

# פרדוקס 'הידיעה והבחירה' במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת:

**אביחי צור**

בהדרכת:

**פרופסור אדמיאל קוסמן**

הוגש לסינט אוניברסיטת פוטסדום, גרמניה

המכון לתיאולוגיה יהודית

תמוז תשע"ח – יוני 2018

This work is licensed under a Creative Commons License:  
Attribution 4.0 International  
To view a copy of this license visit  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Published online at the  
Institutional Repository of the University of Potsdam:  
URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus4-412201](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-412201)  
<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-412201>

## תודות

בפתח עבודה זו אודה לבורא עולם, שזיכני לגלות עומקים אותם לא שיערתי במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין.

מלאכת הכתיבה של עבודה זו לא היתה יוצאת אל הפועל לולא עזרתם של רבים.

ברצוני להודות לפרופ' אדמיאל קוסמן על הדרכתו בכתיבת העבודה; לד"ר ישראל קורן על שקרא כמה מפרקי העבודה, ושהערותיו סייעו לי לזקק את טיעוני; לד"ר זוהר מאור, שסייע לי בתכנית העבודה בתחילת הדרך וסייע לי בהערותיו למבוא; ליונתן פיאלקוף, שעזר לי לפצח את סודות הכתיבה האקדמית והעיר אף הוא את הערותיו לפרק המבוא; לד"ר ישראל (רולי) בלפר, על ידידות ארוכת שנים, בנפש וברוח, ועל שקרא ועודד אותי במהלך הדרך; ולד"ר עמוס גולדברג, שהאופן רחב-האופקים שבו למדתי אצלו על השואה ועל הטראומה, גרם לי להבין את מה שכבש אותי במשנת ר' צדוק ואת מה שאני מבקש לטעון מתוך כתביו – ושהאמון שהביע בי, במחקרי ואף בהגותי, היה לפני ברגעי משבר.

את כניסתי למשנת חסידות איזביצה אני חייב לשניים, בעיקר לרב שג"ר ז"ל, שתורתו בכלל משוקעת בעבודה זו, בתוכן ובעיקר בצורה, אף שצעדתי גם ממנה והלאה; ויבדל"א, ד"ר אביעזר כהן, שאצלו למדתי את משנתו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה, רבו של ר' צדוק, במסגרת סמינר במכללת הרצוג – וגם עבודתו מהווה בסיס נרחב לטיעוני.

ברצוני להודות גם למורים וחברים אחרים, שסייעו לכתיבתה של עבודה זו בדרכים שונות, בלימוד משותף של כתבי ר' צדוק או של תחומים אחרים הנוגעים למשנתו, או בעידוד נפשי ורוחני: אלחנן ארזי, דוד דויטש, אריאל טישלר, יהונתן ליפשיץ, אמיר מאיר, טוביה סינגר, אלחנן פיניאן, נתן קאטן, שלמה שוק ואוריה שמלצר.

נקודות רבות התחדדו לי כאשר לימדתי את כתבי ר' צדוק במסגרות שונות, וברצוני להודות לתלמידותי ותלמידיי, בעיקר לתלמידותי בחוג מורשת-ישראל של ארגון גימלאי 'הדסה'.

את הספר כתבתי בבתי-מדרש שנהגו בי מנהג הכנסת-אורחים: בישיבת 'שיח יצחק' באפרת, במכינה התורנית בבית-יתיר, ובעיקר בישיבת 'שבות ישראל' באפרת, שאף העניקה לי מלגה סמלית – ותודתי לראשיה, הרב יונתן רוזנצווייג והרב שאול ויינגורט.

ללא המעטפת המשפחתית, ספר זה לא היה בא לאויר העולם; תודתי להורי, אסתר וצבי, לאחי אודי ולגיסתי רחל – ולילדיי, שובי, יודן ותום, שעקבו בדריכות אחר התקדמות הכתיבה והמתינו בסבלנות שאבא ישוב הביתה.

ומעל כולם – לאשתי, נועה.



## תוכן

9.....	תקציר
29.....	מבוא
29.....	0.1 פרטי ביוגרפיה הרלוונטיים למחקר
29.....	0.1.1 גירושין, עקרות ופגם הברית
30.....	0.1.2 בין התנגדות לחסידות
33.....	0.2 המשך הדטרמיניזם של רמ"י?
39.....	0.3 טענת המחקר
42.....	0.4 סקירת ספרות
45.....	0.5 מתודולוגיה
52.....	0.6 מהלך המחקר
55.....	פרק ראשון: 'ידיעה ובחירה' בפילוסופיה, בדתות וביהדות
55.....	1.1 'ידיעה': הגבלות שונות של חופש הרצון
55.....	1.1.1 דטרמיניזם
56.....	1.1.1.1 היסוד הפילוסופי של הדטרמיניזם
56.....	1.1.1.2 מקבילות נוספות לדטרמיניזם – מטריאליזם
57.....	1.1.2 אינדטרמיניזם ומקריות
57.....	1.1.3 פטליזם
57.....	1.1.3.1 פטליזם לוגי
58.....	1.1.3.2 פטליזם תיאולוגי
58.....	1.1.3.2.1 ניסוח לוגי לפטליזם תיאולוגי
59.....	1.1.3.2.2 פטליזם תיאולוגי מונותאיסטי
62.....	1.1.3.2.2.1 פרידסטינציה
65.....	1.1.3.2.3 פטליזם תיאולוגי פוליתאיסטי
69.....	1.2 פתרונות פילוסופיים מטאפיזיים
69.....	1.2.1 קומפטיביליזם – הלימה בין דטרמיניזם/פטליזם לחופש הרצון
72.....	1.2.1.1 קומפטיביליזם לוגי לפי אריסטו (והשלכתו לתיאולוגי)
73.....	1.2.1.2 קומפטיביליזם נוצרי
76.....	1.2.1.3 קומפטיביליזם מוסלמי
78.....	1.2.2 אינקומפטיביליזם
79.....	1.2.2.1 קביעה עצמית (self-determination)
79.....	1.2.2.2 ליברטריאניזם
80.....	1.2.2.2.1 ליברטריאניזם קוטבי
80.....	1.2.2.3 תאיזם פתוח
81.....	1.2.3 פסימיזם
82.....	1.3 פתרונות פילוסופיים אקזיסטנציאליסטיים
82.....	1.3.1 סרן קירקגור והאקזיסטנציאליזם הדתי
84.....	1.3.2 היידגר, סארטר והאקזיסטנציאליזם האתאיסטי
87.....	1.3.3 הפרדוקס של ניטשה: חזרה נצחית ואהבת הגורל, יחד עם רצון לעצמה ויצירתיות

93.....	1.3.3.1. ה"סובייקט" הפוקויאני וההבניה התרבותית.
95.....	1.4. פתרונות תיאולוגיים.....
101.....	1.5. 'ידיעה ובחירה' ביהדות.....
101.....	1.5.1. חז"ל ותקופתם.....
108.....	1.5.2. ימי הביניים.....
108.....	1.5.2.1. רב סעדיה גאון.....
110.....	1.5.2.2. ר' בחיי אבן פקודה.....
111.....	1.5.2.3. רמב"ם.....
118.....	1.5.2.4. ר' חסדאי קרשקש.....
119.....	1.5.3. קבלה.....
120.....	1.5.3.1. תיקוני זוהר חדש.....
122.....	1.5.3.2. האר"י.....
125.....	1.5.3.3. חסידות.....
128.....	1.5.3.4. רמ"י – אקזיסטנציאליזם דתי.....
129.....	1.6. סיכום ועמדתו של ר"צ.....
137.....	<b>פרק שני: השורש הנעלם</b> .....
138.....	2.1. 'שורש הנשמה' הקבוע: 'הסובייקט' האקזיסטנציאליסטי ו'הידיעה'.....
140.....	2.2. כינון עצמי של השורש: 'בחירה'.....
141.....	2.3. הפרדוקס של 'השורש הנעלם': בין אקזיסטנציאליזם לכינון עצמי.....
151.....	2.3.1. חשיפת השורש הקבוע וכינון 'השורש הנעלם'.....
157.....	2.4. ר"צ וניטשה.....
163.....	2.5. יחידה.....
169.....	2.6. סיכום.....
171.....	<b>פרק שלישי: הייחוד הגמור</b> .....
174.....	3.1. יחודא תתאה.....
175.....	3.1.1. השגתו של אברהם.....
179.....	3.2. יחודא עילאה.....
184.....	3.2.1. יעקב ובניו: 'אמת' ו'אמונה'.....
191.....	3.3. הייחוד הגמור.....
192.....	3.3.1. 'הייחוד הגמור' בשבת.....
202.....	3.4. סיכום.....
205.....	<b>פרק רביעי: השפעת 'הידיעה' על 'הבחירה'</b> .....
205.....	4.1. 'הידיעה' מחזקת את 'הבחירה'.....
207.....	4.1.1. פטאליות: ר"צ והרמב"ם.....
215.....	4.2. הממשות של הקונטינגנטי.....
216.....	4.2.1. 'מלכות'.....
224.....	4.2.2. ממשות החלום, הדמיון והשקר.....
229.....	4.2.2.1. אמת לאמתו.....
232.....	4.2.2.2. קליפת השום.....

236.....	4.2.3. ממשות העולם-הזה : הבל.
236.....	4.2.4. ממשות הרוע.....
240.....	4.2.4.1. ממשות הרוע שבחטא.....
244.....	4.2.4.1.1. 'מכשול' ו'דרך'.....
244.....	4.2.4.1.2. ממשות החטא והבריאה : מאמר 'בראשית' והיציאה מהסדר כחלק מהסדר עצמו.....
250.....	4.2.4.2. ממשות הרוע שבייסורים : המוות.....
255.....	4.2.5. ממשותו של היצר – ביטול הכעס וליבון התאוה.....
258.....	4.2.5.1. 'שאור' ו'תבלין' : 'חמידו דאורייתא'.....
266.....	4.2.6. הממשות של מעשי האדם הקונטינגנטיים – קלא דהדרא.....
269.....	4.2.7. האור שבחושך : תושב"ע.....
273.....	4.3. עדיפותה של מידת הדין.....
275.....	4.3.1. היראה שבלב.....
276.....	4.3.2. הנהגת הדין בתיקון העתידי.....
280.....	4.3.3. 'זכות' ו'פירעון' בדין.....
283.....	4.3.4. 'המתקת המר במר'.....
287.....	4.4. סיכום.....
292.....	
295.....	<b>פרק חמישי: השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה'.....</b>
296.....	5.1. הפיכת ה'נגע' ל'ענג'.....
300.....	5.2. 'כח הפעולה' בפמליא של מעלה ובחידוש העולם-הזה.....
306.....	5.3. חידוש מתמיד.....
312.....	5.4. תושב"כ ותושב"ע.....
322.....	5.4.1. טל : הממשות הקונטינגנטית של התושב"ע והוספתה על התושב"כ.....
325.....	5.5. סיכום.....
327.....	
327.....	<b>סיכום מורחב: אופי הסתירה בכתבי ר' צדוק.....</b>
327.....	6.1. היחס בין שני צדי הסתירה : סינתזה, קוטביות או פרדוקס.....
335.....	6.2. הפרדוקס : בין פנים לחוץ.....
336.....	6.2.1. אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה.....
336.....	6.2.2. אפיסטמולוגיה : אקזיסטנציאליזם, אסטרולוגיה, פסיכולוגיה וסוציולוגיה מול כינון עצמי.....
338.....	6.2.3. אונטולוגיה פאנאנתאיסטית : טרנסצנדנציה תאיסטית (התנגדות) כנגד אימננציה פנתאיסטית (חסידות).....
340.....	6.2.4. חסידות – מיסטיקה ומאגיה או אקזיסטנציאליזם.....
347.....	6.3. סיכום.....
350.....	
353.....	<b>רשימת קיצורים ביבליוגרפיים וראשי תיבות ייחודיים לעבודה זו.....</b>
v-xxxiii.....	<b>Abstract</b>





## תקציר

ר' צדוק הכהן מלובלין (להלן: ר"צ), ששימש כאדמו"ר חסידי בסוף המאה ה-19, היה אחד מגדולי ההוגים היהודיים בעת החדשה. ר"צ הותיר אחריו עשרות כתבים דחוסי רעיונות חדשניים בכל תחומי התורה, שאת כולם גנז בימי חייו, אך לפני מותו ציווה להוציאם לאור. לאחר מותו התפזרו כתבי-היד בין יורשים שונים, כך שרק חלקם יצא לאור, בעוד רבים אחרים אבדו בימי השואה. כתביו מאופיינים בכתיבה דרשנית מסורתית, היונקת מכל חלקי התורה ומכמניה: המקרא, התלמוד, המדרש ופרשניהם, ספרות ההלכה, הפילוסופיה היהודית, הקבלה והחסידות; בחשיבתו הייחודית והאינטנסיבית התיך ר"צ את המקורות השונים של משנתו ליצירה אחת, שלצד הדרשנות המסורתית, מופיעים בה רעיונות חדשניים ואף רדיקליים, שביסודם הפרדוקסלי דנה עבודה זו.

### גישות המחקר עד כה ביחס למשנת ר"צ

לפי הטענה העיקרית במחקר עד כה, ר"צ המשיך את משנת רבו, ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה (להלן: רמ"י), בעל **מי השילוח**. רמ"י הדגיש במשנתו את הכוח האלוקי המוחלט (שיכונה בעבודה זו 'ידיעה'), את העובדה שיהכל בידי שמים (ברכות לג, ב). מצב זה קובע מחד באופן דטרמיניסטי את מעשי האדם, אך מאידך מעניק לו אוטונומיה גדולה, שכן במקרים מסוימים הוא מפר את ההלכה והחוק הנורמטיבי לפי הרצון האלוקי הדינאמי. לפי אביעזר כהן, זהו דגם של אקזיסטנציאליזם דתי, שבו הרצון האלוקי מתגלה ברצונו האינדיבידואלי והייחודי של האדם, ב'שורש נשמתו' או ב'יסובייקט' האותנטי שלו. אך למרות הגוון האינדיבידואליסטי הזה, קביעתו של רמ"י שוללת למעשה את הבחירה החופשית, משום שהאדם אינו יכול אלא **לגלות** את שורשו הנתון משמים ולא **לכוננו** באופן חופשי.

משנתו של ר"צ אכן רוויה בקביעות המקבילות לטענת רמ"י שהכול בידי שמים במישרין, בקביעה שהמעשה האנושי ואפילו מעשה החטא נקבעים בידי שמים, ור"צ אף מדגיש שלא רק המעשה אלא אפילו המחשבה האנושית נקבעת על-ידי האל. בנוסף, הדטרמיניזם מופיע במשנת ר"צ גם בעקיפין – בעקרונות מתודולוגיים וצורניים המייחסים מהות לכל עניין הנראה מקרי. לדוגמא: הופעתה הראשונה של מילה במקרא, צורתן של האותיות והגייתן, חטאים וחוטאים שהוזכרו במקרא ובתלמוד, דעות שנדחו בתלמוד, מיקומה של סוגיה מסוימת בתלמוד ועוד. המחקר אף נטה לראות בדברי ר"צ מיתון של דברי רבו. למשל: מתוך עמדתו הדטרמיניסטית רמ"י מאפשר כאמור את הפריצה ההלכתית, בעוד שר"צ בכל זאת מתנה אותה בתנאים הלכתיים רבים ואף שזו 'מצווה' הוא דורש עליה עונש וכפרה, למרות הדטרמיניזם שלו.

אך למרות טענות אלו על הדטרמיניזם של ר"צ, בדרשות רבות ר"צ מדגיש דווקא את ממד 'הבחירה'. זאת, לא רק במובנה הצר של הבחירה החופשית הקונקרטי, אלא במובן הרחב של הממד האנושי הקונטינגנטי, החוטא, הדינאמי והיצירתי, שההיגיון היומיומי (common sense) מייחסו בפשטות לרצונו החופשי של האדם – וכך גם עולה מדבריו של ר"צ בנדון. במקורות אלו, כפי שמראה עבודה זו, מבליט ר"צ את כוחו העוצמתי לשנות **ולכונן** (ולא רק **לחשוף** כבמשנת רמ"י) את שורש נשמתו של האדם ואף להשפיע על העולמות האלוקיים ועל העולם-הזה; במובן הזה לא רק משנתו אינה ממתנת את משנת רמ"י, אלא שיש בה אף רדיקליזציה שלה. ואכן, מחקרים אחרים הצביעו למצער על סינתזה מפשרת המחלישה את אחד הצדדים או שניהם, או על קוטביות בין הצדדים, העומדים אמנם במלוא עוצמתם אך כמונאדות סגורות זה לצד זה ללא השפעה הדדית. לפי שלוש הפרשנויות הללו (דטרמיניזם, סינתזה וקוטביות), הסתירות העולות בכתבי ר"צ הן בעיה שיש לפותרה.

### טענת המחקר הנוכחי

פרשנויות אלו שהוזכרו לעיל אכן עולות מכתביו של ר"צ, בעיקר זו המדגישה את הדטרמיניזם של משנתו המופיע כאמור בתוכן ובצורה. עם זאת, בעבודה זו אבקש להוסיף עליהן ולטעון, שהעובדה שר"צ מדגיש במקביל גם את הבחירה יכולה ללמד על עמדה אחרת העולה מכתביו. הדגשתו של ר"צ את הדטרמיניזם נובעת בשל היותה חידוש גדול להיגיון היומיומי (common sense), אך מכלול תורתו ועצם ההדגשה הסותרת של הבחירה במקביל

להדגשת הידיעה, יכולים ללמד שאף אחת מהן אינה עמדתו האחרונה. לפי פרשנות זו, הסתירות העולות שוב ושוב בכתבי ר"צ ביחס לידיעה ובחירה' (וביחס לנושאים אחרים בכלל) אינן בעיה מקרית שיש לפותרה, אלא עניין מהותי שר"צ בעמדתו הרדיקלית חותר אליו. בכך מציב ר"צ פרדוקס, המהווה את הבסיס למשנתו הרחבה ולמגוון הפרדוקסים העולים בה. הפרדוקס נושא כאחד ובו-זמנית את ההפכים הסותרים במלוא כוחם, באופן היוצר ביניהם השפעה הדדית של מתח קשה אך פורה: מחד, 'הידיעה' האלוקית אינה מבטלת במוחלטותה את 'הבחירה' האנושית – שטיבה אינו מוחלט וקבוע, מחוייב והכרחי, אלא יחסי ואקראי, אפשרי וארעי, מקרי וקונטינגנטי (ראו להלן) – אלא מעניקה לה ממשות ככזו (קונטינגנטית). מאידך, 'הבחירה' (במובנה הרחב קונטינגנטיות) מוסיפה דינאמיות לשלמות הסטאטית של 'הידיעה' המוחלטת.

לפרדוקס עצמו יש מושגים ספציפיים במשנת ר"צ, שחלקם ממוקדים באלוקות ('ייחוד גמור') וחלקם באדם ('השורש הנעלם'); הפרדוקס מופיע בכתבי ר"צ בדרכים שונות, ישירות ועקיפות, לא רק בתכני הדרשות כי אם גם במבנה הצורני שלהן – ועבודה זו בוחנת את ההופעות הללו בכל כתביו ההגותיים (ולא ההלכתיים) של ר"צ.

כאמור, הפרדוקס בין 'ידיעה' לבחירה' מופיע בכתבי ר"צ גם בצורה ולא רק בתוכן; לכן, בעבודה זו נעשה שימוש נרחב במושגים 'ידיעה' ו'בחירה' מעבר למשמעותם המיידית, כמורים על הידיעה האלוקית ועל הבחירה האנושית החופשית. בפרק הראשון יכלול המושג 'ידיעה' את כל הגורמים שיש בהם כדי לעכב את חופש הרצון האנושי – ואילו המושג 'בחירה' יכלול את כל סוגי חופש הרצון האנושי שהוצעו בפילוסופיה ובתיאולוגיה; בפרקים הרביעי והחמישי יכלול המושג 'ידיעה' את כל היסודות המוחלטים והמחוייבים, ההכרחיים והקבועים – בעוד שמושג 'הבחירה' יכלול את כל היסודות הקונטינגנטיים, כלומר אלו שאינם מוחלטים ומחוייבים ואינם הכרחיים וקבועים, אלא יחסיים ואפשריים, מקריים ואקראיים, חולפים וארעיים, שחלקם מאפשרים את הבחירה החופשית, נובעים ממנה, או מאפשרים את היצירתיות הדינאמית המיוחסת בהיגיון היומיומי (common sense) לרצון האנושי החופשי.

כאמור, בפרדוקס במשנת ר"צ מתקיימים שני הגורמים – 'ידיעה' ו'בחירה' – יחד, מבלי לבטל זה את זה ומתוך השפעה הדדית. אך מכאן אין לטעון ש'הבחירה' מקבלת מעמד שווה (מוחלט) לזו של 'הידיעה', שכן אם 'הבחירה' היא מוחלטת כמו 'הידיעה', הריהי למעשה חלק ממנה וממוחלטותה ולמעשה בטלה לה ועימה מתבטל הפרדוקס. לכן, אף שאונטולוגית וודאי ש'הידיעה' המוחלטת עדיפה על 'הבחירה' הקונטינגנטית, בכל זאת אין הראשונה מבטלת את האחרונה, והן מתקיימות יחד תוך השפעה הדדית. מצד שני, גם התוספות והחידושים הקונטינגנטיים שמוסיפה 'הבחירה' על 'הידיעה' אינם מבטלים את 'הידיעה', אינם פוגמים בה או מגלים את עדיפות 'הבחירה' עליה, שכן הם ידועים לידיעה' המוחלטת מראש; אך כיוון ש'הידיעה' האלוקית שונה מהותית מ'הידיעה' האנושית, כאמור אין היא מבטלת את 'הבחירה', ולכן אין היא גורמת להם לחדול מהיותם חידושים ותוספות ממשיים של 'הבחירה'. לכן, אף שבעבודה זו ניתן מקום נרחב לבחירה' על פניה השונות, אין זאת אלא בשל הדגש הרב שניתן עד כה במחקר דווקא לדברי ר"צ על 'הידיעה' – אך אין להסיק מכאן את עדיפותה של 'הבחירה'.

יתירה מזאת: מכאן גם אין להסיק שבכל פסקה ופסקה מדברי ר"צ הפרדוקס מצוי בפועל. גישה דוגמטית כזו סותרת את עצם מהותו הדינאמית של הפרדוקס, דינאמיות הנובעת מהסתירה המובנית שבו ומתוצאתה במתח הפורה בין שני הקטבים. אכן, בפסקאות מסוימות מדגיש ר"צ דווקא ורק את 'הידיעה' (כפי שתואר לעיל וכפי שהודגש במחקר עד כה) ובפסקאות אחרות (מועטות, יחסית) הוא מדגיש דווקא את 'הבחירה' – ופסקאות אלו כמובן אינן פרדוקסליות; אך כאמור, מכלול תורתו ועצם ההדגשה הסותרת של 'הבחירה' במקביל להדגשת 'הידיעה', יכולים ללמד על חתירתו של ר"צ לפרדוקס. עיקרו של הפרדוקס יופיע לפי ר"צ בגילוי האלוקי של הגאולה העתידית, או באירועים יוצאי דופן כמעמד הר סיני או בסעודות השבת (כמבואר בפרק השלישי), ובהקשר זה הוא אכן מתאר תיאורים פרדוקסליים; אך גם את הפסקאות שדנות ב'ידיעה' או ב'בחירה' בלבד ניתן לפרש כחותרות לפרדוקס, מכמה סיבות: ראשית, בעוד שהפרדוקס מצביע על דבר והיפוכו כאחד, מגבלות השפה אינן מתירות זאת, ולכן נדרש תיאור דיאלקטי, המתייחס לכל גורם בסתירה בנפרד, ולעיתים תיאור כזה אינו מצליח לחרוג מאותן מגבלות ומדגיש גורם אחד על חשבונו של האחר.

שנית, כתיבתו הדרשנית והאסוציאטיבית של ר"צ פותחת בצד אחד של הפרדוקס, אך גולשת לנושאים אחרים (ולעיתים מאמריו אינם גמורים), כך שלעיתים אף שהיה בכוונתו להשלים את צדו השני של הפרדוקס, הדברים נקטעו באמצע הדרך.

שלישית, אופיה הדרשני של כתיבתו של ר"צ אינו שיטתי מלכתחילה, ולעיתים נראה שהוא מבקש להציב אתגר בפני הנחות יסוד של עמדות אחרות: בדרך כלל (ובדומה לרמ"י) הוא מבקש לאתגר את הדעה האנושית הרווחת (common sense) הסוברת כמובן מאליו ש'הבחירה' נתונה לאדם, באמצעות דבריו על 'הידיעה' – ובמקרים אחרים הוא מבקש לאתגר את העמדות הדטרמיניסטיות (כמו זו המצויה בחצר איזביצה בה הוא חי) באמצעות הדגש על 'הבחירה'; בכך הוא מציב רק צד אחד של הדברים, אך בכל זאת חותר לפרדוקס.

רביעית, הדינאמיות המובנית של הפרדוקס מניחה את הופעתו בעולם בדרכים שונות. עיקר הפרדוקס אמנם מופיע באירועים יוצאי דופן או בגאולה העתידית, וזאת מצד ההתגלות האלוקית (ספירת 'כתר' העליונה), ולכן מודגש בו אלמנט 'הידיעה' האלוקית. אך יש לפרדוקס שיקוף אפילו בעולם-הזה (בספירת 'מלכות' התחתונה, כמבואר בפרק הרביעי), שבו ההתגלות האלוקית נעדרת ולכן הפרדוקס מופיע בו כפוטנציאל שהופעתו בפועל תלויה ב'בחירה' של האדם. האדם יכול לממש כל סיטואציה כ'בחירה' בלבד, כידיעה' בלבד – ומכאן הפסקאות בכתבי ר"צ המדגישות רק את אחד מהאלמנטים הללו – או כפרדוקס (כפי שחותר ר"צ). הפרדוקס הממומש על ידי האדם אינו הגילוי האלוקי המלא של העתיד, אלא להיפך: כמבואר בפרק הרביעי, זוהי ההכרה שגם ההיעדר האלוקי מצביע על נוכחותה שהסתלקה, ההכרה שגם בחיסרון ובקונטינגנטיות המאפיינים את העולם-הזה ואת האדם רוצה האל – והכרה זו מעניקה ליסודות הקונטינגנטיים ממשות שבכוחה אף להוסיף על האלוקות המוחלטת.

### היחס בין הביוגרפיה של ר' צדוק להגותו

פרק המבוא כולל שני דיונים מרכזיים מעבר לסקירת המחקר הקיים עד כה על ר"צ ולתיאור מהלך המחקר. הראשון דן ביחס שבין חייו של ר"צ להגותו, ומראה קשר הדוק ביניהם:

1. הקשר בין גירושיו ועקרונות לבין עיסוקו האינטנסיבי בסוגיית פגם הברית בפרט – פגם הכולל לא רק את הוצאת זרע לבטלה (ברית המילה בין אדם לקב"ה) אלא גם את הגירושין (הברית בין אדם לאשתו), ושבו זיהה ר"צ את הגורם לעקרונות (כפי שחזו לו גם גדולי ישראל טרם הגירושין) – ובסוגיית החטא בכלל. כמבואר בפרק ברביעי, מקורו של החטא ב'בחירה' האנושית, אך דווקא ככזה הוא מבטא את הרצון האלוקי ('ידיעה').

2. מעברו מהעולם הליטאי לעולם החסידות, שלא ביטא מהפך **תוכני** מהגות נורמטיבית להגות רדיקלית, אלא העניק לר"צ שפה ומושגים לרעיונות שקיננו בו כבר קודם; אך השפה והמושגים הללו מהווים מהפך **צורני** שעיצב מחדש את תוכן חייו, האישי והחברתי, של ר"צ.

3. הקשר שבין הצטרפותו לחצרו של רמ"י לבין עיסוקו האינטנסיבי בסוגיית 'ידיעה' ובחירה' שהעסיקה גם את רמ"י, כפי שראינו לעיל.

### מתודולוגיה: פנומנולוגיה

הדיון השני במבוא הוא במתודולוגיה הננקטת בעבודה זו בכדי להתמודד עם הסתירות העולות בכתבי ר"צ – כגון זו שבין קביעותיו על עדיפות 'הידיעה' לבין הקביעות האחרות על עדיפות 'הבחירה'. כיוון שר"צ נוקט בסתירות אלו בכל כתביו ואף באותן דרשות עצמן, לא ניתן לפותרן בהעמדת כל טיעון בשלב היסטורי-ביוגרפי אחר ולטעון להתפתחות מושגית במשנתו. גם האפשרויות לנתח את התיאורים הסותרים לפי בחינות שונות או לפי קהל יעד שונה אינן אפשריות לגבי כל הדרשות. ולפי ליוור, אף הטענה שעמדה אחת מכסה על הרדיקליות של עמדה אחרת אינה מסתברת, משום שר"צ גנו את כל כתביו ולכן כתבם ללא צנזורה (ומכל מקום זוהי טענה שלא ניתן להוכיחה בבירור). מכאן שיש לדון בכל אחד מהצדדים הסותרים כבעל תוקף בפני עצמו – וגם ר"צ מעיד בעצמו על תורתו האסוציאטיבית שאינה קבועה, ומושגיה מתהפכים לפי ההקשר והתוכן (**דובר צדק** ד, אחרי מות, רכט, עמ' 271).

ואולם, הצגת המודלים הסותרים לכשעצמם, ללא ניסיון לישיבם זה עם זה (קוטביות), אינה מאפשרת להבין את עצם המשמעות של הצגתם הסותרת בידי ר"צ. במקום זאת מציעה עבודה זו מודל אחד החורז את כל משנת ר"צ: המודל הפרדוקסלי העולה מעצם הצגתם של מודלים סותרים, שהוא התמה המרכזית במשנתו.

עבודה זו אינה מציגה תיאור הרמוני וקוהרנטי של משנת ר"צ, וגם אין בה טענה לעמדה אחידה לאורך כל השנים. במקום זאת היא מבקשת לעמוד על עצם המשמעות של הפנים השונות והאינסופיות של הפרדוקס. אופיו המובנה של הפרדוקס הנושא גורמים סותרים הוא של שלילה-עצמית, של פירוק-עצמי ובניה מחדש, שאינו רק **אמצעי** להבנת האמת אלא גם להתעלות רוחנית – ובמובן הזה הפרדוקס הוא **המטרה**. ממילא, אף שמוצג כאן דגם אחד וכללי, החותך את ספרי ר"צ כולם (ובכך הוא מוחלט כמו 'הידיעה', כפי שנראה להלן), אין הוא דגם מקובע ודוגמטי, אלא דגם הנושא שלל תתי-דגמים הסותרים זה את זה, ולפיכך הוא דינמי ובעל התפתחות יצירתית (ובכך הוא קונטינגנטי כמו 'הבחירה', כפי שנראה להלן), שאף מכוננת את מהות הפרדוקס.

מכאן שלא זו בלבד שאי אפשר לפתור את הסתירות, אלא שמשנת ר"צ חותרת לקיום הפרדוקס על הסתירות הכלולות בו. ר"צ אמנם חותר להנהיר את הפרדוקס – או ליתר דיוק, את אי-מובנותו המובנית של הפרדוקס (ואת הסיבות לכך) – אך המבנה הלוגי של השפה אינו מאפשר את ביטוי הפרדוקס. מגבלה זו מותירה את הכתיבה דיאלקטית בכך שלעיתים מודגשים יסודות אלו ולעיתים אחרים, ובמקרים אחרים כתיבתו האסוציאטיבית או אי-סיומה של כתיבת המאמר מנעו את הצגת שני הצדדים במלואם ורק צד אחד הודגש. מכאן החזרתיות והסתירות הנפוצות בכתבי ר"צ וכן פיזור הרעיונות בספרים השונים, ללא התפתחות כרונולוגית נראית-לעין. גורמים אלו, כמו גם הצורך המחקרי להציג את דברי ר"צ על ידי חתוך טיעוניו המעגליים בנקודה מסוימת, שממילא גרם להדגשתה היתירה, הובילו למסקנות המוטעות של המחקר עד כה, ובראשם הטענה על העדפת 'הידיעה' על 'הבחירה'. לאור הפרדוקסליות המובנית של משנת ר"צ, גישתה המתודולוגית של עבודה זו היא פנומנולוגית, בשלושה מובנים:

**1. בהתכוונות הפרשנית** החותרת לקריאה כוללת בכתבי ר"צ, ומבקשת להבליט את היסוד העולה מתוך הדברים עצמם: הפרדוקס החותך את כתביו. הפילוסופיה הפנומנולוגית פותחת בנתון ראשוני, המופיע בחיי היומיום והופך למושא רפלקטיבי של ההכרה, זו המבקשת את היסודות המבניים שמכוננים את אותו נתון ראשוני; חשיפת היסודות הופכת את הנתון עצמו למושג. לשיטתה אין לנסות ולהפריד בין הנתון הראשוני לבין המשגתו, אין להיחלץ מ"המעגליות ההרמנויטית": לפי ההרמנויטיקה הפנומנולוגית-אקזיסטנציאליסטית הנהרה אינה דרך לצאת החוצה מהנחות ומתובנות מוקדמות, שכן הן הגורמים המנחים לחשיפת המבנה של הקיום האנושי ואת הבנתו את עצמו. לכן מבקשת עבודה זו להנהיר את משנת ר"צ מתוכה-עצמה, מתוך איתורו של אותו נתון ראשוני החוזר וצץ מבין כתביה באופן ישיר ועקיף, בתוכן ובצורה. נתון ראשוני זה הוא הסתירה הפרדוקסלית, אותו חווה הקורא; ולאור דיוניו המרובים (שידונו להלן) של ר"צ בחטא ובייסורים, ניתן לשער שהסתירה הפרדוקסלית הנובעת ממציאות הרוע בעולם היא גם חווייתו הראשונית של ר"צ עצמו. נתון ראשוני זה הופך בכתביו מושא להתבוננות וחקירה רפלקטיבית, שהקו המנחה שלה אינו ניסיון ליישב את הסתירות והשאלות, אלא השאלה עצמה וניתוח חוויות היסוד שלה, עד החתירה לעצם קיומן של סתירות פרדוקסליות אלו.

איתורו של נתון ראשוני זה והמשגתו הוא גם קו המידה לבחירת המקורות ממשנת ר"צ שמנותחים בעבודה זו, והוא גם האופן שבו הם מנותחים: הטקסטים המרכזיים שמנותחים הם אלו החושפים באופן ברור יותר (אף אם לא בתוכן אלא בצורה ובעקיפין) את הפרדוקס, על היסודות המבניים המכוננים אותו ועל המניע הגלום בו. משמעותם התיאולוגית, התיאורטית והקיומית של הטקסטים מחולצת מתוכן הדברים וניתוחם האנליטי והפילוסופי; מתנועתו הפרדוקסלית של הטקסט, הסותר את עצמו או מקורות אחרים של ר"צ; ומניתוח הרמנויטי המצביע על שיטתו הדרשנית של ר"צ ועל משמעותה. זהו מעגל הרמנויטי משולש: בין הנתון הראשוני להמשגתו; בין החוקר למושאו, ב'מיזוג אופקים' גאדאמאריאני; ובין הגותו של ר"צ להגותם של הוגים שונים, שההשוואה אליהם תאיר ותנהיר את משנתו. גם כשנעשה שימוש במושגים, בתפישות, ובשיח חיצוניים לשיח

התורני, הם משמשים תמיד רק ככלי להבנת כתיבתו של ר"צ עצמה ומתוך עצמה, וכאמצעי לביטוי הרעיונות והתפישות המגולמים בהם.

2. גישתה של עבודה זו פנומנולוגית גם ביחסה להשקפות אחרות. ההשוואות שאותן היא עורכת אינן מתקיימות על בסיס סוציולוגי-היסטורי של המרחב בו חי ר"צ, או על בסיס היסטורי-פילולוגי של מקורות שהשפיעו עליו, אלא על דמיון רעיוני מהותי. לפיכך מושוים להגותו של ר"צ גם מקורות שאותם לא הכיר (ולא יכול היה להכיר) ושיש ביניהם פער ניכר וברור – כגון ובעיקר הגותו של ניטשה, שמושגיה על 'הרצון לעוצמה' הנובע מתוך 'אהבת הגורל' נראים כמקבילים ל'בחירה' ו'הידיעה' של ר"צ – אך יש בהם משום הנהרה לדבריו, אם על דרך הדמיון (המפתיע), אם על דרך הניגוד (כגון הפטליזם הפוליתאיסטי וימות האלוהים של ניטשה, לעומת הפטאליות המונותאיסטית של ר"צ). בעקבות הדברים שנאמרו לעיל, יובן גם מדוע נמנעת עבודה זו גם מהשוואה פרטנית לדברי רמ"י, שכבר נעשתה במחקרים קודמים, והדיון בדבריו בעבודה זו מוגבל להנהרת דברי ר"צ עצמו ולשאלה הכללית האם ר"צ ממשיך את דרכו, משנה אותה ואולי אף מהפך אותה.

בהקשר כללי יותר, הגם שעבודה זו מתייחסת למושגים החסידיים בהקשרם הקבלי והחסידי בכלל – למרות זאת, מיקודה העיקרי הוא בהנהרתם מתוך משנתו של ר"צ עצמו, ומתוך השוואתם הפנומנולוגית למושגיהם של הוגים שונים, ולא דווקא מושגות הרעיון היהודי לדורותיו. מכל מקום, הנהרת משנתו של ר"צ מתוך מושגיה שלה, נמנעת מסכנת הדחיקה של רעיונותיו לסד של מושגים כלליים יותר של מחשבת הדתות, שמעוותת את מובנם הספציפי, וכן מאשליית האפשרות להציג את משנת ר"צ באופן אובייקטיבי מוחלט מזה ומהצגתו לפי פרשנותו הסובייקטיבית של החוקר מזה.

3. משנתו של ר"צ כרוכה בביוגרפיה שלו; חתירתו המרכזית היא להפנמת התורה והאינטלקט הכללי – המרוכזים במוח – בלב ובהשגתו האינדיווידואלית של האדם (כמסורת חסידות פשיסחא) ורבים מדרושו מוקדשים לעיון במידותיו של האדם, תשוקותיו ורגשותיו. במובן הזה, ר"צ הוא 'הוגה אישי', שגם אם אינו פילוסוף אקזיסטנציאליסטי במלוא מובן המילה, מרכז הגותו הוא קיומי ואקזיסטנציאלי. אף שר"צ חורג מהאקזיסטנציאליזם הדתי של רמ"י וטוען ש'שורש הנשמה' האלוקי ('ידיעה') אינו רק נחשף ומתגלה (ובכך מבטל את 'הבחירה') אלא מכונן על-ידי המעשים הבחיריים – בכך אין הוא מבטל את קיומו של אותו שורש, וגם חריגתו עצמה היא חריגה אקזיסטנציאלית, משום שהיא מבקשת בעצמה הבנה והצדקה לקיום האנושי היוצר את עצמו. מכל מקום, לפחות חלקו של זרם המחשבה האקזיסטנציאליסטי מקורו בפילוסופיה הפנומנולוגית, שמטרתו: הנהרת קיומו של האדם כתופעה, באמצעות חשיפת המבנים של הווייתו, של פרטיותו השלמה. האדם הוא אמנם סובייקט, אך ניתן לדון בו כתופעה אובייקטיבית, שמובנה מצוי בעצם מציאותה. קודם לכן היתה הפנומנולוגיה הכללית שדרכו בוחרת עבודה זו את הטקסטים ממשנת ר"צ ואת אופן הקריאה בהם, כעת מתברר שלמשנה זו עצמה יש מאפיינים של הגות פנומנולוגית, המבקשת לדון במצבו הסובייקטיבי של האדם, מתוכו-עצמו, כתופעה אובייקטיבית במציאות. אכן, ר"צ אינו בוחן את האדם ומצביו השונים בכלים פנומנולוגיים קלאסיים, אלא באמצעות מושגים מן המסורת היהודית לגווניה – אך בדומה לפנומנולוגיה האקזיסטנציאליסטית, גם הוא דן ב'נתון חווייתי ראשוני' של האדם, מנתחו מתוכו-עצמו, וחושף את יסודות הווייתו השונים. מתוך השגת היסודות הללו מבקש ר"צ את הפעולה הדתית בעבודת ה', שממנה נגזרת גם הפעולה האתית.

### **'ידיעה ו'בחירה' בפילוסופיה, בדתות וביהדות**

הפרק הראשון סוקר את נושא המחקר בכללותו: מקומה של סוגיית 'הידיעה והבחירה' בפילוסופיה, בדתות וביהדות; מיפוי הנושא מאפשר להבהיר את מקומה של השקפתו של ר"צ בנושא, ואת חידושו בו. מושג 'הידיעה' מבטא הגבלה של חופש הרצון ו'הבחירה' של האדם בידי הידע האלוקי המוקדם והאינסופי של כל הדברים, ומעורר קושיות בכמה רבדים: השאלה התיאולוגית על שלמות האל, שמצד אחד מחייבת את ידיעתו המוחלטת השוללת את הבחירה, אך מצד שני היא מחייבת גם את טובו וצדקתו המוחלטים, ואלו מחייבים את החירות האנושית לבחור בין טוב לרע – שכן בלעדיה, הציווי האלוקי לעשות את הטוב ולהימנע מהרע והשכר והעונש

הניתנים על כך, הופכים לאי-צדק הסותר את הטוב האלוקי המוחלט; השאלה המוסרית בדבר אחריות האדם למעשיו בכלל ולמעשיו הרעים בפרט; השאלה האקזיסטנציאלית בדבר משמעות קיומו של האדם במידה ואין לו בחירה וקיום עצמאי, או משמעות קיומו במידה ויש בידיו בחירה וקיום עצמאי אלא שבמהותם הם קונטינגנטיים ומקריים, וחסרי קיום מהותי, ועוד. למעשה, מושג 'הידיעה' מעורר לדיון סוגיים נוספים של מגבלות העומדים בפני רצונו החופשי של האדם ובחירתו, ואת שאלת יחסם לשאלות שהוזכרו.

הסקירה שבפרק זה מבהירה את המושגים וההגדרות השונים שנתנו לסוגי ההגבלות השונים ('ידיעה'); לאחר מכן היא פורשת פתרונות שונים שהוצעו לשאלות השונות שהסתירה בין חופש הרצון האנושי למגבלותיו מעוררת, ומתוך כך מובהרות גם תפיסות שונות של מהותו של חופש זה ('בחירה').

### **הגבלת חופש הרצון ('ידיעה'): דטרמיניזם, אינדטרמיניזם, פטליזם ופרידסטיניזם**

המושג **דטרמיניזם** מבטא בעיקר את התפיסה הפילוסופית לפיה כל שמתרחש כעת, או יתרחש בעתיד, נקבע על ידי מה שהתרחש קודם לכן: המצב הנתון והמסוים שבו מצויים הדברים בזמן כלשהו, קובע כחוק טבעי את האופן שבו הדברים יהיו אחר-כך; יש שהסיקו מכך את האפשרות לחזות את העתיד. דטרמיניזם מבטא **כל** מערכת הטוענת שכל האירועים אינם יכולים להתרחש אחרת מהתרחשותם הממשית, מבלי להתייחס דווקא לאלוהות פרסונלית. ואכן, אף שיש שכינו גם את הגבלת הרצון החופשי על-ידי כוחות אלוהיים שונים בשם 'דטרמיניזם' (וכך הגדירו חוקרים שונים אף את השקפותיהם של רמ"י ור"צ), משמש מושג זה בדרך כלל לתיאור הגבלת הרצון החופשי על-ידי חוקי הטבע האימפרסונליים הקבועים, והבהרתו תלויה אפוא בתיאוריות פיזיקליות שונות; אך יש לו גם יסוד פילוסופי: העובדה שלכל דבר יכול להיות הסבר סיבתי מצביעה על היותו קבוע מראש; זהו למעשה 'עיקרון הסיבה המספקת' של לייבניץ, לפיו לכל דבר יש הסבר ממצה ואין דבר הקיים סתם כך ללא סיבה. במקביל, הגל פיתח את 'הדטרמיניזם ההיסטורי' לפיו "רוח ההיסטוריה" הנעה באופן דיאלקטי מתיזה לאנטייתזה אל הסינתזה וחוזר חלילה, היא מעין צופן גנטי שאליו מכוונת האנושות בזרימתה ההיסטורית הרגילה, ומתוכה ניתן לנתח את העבר ואף לנבא את העתיד.

הדטרמיניזם עולה גם מכיוון מטריאליסטי, לפיו החומר קובע את מעשי האדם: חוקיות **גנטית** או **נירולוגית** הקובעת אופי ומעשים; חוקיות **פסיכולוגית** של אופי בכלל ובפרט של השפעות פסיכולוגיות פנימיות (כגון התניות פאבלוביות, או הדחקות פרוידיאניות) או חיצוניות (כגון היפנוזה או סוגסטיה). השקפות אלו מבטאות **מטריאליזם מדעי**; בנוסף קיים **המטריאליזם ההיסטורי** נוסח מרקס: לדעתו, ניתוח כלכלי-מדיני מוביל למסקנה מדעית שההיסטוריה מיוסדת על קונפליקט נחצי בין עשירים בעלי אמצעי-ייצור לעניים העובדים בהם; יחסי ייצור מסוימים בכל קבוצה סוציולוגית קובעים, או מבנים, את המושגים הרוחניים של "בנין-העל", כולל את מושגי 'החירות' ומימושה; בהופכו את הדטרמיניזם ההיסטורי של הגל מתנועתה של הרוח לתנועתו של החומר בחברה נתונה, טוען מרקס גם הוא שניתן לנבא את העתיד הנובע מהקונפליקט הנחצי בין המעמדות, שאינו אלא החרפת המאבק עד "מהפכת הפרולטריון". מכאן נגזרת חוקיות **סוציולוגית** של הבניות חברתיות (חינוך בתא המשפחתי, אינדוקטרינציה של מוסדות המדינה, או אמצעים אידיאולוגיים של החברה והמדינה) – וכן תיאוריות פסיכולוגיות מסוימות של הבניית הסובייקט, כזו של לאקאן.

בהיפוך לחוקיות הדטרמיניסטית, מורה **האינדטרמיניזם** (מקריות) על חוסר-החוקיות של העולם הטבעי (כפי שעולה אולי מתאוריית הקוואנטים, או מדחיית הדטרמיניזם של תיאוריות פיזיקליות למיניהן מסיבות אחרות). לכאורה מצביעה עמדה זו על אפשרות של רצון חופשי הבורר לו את דרכו בתוך הכאוס הטבעי; אך גם עמדה זו שוללת ביסודה את הרצון החופשי, שכן גם כאן נקבעים רצונו ומעשיו של האדם על-ידי המקריות הרנדומלית: הסתברות וגורל עיוור של יסודות חיצוניים ופנימיים המשפיעים עליו, ולא על-ידי האדם עצמו. אינדטרמיניזם גורם שהדברים יהיו לא-צפויים, אך גם אם יש כאן מרחב חופשי מסוים אין הוא מעניק לאדם אחריות מוסרית.

**פטליזם** הוא מושג לפיו מעשי האדם אמנם משפיעים מינימלית על העתיד, אך אינם יכולים להוביל או למנוע את התרחשותם של אירועים עתידיים מסוימים, ובדרך כלל משמעותיים. בניגוד לדטרמיניזם, לפיו **כל הפרטים**

קבועים לפי מערכת חוקית מסוימת, הפטליזם טוען לגורל העתידי הכללי הקבוע לאדם ולעולם. האדם יודע את הגורל המצפה לו ואף אם היה משנה את מעשיו לפי ידע זה הגורל לא היה נמנע ממנו – אך אין גורמים הקובעים ומגבילים את חופש הבחירה הקונקרטי והספציפי שלו, אף שלא ישפיע על גורלו. עם זאת, פילוסופים בדרך כלל משתמשים במושג כדי להתייחס לדעה שאין בכוחנו לעשות אחרת ממה שאנו עושים בפועל, ובמובן הזה זוהי קבלת הדטרמיניזם שתואר לעיל והשלכותיו: היעדר החופש האנושי, וזאת בכל פרטי חייו. אך בניגוד לדטרמיניזם הנובע מתיאוריות פיזיקליות של חוקי הטבע הקבועים, לפטליזם מקורות אחרים: לוגיים ותיאולוגיים, שחלקם שונים מהותית מהדטרמיניזם. **פטליזם לוגי** נובע מתוך טענות מטאפיזיות על האמת ובסיסו בטענת "קרוב-הים" של אריסטו: אם בעתיד יהיה או לא יהיה קרב-ים, הרי שעכשיו האמת היא שיהיה או לא יהיה קרב-ים; כיוון שאחת האפשרויות הללו היא אמת כבר כעת, שהרי אחת מהן וודאי עתידה להתרחש, אין דבר שניתן לעשותו כדי להשפיע על כך שיהיה או לא יהיה קרב-ים.

**הפטליזם התיאולוגי** נוגע ישירות בנושא של עבודה זו: היחס בין 'הידיעה' האלוקית האינסופית לבין הרצון החופשי האנושי; הוא טוען שידע מוקדם וחסר-טעות של מעשי האדם הופך את המעשים להכרחיים ולא-חופשיים – ואם ישנה ישות (כגון אל) שיודעת את העתיד כולו ללא טעות, הרי שאף בן-אנוש אינו פועל בחופשיות. המושג נגזר מהמילה גורל (fate), המשקפת את התפיסה שלא רק מעשי האדם והחברה, אלא כל הקורה בעולם מתרחש לפי דפוס קבוע ונצחי, הנקבע בידי ישות על-אנושית; פטליזם מבטא כניעה אנושית לגורל זה. בעוד שהדטרמיניזם טוען לאפשרות *החשיפה* של התבניות הקבועות הקובעות את המתרחש, הרי שפטליזם מחזיק תמיד באלמנט בסיסי של *מסתוריות*. הגורל יכול להיות נתון בידי ישות על-אנושית המצויה אפילו מעל לאלים, שלעיתים היא נגישה לבני-אדם, אך רק לכמה נבחרים מבינם; אך בניגוד לדטרמיניזם הפילוסופי הבלתי-נמנע, חלק מהידע הפטאלי נגיש לבני-האדם כך שהם יכולים לנהל עם גורלם מעין משא-ומתן ולעיתים אף להימנע ממנו.

למעשה אין דת שבה הגורל הוא עליון, אקסקלוסיבי וכל-יכול; מכל מקום לא ניתן להגדירו באופן אוניברסלי לגבי כל התרבויות, למעט באמצעות מושגים פסיכולוגיים, כגון הכניעה לפחד, שפרדוקסלית מעניקה מרגוע באמונה שהעתיד בלתי-נמנע וקבוע בידי כוח עליון בעל קוהרנטיות רציונלית משלו, אמונה המסירה מהאדם את האחריות המוסרית (אף שהיו תרבויות שהפחד מילא בהן תפקיד מרכזי ביחס לתרבויות אחרות, ועם זאת הן לא נקטו בפטליזם).

לפטליזם התיאולוגי היבט לוגי: אם האל יודע הכול, הרי שמעשי האדם אינם יכולים להיות שונים מידיעה זו, שכן אז: או שהאל טעה, או שלא ידע וידיעתו אינה אינסופית, או שאינו קיים – ואפשרויות אלו אינן קבילות. הפטליזם התיאולוגי נחלק ל**פוליתאיסטי** ול**מונותאיסטי**. **הפטליזם הפוליתאיסטי** עולה בתרבויות שונות שהעניקו לגורל מקומות מגוונים במסגרת תפיסותיהן הדתיות, כשבבסיס אמונתן ההכרה בכוחות הטבעיים השונים שבהם האדם תלוי, ככוחות *דומניים* הקובעים את מצבו של האדם, החיצוני והפנימי; כוחות הטבע תורגמו למהויות רוחניות (או הושלכו על אובייקטים חיצוניים, כמו במקרה של הפטיש), לאלים שונים המבטאים את הווייתו הפנימית והרצונית של הטבע, השולטים בגורלו הכללי של האדם או אף בכל פרטי חייו, בין אם ניתן להבינם ובין אם הם ביטוי לשרירותיות של רצון חופשי בלבד (של האלים). פטליזם זה עולה למשל בהלניזם ובמיתוס היווניים-רומיים, במיתוסים הנורדיים-גרמאניים, האכדיים-שומריים, הבלליים, הזורואסטריים ועוד; וכן בדתות המזרח כגון ההינדואיזם ועוד, שבהן אמנם ניתן מקום ממשי לחופש האנושי אך הוא לא התבטל לכתחילה בשל הגורל שמטילים האלים, יש לבטלו בדיעבד כטעות המפריעה להשגת ההארה הנצחית.

פטליזם פוליתאיסטי אמנם מערב אלים פרסונליים בגורל האדם, אך במקרים מסוימים הגורל הפטאלי עומד גם מעל לאלים עצמם, כך שיש בו ממד דאיסטי אך אימפרסונלי; במובן הזה הוא עומד בין הדטרמיניזם הכללי, הרואה בטבע כוחות עיוורים (המבטאים חכמה, חוק וסדר), לבין הפטליזם המונותאיסטי והפרידסטינציה, שבהן הפרסונליזציה האלוהית אינה רק כוללת ושולטת בגורל (שאינו כוח נפרד ואיננו מצוי מעליה) אלא גם יודעת אותו מראש לכל פרטיו, ידיעה המחייבת גם רצון וגם חכמה. במיתולוגיה היוונית למשל, המויראי (moirai, גורל) הוא

במקורו מושג לא-פרסונלי, ולפי הסיודוס שלושת אלות המויראי מענישות לא רק את בני האדם על חטאיהם, אלא גם את האלים עצמם; עם זאת, אלות המויראי נקראו גם בשמות פרסונליים ולאחר מכן נחשבו דווקא כבנותיו של זאוס, האל העליון הקובע את גורל הכול.

אחד המבנים הפטאליים המצויים בתרבויות פוליתאיסטיות רבות (כגון בשמאניזם המונגולי-סיבירי, בהינדואיזם ובוודות ההודיות ועוד) הוא **האסטרולוגיה**: הסברה שגרמי השמים ומצביהם השונים משפיעים ביחסי מקרו/מיקרוקוסמוס על האדם, ואף קובעים את גורלו, מתוך ההשקפה שחיי האדם קשורים באופן מהותי והרמוני בקוסמוס בכלל. האסטרולוגיה התבססה על תצפיות אסטרונומיות, שמעולם לא עמדו כמסקנות מדעיות לבדן אלא הוצגו יחד עם לחשים וסמלים דתיים או במקביל לכוחות אלוהיים. במקום להוסיף מידע "מדעי" לגוף התורה המסורתית שלה, כל דת עשתה שימוש עצמאי בנתונים האסטרונומיים, בניכוס התגליות החדשות כגילויים נוספים של המציאות הדתית ובהכנסתן למסורת הדתית באופן שהתאים לה. האסטרולוגיה נתפסה כדרך להשיג ידע של פרטים בהרמוניה הכללית שבין המקרו/מיקרוקוסמוס; כך התאפשר לאמת את היחסים בין האדם למסלול הגרמים השמימיים על בסיס הסימן השמימי שבו התרחשה לידת האדם. עם זאת, השגת ידע פטאלי זה אפשרה כעקרון גם את שינוי הייעוד העתידי.

בדתות המזרח (הינדואיזם, ברהמיניזם, בודהיזם, גייניזם, סיקיזם, הזורואסטריאניזם ההודי ועוד) התרחש שינוי במושג הגורל, עם פיתוח מושג 'הקארמה'. המושג מתאר יחס של מעשה ותגובה לפי מעשים קודמים, או מעשים בחיים קודמים, בסדרת הגלגולים של הנשמה; כלומר יחס זה הוא עקרונית ביטוי לפעולה בלתי-פרסונאלית. לכאורה מבטאת 'הקארמה' פטליזם אוניברסלי נוקשה, או אפילו צדק של גמול, כשגורלו של האדם בחיים נקבע על ידי מעשיו בגלגולי חייו הקודמים; אך למעשה מבטא המושג את העובדה שהנשמה היא השליטה החופשית על גורל חייה **העתידיים** באמצעים שונים. בגלגולו הבודהיסטי מבטא הרעיון את תפיסת הסיבתיות הפטלית הנקבעת במעגל הסמסרה, הזרימה המתמדת של כל הקיום החומרי; אך גם כאן משמעותו המקורית של הרעיון אינה הגורל או הייעוד הנצחי עצמו, אלא הגישה האנושית למוקשה (moksha), לחופש הרוחני מכבלי חוק הקארמה, או לנירוונה – ההארה הרוחנית.

ההנחה המוקדמת של הדתות **המונותאיסטיות**, שכיוון שהאל האחד הוא כל-יכול הריהו גם כל-יודע, נראית כפטליזם המבטל את הבחירה האנושית החופשית וממילא את אחריותה המוסרית. האל הוא מקור הכול ומקיימו: יש הסוברים שהאל חייב להיות הסיבה המספקת (כטענתו של לייבניץ לעיל) והשלמה הגורמת לכל מה שמתרחש; כולם סוברים, שכל מעשי הנבראים תלויים, מבחינה הסברית, בפעילות קודמת של האל. עם זאת, בדרך כלל דתות אלו אוחזות במקביל גם בעמדה בדבר בחירה חופשית ואחריות מוסרית למעשים, שעליהם הוא מצווה מאת האל, ועליהם האדם מקבל שכר או נעש, כחלק מתפיסת ההשגחה של אל אחד שטובו מוחלט.

המונותאיזם טרוד בשאלה התיאולוגית של מהותו השלמה של האל: מחד האינסופיות האלוהית מחייבת את **ידיעתו** המוחלטת והנצחית, היודעת הכול מראש ואינה משתנה בשינויי העיתים ולפי מעשי האדם; כך מתחייב גם **רצונו** המוחלט, הקובע מלכתחילה את כל שיתרחש, או שמוחלטות הרצון מתגלה בכל רגע ורגע בעולם, רצון המבטא את **החופש** המוחלט ואת אי-הגבלתו באף חוק שהוא – טבעי, מוסרי או לוגי. הרצון מבטא גם את תפיסתו הפרסונלית של האל, שבניגוד לתפיסתו כחכמה מנוכרת התלויה בהשגת האדם בלבד, הוא מתגלה ופונה אל האדם אישית (ואף יש שיאמרו שרירותית).

גם **טובו** המוחלט של האל מתחייב מאינסופיותו, וממנו נובעת אחריות מוחלטת לגאולת כל האנושות. אך מאידך אותו טוב מוחלט עומד כנגד כל התארים לעיל, שכן הוא מונע את האפשרות לייחס לו אחריות לחטאי האדם, והוא מחייב את **הצדק** המוחלט שבעצם ההענקה העקרונית של חופש לאנושות, ולמצער את הצדק שבמתן שכר ועונש כגמול למעשים חופשיים, שבלעדיהם מאבדים ציווייו את תוקפם או הופכים לכפייה אכזרית. הרצון האנושי נשלל (לא דווקא מלכתחילה) גם בשל ההכרה **באמת** האלוהית המוחלטת, שאינה מותירה לאדם ברירה ובחירה אלא לקבלה; בדומה לכך טענו פילוסופים אריסטוטליים בימי הביניים, שבני אדם אינם יכולים אלא לרצות את שהם תופסים כ**טוב בלתי מסויג** ולפיכך, כשבני-האדם יראו את האל פנים בפנים בעולם-הבא, הם



ימשכו אחריו באופן בלתי-נמנע. הביטוי המובהק ביותר לפטליזם מונותאיסטי הופיע באסלאם בכלל (בקוראן ובחדית'), ובכמה מזרמי העיקריים בפרט (כגון בתיאולוגיה הסונית, בפילוסופיה של האשעריה, במשטר הפוליטי האומאי ובמיסטיקה הצופית); האסלאם תרגם לתפיסותיו בדבר השגחת האל וריבונותו המוחלטת על העולם את האמונה בגורל שרווחה במרחב הערבי לפני הופעתו, ושרובד הפסיכולוגי (שאינו ההסבר היחידי לאמונה זו) נדרשה, לטענת כמה חוקרים, כדי להתמודד עם אורח החיים הקשה במדבריות במרחב הערבי.

ביטוי מרכזי לפטליזם המונותאיסטי הוא מושג **הפרידסטינציה**: הטענה שגאולת יחיד או קבוצה מסוימים, ולא דווקא כלל המעשים והאירועים, אינה תלויה בחופש הרצון, במעשים הבחיריים ובקביעה-העצמית של האדם, אלא בהשגחת האל וברצונו הנצחיים. מכיוון שהאל יודע הכול, הרי שבחירתו היא הגורם הקובע את הגאולה – שכן אם חלק מהדברים היו מוצאים מהסיבתיות האלוהית הקובעת הכול, היה נפגם כוחו של האל להגשים את מטרותיו. אך לטענת חוקרים מסוימים, הרעיון אינו נובע דווקא מתפיסות פטליסטיות, אלא מהצורך התיאולוגי לשמר את רעיון הגאולה כתלויה באל בלבד וכחסרת-הצדקה מצד המעשה האנושי הטוב או הרע, ומהצורך לעורר אמון אמיתי באל. לכן, בניגוד לפטליזם הטהור, יכולה להיות כאן הלימה בין הרצון החופשי לפרידסטינציה; מאידך, הפרידסטינציה מעלה בעיה של ייחוס הרוע של החטא הגורם לקללה לאל. בכמה שיטות הורחב הרעיון וכלל גם השגחה ושליטה מוחלטות של האל בעולם, עד שאינו נבדל מהפטליזם כלל, ואם הוא נבדל הריהו מוסק בעקיפין בלבד מהפטליזם הכללי ואינו תופס מקום מרכזי.

בתיאולוגיה הנוצרית, לעומת זאת, תופס המושג מקום מרכזי, המתייחס בדרך-כלל למובן המצומצם של הפרידסטינציה: תפיסת הגאולה (או הקללה) כתלויה באל (פרסונלי וכל-יכול) בלבד ולא במעשי האדם. המושג מתייחס לסדר-הזמנים: האל החליט מי ייושע בידי ישו במהלך הדורות, לפני כל החלטה או מעשה בנוגע לישועה זו של אותם שנבחרו להיושע, ואף לפני בריאת העולם. המושג מופיע כבר בכתבים הפאוליניים (שהושפעו לדעת כמה חוקרים מתפיסות יהודיות שקדמו להם, כגון כת מדבר יהודה), ואחר-כך אצל אוגוסטינוס שטען גם לפרידסטינציה כפולה, היינו שלא רק הנגאלים אלא גם המקוללים נבחרים לכך מראש; לאחר מכן קבל מושג זה ביסוס פילוסופי בהגותו של תומאס אקווינס.

הרפורמציה הפרוטסטנטית הבליטה אף יותר את המושג, במסגרת התמקדותה במרכזיות החסד בגאולה, כשהתפיסה הרדיקלית ביותר היתה זו של קלווין שטען שהאל "דחס" בתוך עצמו את מה שרצה שיקרה לכל אדם; הרצון האלוהי הנצחי הקודם להתרחשות הדברים וקובע אותם, הוא רצון "יעיל", כלומר, שמה שרצון זה קבע או ציווה יתרחש על-ידי אמצעים שונים בוודאי ובדיוק כפי שקבע או ציווה; רצון זה מספק הסבר סיבתי לעובדות בעולם, ובכך הכחיש קלווין כמעט לגמרי את הרצון החופשי (לרצון החופשי נותר מקום בבירור העצמי של האדם: אם מעשיו מצליחים, סימן הוא שבורך מראש – ואם מעשיו נכשלים, סימן שקולל מראש).

### **פתרונות לבעיית 'ידיעה ובחירה': העדפת 'הידיעה' או 'הבחירה', קומפטיביליזם, קוטביות ופרדוקס**

הפתרונות שהוצעו בפילוסופיה ובדתות לבעיית 'הידיעה והבחירה' במובנה הרחב, מתחלקים לחמש קבוצות עיקריות. שתי הקבוצות הראשונות מבטלות את אחד מצדי הסתירה:

1. **הליברטריאניזם** טוען לקיומה של 'בחירה' אנושית מוחלטת, משום שהדטרמיניזם או הפטליזם הם טעות, ולכן החופש של האדם הוא מקסימלי. בהקשר זה עלו העמדות הבאות: הליברטריאניזם הטוען שהאינדטרמיניזם מאפשר בחירה מלאה; סקוטוס ודקארט הטוענים שהאדם הוא הקובע את עצמו; מושג 'הקארמה' לפי פרשנים מסוימים; התאיזם הפתוח הטוען לדינאמיות אלוהית; העמדה של הצדוקים כפי שתוארה על ידי יוסף בן מתתיהו; ועמדתו של הרמב"ם לפי חוקרים אחדים.

2. העמדה השניה מכונה במחקר **פסימיזם**. הפסימיזם מבטל את 'הבחירה' החופשית כאשליה הכרתית לאור 'הידיעה': הדטרמיניזם לסוגיו, הפטליזם הפוליתאיסטי של הגורל והאסטרוולוגיה, או הפטליזם המונותאיסטי של האל הכול-יכול וכול-יודע (כמו בזרמים השונים באסלאם, או בפרידסטינציה הנוצרית – בעיקר הקלוויניסטית – שהושפעה מתפיסה דומה של כיתות מדבר-יהודה). קבוצה זו כוללת גם את החתירה של דתות המזרח להארה

המתגברת על חופש הרצון (גם אם אינו אשליה). בפילוסופיה היא כוללת את הסטואה והאפיקוראים וכן את שפינוזה הטוען שהעולם פועל לפי חוקיות רציונלית הטבועה בו אימננטית, ו'החופש' הוא הפעולה המתבצעת לפי רציונליות זו (כגון האבן "הרוצה" ליפול, לפי טבעה); את האקזיסטנציאליזם הדתי של קירקגור ורמ"י, שאמנם מעניק לאדם חופש פעולה לעומת הנורמה החברתית, אך חופש זה נקבע לפי הרצון האלוהי המתגלה בלב האדם ('חרות' במושגי הרב שג"ר) – בשורש נשמתו, או באותנטיות של 'הסובייקט' שלו. במובן מסוים, עמדה זו כוללת אפילו את האקזיסטנציאליזם האתאיסטי של היידגר וסארטר: אלו אמנם טוענים ש'הסובייקט' נוצר על-ידי האדם ולפי סארטר החירות היא המצב הנתון של כל אדם; עקרונית הם מציבים טיעון קומפטיביליסטי הטוען לחירות **פנימית** של האדם. אלא שלפי חוקרים מסוימים, האופן שבו מגיע הסובייקט לאותנטיות שלו לפי היידגר, הוא מעין התגלות דתית – בדומה לעמדת קירקגור – המתגלה לאדם ושאותה אין הוא יוצר בעצמו; בדומה לכך, גם אצל סארטר קורסת החירות: במקום שתהווה מצע ליצירה עצמית, היא הופכת לכלא, כשהאדם אינו יכול להצדיק את בחירותיו. מכל מקום, גם האקזיסטנציאליזם האתאיסטי מתמקד במושג 'הסובייקט', כנקודת מוצא לדיון הפילוסופי ואף כמטרה אליה יש לשאוף – והאותנטיות שלו אינה *מכוננת* על-ידי האדם אלא *נחשפת* בהתגלות **חילונית**; בכך נשען האקזיסטנציאליזם האתאיסטי על המסורת ההומניסטית, לפיה 'הסובייקט' זה יש 'טבע' קבוע ומוגדר המגביל את חירותו של האדם, שאינו יכול לכוון אלא לחשוף בלבד את מהותו העצמית. באותו אופן, נכללת בעמדה זו אפילו תפיסתו של פוקו, המכחיש את קיומו של 'סובייקט' מוגדר וסבור שאינו אלא אשליה – אלא שלדעתו אשליה זו נוצרת על-ידי השיח והמשטור החברתי הקובע את 'הסובייקט' כנתין (subject) ומגביל את חירותו.

ביהדות כוללת עמדה זו את פילון; כמה דעות בחז"ל (כגון רשב"י, ר' ינאי, ר' ברכיה ור' יודן); את הרמב"ם שלפי כמה חוקרים נוקט בדטרמיניזם טבעי; את האינסוף הקבלי העולה למשל בכתבי רמ"ק; את הדעה ב**תיקוני הזהר** לפיה יש סובייקט קבוע; זרמים בחסידות שסברו ש'הצמצום' האלוקי שעליו דיבר האר"י (להלן) אינו כפשוטו (כגון הבעש"ט, המגיד ממזריץ', ור' שניאור זלמן מלאדי), ועוד.

3. **הקומפטיביליזם** טוען להלימה בין 'הידיעה' ו'הבחירה', ולמעשה יוצר ביניהן **סינתזות** שונות ומגוונות, שבהן מוגבל כוחו של אחד משני הצדדים הסותרים, או של שניהם. קבוצה זו טוענת לחופש 'בחירה' מינימלי (כטענת דיויד יום; 'בחירה' במושגי הרב שג"ר) וכוללת את רוב העמדות, שכן מעטים הפסימיסטים או הפטליסטים שלא הציעו בכל זאת פתרון כלשהו לבחירה החופשית; אפילו בפטליזם הפוליתאיסטי ההלניסטי היה פער ברור בין התיאוריה לבין המעשה שהתבצע בחופשיות. עמדה זו כוללת את הטענה הפילוסופית לפיה הבחירה הראשונית היא חופשית ולאחריה שלשלת הסיבות הטבעיות (הימירמיני) תקבע אותה (סטואה); את הטענה שהחופש הוא עצם עשיית הטוב לפי שיקול דעת רציונלי, גם אם הוא מחויב (אפלטון, אוגוסטינוס, אקווינס, דקארט ועוד); את ההצבעה על הפער בין האמת התיאורטית לבין הפעולה הריאלית (אריסטו); את טענת פרנקפורט שהחופש אינו במעשה אלא ברפלקציה עליו (בדומה לטענת האקזיסטנציאליזם – הדתי של קירקגור והאתאיסטי של היידגר וסארטר – לחירות פנימית, לחוקרים הסוברים שאין בכך מגבלה); את טענת ראסל שידיעת האל היא אינפורמטיבית בלבד ואינה משפיעה על המעשים; את טענת מורי שהאל יצר 'מרחק אפיסטמי' המאפשר לאדם בחירה (בדומה ל'צמצום' הלוריאני), ועוד.

פתרונות קומפטיביליסטיים רבים עלו במחשבה הדתית: פלוטינוס תאר את ההשגחה כעצת רופא, שבלעדיה ימות האדם אך אינו חייב להישמע לה; לותר טען שמעשים רעים מבטלים את הפרידסטינציה; אוגוסטינוס טען שהידיעה האלוהית מצויה מעל לזמן ולכן אינה קובעת דבר בתוכו (ואת טענתו פיתחו בואטיוס, אקווינס ואנסלם); אחרים (כגון ארסמוס) דברו על שיתוף פעולה בין האל לאדם, ועוד. באסלאם הוצעו פתרונות קומפטיביליסטיים על ידי הקדארים שהתנגדו למשטר האומאי הפטליסטי; בפילוסופיה של המועתזילה, שטענה לצדק אלוהי המצוי מעל לרצונו החופשי והשרירותי; בדוקטרינת הקניין של האשעריה, לפיה המעשים נקבעו על ידי האל, אך האדם 'קונה' אותם, או לפחות את הזכות על ביצועם, באופן חופשי בשעת ביצועם; בתיאולוגיה

השיעית, לפיה האל יודע דבר רק כשהוא כבר קיים; באסלאם המודרני המפרש מחדש את פסוקי **הקוראן** המדגישים את הפליזם ומדגיש דווקא את אלו המורים על בחירה אנושית חופשית. ביהדות כוללת עמדה זו את יוסף בן-מתתיהו (לפי רוב החוקרים); את רוב חכמי המשנה והתלמוד הסוברים ש'הידיעה' ו'הבחירה' מגבילים זה את זה מתוך ניסיון החיים עצמו (כגון הלל, ר' עקיבא [לפי הפרשנות המרכזית של דבריו], ר' ישמעאל ובית מדרשו, ר' מאיר, ר' יונתן, ר' אושעיה, ר' יצחק, רב, שמואל, ר' יהושע בן לוי, ר' יוחנן, ר' חנינא, ר' אלעזר, רבא ועוד); את רס"ג שהחזיק בדעות של המועתזילה; את הרמב"ם, לפי דעת כמה מהחוקרים הטוענים, שלדעתו יש לאדם חופש פנימי ('עצמי עמוק שפוי'), או שדעתו כדעת כאוגוסטינוס האל מצוי למעלה מהזמן; את ר' חסדאי קרשקש הטוען לפטליזם עם חופש הכרתי מוגבל; את הדעה ב**תיקוני הזוהר** הטוענת שידעת האל היא אינפורמטיבית בלבד ואינה משפיעה על המעשים, ושהחופש הוא הבחירה בטוב גם אם היא מוכרחת; את טענת המהר"ל שהאל יודע דבר רק כשהתרחש כבר; ואת ר' אלימלך מליז'נסק, הטוען לחירות פנימית, גם אם חיצונית היא נמנעת, ועוד.

4. העמדה הרביעית טוענת ל**קוטביות**, שבה עומדים שני הצדדים הסותרים במלוא כוחם, אך אין ביניהם מגע הדדי משום שהם מצויים בשני מישורים שונים לחלוטין. עמדה כזו מצויה אצל חלק מהליברטריאניים, הטוענים שגם אם הדטרמיניזם נכון לגמרי, אין לו כל משמעות ברגע ההכרעה של האדם לבצע פעולה כזו או אחרת, שהיא הכרעה חופשית לגמרי ('סיבתיות הסוכן'). גם תפיסת הצדק האלוהי של המועתזילה יכולה להתפרש כקוטביות בין הרצון האלוהי האינסופי השולל את הבחירה לבין הצדק המאפשר אותה – וכך גם פרשנות מסוימת של רס"ג שהלך בעקבות המועתזילה. פרשנות מסוימת של עמדותיהם של ר' עקיבא וכן עזאי רואה בהן עמדה המפרידה בין 'הידיעה' לבחירה' באופן קוטבי. פרשנות דומה ניתנה גם לעמדה רמ"י, כהפרדה בין המערכת ההלכתית שבה יש 'בחירה' בלבד, לבין 'מערכת רצון ה'" שבה שולטת 'הידיעה' בלבד. עמדות נוספות ביהדות המציגות קוטביות הן עמדתו של ר' בחיי אבן פקודה, המשלב בקוטביות בין עמדות המועתזילה והאשעריה – וכן עמדת האר"י, הטוען ש'הידיעה' מתקיימת בעולם האצילות אך בעולמות האחרים יש לאדם 'בחירה'; הקוטביות של האר"י מתחדדת במושג 'הצמצום', שפורש על ידי ר' עמנואל חי ריקי כפשוטו, כך ש'הידיעה' מתקיימת באור 'המקיף' את 'החלל הפנוי' מאלוקות (וכאמור, גם בעולם האצילות שמתחת ל'מקיף'), שבו התאפשרה הבריאה ובתוכה 'הבחירה' האנושית.

5. העמדה האחרונה היא ה**פרדוקס**, שבו שני הצדדים הסותרים מצויים במלוא כוחם, ויש ביניהם מגע הדדי היוצר ביניהם מתח קשה אך פורה. הפרדוקס עולה בעמדתו של ניטשה, שעבורו דווקא 'אהבת הגורל' מתוך ההכרה ב'חזרה הנצחית' של כל הדברים, יכולה לאפשר לאדם את החריגה מעבר למוסרנות של הטוב והרוע אל עמדת 'העלאדם', המממש את רצונו האינדיווידואלי לעוצמה בכוחו הפרשני והיצירתי ובכך מחליף את כוחו הבורא של האל שהומת. בכך משיג האדם חופש מוחלט ('חופש' [בניגוד ל'חירות', ראו להלן] במושגי הרב שג"ר). יש הרואים המשך לכך בעמדת פוקו, המכחיש כניטשה את קיומן של אמת אובייקטיבית ואותנטיות סובייקטיבית, ולדעתו הן נתונות לפרשנות וליצירה אנושיים, לפי חוקי השיח הפוליטי בחברה נתונה.

בעבודה זו נטען, שלמרות הפער התרבותי וההבדל המובן מאליו בין הפילוסופיה האתאיסטית והאלילית של ניטשה לבין תורתו המונותאיסטית של ר"צ – שאמנם חיו באותו פרק זמן אך מעטים הסיכויים שהכירו זה את משנתו של זה – בכל זאת קיים ביניהם דמיון פנומנולוגי רב (מקרי או תולדה של *Geist*), שכן גם ר"צ נוקט בעמדה פרדוקסלית: בדומה לרמ"י הוא טוען לפטליזם לפיו הכול בידי שמים, ושרצון האל קובע את שורש נשמתו של האדם בהתגלותו בו, ובכך מעניק משמעות למעשיו הקונטינגנטיים של האדם – אך כיוון שגם שליטה אלוקית מוחלטת עלולה לשלול את משמעותם של מעשי האדם וקיומו הקונטינגנטי, ר"צ טוען בניגוד לרמ"י גם לחריגה משורש זה, שבה מעשי האדם הם הקובעים את שורשו ואף משפיעים על העולמות השונים. בכך הוא דומה אפוא במידת-מה לניטשה, אף שבניגוד אליו אין הוא טוען למותו של האל ואף אינו נוטש את שורש הנשמה האקזיסטנציאלי של רבו, שכן אלו מעניקים לדעת ר"צ ממשות ליצירתו הקונטינגנטית את עצמו ולהשפעתו

בעולמות, ואף חריגתו עצמה מקורה בחתירה קיומית אקזיסטנציאלית. כפי שמתברר בפרקים הבאים, לפי פרשנותו של ר"צ גם ר' עקיבא והרמב"ם נקטו בעמדה הפרדוקסלית הזו.

### פרדוקס 'השורש הנעלם'

הפרק השני עוסק בעמדתו הפרדוקסלית של ר"צ ביחס למשמעות קיומו של האדם, ובאספקט האפיסטמולוגי של הפרדוקס. שכן, הסוגיה התיאולוגית של חכמי ימי-הביניים בדבר 'הידיעה' האלוקית האינסופית הסותרת את ה'בחירה' האנושית, התגלגלה בכתבי חסידות איזביצה, כדרכה של הפרשנות החסידית למציאות בכלל ולקבלה בפרט, לשאלה קיומית: בתקופה של השכלה ונאורות המדגישה את האוטונומיה האנושית המשתחררת מכבלי המטפיזיקה ('בחירה'), הדגיש רמ"י דווקא את חשיבותו של הרצון האלוקי המוחלט ('הכל בידי שמים'; 'ידיעה'), את ההכרה שמעשיו הקונטינגנטיים של האדם אינם מקריים אלא נתונים להשגחת האל ורצונו; עמדתו מבטאת אקזיסטנציאליזם דתי, החותר ל**חשיפת** 'הסובייקט' האותנטי, המעניקה לאדם חופש אוטונומי לחרוג מחוקי ההתנהלות הקבועים בטבע ובחברה ולהתקיים (או לעבוד את האל) לפי הצו הפנימי (או רצון האל המתגלה בשורש נפשם), שבהתגלותו קובע את המעשה הייחודי לאדם זה ורצוי דווקא כאן ועכשיו. אוטונומיה זו מעניקה לאדם ממד מסוים של חופש, אך בדומה לרציונליות של שפינוזה, לפיה כל דבר פועל בחופשיות כאשר הוא פועל לפי הרציונליות הטבעה בו אימננטית – כך גם האוטונומיה האקזיסטנציאליסטית-הדתית אינה אלא פטליזם שבו פועל האדם לפי 'שורש הנשמה' (או 'הסובייקט' האותנטי) הנתון בו מראש ('חרות' [בניגוד ל'חופש']), במושגי הרב שג"ר).

ר"צ ממשיך את הפטליזם האקזיסטנציאליסטי של רבו, שכן הטענה ש'הכל בידי שמים' ('ידיעה'), כל המעשים ואפילו החטאים (והוא אף מוסיף על דברי רבו שגם המחשבות טרם שנוצרו הן בידי שמים), מופיעה בכתביו בדרכים ישירות ועקיפות; בנוסף, ר"צ טוען במפורש לקיומו של 'שורש נשמה' קבוע (כמו 'הסובייקט' האקזיסטנציאליסטי), הקובע את אופיו ומעשיו של האדם ומתגלה בליבו ובתשוקותיו לאחר בירורם. בשל כך זיהה המחקר את משנת ר"צ המשך למשנת רמ"י; אלא שזיהוי זה אינו הולם את אמירותיו הרבות של ר"צ, שבהן הוא מעצים את 'הבחירה' האנושית ואת כוח היצירה שלה (שההיגיון היומיומי [common sense] משייך לבחירה החופשית, וכך גם עולה מפשט דברי ר"צ, כפי שעולה בעבודה זו), ואת קביעתו הצמודה לטענת השורש הקבוע, שהמעשים **אינם חושפים** כי אם **קובעים ומכוננים** את השורש. לפי קביעות אלו נראה שר"צ אינו מסתפק בהצדקה הקיומית של ההשגחה הפרטית על כל המעשים הקונטינגנטיים, אלא חותר להצדקה הקיומית שבחופש האנושי שמעבר לשורש הקבוע.

טענתה של עבודה זו היא שסתירה זו בדברי ר"צ אינה ביטוי לעלייה דיאלקטית משלב לשלב, שבה כל שלב מבטל את קודמו עד ההכרה שהכול בידי שמים, אלא היא ביטוי לאחיזה בשני הקטבים כאחד. אך אחיזה זו אינה קוטבית באופן טוטאלי, שכן יש מגע בין הקטבים; זהו **פרדוקס** (המבוטא דיאלקטית רק בשל מגבלות השפה), שבנוגע למהותו הקיומית של האדם ורובדי נשמתו, ר"צ קורא לו – גם אם לא בהמשגה מסודרת, מודעת וביקורתית – בשם 'השורש הנעלם' (ראו **צדקת הצדיק** קל, עמ' 57; **דובר צדק** ד, אחרי מות, נו-נו, עמ' 163-164, ועוד רבים), ששורשו בספירת 'כתר' המכונה גם 'אין'. מושגים אלו מורים על אחיזה בקטבים סותרים היוצרים ביניהם מתח פורה: 'הידיעה' של השורש הקבוע, שמקורה בספירת 'בינה' ('יש'), מעניקה ממשות לקונטינגנטיות של 'הבחירה', ו**חשיפתה** מגלה את המהות המניעה את המעשים הבחיריים, אך זאת מבלי לבטל את 'הבחירה' או את המאפיין הקונטינגנטי והדינאמי שלה; 'הבחירה' **מכוננת** את השורש הקבוע שביכרת' ובאין, באופן המשפיע על מהותו של האדם גם בספירות ובעולמות שמתחת להם, ומוסיפה כביכול חידושים ודינאמיות על השלמות הקבועה של 'הידיעה' – אך אינה מבטלת אותה, שהרי גם בחריגה ממנה ממשכה הבחירה לינוק ממנה את ממשותה ואת קיומיותה. בכך היא נמנעת מסכנות הקונטינגנטיות של ההבניה החברתית הפוקואיאנית, כלא החירות הסארטריאני וההדוניזם הרלטיביסטי והחשדני של ניטשה, שכולם ביטלו את הממד המוחלט (מות האל, המטפיזיקה והסובייקט).

ר"צ חותר אחר אינסופיות שאינה מבטלת את הסופיות ומוציאה את האדם אל העולם-הבא ('בינה') או נעלמת מולה, אלא אחר אינסופיות הכוללת את הסופיות עצמה ('כתר'); אינסופיות זו היא הפרדוקסליות, שדווקא מחזקת את הסופי ואת הקיום בעולם-הזה, ונעלמותה היא חלק ממהותה, עד שגם בגילויה הקונקרטי בעתיד ('ביום') תיוותר נעלמת ונסתרת ('ההוא'). השורש המדובר כאן הוא אמנם שורש מוחלט, אך מהותו היא היותו נעלם, שכן פרדוקסלית הוא נקבע על-ידי המעשים הקונטינגנטיים.

שורש זה הוא 'החלק לעולם-הבא', שמחד הוא מוחלט ('ידיעה') ולכל ישראל יש חלק כזה מעצם היותם שייכים לזרע ישראל – אך מאידך מהותו היא הכינון הבחירי של השורש; אין זו בהכרח הערובה לטובם של ישראל למרות מעשיהם הרעים, אלא הערבות לכך שפתח התשובה והתיקון הבחירי יהיה תמיד פתוח בפניהם (בעוד שלגבי האומות, המאמינים במזלות והגורל הקבוע, אין הוא פתוח תמיד). השורש ו'החלק' הללו הם הדבקות של ישראל באינסוף האלוקי הפרדוקסלי והדינאמי, ב'אין' שהוא המזל של ישראל המצוי מעל המזלות הקבועים והמהותניים של האומות (אסטרולוגיה). בדרגות הנפש 'השורש הנעלם' הוא 'היחידה', שבה האדם בטל לאחדות ולליחוד האלוקי המוחלט ('ידיעה'; 'חיה'), אך ביטול זה אינו מוחק אלא דווקא מעצים את ייחודו הפרטיקולרי והקונטינגנטי ('בחירה'; 'נפש').

### ר' צדוק וניטשה

פרק זה עומד גם על הקרבה והפער הפנומנולוגיים בין ר"צ לניטשה: שניהם רואים ב'סובייקטי' (ניטשה) או ב'שורש הנשמה' (ר"צ) גורם המגביל את חופש האדם ומכאן סוברים שהמעשים אינם חושפים אלא מכוננים את 'הסובייקטי'/'שורש' האינדיווידואלי והחופשי; שניהם גם גוזרים זאת מתוך עמדה פרדוקסלית, המתקיימת במתח שבין 'הבחירה', כמושג הכולל גם את היצירה העצמית והחופש, לבין 'הידיעה' של הדטרמיניזם ('החזרה הנצחית' לניטשה או הפטליזם (המונותאיסטי לר"צ, או הגורל הדוניסטי-פוליתאיסטי לניטשה): הפטליזם אינו מגביל את האדם, שכן משמקבל האדם את גזירת הגורל הדבר מעניק דווקא עוצמה למעשיו הבחיריים והקונטינגנטיים ליצור את עצמו ואת עולמו, ברצון ובעוצמה החורגים מעבר לטוב ולרוע, יצירה המקבילה (ולניטשה – מחליפה) לבריאה האלוקית.

אך למרות הדמיון המפתיע, הפער מובן מאלי: כשם שניטשה מכחיש את מושג האמת האובייקטיבית, כך הוא מכחיש את מקבילתו הסובייקטיבית: את האותנטיות של 'הסובייקטי' – בעוד שר"צ, לעומתו, אמנם חורג מהם אך אינו מבטלם ואינו טוען למות האל והחלפתו; בכך הוא נמנע מהסכנות המוסריות (ניהיליזם, הדוניזם, חשדנות ועוד) והקיומיות (חוסר-משמעות וריקנות) של הרלטיביזם הצומח מהגותו של ניטשה, כשהאמת האלוקית האובייקטיבית או האותנטיות של הסובייקט מעניקים ממשות לבחירותיו הקונטינגנטיות של האדם.

במובן הזה, הפרדוקס של ר"צ רחב (ופרדוקסלי) יותר מהפרדוקס של ניטשה: בעוד שהפרדוקס של ניטשה נתון רק במרחב האנושי-פיזי, בין גורליות ודטרמיניזם ל'בחירה', הפרדוקס של ר"צ כולל בנוסף למרחב זה גם את המרחב האלוקי-מטאפיזי, שיש בו שורש אחדותי קבוע, אך גם מרחב אינסופי דינאמי; בעוד שהפרדוקס של ר"צ הוא בין 'הבחירה' הקונטינגנטית ל'ידיעה' המוחלטת, הפרדוקס של ניטשה הוא בין 'הבחירה' הקונטינגנטית לבין הפטליזם הפוליתאיסטי או הדטרמיניזם, שכיוון שהם מוגבלים לעולם-הזה ולמרחב האנושי הרי שגם הם למעשה קונטינגנטיים; לכן, הפרדוקס של ניטשה קורס בסופו של דבר לתוך הקונטינגנטיות עצמה ומוליד את הסכנות הקיומיות והחברתיות שהוזכרו לעיל. ניטשה הצביע על כך שהמטפיזיקה ('האמת' האובייקטיבית או 'האותנטיות' של 'הסובייקטי') טוענת לשחרור מגבלות הגוף, אך בפועל מטילה על החופש האנושי מגבלות חמורות אף יותר; אלא שהתנגדותו של ניטשה למוחלטות המהותנית של המטפיזיקה היא בעצמה מוחלטת ומהותנית, כשקטגורית היא דוחה כל סוג שהוא של מטפיזיקה – ובכך אוהז ניטשה בקונטינגנטיות בלבד, שבהיותה מקרית לגמרי היא קורסת לתוך עצמה ולמעשה שבה לאותן מגבלות פיזיות וסופיות על החופש, שכנגדן יצא ניטשה עצמו.

ר"צ, לעומת זאת, בחתירתו לפרדוקסליות של 'הכתר' וה'שורש הנעלם' הופך מחדש את המטפיזיקה לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, כך שדווקא היא משחררת את החופש האנושי, לא רק מגבולות הגוף ומגבולות הקונטינגנטיות של המעשה האנושי, שלו היא מעניקה ממשות (אף שהוא נותר קונטינגנטי) – אלא אף ממגבולות הרוח של 'השורש הקבוע' המטפיזי, כשהאדם מכונן את שורשו במעשיו לטוב או לרע, ואף מוסיף כביכול על 'הידיעה' האלוקית בחידושי היצירתיים בתושב"ע ובכלל.

### פרדוקס 'הייחוד הגמור'

הפרק השלישי דן בפרדוקס שמציב ר"צ גם בהקשר האונטולוגי של תפיסת האלוקות שלו. ר"צ מציג פרדוקס זה באמצעות מצוות ייחוד ה' בכלל, ותפיסת הייחוד הקבלית בפרט. הייחוד אמנם מתרחש בהכרתו האפיסטמולוגית של האדם, אך יש בו נגיעה באונטולוגיה, בהבנת הממשות של האלוקות ושל העולם. בניגוד לתפיסות אחרות המתארות את הייחוד הקבלי כייחוד כפול, שבו הייחוד העליון ('ייחודא עילאה') למעשה מבטל את הייחוד שתחתיו ('ייחודא תתאה'), ר"צ שב ומציב דגם משולש של עלייה מייחוד לייחוד; העלייה לייחוד השני (יחוי"ע) אמנם מבטלת את הייחוד הראשון (יחוי"ת) שתחתיו – וזאת במקביל לכך שבעולם-הזה הנשלט בידי יחוי"ת נעלם יחוי"ע – אך בעלייה לייחוד השלישי, 'הייחוד הגמור', מתקיימים פרדוקסליות שני הייחודים הראשונים כאחד.

יחוי"ת הוא הכרת הבורא מתוך הבריאה; הוא מסתיר את האחדות האלוקית ולכן מאפשר בחירה חופשית: האדם יכול לכפור באל, למרוד בו, לתופסו באופן מוטעה, או להיפך: לייחדו כאחדות העומדת מאחורי הריבוי שבבריאה. ההכרה האחרונה הייתה הכרת אברהם (שבדמותו הטיפולוגית במשנת ר"צ דן פרק זה), שמבחינה אונטולוגית יש בה ממד תאיסטי של אל פרסונלי מצווה ומשגית, ואף הכרה של הטרנסצנדנטיות של האל החורג מתחומי העולם-הזה; מאידך, ההכרה האפיסטמולוגית של הבורא מתוך הבריאה מגלה גם ממד פנתאיסטי ואימננטי, של האל המצוי בתוך הבריאה עצמה, שעשוי להתפרש ככזה בלבד ולא כמצוי גם מעבר לה.

מכל מקום, בייחוד זה נשמר ממד השניות בין בורא לנברא, אף כשהאל עצמו מושג כאחדות. ואכן, אברהם נדרש "לצאת" מתפיסת האלוקות החשובה, אך המוגבלת, הזו – אל יחוי"ע. בקבלה, יחוי"ת הוא הייחוד בין ספירות 'תפארת' ו'מלכות', ור"צ שם את הדגש בהקשר זה דווקא על 'מלכות', על הדואליות בין מלך ונתינים ובין בורא לנברא; בהקשר זה הוא מכנה ייחוד זה בשמות שונים, המבטאים את מהותו הדואליסטית: 'מעשה בראשית', 'שכינה', 'נוקבא', 'חקל תפוחין קדישין', 'אלהיים', 'אדנות ועוד; שמות אלו, כמו מהותו כממד של 'בחירה', מלמדים על הקבלתו של יחוי"ת ברמה האונטולוגית, לממד 'הבחירה' שעבור ר"צ, לטענתו, קובעת ומכוננת את הסובייקט (בניגוד ל'שורש הנשמה' הקבוע) ברמה האפיסטמולוגית והקיומית.

יחוי"ע, לעומת זאת, הוא ההכרה האחדותית באלוקות שאין עוד מלבדה, גם לאחר בריאת העולם. הכרה זו מאיינת למעשה את קיומו העצמאי והנפרד של העולם-הזה ושל האדם המצוי בו – ולכן מבטלת את 'הבחירה'. זוהי ההכרה של שם הוי"ה שמהותו המציאות שמעל לזמן – היה הווה ויהיה; בקבלה, יחוי"ע הוא הייחוד בין ספירות 'חכמה' ו'בינה', המייצגת לפי ר"צ את השורש הקבוע של 'הידיעה'. בהקשר זה ר"צ מכנה את יחוי"ע גם 'מעשה מרכבה', כביטוי לכך שהאל רוכב על בריותיו לגמרי, ללא הבחנה בינו לבינים; שם זה, כמו מהותו של יחוי"ע כידיעה, מלמדים על הקבלתו ברמה האונטולוגית, ל'שורש הנשמה' הקבוע ברמה האפיסטמולוגית והקיומית. מבחינה אונטולוגית יחוי"ע פנתאיזם של אלוקות הממלאת כול באופן אימננטי – אך מבחינה אפיסטמולוגית זוהי האחרות הטרנסצנדנטית העולה ממלאות זו, אחרות המולידה תאיזם של אל פרסונלי, מצווה ומשגית. השגה מלאה זו הייתה השגתו בפועל של יעקב (שגם בדמותו הטיפולוגית במשנת ר"צ דן פרק זה), שתקן עצמו בשלימות עד כדי תיקון חטא אדם הראשון.

כאמור, לפי ר"צ מיוצגת 'הידיעה' של יחוי"ע בדרך-כלל ב'בינה', בעוד ש'תפארת' שייכת לפי הקבלה ליחוי"ת בינה לבין 'מלכות', ויחוי"ת בכללותו מייצג לפי ר"צ את 'הבחירה'; ואולם, לפי ר"צ מיוצג יחוי"ע דווקא ב'תפארת' (המכונה גם 'קודשא בריך הוא' ו'זעיר אנפין'), משום שיעקב שהשיג את יחוי"ע בשלימותו הוא מרכבה לה. בהקשר זה דן ר"צ ביחס הפנימי בין 'תפארת' ל'מלכות' כמבטא את היחס (בהתאמה) שבין יחוי"ע-ידיעה' ('בינה' בדרך-

כלל) ליחוו"ת-בחירה'. שכן, השגתו המלאה של יעקב את יחוו"ע (יתפארת', 'ידיעה') הייתה בפועל רק לגביו, אך לא לגבי בניו שתוקנו רק בכוח: בניו שעוד צריכים בירור על מעשיהם וחטאיהם, משיגים את המוחלטות של יחוו"ע רק באמצעות הקונטינגנטיות של יחוו"ת (מלכות', 'בחירה'), דרך 'האמונה' הקונטינגנטית ולא דרך 'האמת' המוחלטת; לכן, בהשגתם של בני-יעקב את יחוו"ע, המוחלטות של ייחוד זה ('ידיעה') אינה מוחקת את הקונטינגנטיות של יחוו"ת ומותירה מקום ל'בחירה'. מצד אחר מוסיף ר"צ, שהשגתו של משה את יחוו"ע מוחלטת אף יותר מהשגתו של יעקב: בעוד שהשגת יעקב בפועל מוגבלת לחיצוניות המידות (שש הספירות שאחרי 'בינה', המרוכזות ב'תפארת') ולכן מאפשרת את קיום האמונה הקונטינגנטית של יחוו"ת ('בחירה') שהשיגו בני-יעקב – השגתו של משה בפועל היא של 'המוחי', של פנימיות המחשבה (ספירת 'דעת', פנימיות 'התפארת'), עד שהיא מבטלת (לכאורה) את קיום האמונה החלקית ו'הבחירה' של יחוו"ת.

עמדתם המורכבת של יעקב ובניו מאפשרת את קיומו של יחוו"ת יחד עם יחוו"ע. ואכן האפשרות של מחיקת הקונטינגנטיות של יחוו"ת במוחלטות של יחוו"ע, או האפשרות של מחיקת המוחלטות של יחוו"ע ברלטיביזם הקונטינגנטי של יחוו"ת, מסוכנות מכמה פנים – כגון ביטול התורה והמוסר, מחיקת משמעותו הקיומית של האדם, ועוד. לכן מציג ר"צ ייחוד נוסף ושלישי: 'הייחוד הגמור', הנושא פרדוקסלית את 'הבחירה' הקונטינגנטית של יחוו"ת, את קיומו של העולם-הזה כמציאות נפרדת מן האלוקות, את ההכרה באלוקות ואף את ההתכחשות לה, יחד עם 'הידיעה' והאחדות המוחלטות של יחוו"ע, לפיהן אין מציאות נפרדת לעולם הנברא ול'בחירה' האנושית. שלושת הייחודים הללו עולים גם מחלוקת סעודות השבת לפי האר"י: הראשונה כנגד יחוו"ת ('חקל תפוחין'), השנייה כנגד יחוו"ע ('זעיר אנפין') והשלישית כנגד 'הייחוד הגמור' ביניהם ('עתיקא קדישא' – וזאת מצד ההשגה האנושית, בעוד שמהפרספקטיבה האלוקית הכוללת כבר את 'הבחירה' הקונטינגנטית ככזו מיוחסת סעודה זו ל'זעיר', יחוו"ע). ואכן גם לייחוד זה שמקורו ב'כתר' שמות שונים נוספים: 'עתיקא קדישא', 'אה"יה', 'אריך אנפין', 'ההוא טמיר ונעלם' ועוד; שמות אלו, יחד עם מהותו של 'הייחוד הגמור' כפרדוקסליות שמהותה נעלמת ו'טמירה' (שאינה נעלמת, כמו יחוו"ע, רק בשל המפגש הטכני עם יחוו"ת), ולכן תיוותר כזו גם בהתגלותו "ביום ההוא", מלמדים על הקבלתו ברמה האונטולוגית ל'שורש הנעלם' שברמה האפיסטמולוגית והקיומית. 'הייחוד הגמור' מבטא את הפרדוקס מצד האלוקות (אונטולוגיה), בעוד 'השורש הנעלם' מבטא את הפרדוקס מצד האדם (אפיסטמולוגיה); היחס הפרדוקסלי הפנימי לכל מושג מתקיים אפוא גם בין המושגים עצמם: בין הממד האלוקי המוחלט של הפרדוקס ('ייחוד גמור'), לבין הממד האנושי הקונטינגנטי שלו ('שורש נעלם'). שני הממדים הסותרים אינם מצויים בקוטביות שבה אין ביניהם מגע, אלא נישאים ומצויים כאחד, תוך מגע הדדי של מתח סותר אך פורה. נקודה זו עולה בפרק זה, ביחס שבין יעקב לבניו ובהשגה האנושית בסעודה שלישית, המלמדים את אפשרות ההשגה של הפרדוקס דווקא ביחוו"ת של 'חקל תפוחין' ('בחירה'): באמונה של בני יעקב באמת של יחוו"ע, ובנייחא האלוקית בסעודה שלישית מעולמו, הכולל מיניה-וביה את המאמץ והחטא האנושיים.

### **השפעת 'הידיעה' על 'הבחירה': פטאליות והממשות של הקונטינגנטיות**

הפרק הרביעי מראה כיצד, לא זו בלבד ש'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה', אלא שדווקא היא מעניקה לה ממשות, שכן בלעדיה אין קיום לדבר בעולם, ומציאות כל דבר בעולם מורה על קיומה של 'הידיעה' האלוקית המחייבה אותו. זוהי הפטאליות, שאינה קביעה פטליסטית-דטרמיניסטית מראש שהכול רצון ה', אלא זיהוי הרצון הזה בתוך החיים עצמם ובתוך 'הבחירה' עצמה, והכרת השונות המוחלטת של הרצון ו'הידיעה' האלוקיים, שאינם מבטלים את 'הבחירה' אלא פרדוקסלית מעניקים לה ממשות. אך ממשות זו אינה מוחקת את אופייה הקונטינגנטי של 'הבחירה' כחלק ממוחלטות 'הידיעה', אלא זו ממשות של הקונטינגנטי ככזה, עם שקבלת הממשות יוצרת בו טרנספורמציה: כעת אין הוא סגור עוד בתוך עצמו עד כיליון עצמי, אלא הופך לכוח יצירתי המגלה את האחדות האלוקית אפילו ודווקא במקומות הנפרדים ממנה.

המחקר נחלק ביחס לעמדת הרמב"ם בסוגיית חופש הרצון: יש שראו בה ליברטריאניזם הטוען לחופש אנושי מוחלט; יש שטענו להיפך, שהרמב"ם נוקט בדטרמיניזם לפיו הכול נקבע לפי מצבו החומרי; ויש שטענו שעמדתו

קומפטיביליסטית, באשר לאדם יש 'עצמי עמוק שפוי' שהוא בעל בחירה למרות הדטרמיניזם שמחוצה לו – ובאשר הרמב"ם טוען (כאוגוסטינוס) לקיומו של האל מעל לזמן. ואולם, פרק זה מציג כיצד ר"צ מציג את עמדת הרמב"ם כתומכת בטענתו לפרדוקסליות בין 'הידיעה' ל'בחירה': אף שהרמב"ם מדגיש במפורש את 'הבחירה' הנתונה לאדם ואת העובדה שבלעדיה אין למצוות ולקיומן כל משמעות, דברי ר"צ אינם רק ניכוס דרשני של דברי הרמב"ם לחיזוק עמדתו; ר"צ מפנה לדברי הרמב"ם בדבר שונותה המוחלטת של 'הידיעה' האלוקית, שאינה כידיעתו הפוטנציאלית והסופית של האדם, אלא ידיעה בפועל של כל הדברים מתוך ידיעת עצמו – ולפי הבנת ר"צ, הכוונה בכך היא, שידעת האל אינה מבטלת את 'הבחירה' הקונטינגנטית, אלא מעניקה לה ממשות ככזו.

נקודת המוצא של ר"צ היא 'הידיעה' המוחלטת וממנה הוא גוזר את ממשותה של 'הבחירה' הקונטינגנטית, ואילו נקודת המוצא של הרמב"ם היא 'הבחירה' הקונטינגנטית אך ממנה הוא מגיע לשונותה הנבדלת של 'הידיעה' המוחלטת – ובכך מגיעים שניהם (לפי תפיסת ר"צ את דברי הרמב"ם) לאותה נקודה פטאלית ופרדוקסלית, שבה 'הידיעה' האלוקית עצמה לא רק שאינה מבטלת אלא שהיא המקיימת את 'הבחירה'; שניהם אף תולים את שיאה של 'הבחירה' בסוגיית התשובה, שלפי הרמב"ם היא מימוש התיקון הבחירי המעשי – ולפי ר"צ היא ההכרה ברצון האלוקי אפילו בחטא, הכרה שאינה מאשרת את החטא אלא היא הפתח הקבוע לתשובה ולתיקון, בהיפוך המעשה הרע עצמו לטוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל. עמדת הרמב"ם לפי ר"צ אינה ליברטריאנית, דטרמיניסטית, או קומפטיביליסטית; גם כשהוא מביא מדברי הרמב"ם על 'העצמי העמוק השפוי' של סרבן הגט – שכופים ומכים אותו עד שיאמר שרוצה לגרש, ואינו אנוס בזה משום שרצונו הפנימי הוא לקיים את המצוות ורק יצרו אנוס מלעשות מזאת – ר"צ אינו מציג את הפנימיות הזו כסוכנות של 'בחירה', אלא כ'שורש נשמה' קבוע ('ידיעה'), שלמעשה הרמב"ם חורג גם ממנו אל 'השורש הנעלם' הפרדוקסלי, הנקבע (גם) על-ידי 'הבחירה'.

הממשות של הקונטינגנטיות – קונטינגנטיות כביטוי המורחב של מהותה של 'הבחירה', ובמובן שתואר לעיל כמקריית ארעית שאינה מוחלטת והכרחית – המגלה את האחדות האלוקית גם במקומות הנפרדים ממנה, באה לידי ביטוי במעמדם של תחומים שונים, המבוססים על מהותה הפרדוקסלית של 'המלכות' לפי ר"צ: לימלכות' אין מעצמה כלום, אך זה עצמו מהותה; כשאין היא מכירה בחסרונה העצמי ומבקשת עצמאות, החיסרון הופך לקונקרטי ומביא לנפילתה ולחטא – אך כשהיא מכירה בחסרונה העצמי התלוי בספירות שמעליה ובטלה להן אין היא נמחקת, אלא דווקא מועצמת והופכת לכלי הקובע את הופעתן הקונקרטית של הספירות, ובכך משפיעה עליהן כביכול. כך התגלה הקשר המהופך בין 'הכתר' הפרדוקסלי לימלכות' הפרדוקסלית: כשם ש'הכתר' האינסופי נושא את ההפכים של 'הידיעה' ו'הבחירה' – כך 'המלכות' הבחירית והסופית נושאת אותם כשהיא מתבטלת לאינסוף ('ידיעה') ועולה אל 'הכתר' ומשלימה אותו.

השקר (או 'האמת' לעומת ה'לאמתו'), הדמיון, החושך, הרוע שבייסורים ובחטא ('מכשול' ו'דרך עקלקלות') שהוא היציאה מהסדר שקבע האל, יצרי התאוה ('שאור' ו'תבלין') והכעס, מעשי האדם שהם כ'קלא דהדרא' (קול חוזר, הד) בלבד לקולו של האל, העולם-הזה שהוא 'עלמא דשקרא' ואינו אלא 'הבלי' ו'קליפת השום' – כל אלו הם קונטינגנטיים וברמה האונטולגית הם בטלים לעומת המוחלטות של האמת והטוב; אך לאור הפרדוקסליות של 'מלכות' התברר שלמרות זאת, במישור של הקיום עצמו ובוודאי מצד 'הייחוד הגמור', האל רצה דווקא בהם ('דרך העקלקלות' היא בעצמה 'דרך ה') ובעולם-הזה שבו הם שולטים – ואפילו היציאה מהסדר ככזו כלולה בסדר האלוקי שבבריא – ומכאן שיש להם ממשות ככאלה, כקונטינגנטיים.

ממשות זו מאפשרת את הרחבת הייחוד האלוקי גם למה שנפרד ממנו: את ההכרה באמת החלקית כבעלת ערך, ושבהיותה צומחת מתוך השקר ערכה אף גדול מהאמת המוחלטת; את ההכרה בערכו היצירתי של הדמיון (בנבואה) העולה על החכמה הקבועה; את היצירתיות הפיזית (בהולדת חיים) והרוחנית (בתשוקה לתורה ובחידושי תושב"ע המחדשים את העולם) הטמונה דווקא בתאוה המתוקנת והמלובנת (כמו 'השאור' שמיעוטו מתפיח את העיסה, או 'התבלין' המתבל את התבשיל והוא התמצית ו'ההבלי' שלו), בחסרונה שאינו בא על סיפוקו באופן מובנה – ומכאן גם חשיבותה הקריטית של 'קליפת השום', שחסרונה יוצר עקרות פיזית ורוחנית; את ההבדל בין טוב לרע הנובע ממידת היראה שביצר הכעס והקנאה, ומאפשר את קיום 'הבחירה' היצירתית גם



בהתגלות 'הידיעה'; את הפיכת הרע לטוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל והמוחלט; את חידושי התורה העולים דווקא מתוך החטא ו'המכשול', או השעשוע האלוקי העולה דווקא מהייסורים והמוות; את ההכרה ביתרון האור הבא מתוך החושך על האור הרגיל (כיתרונה של התושב"ע המתחדשת על התושב"כ הקבועה); ואת הקול החוזר של מעשי האדם הקונטינגנטיים שהופך להיות מקור ('קול ישר') לקול הישר האלוקי והמוחלט. גורמים קונטינגנטיים אלו העלו את ההבדל הטיפולוגי בין 'הצדיק' לבין 'החסיד'. 'הצדיק' נוקט ב**יראת** ה' (דין) וממילא אינו זו משורת הדין וכופה את יצרו. 'החסיד' אמנם נזקק ליראה של 'הצדיק' וכמו 'המלכות' גם הוא מצטמצם ומתבטל לקב"ה, אך בנוסף לכך ומתוך כך הוא **אוהב** את ה' (חסד) ועובדו גם לפני משורת הדין: הוא חורג משורת הדין, מצד אחד בהחמרה המוסיפה על המצוות ומצד שני בחטא, עד שבמקרה האחרון האל אף מזמן לו 'מכשולים' כדי שיהפוך את יצרו וחטאיו ויעמוד מהם על דברי תורה חדשים ועל ה'טוב מאד', וזאת במידה כנגד מידה (דין) על התחסדותו (חסד).

### עדיפותה של מידת הדין

מממשות קונטינגנטית זו עלה אפוא גם מעמדה המיוחד של מידת הדין לפי ר"צ: השגת 'הידיעה' היא השגת החסד האלוקי (אהבה) המבטל את הגבולות (דין, יראה) בין טוב לרע השייכים ל'בחירה' (לחילופין: 'הידיעה' מייצגת את המוחלטות של הדין, בעוד 'הבחירה' מייצגת את הדינאמיות והפלורליות של החסד); אך לפי ר"צ 'הידיעה' אינה מבטלת את הגבולות ו'הבחירה' הכרוכה בהם, והשגתה נובעת מתוך הגבולות ו'הבחירה' עצמם (לחילופין: 'הידיעה' של הדין המוחלט אינה מבטלת את הפלורליות הדינאמית של 'הבחירה' והחסד).

לפי ר"צ, מחשבת הבריאה הראשונית היתה מחשבת הדין (ורק לאחריה שותפה מידת הרחמים) ודווקא היא תשלוט לעתיד-לבוא (ביצחק שכנגד היראה, בהלכה כבית שמאי המחמירים ובעבודת המקדש בלויים שגם הם כנגד היראה). הדין הוא 'היראה שבלב', שקשורה מחד ל'ידיעה' של 'הבינה' המצויה בלב (אף שלפי ר"צ, אם היא עומדת כנגד 'חכמה' [ולא כנגד 'מלכות']), הריהי מייצגת בעצמה את 'הבחירה' הנקבית [במקביל ל'מלכות'], אך מאידך ל'מלכות' שמייצגת את הלב ואת המעשים הבחיריים הנובעים מתוך הגבול (דין, יראה) בין טוב לרע. כמו היראה שהיא האוצר לחכמה שבמוח ולאהבה האלוקית, כך 'מלכות' היא הכלי שדרכו מופיע השפע הקונקרטי בעולם-הזה; היראה היא השער לחכמה, אך זו עצמה הופכת להיות השער להשגת הענווה והיראה הפנימית יותר. בעליית 'המלכות' אל 'הבינה' מתגלה עומקו של הלב: שער החמישים של 'בינה', שהיא 'הדעת', הפנימיות של 'הכתר' הפרדוקסלי שבו מתקיימים יחד 'הבחירה' ('מלכות') ו'הידיעה' ('בינה') מתוך הדין עצמו.

מדת הדין מאפשרת זכייה בשפע האלוקי (חסד, 'ידיעה') בזכות ולא בחסד מבייש; העונש הניתן במידה זו אינו קנס חיצוני, אלא תיקון פנימי ופירעון החוב האלוקי: האל מעניק שפע אינסופי של טוב, שמי שתיקן עצמו משיגו, ומי שלא, כלי השגתו הסופיים נשברים לנוכח האינסופיות – אך בכך נפרע החוב הרע ומתאפשרת בניית הכלים מחדש להשגת הטוב האינסופי. עונש כזה הוא 'המתקת המר במר': החסד המתוק אינו מוחק את מרירות הדין של החטא ועונשו, ובשפעו האינסופי וחסר-הגבולות אין הוא מבטל את הפרטים הגבוליים; החסד נובע מתוך עצם המרירות של החטא וייסוריו (דין), על-ידי דקדוק של דין (מר) בפרטיהם. דקדוק זה מגלה את העובדה שהחטא וייסוריו בכלל כרוכים מיניה-וביה ב'בחירה' האנושית היצירתית, שהיא חסד אלוקי הגדול מהחסד הניתן ללא חופש אנושי; הדקדוק מגלה גם את 'הטוב מאד' (הגדול מהטוב הרגיל) הספציפי הצומח דווקא מחטא וייסורים אלו.

### השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה'

הפרק החמישי דן בהשפעה ההפוכה – של 'הבחירה' על 'הידיעה', שהוזכרה כבר בכמה נקודות בפרק הקודם. לפי ר"צ, הממשות שמקבל הקונטינגנטי בהשפעת 'הידיעה' על 'הבחירה' הופכת בעצמה להשפעה של 'הבחירה' על 'הידיעה', כביכול: 'הבחירה' מוסיפה חידוש דינאמי למוחלטות הקבועה של 'הידיעה'. עם זאת, עובדה זו אינה מעניקה עדיפות ל'בחירה' על 'הידיעה', שהרי אונטולוגית האחרונה עדיפה וכל החידושים כלולים בה מראש – אך

פרדוקסלית, בשל שונותה המוחלטת של 'הידיעה' האלוקית, היכללות זו אינה מבטלת את החידושים והתוספות של 'הבחירה' מהיותם חידושים ותוספות ממשיים.

### **היפוך 'נגע' ל'ענג'**

כך מתברר שכאשר הרוע מקבל את ממשותו, אין הוא הופך ל'טוב' המאשר אותו או מבטל את ההבדל בין טוב לרע, אך גם אינו נותר כ'רע', אלא עובר טרנספורמציה ל'טוב מאד' שהוא יותר מהטוב הרגיל, המתגלה כתוספת כביכול שמוסיף האדם על הבריאה האלוקית. ההיפוך המתרחש הוא היפוך בדבר עצמו, שאינו נמחק או נותר כפי שהוא, אלא הופך את ה'נגע' עצמו, שבייסורים או בחטא, ל'ענג' בחילוף אותן אותיות – לפריצה אקסטטיבית שמעבר להנאה הרגילה.

כך האדם עומד על דברי תורה דווקא מתוך 'המכשול' – כשיהמכשול' עצמו מתגלה כדברי תורה, והאדם מוסיף את חידושו-תיקונו האינדיווידואלי הקשור ישירות בדבר שבו הוא שב ונופל; כל חידוש המופיע בעולם-הזה שובר את כליו המוגבלים, וממילא מופיע החידוש בתחילה כ'מכשול' וכפגם, אך תיקונו יוצר את גילוי החידוש בעולם-הזה (כגון חטא העגל שלימד על אפשרות התשובה של הציבור בכלל, ובפרט על ההשתוקקות של ישראל לדבקות בנוכחות הגלויה של האל, שהביאה לציווי בניית המשכן ולמצוותיו של ספר ויקרא).

### **'כח הפעולה' וההשפעה בעולמות השונים**

כוחו של האדם להוסיף בבחירתו הקונטינגנטית (לאחר שקבלה את ממשותה מ'הידיעה' המוחלטת) מתבטא במה שמכנה ר"צ 'כח הפעולה', שהוא הכוח להאיר לקב"ה במחשכים אף שהוא האור המוחלט, להוסיף או להתיש את כוח הפמליא של מעלה וכך לקבוע הלכות אפילו בחוצפה כביכול כלפי שמיא, עד שהאל נענה להן למרות דעתו החולקת כביכול.

'כח הפעולה' מופיע גם בהשפעה שיש לאדם על העולם-הזה לאחר שהשפיע בעולמות העליונים וזאת אפילו אם האדם רק ביצע את הפעולות מבלי שכוון לכך את ליבו (אף ש'כוח הפעולה' יכול לפעול פרפורמטיבית בלב האדם ובאמצעות אותן פעולות ליצור בו את הכוונה, בבחינת 'אחרי הפעולות נמשכים הלבבות'): דרשותיהם של חז"ל ופסיקותיהם (כגון ההיתר לכתוב את התושב"ע) יוצרים שינוי אונטולוגי בעולמות העליונים ואף בעולם-הזה, המתאים אותם אל הפסיקות הללו; הדיבור של ישראל הדבק בקב"ה במילות השבח כלפיו הופך להיות כמו הדיבור האלוקי הבורא, שאינו סיפור דברים סתם – ולכן, עד קבלת התורה האל חידש את העולם-הזה בכל יום מחדש, ומאז קבלתה חידושי התושב"ע הם המחדשים ומקיימים אותו, עד שהם שולטים כביכול בהנהגה האלוקית את העולם; וקביעתם של ישראל את הזמנים לפי קידוש החודש הנתון בידם משפיע גם הוא בעולמות כולם, שכן גם אם יטעו ואפילו אם יזידו, האל ישנה את המזלות לפי קביעתם.

### **חידוש מתמיד**

קידוש החודש קשור בעיקרון נוסף העולה מהשפעת 'הבחירה' על 'הידיעה': חשיבותו של החידוש המתמיד, הנובע דווקא מתוך החיסרון המובנה של 'המלכות' ו'הבחירה' הקונטינגנטיות – משכחה, פירוד ומרחק – ומוסיף תשוקה, דבקות ודינאמיות על המוחלטות של 'הידיעה' – ומכאן יתרון של התפילה והתשובה, הנובעות משברון לב. גם בעתיד, כשכל התורה כבר תתגלה, היא בכל זאת תמשיך להתחדש, שכן יישאר בה ממד נסתר – של ההיעלם האלוקי שיתגלה כנסתר במהותו, ושמצד האדם יתגלה שוב כחיסרון המבקש השלמה – של תוכן או 'טעם' שאינם ניתנים לגילוי מלא, אלא לפרשנות מתחדשת והולכת. החידוש המתמיד מתקיים לפי חידושו האינדיבידואלים של כל אדם וליבו, לפי הפרטים שבלב ולא לפי הכללים שבמוח – וכאמור הוא מחדש את העולם.

### **תושב"ע**

ואכן, עיקר מיקודו של ר"צ ביחסים בין 'הידיעה' ל'בחירה' הוא חידושי האדם בתושב"ע, הנתפסת כביטוי האולטימטיבי ל'בחירה' ('מלכות') הקונטינגנטית, שאף שאונטולוגית היא כלולה ומפרשת את התושב"כ ('ידיעה'),

היא מוסיפה עליה כביכול ומקורה ב'חכמה' (היונקת ישירות מ'הכתר') גבוה מהתושב"כ עצמה (שמקורה ב'תפארת', שהיא רק 'נובלות חכמה', מה שנובל ומתנתק ממקור 'החכמה' והוא רק בדומה לה); לכן, אם התושב"ע ('בחירה') הקונטינגנטית מתבטלת (כמו 'מלכות') ביראת שמים (דין) למוחלטות של התושב"כ ('ידיעה'), (חסד) – ואינה סוברת כמו החכמות החיצוניות של הגויים שמקור חידושיה בעצמה ולפי האינטרסים שלה – בכוחה אף לכוון כביכול את התושב"כ (אף שוודאי שהתושב"כ רוחנית יותר מהתושב"ע המצמצמת את התורה העליונה לגשמיות קונקרטיה ומעשית), שהרי בכוחם של חכמים לבטל מצוות התושב"כ ואף להוסיף עליהן. דווקא על התושב"ע המסורה לישראל בלבד, ולא על התושב"כ המסורה לכל אומות העולם, נכרתה הברית בסיני – ולכן עיקר הדרה של התורה הגיע דווקא בבית שני, כשחדלה ההנהגה הגלויה של הנס והנבואה והחלה הנהגת הטבע שמצד החכמה האנושית בתושב"ע; מכאן עדיפותה של התושב"ע הדינאמית – 'רוח הקודש' של חכמים היונקת ישירות מ'הקודש' העליון שהוא 'החכמה' – על הנבואה בכלל: אף שהאחרונה בהירה יותר בהשגת האלוקות שלה, היא כבולה למילה האלוקית ואין בה חידוש עצמי ומתמיד, ואף מקורה נמוך יותר. מקור התושב"ע בחושך של הגלות והסתר הפנים – אך דווקא בשל כך היא דינאמית ומחדשת, ובכוחה גם לגלות את סודות התורה הנסתרים בחושך.

גם לגבי חידושי התושב"ע עצמם, ר"צ מדגיש שעם שמקורם בקב"ה ('ידיעה') הם חידושים אנושיים קונטינגנטיים ('בחירה'), שכאלו מתגלים כחידוש אלוקי. זהו דימוי 'הטל' שבו נוקט ר"צ: אין הוא השפע הישיר של הגשם הגלוי – שאינו תלוי באדם ועלול גם להיפסק לתקופות ארוכות או לשטוף בשיטפון הרסני – אלא השפע היורד באופן מצומצם, טבעי וקבוע (גם בקיץ), המאפשר את שילוב מאמציו של האדם בהשקיית האדמה ובגידולים חדשים ממנה, וירידתו מתגלה רק בדיעבד; הגשם הוא דימוי לתושב"כ המוחלטת, בעוד שהטל הוא הדימוי לחידושי התושב"ע הקונטינגנטיים של האדם, שכאלו מתגלים בדיעבד כחידושי של האל – והם גם טל התחייה שהוריד האל כדי להחיות את ישראל בסיני, כשפרחה נשמתם מקבלת התושב"כ, שכן מי שעוסק בתורה עוסק שהוא תושב"ע – טל התורה מחייה אותו. טל זה הוא 'המלכות' של 'הבחירה', אך גם מקורו אינו ביגשם' המוחלט של 'הידיעה' ו'התפארת', אלא ב'כתר' הפרדוקסלי.

#### **יחסו של ר' צדוק לסתירה: סינתזה, קוטביות ופרדוקס**

הפרק השישי מהווה סיכום מורחב של העבודה. הוא מראה כיצד הבנת היחס בין שני צדי הפרדוקס מאפשרת הבנה כללית יותר ביחסו של ר"צ לסתירה. כפי שראינו, בניגוד לדעת רוב המחקר שקדם לנו, ר"צ אינו מסתפק באחיזה באחד מצדי הסתירה ואינו נוקט בפטליזם המבטל את 'הבחירה' ב'ידיעה' – אך כעת מתברר שגם אחיזה בו-זמנית בשני הקצוות הסותרים היא בעלת אופי מסוים: בניגוד לכמה הצעות שעלו במחקר לפתרון הסתירה בכתביו, אחיזתו של ר"צ בשני הקצוות הסותרים אינה קומפטיביביליזם החותר להרמוניה סינטטית ביניהם; היא אף שונה מהסינתזה הדיאלקטית של הגל, שבסופו של דבר, כמו הקומפטיביביליזם, מחלישה את כוחו של אחד או שני צדי הסתירה וחותרת להרמוניה ביניהם או להכללתו של אחד (הפרטיקולרי, הסופי והקונטינגנטי), באחר (האוניברסלי, האינסופי והמוחלט). ובניגוד לדעה אחרת במחקר, גם אין זו קוטביות המודה בכוחו המלא של כל צד ואוחזת בשניהם, אך באופן המפריד כל צד בפני עצמו כמונאדה סגורה ללא מגע הדדי.

ר"צ חותר לאחיזה של שני הצדדים במלואם, תוך שהם יוצרים יחס הדדי ביניהם, יחס של מתח המוליד גם פירון יצירתי – ובניגוד לדעה נוספת במחקר, אין זה מצב זמני הדורש פתרון שיתגלה לעתיד-לבוא ולמעשה יהיה פטליזם שבו 'הידיעה' תבטל את 'הבחירה', אלא מצב שאליו חותר ר"צ לכתחילה, המתקיים כבר בעולם-הזה ('מלכות') ויתגלה בשלמותו הנסתרת וימשיך להתקיים ככזה אף לעתיד-לבוא ('ייחוד גמור', 'כתר'). בנוסף, בניגוד לעמדה זו במחקר, הפרדוקס נוצר בין שתי מערכות 'ישרות' לכשעצמן, המוציאות זו את זו במפגשן יחד – ולא בין המערכת הלוגית וה'ישרה' של העולם-הזה לבין מערכת העולם-הבא הפרדוקסלית.

### **מרחבי הפרדוקס: אונטולוגיה ואפיסטמולוגיה, חסידות והתנגדות**

באופן זה התגלה הפרדוקס כיסוד אונטולוגי במשנת ר"צ, המשמש הן בתוכן והן בצורה, כשגם מה שהוא מקרי וקונטינגנטי (כגון הופעתה הראשונה של מילה במקרא) הוא בעל משמעות, דווקא בהיותו מקרי וקונטינגנטי; בנוסף, פרדוקס 'הידיעה והבחירה' התגלה כפרדוקס הבסיסי במשנת ר"צ ושוב לא רק מבחינה תוכנית אלא גם מבחינה צורנית: ממנו משתלשלת תפיסת הפרדוקס כמתודה בכלל וביחס לכל סתירה שהיא בפרט.

מתוך כך בחנו כמה מרחבים שבהם מתקיים הפרדוקס: בניגוד לדעה הרווחת, שהפרדוקס של ר"צ מתקיים במישור האפיסטמולוגי (בעוד באונטולוגיה קיימת 'הידיעה' בלבד), הפרדוקס מתקיים גם בין המישור האפיסטמולוגי (בהכרתו של האדם המשיג את 'שורשו הנעלם') למישור האונטולוגי ('ייחוד גמור', 'כוח הפעולה' המשפיע על העולמות העליונים ועל העולם-הזה), וגם בתוך המישורים הללו עצמם: במישור האפיסטמולוגי יוצר ר"צ פרדוקס בין גורמים שונים הקובעים את שורש הנשמה ('סובייקט' אקזיסטנציאליסטי, אסטרולוגיה, התניות פסיכולוגיות והבניות סוציולוגיות) לבין המעשים הבחיריים הקובעים אותו.

במישור האונטולוגי יוצר ר"צ פרדוקס בין תפיסה תאיסטית-טרנסצנדנטית של האלוקות (שככל הנראה ספג בהיותו מתנגד) לבין השקפה פנתאיסטית-אימננטית שלה (שאותה ספג כנראה במעברו לחסידות), פרדוקס שניתן להגדירו כפנאנתאיזם; בהקשר זה ניתן לטעון שר"צ מגיע להשקפה האימננטית של החסידות (חסד) שאל עולמה עבר, לא מתוך נטישתה של ההשקפה הטרנסצנדנטית של הליטאיות (דין) שבה גדל, אלא דווקא מתוך מיצוייה (דין) של האחרונה, ב'המתקת המר במר': ההמתקה (חסד) של גילוי המציאות האלוקית המוחלטת המצויה בכל, אפילו בפרטי הפרטים של החטא והייסורים (דין), אינה מבטלת אותם יחד עם ההבדלים הקונטינגנטיים בין טוב לרע ובין העולם הנברא לאלוקות – אלא מעניקה להם ממשות ככאלה (דין) ומתגלה דווקא מתוך הדקדוק (דין) בהם.

לבסוף, גם ביחס למהות החסידות עצמה מראה פרק זה את קיומו של הפרדוקס, כמעין הרחבה לפרדוקס הראשון בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה: לפי ר"צ החסידות היא ביטוי של מיסטיקה העולה מתוך העולם-הזה ונשאבת לעולמות האלוקיים המוחלטים, אך היא גם חזרה אקזיסטנציאליסטית-דתית לעולם-הזה הקונטינגנטי, שאף משפיעה עליו את השפע האלוקי; היא גם אקזיסטנציאליזם דתי שבו נקבע שורשו של האדם בידי אלוקים ('ידיעה') – אך גם חריגה ממנו אל עמדה של כינון עצמי של 'השורש' הנעלם' ושל השפעה תיאורגית על העולמות האלוקיים ואף על על העולם-הזה ('בחירה').

### **המשמעות הקיומית של הפרדוקס: התמודדות עם שאלת הרוע**

נסכם: שאלת 'ידיעה ובחירה' התיאולוגית של הראשונים עברה בחסידות איזביצה טרנספורמציה קיומית ונראה שזו עיקר מטרת הדיון של ר"צ: מחד, 'הידיעה' המוחלטת מעניקה משמעות קיומית למצבו הקונטינגנטי של האדם ('בחירה'), כשאפילו חטאיו וייסוריו, מתגלים כרצון ה' וכחלק מהשגתו; מאידך, גם 'הבחירה' הקונטינגנטית מעניקה משמעות קיומית למצבו של האדם, שכן אין הוא כלי משחק בידי האל שהתגלות רצונו מוחקת למעשה את ערכם של מעשי האדם, חטאיו וייסוריו, אלא גם להם יש ממשות ככאלה, כקונטינגנטיים – ולא עוד אלא שבתיקונם, בכוחם להוסיף כביכול על המוחלטות האלוקית הקבועה ('הידיעה'), שאמנם יודעת וכוללת אותם מראש – אך מבלי לבטל את היותם תוספת וחידוש ממשיים) ולהשפיע על העולמות כולם.

## מבוא

ר' צדוק הכהן רבינוביץ מלובלין (להלן: ר"צ), ששימש כאדמו"ר חסידי בסוף המאה ה-19, היה מגדולי ההוגים היהודיים בעת החדשה. ר"צ הותיר אחריו עשרות כתבים דחוסי רעיונות חדשניים בכל תחומי התורה, שאת כולם גנז בימי חייו, אך לפני מותו ציווה להוציאם לאור. ואולם, לאחר מותו התפזרו כתבי-היד בין יורשים שונים, כך שרק חלקם יצא לאור, בעוד רבים אחרים אבדו בימי השואה. כתביו מאופיינים בכתיבת דרשנית מסורתית, היונקת מהשפעות רבות ושונות של מכמני התורה; בחשיבתו הייחודית והאינטנסיבית התיך ר"צ את ההשפעות השונות הללו ליצירה אחת, שלצד הדרשנות המסורתית, מופיעים בה רעיונות חדשניים ואף רדיקליים, שביסודם הפרדוקסלי תדון עבודה זו.<sup>1</sup>

טענתה של עבודה זו היא, שר"צ יוצר בכתביו יחס פרדוקסלי בין 'ידיעה' ל'בחירה' – פרדוקס המהווה את הבסיס למשנתו הרחבה ולמגוון הפרדוקסים העולים בה – זאת בניגוד לרוב מחקר עד כה, שטען שר"צ ממשיך את משנת רבו ומפתח משנה של אקזיסטנציאליזם-דתי דטרמיניסטי, המדגישה את 'הידיעה' ומבטלת למעשה את 'הבחירה'. מחקרים אחרים מצביעים למצער על סינתזה מפשרת או על קוטביות בין הצדדים, העומדים כמונאדות סגורות זה לצד זה; בניגוד לכך תטען עבודה זו לנשיאה בו-זמנית של ההפכים הסותרים יחד, היוצרת מתח פורה בין שני הצדדים: 'הידיעה' המוחלטת מעניקה ממשות ל'בחירה' הקונטינגנטית (הנשארת קונטינגנטית באופייה) ואילו 'הבחירה' מוסיפה כביכול דינאמיות לשלמות הסטאטית של 'הידיעה' המוחלטת.

פרדוקס זה מופיע בכתבי ר"צ בדרכים שונות, ישירות ועקיפות, לא רק בתכני הדרשות כי אם גם במבנה הצורני שלהן, ולטענת עבודה זו, עיקרו של הפרדוקס מוכוון להתמודדות עם שאלת הרוע בעולם: הייסורים והחטא; אלו אמנם קונטינגנטיים, חסרי-ממשות וחסרי-משמעות – אך הם מקבלים ממשות ככאלה, ולא עוד אלא שהם הופכים לכוח המכוון את העצמי, ומוסיף ומחדש דינאמיות יצירתית בעולם ואף באלוקות, כביכול.

### 0.1 פרטי ביוגרפיה הרלוונטיים למחקר

קורות חייו של ר"צ משופעים מאורעות מכוננים,<sup>2</sup> שלחלקם משמעות ביחס לטענת המחקר. בנוסף, כפי שנראה מיד, היסוד האקזיסטנציאליסטי – או היותו "הוגה אישי", במושגיו של שגיא שיובאו להלן (0.5), הוא אחד הגורמים החשובים בתורתו של ר"צ, ועל כן מקבלים מאורעות אלו משמעות מיוחדת להבנת תורתו וכתביו. ר"צ נולד בשנת 1823 בקריזבורג של בקורלנד (אז: חלק מרוסיה הצארית, כיום: חלק מלטביה) למשפחת למדנים ליטאית. כשהתייתם מאביו בגיל שש, עבר לחסות דודו, רבה של העיר קריניק, שם נודע כבר בצעירותו בכוחו הלמדני הגדול כ'עילוי מקריניק', שגדולים וחשובים באו להשתעשע עמו בתורתו.

#### 0.1.1 גירושין, עקרות ופגם הברית

בשנות העשרים של חייו, בעקבות שמועה שאשתו התייחדה עם גוי ואף לחצה את ידו בחנות הבגדים שניהלה לפרנסתם, בקש ר"צ לגרשה. אך משזו סירבה יצא ר"צ למסע להחתמת מאה רבנים שיתירו לו את חרם דרבנו גרשם, כדי לשאת אישה על אשתו. במסע זה פגש ר"צ את גדולי אותו הדור, רבנים ליטאיים ואדמו"רים חסידיים כאחד. שני מפגשים משמעותיים לענייננו: הראשון הוא מפגשו עם ר' חיים מצאנז, שבקש לקרוא את הקונטרס שכתב ר"צ בנושא, ולמחרת טען בפניו שאמנם מבחינה הלכתית צודק ר"צ, אך הוא רואה ברוח-הקודש שאשתו טהורה, ושם יביישה ר"צ ויגרשה בעל-כורחה ייענש בעקרות. ר"צ אכן גרשה, ואכן נפטר חסוך ילדים – ולפי המסורת ההיגורפית זכר את דברי ר' חיים, חזר בו מתפיסתו ההלכתית והצטער על שפגע בבת ישראל כשרה.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> לסקירת כתביו ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 327-333; קיציס, מפרי צדיק; בריל, **מיסטיקה**, עמ' 378-390.

<sup>2</sup> קורות חייו מופיעים בספרות ההיגורפית: אונגר, **תולדות הכהן**; רבינוביץ, **מלאכי עליון**; ברומברג, **מגדולי**; שרגאי וביק, **בהיכל**, עמ' 117-125 (דברים מאת ר' ירוחם ליינר, ניין רמ"ל), 126-128 (דברים מאת ר' יהודה לייב לוי). סקירות עם תוספות מחקריות מסוימות מצויות אצל ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 3-11; בריל, **מיסטיקה**, עמ' 15-51.

<sup>3</sup> אונגר, **תולדות הכהן**, עמ' 57; ברומברג, **מגדולי**, עמ' כח-כט. לפי המסופר שם, גם ר' מאיר יצחק אלטר, האדמו"ר מגור ובעל **חידושי הרי"מ**, חלק על טיעונו ההלכתיים של ר"צ והתנגד לגירושין.

כפי שהראתה ליוור, לעקרונות זו משמעות רבה בכתביו של ר"צ, בהם הוא דן לא אחת בסוגיית העקרונות, ואף הקדיש לה קונטרס שלם בשם **פוקד עקרים**. ליוור מראה את הבנתו של ר"צ את העקרונות כנובעת מפגם הברית ולא דווקא מגירושי אשתו, אך כפי שהראה קסירר, ניתן להבין את פגם הברית באופן רחב הכולל גם גירושי אשה שהיא 'אשת ברייתך'.<sup>4</sup> ליוור מנתחת את כתביו של ר"צ בנושא ומראה שדרשותיו אינן מסתפקות בתיאור הסיבות לעקרונות והתשובה עליהן, בנחמות שמבטיח ישעיהו לסריסים בתיקון לעתיד-לבוא, או בדברי התורה המתחדשים לאדם, שהם תולדות שאף עולות על בנים בהיותם מתקיימים לעד; לפי ליוור, ר"צ חותר בדרשות אלו לבצע אקט פרפורמטיבי של חידושי תורה 'מלמטה' שעלול לעורר 'מלמעלה' פתיחת שערי עקרונות ושפע של זרע ובנים.<sup>5</sup> נקודות אלו רלוונטיות לנושא מחקרנו מצד עיסוקן בשאלת גורלו של האדם המוטל עליו משמים ללא בחירתו, לעומת ההכרה בחטא הבחירי שהוביל לעונש זה ובאפשרות לתקנו בהשתדלות מעשית-בחירית (ראו 4.2.4.1-4.2.4.2), ואף ביכולת להשפיע על הגורל עצמו באמצעות מעשיו (ראו 5.2).

### 0.1.2. בין התנגדות לחסידות

באותו מסע פגש ר"צ גם את ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה (להלן: רמ"י), מפגש שלפי עדותו של ר"צ בקונטרס **דברי חלומות** שלו הוביל לגילוי נשמתו בחלום;<sup>6</sup> לאחר מפגש זה הפך ר"צ לחסיד בחצרו של רמ"י. ר"צ חסה בצילו של רמ"י כשש שנים עד מותו של רמ"י, אז התפצלה חצרו לשתי חצרות: לחצר הצאצאים בראדזין, ולחצר התלמידים בלובלין, תחת הנהגת ר' לייבל'ה אייגר, חברו הקרוב של ר"צ, שכמוהו עבר גם הוא מעולם המתנגדים לעולם החסידות, ור"צ קבל עליו את מרותו. לאחר מותו של ר' לייבל'ה בקש ר"צ להמשיך ולעסוק בלימוד ובכתיבה ולהימנע מן השררה, אך לחצם של החסידים גבר והוא קבל את האדמו"רות בלובלין למשך כעשר שנים, עד מותו, בטי' באלול תר"ס (1900).

<sup>4</sup> קסירר, הנפשות כמראות, עמ' 159-158. קסירר מסיק זאת מתוך ניתוחו לפרשנותו של ר"צ למדרש על ר' יוחנן (=ר"י) וריש לקיש (=ר"ל): כשם שאלו מצויים בספק קיומי לגבי עברם, כך מצוי גם ר"צ ספק קיומי ביחס להתנהגותו עם אשתו הראשונה. את היחס בין ר"י לר"ל ניתן לאפיין כיחס שבין הצדיק הקפדן הנוקט ב'אתכפיא' לבין החסיד בעל-התשובה הנוקט ב'אתהפכא' (ראו 4.2.4), ניתן להציג את הדברים מעט אחרת: ר"י יוכל לייצג את תקופת המתנגדות הקפדנית של ר"צ, שבה דקדק בהלכה עד שגרש את אשתו; וכמו ר"י לאחר מות ר"ל, המכיר במעלת בעל-התשובה ומתחרט על קפדנותו כלפי ר"ל, כך גם ר"צ לאחר מעברו לחסידות מכיר במעלת בעל-התשובה, ומתחרט על קפדנותו עם עצמו ועם אשתו, וכפי שיבואר מיד, 0.1.2. מכאן העדפתו של ר"צ לחוסר-הברירות הדינאמית והמתחדשת ('בחירה'), המעניקה מקום לאדם, אפילו החוטא, בלי לבטלו בקפדנות או ב'ידיעה' – ובניגוד לפרשנות השלילית שמעניקים לכך כהן, **מי השילוח**, עמ' 484-485, והרשקופ, **ספק**, לאורך כל עבודתו (וראו להלן, הערה 731).

גם בריל, **מיסטיקה**, עמ' 29-28, מקשר בין תפיסתו של ר"צ את גאולת החטא לבין יחסו לאשתו הראשונה, ומוסיף שר"צ אמנם אינו מפרט מהו החטא המוביל לצמיחה שמעסיק אותו, אך נראה שזהו חטא מיני של פגם הברית או אחר. בכך נוצר קשר בין הקפדנות העצמית בענין פגם הברית, שר"צ תולה בו את עקרונות, לבין קפדנותו כלפי האחר, אשתו, בענין פגם הברית המורחב, שר' חיים מצאנז תולה בו את עקרונות של ר"צ.

<sup>5</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 347-369. עוד על הקשר בין משנת ר"צ לביוגרפיה שלו ראו שם, עמ' 2-1; ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 7-8. <sup>6</sup> **דברי חלומות** ג, עמ' 241: "חלם לי [בהיותי באיזביצה] שהיו מגלין לי איזה דברים משורש נשמת. ובכלל הדברים היו אומרים לי כי הדור של משיח יהיה אותם הנפשות עצמן של דור המבול [דגם משה רבינו עליו-השלום כנזכר ברעיא מהימנא (זוהר ח"ג, רמז, ב)], והם עצמן אותן הנפשות של דור המבול [דגם משה רבינו עליו-השלום היה שם כדאיתא בזוהר (ח"ג, רטז, ב) וכמו שאמרו בחולין (קלט, ב): 'בשגם' {בראשית ו, ג} גימטריא משה], ואז השחיתו דרכם, וחטא זה נקרא בספרים 'חטאת נעורים', וכן אמרו בהם (בראשית ח, כא): 'כי יצר {לב האדם רע} וגוי מנעוריו'. ותיקנו זה בדור המדבר, והיה נקרא אז 'חסד נעורים' [כנודע בסוד (משלי יט, כב): 'תאות אדם חסדו'], כמו שכתוב (ירמיה ב, ב): 'זכרתי לך חסד נעורך' [...] לכתך אחרי במדבר']. והדור של משיח יהיה בסוד (תהילים קג, ה): 'תתחדש כנשר נעורייכי', שיהיה גם כן אותו הדור של חסד נעורים שיתחדש שנית. עד כאן תורף הדברים מה שאני זוכר עדיין."

על סוגי הסוגרים בדפוסי כתביו של ר"צ ראו בן ארזה, הכהן, עמ' 17: "רגלים לדבר, שרבנו {=ר"צ} עצמו עבר על כתביו לאחר זמן והוסיף בהם תוספות [...] הקטעים הנתונים בסוגריים, הם הוספות שהוסיף המחבר בכתב ידו על מה שכתב לפני כן. הוכחות רבות יש לכך"; וראו גם שם, הערה 9, שבשו"ת **תפארת צבי** הסימון הפוך, ושבספרים שלא הוסיפו בהם המהדירים אלא מראי מקומות, דברי ר"צ שבסוגריים, הובאו בסוגריים מעוגלים; שלמה גבריאלי רוזנטל, מעתיק רוב כתבי ר' צדוק ומביאם לדפוס, כותב בהקדמה ל**שיחת מלאכי השרת**, עמ' 154: "גם כמה פעמים שנחסר מאת קולמוסו הקדושה {של ר"צ} איזה תיבה כתבתיו והקפתיו בשני חצאי עגולים, וכן איזה מראה מקומות שציינתי הקפתים בחצאי עגולים, שלא לערב קודש בחול. אבל כל מה שמוקף בחצאי מרובעים הכל מאת רבינו הקדוש המחבר {=ר"צ} ז"יע {=זכותו יגן עלינו} בעצמו". וראו גם בשער השני ("הוספות המהדורה") המופיע בכל כרכי ספריו של ר"צ במהדורת הר ברכה, סעיף ג: "יש להעיר: כל מה שמצויין בסוגריים מרובעים הינו תוספת שכתבה המחבר {=ר"צ} בעצמו, וכל מה שנדפס בסוגרים עגולים הינו תוספת מקור שבדרך כלל נוספה כבר ע"י המדפיס הראשון ובחלקה הקטן תוספת מקור שנוספה בהוצאה זו." וראו קיצים, מפרי צדיק, עמ' 340; קיצים, מעתיקי שמועותיו, עמ' 37; בן ארזה, **תבל**, עמ' טז ובהערה יא. **הסוגריים המעוקלים בעבודה זו הם הוספות שלי, ובכדי למנוע בלבול – כל ההוספות משלי בעבודה תבואנה בסוגריים מעוקלים**. הציטוטים נעתיקו מתוך "התקליטור התורני" של חברת DBS, וההפניות הן לעמודים ולפסקאות של הוצאת הר ברכה (למעט קונטרס **ספר הזכרונות** וש"ת **תפארת צבי**). כיוון שר"צ מתיך בדרשותיו מקורות רבים, הוספתי את מראי המקומות בגוף הציטוט ולא בהערות שוליים מרובות (את מראי המקומות הבאתי באופן אחיד, ולפי זה שיניתי לעיתים את צורת מראי המקומות של המביא לבית הדפוס ושל המוציאם לאור). כמו כן הוספתי תרגומים, פתיחת ראשי תיבות, וכן הסברים נקודתיים המבליטים את הנקודה בדברי ר"צ שעליה תדון עבודה זו בניתוח העוקב לציטוט.

מעברו של ר"צ מעולם המתנגדים והלמדנות לעולם החסידות רלוונטי למחקרנו בכמה צורות: בריל מצביע על היווצרותו של טיפוס שאותו הוא מגדיר כ"חסיד-למדן" – המתמקד בלמדנות אינטלקטואלית, בדומה ללמדן הליטאי, אך מטרתו היא הדבקות החסידית – וטוען שהמעבר הביוגרפי של ר"צ מאינטלקטואליות למדנית ליטאית לעולם הדבקות החסידי מיישם את הטיפוס הזה.<sup>7</sup>

זאת ועוד: כפי שטען גרוסמן<sup>8</sup> וכפי שיורחב להלן (6.2.3), מעברו של ר"צ מעולם מתנגדי לעולם חסידי, מהווה יסוד לתפיסת עולמו הקוטבי והפרדוקסלי, המאחדת בין שתי תפיסות מנוגדות: התפיסה הליטאית המדגישה את ממד הטרנסצנדנטיות האלוקית, יחד עם התפיסה החסידית המדגישה את ממדה האימננטי; ובמקביל: התפיסה הליטאית המדגישה את הממד האקטיבי בלימוד תורה, במאמץ אנושי בחירי, יחד עם התפיסה החסידית המדגישה את ממד ההתבוננות והדבקות הפסיביות באינסוף האלוקי ('ידיעה'). מעבר פרדוקסלי זה מאיר גם את אופי הכתיבה של ר"צ, המשופע כאמור במקורות מכל מכמני התורה, אף סותרים ומנוגדים, שאותם מתיך ר"צ יחד, וכן את רעיונותיו החדשניים והרדיקליים, על אופיים הפרדוקסלי שיידונו בעבודה זו.

מעברו של ר"צ לחסידות רלוונטי גם ליחס בין משנתו לביוגרפיה שלו. מעבר זה כלל אמנם שינויים משמעותיים, כגון הפסקת ההתפלגות עם תלמידי-חכמים לשם ההתפלגות עצמה, ומעבר מלימוד בקול רם ללימוד שקט – אך כפי שכתבה ליורו,<sup>9</sup> מעבר זה אינו קוטבי כמו של חברו, ר' לייבלה אייגר. שכן, אביו של ר"צ, אף שהשתייך לעולם הליטאי, היה בקשרי ידידות עם חסידי עירו (ועל כך אף נדחה מתפקידו כרב העיר), ור"צ מצטט גם בכתבים שטרם מעברו לחסידות מכתבי חסידים, כגון ספר ה**תניא** של ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: רש"ז).

במקביל, גם בכתביו החסידיים הוא ממשיך ומצטט מכתבים מתנגדיים, כגון מהגר"א, וכאמור, טענתה של עבודה זו היא שהגותו אוחזת פרדוקסלית בשני הקצוות. על דבריה של ליור יש להוסיף, שרעיונות מרכזיים ורדיקליים במשנת ר"צ, המופיעים בהרחבה בכתביו שלאחר מעברו לחסידות, מופיעים בתמצות כבר בכתביו שטרם מעבר זה, ואף בהם מצוי הניחוח הרדיקלי. כך למשל, מושג התשובה, התופס חלק משמעותי מכתביו ר"צ, ובו נדון בהרחבה להלן (4.2.4.1-4.2.5.1), מופיע כבר בקונטרס **ספר הזכרונות** שכתב בימי עלומיו וטרם מעברו לחסידות:

לכן חשבו ז"ל (פסחים נד, ב ובבראשית רבה א, ד) התשובה מהדברים שנבראו קודם בריאת העולם, לפי שלא היה לעולם קיום בלעדיה. וזכרו (יומא פו, א): "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר {הושע יד, ב}: 'שובה ישראל עד ה' אלקיך'". והוא למה שחלקו חכמי המחקר העולמות בכללם לשלושה, שהם: עולם הכסא, ועולם המלאכים, ועולם הגלגלים. והנה כבר נודע מה שאמרו חז"ל (איכה רבתי א, לג, פסוק 'וילכו בלא כח'): "בזמן שישראל עושיין רצונו של מקום מוסיפין כח בפמליא של מעלה", שנאמר (תהלים ס, יד): 'באלקים נעשה חיל', ובזמן שאין עושיין רצונו של מקום כביכול מתישיין כח של מעלה, שנאמר (דברים לב, יח): 'צור ילדך תשי'. וזה הכל בעולם המלאכים; אבל בעולם הכסא שהיא כפי כינוי המחקרים לכבודו יתברך ועצמותו, אצלו ודאי לא שייך שום תוספת ותשוי כח, כמו שאמר הכתוב (איוב לה, ז): "אם צדקת מה תתן ליי" וגו'. וזהו מה שזכרו ז"ל (ירושלמי פרק ב הלכה ו דמכות {ז, א}), כי שאלו לחכמה ולנבואה ולתורה מה עונש החוטא, וכולם לא אמרו על התשובה זולת הקב"ה בעצמו. והיינו כי בכלם היה הקלקול על ידי העוון, ובמה יתוקן אותו קלקול שכבר נעשה על ידי העבירה? אבל הקב"ה בעצמו, שאצלו אין שייך שום קלקול, רק החטא במה שהאדם עבר על רצונו וציווי בזה, כיון שנתחרט ושב הרי הוא מוחל לו, ולכן הוא אומר יעשה תשובה ויתכפר. ולכן התשובה מגעת עד כסא כבודו יתברך ואצלו מתקבלת, ואחר כך חוזרת בכוחו יתברך שקיבלה ומוספת גם כן כח בפמליא של מעלה והבן.<sup>10</sup>

בפסקה זו נוגע ר"צ באופן תמציתי בנקודות שאותן הוא מרחיב במושגים אחרים בהמשך דרכו הרוחנית: כוחה של התשובה לגעת בשורש 'הידיעה' האלוקית שמעל למעשים, וכוחה של 'הבחירה' להשפיע כביכול על ממדים

<sup>7</sup> בריל, **מיסטיקה**, עמ' 5-8.

<sup>8</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 459.

<sup>9</sup> ליור, **תושב"ע**, עמ' 1. על הלימוד בשקט וללא התפלגות לאחר המעבר לחסידות, ראו ברומברג, **מגדולי**, עמ' מב; ראבינאוויטש, **מלאכי עליון** יח, עמ' כא. צייטלין, הסביבה, עמ' 29, עומד על הדימיון בין הרגוויצ'ובר לר"צ בשילוב בין ידע אנציקלופדי להעמקה, אך בעמ' 30 מזכיר גם הוא את סירובו של ר"צ להתפלפל עם הרגוויצ'ובר, כשהאחרון בא לבקרו ולהתפלפל עימו בתורה, בטענה שלקב"ה לא תצמח כל טובה מכך שאחד מהם ינצח את האחר (ראו סיפור זה גם אצל אונגר, **תולדות הכהן**, עמ' לו; ברומברג, **מגדולי**, עמ' מט). לתאור ספרותי-בדיוני של הגעתו של ר"צ לאיזביצה, מפגשו עם רמ"י והמעבר לחצרו, ראו אברהם ביק (שאול), שפתי כהן, בתוך: שרגאי וביק, **בהיכל**, עמ' 131-135.

<sup>10</sup> קונטרס **ספר הזכרונות**, מצות עשה של תשובה, עמ' 157-158, ד"ה 'ולכן'.

מסוימים באלוקות (ראו להלן, 5.2). הרעיון שהתשובה אינה פוגמת בעולם הכסא מופיע **בתקנת השבין**,<sup>11</sup> ומורחב לחוסר האפשרות לפגום על ידי החטא בנשמה (לעומת חלקי הנפש והרוח התלויים במעשה) – ור"צ ממשיך מנקודה זו ומפתח את האפשרות של תשובה המתקנת גם את העבר המעשי, מתוך הכרה שגם מעשים בחייריים אלו היו ברצון שמים ('ידיעה'), וכפי שנראה בהרחבה בדיון על התשובה (1.4.2.4-4.2.5.1, 4.2.5-4.2.5.1).

במובן הזה, נראה שר"צ אינו עובר מהפך רוחני של עזיבת העולם הישן על רעיונותיו הקונפורמיים והצטרפות לעולם חדש של תכנים הרדיקליים, שכן תכנים אלו כבר העסיקו אותו לפני כן (באופן גולמי לפחות). העובדה שבהגיעו לאיזביצה התגלה לו בחלום שורש נשמתו מלמדת על קיומם האפריורי של הרעיונות הרדיקליים הללו בנשמתו טרם הגיעו לרמ"י (אף כי בהסתרה); וכפי שמראה בריל, אף תוכן החלום – החיבור הישיר בין החטא לחידושי תורה ולגאולה – מלמד על נקודת החיבור בין רמ"י, שעסק בחיבור הרגשות והתשוקות עם לימוד תורה וחוויה דתית, לבין ר"צ, שעסק לפי בריל בהבנת החטא (בעיקר המיני) גם לפני מעברו לחסידות.<sup>12</sup>

משמעות השינוי שבמעבר בין העולמות היא השפה שאותה הוא רוכש במעברו לחצרו של רמ"י, וזאת בשתי בחינות: מבחינת הכלים המושגיים ואופן המחשבה שאותם הוא מקבל מרמ"י, (אך כדרכו של רמ"י השואף לנתיב אינדיווידואלי לכל אדם ואדם מפתח ר"צ את הרעיונות בדרכו-שלו); ומבחינת השפה, או השיח במובנו הסוציולוגי, כהקשר שבו למושגים מסוימים יש משמעות, מובן ותוקף מסוימים, שבהקשר ובקהילייה פרשנית אחרים הם חסרי-משמעות או בעלי משמעות הפוכה ובעייתית. מעבר זה נראה לכאורה כטכני בלבד, כתלוי במושגים ובהקשר חברתי חיצוניים לתוכן הפנימי שהיה שם מאז ומעולם; ואולם, עניין טכני זה הוא למעשה קריטי ומהפכני: רק בעטיו יכול ר"צ להוסיף ולתפקד בסביבה המובנת והמבינה שבה הוא חי ופועל, ולהימנע מניכורה של החברה כלפיו, או מניכור עצמי וקפדני כלפי החברה.

זאת ועוד: כפי שנראה להלן (2.3.1, 4.2.1, 5.2), ר"צ מכיר בכך שאף שהתוכן הפנימי הוא העיקר, לעיתים אין הוא הקובע ישירות את הופעתו אלא דווקא הכלים שבהם הוא מבוטא הם הקובעים אותו – עד שמעשי האדם יכולים לקבוע את שורשו, ולקבוע את אופן ההופעה של האלוקות בעולם וכך להשפיע עליה כביכול. במובן הזה, אף שחלומו מורה על קיומם האפריורי של הרעיונות הרדיקליים בשורש נשמתו ('ידיעה') טרם הגיעו לרמ"י – מעברו לחסידות ושינוי ההתנהלות הם 'הבחירה' החושפת ואך מכוננת את השורש הזה (מה שיכונה בהמשך 'השורש הנעלם').

מכאן, שהשינוי בדרכי ההתנהגות של ר"צ אינו ענין מינורי, אלא יכול לשקף את מציאתו ואת מקומו הרוחני: טרם מעברו לחסידות קפדנותו ההלכתית (מה שיכונה בהמשך [4.2.4.1] 'אתכפיא') הובילה אותו להתפללות סרק ולסגפנות; הקפדנות העצמית המבקשת לשמור את הברית בכל תוקף (ושלדעתו הפרתה הביאה עליו את עקרותו) הובילה לקפדנות כלפי האחר ולמידת הכעס (שלהלן [4.2.5] נראה, שר"צ שוללה כמידה שאינה של ישראל ושיש לבטלה לגמרי – בעוד שהתאוה מצויה בהם ואף בעתיד תשמש לפי ר"צ כתשוקה לתורה ולא תתבטל, למרות שהובילה לפגם הברית); כך, במקום להוליד את תיקון הברית הורחב הפגם בגירושי אשתו (שלדעת ר' חיים מצאנז – ור"צ הסכים לבסוף לדעתו – היא שהביאה לעקרותו).

<sup>11</sup> **תקנת השבין** ב, א, עמ' 5.

<sup>12</sup> בריל, **מיסטיקה**, עמ' 28-29. וראו דברי פריז, עושה השלום, עמ' 151-152: "הכחן במהותו רדף שלום וקשר את הקצוות שלמעין הרגיל נראו מרוחקים; בכתביו לפני ובסמוך להיכרותו עם האיזביצאי היה רמז לעתיד ולא בכדי נתקשרו, ר' צדוק כבר היה מוכן ומזומן לכך מראש מעצמו. בנדודיו בפולין הכיר ר' צדוק רבנים ואדמו"רים הרבה, וספק אם היה נמשך דווקא אל האיזביצאי, אלמלא הייתה ביניהם קירבת דעת מוקדמת, שאולי בגינה ראה בו האחרון את המיוחד שבתלמידיו. מאותה קירבת דעת שבין השניים צמח פרי הלולים, יתר כתביו ר' צדוק שבהם העמיק ושכלל את תורת רבו. אך לא היה זה שיעבוד מוחלט, ותורת ר' צדוק היא יותר מפרשנות לשיטת איזביצה; יש בה עצמאות מסוימת, לפחות בהשוואה לשיטה שהציגו אצאצי השושלת". ושם עמ' 155: "למעשה הוא [= ר' גרשון חנוך הענדק מראדזין] טוען ששיטת אביו היא שיטתו האותנטית של הבעש"ט, וכי סבו {רמ"י} ולא אחר הוא ממשיכו הנאמן של ר' שמחה בונים מפשיסחה. ובאמת הרי אחת מנקודות המחלוקת כלפי ר' בונים הייתה שעסק הרבה עם תלמידיו גם בהוגי ימי הביניים ובעיקר **במורה נבוכים** ולא ראה בזה סתירה לתורת החסידות המבוססת על קבלת האר"י. זו הייתה השיטה שתאמה במיוחד לר' צדוק, הן מבחינת רקעו הלמדני והערכותו הגדולה לרמב"ם, יחד עם זה שכבר היה נוטה לקבלה וחסידות עוד טרם הכיר את האיזביצאי. הקשר שנוצר ביניהם לא היה מקרי וכנראה בשל תפיסתו האינטלקטואלית הכוללנית ומבנה דרך החשיבה שלו נמשך לאיזביצאי." יש לציין, שהעצמאות של ר"צ ביחס לרמ"י, היא-היא המשכיות שלו, שכן חתירתו של רמ"י עצמו הייתה להתחדשות בעבודת ה' בכל רגע ורגע, ואת זאת מיישם ר"צ. זאת ועוד, כפי שנראה להלן (5.3), ר"צ מחזיק בתפיסת החידוש המתמיד הנובע מהחיסרון המובנה של האדם והבריאה.



לאחר מעברו לחסידות לומד ר"צ בנחת, כמי שמצא את מקומו והקשרו ואין הוא נזקק עוד לניכור העצמי שבסגפנות ובכפייתיות; הקפדנות הופכת כעת לכלי לבירור החטאים עצמם,<sup>13</sup> בעיקר חטאי התאוה ופגם הברית, לגילוי כיצד גם במה שמעבר להלכה ובנפילה עצמה על כל פרטיה – גם בזו שאין לה תיקון כפגם הברית – מצויות התחדשות דתית וצמיחה רוחנית (מה שיכונה בהמשך 'אתהפכא', ושל מועניק ר"צ עדיפות ברורה בתפיסת התשובה שלו), ולקירובם של חוטאים במקום גרושם, ובכללם אשתו והוא עצמו (ולמפרע מתברר שהקפדנות כלפי אשתו עצמה הוליכה למציאת מקומו הראוי, כשגרמה לנדידה בין גדולי הדור ולמפגש עם רמ"י).

כך מופיע שוב הפרדוקס: השיח החדש מאפשר לר"צ להוציא במעשיו הבחיריים מן הכוח אל הפועל את מה שכבר היה בשורשו הרוחני ('ידיעה') ובמה שהשיג בלמדנות הליטאית הקפדנית בחינוכו; ליתר דיוק: השיח החדש אינו רק מעיד על שורש זה, אלא מכונן אותו במושגיו החדשים והיצרתיים ('בחירה'), שמקבלים את תוקפם וממשותם ממוחלטותו של אותו שורש ('ידיעה').

## 0.2. המשך הדטרמיניזם של רמ"י?

מעברו של ר"צ לחצרו של רמ"י מכניסנו לעובי הקורה של עבודה זו, שכן נושא 'הידיעה והבחירה' שהוא הפרדוקס המרכזי בכתביו של ר"צ, הוא גם הנושא המרכזי שדרכו מבטא רמ"י את השקפתו הדתית. תורתו של רמ"י ידועה ברדיקליות שבטענה "מה דאיתא (=שישנו) בגמרא {ברכות לג, ב}: 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', הוא רק לפי גבול תפיסת שכל האדם. אבל באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים ורק בעולם-הזה הסתיר ה' יתברך דרכו";<sup>14</sup> ובהשלכתה: האפשרות לעבור על חוקי התורה וההלכה הקבועים לטובת מילוי רצון ה' הקונקרטי, הנתבע מן האדם הספציפי בזמן ובמקום ספציפיים:

"עת לעשות לה' הפרו תורתך" {תהילים קיט, קכו}; ר' נתן אמר: 'הפרו תורתך' משום 'עת לעשות לה' {ברכות נד, א; ...} שדברי התנא-קמא הם, בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא 'עת לעשות לה', כמו אליהו בהר הכרמל, אז מהצורך להפר כללי דברי תורה ורק להתנהג על פי בינה שהשם יתברך מבין לאדם. ור' נתן אומר, בשעה שאין הבינה מפורשת לנוכח אדם, שאז מחייב האדם להתנהג את עצמו על פי כללי דברי תורה ומצות, מבלי לצאת מגדר ההלכה {...} באם {...} יזמין לו השם יתברך מעשה שידמה לו שחס וחלילה הסיר מגדר כללי דברי תורה – ועל זה אמר ר' נתן כי לאדם שלבו נמשך אחר רצון ה', וגם שהסיר ממנו כל נגיעה, בטח לא יאונה לו עון חס וחלילה, ובטח ידע הוא הוא אז 'עת לעשות לה'".<sup>15</sup>

כפי שהעיר אביעזר כהן,<sup>16</sup> המחקר המסורתי של רמ"י וספרו **מי-השילוח**, נטה להדגיש את אחד מצידו הפרדוקס ואילו את צידו השני נטה להבליע כמינורי וכחסר משמעות: מחד אלו המדגישים את צד 'הידיעה' או בשפתו של יוסף ווייס: 'הדטרמיניזם',<sup>17</sup> ולהמעט בערך הבחירה; ואילו האחרים המדגישים את מימד הבחירה או במינוחה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר: 'האוטונומיה',<sup>18</sup> ולהמעט בערך הידיעה והדטרמיניזם. ואולם, מדברי רמ"י עולה, שאלו שני צדדים של אותה מטבע ושל אותה הדמות הטיפולוגית (יהודה), שלפי רמ"י היא הדמות העליונה שאליה יש לשאוף: "שני נושאים אלה לא רק מצויים יחדיו בעולמו ההגותי של רמ"י, אלא הם גם מוצאים את בטויים

<sup>13</sup> להלן (4.3.4). נכנה דקדוק זה במושג 'המתקת המר במר', ואף נשער (6.2.3) שאולי בחר ר"צ דווקא בחצר חסידית מבית פשיסחא-קוצק, בשל הלמדנות, העיסוק בפילוסופיה הרמב"מית והחתירה לאמת אינדיווידואלית המאפיינות אותה (ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 12-16; בריל, **מיסטיקה**, עמ' 5-8; וראו דברי פריז בהערה 12). החתירה לאמת אינה מוכנה לנקוט בוותורים לפני משורת הדין (מידת החסד) אלא נוקטת במידת הדין, שדווקא אותו היא מבקשת להמתיק. דרך החסידות כאן מזכירה את העולם הליטאי, הן בלמדנות הן במידת הדין – אך שאיפתה להשיג את החסד של החסידות, את המתיקות הצומחת מתוך המר עצמו. ר"צ נוקט בדרך זו, תוך שהוא מדגיש את הבעייתיות של מידת דין שאינה מוכוונת אל החסד ומולידה כעס וקפדנות: את הכעס הוא מייחס לעשו וטוען שבניגוד לתאוה המצויה בישראל ואותה ניתן להפך (כמו ביחס לאשתו), הכעס אינו ממידתם של ישראל ויש לכופו; כלומר מידת הדין שעניינה הכפייה, צריכה לכפות את עצמה, להמתיק את המר במר. גם בזה ניכרת העובדה שר"צ אינו מהפך את עולמו במובן של ויתור על העולם הישן, אלא בהיפוך הצורה והכלים של אותו תוכן עצמו שהיה בו גם קודם לכן.

<sup>14</sup> רמ"י, **מי השילוח** א, עמ' כז, דיבור המתחיל: 'ותכחשי'. וראו גם שם, עמ' רמה, ד"ה: 'ביום ההוא'; ובמקומות נוספים רבים. רמ"י, **מי השילוח** א, עמ' קנט, ד"ה: 'ויסעו'.

<sup>15</sup> כהן, **מי השילוח**, עמ' 44-40.

<sup>17</sup> ווייס, דטרמיניזם, עמ' 447-453.

<sup>18</sup> ש"ץ-אופנהיימר, אוטונומיה.

בטיפוס דתי אחד המיוצג על ידי דמותו המקראית של יהודה. יתרה מזאת, שני ההיבטים לא רק שמאפיינים דמות דתית זו אלא שהן מגדירים אותה ככזאת.<sup>19</sup>

לטענת כהן, לדידו של רמ"י שאלת ידיעה ובחירה איננה שאלה פילוסופית-תיאולוגית, ובניגוד לוייס אין הוא גוזר ממנה מסקנות מוכרחות (דטרמיניסטיות), לפיהן התפיסה ש"הכל בידי שמיים" שוללת את בחירת האדם, או למצער, משאירה רק מקום להכרת האדם בכך.<sup>20</sup> עבור רמ"י זוהי שאלה קיומית-נפשית:

"הכל בידי שמים" – משמעותו אמנם כי כל מעשה שיעשה וזאת ללא תלות בכוונת העושה, הוא בידי שמים. אלא, וזאת יש להדגיש, כדי שהדבר יהווה אכן מימוש רצון האל, הוא צריך להיעשות מתוך מודעות לכך. מה שמכונה העמדה הדטרמיניסטית אצל רמ"י, אמורה בעצם להוביל את האדם להכיר כי כל מה שקורה לו לא קורה במקרה, אלא צריך היה להתרחש לאור מי שהוא, וממילא זה מה שהוא אמור לעשות {...} האדם המודע כמו גם האדם הלא מודע, לעולם מה שיעשה הוא בידי שמים. האדם המודע, בעצם הכרתו זו, מאפשר לרצון האל להתגלות בעולם, ולהכרה נוכחת זו שואף רמ"י.<sup>21</sup>

לפי כהן, אם-כן, בשיאה של ההשגה הדתית לפי רמ"י, מתאחדים שני הממדים להכרה אחת:

אופיו האישי והקונקרטי { של הרצון האלוהי / הידיעה / ש'הכול בידי שמים' המתגלים לאדם }, כמו גם העובדה שהאדם לומד מתוך עצמו אודותיו, שהרי רצון האל מתגלה לו 'בתוך' רצונו שלו עצמו, הוא כאמור הקוטב השני { =האוטונומיה / הבחירה' } במשנת רמ"י. ההיענות הזו לרצון האל { ...ש' איננה עוברת בתוך המסגרת ההלכתית, היא המקור להיבט הרדיקלי במשנת רמ"י.<sup>22</sup>

כהן מציב דגם של אקזיסטנציאליזם דתי (בדומה לקירקגור; להלן, 1.3.1),<sup>23</sup> שבו האדם החותר לאוטונומיות, מגלה את מהותו העצמית, את 'הסובייקט', את חירותו, באמצעות גילוי הרצון האלוהי. התגלותו של רצון זה החולש על הכול, מה שכונה בשם 'דטרמיניזם', אינה שוללת את הבחירה, אלא מהווה את צדו השני של המטבע: ראשית, הרצון האלוהי מתגלה דרך רצונו ותאוותו של האדם (לאחר עבודת ה'בירור' שכהן מרחיב עליה); כמו כן, רצון האל המתגלה הוא-הוא שורש נפשו של האדם וממילא הוא מבטא את רצונו-עצמו העמוק.

<sup>19</sup> כהן, **מי השילוח**, עמ' 41. כהן מעלה את הטיפולוגיה הבסיסית במשנת רמ"י: "מחד "שומר ההלכה המובהק {...} בו מתמקדת על פי רוב הספרות הדתית בכלל וזו בעלת האופי המוסרי בפרט. את הטיפוס הזה מסמל יוסף המקראי." הטיפוס השני המגולם בדמותו של יהודה המקראי "עומד באופן בלתי-אמצעי מול רצון האל, כך שממילא עמידה זו איננה נעשית דרך הפריזמה של תורה ומצוות {...} ומובילה לעשייה החורגת מעולם ההלכה." אולם, לטענת כהן "עלינו לשים לב, כי שני הטיפוסים הללו אינם חופפים את שני הנושאים הנ"ל { =אוטונומיה ודטרמיניזם; ... } אדרבה, שני הקטבים הללו עוסקים במוצהר בטיפוס הדתי אותו מסמל יהודה" (שם, עמ' 44).  
<sup>20</sup> על התנגדותו של כהן לוייס יש להוסיף: וייס טוען שעמדת רמ"י היא הדטרמיניזם לפיו הבחירה (והחטא) אינה אלא "כקליפת השום"; אל המקומות שבהם אומר רמ"י שבכל-זאת יש בחירה, מתייחס וייס כדברים שמן השפה ולחוץ, על-מנת לסבר את אוזני האורתודוקסיה, שבמסגרתה מבקש רמ"י להישאר בלי להיות מואשם בשבתאות (וייס, דטרמיניזם, עמ' 449). ואולם עצם הנחתו של וייס מוקשה: מדוע יבקש רמ"י להישאר בתחומי החברה האורתודוקסית? בכתביו מצויה ביקורת חריפה על החברה הדתית, שפנייתה אל האלוהות עקרה ועבודת ה' שלה היא "הבורגנית" ויכמוצות אנשים מלומדה' (ראו כהן, **מי השילוח**, עמ' 390-358). רמ"י לעומת זאת אינו מהסס לפנות גם לשטחי הפקר ולשטחים שמחוץ לתחום על-מנת לפגוש באלוהות, תוך הדגשה חוזרת של הבידוד החברתי הנובע מכך. מכאן שאין הוא חושש מהמחיר החברתי שעבודת ה' קיומית וכנה עלולה לדרוש, לכאורה אף מנידוי מהחברה האורתודוקסית – שאולי לאור ביקורתו עליה אף ירצה בנידוי כדי לאפשר לעצמו קרבה אלוהית. וייס מתייחס באופן ביקורתי כלפי תועלתנותו המשוערת של רמ"י ברצונו להישאר באורתודוקסיה – אך לא זו בלבד שהרווח שבהשארות זו אינו ברור (ואולי דווקא עויבה יכולה להקל על יהודי בעולם זה?), אלא שרמ"י עצמו נלחם בקונפורמיזם ובתועלתנות.

יש להקשות גם על אמונו החצוי של וייס: ביחס לדטרמיניזם הרדיקלי, מאמין וייס בכנות דבריו של רמ"י – אך ביחס להמשך דבריו על קיומה (אפילו המצומצם) של הבחירה והאוטונומיה, שחוקרים אחרים הדגישו דווקא אותם, אמון זה נעלם. שיטת וייס נוטה לפרשנות במובן הקלאסי החותר לאובייקטיביות ומשמעות קבועה ומוחלטת בטקסט; ואולם, מנקודת מבטו ההרמנויטית של גאדאמר, דווקא עמדה כזו מחמיצה את ההבנה של הטקסט אפילו במובנו האובייקטיבי. לשיטתו, עלינו למוג (באמון) את האופק ההרמנויטי – כלומר, כלל האפשרויות העולות מן הטקסט – יחד עם אופקו-אנו, הפרשנים; רק פרשנות היוצרת מעגל הרמנויטי דינאמי בין המחבר לפרשן מאפשרת את הבנתו המלאה, שממשיכה תמיד להתפרש (גאדאמר, **אמת ומתודה**, עמ' 307-300. וראו גורביץ וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: פרשנות (אינטרפרטציה), עמ' 1014; שם, ערך: "הרמנויטיקה", עמ' 361). וייס סומך את דבריו על הגדרתו של רמ"י את הבחירה באופן מצמצם ביותר, ולכאורה אף מזלזל: "ובעומק הכל בידי שמים ובחירת האדם אינו רק כקליפת השום, ואינו רק לפי דעתו { של האדם }, כי השי"י הסתיר דרכו מבני אדם" (רמ"י, **מי השילוח** א, עמ' קנד, ד"ה "ויקח". וראו גם שם, עמ' טו, ד"ה "ויצו". ראו על כך כהן, **מי השילוח**, עמ' 217-215). ואולם, גם קליפת השום הוא מושג המבטא משהו (כפי שנראה להלן 4.2.2) – אולי קטן ובטל, אך בכל זאת משהו – ולא עוד אלא שלפי השקפת רמ"י ש"הכול בידי שמים" ולא מקרי, אין לבטל אף את העניין הקטן והבטל ביותר, שגם הוא בידי שמים וגם לו משמעות כלשהי. מנקודת המבט הזו ניתן לשער גם הפוך מוייס: רמ"י אינו נבדל מהאורתודוקסיה על ידי הדטרמיניזם, אלא חובר אליה ונבדל מהעולם המודרני והנאור הסובב אותו, עולם מדעי המדגיש את האוטונומיה האנושית בנפרד מהאל (ואף את אי-קיומו). מול סביבה כזו מדגיש רמ"י את ההשגחה והמשמעות, וה'בחירה' מקבלת מקום מינורי בלבד; אולם אין להסיק מכאן שאין לה מקום משמעותי, אפילו במקומה המינורי. וייס מבקש לחשוף את הרדיקליות של רמ"י בכפילות הפנים כלפי האורתודוקסיה: "ביעומק" – מרידה בה ובמוסכמותיה, ו"בגוון" – מילים מפייסות לצאת ידי חובה (המושג 'עומק' מבטא את האמת הדתית העליונה, בניגוד לגוון שמובנו חיזונית" [כהן, **מי השילוח**, עמ' 215, הערה 25]; כך טוענים גם וייס, דטרמיניזם, שם, הערה 8; אליאור, עומק וגוון, עמ' 402-427); אולם נראה שכפילות הפנים אינה רק כלי חיזוני, אלא ביטוי לפרדוקסיות פנימית – כפי שמראה זאת כהן בנוגע לדמותו של יהודה – שאף שהיא מבטלת את הרדיקליזם שבדטרמיניזם, היא מגלה רדיקליות מסוג חדש, בפריצה דווקא מתוך המסגרת.

<sup>21</sup> כהן, **מי השילוח** עמ' 46; ההדגשה במקור.

<sup>22</sup> שם.

<sup>23</sup> שם, עמ' 420-419.

שנית, גם בהכרה הזו ברצון האל פתוחה בפני האדם האפשרות לבחור אחרת מרצון זה ו"למרוד". מכל מקום, הרדיקליות, על שני פניה, נשמרת: הן מצד הדטרמיניזם, המהווה מרחב שבו אפילו החטא נמצא בידי שמים, הן מצד האוטונומיה האנושית, המגלה את רצון ה' מעבר למסגרת ההלכה ובתוך רצונה-שלה.

הדגשת הדטרמיניזם, או 'הידיעה', על חשבון הבחירה האנושית, מובלטת במשנת רמ"י ובמחקרים עליה;<sup>24</sup> המחקר על ר"צ נטה, רובו ככולו, לאפיין את משנת ר"צ כהמשך ופיתוח של משנת רמ"י, שלמרות חריגות שונות ממשנת רמ"י, בעיקר של מיתון עמדתו הרדיקלית, בסופו של דבר גם היא מבליטה את 'הידיעה' על חשבון 'הבחירה';<sup>25</sup> יש שאף הגדירו את ר"צ, בדומה לרמ"י, כאקזיסטנציאליסט דתי.<sup>26</sup> אכן, הדגשת 'הידיעה' נוכחת

<sup>24</sup> יוצא מן הכלל הוא בן דור, **מי השילוח**, עמ' 294-236, המציג קריאה אחרת של רמ"י. לטענתו אין לדבר על היררכיה בין המשורים, כזו שבה 'הבחירה' היא ההכנה לאוטנטיות של 'הידיעה'; במקום זאת מציע בן דור מבט קוטבי במשנתו של רמ"י ולפיו שני המישורים מבטאים קיום אותנטי של אורח-חיים ותמונת-עולם גדושי משמעות הטבועה במציאות עצמה, שתי מערכות ראויות למילוי רצון ה', אף שאין הן משיגות את עצמות הרצון הזה. עמדה זו מקרבת את רמ"י להצגתו את דברי ר"צ, אם כי זוהי עמדה קוטבית, בניגוד לפרדוקסליות המוצעת כאן; ראו הערה 771.

אין כאן המקום להאריך בדייונים השונים במשנת רמ"י, ועל כן אומר באופן כללי בלבד שאני מסכים עם בן דור בהצגת מישור 'הבחירה' כבעל יותר דומיננטיות ממה שהוצג קודם לכן במחקר. יחד עם זאת אני מוצא את טיעונו של כהן משכנעים יותר, שכן נראה שרמ"י אכן מעניק דומיננטיות ל'הידיעה', או למערכת רצון ה' במושגיו של בן דור, לא רק בכמות הדברים שהוא מקדיש לה, אלא בעיקר באיכות הגבוהה יותר שהוא מייחס לה. בן דור עצמו טוען שרמ"י חותר לפלורליזם ולשלום בין העמדות והמערכות הסותרות – אך פלורליזם זה הוא שאיפה אימננטית למערכת רצון ה', הסותרת את הערכים המוחלטים של 'המערכת ההלכתית' (ראו בריל, **מיסטיקה**, עמ' 164, ושם גם טענתו להיפוך: העמדת דרכים טיפולוגיות שונות בעבודת ה' הופכת את הפלורליזם למערכת קבועה כמו במערכת ההלכתית); במקביל טוען בן דור ש'המערכת ההלכתית' היא ביטוי ל'בחירה' האנושית – אלא שזו נמצאת כנועה לרצון ה' הכללי שבהלכה, בעוד שדווקא 'מערכת רצון ה'" היא המבטאת את הייחודיות האנושית, את החופש לחרוג מהכללים, שאינה רק כנועה לרצון ה' וביטול הרצון העצמי (שהוא, כך משתמע מבן דור, שמירת החוק ההלכתי) אלא מימוש תשוקותיו האישיות. אך גם אם נכונה יותר קריאתו של בן דור, בחרתי להציג כאן את משנת רמ"י בדרכו של כהן, משום שכפי שנראה בפרק השני (2.2-2.3), הצגתו כאקזיסטנציאליסט-דתי מאירה באורח עמוק יותר את משנתו הפרדוקסלית של ר"צ, האוחז באקזיסטנציאליזם זה וחורג ממנו כאחד.

<sup>25</sup> ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 23-17, 72-50, 88-73, 138-128, 158. ליוור, **תושב"ע**, עמ' 21-14, 64, 73-72, 265-261, 424. גרוסמן, שער לעזאזל, עמ' צה-צח. גלמן, **האימה**, עמ' 62-58. גלמן, הכחשת הרצון, עמ' 129-124. רוזנבלט, עובד ה'. אלמן, חכמת הגויים, עמ' 183. נאור, זדונות, עמ' פז, טוען שלפי ר"צ העיקר הוא 'הידיעה', ואילו 'הבחירה' אמנם מחייבת, אך אין היא אלא אשליה.

בריל, **מיסטיקה**, עמ' 168, טוען שר"צ ממשך את משנת רמ"י בחתירה לזהות בין רצון האדם לרצון ה', אפילו ודווקא מתוך החטא – כלומר העדפת 'הידיעה', בהבדל אחד: הבסיס לזהות זו נוצר לפי ר"צ על ידי לימוד תורה, כמו בתפיסת העולם של המתנגדים ושל חב"ד. בעמ' 169-174, מציב בריל שלושה פנים של הדטרמיניזם של ר"צ ובכולם הוא מעניק לדטרמיניזם של 'הידיעה' עדיפות על 'הבחירה' הבטלה לגביו; בזה הולך ר"צ לדעתו אחרי רמ"י, כשההבדל ביניהם מסתכם בכך שרמ"י מורה על הליכה בדרך של ברור עצמי פסיכולוגי, המובילה להרמוניה עם רצון ה' – כלומר הפסיכולוגיה היא כלי להגיע לרצון ה' – בעוד ר"צ מורה על הליכה אחרי רצון ה' על ידי נטוב הממד הפסיכולוגי של האנרגיה הנפשית והתשוקה אל הקב"ה, שכן גם בהם הוא מצוי, ובכך נוצרת צמיחה רוחנית – כלומר הפסיכולוגיה עצמה מתבררת כרצון ה'. בעמ' 173-172 מתאר בריל את 'הדטרמיניזם האינטלקטואלי' (אותו הוא מפריד מהדטרמיניזם האפיסטמולוגי) [עמ' 171], אף שמתארוו הם זהים (לגמרי) של ר"צ, כמפגש בין האינטלקט לתורה: ככל שהאדם יודע יותר את הקב"ה כך גדל הדטרמיניזם. בריל אמנם טוען שבדומה לרמב"ם ובניגוד לרמ"י, ר"צ מאשר גם רצון חופשי לצד הדטרמיניזם: האינטלקט מאפשר רצון חופשי מעבר לטבע הדטרמיניסטי (הפיזי לרמב"ם ומטאפיזי לר"צ); אולם, לדעתו האינטלקט מוביל לבסוף לזהות עם האינטלקט האלוהי הדטרמיניסטי – ובכך חוזר בריל להבלטת האינטלקט, בניגוד להבלטת הלב העולה מניחוה של ליוור (ראו להלן, הערה 523), וכן לעדיפות הדטרמיניזם, שכן אף שהאדם מעניק לרצון האלוהי ביטוי אינדיווידואלי, אין זה יצירה וכינון בחיניים, אלא ביטוי למה שקבוע ברצון האלוהי מראש. ואכן, בהמשך (עמ' 175) הוא מתאר את השקפתו של ר"צ כפסיכולוגיה שבה התניות קודמות קובעות את מעשי בהווה, וכחותרת לדטרמיניזם אתי, שבו האדם חותר לטוב – לעיתים הטוב הרגיל, ולעיתים, כשהוא מעוכב על ידי כוח אחר, טוב גדול יותר **הנחשף** בפניו ואחריו הוא בוחר ללכת (אך אין הוא **מכוון** אותו בבחירתו).

מחקרים רבים אחרים טוענים להעדפת 'הידיעה' במשנת ר"צ, והם יפורטו להלן בהקשר הנושא הספציפי שבו הם דנים. יוצאים מן הכלל הם עזריאל, השלך, המציב דגם פרדוקסלי, וגרוסמן, תפיסת האלוהות, המציג קוטביות (ולא פרדוקס) בין הקטבים ביחס לאונטולוגיה האלוהית, אף שגם כאן עולה הטיה לטובת הדטרמיניזם. וראו את הדיונים, להלן 6.1, ובהערות 746, 762 ו-773.

<sup>26</sup> כך קובע גרוסמן, בניתוח תפיסתו האונטולוגית של ר"צ לסוגיית מוות, שהיא סוגיית בעלת מעמד מיוחד בהגות האקזיסטנציאליסטית. גרוסמן מראה שעבור ר"צ המוות הוא אשליה זמנית, זמן "שינה" לאגירת כוח לקראת תחיית המתים, ותופעה שסופה להיעלם. כלומר, ברמה העיונית מערער ר"צ על תוקפו של המוות, ומכאן נראה שפתוחה בפניו הדרך להתגברות עליו ועל מצוקת האדם בעראיותו בעולם; אך למרות זאת "הוא אינו מעלה {...} את הערה"ב, את החיים שלאחר המוות {...} ואף לא את תחיית המתים. הוא איננו מערער את תוקפו של המוות ואת סופיות החיים. רצונו לבנות דתית ותודעה דתית גם בתוך תודעה של ספינות. ר"צ צדוק אינו אומר שהאדם אינו יצור סופי, אלא שלמרות סופיותו עליו להאמין במשמעות חייו הזמניים! {...} ר"צ צדוק בוחר לעודד את האדם בעודו שרוי בחוויית הסופיות ולא להוציאו הימנה" (גרוסמן, על החיים, עמ' 239-238). כפי שמראה גרוסמן, יחס זה למוות מאפיין את האקזיסטנציאליזם בכלל. אך גרוסמן מסייג את דבריו ומוצא את ר"צ כאקזיסטנציאליסט **דתי**: "בניסיונו להגדיר את ר"צ צדוק כאקזיסטנציאליסט {...} אנו נתקלים במורכבות עדינה. מחד – ר"צ צדוק אינו מוצא את השלווה המיוחלת באדם עצמו. הוא נזרק אל עבר מקור טרנסצנדנטי, וממנו הוא מקבל ביטחון בחייו. במובן הזה פורש ר"צ צדוק מזהות היסוד הבסיסית של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. עם זאת ר"צ צדוק בונה עמידה דתית מפתיעה ביותר של האדם מול אלוהיו: האחרון 'משתעשע' בו {...} ר"צ צדוק יכל לומר שהקב"ה ברא את האדם עם ייעוד ותכלית והכרה ברעיון זה תוביל את האדם לחיי משמעות! אך לא כך הוא כתב. בדווקא קושר ר"צ צדוק את האמונה בעצמי, **לשעשוע** שאנו גורם לקב"ה, לכך שהוא **הפץ** בי, ושהוא **מתענג** על קיומי. ביטויים אלו קשורים במערכת יחסים אינטימית {...} למפגש אישי, המתרחש – למרבה האבסורד – בין האל המושלם האין סופי, וביני. מפגש זה מערער את חוויית הטרנסצנדנטיות שבמעמדה מול אלוהים, ומשיב למעשה את תשובתו של ר"צ צדוק לחיק ההנחות האקזיסטנציאליסטיות, גם אם אקזיסטנציאליזם דתי" (שם, עמ' 239-240; ההדגשות במקור). לדברי גרוסמן נשוב להלן, ליד ובהערות 630 ואילך ו-636. מכל מקום, בעבודה זו נראה שבניגוד לרמ"י (ולכן בניגוד לדברי גרוסמן) ר"צ גם חורג מעמדה זו, עם שהחריגה עצמה היא עמדה קיומית (2.4). עוד טוען גרוסמן שעמדה אקזיסטנציאליסטית זו מורה על דיון שעיקרו אפיסטמולוגי ולא אונטולוגי בפרדוקס 'הידיעה והבחירה' – אך כפי שנראה להלן (6.2.1), לא זו בלבד שלפרדוקס יש ביטויים אונטולוגיים, אלא שעצם העמדה האקזיסטנציאליסטית אינה אפיסטמולוגיה סובייקטיבית בלבד, שכן היא דנה באדם כתופעה אובייקטיבית ואונטולוגית.

גלמן, **האימה**, עמ' 72-45, משווה בנושא עקידת יצחק בין הגותו האקזיסטנציאליסטית של קירקגור לבין משנתו של ר"צ ביחס 'לעבירה לשמה'; ליוור, **יסודות** משווה בין המושג 'השעשוע' האתי בשל הצו האלוהי אצל קירקגור לבין משנתו של ר"צ ביחס 'לעבירה לשמה'; ליוור, **יסודות**

בבירור במשנתו של ר"צ, כגון בקביעה הישירה: "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך";<sup>27</sup> ובשונה מדעת רמ"י (או בנוסף עליה), לא רק מעשיו אלא אפילו מחשבתו בידי שמים: "שמכיר שהכל פועל השם יתברך וכוחו, אפילו המחשבה טרם נוצרה בלבו של אדם".<sup>28</sup> נושא זה עולה גם בעקיפין, למשל בדיונו ביחס שבין שבת ליום-טוב או ראש חודש כיחס שבין ידיעה' ליבחירה'.<sup>29</sup>

למעשה, כפי שהראתה ליוור, התפיסה המטאפיזית ש"הכול ביד שמים" נוכחת לא רק בתוכן אלא גם בצורת משנתו של ר"צ – במתודולוגיה ובעקרונות הפרשניים שהוא נוקט,<sup>30</sup> ומנחה את כל דיוניו: בניתוחים המרובים של דמותו של עמלק, הדבק במקרה;<sup>31</sup> בטיפולוגיות שונות, כגון זו שבין ישראל והגרים, או ישראל והגויים, כיחס שבין ידיעה' ויבחירה';<sup>32</sup> בקביעת משמעותה של מילה לפי הקשרה בהופעתה הראשונה במקרא, שכן ראשוניות זו אינה מקרית אלא בעלת משמעות;<sup>33</sup> במשמעות הניתנת לכל סיפור סתמי לכאורה במקרא ובתלמוד, שלמעשה אינו מקרה;<sup>34</sup> במשמעות שר"צ מבקש לחטאי ישראל במהלך הדורות ולחוטאים עצמם, בעיקר במקרא ובתלמוד שאינם מקריים, אינם מדברים בגנות האדם, והמוזכרים בהם הם אנשי מעלה;<sup>35</sup> בדברי שקר הכתובים בתורה,

---

**פרדוקסליים** (עמ' 24, 28-29, 40, 134, 137, 139 ועוד), מתארת את ניתוחו של ר"צ ביחס לפרדוקס של ידיעה' ובחירה' כעוסקים במישור הקיומי, אך אין היא מגדירה זאת דווקא כהגות אקזיסטנציאליסטית בכלל או דתית בפרט. גם תיאורו של בריל, **מיסטיקה**, במקומות שונים מעלים גוון אקזיסטנציאליסטי; ראו על כך בהערה 370. ייחוס השקפה אקזיסטנציאליסטית לר"צ עולה גם אצל: רוזנבלט, עובד ה'; טיקטין, סימנים, עמ' 308 (ראו הערה 370); מגיד, חסידות ואקזיסטנציאליזם, עמ' 287-290 (אם כי באופן מסוייג).<sup>27</sup> **צדקת הצדיק** מ, עמ' 14-15. וראו גם **פוקד עקרים**, ד, כ, עמ' 233: "שכל הנהגת העולם ממנו וכל חיות וכל הנבראים הכל מאתו יתברך".

<sup>28</sup> **צדקת הצדיק** ק, עמ' 39. וראו גם **צדקת הצדיק**, רנו, עמ' 178: "דלגבי אמיתות ידיעות השם יתברך אין מקום לבחירה והשתדלות במעשה כלל ו"הכל בידי שמים אפילו יראת שמים". רק דבהאי עלמא {=בעולם הזה} שהוא עלמא דשיקרא {=עולם השקר} הבחירה נגלית, דהיינו "חוץ מיראת שמים", וזה אמת בשעתו, דהיינו בעולם הזה, שכך רצה השם יתברך בעולם הזה"; וכן **אור זרוע לצדיק**, ד, ו, עמ' 210: "כי דבר זה שהכל בידי שמים הוא חוץ מיראת שמים, רק זה הקב"ה שואל מעמך שישתדל בזה ואחר שנשתדל בזה אז ממילא מכיר שהכל בידי שמים". וראו עוד **דובר צדק**, עירובין, ט, עמ' 12; ועוד. על עמדת רמ"י שרק המעשים בידי שמים, בעוד המחשבה והכוונה בידי האדם, ראו להלן, הערה 683.

<sup>29</sup> **מחשבות חרוץ** לאורך אות ת. וראו עוד למשל **רסיסי לילה** כ, ג, עמ' 27: "ענין השביתה {בשבת} והעדר השתדלות הוא מצד הכרה דפועלת אדם אינו כלום רק הכל מהשם יתברך"; ראו על כך 5.3. נושאים ומושגים רבים משמשים את ר"צ לדיון עקיף בידיעה' ובחירה' ורבים מהם יוצגו להלן, כגון תושב"כ ותושב"ע (5.4), יגיעה ומציאה (הערה 676), פסח מצרים ופסח דורות (הערה 711) ועוד רבים.<sup>30</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 370-419.

<sup>31</sup> **מחשבות חרוץ** ה, א, עמ' 20: "וזהו עמלק אשר קרד' {דברים כה, יח}, דממנו שרש ענין המקרה".

<sup>32</sup> **ליקוטי מאמרים** י, א-לא, עמ' 58-71.

<sup>33</sup> ראו **ישראל קדושים** ז, א, עמ' 79: "ויקבלתי {מרמ"י} שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה שם הוא שורש הענין". במקור זה דן ר"צ במהות המילה 'קדושה'; במקומות נוספים הוא דן במילים נוספת: 'פקדו' – 'פקידת עקרים מכונה בדברי חז"ל כן בכל מקום בלשון פקידה, שכן מצינו בלשון הכתוב (בראשית כא, א): 'ויהי פקד את שרה', שהיא הראשונה לדבר" (**פוקד עקרים** א, א, עמ' 22); ו"יקר": "ובתורה לא נמצא רק מלת כבוד, ותרגם אונקלוס {בראשית יז, כב} 'יקרא'. אבל בנביאים וכתובים נמצא מלת 'יקר'. ופעם הראשון הוא בתחלת נבואת שמואל על השגת הנביאים נאמר {שמואל א, ג, א}: 'דבר ה' היה יקר' וגו'. וכל מלה במקום שהוא נזכר ראשונה שם הוא גילוי שורש ענינה. וכמדומה שקבלתי כן {מרמ"י}. ומלת 'יקר' בנביאים היא לקוחה מארמ"י {קדושת השבת ז, פו, עמ' 361}. ר"צ דן גם במשמעותה של **אגות** לפי הופעתה הראשונה; ראו ליד הערה 621.

יש ור"צ דן במשמעות מילה לפי תיאורה בפסוק גם אם אינו הופעתה הראשונה, ואף שזהו תיאור ולא הגדרה ומהות, כגון: 'אמת' ו'שקר' (**ליקוטי מאמרים**, ספר יהושע, ח, עמ' 28; **שיחת מלאכי השרת** ג, טז, עמ' 193-192; ועוד רבים שיוזכרו להלן); 'דגים' כביטוי לינפשי' (**פרי צדיק** א, ויגש יב, עמ' תסו); ועוד. ר"צ מייחס מהות גם ל**סוף**: "לעולם המילה שבהתחלה הוא שורש הדבר מצד ההתחלה והמילה האחרונה הוא שורש סוף ותכלית המכוון בדבר זה" (**רסיסי לילה** נח, ד, עמ' 196); "ולעולם בהתחלה ובסוף כל ספר מספרי קודש נכלל ורמוז כל הענין" (**מחשבות חרוץ** כ, א, עמ' 180). ר"צ מרחיב זאת ממילה ספציפית לספר שלם: "כל מחבר, פתיחת ספרו הוא ביאור כלל ענין הספר. וכן פתיחת התורה 'בראשית ברא אלקים', שהתורה דפוס כל מעשה בראשית, ותכלית ענינו לברר דבר זה לכל הברואים שידעו ויכירו כח מלכותו יתברך שיש יוצר ובורא. ופתיחת ספר יהושע הוא על דרך 'תכלית הידיעה שלא נדע', שזה המכוון ב'אחרי מות משה' {יהושע א, א}, רצה לומר: והנה נגנו ארון החכמה ואין אתנו יודע עד מה, זהו תכלית חכמתו של יהושע" (**ליקוטי מאמרים** ספר יהושע, א, עמ' 23).

על בסיס עקרון זה דייק אליהו כי טוב שמשפטי הפתיחה של ספריו של ר"צ הם תמצית הספר כולו, וכך גם משפטי הפתיחה של כל פסקה ופסקה **צדקת הצדיק**; במהדורת הספר שבהוצאתו (**צדקת הצדיק**, ירושלים: אל"ף, תשכ"ח) הדגיש כי טוב את משפטי הפתיחה; ראו על כך קיצים, מפרי צדיק, עמ' 348; ליוור, **תושב"ע**, עמ' 416, הערה 295; כי טוב, תמצית. ביטוי חד לכך הוא הפתיחה ל**צדקת הצדיק** (א, עמ' 1), שכתב סמוך לכניסתו ל**חסידות**: "ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון כמו שמצינו בפסח מצרים", כשבמקומות אחרים (**רסיסי לילה** נב, ד, עמ' 138) הוא כותב על יציאת מצרים שהיא הארה משמים שאמנם חולפת וצריך לקנותה מחדש בהשתדלות, אך יתרונה בעוצמתה, שכן כדברי הרוקח: "אין חוזק **חסידות** בתחילתו"; ראו על כך בהערה 711. על פסקה זו כתפילה, המייחלת לעזר אלוקי בעבודת ה' בכלל ובכתיבת צדקת הצדיק בפרט, ראו עזריאל, השלך, עמ' 206-205; עזריאל טוען עוד, שפסקה זו מבטאת תהליך אחד שבו האדם והקב"ה **פועלים יחד**: רצונו לעבוד את ה', שאותו צריך 'לחפזו', הוא אמנם התעוררות של האדם, אך הוא בו-בזמן התעוררות של רצון ה' בקרבו פנימה, המופיעה בו בחופזה, כהבזק. כך נטען גם בהמשך, על פרדוקסליות בין 'יבחירה' האנושית לידיעה' האלוקית, בו-בזמן. וראו גם עזריאל, רצון, המנתח את פסקאות סד-סו (עמ' 25-26) **בצדקת הצדיק**, ומראה כיצד המובן של משפטי הפתיחה שלהם משתנה לאחר ניתוח הדוגמאות המובאות בהן, ומתוך ניתוח היחסים בין הפסקאות הללו לבין עצמן.

<sup>34</sup> "כל הסיפורים שבתורה ובגמרא מדברים מופלאים שנעשו, שם עצמו יש הכח לעשיה' ההוא, כי כל דברי תורה חיים וקיימים ושם יש החיות לאותו דבר" (**צדקת הצדיק** קיט, עמ' 50). "ויסיפור מעשה לא היה נכתב בתנ"ך, אבל על כרחך הוא לימוד דברי תורה" (**רסיסי לילה** טו, ג, עמ' 19).

<sup>35</sup> "ולעתיד יתברך כן על כל חטאי בני ישראל כמו שאמר ז"ל (שבת פט, עב), על פסוק (ישעיה א, יח): "אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית", שיתברר שהיה מסודר מאמיתות רצון ה' יתברך שיהיה כן, ואם כן גם בזה עשו רצון ה' יתברך

שהרי היא תורת אמת ואינה במקרה;<sup>36</sup> ב'שיחה' הסתמית של תלמידי החכמים,<sup>37</sup> או דברי האנשים בשוק שאותם שומע החכם (בדומה לפליטת-הפה הפרוידיאנית);<sup>38</sup> במבנה הצורני המקרי של התושב"ע, כגון משמעותה של הדעה הדחוייה,<sup>39</sup> מספר הפרקים במסכת,<sup>40</sup> "שכנות" של סוגיות או מדרשים תלמודיים זה לזה,<sup>41</sup> פרק או מסכת ("קורת גג") שבהם מדרשים או הלכות מופיעים,<sup>42</sup> עד שאפילו סימן סידורי של הלכה מסוימת בשולחן-ערוך מקבל גם הוא משמעות.<sup>43</sup>

הכל היה כמו עבירה לשמה" (מחשבות חרוץ ד, י, עמ' 15). ראו מקבילות: **צדקת הצדיק** ק, עמ' 39-40; **רסיסי לילה** לו, ג, עמ' 69; שם מה, ו, עמ' 107; שם מה, ה, עמ' 119; ועוד רבים. על מעמד החטא לאחר תיקונו לפי ר"צ, ראו 4.2.4-4.2.5.1. בהמשך העבודה נדון, מתוך הקשרים שונים, בדמויות שונות שפרשנותו של ר"צ מגלה כיצד גם בחטאים הקונטינגנטי עצמו מצוי הרצון האלוקי ומה הטוב שהניעם ושאף נולד מחטאים; ר"צ טוען שגם החוטאים עצמם אינם סתמיים, שהרי הוזכרו בתורה שבכתב או שבעל-פה שאינן מדברות בגנות אנשים; כך למשל לגבי המרגלים: "והנה המרגלים שהיו גם כן מכלל דור המדבר ונשיאי עם, מסתמא היו נפשות גדולות כוללות חלק גדול מחכמת ה' יתברך בתורה שבכתב, וזכו גם כן לטעום מפרי הארץ שהוא תורה שבעל פה; ובה טעו בחכמה שהולידו מלבם" (ליקוטי מאמרים, ספר יהושע - הקדמה, יט, עמ' 18); "ונמצא כל הסיפור דשם ב[פרק] השולח [בגייטין מז, א], כולו לשבח של ריש לקיש, וחלילה להם להזכיר דבר שיש בו גנות לתלמיד חכם" (תקנת השבין י, כז, עמ' 140). וראו גם **פרי צדיק** א, לך-לך ג, עמ' קצו, ושם ב, תצהר יב, עמ' רנח, על דברי הגנאי על עכן שאינם מופיעים בכתוב, שראו חז"ל להוסיפם כדי להראות שישראל אף שחטא והגדיל עוד ועוד עוונות כעכן – נשאר ישראל.

<sup>36</sup> כגון ביחס לדברי הפיתוי של הנחש לאשה: "לא שיקר הנחש במה שאמר 'והייתם כאלהים' (ידועי טוב ורע) (בראשית ג, ה) בוראי עולמות, שכן כח הדבק באמת ובתורת אמת, כמו שאמרו (סנהדרין סה, ב): 'אי בעו צדיקי [ברו עלמא] = אם רצו הצדיקים, בראו עולם'" (קומץ המנחה ב, כז, עמ' 323). וראו גם **קדושת השבת**, ד, כג, עמ' 301; **פרי צדיק** ב, ראש חודש אדר, ב, עמ' קצא.

<sup>37</sup> "על זה רמזו חכמינו ז"ל, שכל שיחתן של תלמידי חכמים – תורה' (עירובין נד, ב). תיבת 'שיחה' יורה על דברים שיוצא מפיו בלא כונה. ומי שנמצא בו מאור התורה גם שיחה כזו נמצח ממנה בחינת תורת אמת שלא יהיה לבטלה" (**פרי צדיק** ה, סוכות כ, עמ' שסז).

<sup>38</sup> "ובגמרא בכמה דוכתי: 'היינו דאמרי אינשי' [=זהו שאומרים אנשים] שהם דברי תורה [...] דבכל אדם יש איזה דבר התחדשות של חכמה השייך לשורש נפשו ביחוד, שיש ללמוד ממנו [...] דרך בכל אחד מישראל יש איזה דבר פרטי מתורה שבעל פה השייך לשורש נפשו, והמבין יכול ללמוד זה ממנו, אף שהוא עצמו אינו יודע כלום, אבל מבקשי ה' יבנו כל וישגו מתוך שיחותיו ודיבוריו בעניני העולם איזה דבר של חכמה שבשורש נפשו המתעלם בזה" (**פוקד עקרים** ו, כג, עמ' 277-278). ר"צ מרחיב זאת לכל דבר המתרחש לאדם: "וכן כל בעניני המעשים אשר יארע לפני האדם בהזדמן המה רמיות מלעילא, שיקח לו מהם רמיוזא דחכמתא" (**פרי צדיק** ד, נשא יג, עמ' צה). וראו פרויד, **פסיכופתולוגיה** ולהלן, הערה 569: הדברים הנאמרים בחוסר-ריכוז חושפים לפי פרויד את ה"תת-מודע", וכך גם אצל ר"צ – אלא שאצל זהו ה"על-מודע", של ההשגחה האלוקית השורה על החכם, בדומה לארכיטיפ' היונגיאני.

<sup>39</sup> "מצד התשוקה לידע האמת, ואז אפילו טועה נקרא 'דברי תורה' ו'דברי אלהים חיים', שהרי נזכר בתלמוד דברי הטועים ושנדחו מהלכה, שגם ההוה אמינא הוא דברי תורה. שכך יסד השם יתברך – מושכל ראשון ואחר כך הגעה לאמת, וגם המושכל ראשון הוא מהשם יתברך ודברי אלהים" (**צדקת הצדיק** קטו, עמ' 48). וראו גם **תקנת השבין** טו, צא, עמ' 225; בצייטוט המובא בהערה 620; ועוד. וראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 266-287.

<sup>40</sup> "ויכל מסכת עבודה-זרה הוא לברר הברורים וההבדלים שבין ישראל לעכו"ם, ולכך היא חמישה פרקים נגד חמישה חומשי תורה" (**דובר צדק** ג, עבודה זרה ז, עמ' 122).

<sup>41</sup> "וילכך נסמך [...] כל השונה הלכות {בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא} וכו' לחומרת בנות ישראל {בנידה} במגילה (כח, ב); ובברכות (לא, א): 'איך עומדין להתפלל מתוך דבר הלכה {אלא מתוך הלכה פסוקה}', קאמר בגמרא הך דבר הלכה {של חומרת בנות ישראל}, כי התפילה הוא הדביקות שאין דבר חוץ ומסך מבדיל, שהוא היצר הרע בינתיים, זה נעשה על ידי דבר הלכה זו דחומרת בנות ישראל [...] ויכל השונה הלכות מובטח' וכו', שהיעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה וכו' (ברכות יז, א), כי נעקר היצר הרע מתאוות העולם לגמרי" (**ליקוטי מאמרים**, לסיים השי"ס, ה, עמ' 415-416). וראו גם **ליקוטי מאמרים**, ספר יהושע – הקדמה, א, עמ' 7-8, שם מסביר ר"צ את הסמיכות בנדרים כב, ב, בין דרשה לפיה החודל לנדור חודל מכעס, לבין דרשה לפיה אילו לא חטאו ישראל בעגל היו זוכים בתורה ובספר יהושע בלבד, ולאחר החטא והכעס נזקקו לתושב"ע; לפי ר"צ הנדר נובע מכעס של צמצום עצמו מהעולם וחוסר הסתפקות בתורה, שגם היא עצמה, עוד לפני הכעס של החטא, באה מיסוד 'הגבורה' והצמצום. וכן רבים.

המושגים "שכנות" ו"קורת גג" (המודגם בהערה 42) ליסודות דרשניים אלו אצל ר"צ לקוחים ממאמרה של פרידלנד, שכנות וקורת גג – אך פרידלנד מתארת את היסודות הדרשניים מבלי להידרש למקור האונטולוגי או המטאפיזי המניע אותם – 'הידיעה' – כפי שטענה גם ליוור, **תושב"ע**, עמ' 370. גם סלומון, דברים בהקשרם, מראה כיצד ר"צ מרחיב את ההקשרים המקוריים של דברי חז"ל בהם הוא דן, ומשליך אותם על עניינים רחוקים, כגון שלא רק בניית בית המקדש תלויה במחית עמלק, כדברי חז"ל, אלא גם בניית בית כנסת שהוא מקדש מעט; או שחז"ל קבעו שרק נבואה שנצרכה לדורות נכתבה בתנ"ך, ולכן סיפורי הניסים של הנביאים אינם סיפורים בעלמא ויש ללמוד מהם. אך גם סלומון אינו מייחס זאת לתפיסתו האונטולוגית של ר"צ שהמקרה עצמו הוא בעל משמעות, ולכן דברי חז"ל שייכים גם מעבר להקשרם המקורי המקרי.

לעומתם, פוקס, הערות "ביקורתיות", בהעלותו את המשמעויות שר"צ מבקש להעניק "גם לדברים הנראים מקריים בספרות התלמודית" (עמ' 258) מעיר: "הניסיון למצוא משמעות במה שנראה מקרי יסודו בתפיסה שאין דברים מקריים בעולם בכלל ולא בספרות התלמודית בפרט ובכך שיש בספרות התלמודית התגלות של תושב"ע" (שם, הערה 16); "נראה לי שיש קשר הדוק בין תפיסת התושב"ע של ר' צדוק לבין אותו 'דטרמיניזם' שמקובל לראות בדברי רבו, האדמו"ר מאיזביצה. בשניהם מוצגים מושגים אנשים (רצון ובחירה חופשית; חכמה אנושית) ושניהם נשללים מתוך תפיסה שהכל הוא למעשה חלק מן האלוקות". ואולם, פוקס דוחה בכך את 'הבחירה' והיצירתיות האנושית העצמאיות, שעולות מדברי ר"צ בכלל ובעניני תושב"ע בפרט; כפי שנראה בעבודה זו (וראו 6.1), הפרדוקס של ר"צ אכן מזהה כיצד "הכל בידי שמים" ואינו מקרי או סתמי – אך דווקא בשל כך מקבלות הבחירה והיצירתיות האנושיות ממשות.

<sup>42</sup> "בפרק הניזקין, ששם מדבר מהחורבן שהוא תכלית שפלות מעלת ישראל כשירדו עד לעפר בחטאותם, דעל כן נקבע כל הענין במסכת גיטין ובפרק הניזקין. וידוע, כי חכמינו ז"ל קבעו כל דבר בתלמוד במקום הראוי ולא על צד ההזדמן. ולפי שהחורבן כגירושין [...] על כן מקומו בגייטין. ולפי שעל האמת אמר הכתוב {ישעיהו נ, א}: 'איאה {צ"ל: אי זה} ספר כריתות אמכם' וגוי, על כן הפרק הפרטי שנקבע בו סיפורים אלו אינו בפרק המדבר בגייטין וגירושין, רק בפרק הניזקין, כי החורבן אינו אלא ניזקין" (**קדושת השבת** ג, ה, עמ' 281). וראו גם **פרי צדיק** ה, ערב יום הכיפורים א, עמ' שיד, על מגוון נוסף של אגדות ומיקומן במסכתות מסוימות ובפרקים מסוימים: האגדות על מתן תורה במסכת שבת, כי בה ניתנה התורה – ובפרק יר' עקיבא משום שהוא שורש התושב"ע; האגדה על הסרת שלמה ממלכותו במסכת גיטין, משום ששלמה היה מרכבה לספירת 'מלכות' והסרתו ממנה היא כנט כריתות – אך כיוון שהיתה זו הסרה זמנית ולא אמיתית נכתבה האגדה בפרק ימי שאחזו קורדייקוס', העוסק במי שהשתלט עליו מין שד שיכתוב גט לאשתו, שדבריו אינם כלום; והאגדות על המן בפרק יום הכיפורים במסכת יומא, משום שלפי ר' עקיבא הוא לחם רוחני מהשמים שהמלאכים אוכלים – כמו שישראל אינם אוכלים ביום הכיפורים והם כמלאכים, ולפי ר' ישמעאל זהו לחם גשמי אך הוא נבלע באיברים ללא פסולת וצואה – ולטענת ר"צ זהו אותו לחם רוחני מדברי ר' עקיבא לאחר שהתגשם, וזה האוכל שישראל אוכלים בערב יום-הכיפורים הנחשב להם כמו הצום עצמו.

דוגמא חשובה אחרת היא יחסו של ר"צ לשפה העברית: ר"צ אינו רואה בה שפה הסכמית המצביעה על אובייקטים, והסיבה להיותה 'לשון הקודש' אינה חיצונית ומקרית, אלא בשל מהותה הפנימית המוחלטת, בהיותה השפה שבה נברא העולם והיא ממשיכה להחיותו בכל עת<sup>44</sup> (בדיבור האלוקי בתושב"כ ובחידוש האנושי בתושב"ע);<sup>45</sup> קדושתה ניכרת בדיבור ובכתיבה<sup>46</sup> וזאת בתוכנה אך גם בכל פרטיה שאינם מקריים: בצורת האותיות (כמשך **לספר יצירה ולזוהר**),<sup>47</sup> ואפילו בהגיית אותיות החושפת את מהותן של החיות ההגותיות. <sup>48</sup> דוגמאות אלו ועוד רבות אחרות<sup>49</sup> מורות על הדטרמיניזם השולט לכאורה, באופן ישיר או עקיף, בתוכן או בצורה של משנת ר"צ – ועל כולם חופפות ההצהרות החוזרות והכוללניות, לפיהן שיאה של ההשגה האנושית ומטרת

כמובן שפרקי התהילים שנקבעו כישיר של יום' אינם מקריים; ראו על כך הדרי, שיר של יום – אך הדרי סוקר את רעיונותיו של ר"צ בנושא ללא קישורם לשאלת 'ידעה ובחירה'.

<sup>43</sup> "ונראה לי דסימנא מילתא הוא, מה שנודמן לבעלי הטור ושולחן ערוך לכתוב מצוה זו בסימן ע"ר. וכבר העיר בתומים {...} דמאחר שנתקבל בכל ישראל, ודאי רוח ה' דיבר בו והכל בכתב מיד ה' עליו השכיל, אף מה שהוא לא כיוון כלל לזה {...} וכן בזה, הגם דהם ודאי לא כיוונו בכך, מכל מקום מאחר שמלאכת שמים הצליח בידם להתקבל לפסק, עד שכל דבריהם אצלנו תורה שלימה ובכלל התורה שבעל פה, נוכל לרמוז בהם מה שלא כיוונו, כבכל תורה שבעל פה שבידנו, שהוא ממש דוגמת התורה שבכתב, כי כולם מרועה אחד ניתנו והכל ברוח הקודש ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן, ומצוה זו הוא תיקון לחטא ער הנקרא 'רע', וכמו שנאמר {בראשית לח, ז}: "ויהי ער וגו' רע" וגו', וכנודע בזוהר (ח"א קפו, ב) דבעון זה נקרא 'רע', והוא מי שאינו חפץ בקיום המין להשאיר זרע בעולם הזה. ותיקונו הוא במצות כתיבת ספר תורה ותורה שבעל פה, שהוא הקיום בעולם הזה לתולדות רוחניות" (**מחשבות חרוץ** טו, ז, עמ' 121). גם כאן מצוי היסוד הפרוידיאני החושף במכוון גם את הלא-מכוון, אך בניגוד ל"תת-מודע" הפרוידיאני, כאן נחשף ה"על-מודע" שבהשגחה האלוקית השורה על החכם המחדש, בדומה לארכיטיפ היונגיאני. ליוור, **יסודות פרוידכסליים**, עמ' 303, הערה 104, מביאה פסקה זו כהוכחה לטענתה, שאף שר"צ מצביע על היצירתיות האנושית, בסופו של דבר מקורה "בידי שמים" (וראו גם ליוור, **תושב"ע**, עמ' 65-69); אך כפי שנראה בעבודה זו (וראו 5.4), טענתי היא שזו אכן יצירתיות אנושית או מקריות קונטינגנטיות, אך אלו עצמן מורות על המשמעות וההשגחה, ולא עוד אלא שהן מכוננות אותה.

<sup>44</sup> "דרכו של מקובלים ז", חכמי האמת, בענין עולמות העליונים אשר כולם נעשו מצירופי אותיות הקדושות, וכי כל ברואי עולם הזה שמש בלשון הקודש הוא המחיה אותם, ולכן 'כל אשר יקרא לו נפש חיה הוא שמוי' (בראשית ב, יט) האמיתי. בדמיון {=למשל} השור, כח חיותו המה כח שלושת אותיותיו, שייך וי"ו רי"ש, בעולמות עליונים המה עיקר כח חייו; וכן בכל יצורי תבל וכן בכל העולמות {...} הנה דעת לנבון נקל, כי לו נאה לקראו לשון הקודש וכך יפה לו, כי הוא הקדוש באמת" (**אור זרוע לצדיק**, ענינו של ספר יהושע {בשם השם – מאמר על מהות לשון הקודש}, ח, עמ' 3; וראו גם **ליקוטי מאמרים** יא, א, עמ' 71). על נושא זה ראו גרוסמן, השפה והאותיות; אולם גרוסמן נמנע מלקשר את מהותה המוחלטת של השפה לתפיסתו האונטולוגית של ר"צ בדבר הידיעה האלוקית שהכול בידה. על התנגדותו של ר"צ לתפיסה ההסכמית, ראו שם, עמ' 399-401. **באור זרוע לצדיק** מתנגד ר"צ במפורש לא רק לתפיסה ההסכמית, אלא גם לתפיסות הרואות את העברית כלשון הקודש בשל סיבות שעבור ר"צ הן חיצוניות לעומת מהותה הפנימית הקדושה: תפיסת הרמב"ם המצביעה על היעדרם של מושגים ליחסי אישות (**מורה הנבוכים** ג, ח, עמ' רפט), ותפיסת הרמב"ם (בפירושו לשמות ל, יג, ד"ה "מחצית השקל") המצביעה על העברית כשפה שבה ברא הקב"ה את העולם ובה ניבא את הנביאים. ואולם, לפי טענתי בעבודה זו (וראו 6.1), שהמקריות **עצמה** מעידה על ההשגחה המצויה אפילו בפרטים המקריים, וזו אף מכוננת את הקדושה – דווקא הסברים חיצוניים וקונטינגנטיים אלו (בעיקר של הרמב"ם) הם המבטאים, ואף מכוננים, את קדושת השפה הפנימית-מהותית.

<sup>45</sup> "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית' {ברכת 'יוצר אור' בשחרית}, שהעולם נברא בדברי תורה, כמו שאמרו (ריש בראשית רבה {א, א}): 'אני הייתי כלי אומנותו' כו'; ואחר כך מחדש בכל יום חידוש הלכה בבית דין של מעלה (כמו שאמרו בראשית רבה מט, ב}), ועל ידי חידוש ההלכה מחדש בכל יום מעשה בראשית; ואחר מתן תורה נמסר חידוש תורה שבעל פה לחכמים, ונקראו תלמידי חכמים בנאיו, שעוסקים בבנינו של עולם (כמו שאמרו שבת קיד, א) "**פרי צדיק** ג, פסח לא, עמ' צה). ראו להלן, 5.2.

<sup>46</sup> "אמנם בלשון הקודש הכתב גם הוא קדוש עוד למעלה מקדושת הלשון, כי הוא סוד ציור האותיות כפי מה שהם במחשבה {האלוקית}" (**ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון מג, עמ' 178). וראו אברמוביץ, והיא מסתורין; בעמ' 59-54 מראה אברמוביץ את מעלתו של הכתב על הדיבור ואת התהפכות הדברים, כשמתגלה דיבור שמעל לכתב, הכולל את שניהם יחד, וזאת בדומה למושג ה"ייחוד הגמורי" הפרדוקסלי שיעלה בפרק השלישי.

<sup>47</sup> "ועיקר שם 'כסא' הונח לכסא מלכים כמדומה בלשון הקודש. ועיקר המלה 'כס', כי כן דמות הכסא עגול ודומה ל-ס' ול-כ'. ורוב מילות לשון הקודש הם מורות בתמונתן על הדבר שהם מורים עליו, וכדרך שכתב רב האי גאון בריה דמר רב נחשון על "ווי העמודים" {שמות לח, יז; ...} וכך היו עושים תמונת הכסא פעמים פתוח מצד צפון פעמים סתום {...} דעיקר הלשון הוא לשון הקודש שנאמר על הקדושה, והיה קודם שנברא העולם ובו נברא העולם. וכן שם כסא עיקרו על כסא כבודו יתברך שמו ו"השמים כסא" {ישעיהו סו, א}, והם אחוזים ופגושים בארץ כפי דברי חז"ל בהספניה (בבא בתרא עד, א) {...} והיינו בצד צפון הפתוח כמו שאמרו (בבא בתרא כה, ב) {...} והוא דומה ל-ב' דמרובע {...} והשמים עגולים דומים ל-כ' מצד חיבורם לארץ, דהצפון פתוח ומצד עצמם הם סתומים מכל צד, ועל כן נקרא כסא 'כס' על שם תמונתו" (**מחשבות חרוץ** ה, ד, עמ' 22-21). עוד על תפיסת האותיות של ר"צ, ראו גרוסמן, השפה והאותיות, עמ' 408-414.

<sup>48</sup> "ובדומים וצומחים החיות דמאמר ה' יתברך הוא בהם בהעלם, שהרי אין ניכר בהם רוח חיים כלל. ובבעלי חיים החיות נגלה, רק שכל בעלי חיים הוא רק מאותיות מיוחדות ואין בהם כל העשרים ושתיים אותיות {כמו אצל האדם} ולכן אינם יכולים לדבר רק אותם אותיות שהם שורש חיותם, שבכל אות מאותיות א"ב יש בו כח חיים מיוחד {...} ולכך בלשון הקודש יש לקול הבעלי חיים כל אחד שם מיוחד, כמו געיה לשור, וערוגה לאיל, ושאהג לארי וכדומה; בודאי לא אחד משמעי בקולו אותיות אלו השור אותיות חיים, וכן כולם {...} ובבבא בתרא (כג א): 'אפיקו לי קורקור', כי קול העורב אותיות ק"ר, ובפרק אלו טריפות (חולין סג, א) ברחם דעביד שרקרק, ועל שמו נקרא כך בלשון חז"ל ובתרגום {אונקלוס} {ויקרא יא, יח}: 'ירקורקא' על שם קולו ר"ק, והעורב שממונה על בשורות רעות כמו שכתב {האר"י} בסוף ספר הגלגולים {צ"ל: **שער רוח הקודש**, עמ' כג} והיינו מפני אכזריותו – ובודאי כל אחד כפי מה שהוא טבעו ותולדותו, הרי ממונה כוחו על אותו דבר, והוא בטבעו אכזרי כמו שאמרו ז"ל (עירובין כב, א) – לכך קולו אותיות ק"ר, שהם אתון דשיקרא {=אותיות השקר} כמו שמובא בזוהר (ח"א ב, ב), והוא קליפת עמלק אשר קרד' {דברים כה, יח} "**ליקוטי מאמרים** יא, ב-ג, עמ' 71). וראו גם **פרי צדיק** ב, בא, ב, עמ' סב, ושם ה, כי תבאו, ו, עמ' קצז-קצט, שם כותב ר"צ שהאות ס', המהותית לארבה המשמיע קול 'סאי' ורומזת למילה 'סוד', מסבירה את היחס בין מכת ארבה השמינית לספירת הבינה השמינית, ומה הרפואה שבאה לישראל במכה זו במקביל לפורענות שבאה למצרים.

<sup>49</sup> ליוור, **תושב"ע**, מוסיפה בדיון זה דגמים דרשניים נוספים שבהם מתבטאת האונטולוגיה של ר"צ: ריבוי קונטינגנטי המתגלה כאחדות מוחלטת (עמ' 396-401); ביטויים חיצוניים וקונטינגנטיים המתגלים כבעלי משמעות פנימית (כגון תוארי יופי או כיעור כביטוי לנקיות או חסרונה מידות, בעיקר במיניות) (עמ' 404-402); באופן דומה – גילוי העלם – שבו עסקה גם פרידלנד, **גילוי והיעלם**, אך שוב מבלי להידרש לקשר בין המבנה הצורני לבין הרעיון האונטולוגי – כשדבר הנוטה להעלים מבחינה צורנית נתפס כיעלם" מבחינה מהותית ולכן גם כעדיף עקרונית (אף שלעיתים ההיעלם מיוחס לדבר ולפעמים להיפוכו, כגון לתושב"ע ולתושב"כ) (עמ' 404-414); ועוד.

קיום המצוות בפרט והקיום האנושי בכלל הוא "להאמין באמונה שלימה שאין שום מקרה בעולם כלל, וכל מה שיארע לו ידע שהכל בכוונת מכוון יתברך שמו. ודבר זה הוא באמת עיקר הכל, וכל תרי"ג מצוות התורה הם רק עיטין להגיע לידיעה זו שהכל מהשם יתברך";<sup>50</sup> "וזה העיקר שיכירו וידעו שהכל מהשם יתברך, אף השתדלות האדם בתורה ומצות".<sup>51</sup>

ואולם, עיון בכתבי ר"צ מגלה שגם ממד 'הבחירה' מקבל מקום בהם נרחב ודומיננטי, כגון בדינוניו הנרחבים בתשובה"ע בהם הוא מדגיש את היצירתיות האנושית (5.4), או בפיתוח מושגים המבליטים את 'הבחירה' במקביל למושגי 'הידיעה' שתוארו לעיל, כגון מעלת ראש חודש ויום-טוב, שאותם ישראל מקדשים, על השבת, שקדושתה קבועה וקיימת מן השמים (5.3); הקונטינגנטיות והפריצה העצמאית המובנות בחטא (4.2.4.1-4.2.4.1); ועוד. אף שגם את העניינים הללו ניתן לייחס לידיעה' האלוקית המופיעה במעשי האדם, ההיגיון היומיומי (common sense) מייחסו בפשטות לרצונו החופשי של האדם – וכך גם עולה מדבריו של ר"צ בנדון. במקורות אלו מבליט ר"צ את כוחו העוצמתי לשנות ולכוון (ולא רק לחשוף כבמשנת רמ"י) את שורש נשמתו של האדם (2.3.1) ואף להשפיע על העולמות האלוקיים<sup>52</sup> ועל העולם-הזה (5.2) – ובמובן הזה לא רק משנתו אינה ממתנת את משנת רמ"י, אלא שיש בה אף רדיקליזציה שלה. זאת ועוד: ר"צ מפתח את 'הבחירה' לא רק כטענה נפרדת מטענות 'הידיעה' המוחלטת, אלא גם בבת-אחת, בניסוחים סותרים כגון זה, הטוען במקביל לגילוי השורש העצמי, גם לכינונו:

אף על פי שהבחירה נתונה לאדם, מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משורשו ועיקרו, וכאותה שאמרו (סנהדרין מד, א): "אף על פי שחטא ישראל הוא", משום שהוא משרשא וגזעא קדישא {...} רק השורש הזה נעלם מכל הברואים [דזהו בסוד הידיעה והבחירה שנתקשו הקדמונים] כי ליבא לפומא לא גליא (=הלב לא מגלה לפה). ולכך מצינו גם כן חוטאים שאמרו ז"ל (סנהדרין ז, א): "ש"אין להם חלק לעולם הבא" {...} היינו שהעיקר חסר מן הספר ושורשו רע {...} והוא נעשה על ידי פעולתו ובחירתו לרע, וכן להיפך על ידי תשובה ומעשים טובים יכול להתקרב {...} ונאמר (תהלים נא, יב): "לב טהור ברא" וגו', ובריאה הוא יש מאין, והיינו שמאחר שזה בידו של הקב"ה מועיל רחמי שמים וכלכשיזכה ברחמים, או להיפך חס ושלום, אז יהיה באמת למפרע שורשו כך {...}."<sup>53</sup>

### 0.3. טענת המחקר

מה אופיין של הסתירות הללו? האם מדובר בסתירות מקריות – כאלה שנובעות מכתובה בזמנים שונים או מתוך נקודות השקפה שונות – שניתן ואף צריך לפתור אותן, או שמא בסתירות מכוונות המצביעות על עניין מהותי? כאמור, רוב המחקר עד כה טען שמשנת ר"צ ממשיכה את הדטרמיניזם של משנת רמ"י ואף ממתנת אותה;

<sup>50</sup> צדקת הצדיק קנו, עמ' 73.

<sup>51</sup> פרי צדיק ב, פדיון הבן ב, עמ' פו; ההדגשה שלי.

<sup>52</sup> עמדה רדיקלית כזו, שאותה מדגיש ר"צ בדרכו-שלו, מופיעה למעשה כבר אצל חז"ל (בראשית רבה יז, ד), בטענתם ששמו של הקב"ה נקבע על-ידי האדם: "בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם, נמלך במלאכי השרת, אמר להן (בראשית א, כו): 'נעשה אדם'. אמרו לו: אדם זה, מה טיבו? אמר להן: חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם: זה, מה שמו? ולא היו יודעין. העבירו לפני אדם, אמרו לו: זה, מה שמו? אמר: זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל. (אמר הקב"ה: { ואתה, מה שמו? אמר לו: אני נאה להקרא אדם, שנבראתי מן האדמה. (אמר הקב"ה"י) ואני, מה שמי? אמר לו: לך נאה להקראות אדני, שאתה אדון לכל בריותיך {...} 'אני ה' הוא שמי' (ישעיהו מב, ח): הוא שמי שקרא לי אדם הראשון". כבר המקרא מספר שהקב"ה בא אל האדם שיקרא בשמות החיות: "ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו" (בראשית ב, יט) ולשון הפסוק בהמשך מלמדת שהקריאה בשם היא אקט משמעותי הנוגע למהות הדבר, לנפש חיה: "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו". לפי המדרש, בניגוד למלאכים שלא ידעו לתת שמות לחיות, האדם בחוכמתו המרובה קרא בשמותם – אך גם לעצמו קרא אדם בשם, ולא עוד אלא שהקב"ה פונה לאדם שיקרא גם לו-עצמו בשם! על הפן היוצר שהקריאה בשם בכלל ובמדרש זה בפרט, ראו קוסמן, וכל אשר, עמ' עט-צב.

ר"צ מתייחס גם הוא למדרש זה: "ובזה נתקנאו בו {באדם הראשון} מלאכי השרת, כי ראו שהוא עיקר הבריה וכל העולם כולו לא נברא אלא לשימושו {קידושין פב, ב}, ואמר לו (=הקב"ה לאדם): 'אני, מה שמי? וכו' (בראשית רבה יז, ד), כי המלאכים צועקים 'איה מקום כבודי' {קדושה, תפילת מוסף} ואין להם תפיסה כלל, אבל האדם יש לו תפיסה מצד מדותיו והנהגת העולם, ומדת אדנותו ומלכותו, שהוא מדת הצמצום – זה היה גם כן לצורך האדם, כדי שיהיה לו תפיסה בה' יתברך. שזהו כל ענין הצמצום בהנהגה, היינו כפי שהשגה דאלקות מצומצמת בשכל האדם היותר שלם, שהיא מוגבלת, ולכך 'דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' (יחזקאל א, כו; {...} ולכך הוא הקורא השם לה' יתברך גם כן כמו שקרא לחיות" (ליקוטי מאמרים יא, ד, עמ' 72). ר"צ עומד על הרדיקליות בכך שהאדם קורא לקב"ה בשם, כפי שקרא גם לחיות; מאידך, לטענתו אין בכך השפעה על העצמות האלוקית של שם הוי"ה, אלא על שם אדנותי בלבד (שהוא ספירת 'מלכות'; 3.1.1, 4.2.1); שם זה מבטא לפי ר"צ את הצמצום האלוקי המאפשר את ההשגה האנושית (וכפי שנראה להלן, 3.1.1, זהו צמצום של השליטה האלוקית המוחלטת, היוצר את היחס השלטוני הדואלי בין מלך ונתנינו – שבו גם להם יש השפעה – המאפיין את העולם-הזה), ומכאן שההשפעה היא רק מצד האדם ולא מצד האלוקות. ואכן, בפרק החמישי (5.2) נראה את דבריו הרדיקליים של ר"צ על השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה', אפילו ביחס לעולמות האלוקיים – אך גם שם הוא טוען להשפעה על 'ימליא של מעלה' ועל הספירות – אך לא על העצמות האלוקית ממש.

<sup>53</sup> צדקת הצדיק קל, עמ' 57; ההדגשות שלי.

עמדות אחרות הציגו הסבר לסתירות העולות במשנת ר"צ, אם בהצבעה על סינתזה מפשרת המחלישה את אחד הצדדים או שניהם, או על קוטביות בין הצדדים, העומדים אמנם במלוא עוצמתם אך כמונאדות סגורות זה לצד זה ללא השפעה הדדית.<sup>54</sup> לפי הפרשנויות הללו (דטרמיניזם, סינתזה וקוטביות), הסתירות בכתבי ר"צ הן בעיה שיש לפותרה.

אף שפרשנויות אלו אכן עולות מכתביו של ר"צ, בעיקר זו המדגישה את הדטרמיניזם של משנתו המופיע כאמור בתוכן ובצורה, עבודה זו מבקשת להוסיף עליהן ולטעון, שהעובדה שר"צ מדגיש במקביל גם את הבחירה יכולה ללמד על עמדה אחרת העולה מכתביו; הדגשתו של ר"צ את הדטרמיניזם נובעת בשל היותה חידוש גדול להיגיון היומיומי (common sense), אך מכלול תורתו ועצם ההדגשה הסותרת של הבחירה במקביל להדגשת הידיעה, יכולים ללמד שאף אחת מהן אינה עמדתו האחרונה. לפי פרשנות זו, הסתירות העולות שוב ושוב בכתבי ר"צ ביחס לידיעה ובחירה' (וביחס לנושאים אחרים בכלל) אינן בעיה מקרית שיש לפותרה, אלא עניין מהותי שר"צ בעמדתו הרדיקלית חותר אליו ובכך מציב **פרדוקס** המהווה את הבסיס למשנתו הרחבה ולמגוון הפרדוקסים העולים בה. הפרדוקס נושא כאחד ובו-זמנית את ההפכים הסותרים במלוא כוחם, באופן היוצר ביניהם השפעה הדדית של מתח קשה אך פורה: מחד, 'הידיעה' האלוקית אינה מבטלת במוחלטותה את 'הבחירה' האנושית – שטיבה אינו מוחלט וקבוע, מחוייב והכרחי, אלא יחסי וארעי, אפשרי ומקרי, אקראי וקונטינגנטי (ראו להלן) – אלא מעניקה לה ממשות ככזו (כקונטינגנטיות); מאידך, 'הבחירה' (במובנה הרחב כקונטינגנטיות) מוסיפה דינאמיות לשלמות הסטטית של 'הידיעה' המוחלטת. בכך, לא רק שר"צ אינו ממתן את רמ"י, אלא שנקודת השיא של רמ"י, 'הידיעה', הופכת לנקודת המוצא הרדיקלית של ר"צ, שעליה הוא מבסס מחדש את 'הבחירה' ואת כוחה להוסיף חידוש בעולמות כולם.

כאמור, הפרדוקס בין 'ידיעה' ל'בחירה' מופיע בכתבי ר"צ גם בצורה ולא רק בתוכן; לכן, בעבודה זו נעשה שימוש נרחב במושגים 'ידיעה' ו'בחירה', והם יובאו תחת מרכאות, משום שאין הם מייצגים רק את משמעותם המיידית – כלומר את עובדת הבחירה החופשית של האדם ואת עובדת הידיעה האלוקית הכוללת-כל – אלא גם את העקרונות הפילוסופיים והתיאורטיים העולים מעובדות אלו: בפרק הראשון יכלול המושג 'ידיעה' את כל הגורמים – שחלקם עולים במשנת ר"צ – שיש בהם כדי לעכב את חופש הרצון האנושי, גם אם אינם קשורים ישירות בידיעה האלוקית; מכאן שהמושג 'בחירה' יכלול את כל סוגי חופש הרצון האנושי שהוצעו בפילוסופיה ובתיאולוגיה, גם אם הם מבטאים חופש שאינו קשור ישירות בבחירה החופשית המיידית של האדם (כגון חופש תודעתי-פנימי למרות כפייה חיצונית), או מבטאים חופש יצירתי הרחב הרבה יותר ממנה (כגון חופש הכינון העצמי).

בנוסף, בפרקים הרביעי והחמישי יורחבו המושגים לעיקרון תיאורטי רחב אף יותר, העומד בבסיס הפרדוקס היסודי של ר"צ בין 'הבחירה' האנושית ל'ידיעה' האלוקית: המתח בין הקונטינגנטיות למוחלטות (בהתאמה). בשימושי במילה 'קונטינגנטי' אין כוונתי דווקא למובנה הפילוסופי המדויק, אלא לכל יסוד (פילוסופי, קיומי או מעשי) שאינו מחויב או הכרחי, אלא יחסי ומקרי, אקראי, ארעי וחולף (מה שהרמב"ם מכנה 'אפשרי המציאות'; ראו למשל: **מורה הנבוכים** א, עד, עמ' קמח), העומד כנגד יסוד מוחלט, מחויב והכרחי ('מחויב המציאות'). המילה 'בחירה', שבמשנת ר"צ מובנה הרחב מורה על הקונטינגנטיות (במובן הנזכר), תשמש אפוא כשם קוד מורחב לא רק לחופש הרצון האנושי או לאקט הבחירה, אלא ליסודות קונטינגנטיים שונים העולים במשנת ר"צ, גם אם אינם קשורים לחופש ולבחירה או מבטאים אותם; ומכל מקום, כמה מיסודות קונטינגנטיים אלו בכל זאת קשורים בהם, בהיותם גורמים המאפשרים אותם (כגון הבחירה החופשית בין אמת לשקר, בין טוב לרע, בין התגברות על היצר לכניעה לו) או את השלכותיהם (כגון היצירתיות – שבהיגיון היומיומי [common sense]; וכך

<sup>54</sup> תיאור סינטטי של משנת ר"צ עולה אצל ליוור במקומות שונים; ראו למשל ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 73-88; ליוור, **תושב"ע**, עמ' 14-21, 72-73, 84, 261-265 ובהערה 743, ועוד. ביטוי מורכב יותר לעמדה סינטטית עולה לאורך מאמרו של אברמוביץ, ר"צ והגל, המשווה בין ר"צ לדיאלקטיקה של הגל. ביטוי לעמדה הקוטבית לגבי ר"צ, מצוי אצל גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 463, 473-474. עמדה כזו עולה גם אצל ליוור, **תושב"ע**, עמ' 40. אך למרות שליוור מציע פתרונות סנטטיים וקוטביים, מדבריה עולה עדיפות ברורה של 'הידיעה', ולמעשה היא מציגה עמדה פטליסטית; ראו הפניות לדבריה להלן, הערה 773. על כל זאת ראו בהרחבה, להלן, 6.1. ברצוני להודות לד"ר ישראל קורן על סיועו בליטוש הנקודות השונות שנדונות בסעיף זה.



גם עולה מדברי ר"צ בפשוטם] מיוחסת לחופש הרצון הבחירי – הנובעת מהדמיון, מהיפוך הרוע ליטוב מאד' המוביל לחידושי תורה, או מליבון יצר התאוה המוביל לתשוקה לתורה). במקביל, היסודות המוחלטים שעולים בכתבי ר"צ יכוננו בשם הקוד המורחב 'ידיעה', גם אם אין הם עוסקים ברצון ובידיעה האלוקיים במישרין. לפרדוקס עצמו יש מושגים ספציפיים במשנת ר"צ, שחלקם ממוקדים באלוקות ('ייחוד גמור') וחלקם באדם ('השורש הנעלם'); הפרדוקס מופיע בכתבי ר"צ בדרכים שונות, ישירות ועקיפות, לא רק בתכני הדרשות כי אם גם במבנה הצורני שלהן – ועבודה זו בוחנת את ההופעות הללו בכל כתביו **ההגותיים** של ר"צ. החתירה של ר"צ לפרדוקס נושא מתח פורה, שמשמעותו אינה המשך פשוט לדיון התיאולוגי הקלאסי בנושא, אלא מופנית לאפיק הקיומי ביחס לשאלת מציאות הרוע – זה שהאדם עושה בחטאו, וזה הנעשה לו בייסוריו. שכן, כפי שהראה הרב שג"ר בדיונו בסוגיית התשובה אצל ר"צ,<sup>55</sup> 'הידיעה' היא הניסיון לחמוק מתחושת הקונטינגנטיות שמעוררים החטא והייסורים ולחסות בצל המשמעות שמעניקה ההשגחה האלוקית, גם כשאינה מובנת; ואילו 'הבחירה' היא הניסיון לחמוק מהקונטינגנטיות שמעוררים החטא והייסורים באמצעות המשמעות הקיומית שהאדם **עצמו** יוצר. כאמור, בפרדוקס מתקיימים שני הגורמים יחד במלוא עוצמתם, מבלי לבטל זה את זה ומתוך השפעה הדדית – אך מכאן אין להסיק שאיכות הצדדים שווה ושי'הבחירה' מקבלת מעמד שווה (מוחלט) לזו של 'הידיעה': ראשית, מדובר בפרדוקס בין שני גורמים סותרים ושאינם שווים, כלומר שגורם אחד שולל את הגורם האחר, החיובי; שנית, אילו 'הבחירה' מתגלה גם היא כבעלת ממשות מוחלטת השווה ל'ידיעה', הרי שבכך היא הופכת להיות חלק ממנה וממוחלטותה ולמעשה היא בטלה לה ועימה מתבטל הפרדוקס. משמעותו של הפרדוקס היא אפוא שלמרות שבמישור האונטולוגי ממשיכה להתקיים היררכיה ברורה בין 'הידיעה' ל'בחירה', במישור של הקיום עצמו הם מתקיימות יחד ובמלוא עוצמתם: הקונטינגנטיות מקבלת ממשות, אך ככזו, כקונטינגנטית – וכך אף ביכולתה להשפיע כביכול על 'הידיעה'.

מאידך, גם התוספות והחידושים הקונטינגנטיים שמוסיפה 'הבחירה' על 'הידיעה' אינם מבטלים את 'הידיעה', פוגמים בה או מגלים את עדיפותה של 'הבחירה' עליה, שכן הם ידועים ל'ידיעה' המוחלטת מראש – אך כיוון ש'הידיעה' האלוקית שונה מהותית מ'הידיעה' האנושית, כאמור אין היא מבטלת את 'הבחירה', ולכן אין היא גורמת להם לחדול מהיותם חידושים ותוספות ממשיים של 'הבחירה'. לכן, אף שבעבודה זו ניתן מקום נרחב ל'בחירה' על פניה השונות, אין זאת אלא בשל הדגש הרב שניתן עד כה במחקר דווקא לדברי ר"צ על 'הידיעה' – אך אין להסיק מכאן את עדיפותה של 'הבחירה'.

יתירה מזאת: מכאן גם אין להסיק שבכל פסקה ופסקה מדברי ר"צ הפרדוקס מצוי בפועל; גישה דוגמטית כזו סותרת את עצם מהותו הדינאמית של הפרדוקס, הנובעת מהסתירה המובנית שבו ומתוצאתה במתח הפורה והדינאמי בין שני הקטבים. אין להכחיש שבפסקאות מסוימות מדגיש ר"צ דווקא ורק את 'הידיעה', כפי שתואר לעיל וכפי שהודגש במחקר עד כה, ושבפסקאות אחרות (מועטות, יחסית) הוא מדגיש דווקא את 'הבחירה' – ופסקאות אלו כמובן אינן פרדוקסליות; אך כאמור, מכלול תורתו ועצם ההדגשה הסותרת של 'הבחירה' במקביל להדגשת 'הידיעה', יכולים ללמד על חתירתו של ר"צ לפרדוקס.

עיקרו של הפרדוקס יופיע לפי ר"צ בגילוי האלוקי של הגאולה העתידית, או באירועים יוצאי-דופן כמעמד הר סיני או בסעודות השבת (2.3, 3.1-3.3), ובהקשר זה הוא אכן מתאר תיאורים פרדוקסליים; אך גם את הפסקאות שדנות ב'ידיעה' או ב'בחירה' בלבד ניתן לפרש כחותרות לפרדוקס, מכמה סיבות: **ראשית**, בעוד שהפרדוקס מצביע על דבר והיפוכו כאחד, מגבלות השפה אינן מתירות זאת, ולכן נדרש תיאור דיאלקטי, המתייחס לכלל גורם בסתירה בנפרד – ולעיתים תיאור כזה אינו מצליח לחרוג מאותן מגבלות ומדגיש גורם אחד על חשבון האחר.

**שנית**, כתיבתו הדרשנית והאסוציאטיבית של ר"צ פותחת בצד אחד של הפרדוקס, אך גולשת לנושאים אחרים (ולעיתים מאמריו אינם גמורים), כך שלעיתים אף שהיה בכוונתו להשלים את צדו השני של הפרדוקס, הדברים נקטעו באמצע הדרך. **שלישית**, אופיה הדרשני של כתיבתו של ר"צ אינו שיטתי מלכתחילה, ולעיתים נראה שהוא מבקש להציב אתגר בפני הנחות יסוד של עמדות אחרות: בדרך כלל (ובדומה לרמ"י, שעבורו 'הידיעה' היא נקודת

<sup>55</sup> שג"ר, תשובה, עמ' 132-133.

השיא) הוא מבקש לאתגר את הדעה האנושית הרווחת (common sense) הסוברת כמובן מאליו ש'הבחירה' נתונה לאדם, באמצעות דבריו על 'הידיעה' – ובמקרים אחרים הוא מבקש לאתגר את העמדות הדטרמיניסטיות (כמו זו המצויה בחצר איזביצה בה הוא חי) באמצעות הדגש על 'הבחירה' (שכן עבורו 'הידיעה' הופכת לנקודת מוצא לביסוס 'הבחירה' מחדש); בכך הוא מציב רק צד אחד של הדברים, אך בכל זאת חותר לפרדוקס.

**רביעית**, הדינאמיות המובנית של הפרדוקס מניחה את הופעתו בעולם בדרכים שונות. עיקר הפרדוקס אמנם מופיע בארועים יוצאי דופן, וזאת מצד ההתגלות האלוקית (ספירת 'כתר' העליונה; 3.1.1), ולכן מודגש בו אלמנט 'הידיעה' האלוקית המוחלטת – אך יש לפרדוקס שיקוף כבר בחיסרון של העולם-הזה (בספירת 'מלכות' התחתונה, שהיא עצמה 'הבחירה' הקונטינגנטית; 3.1, 4.2.1), שבו ההתגלות האלוקית נעדרת, ולכן הפרדוקס מופיע בו כפוטנציאל שהופעתו בפועל תלויה ב'בחירה' של האדם: האדם יכול לממש כל סיטואציה כ'בחירה' בלבד (כש'מלכות' מתכחשת לתלותה בספירות שמעליה), כ'ידיעה' בלבד (כשהיא בטלה לספירות שמעליה ומוחקת את עצמה) – ומכאן הפסקאות המדגישות רק את אחד מהאלמנטים הללו – או כפרדוקס (שהוא ממהותה ואליו חותר ר"צ). כמבואר בפרק הרביעי, הפרדוקס הממומש על-ידי האדם אינו הגילוי האלוקי המלא של העתיד, אלא להיפך: העולם-הזה הוא ההיעדר של הגילוי האלוקי (המאפשר את 'הבחירה'), ולכן הפרדוקס הוא ההכרה שגם ההיעדר האלוקי מצביע על נוכחותו שהסתלקה, ההכרה שהקב"ה רוצה גם בחיסרון ובקונטינגנטיות ('בחירה') המאפיינים את העולם-הזה והאדם, ושיש להם ממשות ככאלה; והכרה זו מעניקה ליסודות הקונטינגנטיים ממשות שבכוחה אף להוסיף על האלוקות המוחלטת ('ידיעה'). גם אם פרדוקס זה אינו גילוי אלוקי מלא כיצד הם מצויים יחד, 'הבחירה' יכולה להצביע על 'הידיעה' המצויה בה ולהיפך – והדינאמיות של הפרדוקס מאפשרת לפרש כל סיטואציה כ'בחירה' בלבד, כ'ידיעה' בלבד או כפרדוקס, ומכאן הדגשים השונים בפסקאות השונות של ר"צ.

טרם נפנה לדיונים על הפרדוקס במשנת ר"צ, אציע תחילה סקירה של המחקר שנכתב עד כה על ר"צ, בכדי לבסס את עבודה זו ובכדי לתחום את ייחודו בטענתו לפרדוקסליות במשנת ר"צ. לאחר מכן אציע את הכלים המתודולוגיים שבהם אשתמש לביסוסן של טענות המחקר, הן מצד הקריאה בכתביו של ר"צ, והן מצד ההשוואות השונות שיתבצעו במחקר זה.

#### 0.4. סקירת ספרות

נכון להיום, המחקר על ר"צ מצוי בשלבי הראשונים, כאשר עיקר הכתיבה (שרובה מפורסם במוות לא-אקדמיות) עוסק בסקירת נושאים ספציפיים ממשנתו, וגם כאשר נעשה ניסיון לנתח את המשמעות הכוללת של הדברים, מדובר בניתוחים חלקיים או מקומיים.<sup>56</sup> הסקירה שלהלן מתייחסת למקורות המשמעותיים ביותר אשר ישמשו כבסיס לפיתוח טענת המחקר.

המחקר המרכזי הרלוונטי לעבודה זו, הוא עבודתה של עמירה ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, העוסקת באופן מקיף ומפורט בפרדוקס במשנת ר"צ. ליוור סוקרת סוגים שונים של פרדוקסים (לוגיים [שני הפכים בנושא אחד, בניגוד לחוק הסתירה] וא-לוגיים [תיאור של נושא אחד מבחינות שונות ומתהפכות]) בכתיבתו של ר"צ ועומדת על התפקיד החשוב שאלה ממלאים שם. היא טוענת באופן משכנע למרכזיות הפרדוקס של 'הידיעה' והבחירה בין כלל הפרדוקסים השונים, מציגה מושגים והיבטים שונים שבהם מופיע הפרדוקס ומציעה דגמים שונים להבנתו. ליוור נמנעת במוצהר מעיסוק בשאלת המשמעות הקיומית של הפרדוקסים במשנת ר"צ, ועקרונית אינה מתיימרת לפתור את הסתירות בכתביו. חרף זאת, מדבריה עולה העדפה של 'הידיעה' שתתגלה לעתיד-לבוא על פני 'הבחירה'

<sup>56</sup> ראו למשל מאמריו החלוציים של הרב הדרי: הדרי, בפרדס (העוסק בעיקר בתושבי"ע). הדרי, פורים; הדרי, שיר של יום; הדרי, ראש חודש; הדרי, שני כהנים (העוסק בהשוואה בין ר"צ לראי"ה קוק). כמו כן ראו מאמריו של יעקב אלמן, שהם מאמרים אקדמיים המתמקדים לא רק בסקירה אלא בניתוח תפיסתו ההיסטוריוסופית של ר"צ ביחס להלכה, לנבואה ולחכמת הגויים; ראו: אלמן, חכמת הגויים. אלמן, הלכה. אלמן, נבואה. מחקרים נקודתיים אך חשובים נוספים שניתן לציין כאן לדוגמא הם: גלמן, **האימה**; גלמן, הכחשת הרצון; חלמיש, טיפולוגיה; ברט, על התשובה; וייל, אמת; פכטר, השווית הרצון; רוזנברג, אתהפכא; עזריאל, רצון; ועוד רבים. לכולם אתייחס כמובן בהקשר הרלוונטי.

הזמנית; העדפה זו, כמו גם המודלים ההרמוניסטיים והסינתטיים שמציעה ליוור, מובילים בסופו של דבר לפתרון הסתירות, ואף לנושא מחקרה הוא הפרדוקס – למעשה הוא מתבטל.<sup>57</sup> עבודה זו תסתמך על טענתה של ליוור בדבר מרכזיותו של פרדוקס 'הידיעה והבחירה' במשנת ר"צ, ותיעזר בסקירת הנושא (שהופעותיו מרובות בכתבי ר"צ) ובמיונו, במודלים השונים ובהבחנות הרבות והחשובות שמחקרה מעלה. עם זאת, נוכח שלל מקורות בכתבי ר"צ המורים על העדפה שווה ל'בחירה' לצד 'הידיעה' ועל שאיפה לשימורו של הפרדוקס ככזה, ללא סינתיזה מפשרת והרמונית, תציע עבודה זו פירוש אלטרנטיבי כתוספת להכרעתה המשתמעת של ליוור לצד 'הידיעה' – ולמעשה לעצם החתירה לפתרון הפרדוקס בכלל, באמצעות מודלים שונים. במקום זאת, תנסה עבודה זו להראות כיצד ר"צ חותר דווקא לשימור הפרדוקס ללא מתן עדיפות לצד זה או אחר, לקיום המתח הפורה שנוצר ביניהם.

עבודה נוספת של ליוור, **תושב"ע**, עוסקת במגוון היבטים של מושג זה במשנת ר"צ, תוך שהיא מציגה מודלים שונים של תפיסת התושב"ע בכלל ושל יחסה למושגים אחרים כגון תושב"כ, תפילה ונבואה.<sup>58</sup> גם כאן נוטה ליוור להעדפת ממד 'הידיעה', המוצא את מקור חידושי התושב"ע בתושב"כ או בהשראה האלוקית, ולא בכוח הקונסטרוקטיבי של האדם, והמודלים שמציגה ליוור מובילים, רובם ככולם לביטול הסתירה בהעדפת 'הידיעה' או להרמוניזציה סינטטית. גם כאן, תאמץ עבודה זו את הכלים המתודולוגיים בהם נקטה ליוור וכן רבות מתובנותיה ביחס לתפיסת התושב"ע של ר"צ; אך במקביל תציע עבודה זו שוב פירוש אלטרנטיבי בנוסף להכרעתה של ליוור את הפרדוקס לכיוון 'הידיעה', או להרמוניזציה שהציעה לסתירה. עבודה זו תעסוק (5.4) בסוגיית התושב"ע כאחד מביטויי המרכזיים של פרדוקס 'הידיעה והבחירה', בטענה כי קיימים בו **יחד** המודלים של השראה והסמכות של 'הידיעה' עם כוחו היצירתי והמכונן של האדם ב'בחירה'.

חיבור משמעותי נוסף הוא מחקרו של איתן אברמוביץ,<sup>59</sup> אשר עושה שימוש ייחודי בשיח התיאוריה הביקורתית בת-ימינו ובמושגים הזרים בדרך-כלל למחקר החסידות, כדי לנתח את הזהות היהודית במשנת ר"צ. תפישתו של ר"צ, כפי שמצביע אברמוביץ בצורה משכנעת (ובניגוד לתפיסת המחקר הרווחת), רדיקלית ביחס לאקזיסטנציאליזם של רמ"י ונובעת מהמתח שבין הזהות שבהולדה לאם יהודייה, לבין הזהות הנוצרת באופן מעשי מקיום נורמטיבי וחברתי של התורה והמצוות. אברמוביץ דן במקרי מבחן שונים של חריגה משני סוגי זהות אלו – כגון גיור, פגם הברית או ביצוע עבירה לשמה – ומראה כיצד דווקא עמדה מהותנית התולה את הזהות במוצא היא זו הדורשת מן הזהות את הדינמיות המכילה בתוכה גם את מי שחורג מגבולותיה.

ואולם, אף ששני יסודות הזהות מקבילים לנושא 'הידיעה' (מוצא) ו'הבחירה' (קיום המצוות), אברמוביץ נמנע מהרחבת הדיון לנושא כללי זה במשנת ר"צ ובכך מחמיץ את העומק והמורכבות של עמדת ר"צ בנושא. עבודה זו תתמודד עם לקונה זו. היא תסתמך על טענת אברמוביץ ולפיה תורתו של ר"צ אינה עומדת בהמשך ישיר לזו של רבו, רמ"י, אך תקשור את הדיון בשאלת הזהות בפרט והמהותנות בכלל לתפישה הרחבה של פרדוקס 'הידיעה

<sup>57</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 9, טוענת שעבודתה, **יסודות פרדוקסליים**, נוקטת בגישה המדגישה "את קיומן של הבחינות המנוגדות, מבלי לדחות אחת מפני האחרת"; ואולם, תיאור זה מציג עמדה קוטבית ולא עמדה פרדוקסלית, וכאמור, הדגמים השונים שמציבה ליוור מובילים להרמוניזציה סינטטית ולא לקוטביות או לפרדוקס, וכפי שיורחב להלן (6.1), מדבריה עולה העדפה ברורה בכתבי ר"צ ל'ידיעה', שתבטל לעתיד-לבוא את 'הבחירה'.

<sup>58</sup> בהקשר זה יש לציין גם את מחקרה החשובים של שרה פרידלנד בן ארזה, העוסקים בתושב"ע אצל ר"צ, תוך תיאור הרמוניטי בהיר של המבנים הצורניים של התושב"ע לפי ר"צ, או של שיטת הפרשנות והדרשנות של ר"צ, וכן בסקירת נושאים הקשורים בתושב"ע, כגון התושב"ע שר"צ מייחס למשה רבנו; ראו פרידלנד, **גילוי והיעלם**; פרידלנד, משה; פרידלנד, שכנות וקורת גג; פרידלנד, תושב"ע. מחקרים אלו נמנעים בדרך כלל מעיסוק בשאלת המשמעות ויחסם לתפיסותיו התיאולוגיות של ר"צ (ראו לעיל הערה 41), ומתוך כך מדיון בשאלת 'הידיעה והבחירה', ועל כן אין להם נגיעה ישירה לנושאה של עבודה זו – אך אתיחס אליהם בדיון על התושב"ע כביטוי המובהק ל'בחירה' היצירתית לפי ר"צ ובהקשרים נקודתיים נוספים. פרידלנד טוענת שתושב"ע היא הנושא המרכזי במשנת ר"צ; אך כפי שנראה בהערה 762, לא זו בלבד שנושאים רבים אחרים עולים המשנת ר"צ שאינם קשורים בהכרח לתושב"ע, אלא שכל הנושאים הללו נובעים באופן ישיר או עקיף משאלת 'הידיעה והבחירה', כשתושב"ע היא אחד הביטויים המרכזיים לפרדוקס משום שאינה אלא יצירתיות ('בחירה') שדווקא כזו מתגלה כרצון ה' (ידיעה). גם ליוור, **תושב"ע**, סברה שזהו הנושא המרכזי בכתבי ר"צ, אך גלתה שגם הוא נובע מהדיון המרכזי ב'ידיעה ובחירה'; ראו דבריה להלן, הערה 762.

<sup>59</sup> אברמוביץ, **מגדל**. מאמרים נוספים של אברמוביץ על נושאים ספציפיים במשנת ר"צ, ישמשו בסיס לדיונים נקודתיים. בעיקר יש לציין את אברמוביץ, ר"צ והגל, שבו מנתח אברמוביץ את הדיאלקטיקה של ר"צ ומשווה אותה לזו של הגל – ולכך אתיחס בהרחבה בהגדרת אופיו של הפרדוקס של ר"צ (6.1). כמו כן יש לציין את אברמוביץ, רע מנעוריו, הדן ביחסו של ר"צ לפגם הברית ככוח יצירתי ומכונן דווקא בשל מימד הפירוק המובנה שלו – ובכך נעסוק ביחס לשאלת מעמדו של היצר כממשות קונטינגנטית (4.2.4.1). גם מחקריו האחרים נוגעים באופן חד בנקודות יסוד במשנת ר"צ, ואתיחס אליהם בהקשרם: אברמוביץ, אדם קרוב; אברמוביץ, אחר; אברמוביץ, דרך; אברמוביץ, והיא מסתורין; אברמוביץ, למה זה; אברמוביץ, חברתי וקיומי; אברמוביץ, לפני הספירה; אברמוביץ, סודות.

והבחירה' המוצעת כאן. בנוסף, ישאב המחקר המוצע השראה מהמתודולוגיה שבה נוקט אברמוביץ כבסיס להשוואות הפנומנולוגיות לניטשה ולתפיסות פוסט-מודרניות ואחרות שהוא יערוך (2.4). גם כאן, במקביל להרחבת הניתוח מהסוגיה הספציפית של זהות ומהותנות לכלל ההגות, תציג עבודה זו את עמדתו הכללית של ר"צ באופן עשיר יותר.

מחקריו המעמיקים של יונתן גרוסמן בנושאים נקודתיים שונים,<sup>60</sup> יהוו בסיס לכמה מטיעוני המחקר הכלליים והפרטיים, אף שבנקודות מסוימות אחלוק על דבריו. שניים מהם רלוונטיים במיוחד לטענתה של עבודה זו: הראשון<sup>61</sup> עוסק בהשקפה האונטולוגית של ר"צ, האוחזת לטענת גרוסמן, בשני קצוות סותרים: האחד (המושפע מעברו המתנגדי) מבליט את הטרנסצנדנציה האלוקית, והשני (המושפע ממעברו לחסידות) מבליט את האימנציה האלוקית. עבודה זו תאמץ את הטיעון האונטולוגי ואת קשירתו לביוגרפיה של ר"צ, אך תיבדל ממנו בשני טיעונים: ראשית, בטענה לנשיאת שני היסודות הסותרים כאחד, ולא באופן קוטבי ובלתי-תלוי, כפי שמציג גרוסמן; שנית בטענה כי הפרדוקס האונטולוגי הוא רק פן אחד מהפרדוקס הכולל יותר של 'ידיעה' ו'בחירה', ולא הפרדוקס העיקרי במשנתו כדברי גרוסמן.

החיבור השני,<sup>62</sup> עוסק בתפישת המוות אצל ר"צ, ובו מאפיין גרוסמן באופן משכנע את עמדת ר"צ כאקזיסטנציאליזם דתי. גם כאן, עבודה זו תאמץ מעיקרי מסקנתו של גרוסמן, אך תבקש לטעון כי יחד עם האקזיסטנציאליזם הדתי שמציג ר"צ כהמשך למשנת רמ"י, חורג ר"צ מהשקפה זו אל עבר עמדות תרבותיות המדגישות את הכוח המכונן של 'הבחירה'.

עבודת המוסמך של נתנאל הרשקופ, **ספק**, עוסקת במעמד הספק, אי הוודאות והחיסרון ככלים לעבודת ה' במשנת ר"צ. הרשקופ בוחן פנים שונות של מושגים אלו, בעיקר **בצדקת הצדיק**, תוך השוואתם להוגים אחרים. לטענתו, בעוד שרמ"י טוען שהאדם יכול להגיע לוודאות ביחס לרצון ה' ממנו, למעמדו הרוחני ולדרכו האישית בעבודת ה', הרי שר"צ דוחה וודאות זו, ובכל מקרה שזו מתאפשרת דואג ר"צ לטשטש את ביטחונו של האדם בה. עבודה זו תעשה שימוש בדיוניו של הרשקופ בסוגיית החיסרון והספק, כחלק מהותי משאלת הקונטינגנטיות שעיימה מתמודד פרדוקס 'הידיעה והבחירה'. עם זאת, כפי שתראה עבודה זו (5.3), ערעור הביטחון שעליו הצביע הרשקופ איננו נובע מחתירתו של ר"צ לאי-וודאות בהכרח ולכתחילה, אלא מחווייה קיומית של חיסרון וספק שאותה עצמה הוא מנסה להעלות ולתקן, ולמצוא בתוכה-עצמה את הנוכחות האלוקית ובכך אף לגלות בה יתרון על חוויית הוודאות. מכאן שבמקרים שהדבר מתאפשר יחזיק אף ר"צ בוודאויות שכן השיג, ואכן ניתן לאתר בכתביו ודאויות שכן מתקיימות.

ספרו של אלן בריל, **מיסטיקה**, עוסק במיסטיקה האינטלקטואלית של ר"צ, והוא מתאר תהליך שבו האדם צומח רוחנית מתוך תשוקותיו וחטאיו, באמצעות השגותיו האינטלקטואליות המביאות אותו לדבקות באל. רוב דיוניו אינם נוגעים ישירות לעניינה של עבודה זו. עם זאת, במספר מקומות מתייחס בריל לשאלת הדטרמיניזם – תוך הדגשתו על חשבון ממד 'הידיעה' – וכן לשאלת החטא, היצר וה'יעבירה לשמה' הרלוונטיים כאן, ומשום כך אלו יידונו בפרוטרוט במקומם, תוך שאחלוק על העדיפות שמעניק בריל במשנת ר"צ הן ל'ידיעה' על חשבון 'הבחירה', והן לאינטלקט על חשבון הרגשות, התשוקות והמידות הנפשיות.

אגב הרצון להאיר את הדמיון הפנומנולוגי בין רמ"י לר"צ (0.5), ייעשה שימוש במגוון מקורות נוספים שעיקר עיסוקם משנתו של רמ"י בלבד או השוואה בינה לבין זו של ר"צ.<sup>63</sup> מקום מיוחד יוקדש למחקרו המקיף של כהן, **מי השילוח**, המציג את משנתו האקזיסטנציאליסטית של רמ"י. שכן, הגדרתו של כהן את רמ"י

<sup>60</sup> גרוסמן, על החיים; גרוסמן, תפיסת האלוהות; באלו נדון מיד. גרוסמן, שעיר לעזאזל, ישמש בהקשר הדיון של תפיסת התשובה של ר"צ, וביחס לנושא 'הביטול'. גרוסמן, צדיק וישר, ישמש בדיון על מושגי 'צדיקי' ו'חסידי' אצל ר"צ. גרוסמן, צדקת הצדיק ג, ישמש בדיון על פסקה זו.

<sup>61</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות.

<sup>62</sup> גרוסמן, על החיים.

<sup>63</sup> כך למשל, יידונו עבודותיהם של וייס, דטרמיניזם; ש"ץ-אופנהיימר, אוטונומיה; אליאור, עומק וגווון; גלמן, **האימה**; גלמן, הכחשת הרצון; מגיד, חסידות ואקזיסטנציאליזם; בן דור, **מי השילוח**. כפי שארטיב מיד (0.5), ההשוואות בעבודה זו תגענה בדמיון פנומנולוגי המאיר את עמדתו של ר"צ, ולא בשאלות פילולוגיות-היסטוריות של השפעה והתפתחות; השוואות כאלו בין ר"צ לרמ"י נעשו כבר בעבר – ראו בעיקר ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, לאורך כל העבודה; בריל, **מיסטיקה**, בעיקר עמ' 200-134; כהן, **מי השילוח**, עמ' 483-490.

כאקזיסטנציאליסט דתי, מאפשרת להציג את משנתו הפרדוקסלית של ר"צ ביתר בהירות *מחורגת* מאקזיסטנציאליזם דתי, שבו 'שורש הנשמה' (ידיעה) קובע את מעשי האדם, אל עמדה האוחזת במקביל גם בהשקפה ההפוכה שלפיה האדם מכוון במעשיו הבחיריים את שורשו.

## 0.5. מתודולוגיה

עבודה זו תתייחס למכלול כתביו המחשבתיים של ר"צ (להבדיל מאלה ההלכתיים) שנותרו בידינו, תוך התייחסות לנושא 'הידיעה והבחירה' גם במקומות בהם דן בכך ר"צ באופן ישיר, וגם במקומות שבהם הנושא עולה בעקיפין, אם בתוכן הדרשות ואם במבנה הצורני שלהן (כפי שהראו, כאמור [0.2, 0.4], ליוור ופרידלנד). כתביו המרובים של ר"צ מצריכים התמקדות ובחירה של טקסטים ספציפיים להצגת עמדתו, אך בחירה זו עומדת בפני כמה קשיים: ראשית וכאמור, כתיבתו של ר"צ שופעת וגולשת, ויחד עם הניתוח האנליטי המאפיין אותה היא נוטה לאסוציאטיביות רחבה, שלא תמיד חוזרת לנקודת המוצא.

שנית, במקביל לגודש האסוציאטיבי, נוטה ר"צ לחזור ולדון בנושאים שכבר דן בהם במקומות אחרים, לעיתים תוך חזרה על אותם הרעיונות, אך לרוב תוך הוספה עליהם. שלישית, כפי שכתבה ליוור "כלל כתביו מציגים מערכת מורכבת ומסועפת שחלקיה קשורים זה בזה {מעגלית}, וכל חתך מתוכה לצורך ניתוח, מהווה הכרעה פרשנית, וכרוך במחיר של אבדן ההקשרים הרחבים", וחיתוך מלאכותי זה מנתק את האחדות בין הרעיון האינטלקטואלי להפנמתו הנפשית, שאליה חותר ר"צ. ליוור מוסיפה שבחירה לדון במוטיב מסוים בגלל שכיחותו אינה מועילה, שכן למרות חשיבות שכיחותו של טיעון מסוים לראייתו כמרכזי אצל ר"צ, אין זה שיקול מכריע: לעיתים ביטוי בודד מתגלה כבעל חשיבות יתירה, וזאת מתוך תחושה אינטואיטיבית של הקורא לגבי ה'טון' שבו נאמרים הדברים – ומכל מקום, גם רעיונות שאינם עולים בקנה אחד עם הקו המרכזי אינם יכולים להיפטר כטפלים בלבד.<sup>64</sup>

יש להוסיף, שעמדתו האונטולוגית של ר"צ, לפיה 'הכול בידי שמים', מחייבת לשים אל לב גם ודווקא את אותם המקורות הנראים מקריים וזניחים. כדי להתמודד עם קשיים אלו בדיון על נושא 'הידיעה והבחירה' במשנת ר"צ, שכאמור (0.2) מצוי למעשה כמעט בכל דבריו של ר"צ לפחות בעקיפין ובצורת הדברים, תתבסס עבודה זו על סקירת הנושא והמודלים שהציעה ליוור בעבודתה **יסודות פרדוקסליים**. על גבי בסיס זה (ומבלי לשוב ולתאר את המודלים השונים) תחתור העבודה להבנת מהותו של הפרדוקס במשנת ר"צ על-ידי כלים אנליטיים שמציעה המתודולוגיה הפנומנולוגית, ושבאמצעותם יבחרו גם הטקסטים לדיון. על הכלים הללו ארחיב בהמשך.

כתיבתו המורכבת, האסוציאטיבית והדחוסה של ר"צ מעמידה בפני הלומד והחוקר אתגר גדול כבר ברמת ההבנה, כל-שכן ברמת הניתוח וההבהרה. אופי כתיבה זה מבטא את הקושי המהותי והוא הסתירות הפנימיות שגודשות את כתבי ר"צ, כפי שכתבו כבר פרידלנד, ליוור ואברמוביץ.<sup>65</sup>

ליוור מונה מספר אפשרויות ליישוב סתירות כאלו ועל חלקיותן או אי-התאמתן ביחס למשנת ר"צ. אפשרות אחת היא הצבעה על התפתחות רעיונית לאורך השנים והכתבים, בהתבסס על המיפוי הכרונולוגי של כתבי ר"צ שהציג בריל,<sup>66</sup> או מיפוי אחר – אלא שהסתירות השונות בנושאים שונים חוזרות ועולות לאורך כל כתביו, וזאת כפי

<sup>64</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 2.

<sup>65</sup> ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 23-24; ליוור, **תושב"ע**, עמ' 5; פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 17-16. אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 6-5. <sup>66</sup> בריל, **מיסטיקה**, עמ' 390-388. ואולם, חלוקתו של בריל אינה משכנעת, שכן אין בה כמעט סימוכין פילולוגיים והיסטוריים, לא מתוך הטקסטים של ר"צ ולא מתוך עדויות חוץ טקסטואליות. בריל אמנם מאפיין חלק מהטקסטים, וקובע את זמנם לפי דמיונם לטקסטים שבהם מצוי תיארוך, או מנסה להצביע על התפתחות רעיונית בין הטקסטים, אך תיאוריו נוטים להכללה שקשה לראות בה הוכחה משכנעת לקביעת זמנו של כל טקסט. כך למשל, טוען בריל על כתבים מסוימים שהם יותר רציונליסטיים ולכן שייכים לתקופה הטרומ-חסידית, ועל אחרים שלדעתו מערבים רציונליות עם מה שלמד מרמ"י ולכן שייכים לתקופת המעבר – אך מעבר לספק שאפשר להטיל על אפיון זה (שמה המשך ר"צ לכתוב במקביל גם באופן רציונליסטי?), בריל אינו מדגים אותו, ומכל מקום הוא מבדיל בין כתבים שלפני מעברו לחסידות לאלו שאחריו בלבד, ואין הוא מספיק למיפוי כרונולוגי של שלל הכתבים שלאחר המעבר.

הכללה אחרת היא סיווג לפי אורך הדרשות: כתבים בעלי דרשות קצרות שייכים לתקופת המעבר, וספרים בעלי דרשות ארוכות לתקופות מאוחרות יותר – אך תיאור זה אינו מוכיח אלא את ההבדל בין הספרים ולא את היותם מוקדמים או מאוחרים, שכן ישנן דרשות ארוכות גם בכתבים מוקדמים, ולחילופין ניתן לתלות את ההתארכות בבשלותו של ר"צ עם התקדמות לימדו בשנים ולא דווקא בשל מעברו לחסידות. מכל מקום ניתן להציע הסברים אחרים, שיהפכו את סדר הזמנים, או יאפיינו את סגנון הטקסט עצמו וישללו זמניות מעיקרה (למשל – כתיבת ספרים בעלי סגנון שונה בזמן מקביל). הבעיה ממשכה גם בתיאורים ההתפתחותיים (הספרים) של מושג. למשל, לגבי מושג 'הייחוד', טוען בריל שבצדקת הצדיק שנכתב במעברו לחסידות נוקט ר"צ בפנאנתאיזם מבלי להזכיר את המושג

שראינו (0.2), אפילו באותה פסקה עצמה. אפשרות אחרת היא פירוק הטיעונים לפרספקטיבות שונות, כפי שעושה ר"צ למשל בחלוקת נושא לימבחינתו (מצד הקב"ה) לבין 'מבחינתנו' (מצד האדם), חלוקה שניתן ליישם גם במקומות שבהם ר"צ אינו עושה כך במפורש – אך פירוק זה איננו אפשרי לגבי כל הסתירות.

אפשרות נוספת היא פירוק הטיעון לפי קהל היעד, והדבר אכן אפשרי במשנת ר"צ לגבי כרכי פרי צדיק שבו מופיעות דרשות שנאמרו בפומבי לעומת שאר הכתבים – אך ביחס לסתירות שבשאר כתביו, שנכתבו כולם בסגנון (רדיקלי) דומה לקוראים עתידיים ונגנזו עד מותו, הדבר איננו אפשרי. לבסוף מציגה ליור את האפשרות של האיזוטריות: הצגת עמדה אמיתית ועל גביה עמדות הפוכות לה הבאות לכסות עליה – אך ליור דוחה אפשרות זו לגבי ר"צ מכל וכל, שכן ר"צ כתב רעיונות רדיקליים, שאותם אמנם גנז, אך כך אפשר לעצמו את החופש לכתוב ללא כיסוי והסתרה, מה גם שכתבתו מתגלה ככתיבה השראתית וחזרתית שאין בה מקום לעריכה סגנונית של הסתרה. גם כאן יש להוסיף, שעמדתו האונטולוגית של ר"צ, לפיה 'הכול בידי שמים', גם המקרה, מחייבת להתייחס גם לרעיונות 'המכסים' כביכול, באותה רצינות כמו לאלו הנראים כ'אמתיים', כביכול – ואף נראה שעמדה רצינית שכזו תמנע מר"צ לכתחילה כתיבה בסגנון אזוטרי של כיסוי. ליור מתארת את הפתרונות הללו במסגרת שורה של עמדות פרשניות, החותרות לקוהרנטיות של הטקסט הלא-קוהרנטי, חלקן באופן מוחלט וחלקן לפחות עד כמה שניתן.<sup>67</sup>

לאור חוסר האפשרות המובנה לפתור את הסתירות, ולאור מגוון המקורות העצום שמצטט ר"צ, הציעו חוקרים שיטות קריאה וניתוח נוספות. ליור מציגה עמדות המתנגדות ליומרה לחפש קוהרנטיות בטקסט, מסיבות שונות, כגון חוסר האפשרות להפיק קוהרנטיות מלאה מעולם חומרי (ומהאדם השרוי בו) שהחיסרון הלא-קוהרנטי מובנה בתשתיתו, או משום שהחתימה לקוהרנטיות בשיטה פילוסופית מבקשת את מיצויה המלא, אך בכך מביאה לקריסתה. בנוסף מציגה ליור עמדות המקבלות לכתחילה את הסתירות, המובנות בכל טקסט ובכל הגות כיסוד מרכזי;<sup>68</sup> ואכן כפי שראינו (0.2), יסוד זה הוא-הוא יסוד משנתו של ר"צ ואליו הוא חותר – כך שלא רק שלא ניתן ליישב את הסתירות בכתביו, אלא שניסיון כזה עלול להחמיץ את מהות תורתו.

זאת ועוד: ר"צ מעיד בעצמו שאין לקבוע מסמרות בתורתו, שכן בכל מושג כלול גם היפוכו: "דכהן ומלך הם בפרט מוח ולב {...} ואל תתמה על מה שכתבתי לעיל בדוד ושלמה {שאמנם שניהם מלכים, אך בעוד שדוד אכן כנגד הלב, שלמה לעומתו כנגד המוח} [וכיוצא בו בשאר סתירות רבות בכינויים והתייחסויות הכוחות השונים, בכמה מקומות בדברינו, וגם כן תמצא בזוהר ורעיא מהימנא בכמה מקומות] כי בפרטי פרטות גם כן כלול מהכל. ובחכמת שלמה יש גם כן שניהם: {מוח לעומת דוד, אך לעומת הכהנים} שלמה כמו הלב, והכהנים בני צדוק {יחזקאל מד, טו} שיכהנו לעתיד-לבוא, כשתושלם מלכות שלמה ... הם כנגד {המוח שבמוח, והוא היותר סמוך לשורש הנעלם".<sup>69</sup>

לאור מושגי הפילוסופיה האנליטית העכשווית, מציגה ליור את מושגי הקבלה, הנכללים זה בזה דיאלקטית ושר"צ עושה בהם שימוש רב, כמושגים שגבולותיהם 'עמומים', ולטענתה אף שיש בכך שבירה של החשיבה הדיכוטומית, אין בכך משום איבוד משמעות, שכן המושגים מוגמשים אך בכך אין זאת אומרת שניתן לייחס להם כל משמעות שהיא; את 'היגיון הסלע' האריסטוטלי, שאינו מקבל סתירות, יש להכיל ברובד הדיבור, אך רובד המחשבה יכול לשאת את 'היגיון המים', המאפשר ומחייב פרדוקסים. ליור אמנם מסתייגת מהשוואה פשוטה

<sup>67</sup> ייחודי, לאחר מכן הוא קובע את מחשבות חרוץ משום שבו הייחודי מבטא את הקב"ה באמצעות התורה, ואת הכתבים המאוחרים הוא מאפיין ככאלו שבהם החוויה אינה של ייחוד מיסטי אלא חלק מייחוד הכול בנוכחות האלוהית עצמה; אך קביעות אלו אינן מבהירות בחינות ברורות של מושג 'הייחוד', ובכל מקרה אינן מעידות על התפתחות בזמן. לעיתים מאפיין בריל טקסט בהדגשת מושג מסוים שלדעתו הוא מרכזי; כך למשל הוא מצביע על קיומו של המושג 'השגת ה" בצדקת הצדיק, וחיסורו של המושג 'ידיעת ה" – אך למעשה מושג זה איננו מרכזי בהכרח, אין בו כדי לאפיין את הטקסט, ובוודאי לא ללמד על זמנו. מכל מקום, נושאה של עבודה זו – 'הידיעה והבחירה' והצגתו כפרדוקס נושא הפכים בעלי מתח פורה – על אף היותו רדיקלי כך שניתן היה לצפות לקיומו בשיאו הרדיקלי ביותר דווקא בכתביו המאוחרים יותר, הוא בכל זאת 'חותך' את כל כתביו של ר"צ, גם אלו המוקדמים לפי בריל עצמו (כגון שיחת מלאכי השרת שלפני מעברו לחסידות, או צדקת הצדיק [שהובא לעיל] שמשלב המעבר), ולא ניתן להצביע על התפתחות רעיונית בין הכתבים.

<sup>68</sup> ליור, תושב"ע, עמ' 5-6.

<sup>69</sup> ליור, תושב"ע, עמ' 6-7.

<sup>69</sup> דובר צדק ד, אחרי מות, רכט, עמ' 271. על היחס לב-מוח בין דוד ושלמה ראו שם, רכה, עמ' 267.

לתפיסות דתיות אחרות, כגון מיסטיקה נוצרית או מזרחיות (כגון זן בודהיזם), אך בניגוד לאלו השוללים את הפרדוקסים של תפיסות מיסטיות כהוכחה לשקריותן, היא מציעה את הבנתם כנובעים מקיומן של שתי שכבות אינקומנסרביליות – נורמלית ומיסטית – ומהניסיון לבטא אחת במושגי האחרת; הגישה ה'קומפלימנטרית' מציגה את ההשלמה ההדדית שיוצרות שתי השכבות, או שני המודלים הללו.<sup>70</sup> שתי השכבות מצויות כמובן גם אצל ר"צ – אך האפשרות הראשונה מציעה למעשה קוטביות, בעוד האחרונה מציעה סינתזה מסוימת; עבודה זו תסתמך על הגישות המקבלות את קיומן של הסתירות לכתחילה, כחלק מהותי של ההשקפה הנדונה, אך כאמור במקום הצגתן של קוטביות או סינתזה, תציג את הפרדוקס במשנת ר"צ.

ליור ממשיכה ומציעה מחקרים הדוחים את החתירה לקוהרנטיות ומקבלים לכתחילה את הסתירה והפרדוקס, וזאת ספציפית ביחס למשנת החסידות: כך למשל, טוען גלמן, שהנזילות בכתבים החסידיים נובעת מכך שהוגים אלו אינם פילוסופים שיטתיים, אלא מורים דתיים הכתובים מתוך חווית האלוקות העמוקה בחייהם.<sup>71</sup> לחוויה זו ולנושאים הכרוכים בה נקודות מבט שונות, הנתפשות בזמנים שונים ובמצבי רוח ונפש אקזיסטנציאליים משתנים, שלא ניתן לתארם בקו אחד של שינוי.

ליור מציעה את 'הגישה הפנורמית' של אידל, לפיה ניתן למצוא מגוון של מקורות מהם יונק מושא המחקר, שמהם הוא מפתח 'מושגי אשכול' בעלי 'מכנה משותף רופף', שאף שיש ביניהם סתירות הם מקיימים רעיון יסודי משותף עליו ניתן להצביע. גישה זו מפתחת מודלים שונים ומצביעה על מבנים שונים העולים מתוך הטקסט, ובכך מנטרלת לדעת ליור במידה רבה את האפקט הפרדוקסלי; ליור מבססת את מחקרה בעיקר על גישה זו, תוך ניסיון להציג מצד אחד את התמות המרכזיות במשנת ר"צ, אך מצד שני גם תמות מנוגדות, שאותן היא מיישבת כשניתן, וכשלא ניתן – מצביעה על מקומם, משקלם היחסי בכתבים, אופני היחס בין המודלים ומשמעות קיומם ההדדי. בהקשר זה של ניגוד מעלה ליור את ההצגה החיובית של הדיאלקטיקה והפרדוקס בחסידות, ובפרט במשנת חב"ד, במחקרה של רחל אליאור; אך כאמור (0.4), למרות דבריה להלכה בדבר פרדוקסליות במשנת ר"צ, הצגת המודלים של ליור מביאה למעשה ובדרך-כלל להרמוניזציה, או למצער לקוטביות, בין המודלים, ולא

להצגת הפרדוקס עצמו ומשמעותו; זאת ועוד: בדבריה יש נטייה ברורה להעדפת 'הידיעה' במשנת ר"צ.<sup>72</sup>

בדומה לליור, גם אברמוביץ מקבל לכתחילה את קיומן של הסתירות כחלק מובנה ממשנתו של ר"צ. אברמוביץ מציע את גישתו של גאדאמר בדבר 'שלמות הטקסט', הטוענת שהבנת הטקסט תלויה בהבנת המכלול, במפגש וב'מיזוג האופקים' של הכותב ושל הקורא/הפרשן; הקורא מציב בפני הכותב שאלה דיאלוגיות המקבלת את תשובתה מכיוונים שונים. אברמוביץ טוען שביחס לדרשות האסוציאטיביות והארוכות של ר"צ הדברים אינם אפשריים כפשוטם, אך מציע על בסיס הבנתו של גאדאמר את 'הקריאה בתנועה', שבה המובן של הדברים עולה לא רק מהתוכן הקבוע של הדברים – שאצל ר"צ נוטה לסתירות פנימיות – אלא גם מתוך צורתם ותנועתם לאורך הדרשה, כגון: קביעה נחרצת שאחריה העלאת דיונים שונים, שלמעשה מטשטשים את גבולותיה הנחרצים של הקביעה הראשונה; באופן זה משתמרים הן הנחרצות והגבול והן הדינאמיות, כשזו האחרונה מוכלת מיניה-וביה באותם גבולות שדחו אותה קודם.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> ליור, **תושב"ע**, עמ' 7-8.

<sup>71</sup> ליור, **תושב"ע**, עמ' 8-10; גלמן, הכחשת הרצון, עמ' 131-130. בעמ' 9 מביאה ליור גם את דבריהם של פייקאז' ומונדשיין בעניין הנזילות של המושגים החסידיים, כשהראשון מתאר זאת באופן ביקורתי ומבקש לברור את העיקר האחד מתוך הטפל המרובה, ואילו האחרון מקשר זאת לנזילות של ההוראות הנרמטיביות של החסידות. הנזילות המיוסדת על שינויים אקזיסטנציאליים מבוססת על עבודתו של קויפמן.

<sup>72</sup> ליור, **תושב"ע**, עמ' 2, 9. אידל, **החסידות**, עמ' 26-37. גם פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 111-113, טוענת שאין לנסות ולפתור את הפרדוקס שבמשנת ר"צ, ומסתמכת גם היא על גישת האשכול של אידל. ביחס למחקרה של אליאור יש לציין, שאף שאלו מתארים את הפרדוקס באור חיובי הם מציינים בסופו של דבר העדפה לפנתאזים במשנת חב"ד, הרואה בעולם-הזה ('בחירה') אשליה בלבד – ואולי מכאן גם הצגת העדיפות של 'הידיעה' במשנת ר"צ אצל ליור, למרות עיסוקה בפרדוקס במשנתו; וראו 6.1.

<sup>73</sup> אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 6-11. גאדאמר, **אמת ומתודה**, עמ' 307-300. וראו גורביץ וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: פרשנות (אינטרפרטציה), עמ' 1014: "עמדתו של גאדאמר כפי שהיא מופיעה בספרו **אמת ומתודה** {...} בעיניו, הפרשנות היא תוצאה של מפגש בין שני דברים, בין אופק הציפיות של קהל הקוראים בהווה לבין אופק הציפיות של קהל הקוראים המקורי של הטקסט, המעוגן בנקודת זמן היסטורית שונה לחלוטין. המתח בין שתי ישויות היסטוריות אלה, שהן גם שתי קהילות פרשניות שונות, הוא שיוצר את האינטרפרטציה. המרחק ההיסטורי הופך למכשיר בסיסי של אינטרפרטציה {...} זהו { יחס דינמי ופתוח הנוצר בין ישויות שונות. עמדה זו חורגת מן הגישה האובייקטיבית, שמתחקה אחר הכוונה והמשמעות הקבועה של הטקסט {...} אלא { רואה בכל עיסוק בשפה אפשרות לקריאה אינסופית הנפתחת אל הגבולות המטושטשים של ההבנה האנושית."

עבודה זו תאמץ חלק מהכלים המתודולוגיים שנקטו שני המחקרים האלה, ותמשיך אותם. היא תקבל את הטענה של אידל על קיומו של 'מכנה משותף רופף' בטקסטים חסידיים בכלל, ואת יישומו על תורותיו של ר"צ בפרט, בעיקר כפי שהציגה ליוור ביחס לנושא הנדון: 'ידיעה ובחירה'; במקביל תעשה עבודה זו שימוש ב'קריאה בתנועה' בדומה למה שמציע אברמוביץ. ואולם, בניגוד לליוור לא יוצעו מגוון דגמים, שמסתפקים בתיאורם בלבד ללא יישובם זה עם זה (קוטביות) ומבלי להבין את התוצר של הצגתם הסותרת בידי ר"צ; במקום זאת יוצע דגם אחד של פרדוקס החורז את כלל משנתו של ר"צ, שכן הוא מבטא לא רק את היחס שבתוך כל מודל ומודל אלא את היחס שבין המודלים השונים – ובכך מתחקה אחר הבנת התוצר של הצגתם הסותרת. דגם זה הוא תמה מרכזית במשנת ר"צ הנושא פרדוקסלית את התמות הסותרות אותו; ליתר דיוק: קיומן של תמות סותרות הוא-הוא התמה המרכזית של הפרדוקסליות במשנת ר"צ.

השאיפה כאן אינה אפוא להצגה הרמונית וקוהרנטית של משנתו, וגם אין בה טענה לעמדה אחידה לאורך כל השנים, אלא למיצוי המשמעות של הפנים השונות והאינסופיות של הפרדוקס. ואמנם, אופיו המובנה של הפרדוקס הנושא גורמים סותרים ופירוק עצמי, הוא של שלילה-עצמית, של פירוק ובניה מחדש, שאינו רק אמצעי להבנת האמת אלא גם להתעלות רוחנית – ובמובן הזה הוא המטרה. ממילא, אף שיוצג כאן דגם אחד וכללי, החותך את הספרים כולם ('הידיעה'), אין הוא דגם מקובע ודוגמטי, אלא דגם הנושא שלל תתי-דגמים הסותרים זה את זה, ולפיכך הוא דינמי ובעל התפתחות יצירתית ('בחירה'), שאף מכוונת את מהות הפרדוקס. דינאמיות זו ניכרת בעצם כתיבתו האסוציאטיבית של ר"צ, ותבוא לידי ביטוי בעבודה זו ב'קריאה בתנועה'. 'קריאה בתנועה' זו תקיף את מכלול כתביו של ר"צ ותתייחס לנושא העיקרי השוזר אותם, ובזאת ובהצבעתה על הפרדוקס בכלל תיבדל מקריאתו של אברמוביץ, התחומה לנושא מסוים ולטקסטים מסוימים ואינה מצביעה על הפרדוקס שבבסיס משנתו של ר"צ.

כאמור, גישה מתודולוגית כזו הולמת את הנחת המוצא של עבודה זו, ולפיה לא זו בלבד שאי אפשר לפתור את הסתירות, אלא שמשנתו של ר"צ אולי אף חותרת לקיום הפרדוקס על הסתירות הכלולות בו. לטענתי (0.3), ר"צ אמנם חותר להנהיר את הפרדוקס – או ליתר דיוק, את אי-מובנותו המובנית של הפרדוקס – אך המבנה הלוגי של השפה אינו מאפשר את ביטוי הפרדוקס. מגבלה זו מותירה את הכתיבה דיאלקטית בכך שלעיתים מודגשים יסודות אלו ולעיתים אחרים. במקומות מסוימים נראה שר"צ אכן ביקש להציג את שני צדי הפרדוקס, אך כתיבתו האסוציאטיבית, או אי-השלמה של מאמר מסוים, הביאו לכך שרק צד אחד הוצג ובהדגשה. נקודות אלו, יחד עם הרצון לאתגר עמדות מסוימות באמצעות העמדה שכנגדן, הם הסיבה לחזרות ולסתירות הנמצאות בכתבי ר"צ ולפיזור הרעיונות השונים בספרים השונים, ללא התפתחות כרונולוגית ספציפית. בנוסף, אופיו של הפרדוקס כסתירה פנימית מובנית, יוצר דינאמיות תיאורטית וקיומית – ובחירתו לדינאמיות ולחידוש מתמיד (5.3), ר"צ מדגיש לעיתים רק את אחד הצדדים, כדי לאתגר את ההשקפה הרואה את הצד הנגדי בלבד, וכך לחשוף בפניה גם את אפשרות הפרדוקס (ובניגוד לרמ"י המאתגר בחשיפת 'הידיעה' בלבד); ואף שהפרדוקס מתקיים למעשה בכל רגע ורגע, בדרך כלל (כלומר, ללא התערבות אלוותאית המגלה אותו, כפי שקרה במעמד הר סיני [3.3]), או שיקרה לעתיד-לבוא [2.3]) הוא קיים כפוטנציאל בלבד, ואופיו הדינאמי מאפשר לקבוע מצבים מסוימים כ'ידיעה' או כ'בחירה' בלבד – ולכן, לעיתים מסתפק ר"צ בתיאור אחד מהם בלבד.

גורמים אלו, כמו גם הצורך המחקרי להציג את דברי ר"צ על-ידי חיתוך טיעוניו המעגליים בנקודה מסוימת, שממילא גרם להדגשתה היתירה, הובילו למסקנות של המחקרים שנעשו עד כה, בראשם העדפת 'הידיעה' על 'הבחירה'. בניסיון להבין ולהסביר את הפרדוקס מבלי לבטל אותו – כלומר לנתח לעומק את מרכיביו ומשמעותו אך להישמר מ'פתרונות' או הכרעתו – תנסה עבודה זו לדון בו מתוך עצמו. היא תנקוט אפוא גישה שתהיה פנומנולוגית, משלוש בחינות:

---

וראו שם, ערך: הרמנויטיקה, עמ' 361: "...לדעת גאדאמר { כל אירוע פרשני הוא מגע אינטרסובייקטיבי עם מסורת אחרת. המפעל הפרשני כרוך תמיד במגע עם האחר, בין אם האחר הוא אדם אחר ובין אם הוא מסורת תרבותית שונה. המגע עם האחר משנה את הסובייקט הפרשני ומכוון את עצם קיומו כמפגש דיאלוגי עם הטקסט הזר שבתוכו".



1. **בהתכוונות הפרשנית** החותרת לקריאה כוללת בכתבי ר"צ, ומבקשת להבליט מתוך 'הקריאה בתנועה' את היסוד העולה מתוך הדברים עצמם: הפרדוקס החותך את כתביו. כפי שכותב שגיא בהקשר אחר, הפילוסופיה הפנומנולוגית פותחת בנתון ראשוני המופיע בחיי היומיום, ההופך למושג רפלקטיבי של ההכרה, זו המבקשת את היסודות המבניים המכוננים אותו; חשיפת היסודות הופכת את הנתון עצמו למושג:

הרפלקסיה של הנתון הראשוני שבה ופונה מחדש פנימה אל הנתון עצמו כדי לחושפו, ולא החוצה אל העולם {...; לפי} הגישה האופיינית למסורת הפנומנולוגית-אקזיסטנציאליסטית של הוסרל והיידגר {...} העיון הפילוסופי הוא בראש ובראשונה סוג של הנהרה עצמית {...} והנהרה היא ניסיון לתאר בצורה מושגית ושיטתית את ההתנסות הזאת עצמה ולפרש אותה. ההנהרה אינה חורגת מן הנתון; יתרה מזו: היא מניחה, שמה שהיא תגלה מצוי כבר באופן ראשוני ועמום בהתנסות עצמה {...} הפנומנולוגיה היא רק מתודה המאפשרת לנתון, למה שישנו 'שם' באופן מוסתר להיחשף בצורה שלמה.<sup>74</sup>

ההשקפה הפנומנולוגית גורסת אפוא שאין לנסות ולהפריד בין הנתון הראשוני לבין המשגתו, אין להיחלץ מ"המעגליות ההרמנויטית", שכן לפי ההרמנויטיקה הפנומנולוגית-אקזיסטנציאליסטית

ההנהרה אינה דרך לצאת החוצה מההנחות ומהתובנות שמראש; אדרבה, אלה הם החוטים המנחים לחשיפה שלמה של הסטרוקטורה של הקיום האנושי {...} הנתון הראשון אכן עמוס בפרשנויות ובהנחות מוקדמות. אולם העניין הזה אינו משקף חולשה, או חוסר יכולת של האדם לתפוס את הנתון בטהרתו; יתרה מזו: העניין משקף את העובדה, שלאדם יש תובנות מראש על ישותו. תהליך הפרשנות אינו אפוא חריגה מהנתון אלא הנהרה של התובנות האלה שקיימות בהתנסותנו היום-יומית בצורה מובלעת ולא תמטית {...} המעגליות אינה אפוא בעיה בתיאוריה ההרמנויטית, אלא יסוד מכונן של הוויית האדם.<sup>75</sup>

ולפי היידגר לא זו בלבד שאין להיחלץ ממנה כ"מעגל ממאיר" אלא יש להיכנס לתוכה בדרך הנכונה, שכן דווקא בה "חבוייה האפשרות הראשונית של סוג הידיעה האפשרית ביותר".<sup>76</sup>

באותו אופן, גם עבודה זו תבקש להנהיר את משנת ר"צ מתוכה-עצמה, מתוך איתורו של אותו נתון ראשוני החוזר וצף מבין כתביה באופן ישיר ועקיף, בתוכן ובצורה. נתון ראשוני זה הוא הסתירה הפרדוקסלית, אותו חווה הקורא, וכפי שנראה להלן (4.2.4-4.2.5.1), מסתבר שזוהי גם חווייתו הראשונית של ר"צ עצמו, הנובעת ממצואות הרוע בעולם. נתון ראשוני זה הופך בכתבי ר"צ מושא להתבוננות וחקירה רפלקטיביות, שהקו המנחה שלהן אינו ניסיון ליישב את הסתירות והשאלות, אלא השאלה עצמה וניתוח חוויית היסוד שלה, עד החתירה לעצם קיומן של סתירות פרדוקסליות אלו; ובאופן זה יתנהל גם המחקר שלהן.

איתורו של נתון ראשוני זה והמשגתו הוא גם קו המידה המכריע בבחירתם של הטקסטים שייבחרו לדיון ולניתוח משלל כתביו של ר"צ: עבודה זו תנתח רבים מדבריו של ר"צ בנושא 'הידיעה והבחירה', תפנה לשאר המקורות בהם דן בכך ר"צ על סמך המודלים שהציגה ליוור, ואף תיבחן את הופעתו של הנושא בדרכים עקיפות, בנושאים נושקים ובצורה הדרשנית שבה נוקט ר"צ. יחד עם זאת, הבחירה הספציפית של הטקסטים נובעת מתוך אותו נתון ראשוני, אותה חוויה בסיסית, של הקורא ושל ר"צ כאחד, המצביעה על מרכזיותו של הפרדוקס בכלל ושל פרדוקס 'הידיעה והבחירה' בפרט. במילים אחרות, הטקסטים המרכזיים שינתחו יהיו אלו החושפים באופן ברור יותר (אף אם לא בתוכן אלא בצורה ובעקיפין) את הפרדוקס, על היסודות המבניים המכוננים אותו, ועל המניע והמשמעות הגלומים בו (התמודדות עם מציאות הרוע).

גישה פנומנולוגית מעין זו המוצעת כאן גוזרת לא רק את בחירת הטקסטים אלא גם את אופן הקריאה והניתוח שלהם. ייקראו כל כתביו המחשבתיים הקיימים של ר"צ בקריאות חוזרות ונשנות, תוך ניסיון לחלץ מגוף הטקסטים עצמם את משמעותם התיאולוגית והתיאורטית, הקיומית והציבורית. משמעויות אלו תחולצנה מתוכן הדברים וניתוחם האנליטי והפילוסופי; מתנועתו הפרדוקסלית של הטקסט, הסותר את עצמו או מקורות אחרים של ר"צ; ומניתוח הרמנויטי המצביע על שיטתו הדרשנית של ר"צ ועל משמעותה. העלאת המושגים מתוך משנתו

<sup>74</sup> שגיא, קאמי, עמ' 75-76. על כך שהשאלה עצמה היא הקו המנחה לחקירה ולא התשובות האפשריות, ראו שם, עמ' 79.

<sup>75</sup> שם, עמ' 86-87.

<sup>76</sup> היידגר, הווייה וזמן, עמ' 195; התרגום מובא אצל שגיא, קאמי, שם.

של ר"צ היא גם הסיבה לכך שיינתן מקום נרחב לציטוטים רבים מדבריו, ביניהם גם ציטוטים ארוכים המאפיינים את מהלכו המורכבים של ר"צ. דגש יינתן למושגי מפתח הצומחים מתוך מוטיבים חוזרים, אף במקומות בהם נראה שר"צ עצמו לא התכוון לטבוע מושג חדש.

באופן זה ייווצר 'מעגל הרמנויטי' משולש: ראשית, בין הנתון הראשוני להמשגתו. שנית, בין מושא המחקר, ר"צ, לבין הקורא והחוקר, החווים שניהם את הפרדוקס ומרכזיותו; זהו 'מיזוג האופקים' של גאדמר (המבוסס על הפנומנולוגיה של היידגר) שעליו הצביע אברמוביץ בעניין 'הקריאה בתנועה' שתיעשה גם בעבודה זו, ותחשוף כאמור את הנתון הראשוני. שלישית, בין הגותו של ר"צ, לבין הגותם של הוגים שונים, שההשוואה אליהם תאיר ותנהיר את משנתו של ר"צ. גם במקרים שבהם ייעשה שימוש במושגים, בתפישות, ובשיח חיצוניים לשיח התורני, הם ישמשו תמיד רק ככלי להבנת כתיבתו של ר"צ עצמה ומתוך עצמה, וכאמצעי לביטוי הרעיונות והתפישות המגולמים בהם. המעגל השלישי, מוליך אותנו אל ההיבט הפנומנולוגי השני של עבודה זו.

2. גישתו של מחקר זה תהיה פנומנולוגית גם ביחסה להשקפות אחרות. ההשוואות שהוא יערוך לא תתקיימנה על בסיס היסטורי-פילולוגי של מקורות השפעה (ובוודאי לא על בסיס מחקר סוציולוגי של החסידות שעליה נמנה ר"צ) אלא על דמיון רעיוני מהותי; אם כי במקומות מסוימים, כאשר יהיה בכך צורך, לא תימנע עבודה זו מהצבעה על המקורות וההשפעות של הגויות אחרות על משנת ר"צ, או השפעתה על אחרים.<sup>77</sup> משום כך, יושוו להגותו של ר"צ גם מקורות שאותם לא הכיר (ולא יכול היה להכיר) ושיש ביניהם פער ניכר וברור – כגון ובעיקר הגותו של ניטשה – אך יש בהם משום הנהרה לדברי ר"צ, אם על דרך הדמיון (המפתיע), אם על דרך הניגוד. באופן זה מונהרת שוב הגותו של ר"צ מתוך עצמה, ונמנעת הסכנה של דחיקת מושגיו ועולמו של ר"צ לתוך סד מושגים שמחוץ למשנתו; סכנה זו טמונה, לפי ליוור, בניסיון ליצור הפשטה של מגוון רעיונות ותופעות באמצעות מערכת מושגית אוניברסלית-כביכול, שאינה אלא רעיון ותופעה פרטיקולריים נוספים, ובדחיקה זו אין היא מביאה להנהרה אלא להחמצת המובן הראשוני והמקורי של המושגים השונים.

מכשול נוסף הנמנע באופן זה הוא הימנעות מאשליה של תיאור אובייקטיבי באופן מוחלט של משנתו של ר"צ:<sup>78</sup> המתודולוגיה הפנומנולוגית מתייחסת מלכתחילה למחקר כמפגש שבין החוקר למושא מחקר, מבלי להתיימר לאובייקטיביות שבה רק מושא המחקר מופיע, ומבלי להידרדר לסובייקטיביות יתר, שבה הדברים הם פרי פרשנותו האישית של החוקר; יתירה מזאת: התיאוריה הפנומנולוגית מצביעה על יתרונותיו של 'מיזוג האופקים' של החוקר ומושא מחקר, הן בהבנת מושא המחקר, והן בשימור התהליך היצירתי של הרוח.

בשל שיקולים אלו, ומאחר ושאלת השפעתו של רמ"י על ר"צ נדונה כבר במחקרים שונים שהשוו בין ההוגים, לא אכנס לשאלה זו מחדש, כלומר לא אנתח את דרושיו של רמ"י באופן עצמאי, ולא אברר את השפעתם, המשכיותם או תמורתם אצל ר"צ. ההשוואה לרמ"י תיערך באופן פנומנולוגי בלבד, קרי, על מנת להאיר את משנת ר"צ מצד עצמה; לכן, ניתוח דרושיו של רמ"י ייערך על בסיס מסקנות ניתוחם של אחרים, בעיקר של כהן, ומתוך מסקנות אלו אצביע על הדמיון או ההבדל הפנומנולוגיים בין ההוגים (שבהקשר זה יבטאו גם המשכיות או תמורה).

גישה פנומנולוגית כזו תאפשר לממש את שאיפה נוספת של עבודה זו לשלב בין הגות חסידית רדיקלית לתיאוריה ביקורתית בת-זמננו, ולהתמודד עם האתגר הכרוך בגישור בין תפישות עולם זרות ושדות שיח רחוקים לכדי יצירת חיבור מפרה ביניהם – וזאת כהמשך לעבודתם של פרידלנד ואברמוביץ.<sup>79</sup> כך למשל תפישת ה'בחירה' היצירתית אצל ר"צ, הנובעת מתוך תוכה של הפטאליות שלו, תשווה ותונגד לדחיית מושג 'הסובייקט'

<sup>77</sup> השפעות מסוג זה נבחנו במחקר בעיקר ביחס למהר"ל, לכתבי חב"ד – בעיקר רש"י – וכמובן ביחס לרמ"י. ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, המשווה לרמ"י לכל אורך כל עבודתה, וכן למהר"ל, למשל בעמ' 50; ליוור, **תושב"ע**, במקומות שונים, למשל לחב"ד, בעמ' 214-222; בריל, **מיסטיקה**, במקומות שונים, למשל לרמ"י בעמ' 185-188; פרידלנד, **גילוי והיעלם**, במקומות שונים, כגון למהר"ל בעמ' 48; ועוד. ההימנעות ממחקר פילולוגי, או היסטורי, או סוציולוגי מבוססת גם היא על ליוור, **תושב"ע**, עמ' 2; פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 18-20; אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 4.

<sup>78</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 4, 10.

<sup>79</sup> פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 22-20, 113-117; אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 1, 4-5, 127-141.

בתיאוריות של פרידריך ניטשה (ושל מישל פוקו וג'ודית בטרלר אחריו), הנובע אף הוא מתפיסת 'החזרה הנצחית' ו'אהבת הגורל' שלו.<sup>80</sup>

מחד, ההשוואה תאפשר להציג את סיבת אחיזתו של ר"צ ב'בחירה' כניסיון להעצים את האדם כמכונן את עצמו; מאידך, יודגש ההבדל החד בין ר"צ לבין הוגים אלו הנעוץ בשני גורמים: ראשית, בניגוד ל'מות האלוהים' לפי ניטשה וממשיכיו, עמדתו הדתית הכללית של ר"צ מכירה בהשגחה האלוהית ('ידיעה') ובהתבטלות אליה בכלל. בנוסף, בניגוד לדחיית מושג 'הסובייקט' של ניטשה ולריק האונטולוגי שמפתחים ממשיכיו בדרכים שונות – עד כדי סכנת חוסר-פשר וניהיליזם מוסרי, חברתי, קיומי ופסיכולוגי – ר"צ ממשיך לאחוז פרדוקסלית גם באקזיסטנציאליזם-הדתי של רמ"י, לפיו ישנה התגלות אלוהית אותנטית ב'שורש הנשמה' ('ידיעה'), ב'סובייקט' האינדיווידואלי; ואף החריגה משורש זה ב'בחירה' מונעת מיסוד אקזיסטנציאליסטי זה. הבדלים אלו הם הביטוי המורכב של סוגיית הרוע במשנת ר"צ, וההתמודדות עימה מהווה ביקורת ואיתגור לאותן הגויות שאליה היא הושוותה. העובדה שחריגתו של ר"צ מהאקזיסטנציאליזם של רבו מונעת אף היא מעמדה אקזיסטנציאליסטית, מוליכה אותנו אל ההיבט הפנומנולוגי השלישי של עבודה זו.

3. כפי שראינו בסקירה הביוגרפית (0.1-0.1.2), משנתו של ר"צ כרוכה באישיותו ובתולדות חייו. יתירה מזאת: חוקרים שונים הצביעו על האקזיסטנציאליזם הדתי המאפיין את משנת רמ"י, ומתוך כך גם את משנת תלמידו, ר"צ. בריל במחקרו אמנם מעמיד את האינטלקט בראש הערכים המניעים את משנת ר"צ, כשהרגשות, המידות והתשוקות אינן אלא נספחות לכוחו; ואולם, כפי שהראתה ליוור,<sup>81</sup> וכפי שיפותח עוד בעבודה זו (3.3.1), לא האינטלקט, אלא הפנמתו בלב (שלא יהיה 'מן השפה ולחוץ') תוך העלאת הרגשות והמידות והיפוך התשוקות והתאוות החבויות בו, הן המרכז של עבודת ה' לפי ר"צ; וגם בזאת מתבטא הפרדוקס בין 'הידיעה' ו'הבחירה', כשהשורש הנעלם, או ספירת 'כתר' נושאת את ההפכים של 'חכמה' אינטלקטואלית, יחד עם 'הבינה' שבלב. בהמשך למשנת פשיסחא-קוצק, שהדגישה את האינדיווידואליות ואת חיפוש האמת והדרך האישיות הנדרשות מהאדם בעבודת ה',<sup>82</sup> טוען ר"צ עצמו שיש להבין את משנתם של חכמים לפי אופיים:

ואין נקרא תורה שבעל פה אלא החכמה הנובעת מלב קדושי ישראל, כי החכמה המתחדשת מלב החכם היא נמשכת גם כן אחר הלב. כידוע פירוש 'אליבא דר' פלוני' 'אליבא דרבנן' 'אליביהו' וכו' בכל מקום בגמרא, רק כפי לב ר' פלוני, שכפי לבו כך הוא חכמתו ודעת שכלו. דרך משל: שמאי היה קפדן, כדאיתא בשבת (לא, א) – היה מחמיר בכל דבר וגודש הסאה, והלל שהיה ענוותן וטוב לבריות – היה מקיל לעולם.<sup>83</sup>

ואכן, גם תורתו של ר"צ עצמו, לא רק שמטיפה להפנמת הרעיונות בלב, אלא שהיא רוויה בחוויה הקיומית של הכותב. ניתן למצוא לכך ביטוי ישיר יחסית, בעצות השונות להתמודדות עם מידות שונות, בעיקר **בצדקת הצדיק**. אך עיקרה של החוויה האישית נחשף באופן עקיף, כגון בהבנת הקשר בין הביוגרפיה של ר"צ לדבריו ודרשותיו, כפי שראינו לעיל (0.1-0.1.2), או בניתוח המניע החווייתי והקיומי לדיונים העיוניים, כגון טענתו של מחקר זה, שהדיון המקיף ב'ידיעה ובחירה' מונע מחיפוש פשר למציאות הרוע שבחטא ושבייסורים. אופייה של משנה זו הוא אפוא אקזיסטנציאליסטי. והנה, לפחות חלקו של זרם מחשבתי זה מקורו בפילוסופיה הפנומנולוגית, שמטרתו: הנהרת קיומו של האדם כתופעה, באמצעות חשיפת המבנים של הווייתו, של פרטיותו השלמה. האדם הוא אמנם סובייקט, אך ניתן לדון בו כתופעה אובייקטיבית, שמובנה מצוי בעצם מציאותה.<sup>84</sup> אם קודם לכן היתה הפנומנולוגיה הכלי שדרכו בוחרת עבודה זו את הטקסטים ממשנת ר"צ שאותם תקרא ותנתח,

<sup>80</sup> ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע**, עמ' 24; ניטשה, **המדע העליון**, עמ' 354; בארת ופוקו, **מות/מהו מחבר**; פוקו, **אתיקה**, עמ' 121; בטרלר, **חיקוי**.

<sup>81</sup> בריל, **מיסטיקה**, עמ' 56-52, ולאורך כל עבודתו; ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 94; ליוור, **תושב"ע**, עמ' 288-296.

<sup>82</sup> על מסורת פשיסחא-קוצק וביטוייה אצל ר"צ, ראו בריל, **מיסטיקה**, עמ' 8-5; ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 16-12; ליוור, **תושב"ע**, עמ' 244.

<sup>83</sup> **ליקוטי מאמרים**, לסיום הש"ס יא, עמ' 419.

<sup>84</sup> סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 130-122, 224-223. הכוונה בעיקר להגותם של מרטין היידגר וז'אן-פול סארטר, שבהם נדון להלן (1.3.2).

כעת מתברר שלמשנה זו עצמה יש מאפיינים של הגות פנומנולוגית, המבקשת לדון במצבו הסובייקטיבי של האדם, מתוכו-עצמו, כתופעה אובייקטיבית במציאות.

אכן, ר"צ אינו בוחן את האדם ומצביו השונים בכלים פנומנולוגיים קלאסיים, אלא באמצעות מושגים מן המסורת היהודית לגווניה – אך בדומה לפנומנולוגיה האקזיסטנציאליסטית, גם הוא דן בינתון חווייתי ראשוני של האדם, מנתחו מתוכו-עצמו, וחושף את יסודות הווייתו השונים. בהקשר אחר, תיאר שגיאה אופי הגותי זה כ'הגות אישית', שבה ההוגה הופך "את חייו הממשיים לנושא עיונו" ומבסס את הגותו על ההתמודדות עם ניסיון הקיום היומיומי הממשי.<sup>85</sup> שגיאה מרחיב באמצעות מושג זה את האקזיסטנציאליזם ביחס לאלבר קאמי ש –

אכן, אינו אקזיסטנציאליסט, אם במונח זה מתייחסים ל { ... } הנהרה פנומנולוגית של הקיום כמושא מופשט מהקיום הממשי של עצמו. אין הוא פילוסוף אקדמי, שמושא עיונו התיאורטי הוא מושג "הקיום"; יש לו עניין בקיום עצמו. הוא מעוניין ב"איך" ולא ב"מה" המסביר את ה"איך"; האקזיסטנציאליזם שלו הוא אקזיסטנציאליזם של פעילות { ... } דומה מאוד לאקזיסטנציאליזם של קירקגור וניטשה { ... } כדי לחיות חיים אנושיים מתחייבת גם פעולה של הנהרה עצמית".<sup>86</sup>

מובן שגם ר"צ, השייך להגות דתית פנים-יהודית, איננו נמנה על ההגות האקזיסטנציאליסטית באופן ישיר, ובוודאי לא במודע; כאמור, ההשוואות שתיערכנה בעבודה זו אינן מבקשות להוציא את מושא המחקר ממסגרת משנתו, אלא לדון בה באופן פנומנולוגי המבקש להבינה מתוכה-עצמה. מנקודת מבט זו ר"צ דומה לפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, ומכל מקום לאותו 'הוגה אישי', המבקש לעיין בחייו הממשיים ולחשוף את מבני התשתית של קיומו. גם ר"צ מבקש את הפעולה, אם כי לאו דווקא את זו האתית-חברתית, אלא זו של עבודת ה', שממנה נגזרת גם הפעולה האתית. כפי שנראה להלן (2.4), גם לר"צ נקודות דמיון הן להגות האקזיסטנציאליסטית הדתית של קירקגור, והן להגותו של ניטשה, שמתוך העמדה הקיומית חורגת גם מהאקזיסטנציאליזם עצמו – ובמקביל הוא גם נבדל מהם בנקודות יסודיות.

ואכן, עיקר אפיונה של משנת ר"צ בשאלת 'הידיעה והבחירה' תיערך לא מול פניה האונטולוגיות והתיאולוגיות בדבר מושג האל ושלמותו, אלא מול פניה האקזיסטנציאליסטיים: האקזיסטנציאליזם הדתי (של קירקגור, למשל; 1.3.1) טוען לחירותו ('בחירה') של האדם לממש את 'הסובייקט האותנטי' שלו, או את 'שורש נשמתו' ('ידיעה'), ואילו האקזיסטנציאליזם האתאיסטי (של היידגר וסארטר; 1.3.2), אמנם טוען אפילו ל**כינון** 'עצמי' ('בחירה'), אך בסופו של דבר חותר גם הוא ל**חשיפת** 'הסובייקט האותנטי'. השוואה זו תראה תחילה שעמדות אלו מאפיינות את משנת רמ"י, ושגם במשנת ר"צ יש לה ביטוי, עד שחוקרים מסוימים טענו להמשכיות בעניין זה.<sup>87</sup> אמנם, לאחר מכן תראה ההשוואה את חריגתו של ר"צ מעמדה זו, בטענה שהמעשה קובע את שורש האדם ולא להיפך; ואולם, חריגה זו אינה נטישה של הממד האקזיסטנציאליסטי, וזאת משני טעמים: ראשית, ר"צ מפתח פרדוקס, שבניגוד לעמדות ניטשיאניות המבטלות לחלוטין את 'הסובייקט' ('בחירה'), אוחזת במקביל גם באקזיסטנציאליזם, גם ב'שורש הנשמה' ('ידיעה') – וזהו, כפי שנראה בפרק השני (2.3), 'השורש הנעלם'. שנית, גם לו היה חורג ר"צ לחלוטין מהאקזיסטנציאליזם של רבו, הרי שחריגה זו עצמה אינה חזרה לדיון התיאולוגי המופשט בדבר המהות האלוהית, אלא היא-עצמה עמדה אקזיסטנציאליסטית, המבקשת את הצדקתו הקיומית של האדם, באמצעות העצמת 'הבחירה' והיצירתיות האנושית, והבנת קיומו גם ללא 'שורש' ו'סובייקט' קבועים.

## 0.6. מהלך המחקר

לאחר סקירת הנושא במבוא, יהווה **הפרק הראשון** הקדמה נוספת של ההקשר הרחב של סוגיית 'ידיעה והבחירה' בתולדות הפילוסופיה והדתות. מיון אנליטי של הגישות השונות יאפשר ניתוח פנומנולוגי נהיר של עמדתו המורכבת והפרדוקסלית של ר"צ בהשוואה לרעיונות אחרים (ואף יאפשר הצבעה על מקורות השפעה אפשריים).

<sup>85</sup> שגיאה, קאמי, עמ' 43.

<sup>86</sup> שם, עמ' 47-48.

<sup>87</sup> ראו לעיל, הערה 26. כאמור שם, לפי גרוסמן, על החיים, יחסו של ר"צ למוות מבטא אקזיסטנציאליזם דתי; יחס זה מופיע בכתביו אופן עקיף ואותו חושף גרוסמן. באופן ישיר יחסית ניתן למצוא בכתביו התייחסות קיומית למידות כמו כעס (**צדקת הצדיק פ**, עמ' 31), פחד, (שם, קסח-קסט, עמ' 79-80), העדר חשק (שם, קלה, עמ' 60), חוסר אמון עצמי (שם, קנד, עמ' 70), עצבות (שם, נז, עמ' 22) ועוד רבים.

**הפרק השני** ידון במושג 'השורש הנעלם', ביחסו הפרדוקסלי לעמדות אקזיסטנציאליסטיות מזה ותרבותיות (ניטשיאניות ופוסט-מודרניות) מזה ובמושגים הקבליים ('כתר', 'אין', 'יחידה' ועוד) שבהם עושה ר"צ שימוש כדי לבטא את הרעיון. מושג זה מבטא את הפרדוקס ביחס לאדם – שורשו ('ידיעה') הנקבע על ידי מעשיו ('בחירה'); בשל ההקשר האקזיסטנציאליסטי של פרק זה, תעלה כבר בו בצמצום שאלת המשמעות הקיומית של הפרדוקס בכלל ובהקשרי החטא והייסורים בפרט.

**הפרק השלישי** ידון בפרדוקס ביחס לאלוקות, כפי שהוא מתבטא במושג 'הייחוד הגמור': לפי תפיסתו הייחודית של ר"צ, הייחוד האלוקי השלם איננו ביטולו של 'ייחודא תתאה' (או 'מעשה בראשית') ב'ייחודא עילאה' (או 'מעשה מרכבה'),<sup>88</sup> אלא הייחוד בינם לבין עצמם: בין הכרת האלוקות מתוך העולם-הזה וחוקיו, תפיסה שבעיקרה מעניקה עצמות עצמאית לעולם-הזה ויש בה שניות שבין 'מלך ועם', לבין ההכרה ההפוכה, לפיה למרות האשליה הנפרדת של העולם-הזה וברואיו, למעשה אין דבר חוץ מהאלוקות, והכול אחדות פשוטה כמו לפני הבריאה. במסגרת זו ידונו דמויותיהם הטיפולוגיות של אברהם ושל יעקב.

לאחר הכרת המושגים הפרדוקסליים של ר"צ ביחס ל'ידיעה ובחירה', נדון בשלושת הפרקים הבאים באופיה של הסתירה בכתבי ר"צ, מתוך הבנת היחס בין צדדיה: **הפרק הרביעי** יעסוק בהשפעת 'הידיעה' על 'הבחירה', שאינה מוחקת אותה, שכן דווקא הדבקות ברצון האלוקי ('ידיעה') מגלה את האינסופיות הדינאמית, הרוצה גם ב'בחירה' עצמה; דבקות זו היא הפטאליות (הנבדלת מדטרמיניזם ואף מפטליזם) שר"צ סבור שגם הרמב"ם שותף לה, שלא זו בלבד שאינה מוחקת את 'הבחירה' היא אף מעניקה לה ממשות כקונטינגנטיות. הממשות הקונטינגנטית תודגם במושגים שונים – כגון השקר, הדמיון, החלום, הרוע, החטא, היצר ועוד – שיבהירו את מעלתה של ממשות פרדוקסלית זו.

**הפרק החמישי** ימשיך את בירור מעלתה של הממשות הקונטינגנטית ויבהיר את השפעתה כביכול של 'הבחירה' על 'הידיעה' המוחלטת והקבועה, בהוספת דינאמיות והתחדשות; עיקרה של הוספה זו בחידושי תושב"ע יצירתיים ודינאמיים מתוך התושב"כ ('ידיעה'), המופקים באופן תמידי מתוך החיסרון המתמיד, ומתוך החטא והייסורים עצמם. לאחר הבהרת היחסים וההשפעה ההדדית בין 'הידיעה' ו'הבחירה', ירחיב **הפרק השישי והמסכם** באופי הסתירה במשנת ר"צ, כפרדוקס נושא הפכים שאינו סינתזה הרמונית, ושבניגוד למונאדיות המאפיינת תפיסה קוטבית, הפכיו משפיעים זה על זה; הבנה זו תיושם במרחבים תאורטיים שונים שבהם חל הפרדוקס: אונטולוגיה, אפיסטמולוגיה, מיסטיקה, אקזיסטנציאליזם ועוד.

<sup>88</sup> כפי שעולה למשל לא אחת במשנת חב"ד (ראו 3.0, 6.2.3), וכפי שהבין בטעות חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 217, את ר"צ עצמו.



## **פרק ראשון: 'ידיעה ובחירה' בפילוסופיה, בדתות וביהדות**

פרק זה יסקור את נושא המחקר בכללותו: מקומה של סוגיית 'הידיעה והבחירה' בפילוסופיה, בדתות וביהדות; מיפוי הנושא יאפשר להבהיר את מקומה של השקפתו של ר"צ בנושא, ואת חידושו בו. מושג 'הידיעה' מבטא הגבלה של חופש הרצון ו'הבחירה' של האדם בידי הידע האלוקי המוקדם והאינסופי של כל הדברים, ומעורר קושיות בכמה רבדים, כגון השאלה התיאולוגית על שלמות האל, הניכרת מצד אחד בידיעתו המוחלטת, אך מצד שני בטובו וצדקתו המוחלטים המחייבים חירות אנושית – שכן בלעדית, הציווי האלוקי לעשות את הטוב ולהימנע מהרע והשכר והעונש הניתנים על כך, הופכים לאי-צדק הסותר את הטוב האלוקי המוחלט; השאלה המוסרית בדבר אחריות האדם למעשיו בכלל ולמעשיו הרעים בפרט; השאלה האקזיסטנציאלית בדבר משמעות קיומו של האדם במידה ואין לו בחירה וקיום עצמאי, או משמעות קיומו במידה ויש בידי בחירה וקיום עצמאי אלא שבמהותם הם קונטינגנטיים ומקריים, וחסרי קיום מהותי; ועוד.

למעשה, מושג 'הידיעה' מעורר לדיון סוגים נוספים של מגבלות העומדים בפני רצונו החופשי של האדם ובחירתו, ואת שאלת יחסם לשאלות שהוזכרו. הסקירה שלהלן תבהיר את המושגים וההגדרות השונים שניתנו לסוגי ההגבלות השונים, שאת כולם אכלול במונח 'ידיעה'; לאחר מכן אפרוש פתרונות שונים שהוצעו לשאלות השונות שהסתירה בין חופש הרצון האנושי למגבלותיו מעוררת, ומתוך כך יובהרו גם תפיסות שונות של מהותו של חופש זה, שאת כולם אכלול במונח 'בחירה'.

### **1.1. 'ידיעה': הגבלות שונות של חופש הרצון**

#### **1.1.1. דטרמיניזם**

המושג דטרמיניזם מבטא בעיקר את התפיסה הפילוסופית לפיה כל שמתרחש כעת, או יתרחש בעתיד, נקבע על ידי מה שהתרחש קודם לכן: המצב הנתון והמסוים שבו מצויים הדברים בזמן כלשהו, קובע כחוק טבעי את האופן שבו הדברים יהיו אחר-כך.<sup>89</sup> דטרמיניזם מבטא כל מערכת הטוענת שכל האירועים אינם יכולים להתרחש אחרת מהתרחשותם הממשית, מבלי להתייחס דווקא לאלוהות פרסונלית.<sup>90</sup>

ואכן, אף שיש שכינו גם את הגבלת הרצון החופשי על-ידי כוחות אלוהיים שונים בשם 'דטרמיניזם' (וכך הגדירו חוקרים שונים אף את השקפותיהם של רמ"י ור"צ), בדרך-כלל מתייחסים במושג זה בהקשר של חוקי הטבע האימפרסונליים, ולכן הוא מחובר עם מושג הסיבתיות (אף שיש טוענים שיש להפרידם). הבהרת הדטרמיניזם כנובע מחוקיות טבעית, תלויה בתיאוריות הפיזיקליות השונות, שדיון במורכבותן חורג מתחומו התיאולוגי של מחקר זה.<sup>91</sup>

פילוסופים כגון לפלאס ופופר חיברו את הדטרמיניזם עם חיזוי העתיד: ישות אינטליגנטית היודעת את כל הנתונים הנדרשים תוכל לא רק להסביר את כל התופעות אלא גם לחזות את עצם התרחשותן ופרטיהן בעתיד.<sup>92</sup> עם זאת, ניתן גם להפריד בין דטרמיניזם וחיזוי העתיד, שכן גם כשלפלאס מדבר על אינטליגנציה כזו המכילה את כל המתרחש ביקום בבת-אחת, מובן שאין מדובר על מציאות ריאלית אפשרית או מכל מקום אנושית, אלא על אינטליגנציה אלוהית (ובכך אנו חורגים לפטליזם שלהלן, 1.1.3. ואילך). העולם יכול להיות מאוד צפוי – ובכל

<sup>89</sup> לניסוח פילוסופי מדויק של דטרמיניזם, ראו הופר, דטרמיניזם, סעיפים 2-2.5. לדיון על הגדרות שונות שניתנו למושג, ראו בטרפילד, דטרמיניזם, עמ' 36-38.

<sup>90</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3202.

<sup>91</sup> עם זאת יש לציין, שהמושג דטרמיניזם יוחס באופן מובהק דווקא לחוקיות הטבעית החל מהמאה ה-18, עם תגליותיו הפיזיקליות של ניוטון. השקפה דטרמיניסטית זו המשיכה גם עם גילוייו של איינשטיין, שאף שתורת היחסות שלו שינתה את השקפת העולם הניוטונית, עדיין יש בה נוסחאות פיזיקליות מדויקות, המסבירות את התהליכים הטבעיים באופן מוכרח ולא חופשי, ושלכן מסוגלות אולי גם לחזות את שיתרחש בעתיד.

ואולם, פילוסופים של המדע הראו כיצד גם בתיאוריות אלו הדטרמיניזם אינו מוחלט, ולא עוד אלא שבעקבות קאנט לא ניתן להצביע על ממשותם הטבעית של החוקים הללו, כי אם על קיומם בידע האנושי בלבד. במקביל, תיאוריית הקוונטים העכשווית, הטוענת שניתן להתייחס לאור גם כחלקיק בעל מקום מסוים וגם כגל בעל מהירות מסוימת (אך לא לשניהם יחד), ושדבר זה תלוי בחוקר ובמכשיר המדידה שבו יבחר, שוללת לכאורה את הדטרמיניזם של חוקי הטבע ומראה את החופש האנושי לפרש את הטבע כרצונו; אך גם כאן הראו פילוסופים של המדע, כיצד בתיאוריה זו קיימת מידה מסוימת של שלילת הרצון החופשי על ידי חוקים טבעיים דטרמיניסטיים. ראו על כך אצל בטרפילד, דטרמיניזם, עמ' 35-36.

<sup>92</sup> על עמדה זו ודחייתה ראו הופר, דטרמיניזם, סעיף 1.

זאת לא דטרמיניסטי, ולחילופין יכול להיות דטרמיניסטי ועדיין לא צפוי (כגון בתורת הכאוס, שבה ניתן אולי לקבוע חוק של התרחשות כלשהי, אך ישנה חשיבות רבה לתנאי ההתחלה הבלתי-צפויים של האירוע). נושא החיזוי מאיר באופן חד, מכל מקום, את הבעייתיות של הדטרמיניזם מצד האדם: האימה מפני נטילת החופש והאחריות, מפני העובדה שמי שחזה בכל שהתרחש מאה שנה לפני לידתנו ידע בדיוק מה יקרה לנו, ויחשוף שאין אנו אלא בובות מריונטה; לחילופין הוא מראה את ההשתוקקות האנושית להסבר מוחלט המסוגל לחזות את העתיד, השתוקקות הנובעת מחרדה מפני הבלתי-צפוי.

#### 1.1.1.1. היסוד הפילוסופי של הדטרמיניזם

מאז שתיאוריות פיזיקליות מדויקות החלו להתגבש באופי דטרמיניסטי, לפחות לכאורה, נותק הקשר בין המושג לשורשו הפילוסופי. למרות זאת, שורשי הרעיון מצויים ברעיון פילוסופי נפוץ: כל דבר יכול עקרונית להיות מוסבר, או שלכל דבר שקיים יש סיבה והסבר ממצה לעצם היותו ולהיותו כך ולא אחרת, ואין דבר הקיים סתם כך ללא סיבה; לייבניץ מכנה זאת 'עקרון הסיבה המספקת'.<sup>93</sup>

ביטוי נוסף לפילוסופיה דטרמיניסטית הוא "הדטרמיניזם ההיסטורי" של הגל, לפיו "רוח ההיסטוריה" הנעה באופן דיאלקטי מתיזה לאנטיזה אל הסינתזה וחוזר חלילה, היא מעין צופן גנטי שאליה מכוונת האנושות בזרימתה ההיסטורית הרגילה, ומתוכה ניתן לא רק לנתח את העבר אלא גם, מתוך המודעות לתנועה זו של הרוח בהיסטוריה, לנבא את העתיד.<sup>94</sup>

#### 1.1.1.2. מקבילות נוספות לדטרמיניזם – מטריאליזם

שלילת חופש הרצון בשל חוקי הטבע אימפרסונליים (חכמה עיוורת, להבדיל משלילתו בהתנגשותו ברצון פרסונלי), יכולה לכלול גם פנים נוספות של הגבלה, שכן דטרמיניזם מבטא כל מערכת הטוענת שכל האירועים אינם יכולים להתרחש אחרת מהתרחשותם הממשית, מבלי להתייחס דווקא לאלוהות פרסונלית:<sup>95</sup> חוקיות גנטית או נויורולוגית הקובעת אופי ומעשים; חוקיות פסיכולוגית של אופי בכלל ובפרט של השפעות פסיכולוגיות פנימיות (כגון התניות פאבלוביות, או הדחקות פרוידיאניות) או חיצוניות (כגון היפנוזה או סוגסטיה); חוקיות סוציולוגית של הבניות חברתיות, בין אם באמצעים חינוכיים של התא המשפחתי או האינדוקטרינציה של מוסדות המדינה, ובין אם באמצעים אידיאולוגיים של החברה בכלל ושל המדינה המודרנית בפרט.<sup>96</sup>

תפיסות אלו רואות את החומר כקובע את מעשי האדם או לפחות משעבד את חופש הרצון שלו: הגנטיקה, הנוירולוגיה ותפיסות ההתניה הפסיכולוגיות למשל, מבטאות באופן כזה או אחר מטריאליזם מדעי. לעומת זאת, תפיסות סוציולוגיות של הבניה חברתית, אידיאולוגיה ואינדוקטרינציה (וכן תפיסות פסיכולוגיות מסוימות של הבניית הסובייקט כמו זו של לאקאן) יונקות את תפיסתם באופן כזה או אחר מהמטריאליזם ההיסטורי נוסח מרקס: לדעתו, ניתוח כלכלי-מדיני מוביל למסקנה מדעית כי ההיסטוריה מיוסדת על קונפליקט נצחי בין עשירים בעלי אמצעי-ייצור לעניים העובדים בהם; יחסי ייצור מסוימים בכל קבוצה סוציולוגית קובעים, או מבנים, את המושגים הרוחניים של "בנין-העל", כולל את מושגי 'החירות' ומימושה; בהופכו את הדטרמיניזם ההיסטורי של

<sup>93</sup> הופר, דטרמיניזם, סעיף 1.

<sup>94</sup> גורביץ וערב, אנציקלופדיה, ערך: דטרמיניזם, עמ' 289.

<sup>95</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3202.

<sup>96</sup> ראו סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 744, המונה גנטיקה, חינוך, חוויות מן העבר (התניות פסיכולוגיות), אופי (פסיכולוגי) הכולל גם אמונות, העדפות ומוטיבציות כלליות, בין הגורמים הקובעים את התנהגותו מעשיו של האדם. אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.3, מביא מחקרים עדכניים שבדקו את עניין חופש הרצון ברמה הנוירולוגית והביולוגית; הממצאים הראו שהמעשים כבר קיימים קצת לפני שהאדם רוצה בהם, ועל סמך זאת יש טענו שרצון חופשי הוא אשליה – אך אחרים טענו שהממצאים אומרים שלכתחילה המעשה נקבע כבר בגוף ולא ברצון, אך אולי גם לאחר מכן ניתן להטיל על כך וטו; לבסוף יש הטוענים שניתוח הממצאים כלל איננו תומך בשלילת הרצון החופשי.

על גבי גורמים דטרמיניסטיים אלו ניתן להוסיף את ההבניות הסוציולוגיות, הכוח של השיח ומנגנוני האידיאולוגיה של המדינה, כפי שמדגישים הוגים כפוקו (ראו ארבל, פוקו, עמ' 36-37; וראו 1.3.3.1) ואלתוסר, על האידיאולוגיה. מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200, כורכת יחד בשם 'מטריאליזם' את הטוענים לשעבוד החופש תחת עול ההכרחיות או המקריות של הטבע, יחד עם הטוענים לשעבודו תחת ההכרחיות או המקריות של החברה, כוחות המצויים מחוץ לשליטת היחיד והאל.



הגל מתנועתה של הרוח לתנועתו של החומר בחברה נתונה, טוען מרקס גם הוא שניתן לנבא את העתיד הנובע מהקונפליקט הנצחי בין המעמדות, שאינו אלא החרפת המאבק עד "מהפכת הפרולטריון".<sup>97</sup>

### 1.1.2. אינדטרמיניזם ומקריית

בהיפוך לחוקיות הדטרמיניסטית, מצביעה עמדה זו על חוסר-החוקיות של העולם הטבעי (כפי שעולה אולי מתאוריית הקוואנטים, או מדחיית הדטרמיניזם של תיאוריות פיזיקליות למיניהן מסיבות אחרות). לכאורה מצביעה עמדה זו על אפשרות של רצון חופשי הבורר לו את דרכו בתוך הכאוס הטבעי; אלא שכפי שהצביעו פילוסופים אחרים, גם עמדה זו שוללת ביסודה את הרצון החופשי, שכן גם כאן נקבעים רצונו ומעשיו של האדם על-ידי המקריית הרנדומלית: הסתברות וגורל עיוור של יסודות חיצוניים ופנימיים המשפיעים עליו, ולא על-ידי האדם עצמו; אינדטרמיניזם גורם שהדברים לא יהיו צפויים, אך אינו מעניק אחריות.<sup>98</sup>

### 1.1.3. פטליזם

יש הטוענים שפטליזם עיקרו בטענה שמעשי האדם אינם משפיעים על העתיד; אך כיוון שהניסיון מורה שהמעשים משפיעים, לפחות מינימלית, על העתיד, נראה שהכוונה היא שמעשי האדם אינם יכולים להוביל או למנוע את התרחשותם של אירועים עתידיים מסוימים, ובדרך כלל משמעותיים. במובן הזה, בניגוד לדטרמיניזם לפיו כל הפרטים קבועים לפי מערכת חוקית מסוימת, הפטליזם טוען לגורל העתידי הכללי הקבוע לאדם ולעולם. האדם יודע את הגורל המצפה לו (ידע שאולי היה משנה את בחירותיו ומעשיו) ואף אם היה משנה את מעשיו לפי ידע זה הגורל לא היה נמנע ממנו; אך גם אם החופש של האדם מוגבל מבחינת ההתרחשויות המשמעותיות בעתיד, לטענת הפטליזם אין גורמים הקובעים ומגבילים את חופש הבחירה הקונקרטי והספציפי שלו בכל פעולה ופעולה, שהיא חופשית לגמרי אף שלא תשפיע על גורלו.<sup>99</sup> עם זאת, פילוסופים בדרך כלל משתמשים במילה פטליזם כדי להתייחס לדעה שאין בכוחנו לעשות אחרת ממה שאנו עושים בפועל, ובמובן הזה זוהי קבלת הדטרמיניזם שתואר לעיל (1.1.1) והשלכותיו: היעדר החופש האנושי, וזאת בכל פרטי חייו. זוהי גם הסיבה לכך שאין לו אפשרות להשפיע על אירועי העתיד, שכמו מעשיו עכשיו קבועים כבר מראש. מכל מקום, בניגוד לדטרמיניזם הנובע מתיאוריות פיזיקליות של חוקי הטבע הקבועים, לפטליזם מקורות אחרים: לוגיים ותיאולוגיים, שחלקם שונים באופן מהותי מהדטרמיניזם.<sup>100</sup>

### 1.1.3.1. פטליזם לוגי

פטליזם לוגי נובע מתוך טענות מטאפיזיות על האמת. בסיסו בטענת "קרב-הים" של אריסטו: אם יהיה בעתיד קרב-ים, הרי שעכשיו האמת היא שיהיה קרב-ים; אם לא יהיה בעתיד קרב-ים, הרי שעכשיו האמת היא שלא יהיה קרב-ים; כיוון שאחת האפשרויות הללו היא אמת כבר כעת, שהרי אחד מן המקרים וודאי עתיד להתרחש, אין דבר שניתן לעשותו כדי להשפיע על כך שיהיה או לא יהיה קרב-ים.<sup>101</sup> דידורוס כרונוס (סוף המאה הרביעית לפנה"ס) העלה טיעון פטליסטי אחר: בהנחה שכל מה שעבר והוא נכון הוא גם הכרחי; ובהנחה שהבלתי-אפשרי איננו נובע מהאפשרי; אם נניח שיהיה בעתיד קרב-ים, אז עובדה זו הייתה נכונה בזמן הטענה בעבר שיהיה בעתיד קרב-ים; וכיוון שמה שנכון בעבר הוא הכרחי, הרי זה הכרחי שיהיה בעתיד קרב-ים: אם בעתיד יהיה קרב-ים הרי זה הכרחי שיהיה בעתיד קרב-ים (ובלתי-אפשרי שלא יהיה, כיוון שהבלתי-אפשרי אינו נובע מהאפשרי); מכאן שהאפשרי הוא מה שישנו או שיהיה.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> גורביץ וערב, אנציקלופדיה, ערך: דטרמיניזם, עמ' 288-289.

<sup>98</sup> ראו על כך סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 746-747, 749.

<sup>99</sup> קרייג, פטליזם, עמ' 564.

<sup>100</sup> כללית ניתן לומר, שבהנחה דטרמיניסטית מסוימת, ובהינתן האופן שבו התנהלו הדברים בעבר, כל האירועים שיתרחשו בעתיד אכן מיועדים מראש להתרחש. אך הקשר בין המושגים אינו מוכרח: אפשר לדמיין שדברים מסוימים יתרחשו באופן גורלי-פטאלי, מבלי שתהיה זו תוצאה דטרמיניסטית של חוקי טבע בלבד; במקביל, אפשר לראות את העולם כנשלט על ידי חוקים דטרמיניסטיים, מבלי שייגזר (באופן פטאלי) על דבר להתרחש כלל. קרייג, פטליזם, עמ' 564-563; רייס, פטליזם, סעיף 1.

<sup>101</sup> קרייג, פטליזם, עמ' 564; רייס, פטליזם, סעיף 1.

<sup>102</sup> רייס, פטליזם, סעיף 2. על הצעה לפטליזם לוגי בפילוסופיה המודרנית ראו רייס, פטליזם, סעיפים 3.2-3.

### 1.1.3.2. פטליזם תיאולוגי

מושג זה נוגע ישירות לנושאה של עבודה זו: היחס בין 'הידיעה' האלוקית האינסופית לבין הרצון החופשי. פטליזם תיאולוגי טוען שידע מוקדם וחסר-טעות של מעשי האדם הופך את המעשים להכרחיים ולא-חופשיים. אם ישנה ישות (כגון אל) שיודעת את העתיד כולו ללא טעות, הרי שאף בן-אנוש אינו פועל בחופשיות.<sup>103</sup> המושג נגזר מהמילה גורל (fate), המשקפת את התפיסה לפיה לא רק מעשי האדם והחברה, אלא כל הקורה בעולם מתרחש לפי דפוס קבוע ונצחי, הנקבע בידי ישות על-אנושית; כך, פטליזם הוא המושג המבטא כניעה אנושית לגורל זה.

כאן עולה הבדל נוסף בין פטליזם לדטרמיניזם: בעוד האחרון טוען לאפשרות *החשיפה* של התבניות הקבועות הקובעות את המתרחש, הרי שהראשון מחזיק תמיד, בכל צורות הופעותיו, באלמנט בסיסי של *מסתוריות*. הגורל יכול להיות נתון בידי ישות על-אנושית, המצויה אפילו מעל לאלים, או נגישה לכמה יחידים נבחרים; אך בניגוד לדטרמיניזם הפילוסופי הבלתי-נמנע, חלק מהידע הפטאלי נגיש וניתן לנהל אתו מעין משא-ומתן ואף להימנע ממנו.

למעשה, אין דת שבה הגורל הוא מושג עליון, אקסקלוסיבי וכל-יכול, ומכל מקום לא ניתן להגדירו באופן אוניברסלי לגבי כל התרבויות, למעט באמצעות מושגים פסיכולוגיים: ניתן להבין את הכניעה לגורל כנובעת מפחד אנושי פונדמנטלי (משליט אכזר, חיות רעות, אויבים, מחלות, כוחות הטבע, או הטנאטוס הפרוידיאני בכלל); זוהי התנהגות תבוטתנית מחד, אך מאידך היא מקבלת ומרגיעה, משום שהיא נובעת מהאמונה שכמו העבר גם העתיד בלתי-נמנע וקבוע בידי כוח עליון בעל קוהרנטיות רציונלית משלו, הדוחה את ההיגיון והאחריות המוסרית של האדם. עם זאת, גם בהסבר זה אין כדי להסביר את הפטליזם בכללו, שהרי היו תרבויות מלאות בפחד ובכל זאת לא נקטו בו.<sup>104</sup> לפטליזם התיאולוגי ביטויים מונותאיסטיים ופוליתאיסטיים שאותם נסקור להלן; אך תחילה נציג את היבטיו הלוגיים.

#### 1.1.3.2.1. ניסוח לוגי לפטליזם תיאולוגי

השאלה האם 'הידיעה' האלוקית הולמת את הרצון החופשי ובפרט את יכולתנו לעשות אחרת ממה שאנו עושים, זכתה לניסוח לוגי על ידי פייק:

נניח שלהיות בעל ידיעה אינסופית כרוך באי-יכולת לטעות, ושאנשים מאמינים במשהו אם ורק אם הוא נכון; עוד נניח שהאל קיים ב-1900 ושידעה אינסופית היא חלק ממהותו. על-פי הנחות אלו, אם ראובן כסח את הדשא ב-2000, הרי שהאל ידע ב-1900 שראובן יכסח את הדשא ב-2000. האם ראובן יכול היה להימנע מלכסח את הדשא ב-2000? לא, משום שאז: או שהיה בכוח ראובן לעשות מעשה שהיה מביא לכך שידיעת האל ב-1900 הייתה טעות, או שהיה מביא לכך שהאל לא ידע ב-1900 שראובן יכסח את הדשא ב-2000, או שהיה מביא לכך שהאל לא היה קיים ב-1900; וכל האפשרויות הללו בלתי-אפשריות.<sup>105</sup>

לינדה זגזבסקי מציעה היבט לוגי אחר: אם ישות ידעה בעבר ללא כל טעות שפעולה כלשהי תתרחש, לא ניתן כעת לעשות דבר לגבי העובדה שהיא ידעה מה שידעה, משום שלאיש אין שליטה על אירועי העבר; גם אי-אפשר לגרום לה לטעות בידיעתה, כיוון שאין היא יכולה לטעות. לכן לא ניתן לעשות דבר כעת לגבי העובדה שהיא ידעה ללא כל טעות, שייעשה מה שייעשה. אבל אם כך, אינך יכול לעשות אחרת ממה שהיא ידעה שתעשה; ואם אינך יכול לעשות אחרת, לא תעשה את הפעולה בחופשיות.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> זגזבסקי, ידיעה ובחירה, סעיף פתיחה.

<sup>104</sup> בול, גורל, עמ' 2998-2999. גם גורביץ ודן, *אנציקלופדיה*, ערך: דטרמיניזם, עמ' 288, טוענים שלמרות הדימוין בין פטליזם לדטרמיניזם בעניין הקשר שאינו ניתן לניתוק בין סיבה לתוצאה, בפטליזם בניגוד לדטרמיניזם לא ניתן להסביר את החוקים הכלליים שלפיהם נגזרת התוצאה.

<sup>105</sup> על כך ועל הפתרונות הלוגיים, הדנים באמתותה ובחלותה של הטענה, ראו רייס, פטליזם, סעיפים 5.5-5.6. ניתן להוסיף, שאם פעולתו של ראובן שונה מידיעת האל, הרי שהיא משנה כעת את ידיעתו – וגם אפשרות זו אינה אפשרית, שהרי ידיעת האל אינה בכוח אלא בפועל, מושלמת ואינסופית.

<sup>106</sup> זגזבסקי, ידיעה ובחירה, סעיף פתיחה.

### 1.1.3.2.2 פטליזם תיאולוגי מונותאיסטי

ההנחה המוקדמת של הדתות המונותאיסטיות שהאל האחד אינו רק כל-יכול אלא גם כל-יודע, נראית כמבטלת את הכוח להחלטה ובחירה אנושיות חופשיות – וממילא את האחריות המוסרית של בני האדם למעשיהם, שמתגלים כלא בשליטתם. לפי תפיסות אלו האל הוא מקור ואף נושא הכול, או מקיימו: יש הסוברים שהאל חייב להיות הסיבה המספקת והשלמה הגורמת לכל מה שמתרחש; כולם סוברים, מכל מקום, שכל מעשי הנבראים תלויים, מבחינה הסברית, בפעילות קודמת של האל. עם זאת, בדרך כלל דתות אלו אוחזות במקביל גם בעמדה בדבר בחירה חופשית ואחריות מוסרית למעשים, שעליהם הוא מצווה מאת האל, ועליהם הוא מקבל שכר או נענש, כחלק מתפיסת ההשגחה של אל אחד, שהוא גם טוב באופן מוחלט.<sup>107</sup>

המונותאיזם טרוד בשאלה התיאולוגית של מהותו השלמה של האל: מצד אחד האינסופיות האלוהית מחייבת את **ידיעתו** המוחלטת והנצחית, היודעת הכול מראש ואינה משתנה בשינויי העיתים ולפי מעשי האדם; בדומה לכך מתחייב **רצונו** המוחלט, הקובע מלכתחילה את כל שיתרחש, או שמוחלטות הרצון מתגלה בכל רגע ורגע בעולם, רצון המבטא את **החופש** המוחלט ואת אי-הגבלתו באף חוק שהוא – טבעי, מוסרי או לוגי. הרצון מבטא גם את תפיסתו הפרסונלית של האל, שבניגוד לתפיסתו כחכמה מנוכרת התלויה בהשגת האדם בלבד, הוא מתגלה ופונה אל האדם באופן אישי (ובמובן מסוים באופן שרירותי).

גם **טובו** המוחלט של האל מתחייב מאינסופיותו, וממנו נובעת אחריות מוחלטת לגאולת כל האנושות (ולא רק גאולה נבחרים שרירותיים מסוימים; ראו 1.1.3.2.2.1 פרידסטיניזם). אך מצד שני אותו טוב מוחלט עומד כנגד כל התארים לעיל, שכן הוא מונע את האפשרות לייחס לו אחריות לחטאי האדם, והוא מחייב את **הצדק** המוחלט שבעצם ההענקה העקרונית של חופש לאנושות, ולמצער את הצדק שבמתן שכר ועונש כגמול למעשים חופשיים, שבלעדיהם מאבדים ציווי האל את תוקפם או הופכים לכפיה אכזרית.<sup>108</sup>

הקשר נוסף של שלילת הרצון האנושי (לא דווקא מלכתחילה) הוא שההכרה באמת האלוהית המוחלטת אינה מותירה לאדם ברירה ובחירה אלא לקבלה; בדומה לכך, פילוסופים רבים, במיוחד פילוסופים אריסטוטליים בימי הביניים, טענו שבני אדם אינם יכולים אלא לרצות את מה שהם תופסים כטוב בלתי מסויג<sup>109</sup> ולפיכך, בעולם הבא, כאשר בני אדם יראו את האל פנים בפנים, הם ימשכו אחריו באופן בלתי נמנע.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> מרקולסקו, רצון חופשי וטרמיניזם, עמ' 3200 (מרקולסקו מייחסת את 'הידיעה' דווקא למושג דטרמיניזם ולא למושג פטליזם); אוקונור, רצון חופשי, סעיף 4. אף שכרונולוגית הפטליזם הפוליתאיסטי קודם לזה המונותאיסטי, הדיון כאן איננו כרונולוגי אלא רעיוני; לכן אדון תחילה דווקא בפטליזם המונותאיסטי, הקרוב יותר הן לפטליזם הלוגי שתואר זה עתה, ובעיקר למשנת ר"צ (ולכן גם פתרונותיו השונים לבעיית הרצון החופשי יקבלו בהמשך מקום נרחב יותר מהפתרונות הפוליתאיסטיים).  
<sup>108</sup> וואלאס, פרידסטיניזם, עמ' 3205; מברודס, פרידסטיניזם, עמ' 655; אוקונור, רצון חופשי, סעיף 4. אוקונור מרחיב בעניין החופש האלוהי: טובו המוחלט של האל מונעת אותו מלשקר או מלהיות בלתי-מוסרי במגע עם ברואיו; אמנם, יש הטוענים שכל מעשי האל טובים מעצם הגדרתם, גם אם אינם טובים לפי השגת האדם, אך אחרים דוחים זאת כייחוס רוע לאל – אלא שאם כך, הופכת הגדרתו כטוב מוחלט להגבלה של חירותו לעשות ככל שירצה, גם את הרע, שהרי מי שקדוש באופן טבעי ללא בחירה ומלחמה ביצרו אינו חופשי באמת.

דיונים עכשוויים בשאלת החופש מדגישים לא פעם את החשיבות של האפשרות לעשות אחרת; אך נראה שהתכונה המטפיזית העיקרית של חופש היא היותו המקור האולטימטיבי, או היוצר, של הבחירה, ושהאפשרות לעשות אחרת נגזרת מכך. לגבי יצור נברא, החייב את קיומו לגורמים חיצוניים, הדרך היחידה שמקורו האולטימטיבי של מעשיו הרצוניים יהיה הוא עצמו, היא במידה ואלו לא נקבעו על ידי אופי או נסיבות; אך לגבי האל הדברים שונים: גם אם אופי האל מונע ממנו בהחלט פעולות מסוימות, אין זה אומר שגורם חיצוני הוא מקור כלשהו של רצונותיו או הימנעות מהם, שכן טבע האל אינו חייב את קיומו לדבר: הוא המקור היחיד ואולטימטיבי של רצונו, גם אם הוא לא יכול לרצות אחרת. עם זאת, דעת הרוב בהיסטוריה של התיאולוגיה הפילוסופית היא שהאל אכן יכול היה לרצות אחרת ממה שעשה בפועל; הוא יכול היה לבחור שלא ליצור דבר בכלל, ובהתחשב בכך שכן יצר, ייתכן ויצר מספר רב של חלופות למה שאנו רואים.

הוגים אחרים התנגדו לכך; לייבניץ למשל טען, שכיוון שהאל גם טוב וגם יכול באופן מושלם, אין הוא יכול להיכשל אלא לרצות את העולם הטוב ביותר האפשרי (כלומר: שמהותו היא שאינו הכרחי, לעומת הכרחיותו של האל), והדבר עולה בקנה אחד עם הטענה שהאל מסוגל לרצות אחרת. ואולם, קשה להגן על טענה זו ורבים טענו שלמעשה לפי לייבניץ האל לא יכול לרצות אחרת ממה שעשה, שכן הם הבינו שהכוונה לטוב שבעולמות מתוך מגוון עולמות אפשריים שונים שאינם שווים, אינם עולים בקנה אחד זה עם זה, ואף אחד מהם איננו טוב מהאחרים. אך אם הכוונה להעדרו של גבול עליון לטוב של עולמות, שעל כל עולם אפשרי שהאל אולי יצר, יש אינסוף עולמות אחרים טובים יותר – סביר שהאל בחר שרירותית ליצור עולם מבין אותם עולמות שלהם סף מסוים של טוב כללי. יש שהראו שללא גבול עליון של טוב נגזרת דווקא המסקנה שלא יכול להיות בורא מושלם מבחינה מוסרית, שהרי האל בחר שרירותית בעולם מסוים, אך תמיד יהיה עולם אפשרי טוב ממנו שאותו לא יצר. מכל מקום, בעניין הטוב האלוהי המוחלט, ההסבר הטוב ביותר להבנת המוטיבציה של האל ליצור בכלל היא שכיוון שעצם ישותו היא הטוב, מתחייבת באופן טבעי השפעת טובו החוצה, תוך יצירת מציאות שתלויה בהשפעה זו ומשקפת באופן לא מושלם את הטוב הזה.

<sup>109</sup> ראו ליד ובהערה 150.

<sup>110</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 4.

למרות הגיוון הרב במקורות היהדות, מכלילה אותם אילאנה מרקולסקו וטוענת שהם מדגישים את בחירתו החופשית של האדם (למשל: דברים ל, טו-כ); הפטליזם אינו תופס בהם מקום מרכזי, אף שההשגחה האלוהית האחדותית והריבונית מוכרזת גם היא במקומות שונים בתורה, ואירועים גדולים בחיי הציבור של עם ישראל נקבעו מראש וצוו על-ידי האל: כאדון ההיסטוריה והשופט, אלוקים גם שולט בטבע וגם קובע את התוצאה הסופית של המעשים ושל הקונפליקטים האנושיים, ולעיתים אף מתואר כמטיל גורל.

אמנם, פילוסופים יהודים, בעיקר אלו המושפעים מההלניזם (כגון פילון ויוספוס פלוויוס), התעקשו על היסוד ההטרונומי של המצוות, שהן גם ביטוי מפורש של החוק הטבעי, ובתקופת חז"ל עלתה דעה קרובה לפרידסטינציה (1.1.3.2.2.1). ביחס לאירועים מרכזיים בחיי האדם – אך מרקולסקו טוענת שמעבר לכך, אין דבר שיכול לבטל את הרצון החופשי, והאחריות המוסרית מוטלת על האדם: בתלמוד מופיעות המצוות לעיתים כמרשמים מוחלטים, שלפיהם האדם צריך ללכת; אך גם כשמופיעה קביעה אלוקית מראש, זו ממותנת במקביל ברצון החופשי המוחלט של האדם לגבי מוסריותו (למשל דברי ר' עקיבא [להלן: ר"ע] באבות ג, טו: "הכל צפוי והרשות נתונה").<sup>111</sup> ואולם, טענתה של מרקולסקו כוללנית, ולהלן (1.5 ואילך) יידונו בפירוט ובהרחבה תפיסות יהודיות שונות, תיאולוגיות-פילוסופיות ומיסטיות, שהתפתחו במהלך הדורות.

באסלאם תופס הרעיון הפטליסטי (יחד עם רעיון פרידסטינציה – קביעת גאולתו או קללתו של האדם בעתיד – הנובע ממנו [ולא נולד ממנו כבנצרות; 1.1.3.2.2.1]) מקום מרכזי, וזאת על בסיס התפיסות הערביות הקודמות לאסלאם, לפיהן הרבה מחיי האדם, בעיקר פורענות, נקבע על ידי הזמן (דהאר; זאמאן), שאינו ישות לסגוד לה אלא עובדה טבעית שיש לקבל, אף שהיא עליונה לגורל. כך למשל רווחה האמונה שהאג'אל – תאריך ותנאי מותו – של האדם קבועים מראש: אדם שיועד למות ביום מסוים ימות בו, לא משנה מה יעשה; ובאותו אופן נתפסה פרנסתו (ריזק). גישה פטליסטית זו סייעה בידי הנוודים הערבים לשרוד בתנאי המדבר הקשים, שנדרשו לקבל את התנאים הללו, ולא יהפכו לשברי-כלי מתוחים. אך בתפיסת הנוודים, לא מעשי האדם עצמם, אלא תוצאותיהם הם הקבועים מראש.<sup>112</sup> רעיון זה שועבד באסלאם לתפיסת הפרידסטינציה האלוהית, אף שכשלעצמה אין היא מוציאה את החופש האקטואלי של רצון היחיד, והיא אפשרה גם את אישור אחדות-הצורה והרציונליות המונחים בבסיס היקום.<sup>113</sup>

המושגים הקדם-איסלאמיים מופיעים גם בקוראן ובמסורות החדית' (בעל-פה): תפיסת הזמן כקובע את גורל האדם, מופיעה בקוראן (45: 24). גם מושג האג'אל, מופיעה בקוראן, אם כי כאן האל הוא הזמן (דהאר, זאמאן, כפי שמופיע לאחר מכן גם בחדית') הקובע אותם מראש, ומכונן את מותו של האדם (2: 6; 11: 63); גורל זה גם כתוב מראש (22: 57). הנואלות שבניסיון להימנע ממה שנקבע מראש שיתרחש, מופיעה בקוראן בדברים כנגד אלו שביקרו את מוחמד על החלטותיו במלחמה על העיר מדינה (3: 154). הקוראן מדבר על האל גם כמקור הפרנסה (ריזק) של האדם (37: 30), ואולי הדבר מבטא את ניסיון החיים במדבר, כשלשבת אחד מצויה פרנסה בשפע כששבת אחר גווע ברעב.

חוויה בסיסית בדתיותו של מוחמד היא כוחו, מלכותו ושיפוטו של האל, והקוראן דורש כניעה מוחלטת לפני ריבונותו, עד הקביעה שהאל מוליך אנשים בדרך שאינה ישרה לפי רצונו ומדריך אחרים לפי רצונו. בהשפעת התרבות הקדם-איסלאמית סברו מוסלמים מסוימים שהאל מתיר את הסתת השטן שאין לעמוד בפניה. אכן, ישנם פסוקים הטוענים שהאל מוליך אנשים שהוא רוצה בדרך שאינה-ישרה, כך שהם הופכים לכופרים (93: 16), או מדריך אחרים בדרך ישרה, כך שהם הופכים למאמינים (125: 6); אך כפי שנראה להלן (1.4), פסוקים אחרים מורים על חופש רצון אנושי כזה או אחר.

<sup>111</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201.

<sup>112</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3209. וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204.

<sup>113</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201. מרקולסקו מוסיפה שיגורל' הוא לעיתים תיוג הניתן רק לאחר מעשה: לומר שמהו נגזר בגורל הרי זה לתת הסבר חלש וקל למקרה שאחרת איננו ניתן להסבר: בעוד שבדעתו של האל הכול קבוע מראש, המאמין הפעיל הוא בור לגבי קביעה זו ולכן נהנה מחופש מלא לבחור.

במסורות החדית', מופיע רעיון הפרידסטיניציה בצורה חדה, המשקפת את המסורת הקדם-איסלאמית: מסורת אחת מדווחת על דברי הנביא, לפיהם האל ברא תחילה את העט ואז ציווה עליו לכתוב את כל אשר יקרה עד אחרית-הימים. מסורות אחרות מספרות על מלאך המופקד על העובר ברחם אמו ומבקש מהאל לקבוע אם יהיה זכר או נקבה, בעל מזל או ביש-מזל, מה פרנסתו (ריזק) ומהם תנאי מותו (אג'אל). מסורת נוספת מספרת על לוחם מוסלמי בצבא מוחמד שהתאבד כשפצעו נעשו בלתי-נסבלים; תגובת הנביא היתה שיש העובד את עבודת אנשי גן-העדן עד מרחק הושטת-יד ממנו, ואז "הספר" משתלט עליו והוא עובד את עבודת אנשי הגיהנום ונכנס אליו – ובמקרים אחרים להיפך; כלומר: האדם משתדל לטוב או לרע, אך לבסוף מה שכתוב מראש קובע את גורלו. בהקשרן של מסורות אלו, מעירים מוסלמים מוקדמים, שאם אדם רוצה להימנע מהגיהנום, עליו להאמין שהאל קובע את הטוב והרע כאחד: מה שצריך לקרות לאדם איננו יכול להחטיאו, ומה שמחטיאו לא יכול היה להגיע אליו.<sup>114</sup>

לפטליזם המוסלמי יש גם היבט פוליטי: המשטר האומאי (660-750 לספירה) טען להצדקת שלטונו שמושג החילופים איננו החלפתו של מוחמד על ידי יורש שאר-בשר, אלא על ידי מחליף שנבחר ונקבע מראש בידי האל, ולכן כל מעשיו, גם הרעים, הם רצון האל; כך הפכה התנגדות למשטר לכפירה בקביעה הפטליסטית. התומכים במשטר התחלקו לאלו הסוברים שרק מה שיקרה לאדם קבוע מראש (פרידסטיניציה) אך לא מעשיו, ולאלו הסוברים שגם מעשיו קבועים מראש (פטליזם). בהמשך עבר הדגש מהקביעה האלוהית מראש, לנוכחותה השולטת בכל. מתנגדים למשטר, שכוננו קאדריים על שם ייחוס הגורל (קדאר) למעשים האנושיים, נזקקו להצדקה תיאולוגית למעשיהם, שמחזירה את שאלת חופש הרצון האנושי לדיון, ובכך נדון להלן (1.2.1.3).<sup>115</sup>

בהמשך התפשטו אמונות הפטליזם והפרידסטיניציה בעולם המוסלמי כולו, וצורה מסוימת של אמונה בשלטון האל בהתרחשויות ובגורל הפכה ליסוד-אמונה במסורת הסוניית (להבדיל מהשיעית), שכן יש בה כדי להקל על קשיי החיים בקבלתם הפטליסטית, בדומה להקלה על חיי המדבר הקשים שהסבה האמונה בגורל בתרבות הקדם-איסלאמית. גם משאבדו האומאים את השלטון התחזקה האמונה הפטליסטית; אמנם האומאים לא כפו עוד את אמונתם הפטליסטית, אך כעת קל היה יותר לקבלה, שכן היא לא שמשה עוד להצדקת מעשיהם הרעים, והצורך הפוליטי-תיאולוגי הכללי להתנגד להם באמצעות דחיית הפטליזם בטל.<sup>116</sup>

היבט נוסף של הפטליזם המוסלמי הוא פילוסופי: בקרב הכאלם, התיאולוגים המוסלמים בימי הביניים, בלטה האשעריה שהדגישה את הפטליזם שבחידוש הרצוני של הבריאה וקיומה בידי האל בכל רגע ורגע; זהו פטליזם המכונה **אוקזיונליזם**, לפיו כל הנבראים אינם יכולים להיות סיבה להתרחשותם של אירועים, ואלו אינם נגרמים אלא ישירות בידי האל; הסיבתיות בין אירוע אחד למשנהו היא אשליה הנוצרת מכך שהאל גורם אותם בזה אחר זה, מבלי שאירוע אחד יחייב אותו לגרום את האחר. עם זאת, בוויכוחיה עם המועתזילה שהדגישה את הצדק האלוהי המחייב בחירה אנושית חופשית, הציגה גם האשעריה קיום מסוים של רצון אנושי חופשי ופטרונות שונים להלימתו עם הפטליזם שבו נקטה; בשתי הדעות הללו ובפטרונות מוסלמים נוספים נדון להלן (1.2.1.3).<sup>117</sup>

לבסוף, לפטליזם המוסלמי היבט מיסטי: מושג מרכזי בהגות המוסלמית-צופית הוא *tawakkul* (= בטחון), שהגדרתו: להפקיד בידי האל ולבטוח בו. בהקשר הצופי-פאייאטיסטי, מדובר על נטישת עצמך ונפשך לחלוטין בידי האל; זוהי תלות מלאה באל, מתוך הכרה פטליסטית בהשגחתו המלאה, ברצונו המוחלט המניע את הכול ובהבטחתו לשכר על הליכה בדרכיו – הכרה שהינה האמונה האמיתית. טאוואקול מבטא דרגה גבוהה בשלבי הדבקות הצופית, ה'מקאמים'; ישנן שלוש דרגות בבטיחון: א. בטחון עקרוני באל כסוכן שבו יש למאמין אמון על בטחונו האישי; ב. בטחון כבן הדבוק באמו ללא מודעות עצמית; ג. בטחון מלא ומוחלט – **כגופה ביד שוטף הגופות** – אך יש בה מודעות להשלכה עצמית זו, ולמי שאחראי לבטיחון. ז'אנר הסיפור הצופי מדגיש את אמונתם

<sup>114</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטיניציה ואסלאם, עמ' 3211.

<sup>115</sup> שם, עמ' 3210.

<sup>116</sup> שם, עמ' 3211-3210. מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201.

<sup>117</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטיניציה ואסלאם, עמ' 3212.

וביטחונם הרדיקלי של הצופים באל, כגון בסיפור על צופי שנפל לבור וסרב לחלוץ בטענה שזה רצון האל והוא שיוציאו משם.<sup>118</sup>

#### 1.1.3.2.2.1 פרידסטינציה

ביטוי מרכזי לפטליזם המונותאיסטי הוא מושג הפרידסטינציה: הטענה שגאולת יחיד או קבוצה מסוימים (ולאו דווקא כלל המעשים והאירועים) אינה תלויה בחופש הרצון, במעשים הבחיריים ובקביעה-העצמית של האדם, אלא בהשגחת האל ובכוונתו הנצחית לגבי כיצד הדברים צריכים להתרחש בעולם – והשגחה וכוונה אלו קודמות להתרחשות עצמה. הפרידסטינציה ממקדת את הבעיה הכללית של הפטליזם לשאלת הגאולה: אם האל יודע הכול, הרי שבחירתו היא הגורם הקובע את הגאולה – שהרי אם חלק מהדברים היו מוצאים מהרעיון הכללי שהכול נקבע לפי הסיבתיות האלוהית, היה נפגם כוחו של האל להגשים את מטרותיו.

עם זאת, נראה שהרעיון איננו נובע דווקא מתפיסות פטליסטיות, אלא מהצורך התיאולוגי לשמר את רעיון הגאולה כתלויה באל בלבד וכחסרת-הצדקה מצד המעשה האנושי הטוב או הרע (כפי שנראה מיד בתפיסה הנוצרית), ומהצורך לעורר אמון אמיתי באל – שבחיבורם עם הפרידסטינציה מוציאים את אפשרות הזכויות האנושיות. במובן הזה, יכולה להיות הלימה בין הרצון החופשי לבין פרידסטינציה, כפי שנראה להלן בטיעוני העמדה הקומפטיביילסטית (1.2.1, 1.2.1.2); בכך היא נבדלת עקרונית מן הפטליזם, שבהוראתו הטהורה מורה על כפייה לפעול באופן מסוים. באופן מצומצם זה מעלה הפרידסטינציה בעיה נוספת: הרעיון הרואה את הגאולה או הקללה כתלוי באל, תולה בו גם את האחריות למצווה ולחטא הגורמים לגאולה או לקללה, וכך מייחס לאל את האחריות לשלילה ולעוול שבחטא.

אמנם הרעיון כולל גם מגוון שיטות שבהן הוא מיושם באופן כללי יותר לגבי כל מהלך האירועים בעולם, שכולו נקבע על ידי רצון האל (פטליזם): סידור מראש, השגחה אלוהית, השליטה האלוהית בעולם, הציווי האלוהי והריבונות האלוהית.<sup>119</sup> במקרים אלו רעיון הפרידסטינציה מורחב כל-כך עד שאינו נבדל מהפטליזם כלל (אלא בחילוף שם בלבד), ואם הוא נבדל הריהו מוסק בעקיפין בלבד מהפטליזם הכללי ואינו תופס מקום מרכזי באותן תיאולוגיות. לכן תתמקד הסקירה שלהלן בנצרות,<sup>120</sup> שבתיאולוגיה שלה תופס המושג מקום מרכזי, ותתייחס דווקא למובן המצומצם של הפרידסטינציה: תפיסת הגאולה (או הקללה) כתלויה באל (פרסונלי וכל-יכול) בלבד ולא במעשי האדם.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> לואיסון, טאוואקול, עמ' 376-378. עם זאת, חכמים צופים אחרים עידנו את אמונתם הפטליסטית ועירבו את מעשי האדם. תרגום מדויק יותר *tawakkul* הוא 'יהי', כמו בפסוק (תהילים נב, כג): "השלך על ה' יהבך". וראו גם ביחס למושג התשובה הצופי אצל דני, תאוובה.

<sup>119</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3202-3203. מברודס, פרידסטינציה, עמ' 654-654, מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3206. על המוטיבציה הדתית (ולא דווקא הפטליסטית) ראו בול, גורל, עמ' 3002-3003.

<sup>120</sup> באסלאם עלתה הפרידסטינציה בהקשר הכולל של תפיסתו הפטליסטית; ראו 1.1.3.2.2. גם ביהדות, כפי שראינו (שם) בהכללה, אף ישנם צדדים פטליסטיים הקשורים בריבונות האלוהית ובהשגחתה, בכל זאת מודגשות על-פני צדדים אלו בחירתו החופשית ואחריותו המוסרית של האדם. בהקשר הספציפי של פרידסטינציה, מופיעה הבחירה האלוהית בעם ישראל בספר דברים (למשל: ז, ו), וכן בבחירתם של דמויות פרטיות, כגון משה, שמואל, ישעיהו וירמיהו – אך בחירה זו כוללת משימות ואחריות מיוחדות ולא דווקא פריבילגיות כגון גאולה מבוטחת; חופש הרצון ביחס לקיום המצוות מוזכר רבות בכתבי היהדות – האל אינו מוביל את האדם בדרך שאינה ישרה, והחטא תלוי בו. במגילות קומראן מופיע ביטוי רדיקלי לפרידסטינציה ביהדות, לפיו האל יצר את הנשמות לכתחילה באופן כזה שייקחו חלק בטוב או ברע – אך גם שם מופיעה האחריות האנושית לרוע (וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203). כפי שנראה להלן (1.5.1), השקפה זו עומדת בבסיס העמדה הנוצרית, אך לצד זאת אין היא טוענת לפטליזם מוחלט, ויש בה מקום לרצון חופשי.

בתקופת חז"ל עלתה דעה שהאל אכן קבע מראש אירועים גדולים גם בחיים הפרטיים, כגון תאריכי הלידה, המוות והחתונה – אך לטענת מרקולסקו (רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201), מעבר לכך אין מוצאים שם את תפיסת הפרידסטינציה, או ביטוי המוכיח את ביטול הרצון החופשי, והאחריות המוסרית מוטלת בספרות חז"ל על האדם; כך מופיעה הפרידסטינציה, במקביל לחופש הרצון, בדברי ר' עקיבא (אבות ג, טו): "הכל צפוי והרשות נתונה". עם זאת, כפי שנראה להלן (1.5.2-1.5.2.3), העמדה המרכזית בימי הביניים טענה לחופש הבחירה של הרצון, והרמב"ם (*יד החזקה*, תשובה ה, ה) הזכיר את טענתה של קבוצה יהודית אותה כנה "גולמי בני ישראל", שאחזה בדעה "שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע" (וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203). ביטוי נוסף לפרידסטינציה במקרא הוא פירושי החלומות וגילויי העתיד של יוסף ודניאל, התלויים בהשראה אלוהית ובכוחו הקובע את הגורל; עם זאת, אין בכך ביטול מלא של הרצון החופשי שכן אלו פירושים אנושיים ויצירתיים, בעוד שפרקטיקות אחרות לגילוי העתיד כהעלאה באוב אסורות, ושאל העושה זאת נתפס כחוטא (בול, גורל, עמ' 3003). ואולם, טענות אלו ביחס ליהדות הן כוללניות ולהלן (1.5 ואילך) נדון בהרחבה בעמדות השונות שעלו ביהדות, בנוגע לפטליזם בכלל ולפרידסטינציה בפרט.

<sup>121</sup> מושג הפרידסטינציה הוא יסודי לנצרות (דווקא במובן מצומצם של קביעת הגאולה – או הקללה – העתידית, שלעיתים מורחבת לפטליזם כללי); אך המושג כמתייחס לאל פאסונלי כל-יכול, מופיע באופן מינורי גם בדתות אחרות, הנוקטות בפטליזם מורחב אך בכל זאת מעניקות מקום מיוחד לפרידסטינציה. ביוון העתיקה הופיעה אמונה בפרידסטינציה מונותאיסטית, המרוכזת בזאוס, בעמדה הסטואיקת המאוחרת, שהאמינה באל-מוות: זאוס נתפס כשכל וכרצון אוניברסליים הקובע את הכול, כולל את המידה שבה אנשים

בנצרות תופס המושג מקום מרכזי ביותר ומוצג ביחס לסדר-הזמנים: האל החליט מי ייושע בידי ישו במהלך הדורות, לפני כל החלטה או מעשה בנוגע לישועה זו של אותם שנבחרו להיושע, ואף לפני בריאת העולם; רעיון זה מבקש להסביר את תפקידם של הסוכנות האלוהית והסוכנות האנושית בהשגת הגאולה, והפך להיות חלק מתורתם של הכנסיית השונות.

בניגוד לדעה המקובלת המייחסת את המושג לנצרות הקלוויניסטית בלבד, ושבעטיו היא מבטלת את הבחירה, המושג קיים בכל זרמי הנצרות, כשבמקביל מתקיים גם מושג הרצון החופשי – אם כי כל זרם סיפק הסברים שונים למושגים אלו. המתח בין המושגים מבטא את המחשבה הנוצרית על החוויה האנושית הכללית של היכולת לבחור מזה, ושל התדהמה מול כוחות ששוללים אותה מזה. מושגים נוספים קושרו לפרידסטינציה: הריבונות והחסד האלוהיים, הידיעה האלוהית המוקדמת של מעשי האדם, הבחירה האלוהית לפי הזכויות האנושיות, נצח וזמניות, סיבתיות ותהליך הגאולה. הנוצרים הזהירו מהניסיון לחזור למסתורין הגאולה, מביקורת הצדק או החסד האלוהי ומהפיכת האל ליוצר הרוע.<sup>122</sup>

המושג מופיע כבר בכתבים הפאוליניים. באיגרת אל הרומים, טוען פאולוס שהפרידסטינציה נובעת מהיוזמה האלוהית ומבוססת על חסד, כך שאף אחד אינו יכול להתרברב ולטעון שנגאל במאמציו-שלו; האל אף מקשה את לב הכופרים.<sup>123</sup> מכאן ואילך הוצגו העמדות השונות כפירוש לפסוקי הברית החדשה; כך, בעקבות קלמנט מאלכסנדריה, טענו התיאולוגים שפרידסטינציה תלויה בידיעה מראש: האל בחר לגאולה את אלו שידע מראש שיאמינו בו.

בעקבות וויכוחו עם פלאגיוס, שהדגיש את הרצון החופשי בתהליך הגאולה, שינה אוגוסטינוס את עמדתו הראשונית שטענה אף היא לרצון חופשי, והדגיש את שלילתו בטענה שהאדם החוטא מאבד את חופש הרצון ומשתעבד לחטא, ולכן זקוק לחסד האל כדי להיושע ולחיות בצדק. כך יצר למעשה את השקפת הפרידסטינציה שאחריה הלכו התיאולוגים שאחריו. לטענת אוגוסטינוס, הפרידסטינציה היא כפולה: האל בחסדו הנצחי מחליט לייעד מראש לגאולה חלק מהחוטאים, ואת השאר הוא קובע מראש בצדקו לקללה. החסד הוא תוצאת הפרידסטינציה: האל ייעד מראש את ישו להיות בנו וקרא לכל אלו שיייעדו מראש לגאולה להיות איברים בגופו של ישו; אלו שנבחרו על-ידי האל, אכן בוחרים להאמין מרצונם החופשי – אך כיוון שהם הנבחרים, הרי שרצונם הוכן על-ידי האל. לפי אוגוסטינוס, הפרידסטינציה אינה קשורה לידיעה האלוהית המוקדמת של זכויות האדם או חובותיו, שכן ידיעה זו אינה שוללת את הרצון האנושי החופשי, משום שהאל נצחי ומצוי למעלה מהזמן ויודע את

טובים מתמסרים אל הבלתי-נמנע הקבוע להם מראש; על-ידי השגחה זו מתעלות נשמות נבחרות מעל הסבל של הקיום הארצי (וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203).

הזרמים המרכזיים בהינדואיזם ובבודהיזם אינם מניחים את קיומה של אלוהות פרסונלית בעלת רצון כל-יכול, ולכן הקוטביות בין רצון חופשי לפטליזם ולפרידסטינציה לא תפסה בהן מקום מרכזי כבדורות המונותאיסטיות הקלאסיות; אך זרמים מסוימים בהינדואיזם טוענים לקיומו של אל פרסונלי כל-יכול, ועסקו לפיכך בנושא. כך למשל סברה הסקציה הוישנואיזית של מדהוה (Vaisnava sect of madhva; 1238-1317) שווישנו מייעד מראש נשמות מסוימות לברכה ואחרים לקללה, פשוט לצורך הנאתו ולא בשל הזכויות והחובות של הנשמות. בפירוש הוונדטה טוען ראמאנוגיה (Ramanuja; שנת 1100) שנשמותיהם של אנשים מסוימים הובלו לתשובה ביוזמה אלוהית, אך במקביל סבר שהבחירה בטוב או ברוע כוללת לא פחות גם את מעשיהם הפרטיים שבוצעו בחופש שניתן בידי האל. ממשיכיו נחלקו בשאלת היקף הכוח האלוהי השולט בנשמות: זרם 'החתולי', ה'טנקאלאי' (Tenkalai), הציג עמדה פטליסטית יותר וסבר שהחסד האלוהי שאין לעמוד בפניו מציל כמה נשמות, כמו שהחתולה נושאת את צאצאיה בעורף. עמדה מתונה יותר הציג זרם 'הקוף', ה'וואטאקאלאי' (Vatakalai), כשסבר שהחסד האלוהי והרצון האנושי עובדים בשיתוף פעולה בישועה, כמו שגור הקופים נתלה באמו (וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204-3205).

<sup>122</sup> מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3206.

<sup>123</sup> הברית החדשה, אגרת אל הרומים 9, 18. וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203. לפי מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207-3206, המילה פרידסטינציה מופיעה שש פעמים בברית החדשה כמעל ולא כמושג, כלומר כתיאור פשוט של מעשי האל בהכרעה מראש, ולא כהשקפה מסודרת ובעיקרון רווי-משמעות לפיו האל הכריע מראש מיהם הנגאלים והמקוללים, בהכרעה כללית השוללת רצון חופשי. מכאן נראה שפאולוס עצמו אולי הבלטי יסודות פטליסטיים ספציפית ביחס לשאלת הגאולה, אך לא התכוון בהכרח לעיקרון קבוע של קביעה-מראש או של שלילת השפעתו של הרצון החופשי על שאלת הגאולה. לטענת מקינטייר, מקור המושג פרידסטינציה בלטינית וביוונית, ושם משמעותו החלטה או סידור גבולות של דבר מראש; התיאולוגים הנוצרים הבינו את המושג הלטיני כשייך לתחום הזמן – החלטה לפני המעשה – והם (ולא פאולוס) שקישרו אותו לפועל המופיע באגרת אל הרומים ביחס להקשיית ליבו של פרעה על-ידי האל, ועל בחירת יעקב על פני עשו עוד לפני שהתאומים נקלטו ברחם אמם. ההבדלים בין ההשקפות הנוצריות טמונים כבר בצורות השונות שבהן הפכו התיאולוגים השונים במהלך הדורות את הפועל למושג ולשם-עצם ואת המטאפורות למושגים, ובהסברים השונים שנתנו להופעות השונות של המילה בפסוקים, הסברים שבקשו לתת בסיס משותף ואחיד להופעות השונות. ואולם, לדעת ברושי, קומראן, עמ' 148-150, פאולוס עצמו נקט בעמדת הפרידסטינציה כמושג (ולא רק כפועל), שהושפעה ישירות מכת האיסיים, כפי שעולה מהשוואת דבריו למגילות מדבר יהודה.

כולו כאחד (להלן 1.2.1.2); בנצחיות זו הוכרע הייעוד: החכמה האלוהית קבעה מראש כמות של נבחרים לגאולה, וכמות זו תתמלא אפילו על-ידי חוטאים ואף בידי כאלו שנקבעו לכתחילה לקללה.<sup>124</sup>

בימי-הביניים המשיכו רבים את אוגוסטינוס באופנים רדיקליים יותר או פחות. תומאס אקווינס התייחס לכך במסגרת תפיסתו הכללית את השגחת האל (ובה גם מקום לחופש הרצון; ראו להלן 1.3.1.2).<sup>125</sup> על סמך הפסוקים הוסיף אקווינס לרעיון הפרידסטינציה ספקולציה תיאולוגית לגבי הטבע האלוהי (כוחו, מלכותו, וכיו"ו) ופעולתו (כגון בריאת העולם וכד'). לטענתו, כל סוכן פועל למען מטרה ובעל היקף מסוים של סיבתיות, כלומר בעל יכולת מסוימת לגרום (להיות הסיבה) לדברים להתרחש, שלפיה הוא מסדר את האמצעים להבאתה; אך כיוון שהאל הוא 'הסיבה הראשונה', כלומר שהיקף הסיבתיות שלו מקיף את הסיבתיות של כל הנבראים, הכרחי לומר שכל הדברים הקיימים נתונים להשגחה האלוהית. בהמשך הוסיפו תאולוגים נוצריים גם ספקולציות בנוגע לתכונות שונות המיוחדות לאל, כגון הידע המוקדם שלו את כל האירועים העתידיים. טיעונים אלו נושאים 'ניחוח' של הסבר סיבתי, או כמו-סיבתי, לאירועים ולעובדות בעולם (מדוע אדם זה נגאל ואחר לא?), ובכך הוליקו את הפרידסטינציה להרחבתה הרבה ביותר עד שהפכה לפטליזם.<sup>126</sup>

הרפורמציה הפרוטסטנטית הבליטה אף יותר את המושג, במסגרת התמקדותה במרכזיות החסד בגאולה. מרטין לותר דחה את עמדת ארסמוס מרוטרדם בדבר שיתוף פעולה בין האל לרצון האדם; "רצון חופשי" הוא לטענתו מושג שניתן לייחס רק לאל, או ל'בחירה הנמוכה' שהאדם נוקט בחיי היומיום; כל מה שנוגע לגאולה תלוי באל בלבד, שהוא הכוח היחידי שמסוגל לשחרר את הרצון מכבלי החטא. בהמשך לאוגוסטינוס טען לותר שהפרידסטינציה והבחירה מראש של האל קיימות רק לבני האל הטובים והאהובים, והיא סיבת גאולתם.<sup>127</sup> בעקבות ההצהרות הרדקליות של קלווין, הסתייגו ממשיכי לותר מתפיסתם הראשונית והקיצונית את הפרידסטינציה, בטענה שהאל אמנם בוחר מראש את הנשמות שיחיו בלבד ולא את הנגאלות, אך ישנה אפשרות לנפילה מהחסד האלוהי.

לעומתם, צווינגלי, בוכר, קלווין, רמיגלי וממשיכיהם העניקו לרעיון תפקיד חשוב בהגנה על החסד בגאולה, וטענו אף לפרידסטינציה כפולה, כלומר ייעוד מראש של הנגאלים וגם של הארורים (אף שגם חלקם התעקשו על חופש הרצון בגוון של הכרחיות רצונית, לפי הקומפטיביליזם האוגוסטיני, להלן 1.2.1.2).<sup>128</sup>

קלווין טען שהאל "דחס" בתוך עצמו את מה שרצה שיקרה לכל אדם; בדומה לכך, הכנסייה האנגליקנית הגדירה את צו האל ככוונתו הנצחית לפי התכנית של רצונו, שבה סדר מראש את כל שיתרחש, עבור כבודו שלו. לפי קלווין, הרצון האלוהי הנצחי הקודם להתרחשות הדברים וקובע אותם, הוא רצון "יעיל", כלומר, שמה שרצון זה קבע או ציווה יתרחש על-ידי אמצעים שונים בוודאות ובדיוק כפי שקבע או ציווה. רצון זה מספק הסבר סיבתי לעובדות בעולם; בכך דומה עמדת קלווין לזו של אקווינס, אך בעוד שאקווינס טען בכל זאת לרצון חופשי, קלווין מכחישו כמעט לגמרי. קלווין הוסיף לטיעונו גם ניתוח של משמעות דתית לתצפיות אמפיריות, למשל לעובדה שלאנשים שונים יש הזדמנויות שונות מאוד לשמוע ולהבין את המסר הנוצרי, בגלל נסיבות לידה, תרבות, חינוך וכיו"ו, או לעובדה שיש מגוון גדול של תגובות למסר זה כשהוא אכן נשמע. תפיסות רפורמטיות לאחר מכן (כגון הצרפתית, הסקוטית, הבלגית והלווטית) אמצו אמנם את הפרידסטינציה, אך דחו את כפילותה, כלומר את

<sup>124</sup> מועצות הכנסייה שלאחר אוגוסטינוס דחו את הפרידסטינציה הכפולה שלו וטענו שאף שהאל קובע את אלו שיגאלו, אין הוא קובע אחרים לקללה אלא רק מותירם להוקעה ולגינוי עבור חטאיהם שנעשו ברצונם החופשי, ולעונש הנצחי שנקבע לחוטאים מראש. וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203-3204. מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207.

<sup>125</sup> מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207. הכנסייה הרומית-קתולית בדרך כלל לא צעדה בנתיב זה, כשהיא מדגישה דווקא את האחריות האנושית בתהליך הגאולה, ומיישבת זאת עם שאלת ההשגחה האלוהית על-ידי הגותו של מולינה (להלן 1.2.1.2); עם זאת, במאה ה-16 התקיימה תחיה של רעיונות אוגוסטיניים במקומות ועל-ידי הוגים שונים, אף שבמאות המאוחרות יותר נזנח הרעיון שוב (וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203-3204).

<sup>126</sup> מברודס, פרידסטינציה, עמ' 654-655.

<sup>127</sup> מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3208.

<sup>128</sup> הרעיון המשיך גם בדורות הבאים של הרפורמציה. ה-Westminster Confession של הכנסייה האנגלית אימץ את רעיון הפרידסטינציה הכפולה, כך גם הכנסייה האירית ומאוחר יותר גם הכנסייה האנאבאפטיסטית, אך ב Church of England, דחתה הכנסייה האנגליקנית את הפרידסטינציה הכפולה (אף שקבלה את עמדת קלווין ביחס לפרידסטינציה ולרצון חופשי), כשתאולוגים אנגליקניים בקשו דרכים לאשר גם את הרצון החופשי. וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203-3204; מרקולסקו, רצון חופשי וטרמיניזם, עמ' 3201; מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3208.



הרעיון של אי-הבחירה או הבחירה לקללה של אחדים, ותלו את נפילתם של אחדים לגיהנום במעשיהם הרעים.<sup>129</sup>

לטענת וואלאס, בעולם המודרני, בו מודגשת החוויה האנושית כאוטונומית, עומד רעיון הפרידסטינציה לבחינה מחודשת, ועובר מתחום התיאולוגיה המופשטת לשאלה של חוויה קיומית. וואלאס מציג תחילה את הגותו של פרידריך שלאייירמאכר, לפיה הפרידסטינציה מבטאת את הכרתו הדתית של האדם בתלותו באל, ושלא הוא-עצמו קובע את גורלו – הכרה המביאה לדבקותו ולאדיקותו של הסובייקט באל. וואלאס מוסיף שבהמשך לשלאייירמאכר, ניתח רודולף אוטו את הפנומנולוגיה של "תחושת הנברא" העומדת לשיטתו מאחורי הרעיון: לטענתו, מקור הרעיון אינו במחשבה ספקולטיבית, אלא בכניעה-עצמית דתית, בביטול הכוח, הדרישה וההישגים האישיים בעמידה מול הטרנסצנדנטי, ולכן הוא מבטא באופן מיידי וטהור את החוויה הדתית הממשית של החסד; מי שהשיג חסד זה חש שדבר אינו שווה לו, שאין הוא תוצאת מאמציו, נחישותו והישגיו, אלא כוח שאוחזו, מדרבנו ומוליכו. פרידסטינציה היא אפוא חוויה נומינוזית של יראה לפני המסתוריות העצומה.

וואלאס מוסיף את טענתו של ארנסט טרולטש, שהפרידסטינציה כחוויה ותופעה דתית תלויה גם בתחושת אמון וביטחון באמינות האלוהית ובכוחה להשלים את מה שהתחיל האדם הנברא, בטחון בסדר העולם ודחייה של מקריותם ואקראיותם של הדברים בעולם, ואמון בתכלית האלוהית ובביטחון הרוחני של האדם; תחושת ביטחון זו, המצויה גם בדתות אחרות, היא שהפכה את הפרידסטינציה למושג כה מרכזי בנצרות הפרוטסטנטית. עוד טוען וואלאס, שהאמונה בפרידסטינציה יכולה לעלות גם מהחיפוש אחר דת רוחנית באופן טהור, כיוון שהיא מאפשרת ואף דורשת עמידה רוחנית ישירה של הנשמה מול האל, ללא מתווכים או אמצעים קונקרטיים אחרים. רעיון זה יכול להביא להתערטלות מכל אמצעי קונקרטי ולהשאיר את הנשמה לבדה לפני האל.

לפי וואלאס, העמידה הרוחנית הישירה העולה מהפרידסטינציה, עולה בקנה אחד עם מאפיין מרכזי של העולם המודרני לפי מקס וובר: החתירה להבנה רציונלית של העולם (כולל העולם הדתי והרוחני של האדם), המחסלת מיניה-וביה את קסמו, הקשור בתיווך של טקס, כהן רוחני, פולחן קונקרטי, או כל אמצעי אחר; פוטנציאל זה של הפרידסטינציה הוא שמשך אליו רפורמים רבים בדתות שונות. אספקט חווייתי נוסף של הרעיון הוא השפעתו הממריצה את הרצון למלא את המשימות האלוהיות (ולאו דווקא לפסיביות והסכמה בשתיקה לפטליזם) – ובאופן זה דברו תיאולוגים קלוויניסטים על פרידסטינציה כבחירת האדם לקדושה.<sup>130</sup>

### 1.1.3.2.3. פטליזם תיאולוגי פוליתאיסטי

תרבויות שונות העניקו לגורל מקומות שונים במסגרת תפיסותיהן הדתיות, כשבבסיס אמונתן ההכרה בכוחות הטבעיים השונים שבהם האדם תלוי, ככוחות *לוחניים* הקובעים את מצבו של האדם, החיצוני והפנימי. כוחות הטבע תורגמו למהויות רוחניות (או הושלכו על אובייקטים חיצוניים, כמו במקרה של הפטיש), לאלים שונים המבטאים את הווייתו הפנימית והרצונית של הטבע, השולטים בגורלו הכללי של האדם או אף בכל פרטי חייו, בין אם ניתן להבינם ובין אם הם ביטוי לשרירותיות של רצון חופשי בלבד.

פטליזם פוליתאיסטי אמנם מערב אלים פרסונליים בגורל האדם, אך במקרים מסוימים הגורל הפטאלי עומד גם מעל לאלים עצמם, כך שיש בו ממד דאיסטי אך אימפרסונלי; במובן הזה הוא עומד בין הדטרמיניזם הכללי, הרואה בטבע כוחות עיוורים (המבטאים חכמה, חוק וסדר), לבין הפטליזם המונותאיסטי והפרידסטינציה, שבהן הפרסונליזציה האלוהית אינה רק כוללת ושולטת בגורל (שאיננו כוח נפרד ואיננו מצוי מעליה) אלא גם יודעת אותו מראש לכל פרטיו, ידיעה המחייבת גם רצון וגם חכמה.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> מברודס, פרידסטינציה, עמ' 654. בול, גורל, עמ' 3002; אך לטענתו אולי אין הכוונה לתפיסה של גורל מוחלט כמו באיליות, אלא לגירוי שיוביל את האדם לסמוך באמת על האל.

<sup>130</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3205. בספרו *האתיקה* תאר וובר את הפרידסטינציה כמושג העיקרי של הקלוויניזם, העומד ביסוד הקפיטליזם המערבי (מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3208); וראו גם ברושי, קומראן, עמ' 152.

<sup>131</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3202. בול, גורל, עמ' 3000; 3002. ביטוי לעמדת ביניים בין הפוליתאיזם למונותאיזם מצוי בעמדה הגנוסטית, הטוענת שהאל (המופשט) שברא את העולם איננו האל "האמיתי", שכן העולם-הזה הוא עולם רע ולכן בוראו איננו הטוב המוחלט; מעל לאל זה ישנו האל האמיתי והטוב, שבו תלויה גאולת האדם ושהוא הקובע למעשה את העולם. תפיסות כאלו השפיעו על

במיתולוגיה היוונית למשל, המויראי (moirai, גורל – נגזרת ממילה שמשמעותה 'להקצות') שהופיע בצורה פרסונלית בזמנים קדומים הוא במקורו מושג לא-פרסונלי, ולפי הסיודוס שלושת אלות המויראי מענישות לא רק את בני האדם על חטאיהם, אלא גם את האלים עצמם. עם זאת, אלות המויראי נקראו גם בשמות פרסונליים: קלותו, שטווה את חוט החיים; לאכסיס, שאומדת את אורכו; ואטרופוס שחותכת אותו, כלומר ממיתה. ואכן, האלות מבטאות את האמביוולנטיות היוונית הפנימית לגורל: במקביל להענשתם את האלים, טוען הסיודוס, שלאחר שזאוס ייסד את מלכותו כאל העליון, הן הפכו להיות בנותיו המכובדות שתפקידן לחלק את הטוב והרע – שהרי לא ייתכן שכוח גדול מכוחו של האל העליון (כשמטאפורת הטוויה מתארת את התהוות מארג החיים ולא רומזת לאלוהות עליונה).

המורוס מבטא אמביוולנטיות זו בתיאור שיחה בין זאוס להרה אשתו: זאוס שואל האם להציל את בנו סרפדון ממיתה על ידי הרחקתו משדה הקרב שבו נחרץ גורלו למות, או להניח לו למות. הרה עונה שהגורל גזר על בני-האדם למות, ואף שזאוס רשאי לעשות כרצונו – אם יציל את בנו, כל האלים יבקשו להציל את בניהם; לכן עדיף להניח לו למות כגורלו ולהישלח חזרה למולדתו לקבורה ראויה. גם כאן זאוס נותר עליון ויכול לעשות כרצונו – ובמובן זה הוא השליט על גורלם של אחרים – אך בהרמוניה מושלמת עם עליונותו, הגורל מתקבל. אך גם הומרוס מדבר על מוירה ככוח יחיד, שהוא הגורל שלא ניתן לבטלו ושגם האלים נתונים לו – אף שאיננו רע בהכרח. גם הפילוסופיה היוונית הקדישה מעמד מיוחד לגורל, כשאפלטון למשל טען לעונש כבד לסוברים שהאלים מתפעלים או יכולים לשנות את דעתם.<sup>132</sup>

במיתולוגיה הרומית החליף יופיטר את זאוס כאל העליון, הקובע את גורל המלכים והאלים, כשאפילו לוונוס הידועה בכוחה הפטאלי אין כוח דומה לו; עם זאת, התיאור הרומי של הגורל מעודן ומתון מזה היווני, כשהוא מציג תככים שונים בחצר מלכותו של יופיטר, שגם בידיהם כוח לסכן את תכניותיו הגורליות.<sup>133</sup> במקביל, שמות האלות טיכה בגרסה היוונית ופורטונה בגרסה הרומית, מרמזים על פרסוניפיקציה של המזל יותר מאשר של הגורל.<sup>134</sup> יחד עם זאת, חשיבות הגורל בתרבות הרומית התמידה והובילה לחיפוש קבוע אחר סימנים שיבררו את אי-הוודאות של החיים לפי גורליות זו; כך קבלו משמעות של סימן עניינים יומיומיים כגון עיטוש או עווית בעפעף, וכן עניינים שמעבר לאדם כגון תופעות שמימיות או תעופת הציפורים, שכולם נושאים מסר מסוים.<sup>135</sup>

אחד המבנים הפטאליים המצויים בתרבויות פוליתאיסטיות רבות הוא **האסטרולוגיה**: הסברה שגרמי השמים ומצביהם השונים משפיעים ביחסי מקרו/מיקרוקוסמוס על האדם, ואף קובעים את גורלו. ההשקפה שחיי האדם קשורים באופן מהותי והרמוני בקוסמוס בכלל, הייתה מעל כל ספק באותן תרבויות – ובתוכה נטמעה בקלות ההשקפה האסטרולוגית. האסטרולוגיה התבססה על תצפיות אסטרונומיות (שפותחו כבר בתרבות הבבלית שהתפשטה במזרח התיכון ומחוצה לו, והגיעה לשיאה בתרבות ההלניסטית), שמעולם לא עמדו כמסקנות מדעיות לבדן אלא הוצגו יחד עם לחשים וסמלים דתיים או במקביל לכוחות אלוהיים, כגון חמשת כוכבי הלכת, השמש והלבנה בקישור לשבע הספירות.

פילוסופים ובעיקר על מיסטיקנים גם בדתות המונותאיסטיות, שבקשו לחדור לעומקי המושגים המסורתיים של האלוהות, ולחשוף את צדה האינסופי והבלתי-נתפס בהשגת אנוש – צד הקובע הכול ולמעשה מבטל את קיומו העצמאי של העולם (בול, גורל, עמ' 3003).

<sup>132</sup> בול, גורל, עמ' 3004.

<sup>133</sup> גם המיתולוגיה הרומית מעלה את האמביוולנטיות בין הגורל ככוח שמעל לאלים ובין שליטת האל העליון בגורל: יופיטר מצוה על איניאס ללכת לאיטליה ולהקים את הרפובליקה הרומית, אך האחרון מעוכב על ידי דיידו אהובתו; יונו, זוגתו של יופיטר, מתחבלת להשיא את השניים ולייסד את יחסיהם באופן חוקי, אך ונוס מייעצת לה לחקור את תכניותיו של יופיטר; בשל הסכנה לתכניתו שולח יופיטר את מרקורי לאיניאס להזכיר לו את מטרתו הראשונה. לאמביוולנטיות זו מקורות בעולם הקלאסי, בו אמא-אדמה, גאיה, היא ביטוי לתלות האנושית בטבע, ודרכה מקבילה לדרכה של דייק (Dike – הצדק, השפיטה והענישה), שקרובה למושג הגורל (אף שיש ביניהם הבדל), שמעל לכל; מאידך, הטיטניט טמיס מזוהה לעיתים עם גאיה, אך במיתוס היא אינה אלהות עליונה כמו גאיה, אלא האלה של "המסורת הנכונה", השומרת על המנהגים העתיקים (בול, גורל, עמ' 3001-3000).

<sup>134</sup> בול, גורל, עמ' 3000-3002. בול מצביע על מושג לא-פרסונלי נוסף במיתולוגיה היוונית ובפילוסופיה של אפלטון הוא אנאנקה (Ananke), שמשמעו הכרחיות, בעיקר פיזית (אך לא רק), המהווה אנטייתזה לחופש והוא נשמר במסורת היוונית כמושג מסתורי ומטיל אימה. הוא מוסיף שהאלות טיכה ופורטונה זכו גם לשמות אחרים הרומזים להיותן אחראיות לפרנסה, לנשיות ועוד, ושהכינויים הללו (וכן לאלות אחרות) והפופולריות שבסגידה להן, מלמדים על עיסוק נרחב של החברה בגורל ובמזל.

<sup>135</sup> בול, גורל, עמ' 3004.

בשמאניזם הסיבירי והמונגולי, למשל, השמאן בעל הידע, המומחיות והניסיון בתנועה שבין העולם הזה והעולם האחר, עובר במסע אקסטטי בין השמים לארץ דרך הספירות השמימיות, שכל אחת מהן מיוצגת בחריץ על המוט האמתי שעליו עולה השמאן; תוך כדי כך השמאן מספר לאנשי הקהילה העדים לאירוע מה מתרחש בין רקיע לרקיע. הכתבים הוודיים ההודיים משתמשים בתדירות במספרים קלנדריים של חודשים או ימים בשנה, ומשווים אותם למרכיבים הנדרשים לקורבנות מסורתיים ולריטואלים אחרים. בהינדואיזם נתפס ייעוצו של האסטרוטולוג ברצינות יתירה, למשל בקביעת תאריך החתונה. מכל מקום, במקום להוסיף מידע "מדעי" לגוף התורה המסורתית שלה, כל דת עשתה שימוש עצמאי בנתונים האסטרונומיים, בניכוס התגליות החדשות כגילויים נוספים של המציאות הדתית ובהכנסתן למסורת הדתית באופן שהתאים לה. האסטרוטולוגיה נתפסה כדרך להשיג ידע של פרטים בהרמוניה הכללית שבין המקור/מיקרוקוסמוס; כך התאפשר לאמת את היחסים בין האדם למסלול הגרמים השמימיים על בסיס הסימן השמימי שבו התרחשה לידתו של האדם. עם זאת, השגת ידע פטאלי זה אפשרה כעקרון גם את שינוי הייעוד העתידי.<sup>136</sup>

בהינדואיזם מוטלת האשמה על הרוע בדרך-כלל על האלים שגורמים לחוסר השלמות האנושית וכך דנים אותה לנפילה. עם זאת, האנושות עדיין נתפסת כאחראית מוסרית למר גורלה, וכן להשחתתם של בני-אדם אחרים, כגון הורים את ילדיהם (אפילו במובן הפיזי).<sup>137</sup> בתקופת הוודות והברהאמיניס, מצוי המושג 'רטא' (ṛta), שמובנו המאוחר הוא 'אמת', אך מובנו הקדום הוא 'איזון קוסמי': הכוח או הפעילות המשמרים את העולם בסדר נכון. קרבתו למושג הגורל מוכחת, אך מסתורית: האלים מיטרה ו-וארונה, נקראים שומרי ה'רטא', אבל אינם בעליה, ואף אל גם אינו זהה לה.<sup>138</sup> בהינדואיזם המוקדם (800 לפני הספירה), החיים נתפסו כשבויים בידי הגורל (daiva, ה'אלוהי' במובנו הרחב ביותר) של הכוחות הטבעיים והנפשיים, הנשלטים על ידי האלים שקובעים את הגורל, שומרים את הסדר הקוסמי ומהווים המקור העיקרי לשפע.<sup>139</sup>

שינוי בתפיסה זו ביחס לאדם ולאוטונומיה שלו התרחש עם פיתוח מושג 'הקארמה', המצוי בדתות מזרחיות שונות (הינדואיזם, ברהמיניזם, בודהיזם, ג'ייניזם, סיקיזם, הזורואסטריאניזם ההודי ועוד). מקורו בריטואל

<sup>136</sup> בול, גורל, עמ' 2999-3000. אורבך, חז"ל, עמ' 245, מבחין בין האסטרוטולוגיה כחלק מדת של עבודת צבא השמים, הנתפס לפי פעולתו והופעתו, לאסטרוטולוגיה כשיטה מחשבתית דטרמיניסטית (המופיעה במחשבה הפיתגוראית, בסטואה ובגנוסיס), המניחה משחק של מספר קבוע של כוחות מופשטים, הנשמעים לחוקים קבועים וכל ההווה מופקדת בידם. כיוון שאין זו דת, ראו הדתות השונות כורח ואפשרות להתפשר איתה. להשלמת התמונה אסקור כמה תפיסות פוליתאיסטיות נוספות:

1. בתיאורי הבריאה בספר 'אנומה אלישי' של הדת האכדית-שומרית במסופוטמיה מסופר על לוחות הגורל המצויות בידי מרדוך, מלך האלים; הצגת הלוחות היא הגושפנקה לריבונו והוא מוצג כקובע את הגורל. עם זאת, הפרקטיקה הדתית במזרח הקדום הייתה רבת-פנים, והגדרה דוגמטית של האל כגורל אינה קיימת. בין המושגים המגדירים גורל ישנם ה'מה' או ה'מיו' (me, mu) השומרי, או ה'שימטו' האכדי, שמשמעם ייעוד אך הם ניתנים לשליטה באופן כלשהו. לוח הייעודים הוא לוח של כתב יתדות השולט בעולם; המיתוס מספר שהוא יכול להחליף ידדים: אל נמוך יותר, אנוז, גנב אותו פעם וסכן בכך את העולם. למרות שהגורל נתון בעיקר בידי מרדוך, טקסט אכדי אחר מספר על האלה אינאנה העונדת את הייעודים והגורלות על ראשה כתכשיטים; במקרה אחד הונתה אינאנה את אנקי, אביו של מרדוך שאחז בגורל, כדי שיעניקו לה (בול, גורל, עמ' 3003-3002).

2. מושגי הגורל הבלליים קשים להסבר בשל רמתה הגבוהה של אמנות החזון שהושגה בעולם הכישוף הבללי, שלא היתה רק אמונה-תפלה, אלא ניסיון להבין ולשלוט במציאות; במסופוטמיה בכלל לא פותחה כת המאמינה בגורל. מושג הגורל המסופוטמי מקביל למושג ההכרחיות 'אנאנקה' של אפלטון (ראו הערה 134), המבקשים שניהם להבין את החוקים השולטים ביקום, ואין לראות בראשון מושג פרימיטיבי יותר; ההבדל ביניהם טמון בכך שבמסופוטמיה שררה תפיסת גורל הנתון בידי האל, בעוד אפלטון בקש למתן את הגורל על-ידי החוק השכלי האלוהי שיצר את העולם (שם, עמ' 3003).

3. הדת הזורואסטריית באיראן טענה לקיומן של תקופות זמן קבועות של העולם, והטוב והרוע כאחד הולכים בסופו של דבר אחרי נתיב הגורל. מיצגיהם במסורת האווסטה הזורואסטריית העתיקה הם היריבים הגדולים אהרימן (או אנגרה מיינו; הרוח הרעה) ואוהרמזד (או אהורה מזדה; אדון החכמה). לפי המיתולוגיה האווסטית, כל האלים והאנשים, שגם להם תפקיד בדומה של העולם-הזה, ישתתפו בסופו של דבר בקרב אחרון בין הצדדים, שבסופו ינצח הטוב. באורתודוקסיה הזורואסטריית המאוחרת זוהה הגורל עם הזמן ופותחה מערכת הקרובה לדטרמיניזם, כך שכוחם של אהרימן ואוהרמזד חוסל; הזמן האינסופי שהוא הגורל קבל פרסוניפיקציה בדמותו של האל זורואן, שהפך לאביהם של אהרימן ואוהרמזד כאחד. ואולם, בהמשך פותחה עמדה שגינתה גם את אלו הסומכים על עצמם בלבד, וגם את אלו הסומכים על הגורל בלבד (תפיסת השניות הזורואסטריית השפיעה רבות על הדת המניכאית, על הגנוסטיקה, על חלקים מיהדות המקרא, על אנשי כת קומראן ועל הנצרות; שם, עמ' 3004).

4. במיתולוגיה הנורדית, העוסקת באופן די אובססיבי בגורל – למשל בטענה שהעולם עתיד להיחרב באופן בלתי-נמנע – מהווה דמותה הנשית של אורד פרסוניפיקציה של הגורל: היא יושבת בשורשי עץ-העולם וקובעת את הגורל, ואף שמה קשור בפעולת הסיבוב של הגורל. בשירת הגבורה הגרמאנית, תפקיד אלי הגורל ממולא על ידי תשעת הוואלקירים, משרתי אודין, ושמש מצביע על פעולתם במלחמה. במיתולוגיה הנורדית ישנם שלושה וואלקירים – כנגד עבר, הווה ועתיד – ששם מתייחס במפורש למשימתם לקבוע מי ייהרג בקרב. לפי זקני הנורדים, אודין ישתמש בשורתם בקרב האחרון לפני חורבן העולם. כך, בעולם הגרמאני, ניתן לאתר דו-משמעות מסוימת אך תכליתית ביחס לגורל: אלו שקובעים את הגורל עצמאיים במידת מה אפילו מעבר לאלים, אך עם זאת פעילותם משתנה לפי רצון האל העליון (שם, עמ' 3001).

<sup>137</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204.

<sup>138</sup> בול, גורל, עמ' 3001.

<sup>139</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 564-565. בול, גורל, עמ' 3001.

הקרבת לפי הוודות, המבוצע בידי אדם או אל כאחד; זוהי פרקטיקה מעשית, שכיוון שכל הכוח והדתיות מרוכזים בה, אין היא יכולה להיות פעולת-שווא או להחטיא את מטרתה, ולכן יש בה ביטוי ליחס של פעולה-תוצאה הכרחית. המושג 'קארמה' שהתפתח בעקבות כך מתאר אף הוא יחס של פעולה-תגובה לפי מעשים קודמים, או מעשים בחיים קודמים בסדרת הגלגולים של הנשמה; כלומר יחס זה הוא עקרונית ביטוי לפעולה בלתי-פרסונאלית (ולא לפעולת הרצון של אל פרסונלי). המושג הובן באופן מוטעה כמבטא פטליזם אוניברסלי נוקשה, או אפילו צדק של גמול, כשגורלו של האדם בחיים נקבע על ידי מעשיו בגלגולי חייו הקודמים; אך לאמיתו של דבר, כפי שנראה להלן (1.4), הוא מבטא את העובדה שהנשמה היא השליטה החופשית על גורל חייה העתידיים באמצעים שונים.<sup>140</sup>

בגלגולו הבודהיסטי (שהפך שליט בכל דתות הודו) מבטא הרעיון את תפיסת הסיבתיות הפטלית הנקבעת במעגל הסמסרה, הזרימה המתמדת של כל הקיום החומרי; אך גם כאן (וכפי שנראה להלן, 1.4) משמעותו המקורית של הרעיון אינה הגורל או הייעוד הנצחי עצמו, אלא הגישה האנושית למוקשה (moksa), לחופש הרוחני מכבלי חוק הקארמה, או לנירוונה (nirvana) – ההארה הרוחנית.<sup>141</sup>

במהבהרטה, אחד משני האפוסים החשובים של המיתולוגיה ההודית, מתוארת מלחמת אחים בארץ, שמקורה במאבק שליטה בין אלים ושדים על השמים, ויוצרת טשטוש בין האלים המואנשים לבין בני-האדם הנתפסים כבניהם; טשטוש זה הוליד באנושות תחושה של כוח עצמאי שמושגו העיקרי הוא 'פורושאקארה' (purusakara); מעשה אנושי. ואולם, רק מה שנגזר מראש בהסכמה אוניברסלית של האלים בשמים ישורר על הארץ; במקרים אחרים, בני-האדם חופשיים לאתגר את האלים, אף שהם מסתכנים בקנאתם (אפילו של אינדרה, מלכם) ובפחדם מהשאיפות האנושיות. לכן, גם התכנית האנושית המתוכננת ביותר עלולה להתנגש בגורל, אם מבפנים (כגון ספק או התנהגות לא-רציונלית) ואם מבחוץ (כגון בהתהפכות לא נוחה של המזל).

ברמה המקרו-קוסמית, גורל היקום מצוי בידי וישנו-נאראיאנה במובנו העליון, השולט בגלגל הזמן (kalacakra) האדיר של היצירה/פעילות וההרס/שלוה של שבע העולמות – גלגל המשמש גם כגיבוי העליון להכרעותיו של בראהאמה בגזרי-הדין השמימיים שלו. ברמה האנושית, גורל החברה נשלט על ידי 'המוסריות' של התקופות העולמיות (yuga), החוזרות על עצמן באופן מדויק כל זמן שהיקום קיים; המשבר המתרחש בכל נקודת מוסר נמוכה של תקופה יכול להיפתר רק באמצעות הרס אסכטולוגי של הסדר החברתי הישן, על-ידי האלוהות בפניה האנושיות הנמוכות המתגלמות בקרישנה. האחרון איננו נלחם בעצמו, אך מדריך אסטרטגית לניצחון את בני-האדם, שהם בני האלים הללו. התקדמות ההתרחשויות לעבר שיאן גורמת לכך שגורל היחידים נתפס ללא-תקווה בשרשרת האירועים. כשגיבורי היצירה נתקלים באירועים לא-מובנים הנוגדים את שאיפותיהם, הם נוטים להתמרמר ולהתלונן על חוסר-הצדק הקוסמי ועל מר גורלם, שמולו אין כוח לרצון האנושי, והמושג 'פורושאקארה' הופך יותר ויותר ארעי, מקרי וחסר-ערך.<sup>142</sup>

האמונה ההינדית הנפוצה יותר מהמיתולוגיה של המהבהרטה (ומשותפת לקבוצות לעיל), מדגישה אמנם את יכולת האדם לשנות את עצמו לטובה על-ידי שליטה בחושים ('פורושאקארה'), אך בסופו של דבר היא רואה את השליטה עצמה כביטוי בעייתי של האגו, שאותו יש לבטל ולאייץ, להזדהות עם 'עצמי' כללי יותר; במובן הזה, הגורל הוא הכול. ברמת המשימות והאחריות היומיומיות, ניתן ליחס לבני-האדם קורטוב 'פורושאקארה' לתכנן בעצמם את מהלך חייהם, וכך לשנות את גורלם האינדיווידואלי; אך מנקודת המבט של החופש הרוחני העליון ('מוקשה'; להלן 1.4), רעיון-עצמי זה פגום אינהרנטית, כשמובנם של 'מעשה' ו'חופשי' אינו אלא גורל במסווה. באותו אופן, מסורות סגפניות מאוחרות יותר קבלו את המאמץ העצמי כבדיון פרקטי שמתמוסס עם התגלות הידע האמתי, שבה האדם ללא ספק יראה את כל הבריאה כמונעת על ידי הגורל.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201-3200. וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204. בול, גורל, עמ' 3001.

<sup>141</sup> בול, גורל, עמ' 3002-3001.

<sup>142</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 566-565.

<sup>143</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 567-566. מושג הינדי נוסף הקשור בגורל, אף שגם הוא מבטא את ממד הרצון החופשי, הוא ה'דהארמה' (להלן 1.4). בדומה ליטימיס' הרומי (ראו הערה 133) גם הוא מתייחס ל'מסורת הנכונה', כתזכורת גשמית של מה שצריך להיות נעשה;

## 1.2. פתרונות פילוסופיים מטאפיזיים

בעקבות הניסוח הלוגי לפטליזם התיאולוגי טוענת זגזבסקי להקבלה עקרונית ביניהם, וכן בינם לבין הפטליזם הסיבתי, כלומר הדטרמיניזם – ומכאן להקבלה גם לגבי הפתרונות שהוצעו לשאלת התנגשותם עם חופש הרצון.<sup>144</sup> להלן נפרש אפוא את התשובות העקרוניות שניתנו בפילוסופיה לשאלת הרצון החופשי מול המעכבים השונים כאחד; לאחר מכן (1.4) נציע גם פתרונות אחרים החורגים מהתשובות הלוגיות, בגישות פילוסופיות אחרות, ובעיקר בהשקפות הדתיות ובפרקסיס שלהן החורגים מהניסוח הלוגי הטהור. הפתרונות לשאלת היחס בין חופש הרצון למניעתו, נחלקים לחמש אפשרויות עקרוניות: ביטול חופש הרצון ואחיזה מוחלטת בפטליזם/דטרמיניזם (פסימיזם); ביטול הפטליזם/דטרמיניזם ואחיזה מוחלטת בחופש הרצון (ליברטריאניזם); הלימה סינתטית בין הצדדים על-אף סתירתם, באמצעות החלשת כוחו של אחד הצדדים או של שניהם (קומפטיביליזם); אחיזה במקביל בשני הצדדים הסותרים במלוא כוחם, ללא מגע ביניהם (קוטביזם); אחיזה כאחד בשני הצדדים הסותרים במלוא כוחם, עם מגע ביניהם (פרדוקס). כל אחת מן הגישות מכילה דעות שונות, אם באופן האחיזה, ההלימה או הדחיה של הצדדים, ואם במסקנה הנגזרת מכך. להלן נמנה את העמדות המרכזיות, ומתוכן נגלה גם עמדות שונות ביחס לשאלות מהו רצון חופשי,<sup>145</sup> ועד כמה רחבה צריכה להיות חלותו על-מנת לחייב את האדם באחריות מוסרית למעשיו.

### 1.2.1. קומפטיביליזם – הלימה בין דטרמיניזם/פטליזם לחופש הרצון

לפי עמדה זו הדטרמיניזם – בין אם בשל חוקי הטבע ובין אם בשל מבנה האופי של האדם והתניותו הפסיכולוגיות – והפטליזם לפיו הכול תלוי בישות על-אנושית, אכן קיימים; אך בכל מקרה שהאדם עומד בפני סיטואציות של בחירה בין אפשרויות בכל אופן שהוא, במידה ואין כוחות ישירים – פיזיים חיצוניים (כגון כליאה או איום בנשק) או פסיכולוגיים פנימיים (כגון כפייתיות או פאניקה) – הכופים את האדם לבחור או לעשות משהו מסוים, לאדם יש בחירה חופשית, מעשיו חופשיים ויש לו אחריות מוסרית כלפיהם. אמנם, האישיות, המוטיבציות הכלליות וכד', עלולים להיות לגמרי לא-תלויים באדם אלא בגנטיקה שלו, בחינוכו, בחוויותיו בעבר וכד' – אך האדם אינו מוכרח להיות נשלט וכפוי על-ידי אלו בבחירותיו; זאת מכיוון שחופש קומפטיביליסטי הוא רק המסוגלות לבחור מעשה באופן שהאדם מעדיף כפי שהאדם הננו, כלומר מתוך הנתונים הפנימיים והחיצוניים המרכיבים את סיטואציית הבחירה.

כך למשל, אפילו טייסים במטוס שנחטף פועלים באופן חופשי, גם כשהם נענים לדרישות החוטפים, משום שיכול לבחור אחרת; הם עושים את מה שהם באמת רוצים, בהתחשב במצב הנתון. האדם אמנם אינו יכול לעשות כל שעולה בדעתו לרצות, כגון לעוף ללא סיוע וכד'; בכל סיטואציה ישנן נסיבות המגבילות את האפשרויות העומדות בפני הבחור, וחלקן מגבילות באופן דרסטי יותר – אך אין בכך כדי לסתור את הרצון החופשי הבסיסי שיש לו ביכולת לבחור לפי מה שעדיף וטוב יותר בעיניו, מבין האפשרויות והזדמנויות האותנטיות הפתוחות בפניו לביצוע מעשים באותן נסיבות.<sup>146</sup>

---

המושג מופיע גם כאל בשם זהה – אך מכיוון שמסורת פופולרית זו נמנעת מלזהות כל רעיון של גורל עם כוח אלוהי, אין הוא מופיע באגדות ובמיתוסים כאל עליון. גיבור המהבהארטה, יודהיסטירה, ידוע גם כ'דהארמה' וכבנו של דהארמה, ושמו מבטא את צדקו כשליט, עד שבכתות מסוימות הפך בעצמו לאל (בול, גורל, עמ' 3001).

להשלמת התפיסה הפוליתאיסטית של המזרח הרחוק יש להזכיר את הדתות הסיניות, שהביעו את הפטליזם בפרקטיקה יותר מאשר בתיאוריה. הפילוסוף וואנג ציונג בן המאה הראשונה מתאר את חשיבותו של האדם לפרעוש או כינה בשולי הגלימה של היקום. הספר הנאו-טאוואיסטי 'ליאזי' (המאה השלישית) מתאר דו-שיח בין המאמץ לגורל; בתשובה לשאלה האם האופן שבו הדברים מצויים הוא אכן תחת שליטתו, עונה הגורל באופן מפתיע: כיוון שאני נקרא 'גורל' כיצד אוכל לשלוט? כל הדברים נעשים באופן טבעי ומעצמם – וכיצד אוכל לדעת דבר עליהם? כוחו של הטאן, הדרך, הוא במניעת הגורל מהגעה לשליטה וריבונות, על-ידי התמסרות לזרימה הטבעית של הדברים, אף שגם התמסרות זו היא ביטול מסוים של החופש האנושי. במסורת הקונפוציאנית אין פטליזם ברור, אך חכמים קונפוציאנים נמנעו מלייעץ למי שלא כיבדס כראוי, והותירו אותו 'לגורלו' – כך שהגורליות היא רק תוצר-לוואי של חוסר-דעת (בול, גורל, עמ' 3004).

<sup>144</sup> זגזבסקי, ידיעה ובחירה, סעיף פתיחה; לעיל 1.1.3.2.1.

<sup>145</sup> לפי סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 744, למעלה ממאתיים תשובות ניתנו לשאלה זו לאורך ההיסטוריה; אנו נסתפק בעמדות המרכזיות. יש לציין שעמדות אלו אינן בהכרח סותרות זו את זו ויש בינן קשרים, אלא שכל אחת מהן ממקדת את הרצון בנקודה אחרת.

<sup>146</sup> סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 745-744. סטרוסון מוסיף שאף שגם לבעלי-חיים יש אפשרויות שמבינן הם בוחרים, מכל מקום אין להם אחריות מוסרית, משום שבניגוד לאדם אין להם מודעות עצמית ויכולת לבצע תהליך של היקש והנמקה לבחירת המעשים, ואף להכיר

העמדה הקומפטיביליסטית אמנם מקבלת את שני הקטבים, אך בניגוד ל**קוטביות** (האוחזת בקטבים באופן מלא אך ללא מגע ביניהם) ול**פרדוקס** (האוחז בקטבים באופן מלא ועם מגע ביניהם) היא יוצרת ביניהם סינתזה שלמעשה מפחיתה את כוחו של כל אחד מהם, או לפחות של אחד מהם. כפי שנראה להלן (1.2.1.2-1.2.1.3) הקומפטיביליזם הנוצרי והמוסלמי מגביל לא פעם את כוחה של 'הידיעה' האלוהית; במקביל תפיסת החופש המוצעת בגישה הקומפטיביליסטית היא **מינימליסטית**, הטוענת ל"הכרחיות רצונית", שבה המעשים אמנם מוכרחים, אך האדם עושה אותם מתוך רצון ובחירה חופשיים, ועל-כן האחריות המוסרית עדיין מוטלת עליו. השקפה זו אינה דנה במקורות הרצון ('החופש ל...'), שאולי אינם תלויים באדם ובחופש רצונו, אלא בבחירת הדרך למימוש של רצון זה, ועיקרה 'החופש מ...': **היעדר מכשולים ואילוצים על הרצון** והיכולת לבחור דרך עשיה כאמצעי למילוי תשוקות, אף אם התשוקות והמעשים עצמם לא נבחרו על-ידי האדם. כך למשל, לפי דייוויד יום, רצון חופשי הוא הכוח לפעול או לא לפעול לפי ההחלטה (determination) של הרצון.<sup>147</sup>

חופש הרצון הקומפטיביליסטי מבוסס אפוא על **האפשרות התיאורטית לעשות אחרת**: אפשרות זו תלויה בכך שאחד הגורמים הדטרמיניסטיים מן העבר היה שונה, שכן אילו הייתי משתוקק או מאמין בכך (וממילא גם ההתכוונות שלי הייתה שונה), אכן גם הייתי עושה אחרת.<sup>148</sup> אפילו כשאצבע של אדם נלחצת לכפתור, הוא יכול לשמר את הרצון החופשי בדרכים שונות, כגון בהתנגדות פיזית ללחיצה זו, או בהתנגדות פנימית, שבה אין הוא מזדהה עם מעשיו בפועל.<sup>149</sup> כללית, גישה זו מפנה את חופש הרצון מהשפעה על הגורמים החיצוניים אל היישום הפנימי של הרצון החופשי, הפנייה שביצעו כבר סוקרטס ואפלטון.<sup>150</sup>

היישום הפנימי של חופש הרצון מופיע בכמה עמדות. שתי הראשונות מציגות נקודת מבט רציונליסטית. הראשונה מדגישה את **שיקול הדעת הרציונלי**: הכוח הרציונלי (בניגוד לחייתי) יכול לשפוט מטרות כטובות או ראויות לשאיפה (לאו דווקא מוסרית) לפי אמת-המידה של האמת, למרות שמילויין יכול להוביל לאי-נוחות. רצון חופשי הוא פעולה לפי השיפוט הרציונלי של האמת על מה שטוב לנו, בין אם היא מתנגשת עם תשוקתנו החייתית או לא. ואולם, ניסוח זה אינו מספק, משום שלעיתים גם לאדם שפעל מתוך תשוקות חייתיות, שסותרות את השיפוט הרציונלי שלו, ניתן ליחס אחריות מוסרית (הנובעת מרצון חופשי). ניסוח מדויק יותר טוען שרצון חופשי הוא פעולה הנעשית כששיקול-הדעת של האדם רגיש לשיפוטו מה עדיף לעשות בסיטואציה נתונה (מה טוב וראוי בעיניו לפי האמת הרציונלית גם אם יביא לאי-נוחות), בין אם יפעל לפי שיפוט זה או לא.

עמדה זו ביטאו נאו-אריסטוטליים בימי הביניים, כמו **תומאס אקווינס**. לדעתו הטבע קובע (determine) אותנו לרצות כמה מטרות כלליות, המכוונות למטרה הכללית של הטוב והאמת; החופש מופיע בבחירת האמצעים למילויין – בדחיית אלו שנראים כלא מתאימים למטרה הכללית, או בבחירה חיובית של אלו המתאימים לו באופן ייחודי; בנוסף, הבחירה קיימת בחופש להימנע מלקחת משהו בחשבון, באופן שיביא לרצייה בלתי-נמנעת שלו

במוסריותם או באי-מוסריותם. מודעות עצמית אינה משחררת מדטרמיניזם, שהרי גם המודעות עצמה נקבעת לפי אותם חוקים דטרמיניסטיים; אך בהקשר המינימליסטי של חופש רצון בין אפשרויות שונות, דווקא מודעות כזו היא ההופכת את הבחור לסוכן חופשי ובעל אחריות מוסרית.

<sup>147</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 1.1. עמדתו של יום מגיעה בעקבות תפיסותיהם של הובס, שלמרות עמדתו המטריאליסטית-דטרמיניסטית (וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203) סובר שיש חופש רצון, משום שזה אינו בחירה חופשית אקטיבית אלא מצב פסיבי של היעדר כללי של אילוצים; ושל לוק, המגדיר את חופש הרצון כבחירה מתוך העדפה, או הסיבתיות של ההעדפה (זאת בניגוד לרצון חופשי המשוחרר גם מהעדפות ושיפוט, לפי הגישה המרחיבה, ראו 1.2.2). אפילו לייבניץ, שהחזיק בעמדה אסטרוולוגית, טען שהכוכבים משפיעים אך לא מכריחים – כלומר שלמרות שיש סיבה לכל מעשה, בכל זאת יש בחירה חופשית, שאותה ראה כספונטאניות לא-סיבתית. ראו סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 751-752; מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200 (ושם גם על 'החופש מ...'); אוקונור, רצון חופשי, סעיף 4.

הקושי בעמדה זו ברור: גם אם האדם בוחר במימוש רצונו באופן חופשי – הרי שרצון זה עצמו אינו חופשי לעיתים קרובות, אלא נקבע על ידי גורמים פנימיים (כגון אופיו או התניות פסיכולוגיות) או חיצוניים (כגון חינוך או התניות חברתיות).

<sup>148</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2. אוקונור מוסיף שלפי הפיזיקה של ימינו אין עדיפות לעבר על ההווה והעתיד (העדפה שאינה אלא נטייה אנושית מסיבות מסוימות), ועקרונות השפעה דטרמיניסטית אינה דווקא של העבר על ההווה והעתיד, אלא גם של אלו על העבר. לפיכך, יש שטענו (שם, 3.3), שבעולם המודרני רעיון הסיבתיות המשפיעה על הסוכן וקובעת אותו (רעיון שהפך בטעות להנחת-יסוד מוקדמת לגבי השאלה מהו מעשה אחראי וחופשי) אינו מספק, והפילוסופיה מתקשה להציב מושג קוהרנטי של רצון חופשי. בעקבות כך הציעו אחרים שתי רמות של רצון חופשי: ברמה המהותית הטהורה, המושג אכן אינו קוהרנטי; אך ברמה נמוכה יותר, הטוענת לקומפטיביליזם יש בו קוהרנטיות.

<sup>149</sup> סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 745.

<sup>150</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200.

לאחר ההכרה בערכו. הבחירה החופשית מערבת כאן רצון (טוב) יחד עם האינטלקט (אמת) (ולאחר מכן נחלקו מי מהם המגדיר האולטימטיבי לרצון חופשי).<sup>151</sup>

בניגוד לעמדה הטוענת לחופש רצון בעצם קיומו של שיקול הדעת, גם אם הוא בוחר בכיוונים תשוקתיים שאינם בהכרח מוסריים, העמדה הרציונליסטית השניה טוענת שרצון חופשי הוא דווקא החופש מכפיית התשוקות הפנימיות והכוונתם לאמת ולטוב. כך למשל מדבר אפלטון על כוח רוחני ורציונלי של הנפש, שרק הנובע ממנו הוא חופשי – בעוד מעשים אחרים נשלטים על ידי שני החלקים האי-רציונליים הנמוכים של הנפש. בדומה לכך, גם אוגוסטינוס מדבר על מעשים חופשיים שאינם מכוונים לאמת ולטוב, שערכם החופשי נמוך מאלו המכוונים לאמת ולטוב. בהמשך לכך טוען דקארט שהרצון החופשי הוא אינסופי (ראו 1.2.2.1), והוא מתבטא באימוץ האמת שהיא הטוב ודחיית השקר שהוא הרע, אף שההבנה האנושית עלולה להיות מוגבלת. סוזן וולף טוענת שאדם פועל בחופשיות רק כשיש לו יכולת לבחור באמת ובטוב: מי שדוחה את האמת והטוב הינו חופשי רק אם יכול היה לפעול אחרת.<sup>152</sup>

עמדה נוספת המתמקדת בשאלת ההזדהות הפנימית עם המעשה כביטוי לחופש הרצון, היא העמדה הרפלקטיבית של הארי פרנקפורט. פרנקפורט מציע רפלקציה על הרצון האנושי, היוצרת אבחנה בין רבדים שונים של רצון, או בין התשוקות והאמונות עצמן לבין שיפוטנו אותם: אדם רוצה במשהו (לאכול סוכריה), אך ברובד שני לא רוצה לרצות בכך מסיבה כלשהי של שיפוט ערכי (סוכריה אינה בריאה). כך מבדיל פרנקפורט בין פעולה חופשית לרצון חופשי: רק כשאדם פועל לפי רצונו ברובד השני, רצון שאתו הוא באמת מזדהה (בניגוד למשל למכור, הפועל לפי התנייתו ולא לפי רצונו המלא), הרי שפעולתו חופשית. רצון חופשי הוא כשהאדם יכול לפעול לפי אחת מהתשוקות מהסדר הראשון, ויכול גם לרצות אחרת (אני רוצה לאכול את הסוכריה למרות שיכולתי לא לרצות ולא לאכול אותה). אחריות מוסרית תלויה רק בכך שהאדם יפעל בחופשיות (הסדר השני), ולא שהפעולה תנבע מרצון חופשי (הסדר הראשון). יש בכך משום המשך לעמדת אריסטו, שרצון חופשי הוא הרמוניזציה של הרצון עם האל ועם מושג ה'טוב' הרציונלי, או 'החיים הטובים'.<sup>153</sup>

פרנקפורט אף הדגים את הטענה הקומפטיביליסטית ביחס לדטרמיניזם מדעי, במקרה של אדם שמוחו נמצא במעקב ניורוכירורגי כדי שיבצע מעשה מסוים: אם יבחר לא לבצע, המערכת הניורוכירורגית תכפה אותו בכל זאת

<sup>151</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 1.2. לפי אוקונור, הקושי בעמדה זו הוא העובדה שישנם אנשים, כגון מכורים, שבחירתם לעשות את מעשיהם נובעת מתוך שיקול דעת, ובכל זאת מונעים מתוך תשוקה כפויה (שאינן לה עקרון קבוע), ואם כן אינם רוצים באופן חופשי. בנוסף, ישנם אנשים שהרצון השקול שלהם מונע על ידי מניפולציה של מישהו חיצוני להם; התהליך המכוון הוא נורמלי, מודע ורציונלי – אבל איננו חופשי.

<sup>152</sup> לגבי אפלטון, אוגוסטינוס ו-וולף, ראו אוקונור, רצון חופשי, סעיף 1.3. לגבי דקארט ראו ליד ובהערה 185, ומרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200. אוקונור מוסיף שעמדות אלו מתייחסות לפסיכולוגיה הפנימית; מה לגבי המגבלות החיצוניות? בהקשר זה יש להוסיף פן היסטורי: האדם חופשי רק אם רצונותיו אינם מוגבלים על ידי תקופות של מניפולציה חיצונית, העוקפת את יכולות הביקורת והכוונה שלהם; אך כפי שנראה להלן (1.3.3.1) לפי פוקו (וכהמשך למארכס; 1.1.1.2), גם בתקופות היסטוריות ללא מניפולציות חיצוניות ברורות, אין לתאר אינדיבידואל 'טהור' שאינו נתון מלכתחילה בתוך הקשר חברתי-תרבותי, שבו השיח והאידיאולוגיה קובעים את הכרתו. גם אוקונור עצמו מקשה מכיוון אחר על עמדות אלו והעדיפות שהן מעניקות לטוב ולאמת כביטוי ליבחירה: אם אדם הוא 'קדוש טבעי', כפי שמכנה זאת קאנט, שמעולם לא חטא ותמיד בוחר מתוך מאמץ בטוב – אין לו למעשה רצון חופשי במידותיו; אולי נעריך אותו, אבל לא על מוסריותו אלא על טובו. קאנט ממשיך זאת להתפעלות מיופי טבעי, לעומת הערצה לאדם שבוחר בטוב מול פיתוי אמיתי לפעול באנוכיות. בהקשר זה מדגישים התיאולוגים בקביעות את חשיבות היכולת לדחות את אהבת האל, שרק היא הופכת את האהבה הזו לאמתית.

<sup>153</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 2. מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200. וראו הסבר מורחב של עמדה זו להלן, 1.5.2.3, בהשוואתו של סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 32-38, את עמדת פרנקפורט (אותה הוא מכנה 'עצמי עמוק שפוי') לזו של הרמב"ם. לתפיסת הפנימיות ניתן לקשור גם את טענתו של ג'ון מרטין פישר ש'החופש לעשות אחרת' שהוזכר קודם נחלק לשני סוגים: יכולתו של הסוכן לבחור ולפעול אחרת מתוך אפשרויות ונסיבות ממשיות הפתוחות בפניו ('שליטה רגולטיבית'); יכולתו התיאורטית והמדומינת של הסוכן לפעול אחרת, כשמוצבים בפניו תרחיש אפשרי או סיבה מספקת לעשות אחרת ('שליטה הדרכתי'). לטענת פישר, גם במקרה האחרון יש לסוכם אחריות מוסרית, שכן יש כאן מנגנון חופשי של האדם עצמו, המנוטרל ממניפולציות חיצוניות, ומגיב לפי אמונתו ומסירותו של האדם לנסיבות המשתנות; הנסיבות אולי משתנות תיאורטית בלבד, אך בסופו של דבר הסוכן מגיב בדרכים ממשיות שונות (אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.1).

הקושי בעמדות אלו (ובעמדה האקזיסטנציאליסטית שתוצג מיד) טמון בכך שאם רצון מהסדר הראשון הוא הקובע את האחריות המוסרית, מדוע רצון מהסדר השני עדיף מבחינה מהותית ונחשב ל'אני' האמיתי? בנוסף, מניפולציה חיצונית (כגון אימפולסים חשמליים למוח) עלולה לגרום לאדם אפילו רצון מסדר שני ההולם את זה מהסדר הראשון (שבלעדיה היו מנוגדים זה לזה), ואם כן למרות ההזדהות הפנימית עם הרצון, אין הוא חופשי (אוקונור, רצון חופשי, סעיף 2). זאת ועוד: כפי שנראה להלן ביחס לאקזיסטנציאליזם (1.3.1-1.3.2), 'העצמי הפנימי' או 'הסובייקט' איננו מעיד על חופש רצון שבהזדהות בלבד, אלא גם על הגבלתו של חופש זה לפי 'טבעו' של 'הסובייקט', שאינו יכול לבחור בשונה מ'טבעו' מטאפיזי (משוער) זה.

לבצע את המעשה המסוים; אם יבחר לבצע, המערכת תמשיך לעקוב אך לא תתערב. במקרה האחרון, האדם פועל באופן חופשי (מינימליסטי) ואחראי מוסרית למעשיו, אך איננו יכול לבחור אחרת.<sup>154</sup> לעמדה הרפלקטיבית ניתן לקשור עמדות אקזיסטנציאליסטיית, לפיהן החופש מתבטא בעשייה אותנטית של המעשה: אולי לא ניתן לעשות אחרת, אך הזדהות האדם עם העשייה ואופן העשייה האותנטי מעניקים לו חירות (ראו 1.3.1-1.3.2). מכיוון שתמיד ישנן אופציות, חיצוניות ופנימיות, הפתוחות בפני האדם – גם אם הוא עצמו היה מעדיף להימנע מלעמוד בפניהן – מגיע סארטר לטענה הרדיקלית שהחירות היא התכונה המאפיינת את האדם מעצם קיומו, עד שהוא "נדון לחירות", שכן אין הוא יכול לבחור שלא לבחור.<sup>155</sup>

### 1.2.1.1. קומפטיביליזם לוגי לפי אריסטו (והשלכתו לתיאולוג)

פתרונות שונים ניתנו לטענות הפטליזם הלוגי, גם על-ידי אריסטו עצמו, תוך דיוק באמיתות הפילוסופית של הטענה ו/או רוחב חלותה, אף שחלקם אינו עוסק ישירות בפתרון הסתירה בין חופש הרצון למניעתו. לטענת אריסטו אחריות מוסרית אינה מתנה שהסוכן יכול היה לפעול אחרת (כטענת הקומפטיביליזם הכללי); כאשר מקור המעשים הוא באדם, הרי זה בידי אדם לעשותם או לא.<sup>156</sup> אריסטו פותר את שאלת 'קרב-הים' (לעיל 1.1.3.1) בטענה שאמנם מה שישנו בהכרח ישנו כשהוא ישנו, ומה שאיננו בוודאי איננו כשהוא איננו; אך בכל זאת לא כל מה שמה שישנו בהכרח ישנו, ולא כל מה שאיננו בהכרח איננו.

הסבר אחד לפתרוננו של אריסטו הוא הקושי העולה בטענה הפטליסטית, במעברה מטענה על האמת לטענה שהיא מוכרחת; מהטענה ש'בהכרח, אם זו אמת שבעתיד יהיה קרב-ים, הרי שבעתיד יתרחש קרב-ים' – לטענה ש'אם זו אמת שבעתיד יתרחש קרב-ים, הרי שבהכרח בעתיד יתרחש קרב ים'. במשפט הראשון ההכרח הוא לוגי, ביחס לאמת עצמה ואילו בשני הוא ריאלי, ביחס למציאות. קושי נוסף הוא הטיעון שהאמת של טענה תלויה במצב העולם בעת שהיא נטענת. הסבר נוסף לפתרוננו הוא שטענות כלפי עתיד קונטינגנטי אינן הכרחיות אלא אינן נכונות ואינן לא-נכונות כאחד, והן תהפוכנה לכאלה רק לאחר שהאירוע יתרחש.<sup>157</sup>

ישנם הוגים המבקשים להעביר את הטיעון הלוגי של אריסטו לתחום 'הידיעה' התיאולוגי, ולטעון שגם ידיעתו המוקדמת של האל אינה מכריחה את המצב העתידי, שיהפוך לאמת (הכרחית) רק כשיתרחש, ובכך מגביל הקומפטיביליזם לא רק את החופש הרצון (המינימלי לשיטתו) אלא גם את כוחה של 'הידיעה' האלוהית. לכאורה המעבר לתיאולוגיה בעייתית, שכן בה מדובר על אל יודע-כל ללא טעות, ועל כן ידיעתו את העתיד אינה יכולה להיות שקר ואף לא להפוך לשקר כשהאירוע יתקיים. אך ניתן להשיב שלא אין ידיעה לגבי העתיד, כיוון שאין הוא יודע ללא טעות כיצד הדברים יתרחשו; העתיד הוא קונטינגנטי וחסר-ממשות מציאותית בהווה, ולכן אף שהאל יודע הכול, אין הוא יודע אלא את שיש לו מציאות לדעתה, ורק כשהעתיד יתרחש הוא ידע אותו.

לכך ניתן לקשור את השקפתו של ראסל לפיה ניתן לסווג סוגי ידע וביניהם ידע שיש בו רק אינפורמטיביות, רק יחס קוגניטיבי בסיסי של היודע עם המידע, בניגוד לידע האנושי המוליד אמונה; לכן, הידיעה האלוהית אינה מולידה את ידיעתו שמהו יקרה בעתיד ואינה קובעת זאת. באופן זה לא צריך לטעון שהידיעה האלוהית מצויה מחוץ לזמן (כפי שנראה להלן, 1.2.1.2), אלא אף לכוון שבתוך הזמן ואפילו לזו התלויה כביכול במעשה האנושי. כאן מתעורר קושי תיאולוגי והוא הפגימה באינסופיות האלוהית היודעת-כל, כשכאן ידיעת-הכול מוגבלת לידיעת מה שיש לו ערך אמת מציאותית בלבד, או לידע קוגניטיבי בסיסי שאינו מוליד אמונה לגבי העתיד; אך ניתן

<sup>154</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.5. לטענתה, הליברטריאני, המכחישים את הדטרמיניזם וטוענים בפשטות לרצון חופשי מלא (להלן 1.2.2.2), יחלקו על פרנקפורט, ויטענו שגם אדם שמוחו נתון למעקב נירוכירורגי כדי שיבצע מעשה מסוים הוא בעל רצון חופשי, ושלמרות שאין זה נראה כך, אף יש לו אפשרויות ממשיות אחרות (שבלעדיהן אין לפי הליברטריאני רצון חופשי).

<sup>155</sup> סארטר, אקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 21; סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 745. וראו על סארטר להלן 1.3.2.

<sup>156</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2.

<sup>157</sup> על כך ועל פתרונות נוספים לשאלת 'קרב-הים', ראו רייס, פטליזם, סעיפים 1.1-1.4, 2.1-2.2. אריסטו טוען גם שלפי הטענה הפטליסטית אין טעם להשתדל – אם נגזר שתחלים או שתמות מהמחלה, הליכה לרופא לא תשנה. אך על כך עונה כריספוס, שאולי נגזר שתחלים אך זאת דווקא על ידי שתלך לרופא. רייס, פטליזם, סעיף 7.



להשיב שאין כאן פגם באינסופיות, משום שהאל יודע רק את האמת, ולפי תפיסה זו האמת היא רק מה שיש לו מציאות.<sup>158</sup> ואולם, נראה שבכל זאת יש כאן הגבלה מסוימת לאינסופיות האלוקית.

מכל מקום, בהקשר התיאולוגי ניתן להוסיף את פתרוננו של **פלוטינוס**: גורמי המעשים מצויים באדם ולא בהשגחה, אך תוצאותיהם אינם בידי אלא נקבעים לפי התכנית האלוקית. יש להישמע להשגחה כשם שיש להישמע לרופא: הישמעות להם היא אכן מעשה האדם, אף שהיא על-פי עצת הרופא/השגחה; הבחירה לעשות בניגוד לעצת הרופא/השגחה קיימת, אך האדם אחראי לתוצאותיה הרעות.<sup>159</sup>

### 1.2.1.2. קומפטיביליזם נוצרי

הקומפטיביליזם הנוצרי כולל תשובות לוגיות ותיאולוגיות כאחד לשאלת הפטליזם התיאולוגי בכלל ולפרדסטינציה בפרט. לפי **אוגוסטינוס** חופש הרצון הולם את הפטליזם והפרדיסטנציה, שכן אין הוא אלא החופש המינימליסטי של העדר אילוצים; שמיעה לציווי האל היא מימוש הרצון החופשי, שהינו לאהוב את האל ולפעול לפי רצונו, בעוד שהחטא הוא איבודו ושיעבוד לחטא.<sup>160</sup>

לטענתו, כיוון שהרוע שבמעשה רע הוא פגם בקיום, אין הוא מצריך סיבתיות אלוהית: רוע הוא נפילה מהטוב ומהחופש ולכן איננו זקוק לסיבתיות חיובית; על ידי בחירה ברע האדם מפסיד את הרצון החופשי המלא לעשות את רצון האל, ולכן זקוק לחסד האל כדי להיושע ולחיות בצדק; הרצון האנושי איננו מספיק כדי לעשות את הטוב שהאל ציווה ללא סיוע החסד האלוהי, בעוד עשיית רע מרצון היא שיעבוד לחטא, שממנו מושיע החסד את אלו שהאל בחר. אלו שנבחרו על ידי האל לגאולה (פרידסטינציה), אכן בוחרים להאמין מרצונם החופשי – האל יצר את האדם עם רצון חופשי אמתי לבחור בין טוב לרע – אך כיוון שהם הנבחרים, הרי שרצונם הוכן על-ידי האל. הידיעה האלוקית המוקדמת את נושא הבחירה אינה מחלישה את הכוח לבחור ואת הצורך לעשות לפי בחירה זו בכל אופן שהוא, כיוון שידיעתו של האל את הנצח קרובה לנוכחות בו-זמנית בכל מקום; היות והאל מצוי מעבר לזמן – אין לידיעתו או לציוויו עדיפות או השפעה בפועל ובתוך הזמן ביחס לאירוע הגאולה בפרט או לבחירתו של האדם בכלל; עדיפות כזו קיימת רק בשפה הלא-מדויקת שלנו.<sup>161</sup>

הקומפטיביליזם של אוגוסטינוס מקבל את 'הידיעה' ו'הבחירה' כאחד, אך זאת באופן סינטטי, שמגביל למעשה גם את החופש האנושי (שהופך מינימלי) וגם את 'הידיעה' האלוהית (שאינה משפיעה בפועל ובתוך הזמן); הגבלת אחד הצדדים או שניהם מתרחשת למעשה בכל התשובות הקומפטיביליסטיות שנתנו גם לאחר מכן, גם אם תוכן ההגבלה שונה.

וואריאציה נוספת לגבי העל-זמניות האלוהית היא זו של **אנסלם**, שטען שזו הופכת את כל הזמנים כמו לזמן הווה – וכשם שידיעת הווה אינה סותרת את הבחירה החופשית, כך גם הידיעה העל-זמנית אינה סותרת אותה.<sup>162</sup> בהמשך לאוגוסטינוס, קבל **בואטיאוס** את ההנחה שהאל יודע הכול ללא טעות, אף את העתיד (בניגוד לפתרון האריסטוטלי המכחיש טענות כלפי העתיד; 1.2.1.1); אך הוא דוחה את הטענה שהאל יודע את העתיד כבר *בעבר* (כלומר, בתוך הזמן), שכן האל מצוי מעל לזמן, ועל-כן תהיה זו טעות לטעון שהאל ידע בעבר, יודע בהווה, או יידע בעתיד, או בכלל בתאריך מסוים. לפי בואטיאוס, בתפיסתו הקוגניטיבית של האל את המציאות הזמנית, כל אירועי הזמן מצויים לפני הידיעה האלוהית *בבת-אחת*; 'בבת-אחת' הוא אמנם ביטוי טמפורלי, אך בואטיאוס

<sup>158</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.1. רייס, פטליזם, סעיף 5.5. רייס מוסיפה שאף אין זו פגימה בעל-זמניות האלוקית הבלתי-משתנה, כי האל עצמו אינו משתנה – רק מה שהוא מתייחס אליו משתנה; אך גם כאן עיון קפדני מראה על תלות (והשתנות) אלוקית במעשה האנושי ובהתרחשויות בעתיד.

<sup>159</sup> אורבך, *חז"ל*, עמ' 249-251.

<sup>160</sup> ראו ליד ובהערה 150.

<sup>161</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203-3206; מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207; מרקולסקו, רצון חופשי וטרמיניזם, עמ' 3200.

<sup>162</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.2. לטענתה, יש המתנגדים לפתרון זה, בשל הקושי שבמושג 'על-זמני' – אם משום שהוא אינו הגיוני, ואם משום שהוא סותר מידות אלוהיות אחרות שמבחינה דתית נדרשות יותר, כגון פרסונליות. אחרים, מוסיפה זגובסקי, טענו לעומת זאת שהטעון הפטאלי עומד במקומו גם מול טענת העל-זמנית, שכן במקום לטעון להכרחיות של העבר כגורמת להווה, יש לטעון להכרחיות של המציאות העל-זמנית, שהרי כמו העבר גם העל-זמניות היא מחוץ להישג ידי האנושות. ההבדל נעוץ בכך שהעבר מצוי בתחום האינטואיציה האנושית, התופסת את אי-גישותו, בעוד העל-זמניות כלל אינה מצויה בתחום זה, ועל-כן אולי היא מספיקה כדי לפתור את בעיית הפטליזם.

מתייחס אליו כאל מטאפורה בלבד, שכוונתה להווייה א-זמנית, או על-זמנית, שבה מושגת כל המציאות הזמנית בהשגה שלמה ואחדותית.<sup>163</sup>

באחת מדרכיו להתחמק מפטליזם תיאולוגי, קבל **תומאס אקווינס** את הנחתו של בואטיאוס, בשימוש באנאלוגיה של מעגל: כשם שמרכז המעגל נוכח כלפי כל נקודה ונקודה בהיקפו, כך נוכח האל העל-זמני כלפי כל רגע ורגע בזמן (עבר הווה, ועתיד).<sup>164</sup> אקווינס אף צמצם את כל-היכולת האלוהית כמקיימת את העולם בלבד, וזאת **בשיתוף-פעולה** עם הבחירה האנושית, ולפיכך אף שהכל-יכולת קדומה מבחינה הסברית, תוצאת הבחירה תלויה בבחירה עצמה.<sup>165</sup> הוא המשיך את טענתו הקומפטיביליסטית של אוגוסטינוס, ואסף ושכלל קשת גדולה של הבדלים לוגיים על-מנת להסביר את היחס בין פרידסטינציה ורצון חופשי: חסד מספיק או יעיל, שגרתי או אקטואלי, פעיל או בשיתוף-פעולה, נחיצות מותנית או ללא-תנאי, רצון קודם או כתוצאה, סיבה ראשונית או משנית, ועוד. לפי אקווינס, האל איננו היוצר את החטא ואין הוא אחראי לו מוסרית, שכן אין הוא פועל אקטיבית ופוזיטיבית אלא רק מניח באורח פאסיבי, נגיבי וסובלני לבני-האדם לחטוא (אך נותר הסיבה הראשונה לכל), והם החוטאים אקטיבית – ובכך מוגבלת קביעתו מראש של האל.<sup>166</sup>

פרידסטינציה לפי אקווינס היא השליחות המתוכננת (האלוהית) של יצור רציונלי לעבר התכלית של חיים נצחיים; היא כרוכה בבחירת האל באדם, וזו כרוכה באהבה – אך אין היא שוללת רצון חופשי. עוד טוען אקווינס, שקללתם הקבועה מראש (reprobation) של אנשים מסוימים אינה הסיבה לחטאיהם, אלא כוללת את הרצון **להתיר** להם לחטוא בלבד, בעוד שהגאולה הקבועה מראש (פרידסטינציה) של אנשים נבחרים היא הרצון להעניק להם חסד והסיבה לכך שהם מקבלים אותו.<sup>167</sup>

במקביל לתפיסה של אקווינס על שיתוף-הפעולה של החסד האלוהי, טען **ארסמוס** במאה ה-16 כנגד תפיסת הפרידסטינציה של לותר, לשיתוף הפעולה והסיוע של הרצון האנושי: הרצון האלוהי מניע את הרצון האנושי לרצות, אך האדם אכן רוצה ומשיג הישגים. תפיסת שיתוף הפעולה אומצה על ידי הכנסייה הקתולית, שאמנם זיהתה בין הפרידסטינציה לחסד האלוהי, אך בתגובתה ללותר וקלווין טענה שהאל שחרר את האנושות בחסדו המסייע להצדיק את עצמה בכוחות עצמה, על-ידי הסכמתה ושיתוף-פעולתה עם חסד זה. וודאות לגבי השאלה האם האדם משתייך לאותה קבוצה של נבחרים מגיעה רק כאשר הישועה מסתיימת בשלמות עבור אלו שהתמידו עד הסוף.<sup>168</sup>

תגובת **הכנסיות האורתודוקסיות** (המזרחית והרוסית) לפרידסטינציה של הרפורמציה ולתגובה הקתולית, הייתה אישור מחדש של התפיסה הקדם-אוגוסטינית, שלה גוון קומפטיביליסטי של שיתוף-פעולה: האל מייעד מראש לתהילה או לקללה, כיוון שהוא יודע מראש שאחד יעשה שימוש נכון ואחר שימוש שאינו נכון ברצונם החופשי; קיימת סינרגיה ועבודה משותפת של חסד האל ורצונו החופשי של האדם במהלך חיי ההתמדה.<sup>169</sup> בדומה לכך טען **ג'ון ווסלי** שחופש הרצון האנושי להאמין תלוי בחסד האלוהי ההולך לפני האדם, והפרידסטינציה היא בחירה מותנית: בחירתו הנצחית והקדומה של האל באחדים להיגאל, מבוססת על ידע מראש של אמונתם העתידית; בחירה לא-מותנית וללא ידע מוקדם, זהה למעשה לפרידסטינציה כפולה. ניסוח זהיר ודומה של שיתוף-פעולה, עולה אצל **יעקובוס ארמיניאוס**: פרידסטינציה היא הציווי האלוהי הנצחי, שדרכו קבע מראש להצלה באמצעות

<sup>163</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.2.

<sup>164</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.2, המוסיפה גם טענות של הוגים בני-זמננו התומכים בפתרון זה.

<sup>165</sup> אוקוור, רצון חופשי, סעיף 4. כשם שאקווינס מגביל את כל-היכולת האלוהית, יש המגבילים את כל-ידיעתו: לפי רייס, פטליזם, סעיף 5.6, אפשר לטעון שהשלמות האלוהית אינה דורשת ידיעה חסרת-טעות של כל המעשים, אלא ידיעה של כל המעשים שיכולים להיות ידועים ללא-טעות. אם לוגית אין זה אפשרי שלמישהו יהיה ידע חסר-טעות לגבי מעשיו של אדם, ושלדאם זה יהיה את הכוח להימנע מכך – לא תהיה זו פגימה בשלמות האלוהית אם לא יהיה לה כזה ידע. ואפשר שאין כלל צורך לייחס לאל ידע חסר-טעות.

<sup>166</sup> מברודס, פרידסטינציה, עמ' 654-656. לטענתו, תשובות מסוג זה מצויות גם בכתבי הכנסייה האנגליקנית, וניתן למצוא לכך גם ניסוחים עכשוויים.

<sup>167</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204-3203; מרקולסקו, רצון חופשי וטרמיניזם, עמ' 3201; מברודס, פרידסטינציה, עמ' 654-656;

מקינטיר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207-3208.

<sup>168</sup> מקינטיר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207-3208.

<sup>169</sup> לפי מקינטיר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3208, קורנליס ינסן (1640) חלק על עמדות אלו ועל החלוקות הלוגיות של אקווינס וממשיכיו, בניסיון להחיות מחדש את התפיסה האוגוסטינית ולדחות כל ניסיון של שיתוף-פעולה והתאמה בין הרצון האלוהי לזה האנושי; הוא הוקע על עמדותיו אלו.

ישו את אלו, שעל-ידי החסד של רוח-הקודש, יאמינו בבנו, ישו, ואת אלו שעל-ידי חסד של שיתוף-פעולה מסוגלים להתמיד עד הסוף; האל ייעד מראש לגאולה את אלו שהוא ראה מראש שיאמינו.<sup>170</sup>

פתרונו של **לואיס דה מולינה** אינו מסתפק בהצבעה על הלימה *עקרונית* בין ידיעה אלוהית מוקדמת לרצון חופשי, אלא מסביר אותה מתוך הבנה *כיצד* האל יודע את העתיד האפשרי ומשגיח על העולם. לטענתו, האל מממש את רצונו בחיי יצורים שהם אכן חופשיים באמצעות ידיעתו. טענה זו פותחה בהמשך בהצגת שלושה סוגי ידיעה אלוהיים: 1. 'ידיעה הכרחית', הכוללת ידיעות טבעיות וידיעות הכרחיות שאינן תלויות ברצון האל. כאן נכלל כל מגוון האפשרויות הלוגיות; למשל הקביעות: 'כל הרווקים אינם נשואים'; 'א אינו יכול להיות ב ולא-ב בעת ובעונה אחת, באותו אופן ובאותו מקום'. 2. 'ידיעה אמצעית', הכוללת את מגוון האפשרויות שהיו יכולות להתרחש בהינתן נסיבות מסוימות. 3. 'ידיעה חופשית', הכוללת את מה שעתיד להתרחש, ומורכבת מאמיתות קונטינגנטיות התלויות ברצון האל, או מאמיתות שהאל מחולל אך אינו מוכרח לחולל; למשל הקביעה: 'אלוהים ברא את הארץ', או משהו מסוים בעולם-הזה שהאל ביצע.

האל יודע מה יעשו היצורים החופשיים בכל מצב באמצעות 'הידיעה האמצעית'; ידע זה אינו מוכרח להיות אמת, וכשהוא אמת האל אינו הסיבה העיקרית לכך. לדוגמה, האל יודע את הקביעה: 'אילו נכנסת לחנות גלידה, היית בוחר שוקולד', באמצעות 'הידיעה האמצעית'. בידיעה זו מצוי החופש של ה-counterfactuals, 'השערות שבניגוד לעובדות'; למשל: 'אם ראובן היה בטהיטי, הוא היה בוחר באופן חופשי לשחות ולא להשתזף'. לטענת העמדה המוליניסטית, גם אם ראובן מעולם לא היה או יהיה בטהיטי, האל יודע בכל זאת מה ראובן היה בוחר באופן חופשי.

באמצעות 'הידיעה האמצעית' יודע האל את כל העולמות האפשריים, גם אלו שלא יתרחשו, ומתוך ידיעה זו עצמה הוא בוחר להגשים את אחד העולמות, או להנהיגו באופן מסוים; אך העולמות שהאל יודע הם אפשריים ולא מוכרחים, והם קודמים לרצון האלוהי הבוחר מתוכם את העולם שיבא, או את ההנהגה בו בפועל. הרצון האלוהי שבא, מנהיג וקובע את העולם שייך רק לידיעה השלישית, 'החופשית', שרק בחיבורה עם 'הידיעה האמצעית' הקודמת לה ויש בה אפשרות וחופש, יודע האל את ההיסטוריה של העולם.<sup>171</sup> גם הפרידסטיניציה תלויה בידיעה האמצעית: כשהאל מייעד מראש אחדים לגאולה, הוא לוקח בחשבון (בידיעה האמצעית) את האפשרויות השונות כיצד ישתמש כל אדם ברצונו החופשי.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> רעיון זה אומץ על ידי הכנסייה המתודיסטית, והאוונגליסטים בכלל. הוגים פרוטסטנטים ליברליים במאה העשרים החזיקו גם הם ברעיון, אם כי תוך ניסוחו מחדש, הזונה את המאפיינים הבעייתיים שבו (וואלאס, פרידסטיניציה, עמ' 3203-3204; מקינטיר, פרידסטיניציה, עמ' 3208-3209 [נשם גם על ווסלי]). מקינטיר מוסיף שבמהלך המאה ה-20 העניקו הוגים שונים השייכים לתפיסות נוצריות שונות תשומת לב משמעותית לרעיון הרצון החופשי והפרידסטיניציה, כשרבים התייחסו באופן חיובי לשני המושגים. הוגים אחרים פשוט הזניחו את הנושא, תוך הישענות על ההכרזה של הוועדה העולמית לאמונה והוראה (1937), שתיאוריות בדבר ההשלמה בין החסד האלוהי לרצון החופשי האנושי אינן חלק מהאמונה הנוצרית.

<sup>171</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.4. זגובסקי מעלה שם כמה קשיים בעמדת מולינה: 1. לפי מולינה, האמת של השערות החופש המנוגדות לעובדות (counterfactuals) משמשת כהסבר עוד טרם ההחלטה האלוהית לברוא את האדם; אך האמת הזו, שלפיה בנסיבות מסוימות אדם יעשה א', אינה עולה בקנה אחד עם הימנעות מא' באותן נסיבות; הימנעות זו נובעת מסיבה קודמת בסדר ההסבר של המעשים באותן נסיבות, הנוגדת את הרצון החופשי. 2. גם אם 'הידיעה האמצעית' היא תיאורית חזקה בנוגע לידיעת האל והשגחתו, אין בה כדי לפתור את הפטליזם התיאולוגי, שכן אין היא מפריכה אף אחד משלבי הטיעון הפטליסטי.

באמצעות ה-counterfactuals ניסה **אלווין פלנטינגה**, להסביר את ההבדל בין עבר 'יקשה' ו'ירד', ואת ההלימה בין חופש הרצון לידיעה האלוהית הנגזרת מכך: לפי **ווילאם מאוקהם ומרילין אדאמס**, העבר הכרחי רק כשמדובר על עובדות שנוגעות לעבר בלבד ('יקשה'), אך עובדות מהעבר שיש בהן נגיעה לעתיד – כגון שהיה נכון אתמול, או שהאל ידע אתמול, שבעוד שנה יתרחש קרב-ים – הן עבר 'ירד', שאינו הכרחי ויש בו חופש רצון כלשהו. לטענת פלנטינגה, עבר 'ירד' הוא כזה שיש בו את אפשרות ההשערה שבניגוד לעובדות (counterfactual): האל אמנם יודע שעובדה כלשהי תתרחש בעתיד, אך גם לאחר ידיעה זו האדם יכול לעשות מעשה, שאם אכן יעשה אותו הוא ישנה את הידיעה המקורית של האל. כוח זה של האדם על ידיעת האל איננו שינויים של העבר או של ידיעתו של האל, וגם לא גרימתם או כינונם: יש עבר אחד בלבד שאותו האל יודע, אך אם האדם היה פועל אחרת, העבר עצמו שהאל יודע היה שונה. לפי עמדה זו, הקשר בין מעשי האדם לידיעת האל שונה מתפיסת הסיבתיות הרגילה של יחסי סיבה-תוצאה, ולא רק להווה, אלא גם לעבר ולעתיד, יש מעמד של מציאות קיימת. עם זאת, עמדה זו מתקשה להסביר כיצד אמונת האל בעבר שונה מכל עובדה אחרת בעבר, שבאופן אינטואיטיבי אנו רואים בו הכרחיות שאינה ניתנת לשינוי, גם לא על-ידי השערות הנוגדות עובדות (counterfactuals) (זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.3). בסעיף 2.6 מוסיפה זגובסקי שלטענה הפטליסטית נצרכת ההנחה שהעבר הוא הכרחי; אך זגובסקי מראה שהעבר כשלעצמו איננו הכרחי אלא בחיבורו עם התפיסה המטאפיזית של הסיבתיות, שבה הסיבה קודמת לתוצאה. בנוסף, הכרחיות העבר נובעת מכך שאין היא נתונה עוד תחת החוקיות הסיבתית ודבר לא יכול לשנותה, ואילו דווקא אירועי העתיד (אף שלא כולם) הם הנתונים תחת חוקי הסיבתיות, ודווקא הם הכרחיים. זגובסקי אף מראה, שלמרות ההצמדה של ההכרחיות לסיבתיות לגבי העבר, יש חוסר-התאמה מהותי בין המושגים, כמו גם בין סיבתיות לאפשרי (שיכול להיות גם הכרחי), לא-אפשרי, קונטינגנטי (אפשרי ולא הכרחי); להסבר מפורט ולטיעונים נוספים ראו שם. זגובסקי טוענת אפוא לצורך לנסח את הטיעון הפטליסטי מחדש, לא על בסיס הכרחיות העבר, אלא על בסיס חוסר-הסיבתיות שלו (אף שגם באופן זה נוצרים קשיים בטיעון הפטליסטי, המהווים פתח לטיעון האינקומפטיביליסטי).<sup>172</sup>

**מייקל מורי** מקבל את הטענה האוגוסטינית שבני האדם אינם רוצים אלא את הטוב ושחשיפה לטוב האלוהי תמשוך את האדם ולמעשה תבטל את בחירתו; לכן הוא טוען שטובו המוחלט של האל מחייב את בחירתו לעשות את הקיום והאופי שלו פחות ברורים לבני אדם, למען החופש שלהם. הוא יעשה זאת לפחות לתקופת זמן שבה בני האדם ישתתפו ביצירת אופיים שלהם. אם זה טוב לבני אדם שהם בוחרים באופן חופשי להגיב באהבה לאלוהים ולפעול בציות לרצונו, אז אלוהים חייב לשמור על "מרחק אפיסטמי" מהם, שבלעדיו הם יידהמו מטובו ויגיבו מתוך הכרח, ולא חופש.<sup>173</sup>

לטענת **לינדה זגובסקי**, הפרשנות הקומפטיביליסטית למקרה של פרנקפורט (אדם שמוחו נמצא במעקב נירורכיורגי על מנת שיבצע מעשה מסוים; לעיל 1.2.1) יכולה להתאים **חלקית** לשאלת הפטליזם התיאולוגי: יש בה הטלה של אחריות מוסרית על האדם המצווה לעשות את הטוב, אך בסופו של דבר אין בה רצון חופשי של האדם לעשות אחרת, אפילו תיאורטית. ואולם ישנה אפשרות נוספת לפירוש המקרה, הטוענת שלאדם יש רצון חופשי ליברטריאני (המכחיש דטרמיניזם; להלן 1.2.2), למרות שאין כאן אפשרויות ממשיות אחרות (והטיעון הליברטריאני לצורך באפשרויות כאלו אינו נכון).<sup>174</sup> לטענת זגובסקי, ניתן להציע את הפירוש הזה כפתרון קומפטיביליסטי גם לפטליזם התיאולוגי, כהלימה בין ידיעה אלוהית מוקדמת וללא-טעות לבין רצון חופשי ליברטריאני המכחיש את הפטליזם.

זאת ועוד: לטענת זגובסקי, תרגום המקרה של פרנקפורט למציאות הידע האלוקי המוקדם וחסר-הטעות של מעשי האדם אף מחזק את האינטואיציה בדבר קיומן של אפשרויות אחרות במציאות זו. שכן, במקרה הפרנקפורטיאני, המערכת הניירורכיורגית שולטת כהשערה נוגדת עובדות (counterfactual), אך לא כעובדה ממשית, ואכן נראה שהאדם לא יכול היה לעשות אחרת; ידע מוקדם וחסר-טעות לעומת זאת אינו שולט אפילו כהשערה נוגדת עובדות ויש תחושה ברורה שהאדם יכול לעשות אחרת. אמנם, אם הפטליזם אמתי, הרי שאף אחד אינו פועל באופן חופשי, אך מכל מקום שום שליטה איננה מתרחשת בהקשר זה, שכן בתרגום המקרה למציאות של ידע מוקדם וחסר-טעות, המערכת הניירורכיורגית לעולם אינה מתערבת: במציאות שבה האדם מחליט לעשות את המעשה, המערכת מתוכננת לכפות אותו אם יחליט שלא לעשותו, ובמציאות שבה הוא מחליט שלא לעשות את המעשה, המערכת מכוונת למנוע אותו מלעשותו אם יחליט שלא לעשותו. רצון האדם אינו מסוכל על ידי המערכת בכל אופן שהוא, שכן היא מוכנה לשלוט בו, אך היא איננה שולטת, וגם לא הייתה שולטת בו, כיוון שאינה שולטת בו גם במקרה משוער המנוגד לעובדות. הסיפור הפרנקפורטיאני מראה אפוא ששאלת האפשרויות האחרות איננה רלוונטית לשאלת קיומו של חופש רצון ליברטריאני המכחיש פטליזם.<sup>175</sup>

### 1.2.1.3. קומפטיביליזם מוסלמי

פסוקי **הקוראן** מדגישים את כל-היכולת האלוהית (לעיל 1.1.3.2.2), אך גם את בחירתו החופשית של האדם (1.4), ובמהלך הדורות פרשו תיאולוגים מוסלמים את הפסוקים המוקשים בדרכים שונות. ההתנגדות הקאדריית למשטר האומאי שהצדיק את מעשיו בפרידסטינציה אלוהית נזקקה להצדקה תיאולוגית להתנגדותה; זו טענה, למשל, שמעשה טוב מקורו בקביעת האל, אך מעשה רע מקורו בבחירת האדם – וכששליט אומאי שולט באופן רע מותר להתנגד לו, שכן מקור מעשיו אינו האל אלא הוא-עצמו.<sup>176</sup>

בדרך זו הלך גם אל-חאסאן אל-באשרי (ללא התנגדות מעשית לשלטון), כשהוא מפרש את פסוקי **הקוראן** הטוענים שהאל מוליך את האדם בדרך לא-ישרה, שמדובר בעונש עבור חטאיהם הקדומים; את הפסוק הטוען שגורל האדם כתוב מראש, הוא מפרש כנוגע רק לעניינים חומריים, אך לא להכרעות אם להאמין ולציית או לא; ולדעתו כשהפסוקים מדברים על אנשים שעושים ורוצים, הם אכן עושים כך, ואין דבר הקובע אותם מראש.

<sup>173</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 4. ה'מרחק האפיסטמי' מקביל לכאורה למושג הצמצום הקבלי שבו נדון להלן 1.5.3.2; ניסוח פילוסופי של הרעיון העלה האנס יונס, **מושג האלוהים** (ראו הערה 540). אך כפי שנראה להלן (6.2.3) לפי ר"צ, הצמצום משרת תפיסה **פרדוקסלית** הנושאת את שני ההפכים יחד ואינו מסתפק בהלימה **קומפטיביליסטית** ביניהם, הכרוכה בצמצום חלותו של חופש הרצון או בצמצום אינסופיותו של האל.

<sup>174</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.5. לטענתה, יש המוצאים אפשרות זו כבר אצל אוגוסטינוס, אך בדרך כלל אין הוא מוצג כך.

<sup>175</sup> זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.5.

<sup>176</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3210. לטענתם, יש הסוברים שהמניע לתפיסה זו אינו פוליטי כי אם השפעה נוצרית.

לטענתו, העובדה שהאל יודע שאנשים מסוימים לא יאמינו היא רק תיאורית, כלומר הוא יודע שבבחירתם החופשית הם לא יאמינו, אך ידיעתו אינה קובעת אותם מראש לא להאמין (בדומה לטענה האינפורמטיבית של ראסל; 1.2.1.1); וכוונת הפסוקים המדברים על הקביעה מראש של האל את ההתנהגות האנושית היא לציוויים ולאיסורים האלוהיים בלבד. האל בורא רק את הטוב, והרוע מקורו בבני האדם או בשטן. קבוצה קדארית מאוחרת יותר, השאביביה, טענה שלא אל אין ידיעה מוקדמת של מעשי האדם כלל, ושגורלם נתון כולו לרצונם ולשיקול דעתם (בדומה לטיעון הליברטריאני; 1.2.2.2).<sup>177</sup>

זרם ה'כלאם' (=המדברים) כלל קבוצות קדומות שונות של תיאולוגים מוסלמים שבקשו להשתמש במושגי הפילוסופיה היוונית וכלי הטיעון שלה להצגת התיאולוגיה המוסלמית. הדיון על הרצון החופשי בקרב הכלאם עבר לנתיב חדש ונסוב בעיקר על הרצון והשליטה האלוהיים במעשי האדם בהווה; אך הכלאם לא זנח את האמונה בקביעה האלוהית מראש של מעשים אלו, כיוון שניתן לטעון שבשליטתו בהם בהווה הוא פועל בהתאמה לידיעתו ולקביעתו המוקדמות.

קבוצה כלאמית בשם מועתזילה טענה שהמעשה נעשה באמצעות כוח שנוצר אמנם על-ידי האל, אך לפני הפעולה היה למעשה כוח לעשות את הפעולה או את היפוכה, כך שנוצר מקום לבחירה אנושית. לטענתה, כל כמה שאירועים אחרים נקבעו מראש, יש לאדם בחירה חופשית בין טוב לרע (כך הפכה המועתזילה לדחוייה בקרב כלל האיסלאם). ואולם, רעיון זה הוא רק אחד מחמשת העקרונות של המועתזילה; היסוד המרכזי למשנתה, שאותו סמכו גם לפסוקים מהקוראן, היה העיקרון היווני של הצדק האלוהי (תיאודיציאה), אי-האפשרות שהאל יצור רוע או מעשים שאינם צודקים, ושעל-כן מקורם באדם ובבחירתו החופשית. רעיון זה התחבר גם עם רעיון השלטון והשפיטה האלוהיים בחיים שלאחר המוות, שבהם הוא יעניש או יעניק שכר לבני-האדם על מעשיהם הרעים או הטובים. מכאן, שאם האל היה מעניש ושולח לגיהנום אנשים על מעשים רעים שנקבעו מראש, היה זה מעשה לא-צודק שאין ליחסו לאל.<sup>178</sup>

חלק מחברי המועתזילה צמצמו את מובן המילה 'רצון' ביחס לאל: האל אינו 'רוצה' במובן של וולונטריות פרטית וישירה, המתערבת בכוחה המוחלט והאינסופי וקובעת את המתרחש בעולם ואת מעשי האדם; ייחוס 'רצון' לאל הוא לשון השאלה בלבד לגבי יחסו העקיף לעולם, וכוונתו ליבריאה' ביחס למתרחש בעולם, ול'ציווי' ביחס למעשי האדם. גם במקרים שבהם בכל-זאת מיוחס רצון מוחלט ואינסופי (וולונטריות ישירה) לאל, אין הכוונה אלא לדיעה האלוהית המוחלטת והאינסופית; בניגוד למושג 'רצון מוחלט' המבטא וולונטריות שמתערבת ישירות בעולם (ולכן צמצמו אותו), 'הידיעה' נמצאת מעבר לעולם ואינה קובעת את מעשי האדם. גם אלו מחברי המועתזילה שכן קבלו את מושג 'הרצון' במובן של וולונטריות ישירה, הגבילו אותו וטענו שהאל מתערב ברצונו רק בתוך הזמן, אך דחו את הרצון המוחלט שמעבר לזמן.<sup>179</sup>

האשעריה (קבוצה מקרב הכלאם שהתקבלה באסלאם כמבטאת תפיסות שאינן-כפירה) טענה שהאל יוצר את מעשי האדם בכך שברגע הפעולה הוא יוצר באדם הפועל כוח לעשות מעשה מסוים (אוקזיונליזם; 1.1.3.2.2). לטענות התיאודיציאה של המועתזילה הגיבה האשעריה בדוקטרינת הקניין (acquisition; קאסב), שאותה סמכו בפסוקי קוראן. לפי דוקטרינה זו, המעשים נוצרו על-ידי האל כך שהם מתרחשים באופן הכרחי, אך האדם רוצה במעשיו באופן חופשי ולכן קונה (קאסב) אותם בשעת ביצועם, הופכם לשלו, או לכל הפחות משיג את הזכות על ביצועם, ובאופן לא מוגדר הוא הסוכן הפועל אותם. תיאולוגים אחרים ראו בקאסב מושג מעורפל, וכינו את האשעריה דטרמיניסטים (מוג'בירה), אף שניתן לראות גישה זו כמקבילה לקומפטיביליזם האוגוסטיני, ובמובן הזה האסלאם האשעריאי אינו פטאלי יותר מהנצרות.

<sup>177</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3210-3211. הם מוסיפים שממשיכי אל-באשרי בבצרה התחלקו לשני זרמים עיקריים: חלקם נקטו בעמדה ליברטריאנית (1.2.2.2), בעוד האחרים שבו ונקטו בעמדת הפרידסטינציה (1.1.3.2.2.1).

<sup>178</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204; וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3212.

<sup>179</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 39. כפי שנראה להלן (1.2.2.2.1), ניתן לראות בתפיסת המועתזילה ביטול של הפטליזם מעיקרו בשל הדבקות ברעיון הצדק האלוהי, שמחייב כאמור בחירה מלאה של האדם, ובמובן הזה תפיסת המועתזילה אינה קומפטיביליזם, אלא תפיסה ליברטריאנית קוטבית של "סיבתיות הסוכן" (אך בוודאי לא של החופש שבאינדטרמיניזם); ראו על כך בדיון על רס"ג (1.5.2.1) והשקפתו הקרובה המושפעת מהמועתזילה.

דרך ביניים בין הפרידסטינציה האשעריאית הטוטאלית לבין הרצון החופשי הטוטלי של המועתזילה, הוצעה על ידי אבו מנצור אל-מאטורדי מסמרקנד שהפכה מוכרת ומשפיעה יותר בדורות שאחר-כך. לטענתו, האל כבורא יחיד ברא גם את כל המעשים, אך בנטייתו להדגיש יותר את הרצון החופשי טען שהאדם מחזיק בחופש לבחור במעשיו לפני ביצועם – ולא רק בזמן ביצועם, כמו בעמדה האשעריאית – ובזכות כך הוא קונה (קאסב) אותם; העובדה שהבחירה מתרחשת לפני ביצוע המעשים מאפשרת את קיומו המהותי של רצון חופשי.<sup>180</sup> אף שהאשעריה לקחה ברצינות גדולה יותר את מושג הרצון האלוהי, גם הם כמו המועתזילה תפסו אותו כמתבטא בזמן עצמו ולא כרצון על-זמני, מוחלט ונצחי; הרצון האלוהי המוחלט מתייחס לשיטתם לחידוש בכל רגע ורגע של כל אותם דברים המתחדשים בקביעות בלבד, ולא למעשים האנושיים.<sup>181</sup>

המסורת השיעית אמנם טוענת לשלטון אלוהי מוחלט, אך מחזקת את הרצון החופשי: התיאולוג הישארם ב. אל-האקאם טען במאה השמינית שמעשי האדם נוצרים על-ידי האל, אך במקביל אין לו ידע מוקדם של המעשים, שכן הידע האלוהי אינו מתקיים לגבי דבר או אובייקט שטרם נעשה או קיים, אלא רק כשהוא כבר קיים (ראו פתרון דומה לעיל, 1.2.1.1). אמונה שיעית קדומה ייחסה לרצון האלוהי ולשליטתו הקדומה יכולת השתנות (באדא). העמדה האימאית דחתה את הבאדא כקיצוניות שאינה מתיישבת עם ידיעתו המוחלטת של האל; לטענתה, האל מכריע את מעשיו לפי שיקול מה דחוף ועדיף לאנושות יותר, ולכן ה'באדא' מצביע על רגישותו של הרצון האלוהי להשתנות במקרה וישתנו הנסיבות ויצריכו קביעה והגדרות חדשות.<sup>182</sup>

השקפות מוסלמיות מודרנית טוענות שהוצאת פסוקים מהקשרם מובילה להשקפה שהקוראן מעודד אמונה בפרידסטינציה, ואילו קריאתו כמכלול שלם מלמדת על תמיכתו בחופש אנושי לבחור באמונתו, ובאחריות אנושית למעשה. לאל יש ידע מוקדם על מעשי האדם, אך ידע זה אינו כופה אותו לבצע חטא. עמדה זו ממזגת את השקפת המועתזילה יחד עם ההכרה בכוח היצירתי של האל על הכול, כולל כל מעשי האדם.<sup>183</sup>

## 1.2.2. אינקומפטיביליזם

עמדה זו כוללת כמה גישות, הסוברות כולן שהעמדה הקומפטיביליסטית לכל הפחות אינה מדויקת, שהרי היא טוענת לקיומו של חופש רצון אפילו כשכל המעשים שהאדם עושה נקבעים לפי אירועי העבר שאין לו אחריות מוסרית עליהם, ומכאן שלמעשה כלל לא יכול היה לעשות אחרת בכל מהלך חייו; אך מצב כזה, טוענים האינקומפטיביליסטים, אינו רצון חופשי כלל וכלל, ואין הוא יכול להוות בסיס לאחריות מוסרית. אך המסקנה מדחיית הקומפטיביליזם מתחלקת לגישות שונות ואף סותרות.

גישה זו דורשת את האפשרות הממשית לעשות אחרת, ועמדת החופש שלה היא מקסימליסטית: רצון חופשי הוא ריבוי של אפשרויות עתידיות הפתוחות בפני האדם, כלומר: היכולת להוסיף משהו על התנאים שקבעו העבר והטבע כפי שהם. עמדה זו מבקשת חופש גם מהעדפות, חינוך, ניסיון העבר, אמונות וכד', כתנאי לחופש הרצון. עיקרה של עמדה זו הוא אפוא לא רק 'החופש מ...' (מגבלות המפריעות למימוש של חופש רצון מינימלי) אלא גם 'החופש ל...' (לעשות ולהוסיף מעבר לנתונים הראשוניים שמהם הוסרה ההגבלה).<sup>184</sup> בסעיף 1.2.3 נדון בטענה שרק הגדרה מרחיבה זו נכונה אך אין היא קיימת במציאות, ולכן היא דוחה את הרצון החופשי ומקבלת למעשה את הדטרמיניזם/פטליזם; כעת נדון בדחיית הדטרמיניזם ובטענה לחופש רצון אנושי נחרץ.

<sup>180</sup> דוקטרינת הקניין והקסאב המשיכה להעסיק את ההוגים הסונים בפרשנויות ובפתרונות שונים לשאלה גם בדורות הבאים; ראו וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204; וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3212.

<sup>181</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 39.

<sup>182</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3212-3213; הם מוסיפים שהגישה השיעית-איסמעילאית ממשיכה את הקו האימאי, והגישה השיעית-זאיידית קרובה לעמדת המועתזילה הסונית.

<sup>183</sup> וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3213.

<sup>184</sup> סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 745. על 'החופש ל...' ראו מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200. למעשה הפרדה בין רצון חופשי הנשען על האפשרות, אפילו המשוערת והתיאורטית, לעשות אחרת (קומפטיביליזם), לרצון חופשי הנשען על הכחשה של הדטרמיניזם הסיבתי שבנסיבות ממשיות (ליברטריאניזם) שייכת להגות בת-זמננו; ראו זגובסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 2.5.

### 1.2.2.1. קביעה עצמית (self-determination)

חלק מן העמדות שאינן מקבלות את הקומפטיביליזם טוענות שאנשים חופשיים אינם מנגנונים המגיבים באופן קבוע לכוחות מניעים ספציפיים (עבר, טבע), אלא מסוגלים לפעול לפי מגוון מניעים, ההופכים כמה דרכי פעולה לאפשרויות אטרקטיביות המוסיפות על הטבע והעבר: **האדם קובע את עצמו לדרך זו או אחרת**. ביטוי רדיקלי לעמדה זו הוא טענת דקארט, שהרצון כלל איננו מוגבל וכשהאדם בוחר באופן מודע, אפילו קיימת סיבה המשפיעה לכיוון מסוים, בכל זאת הוא הקובע את רצונו, ללא כל השפעה סיבתית, חיצונית או פנימית.<sup>185</sup> גם קאנט האמין באחריות מוסרית מלאה, הנובעת מרצונו החופשי של האדם: ההיגיון הוא ההופך את האדם לבעל רצון חופשי; אך כיוון שההיגיון הוא כישרון תלוי-מזל ולא ניתן לייחס אחריות מוסרית למי שלא זכה בו, טען קאנט שהאדם צריך ליצור את עצמו כדי להיות מחויב מוסרית. עבור קאנט הדטרמיניזם הוא פנומנאלי, בעוד חופש הרצון הוא נאומנאלי, שכן הסיבה המעשית שבגללה האדם פועל בחופשיות מצויה מחוץ לתחום הסיבתיות, ומכוננת את האוטונומיה של החיים המוסריים.<sup>186</sup> בדומה לכך טען **דונס סקוטוס**, שאפשרויות הבחירה בזמן נתון מתעצבות לפי בחירות העבר והשפעת הסיבה, ובנוסף הטבע האנושי מגביל את מה שאולי נבחר, שכן האדם אינו יכול לרצות משהו או להתכחש אקטיבית למה שנראה לו רע; עם זאת, לטענת סקוטוס, הרצון הוא הסיבה המוחלטת הקובעת את המעשה, שכן גם כשעומדים מול מה שנראה כרע, ניתן לבחור להימנע מלרצותו.<sup>187</sup>

### 1.2.2.2. ליברטריאניזם

העמדה הליברטריאנית העכשווית סבורה שניתן לשפר את העמדה הקומפטיביליסטית, ולטעון שיש רצון חופשי שאינו עולה בקנה אחד עם דטרמיניזם מכל סוג שהוא, משום שהדטרמיניזם אינו אלא טעות. מכאן משתמעת הטענה לאינדטרמיניזם, כלומר למקרות רנדומלית השולטת בעולם – אך כפי שכבר טענו לעיל (1.1.2), גם אינדטרמיניזם ומקרות הם למעשה גורמים שדווקא מעכבים את חופש הרצון; העמדה הליברטריאנית מתמודדת עם עובדה זו בדרכים שונות, שעיקרן הטענה שהרנדומליות המקרית אינה קובעת את האדם וגורלו, אלא דווקא היא המציאות שבתוכה בוחר האדם באופן חופשי מבין אפשרויות שונות. גישה אחת טוענת שאירועים חסרי-סיבה הם רנדומליים וחסרי-שליטה, ולכן אינם יכולים להיחשב כבחירה שהאדם עושה. סיבות הגיוניות משפיעות על בחירות בדיוק בכך שהם גורמות אותן, אך אינן קובעות אותן. בחירות הן חופשיות כל עוד הן לא נגרמו באופן דטרמיניסטי, ולכן אולי לא היו מתרחשות באופן שבו אכן התרחשו.<sup>188</sup>

לטענת **רוברט קיין**, בחירות חופשיות ואוטונומיות הן אלו הנובעות מתוך מאמץ של רצון בתהליך של שיקול-דעת; בחירה חופשית מתרחשת במקרים שהרצון מצוי בקונפליקט, כמו במתח בין חובה או אינטרס ארוכי-טווח, לתשוקה חזקה לטוב קצר-טווח. כשהאדם נאבק לפתור את המתח בין ערכיו-שלו, התוצאות האפשריות אינן

<sup>185</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2. נראה שבכך מקבילה עמדתו של דקארט לליברטריאניזם (1.2.2.2), הטוען לקיומו של חופש רצון בלבד. אוקונור מוסיף את טענת **קמפבל**, לפיה אופי איננו מסביר בחירה חופשית, שכן במצב של פיתוי מוסרי (ורק במצב זה), בו הדרך שמציע האופי סותר את האידיאל המוסרי, יכול האדם לבחור שלא כאופיו. ביטוי הפוך לקביעה העצמית, היא עמדתו של שפינוזה, בה האדם קובע את עצמו לפי הכרתו את החכמה שבטבע, כלומר לפי הבנתו את מקומו במערכת הכללית; ראו מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200.

ביטוי רדיקלי אף מאלו לטענת היצירה העצמית עולה בעמדתו של ניטשה, בטענה ש'טבע האדם' והסובייקט הרציונלי והבוחר אינם מהותיות קיימות, אלא האדם מכונן את 'הסובייקט' במעשיו ובחתירתו לעוצמה; אלא שכפי שנראה להלן (1.3.3), עמדתו של ניטשה נובעת דווקא מתוך השקפה פטאליסטית. השקפתו של ניטשה השפיעה סארטר: הטענה שהאדם חסר את החופש לא להיות חופשי, מבוססת על התפיסה לפיה האדם חסר מהות וישות חיוביות, ועל כן ישותו היא לבחור את מהותו בכל רגע ורגע – ולכן מונה אותו אוקונור בקבוצה זו של אינקומפטיביליסטים. ואולם, כפי שנראה להלן (1.3.2), בדומה להיידגר גם סארטר מקבל את המגבלות הדטרמיניסטיות והחברתיות של המציאות החיצונית, ועבורו החופש הוא עשיית המעשים באופן אותנטי, שאינו תלוי אמנם בגורמים החיצוניים הללו; זאת ועוד: שאיפתו של סארטר למימוש האוטנטיות של 'הסובייקט' מגבילה למעשה את החופש ביכלא החירות; מכאן נראה שסארטר מבטא דווקא עמדה קומפטיביליסטית, כפי שראינו לעיל, 1.2.1.

<sup>186</sup> סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 751; מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200. נראה שבכך נבדל קאנט מדקארט, ועמדתו מקבילה לליברטריאניזם הקוטבי (1.2.2.1), המקבל את קיומו של הדטרמיניזם, אך סובר שאין לו כל נגיעה להכרעה החופשית של האדם.

<sup>187</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2. נראה שבכך מציג גם סקוטוס עמדה המקבילה לליברטריאניזם הקוטבי (1.2.2.2.1).  
<sup>188</sup> שם.

קבועות מראש ולמעשה הן מקריות ואינדטרמיניסטיות, שכן בכל שלב במאבק אין לתוצאות האפשריות סבירות אובייקטיבית ספציפית; אינדטרמיניזם זה הוא חופש הרצון.<sup>189</sup>

#### 1.2.2.2.1. ליברטריאניזם קוטבי

קבוצה מתונה אחרת ביחס לקביעה העצמית (1.2.2.1) היא העמדה הליברטריאנית הקלאסית. לטענתה אופי, תשוקות, אמונות וגורמים חיצוניים משפיעים באופן סיבתי על מעשה הבחירה החופשית, אך בכל זאת האדם קובע את עצמו; התיאוריות בעמדה זו נחלקות על הטבע המטאפיזי של הבחירות הללו ושל תפקידו הסיבתי של ההיגיון. במסורת הפילוסופית, הליברטריאניזם טוען שבניגוד לכל גורם אחר בטבע, קיים באדם הבוחר כוח סיבתי מיוחד, מסתורי וכמו-אלוהי, שיכול להיות סיבה להתרחשויות בעולם שלו-עצמו אין סיבה; רצון חופשי מתקיים בעולם שלפחות בחלקו הוא חסר-חוק, ועולמנו הוא עולם כזה.<sup>190</sup>

עמדה דומה מדברת על קיומו 'סוכן-עצמי' באדם, שבאופן מסוים ומהותי הוא עצמאי ונבדל מהטבע המנטאלי של האדם (אופיו, מבנה המוטיבציות שלו וכד'); הטבע המנטאלי משפיע על עשיית דבר זה או אחר, אך אינו מכריח לעשותו; כך, אף שאין הוא אחראי באופן מוחלט לכל ההיבטים של הטבע הזה, האדם בכל זאת אחראי מוסרית באופן מוחלט למעשיו.<sup>191</sup> לכיוון זה ניתן לייחס גם עמדות, דתיות בעיקר, הטוענות שהנפש, בהיותה רוחנית, אינה נתונה תחת עול החוקים הטבעיים הדטרמיניסטיים.<sup>192</sup>

לפי עמדה ליברטריאנית עכשווית אחרת חופש הרצון מצוי בצורה אישית של סיבתיות האדם: "סיבתיות הסוכן". האדם שולט ברצון ובבחירה פשוט משום שהם שלו: האדם הוא העושה אותם, הם מתרחשים בו אינהרנטית ואין הוא מפעיל סיבתיות חיצונית כדי להוציאם לפועל; יש אמנם השפעות סיבתיות חיצוניות, אך אין הן רלוונטיות להבנה מדוע הבחירה מתרחשת. סיבות הגיוניות מספקות הסבר אוטונומי שאינו תלוי בסיבתיות.<sup>193</sup>

ההכרעה האקטואלית ומודעותו העצמית של האדם ברגעי הבחירה (שבהם הוא חש בבירור את הבחירה, את אי-היכולת להימנע ממנה ואת האחריות למעשיו, ותפיסותיו הפילוסופיות מושעות מול הסיטואציה עצמה) הופכת ללא-רלוונטיות את תפיסותיו התיאורטיות בדבר הדטרמיניזם/הפטליזם ואת חוסר אחריותו המוסרית המוחלטת לאופן קיומו ולמעשיו.<sup>194</sup> בניגוד לפרדוקסליות שנראה להלן (1.3.3) בעמדת ניטשה, מתוארת כאן **קוטביזם** בין העמדות הסותרות, האוחזות בשני הצדדים הסותרים במלואם, אלא שאין להם רלוונטיות זה לזה. ניתן לראות את התפיסה המוסלמית של המועתזילה, המדגישה (לעיל 1.2.1.3) את הצדק האלוהי המחייב חופש רצון אנושי מוחלט, כביטוי לדחייה מוחלטת של כל כפייה על הרצון האנושי (דטרמיניזם או פטליזם), ולזהות בינה לתפיסה הליברטריאנית של "סיבתיות הסוכן", הדוחה גם היא את התאורטיות של הדטרמיניזם/פטליזם לאור ממשות הבחירה האקטואלית (אך כיוון שגם המועתזילה טוענת להשגחתו המוחלטת של האל, לא ניתן לקושרה לאינדטרמיניזם של הליברטריאניזם, לעיל 1.2.2.2).

#### 1.2.2.3. תאיזם פתוח

גישה זו משמרת את הרצון החופשי ביחס לאלוהות, שכן היא דוחה את ייחוס העל-זמניות, העדר השינוי והידיעה המוחלטת (קדומה וחסרת-טעות) לאל, וזאת לא רק בגלל ההשלכות הפטליסטיות של שלילת הרצון החופשי, אלא גם בטענה שתפיסת האל כישות דינאמית הלוקחת סיכונים קרובה יותר לכתבי הקודש מאשר התפיסה הקלאסית

<sup>189</sup> שם.

<sup>190</sup> ויוולין, טיעונים לאינקומפטיביליזם, סעיף 1.

<sup>191</sup> סטרוסון, רצון חופשי, סעיף 6, עמ' 750. מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200. הרעיון של השפעה אך לא הכרח לקוח מלייבניץ; ראו בהערה 147.

<sup>192</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3199.

<sup>193</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2.

<sup>194</sup> סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 750. אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2, מוסיף שהסוכן עצמו הוא הגורם לבחירותיו ולמעשיו, ואין לעשות לכך רדוקציה, כביכול זהו אירוע המתרחש בתוך הסוכן והוא הסיבה שקובעת לסוכן את בחירותיו ללא בחירתו החופשית. כך, למשל, טוען **תומס רייד**, שניתן לדבר על רצון ללא מניעים, שכן אף שאין תוצאה ללא סיבה (וטענה לתוצאה כזו היא אבסורד), חסרון המניעים לרצון אינו 'ללא סיבה': הסיבה לרצון הוא האדם שרצה אותו בגלל רצונו וללא כל מניע.

עם זאת, אוקונור גם מקשה שם על עמדת 'סיבתיות הסוכן', שכן היא מתעלמת משני גורמים: א. מהשימוש שעושה הסוכן בסיבות הגיוניות כדי להכריע בבחירתו, שהסיבתיות שלהן שוללת לכאורה את הרצון החופשי; ב. מהעובדה שהאדם הוא חלק מהעולם הטבעי, שבו מתקיימת מערכת של סיבה ותוצאה.



של האלוקות כישות קבועה.<sup>195</sup> בכך היא למעשה מציגה עמדה ליברטריאנית (1.2.2.2), הדוחה את הפטליזם ואת כל-יכולתו של האל, ומקבלת באופן מוחלט את הרצון החופשי של האדם.

### 1.2.3. פסימיזם

גם עמדה זו היא אינקומפטיביליסטית ודוחה את הניסיון הקומפטיביליסטי להלום את הרצון החופשי עם הדטרמיניזם; אך בניגוד לאינקומפטיביליזם החיובי של הליברטריאניזם, לטענתה לא ניתן לשפר את העמדה הקומפטיביליסטית ולחזק את הרצון החופשי, שכן גם אינדטרמיניזם איננו יכול להועיל כדי לקיימו. היא אמנם מקבלת את הקומפטיביליזם כמצב נתון, אך לטענתה אין ברצון חופשי מסוג זה כדי לבסס אחריות מוסרית מוחלטת, ובמובן הזה היא מקבלת את הדטרמיניזם כאמת.

הטענה הפסימיסטית המרכזית היא שרצון האדם איננו חופשי לחלוטין ואין הוא אחראי מוסרית באופן מוחלט, בשל העובדה שאין הוא 'סיבת עצמו' (בניגוד לטענה הליברטריאנית המסורתית) אלא תלוי בסיבתיות שמחוצה לו: האדם פועל את מה שהוא פועל בסיטואציה שבה הוא נתון, בגלל אופן קיומו; מכאן, שכדי להיות אחראי מוסרית באופן מוחלט למעשיו, עליו להיות אחראי באופן מוחלט לאופן קיומו, לפחות בכמה מובנים מנטליים קריטיים שהובילו אותו לפעול כפי שפעל; אבל כדי להיות אחראי באופן מוחלט לאופן קיומו (ומכאן למעשיו) על האדם לכוון במכוון את אופן קיומו – וזה בלתי-אפשרי משום שגם אם יוכיח את אחריותו לאופן קיום מסוים, הרי שחייב להיות אופן קיום קודם לאופן הקיום המסוים הזה, שמתוכו כוון האדם במכוון את האופן המסוים (לולא האופן הקודם לאופן המסוים, לא היו לאדם כל התכוונות או העדפות שמתוכם יכול היה לכוון את אופן הקיום המסוים שלגביו הוכיח את אחריותו).

כך נוצרת רגרסיה אינסופית של מצב הקודם למצב שאותו כוון האדם במכוון, ולמעשה מתברר שאין הוא יכול להגיע לנקודת הפתיחה של כינון מכוון של אופן קיומו כדי להיות אחראי באופן מוחלט לו ולמעשים הנגזרים ממנו. אפשרות זו מצויה רק בידי האל שהוא סיבת עצמו, ולא ביד כל יצור נברא וסופי, למרות תחושתו (הלא-ביקורתית) שרצונו חופשי ושאחריותו לקיומו ולמעשיו היא מוחלטת.

האדם הינו כמו שהוא בגלל ירושה וניסיונות מוקדמים שללא ספק אין לו אחריות אליהם; אין הוא יכול להגיע לאחריות מוחלטת על אופן היותו (בעטיים של ירושתו וניסיונותיו) על-ידי שינוי אופן קיומו, שכן האופן הספציפי שבו מונע האדם לניסיון זה ומידת הצלחתו בו (וממילא גם כל השינויים שיבואו אחר כך) תלויים בירושה ובניסיונות הללו שאינם באחריותו ואין הוא יכול לשנותם; וגם אם כמה שינויים באופן קיומו תלויים ברנדומליות אינדטרמיניסטית – למקרות זו האדם בוודאי אינו אחראי, ולכן אינו יכול להיות אחראי מוסרית באופן מוחלט לתוצאותיה. מכאן שיש לאדם חופש בחירה ורצון כלשהם לשנות את עצמו – אך לא באופן מוחלט כזה שמעניק לו אחריות מוסרית מוחלטת לרצונו ולמעשיו.

יוצא אפוא שבסופו של דבר הכול תלוי במזל. אחריות מלאה איננה אפשרית וכל שכר או עונש אינם מוצדקים באופן מוחלט אלא יחסי בלבד. העמדה הפסימיסטית עולה כבר בעמדות אפיקוראיות וסטואיקניות (שכנגדן יצא קיקרו), ובאופן אחר אצל שפינוזה, הטוען שהעולם פועל לפי חוקיות רציונלית הטבועה בו אימננטית, והחופש הוא הפעולה המתבצעת במודעות לרציונליות זו (כגון האבן "הרוצה" ליפול, לפי טבעה; ראו 1.6) – ורציונליות זו למעשה כופה את האדם המצוי בעולם.<sup>196</sup>

בהקשר התיאולוגי ניתן לשייך לקבוצה הפסימיסטית את האסטרולוגיה בפרט ואת האמונה הפוליתאיסטית בגורל בכלל, במגוון הופעותיה בתרבות (1.1.3.2.3). כמו כן, למרות הפתרונות שבכל זאת הוצעו, גישות מונותאיסטיות מסוימות בכל זאת נוטות להכחשת הרצון החופשי וגם אותן ניתן לקשור לפסימיזם; כך למשל תפיסת הפרידסטיניציה כפי שהיא עולה בהשקפתו של קלווין (1.1.3.2.1), ה-tawakkul הצופי (1.1.3.2.2) וכן

<sup>195</sup> זגזבסקי, ידיעה ובחירה, סעיף 3, ושם גם הפניות למאמרים נוספים ולמאמרי ביקורת על גישה זו.  
<sup>196</sup> על הפסימיזם ראו סטרוסון, רצון חופשי, עמ' 746-747, 749, 752-751.

תפיסת העולם של הרצון האלוהי כבריאה תמידית בכל רגע ורגע של האשעריה (אוקזיונליזם; 1.1.3.2.2). להלן (1.4) נראה שגם הדתות המזרחיות הן פסימיסטיות, אם כי באופן אחר.

### 1.3. פתרונות פילוסופיים אקזיסטנציאליסטיים

מקורם של הפתרונות השונים שהוצעו לעיל (1.2 ואילך) הוא בתפיסותיהם המטאפיזיות והאונטולוגיות של הפילוסופים השונים, בין אם ביחס למושג האל ('ידיעה', 'ידיעה מוקדמת', 'על-זמניות' וכד') ובין אם ביחס למושגים העומדים ביסוד העולם ('חופש', 'סיבתיות', 'הכרחיות', 'אפשריות' וכד'). כמובן, מטבעו של הנושא העוסק בבחירה האנושית אל מול האונטולוגיה הזו, קיבל מקום נכבד גם האדם.

יתירה מזאת: לפי חלק מהגישות שהועלו לעיל, הועברה שאלת הבחירה לממד האפיסטמולוגי תוך קבלת הדטרמיניזם או הפטליזם של הממד האונטולוגי, כך שהאדם הפך להיות מוקד הדיון: כך למשל ראינו (1.2) אפילו בגישה הקלאסית של אפלטון או אוגוסיטינוס את האדם הבוחר באופן רציונלי בטוב, או את אופן ביצוע הטוב המוטמע בו על ידי האל לפי אקווינס; מגמה זו התעצמה בהגות המודרנית, למשל, כשהליברטריאנים מדברים על 'הסוכן-העצמי' הבוחר מעבר לטבע המטריאלי שלו, או כפי שפרנקפורט מתאר רבדים שונים של רצון ובהם רובד פנימי של הזדהות עם המעשה הנבחר, או התפיסה הרציונליסטית של דקארט וקאנט (1.2.2.1), הטוענת שמעבר לכל הספקות השייכים לאונטולוגיה מצוי 'סובייקט' רציונלי, החופשי לחלוטין ברצונו, מחשבותיו ומעשיו.

אלא שהפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית טוענת, שעם כל המקום שתופס האדם בסוגיות אלו, מקום זה אינו אלא השלכה משנית ופרטית לסוגיה האונטולוגית הכללית. האקזיסטנציאליזם מבקר את נקודת-המוצא הרציונליסטית: עמדה זו מתחילה בכללי ובמופשט, משום שלטענתה לא ניתן לבסס פילוסופית את הפרטי הקונקרטי לכשעצמו ללא ההקשר הכללי שבו הוא מצוי ושדווקא הוא מעניק לו את מובנו; כך למשל, לחופש של הפרט אין ביטוי מצד עצמו ולא ניתן להגדירו אלא רק מתוך ההקשר הכללי של השוויון בין בני-האדם כחופשיים. העמדה האקזיסטנציאליסטית דורשת במקום זאת להתחיל דווקא בפרטי ובקונקרטי, באדם ובקיומו הממשי והייחודי, תוך זניחת העניין הפילוסופי המסורתי ב'אמת' (וזאת בעיקר, אך לא רק, בשאלה הספציפית של הבחירה והחירות), שכן הכלליות היא אמת של אספקט אחד בלבד של המציאות האנושית.<sup>197</sup> האקזיסטנציאליזם מבקש את 'הסובייקט' במקום את 'האובייקט' הכללי, ואת 'האותנטיות' הפנימית במקום את האמת הכללית.<sup>198</sup> נקודת המוצא הזו מובילה לעיתים לפתרונות דומים לאלו שהובאו לעיל (ובחלק מההוגים שהוזכרו לעיל נשוב לדון כאן), ולעיתים לפתרונות חדשים; אך מכל מקום היא מחפשת את החירות מלכתחילה באדם ובהכרתו ובכך מובילה לדיון במשמעות הקיומית של שאלת הפטליזם ופתרונותיה, כלומר היא חושפת את המוטיבציה, או אחת מהמוטיבציות, הגלומות בשאלת 'ידיעה ובחירה' לגווניה. בשל קרבתו הפנומנולוגית של ר"צ לאקזיסטנציאליזם בכלל (כפי שראינו במבוא, 0.5), ולזו של ניטשה בפרט, נרחיב כעת בהצגתן.

#### 1.3.1. סרן קירקגור והאקזיסטנציאליזם הדתי

לטענתו של קירקגור, תפיסת החירות הרציונליסטית למעשה מתחמקת מן החירות עצמה, שכן היא יוצרת תלות בין האדם לבין המושגים המופשטים של החירות והאמת, תלות המשחררת את האדם מדאגתו לקיומו הפרטי כשהוא נבלע בכלליות. בשלב הראשון החירות (ואף האמת) היא אפוא ההשתחררות מכבלי האובייקטיביות והכרה בקיום הפרטי של האדם.<sup>199</sup> הכרת האדם במציאותו הפרטית השרירותית מובילה לממד נוסף של החירות: גורלו של האדם נתון בידיו לבחור בקיום אותנטי של הכרה בקיומו הסופי, או בקיום שאיננו-אותנטי, המתעלם מקיומו הממשי באמצעות תיאוריות וספקולציות פילוסופיות מופשטות; הבחירה בקיום האותנטי איננה בחירה בתוכן מסוים אלא בעצם ההכרה במצב הבחירה המצוי בכל פעילות בקיומו הממשי של האדם (ובמובן הזה, גם

<sup>197</sup> סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 10-11, 35-37.

<sup>198</sup> על השתלשלותו של המושג "סובייקט" כפי שהוא נידון כאן ומעבר לכך, ראו גורביץ וערב, אנציקלופדיה, ערך: אובייקט/סובייקט, עמ' 36-38, ובביליוגרפיה שם.

<sup>199</sup> סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 88-89.

הבחירה באותנטיות היא שרירותית, ומאידך יכול האדם לבחור בספקולציה הפילוסופית הכללית מתוך עמדה אותנטית של בחירה פרטית שרירותית).<sup>200</sup>

ואמנם, לפי קירקגור, ההכרה הפרטית מובילה את האדם לייאוש נוכח הדיאלקטיקה בין סופיותו ואי-שלמותו (החטא הקדמון והאשמה הנוצריים) של קיום זה לבין שאיפתו של האדם לאינסופיות; אך דווקא נקודה זו הופכת למוצא המוליך לשלב נוסף של חירות: במקום לגלות את האינסופיות, המתבטאת באלוהים, באמצעות פילוסופיה ספקולטיבית מופשטת המבטלת את הסופי והפרטי לטובת הכללי והאובייקטיבי, שואף האדם הסופי למוצא אותה בתוך קיומו הפרטי, הייחודי, הסובייקטיבי והלא-רציונלי; בכך בוחר האדם בעצמו כ'איני', לא במובן של טמיעה בממשות של ה'איני' (בבודהיזם או בחסידות), אלא להיפך: במובן של הכרה בקונטינגנטיות ובמוסר-הממשות שלו. האדם האותנטי מכיר בסתירה המובנית של קיומו ובמקום להתגבר עליה בדיאלקטיקה אובייקטיבית ולהביא לחיוב הקיום בביטולו בכלליות, מקבל אותה כסתירה, ומתוכה עצמה מתנסה באלוהות ומכונן את קיומו כסובייקט. אך גם החירות הזו מעוררת ייאוש ואימה: ההכרה בכך שקיומו הסופי של האדם כלא-כלום הוא דווקא משהו, בהיותו שואף לאינסוף, מעוררת אימה בפני אינסוף האפשרויות הפתוחות בפניו, שכולן מקריות ושרירותיות ללא כל בסיס מוצק ואובייקטיבי שעליו אפשר לבסס את הבחירה. רק הסתירה היא הוודאות המוחלטת של האדם האותנטי, הנדרש לבצע רפלקסיה דיאלקטית אינסופית של קיומו והכרעותיו, ולא להסתפק במסקנה דיאלקטית אובייקטיבית, שלמרות יומרתה אינה אלא סופית וחלקית.<sup>201</sup>

סתירה זו היא גם האמונה הדתית, והחטא נעוץ בהכחשת הסובייקטיביות, שכן הניסיון למוצא ביטחון באובייקטיביות מוביל לאכזבה, משום שטבע האדם הוא הסובייקטיביות והדינאמיות שבהתהוות. כך מתגבר קירקגור על האימה: כשם שטען טרטוליאנוס ביחס לאל "אני מאמין משום שזה אבסורד", שאם לא היה זה אבסורד היה זה מושג אנושי שהאמונה אינה נזקקת לגביו – כך עבור קירקגור הופך עצם האבסורד הנובע מהסתירה שבקיום האנושי לאמונה ולוודאות שעליה מבסס האדם את קיומו, כיוון שאין הוא רוצה בקיום אובייקטיבי המבטל אותו אלא בקיום סובייקטיבי שמתבעו הוא אבסורדי. האדם זוכה מחדש בעולם שהפסיד בהכרת קיומו הסופי, והביטחון מתגלה דיאלקטית דווקא מתוך האימה שבחסרונו. האמונה המוצגת כאן היא פרטית לחלוטין: האמונה בהופעתה הכללית היא רק נקודת מוצא שעליה מוותר האדם, וגם אם הוא שותף לה בהמשך, הרי זה בשל הכרה פנימית באמתותה, הנדרשת להתחדשות בכל רגע מחדש.<sup>202</sup>

הממד הפרטי של האמונה והוודאות הוא החירות היומיומית, הניכרת גם בחתירה אליה ולא רק בהשגתה; עם זאת, ממד זה מוליך אל שיאה של החירות לפי קירקגור: הכרה פרטית של האדם, שהאל רוצה ממנו אישית, מעשה ספציפי בזמן ספציפי – מעשה שיש בו חריגה מהמוסר הכללי האובייקטיבי. הדוגמא הידועה שבה עסק קירקגור היא ניסיון העקידה של אברהם, שלפי פרשנותו של קירקגור נדרש לבצע 'קפיצה אמונית' מעבר למוסר הכללי השולל רצח, כדי לבטא את אמונתו באבסורד, אמונה שמיניה-וביה מכוננת את אברהם כסובייקט חופשי.<sup>203</sup>

אף שהחירות בשלבים הראשונים הצטיירה כבחירה מלאה של האדם, בה הוא מכונן את עצמו לפי הכרעותיו ומעשיו – בסופו של דבר מתברר שהחירות שעליה מדבר קירקגור היא זו של **חשיפת** (ולא של **כינון**) 'הסובייקט' לפי הרצון האלוהי. הדבר נכון לא רק במקרה הקיצוני של המעבר מהמרחב האתי למרחב הדתי, אלא מתגלה דיאלקטית גם בשלבים הקודמים; שכן, גם בשלבי הייאוש והסתירה לאמונה ולוודאות, כשהרצון האלוהי או הוודאות הדתית טרם נגלו לאדם, מכיר האדם האותנטי שקיומו מורכב מסתירה בין הסופי לאינסופי, ואף שקיומו אכן סופי, דווקא היסוד האינסופי הוא המעניק לו ממשות.

ניתן לתאר גישה כזו כליברטריאנית קוטבית (1.2.2.1), שכן יש בה יסוד אישי של אדם בוחר, של 'סובייקט' המצוי מעבר לסיבתיות של העולם; עם זאת, סובייקט זה מתגלה בסופו של דבר כנקבע על ידי האל – כך שאולי זו

<sup>200</sup> סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 93. וראו להלן, הערה 357.

<sup>201</sup> סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 95, 98-102.

<sup>202</sup> שם, עמ' 103-107. וראו להלן, הערה 357.

<sup>203</sup> סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 115.

גישה פסימיסטית (1.2.3), המכחישה את הרצון החופשי האנושי. אלא שהדגשתו הרבה של קירקגור את החירות המתגלה לאדם בתהליך ואף בהתגלות האלוקית מלמדת ככל הנראה על גישה קומפטיביליסטית, המקבלת את הדטרמיניזם של העולם הסיבתי ואף את הפטליזם של הרצון האלוקי וידיעתו האינסופית – אך טוענת לקיומו של רצון אנושי חופשי, של אותנטיות של הסובייקט, שאמנם לא קובע את עצמו, אך חושף את 'הסובייקט' שלו ופועל מתוכו בחופשיות (מוגבלת) מול העולם והחברה. כפי שראינו (1.2.1), עמדה זו קרובה לקומפטיביליזם של פרנקפורט, שכן גם הוא מדבר על רובד רצוני עמוק יותר, שבדומה ל'אותנטיות' של 'הסובייקט' בוחר אם להזדהות או לא עם הפעולה החיצונית. ואולם, פרנקפורט טוען שאותו רובד פנימי המגיב לפעולה החיצונית הוא בעל רצון חופשי – ואילו העמדה האקזיסטנציאליסטית-הדתית טוענת שהסובייקט הפנימי נקבע על ידי האל והאדם רק חושף אותו; במובן הזה, הפנימיות של האדם אינה חופשית בתגובתה לפעולה החיצונית, אלא שבהיותה פועלת לפי פנימיות זו היא משיגה את החופש מהמישור הנורמטיבי-מוסרי ומהמישור החברתי.

מכל מקום, נקודת המבט האקזיסטנציאליסטית פותחת פתח להבנת המוטיבציה שבשאלה המטאפיזית של הפטליזם: מחד, האדם שואף לחירותו האישית, הפרטית והייחודית, ודווקא היא מצדיקה את קיומו; מאידך חירות פרטית זו מתגלה כסופית ועל כן קיומו של האדם מתגלה כקונטינגנטי וחסר-וודאות – עד שהוא מחפש מזור בספקולציה הפילוסופית האובייקטיבית, או לפי קירקגור, באל ובהתגלותו הפרטית לאדם הפרטי.

### 1.3.2. היידגר, סארטר והאקזיסטנציאליזם האתאיסטי

האקזיסטנציאליזם האתאיסטי של היידגר וסארטר מקבל את התכוונותו של האקזיסטנציאליזם הדתי כלפי הסובייקט הפרטי והאותנטיות, כלפי מגוון האפשרויות השרירותיות הפתוחות בפני האדם ללא הצדקה לבחירתו – אך איננו מקבל את מסקנתו, לא בדבר ההתגלות האלוהית ואף לא בדבר 'סובייקט' קבוע (בידי האל) הנחשף על ידי האדם.

בניגוד להגל ובדומה לקירקגור, מבקשים גם היידגר וסארטר לפתוח כל התפלספות לא מתוך הכוליות האובייקטיבית והאידיאית, אלא דווקא מתוך הפרטי, הקונקרטי והחלקי. לשיטתם, דווקא הפרטי בחוסר-המוחלטות שלו הוא-הוא המבטא את הכוליות, בכך שכל האפשרויות פתוחות בפניו לפי בחירתו והתכוונותו וללא כל הצדקה שקודמת לה וקובעת אותה. פתיחות זו בפני אינסוף האפשרויות והבחירה באחת מהן ומימושה, הן-הן היצירה העצמית של הסובייקט.<sup>204</sup> האקזיסטנציאליזם האתאיסטי אף מקבל את טענת האקזיסטנציאליזם הדתי לקיומו של 'סובייקט אותנטי', אך בניגוד לאחרון הוא מקבל באופן מסוים את עמדת ניטשה (1.3.3), שסובייקט זה איננו מתגלה, אלא נוצר על ידי האדם עצמו.<sup>205</sup>

לפי היידגר האדם אמנם "מושלך אל העולם" האובייקטואלי, ואין הוא קובע את תנאי העולם או את השלכתו לתוך עולם זה; אך מודעות עצמית של האדם למצבו יכולה להובילו לבחירה חופשית במצבו הנתון, ובכך לקיום ולעשייה אותנטיים – אפילו של אותם המעשים עצמם שהיה עושה באופן לא אותנטי. האדם מוגדר אצל היידגר כ'היות-שם' (Dasein), כחלקיות שמהותה חריגה מעבר לעצמה, אל מגוון אפשרויות שאליהן יכול להתכוון האדם ולקבוע את משמעות קיומו ואף את משמעותו של העולם והאובייקטים המצויים בו; משמעות זו עולה מתוכם-עצמם על-ידי הניתוח והתכוונות הפנומנולוגית הסובייקטיבית של האדם ולא מתוך מושגים אובייקטיביים, כלליים ונורמטיביים. בכך, טוען היידגר, מחליף האדם את האל ביכולת הבריאה שלו, אמנם לא 'יש מאין', אך מתוך השלכתו לעולם יכול הוא לחרוג מאופן הקיום הכללי, האובייקטיבי והבנאלי של 'הזולת', ולבחור בקיומו מתוך הכרה במגוון האפשרויות שמהן הוא יכול לבחור.

במובן הזה, טוען היידגר, האדם הוא-הוא המציאות; כלומר, אין מדובר כאן רק על התכוונות אפיסטמולוגית, כשהעולם האונטולוגי עצמו ממשך להתקיים בדטרמיניזם כפוי – אלא יש כאן חריגה מהאפיסטמולוגיה אל האונטולוגיה, כשהאדם קובע בהתכוונותו את משמעותו של 'היש', שמלכתחילה הוא 'פנוי' והאדם הוא היוצק בו

<sup>204</sup> ראו שם, לאורך הפרקים שם על היידגר ועל סארטר; לגבי היידגר ראו למשל שם, עמ' 159; לגבי סארטר ראו למשל שם, עמ' 220-221.

<sup>205</sup> שם, עמ' 51-52.

משמעות וקיום ממשי. גם האדם הלא-אותנטי מגלה את מהות המציאות והאדם, שכן יסוד אחד ב'היות-שם' הוא החלקיות, או האי-אותנטיות; אך האפשרות החלקית עצמה, בחריגתה אל השלימות, מתגלה כממשות, וזהו **הקיום האנושי האותנטי המקביל למהותה של החירות**.<sup>206</sup>

סארטר נשען על האקזיסטנציאליזם הפנומנולוגי של היידגר, וטען טענה רדיקלית: החירות היא היסוד האקזיסטנציאליסטי המגדיר את כל האדם באשר הוא, שכן על כל אדם נגזר החופש לקבוע את קיומו ואת משמעותם של קיום זה ושל העולם. בעוד שבכל העמדות האחרות נשאלה שאלת הגבול של החופש – כאן אין כלל גבולות לחירותו של הסובייקט; נקודת השיא של ניטשה והיידגר הופכת לנקודת המוצא של סארטר. עבורו, האדם הוא תודעת מציאותו (בדומה לדקארט) – קיומו קודם למהותו; אך גם האדם הלא-אותנטי וחסר-המודעות לתודעתו הוא אדם חופשי, שכן לא התודעה (בניגוד לדקארט) אלא הפעולה האנושית המכוונת ומעניקה משמעות לאדם ולעולם, ומצויה אצל כל אדם ובכל מצב, היא הקובעת את קיומו כחופשי.<sup>207</sup>

גם כשהאדם משקר לעצמו, כשהוא פועל באופן לא-אותנטי ומנסה לברוח מחירותו המובנית אל הערך הכללי והאובייקטיבי – גם זו פעולה חופשית של בחירה, שכן בהוויית ה'איני' בעלת האפשרויות הבלתי-מוגבלות של האדם אין כל היררכיה ערכית בין פעולה ובחירה כאלו לאחרות. ההבדל היחידי בין אותנטיות לחסרונה הוא התודעה הרפלקסיבית, המכירה את האמת של הקיום כמקורות סובייקטיבית; בכך האותנטיות מגדירה את החירות באופן אפיסטמולוגי אך לא אקזיסטנציאלי-אונטולוגי.<sup>208</sup>

לכאורה האקזיסטנציאליזם האתאיסטי של היידגר וסארטר הוא לכל הפחות ביטוי לחופש קומפטיביליסטי רדיקלי, ואכן כפי שראינו (1.2.1), עמדתו של סארטר טוענת למעשה לחופש מינימלי (אפיסטמולוגי) כזה בכל מצב ומצב, עד שהדבר היחידי שהאדם איננו חופשי כלפיו הוא שאלת היותו חופשי. יתירה מזאת: הטענה לכינון העצמי של 'הסובייקט' האותנטי, כינון שיש לו משמעות אונטולוגית, מציבה לכאורה חופש ליברטריאני, או חופש אינקומפטיביליסטי של יצירה עצמית,<sup>209</sup> שעבורן הדטרמיניזם שמחוץ לאדם אולי קיים אך איננו רלוונטי לשאלת החרות, ואילו הפטליזם כלל איננו רלוונטי שהרי הוא מוכחש יחד עם ההכחשה האתאיסטית של קיומו של האל. ואולם, מתברר שגם האקזיסטנציאליזם האתאיסטי מגביל את חופש הרצון בגבולות 'הסובייקט', ובכך מעלה גוון פסימיסטי (1.2.3). למשל, לפי רן סיגד, עבור היידגר (בדומה לקירקגור) ההתנסות הפרטית באין, שמבטאת את שיאה של החירות האנושית, אינה תלויה בבחירה ובתכנון תבוני, אלא היא חוויה מיסטית שבה האדם עומד:

כיוון שהאדם אחראי בפני עצמו בלבד ולא בפני מהות כלשהי, חברתית או דתית {...} אין לתאר מעבר משמעותי כמו זה שמאי-אותנטיות אל אותנטיות שלא יהיה מבוסס על אקט שרירותי של רצון שאינו קשור לשום מערכת-ישים שבה חי האדם. מעבר זה יכול להסתבר רק על בסיס של חוויה מיוחדת במינה מבחינת הכוח הפנימי שבה, חוויה שהאדם מוצא בה את עצמו מפני שיש בו נכונות לקראתה, מפני שהוא רוצה בה ללא סיבה וטעם {...} רצון זה, כיוון שהוא מיפנה אכסיסנציאלי המשנה לאדם את משמעותו של העולם כולו, אינו אלא החלטיות של האדם להשתנות בגלל החוויה המיסטית שהוא עומד בה ולאורה.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> שם, עמ' 132-145, 150-152, 167-172; וראו להלן, הערה 210.

<sup>207</sup> סיגד, **אכסיסנציאליזם**, עמ' 216-219.

<sup>208</sup> שם, עמ' 238-240.

<sup>209</sup> לזיהוי כזה של סארטר, ראו אוקונור, רצון חופשי, סעיף 3.2.

<sup>210</sup> סיגד, **אכסיסנציאליזם**, עמ' 186-187. וראו גם שם, עמ' 121: "החריגה היא המבנה היסודי של האדם, וכחריגה אל עבר השלימות מוטבע בבעיית האדם והווייתו אופי דתי". וכן שם, עמ' 138-139: "האדם כמייסד עולם של ישים מכוח העולמיות {...} בנוסף לנקודת-המוצא המזהה אדם ומציאות ולאפיון האדם כהיות-שם שמשמעו חיפוש אחרי שלימות עצמו מעבר לו – כל אלה מציבים בפנינו את הבעייתיות האכסיסנציאליסטית של היידגר כבעייתיות דתית {...} אומנם, אין כאן חיפוש אחרי אלוהים במובן מסורתי כל-שהוא, אבל קיימת כאן כל מערכת הבעייתיות הדתית {...} רעיון הבריאה, שבו נוטל האדם את מקומו של אלוהים ביצירת העולם ובארגונו {...} חירותו של האדם היא התנאי לעצם היצירה, שכן חירותו של האדם להינתק מעצמו ולעבור תמיד ל'יש' על-ידי העניקה תמידית של משמעות חדשות ושרירותיות לישים שבעולמו, חירות זו היא הכוח המניע את המציאות. ואם זוכרים שהאכסיסנציאליזם הוא פילוסופיה של המשמעות כבונה, הרי שחירות האדם היא 'המניע הבלתי מונע' של המציאות, כלומר אין היא מותנה אלא בעצמה בלבד. ככל שתהיה הפילוסופיה של היידגר חילונית בחיזוניתה, הרי שהמבנה המושגי שלה דתי מאחר שהוא מבוסס על מושג הטראנסצנדנציה". וכן עמ' 171: "החירות אינה תכונה, אלא היא המציאות עצמה, ואינה רק אנושית אלא קוסמית, שכן היא חושפת את היש כשם שהיא חושפת את האדם {...} האמת כאותנטיות מתגלית כתמורה בזווית-הראייה על המציאות. כיוון שאין אנו יכולים להסתמך על התבונה ועל מושגי היומיום, שכן כל אלה שייכים לזולת ולא לפרט, הרי שהאמת היא עקרונית 'הסתרה מאירה'. היינו, היא הבנה של מה שהוא מוסתר מן התבונה, של מה שמופיע פינומנולוגית ושופך אור מבהיר על המציאות כולה, המתגלית כמשמעות אפשרית {...} היסוד הדתי השליט ברעיון זה (וב)התבטאות זו {...} מזכירים { התבטאות מסורתית לגבי ההתייחסות לקדוש.".

לפי פרשנותו של סיגד, דווקא הדרישה של היידגר שבחירתו של האדם תיעשה ללא כל מניע קודם, מתוך חירות מוחלטת, מעלה מחדש את אקט הבחירה עצמו כרגע של התגלות מיסטית, בה האדם לא בוחר מצד עצמו אלא לאור החוויה וההתגלות העצמית – ובזה שבנו אל האקזיסטנציאליזם הדתי, בו האדם מגלה ולא יוצר את עצמו. גם אצל סארטר ניתן להצביע על קריסתה של היצירתיות החופשית של הסובייקט. סארטר אמנם דוחה את התפיסה האריסטוטלית, לפיה האדם הוא מצע אחיד וחסר-תוכן המקבל תכנים וניגודים שונים שמתרחשים עליו – לטענתו זוהי בריחה מההכרה האוטנטית באמת המאיימת, לפיה אין כל הצדקה או סולם ערכים לבחירותיו של האדם.<sup>211</sup> אולם, הוא נמנע מבחינה דיאלקטית של היפרטיות הסובייקטיבית ושל מושג ה'אין' בדרישתו לדמוקרטיזציה של החירות, גם כלפי האדם הלא-אוטנטי, המבטא את חירותו בעצם קיומו. בכך למעשה מתמוטט כל קנה-מידה או ערך לקיום ולפעולה האנושיים, עד ש"האדם נידון לחירות": כשכל האפשרויות פתוחות בפניו ואין כל הצדקה למעשה כזה או אחר, ואף לא הצדקה לקיומו-שלו, הופכת החירות בעצמה לכלא, ויכולת היצירה העצמית של הסובייקט קורסת.<sup>212</sup>

על כל פנים, נקודת המוצא של האקזיסטנציאליזם האתאיסטי, כמו גם מטרתו, הם 'הסובייקט' עצמו. אף אם סובייקט זה איננו 'עצם' (אובייקט סובייקטיבי) או 'מצע' אריסטוטלי, אף אם אין הוא מתגלה אלא נוצר – הריהו וואריאציה של המסורת הרציונליסטית של דקארט, זו המגלה מאחורי כל הספיקות את האדם כתודעה, או בהקשר האקזיסטנציאליסטי המבוסס על הפנומנולוגיה: את הסובייקט המתכוון,<sup>213</sup> המבקש "כחלק בלתי-נפרד מסיפור הגאולה המודרניסטי {את} גאולתו של היחיד, הבוחר מתוך אומץ 'בחיים האנושיים', חיי היומיום. אלה מאפשרים לו מעין **התגלות חילונית**".<sup>214</sup> קבלת העמדה שהחיים הגשמיים יוצרים מגבלה דטרמיניסטית אונטולוגית על חופש הרצון האנושי, הולוכה את המחשבה הפילוסופית לטעון לקיומה של חירות רוחנית אפיסטמולוגית; הגוון הדתי של מחשבה זו מדבר על התגלות דתית של 'הסובייקט' – אך מתברר שגם העמדה האתאיסטית טוענת לבסוף להתגלות ולא לכינון וליצירה.

זאת ועוד: בעמדתו הרציונליסטית המבוססת על 'סובייקט מתכוון', האקזיסטנציאליזם נשען על מסורת הומניסטית<sup>215</sup> של מרכזיותו של מושג האדם/סובייקט, שהמדעים השונים מסוגלים לגלות את האמת על אודותיו; לשיטתה, כשתושג ידיעה זו היא תאפשר לאדם "להתגבר על הניכור שבו הוא שרוי ולהשתחרר; כלומר היא תאפשר לו להגיע למודעות מלאה ולשליטה על הכוחות הנפשיים והחברתיים הפועלים עליו. כך יוכל האדם לממש את מהותו ולפעול כסובייקט שהוא בעל שליטה עצמית; כיצור רציונלי ומוסרי, כזה שיכול לבחור כיצד לפעול ונושא באחריות למעשיו."<sup>216</sup>

אך מבקרי המסורת ההומניסטית, ובתוכה האקזיסטנציאליזם האתאיסטי,<sup>217</sup> טוענים שהבריחה ממגבלות הגשמיות אל המושג הרוחני למעשה הגשימה את המושג הרוחני עצמו והובילה למגבלה חריפה יותר של החופש האנושי: "טבעו" של 'הסובייקט' עצמו הוא המגביל את החופש האנושי, וכעת גם אין הוא יכול לטעון נגד מגבלה זו, שכן היא מתיימרת להיות מושג רוחני שתפקידו לשחרר את האדם מכבלי הגשמיות. יתירה מזאת: למרות יומרתו לטענה טבעית ואמפירית, "טבע האדם/סובייקט" איננו מושג אמפירי שניתן להוכיחו, ולכאורה המציאות מלמדת דווקא על הממד ההיברידי והמפורק של הסובייקט.<sup>218</sup> כנגד עמדה זו יצאו ניטשה וממשיכיו.

### 1.3.3 הפרדוקס של ניטשה: חזרה נצחית ואהבת הגורל, יחד עם רצון לעצמה ויצירתיות

ביקורתו של ניטשה על מושג 'הסובייקט' היא חדה:

<sup>211</sup> שם, עמ' 235.

<sup>212</sup> שם עמ' 245-251.

<sup>213</sup> שם, עמ' 220.

<sup>214</sup> גורביץ' וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: אותנטיות, עמ' 75; ההדגשות שלי.

<sup>215</sup> כפי שניכר במפורש בכותרת ספרו של סארטר, **אקזיסטנציאליזם הוא הומניזם**.

<sup>216</sup> ארבל, **פוקו**, עמ' 54.

<sup>217</sup> שם, עמ' 52.

<sup>218</sup> ראו ליד הערה 250.

יש להכריז מלחמה ללא רחם {...} על אותה מכשלה {...}: **האטומיטיקה** של הנפש. במונח זה יורשה נא לנו לכנות אותה אמונה הרוואה בנפש משהו בלתי-כלה, נצחי, בלתי-מתחלק, מונאדה, אטום. אמונה זאת צריך להשליך מהמדע! {...} אין כלל צורך לשם כך להיפטר מה"נפש" עצמה ולוותר על אחת ההיפותיזות העתיקות והמכובדות ביותר; כפי שקורה לנטורליסטים = מטריאליסטים של מדעי הטבע; {...} אך הדרך פתוחה לתפישות חדשות ודקויות בהשאת-הנפש; ומושגים כגון "הנפש בת-המוות", "נפש כריבוי הסובייקט" ו"נפש כמבנה חברתי של יצרים והיפעלויות", תובעים מכאן ואילך זכויות אזרח במדע.<sup>219</sup>

אין זה אלא **סילופו** של מצב עובדתי אם אומרים: הנושא "אני" הוא התנאי לנשוא "חושב".<sup>220</sup> משהו חושב: אך שאותו משהו הנו דוקא אותו "אני" מפורסם ועתיק, אינו, אם נדבר מתנונת, אלא השערה, טיעון, מכל מקום לא שום "וודאות בלתי אמצעית". ואחרי הכל יש גם יתר מן המותר באותו "משהו חושב".<sup>221</sup> "הכל סובייקטיבי", אתם אומרים: אך הלא זה עצמו כבר בגדר **פירוש** הוא. ה"סובייקט" איננו נתון, כי אם איזו תוספת-בדיה, השתלה שבדיעבד – האם נחוץ עוד לבסוף להניח קיומו של פרשן מאחורי הפרשנות?<sup>222</sup>

עמדתו של ניטשה אמנם מתנגדת לתפיסת 'הסובייקט' האפיסטמולוגית של דקארט (ומכאן גם לעמדות האקזיסטנציאליסטיות), אך זאת לא מתוך חזרה אל הפילוסופיה האובייקטיבית והכללית, אלא מתוך העמקה במעמדו החופשי של האדם. ניטשה טוען שהאדם האינדיבידואלי יכול לפשוט וללבוש צורות שונות בזמנים שונים, ולא ניתן להגדירו בשום מהות מסוימת. מהות כזו משתקת את החופש של האדם בדיוק כמו שה'עצם', ה'אובייקט', הוא גורם המשתק את שפע החיות הבזבזני וחסר הגבולות של העולם בכלל. לפי ניטשה

מושג הסובייקט מתפרק ועמו מושג העצם שהוא השלכה שלו, שכן שניהם אינם מציינים כל ממשות אלא רק אמונה באחדות ובסדר, ופחד מהבלתי-מוכר {...} ניצשה מפרק את המציאות לאינסוף פירושים אפשריים, שאין ביניהם שום קשר מחייב והכרחי, בניגוד לתפישה השגורה של התודעה, התובעת תמיד להבין הכול מן הפינה שלה ולראות בפניה זו את הכול.<sup>223</sup>

העולם אינו בעל מהות אחת ואמת אחת שלה פנים רבות **המתגלות** בזמנים ומקומות שונים;<sup>224</sup> העולם הוא רב-פנים, והאדם הוא **היוצר** את הפנים השונות בפרשנויותיו השונות לפי הפרספקטיבות השונות שלו: "נגד הפוזיטיביזם הנעצר אצל התופעות ואומר: 'אין בנמצא אלא עובדות', אני הייתי טוען: לא, דוקא עובדות אין בנמצא, כי אם פירושים בלבד. אין ביכולתנו לקבוע עובדה 'כשהיא לעצמה'".<sup>225</sup>

<sup>219</sup> ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע**, עמ' 24; ההדגשות במקור, ההטיה שלי. וראו ניטשה, **הרצון לעצמה**, ב, סעיף 490, עמ' 15 (ההדגשות במקור): "ייתכן שאין הכרח כלל בהשערת מציאות של **הסובייקט האחד**; שמא מותר באותה מידה עצמה להניח ריבוי סובייקטים, ששילובם זה בזה ומאבקם זה עם זה מהווים את הבסיס לחשיבתנו ולתודעתנו בכלל: {...} ההשערות שלי: הסובייקט כריבוי".<sup>220</sup> דיונו של ניטשה הוא על הקביעה הרציונליסטית ('הגיונאית', בלשוננו של ניטשה בפסקה זו) הקרטזיאנית: 'אני חושב משמע אני קיים'. על אשליית החופש והבחירה המצויה בהטפה הקפיטליסטית-ליברלית למימוש עצמי לחירות ולחופש עצמה, ראו גורביץ וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: בחירה, עמ' 188-189: "הבחירה היא {השקפת עולם רווחת בקפיטליזם הליברלי, הרוואה באדם אדון לגורלו; הפרט ממש את גורלו האישי באמצעות זכות הבחירה {...} פעולה אוטונומית הנותנת ביטוי לחרותו של האני {...} נקודת מבט זו היא צרכנית ביסודה: הוד מעלתו הצרכן מוזמן לבחור בין חלופות שונות המתחרות על תשומת ליבו בתחום הפוליטי, האישי, הכלכלי {...} לעיתים קרובות מושג משתמש בטענת הבחירה רק לשם מירוב רווחים וייעול מערכת השיווק. במקרים אלה הבחירה היא באידיאולוגיה הליברלית והדמוקרטית של הקפיטליזם, שתפקידה הממשי הוא להרדים את תודעת ההמונים ולהסיט את תשומת לבם ממנגנוני שוק דטרמיניסטיים, הקובעים בעבור הפרט את 'בחירתו' ואת 'גורלו'".

<sup>221</sup> ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע**, עמ' 28; ההדגשה במקור. בסעיף הבא נעסוק בעמדתו של מישל פוקו, שבסס את משנתו על ניטשה, אף יש בה שינויים משמעותיים. בעקבות פוקו מתארת ג'ודית בטלר (חיקוי, עמ' 330) את הקושי והסילוף שמעלה המהותנות של מושג ה"סובייקט": כך: "קשה לקבל את הטענה שאין שחקן הקודם להופעה, שההופעה {...} ה'פרפורמטיבית' {...} מכוננת את מראית העין של "סובייקט" כאפקט שלה. קושי זה הוא תוצאה של נטייה מוקדמת לחשוב על מיניות ועל מגדר כ"מבטאים" באופן בלתי-ישיר או ישיר מציאות נפשית שקודמת להם. שלילת **קדימותו** של הסובייקט אין משמעה שלילת הסובייקט; למעשה, הסירוב לזהות בין הסובייקט לבין הנפש מסמן את הנפשי כמה שחורג מתחומו של הסובייקט המודע. עודפות נפשית זו בדיוק היא שמוכחשת באורח שיטתי על ידי מושג הסובייקט בעל הרצון החופשי, שבוחר איזה מגדר או מיניות להיות בזמן ובמקום נתון. עודפות זו היא שמתפרצת במרווחים שבין המחוות והפעולות החוזרות (שם, עמ' 339); "קטגוריות זהות נוטות לשמש מכשיר בידי סדרים ממשטרים, בין אם בתור הקטגוריות המנרמלות של מערכות דכאניות ובין אם בתור נקודות הגיוס למאבק משחרר כנגד אותו דיכוי עצמו" (שם, עמ' 329). בטלר חותרת לביטול ה"סובייקט" המושגי, על-מנת לאפשר מקום לעודפות הנפשית של האדם. **את העודפות הזו מכנה כאן ניטשה בכינוי "יתר מן המותר"**, כשלטעמו מדובר על "ריבוי סובייקטים" שאותם יוצר הפרט. כפי שמעירה המתרגמת, עמליה זיו (הערה 6), פוקו חשף את הכפילות הקיימת במושג "סובייקט" (subject) עצמו: מחד – "נושא" עצמאי ובעל בחירה, ומאידך – נתין סביל הנושא עליו את חוקיותו של שדה השיח בו הוא נתון. בעקבות עמדה זו מפתחת בטלר את מושג ה"פרפורמנס", לפיו הסובייקט נקבע באופן זמני לפי ביצועיו של האדם. הסובייקט אינו נתון קבוע מראש אלא אפקט נלווה לביצועיו והופעותיו של האדם (ראו שם, עמ' 334). קיים דמיון גם בין 'הפרפורמנס' לפי בטלר לבין תפיסתו של ניטשה את מעשה האמנות של האדם, המשתמש בחוויותיו – הטובות והרעות כאחד – כחומר גלם ליצירה עצמית דיוניסטית (ראו שיחור, **ניטשה**, עמ' 71-67; סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 44-43).

<sup>222</sup> ניטשה, **הרצון לעצמה**, ב, סעיף 481, עמ' 11-12; ההדגשות במקור. על עניין הפירוש ויחסייתו ראו בציטוט דבריו, ליד הערה 225.

<sup>223</sup> סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 51.

<sup>224</sup> ראו קאופמן, **ניטשה**, עמ' 79, המקשר לכך את דחייתו של ניטשה את השיטתיות המחשבתית למינייה.

<sup>225</sup> ניטשה, **הרצון לעצמה**, ב, סעיף 481, עמ' 11. נראה שניטשה אינו מתנגד לקיומן של עובדות, אלא שאלו תמיד מתווכות בעזרת פרשנות; מכל מקום עמדה חריפה זו מוצעת רק כנגד הקיצוניות שבקביעה הפוזיטיביסטית ואין הכרח שניטשה לא יקבל את קיומן של

תפיסת 'הסובייקט' של ניטשה, כרוכה בתפיסתו הכללית את 'הרצון לעצמה' המצוי בכל המציאות. ניטשה מציב דגם רדיקלי ביחס לרצון החופשי, שבו במקום שהשאלות המוסריות והרציונליות יהיו המקור לחופש הרצון, הריהם הגורם המעכב אותו, בהיותן חוקים כלליים המרסנים את שאיפותיו הפרטיות של האדם. עבור ניטשה, התשוקה עצמה היא-היא החופש של האדם לממש את רצונו לעצמה מתגברת. הרצון לעצמה משמש את ניטשה תחילה, כמושג המאפשר הסבר של המציאות הטבעית בכלל והאנושית בפרט: "כל היכן שנתקלתי בחי, מצאתי רצון לעצמה".<sup>226</sup> כך מסביר ניטשה מגוון תופעות, גם שליליות: מהדחף להצליח במציאות הגשמית שמונע שלמות נפשית, דרך ההתבזות או בקשת הרחמים שאינן אלא דרך אחרונה להתנשאות, וכלה בהתגברות על חוסר-אונים של תלות המביאה להנאה שבחירות.<sup>227</sup>

בהמשך הפך המושג למרכזי בהגותו, כשאינן הוא רק דחף עיוור ולעיתים בעייתי, אלא הכוח המניע היסודי של כל אורחות האדם ותרבותו, של כל הישגיו היצירתיים, הגשמיים והרוחניים; תרבותו של האדם אינה נבדלת מהטבע ('הומניזם'), אלא צומחת ממנו-עצמו ברצון התחרותי להתגבר על הזולת. עוצמה זמנית אכן מביאה לפשיעה, וכאמור, גם במעשים שליליים שמבטאים לכאורה פסיביות ובזות ניתן לזהות את הרצון לעצמה; אך עוצמה קבועה מביאה דווקא ליצירתיות ולעידון: עוצמה זו דורשת להשתחרר מאמיתות מטאפיזיות ומנורמות חברתיות אובייקטיביות, כגון המוסר, ובמידה והיא מאמצת אותו ומעדת את עצמה, אין זאת בשל כפייה חיצונית אלא מתוך נביעה פנימית העולה על גדותיה, ורק בכדי לממש את העוצמה ביתר שאת.<sup>228</sup>

הרצון לעצמה אינו תלוי אפילו בתשוקה עצמה, ואף לא בטבעו הקבוע של האדם הקובע את המעשים, שהרי ניטשה דוחה את קיומו של טבע כזה, ולדעתו התשוקה והמעשים הם הקובעים את "טבע האדם" או "הסובייקט". לדידו של ניטשה אין אמת אובייקטיבית כי אם פרשנויות יצירתיות וקונטינגנטיות, שכולן ביטוי דינאמי של הרצון לעצמה, ומהוות כיוון חדש ודינאמי של "האמת" ושל "הסובייקט".<sup>229</sup>

הרצון לעצמה מצוי אמנם בכל, אך שיאו ממומש בידי ה'עלאדם', המתגבר על הכבלים החיצוניים של המוסר ועל הכבלים הפנימיים של הטינה כלפי הזולת, ויוצר את זהותו שלו לפי תשוקותיו המשתנות. בעוד שגישות אחרות ראו במוסר מימוש של החופש, ניטשה רואה בו, ולפחות את הופעתו בנצרות, גורם מעכב שעליו יש להתגבר כדי לממש את הרצון לעצמה, שהוא החופש האינדיווידואלי (שאינו 'הסובייקט' הקבוע) ליצור את עצמו.

ניטשה מתאר מחדש את הדיאלקטיקה בין האדון לעבד, שהמאבק ביניהם מתנהל תחילה באופן כן וישיר: שני הצדדים מנסים לשעבד זה את זה, כשיחסי הכוח משתנים מעת לעת, וכפי שהראה הגל בכל מקרה ממשיכה להתקיים תלות הדדית, מכיוון ששני הצדדים שואבים את הגדרתם העצמית מהאחר (אין אדון ללא עבד, ולהיפך). ואולם, טוען ניטשה, בשלב מסוים מסרב העבד לקבל את דין הפסדו: במקום לנקוט בעמדה ישירה וכנה של כניעה – על בקשת הרחמים שבה – או של מלחמה מחודשת מתוך התגברות עצמית אקטיבית, המגלה את 'הרצון לעצמה' הפרטי והייחודי שלו, הוא מפתח נשק חדש – "מוסר עבדים".<sup>230</sup>

העבד "מפנים" את מצבו, כלומר נוטש את הכנות הישירה ופונה להתבוססות בטינה האצורה בו, לרפלקסיה ונקיפות-מצפון אובססיביים הנחשבים כמעלה, לפיתוח נורמות כלליות, חיצוניות וקונפורמיסטיות, "אובייקטיביות" ו"מחייבות", שלמעשה יוצרות היפוך ערכים: במקום התפיסה הערכית של "מוסר האדונים" שם המכובד והאצילי הוא הטוב ואילו הרע הוא הבזוי והמושפל, הופך הסובל הפסיבי לצדיק כשהחזק והאקטיבי הוא הגאוותן והרשע; בהקשר זה תופס מקום מרכזי מושג 'הסובייקט', המתיימר לקבוע את 'טבע האדם' הכללי, שכל האנושות מחויבת כלפיו, ונדרשת למתן בשלו את שאיפותיה לעוצמה.

עובדות יבשות לצד הפרשנויות. על כך ועל הסתירה העצמית העולה מן הדברים (הקביעה שהכל פרשנות גם היא עצמה פרשנות יחסית ומבטלת את עצמה), ראו שיחור, **ניטשה**, עמ' 60-66; קאופמן, **ניטשה**, עמ' 189-190.

<sup>226</sup> ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא**, עמ' 111. על הכללה זו ראו קאופמן, **ניטשה**, עמ' 191. על המושג והשתלשלותו בהגותו של ניטשה, ראו שם, עמ' 165-191; שיחור, **ניטשה**, עמ' 21-22.

<sup>227</sup> קאופמן, **ניטשה**, עמ' 171-172.

<sup>228</sup> שם, עמ' 178-180.

<sup>229</sup> ראו שיחור, **ניטשה**, עמ' 60-66; קאופמן, **ניטשה**, עמ' 91-97, 189-190; סידג, **אנטיסטינציאליזם**, עמ' 40-45, 50, 57-58. על חופש הרצון לפי ניטשה, ראו לאורך מאמרם של גמס וג'אנאוויי, ניטשה ורצון חופשי.

<sup>230</sup> ניטשה, **לגינאלוגיה**, א, 10, עמ' 241-242. על שנאת העולם וההקרבה העצמית המסולפת, ראו שיחור, **ניטשה**, עמ' 21-22.



ההיענות להיפוך הערכים מעוררת אשליה של מימוש החירות, אך מכחישה למעשה את האינדיווידואליות הפנימית (חסרת המהות המוקדמת) שלו ושל זולתו: במובן האישי זוהי הימנעותו של העבד מהתגברות עצמית ומהעיקרון היסודי של המציאות אליבא דניטשה: "הרצון לעוצמה" והיצירה העצמית; כלפי הזולת – כלומר האדון – יוצר העבד מערכת של נקיפות-מצפון מוסרנית, המחייבת את האדון להיכנע ולוותר על ניצחונו כעוול.<sup>231</sup> המוצא מהמלכוד ושיאו של התהליך, לפי ניטשה, הוא בהופעת ה'על-אדם', המתמודד עם הסבל שבמציאות באופן מעשי ואקטיבי, וראה בו פתח להתגברות עצמית על "מוסר העבדים" – על קשייו ועל טינתו המופנמת – ומימוש הרצון לעוצמה ביצירתיות עצמאית ובכינון עצמי. זוהי התגברות גם על "מוסר האדונים" שכן ה'על-אדם' משפיע את חסדו, אך זאת לא מתוך מוסר-כליות אלא מתוך נביעה פנימית, ואת העמדות המתנגדות לו הוא מקבל בכבוד כאתגר להתמודדות ולהתגברות ולא כמחסום לשפעו האישי. ה'על-אדם' "הוא האדם הידיוניסי" {...} הוא גבר על טבעו הבהמי, ארגן את רגשותיו, זיכך את יצריו ועיצב סגנון לאופיו, או – כדבריו של ניטשה על גתה: 'הוא הטיל על עצמו את מרות השלמות, הוא יצר את עצמו' והפך להיות איש הסובלנות לא מתוך חולשה, כי אם מתוך חוזק, 'רוח שנעשתה חופשית'.<sup>232</sup>

האקזיסטנציאליזם האתאיסטי אמנם לקח מניטשה את ריקותו של 'הסובייקט' ואת היכולת ליצור אותו שוב ושוב; אך מדברי ניטשה עולה שבניגוד לתפיסת הסובייקט הרציונלי, המהווה בסיס לכל התפלספות או מטרתה גם באקזיסטנציאליזם האתאיסטי, לדעת ניטשה הסובייקט הוא בדיה נלווית לפרשנות יחסית וזמנית: אולי בדיה חשובה, מועילה ומוצדקת – אך אחרי הכול בדיה. אולי נוצר כאן סובייקט, אך אין הוא בסיס או מטרה אלא אפקט נלווה לפרשנות, שאינה אלא עוד אפשרות במסגרת הרצון לעצמה. מכל מקום אין הוא תודעה מתכוונת בעלת ריבוי פנים – אלא ריבוי של הסובייקטים עצמם.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> ההתקרבות אמנם מעניקה לעבד עוצמה עקרונית ואת מבוקשו הנקודתי, אך למעשה רק מוסיפה לבושה שכרוכה בקבלה בחסד ולא בזכות ולפיכך בסופו של דבר מרחיקה אותו מהגשמת מבוקשו האמיתי – היחלצות מהשעבוד לאדון וניתוח מעגל הקסמים של האדון והעבד; ראו סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 54-55; שיחור, **ניטשה**, עמ' 104-115. לדעת קאופמן, **ניטשה**, עמ' 194-209, גם אצל ניטשה יש סובלימציה של היצרים, אך לא בשל הכניעה לזולת והפחד מהמציאות, אלא כחלק מההתגברות העצמית והרצון האישי לעוצמה. הרצון לעצמה מתגלה כאן בשיאו המהופך: מתברר שהעבד הוא-הוא השולט באדון (בכוח רגשות האשם), וזאת דווקא בהיותו עבד, דווקא בגלל הפסיביות והכפיפות אליו.

לכאורה ניטשה מעדיף את "מוסר האדונים", שפועל ללא דין-וחשבון ומוסר-כליות וללא מניעים נסתרים של טינה אצורה, אלא מניעה של יצירתיות עצמאית, הרואה בסבל פתח להתגברות עצמית. אלא שניטשה אמביוולנטי כלפי "מוסר העבדים", שכן גם בו הוא מוצא העיקרון היסודי של המציאות, לשיטתו – 'הרצון לעוצמה'. לדעתו העולם מלא בפרספקטיבות לגיטימיות ללא אמת שעדיפה על אחרות. לפיכך הוא מקבל את הלגיטימיות של הרצון לעוצמה של "מוסר העבדים", אך עוצמתו-שלו מעדיפה את העוצמה שאינה משלה את הנוקטים בה, ושבהיותה פרספקטיבה בלבד, לא תשולל לגיטימיות של שאר פרספקטיבות בשם אמת אחת (ראו שיחור, **ניטשה**, עמ' 60-66). לכן כפי שראה מיד, נדרשת התגברות עצמית חדשה, מעבר להתגברות על הסבל כאתגר לשכלול עצמי (כמו לפני מהפכת הערכים של "מוסר העבדים"), כזו שתתגבר מעבר לטוב ולרוע, ותכלול גם את ההישג רב-העוצמה של הרפלקסיביות והרוחניות של "מוסר העבדים". מהלך זה שובר את הדיאלקטיקה האינסופית של האדון והעבד, ומתגבר "מעבר לשניהם, מעבר למוסר האדונים והעבדים גם יחד" (קאופמן, **ניטשה**, עמ' 271). כל זמן שהתגברות זו לא נעשתה – מנצח בעולם המוסר הנוצרי, שבשל הצלחתו לאורך זמן רב, הוא מטעה לחשוב שהוא שורד ומועיל.

<sup>232</sup> קאופמן, **ניטשה**, עמ' 290; הציטוטים מתוך פרידריך ניטשה, **שקיעת האילנים**, עמ' 130. עוד על 'הרצון לעוצמה' והעל-אדם, תוך הדגשת הכנות האישית, ראו סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 64-67, 73-77; שיחור, **ניטשה**, עמ' 59-33. הקושי בעמדה זו ברור: כיצד ניתן לקיים חברה אנושית מתוך השקפה הדוחה את המוסר ומקדשת את התשוקה האימפולסיבית? שהרי גם אם יהיו בה מי שיממשו את הרצון לעוצמה באופן מועדן מוסרית, הרי כלל החברה לא תחזיק מעמד: ואף לשיטת ניטשה עצמו: האין התשוקה עצמה ביטוי לכפיית הרצון ולא לחופש שלו? האין האדם מאבד את משמעות קיומו בתוך מגוון האפשרויות הקונטינגנטיות שמהן בחר לכוון את עצמו? בקשיים אלו נדון להלן, 2.4.

<sup>233</sup> סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 11, טוען ש"חוליית הקשר בין הרומאנטיקה {שהבליטה אף היא את יסוד הפרטיות, אך לא כחירות אוטארכית בונה, אלא מתוך חולשה בפני הכלליות האמיתית הבלתי-מושגת} לבין האכסיסטנציאליזם היא ניצשה, שאינו רומאנטיקן ואינו אכסיסטנציאליסטי וגם אינו קאנטיאני, אלא אפשר כולם יחד". קאופמן, **ניטשה**, עמ' 385-386, טוען שאין להגדיר את ניטשה כאקזיסטנציאליסט והוא נבדל גם מהאקזיסטנציאליזם המודרני, בהיותו קרוב להשקפות פוזיטיביסטייות ואנליטיות העומדות בניגוד לאקזיסטנציאליזם. הוא מבדיל בין האקזיסטנציאליזם הדתי של קירקגור ובין ניטשה: ראשית, "בטיעונו {של ניטשה}, שמורת-רוח או קורת-רוח אין להם שום שייכות לאמיתותה של הנחה, הוא מנוגד {...} לשלינג הזקן ולקירקגור" (עמ' 323); שנית, לגבי ניטשה האל מת ו"עמידתו הבסיסית {...} והמיתודה שלו חסמו בעדו את הדרך הזו {של דת התגלותית}: כי קירקגור לא זו בלבד שנמנע מלהעמיד בסימן שאלה הנחות-יסוד בלתי מחויבות, כי אם נטש בכלל כל דרך פילוסופית ו"קפץ" {...} לתוך האמונה {... ניטשה} אמר מה שהיה, ללא ספק משמש לו תגובה לקירקגור: 'ליאות הרוצה להגיע בקפיצה אחת, בקפיצת-שואל עד תכלית, ליאות מסכנה לבל-דעת, אף לבל-רצון עוד לרצות: היא שבראה את האלים כולם ואת העולמות האחוריים' (כה אמר **זרתוסטרא**, עמ' 30), מבחינה זו קרוב ניטשה להשכלה מאשר שלינג לקירקגור: הוא יחא נוטה יותר להעמיד ערכים ללא ערובה אלוהית" (עמ' 117-118, במושגיו של רמ"י, אותו השווה כהן, **מי השילוח**, עמ' 419-420, לקירקגור, "הקפיצה" הקירקגוריאנית תבטא בגילוי הרצון האלוקי מתוך בירור רצונו של האדם וגילוי שורש נשמתו).

ועם זאת, גם קאופמן רואה דמיון בין ניטשה וקירקגור, בהיותם "שותפים לחרדתו של שלינג על 'היאוש המוחלט', שלתוכו נקלע הפרט" (עמ' 117), והודאתו של קאופמן שניטשה הוא ממבשרי האקסיסטנציאליזם המודרני (עמ' 148, 385) זהה לקביעתו של סיגד לאורך ספרו, המציב יחד עם ניטשה את קירקגור כמבשרי השיטה הנ"ל. ואולם גם סיגד מבדיל ביניהם: "רק האמונה מבדילה בין הדתי לבין הדימוני השולל הכול ומשליט את הקאפריסה שלו במציאות {...} גם ניצשה מראה שהסובייקט יש בו כוללות, אבל זו אישית היא, ומערכת הערכים והחוקים היא הטלת הקאפריסה על המציאות שאינה אלא משחק בידי הגאון. קירקגור סבור, שאמנם גם הדתי וגם הדימוני

תפיסה זו של ניטשה נראית לכאורה כביטוי לעמדה אינקומפטיביליסטית חיובית (1.2.2), לעמדה של קביעה עצמית (1.2.2.1) ואולי אף ליברטריאנית (1.2.2.2), המתארת את האדם כמכונן את עצמו מתוך אינדטרמיניזם מקרי, כלומר מתוך דחיית הדטרמיניזם והפטליזם. ואולם, באופן מפתיע דבריו של ניטשה על 'הרצון לעוצמה' של 'העלאדם' נובעים לטענתו ישירות מתוך תפיסתו הפטליסטית, או 'תורת' השיבה הנצחית – משמע, תורת מחזוריותם המוחלטת האין-סופית של כל הדברים.<sup>234</sup> תפיסה זו אינה מבוססת על פטליזם לוגי, או תיאולוגי-לוגי; היא בוודאי איננה פטליזם תיאולוגי מונותאיסטי, שהרי כידוע, ניטשה כותב על אודות מות האל: "האיש המטורף קפץ לתוך קהלם ונקבם במבטיו. 'לאן פנה האלהים?' כה אמר, 'אנכי אגידנו! אנחנו הרגנוהו – אתם ואני! כולנו רוצחיו!'"<sup>235</sup>

לדעת קאופמן, ניטשה אומר זאת לא כמבצע את המתת האל ברצון אקטיבי ומלכתחילה, אלא כנביא (מטורף) של תקופתו, של מצבה ותוצאותיה. ניטשה איננו שש לקראת מות האל; הוא רואה את המצב ככזה ואף את ההכרח שבו לביסוס עמדתו, שכן קיום האל מפחית בערכו של האדם – אך הרגיש גם דיאלקטית שללא האל צפונה סכנה של איבוד משמעות החיים: "בעייתו הגדולה והמתמידה ביותר של ניטשה היתה להימלט מהניהיליזם – וזה כלול, כנראה, בשניהם גם יחד: גם באישור קיומו של אלוהים – ועל ידי כך שלילת חשיבות יתירה מהעולם הזה, וגם בכפירה באלוהים – ועל ידי כך שלילת משמעות וערך מכל דבר בכלל."<sup>236</sup> ואולם, בסופו של דבר מות האל הוא אחד מיסודות תורתו של ניטשה, המבשרת את "שינוי הערכים כולם" ואת בואו של 'העלאדם', המחליף את האל בתפקידי הבורא ומכונן המשמעות.<sup>237</sup>

תפיסת "השיבה הנצחית" של ניטשה מבוססת חלקית על תפיסה מדעית דטרמיניסטית, לפיה הזמן אינסופי אך כמות החומר בעולם היא סופית, ומכאן גם שכמות האירועים הנגזרים ממנה היא סופית,<sup>238</sup> אך עיקר ביסוסה של עמדה זו אינו מדעי או אידאי, אלא מקורה בחוויה קיומית, היונקת מתפיסה פטליסטית פוליטאיסטית (דיוניסית) בדבר אהבת הגורל/הגזירה (amor fati): "נוסחה שלי לגדלות שבאדם היא אהבת הגורל; לא לרצות שום דבר אחר, לא קדימה, לא אחורה, שום דבר אחר לעדי-עד."<sup>239</sup> עמדה זו אמנם לא מדברת על השגחה אלוקית המניעה את כל הדברים כולם, אולם גם היא טוענת שמהלך הטבע עצמו נגזר על ידי גורליות אלילית. אליליות פטלית זו ניכרת בצורה רדיקאלית בדבריו על "איזה דימון" המתנגב בעקבות האדם ומגלה לו שכל המתרחש במציאות שבהווה

חיים אלה, אשר אתה חי כעת ואשר חייך עד כה, תהיה נאלץ לחיותם שוב ושוב ופעמים אין-ספור; ושום דבר לא יתחדש בהם, כי אם כל מה שהיה, כל כאב כל עונג, כל מחשבה וכל אנחה, וכל דבר קטן לאין-שיעור וגדול לאין-מידה – בעל כורחך ישוב ויתרחש עמך; והכול בדיוק באותו הקשר ובאותו סדר {...} ואף רגע זה עצמו ואני עצמי {...}"<sup>240</sup>

---

מציבים את הפרט ביחס מוחלט לאלוהים, אלא {...} ש'הדימוני מוצא עצמו ככוללות קאפריסית ומקורית, ואילו הדתי נחלץ ממצב זה על-ידי שהוא נסוג ממחשבתו לשלול הכול חוץ מעצמו, ומוצא עצמו כאינסופיות אובייקטיבית, חסרת-פניות" (שם, עמ' 108-107). בניגוד לציורה העצמית הסובייקטיבית של ניטשה, עולה הגילוי העצמי של קירקגור, שמעניק לסובייקטיבי את האובייקטיביות.

<sup>234</sup> ניטשה, הנה האיש, עמ' 193.

<sup>235</sup> ניטשה, המדע העליון, סעיף 125, עמ' 274-275; ההדגשה במקור.

<sup>236</sup> קאופמן, ניטשה, עמ' 97. קאופמן מוסיף: "גם אם היה מודע במלוא החריפות לכיוון, שלפיו קיומו של אלוהים עשוי להפחית ערכו של אדם, גם הרגיש, שמות האלוהים צופן עמו סכנות אבדן מוחלט של כל משמעות לחייו". וראו גם שם, עמ' 95: "ניטשה איננו אומר, כביכול: 'סיפרתם לי שיש אלוהים; אך, באמונה, אני אומר לכם כי איננו; הדבר שהוא אומר הוא: 'אלוהים מת'. זו לשונה של אמונה; הדימוי מושאל מהאונגליונים {...} ניטשה מחדיר משמעות חדשה לדימוי הישן, ומכללא עדיין ברור שאי-פעם חי האלוהים {...} אך הנה 'אלוהים מת' {...} – זהו ניסיון של אבחון הציביליזציה המודרנית ללא שום שיקול מטפיזי בנושא הישות המוחלטת." קאופמן מדגיש שניטשה כהוגה ספקן איננו מקבל את האתאזים כמאורע, כמסקנה או כהנחת יסוד, מה גם שהכריז על עצמו כסוגד לאל דיוניסוס; הוא כמובן התנגד לאל הנוצרי המהווה גיבוי מטאפיזי למוסרונות המגבילה שלה – אך לשם כך הגדיר את עצמו "אנטיכריסט" ולא אתאזיסט; מבחינתו האתאזים הוא אינסטינקט משום שמושג זה מגביל את חופש האדם ושלילתו היא הכרחית לתורתו של ניטשה (שם, עמ' 96-97).

<sup>237</sup> שם, עמ' 112-92.

<sup>238</sup> שם, עמ' 298.

<sup>239</sup> ניטשה, הנה האיש, עמ' 179-178. ראו קאופמן, ניטשה, עמ' 296.

<sup>240</sup> ניטשה, המדע העליון, סעיף 341, עמ' 354. גורל זה יכול ללוש פנים של רצון חי של אל אלילי, העולה בדברי ניטשה הרבים בשבח האלילות בכלל והאל היווני דיוניסוס בפרט: "אני תלמידו האחרון של דיוניסוס – אני מורה את תורת השיבה הנצחית" (ניטשה, שקיעת האלילים, עמ' 138). אולם בהקשר של השיבה הנצחית הוא יכול גם ללוש את פני החוק הדטרמיניסטי העיוור וחסר-הרצון של הטבע, שכן ניטשה סומך את עמדתו הפילוסופית-חוויתית (קאופמן, ניטשה, עמ' 296) על הנחה "מדעית", לפיה "אם מניח המדע כמות מסוימת של אנרגיה בחלל סופי ובזמן אינסופי, אמור להשתמע מכך, שאין מתאפשרות אלא מערכות עוצמה בכמות מוגבלת {...} או שמן ההכרח שיבטא מצב סופי או שאותו סדר מערכות יחזור על עצמו ויתרחש שוב ושוב לאין-סוף. אילו היה בגדר האפשר שיושג מצב סופי – ואין מדובר עוד בתחילתו של הזמן – מן ההכרח שמצב סופי זה כבר היה מתרחש עד כה; אך הנה מלמדנו המציאות, שאין הדבר כן, וכי שינויים מתחדשים ובאים. מכאן, מסיק ניטשה, תורת השיבה הנצחית של אותם המעשים עצמם – בהפסקות נרחבות – מן

מכאן משתמעת העמדה הפסימיסטית, הטוענת לאמתותו של הדטרמיניזם/פטליזם, ולדחייתו של הרצון החופשי. כיצד ייתכנו יחדיו קיומו של ה"עלאדם" המממש חופש מוחלט, הפועל בעולם שבו העוצמה שופעת "ומבוזבזת" באינדטרמיניזם ליברטריאני, עם תפיסת עולם לפיה הכול גזור מראש? יש שרצו לפתור זאת בטענה שרעיון "השיבה הנצחית" הוא זניח בכתבי ניטשה ואין הוא חלק מהותי מהשקפתו,<sup>241</sup> אולם כפי שמראה קאופמן, ניטשה לא ראה את רעיון ה"עלאדם" כסותר אלא כהולך יד ביד דווקא עם רעיון "השיבה הנצחית", ולא עוד אלא ששני אלו מתנים זה את זה!<sup>242</sup>

לדעת קאופמן, הפתרון לסתירה לכאורה אצל ניטשה, מצוי בהפרכתה של הבנה מוטעית של ניטשה, כביכול אף הוא, כמו הרומנטיקנים, חותר ל"קידמה" מחד ועורג לשלמות של ימי-הביניים מאידך: "היסוד המשותף והאופייני לכך {למשיכה הרומנטית להפכים 'עתידי' ו'עברי'} מצוי {...} בדחיית סופיותו של הרגע הנוכחי, בעוד שניטשה {...} דווקא על כך גומר את ההלל במושג הכפול של ה'עלאדם' ו'השיבה הנצחית'".<sup>243</sup> ניטשה מתנגד הן לערגה הרומנטית לעבר והן לכמיהה המודרנית לעתיד, שכן, למרות דעותיו הפסימיסטיות הראשוניות (שהושפעו משופנהאואר), בהגותו הבשלה הוא **דוחה את הפסימיזם**, ודורש את אמירת ה"הן" למה שיש בהווה עצמו, לרגעי, המתגלם בשני הרעיונות של השיבה הנצחית ושל העלאדם, בהיותם על-היסטוריים:

תן דעתך שוב לתיאור הצד העל-היסטורי של הרעיון. בפרספקטיבה זאת "אין אתה צופה לשום סיום גאולתי של התהליך... העולם 'גמור' בכל רגע ורגע, ובכל רגע הוא מגיע לקצו. מה יש בעשר שנים חדשות ללמדנו, מה שלא יכלו ללמדנו השנים שחלפו?"<sup>244</sup> פסקה זו – וכמוה כל התפישה העל-היסטורית – מהווה את הקרקע, שמתוכה צמחה אחר-כך תורת השיבה הנצחית, ממש כשם שרעיון העלאדם התפתח מן התפישה, ש"מטרת האנושות אינה יכולה להיות בקצה, כי אם בהעלאת סוגה העילאית"<sup>245</sup>. שני הרעיונות קשורים בשלילת ההתקדמות האינסופית של הדבר {...} ובשני הרעיונות חבויה אפשרות ערכו האינסופי של הרגע ושל היחיד.<sup>246</sup>

האינסופיות שברגעי ושיחידים ששניהם סופיים, היא-היא הפרדוקס של העוצמה החופשית הצומחת דווקא מתוך אהבת הגורליות וקבלתה. הכרת המציאות כשיבה נצחית יכולה להיות הקללה הגדולה ביותר של האדם, וזאת בשל חולשת האדם, שבתפיסתו המודרנית והרומנטית הזמן הוא קו ישר ורציף, המגביל אותו ושלפיקך יש להתגבר עליו; אולם ה"עלאדם" צומח בגלל הכרתו ב"שיבה הנצחית" שמבשרה עבורו איננו דימון אלא "אלי", או לחילופין – הכרתה **נובעת** בשל עוצמתו של ה"עלאדם"; מבחינתו של ה"עלאדם" הזמן הוא על-היסטורי, מעגלי, ולפיקך הגזירה, לפיה כל המעשים כבר נעשו וכך ייעשו לעולמי-עד, משחררת אותו משאלת התוצאות (המוסריות או אחרות) לעשות ככל שעולה בדעתו (שהרי כך עשה מאז ומעולם) ומעניקה נחרצות אינסופית למעשיו, אפילו לאלו הרגעים והסופיים.

בניגוד לתפיסות זמן קוויות, כגון הרומנטיקה שהוזכרה כעת; בניגוד לתפיסת עולם דתית מונותאיסטית השואפת אל עתיד מתוקן בעולם-הבא, שישחזר את העבר שלפני החטא; ובניגוד לצו הקטגוריאלי של קאנט, המציע קנה-מידה למעשים לפי תוצאותיהם בעתיד; בניגוד לכל אלו, לפי תפיסת הזמן המעגלית של ניטשה

ההכרח שתיחשב כ'הנחה המדעית ביותר מכל ההנחות שבאפשר' (**הרצון לעצמה**, 55, {כרך א', עמ' 41; סעיף} 1062 ואילך {כרך ב', עמ' 304-309}) " (קאופמן, **ניטשה**, עמ' 298; וראו גם שם, עמ' 291-292, בציטוט דבריו המקבילים של היינריך היינה בנדון).<sup>241</sup> ראו למשל סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 72-73; וראו עמדתו השונה של קאופמן, **ניטשה**, עמ' 281. בדרכו הולכת גם שיחור, **ניטשה**, עמ' 74-72.

<sup>242</sup> קאופמן, **ניטשה**, עמ' 281, עמ' 292-293; וכפי שיובא עוד בגוף הטקסט מיד. רעיון "השיבה הנצחית" אמנם פותח בשלב מאוחר של תורתו, אך ניטשה ראה בו חלק מהותי ואף את שיא הגותו (קאופמן, **ניטשה**, עמ' 295-296, על פי דברי ניטשה על היותו אחרון תלמידי דיוניסוס, שהובאו בהערה 240).

<sup>243</sup> שם, עמ' 295.  
<sup>244</sup> על-פי ניטשה, **ההיסטוריה**, עמ' 23. הציטוט המדויק: "זהו הלאו של האדם העל-היסטורי שאינו רואה את הידע בתהליך, יתירה מזאת, לדידו העולם הוא בכל רגע ורגע בבחינת גמור וקיצו הושג. וכי מה בכוחן של עשר שנים נוספות ללמד, את אשר לא השכילו ללמד עשר השנים הקודמות!"

<sup>245</sup> על-פי שם, עמ' 84. הציטוט המדויק: "לא ייתכן שמטרתה של האנושות יהא קיצה, מטרתה היחידה הם אנשי המופת העילאיים שלה".

<sup>246</sup> קאופמן, **ניטשה**, עמ' 292. קאופמן מציין שניטשה הושפע תחילה מהגותו הפסימיסטית של שופנהאואר (שבעצמו הושפע מההגות הבודהיסטית, שבה נעסוק להלן 1.4) – אך לאחר מכן פיתח את 'הרצון לעוצמה' כחלק מנטישתו את הפסימיזם, ושאיפתו לרתום את הביקורתיות לאמירת 'הן!' (פוזיטיבי) לחיים; מכאן הפרדוקסליות שבעמדתו, שאמנם טוענת לחזרה נצחית פטליסטית, אך בכל זאת טוענת לרצון חופשי (שאיננו ליברטריאני).

הבעיה בפשטות אינה במתן עצות וקנה-מידה למעשים מסוימים, כי אם { ... } לצייד את האדם באמצעי המעודד לעילוי מצבו הקיומי { ... }, לגשר על-פני הפער שבין הבהמה והאנושיות האמיתית – או, בלשונו של ניטשה – ליעשות על-אדם. מכאן גם מתברר למה סבור היה ניטשה, שתורתו עשויה לשמש גורם חינוכי מכריע { ... } החלש, שאין בכוחו להחזיק מעמד בחיים אלא בעזרת התקווה למלכות, לעוצמה ולתהילה בעולם הבא { =תפיסת זמן קווית }, יתמוטט תחתיו מעוצמת תורת אימים זו; בעוד אשר החזק ימצא בה את הדרכן האחרון להגיע לידי שלמות – או, אם כבר השיג מדרגה זו – התורה תהא רק הולמת עוד את אמונתו הדיוניסית.<sup>247</sup>

לפי ניטשה, המוסר הופך את החברה האנושית לאחידה, כשכל אינדיבידואל נדרש לוותר על ייחודו ולהכפיף עצמו לאמת מטאפיזית אחת; תפיסת הגורליות האלילית של ניטשה מתגברת על רגשי הטינה שעליהם מבוסס מוסר זה, ומובילה לעמדת חופש מוחלט ויצירתי האומר הן לחיים – הן בשמחתם והן בסבלם, **ובזה עצמו** הוא פותח ביצירתו העצמית. היצירתיות של העלאדם לפי ניטשה היא אמנם **פיקטיבית וקונטינגנטית**, שהרי לפי ניטשה אין 'סובייקט', אלוהים, אמת או מהות מוגדרת הנחשפת באמצעות המדע (כמו בהומניזם), באמצעות קפיצה אמונית והתגלות אלוקית (כמו באקזיסטנציאליזם הדתי), או המשמשת כנקודת התחלה לכל מהלך מחשבה (כמו באקזיסטנציאליזם האתיאיסטי) – ואין לכפותם על העוצמה הפורצת והדינאמית של האדם.

ואולם, פיקציה ('משחק', 'פרפורמנס', 'אמנות') זו איננה רלטיביזם חסר ערך: זוהי האפשרות להעניק לחיים משמעות מתוך חופש שעיקרו יצירתיות אסתטית (גם במרחב האתי בין אדם לחברו). היותה פיקציה יכולה לשמש לזהירות וענווה מכפיית עצמה על היצירתיות של עמדות אחרות השותפות למציאותה, אך היא לא תמנע ממנה התמסרות לעמדתה-שלה. להיפך: דווקא הבחירה החופשית שישנה כאן היא זו המדרבנת להתמסר לעמדתה היצירתית, ללא כל תחושה של כפיה מבחוץ. ניטשה איננו מסתפק רק בדרישה פרדוקסלית של שני הקצוות, שכן לדעתו,

תחושת ענגה { =התענגות } זו, "אהבת הגורל", היא-היא הנוסחה שלו לגדולת היצור האנושי. העוצמה היא עדיין קנה-המידה הערכי, אך ענגה זו היא ההרגשה המודעת, הכרוכה ללא-התרה בתחושת העוצמה שבידי האיש. וכן להיפך: האיש, המתנסה באושר ענגה זו, הוא בעל העוצמה; ובמקום לסמוך על כוחות שמימיים, שיביאו לו תשועה וטעם לחייו וצידוק לקיומו של עולם, הוא עצמו מעניק טעם לחייו ועל-ידי השגת השלמות וההתענגות על כל רגע ורגע.<sup>248</sup>

ניטשה חותר אחר הענגה והעוצמה שביצירה העצמית. עמדתו חורגת אפוא מתפיסות החופש או הפטליזם האחרות, שכן היא מציבה דגם **פרדוקסלי**: אין היא דוחה את אחד מהיסודות הסותרים (ליברטריאניזם [1.2.2.2] או פסימיזם [1.2.3], ואולי אף האקזיסטנציאליזם הדתי והאתאיסטי [1.3.1-1.3.2]), אין היא מצמצמת את חלותו של אחד מהם או שניהם כדי ליצור ביניהם הרמוניה סינטטית<sup>249</sup> כלשהי (כגון בקומפטיביליזם [1.2.1] או באקזיסטנציאליזם הדתי [1.3.1]), ואף לא טוענת לקיומם המקביל והקוטבי (כשלמרות הסתירה העקרונית אין הם רלוונטיים זה לזה; [1.2.2.2]); עמדתו של ניטשה אווזת בשני היסודות הסותרים, תוך הבלטת הגורם הסותר עד שהוא עצמו מתהפך: הבלטת הגורל מתהפכת ובעצמה מעניקה לאדם חופש רצון עוצמתי של כינון עצמי, המתחדש שוב ושוב לפי מעשיו.

<sup>247</sup> שם, עמ' 298. וראו שם, עמ' 297: "ניטשה אינו מעוניין כלל וכלל במעשים חלקיים; על האיש לשאול את עצמו אם מצבו הקיומי הנוכחי הוא כזה, שהיה משיב לאותו דימון בזעם אין-אונים ובחריקת שניים, או שהיה אומר: 'מעודי לא שמעתי דברים אלוהיים מאלה!' (ניטשה, **המדע העלוי** 341, עמ' 354). אם הוא נמנה על בני-האדם שעדיין חסרי-שלמות הם וישועה רחוקה ממנו, עדיין נראה לו שאותה תורה דימונית כמעט שהורידה את נפשו שאולה; או אז ייתכן שהיא תיהפך לדרבן חריף של "רצון לעוצמה" שלו ולכמיהתו לאותו חיוב עצמי והיון חיים אדיר והרה-אושר, אשר יאפשר לו 'לא לשאוף לשום דבר ביתר להט מאשר לאותו היון { =אמירת 'הן' לכל } נצחי מוחלטי." לדעת קאופמן (עמ' 296), היון זה איננו רק צידוק אסתטי שלאחר-מעשה, כהצדקתו של ניטשה את החיים היוונים **בהולדת הטרגדיה**, אלא האדם "גומר עליו את החן קדימה ואחורה ולעדי עד. 'לא רק לשאת את ההכרח וכל שכן שלא העלימו... כי אם לאוהבו..." (**הנה האיש**, עמ' 179). אהבת הגורל מעבירה את האדם מתחום ההכרח – לא רק של הפסימיות מהעולם, אלא אף זה של האופטימיות האסתטית שלאחר-מעשה – אל תחום החופש.

<sup>248</sup> קאופמן, **ניטשה**, עמ' 296. תפיסתו של ניטשה את הפיקציה שתוארה כעת קשורה במהותנות האנטי-מהותנית שלו, שגם לגביה יש דמיון בינו לבין ר"צ; ראו ליד ובהערה 224. טענה שמשנת ניטשה היא מלכתחילה פרדוקסלית בתוכנה ובצורתה, עולה לאורך ספרו של דה אלמאידה, **ניטשה ופרדוקס**; ראו למשל שם, עמ' ix-x.

<sup>249</sup> הרמוניה מסוג אחר עולה אצל הגל, המתווך את היסודות הסותרים באופן דיאלקטי, על ידי התבונה, עד שהם מתגלים כשני צדדים של אותה מטבע: חופש הוא הכרחיות מובנת (ראו מרקולסקו, רצון חופשי וטרמיניזם, עמ' 3200). אך הרמוניזציה זו מעניקה למעשה עדיפות להכרחיות הכללית בה מתבטלת בסופו של דבר הבחירה הפרטית והקונטינגנטית – ובדומה לביקורת האקזיסטנציאליסטית על משנת הגל. ראו גם להלן, 6.1, בהשוואת ר"צ להגל.

### 1.3.3.1 ה"סובייקט" הפוקיאני וההבניה התרבותית

עמדתו של ניטשה על כינונו של הסובייקט השפיעה, כאמור, על האקזיסטנציאליזם האתאיסטי; ואולם, כפי שראינו (1.3.2), עמדה זו יונקת מתפיסות עולם הומניסטיות הכובלות את חופש הרצון של האדם ואת יכולת כינונו העצמי בתוך מושג 'הסובייקט' וגאולתו החילונית. ואכן, עמדות פוסט-מודרניות המבוססות על ניטשה, ביקרו את האקזיסטנציאליזם האתאיסטי בנקודה זו:

הפרויקט הסארטריאני, המבקש {...} אסטרטגיה של התגלות, נחשף לרוח הספקנות {...} התוהה { אם האדם הבודד, המתמודד באופן הירואי עם גורלו וזוכה לבסוף לגאולה "אותנטית" בעולם של ריקנות וחרדה, הוא מודל פוליטי ממשי המתקיים בפרקטיקות של היומיום. מול האדם האותנטי, הטהור, ניתן להציג את האדם ההיברידי, איש הכלאיים, שזהותו התרבותית אינה נתונה לעולם במצב של ריק. זו מלאה בסימנים ובייצוגים קודמים של קולוניזטורים תרבותיים ופוליטיים {...} זהות זו, שהיא לעיתים קרובות מפורקת ומפוצלת, בנויה ממרכיבים נפשיים ופוליטיים שונים. כך נשללת העמדה הבינארית שביסוד האקזיסטנציאליזם; כך נחשפת גם אשליית האותנטיות, שלא זו בלבד שאינה משחררת את האדם – היא אף כובלת אותו לאידיאולוגיה מדומה של "טוהר" המשחקת לידי המדכא.<sup>250</sup>

תיאור כללי זה יונק את השראתו מהעמדה הכללית של הפוסט-סטרוקטורליזם הטוענת ל"מות הסובייקט" – בין אם משום שזהו המצב שנוצר למצער בתרבות המפורקת של הקפיטליזם המאוחר, ובין אם משום שלמצב זה יש לשאוף, כדי להעניק לאדם כוח בחירה רחב יותר.<sup>251</sup>

במסגרתה של עמדה זו ומתוך השענות מובהקת על ניטשה,<sup>252</sup> תוקף מישל פוקו את ההומניזם בכלל כ"מורשת המעיקה ביותר שהורישה לנו המאה ה-19 ועתה הגיעה השעה להיפטר ממנה {...} תפקידו הוא להשתחרר סופית מן ההומניזם",<sup>253</sup> ואת מושג ה"סובייקט" ההומניסטי בפרט. לטענתו זהו מושג של הבורגנות ההומניסטית, שכמו שאר מושגיה טוען לחירות; אך "רעיון החרות של ההומניזם משמש למעשה כאידיאולוגיה שמצדיקה את הציות לכללים של הסדר הקיים",<sup>254</sup> ומייצר את "הכוח הדיסציפלינארי {...} שתפקידו לייצר פרטים צייתנים שכל תחום בחייהם כפוף לחלוטין לכוחות פוליטיים-כלכליים".<sup>255</sup> פרט הנתון לכוח הדיסציפלינארי מפנים את הבקרה של הכוח ומבקר ושולט בעצמו, בדיוק על-ידי מושגים כגון סובייקט בעל מהות מסוימת שאליה עליו לחתור, ושדווקא על-ידה הוא ייהפך לסובייקט חופשי. החתירה לחופש היא האוסרת אותו.

לטענת פוקו, ובהמשך לניטשה, אין "סובייקט": "הסובייקט או האינדיווידואל מוגדר לחלוטין על ידי מערכת היחסים שבתוכה הוא פועל. כך למשל, 'הסובייקט' כפי שהוא נתפס על ידי ההומניזם איננו האדם המשוחרר מן הכוח, אלא תוצר של יחסי כוח-ידע עצמם, כפי שהתקיימו בתקופה היסטורית מסוימת."<sup>256</sup> ה"סובייקט" שנוצר

<sup>250</sup> גורביץ' וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: אותנטיות, עמ' 76. וראו גורביץ', **פוסטמודרניזם**, עמ' 199-198. <sup>251</sup> "מות הסובייקט" עולה בכתבי מישל פוקו ובכתביהם של תיאורטיקנים פוסט-סטרוקטורליסטים אחרים בפנים שונות. ראו למשל בארת ופוקו, **מות/מהו מחבר**. בדין נלווה להרצאה זו של פוקו, אומר לוסין גולדמן: "שלילת הסובייקט היא כיום הרעיון המרכזי של קבוצה שלמה של הוגים {...} של זרם פילוסופי שלם. וגם אם פוקו תופס מקום מקורי ומבריק במיוחד בזרם הזה, צריך להבינו בכל זאת כחלק ממה שאפשר לכנות 'האסכולה הצרפתית של הסטרוקטורליזם הלא-גנטי', הכוללת, בין היתר, את לוי-שטראוס, את רולאן בארת, את אלטוסר, את דרידה וכו'" (שם, עמ' 62). לפי בארת, "מות המחבר" מגלה שהטקסט איננו קשור בסובייקט קוהורנטי אחד, "על אישיותו, על ההיסטוריה שלו, על טעמיו ועל תשוקותיו" (שם עמ' 9), ושהוא "אינו נעשה משורה של מילים המשחררות יחד איזו משמעות בעדית {...} אלא הוא חלל רב-ממדי שבו משולבות ומתנגשות כתיבות רבות ושונות שאף אחת מהן איננה בראשיתית: הטקסט הוא ריקמה של ציטוטים המגיעים אליו מאינספור חדריה של התרבות" (עמ' 14). משום כך עובר משקל הכובד אל פרשנותו של הקורא ש"הוא אותו מרחב שבו נרשמים כל הציטוטים שמהם עשויה הכתיבה {...} האחדות של הטקסט אינה במקור, אלא ביעד שלוי" (עמ' 17).

מרכזיותו של הקורא עולה גם ממושג ה"דקונסטרוקציה" של דרידה, כאשר הקורא מפרק את הטקסט "המקורי" וחושף בו כוונות שונות, מודעות או לא-מודעות (ראו גורביץ', **פוסטמודרניזם**, עמ' 381-380). הנמקן הופך לדמות של "סובייקט" שאינו עצם או מהות, אלא נוצר כאפקט של הקריאה והפרשנות. על "מות הסובייקט" כחלק מהתופעות המאפיינות, לטוב או למוטב, את העולם הפוסטמודרני – אם כמצב שנוצר עם התפתחות הזמן והמחשבה, אם כמחשבה אקטיבית המבקשת לשנות את המחשבה שלפניה – ראו גיימסון, **פוסטמודרניזם**, עמ' 31-30.

<sup>252</sup> ראו פוקו, ניטשה. וראו ארבל, **פוקו**, עמ' 88-77.

<sup>253</sup> מובא אצל ארבל, **פוקו**, עמ' 53.

<sup>254</sup> ארבל, **פוקו**, עמ' 70.

<sup>255</sup> שם, עמ' 63. הציטוטים נובעת מכך ש"הכוח הדיסציפלינארי אינו כוח הפועל לשמו, הוא אינו מעכב או מגביל, אלא נועד לקדם ולחזק את החברה, על ידי פיתוח הכלכלה, הרחבת החינוך והפיכת בני האדם למוסריים יותר. כל זה מושג על ידי הפיכת הכוח לבלתי מורגש כמעט. זהו כוח שפועל בתחום, בעדינות וברכות, וזה מה שמקנה לו את האפקטיביות שלו; זהו כוח שהחליף את העיקרון של היטלים כספיים כבדים ושל אלימות שאיפיון את השלטון האבסולוטי, בעיקרון של 'רכות-ייצור-רווח'" (שם, עמ' 37-36).

<sup>256</sup> שם, עמ' 58-57. בניגוד למסורת המערבית, שראתה את הגוף ככלא לנפש החופשית, טוען פוקו שדווקא האידיאות והמושגים המטפיזיים והמהותניים של המסורת המערבית הם עצמם הפכו את "הנפש {...} ל בית הסוהר של הגוף" (פוקו, **לפקח**, עמ' 34; מובא באחרית-הדבר של עדי אופיר ואריאלה אזולאי לפוקו, **תולדות המיניות**, עמ' 110) הקונטינגנטי והדינאמי.

ביחסי הכוח-ידע של התקופה ההומניסטית הוא מושג שמסלף את עצמו: במקום להכיר בעצמו כתוצר של אותם יחסים, הוא טוען להיותו מהות כלשהי שגילוייה יביא לשחרורו, אך למעשה "מהות" זו מגבילה אותו להיות דבר מסוים, שכביכול הוא "טבעי", אך כאמור הוא משעתק את יחסי הכוח המקריים הקיימים באותה תקופה. כך, גם החתירה לשחרור הסובייקט הופכת להיות עוד כלי שבעצם מנטרל אותו מ"חירותו" לפשוט וללבוש צורה לפי השתנות יחסי הכוחות ולפי בחירותיו ופרשנויותיו:

[הסובייקט] אינו עצם [סובסטנציה]; הוא בהכרח צורה, והצורה הזו אינה זהה לעצמה תמיד ובהכרח. כשאתה מכוון את עצמך כסובייקט פוליטי שהולך להצביע או לנאום באספה אינך מתייחס לעצמך באותה דרך שבה אתה מתייחס לעצמך כשאתה מממש את תשוקותיך ביחסי מין... בכל מקרה ומקרה אנחנו משחקים, קובעים בינינו לבין עצמנו צורה שונה של יחסים.<sup>257</sup>

מכאן, שהכוח אינו רק הכוח הדיסציפלינרי השלילי, אלא גם כוח חיובי המאפשר מרחב גדול ליצירה מתחדשת של "הסובייקט", וזאת בדומה לניטשה. "הסובייקט" יכול להיות מודע ליחסי-הכוח ולשיח היוצרים את מהותו; מתוך מודעות זו הוא יכול להיות אקטיביסט-פסימי, ולחתור מעבר לגבולות הנתונים כדי להשיג את פירוק היחסים הקיימים ואת בנייתם של גבולות חדשים מתוך חירות שהינה מאמץ ביקורתי, אינסופי וחסר-נחת לשינוי עצמי.<sup>258</sup> מכיוון ש'הכוח' הוא גם יצרני וחיובי,<sup>259</sup> יכול ה"סובייקט" אף להיות מתוך סקרנות של "התנסות בגבולי",<sup>260</sup> וזאת על-ידי שהוא "משחק" ב'כוח', לקראת מטרתו הרירותית, על-ידי בנייה של הפיקציה ההיסטורית

שבניגוד למי ש'יוצר פיקציה היסטורית שתחילתה בממשות הפוליטית הקיימת, שבמסגרתה [הפיקציה הזאת] היא אמת' הוא 'יוצר נקודת מבט פוליטית פיקטיבית שעדיין אינה קיימת, שתחילתה באמת היסטורית'. כלומר, בניגוד למחקר הפילוסופי המקובל הפועל במסגרת הפוליטיקה הקיימת, החקירות שלו מכוונות אל העתיד, וממתינות לכך שיתקיימו יחסי הכוח שבמסגרתם הם ייחשבו לאמת.<sup>261</sup>

ואולם, בסופו של דבר, גם המודעות לשיח הידע/כוח אינה מספיקה: האדם תמיד ישאר בתוך מסגרתו של הכוח, במלחמה על עמדתו לעומת עמדתם של אחרים, שלאף אחת מהן אין עדיפות של 'אמת';<sup>262</sup> אף אם יגייס את הכוח לטובתו – הריהו נתון להיקבעות מן החוץ, לא רק של הגבולות שבהם הוא מפעיל את חירותו, אלא של עצם קיומו, מאווייו ושאיפותיו.<sup>263</sup> מכאן, שאף שפוקו מבדיל עצמו מן התפיסה המרקסיסטית, הגדרת ה"סובייקט"

פוקו מתנגד למהפכנות החותרת ל"שחרור", משום שזו תמיד מפנימה את המושגים המטפיזיים של ההגמוניה שממנה היא מבקשת להשתחרר, ובשחרור זה היא למעשה נכבלת מחדש במטפיזיקה הזו; ראו למשל פוקו, **תולדות המיניות**, עמ' 12-13, על 'התיאוריה הדכאנית' ביחס למיניות בתקופה הוויקטוריאנית – תיאוריה זו מבקשת להשתחרר מהדיכוי המיני אך "האם השיח הביקורתי העוסק בדיכוי פוגש במנגנון כוח שעד אותו רגע פעל ללא ערעור, על-מנת לחסום את דרכו, או ששיח זה מהווה דווקא חלק מאותה רשת היסטורית שאליה שייך הדבר שהוא מוקיעו {...} בקוראו לו 'דיכוי' האומנם יש שבר היסטורי בין עידן הדיכוי ובין הניתוח הביקורתי של הדיכוי? {...} והביקורת המועלית כנגד הדיכוי יכולה להעמיד פנים כאוות-נפשה כאילו מדובר בשר, לאמיתו של דבר היא חלק מתהליך שקודם להם בהרבה, ובהתאם לכיוון בו ייקרא תהליך זה, היא תופיע או כפרק חדש בסיפור היחלשותם של האיסורים {כפי שהתאוריה הדכאנית תופסת את עצמה}, או כצורה ערמומית יותר וחשאית יותר של הכוח {כפי שפוקו מבין אותה}. " לפי פוקו, התיאוריה הדכאנית גם מסלפת את תפיסת המיניות של התקופה הוויקטוריאנית, משום שעודף ההגבלות שלה על המיניות יצר דווקא עיסוק אובססיבי במיניות ולא דיכוי שלה, לפחות לא כמו זה המתואר בידי התיאוריה הדכאנית.

<sup>257</sup> פוקו, **אתיקה**, עמ' 121; תרגום הציטוט, הכולל את המובא בסוגריים מרובעים, מובא אצל ארבל, **פוקו**, עמ' 58. וראו גם דבריו המתורגמים שם, עמ' 112: "הבעיה אינה לגלות את הזהות האבודה שלנו או לשחרר את טבענו הכלוא, את האמת החבויה שלנו; הבעיה היא לשאוף למשהו אחר באופן רדיקלי... [עלינו לנסות] להרוס את מה שאנחנו ולברוא משהו שונה לחלוטין, שהוא בבחינת חידוש גמור... במהלך ההיסטוריה בני אדם מעולם לא חדלו לבנות את עצמם... לכוון את הסובייקטיביות שלהם באין-סוף צורות, מבלי שיוכלו אי פעם להגיע למשהו שניתן לקרוא לו "האדם" (פוקו, פולמוס, עמ' 383).

<sup>258</sup> ארבל, **פוקו**, עמ' 76-75; 104-112. פוקו טובע את המונח *problematization*, "הפיכה לבעיה", מושג הבודק "כיצד ביחסי כוח מסוימים קיבלו פתאום תופעות אנושיות מסוימות {כגון השיגעון או המיניות, שבעבר התקיימו אך ללא תשומת לב מיוחדת כבעיה} מעמד של בעיה שעל החברה להציע לה פתרון, באמצעות המדע, תורות המוסר והמוסדות החברתיים" (שם, עמ' 91). מושג זה לוקח מושגים שבעייתיותם נראית מובנת מאליה ובאמצעות ניתוח השיח מגלה כיצד היא אינה מובנת מאליה אלא משרתת שדה ידע/כוח מסוים, שאותו ניתן לשנות.

<sup>259</sup> שם, עמ' 44-40.

<sup>260</sup> שם, עמ' 40; עמ' 106-112; והערה 111 בעמ' 176. "משחק" זה הוא הבסיס ל'פרפורמנס' של בטלר; ראו לעיל, הערה 221.

<sup>261</sup> שם, עמ' 93. הציטוט בפנים הוא תרגום של פוקו, **הערות על מארקס**, עמ' 33.

<sup>262</sup> שם, עמ' 91-88.

<sup>263</sup> ראו על כך שם, עמ' 112-118.

כתוצר של יחסי כוח/ידע הוא התגלגלות מושגית של המרקסיזם הרואה באדם הבנייה חברתית, הנתונה לעולו של המטריאליזם ההיסטורי.<sup>264</sup>

מבחינה זו שונה עמדתו של פוקו מזו של ניטשה, שעליה הוא נשען. שכן, אצל פוקו ה"סובייקט" כפוף לכוחות דטרמיניסטיים-חברתיים (1.1.1.2) שמחוצה לו ואין הוא יכול להשתחרר מיחסי הכוח היוצרים אותו. לדעת ניטשה, לעומת זאת, ה"סובייקט" הוא אמנם לא 'אובייקט' ו'עצם' בעל מהות והגדרה, אך מאידך גם אין הוא מוגדר דווקא מן החוץ, ללא שליטת האדם, אלא יצירה של מושג פרשני, ואולי אף מושג יעיל ונצרך כמו מושגים אחרים שאותם המציא האדם; על האדם להיות מודע לכך שהכול הוא יצירה ולא 'אמת' או 'מהות', בכדי לא לכפותו על אינדיבידואלים אחרים, שכביכול אמורים לממשו.<sup>265</sup> בדומה לאקזיסטנציאליזם האתאיסטי טוען ניטשה שיש לאדם חירות ביחס לקביעת 'מהותו' ו'הסובייקט' שלו, אך בדומה לפוקו אין הוא מעניק ל'סובייקט' את אותה מרכזיות מהותית שמעניק לו האקזיסטנציאליזם האתאיסטי.

בהקשר של ההומניזם של המאה ה-19 ניתן לטעון שה'סובייקט' הפך למושג היסטורי שאכן מעצב את האדם מבחוץ, כטענתו של פוקו – אך אין בכך כדי להוכיח ולטעון שמושג זה הוא **תמיד** מושג היסטורי הקובע את האדם מבחוץ; האדם יכול לערער על תקפותה של הגדרה מסוימת של 'סובייקט', לבחור בהגדרה אחרת, או לכפור בכלל בצורך שבמושג זה – ובכך לחרוג מהשיח ומיחסי הכוח/ידע השולטים בו, כביכול. הוא יכול לחרוג לעמדת ה'עלאדם', היוצר בעצמו את האמת, את המוסר, ואף את עצמו ('סובייקט'), את האינדיבידואל שאינו מסתגל ומיישר את עצמו לפי נורמות מטאפיזיות מאובנות (כמו במונותיאזים או בהתגלגלותו הרציונליסטית), אלא מגשים את ייחודיותו מתוך "ריבוי נורמות" (כמו בפוליתאיזם היווני).<sup>266</sup>

#### 1.4. פתרונות תיאולוגיים

בנוסף לפתרונות הפילוסופיים השונים, סיפקו הדתות השונות, שאף הפטליסטיות שבהן העניקו מקום כלשהו לבחירה האנושית, פתרונות משלהם, בתיאוריה או במעשה. חלק מהפתרונות מקביל ישירות או בעקיפין לפתרונות הפילוסופיים, וחלקם מוסיף עליהם כיוונים אחרים או אף סותרים.

לפחות בתקופות מסוימות עימתו מאמיני **המונותאיזם** את אמונותיהם עם שאלות פילוסופיות, והציעו פתרונות המהווים חלק מהפתרונות הפילוסופיים לעיל (1.2 ואילך); כך ראינו את פתרונותיהם של אוגוסטינוס, אקווינס ואחרים לשאלת הפטליזם של הידיעה האלוהית המוקדמת בכלל ושל הפרידסטינציה בפרט (1.2.1.2). אותה הטענה של השלימות האלוהית שחייבה את הידע האלוהי המוחלט, היא שהובילה גם לטענה לקיומה של בחירה חופשית. למשל, יחד עם המוחלט האלוהי הכולל-כול הניחו העמדות הללו את בחירתו החופשית ואחריותו המוסרית של האדם, שבלעדיה יתחייב ייחוס הרוע לאל לבדו דבר שיפגום בטובו המוחלט. במובן הזה, כמעט כל העמדות המונותאיסטיות הן קומפטיביליטיות כך או אחרת, כך שלא רק אלו שפורטו לעיל, אלא אפילו העמדה שהאל הוא הקובע המוחלט (אומנידטרמיניזם) שהיא פטליסטית מבחינה תיאולוגית, תהיה קומפטיביליטית ביחס לשאלת הבחירה.<sup>267</sup>

כפי שראינו (1.1.3.2.2), למרות המגוון הרב במקורות היהדות, מכלילה אותם מרקולסקו וטוענת, שלפי היהדות האדם נולד חופשי משום שהוא נוצר בצלם אלוקים, שהוא עצמו חופשי וטובו המוחלט משתקף בחופש האנושי. המאמינים נדרשים לבטל את רצונם החופשי לרצון האל באופן מוחלט; אך התני"ך מלמד שהחובות האנושיות

<sup>264</sup> "את הרעיון הניהיליסטי שלפיו יש לבטל את ההבחנה בין טוב לרע {...} פוקו למד כמובן מניטשה. אבל את הרעיון שלפיו, כדי לפתור את הבעיות של החברה {ובכללם המושגים ההומניסטיים המסוכנים, כגון "הסובייקט" כמהות פנימית ולא כתוצר של יחסים חברתיים}, יש להרוס את יחסי הכוח הקיימים, כי הם התנאי לאפשרות קיומן של אותן בעיות, הוא למד, על פי עדותו, ממרקס" (ארבל, פוקו, עמ' 116). על השפעתו של מרקס מחד ועל ביקורתו של פוקו את המרקסיזם מאידך, ראו לכל אורך הפרק "פוקו והביקורת המרקסיסטית" אצל ארבל, פוקו, עמ' 93-144.

<sup>265</sup> כך למשל מגן ניטשה על **נחיצותם** של "המשפטים המורכבים אפירורית" של קאנט, לא משום שהם 'אמת' או 'מהות' מוכרחות, שכן "הוא אף הביע ספק בכך שאמונה זו "נחוצה", באשר היא תנאי למערכת הקיום האנושית. במקום זה הוא טוען, ש"למען קיומן של בריות מהמין שלנו, מן ההכרח שאמין באמיתותם של משפטים שכאלה – מה שאינו מוציא מכלל האפשרות, שהם יכולים להיות בטלים" (ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, 11, {עמ' 21-23}). (קאופמן, ניטשה, עמ' 190).

<sup>266</sup> קאופמן, ניטשה, עמ' 282. סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 67-73.

<sup>267</sup> אוקונור, רצון חופשי, סעיף 4. עוד על הגדרות אלוהיות מוחלטות המובילות מיניה-וביה גם להכרחיותו של רצון אנושי חופשי, ראו 1.1.3.2.2.

נובעות משני מקורות: החוק האלוקי והמצפון הפנימי. הדגשת הבחירה (ודחית הפטליזם) עולה כבר במקרא, למשל בדברים ל, טו-יט:

ראה נתתי לפניך היום, את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע. אשר אנכי מצוה היום, לאהבה את יהוה אלהיך, ללכת בדרךיו ולשמר מצוותיו וחקותיו ומשפטי, וחיית ורביית וברכך יהוה אלהיך, בארץ אשר-אתה בא שמה לרשתה. ואם יפנה לך לב ולא תשמע, ונדרת, והשתחית לאלהים אחרים ועבדתם. הגדתי לכם היום כי אבד תאבדון, לא-תאריך ימים על-האדמה אשר אתה עבר את-היַרְדֵן, לבוא שמה לרשתה. העדתי בכם היום, את השמים ואת הארץ: החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה; ובחרת בחיים, למען תחיה אתה וזרעך.

לטענת מרקולסקו, אמנם עלו נימות פטליסטיות בהגות היהודית הליניסטית (של פילון ויוספוס פלוויוס) בהדגשת היסוד ההטרונומי של המצוות ויחסן הישיר לחוקי הטבע, בכת מדבר יהודה שטענה לפרידסטינציה, ואף אצל חז"ל עצמם, בטענה הפרידסטינציוזית שהאל אכן קבע מראש אירועים גדולים בחיי הציבור של עם ישראל ובחיים הפרטיים של האדם (כגון לידה ומוות); עם זאת, טוענת מרקולסקו, היהדות מציעה מעט מאוד עובדות המוכיחות שהאירועים פרטיים נתונים לגורליות; גם כשעולות טענות של פטליזם ופרידסטינציה, הן ממותנות בדרך כלל בהשבת האחריות המוסרית לאדם (כגון בדברי ר"ע באבות ג, טו: "הכל צפוי והרשות נתונה"). מרקולסקו מכלילה אפוא וטוענת, שביהדות אין פרידסטינציה, או כל גורם אחר שיכול לבטל את חופש הרצון, ולכן מוטלת האחריות המוסרית על האדם.<sup>268</sup> אף שנימה כללית זו נכונה, דבריה של מרקולסקו כוללניים מדי, ולהלן (1.5 ואילך) נדון בהרחבה ובפירוט בעמדות שונות ביהדות שעסקו בשאלת הפטליזם והפרידסטינציה לעומת חופש הרצון, ואף העניקו לראשונים מקום כזה או אחר.

למרות טענתה לפרידסטינציה (לעיל 1.1.3.2.2.1) ואף לפטליזם, הנצרות מדגישה את החופש האנושי כתוצאה אחרונה. אפילו הקיום של הרוע מול כל-יכולתו של האל מוצדקת באמצעות מושגים הטוענים לעליונותו המהותית של החופש האנושי, המסוגל לאמץ את מטרותיו שלו ולבחור את מסלול המעשים שלו. אכן, הדגשת הפרידסטינציה העלתה את הצורך להילחם בפטליזם ולטעון שהאדם ניהן ברצון חופשי לעשות את הטוב: אוריגנס התמודד עם הגנוסטיקה בטענה שבני-האדם נוצרו עם רצון חופשי במובן זה, שהשאלה אם יחיו כצדיקים או לא תלויה במעשיהם-שלהם: הם אינם כפויים לא על-ידי כוחות מבחוץ ולא על-ידי נוכחות הגורל. בדומה לאוריגנס, התמודד אוגוסטינוס עם הטענה הפטליסטית המניכאית וטען תחילה לקיומו של רצון חופשי. אך בוויכוחו עם פלאגיוס שינה אוגוסטינוס את הדגשתו; פלאגיוס בקש להגן על הרצון החופשי מול דברי אוגוסטינוס ב**ווידיים**, שמהם משתמעת שלילתו, ולטעון שהחטא אינו פוגם בחופש הרצון הריבוני של האדם לפעול לכינון או סיכון גאולתו (עמדה שנקבעה ככפירה בדורות שאחר-כך). אוגוסטינוס לעומתו, טען טענה קומפטיביליסטית (1.2.1.2), הסומכת את הרצון החופשי על החסד האלוהי, שאותה פיתחו אקווינס ולאחר מכן ארסמוס מול טענות לותר.<sup>269</sup>

בדורות שלאחר הרפורמציה ירדה קרנה של הפרידסטינציה, או למצער ניסוחה נעשה זהיר יותר, בשל קושיות תיאולוגיות שונות, שעיקרן: חוסר ההתאמה לפסוקים אחרים בברית החדשה הטוענים שכל האנושות תגאל; חוסר ההתאמה לצדק ו/או לאהבה האלוהיים, כיוון שהרעיון מציג את הבחירה והמעשה האלוהיים כשרירותיים ולא-הוגנים; חוסר ההתאמה למוסר ולאחריות האנושיים, כיוון שהוא טוען להיעדרו של רצון אנושי; הפגיעה של הרעיון בשלמות האלוהית, שנעשית אחראית לחטא. ניסוחים זהירים יותר מחזיקים בטענות קומפטיביליסטיות שנידונו לעיל (1.2.1.2), או בדטרמיניזם 'רך', כגון בטענה שהאל קובע את התשוקות, המוטיבציות וכו' של האדם,

<sup>268</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201. גם ברושי, קומראן, עמ' 144-145, מדגיש שלמרות שה"תני"ך הוא אנתולוגיה לא הומוגנית העשויה חיבורים רבים שנכתבו בכמה סוגות ספרותיות במשך קרוב לאלף שנים, {בכל זאת} שולט {בו} העיקרון של הרצון החופשי, שכן הקב"ה חלק מעט מכוחו לאדם, נתן בידו חירות להמרות את פיו ופתח לפניו את שערי התשובה, ואין הוא גורם לו לחטוא אלא לכל היותר מכביד את לבו מתשובה.

<sup>269</sup> וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3203-3204; מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3201; מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות, עמ' 3207-3208; לעיל 1.2.1.2.



אך כיוון שהאדם פועל לפי תשוקותיו-שלו הריהו פועל באופן חופשי, למרות שמעשים אלו נקבעו על ידי מעשה אלוהי לפני בריאת העולם.<sup>270</sup>

באסלאם, כפי שראינו (לעיל 1.1.3.2.2), פסוקים שונים בקוראן מבליטים את הריבונות האלוהית השלטת בכל כגורלם של בני-האדם. עם זאת פסוקים אחרים מלמדים שהקוראן מניח את בחירתם של אותם אנשים שזומו על-ידי ההתגלות ושהדרכות אלו הן שכר או עונש למעשיהם הקודמים של אותם אנשים (בדומה להקשחת הלב של פרעה בשל מעשיו הרעים הקודמים; 16: 104; 2: 26). פסוקים שונים הטוענים שרצונו של אדם ומעשיו יצאו לפועל רק ברצון האל (18: 23; 81: 28) יכולים להתפרש בדומה לתפיסה הקדם-איסלאמית, שהפטליזם מיוחס לתוצאות המעשים ולא למעשים עצמם. האחריות האנושית שבמעשים והחופש האנושי נרמזים בהוראת הקוראן שהאל שופט בני-תמותה באחרית הימים, ושמעשיהם הטובים והרעים נשקלים במאזניים. פסוקים אחרים טוענים בפירוש שהאמת היא מהאל, ולכן ניתן למי שרוצה להאמין, ולמי שלא – לא להאמין (18: 28), ושהדרכת האל אל הטוב מוצעת לאדם אך הוא יכול לדחותה (4: 31; 9-10: 90). המספר הגדול של פסוקים המשכנעים את האדם להרהר בסימני הטבע שסביבו המצביעים על מלכות האל וכוחו, ומורים להפיק את הלקח המוסרי מגורלם של הדורות הקודמים, מלמדים לכאורה גם הם על בחירה ואחריות של האנושות לגבי מעשה.<sup>271</sup>

האפשרויות השונות העולות מפסוקי הקוראן, הביאו את התיאולוגים המוסלמים השונים לתפיסות קומפטיביליסטיות שונות, שכפי שראינו לעיל (1.2.1.3) חלקן מדגישות את חופש הרצון יותר, אך רובן מדגישות את הפטליזם שלצדו חופש רצון כלשהו.

בעולם הפוליטיאטי הוצגו הפתרונות באופנים אחרים, שאינם תיאולוגיים ופילוסופיים, וחלקם תלויים בפרקסיס ולא במיתוס או בתיאוריה. התרבות היוונית הביעה עניין רחב בדרמה של העתיד: האורקל היווני לא השיב לשאלות ב'כן' ו'לא', אלא כל אירוע נבואי בעצמו היה מסתורין שדרש פירוש. גם המסורת הרומית טענה אמנם שהגורל שולט בחיי האדם, והובילה לחיפוש מתמיד אחר סימנים שיבררו את אי-הוודאות של החיים לפי גורל זה (1.1.3.2.3), אך סימנים אלו פוענחו רק לאחר שהאדם כבר לקח על עצמו מעשים מסוימים או פתח ביוזמה שבה בחר לעסוק – ובכך נשמר באופן מסוים חופש בחירתו; נראה שהיתה ודאות רבה שפרשנויות אלו ישמשו את המעשים עצמם בהווה. מנקודת המבט של המסורת היוונית ושל מסורות אחרות שהביעו עניין מפורש בגורל ובטבעו, התפיסה הרומית שרתמה אותו לשימוש יומיומי בהווה נראית כטריוויאליזציה שלו.<sup>272</sup>

העולם ההודי הציג מערכת ערכים שונה לגמרי. בהינדואיזם המוקדם כפי שראינו (1.1.3.2.3), האדם נשלט בידי גחמות האלים. עם זאת, יכול האדם לזכות באהדתם באמצעות קורבנות ותפילה, שהבטיחו את סידורו הטוב של העולם, שימרו את הברכה, והסירו טומאה (כגון מחלה) הכרוכה בחטא. לאחר כמאתיים שנה השתנתה באופן דרמטי ההשקפה בדבר תלות זו בגחמות האלים, כשהכמרים הברהמניים טענו בכתביהם לשליטה באלים עצמם, על ידי ידע וקורבנות – הכוח נתפס כמצוי בריטואל עצמו ולא באלים, שלמעשה נכפים לפעול על ידיו. לפי השקפה זו ניתן לרתום את הכוחות הקוסמיים על ידי פרקטיקות אסקטיות (tapas), ועל ידי שימוש נכון בלחשים ובמנטרות. עם זאת קשה להצביע על קיומה של אישיות במובן המודרני של אוטונומיה ומרכז הכוונה עצמית של רצון ועשיה, שכן הסוכן האנושי נותר לחסדי הכוחות החיצוניים. עיצוב יעדים עתידיים מסתמך דווקא על כוח האלים ועל ריטואלים וכשפים שמטרתם להשיג שליטה על הכוחות הקוסמיים; הידע הסודי הנדרש לשליטה זו אינו מצוי בידי האינדיבידואל אלא שמור בקנאות בידי קסטת הכמרים.<sup>273</sup>

כפי שראינו (1.1.3.2.3), רעיון 'הקארמה' מייצג מחד את הגורל שאליו מושלך האדם, אך מאידך את הרעיון שהעובדות הקשות של חיי האדם לא נקבעו על-ידי הגורל אלא על-ידי מעשיו של האדם בעבר, שבוודאי יהיו להם

<sup>270</sup> מברודס, פרידסטינציה, עמ' 654-656.

<sup>271</sup> וואט ואפסארוודין, פרידסטינציה ואסלאם, עמ' 3209-3210. וואלאס, פרידסטינציה, עמ' 3204. בול, גורל, עמ' 3003; אך בול טוען שאולי הגוון הפטליסטי כאן, וכן בפרידסטינציה של קלווין, אינו טענה של גורל מוחלט אלא גירוי שמטרתו לסמוך באמת על האל, שכן התיימה של שכר ועונש בעולם הזה ובבא משמעותית הרבה יותר בקוראן מאשר הגורל – אף שבהירות שכלית המיישבת בין תימה זו לבין הפטליזם, או בין האל הכל-יכול לבין האל הרחום, אינה המטרה העיקרית באסלאם.

<sup>272</sup> בול, גורל, עמ' 3004.

<sup>273</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 564-565. בול, גורל, עמ' 3001.

פירות בעתיד, לטוב או למוטב. ישנן תנודה ואמביוולנטיות ביחס למעמדו של היחיד ביקום: מצד אחד הוא יכול להיחשב ישות פסיבית הנתונה לחוקי היקום, פעם מוחלשת ונגועה ופעם מחוזקת ומטהרת, בידי זרם האירועים; מצד שני היחיד נהנה מכמות מסוימת של חופש ספונטאני, ותומכי רעיון 'הקארמה' המודרניים מציגים אותו כביטוי לחופש ולא לפטליזם. לפי השקפה זו מזל או סיכוי אינם קיימים, ואפילו התערבות אלוהית נתפסה כבעייתית בכמה מסורות של הרעיון: האדם נענש על-ידי מעשיו ולא בגללם. הרעיון מבוסס על תפיסת הגלגול: בסופו של דבר התייחסו לחיים עצמם – כולל אופי, נסיבות הלידה, משך החיים, ואפילו הברירה היומית בין כאב לעונג – כהבשלה של התנהגות ומעשים בחיים הללו או בקודמיהם.<sup>274</sup>

מושג הקארמה מבטא את העובדה שהנשמה היא השליטה החופשית על גורל חייה העתידיים, את האחדות והיחסים הפנימיים בין כל התופעות, את הקונטינגנטיות הבסיסית שלהם, ושמעשים או ריטואלים מסוגלים להרוס את הכבלים של גלגול הנשמות. תחת הקארמה, האדם הוא חופשי במהותו לקבל או לנסות לשנות את שרשרת האירועים הקוסמיים. הטוב שאליו צריך לשאוף האדם הוא השילוב וההרמוניה בין מאפיינים אמביוולנטיים ולא להפרדתם, ובכך נבדל מהינדואיזם מהדתות היהודאיות-נוצריות.<sup>275</sup>

החתיירה להרמוניה מציבה דגם אחר לחלוטין של חופש מהחופש המונותאיסטי או הלוגי, המבקש סוכן עצמאי, שכן כאן החופש אינו אלא שחרור מכאב ומתפיסות דמיוניות של העולם הזה, הדורש גם ויתור על אותה סוכנות אנושית עצמאית. בזרמים מסוימים בבודהיזם, החופש מכאב מבטא התחדשות מאושרת של המין האנושי, המושג על-ידי חיסול כל המבנים הקונספטואליים בשורשם: הדואליות בין "ישנו" ל"איננו". פתרון הקונפליקט המכאיב בין הטוב הפרטי לחברתי מוביל להשגת ההארה; ודיסציפלינה רוחנית זו תורמת ל'חכמה' (prajna), שבעצמה משחררת. השגת חופש היא בעיקרה תהליך נגיבי הכלול בחיסול המכשולים המקיפים את הממשי, כגון היקשרות אל המושך, סלידה מהדוחה, וכל המבנים המנטליים הדמיוניים. חופש זה מבטא במושג 'סוניאטא' (sunyata) כאינטואיציה אינטלקטואלית של ביטול וריקון.<sup>276</sup>

בהינדואיזם ישנם אמנם שני מושגים המבטאים את הבחירה האנושית החופשית: 'סוואראג' (svaraj), שמשמעו שליטה עצמית, ולו קונוטציה חברתית, פוליטית ומוסרית, ו'מוקשה' (moksa), או החופש הרוחני, שלו קונוטציה מטאפיזית ופסיכולוגית של שחרור וישועה; בין המושגים יש מתח וגם סינתזה, שמתוכם צומח מושג החופש האמתי. אך המטרה האולטימטיבית של ההינדואיזם הוא ה'מוקשה', שכן הוא שחרור מהקארמה ומהשעבוד, ובמקביל הוא שחרור מבערות והשגתן של הארה והבנה, המעלות את העצמי של האדם להתמוססות בתוך מערכת רחבה יותר של עצמיות קוסמית; ה'מוקשה' הוא חופש שניתן להשיגו כבר כאן ועכשיו, ולא רק לאחר המוות, על ידי משמעת פיזית ומנטלית. חופש חברתי וביולוגי אמנם נצרך לשם כך, אך כשלעצמו אין הוא מספיק.<sup>277</sup>

גם בגלגולה הבודהיסטי, אף ש'הקארמה' מבטאת את תפיסת הסיבתיות הפטלית הנקבעת במעגל הסבל של 'הסמסרה', הזרימה המתמדת של כל הקיום החומרי – במקורה אין היא הייעוד הנצחי עצמו, אלא הגישה האנושית אל עבר ה'מוקשה', החופש הרוחני מכבלי חוק הקארמה, או הנירוונה – ההארה הרוחנית.<sup>278</sup> ה'דהארמה' הבודהיסטית היא הדרך אל השחרור מן הסבל (דוקהה) שאינו אלא כל תשוקה שהיא, גם למה שבשלב ראשון יכול להעניק עונג, אך חסרונו יגרום לתשוקה ולסבל. ההשקפה הנכונה (סמא דיטהי) מבקשת לראות את המציאות נכוחה: את התלות של הכול בכול, את היות התופעות כולן חולפות, את קשרי הסיבה והתוצאה של הקארמה; השקפה שגויה של המציאות מובילה לסבל, הנוצר מהפער בין הרצוי למצוי המוליד צפיות ואתן אכזבות, ורק שחרור ממושאי התשוקה לאור ההשקפה הנכונה יוביל להפסקת הסבל. במובן הזה, זוהי עמדה פסימית ביחס לעולם הזה ותשוקותיו, החומריות והרוחניות כאחד, שאינן אלא מקורו של הכאב

<sup>274</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 564-565.

<sup>275</sup> מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם, עמ' 3200-3201.

<sup>276</sup> שם, עמ' 3201.

<sup>277</sup> שם, עמ' 3200-3201.

<sup>278</sup> בול, גורל, עמ' 3001-3002.

והסבל ועל-כן שואף הבודהיזם לביטולן ולביטול עצם הרצון והזדקקותו לאובייקטים בעולם הזה בכלל; השגת ההארה הסופית של השתוות הנפש (אופקהא), או ההתעוררות (בודהא) אמנם אינה כפיית הרצון או ההכרה למערכות גשמיות או רוחניות אלא שחרור – אך חופש זה אינו מימוש השאיפות האישיות וביצועם העצמאי של מעשים אלא ביטול הרצון מעיקרו.<sup>279</sup> למעשה, החופש והשחרור מן הכאב מתגלים בהינדואיזם ובבודהיזם כביטול החופש האנושי במכלול הקוסמי וזרימתו המתמדת והמשתנה.

נקודה זו עולה גם במהבהרה ההינדית. האפוס המיתי יצר טשטוש בין האלים לבני-האדם, שהוליד באחרונים תחושה של כוח עצמאי; המושג העיקרי למאמץ-עצמי זה הוא 'פורושאקארה' (purusakara; מעשה אנושי). האמונה ההינדית הנפוצה סוברת שהתכנית האנושית יכולה להצליח על-ידי 'פורושאקארה', בהנחה שהמשימה הולמת את הסדר שמצווה מושג ה'דהארמה', המידה-הטובה או החובה. אמנם, מושג ה'דהארמה' מקשה על גיבורי הסיפור, שכן קונפליקטים בנוגע לערכים – למשל בין הדהארמה של הוויתור והאיון הפסיביים של העולם הברהמאני, לבין זו האקטיבית, של המלך הלוחם – יוצרים בלבול וכאב-לב, המקשים על ההכרעה באיזה נתיב ללכת. עם זאת, הסיסמה: 'ניצחון הוא היכן שהדהארמה (או קרישנה) מצויה', המתייחסת לניצחון בשדה-הקרב, כוללת גם מובנים רוחניים חשובים, שלפיהם יש לאדם חופש כלשהו: לא משנה מה הם אתגרי העולם, ניתן להתגבר עליהם בהצלחה, במידה והיחידים מסוגלים לשנות את עצמם לטובה באמצעות שליטה עצמית והתבוננות רוחנית. שליטה זו מאופיינת ברעיון ההינדי, שהרצון אינו מעשה נפרד לכשעצמו, אלא עוקב אוטומטית להתבוננות רוחנית: שליטה במרכבה/גוף על-ידי אילוף הסוסים/החופים, באמצעות האינטלקט (בודהי).

אמנם ניתן ליחס לבני-האדם קורטוב 'פורושאקארה' לתכנן בעצמם את מהלך חייהם ברמת המשימות והאחריות היומיומיות, וכך לשנות את גורלם האינדיווידואלי; אך מנקודת המבט של החופש הרוחני העליון ('מוקשה'), רעיון-עצמי זה פגום באופן אינהרנטי, כשמובנם של 'מעשה' ו'חופש' אינו אלא גורל במסווה. שכן, אף שהוא מרכיב חשוב בתהליך, 'פורושאקארה' איננו בדיוק 'רצון חופשי' במובן המודרני של 'אני' אמפירי עצמאי, אלא 'אני טרנסצנדנטאלי' (אטמן, פרוסה) הממומש באופן עצמי. הבעיה העיקרית של החיים האנושיים היא בדיוק ה'אני' האגואיסטי המרוכז בעצמו וברצונו; אפילו שליטה מלאה במרכבה אינה חופש אמיתי, כיוון שהרצון לשלוט בעצמו מרמז על תשוקות לאובייקטים של העולם הזה. ה'אני' האמפירי יכול להזדהות עם מוטיבים מסוימים ולרצות בהם במידה שהוא מטיל את גורלו עימם; אך בעשותו כן הוא מבזבז את החופש שלו, כיוון שבדיוק הזדהות זו של ה'אטמן' עם הדחפים והנטיות השונים מכוונת את המושג השקרי של 'אני' (אהמקארה), עם תחושת הסוכנות שלו.<sup>280</sup>

הפרשנות המאוחרת למהבהרה מתמודדת עם שאלת הגורל בהקשר הדיון על ה'מוקשה', שהינו המטרה הסופית של המסע הרוחני. 'מוקשה' כרוך במעבר בזהות העצמית, כששוב, האגו עם תחושת הסוכנות העצמאית שבו מתעלה לטובת מערכת גדולה יותר של זהות: 'העצמי של העצמי של כל הנבראים'. כיוון שה'פורושאקארה' מיוסד על הרעיונות של 'אני' ו'שלי', נגזר עליו להתמוסס יחד עם האגו לתוך 'גורל' גדול יותר של רצון האל. בהמשך נחלקו מיהו למעשה סוכן הפעולה ביחסים אלו בין האל לאדם: הכול מסכימים שבסופו של דבר הסוכן הוא האלוהות העליונה (פורושוטאמה; purusottama); לשיטת שאנקארה, השב לדרך המחשבה המסורתית, הנשמה (jiva) מונעת על-ידי האל, בצורה הפרסונלית של 'הממשות העליונה' (isvara) הפועלת בהתאמה למאמצים

<sup>279</sup> טל, בודהיזם, עמ' 46-16, 80-76.

<sup>280</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 567-566. לפי וודס, מלחמת האחים של המהבהרה היא משל למאבק בין הטבע הנמוך הנחוה כגורל שהאלים מטילים, או כקארמה מן העבר, לבין הטבע העליון הנוהג כנציגה של הרוח (קרישנה), שבעצמה אינה לוקחת חלק במאבק. הסבך בין סוגי הדהארמה נוצר בשל תפיסת הגלגול ההינדית: האנושות נתפסת כגשר בין החיות לאלים, הנקודה שבה האינסטינקט החייתי נותן דרך לצורך של שליטה עצמית, ושבה ההכרה של האלים הופכת לאפשרות לידיעת העצמי. מחד, הנשמה כבר אינה יכולה לעקוב אחרי הדהארמה של המין שלה באופן אוטומטי, כמו החיות, אך מאידך גם אין היא יכולה עדיין לממש באופן מודע את הצווים של הדהארמה כאילו היו שלה, כמו האלים. במקום זאת, היא עומדת בפני משימה מפרכת של מאבק בכוח האטביסטי של תשוקה, שנאה וכעס, שמחפשים בקביעות לעשוק את שליטת הערכים והאידיאלים העליונים, שמורים את הדרך לטרנסצנדנציה העצמית. קרישנה עצמו צריך לפתור את הקונפליקט בין סוגי הדהארמה, בכך שהוא ממיר את הפרקטיקה הברהמאנית המסורתית של הוויתור והאיון לצורתה הפנימית: לשיטתו, כל יוזמה, אפילו אלימות בלתי-הומנית כלפי מכרים וקרובי-משפחה, יכולה להיות 'יכונה' (דהארמה) עבור העולם והיחיד אם היא מבוצעת ללא מחשבה על רווח אישי (קארמאיגה) אלא מתוך דבקות בקרישנה (בהאקטיגה). בכך חדל ה'פורושאקארה' להימדד לפי התפקוד החיצוני שלו, או לפי התוצאות שאליהם הוא מוביל, אלא לפי הרוח המחיה אותו מבפנים.

הקודמים של הנשמה עצמה; ראמאנוג'יה, לעומתו, השתדל לשמור על יושרה ביחס לוודות והצליח לחלץ אחריות מסוימת לאינדיבידואל: כיוון שהנשמה המוגשמת היא עצמאית מה'עצמי העליון' היא יכולה לפעול בעצמה, אולם ל'עצמי העליון' עדיין נתונה המילה האחרונה ב'הענקת הרשות' לנשמה לפעול.

עמדות מאוחרות יותר על הגורל התפתחו בהמשך לגישות אלו: מסורות סגפניות קבלו את המאמץ העצמי כבדיון פרקטי שמתמוסס עם התגלות הידע האמתי, שבה האדם מכיר בכך שהבריאה מונעת על ידי הגורל; אך בכתות של דבקות, המבקשות רשות, סיוע או 'חסד' של אל פרסונלי, האדם הקורא לו נותר נפרד ממנו: הנשמה נכנעת ל'סוכנות אלוהית' עליונה יותר ונעשית בעצמה כלי של הגורל.<sup>281</sup>

השאיפה ההינדית והבודהיסטית לאיון ה'אני' ורצונו החופשי, משקפת עמדה **פסימיסטית** (1.2.3), וליתר דיוק עמדה **פטליסטית** (1.1.3) שמחד היא מיתית ופוליתאיסטית (1.1.3.2.3), אך את שלילת הרצון היא מייחסת בסופו של דבר להתבטלות באינסופיות של 'אני טרנסצנדנטלי', וזאת בדומה להשקפות **מונותאיסטיות** (1.1.3.2.2) דווקא. מכל מקום, הפסימיזם והפטליזם טוענים שאין רצון חופשי לכתחילה: הפסימיזם, ואולי חלק ממאמיני הפטליזם הפוליתאיסטיים, יראו בכך מצב שלילי ובעייתי לניהול חיים אנושיים בכלל, ומוסריים בפרט; הפטליזם, לפחות המונותאיסטי יראה בכך מצב חיובי, ויבקש לבטל את אשליית חופש הרצון, המפרידה בין האדם לאלוהיו. דתות המזרח אמנם יסכימו עם הפטליזם המונותאיסטי שזהו מצב חיובי ושיש לשאוף לביטול הרצון החופשי – אך בניגוד לפטליזם לסוגיו ולפסימיזם המכחישים את חופש הרצון לכתחילה, הן סוברות שהוא אכן קיים ('פורושאקארה') ואף קובע את מצב האדם בגלגוליו הבאים ('קארמה'), ושלכן יש להשתחרר ממנו וממעגל ה'סמסרה', לטובת 'המוקשה' והנירוואנה.

נקודה נוספת הנוגעת לשאלת חופש הרצון היא שאלת קיומם של 'נפש' או 'עצמי' באדם. ההינדואיזם והבודהיזם אמנם מסכימים על קיומה של הקארמה ועל הצורך להשתחרר ממנה ולאיון את ה'אני', אך חולקים על עצם קיומו: ההינדואיזם לגווניו מציג את קיומו של 'אני' מהותי, קבוע ובלתי-משתנה, בעוד שהבודהיזם כופר בקיומו. בהינדואיזם של האדויטה ודאנטה (סוף המאה השמינית), מוצגים ה'אטמאן' וה'דהארמה' כעצמיות הגבוהה של האדם, הנתונה מעבר לקארמה, כשהגוף בלבד (המורכב מנשימה, שכל והכרה) המשמר את הזהות האישית נתון בה; בשל תפיסת החושים האשלייתית ('מאיה') האדם בור לגבי זאת, והשגת הידע הזה (גי'אנה) תשחררו מכבלי הקארמה לחופש של העצמיות הגבוהה. במאה ה-11 טען ראמאנוג'יה שה'אטמאן' אמנם כבול בגוף ובפסיכולוגיה האנושית ואינו נפרד מהם, אך גם לדעתו עצמיות זו אינה נפגעת ממעשי האדם; לדעתו יש לשחררה לא באמצעות ידע אלא באמצעות מעשים של חובות מוסריות, דבקות באל וריטואלים שונים, השורפים את הקארמה הרעה. בדומה לכך טען מדהווה (במאה ה-13) שהקארמה שובה את האדם כשה'אני' שלו מזדהה עם האגו ולא עם וישנו – ובהקשר זה הוא מוסיף שוישנו עצמו קובע זאת, בדומה לפרידסטינציה (1.1.3.2.2.1); הדרך לשחרור משלבת לימוד וביקורת עצמית עם מעשי דבקות באל והינתקות מהגוף. האסכולה של סאיבה-סידהאנטה תיארה במאה ה-14 את הנשמה כמצויה בין האל לבין הקשר הכובל של הקארמה, וגם לשיטתה ידע ומעשי דבקות באל משחררים את הנשמה הבלתי-משתנה לחופש שבאלוהות. במובן הזה, איון ה'אני' לפי ההינדואיזם, משמעו ביטול ה'אני' של הגוף והזדהות עם ה'אני' הפנימי והגבוה יותר.

ואולם, בבודהיזם נתפשה הקארמה בדיוק להיפך: ככובלת את האדם בתודעה שיש לו 'אני' או 'עצמי' קבוע; קביעות זו היא שכובלת את האדם לסבל שבעולם, משום שאינו מכיר בכך שכל התופעות – הגורמות סבל ל'אני' וגם ה'אני' עצמו – חולפות. כשם שהמילה 'מרכבה' מתייחסת לחיבור של כמה חלקים, אך אינה מבטאת מהות בלתי-משתנה, גם האדם מורכב מחמישה גורמים (גוף, חושים, תפיסה, מערך מנטאלי והכרה ['וינאנה']), אך אין לו מהות סובסטנציאלית ובלתי-משתנה ('אטמטן') שעליה תפעל הקארמה הפועלת מגלגול לגלגול; זו פועלת על גורמי הכרה משתנים, כגון ההכרה הגופנית ('וינאנה') או ההכרה שקובעת מיהו האדם ('בהאוואנגה') לפי מעשיו בגלגול הקודם (קארמה). הכרות אלו שייכות לקארמה, וממנה מבקש הבודהיזם להשתחרר, להתאין מתוך הכרה

<sup>281</sup> וודס, פטליזם הודי, עמ' 566-567.

שהכול חולף ומשתנה, גם ה'אני'. עם זאת, שחרור זה אינו מעניק לאדם את החופש שביצירת עצמיותו באמצעות מעשיו, אלא כאמור השחרור הפסימי מה'אני' עצמו ומהמעשים עצמם היוצרים אותו.<sup>282</sup>

מחלוקת זו מקדימה את המחלוקת בין האקזיסטנציאליזם, בעיקר הדתי, לבין ניטשה וממשיכיו (1.3.1-1.3.3): בדומה להינדואיזם, טוען האקזיסטנציאליזם לקיומו של 'סובייקט' אותנטי פנימי שאינו משתנה, ושהזדהות עימו מביאה לשחרור ולחירות; בדומה לבודהיזם, מכחיש ניטשה את קיומו של 'סובייקט' כזה וטוען לחופש המופיע דווקא בהעדרו. ואולם, האקזיסטנציאליזם וניטשה טוענים לחירות ולחופש שבעצם קיומו של 'אני' אינדיווידואלי ופעיל המממש את עצמו: לפי האקזיסטנציאליזם בהזדהות עם ה'סובייקט' שכבר קיים, ולפי ניטשה בכינון ה'סובייקט' באמצעות המעשים החופשיים. בניגוד לכך, ההינדואיזם והבודהיזם טוענים בדיוק להיפך: החופש מושג דווקא באינן ה'אני' האינדיווידואלי והפעיל לטובת השגת ה'מוקשה' וה'נירוואנה': לפי ההינדואיזם בהזדהות עם 'אני' גבוה יותר המאין את האני האינדיווידואלי והפעיל, ולפי הבודהיזם בשחרור מהתפיסה המוטעית שבכלל קיים כזה 'אני'.

### 1.5. 'ידיעה ובחירה' ביהדות

נושא הידיעה והבחירה בהגות היהודית הוא נושא עצום הדורש מחקר בפני עצמו שחורג ממסגרת עבודה זו. בסקירה להלן נתייחס להוגים מרכזיים שדנו בנושא, ובפרט לאלו שר"צ מזכיר בדיוניו בנושא.

כפי שראינו לעיל (1.1.3.2.2; 1.4), לטענת מרקולסקו במקרא ובספרות חז"ל מודגש חופש הרצון האנושי יותר מאשר הידיעה והרצון האלוקיים המוחלטים, או קביעתו מראש את גורל האדם. גם כשאלו עולים הם ממוקדים לאירועים מסוימים, לאחריות – ולא לפריבילגיה המסירה אחריות – המוטלת על האדם בשל היותו נבחר, או לכל הפחות מוצגים במקביל לבחירה החופשית המלאה של האדם. אף שתיאור כוללני זה נכון עקרונית – בחלק זה נציג גם עמדות מרכזיות בהגות היהודית, המעניקות מקום חשוב לפטליזם של הידיעה'.

#### 1.5.1. חז"ל ותקופתם

יוסף בן-מתתיהו חילק לשלוש את העמדות השונות שרווחו בזמנו ביחס להשגחה האלוקית והבחירה האנושית: **העמדה הראשונה** היא עמדת האיסיים, המזוהים כיום בדרך-כלל עם כת מדבר יהודה, השוללת את הבחירה בטענה לגזירה קדומה (פרידסטינציה) המייעדת מראש את כל המין האנושי (ולא רק את ישראל) להיות צדיקים ו'בני אור', או רשעים ו'בני חושך'. בן-מתתיהו תאר את עמדתם כתורה פיתגוראית, אך מקורותיה הם ככל הנראה סינתזה בין ספרות חכמה קדם-איסיית שנמצאה בקומראן לספרות האפוקליפטית (חנוך, יובלים וצוואת לוי) מן הספרים החיצוניים, הנוקטים גם הם בהשקפה של פרידסטינציה.

עם זאת, השקפה מונותאיסטית מתקשה להחזיק בפטליזם מוחלט, וגם האיסיים העניקו מקום לבחירה ולאחריות אנושיות: ראשית, במגילות מופיע תכופות המושג 'מתנדבים', שיכול להתקיים בהקשר של רצון חופשי בלבד, ולכן משמעות ההתבטאות הדטרמיניסטית היא שלפי הכת אין להתעלות לדרגה המאפשרת הצטרפות אליה ללא חסד האל; שנית, לדעת האיסיים מורכב כל אדם מתשעה חלקים, אחדים של אור ואחרים של חושך, ומשום שהמספר הוא אי-זוגי, תמיד ישתייך האדם לאחד המחנות – ודבר זה תלוי בו, ולכן הוא גם חשוף לעונש על עבירות שונות (למשל צמצום מנת המזון לעשרה ימים, אם דיבר בתוך דברי חברו). מכל מקום, להשקפה האיסיית בדבר הגזירה הקדומה היתה השפעה מכרעת על תפיסת הפרידסטינציה הנוצרית של פאולוס, וממנו לאוגוסטינוס ולרפורמציה הפרוטסטנטית (1.1.3.2.2.1). עם זאת, בני הכת הקפידו על שמירת המצוות, בעוד פאולוס הסיק מהפרידסטינציה את ביטולן, ואת הפרדת הנצרות מכנסת ישראל, וקשר זאת לתפיסתו את החטא

<sup>282</sup> פצ'ייליס, נפש: מושגים הודיים, עמ' 8546-8547.

הקדמון (ולא רק המוות) כדבק בכל צאצאי האדם הראשון, שרק החסד האלוהי יכול לגאול ממנו, ללא תלות במעשי האדם.<sup>283</sup>

**העמדה השניה** היא עמדת ה**צדוקים**, שכפרו בגזרה האלוהית ובהשגחתה על ברואיה בטענה שכל המעשים נתונים בידי האדם; ואילו **העמדה השלישית** היא עמדת ה**פרושים**, שהחזיקו בדעה האוחזת בשתי ההשקפות כאחד: הכול תלוי בגזירה אלוהית, אך המעשים הטובים והרעים תלויים באדם, כשהגזירה מסייעת בכל בחירה שהיא; זהו הצדק האלוקי, שברצונו וברצון האדם יחד יתקיימו המעשים השונים. בן-מתתיהו מזהה את דעת הפרושים עם הפילוסופיה ה**סטואיקנית**. האחרונה כופרת אמנם בעבודה-הזרה, אך פרשה מחדש את דעת ההמון: האלה הימירמיני מייצגת את הגזירה, אך בעוד ההמון ראה בה גורל שירורתי, ראו בה הסטואיקנים את שלשלת הסיבות הטבעיות; זו קובעת למשל את בוא הייסורים, את זמן בואם והסתלקותם ואת הסם שבאמצעותו יסתלקו, והתנהגותו של האדם אינה יכולה לשנות דבר ביחס לכך. עם זאת הסטואיקנים כן הניחו מקום למעשה האנושי; הקביעה מראש אינה מבטלת את הפעולה המכוונת והתכליתית של האדם, אלא אדרבה: פעולה זו כלולה בהימירמיני והחכם נבדל מהטיפש בדיוק בכך שהוא מכיר בגורל את הפן הרוצה בטובתו (פרונויה), ולכן הוא מקבלו בשמחה ופעל על-פיו. הגזירה נתפסת כמסייעת להכרעת האדם.<sup>284</sup>

לטענת אורבך, ההשוואה של הפרושים לסטואיקנים נכונה מבחינה מבנית, אך בן-מתתיהו לא חש בכך שהגזירה הסטואיקנית היא כאמור שלשלת הסיבות הטבעיות, בעוד שאצל הפרושים זהו הרצון האלוקי החופשי. ההשוואה לסטואה אף מונעת את הזיהוי המלא בין הפרושים לחז"ל, שכן אלו הביעו דעות שונות ומרובות; עם זאת, תיאור הפרושים של בן-מתתיהו כאוחזים בשתי העמדות כאחד, יכול להוות תיאור מלל לעמדת חז"ל, האוחזת ב'ידיעה' ו'בחירה' כאחד, ומתנגדת לביטול ההשגחה אך גם לתפיסות של גזירה קדומה וחטא קדמון המבטלים את 'הבחירה', ושל הפרדת הטוב מהרע וייחוס הטוב בלבד לקב"ה. התנאים והאמוראים הכירו בסתירה שבין שני הרעיונות אך לא נרתעו מפניה; לא ניתן להעלות מדבריהם פתרון עיוני עיקבי וחלק לבעיה, שכן לא מדובר בחשיבה ספקולטיבית, אלא בעיון פרגמטי המבקש להפעיל את כל כוחות האדם – הטמונים הן בהרגשת התלות והאפסות מול האלוקות והרעיון האמוני של ההשגחה, והן בתודעת החירות והרצון לעשות טוב מבחינה חברתית. כל חכם הציב מתוך ניסיון חייו, וממילא באופן נבדל מחברו, גבולות ו/או דרכי השלמה בין הרעיונות הסותרים; ההבדלים בין דעות החכמים (שלעיתים אינם מופיעים ביחס ישיר לשאלת 'ידיעה' ו'בחירה' אלא בעקיפין ביחס לשאלות אחרות) נגזרים גם מתוך השפעות מבחוץ – של אסטרולוגיה ואמונות עממיות וכן של הפילוסופיה הסטואית.<sup>285</sup>

לפי אורבך, דברי ר"ע באבות ג, טו: "הכל צפוי והרשות נתונה", מהווים סיכום של דעה ששלטה בחוגי החכמים שקדמו לה, ועומדת כנגד תפיסות נוצריות שרווחו באותה תקופה. משנה זו פורשה מאז הרמב"ם ואילך כביטוי לאחיזה מפורשת ב'ידיעה' ('הכל צפוי') ו'בחירה' ('והרשות נתונה'); אך לדעת אורבך היא הדגשה מפורשת של 'הבחירה', שכן גם חלקה הראשון, 'הכל צפוי', אינו טוען לראיית הנולד (לשון המצויה רק מדברי האמוראים ואילך), אלא לראיית הקיים והנתון, כולל בחירות האדם החופשיות והנתונות לאחריותו ושעליהן יבוא למשפט

<sup>283</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 227 (ובהערות 2-3 להפניות השונות לדברי בן-מתתיהו), 231-232, 241, 243. על חופש הבחירה שבמושג 'נדבה' במגילות, ראו ליכט, נדבה. על המקורות של הפרידסטינציה במגילות קומראן, השפעתה על הנצרות, ופתרון האיסיים לשאלת הבחירה האנושית, ראו ברושי, קומראן, עמ' 146-150.

<sup>284</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 227-229 (ובהערות 1-3 להפניות השונות לדברי בן-מתתיהו), 231-232, 238, 242. בעמ' 228-229, מסביר אורבך שהמושג 'השגחה' מתייחס לשני מובנים: הדאגה לסיפוק צרכי הנבראים, וההשגחה על מעשיהם; הדיונים בחז"ל (ובכלל עוסקים בין השאר ביחס בין שני סוגי ההשגחה: האם מעשי הנבראים משפיעים על הנהגת העולם והדאגה לו, או שמא מעשי האדם גם הם פרטים בתהליכי העולם, שאמנם אינו נוהג בחוק טבעי עיוור או בגורל, אך לפי רצון האל. בעמ' 238, הערה 39, טוען אורבך שבן-מתתיהו עצמו נקט בכתבתו ההיסטוריוגרפית בגישה הפרושית (קומפטיביליזם; 1.2.1) לפי הגדרתו אותה כפעולה משותפת של האדם והאל, אף שבמקומות מרובים הוא נוקט דווקא בפטליזם היווני ולא ברוח ההשגחה היהודית.

<sup>285</sup> שם, עמ' 228, 238-239, 253. בעמ' 232-233, דן אורבך בתשובתו של ר"ע (ילקוט שמעוני, שמות כ, רפט) לפילוסוף סטואיקן (הכופר בעבודה-זרה אך מקבל את עמדת ההמון על הגזירה) לגבי שאלת הייסורים והיותם קשורים או לא למעשי האדם; גם ר"ע אינו מבדיל שם בין הסיבות הטבעיות לרצון האל, ותשובתו מבטאת למעשה את העמדה הסטואיקנית: כשהייסורים נשלחים לאדם הם מושבעים לבוא ולסור בזמנים קבועים ועל-ידי סם מסוים, ואף אם האדם חוטא ואפילו בעבודה-זרה אין שבועתם מופרת. אך כפי שנראה מיד, עמדה זו אינה מייצגת את דעת ר"ע עצמו, המעניק מקום רחב הרבה יותר למעשי האדם, אלא את תשובתו לאותו סטואיקן במושגיו-שלו; ואכן בגרסא מאוחרת של אותו מדרש (ראו אצל אורבך, הערה 25) מיוחס ריפוי של אותו עובד עבודה-זרה לכך שלפני שכפר קיים מצוות, והקב"ה ריפא אותו כדי לתת לו שכר על המצוות בעולם-הזה ולהענישו לגמרי בעולם-הבא – וזאת כפי שמסביר ר"ע (בראשית רבה לג, א) את דרכי הקב"ה במתן שכר ועונש.

לפני הקב"ה (לפי תורת הגמול שהוא מפרט במשנה טז: "ובטוב העולם נדון, והכל לפי רב המעשה"). ר"ע אינו דוחה את זכות האבות, אך רואה בה סיוע בלבד לבחירותיו של האדם שאינן נפגעות מזכות זו. מכל מקום, לא זו בלבד שאין במשנה זו כוונה לידיעה או לפרידסטינציה, אלא מסתבר שכנגד עמדות אלו היא מכוונת: ראשית, בסגנון – אריכות לשון, גיבוב דברים של פאתוס ואקסטזה במגילות מדבר יהודה ואצל פאולוס, לעומת לשון מצומצמת ולאפידרית, המעידה אולי שאין זו דעת יחיד אלא סיכום שיטה של דורות קודמים. שנית, בתוכן: במשנה הקודמת (אבות ג, יד) מציג ר"ע את האחדות האנושית, לעומת החלוקה לבני אור וחושך, בטענה "חביב אדם שנברא בצלם"; בניגוד לחסד האישי במגילות, היוצר בנצרות את הכנסייה שבמקום היהדות – מוצגת הבחירה האלוהית בישראל דווקא, כיחס שבין אב לבנו ("חביבין ישראל שנקראו בניו למקום"); החסד שבבחירה זו אינו עצם הבחירה כבמגילות ובנצרות, אלא מתן תורה, שבה מצווים כולם ולא בני האור בלבד; ולכולם נתונה הרשות והבחירה החופשית שלפיה ולא לפי הטוב המולד בלבד נשפט האדם.

חופש הבחירה האנושי אינו עומד רק לעצמו, אלא יש לו השפעה גם על ההשגחה: הוא הקובע אם האדם יזכה בגן-עדן או בגיהינום; כך מביא אלישע בן אבויה את דברי ר"ע (חגיגה טו, א) שהקב"ה "ברא צדיקים – ברא רשעים, ברא גן עדן – ברא גיהנם, כל אחד ואחד יש לו ב' חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם; זכה צדיק נוטל נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם" – וזכיה או התחייבות אלו תלויות במעשי האדם.<sup>286</sup>

ואולם, אף שר"ע הדגיש את 'הבחירה' והשפעתה, אין הוא זונח את רעיון ההשגחה כגון בהתפעלותו מסדרי בראשית המורים עליה (**ספרא** א, שמיני, פרשתא ה, ז, פ ע"ב). ר"ע טוען למשל (שבת קנו, ב, בגרסת **עין יעקב**; יבמות נ, א; עדויות ב, ט) ששנות האדם קצובות לו, שכן המוות הוא חלק מסדרי העולם הקבועים לכל דור ודור; מעשיו הרעים יכולים לקצרם, אך מעשיו הטובים (ואף זכות אבות) יכולים להציל ממיתה משונה אך לא להוסיף על שנותיו (אלא רק מתוך מה שכבר נקבע, כלומר למנוע את קיצורם במעשים רעים). באופן זה נוצר **קומפטיביליזם** (1.2.1), שאמנם אינו מוסבר פילוסופית, אך מעניק מקום הן לגזירה ('ידיעה') והן לבחירה ומגבילן זו בזו: 'הבחירה' אינה קובעת ואף לא מוסיפה לחיי האדם הקבועים בגזירה, אך זו מתקצרת בבחירה רעה. וכך מנסח אורבך את עמדת ר"ע: "אמנם האמונה בהשגחה נבדלת {...} מן האמונה בגורל, כי היא מניחה כיסוד וכעיקר את רצונו החופשי של האל, ובכך היא נבדלת גם מן האסטרוולוגיה וגם מתורת הסטואה. ברם רצון זה והכרעותיו קבועים בהכרח את גורלו של האדם, את דרכי חייו ואת נסיבותיהם. מצד אחר הם נקבעים גם על ידי בחירתו החופשית של האדם."<sup>287</sup> שני הגורמים משפיעים כאחד על גורל האדם, וממילא מגבילים זה את זה, כדעת הקומפטיביליזם.

עמדה קומפטיביליסטית עלתה גם בדורות שאחר-כך. לגבי נושאים שונים (חכמה, עושר, בנים זכרים) מציב ר' יהושע בן חנניה (נדה ע, א) תחילה את ההשתדלות להשגתם, ולאחר מכן את התפילה לקב"ה, מקורם; הגמרא שם אכן מסכמת ש"הא בלא הא לא סגיי", כלומר שמעשי האדם הנעשים בתבונה ולפי המוסר והחוקי התורה, יכולים להבטיח את התוצאה הרצויה רק אם היא תואמת את כוונת ההשגחה הצופה את העתיד.

<sup>286</sup> אורבך, **חז"ל**, עמ' 229-235. ר"ע מתנגד גם להשקפתו של ר' פפוס (**מכילתא** בשלח, פרשת ויהי ו, נב ע"א) ושל תנאים ואמוראים אחרים, המבדילה בין אדם הראשון שלפני החטא לאחריו, ומתארת את אדם לפני החטא כעומד למעלה ממלאכי השרת המבקשים לקרוא לו 'קדוש' כמו לקב"ה (**בראשית רבה** ח, י), והקב"ה בקש להמליכו בתחתונים (**פסיקתא רבתי**, הוספה א, א [שור או כשב], קצב ע"א). השקפה זו מהדהדת גם את דברי פילון על אדם הראשון כאדם 'שמימי' וכלוגוס אלוהי, העומד במקום השני אחרי אלוהים, ולכן לא היה זקוק לציווים ולאיסורים, אלא רק לאחר שנלקח גם מן האדמה; אף שפילון עצמו לא הסיק כך, הנצרות אחריו (פאולוס **בברית החדשה**, אל הרומיים 5, 18) הסיקה, שלאחר החטא נשללה מהאדם הבחירה בכלל ואין הוא נגאל אלא בחסד האל. ר"ע מתנגד לכך, כאמור, וטוען שאין להשוות את האדם למלאכים, ושמלכתחילה הועמד תחת עול המצווה, וניתנה לו הרשות לבחור בין דרכי החיים והמוות; לאחר החטא נשללה ממנו רשות זו ונקנס במיתה, אך הוא לא הוריש שלילה זו לצאצאיו, שלכל אחד מהם נתונה הרשות עד יום מותו. בתליית האירועים במעשי האדם ובאחריותו, ממשיך ר"ע את דעת הלל, שכששמע קול צווחה בעיר ידע שאין הדבר שייך לו בשל מעשיו המתוקנים (ברכות ס, א), שטען שרגליו מוליכות אותו למקום שהוא **אוהב** (ולא למקום שהוא נתבע לו; סוכה נג, א), ושתלה את גורלו במעשיו ולא בזכות אבות, שכן "אם אין אני לי מי לי" (אבות א, יד); לאחר מכן שמשה דמותו של הלל לשלילת טענת העני, שגורלו מנע ממנו לעבוד את ה' שכן היה עסוק בפרנסתו: "כלום עני היית יותר מהלל?" (יומא לה, ב), ובאותו אופן מתחייב שם עשיר אף שהיה טרוד בנסיו בגורלו, שהרי גם ר' אלעזר בן חרסום היה עשיר, וכן אדם יפה ורשע אינו יכול לטעון שגורלו גרם לו לעסוק ביצור, שהרי גם יוסף היה יפה תואר.

<sup>287</sup> אורבך, **חז"ל**, עמ' 235.

בדברי ר' יהושע בן קרחה (**בראשית רבה** כז, ד) ניתן למצוא לא רק את הצהרת הקומפטיביליזם, אלא גם את הצדקתו: לשאלת גוי כיצד זה שהקב"ה התעצב אל ליבו לגבי דור המבול, והריהו רואה את הנולד, השיב ר' יהושע שכשם שהאדם שמח בשעת הולדת בנו, אף שיודע שסופו למות – כך הקב"ה שמח בשעת שמחה ועצב בשעת עצב, אף שיודע קודם לאותן שעות את העתיד. בדומה לטיעון האוגוסטיני על הידיעה האלוהית שמעל לזמן (1.2.1.2), או לטענתו של ראסל על הידיעה האינפורמטיבית (1.2.1.1), ראיית הנולד אינה קובעת אותו (כשם שידיעת האב שבנו ימות אינה קובעת זאת) – אדרבה: היא כוללת בחובה את אפשרות הבחירה, והקב"ה התעצב על הבחירה הרעה.

ביטוי אחר לקומפטיביליזם עולה בבית מדרשו של ר' ישמעאל, בטענה "מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב" (שבת לב, א): נפילתו של אדם מהגג גזורה מששת ימי בראשית – אך אחריותו של בעל הבית לבנות גג, משום שאותו נופל ייפול דווקא מגגו של אדם חוטא, כלומר דווקא בשל בחירתו הרעה.<sup>288</sup>

בבית מדרש זה עלתה גם הדעה הקומפטיביליסטית, לפיה הרצון האלוקי מסייע לבחירה האנושית הראשונית, דעה המקבילה לפתרון הקומפטיביליסטי של שיתוף-הפעולה (1.2.1.2), וכן לטענת הסטואה, שהטוב והרע טבועים באדם והוא חופשי להשתמש בהם שימוש נכון בהכרעה הראשונית ביניהם, כשלאחר-מכן תסייע לבחירה זו הגזירה של שלשלת הסיבות הטבעיות (הימירמיני). פילון ראה בבחירה זו מתת אלוקי שהוענק לכל אדם כדי לבטל את חוקי הטבע השולטים בו, ויש שזוכים בו טרם שנולדו; הבחירה חלה על הטוב והרע, אך הסיוע מתרחש רק כשהאדם התגבר על יצרו, בחר בטוב והכיר שכוח הבחירה ניתן לו מהאל, בעוד שהבחירה ברע כולה בידי האדם. בטענה זו מצויה סתירה פנימית, שכן הבחירה החופשית היא מתת-אל ובה מתדמה לו האדם, אך היא מתממשת רק לגבי הרע, בעוד שמהאל לא בא אלא הטוב ולא הרע.

תפיסת הסיוע בבית המדרש של ר' ישמעאל שונה: "שמע אדם מצוה אחת, משמיעין לו מצוות הרבה {...} שכח אדם מצוה אחת, משכיחין לו מצוות הרבה" (**מכילתא** בשלח, פרשת ויסע א, סג ע"ב); "תנא דבי ר' ישמעאל {...} אדם מטמא עצמו מעט, מטמאין אותו הרבה {...} אדם מקדש עצמו מעט, מקדשין אותו הרבה" (יומא לט, א). כלומר, הסיוע האלוקי מתקיים גם ביחס לבחירה ברע; בנוסף, בניגוד לתפיסות דואליסטיות (איסיות או נוצריות), גם הבחירה האלוקית באדם אינה מצומצמת רק לשמות הצדיקים ולמעשיהם, אלא גם לרשעים, שכן כל הברואים מצויים תחת שלטון האל האחד, ורק אחרי מותם מתחלקים למקומם כצדיקים או רשעים: "יפקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר" (במדבר כז, טז) – מגיד הכתוב שכל הרוחות אין יוצאות אלא מלפניו. ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: סימן זה יהיה בידך, שכל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונו, שנאמר {איוב יב, י}: 'אשר בידו נפש כל חי'. מת – נתונה באוצר, שנאמר {שמואל א, כה, כט}: 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'. שומע אני בין צדיקים בין רשעים? תלמוד לומר: 'ואת נפש אויביך יקלענה בכף הקלע' (**ספרי במדבר** קלט [פנחס ח], עמ' רפ).<sup>289</sup>

עמדה תנאית קומפטיביליסטית עלתה גם ביחס לאסטרונוגיה, שהתנאים והאמוראים הכירו בממשותה; זו אינה נתפסת בדואליזם ככוח עצמאי, אלא כאות ושליחות של ההשגחה, ולעיתים כעונש על חטאים מסוימים: "בזמן שהמאורות לוקין, סימן רע לכל העולם {...} ר' מאיר אומר: בזמן שהמאורות לוקין, סימן רע לשונאי ישראל {=לישראל; ...} בזמן שהחמה לוקה, סימן רע לאומות העולם; לבנה לוקה, סימן רע לשונאיהם של ישראל {=ישראל}, שגויים מונים לחמה, וישראל ללבנה {...} ר' יאשיה אומר: כשהמזלות לוקים במזרח, סימן רע ליושבי מזרח; במערב, סימן רע ליושבי מערב. ר' יונתן אומר: אלו ואלו נתנו לגוים, שנאמר {ירמיהו י, ב}: 'כה אמר ה', אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו' (**תוספתא** סוכה ב, ו; **מכילתא**, בא א, ח ע"א). בדומה לר' יונתן שטוען שהמזל שייך לגוים בלבד, נטען **בספרא** (ב, קדושים פרשתא ו, ב, מה ע"א) שהאסטרונוגיה כלולה באיסור 'לא תנחשו', ור' יוסי איש הוצל אסרה משום 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך' (דברים

<sup>288</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 237-238. אורבך מוסיף שם, ובהערה 38, שהטיעון הקומפטיביליסטי על גלגול החובה על-ידי חייב מופיע גם אצל פילון.

<sup>289</sup> שם, עמ' 242-243. גם דברי ר' יצחק: "וישמרך" – מיצר הרע" (**ספרי במדבר** מ [נשא], עמ' עד) משקפים את השקפת הסיוע.



ית, יג; פסחים קיג, א). אך גם הסוברים שיש לאסטרוולוגיה השפעה (כשליחת ההשגחה) על ישראל, מייחדים להם מקום משלהם, המעיד שאינם נתונים תחת הגורל בלבד כמו האומות.<sup>290</sup>

רב ושמאל הצינו פתרון קומפטיביליסטי, לפיו אף שיש למזלות השפעה על ישראל, יש בכוח המצוות לבטלה (שבת קנו, א). את כוחה של האסטרוולוגיה החליף רב בכוח ההשגחה, בטענתו לגזירה קדומה בדבר זיווג, הנקבע על-ידי ההשגחה ומוכרז על-ידי בת-קול ארבעים יום קודם יצירת הולד (סוטה ב, א), ובטענתו שאין בעולם דבר שנברא לבטלה (שבת עז, ב). בדומה לו טוענים חכמים: "אפילו דברים שאתה רואה כולן יתרים לברייתו של עולם, כגון פרעושין יתושים וזבובים, אף הן בכלל ברייתו של עולם, ובכל הקב"ה עושה שליחותו" (בראשית רבה י, ז) – כלומר הכול אמנם מכוון אל האדם, אך להנהגת הקב"ה אותו ולא לשליטתו בכל.

גם שמואל טען לבת-קול היוצאת בכל יום ומכריזה על זיווג בין אנשים ובין איש לרכושו (שדהו; מועד קטן יח, ב), אף שאת דבריו ניתן להסביר באופן קומפטיביליסטי, כהכרזה התלויה במעשי האדם בכל יום בניגוד להכרזה עוד טרם נולד. מכל מקום, לטענת אורבך, גם עמדת רב מבטאת קומפלימנטריות (או קומפטיביליזם) בין הרעיון האמוני של השגחה מוחלטת (במקום אסטרוולוגיה) לניסיון החיים של 'בחירה' אנושית ואחריותה, ששניהם קובעים את חיי האדם.<sup>291</sup>

הקומפטיביליזם עולה אפילו בעמדת האמוראים שטענו שאין בכוח המצוות לשנות את גזירת האסטרוולוגיה. על פנקסו של ר' יהושע בן לוי היו רשומים סימני אופיו של האדם לפי ימי הלידה (כגון שהנולד ביום ב' יהיה רגזן), ור' חנינא סבר שמזל השעה גורם (למשל שהנולד בכוכב נוגה יהיה עשיר וזנאי), או במילים אחרות: "מזל מחכים, מזל מעשיר, ויש מזל לישראל" עד שתפילה וצדקה לא ישנוהו (שבת קנו, א-ב, ורש"י שם). אך ר' חנינא טוען שגם אסטרוולוגיה זו אינה אלא כוחו של הקב"ה עצמו, שכן "אין עוד מלבדו {דברים ד, לה}, אפילו לדבר כשפים" (סנהדרין סו, ב) – כלומר שאינם מכחישים את כוח ההשגחה (כדברי ר' יוחנן להלן) אלא כלולים בה. לכן, לשיטתו, "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה".

מאידך, גם ר' חנינא אינו מבטל את ערך המעשים, אלא דווקא דורש את הזהירות מהאדם: "הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים" (בבא מציעא קז, ב) ולכן במקום קר כציפורי מתים 99 מקור ורק אחד בידי שמים (ירושלמי שבת, יד, ג, עה ע"ב); ודווקא הוא דורש: "אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקדוש ברוך הוא ואומר לפניו: רבונו של עולם טפה זו מה תהא עליה? גבור או חלש? חכם או טיפש? עשיר או עני? ואילו רשע או צדיק לא קאמר {...} הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים, שנאמר {דברים י, יב}: 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'" (נדה טז, ב) – כלומר שאכן יש גזירות קבועות על האדם, אך האחריות המוסרית ועבודת ה' עצמה תלויות בו. ההלימה בין הצדדים הסותרים עולה במשלו של ר' חנינא: "לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו, דומה עליו ככלי קטן; קטן ואין לו, דומה עליו כלי גדול" (ברכות לג, ב) – כלומר שיראת שמים נתונה לאדם, אך היא עצמה אינה ניתנת לכל אדם באופן שווה, ולכן לאדם מסוים יהא זה מאמץ קל, ולאחר – קשה. לפי אורבך, גישתו של ר' חנינא מצרפת את ניסיון החיים של הבחירה והאחריות המוסרית עם העקרון האמוני של ההשגחה, וקורא לכך (במקום קומפטיביליזם) קומפלימנטריות; לטענתו היא מקבילה לעמדת פלוטינוס (1.2.1.1).<sup>292</sup>

טיעון קומפטיביליסטי נוסף בתקופת האמוראים עולה אצל ר' יוחנן ותלמידיו. טענתו ש"אין שמו של הקב"ה נזכר על הרעה, אלא על הטובה" (תנחומא תזריע, ט) אמנם נראית כטוענת לדואליזם ואולי לפרידסטינציה (1.1.3.2.2.1), אך למעשה ר' יוחנן מתמודד דווקא עם דעות אלו באמצעות הטענה לבחירה חופשית: הטוב והרע אינן שתי ישויות נפרדות העומדות לעצמן, אלא תלויות באחריות האנושית. אך ר' יוחנן אינו מנתק את הבחירה מההשגחה וטוען שכשהאדם בוחר בטוב, נספת על הבחירה עצמה ההשגחה האלוקית בשמו של הקב"ה הנזכר

<sup>290</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 245-246.

<sup>291</sup> שם, עמ' 246-247, 249. וראו בהערה 292 על השוואת רב לפלוטינוס.

<sup>292</sup> שם, עמ' 246, 249-251. לטענת אורבך, אף שעמדותיהם של רב, ר' יוחנן (בה נדון מיד) ור' חנינא ביחס לאסטרוולוגיה שונות, בסופו של דבר כולם יוצרים קומפלימנטריות (קומפטיביליות) בין ניסיון החיים של הבחירה לבין הרעיון האמוני של ההשגחה, ולכן השוואתו את ר' חנינא לפלוטינוס נכונה אפוא גם לגבי רב ור' יוחנן.

עליה; ואף ששם זה אינו נזכר על הבחירה ברע או על הרע בכלל, אין זו טענה דואליסטית שהקב"ה אינו בורא הרע. הדברים מתבררים בדברי תלמידו, ר' אלעזר, שרשעים כפרעה והמן עשו את רשתם מעצמם ולא בגלל ציווי אלוקי, שכן "מפי עליון לא תצא הרעות והטובי" {איכה ג, לח}: משעה שאמר הקב"ה 'ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע' {דברים ל, טו} לא יצאת טובה לעושה רעה ורעה לעושה טובה, אלא טובה לעושה טובה ורעה לעושה רעה" {איכה רבה ג, לח}; "משאמר הקב"ה דבר זה בסיני, באותה שעה לא תצא הרעות והטוב (איכה שם), אלא מאליה הרעה באה על עושי הרעה, והטובה על עושי הטובה" {דברים רבה פד, ג}.

לטענת אורבך ההתמודדות עם הדואליזם הביאה להדגשת הבחירה, ולכן הוא מסיק שלא הרעה בלבד, אלא גם הטובה באה מאליה. ואולם, אורבך לא חש שגם טענה לבחירה מלאה שבה השכר והעונש באים ממילא יוצרת דואליזם בין הקב"ה לעולם; נראה שכוונת ר' אלעזר, כהמשך לדעת ר' יוחנן הקומפטיביליסטית, היא שהמעשים חופשיים, אך עליהם-עצמם נקרא שמו של הקב"ה שהוא מקור הטוב והרע כאחד – לכן, על הטוב נקרא השם והטובה באה ישירות מהקב"ה, ואילו על הרע לא נקרא השם, ועונשו בא רק ממילא, משום שהקב"ה ברא את הרע אך רק בעקיפין ואין הוא מקורו הישיר.

ואמנם, ר' יוחנן טוען גם לנוכחות ברורה של השגחה, בטענה שרגליו הולכות למקום שהוא **נתבע** לו (ולא **אוהב**, כהלל; סוכה נג, א) ולסיוע אלוהי לאחר מאמצי האדם, ש"כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר {שמואל א, ב, ט}: 'רגלי חסידיו ישמור' (יומא לח, ב). ביטוי נוסף לקומפטיביליזם של ר' יוחנן הוא יחסו לאסטרוולוגיה, שאינה עצמאית אלא נתפסת כחלק מההשגחה האלוקית: מחד, טוען ר' יוחנן שברבים היא שולטת: "'אהיה אשר אהיה' {שמות ד, טו} ביחידים, אבל במרובים על כרחם, שלא בטובתם" {שמות רבה ג, ז}; מאידך ביחידים אין שליטה לאסטרוולוגיה או לרצון האלוקי, ובכלל טען (כר' יונתן לעיל) ש"אין מזל לישראל" (שבת קנו, ב) ולכן טוען ר' יוחנן שפתוחה בפני היחיד התשובה: "גדולה תשובה, שמקרת גזר דינו של אדם" (ראש השנה יז, ב).<sup>293</sup>

גם בדורות מאוחרים יותר הוצע הפתרון הקומפטיביליסטי. בעקבות גורל רבותיו, רב חסדא שחי עד גיל 92 ובעושר, ורבה שחי בעוני ועד גיל 40 בלבד, טוען רבא: "בני חיי ומזוני, לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא מלתא" (=בנים, חיים/בריאות ומזון/פרנסה, לא בזכות תלוי הדבר, אלא במזל תלוי הדבר); אך במקביל לא מנעה הכרה זו מרבא להתפלל שינתנו לו חכמת רב הונא, עושר רב חסדא וענוותנותו של רבה בר רב הונא (וטען שהשניים הראשונים אף ניתנו לו; מועד קטן כח, א). תפילה זו לא היתה בקשה לחסד ללא זכות מעשים, שכן רבא מדגיש את חשיבות המעשים; לטענתו "בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין. אמר לפניו: רבונו של עולם! בראת שור – פרסותיו סדוקות {...} בראת גן עדן – בראת גיהנם, בראת צדיקים – בראת רשעים, מי מעכב על ידך? ומאי אהדרו ליה חבריה {ומה השיבו לו חבריה} {דאיוב} [איוב טו, ד]: 'אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אלי'; ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע – ברא לו תורה תבלין" (בבא בתרא טז, א). כאן מעלה רבא הן את הגזירה המוחלטת הפוטרת את האדם מהדין – אך גם את כוח המעשים בקיום מצוות התורה (שבעצמה התקבלה מרצון, לשיטתו; שבת פח, א), שגם מי שנברא רשע יכול להיעשות צדיק ולהתגבר על יצרו באמצעותם, ואחריותו אינו בטלה. כך שמות שוב הגזירה האלוקית והאחריות האנושית גבול זו לזו, מתוך החיים עצמם, עם שאין כאן הסבר פילוסופי כיצד זה ייתכן – וככל שהאדם מרגיש יותר את גודל אחריותו ותכיפות עמידתו לדין, כך מתרחבת שליטתו וחירותו ומצטמצם כוח הגזירה.

ואכן, אף שקבע רבא שפרנסת האדם תלויה במזל, הוא סובר שהתפילה יכולה לשנות מזל זה; כך מסביר רבא את התפילות בכלל לפי שיטת ר' יוסי שהאדם נידון בכל יום, ולא כשיטת חכמים, לפיה האדם נידון בראש-השנה, ואין לשנות את גזר דינו (ראש השנה טז, א). התורה מבטאת אפוא את כוח האדם לשנות במעשיו את הגורל – אך התורה מבטאת גם את ההשגחה האלוקית, שאם אינה מלווה את מעשיו, אין להם קיום; כך נקבע **בתנחומא**

<sup>293</sup> שם, עמ' 244, 246-248. ר' יוחנן חושש מדואליות של טוב ורע שאינם מיוחסים יחד לקב"ה, מדואליות בין 'הידיעה' האלוקית לבחירה' האנושית, וכן מדואליות בין האסטרוולוגיה והכשפים, שהאמין בכוחם הממשי, לבין האלוקות: "והאמר ר' יוחנן: למה נקרא שמן כשפים? שמכחישין פמליא של מעלה" (חולין ז, ב); וראו אורבך, **חז"ל**, עמ' 249. וראו בהערה 292 על השוואת ר' יוחנן לפלוטינוס.

(מטות ז), ש"ג' מתנות ברא הקב"ה בעולם, חכמה גבורה ועושר, זכה אדם לאחת מהן נטל כל חמדת העולם; אימתי? בזמן שבאות מאת הקב"ה ובאות בכח התורה, אבל גבורתו ועושרו של אדם אינן כלום {...} ומתנות אלו כיון שלא באות מו הקב"ה סופן להיפסק ממנו".<sup>294</sup>

כנגד העמדות הקומפטיביליסטיות, בסוף תקופת התנאים ננקטה עמדת ה**פרידסטיניציה** (1.1.3.2.2.1), בטענה ש"שלושה הם שנקראו מפי הקב"ה: יצחק ושלמה ויאשיהו {...} ויש אומרים: אף ישמעאל בגויים. מצינו שמותייהן של צדיקים ומעשיהם גלויים למקום עד שלא נוצרו, שנאמר {ירמיהו א, ה}: 'בטרם אצרך בבטן ידעתוך' {...} שמותייהן של רשעים מניין? תלמוד לומר {תהילים נח, ה}: 'זורו רשעים מרחס'" (**מכילתא** בא, פרשת פסחא טז, לב ע"א). אך אף שיש כאן דמיון לתפיסות איסיות ונוצריות, בניגוד אליהן גם הרשעים מצויים תחת ההשגחה האלוקית האחת, הבחירה מצומצמת לאנשים מסוימים ולא לכל האנושות, ולפי הציטוט מירמיה משמע שהבחירה מתרחשת בכל פעם מחדש ולא מראש. ואולם, האמורא ר' ינאי הרחיב זאת וקבע שהגזירה האלוקית היא כללית ו"מתחילת בריית העולם צפה הקב"ה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים" (**בראשית רבה** ג, ח, כשהוא מפרש שם את פסוקי ראשית הבריאה כנוגעים למעשים אלו ואלו) – אף שגם הוא משמר את אחדות השלטון על רשעים וצדיקים כאחד, שכולם יעמדו לדין ביום אחד.<sup>295</sup> ואולם, ניתן לפרש זאת באופן **קומפטיביליסטי** ולטעון שהם מתארים ידיעה אינפורמטיבית בלבד (1.2.1.1), שאינה קובעת את מעשי האדם.

אחרוני האמוראים טענו טענות **פטליסטיות** (1.1.3.2.2) מרחיקות לכת ביחס לשכר ולעונש; ר' ברכיה טוען שהקב"ה בא בעלילה עם אדם הראשון: לא הוא הביא בחטאו את המיתה לעולם, שכן מלאך המוות נברא במילים "וחושך על פני תהום" (בראשית א, ב) וחטא האדם היה רק המכשיר לביצוע גזירת המוות, ורק אחר-כך תלה זאת הקב"ה באדם; וכך טוען ר' יודן גם לגבי הורדת יוסף למצרים שלא היתה אלא עלילה לביצוע השבועה לאברהם שבניו ישתעבדו שם (**תנחומא** וישב, ד). מעשי האדם רק נראים בחיירים, אך אינם אלא כלי למימוש הגזירה האלוקית. עם זאת, אורבך טוען שהלוח מחשבה זה ממשיך את קו המחשבה ה**קומפטיביליסטי** של רב ר' יוחנן; אלו אמנם המירו את האסטרולוגיה בהשגחה מוחלטת (כגון טענת רב שאין ברייה לבטלה; טענת ר' יוחנן שרגליו מוליכות אותו להיכן שנתבע), אך דווקא הם הדגישו את הבחירה החופשית של האדם (כגון טענת רב לתפילה המפרה את גזירת האסטרולוגיה, וטענת ר' יוחנן על התשובה הקורעת את גזר הדין).<sup>296</sup>

לעומת עמדות אלו, בן-עזאי, תלמידו של ר"ע, מציג עמדה **ליברטריאנית** חריפה (1.2.2.2.1), היוצרת קוטביות בין שני הרעיונות, הנותרים במלוא כוחם, אלא שאין ביניהם מגע הדדי: מעשי האדם אמנם חופשיים וכל האחריות המוסרית מוטלת על האדם (כפי שהדגיש גם ר"ע), ומה שהוא מבקש שיקרה, לשמוע לקול ה' או לשכחו, אכן קורה; אך בניגוד לדברי המשנה (קדושין א, י): "כל העושה מצווה אחת, מטיבין לו ומאריכין ימיו", ובהמשך לנתק שיצר ר"ע בין המעשים למשך חיי האדם, טוען בן-עזאי שלמעשים אלו אין כל השפעה על השכר שיקבל האדם, אף לא בסיוע למצוה או עברה נוספות, זולת מה שטמון במעשה עצמו: "מצוה גוררת מצוה, ועברה גוררת עברה, ששכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה" (אבות ד, ב), ומי שמבקש לשמוע או לשכוח לשם טובתו ושכרו על כך, ולא לשם המצוה עצמה, שומע ושוכח אך שלא בטובתו, כלומר ללא השכר המקווה (**מכילתא** בשלח, פרשת ויסע א, סד ע"א).

ואכן, בן עזאי טוען שהקב"ה מראה לאדם את שכרו רק סמוך למיתתו (**בראשית רבה** סב, ב), ובדומה לר' יעקב שטען (חולין קמב, א) שההטבה תתקיים רק בעולם-הבא שכולו טוב וארוך, או בלשון האמורא ר' אחא בר יעקב (שם): "שכר מצוה בהאי עלמא – ליכא" {=בעולם הזה – אין}. האדם אינו רואה אפוא שכר במעשיו החופשיים לגמרי – וכהמשך לכך טוען בן-עזאי שכל טובותיו תלויים בשלטון המוחלט של ההשגחה, ולא במעשיו: "משלך יתנו לך, ובשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, ואין שכחה לפני המקום, ואין אדם נוגע במוכן לחברו" (**תוספתא**

<sup>294</sup> שם, עמ' 251-253. דעת חכמים על הדין הנקבע סופית בראש-השנה, מפורטת בדברי ר' שמעון בר יוחאי, הטוען שאם נגזרו גשמים מרובים על ישראל בהיותם כשרים, ולאחר מכן חטאו – ירדו הגשמים בכל זאת, אלא שיתפזרו לים ולא ירוו את האדמה; וכן להיפך: אם נגזר על ישראל שחטאו, שירדו גשמים מועטים ואז חזרו בתשובה, ירדו גשמים מועטים בתוספת טל ורוח שירוו את האדמה טוב יותר (ירושלמי ראש השנה, א, ג, ח ע"א).

<sup>295</sup> אורבך, **הז"ל**, עמ' 241 (שם מזהה אורבך את המדרש הראשון עם התנא ר' יצחק), 243.

<sup>296</sup> שם, עמ' 248-249.

יומא, ב, ז). בן-עזאי אמנם יוצר קשר בין המעשים להשפעתם על ההשגחה על האדם, כגון באזהרה שהעונה אמן יתומה גורם יתמות לבניו, אמן קטופה – יתקצרו (יקטפו) ימיו, ואם יאריך בה יאריכו ימיו (תוספתא מגילה, ד, כז), ובקביעה ש"תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא" (אבות ה, יט); אך לטענת אורבך אמירות אלו מופנות להמון העם בלבד, שאינו יכול להכיל את הקביעה שאין שכלר למצוות. בהקשר זה מציג אורבך גם את דעת ר"ע כקוטבית: מתן צדקה אמנם מונע לפי ר"ע מחסור מהנותן (מדרש משלי כח, כז), אך לא רק שר"ע מנתק כאמור בין המעשים לבין אורך-החיים, אלא שכל חייו ובעיקר מותו בייסורים שאין להם הסבר ושאליהם אף שאף (מנחות כט, ב), מבטאים את הנתק בין המעשים החופשיים להשפעת ההשגחה על חיי האדם; מותו של ר"ע באופן זה הביא את רב (שם) לטעון, שבניגוד לדברי ר"ע עצמו, גם מיתה משונה אינה תלויה במעשי האדם.<sup>297</sup>

### 1.5.2.1. ימי הביניים

כפי שראינו (1.1.3.2.2), ההוגים המונותאיסטים עסקו בשאלת התארים האלוהיים המוחלטים, שחלקם (כגון יכולת, רצון, וידיעה וחכמה) מחייבים את שליטתו המוחלטת של האל השוללת את מעשי האדם, ואילו אחרים (כגון טוב וצדק, או הציווי האלוקי שבכתבי הקודש) מחייבים שהאל יעניק לאדם בחירה חופשית ברצונו ובמעשיו. גם חכמי ימי-הביניים היהודים דנו בסוגיית 'הידיעה והבחירה' בעיקר במישור התיאולוגי, כלומר כחלק מהניסיון להבין את האלוקות כמושג פילוסופי, את יחסה לעולם ואת שלילת הגשמתה. הגדרת קיומו של האדם, הכרתו והמעשים הנדרשים ממנו נגזרים דווקא לאורה של הבנה תיאולוגית זו, כחלק מעמידתו וחובותיו לפני האל.<sup>298</sup>

#### 1.5.2.1. רב סעדיה גאון

התמודדותו של רב סעדיה גאון (להלן: רס"ג) עם שאלת 'הידיעה והבחירה' מצויה בעיקר במאמר הרביעי של ספרו הנבחר באמונות ודעות.<sup>299</sup> לפי אלכסנדר אלטמן, השקפתו מושפעת באופן אקוטי מהגות המועתזילה, שהשפיעה בכלל על הגאונים (כגון רב חופני גאון ורב האי גאון) ועל היהדות שבקרבתה שאותה הוא מכנה "הכלאם היהודי".<sup>300</sup> כזכור (1.2.1.3), המושגים המרכזיים המאפיינים את האל, לפי המועתזילה, הם האחדות והצדק (אדל); מכאן נגזרות דחיית הפרידסטיניציה והפטליזם של האשעריה, והטענה לקיומו של רצון אנושי חופשי לגמרי – שכן העובדה שהאל מצווה מחייבת חופש זה, שבלעדיו עונש על אי-ציות לציווי יהפוך לאי-צדק מצד האל. במקביל טוען גם רס"ג: "ומה יכול להדמות לצדק (=אדל) הבורא וחנינתו על האדם הזה, שהוא נתן לו הכח והיכולת לעשות כל מצותיו, ולהמנע ממה שהזהירו עליו {...} שאין החכם מחייב למי שהוא מה שאין ביכולתו ולא מה שיקצר כחו לעשותו"; האל אינו כופה (גי'אבר) או מתערב במעשי האדם שכן אילו היה כופה, לא היה כל היגיון וצדק בחוק, בשכר ובעונש.<sup>301</sup>

רס"ג מוסיף לטענת החופש האנושי הוכחה מתחום "המושכל": מבחינה לוגית לא ייתכן שפעולה אחת תיוחס לשני פועלים, וכפיה אלוהית (גי'אבר) על מעשי האדם טוענת למעשה לשני פועלים; בכך דוחה רס"ג את דוקטרינת הקניין של האשעריה (לעיל 1.2.1.3) המבקשת להחזיק גם בכול-יכולת האלוהית וגם באחריות האנושית למעשים.<sup>302</sup>

<sup>297</sup> שם, עמ' 239-241.

<sup>298</sup> ספרו של צדיק, הבחירה, עוסק בדיוק בנושאו של סעיף זה – אך נבצר ממני להתייחס אליו כראוי, משום שהוא יצא לאור לאחר סיום כתיבתה של עבודה זו. לתוספת דיונים על תפיסת הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים, ראו גם לאורך מאמרו של שוחט, רצון חופשי וידיעה.

<sup>299</sup> רס"ג, אמונות ודעות, עמ' קנ-קסח.

<sup>300</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 26-27.

<sup>301</sup> רס"ג, אמונות ודעות, עמ' קנה, קנו; אלטמן, דת ההוגים, עמ' 29-30.

<sup>302</sup> רס"ג, אמונות ודעות, עמ' קנו-קנז; אלטמן, דת ההוגים, עמ' 31-32. הוכחה אחרת של רס"ג (אמונות ודעות, עמ' קנו) היא מתחום "המוחשי": האדם מרגיש ומודע ליכולתו לדבר או לשתוק, לתפוס ולעזוב וכד' – אך אין הוא מרגיש או מודע לשום כוח שמעכבו ממעשיו (טענה שהעלה גם ריה"ל בכוזרי) – וגם כאן ניכרת השפעתו של אל-גזאלי, הטוען שהאדם תופס אינסטינקטיבית את ההבדל שבין מעשה רצוני לרפלקסים לא-רצוניים (שם, עמ' 31). על עמדת ריה"ל בכוזרי לגבי שאלת הרצון והבחירה ומקורות השפעתה בהגות הערבית של ימי-הביניים (בעיקר אלגאזי שהשתייך לאשעריה), ראו לאורך מאמרו של אברהמוב, בחירה בכוזרי: לטענתו (עמ' 19), ריה"ל אמנם אינו טוען לגזירה אלוהית במובנה הישיר, אך במסגרת תורת הסיבתיות שלו (לפיה האל הוא הפועל האמיתי היחיד במציאות, ופעולתו מתקיימת בעולם באופן אוטומטי באמצעות סיבות אמצעיות) אין הוא מצליח להוכיח פילוסופית שהאדם אכן חופשי; מכאן נגזר

בדומה לאריסטו טוען רס"ג, שהיכולת האנושית לעשות קודמת למעשה עצמו, שכן ללא קדימות זו לא היתה לאדם האפשרות לבחור בין עשייה לאי-עשייה או לעשייה הפוכה. עוד בדומה לאריסטו (ובניגוד לבלבול בנושא אצל הכלאם) מבחין רס"ג בין הפוטנציאל לעשות, שהוא הפוטנציאל הרציונלי הבוחר בין שני הפכים (כגון עשייה או חדלון), לבין כוח הרצון והבחירה החופשית. הבחירה לפי אריסטו ורס"ג היא הרצון החופשי המוחלט, הגורם המחליט בין הפכים שנדרש להפעלת כח הפעולה; אצל חיות או אדם חסר-שליטה רציונלית כוח זה הוא התשוקה (כגון תאבון וכעס), אך אצל האדם הרציונלי כוח זה הוא הבחירה הרציונלית שבמחשבה. רס"ג טוען שהאדם איננו יכול להיחשב אחראי למעשיו אלא אם הוא בוחר חופשית לעשות את המעשה ופועל מתוך חופש זה; לכן גם אין הוא נענש על מעשים חופשיים שהוא בור לגבי סיבותיהם, כגון רוצח בשגגה שבחטיבת העצים פעל בחופשיות ובכוונה אך הרצח שהתגלגל מחוסר הזהירות שבמצב הגרזן לא היה מתוכנן בהכרתו. גם כאן מקבילים הדברים לדברי אריסטו, הטוען שכל דבר שסיבתו היא בורות וחוסר-מודעות של הנסיבות אינו נחשב מעשה רצוני; ואולם, רס"ג מרחיב את דברי אריסטו כש'בורות' כוללת לדעתו גם פשעים לא-רצוניים ורצח בשגגה.<sup>303</sup>

לפי אלטמן, רס"ג מראה בדברים אלו את גישתו החד-משמעית ביחס לשאלת 'הידיעה והבחירה', כשאת כל הדו-משמעות שלעיתים עולה בפסוקי המקרא או בדברי חז"ל הוא פותר בחדות: הוא מדגיש את הפסוקים הטוענים לרצון חופשי מוחלט ואת דברי ר' חנינא "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (נדה טז, ב); ואת פסוקי המקרא הטוענים לכאורה לתלות באל או מבקשים את הדרכתו הוא מתרגם ומפרש הפוך או למצער כביטוי לציות בחירי.<sup>304</sup> לדעת רס"ג כול-יכולתו של האל וחופש הרצון האנושי אינם מתנגשים, ואין צורך לנקוט בפטליזם ובפרידסטיניזם על-מנת להתיר סבכים שקיימים לכאורה בקיום האנושי, שכן הוא בטוח שההיגיון יכול לענות על כל הבעיות.<sup>305</sup>

במובן הזה מציג אלטמן את רס"ג כנוקט בעמדה ליברטריאנית קוטבית (לעיל 1.2.2.1), השוללת את הפטליזם/דטרמיניזם מעיקרו, כתפיסת "סיבתיות הסוכך", העומד מול ברירות וחש בחופש רצונו ובחירתו בהן עד כדי ששאלות הפטליזם והדטרמיניזם מאבדות את ממשותן. ואכן, כפי שראינו (שם), ניתן לקשור את עמדת המועתזילה, שממנה הושפע רס"ג בעניין זה, לעמדה הליברטריאנית של ה**קוטביות**, האוחזת בשני הקטבים באופן מלא וללא הגבלתם, אם כי אין מגע בין השניים.

ואולם, השפעת אריסטו גם היא לוקחת חלק בתפיסתו של רס"ג ומבדילה אותו מתפיסות הכלאם; תפיסתו של אריסטו היא קומפטיביליסטית (1.2.1.1), וגם את עמדת המועתזילה ניתן לפרש ככזו. זאת ועוד: קשה לטעון שרס"ג יטען שרצונו, השגחתו וכל-יכולתו של האל חסרי משמעות לבחירתו של האדם, ונראה שגם אותן יש לקחת בחשבון ביחס לשאלת 'ידיעה ובחירה'; ואכן, רס"ג מתייחס לא רק לשאלת הרצון האלוקי וכפייתו על האדם, אלא גם לשאלת הידיעה האלוקית המוחלטת: אם האל יודע מראש מה שיבחר האדם, האין האדם מוכרח לפעול כפי ידיעה זו, לטוב או למוטב? על כך משיב רס"ג תשובה **קומפטיביליסטית**:

שהאומר כן אין לו ראייה שידיעת הבורא את הדברים היא סבת הוייתן, ואינו אלא דבר שנדמה לו או שאמרו בזדון {...} כי אילו ידיעת ה' את הדבר היא סבת היות הדבר כי אז היו הדברים קדומים שאין להם ראשית כיון שאין ראשית לידיעתו אותם. אלא אנו בדעה שהוא יודע כל הדברים כפי אמתת היותם, וכל דבר מהן שהוא ממצאו כבר ידע שימצאוהו, וכל דבר מהן שיבחרהו האדם כבר ידע שהאדם יבחרהו.<sup>306</sup>

תשובתו של רס"ג לוקחת בחשבון גם את הפטליזם שבידיעה האלוקית, אך טוענת שזו עולה בקנה אחד **(קומפטיבילית)** עם הרצון החופשי: האל רק יודע מראש את בחירת האדם, אך ידיעתו זו אינה קובעת את בחירת

דטרמיניזם שריה"ל מתנגד לו ומאמין בשכר ועונש התלויים בבחירה, אך ראיותיו מצומצמות להתבוננות בתחושת החופש של האדם ולהיעדר הסבירות של גזירה אלוקית שבמקביל תחייב קיום מצוות. במובן הזה מציב ריה"ל עמדה קוטבית (1.2.2.1).

<sup>303</sup> רס"ג, **אמונות ודעות**, עמ' קנה-קנו; אלטמן, דת ההוגים, עמ' 30-31.

<sup>304</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 30, 32. אלטמן מוסיף שפירוש זה מבטא התנגדות לסוגים מסוימים של תפילה מוסלמית להדרכה אלוהית. עוד טוען אלטמן שהאגדה על טיפת הזרע שהכול נקבע לגביה, למעט השאלה אם יוולד ממנה צדיק או רשע (נדה טז, ב), מוצאת את ביטויה לאחר מכן בהגות המועתזילה, בטענה שהכול נקבע לגבי האדם חוץ ממעשיו הטובים והרעים, ובמסורת שלפני **הקוראן** קיימת וואריאציה של האגדה על טיפת הזרע, לפיה לאחר 42 יום ברחם נקבעים מינו, פרנסתו, אורך-חייו, ושמתו או ייסוריו – כשהמסורות של האשעריה מוסיפות גם את עמלו, כלומר **שגם מעשיו** נקבעים עוד בהיותו ברחם.

<sup>305</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 33.

<sup>306</sup> רס"ג, **אמונות ודעות**, עמ' קנה-קנט.

האדם ואין היא סיבתה (ואילו היתה סיבתה, הרי כמו שהידיעה קדומה, כך היו המעשים קדומים ומצויים מראש – והרי אין הם כך). תשובה זו יכולה להקביל לתשובתו הקומפטיביליסטית של אריסטו (1.2.1.1), שידיעתו המוקדמת של האל אינה מכריחה את המצב העתידי, שיהפוך לאמת (הכרחית) רק כשיתרחש – ובמובן הזה ניתן לראות את הידיעה האלוקית כמצויה בתוך הזמן.

אפשרות אחרת היא הקבלתם של דברי רס"ג לעמדה הסינטיטית – המקבלת את שני הקטבים אך מגבילה אותם – שבטענה הקומפטיביליסטית של אוגוסטינוס וממשיכיו (1.2.1.2); אלו קבלו את ההנחה שהאל יודע אף את העתיד (בניגוד לפתרון האריסטוטלי המכחיש טענות כלפי העתיד), אך דחו את הטענה שהאל יודע את העתיד כבר בעבר (כלומר, בתוך הזמן), שכן הוא מצוי מעל לזמן, ועל כן תהיה זו טעות לטעון שהאל ידע בעבר, בהווה, בעתיד, או בכל תאריך מסוים; בתפיסתו הקוגניטיבית של האל את המציאות הזמנית, כל אירועי הזמן מצויים לפני הידיעה האלוהית *בבת-אמת*, ואין בידיעה זו כדי לקבוע או לגרום אותם.

### 1.5.2.2. ר' בחיי אבן פקודה

בדומה לרס"ג, גם ר' בחיי מציג את חופש הבחירה שניתן לאדם במרחב המעשים, אך בשונה ממנו הוא מדגיש באופן אינטנסיבי את המודעות להתפשטותו של הרצון האלוקי בכל. התבוננות ב"סוד התנועה" חושפת לאדם את תלותו באל (גיבאר), וכיצד כל תנועה קשורה לרצון הבורא ולהשגחתו, חוץ מאותן תנועות שהופקדו בידי האדם ולבחירתו החופשית לציית או להמרות. את המחשבה שמעשי האדם כפויים עליו מהאל מייחס ר' בחיי לאחת מעצות היצר, התומך את דבריו בציטוט מפסוקי המקרא ומדברי חז"ל, ומבקש לשכנע את האדם שאי-ציותו לצייווי האל אינו אלא גזירת האל שלא ניתן להתנגד לה, ושעיסוקיו בענייני העולם-הזה, לעומת זאת, תלויים במאמצי האדם ולא באל. כנגד טענת היצר מזכיר גם ר' בחיי את המימרא "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים" כמותירה את ענייני המוסר והדת כנתונים בידי אדם, אך בניגוד לרס"ג הוא מדגיש גם שכל שאר התחומים תלויים באל.<sup>307</sup>

אך שאלת ההכרח והבחירה אינה רק עצת היצר; בפרק אחר מתאר ר' בחיי דיאלוג בין הנפש לשכל, בו שואלת הנפש על הסתירה בין פסוקים ודברי חז"ל המלמדים שהכול הוא מעשי ה' ועל כן הכרחיים (גיבאר) וקבועים מראש (קאדאר) לפי ההשגחה והרצון האלוקיים, ומעשי האדם אינם אלא כלים בידי האל – לבין פסוקים ומקורות חז"ליים אחרים המתארים את החופש הרצוני והבחירי של האדם, שמעשיו נתונים לו ושעל-פיהם הוא מקבל שכר או עונש. השכל משיב תחילה בתצפית אמפירית: אנו מוצאים שמעשים מסוימים הלמו את מטרותיהם בעוד אחרים לא, ומכאן שהם נתונים תחת שליטת הבורא, אפילו בתנועות הקטנות של הראיה והשמיעה – מאידך אנו מוצאים שהשכר והעונש ניתנים לפי מעשיו של האדם; כלומר שהניסיון מורה שהאדם גם כפוי וגם חופשי. השכל מזכיר כאן שלוש דרכים להתמודד עם הסתירה: 1. כל מעשי האדם נובעים מכוחו ומבחירתו החופשיים, כך שהאל איננו אחראי למעשיו והשכר והעונש שהוא מעניק צודקים; לפי אלטמן זוהי עמדת המועתזילה, הדוחה בפשטות את הכפייה האלוהית (גיבאר).

2. כל תנועה בעולם מתרחשת ברשות הבורא, בהשגחתו ובקביעתו מראש, ולכן נתונה תחת הגורל והזמן (זאמאן); לגבי שאלת הצדק שבשכר ובעונש הנובעת מכך משיב השכל, ש"דעתנו חלושה" מכדי להשיג את דרכי המשפט האלוקיות – ואף על פי כן לכל המביט בעולם, צדק האל וחסדו גלויים (כפי שהראה ר' בחיי ב"שער הבחינה") ומפורסמים מכדי שאפשר יהיה לטעון שהוא עושה עוול; לטענת אלטמן, עמדה זו המתעלמת בפשטות משאלת הצדק האלוהי, היא עמדת האשעריה.

3. כיוון שנקיטה באחת העמדות לעיל בלבד כרוכה בטעות ובחטא שבשקיעה בקיצוניות, יש לפעול מתוך אמונה בנכונות שתי העמדות כאחד: מתוך הנחה שמעשי האדם נתונים לבחירתו, ושהשכר והעונש מוצדקים, יתאמץ האדם לעשות מה שיועיל לו בעולם-הזה ובעולם-הבא; ובה-בעת, מתוך הנחה שכל תנועותיו ומעשיו נתונים לרצון הבורא ולקביעתו מראש ושלאדם אין כוח כנגדו, ישים האדם את מבטחו באל. לפי אלטמן, עמדה זו מייצגת את

<sup>307</sup> ר' בחיי, *חובות הלבבות* ב, ה, עמ' קיט, רסח-רסט. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 33.

פתרון הספקות של ר' בחיי עצמו, שלדעתו יש להודות בבורותנו ביחס לחכמה האלוקית (שהרי אפילו את פעולתם של מכשירים מסוימים אין האדם מסוגל להסביר אלא להשתמש בהם בלבד, כל-שכן ביחס לחכמה האלוהית; אילו היה לאדם תועלת בידיעתה אכן היה האל מגלה אותה אדם, וכנראה הסתרתה עדיפה לאדם); אך הודאה זו אינה מובילה לוותר על הצדק האלוהי כטענת האשעריה, אלא לאחיזה בשתי העמדות כאחד, באופן שאינו-מובן לשכל האנושי.<sup>308</sup>

בכך משלב ר' בחיי את המועתזילה עם האשעריה, אך **לא בסינתזה** קומפטיביליסטית – שכן זו בלתי-אפשרית ביחס להיפוכים אלו – אלא **בקוטביות** (1.2.2.2.1), שלפי אלטמן הינה פרגמטית: היא קושרת את תפיסת הצדק האלוהי של ר' בחיי יחד עם חווייתו הדתית של תלות מוחלטת באל, או מידת הביטחון. לגבי מידה זו משתמש ר' בחיי במושג tawakkul (בטחון), השכיח בהגות הצופית הפטליסטית-מיסטית החווייתית (1.1.3.2.2), שממנה הושפע רבות ומושג זה משחק תפקיד מרכזי במשנתו (כגון ב"סוד התנועה" שהוזכר לעיל). הקוטביות של ר' בחיי נובעת **מפטליזם חווייתי** השונה מהפטליזם התיאולוגי של האשעריה ומבקש גם את חוויית הצדק האלוקי; אך ר' בחיי חורג גם מהפטליזם הצופי הקיצוני, בהודאתו בקיומן של סיבות משניות המתווכות בין האדם לרצון האל, אף שגם לשיטתו סיבות אלו תלויות אף הן בציווי האלוהי.<sup>309</sup>

### 1.5.2.3. רמב"ם

הרמב"ם עוסק בהקשר התיאולוגי-פילוסופי של הנושא, ולפיכך הוא מעלה בכתביו האקזוטריים (**פירוש המשניות** – בעיקר בפרק השמיני של ההקדמה למסכת אבות, או "שמונה פרקים" – **ומשנה תורה**) את הקשיים התיאולוגיים עצמם הכרוכים בשלילת הרצון החופשי – הריסת התורה וציוויה וייחוס עוול לאל – ובהמשך לכך, גם כשהוא עוסק באדם הוא מדגיש את הקשיים הפילוסופיים והמוסריים-תבוניים שבשלילה זו: אילו היה האדם מוכרח במעשיו הרי היו בטלים ציווי התורה, החינוך ולימוד המלאכות; השכר והעונש האלוקי וכן כל מערכות הדין והמוסר האנושיות לא היו אלא עוול; ובכלל כל מאמצי האדם להשגת פרנסה וכד' היו מאבדים את משמעותם – דבר הסותר את השכל ואת ההרגשה כאחד. לטענת הרמב"ם, דעת התורה (ואף יסודה), דעת חז"ל ודעת הפילוסופיה היוונית היא שמעשי האדם כולם נתונים לו בבחירתו החופשית – מכאן נגזרים החינוך והמאמץ בכלל, ההשתדלות במצוות בפרט והשכר והעונש הניתנים בצדק.<sup>310</sup>

בשל טיעונים אלו דוחה הרמב"ם ארבעה סוגים של הכחשה של חופש הרצון: שני הראשונים קשורים בכוחות הפיזיים והנפשיים של האדם הנקבעים בשל (1) **אסטרולוגיה** (1.1.3.2.3), כלומר לפי תנאי הכוכבים בשעת הולדתו – הרמב"ם מכנה תפיסה זו "הזיה" ואת מאמיניה "טפשים"<sup>311</sup> – או בשל (2) **דטרמיניזם/פטליזם פסיכולוגי**

<sup>308</sup> ר' בחיי, **חובות הלבבות**, עמ' קע-קעד. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 35-33.

<sup>309</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 35; אלטמן מוסיף שעמדתו של ר' בחיי מזכירה גם את המיסטיקה הניאופלטונית. "שער הביטחון" של **חובות הלבבות**, הוא למעשה תרגום ל-tawakkul; ראו ר' בחיי, **חובות הלבבות**, עמ' קפה, שם מובא נוסח הספר בערבית בתעתיק עברי: "אלבאב אלארבע פי אלתיכל על אלה וחדה גיל ועז", שתרגומו: "השער הרביעי **בבטחון** על ה' לבדו יתרומם ויתחדר" (ההדגשות שלי). חייו של ר' בחיי בין המוסלמים וקשריו עם חכמים צופים השפיעו רבות על הגותו, וזאת לא רק בתכני הספר ובאופן ההתמודדות עם סוגיות שונות, אלא גם בעצם הקונספט של הספר: הפרדה בין 'חובות האיברים' ל'חובות הלבבות', ובטענה העקרונית שיש להעמיק ב'חובות הלבבות' כמצווה בפני עצמה ולא להסתפק בעשיית הריטואלים החיצוניים, ללא כוונה והבנת הנעשה. דרישה זו היא חלק מהלך רוח כללי בעולם המחשבה באותה תקופה, המעביר לאיטו את מרכז הכובד של העשייה הדתית מן הריטואל והפרקסיס החיצוני אל המאמץ הפנימי-הכרתי, האמוציונאלי והאינטלקטואלי כאחד, שגם בו מקום לפרקסיס, כגון בשלבי התשובה; ראו לואיסון, טאוואקול, עמ' 376-378; גולדרייך, חובות הלבבות.

עמדה דומה לזו של ר' בחיי, המושפעת גם היא מהצופים (ומר' בחיי עצמו), עולה לפי אלטמן (שם) בדברי ר' **אברהם בן הרמב"ם**, הטוען שהיסמכות על חוקים חיצוניים, קרובים ורגילים היא ביטוי לכפירה, אלא יש להאמין שהחוקים הטבעיים והרגילים מתקיימים בהתאמה לרצון אלוקי ספציפי ביחס לכל אדם, זמן ומקום ספציפיים, שבהם החוקים פועלים לפי טבעם או חורגים ממנו. בטחון באל (tawakkul) שקול להכרה בעובדה ששום תועלת לא תצמח מעמל האדם, אלא אם האל יקבע שכך יהיה.

<sup>310</sup> רמב"ם, **הקדמות**, עמ' רמט-רנ; רמב"ם, **מורה הנבוכים** ג, יז, עמ' שיא; רמב"ם, **משנה תורה**, תשובה ה, א-ד. לפי אלטמן, דת ההוגים, עמ' 37, הכוונה ב"פילוסופיה היוונית" היא לאריסטו ולממשיכיו בקרב הפילוסופיה המוסלמית, בעיקר אל-פאראבי.

<sup>311</sup> רמב"ם **הקדמות**, עמ' רמט; רמב"ם **משנה תורה**, תשובה ה, ד. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 37-38. לדעת אלטמן הרמב"ם מרמז לחלוקה האריסטוטלית בין הרצון שבו עקרון התנועה מצוי בסוכן עצמו, לאי-רצון שבו עקרון התנועה מצוי מחוצה לו וכפוי עליו; כך מקבילה דעת הרמב"ם לדעת אריסטו בקביעה שפעולת האדם והחידלון ממנה תלויות ברצונו, וכן בקביעה שחופש רצון זה עומד בבסיס החוק והצדק. אלטמן מצביע על הבדל בין הרמב"ם לאריסטו: אריסטו טוען שאדם שנעשה בלתי-מוסרי לא יחדל מכך גם אם יבקש להיות מוסרי, משום שהוא חולה מוסרית ומכאן ואילך אין הוא יכול עוד לשנות את אופיו; הרמב"ם לעומתו, סובר שגם כאן מצויה בחירה באפשרות התשובה, התיקון וריפוי החולי המוסרי, באמצעות תרפיה המבוססת על מזג ונטיות פנימיות. בהלכה ב מכנה הרמב"ם את הגויים המאמינים בגזירה אלוקית על טבעו של האדם "טפשי אומות העולם"; בעמ' 38 ובהערה 124, טוען אלטמן שהכוונה למאמיני האסטרולוגיה (כפי שמכונים בהלכה ד "הוברי השמים" – "טפשים"), אך נראה שהלכה זו עוסקת בדטרמיניזם הפסיכולוגי, ואולי בדעת

(1.1.1.2), כלומר במזג ובתכונה המולדים לפי הטבע (דטרמיניזם) או בגזירה אלוהית (פטליזם). בניגוד לאלו ובעקבות אריסטו, טוען הרמב"ם שכל המעלות המוסריות מושגות בעקבות פעולות, מאמצים והרגלים אנושיים, ולפיכך הוא אחראי להם ועליהם יקבל שכר או עונש; האדם אמנם נולד עם הכנות מסוימות בטבעו או בסביבתו, אך אלו תלויות במעשיו – בהוצאה לפועל של כשרון שבהכנות (או חילדון מכך) או בפעילות הגוברת על עיכובים שבאותן הכנות (או חילדון מכך).<sup>312</sup> בהקשר זה מתגלה הרמב"ם לכל הפחות **קומפטיביליסט**, הטוען להלימה בין הרצון החופשי לפטליזם/דטרמיניזם, ואולי אף **קליברטריאני**, הדוחה את הדטרמיניזם כטעות – וכך נהוג היה לזהותו.<sup>313</sup>

תשובתו של הרמב"ם לשאלת האסטרולוגיה התבססה על הפילוסופיה האריסטוטלית שאינה עוסקת בפרידסטינציה; אך על בסיס פילוסופי זה דוחה הרמב"ם גם את השקפת (3) **'הידיעה' המוקדמת והפרידסטינציה** (1.1.3.2.2; 1.1.3.2.1).<sup>314</sup> הרמב"ם מציג את האלטרנטיבה שבין האפשרות של ידיעת האל מראש אם יהיה האדם צדיק או רשע (או למצער: מה יבחר בכל מצב), שממנה מתחייב לכאורה שכך יקרה (וממילא תעלינה הסכנות שלעיל), שאלולא כן ידיעת האל תהיה שגויה – לבין האפשרות שהאל אינו יודע מראש מה יהיה, מה שפוגם בשלמותו. תשובת הרמב"ם שוב תיאולוגית: לטענתו השאלה פגומה מעיקרה שכן היא מניחה שידיעת האל היא כידיעת האדם, כלומר יש בה פער בין המשיג למושג – בעוד שידיעת האל אחדותית, יודעת הכול בידיעת עצמה, ולכן אינה קובעת את מעשי האדם, ובמקביל אין האדם יכול להשיגה וכיצד אינה סותרת את 'הבחירה'.<sup>315</sup> כשם שאיננו משיגים את מהות מציאותו של האל, אך בכל זאת יודעים שהוא מצוי ושמציאותו מושלמת – כך איננו משיגים את הידיעה האלוהית (וכיצד אינה מבטלת את הבחירה), ובכל זאת אנו יודעים את קיומה התמידי, שאינה משתנה, שדבר אינו נסתר ממנה, ושאינן היא משנה את טבע הדברים האפשריים שיהיו מוחלטים, אלא האפשרי נותר כזה – והבחירה בעינה עומדת.<sup>316</sup>

יצחק שילת הבין טענה זו כמבטאת את ההבדל המוחלט שבין הידיעה האנושית הנתונה בסדי הזמן והמקום, לבין ידיעת האל שממעל להם. כאשר הידיעה נתונה במגבלות אלו, נוצר הפער בין המשיג להשגתו, וכשהוא משיגה לבסוף הרי היא כבר מוכרחת; אך 'הידיעה' האלוקית מצויה מעל למגבלות הללו, ואף שמיניה-וביה אין אנו משיגים אותה, יכולים אנו לתפוס שאין היא מכריחה וקובעת את מה שהיא יודעת.<sup>317</sup> במובן הזה תשובתו של הרמב"ם מקבילה לתשובתם **הקומפטיביליסטית** של אוגוסטינוס וממשיכיו (1.2.1.2), ולסינתזה המקבלת את שני הקטבים תוך הגבלת כוחם.

דחיתו האחרונה של הרמב"ם היא של (4) **הפטליזם**, או תפיסת רצון האל המתגלה בכל רגע ורגע **לפי הכלאם** (האוקזיונליזם של האשעריה; 1.1.3.2.2), יחד עם הסיבתיות ו**הדטרמיניזם** (1.1.1) העולים מדברי אריסטו.

---

האשעריה על הרצון והסיבתיות האלוקיות. מכל מקום את המאמינים בגזירה האלוקית מקרב ישראל הוא מכנה "רוב גולמי בני ישראל"; לטענת רוזנברג, **טוב ורע**, עמ' 34-33, הכוונה למושג מהלכות כלים המתאר את חומר הכלי לפני שיצא אל הפועל, ולכן אין הוא מקבל טומאה – ובמקביל גם מאמיני האסטרולוגיה מקרב ישראל מצויים במצב של גולם, כלומר של כוח הכרתי שטרם יצא אל הפועל וסופו להכיר באמת, בקיומו של חופש רצון המחויב מצד האמת האלוקית עצמה.<sup>312</sup> רמב"ם, **הקדמות**, עמ' רמח-רמט (דטרמיניזם פסיכולוגי); רמב"ם, **משנה תורה**, תשובה ה, ב (פטליזם פסיכולוגי). סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 27. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 37-38.<sup>313</sup> סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 25. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 173, הערה 16 מפנה למחקרים עדכניים המציגים אף הם את תפיסת הרמב"ם כליברטריאנית.<sup>314</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 38.

<sup>315</sup> רמב"ם **הקדמות**, עמ' רנה-רנו: "שה' יתעלה אינו יודע בדעת {...} עד שיהיו הוא והדעת שני דברים, כמו האדם ודעתו, לפי שהאדם זולת הדעת והדעת זולת האדם, והם שנים. שאילו היה ה' יודע בדעת – היה מתחייב הריבוי, והיו הנמצאים הקדמונים רבים: ה', והדעת אשר בה ידע {...} שהוא יתעלה – תארו, ותארו – הוא, עד שיאמר שהוא הדעת והוא היודע והוא הידוע {...} שאין יכלת בשכלינו להקיף מציאותו יתעלה בשלימות, וזה לשלמות מציאותו וחסרון שכלינו, ואין למציאותו סבות שיודע בהן {...} שלא נדע דעתו {...} ולא נקיפנה בשום פנים, היות שהוא – דעתו, ודעתו – הוא"; וראו במקביל רמב"ם, **יד החזקה**, תשובה ה, ה; שם, יסודי התורה ב, י; רמב"ם, **מורה הנבוכים** ג, כ-כא, עמ' שיח-שכא.<sup>316</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** ג, כ, עמ' שכ.

<sup>317</sup> ראו הרחבותיו של שילת בתוך רמב"ם, **הקדמות**, עמ' שכ-שכ, המקשר בין דברי הרמב"ם בהלכות תשובה ובהלכות יסודי התורה על נבדלות ידיעתו של האל מידיעתו של האדם לדבריו ביסודי התורה א, יא (ההדגשות שלי): "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות {...} ואינו מצוי בזמן עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנן שנים ואינו משתנה שאין לו דבר שיגרום לו שינוי ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי ולא סכלות ולא חכמה כחכמת האיש החכם". להלן (4.1.1) נראה את פרשנותו של ר"צ לדברי הרמב"ם, הרואה בתשובתו ביטוי ל**פרדוקס** שבין 'הידיעה ו'הבחירה', ולא רק תשובה קומפטיביליסטית **סינטטית**, המקבלת את שני הקטבים תוך הגבלתם. תשובה נוספת של הרמב"ם לפי שילת (עמ' שכג-שכד) היא "התשובה הסטטיסטית": הקביעות המופיעות בתורה על העתיד, אם אינם תנאי של גמול לפי מעשי ישראל, הריהם קביעה כללית על מה שיקרה לעם ישראל בכללותו, אך לא קביעה על כל אדם בפרט, שלו נתונה בחירה חופשית וגמול לפיה.



בפירושו למשנה ברכות (ט, ז) מתאר הרמב"ם את עמדת הכלאם כרטוריקה ריקה, וטוען שהתמודדות אמתית ההולמת את דעת התורה בכתובים ובחז"ל מצויה בפילוסופיה האריסטוטלית.<sup>318</sup> עמדה זו טוענת לחוק ולסדר טבעי נצחי, ולפיה דוחה הרמב"ם את התפיסה של מעשים סמויים ומתמשכים של הרצון האלוהי בעולם, שכן מקור המעשים הללו בחוק הטבעי או ברצון האנושי ובמאמציו שהם "יראת השמים" שאינה בידי שמים.

למרות דחיית הכלאם גם לרמב"ם מוגבל אפוא הרצון החופשי בחוק הטבעי המצוי מחוצה לו וקובע את "הכנותיו" הטבעיות הפנימיות והחיצוניות כמוזכר לעיל; אף שתפיסת החוק הטבעי האריסטוטלית מחייבת בחירה לעומת תפיסת הרצון הכלאמית, היא גם עלולה לסכן את התורה בנפילה ל**דטרמיניזם סיבתי טבעי**, ובשליטת המוחלטות והנצחיות של הרצון האלוהי החופשי, ושל השגחתו הפרטית והפרסונלית וביטויה בניסים ובנבואה. לפיכך מחזיק הרמב"ם במקביל גם בדעת הכלאם של הרצון האלוהי הנצחי כמקור הכל: בניגוד לאריסטו, ההגבלות של חוקי הטבע הם **רצון ה'** או ה"הכל" ש"בידי שמים"; אך בניגוד לכלאם שרואים בהם ביטוי לרצון אלוהי **ישיר** בכל רגע ורגע, רואה בהם הרמב"ם ביטוי **עקיף** לרצון האלוהי הנצחי, שאת גילוי המוחלט מצמצם הרמב"ם לששת ימי הבריאה, ולתנאי שהתנה אז האל עם חוקי הטבע שיתרחשו בהם סטיות – כלומר: ניסים. לפי הרמב"ם ניתן לומר שמעשי האדם החופשיים נעשים ברצון האל, (רק) בדומה לאמירה שהאבן הנופלת באופן טבעי נופלת ברצון ה': כשם שהאל קבע את חוקי הטבע שהאבן תיפול לאדמה, אך אין הוא רוצה בכך דווקא בעת נפילתה – כך גם רוצה האל במעשי האדם, שכן הוא שנתן לו את כח הבחירה, אך אין הוא רוצה בכך דווקא בעת הבחירה (ומכאן מוצדקים השכר והעונש).<sup>319</sup>

עם זאת הרמב"ם טוען שהרצון האלוהי הוא אינסופי; אף שהוא מצהיר על הבדל מוחלט בין הרצון האלוהי לאנושי,<sup>320</sup> אין הוא מסתפק בטענת אוגוסטינוס (לעיל 1.2.1), אברוס ופלוטינוס, שהבדל זה מלמד שהרצון האלוהי הולם הכרחיות – היות והאל רוצה תמיד בטוב ביותר, הכרחי שיבחר בו, וההכרחיות נובעת מהרצון עצמו – כיוון שהרצון מוגבל בבחירת הטוב; במקביל אף שהוא מזהה לא פעם בין הרצון האלוהי לחכמה האלוהית, כפי שמזהה המועתזילה – אין הוא מסתפק בכך, כיוון שהחכמה מגבילה את הרצון ומבטלת את אפשרות הניסים, או בהכללה: את האל כישות פרסונלית הפונה אל האדם באופן אישי (ובכך הוא דוחה גם את תפיסת האצילות המוכרחת של הניאופלטוניות).

אלטמן קושר זאת להגבלה נוספת של חופש הרצון האנושי לפי הרמב"ם, במקרה של חוטא (כפרעה), שתשובתו תמנע את העונשו. לפי אלטמן, הצדק האלוהי שמחייב את חופש הרצון הוא המחייב במקרים מסוימים את הגבלתו, ועל כן גורם האל, באמצעות סיבות שונות שמכונות "הכבדת לב", שהחוטא ימשיך לחטוא, ויקבל את עונשו הראוי (ועבור הרמב"ם המשך ביצוע החטא הוא-הוא עונשו: "שכר עבירה – עבירה"). בדומה לכך, הנבואה מושגת באופן טבעי על-ידי השתדלות האדם בהשגת התנאים לכך – אך במקרים מסוימים מתערב הקב"ה ומונע אותה. לטענת אלטמן, מניעות התשובה והנבואה הן לפי הרמב"ם 'ניסים', אך התערבות כזו אינה מוגדרת כשרירותיות אלא מחוברת לחכמה האלוהית ומכוננת כאמור לצדק האלוהי; זאת ועוד: מיקוד הרצון האינסופי לששת ימי הבריאה, בהם התנה הקב"ה עם הטבע את סטיית הנסים מלמדת שהתרחשותם בפועל היא למעשה התנהלות של הטבע עצמו ורק ביטוי עקיף לרצון האל.<sup>321</sup>

<sup>318</sup> רמב"ם, **פירוש המשניות**, ברכות ט, ז, כרך א, עמ' נב-נג. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 36. הרמב"ם מתייחס בהרחבה לתפיסת האשעריה **במורה הנבוכים** א, פרקים עא-עו, עמ' קכ-קנו – ובהקשר של שאלת חופש הרצון בחלק ג, יז, עמ' שח-שד; ראו להלן, הערה 539.

<sup>319</sup> רמב"ם, **הקדמות**, עמ' רנא; רמב"ם, **משנה תורה**, תשובה ה, ד. רמב"ם. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 39. סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 28.

<sup>320</sup> לזיהוי הרצון עם החכמה ראו למשל רמב"ם, **מורה הנבוכים** ב, יח, עמ' רג; ג, יג, עמ' שב; ועוד. להבדל בין הרצון האלוהי לרצון האנושי ראו שם א, נו, עמ' פט; ב, יח, עמ' רג; ב, כא, עמ' ריא.

<sup>321</sup> רמב"ם, **פירוש המשניות**, ברכות ט, ז, כרך א, עמ' נב-נג; רמב"ם, **הקדמות**, עמ' רנב-רנה. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 35-36, 39-41. שביד, **הפילוסופים**, עמ' 205-212, מציע פירוט אחר להתמודדות השונות של הרמב"ם עם שלילת חופש הרצון – וממילא הסבר אחר להכבדת הלב של פרעה: לטענתו, הרמב"ם יוצר הקבלה בין הרעיונות הדתיים של השגחה ונס לבין החוקיות הטבעית, המבטאת את רצון ה', ולכן את השאלה הפילוסופית הכללית של שלילת חופש הרצון לעומת הדטרמיניזם – שבכתביו האקזוטריים הוא מבקש לכסותה, כדי למנוע בלבול מההמון – הוא מנסח באמצעות הרעיון הדתי של ההשגחה האלוהית המוחלטת וידיעתו המוקדמת את הכול. באופן זה, טוען שביד, קבע הרמב"ם תחילה את קיומה של הבחירה, בשל היותה נצרכת לכל ציווי וחוק, ובשל הניסיון הפנימי הבלתי-אמצעי של האדם – וזו הסיבה שדחה תחילה את האסטרוולוגיה, הנוגדת את הניסיון הזה – אך לאחר מכן הוא מגביל את הבחירה, באמצעות מדרשי חז"ל והפסוקים: ראשית, בנתונים ובחוקים הטבעיים הקובעים את האדם בלי שיוכל לשנותם; שנית, בקביעה שהבחירה שייכת

בדומה לר' בחיי, מזהיר הרמב"ם מהמסקנה שהרצון האלוקי קובע את מעשי האדם, או מהעמקה בסתירה העולה בנושא זה מן הפסוקים, שכן מי שעשה כן מחכמי ישראל או האומות העלה חרס בידו, ואילו דעתו של האל היא אינסופית מכדי ששכל האדם יוכל להשיגה. שוב בדומה לר' בחיי הוא קובע בפשטות לקיומה של בחירה חופשית, שעליה מעניק האל שכר ועונש, מתוך צדקתו המפורשת בפסוקים, ושגם היא נשגבת מהשגת האדם ומהבנתו כיצד אינה סותרת את הבחירה. אך הרמב"ם מדגיש אף יותר את הבחירה; בניגוד לר' בחיי שהדגיש את השליטה האלוקית הישירה על תנועות האדם, ובניגוד לר' אברהם בן הרמב"ם שהדגיש בעקבות ר' בחיי את השליטה האלוקית על הסיבתיות הטבעית, הרמב"ם מתעקש על הסדר הטבעי האוטונומי.<sup>322</sup>

בדברים אלו נראית שוב ההדגשה – **הקומפטיביליסטית**, ואולי אפילו **הליברטריאנית** – של הרצון החופשי במסגרת האוטונומיה של חוקי הטבע מהרצון האלוקי, ובמסגרת האוטונומיה מהדטרמיניזם הטבעי של הרצון האלוהי החותר לצדק. כאמור, ניסוחיו של הרמב"ם בנושא מכוונים לאספקט התיאולוגי, ובניגוד לעמדות האקזיסטנציאליסטיות שתוארו לעיל (1.3.1-1.3), שאלת האדם וקיומו נספחת בלבד לאספקט התיאולוגי; יחד עם זאת, הרמב"ם דן בנושא חופש הרצון בהלכות תשובה, כשהוא רואה באפשרות התיקון העצמי שבמצוות התשובה את שיא הבחירה, ובהקשר זה מתאר הרב שג"ר את המשמעות הקיומית של התשובה והרצון החופשי לפי הרמב"ם: "חופש זה מטיל על האדם אחריות עצומה – **אין הדבר תלוי אלא בי**; אין לך להתחמק מהחירות ולהטיל את האחריות על מישהו אחר. ההכרה בחירות עצמה, היא המניע של האדם ליטול אחריות על עצמו ועל העולם."<sup>323</sup>

אמנם גם **במורה הנבוכים** טוען הרמב"ם שלפי תורת משה האדם הוא "בעל יכולת מוחלטת, כלומר שיש בטבעו ובבחירתו וחפצו לעשות כל מה שביד האדם לעשות בלי שיברא לו שום דבר מחודש כלל {...} וכך רצה, כלומר שמרצונו הקדום אשר לא חדל להיות שיהא כל חי נע בחפצו, ושיהא האדם בעל יכולת על כל אשר יחפוץ או יבחר ממה שיש לו יכולת עליו."<sup>324</sup> אך לדעת שלמה פינס ואלכסנדר אלטמן אין במושגים "בחירה" ו"חפץ" וכן בקביעה שלאדם יש יכולת מוחלטת לפעול משום טענה ליברטריאנית לחופש מוחלט ושרירותי, ומשום סתירה לעמדה דטרמיניסטית הטוענת שהנסיבות החיצוניות והפנימיות קובעות את פעולת האדם; שכן עיקר מאמצו של הרמב"ם בפרק זה הוא דחיית דוקטרינת הקניין הכלאמית (1.2.1.3) לפיה האל פועל והאדם קונה את הפעולה, טענה המכחישה את היכולת המוחלטת לפעול.

ואכן, במקומות אחרים מתחזקת האמביוולנטיות בדברי הרמב"ם, כשהוא מציג עמדה דטרמיניסטית ביחס לסיבתיות הטבעית, לפיה הקשר בין חוקי הטבע או המעשים האנושיים הבחיריים לבין הקב"ה, שקודם תואר **כעקיף בלבד**, הוא קשר הסיבתיות **הישיר**: לכל אירוע בזמן יש סיבה (טבעית-מהותית, רצונית [אי-רציונלית] חיתית, ובחירה רציונלית אנושית] או מקרית – תלוית סיכוי ומזל), ולסיבה זו סיבה קודמת, וכך עד לסיבה הראשונה שהיא הרצון האלוקי, המצווה את רצונו באמצעות שרשרת כוחות טבעיים חיצוניים ופסיכולוגיים-

ליחיד ולא לכלל (כגון אומה); שלישית, כשהאדם מרגיל את 'הכוח המתעורר' שבנפשו לפעול בפעולה רעה המקנה לו פחיתות (מעלה שלילית) עד שהוא מכור לה גם אם הוא מודע למצבו הבעייתי, כמו בהכבדת הלב של פרעה. הכבדת הלב אינה אפוא תולדה של הצדק האלוקי, כטענת אלטמן, אלא של החוקיות הטבעית של 'הכוח המתעורר', שהיא בעצמה רצון האל הטבוע במציאות. מכל מקום, לפי שביד, הרמב"ם מודע לאנטינומיה בין החוקיות הטבעית שמקורה ברצון האל ובין הבחירה האנושית, ועל אי-האפשרות לענות עליה, ולכן הסתפק בקביעה העקרונית של קיומה של הבחירה לפי הניסיון הבלתי-אמצעי; את האנטינומיה הוא מבטל כשאלה חסרת-תשובה במהותה, באמצעות טענתו שהידיעה האלוקית המקיפה-כול שונה בתכלית מהידיעה המוגבלת של האדם, שיכול לפיכך לדעת מדוע אינו יודע הכול ועליו להסתפק בכך (ראו על כך להלן, 4.1.1); לטענת שביד (עמ' 211-212), אין זו התחמקות מתשובה, "שכן הרמב"ם אינו טוען סתם – 'לא נוכל לדעת'. הוא מוכיח שלא נוכל לדעת. ואין הוא טוען סתם – 'ישוה הסתירה הוא למעלה מיכולתנו' – אלא הוא טוען: למעלה מיכולתנו לקבוע כי יש כאן סתירה, שכן הסתירה שבין ידיעה לבחירה מתחייבת מידיעה אנושית, וכשאנו קובעים כי ידיעת האל סותרת את בחירתנו, אנו מזהים את ידיעתנו עם ידיעתו. זוהי טעות."<sup>322</sup>

<sup>322</sup> אלטמן, דת ההוגים, עמ' 35-36, 39.

<sup>323</sup> שג"ר, תשובה, עמ' 128. הרב שג"ר מרחיב בשיטת הרמב"ם שם, עמ' 81-42; ראו גם סולובייצ'יק, **על התשובה**, עמ' 209 ואילך. וראו דברי הרמב"ם, **משנה תורה**, ו' תשובה ז, א, ביחס לחופש הרצון והתשובה: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, כמו שביארנו, ישתדל האדם לעשות תשובה ולגנוח כפי מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה, כדי שיזכה לחיי העולם הבא." מייקומו של הדין על הבחירה בהלכות תשובה אינו מקרי, שכן מה מקומה של תשובה במקום בו גורלו של אדם גזור מראש? אם נגזר על האדם לחטוא, הרי שיחטא ללא שיוכל לשלוט בכך, ומסתבר שחטאו אף היה 'טוב' משום שקיים את רצון האל, ועל כן אין ממה לשוב בתשובה; מאידך, גם אם חטאו אכן 'רע' וראוי למעשה תשובה – הרי אין זו אשמת החוטא, שהלוא אין הוא שליט על מעשיו, ומדוע שיעשה תשובה? בנוסף, בעולם דטרמיניסטי אף מעשה התשובה עצמו תלוי באל, ואם האל לא ירצה בכך לא יוכל החוטא לשוב. כפי שנראה להלן (2.3, 4.1.1, 4.2.5.1-4.2.4), גם אצל ר"צ תופסת סוגית התשובה מקום נכבד בדיון על 'הידיעה והבחירה'.

<sup>324</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** ג, יז, עמ' שיא.

פנימיים, שאינם אלא המלאכים; סגנון הדיבור הנבואי והחז"לי מוותר על שרשרת זו ומייחס את הכול ישירות לקב"ה. כך נוצרת עמדה פטליסטית (רצון ה') הנובעת מנקודת מבט דטרמיניסטית (סיבתיות), כשבניגוד להצגת הדברים בכתבים האקזוטריים, **במורה הנבוכים** קושר הרמב"ם בין חוקי הטבע החיצוניים לפנימיים (ה'הכנות' הפסיכולוגיות) ובינם לבין תוכן הבחירה עצמו.

הרמב"ם מצטט מקרים שונים מהתנ"ך המלמדים, שלא פחות מהתופעות הטבעיות, הרצון הלא-רציונלי והבחירה הרציונלית כאחד נתונים תחת הקטגוריה של אירועים מוכרחים בחוקיות סיבתית, שמקורה ציווי האל ורצונו ששלח את המוטיבציות המניעות אותם, ואינם מרחב הנשלט בידי כל חוק אחר או חוק בכלל. בפרק אחר הרמב"ם אף טוען כאריסטו, ובניגוד לקביעתו בכתביו האקזוטריים, על אי-האפשרות של כל אדם להגיע בבחירתו לקדושתו של משה, כיוון שהמזג הטבעי והמולד של אנשים רבים הוא ירוד ואינו מאפשר להם כלל להשיג את השלימות.<sup>325</sup> במובן הזה מציג הרמב"ם **פטליזם** (1.1.3.2) ו**אילך** (או **פסימיזם** (1.2.3).

לטענת אלטמן, הכחשת הבחירה החופשית אינה הכחשת החופש בכלל; הרמב"ם מייחס חופש רצון גם לגרמים השמימיים ולשכלים הנבדלים, השונה מזה של האדם לא רק בגלל שהם שולטים במציאות שונה מזו שהופקדה לאדם, אלא בעיקר בגלל שהם תמיד עושים טוב, בעוד האדם לעיתים עושה רע. זוהי למעשה טענתם של אוגוסטינוס (1.2.1), אברוס ופלוטינוס, ובעקבותיו גם אלפראבי ואבו-סינא, שאין סתירה בין בחירה חופשית לבחירה בטוב המוכרחת לפי ניתוח רציונלי, שדווקא הוא הביטוי המובהק לבחירה חופשית המקביל לאושר ולאהבת האל.<sup>326</sup> ביחס לניסים ולמניעת תשובה מהחוטא סרב הרמב"ם להגבלה כזו של הרצון והתעקש על רצון אלוקי נצחי ומוחלט, המוגבל רק בכך שהניסים עצמם מתבצעים דרך הסיבתיות הטבעית; אך כשהסיבתיות עצמה התגלתה כרצון ה' המוחלט, מקבל הרמב"ם את הטענה האוגוסטינית ביחס לשכלים הנבדלים בעלי הרצון השונה. ואולם, את הפרשנות הדטרמיניסטית של פינס ואלטמן דחו יהודה גלמן ומשה סוקול. גלמן טען שעמדת הרמב"ם **במורה הנבוכים** ממשיכה למעשה את הקו ה**ליברטריאני** שבכתביו האקזוטריים: לטענתו, הפרקים "הדטרמיניסטיים" **במורה הנבוכים** אינם טוענים אלא שתוצאות הבחירה הזו, שהינה חופשית לגמרי, הן המיוחסות לאל, כיוון שמה שמתרחש בעקבות הבחירה החופשית נוהג על פי החוק הטבעי. ואולם, סוקול טוען שתשובה זו אינה מספקת, משום שגם אם היא עונה על הקישור הסיבתי בין הבחירה האנושית לרצון האלוקי (חלק ב, מח) – אין היא עונה על הקביעה שמזג מולד ירוד אינו מאפשר את השגת השלימות (חלק א, לד).<sup>327</sup>

לעומת גלמן, סוקול מקבל את הדטרמיניזם אך טוען במקביל לקיומו של חופש רצון, ולכן מציע הסבר **קומפטיביליסטי** על-פי הדגם של פרנקפורט ו-וולף (לעיל 1.2.1), המכונה "העצמי השפוי העמוק". לפי גישה זו, פעולה חופשית היא זו המשוחררת מכבלים חיצוניים (כגון איום על החיים) ופנימיים כאחד: הרצון לפעולה צריך להיות גם הוא חופשי. **פעולה חופשית** מתקיימת אפוא כאשר הרצון ברובדו הראשון והמידי במשהו (לאכול סוכריה) נשלט על-ידי רובד עמוק יותר, הרובד העצמי השפוי (שהוא למעשה מי שאנו באמת), המשקף את הרצון הראשון ומעריך אותו לפי ערכיו, אמונותיו וכו'. בנסיבות נורמליות רובד זה מעצב את בחירתו וחייב את האדם

<sup>325</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** ב, מח, עמ' רע. סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 28-30. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 41-43, המביא גם מדברי פינס (ראו הפניה למאמרו בהערה 143 שם). אלטמן מקבל את דברי פינס על הדטרמיניזם האיזוטרי במשנת הרמב"ם (ואת ההוכחה להלן מחלק ב, מח), אך דוחה את טענתו שכבר בחלק ג, יז, עמ' שיא, הרמב"ם רומז לדטרמיניזם, בהשוואת האדם לחיה, שכן לדעתו במקום זה הרמב"ם משמר את ההבדל האריסטוטלי בין הרצון האי-רציונלי השווה באדם ובחיה, לבין הבחירה הרציונלית השייכת לאדם בלבד ומבדילתו מהחיה. בחלק ב, מח, עמ' רעא, לעומת זאת, כורך הרמב"ם יחד את הבחירה האנושית שבמעשים ואת רצון החיות שבתנועותיהם, השייכים שניהם לסוג הסיבות השני, הרצון, כנגרמים שניהם ברצון האל כמו הסיבות הטבעיות. בדיון בנושא המלאכים (רמב"ם, **מורה הנבוכים** ב, ו, עמ' קעו-קעח), קובע הרמב"ם שהם כוחות הטבע – הפיזיים והפסיכולוגיים – והסיבות האמצעיות שעל-ידן מוציא האל אל הפועל את רצונו; גם כאן מתואר הרצון החייתי הלא-רציונלי כנגרם על-ידי רצון האל, שהכניס בחיה כוח – ובהקשר כעת: מלאך – שמניע אותה. כך הדבר גם לגבי הבחירה האנושית: מחשבה אינטלקטואלית, חלום, תשוקה, או כל מוטיבציה פנימית שהיא המצויה באדם, המשתלטים עליו לעיתים בניגוד לכוננתו (כמו תשוקתו של יהודה לתמר), הם הגורמים את בחירתו, וכח פסיכולוגי זה הוא מלאך שאינו אלא מעשה של הרצון האלוקי המצוי בראש השתלשלות הסיבות; אלטמן, דת ההוגים, עמ' 43-44. סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 28-29, מוסיף מקור נוסף המחזק את ההשקפה הדטרמיניסטית בדברי הרמב"ם: בחלק א, לד, עמ' נג, מתאר הרמב"ם את הסיבה הרביעית המונעת את "פתיחת הלימודים בענייני האלוהות" (עמ' ט), לפיה "יש בני אדם רבים שיש בהם התחלת הויתם תכונה מזגית שאי אפשר עמה להיות שלם כללי" כגון מי שיש לו מזג חם שאינו יכול להימלט מכעס וכד', ואין שום טעם בניסיון שלהם או של המטפל בהם להגיע לשלימות.

<sup>326</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** ב, ז, עמ' קעט. אלטמן, דת ההוגים, עמ' 44.

<sup>327</sup> סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 30, וראו בהערה 8 שם הפניה למאמרו של גלמן. סוקול דוחה את דברי גלמן גם בטענה צדדית: הרמב"ם מקדים לדבריו בחלק ב, מח, אזהרה לקרוא את דבריו בזהירות, כיוון שיש בהם קושי ומשמעות מיוחדת ומפתיעה – אך קריאתו של גלמן אינה מספקת שום ממד כזה.

והוא יכול לרצות ברצון מהרובד הראשון ולהזדהות עמו, אך גם לא לרצותו (סוכריה אינה בריאה) ולדחותו. לעומת הפעולה החופשית, רצון חופשי איננו מצריך הזדהות, אלא את האפשרות שהאדם יכול היה גם לרצות ולפעול אחרת לפי אחת מהתשוקות מהסדר הראשון; אך אחריות מוסרית תלויה רק בכך שהאדם יפעל בחופשיות (הסדר השני), ולא שהפעולה תהיה מרצון חופשי (הסדר הראשון). גם אם הרובד הראשון כפוי על האדם, רק כשהוא הזדהה עם הפעולה האחריות מוטלת עליו (לטוב או למוטב) – ואם לא הזדהה עמה ואין לו כל שליטה על הרובד הראשון (כקלפטומן, הגונב למרות התנגדותו הפנימית) אין היא מוטלת עליו.

זאת ועוד: גם אם העצמי העמוק עצמו נקבע על-ידי גורמים שונים (רצון האל, טבע, חברה, חינוך, תכונות נפש וכיו"ב) אין זה פוגע באחריות המוסרית, שכן גורמים אלו מעניקים לו עמדת יתרון שממנה הוא יכול להעריך תשוקות והתנהגויות, להגיב לעולם כמו שהוא באמת ולהבדיל בין נכון ללא-נכון וכך לבסס את תיקונו העצמי. כל זמן שאדם מסוגל לתקן את עצמו – ולמעט יוצאי דופן כל בני האדם יכולים – אין שום משמעות מוסרית לשאלה המטאפיזית אם תוכן הרצון מהרובד הראשון, או תוכן העצמי העמוק השפוי, הם תוצאת רצון חופשי או דטרמיניזם כזה או אחר. בנוסף, מניפולציה חיצונית על הרובד הראשון שיתאים לרצונותיו של העצמי העמוק והשפוי, גם היא אינה הגבלה של הרצון החופשי, אלא להיפך: היא משקמת את הרצון החופשי, משום שהכוחות החיצוניים שמתערבים ברובד הראשון מסירים את המכשולים המונעים מהעצמי העמוק לשלוט, וכך מחזירים את השליטה לעצמי העמוק שהוא הרצון האמתי של האדם.<sup>328</sup>

לטענת סוקול דברים אלו מתאימים למשנת הרמב"ם: לפי הפטליזם (או הדטרמיניזם הסיבתית-תאיסטי) של הרמב"ם (חלק ב, מח), הרצונות והתשוקות של הרובד הראשון ואף של העצמי העמוק נקבעים על-ידי כוחות פסיכולוגיים שמקורם ברצון האל – כך שאפשרותם של רצון חופשי (אפשרות לבחור מבין כמה רצונות) או פעולה חופשית (הזדהות העצמי הפנימי עם הרובד הראשון) בטלות. עם זאת, האדם נותר אחראי מוסרית למעשיו מבחינת העצמי העמוק, שגם אם הוא עצמו נקבע על-ידי סיבות אחרות, אלו מאפשרות לו הערכה עצמית של התשוקה, הרצון והמעשה העומדים בפניו (וכך את אפשרות ההזדהות או חסרונה ביחס לרצון מהרובד הראשון), ולכן יש לו אחריות מוסרית למעשיו. לטענת סוקול, קיומו של "עצמי עמוק" כזה מצוי בדברי הרמב"ם על סרבן גט

שכופין אותו לגרש {...} מכין אותו עד שיאמר רוצה אני {...} ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס {...} ? שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר {...} אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני' כבר גרש לרצונו<sup>329</sup>

רצונו של האדם לקיים את מצוות התורה הוא "העצמי העמוק השפוי", והכפייה החיצונית שבהכאתו (עד שיאמר שרוצה לגרש את אשתו, במקרה זה) אינה מבטלת אותו אלא, כאמור, דווקא חושפת אותו ומאפשרת להשיבו על כנו. יש מפרשני הרמב"ם הסוברים שיש לברר עם הסרבן שאכן רצונו (החופשי) להיות יהודי ולהשתייך לחברה

<sup>328</sup> סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 34-32. פינס ואלטמן מחלקים את דברי הרמב"ם להופעתם בכתבים האקזוטריים – שם מודגשת הבחירה – ולמורה הנבוכים האיזוטרי – שם מודגש הדטרמיניזם; אך לטענת סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 31, האמביוולנטיות מצויה במורה הנבוכים עצמו. בעמ' 27 טוען סוקול ששפת הטיעונים של הרמב"ם בנושא חופש הרצון בהקדמות מקבילה לשפתו בשאלת הבריאה יש מאין (מורה הנבוכים ב, כה, עמ' ריט-רכא). בשאלה האחרונה מוכן הרמב"ם לבטל את חוק הבריאה יש מאין לפי התורה לאורם של טיעונים פילוסופיים מוכרחים – אך בכל זאת משתדל להצדיק פילוסופית את טענת הבריאה. דחיית חופש הרצון האנושי גם היא סותרת את התורה, אך כאן נמנע הרמב"ם מלהילחם בבעיה ופותרה בקביעה ברורה והחלטית לטובת חופש הרצון. לדעת סוקול, מכאן נגזר לפחות, שהרמב"ם סובר שעמדתו ביחס לשאלת הרצון האנושי אינה סותרת את התורה; כשר' חסדאי קרשקש (=רח"ק) טען לדטרמיניזם הוא הכיר בבעייתיות ונלחם כדי לפותרה – ואילו הרמב"ם היה אוהו בדעה כשל רח"ק (כטענת פינס ואלטמן) הוא לפחות היה רומז לבעייתיות אם לא נלחם בה, אך הוא נמנע מכך ולכן כנראה לא סבר דטרמיניזם כרח"ק.

<sup>329</sup> רמב"ם, משנה תורה, גירושין ב, כ-כב. סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 35-34. לטענתו גם הכבדת לב פרעה היא ביטוי לכפייה חיצונית החושפת את העצמי העמוק שלו, שאינו רוצה לשלח את ישראל. אך על כך יש לתהות שמא דווקא מכות מצרים הם הכפייה החושפת את רצונו העמוק לשלח את ישראל! סוקול מוסיף (עמ' 37-36), שבדומה לקלפטומן שאינו אחראי מוסרית למעשיו בשל הניתוק בין העצמי העמוק לרצון מהרובד הראשון, כך גם הרמב"ם משחרר מאחריות מוסרית יהודים שלא חונכו על ברכי התושביע, ועל-כן לא זכו לאותה נקודת יתרון של הערכה עצמית דתית; כך מרחיב הרמב"ם (משנה תורה, ממרים ג, ג) את המושג "יתנוק שנשבה" ומחילו על צאצאי הקראים, שאמנם הם ומחויבים בתורה אך לא חונכו על יסודות התושביע ועל-כן חסרים את העצמי העמוק היהודי שיכול להגיב באופן דתי "נורמלי" לעולם, ולפיכך אין עליהם אחריות מוסרית-דתית.

היהודית; אך אפילו לסוברים שרצון זה טמון בלא-מודע היהודי שלו הנוטה לעשיית הטוב גם ללא בחירה וללא בירורה, אין בכך כדי להסיר את אחריותו המוסרית, שכאמור אינה תלויה בשאלה אם הרצון של העצמי העמוק נקבע באופן דטרמיניסטי. לאור העצמי העמוק יכול האדם לבחון את תשוקותיו שברובד הראשון: יהודה אכן נמשך לתמר באופן סיבתי מרצון ה' שהכניס בו את נטיותיו הפסיכולוגיות, אך יכול לקחת צעד לאחור ולבחון את תשוקתו לאור אמונותיו וערכיו שבעצמי העמוק. כיצד?

לפי סוקול, חלק א, לד, מלמד שאכן, אם התשוקה האימפולסיבית מבוססת על מזג חומרי מולד שאינו ניתן לשליטה, אין טעם להתנגד לרצון האלוקי שקבעו ולנסות לאמנו **ישירות** לנטות אל הטוב. אך בחלק ג, ח, עוסק הרמב"ם במהות החומר המונע את האדם מהשגת האל, ושם הוא טוען שיש חומר שניתן לשליטה, וגם אם הוא מורד – האדם המאומן בשליטה ביצר יוכל לרסנו, ולמעשה כל מצוות התורה ואזהרותיה מכוונים להכנעת החומר. לטענת סוקול, כאן מציע הרמב"ם שלמרות שהתנהגות האדם קבועה על-ידי החומר (שנקבע על-ידי רצון האל) באופן מולד, האדם עדיין אחראי מוסרית למעשיו משום שהעצמי העמוק יכול להוליכו לבחור בתכנית אימונים שאינה ישירה אלא **כללית**, שמטרתה ביות כל דחפיו הפיזיים והפסיכולוגיים. על-ידי לימוד (באמצעות התורה ומצוותיה) כיצד למשמע כל נתיב בחיים וכיצד להחליש כללית את כל הדחפים החומריים, יכול האדם להתמודד גם עם תשוקתו המולדת הספציפית, שכשלעצמה אין לו עליה שליטה. הדחפים החומריים קובעים את הרצון של האדם שברובד הראשון, שאתו לא ניתן להתמודד ישירות; אך גם אם הם קובעים את תצורתו של העצמי העמוק, אין הם שולטים בו כדי כך שלא יוכל לבחון ולהעריך את מצבו, ולכן הוא יכול לבחור בנתיב הכללי של תיקון החומר ו"החולי המוסרי" באמצעות התורה ומצוותיה. כך הדבר לגבי רוב האנשים, ואילו המועטים שמוזגם המולד אינו מאפשר תיקון כלל (חלק א, לד), כמו "השוטה" הפטור מן המצוות, הם היוצא מן הכלל המעיד על הכלל (חלק ג, ח) ואינו מאיים על אמתותו.<sup>330</sup>

סוקול מציג אפוא את עמדת הרמב"ם כעמדה **קומפטיביליסטית**, הטוענת להלימה בין הדטרמיניזם/פטליזם לבין חופש הרצון, כשהאחרון מצומצם לחופש מינימלי של העדר אילוצים, ואף יותר מכך לשאלת ההזדהות הפנימית של העצמי העמוק השפוי, שתוצאתו אינה חופש אלא אחריות מוסרית בלבד. עמדה זו מקבילה כזכור (1.2.1) לעמדת **האקזיסטנציאליזם** המצביע על החופש הפנימי שבאותנטיות שבמעשה, במנותק משאלת המעשה עצמו; יתירה מזאת: בדומה לפרנקפורט ולאקזיסטנציאליזם (1.3.2-1.3.1), טמונה כאן טענה לקיומו של "סובייקט" פנימי שדווקא הוא "אמתי" יותר. אך כאן טמון גם הקושי: מנין שרובד זה של "העצמי" אמתי יותר מהרובד הראשון? זאת ועוד: כפי שראינו (שם) ביחס ל"סובייקט" המודרני של דקארט ושל האקזיסטנציאליזם, אף שיש בו ממד של שחרור וחירות לפעול לפי אמונותיו והזדהויותיו, יש בו לפי ניטשה וממשיכיו גם הגבלה לפעול לפי "טבעו" הפנימי המטאפיזי (המשוער). ואכן, כפי שנראה להלן (4.1.1), ר"צ מבסס את עמדתו **הפרדוקסלית** (בדומה לניטשה; 1.3.3), הטוענת לחופש רצון אנושי ולפטליזם אלוקי מוחלט כאחד, גם על דברי הרמב"ם.

נראה שלר"צ הבנה אחרת לגמרי בדברי הרמב"ם, שאינה ליברטריאנית כפי ההשקפה המסורתית או המשכה בדברי גלמן, ואינה קומפטיביליסטית כדברי שילת או סוקול. ר"צ מחיל את דברי הרמב"ם על האחרות המוחלטת של הידיעה האלוקית גם לגבי הרצון האלוקי, וטוען **למוחלטותו** מחד (כפטליזם רצוני המתבטא בדטרמיניזם סיבתי), אך מאידך גם לאי-השלילה של רצון זה את רצון האדם, לחופש אנושי **מוחלט**. אין זה רצון שמעל לזמן, שאינו סותר בחירה חופשית בלבד, כטענת הקומפטיביליזם – אלא רצון מוחלט שאחרותו המוחלטת עצמה היא **הרוצה והמעניקה תוקף ממשי לרצון אנושי חופשי**, קונטינגנטי אך יצירתי. במובן הזה, כפי שנראה (4.1.1), מתגלה הפרדוקסליות הטמונה גם במהלכו של הרמב"ם בספריו האקזוטריים שתואר לעיל: בתנועה בין **הפטליזם** של הרצון האלוקי המוחלט לפי האשעריה לבין החופש האנושי המתאפשר בתוך האוטונומיה של הסיבות הטבעיות לפי אריסטו, ובין **הדטרמיניזם** הסיבתי והלא-פרסונלי של אריסטו לבין החופש האלוקי הפרסונלי המוחלט של האשעריה. פרדוקסליות זו משתקפת גם בדעות המחקר עצמו הנעות בין הקצוות – ליברטריאניזם ודטרמיניזם – לבין ניסיונות שונים של קומפטיביליזם.

<sup>330</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** ג, ח, עמ' רפז-רפח. סוקול, רמב"ם ורצון חופשי, עמ' 31, 34, 37-38.

#### 1.5.2.4. ר' חסדאי קרשקש

השקפתו של ר' חסדאי קרשקש (להלן: רח"ק) דוגלת בפטליזם המופיע במציאות באופני סיבתיות דטרמיניסטית שונים. רח"ק מבחין בין פעולה הכפויה על הפועל ישירות, בהכרחיות חיצונית (פיזיקלית למשל) או פנימית (נטיות פסיכולוגיות או ביולוגיות למשל), לפעולה הנקבעת על-ידי שלשלת סיבתית העוברת דרך רצונו של הפועל. פעולה הינה חופשית כשהפועל אינו מרגיש בהכרח, כשאינה כפויה בעליל ואינה מבטלת את ההכרעה הרצונית, אלא מונעת על-ידי בחירתו הרצונית של האדם – שאף היא נקבעת בסיבתיות פנימית והופכת לחוליה נוספת במערכת הסיבתית.

למרות שהפטליזם פועל גם במישור הפסיכולוגי, לשכר ולעונש יש תוקף משום שגם הם לוקחים חלק בין הסיבות המניעות את בחירתו הרצונית של האדם, והן מכוונות כלפי התהליך הנפשי של הבחירה ולא כלפי ביצוע הפעולה הגשמית הנבחרת, שכיוון שהתרחשה – התרחשה. שכן, בחירה פנימית בפעולה שהתרחשה, שמחה וחשק המבטאים הזדהות רצונית ורגשית עמה, משנים את מעמד הפעולה שנעשתה בלעדיהם: בחירה בטוב היא בחירה ודבקות באלוקים, שאינן אלא הגמול העליון הנובע באופן סיבתי ישיר מהשמחה והחשק, או אף מצוי בהם אימננטית.

כל זאת ביחס לפעולות; אך ביחס לאמונות, טוען רח"ק, לא ניתן לחלק בין פעולה כפויה בעליל לפעולה רצונית, שכן האמונה מעצם הגדרתה היא כפויה והרצון אינו מעורב בה גם כחלק ממערכת הסיבות המובילות אליה – שכן אילו היה הרצון מעורב, לא היתה האמונה אמתית באופן מוחלט אלא אפשרית כמו הרצון המשתנה, והאמונה היא בדבר שכמו שהוא בנפש כך הוא מחוצה לה, ומה שמחוץ לנפש אינו תלוי ברצון. לכן, שונה מקומם של השכר והעונש ביחס לאמונה מיחסו לפעולה, שכן ייעודי הגמול אינם יכולים להניע לאמונה הבלתי-רצונית – ומהאמונה בה' לא יימשך הגמול העליון של הדבקות בה', שכן אין האמונה כרוכה בתהליך נפשי של בחירה ושמחה בה.

רח"ק מפנה שוב את השכר והעונש ביחס לאמונה לממד הנפשי – להלך הנפש המתלווה לאמונה: השמחה וההיענות לה והמאמץ להעמיק בה רגשית ועיונית. כמו פעולה כפויה לא ניתן לבחור באמונה, אך כמו פעולה רצונית ניתן להזדהות עמה לאחר שנכפתה על המאמין. ניתן לטעון שהשמחה וההיענות, המובילות לפעולה או באות לאחר השגת האמונה, מורות על חריגה מהמערכת הסיבתית – אך נראה שהפטליזם הדטרמיניסטי של רח"ק עקבי, ושגם השמחה וההיענות הללו הן חלק מאותה שלשלת סיבתית הקובעת את הרצון.<sup>331</sup>

עמדתו של רח"ק היא פטליזם דטרמיניסטי "רך" שבו החרות היא אפיסטמולוגית בלבד ואין לה קיום אונטולוגי של חריגה מההכרחיות הסיבתית; הדגש הוא **פטליסטי** (1.1.3.2) ואילך; ובדומה ל**פסימיזם**, לעיל (1.2.3), אך יש בו ממד **קומפטיביליסטי** המזכיר את שאלת ההזדהות של פרנקפורט (לעיל 1.2.1) ואת האקזיסטנציאליזם (-1.3.1.3.2). יש שהצביעו על השפעות הערביות בדברי רח"ק, שכפי שראינו לעיל (1.1.3.2.2) אפיונם הכללי הוא פטליסטי. אחרים הצביעו על השפעות נוצריות של תומאס אקווינס והסכולסטיות הפוסט-תומיסטיות, שדרכם בקש רח"ק להראות שגם תורת ישראל אינה בנויה על עיקרי פילוסופיה שנוטשים לאנחות את האדם המבקש גאולה, אלא האדם מושגח באופן מוחלט על ידי האל (פרידסטינציה; 1.1.3.2.2.1).<sup>332</sup>

<sup>331</sup> קרשקש, **אור ה'**, ב, לכל אורך פרקי כלל ה (עמ' רה-רכה), ולענייננו בעיקר פרק ה (עמ' ריט-רכד). רביצקי, קרשקש, עמ' 447-445. <sup>332</sup> ראו את הדעות השונות במחקר אצל רביצקי, קרשקש, עמ' 448, ובהערה 1 בעמ' 445. אלו טענו שרח"ק נגרר לחלוטין אחרי הדוגמטיקה הנוצרית, למרות רצונו להגן על תורת ישראל – אך לדעת רביצקי, ישנם הבדלים ברורים בין רח"ק לדוגמטיקה הנוצרית. כך למשל, כחלק מהפטליזם שלו מעדיף רח"ק את האמת שהוכחה במופת שכלי שלא ניתן לערער אחריו והרצון אינו מעורב בבחירתה, על האמונה שהוכחה רק בחלקה ושיש לערב את הרצון בבחירתה; אקווינס לעומתו מעדיף את האמונה החלקית, דווקא בשל הרצון המעורב בה, שלטענתו מודרך על-ידי החסד האלוקי בבחירתו בה (עמ' 461-459). דוגמא אחרת היא הדמיון בין רח"ק לדונוס סקוטוס בדבר העדפת הרצון על השכל (ובניגוד לאקווינס), ובדבר הזכות והאשמה המוטלים דווקא על הרצון ולא על המעשה; אלא שישנם גם הבדלים מהותיים, כגון טענת הפטליזם של רח"ק לעומת טענת הוולונטריזם של סקוטוס (עמ' 464; לעיל 1.2.2.1), או הרחבת הרצון הפנימי אל הפעולה החיצונית לפי סקוטוס לעומת מיעוט דמותה של הפעולה החיצונית לפי רח"ק (עמ' 466). דימיון נוסף ביניהם מצוי ביחס להכרחיות ההוכחה השכלית שהוכחה במופת שאין עליו עוררין – אלא שרח"ק מוסיף על כך את הטענה המסורתית הקלאסית בדבר ההתגלות הפומבית בסיני, שגם היא לשיטתו אפשרות לקנות אמונה הכרחית (ולא רצונית, כהעדפתו של רח"ק), שלמעשה מיוחדת לעם-ישראל (עמ' 463-462). וראו גם עמ' 457-453, על הדמיון והשוני בין רח"ק לאבנר מבורגוס.

אליעזר שבייד דחה את הפרשנות "האקזיסטנציאליסטית" של עמדת רח"ק וטען שיש להבינה מתוך תפיסת ההשגחה שלו: אין זו סיבתיות חוקית קבועה, אלא השגחה תכליתית מתוך כוונה להיטיב, בריאה מחודשת בכל רגע ורגע המבטאת את רצונו והתכוונותו הישירה של האל; הבריאה היא תחום של אפשרות אינסופית – ולכן האופן שבו יבחר האדם לציית או למרוד ברצון האל, יקבע את האופן בו יכריע האל באותה שעה מה יתרחש בהתאמה למטרתו הכללית. האל קובע את שיתרחש מתוך החיוב האינסופי שבמהותו – אך חיוב זה עומד מול אינסוף האפשרויות ומכוון אליהן במטרה להיטיב.<sup>333</sup> פרשנות זו מציגה **קומפטיביליזם** של שיתוף-פעולה בין האל לאדם (1.2.1.2), ואולי אף של **פרדוקס** בו שני הקטבים משפיעים זה על זה – האל הוא המציב את האדם כבוחר ואף נענה לבחירתו – בדומה להשקפת ר"צ (4.1.1). אך למרות שרח"ק נוקט בגישה פטליסטית, הקרובה עקרונית להשקפת ר"צ, האחרון אינו מזכירו (ואף אין הוכחה לכך שהכירו) אלא דווקא את הרמב"ם, הנוטה ל'בחירה'.

### 1.5.3. קבלה

שאלת 'הידיעה והבחירה' אינה תופסת מקום לעצמה בקבלה, שכן ההשקפה המיסטית של הקבלה תופסת את האלוקות כשרויה במציאות ובכל פרטיה באופן אימננטי, המחייב בפשטות השקפה פטליסטית. מושגים קבליים דומיננטיים כגון 'אינסוף' מבטאים את היוניו-מיסטיקה בעולמות העליונים, כשהם מתארים את הביטול של כל המציאות החומרית והנפרדת במקורה האלוקי, כולל האדם ובחירתו העצמאית;<sup>334</sup> כך למשל כותב באופן חד-משמעי ר' נפתלי הרץ בכרך:

ידיעתו של הקב"ה אינו כידיעת בשר ודם, כי { ... } מקפת זמן העולם הזה מקצהו ועד קצהו, דהיינו זמן בריאת כל היצור וגלגוליהם, עד התיקון האחרון, שיצא לחפשי אל תענוגי גן עדן. נמצא שידיעתו של הקב"ה היא טובה להסיר תאוות וזוהמתו שקבל עד יהיה נקי, ואז סוף ידיעתו לטובה, כמו תחילת ידיעתו { ... } וסופו הוא שיצא לחפשי חנם לטובתו. ונמצא שידיעתו של הקב"ה גוברת על הבחירה, ואין לאדם טענה שהידיעה היא מכחשת הבחירה, ולא כדעת הפילוסופים שמבלבלים יסודי התורה בסברות בלבול.<sup>335</sup>

הידיעה היא גאולתו של האדם מבחירתו, הזהה למעשה לתאוותו ולחטאיו. גם כשמתוארת תיאורגיה של מעשי האדם בעולם העליונים, פעילות זו נעשית כחלק מן המרחב האלוקי שלמעשה הכל כלול בו באחדות מוחלטת, ולא באופן עצמאי ונפרד. כך למשל אצל הרמ"ק, שטען בעקבות הרמב"ם שהכול מאוחד בידיעה האלוקית, אך בנוסף תיאר אקט של רצון אלוקי ספונטאני בבריאה – מספירת 'הכתר' הבלתי-מושגת ועד העולם החומרי – שמשמר את הפרסונאליות האישית של האל, למרות אחדות הכול בידיעתו (ובכך ניכרת אחרותם המוחלטת של הידיעה והרצון האלוקיים מאלו האנושיים). ואולם, בשונה מהרמב"ם, גישתו הקבלית-מיסטית של רמ"ק מאמצת את השקפת האצילות, ובזה קרובה לניאופלטוניות, שבה הרצון ('הכתר') אינו רק תואר אלוקי אלא האצלה הכרחית של ישות מטאפיזית שהינה חלק מהעצמות האלוקית; עמדה כזו היא פנתאיזם אקוסמיסטי, שבו הכול הוא אלוקות ולמעשה הכול הכרחי ממנו ('ידיעה'). אך רמ"ק נוקט דרך אחרת לפיה אף ש'הכתר' נאצל, אין הוא חלק מן העצמות; בדומה לרמב"ם שב רמ"ק וקובע שאין כאן שינוי באלוקות (שלכאורה לעיתים רוצה ולעיתים לא) שכן הרצון האלוקי והגישור בינו לבין העולם הן חידות שלא ניתן להשיב עליהן. בכך הוא מפתח עמדה פאנאנתאיסטית הטוענת שהכול מצוי באלוקות (האצלה ניאופלטונית מיסטית, ולא

<sup>333</sup> שבייד, **הפילוסופים**, עמ' 417-414.

<sup>334</sup> בול, גורל, עמ' 3003, התולה זאת בהשפעות גנוסטיות שבקשו לחשוף את הצד האינסופי והבלתי נתפס של האלוקות, הקובע למעשה את גורל האדם (ראו לעיל, הערה 131).

<sup>335</sup> בכרך, **עמק המלך**, שער אבא ואמא (יג), לה, עו ע"א, ההדגשות שלי. וראו גם שם, שער רישא דזעיר אנפין (טז), לד, קמג ע"א (ההדגשות שלי): "זהו שאמרו חכמינו ז"ל 'בנשמותיהם של צדיקים נמלך וברא את העולם' [מדרש רבה רות, ב, ג], ראה בידיעתו המקפת, שסופם להיות צדיקים, וילך הזוהמא מהם, הנלוה אליהם מן הרע של עולם התוהו. והוא (=האדם) גרם בנזיקין של הבחירה העולה על מחשבת בני אדם; וידיעתו של הקדוש ברוך הוא היא הרפואה לזה { ... } ושוטים הם הבני אדם המקשים [ש]הידיעה מכחשת הבחירה – וכי מה לבחירה זמנית של הבן אדם החלוש, אצל הידיעה של הקדוש ברוך הוא, שאינו זמנית אלא חי וקיים לעד? ומזמן שילך הזוהמא הזאת ממנו, שנעשה צדיק, אז לא יפסקה ממנה שם צדיק, נמצא **ידיעתו היא נצחי, ובחירתו זמנית**. ואם לא חטא אדם הראשון לא היה קונה בחירה רעה ההיא, שהיה אצלו יחידה חייה ונישמה אשר כולו טוב וקודש, וקודש הקדשים. ואלו הפרטים היו מסתלקים בנקיות מן החוטא דהיינו, מן אדם הראשון, ואז **הלכה הבחירה הטובה, המוכרחת בניצוצה שכולה טוב, ובאה הבחירה רעה מוכרחת**, ובחירה טובה נדחת בקרן זויות אצלו. ומאותו היום נתלית במחשבה טובה של זוג בני אדם, **מה שהיה קודם מוכרחת צד הטוב**, ובחירה רעה הוצרכה להתקמץ – נעשה אפכא". בסוף דבריו מפנה גם הר' בכרך לקטע הזוהר שיובא להלן (1.5.3.1).

כרציונליזם של הרמב"ם) אך לא כל מצוי הוא אלוקות (כרמב"ם ולא כניאפלטוניזם).<sup>336</sup> מתוך כך מתייחס רמ"ק לשאלת 'הידיעה והבחירה':

אחר שהסכמנו בענין הספירות היותם עצמות וכלים, ונתבאר הענין היטיב שהתוארים שבא"ס (= שבאין-סוף) לא בו ממש הם אלא באמצעות ספירותיו {...} אחר שאמרנו למעלה שהבורא חכם מתוך מדת החכמה ולא בחכמה שחוץ ממנו {...} כן נאמר כי הכתר נק' {רא} רצון והבורא רוצה בו {...} ויודע בדעת כי מדת הדעת היא דעתו של הבורא ר"ל (= רצוני לומר) שהוא יודע בו ומתוכו {...} ולא יקשה עלינו א"כ (=אם-כן) נמצא שאין הוא ודעתו אחד, כמו שלא יקשה עלינו שאין הוא וחכמה אחד {...} ועתה הנה נודע כי הדעת הוא הת"ת (=תפארת; ...) ונודע שבחירת האדם היא מצד המלכות, כי ממנה ולמטה שני הדרכים {...} והיא הנקראת בחירה {...} כי יש חילוק בידיעה קודם שיחטא האדם, אעפ"י {=אף-על-פי} שעתיד לחטוא, {ל} בין לאחר שחטא: כי קודם שחטא היתה הידיעה בחטא ההוא בדעת, אבל לא היה עושה פגם ורושם למעלה מפני שעדיין לא פגם ולא הגביר החיצונים. וכן דרך זה בידיעה העליונה לענין צדקה ושאר מצות, כי עם היות שידוע למעלה אין המצוה משפעת ולא מאירה עד שיעשה אותה, וזהו שנאמר (בראשית כב, יב): 'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה' {...} עם היות שהידיעה היתה למעלה, עם כל זה לא היתה התפארת והמלכות מתיחדים ומשפיעים מצד אותה ידיעה כי היתה בכח. אמנם אחר שבאה בפועל ונעשה המצוה, הנה היתה הידיעה בפועל ונתיחדו הת"ת עם המלכות על ידו. וזהו 'עתה ידעתי', שהוא לשון ידיעה וחיבור, כמו: 'והאדם ידע {את חוה אשתו}' כו' (שם ד, א). וכן לענין העבירה אותה הידיעה העליונה שהיתה בדעת לא עשתה רושם, מפני שהקב"ה אינו דן אלא באשר הוא שם, אבל אחר שחטא הוא עושה רושם ופגם למעלה.<sup>337</sup>

לפי רמ"ק, נראה לכאורה שישנה בחירה אנושית גם לפי העמדה הקבלית-מיסטית; לשיטתו השאלה כלל אינה נוגעת לעצמות האלוקות, שכן כל עניין הרצון האלוקי או ידיעתו אלו תארים וספירות שמחוץ לעצמות – ובמובן הזה ניתנת להן, כמו לבחירה האנושית, אוטונומיה נפרדת. בנוגע ליחסים בין הספירות, מזהה רמ"ק בין הידיעה האלוקית לספירת 'דעת' (או 'תפארת') ובין הבחירה לספירת 'מלכות', ולכאורה מציב מתוך תפיסתו הפנאנתאיסטית דגם קומפטיבילסטי (לעיל 1.2.1.1) הטוען שהידיעה, שאינה אלא החיבור בין 'תפארת'/'דעת' ל'מלכות', מתרחשת רק בשעת הבחירה והמעשה של האדם ואינה קובעת את הדברים קודם לכן. ואולם, לטענת רמ"ק, הידיעה שמעשה יתרחש אכן מצויה ב'דעת', אלא שהפגם התיאורגי מתרחש רק בשעת המעשה; מכאן ברורה עדיפותה של 'הידיעה' הקיימת בכל עת גם בספירות ולא רק בעצמות. ומכל מקום, העובדה שהעצמות האלוקית מצויה מעבר לספירות ויודעת את הכול מתוך עצמה באחדות גמורה, מעדיפה בסופו של דבר באופן ברור את האספקט האלוקי המוחלט, שבו לאדם אין בחירה וקיום עצמאי.

כך או כך, לטענת שלום רוזנברג מושגי 'הידיעה' ו'הבחירה' משמשים בקבלה, לפחות מאז האר"י (להלן 1.5.3.2), בצורה אחרת מאשר בהגות היהודית הקלאסית. 'ידיעה' ו'בחירה' אינם עוד מושגים מופשטים להתבוננות פילוסופית ספקולטיבית, אלא ביטוי של עולמות אלוקיים ממשיים: עולם הידיעה הוא עולם הנוכחות האלוקית המחייבה את הכול, וליתר דיוק: היא הכול וכל השאר אינו אלא אשליה זמנית חשופה וברורה; עולם הבחירה, לעומת זאת, הוא עולם של העלם המאפשר את הבחירה האנושית.<sup>338</sup>

חיבור ישיר של רעיונות הקבלה לשאלת 'הידיעה והבחירה' התקיים בעיקר בחסידות, במיקודה את המושגים הקבליים לשאלת מעמדו של האדם, קיומו ותיקונו. הדיון להלן יתמקד אפוא במקורות הקבליים שר"צ עצמו מצטט בשאלת 'הידיעה והבחירה' כסימוכין לדבריו, ובכיוונים חסידיים עיקריים שהתייחסו אליה.

### 1.5.3.1. תיקוני זוהר חדש

שאלת 'הידיעה והבחירה' מוצגת בשימוש במושגים אחרים בתיקוני זוהר חדש.<sup>339</sup> התיקוני זוהר מספר שרשב"י פתח בהצהרה שבבריא את אדם הראשון ראה הקב"ה כל דור ודור ואמר שבדור זה יהיו צדיקים, באחר בינונים ובאחר רשעים. ר' יוסי מקשה במימרא (ברכות לג, ב) ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", בפסוק (איכה ג,

<sup>336</sup> ראו בן שלמה, רמ"ק, בעיקר עמ' 65-60, לגבי הידיעה האלוקית, עמ' 224-213, לגבי רצון האלוקי, ועמ' 310, לגבי הפנאנתאיזם של רמ"ק.

<sup>337</sup> רמ"ק, פרדס רמונים, שער עצמות וכלים (ד), ט, כב ע"ב.

<sup>338</sup> רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 307. וראו כהן, מי השילוח, עמ' 220.

<sup>339</sup> זוהר חדש קכא, א, ד"ה: 'עוד לפי וירא'. ראו ליוור, יסודות פרדוכסליים, עמ' 131, המתייחסת בעיקר לקביעותיו של רשב"י בתחילת הדברים ובסופם, על עומקה וסודה של התשובה לשאלה זו, ומהן היא מסיקה את הסימוכין שר"צ מוצא לקוטביות שהוא מציג בין ידיעה ל'בחירה' (בניגוד לפרדוקס המוצע בדבריו).



לח): "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב", ובטענה שאם קודם שבאו לעולם נגזר עליהם להיות צדיקים או רשעים – לא היה עתיד הקב"ה להענישם!

רשב"י פותח ועונה שזו שאלה עמוקה שהפליגו בה הקדמונים וגדולים כשלו בה כיוון שלא ירדו לעומק סודה. הוא מחבר בין הפסוק (ירמיהו א, ה): "בטרים אצרך בבטן ידעתיד", דברי המשנה (אבות ג, טו): "הכל צפוי והרשות נתונה", ודברי חז"ל (קידושין מ, א): "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה". הסברו הוא שהמחשבה המדוברת כאן היא מחשבת האב בתפילתו לבן ובשעת הזיווג, לפני שהעובר נוצר בבטן, כך שהאב "מנבא" (או קובע) את עתיד בנו – וכל-שכן שהקב"ה, היודע את כל הדורות, יודע את מחשבת האב ואת האדם לפני שנוצר בבטן. רשב"י סומך שם את קביעתו על מדרש חז"ל (נדה טז, ב) על הקב"ה שגוזר על טיפת הזרע טרם היוולדה את הכול (רשב"י ממקד זאת שם ליכולות השגתו – נביא, חכם, בעל מקרא ומשנה, בעל רוח-הקודש, משמש בבת-קול לקבוע כמי הלכה, או טיפש) – אך במקביל מדרש זה מסייג את הגזירה האלווקית, שאיננה קובעת אם יהיה צדיק או רשע (= "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב").

רשב"י מבין אפוא את דברי חז"ל כך: הקב"ה יודע את מחשבת האב בשעת הביאה; אם היא טובה הקב"ה מצרפה למעשה: "האי איהו {=זה הוא} כל חד ופרט" – נראה שהכוונה היא שהוולד, כלומר האדם שעל חופש רצונו אנו דנים, הוא-הוא 'המעשה' המצטרף למחשבת האב הטובה, וכך הדבר אצל כל אחד וכל פרט; ואם המחשבה היא רעה, כגון ביאה אסורה, גם אותה יודע הקב"ה ואין הוא מצרפה למעשה – וכאן מסביר רשב"י את המילה 'מעשה' כמעשיו של הוולד, שנותרים חופשיים ולא נקבעים לא בידי מחשבת האב הפסולה (שעלולה לפעול כגורם **דטרמיניסטי** על הזרע) ולא בידי המחשבה האלווקית (**פטליזם**) היודעת אותה ואת הוולד ומקורו. הקב"ה יודע וצופה בכל, אך הרשות נתונה: אם הוא חייב, כלומר חוטא, במחשבתו ובמעשיו הוא גורם לעולם לדבוק בעץ הדעת טוב ורע, ואם הוא חוזר בתשובה הריהו דבק בעץ החיים. וכך תלוי כל דור במעשיו האדם, בפרנסיו ומנהיגיו המדביקים אותו בעץ זה או זה. הקב"ה אינו רואה צדיקים ורשעים ספציפיים ואינו גוזר עליהם שכך יהיו, אלא רואה שבדורו של אברהם יהיו צדיקים ובדור אחר שיהיו רשעים.

בתוך דברים אלו נראה שרשב"י מבקש להוסיף ולטעון שגם מחשבת האב עצמו אינה גזורה בידי הקב"ה: אף אם אביו מעברו מתוך מחשבה רעה, ואף אם זו מלווה במעשה רע של ביאה אסורה, ואף שהקב"ה יודע שיהיה ממזר או בן של רשע, הקב"ה אינו מצווה את אביו לעברו בביאה אסורה אלא דווקא אוסר על כך בתורה. מכל מקום עולה כאן הטענה **הקומפטיביליסטית**, לפיה ידיעת האל אינה קובעת, אלא צופה בדברים "מבחוץ" בלבד – בין אם משום שזו ידיעה אינפורמטיבית בלבד (לעיל 1.2.1.1), אף אם היא מצויה בזמן (אפשרות הניכרת כאן בקישור למחשבת האב בעלת הפוטנציאל הדטרמיניסטי), ובין אם משום שהיא מעל לזמן (1.2.1.2).

בהמשך הדברים<sup>340</sup> ר' יוסי מוסיף ומקשה שאם הקב"ה רואה את הדורות ואת פרנסיהם ומנהיגיהם, ודאי הוא יודע גם אם הם צדיקים או רשעים! רשב"י מגיב: ודאי – אבל סוד הדבר עמוק. כאן מתגלה "זקן עליון" ("סבא עילאה") עלום, ומציע תשובה נוספת: התורה נבראה קודם לעולם, ובה ברא הקב"ה את העולם כדברי המדרש (**בראשית רבה** ח, ב) יחד עם שנמלך בנשמות הצדיקים (שם, ז), ולטענת אותו סבא התורה טפילה לנשמה (שכן השבת שקולה כנגד כל התורה – והרי מחללים אותה להצלת הנשמה) ומכאן שהעולם נברא בנשמה, הנשלחת לכל דור להגן עליו, שכן מקורה בעץ החיים ולכן אינה תלויה בזכות ובחובה (הקשורים בעץ הדעת טוב ורע). הנשמה היא המהות העמוקה של האדם והסבא מרחיב את מובנה למהותו של כל דור ודור: אם הדור זכאי, כלומר פועל במעשיו (החופשיים!) לטוב – הריהם יורשים את מהותם הנשמית; ואם הדור חייב, כלומר פועל במעשיו להיפך, לרע – הקב"ה מעביר מהם את מהותם הנשמית והם נותרים ללא הגנה ונידונים לפי מעשיהם.

בדברי הסבא שני תיאורים של המצב ההפוך: 1. תיאור כללי של קבלת הנשמה כקבלה של חסד המגן מעונש – והיפוכו בלקיחת מידת החסד כך שהדור נותר בידי מידת הדין, המדקדקת בכל מעשה ומעשה. מכאן שהבחירה היא המצב ההתחלתי, שממנו ניתן לבחור בטוב ולזכות בנשמה המבטלת למעשה את בחירת האדם, את השכר/זכות והעונש/חובה – או לבחור ברע המותיר את האדם להיות נידון לפי בחירתו ומעשיו; מכל מקום

<sup>340</sup> זוהר חדש קכא, ב, ד"ה 'אדהכ"י. ליוור אינה מתייחסת לפסקה זו.

'הבחירה' משקפת ממד נמוך יותר: בחירה בטוב היא זכות התלויה במעשה, אך שכרה היא הזכאות לקיום שמעבר לזכות וחובה.

2. הסבא מפרט שלכל דור מהות נשמתית משלו לפי סדר הספירות: בחירה בטוב שהיא התנהגות לפי אותה מהות נשמתית, מעניקה לדור את אותה הנשמה, ובחירה ברע שהיא התנהגות הפוכה ממהות זו (דור של ספירת אמת הפועל בשקר למשל, או דור גבורה הפועל בפחדנות), מביאה לכך שהמידה ההפוכה תשלוט בהם; כאן הבחירה מוגבלת יותר, משום שהיא מצריכה היענות לאותה מהות נשמתית והתוצאה נגזרת ממנה באופן סיבתי ומוכרח. מכל מקום, פרנסי הדור הם עצם מעשי הדור **החופשיים**, שלפיהם נקבעת פרנסתו; אך הפרנסה כשלעצמה היא הנשמה המתבררת **כפטלית** וקבועה ברצון האל. עמדה זו מזכירה את **האקזיסטנציאליזם** (בעיקר הדתי; 1.3.1) וטענתו ל'סובייקט': סובייקט זה קבוע בטבעו של האדם (ומקורו באל לפי האקזיסטנציאליזם הדתי), בדומה לנשמה הניתנת כאן לכל דור; האדם משתדל במעשיו לחשוף את הסובייקט, כמו מעשי הדור הדבקים בנשמה; חשיפת הסובייקט היא סוג של התגלות אלוהית המשחררת את האדם לפעול לפי האותנטיות שלו ובמנותק מהחוק הכללי, בדומה לנשמה המוענקת לדור מהי ומגינה עליו מעבר לזכות ולחובה. במקביל מזכירה עמדה זו את הטענה **הקומפטיביליסטית** של אפלטון ואוגוסטינוס (1.2.1), שחופש רצון אמתו הוא לבחור בטוב. ואולם, כפי שנראה להלן (4.1.1), ר"צ רואה בפסקאות אלו תימוכין לדבריו על **הקוטביות** (שאותה הוא מוליך ל**פרדוקסליות** של מגע בין הקטבים) שבין עולם הבחירה לעולם הידיעה; קוטביות שמעבר להגבלת החירות האקזיסטנציאליסטית לפי מהותו של הסובייקט, ואף מעבר לסיתתה הקומפטיביליסטית המגבילה את שני הקטבים כדי שיעלו זה עם זה.

### 1.5.3.2. האר"י

בסוף ספר **ארבע מאות שקל כסף**<sup>341</sup> מובאת שאלה שהפנה המקובל אברהם מונסוץ מטניפיל לאר"י. לפיה, בספרי הקבלה נקבע שכשהאל מתעסק בבריאה אין הוא יודע ואילו כשהוא באצילות הריהו יודע – כלומר יש בעולם האצילות ידיעה והכרחיות. אך מונסוץ מביא מדרש המספר שהקב"ה הראה למשה ששאל ובניו יפלו בחרב; משה מקשה כיצד זה שהמלך הראשון שיעמוד על בניו של הקב"ה ידקר בחרב? הקב"ה משיב: "ולי אתה אומר? אמור אל הכהנים שהרג, שהם מקטרגים אותו" (**ויקרא רבה** כו, ז) – ומכאן משמע שידיעתו של האל הכריחה את מותו של שאול, בין באצילות ובין בבריאה.

תשובת האר"י היא, שאף שיש 'ידיעה' באצילות, ושם הכול פשוט ואין בחירה, רצון ושכר ועונש (ואף אין הבדל בין עשו הרשע ליעקב הצדיק) – יש "כח באדם לבחור זולתה", כפי שהוא מוכיח מהפסוקים ומדברי חז"ל. האר"י אף טוען שאם הקב"ה יודע וידיעתו מכריחה את האדם – כיצד זה משביע הקב"ה את הנפש לפני לידתה "תהי צדיק ואל תהי רשע" (נדה ל, ב; **זוהר ח"ג**, יג, ב), והרי הוא יודע אם תהיה כזו או כזו? בדומה לכך

אין צורך לתורה ולא למצוות, כי כבר הכרח האדם במעשיו {...} כי למעלה באצילות יש ידיעה, ואין ידיעת הרע של האדם יורד מלמעלה, כי נשאר שם. וביד האדם שהוא בעל בחירה לבחור בזולתה, על כן צותה התורה מצותיה. וגם אם האדם דבק בתורה, מושך עליו הטוב, כי אין רע יורד מעצמה מלמעלה, אלא ימשך עליו האדם הרע – אז יורד {...} שבשעת הבריאה אין לו ידיעה {...} שאפילו ידיעת האצילות, היא ידיעה פשוטה, והיא תלויה ברצון האדם, שכבר נאמר לו שהוא כמו קונו, שהוא בעל בחירה ורצון {...} כי "פועל אדם ישלם לו" {איוב לד, יא}.

האר"י מציג אפוא דגם של קוטביות, שבו למרות שבממד מסוים של מציאות הכול הוא רצון האל ובידיעתו המוכרחת – בממדים אחרים שלה אין לידיעה זו כל השפעה, ולכן יש לאדם חופש רצון ופעולה מלא. זאת ועוד: השפעתו של ממד 'הידיעה' על ממדי המציאות האחרים תלויה דווקא במעשיו החופשיים של האדם: לפי עשייתו של האדם, טובה או רעה – כך מושפע לו ויורד אליו מעולם האצילות וה'ידיעה' העליון (שידע שכך יהיה); מדברי האר"י משמע אף שמעשים אלו הם הקובעים את הידיעה "הפשוטה" של עולם האצילות!

<sup>341</sup> רח"ו, **ארבע מאות שקל כסף**, עמ' רפא-רפב.

קוטביות זו מזכירה את **הקוטביות הליברטיאנית** (1.2.2.1), שאינה מכחישה את הדטרמיניזם או הפטליזם, אך טוענת שאין הוא רלוונטי לשאלת הבחירה. מאידך יש לזכור שעולם האצילות הגבוה הוא עולם אמיתי יותר מאשר העולמות שתחתיו, ואם כך הרי שהאמת היא **פטליזם** של 'הידיעה' וביטול 'הבחירה' (1.1.3.2). ואילך; ובדומה ל**פסימיזם**, (1.2.3). מכל מקום, מדברי האר"י משמע שישנו גם קשר בין הקטבים: השפע מעולם האצילות של הידיעה מושפע רק לפי מעשי האדם החופשיים – ואולי משתמע שאף הידיעה עצמה נקבעת לפי המעשים הללו; מכאן משתמעת עמדה **פרדוקסלית** (בדומה לפרדוקס של ניטשה; 1.3.3), שבה ישנו קשר של מתח הדדי בין הקטבים הסותרים, וכאמור – ר"צ מפתח את עמדתו הפרדוקסלית בהסתמך על דברי האר"י הללו.

פרדוקסליות זו מפותחת אצל האר"י בהקשר אחר: שאלת הרוע ומושגי "הצמצום" ו"החלל-הפנוי" שהוא מפתח לגביה. לפי תיאורו של האר"י, האינסוף האלוקי צמצם את עצמו לצדדים ויצר חלל הפנוי מאינסופיותו כדי לאפשר את קיומה של בריאה סופית (שלפני הבריאה הגשמית מתרקמת כיכלים רוחניים ב'חלל הפנוי'); האור המקיף את החלל הוא אור אינסוף שבו בטל העולם הסופי – ובמובן הזה משתמע שהוא אור 'הידיעה' המבטל את 'הבחירה' האנושית; 'החלל הפנוי' הוא המקום שבו מתקיימת בריאה נפרדת כביכול מהאלוקות, ובה נוצר לצד הטוב ('האור הפנימי') גם הרוע, ומכאן משתמע שיחד עמו נוצרה גם אפשרות הבחירה בינו לבין הטוב המשמשים ב'חלל הפנוי' בערבוביה.<sup>342</sup>

סוגיה זו זכתה לפירושים רבים כבר בקבלה שלאחר האר"י. היו שהבינוה כפשוטה; כך למשל כותב ר' עמנואל חי ריקי: "ואני סובר, ולא מדעתי לבד, אלא גם עפ"י קבלת האר"י זלה"ה, שהוא כפשוטו {...} ואף כי לא ידעתי לצייר בדעתי איך היה אפשר זה, כמו שלא ידעתי איך נצטמצם מאחר שלא היה מקום ריק ממנו, החסרון תלוי ביי".<sup>343</sup> פרשנות זו טוענת אפוא שליחלל הפנוי יש קיום עצמאי – ואף שאין היא עוסקת בנושא זה ישירות משתמע ממנה ממילא שגם לבחירה יש קיום עצמאי; היחס שבין האור האינסופי של הידיעה המקיף את 'החלל הפנוי' לבין החלל עצמו יכול להתפרש לפי עמדה זו באופן **קומפטיביליסטי**, המצמצם את כוחם של שני הקטבים ויוצר ביניהם **סינתזה** כזו או אחרת, או באופן **קוטבי** שבו אין לקטבים מגע זה עם זה, ולפיכך בתוך 'החלל הפנוי' יש חופש **ליברטריאני** מוחלט. בעמדה זו נקטה בדרך-כלל ההשקפה הליטאית בהתנגדותה לחסידות.

ואולם, אחרים הבינו את הצמצום שלא-כפשוטו; כך למשל כותב ר' יוסף אירגאס: "כל הרוצה להבין ענין הצמצום כפשוטו ממש, הרי הוא נופל בכמה שבושים וסתירות של רוב עיקרי האמונה {...} על כרחך לומר שאין הצמצום כפשוטו {...} והאמת הוא, שאין זה אלא דרך משל לשכך את האזן".<sup>344</sup> עמדה זו טוענת אפוא ש'החלל הפנוי' מלא אף הוא באור אינסוף, ושלכן אינו אלא אשליה ואין לו עצמאות – ואף שאין היא עוסקת בנושא זה ישירות, משתמע ממילא מפנתאיזם זה שגם הבחירה אינה אלא אשליה, ובכך היא מפתחת **פטליזם** (1.1.3.2). ואילך; ובדומה ל**פסימיזם**, (1.2.3). בעמדה זו נקטה בדרך-כלל החסידות, כפי שנראה מיד (1.5.3.3).

עמדה קבלית משמעותית לדיון זה היא זו של הרמח"ל, המקדיש דיון מיוחד לשאלת הבחירה של האדם, מתוך תפיסת הצמצום של האר"י. רמח"ל טוען שישנן שתי הנהגות אלוקות:

שתי מידות שם הקב"ה לנהג בם את עולמו, אחת – מידת המשפט, ואחת – מידת השליטה והממשלה היחידית. מידת המשפט היא מידת הטוב ורע, שבה תלויים כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם; ומקור המידה הוא הסתר פני

<sup>342</sup> רח"י, **עץ חיים**, היכל א': א"ק, שער א': דרוש עיגולים ויושר, ענף ב, עמ' כז, לא. שלום, קבלה ומיתוס, עמ' 105-112. תשבי, **תורת הרע**, עמ' כא-כח, לט-סא. וראו גם להלן, 6.2.3.

<sup>343</sup> חי ריקי, **יושר לבב**, הקדמה יג, ח ע"א. ראו גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 458-459, המפנה בהערה 4 גם לעמדין, **מטפחת**, עמ' 84; ובהערה 8 סומך את טענתו שתנועת ההתנגדות נקטה בצמצום כפשוטו על דברי הגר"א **בפירוש לספרא דצניעותא**, לח ע"א: "ועל כן צמצם רצונו בבריאת העולמות וזהו הצמצום"; וראו בהפניות הביולוגרפיות בהערות אלו, ובהערה 9. גם רוס, צמצום, עמ' 153-155, טוענת שעקרונית זו עמדת ההתנגדות; בהערה 5 היא מביאה את דברי אלישוב, **לשם**, ב ע"א (ביחלקי הביאורים, ענף ב, סוף אות ה), הנוקט בעמדת הצמצום כפשוטו מתוך דברי הגר"א הנ"ל. עם זאת, רוס טוענת שביחס לגר"א עצמו שאלה זו לא הוכרעה, ור' חיים מוולוז'ין תלמידו נקט גם בצמצום שלא-כפשוטו. וראו גם שם, הערה 7. על קבלת הגר"א, שבדיונה על 'החלל הפנוי' מבליטה את הריקות והעצמאות של העולם הנברא, ראו וולפסון, ספר חתום (הכורך את ר"צ בעמדה זו ומשווה זאת בהפרזה לפוסט-מודרניזם). להלן 6.2.3, נראה שעמדת ההתנגדות של צמצום שלא-כפשוטו השפיעה על ר"צ בנערותו והמשיכה להשפיע גם כשעבר לחסידות.

<sup>344</sup> אירגאס, **שומר אמונים**, עמ' לד, לט. גרוסמן, תורת האלוהות, עמ' 458, הערה 5 מפנה גם לרמ"ע, **יונת**, פב ע"ב, הטוען שהצמצום ארע בירצון ולא ביעל הרצון. בהערות 6-7 מפנה גרוסמן לטענת שלום, **קבלה**, עמ' 134, על השפעת אירגאס על החסידות בענין זה, ולדברי יושע, **מיתוס**, עמ' 188-194, החולק על שלום וטוען ש"צריך לראות בו [=בהירירה] את אביה העיקרי של האסכולה שפרשה את הצמצום שלא כפשוטו". לביטוייה של עמדת הצמצום שלא-כפשוטו בחסידות, ראו עמדת רש"י להלן, 1.5.3.3; על השפעת עמדה זו על ר"צ דרך החסידות שאליה הצטרף, נעמוד להלן 6.2.3, שם נפנה לספרות מחקר נוספת בנדון.

טובו, והעלם שלמותו. מידת הממשלה היחידית היא מידת תיקון כל הנבראים בכחו יתברך, אף על פי שמצד עצמם לא היו ראויים לזה; והיא הסובבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט עצמו, לסבב כל דבר אל השלמות לבד; ומקורה הוא חק טובו הפשוט ית' {ברך}, שאף על פי שנתעלם, לא זו מלהשקיף עלינו לטובה. מידת המשפט היא המתגלית ונראית, מידת הממשלה היא המתעלמת ומסתתרת לפנים.<sup>345</sup>

*מידת השליטה היחידית*, כלומר ההנהגה לפי הייחוד האלוקי המלא שאין בו שניות כלל, היא ההנהגה האמתית המשגיחה על הבריאה, ולפיה הבריאה מאוחדת באחדות האלוקית כמו לפני בריאתה; הנהגה זו היא הנהגת החסד והטוב האלוקי המוחלטים, ובה אין מקום לטוב ורע ולשכר ועונש, והקב"ה מיטיב בה לברואיו גם אם אין הם ראויים לכך. *מידת המשפט*, לעומת זאת, היא הנהגה של הסתר פנים, של הסתרת הייחוד האלוקי שאותו אין הנבראים מסוגלים לתפוס, ובה משגיח הקב"ה על עולמו באמצעות השכר והעונש לפיו מעשיו הבחיריים והחופשיים של האדם; הסתר פנים זה גם הוא ביטוי להנהגת הייחוד המצויה בתוך הנהגת המשפט, משום שהיא מאפשרת לאדם להשיג את השפע האלוקי בזכות ולא בחסד, המוביל לבושה על זכיה שלא בדין.<sup>346</sup>

מכאן, שאף שרמח"ל מעניק מקום מרכזי ל'בחירה' באופן המזכיר את הקוטביות הליברטריאנית (1.2.2.1) – כלומר ש'הידיעה' של הנהגת הייחוד הופכת ללא-רלוונטית ביחס ל'בחירה' שבהנהגת המשפט – הוא בכל זאת מדגיש שהמניע אף את הנהגת המשפט הוא הנהגת הייחוד. ואכן, רמח"ל מדגיש שללא הנהגת הייחוד שבתוך הנהגת המשפט, אין לשום יצור קיום; ולא עוד אלא שהנהגת הייחוד שבתוך הנהגת המשפט (הפועלת לפי מעשי האדם) פועלת להביא את העולם לשלמות גם לא כפי מעשי האדם – ובמובן הזה ההסתר ו'הצמצום' אינם *כפשוטם*. יתירה מזאת: גם אם הצמצום כפשוטו, רמח"ל טוען שהנהגת המשפט היא זמנית, שכן הענקת בחירה לאדם היא כדי שיבחר בטוב ויתקן את העולם עד שיוכלו הנבראים להשיג את השגת הייחוד, ואז תתגלה האחרונה במלואה ותבטל את הנהגת המשפט, השכר והעונש ו'הבחירה':

בהיות הכוונה בהסתר פנים שזכרנו, רק כי יחזור ויגלה אותם וישוב ירחמנו, הנה **אפילו הבחירה** הזאת שהוא מניח לנו עתה, ותמיד הדבר תלוי ועומד אם להטיב ואם להרע ח"ו (=חס-וחלילה) לפי רוב המעשה, אין סופה להתקיים כן, אלא הזמן ששיערה המחשבה העליונה היותו צריך ומספיק לכל הנשמות אשר עשה, שבו יתוקנו – מי בצדקתם, מי בתשובתם ומי בקבלת היסורין {...} ואחר יחדש עולמו להיות בני האדם כמלאכים ולא כחמורים, אבל יהיו נפשטים מן החומר הגס הזה, ומן התולדות הרעות שלו, הן הם יצר הרע וכל הנמשך ממנו {...} וחז"ל אמרו (שבת קנא, ב; קהלת רבה יב, ב), "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב, יב) – "אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה". וזה פשוט, כי כאשר יטהר האדם מיצר הרע, הנה אין עבודתו אלא בכח מוכרח, ואין השבח מגיע אליו כלל.<sup>347</sup>

<sup>345</sup> רמח"ל, *דעת תבונות* נ, עמ' מב. זהו הסבר שכלי לתפיסתו הקבלית של רמח"ל; גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 458, הערה 5, מפנה לדיון הקבלי עצמו של רמח"ל, *קל"ח*, פתחים כז-כח, עמ' עב-פג, בעניין הצמצום שלא-כפשוטו.

<sup>346</sup> רמח"ל, *דעת תבונות* יח, עמ' ד-ה. כפי שנראה להלן (4.3.3), ר"צ עושה שימוש בטענתו של רמח"ל שם, על כך שסיבת הבריאה והסתרת הפנים הכרוכה בה היא כדי שהאדם יזכה בשפע האלוקי בזכות ולא בחסד המעורר בושה, כענין שקבל לחם שאינו שלו ומתבייש להסתכל בפני מיטיבו. רמח"ל מבסס את דבריו על דברי הירושלמי ערלה א, ג, ו ע"א: "דאכיל מן חבריה בהית מסתכל ביה" (=האוכל משל חברו, מתבייש להסתכל בו), ומהמושג 'נהמא דכיסופאי' (=לחם הבושה) שמפתח על בסיס דברים אלו ר' יוסף קארו בספרו הקבלי **מגיד מישרים**, בראשית, עמ' 12: "דנשמתין עד לא אתו לעלמא, דמו למאן דאכיל נהמא בלא פולחנא {...} כדי למיפק מההוא כיסופא בעי למיתי בההיא עלמא למתעסק בתורה ומצוות לעבדה ולשמרה ויכלון נהמא בלא כיסופא" (=שהנשמות עד שלא באו לעולם, דומות למי שאוכל לחם בלא עבודה... כדי לצאת מאותה בושה צריך לבוא לאותו עולם להתעסק בתורה ומצוות, לעבדה ולשמרה, ויאכלו לחם בלא בושה).

<sup>347</sup> רמח"ל, *דעת תבונות* מ, עמ' כה-כו; ההדגשות שלי. לגבי הנהגת הייחוד שבתוך הנהגת המשפט, ראו שם, מח, עמ' לו-מב; נד, עמ' מה. הוגה נוסף השייך למסורת הקבלה והשפיע על ר"צ בין השאר בתפיסת 'אחדות ההפכים' או הפרדוקס, הוא המהר"ל, אף שבנושא 'הידיעה והבחירה' ר"צ אינו מזכירו. מהר"ל אינו מקדיש לנושא דיונים נרחבים, ולמרות תפיסת 'אחדות ההפכים' שלו, בנושא זה הוא מציג עמדה **פטליסטית** או למצער **קומפטיביליסטית**. בפירושו לדברי ר"ע (אבות ג, טו): "הכל צפוי והרשות נתונה" טוען המהר"ל (מהר"ל, *דרך חיים*, עמ' קמו) שצלב אלוקים המיוחד לאדם, ש"מורה על המציאות הגמורה" ביחס לשאר הנבראים, מחייב שיהיה ידוע על-ידי האלוקים. באכילה מעץ הדעת האדם אמנם מתפתח לצד אחר במציאותו, לצד החומרי והתחתון, אך גם אז הצלב משמם בתפקידו: האדם נעשה כאלוקים היודע טוב ורע (עמ' קמו-קמח). אותו הצלב המחייב ידיעה אלוקית של האדם הוא המחייב את בחירתו החופשית: "הכל צפוי לפני הקב"ה ועם כל זה הרשות נתונה לאדם לעשות כמו שירצה, ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות אלא הרשות נתונה לו {...} מפני כי האדם נברא בצלב אלהים ויש לו דמיון בזה {...} (=בחרותו) גם כן אל הש"י (=השם יתברך), שהוא נברא בצלב אלהים" (עמ' קמח). בהמשך המהר"ל מסביר כיצד יעלו הידיעה והחופש יחד: "שאמר 'הכל צפוי ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע שאין הש"י רוצה בו אף זה צפוי מלפניו {...} והרשות נתונה. והרמב"ם ז"ל פירש {...} כל מה שבעולם ידוע אצלו ית' {ברך} והוא משיג אותו {...} לא תחשוב בהיותו יודע כל המעשים {...} שיהיה האדם מוכרח במעשיו {...} אלא רשות נתונה ביד האדם במה שיעשה {...} ואע"י {=ואף-על-גב} שהדברים אמת מצד עצמן {...} מי הכניס אותו במקום הזה בדברים כאלו, ולמה לא יפיר 'הכל צפוי' שהוא יתברך צופה המעשה **בעת עשייתו** ונותן לו רשות לעשות ואין מוחה לו לעשות הרע, ויבא הלשון כראוי כלומר אף הרע צפוי לפניו" (עמ' קמט; ההדגשות שלי).

כך גם בפירושו לאבות ב, א: "כי הש"י רואה את הדברים הנעשים מצד העושה הוא האדם העושה העבירה. ולא כמו שהיו אומרים {...} המתפלספים כי הש"י יודע עצמו, ובידיעת עצמו יודע הדברים שהם בעולם, ומפני זה היו באים לדברים מגונים שצריך לומר שהאדם מוכרח במעשיו {...} או שיאמרו אין הש"י יודע הכל דהיינו הדברים שהם מצד הבחירה האנושית, רק יודע הדברים שהם מסודרים

ביטול הבחירה לעתיד לבוא מלמד על השקפה **פטליסטית** (1.1.3.2 ואילך; ובדומה **לפסימיזם**, 1.2.3), שבה רצון האל מבטל את רצונו החופשי של האדם – וכזכור (1.5.3), נראה שבמסגרת החשיבה הקבלית, עמדה כזו מתבקשת מעצם אופייה המיסטי. כאמור (1.5.3), עיקר הביטוי הישיר לתפיסת הקבלה ביחס לשאלת 'ידיעה ובחירה' מצוי בחסידות, שהושפעה בעיקר מהדעה של 'צמצום שלא-כפשוטו', כפי שנראה כעת.

### 1.5.3.3. חסידות

האר"י קבע את מיקומה של 'ידיעה' בעולם האצילות, שלמעלה מעולם הבריאה שבו מתקיימת 'הבחירה'. בדיון המיוחס לבעש"ט בשאלת 'ידיעה ובחירה' באופן ישיר, אנו מוצאים שהוא הולך אחרי האר"י בחלוקה **קוטבית** של המושגים לבחינות שונות באלוקות וביחסה לבריאה (1.5.3.2) – אמנם לא ביחס לעולמות השונים, אלא ביחס לספירות; ואולם, בניגוד לאר"י, הבעש"ט מייחס דווקא את 'הבחירה' לממד הגבוה של הרצון האלוקי – ספירת 'כתר' – ואילו את 'ידיעה' לממד הנמוך מהרצון – ספירת 'חכמה':

דלא יקשה איך שייך שכר לצדיק ועונש לרשע, הלא ידע אל ויש ידיעה בעליון, שצפה והביט עד סוף כל הדורות וידע שזה יהיה צדיק, אם כן מוכרח הוא להיות צדיק ולא יתכן לו שכר, וגם ידע שזה יהיה רשע, ולא יתכן לענוש כיון שלא היה יכול לשנות ידיעתו יתברך שמו. ויש לומר, אף שיש לו יתברך ידיעה, מכל מקום הרצון שלו יתברך שייטיבו מעשיהם, כי על-כן צווה לנו כל התורה ומצוותיה, והרצון בעצמו מנגד לידיעה מתחילת המחשבה, ויוכל אדם להמשך אחר רצון ה' יתברך וציוויו ולא אחר הידיעה, שהרצון יכריח הידיעה כיון שאין חפץ לרצון ה' בידיעה זו ובמעשה זה, והידיעה היא שלא לרצון, ואם ירצה האדם ייטיב מעשיו כמו שהוא הרצון של ה' יתברך, ולא יוריד וישלשל לעצמו הידיעה, כי הידיעה של הרע הוא הרע בעצם שהיא הסטרא אחרא, שנבראת לנסיון הצדיקים {...} כי העולם הזה הוא עולם הנסיון, שהנשמה נשלחת שם להיותה בנסיון בעולם הזה, דאם יעשה החטא יטה אחרי הידיעה, ואם לא יעשה הרי יטה אחרי הרצון והציווי המנגד לידיעה, שעל זה נאמר {ויקרא א, ט}: "אשה ריח ניחוח לה", שהוא "נחת רוח לפני, שאמרתי ונעשה רצוני" {ספרי במדבר קז (שלא א), עמ' קעג}.<sup>348</sup>

הבעש"ט מציג כאן את רצונו של הקב"ה שיהיה לאדם רצון חופשי, כך שנוצרת מעין דבקות של האדם במידותיו של הקב"ה: כשם שהאל רוצה באופן חופשי, כך האדם רוצה באופן חופשי, מה גם שרצונו החופשי של האל הוא שיהיה לאדם רצון חופשי. רצון זה מבטל את המוחלטות של הידיעה, שאף שהיא יודעת את העתיד, הרצון אינו רוצה בה ובעתיד שהיא יודעת אלא ברצון האדם.

בתחילת הפסקה דן הבעש"ט בשאלה מקבילה: מדוע ברא האל את העולם בזמן מסוים ולא קודם לכן? האין הקיום טוב מן ההעדר? והאם יש שינוי ברצון האלוקי? לטענת הבעש"ט האל ודאי ידע שפעולה בפועל עדיפה מהיעדרה, ושלכן עדיף שהעולם יהיה כבר ברוא, אלא שרצונו הקדום שאינו משתנה רצה בעולם דווקא בזמן מסוים; הבעש"ט משווה זאת לשבת או לתיקון העתיד, שאף שהקב"ה יודע את טובם, בכל זאת רצה בימות המעשה ובהשתדלות לקראת השבת והתיקון. במובן הזה מדבר הבעש"ט על רצון אלוקי פרסונלי, שיש בו שרירותיות המתנגדת לנחיות החכמה והידיעה, ומעדיפה את רצון האדם שמוליך אל הטוב על פני האמת והטוב

---

מוכרחים להיות. ולפיכך אמר 'עין רואה' שאין הדבר כך, שהש"י רואה מעשה בני אדם מצד החוץ דהיינו מצד העולם הזה, שכל ראייה הוא מצד החוץ והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ" (עמ' סח). המהר"ל טוען כאן את הטענה **הקומפטיביליסטית** (1.2.1.1) הבסיסית, שידעת האל אינה קובעת את מעשי האדם, משום שהיא יודעת אותם רק בעת התרחשותם, לטוב או למוטב, ולא מראש. עם זאת, המהר"ל מדגיש שידעת האדם בטוב ורע, כלומר בחירתו, אינה לטובתו, שכן עדיפה לו הדבקות בה' ובידיעתו: "כי יותר טוב שיהיה ברשות העלה ולא היה בעל בחירה שאפשר לו לעשות הרע" משום שכשהוא דבק בה', בעילתו, הוא דבק בצלם מצד מציאותו העליונה וזוכה לחיים נצחיים (עץ החיים) (עמ' רמח-רמט). במובן הזה הקומפטיביליזם המאפשר את הבחירה, אף שיש בו ביטוי של צלם האדם, הוא מציאות בדיעבדית שאחרי החטא; המטרה האמתית לעומת זאת היא לשוב לדבקות במהותו ובצלמו, דבקות ב'עילה', בקב"ה היודע אותו בשל צלם האלוקים שבו בידיעה המבטלת את בחירתו – ובמובן הזה מציג המהר"ל עמדה **פטליסטית** (1.1.3.2); ובדומה **לפסימיזם**, (1.2.3).

<sup>348</sup> בעש"ט, **כתר שם טוב**, ח"ב, שמח, עמ' רטז-ריו. עמדה חסידית נוספת המשמרת את חופש הרצון האנושי עולה בדיונה של ש"י-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, עמ' 173-172, במושג התושב"ע, שעליו טוענים כמה הוגים חסידיים שהתורה שנתן משה היא רק על דרך הכללים, אבל את הפרטים לא גילה או אף לא ידע, כדי שישאל בהשתדלותם ובבחירתם יגלו את צירופי האותיות הפרטיים מתוך אותם כללים. עמדה זו דוחה גם את האפשרות שצדיק בעל השגה יגלה לכל אדם את תיקונו וצירופי הפרטיים, אף שהדבר אפשרי ויקרב את הגאולה, משום שהוא מבטל את הבחירה החופשית. לטענת ש"י, משמע מכאן העדפתה של החסידות את הספיריטואליות האישית על הגאולה הכללית; ואולם, נראה שניתן להסיק גם יותר מכך: ללא הספיריטואליות האישית לא תתכן הגאולה, וגילוי הצירופים הפרטיים, אף שהוא אמת, לא יועיל לקירוב הגאולה. מכל מקום, גם בעמדה זו הצירופים הפרטיים מצויים כבר מראש: האדם הבוחר רק חושף ולא מכוון אותם, ובמובן הזה בעולמות העליונים שולטת 'ידיעה'. כפי שנראה להלן (5.4), ר"צ עוסק רבות במושג התושב"ע, שיש בו מובן ממד הנתון משמים, אך עיקרו אינו רק חשיפת הפרטים הנתונים מראש, אלא **כינונם היצירתי**.

המוחלטים; לכאורה עולה מהדברים עמדה **ליברטריאנית** (1.2.2.2) המבליטה במודגש את מוחלטות החופש האנושי היונק מהחופש האלוקי ורצונו.

ואולם, המשך דבריו של הבעש"ט מורה אחרת לגמרי: אין זאת שכל בחירה של האדם היא ביטוי לרצון האלוקי הרוצה בבחירת האדם, שכן הקב"ה רוצה בבחירת האדם דווקא בטוב, כלומר בהיענות לציווי האלוקי שאילו כופה האדם את רצונו; גם אם אין בכך משום כפייה, בכל מקרה מסתבר שהחופש של האדם מתבטא דווקא בבחירה בטוב (כדעת **הקומפטיביליזם**; 1.2.1). יתירה מזאת: מסתבר שהבחירה החופשית של האדם אינה שלו אלא ביטוי לבחינות אלוקיות שונות: אם הוא בוחר בטוב (ומתגבר על הרע, הניסיון האלוקי שבידיעה'), אין זאת אלא ביטוי של חופש הרצון האלוקי, של 'הכתר'; ואם הוא בוחר ברע, אין זאת אלא בחירה ב'חכמה', אי-עמידה בניסיון של 'הידיעה' האלוקית ובחירה בה (כאמור, זהו היפוך של עמדת האר"י והעמדה הרווחת בכלל ש'הידיעה' היא הטוב האלוקי המוחלט – אך אין בהיפוך זה ביטוי לחופש אנושי מצד עצמו).

הבעש"ט ממשיך אפוא את הקו הקבלי בכלל ושל האר"י בפרט, הרואה במציאות כולה ביטוי של הקב"ה על בחינותיו השונות, ולכן גם כשמדובר על בחירה אנושית, זו אינה בחירה חופשית העומדת לכשעצמה, אלא ביטוי לבחינה אלוקית כלשהי (במקרה של הבעש"ט ובניגוד לאר"י – בחינה גבוהה יותר). במובן הזה אנו שבים אל **האקזיסטנציאליזם** (בעיקר הדתי; 1.3.1), הרואה בחופש של האדם את הביטוי של הפנימיות הקבועה בו מראש, או על ידי האל, ומבטא גוון של **פטליזם**; ניתן אף לראות בכך ביטוי פשוט של **פטליזם** (1.1.3). ואילך; או של **פסימיזם**, לעיל 1.2.3).

דברי הבעש"ט מבטאים את הכיוון הבסיסי המצוי בחסידות בפרט ובקבלה בכלל: הבנת האדם מתוך מקורו באלוקות ובחינותיה השרויים אימננטית בכל דבר ודבר, וביטולו במקור זה; אף שהחסידות מפרשת את מושגי הקבלה מתוך התמקדות באדם ובתיקון מידותיו, ובמובן הזה מעניקה לו גם עוצמה גדולה – מונחיה הקבליים משיבים בסופו של דבר את האדם למקורו האלוקי ומבטלים אותו ואת בחירתו במקור זה. לפיכך, אף שלעומת כתבי הקבלה שאינם עוסקים בכך ישירות, דווקא החסידות העלתה מחדש את הדיון בידיעה ובחירה' תוך מתן מקום לבחירה האנושית – מכל מקום יש בה נטייה מיסטית ברורה להכשלת הרצון החופשי. משנת החסידות רחבה ממסגרתה של סקירה זו, ועל כן נסתפק בהצבעתו של יהודה גלמן על שני כיוונים עיקריים של הכשלת הרצון האנושי החופשי בחסידות.<sup>349</sup>

הכיוון הראשון מסתמך על תורת הצמצום של האר"י, שאותה ראינו לעיל (1.5.3.2), וגלמן מדגים אותו בעמדתו של רש"י, הטוען כנגד "שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגגו וטענו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו חס-ושלום ומעולם-הזה, רק שמשגיח מלמעלה";<sup>350</sup> רש"י לעומת זאת סובר שהצמצום אינו-כפשוטו, כלומר שגם ב'חלל הפנוי' מצויה עדיין אור אינסוף כמו לפני הצמצום, והחלל הפנוי אינו אלא **אשליה אפיסטמולוגית**, היוצרת מרחק קוגניטיבי בין הבריאה לאינסוף. האמת, לעומת זאת, היא אחרת: בדרך מיסטית ועמוקה כלשהי, הכל עדיין אחד עם מהות האינסוף או אורו כמו לפני הבריאה, למרות שהוא חס רחוק, עצמאי ונפרד ממנו.

רש"י נוקט במשל השמש וקרניה: לקרניים אלו אין מעמד אונטולוגי משל עצמם ובנפרד מהשמש, אלא למעשה הם השמש עצמה המגיעה למקום ולזמן מסוימים; כך גם היחס בין הבריאה (=קרני השמש) לאינסוף (=שמש). אלא שכאן, בניגוד לקרניים, הבריאה מעולם לא נפרדה ועזבה באמת (אונטולוגית ומטאפיזית) את מקורה, והכול מצוי עדיין בתוך האינסוף; הכרת הנפרדות מהאינסוף היא אשליה הכרתית של הנברא – אך מצד האינסוף אין כל שינוי.<sup>351</sup>

<sup>349</sup> גלמן, הכשלת הרצון, עמ' 111-116.

<sup>350</sup> רש"י, **תניא**, שער הייחוד והאמונה ז, פג, א. על עמדת רש"י ראו בהפניות הביבליוגרפיות של גרוסמן, תורת האלוהות, עמ' 458, הערה 6; רוס, צמצום, עמ' 155 ואילך, ובביבליוגרפיה שבהערות 3-4, 8-9; להלן 6.2.3 ולעיל, הערה 344. על העמדה החסידית הכללית של צמצום שלא-כפשוטו, והיותה מוכיחה את החידוש שבשלב החסידי בשלשלת הקבלה, ראו אליאור, קבלה וחסידות, עמ' 111-112. אליאור מדגישה את היסוד האימננטי של צמצום שלא-כפשוטו; בניגוד לדבריה, להלן 6.2.3, נראה שמתוך עברו המתנגדי, ר"צ סובר ש'החלל הפנוי' מהווה פרדוקס של 'כפשוטו' טרנסצנדנטי ושלא כפשוטו אימננטי כאחד.

<sup>351</sup> רש"י, **תניא**, שער הייחוד והאמונה ג, עח, א-ב.

מכאן מסיק רש"י שמטרת הבריאה היא למעשה לאיין את עצמה בחזרה מיישי נפרד ל'אין', כלומר לבטל את הכרתה הנפרדת ולהכיר באמת האונטולוגית שהכול אלוקות.<sup>352</sup> גלמן מסיק שתפיסה זו של הצמצום מחייבת לומר שמצד האמת המטפיזית אין רצון חופשי (כמו כל דבר אחר), שאינו אלא אשליה הכרתית של הנברא, הנחווית רק מתוך הנראות של הבריאה, וביטול הישי העצמי מוביל להעלמתה. במובן הזה מציג רש"י **פטליזם** (1.1.3) ואילך) וכן **פטימיזם** (1.2.3).<sup>353</sup>

הכיוון השני של הכחשת הרצון החופשי בחסידות שעליו מצביע גלמן הוא זה של העדפת הפנימיות על פני המעשים, כפי שהוא מדגים בתורתם של כמה הוגים מהדורות הראשונים של החסידות. כך למשל בדברי המגיד ממזריץ: "שעיקר התענוג {של הקב"ה} הוא מה שאדם חושב ומתלהב לעשות נחת רוח לפניו יתברך, והוא למלאות רצונו כי העבדות עצמו אינו עיקר {...} עיקר התענוג של הקב"ה הוא מהחשק שלו לעבודתו ית' {ברך; ...} האש של ההתלהבות".<sup>354</sup>

ר' אלימלך מליז'נסק הרחיב את תורת המגיד וטען ש"עיקר הוא כוונת הלב, והבורא ברוך הוא הבוחן לבבות וחוקר כליות יודע מחשבות זה האדם שהיה כוונתו לשמו ברצון שלם, לכן חושב לו כאלו עשה".<sup>355</sup> הערך הרוחני מצוי בכוונה הפנימית; הכוונה אמנם צריכה להיות לבצע את המעשה, אך ערכו של המעשה אינו מצד עצמו אלא רק כסימן או כהוכחה עבור המבצע שאכן הייתה לו תשוקה עוצמתית ורצינית מספיק לקיום אותו מעשה, כלומר כאינדיקציה בלבד לדביקותו בקב"ה. לכן, אם האדם רק מכוון אך איננו עושה, אף שיכול היה לעשות – אין לו אינדיקציה ממשית לכוונתו; מצד שני במקרה והאדם איננו יכול לבצע את המעשה, מספיקה כוונתו, משום שהקב"ה יודע אותה.

לטענת גלמן, גישה זו פותחת את אפשרות ההכחשה של רצון חופשי במעשה, שלעיתים האדם מנוע מלעשותו, אך נותר רצון חופשי במרחב הכוונה הפנימית: אם הכול מצוי בפנימיות, הרי שיכול להיות שהאל ולא האדם גורם את הפעולות, ושהמעשה הוא סימן מהאל לאדם שפעולותיו היו בעוצמה ובכוונה מספיקות. מכל מקום אין ערך מהותי בכך שהאדם עצמו הוא הסוכן הפועל של המעשים.

גלמן טוען שכיוון זה טבע בחסידות את החותם הקוואטיסטי, שעליו הצביעה רבקה ש"ץ-אופנהיימר, שמבוסס על ההכרה הספיריטואלית העמוקה בנוכחות האלוקית המצויה בכול, ועל החוויה המוחשית של הקב"ה הפועל בחיי האדם. כאן חוזרת ההשקפה המיסטית-קבלית שלא האדם פועל אלא האל דרך האדם; לכן בניגוד לכיוון הראשון המכחיש את העצמיות של האדם כאשליה בדיוק כמו את מעשיו, בכיוון זה נותר משהו מעצמיות זו שדרכה פועל האל. מצד ההכרה העצמית נותרת העצמיות ביחס לפנימיותו של האדם; מצד הפעולה האלוקית דרך האדם מתבררת 'אי-הסוכנות' של האדם. לפי גלמן לכיוון זה היתה השפעה מכרעת בחסידות, עם שאין בו חשיבות יתירה לצמצום.<sup>356</sup>

עמדה זו מציגה גישה **קומפטיביליסטית** בדומה לזו של פרנקפורט (1.2.1), לפיה גם אם האדם כפוי באופן חיצוני 'העצמי העמוק' שלו חופשי לבחור אם להזדהות עם הממד החיצוני או לא; כפי שראינו (1.3-1.3.2), גם העמדה **האקזיסטנציאליסטית** קרובה לתפיסה זו, בטענה שהחירות האנושית ניכרת בשאלת האותנטיות הפנימית שבה מתבצעים הדברים.

כאן מעביר גלמן את הדיון לתפיסתו של רמ"י, ובכך אנו שבים אל דברינו במבוא.

<sup>352</sup> רש"י, **ליקוטי תורה**, יד ע"ד.

<sup>353</sup> גלמן, **הכחשת הרצון**, עמ' 112-113.

<sup>354</sup> המגיד, **מגיד דבריו ליעקב** צו, עמ' 169.

<sup>355</sup> ר"א מליז'נסק, **נעם אלימלך**, עמ' יח, ד"ה: 'או יאמר'.

<sup>356</sup> גלמן, **הכחשת הרצון**, עמ' 114-116. וראו שם בהערה 8, בהפניה לש"ץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**. גלמן טוען ששני הכיוונים שונים זה מזה – שהרי שיטת הצמצום מבטלת גם את חופש הרצון שבהכרה; לדעתו ניתן לאחד ביניהם רק אם נאמר שאכן הכול הוא אלוקות, כולל הרצון הפנימי, אך בעולם הזה ההשגה האנושית מוגבלת מכדי להכיר בכך ולהגיע לביטול הישי מלא, ולכן יש להסתפק בהכרה של הכיוון השני, שהמעשים החיצוניים בידי שמים בעוד ההכרה הפנימית בידי אדם, מתוך מטרה להרחיב את ההכרה לגבי החיצוניות גם למישור הפנימי. מעניין לציין שכהן, **מי השילוח**, עמ' 217 טוען להיפך: המחשבה החסידית הרווחת היא שהמחשבה אינה תלויה באדם אלא מגיעה מהקב"ה, ואילו האדם אחראי אך למעשיו (ולטענת כהן, רמ"י הופך את הקביעה הזו, אף שלהלן [1.5.3.4] נראה שהוא סבור שגם המעשים וגם המחשבה תלויים בקב"ה); ראו גם להלן, הערות 683 ו-801.

### 1.5.3.4. רמ"י – אקזיסטנציאליזם דתי

כפי שראינו (0.2), כהן מזהה את משנתו של רמ"י כמשנה אקזיסטנציאליסטית דתית, המקבילה ביסודותיה לתפיסות הקירקוריאניות (1.3.1):<sup>357</sup> חירות הניתנת לאדם לפעול באופן אינדיווידואלי, גם באופן המתנגש עם המרחב המוסרי והחברתי, מתוך התגלות ספציפית של רצון ה' לאדם, שעליו לעשות מעשה ספציפי בזמן ספציפי. כפי שראינו (1.5.2 ואילך) חכמי ימי-הביניים עסקו בשאלת 'ידיעה ובחירה' מתוך האספקט התיאולוגי של מושג האל, כשהאספקט של שאלת האדם היה רק נספח לדיון שהתמקד אף הוא בשאלות מטאפיזיות של שחר ועונש, תשובה או חובת קיום המצוות. בחסידות בכלל ואצל רמ"י בפרט, לעומת זאת, עוברת השאלה מטמורפוזה לשאלת מצב קיומו של האדם בעולם נוכח האל, כפי שהדבר מתבטא באופי עבודת ה' שלו.<sup>358</sup>

כזכור (0.2), בניגוד לרוב הדעות המקובלות במסורת היהודית, נוקט רמ"י דווקא בעמדה פטליסטית של "הכול בידי שמים". במסגרת זו מוטל על האדם לחיות עקרונית חיי חוק והלכה, אך לעיתים מתגלה לו רצון ה', במישרין או בעקיפין ולאחר בירורים פנימיים נוקבים, ברצונו ואף בתשוקותיו – או כללית בייעוד של ה'אני' הפנימי שלו, מה שר"צ מכנה 'שורש נשמתו' (1.6), המקביל בהקשר זה ל'סובייקט' האקזיסטנציאליסטי; רצון זה דורש ממנו (ורק ממנו) לקיים 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', מעשה עבירה ספציפי, בזמן ובמקום ספציפיים. מושג התשובה בהקשר זה יהיה ההכרה ברצון ה' גם במעשה החטא; בהקשר זה מסביר הרב שג"ר את משמעותה של העמדה הפטליסטית הנחשפת בהעברת הדיון לרובד הקיומי:

משמעות העניין היא שהתשובה הגבוהה – תשובה מאהבה, איננה הכרה באחריות לחטא וחזרה ממנו, אלא דוקא התנערות ממנה, פרי התובנה **שכל מה שחטא היה גם-כן רצון ה' יתברך**. בלשון אחרת: התשובה הינה קבלת עצמך גם כחוטא, מתוך הארה שלא אני עשיתי את עצמי, אלא ה' יתברך {...} בסיס התשובה הינו האמונה של אין עוד מלבדו. העקרון פשוט: מפרספקטיבה אלוקית מוחלטת – לית אתר פנוי מיניה, 'כחשיכה כאורה לפניו' {...} כשם שקילוסו עולה מגן-עדן, כך הוא עולה מהגיהנום. הבחירה ובעיקבותיה גם מושג החטא, שייכים לעולם נמוך יותר, אך הינם חסרי משמעות בתחום האלוקי העצמותי. ההתגברות על החטא, שהיא התשובה מאהבה, הינה היכולת והנכונות של האדם להגיע להכרה זו ולקבל אותה {...} לא רק תוכן התשובה איננו תלוי באדם אלא גם אקט התשובה עצמו.<sup>359</sup>

<sup>357</sup> ראו כהן, **מי השילוח**, עמ' 419-420: "אדם זה אמור לחשוף מתוך עצמו (רצונו), את רצון האל, ובמובן זה לפנינו ביטוי לתפיסת האקזיסטנציאליזם הדתי, בנוסח של קירקגור, בובר ורוזנצווייג, בו אין האדם יוצר את עצמו אלא מגלה את מהותו...". ואמנם גם כאן נשמרת הדינאמיות ו"מהות" זו אינה אסנציאליסטית: "אין בדברי רמ"י אמירות המתארות באופן פוזיטיבי את קיומה של 'נשמה' או 'אני פנימי' או כל יסוד טרנסצנדנטי אחר הקיים באדם {...} מצד שני מילוי רצון האל {הספציפי} מהאדם {הספציפי, ובזמן ספציפי} הוא גם מימוש ייעודו, ובמובן הזה ניתן לומר שיש כאן התגלות של 'אני' עמוק יותר, שהיא היא התנועה האוטנטית האנושית. מדברי רמ"י ניתן להבין שלפחות במשורר האפיסטמוולוגי, ה'אני' עשוי להיחשף כדבר דינאמי {...} האדם אינו יודע כיצד ינהג בעתיד, אלא הוא קשוב לרצון האלוהי הקונקרטי {...} מקיים דיאלוג תמידי עם האל, טיעון המזכיר לנו את הקביעות האקזיסטנציאליות לפיהן לאדם אין מהות אלא התהוות או זיקה" (שם, עמ' 416). וראו גם שם, עמ' 344-343. בעמ' 56-52 דן כהן בשאלה המתודולוגית של השוואת החסידות בכלל לאקזיסטנציאליזם מול הגדרתה כמיסטיקה; בחילוק שבין אקזיסטנציאליזם דתי – המתאים יותר להשוואה להגותו של רמ"י – לזה האתאיסטי; ובמקבילות נוספות של רמ"י לאקזיסטנציאליזם דתי. עוד על הקשר בין קירקגור ורמ"י, לגבי האפשרות להגיע לביטחון עצמי ביחס לרצון ה' מהאדם, ראו בריל, **מיסטיקה**, ע' 87, הערה 3.

גם אצל קירקגור, ההגעה אל האוטנטיות שבגילוי האלוהי, עוברת דרך מסכת ספקות ארוכה, בה האדם מגלה את חירותו המלאה, את אינסוף האפשרויות הפתוחות בפניו: "כאן מצוי היסוד האקזיסטנציאליסטי של קירקגור בכל עוזו. האדם, מתוך הכרתו והבנתו את היותו מציאות פרטית שרירותית, חופשי להחליט על דרכו, גורלו נתון בידי בלבד: לאוטנטיות או לחוסר אוטנטיות" (סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 93). חירות זו לבחור באינסוף אפשרויות שוללת את הקיום הסתמי של חיי היומיום, שאינם אלא הבנה חיצונית של הקיום האנושי וניכור עצמי (שם, עמ' 92-91). שיליה זו מביאה את האדם ל'איוש' ממצבו הסתמי ובשיאה בא האדם לכדי 'אימה' (שם עמ' 103-97) ולהתנגשות עם המוסר והחברה (שם, עמ' 107). זאת ועוד – כל שלב של הכרה עצמית נחשב אצל קירקגור להוויה אוטנטית של הסובייקט; ואולם הדרגה הגבוהה ביותר היא אכן זו של הגילוי האלוהי, ובו זוכה האדם מחדש בעולם שאותו שלל קודם (שם, עמ' 106-103). וכשם שאצל רמ"י מהות זו אינה מהותנית אלא שומרת על דינאמיות אינדיווידואלית, כך גם "דוגמה זו, כנצרות בכללותה, אינה מופיעה אצל קירקגור כדוקטרינה, אלא כתוכן אישי בלבד, שאין לו שום תרגום כללי. זוהי השתכנעותו הפנימית של הסובייקט באבסורד שבמציאותו שלו, כשהוא, האבסורד, מוביל אל קיצוניותו הרבה ביותר ולובש תוכן קונקרטי וחיובי, שהוא אינסופי בגלל העוצמה ההתכוונותית שבו" (שם, עמ' 105). גם אצל רמ"י מצויים שלבים קודמים של הכרה עצמית, הכרוכים בנכונות לשהות בספק (כהן, **מי השילוח**, עמ' 209-178) ולשלוט את הקיום החברתי "הבורגני" של קיום המצוות גם במחיר נידוי חברתי (שם, עמ' 358-390). אך כאמור, אף שיש בדרגות אלו ממד של חירות שיכול לכוון ליצירה עצמית – בסופו של דבר השלילה מאיימת על האדם, וגאולתו היא בהתגלות האלוהית המעניקה לו קיום מחודש, שאותו הוא **חושף ולא יוצר**.

<sup>358</sup> {...} בפרדוקס של הידיעה והבחירה. נראה שמושגים אלה משמשים בצורה אחרת מאשר בהגות היהודית הקלאסית (= של ימי הביניים), וזאת בהשפעת תורת האר"י" (רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 307).

<sup>359</sup> שג"ר, תשובה, עמ' 126-127, 129. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 176-177, משווה בין הגותו של ר"צ להגותם של שלאירמאכר, אוטו וטרולטש; השבריריות האנושית גורמת לשלאירמאכר להיטמך על האל בטרמיניזם הדתי. אוטו שולל דטרמיניזם תיאולוגי הכפוי על האדם מבחוץ ומבזה את ערכו בשלילת בחירתו החופשית; במקום זאת הוא תומך בטרמיניזם דתי, שהוא חוויה מיידית של חסד (נוצר) שמעבר לכוחו ולרצונו של היחיד: על-ידי הבחירה בה היא מעניקה משמעות לטרמיניזם של הטבע והתשוקה, שגם הם אינם כפויים על האדם מבחוץ. טרולטש סובר שהטרמיניזם הכפוי על האדם אינו מבזה אותו כדעת אוטו, אלא מרחיבו, שכן הוא מביא להזדהות עם האל ומעניק לאדם ביטחון ואמון באל שכל המעשים ממלאים את מטרותו, וכך יכול היחיד להצטרף לתורה אליטיסטית המוכיחה לו שנבחר וניצל. לפי בריל, גם ר"צ מבקש להיטמך כזו על האל (שלאירמאכר), מתוך טיהור והעלאת התשוקות והתת-מועד אל השגת ידע אלוקי (אוטו), והכרה בכך שהכול חלק מתכנית אלוקית (טרולטש). בדומה לטרולטש המגביל זאת לעילית רוחנית, גם



האדם מצוי במצב קונטינגנטי, בעולם של חוקי טבע עיוורים ובתחושה קיומית של סופיות ושרירותיות; הדגשת הבחירה האנושית, כמעניקה עצמאות ומשמעות לאדם, עלולה להתהפך על פניה הקונטינגנטיות וחסרי-המשמעות. דווקא הדגשת הפן הפטליסטי של המציאות מעניקה לאדם ישועה, בהכרה שהדברים אינם סתמיים, שנעוצה בהם משמעות ואף הרצון האלוקי עצמו. כך מתגלה מעין הרמוניה בין היסודות הסותרים: האדם נקבע לפי שורש נשמתו, 'הסובייקטי' שלו נחשף לו בהתגלות אלוקית – והזדהות עם אלו מעניקה לו את חירותו להיות מי שהוא באמת, להיות אותנטי, ואף לחרוג ממוסכמות חברתיות כלליות ואובייקטיביות.

כפי שראינו יש בעמדה האקזיסטנציאליסטית הזו קרבה לקומפטיביליזם של פרנקפורט (1.2.1), שכן הראשונה מבקשת את האותנטיות במעשה, בדומה ל'עצמי העמוק' של פרנקפורט; ובמובן הזה היא ממשיכה את המסורת החסידי-קוואטיסטית של הכחשת הרצון, כפי שהראה גלמן (לעיל 1.5.3.3). אלא שכאן יש להעיר שוב שעמדתו של פרנקפורט, ובדומה לכך העמדה החסידי-קוואטיסטית שהציג גלמן, טוענות לחופש רצון של אותו רובד פנימי המגיב לפעולה החיצונית, ואילו העמדה האקזיסטנציאליסטית-הדתית טוענת שהסובייקט הפנימי נקבע על ידי האל והאדם רק חושף אותו; במובן הזה מדובר על פטליזם מונותאיסטי (1.1.3.2.2, 1.2.3), שכן הפנימיות של האדם אינה חופשית בתגובתה לפעולה החיצונית, אלא שבהיותה פועלת לפי פנימיות זו היא משיגה את החופש מהמישור הנורמטיבי-מוסרי ומהמישור החברתי.

בדומה לאקזיסטנציאליזם הדתי, גם רמ"י סובר שלא רק המעשים, אלא גם התשוקות הפנימיות למיניהן (מתשוקות חומריות ועד התשוקה לעבוד את ה') נקבעים בידי הקב"ה. לטענת גלמן, מרחב המחשבה והתגובה למעשים החיצוניים עדיין נותר בידי האדם;<sup>360</sup> אך לאור הדמיון הרב בין רמ"י לאקזיסטנציאליזם הדתי מסתבר שאף אם המחשבות בידי האדם, גם הן נקבעות בסופו של דבר לפי 'שורש נשמתו' או 'הסובייקט האותנטי' שלו – ולפיכך אין מדובר כאן על חופש של תגובה למעשים, אלא על החירות שבהתנהגות לפי אותו 'שורש'/'סובייקט', המתבטא במישורים הנורמטיבי-מוסרי והחברתי.

אלא שכאן מתגלה הבעייתיות שבחופש האקזיסטנציאליסטי, שכנגדו מציב ר"צ עמדה שונה; עמדה זו ממשיכה את מסורת רמ"י, אך גם ממשיכה ממנה והלאה.

### 1.6. סיכום ועמדתו של ר"צ

בפרק זה סקרנו גורמים שונים המונעים את חופש הרצון – החוקיות הטבעית, חוקיות החברה, חוקיות הנפש, חוקיות הרוח, המקרה והמזל, אסטרולוגיה, אלי הגורל, רצון האל, ידיעתו וחכמתו – וכן גישות שונות המתמודדות עם הסתירה שבין הרצון האנושי החופשי על שלל משמעויותיו לבין מעכבים אלו (בעיקר אלו התיאולוגיים).

לאור הפתרונות השונים ניתן להצביע על כמה כיוונים עיקריים להתמודדות: 1. העדפה של אחד מצדי הסתירה ודחיית האחר: א. כך העדיפו חלק מהליברטריאנים (1.2.2.2) את חופש הרצון האנושי והכחישו את הדטרמיניזם/פטליזם; ב. במקביל, דחו הפסימיסטים (1.2.3) והפטליסטים השונים (1.1.3-1.1.3.2.3) את קיומו של רצון חופשי וטענו לקיומו של דטרמיניזם או פטליזם בלבד, כשבמקביל טוענות דתות המזרח (1.4) לקיומו של רצון חופשי שאותו יש לבטל.

2. העמדה הקומפטיביליסטית (1.2.1-1.2.1.3) יצרה סוגים שונים של סינתזה בין שני הקטבים, שמשמעה קיזוז בכוחם של כל אחד מהצדדים, או לפחות של אחד מהם, על-מנת שיהלמו זה את זה. למעשה, אפילו עמדות פטליסטיות במוצהר, כגון האשעריה (1.2.1.3), נתנו דין-וחשבון לשאלת הבחירה, והעניקו לה מקום מסוים שבפועל צמצם מכוחו המוחלט של האל. לעומת זאת, עמדות קומפטיביליסטיות אחרות כמו האקזיסטנציאליזם

רמ"י מגביל זאת לדמות הייחודית של יהודה, אך ר"צ פותח זאת בכתביו המאוחרים בפני כל אדם המבקש לו ביטחון בצמיחה הרוחנית-מיסטית. אך כפי שנראה להלן (2.3, 3.3, 6.1), תיאור זה מתאים בעיקר לרמ"י, ורק לפן אחד בפרדוקס של ר"צ.  
<sup>360</sup> גלמן, הכחשת הרצון, עמ' 120; לזיהוי רמ"י עם הכחשת הרצון לפי הכיוון הקוואטיסטי, שלגביו הצמצום אינו משמעותי כל-כך, ראו שם, עמ' 129.

- (1.3.2-1.3.1), שדווקא הדגישו את החירות האנושית, התגלו כמבטאות במובלע את הפטליזם, משום שהחירות שהציעו היתה למעשה היענות פנימית-רצונית לאותה קביעה פטליסטית/דטרמיניסטית.
3. אחת העמדות הליברטריאניות (1.2.2.1) יצרה **קוטביות** בין הצדדים הסותרים: שניהם קיימים באופן מוחלט, משום שבעצם אין ביניהם מגע ולפעולתו של אחד האחר איננו רלוונטי.
4. עמדתו של ניטשה (1.3.3) הציגה גישה **פרדוקסלית**, שבה שני הקטבים קיימים באופן מוחלט, ואף יש ביניהם יחס של מתח המוביל (גם) לחיזוקו של כל קוטב.<sup>361</sup>
- להלן טבלה המסכמת את העמדות שהוזכרו בפרק זה:

<sup>361</sup> המשמעות המקורית של המושג פרדוקס ביוונית היא מעבר (para) לאמונה/דעה (doxa), כלומר בניגוד לקבלת דעה או צפייה מקובלת. ביוונית קלאסית הכוונה היתה למשהו מופלא ומדהים, כלומר למשהו שמעבר לסתירה מושגית בלבד, ומכאן התגלגל גם למונח של ניסיות, כגון בשימוש ב**ברית החדשה**. ואולם, הפרדוקס קיים בהקשרים שונים: לוגיים, ויזואליים, פסיכולוגיים, רטוריים ועוד. במחשבה הפילוסופית כוונתו של המושג לסתירה לוגית בין שני מושגים; יש שראו בכך סימן לחוסר-תקפותו של טיעון או מושג, אך אחרים ראו בו דרך חשיבה אחרת, החורגת מהלוגיקה הפורמלית וממגבלות השפה, ומאפשרת את הדינאמיות והויטאליות הנובעות מההדדיות ומהמתח הנוצר בין הפכים – וכך מהווה גם פתח לחידושי מחשבה פרדיגמטיים. יש אף הרואים בפרדוקס צורה גבוהה יותר להשגת האמת, משום שהיא חורגת מקו המחשבה הלינארית כשהיא מערבת בחשיבה גם מטאפורות ותמונות חיות ואינה מסתפקת ברעיונות לוגיים. הפרדוקס אינו ניתן לפתרון לוגי ולכן יש להעלותו מעבר ללוגיקה ולמעשה לחיות אותו: הפרדוקס פותח אפוא את השער לחוויה היומיומית עצמה, והופך את היצירה האומנותית, האינטואיציה הפואטית והחוויה הדתית לנגישות למחשבה. אכן, הפרדוקס מאפיין את רוב ככל התפיסות הדתיות את האל, הכוליות או האמת, המתואר בהן כנושא הפכים שונים: ריק-מלאות, טרנסצנדנטיות-אימננטיות, פרסונלי-אימפרסונלי, מחייב-שולל, ועוד – או בדימויים הופכיים: ים-יבשה, חורף-קיץ, מלחמה-שלום ועוד. לומר שהאל הוא אימננטי/טרנסצנדנטי אינו רק להציבם זה לצד זה, אלא לתאר את אופי החוויה הדתית עצמה באמצעות השפה הפרדוקסלית; הוגים דתיים חושדים לא פעם ביכולתה של שפה אחרת לתאר את החוויה והאמת הדתית. מירצה אליאדה מיקד את הפרדוקס המצוי בבסיס התובנה הדתית, במושג 'אחדות ההפכים' (coincidence of opposites); מושג זה אמנם מצוי כבר ביוון העתיקה, אך מיוחס בדרך כלל לניקולאוס קוזנוס (המאה ה-15), שהראה באמצעותו כיצד הפרדוקס הוא המאפיין העיקרי של המציאות האולטימטיבית (האלוהית). אך גם רעיון זה מצוי בדתות אחרות רבות, ביניהן גם ביהדות, ובעיקר במסטיקה היהודית: בקבלה ובחסידות. ראו על כל זאת: יוסה, פרדוקס, עמ' 6991-6988; סורנסן, פרדוקס, סעיף פתיחה; מילר, קוזנוס, 2.1; וולק, אליאדה ואחדות ההפכים, בעיקר עמ' 36-31; דרוב, קבלה ואחדות ההפכים. לתולדות הפרדוקס בהגותם של פילוסופים שונים במהלך הדורות, ראו לאורך ספרו של סורנסן, **פרדוקס**. פרום, **אומנות האהבה**, עמ' 73-66, טוען שמול הלוגיקה האריסטוטלית השולטת במערב ודוחה את קיומם של שני הפכים יחד, עומדת הלוגיקה הפרדוקסלית של האמונה באל (בעיקר בדתות המזרח וביהדות), שבה מתקיימים שני ההפכים יחד ולכן אינם מאפשרים לסח משפט חיובי על האל; לטענתו, זו הסיבה שדתות אלו ממוקדות במעשה נכון המאפשר את האמונה של ידיעת האל, לא באמצעות המחשבה הנכונה עליו אלא באמצעות החוויה של האחדות.

אף שהמונח 'אחדות ההפכים' שגור ביחס להוגים יהודיים שונים בעלי חשיבה פרדוקסלית, בחרתי בכל זאת במונח פרדוקס, משום שלא פעם 'אחדות ההפכים' מתאר אוטופיה הרמונית בין ההפכים, הפורקת את המתח בין הקטבים בממד מיסטי עליון כלשהו. כפי שנראה להלן (6.1 ובהערה 768), עמדות מסוימות המושפעות מהדיאלקטיקה ההגליאנית טוענות לאחדות דיאלקטית בין ההפכים, אך בסופו של דבר מובילות להטמעת הקוטב הקונטיננטלי בקוטב המוחלט; בכך הן יוצרות למעשה פטליזם המבטל צד אחד בסתירה, או לפחות סינתיזה המחלישה אותו – ומכל מקום אין הן פרדוקסליות משום שאינן משמרות את כוחן של שני הצדדים הסותרים ואת קיומם יחד (כך למשל העדיף גם שוורץ את המינוח 'דיאלקטיקה פרדוקסלית' לגבי משנת חב"ד, במקום המינוח 'אחדות ההפכים' שבו השתמשה אליאור; ראו 6.2.3). בניגוד לכך, המושג פרדוקס שבו אעשה שימוש בעבודה זו, שומר את המתח בין ההפכים המתקיימים יחד; מתח זה יכול אמנם לגרום סבל קיומי או אחר, אך יש בכוחו גם ליצור פיריון מתוך ההשפעה ההדדית בין הקטבים ההפוכים, ובהשפעה זו נדון בפרקים הבאים.

פרדוקס: 1. אחיזה בשני הצדדים עם מגע ביניהם 2. חופש (שג"ר)	קוטביות: אחיזה מקבילה בשני הצדדים, ללא מגע ביניהם	קומפטיביליות: 1. הלימה בין חופש הרצון להעדר סינתזה המחלישה את אחד הצדדים או שניהם 2. חופש מינימליסטי (יום) 3. כחידה (שג"ר)	העדר חופש רצון: 1. דטרמיניזם (מדעי הטבע, גנטי, נוירולוגי, סוציולוגי, פסיכולוגי, מרקסיסטי) 2. פטליזם לוגי (האל כסיבה ראשונה) 3. פטליזם פוליטאיסטי (אסטרולוגיה; האנשת חוקי הטבע; גורל) 4. פטליזם מונותאיסטי (רצון האל, ידיעתו, פרידסטינציה) 5. אינדרטמיניזם (לסוברים שהוא מבטל את חופש הרצון) 6. חרות (שג"ר)	חופש רצון: בלבד: 1. חופש מקסימליסטי 2. קביעה עצמית	העמדה והגדרותיה
1. ניטשה (עוצמה יצירתית מתוך החזרה הנצחית עצמה) 2. פוקו לפי ארבל 3. ר"צ 4. רמב"ם לפי ר"צ 5. רח"ק לפי שבייד	1. ליברטריאניזם (סיבתיות הסוכן) 2. מועתזילה לפי פרשנות אפשרית 3. קביעה עצמית 4. קוטביות (קאנט, דונוס סקוטוס) 5. בן-עזאי, ר' יעקב ור"ע לפי פרשנות אחרת של אורבך 6. רס"ג לפי אלטמן 7. ר' בחיי ריה"ל 8. האר"י 9. ר' עמנואל חי ריקי (צמצום כפשוטו) 10. רמ"י לפי בן דור	1. שיקול דעת רציונלי: חופש = לעשות את הטוב (אפלטון, אוגוסטינוס, אקווינס, דקארט, וולף) 2. אריסטו (פער בין האמת התיאורטית לריאלית) 3. פלוטינוס (ההשגחה כעצת רופא) 4. האל מעל לזמן (אוגוסטינוס, בואטיאוס, אקווינס, אנסלם) 5. שיתוף פעולה בין האל לאדם (אקווינס, ארסמוס, הכנסיה הקתולית, הכנסיה האורתודוקסית, וסלי, יעקובוס ארמיניאוס) 6. לותר (הפרידסטינציה מתבלטל במעשים רעים) 7. מולינה ('ידיעה אמציעית' counterfactuals) 8. וילאם מאוקהם, אדאמס ופלנטינגה (עבר 'רך' counterfactuals) 9. דייוויד יום (חופש מינימלי לעשות או לא) 10. פרנקפורט (רפלקטיביות) 11. פישר (שליטה הדרכתית) 12. מורי (מרחק אפיסטמי) 13. ראסל (ידיעת האל אינפורמטיבית בלבד) 14. חירות אקזיסטנציאלית פנימית (לסוברים שאין בכך מגבלה) 15. קדארים (מוסלמים מתגרי האומאים) 16. מועתזילה (הצדק האלוהי מעל הרצון) 17. דוקטרינת הקניין של האשעריה 18. השיעה המוסלמית (האל יודע רק כשדבר כבר קיים) 19. אסלאם מודרני (קריאה חדשה בקוראן) 20. אוריגנס, אוגוסטינוס המוקדם, פלאגיוס (מעשי האדם קובעים את מהותו למרות ידיעת האל) 21. הפרקסיס הפוליטאיסטי תלוי במעשה לעומת התיאוריה הפטליסטית (יוון ורומא) 22. פילון 23. סטואה (הימירמיני) 24. יוסף בן-מתתיהו (בדרך כלל) 25. חז"ל – שני הרעיונות מגבילים זה את זה מתוך נסיון החיים (הלל, ר"ע לפי אורבך, ר' יהושע בן חנניה, ר' מאיר, ר' יונתן, ר' אושעיה, ר' ישמעאל ובית מדרשו, ר' יצחק, רב, שמואל, ר' ינאי לפי פרשנות אפשרית, ר' יוחנן, ר' אלעזר, ר' יהושע בן לוי, ר' תנינא, ר' ברכיה ור' יודן לפי אורבך, רבא) 26. רס"ג (מועתזילה) 27. רמב"ם לפי סוקול ('עצמי עמוק שפוי') 28. רח"ק (חופש הכרתי מוגבל בתוך הפטליזם; שיתוף-פעולה) 29. תיקוני הוזהר (ידיעת האל אינפורמטיבית בלבד ומעל לזמן; חופש = בחירה בטוב) 30. מהר"ל (האל יודע דבר רק בהתרחשותו) 31. ר"א מליזנסק (חירות פנימית) 32. רמ"י לפי ש"ץ-אופנהיימר (אוטונומיה) ולפי כהן (אקזיסטנציאליות דתי כחירות פנימית אינדיווידואלית).	1. פטימיזם (סטואה, אפיקוראים) 2. שפינוזה (חופש הוא המודעות להכרחיות הרציונלית של העולם) 3. סיבתיות – עקרון 'הסיבה המספקת' של לייבניץ 4. אסטרולוגיה (בבלית, הלניסטית, שאמאניזם סיבירי ומונגולי, הינדואיסטית) 5. מיתולוגיה (יוונית, רומית, אכדית-שומרית, בבלית, זורואסטריה, נורדית גרמאנית, הינדואיסטית, מהבהרטה) 6. פרידסטינציה (ספר חנוך, ספר היובלים, צוואת לוי, איסיים/מגילות קומראן, פאולוס, רמגלי, קלווין, ביכר, צווינגלי, שלאירמאכר, אוטו) 7. תרבות קדם-איסלמית (דהאר; זאמאן) 8. אסלאם (אג'אל בקוראן; פרידסטינציה בחדית; המשטר האומאי; טאוואקול צופי) 9. אשעריה 10. הינדואיזם (מוקשה) 11. בודהיזם (נירוואנה) 12. טאוואיזם סיני 13. קירקבור (אקזיסטנציאליזם דתי; חירות במימוש הסובייקט שהאל קבע) 14. אקזיסטנציאליזם אתאיסטי (היידגר וסארטר: 'כלא החירות') 15. מארקס (דטרמיניזם של מטריאליזם דיאלקטי) 16. הגל (דטרמיניזם של הדיאלקטיקה של הרוח) 17. פוקו (דטרמיניזם של גבולות השיח) 18. פילון לפי מרקולסקו (חוק הטרונומי) 19. יוסף בן מתתיהו לפי מרקולסקו (חוק הטרונומי) ובמקומות שנוקט בפטליזם יווני (אורבך). 20. רשב"י, ר' ינאי, ר' ברכיה ור' יודן (לפי פרשנות אפשרית) 21. רמב"ם לפי פינס ואלטמן (דטרמיניזם טבעי) 22. רח"ק 23. האינסוף הקבלי (ר' נפתלי צבי בכרך, רמ"ק) 24. תיקוני הוזהר (סובייקט קבוע) 25. צמצום שלא-כפשוטו (ר' יוסף אירגאס, רמח"ל) 26. חסידות: אינסוף קבלי וצמצום שלא-כפשוטו (בעש"ט, המגיד ממזריץ', רש"ז) 27. רמ"י לפי וייס (דטרמיניזם) ולפי כהן (חירות אקזיסטנציאליסטית)	1. אינדרטמיניזם ליברטריאני (קייץ) 2. קביעה עצמית (דקארט, קמפבל) 3. מושג הקארמה לפי פרשנים מסוימים 4. תאיזם תוח (דינאמיות אלוהית) 5. צדוקים לפי בן-מתתיהו לפי רמב"ם לפי גלמן	הנוקטים בעמדה

ניתן להגדיר חלק מעמדות אלו באמצעות המילים השונות שמגדירות את החופש, כפי שמציע הרב שג"ר :

עלינו להבחין בין בחירה, חירות וחופש { ... } חופש הבחירה { ... } הינו חופש יחסי, החופש לבחור בין שתי אפשרויות מוכתבות מראש { ... } לעומתו עומד המושג הקלאסי של החירות, שהיטיב להגדירו שפינוזה, כפעילות מתוך הטבע העצמי, פעילות חסרת אילוץ חיצוני כלשהו { ... } באופן קלאסי זיהה { ... } שפינוזה { את הטבע שממנו מגיחה החירות } עם התבונה { ... } חירות התפרשה כמודעות, משום שכשאנו פועלים מתוך הבנת הסיבות, שוב איננו נתונים לשליטת גורם כל שהוא, וכל שכן שאיננו אובייקט הנמצא תחת חוקיותם המכנית של חוקי הטבע { ... } זוהי { קביעה שיש

בה פרדוקסליות מסוימת, משום שההבנה לא יכולה לפעול כנגד עצמה, היא מנועה מלפעול באופן לא הגיוני ושרירותי, חייבת היא לפעול באופן תבוני ואם כן היא חסרת חירות {...} ניתן כמובן להחליט על גוף אחר כטבע: האמת של טבעי איננה האמת השכלית אלא הקיומיות, עלי לפעול מתוך האמת הקיומית שלי, לפי מה שאני, קיום שכידוע איננו בהכרח הגיוני. החירות תהיה איפה {צ"ל: אפוא} החירות לבחור בעצמי, לבחור באותנטיות או להתכחש לעצמי. אך כמו האמת של התבונה כך גם העצמי נתון מראש. החופש העכשווי שהינו תוצר פוסטמודרני, שונה מהחירות בהיותו חופש של האין, לא חופש לבחור באמת מוכתבת מראש – {...} תבונית או קיומית – אלא החופש לכוון ולייצר את אותה האמת. אין משהו שקדם לחירותי, והחירות איננה בחירה בין אפשרויות או חשיפה והוצאה שלהם מהעלם לגילוי. בניגוד לחירות הקלאסית הרואה את עצמה כאפשרות בלבד, ומלמדת שלא נולדנו בני חורין ושעלינו להיאבק ולהלחם כדי לצאת לחירות {...} הרי חירות פוסטמודרנית זו בהיותה לא כלום, הופכת לגורל, והאדם 'נידון לחירות' – כדברי סרטור {...} חירות זו מתהפכת מברכה לקללה {...} בכלל לא משנה מה אעשה. בגישה זו אין אמת, האמת איננה אלא 'פוליטיקה של אמת', ערכים אינם מוחלטים אלא יחסיים, קונסטרוקטים חברתיים ותו לא.<sup>362</sup>

ניתן לומר שהמושג בחירה מאפיין את חופש הרצון המינימליסטי של הקומפטיביליזם שיש בו הלימה לדטרמיניזם/פטליזם, שכן יש בו חופש לבחור, אך רק בין אפשרויות (מגוונות אך מוגבלות) שכבר מוכתבות מראש (על ידי דטרמיניזם או פטליזם); כפי שראינו (1.5.2.3), יש המזהים הלימה כזו בעמדת הרמב"ם, כמו למשל במצוות התשובה שמכירה במגבלות העולם-הזה ומסתפקת בתיקון המעשים להבא מבלי להידרש לעבר. החירות, לעומת זאת, היא ההזדהות עם העצמיות, המוגדרת על-ידי התבונה או הקיומיות, ובכך היא מאפיינת את העמדות האקזיסטנציאליסטיות (הן הדתי, כולל רמ"י, והן האתאיסטי – ובמובן מסוים גם את הקומפטיביליזם של פרנקפורט [1.2.1]). אך כפי שראינו (1.3.1-1.3.2), עמדות אלו נקלעות לאותה בעייתיות כמו שפינוזה: לפי השקפתו הפנתאיסטית-אקוסמיסטית של שפינוזה, התבוניות והסיבתיות של הכוליות הטבעית היא-היא אלוקים, ולכן כשאבן נופלת היא "סבורה" שזה רצונה; בכך היא אכן מבטאת את טיבעה ומהותה, ומשום כך את חירותה העצמית; אך למעשה זהו דטרמיניזם בו אין בחירה, חופש או אוטונומיה.<sup>363</sup> באותה מידה, יש בהיענות האקזיסטנציאליסטית ל'סובייקט', או ל'שורש הנשמה' לפי רמ"י, ממד של חירות לפעול לפי הטבע הקיומי של האדם – אך טבע זה איננו נקבע על-ידי האדם עצמו אלא רק נחשף על-ידי (ולפי האקזיסטנציאליזם

<sup>362</sup> שג"ר, **כלים שבורים**, עמ' 50-51. ראו גם שג"ר, **זמן של חרות**, עמ' 163-168. הרב שג"ר מוצא את השורשים הפוסט-מודרניים כבר באקזיסטנציאליזם של סארטר; קביעה זו נכונה, אך כפי שראינו לעיל (1.3.2, 1.3.3.1), למרות הקרבה ביניהם ישנו הבדל מהותי ביחס הבסיסי אל ה'סובייקט': בעוד שלסארטר סובייקט זה הוא הבסיס ואף המטרה – הרי שבעולם הפוסט-מודרני של פוקו הוא אכן רק צומת של 'הפוליטיקה של האמת' וקיומו מהווה סכנה לפרט. וראו להלן, 2.4. למרות ההבדל בין שלושת המושגים (בחירה, חרות, חופש), בעבודה זו אתייחס לכולם בהכללה במושג 'בחירה' (וכך לכל המושגים המבטאים קונטינגנטיות כמו שקר, רוע, חטא וכד'), כשם שאת כל סוגי ההגבלה של חופש הרצון הכללתי במושג 'ידיעה' (יחד עם המושגים המבטאים מוחלטות, כגון אמת, טוב וכד'); ראו על כך 0.3, בפתיחת הפרק ולהלן, 4.2.

<sup>363</sup> ראו דברי שפינוזה באיגרותו לג. ה. שולר: "אבן מקבלת מסיבה חיצונית, הדוחפה אותה, כמות מסוימת של תנועה, שמכוחה היא תוסיף לנוע בהכרח גם אחר כך, בשעה שהדחף של הסיבה החיצונית כבר נפסק {...} הימצאות האבן בתנועה היא אנוסה {...} האמור כאן באבן, אמור גם בכל נמצא מיוחד, ואין הבדל כמה מורכב הוא ובאיזו מידה הוא מותאם על-פי דעתנו לתכליות שונות זו מזו, כלומר הכלל הוא, שכל נמצא נכרע על-ידי סיבה חיצונית להימצא ולפעול באופן מסוים ומוגדר. ועכשיו, שער נא בנפשך שהאבן חושבת בשעה שהיא ממשיכה לנוע, והיא יודעת שהיא שואפת להתמיד בתנועה ככל האפשר. אבן זו, מכיוון שהיא יודעת את עצמה בלבד כבעלת השאיפה, ובשום פנים אינה אדישה לה, תהיה מאמינה, בלא ספק, שהיא בת חורין גמורה ושהיא מתמידה בתנועתה רק משום שהיא רוצה בכך, ולא משום סיבה אחרת. והוא הדין באותה החירות של בני-האדם, שהכול מתפארים בקניינה, ובאמת כל כולה אינה אלא בכך, שבני-אדם יודעים את שאיפתם אבל אינם מכירים את הסיבות, שמכוחן הם נכרעים [=מופעלים]. כך מאמין התינוק שהוא מתאוה בחירות לחלב, הנער מאמין שהוא בן חורין כשהוא שואף נקם בשעת כעסו, והפחדן – כשהוא רוצה לברוח – גם השיכור מאמין שמתוך ההכרעה החופשית של דעתו הוא משמיע כל אותם הדברים, שאחרי-כן בשעת התפכחותו, נוח לו אילו לא השמיעם" (שפינוזה, **איגרות**, איגרת 58, עמ' 228; מובא אצל ברגמן, **תולדות**, עמ' 261-262).

לדעת בריל, **מיסטיקה**, עמ' 154-155, האינדיווידואליות של רמ"י אינה ביטוי ליצירתיות עצמאית ולבחירה אישית ואוטונומית, אלא דרך פרטית שבה הקב"ה רוצה; מהלכו של אדם החותר להרמוניה עם רצון ה', מתוך בחינה עצמית קבועה, למעשה נקבע על ידי רצון זה. דבריו מחזקים את המוצג כאן ביחס לחוסר הבחירה שבעמדתו האקזיסטנציאליסטית של רמ"י, למרות החופש הנורמטיבי שבה – אף שנראה שיש בהם הפרזה ביחס לשאלת הביטוי האינדיווידואלי, המודגש במסורת פשיסחא-קוצק בכלל, ובמשנת רמ"י בפרט, וכדברי כהן שהובאו לעיל, 0.2. כך, גם בעמ' 176, הערה 22, מתאר בריל את המושג 'רצון חופשי' באופן מינימליסטי כמעשה שנעשה ללא כפייה וצורך אפילו אם בפועל צריכים אותו; מכאן לדעתו, לפי רמ"י תמיד יש רצון חופשי למעט חטא שנכפה משמים, ולפי ר"צ תמיד יש רצון חופשי חוץ מכפיית הרגשות – שכן אמנם האל נוכח בכל (בקהילה, במצוות, בלב ובאינטלקט) והוא הקובע את המעשים ובמקביל ההיגיון והתת-מודע שואפים לרצוננו, אך בסופו של דבר המעשים נעשים וולונטרית. עמדת החרות היא הבסיס שממנו צומח האדם באמצעות הנפילות אל העמדה הדטרמיניסטית, שאינה כפוייה מבחוץ באופן קשה אלא מתוך האירועים והתשוקות האנושיות. ואולם, תיאורו של בריל רווי סתירות פנימיות: אם הבחירה היא וולונטרית, מה משמעות הנוכחות האלוקית הקובעת הכול – ולחילופין, אם ההכרה הסופית היא הדטרמיניזם, מה משמעות הקביעה שיש לאדם בחירה: הרי גם אם הדבר תלוי בהכרה האנושית, ולא במעשה הקבוע ונכפה בידי שמים, כפי שקובע ר"צ לעיתים – הרי במקומות אחרים הוא תולה גם את הכוונה בידי שמים, וכך עושה אף בריל עצמו! מכל מקום, בניחותי אני נוקט בגישה ביקורתית יותר, שאינה מקבלת את המינימליזם, אלא להיפך: אפילו עמדת החירות של רמ"י (חירות ביחס לנורמה החברתית המקבלת אשורר פנימי לפי 'שורש הנשמה') מתבררת למעשה כחסרת חופש. במקום זאת מוצע המקסימליזם של החופש הפרדוקסלי.

הדתי הוא נקבע על-ידי האל), ולמעשה הוא כפוי לנהוג לפי שורש קיומי זה; כך מתגלה מחדש הממד הפטליסטי/דטרמיניסטי של האקזיסטנציאליזם בכלל ושל רמ"י בפרט.

המושג חופש, המבטא את הרעיון במובנו הרחב ביותר, יכול לאפיין את הליברטריאנים הדוחים את הדטרמיניזם והפטליזם, את הליברטריאנים היוצרים קוטביות, אך בעיקר את היצירתיות העצמית המכוננת, המושגת דווקא מהפרדוקס בין הדטרמיניזם/פטליזם לחופש הרצון של ניטשה וממשיכיו. אלו דחו את ה'סובייקט' המודרניסטי והאקזיסטנציאליסטי וטענו ליצירה עצמאית של המהות והאמת. החופש הניטשיאני הפרדוקסלי אינו חורג מהעולם הריאלי למטפיזיקה כלשהי, אך גם אינו מוגבל בדטרמיניזם של הריאליה; הוא מגלה את האינסופיות המגוונת בתוך המציאות עצמה, בוחר בבחירה מתמדת שאינה מסתפקת בבחירה הראשונית שהתקבעה, ומכוון טעם אישי המעצב את הבחירות בגוון מסוים. בחופש זה האדם אינו נקבע מבחוץ אלא הופך לבורא של עצמו (ושל המציאות כולה לפי פרשנותו), וממשיך בבריאה עצמית דינאמית ומשתנה שאינה מהות אחת וקבועה לנצח.

שני המושגים האחרונים יכולים להאיר את משנתו של ר"צ בנושא. כפי שראינו (0.2), השפעתו של רמ"י נוכחת במפורש במשנת ר"צ, הן בגוון האקזיסטנציאלי הדתי שלה והן בקביעה הפטליסטית ש'הכול בידי שמים', ובמובן הזה נוקט ר"צ בעמדה של **פטליזם תיאולוגי מונותאיסטי** (1.1.3.2.2). הקשר בין האקזיסטנציאליזם והפטליזם הובהר בדברי הרב שג"ר על האפשרות של האדם להתמודד עם קיומו הקונטינגנטי, באמצעות ההכרה שחיייו הם תכנית אלוקית בעלת משמעות מוחלטת המבטלת את הקונטינגנטיות. מאידך עלה הקשר בין הפטליזם לאקזיסטנציאליזם במושג החירות של הרב שג"ר: ההיענות ל'סובייקט' או ל'שורש הנשמה' מעניקה חירות, אך גם שוללת את החופש של האדם לכוון את עצמו. אמנם, לפי רמ"י מתגלה הרצון האלוקי מבעד לתאוותיו האישיות ואף בחטאיו של האדם, ודורש ממנו בירור עצמאי עד שהוא חש שזהו רצונו-שלו. אך בסופו של דבר, לפי כהן דבקה עמדתו של רמ"י ב'שורש הנשמה' שמהותו פטליסטית, שהרי הקב"ה נגלה לשורש זה וממנו נגזרת פעולתו של האדם – ואף שזהו רצונו ואָתו הוא מזדהה, לא הוא שיצר רצון זה; האדם הוא כמו האבן הנופלת מהכרח טבעה, אך טוענת שזהו רצונה: קשה לטעון שיש כאן רצון ובחירה חופשיים. עצם ההכרה בכך שרצון האדם הוא-הוא רצון ה' וידיעתו מלמדת שהאדם מחויב להתנהג כך ולא יכול אחרת עד שאותה 'חירות' בטלה בהשקפה הקרובה לפנתאיזם השפינוזי.

זאת ועוד: כפי שראינו בדברי הרב שג"ר על תפיסת הרמב"ם (1.5.2.3), גם ממד 'הבחירה' והחופש משמעותי לשאלה הקיומית של האדם, המקבלת את ממשותה בהכרה ש'אין הדבר תלוי אלא ב"י'. שהרי אם הכול הוא האלוקות והשגחתה המוחלטת, מתגלה הקיום האנושי כחסר משמעות ועצמאות משום שאינו כלי משחק בתכנית האלוקית; האדם אינו יכול לבטא את עצמו כשלעצמו, ולו בבחירה מצומצמת, ותחושות הבחירה והשאיפה לחרות מתגלות כשקר אונטולוגי וכאשליה אפיסטמולוגית המולידה סבל ואכזבה שיש לבטלם כטעות. מה טעם אפוא יש בפורקן הקיומי שבקוטב 'הידיעה' (הצדקת הקיום הקונטינגנטי בהשגחה האלוקית המוחלטת ובגילוי 'שורש הנשמה' ו'הסובייקט') אם הוא מבטל את קוטב 'הבחירה'! הלוא דווקא האחרונה היא המביאה לידי ביטוי את 'הסובייקט' האנושי ולפיכך את כל הבסיס לקיומיות, ובביטולה מתבטלות כל החוויות הקיומיות כולן, גם זו של קוטב הידיעה!

כך מתפרשת באופן קיומי גם השאלה התיאולוגית: אם גם משנברא העולם הכול בסופו של דבר הוא אורו האינסופי של הקב"ה – מה משמעות הבריאה? האם הכול אינו אלא משחק סתמי ואולי אף אכזרי, בו בני האדם אינם אלא בובות מריונטה חסרות עצמאות כלשהי, הסובלות את קיומם בעולם על הטוב והרע שבו, עד הכרתם ש'הכל בידי שמים'! הרי אף לאחר הכרה אפיסטמולוגית זו ממשיכים הרוע האונטולוגי והסבל הפיזי והאפיסטמולוגי-קיומי להתקיים – עד שהכרה זו עצמה הופכת את הסבל לקשה שבעתיים, שכן הסבל עצמו מאבד את משמעותו יחד עם כל הקיום האנושי ומעשיו הבטלים באינסוף האלוקי! מכאן נראה שדברי כהן על האקזיסטנציאליזם הדתי של רמ"י ודברי גרוסמן ואחרים על המשכיותו של האקזיסטנציאליזם במשנת ר"צ, אכן נאים להבנת רמ"י, אך אינם מספיקים לר"צ, שכפי שראינו (0.2) טוען פרדוקסלית לקיומו של 'שורש נשמה' קבוע ויחד עם זאת למעשים בחיריים הקובעים את השורש:

אף על פי שהבחירה נתונה לאדם מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משורשו ועיקרו וכאותה שאמרו (סנהדרין מד, א): "אף על פי שחטא ישראל הוא", משום שהוא **משורש** וגזעא קדישא. וכן אמרו (ברכות כט, א): "טבא לא הוה בישא" (= טוב לא נהיה רע; ...) וכן להיפך: "בישא לא הוה טבא {...} רק השורש הזה נעלם מכל הברואים [דזהו בסוד הידיעה והבחירה שנתקשו הקדמונים] כי ליבא לפומא לא גליא [=הלב לא מגלה לפה; ...] והוא נעשה על ידי פעולתו ובחירתו לרע, וכן להיפך על ידי תשובה ומעשים טובים יכול להתקרב {...} ונאמר (תהלים נא, יב): "לב טהור ברא" וגו', ובריאה הוא יש מאין, והיינו שמאחר שזה בידו של הקב"ה מועיל רחמי שמים [ולכשיזכה ברחמים, או להיפך חס ושלוש, אז יהיה באמת למפרע שורשו כך, ואין שינוי בידיעה כי ידיעת השם יתברך אין נופל תחת הזמן דעבר ועתיד, רק אנו תחת הזמן {...}]<sup>364</sup>

בפסקה זו נע ר"צ הלוך ושוב על ציר בין התפיסה לפיה 'שורש הנשמה' קבוע מראש לטוב או למוטב, לבין התפיסה כי 'הבחירה' ומעשי האדם הם הקובעים את שורשו, משום ששורש זה הגלוי בעולמות העליונים, נעלם הוא בעולם הזה. מה עומד מאחורי דיאלקטיקה זו? מהי טענתו למעשה: האם השורש קבוע או נקבע לפי מעשי האדם? האם 'הידיעה' האלוקית קובעת ומבטלת את 'הבחירה', או שמא 'הבחירה' אכן ממשיכה ומחסרת משהו בידיעה' האלוקית? בניגוד לטוענים שר"צ ממשיך את תורת רבו הפטליסטית ואף ממתנה, כהן טוען שר"צ נוטש את האקזיסטנציאליזם של רבו, אך גם הוא רואה בכך מיתון של הרדיקליות;<sup>365</sup> אך מדברי ר"צ נראה שעמדתו דווקא מעצימה את הרדיקליות משום שהיא חורגת מהתפיסה האקזיסטנציאליסטית של החירות ושל החשיפה של 'הסובייקט', ומבקשת הצדקה קיומית לאדם מופש שבכינון העצמי וביצירתיות, במעשים הבחיריים החורגים מן הקיומיות וקובעים את 'הסובייקט' ואת 'שורש הנשמה' של האדם גם בשונה משורשו.

נראה שאף שבעמדתו האקזיסטנציאליסטית של רמ"י יש, כזכור (0.2), צד אוטונומי של חתירה לאמת אותנטית של גילוי עצמי, המתגלה דווקא דרך הסובייקטיבי – עבור ר"צ אין היא מעניקה מקום משמעותי מספיק ל'בחירה', לחופש לפשוט וללבוש צורה, לשהות בעולמות שונים וסותרים בזמנים שונים ולעיתים אף בו-זמנית, ולתת משמעות לחטא ולייסוריים הבחיריים והקונטינגנטיים מצד עצמם (ולא מצד המוחלטות של 'הידיעה' המבטלת אותם). ר"צ אוחז ב'שורש הנשמה' האקזיסטנציאליסטי של רבו, אך גם חורג ממנו פרדוקסלית, ומבקש את החופש והעוצמה הפורצת-גבולות והדינאמית של 'הסובייקט' המכונן את עצמו: הוא מבקש את 'השורש הנעלם' הנקבע על-ידי המעשים הבחיריים וחורג מ'השורש הקבוע' של 'הידיעה', או מ'הסובייקט' האקזיסטנציאליסטי.

בפרקים הבאים אבקש לטעון שהפרשנות המקובלת במחקר, המציגה את משנת ר"צ כנוקטת בפטליזם (או למצער בקומפטיביליזם או בקוטביות), אכן עולה מכתביו – אך עם זאת אין היא נותנת דין וחשבון מספק ביחס לדבריו הסותרים של ר"צ על מקומה של 'הבחירה' (וזאת אפילו באותה פסקה עצמה, כנ"ל). לפי פירוש זה, המתבסס על הפירוש המקובל ומוסיף עליו, ר"צ אינו מקבל בהכרח את עדיפותו של צד זה או אחר בשאלה (כמו חלק מהליברטריאניזם [1.2.2.2] או הפסימיזם [1.2.3] והפטליזם לגונוני [1.1.3 ואילך]), ואף לא מסתפק בקיום הקטבים יחד תוך החלשת אחד מהם או שניהם (כמו הסינתזה הקומפטיביליסטית [1.2.1 ואילך]). ר"צ מבקש לאחוז את שני הקטבים הסותרים כאחד, אך פעם נוספת אין הוא מסתפק בעמדה הקוטבית (כמו חלק מהליברטריאניזם [1.2.2.2.1]) שבה אין לשני הקטבים מגע זה עם זה, אלא חותר אל העמדה הפרדוקסלית שבה יש ביניהם מגע מתוח אך יצירתי.

לפי פרשנות זו אוסיף ואטען, שלמרות פערים תהומיים בין שני ההוגים, ניתן להצביע על דמיון רעיוני פנומנולוגי בין הפרדוקס הניטשיאני<sup>366</sup> לפרדוקס של ר"צ, הן מבחינה צורנית – של פרדוקס נושא הפכים שביניהם קשר של

<sup>364</sup> **צדקת הצדיק** קל, עמ' 57; ההדגשות שלי. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 171, דן בפסקה זו, אך בניגוד לפרדוקס שיוצג להלן הוא מבליט רק את הפן הטרמיניסטי העולה בה, שמבטל לשיטתו את 'הבחירה' הראשונית. לניתוחו של כהן את רמ"י, ראו 0.2; על טענת האקזיסטנציאליזם של ר"צ, ראו הערה 26. ראוי להזכיר כאן שוב את עמדתו של בן דור, **מי השילוח**, עמ' 236-294, לפיה רמ"י איננו מעדיף את 'הידיעה' – באופן אקזיסטנציאליסטי או אחר – אלא מציג קוטביות (בדומה לליברטריאניזם; 1.2.2.2.1). ואולם, הצגתי את משנת רמ"י לפי דעת רוב החוקרים, ואף אם נכונים דבריו של בן דור, יש בהצגת רמ"י באופן המקובל כדי להאיר פנומנולוגית את משנת ר"צ ביתר בהירות. בנוסף, נראה שטיעוני רוב החוקרים מכריעים; ראו על כך לעיל, הערה 24.

<sup>365</sup> כהן, **מי השילוח**, עמ' 487, ובהערה 21 שם.

<sup>366</sup> על החריגה של ר"צ מתפיסה אקזיסטנציאליסטית ('ידיעה') אל תפיסה תרבותית, המבוססת על תפיסותיו של ניטשה ומייחסת את המהות והזהות למעשה ('בחירה'), ראו צור, לב האדם, עמ' 251 ואילך. אף ששניהם חיו באותה תקופה (שניהם מתו בשנת 1900, בהפרש

מתח פורה והן מבחינת תוכנו של הפרדוקס: ראשית, משום ששני ההוגים דוחים/חורגים באופן כזה או אחר מהמהותנות הפנימית של 'הסובייקטיביות' שורש הנשמה' לטובת חופש יצירתי של כינון עצמי; ושנית, בשל הפרדוקס ששניהם יוצרים בין חופש יצירתי זה לבין תפיסה פטליסטית (לניטשה: פוליתאיסטית; לר"צ: מונותאיסטית). מתוך דימיון פנומנולוגי מפתיע זה נעמוד מחדש על ההבדלים המהותיים בין שני הוגים אלו.

ליורר הציגה בהרחבה את משנתו של ר"צ בנושא זה, תוך הפניה למקורות השונים שבהם עוסק ר"צ בנושא, ומיונם במודלים שונים המצויים במשנתו.<sup>367</sup> בפרקים הבאים לא אפרוש מחדש את שלל המקורות אלא אתמקד בשני מושגים עיקריים שהוא מפתח, המציגים את תפיסתו הפרדוקסלית ביחס לנושא זה, מושגים החסרים בעבודתה של ליורר. זאת ועוד: כאמור במבוא (0.4) וכפי שנראה להלן (6.1), אף שנושא מחקרה הוא היסודות הפרדוקסליים במשנתו, המודלים שמציגה ליורר נוטים במפורש להעדפתו של קוטב 'הידיעה' ולהמעטת כוחו של קוטב 'הבחירה'. אף שפרשנות זו אפשרית, המושגים שיפותחו בפרקים הבאים יבקשו להוסיף עליה ולהוכיח את תפיסתו הפרדוקסלית, האוחזת בשני הקטבים כאחד באופן מוחלט, היוצר ביניהם גם קשר של מתח פורה.

בפרק הבא אדון באחיזתו של ר"צ ב'שורש הנשמה' האקזיסטנציאליסטי (בניגוד לניטשה) בחריגתו (האקזיסטנציאליסטית בעצמה) משורש זה אל מה שהוא מכנה לעיתים 'השורש הנעלם', שבדומה לניטשה וממשיכו נקבע ומכוון על-ידי המעשים הבחיריים והקונטינגנטיים של האדם, ובהבדלים מעמדת ניטשה. לאחר הדיון ב'שורש הנעלם', המבטא את הפרספקטיבה האנושית-קיומית של הפרדוקס, אדון בפרק השלישי בתפיסת האלוקות הפרדוקסלית של ר"צ, החותרת לייחוד גמור' בין 'ייחודא תתאה' שבו יש לאדם 'בחירה' (לעיתים 'בחירה' בלבד) לייחודא עילאה' שבו יש 'ידיעה' בלבד; המושג 'ייחוד גמור' מבטא את הפרספקטיבה האלוקית האונטולוגית (התיאולוגית, ואף הקיומית) של הפרדוקס. שני פרקים אלו יתארו את המבנה הפרדוקסלי; לאחר מכן, בפרקים 4-6, אשוב לדון באופיו ובתוכנו של הפרדוקס, כאחיזה בשני קטבים סותרים היוצרים מגע הדדי ופורה; בתוך כך אשוב גם לתפיסתו המיוחדת של ר"צ את משנת 'הבחירה' של הרמב"ם.

של 9 ימים) קשה לשער את קיומה של השפעה כזו או אחרת בין ההוגים, השייכים מבחינה חברתית ומעשית לעולמות רוחניים שונים בתכלית. ניטשה שייך למסורת הפילוסופיה המערבית, מהמיתוסים והפילוסופים היווניים ועד הפילוסופיה הגרמנית של תקופתו – הרומנטיקה או האידיאליזם; קשה למצוא השפעות זרות לזרם זה בכתיבתו, למעט הברית הישנה, אך ללא התיווך של תורה שבעל-פה. בדומה לכך, ר"צ שייך במובהק לבתי-המדרש היהודיים, על שלל פניהם: הלכה ואגדה, מדרש ותלמוד, קבלה ופילוסופיה יהודית, וכמובן – חסידות; נוכחותם של הוגים שאינם-יהודים מופיעה בכתיביו רק דרך הצינוורות הללו (למשל – אריסטו דרך **מורה הנבוכים** של הרמב"ם, או מלכי יוון ורומא דרך מדרשי חז"ל). אמנם ידוע שר"צ קרא ב"ספרים חיצוניים" (ראו ברומברג, **מגדולי**, עמ' כב-כד, נג-נה; ליורר, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 33, הערה 1; ליורר, **תושב"ע**, עמ' 356, הערה 68), אך לא ידוע על אילו ספרים מדובר, וקשה לשער האם ר"צ, שספון היה בבית המדרש ובחברה היהודית המסתגרת ומתגוננת מפני התבללות, נחשף להגות האקטואלית של זמנו, או רק להגות ישנה יותר; בכל אופן, נראה שאת מה שקרא, קרא בתרגום בלבד, שכן לפי המסופר סרב לבקשת הנאורים בלובלין ללמוד את שפת המדינה, כדי לא לטמא את פיו (ראבינאוויטש, **מלאכי עליון** כא, עמ' כב). מכל מקום, הדברים הבאים אינם באים אלא להאיר דמיון פנומנולוגי והרמנויטי בין השניים; במידה ויש קשר אולי הוא ה"zeitgeist" במונח ההגליאני, שהוביל את שניהם לאותו גוון מחשבת. וראו השוואה ברוח זו בין ר"צ לקרל גוסטב יונג, אצל קוסמן, **מסכת גברים**, עמ' 58-63.

<sup>367</sup> ליורר, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 119-201.





## פרק שני: השורש הנעלם

כאמור במבוא (0.2), ליוור הראתה שהפרדוקס בכלל ופרדוקס 'הידיעה והבחירה' בפרט, תופסים חלק מרכזי במשנת ר"צ, בצורה ובתוכן, ואף הציגה בהרחבה מבנים שונים שהציב ר"צ ביחס לשאלת 'הידיעה והבחירה'. עם זאת, כפי שארחיב להלן (6.1), ליוור ראתה בפרדוקס בעיה לוגית שאת פתרונה יש לאתר בדרכים שונות במשנת ר"צ, פתרונות שבסופו של דבר מעניקים עדיפות ל'ידיעה' הפטליסטית. ואולם, פסקאות רבות (שהובאו שם ויובאו עוד בפרקים הבאים) בכתבי ר"צ המעידות על דגש רב שניתן ל'בחירה' בפניה השונות, מעוררות קושי לקבוע נחרצות שמשנתו של ר"צ היא פטליסטית בלבד. כדי להתמודד עם סתירה זו, הנראית מובנית במשנת ר"צ, אציע מודל הסברי אפשרי אחר, לפיו ר"צ אינו רואה בפרדוקס בעיה אלא דווקא חותר אליו, וכך יוצר כמה מבנים ומושגים פרדוקסליים שאותם החמיצה ליוור.

כזכור (0.2, 1.5.3.4), כהן זיהה את הגותו של רמ"י כאקזיסטנציאליזם-דתי – זיהוי הממשיך את מסורת המחקר המשווה בין החסידות לאקזיסטנציאליזם (ראו 6.2.4) ומציב אותה בתוך אחד מזרמי השיח המודרני;<sup>368</sup> כהמשך לכך, ברצוני להשוות גם את ר"צ להגות זו, ולפתוח את הדיון בשאלת 'ידיעה ובחירה' דרך פניה האפיסטמולוגיות והקיומיות שמצד האדם: בדיון בשאלת 'שורש הנשמה', שכזכור (1.5.3.4) מקביל לרעיון האקזיסטנציאליסטי של 'הסובייקט'. כפי שראינו במבוא (0.5, סעיף 3), ר"צ מדגיש את חשיבות הלב בכלל וליבו האינדיווידואלי של הוגה ומחדש בתורה בפרט, והגותו רצופה בתובנות קיומיות, שגם אם אינן אקזיסטנציאליסטיות במובהק, הריהן קיומיות ומשקפות טיפוס של 'הוגה אישי', המערב את פנימיותו האישית בהגותו הכללית.<sup>369</sup> בהקשר זה נראה שר"צ אכן ממשיך את האקזיסטנציאליזם הדתי של רבו (לפי הסברו של כהן), כפי שנטען לא פעם במחקר,<sup>370</sup> וטוען לקיומו של 'שורש נשמה' קבוע (שלהלן יתקרא גם: השורש הקבוע). ואולם, כפי שנראה

<sup>368</sup> בריל, **מיסטיקה**, עמ' 362-378, דן בקירבתו של ר"צ למודרנה שבתקופתה חי. לטענתו, למרות השבר שיצרה המודרנה במערכות המסורתיות הסטטיות, מפגשה עם החברה והמחשבה היהודיות המסורתיות הוביל לא רק למשבר, אלא גם, כמו התפתחויות תרבותיות בדורות קודמים, להטמעה שלטקטיבית ודינאמית של רעיונות מודרניים לתוך ההשקפה המסורתית, מבלי לחשוש מאיום תרבותי ומבלי לפנות לעמדות רפורמיסטיות או מתבוללות. לפי בריל, השפעת המודרניזם על ר"צ החלה כבר בהיותו נער שהתחנך על ברכי הלמדנות הליטאית שאפיה הרציונליסטי, החותר ליצירתיות עצמאית ולא כמתנה משמים, הוא אופי מודרני (עמ' 362, 365). השפעה מודרנית נוספת היא מעברו של ר"צ לפולין, שעברה באותה תקופה תהליכי אורבניזציה מודרנית (עמ' 363), שהובילה את כלל החברה להעצמה כללית של 'העצמי' האינדיווידואלי ויצירתו העצמית; ענין זה השפיע על חצר פשיסחא (שאף נטשה בהקשר זה את דרך ההנהגה של החוזה מלובלין באמצעות מעשי פלאות; עמ' 366) שהדגישה את האינדיבידואליות בעבודת ה', ור"צ שהצטרף לחצר זו הדגיש אף הוא את עבודת ה' האינדיבידואלית (ראו לעיל, ליד ובהערה 82).

בריל מבחין בין ר"צ לרש"י הירש ולראי"ה קוק: יחסם של האחרונים למודרנה הוא של ייין ישן בכלי חדש, בעוד ר"צ אוחז באותו יין ישן תוך אדפטציה למציאות חברתית אחרת (עמ' 364). ואולם, טענתו אינה ברורה משום שתיאור זה של ר"צ הוא בדיוק ייין ישן בכלי חדש; בנוסף, לפי הוגים כמו מרשל מקלוהן (**להבין**, עמ' 29-18), "המדיום הוא המסר", כלומר המדיום אינו ביטוי של מהות הקודמת לו אלא הוא אחד עימה, ולמעשה יוצר אותה – ומכאן שהכלים (החדשים) שבאמצעותם מבטא האדם את עצמו קובעים את התוכן יותר מהתוכן (הישן) עצמו. ההבדל בין ר"צ לראי"ה ולרש"י הירש נוגע לדעתי לאופן שבו זה נעשה: האחרונים עושים זאת בגלוי וזו אחת ממטרותיהם, ואילו ר"צ מסתיר את המהלך (אולי ללא-מודעות) ומבליע את רעיונותיו המודרניים בתוך רעיונותיו והמסורתיים ובתוך השפה המסורתית; בכך מתחדשים הרעיונות המסורתיים והשפה הדתית – אך במקביל, השימוש בשפה זו להבעת הרעיונות המודרניים משנה אותם מיניה וביה ואינו מקבלם ללא ביקורת וכפי שהם. בעמ' 368 שב בריל ומצביע על התמקדותו של ר"צ ב'עצמי', בדומה לרומנטיקה המודרנית (או בדומה לאקזיסטנציאליזם; 1.3 ואילך), וטוען שבשונה ממנה, ר"צ אינו פונה לגופי ידע שמחוץ למסורת או לתפיסות נטורליסטיות, אלא שומר על המקורות המסורתיים ועל אופן הדרוש האסוציאטיבי ומותיר את נוכחות האל בחיי האדם, וכך 'העצמי' אינו נותר בודד במצב של חוסר-משמעות. בעמ' 369 דן בריל בתפיסה המודרנית של קאנט ולייבניץ על כוחות אפלים באדם שמתגלים ככוחות סובייקטיביים ויטאליים, שר"צ אולי הושפע מהם בעקיפין; אך בניגוד לדברי בריל, ר"צ מייחס זאת לרמבי"ם ולקבלה, ומכל מקום כפי שנראה בהערה 569, אין הוא הופך זאת לענין סובייקטיבי-פסיכולוגי בלבד, אלא קושר את הפסיכולוגיה לכוחות מיסטיים-אונטולוגיים.

<sup>369</sup> בסוף סעיף 1.4 ראינו שהמחלוקת בין האקזיסטנציאליזם לניטשה בשאלת 'הסובייקט', מצויה כבר בין ההינדואיזם לבודהיזם בשאלת קיומו של ה'איני'. אלא שבניגוד לדתות המזרחיות המבקשות לאיין את ה'איני' בדרכים הפוכות ולהשיג בכך שחרור – ניטשה והאקזיסטנציאליזם המערביים מבקשים דווקא לממש את האני הזה (בדרכים הפוכות זה מזה), וזוהו להשיג את החירות והחופש (על מושגים אלו שנבדלים מבחירה מבין אפשרויות מוגבלות [אך מוכללים בעבודה זו במושג 'בחירה'], ראו 1.6). במובן הזה, ר"צ שייך דווקא להקשר האחרון: כפי שנראה להלן (3.3.1), הוא אמנם מדבר על ביטול המאיין את ה'איני', אך בדומה להתגברות העצמית הניטשיאנית או להזדהות האותנטית עם 'הסובייקט', האיון מוביל דווקא להעצמת ה'איני' ומימוש. בנוסף, כפי שראינו במבוא (0.5), ר"צ היה 'הוגה קיומי', והשוואתו להגות האקזיסטנציאליסטית והחולקים עליה ממשיכה כאמור את המסורת המחקרית המשווה בין החסידות לאקזיסטנציאליזם בכלל (6.2.4) ואת השוואתו של כהן בין רמ"י לאקזיסטנציאליזם הדתי בפרט (0.2); השוואות אלו מאפשרות להאיר את משנת ר"צ במושגים מודרניים הרלוונטיים יותר הן לחוקר והן לר"צ עצמו, שחי בסמיכות מקום וזמן לניטשה, שאף אם אין בה להוכיח השפעה הדדית, יש בה כדי לבטא zeitgeist (ראו הערה 366).

<sup>370</sup> ראו בדיון ובהפניות לעיל, ליד ובהערות 24-26 (וראו הערה 87, על פסקאות שונות העוסקות באופן קיומי בתחושות לב שונות ובמשמעותן לעבודת ה'). כפי שהערתי שם, בן דור, **מי השילוח**, סובר בניגוד לכהן, שהגותו של רמ"י אינה אקזיסטנציאליזם דתי, שלמעשה נוקט בפטליזם המבטל את 'הבחירה' ב'ידיעה', אלא מציגה קוטביות בין השנים; עם זאת, מסקנותיו של כהן נראות משכנעות יותר, ומכל מקום, בדברים להלן אציג את משנת ר"צ לאור מסקנות אלו, משום שיש בהן להבהיר את משנת ר"צ ביתר בהירות, כהמשך וכניגוד לאקזיסטנציאליזם הדתי של רמ"י. לפי כהן, **מי השילוח**, עמ' 487, ובהערה 21 שם, ר"צ נוטש את האקזיסטנציאליזם של רבו, ובכך מתמן את הרדיקליות שלו הפורצת את גבולות ההלכה לפי רצון ה' המתגלה בלב; אך לפי דברינו להלן (2.3-2.4), ר"צ אמנם חורג

בפרק זה, משנתו גם חורגת מהאפיק האקזיסטנציאליסטי של 'הסובייקט' או השורש הקבוע, אל מה שהוא מכנה 'השורש הנעלם', שורש הנקבע על-ידי המעשים – ובכך הוא מקביל לטענתי לתפיסת הכינון התרבותי של 'הסובייקט', בה נקטו ניטשה וממשיכיו; למרות ההבדלים היסודיים בין ר"צ לניטשה, מצוי ביניהם גם דמיון מפתיע, שיש בו כדי להאיר את משנת ר"צ, דווקא ביחס לשיח המודרני שבזמנו חי ר"צ. חריגה זו, כפי שנראה, אינה מוותרת ומוחקת את השורש הראשוני, אלא מבקשת להשיג ממד גבוה יותר, הנושא את שני ההפכים כאחד. אמנם כפי שראינו (1.6), ניתן לאחוז בשני הפכים גם באמצעות סינתזה (הגבלת כוחו של קוטב אחד או שניהם), או קוטביות (אחיזה בשני הקטבים במלוא כוחם, אך ללא מגע בין השניים); אך לטענתי, אחיזתו של ר"צ בשני הקטבים היא פרדוקסלית, כלומר ששני הקטבים ('ידיעה' ו'בחירה') מצויים יחד במלוא כוחם, ללא ביטול או העדפה של אחד מהם, ואף יש ביניהם מגע הדדי של מתח פורה. בפרק זה ושלאחריו אציג את המבנה הצורני הפרדוקסלי, העולה במושגיו של ר"צ ביחס לשורש נשמתו של האדם וביחס ליחוד האלוקי המטאפיזי. רק לאחר מכן אוכל לפנות להוכחת הפרדוקס על-ידי בירור אופיו ותוכנו; לכך אקדיש שני פרקים שיציגו את היחס ההדדי המתקיים בין שני ההפכים (יחס שיופיע בעקיפין כבר בדיון על מבנה הפרדוקס), ואת תוצאותיו של יחס זה במרחבים שונים ובמושגים נוספים. לאחר הצגת המושגים הפרדוקסליים השונים של ר"צ ומשמעותם, אסכם בפרק השישי את תפיסתו הפרדוקסלית של ר"צ, תוך עימותה עם עמדות שונות במחקר ביחס לסתירה בכתביו בכלל וביחס לסתירה בין 'ידיעה' ל'בחירה' בפרט – ואף אציע מגוון מרחבים תיאורטיים שבהם חל הפרדוקס.

## 2.1. 'שורש הנשמה' הקבוע: 'הסובייקט' האקזיסטנציאליסטי ו'הידיעה'

כאמור, ר"צ ממשיך את משנת רבו; אך בעוד שנקודת השיא במשנתו של רמ"י היא הכרת 'הידיעה', ההכרה שהכול בידי שמים והתגלות שורש הנשמה לאדם – הרי שעבור ר"צ זוהי רק נקודת ההתחלה. בפסקה המצוטטת לעיל (0.2, 1.6) הוא טוען ש –

אף על פי שהבחירה נתונה לאדם מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משורשו ועיקרו, וכאותה שאמרו (סנהדרין מד, א): "אף על פי שחטא – ישראל הוא", משום שהוא משרשא וגזעא קדישא. וכן אמרו (ברכות כט, א): "טבא לא הוה בישא" { = טוב לא נהיה רע; ... } וכן להיפך: "בישא לא הוה טבא" { ... } ולכך מציינו גם כן חוטאים { שורש נשמתם קבוע לכך מראש, ולכן } שאמרו ז"ל (סנהדרין צ, א): "ש'אין להם חלק לעולם הבא".<sup>371</sup>

מהאקזיסטנציאליזם של רבו אך לא מבטלו לגמרי, ולא עוד אלא שבכך הוא מבטא רדיקליות המאפשרת לאדם חופש של כינון עצמי ולא של חשיפתו בלבד.

ליוור, **תושב"ע**, עמ' 262, הערה 7, אמנם טוענת שר"צ איננו אקזיסטנציאליסט, משום שריבוי הדעות בתושב"ע מוצג אצלו לא כביטוי למימוש עצמי, אלא למימוש התכנית האלוקית בבריאתה שורשי נשמות שונים. בעמ' 308 היא טוענת, שלפי ר"צ יש לאדם עצמיות הקודמת למהות, בניגוד לאקזיסטנציאליזם (האתאיסטי). אך בניגוד לדבריה, לפי דברינו (0.2, 1.5.3.4, 2.1) עולה ששורשי הנשמות הן עצמן הביטוי לאקזיסטנציאליזם-הדתי (ומבחינת מרכזיות הסובייקט והאותנטיות – גם של זה האתאיסטי), בעוד שמימוש עצמי הוא ביטוי לכינון עצמי-בחירי כמו אצל ניטשה; וכפי שראינו (בהערות 24-26), ליוור נוקטת בהעדפה ברורה ל'ידיעה' ול'שורש הנשמה' האקזיסטנציאליסטי בכתבי ר"צ. כפי שנראה בהמשך (2.4), ר"צ אמנם מחזיק בעמדת האקזיסטנציאליזם-הדתי לגבי 'שורש הנשמה', אך חורג מממנה לתפיסת הכינון העצמי התרבותי של ניטשה, עם שבניגוד אליו אין הוא נוטש את האקזיסטנציאליזם.

גם בריל, **מיסטיקה**, עמ' 196, קובע שר"צ איננו אקזיסטנציאליסט: לטענתו, קירקגור ורמ"י דורשים בירור ביחס לרצון ה' ונקיות מידות שמהם פועל האדם, אפילו בניגוד להלכה; לר"צ לעומתם לא ניתן להשיג מהו רצון ה', אלא שתהליך הבירור עצמו הוא רצון ה', וזוה עובדו האדם, אפילו בעבירה לשמה' שאינו יודע אם היא רצונו, ואף בחטא שנכפה עליו בתשוקתו והופך לגורם מניע לצמיחה ולקרבת ה'. ואולם, אף שבריל מוציא את ר"צ מתחומם של רמ"י וקירקגור, אין בדבריו להוציאו מתחום האקזיסטנציאליזם, שכן האדם אמנם לא יידע לעולם מה רצון ה' לגביו, אך עצם החתירה לידע זה, הבירור, הוא המניע **האקזיסטנציאליסטי** של מעשיו – ולא החופש לכוון את מהותו בעצמו. ואכן, הצגתו של בריל את עמדת ר"צ כ'דטרמיניזם לוגי' המבטל את 'הבחירה', רווייה בתיאורים **אקזיסטנציאליסטיים** (עמ' 175-172), והוא מזהה דטרמיניזם זה עם עמדותיו **הפסיכולוגיות** של ר"צ, לפיהן התניות קודמות קובעות את מעשי האדם בהווה; וכפי שראינו (בהערות 24-26), גם בריל מעניק העדפה ברורה במשנת ר"צ ל'ידיעה' – ומכאן לשורש הנשמה' האקזיסטנציאליסטי – בהצגת משנתו של ר"צ.

טיקטין, סימנים, טוען (עמ' 308) מחד שר"צ אקזיסטנציאליסט בדרישתו שהתורה תיכנס ללב ולא תיוותר שכליות מנוכרת – אך מאידך שר"צ איננו אקזיסטנציאליסט "השם את האדם, רצונותיו ותאוותיו במרכז" (עמ' 305), בדרישתו לישר את הלב לפי רצון ה', מה שנראה כמוביל שוב לניכור הלב. ואולם, תיאור זה הוא של נרקיסיוז העוטף את יצריותו בתיאוריות ולא של אקזיסטנציאליזם המתמקד בפנומן של האדם וקיומו כבסיס להגדרות פילוסופיות עקרוניות, ביניהן של האתיקה השולטת ברצון ובתאוה; ואכן כפי שראינו לגבי רמ"י (0.2, 1.5.3.4), מתח זה עצמו הוא האקזיסטנציאליזם הדתי, המגלה בלב עצמו את רצון ה' – אך בניגוד לטיקטין רצון זה איננו דווקא יישור-קו עם ההלכה, אלא רצון דינאמי שלעיתים חורג ממנה, ואף אינו מתנכר ללב שהרי הוא מתגלה מתוך תשוקות הלב עצמו. מכל מקום, לטענתי (2.3-2.3.1) הגדרה זו אינה מספיקה לר"צ, החורג מהאקזיסטנציאליזם של כניסת התורה השכלית ללב, לתפיסה של כינון עצמי בחירי: כינון זה אמנם אינו זהה לשורש האקזיסטנציאליסטי, אך גם הוא קיומי ואינו מתנכר לתשוקה שבלב בשל סכנה נרקיסטית, ובוודאי שאינו יישור קו עם ההלכה, שהרי הלב מתכוון גם על-ידי החטא והעבירה על ההלכה.

<sup>371</sup> **צדקת הצדיק** קל, עמ' 57. ר"צ מתייחס בכמה מקומות לשורשם של ישראל ומתארו כ'שורש קבוע', הקשור בספירת 'בינה': "כי בכלל, כל ישראל דבוקים בה' יתברך מצד **השורש** שלהם מאבות שהם 'בני מאמינים' { שבת צז, א }; ו**שורש** אמונה מאבות **הקבוע בלב**

בדומה לרמ"י, סובר גם ר"צ ש"הכל בידי שמים" – הכל תלוי בידיעה' ובהשגחה האלוקיות החודרות כול, גם שורש נשמתו (או 'הסובייקט' הפרטי האקזיסטנציאליסטי) של כל אדם, הקובעים את טבעו ומהותו כטוב או כרע (בדומה לפרידסטיניציה של כת קומראן וזרמי הנצרות השונים; 1.1.3.2.2.1, 1.5.1), ואף מעשיו ומחשבותיו (פטליזם): "שהכל פועל השם יתברך וכוחו אפילו המחשבה טרם נוצרה בלבנו".<sup>372</sup> שורש זה מתבטא ביחלקי שיש לכל ישראל לעולם-הבא. העולם-הבא מיוחס בעולם הקבלי של ר"צ (בעקבות הזוהר) לספירת 'בינה': "שאמרו ז"ל (שיר השירים רבה ה, ב): 'הקב"ה לבן של ישראל, שנאמר (תהלים עג, כו)" יצור לבבי וגו', ולכך כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא {סנהדרין י, משנה א}, דידוע דעלמא דאתי הוא 'בינה' ו'בינה – ליבא' {הקדמת תיקוני הזוהר, יז ע"א}, דבעולם הזה הוא השתמשות כוחות הפעולה {=שבע הספירות התחתונות}, ועולם הבא הוא נגד הלב לבד".<sup>373</sup>

'בינה' היא המקור הנקבי של הספירות התחתונות, ובמובן הזה של מקור היא מכונה גם 'אמא': האם היא מקור הכול, הקובע את מהותו: "... {ליום הכפורים, שידוע דאז מתעלה 'המלכות' אל 'הבינה', דנעשה מ'אימא תתאה' 'אימא עלאה', שהוא תכלית התפשטות בסליחת כל החטאים ולהיות 'תרעא דחירו' {=שער החירות} ומעין עולם הבא".<sup>374</sup> ביום הכיפורים עולה העולם ('מלכות') ל'בינה', אל המקור המהותי הפנימי, שהוא חשוב יותר מתופעות או מעשים חיצוניים (אפילו רעים), ולכן הכל גם שב למקור זה ללא תנאי; מכאן מכונה 'הבינה' גם 'תשובה' (עילאה, עליונה), כפי שעולה גם בפסקה בה אנו דנים, בטענה ש"ישראל, אף על פי שחטא – ישראל הוא". השיבה למקור והכרת המהות מביאות את האדם לתחושת חרות אפיסטמולוגית ול'עולם החירות' האונטולוגי שאף הוא משמותיה של 'הבינה' – וכפי שראינו בדברי הרב שג"ר (1.6), החרות מאפיינת את החופש האקזיסטנציאליסטי, ההזדהות הפנימית עם מהותו האותנטית והוצאתה מן הכוח אל הפועל, לחרות: "ושער החמישים הוא 'הבינה', 'תרעא דחירו' {=שער החירות} ויובל הגדול {=שנת היובל, בשנת החמישים, בה העבדים יוצאים לחרות}, שהוא העולם הבא".<sup>375</sup>

ר"צ יוצר אפוא קישור בין 'הבינה' המצויה בלב לבין דמות 'האמא', המהווה את השורש והמקור, אך גם את התכלית הסופית של העולם-הבא. שורשיות זו מבטאת את חיבורם הפטאלי של ישראל לקב"ה ב'שורש נשמתם' הקבוע, שמשמעו ערובה תמידית לאהבת הקב"ה אליהם, גם אם חטאו: מהותם נותרת תמיד טובה באופן המהותי של העולם-הבא, ומעבר לטוב ולרע של המוסר של העולם-הזה; במובן הזה מתבטלת 'הבחירה' האנושית, שכן ללא כל קשר לבחירה בטוב או ברע, תמשיך אהבת ה' לדבוק בישראל. 'שורש הנשמה' הנקבע באופן מוחלט על-ידי הקב"ה הוא אפוא 'הידיעה' האלוקית המבטלת את 'הבחירה' האנושית (1.5.3.4): מול השורש הקבוע בטוב לא משנה הבחירה ברע, כשם שאם תמשיך לאהוב את בנה ללא קשר למעשיו, גם הרעים; מול העולם-הבא, הרוחניות הכללית, בטילה הממשות הפרטית והגשמית של העולם-הזה. ר"צ מוסיף שתפיסה כזו של השורש נכונה

כל איש ישראלי בשה מצד שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, זה אי אפשר לבטל ולהשטין עליו כלל, כי הוא קבוע וקיימא {=ועומד} אפילו מגדיל חטאים, דמכל מקום אף על פי שחטא – ישראל הוא {סנהדרין מד, א} מטעם זה" {ליקוטי מאמרים יא, כח, עמ' 81; ההדגשות שלי}. לפי ר"צ, שורשם של ישראל קבוע לטוב בליבם, כלומר 'בינה' (על 'הבינה' שבלב, ראו 3.3.1, 4.3.1) שבה נעסוק מיד, אפילו אם חטאו. כך גם בישראל קדושים י, יב, עמ' 141 (ההדגשות שלי): "וזוהו {=השבת} מה שהשם יתברך מקדשם, שעל ידי זה נכנס בהם הקדושה בלב גם בכל ששת ימי המעשה. והוא מתנה טובה שנתן השם יתברך לישראל {שבת י, ב} שיהיה בהם שורש קדושה קבוע וקיים בלב מצד השפעת השם יתברך מאור שכינתו יתברך השוכן אתם בתוך תומאותם {ויקרא טז, טז} גם בלא השתדלות אדם". כלומר, קדושת השבת הקבועה הניתנת מצד מהקב"ה (לעומת קדושת יום-טוב התלויה בקידוש החודש של ישראל; 5.3), היא המתנה הניתנת לישראל ומצויה בשורשם ובליבם ('בינה') אפילו בטומאתם וללא תלות בהשתדלותם הבחירתית. וראו גם ליקוטי מאמרים ח, ג, עמ' 45 ("ישלא יוכלו לקלקל על ידי מעשיהם את השורש הקבוע בהם"); ליקוטי מאמרים, לסיום השי"ס יד, עמ' 420 ("השורש הטוב של בני ישראל, ששורשו קבוע באמת במקום טהרה והחכמה, אי אפשר להתקלקל כלל ויטהורה היא' {ברכת נשמה של שחרית}, הגם שנופו נוטה למקום טומאה – מכל מקום השורש אי אפשר להתקלקל, דיאסא דקאי {ביני הוצי} וכי' אסא קרו ליה {=הדס שעומד בין הקוצים, הדס קוראים לו} {סנהדרין מד, א} והחטא היה רק למראית עין"); קדושת השבת ד, ט, עמ' 294; ועוד רבים.<sup>372</sup> צדקת הצדיק ק, עמ' 39. על הדעות השונות ביחס לאקזיסטנציאליזם של ר"צ והמשכתו את משנת רמ"י, ראו לעיל הערה 370.

<sup>373</sup> ליקוטי מאמרים ז, א, עמ' 43.

<sup>374</sup> מחשבות חרוץ יב, ח, עמ' 102.

<sup>375</sup> רסיסי לילה, נב, י, עמ' 141. על הקשר בין 'בינה' ואמא ו/או חירות, ראו זוהר ח"א צה, ב; שם, ח"ב, מו, ע"א; שם, קח, ע"ב; שם, קפג, א; ח"ג, רמב, ב; שם, רצ, ב. על 'בינה' ואמא, ראו תשב"י, משנת הזוהר א, עמ' קמב-קמג, קנח-קנט; על 'בינה' וחירות, ראו שם, עמ' רב-רג. על 'הבינה' כתשובה, ראו זוהר ח"א, עט, ב; פ, ב; קכב, ב; קכג, ב; רנה, ב. וראו תשב"י, משנת הזוהר ב, עמ' תשלח-תשלט; גייקטיליה, שערי אורה ב, עמ' 69-56.

גם לגבי הרע: כשם שמי ששורשו טוב יישאר טוב גם אם יחטא, כך מי ששורשו רע יישאר כזה, גם אם יעשה מעשים טובים.

אפשרות אחרת העולה כאן היא שבדומה להומניזם ולאקזיסטנציאליזם הדתי (1.3 ואילך) המעשים בעולם-הזה מעידים או חושפים את 'השורש הקבוע' או 'הסובייקטי': מי שתוצאות מעשיו מובילות לטוב – משמע ששורשו טוב; ומי שתוצאות מעשיו הובילו לרע – משמע ששורשו רע. כך מובילה הטענה לאחדות מוחלטת ב'ידיעה' האלוקית, דווקא לדואליזם בין שורש טוב לרע, כמו בעמדת הפרידסטינציה (1.1.3.2.2.1, 1.5.1). ואכן, ר"צ טוען שרק בסוף ניתן לדעת אם אדם הוא טוב או רע, כלומר להכיר בשורשו הקבוע, שכן במהלך חייו הוא יכול לחזור בתשובה ואף המעשים שנראו טובים או רעים בתחילה מתגלים בהמשך בהיפוכם:

כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף, כמו שאמרנו (שבת קנג, א): "איזהו בן עולם הבא? ואזניך תשמענה דבר מאחריך" וגו' (ישעיה ל, כא). "וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעין הכל ואפילו מעין האדם, שאף על פי שנדמה צדיק ו"כל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה היה {היה בעיניך כרשע} "וכו' (נדה ל, ב), וכן גם כן להיפך. כי כל דבר נדון על שם סופו, ואם בסוף יאמר השם יתברך שלא הצליח חס ושלום, אז כל מקודם נקרא שקר וכזב, לשון הפסק כמו (ישעיה נח, יא): "כזבו מימיו". וכן להיפך, בעל תשובה זדונות נעשו זכויות {יומא פו, ב}, וגם מקודם הצליח. ודבר זה יוצרן יודע גם בעת ההתחלה, להכיר בכל מדה ומחשבה ומעשה טוב ורע, איזה היא באמת מעבר לעבר, דהיינו שיצליח בה עד הסוף וישלימה בטוב, ואיזה שקר ואינה רק לפי שעה ואחר כך ישתנה ולא יהיה כן.<sup>376</sup>

הקב"ה הוא היודע בכל מדה ומחשבה אם טובות או רעות הן; זוהי 'הידיעה' האלוקית שמעשי האדם רק מעידים עליה, או על שורשם בה (וגם זאת רק בסוף). באופן זה 'הבחירה' מביאה דווקא לשלילת-עצמה: ככל שהאדם מטיב מעשיו הוא מגלה יותר את השורש הקבוע הטוב, השורש הכללי והמוחלט שבו הוא ובחירתו מתבטלים ונעלמים; וככל שהאדם חוטא יותר הוא מעלים יותר את השורש הקבוע של העולם-הבא, עד שמעשיו הרעים מעידים על שורשו הרע, ועל חוסר אפשרותו לתקן.

## 2.2. כינון עצמי של השורש: 'בחירה'

ואולם, ר"צ אינו מסתפק בטענה לשורש קבוע וטוען גם טענה הפוכה, לפיה "הבחירה נתונה לאדם", ולכן החופש האנושי הוא הקובע את מהותו של האדם:

אף על פי שלא רצו חז"ל לגלות זה [=את השורש הקבוע; ...] בפירושו, מכל מקום גילוהו בסוד בכמה מקומות למבינים {...} רק השורש הזה נעלם מכל הברואים [דזהו בסוד הידיעה והבחירה שנתקשו הקדמונים] כי ליבא לפומא לא גליא [=הלב לא מגלה לפה ...] היינו שהעיקר חסר מן הספר ושורשו רע {...} והוא נעשה על ידי פעולתו ובחירתו לרע, וכן להיפך על ידי תשובה ומעשים טובים יכול להתקרב.<sup>377</sup>

<sup>376</sup> **צדקת הצדיק** קלט, עמ' 62. אף שקביעה עקרונית זו נכונה, נראה שלפי ר"צ הסוף אינו נקודה קבועה ומוחלטת אלא דינאמית, המאפשרת שינוי ותיקון, שכן גם לאחר מות האדם, מעשיו ממשיכים להתברר במעשי צאצאיו, אם שמעשיהם משפיעים על גורלו, ואם שעונשו בעולם-הבא מעורר את צאצאיו לתשובה ולתיקון מעשיהם: "תאות היצר של האדם הוא מתוקף התאוה של אביו ואמו בעת הריונו {...} וכמו שמובא (מדרש הנעלם {זוהר ח"א} וירא, קיב, א) שהמקדש עצמו בשעת תשמיש לא מסתפו (=פוחדים) בניו מיצר-הרע. ולכך בת כהן שזינתה יאת אביה היא מחללת' {ויקרא כא, ט} ואפילו הוא בגן-עדן דנין אותו על דבר זה. ולכך נראה ליוסף דיוקנו של אביו {סוטה לו, ב}, שלא יחטא. וכשהאב קבל עונשו וניתקן שם, אז הבן מתעורר בתשובה בעולם הזה, וכן להיפך על ידי תשובת הבן ותיקונו ליצרא דעבירה מניחין לאביו ואמו בגן-עדן" (**צדקת הצדיק** קיב, עמ' 46; ההדגשות שלי). ואכן, כפי שנראה להלן (2.3-2.1), 'השורש הנעלם' נקבע על-ידי המעשים, ואלו אינם רק מעידים עליו.

מבורך, מעבר, משווה את דברי ר"צ לדברי פנחס שדה, ומדגיש את אי-הברירות של האמת עצמה, שכן מה שמתברר הוא סופי ויש לו הפסק, ולכן הוא שקר וכזב; מכאן נגזרת עשייה עיוורת שאינה יכולה ואף אינה צריכה להתברר, ותקוות האדם בתפילה על כך בלבד. בניגוד לכך, מדברינו עולה שאי-הברירות עצמה מאפשרת לאדם לכוון את עצמו ואת שורשו הנעלם, ולהגיע לברירות. הצגת הדברים לפי מבורך מובילה לשרירותיות, שאכן עולה בדבריו של שדה, אך במקום לבאר את דברי ר"צ יש בה להזכיר את תפיסתו של ר"צ את עמלק, התופס כמו ישראל את הרב-גוניות של המציאות, אך בצורה שרירותית וחיצונית ולא באופן קיומי ופנימי, כאחודה באחדות האלוקית, כתפיסתם של ישראל; ראו צור, תגובה. על הרוע, שכזה רוצה בו הקב"ה וכך נוצרת בו טרנספורמציה ליטוב מאוד, ראו 4.2.4-4.2.5.1.

<sup>377</sup> **צדקת הצדיק** קל, עמ' 57. בפסקה זו, 'הבחירה' מיוחסת כבר לממד הבא של 'השורש הנעלם', שכפי שנראה מיד (2.3) מתקיימים בו 'הידיעה' ו'הבחירה' כאחד, מבלי לבטל זו את זו; בהקשר זה, 'הבחירה' מכוננת את השורש ולא רק חושפת אותו (ראו במובאות מדבריו, להלן, 2.3.1). למעשה, כפי שנראה להלן (2.4), בניגוד לתפיסות של כינון בחירי בלבד של העצמיות (כגון זו של ניטשה), ר"צ אמנם חורג מהשורש הקבוע וטוען לכינונו הבחירי של 'השורש הנעלם', אך אין הוא מוחק את 'שורש הנשמה' הקבוע בידי שמים; מסיבה זו לא ניתן למצוא בדבריו טענה לכינון עצמי ובחירי "טהור" לגמרי, ללא התייחסות פרדוקסלית גם לשורש הקבוע ולידיעה' (שכן את טענה האוחזת ב'בחירה' באופן "טהור" ר"צ מייחס לעמלק העומד כאנטיזה לישראל ולתורתו; ראו רסיסי לילה לו, א-ח, עמ' 76-72). עם זאת, הדגשת 'הבחירה' היצירתית לכשעצמה עולה באופנים רבים בכתבי ר"צ, ולכך יוקדש הפרק החמישי. ביטוי חד לכך נראה בסעיף 5.4 (וכפי שנראה גם מיד, 2.4), הדן בעמדתו לגבי חידושי התושב"ע כחידושים בחיריים המוסיפים כביכול על המוחלטות של התושב"כ (ידיעה) ומקורם ושורשם (ביכתי) אף גבוה ממקור התושב"כ ושורשה (ביחכמה' או ביתפארת'), לעיתים הם נובעים דווקא מתוך החטא והמכשולי הבחיריים (4.2.4.1.1) ובכוחם להשפיע בעולמות העליונים (בקביעת הלכה שגם הקב"ה נענה-כנענע לה) ובעולם-הזה (בחידושו היומיומי) (5.2-5.3).

לפי ר"צ, חז"ל לא גילו את קביעותו של השורש משום שגילוי זה ימוטט, כמובן, את כל המוסר ואת הבסיס לקיום התורה ומצוותיה, כפי שהדגיש הרמב"ם (1.5.2.3), ובנוסף הוא מבטל את הקיום האנושי העצמאי והיצירתי. השורש המצוי פנימה בלב, ושמקורו בעולם-הבא התלוי ב'ידיעה', מנוגד לעולם-הזה הפועל לפי 'הבחירה' ושאוּפיו הוא הגילוי בפה, ומשום כך ולעומת העולם-הזה שורש זה נעלם. מול העולם-הזה הסופי, בו שולטת 'הבחירה', בטילה 'הידיעה' האלוּקית האינסופית, והמעשים הבחיריים הם הקובעים את השורש לטוב או למוטב; בכך נראה שר"צ מקביל לתפיסה הניטשיאנית (1.3.3) של כינון מעשי-תרבותי של הסובייקט (או ריבוי), ובדחיית 'הסובייקט' האקזיסטנציאלי, או 'שורש הנשמה' לפי רמ"י.

ר"צ טוען, שנעלמותו של השורש, או ההסתרה של חז"ל את האמת לפיה שורשם של ישראל דבוק תמיד בקב"ה, מתבטאת בקביעתם שחוטאים מסוימים ניתקו את עצמם מהקב"ה ושללו מעצמם בבחירתם הרעה את חלקם לעולם-הבא. כשם שאצל הרמב"ם המעשים הרעים הולכים ושוללים מהאדם את 'הבחירה' – אם בשל הדטרמיניזם שהבחירה הרעה מובילה אליו ללא אפשרות תיקון, אם בשל הכבדת הלב האלוּקית – כך אצל ר"צ הם שוללים מהאדם את 'הידיעה', את חלקו מהעולם-הבא, השורש הדבק תמיד בקב"ה, גם בשעת החטא. ואולם, אם המעשים קובעים את השורש, מהי כוונת דבריו הראשונים של ר"צ? מה מקומם של השורש הקבועי ושל 'הידיעה', אם הם נעלמים בעולם-הזה לאור 'הבחירה' שיש בו? לחילופין – אם השורש הקבוע הוא העיקר, מדוע טוען ר"צ שהוא נקבע על-ידי המעשים?

לכאורה נראה שהשורש הקבוע נעלם באופן טכני, משום שהעולם-הזה אינו יכול לעמוד בהתגלותו, וחז"ל הסתירו את קיומו באופן טקטי כדי לשמר את החוק והמוסר. ואולם, מדברי ר"צ נראה, שנעלמותו של השורש הקבוע אינה רק טקטיקה מוסרית, אלא נובעת מסתירה אונטולוגית בין העולם הבא – עולם 'הידיעה' שבו יש לכל ישראל 'חלק' או 'שורש' – לבין העולם-הזה, שבו שולטות 'הבחירה' וההשתדלות האנושיות; בעצם הפעלת הבחירה מצד האדם, או אפילו בעצם בריאת העולם-הזה על הרע שבו המאפשר בחירה אנושית, נעלם השורש של העולם-הבא. אך השאלה בעינה עומדת: גם אם ישנה סתירה אונטולוגית בין העולמות, האמת המוחלטת היא אמת 'הידיעה', 'שורש הנשמה' הקבוע – ואם כך מה מקומם של המעשים? האין הם רק אשליה הנסותרת מעיני האדם בשל האונטולוגיה של העולם-הזה וסתירתה לעולם-הבא – סתירה שעתידה להתבטל עם התגלות האמת של העולם-הבא? ואם אכן זוהי אשליה, מדוע בכל זאת מדגיש ר"צ את מקומם של המעשים בקביעת השורש?

### 2.3. הפרדוקס של 'השורש הנעלם': בין אקזיסטנציאליזם לכינון עצמי

דברי ר"צ בפסקה זו קשים להבהרה מתוך עצמם, שכן כמעט בכל משפט בה אומר ר"צ דבר והיפוכו, ואין לקבוע שדווקא משפט זה או אחר הוא דומיננטי ודוחה את חברו. גם כאן ניתן להציע כמובן את ההסבר המקובל במחקר שהוזכר בפתיחת הפרק, לפיו ר"צ ממשיך את הפטליזם ואת האקזיסטנציאליזם הדתי של רבו, ולמרות דבריו על 'הבחירה' הנתונה בידי האדם וקובעת את היותו טוב או רע – בסופו של דבר 'בחירה' זו מתבטלת ב'ידיעה' האלוּקית הקובעת את השורש של האדם לטוב או למוטב. ואולם, עם שהסבר זה אפשרי ואכן עולה מפסקאות רבות במשנת ר"צ המדגישות את 'הידיעה', ברצוני להציע הסבר נוסף, המאפשר הבנה אחרת למקום המודגש שמעניק ר"צ ל'בחירה' (או לעצם ההדגשה הכפולה של 'הידיעה' ו'הבחירה') בנושאים שונים וגם בפסקה זו ובאחרות המתייחסות לשורשו של האדם.

כאמור, ניתן לטעון שר"צ מבקש לטעון טענה פרדוקסלית, שכפי שראינו (1.6) אוחזת בשני ההפכים כאחד, אך לא בסתירה שממעיטה בכוחו של אחד מהם (או שניהם), ואף לא בקוטביות שאמנם משמרת את כוחם של שני ההפכים אך מנתקת ביניהם, אלא משמרת את כוחם ואף מצביעה על המתח ההדדי ביניהם וההשפעה ההדדית שנוצרת עקב כך. מגבלות השפה אינן מאפשרות (לר"צ או לחוקר) תיאור בו-זמני של שני ההפכים, ומכאן חוסר-הבהירות המובנה בתיאורו של ר"צ (וראו 0.3), סיבות מובנות נוספות לכך) המוביל להצגת צד אחד ('ידיעה' או 'בחירה') בכל פעם עד שנראה שהצד השני נזנח ושאינן בצד זה הבדל וחיידוש מעמדות אחרות שכבר הדגישו אותו

בלבד (כגון הפרידסטינציה [1.1.3.2.2.1] את 'הידיעה' בלבד, או הרמב"ם [1.5.2.3] את 'הבחירה' בלבד); ואולם, תיאור רציף של מכלול הרעיון ואחיזתו בשני הצדדים הסותרים מבלי שיבטלו זה את זה (גם כשצד אחד בלבד מתואר), מאפשר לזהות את המבנה המושגי הפרדוקסלי שאליו חותר ר"צ – וזהו ייחודו לעומת עמדות אחרות – ולאחר-מכן לדון בתכניו ובצדדיו השונים (כפי שנעשה בעיקר בפרקים הרביעי והחמישי). מינוחו של ר"צ לפרדוקס הוא "שני הפכים בנושא אחד", ועליו הוא חוזר כמה פעמים ביחס לשאלת 'ידיעה ובחירה' בכלל:

כי לברר דבר זה, שגם { ... } האפשרות למציאות הרע { התלוי ב'בחירה' } הוא גם כן מרצון השם יתברך { = 'ידיעה' }, דבר זה אי אפשר כלל לברר על ידי הדעת וההבנה הברורה בעולם הזה, שאי אפשר להבין כלל איך יהיה **שני הפכים בנושא אחד**; והוא ממש כעין קושית ידיעה ובחירה, שאי אפשר לשכל להבין כלל תירוץ מוסבר בלב על זה, רק תכלית הידיעה בזה הוא שלא נדע, וכדברי רמב"ם (הלכות תשובה ה, ה).<sup>378</sup>

לסוגיה המטאפיזית של 'ידיעה ובחירה' העולה בציטוט זה ולפרדוקס המושגי שמציג ר"צ לגביה, אתייחס בפרק הבא; בפרק זה ברצוני להציג את הפרדוקס ביחס למצבו הקיומי והאקזיסטנציאליסטי של האדם ('שורש הנשמה'). כפי שנראה בהמשך (2.3.1), גם בהקשר זה נוקט ר"צ בביטוי "שני הפכים בנושא אחד", אך שם אין הוא מייחס זאת במפורש לתוכן של שאלת 'ידיעה ובחירה'; עם זאת, ניתן להצביע על הפרדוקס גם בנושא זה, משום שכפי שראינו בסעיפים הקודמים, גם ביחס אליו מדגיש ר"צ את 'הידיעה' ו'הבחירה' כאחד ובאותה פסקה עצמה. המבנה הפרדוקסלי המושגי מחזיק מחד את 'הידיעה' המוחלטת של 'שורש נשמה' קבוע או 'סובייקט' אקזיסטנציאליסטי, המצויים מעבר לקונטינגנטיות של 'הבחירה' האנושית – אך מאידך גם חריגה משורש זה למצב בו השורש עצמו נקבע דווקא על-ידי 'הבחירה' האנושית, ביצירתיות חופשית ועוצמתית (אלא שבניגוד לניטשה אין היא מבטלת את השורש הקבוע והמוחלט, אלא מקבלת ממנו את ממשותה; ראו 2.4).

לטענתי, ר"צ חותר לממד שלישי ופרדוקסלי זה, שאותו הוא מכנה בפסקה שבה דנו לעיל "השורש הנעלם": "אף על פי שהבחירה נתונה לאדם מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משורשו ועיקרו { ... } רק השורש הזה נעלם מכל הברואים { ... } והוא נעשה על ידי פעולתו ובחירתו לרע, וכן להיפך על ידי תשובה ומעשים טובים יכול להתקרב".<sup>379</sup> מחד, הבחירה בידי האדם לקבוע את גורלו, ומאידך שורשו קבוע – אך ישנו 'שורש נעלם' שאמנם הוא שורש מוחלט אך הוא בעצמו נקבע על-ידי המעשים.

'השורש הנעלם' אינו ממד 'הבחירה' לכשעצמו (שכנגד 'מלכות'; ראו 3.1), אלא ממד שלישי (שכנגד 'כתר', כפי שנראה מיד) הכולל מלכתחילה את 'הבחירה' הקונטינגנטית (שאינה שורש) יחד עם 'הידיעה' שבשורש הקבוע והמוחלט; וכפי שנראה להלן (2.3.1), 'השורש הנעלם' הוא למעשה השורש של השורש הקבוע, ובו לא רק ש'הבחירה' ו'הידיעה' מתקיימים יחד מבלי לבטל זו את זו, אלא ש'הבחירה' אף קובעת ומכוננת את השורש, לאחר שקבלה ממנו את ממשותה כקונטינגנטית. קיומם יחד ב'שורש הנעלם' אינו מעמידם באותה רמה, שהרי ברור ש'הידיעה' המוחלטת עדיפה במהותה על 'הבחירה' הקונטינגנטית – אלא שפרדוקסלית גם היא, למרות היותה קונטינגנטית, מתקיימת יחד עם 'הידיעה' ואף משפיעה עליה כביכול (ראו גם להלן, 3.2, לגבי היחס בין יחודא עילאה ['ידיעה'] ויחודא תתאה ['בחירה']).

<sup>378</sup> רס"י לילה לב, ו, עמ' 55; ההדגשות שלי. לפי גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 460, הערה 14, הביטוי "נושא הפכים" רווח בספרות חב"ד; על הביטוי ועל השפעת מהר"ל וחב"ד בעניין זה על ר"צ, ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 62-50. על השפעת חב"ד על ר"צ, ראו להלן, הערה 802. לסוגיית 'הידיעה והבחירה' כפרדוקס במשנת ר"צ התייחסה בהרחבה ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 201-119; אך כפי שנראה להלן (6.1), ליוור בקשה לפתור את הפרדוקס, בעוד שכאן מוצעת האפשרות שר"צ דווקא חותר אחריו. על אופן השימוש שלי במינוח פרדוקס, ראו בהערה 361.

כדי להבהיר את מבנה הפרדוקס יש להציג בכל פעם צד אחד שלו בלבד; ממילא מתעוררת השאלה מה לגבי צידו השני, ומה למעשה ההבדל בין הצד שהוצג לבין עמדות אחרות המדגישות אותו. אך התשובה לשאלות אלו מתבארת רק לאחר הצגה רציפה של המבנה כולו: ר"צ טוען מפורשות לפטליזם ('ידיעה'); או שורש קבוע) שאחרים כבר נקטו בו (כגון הפרידסטינציה; [1.1.3.2.2.1], ולכן תחילה אראה ש'הבחירה' ממשכה אף היא להתקיים; אמנם מכאן יראה שרק 'הבחירה' מתקיימת ושאר חרי (כגון הרמב"ם; [1.5.2.3] כבר הדגישו זאת – אך המשך התיאור יראה שוב שגם 'הידיעה' ממשיכה להתקיים, ושזהו גם ההבדל בין עמדתו של ר"צ לעמדות אחרות שמבליטות את 'הידיעה' בלבד (כגון הפרידסטינציה) או 'הבחירה' בלבד (כגון הרמב"ם).

<sup>379</sup> **צדקת הצדיק** קל, עמ' 57. אופיו הפרדוקסלי של 'השורש הנעלם' יתבהר עוד מתוך מובאות נוספות בהמשך הסעיף. מונח זה מופיע רבות בכתבי ר"צ; ראו למשל: שם, רכ, עמ' 129; שם, רכא עמ' 129; שם, רכז, עמ' 137; שם, רכח, עמ' 139; **ליקוטי מאמרים**, לסיום הש"ס, ו-ז, עמ' 417-416; **דברי סופרים** לג, עמ' 249; **מחשבות חרוץ** ז, כו, עמ' 43 ואילך; ועוד רבים. בדיון להלן אתמקד רק במקורות המאפשרים לאפיין את המושג. וראו הערה 382.

יש לשים לב, שר"צ אינו משקף לקוראיו את המושגים שבהם הוא משתמש כדי להביע את רעיונותיו ואת החילוקים השונים שהוא יוצר כדי לענות על קושיות שונות; ר"צ כותב את הרעיונות ואגב-אורחא עולים המושגים השונים. מכאן שאין הוא מגדיר במפורש את 'השורש הנעלם' כיסוד פרדוקסלי ולא ניתן להוכיחו באופן מפורש ומוחלט; אך עיון במכלול כתביו מגלה, שאף שר"צ אינו מקפיד תמיד במינוחיו וניתן למצוא יוצאי-דופן שבהם מיטשטשים הגבולות בין המונחים,<sup>380</sup> באופן עקרוני ניתן לזהות הבדל בין המונח 'שורש קבוע', שכפי שראינו בסעיף 2.1 מבטא את המוחלטות הקבועה של 'הידיעה' ו'הבינה' – לבין המונח 'שורש נעלם', שכפי שנראה כעת ממקורות נוספים, מבטא בדרך-כלל את הפרדוקס בין 'הידיעה' ל'בחירה' וממילא מתקיימת בו דינאמיות יחד עם המוחלטות הקבועה. גם אם מונחיו של ר"צ עצמו אינם מדויקים בהקשר זה, ניתן להמשיך את טענותיו ולהציע דיוק כזה העולה מתוך מונחיו כהנחת עבודה, להאיר באמצעותה באופן אחר (פרדוקסלי) את יחסו של ר"צ לשאלת השורש בפרט ולשאלת 'ידיעה ו'בחירה' בכלל – וכבכך להקל את הבנת עמדתו והתבטאויותיו השונות ואף הסותרות בנושאים אלו.

לפי ר"צ, מקורו של 'השורש הנעלם' שבו דבוקים ישראל אינו ב'בינה' כמו השורש הקבוע, אלא גבוה יותר, ב'כתר': "כי גם אם מגדיל עבירות להכעיס אין שורש אהבת השם יתברך **שהוא נגד מדת 'הכתר'**, שהוא **שורש הנעלם** דמחשבה שם לא ניתן כלל, ד'אף על פי שחטא – ישראל הוא' {סנהדרין מד, א}."<sup>381</sup> כפי שראינו (2.2), 'שורש הנשמה' הקבוע והמוחלט אמנם נעלם בעולם-הזה – אם בשל טקטיקה מוסרית של חז"ל, או כפעולה הנובעת מן הסתירה האונטולוגית בין מקורו בעולם-הבא לבין **הדינאמיות הקונטינגנטית** העולם-הזה; ואולם ר"צ מתאר ישות אונטולוגית אחרת, החורגת גם מ'הבחירה' חסרת-השורש וגם מ'שורש הנשמה' הקבוע: זהו שורש הנעלם מעצם מהותו, בשל הפרדוקסליות המאפיינת אותו שאינה ניתנת לביטוי בשפה הלוגית (ולא בשל הסתרה טקטית, או בשל סתירה אונטולוגית זמנית). בניגוד לשורש הקבוע שמקורו בעולם-הבא, ב'בינה', ר"צ מציג כאן שורש שמקורו בספירת 'כתר', הרצון האלוקי הנעלם שמעל למחשבה, הממד הגבוה ביותר של העולם האלוקי המושג לאדם, אם כי רק בכך שאיננו מושג, בכך שהוא נעלם.

כפי שראינו (2.1), 'הבינה' מבטאת אינסופיות המוגדרת מול סופיות: אלו סותרות זו את זו ואינן יכולות לדור בכפיפה אחת, עד שאחת נעלמת מפני השנייה (כפעולה נספחת למהותן העצמית); האינסופיות המוחלטת של 'הידיעה' חותרת לאחדות, אך מובילה דווקא לדואליזם (פרידסטינציה) 1.1.3.2.2.1, 1.5.1) שבין מי ששורשו קבוע לטוב למי ששורשו קבוע לרע. ה'כתר', לעומת זאת, מבטא ממד נעלם מעצם מהותו, שטבעו האינסופי איננו זה שכנגד הסופי, האחדות שכנגד הריבוי וה'ידיעה' שכנגד ה'בחירה' – אלא אינסופיות שמהותה פרדוקס, הנושא את ההפכים של ריבוי ואחדות כאחד; בניגוד לדואליזם שגורם השורש הקבוע האחדותי והמוחלט, דווקא הפרדוקס של 'הכתר', עם שיש בו ריבוי והפכים, הוא המאפשר את האחדות בין האחדות המוחלטת לריבוי הקונטינגנטי.

הפרדוקס מצוי בשמו של 'השורש הנעלם': מחד הוא שורש, כלומר קבוע; מאידך הוא נקבע על-ידי הדינאמיות היצירתית של מעשי האדם הבחיריים, ופרדוקס עצמי זה הוא נעלמותו, שהיא מהותו. בעולם-הזה, שאינו נושא הפכים, שורש זה אכן נעלם; אך בניגוד לאינסופיות הסותרת סופיות, שבמהותה זו יכולה להתגלות רק

<sup>380</sup> בטשטוש זה המונח 'שורש נעלם' מייצג לעיתים את השורש הקבוע עצמו; ראו למשל **צדקת הצדיק** רמו, עמ' 165 (ההדגשות שלי): **"היובל הוא סוד עולם הבא (=בינה) כנודע** {ראו הערה 375}; פירוש: **שורש הנעלם** דנפשו שאינו נגלה בזה העולם {...} זה אי אפשר כלל להיות נפסק מאמיתות השם יתברך ואפילו נפל למקום שנפל לא ניתן דיבוקו משם, שאז חוזר לשם ישראל גמור". כך גם ברסיסי לילה נב, י, עמ' 141 (ההדגשות שלי): "שער החמישים הוא השורש שאינו מתגלה בעולם הזה [כי הוא נגד העולם הבא כנודע דמ"ט הוא שבע פעמים שבע שהם שבע ימי הבנין ושער החמישים הוא הבינה תרעא דחירו ויובל הגדול שהוא העולם הבא] {...} שורש ישראל אי אפשר כלל שיעקר עוד מהם, ואפילו יהיה חס ושלום בכל מ"ט שערי טומאה **בשער החמישים (=בינה)**; ראו הערה 522 {**שהוא שורש הנעלם דטוב דבוקים בו יתברך**". וראו גם **תקנת השבין** ו, עא, עמ' 77-78; ועוד. ואולם, נראה שאת הפרדוקסליות של 'השורש הנעלם' לא ניתן לבטא בגבולות השפה בבת-אחת, ולכן, ברוב המקומות מתאר אותו ר"צ כדינאמי וכנקבע על-ידי 'הבחירה' – אך אין הוא יסוד בחירי בלבד, אלא יסוד פרדוקסלי, שבמקביל לדינאמיות הבחירית שבו הוא גם מוחלט ('ידיעה'), וכפי שנראה בהמשך הסעיף. בנוסף, הציטוט ממחשבות חרוץ מתאר את 'השורש הנעלם' כשער החמישים של 'הבינה', וכפי שנראה להלן (3.3.1), ר"צ מתאר את שער החמישים כפנימיות הלב ו'הבינה', כ'דעתי' שהיא פנימיות 'הכתר' הפרדוקסלי. במקביל, גם לגבי הפרדוקס של הייחודים, המונח 'ייחוד גמור' משקף בדרך-כלל את הפרדוקס, אף שלעיתים ר"צ משתמש בו כדי לבטא דווקא את המוחלטות הגמורה של ייחודא עילאה (ידיעה), שהרי 'הייחוד הגמור' הוא אמנם דינאמי בשל יחודא תתא (בחירה) – אך הוא גם מוחלט בשל יחודא עילאה; ראו להלן 3.2-ו. תודתי לד"ר ישראל קורן על סיועו בליטוש טענתי ביחס ל'שורש הנשמה' לסוגיו.

<sup>381</sup> **צדקת הצדיק** קצו, עמ' 102; ההדגשה שלי. הפרדוקסליות של 'השורש הנעלם' אינה עולה בציטוט זה אלא מתוך שהיא מייחסת אותו ל'כתר', שעל הפרדוקסליות שלו נעמוד כעת, וכן להלן 3.3-3.1.

באינסופיות של העולמות הרוחניים אך אינה יכולה להתגלות ולכן נעלמת בעולם-הזה הפיזי – הרי שאינסופיות הנעלמת של ה'כתר' תתגלה בעולם הפיזי לעתיד-לבוא, "ביום ההוא", כאשר העולם-הזה עצמו יתוקן וייהפך ל'עולם-הבא'; עם תיקון העולם יתאפשר גילוי של הנעלם מבלי לאבד את מהותו הנעלמת, הפרדוקסלית:

רק דבר זה של עומק ראשית המחשבה {=הרצון האלוקי האינסופי, 'הכתר'} אין מבורר בעולם הזה כידוע. ד'עומק ראשית' נקרא 'אין', כי המחשבה {=הספירה השנייה חכמה} נקרא 'יש', שכבר היא ישות מה מורגשת לאדם המחשבה מה הוא מחשב, והיא 'יש' מ'אין', רצה לומר מ'עומק ראשית', הנעלם מעין האדם וכאילו אינו כלל. ומטעם זה נקרא גם כן 'הוא' כידוע, ונאמר {ירמיהו נ, כ}: "ביום ההוא {צ"ל: בימים ההם} יבוקש {את} עון ישראל ואיננו" וגו'. כי בעולם הזה יש עוונות כי אינו יכול לטהר בזה, {אלא} רק 'ביום ההוא', רצה לומר, שיש 'יום' נרמז לביור דבר {=אור היום מאיר ומברר לעומת חושך הלילה} [נקרא 'ההוא', פירושו: שיפתח השער הנעלם הנקרא 'הוא' שרומז על נסתר. ואותו יום יאיר ה' יתברך מאור הנעלם על האדם, שיכיר איך שורשו דבוק באותו אור נעלם, דעומק ראשית מחשבתו דבוק בה' יתברך.<sup>382</sup>

ר"צ כדרכו, לפיה 'הכול בידי שמים', רואה בכל מילה בפסוק עניין מהותי ולא מקרי (ליתר דיוק: המקריות עצמה, ככזו, היא מהותית) ולכן אם הוגדר הגילוי העתידי במילה 'ההוא', אין זהו תיאור טכני בלבד, אלא מהותי: האור שיתגלה יהיה אור נעלם.<sup>383</sup> ההארה (ההתגלות) לעתיד-לבוא תהיה הארה של משהו שיוותר נעלם וימשיך להיות

<sup>382</sup> **דובר צדק** ד, אחרי מות מה, עמ' 157; ההדגשות שלי. ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 143-145, לא הבדילה בין 'השורש הקבוע' ל'שורש הנעלם'; ראו על כך להלן, 6.1. על 'כתר' או 'עתיקא קדישא' ובחינתו כ'הוא', ראו **זוהר ח"ג**, רצ, א. בהמשך לכך, 'אתה' כנגד ספירת 'תפארת' (שם) ו'אני' כנגד ספירת 'מלכות' (שם, רכג, א); ראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' קכ. וראו שימוש של ר"צ בחלוקה, למשל **במחשבות חרוץ ח**, ד-ה, עמ' 52-53 (ההדגשות שלי): "ושלושה כתרים הם כתר תורה כהונה ומלכות {אבות ד, יג}, הם נגד שלוש מדריגות 'אני' 'אתה' 'הוא'. 'אני' הוא מדת 'המלכות' כנודע, בסוד {תהילים קט, ד} 'ואני תפילה'. ועל זה רמזו חז"ל מה שאמרו (בראשית רבה צ, ב): 'מיאני' של בשר ודם שאמר 'אני פרעה' {בראשית מא, מד} אתה למד ל'אני' של הקב"ה, כשיאמר 'אני אני הוא' {דברים לב, לט} – כי התגלות מדת 'מלכות' הוא במלת 'אני'. ובהחליל (סוכה נג, א): 'אם אני כאן – הכל כאן', הוא בסוד 'ענוף תחילתן בסופן' {ספר יצירה א, ז, כח ע"א; **תיקוני זוהר** סא, ב} ויסוף מעשה במחשבה תחילה'. וכהונה הוא דרגת ד'אתה', כמו שנאמר (תהילים קי, ד): 'אתה כהן לעולם'. והיינו ד'אני' הוא המדרגה שה' יתברך בתוך לבבות דבני ישראל, ו'אתה' הוא הכרת הנוכח שאומרים בכל הברכות {ברוך אתה}, שהוא כעבד העומד לפני המלך {...}; וכנגד {יעקב שצורתו חקוקה בכסא הכבוד {במדבר רבה ד, א}, הוא רזא ד'אתה' הרומז לשם הוי"ה, וכן איתא בכמה מקומות 'אתה ה' =הוי"ה'; למשל: תהילים קב, יג}, וזהו השם הכתוב בציץ שעל מצח אהרן שהוא הכתר כהונה {...} וציץ לשון ראייה, שזהו מדרגת הראייה שאדם רואה העומד נכחו {...} שזהו על ידי העבודה זוכה לראות הנוכח דרגת ד'שוית' ה' {הוי"ה} לנגדי תמידי {תהילים טז, ח} שצריך לכל כהן העובד ה' יתברך תמיד {...} וכתר תורה שהוא למעלה מכולם הוא דרגת ד'הוא', שהוא **עומק הנעלם** שדבוקים בו כל זרע ישראל, דעל כן כולם זכו לקבלת התורה מה שילא עשה כן לכל גוי {תהילים קמו, כ} שאין להם שייכות ל'שורש הנעלם', שממנו נמשכת 'החכמה' העליונה יש מאין כנודע, ונובלות שלה היא התורה, כמו שאמרו בבראשית רבה (יז, ה), היינו, דהתורה היא חכמתו יתברך, אלא **דשם הוא הידיעה שלא נתגלה בעולם הזה רק הבחירה**, שהיא הנובלות שלה כעלה הנובלת מהאילן, דנראה כנפרדת מהאילן ובאמת היא מעצם האילן; וראש 'החכמה' הוא 'הכתר', והוא כתר תורה שהוא דרגת ד'הוא', שנעוץ גם כן בדרגת ד'אני'. וכמו שנגלה לי בחלום [א' דפסח תרכ"ה {וראו גם **דברי חלומות** ד, עמ' 241-242}] פירוש מה שאומרים בהגדה 'אני הוא ולא אחר', דגילה אז דבר זה ד'אני' – שהוא מדרגה אחרונה דגילוי שכינה {=מלכות} שנתגלה בקרב כל הנפשות דבני ישראל בליל פסח – הוא עצמו מדרגה היותר עליונה הנעלמת, דרגת ד'הוא' הייתה מהם עדיין אז לגמרי, מכל מקום נתגלה להם דבר זה שהוא 'הוא ולא אחר', ועל ידי זה היה לו אחיזה בכל חקוקה שיוכלו לזכות אחר כך לכתר תורה".

ר"צ טוען כאן שוב ש'השורש הנעלם' הוא כנגד 'הכתר' ('הוא') ו'האין', ושוב מצויים יחד 'הידיעה' ו'הבחירה', בעוד שב'חכמה' שהיא כבר הישי' היוצא מ'האין' מצוייה 'הידיעה' בלבד, שאינה יכולה להתגלות (טכנית) בעולם-הזה ולכן משתלשלת ממנה בנפרד ונובלות שלה 'הבחירה'. השתלשלות זו היא אל העולם-הזה, שהוא כפי שנראה להלן (3.1) 'המלכות' ('אני') – ולפי ר"צ זו התורה שניתנה לישראל כנובלתיה (שאריותה) של ספירת 'חכמה'. במקביל ל'חכמה' עומדת גם דרגת 'אתה' שכנגד 'תפארת', יעקב ושם 'הוי"ה', וכפי שנראה להלן (3.2.1), גם היא מייצגת את 'הידיעה' בלבד. להלן (4.2.1) נראה את הפרדוקסליות המובנית של 'המלכות' שכנגד 'הבחירה', שדווקא מתוכה ניתן להשיג ולגלות את הפרדוקסליות של 'הכתר', הנעלם במהותו (ולא טכנית כ'חכמה' או 'בינה'); ואכן, גם כאן טוען ר"צ שדווקא מתוך ה'אני' האנושי ניתן להשיג את 'הוא' האלוקי הנסתר ואת אחדותם זה עם זה. במקביל, ר"צ טוען שדווקא מתוך התורה הבחירית של העולם-הזה ניתן להשיג מעבר ל'חכמה' – שהיא התורה עצמה של העולם-הבא ו'הידיעה' – את 'כתר' התורה, שבו מתקיים הפרדוקס בין 'ידיעה' ל'בחירה' שאינן מבטלות זו את זו (אף שאין הוא טוען כאן ש'שורש הנעלם' 'הבחירה' גם מכוננת את השורש) – וממילא מושגת אחדותם בו, שהרי גם מה שנבל (תורת העולם-הזה, 'מלכות', 'בחירה') מהעץ (התורה עצמה, 'חכמה', 'ידיעה') הוא חלק ממנו. ואכן, כפי שנראה להלן (5.4), לפי ר"צ דווקא מתוך התושב"ע שב'מלכות' ('אני') ניתן להשיג מעבר לתושב"ע שב'תפארת' ('אתה') שהיא נובלות החכמה בלבד, את 'החכמה' עצמה שקשורה ישירות ב'כתר' ובפרדוקס שלו.

<sup>383</sup> תפיסתו של ר"צ ביחס להעלם המתגלה, שמוסיף ונותר נעלם, מבוטאת גם ביחס לשאלת גילוי סודות בכלל וטעמי המצוות של סודות הקבלה בפרט. לשיתתו, סוד איננו דבר שיש היודעים אותו ומעלימים מאחרים, אלא דבר מהותי שלא ניתן לגלותו: "טעם", על דרך (תהלים לד, ט): 'טעמו ראו' (כי טוב ה') וגו', נקרא 'סוד', שאי אפשר להסביר לחבירו טעם שהוא מרגיש בוכו, כענין שאמרו (אבות דר' נתן, לו): 'שנים אוכלין מקערה אחת, כל אחד טועם לפי מעשיו'. כי הטעם אין שוה בכל אחד; וזה נקרא סוד כידוע, שהוא מה שאי אפשר להגיד כלל. כי מה שאפשר להגיד, הרי אחר שהגיד שוב נודע גם לאחר ואיך הוא סוד וסתרי? {...} ועל כרחך שהוא דבר שגלוי למי שזוכה לבד, ואי אפשר לגלותו כלל. וזהו הטעמה שכל אחד טועם לפי חלקו" (**צדקת הצדיק** קעז, עמ' 86; ראו גם **ליקוטי מאמרים** ט, ג, עמ' 55; דבריו ממשיכים את עמדתו של ר' מנחם מנדל מפרימישלן המובאים אצל ה'ר, **יושר דברי אמת** כב, עמ' כז; וראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 259 הערה 11; חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 216-217; פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 49). לפיכך ר"צ איננו חושש מהחשיפה שבכתיבת הסוד, שהרי גם באופן זה לא יתגלה באמתותו, אלא כהתגלותו החיצונית – והרוצה לטעות יטעה בכל מקרה: "ומה שהם נקראים סתרי תורה ודברים כבושים, אינו מפני שיש להסתירם ולכובשם {...} שאין שם הכבושה והסתור להם מצד החובה להסתירם, רק מצד עצמן הן דברים נסתרים וכבושים, ששכל כל אחד לואה להשיגם ולעמוד על אמיתותן. ומה נלמד כי כל הספרים שחיברום חכמי הדורות האחרונים, להסביר עניני חכמת הקבלה שיהיה מובנים לשכל האדם, ומושיגים בלב כל רואה דבריהם, אין אלו מכלל הדברים שהם כבושונם של עולם, ואף על פי שכל דבריהם דברי אלקים חיים {...} מכל מקום כל השגה המושגת לכל אחד אף שלא נודע גופו וחומר להיות נפשט מגשמייתו, אינה אלא השגת המעשה בראשית, דהיינו הכרת הנבראים שיש בורא {ולא השגת העצמות ומעשה מרכבה; {...} וכבר הרבה גדולי ישראל קראו תגר על זה {על הרשות להדפיס ולפרסם את דברי האר"י, שהם מעשה מרכבה; {...} ואך טוב



נסתר, 'הוא'.<sup>384</sup> 'הכתר', שהוא 'השורש הנעלם', מכונה בדברים אלו בשם 'עומק ראשית המחשבה' (לעומת המחשבה עצמה, ספירת ה'חכמה'), 'ההוא' – גוף נסתר ונעלם (לעומת 'אתה' של הספירות שלמטה ממנו, המאוגדות בספירת 'תפארת') – ו'איני' (לעומת 'יש', ה'חכמה').

במקום אחר כותב ר"צ,<sup>385</sup> 'שדברי חז"ל (שבת קנו, א): "אין מזל לישראל" משמעם איננו שלילת המזל מישראל, אלא שה'איני' (בניגוד ל'יש') הוא המזל של ישראל. לכאורה זהו היפוך של דברי חז"ל, אלא שהבנתו של ר"צ את

---

היה לפי דעתי, מה שהיה ברצון מה"ר חיים ויטאל שלא רצה לתת להוציא כתביו מרשותו כלל {...} אבל אמיתן של דברים לדעתי, כי כמו שיחזקאל עליו-השלום כתב פרשת המרכבה בספרו גלוי לעין כל, ושילמדם כל אחד היודע קרוא מקרא, ואין בזה משום פרוסום מעשה מרכבה, כן הוא כל הכתוב בספר הזהיר וכתבי האר"י ז"ל, וכדומה {...} וענין איסור המסירה שזכרו חז"ל הוא ענין אחר, כי אין קרוי 'מסירה' אלא מה שהאדם מוסר לחבירו כדרך מסירת חפץ, שהוא אחרי כן ביד חבירו כמו שהיה תחילה בידו של זה {...} שסיפור הדברים לבד דרך סיפור ככתוב בספרים, אין זה בכלל מסירה כלל, רק כיווד מעשה מסופרת {...} ולא זו היא הדרך שהשיג האר"י ז"ל אותן הדברים, שהדבר ידוע שהוא לא המציא לו משלים להלביש דבריו {...} אבל כל השגותיו היה דרך צפייה בנסתרות {...} ולא היתה צריכה אליו לפתרון, כי הפתרון בדרך הסברה שיבין כל שומע אינו בכלל סתרי תורה, שהוא נסתרות שאין כל אחד יוכל לידע כלל כאמור. אבל הדברים היו מובנים אליו באמת כמות שהוא, על פי ידיעת היחוד האמיתי {...} שהוא השגת מעין רוח הקודש ונבואה. ודבר זה אי אפשר כלל ללמוד ולכתוב בספר שידע כל קורא, רק מי שהוא זוכה להיות חכם ומבין מדעתו, להסתכל באובנתא דלבא, ולראות במרכבה ממש כרואה בעיניו, ושישיג לא בדרך שמיעה וקבלת הסיפור ששמע וראה כתוב בספר, רק שישגי בעצמו {...} אבל אפשר למסור דבר זה מרב לתלמיד שיהיה דרך מסירה, וכנודע מהמסופר מתלמידי האר"י ז"ל {...} שנתן להם ייחודים להשגה; {...} והתגלות זה הוא השגה מעין השגת האר"י ז"ל עצמו, שלא דרך שמיעה לבד, וכמוכן. וכוננות יחודים הללו, אף על פי שהם כתובים בספרים הלשון שהגיד להם, כבר אמרנו כי הנסתרות הוא מה שאי אפשר אמיתותו להתוודע כלל אלא למי שיוודע" (ספר הזכרונות ג, ח-ג, עמ' 290-292; ההדגשות שלי).

בן דור, מי השילוח, עמ' 41, הערה 82, מביא את הסתייגותו של ר"צ מספר מי השילוח ('ויבספרו שהדפיסו לו בסופו יש בזה טעות מהכותבים כי לא היו זוכרים הדבר יפה"; ישראל קדושים ח, לז, עמ' 122) כביטוי למיתון של ר"צ את דברי רמ"י, בחתירתו לכסוי הסוד. ואולם, אף שר"צ משמר את ההבדל בין טוב לרע שאינו בטל ב'ידיעה' האלוקית ובכך נראה כממתן את רמ"י, הרי שמצד אחר הוא דווקא רדיקלי יותר, שכן בניגוד לפטליזם האקזיסטנציאליסטי של רמ"י השולל מהאדם את 'הבחירה' וטוען ששורשו קבוע, הוא טוען לכינון עצמי של האדם (2.3-2.4) ולהשפעתו בעולמות כולם (5.2) – ואף לרצון אלוקי בחטא הקונטינגנטי עצמו מבלי שיהפוך ל'ידיעה' אלוקית מוחלטת (4.2.4-4.2.5). מכל מקום לאור המצוטט בתחילת ההערה, ודאי שהסתייגותו אינה נובעת מחתירה לכיסוי הסוד, שכן שליטתו הטבעה של הסוד שאינו יכול להיגלות אף אם כותבים אותו, אלא להימסר בלבד למי שחכם המבין מדעתו וזוכה בהשראה האלוקית המרובה את הדברים ואינה קולטתם כסיפור והסבר בלבד. זאת ועוד: בניגוד לרמ"י עצמו שכלל לא כתב את דבריו כדי שהסוד שלא יאבד מחיותו שבהווה (ראו בהן, מי השילוח, עמ' 430-424) – ר"צ הרבה לכתוב את סודותיו ואף הזהיר שעל כל אדם לכתוב את חידושי, שהם ייעודו בעולם-הזה, שמא יחזור בגלגול: "משחידשו בעולם הזה צריך שישאר הדברים לעולמי עד בעולם הזה גם כן על ידי הכתיבה. ועל כן הזהירו הקדמונים לכתוב כל מה שמחדש {...} כי אין אדם יודע איזה יכשר, ואולי הוא החידוש של תורה שבעל פה השיך לחלקו שלא נגלה עדיין לשום אדם בעולם. והוא לכך נוצר, להביא חידוש תורה לעולם הזה, וצריך שלא יאבדו חס ושלום, דאז חס ושלום יצטרך להתגלגל, רק יוציאנו בפועל בעולם הזה על ידי דיבור פה לתלמידים או על ידי כתיבה" (מחשבות חוץ ט, ו, עמ' 120). נראה שהסתייגותו מספר מי השילוח נוגעת לחוסר-הדיוק בדברי רמ"י, ובהקשר דידן, שהדברים בספר מסבירים ומספרים את דברי רמ"י, אך אינם מראים ומוסרים אותם – ובדומה לחששו של רמ"י מאיבוד החיות שבכתיבה; וראו על כך בהקשר כללי של מסורת, אצל קוסמן, שמעתי. ר"צ עצמו אמנם כתב הרבה אך נמנע מפרסום כתביו עד אחרי מותו; ראו ברומברג, מגדולי, עמ' קא. כפי שכותרת ליור, תושב"ע, עמ' 420, הערה 7, אין להסביר זאת רק על רקע הרדיקליות של דבריו, שכן גם את כתביו ההלכתיים נמנע מלהדפיס (ראו ברומברג, מגדולי, עמ' עח-עט, על סירובו להדפיס את הגהותיו לשי"ס בהדפסת האלמנה והאחים). גם כאן לא ניתן לתלות זאת בחשש מגילוי סודות, אלא בחשש מאיבוד החיות או מחוסר היכולת למסור את הדברים מעבר לסיפורם והסברם. כפי שכותרת ליור, ר"צ נוהג גם כן באופן דיאלקטי: את מנע מפרסום דבריו בחיי באופן שמאפשר לו כתיבה חופשית מאילוצים חיצוניים – כגון החשש מדחיתות החברתית בשל הרדיקליות של דבריו, או ממסירה לא נכונה – אך במקום להימנע מכתבה כרמ"י או לשרוף את כתביו כר' נחמן מברסלב ור' מנחם מנדל מקוצק, הוא מצווה להוציא את כתביו לאור אחרי מותו, בכדי למלא את חובתו, ולממש את עצמו בחידושי התורה כמקובל בשושלת פשיסחא (לעיל, הערה 82). ניתן להוסיף שר"צ אולי גם מכיר בכך, שלאחר מותו של אדם דבריו מתקבלים ביתר קלות, והקוראים מבקשים לדייק בהם.

<sup>384</sup> בניגוד לעמדה המסורתית, יש הדוחים את האסכטולוגיה לעתיד באופן קבוע, כך שאותו יום גאולה תמיד יהיה 'ההוא', בשל הסכנה שבכפיית אוטופיה מוחלטת על מציאות חסרה וקונטינגנטיות, ומשום שחכמת הטבע מלמדת על חוקי טבע קבועים מאז ולתמיד. הזמן המשיחי לשיטתם משפיע על ההווה לא כזמן העומד להתגשם כהווה, אלא כהכרה של תיקון בזמן עתידי שיוותר כזה. ראו למשל דברי ישעיהו ליבוביץ': "אני מאותם בני-אדם שמאמינים שהמשיח יבוא, יבוא! לעולם. משיח שבא הוא משיח-שקר" (<http://www.youtube.com/watch?v=Zz-QMDPW5RM>). כלומר: משמעות המשיח היא השאיפה לתיקון בעתיד – משיח שיבוא בזמן עתיד, "ביום ההוא", בעוד שתפיסה משיחית אוטופית משמשת את חוקי המציאות הפיזיקליים והרוחניים בהווה – היא משיחיות שקר. ר"צ אמנם מקבל את ממד הדחיה האסכטולוגי ('ההוא') כדי לשמר את 'הבחירה' הקונטינגנטית, אך בניגוד לעמדה זו טוען שפרדוקסלית, הדחיה עצמה תהיה ההתגלות ('ביום') בפועל. בכך הוא גם חורג מהתפיסה החסידית של המשיחיות, שלפי גרשם שלום (דבקות, עמ' 339 ובהפניה בהערה 2), מתמקדת בגאולת היחיד ומוותרת למעשה על גאולת העם בפועל (כתגובת נגד למשיחיות השבתאית). וראו אלטשולר, כנגד, עמ' 8-9, על עמדת שלום ועל עמדתו החולקת של בן-ציון דינור.

<sup>385</sup> בעקבות זוהר ח"א, רפט, ב; תיקוני הזהיר, פו, ב. וראו פרי צדיק ב, ראש חודש אדר ה, עמ' קצט, (ההדגשה שלי): "מזל קדישא היינו עתיקא, וכמו שאמרו בזהיר הקדוש (ח"ג, עט, ב): "ותתפלל על ה'" (שמואל א, א, י) – 'על דייקא {מעל שם הוי"ה, 'הכתר'} בגין דבנין במזל קדישא תליין {=כיון שבנים תלויים במזל הקדוש} וכן 'השלך על ה' יהבד' {תהילים נה, כג} {...} והיינו דקוצא דיד דלעילא {=קוצו של י' [של שם הוי"ה, י' הרומז לספירת 'חכמה'] שלמעלה} רמיוא לאין {=רומז ל'איני', ל'כתר'} (כמו שאמרו שם סה, ב). וזהו 'על הוי"ה' דייקא. והוא מה שאמרו במרא (שבת קנו א): 'אין מזל לישראל, דמדת 'איני' – עתיקא דאתכסיא דאקרי אין {=עתיקא מכוסה שנקרא 'איני'}, כמו שאמרו בזהיר הקדוש (ח"ב סד, ב) – הוא מזל לישראל, והיינו שקשורים בשורש: כמו שאמר הרמ"ע (רמ"ע, עשרה מאמרות, מאמר חקור דין, ב, כט, נ ע"ב), {צ"ל: צ"ל} {זכות} האב מזל לבן. וזהו {תהילים ק, ג}: 'הוי"ה ששנו ולאלו'י' {=ולא, קרי: ולו} אנחנו". המזל הקדוש נקרא גם 'איני' הנסתרה והמכוסה, ומקביל ל'כתר' הרמזו בקוצה של האות י' (שבעצמה רומזת ל'חכמה'); ותפילת חנה על בנים, או הבקשה לביטחון בה' פונה מעל שם הוי"ה (ספירת 'תפארת') – 'על ה'" – כלומר: אל 'הכתר' (שם 'איהי'). המזל של ישראל הוא קישורים בשורש, כשם שנפש האב היא שורש התולדה והתורשה של בנו. הפסוק האחרון מתפרש קבלית: חלקו הראשון רומז שמי שעשה את עם-ישראל הוא 'הוא', 'הכתר' שאילו קשורים ישראל בשורש; חלקו השני מלמד שעם ישראל שייך לוי' – אך מילה זו כתובה 'לא': ר"צ מסביר באותה פסקה הכוונה לאות א', הנכתבת אל"ף שבאותיותיה ובהיותה האות הראשונה והאחודותית רומזת ל'אלופו של עולם', שוב לספירה הראשונה, 'כתר'; וראו שם ג, פסח ג, עמ' קכג; ועוד. על 'איני-סוף' ו'כתר' ראו תשבי, משנת הזהיר א, עמ' קז-קיא; על 'כתר' ו'עתיקא קדישא', ראו שם, עמ' קי-קיא; על בריאת 'יש' מ'איני' כיציאת ה'חכמה'

ה'אין' כמהות (נעלמת) בפני עצמה, מותירה את דברי חז"ל על כנם, והופכת את מצב זה עצמו – זה שאין לישראל מזל – למזלם של ישראל. השורש של ישראל הוא 'הכתר', המכונה **בזוהר** (ח"ג, רצ, א) 'עתיקא קדישא': "בני חיי ומזוני { תליא במזלא { ולא בזכות המעשים; מועד קטן כח, א}, מזל העליון, שהוא 'עתיקא קדישא' כנודע".<sup>386</sup> אומות העולם נתונות לדטרמיניזם של חוקי הטבע (1.1.1) ולפטליזם האסטרולוגי (1.1.3.2.3) של מזלות השמים, ולכלל אומה מהות, שר של מעלה, ושורש הקובע את קיומם. ישראל, לעומתם, אמנם מושפעים מחוקי הטבע ומהאסטרולוגיה של המזלות וגרמי השמים (ור"צ מרבה לדון בדרושי ראש חודש **בפרי צדיק** במהותו של כל חודש לפי מזלותיו), אך אינם תלויים בהם שכן אין להם מזל, משום שהם קשורים בקב"ה, בורא המזלות השולט בהם ומשנה אותם לפי השכר והעונש הראוי למעשי האדם. ליתר דיוק: לפי הבנתו של ר"צ, מזלם של ישראל הוא שאין להם מזל: שורשם הפטאלי ('ידיעה') הוא 'הכתר', 'האין' האלוקי האינסופי, שפרדוקסלית מהותו היא מתן 'בחירה' חופשית ויצירה עצמית לאדם:

כי ה'אין' הוא מזלן של ישראל, ו'אדם אית ליה מזלא" (ריש בבא קמא ב, א), היינו ישראל { ולא עכו"ם } הקרויין אדם { בבא מציעא קיד, ב } אבל בהמה לית לה מזלא, וכן עכו"ם – אף על פי שאדרבא הם העיקר תחת המזל, היינו מזלות דרקיע, שזה יש אף לצמחים { וכל-שכן לעכו"ם } כמו שאמרנו בראשית רבה (י, ו): "אין לך עשב שאין לו מזל ברקיע" – אבל מזלא דאדם להצילו מפגעים רעים זהו רק על ידי ה"אין מזל" דישאל.<sup>387</sup>

דבקותם של ישראל בקב"ה, או חלקם לעולם-הבא, תוארו לעיל כקישור ל'בינה', המבטל את בחירתם משום שמהותם טובה ללא קשר למעשיהם. במובן הזה מצטייר קישור זה כמקביל לקישור הפטליסטי לאסטרולוגיה: בשני המקרים נשללת הבחירה ומעשי האדם נקבעים – כאן על ידי המזלות וכאן על ידי האל (או השורש שהוא קובע באדם). אף שהקישור מעניק ערובה לישראל אף כשהם חוטאים, יש בו סכנה שבביטול המוסר, ואף שהוא בא לעודד הוא עלול לייאש: כמו במקרה האסטרולוגי, כשאדם חוטא הוא עלול לראות בכך סימן לשורשו הרע ולהתייאש משינוי דרכיו הקבועות מראש, המוגבלות בגבולות הסופיים של העולם-הזה.

ואכן, ר"צ טוען להבדל בין האסטרולוגיה לבין הקישור ל'אין'. בניגוד ל'בינה' הנובעת מ'חכמה', מה'ישי' המוגבל, כאן מדובר על קישור ל'אין' האינסופי, ל'שורש הנעלם', שאינו מבטל את 'הבחירה' (ומיד נראה שהוא המעניק לה ממשות); לפיכך, קישורם של ישראל אליו אינו מבטל את בחירתם, לא כישות עצמאית ויצירתית המסוגלת לשנות את דרכיה לטוב ולמוטב, ואף לא כערבות לטובם המוחלט המסירה מהם אחריות למעשיהם הרעים בעולם-הזה. ר"צ טוען שאפילו **'שורש הנשמה' הקבוע**, כמו ייחוסו של האדם, אינו נתון לשינוי (כמו באסטרולוגיה; 1.1.3.2.3), ולא עוד אלא שהוא **פוטנציאל ואחריות** המוטלים על האדם ותלויים בבחירתו:

רבנו הקדוש זצ"ל [=רמ"י], ששאל מדוע אין הכהנים מברכין בכל יום 'שעשאני כהן' ? והשיבותי: הלוא גם ישראל אינם מברכין 'שעשאני ישראל' רק 'שלא עשאני גוי ועבד' { ... } **כי האדם עדיין הוא תחת הבחירה**, ובשם ישראל יכונה זה שבוחר בטוב, ומי יודע אם יכול לעמוד בבחירתו? ולכן אינם מברכין רק 'שלא עשאני גוי ועבד', ועל כל פנים ניתן תחת הבחירה לבחור בטוב מחמת שאינו גוי ועבד, וכן 'שלא עשאני אשה' ובבחירתו לקיים כל המצוות שהאיש מצווה יתר על האשה. וכן ככהן לא שייך לברך 'שעשאני כהן', כי גם כן הבחירה בידו להכניס הקדושה בלב, וגם צריך שלא לחלל את כהונתו. ו'שלא עשאני ישראל' בודאי לא שייך לברך, דגם הם ישראל גם כן וחס ושלום לומר כן. והסכים לדברי שהוא תירוץ אמת.<sup>388</sup>

מ'כתר', ראו שם, עמ' קמא; על ה'כתר' וה'אין' שאינם מושגים לאדם, ראו שם, עמ' צט-ק, קמא. על 'עתיקא' בקבלת האר"י, ראו להלן, ליד ובהערה 515.

<sup>386</sup> **מחשבות חרוץ** טו, יד, עמ' 124. על הסתירה בין המימרא שחיי בני ומזוני תלויים במזל למימרא "אין מזל לישראל" עמדו כבר התוספות, שבת קנו, א, ד"ה 'אין מזל לישראל'. ליוור, **תושב"ע**, עמ' 75-76, מזהה את 'עתיקא' כביטוי לשורש העליון, כלומר ל'ידיעה' המבטלת את 'הבחירה' – ומכאן מסקנתה שאף שישראל מקדשים את החודש בהשתדלותם, בסופו של דבר הוא מקודש משמים. בניגוד לדבריה, מדברינו עולה ש'עתיקא' הוא ביטוי לנשיאת שני ההפכים יחד, ולכן קידוש החודש הוא ביטוי לפרדוקס: קידוש אנושי **שכנזה** נובע מלמעלה ואף מכונן אותו כביכול; לכן, זקן בית-הדין ששיג משורש זה אמנם מאיים על העדים כדי שיתאימו לחכמת התכונה הטבעית-אלוקית, אך בהשגותיו הבחיריות יכול גם לטעות ואף להזיד, וקידוש החודש שלו יחשב קידוש, עד שהקב"ה ישנה את המזלות לפיו. זהו איחוד בין הנבואה, הקולטת את העת הדטרמיניסטית האלוקית לקביעת הזמן, שלבדה היא עלולה להפוך לאיצטגנונות, לבין החכמה ורוח-הקדוש, הקובעות את הזמנים באופן יצירתי וקונסטרוקטיבי, שלבדן עלולות לבטל את ההשגחה האלוקית (ראו שם, עמ' 79); וראו 5.3.

<sup>387</sup> **מחשבות חרוץ** ח, לב, עמ' 65-64. וראו גם **רסיסי לילה** מג, א, עמ' 95-96.

<sup>388</sup> **פרי צדיק** ג, אמור ז, עמ' רנד; ההדגשות שלי. גם מדברי בריל, **מיסטיקה**, עמ' 100, משמע שהשכינה האלוקית בלב ישראל היא ערבון **לאפשרות** לטהור ולתיקון עצמי – אך לא ערבון לעצם הטהרה שתבוא, ובוודאי לא לטהרה אפרורית. מעניין שר"צ מוסיף לדבריו את הסכמת רמ"י, שכן בדרך-כלל מוצגת עמדת רמ"י כפטליזם של 'שורש קבוע', שמעשי האדם נקבעים על-פיו ובוודאי אינם משנים אותו. ראו גם **דברי סופרים** י, עמ' 14-15 (ההדגשות שלי): "על ידי רחמים יוכל לזכות שיהיה נפסק הלכה לטובתו, וכמשמעות לשון הגמרא

לפי ר"צ, אמנם לאדם יש שורש קבוע, יחוס כישראל או ככהן – אך ייחוס זה עצמו תלוי במעשי האדם הבחיריים ובהשתדלותו; יחוסו אינו אלא פוטנציאל ואחריות שאותם יכול לבחור להוציא או שלא להוציא לפועל; גם אם יבחר להוציאם לפועל, הוצאה זו תלויה דווקא במעשיו, ומעשיו הם שיכוננו אותם ואת הופעתם בעולם-הזה. אך אם הקישור ל'שורש הנעלם' אינה ערובה לטובם של ישראל, מה משמעות הקביעה שלכל ישראל יש חלק לעולם-הבא, ומה משמעות 'השורש' כמהות פטאלית ('ידיעה') שאינה משתנה? ראשית, נראה שר"צ בוודאי מדגיש את שורשם הבלתי-מותנה של ישראל בקב"ה ('ידיעה'), כפי פשט דבריו והדגשתו בכל כתביו – והרי 'השורש הנעלם' אינו יסוד בחירי וקונטינגנטי, אלא יסוד פרדוקסלי שלצד הדינאמיות הבחירית שלו הוא 'שורש' מוחלט וקבוע (וכאמור, ר"צ משתמש בו לעיתים לתיאור השורש הקבוע עצמו); אין זאת אלא, שמשבאנו להראות שיחד עם קביעה זו 'הבחירה' אינה נמחקת אלא ממשיכה להתקיים, מגבלות השפה והלוגיקה מבקשות לטעון שאם כך בטלה 'הידיעה' ש'שורש הנשמה' הקבוע – אך כאמור (2.1), ר"צ מדגיש במפורש את הפטליזם שבשורש זה. בפרקים הבאים נראה באופן מפורט כיצד 'הידיעה' והשורש הקבוע ממשיכים להתקיים עם 'הבחירה' וכיצד הם משפיעים עליה ללא ביטולה; ביחס ל'שורש הנעלם' עצמו, נראה שמקום השורש כ'ידיעה' מוחלטת ופטאלית הוא בכך, שבמקום להוות ערובה לטובם המוחלט של ישראל – ערובה של 'ידיעה' ושל 'יש' – המסירה מהם אחריות, 'השורש הנעלם' הוא ערובה לאפשרות 'הבחירה': האפשרות לקחת אחריות ולשנות את דרכיהם הרעים – וזהו טובם המוחלט של ישראל. זוהי ערובה של 'אין' שבו ישראל אינם מלאים מעצמם ומשורשם ללא שינוי, אלא בטלים לאינסופיות האלוקית הדינאמית:

יודוע ד'מזל' היינו שורש הנפש במקורה המזיל ומטיף חיות לכל התפשטות הנפש, ו'אין מזל לישראל' {שבת קנו, א} ידוע הפירוש ש'האין' הוא מזלם, רצה לומר ששורש חיותם וכח נפשם הוא **שהם אין ואפס מגרמייהו, רק מה שהשם יתברך משפיע**. וזהו המזיל והמטיף להם השפע דבני חיי ומזוני. אבל מצד פרידתם בישות, כאילו הם יש ודבר נפרד – אין להם מציאות ושפע דבני חיי ומזוני כלל, כי אינם תחת המזל דישות שהוא תחת השמים ממשלת הכוכבים ומזלות, שהוא המזל דעכו"ם, שהם יש להם שפע בני חיי ומזוני דישות שמצד המזל שתחת השמים.<sup>389</sup>

(יבמות עז, א) דדרשו (תהלים קטז, טז): "פתחת למוסרי' וירבות עשית אתה ה' נפלאותיך' וגו' (שם מ, ו) אדוד ורחבעם, במה שההלכה 'מואבי ולא מואבית' עמוני ולא עמונית' וכו' {ולכן ייחוסם של דוד מרות המואביה ורחבעם מנעמה העמונית התקבל בישראל}, כי הוא נפלאות שעשה השם יתברך עם דוד לפתוח למוסרותיו שרצו החולקים לאסרו. וכל זמן שלא נגמרה הלכה ונקבעה בבית דין הגדול לכל ישראל עדיין היתה הלכה רפויה, ובזכות דוד המלך עליו-השלום נקבעה ההלכה כן {...} וכך גדול כח הרחמים, דאפילו בענין התלוי בפסק בית דין ההלכה ד'לא בשמים הוא' {דברים ל, יב}, מכל מקום גם זה על ידי זכות והתעלות נפשו יוכל לפעול {לשנות את פסק הדין}. וגם בנוגע לענין יחוס משפחות {...} אם אחד זוכה הוא מזכה גם כל האחרים עמו, שיהיה נגמר ההלכה ונפסק בבית דין כדעת אותו המתירו לבוא בקהל. **וכך קיבלתי שעל ידי רחמים יוכל לזכות להיות מיוחס**". וכן בפרי צדיק ה, סוכות ט, עמי' שנו (ההדגשות של): "שמענו בשם הבעל שם טוב זצלה"ה שאמר על עצמו, שאם היה יודע בטח בעצמו שהוא מזרע אברהם יצחק ויעקב, והיינו שבשרש תולדתו הוא מקושר בקדושה, היה הולך עם הכובע שלו מן הצד, כנהוג מי שהוא שש ושמו בעצמו על כי הולך לבטח דרכו ולא יפחד משום דבר. **ושמענו על זה מרבנו הקדוש זצלה"ה (=רמ"י) שעם כל זה יוכל לפעול זאת ברחמים שיהיה נחשב משורש תולדתו בקדושה**. והענין בזה כמו שמצינו בדוד המלך {...} וכענין שאמרנו באברהם אבינו עליו-השלום שמה שזכה להיות נקרא ישראל היה מילתא עמיקתא מבחינת **עתיקא למעלה מן הדעת** וכדאיתא בזוהר הקדוש (ח"ג, צח, ב) {...} והיינו מצד אתערותא דלעילא מבחינת רחמי שמים". גם בשני מקורות אלו מייחס ר"צ לרמ"י ("קיבלתי") את הרעיון של השתדלות אנושית בבקשת רחמים המשפיעה על הייחוס, על 'השורש הקבוע'.

ליור, **תושב"ע**, עמ' 325, דנה במקורות אלו כחלק מכוח הפעולה בתפילה שר"צ מייחס לאדם, וטוענת כדרכה שכוחו של האדם איננו עצמי אלא נגזר מהעמדה הפטליסטית של ר"צ – ויותר מכך של רמ"י – כלומר שכוחו של האדם לשנות בבקשת הרחמים נובע מכך שמקור פעולתו הוא הקב"ה, ומעשי האדם אינם אלא **ביטוי** לשורשם באלוקים. ואולם, כפי שנראה להלן (2.3.1), מדברי ר"צ משמע שבניגוד לדבריה יש למעשי האדם הבחיריים כוח עצמי, שאינו יונק מהשורש הקבוע, אלא בוקע ועולה אל 'עתיקא', אל 'הכתר' ו'השורש הנעלם', הנקבע על-ידי המעשים.

<sup>389</sup> **רסיסי לילה** נח, יג, עמ' 201; ההדגשות שלי. יחסו של ר"צ לגוי וההבדל המהותי שהוא מציב בין ישראל לגויים, חורגים ממסגרת עבודתינו. בעניין זה יש להעיר, שמקור ההבחנה בין ישראל לגויים בספרות חז"ל, שזיהתה בין המילים המקראיות 'גוי' ו'ינכרי' ובכך שינתה את האבחנות המקראיות: מובנה של המילה גוי במקרא היא 'עם', וכשם שהיא מיוחסת לעמים שונים (ולא בהכללה לכל העמים) כך היא מיוחסת גם לעם-ישראל; אמנם קיימים פסוקים המבטאים הבדלה בין ישראל לעמים ויחס שלילי לגויים, אך במקביל ניתן למצוא פסוקים המקרבים את הגויים, כגון הבטחת ישעיהו השני שגם להם יהיה מקום בבית-המקדש (ישעיהו נ, ז); בנוסף, המילה 'גוי' במקרא אינה מורה על גוי שעבר התגיירות כדי להצטרף לעם-ישראל ולמצוותיו, אלא ל'גוי' הגר בקרב עם-ישראל ולו זכויות הקרובות מאוד לאלו של ישראל עד שהוא נחשב כ'אזרח' – וזאת לעומת 'הנכרי' שאינו מצוי בקרב ישראל. בספרות חז"ל, לעומת זאת (ובעקבות תפיסות שרווחו בימי בית שני, כגון זו של פאולוס), לא נתפס עוד הגר (או הגר התושב) כ'אזרח', אלא כ'ינכרי', אלא אם התגייר ומל כך שהפך ל'בן בריית' – ובמקביל הורחב המושג 'ישראל' גם לחוטאים (בניגוד לתפיסות כיתניות שצמצמו את הברית לנבחרים מתוך העם בלבד); כך נוצרה הבדלה בינארית בין ישראל לגוי, כשכעת המילה אינה מורה עוד על עמים אלא על יחידים. ראו על כך אופיר ורוזן-צבי, המצאת הגוי, עמ' 499-497, 503-507. מהלך זה, שעדיין תולה את ההבדל בין ישראל לעמים בשאלה התרבותית, התעצם במהלך הדורות, כשההבדל הפך להבדל מהותי הנוגע להיותם של ישראל עדיפים אונטולוגית מעצם לידתם, ולהיותם עם סגולה שנבחר לפי מהותו השונה – כגון תפיסתו הימית-ביניימית של ריה"ל (**כוזרי** א, לז-מג, פ-פד, עמ' יד-טו, כה-כז), בדבר 'הענין האלוקי' הקיים בישראל בלבד ומבדילו משאר בני-האדם, או פיתוחה המודרני בתפיסת מהר"ל (ראו למשל **נצח ישראל** י, עמ' ס-סה). ראו על כך קוסמן, **מסכת שלום**, עמ' 117-126, 157-163, 175-180.

ר"צ טוען שבניגוד לעבד ולגוי הנתונים תחת ממשלת אדון או מזלות, לישראל הבטלים לאינסוף הדינאמי ישנו תמיד החופש לבחור אחרת, גם אם הגדיל במעשיו הרעים עד שהסתירו לגמרי את שורשו הקבוע, כך שנראה שחופש הבחירה עצמו הובילו לאי-האפשרות לבחור בשינוי מעשיו ובתיקונם. החיבור ל'שורש הנעלם', משמעותו שפתח התשובה תמיד פתוח לרוצה לתקן מעשיו, ולהופכם בשורשם, עד שמתברר שכלל אינם חטא :

באמת החטאים כשנים = "אם יהיו חטאיכם כשנים" – "סדורות ובאות מששת ימי בראשית" { כמו שאמרו בשבת (פט, ב) ו"כשלא ילבינו" (ישעיה א, יח) { ... } רק לראות לאתהפכא מ'נגע' ל'ענג' { ספר ציירה ב, ד, מ ע"א; ... } שהוא מצד שורש הנעלם דיצר רע שהוא 'טוב מאוד', וכמו שמוכא במדרש הנעלם (זוהר ח"א, קלח, א) דעל ידי היצר רע, חמידו דאורייתא { =תשוקת התורה }.<sup>390</sup>

וממילא "יבוקש עוון ישראל ואיננו" וגו' { ירמיה נ, כ } כי אין מציאות לעוון כלל. כי באמת ה' יתברך ברא הכל – ולמה ברא יצר הרע בעולם? ודאי הוא לטובה. והאדם מחשב וחומד בלב לעבירה ואחר כך כלי המעשים. ומי פעל זו המחשבה והחשק שלו? הוא נמשך מעומק ראשית דמחשבתו וחשקו. ומאחר ששורש עומק ראשית שלו דבוק בה' יתברך, נמצא אותו הטעם בפעולות אלו שהיה לה' יתברך, אותו הטעם היה גם כן לעומק ראשית שלו הנעלם, שהוליד אותם מחשבות ורצונות בקרבו, ונמצא אינו עוון כלל מאחר שהוא כרצון ה' יתברך.<sup>391</sup>

הקישור הקבוע לקב"ה ב'שורש הנשמה' (בינה) חושף מחדש את השורש הטוב שכוסה על-ידי המעשים הרעים, והאדם יכול להתנחם מייאושו ולשוב; מאידך, הגילוי שכל המעשים הם 'טוב' במושגי המוסר של העולם-הבא מבטל למעשה את המוסר ומתעלם מהרוע של העולם-הזה כיחסי וחסר-ערך לעומת 'הידיעה'. אך בהכרת 'השורש הנעלם', לעומת זאת, המעשים הבחיריים מתבררים כ'טוב מאד' במובן זה שאפילו המעשים הרעים ככאלו מתגלים כרצון וכהשגחת ה', כחלק מתכנית הבריאה של ששת ימי בראשית (2.4.2.1.2), הכוללת גם את 'הבחירה' ואת הרע, שמתוכם בוחר האדם מרצונו החופשי בהשגחת ה'. הכרה כזו משחררת מייאוש היש' הפטליסטי (מזל האומות בעולם-הזה, או 'השורש הקבוע' של ישראל בעולם-הבא), לא כי האדם טוב בכל מקרה, אלא כי תמיד פתוחה בפניו האפשרות לבחור מחדש בטוב ובתיקון מעשיו :

כשחטא הרבה עד שנסתם התשובה { ... } על זה אמר (ישעיה נז, יט): "בורא ניב שפתים שלום שלום", שהקב"ה בורא יש מאין הדיבור של שלום שלום, שהוא קבלת התשובה, היפך הנאמר לרשעים "אין שלום". ותחילת אותה פרשה { ... }

תפיסות מהותיות אלו של סגולת ישראל עומדות ברקע עמדתו של ר"צ בנדון; עם זאת, כפי שהראה אברמוביץ, מגדל, עמ' 99-126, גם בשאלה זו ר"צ אינו מסתפק בהדגשת ההבדל המהותי והמוחלט ('ידיעה') בין ישראל לעמים, הנובע מעצם עובדת ההולדה לאשה יהודייה, וטוען להבדלים הנובעים גם משאלות תרבותיות (בחירות), משאלת קיום המצוות הנוגע גם לגויים המתגייסים, ומשאלת ביצועם של חטאים המרחיקים גם את ישראל מהקדושה; הזהות היהודית נוצרת במתח שבין שני גורמים אלו, וכך גם נוצר טישטוש בין ישראל לעמים. וראו גם לאורך מאמרו של אברמוביץ, ר"צ והגל.

<sup>390</sup> **צדקת הצדיק** רכח, עמ' 139. פייקאז', הנקודה, עמ' 144-143, מזהה את השורש והחלק לעולם-הבא שבכתבי ר"צ עם רעיון 'הנקודה הפנימית' המופיע בכתבי אדמו"רי פולין בשלושת הדורות האחרונים לקיום עם ישראל שם; רעיון זה מושפע מרעיון סגולת ישראל שבכזרי ושבתבי המהר"ל, וממשנתם החסידיית של רש"י, ר' ברוך ממזיבוז', ר' נחמן מברסלב, ובעיקר של אדמו"רי פשיסחא – ר' יעקב יצחק 'היהודי הקדוש' ור' שמחה בונים (עמ' 131-122). פייקאז' מאפיין את 'הנקודה הפנימית' כיסוד דטרמיניסטי-מיסטי המצוי בכל יהודי למרות חטאיו, שאינם אלא 'מקרה' חיצוני, לעומת 'העצם' של 'הנקודה הפנימית'; להבנתו, מטרת הדיון ב'נקודה' איננו שלילת הבחירה אלא הניסיון לעודד את ישראל המצויים בצרה הפנימית של חטאיהם, ובצרה החיצונית של ההשכלה והחילון מבית ושל רדיפות האומות מחוץ: ההכרה ב'נקודה' מסייעת בידי היהודי לדעת שלמרות הכול יש בו כוח פוטנציאלי לשוב בתשובה לדרך התורה. כך הוא מבין גם את דברי ר"צ: "אבל זרע יעקב אבינו עליו-השלום שמתו שלימה, 'כולו זרע אמת' { ירמיה ב, כא } ד'יתן אמת ליעקב' { מיכה ז, כ }, ויש בכל אחד מישראל נקודה זו ד'שפת אמת' אשר יתכון לעד' { משלי יב, יט } (וכמו שמוכא בזוהר { ח"ב } תשא, קפח, א) דעל נקודה זו נאמר (תהלים קמו, ו): 'השומר אמת לעולם', שהוא על דרך שאומרים { בברכת 'השכיבנו בערבית' } : 'שומר עמו ישראל לעד', דה' יתברך הבטיח { ויקרא כו, מד } : 'לא מאסתים { ולא געלתים לכלתם } וגו' { ... } ודהגם שיאמרו 'נהיה כגויים' וגו' 'העולה על רוחכם היו לא תהיה' ו'בחמה שפוכה אמלך עליכם' { יחזקאל כ, לב-לג }, ואין מניח כלל לנקודת עצם היהדות להתערב בגויי הארצות ושיגיע הקלקול לשורש כלל. על כן יש בכל אחד מזרע ישראל כח זה, להתעורר על ידי זכרון יום המיתה ושיש עוד עולם אחר, לשוב אל ה' יתברך באמת על ידי זה, מאחר שיש בו נקודה וחלק השייך לאותו עולם הקיים לעד. ואותה נקודה נמשכת מאות היו"ד דשם הו"ה ברוך הוא, שממנו הוא עומק ראשית של כל המחשבות ורצונות שבנפש האדם מישראל, עד שלא באו להתפשטות בהתגלות לבו { ... } ד'ישראל גוי אחד יכולים להתאחד בנקודת הלב שהוא משורש אחד { ... } הנפשות ד'ישראל הם אותיות התורה" { מחשבות חרוץ ז, ג, עמ' 31-32; ההדגשות שלי }. ואכן, יש בדברים אלו – ובדברים אחרים של ר"צ על שורשם של ישראל, כגון היותם ששים רבוא כנגד ששים רבוא האותיות שבתורה (ראו למשל פרי צדיק ב, שקלים ב, עמ' קסג-קסה; ולהלן, הערה 741; וראו על כך שלום, משמעות התורה, עמ' 65-66), או ההדגשה ש"אף על פי שחטא ישראל הוא" (ראו ליד הערה 364) – בכדי להצביע על 'שורש הנשמה' הקבוע, וזאת בדומה לשאר אדמו"רי פולין. עם זאת, ר"צ מתאר כאן את שורש 'ראשית המחשבה', שהוא כאמור 'השורש הנעלם' שאיננו (רק) פטליסטי, אלא נקבע על-ידי המעשים הבחיריים, יחד עם היות שורש בעל ממשות, וגם בו יש משום נחמה לחוטא ולמתייסר.

ר"צ נלחם בתופעת ההשכלה בזמנו (ראו ספר הזכרונות א, יב, עמ' 279-277; ראבינאוויטש, מלאכי עליון כא, עמ' כב; ברומברג, מגדולי, עמ' סה-סז); ובמובן הזה יכולה 'הנקודה' אצלו – בין כ'שורש קבוע' ובין כ'שורש נעלם' – להיות ביטוי להתמודדות עם ההשכלה הדוחה את חטאי ההשכלה אך לא את החוטאים עצמם, שהם חלק מהגוף הכללי של ישראל (ראו פייקאז', הנקודה, עמ' 148-153).

<sup>391</sup> **דובר צדק ד**, אחרי מות מה, עמ' 157. ההדגשות שלי.

בפסוק {ה}: "הנחמים באלים" וגו' שדרשוהו (נדה יג, א) על המוציא זרע לבטלה, שעל זה אמר בזהר (ח"א, ריט, ב) דאין מועיל תשובה.<sup>392</sup>

בניגוד לשורש הקבוע שאותו ניתן רק לחשוף, לפי ר"צ 'השורש הנעלם' מכונן על-ידי המעשים הבחיריים (וראו גם להלן, 2.3.1). הכינון העצמי של 'השורש הנעלם' הוא בריאה יש מאין, כלומר בריאת 'החכמה' (יש') – וכן 'הבינה' המשתלשלת ממנה, שהיא כזכור (2.1) ספירת התשובה – מ'הכתר' ('אין') הפרדוקסלי; מהותה של בריאה זו היא אפשרות התשובה הסגורה לרשעים, אך תמיד פתוחה לישראל, ש"כלם צדיקים" (ישעיהו ס, כא) ושומרי הברית. **הזהר** שולל את אפשרות התשובה הזו ממי שפגם בברית המילה, שכנגד ספירת 'יסוד' (הנקראת גם 'ברית' וכן 'שלוש' – וכאן 'אין שלוש', כלומר הברית מופרת), שכן זו מכונה גם 'צדיק' ולפיכך אין הפוגם בה כלול בפתח התשובה של הצדיקים; אך לפי ר"צ שלילה זו מאפיינת את 'היש', שבו באמת אין אפשרות לתקן – אך בממד 'האין' האינסופי והפרדוקסלי, המוליד את 'היש' של התשובה-בינה, ניתן תמיד לשוב בתשובה ולתקן. בנוסף, כפי שנראה להלן (4.2.4.1), כיוון שפתח התשובה מקורו ב'אין' הפרדוקסלי, הוא מאפשר לגלות ולכוון כביכול את רצון ה' בעצם 'הבחירה' הקונטינגנטיות בכלל, ואף בבחירה ברע: ביטוב מאד, הגבוה מהטוב הרגיל ומצוי דווקא בחטא הקונטינגנטי ככזה.

הערובה של 'השורש הנעלם', או החלק לעולם-הבא, מלמדים שהמוחלטות והשורשיות של 'השורש הנעלם' אינה מבטלת את 'הבחירה' הקונטינגנטית, ונוצרת **קוטביות** של הפכים ללא מגע זה בזה; אך כעת אנו למדים יותר מכך, על **פרדוקסליות** של מגע הדדי בין הקטבים, שעליו נרחיב בפרקים הבאים: המוחלטות, או מציאותו של השורש הקבוע ב'שורש הנעלם', היא המעניקה ממשות ליבחירה' הקונטינגנטית **ככזו**; כך אפילו הרע עצמו איננו מתבטל אלא הופך מינע' ליעג': קיומו המתגלם באותיותיו נותר, אך פרשנותו משתנה.<sup>393</sup> וכשם שהשורש הקבוע שב'שורש הנעלם' מעניק ממשות ליבחירה' הקונטינגנטית (שכעת קבלה את ממשותה ככזו), כך גם להיפך: כאמור, המעשים הבחיריים הקונטינגנטיים שב'שורש הנעלם' מהפכים, או **מכוננים**, את השורש הקבוע – ולכך יש השפעה לא רק ב'כתר' אלא למהותו של האדם גם בספירות ובעולמות שמתחת לו; המעשים הבחיריים הם ההופכים את היעג' ליעג', וכפי שנראה להלן (5.1), בכך הם מוסיפים כביכול על השורש הקבוע. אך כוח המעשים הבחיריים לעשות זאת מתאפשר רק משום שקבלו את ממשותם מ'הידיעה', ולכן גם כשמתגלה כוחה של 'הבחירה' על הידיעה, 'הידיעה' שהעניקה לה כוח זה אינה בטלה. כך גם עולה בסיום דברי ר"צ בפסקה בה פתחנו:

ונאמר (תהלים נא, יב): "לב טהור ברא" וגו', ובריאה הוא יש מאין, והיינו שמאחר שזה בידו של הקב"ה מועיל רחמי שמים ונלכשיזכה ברחמים, או להיפך חס ושלוש, אז יהיה באמת למפרע שורשו כך, ואין שינוי בידיעה כי ידיעת השם יתברך אין נופל תחת הזמן דעבר ועתיד, רק אנו תחת הזמן {...}."<sup>394</sup>

החריגה לממד הפרדוקסלי של 'השורש הנעלם', 'האין', מאפשרת לאדם שותפות עם הבורא, ביבחירה' וביצירתיות האנושיות שבהן עצמן רוצה הקב"ה: ממד זה הוא פרדוקסלי, משום ש'הידיעה' אינה מבטלת בו את 'הבחירה', אלא דווקא משפיעה עליה כשהיא מעניקה לה ממשות; ולא עוד אלא שבכוחה של 'הבחירה' להשפיע

<sup>392</sup> **צדקת הצדיק** מה, עמ' 17; ההדגשות שלי. על ספירת 'יסוד' ושמותיה 'ברית', 'שלוש' ו'צדיק', ראו למשל **זהר ח"א**, לג, א; שם, נט, ב; גייקטיליה, **שערי אורה** א, עמ' 97-101, 114-117, וראו על כך שלום, הצדיק, עמ' 220-221, 227-234; תשב, **משנת הזהר** א, עמ' קנו. <sup>393</sup> "הנה טוב מאד" {בראשית א, לא} – זה יצר טוב, 'והנה טוב מאד' – זה יצר רע. וכי יצר הרע טוב מאד? אתמהא! אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן" (**בראשית רבה** ט, ז). על 'טוב מאד', יגע-יעג', והקונטינגנטיות של הרוע הממשיכה להתקיים למרות התיקון והטרנספורמציה שחלים בייחוד הגמור, ראו 4.1.1-4.2.4.2.4.1, 4.2.4.2.4.1, 5.1. ר"צ כותב במפורש על כוחם של הפרשנות והדימוי לכוון מציאות (בדומה לטענת ניטשה; ראו 1.3.3, 2.4), וכיוון שהפרשנות משתנה מאדם לאדם יכול להתקיים פרדוקס של נשיאת-הפכים לגבי מושא פרשנות אחד: "פילוסופים קדמונים אמרו כי אין הנאה ומגונה, וטוב ורע, וכל המציאות וכיוצא, אלא **לפי הדימוי**: שאם ידמה לאחד נאה הרי הוא נאה, ואינם מציאות באמת לעצמם. ואריסטו הקשה עליהם, כי אם כן יהיה שני הפכים בנושא אחד אם ידמהו ראובן נאה ושמעון מגונה. ואין זה קושיא, שזהו אילו היה הנאה ומגונה מציאות בפני עצמו, היה קשה איך אפשר בנמצא שני הפכים וכו', אבל **כיון שאינו מציאות בפני עצמו כלל אלא בלב הרואה ומדמה**, אם כן אין ההפכים בנמצא אחד אלא בשני נושאים ראובן ושמעון. וזהו: 'כל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו' (בראשית ב, יט), שכפי קריאת האדם כן שמו באמת" (**קומץ המנחה** א, לב, עמ' 284; ההדגשות שלי).

<sup>394</sup> **צדקת הצדיק** קל, עמ' 57. וראו גם **מחשבות חרוץ** ח, ה, עמ' 53 (ההדגשות שלי): "וכפי תוקף השתקעותם אז {במצרים} היו צריכים להמשיך להם אור עליון גבוה מאוד, כטעם 'לב טהור ברא ל'י וגו' (תהלים נא, יב), ד'בריאה' רצה לומר: יש מאין; דאפילו משוקע במקום שמשוקע, עד שכפי כל מדריגות והתגלות של יש מאין נגלה הקלקול – יוכל לפעול ברחמים רבים לברוא לב טהור יש מאין, היינו **מהשורש הנעלם** הנקרא 'אין' שהוא המולד לישראל, שממנו נזוללים כל מיני שפע בני חיי ומזוני לנפשות דבני ישראל, שהם חלק ה' ודבוקים בשורש הנעלם".

על 'הידיעה' ולכונן את השורש בבריאה יש מאין' (וזאת משום שקבלה ממשות מ'הידיעה', ולכן 'הידיעה' אינה בטלה גם כש'הבחירה' משפיעה עליה). בריאה זו אינה רק בריאת החומר מן הרוח, אלא של הספירות התחתונות (מ'חכמה' ומטה), ה'יש', מתוך 'הכתר', ה'אין'. האדם יכול לברוא 'יש' חדש מה'אין' שאליו חרג: לערער על החוקים הקבועים של ה'יש' – חוקי הטבע החומריים, הבחירה ברע שאינו ניתן לתיקון, המזל האסטרולוגי, או השורש האלוקי הקבוע לטוב ולרע – ולברוא חוקים חדשים, הקובעים את השורש. בניגוד לתפיסה הדואליסטית של הפרידסטיניצה, שבה השורש מתגלה למפרע כטוב או רע, כאן השורש הוא אחד והוא "יהיה באמת למפרע כד", כלומר האדם מכונן אותו כטוב או כרע בבריאה יש מאין'.

ר"צ מוסיף ש'השורש הנעלם' אמנם מאפשר את 'הבחירה' האנושית הקובעת אותו, אך אין זה שינוי ב'ידיעה' האלוקית, שכן זו מצוייה מעל לזמן – טענה מקבילה לטענה הקומפטיביליסטית של אוגוסטינוס (1.2.1.2), שגם הרמב"ם נקט בה (1.5.2.3). אך בניגוד לסניטזה הקומפטיביליסטית המחלישה את כוחם של הקטבים, ר"צ מציע פרדוקס הנושא את ההפכים מבלי להחלישם: 'הידיעה' העל-זמנית שמבטלת ואינה מושפעת משינויי המעשים (ושעליה מדבר אוגוסטינוס) היא קוטב אחד בלבד ב'שורש הנעלם', הנושא במקביל גם את קוטב הזמניות של 'הבחירה', והוא עצמו מעבר לזמניות ולעל-זמניות כאחד; לכן, שינוי המעשים אינו שינוי ב'שורש הנעלם', משום שהשינוי עצמו מצוי בו מאז ומעולם.

ר"צ נוקט בלשונו של הרמב"ם, ואולי הוא מבקש לטעון שגם הרמב"ם עצמו אינו טוען לקומפטיביליזם, אלא לפרדוקס שבממד אלוקי 'אחר' לגמרי, שבו מצויים 'הידיעה' ו'הבחירה' יחד (ראו 4.1.1). בנוסף, כזכור (1.5.2.3), הרמב"ם טען שהחטאים יכולים להביא לשלילת 'הבחירה', אם בשל הדטרמיניזם שהבחירה הרעה מובילה אליו ללא אפשרות תיקון, אם בשל הכבדת הלב האלוקית – ואילו ר"צ טען שמחד הם שוללים דווקא את 'החלק' ו'השורש', את 'הידיעה', ומאידך שקביעות השורש עצמה עלולה למנוע את התיקון האנושי ב'בחירה'. אך בממד העליון של 'השורש הנעלם' נראים הדברים כשני צדדים של אותה מטבע: מחד, דווקא המוחלטות של 'הידיעה' לפיה הכול רצון ה', דווקא 'שורש הנשמה' הנחשף מחדש ומנחם את החוטא, מונעים את הסגירות הדטרמיניסטית של מעשי האדם שאינם ניתנים לתיקון, מונעים את הייאוש שיוצרת 'הבחירה' הקונטינגנטית וחסרת-הבסיס שעליה אין האדם יכול לסמוך, ומאפשרים לאדם את התיקון בהשתדלותו; ומאידך, דווקא 'הבחירה' הקונטינגנטית שב'שורש הנעלם' משחררת מהגבלת השורש הקבוע.

במושגי הרב שג"ר (1.6), 'הבחירה' הראשונית היא 'בחירה' מבין המקרים החולפים ומשתנים בעולם החומרי, אין בה שורש ומוחלטות כי אם יחסיות וקונטינגנטיות. 'השורש הקבוע' והמוחלט, לעומת זאת, הוא 'החירות', הזהות הקיומית של הדבר עם עצמו. שני אלו מבטאים פנים שונים של ה'יש'. לעומתם, ה'שורש הנעלם' של 'הכתר' וה'אין' הוא 'החופש': הוא מוחלט, קבוע ושורשי כמו 'החירות' שב'בינה', אך גם יצירתי ודינאמי כמו 'הבחירה': 'חירות וחופש. הראשון משויך באופן מסורתי לספירת הבינה, והאחרון משויך {...} לרמה הגבוהה ביותר – ספירת הכתר, שמכונה גם 'אין' {...} החופש {...} הינו יכולת בריאת יש מאין' {...} צלם אלוקים של האדם הינו החופש ולא התבונה.<sup>395</sup>

<sup>395</sup> שג"ר, כלים שבורים, עמ' 55. גם בדבריו לעיל, ליד הערה 362, מוגדר החופש כ'אין'. בהקשר זה, שבו 'חירות' היא 'בינה' ו'חופש' (שבו יש 'חירות' של 'ידיעה' מוחלטת ו'בחירה' קונטינגנטית כאחד) הוא 'כתר', היצוג הקבלי של 'הבחירה' הוא ספירת 'מלכות' הנוכחות האלוקית שבעולם הזה, עולם 'הבחירה' הקונטינגנטי. ספירה זו היא פרדוקסלית בעצמה והיא מתעלה לחופש הפרדוקסלי של 'הכתר'; ראו להלן, 3.1, 4.2.1. הרב שג"ר מציע את הגותם של הרמב"ם והראי"ה קוק, כמודלים שבהם המטפיזיקה והנוכחות האלוקית אינם מעכבים את החופש האנושי, כפי שהם נתפסים בעולם המודרני, אלא דווקא מדרבנים אותו, שכן הם מצביעים על החכמה והחופש האלוקיים האינסופיים שמהם נגזר החופש האנושי, מבלי להפוך לכלא חרות הסארטריאני; החופש היצירתי של הפוסט-מודרנה מאפשר לאדם לעלות מצלם החכמה הרמב"מי לצלם החופש של הראי"ה. במקביל לדבריו, כפי שנראה להלן (2.4), בדומה לניטשה ולפוסט-מודרניזם, אף ר"צ מבקש את החופש היצירתי שב'שורש הנעלם' שמעבר ליסובייקטי ולישורש הנשמה, אך בניגוד לניטשה המוותר לגמרי על 'הסובייקטי' (1.3.3), ר"צ אינו מוותר לגמרי על 'שורש הנשמה' גם בחריגתו ל'שורש הנעלם', וכך נמנע מכלא החירות או מסכנת הניהיליזם וההדוניזם שבעמדת ניטשה.

ואולם, במאמרו יציאת מצרים, מזהה (כמו אחרים; ראו הערה 26) הרב שג"ר את ר"צ עצמו עם משנת רבו האקזיסטנציאליסטית, כלומר כשואפת לחירות ולא לחופש: אמנם, בניגוד לבעש"ט ולמגיד ממעזריץ, השגת השגות עליונות אינה תלויה ביביטול היש' האינדיווידואלי, אלא בעמידה אינדיווידואלית (פשיסחאית; לעיל הערה 82) וכנה מול הקב"ה, מבלי להסתמך על חידושי אחרים (יציאת מצרים, עמ' 190); עם זאת, לדעת הרב שג"ר (שם, עמ' 195-191), חידוש אינדיווידואלי זה מתרחש לפי ר"צ רק כשהאדם דבק בשורשו הקבוע, בחידוש בתורה שנקבע לו מראש בסיני, בעוד שהשתדלות, רצינית ככל שתהיה, במקום ובעניין שאינו משורש האדם, תוליד תסכול של כשלון או הצלחה שקרית (כעשו המתחפש לצדיק): "דווקא ההיענות להכוונה אלוקית זו היא החירות האמתית לפי ר' צדוק!

### 2.3.1. חשיפת השורש הקבוע וכינון 'השורש הנעלם'

'השורש הנעלם' הנושא את שני ההפכים של 'ידיעה' ו'בחירה' אינו אפוא קוטביות שבה שני ההפכים אינם נוגעים זה בזה, אלא פרדוקס בו יש ביניהם יחס. אף שמעשי 'הבחירה' הדינאמיים והקונטינגנטיים בעולם-הזה סותרים את 'שורש הנשמה' הקבוע והמוחלט של העולם-הבא, ר"צ טוען שיש ביניהם מגע: 'הבחירה' הקונטינגנטית מקבלת מהשורש הקבוע ממשות ומוחלטות, שהרי זהו 'שורש נעלם', ואילו המעשים קובעים את השורש בבחינת ישי' מ'איך' (וכפי שזכר גם בסעיף הקודם):

הלא "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא; ואלו שאין להם" {סנהדרין י, משנה א} וכו', שמצד ההשתדלות הגלויה במחשבה דיבור ומעשה, יכול לשנות גם השורש הנעלם ולעקרו משורשו בקדושה. ואין צריך לומר שלהיפך יוכל {...}: "לב טהור ברא {לי אלוקים"; תהלים נא, יב} דלשון 'בריאה' {משמעו} 'יש' מ'איך', דמדה טובה מרובה {אם יכול לשנות לרע, כל-שכן לטוב}. ואם כן, מאחר שהנגלה פועל בנעלם, וכן קראו בפרק קמא דעבודה זרה (ג, א) 'עולם הזה' ו'עולם הבא' – 'ערב שבת' ו'שבת' "ומי שלא טרח {בערב שבת מה יאכל בשבת} " וכו', שזה הכנה לו. אם כן יש מבינות {=הבנה} מתוך הנגלה על הנעלם.<sup>396</sup>

המעשים בעולם-הזה הנגלה פועלים על השורש בעולם-הבא הנעלם, ומכאן שיש קשר בין העולמות למרות הסתירה ביניהם, עד ש'יש מבינות {=הבנה} מתוך הנגלה על הנעלם", כלומר שהמעשים בעולם-הזה מעידים וחושפים את השורש העולם-הבא. ואולם, עדות וחשיפה מאפיינות את 'שורש הנשמה' הקבוע – אם חשיפה מבעד למעשים המכסים עליו, אם חשיפתו באמצעות המעשים המעידים על מהותו, כמו באקזיסטנציאליזם; אך ב'שורש הנעלם' מעורבת 'הבחירה' עצמה עד שהאדם בורא ישי' מ'איך', מכונן וקובע את שרשו שוב ושוב (אף לאחר המוות), כמו בתפיסת הכינון בעצמי של ניטשה וממשיכיו:

ו"הנסתרות לה' אלוקינו" {דברים כט, כח}, שאין ידיעת אדם מגעת שם, לכך צריך סייעתא דשמיא שיהיה מסקנתם וסיומם במעשה ובנגלות כראוי. והנה ודאי סייעתא זו גם כן במשפט, הגם דעל זה לא שייך יגיעה, שהוא כטעם "חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא אלא במזלא" (מועד קטן כח, א) {...} ומכל מקום כל התורה מליאה בשכר המצות ובעונש העבירות שלושה אלו, והיינו כמו שאמרו בשבת (קנו, ב) דעל ידי זכות משתנה המזל {...} דכפי פעולותיו כך הוא מטה שורש הנעלם ומכריעו.<sup>397</sup>

העדר החירות הקשה ביותר הוא כאשר אדם סובל סבל שאינו שלו. לא רק שאתה סובל, אתה גם לא מוצא טעם ומשמעות בסבל. האדם אינו יכול להצליח במקום שהוא אינו משורש נשמתו {... שאז} יכשל ויחוש לא בסדר {...} שהוא צריך להשתדל יותר. הבשורה הגדולה היא, שהוא אינו צריך, וזה השחרור הגדול ביותר. אתה צריך להתאמץ להשקיע במה שאתה עצמך, השורש שלך בתורה {...} כאשר העבודה היא כזאת שאני מזדהה אתה {...} אז כבר איני סובל; להפך, ככל שאני עובד יותר אני חש הנאה וסיפוק רבים יותר" (שם, עמי 193-194). הרב שג"ר מזהה את ר"צ עם האקזיסטנציאליזם של רמ"י גם ביחס לסוגיית התשובה, בהכרה שגם הזדונות היו רצון ה' וקבועים בשורש נשמתו של האדם; ראו ליד הערה 359. ואכן, ר"צ ממשך את משנת רבו, וכאמור, בניגוד לניטשה שדחה את 'הסובייקטי' לגמרי, מחזיק גם בהשקפה אקזיסטנציאליסטית של 'סובייקטי' ושורש קבוע, שחשיפתם היא 'חירות'; עם זאת, כפי שראינו כעת, בניגוד לדברי הרב שג"ר, ר"צ מכיר גם בהגבלה שמטיל השורש הקבוע על האדם, ולכן גם חורג מהשקפה זו (בחריגה אקזיסטנציאליסטית בעצמה) לתפיסה תרבותית ניטשיאנית של 'חופש', שבו מכונן האדם את 'הסובייקטי' שלו, גם במקומות שאינם משורשו. ואמנם, כפי שנראה בהערה 412, גם הרב שג"ר מכיר בממד של כינון העצמיות לפי המעשים הבחיריים, העולה מדברי ר"צ על ההתחפשות. לדיון מקביל, במושגים אחרים (יש מוחלט' במקום 'איך'), ראו שג"ר, פור, עמי 109.

<sup>396</sup> דובר צדיק ד, אחרי מות מו, עמי 157-158. המילה 'מבינות' מלמדת בעצמה לא רק על הבנה החושפת את השורש, אלא על כינון באמצעות פרשנות יצירתית: "כאשר האדם מצליח והשעה משחקת לו, הוא מפני שבאותה שעה מחזיקין אותו לצדיק בכל העולמות, שהרי אמרו (ברכות ז, ב): 'ולא עוד אלא שזוכה {הרשע} בדין' והיינו {בדין} שלמעלה {...} ושם אי אפשר ליכות אלא על ידי מצוות ומעשים טובים, כמו שאמרו בשבת (לב, א) – ועל כרחך שזוכה שיש לו מצוות ומעשים טובים, והשם יתברך מזמין לידו איזה מצוה שעבורה מגיע לו זה. וכאשר השם יתברך מסתיר אורו למעלה כרגע נדמה בכל העולמות שזה צדיק גמור {...} ועל זה אמרו (ברכות שם): 'אל תקנא בעושי עולה' {תהילים לו, א} להיות כמוהם – ומאין יבוא זה? אבל היינו שיחשוב שבאמת הוא כן {=צדיק ולא רשע}. ולא דיבר בעכו"ם, שכבר ידוע לכל בני ישראל כי הוא רק לפי שעה, רק שבישראל עצמם יש כן, כמו דואג בעת הצלחתו היה מוחזק בבני ישראל לצדיק גמור וגם בענייני עבודת ה' ה' מצליח בידו כדי שיהיה המשפט להיטיב לו. וצריך לזה מבינות גדולה איזה דבר הוא רק לפי שעה ואחר כך יתגלה למפרע שלא היה כן כלל [ואדרבה כל המצוות הם היפך, על דרך: בעלי תשובה מהפכים זדונות לזכויות] (יומא פו, ב) וכן רשעים מהפכים מדת הרוחמים [זהו ח"ג, ל, ב] וכו' וכמו שנאמר (משלי יד, לד): 'יחסד לאומים חטאתי' {...} ואף על פי שמצליח גם בתורה ומצוות לפי מראה עיני האדם" {צדקת הצדיק קלו, עמי 60-61; ההדגשות שלי}. לפי ר"צ, העובדה שהאדם מצליח אינה הוכחה וודאית לצדיקותו, שהרי גם רשעים כדואג נוחלים הצלחה ואפילו בענייני מצוות ועבודת ה' ונחשבים צדיקים אפילו בעולמות העליונים; כדי לדעת אם זו צדיקות אמיתית או לא, האדם צריך 'מבינות', שאינה רק חושפת את שורשו של האדם אלא מכוננת אותו לפי מעשיו – שהרי התשובה הופכת את החטא לטוב מאוד' והחסד או המצווה של הרשעים הופכים לחטאת.

באותו אופן כותב ר"צ שכ"שמופיע בלב ההתחדשות בדברי תורה" שכפי שנראה להלן (5.4) היא הביטוי העיקרי להשפעתה המכוננת של 'הבחירה' על 'הידיעה', "הוא בחינת התגלות אליהו ורק נצרך מבינות על זה שלפעמים הוא בא מצד ההיפך יוסף שידא" (פרי צדיק א, וישב ה, עמי שלה) – כלומר, מקור דברי חידושי התורה עלול להיות מהמקבילה בעולם הטומאה לאליהו, מיוסף שידא – ושאלה זו אינה תלויה רק בחשיפת השורש, אלא כאמור, בכינונו. נראה שהמילה 'מבינות' נגזרת מ'בינה', שאמנם בדיון כאן רומזת על השורש הקבוע, אך כפי שנראה בהערה 522 (וראו גם ליד ובהערה 469), ביחס ליחכמה' הקבועה בכלליה המייצגת את 'הידיעה', מייצגת 'הבינה' את 'הבחירה' הדינאמית המשתנה בפרטיה.

<sup>397</sup> דובר צדיק ד, אחרי מות, קמח-קמט, עמי 219; ההדגשה שלי. גם אברמוביץ עומד על כך שר"צ טוען לא רק לחשיפתו של העצמי אלא דווקא לכינונו (כגון בטענתו שלפי ר"צ, לא רק המוצא אלא גם מעשה המצווה ואפילו מעשה החטא הנתפס כ'עבירה לשמה', קובעים את



הזכויות שהאדם רוכש באמצעות מעשיו והשתדלותו ('בחירה') יכולים לשנות ולהכריע את 'השורש הנעלם', אף שהוא מ'הנסתרות' שבידי שמים ('ידיעה'). ואכן, בשל הקשר בין הנגלה לנעלם, יכול לפי ר"צ ליפול בלבול בין השורש הקבוע, הנעלם טכנית לעומת 'הבחירה' של העולם-הזה, לבין השורש הנעלם ממחותו – וממילא ביחס בין מעשי 'הבחירה' לבין השורש. לדעת ר"צ זו היתה טעותם של אנשי כנסת-הגדולה, שרצו למנות את שלמה בין אלו שאין להם חלק לעולם-הבא. בכנסת-הגדולה היו גם נביאים, בעלי השגה ישירה מהקב"ה שמעבר לעולם-הזה, השגת עולם-הבא, 'בינה'. השגה בהירה ומוחלטת זו אינה יכולה להשיג את הפרדוקסליות של ה'אין' וה'כתר' ושל 'השורש הנעלם', אלא את 'שורש הנשמה' הקבוע בלבד. מכיוון שגם הם ידעו שלמעשי העולם-הזה יש קשר והשפעה בשורש שבעולם-הבא, הסיקו מהתוצאות הרעות של מעשי שלמה, ששורשו רע:

מצד חכמת החכמים אין לדבר {=לחטא} רפואה. וביקשו למנות אף שלמה {סנהדרין קד, ב; ...} ובודאי ידעו גם הם {הנביאים} שיש נעלם הנקרא 'ההוא', רק שהם דנו על עולם הבא שנקרא 'יום ההוא', שדנו על חלק באותו ההעלם ואמרו שגם כשיגלה ההעלם לא יהיה לזה תיקון {...}. יש מבינות מתוך הנגלה על הנעלם, ולכך מתוך מבינותם בנגלה על הנעלם עמדו למנותו, שהבינו ממנו שאפשר למנות גם בישראל לעומק הנעלם דרע {...} כך באותו מדריגה דעומק הנעלם דטוב שלעומתו {...} אי אפשר להשתנות כלל על פי השתדלות בני אדם לרע. והנה זה היה טענת הבת קול {שם}: "'חזית איש מהיר' {משלי כב, כט; ...} שבנה בית" וכו' ולא השגחו בו. כי אדרבה דייקא מטעם זה הוכיחו דעתם. כי הוכיחו מזה ודאי דאיתו שורש טוב מי שזוכה לו אי אפשר כלל להשתנות בשום השתדלות דבני אדם {...} רק מאחר שראו דמשלמה המלך {...} יצא שורש רע כל כך ומאחר שאותו שורש טוב אינו יכול להשתנות. ועל כרחו דלא

הזהות היהודית כ'צדיקות'; ראו **מחשבות חרוץ** ד, י, עמ' 15; ראו בדבריו להלן, ליד ובהערות 414, 417, 782. אך אברמוביץ אינו מתייחס לשורש הנעלם' וגם טענתו על כינון העצמי היא כוללנית, משום שהיא מתייחסת לעצם קיום המעשה הדתי (או החטא) כמכונן זהות, אף שגם הוא יכול להיות בעצמו ביטוי של העצמיות הנתונה מראש (שורש קבוע).

ואולם, כפי שנראה מיד, ר"צ טוען במקומות נוספים לכינונו של השורש 'שורש הנעלם' (וכפי שראינו בסעיף הקודם, לגבי בריאת העצמיות 'יש מאין'). **בפרי צדיק** א, וירא א, עמ' רטו-רטז, טוען ר"צ שוב שניתן לשנות את השורש, אף שאין הוא מתייחס דווקא לשורש הנעלם: "'דאברהם ויצחק נקראו ישראל {בראשית רבה סג, ג; ...} ועל אברהם דנקרא ישראל אמר שם 'מילתא עמיקתא היא' {=דבר עמוק הוא; ...} ואין הכונה לענין דרש הפסוק {...} דמה עמקות יש בזה? {...} ועיין זוהר {ח"א} {בראשית לב, א} על פסוק 'מגלה עמוקות' {איוב יב, כב} 'אינון כתרין עלאין וקרין {=אלו כתרין עליונים ונקראים} עמוקות' {...} משמע דעמוקות רצה לומר דבר הטמיר ונעלם ולמעלה מהשגת אדם. והיינו דאברהם {...} נקרא תחלה לגרים {בחיגה ג, א}, כי מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו {הגדה של פסח} והוא הכיר את בוראו לחד מאן דאמר בן מ"ח {בראשית רבה ל, ח}, רק שהקב"ה הבטיחו לך 'טל ילדותך' {תהילים קי, ג} ואמר {בבראשית רבה לט ח}: 'מה טל זה פורח {אף עונותיך פורחים}; ... שפרח והלך לו אותן שנים וכאלו אינם זוכה לשם 'איתן האזרחי' דהוא אברהם אבינו, כמו שאמרו {בבבא בתרא טו א} דזכה ליקרא אזרח בישראל, דרצה לומר 'מאן דמשרשא וגזעא קדישא דישראל' {=מי שמשורש וגזע קדוש של ישראל; זוהר ח"ג, קג, ב; ...} וזהו דבר עמוק טמיר ונעלם בעולם הזה איך אפשר לשנות השורש; ושם ישראל הוא רק על הנוהל בקדושת ישראל, אבל הגר נקרא גם 'בשם ישראל יכנה' {ישעיהו מד, ה; **במדבר רבה ח, ב**} שהוא רק שם כינוי אצלו ולא שם עצם – אבל מצד העמוקות, שהוא ממדרגת 'הכתר' שלמעלה מ'החכמה' {נקרא ישראל ממש; ...} 'יתר עליון איהו כתר מלכות ועליה אתמר מראשית אחרית' {ישעיהו מו, י} 'הקדמת תיקוני זוהר, יז ע"ב'; והיינו שהכתר בראש מלך על הוראת מלכותו והוא כשיש שמקבלים עול מלכותו, ועל זה היה בריאת עולם לגלות כבוד מלכותו, וזהו 'יבראשית' – בשביל ישראל {שנקראו ראשית; **ויקרא רבה לו, ד**} כו', שהם המכירים כבודו ומקבלים אדנותו ומלכותו {...} מזה הוא 'הכתר'. וזהו עשרה מאמרות דמעשה בראשית שהם נגד עשרה ספירות {...} ויבראשית נמי מאמר' {ראש השנה לב, א} אלא שלא נאמר בו 'ויאמר', כי הוא השכל הנעלם מכל רעיון {...} טמיר ונעלם מהשגת אדם. וישראל עלו במחשבה תחלה' {בראשית רבה א, ד}, והיינו בהראשית {יתר' של מחשבה וזה 'מגיד מראשית אחרית', כי האדם נברא אחר {אחרון} 'מלכות' למעשה בראשית – כי התכלית הוא בסוף והוא ראשית המכונן בבריאה. וקודם החטא {...} היה כל זרעו קודש {...} ואלפים תוהו {סנהדרין צז, א}, עד שבא אברהם אב אומה הישראלית, והוא עיקר מכונן הבריאה וכמו שאיתא {בבראשית רבה יב ט} {ב'בהבא' {בראשית ב, ד} – 'באברהם', ושם אחר כך 'בהבא' – 'בה' בראש', וכן איתא {במנחות כט, ב} דבה' נברא עולם הזה {...} והוא ה' אחרונה דשם, מדת 'המלכות' שכינת עוזו השוכן בתוך בני ישראל {במדבר לה, לד}. ובאברהם נתוסף הה' כשנצטוו על המילה, שאז נעשה בשר קודש ונתקדש גופו בקדושת ישראל ונעשה לבו מדור לשכינה. ובזוהר הקדוש {ח"א} {לך צד, א} {...} על פסוק 'מבשרי אחזה' {איוב יט, כו}, דכשנימול, 'מינייה חמי לקובייה, מניה ממש ונשמתא קדישא אתאחידת ביה' {=ממנו {=מבשרו} ראה את הקב"ה, ממנו ממש ונשמה קדושה התאחדה בו}, ומביא פסוק 'מנשמת אלוה' {איוב ד, ט} וגו' מבואר דנשמה קדישא דקאמר, היינו מה שהוא חלק ה' וצורא דלעילא שהוא כנסת ישראל. וזהו אות הה' שנוסף לו אז ועל ידי זה נעשה אזרח בישראל, כי הוא שורש ישראל שהשם יתברך מתפאר בו ותחלת מחשבת הבריאה בשבילו. דיעמך כולם צדיקים', שהם נימולים, מסיים אותו כתוב 'מעשה ידי להתפאר', שהם עיקר מעשה ידי במאמר 'נעשה אדם' {בראשית א, כו} שהוא להיות לכתר לו יתברך להתפאר בס."

לפי ר"צ, שינוי השורש הוא דבר טמיר ונעלם, כמו 'השורש הנעלם', וכמותו הוא קשור ב'כתר': מצד 'החכמה' הגרים רק מכונים בשם ישראל, אך מצד 'הכתר' הם ישראל ממש. ר"צ קושר זאת כדרכו (ראו 4.2.1) ל'מלכות', שכפי שנראה להלן (3.1) היא 'הבחירה': 'המלכות' היא המידה האחרונה, סוף המעשה – אך היא תכלית הכל המגלה את המחשבה תחילה, 'הכתר'. 'הכתר' האלוקי אינו רק מאפשר פרדוקסליות גם את 'הבחירה' לצד 'הידיעה', אלא שהוא מתכונן על-ידי בחירתם של ישראל המכירים במלכות הקב"ה; בכך הם מממשים את צלם אלוקים – שכאמור הוא 'השורש הנעלם' – של אדם הראשון, שלפני חטאו כל צאצאיו היו אמורים לממש, ולאחריו מממשים אותו צאצאי אברהם. אברהם הוא אבי הגרים, אך אין הוא רק מכוונה בשם ישראל, אלא בשעת ברית המילה בבשר אבר הברית ('מלכות'), הוא משנה את שורשו, כלומר זוכה לנשמה הקדושה של ישראל ('כתר') הנעלם והתמיר; במקביל כל ישראל נקראים 'צדיקים', כלומר שומרי ברית המילה, שכן 'צדיק' הוא שמה של ספירת 'יסוד' שכנגד אבר הברית (ראו הערה 392), ודווקא בהם הקב"ה מתפאר. אברהם וישראל שכנגד 'מלכות' ו'הבחירה' הם תכלית הבריאה, ולכן הבריאה היתה עבור ישראל שנקראו 'ראשית', התקיימה באברהם שהוא חילוף אותיות 'בהבא' ונבראה באות ה' משם הווי"ה שכנגד 'מלכות' ושתנוספה לשמו של אברהם בברית המילה; מאמר הבריאה הראשון, 'בראשית', הוא מאמר נעלם שכן לא מופיעה בו המילה המפורשת 'ויאמר' – ובהיותה ראשונה ונעלמת היא כנגד 'הכתר', שכפי שנראה להלן (4.2.4.1.2), כולל אפילו גם את מעשיהם הבחיריים של הרשעים. לביטוי רדיקלי נוסף של כינון העצמיות בדבר ר"צ, ראו הערה 412. בחרתי להתייחס בגוף הטקסט למקור שבו ר"צ אינו רק מתייחס לשורש הנעלם' ולהיותו מכונן על-ידי המעשים (כמו בציטוטים לעיל), אלא גם למורכבות העניין ולבלבול שהוא עלול ליצור בינו ובין השורש הקבוע.



היה שלמה { ... } דבוק באותו שורש טוב { ... } וכדרך שאמרו (חגיגה טו, ב) ב'אחר', שהיו ספרי מינין נושרין מחיקו, שאמרו: "כל עמר דהוה נקי אגב אימיה, סליק" = כל צמר שהיה נקי מצד אמו, עולה}, והוא לא היה נקי מצד שורשו {=אמו} ולכן היה קורא בספרי מינין. והיינו דקריאה דספרים חיצונים מעיד על עומק שורשו. ולא שזה על ידי השתדלותו ברע דספרי חיצונים הגיע לעומק רע. רק שזה עדות שהיה עומקו מתולדתו רע על כרחך. ומי שעומק שורשו בזה טוב ודאי לא ישתנה.<sup>398</sup>

לפי החכמה ההגיונית "את הנעשה אין להשיב", ואי אפשר לתקן את החטא בעבר. חכמת הנביאים המשיגה את העולם-הבא באופן ישיר וגלוי, אינה מסוגלת להכיר את ההשגה הגבוהה יותר, הנעלמת. לכן השיגו הנביאים את 'השורש הנעלם' רק חלקית: מתוך המעשה הנגלה הסיקו על הנעלם. הם אמנם השיגו שלא רק שהשורש קובע את המעשים (כמזל האומות) ושגם למעשים יש יחס כלשהו עם השורש (אולי, בדומה לאקזיסטנציאליזם, שיש בשורש זה ממד של חרות אוטונומית לפעול לפי העצמיות האותנטית); אך השגתם הישירה הטעתה אותם להבין שהמעשים מתייחסים באופן ישיר לשורש הקבוע, שהוא אף שורש דואליסטי הקבוע לטוב או לרע, ולא לממד הפרדוקסלי, הלא-ישיר והעמוק יותר של 'השורש הנעלם'.

כיוון שתפיסתם את השורש היא של יסוד מוחלט ולא משתנה, הסברם ליחס שבין המעשים לשורש הוא כשל ההומניזם והאקזיסטנציאליזם שהזכרו לעיל (2.1) – יחס של גילוי ועדות: אף שהמעשים נובעים מחירות אוטונומית, אין הם מכוננים אלא מעידים על מהות השורש ומוציאים אותו לפועל. כך, למשל, שורשו של 'אחר' איננו רע בגלל קריאתו בספרים חיצוניים, אלא הקריאה מעידה על כך שאינו נקי בשורשו מצד אמו. וכך גם לגבי שלמה: העובדה שממעשיו צמח ועלה נבוכדנצר שהחריב את מקדש שלמה, מלמדת לדעתם על שורשו הרע, שכן הם ניסו לגלות את הטוב הטמון בנבוכדנצר, ולמצוא לו חלק לעולם הבא, אך לא הצליחו.<sup>399</sup> אף העובדה ששלמה בנה את בית-המקדש, שלכאורה מעידה על טוב שורשו, אינה מועילה לפי ההשגה הישרה, שכן היא הנותנת: למרות בניית המקדש נולד נבוכדנצר שלא הצליחו לתקנו, ולא עוד אלא שהוא החריב את מעשיו הטובים של שלמה, את בית המקדש שבנה, ומכאן שכל מעשיו הטובים נבעו משורשו הרע ומתבררים בסופו של דבר לרע. לתפיסת הנביאים השורש קבוע ואינו ניתן לשינוי וליצירה על-ידי מעשים, שאינם אלא מעידים על השורש, לטוב או למוטב; תפיסה זו פוגעת בתקוות התיקון והשינוי, אך ההשגה הנחרצת של הנביאים אינה נסוגה: "והנה מצד זה הוא יראה גדולה לאדם, שיוכל להיות שאף שהוא שורש טוב, משורש קדישא דישראל, {בכל זאת} יוכל לצאת ממנו עומק רע כל כך, שלא יועיל אף השתדלות לשנותו – מזה נמשך יראה גדולה. וזהו אש שלחכה בספסליהם, ו{בכל זאת} לא השגיו. <sup>400</sup> אך כאמור, אף שיש בה אמת מצד עצמה, מצד השגת עולם-הבא ויחסו לעולם-הזה, עמדתם זו היא חלקית ומוטעית:

ודבר זה לא עמדו עליו כל הנביאים על בוריו. שמה שעמדו על בוריו, היינו שנגלה להם זה, {הרי} מעתה {מה שכבר נגלה להם} אין נעלם {מהם עוד}, ולא היה שייך לומר {עליו} 'ביום ההוא' {=נעלם}, שהרי כבר הם מרגישים בזה. רק הריחו מרחוק שיש אותו 'יום' ודבר נעלם. ודבר זה גם כן הוא קצת גילוי, כשיוודע שיש נעלם כך וכך, אבל להיות ברור כ'יום' כך, זה לא היה עדיין לשום נביא { ... } עד שנאמר להם {על-ידי בת-קול; סנהדרין קד, ב; ...} שכל משפט חכמתכם הוא מצד הנגלה, על איזה מעשה ופעולה שיוכל לקלקל בה כל כך עד שיבוא לשורש רע – אבל השורש עצמו אינכם יכולים לדון, שהרי השורש אינו נגלה לכם. ו{דברי הבת-קול}: "המעמך {ישלמנה כי מאסת, כי אתה תבחר ולא אני} {איוב לד, לג}; רש"י: "כי עליכם לשלם תשלומי עונשו לאדם, שאתם נמאסים בו בשלמה לומר שאין לו חלק לעולם הבא?" {וגו', פירוש: התשלום עצמו, שהוא עולם הבא, הוא נקרא 'יום ההוא' {ישעיהו כז, יג} – זהו ממני, ואיך אתם יכולים לדון על השורש {ולומר} שזה {=שלמה} עיקר שרשויה אין טוב ולא מצד השתדלותו, {ו} שמי ששורשו

<sup>398</sup> דובר צדק ד, אחרי מות מו-מז, עמי' 157-158. ראו סנהדרין, קד, ב: "ביקשו עוד למנות אחד {את שלמה}. באה דמות דיוקנו של אביו {דוד} ונשטחה לפניו – ולא השגיו עליה; באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם – ולא השגיו עליה; יצאה בת קול ואמרה להם {משלי כב, כט}: 'יחזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשוכים' – מי שהקדים ביתי לביתו, ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה, ילפני מלכים יתיצב {רש"י: בגן עדן}, [בל יתיצב] לפני חשוכים {רש"י: בגיהנם} – ולא השגיו עליה; יצאה בת קול ואמרה {איוב לד, לג}: 'המעמך ישלמנה כי מאסת, כי אתה תבחר ולא אני' וגו' {רש"י: כי עליכם לשלם תשלומי עונשו לאדם, שאתם נמאסים בו בשלמה לומר שאין לו חלק לעולם הבא?}. דורשי רשומות היו אומרים: כולן באין לעולם הבא'.

<sup>399</sup> סנהדרין צו, ב: "ואף מבני בניו של אותו רשע {=נבוכדנצר} ביקש הקדוש ברוך הוא להכניסן תחת כנפי השכינה. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך, תכניס תחת כנפי השכינה?! היינו דכתיב {ירמיהו נא, ט}: 'רפינו את בבל ולא נרפתה' – עולא אמר: זה נבוכדנצר."

<sup>400</sup> דובר צדק ד, אחרי מות מח, עמי' 158.

לא טוב בזה אפילו ישתדל אין מועיל { ... } ! ? ונמצא אין אתם דנים מצד ההשתדלות, שהוא הנגלה ששייך לכם – רק על השורש הנעלם { ... } שדבר זה אין שייך לכם!<sup>401</sup>

השגת אנשי כנסת-הגדולה, חכמת הנביאים, אינה השגת 'היום ההוא', שכזכור (2.3) תהיה בו התגלות (=הארת 'היום') של מידת ה'אין' (=הוא') שתישאר נעלמת, והוא נושא פרדוקסלית את השורש הקבוע יחד עם 'הבחירה' והשינוי. השגת הנביאים היא השגה של העולם-הבא, שביחס לעולם-הזה היא נעלמת טכנית, אך בהירותה ומוחלטותה עצמן מאפיינות אותה כמהות נגלית ולא נסתרת. לעומת השגת ה'אין', הנעלם במהותו, זו השגה של 'יש' מגולה. המעשים הגלויים אינם משפיעים על השורש הקבוע, שנעלם ביחס אליהם ונגלה לנביאים, אלא מבטאים אותו ומממשים את חירותם בלבד; עם זאת יש ביניהם דמיון, שכן המעשים ו'השורש הקבוע' כאחד הם ברורים ובכך גלויים. ההתגלות לעתיד-לבוא אינה התגלות של מהות נגלית, שעד כה היתה מכוסה בשל מהותו של העולם-הזה; תהיה זו התגלות של מה שממהותו להיות מכוסה ונעלם, בשל הפרדוקסליות שבו – ומהות זו תישאר פרדוקסלית מכוסה ונעלמת גם בעת התגלותה.

הנביאים סברו שהשיגו את השגת העתיד וכך בלבלו בין השורש הקבוע הנעלם בגלל סתירתו לעולם-הזה, ובין 'השורש הנעלם' הנעלם מעצם מהותו. אף שמצד עמדתם הבהירה, השגת השורש הקבוע וה'ידיעה' האלוקית הבלתי-משתנה של העולם-הבא, יש אמת בדבריהם – בכל זאת הם חרגו מגבולם, כשבאו ללמוד מהמעשים הנגלים על 'השורש הנעלם'. לגבי השורש הנעלם מעצם מהותו – אין לנביאים השגה, ולכן אין הם רשאים כלל לדון בו מתוך השגתם הנגלית: לא לקבוע את שורשו ומהותו של אדם לטוב או לרע מתוך מעשיו הנגלים; ולא לבטל את מעשיו כזניחים לעומת 'השורש הקבוע' (כפי שהתעלמו מבת-הקול ששבחה את שלמה על בניית המקדש). בעצם טענתם שהמעשים **מעידים** על השורש הנעלם, הם **חושפים** ובכך הופכים אותו לנגלה, ולפיכך לקבוע, וממילא אין תוקף לטענתם שהם משיגים את 'השורש הנעלם' הממשיך להיות נעלם ודינאמי (ובמובן הזה, אף שהם טוענים שהשורש הוא קבוע וניתן **לחשיפה** בלבד, הם **המכוננים** אותו ככזה לפי פרשנותם המוגבלת – אך משכוננו אותו כקבוע וכניתן לחשיפה בלבד, זו אכן מהותו, ואין להם עוד מגע עם 'השורש הנעלם' הדינאמי המכונן לפי המעשים).

רק מי שנעלם במהותו, כמו הקב"ה עצמו, יכול להשיג את מהות 'השורש הנעלם'; גם מי שמשגיג נעלמות זו, כמו 'דורשי רשומות', יכול להשיג נכונה מהות זו, שכן אין הוא טוען דבר על הנעלם עצמו שאינו ניתן להשגה (גילוי), אלא על הנגלה, על ביטויו וכינונו במעשה בעולם-הזה. השגת 'השורש הנעלם' צלחה בידי 'דורשי רשומות' דווקא משום שהשגתם שונה מהשגת הנביאים: האחרונה מושגת בהשראה ישירה 'מלמעלה', ולכן תוכנה בהיר ובכך גלוי; הראשונה, לעומת זאת, מושגת בהשתדלות בחירית 'מלמטה' להשיג את הנעלם מתוך העולם-הזה – ומעורבות אנושית סופית זו ומיקוד זה בנעלם ובעולם-הזה היוצר כיסוי הם הגורמים לאי-בהירותה ונעלמותה של ההשגה.<sup>402</sup> 'דורשי רשומות' משיגים את הניצוץ והרושם<sup>403</sup> הטוב שנשאר בעצם הסתלקות הטוב:

<sup>401</sup> שם, עמ' 159-157. ר"צ ממשיך בהסברו למדרש על בקשת חז"ל למנות את שלמה כמי שאין לו 'חלק' ודחיייתה; ראו הערה 398.  
<sup>402</sup> העדיפות של השגה נמוכה ובהירה-פחות עולה גם ביחס בין נבואת משה לנבואת הנביאים האחרים; בין נבואתם לרוח הקודש של הכתובים; בין הכתובים לתושב"ע; ובין הנגלה של התושב"ע לתורת הנסתר של הקבלה והחסידות; ראו בהערה 750.  
<sup>403</sup> על המושג החז"לי 'דורשי רשומות' והשתלשלותו ראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 40-39, הערה 42, ובריל, **מיסטיקה**, עמ' 281-282, שבהערה 37 גם מפנה לטענת בויארין שדורשי רשומות הם פרשני טקסטים סתומים, ולטענת לוטבך שהיו אליגוריסטים. פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 121-119, מתייחסת ל'דורשי רשומות' כאחד הביטויים למבנה הדרשני של גילוי והיעלם, ביחס שבין חכמים לדורשי רשומות, ובין המשנה לגמרא (בהתאמה); ביחסים אלו מועתק המתח בין גילוי להיעלם מהיחס בין תושב"ע לתושב"ע (שבדרך-כלל הראשונה מבטאת גילוי והאחרונה היעלם, אך לעיתים להיפך) לתושב"ע עצמה. וראו **צדקת הצדיק** רסג, עמ' 191-190: "עצמיות כח הפועל שבנפעל, ומגלה הסוד ה' שבעצם כח הנפש דחלק אלוה. זהו על לשון הרע שהוא נגד שפיכות דמים { ... } וצריך לדורשי רשומות דפרק חלק (סנהדרין קה, א) שגם להן יש חלק לעולם הבא { ... } ופירוש 'רשומות' הוא 'הרשימו' דנפש עצמה, הנגלה מכח הפועל שבנפעל; ו'דורשי' הם העומדים על גילוי ומחלצות סוד ה', שבו הם מבינים מכח גילוי עמקות שורש הנפש הישראלית ודבוקה באלהים חיים, שאין לה שום ניתוק כלל בסוף הכל, כשיעדרו כל מיני לבושים דבחירה שהם הכל לבושי עולם הזה, מצד עצמיות הנפש דחלק אלוה ממעל, שבכל נפש פרטית מישראל היא מקושרת לגמרי בהשם יתברך. וזהו כפרה על כריתת השורש חס ושלוש גם כן." דורשי רשומות מחלצים את 'הרשימו', את האלוקות הנוכחת דווקא בהעדרה הממשי, או הכוח האלוקי הפועל בנפעל: גם כשהאדם אכן פועל באופן בחירי ונפרד מהקב"ה, זהו כוח אלוקי ('ידיעה') שאיפשר לו לפעול כך. כך הם מזהים את הקשר בין ישראל לקב"ה גם כשהוא אכן **ניתק ונכרת**, כגון בלשון-הרע ושפיכות-דמים; כזכור (2.3), קשר זה אינו ערבות לטובם האפירורי, המבטלת את חטאם ומייתרת את תשובתם, אלא לכך שתמיד ('ידיעה') יוכלו לשוב בתשובה ולתקן בבחירתם. על מושג 'הרשימו' הלוריאני, ראו תשב"י, **תורת הרע**, עמ' כד-כח. בדרך-כלל מתואר 'הרשימו' כשאריות של נוכחות ממשית; אך מדברי ר"צ משמע שמדובר על העדר ממש, שדווקא הוא מעיד על הנוכחות שהסתלקה ואף ביתר שאת (כמו למשל, אדם שבכעסו טרק את הדלת ויצא: נוכחותו נעדרת אך כעסו נוכח ואף ביתר שאת). על 'דורשי

ולכן נסמך אחר כך "דורשי רשומות" וכו', כי מיד שנפתח דבר זה, שגם שורש רע יכול לצאת משורש טוב, שהרי שלמה { ... } היה שורשו הנעלם טוב ויצא ממנו נבוכדנצר שעומקו רע – הרי דיש **נעלם לנעלם**; אם כן, יוכל להיות על כל אלו שמצד מעשיהם פעלו ששורשם הנעלם נעשה מטוב רע, מכל מקום יוכל להיות **הנעלם הנעלם** שלהם עדיין טוב. ואין מבינות גם על הנעלם כלל, שהרי בני ישראל הם כולם מושרשים בטוב לגמרי בכל נעלמיהם. והשגת אנשי כנסת הגדולה הוא רק על **פעולת המעשה הנגלית בנעלם**, אבל מאחר שיש **נעלם דנעלם** שאין יד השגתם מגיע לזה, אם כן אין דינם **שדנו מצד הנגלה על הנעלם מעיד על הנעלם דנעלם**. ולכך דורשי רשומות, פירוש: מה שאין שום היכר רק רישומו בלבד, הם דרשו על כולם מבני ישראל שיש להם עולם הבא, ואין מי שאין לו עולם הבא רק מעכו"ם, שבאמת הם דבוקים לגמרי בתולדה ברע בכל שורשיהם ושורשיהם<sup>404</sup>.

ר"צ מדקדק כאן בדבריו ויוצר הבדלה מושגית: 'השורש הקבוע' של העולם-הבא, שנעלם בפועל לעומת העולם-הזה, אך איננו נעלם מצד מהותו והשגתו, מכונה כאן **השורש הנעלם**, שיש למעשים השפעה **המעידה** עליו; 'השורש הנעלם' במהותו, בשל הפרדוקסליות שבו – שנעלם בפועל בעולם-הזה, אך עתיד להתגלות בעולם-הבא (ביוסים) ולהישאר בתכונתו הנעלמת ('ההוא') גם בעת הגילוי – מכונה כאן **נעלם דנעלם**. שורש זה (המכונה בדרך-כלל 'שורש נעלם') מאחד פרדוקסלית גילוי והיעלם, ובעיקר את ה'ידיעה' והשורש המוחלט יחד עם ה'בחירה' והיצירה האנושית העצמאית, המאפשרת שינוי ותיקון.

לכאורה טוען כאן ר"צ ש'הנעלם דנעלם' הוא יסוד מהותני (בישראל – טוב, ובאומות – רע), שהמעשים כלל אינם משפיעים עליו, ובניגוד לשורש המהותני של אנשי כנסת הגדולה הם אפילו לא מעידים עליו. ואולם, בסעיף הקודם ראינו את דברי ר"צ על 'השורש הנעלם' (או 'הנעלם דנעלם') ומקורו הגבוה ב'כתר' הפרדוקסלי (ולא ביבינה') כנקבע על-ידי המעשים לטוב או למוטב בבריאת יש מאין. בנוסף, ר"צ הדגיש בדבריו קודם את טעותם של הנביאים בסוברם שהמעשים **מעידים אך לא משנים** את השורש; לכן נראה שלשיטתו השגתם 'דורשי רשומות' – המשיגים את 'הרשימו' שהוא הנוכחות האלוקית ('ידיעה') המצויה פרדוקסלית גם במקום שהיא אכן נעדרת ומאפשרת 'בחירה' אנושית – את ה'נעלם דנעלם', היא השגה של יסוד שורשי אך דינאמי ולא מהותני: בדומה להשקפה הכינון העצמי של ניטשה וממשיכיו ובניגוד להשקפה האקזיסטנציאליסטית, המעשים הנגלים אינם **מעידים** על השורש או מתיימרים להגדיר את מהותו הנעלמת, אלא **יוצרים ומכוננים** את הופעתו בעולם-הזה; כך מעשיו המתמשכים של האדם בעולם-הזה, כך מעשי בניו הממשיכים לקבוע את שורשו (לטוב או למוטב) לאחר מותו, וכך גם דורשי רשומות, כמו ר"צ עצמו, שבכוח בחירתם הפרשנית והיצירתית מכוננים את שורשיהם של חוטאי ישראל ככאלה שיש להם חלק לעולם-הבא.

ואכן, בהמשך המאמר טוען ר"צ במפורש לכוחם של המחשבה, הדיבור והמעשה האנושיים לשנות את השורש:

האדם נברא בצלם אלוקים { ... } ויש בו גם כן נטוע בתחילת הבריאה שורש רצון הזה שיש אפשרות לטעות { ... } וזהו שורש הנעלם דחסרון שיש בכל אדם שמצידו הוא הבחירה באדם ומצד אותו שורש רצון הנעלם נתפשט היצר הרע אחר כך במחשבה דיבור ומעשה, לחשוב ולרצות דברים שזולת רצון ה' יתברך ולעשות עבירות – הכל נמשך מצד שורש הנעלם ברשות ובחירה ברע גם כן. ועבודת כל אדם מישראל הוא להגיע לדבר זה בידיעת מעשה בראשית שזהו התחלת התורה, רצה לומר: לדעת שכל מה שאתה רואה היא בריאה מה' יתברך וכוחו שופע להם והוא מלכם, ואי אפשר לו להטות כמלא נימא לעבור מצות המלך במחשבה דיבור ומעשה, מה שבידו לעצור תאוותיו ופעולת ידיו ומחשבתו ורצונו שלא יהיה חס ושלום להמרות רצון השם-יתברך, רק לרצונו כראוי לעבד הנאמן למלכו { ... } שגם זה אין בא בלתי יגיעה { ... } ד"יגעת ולא מצאת" בזה "אל תאמין" { מגילה ו, ב; ... } וכל אדם מישראל יוכל להגיע למדריגה זו, לאכפאי יצרו בכל כוחו ולהגיע להכרה ברורה הזו שה' יתברך הוא מלכו ואדונו שמצד זה יוכל לכפות התפשטות יצרו; ונמצא ממילא על ידי זה שב היצר רע טוב מאוד, שהרי לזה היתה כוונת שורש הנעלם, כדי שלא ישמעו לו בהתפשטות דמחשבה דיבור ומעשה ויכירו שאין כן. ואם במחשבה דיבור ומעשה חס ושלום עושה נגד רצון ה' יתברך נעשה גם שורשו הנעלם שהוא מכלל הבריאה נפרד מה' יתברך והוא רע גמור ושורש הרע. ונמצא שורש הנעלם הזה תלוי בשלושה כוחות דמחשבה דיבור ומעשה שבמוח ולב וכלי הפעולה שלו שבידם להטות השורש לכפי מה שהם.<sup>405</sup>

רשומות' וקשרם ל'רשימו', ראו גם ליקוטי מאמרים טז, קט-קי, עמ' 154-155; ישראל קדושים י, יא, עמ' 140; מחשבות חרוץ יא, ד, עמ' 91-92; תקנת השבין ג, ט, עמ' 18.

<sup>404</sup> דובר צדק ד, אחרי מות מט, עמ' 159; ההדגשות שלי.

<sup>405</sup> שם, נז, עמ' 164; ההדגשות שלי. הכרת האדם שהשורש הנעלם הוא צלם האלוקים, או בכך שהקב"ה ברא את הכול, גם את השורש הנעלם, מאפשרת לו להימנע מלכתחילה מהחטא; אך כפי שראינו בסעיף הקודם, היא גם פתח התשובה הקבוע לאדם גם אם בכל-זאת חטא, כשהוא מכיר בכך שגם כשחטא הוא עדיין דבוק בשורשו הנעלם בקב"ה – שהרי עצם הבחירה החופשית והממשית לחטוא המצויה ב'שורש הנעלם', גם היא רצון ה', חלק מבריאתו ולמעשה הצלם האלוקי עצמו. הכרה זו אינה מאשרת את החטא או מבטלת את ההבדל

לפי ר"צ, 'השורש הנעלם' הוא אמנם שורש אלוקי שנברא בששת ימי המעשה – והכרה בכך מאפשרת לאדם את הכוח להתגבר על יצרו – אך הוא **נקבע על-ידי המעשים, הדיבורים והמחשבות של האדם**: אם האדם מתגבר על יצרו, הריהו נקבע לטוב – ואם האדם נכנע ליצרו ועושה מדבר וחושב רע, גם שורשו הנעלם נקבע לרע ולנפרד כביכול מהקב"ה; ודווקא בזה מתייחד האדם כנברא בצלם אלוקים, שהוא שורש הרצון ('כתרי') ויש בו גם אפשרות של טעות וחטא.

כפי שנראה להלן (4.2.4.1, 5.1), 'השורש הנעלם' אינו 'טוב' במובן המוסרי, אלא במובן ש"מעבר לטוב ולרוע": **כללית**, בעצם חיות האדם המקושר בקב"ה, באפשרות להמשיך לבחור בין טוב לרע וליצור – ובכך אף להשתתף עם הקב"ה בבריאה 'יש מאין'. וכפי שנראה עוד (4.3.4); וראו למשל לגבי חטא העגל בסעיפים (5.1, 4.2.7), דרשנות הרשומות של ר"צ אינה מסתפקת באיתור המוטיבציה החיובית שהובילה לחטא השלילי, או בתוצאותיו החיוביות: ר"צ חותר להבין באופן **ספציפי** ומפורט את הממשות של הרוע הקונטינגנטי עצמו, שבהיפוכו מזדון לזכות בתשובה, באמצעות אותה פרשנות יצירתית, מוסיף על הטוב הרגיל של 'הידיעה' הקבועה, את ה'טוב מאד' הדינאמי, שגבוה מהטוב הרגיל.

מכל מקום, בהקשר זה נוקט ר"צ במפורש בביטוי הפרדוקסלי "שני הפכים בנושא אחד" ביחס לשאלת השורש:

**שאצל ה' יתברך יוכל להיות שני הפכים בנושא אחד, דהיינו שורש טוב ושורש רע {...} שאין מובן לשכל אדם, רק אצל ה' יתברך מובן. וכך גם זה אפשר להיות כשיתגלה אמיתות ה' יתברך דשניהם אמת, שיהיה עולם הפוך וגם לא הפוך {פסחים נ, א; ...} וזה שני הפכים, דאיך אפשר להיות כן? רק מכל מקום אצל שכל ה' יתברך, שהוא למעלה מהשגת שכלינו, הוא אפשרי. וכך שלמה {...} שלדעת הזקנים היה נעלמו לא טוב וגם זה אמת – וגם דעת ה' יתברך שבאמת הנעלם טוב אמת, רק שיש אמת לאמת ונעלם לנעלם והשגה נעלמת מהשגת בני אדם. והאמת הוא שאותו הנעלם שהשיגו הזקנים היה לא טוב והשגתם היא השגה אמיתית גם כן – וכפי השגת ה' יתברך הוא טוב; ושניהם אמת, רק כל אחד כפי מקומו ומדריגת השגתו הוא אמת גמור. וגם שני הכוונות בדברי שלמה בן דוד בבן עולם הבא אמת.**<sup>406</sup>

לפי ר"צ, 'הנעלם דנעלם' הוא ממד אלוקי, שלכן יכול להיות פרדוקסלי ולשאת שני הפכים כאחד, ששניהם אמת גמורה: גם את השורש הרע של שלמה, כפי דעת הזקנים, וגם את השורש הטוב כפי דעתו שלו; גם את העולם שאינו הפוך וגם את העולם ההפוך; גם את 'הבחירה' וגם את 'הידיעה'. בממד פרדוקסלי זה שני ההפכים אינם מבטלים זה את זה, אך גם למעלה מזאת – הם משפיעים אחד על השני: כפי שנראה בפרק החמישי, 'הבחירה' הקונטינגנטית מוסיפה כביכול דינאמיות והתחדשות על 'הידיעה' המוחלטת, כפי שכאן היא מכוננת את השורש; וכפי שנראה בפרק הרביעי (4.2 ואילך), 'הידיעה' מעניקה תוקף מוחלט לתוספת הדינאמית של 'הבחירה' הקונטינגנטית ככזו, כלומר מעניקה לכינון הקונטינגנטי את ממשותו **ככזה** – כפי שכאן הכינון העצמי הבחירי

---

בין טוב לרע במוחלטות של השורש הקבוע, אלא מחזירה כאמור את האחריות לאדם, לתקן את חטאו במעשיו הבחיריים; זהו פתח תשובה קבוע ושורשי, הדבוק תמיד בקב"ה גם בבחירתו הרעה ובחטאו – אך דבקות זו מלמדת על צלם אלוהים של חופש רצון ובחירה הקובעים את השורש וממילא אחראים לתיקונו בתשובה (וראו גם להלן, עמ' 000-000): "שורש הרע שברא ה' יתברך, פירוש שרצה שיהיה מציאות טעות כל כך עד שיחשבו שעולם בלא מנהיג. ועל זה ממש שהם תכלית הרע הגמור שהוא העדר ההכרה שהכל מה' יתברך. והשורש הנעלם, היינו עומק ראשית דמחשבה, זה ברצון ה' יתברך שרצה שיהיה נמצאים מחשבות ורצונות ופעולות כאלה בעולם; נמצא שורש נעלם זה הוא משתרש בשרשין עילאין, רצה לומר בעצמות רצון ה' יתברך שרצה שיהיה כך. רק מכל מקום מאחר שרצון זה הוא מצד הבריאה שיש מקום לדבר נבדל, אם כן הרי גם רצון זה נברא ומחודש, כי בזולת בריאה שרצה לומר דבר נבדל מה' יתברך כהבדל היש מאין אי אפשר להיות מקום לרצון זה כלל, ואם כן גם שורש רצון זה נראה כנבדל מעצמות ה' יתברך – אבל באמת הוא מעצמותו יתברך. ונמצא מצד הפעולות דרע, דהיינו שמחשיב כל הבריאה לדבר נפרד מה' יתברך, אז גם שורש הרע נעשה נפרד מה' יתברך וכאילו הוא שורש רצון נפרד הרוצה שיכירו שהעולם נפרד מה' יתברך; וזהו עומק ראשית ושורש הנעלם דרע, שעומק ראשית דמחשבתו הוא שיהיה מחשבות ורצונות אלו. אבל כאשר מכיר שהעולם הנראה לנפרד הוא הכל מה' יתברך שבראו והוא מלכו ואדונו, שזה נקרא מעשה בראשית, אז ממילא מכיר דגם {...} שורש הרצון להיות מציאות לרע הוא גם כן מה' יתברך, שמכלל הבריאה היה גם כן שורש רצון זה, ונמצא נתתקן שורש הרע. שמאחר שמכיר שהוא מה' יתברך אינו שורש רע ונמצא כל השתלשלות הבריאה על קוטב רצון זה, שיהיה אפשרות גם כן לחשוב שהבריאה נפרדת מה' יתברך, דלזה היה עיקר הבריאה דמעשה בראשית" (שם, נו, עמ' 163-164). כלומר, גם הבחירה ברע המפרידה כביכול את הבריאה מהקב"ה היא מרצון ה' ובריאתו, אמנם כדי להתגבר עליו – אך גם אם לא התגבר עליו יכול להכיר ברצון ה' בו (ככזה) ולתקן את שורשו.

<sup>406</sup> שם, נא-נב, עמ' 160-161; ההדגשות שלי. ר"צ טוען ש'הנעלם דנעלם' הוא 'האמת לאמת', באופן מקביל מושג הפרדוקסלי 'אמת לאמיתית', שבו נדון להלן, 4.2.2.1. וראו גם שם, נג, עמ' 162: "ובודאי אין הקב"ה מזמין תקלה לאדם ומגלגל חובה לזכאי, רק על כרחך יש בכל אדם חסרון בתולדתו ושורשו הנעלם, שמוזה נמצא בו גם כן חסרון בפועל ממש; והנה כל אדם הוא גם כן שורשו הנעלם מה' יתברך, שהוא תכלית השלימות בלי שום חסרון. ואם כן הוא ממש שני הפכים בנושא אחד." לפי ר"צ, החיסרון הקונטינגנטי ('בחירה') והשלימות המוחלטת ('ידיעה') – שניהם מהקב"ה, הנושא את ההפכים כאחד.

מקבל את ממשותו כשורש מוחלט, ובדומה לפתח התשובה והתיקון הבחירי הפתוח לפני האדם באופן תמידי וקבוע (2.3).

#### 2.4. ר"צ וניטשה

את ההסבר האפשרי של עמדת ר"צ ביחס לשורש הנשמה לפי המודל הפרדוקסלי, ניתן להאיר פנומנולוגית (0.5) באמצעות השוואתו לעמדת ניטשה בנדון. כאמור (1.6), ברצוני להציע שהמעבר של ר"צ ל'שורש הנעלם' מצביע על קווי דמיון פנומנולוגיים, שאפשר לפי דעתי למתוח בין תפיסתו של ר"צ (אותה ראינו בפרק זה) לזו של ניטשה (שאת עמדותיו שנפרוש שוב כאן וכן את המחקר עליהן ראינו לעיל, 1.3.3), על אף המרחק העצום ביניהם. מרחק זה נובע כמובן מהעובדה שבעוד שר"צ מדגיש את הנוכחות האלוקית המצויה בכול, ניטשה טוען למות האל ולגורליות השולטת בעולם; בהבדל משמעותי זה נדון מיד – אך עם זאת, כפי שראינו לאורך הפרק הראשון, ניתן לכרוך יחד סוגים שונים של הגבלת חופש 'הבחירה' האנושי: דטרמיניסטיים, פטליסטיים, גורליים ומקריים, ואם נתעלם לרגע מתוכן ההגבלה על חופש 'הבחירה', נגלה שר"צ וניטשה מקבילים בעצם הפטליזם, ובכמה יסודות משמעותיים נוספים: **ראשית**, שניהם רואים את 'הסובייקט' האקזיסטנציאליסטי, או 'שורש הנשמה', כגורם המגביל את חופש האדם במטפיזיקה שלו.<sup>407</sup>

**שנית**, כתוצאה מכך, שניהם טוענים שהמעשים אינם מעידים אלא מכוננים את 'הסובייקט' או 'השורש'.<sup>408</sup> ואכן, נראה שמבין הטוענים לכינון עצמי ושוללים את 'הסובייקט' כמושג מגביל, ר"צ קרוב יותר לניטשה: כשם שאין הוא מסתפק בחשיפת 'הסובייקט' של האקזיסטנציאליזם הדתי (1.3.1), כך לא יסתפק ר"צ ביצירת הסובייקט כפי שהיא מופיעה באקזיסטנציאליזם האתאיסטי (1.3.2), שכן לא זו בלבד שגם כאן מושג הסובייקט הפך למקובע כבסיס לכל התפלספות, אלא שלשיטה זו החירות המוחלטת שביצירה זו עצמה הופכת לכלא, כדברי סארטר. אף שגם פוקו מתנגד להגבלה שבמושג 'הסובייקט' (בעקבות ניטשה; 1.3.3.1), נראה שר"צ ידחה את העמדה המרקסיסטית העומדת כזכור בתשתית עמדתו וטוענת ש'הסובייקט' אינו אלא אפקט של כוחות הפועלים עליו מבחוץ; לדעת ר"צ האדם 'נעשה על ידי פעולתו ובחירתו לרע, וכן להיפך על ידי תשובה ומעשים טובים יכול להתקרב'.<sup>409</sup> כהמשך למסורת החסידית, דנה משנת ר"צ בנפש האדם ובכוחותיה לשנות, ליצור ולתקן את עצמה; בכך דומה ר"צ לניטשה, הטוען לכינון עצמי חופשי ויצירתי, שלא מתוך 'סובייקט' נתון מראש (אקזיסטנציאליזם דתי) או קבוע בידי כוחות חברתיים (פוקו), כינון שאליו חתר ללא הצלחה האקזיסטנציאליזם האתאיסטי.

**שלישית**, בדומה לפרדוקס הניטשיאני בין שני הקטבים ההופכיים – הגורל והחופש האנושי – שאינם מבטלים או מחלישים זה את זה, כך טוען גם ר"צ ל'שורש נעלם' פרדוקסלי שבו נישאים כאחד ההפכים של 'הידיעה' ו'הבחירה'; יתירה מזאת אצל שני ההוגים אין זו קוטביות בלבד, שבה שני ההפכים מתקיימים אך ללא מגע ביניהם, אלא פרדוקסליות שבה יש ביניהם השפעה ההדדית: כפי שראינו (1.3.3), לטענת קאופמן, אהבת הגורל של 'החזרה הנצחית' לפי ניטשה אינה מבטלת את כוח היצירה של 'העלאדם' אלא היא זו שדווקא מחזקת אותו, שכן הם מתנים זה את זה. לדעת קאופמן, בניגוד לרומנטיקה העורגת מהרגע הנוכחי הסופי והגורלי אל השלמות של ימי-הביניים מזה ולקידמה העתידית מזה, ניטשה דווקא משבח הרגע הזמני. שכן בהגותו הבשלה הוא דורש את אמירת ה"הן" להווה עצמו, לרגעי הסופי וההיסטורי, "הן" המתגלם בשני הרעיונות של השיבה הנצחית ושל

<sup>407</sup> ראו ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע**, עמ' 24: "יש להכריז מלחמה ללא רחם {...} על אותה מכשלה {...}: האטומיסטיקה של הנפש. במונח זה יורשה נא לנו לכנות אותה אמונה הרואה בנפש משהו בלתי-כלה, נצחי, בלתי-מתחלק, מונאדה, אטום. אמונה זאת צריך להשליך מהמדע! {...} אין כלל צורך לשם כך להיפטר מה"נפש" עצמה ולוותר על אחת ההיפותיזות העתיקות והמכובדות ביותר {...} אך הדרך פתוחה לתפישות חדשות ודקויות בהשאר-הנפש: ומושגים כגון {...} 'נפש כריבוי הסובייקט' {...} תובעים מכאן ואילך זכויות אזרח במדע." וראו סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 51. לציוטטים נוספים, דיון ומחקר בנדון, ראו לעיל, ליד ובהערה 219 ואילך. להגבלת החופש בידי שורש הנשמה לפי ר"צ, ראו לעיל, 2.1. כפי שראינו בהערה 366, ר"צ וניטשה חיו באותה תקופה ואף מתו בהפרש של תשעה ימים – אך מירב הסיכויים שלא הכירו זה את כתביו והגותו של זה, מה גם שהפער ביניהם (שיפורט בהמשך) מובן מאליו; אם יש כאן קירבה אין היא אלא ביטוי ל"zeitgeist" הגליאני, וההשוואה להלן אינה אלא פנומנולוגית ומטרתה להבהיר את עמדת ר"צ.

<sup>408</sup> ראו ניטשה, **הרצון לעצמה**, ב, סעיף 490, עמ' 15 (ההדגשות במקור): "ייתכן שאין הכרח כלל בהשערת מציאותו של הסובייקט האחד; שמא מותר באותה מידה עצמה להניח ריבוי סובייקטים, ששילובם זה בזה ומאבקם זה עם זה מהווים את הבסיס לחשיבתנו ולתודעתנו בכלל! {...} ההשערות שלי: הסובייקט כריבוי." סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 51. לדיון ומחקר בנדון, ראו לעיל, ליד ובהערה 219 ואילך. לכינון 'השורש הנעלם' לפי ר"צ, ראו לעיל, 2.3-2.3.1.

<sup>409</sup> **צדקת הצדיק**, קל, עמ' 57.

העלאדם, בהיותם על-היסטוריים. האינסופיות שברגעי ושביחדי הסופיים, היא הפרדוקס של העוצמה החופשית, הצומחת דווקא מתוך אהבת הגורליות וקבלתה: עבור חולשתו של האדם הרומנטי-מודרני, על הזמן יש להתגבר משום שהוא קו ישר ורציף, המגביל את האדם – וממילא הכרה בשיבה הנצחית, המונעת התגברות כזו, יכולה להיות עבורו הקללה הגדולה ביותר; אך עוצמת העלאדם' צומחת בגלל הכרתו ב"שיבה הנצחית", שכן מבחינתו הזמן הוא על-היסטורי, מעגלי, ולפיכך הגזירה לפיה כל המעשים כבר נעשו וכך ייעשו לעולמי-עד, משחררת אותו משאלת התוצאות (מוסריות או אחרות) לעשות ככל שעולה בדעתו (שהרי כך עשה מאז ומעולם) ומעניקה נחרצות אינסופית למעשיו, אפילו לאלו הרגעים והסופיים.

במקביל לפרדוקס של ניטשה בין האינסופי לסופי ובין הגורליות לחופש, כך גם ראינו בפרק זה אצל ר"צ: האינסופיות של 'הידיעה' והפטאליות של השורש הקבוע אינם מבטלים את הסופיות הקונטינגנטית של 'הבחירה', אלא אדרבה: מעניקים לה ממשות ככזו, כלומר כקונטינגנטית (ולא כחלק מהמוחלטות של 'הידיעה', שלמעשה מבטלת אותה).<sup>410</sup>

**רביעית**, פרדוקסליות זו מביאה את שניהם לעמדה רדיקלית, החורגת 'מעבר לטוב ולרוע', ומלמדת שהמגע בין הקטבים פועל גם בכיוון ההפוך: החופש האנושי מכונן את גורלו או את 'הידיעה'. ניטשה מתאר את החופש של 'העלאדם' המחליף ונוטל את כוח הבריאה של האל: באשר אין 'העלאדם' מנוטרל על-ידי חוקי החברה המוסרניים, הוא מוציא לפועל את העוצמה הגלומה בו, מממש את החופש (שמעבר לבחירה ולחירות) היצירתי שלו, יוצר את ערכיו ומכונן באופן תמידי את העצמיות שלו בדרכים שונות ודינאמיות, כל זאת דווקא מתוך הפטליזם הגורלי (פוליטאיסטי).<sup>411</sup>

במקביל, ר"צ מתאר את החריגה אל 'השורש הנעלם', שבה השוויון בין 'הבחירה' האנושית ל'ידיעה' האלוקית יוצרת שותפות בין האדם לבורא בבריאה 'יש מאין'; בשותפות ושוויון אלו חורג האדם מעבר לטוב ולרוע של המוסר, אל 'הטוב' שבאפשרות האינסופית להמשיך לבחור וליצור, להכיר שכל מעשיו החופשיים, אפילו הרעים (4.2.4-4.2.5), הם ככאלה (כחופשיים וקונטינגנטיים) רצון ה' (פטליזם מונותאיסטי), ואף לכונן את השורש (2.3.1). יתירה מזאת: שותפות ושוויון אלו מלמדים שמעשי האדם אף מסוגלים להשפיע ולהוסיף כביכול על 'הידיעה' הקבועה. נקודה זו שתורחב בפרק החמישי (5.4), עולה בדבריו הרבים של ר"צ על מעלת התושב"ע: תושב"ע היא חידושי התורה היצירתיים של האדם בבחירתו והשתדלותו, לעומת תושב"כ, שאמנם היא המקור והבסיס המוחלט המעניק לחידושי התושב"ע ממשות, אך כשלעצמה היא נתונה מידי שמים, סגורה ומוחלטת:

ו"חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה" (שיר השירים רבה א, יח), כי תורה שבכתב הוא השגת הנבואה מנביא גדול כמשה רבינו {...}, ו"חכם עדיף מנביא" (בבא בתרא יב, א), כי הוא משיג ברוח הקודש, מקודש העליון, {ספירת} 'חכמה' עילאה {=עליונה; זוהר ח"ג, סא, א}, שלמעלה מהתורה שבכתב שהיא "נובלות חכמה עליונה" (בראשית רבה יז, ה) {...} והשגת הנבואה גדולה מצד שיש לה יסוד על מה לסמוך שהיא דבר ה', אשר עליו אין להוסיף ולא לגרוע {דברים יג, א; קהלת ג, יד}, והם דברים קצובים וקבועים וקיימים. ומצד זה השגת רוח הקודש של חכמי תורה שבעל פה גדולה, שאף על פי שפורחת באויר {חגיגה י, א} כי אין לה יסוד קבוע לסמוך עליו בבירור לדעת שהוא דברי אלקים חיים ושהן הן הדברים הנאמרים ברוח הקודש, מאחר שהוא מוציאם מחכמת לבו ואולי טועה בדמיונו, מכל מקום {...} השגתו בלא קצב וגבול, ולמעלה מכל שפע ההשגה הנקצב ברצון ה' יתברך בבריאת העולם שהיה באותיות {ספר יצירה

<sup>410</sup> על הפרדוקס של ניטשה, שבו ההפכים אינם מחלישים אלא דווקא מחזקים זה את זה, ראו קאופמן, **ניטשה**, עמ' 281, 292-295, ובמקורות ובדיון לעיל, ליד הערה 238 ואילך. וראו גם דה אלמאידה, **ניטשה ופרדוקס**, עמ' xi-x. על הפרדוקס של ר"צ ביחס להשפעת 'הידיעה' על 'הבחירה', ראו 2.3.

גם בריל, **מיסטיקה**, עמ' 193, הערה 73 (בעקבות גלמן, **האימה**), מוצא דמיון בין השיבה הנצחית של ניטשה לבין הדטרמיניזם של ר"צ: לאדם יש בחירה לדחות את ההכרה הגורלית הזו או להפגין את אופיו האצילי על-ידי אימוצה מבלי להבינה. ואולם בריל וגלמן רואים בגורליות זו ביטוי לעדיפותה של 'הידיעה' במשנת ר"צ, בעוד שכפי שראינו (2.3), עבור ר"צ גורליות זו אינה מבטלת את 'הבחירה' אלא מחזקת אותה; זאת ועוד: גם בנקודה זו הוא דומה לניטשה, שכן הגורליות אינה רק ההשגחה האלוקית שבה כופר ניטשה, אלא גם המקריות שבתוכה מתרחשת הבחירה היצירתיית המקבלת תוקף גורלי, כדעת ניטשה, וגם היא, ככזו, מצויה באלוקות, לפי ר"צ. בעמ' 87, הערה 3, טוען בריל לדמיון בין רמ"י לניטשה, ביחס לאפשרות של האדם להגיע לבירור והביטחון העצמיים שמניעו אינם נובעים מגאווה ונגיעה עצמית, אך בריל אינו מפתח את ההשוואה; ואמנם בעוד שאצל רמ"י עובדה זו נובעת מתוך 'הידיעה' המוחלטת, אצל ניטשה הדבר נובע מהתגברות עצמית של 'בחירה' קונטינגנטית – וכפי שנראה מיד, בזה קרוב אליו דווקא ר"צ, אף שכמובן ישנם הבדלים שיפורטו גם הם מיד.

<sup>411</sup> על כוחו היצירתי הבורא של 'העלאדם' כמחליפו של האל, דווקא מתוך 'השיבה הנצחית', ראו ניטשה, **שקיעת האלילים**, עמ' 130; קאופמן, **ניטשה**, עמ' 290; סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 57-64, 67-73; שיחור, **ניטשה**, עמ' 33-59. למקורות ומחקרים נוספים ולדיון על כך, ראו ליד הערה 229 ואילך.

א, א, יג ע"א; ב, א, לו ע"ב} שהם המגבילות כל דבר {=מכניסות כל רעיון בגבולות הביטוי וההבנה, ולאחר מכן בגבולות החומר של העולם-הזה}.<sup>412</sup>

התושב"כ (כמו 'שורש הנשמה' הקבוע ו'הסובייקט') נתונה מידי שמים: יתרונה בוודאות ובמוחלטות שבה, המעניקה משמעות לקיום האנושי הקונטינגנטי; חסרונה בכך שמוחלטות זו הופכת לגורם מגביל, הניכר למשל בהיותה קצובה במילותיה, מצוותיה, ובתכניה שללא פרשנות הם קבועים וסגורים, ומוטלים על האדם ללא בחירתו ככללי אמת שאינם מתייחסים לפרטי המציאות המשתנים ולפרט האנושי. מקור התושב"ע לעומת זאת הוא ביצירתיות האנושית: מכאן הקונטינגנטיות המתלווה למעשה היצירה, שמא אין אלו דברי אלוקים חיים אלא דמיון חולף וחסר-ערך; אך מכאן גם יתרונה של התושב"ע: כשהיא מבוססת בענווה ובביטול על התושב"כ ומקבלת ממנה את ממשותה, היא אף עולה מעל לתושב"כ, שכן דווקא הקונטינגנטיות והדמיון הנלווים לה מאפשרים פרשנות יצירתית אינסופית, חופש המחדש את המציאות ואף את התושב"כ עצמה (וכיוון שכדי להתעלות לחופש זה נצרכת התושב"ע [ב'בחירה'] לממשותה המוחלטת של התושב"כ [ידיעה]), התושב"כ אינה בטלה לעומת החופש של התושב"ע). וכשהתושב"ע מתעלה לחופש זה מתגלה גם ששורשה גבוה מזה של התושב"כ: מקורה של התושב"ע, המתגלה לאדם ברוח-הקודש, ב'חכמה' הנקראת **בזוהר** (ח"ג, סא, א) **'קודש'**, ואילו התושב"כ אינה אלא **"נובלות חכמה"** (בראשית רבה יז, ה).

ואולם, למרות דמיון מפתיע זה בין ההוגים, מובן מאליו שתהום פעורה בין ר"צ לניטשה, שהרי האחרון טוען למות האל והחלפתו בידי 'העלאדם' ולפטליזם דיוניסטי-פוליתאיסטי (ואף לדטרמיניזם מדעי), בעוד שכזכור (0.2), ר"צ טוען בדרכים רבות לפטליזם שמקורו ברצון האל ובידיעתו, ולחובה שבחוק הטרונומי: "וזהו תכלית חכמת אדם להכיר דהכל מהשם יתברך".<sup>413</sup>

<sup>412</sup> **מחשבות חרוץ**, יב, ה, עמ' 100. נושא התושב"ע חוזר רבות בכתבי ר"צ, ועבודתה של ליור, **תושב"ע**, מוקדשת לו; בו ובקשריו לשאלת ידיעה ובחירה' נדון להלן, 5.4. ביטוי נוסף לכינון העצמיות אצל ר"צ, המקביל פנומנולוגית לניטשה וממשיכו, הוא דבריו על ההתחפשות. כפי שראינו בהערה 221, בגישתו הרלטיביסטית מעדיף ניטשה את מעשה האמנות של האדם, המשתמש בחוויותיו – הטובות והרעות כאחד – כחומר גלם ליצירה עצמית דיוניסית, ובעקבותיו פתחה בטלר את מושג 'הפרפורמנס', לפיו הסובייקט נקבע באופן זמני לפי ביצועיו של האדם: הסובייקט אינו נתון קבוע מראש אלא אפקט נלווה לביצועיו והופעותיו של האדם (ראו בטלר, חיקוי, עמ' 334). במקביל, גם לפי ר"צ יכול האדם לזכות במה שאינו שייך לו בשורשו ובטבעו, אלא לפי מעשיו הקבועים את "טבעו" ואת שורשו כאפקט נלווה: "כי הברכות {לעשו} בעולם הזה, ומצד מדת הדין אין מקום ליעקב לקבל טוב בעולם הזה, שיש טענות הרבה עליו. אבל עשו מפני שאבוד בעולם הבא, יש לתת לו עולם הזה. והעצה על זה 'בשופר אפתנו' (ביום הדין) [פסיקתא דרב כהנא כג, לד, קנב ע"א: 'אשרי העם יודעי תרועה' (תהילים פט, טז; ...)] – אשרי העם שיודעין לפתות את בוראם בתרועה' {ופיתוי הוא בשקר} {...} בענין יעקב {...} שכחש למדת הדין {כשהתחפש לעשו כדי לקבל את ברכת יצחק}. והיינו, כי {...} מחשבת מדת הדין לתת לעשו עולם הזה {ילקוט שמעוני, בראשית כה, קיא}; {ו} מצד זה יוכל גם יעקב לזכות בעולם הזה, דעל כל פנים לא גרע מעשו – אבל רק כשיאמר שהוא עשו, רצה לומר שהוא כמחשבת הדין עצמו ואין כאן שינוי כמחשבתו, כי זה גם כן מצד הדין שלא לשנות מהבטחתו {...}; וצריך לזה רמאות {...}. כי עשו נגלה טוב ברמאות כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה סג, ו) {...}; וכן יעקב, בראש השנה על ידי שופר נראה כחרד {...} ועשה תשובה על הכל ונגלה טוב ואין מזכירים חטא {...} בגילוי, כי מראה עצמו נגלה טוב ומעלים חטאיו, כמדריגת עשו – ואין זה מדריגת יעקב רק 'וחטאתי נגדי' וגו' (תהילים נא, ה); אבל במקום מדת הדין הוא הפיתוי ברמאות והעלמת האמת, שהוא מדריגת יעקב {...} כי העולם הזה הוא עלמא דשיקרא {...} לכן מצד המשפט השקר נוצח בו – אבל רק כאשר מגיע לו טוב מצד משפט, וזהו כשנראה הגלוי טוב. והדברים עמוקים, ואין כאן מקום להאריך, וה' הטוב יכפר אם לא בדעת דיברתי" (קומץ המנחה ב, סז, עמ' 366).

ר"צ מודע לרדיקליות של דבריו ומבקש כפרה עליהם אם טעה; לטענתו, העצמיות של יעקב היא הפנימיות של העולם-הבא ולכן בעולם-הזה יש על חטאיו החיצוניים טענות והוא אף מכיר בהם בעצמו – ואילו העצמיות של עשו היא החיצונית של העולם-הזה, שמצדה הוא נראה צדיק, ואילו פנימיותו רעה ועל-כן אין לו חלק בעולם-הבא. העולם-הזה הוא עולם של צמצום הפנימיות הרוחנית האינסופית של העולם-הבא; הוא עולם של דין (ראו 4.3.2) ושקר (4.2.2) שבו דווקא ההתחפשות החיצונית היא העיקר – ולכן עשו מתחפש בו לצדיק וזוכה בו. אך לפי ר"צ, כיוון שיעקב הוא אכן צדיק בפנימיותו, הוא יכול לטעון כנגד מידת הדין שאם עשו יכול לזכות בעולם-הזה, הרי שגם הוא יכול לזכות בה אף שאין הוא משורשו ועצמיותו; יעקב מתפלפל מול מידת הדין, ובה אוהז במדרגת הצמצום וההתחפשות של עשו: עשו הוא רשע בפנימיותו המתחפש לצדיק בחיצוניתו, ויעקב הוא צדיק בפנימיותו שחיצוניתו רעה, אך הוא שב ומתחפש לצדיק בחיצוניתו, כמו עשו. באופן זה מקבל יעקב גם את ברכת העולם-הזה מיצחק ולא רק את ברכת העולם-הבא, אך לא בחסד שאינו מגיע לו, אלא דווקא מתוך מידת הדין עצמה (כיהמתקת המר במר'; 4.3.4-4.3.3), ובדומה להנהגתו של יצחק במידת הדין והפלפול בה (4.3.2). מכל מקום, לפי הרב שג"ר (תשובה כקבלה עצמית, עמ' 148-150; וראו שג"ר, פור, עמ' 45), בדבריו על ההתחפשות מבטא ר"צ זניחה של הכנות האקזיסטנציאליסטית הפנימית, שכן "אם הכל רצון השי"ת הרי ניתן גם לוותר עליה"; מעבר לכנות האקזיסטנציאליסטית הנתונה בעצמיותו של האדם מראש ושאותה ניתן רק לחשוף, מציע ר"צ את החריגה מעבר לעצמיות זו, את הכינון העצמי באמצעות המעשים, אפילו אלו השקריים – בהתחפשות – וכפי שנראה להלן (4.2.4-4.2.5.1), אפילו מתוך החטא והיצריות. אך בניגוד לעשו שחסר עצמיות לגמרי ותכלית התחפשותו היא השקר האינטרסנטי, התחפשותו של יעקב אמנם חורגת מהאותנטיות של הסובייקט והעצמיות, אך אינה מוחקת אותה ותכלית התחפשותו היא האמת, המצויה אפילו בהתחפשות ובשקר עצמו (4.2.2.1). באותו אופן, כפי שראה מיד, בניגוד לניטשה המבטל את האמת האובייקטיבית ואת האותנטיות הסובייקטיבית וטוען לכינון עצמי דינאמי המבוסס על הריקות הרלטיביסטית, ר"צ אמנם חורג מעבר לאמת ולאותנטיות ('שורש הנשמה') הללו, אך אינו מבטלן, ודווקא הן ומקורן במלאות האלוקים האינסופית (אינסופיות שבעצמה מאפשרת דינאמיות של אינסוף התגלויות), מעניקות ממשות לכינון הבחירי והקונטינגנטי של העצמיות.

<sup>413</sup> **דברי סופרים**, טו, עמ' 225.

בהמשך לכך, בעוד ניטשה מתנגד למושגי 'הסובייקטי' המודרני והאקזיסטנציאליסטי, ר"צ כאמור (0.2, 2.1), ממשיך במובנים מסוימים את משנת רבו האקזיסטנציאליסטית *המהותנית* (אסנציאליסטית). אחיזתו של ר"צ בשורש הקבוע במקביל ל'בחירה' מלמדת שבניגוד לניטשה הנוטש את הממד הקיומי, חריגתו של ר"צ מעבר ל'שורש הנשמה' ול'סובייקטי' ומעבר למושגים של ההגות *האקזיסטנציאליסטית*, היא עצמה חריגה *אקזיסטנציאלית*, כלומר קיומית, שמטרתה כינון העצמי והכרתו, או כפי שנראה להלן (4.2.4-4.2.4.2): הצדקת קיומו במציאות של רוע – זה שהוא עושה בחטא, וזה שנעשה לו בייסורים. כפי שמראה אברמוביץ, עמדתו של ר"צ ביחס לשאלת הזהות היהודית אמנם חורגת מהשיח האקזיסטנציאליסטי לשיח התרבותי, אך זאת דווקא מתוך עמדה *מהותנית* (התלויה לא רק בשורש הרוחני אלא אפילו במוצא הפיזי):

תפיסת זהות תרבותית איננה מעניקה למוצא בפני עצמו חלק בכינון הזהות. עצם העובדה שאדם נולד לאם יהודיה אינה מעצבת באופן ישיר את זהותו, אלא רק בתיווך המשמעות שניתנת לעובדה זו בשיח הזהות, מתוך הדינמיקה שבין המוצא לבין האופן שבו מדברים עליו {...} בתפיסתו של ר' צדוק הזהות היהודית אינה מכוננת ע"י השיח {...} המוצא אצלו אינו משמש רק כדימוי למרכיב כלשהו בשיח הזהות, אלא כעובדה ממשית המתקיימת מחוץ לשיח. ועם זאת, ניתן עדיין לבחון את האופן בו הוא מתפקד בתוך הטקסט, שכאמור גם הוא חלק משיח הזהות {...} מצד אחד, המוצא נתפס כעובדה חוץ-תרבותית {...} מצד שני, כאשר ר' צדוק מבקש להעניק לו משמעות הוא אינו משתמש בחיצוניות של המוצא כבסיס ליצירת זהות נפרדת מהתכנים התרבותיים, אלא דווקא פונה לתכנים אלו כדי לפרש את העובדות שקדמה להם. בכך הוא נבדל מהתפיסה האקזיסטנציאליסטית, ומתקרב לאופי הדיון של התפיסה התרבותית. אך גם כאן ישנו הבדל משמעותי: ר' צדוק אינו מותיר את המוצא (= 'הידיעה') כעובדה קדם-תרבותית, אך גם אינו מפנים אותו לגמרי לתוך השיח (= 'בחירה'). הדיון שלו אינו מאפשר למוצא להפוך לדימוי להשתייכות התרבותית, אלא מתעקש על החיצוניות הבלתי-תלויה שלו גם כאשר היא מתנגשת באופיין של ההבחנות שמציעה התרבות (= אי-קיום של קודים תרבותיים = מצוות; {...} ההתעקשות הזו על החיצוניות של המוצא אינה מוציאה אותו אל מחוץ לתחומי השיח, אלא מניעה את המהלך הפרשני בתוכו {...} המוצא אינו רק {...} גרעין טאוטולוגי עקשני המערער על סגירותו של שיח הזהות. המוצא הוא גורם מתסיס המניע את שיח הזהות, תובע לקבל ממנו משמעות אך דורש עיבוד רדיקלי של הבחנותיו היסודיות. כאשר ר' צדוק יוצא מנקודת הנחה כי הקדושה שייכת גם ליהודים שאינם קדושים ע"פ המושגים המקובלים, הוא פונה אל השיח כדי להעניק משמעות למוצא, ובה בעת מציב בפניו תביעה החורגת ממושגיו הראשוניים. קביעה זו הופכת לאתגר ששיח הזהות נתבע להיענות לו; יש לפרש מחדש את מושגיו כדי שאפשר יהיה לייחס אותם למציאות שמעבר להם {...} כדי להעניק משמעות למהלך בכללותו ולא רק למסקנתו, יש לקרוא אותו כשיח *מכוון* זהות.<sup>414</sup>

לדעת אברמוביץ, תפיסת הזהות של ר"צ מורכבת ממתח: מצד אחד זהותו נקבעת לפי מוצאו של האדם: עובדת הולדתו לאם יהודיה, שהיא עובדה מהותנית שבדומה לשורש הקבוע אינה תלויה במעשיו או בכינון העצמי של זהותו; מצד שני, עובדה מהותנית זו אינה עומדת לשעצמה, אלא מופנמת לתוך השיח התרבותי (הקודים ההלכתיים של התרבות היהודית) ולפי מעשיו של האדם (מצוות ועבירות), שלפיהן מוגדרת זהותו כיהודי. זוהי חריגתו של ר"צ מהאקזיסטנציאליזם ('ידיעה', שורש נשמה', מוצא) לעמדה התרבותית ('בחירה').

אך אברמוביץ מוסיף, שהפנמת המוצא לשיח ההבניה התרבותית אינה מבטלת את המהותנות של המוצא ואת היותה עובדה הקודמת לכינון העצמי. בניגוד לתפיסה התרבותית שבה השיח והמעשים בלבד קובעים את הזהות, לפי ר"צ גם המוצא הקדם-תרבותי קובע אותה. המוצא הבלתי-מותנה שהופנם לשיח ההבניה התרבותית דורש משיח זה לחרוג מהדיכטומיה לפיה מי שמקיים מצוות הוא יהודי וצדיק ומי שאינו מקיים הוא חוטא ואינו

<sup>414</sup> אברמוביץ, *מגדל*, עמ' 42-40; ההדגשות שלי. על החריגה מאקזיסטנציאליזם לגישה התרבותית המבוססת על מושגיו של ניטשה, תוך שמירה על היסוד האקזיסטנציאליסטי (בניגוד לניטשה), ראו צור, לב האדם, עמ' 251 ואילך. אברמוביץ ממשיך ומתאר שם את האופציה שפותח השיח המהותני של ר"צ, לעומת הסגירות של שיח הזהות המודרני: "ההנחה המשותפת לתפיסות הזהות המודרניות {...} קובעת כי הזהות האנושית היא דינאמית ומשתנה, וכך שהיא מושפעת מהקיום הממשי ומהשיח המלווה אותו. הנחה זו מביאה להדרת קביעות סטטיות ומגדרות מהשיח על הזהות {...} בתחומי התיאוריה הביקורתית שכיחה התנגדות גורפת למושג הזהות, הנתפס ככוח מקבע ומגביל {...} בניגוד להנחה זו, הדיון של ר' צדוק יכול להמחיש כיצד הכנסה לשיח של קביעה מהותנית לעילא כמו ייחוס הקדושה למוצא, עשויה להביא להעשרת שיח הזהות במקום להגבלתו" (ההדגשות שלי). העשרת שיח הזהות מתרחשת בשל תביעתה של עובדת המוצא מאם יהודיה לפרש מחדש את המושגים הדיכטומיים של שיח ההבניה התרבותית, כפי שיבואר מיד. וראו שם, עמ' 44-45, לגבי חריגתו של ר"צ מעמדות אקזיסטנציאליסטיות ביחס לפריצות אנטינומיסטיות כמגדרות זהות אישית. בעמ' 47-49 טוען אברמוביץ, שהטקסט של ר"צ הוא 'אקזיסטנציאלי' בכך שהוא פונה לאדם, המעצב את עצמו מתוך מודעות לניגוד בין פנימיות לחיצוניות; אך לטענת אברמוביץ, בשלב מסוים הטקסט מפסיק לתפקד כ'אקזיסטנציאלי', משום שהוא קובע את קביעותו על האדם מתוך ממדים לא-מודעים (כגון ייחוס 'עבירה לשמה' לעבירותיהם של כל ישראל, כפי שנראה מיד) – וממדים אלו מאפשרים כינון תרבותי של הזהות באופנים רחבים יותר מהזהות האקזיסטנציאלית, משום שהם נעים גם בתחומי הביניים בין פנים לחוץ, או מודע ולא-מודע. עוד על שיח הכינון של ר"צ לפי אברמוביץ, ראו בהערה 417.



יהודי, ולהבין כיצד גם מי שנולד לאם יהודיה ואינו מקיים מצוות הוא צדיק – אך לא בשל עצם העובדה שנולד לאם יהודיה, אלא משום שעובדה זו שהופנמה לשיח התרבותי מחייבת אותו לאתגר את מושגיו ולפרשם מחדש. אברמוביץ מראה למשל,<sup>415</sup> כיצד המושג 'עבירה לשמה' שיוחס לחוטאים מסוימים בלבד, מיוחס על-ידי ר"צ לכל ישראל שנולדו לאם יהודיה, כך שגם מי שחוטא יכול להתברר בדיעבד – באמצעות פרשנות תרבותית המכוננת את הזהות, ולאור הפנמת המוצא הקדם-תרבותי לתוך השיח התרבותי עצמו – כמי שקיים מצווה של 'עבירה לשמה'. יוצא אפוא, שכשם שר"צ חורג מ'שורש הנשמה' האקזיסטנציאליסטי, המגביל את החופש האנושי, אל שיח הכינון העצמי, כך הוא חורג גם משיח הכינון התרבותי – המגביל את האדם למעשיו בלבד – באמצעות הממד הפטאלי ('ידיעה') של עובדת המוצא מאם יהודיה ושל 'שורש הנשמה' הקבוע.

חריגתו של ניטשה 'מעבר לטוב ולרוע' מבטלת אפוא את החוק האלוקי או חוקי האתיקה והאמת ההטרונומיים, אך גם את האמת (והמוסר) הפנימית והאותנטית; מימוש העוצמה מתוך אמירת 'הן' לנול התגלויות החיים, כינון העצמיות ויצירת הערכים העצמית, נובעים מנביעה עצמית בלבד תוך נטישת המרחב האתי והעדפתו המוחלטת של המרחב האסתטי-יצירתי, גם ביחסים בין אדם לחברו. ר"צ, בניגוד לכך, משמר גם בחריגתו הקיומית 'מעבר לטוב ולרוע' (מעבר למהותנות) את השורש הקבוע, את האתיקה, המהותנות והאמת, את ההשגחה האלוקית והחוק ההטרונומי; גם בעת יצירתו החופשית מתוך נביעה פנימית מתחדשת, האדם **שותף** לבורא ולא הורג אותו. בעקבות הבדל מהותי זה, ניתן לדעתי להמשיך ולנתח את עמדותיהם של ר"צ וניטשה, ולגלות השלכות משמעותיות של הבדל זה בכמה הקשרים. *בהקשר הקיומי*: כפי שראינו (1.3.3). ולעיל בסעיף זה), ניטשה חותר לריבוי מקרי של סובייקטים, אמיתות ופרשנויות של המציאות, המאפשרים כינון עצמי מתוך אהבת הגורל; אך כיוון שהריבוי הזה הוא קונטינגנטי בעצם מהותו, ואין לו בסיס מוחלט של 'האמת' האובייקטיבית או של האותנטיות של 'הסובייקט' להישען עליו, הרי שכרוכה בו הסכנה שבמקום ליצירתיות חופשית יגיע האדם לייאוש עמוק מחוסר-המשמעות של המקריות שלאורה מתנהלת המציאות ושלאורה הוא מכריע (בדומה לכלא החירות הסארטריאני; 1.3.2). במקביל, גם הגורליות עלולה להפוך לגורל עיוור או לגורל אלילי נוקשה (1.1.3.2.3) הקובע את חיי האדם ולא הוא המכוננם.

בניגוד לכך, ר"צ אמנם חורג אל הריבוי הקונטינגנטי ואל הכינון העצמי, אך מבסס אותו-עצמו על בסיס הרצון האלוקי המוחלט וההטרונומי ועל 'שורש הנשמה' הקבוע הפנימי והאותנטטי, כך שהקונטינגנטיות הדינאמיות עצמה מקבלת ממשות ואינה קורסת לתוך ספק קיומי כולא; הרצון האלוקי האינסופי אינו שולט באדם, שכן אינסופיותו היא בכך שפרדוקסלית הוא רוצה ב'בחירה' ובחופש האנושיים.

*בהקשר החברתי*, הפלורליות של ניטשה, שכפי שראינו (1.3.3). ולעיל בסעיף זה) אומרת "הן" לכל באמצעות התגברות עצמית, אמורה להביא לריבוי ומגוון יצירתי של בני האדם ושלל פרשנויותיהם למציאות, ומכאן נראה שגם *לסובלנות ולאמון* הדדי בפרשנויות השונות; אך כיוון שכאמור אין לבני-האדם בסיס משותף של 'אמת' אובייקטיבית או של 'סובייקט', הרי שהפלורליות עולולה להוביל לרלטיביזם, להטלת ספק קבועה וחשדנית בדעתו ובפרשנותו של כל אדם, המסרסת את כוחו ליצור.

לכך נספח *ההקשר המוסרי*: העובדה שאין 'אמת' ואפילו לא 'סובייקט', עלולה להוביל לרלטיביזם גם בתחום המוסר; לא זו בלבד שהייאוש הקיומי שהוזכר כעת עלול בעצמו להוביל להדוניזם בסגנון "אכול ושתו כי מחר נמות" (ישעיהו כב, י), אלא שכפי שראינו (1.3.3) ולעיל בסעיף זה) פסגת היצירה האנושית לפי ניטשה הוא 'העלאדם' האסתטי וההדוניסטי, החורג בעוצמתו מעבר לנורמות החברתיות של "מוסר העבדים" – אך בכך מתעוררת בקלות הסכנה המוסרית של הניהיליזם, כשכל אדם יפרש את המציאות לפי עוצמתו ההדוניסטית האישית שמעבר לטוב ולרוע, גם כשזו באה על חשבונם של אחרים; לכל הפחות, אותם יחידים שהשיגו את עוצמת 'העלאדם', גם אם יעדנו את תשוקותיהם ואכזריותם מתוך עוצמתם (ולא יסרסו אותן מתוך חולשת 'מוסר העבדים'), ישררו בסופו של דבר מעל להמון שלא השיג זאת, ובכך יפרו את השייון האנושי הנצרך להשלטת מוסר

<sup>415</sup> אברמוביץ, *מגדל*, עמ' 37-38.

וסדר חברתי.<sup>416</sup> בהקשר כזה ההתגברות העצמית אינה סובלנות של אמירת "הן" לכל החיים, אלא פעולה אסתטית הירואית להעצמה עצמית, שתעדיף מוות בכבוד ותהילה על פני חיים בזויים.

בניגוד לכך, אחיזתו של ר"צ גם ב'ידיעה', באמת האלוקית המוחלטת, מעניקה בסיס לסובלנות חברתית וליצירתיות, שכן כל הדעות והפרשנויות ביצירתיות מתגלות כאמת אלוקית. במקביל, האמת האלוקית המוחלטת מהווה כמובן בסיס לחיי מוסר משותפים. כפי שנראה להלן (4.3.4), ר"צ אמנם חורג בדיוניו מעבר לטוב ולרוע, ודן עניינית וללא עקבות מוסרניות בחטאים שונים, כדי להבין את העוצמה החיובית הגלומה בהם – אך אין הוא מבטל את התחום המוסרי ואת התיקון הדרוש, אלא להיפך: דווקא מתוך הדיון הענייני הוא חוזר למרחב המוסרי של הטוב והרע, ויחד עם העוצמה הוא מגלה גם את עומק הטעות שהובילה לחטא ולקלקולו; ומתוך הטעות והעוצמה עצמן הוא מצביע על דרכי תיקון, אפילו של מצבים בזויים שנראים חסרי-תקנה, כך שהחטא עצמו הופך ל'טוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל (4.2.4.1).

כפי שראינו בנקודת הדמיון השלישית בין ניטשה לר"צ, לפי שניהם הפטליזם (הגורליות לניטשה ו'הידיעה' לר"צ) אינו מבטל את 'הבחירה' אלא מעצים אותה: הגורליות האינסופיות משחררת את האדם משאלת המניעים והתוצאות של מעשיו הסופיים, ו'הידיעה' מעניקה ממשות ל'בחירה' הקונטינגנטית ככזו; אך בעוד שלפי ניטשה 'הבחירה' הזו מבטלת את 'הסובייקט', את האמת ואת האל ('ידיעה'), לפי ר"צ אין היא מבטלת, אלא אדרבה נשענת עליהן, שהרי הן המעניקות לה ממשות, אף שהיא קונטינגנטית (כפי שנראה בהרחבה להלן, 4.2 ואילך). בקבלה את ממשותה היא אמנם הופכת לכוח דינאמי שבכוחו לשנות ולכוון את השורש, אך אין בכך כדי לבטל את 'הידיעה' והשורש הקבוע, שכן בלעדיהם ובלעדי הממשות שהם מעניקים לה אין בכוחה לשנות ולכוון, והיא מאבדת את הבסיס והממשות לקיומיות האנושית, לחברה ולמוסר.<sup>417</sup>

לפי ר"צ מדובר אפוא על מהלך תלת-שלבי (כפי שנראה גם בפרק השלישי ביחס לפרדוקס האנטולוגי ולסוגי הייחודים): ראשית, דווקא דרך 'הבחירה' וההשתדלות ההכרתית משיג האדם את 'הידיעה', ומעשיו הבחיריים מעדיים בשלב זה על השורש הקבוע; לאחר מכן, דווקא דרך 'הידיעה' והשורש הקבוע חורג האדם אל השורש הנעלם, שכן כפי שנראה בפרק הרביעי (4.2 ואילך), 'הידיעה' מעניקה ממשות אפילו ל'בחירה' הקונטינגנטית; לבסוף, כפי שראינו בפרק זה, ב'שורש הנעלם' המעשים מכוונים את השורש, אך אין הם מבטלים אותו ואת 'הידיעה', שכן היא המעניקה את הממשות ואת הכוח לכוון את השורש, וכפי שנראה בפרק החמישי היא גם המעניקה את הכוח אף להוסיף על השורש כביכול.

במובן הזה, הפרדוקס של ר"צ רחב (ופרדוקסלי) יותר מהפרדוקס שעליו הצביע קאופמן בהגותו של ניטשה: בעוד שהפרדוקס של ניטשה נתון רק במרחב האנושי-פיזי, בין גורליות ל'בחירה', הפרדוקס של ר"צ כולל בנוסף למרחב

<sup>416</sup> לביקורת על תפיסת המוסר הניטשיאנית, המדגישה את אי-האפשרות להשיג צדק בשל חוסר-השיעור המובנה במשנת ניטשה בין העל-אדם להמון, ראו פוט, האמורליזם של ניטשה, בעיקר עמ' 13-7.

<sup>417</sup> אברמוביץ, למה זה, מגיע לקביעה דומה: "שינוי תפיסת האינטי, נושא שנראה כעומד בבסיסו של הדיון המתמשך של ר' צדוק בשאלת הידיעה והבחירה [...] התיאור הוא של 'אני' שאינו סגור בתוך עצמו ועומד מול הרצון האלוקי, אלא של 'אני' שבמרכזו מונח 'האחר' (ולפיכך אינו אחר) {כלומר: 'אני' שחורג מהזהות הקבועה של עצמו לזהות אחרת, אף שהיא נטמעת בו ולכן אינה אחרת לגמרי}, שהרצונות השונים כולם עולים מתוכו. העיסוק בהשראה ובחוסר הבחירה הממלא את כתבי ר"צ מובן לפיכך לא כמקום בו מתגלה ה' לאדם, אלא כמקום בו נעלם הגבול ביניהם, ומקום זה מונח במעמקי הנפש הפרטית" (עמ' 26-27); טשטוש הגבול בין האינטי לאלוקות מוביל ליצירתיות, דווקא "מתוך המרחב האיז'ביצאי המעורפל, מרחב של הסתר פנים שאינו מאפשר הכרעות פשוטות. היציאה מהמקום הזה דורשת ממנו תנועה ייחודית בה הוא מעצב מחדש את עצמו ואת המרחב בו הוא מתקיים, למקום בו יש אדם ויש אלוהים [...] מרחב זה ודימויי האדם והאל המתקיימים בו אינם נתפסים כנתון מוצק אלא כהכרעה הנעשית [...] מתוך השלכה על ה', ולכן משמרים משהו מהערפול והחופש האינסופי שעומדים בבסיסם" (עמ' 30-31; ההדגשות שלי). לפי אברמוביץ, ההכרעה המעצבת את האינטי אינה נובעת משורש ידוע מראש, אלא מהסתר הפנים האלוקית, מהסתר 'הידיעה' והשורש המוחלטים, היוצר ערפול וטשטוש גבולות בין האדם לאל; דווקא ערפול זה מעניק חופש יצירתי, אך אין הוא רלטיביזם פוסטמודרני-ניטשיאני: "נוכחותם בדרשה של אלוהים והשטן כשני גורמים מתנגדים אינה מאפשרת קריאה פוסט-מודרנית קיצונית, כזו שתראה את האמת כיצירה אנושית שאינה כפופה לכל גורם חיצוני. מצד שני [...] ר' צדוק מרחיב עד הקצה את טענת חוסר היכולת לזהות את האמת ולהציב גבולות כגילוי ולא ככינון. ר' צדוק אוחז בחבל בשני קצותיו בכך שמצד אחד הוא מאמין שיש פנים ורצון מעבר למסכי ההסתר והשרירותיות, ומצד שני הוא פונה ליצירה עצמית כיוון שאין הוא מאמין ביכולת (ואף בצורך) להתחקות אחריהם" (עמ' 29, הערה 15). במילים אחרות: ר"צ חותר ליצירה עצמית חופשית ('בחירה') אך מאידך לפניו ולרצון שמעבר למסך (שורש קבוע).

ואולם, אברמוביץ אינו נדרש לסתירה ההדדית היוצרת לכאורה ביטול של אחד מן הצדדים, וממילא אין הוא עוסק בפרדוקס 'השורש הנעלם', הנושא את שני ההפכים כאחד וביחס ביניהם. בנוסף, אברמוביץ מדגיש את הממד האפיסטמולוגי, התרחשות הדברים בפנימיות האדם, על חשבון האונטולוגיה; אך כפי שנראה להלן (6.2.1, 6.2.3) פרדוקס 'הידיעה והבחירה' מתקיים גם בין האפיסטמולוגיה לאונטולוגיה וגם באונטולוגיה עצמה. ואולם, בהערה 782 מובאים דברים נוספים של אברמוביץ על יצירת האינטי, גם בהקשר האונטולוגי.

האנושי של גורליות, דטרמיניזם ו'בחירה', גם את המרחב האלוקי-מטאפיזי, שיש בו שורש אחדותי קבוע, אך גם מרחב אינסופי דינאמי. במילים אחרות, בעוד שהפרדוקס של ר"צ הוא בין 'הבחירה' הקונטינגנטית ל'ידיעה' המוחלטת, הפרדוקס של ניטשה הוא בין 'הבחירה' הקונטינגנטית לבין הפטליזם הפולתיאיסטי או הדטרמיניזם, שכיוון שהם מוגבלים לעולם-הזה ולמרחב האנושי הרי שגם הם למעשה קונטינגנטיים; לכן, הפרדוקס של ניטשה קורס בסופו של דבר לתוך הקונטינגנטיות עצמה ומוליד את הסכנות הקיומיות והחברתיות שהוזכרו.

כפי שראינו (1.3.3 ולעיל בסעיף זה), ניטשה הצביע על כך שהמטפיזיקה ('האמת' האובייקטיבית או 'האותנטיות' של 'הסובייקט') טוענת לשחרור מגבולות הגוף, אך בפועל מטילה על החופש האנושי מגבלות חמורות אף יותר והופכת בעצמה ליגשמית; ההגבלה של המטפיזיקה עולה בהגדרתו של ר"צ את 'שורש הנשמה' הקבוע, או 'הבינה' והעולם-הבא, כיישי גשמי כביכול. אלא שהתנגדותו של ניטשה למוחלטות המהותנית של המטפיזיקה היא בעצמה מוחלטת ומהותנית, כשקטגורית היא דוחה כל סוג שהוא של מטפיזיקה; בכך אוהז ניטשה בקונטינגנטיות בלבד שהופכת בעצמה מהותנית וכאמור קורסת לתוך עצמה, ולא עוד אלא שבה למעשה לאותן מגבלות פיזיות וסופיות על החופש שאחריו חותר ניטשה, מגבלות שכנגדן התריע ניטשה עצמו.

לעומת זאת, בחתירתו לפרדוקסליות של 'הכתר' וה'שורש הנעלם', ר"צ הופך מחדש את המטפיזיקה לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, כך שדווקא היא משחררת את החופש האנושי, לא רק מגבולות הגוף ומגבולות הקונטינגנטיות של המעשה האנושי שלו היא מעניקה ממשות (אף שהוא נותר קונטינגנטי) – אלא אף ממגבלות הרוח של 'השורש הקבוע' המטפיזי, כשהאדם מכונן את שורשו במעשיו לטוב או לרע, ואף מוסיף כביכול על 'הידיעה' האלוקית בחידושו היצירתיים בתושב"ע.

## 2.5. יחידה

מושג נוסף שניתן להסביר באופן פטליסטי, אך ניתן להסבירו גם כביטוי ל'שורש הנעלם' – כלומר לתפיסה הפרדוקסלית של ר"צ בהקשר האנושי, האפיסטמולוגי והקיומי ובמושגי הנשמה – הוא דרגת 'יחידה' שבנפש, הגבוהה מבין חמש מדרגות הנפש הקבליות (נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה).<sup>418</sup> לפי ר"צ, בניגוד לשלוש הדרגות הראשונות השייכות לגוף, שתי הדרגות האחרונות הן 'הנשמה לנשמה', והן שייכות לתחום שמעבר לגוף, ל'אור המקיף' הקשור ל'כתר' (המקיף את הראש; וראו 5.3) – ומכאן גם ל'שורש הנעלם'. 'החיה' היא החומר (האריסטוטלי) של 'הנשמה לנשמה', ובה האדם דבוק במחשבה שהכול, גם כוחותיו ואף חטאיו, הוא אלוקות, ולכן אין בה ביטול במוות; ואילו 'יחידה' היא הצורה (האריסטוטלית) של 'הנשמה לנשמה', והיא העמקה נוספת ביחוד עם האלוקות עד שהנשמה שבה למקורה כבמיתת-נשיקה:

וכח { ... } 'החכמה' המרובה ועמוקה שבנפש, עד שמתייחדת על ידו עם המאציל, הם שני השמות 'חיה' ו'יחידה' שלנפש { ... } כי 'נשמה לנשמה', רצה לומר: כח וחיות של הנשמה { ... } כמו שכח המדבר בעולם הוא כלול משנים, דהיינו: חומר וצורה, גוף ונפש, כך כח זה שבנפש הוא כלול משני אלו. וחומר 'הנשמה לנשמה' הוא ענין שהוא חלק אלקי ממעל, שדבר זה הוא הנותן קיום וחיות לנשמה כאשר הוא אדוק ודבוק במחשבה בזה שכל כוחותיו הם מחלק אלקי וה' שוכן בקרבו; דבר זה הוא החומר של כח וחיות נשמתו – לזה נקרא "חיה", שהכל מתים והיא חיה" { **בראשית** רבה יד, ט }. כי השם יתברך נקרא "אל חיי" ו"אלקים חיים", שהוא החיים אמיתיים הנצחיים שאין לה ביטול [המכונה מיתה] עולמות; ומצד הזה שבחיות הנשמה שהוא מה שהיא חלק אלקי היא נקרא 'חיה' כמו הכל. והצורה לזה { =ל'נשמה לנשמה' }, שהוא ההעמקה יותר בדביקות נפשו ביוצרה עד שהם מתאחדים כאחד, ורצה לומר מדריגת יחוד כל הכוחות בעצם המאציל ששם הכל אחד **ביחוד גמור**, והוא דביקות החלק עם הכל שאין כאן חלק אלקי נפרד – דבר זה כמו הצורה לחומר, שמדבקת החומר בעילתו והיא קשר הגופני ברוחני; כך מעלת ומדריגת זו שנקראת 'יחידה', שזו היא **יחידה ביחוד גמור** שאין כאן פירוד כלל, רק הכל אחד וה' אחד ומיוחד לגמרי, וכך נפשו מיוחדת בו יתברך. ושני אלו הכוחות הם כוחות נפשיות שחוץ לאיברי הגוף הנגלים ומורגשים לגוף, כמו המחשבה שבמוח שמורגשת לגוף על כל פנים שמחשב מצד שהמוח גם הוא מאיברי הגוף ומשכן הנשמה והמחשבה בו – אבל אלו השני כוחות הם כוחות בנפש חוץ לגוף { ... } שכאשר הוא מגיע למדריגות שני כוחות אלו אז אינו מרגיש כלל בענייני גופו ואיבריו כלל { ... } והעת

<sup>418</sup> ר"צ מקביל חמישיה זו לחמישיות אחרות, כגון חמשת הפרצופים של הקבלה הלוריאנית (אריך אנפין, אבא, אמא, זעיר אנפין ונוקבא), חמשת העולמות (אדם קדמון, אצילות, בריאה, יצירה ועשיה), חמש דרגות 'זה לעומת זה' ברע, ועוד; ראו **צדקת הצדיק** רכז-רל, עמ' 137-143.

ההוא הוא ההגעה למעלה זו היותר עליונה אשר אין עוד לצאת ולבוא, ומת בנשיקה כמשה { ... } רצה לומר שכאשר נפשו מתייחדת במקורה לא תשוב עוד למקומה.<sup>419</sup>

מדברים אלו משמע ש'יחידה' היא 'הידיעה' של 'שורש הנשמה' הקבוע (ושזהו לכאורה 'הייחוד הגמור'), המאינת ומבטלת את 'הבחירה' המקבילה ל'נפש' ואת שאר דרגות הנשמה שתחתיה; אך ר"צ מקשר את 'יחידה' ל'קוצו של יו"ד' ול'כתרי', שעל אופיו הפרדוקסלי עמדנו לעיל (2.3): זהו הקשר בין 'הנפש' התחתונה ל'יחידה' העליונה, המקביל לקשר בין 'מלכות' ל'כתרי' (שעליו נעמוד להלן, 4.2.1), בבחינת 'היעיגולים' המחברת בין התחלה וסוף, וקשורה בצורת 'הכתרי' ובמהותו:

וידוע דלעולם מדריגה האחרונה מאיזה דבר הוא ראש למדריגות במדריגות שאחריה, ומי שהוא זנב לאריות הוא ראש לשועלים וכדאיתא בסנהדרין (לז, א). וגם כי מדריגה אחרונה היא כללית כל המדריגות שמשפיעתם למקבל, נמצא בה הוא כללות המדריגות כולם יחד מצד ההשפעה, וזהו ענין 'היעיגולים'. ומדריגה הראשונה היא ראשית קבלת השפע, שרצה לומר שורש כל המדריגות מצד מה שמקבלים מלמעלה, וזהו ענין 'האור מקיף' { ... } וכן הם באדם, 'הנפש' שהיא מדריגה האחרונה כידוע, היא 'היעיגולים' כנ"ל – ו'האור מקיף' הוא 'היחידה' ו'הנשמה לנשמה', שהוא נגד מדריגה הראשונה וקוצו של י' דשם { הוי"ה } כנודע. והיינו שהנשמה היא במוח מה שהאדם משיג עדיין, ונשמה לנשמה הוא שלמעלה מהשגה, והיינו שה' יתברך מקיפו וסובבו { ... } למעלה משכלו.<sup>420</sup>

בפרשו את מושגי האר"י טוען ר"צ, שהמדרגה האחרונה שלאורך 'קו' השתלשלות השפע האלוקי – היוצר ריבוי באמצעות הבדלות בין מעלה ומטה, ימין ושמאל וראשון ואחרון – הופכת בעצמה לדרגה הראשונה של המערכת שתחתיה, ובכך מקבילה לדרגה הראשונה במערכת הראשונה. בנוסף, סופו של הקו מגלה שאיננו אלא עיגול, שראשו וסופו מתחברים; כלומר: מה שהיה בפוטנציאל בהתחלה בא לידי ביטוי דווקא בדרגה האחרונה, שבכך משלימה, למרות חסרונותיה, את הדרגה הראשונה, בבחינת 'סוף מעשה במחשבה תחילה'.

ר"צ מסביר זאת בממד המשותף לשתי המידות: הראשונה כוללת את כל המידות שאחריה כפוטנציאל שלפני הגילוי, והאחרונה כוללת את כל המידות שמעליה משום שהושפעה מהן. בנוסף, לשתייהן דומות צורנית: שתיהן עגולות, שתיהן כלי המכיל שפע – הראשונה, 'יחידה' היא התחלת קבלת השפע מהאינסוף (שלפני צמצומו) והיא פוטנציאל לקבלת שפע המידות שתחתיה, והאחרונה היא המימוש המלא של קבלת השפע. המידה הראשונה היא 'האור המקיף' המצוי מעבר להשגה הבלתי-אמצעית של האדם, 'הכתרי' העגול, ואור 'היעיגולים' האינסופי והמוחלט שמעבר לגופו, שכלו ונשמתו, המבטל את ההבדלים היחסיים שבין סוף והתחלה וכד'; במקביל, גם הדרגה התחתונה, 'נפש' ('מלכות'), היא עגולה, משום שהיא הבסיס המשותף לכל חי, או לכל אדם, ללא קשר למעשיו, לייחודו ולאופיו.

<sup>419</sup> **שיחת מלאכי השרת**, ג, כה-כו, עמ' 197-198; ההדגשות שלי. בדומה לכך, **בקומץ המנחה**, ב, ח, עמ' 307, מציב ר"צ את הדברים כך: נפש-מעשה-כבד, רוח-דיבור/רצון-לב, נשמה-מחשבה-מוח; אלו מצויים בגוף והם עצם האדם וחיינו, שהם התורה. חיה ויחידה לעומתם, מקיפים לגוף: חיה – כנגד נותן התורה, ואילו יחידה היא 'הדביקות בעצם אחדות אין סוף, שהוא האחד אמיתי, 'אתה הוא משנברא ואתה הוא עד שלא נברא', ושאינו כלל שום נברא חוץ ממנו גם אחר שנברא, אין כאן ברואים כלל וזהו תכלית הדבקות'. ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 113-114, מסבירה את 'חיה' כאקוסמיזם יחסי, כלומר שהעולם קיים אך רק כחלק מהאלוקות, ואילו 'יחידה' היא אקוסמיזם מוחלט, כלומר שאין כלל מציאות שאינה האלוקות, ועל כן השגת 'היחידה' פרושה מיתה (על אקוסמיזם יחסי ומוחלט, ראו רוס, צמצום, הערה 15, שבעמ' 156-157). אך לפי הסברנו להלן, 'יחידה' אינה אקוסמיזם אלא המצב הפרדוקסלי שבו מתקיים גם העולם הקונטינגנטי יחד עם האחדות האלוקית המוחלטת.

<sup>420</sup> **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון ט, עמ' 159-160. המושג 'יעיגולים' לקוח מקבלת האר"י; ראו רח"ו, **עץ חיים**, היכל א: א"ק, שער א: דרוש עיגולים ויושר, ענף ב, עמ' כו-כז; וראו על כך פכטר, עיגולים, עמ' 59-62. ר"צ מזהה את 'היעיגולים' כעליונים ואת 'היושר' כתחתון – אלא שאלו העיגולים של האור 'המקיף' את 'החלל הפנוי', בעוד שלפי האר"י גם בתוך 'החלל' מצויים 'היעיגולים' אך שם הם מצויים **בסוף** 'היושר' ומתחתיו; בהקשר זה מזהה האר"י את 'היעיגולים' כינפשי הנמוכה ואת 'היושר' כ'רוח' שמעליה, שכן 'היעיגולים' נוצרו תחילה עם 'הצמצום' שצורתו עגולה, ורק אחר-כך נוסף 'היושר': "שבחי' (נת) הנפש נאצלה תחילה, ואח"כ {=אחר-כך} נאצל הרוח, שהוא מדרגה יותר עליונה, כנודע באדם התחתון {=האנושות}, שבתחילה קונה נפש, אח"כ זכה יותר, ויהבין ליה {=נותנים לו} רוח { ... } וכן היה באדם העליון {=פרצוף אדם קדמון האלוקי}, שבתחילה נאצלו ונתגלו בחינת העיגולים, שהם בחינת מדרגות הנפש { ... } ואח"כ נאצלו בחיני' {ת} ב' דיושר { ... } שהם מדרגות אורות רוח { ... } כנודע כי הרוח נק' {רא} אדם" (רח"ו, שם, ענף ג, עמ' לב-לג); וראו פכטר, עיגולים, עמ' 62. על קשר העגול בין הסוף להתחלה, וביחס לחלוקה לחמש, ראו גם **דובר צדק**, ג, עבודה זרה ט, עמ' 123: "והוא על דרך 'נעוץ סופן בתחילתן' כידוע **ספר יצירה** א, ז, כח ע"א; **תיקוני זוהר** סא, ב, בסוד 'יהחיות רצוא ושוב' {יחזקאל א, יד} ואמרו ז"ל (בבא בתרא כה, א) שלמעלה ממקום שנשלחים שם הם שבים { ... } והיינו כשמגיע למדריגה התחתונה אז הוא 'כמראה הזק' {יחזקאל שם} חוזר חלילה ונעשה עליונה ומתחיל שנית הכל. וזהו מדרגה החמישית הכוללת כל הארבעה בשורשם, וכידוע בסוד חמש פרצופין, שהחמישי הוא הקוצו של י' של שם { הוי"ה } לבד, כי הוא רק שורש להם כנודע, ד'הכתרי' הוא עומק ראשית של הכל, והוא נעוץ בסוף דהיינו עומק אחרית {=מלכות'}. לפי ר"צ, 'היעיגולים' אינם (רק) 'הידיעה' המבטלת את 'הבחירה' של 'היושר', אלא הפרדוקס של 'הידיעה' ו'הבחירה' יחד, כשראש קו 'היושר' נפגש בעצמו בתחילתו – וכשם ש'היעיגולים' הם המכנה המשותף הגבוה ('ידיעה') המבטל את כל ההבדלים, כך הם גם המכנה המשותף הנמוך ('נפש', 'בחירה') המבטל את כל ההבדלים.

כך נוצר הקשר 'כתר-מלכות' גם בין 'נפש' ל'יחידה': כפי שנראה להלן (3.1, 4.2.1), 'הבחירה' מיוצגת לפי ר"צ בספירה התחתונה, 'מלכות', שכאשר היא מכירה בהיותה מושפעת בלבד מהספירות שמעליה, היא מתעלה אל 'הכתר' הפרדוקסלי, ושם דווקא היא קובעת את אופי ההופעה הקונקרטי של השפע הרוחני של הספירות שמעליה; במובן הזה אין היא רק מעידה אלא מכוננת את הופעת השפע הזה בפועל בעולמות התחתונים. במקביל, גם 'הנפש' התחתונה יכולה לעלות אל 'היחידה', ואף שהיא קונטינגנטית בכוחה להפוך לגורם הקובע את אופי ההופעה הקונקרטי של כל דרגות או שורשי הנפש שמעליה, ובכך לא רק להעיד עליהם אלא גם לכוננם בהופעתם בפועל. אפשרות זו תלויה בעליית 'הנפש' ל'יחידה', שבה 'הנפש' אינה נמחקת אלא מקבלת את ממשותה; שכן לפי ר"צ, "ישו היא 'יחידה' ביחוד גמור שאין כאן פירוד כלל", וכפי שנראה להלן (3.3), 'היחוד הגמור' אינו מבטל את 'הבחירה' ב'ידיעה', שכן הוא ייחוד בין האחדות של 'הידיעה' למגוון היוצר את 'הבחירה' הקונטינגנטית ושבנו פועלת 'הנפש' הגופנית, ובייחוד זה מקבלת גם 'הבחירה' ממשות, מבלי שאופיה הקונטינגנטי יתבטל. 'היחידה' אינה אפוא המוחלט ('ידיעה', 'שורש נשמה') המבטל את הקונטינגנטי, אלא כמו 'השורש הנעלם', היא פרדוקס הנושא את הקונטינגנטיות של 'הנפש' ('בחירה') יחד עם המוחלט של 'החיה' ('ידיעה'), כפי שעולה גם מהדברים הבאים:

יש עוד 'נשמה לנשמה'. והיינו כידוע, דבכל דבר יש עשר ספירות, והתחלת ההשגה הוא מ'חכמה', ו'כתר' הוא שורש הרצון הנעלם. כי האדם מחכים ומתבונן ורוצה ופועל במה שהוא רצונו לכך, וזה הרצון קדום לו הוא קבוע ונעלם באדם, שאינו מושג לו מה הוא הדבר הוליד בו מחשבה ורצון זה. וזהו 'הכתר' שהוא למעלה מראש האדם, והוא אור 'מקיף' של השם יתברך שמקיף למי שזוכה יותר, שלא יעלה בלבבו שום מחשבה זרה ודמיון הבל כלל, וכל מחשבותיו והרהוריו ורצונו בלתי לה' לבדו ב'ידיעתו ו'ידיעת תורתו. שעל זה אמרו (סוכה נב, ב): "אלמלא הקב"ה עוזרו {אינו יכול לו [=ליצר הרע]} "וכו', ועזר הקב"ה הוא הארת 'הכתר' שלא יכנס בלבבו רע כלל, שזה למעלה מהשגת כח אדם. והם ארבע מדריגות: אחת {='נפש', 'מלכות', אמונה} זכו בה כל ישראל על ידי השתדלות האבות ולפי שהם בני מאמינים {שבת צו, א}. והשלוש {='רוח', 'בינה', הכרת האמונה מהאבות כאמת; 'נשמה', השגת 'החכמה' האלוקית והתורה; 'חיה', 'הכתר' כדלהלן} כל אחד על ידי השתדלותו. ועל אלו שלוש נאמר (מלכים א, יט, יא): "לא ברוח ה' ולא ברעש ולא באש" {...} כי יש עוד מדריגה חמישית הנקרא 'יחידה' והוא "קול דממה דקה" {שם}. פירושו כי 'כתר' הוא עדיין מכלל קומת אדם, רק שהוא חוץ לתפיסתו, והוא מה שבכח האדם בהשתדלותו והקב"ה עוזרו בניצוח היצר. ועדיין יש נסיונות, כמו ששמעתי {מרמ"י}, כי הנסיון היינו כשהקב"ה מסלק השגחתו וסייעתא דיליה ממנו {...} והוא הברור על זוך לבבו בסילוק היצר לגמרי, עד שאין צריך לסייעתא דשמיא כלל, כי כבר לבו חלל בקרבו {תהילים קט, כב}. וזהו "חיים שלא בצער ושלא ביצר הרע", הנזכר בתנא דבי אליהו רבה (ה) שזכו לזה האבות {...} ואז הוא משיג מדריגת 'יחידה', שמתאחד עם אמתות השם יתברך כי אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים, שכבר הרגו ליצר רע {ירושלמי ברכות, ט, א, סז ע"ב}, ואז הוא מעין עולם הבא שאין צריך עוד לשום השתדלות המכונה ברוח ורעש ואש, רק קול דממה דקה, הוא מדריגת נהנין מזיו השכינה {ברכות יז, א} דלעתיד לבוא.<sup>421</sup>

בפסקה זו 'מגביה' ר"צ את המונחים שלב אחד למעלה ביחס לדבריו הקודמים: 'חיה' שבדרך-כלל היא 'חכמה', מופיעה כאן כ'כתר', שאמנם אינו מושג לאדם בהשתדלותו, אך הקב"ה מסייע לו מתוך השתדלות זו ומעניק לו את השגת 'הכתר'; בשלוש הדרגות הראשונות האדם משתדל אקטיבית, ובמדרגה הרביעית הוא נדרש להתבטלות והתמסרות פסיביות לעזרת הקב"ה. 'יחידה', לעומת זאת, מופיעה כמה שגבוה אפילו מ'כתר', האין-סוף שכלל אין אפשרות לדבר בו, "קול דממה דקה" שבו האדם מנצח לגמרי את היצר הרע ולכן אינו זקוק עוד לעזרת הקב"ה בהתמודדות עימו, אלא נהנה מזיו השכינה ללא כל צער.

ליור טוענת שר"צ חורג כאן מהשקפתו הכללית, שהעיקר הוא ההשגה שהכל בידי שמים ושהאדם זקוק לעזר (ובניגוד לאומות האחרות הטענות לעצמאות מאלוקים); כעת נראה שהשגת 'חיה' תלויה בהשתדלות של שלוש המידות שתחתיה, אך בדרגה הגבוהה ביותר, כשם שאין עוד השתדלות – כך אין עוד צורך בסיוע אלוקי.<sup>422</sup> ואולם, נראה שניתן להציע פירוש שונה: תחילה האדם משתדל בשלוש המידות הראשונות; לאחר-מכן הוא זוכה

<sup>421</sup> צדקת הצדיק רכו, עמ' 137-138. ר"צ מדגיש כאן את קיומו של רצון הקודם לרצון עצמו, בדומה לעמדת פרנקפורט (1.2.1) על רובד רצון עמוק יותר, הרוצה ברצייה שברובד החיצוני – אך ר"צ מדגיש את מקורו האלוקי, שהאדם אינו משיג אותו ומדוע רוצה כך ולא אחרת. המילה "שמעתי" מלמדת על מסורת בעל-פה מרמ"י; ראו ליור, תושב"ע, עמ' 426-428; בן ארזה, תבל, עמ' טו, הערה ז, טוען ש"קבלתי" הוא שמועה ישירה מרמ"י, בעוד ש"שמעתי" הוא שמועה עקיפה ממנו, שאותה קבל ר"צ מחסידים ראשונים של רמ"י.  
<sup>422</sup> ליור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 179-180.

בסיוע להשגת הדרגה הרביעית, **סיוע המגלה את המוחלט האלוקי הסותר למעשה את ההשתדלות**; אך בשלב האחרון ההשגה שוב בידי האדם, **"הוא משיג מדריגת 'יחידה'"**, ולא בסיוע אלוקי – וכאן מתברר שגם הביטול וההתמסרות של השלב הרביעי היו מאמץ של פסיביות לקראת השגת הדרגה החמישית. במילים אחרות, אף שר"צ 'הגביה' את המושגים ביחס לדבריו הקודמים ('חיה'='כתר'; 'יחידה'='אינסוף שלפני הצמצום'), הדברים מקבילים לפרדוקסליות של 'הכתר' שתוארה לעיל (2.3): בשלב האחרון של 'יחידה', 'הבחירה' אינה מתבטלת כמו בשלב הסיוע האלוקי המוחלט ('חיה'), אלא שבה ומתקיימת מתוך עצם ההשגה המלאה שהכול בידי שמים – וכיוון שהאדם כבר התגבר על יצרו, אין הוא זקוק לסיוע כנגדו, שכן כעת רצונו הוא רצון ה', ורצון ה' הוא רצונו, במודעות הרמונית חסרת-מודעות.<sup>423</sup> ואכן, בפסקה אחרת שבה הוא משווה את חמש דרגות הנפש לשתי סדרות של חמש שבעשרת הדברות, מתאר ר"צ את המהלך התלת-שלבי הזה:

ובשלוש אלו { הדברות הראשונות שכנגד 'נפש', 'רוח', 'נשמה' } "פסיק טעמא דאסור ושרי" { =נפסק הטעם של אסור ומותר } כמו שמובא בזוהר (ח"ב, צג, ב), היינו משום דעדיין לא השיג לאור מקיף, להיות כל מעשיו ומחשבותיו בלתי לה' לבדו, שלא יכנס הרע כלל גם בדבר הרשות שהוא קליפת נוגה, דבזה לא פסיק טעמא כלל, כיון שאין לו עוד דבר הרשות כלל רק כולו לה'. וזהו "זכור" דשבת { שמות כ, ח }, שכולו לה', כל עינוגים שלו מצוה גדולה, וכל דברי הרשות דהיינו דבר שהגוף עושה לצרכו ולהנאתו ומדבר ומהרהר להנאתו ואין בו איסור הרי הם בשבת מצוה { ... } וזהו "מתנה טובה יש לי { בבית גנזי ושבת שמה } " וכו' (שבת י, ב) כי דבר זה אינו ביד האדם שלא יהיה לו דמיון, רק מעור השם יתברך וממתנתו כנוצר לעיל (אות רכז). ונגדו "לא תענה" { שמות כ, יג } כי להשיג זה צריך שיהיה נקי בזה ד"איש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם" (זכריה ז, י), דבלאו הכי לא ימלט ממחשבות זרות שאחרים מולידים בו.<sup>424</sup>

שלוש הדרגות הראשונות הן דרגות 'הבחירה' של האור 'הפנימי' שבתוך האדם, שבהן יש איסור והיתר. למעלה מהן מצויה 'החיה', הדרגה שכנגד שבת שבה אין עוד איסור והיתר, אלא הכול לה', אפילו דברי הרשות של קליפת נוגה; דרגה זו היא 'הידיעה', המוחלט האלוקי, ולכן הכול תלוי בה – אין להשיגה בהשתדלות וב'בחירה' אלא כמתנה מהקב"ה (כפי שניתנה השבת לישראל), וכפי שהתמודדות עם יצר הניאוף אינו אפשרי ללא סיוע אלוקי. אך מעבר לדרגה זו ישנה 'היחידה':

ואחר כך כבד אביך ואמך { שמות כ, יב } כמו ששמעתי פירוש, ד'אבא' ו'אימא' { ספירות 'חכמה' ו'בינה' } ידוע דרצה לומר מוחא וליבא, רצה לומר שלא תדחה שכלך ורצונך גם כן. וזהו אחר שכבר עבר כל ארבע מדריגות הנזכר לעיל, והשיג עזר השם יתברך דשבת, אז הקב"ה עוזבו לנסיון כנוצר לעיל (אות רכז), לדעת אם בכח עצמו לינצל וזהו "כבד". ואולי יש לפרש גם כן מן כיבוד הבית שהוא נקיון; וגם כפשטיה "כבד" היינו שיהיה בתכלית ההידור: 'אבא' ו'אימא', שכלך ורצונך, שהם המולידים אותך, פירוש – את כוחות הפעולה שלך { שבע הספירות התחתונות }, יהיו מנוקים, שמצד עצמם יהיו כרצון השם יתברך ומיוחדים. ובפשטיה אב ואם גם כן, כטעם (סנהדרין קד, א): "ברא =בן" מזכה אבא", והיינו כאשר מגיע למדריגה זו שמזדכך שורש שורשו העליון – גם החטא דתחילת בריאתו וש"יחמתני אמי" { תהילים נא, ז } ניתקן, וגם אב ואם נזדככו והוא מכבדם. ואמרו ז"ל (קידושין לא, א) דעכו"ם הודו לזה { בכיבוד הורים }, והיינו דהם אומרים "כוחי ועוצם ידי" { דברים ח, יז } ושהכל בידי אדם ולא בידי שמים, רק בשכל האדם ובינתו; וישראל מצפים לעזרת השם יתברך. רק לבסוף הוא 'תורתו' { תהילים א, ב } כמו שאמרו בעבודה זרה (יט, א), "והארץ נתן לבני אדם" { תהילים קטו, טז }, זהו מדריגה חמישי ד"כבד". על זה נאמר (דברים ד, ו): "ואמרו רק עם חכם ונבון" וגו', שידורו על חכמת ישראל מצד עצמם. כענין שלמה { ... } שהגיע למדריגה זו, שביקש לדון בלא עדים כמו שאמרו בראש השנה (כא, ב), רק כענין משיח ד"מורח ודאין" (סנהדרין צג, ב) שמעמיד על חמתו ורצונו שכן הוא האמת גם בחכמת השם יתברך, לפי שנאמר (דברי הימים א, כט, כג): "וישב על כסא ה'", שהוא דמות אדם שעל הכסא שזכה למדריגת 'יחידה', דהיינו נקרא בשמו של הקב"ה.<sup>425</sup>

<sup>423</sup> כוונתי למודעות חסרת-מודעות כמו שיחת תלמידי-חכמים, שאינה נאמרת ככוונה כלימוד תורה אלא בהיסח-הדעת, ובכל זאת צריכה לימוד; ראו ליד ובהערות 37, 569, 728-729. כפי שנראה מיד, לאחר ההשתדלות בהשגת התורה והשגת "תורת ה'" בדרגה השנייה, מגיעה הדרגה השלישית של 'שיחה', שבה הופכת התורה להיות "תורתו" של האדם, כשהוא המחדש בה, והקב"ה מעניק לו את הזכות על כך מאחר שהוא תלה הכול בקב"ה.

<sup>424</sup> **צדקת הצדיק** רכט, עמ' 141. ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 182-180. <sup>425</sup> **צדקת הצדיק** רכט, עמ' 141. רעיון דומה של 'היחידה' עולה בכתבי הרב שג"ר. להבנתו, מבטא המושג את התייחדות האדם באלוקות, ועם זאת הייחוד האנושי אינו בטל באלוקות אלא משמר את קיומו העצמי כיחיד. שימור זה אפשרי בעולם-הזה רק בהיפרדות (גשמית של יישי) מהאלוקי, אך דרגה זו מאפשרת שמירה על הייחודיות גם ודווקא מתוך הייחוד באלוקי. כך הוא כותב בקובץ שלא פורסם המתאר את שאיפתו החסידית של רש"י להתגלות העצמות הגבוהה ביותר דווקא במעשה הנמוך, ומנגד אותה לאקזיסטנציאליזם: "התפיסה הפשוטה היא, אני כועס כמו- אני מרים שולחן. ולא עוד אלא שהעסנות מתפרשת כתכונה של הנפש כמו היכולת של היד להרים את השולחן, הכח של הגוף. זו למעשה דרגת יחידה שבנפש, וזו כונת אדמו"ר? **העצם מתגלה במעשה (ולא בהפשטה רוחנית) והחסידות מגלה דרגת יחידה שבנפש**. מבחינה פילוסופית החסידות שוקלת את השיקול המוחלט האומר שאינך יכול לומר דבר על אלוקים, אך גם אי יכולת זו איננה נכונה, שהרי גם היא לכודה באותה תפיסה אנושית. יש כאן שלילה כפולה, היוצרת בסופו של חשבון

מצוות כיבוד הורים היא מצווה שכלית שגם האומות הכירו בה, אך הם (בדומה לניטשה; 2.4) ייחסו זאת לכוחם ולשכלם, בעוד ישראל מייחסים גם זאת לקב"ה ולציוויו. ר"צ מסביר את מהות המצווה כמתייחסת למוח וללב, לחכמה ולרצון ('חכמה' ו'בינה'), שמאחר שהאדם מייחס אותם לקב"ה – הקב"ה מצדו מייחסם בחזרה לאדם עצמו. כך הופכת "תורת ה'" ל"תורתו" של האדם, כשמתברר שדווקא ההשתדלות בארבע הדרגות שלפני – כולל דרגת 'יחה' שאינה בידי אדם אלא תלויה בהשראה – היא שהביאה את השגת הדרגה החמישית ('כתרי') שבידי שמים, ועקרונית אינה בידי אדם. ר"צ אינו טוען כאן במפורש לפרדוקס, אך תוכן דבריו מלמד ש'היחידה' נושאת הפכים, כלומר פרדוקסלית, משום ש'הבחירה' מצטרפת בה אל 'הידיעה', בשל מה שקדם לה ובשל הזכות עליה שהקב"ה מעניק לאדם.

הפרדוקס שביחידה' מתברר (אף שאינו מפורש) גם בכך שלפי ר"צ בשלב עליון זה, האדם עוזב לניסיון האם יעמוד ביצר בכוחות עצמו: "לדעת אם בכח עצמו לינצל וזהו 'כבד'"; הכיבוד מפורש בדרכים שונות (נקיון הבית, הידור), אך כולם מצביעות על המאמץ האנושי שמביא לעמידה בניסיון ולהשגת 'היחידה'. הדרגה החמישית היא אמנם בידי שמים והשראתית, אך לא זו בלבד שהמאמץ האנושי – האקטיבי בשלוש הדרגות הראשונות, והפסיבי בדרגה הרביעית של ההתמסרות לקב"ה – הוביל אליה, אלא שעצם תוכנה הוא המאמץ שבידי אדם. האומות אחזו במצות הכיבוד רק בחכמתם; ישראל אחזו בה בחכמת הקב"ה וביטלו את חכמתם בהתמסרות לקב"ה – אך דווקא כך תתגלה חכמתם העצמית מחדש, עד שגם הגויים יודו בה. חכמה זו מצויה מעבר להיגיון הפשוט של ההשתדלות שבשלב הראשון, שכן יש בה ממד השראתי שלאחר הביטול וההכרה שהכל בידי שמים. לכן חכמת שלמה, שישב על כסא ה', שהשיג את 'היחידה' ושראינו לעיל (2.3.1) את השגתו את 'השורש הנעלם', ניכרת בכך שהוא שופט ללא עדים, אלא כדרכו של משיח – לפי הריח ויראת-השמים, לפי ההשראה המתקיימת יחד עם בחירתו ושיפוטו, כש"תורת ה'" הפכה ל"תורתו"-שלו. הדיבר המקביל לכיבוד הורים הוא 'לא תחמוד':

ונגדו "לא תחמוד" {שמות כ, יד}, דהיינו שהשיג היצר ששורשו החשק במדריגת החשמל דהיינו מצד שהוא מלאך קדוש, וכמו שיהיה לעתיד לבוא "שמו לבן – דאתלבן" {...} {זוהר ח"א, קלז, ב} שיהיה לחמידו דאורייתא =תשוקת התורה; שם, קלח, א; ...} והיינו דיזדכך היצר לגמרי שלא יהיה לו כלל חמדה חוץ מחמדה דאורייתא. ונסתלק קושית ר' אברהם בן עזרא איך שייך לאו על חמדה שאינו בידו של אדם, רק הוא אחר הארבע מדריגות אז באמת לא יעלה על לבבו חמדה, ובידו בהשתדלותו בקודמים להגיע למדריגה חמישית, שאינו בכח השתדלותו ובקומת אדם כלל כנ"ל (אות רכז). וזו המדריגה כשמגיע למה שאין לו שום השתדלות, הוא מדריגה שהכל שלו מהשתדלותו ובכוחו ועוצם ידו.<sup>426</sup>

לפי ר"צ, ב'לא תחמוד' חוזר שוב תיקונו של היצר, שאיננו ביטולו וביטול 'הבחירה', אלא היפוכו והעלאתו לחמדת התורה, כך שתהפוך ל"תורתו". במצב זה האדם אחוד ברצונו-הוא עם הקב"ה, ולכן רצונו אינו בטל אלא הופך להיות בעצמו ביטוי ואף יצירה כביכול של רצון ה'; מכאן גם הקשר של 'יחידה' ל'פריצת גדר' ולחריגה מגבולות התורה לשם שמים. מכל מקום ר"צ קובע כאן מפורש שההשתדלות בארבע המדרגות הקודמות (וגם הדרגה

---

חופש, "אלוקים גדול", אינני זקוק לענות לשאלה { : } אך אלוקים מרחם בלי שיתחולל בו שינוי או היפעלות? בא"ס {=באינסוף} הסופי יכול להמצא כסופי גם בלי לעבור טרנספורמציה לא"ס. שהרי {ל}עצם הקביעה שהסופי מוחל {צ"ל: מוכל} בא"ס מסכימים המקובלים, אלא שהם טוענים שבא"ס הוא עובר טרנספורמציה א"ס. מכאן הנכונות {ו}ת לחזור לפשיטות, הערכת העבודה הפשוטה, ההתנגדות לכונות, והדגשת הפן הקיומי. {זו איננה הגישה האכס' {יסטנציאליסטית} משום שבאכס' יש כבר רפלקסיה וראית הקיום, וממילא יציאה ממנו} {שג"ר, RAM3, רשימה מיא' כסלו; ההדגשות שלו}. בקובץ אחר הוא מזהה את 'יחידה' עם 'הכתרי': "הכתרי" = יחידה דרך השראה {...} כונה בלי מודעות {...} הילד שהיניו חסר תודעה, אך מלא כונות {...} דוגמא נוספת של ספר שקראתי והיתי שקוע בו, לא הייתי מודע, לא שמתי לב לזמן שעובר, שכחתי את העלילה ובכ"ז {=ובכל-זאת} הייתי שקוע בחויות עמוקות. "לא שמתי לב לזמן שעובר" זו פרשנות פסיכולוגית, הפרשנות המיסטית { : } הייתי בעצמות שבה אין זמן. הכונה הינה עצמות, ואין לתודעה שמקורה בעולם נמוך יותר של החכמה שליטה ואף הבנה כלפיה, לגביה היא נחשבת כאי-מצואות {...} האדם הינו ההרכבה של עצמות ולבושים, אך אין לפרש כאילו העצמות הינה אני פרטי {...} משהוא יבטיח להשאיר את העצמות בלי התודעה. הקוגניטיו הקארטיזיאני חסר משמעות. האדם הינו הרכבה של שני הדברים. ויש בהם סתירה {...} האני משתקף בתודעה, אך אף פעם לא יהפוך למושא שלה. זו דרגת יחידה שהיא אחדות עם אלוקים, אך היא מעל האחד ולא אחד. ניתן להגיע למצב שבו המושא נכלל בתודעה, אצל דיקרט אני יכול להסתפק לגבי המושא, אך לא לגבי שאני חושב כך. זהו יחוד הא"ס והספירות" {שג"ר, RAM2; ההדגשות שלו}. בקובץ נוסף (שג"ר, KOK1) הוא מבחין בין הכלליות של החכמה, שאינה מבטלת את הפרט אך קיומו תלוי ביחס לכלל, לבין הכלליות של 'הכתרי' שבו הפרט קיים כפי שהוא: "היחיד גילוי הכתר, אוא"ס {=אור אין סוף}. האחדות בחכמה, אחדות שכל משכיל ומושכל {אצל הרמב"ם}. בחכמה הפרט מקבל את ערכו מכח הכלליות, הקוהרנטיות. הכלליות אצל הראי"ה. אך זו איננה גיוסו של הפרט לכלל, אלא הבלטת ערכו באינטראקציה שבין פרט לכלל. החכמה בביטול ולכן אין כאן כפייה על הפרט, אלא הבלטת ערכו מתוך סיבותיו (שפינוזה). בדרגת יחיד יחידה, אוא"ס מקבל הפרט את ערכו לכשעצמו. על היחס בין היחיד' האקזיסטנציאליסטי ליחידה' החסידית, ראו גם שג"ר, שובי נפשי, עמ' 95.

<sup>426</sup> צדקת הצדיק רכט, עמ' 141-142; ההדגשות שלי.

הרביעית שעניינה ביטול היא סוג של השתדלות פסיבית) מובילה לדרגה החמישית שאינה בידי האדם – אך כאשר האדם זוכה בהשראתה באמצעות הביטול לקב"ה, מתברר שגם בה "הכל שלו ומהשתדלותו ובכוחו ועוצם ידו". לדעת ליוור רק יחידי סגולה כשלמה יכולים להשיג את 'היחידה', ולמצער יכול אדם רגיל להשיגה רק בהבזקים של רצוא.<sup>427</sup> אך תיאורו של ר"צ לעיל את ה'רצוא ושוב' הוא של עיגול פרדוקסלי המצוי ברצוא ובשוב יחד, בו-זמנית וללא הבדל שלבי והיררכי של התחלה וסוף; מכאן שהשגה זו אינה היררכית אלא פתוחה לרבים, ועל-אף נדירותה והצורך בעזר אלוקי להשיגה, היא ממד בו מצוי האדם ולא רק בהבזק רגעי. זאת ועוד: ליוור מדגימה את טענתה בדמותו של שלמה, אך דווקא לגביו ראינו זה עתה ששיפוטו נובע מפרדוקס 'היחידה', שאיננו שלבים דיאלקטיים של רצוא ושוב, אלא פרדוקס בו-זמני; כך עולה גם מהדברים הבאים:

'נפש', 'רוח', 'נשמה' היא מחשבה, דיבור ומעשה {...} וכל אלו השלושה הם בירורים ומדריגות בעצם האדם, שצריך לייגע עצמו לתקן שלושה כוחות אלו שיהיה רק לרצון ה' יתברך. אבל שני הכוחות 'חיה' 'יחידה' הם המקיפים לאדם, רצה לומר שאחר שנשלם בפנימיות {...} 'נשמה' {=נשמה} 'רוח' {=נפש} שאין חפץ מה שזולת רצון ה' יתברך, צריך שידע שגם כל מה שמקיף אותו, רצה לומר כל מה שחורף ממנו ומרצונו, הכל הוא רצון ה' יתברך בלבד, ומרגיש חיים הנצחיים בכל מקיפו {...} ירגיש בלב חיים האמיתיים בכל המקיף אותו מעולם ומלואו, שאינו מקיף אותו אלא חיי עולם אשר נטע ה' יתברך בעולם מכח ורצון ה' לבד. והנה יש שני מיני מקיפים לאדם: לבוש ובית. והלבוש הוא המקיף הראשון שסביב גופו; והנה כך יש לבוש לכוחות הנפש בזה העולם, והם ככל עניני העולם. וצריך שיעשה לו לבוש של חיי עד, היינו שמה שהוא מלוכש בו במה שהנפש מלוכשת בכוחות מעניני זה העולם כולו, הכל הוא רק אור ה' יתברך; וזה מדריגת 'חיה'. וקנין בית, רצה לומר מקום קבוע המקיפו, כענין ששמעתי על גמרא דבכורות (ח, ב): "בני לן ביתא באוריא דעלמא" {=בנה לנו בית באוריא העולם}, כי באמת בית של נפשות הישראלי הוא באוריא דעלמא שאין לו תפיסה בשום דבר. והמקום קבוע הוא אוריא דעלמא {שאינו שום מקום קבוע כלל – זהו קביעותם} וזהו ענין בית עולמים {...} שמדריגת מקדש הוא היחוד הגמור או הכולל יחד כל הברואים, שהכל חוזר להיות אחד שהוא אור המקיף {...} וזהו מדריגת 'יחידה' שהוא כל כך מרגיש אמיתות היחוד הגמור, עד שאינה אלא 'יחידה' בעולם {...} הנה בכל הארבע מדריגות 'נפש', 'רוח', 'נשמה', 'חיה' עדיין הוא במדריגת 'נברא', שעדיין לא הגיע למדריגת 'יחידה', שהיא היחוד האמיתי {...} שכבר הגיעו להרגשת היחוד האמיתי שהוא מדריגת 'שלא נברא'. ונחלקו {בית הלל ובית שמאי} ממה הוא הנייחא {=הנחת}: כי גם במדריגת היחוד הגמור ידוע, שגם "אם רוח המושל" האמיתי "יעלה עליך" למעלה משלך, שתרגיש שאין לך שום שכל משלך כלום {=ידיעה} – עם כל זאת "מקומך" ומדריגתך "אל תנח" {קהלת י, ד} לדעת גם כן מדריגת הבחירה ושירת שמים בידו, ומקומו, רצה לומר מה שהוא 'נברא' ובה העולם, "אל תנח", כי גם שניהם ביחד אמת גמור. ודבר זה אי אפשר לשכל האדם להבינו וזהו קושי הרמב"ם בענין ידיעה ובחירה ותירונו, עיין שם בהלכות תשובה (ה, ה) על בוריה, אם לא מי שהשיג ענין מדריגת 'יחידה' וענין היחודים שזהו יסודן. וכמו שנתבאר לעיל בענין 'לשם יחוד קודשא בריך הוא {=תפארת', 'ידיעה' ושכינתיה {=מלכות', 'בחירה'}', שידע ויבין היטב ששניהם אמת, שתי המדריגות מתיחדים יחד. וכל זה אינו ביד שכל האדם להבינו מעצמו, אם לא כשעזרו ה' יתברך להשיג זה בלב מבין ומרגיש.<sup>428</sup>

<sup>427</sup> ליוור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 115, שם היא גם מציינת את הקשר בין 'יחידה' ל'פריצת גדר'. לדעתה הפרדוקסליות ניכרת ביחידה' בכך שהיא בלתי-מושגת לשכל האדם, ובכך מבליטה ליוור כדרכה את עדיפותה של 'ידיעה', ולא את הפרדוקסליות שבאחיה ב'ידיעה' ו'בחירה' יחד; ראו 6.1. ליוור אמנם מצביעה על הפרדוקסליות בתוכן ובסגנון של המובאה הבאה מדובר צדק, לפיה ביחידה' מתקיימים כאחד 'הבחירה' ו'הנברא' עם 'ידיעה' ו'הלא-נברא'; אך לאחר מכן היא מדגישה דווקא את השלבויות הזמניות (ולא הבר-זמניות) של הפרדוקס ואת השגתו רק ברצוא רגעי. בניגוד לדבריה על ההשגה המוגבלת ליחידים, ראו דיונו המקביל של שלום, דבקות, עמ' 332 ואילך, הטוען שמושג זה שקדם לחסידות קבל בה משמעות מרכזית, שאף הקימה עליה מתנגדים, משום שכבר אינה מדרגה עליונה לצדיקים בלבד, אלא פתוחה בפני כל אדם בתחילת דרכו הרוחנית, ואחד הביטויים לכך הוא שאף שהבעש"ט טוען שפרידה רגעית מהדבקות היא בבחינת עבודה-זרה, בכל-זאת הוא מעניק מקום ברור ל'רצוא ושוב', כחלק מטבע העולם, כך שהאדם יכול לדבוק באלוקות גם ב'שוב' ובשעת 'קטנות מוחין' שלו-עצמו (לעומת 'קטנות' כמושג המתאר את מצב הפרצופים העליונים לפי האר"י), וכך גם בשעת עיסוקיו בעניני העולם-הזה (אך אין בעיסוק כזה מטרה לכתחילה). דווקא 'הרצוא ושוב' הוא הפותח את האפשרות הגבוהה הזו גם להדיוטות.

<sup>428</sup> דובר צדק, עירובין ט, עמ' 13-14; ההדגשות שלי. בהמשך מביא ר"צ ביטוי נוסף לידיעה ובחירה' בייחוד גמור: "סמיכת גאולה (=ידיעה) לתפילה (=בחירה)", שגם היא תלויה בה' ולכן אין הוראה לעשות כך אלא הבטחה בלבד: "ונכחו ששמעתי על 'איזהו בן העולם הבא? זה הסומך גאולה לתפילה' (ברכות ד, ב), ולא אמר כל הסומך גאולה לתפילה מובטח לו וכו' דוגמת 'תהלה לדוד' דשם בגמרא {...} אלא שדבר זה אינו ביד האדם לסמוך גאולה לתפילה שהוא יחוד [בטוחות ויראה על פי דרכו] הגמור ואינו ביד האדם, רק מי שהוא בן עולם הבא הקב"ה עוזרו על זה" (ההדגשות שלי). על הבית של ישראל התלוי באוויר, ראו מחשבות חרוץ לאורך אות יב, עמ' 98-105.

בתחילת הדיון (ליד ובהערה 419) הובא ציטוט לפיו 'היחידה' מאינת את 'הבחירה'. ניתן לומר שהסיבה לכך היא שהציטוט לקוח משיחת מלאכי השרת שלטענת בריל (ראו לעיל, הערה 66) נכתב לפני מעברו של ר"צ לחסידות, ושחלו התפתחות ושינוי בתורתו. ואולם, כפי שראינו שם, גם בחלקו השני של קומץ המנחה, שנכתב לאחר מעבר זה, מצוי רעיון מקביל. יתירה מזאת: כאמור במבוא (0.5), עבודה זו אינה מצביעה על התפתחות של שינוי במשנת ר"צ, אלא על קיומו של רעיון שחורז את כל כתביו, שבשל כמה סיבות (0.3) מקבל דגשים והסברים שונים במקומות שונים (לעיתים בספר מוקדם יותר מבמאוחר ממנו), ושהתפתחות הקיימת בו היא בהתפתחות הכלים והמושגים לבטא, אך לא בשינוי בעצם הרעיון. לכן, גם כאן ניתן לטעון ש'היחידה' אכן אינה ביטול 'הבחירה', אלא שבפסקאות הנ"ל מדגיש ר"צ שמצד הממשות האונטולוגית מובן ש'ידיעה' עדיפה על 'הבחירה', שהרי היא הנותנת לה ממשות (זאת בדומה להדגשת



ר"צ מסביר את השאלה הטכנית במחלוקת האם רצוי לאדם שנברא או שלא נברא, כשאלה מהותית, לפיה 'נברא וילא נברא' מייצגים מהויות. הראשונה היא ארבע המדרגות הראשונות שהן העולם-הזה: שלוש הדרגות של ההשתדלות ו'הבחירה' בענייני העולם-הזה, ודרגת 'חיה' שהיא הלבוש הרוחני של חיי עד, של הכרה שהכול בידי שמים, גם 'הבחירה' בענייני העולם-הזה של שלוש הדרגות הראשונות; לפי האמור לעיל, הכרת 'החיה' היא 'הידיעה', המבטלת למעשה את 'הבחירה' של חיי העולם-הזה של שלוש הדרגות הראשונות. אך מעבר לכך מצויה דרגת 'לא נברא', דרגת 'יחידה', שהיא 'אור מקיף' שאינו רק לבוש לעולם-הזה, אלא כבר קנין בלב ובית. לכאורה גם 'הלא נברא' הוא ביטוי של ביטול הבריאה ו'הבחירה' הקונטינגנטיות מול המוחלטות של 'הידיעה' המתבטאת בקביעות של הקניין והבית; אך ר"צ טוען שבית זה יסודו באוויר, זהו בית ללא קביעות שיסודו קונטינגנטי. 'הייחוד הגמור' שר"צ מזכיר כאן ושעליו נרחיב בפרק הבא, אינו ביטול 'הבחירה' ב'ידיעה' אלא ייחוד פרדוקסלי של "כל הברואים" הקונטינגנטיים, **ככאלה**, באחדות האלוקית המוחלטת. ואכן טוען כאן ר"צ מפורש, שגם בהשגה עליונה זו של 'לא נברא' העולה מעל לשכל ('ידיעה'), אין להניח את מקומו 'הנברא', הקונטינגנטי והבחירי של האדם, אלא לאחוז בשניהם יחד כששניהם נתפסים כאמת. השגת 'הייחוד הגמור' של 'הידיעה' והבחירה' יחד אינה מושגת בשכל אנושי השייך ל'בחירה' בלבד, והיא זקוקה לסיוע ולהשראה אלוקיים, סיוע שהוא כאמור דרגת 'החיה'; אך הסיוע של 'חיה' מוביל להשגת 'היחידה', שבה חוזרת 'הבחירה' האנושית שכבר אינה זקוקה לסיוע אלוקי, ודווקא באמצעותה הופך הרעיון הבא וחולף למופנם ולקנוי בלב האדם האינדיבידואלי (4.3.1).

## 2.6. סיכום

הסוגיה התיאולוגית של חכמי ימי-הביניים בדבר 'הידיעה' האלוקית האינסופית הסותרת את ה'בחירה' האנושית, התגלגלה בכתבי חסידות איזביצה (כדרכה של הפרשנות החסידית למציאות בכלל ולקבלה בפרט) לשאלה קיומית: בתקופה של השכלה ונאורות המדגישה את האוטונומיה האנושית המשתחררת מכבלי המטפיזיקה, הדגיש רמ"י דווקא את חשיבותה של 'הידיעה', את ההכרה שמעשיו הקונטינגנטיים של האדם אינם מקריים אלא נתונים להשגחת האל ורצונו; לפנאנתאיזם זה יש קרבה לאקזיסטנציאליזם הדתי החותר ל**חשיפת** 'הסובייקט' האותנטי – חשיפה המעניקה לאדם חופש אוטונומי לחרוג מחוקי ההתנהלות הקבועים בטבע ובחברה, ולהתקיים (או לעבוד את הקב"ה) לפי הצו הפנימי (או רצון האל המתגלה בשורש נשמתו), שבהתגלותו קובע את המעשה הייחודי לאדם זה, הרצוי דווקא כאן ועכשיו.

ר"צ ממשיך את טענת רבו, שכן הטענה ש"הכל בידי שמים" מופיעה בכתביו בדרכים שונות, ישירות ועקיפות; בנוסף, ר"צ טוען במפורש לקיומו של 'שורש נשמה' קבוע, הקובע את אופיו ומעשיו של האדם ומתגלה בליבו ובתשוקותיו לאחר בירור. בשל כך זיהה המחקר את משנת ר"צ כהמשך למשנת רמ"י; ואולם, אף שזיהוי זה אפשרי, אין הוא הולם את האמירות הרבות של ר"צ שבהן הוא מעצים את כוח היצירה האנושית ואת בחירתה, ואת קביעתו הצמודה לטענת השורש הקבוע, שהמעשים **אינם חושפים** כי אם **קובעים ומכוננים** את השורש. לפי קביעות אלו נראה שר"צ אינו מסתפק בהצדקה הקיומית של ההשגחה הפרטית על כל המעשים הקונטינגנטיים, אלא חותר להצדקה הקיומית שבחופש האנושי שמעבר לשורש הקבוע.

בפרק זה ראינו, שאמנם ניתן להסביר את דברי ר"צ כביטוי לעלייה דיאלקטית משלב לשלב, שבה כל שלב מבטל את קודמו עד ההכרה שהכול בידי שמים (כש'הבחירה' מתבטלת ב'שורש הנשמה' הקבוע) – אך עם זאת ניתן להציע הסבר נוסף, המיישב גם את התבטאויותיו של ר"צ בדבר כינון השורש והעצמיות: לפי הסבר זה, 'שורש הנשמה' הקבוע והמוחלט אמנם עדיף כמובן על 'הבחירה' הקונטינגנטית, ובכל-זאת ר"צ אוהז בשני הקטבים כאחד. ואולם, אחיזה זו אינה קוטבית שכן יש מגע בין הקטבים; זהו **פרדוקס** (המבוטא דיאלקטית בשל מגבלות השפה, ובשל סיבות נוספות שנמנו לעיל, 0.3), שבנוגע למהותו הקיומית של האדם ורובדי נשמתו, מוגדר במשנת

מקום 'הידיעה' שבו **באמת** אין מקום ל'בחירה', לעומת מקום 'הבחירה' שם אין מקום ל'ידיעה', ללא הדגשת **באמת**; ראו ליד הערה 473 ואילך) – ולמרות הפער האונטולוגי, במישור של הקיום עצמו גם 'הבחירה' הקונטינגנטית מתקיימת ובעלת ממשות ככזו.

ר"צ במושגים 'שורש נעלם' ו'יחידה', ששורשם בספירת 'כתר' המכונה גם 'איך' או 'מזל'. מושגים אלו מורים על אחיזה בקטבים סותרים היוצרים ביניהם מתח פורה: 'הידיעה' המוחלטת של השורש הקבוע, שמקורה בספירת 'בינה' (יש'), מעניקה ממשות לקונטינגנטיות של 'הבחירה', **חושפת** את המהות המניעה את המעשים הבחיריים, אך מבלי לבטל אותה או את המאפיין הקונטינגנטי והדינאמי שלה; 'הבחירה' **מכוננת** את השורש ומוסיפה כביכול חידושים ודינאמיות על השלמות הקבועה והמוחלטת של 'הידיעה' – אך אינה מבטלת אותה, שהרי גם בחריגה ממנה ממשיכה הבחירה לינוק ממנה את ממשותה ואת קיומיותה.

בכך היא נמנעת מהסכנות הטמונות בקונטינגנטיות של ההבניה החברתית הפוקואינית, של כלא החירות הסארטריאני ושל ההדוניזם הרלטיביסטי והחשדני של ניטשה, שכולם ביטלו את הממד המוחלט (מות האל, המטפיזיקה והסובייקט). ר"צ חותר אחר אינסופיות שאינה מבטלת את הסופיות ומוציאה את האדם אל העולם-הבא ('בינה') או נעלמת מולה, אלא אחר אינסופיות הכוללת את הסופיות עצמה ('כתר'), שאינסופיותה היא הפרדוקסליות, שדווקא מחזקת את הסופי ואת הקיום בעולם-הזה, ושנעלמותה היא חלק ממהותה, עד שגם בגילוייה בעתיד תיוותר נעלמת. השורש המדובר כאן הוא אמנם שורש מוחלט, אך מהותו היא היותו נעלם, שכן פרדוקסלית הוא נקבע על-ידי המעשים.

פרק זה הדגים כיצד מממש ר"צ את הפרדוקס ביחס לאפיסטמולוגיה ולאקזיסטנציה האנושית. אך ר"צ משנתו הפרדוקסלית של ר"צ אוחות גם בקוטב האונטולוגי, בתפיסה פרדוקסלית של האלוקות. בפרק הבא נראה כיצד מצוות 'ייחוד ה'" מקיימת את הפרדוקס גם ביחס לאונטולוגיה האלוקית ('ידיעה'), הן בהכרה האפיסטמולוגית-מיסטית של אונטולוגיה זו והן בהשפעה אונטולוגית עליה.

## פרק שלישי: הייחוד הגמור

בפרק הקודם ראינו כיצד מציג ר"צ דגם פרדוקסלי ביחס לשאלת 'ידיעה ובחירה', בנוגע לשאלת מעמדו של האדם, הכרתו וקיומו. שני הקטבים הראשונים סותרים זה את זה: 'שורש הנשמה' הקבוע והמוחלט סותר ומוחק את ה'בחירה' הקונטינגנטית המצוי ברובד שתחתיו, ולחילופין – בעולם הזה הקונטינגנטי, נעלם השורש הקבוע שברובד העליון; אך מעבר לאלו מצוי רובד שלישי, 'השורש הנעלם', שבו קיימים שני הרבדים הסותרים כאחד, ואף משפיעים זה על זה: השורש הקבוע מעניק ממשות ל'בחירה' הקונטינגנטית (שנותרת כזו), ואילו זו מכוננת את השורש ומעניקה לו דינאמיות. דגם משולש זה חוזר ועולה בדברי ר"צ גם בשאלה האונטולוגית של תפיסת האלוקות. אמנם ר"צ דן גם בה מצד האפשרות האנושית להשיג את הייחוד האלוקי, כלומר אפיסטמולוגית, אך עם זאת יש בכך ללמדנו על תפיסתו האונטולוגית העקרונית, שמעבר לשאלה הקיומית של שורשו של האדם. גם בפרק זה יוצג **המבנה** הפרדוקסלי, כלומר הנקיטה של ר"צ בשני הקטבים כאחד, בעוד שתוכנו של הפרדוקס בהשפעתם ההדדית של שני הקטבים (מה שמבחין את הפרדוקס מקוטביות) יבואר בפרקים הבאים.

ר"צ מציג את הפן האונטולוגי של הפרדוקס במסגרת דיונו במצוות ייחוד ה'. מצווה זו מופיעה בדבר השני: "לא יהיה לך אלקים אחרים על פני. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ. לא תשתחוה להם ולא תעבדם" (שמות כ, ב, ד), ובפסוק "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד), ומשמעה האמונה המונותאיסטית באל אחד ושליטת הפוליתאיזם והדואליזם. אך משמעותם של המושג ייחוד ושל המצווה לייחד עברה גלגולים רעיוניים שונים במחשבת ישראל: הראשונים הדגישו את משמעות ייחוד ה' כשליטת גשמותו, לא רק הפיזית אלא גם ההגשמה המושגית, שלמרות טענתה לקיומו של אל אחד, אין היא מבינה את האחדות הזו כפשוטה ונבדלת, אלא כמושג מורכב הניתן לחלוקה או כנמנה ראשון מתוך קבוצה וכד'; הייחוד שולל גם את ההגשמה המושגית של ייחוס תארים אנושיים לאל, הפוגמים באחדותו הבלתי-משתנה, ולמעשה את ייחוסם של כל התארים, שבסופיותם יוצרים הגבלה באינסופיות האלוקית, ואף יוצרים דואליות בין הנושא (האל) למושא (התואר).<sup>429</sup>

הקבלה הציגה מערכת של ריבוי כוחות אלוקיים ואף של מלכות טומאה העומדת כנגד מלכות הקדושה ובכך התנגשה עם המסורת המונותאיסטית היהודית; המקובלים הציגו דרכים שונות להתמודד עם הבעיה, שעיקרן הטענה שהאחדות האלוקית אינה האחדות הפילוסופית הסטאטית שהציעו הראשונים, אלא האחדות הדינאמית של ריבוי הכוחות בתוך האלוקות, היוצרים בה תנועה והתחדשות מתמידות – ותהליך פנימי זה הוא 'סוד הייחוד', שהוא תכלית עבודת ה' המיסטית. סוד הייחוד מופנה הן ליצירת אחדות הרמונית בתוך בנין הספירות האלוקית פנימה, והן ליחוד המאציל האלוקי עם העולמות הנאצלים והנבראים.<sup>430</sup> הייחוד המרכזי **בזוהר** (למשל ח"ג, פג, א; קט, ב) שבו נעסוק גם בהמשך (3.3.1), הוא ייחוד 'קודשא בריך הוא ושכינתיה', כלומר בין ספירת 'תפארת' לספירת 'מלכות' בתוך האלוקות, ובין האלוקות לבין העולם הנאצל והנברא, הגורם לירידת שפע.<sup>431</sup>

<sup>429</sup> ראו למשל: ר' בחיי, **חובות הלבבות**, שער היחוד, עמ' עז-קא. רמב"ם, **משנה תורה**, יסודי התורה א, ז-ט. רמב"ם, **מורה הנבוכים** א, כו, עמ' מ-מא; שם לה, עמ' נד-נו; שם מו-ס, עמ' סו-ק. וראו על כך לאורך כל מאמרו של וולפסון, ייחוד האל ברמב"ם. לטענת אלטמן, תורת ייחוד השם, עמ' 86-82, הייחוד הפילוסופי-הדתי של הרמב"ם מדגיש את הטרנסצנדנטיות האלוקית והבדלתה מהעולם הנברא (ובדומה לתפיסתו של פלוטינוס את האלוהות כימעל-להויה); עם זאת השגתה נובעת מתוך התבוננות בקוסמולוגיה, ובכך מותרת אותה בקשר עם העולם (בניגוד להתפוררות העולם בחוויתו הפנימית והלא-קוסמולוגית של פלוטינוס) – ומכאן שייחוד השם אינו רק תיאורית לוגית, אלא ביטוי לחוויה דתית של רגש כבוד ויראה מוחלט, שאין מתאימה לו אלא הדומיה לפני האל.

<sup>430</sup> תשב"י, **משנת הזוהר** א, עמ' קה-קו. לפי אלטמן, תורת ייחוד השם, עמ' 90-86, בניגוד לפילוסופיה הדתית שייחוד ה' עבורה פונה החוצה, אל האל הטרנסצנדנטי, הקבלה פנתה פנימה, אל האל האימננטי למציאות ובעיקר בכוחות הנפש של האדם. עם זאת, עמדת הקבלה שונה מהמיתוס הגנוסטי: לפי מיתוס זה, בעבר התקיימו אירועים מיתיים בין כוחות הטוב והרע הנפרדים, שהואנשו לכדי אלים; אירועים אלו הם ביטוייה של ההויה הקוסמית, הם הקובעים את המציאות בהויה, ולכן הם שולטים באדם שגורלו נותר פסיבי וטראגי לעומתם. הקבלה, לעומת זאת, ראתה במיתוס רק מבוא המסביר את הבעיה הקיימת במציאות, שפתרונה נתון בידי האדם הנדרש לייחד את הכוחות השונים, הנתפשים כולם כחיוביים, לאור הרצון האלוקי וקדושתו. לכן, למרות הפניה האימננטית פנימה, הקבלה אינה מוותרת על האלמנט הטרנסצנדנטי של האלוקות המייחדת את הכוחות השונים, ולכן גם אין הקבלה מגיעה או חותרת להגיע לייחוד המוחלט, היוני-מיסטיקה, המוחקת את האדם וכוחותיו באלוהות: הייחוד אינו **מצב** נתון שבו האדם מתאחד, אלא **תפקיד** המוטל עליו בכל עת, והוא מממש את הייחוד האסכטולוגי (ולא המיתוס שבעבר) בכל מצווה הנעשית מתוך כוונת ייחוד; אלוקים עומד תמיד כמטרה בלתי-מושגת של ייחוד, כאובייקט **טרנסצנדנטי** למעשה הייחוד עצמו.

<sup>431</sup> תשב"י, **משנת הזוהר** א, עמ' קנח, רכא-רכב; שם ב, עמ' רסב-רסה.

ייחוד זה הפך בקבלה הצפתית במאה ה-16 לפרקטיקה מיסטית אקטיבית המלווה את התפילות ואת קיום המצוות, באמירת נוסח "לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה" לפני ביצוען; קבלת האר"י הפיצה את הפרקטיקה הזו כביטוי לייחוד בין הפרצופים 'זעיר אנפין' ו'נוקבא', ואף הרחיבה ופירטה את הכוונות שבכל מצווה או ברכה, היוצרות את שאר הייחודים בין הספירות והפרצופים השונים ובחינותיהם הפנימיות השונות.<sup>432</sup> המושג 'ייחוד' הפך אפוא בקבלה לפעולה תיאורגית המשפיעה אונטולוגית על הספירות באיחודן זו בזו, אך בחסידות שונתה משמעותו לכוונות האדם בהשגתו האפיסטמולוגית את האחדות האלוהית המצויה בכל המציאות ובמידותיו-שלו,<sup>433</sup> וכפי שנראה בהמשך הפרק ביחס לר"צ.

ר"צ מציג את המבנה הפרדוקסלי ביחס לייחוד באמצעות דברי **הזוהר** ('ח"א, יח, ב) המחלק את מצוות הייחוד שמבוצעת בקריאת שמע לשני חלקים, לפי שני פסוקיה הראשונים: "בשכמליו" (=ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) { יחודא דלתתא, יחודא עלאה (דברים ו ד): 'שמע ישראל יהו"ה אלהינו יהו"ה אחד', דא לקביל דא (=זה כנגד זה). " לפי **הזוהר** הייחוד הראשון של הפסוק 'שמע' הוא 'ייחודא עילאה' (=יחוי"ע), כלומר הייחוד העליון, והפסוק השני, 'ברוך שם', הוא 'ייחודא תתאה' (=יחוי"ת), כלומר הייחוד התחתון. דבריו מתבארים בדרשה ארוכה על המדרש (שבו נדון להלן, 3.3.1) המסביר את מקור אמירת 'ברוך שם' בלחש משום שיעקב אמרו לבניו, אך משה לא אמרו בתורה; **הזוהר** חוזר לייחוד העיקרי לשיטתו ומסביר זאת כיחס הסימבולי בין 'קודשא בריך הוא', המיוצג ביעקב, לבין 'השכינה', המיוצגת בבניו:

כיון דאיהו אתיחד לעילא בשית סטרין, אוף הכי איהי אתיחדת לתתא בשית סטרין אחרנין, בגין למהוי אחד לעילא ואחד לתתא, כמה דאת אמר (זכריה יד, ט): 'יהיה יהו"ה אחד ושמו אחד', 'אחד' לעילא בשית סטרין, דכתיב (דברים ו, ד): 'שמע ישראל יהו"ה אלהינו יהו"ה אחד', הא שית תיבין לקבל שית סטרין; 'אחד' לתתא בשית סטרין { ... } : 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', הא שית סטרין אחרנין בשית תיבין. " (=כיון שהוא [=קודשא בריך הוא] מתייחד למעלה בשש קצוות, אף היא [=שכינה] מתייחדת למטה בשש קצוות אחרות, כדי להיות אחד למעלה ואחד למטה, כמו שנאמר: 'יהיה ה' אחד ושמו אחד', 'אחד' למעלה בשש קצוות, שכתוב: 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', הרי שש תיבות כנגד שש קצוות; 'אחד' למטה בשש קצוות: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', הרי שש קצוות אחרות בשש תיבות).<sup>434</sup>

לפי **הזוהר**, כל אחד מהפסוקים מונה שש מילים, שכנגד שש הקצוות במציאות (למעלה, למטה וארבע רוחות השמים). שש המילים של 'שמע' שהוא יחוי"ע, הן כנגד שש הספירות המרכזיות המרכיבות את 'הגוף' האלוהי הזכרי של 'קב"ה' מיחסדי' עד 'יסוד', שעיקרן ב'תפארת' המסומלת ביעקב. אך גם לבניו המייצגים את 'השכינה', הממד הנקבי של האלוקות ('מלכות'), אף שאינם אווזים יחוי"ע, יש מערכת מלאה ומקבילה של שש קצוות – שהן נערות השכינה ומלאכיה – בשש המילים של 'ברוך שם' שהוא יחוי"ת. אמירת 'שמע' מלכדת את אברי הזכר ומעוררת את תשוקתו לשכינה, ואמירת 'ברוך שם' מעוררת את השכינה הנקבית ומלכדת את כוחותיה לפני הכניסה לחופה – וכך נוצרים הזיווג והייחוד; בזמן הגלות אומרים את 'ברוך שם' בלחש המעלים את הייחוד, כדי שלא יתערב בו הסטרא אחרא – אך בזמן הגאולה יתבטל הסטרא אחרא, כך שיתאפשר הייחוד המלא וניתן יהיה לומר את יחוי"ת בקול.<sup>435</sup>

מכאן תפסו יחוי"ע ויחוי"ת מקום נכבד בפרקטיקת הכוונות של האר"י לקריאת שמע, כשגם כאן מרחיב האר"י את הייחודים לפרטי פרטיהם (כגון מספר האותיות המרכיב אותם או הגימטריא שלהם), לבחינותיהן השונות (כגון ההתפרטות של יחוי"ת ופרצוף 'נוקבא' לבחינת 'רחל' ולבחינת 'לאה').<sup>436</sup>

<sup>432</sup> הפיכת 'ייחוד קב"ה ושכינתיה' לפרקטיקה מעשית הנאמרת בפה, מובאת בשם הרמ"ק על-ידי תלמידו, אליהו די וידאש, **ראשית חכמה**, שער הקדושה טז, לא, כרך ב, עמ' תנה, ומשם הופצה בציבור הרחב על ידי האר"י ותלמידיו; ראו על כך שלום, השכינה, עמ' 303, ובהערה 93. על ייחוד זה בקבלת האר"י, ראו שלום, קבלה ומיתוס, עמ' 109; שלום, שיעור קומה, עמ' 183-185. על הייחודים במשנת האר"י, ראו פיין, פרטיקת הייחודים, עמ' 70-85. בהמשך למשנת האר"י, הציג רמח"ל את תפיסתו הקבלית-היסטורית, לפיה לעתיד-לבוא התקיים 'הנהגת הייחוד' שהיא שליטה אלוהית מוחלטת המבטלת את 'הבחירה' האנושית ועמה גם את הרוע שבחטא ובייסורים; ראו 1.5.3.2, וכן רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 292, ועמ' 293, הערה 10.

<sup>433</sup> אליאור, קבלה וחסידות, עמ' 110.

<sup>434</sup> **זוהר ח"ב**, קלג, ב – קלד, א; תרגום לפי תשבי, **משנת הזוהר** ב, עמ' שיד-שטו.

<sup>435</sup> תשבי, **משנת הזוהר** ב, עמ' רעז.

<sup>436</sup> רח"ו, **שער הכוונות**, ענין קריאת שמע ו, עמ' קנו-קס.

בחסידות שוב הפכו יחוי"ע ויחוי"ת מפרקטיקה תיאורגית הנוגעת לאונטולוגיה האלוקית, לכוונה אפיסטמולוגית בשעת קריאת שמע ובכלל. ההתייחסות הראשונה והעיקרית אליהם היא ב'שער הייחוד והאמונה' של רש"י, המציג את היחס ביניהם כחיס בין האל כיסובב כל עלמין' ליממלא כל עלמין', הקובע את מעמדו של העולם (והאדם): יחוי"ע הוא נקודת המבט מצדו של הקב"ה, הממלא את כל העולמות בשווה, ולפיה העולם-הזה כלל אינו קיים (אקוסמיזם); יחוי"ת הוא נקודת המבט האנושית, מצדנו, ולפיה לעולם-הזה יש ממשות והאל אינו נוכח בו במלאות אלא סובב אותו בלבד מבלי לבטלו. לפי רש"י, תפקיד האדם בקריאת שמע בפרט ובהתבוננותו המיסטית בכלל, לגלות את האשלייתיות של יחוי"ת בחשיפת המלאות האלוקית של יחוי"ע בעולם – כלומר 'לטפס' ליחוי"ע ובכך להביא לביטולו של יחוי"ת.<sup>437</sup>

כפי שנראה כעת, ר"צ אמנם מציג את יחוי"ע ויחוי"ת בדומה לרש"י. לטענת חלמיש וליור הוא אף סובר שיחוי"ע (שאותו הוא מכנה לדעתם 'הייחוד הגמור') מבטל את יחוי"ת,<sup>438</sup> בניגוד לדבריהם, להלן (3.3) נראה שר"צ אינו חותר כרש"י לביטולו של יחוי"ת ביחוי"ע, אלא לייחוד שלישי ונבדל, שלו הוא קורא 'הייחוד הגמור', הנושא פרדוקסלית את שני הייחודים ומעניק ממשות גם לאשלייתיות הקונטינגנטית של יחוי"ת, המוסיפה כביכול דינאמיות ליחוי"ע.

ר"צ עוסק בכך בספר הזכרונות בדיונו על מצוות 'ייחוד ה'" ועל היחס בינה ובין סוגית 'ידיעה ובחירה'. לדעתו ישנן שתי מצוות 'ייחוד' הנמצאות מעל לחקירה השכלית: אחת בשמיעה ("שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד"; דברים ו, ד): להאמין ולדעת לפי אמונה זו, שה' אחד גם לאחר שנברא העולם. זו ידיעה, אך לא לפי היקש שכלי, אלא לפי האמונה הניתנת במצוות התורה ההטרונומיות מזה, ובסגולתו הפנימית והאוטונומית של כל אדם מישראל מזה; מכל מקום מצוות השמיעה ניתנת במתנה וללא השתדלות.<sup>439</sup>

מצות הייחוד השנייה היא בראיה ("וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד"; דברים ד, לט): להתבונן – ולפיכך להשתדל באופן אקטיבי – בייחוד שבשמיעה, שניתן ללא השתדלות. גם התבוננות זו אינה בהיקש שכלי, אלא בהתעמקות במעשה-בראשית ובמעשה-מרכבה, המביאה לראיה "בעין השכל כפי שראו הנביאים".<sup>440</sup> מצוות ה'ראיה' נפרטת לשתי מדרגות, יחוי"ת (מעשה-בראשית) ויחוי"ע (מעשה-מרכבה), המקבילות כפי שנראה כעת ליחוי"ע ולידיעה.

<sup>437</sup> רש"י, תניא, שער הייחוד והאמונה, עו ע"ב – צ ע"א; סגל, יחוי"ע ויחוי"ת, עמ' 144; רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 296-293. על השפעת חב"ד על ר"צ, ראו הערה 802; בריל, מיסטיקה, עמ' 246-242, דן בייחודים אצל ר"צ וביחס לשימושם בחב"ד, אך אינו מתייחס להבדל המשמעותי ביניהם, כשבניגוד לרש"י, ר"צ אינו חותר לביטולו של יחוי"ת ביחוי"ע, אלא כפי שנראה להלן (3.3) מבקש את ממשותו הקונטינגנטית באמצעות הייחוד השלישי והפרדוקסלי, 'הייחוד הגמור'. סגל מציג במאמרו פרשנויות של הוגים חסידיים נוספים לדברי רש"י על יחוי"ע ויחוי"ת, המשנים את מובנם. ר' יהודה לייב אלטר מגור ור' יעקב ליינר מראדזין מציגים פרשנות שמקורה בהגות הקוצקאית שממנה ספגו, ולפירושים "ייחודא תתאה אינו ביטוי להיותו של הבורא מסתתר בתוך העולם הגשמי ומצפה לגילוי על ידינו {כדעת רש"י}, אלא דוקא להבנה העמוקה שעלינו לסגל לעצמנו, ועל פיה פיסגת הרשע היא המקום שבו מסתתר האל, וכי הרשע מתקיים אך ורק הודות לניצוץ האלוהי המחיה אותו {...} ההסתר אינו רק שלילת ההתגלות, אלא גם ממשות אוטולוגית {...} היא 'חיות הקדושה' {...} ההסתר המאפיין את הייחוד התחתון מתגלה בשם אלוהים המעניק עוצמה דווקא לכוחות הרשע" (שם, עמ' 146-147). עמדה קוצקאית זו מקבילה לעמדתו של ר"צ, השייך גם הוא למסורת קוצק (6.2.3), שאותה נראה להלן (3.3, 4.2.5.1-4.2.4): גם ר"צ מבקש להעניק ממשות לקונטינגנטיות של יחוי"ת, הכוללת גם את הרוע, שאפילו ודווקא בו מתגלה הקב"ה; אך ר"צ מוסיף לכך את הדיון בידיעה ובחירה, ואף מציג את הפרדוקס באמצעות מונח נוסף של ייחוד שלישי, 'הייחוד הגמור'.

<sup>438</sup> חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 217; ליור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 127-120, עוסקת בייחודים אצל ר"צ, אך כפי שנראה ליד הערה 774 ואילך, גם היא אינה מזהה את הייחוד הגמור' כממד שלישי אלא כזה ליחוי"ע, שלו היא אף מעניקה עדיפות על יחוי"ת.

<sup>439</sup> ספר הזכרונות ג, ה; שם, ו, עמ' 286-287. לסקירה של מהלכו של ר"צ במצוות הייחוד בכלל, ושל הטיפולוגיה של ר"צ לספרי קבלה הנובעת ממהלך זה בפרט, ראו לכל אורך מאמרו של חלמיש, טיפולוגיה; בעניין אמונת השמיעה כידעה שאינה קונטינגנטית, ראו שם, עמ' 212, ובציטוט המובא שם מרסיסי לילה מ. רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 309-297, סוקר את תפיסת הייחוד של ר"צ, שאותה הוא מכנה 'פסיכולוגית' (ולכן אפיסטמולוגית) ואת השלכותיה, אך אינו מתייחס לייחוד השלישי והפרדוקסלי שמציג ר"צ, 'הייחוד הגמור', ואינו דן בממשות האוטולוגית שלו.

גם לדעת ברט, על התשובה, עמ' 114 ואילך, יחוי"ת הוא חוויה סובייקטיבית-אקזיסטנציאלית-רגשית של בחירה בלב האדם במלכות ה', אמנם בעלת משמעות אובייקטיבית ברצון להמלכת ה' ובדרך החינוכית שהיא מקנה, אך לבסוף מתבררת כאשליה גמורה; יחוי"ע, לעומת זאת, הוא הכרה שכלית (במוח) במציאות האמתית והאובייקטיבית שהכול אלוקות, שמעטים זוכים בה כחוויה (ובעבר זכו לה כל ישראל ביום-כיפור באמצעות הקרבנות). אך לפי דברינו בפרק זה, יחוי"ת אמנם שייך למעשי האדם אך אינו בהכרח חוויה אקזיסטנציאלית-רגשית כדברי ברט, שכן הוא מאפשר בחירה שמעבר לשרש הנשמה, ואת 'התשובה התתאה' כחלטה לתיקון המעשים, שאינן מונעות דווקא מחוויה רגשית, ומכל מקום הן מעבר ליסובייקט' האקזיסטנציאליסטי. במקביל, גם יחוי"ע אינו השגה שכלית בלבד, כדברי ברט, שכן גם מי שאינו משיגו יכול להאמין בו, ואמונה לר"צ אינה הכרה שכלית; זאת ועוד: דווקא משמעותם של ייחוד זה והחתיירה אליו ב'תשובה עילאה' היא הצדקה עצמית של 'הסובייקט' – כלומר היא-היא ההשגה האקזיסטנציאליסטית (שאינה רק רגשית). הפרשנות מוח-שכל ולב-רגש אינה מוכרחת אפוא כלל. מכל מקום, ברט מצטמצם לפן האפיסטמולוגי ואינו נדרש לפן האונטולוגי של הדברים, וכן לא לפן הפרדוקסלי של הייחוד הגמור' בין שני הייחודים.

<sup>440</sup> ספר הזכרונות ג, ו, עמ' 287. ר"צ מדגיש (שם, ה-ח, עמ' 286-290; חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 217-212) שאין לחקור בשכל ושהכרת הטבע וההתעמקות בשכל, כפי שדרשו חכמי ימי-הביניים, לא רק שאינם מעשי בראשית ומרכבה אליהם התכוונו חז"ל, אלא שהם

### 3.1. יחודא תתאה

ר"צ קובע שעל כל אדם מישראל מוטלת החובה לברר ולהתבונן ב'מעשה-בראשית'; הוא דוחה את עמדת הרמב"ם, לפיה 'מעשה-בראשית' הוא חכמת-הטבע הפילוסופית,<sup>441</sup> שכן לטענתו, בניגוד לחכמת התורה של ישראל המכוונת למה שמעבר לעולם-הזה, חכמת הטבע היא חכמת האומות המוגבלת לשכל האנושי ולעולם-הזה (וחלקה הוכחש על-ידי חכמי האומות החדשים עצמם), ואינה נצרכת לישראל אלא ככל אומנות וחכמה מעשית אחרות. 'מעשה-בראשית' לפי ר"צ מזוהה עם יחו"ת ועם 'מלכות':

'יחודא תתאה' שאמרו בזוהר {ח"א, יח, ב} שעל זה אומרים פסוק "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" אחר "שמע ישראל" {דברים ו, ד; הפסוק שכנגד 'יחודא עילאה'}, ורוצה לומר השגה תחתאה מענין היחוד {...} היינו: כי כבוד המלכות הוא שיהיה לו עבדים תחתיו, כי "אין מלך בלא עם" {פרקי דר' אליעזר ג, ו ע"ב; יא, כח ע"א}. וזהו סיבת הבריאה כולה, להתגלות כבוד מלכותו, שיהיו נבראים ויכירו שיש בורא. והוא ענין "מלא כל הארץ כבודו" {ישעיה ו, ג}, שכבודו יתברך מלא כל הארץ, שהיא כלל הבריאה היותר שפלה, שם מלא כבודו. כי "כל פעל ה' למענהו" {משלי טז, ד} – "לקילוסו" (שחר טוב יט, א; קמח, ה), לגלות כבוד מלכותו. וזה הכבוד ממלא כל מדריגות היותר תחתונות, כי מדריגה התחתונה מן היחוד היא המושגת לכל נברא בקל, שישגי שה' יתברך בראו לקילוסו, והוא הנותן בו חיות וכח קיומו ולהיות תחת המציאות וכיוצא {...} והוא "כבוד מלכים חקור דבר" {משלי כה, ב}, שדבר זה מצוה על כל אחד לחקור בזה להתבונן עד מקום שידו מגעת {...} והתבוננות זה צריך מאוד לענין התורה שכללותה הוא מצד השגה זו {...} והוא החקירה במעשה בראשית.<sup>442</sup>

לפי ר"צ, החלק הנמוך של השגת היחוד, שכל אדם יכול ונדרש להשיגו, הוא השגת הנבראים את בוראם: קיום הבורא מוסק מתוך קיום הנברא. ואמנם, היחס בין הבורא לנברא הוא יחס של תלות שאופיו הטבעי כלל אינו מאפשר לנברא הכרה בבוראו וביחס כלפיו, או למצער מאפשר הכרה חסרת-חירות בתלות ב'מלכות' ובממשלה הכפויות ממעל; רק במידה ונוצרת הפרדה, וככל שזו גדלה, יכול הנברא להכיר במלכות הבורא הכרה ממשית יותר.

זוהי כוונת הביטוי "אין מלך בלא עם", המבטא את מהותה של ספירת 'מלכות' (4.2.1): אין זאת רק שהעם זקוק למלך, אלא שדיאלקטית, גם המלך זקוק להכרת העם בו, שכן בלעדיה מלכותו אינה ניכרת. המלכות יכולה לכפות את מלכותה ולאנוס את נתיניה להכיר בה – אך כך לא תהא זו הכרה ממשית מתוך חירות. פרדוקסלית, רק מלכות שתיתן יד חופשית לנתיניה, תוכל לזכות בהכרתם מבחירה ובהתבטלותם הרצונית והחופשית לשליטתה. כבוד המלכות אינו מסתכם רק בהוויית הברואים אלא דווקא בחקירתם עד להכרתם בבוראם – "כבוד מלכים חקור דבר". מכאן מובן כיצד אפילו מהבריות השפלות והחוטאות עולה שבחו של הקב"ה ("כל פעל ה' למענהו" – לקילוסו!), משום שדווקא בריות רחוקות אלו יכולות להגיע להכרת בוראם, ודווקא הכרתם ולא הכרתם המובנת-מאליה של רמי המעלה, היא ההכרה החופשית המדגישה את עוצמת מלכותו.

**יחו"ת**, שלפי הקבלה הוא היחוד בין 'תפארת' ל'מלכות' (כפי שראינו בפתיחת הפרק), **מבטא אפוא לפי ר"צ את ממד 'הבחירה'**, ודווקא את ספירת 'מלכות': את העולם-הזה הנפרד כביכול מבוראו, נפרדות המאפשרת לאדם את 'הבחירה' החופשית למרוד או להתכחש לבוראו-מלכו, ולחילופין להכיר בבוראו, ולממש בעולם התחתון את היחוד עם האלוקות.

לדעת גרוסמן ייחוד זה, המשמר את השניות בין הבורא לנברא מאפשר את הפניה הפרסונאלית לאל ואת הבסיס לציווי התורה בפרט והמוסר בכלל, ובכך משמר ר"צ את הפן התאיסטי-טרנסצנדנטי של האלוקות.<sup>443</sup> ואכן, במידה והאדם מממש את יחו"ת, מכיר בבוראו ומקיים עימו קשר, מתקיימים הפרסונאליות מזה והבסיס לציווי התורה והמוסר שהאדם נשמע להם או חוטא כלפיהם מזה. אך הנפרדות, שכפי שראינו נדרשת באופן אימננטי

אסורים באיסור לדעת 'מה למעלה' (ראו חגיגה יג, א, ובפירוט הקריטריונים הרבים שם למי **מוסרים**, ולא מלמדים בשכל, סתרי תורה). הם מועילים ליחוד בשאלת הגשמות בלבד, אך מעבר לכך פוגמים בו ובאמונת ההשגחה. ר"צ אף מחדד את ההבחנה בין מצוות היחוד למצוות האמונה בה' ובהשגחתו ("שאפשר שיהיה אדם מושגח והוא נפרד ממנו (=הקב"ה)"), שאצל ר' בחיי והרמב"ם הן מתערבות בתוכן ובפסוקים המצווים עליהן; ראו שם, א-ד, עמ' 284-285.

<sup>441</sup>רמב"ם, **פירוש המשניות**, חגיגה ב, א, כרך א, עמ' רנא; רמב"ם, **משנה תורה**, יסודי התורה ד, י; רמב"ם, **מורה הנבוכים**, פתיחה, עמ' ו.

<sup>442</sup> **ספר הזכרונות** ג, ז, עמ' 288-289. על הקילוס העולה מהכל, אפילו מהגיהנום, ראו דברי הרב שג"ר ליד הערה 359.

<sup>443</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, 459-461, 464-465.

ביחווית, מאפשרת גם התייחסות אחרת, המבטלת את הממד הטרנסצנדנטי שב'מלכות': האדם יכול לא רק לחטוא כנגד הציווי האלוקי אלא גם למרוד בו – להתכחש לו בטענה שאמנם ברא את העולם אך 'עזב ה' את הארץ' (יחזקאל ב, יח) או לכפור בקיומו (ובקיומה של כל טרנסצנדנציה מטאפיזית) לגמרי (כטענת ניטשה, 1.3.3), ולטעון שהעולם-הזה קיים לעצמו בלבד. אף שמטרת יחווית היא ההכרה בבורא וההתמסרות אליו, ייחוד זה מאפשר אפוא את הבחירה המלאה אפילו למרוד בו ולהכחישו, עד הטענה הניטשיאנית לחופש מלא וליצירה עצמית נטולת מטפיזיקה, על כל הסכנות הכורכות בה. בהקשר זה, אפילו 'הסובייקטי' ההומניסטי המממש את חירותו או האוטונומיה הקאנטיאנית (1.3, 1.2.2.1) אינם מבטאים את החופש המלא שמאפשר יחווית, שכן כפי שראינו (1.5.3.4, 1.3-1.3.2), למרות שהם מבטאים סוגים מסוימים של חופש, הם מגבילים את 'הבחירה' בגבולות 'הסובייקטי', או בגבולות ההכרה וחוקי הלוגיקה והאתיקה הנגזרים ממנה (ובמובן זה, הם מבטאים אפוא את המטפיזיקה של 'ייחודא עילאה', בו נעסוק בסעיף הבא).

מצד אחר, בהתכחשות לאל המתאפשרת ביחווית נגזר העולם הרוחני של האדם מתוך הטבע בלבד, למשל באמצעות מיתוסים המייחסים לטבע רצון אלילי (1.1.3.2), באמצעות פילוסופיה המכירה בחכמה מטפיזית המצויה במציאות (1.1.3.1), ובאמצעות מדע מטריאלי המכיר בחוקי טבע דטרמיניסטיים (1.1.1); ה"אלוהות" לובשת במקרים אלו דווקא פנים אימננטיות-פנתאיסטיות, שאינם עולים בקנה אחד עם קביעתו של גרוסמן.

זאת ועוד: אפילו אם אין התכחשות אלא הכרה תאיסטית בבורא מתוך הבריאה, זו אינה מחייבת מסקנה טרנסצנדנטית, לפיה האל מצוי מחוץ לעולם, אלא גם להיפך: הכרת השניות בין בורא לנברא יכולה להביא למסקנה שהאלוקות אינה אלא הרוחניות המתגלה בתוך העולם (כבפנתאיזם השפיוזי למשל; 1.6); הזיהוי בין האל לטבע משמר דווקא את השניות בין בורא לנברא, שכן הוא מגלה את האל המצוי בתוך הטבע הנברא, אך לא את האל הבורא והאינסופי שלמעלה מהטבע. ואכן, בניגוד לגרוסמן, הבין בריל את יחווית לפי ר"צ כמורה דווקא על האלוקות הממלאות הכול; <sup>444</sup> ובניגוד לזיהויו של גרוסמן בין יחווית לטרנסצנדנטיות תאיסטית, גרוסמן עצמו מזהה את 'מלכות', שכפי שראינו היא יחווית, דווקא עם האימננטיות הפנתאיסטית, עם 'השכינה' האלוקית השוכנת בתוך המציאות עצמה. <sup>445</sup>

נראה אפוא שבניגוד לגרוסמן ולבריל כאחד, יחווית המביאה להכרת הבורא מתוך הבריאה מאפשר אמנם את התאיזם הטרנסצנדנטי (גרוסמן) מבחינה אונטולוגית – אך מבחינה אפיסטמולוגית הוא מאפשר גם את הפנתאיזם האימננטי (בריל), כשהאדם בוחר להתכחש לבורא; <sup>446</sup> בנוסף, גם כשהאדם אינו מתכחש אלא מממש את הייחוד התחתון בין הבורא לנברא, כלומר מכיר באל פרסונאלי הבורא את העולם ומשגיח עליו – גם הכרה זו עלולה להיות בגבולות העולם-הזה, בזיהוי הפנתאיסטי של האל עם הטבע עצמו. לפי ר"צ, זו היתה השגתו הראשונית של אברהם, כפי שנראה כעת.

### 3.1.1. השגתו של אברהם

השגתו הראשונית של אברהם, היתה השגה באמצעות החכמה של הבורא מתוך הבריאה, השגת יחווית:

ד'חכמה', ידוע מה שאמרו (בבא-בתרא טז, ב): "אצטגנינות גדולה היתה בלבו של אברהם אבינו {...}", ושתי כליותיו {נעשו} כשני מעיינות {בראשית רבה, צה, ג}, ותחילת התקרבותו לה' יתברך היה מצד חכמה אנושית, שהיה יושב

<sup>444</sup> בריל, מיסטיקה, עמ' 173. בעמ' 236, טוען בדיוק הפוך מגרוסמן: התפיסה הפנתאיסטית, לפיה אחדות האל מצויה בכול, היא היוצרת מוניזם אחדותי הנוגד ריבוי, ואילו התפיסה הטרנסצנדנטית, לפיה האל מצוי מעבר לעולם היא המאפשרת פלורליות. <sup>445</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 474. קביעה זו יונקת מצמדי המושגים שהציגה ליוור, יסודות פרונוסליים, עמ' 19-20; כפי שנראה ליד הערה 778, הצגה זו בעייתית, משום שאינה מתארת נכונה את הפרדוקס של ר"צ, וקישורה של 'מלכות' לאימננטיות בלבד היא אחד הביטויים לבעייתיות זו. על זיהוין של 'שכינה' ו'מלכות', ראו למשל זוהר ח"ג, רמג, ב. נקודה זו עולה גם בעניין הייחודים של יעקב ובניו; ראו שם, ח"א, רלד, ב; ח"ב, קלד, א. וראו משנת הזוהר א, עמ' ריט-רכא; שלום, השכינה, עמ' 285-300; גייקטיליה, שערי אורה א, עמ' 65-66. הקישור בין 'מלכות' ו'שכינה' עולה רבות בכתבי ר"צ; ראו למשל מחשבות חרוץ ד, יד, עמ' 18: "ככניסת אסתר לבית אחשוורוש {...} אז לבשה מלכות שלבשתה רוח הקודש {מגילה יד, ב} שהוא השראת השכינה ומלכות שמים"; שם ט, ב, עמ' 70-71: "מדת מלכות שהוא משפיע לזולתו כדרך המלכים, כי כל כבוד המלכות מהזולת, ויאיך מלך בלא עם" {פרקי דר' אליעזר ג, ו ע"ב; יא, כח ע"א}. ונמצא כל עיקר מדה זו הוא המתחברת עם הזולת שלמטה הימנו להשפיע ולקבל {...} וזהו הגילוי שכינה בתחתונים, להשפיע אור גדול בלבבות ביניהם, ולקבל גם כן מהם כידוע דירת שכינה בתחתונים, צורך גבוה"; וכן ברסיסי לילה נב, לו, עמ' 152. <sup>446</sup> על פער מקביל בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה, כפי שעולה ממחלוקתם של ר' חיים מוולוז'ין ורש"י ביחס לצמצום הלוריאני, ראו רוס, צמצום, עמ' 155 ואילך; וראו על כך להלן, ליד ובהערות 454 ו-796.

וחקר: "כלום אפשר לבירה בלא מנהיג?" כמו שאמרו בכראשית רבה (לט, א), אבל אורייתא (=תורה, חכמה אלוקית; ...} לא היה עוד מצד עצמו.<sup>447</sup>

לפי ר"צ, השגת אברהם מוגבלת לגבולות העולם-הזה וההשגה האנושית. לפי המדרש (בראשית רבה לט, א) שמצטט ר"צ, אברהם הוא כמי "שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה {=עיר} אחת דולקת {=מוארת}; אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם." לפי ר"צ, אברהם השיג את 'בעל הבירה', את הבורא הטרונסצנדנטי של הבריאה – אך מתוך היותה דולקת ומוארת, כלומר מתוך הבריאה האימננטית עצמה. השגת אברהם בשלב זה היא השגת כבוד 'המלכות' של הבורא, ספירה ששמותיה האלוקיים מבטאים את מהותה. הראשון הוא שם **אדני**:

ו"מלא כל הארץ כבודו" {ישעיהו ו, ג}. הכבוד הוא הזיו, והיינו ההכרה הבולטת מצד **אדנותו** ומדת **"מלכותו"** ש"בכל משלה" {תהילים קג, יט}. כמו המלך – מי שלא ראוהו, מכירו ממדת מלכותו; כך הכרת האדם מצד כל הבריאה. כמו אברהם אבינו {...} "ראה בירה דולקת" וכו' (בראשית רבה לט, א) אמרו ז"ל (ברכות ז, ב): "לא היה אדם שקראו אדון עד שבא אברהם אבינו {שנאמר (בראשית טו, ב): 'ויאמר אלקים במה אדע כי אירשנה'}" וכו'. ושם האדנות מורה על הכבוד והזיו כידוע.<sup>448</sup>

כמו שמה של ספירת 'מלכות', מבטא גם שם אדני את אדנותו ומלכותו של הקב"ה על עולמו, את כבודו העולה מכך ואת אפשרות הכרתו מתוך כבוד, אדנות ומלכות אלו – כפי שמכיר תחילה אברהם. שם נוסף השייך ל'מלכות' ולהשגת אברהם הוא **אלהים**:

וזה שאמרו ז"ל (בראשית רבה יב, ט): "'אלה תולדות השמים והארץ {בהבראם} בראשית ב, ד' – באברהם {חילוף אותיות של 'בהבראם', העולם נברא} בשביל אברהם" וכו'. כי הוא היה שהכיר אחדות ה' יתברך מתוך הבריאה, כמו שאמרו ז"ל (שם לט, א): "אפשר לבירה בלא מנהיג". וזה היה תכלית הבריאה לאשתמודיעה {=להתוודע} {זוהר ח"ב, מב, א} ולהבין שכל עולם העשייה הם אותיות הדיבור דה' יתברך {...} וזהו "בהבראם" – "באברהם", דיש לבירה מנהיג, אז נקרא "שם מלא על עולם מלא" {בראשית רבה יג, ג}, פירוש כמה דאת אמר "מלא כל הארץ כבודו" {ישעיהו ו, ג} {שם מלא מכבוד ה' יתברך {...} כי שם 'אלקים' הוא לשון רבים, כי פירושו: כולל כל הכוחות כולם, כמו שכתב בטור אורח חיים (סימן ה), היינו דמצד מדת הצמצום של התגלות היחוד הגמור {= העליון [להלן 3.2]} היא הבריאה של התגלות כוחות שונים נפרדים.<sup>449</sup>

השגת שם אלהים משמעה השגת הקב"ה מתוך כוחותיו (=אלים)<sup>450</sup> המרובים והנפרדים בעולם, וההכרה שהוא כוח כל הכוחות הללו, עילתם וסיבתם. כוחות שלטונו של המושל הם כבודו, שמתוכו מסיק האדם על המושל, על 'בעל הבירה'. במקום אחר מתאר ר"צ את השגת 'בעל הבירה' של אברהם באופן מתמיה לכאורה:

<sup>447</sup> **תקנת השבין ג, ז, עמ' 16.**  
<sup>448</sup> **צדקת הצדיק** רמז, עמ' 166; ההדגשות שלי. הקשר בין 'מלכות' לכבוד נרמז במילים של יחוי"ת: "ברוך שם **כבוד מלכותו**". הקשר בין 'מלכות' ובין שם אדני עולה רבות **בוהר**; ראו למשל: ח"ג, ד, א; שם, רעב, ב; שם, רפא, א; ועוד. וראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' קנד-קנה; גייקטיליה, **שערי אורה** א, עמ' 58, 73, ובעיקר 74-75.  
<sup>449</sup> **ליקוטי מאמרים** ט, ד, עמ' 55. על השימוש בלשון 'יחוד גמור' ליחוי"ע, ראו הערה 465. וראו גם **דובר צדק** ג, עמ' 2: "ואדנות מורה שהוא אדון הכל ומלכותו בכל משלה" {תהילים קג, יט}, שמדת 'המלכות' – אשר בשבילה היה הבריאה הגבולית ומצומצמת כאילו יש נבדלין לגלות מדת מלכותו, שאין מלך בלא עמי {פרקי דרי אליעזר {ג, ו ע"ב}; יא {כח ע"א}} – מדה זו בכל משלה, בכל חלקי החיים אשר על פני האדמה היא הנותנת חיים כנ"ל. וזהו הוראת שם האדנות, הכח של אדנות והוא הכח של ההתצמצמות והמצא בעלי גבול." לדברי היטור, ראו יעקב בן אשר, **ארבעה טורים**, אורח חיים ה, עמ' כו-כו: "ויכוין בברכותיו פירוש המלות שמוציא מפיו. ובהזכירו השם, יכוין פי' קריאתו: באלי"ף דלי"ת – לשון אדנות, שהוא אדון הכל; ויכוין עוד פירוש כתיבתו ביו"ד ה"א – לשון הויה, שהוא היה והיה ויהיה; ובהזכירו אלהים – יכוין שהוא תקיף אמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים, כי אל לשון כח וחוזק הוא, כמו {יחזקאל יז, יג}: "ואת אילי הארץ לקחיו". הקשר בין ספירת 'מלכות' לשם אלהים עולה **בוהר** בכמה מקומות; ראו למשל ח"ג, רעג, ב: "מלכות מצד בינה הנקראת אלהים"; ובענייננו ראו שם רסד, א: "שמע ישראל יהויה אלהינו יהויה אחד", דא איהו יחודא חד {=זהו יחוד אחד}, 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', הא יחודא אחרא, למהוי שמיה רזא חד, ורזא דא {=הוא יחוד אחר, להיות שמו סוד אחד, וסוד זה} {מלכים א, יח, לט}: 'יהויה הוא האלהים', דא כתיב כד אינון ביחוד {=זה כתוב כשהם ביחוד}. כלומר: 'היחוד העליון' של 'שמע ישראל' הוא כנגד שם הויה; יחוי"ת של 'ברוך שם כבוד מלכותו' הוא כנגד שם אלהים. וראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' קנד-קנה; גייקטיליה, **שערי אורה** א, עמ' 71.  
<sup>450</sup> על שם אלהים ברבים כביטוי לכוחות, ראו ריה"ל, **כוזרי** ד, א, עמ' קנג-קנד: "'אלהים' הוא תאר לשלטי או לשופט {...} שם זה בא במספר רבים לרגל השמוש שמשו בו לרב אמות עובדות אלילים: הללו היו עושות להן פסילים בהאמינן כי כל אחד מהם משכן לכחות הגלגל ולכל הדומה לאלה, – וכל אחד מהם נחשב אצלן אלוה, ואת כלל כלם קראו בשם 'אלהים' {...} אשר לשם 'אלהי האלהים', הרי הוא רמז לכך שכל הכחות הפועלים זקוקים לאדון אשר יסדרם וינהיגם. אמנם 'אלי נגזר מן 'אילות' – להורות כי כל הכחות יוצאים מלפני האלוה, אם כי הוא עצמו נעלה מלדמותו אליהם. יפה אפוא אמרו 'מי כמוך באלים' {שמות טו, יא} כיון שהשתמשו במספר רבים של אל." בהמשך (שם יז, עמ' קעד-קעה) מסביר ריה"ל את דרשת חז"ל (שבת קנו, א) 'צא מאצטגנות שלך', כמעבר של אברהם (ובעקבותיו כל עם-ישראל) מהשגת שם אלהים, שהיא השגה שכלית-פילוסופית מתוך הבריאה וחוקיה הכלליים, להשגת שם הויה,



הקב"ה "מלא כל הארץ כבודו" {ישעיה ו, ג}, ולית אתר פנוי מיניה {=אין מקום פנוי ממנו}, רק שהוא בהעלם גדול ו"ישת חושך סתרו" {תהילים יח, יב; ...} ומשל רז"ל לביירה דולקת {בראשית רבה לט, א; ...} היינו הארת אברהם {...} שיש בורא. ואם כן איך חשב שהעולם בלא מנהיג {כמוזכר במדרש}? רק הכוונה דהכיר {...} באמיתות ה' יתברך, שהוא "מלא כל הארץ כבודו", וכל הנהגת הטבע ממנו ואין עוד מלבדו".<sup>451</sup>

לכאורה, וכפי שמסיק גרוסמן, מדובר על השגת האימננטיות האלוקית, זו שחודרת לכל הפרטים – "מלא כל הארץ כבודו" – ומבטלת את האל הפרסונלי המצווה לקיים את התורה. גרוסמן סובר שפסקה זו יוצאת דופן מהגותם של הוגים אחרים ואף מדרשות אחרות של ר"צ, משום שההשגה הראשונית המתוארת בה היא השגה אימננטית, ורק אחריה מגיעה ההשגה הטרנסצנדנטית הגבוהה יותר.<sup>452</sup>

אך כאמור, מסקנה זו אינה מוכרחת: השגתו של אברהם בשלב זה אינה של אל אינסופי שלמעלה מהעולם, הממלא את הכל עד כדי ביטולו באינסוף – אלא רק את **כבודו** המלא את כל 'המלכות', את האימננטיות של הבורא מתוך הבריאה: השניות בין בורא לנברא נותרת על כנה. השגת יחו"ת ו'המלכות' אכן מאפשרת אונטולוגית את השגת הממד הטרנסצנדנטי של האלוקות, אך יש בה פתח אפיסטמולוגי גם להשגה אימננטית, המסתפקת בסגירות של העולם-הזה (ניטשה) או למצער בטבע (אלילות, פילוסופיה או מדע), או שאמנם מכירה בבורא, אך בפנתאיזם שאינו חורג אל האלוהות שמעבר לעולם-הזה, שנוכחותה הממלאת כול מבטלת את העולם והאדם שבו.

גרוסמן מראה כיצד האימננטיות שוללת את עבודת ה', המוסר והשכר והעונש, ומייחס עמדה זו לביטוי של ר"צ כאן: "לית אתר פנוי מיניה", המקביל לכאורה לביטוי זוהרי אחר: "ממלא כל עלמין". אולם בביטוי האחרון משתמש ר"צ דווקא כדי לחייב את עבודת ה' בהשתדלות האדם ובבחירתו: "ועיקר העבודה {=עבודת ה' בהשתדלות האדם} הוא מצד הזה, שהוא ממלא כל עלמין בצמצומים רבים והעלמים, והוא אור פנימי לכל הברואים לכל אחד כפי כח השגתו כשמשגיג אמיתות ה' יתברך".<sup>453</sup> האור הפנימי מצוי אמנם בכל הבריאה, אך בהעלם ובצמצום, והם אלו המאפשרים ומחייבים את הבחירה וההשתדלות האנושית בעבודת ה'.

בשלב הראשון האימננטיות האלוקית היא אפוא אימננטיות נסתרת – מכאן האפשרות לכפור בה או למצער ביחסה לעולם; מאידך, רק העלם זה מאפשר ומצריך את עבודת האדם, שעניינה הגילוי מחדש של האימננטיות האלוקית: "וזה הוא חזרה לכה היחוד העליון, שהוא בחינת 'ממלא כל עלמין', רצה לומר היחוד האמיתי שיתגלה לעתיד על מילואו ושלמותו. והוא מתגלה על ידי מעשה התורה והמצוות אשר נוסדו על כך, לגלות היחוד האמיתי בבחינת ממלא כל עלמין".<sup>454</sup> יוצא אפוא שהאימננטיות היא בעת ובעונה אחת גם ההשגה הגבוהה ביותר ("ייחוד האמיתי") וגם ההשגה הנמוכה ביותר (של הכפירה מחד ושל עבודת ה' מאידך), וזאת בשל ההסתר והצמצום של מילוי זה בעולם ובברואיו. כך נשמרת הטרנסצנדנטיות בתוך האימננטיות עצמה.

---

שהיא השגה על דרך הנבואה וההשגחה הפרטית בחוש: "אברהם, לעמת זה, באו עליו נסיונות רבים {...} והוא עמד בכל אלה, כי הוא השיג מה שהשיג מן הענין האלוהי בחוש, לא לפי הקש. הוא ראה בעליל כי אין דבר מפרטי מעשיו נעלם מעיני האלוה, ושוב ראה כי האלוה גומלהו לרגעים על מעשי צדקה ומדריכהו בדרך הישר, והוא: שלא יצעד צעד לפניו או לאחור כי אם ברשות מאת האלוה – ואיך לא ילעג אברהם כעת להקשיו ההגיוניים הקודמים? הלא כן דרשו החכמים ז"ל על הפסוק: 'יוצא אותו החוצה' – "אמר לו: צא מאצטגנינות שלך!" – זאת אומרת, צוהו לעזב את חכמותיו ההקשיות, כחכמת הכוכבים וכדומה, ואז יתחייב לעבד את מי שהשיג בחוש {...} וכל ההולכים בדרך התורה האלוהית נמשכים אחרי בעלי הראיה הנבואית, ונפשותם מוצאות להן מנוח בהאמינן אמונה שלמה בקבלת הנביאים, אם כי דברי הנביאים תמימים ומשליהם דמיוניים יותר מדי, ואין הן מוצאות מנוח בקבלת הפילוסופים אם כי דבוריהם נאים יותר וחבוריהם מסדרים סדר יפה יותר, ואם כי לפי הנגלה מופתיהם ההגיוניים מושכים את הלב יותר". ניתן לשער שאולי כאן מקור פרשנותו של ר"צ למדרש, המובאת ליד הערה 458.

<sup>451</sup> **צדקת הצדיק** רסא, עמ' 185. ראו על פסקה זו גם אברמוביץ, לפני הספירה, עמ' 50.

<sup>452</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 461-463; וראו הערה 454.

<sup>453</sup> **ליקוטי מאמרים**, עניין שמשון ג, עמ' 156.

<sup>454</sup> **אור זרוע לצדיק**, ב"ית רבתי ובי"ת זעירא וסוד הזוגות, ט, עמ' 234. בפסקה זו מכנה ר"צ את 'הייחוד העליון' בשם "ממלא כל עלמין" בדומה למסורת המתנגדית של ר' חיים מוולוז'ין, ובהיפוך למסורת החסידית של רש"י, המכנה אותה "סובב כל עלמין". ראו על כך נאור, נפש החיים, ואולם ליור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 196, טוענת שאור זרוע לצדיק נכתב טרם מעברו של ר"צ לחסידות, ושבתבניו שלאחר המעבר שינה ר"צ את מינוחיו למקובל בעולם זה, כלומר – 'סובב' כ'מקיף' ו'ממלא' כ'פנימי'.

רוס, צמצום, עמ' 155 ואילך, מראה את השויון בין עמדתם העקרונית של ר' חיים ורש"י בשאלת 'סובב' ו'ממלא', כשההבדל במינוח נובע ממבט שונה על שלב זה בצמצום: מבט אונטולוגי לפיו הקב"ה ממלא הכול (ר' חיים), ומבט אפיסטמולוגי שאינו יכול להשיג נוכחות אלוקית זו (רש"י) – ואכן זו טענתנו גם לעומת עמדתו של גרוסמן שהובאה קודם. ר"צ מאחד פרדוקסלית לא רק את העולם המתנגדי-טרנסצנדנטי של צמצום כפשוטו והעולם החסידי-אימננטי של צמצום שלא-כפשוטו, אלא גם את העמדות המסכימות שהצמצום אינו כפשוטו אך חלוקות ביחס לעולם-הזה: את עמדת ר' חיים שבכל זאת מחייבת קיום נפרד של העולם-הזה, עם עמדת רש"י החותרת לביטולו; על כך ועל דברי רוס, ראו 6.2.3 וליד ובהערה 796.

מכאן שניתן לתאר שלושה שלבים בהשגתו של אברהם: **בשלב הראשון** – "הבירה הדולקת" – משיג אברהם את האל המניע את הבריאה ואת כל הכוחות והאלילים שבני האדם עובדים להם. הבורא הוא הממלא את הבריאה, אך זהו מילוי נסתר המשמר שניות בין הבורא לבריאה, המאפשרת בחירה בין כפירה ואלילות המתכחשות לאל בדרכים שונות, לבין הכרה בו, כאברהם המכיר בו אך עדיין לא עובד לו. **בשלב השני** – "הציץ עליו בעל הבירה" או "לך לך" – אברהם מסיק את המסקנה הטורנסצנדנטית הנגזרת מתוך האימננטיות הנסתרת בעולם: עבודת ה' במצוות, המביאות לחשיפת האימננטיות ולהארה לפני ה'.

הוצאה מן העולם {את} הכרת השם יתברך אל הגילוי, והוא הארה לגבי האדם וגם לגבי השם יתברך, כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה ל, י) משל למלך שהיה מהלך במבואות אפילות, ובא אוהבו והדליק את הנר.<sup>455</sup> שאברהם אבינו {...} האיר לפני השם יתברך, כי זה נקרא שכינה בגלות כאשר שכינתו יתברך בתחתונים הוא בעולם עצום ואינו בהתגלות ובפרסום, הרי זה כמהלך במבואות אפילות {...} רק ידיעת ההנהגה הפרטית מהשם יתברך בשידוד ובלא שלוחי הטבע והתלבשותו בלבושי העולם, שמזה נמשך כל ענין התורה והמצוות – לא נודע לו, כי עדיין לא השיג ענין הנבואה שידבר ה' עם האדם ויצוהו על איזה דבר, דהיינו שהשם יתברך המנהיג בפרט ללב, ועד ששייך ויש מציאות לעבודה ושכר ועונש. שעל זה נאמר (בראשית יב, א): "לך לך" וגו', שנתגלה לו זה אחר שראה 'בירה דולקת', פירוש שדולק בלבו אור זה דהשם יתברך, אמר: אפשר שזה מעצמו? ולמה מאיר זה בלבו וכל העולם בתוהו ואפילה? ודאי יש מנהיג בפרטות לכל פרט נפש, שלא על פי הטבע הכללי! ואמר 'דולקת', כי 'נר מצוה ותורה אור' (משלי ו, כג), פירוש המצוה מעשית הוא הנר שהוא הכלי קיבול שבו נתפס האור, והתורה הוא עצם האור שבלב שמאיר לו הדברי תורה בלב לדעת את ה' {...} אבל אור דאברהם אבינו {...} אז קודם מאמר "לך לך", שלא היה נתפס בתורה ומצוות כלל, רק השגה זו בוער בלבו שיש אלוה בעולם – וזה לא נקרא 'אור' כיון שאין לו הגדרה, רק 'דולקת', שמצד זה מסר עצמו לאור כשדים {=לכבשן האש; בראשית רבה לח, יג} מצד גודל התבערה שהיה בלבו, והיה אש אוכלת אש ולכן לא נשרף, אבל לא זו הדרך ישכון אור רק תבערה ודליקה.<sup>456</sup>

לפי ר"צ, אברהם מתבונן בהשגתו הראשונית – שיש בורא – ומגלה שאינה נייטרלית, שכן דווקא הוא השיג זאת ולא אחר; מכאן הוא מגלה את ההשגחה הפרטית, את הטורנסצנדנטיות המנבאת ופועלת בנסיה מעבר לטבע. ההשגחה הראשונית היא השגחה דולקת ובערת באש מכלה, שכן אין לאש זו על מה לחול, עד שאברהם משליך עצמו לכבשן האש, ל"אור". לאחר מכן הקב"ה מתגלה בהשגחה פרטית ובנבואה, "מציצ עליו" ומצווה אותו להגר ("לך לך"), להאיר לו בארץ-ישראל, ולהוציאו כביכול מגלותו; מצווה זו הופכת את ה'דליקה' לינר' שמאפשר השגחה של 'אור' (תורה). עשיית רצון ה' במצוות היא הדלקת נר לפני המלך, מילוי רצונו ואף הוספה על כוחו.<sup>457</sup> כשם שהקב"ה מאיר לאברהם בשלב הראשון, כך הוא מבקש מאברהם בשלב השני להאיר לו-עצמו ולהוציאו מהגלות כביכול, על-ידי גילוי האימננטיות הנסתרת.

<sup>455</sup> "ולמה אברהם דומה? לאוהבו של מלך שראה את המלך מהלך במבואות האפלים, הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון, הציץ המלך וראה אותו, אמר לו: עד שאתה מאיר לי דרך חלון בא והאיר לפני. כך אמר הקב"ה לאברהם: עד שתהא מאיר לי מאספוטמיא ומחברותיה בא והאיר לפני בארץ ישראל". לפי ר"צ יוצא, שבמדרש הראשון הדגש הוא על השלב הראשון של "הבירה הדולקת", שכן אף שנאמר שם "הציץ עליו בעל הבירה" המדרש אינו מספר מה אמר לו כשהציץ. במדרש זה מובא תוכן ההצצה – המלך, כמו בעל הבירה, מציץ ומצווה על אברהם אוהבו לבוא ולהאיר לפניו, מקרוב (בישראל) ולא מרחוק (בחלון או באספוטמיא), וכך נוצרים שני שלבים נפרדים בהשגתו של אברהם: 'בירה דולקת' והציץ עליו בעל הבירה.<sup>456</sup>

<sup>456</sup> **צדקת הצידיק רסא**, עמ' 185-186.

<sup>457</sup> השתדלותו אברהם בבחירתו למצוא את הקב"ה ולעובדו, היא אחת הפרדיגמות של תושבי"ע (הנובעת מכליותיו), שכפי שנראה להלן, 5.4, היא מושג של יצירתיות אנושית המוסיפה על האלוקות כביכול; זוהי הארה המוסיפה כביכול על תושב"כ, בדומה למנורת המקדש המוסיפה כביכול על האור האלוקי, שהכהנים המדליקים אותה הם נציגי התושבי"ע. ראו למשל **צדקת הצידיק רסא**, עמ' 186: "ואברהם אבינו עליו-השלום, להיותו אב כולל כל הנפשות, והוצרך להאיר לכל העולם כולו, היה כלי לסבול תבערה ולדליקה זו גם כן, עד שהאיר לו השם יתברך בנר דציוויים שונים, ונעשו כליותיו נובעות חכמה (בראשית רבה סא, א). וזכו בניו לנר מקדש (במנורה), ואמרו ז"ל (תנחומא תצוה, ב): 'הקב"ה מאיר לכל העולם כולו וצוה להאיר לפניו'. והיינו כי באמת השם יתברך המאיר מה שמאיר בלב, רק שהוא אומר להאיר לפניו, שהוא אומר שמה שמאיר בלבבות בני ישראל, בזה הם מאירים לפניו שלא ילך במבואות אפילות ולא הוא מאיר להם. והוא כטעם {...} 'תנו עוז לאלהים' (תהלים סח, לה)". וראו גם **פרי צדיק א**, לראש חודש מרחשון מכתב יד קודשו, עמ' קסז-קסח: "אמר לו הקב"ה: עד שאתה מאיר לי מאספוטמיא, בא והאיר לפני בארץ ישראל' כו' {**בראשית רבה** ל, ב}, דזה נקרא שמאיר לפניו יתברך, על ידי שמפרסם כבוד מלכותו על כל הבריאה {...} ועל דרך זה אמרו {...} במנורה: הקב"ה מאיר לכל העולם ומצווה להאיר לפניו {**תנחומא** תצוה, ב}. כי שמן היא חכמה, ואור השמן היא אור תורה. והשם יתברך מאיר באור תורה שבכתב, וישראל מאירים בתורה שבעל פה, שזהו מה שהם מחדשים. ובאמת גם זה דברי אלהים חיים כמו שאמרו (בעירובין יג, ב) {...} אבל מכל מקום השם יתברך מסר זה לחכמים כאילו הם המאירים זה, ועל ידי שיבא אורד' {ישעיהו ס, א} מה שהשם יתברך מאיר ללבם, על ידי זה הם מאירים לפניו יתברך, ואמר 'קומי אורי' {שם} תחלה, דבהתגלות הם המאירים בעצמם. ועל זה אמר במדרש {**שמות רבה** לו, ב} שם: 'למעשה ידך תכסוף', שהשם יתברך מתאוה להם, שיהיה נקרא על שם בני ישראל שהם המאירים. ודבר זה הוא חנוכה דהארן {...} כי הוא השרש תורה שבעל פה, כמו שכתוב {דברים לג, י}: 'יורו משפטך ליעקב' וגו', ונאמר {שם יז, ט-יא}: 'ובאת אל הכהנים' וגו', 'על פי התורה אשר יורוד' וגו', ונאמר {מלאכי ב, ז}: 'שפתי כהן' וגו', ותורה יבקשו מפיחיו".

אך גם תפיסה זו של אברהם מצומצמת לעומת האינסופיות האלוקית, שכן, היא מוסקת מתוך העולם-הזה (אימננטיות ראשונית נסתרת) שנראה נפרד מאלוקות; אף שאברהם השיג את הבורא, השגתו שייכת לעולם הדמיון של השניות בין בורא לנברא, ליחוו"ת בלבד, והיא עלולה ליפול לפנתאיזם. לפיכך נדרש אברהם בשלב השלישי לדלג ול"יצאת" מעבר להשגה זו, כפי שדרשו חז"ל את הפסוק "ויוצא אותו החוצה" (בראשית טו, ה):

ד"אמר לו {הקב"ה לאברהם} צא מאצטגנינות שלך" וכו' (שבת קנו, א), והוא הוראת הדמיון שתחת השמים, דכל הוראת האצטגנינות הוא מצד הדמיון עולם הזה שתחת השמים. וכל עסק אברהם אבינו {...} ובנין אומה הישראלית הוא לצאת מהדמיון, שהם כל הבלי העולם הזה שתחת השמש, דהכל הבל ודמיון, ורק "עד ארגיעה {לשון שקר"; משלי יב, יט}. ושורש ישראל הוא לבקש "שפת אמת" אשר "תכון לעד" {שם}.<sup>458</sup>

מאמצו של אברהם, או מה שהקב"ה מצווה עליו, הוא לחרוג מהשגת העולם-הזה, גם אם היא עצמה מובילה להשגת הבורא, שכן היא השגה מוגבלת או דמיון של העולם-הזה, של הפילוסופיה או האסטרולוגיה, ולהגיע אל האימננטיות הגלויה, שאף מעבר למצוות. כאבי האומה הישראלית הדבקה באחדות האל האמיתית, נדרש אברהם "לצאת" מתפיסתו האימננטית, ולדלג אל ההכרה באחדות ה' המלאה, באמת הנצחית שאינה תלויה בזמן, אל השגת התורה שהיא החכמה האלוקית שאינה מצד האדם.

לפיכך טוען ר"צ, שאין לעצור ביחוו"ת. שכן, אפילו אם אין האדם מורד ביוצרו אלא מממש את יחוו"ת ואף מקיים מצוות, השגה זו אינה מספיקה, שהרי היא מוגבלת לחכמת העולם-הזה ואינה חורגת אל האלוקות שמעבר לו. מטרת הבחירה של העולם-הזה היא הכרה עצמאית בבורא האחד והאין-סופי שמעבר למגוון האינסופי הנתון בסופיות העולם-הזה. השגת הכרה בחירות זו מתוך יחוו"ת תלויה ואף חותרת אל ייחוד אחר: 'הייחוד-העליון', שמעבר ל'איצטגנינות'.

### 3.2. יחודא עילאה

מעבר למדרגת יחוו"ת של מעשה-בראשית, מצויה מדרגה שלדעת ר"צ אינה מסורה לכל אחד: העיסוק במעשה-מרכבה; גם כאן ר"צ אינו מזהה את מעשה-מרכבה, כמו הרמב"ם, עם המטפיזיקה הפילוסופית של האומות,<sup>459</sup> אלא עם "ייחודא עילאה" (=ייחוד עליון; להלן: יחוו"ע), שמשמעו הבירור איך הכול אחד הוא עם ה' גם אחר הבריאה – "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד":

מעשה המרכבה הוא איך ה' יתברך רוכב על כל הנבראים כולם, גם אחר שנברא העולם כמקודם, וזהו יחוד הנקרא בזוהר 'יחודא עילאה', רוצה לומר מצד ההתעלות הכל לאלוקות גמור, שהשגתו הגמורה אינו אלא לנביאים {...} כי השגה העליונה דראיית האמיתות, שהוא ממש יחוד גמור כ'עד שלא נברא העולם' {ילקוט שמעוני דברים, תתלו}, הוא הדבקות גמור עד כלות הנפש כטעם "נפשי יצאה בדברו" (שיר-השירים ה, ו), כיוון ששיג שאינו דבר נבדל מעצמותו. ולכן בכל דבור {במעמד הר-סיני} יצאה נשמתן והוריד הקב"ה טל של תחייה {שבת פח, ב} {החזירים למדריגת נברא {...} שמצד האחדות הגמור – מה מקום להבדלת "גוי מקרב גוי" {דברים ד, לד} לקחת אליו יתברך, זה הכל מצד מדת כבוד מלכותו.<sup>460</sup>

יחוו"ע הוא ההכרה ש"אני ה' לא שנית" (מלאכי ג, ו), שהקב"ה לא השתנה עם בריאת העולם וגם לאחריה הכול הוא אחדות אלוקית אינסופית, וכל הבריאה בטלה למעשה באלוקות. טענה מיסטית זו מקבילה לטענה

<sup>458</sup> רס"סי לילה נח, ה, עמ' 197. לשון המדרש: "מניין שאין מזל לישראל? שנאמר {בראשית טו, ה}: 'ויוצא אותו החוצה', אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! יבן ביתי יורש אותי' {שם, ב}? אמר לו: לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך' {שם, ד}. אמר לפניו: רבוננו של עולם! נסתכלתי באיצטגנינות שלי, ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל – מאי דעתך, דקאי צדק במערב? מהדרנא ומוקמינא ליה במזרח! [=מהי דעתך, שעומד צדק במערב? אחזיר ואעמיד אותו במזרח!]. על ה'מזל' של ישראל שאין להם מזל, או שהוא ה'אין', ראו 2.3; עם זאת, שם הוסברה האסטרולוגיה, בדומה למדרש זה, כגזירה מטפיזית מוחלטת, הקובעת את גורל האדם, בדומה ל'שורש הנשמה' הקבוע, או לייחוד העליון שיוסבר להלן (3.2); ר"צ, לעומת זאת, מסביר את הדברים כנוגעים לסכנה שבהשגת האל מתוך העולם-הזה, ליחוו"ת, ולא למטפיזיקה הקבועה של הייחוד העליון, שכן כפי שהוסבר לעיל (3.1), גם התודעה הנפרדת של יחוו"ת עלולה ליצור פנתאיזם מוחלט.<sup>459</sup> ראו הערה 441.

<sup>460</sup> ספר הזכרונות ג, ז, עמ' 288-289. ר"צ מדגיש שם, י, עמ' 292, שהתבוננות בהשגה זו מאיינת את האדם באלוקות ולכן ראוי ליחידים בלבד, בעוד שאר ישראל מחויבים בה רק כהארה רגעית בקריאת 'שמע'. נראה שרמ"י, המדגיש את 'הידיעה' בהופעתה ב'שורש הנשמה', חותר לדרגה זו, ואולי לא רק ליחידים; ר"צ לעומתו מגביל אותה ליחידים או לזמן מסוים, שכן חתירתו היא לשלב הבא, שכפי שנראה להלן (3.3) חוזרת להתקיים בו 'הבחירה', המעניקה לאדם את ישותו, במקביל להארת הייחוד האלוקי המאין אותו. זאת בניגוד לקביעתו (הלא-מוכחת) של בריל, מיסטיקה, עמ' 150, שרמ"י טוען שהדרגה העליונה המכירה שהכול רצון ה' קשה ליישום בחיי היומיום, אפילו של התלמיד-חכם היחיד, ושדרגה זו היא-היא חתירתו של ר"צ.

הפילוסופית שהאלוהות מצויה תמיד בשלמות בפועל, אינה חסרה, צריכה או רוצה דבר, ולכן אינה משתנה בשל אלו ואינה מתפעלת פאסיבית ממעשי האדם. הכרה באחדות זו מלמדת שלא רק כבודו והתפשטותו הנעלמת של הקב"ה מצויים בכול, לא רק שהכוחות הנפרדים של הבריאה מאוחדים בבורא – הכרה המשמרת שניות בין בורא לנברא – אלא שהקב"ה "רוכב" (מעשה-מרכבה) ממש על הנבראים ושעצמותו ממש ממלאת הכול – "לית אתר פנוי מיניה" (= אין מקום פנוי ממנו) – ולכן הבריאה בטלה בו. זוהי ההכרה ש"הכל בידי שמים", התגלות של אחדות מוחלטת, שאין בה מקום לזמני, לסופי ולחלקי.

יתירה מזאת: ההכרה עצמה תלויה בהשראה של המוחלט ולא בהשתדלות אנושית, המצריכה מיניה-וביה עמדה נפרדת של השתדלות הסותרת את האחדות המוחלטת.<sup>461</sup> וכשמשיג האדם הכרה זו הוא דבק באלוקות 'עד כלות הנפש', כפי שקרה במעמד הר-סיני, שבו 'כפה עליהם הר כגיגית' עד ש'פרחה נשמתם'. כפיית ההר מלמדת על שלילת 'הבחירה' הנפרדת: זוהי ראיית האמת פנים-בפנים, שאינה מאפשרת להתכחש אליה ולבחור אחרת. **בממד זה מתבטלת אפוא 'הבחירה', והוא מקביל לקוטב הידיעה' של ר"צ; ואכן, כפי שראינו בפתחת הפרק, לפי הקבלה יחוי"ע הוא הייחוד בין 'חכמה' לבניה', וזו מייצגת לפי ר"צ את השורש הקבוע של 'הידיעה' (2.1).**

גרוסמן ממשיך בטענתו וסובר, שכיוון שיחוי"ת מבטא את הפן הטורנסצנדנטי של האלוקות, הרי שיחוי"ע המבטל את 'הבחירה' של יחוי"ת, מבטא את הפן האימננטי-פאנאנאטיסטי של האלוקות.<sup>462</sup> ואכן, הנוכחות האחדותית של האל הממלאת את הכול עלולה להביא את המכיר בה לא רק לפאנאנאטיזם אלא אף לפנתאיזם (אלילי [1.1.3.2] או פילוסופי [כשפינוזה; 1.6]).

מאידך, גם כאן, כמו לגבי יחוי"ת, הדבר אינו מוכרח, שכן ההשגה הגלויה של האחדות האלוקית הממלאת את הכול, שכלל אינה נתפסת בהכרה האנושית וסותרת את הסופיות והגבולות של העולם-הזה, יכולה בה-במידה להוביל אף להכרה תאיסטית וטרנסצנדנטית: ההכרה באחרותו המוחלטת של האל, שונותו וריחוקו מהעולם-הזה, הפרסונליות שלו והשגחתו בשכר ועונש. זאת היתה השגתו של אברהם כש"יצא" מהאיצטגנינות של השגתו השכלית ביחוי"ת: הוא הכיר באלוקות שמעל ומעבר לעולם-הזה, הממלאת אימננטית את הכול (יחוי"ע) – אך זה עצמו ביטוי לטרנסצנדנציה שלה, להנהגתה העל-טבעית ואף להשגחתה הפרטית (שמעבר להשגחה הכללית לפי הפילוסופיה) ולציוויה: "ידיעת ההנהגה הפרטית מה' יתברך בשידוד ובלא שלוחי הטבע והתלבשותו בלבושי העולם, שמזה נמשך כל עניין התורה והמצוות {...} עניין הנבואה שידבר ה' עם האדם ויצוהו על איזה דבר, דהיינו שה' יתברך המנהיג בפרט ללב, עד ששייך ויש מציאות לעבודה, שכר ועונש."<sup>463</sup> אברהם מגלה אונטולוגית את האימננטיות האלוקית החודרת כל, אך אפיסטמולוגית אין זה בהכרח פנתאיזם שכנגד טרנסצנדנטיות, שכן אחדות אלוקית זו היא 'אחרות' מוחלטת וטרנסצנדנטית לעולם-הזה. זאת ועוד: בשונה מקביעת גרוסמן שדווקא טרנסצנדנטיות מאפשרת פניה פרסונאלית לאל – נראה שדווקא השגתו האימננטית של אברהם מגלה את ההשגחה הפרטית הנדרשת לפנייה לאל פרסונלי.<sup>464</sup>

השם האלוקי המבטא את יחוי"ע הוא שם הוי"ה, שהוא ביטוי לחריגה האלוקית למעלה מגבולות העולם-הזה וזמניותו – היה, הווה ויהיה. בעלייה להשגה זו מתגלה ש"הוי"ה {יחוי"ע} הוא האלהיים {יחוי"ע}" (מלכים א, יח, לט): שם אלהיים גילה את האחדות בבורא של הכוחות הנפרדים השונים שבבריאה; אך אחדות כוחות זו

<sup>461</sup> הכרה זו אפשרית גם על-ידי לימוד ספרי קבלה שנכתבו מתוך השראה – ר"צ מפרט בדבריו את הספרים הללו – או על-ידי דבקות באדם שקיבל השראה אלוקית ויכול להדריך אליה ולהשפיע ממנה לאחרים; ראו **ספר הזכרונות** י, עמ' 292. על הכרת 'הכול בידי שמים' המבטלת את 'הבחירה' אצל רמ"י, ראו כהן, **מי השילוח**, עמ' 217-213. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 173, מבקש לרתום גם את יחוי"ע לטובת טענתו על האינטלקטואליות השלטת במיסטיקה של ר"צ, ובניגוד גמור לדברי ר"צ עצמו שהשגה זו אינה שכלית, אלא בראיה אינטואיטיבית-נבואית. ואכן, בהמשך הוא טוען להיפך: האינטלקט שייך לשיכנה, כלומר ליחוי"ת, ולא ליחוי"ע.

<sup>462</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 461-459, 466-464. וראו לעיל, בהערה 444 את טענתו ההפוכה בדיוק של בריל; מחלוקת זו מחזקת כאמור את טענתו שהמושגים 'טרנסצנדנטי'/'תאיסטי' ו'אימננטי'/'פנתאיסטי' הם דיאלקטיים ביחס לשאלת המוניזם והפולורליזם, תלויים בנקודת המבט האונטולוגית או האפיסטמולוגית ומשקפים את הפרדוקס של ר"צ.

<sup>463</sup> **צדקת הצדיק** רסא, עמ' 185. ליד הערה 456 ואילך, הסברנו את דברי ר"צ אלו כשלב השני בהשגתו של אברהם, שבו מבין אברהם מתוך האימננטיות הנסתרת של הבורא בבריאה את הטרנסצנדנטיות שלו; גם השגה זו תלויה בשניות בורא-נברא ושממנה אברהם נדרש לחרוג ו"לצאת". כעת מוסבים הדברים על השלב השלישי של השגתו של אברהם, שכן שוב מדובר על השגת האימננטיות האלוקית – הפעם באופן גלוי ומלא, ללא שניות – שמתוכה-עצמה מתגלה הטרנסצנדנטיות. ר"צ מתייחס בדבריו לנבואה כהתגלות של הקב"ה בלב ('בינה') האדם, המגלה לו את דרכו האינדיבידואלית והפרטית בעבודת ה', בניגוד לעבודתו לפי הכללים הקבועים והאוניברסליים המתגלים ב'חכמה' שבמוח; ראו על כך ליד ובהערה 469.

<sup>464</sup> ראו על כך גם ליד הערה 524.

המשמרת את השניות בורא-נברא מתאפשרת רק בצמצומו של שם הוי"ה, שלולא הצמצום מבטל באחדותו המוחלטת גם את השניות בורא-נברא: "שם אלקים {...} פירושו כולל כל הכוחות כולם {...} דמצד מדת הצמצום של התגלות היחוד הגמור (=העליון) היא הבריאה של התגלות כוחות שונים נפרדים; מה שאין כן שם הוי"ה, הוא המורה: היה הווה ויהיה, גם בהווה, יחיד ומיוחד, כיעד שלא נברא העולם' {ילקוט שמעוני דברים, תתלו} כמו שהיה וכמו שיהיה.<sup>465</sup> אותה אחדות שבביטול יחוו"ת ביחוו"ע מתקיימת גם לגבי שם אדנות:

ענין יחוד המפורסם בספרי המקובלים, שילוב השמות הוי"ה ואדנות, ואין הכוונה אל המחבר בשילוב האותיות הנראים לעין הבשרי, רק בעין השכלי והתייחדותם בלב כפי הוראת רמיתם והמכוון בהם. כי הוי"ה מורה על הקב"ה במה שהוא בהתפשטות, למעלה מהשגתינו שיש לה גבול, כמו כן הוי"ה מורה 'היה הווה ויהיה' {...} שזהו התפשטות עד אין קץ הנעלם מאתנו, כמו שאמרו (פסחים נ, א): "זה שמי לעלם" וכר<sup>466</sup>, דבעולם הזה {נכתב אך} לא נקרא בו, שאין מושג כלל {...} הוראת שם האדנות – הכח של אדנות, והוא הכח של ההתצמצמות והמצא בעלי גבול. וזהו ענין מה שאמרו {המקובלים} על ההוי"ה שם האדנות {...} אדני שהוא היכל להוי"ה, רצה לומר: כמו שהמלך מוצנע בהיכלו ואין עצם המלך נגלה רק ההיכל אשר מוצנע בו, כך התגלות הוי"ה על ידי כח האדנות שהוא מוצנע בו. כי חלק החיים אשר נטע בתוכינו הוא המעורר אותנו ומעיד על כח ההוי"ה וההתפשטות עד אין קץ {...} וזה ענין "שמע ישראל" ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"; ש'שמע' הוא יחוד ההוי"ה, ו'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' מדת המלכות ואדנות. והיינו כי באמת הוי"ה אחד ביחוד גמור גם עכשיו, כמו שאמרו {ילקוט שמעוני דברים, תתלו}: "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם", שאין הבריות חוצצים כלום באמיתות יחודו ואין חלק החיים – הנגלים בעולם מצומצמים ומוגבלים – נפרדים ממקור החיים הנצחיים ובלתי בעל גבול, רק לפי כח המקבלים שאינם יכולים לקבל כפי תוקף ההשגה. ורצה ה' יתברך להיות מלך בעם ויהיה מקבלים ומשפיעים, וכפי מעט שכלם ישיגו גם כן על ידי ההתצמצמות, אבל באמת הכל אחדות גמור. ותכלית כל העבודות להוי"ה {...} שרצה ה' יתברך בעולמו לפרסם אלקותו וההכרה שהוא אחד. ושיבורר אצל כל נברא כח הבורא שהוא הוי"ה, כח ההתפשטות עד בלי תכלית (חסר תיבה אחת)<sup>467</sup> {של} בורא, הבורא לנברא בעל גבול ותכלית, כמו שלזמנו ומדת ימיו גבול ותכלית {...} וזהו ציווי קריאת שמע בכל בוקר וערב, שבכל התחלת גבול נפרד מהגבולים שברא ה' יתברך לבעלי הגבול, נעיד ונכיר כי באמת הוי"ה אחד שהוא (חסר תיבה אחת) הבלתי בעל גבול והוא מיוחד בתכלית היחוד שאין שום פירוד חס ושלום. רק מה שהוא נראה שהנברא הוא כנפרד מן הבורא הוא כי 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', כדי לגלות כבוד מלכותו וכנ"ל. אבל תכלית העבודה שיכיר הנברא את הבורא, היינו יחוד הוי"ה באדנות, שגם אחר שנברא העולם הוי"ה אחד, והם מיוחדים בתכלית האחד שאין חוצצים כל הברואים בפני היחוד האמיתי כידוע.<sup>468</sup>

בעולם-הזה הסופי והמוגבל, לא ניתן להשיג את האור המתפשט לאינסוף של שם הוי"ה ולכן שם זה רק נכתב אך לא נקרא; במקומו נקרא שם אדנות, המבטא את כוח השלטון האלוקי בעולם-הזה שמצריך צמצום של אורו האינסופי (שליטת 'המלכות' ויחוו"ת שאותה ראינו לעיל, 3.1). "זה שמי לעלם", המילה 'עולם' חסרה ו' ונדרשת כלשון העלם: שם הוי"ה נעלם בעולם-הזה, וזאת בדומה לשורש הקבוע, שאיננו נעלם במהותו העצמית הפרדוקסלית כמו 'השורש הנעלם' (2.3); או 'היחוד הגמור' להלן, 3.3), אלא נעלם רק ביחס לגילוי העולם-הזה (או שבגילוי הוא מבטל את העולם-הזה ואת שם אדנות).

שם אדנות הוא כלי, או היכל, להארת שם הוי"ה על-ידי צמצום אורו לכלי ההשגה המוגבלים של הנבראים, שהמלך רצה בקיומם ובהכרתם בו. אך לאמיתו של דבר, גם לאחר צמצום זה שולט בעולם-הזה שם הוי"ה באורו האינסופי – שליטה שעליה מעיד חלק החיים המצוי באדם המתעורר להשגה חסרת-הגבולות – ומטרת האדם

<sup>465</sup> ליקוטי מאמרים ט, ד, עמ' 55; וראו גם הערה 449. על שם הוי"ה ראו גם שיחת מלאכי השרת ד, י, עמ' 206: "שם הוי"ה מורה על היחוד הגמור אחר שנברא העולם כקודם כי שם הוי"ה מורה היה הווה ויהיה {...} והכל בתיבה אחת כלול כאחד לומר שהכל כאחד ההווה ויהיה כמו ההיה, וכן אותיותיו והוראתם ביחוד על זה". כפי שנראה להלן (3.3) ייחוד גמור' הוא ייחוד שלישי שמחדש ר"צ, שאינו יחוו"ע בלבד; אך ר"צ מכנה לעיתים את יחוו"ע בשם זה, בשל ההקשר הרעיוני של הדברים המלמד שיחוו"ע הוא מוחלט, 'גמור', ומבטל את יחוו"ת. נראה שאין לטעון שהכינוי ייחוד גמור' ליחוו"ע בציטוט כאן קשור לכך ששיחת מלאכי השרת נכתב (לפי בריל; ראו לעיל, הערה 66) טרם מעברו לחסידות, משום שהפרדוקסליות של מרחב שלישי כמו ייחוד הגמור' עולה גם בספר זה, ובנוסף השימוש ליחוו"ע בשם ייחוד גמור' עולה גם בספרים אחרים, שאחרי המעבר לחסידות (ראו למשל בציטוט לעיל בגוף הטקסט ובציטוטים ליד הערות 449, 485-484).

<sup>466</sup> "ויהיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' {זכריה יד, ט} – אטו האינדא {=האם כעת} לאו אחד הוא! {...} לא כעולם הזה העולם הבא – העולם הזה על בשורות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל בשורות רעות אומר 'ברוך דיין האמת'; לעולם הבא כולו 'הטוב והמטיב'. 'ישמו אחד' מאי אחד? אטו האינדא לאו שמו אחד הוא! {...} לא כעולם הזה העולם הבא – העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י (=הוי"ה) ונקרא באל"ף דל"ת (=אדני); אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י. סבר רבא למדרשה בפירקא {=לדרוש בשיעור את שם הוי"ה}, אמר ליה ההוא סבא: 'לעלם' כתיב {רש"י: זה שמי לעלם חסר וי"ו, לשון העלמה}. רבי אבינא רמי {=השליך, הקשה}: כתיב {שמות ג, טו}: 'זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר' {רש"י: בהעלמה, וכתב 'זה זכרי' דמשמע קרייה ולא העלמה!} – אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא; נכתב אני ביו"ד ה"י, ונקרא אני באל"ף דל"ת.

<sup>467</sup> הערה זו והדומה לה בהמשך הן הערות המהדיר והמביא לבית הדפוס, שבכתב ידו של ר"צ חסרה כאן מילה אחת.  
<sup>468</sup> דובר צדק ג, עמ' 2-3. ראו גם קומץ המנחה ב, פ, עמ' 392.

היא להאיר מחדש בכל מעשיו את האור הזה: ההכרה שמבקש המלך אינה במלכותו (הכרת הבורא מתוך כוחותיו [=אלהים] בבריאה) בלבד, אלא בעצמותו המתפשטת לאינסוף. בקריאת שמע מכיר האדם באמת המוחלטת של האור האינסופי של שם הוי"ה, ומוסיף את "ברוך שם כבוד מלכותו" כדי לומר שאין זו אלא השגה מצומצמת לשם השגת מלכותו של הקב"ה בידי האדם, אך גם זו עצמה מכוונת להשגה של האור האינסופי; וזוהי גם מטרת המקובלים באיחוד האותיות של שני השמות יחד, שאינו שילוב גרפי-טכני, אלא קשור במובן הדברים, הרגשתם בלב והשגת האור האינסופי.

יחוי"ע הוא אפוא ההכרה ש"הכל בידי שמים", כפי שלימד רמ"י: ממד 'הידיעה' המבטל את 'הבחירה'. ממד גבוה זה של השגה סכנתו בצדו: ראשית, כאמור, בניגוד לדברי גרוסמן, הזיהוי של יחוי"ע עם אימננטיות פנתאיסטית אינו מוכרח – אך עם זאת, במידה והמשיג את יחוי"ע מבחינה אונטולוגית ייכשל מלהשיג את הממד הטנסצנדנטי-תאיסטי מבחינה אפיסטמולוגית, צודק גרוסמן שפעורה בפניו תהום הסכנה של הפנתאיזם האקוסמיסטי, המבטל את העולם ואת 'הבחירה' האנושית כאשליות, ועלול להוביל בכך לאנטינומיזם מזה ולביטול הפניה הפרסונלית לאל מזה.

בהקשר זה יש להזכיר שוב, שאף שעבור רמ"י (והאקזיסטנציאליזם בכלל [1.3.2-1.3.1]) האמת המוחלטת הזו מובילה לחירות דתית החורגת מהנורמה המוסרית החברתית, ואף שרמ"י מתנגד לעבודת ה' לפי 'כללים' נוקשים (לפי 'החכמה' שבמוח) בלבד ולא לפי 'פרטים' משתנים ודינאמיים (לפי 'הבינה' שבלב)<sup>469</sup> – עמדתו המוחלטת מגבילה בסופו של דבר את 'הבחירה' הקונטינגנטית והמשתנה לפי 'שורש הנשמה' הקבוע ולפי יחוי"ע (1.5.3.4, 2.3; וזו גם ההגבלה הקיימת בקטגוריות הקאנטיאניות למרות טענתן לאוטונומיה אנושית [1.2.2.1]). מכאן שכשם שהראה הרב שג"ר את ההקבלה בין החירות האקזיסטנציאליסטית של רמ"י לחירות התבונית של שפינוזה (1.6), ששתייהן מגבילות למעשה את החופש, כך קיימת ביניהם הקבלה גם בהקשר האונטולוגי: רמ"י טוען ש'הכל בידי שמים' ושפינוזה לפנתאיזם.

שנית, אף שהאור האידיאי המוחלט מסוגל להעניק פשר לרמה מסוימת של סבל, אין הוא מסוגל להעניק פשר לסבל טראומתי הנוצר בעקבות רוע רדיקלי ושמהותו הוא חסר-פשר ובלתי-ניתן לגאולה – וכל ניסיון לכפות פשר וגאולה שכאלו רק יוסיף סבל נפשי;<sup>470</sup> בנוסף, האור המוחלט והכללי עלול לבטל כחסי-חשיבות את פרטי המציאות והאנושות המשתנים, ולהתעלם מהם ומסבלם, גם אם אינו טראומתי.<sup>471</sup> שלישית, במקרים קיצוניים

<sup>469</sup> ראו רמ"י, **מי השילוח** א, עמ' צו, ד"ה 'אלוקי מסכה': "מסכה, היינו הכללים {ביחכמה' שבמוח}, ועל זה אמר הכתוב, בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת, אז לא תביט על הכללים להתנהג על פיהם, רק בבית לבך, תדע בכל פרט איך להתנהג". רעיון זה הוא פיתוח התביעה הפשיסטית לנתיב אינדיבידואלי בעבודת ה'; ראו לעיל, הערה 82. אליאור, עומק וגוון, עמ' 409, מאפיינת את משנת רמ"י כ"עולם-מושגים מקורי הכופר בחד-ממדיותה של המציאות בסביבתו {...} ושהעז לצאת נגד התביעה הטוטלית לאמת אחת בעלת תוקף מוחלט {...} אין אמת חד-משמעית אחת בתפיסת המציאות, ואין אמת אחת בהבנת החיוב הדתי, בקריאת המסורת המקראית או בעבודת השם, אמת שהיא בעלת תוקף בכל זמן ובכל מקום {...} כדי להיחלץ מן המציאות שלכאורה {...} וכדי להגיע להכרה שדברים אינם מגיעים לכלל חתימה שיש עמה משמעות גמורה, הציע בעל 'מי השילוח' דרך ראייה פרדוקסלית, הסותרת את הניסיון האנושי הרווח, וניסח דפוס-מחשבה דיאלקטיים שיש בהם כדי לערער את תפיסת-העולם המקובלת ולחשוף את ריבוי הפנים של המציאות הסמויה מן העין ואת תמורותיה." על 'עבודה בפרטים' אצל ר"צ ראו להלן, 4.1.1, 5.3.

<sup>470</sup> על מושג 'הטראומה' כסבל שממהותו הוא חסר-פשר, ראו גולדברג, הקדמה, עמ' 14-15. על הבעייתיות של הפשר שכופה האידיאה המוחלטת על הטראומה חסרת-הפשר, ראו לה קפרה, **לכתוב היסטוריה**, עמ' 174-178, הקורא לכך 'נרטיב גואל'. את הבעייתיות הזו ניתן להדגים כך: למרות האמת המוחלטת של הצדק האלוקי והשכר והעונש שהוא מעניק, החלתם על רוע רדיקלי כמו אימי השואה היא נואלת במקרה הטוב ומוסיפה סבל נפשי במקרה הרע; ראו צור, לב האדם, עמ' 241-247.

<sup>471</sup> לניסוח חד של הבעיה ראו צייטלין, **שני עולמות**, עמ' 191-192: "אמת שהצדק האלוהי שונה לגמרי ובהחלט מן הצדק שלנו, והאלהים בצידו מעביר דורות ומקריב דורות בשביל אושרם, טובתם {...} של הדורות הבאים. אבל ליבנו, לב האדם, גם הוא דורש את שלו. יש לו הצדק ויש לו התביעות שלו. הצדק שלנו, של בני-האדם, עומד וטוען בכל תוקף: הדם הזה של מיליוני בני-אדם, ביניהם ילדים וקטנים, למה ובשביל-מה הוא נשפך? בשביל 'ההארמוניה הכללית'? בשביל 'האושר שלעתידי לבוא'? אבל מה להם, לכל הנהרגים והנטבחים בעצם ימי עלומיהם, בעוד אשר כל עורק ועורק בהם דרש חיים, חיים פרטיים, אישיים, עצמיים, – מה להם ולהארמוניה, אשר תופיע ואחר דורות רחוקים או גם קרובים: הדורות ההם יקבלו את כל האושר ואת כל ההארמוניה כדבר המגיע להם ממילא, מבלי הזכר כלל את מיליוני-מיליוני הקורבנות, שהקריבו הדורות הקודמים בשביל האושר והעונג שלהם. ואם גם הזכר יזכירו את הדורות הראשונים מתוך שמחה ומתוך חדווה – ומה בכך? הבזה יכופר הדם הנשפך? הבזה יסולקו הייסורים האימיים של דורי דורות? שאלה ישנה היא זו, שאלת איוואן קרמזוב, אבל עוד לא באה עליה תשובה."

לשאלתו של קרמזוב ראו דוסטויבסקי, **קרמזוב**, עמ' 235-234: "אני מקבל את האלוהים ברצון {...} את חוכמתו העליונה ואת מטרתו, שאינן ידועות לנו, אני מאמין בסדר, במשמעות החיים {...} אך בחשבון סופי אני מקבל את עולמו של אלוהים, ואף שידוע לי שהוא קיים, אני שולל אותו. לא את האלוהים אני מקבל {...} את העולם שיצר {...} אני מקבל, ולא אסכים לקבל {...} אני משוכנע {...} כי פצעי היסורים יגלידו ויעלמו {...} ולקץ הימים, ברגע ההרמוניה הנצחית, יופיע משהו כה יקר ערך, שדי יהיה בו {...} לפיוס כל המרידות, לכפרת כל מעשי הרשעות של האנשים, של כל הדם ששפכו, יספיק לא רק כדי שיהיה אפשר לסלוח, אלא גם להצדיק כל מה שקרה לאנשים {...} אבל אני איני מקבל כל זאת ואיני רוצה לקבל!" בעמ' 242-243, מוסיף דוסטויבסקי שהאמונה בהרמוניה

עלול האור המוחלט והאמיתי להפוך לדוגמה, למשיחיות שקר, או לאידיאולוגיה טוטליטרית נוקשה וקבועה, הכופה עצמה על המציאות והאנושות הקונטינגנטיות והמשתנות, ובמקום יומרתה לגאולה מוסיפה סבל.<sup>472</sup> ר"צ מודע לקושי זה, כשהוא מתאר כיצד הובילה ההתגלות בהר-סיני ל"פריחת נשמתן" של בני ישראל, בהכרתם באמת המוחלטת שגם לאחר הבריאה מלא הכול באינסופיות האלוקית; קיומם כנבראים סופיים היה נשלל ונטמע באינסופיות זו, לולא הטל שהחיה אותם מחדש. התמודדותו של ר"צ עם הקושי מציבה בשלב הראשון דגם של **קוטביות**: "וכטעם ידיעה ובחירה, שביאר האריז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף {עמי רפא-רפב}, ששניהם אמת, כל אחד במקום בפני עצמו: במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם **באמת** אין מקום לבחירה."<sup>473</sup> כפי שראינו (1.5.3.2) לפי האר"י, בעוד שבעולמות התחתונים (בריאה-יצירה-עשיה), הנובעים מספירת 'מלכות' (יחו"ת) שבעולם האצילות, יש מקום לרע בפני-עצמו, ועל-כן ישנה 'בחירה', הרי שבעולם האצילות העליון, האורות והכלים מאוחדים, הכול הוא אלוקות ו'ידיעה', וממילא אין לרע מעמד בפני-עצמו ואין 'בחירה'.<sup>474</sup> כך נוצרת הפרדה בין שני הממדים הסותרים, שכיוון שהם נפרדים אין הם מבטלים זה את זה, אלא קיימים כל אחד לעצמו במלוא עוצמתם.

ואולם, אף שקוטביות זו יוצרת לכאורה שוויון בין הקטבים, ר"צ בכל זאת משתמש בניסוח שאינו שווה לשני חלקי המשפט המדברים על הממדים השונים, כשהוא מוסיף בחלק השני בלבד את המילה 'באמת'. נראה כי הסיבה לכך היא שממד 'הבחירה' הוא קונטינגנטי ולא ניתן לומר עליו 'באמת' במובן המוחלט שיש למילה זו. זאת ועוד: אמנם ממד 'הבחירה' עומד לעצמו בנפרד מ'הידיעה', אך מהותו הקונטינגנטית של ממד זה היא 'הבחירה' בין אפשרויות שונות של ראיית המציאות; ההעלם של 'הידיעה' המוחלטת יוצר מציאות נפרדת ו**שניות**, המאפשרים לאדם לבחור: הוא יכול לראות את המציאות כקונטינגנטית ('בחירה'), אך הוא יכול גם לבחור לזהות בה את היסוד המוחלט הנעלם, את '**הידיעה**' – ומכאן שלא ניתן לומר על ממד 'הבחירה' ש'באמת' אין בו 'ידיעה'. בממד 'הידיעה', לעומת זאת, האמת היא **אחת** ומוחלטת כך שכל ממד אחר בטל שם ממילא, ואין בו אפשרויות לבחור מתוכן: 'באמת' אין בו 'הבחירה'. כך טוען ר"צ שדווקא מצד יחו"ע, שהוא '**היחוד האמיתי**', אכן הכול

---

שבגאולה אינה עולה בקנה אחד עם שכלו האוקלידי, שבו שני קווים מקבילים אינם נפגשים, והוא מסיים בחריפות: "אני מוותר לגמרי על ההרמוניה העליונה {שתתגלה בגאולה}. אין היא שווה אפילו דמעה אחת של ילדה מעונה אחת."

<sup>472</sup> על האידיאולוגיה הטוטליטרית, הכופה את האמת המוחלטת שלה על המציאות ובמקום גאולה יוצרת סבל, ראו ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 688-690: "האידיאולוגיות טוענות תמיד, כי די באידיאה אחת כדי להסביר כל דבר, המתפתח מתוך הנחה {תיאורטית שבהמרת האי-ביטחון החיוני, הכרוך במחשבה הפילוסופית, בהסבר הטוטאלי של האידיאולוגיה} ... {אינה דוקא באפשרות של הליכה שולל אחרי איזו הנחה וולגרית, לא ביקורתית בעליל, אלא בהמרתו של החופש הטבוע ביכולת} ... {לחשוב, בכתנות הכפייה של הלוגיקה, שבעזרתה יכול אדם לכבול את עצמו כמעט באותה אלימות שבה כופת אותו כוח חיצוני} ... {היומרה להסבר טוטאלי נושאת הבטחה להסבר של כל האירועים ההיסטוריים, להסבר טוטאלי של העבר, לידיעה טוטאלית של ההווה ולחזיון מהימן של העתיד} ... {במתכונת הזאת החשיבה האידיאולוגית} ... {מתעקשת על קיומה של מציאות "אמיתית" יותר החבויה בעומק כל הדברים המוחשיים, השולטת בהם} ... {ותובעת חוש שישי המאפשר לנו להיות מודעים לה. האידיאולוגיה היא זו שמספקת את החוש השישי הזה, אותה אינדוקטרינציה אידיאולוגית ייחודית הנלמדת במוסדות החינוך} ... {משעה שהתנועות הגיעו לשלטון, הן פותחות במסע לשינוי המציאות בהתאם לטענותיהן האידיאולוגיות. דוגמה לאמת שבמוחלטותה הקפואה הופכת לשקר וגורמת לסבל ראינו לעיל (1.3.3.1) בטענתו של פוקו, שמושגי ההומניזם, ובכללם "הסובייקטי", חותרים לשחרר את האדם ובוה עצמו מגבילים אותו; ראו ארבל, **פוקו וההומניזם**, עמ' 12, 52.

<sup>473</sup> **צדקת הצדיק** מ, עמ' 14-15; ההדגשה שלי.

<sup>474</sup> ר"צ מציג אף הוא חלוקה זו לפי עולמות: "כידוע בישוב ענין הידיעה והבחירה, דאינם במקום אחד. ובאצילות – ששם הידיעה – אין מקום לבחירה; ובבריאה, יצירה, עשיה – ששם הבחירה – אין מקום לידיעה" (**תקנת השבין** טו, פח, עמ' 224); אך בפרי **צדיק** א, וישב יא, עמ' שמה, החלוקה שונה, לפי הספירות: "וכמו שכתב האריז"ל, שבמקום שיש ידיעה אין בחירה כלל. והוא, שבז' מדות {=הספירות} תחתונות {...} שם הבחירה נתונה, ובג' ראשונות {=כתר, 'יחכמה', 'בינה', בעתיקא} =כתר' אין בחירה באמת, וכמו שיבורר אחר, שיזכו על ידי תשובה מאהבה שזדונות נעשות כזכויות {יומא פו, ב}. "ואכן הספירות מתחלקות גם לפי העולמות: 'כתר'-'יחכמה'-'בינה', 'המוחין' שבראש ושבתחשבה שמעל לגוף, כנגד 'אצילות'; 'חסד'-'גבורה'-'תפארת' המידות היגופניות' העליונות, כנגד 'בריאה'; 'נצח'-'הוד'-'יסוד' כנגד 'יצירה'; ו'מלכות' כנגד 'עשיה'.

למעשה, הצעת הקוטביות של האר"י היא רק הבסיס – שמנטרל את הדחיפות של הסתירה בין 'ידיעה' לבחירה – שממנו ממשך ר"צ הלאה לטענת הפרדוקס, כשהוא יוצר מגע הדדי בין 'הידיעה' לבחירה' (כמפורט בפרקים הרביעי והחמישי). בכמה מקומות כורך ר"צ את דברי האר"י הקוטביים יחד עם דברי ה**תיקוני זוהר חדש** ודברי הרמב"ם בסוגיה וטוען שהם למעשה אותו הטיעון עצמו; אלא שכפי שנראה בשעיף 4.1.1, לדעתו עמדת הרמב"ם עצמה היא פרדוקסלית, ולא עוד אלא שהוא טוען שהקוטביות הזו היא למעשה **פרדוקס** אלוקי של ישי הפכים בנושא אחד: "אך באמת אצל השם יתברך לא שייך 'תרת' דסתר' [=שנים הסותרים {זה את זה}], שיוכל להיות ב' הפכים בנושא אחד ושניהם אמת. כעין שאלת ידיעה ובחירה שכתב הרמב"ם (ב"ה תשובה) על זה 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם' {ישעיהו נה, ח; ...} שכדברי הרמב"ם ז"ל מפורש בזהר חדש {קכא, א-ב} ובכתבי האר"י ז"ל {רחיו, **ארבע מאות שקל כסף**, עמ' רפא-רפב}, והלשון שם: 'שבמקום שיש ידיעה שם אין בחירה' וכו'. והיינו בעולם העליון, ו' משם הו"י', 'קודשא בריך הוא' [=תפארת] שאין דבר נעלם ממנו, שם באמת לא ידון על פי הבחירה; וה' משם הו"י', 'שכינתא' [=מלכות], שם נמסר הבחירה ושם לא ידון הקדוש ברוך הוא הנאגו על ידי הידועה. ואף שהם **תרת' דסתרו**, **אצל השם יתברך יש ב' הפכים ושניהם אמת**, ועל זה כתב הרמב"ם ז"ל שעל זה נאמר 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם' (**פרי צדיק** ג, פסח יז, עמ' עד-עה; ההדגשות שלי).

הוא פועל ה', אפילו החטא, ואין כל פעולה אנושית; ומי שהשיג יחוד זה רואה את חוסר התועלת של כל הניסיונות להסביר את שאלת 'ידיעה ובחירה':

מצד השגת היחוד האמיתי {=העליון, האמת} אין מקום לזכות וחובה כלל, כיון שהוא משיג ש"אין עוד מלבדו" {דברים ד, לה} כלל, הרי כל פעולות אדם גם כן הם פעולות ה' יתברך, ועל זה נאמר "אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח" (איוב לה, ז), רוצה לומר, שהרי הכל שלו ופעולתו. וזה אמת מצד היחוד האמיתי, וכמו שאמר...; ברכות לב, א: "אלמלא שלושה מקראות {הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל. חד, דכתיב {מיכה ד, ו}: 'ואשר הרעותי; וחד, דכתיב {ירמיהו יח, ו}: 'הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי ישראל'; וחד, דכתיב {יחזקאל לו, כו}: 'והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר'; ...} וכל מה שיגעו חכמי הדורות להסביר ענין הידיעה והבחירה – לא יועיל למשיגי היחוד האמיתי שאין עוד מלבדו ממש.<sup>475</sup>

ההפרדה בין שני הקטבים מעניקה לכל אחד קיום בפני עצמו, אך דווקא קוטב 'הידיעה' הוא קוטב 'האמת'; כפי שנראה כעת, קוטב 'הבחירה' אמנם אינו 'אמת', אך גם לו עמידה עצמית כ'אמונה'.

### 3.2.1. יעקב ובניו: 'אמת' ו'אמונה'

ר"צ מבחין בין שני הייחודים באמצעות מושגים אלו, בפרשנותו לדמותו הטיפולוגית של יעקב ולמדרש על שני הפסוקים הפותחים את קריאת שמע, שכזכור עומדים כנגד שני הייחודים:

וזהו ענין היחוד שאמרו השבטים ליעקב: "כשם שאין בלבך אלא אחד" וכו' (פסחים נו, א),<sup>476</sup> שאף שאנו נפשות חלוקים – הכל אינו אלא אחד וקומה שלימה. ועל זה אמר יעקב: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שהוא יחודא תתאה, מצד מדת מלכותו, ש"אין מלך בלא עם" {פרקי דר' אליעזר ג, ו ע"ב; יא, כח ע"א}, שהוא ריבוי נפרדים – ומכל מקום הכל עם אחד, מצד השתעבדותם למלך.<sup>477</sup> והוא כמו שאומרים בתפלת מנחה {בשבת} "יעקב ובניו ינוחו בו" {...} וזהו "מנוחה שלימה", "מנוחת אמת ואמונה", וכמו שאמר בזהר הקדוש (רעיא מהימנא פנחס, רל, א): "איהו {=הוא} אמת ואיהי {=והיא} אמונה", יעקב ובניו, כמו שאמרו (פסחים נו, א): "כשם שאין בלבך אלא אחד" – והיינו בבחינת 'אמת' כמו שנאמר {מיכה ז, כ}: "תתן אמת ליעקב" – "כך אין בלבנו" – אף שאינו מאיר אצלנו מפורש בבחינת 'אמת', מכל מקום על ידי 'אמונה' גם אצלנו מבורר – ו"אין בלבנו אלא אחד. באותו שעה פתח יעקב ואמר: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'" – 'מלכות שמים' בחינת 'כנסת ישראל' {=מלכות}.<sup>478</sup>

ר"צ מתאר את דמותו הטיפולוגית של יעקב כמי שהגיע להשגה שהכול בידי שמים, אפילו השתדלותו ובחירתו.<sup>479</sup> השגה זו היא השגת "אמת ליעקב", וכפי שנראה להלן (4.2.2.1) הפסוק "שפת אמת תיכון לעד" מלמד לפי ר"צ שמה שהוא 'אמת' קיים לעד, נצחי ומעל לזמן: היה הווה ויהיה, כלומר – שם הווי"ה, שהוא כזכור (3.2) שמו של יחוי"ע.<sup>480</sup> מתוך השגה זו רצה יעקב לגלות לבניו את הקץ של העולם-הבא, השגת יחוי"ע, שמעבר לעולם-הזה וליוח"ת, אך ברצונו לעשות כן "נסתלקה ממנו שכינה".

<sup>475</sup> ספר הזכרונות ג, יב, עמ' 294.

<sup>476</sup> "שלא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ואנן מאי טעמא אמרינן ליה {ואנו מדוע אומרים זאת?; ...} ויקרא יעקב אל בניו ויאמר: האספו ואגידה לכם' {בראשית מט, א} – ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלוש יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו; ויקרא רבה לו, ה} אמרו לו בניו: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' {דברים ו, ד}, אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. אמרי רבנן: היכי נעביד {=אמרו חכמים: כיצד נעשה?} נאמר והו – לא אמרו משה רבינו! לא נאמר והו – אמרו יעקב! התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי {=בלחש; ...} משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה. אם תאמר – יש לה גנאי; לא תאמר – יש לה צער. התחילו עבדיה להביא בחשאי".

<sup>477</sup> רס"סי לילה מ, ב, עמ' 85. וראו על כך רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 298-299; ליוור, יסודות פרדוכסליים, עמ' 312-314, אך ראו על דבריה להלן, הערה 778.

<sup>478</sup> פרי צדיק ד, שלח יד, עמ' קמה.

<sup>479</sup> פרי צדיק ב, פדיון הבן ב, עמ' פו: "ביעקב מצנינו השתדלות {...} וידע שהכל, אף ההשתדלות, הוא מהשם יתברך וכמו שאמר {בראשית מח, טו}: 'האלהים הרועה אותי'. רעיון זה שב רבות בעיקר בפרי צדיק; ראו למשל: א, חנוכה כה, עמ' תיד; א, ויחי טו, עמ' תצה; ד, שבועות ב, עמ' מא; ד, בהעלותך י, עמ' קיח. ר"צ מסביר את דברי יעקב כך: "ולכן אמר 'האלקים הרועה אותי' וגו', שהוא כצאן נמשך אחר הרועה" {ליקוטי מאמרים י, יג, עמ' 63}, כלומר שאין לו רצון משל עצמו, וגם מה שנראה כרצון עצמו מתברר כרצון הרועה, הקב"ה. בחלק ממקורות אלו, קושר ר"צ את תפיסת הקב"ה כרועה, גם לדמותו הטיפולוגית של דוד המלך, שגם אמר (תהילים כג, א): "ה' רועי לא אחסר".

<sup>480</sup> יעקב מייצג את ספירת 'תפארת' המכונה גם 'אמת', והשם האלוקי השייך אליה הוא שם הווי"ה: "והתכללותם {של אברהם ויצחק יחד} הוא מדת יעקב אבינו עליו-השלוש הרומז לשם הווי"ה ו{ל} צורת אדם שבמרכבה, שהוא {=יעקב} תכלית השלמות" {צדקת הצדיק רטו, עמ' 123}; "והתורה שבכתב היא מדת 'התפארת', 'אמת ליעקב' {מיכה ז, כ} {עיי'ן זוהר הקדוש, ריש ויקרא {ח"ג} ב, א, וברכות ה, ב} {"פוקד עקרים ד, ד, עמ' 225}. על יעקב/ישראל ותפארת (על-פי איכה ב, א: "...} תפארת ישראל"), ראו למשל זוהר ח"א, קנו, ב; על יעקב ואמת ראו למשל שם צו, א-ב; על יעקב ושם הווי"ה ראו למשל שם קג, א. וראו משנת הזוהר א, עמ' קמט, קנה, קצו. עוד על השמות השונים וקשריהם, ראו גייקטיליה, שערי אורה א, עמ' 227, 250-252. ר"צ מרבה להשתמש בטיפולוגיה של שלושת האבות:



כאמור (3.1), 'שכינה' היא אחד משמותיה של 'מלכות' (יחוי"ת), וסילוקה מסמל את העובדה שתיקונו של יעקב הוא חלקי: לגבי עצמו הוא מתוקן בפועל בשלימות (יחוי"ע); אולם לגבי צאצאיו תיקונו הוא רק בכוח, רק מצד האמת של אחרית-הימים והעולם-הבא (יחוי"ע), מצד מקורם ביעקב עצמו והתכללותם בשלמותו – אך בפועל, בעולם-הזה (יחוי"ת) הם צריכים להתברר, שכן גם הם חוטאים בחטאי האומות.<sup>481</sup>

לפי ר"צ ה'שכינה' אינה רק הכוח האלוקי המופשט והכללי של ספירת 'מלכות' המכונה 'כנסת-ישראל', אלא היא כנסת-ישראל בפועל, עם-ישראל על פרטיו האישיים, שהקב"ה שוכן בליבם ואפילו בתוך טומאותם ומחשבותיהם הרעות: "ש'הקב"ה לבן של ישראל, כמו שאמרו (שיר השירים רבה ה, ב) על פסוק (תהלים עג, כו): 'צור לבבי', והוא שורש השכינה, השוכנת בלב בני ישראל ובתוך טומאתם {ויקרא טז, טז} והיא הנקראת 'כנסת ישראל' שהיא קיבוץ הקדושה של כל כללות ישראל והיא שורה בלב כל אחד בפרט.<sup>482</sup> לפי זה, יעקב רואה את סילוק השכינה שבאי-ההצלחה לגלות את העתיד, כביטוי לפגם בכנסת ישראל (שכנגד השכינה) שהיא בניו: הוא חושש לפגם ב'מיטתו', בצאצאיו, כשם שעשו וישמעאל נדחו מירושת יצחק ואברהם. השגת העולם-הבא שלו, השגת יחוי"ע, אינה יכולה לקבל את החלקיות של השכינה, 'המלכות', יחוי"ת של העולם-הזה.

אך בניו מרגיעים אותו; הם פונים אליו בשמו הפרטי החדש, המבטא את שלימות השגתו את האחדות האלוקית: "שמע ישראל", שהוא גם הפסוק של יחוי"ע (שהמדרש מוציא מהקשרו הראשוני, בו משה פונה לכלל העם) וטוענים: אמנם בנגלה איננו משיגים בבחירות את השגתך – שמהותה ברירות ואחדות – ולכן אנו חוטאים ונראים כשאר האומות וכמפורדים בינו לבין עצמנו, כביכול חלק מאתנו נדחה מהברית האלוקית; אך בנסתר, בפנימיות, בפוטנציאל שאמנם צריך בירור והתממשות – אנו מאמינים כמובן באמת של האחדות האלוקית ('ה' אלקינו ה' אחד"), ואנו מאוחדים כעם אחד. פנימיות זו אינה ידיעת האמת של האחדות האלוקית, אך היא אמונה באחדות זו, וההשתוקקות אליה תביא לתיקון הסופי ולאמת עצמה. מצד האמת עצמה (יעקב; יחוי"ע) אמונה זו חלקית ואינה אמת, ולכן השכינה מסתלקת – אך זוהי אמונה שהיא אמת מסדר וממד אחר (4.2.2). זאת ועוד: תפיסתה המוחלטת של האמת את האמונה כחלקיות, מלמדת על חלקיותה של האמת עצמה, שאינה מכירה באמת של העולם-הזה, באמונה המשיגה גם בעתות חשיכה וטשטוש, שאף שהיא חלקית יש בה ממד מוחלט.

ר"צ מצייר את דמותו הטיפולוגית של יעקב כמי שתקנה את חטא אדם הראשון ואת צלם אלוקים, ולכן יעקב הוא דמות "האדם" היושב על כסא המרכבה שראה יחזקאל.<sup>483</sup> בדומה למצבו של אדם הראשון לפני החטא, שלא היה

---

אברהם ויצחק מייצגים מידות נגדיות (שמתגלות ככוללות זו את זו גם בשעת ניגודן, ובניגוד לישמעאל ועשו שאוחזים במידתם ללא הכללה, ובכך הם קליפתן), ויעקב מייצג מידה שלישית המכלילה ואוחזת פרדוקסלית בשתייהן. השלישיה היסודית היא אהבה/חסד-גבורה/יראה/דין/רחמים/תפארת/אמת, והיא מיוצגת בשלושת אחרות, כגון: פסח-שבועות-סוכות; תאוה-קנאה-כבוד; גמילות חסד-עבודה-תורה; ועוד. ראו על כך רובינשטיין, בחינת האבות; בן ארזה, אהבה.

<sup>481</sup> ראו למשל דברי **סופרים** לח, עמ' 261: "דיעקב מצד עצמו אין עליו שום מקום קטרוג, וכל נגיעת שרו של עשו כשנאבק עמו היה רק בכף יריכו, ואמרו (בראשית רבה עז, ג): 'בצדיקים היוצאים ממנו', וגם הם כולם זרע אמת, דמטתו שלימה. רק שדבר זה הוא מצד האמת לאמתיות ויתגלה לעתיד כשיבוקש עוון ישראל ואיננו 'ירמיה נ, כ'; אבל מצד הלבוש שבעולם הזה יש נגיעה למקטרג, והיינו מצד זרעו אחר שנתפשטו ממנו, אבל מצד האמת ליעקב עצמו מצד התכללות זרעו בו {...} אין בהם שום פסולת לקטרג כלל, רק אחר שהוליד בנים ונתגלו נפשיותיהם מלובשים בגופים בפני עצמם מצד הלבוש כתנות אור הגוף שממשכא דחויא [=מעור הנחש] כידוע, יש מקום קטרוג למראית העין בעולם הזה." לפי ר"צ, נגיעת המלאך בירכו של יעקב, מלמדת על כך שלמרות שיעקב תיקן את עצמו והמלאך לא היה יכול לו – הוא הצליח לגעת בצאצאיו, יוצאי ירכו; מכאן שהירך הוא אבר הברית, וזהו גם הפגם שבו נכשלים צאצאי יעקב במהלך הדורות עד שלכאורה אין הבדל בינם ובין האומות – ראו ליד ובהערה 64. נגיעה זו היא גם המקור לחששו של יעקב, שיוזכר מיד, לכך שיש פסול במיטתו – כלומר פגם ביחסים המיניים שגרמו לפגם בצאצאיו שאולי נדחו כמו ישמעאל ועשו.

<sup>482</sup> **פוקד עקרים** ו, ג, עמ' 268. וראו **דובר צדק** ד, אחרי מות ז, עמ' 132: "ובכנסת ישראל נאמר {במדבר לה, לד}: 'אני ה' {שכן בתוך בני ישראל}; 'השוכן אתם בתוך {טמאתם}; ויקרא טז, טז" וגו', שבודאי כל מחשבות עומק פנימיות שלבים לה' יתברך, כמשמעות מילת 'בתוך'; וממילא הוא יחיד הגמור דקודשא בריך הוא [=הוי"ה] ושכינתיה [=מלכות], **השוכן** אתם {על ידי תפילתם, מאחר דעומק פנימיות תשוקתם ה' יתברך, מעיד שהוא לה' לבדו באמת, אפילו שהלב מלא פניות וערוב מחשבות זרות, ה' יתברך חותם ומעיד עליהם". על 'כנסת ישראל' וזיהויה עם 'מלכות', ראו **משנת הזוהר** א, עמ' רכו-רכח; שלום, השכינה, עמ' 276-285; גייקטיליה, **שערי אורה** א, עמ' 65-71. על הזיהוי בין 'כנסת-ישראל', הספירה האלוקית, לבין עם-ישראל הממשי, ראו שלום, משמעות התורה, עמ' 49, 69.

<sup>483</sup> "כי האדם נברא בצלם ובדמותו וכמו שכתוב ד"אדם בפני שכינה כקוף בפני אדם" {בבא-בתרא נח, א}, כמו הקוף שעושה כל מה שהאדם עושה כך האדם בדוגמא שלמעלה. וכמו שהשם יתברך עסק בששת ימי בראשית במעשה בריאה {...} ושבת נקרא על שם השכינה {...} כך האדם שזוכה, נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כמו שאיתא {שבת קיט, ב} על האומר 'ויכולי {...} **ובייקרא רבה** (לו) {ד} על פסוק {ישעיהו מג, א}: 'בוראך יעקב ויוצרך ישראל' – 'עולמי {עולמי, אומר לך}, מי בראך? {מי יצרך?} יעקב {בראך יעקב יצרך} כו' {...} כמו שכתוב {יחזקאל א, כו}: 'על הכסא דמות כמראה אדם' וגו', ואמר {בראשית רבה כז, א}: 'גדול כחן של נביאים שמדמין צורה ליוצרה' כו', מבואר, ד'יצורה' הוא הדמות, וכמו שאמרו {חולין צא, ב}: **במדבר רבה** ד, א {צורתו של יעקב אבינו עליו-השלום חקוקה בכיסא הכבוד. ו'יוצרה' הוא האדם שדימוה אליו, כי נאמר {בראשית א, כו}: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותינו', הרי שהוא כדמות העליון {...} וזהו שורש נשמת יעקב אבינו עליו-השלום, שהוא כולל כל מחצב הנשמות של זרע ישראל' {קדושת השבת ז, א-ב, עמ' 321-322}.

אמור למות, כך אומרים חז"ל ש"יעקב אבינו לא מת", שכן מילה זו לא מוזכרת לגבי בתורה; ולשאלה: הרי חנטו אותו וספדו לו, עונה הגמרא "מקיש אותו לזרעו – מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים" (תענית ה, ב). כלומר, כיוון שאף אחד מצאצאיו לא נדחה בכוח (אף שצריך בירור בפועל), הרי שהוא עצמו – כל הפוטנציאל הגלום בנשמתו ויוצא לפועל בצאצאיו – גם בחיים.

השגת יחוו"ע שמעל לעולם-הזה היא השגת החיים הנצחיים, אך בעולם-הזה המוגבל אין היא יכולה להתבטא (ולכן קברו והספידו את יעקב) אלא בהעלם דרך זרעו. באופן זה, כשם שאחדות האמת של השגתו של יעקב מאפשרת את אחדותם של השבטים, שאיש מהם אינו נדחה – כך אחדות אמונתם ושאיפתם של בני-יעקב להשגת האמת והאחדות האלוקיות, הן חייו וקיומו האחדותיים והנצחיים של יעקב, שלא מת, אפילו בעולם-הזה:

יעקב הוא שורש דכל ישראל גם בחיצוניותם, דעל כן אמרו בתענית "מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים" כו', כי הם והוא הכל אחד, וחיותם הוא חיות דיעקב אבינו {...} כי מטתו שלימה דכולו זרע אמת גם בחיצוניות, אף שבעולם הזה לא נתגלה זה עדיין. וזה שאמרו לו בניו "כשם שאין בלבך אלא אחד" כו', (פסחים נו, א) כי הוא שורש להשגת היחוד הגמור (=העליון) דה' אחד. דעל כן הוא דמות אדם היושב על הכסא כנודע {...} ויעקב {...} הוא האדם השלם בצלם אלהים ממש, כי הוא תיקון אדם הראשון.<sup>484</sup>

כי עולם לשון העלם, שזה ענין בריאת עולם שהוא המעלים אחדותו יתברך, שקודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד, ובאמת "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם" {ילקוט שמעוני דברים, תתלו}, דגם עתה הוא אחד ממש כמקודם {...} אלא שהעולם ומלואו הנראה כברואים נפרדים מעלים זה. וישראל מכירים האור מתוך החושך, ומיחדים שמו פעמיים בכל יום. וכשאמרו לו בניו ליעקב "שמע ישראל" וכו' כשם שאין בלבך וכו' אמר: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' כמו שאמרו בפסחים (נו, א). ד'שמע' וכו' הוא 'יחודא עילאה', היינו יחוד הגמור דקודם שנברא העולם; וזהו האור שהשיג יעקב אבינו {...} שזכה דלא מת ואין במטתו פסולת, כי זכה ליחוד הגמור {=יחוו"ע} ד"אין עוד מלבדו" {דברים ד, לה}, שאין שום פסולת כלל. ועל כן חשב לגלות הקץ שהוא גילוי האור הזה שאין במציאות שום פסולת, כי כולו קודש לה'. וכשראה שנסתלק שכינה נתיירא אולי באמת יש פסולת, ועל זה אמרו: "כשם שאין בלב" וכו' דהיינו בלב גם אנו מכירים היחוד הגמור כמו בלבך ממש, רק החילוק דאצלם ההכרה מתוך העלם החושך דאחר שנברא העולם, ואינו בהתגלות גמור כמו אצל יעקב אבינו {...}, שהיה חיצוניותו מזוכך לגמרי, ועל כן אי אפשר לגלות עדיין. ועל זה אמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שהוא 'יחודא תתאה' שמצד מדת מלכותו יתברך המתגלה בעולם, שעל זה היה בריאת העולם, ד"אין מלך בלא עם" {פרקי דר' אליעזר ג, ו ע"ב; יא, כח ע"א}. וזהו מדת 'לילה' כידוע, דהיינו שיהיה העלם וחושך – ועם כל זה גם "כי אשב בחושך ה' אור לי" {מיכה ז, ח} מצד 'אמונתך בלילות' {תהילים צב, ג}, על ידי תוקף האמונה שיש לזרע ישראל, מאמינים בני מאמינים {שבת צז, א}. ואף על פי שאין משיגים אור הבהיר בהתגלות הלב ב'אור פני מלך חיים" {משלי טז, טו}, מכל מקום הם מאמינים היחוד אמונה שלימה בלב, ש"אין עוד מלבדו" אף שאינו מורגש להם בהתגלות גמור.<sup>485</sup>

הקשת יעקב לזרעו פועלת לפי ר"צ בשני הכיוונים: השגתו את יחוו"ע משמרת את אחדות ושלמות מיטתו, וגם צאצאיו החוטאים אינם נדחים; אך השגה זו מתגלה באחדותה רק כשהיא מתבטאת גם בעולם-הזה, בחיצוניות, בחושך ובהעלם היחוו"ע, וביטויה הוא בזרעו החיצוני לו – והחיצוני גם במעשיו החוטאים לעיתים – בזרעו שבחיים המאמין באחדות גם אם אינו משיגה כאמת ברורה כיעקב עצמו. סילוק השכינה של יעקב ברצונו לגלות את יחוו"ע נובע מכך שהשכינה היא 'מלכות' ויחוו"ת החיצוניים, הגשמיות החומרית של העולם-הזה; השכינה היא 'כנסת-ישראל' שהיא צאצאי יעקב החיצוניים לו ולהשגתו הפנימית את אחרית-הימים של יחוו"ע. זהו חששו של יעקב שיש פגם בצאצאיו שאינם יכולים להשיג את יחוו"ע.

וכשם שאדם הראשון לפני החטא איננו מתבייש במערומו, כך יעקב איננו מתבייש לדרוש (בראשית כט, כא): "הבה את אשתי ואבואה אליה", ש"אפילו אדם פרוץ אין אומר כלשון הזה {...} אלא, כך אמר לו: 'אמר לי הקב"ה שאני מעמיד י"ב שבטים, עכשיו הרי אני כבן שמונים וארבע שנים, ואם אין אני מעמידך עכשיו, אימתי אני מעמידך?' (בראשית רבה ע, יח). כך מסביר זאת ר"צ: "דכל ענין יעקב אבינו עליו-השלום, 'מטתו שלימה', היינו שכל הולדותיו בקדושה, כי הוא שלימות תיקון חטא אדם הראשון שהיה בתאוה. ועל כן אמרו (שבת נה, ב) על ישי שימת בעטיו של נחש, היינו שורש הסתת הנחש בחטא אדם הראשון {...} דהיה בו שורש של כוונה להנאת עצמו. ומזה נמשך הבושה לאדם ואשתו אחר החטא, כשהכירו שהם ערומים, על ידי שהרגישו בהנאה גופנית; מה שאין כן מקודם נאמר 'ולא יתבוששו' (בראשית ב, כה). וכן יעקב אבינו עליו-השלום אמר (שם כט, כא) 'הבה אתי וגוי' מה דקל שבקלים אינו אומר כן, מפני הבושה שבא אחר חטא אדם הראשון; רק הוא (=יעקב) דלא הרגיש בשום הנאה גופנית, רק להעמיד תולדות לבד נתכוון; וכמו לעתיד לבוא דאמרו ז"ל (זוהר ח"ב, קלז, ב) על פסוק (יחזקאל יא, יט): 'לב בשר' – לב להוציא בשר, הרי זה אצלו {...} כל מצוות התורה ולא שייך בושה. ועל כן מטתו שלימה, ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע' {קהלת ח, ה} ואי אפשר כלל שיבוא ממצוה עבירה ודבר רע חס ושלום. רק יציאת הפסולת הוא על ידי עירוב הנאות גופניות הנמשכות מעטיו של נחש, שנתערב על ידי חטא אדם הראשון בכל זרעו" (תקנת השבין ו, ב, עמ' 34-35).

<sup>484</sup> קדושת השבת ו, ב, עמ' 313; ההדגשות שלי. לדיון על מותו או אי-מותו של יעקב אבינו, ביחס למבנה הפרשני של גילוי והעלם אצל ר"צ, אך ללא דיון במשמעות הרעיונית של הדברים, ראו פרידלנד, גילוי והיעלם, עמ' 71-73.

<sup>485</sup> ישראל קדושים י, טז-יז, עמ' 142-143; ההדגשות שלי. על השימוש בלשון 'יחוד גמור' ליחוו"ע כאן ובציטוט הקודם, ראו הערה 465.

תגובת צאצאיו מלמדת שאין פגם מוחלט וזאת לא רק כי האינסופיות של יחוי"ע של יעקב מבטלת ומכסה על פשעי צאצאיו הסופיים – אלא מעבר לכך: דווקא השכינה החיצונית, המתבטאת בחיצוניות הצאצאים ובחטאיהם, היא זו שמאפשרת השגה של אחדות האל גם מתוך החיצוניות, החומריות והחטא עצמם. השגת העולם-הבא היא השגה ישירה של **האמת** (יחוי"ע); אך השגת העולם-הזה של השכינה היא השגת 'מלכות' (יחוי"ע): השגת הבורא מתוך הבריאה, השגת שניות **המאמינה** באחדות **האמת** הגמורה.

יעקב כמרכבה לספירת 'תפארת' מבטא אפוא את אחדותם של ישראל גם בחיצוניות. הפנימיות של 'תפארת' היא ספירת 'דעת', שמשוה מרכבה לה; לפי ר"צ, בניגוד ליעקב, משה שהוריד את התורה מסיני מייצג את אחדותם של ישראל רק בפנימיות הרוחנית, ולכן הוא לא אמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (כלומר, הפסוק אינו מופיע בתורה שהוריד משה מסיני):

אבל "משה לא אמרו" {פסחים נו, א}, ד"משה מלגאו יעקב מלבר" (תיקוני זוהר יג),<sup>486</sup> מצד הפנימיות הוא רק 'יחודא עילאה' דהיינו יחוד הגמור, ש"אין עוד מלבדו" כלל. אבל מצד החיצוניות, דיש ברואים נפרדים, אלא שמכיר שמכל מקום פנימיותם אחד, זהו 'יחודא תתאה' של יעקב, מצד התפשטותו של זרעו אחריו. וזהו 'ציקי קדירה שהריחה בת מלך' (פסחים נו, א), דהיינו שהשם יתברך נהנה מזה, אף על פי שלאמרו יש גנאי שנראה כאילו יש נפרדין, מכל מקום עיקר כבוד מלך בזה, ומביאין בחשאי.<sup>487</sup>

יעקב ומשה השיגו שניהם את **האמת** שהכל בידי שמים, יחוי"ע. אך יעקב השיגה בכוח, באופן חיצוני יחסית, בספירת 'תפארת' (הוי"ה) שכנגד הלב, מרכז המידות הנפשיות והגופניות של האדם; משה לעומתו, השיג את הנבואה בבהירותה הגדולה ביותר (אספקלריא מאירה; יבמות מט, ב), השיג את פנימיות הדברים בבחינת ה'דעת' שלהם, כלומר לא רק מצד ביטויים במידות אלא במהותם השכלית בשעה שהיא כבר יוצאת לפועל ואינה תיאורטית בלבד. השגתו של משה גבוהה יותר, אך דווקא בשל כך אין היא יכולה להכיר בהשגה הנמוכה של יחוי"ע (וכשם שפרש מאותה סיבה מאשתו, מעולם החומר הנמוך); לכן בשעה שאמר משה את 'שמע' לא אמר את 'ברוך שם כבוד מלכותו'. השגתו של יעקב חיצונית יותר (דרך ההגבלה של שם שד"י), אך דווקא היא מאפשרת לו להכיר ביחוי"ע ובי'מלכות' – בצד החיצוני של האצילות היוצר את עולם העשייה הגשמי ואת היחס שבין מלך לעבדים – ולומר 'ברוך שם כבוד מלכותו'. בשל הפער בין משה ליעקב קבעו חכמים לומר זאת בלחש: לעומת השגתו הבהירה של משה, לפיה הכול מאוחד באל, יש גנאי בדיבור על שניות של מלכות-בריאה ומלך-בורא; מאידך, לשניות זו חשיבות, בהיותה מאפשרת את ההשגה הגבוהה גם למי שאינו יכול להגיע אליה כפי שהיא **באמת**, על-ידי **האמונה** – ולא עוד אלא שרק על-ידי יכולה האחדותיות של יחוי"ע להיות מאוחדת ולהתבטא גם בעולם-הזה.

<sup>486</sup> **תיקוני זוהר** כט, א: "ויעקב ודאי איהו דיוקנא דעמודא דאמצעייתא מסטרא דלבר, והא משה תמן הוה, אלא מסטרא דלגאו הוה, דא גופא, ודא מנשמתא" (=ויעקב [הוא] ודאי דיוקן העמוד האמצעי [=תפארת]) מצד החוץ, והרי משה היה שם, אלא מצד הפנים [=דעת], זה [=יעקב] מהגוף, וזה [=משה] מהנשמה).

<sup>487</sup> **רס"סי לילה** מ, ב, עמ' 85. למרות שגם יעקב השיג את שם הוי"ה, חסר-הגבול, יש פער בינו למשה: משה השיג באספקלריא מאירה, גם בעירות וישירות משם הוי"ה, ואילו יעקב השיג באספקלריא שאינה מאירה, רק בשנתו ללא 'דעת', ורק דרך שם שד"י, השם הקובע את גבולות העולם-הזה: "ויעקב אבינו עליו-השלום ראה {בראשית כח, יג} 'והנה' שם 'הוי"ה נצב עליו' ממש. וזהו ההתגלות הגמור אך הוא מקומו של עולם, שמציאות המקום הוא להכיל הנבראים {...} אבל כל התגלות זה היה לו בחלום, וכשהקיץ אמר 'אכן יש ה' במקום הזה' {שם}, שהאמת שיש התגלות שם הוי"ה באותו מקום דקדש קדשים, אבל 'אנכי לא ידעתי' בידעה והכרה גמורה גם בהקיץ כמו בחלום. וכמו שכתוב גם כן בריש פרשת וארא {שמות ו, ג}: 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שהשגת האבות דרך ראייה היא רק באותו השם 'שאמר לעולם די' (=שד"י; חגיגה יב, ב), שצמצם ההתגלות כפי הראוי לעולם הזה; אבל שמו הוי"ה, שהוא התפשטות למעלה מעלה מסוף כל דרגין עד ריש כל דרגין – אף דיעקב אבינו עליו-השלום זכה לנחלה בלא מצרים {שבת קיח, א-ב} 'ופרצתי' {בראשית כח, יד} וגו', כמדתו ואחיותו בשם הוי"ה שהוא הסרת הגבול המגביל ואומר לעולם די, רק שיוכל להתרחב ולהתפשט יותר כפי מה שיתעלה בכל פעם במעלה יותר – מכל מקום לא היה זה בהתגלות הידיעה וההכרה בעולם הזה, כמו {לעומת מה} שנאמר במשה רבינו עליו-השלום {דברים לד, י}: "אשר ידעו ה' פנים אל פנים". (**קדושת השבת** ז, עו, עמ' 357). על ה'דעת' כמשכת מ'כת' לפנימיות 'תפארת', ראו **זוהר ח"ג**, רפט, א – א, רצ, א; **משנת זוהר** א, עמ' קמ.

ואולם, לפי ר"צ, אף שמשוה כנגד 'הדעת', השגתו אותה מוגבלת; שכן 'הדעת' (פנימיות 'הכת' ו'היחוד הגמור'; 3.3.1) היא השער החמישים של 'בינה', שבו זוכים בעלי תשובה (בעלית 'מלכות' ל'בינה' הנקראת 'תשובה') כר"ע – בעוד משה כלל לא חטא ולכן זכה ל**מ"ט** שערי 'בינה' בלבד (ראש השנה כא, ב); ראו למשל **פרי צדיק** ד, שלח יב, עמ' קמג. על 'בינה' ו'דעת' ראו להלן, ליד הערה 520 ואילך. בפתיחת הפרק ראינו שיחוי"ע, שלפי ר"צ מקביל ל'ידיעה', הוא בין 'הכמה ל'בינה' – ור"צ אכן מזהה בין השורש הקבוע של 'הידיעה' לבין 'בינה' – בעוד ש'תפארת' שייכת ליחוי"ע שבינה לבין 'מלכות'; אך בהקשר זה – וכפי שיפותח עוד להלן (3.3.1), ובדיון על היחס בין תושבי-כ'תפארת' לתושבי-ע'מלכות' (5.4) – ר"צ מתמקד ביחס שבין 'תפארת' ל'מלכות' עצמן: בזהותו את 'מלכות' כ'יחוי"ע וכ'בינה' (3.1) המיוצגות על-ידי בני יעקב, הוא מזהה את 'תפארת' שיעקב מרכבה לה כביטוי ל'אמת' של 'הידיעה' ושל יחוי"ע (כמו 'בינה' בדרך-כלל).

המדרש משווה את האמירה בלחש לרצונה של בת-המלך לאכול 'ציקי קדירה'; מושג זה מופיע בתלמוד כמה פעמים, ולפי רש"י הכוונה לתבשיל המבושל הרבה עם תבלינים (חולין עז, ב) כש'ציקי' הם התבלין המבשם את תבשיל הקדירה ועושה אותו ערב (יומא עה, א), או שהוא שם התבשיל המתובל (בבא מציעא פו, ב). הרב שטיינזלץ מפרש במדור 'החיים' במהדורתו לכתובות (סה, ב), ש'ציקי קדירה' הם מיני רוטב הנעשים משיירי מאכלי בשר, שמוסיפים להם יין ותבלינים, והם נקראים כך משום שיוצקים אותם לקדירה; בפירושו למדרש בפסחים הוא מסביר שהכוונה לתבלין המיובש בשולי הקדירה, כלומר לשיירי התבשיל שהתבשל זמן ארוך, שהתייבשו בשולי קדירתו ונספג בהם טעם התבלין ביתר שאת.

משמעות המשל במדרש היא אפוא שבת-המלך הריחה ריח תבשיל מתובל מאוד שהתבשל זמן ארוך, שכמו החמין הוא מאכל פשוט שאינו ראוי למעמדה ואינו מוגש על שולחן מלכים, והיא אף התאוותה לשיירי המיובשים; אם יביאו לה בגלוי תתגנה ואם לא יביאו לה תצטער, ולכן הביאו לה בחשאי. ומכאן שהנמשל הוא, ש'ברוך שם' הוא פסוק המבטא ממד נמוך (ציקי קדירה) של האלוקות (המלך), שהאחדות בו אינה מושלמת, אך אליו נמשכים ישראל (בת-המלך); אם יאמר בקול יהיה בכך גנות לישראל, אך אם לא יאמר יהיה בכך צער לישראל המשיגים את האחדות האלוקית אף שלא בשלימות, ולכן יש לאומרו בלחש (כציקי הקדירה שהובאו בחשאי).

בקבלה התפרשה 'קדירה' כ'מלכות' (כמו 'ברוך שם כבוד מלכותו', וכתב-המלך במדרש), כ'שכינה' הנקבית המהווה כלי המכיל את התבשיל. 'ציקי' התפרשו כתבשיל הזכרי עצמו – שהוא הייחוד שיחדו השבטים – והם ניצוקים בקדירה – או מוצקים באחדותם; לחילופין התפרשו 'ציקי' כתבלין הזכרי הממתק את עשן הקדירה, כלומר את הדינים של 'מלכות'.<sup>488</sup>

נראה שלפי ר"צ, גם 'ציקי' מייצגים את 'מלכות' התחתונה, בהיותם אוכל עממי ו'נמוך'; משום שאינם התבשיל (הזכרי) עצמו אלא נספחים לו בעקיפין בשל בישול-יתר, כמו הנקבה הנספחת לזכר; ומשום היותם תבלין, שכפי שנראה להלן (4.2.5.1) הוא אחד מייצוגי היצר, שאף שהוא רע וקונטינגנטי יש לו ממשות ויש בו צורך לתיבול הקדירה (התורה)<sup>489</sup> – כמו 'המלכות', שאף שהיא קונטינגנטית ואין לה מעצמה כלום ובכך היא גם מקור הרוע, זה עצמו ממשותה ואף יתרונה (4.2.1). אכילת בת-המלך מהאוכל העממי והמתובל נעשית בחשאי בלבד – ולפי ר"צ, במקביל, כך יש לבטא בלחש את האמונה באמת האחדותית, את 'המלכות' (בת-מלך) של שניות בין בורא לנברא. חשאויות זו היא מצב-ביניים בין גילוי (יום) להעלם (לילה), כשם שהאמונה היא מצב-ביניים בין אמת לשקר. האמונה חושפת את האמת והגילוי של העולם-הבא ויחוו"ע, שבתוך השקר וההעלם של העולם-הזה ויחוו"ת, וזאת גם בידי מי שבחטאיהם ('תבלין') טרם השיגו את האמת של האחדות האלוקית במלואה, וגם הם נכללים בה.

זהו, כאמור (3.2), גם ההעלם של שם הוי"ה בתוך שם אדנות: שם הוי"ה שלמעלה מזמן ומקום, שייך להשגת עולם-הבא, עולם המחשבה שבכוח לפני יציאתה אל הפועל במעשה – אך ליעקב שהשיג את יחוו"ע ותקן את עצמו בשלימות הוא נגלה בפועל. בני יעקב אינם משיגים שם זה ישירות אלא את שם אדנות, שלעומת שם הוי"ה מבטא

<sup>488</sup> ראו למשל **שושן סודות** סה, ח ע"ב; רמ"ק, **פרדס רמונים** שער ערכי הכינויים (כג), יח, קמו ע"ב.

<sup>489</sup> כפי שנראה שם (4.2.5.1), דימוי מקביל ל'תבלין' הוא 'השאור'; ואכן, **בקדושת השבת** ו, ז, עמ' 315-316, מסביר ר"צ שהכוונה ב'ציקי קדירה' אינה לעמדה המכירה בבורא תוך כדי היותה נפרדת וכנבראת בלבד, אלא אף למצב חמור יותר הנובע מהשניות ומ'הבחירה' הכרוכה בה – לחטאי ישראל, שמקורם ביצר הרע שנמשל לשאור המחמיץ את העיסה (ברכות יז, א; **זוהר ח"ב**, מ, א), כמו 'התבלין' של ציקי הקדירה שנוצרו מעודף בישול; אך גם חטאים אלו מתבררים בסופו של דבר כחלק מהייחוד האלוקי, שהרי כאמור מיטתו של יעקב שלמה וגם בוגדיו נכללים בקדושה: "וכן אמרו שבטים על עצמן {פסחים נו, א}, דגם בלבינו, אף שאין אנו נקיים מיצר רע לגמרי כמותך – מעמקי לבנו דבוק בה' אחד. ועל זה אמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שזהו יחודא תתאה. דאף בברואי מטה קרוצי חומר, שעדיין אין לבם ברשותם לגמרי, גם הם מיחדים שמו בכל יום תמיד באהבה, וזהו כבוד 'מלכותו' ד'יבכל משלה' {תהילים קג, יט}. ועל כן אמרו בחשאי ומשלו {פסחים נו, א} לציקי קדירה שהריחה בת מלך דיש לה גנאי, כי דבר זה גנאי לכנסת ישראל כשאין לבם נקי לגמרי. אבל באמת יקר מחכמה וכבוד סכלות מעט' {קהלת י, א}, כי 'שאור מיעוטו יפה' {ברכות לד, א}, כי קילוס וכבוד מלכותו עולה יותר כשיש עדיין יצר בלב, ועם כל זה לבנו מכיר יחודו יתברך ודי'אין עוד מלבדו' {דברים ד, לה}. ועל זה אמרו {**בראשית רבה** ט, ז}: "טוב מאד' {בראשית א, לא} – זה יצר הרע'. ואף על פי שמצד הנשמה דטהורה {ברכת הנשמה בשחרית} היא בת מלך בעליונים, הוא גנאי מצד חיבורה בגוף שהוא מתחתונים – יש לה הרגש ריח ב'ציקי קדירה', שהוא דבר הנעשה משאור בעיסה, וריח הוא דבר שהנשמה נהנית בו. ו'ציקי קדירה' הוא המתבל הקדירה ומסירו הזוהמא ממנה; ובטן האדם דומה לקדירה המבשלת המאכל {...} דבזה הוא שורש התאוה הבא על ידי הנחש בחטא אדם הראשון באכילה; וכן עריות נקרא בלשון אכילה 'אכלה ומחתה פיה' {משלי כ, ל} (ההדגשות שלי). הבטן היא הקדירה הנהנית מציקי הקדירה, מהמאכל העשוי משאור, והאכילה היא פתח לחטא; אך ציקי הקדירה הם גם החומר המנקה את הקדירה דווקא על-ידי 'השאור' ו'התבלין' עצמם. כך גם הנשמה הטהורה והרוחנית לגמרי נהנית אף היא (בחוש הריח המיוחד לה) מציקי הקדירה, כשגם היצר הרע, כמו השאור שבעיסה, נרתם לעבודת ה' בייחוד גמור'.

את יחס השניות שבין אדון-בורא לעבד-נברא ושייך לעולם-הזה, עולם העשייה שבפועל, המעלים את המחשבה שבכוח (יחוי"ת); אך לפי ר"צ, באמצעות שם אדנות שבפועל, הם משיגים את שם הוי"ה בכוח, במחשבה:

ו"זה שמי לעולם" – בעולם הזה לא כמו שנכתב נקרא (פסחים נ, א), כי בכתב מצד המחשבה הוא נגלה בעולם הזה גם כן. דישראל עלה במחשבה ששם היחוד, ובני ישראל יכולים להרגיש זה מצד המחשבה, אבל לא בקריאה ובדיבור שהוא גילוי עולם העשייה, הרי הגלוי בעולם הזה הוא דברים נפרדים, ואין עצם אלקות ויחוד אמיתי נגלה, רק בסוד כל אחד לפום מה דמשער בלביה {=לפי מה שמשער בליבו}, ובמחשבה הוא נגלה לכללות בני ישראל.<sup>490</sup>

בני יעקב המצויים בהוויה של יחוי"ת, משיגים את שם הוי"ה (יחוי"ע) בכח, במחשבה ובכתיבה בלבד, באמונה בשיעור ליבם, באמצעות נעלמותה בתוך שם אדנות המבוטא בפה. יעקב משיג את שם הוי"ה בפועל, את האפשרות לבטאו בפה, אך כיוון שהשיגו במידות (ב'תפארת', הלב) בלבד, הוא מאפשר את האמירה החשאית של יחוי"ת. מכאן נראה שאף שמהותה של המחשבה היא 'בכוח' כפי שמשיגים בני יעקב, משה משיג אותה-עצמה בפועל, וממילא מבטל את ה'בפועל' של עולם המעשה ואינו מאפשר את האמירה החשאית של יחוי"ת. לפי ר"צ, מצב-הביניים של החשאיות והאמונה בנעלם (הוי"ה) מתוך הנגלה (אדנות) מתבטא גם בדרש המגלה שיעקב לא מת, לעומת הפשט שבו חנטו וקברו אותו, והסתירו את חייו:

ומיתתו היה רק בעולם הזה למראית העין, וכמו שאמרו (תענית ה, ב): "מקרא אני דורש וכו' מקיש הוא לזרעו" וכו', רצה לומר – אתה מביא לי מעדות הכתוב על מה שראו במוחש בעולם הזה, אבל אני דורש המקרא, שהדרש הוא השגת העומק הנעלם מהפשט, וידיעת הדבר לאמיתו הנעלם בעולם הזה הוא הדרש הנעלם תוך הכתב שהוא הנגלה לכל.<sup>491</sup> כי עיקר התורה שבעל פה הוא ההתגלות של תורה שבכתב בנפשות דבני ישראל בעולם הזה, ד"לא בשמים הוא" {דברים ל, יב}. והכתב הוא דברי הנביא מפי ה' מגלה האמת לאמיתו, אלא שבעולם הזה הוא נעלם, ואי אפשר לדעת כלום מתוך התורה שבכתב רק על ידי פירושה שבעל פה, שהוא גילוי מה שבכתב {...} כי בעולם הזה אין אפשר להתגלות יותר, שהרי אף יעקב אבינו {...} ד"לא מת", כפי הנגלה בעולם הזה הרי "קברו קבריו וחנטו חנטיא" {=קברו הקוברים וחנטו החונטים; תענית ה, ב}.<sup>492</sup>

ר"צ מסביר, שהשגת האמת של יעקב, שכפי שראינו היא 'הידיעה' לפיה 'הכול בידי שמים' (יחוי"ע), היא כנגד מוחלטות התושב"כ,<sup>493</sup> הניתנת כמות שהיא משמים ונתונה לכל; כמו שם הוי"ה, משמעותה נעלמת בעולם-הזה ואין להשיגה אלא באמצעות הדרש והתושב"ע של צאצאי יעקב (ודווקא שלהם),<sup>494</sup> שכאמור, אינם משיגים את

<sup>490</sup> ליקוטי מאמרים ט, ד, עמ' 55.

<sup>491</sup> תקנת השבין ו, א, עמ' 33; ההדגשות שלי.

<sup>492</sup> תקנת השבין ו, פה, עמ' 87; ההדגשה שלי.

<sup>493</sup> ספירת 'תפארת' היא כנגד תושב"כ; ראו פוקד עקרים ד, ד, עמ' 225: "והתורה שבכתב היא מדת 'התפארת', 'אמת ליעקב' {מיכה ז, כ} (ענין זוהר הקדוש ריש ויקרא {ח"ג} ב, א; וברכות ה, ב}: "אמת זו תורה, שנאמר [משלי כג, כג] 'אמת קנה ואל תמכור'"), בעוד "תורה שבעל פה, והיא מדת המלכות" (ליקוטי מאמרים, לסיום הש"ס כה, עמ' 427), כפי שמבסס זאת ר"צ רבות על הקדמת תיקוני הזוהר יז ע"א: "מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה". ראו גם זוהר ח"ג, קנב, א: "וכנסת ישראל דא גופא, דמקבלא לנשמתא דאיהי 'תפארת ישראל' {איכה ב, א}, ועל דא איהי גופא לנשמתא; נשמתא דאמרן, דא 'תפארת ישראל', דאיהי אורייתא ממש" {=ויכנסת ישראל [=מלכות] זה הגוף, שמקבל את הנשמה שהיא 'תפארת ישראל', ועל זה היא גוף לנשמה; נשמה שאמרנו, זה 'תפארת ישראל', שהיא התורה ממש}. וראו על כך תיקוני הזוהר כא, נ ע"ב; ג'יקטיליה, שערי אורה א, עמ' 87-83, 250-248; שלום, משמעות התורה, עמ' 50; שלום, השכינה, עמ' 282-281. על התושב"כ שכנגד 'הידיעה' והתושב"ע שכנגד 'הבחירה', ראו 5.4.

ר"צ מסביר, שמעמד הר סיני תיקן את חטא אדם הראשון ולכן ניתנה רק תושב"כ שהיתה מספיקה גם להנהגת עולם-הזה, הפיזי והחיצוני; אך לאחר חטא העגל שב הצורך בתושב"ע, שניתנה בלוחות השניים להנהגת העולם-הזה: "דהאחיזה באורייתא הוא רק על ידי תורה שבעל פה, שבה הוא הגילוי דתורה שבכתב המושג ללבבות ונפשות דבני ישראל. שאי אפשר להשיג בתורה שבכתב אלא על ידי שבעל פה, כי תורה שבכתב היא הופעת ה' יתברך אורו לבני ישראל בשעת מתן תורה, דנעשו על ידי זה חרות מיצר הרע {שמות רבה מא, ז} ואז היה די תורה שבכתב לבד, וכמו שאמרו (נדרים כב, ב) דאלמלא חטאו לא ניתנה להם אלא התורה וספר יהושע {שהוא} ערכה של ארץ ישראל {...} היה די להם להיות מובן הכל מתורה שבכתב לבד, כי היה גלוי אור ה' יתברך בתורה המאיר ומגלה כל נעלם. אבל על ידי החטא נעלם זה {...} וההתגלות הוא על ידי תורה שבעל פה שהוא תיקון החטא כי התורה תבלין ליצר הרע" (תקנת השבין ו, פה, עמ' 89). כאן שבה ההקבלה בין יעקב למשה משום ששמה, פנימיות 'תפארת', היה פרוש מהעולם-הזה שאחרי החטא (פרש מהאישה) ודבוק ברוחניות בלבד, והוא שהוריד את התושב"כ.

<sup>494</sup> ר"צ מדגיש במקומות רבים את ההבדל בין תושב"כ שמשמעותה נעלמת בעולם-הזה ולכן מילותיה גלויות לכל האומות, לתושב"ע המגלה גם בעולם-הזה את משמעותה של התושב"כ ושיכולתה הדרשנית היא-היא תעודת הזהות של ישראל בלבד. ראו למשל ליקוטי מאמרים, ספר יהושע, ב, עמ' 24-23: "ובתנחומא (תשא, לד): לפי שראה הקב"ה שעתידיים אומות העולם לומר: 'אנו ישראל', לפיכך נתן המשנה בעל פה לומר מי שיש לו מסטורין שלי בידו {הם בני; ...} פירוש, כי התורה שבכתב רוזיה גליין {=סודותיה גלויים; שבת קנו, א} וכמו שאמרו 'באר היטב {דברים כז, ח} – 'בשבעים לשון' (סוטה לב, א), גלוי לכל באי העולם, שהכתב הוא הגלוי לכל. וכן אמרו (קידושין סו, א): תורה 'מונחת בקרן זוית' רק 'דהוה ליה למימר תינתן תורה שבכתב, תורה שבעל פה' {כלומר: רק תושב"כ ולא תושב"ע מונחת לכל; ...} והיינו שאף על פי שבאמת התורה {שבכתב} נעלמת מאוד, דבר זה של העלם שבתורה הוא הנקרא תורה שבעל פה, שהתורה שבעל פה הוא הבנת הנעלם והסודות הגנוזות בתורה {...} אבל התורה שבכתב נקרא רק מה שבכתב, מפורש לכל {...} ולכך מצד התורה שבכתב, שהוא הגלוי שבתורה לכל, היו אומות העולם אומרים 'אנו {ישראל}'".

האמת בבירורה ונצרכים להסברים, לפרשנות ולדרשנות. אין להבין את התושב"כ אלא באמצעות התושב"ע, שהיא תורת העולם-הזה ומושגת דווקא בהשתדלות האדם בחכמתו-שלו ובבחירתו (יחוי"ת). דווקא התושב"ע מסוגלת להשיג את הנסתר והנעלם: באמצעות האמונה היא מגלה את האמת, אפילו בעולם-הזה. כך מגלה התושב"ע שיעקב חי אפילו שנחנט והוספד, מכיוון שזרעו חי: פיזית – עם-ישראל היה מצוי בכוח בגופו של יעקב וכעת הוא מגלם אותו בפועל על-ידי קיומו הפיזי; ורוחנית – פרשנותו ודרשנותו של עם-ישראל את התושב"כ מגלים שוב ושוב את השגת האמת של יעקב וקיומה גם בעולם-הזה (ובין השאר את חיותו של יעקב למרות שנחנט והוספד).

כשם שהתושב"ע חושפת את קיום התורה-שבכתב גם בעולם-הזה המעלימה, כך שם הוי"ה אינו נעלם לגמרי, שכן רק ביטוי בדבור הופך לשם אדני"י, אך **כתיבתו** עומדת בעינה, ומלמדת שלכל ישראל שורש בהשגת יעקב אביהם: יעקב השיג את האמת של 'הידיעה' (יחוי"ע), ש"הכל בידי שמים" ומאוחד בקב"ה כמו לפני הבריאה (ולכן אפילו הכרת השניות של הבורא מתוך הבריאה שגויה, ולא רק הכרה של פירוד מוחלט מהקב"ה), בצורה בהירה ובהשראה מצד הקב"ה, **מצד הידיעה האלוקית**; בניו לא משיגים אור בהיר זה, אולם כל אחד מהם, לפי שיעור ליבו – שהוא **השתדלותו ובחירתו מצדו** בהכנת מידותיו להשגת האלוקות מתוך העולם-הזה (יחוי"ת)<sup>495</sup> – ולפי **אמונתו**, יכול להשיג משהו במחשבתו מהשגת האמת ו'הידיעה' המוחלטת.

ישנן אפוא שלוש אפשרויות להשגת יחוי"ע: 1. השגת משה רבנו: השגת האמת של יחוי"ע ב'דעת', באופן פנימי ובלתי-אמצעי, שבו המחשבה שהכל אלוקות אינה רק בכוח אלא **בפועל**. עוצמתה של השגה פנימית זו מבטלת את יחוי"ת, שכן לעומת אחדותה המוחלטת מתבטלת השניות שבין בורא לנברא.

2. השגת יעקב אבינו: השגת האמת של יחוי"ע ב'תפארת', שאמנם גם היא **בפועל**, אך רק מצד המידות וההנהגה החיצוניות ולא במחשבה עצמה. אף שברירותה של השגה זו נמוכה משל השגת משה, דווקא משום כך היא מאפשרת את המשך קיומו המפורש של יחוי"ת בחשאי (באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו" ובכתיבת שם הוי"ה אף שנהגה כאדנות), במקביל אך לא יחד עם יחוי"ע.<sup>496</sup>

לפי ר"צ, התושב"ע גלויה בכתיבתה לכול, אך משמעותה נעלמת; פרשנות הנעלם היא בתושב"ע, והיא הנוגעת ביסוד הנעלם של התושב"כ, ולכן מייחס ר"צ כאן (כפי שהוא מייחס בדרך-כלל) דווקא לתושב"ע את מהות הנעלמות והסוד. עם זאת, לעיתים הוא מייחס את הנעלם לתושב"כ שמשמים ולא לתושב"ע שבידי אדם; ראו על כך פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 111-31.

<sup>495</sup> ר"צ מסביר במקומות רבים, שיראת השמים שבלב (מקום המידות ותיקונן) היא-היא 'הבחירה' וההשתדלות של האדם לקראת השפע האלוקי. ראו למשל **צדקת הצדיק** קפה, עמ' 92, המצוטט ליד הערה 682, וראו שם הדיון בהרחבה.

<sup>496</sup> יחסו של יעקב למידת האמת מורכב, שכן הוא מגיע אליה רק בדרכים הפתלתלות של העולם-הזה, הפועל בדרכי הרמאות של עשו (ראו הערה 412, בענין התחפשותו הפרדוקסלית). לרשימת אפיונים של פעולתו של יעקב במשנת ר"צ, ראו וייל, אמת. ואולם, וייל אינו נדרש ליחס בין האמת של יעקב לשאלת 'ידיעה ובחירה' במשנת ר"צ, ולפיכך מוצגת דמותו של יעקב כמי שאמנם משחקת במשחקי הרלטיביזם של העולם-הזה, אך תוך חתירה ברורה ו**מודעת** לאמת המוחלטת שתגלה לעתיד-לבוא, שבסופו של דבר, לאחר המתנה סבלנית מתגברת על הקונטינגנטיות של העולם-הזה ומוחקת אותה (עמ' 102-100), כלומר: מעדיפה את יחוי"ע על יחוי"ת. לפי פרשנות זו מציע וייל (עמ' 109-102) יחס דומה לרלטיביזם הפוסט-מודרני: האמת המתחפשת והסבלנית תוביל לבסוף לביטולו. כך מבקש וייל לחמוק גם מהפסימיות המובנית בחתירה לאמת – במפגש בשקרי העולם-הזה ובחוסר-היכולת לעמוד מולם בתוקף – אל המרגוע שבאמת ההרמונית, שלטענתו מטרתה הסופית היא 'השלום' (מידה שוייל מייחס לדוד במקום ליוסף; ראו הערה 392). באמצעות הענווה הרלטיביסטית ופרשנותו לייצוגי, כמה שאינו מחדש אלא מאמת את שכבר היה לפניו (עמ' 105), מציע וייל עמדה פוסט-מודרנית כביכול, שהחניך בה אינו אלא 'עצה טובה', שאמתותה או שקרה יוכחו על-ידי המציאות בסופה, ובינתיים על האדם **להאמין** בה מבלי לדעתה.

אך מדברים אלו עולה דווקא עמדה **מודרנית**, הממתינה בסבלנות לקץ הרלטיביזם ולביטולו, שאז תגלה אמיתותה המוחלטת והמטא-נרטיבית, שאינה יחסית וסובלנית כלל. וייל מציע את דמות ה'אמת' של יעקב, אך בפועל מתמודד עם הרלטיביזם הפוסט-מודרני באמצעות המושג 'אמונה' (השייך בכלל לדמותו של דוד, המייצג את 'מלכות' ויחוי"ת; 4.2.1) – והרי זו תאבד את ערכה לשיטתו, עם התגלות האמת בעתיד. זאת ועוד: הייצוגי שאותו מציג וייל אינו פוסט-מודרני, אלא למעשה המימזיס הקלאסי ששלט מימי אריסטו עד המאה ה-18, וטוען לקבלה, חשיפה וחיקוי אמין של המציאות והאמת שכבר נגלו על-ידי הסימן המיציג, ללא פער בין המסמך למסומן. אך זימרה זו היא המושג לביקורת הפוסט-מודרנית שבמשה מדבר כביכול וייל: כבר הרפלקסיה המודרנית הצביעה על הפער בין המדיום המסומן למשמעות המסומנת, משום שלמדיום הקשר משלו החורג ומשנה את המשמעות שעליו הוא מבקש להצביע. בעידן הפוסט-מודרני מוטלת בספק מציאותן של משמעות ואמת, שלהשקפתה הן תוצר של מבנים תרבותיים בלבד, שרק מציגים עצמם כגילוי של אמת טבעית וקיימת; לכן, הספק המודרני ביכולת לייצג הפך בעידן הפוסט-מודרני לעובדה: המציאות הופכת להיפר-ייצוגית ונתפסת כתיאטרון של מסמנים המצביעים זה על זה ולעולם לא על המסומן (ראו גורביץ וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: 'ייצוג, עמ' 489).

לחילופין, דווקא הרלטיביזם הפוסט-מודרני, הדוגל בכינון ה'סובייקט' ויצירתו מתוך האפשרויות הקיימות – ולא עמדת הגילוי המציגה את מה שכבר היה לפניו – הוא עמדת 'החופש' (שקנייתו כרוכה בייסורים ובפסימיות מול שקרי העולם-הזה) – ועל חופש זה של יחוי"ת מוותר וייל בשם האמת המוחלטת של יחוי"ע, המוחקת למעשה אפשרויות אחרות, ודווקא בה הוא מוצא מרגוע, נחמה ושלום; אך האם ביטול החופש שבמגוון היצירתי הוא משמעות השלום (שהוא "כלי מחזיק ברכה")? במקביל, חינוך כ'עצה טובה' (אם בכלל אפשר להגדירו כ'חינוך') מאבד את מוחלטות האמת של יחוי"ע ואת מסירות הנפש עליה, לטובת פשרנות עם המשחק של יחוי"ת – ומפשרנות זו לא תתאפשר לבסוף חשיפת האמת שאליה חותר וייל. כאמור בגוף הטקסט, עמדת האמת של יעקב אינה מבטלת את הרלטיביזם היצירתי, אלא מותירה לו בחשאי מקום בפני עצמו – אכן באמצעות **האמונה**, אלא שאין היא מידתו-שלו אלא של בניו ולא עוד אלא שיש ערך שיתקיים גם בעת גילוי האמת בעתיד. מכאן שמשחק הרמאות של יעקב בעולם-הזה (שניתן לשער שבמהלכו – עד הברור שלבסוף – הפכה האמת למעורפלת ואיבדה את מוחלטותה וברירותה, ואיתה **אבדה מודעותו** של יעקב), אף שהוא אמצעי לקראת המטרה (האמת),

3. השגת בני-ישראל: השגת האמת של יחוי"ע, על-ידי האמונה בה באמצעות יחוי"ת עצמו. אף שאין זו השגה מלאה ובפועל של האמת, יש בה אפשרות **בכוח**, באמצעות המחשבה, להשגת האמת המוחלטת. להלן (4.2.1) נראה, שאף שהשגה זו נמוכה יותר בברירותה, דווקא משום כך היא מאפשרת השגה גבוהה יותר בעומקה, שכן היא מנכיחה את יחוי"ע גם בעולם-הזה, ובכך היא ביטוי בעולם-הזה, ב'מלכות', של פרדוקס 'הייחוד הגמור' שביכת' (ראו 3.3). השגתו של יעקב חורגת מהשניות בין בורא לנברא שביחוי"ת, אל האחדות המוחלטת שביחוי"ע – אך היא מכירה בקיום החשאי של יחוי"ת. אך הכרה זו יוצרת **קוטביות** בין שני המישורים, ולמעשה נוצרת שוב שניות – הן בין שני המישורים, הן בהמשך קיומו של יחוי"ת, בשניות בין בורא לנברא. אך כיצד יעלו בקנה אחד האחדות המלאה של יחוי"ע ושניות כזו? כיצד אוהז יעקב בשתי עמדות הסותרות זו את זו? הרי מחד, אם הוא מקבל את יחוי"ת, הרי בזה הוא מבטל את המוחלטות של יחוי"ע וממילא גורם שוב להיעלמותו ביחס לעולם-הזה ואולי אף לביטולו – ומאידך, אם הוא מקבל את המוחלטות של יחוי"ע, הרי זו מבטלת את יחוי"ת, או למצער מכירה בקיומו אך ללא יחס ליחוי"ע (קוטביות) ובאופן זמני בלבד! האם השגת יחוי"ע של יעקב אינה מבטלת בסופו של דבר את יחוי"ת? שאלה זו מתעצמת בעמדת משה, שבהשגתו הבלתי-אמצעי ב'דעתי' של יחוי"ע כלל לא אמר "ברוך שם כבוד מלכותו" – האין השגה זו מבטלת לגמרי את יחוי"ת? אך אם יעקב ומשה בטלו את יחוי"ת ואת העולם-הזה – האם לא פגמו דווקא בכך באחדות האלוקית המוחלטת (יחוי"ע) שאליה חתרו (וכניגוד לכפירה בקב"ה ולשניות בין בורא לנברא, הצומחות מיחוי"ת), כשגרעו ממנה את העולם-הזה עצמו?! כאן מציע ר"צ את האחדות **הפרדוקסלית** של 'הייחוד הגמור'.

### 3.3. הייחוד הגמור

כפי שראינו בפתיחת הפרק, לפי ליוור ר"צ קורא ליחוי"ע גם 'הייחוד הגמור', ומדבריה ומדברי חלמיש עולה שייחוד זה הוא שיא ההשגה, שמבטל למעשה את יחוי"ת ואת קיומו העצמי של האדם המשיג אותו; לכשעצמו, יחוי"ת, אף אם אינו שקר, אינו אלא 'מבוא' ליחוי"ע, המתגלה בדיעבד כחלקי או, למצער, כהצלה מסכנת החיים שבדבקות המיסטית ביחוי"ע.<sup>497</sup> אך אם יחוי"ת בטל לפי ר"צ כטענתם, מה משמעותו העצמית? האם העולם-הזה ו'הבחירה' שבו נוצרו רק כדי להכיר מחדש באי-קיומם ובזאת להיעלם? ואם יסוד 'הבחירה' מתבטל, כיצד יתקיימו האדם והעולם, התורה והמוסר?

בניגוד לדבריהם, ר"צ דוחה את ביטולו המוחלט של יחוי"ת: "אך מכל מקום גם זה אמת, שהרשות נתונה והבחירה ביד האדם, דיאלו צדיק ורשע לא קאמרי (=אומר (נדה טז, ב)), דאם לא כן אין מקום לתורה כלל, ודבר זה יסוד התורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (ה, ג-ד)."<sup>498</sup> ואכן, נראה שליוור וחלמיש החמיצו את העיקר, שכן לפי ר"צ הייחוד המתבקש בוודאי אינו יחוי"ת בלבד (הכרת הבורא מתוך הבריאה שכנגד מעשה-בראשית; 3.1), אך גם אינו יחוי"ע בלבד (הכרת האחדות האלוקית המוחלטת, שהכול בידיה כלפני הבריאה, ושכנגדה מעשה-מרכבה; 3.2): אפילו מוחלטותו של יחוי"ע המבטלת כל שניות ונפרדות מהקב"ה אינה אחדותית דיו, מפני שפרדוקסלית היא מבטלת את יחוי"ת והעולם-הזה (והתורה והמוסר) ואינה מאחדת גם אותם בקב"ה. הייחוד המתבקש לפי ר"צ, הוא הייחוד הפרדוקסלי שבין שני הייחודים לבין עצמם:

ובזה ישיגו הפלא העצום שיש בתורה שהיא המאחדת מעשה בראשית עם מעשה מרכבה {...} שיתגלה להם {לעם ישראל בהר-סיני} אור כזה של מעשה מרכבה (=יחוי"ע) ועם כל זה יתנהגו רק על דרך מדת 'כבוד מלכותו'

מכל מקום יש בו ערך כ"אמת" עצמית של יצירתיות חופשית (2.3.1). האמת בעלת מגוון הפנים (יעקב) המתמודדת עם השקר בתחפושתו-שלו (עשו) מאפיינת את ההגות המודרנית, יותר מאת ההגות הפוסט-מודרנית, בה יש ריבוי אמיתות או העדר-אמת; מכאן שלא מדמותם הטיפולוגית של יעקב ועשו יש ללמוד על הפוסט-מודרנה והיחס כלפיה, אלא שמהטיפולוגיה של בני יעקב, בעלי ה'אמונה' המצויה גם ודווקא ברלטיביזם ובהיעדר האמת, ובעיקר מדמותו של דוד החסיד (4.2.4-4.2.5.1). על ממשותם של האמת החלקית והשקר שבעולם-הזה (ככאלה, כשקר קונטינגנטי), ראו 4.2.2-4.2.2.1. <sup>497</sup> ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 120-127; חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 217. <sup>498</sup> **ספר הזכרונות**, ג, יב, עמ' 294.

{=יחוו"ת}, שהוא הכרת נברא לבורא, אבל מכל מקום יש מציאות מה לנברא. וזה משלמות הייחוד הגמור, שיהיה מציאות הנברא והעדרו גם כן הכל אחד.<sup>499</sup> ואמנם איך יתאחד זה {=יחוו"ת, 'הבחירה'} עם השגת הייחוד האמיתי {=יחוו"ע} הוא דבר עמוק מאד להבינו... וספרים קדושים כתבו דהידיעה והבחירה הם בשני מקומות, במקום שיש ידיעה שם אין בחירה ובמקום שיש בחירה אין ידיעה. ואלו דברים להשיג על האמת בדרך צפייה, איך שניהם אמת ואין זה סותר לייחוד האמיתי {=יחוו"ע}, הוא דבר עמוק מאד.<sup>500</sup>

אף שכל העולם-הזה היה תלוי ועומד בקבלת התורה במעמד הר-סיני (שמות רבה מז, ד), השגת היחוו"ע במעמד זה ביטלה בחסד אינסופי ואוניברסלי את ישותם הפרטית והפרטיקולריות של ישראל כעם וכאינדיבידואלים; אולם, הקב"ה הוריד להם השגה מצומצמת, 'טל תחיה' (על הטל ראו גם 5.4.1) – שהיא הפלא העצום של התורה – המאפשר פרדוקסלית קיום קונטינגנטי פרטי ומגוון והשגה אוניברסלית אחת ומוחלטת. פרדוקס זה מתבטא בדברים לעיל במושג חדש העולה בהם: 'הייחוד-הגמור'. אמנם כדברי ליור, במקומות שונים משתמש ר"צ בביטוי זה כשם נרדף ליחוו"ע בהיותו מוחלט ו'גמור';<sup>501</sup> אך בניגוד לדבריה, מדברי ר"צ כאן עולה משמעות נוספת לביטוי – אם גם באופן שאינו רפלקטיבי וקונסיסטנטי (שכן כאמור, לעיתים הוא אכן מורה על יחוו"ע) ואולי גם אינו מודע – שהיא ממד שלישי וחדש של ייחוד השם: 'הייחוד הגמור' הוא ייחוד נושא-הפכים בין יחוו"ת ליחוו"ע עצמם. על-אף ההשגה שאינסופיותו האחדותית של הקב"ה ממלאת כל (יחוו"ע), מתברר שבכל-זאת יש מקום לקיום סופי וחלקי (יחוו"ת), ככזה. ר"צ אמנם מציג כאן שוב את הטענה הקוטבית שהייחודים מתקיימים בשני מישורים נפרדים; אך טענתו כאן חורגת מקוטביות, שבה אין מגע בין הקטבים, שכן הוא מדבר על ייחוד בין הייחודים עצמם, כלומר: על נשיאה פרדוקסלית של שני המישורים כאחד, באחדות היוצרת ביניהם מגע (שבו נעסוק בסעיף הבא ובעיקר בפרקים 4 ו-5). יחוו"ת מקביל ל'בחירה' ולימלכות; יחוו"ע מקביל לידיעה, ל'שורש הנשמה' הקבוע (הנעלם מול יחוו"ת ולא במהותו) ולספירות 'בינה' או 'תפארת'; הייחוד הגמור, המאחד אותם יחד, מקביל ל'שורש הנעלם' (במהותו) ולספירת 'כתר'; אלא שבעוד שה'שורש הנעלם' מבטא את הפרדוקס מן הממד האנושי (האפיסטמולוגי והאקזיסטנציאליסטי) – מבטא הייחוד הגמור את ממדו האלוקי (האוטולוגי, או האונטולוגי המושג באפיסטמולוגיה).

### 3.3.1. 'הייחוד הגמור' בשבת

הייחוד הגמור' בין הייחודים בא לידי ביטוי גם בשמות האלוקיים. כזכור (3.1), יחוו"ת מבטא בשם אלהי"ם ובעיקר בשם אדנו"ת; האחרון מסתיר את יחוו"ע המבטא בשם הוי"ה (3.2). הניסיון לבטא בעולם-הזה את שם הוי"ה במפורש אסור כחילול השם: בעולם-הזה לא ניתן להשיג את האור האינסופי של יחוו"ע, והניסיון לבטאו במילים שמתבען מגדירות, או היומרה לבטא שם שמהותו הצבעה על דבר נפרד מדברים אחרים, הם עיוות

<sup>499</sup> ספר הזכרונות ג, ז, עמ' 288-289; ההדגשה שלי. מדברי ר"צ (שם, יא-יב, עמ' 291-292) עולה, שטעותו של חלמיש היא-היא טעותו של אלישע בן אבויה, שקיצץ בנטיעות! וראו גם גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 265; גרוסמן מציג את קיומן של שתי העמדות יחד, אך בסתירה קוטבית ולא כפרדוקס, ואף לא מייחס זאת למושג ייחוד גמור; ראו על כך 6.1. גם בריל, מיסטיקה, עמ' 236, טוען שהייחוד המוניסטי של ר"צ איננו מבטל את הפולריות של העולם. לדעתו ר"צ נוקט בעמדה ניאופלטונית, שבה הריבוי שבמציאות הוא ביטוי של האחדות האלוקית השוכנת בו, מצויה מאחוריו, וניתנת לביטוי במילים ומושגת באמצעות לימוד תורה (עמ' 414). אך זוהי הצגה מודרנית של דברי ר"צ, שבה הריבוי נובע מאחדות חסרת תוכן מסוים, ולמעשה לפיה יחוו"ע כולל, וכך מבטל את יחוו"ת ואת הריבוי כביטוי אשלייתי של האחדות האמיתית שמאחוריו. בניגוד לכך, הפרדוקס של ר"צ בייחוד הגמור' אמנם נושא מצד אחד את האחדות המוחלטת של הניאופלטוניזם והמודרנה ביחוו"ע, אך מאידך נושא גם את יחוו"ת המבטא ריבוי. ריבוי זה אמנם קונטינגנטי, אך כפי שנראה בפרקים הרביעי והחמישי, החיבור עם יחוו"ע מעניק לו ממשות ככזה, כקונטינגנטי, עד שיש לו אפשרות להתכחש למקורו האלוקי ולהשגחתו ולהתנהל בעצמאות נפרדת, ולא עוד אלא שהוא יכול להוסיף כביכול על המוחלטות של יחוו"ע. במובן הזה, ר"צ מפתח עמדה גנוסטית המנוגדת לניאופלטוניזם, שבה יש למוחלט ולקונטינגנטי מעמד עצמאי מקביל (ראו על כך בהערות 599), והריבוי שבו הוא נוקט מקביל לפולריות הפוסט-מודרני, המתנגד למציאותה של אחדות מאחורי הריבוי.

<sup>500</sup> ספר הזכרונות ג, יב, עמ' 294. בריל, מיסטיקה, עמ' 245-244, מראה הבדלים ביחס לייחוד בכתבי ר"צ: בצדקת הצדיק הייחוד מבטא אימננטיות פאנאנטיסטית, אך מבלי להזכיר את המילה 'ייחוד' עצמה, כשהנשמה משקפת בפיזור את ההארה האלוקית; במחשבות חרוץ מתואר הייחוד של הביטוי האלוקי עם התורה ועם התשוקה המורה את הדרך לשחזור מיסטי של הייחוד הקדום, כשהלב הוא מקום השכינה האלוקית; ובעבודותיו האחרונות (ליקוטי מאמרים) החויה אינה של ייחוד מיסטי אלא חלק מייחוד הכול בנוכחות האלוקית עצמה, כששכינת האלוקות בלב מעלה את האדם עד שליבו הוא ביטוי לאלוקות. ואולם, כפי שכבר נטען בהערה 66, חלוקת זמני הספרים של בריל אינה ברורה. בנוסף, תיאור זה אינו מגדיר באופן ברור מהו ההבדל בין הכתבים, והוא חסר מובאות הסומכות את הדברים. לבסוף, בריל אף משמיט את הדיון בייחודים שבספר הזכרונות.  
<sup>501</sup> ראו למשל ליד הערות 449, 485-484; וראו הערה 465.



המהות חסרת-הגבולות של שם הוי"ה – או בהכללה, הגשמת האל בהגדרת עצמותו האינסופית או בייחוס תואר הנוסף על עצמות זו; ר"צ מקשר בין הייחודים והשמות השייכים להם, ללשון הפסוק המחלק בין ה' לשמו:

ד"ה ' אחד" { זכריה יד, ט } הוא 'יחודא עילאה' { ... } ד'עד שלא נברא העולם', דהיינו קודם התגלות הבריאה { ... } שכל המדות והספירות שנראים כחילוק מדות שונות כלולים ביחוד גמור (=מלא, יחוד) במקורם, שהוא המחשבה העליונה ששם הכל אחד ביחוד גמור. ו"שמו אחד" הוא מצד הנבראים (=יחוד), דקריאת שם לא שייך אלא כשיש דבר אחד הנראה כנפרד וחזן ממנו שהוא קוראו בשם".<sup>502</sup>

תפיסה כזו של הסתרת שם הוי"ה מדגישה את האמת של השגת שם הוי"ה, שאין מנוס מלצמצמה בשל קוצר המשיג – האדם או העולם. ואולם, ניתן להוסיף שהאיסור להגות את השם נובע גם מדאגה להמשך קיומו הסופי של העולם-הזה עצמו, שאכן אינו מסוגל ואינו אמור להיות מסוגל, לספוג את האור האינסופי של שם הוי"ה עד כדי ביטולו העצמי: 'הייחוד הגמור' מלמד על המשך קיומה של 'הבחירה' הסופית והקונטינגנטית, ומכאן שהמטרה היא לאפשר לעולם-הזה להיתקן ולהזדכך על-מנת להכיל את האור שלמעלה ממנו מבלי לעוותו ולקבעו – אך גם מבלי להתבטל לחלוטין.<sup>503</sup>

ואכן, כפי שראינו ביחס ל'שורש הנעלם' (2.3), ר"צ טוען שלעתיד לבוא, "ביום ההוא" תהיה התגלות בהווה ("ביום") שפרדוקסלית תשמור על הווייתה העתידית, הנסתרת והפרדוקסלית ("ההוא"). והמילים "ביום ההוא", הן פתיחת הפסוק המתאר את היחס בין שם הוי"ה לשם אדנות: "ביום ההוא, יהיה הוי"ה אחד ושמו אחד"; כלומר, לעתיד-לבוא תתגלה האחדות הנסתרת במהותה בין העצמות האלוקיות של יחוד (ה' אחד) – שם הוי"ה, שם הרחמים האינסופיים – לבין הופעתו בעולם-הזה ('שמו אחד') – שם אדנות, שם הדין והגבול הסופיים. במצב זה ניתן יהיה לבטא את שם הוי"ה בפועל מבלי לצמצמו בהגייה המגדירה – אך במקביל לתקיים הגייה, כלומר יחוד יישמר ולא יתבטל באור האינסופי. זאת ועוד: פסוק זה מבטא כאמור את הגילוי בהווה של מה שהוא נסתר ועתידי במהותו – גילוי של 'הכתר' והייחוד הגמור, ששם האלוקי מבטא את אותה עתידית נעלמת: 'אהי"ה'.<sup>504</sup> בעתיד (אהי"ה), הנעלם גם בהתגלותו, יהיה מקום גם לידיעה' ולשם הוי"ה, להתכנסות הזמנים (היה

<sup>502</sup> קדושת השבת ו, א, עמ' 312. העיוות המהותי שבביטוי שם הוי"ה משתקף באיסור הטכני (מעבר לחולין שבהגייה סתמית): שם הוי"ה בנוי מאותיות של תנועה, וביטוי בעולם-הזה הופכן לעיצורים קבועים המגדירים את שאינו ניתן להגדרה; אי-האפשרות (והאיסור) הטכנית לבטא את השם כתנועה אחדותית, מבטא את אי-האפשרות המהותית להשיג את מהותו האינסופית, (והאיסור) להגדירה בהגדרה סופית, לייחס לה תואר ולבטאה. פועל יוצא אחר של עיוות השם נוצר כאשר מי שהשיג את אינסופיותו שלא-כראוי עלול לכפותה על המציאות הסופית בכוח, או לכפור בגבולות העולם-הזה ולפורצם בחטא שעלול להחריב את העולם ולסלק את קדושת השם (ראו סוף סעיף 3.2). ליתר דיוק, חלקו הראשון של השם, ו"ה, המורה על ההווה של העולם-הזה, הסופי והנגלה, לא ניתן לביטוי ללא סילוף המובן: "יורק ואילו דווקא חלקו האחרון של השם, ו"ה, המורה על ההווה של העולם-הזה, הסופי והנגלה, לא ניתן לביטוי ללא סילוף המובן: "יורק חצי השם המורה 'יהיה ויהיה' (=י"ה) נקרא, אבל חצי השני המורה על 'הווה' אינו נקרא, שאינו נגלה" (קומץ המנחה ב, כז, עמ' 324). נראה שהסיבה לכך היא שהייחוד האלוקי האינסופי, המצוי גם לאחר בריאת העולם, הוא נסתר ומצומצם כדי לאפשר את קיומו הסופי של העולם – הסתרה המונעת את אפשרות הביטוי; מכאן, שהאור הגבוה יותר שאינו אפשרי לביטוי, הוא המתגלה אפילו במקומות הגשמיים והנסתרים. לחילופין: האור הגבוה של ו"ה גבוה כל-כך, עד שניתן לבטאו אפילו בעולם-הזה המסתירו.

<sup>503</sup> רעיון דומה עולה בדברי האדמו"ר מפיאסצנה, המחלק בין 'ישותם' של הכלים (הנבראים המכילים את האור האלוקי) ל'עצמותם': ישותם תתבטל, אך עצמותם וממשותם האונטולוגית לא תאבד; ולא עוד אלא שזו תתחזק: במקום להיות תלויה בישות הסופית והמוגבלת – תהיה העצמות דביקה בעצמות האלוקיות האינסופיות: "העולמות שברא ד' { ... } קודם החטא {בגן-עדן} היו כולם בטלים לד' וגם העצמות שהיתה לכל אחד לעצמו, לא היתה בישות לעצמו { ... } שד' ברא בדרך הפלא שבכל אחד יתגלה עצמות לעצמה ולא בישות לעצמה וכן היה גם בעולם-הזה { ... } וכך יהיה { ... } גם לעתיד { ... } מה-שאיין-כן אחרי החטא נתגשם העולם ובכל אחד יש ישות לעצמו. לכן אי-אפשר לכל דבר שיוולד, היינו שימשך על ידו ויתגלה ממנו אור חדש בלתי שיבא חלק האור של עצמו לידי ביטול, כי אי-אפשר לכל דבר שיתגלה בו אור ד' בלתי אם על-ידי ביטול היש כנודע. והגרעין שזורעים, קודם שיתגלה על ידו בריאה חדשה, עץ, ענפים { ... } שכל אלו לא היו נראים בו { ... } קודם ההתגלות הזאת ממרום על ידו צריך ישות הגרעין להתבטל מקודם, לכן מוכרח כל הגרעין להרקב באדמה, והיא בחינת מיתה" (שפירא, אש קודש, עמ' קז; ההדגשות שלי). ראו על כך צור, פיאסצנה, עמ' 185-186. וראו גם להלן, הערה 556.

<sup>504</sup> על שם זה וקשרו ל'כתר' בזוהר, ראו תשבבי, משנת הזוהר א, עמ' קט, קלב, קנד; גייקטיליה, שערי אורה ב, 124-125, ושם עמ' 107-108, על הקשר ל'הוא' ו'לאין', ועל שלושת השמות, אהי"ה (הוא), הוי"ה (אתה), אדניי (אני, הפך אין), היוצרים את הקו האמצעי המחבר את כל הספירות מהשורש (אהי"ה) דרך הגזע (הוי"ה) ועד הצמרת (אדניי). ר"צ דורש שם זה ואת יחסו לשמות האחרים בדרכים שונות: לגבי יחוס השלישיה 'אני-אתה-הוא' לשמות הללו בהתאמה, ראו הערה 382. בהקשר הייחודים ראו פרי צדיק ה, תבא ז, עמ' רא: "שעל זה מרמוז תיבת אחי"ד, לקדושת יחוד ג' שמות הקדושים הנ"ל. כי האות אי מרמוז לשם אהי"ה בחינת פלא [=אותיות אלי"ף] עליון בחינת 'עתיקא'; ואות ח' מרמוז לשם הוי"ה ברוך הוא שהוא נגד החי ספירות הקדושים הממוצעים ממדת 'עתיקא' עד מדת 'מלכות' ('יחכמה', 'בינה', 'חסד', 'גבורה', 'תפארת', 'נצח', 'יהוד', 'יסוד') המשפיעים בה {בימלכות}; ואות ד' נגד השם הקדוש אדניי מדת מלכות המקבל, שעל זה מרמוז גם כן ה' אחרונה דשם הוי"ה, כדאיאת בזוהר הקדוש ר"צ מחבר את ח"ב, לה, ב, עם שם, קעה, ב (רעיא מהימנא); 'ה' ד' היות עד דלא קבילת דכר' [=ה' היתה ד עד שקבלה זכר [כלומר, האות ה' היא ד' שקבלה בתוכה עובר בצורת האות י', ספירת 'יחכמה' הזכרית, הפסיק בחלק התחתון השמאלי של ה']. "המושג 'פלא' הוא אפוא שם נוסף ל'כתר' (ייחוד גמור) שלמעלה מתיפסת השכל של האדם. בריל, מיסטיקה, עמ' 188, הערה 59, קובע שר"צ מרבה להשתמש במושג זה, השאוב ממשנת חב"ד, דווקא בפרי צדיק. בעניין העלם שם הוי"ה בעולם-הזה והתגלותו הפרדוקסלית לעתיד-לבוא, שנותרת נעלמת בגילוייה, ראו לעיל, ליד הערה 466 ואילך.

הווה ויהיה) לנקודת זמן הווה אחת – וגם ליבחירה' ולשם אדנות (הנגלים) של העולם-הזה, בו המעשים מוגמרים וסופיים ומייצגים את העבר. אך הביטוי העתידי בעולם-הבא לא יהיה של שם אהי"ה, הנעלם בעצם מהותו, אלא של שם הוי"ה, הנעלם רק ביחס לעולם-הזה, שאף מכנס בעצם את שלושת הזמנים – היה הווה ויהיה: "ביום ההוא (=אהי"ה, עתיד) יהיה ה' (הוי"ה, הווה) אחד, ושמו (=אדנות, עבר) אחד".

הייחוד הגמור – הממד השלישי הנושא פרדוקסלית שני ממדים סותרים – בא לידי ביטוי בפרקטיקה אקטיבית, שבעת קיום מצוה, הקשורה בשמות האלוקיים שהוזכרו כעת. נוסח הייחוד הקבלי השגור לפני קיום מצוה, מעלה גם הוא שלושה גורמים: "הריני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה {...} לשם ייחוד קודשא בריך הוא (=תפארת, הוי"ה) ושכינתיה (=מלכות, אדנות) על ידי ההוא טמיר ונעלם (יכתר, אהי"ה) בשם כל ישראל".<sup>505</sup> על סמך חלוקתו של האר"י את שלוש סעודות השבת,<sup>506</sup> ולפי שלושה מושגים לוריאניים נוספים המקבילים לאלו של הייחוד הקבלי, שב ר"צ ודורש את הייחוד הגמור, על שלושת ייחודיו:

וסעודתא ד'חקל תפוחין קדישין' {=סעודה של שדה של תפוחים קדושים =מלכות; סעודה ראשונה בליל שבת} הוא ריח השדה של תפוחים שנכנס עם יעקב אבינו {...} {בראשית רבה סה, כב}, שהריח על ידי זה יצחק "ריח בוגדיו" {סנהדרין לו, א}, שגם הם נותנים ריח טוב ומלאים קדושה ומצות כרמון {ברכות נו, א}; וזהו על ידי העלאת כל הנפשות למקורן בשבת ומתגלה יחודא תתאה ד"לה' הארץ ומלוואה" {תהילים כד, א}. וסעודתא דעתיקא קדישא {=העתיק הקדוש =כתר; בסעודה שניה, בשבת בכורך' ו'זעיר אנפין' =קטן הפנים =תפארת; בסעודה שלישית, בשבת בצהריים} הוא מצד יחודא עלאה ואור תוספת הנשמה היורד מלמעלה. ואף שהוא גם כן בעלם ורזא ולא בהתגלות, מכל מקום הוא אור המאיר יותר בלכות {...} וזהו התגלות בקדושה דיממא {=של יום} דשבת שאינו צריך עוד לקידוש מה שהאדם מקדש את עצמו {מצד הבחירה, בליל שבת} רק ד"אני ה' מקדשם" {מצד הידיעה} האלוקית; ויקרא כא, כג}. ועל כן קידוש היום נקרא 'קידושא רבא' שזה גדול יותר. וזה "למשרי עלה ברזא דאחד" {=לשרות עליו בסוד של 'אחד'; זוהר ח"ב, קלה, ב} שאומרים על זה בתפלת המנחה, שהוא סוף השבת שאז התגלות רצון העליון ביותר {...} אומרים אז "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמן גוי אחד", שהוא יחודא עלאה ויחודא תתאה והתאחדות ישראל בעצמם זה עם זה. והם השלושה יחודים בשבת "דאתאחדא" {שם}. והוא "ג' נקודין דאורייתא" {שם, קפד, ב} הקב"ה "יחורע, זעיר אנפין" והתורה {=הייחוד הגמור, 'עתיקא קדישא'} וישראל {=יחורע, 'חקל'}; והתורה היא המאחדת קודשא בריך הוא וישראל, וחוזרים להיות הכל כלולים באחד יחיד ומיוחד. ו"שבת – שמה דקוב"ה" {שם ח"ב, פח, ב} ובו ניתנה תורה {שבת פו, ב}, וכנסת ישראל בת זוגו {של השבת; בראשית רבה יא, ח} והוא אות הברית בינו ובין בני ישראל ו"עכו"ם ששבת חייב" {סנהדרין נח, ב}. וזהו קדושת השבת, שמביא בלב אהבת השם יתברך ואהבת התורה ואהבת ישראל לכל אחד, "כמוך" {דברים יט, יח} ממש. וזהו היחוד הגמור שמעין עולם הבא ואשרי הזוכה להרגיש זה בהתגלות לבו.<sup>507</sup>

המושגים המאפיינים כל סעודה משלוש סעודות שבת, מקבילים לספירות ולייחודים שהוזכרו לעיל. 'שכינתיה' (=שכינתו [של הקב"ה]) המקבילה ל'מלכות' וליחור"ת, מכונה כאן "חקל תפוחין קדישין" (=שדה תפוחים קדושים).<sup>508</sup> באמצעות מגוון מדרשים מסביר ר"צ במקומות אחרים<sup>509</sup> את משמעות הכינוי: כנסת-ישראל

<sup>505</sup> על ייחוד קב"ה ושכינתיה בזוהר ובפרקטיקה הלוריאנית, ראו ליד ובהערה 432. <sup>506</sup> רח"ו, פרי עץ חיים, שער השבת יח, עמ' תכו: "יסדר שלש סעודות – הראשונה היא של לילה, נגד חקל תפוחין קדישין, שהיא המלכות. וסעודת הבוקר, היא סעודת עתיקא קדישא. והג' היא סעודת זעיר אנפין".

<sup>507</sup> קדושת השבת ו, יח, עמ' 321; ההדגשות שלי. הייחוד המתרחש בשבת, שבו דן ר"צ בקטע זה, מבוסס על דברי הזוהר ח"ב, קלה, א-ב, הנאמרים לאחר תפילת קבלת שבת: "כגוונא דאינון מתייחדין לעילא באחד, אוף הכי איהי אתיחדת לתתא ברזא דאחד, למהוי עמהון לעילא חד לקבל חד, קודשא בריך הוא אחד לעילא, לא יתיב על כורסייא דיקריה, עד דאיהי אתעבידת ברזא דאחד כגוונא דיליה, למהוי אחד באחד, והא אוקימנא רזא דיהויה"ה אחד ושמו אחד' {זכריה יד, ט}. רזא דשבת איהי שבת, דאתאחדא ברזא דאח"ד, למשרי עלה רזא דאחד, צלותא דמעלי שבתא, דהא אתאחדת כורסייא יקרא קדישא ברזא דאח"ד, ואתתקנת למשרי עלה מלכא קדישא עלאה. כד עייל שבתא איהי אתיחדת ואתפרשת מסטרא אחרא, וכל דינין מתעברין מינה, ואיהי אשתארת ביחודא דנהירו קדישא, ואתעטרת בכמה עטרין לגבי מלכא קדישא {...} ואתעטרת לתתא בעמא קדישא, וכלהו מתעטרין בנשמתין חדתין, כדין שירותא דצלותא לברכא לה בחדה בנהירו דאנפין" (=כמו שהם מתייחדים למעלה באחד, אף היא [מלכות] מתייחדת למטה בסוד של אחד, להיות עמם אחד אל מול אחד. הקב"ה אחד למעלה, לא יושב על כסא כבודו, עד שהיא נעשית בסוד של אחד כמוהו, להיות אחד באחד. והעמדנו, סוד 'הוי"ה' אחד ושמו אחד. סוד השבת, היא שבת שהתייחדה בסוד 'אחד', שישרה עליה סוד אחד, תפילת ליל שבת, שהרי התייחד כסא הכבוד בסוד 'אחד', ונתקנת שישרה עליה המלך הקדוש העליון. כשכנסת שבת היא מתייחדת ונפרשת מסטרא אחרא, וכל הדינים עוברים ממנה, והיא נשאת בייחוד של אור קדוש, ומתעטרת בכמה כתרים לפני המלך הקדוש {...} ומתעטרת למטה בעם הקדוש, וכולם מתעטרים בנשמות חדשות. אז תחילת התפילה לברך אותה בשמחה במאור פנים).

<sup>508</sup> היחס בין 'חקל תפוחין' לבין 'זעיר אנפין'/'קודשא בריך הוא', שהוא היחס שבין 'תפארת' ו'מלכות', עולה בזוהר במקומות שונים, ראו למשל ח"ג, רעא, א; שם, רפח, א. על הקשר בין 'שדה' לינוקבא' ו'שכינתיה' (=מלכות) ראו זוהר ח"א, נד, ב; שם, קכב, א (המצוטט אצל ר"צ – ראו בהערה 509); וראו תשבי, משנת הזוהר א, עמ' רסו-רסז. על התפיסה הלוריאנית של מושגים אלו והריטואל שפותח בעקבותיה בסעודות השבת השונות, ראו שלום, מסורת וחידוש, עמ' 134-140. כפי שראינו בהערה 504, אות ה' השניה משם הויה היא כנגד 'מלכות'; אות ו', לעומתה, היא כנגד 'תפארת', המאחדת את שש (ו' בגימטריא) הספירות/מידות האמצעיות (מיחסד' עד 'יסוד'),

שהקדימה נעשה לנשמע ביראת-שמים, נמשלה לתפוח שפריו קודם לעליו, ולריחו הקשור בנשמה וביראת-שמים. שכנס יעקב לקבל את ברכת יצחק לבוש בבגדי עשו, הריח יצחק את ריח "בוגדיו", כלומר החוטאים מצאצאי יעקב, שכזכור (3.2.1) אינם נדחים ממיטתו ובניגוד לישמעאל ועשו שנדחו ממיטת אבותיהם) וכולם עם-ישראל שנמשל לתפוח. ריח הבוגדים עצמו הוא "כריח שדה אשר ברכו ה'", שדה<sup>510</sup> התפוחים של גן-עדן, שכן בגדי עשו הם לבושי העור של אדם הראשון, שתפר לו הקב"ה לאחר חטאו בגן-עדן כתחליף ללבוש האור שקדם לחטא – לבושים המגלים כיצד גם החוטא הגשמי (עור) כלול באור האלוקי.<sup>511</sup> לפיכך "נכנסה עמו {יעקב} גן עדן", שהרי הוא תקן את חטא אדם הראשון, בתיקון הכולל (בכוח) גם את זרעו (3.2.1). "שדה תפוחים" הוא מחצב הנשמות

והיא גם אות האמת שהיא אחד משמותיה של 'תפארת': "דבחכמה י', בבינה ה', בתפארת ו', במלכות ה', יהו"ה דפיק בכלהו {=דופק בכל אלו} ארבע {אותיות}, דסלקין {=שעולים, מסתכמים} לעשר {ספירות} **זוהר** ח"ג, רכז, ב; "לשית סטרוין, דכליל לון 'תפארת', דאיהו {=לשש צדדים} שש הספירות/מידות, שכולל אותם 'תפארת', שהוא} ו' {משם הו"ה, גימטריא שש}, 'גדולה' {='חסד'} 'גבורה', 'תפארת', 'נצח', 'הוד', 'יסוד' {שם, רמח, ב; "את ו', דדא אקרי אות אמת" [=אות ו' {משם הו"ה, שכנגד 'תפארת'}, שזו נקראת אות אמת" {שם, ב, א}. וראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' קנה. על כך שר"צ מחליף את 'בינה' ב'תפארת' בייצוג של יחוו"ע והידיעה, למרות שקבלית 'תפארת' שייכת ליחוו"ת בינה לבין 'מלכות', ראו לעיל, הערה 487.

<sup>509</sup> ראו באריכות בקדושת השבת ד, יז-כה, עמ' 297-302; וכן **פרי צדיק** ד, מסעי ז, עמ' רצב-רצג: "חקל תפוחין, שהוא מדת 'מלכות' בחינת 'כנסת ישראל', נקרא גם כן 'שכינה' על שם 'אני ה' השוכן בתוך בני ישראל' {במדבר לה, לד}. ונקרא 'שדה אשר ברכו ה' {בראשית כז, כז} כמו שאמרו {תענית כט, ב}: '...} זה שדה של תפוחים'. ובלשון הזוהר הקדוש נקרא 'חקל תפוחין קדישין' {...} יום השבת ידוע שהוא כנגד מדת 'מלכות', וכמו שכתב בזוהר הקדוש {**זוהר חדש** כו, א}, דז' ימי בראשית כנגד ז' מדות תחתונות, וכתב {בראשית ב, ג}: 'ויברך אלהים את יום השביעי. ומדת 'מלכות' נקרא 'שדה' על דרך שאמרו בתוספות {כתובות ב, ב} דהאשה שדה של הבעל. ובכל מקום מכנים בזוהר הקדוש 'זעיר אנפין' ומדת 'מלכות' – 'דכר' ו'נוקבא'. ובמדרש {בראשית רבה סה, כב} איתא: 'בשעה שכנס יעקב אביו {אצל אביו} נכנסה עמו גן עדן, הדא הוא דכתיב {בראשית כז, כז}: 'ראה ריח בני כריח שדה'. דגן עדן נקרא 'שדה', שתחלת ברייתו של עולם היה שיהיה עיקר שכינה בתחתונים, והיינו בגן עדן {...} ושם היה מקום התגלות מדת 'מלכות', היינו הכרת מלכות שמים. ואחר הקלקול שנתגרש אדם הראשון מגן עדן, נשאר מקום המקדש מקום הראוי להשראת השכינה, והיה נקרא 'שדה'. וכן נדרש {בראשית רבה כב, ז}: 'ויהי בהיותם בשדה' {בראשית ד, ח} – ואין שדה אלא בית המקדש {...} דכתיב {ירמיהו כו, ח}: 'ציון שדה תחרש'. והיינו שכל זמן שלא היה נבנה בית המקדש, היה המקום הראוי לבית המקדש ולהשראת השכינה נקרא 'שדה'. וכן יצחק קרא למקום המקדש 'שדה' {כמו שאמרו פסחים פח, א} ואיתא בזוהר הקדוש {ח"א קכב, א}: 'אית שדה דכל ברכאין וקדושין ביה שריין {...} ואית שדה דכל חירוב ומסאבו ושיצאה וקטולין וקרבין ביה שריין' {=יש שדה שכל הברכות והקדושות שרויים בה... ויש שדה שכל חורבן וטומאה וקללה ומוות וקרבות שרויים בה} וכי'. דכמו שיש מדת 'מלכות' בקדושה כן זה לעומת זה {...} אדום {=עשו} מרכבה למדת 'מלכות' דקליפה {...} וכן נקראה 'מלכות אדום' בכמה מקומות בש"ס {גיטין נו, ב; עשו ז' מלכות הרשעה; ...} ועשו שהיה ציד בפיו והיה מרמה את אביו {**תנחומא** תולדות, ח; ...} על ידי זה היה סבור יצחק שהוא מרכבה למדת 'מלכות' דקדושה, ולכן אמר 'ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'. ובאמת היה יעקב שהיה מרכבה למדה זו מדת 'כנסת ישראל'. וכתב 'כריח שדה', שבגן עדן מצוינו בו ענין ריח כמו שמצינו {...} גבי אלכסנדרוס מוקדון ונפל בהו ריחא, אמר שמע מינה האי עינא מגן עדן אתי {=נפל {בדגים} ריח טוב}, אמר {אלכסנדר}: משמע מזה שמעיין זה בא מגן עדן {תמיד לב, ב} {...} וכן בישראל שנקראו תפוחים כתיב {שיר-השירים ז, ט}: 'יריח אפך כתפוחים' {...} על דרך מה שאמרו {עירובין כו, ב} {...} שאף התאנים הרעות שמורים על פושעי ישראל ורשעים גמורים עתידים שיתנו ריח{טוב}, שיברר השם יתברך 'דלית נחורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא ולית טבא אלא ההוא דנפיק מגו בישאי' {=שאין אור אלא זה היוצא מתוך חושך, ואין טוב אלא היוצא מתוך רע}, כמו שאמר {זוהר ח"ב, קפד, א} {...} וזה שנדרש במדרש {בראשית רבה {...} שם}: 'יריח את ריח בגדיו' – ריח בוגדיו' {סנהדרין לו, א}, כגון יוסף משיטא ויקום איש צרורות {שאף בחטאיהם הפגינו יראת שמים; ...} שזוהו שדה של תפוחים {...} בגמרא שבת {פח, א} הני"ל דמייירי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, היינו שהם מוכנים שלא יעשו דבר רק מה שהוא רצון השם יתברך {...} על זה הביא הגמרא שנמשלו ישראל לתפוח {שפריו קודם לעליו; ...} דכמו שהיה יתברך נמשל לתפוח, כן ישראל {...} שאז היה זיווג קדושה בריך הוא ושכינתה {...} כמו המקדש במקום, כן שבת בזמן, הוא מקום השראת השכינה, דשבת זמן התגלות מלכותו יתברך שמו והשם יתברך שוכן בתוך בני ישראל, ונקראו ישראל 'תפוחין קדישין' ומדת 'כנסת ישראל' 'חקל תפוחין קדישין' שהוא מדת 'מלכות'. וראו גם שם ג, בחקותי ו, עמ' שי.

<sup>510</sup> שהוא גם השדה שאלי יצא יצחק לשוח ולהתפלל – והתפילה גם היא משמות 'מלכות'. ראו ברכות כו, ב: "יצחק תקן תפלת מנחה, שנאמר {בראשית כד, סג}: 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר {תהילים קב, א}: 'תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו'; "שהתפילה שורשה ב'מלכות' שהיא 'ארץ פנימיותו' של אדם, וכמו שאמרו ז"ל {פסחים פח, א}, ד"צחק קראו {להר הבית, מקום התפילה} 'שדה'. על תפילה ויחסה ל'שכינה' ול'מלכות' למשל **זוהר** ח"א, מט, ב; וראו **משנת הזוהר** ב, עמ' רסג-רסד, רסז; שלום, השכינה, עמ' 283.

<sup>511</sup> "וזהו הסעודת ליל שבת דחקל תפוחין קדישין, שהוא הריח שדה אשר ברכו ה" {בראשית כז, כז} שהריח יצחק כשבא יעקב אליו, שאמרו {תענית כב, ב}: 'שדה של תפוחים' וכתבו תוספות שם דהיינו אתרוגים, והוא עץ שאכל אדם הראשון. וזהו ריח בגדיו, דהם בגדי עשו החמודות שאמרו ז"ל {**פרי דר' אליעזר** כד, נו ע"ב} דהם הבגדים דאדם הראשון שלקח עשו ממנרוד, שהוא מה שעשה לו השם יתברך אחר החטא כדי לכסות החטא מעיני בני אדם; ועל ידי זה נופל פחד על החיות כשלבשו {...} ואין חיה שולטת על האדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה {...} והיינו כשאובד צורת אדם וצלם אלהים בחטאו, וזהו כשהחטא ניכר וגלוי" {**קדושת השבת** ד, יז, עמ' 297}; ובהמשך שם, כא-כב, עמ' 299-300: "דיכתנות עורי של אדם הראשון {בראשית ג, כא}, שאמרו בבראשית רבה {כ, יב} דבתורתו של ר' מאיר כתיב 'אור' בא', היינו המשכת אור מקיף סביבותיו מתוך האור פנימיותו שבו מנשמת רוח חיים שבאפיו, שנפח בו השם יתברך מתוכו ופנימיותו {**ספר הקנה**, בראשית, יב, א; **זוהר** ח"א, כז, א; ...} להיות פנימיותו רק טוב והרע רק מקיף בסביבו. והמשך לו לבוש אור מקיף למנוע גם הרע מהלבוש המקיף, שיהיה על ידי זה גם המעשה החיצוניות של הגוף שהוא עור ומשכא דחיויא {=עור הנחש} מלא אור וקדושה. ועשו שהיה פושט טלפיו ומראה לו שמעשיו טובים ובבגדים החמודות דאדם הראשון היה משמש לאביו {...} שהיה מראה לו שיש לו אותו 'אור מקיף' להיות גם 'המקיף' טוב; אבל באמת הוא היה 'אישי שדה' {בראשית כה, כז; ...} ליהנות ולהתענג מטוב עולם הזה {...} אבל יעקב {...} כשלבשם הריח {יצחק} ריח בוגדים כמו שאמרו ז"ל {סנהדרין לו, א}, שגם החוטאים שבזרעו הבאים מכח חטאו של אדם הראשון ושרשם באור פנימי מחלק אלהי ממעל, נקטו על ידי הכתנות עור להיות בהם גם אור מקיף לקדושה וכולו טוב ובעלי ריח {...} והוא הריחן כריח שדה, חקל תפוחין קדישין, שגם עץ הדעת בקדושה כני"ל, והוא כאתרוג שיש בו גם טעם ולא ריח בלבד, כי אחר התיקון וגם זדונות נעשו זכיות {יומא פו, ב} וכשגל ילבינו {ישעיהו א, יח} הרי כולו טוב".

של עם-ישראל (יכנסת-ישראל) המצוי תחת כסא הכבוד בגן-עדן,<sup>512</sup> וכלולות בו אפילו נשמות החוטאים, שאף הם מלאים מצוות כרימון והקדימו נעשה לנשמע, ותשובתם מעלה ריח טוב יותר מריח אלו שלא חטאו.

'שדה'/'חקלי', 'מחצב הנשמות', 'יראת שמים', 'כנסת ישראל', 'כסא הכבוד' ו'גן-עדן', הם מכינוייה של 'מלכות' (יחווית), או של המושג הלוריאני: פרצוף 'נוקבא', והם אכן מבטאים את מהותה הנקבית ככלי קיבול מזה וכמקור הנפרדות ו'הבחירה' מזה ('שדה בעל', למשל, מקבל מים, זרע או שפע אלוקי מ'בעל' שמעליו, אך נפרד מהם ומגדל מהם גידולים). ואכן כפי שראינו (3.1), יחווית מגלה כיצד "הארץ [=מלכות]" ומלואה" (תהילים כד, א), העולם-הזה וברואיו הנפרדים, ואף החוטאים והמורדים בבחירתם החופשית, מעידים על בוראם המשפיע להם את חיותם, ומעלים ריח טוב בהפגנת יראת-שמים (הקדמת נעשה לנשמע) אפילו במרדס. בשבת, היום השביעי שכנגד 'מלכות', שהיא זמן תשובה וחזרת העולמות הברואים למקורם,<sup>513</sup> מתגלה ייחוד זה בשיאו. זמנו של ייחוד זה דווקא בליל שבת, בשעת חשיכה, ללא התגלות האור האלוקי הבהיר והאחדותי של יחוויע – זמן **האמונה** ("מזמור שיר ליום השבת {...} ואמונתך בלילות"), הקשורה כפי שראינו (3.2.1) ב'מלכות'.<sup>514</sup>

השגת האמונה בייחוד זה, השייך לעם-ישראל, ליכנסת-ישראל ול'מלכות', תלויה ב'בחירה' ובהשתדלות האדם, ולפיכך בליל שבת האדם הוא המקדש את השבת, בברכת קידוש היום הנוספת לברכת היין. לעומת זאת, ביום השבת המואר – מאיר גם אור האמת ('ידיעה') האלוקי, האחדותי והמוחלט, המקדש את השבת ואת ישראל מצדו, ללא השתדלות אנושית. קדושה זו גדולה מקדושת ליל שבת שהאדם מקדש, ולכן קידוש היום נקרא 'קידושא רבא' (=קידוש גדול), ולא נצרכת בו אלא ברכה על היין בלבד (ומבחינה זו הוא קידוש קטן ונקרא 'רבה' בלשון סגי נהור). אלא שקדושת היום מתחלקת לשתיים: סעודת הבוקר היא סעודת 'עתיקא קדישא' ואילו סעודה שלישית היא סעודת 'זעיר אנפין'.

הפרצוף הלוריאני 'זעיר אנפין' (=קטן הפנים), הוא צמצום של הפנים האלוקיות האינסופיות (הארוכות; פרצוף 'אריך אנפין') שלמעלה ממנו, והוא מכונה גם "קודשא בריך הוא" שהוזכר קודם בנוסח הייחוד, ומקביל לפיכך לספירת 'תפארת' ולשם הו"ה. 'זעיר אנפין' מקביל אפוא ליחוויע: הוא מבטא את האינסופיות האלוקית העומדת מול הסופיות של הבריאה ונעלמת לעומתה – או לחילופין מבטלת אותה ואת 'הבחירה' הכלולה בה; היא אינה כנגד לבושי יעקב או בניו, אלא כנגד יעקב עצמו והשגתו המוחלטת. ואולם, אינסופיות זו היא כאמור צמצום של האינסופיות האלוקית המקורית, וזו נחשפת ב'עתיקא קדישא'.

<sup>512</sup> "חקלי", היינו 'צורר החיים', מדת 'מלכות', שממנה פורחין כל הנשמות כמו שכתב בספר הבהיר (נח, עמ' כז, על הפסוק (שמות לא, יז): 'יום השביעי שבת וינפשי' (נפש – נשמה), ויום השביעי כנגד 'מלכות', הספירה מבין שבע הספירות התחתונות), ונשמות ישראל תפוחין קדישין" (**פרי צדיק** ג, תזריע ד, עמ' קסח).

<sup>513</sup> "שבת הזמן לזכות לתורה, דכולי עלמא בשבת נתנה תורה {שבת פו, ב} וכן התורה שבעל פה, כמו שכתוב בזוהר הקדוש (ח"א מז ב): 'יום השביעי דא תורה שבעל פה, דאיהו יום שביעי, והיינו 'מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה' {הקדמת **תיקוני הזוהר**, יז ע"א} "**פרי צדיק** א, בראשית ה, עמ' קנד); וראו שלום, השכינה, עמ' 135. לגבי השבת כזמן תשובה, ראו **תקנת השבין** יב, יג, עמ' 157: "לעולם בשבת הוא זמן תשובה, שהוא זמן החזרת העולמות למקומן כאדם המשיב נפשו {וינפשי' (שמות לא, יז), שהקב"ה} וממשיך רוחו אליו, כנודע". ר"צ רומז לעליית העולמות הנבראים חזרה אל מקורם האלוקי, בשעת השבייתה האלוקית בשבת: "נאמר (שמות לא, יז): 'שבת וינפשי', ואמרו ז"ל (הובא ברש"י): כמי שמתנפש ממלאכתו ושואב רוחו אליו, שזה סוד עליית העולמות בשבת כידוע {ראו למשל רח"ו, עץ חיים, היכלו: נוקבא דז"א, שער מ: פנימיות וחיצוניות, ענף ג, עמ' רסז} והוא על ידי הנייחא שיש לו מהנבראים מזה נתהווה קדושת השבת" (**רסיסי לילה** מב, א, עמ' 90). במקביל רומז ר"צ לתשובתו של אדם הראשון מחטאו בשבת הראשונה: "ושבת מוכן לתשובה כמו שנאמר {תהילים צב, א-ב: 'מזמור שיר ליום השבת} טוב להודות לה" שכל מי שמודה ועוזב ירוחם כמו שכתוב {בפרקי דר' אליעזר יט מד ע"א-ע"ב: "טוב להודות לה" – אמר אדם הראשון: ממני ילמדו כל הדורות, שכל מי שהוא משורר ומזמר לשם עליון, ומודה פשעיו בבית דין ועוזב, ניצל מדינה של גיהנם, שנאמר 'טוב להודות'") (**פרי צדיק** א, בראשית ה, עמ' קנג); כלומר 'להודות' מלשון הודאה ולא מלשון הודיה.

<sup>514</sup> "שבחינת היראה הנקבע בנפשות ישראל הוא על ידי האמונה המושרש בנפשות ישראל, והיא הנקרא 'כנסת ישראל', בחינת 'מלכות שמים' וכנגדו שם אדניי, כמו שנאמר {מלאכי א, ו}: 'ואם אדונים אני איה מוראי {...} הסעודה דלילי דשבתא דחקל תפוחין קדישין, היינו כללות נפשות ישראל הנקראת 'כנסת ישראל', בחינת 'מלכות', המושרשים על ידי אמונה, 'ואמונתך בלילות' {תהילים צב, ג} כני"ל בחינת {משל לא, ל} 'אשה יראת ה' {שלעומת 'אשת זנונים'} "**פרי צדיק** ד, נשא ה, עמ' פג-פד; וראו גם שם, א, חנוכה ט, עמ' שעו). הישכינה' השורה בליל שבת בסעודת 'חקל תפוחין', היא נוכחות 'המלכות' האלוקית בעולם-הזה, המעוררת יראת כבוד באדם העומד לפניו ומכיר בה, כבעמידה לפני מלך בשר ודם: "ואם אין חכמה אין יראה" {אבות ג, יז} הוא מורא שמים שעליו מעצמו {=בהשתדלותו}, על ידי ההכרה בחכמתו, דה' יתברך נגדו תמיד – ממילא יגיע אליו היראה כמו שכתב {ר' משה איסרלש} בהג"ה {**המפה על שולחן ערוך**} ריש {טור} אורח חיים {א}, וכדרך שאמרו {ספרי, דברים כו, ח}: 'ובמורא גדולי' {ירמיהו לב, כא} – יזו גילוי שכינה, דעל ידי ההתגלות בא תוקף היראה הנקרא 'מורא גדולי' (**תקנת השבין** ו, כו, עמ' 49). וראו גם **אור זרוע לצדיק** ג, א, עמ' 202: "לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד אברהם {ברכות ז, ב; ...} הוא שם האדנות להקב"ה, כי תואר מלך ואדון הוא שם המצטרף, שאין מיה בלא עמ' {**פרקי דר' אליעזר** ג, ו ע"ב} ואין אדון בלא עבדים. ומצד תואר האדנות הוא הכנסיה הקדושה הזאת, כי מצד האדנות נמשך היראה, כמו שנאמר {מלאכי א, ו}: 'אם אדונים אני איה מוראיי'. על היראה וקשרה לימלכות', ראו 4.2.1, 4.3.1.

הפרצוף הלוריאני 'עתיקא קדישא' (=עתיק קדוש), 'עתיק יומין' (=זקן הימים, שהוא כעין 'היסבא' שמעל לחכמה' ובינה', פרצופי 'אבא' ו'אמא'), או 'אריך אנפין' מקביל לספירת 'כתר', והוא הדמות האלוקית הגבוהה ביותר המושגת לאדם, אך רק באופן זה – בכך שאינה מושגת (לא מתוך הבריאה כ'נוקבא' ולא כמה שממעל לה כ'זעיר אנפין'). בעוד שהאינסופיות של 'זעיר אנפין' היא היפוך הסופיות של 'נוקבא' (המעלימה אותה או מתבטלת בה) ולפיכך ניתן להשיגה – אינסופיות זו היא ממהותו של 'אריך אנפין', שמשום כך אינה מושגת כלל, אלא רק העובדה שאינה מושגת. לכן מכונה ממד זה בנוסח הייחוד "ההוא טמיר ונעלם" שכן זוהי מהותו העצמית, הניכר כזכור (2.3) בכינויו בגוף הנסתר 'הוא'. פרצוף זה מקביל אפוא לייחוד הגמור<sup>515</sup>, ולכן הוא נושא פרדוקסלית הן את האמת המוחלטת 'זעיר אנפין' והן את האמונה של 'חלק תפוחין'/'נוקבא'.

ר"צ מסביר שאחדות זו באה לידי ביטוי בסופה של השבת בסעודה שלישית, כאשר האחדות האלוקית שורה גם על 'המלכות', על השניות שבבריאה; החסד המאחד גדול כל-כך בסעודה זו, שאין בה קידוש על היין הרומז לדין. לכן בתפילת מנחה שכנגדה, מזכירים לא רק את האחדות האלוקית עצמה, 'אתה אחד', שכנגד 'זעיר אנפין' (יחוי"ע), ולא רק את האחדות שבין הבורא ובריאתו, 'שמך אחד', אחדות שם הוי"ה עם שם אדני"י, שכנגד 'חלק תפוחין' (יחוי"ת) – אלא גם את האחדות של עם ישראל באהבתם זה לזה ('יומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'), שלכולם, גם לחוטאים הבוגדים, יש חלק בעם-ישראל ובעולם-הבא. אחדות זו היא סיומו של הייחוד הנאמר לפני קיום מצוה: "בשם כל ישראל". סיום זה הוא הביטוי האנושי ב'חלק תפוחין' של 'הייחוד הגמור' ש'עתיק יומין', 'ההוא טמיר ונעלם', שהרי ראינו שביחלק תפוחין יש מקום גם 'לבוגדים'; וכפי שנראה להלן (4.2.1), לייחוד הגמור' ביטוי פרדוקסלי דווקא ב'מלכות'.

ר"צ מוסיף שלשבת יש יחס עם התורה שניתנה בשבת; עם הקב"ה, שאחד משמותיו הוא 'שבת'; ועם ישראל, שלהם בלבד היא ניתנה כמתנה וכברית (בעוד שגוי השומרה חייב מיתה) והם בן-זוגה. לפיכך השבת היא הגורמת אחדות, וזאת לא רק של כל ייחוד בפני עצמו, אלא של הייחודים זה בזה: התורה היא הגורם המאחד את עם-ישראל ('שכינתיה') עם הקב"ה ('קודשא בריך הוא'), ומכאן שהתורה היא הייחוד הגמור, ועל-ידה "חוזרים להיות הכל כלולים באחד יחיד ומיוחד", ב'עתיק יומין'.<sup>516</sup> כך נוצר שוב קשר בין השבת, היום השביעי שנגד 'מלכות', ל'כתר' של 'הייחוד הגמור' (ראו 2.5, 4.2.1): הייחוד הגמור' ('כתר') מתגלם בעולם האנושי ('מלכות') באמצעות אחדותם של ישראל; כאן שבנו ליחס שבין האמת (יחוי"ע) של יעקב לאמונה (יחוי"ת) של בניו (3.2.1):

ובסעודה ג' אומרים {במזמור 'בני היכלא'}: "למיחזי זיו דזעיר אנפין" (=לחזות באורו של 'זעיר אנפין'). והוא כמו שאומרים בתפלת מנחה: "יעקב ובניו ינוחו בו". שהתפלות הם גם כן מעין קדושת הסעודות כמו שאמר (בתיקונים {תיקוני זוהר, לד ע"א} תיקון יח) שאז הוא הייחוד {...} ומשום הכי אומרים "אתה אחד ושמך אחד" – היינו זיווג 'קודשא בריך הוא' ו'שכינתיה'; "יעקב ובניו ינוחו בו" – על דרך מה שנאמר {רות א, ט}: "ומצאן מנוחה אשה בית אישה"; וזהו "מנוחה שלימה", "מנוחת אמת ואמונה". וכמו שאמר בזוהר הקדוש (רעיא מהימנא פנחס, {ח"ג}, רל, א): "איהו {=הוא} אמת ואיהו {=הוא} אמונה", {שהם} "יעקב ובניו", כמו שאמרו (פסחים נו, א): "כשם שאין בלבך אלא אחד" – והיינו בבחינת 'אמת', כמו שנאמר {מיכה ז, כ}: "תתן אמת ליעקב" – "כך אין בלבנו" אף שאינו מאיר אצלינו מפורש בבחינת 'אמת', מכל מקום על ידי אמונה גם אצלינו מבורר "ואין בלבנו אלא אחד"; באותו שעה פתח יעקב ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", 'מלכות שמים' בחינת 'כנסת ישראל'. וזוכין אז "למיחזי זיו דזעיר אנפין", והוא רק "בני היכלא" שקיימו הג' סעודות {...} כמו שאמר (זוהר ח"ב, פח, ב). 'דכסיפין' {=שמשותקקים}, על ידי החשק והרצון למחזי הזיו, וכמו שאמר {משלי לא, כג}: "נודע בשערים בעלה", ואמר בזוהר הקדוש (ח"א, קג,

<sup>515</sup> על 'עתיקא קדישא'/'כתר' וקשרו ל'דעת' ול'זעיר אנפין'/'תפארת' בזוהר, ראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' קמ; על המושגים 'ההוא טמיר ונעלם', 'עתיק יומין' ו'אריך אנפין' בזוהר ראו שם, עמ' קי. על מושג הפרצופים בקבלת האר"י, ראו שלום, קבלה ומיתוס, עמ' 109-111; תשבי, **תורת הרע**, עמ' מד-מה, קמו; על הפרצופים 'נוקבא', 'זעיר אנפין', 'אריך אנפין' ו'עתיק יומין' בקבלת האר"י, ראו שם, עמ' קמה-קמו. על פרצופים 'עתיקא קדישא', 'אריך אנפין' ו'זעיר אנפין', ראו גם שלום, שיעור קומה, עמ' 179-186. על פרצוף 'נוקבא', ראו שלום, השכינה, עמ' 298, 300, 304.

<sup>516</sup> ענין "תלת נקודין דאורייתא" שאותו הוא מפרש כאן ביחס לשלישיה ישראל-תורה-הקב"ה וביחס לשלושת הייחודים, חוזר בכמה מקומות אצל ר"צ בהקשרים שונים. בהקשרנו ראוי לציין את הקישור לאחדות שבין הקב"ה, התורה וישראל: "ושלושה אלו הם תלת נקודין דאורייתא הנזכר בתיקונים {צ"ל: זוהר ח"ב, קפד, ב}. ושמעתי פירושו, כי כללות התורה הוא שלוש דברים: לעשות כרצון ה' יתברך; וכרצון איש ואיש, שלא להרע לחבירו; וכרצון עצמו גם כן, שלא להרע לעצמו, ולבקש טובת עצמו גם כן. ואלו השלוש הם הרמוזים במה שאמרו (זוהר ח"ג עג, א): 'אורייתא וקודשא בריך הוא וישראל חד' (ליקוטי מאמרים ח, ת, עמ' 48). מקור האמרה בסוף הציטוט, בספר **אדיר במרום** של רמח"ל; ראו לאורך מאמרו של תשבי, קודשא.

(ב): "דא קודשא בריך הוא, דאיהו אתידע ואתדבק לפום מאי דמשער בליביה" {=זהו הקב"ה, שהוא מתודע ונדבק לפי מה שמשער [האדם] בלבו}.<sup>517</sup>

הייחוד הגמור' הוא האחדות שבין שני הייחודים: זה של האמת של יעקב (יחוי"ע) וזה של אמונת בניו (יחוי"ת) – יעקב ובניו ינחו בו'. ר"צ מפרש את המילה מנוחה כביטוי לייחוד ולזיווג בין זכר לנקבה ("מנוחה אשה בית אישה") – לא רק בשניות שבין הבורא לנברא (שבו יש גם חוטאים), לא רק ייחוד של אחדות מוחלטת, אלא בין הייחוד השניוני ובין האחדות המוחלטת. כך נוצר 'ייחוד גמור' באחדות ישראל, כשגם הבוגדים שאינם משיגים את האמת הזכרית ('בעלה') הברורה של יחוי"ע, בכל-זאת מאמינים בה ומשיגים אותה לפי שיעור ההשתוקקות הנקבית שבלבם, המתעוררת דווקא בשל העדר האמת והיעלמה (יחוי"ת). כאמור, בהמשך (4.2.1) נראה את הופעת 'ייחוד הגמור' של 'הכתר' דווקא ב'מלכות', ובמובן הזה השגת יחוי"ת בליל שבת – "אמונתך בלילות" – מתגלה בעצמה כשיאו של הייחוד; עם זאת היא זקוקה גם להתגלות של יום השבת, של האמת המוחלטת של יחוי"ע כדי להזין את השתוקקותה, אמונתה ואהבת ישראל שלה.

אם שיא הייחוד השייך למידת 'עתיקא' מתקיים בסעודה שלישית, עד שלפי האר"י עצמו אוכלים בסעודה זו מפיו – מדוע אפוא מייחס האר"י את 'עתיקא' לסעודת הבוקר ולא לסעודה שלישית (אליה מיוחס 'זעיר')? והרי כבר **הזהיר** מייחס סעודה זו ל'עתיקא'! ומדוע לא נשמר הסדר של עלייה הדרגתית מהייחוד הנמוך לגבוה?

וכפרי עץ חיים {שער השבת (יח), ו, עמ' שצב-שצג} איתא דסעודה זו {=שלישית} קדושתו גדולה מקדושת הב' סעודות הראשונות {...} סדר הסעודות כמו שאנו אומרים: בלילה ד'חקל תפוחין', וביום ד'עתיקא קדישא', ובסעודה ג' ד'זעיר אנפין'; איתא שם אחר כך, שבליילה אוכלין מפומא {=מפה} ד'שכינתא', וביום מפומא ד'זעיר אנפין', ובסעודה ג' מפומא ד'עתיקא'. וצריך להבין מה שהחליף הב' סעודות של יום. ובספר **משנת חסידים** {לר' עמנואל חי ריקי, מסכת שארית יום השבת, ה, ג-ד} הביא רק מסעודה ג' וכתב ד'זעיר אנפין' אוכל מפומא ד'עתיקא' {...} דמדריגת 'עתיקא' הוא גבוה הרבה ורם ממדרגת 'זעיר אנפין' {...} איתא בזהר הקדוש באדרא זוטא {**זוהר ח"ג**} רפח, ב: {...} חד סעודתא דמטרוניתא, וחד סעודתא דמלכא קדישא, וחד סעודתא ד'עתיקא קדישא', סתימא דכל סתימין" וכו' {=סעודה אחת של המלכה [=מלכות', 'חקל'], סעודה אחת של המלך [=תפארת', 'זעיר'] וסעודה אחת של 'עתיקא קדישא' [=כתר'], סתום מכל הסתומים}; הרי חשב גם כן מקודם סעודתא ד'זעיר אנפין' שהוא 'סעודתא דמלכא', ואחר כך בסעודה ג' 'סעודתא ד'עתיקא קדישא'! והענין הוא {...} וסדר הקדושות: בלילה – 'סעודתא דמטרוניתא' ד'חקל תפוחין', בחינת שכינתא, שתיכף בכניסת שבת נקראו ישראל "יראי שמי" {תענית ח, ב, על מלאכי ג, כ} שומרי שבת {=בהשתדלותם; {...} וביום, שאז הזמן שבכל ימי המעשה הוא "יצא אדם לפעלו" {תהילים קד, כג} וגו', וכמו שנאמר {נחמיה ד, טז}: והיה היום למלאכה; וישראל, אומה שלימה, שובתין אז ממלאכתם ומקבלין עול מלכותו – על ידי זה נכתר כביכול השם יתברך בכתר: "כתר עליון דאיהו כתר מלכות" {הקדמת **תיקוני זוהר**, יז ע"א}, ואז נקרא הסעודה 'סעודתא ד'עתיקא', שהוא רצון העליון, "בראשית" – בשביל ישראל שנקראו ראשית" {ויקרא רבה לו, ד}, שיש לו נחת רוח שאמר ונעשה רצונו. ובסעודה ג' שהוא המנוחה ונייחא, כמו שדרשו במדרש תנחומא (בראשית {ב; {...}): נחו ביה כי היכי דנחי ביה אנא {=נחו בה כשם שנחתי בה אני (=הקב"ה)} – זה נקרא 'סעודתא ד'זעיר אנפין', דצורתו של יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד {**במדבר רבה** ד, א}, והוא במה שמקיימים "והלכת בדרכיו" {דברים כח, ט} – נחו ביה כי היכי דנחי ביה אנא", כאמור. והקדושות אלו הם מצד השם יתברך.<sup>518</sup>

ר"צ מחלק בין נקודת המבט האלוקית לזו האנושית. חלוקתו של האר"י מוסברת מנקודת המבט האלוקית: התחלת הקדושה היא בלילה, כשהאור האלוקי מוסתר, ולכן הקידוש הוא של כנסת-ישראל ('חקל תפוחין'), שכינת הקב"ה בעולם-הזה, המקדשים עצמם בבחירתם החופשית, שהיא יראת-השמים, ההכרה ב'מלכות' שמים ובאדנותם. המשך הקדושה מצד הקב"ה – התגלות האור האינסופי של 'עתיקא', שמתגלה דווקא בגלל השתדלות

<sup>517</sup> פרי צדיק ד, שלח יד, עמי קמה.

<sup>518</sup> פרי צדיק ד, בהעלותך יב, עמי קב; ההדגשות שלי. וראו גם **קדושת השבת** ד, כד-כה, עמ' 302-301 (ההדגשות שלי): "סעודת ליל שבת נקרא סעודת חקל תפוחין קדישין {...} וזהו בלילה, שאז האדם מקדש ומשפיע תוספת קדושה בפמליא של מעלה על ידי מעשיו בקדושה, ואז הוא זמן המשכת הקדושה על ידי מעשיו. מה שאין כן ביום, הקדושה על ידי השביתה ממעשה {...} ומקדושת ב' סעודת אלו נולד קדושה בסעודה ג', שהוא נגד יעקב אבינו עליו-השלום, מדת 'זעיר אנפין' כידוע, והוא המחובר וכלול משניהם {=השתדלות שכנגד אברהם, ושביתה שכנגד יצחק}. והיינו 'זכור' {שמות כ, ז} ו'שמור' {דברים ה, יא}, שנאמרו בדבור אחד {ראש השנה כז, א}. והוא שורש הדביקות ויחוד קודשא ברוך הוא ושכינתיה, להיות חד ממש כידוע: 'אורייתא וקודשא בריך הוא וישראל חד' {ראו הערה 516}. והתורה היא המאחדת לישראל וקודשא בריך הוא, כי היא חכמתו ורצונו יתברך והוא וחכמתו ורצונו הכל אחד. וישראל העוסקים בתורה ומצותיה הם מתאחדים בזה עמה שממנה שרשם מאותיות התורה כידוע {...} ובשבת ד'מעין עולם הבא' זוכים מעין זה בסעודה ג', אחר שקידש היום בברכת הקידוש וזכה לקדושת 'חקל תפוחין קדישין', ואחר כך בשביתה ביום לקדושת 'עתיקא קדישא' – אחר כך זוכה לקדושת 'זעיר אנפין', היא צורת יעקב אבינו עליו-השלום החקוקה בכיסא הכבוד, שהוא הצורת אדם שעל הכסא בהמשלת הנביאים הצורה ליצרה מצד השגתם **הייחוד הגמור** איך כולא חד."

ישראל בליל שבת, שהרי הוא 'הייחוד הגמור' הנושא לצד 'הידיעה' האלוקית המוחלטת את 'הבחירה' האנושית הקונטינגנטית. 'עתיקא' הוא **הרצון** ('כתרי') האלוקי הרוצה שיעשה **רצונו** – כלומר: הוא רוצה באחר בעל **רצון חופשי** שירצה ברצונו החופשי לבצע את הרצון האלוקי; לכן מתגלה הרצון האלוקי דווקא **ברצון החופשי** של ישראל, ש'**מלכותו** ברצון קבלו עליהם" (ברכת גאולה, ערבית). בכך הוא "מקבל", כביכול, נחת רוח, ובמובן הזה 'הכתרי' תלוי, כביכול, גם ב'בחירה' של 'מלכות'; זו לפי ר"צ כוונת **תיקוני הזוהר** על הזהות בין 'הכתרי' העליון לבין כתרי 'מלכות'.<sup>519</sup> מנקודת המבט האלוקית, כבר בשלב השני מתגלה 'הייחוד הגמור' בשיאו. בסעודה שלישית האור האלוקי כבר מגולה אפוא לגמרי, ומעשי ישראל אינם השתדלות לגילוי 'המלכות' האלוקית בציות דואליסטי של הנברא לאיסור הבורא לעבוד בשבת, אלא דביקות בדרכי ה': כשם שהוא נח בשבת, כך גם הם נחים. ואכן המנוחה היא המומנט הדומיננטי של ברכת היום של תפילת מנחה ("יום מנוחה וקדושה לעמך נתת... יעקב ובניו ינוחו בו, מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלווה... מנוחה שלימה שאתה רוצה בה") ושל סעודה שלישית שכנגדה. בשלב זה אין השתדלות כלל ולכן סעודה זו היא כנגד יחוי"ע, 'הידיעה' המוחלטת המבטלת את 'הבחירה'; יחוי"ע הוא ב'זעיר אנפין', הצמצום של העצמות שב'אריך אנפין' והדבקות בו דרך חיקוי דרכיו – וזוהי דמותו של יעקב, שכנגד יחוי"ע ו'זעיר', החקוקה בדמות האדם היושב על כסא הכבוד האלוקי. מנקודת המבט **האלוקית**, אפילו ביחוי"ע עצמו נשמר הממד האנושי של 'הבחירה' באמצעות הדבקות בדרכי ה', בעשייה שאינה הדואליות של יחוי"ת, אלא המנוחה של יחוי"ע. ואולם, מנקודת המבט **האנושית**, נשמר ממד 'הבחירה' באופן ההדרגתי שתואר לעיל:

**אך מצד ישראל** האוכל הסעודות { ... } נחשב קדושת הסעודות כפי מה שאוכל ישראל { ... } וכמו שאמר (זוהר ח"ב, פח, א): "והאי יומא מליא רישיא דזעיר אנפין מטלא דנחית מעתיקא קדישא { =ואותו יום [=שבת בבוקר] מתמלא ראשו של זעיר אנפין מטל היורד מעתיקא קדישא } וכו' ואטיל { =ומטילו } לחקלא דתפוחין קדישין" וכו'. והיינו דכנסת ישראל, בחינת 'חקל תפוחין', אוכלין הסעודה "מפומא ד'זעיר אנפין". ומה שאמר 'מפומא' הוא על דרך מה שנאמר { משלי ב, ו } : "כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה" ואיתא (שמות רבה, תשא מא, ג): "למי שהוא אוהב – נותן { מפיו } ...". 'דעת' הוא חיבור 'חכמה' ו'בינה', שמשפיע מ'כתרי עליון' { ... } ובלילה גם מצד ישראל אוכל אז הישראל "מפומא ד'שכינתא", שהסעודה הוא ד'חקל תפוחין', והוא גם כן "מטלא דנחית מעתיקא קדישא" ל'זעיר אנפין' ואטיל ל'חקל תפוחין', שהוא בחינת 'שכינתא'. ובסעודה ג', שאז הוא היחוד, זיווג 'קודשא בריך הוא' ו'שכינתיה', וכמו שאומרים "יעקב ובניו ינוחו בו" והוא הנייחא – נוחו ביה כי היכי דנחי ביה אנא { =נוחו בו כשם שנה בו אני [=הקב"ה]; **תנוחמא**, בראשית ב } , וכמו שגם השם יתברך בשבת יש לו נייחא בעולמו כמו שדרשו (בראשית רבה ט, ד): "עולמי עולמי! הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת, כשם שהעלית חן לפני בשעה זו", והיינו שבשבת ראה השם יתברך ש"כל אשר עשה והנה טוב מאוד" { בראשית א, לא } אף מה שנראה היפך הטוב הוא גם כן רק שיהיה מזה 'טוב מאוד' { **בראשית רבה ט, ז** }, וכמו שאמר בזוהר הקדוש (ח"ב קפד, א): "ולית טבא אלא ההוא דנפיק מגו בישא" { =אין טוב אלא זה היוצא מתוך רע } – כן יש לישראל נייחא מכל מה שעבר עליו בימי המעשה. אז הסעודה שסועד ישראל הוא 'מפומא ד'עתיקא', שהוא רצון פשוט בלא שום טעם, וכמו שאמר בפרי עץ חיים { שער השבת (יח), ו, עמ' שצב } שהוא { =סעודה שלישית } רחמים פשוטים; וזהו 'רעוא דרעווין', רצון הרצונות, בלא שום טעם. והנייחא שיש להשם יתברך מסעודה זו שישראל אוכלין, הוא נקרא "סעודתא ד'זעיר אנפין", שישראל מקיים "והלכת בדרכיו" { דברים כח, ט }.<sup>520</sup>

לפי ר"צ, השפע העליון של 'עתיקא' שורה בכל שלוש הסעודות, אם כי בדרכים שונות – ב"אכילה" דרך הפיות של הפרצופים/הממידות השונים, 'אכילה' המבטאת לדעתו ייחוד וזיווג של אהבה ('דעת'), כמו "והאדם ידע את חוה אשתו"; בראשית ד, א), המתגלם בגוף בנשיקת הפה. ייחוד זה מתרחש לדעתו כבר בסעודת ליל שבת שכנגד 'חקל תפוחין', שהרי לפי **הזוהר** בזיווג הבוקר 'חקל תפוחין' מקבל גם הוא מ'זעיר' שקבל מעתיקא'. בסעודה זו ישראל זוכים אפוא בשפע האלוקי של 'עתיקא' דרך שני צמצומים: דרך הפה של 'חקל תפוחין', ה'שכינה' (יחוי"ת) שקבלה בעצמה דרך 'זעיר אנפין'; השגת 'עתיקא' תלויה ב'בחירה' ובהשתדלות האדם (יחוי"ת; 'שכינה') הקודמות לה.

בבוקר, לעומת זאת, השגת 'עתיקא' היא ישירות מפיו של 'זעיר אנפין' עצמו (שכדברי **הזוהר** ראשו מתמלא מהטל של 'עתיקא'), כלומר מיחוי"ע, שבו אין לאדם 'בחירה' (אף שהשגת הבוקר עצמה לא תתקיים ללא 'הבחירה' של השגת הערב). 'זעיר אנפין' מקביל כאמור ל'תפארת' שפנימיותו היא 'הדעת'; 'הכתרי' הוא הפן הלא-מושג של

<sup>519</sup> במקור הכוונה לכך ש'מלכות', הספירה התחתונה של העולם הגבוה יותר, היא 'כתרי' לעולם שמתחתיו – אך עניין זה עצמו מצביע על הקשר המהותי שבין שתי ספירות אלו; ראו על כך 4.2.1.

<sup>520</sup> **פרי צדיק** ד, בהעלותך יב, עמ' קכב; ההדגשות שלי.

האלוקות אך 'הדעת' היא גם פנימיות 'הכתר', ולכן אותה יכול להשיג האדם. 'הכתר' הסובב מעל לראש, הוא הרצון הנעלם שמעל ל'חכמה' ולרצון הגלוי ש'בינה'; 'הדעת', לעומת זאת, היא תמצית 'הכתר', הביטוי החיצוני הנתפס של 'הייחוד הגמורי' ו'השורש הנעלם': היא ה'מושכלות ראשוניים' והבסיסיים של האדם, שמעל ל'חכמה' ולרצון ש'בינה', שלאחר-מכן באים ב'חכמה' ו'בינה' לידי ביטוי:

כי 'הכתר' הוא למעלה משכלו ורצונו שבמוח ולב { בהתאמה, שכנגד 'חכמה' ו'בינה' בהתאמה }, רק שורש הנעלם מכל מחשבותיו ורצונו, שעל קוטב זה סובבים כל מחשבותיו { ... } וכך הוא בפנימיות, אבל בחיצוניות שיהיה מורגש, היא כך 'הדעת', דרצה לומר מושכלות ראשונות וכן 'רוח הקודש', כדפירש רש"י { ... שמות } { לא, ג }, דהוראת המלה – ידיעה בלב, שיודע שהוא כן בלי שום התבוננות בשכלו או ברצונו, רק יודע בלבד כך { ... } ובחיצוניות האדם מורגש הדעת הזו, והוא אחר 'החכמה' ו'הבינה' { ... } ופנימיותו { של 'הדעת' } הוא השורש הנעלם דמחשבתו הנזכר, שממנו נמשך 'הדעת' מפנימיותו הנעלם להיות בחיצוניות נגלה ושורש למדות וכוחות הנפש שנמשכים ממנו כפי ידיעתו. והוא בא אחר ההתחממות במוחו { 'חכמה' } ו'הבינה' שבלב ברצון והרגשה פנימית, אחר כך יודע בידיעה ברורה שכך וכך יש להתנהג ומנהיג מדותיו וכוחותיו.<sup>521</sup>

'הבינה' היא אינטואיציה המשמשת כקו תפר בין ההשכלה הבטוחה אך החיצונית והמנוכרת לבין הפנמתה במידות, ברגש שהוא מעורב ואכפתי אך רעוע ואימפולסיבי. שכן, מחד 'הבינה' היא כוח שכלי של הבנה המצוי לפי האנתרופומורפיה הקבלית בצד שמאל של הראש, ומאידך היא מצויה בלב; 'הדעת' נולדת מחיבור של גרעין 'החכמה' השכלית, החיצונית והנגלית, החודר אל הרצון הנסתר ש'בינת הלב', שם הוא מורחב בהבנת דבר מתוך דבר ולבסוף יוצא לפועל במידות ובפעולות:

"כי תבא חכמה בלבך ודעת { לנפשך ינעם; משלי ב, י } וגו', שבחיבור 'חכמה' עם 'בינה' – לבא" { הקדמת תיקוני הזוהר, יז ע"א }, והיינו כשנכנס 'החכמה' שבמוח לעומק מעמקי הלב זוכין לבחינת 'דעת', שהוא שער הנ' { ממ"ט שערי 'בינה' } שנמסר לבעל תשובה { ולא למי שאינו חוטא כמשה; ראש השנה כא, ב }, שעל זה אמרו (ברכות לד, ב): "במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדים", והיינו שזוכין לתקן כל העבר. ו'דעת' פנימיות 'הכתר' כנודע, ומרמז שזוכין להתברר עד השורש.<sup>522</sup>

'הדעת' כפנימיות 'הכתר', כפרדוקסליות של 'חכמה' שכלית ו'ידיעה' יחד עם הפנמה רגשית של 'בחירה' (שביחס ל'חכמה' היא 'הבינה', המקבילה בנקביותה ל'מלכות'), היא השגת "שער החמישים" של 'בינה' עצמה; 'הדעת' היא הפנמה רגשית ואינטואיטיבית של האינטלקט המנוכר, המביאה לדבקות בקב"ה ולהשגה גבוהות יותר ממה שיכולים להביא השכל והרגש כאחד (מבלי לבטלם), דבקות שאינה אימפולסיבית וזמנית (רגש) אך אינה רק מן

<sup>521</sup> דובר צדק ד, אחרי מות פא, עמ' 176-177; ההדגשות שלי. סנכרון בין המוח ללב מוליד 'דעת': "'החכמה' 'בינה' 'דעת', דהיינו מוח ולב ודעת המחברם, ומקשר הרצון עם המחשבה לחשוב מה שהוא רוצה ולרצות מה שהוא חושב" (ליקוטי מאמרים, ענין שמשון סה, עמ' 188); "'ישוה הדעת' { ... } 'דעת' נקרא חיבור מוחא וליבא, היינו שאינו רוצה אלא מה שמבין בשכלו שטוב ושראו לעשותו, ולא מחשב רק מה שרוצה. והוא מי שלבו ברשותו" (רסיסי לילה לב, ג, עמ' 54). על 'דעת' כנמשכת מיכתרי לפנימיות 'תפארת', ראו בהערה 487. על 'דעת' אצל ר"צ, ראו ליוור, תושב"ע, עמ' 129-128.

<sup>522</sup> פרי צדיק ב, בשלח ד, עמ' צג. על 'הדעת' כשער החמישים של 'בינה' ראו שם ד, שלח יב, עמ' קמג, וליד ובהערה 487. על 'חכמה'/'אבא' ו'בינה'/'אמא', והיחס ביניהם שמקורו ב'דעת' או שנוגד ממנו 'הדעת', ראו למשל זוהר ח"ב, קכג, א; ח"ג, יא, א; שם, רצא, א; שם, רצב, ב; וראו משנת זוהר א, עמ' קמ. על 'הבינה' אצל ר"צ, ראו ליוור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 95-94; ליוור, תושב"ע, עמ' 103, 296-289. אף ש'בינה' היא כזכור (2.1) השורש הקבוע, 'הידיעה' ו'חיו"ע' (לעומת 'מלכות' כ'בחירה' ו'חיו"ע'), כשר"צ מצביה ביחס ל'חכמה' המוחלטת שהיא 'הידיעה' ו'חיו"ע', מייצגת 'הבינה' לא פעם את הנקביות של 'הבחירה' ואת 'חיו"ע' (כמו 'מלכות' הנקבית): "בעולם הזה העיקר הוא טהרת הלב, כמו שאמרו (סנהדרין קו, ב) 'רחמנא ליבא בעי'. והיינו כי שם משכן היצר ושם הוא היגיעה. אבל העולם הבא, שהוא הנייחא, שם העיקר הוא בחכמה שבמוח, וכמו שאמרו (מנחות כט, ב): { ... } ביו"ד העולם הבא ובה"א העולם הזה. וידוע שהיו"ד רומז ל'חכמה' וה"א ל'בינה' שבלב { ... } ובלב יש שורש רע, כמו שנאמר (בראשית ח, כא) 'כי יצר לב { האדם רע } וגו' מנעוריו, רצה לומר משרשו והיינו בעוון דור המבול {=פגם הברית, חטא הנעורים}, ולכך אין מועיל תשובה לזה, דלשורש רע אין מועיל, דבישא לא הוה טבא {=שרע לא יהיה טוב}. והיינו {=שאינן תשובה, זה} תשובה תתאה {=תחתונה}, רק צריך תשובה עלאה, מעלמא דאתי {=עליונה, מעולם-הבא}, המתעורר מן החכמה, שהוא השורש לשורש, ושם אין רע כלל בישראל, כמו שאומרים נשמה שנתת בי טהורה', כי גם השורש רע שורשו טוב מאד" (צדקת הצדיק קלב, עמ' 59-58). בינה מתוארת כאן כמו 'מלכות': כשייכת למאמץ הבחירי של האדם, ודווקא בה אין תיקון לפגם הברית, רק ב'חכמה'. גם בקטע בו אנו דנים כעת משמשת 'הבינה' כ'חיו"ע', שכן היא מפנימה למידות את השגת 'החכמה' המוחלטת; בהקשר זה ייחוד 'חכמה' ו'בינה', המאפשר את השגת 'הכתר' כשהוא מוליד את 'הדעת', פנימיות 'הכתר', הוא עצמו 'הייחוד הגמורי' ('כתר'), ללא הידרשות לימלכות'. עוד על הקשר בין 'בינה' ו'מלכות', ראו 4.2.1, 4.3.1 ובהערות 553 ו-558. טיקטין, סימנים, לא חש בדינאמיות זו של 'בינת הלב' לפי ר"צ ולכן נקלע לסתירה: מחד הצביע (עמ' 308) על עדיפות הלב לפי ר"צ בשל היצירות שבו ובכך מורה על עדיפותה של 'הבחירה' שבלב, אך מאידך (עמ' 310) טוען שר"צ דורש ישור לב לפי רצון ה' בתורה ומצוות, שיוביל לגילוי מעלת 'הידיעה' המוחלטת של הלב והידיים, שגבוהה מ'הבחירה' של הראש והמוח ודורשת כניעה מנוכרת לרצון ה'. אך כאמור, ביחס למוח ו'לחכמה' שהם מקום 'הידיעה' (שלעיתים מנוכרת ללב האדם ולתשוקותיו) – הלב ('בינה') הוא מקום 'הבחירה' (ואף טיקטין עצמו [עמ' 308] מצטט מדברי ר"צ שבעולם-הזה הלב ['בינה'] הוא העיקר, בעוד בעולם-הבא, כשתבטל 'הבחירה', תתגלה מעלת המוח ו'החכמה') כמו הידיים – אך ביחס בין הידיים ללב ('בינה'), הידיים הם 'הבחירה' המעשית ('מלכות'), המקבלת ממשות מ'הידיעה' שבלב ואז בכוחה לקבוע את השורש (הידיעה) שבו.



השפה ולחוץ (שכל).<sup>523</sup> כאמור בזהר, השפע שנשפע מ'עתיקא' ל'זעיר' שופע אחר-כך ל'חקל תפוחין'; לכן, האדם שב'חקל תפוחין' יכול להשיג את 'עתיקא' הלא-מושג באמצעות 'פיו' ופנימיותו של 'זעיר'-תפארת', שכן פנימיות-פה זו היא 'הדעת' ('מפיו דעת ותבונה') והיא עצמה פנימיות 'הכתר'-עתיקא', שממנו התמלא 'זעיר'.

אף שגם בסעודה השניה ניתן להשיג את ההשגה הפרדוקסלית של 'הדעת', זו עדיין השגה מ'זעיר', כלומר מיחוי"ע המבטל את יחוי"ת. אך בסעודה שלישית עולה האדם עוד, עד השגה מפיו של 'עתיקא' עצמו, השגת הפרדוקסליות של 'הייחוד הגמור' שבה יש מקום גם ליחוי"ת. אמנם את 'עתיקא' עצמו אי-אפשר להשיג, אך בסעודה זו אורו שורה, והדבר שב ומתבטא במילה 'מנוחה' ('יעקב ובניו ינוחו בו'). כפי שמדגיש ר"צ שוב בסוף דבריו, מצד הקב"ה 'מנוחה' מבטאת את יחוי"ע של 'זעיר אנפין', שבו אין 'בחירה' לאדם; קיום השבת והמצוות בהשגה זו אינו בשל ציות דואליסטי של הנברא לבורא, אלא בשל הליכה אחדונית בדרכי ה', חיקוי מנוחתו מתוך ייחוד ואהבה של מנוחה, המעוררים בו נחת-רוח של מנוחה. מצד האדם, לעומת זאת, 'מנוחה' כמילה הרומזת לזיווג מיני, מבטאת את הייחוד הגמור' שבין כנסת-ישראל לקב"ה, שעל-אף האור האינסופי שבו, הוא כולל גם את בחירת האדם ואפילו כשזו גורמת למרד בקב"ה ולחטאים. מנוחה זו עולה ב'נייחא' של הקב"ה מעולמו בכניסת השבת, בדמדומי יום שישי שבו דווקא חטא האדם הראשון, ודווקא אז העולם היה בעיני הקב"ה 'טוב מאד' ולא רק 'טוב' – טוב הכולל גם את היצר הרע והחטא.

שבת בכלל היא כאמור זמן תשובה; זמן סעודה שלישית של 'עתיקא' מביא תשובה זו לשיאה, משום שהוא זמן התגלות הרחמים הפשוטים שלמעלה מטעם והסבר, שאין בהם תרבות כלשהי של דין (ולכן אין מקדשים בו על היין, המסמל באדמימותו את הדין), משום שהיא נובע מ'רצון הרצונות', שמטבעו אין לו טעם שכלי. רצון הרצונות של 'הכתר' אינו רק המוחלט (יחוי"ע) המבטל את חטא האדם כחסר-חשיבות או כלמעלה מטוב רע, אלא הוא רצון פרדוקסלי ('ייחוד גמור') גם ב'בחירה' הקונטינגנטית ובחטא; הקב"ה רוצה בישראל על-אף ודווקא עם חטאיהם, וכפי שנראה להלן (4.2.4.1), הכרה זו אינה מאשרת את החטא אלא מובילה לתיקונו, לתשובה. מהותו

<sup>523</sup> "ודבר זה נקרא 'דעת', שהוא המחבר 'חכמה' ו'בינה' ופירש רש"י (... שמות) {לא, ג} ד'דעת' הוא 'רוח הקודש', והיינו דדבר זה אי אפשר להשיג כלל בעולם הזה מעצמו, רק על ידי המשכת רוח מקודש העליון ברזא דחכמתא {זהר ח"ג, סא, א}, וכנודע ברמב"ן (בבא בתרא יב, א) דרוח הקודש הוא השגת חכמה הבאה בלב האדם מה שלמעלה מהשגת שכלו. והיינו כי 'חכמה' העליונה היא למעלה מהשגת שכל האדם בעולם הזה, והשגה זו אינו בא לאדם מצד 'החכמה' שבמוח כלל רק מצד 'הבינה' שבלב, והיינו ההרגשה דבלב הוא כח ההרגשה. וכל חכמתו של דואג מהשפה ולחוץ {סנהדרין קו, ב}, היינו דלא נכנס ללב ולא פעל הרגש בו, דאז 'המאור' {היה} מחזיר למוטב' {איכה רבה, הקדמה, ב}. כי חכמה הנגלית אפשר לכל אחד מישראל להשיג מצד הנגלה, אבל על זה אמרו {...} 'דלמשמאילים {סמא דמותא=} סם המוות; שבת פח, ב} וכו' ואין זה חכמה באמת, וכמו שנאמר (משלי יז, טז): 'למה זה מחזיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין', דהעיקר הוא שיהיה לו לב כלי קיבול להחכמה, שהוא היראה שבלב {יומא עב, ב}, דאז הוא סמא דחיי למיימינים להיותה חיי עולם, אבל החכמה של המשמאילים אינו אלא 'מחזיר' לקנות חכמה, ולא חכמה באמת כיון שאינו קיים לעד בו" {תקנת השבין ו, טז, עמ' 43-44}.

'הדעת' הפרדוקסלית מורכבת מהשראה היצונית של 'חכמה' אך גם ביצירה עצמית של 'בינה' ולכן אינה מן השפה ולחוץ; במובן הזה, 'הדעת' היא החידוש האינדיבידואלי (בהמשך למסורת פשיסחא; ראו הערה 82) הטמון בלב האדם, שלפי ר"צ אין האדם יכול למוסרו לאחר: "ושער חמישי [=דעת] נגד 'הבינה' שבלב, שזה אי אפשר לגלות כלל לחזירו הרגשת הלב מה שהוא מרגיש בלב, הטעם לדבר דטעם אי אפשר להסביר ולגלות כלל {...} שאי אפשר לגלותו בכתב, וכן בדיבור אי אפשר רק הרשימו [=הרושם] שבלב מתלבש בדיבור, שכפי הרגשת הטעם שלו בלב כך הוא כח הדיבור, וניכר על הדיבור הרגשת הלב, אבל אמיתות טעם שהוא מרגיש זה אי אפשר לגלות {...} דשער החמישי התורה שבכתב הוא הרגשתו ה' יתברך בלב שלמעלה שאי אפשר לגלות" {רס"סי לילה טז, ב, עמ' 20-21; וראו גם ליקוטי מאמרים ט, ג, עמ' 55; ולעיל, הערה 382, על הסוד שממהותו לא ניתן לגלותו) – ולעיתים אינו יכול לגלות אפילו לעצמו: "כי קבלת האור נעלם, שאין אחד משיג השגת חבירו, וגם השגת עצמו אינו דבר ברור כתורה שבכתב דכתיבא ומנחא, אבל השגת האדם אינו דבר ברור" {רס"סי לילה מג, ד, עמ' 98; וראו ליוור, יסודות פרדוכסליים, עמ' 282; ליוור, תושב"ע, עמ' 259-260, ובהערה 119}.

בריל, מיסטיקה, עמ' 62-52, מתייחס לתהליך הדבקות שבינה ובידעת', אך בטענתו למיסטיקה האינטלקטואלית של ר"צ, הוא מייחס חשיבות יתירה לאינטלקט (אפילו כשהוא מנתח את מובניה של 'בינה'; עמ' 94, הערה 23), ולטענתו התשוקות רק מתווספות לאינטלקט להולדת 'הדעת'/'ידיעה'. אך בניגוד לכך, כפי שעולה כאן וכפי שמראה ליוור (ראו לעיל ולהלן, ליד ובהערות 553, 558, 685-686, ו-739) ר"צ מעניק חשיבות גדולה יותר דווקא לנקביות של 'המלכות' ו'הבינה' והליפוכיהן: לרגשות, לתשוקות ואף לחטא שמהם עומד האדם על ההשגת האינטלקטואליות, והשגת הנוכחות האלוקית ככול אינה תלויה באינטלקט, אלא בהכרת נוכחותה אפילו בתשוקות הפיזיות. ולבסוף: בריל מדגיש כאן שוב את עדיפותה של 'הידיעה' המבטלת את 'הבחירה', בניגוד לעולה מדברינו על קיומם יחד. עם זאת, בדרכו הפרדוקסלית ר"צ אינו מבטל אלא מחשיב את השכל והאינטלקט, גם כשהאדם חורג באמצעות הלב אל המטא-רציונלי (בעוד בריל מדגיש בשלב זה את המטא-רציונלי בלבד); ראו על כך בהערות 534, 570, 744 ו-799.

סקירה קצרה על היחס שבין טוב רע, לב ומוח, שכל ורגש, לפי ר"צ, ללא דיון בהשלכות הדברים, ראו שרגאי וביק, בהיכל, עמ' 48-49. על החשיבות החינוכית של חיבור החכמה האינטלקטואלית עם האמוציות שבלב במשנת ר"צ, בחסידות בכלל, ובחינוך העכשווי, ראו שור, תורה מהלב; אך דיונו של שור מסתכם באמירה כוללנית בסגנון העידן-החדש על חשיבות ההקשבה לפנימיות ולרגשות, דיון המלקט אקלקטית מכל תורה ועמדה את המתאים להשקפתו, ללא בירור ההבדלים ביניהם, ואף ללא העמקה בשלבים ובאמצעים להשגת אותה פנימיות; דיונו מניח מראש את חשיבותו של לימוד שבו מעורב גם הלב, ולהנחה זו מגויס גם ר"צ, ללא ניתוח ביקורתי של עמדתו לעומת עמדת ר"צ, וללא התייחסות לעמדה הייחודית של מכלול משנתו ולקשרה של שאלת היחס בין המוח והלב לשאלת 'הידיעה' ו'הבחירה' (בהתאמה) (למעט בקצרה בעמ' 215, הערה 51). הנקודות הייחודיות שמוסיף ר"צ בדיון של שור הן ההצבעה על החיסרון הנדרש כדי שהלימוד האינטלקטואלי ייכנס ללב, וחשיבותו של היצר להיחודי התורה (עמ' 213-211) – אך גם נקודות אלו אינן מפותחות, למרות שמשנת ר"צ משופעת בדיון בהם, בשלביהם ובמורכבותם.

וטעמו של 'עתיקא' עצמו אינם מושגים אפוא, אך אורו ותוצאתו – ההכרה ברצון האלוקי ב'בחירה' ואפילו בחטא – כן מושגים בסעודה שלישית.

מנקודת המבט האנושית העלייה היא אפוא הדרגתית: 'בחירה' מלאה ב'חקל תפוחין' (יחוו"ת), המביאה להשגת השפע של 'עתיקא' ששפע ל'זעיר אנפין'; לאחר מכן 'ידיעה' מלאה ב'זעיר אנפין' (יחוו"ע), השגת 'עתיקא' על-ידי 'הדעת' שהוא פנימיות 'תפארת' ו'כתר' כאחד, עד כדי ביטול 'הבחירה' של האדם; ולבסוף השגת 'עתיקא' עצמו, שבו מתייחדים פרדוקסלית 'קודשא בריך הוא' (=זעיר אנפין; יחוו"ע) ו'שכינתיה' (=חקל תפוחין; יחוו"ת): מחד מתגלה הכול, גם החטא כ'ידיעה' ורצון אלוקיים – אך מאידך הניחא של הרצון האלוקי (ירעוא דרעוין) עולה דווקא מתוך 'הבחירה', החטא והתשובה. זהו הפן האנושי של 'הייחוד הגמור', שלעיל תואר כ"בשם כל ישראל". הניחא של הקב"ה מעולמו וממעשי האדם, אפילו מחטאיו, מבליטה דווקא את הפן האנושי של 'הייחוד הגמור'; במקביל, לאדם הדבק בדרכי ה' יש ניחא בשבת מכל שעבר עליו בימי השבוע, גם מחטאיו וייסוריו, שכולם מתגלים כרצון ה' (תשובה) – אך הדבקות האנושית בדרכי ה' מבליטה דווקא הפן האלוקי של סעודה שלישית, 'המנוחה' נעדרת 'הבחירה' של 'זעיר אנפין' ו'יחוו"ע'. ב'ייחוד הגמור' האלוקי מדגיש את האנושי, והאנושי את האלוקי.

### 3.4. סיכום

תפיסת האלוהות של ר"צ שבה ומציבה במרכזה פרדוקס נושא הפכים שביניהם מתח פורה. ר"צ מציג פרדוקס זה באמצעות מצוות ייחוד ה' בכלל, ותפיסת הייחוד הקבלית בפרט. הייחוד אמנם מתרחש בהכרתו האפיסטמולוגית של האדם, אך יש בו נגיעה באונטולוגיה, בהבנת הממשות של האלוקות ושל העולם. בניגוד לתפיסות אחרות (ובניגוד לעמדות במחקר ביחס לעמדת ר"צ עצמו) המתארות את הייחוד הקבלי כייחוד כפול, שבו הייחוד העליון למעשה מבטל את היחוד שתחתיו, ר"צ שב ומציב דגם משולש של עליה מייחוד לייחוד; העלייה לייחוד השני (יחוו"ע) אמנם מבטלת את הייחוד הראשון (יחוו"ת) שתחתיו – וזאת במקביל לכך שבעולם-הזה הנשלט בידי יחוו"ת נעלם יחוו"ע – אך בעלייה לייחוד השלישי, 'הייחוד הגמור', מתקיימים פרדוקסלית שני הייחודים הראשונים כאחד.

יחוו"ת הוא הכרת הבורא מתוך הבריאה. ייחוד זה הוא הסתרה של האחדות האלוקית ולכן הוא מאפשר בחירה חופשית: האדם יכול לכפור באל, למרוד בו, לתופסו באופן מוטעה, או להיפך: לייחודו כאחדות העומדת מאחורי הריבוי שבבריאה. ההכרה האחרונה היתה הכרתו של אברהם, שמבחינה אונטולוגית יש בה ממד תאיסטי של אל פרסונלי מצווה ומשגיח, ואף הכרה בטרנסצנדנטיות של האל החורג מתחומי העולם-הזה; מאידך, ההכרה האפיסטמולוגית של הבורא מתוך הבריאה מגלה גם ממד פנתאיסטי ואימננטי, של האל המצוי בתוך הבריאה עצמה ולא מעבר לה; מכל מקום בייחוד זה נשמר ממד השניות בין בורא לנברא, אף כשהאל עצמו מושג כאחדות. ואכן, אברהם נדרש "לצאת" מתפיסת האלוקות החשובה, אך המוגבלת, הזו – אל יחוו"ע. יחוו"ת מכונה בשמות שונים המבטאים את מהותו הדואליסטית: 'מעשה בראשית', 'מלכות', 'שכינה', 'נוקבא', 'חקל תפוחין קדישין', אלה"ם, אדני"י ועוד; שמות אלו, כמו מהותו כממד של 'בחירה', מלמדים על הקבלתו של יחוו"ת ברמה האונטולוגית, לממד 'הבחירה' הקובע את הסובייקט (בניגוד ל'שורש הנשמה' הקבוע) ברמה האפיסטמולוגית והקיומית.

יחוו"ע הוא ההכרה האחדותית באלוקות שאין עוד מלבדה, גם לאחר בריאת העולם. הכרה זו מאיינת למעשה את קיומו העצמאי והנפרד של העולם-הזה ושל האדם המצוי בו – ולכן מבטלת את 'הבחירה'. זוהי ההכרה של שם הוי"ה שמהותו המציאות שמעל לזמן – היה הווה ויהיה – והיא מכונה גם בשמות: 'מעשה מרכבה', 'תפארת', 'קודשא בריך הוא', 'זעיר אנפין' ועוד; שמות אלו, כמו מהותו של יחוו"ע כ'ידיעה', מלמדים על הקבלתו ברמה האונטולוגית, ל'שורש הנשמה' הקבוע ברמה האפיסטמולוגית והקיומית. גם להכרה זו שני פנים: מבחינה אונטולוגית זהו פנתאיזם של אלוקות הממלאת כול באופן אימננטי – אך מבחינה אפיסטמולוגית זוהי האחרות הטרנסצנדנטית העולה ממלאות זו, אחרות המולידה תאיזם של אל פרסונלי, מצווה ומשגיח.

השגה מלאה זו היתה השגתו בפועל של יעקב, שתקן עצמו בשלימות עד כדי תיקון חטא אדם הראשון; אך השגת יעקב היתה בפועל רק לגביו ולא לגבי בניו שתוקנו רק בכוח: בניו שעוד צריכים בירור על מעשיהם וחטאיהם, משיגים את יחוי"ע רק באמצעות יחוי"ת, דרך 'האמונה' הקונטינגנטית ולא דרך 'האמת' המוחלטת – ובמובן הזה נותר עוד מקום גם ליחוי"ת, למרות המוחלטות של יחוי"ע. ואולם, השגתו בפועל של יעקב מוגבלת לחיצוניות של המידות (שש הספירות שאחרי 'בינה', המרוכזות ב'תפארת'), ולכן מאפשרת את קיום האמונה ו'הבחירה' הקונטינגנטיות של יחוי"ת שהשיגו בני-יעקב – בעוד שמשוה השיג בפועל את 'המוחי', את פנימיות המחשבה ('דעת'), עד שהיא מבטלת (לכאורה) את קיום האמונה החלקית ו'הבחירה' של יחוי"ת. מחיקתו של יחוי"ת במוחלטות של יחוי"ע, ובמקביל מחיקת המוחלטות של יחוי"ע ברלטיביזם של יחוי"ת, מסוכנות מכמה פנים – כגון ביטול התורה והמוסר, מחיקת משמעותו הקיומית של האדם, ועוד – ולכן מציג ר"צ ייחוד נוסף.

הייחוד השלישי הוא 'הייחוד הגמור', הנושא פרדוקסלית את 'הבחירה' הקונטינגנטית של יחוי"ת – את קיומו של העולם-הזה כמציאות נפרדת מן האלוקות, את ההכרה באלוקות ואף את ההתכחשות לה – יחד עם 'הידיעה' והאחדות המוחלטות של יחוי"ע, לפיהן אין מציאות נפרדת לעולם הנברא ול'בחירה' האנושית. שלושת הייחודים הללו עולים גם מחלוקת סעודות השבת לפי האר"י: הראשונה כנגד יחוי"ת ('חקל תפוחין'), השניה כנגד יחוי"ע ('זעיר אנפין') והשלישית כנגד 'הייחוד הגמור' ביניהם ('עתיקא קדישא'); האר"י אמנם מייחס לסעודה זו דווקא את 'זעיר', אך זאת רק מנקודת המבט האלוקית הכוללת כבר את 'הבחירה' – בעוד שמנקודת המבט האנושית 'הבחירה' עומדת בפני עצמה, ומדברי הזוהר והאר"י עצמו עולה שמקור ההשגה בסעודה זו הוא מפיו ומהשראתו של 'עתיקא', שכנגד 'הייחוד הגמור' הפרדוקסלי. ואכן גם לייחוד זה שמקורו ב'כתרי' שמות שונים נוספים: 'עתיקא קדישא', אהי"ה, 'אריך אנפין', 'ההוא טמיר ונעלם' ועוד; שמות אלו, יחד עם מהותו של 'הייחוד הגמור' כפרדוקסליות שמהותה נעלמת ו'טמירה' (שאינה נעלמת, כמו יחוי"ע, רק בשל המפגש הטכני עם יחוי"ת), ולכן תיוותר כזו גם בהתגלותו "ביום ההוא", מלמדים על הקבלתו ברמה האונטולוגית ל'שורש הנעלם' שברמה האפיסטמולוגית והקיומית.

'הייחוד הגמור' הוא ביטוי של הפרדוקס מצד האלוקות (אונטולוגיה), בעוד 'השורש הנעלם' הוא ביטוי מצד האדם (אפיסטמולוגיה); היחס הפרדוקסלי הפנימי לכל מושג מתקיים אפוא גם בין המושגים עצמם: בין הממד האלוקי המוחלט של הפרדוקס ('ייחוד גמור'), לבין הממד האנושי הקונטינגנטי שלו ('שורש נעלם'). שני הממדים הסותרים אינם מצויים בקוטביות שבה אין ביניהם מגע, אלא נישאים ומצויים כאחד, תוך מגע הדדי של מתח סותר אך פורה. נקודה זו עלתה כבר בפרק זה, ביחס שבין יעקב לבניו ובהשגה האנושית בסעודה שלישית, המלמדים את אפשרות ההשגה של הפרדוקס דווקא ביחוי"ת וב'חקל תפוחין' ('בחירה'): באמונה של בני יעקב באמת של יחוי"ע, ובנייחא האלוקית בסעודה שלישית מעולמו, הכולל מיניה-וביה את המאמץ והחטא האנושיים. היחס המתוח והפורה בין הקטבים הסותרים – הממשות שמעניק יחוי"ע המוחלט לקונטינגנטיות של יחוי"ת, והדינאמיות שמעניקה הקונטינגנטיות של יחוי"ת למוחלטות הקבועה של יחוי"ע – שעלה בשני הפרקים הקודמים בקצרה בלבד, הוא נושאם של הפרקים הבאים; בפרקים אלו יידון הפרדוקס לא רק מצד התגלותו האלוקית המלאה ('ייחוד גמור', 'כתרי'; 3.3) לעתיד-לבוא או באירועים יוצאי-דופן, אלא גם מצד האדם בחיי היומיום שלו ('מלכות'; 4.2.1), בהם הגילוי האלוקי נעלם.



## פרק רביעי: השפעת 'הידיעה' על 'הבחירה'

בפרקים הקודמים ראינו כיצד ניתן להסביר את משנת ר"צ כאוחזת בשני הקצוות הסותרים של 'ידיעה' ו'בחירה', הן ברובד האפיסטמולוגי של מהותו ושורשו של האדם, הן ברובד האונטולוגי של ייחוד ה' והנהגתו בעולם. אחיזה זו דוחה את העמדות המבטלות צד זה או אחר בסתירה (כגון הליברטריאניזם [1.2.2.2] הטוען שפטליזם ודטרמיניזם אינם אלא טעות, או הפסימיזם [1.2.3] הטוען שהפטליזם או הדטרמיניזם בלבד הם האמת ואין כלל רצון חופשי אנושי), ואף את הפתרונות הסינתטיים, המחלישים באופן זה או אחר את אחד הצדדים הסותרים, או אף את שניהם (כגון העמדות הקומפטיבילסטיות השונות [1.2.1-1.2.1.3]). בנוסף, אף שר"צ מצטט את העמדה הקוטבית של האר"י (1.5.3.2), כפי שראינו (3.2) הוא מציג בסופו של דבר עמדה החורגת גם מקוטביות, ומצביע על קיומו של מגע מתוח אך פורה בין הקטבים, כלומר על אחיזה **פרדוקסלית** בו-זמנית של שני הקטבים כאחד. בשלושת הפרקים הבאים תורחב היריעה ביחס לפוריות של המגע ההדדי המתוח בין הקטבים: בפרק הנוכחי נדון בהשפעת 'הידיעה' (שאותה מדגיש ר"צ, וכפי שטען המחקר עד כה) על 'הבחירה'; בפרק שאחריו בהשפעת 'הבחירה' (שגם הדגשתה עולה בדברי ר"צ, למרות שהמחקר עד כה נטה לבטל זאת בהסברים שונים) על 'הידיעה'. מפרקים אלו תעלה אפשרות הקיום הפוטנציאלי של הפרדוקס גם בחיי היומיום של האדם (ולא רק מצד האלוקות בייחוד הגמור'; 3.3-3.3.1) – ומהם נוכל להסיק בפרק הסיכום על אופייה של הסתירה בכתבי ר"צ ועל המרחבים התיאורטיים שבהם היא מתקיימת.

### **4.1. 'הידיעה' מחזקת את 'הבחירה'**

כפי שראינו (3.2), האינסופיות האלוקית היודעת-כול והמוחלטת של יחוי"ע היא בת-הזוג הבינארית של יחוי"ת הבחירי, הסופי והקונטינגנטי: בעולם-הזה בו שולט יחוי"ת אמנם בטל יחוי"ע; אך ההכרה בכך שהמקור האלוקי של יחוי"ת ושל 'הבחירה' האנושית הוא יחוי"ע, מלמדת לפחות תיאורטית שהאחרונים בטלים יחד עם כל העולם-הזה שמתברר כשקר וכדמיון: או משום שזו מוחקת אותם, או משום שממשותם היא ממשותו של יחוי"ע שבה הם מתמוססים. המשל הידוע שואל האם האל יכול לברוא אבן שאינו יכול להרים; אבן כזו היא ממד 'הבחירה', שהיא עצמאית ונפרדת מהאל ובכך מגבילה כביכול את כול-יכולתו. ואולם, התגלות האינסופיות של יחוי"ע מגלה לא רק שבסופו של דבר האל הוא אכן כל-יכול ויכול להרים את האבן – ו'הבחירה' למעשה בטלה – אלא גם שהשאלה עצמה כלל אינה רלוונטית אלא נואלת מלכתחילה. מה תהיה השפעתו של יחוי"ע על יחוי"ת עם התגלות 'הייחוד הגמור'? הרי שני הקטבים הסותרים מצויים יחד – וכיצד לא יבטלו זה את זה? כיצד תתקיים אבן שהאל יוכל ולא-יוכל להרימה בו-זמנית?

כפי שראינו (3.3), האינסופיות המתגלה בייחוד הגמור' אינה בת-הזוג הבינארית של הסופיות, המבטלת אותה או נעלמת בגללה, אלא האינסופיות האלוקית של הפרדוקסליות, שעיקרה בפרדוקס 'הידיעה והבחירה': 'הידיעה' והאמת המוחלטות, לא רק שאינן מבטלות את 'הבחירה', אלא הן המעניקות לה ממשות, שהרי מצד עצמה 'הבחירה' (יחוי"ת) היא קונטינגנטית וחסרת-ממשות ומוחלטות – ולכן רק הרצון האלוקי ('כתר', ייחוד גמור') ב'בחירה' (יחוי"ת) יכול לאפשר ולהעיד ש'בחירה' זו אכן אמיתית וממשית, שכן רצון זה הוא אינסופי ומוחלט ('ידיעה', יחוי"ע). רצון אמיתי ומוחלט זה אינו הופך את 'הבחירה' לממשות מוחלטת, שהלוא אז היתה 'הבחירה' מתבטלת למעשה במוחלטות של 'הידיעה'; 'הבחירה' היא קונטינגנטית וכזו היא נשאר – אך **ככזו** רוצה בה האל, שהרי רצונו הוא מוחלט ('ידיעה'), גם אם רצונו מתגלה כרצון בדבר קונטינגנטי. כל-יכולתו של האל אינה (רק) להרים הכול ('ידיעה'), אלא היכולת הפרדוקסלית (גם) שלא להרים את האבן שברר שלא יוכל להרים ('בחירה').

בניסוח אחר: האינסופיות האלוקית מוציאה לפועל באופן מלא, אינסופי ומוחלט את כל אינסוף האפשרויות הגלומות בה, אפילו את ההפוך ממנה; גם כשהיא מוציאה לפועל את 'הבחירה' הקונטינגנטית שהפוכה למוחלטותה, היא עושה זאת באופן מלא ומוחלט, ומכאן שגם ל'בחירה' הקונטינגנטית ממשות ככזו. את הדברים

המורכבים הללו, שיבוארו עוד בהמשך, מבטא גרוסמן בדיונו על המתח בין טרנסצנדנטיות תאיסטית לאימננטיות פנתאיסטית שבמשנת ר"צ, שלדעתו הופכות לעמדה פרדוקסלית אחת: עמדה פאנאנתאיסטית:

כאן טוען ר' צדוק, שעצם אמונת הייחוד – האימננטיות, היא המאפשרת (ואולי אף מחייבת) את שתי הגישות עצמן, שהרי טענת האימננטיות חורגת מעצמים לתנועות רעיוניות, שגם הן מהוות מימוש של האלוהות, וזהו הדבר שהוא "מעודדו לפעולה" ומקיים אותו. אם כן, אף באמונה התאיסטית או הטרנסצנדנטית קיים גרעין אמת, יסוד אלוהי. יוצא אם כן, שתפיסה טרנסצנדנטית היוצאת כנגד תפיסה אימננטית, מקבלת את תוקפה וקיומה דווקא בעמדה שכנגדה היא יוצאת – בעמדה האימננטית {...} "שלימות הייחוד הגמור", כלומר, התפיסה האימננטית ברמתה העמוקה, מאפשרת את הפרדוקס הנוגע לקיומם העצמי של הנבראים.<sup>524</sup>

גרוסמן מתאר את העמדה הקבלית-המיסטית, לפיה רק קיומה של נוכחות אלוהית בכל דבר היא המאפשרת את קיומו – עמדה שכפי שראינו (0.2, 1.5.3.4, 1.6, 2.1, 3.2) מורחבת על ידי רמ"י ור"צ גם לפסיכולוגיה האנושית ולמחשבתו, אפילו הרעה. מכאן, שגם העולם הבחירי, שלדעת גרוסמן תלוי דווקא בתפיסה הטרנסצנדנטית של האחרות האלוהית והאדם (והעולם בכלל) הנפרד ממנה, נגזר למעשה מהאימננטיות האלוהית המצויה בכל דבר. בהינתן ההסתייגות שהעליתי בפרק הקודם מהבינאריות המושגית של גרוסמן בין טרנסצנדנטיות לאימננטיות ובין פנתאיזם לתאיזם, שאינה הולמת את משנתו הפרדוקסלית של ר"צ (וגרוסמן אכן נמנע ממנה כאן), דבריו תומכים בטענה לעיל: הנוכחות האלוהית ('הידיעה') שב'בחירה' האנושית הקונטינגנטית אינה מבטלת אלא מאפשרת אותה, ולא עוד אלא שדווקא היא הנותנת לה (כפי שהיא: קונטינגנטית) תוקף וממשות; לולא תוקף ומוחלטות אלו עלולה 'הבחירה' עצמה להפוך לכלא קיומי, להדוניזם אלילי, לדטרמיניזם סוציולוגי או לקרקע לחשדנות הדדית. הנוכחות האלוהית עצמה מחזקת את העצמאות האנושית, שבה האל נעדר, כביכול. ההכרה ש"הכול בידי שמים" אינה מבטלת את 'הבחירה' הנפרדת, אלא מלמדת שגם היא עצמה, כפי שהיא: נפרדת וקונטינגנטית, מצוייה בידי שמים, רצון ה' וידיעתו. כך הופכות כל בחירה ויצירה אנושיות, גם בהיותן נפרדות מהאל, ואפילו כשהן מורדות בו בדרכים שונות של חטא, לביטוי ואף לכינון של נוכחותו בעולם.<sup>525</sup>

במובן הזה, ההכרה ש"הכול בידי שמים" אינה מסכנת את המוסר, התורה והחוק, בהסרת האחריות והזכות של האדם על מעשיו הרעים והטובים, אלא דווקא מחזקת אותם: 'הידיעה' והרצון האלוהיים ב'בחירה' בכלל ובמעשי האדם הקונטינגנטיים בפרט אינה מבטלת אותם ברצון ובידיעה' הללו, באופן המסיר מהאדם אחריות עליהם; אדרבה: הקב"ה רוצה ויודע אותם כפי שהם, כמעשים בחייריים וקונטינגנטיים, כמעשים אנושיים שהאחריות עליהם מוטלת על האדם המבצע, לטוב או למוטב – שכן הם הקובעים כיצד יופיע הרצון האלוהי בעולם.

כזכור (1.6), שני גורמים מנוגדים עלולים להעיק על מצבו הקיומי של האדם: מחד הוא יכול לחוש שכל מעשיו וכל מאורעות חייו מקריים, קונטינגנטיים וחסרי מהות עצמית בעלת פשר מוחלט וברור; מאידך, ההכרה ש"הכול בידי שמים" והעובדה ש"שורש הנשמה" של האדם קבוע מראש, אמנם מעניקות לחייו למעשיו פשר אלוהי מוחלט – אך מינייה וביה הן עלולות להובילו דווקא למועקה קיומית, משום שעולה ממנה שהאדם אינו אלא בובת-משחק בידי הקב"ה, ואין משמעות עצמית ועצמאית לקיומו. אך גם מועקות אלו מתפוגגות לאור הרצון האלוהי הפרדוקסלי ב'בחירה' הקונטינגנטית עצמה: מחד, מעשיו וחייו אינם חסרי-פשר ושורש, אלא מצויים ב'ידיעה' האלוהית המוחלטת; מאידך, 'הידיעה' האלוהית ו"שורש הנשמה" הקבוע באדם מאלוקים אינם מבטלים את מעשי האדם

<sup>524</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 465-466. על הפאנאנתאיזם של ר"צ לפי גרוסמן ובכלל, ראו 6.2.3. למרות דברים אלו, גרוסמן מציג את משנת ר"צ לא כפרדוקס אלא כקוטביות; ראו ליד הערה 769 ואילך. על הסתייגותי מהבינאריות של גרוסמן בין טרנסצנדנטיות-תאיסטית לאימננטיות-פנתאיסטית, ראו ליד הערות 443 ו-462.

<sup>525</sup> גם אברמוביץ טוען שה'ידיעה' אינה מוחקת את האדם ('בחירה'): ההכרה שהכול בידי שמים, "ההתעלות מעבר לטוב ורע שמאפשרת את הדבקות ברצון ה', לא מביאה את ר' צדוק למקום של השתוות גמורה, אור אינסוף אוניברסלי, אלא דווקא להבחנה החותכת ביותר. כשהבחירה נעלמת מתגלה השורש האמיתי, וזה אינו מתעלה מעבר לכל ההבחנות אלא נעצר בהגדרה ברורה אחת – יהודי או גוי", שלה אין טעם והצדקתה היא 'הידיעה' האלוהית חסרת הטעם (אברמוביץ, אדם קרוב, עמ' 37). אך מתוך גבולות ברורים אלו "אני כפרט חווה את עצמי כצמצום {...} מצטרף לשרשרת הדורות הארוכה, שחותרת להראות שהכל אפשרי, שהיהודים יכולים להקיף את כל מגוון ההתנהגויות האנושיות, בלי לאבד את הבית" (שם, עמ' 38).

וראו גם אברמוביץ, סודות, עמ' 119: "הביטול {...} הוא סוג של העלאה: היחסים בין האני לבין הייחוד האלוהי אינם יחסי ניגוד של אני/אין; הייחוד הוא תודעת אני אחרת, כזו הנובעת מביטול הגבולות המגדירים את האני ולא ממחיקתו. אמנם אני אינסופי שזוה יש רק לקב"ה, אך הדרך אליו אינה תנועה של התכווצות אלא להיפך – תנועה של התרחבות לכל עבר המקיפה את כל מה שנחוה עד עתה כחיצוני ומנוכר". וראו גם אברמוביץ, ר"צ והגל, בעיקר עמ' 101, 106-112. ואולם אברמוביץ ממוקד את המשך הקיום האנושי למרות ממו 'הידיעה' להכרת האדם, לאפיסטמולוגיה; אך כפי שראה להלן (6.2.1) לפרדוקס של ר"צ משמעויות גם באונטולוגיה האלוהית. לציטוטים נוספים של אברמוביץ על הביטול כמחזק ולא כמוחק את ה'אני', ראו הערות 417 ו-782.

הבחיריים: אדרבה, הממדים האלוקים הללו מעניקים למעשים הקונטינגנטיים של האדם ממשות ותוקף, וכך הוא יכול למצוא את משמעות קיומו במעשים אלו, בכינונו העצמי וביצירתו העצמאית.<sup>526</sup>

הכרת 'הידיעה' אינה מובילה לייאוש ולכניעה לגורל, אלא דווקא לסקרנות ולתחושת עוצמה על הכוח שניתן לאדם לא רק לקבוע את שורשו (הנעלם), אלא אף לקבוע ולכוון כביכול את הופעת האור האלוקי בעולם כרצונו; כמובן שניתן לנצל עוצמה זו למעשים רעים, אך בעצם ההכרה שהאל מצוי במעשי האדם יש כדי לדחוף את האדם לעשיית הטוב: לגילוי הרצון האלוקי הטוב באמצעות מעשיו הבחיריים, להימנעות ממעשה הרע שמחד מנתק את האדם מהרצון האלוקי שהעניק את העוצמה למעשיו, ומאידך גורם לרצון האלוקי הקיים בכול להופיע במחוזות הרוע. כפי שראינו, גם הכרת התשובה של ר"צ, לפיה גם מעשה החטא היה רצון ה' וישראל תמיד קשורים בשורשם לקב"ה ('חלק', 2.3) אינה מסירה את אחריות האדם, אלא שוב דורשת את אחריותו ואת תיקון מעשיו, על-מנת להחזיר להם את מקור עוצמתם ב'ידיעה' האלוקית; כפי שנראה להלן (4.2.4.1), העובדה שרצון ה' מתגלה גם בחטא ומעניקה לו ממשות, אינה מאשרת אותו כפי שהוא או מבטלת בכלל את ההבדל בין טוב לרע, אלא גורמת לתיקונו הבחירי: להפיכתו-עצמו מרוע לטוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל.

#### 4.1.1. פטאליות: ר"צ והרמב"ם

בהשוואה בין ר"צ לניטשה (2.4), ראינו כיצד ניטשה התריע מפני ההגבלה שמטילה מטפיזיקה רוחנית, שאמנם באה לשחרר ממגבלות גשמיות, אך בהתקשחותה הופכת בעצמה למגבלה גשמית – וכיצד ר"צ מבקש להפוך מחדש את "המטפיזיקה" לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, באמצעות החריגה מקביעותו של 'שורש הנשמה' אל 'השורש הנעלם'. בהקשר של 'הייחוד הגמור', ולאור ההבנה שהוצעה כעת לפיה יחוי"ע אינו מגביל אלא מחזק את יחוי"ת, ניתן לומר שקביעותו של ר"צ ש"הכל בידי שמים" היא ניסיון להפוך מחדש את הפטליזם לרוחניות שמעבר לגבולות החומר.

כדי לדייק, ניתן להציע כאן אבחנה טכנית בין תפיסה **פטלית לפטליזם**: הפטאליות היא התפיסה שכל המציאות היא רצון אלוקי – אך מכאן לא משתמע שלילה של קיום עצמאי של העולם או של 'בחירה' אנושית חופשית, שכן הפטאליות טוענת לרצון אלוקי שממהותו הוא אינסופי, חי ודינאמי, ולכן יכול הוא לרצות פרדוקסלית גם במה שנפרד ממנו, בוחר ומשתנה; הטענה שרצון אלוקי ישלול קיום נפרד ממנו היא-עצמה מגבלה המוטלת על הרצון האלוקי ועל אינסופיותו, וכשם שהרצון האלוקי אינו מקובע כך גם הקיום הנברא על-ידו אינו מקובע. נקודה זו עלתה למשל בדברי ר"צ על ה'איני' כמזלם של ישראל (2.3): המזל הוא קבוע, ולכן לישראל אין מזל – אך דבר זה עצמו הוא-הוא מזלם; ה'איני' הוא הרצון האלוקי המוחלט, ובזה הוא 'מזל' – אך הוא אינסופי, 'איני', ולכן אין הוא שולל את בחירתם של ישראל.

<sup>526</sup> כך שב ומסביר הרב שג"ר את משמעותו הקיומית של הפטליזם האיזביצאי: "מיצויה של תפיסה זו המלמדת שהכל בידי שמים, אינו מביא בהכרח למסקנה שאין לו לאדם אלא לקבל את עצמו ואת גורלו. הקביעה שכל מה שהאדם עושה נגזר מראש, עשויה גם לשחרר את האדם לפעילות חופשית המקבלת את עוצמתה מאמונה זו דוקא. המאמין בה יכול לפעול באופן חופשי ולא עוד אלא שהוא סמוך ובטוח שהוא אינו יכול אחרת, ושכך הוא רצון ה' יתברך {...} דווקא הגישה הפטאליסטית עשויה להביא להשתדלות נמרצת. המשמעות הינה שהאדם יכול ואף חייב לפעול לפי בחירתו, הרי האותנטיות, יכולתו להשתנות מבחינה פנימית ולהזדהות עם מעשיו, איננה תלויה בו, והיא אמנם בידי שמים ומופיעה כהשראה והתגלות" (שג"ר, תשובה, עמ' 132-133). הרב שג"ר מזהה את משנת ר"צ כהמשך לפטליזם של משנת רמ"י, אך טוען שאפילו הפטליזם אינו מביאה בהכרח לייאוש הנכנע לגורל ומוותר על כל פעילות, אלא להיפך: בדומה לפרדוקס הניטשיאני (1.3.3), ההכרה שאפילו החטאים הם רצון ה' המופיע בשורש נשמתו האותנטי והקבוע, מאפשרת לאדם לקבל את עצמו כפי שהוא משום שהוא מבין שדבר לא יכול היה להיות אחרת – ותובנה זו דווקא משחררת אותו לפעילות חופשית ונמרצת. אם כן, הפטליזם עצמו חוזר ומקנה לקונטינגנטיות האנושית משמעות קיומית, לא רק מצד המוחלטות של 'הידיעה' האלוקית שהכול ממנה – אלא אפילו מצד פעילותו החופשית של האדם ('בחירה'); בסוף דבריו מפריד הרב שג"ר בין הפעולה הבחירית של האדם לבין האותנטיות, השורש הקבוע בידי הקב"ה, ולטענתו, כיוון שבכל מקרה האותנטיות בידי שמים, יכול האדם לפעול במעשיו לפי בחירתו (והוא חייב באחריות המוסרית לה).

אם אפילו העמדה הפטליסטית שמציג הרב שג"ר מאפשרת משמעות קיומית (ואחריות מוסרית) גם מצד 'הבחירה' – כל שכן שהפרדוקס המוצע בדבריו מאפשרת זאת: בניגוד לרב שג"ר, מדברינו עולה שר"צ אינו (רק) ממשך את הפטליזם של רמ"י, ובמקומו הוא מציג פרדוקס שבו 'הבחירה' הקונטינגנטית אינה בטלה, אלא מקבלת את ממשותה ככזו מ'הידיעה' האלוקית ומהאותנטיות של השורש הקבוע; באופן זה מקבלת 'הבחירה' מקום נרחב אף מזה שמציג הרב שג"ר, והאדם יכול לבסס את משמעותו הקיומית לא רק על הרצון האלוקי והאותנטיות של שורש נשמתו הקבוע ('ידיעה'), אלא גם על מעשיו הבחיריים והקונטינגנטיים שקבלו את ממשותם ומאפשרים את כינונו העצמי ויצירתו העצמאית (ואת אחריותו המוסרית). מכל מקום, גם הרב שג"ר עומד על חריגתו של ר"צ ממשנת רמ"י, וטוען שלפי ר"צ האדם יכול גם לוותר על הפנימיות האותנטית (השורש הקבוע, 'ידיעה') ובאמצעות ההתחפשות ('בחירה') להשיג את מה שמעבר לשורשו; ראו לעיל, הערה 412.

לעומת הפטאליות, **הפטליזם** הוא הפיכת הפטאליות לחוק לוגי קבוע (בעל סיומת *ism*), שבמקום להכיר את הרצון האלוקי מתוך הווייתו הדינאמית האינסופית המתגלה בעולם, הופך את הרצון למושג אפריורי שלפיו יש להגדיר – ובכך להגביל – את האל: האל הוא הרצון המוחלט והשרירותי הקובע את כל מה שמתרחש. במובן הזה, הפטליזם המונותאיסטי (1.1.3.2) הופך את הפטאליות מביטוי של רצון דינאמי וחופשי לביטוי של חכמה וחוק קבועים, לביטוי של היגיון פילוסופי בדבר האל; בכך, אף שמטרתו להתרחק בהגדרות אלו מהגשמה אלילית, הוא מתגלה כקרוב אל הפטליזם הפוליתאיסטי, שגם בו הרצון האלוהי אינו חופשי אלא חוק טבעי קבוע הלושב דמות אלילית או אסטרוולוגית (1.1.3.2.3). יתירה מזאת: כך מתגלה שהפיכת הפטאליות לפטליזם, במובן של חוק-רצון הקובע את המציאות ואף את האל עצמו, אינה אלא סוג חדש של דטרמיניזם (1.1.1), של חוקיות (ולא של רצון) קבועה הקובעת את העולם והאדם.

בחריגתו מ'שורש הנשמה' הקבוע, המטפיזי והאקזיסטנציאליסטי אל 'השורש הנעלם', ר"צ אינו מוותר (כניטשה) על השורש הקבוע אלא הופכו מחדש לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, עד ששורש זה מעניק ממשות ליבחירה' הקונטינגנטית; ואף חריגתו של ר"צ מהאקזיסטנציאליזם בעצמה מונעת ממוטיבציה אקזיסטנציאלית. גם בחריגתו אל 'הייחוד הגמור' ר"צ אינו מוותר על יחוי"ע המטאפיזי, אלא הופכו מחדש לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, כך שלא יבטל אלא יעניק ממשות ליחוי"ע; וגם כאן מתגלה החריגה עצמה כנובעת ממוטיבציה אקזיסטנציאלית, בטענה להכרת הרצון האלוקי כרצון דינאמי המצוי בתוך חוויית המציאות הבחירתית ולא כחוק תיאורטי-שכלי.<sup>527</sup>

עמדה זו ביחס לפטאליות, המנוגדת לשיטתיות של הדטרמיניזם והפטליזם כאחד, יכולה אולי להסביר מדוע ר"צ מזהה את עמדתו עם עמדת הרמב"ם, אף שעקרונות נראות עמדותיהם הפוכות – באשר הרמב"ם מדגיש באופן כללי, ובעיקר בכתביו האקזוטריים, את 'הבחירה' ונוקט בהלך מחשבה פילוסופי ורציונליסטי (1.5.2.3), ואילו ר"צ מדגיש באופן כללי את 'הידיעה' ונוקט בהלך מחשבה מיסטי ואקזיסטנציאליסטי. הניגוד בין העמדות עולה למשל ביחס לתשובה: הרמב"ם דן סוגיית 'הבחירה' דווקא במסגרת הלכות תשובה, שכן 'הבחירה' היא תנאי לשכר ועונש בכלל ולאפשרות התשובה בפרט – שהלוא בלעדיה האדם אינו אחראי מוסרית למעשיו ולתיקונם. זאת ועוד: הרמב"ם מבחין בין סוגי תשובה, ובעיניו התשובה הגבוהה ביותר, 'תשובה גמורה' היא שיא מימושה של 'הבחירה' האנושית, שכן בה מתגבר האדם על הפיתוי שבו נכשל קודם, ואינו כבול לאף גורם, חיצוני או פנימי: "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולו כח. כיצד? הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה – ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה הוא."<sup>528</sup> מהמשך ההלכות מסתבר ש'בעל התשובה הגמורה' החופשי הוא "העובד מאהבה, עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר

<sup>527</sup> את הרעיון הזה ביטא באופן אחר הפילוסוף האקזיסטנציאליסטי פרנץ רוזנצווייג, המקביל באופן פנומנולוגי (0.5) לעמדת ר"צ. לטענת רוזנצווייג, 'השכל הבריאי' מגיע למובן הדברים ולמשמעות המציאות על-ידי החיבור לשטף החיים ולקיום עצמו; בניגוד לכך החשיבה הפילוסופית היא 'שכל חולה' כיון ש'הפילוסוף אינו יכול להתחיל. השתאותו אינה שונה מזו של האדם הרגיל, אבל הוא אינו מחכה לפתרון שמביאים החיים {כדרכו של השכל הבריאי}. עבורו, פתרון זה נמשך זמן רב מדי. הוא רוצה את הפתרון במקום, ביום שבו אחז בו שיתוק ההשתאות {...} הוא ממשיך לעמוד ללא ניע. הוא מנתק את הקבעון הזה, את מאורע ההשתאות הזה, מהזרם הנמשך והולך של חיינו {...} ומכיוון שהסיט הצדה את הזרם הנמשך של החיים, שהוא הפתרון הטבעי לכל הקבעונות, לכל ההשתאות האצורה, מכיוון שאינו ממשיך הלאה במחשבתו כמי שממשיך לחיות, הוא מתחיל להפוך ולהפוך בדבר. כך לא נותר לו דבר מלבד לקדוח, במקום שבו הוא ניצב, ב"בעיה", ב"עצם" המחשבה שנמשה מתוך זרם החיים {...} כך הוא מוצא, במקום שבו זורמים ברגיל החיים, את תמונתו הקפואה של ה'עצם' (רוזנצווייג, 'הספרון', עמ' 44-45). רוזנצווייג ציני כלפי מושג ה'עצם', מושא הכמיהה של הפילוסופיה לדורותיה, המנסה לאחוז במהות אחת שאינה משתנה לעולם. אחיזה זו היא לפי רוזנצווייג מחלת-נפש הכרתית. ביקורתו של רוזנצווייג ממשיכה למעשה את ביקורתו האקזיסטנציאליסטית של קירקגור על הפילוסופיה הדיאלקטית והכוללנית של הגל; ראו סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 82-88.

בהמשך דבריו מציע רוזנצווייג דרך מחשבתית של 'השכל הבריאי', שאמנם נמצאת בזרם החיים, אך אינה מוותרת על עמקות המחשבה הקיימת בפילוסופיה, וזאת בדומה למשנת ר"צ. במושגיו של ר"צ, 'השכל החולה' הוא זה המשתאה מאירועי העולם, אך ההשתאות מקפאה אותו, ולכן הוא מסיק מסקנות דטרמיניסטיות ביחס לחוקי העולם, או מסקנות פטליסטיות ביחס לאל, הכובלות גם אותו בחוק-הרצון; במובן הזה, גם טענה לחופש מוחלט, כטענת ניטשה (1.3.3) או הליברטריאני (1.2.2), ללא מקום לקיום אלוקי ולרצונו, הם מסקנה שכלית מנוכרת של 'השכל החולה'. 'השכל הבריאי', לעומת זאת, מתבונן במציאות באופן פנומנולוגי, המגלה את הדינאמיות שלה; דינאמיות זו משקפת את הדינאמיות של הרצון האלוקי האינסופי, שאינו מגביל את רצון האדם ואת התהוות המציאות. כפי שראינו בהערה 469, וכפי שנראה להלן (5.3), כבר רמ"י הגדיר עמדה כזו כהולכת רק לפי 'הכללים' של 'החכמה' שבמוח ולא לפי 'הפרטים' של 'בינת הלב' והיא למעשה עבודה-זרה של עשיית מסכה ליפנים' האלוקיות.<sup>528</sup> רמב"ם, **משנה תורה**, תשובה ב, א; ההדגשות שלי.



**בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת** וסוף הטובה לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד".<sup>529</sup> 'התשובה הגמורה' מממשת את 'העבודה מאהבה' – וזוהי 'התשובה מאהבה' – ומהותן 'הבחירה' החופשית המוחלטת.

בניגוד לרמב"ם, ר"צ מתאר 'תשובה מאהבה' כך: "על ידי התשובה מאהבה 'שזדונות נעשים זכויות' {יומא פו, ב}, שעל ידי גודל האהבה ה' יתברך מאיר לו מעין העתיד איך החטא שלו מסודר בא מששת ימי בראשית {שבת פט, ב} והוא רצון ה' יתברך ממש".<sup>530</sup> כלומר, 'תשובה מאהבה' אינה שיאה של 'הבחירה' אלא השגת הידיעה 'המוחלטת של רצון ה'; אך ר"צ בכל זאת קושר אותה ל'תשובה מאהבה' של הרמב"ם:

ואם היה אדם עושה בלא שום הנאה וחשק, רק כמו בעל חיים שעושה בשליחות הבורא יתברך, וכן היה עושה רק מהאונס שכן גזרה ידיעתו יתברך – לא היה נענש כלל. ואף שגם חשק זה והרצון נודע להשם יתברך, כבר שב לשאלת ידיעה ובחירה. וכבר אמרנו שמה שכתב הרמב"ם {על 'הידיעה' האלוהית; **משנה תורה**, תשובה ה, ה} שהוא מה שאמר הנביא {ישעיהו נה, ח} "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" וגו', נתכוין גם כן למה שאמרנו בזהר חדש {קכא, א} שבמקום שיש ידיעה אין בחירה כלל, ויש מקום שברא השם יתברך שנמסר הבחירה לאדם. ולעתיד יברר השם יתברך על ידי שיעשו כל ישראל **תשובה מאהבה** שיהיו זדונות נעשות זכויות {יומא פו, ב}.<sup>531</sup>

כיצד ניתן להבין את הסימוכין שמוצא ר"צ לעמדת 'הידיעה' שלו בדברי הרמב"ם המדגיש את 'הבחירה'? כיצד ניתן להבין את הזהות שהוא מוצא בין דברי הרמב"ם לדברי **הזהר חדש**, הרחוק מתפיסותיו הרציונליסטיות של הרמב"ם? אמנם, בציטוט זה ר"צ מבקש לטעון שלמרות טענתו לידיעה' מוחלטת הפועלת בכלל ובי'תשובה מאהבה' בפרט, בכל זאת יש מקום ל'בחירה' (ולעונש), ובמובן הזה הדברים קשורים יותר בעמדתו של הרמב"ם. כך הם הדברים גם בדיוניו הישירים של ר"צ בשאלת 'ידיעה ובחירה', שם הוא מציג את טענתו וסומך אותה לא פעם על דברי הרמב"ם בנדון בכתביו האקזוטריים:

מצד השגת היחוד האמיתי אין מקום לזכות וחובה כלל, כיון שהוא משיג שאין עוד מלבדו כלל, הרי כל פעולות אדם גם כן הם פעולות השם יתברך {...} אך מכל מקום גם זה אמת שהרשות נתונה והבחירה ביד האדם {...} דאם לא כן אין מקום לתורה כלל. ודבר זה יסוד התורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (ה, א). ואמנם איך יתאחד זה עם השגת היחוד האמיתי, הוא דבר עמוק מאוד להבינו, וכל מה שיגעו חכמי הדורות להסביר ענין הידיעה והבחירה, לא יועיל למשיגי יחוד האמיתי, שאין עוד מלבדו ממש.<sup>532</sup>

<sup>529</sup> שם, י, ב; והדגשות שלי.

<sup>530</sup> **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון סו, 188. זוהי גם 'התשובה הגמורה' – "זכה לתשובה גמורה מאהבה שכל זדונותיו נעשו זכויות להיות מאירים ומזהירים ממש זכויות" (**תקנת השבין** י, ט, עמ' 113) – או 'עיקר התשובה' – "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות זכויות, רצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך" (**צדקת הצדיק** מ, עמ' 14).

<sup>531</sup> **פרי צדיק** א, וישב יא, עמ' שדמ-שמח; והדגשות שלי.

<sup>532</sup> **ספר הזכרונות** ג, יב, עמ' 294. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 415-402, משייך את הרמב"ם ואת ר"צ למסורת ניאור-אריסטוטלית שבה יש מקום למיסטיקה אינטלקטואלית; אך כאמור (לעיל, הערה 523), נראה שבריל מעניק מקום מרכזי מדי לאינטלקט במשנת ר"צ, ונראה שגם אם הושפע מהגות ניאור-אריסטוטלית, זו מצויה במשנתו כאחד מצדדי הפרדוקס, ביחד עם הלב, על משמעויותיו אצל ר"צ. בעמ' 62-71, טוען בריל, שחתירתו של ר"צ לדבקות מיסטית בקב"ה באמצעות האינטלקט מושפעת רבות ממשנת הרמב"ם, ור"צ רואה עצמו כממשיכו. לדבריו, ר"צ אמנם נוקט בהסתייגות הקבלית-מיסטית מהפילוסופיה הרציונליסטית של הרמב"ם (ובכלל), וטוען שהפילוסופיה היא 'מעשה בראשית' ולא, כדעת הרמב"ם, 'מעשה מרכבה', שאינו אלא הקבלה. עם זאת, ר"צ מביא מקובלים שלא דחו את הרמב"ם ואף השתמשו בהלכות יסודי התורה לכתיבת קבלה; ר"צ אף נמנע מביקורת התפיסות האריסטוטליות והקוסמולוגיה שלהן, שכן לדעתו מקור הקוסמולוגיה של הרמב"ם אינו חיצוני: הרמב"ם אינו מבקש השגת אל נטורליסטית כאריסטו, אלא השגה מתחכמת שנמנעת מהגשמת האל. כך, לטענת ר"צ, **המורה** הוא בכל זאת 'מעשה מרכבה' משום שהוא מתעלה מעל לקבלה ולפילוסופיה כאחד (וראו על כך עוד בהערה 534). בריל מוסיף שבדומה להוגים קודמים, יוצר ר"צ אינטגרציה בין התלמוד, **הזהר והמורה**, כמקורות שווים להשגת ייחוד ה' וחוייתו, ומתגלה כמיסטיקן רציונלי (להבדיל מרציונליסט מיסטי, או פילוסוף טכני); לפיכך אין הוא קורא את **המורה** (ולאו דווקא את הרמב"ם עצמו) באינטרפרטציה קבלית, כמו הרמ"ק, אלא בקריאה חדשה ומרחיבה, בדומה לקריאה הצופית: כטקסט שאיננו ניתוח רעיוני בלבד, אלא תיאוסופיה של מיסטיקה אינטלקטואלית חווייתית, המובילה לדבקות. תחילה נדרשת רציונליות להשגת האל תוך הימנעות מהגשמה, ולאחר מכן התבוננות טהורה והופכת את ההשגה לחוויה ממשית של האל; בקריאה כזו קורא ר"צ גם את **הזהר**, ומעניק לו הסברים רציונליים. שלבי ההשגה האינטלקטואליים של הרמב"ם (הכרת האל; עבודה לו בלבד; הכרת אחדותו ואי-גשמיותו) מורחבים והופכים אצל ר"צ לחוויה ספיריטואלית, המשלבת את הלב: הכרה חווייתית של האל (ידעת) שאין אחר ממנו; שהכול הוא האל, ואין כוח אחר – טבעי, רוחני או נפשי-פסיכולוגי – העומד בפני עצמו (עבודה-זרה) מחוצה לו; השגת אחדות עם האל וחויית הייחוד. לפי בריל, **האחדות** הפילוסופית-תיאולוגית של הרמב"ם מורחבת אצל ר"צ והופכת למושג מיסטי של חווית **הייחוד** האלוהי בכול. **הטרנסצנדנטיות** הנגזרת מהאחדות הרמב"מית, מלמדת שהאל יודע הכול מתוך עצמו, והשגחתו האימננטית אינה נוכחות של מהותו אלא של הידע האלוהי ופעולותיו בעולם. טרנסצנדנטיות זו מורחבת והופכת אצל ר"צ (בדומה לחב"ד) ל**פאנאנתאיזם** שבו העולם מצוי באלוהים (כממשותף ולא כתיאוריה פילוסופית בלבד), וההשגחה היא אלוהים עצמו, מהות המציאות כשכל אלוהי המצוי בבריאה ואינו נפרד ממנה כיוצר מיצירתו; לכן, ככל שהשגת האל האינטלקטואלית גדלה, כך גדולה התגלותו. כך למשל מפרש הרמב"ם את המלאכים כישויות קוסמולוגיות אינטלקטואליות, ור"צ מרחיב זאת לכוחות הנפש האנושיים, המקבילים לקוסמוס, אך אינם ישויות רוחניות (בריל חוזר לטענה זו בעמ' 108, הערה 72). עם זאת, בניגוד לדברי בריל, תפיסת המלאכים של ר"צ שונה; ראו להלן, הערה 607.

גם כאן ההיסמכות על דברי הרמב"ם עוד מתקבלת על הדעת, שכן ר"צ אמנם מדגיש את 'הידיעה' (יחוי"ע), אך מגייס את הרמב"ם כדי לאשש מחדש את 'הבחירה' (במסגרת 'הייחוד הגמור') – דבר העולה בקנה אחד עם משנת הרמב"ם והמדגישה את 'הבחירה'. ואולם, ר"צ מגייס את הרמב"ם גם כדי להצדיק את טענת 'הידיעה' עצמה:

כי לברר דבר זה, שגם { ... } האפשרות למציאות הרע { התלוי ב'בחירה' } הוא גם כן מרצון השם יתברך { = 'ידיעה' }, דבר זה אי אפשר כלל לברר על ידי הדעת וההבנה הברורה בעולם הזה, שאי אפשר להבין כלל איך יהיה שני הפכים בנושא אחד; והוא ממש כעין קושיית ידיעה ובחירה, שאי אפשר לשכל להבין כלל תירוץ מוסכר בלב על זה, רק תכלית הידיעה בזה הוא שלא נדע, וכדברי רמב"ם (הלכות תשובה ה, ה).<sup>533</sup>

כיצד יש להבין אפוא את היסמכותו של ר"צ על הרמב"ם (וקישורו לקבלת הזוהר והאר"י)? הלא דברי הרמב"ם מוסבים על אישוש 'הבחירה' למרות 'הידיעה' האלוקית, ואילו ר"צ מדגיש את ההפך! האם ר"צ "דורש" את דברי הרמב"ם ומגייסם לתמיכה בעמדתו, תוך הפיכתם על פניהם? כאמור, נראה שהטענה לפטאליות בניגוד לפטליזם יכולה אולי להצביע על קרבה בין שני החכמים, המלמדת על "פשט" שמבין ר"צ בדברי הרמב"ם. בדברי להלן אציג עמדה אלטרנטיבית ואף מנוגדת לעמדות המחקר השונות ביחס לדברי הרמב"ם בנושא; אך אין זו חלופה מחקרית שמציגה את דעתי לגבי עמדת הרמב"ם מצד עצמה, אלא חלופה **מדברי ר"צ** לגבי עמדה זו: שכן, **לפי ר"צ, גם הרמב"ם חותר לאותה נקודה פטלית-פרדוקסלית הנושאת את שני ההפכים** שאלה הוא חותר בעצמו, אך מנקודת מוצא ('בחירה') שכיוונה הפוך לנקודת המוצא ('ידיעה') ולכיוונו של ר"צ. פרדוקס פטאלי זה מבוטא בדברי הרמב"ם, שאלהם מפנה ר"צ:

שמה תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע – או לא ידע? אם ידע שהוא יהיה צדיק – אי אפשר שלא יהיה צדיק; ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע – הרי לא ידע הדבר על בוריו? ! דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה { ... } כבר בארנו { ... } שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד; ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא { ... } אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא { ... } וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך.<sup>534</sup>

<sup>533</sup> **רסיסי לילה לב**, ו, עמ' 55. וראו גם **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון נח, עמ' 183: "וזהו סוד הידיעה ובחירה, שתירץ בו האר"י"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף {עמ' רפא-רפב}, דהידיעה במקום אחר והבחירה במקום אחר { ... } וגם בסוף {תיקוני} הזוהר חדש {קכא, א-ב; ... } דרצה לומר ממש תירוץ הרמב"ם { **משנה תורה**, תשובה ה, ה }, שאין ידיעתנו כידעתו, ולדיעת ה' יתברך אין הבחירה מכחשת כלל, אף על פי שהיא היפך הידיעה, ואי אפשר לשני הפכים בנושא אחד – זהו לגבינו, אבל לגבי ה' יתברך – אפשר, וכמו שכתב {מהר"ל} בהקדמת ספר גבורות ה' {הקדמה שניה, עמ' טו-יז} בענין נס בשני הפכים. על המושג "שני הפכים בנושא אחד", ראו הערה 378.

<sup>534</sup> רמב"ם, **משנה תורה**, תשובה ה, ה. על דברי הרמב"ם האלו, ראו דברי שביד לעיל, הערה 321. שביד, **הפילוסופים**, עמ' 248-262, טוען שלפי הרמב"ם **במורה הנבוכים** (א, נח, עמ' צב-צג) אפילו תואר השלילה 'יודע ולא בידיעה' אנושית הוא תואר מגשים (שבו נקטו חכמי הכלאם) וממנו יש להמשיך אל 'שלילת ההעדרי', כלומר בטענה שהאל "אינו בלתי-יודעי". מכל מקום, כדי להצביע על הפרדוקס העולה בדברי הרמב"ם, שמדגיש בפירוש את 'הבחירה', ר"צ מצטט את דבריו על נבדלותה המוחלטת של 'הידיעה' האלוקית, אך אינו מביא מדבריו **במורה הנבוכים**, שלפי חלק מהחוקרים שהובאו לעיל (1.5.2.3) מצביעים על עמדתו הדטרמיניסטית. את הדיאלקטיות של ר"צ מכנה פריז, עושה השלום, בשם 'עשיית שלום', ובמובן הזה מתאר הרמוניה סינטטית בין הקטבים, בניגוד לפרדוקסליות בעלת המתח ההדדי המוצגת כאן. מכל מקום, פריז מדגים את 'עשיית השלום' בשאלת היחס בין פילוסופיה לקבלה בכלל, ובסוגיית טעמי המצוות של הרמב"ם בפרט (עמ' 160-152). לטענתו, בניגוד לר' גרשון חנוך מראדזין, נכדו של רמ"ם, הטוען לזהות פנימית בין קבלה לפילוסופיה, כשסגנון חיזוני בלבד מפריד ביניהם, ר"צ (**ספר הזכרונות** ג, ז, י-יד, עמ' 288, 298-299) מצביע על הבדלים מהותיים ביניהם: הפילוסופיה המטפיזית השכלית אינה חודרת מעבר להשגת האלוקות שבעולם-הזה, ואילו הקבלה עולה לעולמות האלוקיים ומשיגה 'דרך צפיה'; יתירה מזאת: הקבלה היא האמת האלוקית האוטנטית החודרת ללב ולמידות, בעוד החכמה השכלית עלולה להיוותר מן השפה ולחוץ: "דיש חכמה באומות העולם, והיינו חכמת אמת, רק שאינו מורגש ללב ואינו תורה להדריך הלב על ידו; מה שאין כן חכמת בני ישראל נקרא 'תורה', כי מרכבה דיחזקאל באובנתא דליבא תליא { ... }; מגילה כד, ב}, דהעיקר על ידי הרגשת הלב באור ה' יתברך, וזה אינו באומות העולם כלל רק בישראל, שהקב"ה לבן של ישראל (שיר השירים רבה ה, ב). ומעשה בראשית ומעשה מרכבה וסתר פעולות הנבראים בכל מיני חכמות לימודיות דבני ישראל, הוא עצמו אותן חכמות אלקיות וטבעיות ולימודיות דאומות העולם, רק מצד נביעותן מהבינה שבלב, להכיר בכל דבר אמיתות ה' יתברך הוא בענין אחר ממש" (**ליקוטי מאמרים** ח, עמ' 49-50).

עם זאת, ר"צ טוען שחכמי ישראל הרציונליסטיים, כרמב"ם וסיעתו, שהשגתם השכלית נתלוה לקדושתם הפנימית שבלב, השיגו בדרך השכל מטעמי הסוד: "שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מה) {בטעמי המצוות שלו, שמאחר שיצאו מפה קדוש בודאי הם לבושים חיזונים לאמיתות טעמי המצוות על דרך הסוד}" (**ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון כט, עמ' 170). כך למשל לגבי טעמי מצוות הקורבנות, שהרמב"ם (**מורה הנבוכים** ג, מו, עמ' שפא-שפח) מסבירים רציונלית כמקבילים לעבודת כת הצאבא, ולא באו אלא כדי לקרב את עבודת ה' לבני ישראל שהיו מושפעים מעבודת האלילים המצרית, ולא ניתן לקרבם מיד לעבודה רוחנית מופשטת.

נקודת המוצא של ר"צ היא 'הידיעה' (כדברי רמ"ל), שלאחריה הוא נזקק להסביר כיצד תיתכן 'הבחירה' בחריגה ל'שורש הנעלם' ול'ייחוד הגמור'; בניגוד אליו, הרמב"ם מתחיל ב'בחירה' שאותה הוא מדגיש כבסיס לתורה בכלל ולמצוות תשובה בפרט, ולאחר מכן הוא נזקק לשאלת 'הידיעה'. ואולם, בדומה לר"צ במבצע היפוך מחדש של המטפיזיקה וה'שורש הנשמה' הקבוע לרוחניות שמעבר לגבולות החומר – כך גם הרמב"ם, לפי ההקשר שמעניק ר"צ לדבריו, הופך מחדש את מושג 'הידיעה' האלוקית לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, באמצעות תארי השלילה הידועים שלו לפיהם אין להגדיר את האינסופיות האלוקית אלא על דרך השלילה: הקב"ה יודע אך לא בידעה אנושית. ההבדל בין הידיעות מונע את האפשרות האנושית להשיג את 'הידיעה' האלוקית – אך אי-השגה זו אינה טכנית בלבד, אלא מלמדת על ההבדל המהותי ביניהן: הידיעה האנושית רוכשת ידע המצוי מחוצה לה ונפרד ממנה, ואילו 'הידיעה' האלוקית היא ידיעה אחדותית הזוהה לקב"ה עצמו.

ההקשר שמעניק ר"צ לתשובת הרמב"ם לשאלת 'ידיעה ובחירה' חורג מהפרשנויות השונות שניתנו לו (1.5.1.3). ביחס לשאלת הידיעה האלוקית טען שילת שתשובת הרמב"ם היא למעשה תשובה קומפטיביליסטית בדומה לזו של אוגוסטינוס (1.2.1.2), המצביעה על ההבדל בין ידיעת האדם הנתונה בסד הזמן והמקום לעומת זו האלוקית שאינה נתונה בו, ושלכן אף שמיניה-וביה אין אנו משיגים אותה, יכולים אנו לתפוס שאין היא מכריחה וקובעת את מה שהיא יודעת. ואולם, לפי ר"צ, ההבדל של הרמב"ם בין הידיעה האנושית לידיעה האלוקית הוא הבדל מוחלט אך לא טכנית בלבד, אלא מהותית: אחדותה של 'הידיעה' האלוקית אינה רק מאפשרת את 'הבחירה' באופן קומפטיביליסטי, כלומר באופן המגביל את שתיהן ('הבחירה' מוגבלת לגבולות הזמן והמקום, ו'הידיעה' מוגבלת לקיום שמעל לזמן, שאינו משפיע על מה שהוא יודע) – אלא היא המקיימת אותה **פרדוקסלית**, כך ששתיהן מצויות במלוא עוצמתן.

בטענתו שבדברי הרמב"ם מצוי פרדוקס, שבו שני הקטבים הסותרים מצויים כאחד במלוא עוצמתם ביחס הדדי, ידחה ר"צ את ההשקפה הליברטריאנית של גלמן בדברי הרמב"ם, הטוענת שלפי הרמב"ם 'הבחירה' האנושית חופשית לגמרי, ומבטלת למעשה את קוטב 'הידיעה' בדבריו – שכן הרמב"ם מדגיש את 'הידיעה' האלוקית, וכפי שהראה המחקר, **במורה** עוסק הרמב"ם הן ברצון האלוקי והן בחוקי החומר הקובעים את האדם. מאידך, ר"צ ידחה גם את ההשקפה הפסימיסטית (פטליסטית או דטרמיניסטית) של פינס ואלטמן בדברי הרמב"ם, הדוחה את קוטב 'הבחירה' בדבריו בטענה שדווקא דבריו **במורה** על הרצון וחוקי החומר הקובעים את האדם הם דעתו האמתית, שהרי הרמב"ם טוען בפירושו גם ל'בחירה'.

עמדתו הפרדוקסלית של ר"צ בדברי הרמב"ם תדחה גם את הטיעון הקומפטיביליסטי של סוקול ביחס לרצון האלוהי ולחוקי החומר בדברי הרמב"ם – הטיעון בדבר קיומו של 'עצמי עמוק שפוי', שהוא 'האני' האמתי של האדם, שגם אם הוא כפוי על ידי רצון האל או חוקי החומר, יש לו בחירה פנימית מינימליסטית. עמדתו הפרדוקסלית האישית של ר"צ בוודאי נוגדת עמדה זו, משום שיש בה הגבלה של חופש הרצון האנושי – בדומה ל'סובייקט' האקזיסטנציאליסטי או ל'שורש הנשמה' הקבוע – שאינו יכול אלא לגלות את אותו 'אני עמוק', שכשלעצמו נקבע על-ידי האל או על-ידי גורמים חיצוניים אחרים; ר"צ מבקש לחרוג מ'שורש' או 'עומק' כזה,

---

התוריות {= שאין שכליות} גם כן, והתחכמו לדעת ענין הכלאים והדם וכיוצא. רק שענין התורה הוא להזהיר האדם שיהיה דבוק בחיי עד ובלתי משוקע בחיי עשה של עולם הזה. והם {= המצרים} תשוקת לבם ממש להיפך, להשתדל בתשוקות והצלחות המדומות של עולם הזה ככל האפשר, ולכך הם נשתמשו בחכמתם לצורך הצלחת העולם הזה לבדו, וישבו אצלם כל המצוות עבירות והעבירות מצוות. אבל משה ובני ישראל שהיו במצרים והשיגו גם כן חכמה שנתן ה' יתברך בהם, השתמשו בחכמתם לרצון ה' יתברך והשיגו על ידי זה התורה" (**אור זרוע לצדיק**, ו, ב-ד, עמ' 216-215; ההדגשות שלי).

ר"צ יוצר אחדות צורה ותוכן: הסברו הרציונלי-פילוסופי של הרמב"ם נכון, אף שהוא הופך סיבה ומסובב, בשל **הצורה**: משום שנאמר מ"פה קדוש" שליבו לשמים; השכל עצמו הוא גילוי בלבוש חיצוני וזמני של העולם-הזה של המעמקים המיסטיים (הקבלה), של האמת התורנית הנצחית שקדמה לעולם. ההוכחה של ר"צ לכך היא **מתוכן** דברי הרמב"ם על ישראל במצרים, תוך הפיכת הסיבה ומסובב: בניגוד להסבר ההיסטורי-קונטינגנטי של הרמב"ם, שמקור הקרבנות בחכמת מצרים, טוען ר"צ שגם חכמת מצרים והעבודה-זרה מקורן בחכמה האלוקית, אלא שהם פרשוה מן השפה ולחוץ ולתאוותם האגואיסטית, וישראל פרשה לשם-שמים ולפיכך גם זכו בה לאחר-מכן; ומכאן, שגם אם פרשוה ישראל אז כמו המצרים, וגם אם הרמב"ם מפרש כעת רציונלית כמו אריסטו – אם ליבם לשמים הם זוכים בתורה כמו במקורה הקדום, הגנוז והמיסטי בתורה. מדברי פריז עולה אפוא מפגש נוסף בין הרמב"ם הרציונליסט לר"צ המיסטיקן: ר"צ אמנם טוען שהרמב"ם הפך סיבה ומסובב, אך את פירושו-שלו תולה לבסוף ברמב"ם עצמו, ומכאן שהבין שהרמב"ם אמנם מתאר את הדברים מצדם הרציונליסטי-קונטינגנטי – אך חותר לעומקם הנצחי והמוחלט. זהו היחס בין 'צורה' האריסטוטלית הנצחית, המתבטאת ב'חומר' המקרי: מחד היא מובילה להתקדמות החומר לקראת השגת הצורה, ומאידך היא מתבטאת אפילו ודווקא בחומר, וזוהי "עזרת ה' וחכמתו" (רמב"ם, **מורה נבוכים** – אבן תיבון, ג, לב, מד ע"ב); ראו על כך שג"ר, היסטוריה ורמב"ם.

ולכונן את 'העצמי' במעשים בחייריים. ר"צ ידחה את זיהוי האמת עם 'העמוק' – שכן גם הבחירה המעשית החיצונית היא ביטוי אותנטי של האדם, שלטענתו יכול אף לקבוע ולכונן את הפנימיות והעומק. להלן (4.2.2-1) 4.2.2.1) אכן נראה, שעמדתו החסידית-קיומית של ר"צ אמנם מזהה את העומק כ'אמת', אך אינה מסתפקת בכך, ומבקשת לכלול פרדוקסלית באמת גם את 'השקר' החיצוני, את 'האמת לאמיתו'.

אך ר"צ תומך את עמדתו זו בדברי הרמב"ם, וטוען אפוא שגם הרמב"ם חותר לפרדוקסליות זו. המחקר הפריד בדברי הרמב"ם בין הידיעה לבין הרצון האלוקיים, וכן בינם לבין האסטרולוגיה, כפייתם של תכונות הנפש וחיכוי החומר והטבע הדטרמיניסטיים. אך נראה שבניגוד למחקר, כשר"צ מצטט את הרמב"ם הוא עושה זאת לאו דווקא בדיונו הספציפיים על הידיעה האלוקית, אלא על 'הידיעה' כמושג כללי המבטא את הגבלת 'הבחירה' האנושית בשל כל-יכולתו של האל, בידיעתו אך גם **ברצונו** (ומכאן גם בגורמים נוספים המגבילים את הרצון: אסטרולוגיה, כפייתם של תכונות הנפש וחוקי החומר הדטרמיניסטיים). באופן זה, יטען ר"צ, גם דברי הרמב"ם **במורה**, העוסקים בשאלת הרצון האלוקי ובשאלת הדטרמיניזם של חוקי הטבע הקבועים, אינם זקוקים לתירוץ שונה מזה של שאלת הידיעה האלוקית: כשם שהרמב"ם הופך מחדש את 'הידיעה' האלוקית לרוחניות שמעבר לגבולות החומר, שמעצם הגדרתה מאפשרת ואף מקיימת את 'הבחירה', כך גם לגבי הרצון האלוקי, תכונות הנפש המולדות וחוקי החומר הדטרמיניסטיים.

ר"צ מצטט פעמים רבות את דברי הרמב"ם בנוגע לסרבן הגט שכופים אותו לגרש, שלטענת סוקול הוא ביטוי ליעצמי העמוק השפוי; אך בעוד שסוקול מציג זאת כביטוי של הסוכנות החופשית של האדם (אף אם תוכנה נקבע מבחוץ), של 'הבחירה' המחייבת אותו באחריות מוסרית – ר"צ מציג זאת כביטוי של 'הידיעה', של 'שורש הנשמה' הקבוע, הקובע את האדם כדבק בהקב"ה:

כי חטאי ישראל נקראים אצל חז"ל (סנהדרין מד, א): "אסא דקאי ביני הוצי" {=הדסים העומדים בין הקוצים}, שהם רק סוככים אותו, אבל **שורשו** אין כך, והוא כמו "כופין עד שיאמר רוצה אני", דידוע טעם הרמב"ם (גירושין ב, ה, כ). כך מה שעושה לכוונה אחרת, ד"מתוך שלא לשמה" היינו **התוכיות ופנימיות** הוא "לשמה", ולכך הרי זה {הנותן צדקה כדי שיחיה בנו; ראש השנה ד, א} צדיק גמור, כמו דהגט כשר ונחשב מרצונו הגמור.<sup>535</sup>

בעמדתו החסידית-אקזיסטנציאליסטית ר"צ אכן מזהה את הפנימיות כאמתית יותר, כשורשו של האדם שתמיד דבוק בקב"ה למרות היצר הרע והחטאים הסובבים מבחוץ בלבד – כ'לשמה' המצוי לא רק בתוך ה'שלא-לשמה', אלא אף בחטא.

הצגת 'העצמי העמוק' כאמתית, כ'ידיעה' ולא כ'בחירה', מוליכה את ר"צ הלאה: כזכור (2.3), העובדה שישראל קשורים לקב"ה, שלכולם יש 'חלק' לעולם-הבא, אינה (רק) ערבות אפרוורית ומנותקת מהמעשים, אלא הפוטנציאל הנצחי לממש את הקשר, לתקן את החטאים באופן מעשי ו**בחירי**; 'החלק' הוא 'השורש הנעלם' – שורש הדבוק בקב"ה אך תלוי ומכונן על-ידי המעשים החייריים. ואכן, בניגוד לתפיסת 'העצמי העמוק', ר"צ אינו מסתפק בקיומו הרוחני (או התיאורטי) של אותו 'שורש' פנימי או 'עצמי עמוק', אלא טוען שהקשר לקב"ה צריך לבוא לידי ביטוי **מעשי בחירי**:

על דרך שכתב רמב"ם (גירושין ב, כ) בטעם "כופין עד שיאמר רוצה אני", דבמעמקי לב כל אחד רוצה לשמוע דברי חכמים, רק השאור שבעיסה מעכב, ומשהוכה ותשש כח יצרו **עד שאומר בפה** גם כן "רוצה אני" – סגי {...} והכי נמי {הנותן צדקה שיחיה בנו; ראש השנה ד, א} המחשבה 'שלא לשמה' בישראל אינו אלא מצד היצר המרגילו לבקש בכל דבר הנאת עצמו, אבל מעמקי לב דבני ישראל אינו אלא לשם שמים בלבד; וכמו שאמרו (ברכות יז, א): "גלוי וידוע

<sup>535</sup> **רסיסי לילה** לו, ג, עמ' 73; ההדגשות שלי. ראו גם **אור זרוע לצדיק** ג, ג, עמ' 206; **מחשבות חרוץ** א, ג, עמ' 2; **פוקד עקרים** ד, טו, עמ' 232; **ישראל קדושים** ז, מז, עמ' 102; ועוד רבים. מובן שר"צ מבין את דברי הרמב"ם כעוסקים בשורש כל יהודי באשר הוא, ואין הוא דורש (כחלק מפרשני הרמב"ם) לבחון האם הסרבן אכן מבקש להיות חלק מקהילת שומרי המצוות ותקנות חכמים: "תוקף נקודת האמונה שבמעמקי הלב שבכל איש ישראל, שאי אפשר להזיזה ולהסירה כלל. דעל כן יאף על פי שחטאי עדיין ישראל הוא" (סנהדרין מד, א) לכל דבר, כי הכל רק מצד השאור שבעיסה (=היצר הרע; ברכות יז, א) ולא מצד אמיתות נקודת הלב. וכידוע דברי רמב"ם {...}; גירושין ב, כ}, בטעם 'כופין עד שיאמר רוצה אני', **שהוא גם במומר להכעיס לכל התורה כולה**. וזה מצד שורש קדושת היהדות שנקבע בקנין בלב כל ישראל במתן תורה" (**קדושת השבת** ז, סה, עמ' 352).

שרצוננו לעשות רצונך {ומי מעכב? שאור שבעיסה" [=היצר הרע]} וכו'. וכשיש מעשה בפועל גם כן סגי בהכי להצטרף לרצון שבמעמקי הלב, ואין משגיחין למחשבת שאור שבעיסה המערבבת.<sup>536</sup>

הידיעה, 'השורש הקבוע' או 'העצמי העמוק' אינם מספיקים אפוא, אלא נדרש גם מעשה בחירי שלכל הפחות מעיד על שורש זה.

זאת ועוד: כפי שראינו (2.3-2.4), לפי ר"צ המעשה הבחירי אינו רק מעיד אלא גם מכונן את השורש. לדעת סוקול, הכפייה של סרבן הגט אינה שלילת החופש שלו, משום שהיא נועדה לשחרר את 'העצמי העמוק' לפעול בחופשיות, גם אם 'העצמי' עצמו לא כונן באופן חופשי אלא נקבע מתנאים חיצוניים; אך כיוון שר"צ רואה ב'עצמי העמוק' עצמו ביטוי לשורש, לידיעה' ולשלילת 'הבחירה', הוא טוען שהכפייה הזו עצמה מתבררת גם כ'בחירה':

דבהר סיני כפה הר כנגיית והדר [=אחר-כך] קיבלוה {מרצון} בימי אחשורוש ברצון {שבת פח, א}. היינו דמה שאי אפשר לעקור ממנו שם ישראל [=שורש] זה נראה כמסלק הבחירה ממנו, והיינו כפיית הר דבעל כרחו יהיה ישראל; ובימי אחשורוש קיבלוה, היינו שנתברר שזה שאינו נעקר משורש ישראל אין זה דרך כפייה ושלא בבחירה רק דבאמת הוא בשורשו בוחר מרצונו בו יתברך. וכמו שכתב רמב"ם (גירושין ב, כ) בטעם "כופין עד שיאמר רוצה אני", דאפילו הוא רשע ואינו רוצה לקבל דברי חכמים – אמיתות רצונו אינו כן.<sup>537</sup>

ר"צ תומך בדברי הרמב"ם על סרבן הגט את טענתו שהכפייה אינה רק משחררת את חופש הרצון של 'העצמי הפנימי' לפעול לפי היקבעותו על-ידי גורמים חיצוניים, אלא גם מעבר לכך: הכפייה עצמה כלל אינה כפייה, מאחר שלמעשה האדם בוחר בכך. נראה שבכך שב ר"צ 'לשורש הנעלם' (2.3) ולטענתו שבשורש זה מתקיימות 'הידיעה' של השורש הקבוע (או 'העצמי העמוק') יחד עם 'הבחירה', מבלי שתבטלנה זו את זו. מכאן ניתן אולי להציע, שכפיית היצר אינה חושפת בלבד את שורשו הקבוע (ו'העצמי העמוק') של האדם, אלא גם מכוננת את שורשו (הנעלם), ובדיעבד מתגלה כ'בחירה' מלאה.

מכל מקום, גם אם דברי ר"צ הנסמכים על הרמב"ם מורים בדרך-כלל על השורש הקבוע ולא על 'השורש הנעלם', עבורו אין זו הצבעה על סוכנות 'הבחירה' והחופש (כטענת סוקול), אלא כאמור על 'הידיעה', על השורש הקבוע; ולא עוד אלא שכפי שראינו (2.3, 3.3), ר"צ חותר לחרוג ממנה אל 'השורש הנעלם' ו'הייחוד הגמור' המקיימים גם את 'הבחירה', ושגם לגביהם הוא נסמך על דברי הרמב"ם. במילים אחרות, לפי ר"צ הרמב"ם אינו מסתפק ב'עצמי העמוק' כביטוי קומפטיביליסטי של 'בחירה' או חירות אותנטית, אלא חורג ממנו אל 'השורש הנעלם'.

הפרדוקסליות שמציג ר"צ בדברי הרמב"ם התגלמה בדיאלקטיקה שאותה ראינו בכתביו האקזוטריים, בין התפיסה האריסטוטלית של האלוהות כחכמה, לבין תפיסתה כרצון בידי האשעריה: הרמב"ם דוחה את השרירותיות של הרצון האלוקי, המתגלה בכל רגע ורגע ושוללת את הבחירה האנושית, לפי האשעריה, בטענה האריסטוטלית לחוקי טבע קבועים המעניקים לאדם בחירה שנדרשת לקיומו של מוסר; אך בניגוד לאריסטו טוען הרמב"ם שחוקים חומריים אלו אינם דטרמיניסטיים עד ביטול החופש האנושי והאלוקי כאחד, אלא ביטוי של רצון אלוקי חופשי (אמנם עקיף, ולא ישיר כדברי האשעריה). באופן זה הוסברו למשל הניסים והנבואה, שהם התערבות של הרצון האלוקי דרך חוקי הטבע עצמם. במקרה של "הכבדת הלב" זוהי התערבות של הרצון האלוקי דרך הבחירה האנושית עצמה: אלטמן הציג זאת כהתערבות המגבילה את הרצון האנושי כדי לשמור על הצדק

<sup>536</sup> דברי סופרים כא, עמ' 231; ההדגשות שלי. התלות במעשה היא גם הסיבה שאין נענשים על מחשבה רעה לכשעצמה, רק בהצטרפה למעשה: "גם על המחשבה לבד אין נענש, כמו שאמרו ז"ל (קידושין מ, א): 'מחשבה רעה אין מצרפה למעשה' [...] והיינו דאמיתות עומק ראשית דמחשבת איש הישראלי [=השורש הנעלם]; 2.3} הוא רק לעשות כרצון ה' יתברך, וכמו שכתב הרמב"ם (גירושין ב, כ) בטעם 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, והמחשבה רעה נולדה מן היצר שיושב על שני מפתחי הלב (ברכות סא, א) [...] וכמו שאמרו (ברכות יז, א): 'גלוי וידוע שרצוננו {לעשות רצונך, ומי מעכב?} וכו' שאור שבעיסה' [=היצר הרע] וכו'. ובעולם הזה שניתנה הבחירה במעשה, לכך העונש כשבאה המחשבה לידי מעשה; שבמחשבה יש בו שני מיני מחשבות, דטוב ורע, ובכוחו להגביר הטוב ולעכב המעשה, ולכך אין נענש על האונס שלא היה יודע במחשבתו הטובה לעכב" (ליקוטי מאמרים, ענין שמשון נד, עמ' 183; ההדגשות שלי).

<sup>537</sup> מאידך, דברי ר"צ כאן מחזקים את טענת סוקול על הפער בין רובד הרצון הראשון, שהוא 'המחשבה הרעה' לפי ר"צ, לבין 'העצמי העמוק', שהוא המחשבה הטובה לפי ר"צ: כאשר המחשבה הטובה אינה שולטת על המחשבה הרעה ומצטרפת למעשה, האדם נענש; כשאינה מצטרפת למעשה אין הוא נענש; אך כשאינו לו כלל מחשבה טובה, או כשאין ל'עצמי העמוק' שליטה על רובד הרצון הראשון כדברי סוקול, האדם אנוס ופטור. אלא שעבור ר"צ, מנקודת המבט של יחוי"ע מתברר שכל חטא, גם כשהצטרף למעשה, אין הוא אלא אונס של היצר (של רובד הרצון הראשון): "גלוי וידוע שרצוננו {לעשות רצונך} וכו' ומי מעכב {שאור שבעיסה' [=היצר הרע]}; ברכות יז, א) וכו', וכדרך שכתב הרמב"ם בהלכות גירושין (ב, כ) בטעם 'כופין עד שיאמר רוצה אני', דאמיתות רצונו כן, אלא שאין רוצה בפועל על פי יצרו דאנסיה" (דברי סופרים כג, עמ' 233, ההדגשות שלי; וראו גם קדושת השבת ד, טז, עמ' 297).

האלוקי שמעניק בחירה זו; אך לפי דרכו הפרדוקסלית של ר"צ, זוהי הבחירה (או ההרגל) עצמה המכוננת את "הכבדת הלב" שמבצע הרצון האלוקי.<sup>538</sup>

ואולם, המתח בין התפיסה האריסטוטלית לתפיסת האשעריאית, המשקף את המתח בין 'ידיעה' ו'בחירה', עולה למעשה גם **במורה** עצמו: הרמב"ם תוקף שם את משנת הרצון האלוקי של האשעריה באמצעות הפילוסופיה האריסטוטלית ותפיסתה את האלוהות כחכמה, אך במקביל חולק על התפיסה האריסטוטלית בעניינים שונים – כגון שאלות הבריאה יש מאין (בניגוד לתפיסת אריסטו את העולם כנוצר מחומר קדמון) והנבואה כהשראה אלוקית (בניגוד לתפיסת אריסטו את היותה השגה אישית של החכמה האוניברסלית) – המבטאים את הרצון האלוקי (אם כי שוב – מתוך חוקי הטבע עצמם). בדיונו ב"סיבה הראשונה" של כל דבר לפי אריסטו (שאליה הוא מצרף גם את שאלת התכלית הראשונה של כל דבר – ובזה רומז שוב לרצון), קובע הרמב"ם פרדוקסלית:

וכך צריך תמיד בכל תכלית שתופיע עד שיסתיים הדבר אל רצונו יתעלה בלבד לפי השקפה מסוימת (=אשעריה; ...) עד שתהא התשובה האחרונה כך רצה יתעלה. או אל גזרת חכמתו כפי השקפת אחרים (=אריסטו; ...) עד שתהא התשובה בסוף כך גזרה חכמתו. ולזה יסתיים משפט כל תכלית אל רצונו וחכמתו כפי שתי השקפות אלו, אשר נתבאר לפי שטחינו שהם עצמו, ושאיין חפצו ורצונו או חכמתו דברים מחוץ לעצמותו, כלומר שהם זולת עצמותו.<sup>539</sup>

<sup>538</sup> כך עולה גם מדברי שביד (לעיל, הערה 321), שהכבדה זו היא תוצאה טבעית של פעולת ההרגל ה**בחירית** של 'הכוח המתעורר', ההופכת לפי הרמב"ם את הפעולה החיצונית (הטובה או הרעה) למידה ה**קנויה** (מכוננת) לאדם (מעלה או פחיתות), עד שהוא פועל לפיה (כמו מכור) גם בניגוד לרצונו הפנימי העמוק.

<sup>539</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** א, סט, עמ' קיז. אותו טיעון חוזר גם בפולמוסו של הרמב"ם עם טענת קדמות העולם של אריסטו ותמיכתו בטענת הבריאה; ראו שם ב, כה, עמ' רכ-רכא. עוד בנושא הבריאה והקדמות לפי הרמב"ם, ובתוך כך דחיית הגדרתו של אריסטו את האל כחכמה קבועה ובלתי-פרסונלית, ראו שם, פרקים יג-לא, עמ' קפט-רלט. על תפיסת הנבואה של הרמב"ם שכנגד השקפת אריסטו, ראו שם פרקים לא-מח, עמ' רלט-רעב. שם א, עא-עו, עמ' כ-קנו, מציג הרמב"ם את עמדות האשעריה בנושאים שונים, ומתפלמס עמו, בין השאר עם טענתו לרצון אלוהי שרירותי המופיע בכל רגע (אוקזיונליזם; 1.1.3.2.2) ושולל את חופש הרצון האנושי. הרמב"ם תוקף את טיעוני האשעריה כהשתעשעות דמגוגית בצורת הטיעון (דיבור) במקום בתוכנו, עד שגם כשטענתם נכונה (כגון תמיכתם בבריאה) היא אובדת בהתצנחות המטעה; הכאלם (=מדברים) אינם קובעים עמדה על סמך הוכחות, אלא "מוכיחים" אקלקטית עמדה שנקבעה שרירותית וללא תימוכין (שם ב, טז, עמ' קצח); כך למשל טענתם שכל העולה בדמיון אפשרי מבחינת השכל, כיוון שכל הנבראים הם למעשה מקרים ולא עצמות (שם א, עג, עמ' קמ-קמא). המתודה השרירותית של טענותיהם נובעת אפוא מעמדתם הפטליסטית לפיה מהות האל היא רצון שרירותי. הרמב"ם טוען שכשנפגשו חכמי האסלאם עם טענות הפילוסופיה היוונית, מצאו קשיים בהשקפותיהם, ולכן המציאו הקדמות חדשות שיאשרו את השקפותיהם (שם עא, עמ' קכא-קכג; ג, יז, עמ' שט-שי); לפי יהודה אבן שמואל, הרמב"ם דוחה את ההקדמות הללו משום שאינן עומדות מול טענות הפילוסופיה הבנויות על דיסקורס אנליטי, סילוגיזם ודיאלקטיקה (רמב"ם, **מורה נבוכים** – אבן שמואל, א, עא, כרך ב, עמ' 400).

לאור האמור בגוף הטקסט ניתן לטעון, שהאשעריה הפכה את ה**פטאליות** של אל רצוני, פרסונלי וחי (שמקורה אולי במיסטיקה הצופית; ראו 1.1.3.2.2) **שגם הרמב"ם חותר אליה, לפטליזם**, לעקרון חכמה פילוסופי (מקביל לעיקרון האלוהות כחכמה קבועה בחוק לפי אריסטו), שחייב את הקדמותיהם ואת מסקנותיהם הזרות; הרמב"ם אינו דוחה את תפיסת הרצון האלוקי בכללה, אלא את הפיכתה לעיקרון דוגמטי, שתוכנו אמנם מתאר דינמיות רצונית, אך צורת הטיעון הופכת אותה לדוגמטיות קבועה, ומביאה לזריות מחשבתיות, לדמגוגיה ולסיכון האחריות המוסרית. הפטאליות, לעומת זאת, היא תפיסה של רצון אלוקי דינאמי, שאינו נתפס בהגדרה קבועה: החופש משחרר אותו מהחכמה המקובעת והמגדירה, אך גם מתפיסת הרצון כעיקרון שממנו נגזרת כפייתיות כפריזית ושרירותית; רצון האל חופשי גם מהגדרתו כ'לא-מוגדר': ניתן להגדירו (באמצעות החכמה) כ'חכם' או 'רוצה' בדרך השלילה: כשם שחופש זה אינו כופה עצמו על האדם ומאשר את בחירתו החופשית – כך אין הוא כפוי על הגדרת האל.

דחיית הרמב"ם את שיטת הכלאים, שאותה הגדיר אבן שמואל (שם) כ**סופיסטיקה**, באמצעות אריסטו, מקבילה לדחייתם של סוקרטס, אפלטון ואריסטו את ה**סופיסטים** הפרה-סוקרטיים, שבדומה לכלאים סברו שאת האמת אין לתפוס במושג נוקשה ולא משתנה, אלא מתוך שטף הדיבור הדינאמי; לכן הם העדיפו את ה**רטוריקה**, בה איכות הגשנו של הטיעון קבעה את המנצח בוויכוח, החותר למציאות ה-*arête's*, 'המידה הטובה'. תרגומה המדויק של המילה הוא 'הצטיינות', והיא מייצגת אמת המתגלה מתוך החיים עצמם: גיבורי המיתוסים הם 'אלוהיים' לא בהיותם טרנסצנדנטיים, אלא בהצטיינותם בחיי העולם-הזה (כאלים עצמם שאינם טרנסצנדנטיים אלא פועלים אימננטית בתוך העולם). העדפתו של סוקרטס בדיאלוגים האפלטוניים את ההיגיון הקבוע, אמנם הובילה לניצחונם על הרטוריקה הסופיסטית על-ידי הרטוריקה עצמה – אך נצחון זה הביאו לאבסורד ולקפאון מחשבתיים (*aporía*), שמהם לא ניתן להגיע אל האמת, הדרושת דינאמיות שמתגלה בחיים עצמם (פירסיג, **זן**, עמ' 298-301; פירסיג מבקר בעקבות כך [וכרוזנצוויג לעיל, הערה 527] את האקדמיות מבית סוקרטס, שבקשה להיות "כנסיות השכל": מרחב פתוח לבקשת האמת – אך בנוקשותה המושגית ביטלה את השגת האמת, העולה רק מתוך פתיחות לחיים עצמם); ביקורת זו על סוקרטס מקבילה שוב לעמדת הרמב"ם (כמו דחייתו את הכלאים באמצעות אריסטו המקבילה לדחיית הסופיסטים על-ידי אריסטו עצמו), בדחייתו את הקבעון הדטרמיניסטי של אריסטו ותפיסת החכמה האלוהית שלו, באמצעות תפיסת הרצון האלוקי של האשעריה.

בריל, **מיסטיקה**, עמ' 174, הערה 20, מביא את עמדתו של ר' גרשון חנוך מראדזין, נכדו של רמ"י, בהקדמתו ל**מי השילוח**, שעל בסיס **המורה** דוחה את האוקזיונליזם (התפיסה הפטליסטית, לפיה כל הנבראים אינם יכולים להיות סיבה להתרחשותם של אירועים, ואלו אינם נגרמים אלא ישירות בידי האל; הסיבתיות בין אירוע אחד למשנהו היא אשליה הנוצרת מכך שהאל גורם אותם בזה אחר זה, מבלי שאירוע אחד יחייב אותו לגרום את האחר; ראו 1.1.3.2.2) של האשעריה; לשיטתו, הטבע אינו **רצון** מקרי אלא פעילות תיאולוגית הנקבעת לפי **חכמת** האל. בריל מכנה זאת 'דטרמיניזם תיאולוגי' (בדומה לרמ"ק ולרמח"ל), ולשיטתו הדטרמיניזם של האשעריה מונע מתיאולוגיה אך למעשה הוא פטליזם לא-תיאולוגי, בעוד ר"צ נוקט בדטרמיניזם 'לוגי' שאותו הוא מתאר באופן קיומי. האבחנות של בריל בין פטליזם לדטרמיניזם, ובין דטרמיניזם תיאולוגי ללוגי אינן מבוזרות; מכל מקום, בניגוד לדבריו ראינו בפרק הראשון, שהאשעריה, רמח"ל ור"צ **כולם** נוקטים ב**פטליזם**, שלילת 'הבחירה' בידי רצון האל וידיעתו, **ולא בידי דטרמיניזם** טבעי או **לוגי**-פילוסופי, אף שהראשונים מנסחים זאת תיאולוגית והאחרון קיומית. זאת ועוד: לא זו בלבד שר"צ אינו דטרמיניסט לוגי, הוא אף אינו פטליסטי לוגי, שכן הוא דוחה את הפיכת הפטאליות, הרצון האלוקי החי והדינאמי, לפטליזם, לעיקרון לוגי; ולפי ר"צ הרמב"ם עצמו חותר לעמדה זו (מכיוון הפוך המתחיל ב'בחירה'), המאחדת את הרצון והחכמה ביחס לאל, ובשונה מטענת ר' חנוך המסתפק בחכמה. ייתכן שמקור הפטליזם האשעריאי במיסטיקה הצופית (1.1.3.2.2), וזו אכן חווה את הפטאליות – באופן 'לא-תיאולוגי' כדברי בריל – ואינה קובעת אותה כעיקרון תיאולוגי שהופכה לפטליזם; אך מביקורתו של הרמב"ם על האשעריה עולה שזו כן הפכה את הפטאליות לפטליזם, לתיאולוגיה ולעקרון פילוסופי.

הרמב"ם מזהה את החכמה (ידיעה) עם הרצון כאחד, ובאמצעות תארי השלילה (חכם/רוצה ולא בחכמה/רצון אנושי/ת) הוא משיבם לאחדותה של העצמות האלוקית, שהיא ומידותיה אחד. במובן הזה, מבקש הרמב"ם את הפטאליות: חכמה שאינה מקבעת את האל ורצונו (דטרמיניזם), רצון שאינו הופך לחוק של חכמה בעצמו (פטליזם).

ר"צ חושף אפוא "פשט" בדברי הרמב"ם, החותרים אל הפרדוקסליות שאליה חותר גם ר"צ עצמו, אם כי מכיוון 'הבחירה' ולא מכיוון 'הידיעה'.

הרמב"ם טוען לפי ר"צ לקיומה של 'בחירה' חופשית מלאה, אך מתוך דיונו בה הוא בא לדון גם בקיומה המקביל של 'הידיעה' – כמושג כללי הכולל גם את הרצון – האלוקית המוחלטת. אך לא זו בלבד ש'הבחירה' אינה נשללת על ידי 'הידיעה' האלוקית המוחלטת (קוטביות או קומפטיביביליזם סינתטי), אלא שלפי הרמב"ם בפרשנותו של ר"צ, 'ידיעה' זו עצמה היא המעניקה פרדוקסלית ל'בחירה' את קיומה הממשי, שכן זו אחדותה המוחלטת. הרמב"ם קבע את דיונו בשאלת 'הידיעה והבחירה' בהלכות תשובה, משום שלולא 'הבחירה' אין כל משמעות לציווי האלוקי בכלל ולמעשה התשובה והתיקון בפרט – ולדעתו התשובה אף מסמלת את שיאה של 'הבחירה', בכוחה לתקן את מעשי האדם ואף את הרגלו הקובע את אופיו; מתוך כך גם הסיק הרמב"ם את הפרדוקסליות (לפי ר"צ) של הידיעה האלוקית שאינה מבטלת את 'הבחירה'.

במקביל, גם עבור ר"צ משמשת התשובה כשיאו של הפרדוקס: כפי שראינו ונראה להלן (0.2, 4.2.4-4.2.5.1), עיקר התשובה לפי ר"צ הוא הכרת השיא של 'הידיעה', שאפילו החטא הוא רצון ה'; אך פרדוקסלית זוהי גם הכרת השיא של 'הבחירה', שכן רצון ה' בחטא אינו הופכו לטוב מוחלט או מאשרו כרע וכפי שהוא, אלא זהו רצון ב'בחירה' הקונטינגנטית ככזו וממילא בחטא הכרוך בה, על מנת-להתגבר עליו או לתקנו מתוך עצמו – ולכן האחריות לתיקונו בתשובה בחירתית מוטלת על האדם, כשהכרה ברצון ה' בחטא עצמו מאפשרת את הפיכתו ל'טוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל. כזכור (2.3), שורשם של ישראל בקב"ה אינו (רק) הערבות לטובם גם אם חטאו, אלא פתח התשובה שפתוח לפנייהם בקביעות מוחלטת, לתקן את מעשיהם באופן בחירי.

#### 4.2. הממשות של הקונטינגנטיות

דברינו עד כה העלו אפוא את המסקנה, שיחד עם ההסבר המקובל במחקר לפי 'הידיעה' המוחלטת מבטלת את 'הבחירה' הקונטינגנטית (פטליזם), ניתן להציע הסבר אחר הרואה במשנת ר"צ פרדוקס פטאלי, ובו לא זו בלבד ש'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה' אלא היא משפיעה עליה ממוחלטותה: **היא מעניקה ממשות לקונטינגנטיות, אך ככזו, כקונטינגנטית, מבלי לבטלה ולהופכה למוחלטת.** האינסוף האלוקי הפרדוקסלי רוצה בקונטינגנטיות ומעניק ממשות אפילו למקרי וליחסי; בסגנון השאלה שהוזכרה קודם, מתגלה שהקב"ה יכול לברוא אבן שלעומתו היא כמובן קונטינגנטית, אך אין הוא יכול להרימה.<sup>540</sup> בסעיף להלן נדון אפוא במה שאכנה

<sup>540</sup> יונס, מושג האלוהים, עמ' 77-81, דן במושג 'האלוהים' במסורת המערבית, כמחייבת שלושה תארים מוחלטים: טוב, מובנות (חכמה) וכל-יכולת (רצון). אך יונס מציג השקפה תיאולוגית יהודית לפיה יש לוותר על הכול-יכולת האלוקית, וזאת בשל שתי רמות: ברמה הלוגית-אונטולוגית, 'כוח' מחייב תמיד את נוכחותו של כוח שכנגד (ואכן זה עניינה של הבריאה). ברמה הדתית-תיאולוגית, יונס מראה שאל מול נוכחות הרוע בעולם, בעיקר לאחר נוכחותו של הרוע הרדיקלי שהופיע באשוויץ, חיובם של שניים מתוך שלושת התארים המוחלטים יהפוך תמיד את השלישי לבלתי-אפשרי; לדעתו הטוב האלוקי מוכרח לוגית (כנראה משום שהגדרת האל כייש מוחלטי נוגדת את הרוע על שום היותו 'העדר'), ואם נקבע לצד טובו את כל-יכולתו, נאלץ לוותר על מובנותו; אולם מכיוון שהמסורת היהודית מבוססת על התגלות וציווי שמהותם ניסיון להבין את האל, עלינו לוותר דווקא על ה'כל-יכולת' האלוקית המוחלטת, ולשמר את טובו ומובנותו. אך אין זה רק אילוץ לוגי-תיאולוגי אלא הכרעה מוסרית: האל הופך בכך לאל חופשי ומתהווה (ולא רק הווייה קפואה; עמ' 74-75), למי שמעניק חופש לאדם מחד ולמי שדואג לאדם (עמ' 76-77) וסובל בסבלו (עמ' 74). יונס מתאר את רעיונו הפילוסופי-תיאולוגי כהקצנה של "מיתוס" (עמ' 69) שאינו אלא 'החלל הפנוי' הלוריאני (עמ' 83; ראו לעיל 1.5.3.2). מרגולין, הקדמה, מתאר את עמדת יונס כעמדה שאינה פנתאיסטית ואינה טרנסצנדנטית, אלא "טרנסצנדנטיות המתעוררת מתוך האימננטיות" (עמ' 31), פרדוקס המקביל לתיאורנו את עמדתו הפרדוקסלית של ר"צ בכלל וכפנאנתאיזם (6.2.3) ופטאליות (4.1.1).

כפי שראינו לעיל (1.2.1.2), מייקל מורי מציג גם הוא עמדה לפיה האל יצר "מרחק אפיסטמי" בינו לאדם, כדי שהאחרון יוכל להשיגו, מרחק המזכיר את 'הצמצום' שעליו מדבר יונס. מורי מציג פתרון קומפטיביביליטי סינתטי, שמחליש את הנוכחות האלוקית ('ידיעה') בהכרה האפיסטמולוגית האנושית, כשמצד האמת האונטולוגית הכרה זו אינה אלא אשליה ושם 'הבחירה' האנושית מאבדת מכוחה, וזאת בדומה לתפיסת הצמצום שלא-כפשוטו; אך בניגוד לכך נראה שהצמצום לפי ר"צ הוא ביטוי לפרדוקס בו הנוכחות האלוקית אינה מאבדת מכוחה כלל גם באפיסטמולוגיה, ולצמצום משמעות גם במרחב האונטולוגי, המותיר לאדם את בחירתו (6.2.3).

כעת 'הממשות של הקונטינגנטי', המופיעה במשנת ר"צ במגוון נושאים ומושגים; להלן נמנה כמה מהמרכזיים שבהם, ומתוכם נגע באופן ראשוני גם בצד השני של המטבע (שיורחב בפרק הבא): השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה'. בסעיפים להלן נראה, שלדעת המחקר עד כה, לפחות חלק מהיסודות הקונטינגנטיים שבהם נדון בטלים במוחלטות של היסודות שכנגדם – ומדברי ר"צ אכן עולה כיוון פטליסטי כזה. ואולם, מדבריו עולה במקביל גם דגש לגבי יסודות קונטינגנטיים אלו ואחרים וגם לגבי 'הבחירה' הקונטינגנטית בכלל (כפי שנראה בפרק הבא), באופן שההסבר הפטליסטי המבטל הדגשה זו בהסברים שונים (כגון, כשייכת רק לזמניות החסרה של העולם-הזה) אמנם אפשרי – אך קשה להולמו לחלוטין; מכאן הצעתי הנוספת והאלטרנטיבית לקרוא את דברי ר"צ ביחס ליסודות הקונטינגנטיים באופן פרדוקסלי (פטאל), שבו אין הם נמחקים לעומת היסודות המוחלטים, אלא מקבלים מהם את ממשותם ככאלו, כקונטינגנטיים.

בשימושי במילה 'קונטינגנטי' אין כוונתי דווקא למובנה הפילוסופי המדויק, אלא לכל יסוד (פילוסופי, קיומי או מעשי) אקראי, מקרי, יחסי ושאינו מחויב או הכרחי (מה שהרמב"ם מכנה 'אפשרי המציאות'; ראו למשל: **מורה הנבוכים** א, עד, עמ' קמח), העומד כנגד יסוד מוחלט, מחויב והכרחי ('מחויב המציאות'). המילה 'בחירה' תשמש להלן כשם קוד מורחב לא רק לחופש הרצון האנושי, אלא ליסודות קונטינגנטיים שונים, שגם אם אינם מבטאים את חופש הרצון או את אקט הבחירה עצמם, הריהם גורמים המאפשרים אותם (כגון הבחירה בין אמת לשקר, בין טוב לרע, בין התגברות על היצר לכניעה לו) ואת השלכותיהם (כגון היצירתיות הבחירתית הנובעת מהדמיון, מהיפוך הרוע לטוב מאד' המוביל לחידושי תורה, או מליבוץ יצר התאוה המוביל לתשוקה לתורה).

מכל מקום, כפי שראינו (0.2) ונראה עוד להלן (6.1), פרדוקס 'הידיעה והבחירה' עומד במרכז הגותו של ר"צ לא רק בתוכן אלא גם בצורה, כלומר גם באופן שבו מתייחס ר"צ לנושאים שונים ומפרש אותם – ופרדוקס זה מבטא את המתח בין הממד הקונטינגנטי של הבחירה האנושית החופשית לבין הממד המוחלט של הרצון והידיעה האלוקיים. לכן, גם אם אין ליסודות אלו קשר ישיר לבחירה ולרצון החופשיים, אכנה אותם בשם הקוד 'בחירה' המורה במשנת ר"צ על הקונטינגנטיות, משום שהם יסודות קונטינגנטיים, במובן שתואר לעיל: יסודות העומדים כנגד יסודות מוחלטים והכרחיים – ומכאן שהיסודות המוחלטים שידונו להלן יכוננו בשם הקוד המורחב 'ידיעה', גם אם אין הם עוסקים ברצון ובידיעה האלוקיים במישרין.

נקודה נוספת שיש להדגיש כבר כעת ושתברר עוד בסעיפים הבאים, היא שהממשות של הקונטינגנטי משמרת את קיומו של הקונטינגנטי **ככזה**: אין היא הופכת אותו למוחלט, ומבחינה אונטולוגית ברור שהמוחלט עדיף עליו – ולא עוד אלא שהוא זה המעניק לקונטינגנטי את ממשותו; אלא שבמישור של הקיום, גם הקונטינגנטי מתקיים במלואו יחד עם המוחלט, ולא עוד אלא שכפי שנראה בפרק זה ובעיקר בפרק הבא, משקבל הקונטינגנטי את ממשותו הוא מסוגל אף להוסיף כביכול דינאמיות על הקביעות של המוחלט. הפרדוקס נושא אפוא את שני ההפכים, שאף שיש ביניהם היררכיה במהותם האונטולוגית – במישור של הקיום הם מתקיימים יחד במלואם.

#### 4.2.1. 'מלכות'

לפי ר"צ, יסוד המושגים הקונטינגנטיים שלהם מוענקת ממשות, בפרדוקס של ספירת 'מלכות'. כפי שראינו (3.1), ספירה זו מייצגת את יחוו"ת, שכן היא הספירה האלוקית התחתונה השוכנת בעולמות התחתונים, ומהותה יחס נפרד, בעל תלות הדדית כביכול, בין מלך לעם. יש בה לפיכך גוון טרנסצנדנטי-תאיסטי של יראה לפני המלך המורם מעמו – אך גם ממד אימננטי-פנתאיסטי של הנוכחות האלוקית שבתוך העולם הגשמי וחוקיו. 'מלכות' מייצגת את הנפרדות בין הבורא לברואיו – אך השגתה מעלה את המשיג לאפשרות ההשגה של יחוו"ע, שבו מתגלה שאין כלל הפרדה. התגלותה של 'מלכות', או מימושו של יחוו"ת בידי האדם יכול להופיע כהכרת הנוכחות האלוקית שבעולם-הזה, ובקבלת מלכותו ברצון – אך גם במרד בקב"ה, במימוש הבחירה האנושית הנפרדת על



ידי חטאים ועבירות. כפל הפנים של 'המלכות' עולה כבר מהגדרתה **זוהר** "דלית לה מגרמא כלום"<sup>541</sup> (= שאין לה מעצמה כלום): אין לה אור עצמי, וכפי שמסביר ר"צ, היא תלויה בהשראה ובשפע הניתן לה מהספירות שמעליה:

עיקר המלוכה זוכין על ידי שמישיגים היראה בהפלגה, וכמו שאמרו (ברכות לד, ב): 'המלך כיון שכרע אינו זוקף', והיינו מרוב היראה והפחד. ועל ידי זה נעשה מרכבה למדת 'מלכות', 'איהי יראה ושריא בה יראה' {...; זוהר ח"א, ה, ב} ואז מכיר השפלות, שאין לו כלום מהשתדלותו רק מה שחננו השם יתברך {...} {דכן מורה מדת 'מלכות' – 'דלית לה מגרמא כלום'. ואז זוכה להתברר בכל המדות, כמו שאמרו במאמר 'פתח אליהו' {הקדמת **תיקוני זוהר**, יז, א}: 'כתר עליון איהו {=הוא} כתר מלכות'. ועל ידי שמכתיר להשם יתברך זוכה להתברר במדת 'כתר עליון'. וחסרון אדניהו היה שהיה "מתנשא לאמר אני אמלוך" {מלכים א, א, ה}, שהיה סבור לזכות למלוכה מחמת זכות מעשיו ולא הכיר 'דלית ליה מגרמיה כלום' {...} {שלא הכיר שמקבל הכל מהקב"ה – ולכן אבד הכל ולא נעשה מרכבה למדת 'מלכות' {...} ועל כן מלך שזוכה להיות מרכבה למדת 'מלכות', ויכול להתגאות אחר שזוכה להתברר מכל המדות ואז יאבד הכל – לכן הזוהר בתורה בפרט וביחוד "לבלתי רום לבבו מאחיו" {דברים יז, כ}, שהוא צריך שיכיר דלית ליה מגרמיה כלום ואז יהיה מרכבה למדת 'מלכות', ובאם לאו יאבד הכל חס וחלילה.<sup>542</sup>

אמנם, גם הספירות ("המידות") שמעל 'מלכות' אינן אלא כלי לאור האלוקי הפשוט – אך הן מגלות את האור האלוקי בגוון מסוים, לפי מהותו (ספירת 'חסד' – בחסד, 'גבורה' – בדין, וכד'); 'מלכות' לעומתן, מבטאת את עצם ההיעדר של האור העצמי, התלוי באורות השופעים אליה מהספירות שמעליה, לפי התצורה שהן הקנו לאור האלוקי הפשוט. היעדר האור העצמי של 'מלכות' פותח בפניה אפשרויות רבות, בחירה וברור של כל המידות שמעליה – אך מאידך, פתיחות זו עצמה עלולה לעורר בה לפי ר"צ סגירות של גאוה ("אני אמלוך", שאמר אדניהו, שאותיות שמו כשם אדנו"ת של 'מלכות'; 3.1) על הישגיה ומלכותה: רצון לעצמאות בשל קנאה בספירות שמעליה, או הימנעות מלשתף את השפע ומלהשפיעו למטה, המובילים לאיבוד המלוכה ולשבירה: "כי השבירה היתה {...} ב} מידה האחרונה של כל המדות {...} היינו מדת 'המלכות', 'אנא אמלוך', שזו היתה השבירה, שכל אחד חשב שהוא יהיה כלי קיבול בעצמו לכל האור; וקבלת השפע להשפיע הוא מדת 'המלכות' כידוע".<sup>543</sup>

במקביל, היותה מקבלת מאחרים – מהספירות שמעליה, אך גם מנתיניה שהרי "אין מלך בלא עם" (3.1): "כמדת המלכות שהיא אינה מעלה בפני עצמה, רק נטפלת לעם שלמטה ממנה"<sup>544</sup> – מבטא את היותה שורש החיסרון (ומכאן ייצוגה כנקבה, כלבנה, ועוד), שממנו משתלשל החטא:

וישראל יש להם כח זה, שאין להם כח כלום רק מה שהשם יתברך משפיע להם. וכח זה {עצמו גם} הוא מהשם יתברך כי הם חבל נחלתו {...} דבריא עולם הוא בהתעוררות מידת 'המלכות', ד"אין מלך בלא עם" {פרקי דר' אליעזר ג, ו ע"ב; יא, כח ע"א}, ומידה זו צריכה לזולת להשלימה דאין נקרא בשם 'מלך' אלא על ידי העם. ומידה זו היא שורש 'כנסת ישראל' כנודע, והיינו דמזה הוא גם כן נפשות ישראל שהם העם, וצריכין להשלמה לרועה שלהם שהוא המלך, דהיינו הקב"ה, ומלכות של המלך הוא בעם שלו, דהיינו כנסת ישראל. ומצד שורש זה דצריכין השלמה נובע התחלת החסרון, שמזה באים בהתפשטות כל מיני חסרונות, עד שיש טענה למראית העין גם נגד ישראל {...} דמידת מלכותו היא הגורמת החסרון והיא כח החסרון דישאל.<sup>545</sup>

<sup>541</sup> **זוהר ח"א, קפא, א.** וראו על כך תשבי, **משנת זוהר** א, עמ' ריט-רכ. עוד על אפיוניה של 'מלכות' המתוארים כאן, ראו שלום, השכינה; גייקטיליה, **שערי אורה** א, עמ' 92-56. על הריקות העצמית – הדלות והחיסרון – שהיא בעצמה המאפיין של 'מלכות' או 'השכינה', ככלי המתמלא משפע של אחרים ורק בזה מקבל את תוכנו החיובי, ראו שלום, השכינה, עמ' 290-289. בסעיף זה לא נדון ב'מלכות' בכלל, אלא נציג את אפיוניה כפי שהם משתקפים במשנת ר"צ עצמו; לדיון נוספים ב'מלכות' ראו 3.1.1, 3.1.1 ובהערות 448-449. ברצוני להודות לד"ר ישראל קורן על סיועו בליטוש טענותיי בדבר הקונטראנטיות, 'המלכות' והפרדוקס שניתן לאתר בהן.

<sup>542</sup> **פרי צדיק** א, חיי שרה ט, עמ' רמז.  
<sup>543</sup> **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון לב, עמ' 171-172. על 'שבירת הכלים' של הקבלה הלוריאנית, שהתרחשה בשל הגאוה למלך, ראו בהערה 584.

<sup>544</sup> **דובר צדק** ד, אחרי מות ע, עמ' 170. וראו **פרי צדיק** א, ויחי יד, עמ' תצה: "ומדת 'מלכות' היא בחינת הסיהרא {לבנה} דלית לה מגרמיה כלום, ומכל מקום כל הברכות על ידי מדה זו, וכן כתב בזוהר הקדוש (ח"ג, קמה סע"ב – קמו א)".

<sup>545</sup> **רסיסי לילה** כה, ד, עמ' 39. את הגאוה והחטא שאליהם יכולה ליפול 'מלכות', ניתן לראות כמדד כלפי השלטון של השפע האלוקי שמעליה. ר"צ מייחס את 'המלכות' וחסרונה לישראל שנמשלו ללבנה המתמעטת ומתמלאת: "שמש וירח הם רומזים לקודשא בריך הוא ושכינתיה, דירח רומז לכנסת ישראל שמקבלין אורן מן החמה, שמש ומגן ה'" {תהילים פד, יב}, ויש בה מילוי וחסרון בכל חודש. והם שנים עשר חודש בשנה נגד שנים עשר שבטים {**תנחומא** ויחי טו; ...} דבכל שבט יש מעלה וחסרון מיוחד שאין בשבט אחר {...} שמתולדה, כענין (קידושין ל, ב) 'בראתי יצר רע', שהשם יתברך ברא חסרון ומילוי. וזה ענין 'הביאו עלי כפרה על שמעטתי הירח' (שבועות ט, א), כי שורש החסרון שבכל שבט הוא בתולדה מהשם יתברך שברא האדם בעל חסרון שצריך השלמה. וזהו שורש ישראל שמונין ללבנה, שהם בעל חסרון ומקוים השלמתן מהשם יתברך. אבל אומות העולם מונין לחמה שאין להם שום חסרון, לפי שאין להם שום השלמה נדמה להם שאין חסרים כלום {...} וזה כל חשק אומות העולם שיהיה להם כל מאויים, שלא יצטרכו לדבר, אפילו להשם יתברך. אבל חשק בני ישראל הוא שיצטרכו להשם יתברך והוא יהיה המשלימם, ואין חפצים כלל שלימות בלא השם יתברך. וזה ענין ירח שכל אורה מהחמה, ויש בה חסרון ומילוי בהשגת אורה על הארץ; כי כשסמוכה לחמה פניה המאירים למעלה, ואין נרגש על הארץ אף על פי שבאמת יש לה אור. וכן חסרון שבשורש ישראל היינו בנגלה בהיותם בגוף נראה כחסרון, אבל באמת אין חסרון כלל. וכן יש פעמים לקות ללבנה והוא בשביל ארץ המפסקת בינה לחמה, והוא הגוף המעכיר ומאפיל מאור השם יתברך, ואינו אלא זמן מועט וחוזר

לפי ר"צ, החיסרון המובנה של 'מלכות' נובע לא רק מהיותה מושפעת מהספירות שמעליה, אלא גם בשל העובדה שקבלת עולה תלויה בזולת, 'העם' שמתחתיה; בהקשר זה דרשו המקובלים ביחס אליה את הפסוק "רגליה ירדות מות" (משלי ה, ה; ולמשל זוהר ח"א, קסא, ב), שלפי ר"צ מתאר את החשק של 'מלכות' לקבל שפע דווקא מהתחתונים ממנה:

וזהו מדת 'המלכות' המקבלת מאת הממליכים אותו, דלולי הם אין מקום למדת 'המלכות'. ועל כן 'רגליה ירדות מות' {משלי ה, ה; ...} היינו מדריגות התחתונות המתפשטת בנבראים, שבהם הוא עמידת רגל מדת 'המלכות', מה ש"מלכותו בכל משלה" {תהילים קג, יט} כשבהם מתפשט כח חשק זה לקבל מתחתונים, זהו שורש להשתקעות בכל מיני רע דעולם הזה, שכללותן המות שהוא הסילוק וביטול מעולם הזה {...} דעל ידי השימוש בכח זה דקבלה מתחתונים, בהיותו חלק נפרד משורשו יוכל לבוא לפירוד גמור, ותקנתו שיסתלק ויוכלל בשורשו למעלה ששם הוא טוב. וזהו מדת 'שכינה תתאה' היינו שכינתו יתברך בתחתונים בפועל גמור בנגלות המעשים כולם.<sup>546</sup>

ר"צ מסביר שהרגליים הם חלקו הנמוך של הגוף (ואולי הכוונה לאבר הברית) הפונה אל המדרגות שתחתיה, ובכך יכולה 'מלכות' לשקוע ברעות השונות של העולם-הזה ואף להיות מקור יניקת החיות של הקליפה הטמאה, הזקוקה לכוחה של הקדושה כדי להתקיים: "כי גוף דקדושה הוא מצד 'מלכות' דקדושה. והנה שם הוא מקור הרע כנודע, ד'רגליה ירדות מות' {משלי ה, ה} רחמנא ליצלן, ומרגלי 'מלכות דאצילות' =שבעולם האצילות הגבוה {מתחיל 'כתרי' דקליפה {=של הטמאה}, והיינו אחרית המעשה";<sup>547</sup> כדי למנוע את פירודה המוחלט של 'מלכות' מעולם הקדושה, תקנתה היא להסתלק, לעלות ולהיכלל בשורשה – שבהמשך נראה שהוא 'הכתרי' – שם הכול הופך לטוב (או כפי שנראה להלן, 4.2.4.1.1, ל'טוב מאדי).

אך במצב שבו חסרונה המובנה של 'מלכות' הופך לגאוה ולחטא, טוען ר"צ, הופכת 'מלכות' מ'אשת חיל' ל'אשת זנונים' המחקה אותה, לפתח שדרכו יונק הסיטרא אחרא את ניצוצות הקדושה לחיותו: "גם בהיפך, בקליפה, נחש, 'אשת זנונים אזלא בתר אשת חיל, כקופא דאזיל בתר בר-נשי' =הולכת אחרי אשת חיל, כקוף שהולך אחרי בן-אדם} כמו דאיתא (זוהר ח"ב, קמח ב), והוא בחינת 'מלכות' דקליפה {=טמאה}."<sup>548</sup> מרד 'המלכות' לעצמאות ולנפרדות מוביל לסגירות, שבה אין היא מקבלת שפע וחיות לקיומה מהספירות שמעליה, ובמקביל כשאין היא מעניקה את שפעה הלאה לעולמות שתחתיה, האור האינסופי גדול מדי מלהכיל וגורם לה כאמור להישבר ולאבד את מלכותה; במובן הזה, עונש המיתה מחוסר חיות או משבירה הוא אימנטי למעשה – והוא החזרה שאותה מזכיר ר"צ, לשורש האחדות לשם תיקונה. מצד אחר, החיסרון המובנה של 'המלכות' הוא היוצר בה לפי ר"צ את התשוקה התמידית, שאינה באה לסיפוקה, להשלמה ולדבקות במושאה (דבקות בקב"ה), שדורשת הפנמה ואינה מסתפקת בהכרה חיצונית, ומובילה לדינאמיות והתחדשות תמידית בהשגה:

בנוקבא תוקף החשק שאין לו מילוי ושיביעה {...} כי היא התחלת היצר {...} הוא גדר 'טוב מאד' כאשר מושכו לענין חשקות דה' יתברך {...} זה אין לו שיביעה והוא חסר לעולם {...} להשיג בכל פעם יותר ושללא להיות לעולם על

ומאיר {...} דמדת מלכותו היא הגורמת חסרון והיא כח החסרון דישראל ו'המשפט לאלהים הוא' {דברים א, יז}. וזהו 'כפרה עלי' דראש חודש, לתקן החסרון בלב שיש לכל נפש מישראל כפי מה שהוא, על ידי בירור דבר זה שהשם יתברך פעל כל זאת, ומאחר שהוא הפועל אם כן הכל לטובה דאין דבר רע יוצא מלמעלה; וממילא יש מילוי החסרון על ידי הכרה זו שמכיר שהחסרון הוא מהשם יתברך {...} 'והיה מדי חודש {בחדשו ומדי שבת בשבתו' ישעיה סו, כג} וגו', דשבת הוא ההשלמה {...} ואין חסר כלום, וראש חודש הוא החסרון, ומכיר דשניהם מהשם יתברך ייבוא כל בשר {להשתחוות לפני} "{שם, א-ב, עמ' 37; ד, עמ' 39}.

לפי ר"צ, ההכרה שהחסרון והחטא הם מצב מובנה בעולם-הזה ובאדם שאותו ברא הקב"ה, מביאה בעצמה למילוי החיסרון בדבקות בה', אף שהוא נותר חיסרון קונטינגנטי, שמוליד שוב את הדבקות וחוזר חלילה. זאת ועוד: הקב"ה כביכול נשפט ('המשפט לאלוקים') על החיסרון המובנה שברא, ונוקק כביכול לכפרה בקרבן בראש חודש שהוא זמן החיסרון; אך כשם שהלבנה בראש חודש מוחשכת רק מצד הנבראים בעולם-הזה, בעוד שלמעשה היא דווקא קרובה לשמש ומארת מצדה האחר – כך גם החיסרון המובנה הוא רק מצד מראית-העין של העולם-הזה, אך באמת הוא מילוי שהרי הוא מוביל לדבקות. ומכל מקום גם השלם (שבת) וגם החסר (ראש חודש) יבואו בעתיד להשתחוות לפני ה'.

<sup>546</sup> **תקנת השבין** ו, סא, עמ' 70-71. הרגל יכולה להיות גם ביטוי לאבר הברית (כמו הירך, ראו הערה 481), שלעיתים 'מלכות' מייצגת את עטרתו (אף שבזוהר היא מייצגת בדרך כלל את הנקבה העומדת כנגד הזכר); ראו למשל **ספר יצירה** א, ב, כא ע"א; **זוהר ח"ג**, רעג, ב; **תיקוני זוהר** לו, עח ע"א. וראו על כך תשבי, **משנת זוהר** א, עמ' קנו, רכ.

<sup>547</sup> **שיחת מלאכי השרת**, שיחת שדים ו, עמ' 234.

<sup>548</sup> **פרי צדיק** ד, פנחס י, עמ' רמח.

השלימות הוא רק בדרגה דתשובה {='מלכות'} ולכן אי אפשר לו {לדוד} לעמוד בניסיון וביורור, דהיינו השביעה, שזה נגד מדתו ואדרבה מדתו העדר השלימות {...} וזהו מדת 'המלכות' שזכה בה".<sup>549</sup>

המיניות הנשית אינה באה על סיפוקה; זה חסרונה, אך זה גם יתרונה: דבקות מוחלטת המבקשת מילוי שוב ושוב. כך מתגלה לפי ר"צ, החיסרון עצמו, כמו השאיפה ליצירתיות עצמאית נפרדת (יבחירה), כמהותה של 'המלכות', שבה-עצמה רוצה הקב"ה וכך סדר את העולם-הזה (שהוא-הוא 'המלכות'; 3.1):

רק שבאמת כל החטאים דבני ישראל סדורים ובאים מששת ימי בראשית {שבת פט, ב}, היינו דכך הסדר בבריאת ישראל, להיות חסרון ומילוי, שמצד שהם בני חסרון – מקבלים השלמה מהשם יתברך. ועל ידי זה הוא מידת 'המלכות' כאשר יש עם שצריך למלך {...} דמידת מלכותו היא הגורמת החסרון והיא כח החסרון דישראל, לתקן החסרון בלב שיש לכל נפש מישראל כפי מה שהוא, על ידי בירור דבר זה שהשם יתברך פעל כל זאת, ומאחר שהוא הפועל אם כן הכל לטובה, דאין דבר רע יוצא מלמעלה, וממילא יש מילוי החסרון על ידי הכרה זו שמכיר שהחסרון הוא מהשם יתברך.<sup>550</sup>

ניתן להסביר פסקה זו כטוענת טענה אקוסמיסטית: החיסרון אמנם מאפיין את 'מלכות' באופן מובנה, אך הכרתה באשלייתיות של עצמה ובמוחלטות של הקב"ה הפועל את הכול (ידיעה) מביאה למילוי ולמעשה למחיקתה בו; ואולם, כפי שראינו (3.1, 3.3), 'מלכות' היא יחוו"ת, ולפי ר"צ גם כשהיא מתעלה ליחוו"ע (ידיעה) אין היא נמחקת בו, אלא ממשיכה להתקיים יחד עימו ב'ייחוד גמור'.

מכאן נראה (וכפי שיתברר עוד בסעיפים הבאים, ביחס ליסודות קונטינגנטיים שונים הנובעים מ'מלכות') שניתן לפרש את דברי ר"צ אחרת: טענתו שהקב"ה פועל את הכול, גם את החיסרון, אין משמעה מילוי המוחק את החיסרון, אלא שהקב"ה פועל את החיסרון ככזה. במילים אחרות, חסרונה ונפרדותה של 'מלכות' היא **הקונטינגנטיות** (יבחירה) של החיסרון, אך לפי ר"צ זו עצמה **ממשותה**, המוענקת לה מהקב"ה הפועל את הכול ומהספירות המוחלטות (ידיעה) שמעליה.<sup>551</sup> נקודה זו מתחדדת בדברי ר"צ על אופי התשוקה של דוד, המייצג האולטימטיבי של 'מלכות':

<sup>549</sup> **צדקת הצדיק** רנד, עמ' 174-175. וראו גם **מחשבות חרוץ** ח, כא, עמ' 60: "וידוע דה' אחרונה {משם הוי"ה} היא סוד הנוקבא {='מלכות'}, שהיא יחממת נשים {משלי יד, א} להיות 'אשה יראת ה' {משלי לא, א} במקום תוקף התאווה שבהם, דעל כן הסתת הנחש בתאווה היה רק באשה שבה שורש המים תחתונים, מין נוקבין דבוכין: 'אנן בעיני למיהוי קדם מלכא' {=אנו רוצים להיות לפני המלך} {תיקוני זוהר, תיקון ה, ט ע"ב}, דזהו שורש החשק ותאווה שבפשות דבני ישראל, כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה כ, ז): 'אין תשוקה של אשה אלא לבעלה', אין תשוקתן של ישראל אלא להקב"ה".

<sup>550</sup> **רסיסי לילה** כה, ד, עמ' 39. **במחשבות חרוץ** טו, כו, עמ' 130 קושר זאת ר"צ ישירות להגדרתה של 'מלכות' כמי שאין לה מעצמה כלום, וכן למחזור הקבוע של החיסרון והמילוי של הלבנה: "ויה' האחרונה {של שם הוי"ה, כנגד 'מלכות'} כולל כל הכנסת ישראל, אף אותם שלא טעם ולא ריח {בהם} וכבר יצאו למקום שיצאו, מכל מקום 'אף על פי שחטא ישראל הוא' {סנהדרין מד, א} ולא נפרד משורשו שהוא כח הכלי קיבול {...} כי היא עניה ודלה ידלית לה מגרמה כלום', דעל כן ישראל מונין ללבנה שדומין לה, ועתידין להתחדש כמותה בקבלת אור מחודש בכל יום תמיד {...} ואין לנו על מי להשען רק על אבינו שבשמים שהוא עוזר דלים, ואז ה' יתברך שוכן יאת דכא ושפל רוח להחיות' {ישעיהו נו, טו} וגוי' ומתדבק באלקים חיים". וראו גם **תקנת השבין** ו, נו, עמ' 68-69 (ההדגשות שלי): "וזהו שורש ישראל שהם עניים ודלים שאין להם כלום, דוגמת האשה דלית לה מגרמה, דעל כן הם מוניים ללבנה {...} שאין להם שום כח מעצמם כלל, ועל ידי זה הם בתכלית העניות והדלות בכל עניינים הנפשיים אלמלא הקב"ה עוזרם, וכמו שאמרו (סוכה נב, א) ש'היצר הרע' מניח אומות העולם ומתגרה בישראל. והיינו דהחסרון ד"יצר לב האדם רע מנעוריו" {בראשית ח, כא} הוא בישראל יותר, שאין להם שום כח עצמן לנצחו {...} דלית להם מגרמייהו {=שאיין להם מעצמם}, ענייניהם צופות לה' יתברך. ועל זה נאמר (ישעיהו סו, ב): 'אל זה אביט אל עני' וגוי' דאין הבטת עיני ה' יתברך אלא עליהם מפני עניינם. ונאמר (תהלים קטז, ו): 'דלותי ולי יהושיע', דמפני כן לי יהושיע – מפני שאני דלה וענייה {...} ובפסחים (ק"ח, ב): 'אף על פי שדלה אני מהמצוות, לך אני ולי נאה להושיע'; דזהו גם כן תוקף מעלתם: **שאף על פי שהדלות הוא חסרון, מכל מקום הוא תוקף המעלה ותכלית רצון ה' יתברך בעולם הזה שהוא עולם המלא חסרונות ורצה שיכירו חסרונם ושהוא העוזר והמושיע**. ועל ידי הדלות – לך אני, דמכיר שאין לו שום ישועה אלא מה' יתברך, כמו האשה שענייה נשואות לבעלה ואין לה אלא מה שהוא משפיע. ועל כן 'לי נאה להושיע', שנוי כל דבר הוא כאשר הוא כמות שהוא ראוי להיות, ונוי הישועה כשמושיע למי שהוא דל ונצרך להישועה". וראו הערה 545.

לגבי תפילה ותושב"ע המאפיינים את 'מלכות', ראו **דובר צדק** ד, אחרי מות רכא, עמ' 266: "וכידוע דעצם מדת דוד הוא תפילה, שענינה מצד החסרון שמבקש השלמה ממי שבידו להשלים, ולא שייך זה אצל מי שהוא בתכלית השלימות; מה שאין כן תורה הוא מצד השלימות, וזה אינו בעצם מדת 'המלכות' דלית לה מגרמה כלום', רק הוא תורה שבעל פה". על 'מלכות' וקשריה לחסרון ולחידוש התמידים, וללבנה, לתושב"ע, לתשובה ולדוד המלך בהקשר זה, ראו ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 101, 227, 241, 281, 295. על החיסרון וכח הקבלה כמעלה, בהקשר של השגת התושב"ע והיצירתיות, עד שהכוח המקבל הופך למשפיע, ראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 28-35, הערה 102.

<sup>551</sup> הממד הקונטינגנטי – כלומר המקרי וחסר המהות המוחלטת – עולה גם מייחוס המקריות ל'מלכות', אף שמקריות זו עצמה וככזו מתגלה כרצון ה': "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש' {ויקרא כג, ב; ...} וכתב הרמב"ן שהוא מלשון 'אשר יקרא אתכם באחרית הימים' {בראשית מט, א} דשם גם כן לשון מקרא, כמו שנאמר {דברים כב, ו}: 'כי יקרא קן ציפור לפניך ודרשו (חולין קלט, ב): 'במאורע לפניך פרט למזומן'. והוא לשון מאורע, שבכל יום שיארעו אותו תעשו אותו קודש; וזה יתכן על יום טוב שנקבע לפי קידוש החודש ואין קבוע ליומו, אבל 'שבת דקביעא וקיימא' {=שקבועה ועומדת; פסחים ק"ז, ב} ואינו משתנה לעולם למה נכלל במקראי קודש? אך מקרא הוא תמיד בה' וכאן כ' בא'. ובקהלת {ב, יד} מציון דכתיב: 'מקרא' {צ"ל: מקרה} אחד יקרה את כולם' וגוי', 'כי מקרה בני אדם ומקרה בהמה ומקרה אחד להם' {שם ג, יט} וגוי' וכן {סימן ט ב}: 'מקרה אחד לצדיק ולרשע וגוי' כי עת ופגע יקרה את כולם' וגוי'. וצריך להבין, איך תלה חס ושלום הכל במקרה? והלא כל דבר בא בהשגחה מהשם יתברך, ואף בבחמה ובעל חיים אינו במקרה חס

ונסיון דוד המלך { ... } היה בענין החשק, שזה מדת 'המלכות' בתוקף החשק, ונבנה מחשקות דנוקבא בנות לוט ותמר ורות. כי בנוקבא תוקף החשק שאין לו מילוי ושביעה, כמו שאמרו ז"ל (ויקרא רבה ד, ד) { ... } וזה הבדל בין מדת אברהם אבינו { ... }, באהבה דכורא { =של הזכר } שיש לה מילוי – ולכך נסיונותיו היה בהעדר הדבר שאוהב. אבל דוד המלך { ... }, הוא בחשק שאין לו שביעה – לכך נסיונו בהזמנת חשק { ... } והוא לא עמד בנסיון, כי הוא נגד מדריגת "טוב מאוד" { בראשית א, לא } שביצר רע, כמו שדרשו חז"ל עליו (בראשית רבה ט, ז). כי זה דחשק שאין לו שביעה, זהו תכלית תוקף היצר, והוא בנוקבא שבה ביחוד התגברות ולא היה שליטת הסתת הנחש אלא בה ולא באדם, רק על ידה. כי היא התחלת היצר, היינו מדה זו דחשק בלא שביעה, וממנה הוא אחר כך ההתפשטות באדם. והתחלה זו הוא גדר 'טוב מאוד', כאשר מושכו לענין חשקות דהשם יתברך מדריגת "אוהב" { ... } לא ישבע" (מכות י, א) { על קהלת ה, ט } . והנסיון הוא הביורר שכבר הוא מבורר ובתכלית השלימות ואם כן הוא שביעה שכבר שלם; אבל זה { =האוהב, דוד } אין לו שביעה והוא חסר לעולם. ולכך הוא "הקים עולה של תשובה" (מועד קטן טז, ב), כי להשיג בכל פעם יותר ושלם להיות לעולם על השלימות הוא רק בדרגה דתשובה, ולכך אי אפשר לו לעמוד בנסיון וביורר דהיינו השביעה שזה נגד מדתו ואדרבה מדתו העדר השלימות. וזה טעם טענתו "למען תצדק בדברך" (תהלים נא, ו), כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין קז, א), והיינו שהוא חטא כדי שלא יהיה בשלימות הראוי נגד השם יתברך, רק יהיה תמיד משתוקק ועיניו צופיות להשם יתברך שיעזור לו, וזהו מדת 'המלכות' שזכה בה.<sup>552</sup>

ר"צ מבחין בין תשוקתם לקב"ה של אברהם ודוד. תשוקתו של אברהם מאופיינת כזכרית: תאוות הזכר נובעת ממלאות המבקשת להשפיע החוצה באופן אקטיבי ועוצמתי ('ידיעה'), אך משבאה על סיפוקה היא נעלמת; כך התגלתה אהבת אברהם המלאה והעוצמתית דווקא בהיפוכה: בניסיונות של היעדר אהבותיו (מולדתו, בנו וכו'), שאברהם השלם והמלא עמד בהם, כביכול אין הוא זקוק עוד לקב"ה. תשוקתו של דוד – שמקורו בתאוות הנשים (בנות לוט, תמר ורות), שלמרות צדדי החטא שבה התבררה כקדושה – מאופיינת כנקבית: לעומת הזכר, תשוקת הנקבה נובעת כאמור מחיסרון המבקש את מילוי הזכר, ולכן פסיבית, חלשה יותר ונסתרת בתחילה, אך אין לה

ושלום { ... } ומכל שכן באדם! אך באמת גם בתורה מצינו שאמר הקדוש ברוך הוא למשה { ... } : 'היקרך דברי אם לא' { במדבר יא, כג }, וכן מצינו באליעזר שאמר: 'הקרה נא לפני היום' { בראשית כד, יב }, וכן יעקב { ... } אמר: 'כי הקרה ה' אלוך לפני' { שם כז, כ }. אך הענין מקרה, היינו מה שהאדם אינו מצפה שיבא ובהיסח הדעת, והוא דכל מאורעות העולם, 'חיי ובני ומזוני לא בזכותא תליא אלא במזלא' { =חיים ובנים } { =זרע וצאצאים } ומזוני { =מזון, פרנסה }, לא בזכות תלוי אלא במזל; { ... } מועד קטן כח, א; ומכל מקום מצינו { ... } { תענית כה, א } : 'אפשר דמתיליד { =שנולד } בשעתא דמזוני, וברשעים מצינו (ברכות ז, ב) : 'רשע שהשעה משחקת לו. והיינו מדמה אחרונה { =מלכות } נקרא יע' { ויקרא טז, ב }, וכמו שכתב בזוהר הקדוש (ח"א קטז, ב) : 'יע' – דא { =זו } כנסת ישראל { =מלכות } דאיקרי { =שנקראת } יע'. והיינו יתרו עליון איהו כתר מלכות' { הקדמת תיקוני הזוהר, יז ע"ב }, שהשם יתברך האציל מזה המדות לבריאת העולם, ומדה זו נקרא 'שעתא' וזה מקרה בה', שהוא ה' אחרונה { משם הוי"ה, שהיא } כנסת ישראל { =מלכות; ... } וכן באליעזר שאמר: 'הקרה נא לפני', אף שיבא בהשגחה מהשם יתברך – מכל מקום הנערה מצדה לא תדע דבר ותלך לפי תומה ושייך לשון מקרה. וכן ברות, דכתיב { רות ב, ג } : 'ויקר מקרה חלקת השדה אשר לבועז וגוי, אף שהיה בהשגחה להוציא על ידי זה שלשלת דוד { ... } ומשיח, מכל מקום מצדה היה דרך מקרה, אבל היה בהשגחה מהשם יתברך. וענין מקרה שבא על ידי יע' שהוא מדה אחרונה { =מלכות; ... } וכן בענין הבשר, שבאמת לא היה כן רצון השם יתברך רק שיתפקו במן – רק על ידי שאלתם אמר השם יתברך לתת להם בשר, ולזה קרא הדבר גם מצד השם יתברך בשם מקרה ואמר: 'היקרך דברי'. והנה מצינו בציווי השם יתברך למשה כתיב { שמות ג, טז-יח } : 'לך ואספת את זקני ישראל וגוי ובאת אתה וזקני ישראל וגוי ה' אלקי העברים נקרה עלינו בה' – ואחר כך כשבאו משה ואהרן כתיב { שם ה, ג } אלקי העברים נקרה עלינו בא'; והיינו שבאם היו הזקנים הולכים עמהם והיו מאמינים, אז היה הענין בא על ידי מדת 'מלכות', כנסת ישראל, שהיה בשלימות על ידי האמונה, ולכן בציווי כתוב מקרה בה' – אך אחר כך, שנשמטו הזקנים אחד אחד { שמות רבה ה, יד }, אז הוצרך להיות על ידי אל"ף, שהוא פל"א עליון נפלאות מעתיקא { =יכתרי' } אף שלא היו ראויים לגאולה" { פרי צדיק ג, אמור ג, עמ' רמה-רמו }.

ר"צ עומד על ההבדל שבין המילה 'מקרה' למילה 'מקרא' (המשמשת במקרא במובן קריאה ובמובן מקרה כאחד); לטענתו 'מקרה' בה' רומז ל'מלכות' שכנגד אות ה' האחרונה בשם הוי"ה, כלומר ששפירה זו מאופיינת בקונטינגנטיות של המקריות, ואילו מקרא בא' רומז לספירת יכתרי' שהיא פלא (חילוף אותיות אל"ף) והיעלם. ר"צ מדגים אירועים שונים שהיו מקריים ותחת השגחה כאחד – אך מדגיש שהמקריות עצמה וככזו היתה השגחה: רבקה פעלה לפי תומה, במקריות ובהיסח הדעת – וזה עצמו ההשגחה האלוקית שמקרה אותה לפני אליעזר. רות הגיעה במקרה לחלקת בועז, ולפי ר"צ היתה זו השגחה כדי להקים את שושלת דוד והמשית, וכאן ר"צ מדגיש שוב שהשגחה זו הופיעה בעולם דווקא כמקרה, ולאחר מכן שוב שהמקרה היה השגחה – כלומר שהמקרה הקונטינגנטי ככזה היה השגחה. הקב"ה לא רצה לתת בשר לישראל אלא שיתפקו במן הניתן משמים ('ידיעה'), אך נענה לבקשתם הבחירית ולכן היה זה מקרה קונטינגנטי שכזה בא המקרה ('ידיעה'). גאולת ישראל ממצרים יכולה היתה להתקיים בזכות האמונה הבחירית של ישראל – הקשורה כזכור (3.2.1) ב'מלכות' שכנגד ה' אחרונה והיא עומדת כנגד 'האמת' המוחלטת ('ידיעה') – ולכן הציווי הראשון למשה היה ללכת יחד עם זקני ישראל ולומר לפרעה שהקב"ה נקרה עליהם; אך לפי המדרש זקני ישראל פחדו מלגשת לפרעה, ולכן משה אמר לו שהקב"ה נקרא עליהם, כך שהגאולה היתה תלויה בקב"ה ('ידיעה'), ביכתרי' הפרדוקסלי ולא במלכות' ('בחירה') הפרדוקסלית. גם כאן עולה אפוא הקשר בין הפרדוקסליות של 'מלכות' לזו של יכתרי', כפי שנראה גם מיד.

<sup>552</sup> צדקת הצדיק רנד, עמ' 175-174; ההדגשות שלי. ראו סנהדרין קז, א: "מאי דכתיב (תהלים נא, ו): 'לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי, למען תצדק בדברך תזכה בשפטך'! אמר דוד לפני הקב"ה: גליא וידיעא קמך דאי בעיא למכפייה ליצרי הוה כייפינא, אלא אמינא, דלא לימרו עבדא זכי למריה { =גלוי וידוע לפניך, שאם רציתי לכפות את יצרי הייתי כופה, אלא אמרתי, שלא יאמרו – עבד זוכה לרבו }. " נראה שתיאור התשוקה של דוד כתשוקה נקבית עולה מדברי המדרשים: "אפילו בשעת חליו של דוד קיים שמנה עשרה עונות (לשמונה-עשרה נשותיו; ראו סנהדרין כב, א), שנאמר (תהלים ו, ז): 'יגעתי באנחתי אשחה בכל לילה מטתי, בדמעתי ערשי אמסה' (סנהדרין קז, א); אמר { דוד } להו { =להם, לעבדיו } : 'יקראו לי לבת שבעי' { מלכים א, א, כח }, וכתביב { שם, טו } : 'ותבא בת שבע אל המלך החדרה { והמלך זקן מאד ואבישג השונמית משרת את המלך; ... } באותה שעה קינחה בת שבע בשלש עשרה מפות { רש"י: שבא עליה י"ג ביאות ומקנחת בין תשמיש לתשמיש ובמקרא זה כתובים שלש עשרה תיבות }" { שם, כב, א }.

סיפוק וסוף ('בחירה'); כך התגלתה אהבת דוד כתשוקה של **חיסרון** שוב מתוך היפוכה: בניסיון של **מילוי** החיסרון והחשק (לבת-שבע), שדוד **לא עמד** בו ולכן הוא זקוק תמיד לרחמי שמים. אלא שחיסרון הנקבה ('מלכות') הופך לפי ר"צ ליתרונה, שכן דווקא הוא מבטא בעולם הסופי והקונטינגנטי ('בחירה') את התשוקה האינסופית לאינסוף המוחלט ('ידיעה', זכר), דווקא הוא מאפשר דבקות חוזרת ונשנית בקב"ה, שאינה באה על סיפוקה, ודווקא הוא מאפשר מתוך הדבקות את התוספת כביכול על המוחלט הזכרי. כך, דווקא חטאו של דוד איפשר לו דבקות גדולה יותר בקב"ה, שכן בחטאו הכיר במוגבלותו והשתוקק בתשוקה חסרת סיפוק וסוף לישועה אלוקית; וכפי שנראה להלן (4.2.4.1) החטא מבטא נפרדות מהקב"ה, ודוד גלה את האחדות האלוקית הנוכחת אפילו במקום שאכן נפרד ממנה. הממד הקונטינגנטי של הנקביות אינו נמחק – "אין לו שביעה והוא חסר לעולם" – שכן אם ימחק בהשגת הישועה האלוקית, תמחק גם התשוקה הקבועה למילוי; בנוסף, כפי שנראה להלן (4.2.4.1.1) דווקא החטא הקונטינגנטי והנפרד מהאלוקות ('בחירה') אינו נמחק, שכן מתוך הדבקות והתשובה הוא מאפשר לדוד את השגת האחדות, 'הטוב מאד' שמעבר לטוב הרגיל, המצוי ברע ובנפרדות עצמם ומוסיף כביכול על 'הידיעה'.

יתירה מזאת: לפי ר"צ ניסיונו של דוד אינו לעמוד בפני הפיתוי, אלא **שלא** לעמוד בניסיון כלל: להיכשל בו כדי שלא יהיה בשלימות ויצפה תמיד לגאולה האלוקית – ובכך יממש את 'המלכות'. את טענת דוד במדרש, שיכול היה לעמוד ביצרו אך נפל בו כדי לא לנצח את הקב"ה, יכול היה לפרש ר"צ לפי הכרת 'הידיעה': דוד ידע שה' רוצה שיחטא, ולכן ביטל את בחירתו ויכולתו לעמוד בפיתוי כדי לממש את רצון ה' – וממילא בטל גם החטא; אך לפי ר"צ משמעות הביטול של דוד לרצון ה' אינה ביטול 'הבחירה' והחטא, אלא אדרבה: היענות לרצונו של הקב"ה ('ידיעה') באדם **בוחר**, אפילו יבחר בחטא ובחיסרון. במילים אחרות, הקב"ה רוצה בתשוקה האנושית הנקבית עצמה, הנובעת מחיסרון קונטינגנטי – ורצון אלוקי זה מעניק לה ממשות ככזו. היענותו של דוד לרצון האלוקי בנפילתו היא ביטוי לשורש נשמתו ('ידיעה', רצון ה'; 2.1) – אך שורש זה עצמו הוא 'המלכות' הנקבית: החיסרון הקונטינגנטי הקבוע, המוליד השתוקקות – ו'הבחירה' הקונטינגנטית, אפילו בחטא (כבחירתו של דוד שלא לעמוד בפיתוי אף שיכול היה), המובילה לחידוש מתמיד (5.3) והוספה של 'טוב מאד' על הטוב הרגיל. ואכן, יסוד החיסרון שבי'מלכות' מתגלה כיסוד שפרדוקסלית אף מתעלה על היסוד שהוא חיובי מלכתחילה, שכלל אינו נופל וחוטא. 'מלכות' היא אמנם יחווית המהווה מבוא ליחוויע, בעליית 'מלכות' ליבנה':

אף דהעולם הזה נברא בי' {משם הו"ה = 'חכמה'}, מכל מקום אותם הנוחלים עולם הבא, שהם כנסת ישראל, ד"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" {סנהדרין י, משנה א; ...} וכנסת ישראל רמוזה בה', אלא דבעולם הזה הוא ה' אחרונה {='מלכות'}, והבעל תשובה נראה גרוע מצדיק גמור ובא אחריו; אבל לעתיד ה' עושה חדשות ד'נקבה תסובב גבר" {ירמיהו לא, כא}, ותעלה בסוד "אשת חיל עטרת בעלה" {משלי יב, ד} כנודע, היינו שתשוב להיות ה' ראשונה {='בינה'}.<sup>553</sup>

ואולם, 'מלכות' יכולה לעלות גם עד 'הייחוד הגמורי' של 'הכתר' (3.3), להיות 'עטרת בעלה' כלומר 'הכתר' העגול שבו מסובבת הנקבה ('מלכות') את הגבר ('תפארת'); וכדברי הקדמת **תיקוני הזוהר** (יז, ב) שאותם מצטט ר"צ

<sup>553</sup> **תקנת השבין** ו, צב, עמ' 91. על הקשר בין הספירות הנקביות, 'בינה' (אם עליונה [לספירות], תשובה עליונה, ארץ עליונה, 'ידיעה', עולם-הבא, שכינה עליונה, יראה עליונה) ו'מלכות' (בת, אם תחתונה [לעולם-הזה], תשובה תחתונה, ארץ תחתונה, 'בחירה', עולם-הזה, שכינה תחתונה, יראה תחתונה), ראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' רכ. וראו גם לעיל, הערה 522 ולהלן, הערה 558. על הפרדוקסליות שלהן, הן מצד עצמן והן ביחסים ביניהן, בעיקר עליית 'המלכות' אל 'בינה' בכתבי ר"צ, ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 93-110. ואולם, לשיטת ליוור, עליית 'המלכות' ליבנה' (וכן ליכתר') מובילה לביטולה של 'הבחירה' הקונטינגנטית, כלומר למחיקתה של 'מלכות' ביבנה'. אך לפי דברינו, העלייה ליבנה' אמנם מגלה את ממד 'הידיעה' שמצד עצמו מבטל את 'הבחירה', אך סופה של עליה זו ביכתר' – אם בעליה ישירה אליו (ראו בציטוט ליד ובהערה 554), אם בעקיפין, משום שליבנה' שבלב יש גם פן פרדוקסלי של יראת השמים שבידי אדם (שם, עמ' 94 להלן, 4.3.1), ושיאה הוא השגת 'הדעת', שהיא, כפי שראינו (3.3.1), פנימיות 'הכתר'; והעלייה ליכתר' היא ביטוי לפרדוקסליות של 'ידיעה' ו'בחירה' כאחד, שכן 'המלכות' בטלה ליכתר', אך אינה נמחקת – אלא להיפך: בכך היא מקבלת את ממשותה קונטינגנטית. בהתאם לכך, ליוור מציגה (שם, עמ' 93, וכן בהצגת 'האגף הפרדוקסלי' בעמ' 20) את 'המלכות' כפרדוקסלית מלכתחילה, אף שהעולם-הזה, המקביל לספירת 'מלכות' (עמ' 93) על חוקיו הברורים בין טוב לרע, מייצג לשיטתה (עמ' 20) את 'האגף הישרי' והלא-פרדוקסלי – ולמרות דבריה על הפרדוקסליות של 'בינה' שאותה היא משייכת ליאגף הפרדוקסלי, היא מציגה אותה כמושג כימושג ישרי ולא פרדוקסלי. למעשה, שני האגפים הסותרים הם 'ישרים', ורק המפגש ביניהם יוצר פרדוקס (על הבעייתיות בחלוקתה של ליוור את צמדי המושגים של ר"צ ל'ישרים' ול'פרדוקסליים', ראו 6.1, ליד הערה 778). מכל מקום, לפי דברינו, 'המלכות' מייצגת תחילה את העולם-הזה ואת תפיסתו 'הישרה', ורק לאחר עלייתה אל הפרדוקס האחדותי של 'הכתר' מתגלה הפרדוקסליות שלה-עצמה, אף ודווקא מתוך נפילתה וחוסר-אחדותה. ליוור מצביעה שם גם על ייחוסה של 'מלכות' למושגים שונים, כגון תושב"ע, תשובה, דוד המלך, עבירה לשמה ועוד; אלו יידונו בסעיפים הבאים.

רבות: "כתר עליון דאיהו כתר מלכות": 1. 'המלכות' היא הספירה התחתונה בעשר הספירות של עולם אחד, אך כפי שראינו בהשפעתה לעולמות שמשתלשלים תחתיה (אפילו עולמות הטומאה!) היא הופכת להיות הספירה הראשונה, 'הכתר' שלהם, שעליהם היא שולטת בכוח או מרצון.

2. (זכור 3.3), לפי ר"צ 'הכתר' נושא פרדוקסלית יחד עם 'הידיעה' גם את 'הבחירה' שב'מלכות', וזאת לא רק משום שהוא מאפשר את המשך קיומה, אלא גם משום שהוא-עצמו תלוי בה, כביכול: כשם ש'המלכות' תלויה בעם ובעולמות שתחתיה, כך גם המלך אינו חובש את כתרם באמת אלא כשנתינו את "מלכותו ברצון קבלו עליהם" (ברכת גאולה, ערבית), והקבלה ברצון היא מהותו של 'הכתר', ששמו גם 'רצון': "כתר עליון איהו כתר מלכות', היינו שעל ידי שישראל מכירין ומקבלים עליהם עול מלכותו יתברך שמו, על ידי זה נכתר כביכול הקדוש ברוך הוא בכתר {...} ולעיתיד כשיתגלה 'כתר עליון איהו כתר מלכות', אז יהיו כנסת ישראל מכתירין להשם יתברך בסוד {ירמיהו לא, כא} 'נקבה תסובב גברי'.<sup>554</sup>

3. נפילת 'המלכות' מלמדת על ענווה וביטול הנדרשים ממנה, וכשאלו מושגים אין משמעם מחיקה עצמית, שהרי 'מלכות' אינה רק כלי המקבל את שפע הספירות שמעליה, אלא כאמור גם זו המחלקת שפע זה לעולמות שתחתיה. בנוסף, בהיותה החיבור לעולמות אלו היא המעניקה קונקרטיזציה לשפע זה; קונקרטיזציה זו אמנם קונטינגנטית, אך היא הקובעת את כמותו ואופן הופעתו של השפע, ובמובן הזה דווקא היותה נמוכה ותחתונה, חסרה וקונטינגנטית, הוא הגורם לה להיות שליטה כביכול על העולמות העליונים; היא המדיום המושפע הקובע את המסר ובוה משפיע: "השפע נמשל לבאר ומעין, והיינו השפע במקבל. וזהו מצד האשה, שהיא מרים {שבזכותה ניתנה באר לישראל}, שהיתה שלימות המקבל כמו שאמרו (שיר השירים רבה {ד, יד}) {...} ששלימות המקבל כאשה, המשפיע חוזר להיות שופע, כמו שאמרו (איכה רבה א, לג): 'ישראל נותנים כח בפמליא של מעלה', כמו לעתיד 'נקבה תסובב גברי' (ירמיה לא, כא).<sup>555</sup> בכך מתגלה מקורה של 'מלכות' ב'כתר' שמעל לכל הספירות, ואולי אף תלותו של 'הכתר' עצמו בקונקרטיזציה של 'המלכות'.

<sup>554</sup> פרי צדיק ד, קרח א, עמ' קסג. על הקשר שבין 'כתר' ו'מלכות' ראו ליוור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 95-96: "הפרדוקסליות העצמית משותפת הן לכתר בפני עצמה, והן למלכות בפני עצמה {ולא רק למפגש הסותר ביניהם, כמו ב'בינה'}. בהיות כל אחת מהן ספירת 'מעבר' בין שתי מהויות שונות. הכתר מכונה גם 'פלא', במובן של 'נושא הפכים' {...} גם המלכות כוללת בתוכה הפכים", שאותם היא מונה קודם (עמ' 93; ההשלמות שלי, על פי ההמשך): "צמצום והתפשטות {ופריצת גדר}, יראה ותאווה {ותשוקה להשלמה}, קבלה {מהאלוקות השלמה} והשפעה {על העולמות שלמה ואף על האלוקות, כביכול} ועוד". בהמשך צביעה ליוור על הפיך פרדוקסלי אחר: איפיון 'המלכות' כמי ש"לית לה מגרמא כלום" הוא ביטוי לכך ש"מחד – הגעה למודעות כזו היא שיא ההתעלות של ישראל {...} התכלית הסופית, והן כאפיון כבר בהווה של כנסת ישראל {...} מאידך, השורש בהשלמה {של הספירה, של המלך, של הבריאה} 'מבחוץ' {מהגבוה ואף מהנמוך ממנה} הוא שורש החסרון" (עמ' 96-97; ההשלמות שלי, על-פי ההמשך); בנוסף היא מצביעה על הפיך פרדוקסלי נוסף: החסרון המתמיד שהופך לחידוש מתמיד (עמ' 101). בעמ' 107, הערה 16, היא מורה על הדמיון (ההשפעה?) בין תורתו החב"דית של ר' אהרן הלוי מסטרשלא לבין ר"צ, בקישור שבין 'כתר' ומלכות' מבחינת ה'פלא', בפרדוקסליות של 'מלכות' עצמה, ובקשר של 'המלכות' ל'צמצום', שעליו נעמוד עוד להלן, ליד ובהערות 799, 801. על השפעת חב"ד על ר"צ, ראו בהערה 802. ליוור קובעת שהעלייה ל'כתר' יכולה להופיע "לפי סדר ההשתלשלות, העלייה ההדרגתית דרך כל הספירות, או {...} בדרך הפיך, המקשרת ישירות בין הנמוך ביותר לגבוה ביותר" (עמ' 96). אך לשיטתה, כאמור בהערה 553, בעלייה זו מתבטלת 'הבחירה' שב'מלכות' בהשגת היחוד המלא ו'הידיעה' של 'הכתר', ולא כדברינו ש'היחוד הגמור' שב'כתר' משמעו השגת 'הידיעה' ו'הבחירה' כאחד (שהוא מצב המשמר את הפרדוקסליות גם בעליה הדרגתית, ולא רק בהיפוך הישיר).

<sup>555</sup> קומץ המנחה ב, סח, עמ' 367; ההדגשות שלי. רוס וגלמן, פמיניזם, עמ' 454, ובהערה 22, מבקשים ללמוד מכאן את עדיפותה התיאולוגית של הנשיות כתפיסה של הכלת ריבוי ומיגוון, שתהפוך בעתיד למשפיעה. הפסוק מתאר את עליית הנקבה בצורת עיגול ('תסובב'), שאמנם מאפיינת את הנקביות ואת 'המלכות' בפרט – אך בעלייתה היא פוגשת את 'העיוגולים' של 'הכתר': "שעל ידי שישראל מכירין ומקבלים עליהם עול מלכותו יתברך שמו, על ידי זה נכתר כביכול הקדוש ברוך הוא ב'כתר', ו'עיוגולים' הוא בחינת 'מקיף', ו'כתר' הוא 'אור מקיף'. ולעיתיד כשיתגלה 'כתר עליון איהו כתר מלכות' {הקדמת תיקוני הזוהר, יז, ב}, אז יהיו כנסת ישראל מכתירין להשם יתברך בסוד {ירמיהו לא, כא}: 'נקבה תסובב גברי'. וזהו הענין המחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד מראה באצבעו {תענית לא, א}. ובבחינת 'העיוגולים', שם אין שום מדרגות, שהכל שוים כמו עיגול שאין בו ראש וסוף" (פרי צדיק ד, קרח א, עמ' קסג). כפי שנראה בהערה 558, יחסי ישראל והקב"ה מתוארים במדרש בשלושה שלבים "אב-בת, אח-אחות, בן-אם; ואולם, אף שהשלב האחרון של אב-בן הוא שלב היררכי כפי שמציגים רוס וגלמן, ולא של שיווין אח-אחות, ר"צ מסיים כאן את דבריו בכך שעליית 'המלכות' היא אל 'המחול' ואור 'העיוגולים' של 'הכתר', שם למעשה אין היררכיה כלל; ואכן, כפי שראינו ליד ובהערה 420, אור 'העיוגולים' של 'המלכות' שונה מזה של 'הכתר': הראשון הוא מכנה משותף נמוך המאחד באחדות פשוטה את כל החיים כבעלי נפש, בעוד האחרון הוא מכנה משותף עליון של ביטול פרדוקסלי לאינסוף. השיווין הנמוך יוצר למעשה מחדש היררכיה בין מי ששייך לתפיסת השיווין למי שלא: הנשיות 'העולה' היא חוסר-ההיררכיה, לעומת ההיררכיה הגברית של 'היושר' – אך העדפת 'העיוגול' הנשי חסר-ההיררכיה היא עצמה העדפה היררכית. השיווין העליון, לעומת זאת, איננו ביטול ההיררכיה של אור הקו ו'היושר', אלא אחדות פרדוקסלית של שניהם יחד (תחילת הקו נפגשת בסופו ויוצרת עיגול), כלומר של ההיררכיה הגברית של 'היושר' וחוסר-ההיררכיה של 'העיוגול' הנשי יחד. בנוסף, הגדרתם המסוימת של רוס וגלמן את הנשיות כ'עיוגול' של הכלה וריבוי, נופלת לתפיסה של פמיניזם מהותני, המחמיץ מיניה-וביה את מסרתו לשיווין ולחופש; מכל מקום, מהותנות זו אינה הולמת את משנתו הפרדוקסלית של ר"צ, לפיה אף שיש לאדם (או לאשה) שורש קבוע ומהותי, הוא (או היא) יכול לקבוע את שורשו הנעלם, שמקורו ב'כתר' ו'עיוגולים', לפי בחירתו החופשית.

הפרדוקסליות של ביטולה של 'מלכות' לספירות שמעליה ודביקותה בהן – ביטול ודביקות שאינם מוחקים אלא מובילים דווקא להעצמתה<sup>556</sup> – של ביטולה הכפול כלפי העולמות המושפעים ממנה אך גם כלפי הספירות שמעליה, היא גם איפיונה כ'יראה': כפי שנראה להלן (4.3.1), לפי ר"צ יראת-שמים היא עצמה 'הבחירה' המאפשרת גם בחירה ברע – אך מהותה הביטול כלפי שמים, שדווקא הוא מעצים את 'הבחירה'; לפי ר"צ, 'מלכות' מעוררת יראה תחתיה דווקא בהיותה יראה בעצמה כלפי מעלה, בבחינת "איזהו גיבור – הכובש את יצרו" (אבות ד, א) :

דענין ציווי התורה במלך "שתהא אימתו עליך" {סוטה מא, ב}, אין הכוונה אימת בשר ודם כפשטיה, דעל זה נאמר (ישעיה נא, יב): "מי את ותיראי מאנוש ימות" וגו', רק דמלך ישראל מלכותו נמשכת ממלכות שמים; וכידוע דרגא דדוד המלך {...} הוא מדת 'המלכות', דהיה דבוק במדת מלכותו יתברך וכטעם (דברי הימים א, כט, כג): "וישב שלמה על כסא ה'", ועל כן מברכין "שחלק מכבודו ליראיו" על כל מלך ממלכי ישראל, יהיה איזה שיהיה {=אפילו חוטא, ללא יראת שמים}, דבהכרח מצד 'המלכות', ששופע עליו מדת "מלכותו" יתברך אשר "בכל משלה" {תהילים קג, יט} דמכוחה זכה ל'מלכות', מקיפתו יראה גדולה הנמשך ממדה זו, כידוע בזהור {ח"ג, קח, א; ...} דעל כן "מלך, כיון שכרע שוב אינו זוקף" {ברכות לד, ב} מצד תוקף היראה.<sup>557</sup>

דווקא האיפוק והענווה, הצמצום והביטול העצמי (השייכים למידת הדין), ולא הקפיצה הפורצת לקרב (השייכת לאהבה ולמידת החסד חסר-הגבולות), הם הגבורה לפי ר"צ; זו נובעת מיראת-שמים, שאינה נתפסת כפחדנות התולה יתבה באחרים, אלא דווקא כאומץ המעורר באחרים יראה (בפחד להתעמת עם ירא-השמים, או בהידבקות בו, באומץ-ליבו וביראת-השמים שלו). וכך גם ה'מלכות': דווקא כשאין לה מעצמה כלום (ענווה ויראת-שמים) אין היא נמחקת, אלא הופכת כלי לאינסוף, המשפיע לאחרים ואף קובע כביכול את האינסוף עצמו. 4. כפי שראינו בדברי ר"צ לגבי החיסרון המובנה של 'מלכות' ו'כנסת ישראל', וכפי שנראה להלן (4.2.4.1) לגבי תפיסתו את התשובה (שגם היא משמותיה של 'מלכות') על החטא, תיקון הנפילות והחטאים אינו רק חזרה לדרך הישר הנדרשת לשם קיומה של 'מלכות', בביטול (או מחיקה עצמית) לשפע הספירות שמעליה, אלא השגה של אור חדש מתוך החטא עצמו: הפיכת הרע לטוב מאד! הגדול מהטוב הרגיל; היפוך זה מתאפשר מתוך הכרת האור האלוקי הנוכח אפילו באזורי הטומאה והחטא שמחוץ לתחום האלוקי כביכול – ולפי ר"צ, הכרה זו מביאה לעיתים גם לפריצת התורה מלכתחילה :

שורש "עת לעשות הפרו תורתך" {תהילים קיט, קכו; ...} דבר זה נמשך משורש 'המלכות', והוא על דרך "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל" (מועד קטן טז, ב) {...} ונאמר (שיר השירים ג, יא): "בעטרה שעטרה לו אמו" – "לא זו מחבבה עד שקראה אמי" (שיר השירים רבה ג, כה), שזהו מדריגת "צדיק מבטל" זהו "בעטרה שעטרה" מדת 'המלכות', אבל "אשת חיל" היא "עטרת בעלה", ובעלה מתעטר בה וזהו כל מעלתה וממשלתה.<sup>558</sup>

<sup>556</sup> על השתלשלות מושג הדבקות בקבלה ומשמעותו המרכזית בראשית החסידות, ראו שלום, דבקות; שלום מדגיש שאפילו בקרב הצדיקים החסידיים, כגון המגיד ממזריץ' (להבדיל למשל מהבעש"ט עצמו שהיה "מפוכח יותר"), שנקטו בתפיסות מיסטיות קיצוניות, המובילות לא רק להתקשרות אלא ממש לאחדות עם האל, בכל זאת "אחדות זו אינה זהה כלל להיעלמות הפנתאיסטית של עצמיות ה'אני' בתוך השכל האלוהי {...} ואדרבה, היא חודרת דרך מצב זה וממשיכה לקראת הגילוי-מחדש של זהותו הרוחנית. האדם מוצא את עצמו משום שהוא מצא את אלוהים {...} גם לאחר שהגיע אל הדבקות והאחדות, עדיין הוא אדם ולא זו בלבד אלא שרק אז החל באמת להיות אדם" (עמ' 349-350). על הביטול אצל ר"צ ראו גרוסמן, שעיר לעזאזל, עמ' צה-צח. ואולם, גרוסמן מדגיש את 'הידיעה' שבמהלך התשובה, לפיה גם החטא היה רצון ה', שממילא מביאה לביטול 'הבחירה' האנושית לרצון ה' השרירותי; בניגוד לכך, מדברינו עולה שביטול זה עצמו מוביל את האדם לזכות בבחירתו ובעצמיותו המתוקנת שאף "מוסיפה כח בפמליא של מעלה". וראו אברמוביץ, לפני הספירה, עמ' 51: "העבודה {החסידית של ר"צ} אינה השייכה העצמית ואובדן המודעות {כבראשית החסידות, שחתרה לביטול ה'אני'} אלא להיפך – המטרה היא לגלות הכל, לחשוף לאדם את המונח בתוכו". וראו גם את דברי אברמוביץ לעיל, הערה 525, ואת דברי האדמו"ר מפאסצנה לעיל, הערה 503, ובדיונים ליד הערות אלו.

בריל, **מיסטיקה**, עמ' 412, טוען שבהמשך למסורת המיטיקה האינטלקטואלית הניאו-אריסטוטלית, ר"צ סובר שניתן לבטא את המיסטי במילים ומזהה את השלמות האינטלקטואלית עם צמיחה רגשית ונפשית של העצמי ולא עם ביטולו. אך לפי דברינו, צמיחה זו עולה דווקא מתוך הביטול עצמו, שהוא ביטול היש ולא העצמות, ולאו דווקא בשל מרכזיות האינטלקט (שבניגוד לטענת בריל גם אינו מרכזי כל-כך; ראו לעיל, הערה 523).

<sup>557</sup> **תקנת השבין ו, כ, עמ' 46.**  
<sup>558</sup> **ליקוטי מאמרים טז, עד, עמ' 136.** מדרש **שיר השירים רבה** מתאר את הדינמיות שביחסי הקב"ה ו'כנסת ישראל', כשלבם של יחסי אב-בת, יחסי אח-אחות ועד יחסי בן-אם, שבהם משפיעה כביכול כנסת ישראל על הקב"ה. ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 96, מקשרת זאת להיפוכים "מאן דאיהו זעיר איהו רב" (=מי שהוא קטן הוא גדול), "סוף מעשה במחשבה תחילה" ו"סוף כל דרגין" ההופך ל"ראש כל דרגין" המופיעים רבות אצל ר"צ בהקשר ל'מלכות'.

יתרונה של 'מלכות' הוא גם בכך שדווקא נפילתה מובילה להפנמה בלב של ההשגה השכלית החיצונית, שלא תהיה מן השפה ולחוץ; ראו על כך ליד ובהערות 523, 586 ו-686. זהו הזיווג בין זכר (מוח) ונקבה (לב), שלעיתים מופיע כיחס בין 'חכמה' לבניה' ולעיתים ביחס בין 'יסוד' (או 'תפארת') ו'מלכות' (ראו הערה 522), והדבר מבטא שוב את הקשר בין 'מלכות' ו'בינה' הנקביות (ועליותה של הראשונה לאחרונה; ראו הערה 553), ששתייהן מיוצגות ב'לב': "כי כשיתן האדם אל לבו שמלך מלכי המלכים עומד עליו יגיע אליו היראה, והיינו

המלכות' (העומדת כנגד העטרה של אבר הברית), 'אשת החיל', היא העטרה ו'הכתר' של הקב"ה 'בעלה' (תפארת', 'בן'), אפילו ודווקא בבחירתה ברע; היא מרחיבה את האחדות שביכתר' האלוקי, שפרדוקסלית מצוי גם במה שנפרד ממנו (ככזה) – ומוסיפה כביכול על השלמות האלוקית הקבועה (תפארת'), כאם המשפיעה על בנה (תפארת'). שתי הנקודות האחרונות שייכות לדיונונו בפרק הבא (5.2), על השפעתה כביכול של 'הבחירה' על 'הידיעה'.

החיסרון המובנה של 'מלכות' הוא אפוא השיקוף של המלאות של 'כתר'. בשניהם עומדים שני צדי הפרדוקס של 'ידיעה ובחירה' כאחד: ב'כתר' הם מופיעים מתוך מבט אחדותי, מלא ומקיף, בייחוד הגמורי שיתגלה **בפועל** במלואו רק לעתיד-לבוא, או באירועים מיוחדים בעולם-הזה כגון מעמד הר סיני וסעודות השבת (3.3-3.1) – וממילא מודגשת יותר מוחלטות 'הידיעה'. וב'מלכות' הם מופיעים **כפוטנציאל**, מתוך ההיעדר של 'הידיעה' ו'הייחוד הגמורי', מתוך היומיומיות של העולם-הזה, ומתוך החיסרון המובנה החותר להשלמה, נופל וקם – וממילא מודגשת יותר הקונטינגנטיות של 'הבחירה'. 'המלכות' היא 'הבחירה' הקונטינגנטית (3.1), ולכן היא יכולה לבחור כיצד לממש **בפועל** כל סיטואציה יומיומית בעולם-הזה כ'בחירה' בלבד (כשהיא מתכחשת לתלותה בספירות שמעליה), כ'ידיעה' בלבד (כשהיא בטלה לספירות שמעליה ומוחקת עת עצמה), או כפרדוקס (שהוא ממהותה). פרדוקס זה אינו הגילוי המלא של 'הייחוד הגמורי' בין 'הידיעה' ל'בחירה', שכן בעולם-הזה 'הידיעה' נעלמת (ודווקא כך מאפשרת את 'הבחירה' ואת חסרונה המובנה של 'מלכות'); הפרדוקס של 'מלכות' הוא הכרתה ב'ידיעה' הנעלמת, ברצון האלוקי גם בחיסרון ובהיעלם: הכרה זו ב'ידיעה' מעניקה לחיסרון הקונטינגנטי של 'מלכות' את ממשותו ככזה – ומשקבל את ממשותו בכוחו להוסיף כביכול על 'הידיעה'.

#### 4.2.2. ממשות החלום, הדמיון והשקר

בפסקאות רבות קובע ר"צ את מהות העולם-הזה כ'עלמא דשיקרא'. הסתר הפנים שבעולם-הזה מוביל לחטא ולייסורים שנתפשים בו כאמת; אך לעתיד-לבוא, עם התגלות האמת של 'הידיעה' האלוקית הנצחית, יתברר שאלו אינם אלא מציאות זמנית, שזמניותה מעידה על היותה שקר חיצוני ודמיון, אשליה וחלום, כמו כל 'הבחירה' ואפילו ברע:

כשיגולה האמת לעתיד לבוא { ... } שלא יהיה מציאות עוד לשקר ולעלמא דשיקרא שהכל יכירו האמת, הוא הזמן ש"ישוב בשמים ישחק" {תהילים ב, ד} מברור { ... } שהיה הכל רק שקר ולפנים, ו"אז ימלא גם כן שחוק פינו" {שם קכו, ב}, כשיתגלה האמת, דכל ימי העולם הזה היינו כחולמים והולכים בדמיון כי הוא כולו עולם השקר והדמיון, אלא שבעולם הזה אינו נגלה.<sup>559</sup>

אמת לאמיתו הוא מה שקיים לעד, כמו שנאמר (משלי יב, יט): "שפת אמת תיכון לעד" וגו', ומה שהוא רק "עד ארגיעה" ואחר כך משתנה הוא "לשון שקר" ואינו אמת כלל אף בשעת מעשה, וכמו שנאמר (תהילים קכו, א): "בשוב ה' וגו' היינו כחולמים", שנראה שכל מה שעבר עלינו היה חלום ודמיון ולא היה באמת כלל, שהרי לא נתקיים לעד, רק שמצד הדמיון היה נראה לאמת; אבל מי שדבוק באמת {="ידיעה"} על זה נאמר {שם, כג, ד}: "גם כי אלך וגו' לא אירא רע כי אתה עמדי", והיינו שגם שיעבור עליו כל מה שיעבור {=חטא או ייסורים; 'בחירה'} 'לא אירא' כלל, כי אני יודע שהכל אינו באמת, מאחר ש'אתה עמדי' { ... } ואני יודע שאתה הוא המנהיג אותי ומשגיח בכל פרטי פרטים וממך הכל אם כן אי אפשר לירא משום דבר רע.<sup>560</sup>

<sup>559</sup> ראשית חכמה יראת ה' {תהילים קיא, י}, 'שבת דמעלי שבתא איהי יראה ושריא בה יראה' {=שבת של ערב שבת, היא יראה ושורה בה יראה; ערב/ליל שבת הוא כנגד ספירת 'מלכות', ראו 3.3.1 ולמשל פרי צדיק ד, מסעי ז, עמי רצב} {זוהר ח"א, ה, ב}, ושכינתא תתאה {=ושכינה תחתונה, 'מלכות'} נקרא לב גם כן, וכמו שנדרש (יומא עב, ב) 'ולב איך' {משלי יז, טז} על מי שאין בו יראת שמים. ועל ידי היראה בא לתשובה שכן נדרש (עבודה זרה יט, א; וברכות יז, א) לשון יראה על תשובה, שעל ידי היראה נזכר ומתחרט על חטאיו ושב עליהם. וכשכנס היראה למעמקי הלב כתיב {ישעיהו ו, י}: 'ולבבו יבין ושב וגו', וזהו 'בינה – לבא' {הקדמת תקוני הזוהר יז, א}. וזה שאמר שמואלת בעולם הזה, היינו יראה שהיא מדת 'מלכות'; ובעולם הבא תשובה, 'בינה', עלמא דאתי {=עולם הבא} "פרי צדיק ב, שמות ח, עמי יד).

<sup>559</sup> מחשבות חרוץ יג, ב-ג, עמ' 106.

<sup>560</sup> ליקוטי מאמרים, ספר יהושע – הקדמה כ, עמ' 18-19. ר"צ משתמש כאן במושג "אמת לאמיתו" שמבטא בעצמו את הפרדוקסליות בין 'ידיעה' ל'בחירה' במבנה משולש, כפי שנראה להלן, 4.2.2.1. פסקה זו מורה בעיקר על כך שהחטא, הרוע שהאדם עושה, יתגלה כאשליה; במקומות אחרים מתאר ר"צ כיצד גם הייסורים, הרוע הנעשה לאדם, יתגלו כאשליה; כך למשל לגבי המוות: "דהאי עלמא נקרא עלמא דשיקרא, פירוש שבאמת כל מה שנראה לעין הוא שקר ודמיון, דמה שלפי שעה נקרא שקר, והרי לעתיד יהיה תחיית המתים יתברר דהמיתה היתה דמיון וכמו שנאמר (תהילים קכו, א): 'היינו כחולמים' ומה שבחלום אינו אמת כלל. וכן כל עניני העולם הזה לעתיד לבוא יבולע המות לנצח {ישעיהו כה, ח} ויסתלק הרע לגמרי ויכלו האומות { ... } ונמצא כל העולם הזה שקר באמת" {ליקוטי מאמרים,



דברים אלו מתארים את האופן שבו יחוי"ע מבטל את יחוי"ת: לא בהתגלות העתידית, אל כבר כעת – מי שדבק באמת הנצחית, מכיר בכך שכל מה שעבר עליו בזמניות הקונטינגנטית של העולם-הזה, ואפילו בחירתו ברע, אינם אלא שקר, ולמעשה הכול הוא הנהגתו של הקב"ה ('ידיעה'). ואולם, ר"צ מדגיש שהתגלותה של 'הידיעה' אינה מחיקה מוחלטת של השקר, הדמיון והחלום; התבררות העולם-הזה כאשליה תגלה את הרצון האלוקי דווקא בקונטינגנטיות של 'עלמא דשקרא', באשליית הדמיון, החלום והשקר: "כי כך רצה ה' יתברך, שיהיה כוחות נפרדים בעולם הזה המראים עצמם כפי דמיון עולם הזה לנפרד לגמרי, שאין צריך כלום ועושה לעצמו מה שחפץ".<sup>561</sup> רצונו של הקב"ה גם בדמיון הנפרד של העולם-הזה, מלמד על האמת המצויה בו:

אבל באמת לאמיתו {...} האי עלמא {=העולם הזה} שהוא עולם הדמיון, כמו שנאמר (תהלים קכו, א) "בשוב וגו' היינו כחולמים", נקרא 'עלמא דשקרא', שהוא היפך האמת {...} זה טעם "פור הוא הגורל" {אסתר ג, ז} כי 'פור' {בלשון} הפרסי ושל אומות העולם נפילתו הוא כפי הדמיון, ומברר רק איך הדבר מצד הדמיון של שעה. מכל מקום 'הוא' עצמו 'הגורל' שבלשון הקודש, שהוא המודיע האמת לאמיתו {...} כי זה כל קדושת ימי הפורים, לברר האמת הגנוז ונעלם תוך הדמיון, עד שהדמיון שב להיות כלי להאמת שבתוכו ונטפל אליו. כמו שהיה בנס דפורים, ההריגה באויבים היה רק על ידי גזירת המן {...} הוכרחו להפוך הדבר שיהיו עתידים להרוג באויבים, ונמצא הדמיון {=גזירת המן שלא התממשה באמת} הוא הגורם הישועה ביתר שאת. ועל כן הוכרח להיות הדמיון גם כן לצורך האמת שאחר כך, ונמצא גם הדמיון הוא מכלל הנס והישועה שאחר כך, כי היה רק לצורך ישועה. ועל כן "חייב לבסומי" {מגילה ז, ב} כי השיכור הוא מלא דמיון ואין לו מחשבת אמת כלל, אבל אצל בני ישראל גם הדמיון הוא אמת. ועל כן קראו לימים פורים, להורות כי הפור הוא עצמו הגורל, והוא גם כן בכלל הנס.<sup>562</sup>

---

ענין שמשון כח, עמ' 170-169). וראו גם בציטוט שיובא מיד מרסיסי לילה נח, ב, עמ' 196-195, לגבי חג פורים, המהווה את תחילת הגאולה העתידית, שבו התגלו ייסורי גזירת המן כאשליה. על הממשות של הייסורים הקונטינגנטיים, ראו 4.2.4.2.

<sup>561</sup> תקנת השבין ו, נז, עמ' 68.

<sup>562</sup> רסיסי לילה נח, ב, עמ' 196-195; ההדגשה שלי. ליוור, תושב"ע, עמ' 94, דנה בממשות החלום, ומצביעה על החשיבות שמעניק ר"צ לחלום בביוגרפיה שלו (השבעת חלום שבצע בגיל 17; הקדמת שלמה גבריאלי ראוטל לשיחת מלאכי השרת, עמ' 3), בתיעוד חלומותיו בקונטרס דברי חלומות ובדרושו על החלום. אך במקביל טוענת ליוור שממשות זו מעטה וקיימת רק מצד העולם-הזה, והיא תופקע ותתבטל בהתגלות הממשות המרובה של 'הידיעה' בעולם-הבא. בדומה לכך טוען גם בריל, מיסטיקה, עמ' 133-119, הדין בדמיון ובחלום בדיונו על יחסו של ר"צ לתת-מודע. לדבריו, ר"צ טוען שאמנם דווקא באמצעות החלום והלא-מודע של הדמיון, ולא באמצעות המודע והאינטלקט (שמבטא שאיפה אך לא את המצב לאשורו), ניתן לברר ולחשוף את מעמדו הרוחני של האדם, אך החתירה היא לעלות ממדרגה זו ולהביא את הדמיון לטהרה כמו זו המובעת במודע ובמחשבה הדבוקה בה'. בריל טוען אמנם שאין זו דואליות בין מחשבות אלוקיות לאשליית הדמיון, אלא תהליך רציף של טהרת הדמיון, אך תהליך זה מוביל למעשה לביטול הדמיון. אף שפעולת האינטלקט יכולה לגרום לשינוי ולטיהור, בסופו של דבר החלום אינו נשלט בידי אדם; בזה מהווה החלום סמל לכל העולם-הזה שאינו אלא חלום ואשליה של בחירה חופשית, שסופם להתבטל. יתירה מזאת: בריל טוען (עמ' 132) שלדעת ר"צ אפילו ההכרה המודעת תתגלה לעתיד-לבוא כלא-מודע, כי למעשה הכול היה רצון ה', ובכך מתבטלת שוב ההכרה האנושית העצמאית. גם בעמ' 133 מציג בריל את המתח שבין פרפקציוניזם המתגבר על התשוקה (למדן) לבין שילובה בצמיחה של ייחוד מיסטי ('חסיד'), אך מוסיף ששיא השילוב הוא למעשה ההכרה שכל מחשבה, מעשה או תשוקה הם רצון ה', וממילא מתבטלת לבסוף התשוקה העצמאית, כמו בעמדת הלמדן. בעמ' 198, מוצא בריל הקבלה בין מעמד המציאות כחלום לבין ההכרה שמעשי החטא היו רצון ה' ולכן אינם חטא, הקבלה המגלה שהטבע אינו אלא נס, ששוב מבטל את 'הבחירה'. בדרכו המבליטה את האינטלקט, מציג בריל את עמדת ר"צ ביחס לדמיון, לרוע וליצר כאשליית חולפות וחסרות ממשות, ולמצער ככוחות ניטרליים שבכפיתם על-ידי האינטלקט ניתן לרותמם לטוב (וראו גם להלן, הערות 570 ו-594). באותו אופן, בעמ' 225, טוען בריל שלפי ר"צ, הנפילה מובילה לצמיחה רוחנית שבה שלבים שונים של השתדלות, אך סוף ההשתדלות הוא ההכרה ששלבים אלו קיימים רק מצד הפרספקטיבה של העולם-הזה והאדם, בעוד שמצד הפרספקטיבה של העולם-הבא והקב"ה הם אשליה בלבד, הבטלה מול 'הידיעה', שבה הכול הוא ביטוי לקב"ה.

אך מדברינו עולה, שבניגוד לדברי ליוור אין זו שאלה כמותית של ממשות, שבה המרובה מבטל את המעט, אלא שאלה איכותית שלה: ממשות קונטינגנטית לעומת ממשות מוחלטת, שבהיותה בכל-זאת ממשות אין היא בטלה בממשות המוחלטת גם לא לעתיד-לבוא. ובניגוד לדברי בריל, ראשית, החלום איננו רק ביטוי לעולם-הזה, אלא חושף את שורשו של האדם, בדומה לתפיסה הפרוידיאנית (ראו ליד ובהערה 569); שנית, ר"צ טוען שהרצון האלוקי ('הכתר' שמעל ליבינה-'ידיעה') מעניק ממשות ליסודות הקונטינגנטיים (ככאלה), ואף שכדברי בריל הם אכן אשליה בטלה לעומת 'הידיעה' של העולם-הבא ורק שלבי צמיחה של השגתה מתוך הנפילה, ואף שכדבריו בשלב ראשון יש לכופם – בניגוד לדבריו בייחוד הגמורי אין הם מתבטלים, אלא הופכים בעצמם לגורמים יוצרים, ולא רק חושפים, בעבודת ה', שאף עולים על האינטלקט. וראו את ביקורתו של אברמוביץ (מגדל, עמ' 75; רע מעוררו, עמ' 16-15) על הצגה כזו של דברי ר"צ ביחס ליצר ולרע. בדומה לכך טוען פכטר, השווית הרצון, עמ' 253-249, שרמ"י (בדומה לרש"י) נוקט בעמדה אקוסמיסטית, הדורשת את ביטול העולם והסובייקט כדי להשיג את רצון האל, ושבניגוד אליו, ר"צ נוקט בעמדה פאנאמיסטית (בדומה לר' חיים מוולאז'ין[!]), לפיה העולם-הזה אכן דמיון הוא, אך לא במונח של חוסר-משמעות, אלא במונח של דמיון לאמת. לפי פכטר, ר"צ אינו רואה בדמיון מכשול שיש להסירו, אלא מסך המסתיר את האמת, בכדי לגלותה בצורה המעוצבת דווקא על-ידי ההסתרה: "אין מקום לדמיון כדבר שעומד בפני עצמו. אם משמעותו היא רק בהבאתו לידי גילוי האמת, הרי שבמנותק ממנה אין לו קיום – שקר יקרא {...} גם בעת גילוייה המלא של האמת, לא יאבד הדמיון את משמעות קיומו. בהיותו גורם מעצב ומכוון, רישומו יבוא לידי ביטוי בשמו בכל עת הגילוי" (עמ' 252; ההדגשות שלי). לדעת פכטר, בניגוד לרמ"י הדורש התנתקות מהעולם, ר"צ מבקש היטמעות מלאה בו ובדמיון הכרוך בו, שכן ללא היטמעות נמנעת חשיפת האמת. עם זאת, בניגוד לטענתי שהדמיון ימשיך להתקיים (באופן אחר, בעוד שהאופן הקודם יתבטל) גם עם גילוי 'הידיעה', פכטר בכל זאת טוען לביטולו לעתיד-לבוא: "בעת הגילוי {...} רק בזמן בו הדמיון יתבטל, הוא ימצא את האישור לקיומו" (שם).

ונמצא הדמיון גרם לביטול הדמיון והתגלות האמת, ועל ידי זה שב הדמיון להיות אמת; לא שהדמיון עצמו אמת כמות שהוא, דוה שקר; רק שמצד ההתהפכות נעשה ממנו הכנה לטוב {...} על ידי שיתגלה להם על ידי זה האמת וישלטו על הדמיון המעלים האמת.<sup>563</sup>

לפי ר"צ, הקב"ה רצה בדמיון קונטינגנטי ומכאן אמתותו. אמת זו אינה 'הידיעה' של יחוו"ע המתפשטת גם על הדמיון של יחוו"ת, שכן שתי האפשרויות העולות מכך בלתי-אפשריות: האפשרות שעם התגלות 'הידיעה' מתברר גם הדמיון כאמת המוחלטת של יחוו"ע אינה אפשרית, משום שאז למעשה הדמיון לכשעצמו נמחק ביחוו"ע; אך ר"צ מדגיש שגם האפשרות שהדמיון לכשעצמו הוא אמת אינה אפשרית, שהרי הדמיון הוא הקונטינגנטיות הזמנית, ועל-כן השקרית, של יחוו"ת. אם יעמוד הדמיון כמטרה בפני עצמו הוא יאבד את ממשותו, שהרי איננו אלא דמיון ושקר; הדמיון של יחוו"ת אינו אלא כלי, הכנה ואמצעי לאמת (ולישועה) של יחוו"ע ולא מטרה בפני עצמו, שכן מהות האמת היא היותה המטרה ומהות הדמיון היא היותו האמצעי. מעצם הגדרתו, האמצעי בטל למטרה ובמובן הזה אולי נמחק בה; אך ר"צ טוען שכאשר שהאמצעי (דמיון, 'בחירה') מתבטל למטרה (אמת, 'ידיעה'), ויודע את מטרתו כאמצעי,<sup>564</sup> אין הוא נמחק, אלא מתגלה בו האמת מצד עצמו, בשל הרצון ('כתרי', 'ייחוד גמורי') האלוקי בו; במובן הזה, האמת המוחלטת של 'הידיעה' מעניקה לדמיון הקונטינגנטי (אמצעי) של 'הבחירה' את ממשותו (מטרה) ככזה.

זאת ועוד: בשלב זה מתגלה גם ההיפוך שבו נדון בפרק הבא: השפעת 'הבחירה' והדמיון על 'הידיעה' והאמת. ראשית, האמת שלבסוף ('הגורל', 'שבלשון הקודש') מתבררת דווקא מתוך הדמיון שבהתחלה ('ה'פור', 'בלשון תרגום פרסית, שהיא דמיון לעומת לשון-הקודש). דווקא 'הבחירה' וההשתדלות של העולם-הזה הקונטינגנטי, שאכן אשליה הן לעומת 'הידיעה' האלוקית המוחלטת, הן המובילות להכרת האמת שהכול רצון ה' – אפילו 'הבחירה' והיגיעה שהובילו להכרה זו:

עולם הזה נקרא 'עלמא דשקרא' {...} עולם היגיעה והשתדלות, ומי שטרם בערב שבת יאכל בשבת (עבודה זרה ג, א) שהוא עלמא דקשוט {=עולם האמת}. ונמצא גם הערב שבת ועולם הזה אינו דבר ריק {...} והגם שאין נראה כן, הוא רק למראית עין, לפי שאין אנו יגיעים נראה דבר ריק ועלמא דשיקרא, אבל "בשוב ה' וגו' היינו כחולמים", שהכל חלום והאמת אין כן, כי באמת "גם כל מעשינו פעלת {לנו"; ישעיהו כו, יב}.<sup>565</sup>

ר"צ טוען שהשגת האמת תלויה ביגיעה הדמיונית שלפניה, אך לאחר השגת דמיון היגיעה אינו מושלך ככלי ריק, אלא מתברר שגם הוא עצמו אמת, ויש להמשיך ולהשתדל כי היגיעה הדמיונית עצמה היא יגיעת ה'. זאת ועוד: לא רק השגת האמת שהכול הוא פועל ה' (גם היגיעה להשיג השגה זו) תלויה ביגיעה האנושית הדמיונית, אלא גם ההשגה שהיגיעה הזו נדרשת ותמשיך להיות נדרשת גם לאחר השגת האמת העתידית שהכול פועל ה', תלויה

<sup>563</sup> רסיסי לילה נח, יד, עמ' 202; ההדגשות שלי. באמצעות ממשותו הקונטינגנטית של הדמיון מצדיק ר"צ תפילות גם על צרכי העולם-הזה, למרות הביקורת הקבלית על תפילות כאלו, הדביקות לכאורה ב"הפך רצון ה'": "דבעולם הזה מצד הסתר האור, נגלה צרכי עולם הזה כאילו הוא ההיפך מרצון השם יתברך, כי תאוות עולם הזה משכיחים. אבל מצד הגלוי, נגלה דכל מה שברא השם יתברך לכבודו ולקילוסו (שוחר טוב יט), ולא ברא השם יתברך דבר להשכיחו חס ושלוש, ואם כן ודאי כל צרכי עולם הזה, מה שברא השם יתברך שיהיו נצרכים לאדם, הם באמת עומדים ברומו של עולם – פירוש בההתרוממות שיש לענין העולם, רצה לומר לענין הבריאה כולו. והיינו כי על ידי התפילה, שהוא מכיר שכל צרכיו מהשם יתברך, ואם השם יתברך לא יתן לו אין לו כלום {...} על ידי זה מתרוממים כל צרכי האדם ונבראי העולם לרום המעלות" (רסיסי לילה יא, א, עמ' 11). ההצדקה אינה בדיעבד – משום שאין לאדם ברירה או שכך הוא מצבו בנפילתו – אלא לכתחילה, בטענה שכיוון שבקונטינגנטיות חומרית זו רצה הקב"ה, והיא המעוררת לתפילה, הרי שהיא עצמה ב'רומו של עולם'. ראו ליוור, יסודות פרודוכסליים, עמ' 307-308.

<sup>564</sup> הרעיון שכאשר האמצעי מכיר במטרתו כאמצעי, הריהו הופך בעצמו לבעל ממשותו (מטרה), עולה גם בדברי הראי"ה, אורות התשובה, ו, ז, עמ' כא: "מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו {ילקוט שמעוני א, רמז ח}. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית, ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי, באותו הגובה והנועם שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בענמו והדרו – אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו. וכל פגם סופו לתיקון. על כן מובטחים אנו בבור, שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, וטעם העץ יהיה כטעם הפרי, כי תשוב הארץ מחטאה, וארחות החיים המעשיים, לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנועם של העולם האידיאלי, הנתמך בדרכו על ידי אמצעים הגונים המחזיקים אותו ומוציאים אותו מן הכח אל הפועל". כשהעץ-אמצעי מכיר במטרתו כאמצעי למטרה-פרי, ממילא יש בו מטעם הפרי-מטרה, שהרי מצא את מטרתו (טעם הפרי) שלו. על הקשר שבין ר"צ לראי"ה, ראו הדרי, שני כהנים; הירש, הסנגוריה; הירש, אהבת צדק. הדרי, ראש חודש, עמ' צ-צא, ובהערה 47, עוסק בחיסרון המובנה (שהוזכר בדיון על 'מלכות', לעיל 4.2.1) של הלבנה, האדם והעולם, המביא למילויים במעלה חדשה, וגם הוא מקביל את הדברים לדברי הראי"ה הנ"ל; אך הדרי אינו דן בפרדוקס 'הידיעה והבחירה' ובממשותו של הקונטינגנטי הנגזרים מדיון זה.

<sup>565</sup> רסיסי לילה ט, ב, עמ' 9; ההדגשות שלי.

ביגיעה הדמיונית עצמה. שנית, לפי ר"צ, כשהדמיון מכיר בעליונות האמת המוחלטת וקבועה, דווקא הוא משפיע עליה יצירתיות דינאמית, ששיאה בנבואה:

הדמיונות והרהורים של בטלה { ... } שבמוח ולב כל אחד הוא ממש כחולם חלום, שאינו אלא בכח המדמה. ולכן אמרו { **מגן אברהם**, אורח חיים, תקפג, ו } : "יושב בטל כישן דמי", שהוא "אחד מששים במיתה" (ברכות נז, ב) באותו עת, דמיתה היינו מעשה רשע כמו שאמרו (שם יח, ב) רשעים בחייהם { קרויים מתים ; ... } ומכל מקום אמרו (שם נז, ב) : "חלום אחד מששים בנבואה", כי בבני ישראל { ... } "הנסתרות", שהם 'חכמה' 'בינה' 'דעת', בהעלמן לא מצד גילויין לפועל, הם "לה' אלהינו" { דברים כט, יח } על ידי מורשה מהאבות שזיכום שני כוחות אלו { ... } ולכך הדמיונות בטילים דישראל, מאחר שנובעים מ'חכמה' 'בינה' 'דעת' שבו, הרי יש להם פתרון ממשי ואמיתי על המקום שהן נובעים, אלא שנתלכשו בדברי בטלה. וזהו 'פרקי דשטותא' הנזכר בזהר (ח"ג מז, ב), שמהם יכולים לעמוד על דברי חכמה. והיינו כענין פתרון לחלום, כי גם כח המדמה הוא אחד מכוחות שישד השם יתברך במות, וכל עיקרה של נבואה ממנו כמו ששמעתי, וכן הוא במורה נבוכים { ח"ב, מא, עמ' רנז ; ... } ונראה כי המדריגות { לזיכון הדמיון } הוא בידיעת בירור שמחשבה זו הנופלת בדמיונו הוא מאמיתות מחשבתו של השם יתברך ודבר ה' הוא שעולה בדמיונו, ולא ככל דמיונות של תוהו ושל הבל העולים לכל אחד. ודבר זה הוא כפי נקיון הרהוריו מכל דבר שהוא נוגע בו, שבזה הם כל הרהורי האדם מדבר שנפשו של אדם מתאוה להן, וידע שלא הכניס הוא ההרהור בלבו { ... } כפי נקיון הרהוריו מכל אחד מגיעות אלו, כך עולה במעלות מדריגת נבואתו. והחלום שבעת השינה שאינו בידו ובחירתו לנקות הרהוריו, וכן הרהורי ודמיונות כל אחד מישראל בכל זמן שהם דוגמת חלום, הם אחד מששים מאמיתות המדמה שהיא נבואה, כי גם בהם מלוכב פתרון האמיתי ומרומז חכמת אמת { ... } והמבין על זה לדעת התוכיות שבכל הדמיונות הוא מי שנקי מתאוות, כיוסף בתאוות נשים ודניאל בתאוות אכילה, הם היו פותרי חלומות.<sup>566</sup>

ר"צ מסביר שהחלום, הדמיונות והרהורי הבטלה מקורם בכוח המדמה, שהתעצם בחטא אדם הראשון והוביל למיתה, ולכן הם אחד מששים במיתה; מאידך, אצל ישראל שגם הנסתרות (הלא-מודע, או העל-מודע) מזוככות בזכות האבות, דווקא הרהורי הבטלה והדמיון הם אחד מששים בנבואה. הנבואה מבטאת כאן את היצירתיות האנושית הדינאמית ('בחירה') העולה על השגת החכמה הקבועה והנצחית ('ידיעה').

לפי הרמב"ם המובא בדברי ר"צ, הנבואה מתקיימת כאשר השכל מתמלא ועולה על גדותיו עד שהוא משפיע גם על הכוח המדמה. כוח זה הוא אמנם קונטינגנטי (ומאפשר את 'הבחירה' היצירתית והקונטינגנטית) ותלוי בשפע של החכמה והשכל הנצחיים ('ידיעה' – אף שלפי הרמב"ם עצמו, דווקא השכל הוא מימוש הבחירה האנושית; 4.1.1) שישפיעו עליו ויעניקו לו את ממשותו; אך משזו ניתנה, לא זו בלבד שאין היא מוחקת אותו, אלא שהוא אף מתעלה ומשפיע עליה: בעוד שהחכמה האלוקית כמו האמת הפילוסופית, היא אחת וקבועה ('ידיעה'), הדמיון הנבואי מבטא אותן ביצירתיות, בדימויים מגוונים ובפרשנות משתנה ('בחירה'), המקשרים אותן למציאות האנושית (וכטענת הרמב"ם, שבניגוד לפילוסוף המסתפק בעליה להשגת המושכלות האלוקיות, הנביא הדבק בחכמה האלוקית דבק גם ודווקא בדרכי הנהגתה, יורד מהשגתו בהר ומנהיג את ההמון באמצעות הכוח המדמה).<sup>567</sup> זיכוד התאוות הדמיוניות מוביל לזיכוד הכוח המדמה כך שיוכל להיות כלי לנבואה; מכאן מסיק ר"צ שבכל חלום והרהור של בטלה מצוי פוטנציאל של נבואה, שאותם יכול לברר פותר חלומות שתאוותיו עצמן מזוככות. הכרת 'הידיעה' שהכול רצון ה', גם הכוח המדמה עצמו, מגלה את הפן חסר-השליטה של האדם ביחס לחלומות ולהרהורים הדמיוניים שלו; אך הכרה זו אינה מבטלת את היסוד הקונטינגנטי והיצירתי ('בחירה') של הדמיון, אלא מגלה את הממשות הניתנת לאשליה הקונטינגנטית עצמה, לדמיון האנושי ולהרהוריו, ומכאן גם לבחירתו היצירתית. 'הבחירה' מתבטאת כאן באופן כפול: בכך שמדובר בהרהורים שמקורם בתאוות האדם, בתשוקותיו הקונטינגנטיות המאפשרות את 'הבחירה' – ובפרשנות החלומות והרהורים הנתונה בידי האדם. ככל שהאדם מנקה את תאוותיו ודמיונותיו הוא מכיר שההרהורים ('בחירה') עצמם באו לו מהקב"ה ('ידיעה'); ככל שהכרה זו גדילה, הרהורים אלו (כמו הדמיון והתאוות שהם מקורם) אינם נמחקים כאשליה בטלה, אלא ניתנת להם יותר ממשות כחלק מרצון ה', עד שראויים הם לפתרון של משמעות, שהוא-עצמו יצירה אנושית ('בחירה').

<sup>566</sup> **צדקת הצדיק** רג, עמ' 110-109; ההדגשות שלי.  
<sup>567</sup> רמב"ם, **מורה הנבוכים** א, נד, עמ' פג-פו; ג, נד, עמ' תטו-תטז.

ר"צ מסיק מכך בשם רמ"י מסקנה 'פסיכואנליטית': "וכמו ששמעתי בזה על פסוק (בראשית כח, יב): 'ויחלום יעקב' – שמהחלומות ניכר מעלת האדם, אם גם כשאנו עושה כלום רעיונותיו רק 'והנה ה' נצב עליו'".<sup>568</sup> דווקא החלום וההרהור, כמו פשר החלום ופליטת-הפה הפרוידיאנית, יכולים לגלות את התת-מודע, של האדם – או ליתר דיוק את העל-מודע היונגיאני, שכן מדובר בגילוי שורש נשמתו הקבוע לו מ'הידיעה' האלוקית, בדומה ל'ארכיטיפ' של יונג.<sup>569</sup> אך כאמור, החלום אינו רק 'הידיעה', אלא גם 'הבחירה', שכן מקורו בתשוקות ובתאוות הקונטינגנטיות של האדם, בקיומו החומרי הבוחר, ולכן הם עצמם, ככאלה מתגלים כרצון ה'; כך מגלה חלומו של יעקב שגם ב"דמיונות שלו שה' נצב עליו".<sup>570</sup> במובן הזה, שורשו של האדם המתגלה בחלום אינו (רק) השורש הקבוע, אלא 'השורש הנעלם', התלוי (גם) ב'בחירה', המצויה הן בדמיונות שבחלום, והן בפרשנותו.

<sup>568</sup> **צדקת הצדיק** ג, עמ' 1. על פסקה זו ראו גרוסמן, צדקת הצדיק ג, המצביע על הדגש של ר"צ, שדווקא שעת ביטול המעשים ('בחירה') בלילה היא שעה של "מלאכה גדולה יותר": ראשית, כאמור כאן, דווקא שעה זו חושפת את מקומו הרוחני של האדם שמעבר לעולם הנגלה (ששינויים רבים בו, אך אין צורך בקבלת עול מלכות שמים לכל שינוי, שכן כולם סוג קיום אחד הנכלל בקבלת עול אחת); קבלת עול מלכות שמים בלילה משמעה קבלת השינויים החדים החלים בו, כביכול הוא בריה חדשה לעומת הערות הקודמת, וכן תפילה לקראת התגלות פנימיותו, שלמרות כל מאמציו בזמן הערות ללכת בדרך ה', עלולה להתגלות באופן שונה. שנית, זמן הבטלה מהשתדלות הוא זמן התקווה למה שמעבר למציאות, כך שהלילה אינו רק תיאור הגלות וערפול המחשבה, אלא גם תיאור הנס: "המשיל כאן הנסים ללילה נגד מה שבכל מקום אדרבה ממשיל הצרות ללילה [...] אבל בכל מקום לילה רומז על דבר היוצא מן הסדר הראוי, כי כאשר הולך כפי הסדר המסודר כל דבר ניכר מה הוא ואיה הוא, אבל כאשר יוצא מן הסדר אז אין דבר מבורר וניכר שהכל נעלם מה הוא ואיך, כממשש בחושך [...] שהלילה הוא כסוי כל הדברים והעלם, שכאשר אין לדבר סדר הוא נעלם [...] 'דשכנתא אתקריא לילה' {הקדמת תיקוני הזהר ב, א} פירוש, כי כל שינוי סדר הוא על ידי השכינה, שרצונו לומר כבוד ד' השוכן בתוך בני ישראל [...] והיינו על ידי שדי שוכן בתוך בני ישראל, על ידי זה נעשה שינוי הסדר המוטבע, אם לטוב כאשר ראויים נשתדד הטבע לטוב, וכן להיפך" (**שיחת מלאכי השרת**, ירושלמי פרק קמא דראש-השנה, יד-טו, עמ' 219-220; ההדגשות שלי). 'השכינה' היא כאמור (4.2.1) יסוד פרדוקסלי: מחד היא הנוכחות האלוקית הנסתרת ('לילה') בטבע, עד כדי האפשרות להתכחש לה, מאידך היא האפשרות לשידוד מערכות הטבע – 'לילה' כהסתר הפנים של הסדר הטבעי בנס או של הגלות; מכאן טוען גרוסמן שהחלום אינו אינדיקציה למהות האדם בלבד, אלא נקודת מבטו של 'איש הלילה' המגלה את צפונות הבריאה והאלוקות, המקווה לטוב ומבקש שינוי שמעבר לחוקי הטבע (המתגלה בהם-עצמם). גם בכך ניכרת הממשות של הקונטינגנטיות: דווקא הלילה והעדר ההשגחה – הוא הנס; דווקא החלום הדמיוני מגלה את הממשות של האדם ושל העולם. מקור הביטוי הקלאסי יציאה מן הסדר' במשנת המהר"ל (ראו למשל **גבורות ה'** מא, עמ' קנז), שלימודה רווח בחצר איזביצה (ראו למשל את דברי ר"צ להלן, ליד הערה 793, המביא מדבריו); על היציאה מהסדר, שלפי ר"צ כלולה **ככזו** בסדר עצמו, ראו להלן, 4.2.4.1.2.

<sup>569</sup> יזגמונד פרויד, **פירוש החלום**, עמ' 185-167, 497-514; פרויד, **פסיכופתולוגיה**. על הקרבה לפרויד בעניין החלום, וכן בעניין 'שיחה' שתמית של תלמידי-חכמים, או 'מילי דעלמא' הנאמרים כלאחר-יד ובהיסח-הדעת (בדומה לפליטת-פה), שצריכים לימוד משום שהם מלמדים לפי ר"צ על שורש האדם ועל מצבם הרוחני של העולמות – ראו גם ליור, **תושב"ע**, עמ' 383, הערה 82, לעיל הערות 37-38 ו-423, ולהלן הערה 728. להשוואת הפרויקציה הפרוידיאנית למושג 'הנפשות כמראות' של ר"צ, ראו קסירר, הנפשות כמראות. להשוואה בין הארכיטיפים 'אקסטרורטרי' ו'אינטרוורטרי' של יונג, לבין הדמויות הטיפולוגיות המקבילות להם במשנת ר"צ – יוסף, ששורש שמתו (או העל-מודע) הוא 'הצדיק', ודוד או יהודה, ששורש נשמתם (או העל-מודע) הוא 'החסיד' – ראו קוסמן, **מסכת גברים**, עמ' 63-58 (וראו על כך בהערה 596).

בריל, **מיסטיקה**, עמ' 171, טוען שהדטרמיניזם של ר"צ מאופיין בפן פסיכולוגי בעל מושגים ייחודיים לו, ובדומה לפסיכואנליזה ר"צ מסביר החלטות אנושיות מתוך קונטקסט של מעשי העבר המחייבים מעשים בהווה. בעמ' 370 טוען בריל, שר"צ נבדל מהפסיכולוגיה המודרנית: ראשית, אין הוא רואה בנפש כוחות נטורליסטיים וסובייקטיביים בלבד, המחללים את הדמיונים הדתיים, אלא מקשרם לכוחות מיסטיים ומשמר את מטפיזיקה הדתית (אף שביחס למלאכים טוען בריל, שר"צ הופכם לכוחות נפש בלבד, שאינם מיסטיים; ראו להלן, הערה 607). שנית, בניגוד לפסיכולוגיה המודרנית, ר"צ סבור, בדומה להוגים מערביים במאה ה-18, שניתן להגיע ישירות לתת-מודע באמצעות מגע אינטרוספקטיבי עם השכל השולט במחשבות. ולבסוף, בניגוד לפסיכולוגיה המודרנית, ר"צ אינו משתמש במצבים פתולוגיים כמוודל להגדרת הקטגוריות הנורמליות, ואף לא רואה את התשוקה כמוודעת או מסורסת. בעמ' 131-129 טוען בריל, שבדיוניו על החלום וברשימת חלומותיו ופירושיהם **דברי חלומות**, ר"צ מסב את הדיון החז"לי והקבלי הרואה בחלום פתח להשגת עולמות רוחניים שמעבר לעולם הזה, לדיון במצבו הרוחני של ה'אזני', אך גם בניתוח פסיכואנליטי הן בסימבוליים של החלום, אלא בהדרכה רוחנית הנגזרת מתוכנו המוצהר. את ההטיה לעיסוק ב'אזני' תולה בריל בהשפעת רמ"י בפרט (אף שהוא דן בחלום מעט מאוד) ושל חסידות פולין בכלל, ובתלותו של ר"צ ברמב"ם; אך בעוד הרמב"ם טוען שהחלום הוא התפשטות שפע השכל האלוקי לדמיון (בדומה לנבואה), ר"צ הופך את הדברים: המחשבות והדמיון כאחד הם כוחות נבואיים, שמקורם באל.

בדברי בריל עולה שוב המתח בין 'בחירה' ל'ידיעה': הגישה הפרוידיאנית רואה את מקור החלום ולפיכך את פתרונו באדם ('בחירה'); רמ"י רואה בהכרת האדם דרך חלומותיו (כפליטות הפה ביחס הדעת) ביטוי ל'ידיעה', ל'שורש הנשמה' האלוקי הקובע את האדם ללא בחירתו (ומכאן ניתן לעבור לתפיסה הקבלית-חסידיית של חלום כפתח לעולם רוחני שמעבר לבחירת האדם). אך כאמור בסעיף זה, ר"צ טוען שהרצון האלוקי מצוי גם בקונטינגנטיות האנושית עצמה, המופיעה בדמיון מזה ובפרשנות החלום מזה; התגלות החלום היא התגלות 'השורש הנעלם': זוהי התגלות השורש הקבוע מתוך הדמיון עצמו, המעניקה ממשות לדמיון וסמכות לפרשנות הקונטינגנטית של החלום. בניגוד לדברי בריל, החלום הוא הופעה **בו-זמנית** של נפש האדם ושל העולמות שמעבר לו. דבר זה מתבטא יפה בצורה שבה מתאר ר"צ את חלומותיו **דברי חלומות**: אין הוא מנסח זאת בלשון פעיל "חלומתי", אלא בלשון סביל: "חלם ליי" (שם א, ג, עמ' 241 ועוד), "הגידו ליי" (שם ח, ועוד) ועוד. החלום כן מיוחס לו ולנפשו – אך מתרחש מעבר לו. הלשון השגורה "חלומתי" לכאורה אינה יומרנית, שכן אין היא טוענת להשגת מה שמעבר לה – אך סופה היומרה שבעיסוק נרקיסטי בעצמה; לשונו של ר' צדוק מגלה ענוה בהכרה שמקור הדברים בנפש ובחוויותיה מזמן הערות המודעת (יותר או פחות) – אך מגלה ענוה גם בהכרה שעל גבי המקור הנפשי מתגלים כל דברים שמעבר לה, שאינה אלא כלי לגילויים, וחובה עליה למוסרם הלאה בכתיבתם ובפירושם. לשון סביל זו מגלה את 'הידיעה' ו'הבחירה' כאחד: הפעיל ('חלם') הוא האלוקות המנחה את הרהורי החלום ('ידיעה') – אך הדברים מתרחשים 'לי', ועלי החובה לפרשם בבחירתם החופשית.

<sup>570</sup> **צדקת הצדיק** רד, עמ' 111. בפסקה זו מציג ר"צ את האמת של התורה (המיוצגת בנבואת משה) כעומדת מעל הדמיון שהוא מקור הנבואה (המיוצגת בשאר הנביאים ובחלומו של יעקב). בריל, **מיסטיקה**, עמ' 131-119 (תוך תרגום לא מדויק כלל של פסקאות קג-קד **בצדקת הצדיק**) מסיק מכאן כדרכו (עמ' 54 ואילך) את העדפתו של ר"צ לאינטלקט השכלי על הדמיון והאמוציות שבלב, שכלל שהוא מזוקק על-ידי השכל כך השגתו גבוהה יותר, עד ביטול הדמיון לגמרי לעתיד-לבא, עם התגלות האמת המוחלטת שהכול רצון ה'; תפקיד הרגשות והלב הוא כמניע בלבד בצמיחה הרוחנית מתוך הנפילה (עמ' 415). ואולם, כפי שראינו לעיל (הערה 523), ר"צ מדגיש דווקא את מקום הלב והרגשות ואת יתרונם לגלות את שמעל לשכל; בנוסף, כאמור, מבחינה אונטולוגית ודאי שיש עדיפות לשכל ולאמת המוחלטים על הדמיון והשקר הקונטינגנטיים, כפי שעולה גם מהציטוט האחרון, אך הקב"ה מגלה את רצונו אפילו ודווקא בדמיון

יוצא אפוא שמבחינה אונטולוגית ברור שהדמיון והחלום (וכן השקר) אינם שווים לאמת והם בטלים לה – שכן היא מוחלטת והם קונטינגנטיים והפוכים לה, והרי ר"צ אינו טוען שרצון ה' בהם הופכם לבעלי ממשות מוחלטת השווה לזו של האמת. אך למרות זאת, לטענת ר"צ, במישור אחר, זה של הקיום עצמו (מלכות') שאותו ברא הקב"ה (הייחוד הגמור', 'כתר'), גם לקונטינגנטיות הזו – שהיא אכן קונטינגנטית והפוכה למוחלטות של האמת – יש פרדוקסליות ממשות ככזו; את הממשות הזו היא מקבלת מהאמת ובמובן הזה נשאר תחתיה – אך פרדוקסלית יש בה ממד המתעלה על האמת, בכוחה היצירתי והדינאמי (וכפי שיורחב עוד בפרק הבא).

#### 4.2.2.1. אמת לאמיתו

מושג ממוקד המבטא את הפרדוקס של האמת מול הדמיון/שקר הוא "אמת לאמיתו":<sup>571</sup> 'האמת' היא הנורמה החברתית שיוצרת אמת יחסית בעולם-הזה ('בחירה', 'יחווית'); ה'לאמיתו' היא האמת המוחלטת של העולם-הבא ('ידיעה', 'יחוויע'); שתי אלו מכחישות ומבטלות זו את זו; אך ישנו ממד שלישי ('ייחוד גמור'), המקיים את שתיהן יחדיו: 'האמת לאמיתו'.<sup>572</sup> כך למשל מתאר ר"צ את חלומות יוסף: מחד אלו חלומות של דמיון; מאידך, גם לחלומות אלו יש תוקף וממשות, שהרי כפי שמספרת התורה, הם התגשמו:

וכענין חלומות יוסף הצדיק {...} וקראוהו {אחיו [בראשית לו, יט]}: "בעל החלומות", היינו שחשבו שמצד חשקו להשתרר עליהם הוא הולך בדמיונות כאלו כל היום, עד שגם בלילה יחלום לו מזה מהרהורי דיומא. אבל הוא היה זיו איקונין שלו דומה לשל אביו {בראשית רבה פד, ח}, שהוא מדת "אמת לעקב" {מיכה ז, כ}, על ידי שהיה שקוע ב"תורה, דכתיב בה אמת" {עבודה זרה ד, ב} על כן גם כל דמיונותיו היו אמת ולא כוזבים כלל, ונתקיים בפועל כן {שהשתרר עליהם במצרים}. ואף על פי שמכל מקום היה זה {חלומות יוסף להשתרר על אחיו} עדיין דמיון, וגם מחשבת השבטים לא היה שקר, כי יש באמת גם כן מדריגות, וזה {כנ"ל} אף על פי שלא היה דמיון כוזב גמור שהרי נתקיים, מכל מקום לא היה אמת גמור גם כן שיהיה קיים לעד כמדת "שפת אמת" אשר "תכון לעד" {משלי יב, יט},

ובשקר הקונטינגנטיים (המקבלים את ממשותם מ'הידיעה', מהמקור האלוקי של הנבואה החלום), ולא עוד אלא שדווקא מהם צומחות ההשגות שמעבר להשגות האמת והטוב הקבועות. כפי שמראה ליוור, **תושב"ע**, עמ' 148-101, הדברים תלויי הקשר: התושב"ע נקיה מדמיונות והשגתה טהורה, בעוד הנבואה זקוקה לזיכרון מדמיונות; אך לאחר הזיכרון יש עדיפות לנבואה על התושב"ע, דווקא בשל עירוב הדמיון, המעניק חופש יצירתי להשגה האלוקית וכל החושים והמהות האנושית מעורבים בו. ואמנם, ביחס לתושב"ע, הנבואה היא כתושב"ע, נבואת משה, הניתנות כפי שהן משמים, טהורות אך קבועות, בעוד שתושב"ע מעורבת בדמיון ובחטא, אך דווקא בשל כך יש בה דינאמיות של 'בחירה' ויצירתיות אנושיות המחזקות בתושב"ע ובנבואה כאחד, ובוה מעלת התושב"ע עליהן כך ש"יחכם עדיף מנביא", כפי שעולה בציטוט האחרון. אך היחס בין נבואה לתושב"ע ובין תושב"ע לנבואה הוא אחד: הדגשת יסוד החידוש ושל בחירת האדם ויצירתיותו. ראו על כך להלן, הערה 750.

<sup>571</sup> מושג זה וקישורו למשיחיות של יהודה מופיע כבר אצל רמ"י, **מי השילוח** א, עמ' רמח, ד"ה 'לא אתי': "ענין ההלכה מורה על ההתנהגות הדברי תורה בעולם-הזה. כגון 'כופר הכל' הפסק הלכה שהוא פטור, ובמעשה ד'קניא דרבא' {נדריים כה, א}, שבאמת היה טוען שקר, אף שהיה אליבא דהלכתא שכופר הכל פטור על פי דין תורה. אך {...} היה רבא משבט יהודה, שהיה מריח והרגיש שהדין אמת לאמיתו הוא שזה הכופר הכל חייב; והיה מיצר לו שדן דין אמת אבל לא לאמיתו, ואיסתעיה ליה משמאי {=הסתיע לו מהשמים} שנשבר הקניא {=הקנה} ואסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא {=והסיק את הסוגיא לפי ההלכה} ודן דין אמת גם לאמיתו. ולפעמים נמצא גם ההיפך, כי יכוון לאמיתו אך לא ידין דין אמת, כמעשה {...} דשאלו ליה {=ששאלו לו} לרבא – והא {=והרי} פשיעה בבעלים הוא? לסוף אגלאי מילתא דהאי שעתא למיסר טעונא קא אזיל {=לבסוף התגלה הדבר שאותה שעה הלך לאסור טעונה; בבא מציעא צז, א}. וזה הענין נמצא משבט יהודה שה' יתברך מושיע לו. וזה פירוש הגמרא {שבת י, א}: 'כל דיין שדן דין אמת לאמתו, נעשה שותף להקב"ה, לאפוקי {=להוציא} דין מרומה'. היינו, אפילו שהדין אמת אבל לא לאמיתו או להיפך כנ"ל, אבל שאני {=שונה} יהודה שלעתיד יתגלה אור בן דוד במהרה בימינו, שיהיה {המשיח} מורח ודאין {=מריח בוודאות; סנהדרין צג, ב}, ולא יהיה אצלו שום מציאת לדין מרומה".

לפי רמ"י 'אמת' היא האמת היחסית של העולם-הזה, לפי חוקי התורה 'היבשים', ולעומת זאת ה'לאמיתו' היא האמת המוחלטת של העולם-הבא (שלעיתים מופיעה גם בעולם-הזה), ובה יש השגה חיה של המציאות ושל דבר ה'. רמ"י מדגים זאת בשני מקרים שבאו לפני רבא: בראשון נתבע אדם על מעות שהופקדו אצלו, אך הוא כפר בהן לחלוטין, ולפי דין ה'אמת' המציאותי הכופר בכל פטור מתשלום לגמרי; כך גם פסק רבא, אך חש שאין זה עומק האמת, ושי'לאמיתו' הכופר חייב, ואם כן זהו 'דין מרומה'; לבסוף נשבר הקנה שבו הטמין המופקד את המעות שבהן כפר, וכך מה שהשיג רבא כ'לאמיתו' התגלה גם בממד ה'אמת'. במקרה השני השאיל מרימר את פרידתו ועזר לשואלים לטעון אותה; אלו פשעו והטעינו יותר מדי עד שמתה; רבא פסק לחובתם, אף שמצד דין ה'אמת' שואל שפשע בשעה שהבעלים עימו פטור, ושוב דן 'דין מרומה'; אך לבסוף התברר שמרימר לא בא לטעון עימם אלא לאסור עליהם לטעון יותר מדי, כך שאין זו פשיעה בבעלים; רבא פסק תחילה לפי ה'לאמיתו', ולבסוף התבררה גם כ'אמת'. רמ"י תולה את התגלות ה'אמת' וה'לאמיתו' יחד לרבא בכך שהוא משבט יהודה, צאצא בית דוד, ובכך שרבא עצמו אמר על משיח בן דוד שישפוט לפי הריח ("והריחו ביראת ה' [ישעיהו יא, ג] – רבא אמר: מורח ודאין"), לפי השגת העומק של הנשמה, 'לאמיתו' – "ולא למראה עיניו ישפוט" (ישעיהו שם), שכן העיניים רואות את ה'אמת' שעל פני השטח של העולם-הזה בלבד. וראו גם שם, עמ' קפה, ד"ה 'יתן לך'; כהן, **מי השילוח**, עמ' 377-381; ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 270. בעדיפות המשיחית של יהודה, דוד והמשיח, לעומת יוסף ומשיח בן-יוסף, בהשגת הרצון האלוקי הפרדוקסלי, נדון בסעיף זה ולהלן 4.2.5, 4.2.4-4.2.4.1.1.

<sup>572</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 249-247, מראה כדרכה כיצד מתבטלת 'האמת' של העולם-הזה, שהיא אמת זמנית ולכן אינה אלא שקר, אל מול 'האמת לאמיתו', שהיא האמת המוחלטת של 'הידיעה' והעולם-הבא; לשיטתה גם אם יש כמה רבדים של אמת – זוהי סדרה "סופית ומסתיימת במודעות המוחלטת של ה'אמת לאמיתו", וזהו לשיטתה 'הייחוד הגמור', שאינו אלא יחוויע. אך בניגוד לדבריה, כפי שנראה בסעיף זה, ישנן שתי אמתות נפרדות ('אמת' – עולם-הזה, 'מלכות', 'יחווית'; לאמיתו – עולם-הבא, 'בינה', 'יחוויע') המתאחדות פרדוקסלית ב'אמת לאמיתו' ('כתר'; 'ייחוד גמור'). אמנם שם, עמ' 93, הערה 62, מציגה ליוור (תוך הצבעה על השפעת חב"ד והחסידות בכלל) דגמים שונים וסותרים בעניין זה אצל ר"צ: ביטול אקוסמי של העולם, או הענקת ממשות אמתית לעולם. ואולם, העמדת המודלים מציגה דיכטומיה **קוטבית** – ולא **פרדוקס** כמוצג כאן – שאותה היא פותרת, כאמור, לטובת 'הידיעה' וביטול הממשות של העולם-הזה ושקרו ('בחירה'); וראו 6.1.

שהרי מלכות יוסף היה רק לשעה ובעולם הזה לבד; אבל מלכות הקיימת לעד הוא רק לדוד המלך { ... } מזרעא דיהודה. ומשפטי התורה הם אמת, אבל **מכל מקום יש אמת לאמיתו**, כמו שאמרו פרק קמא דסנהדרין (ז, א) "לאפוקי דין מרומה", שנראה משפט אמת כפי התורה על פי הטענות, אבל אינו לאמיתו. וכך זה היה אמת כפי העולם הזה, היינו כפי ההתגלות { ... }, וכפי הטענות הנגלות שהיה בעולם הזה נגד כל אחד מהשבטים, היה נראה יוסף צדיק יותר מהם וראוי למשול עליהם. כי כל ממשלה ודאי במשפט, וכן מה שהביא יוסף דיבתם רעה ודאי לא אמר שקר, רק שהוא השקיף רק בנגלות של מעשיהם והמתגלה בעולם הזה לאדם הרואה לעינים; אבל "ה' יראה ללבב" { שמואל א, טז, ז }, האמת לאמיתו שאין נגלה בעולם הזה, ועל כן איקונין של יוסף היה רק דומה דרך דמיון בעלמא ליעקב, שמצד דמיון העולם הזה היה גם זה אמת גמור, שהרי גם חלומותיו ודמיונותיו היו אמת – אבל מכל מקום אינו ממש כחלומות יעקב אבינו { ... } "והנה ה' נצב עליו" { בראשית כח, יג }, וכל מה שהבטיחו בחלומו היה אמת לאמיתו קיים לעולמי עד.<sup>573</sup>

גם לעולם-הזה ולטענות המשפטיות העולות לפי חוקיו הקונטינגנטיים יש ממשות, ועל כן גם טענותיו של יוסף מקבלות את מקומן. כפי שנראה להלן (4.2.4-4.2.4.1.1, 4.2.5, 4.3.3), יוסף הוא הפרדיגמה העיקרית של ר"צ למידת 'הצדיק', שומר הברית, שאינו יוצא מחוקי התורה, מן 'האמת' שלה, כפי שהיא מתגלה בעולם-הזה. יוסף הצדיק הוא בעל חלומות וחזון אלוקי, ובכך הוא קשור במוחלטות של 'הידיעה' ו'הלאמיתו' – אך מוחלטות זו מנתקת אותו מהקונטינגנטיות ו'האמת' של העולם-הזה ('בחירה'), עד שנוצרת בין שני הממדים דיכוטומיה. השגת העולם-הבא ('ידיעה') מושגת לו בלא יגיעתו הבחירית, מגינה עליו מפני החטא והפורענות והיא המנחה את פעולותיו הבחיריות ('כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו'; בראשית לט, ג) – אך דווקא בשל סיוע זה הוא ממוקד במעשיו הבחיריים: בעולם-הזה הצדיק אינו נסמך על 'הידיעה' שהכול רצון ה', אלא דווקא משתדל ('בחירה') ב'אמת' של התורה כפי שהיא נגלית בעולם-הזה עצמו; בדומה למוחלטות של 'הידיעה' הוא דבק בהלכה 'היבשה' באופן מוחלט וללא סטייה כלל. יתרונו בכך שהוא משתדל במאבקו נגד היצר, עומד בפיתויים הנקרים לפניו ואינו חוטא; אך מכאן גם חסרונו – שכן אין הוא רואה את הדינאמיות שמעבר לחוק ולסדר הקבועים. השתדלותו אף מביאתו להצלחה בעולם-הזה ('בחירה', 'אמת') במימוש חזיונותיו, בהיותו מייצג את ספירת 'יסוד' המעבירה את השפע האלוקי לעולמות התחתונים: "יש נפשות שכל כוחם במעשה בפועל. ושורשם יוסף הצדיק הוא 'המשביר בר לכל עם הארץ' { בראשית מו, ב } להיות זן ומפרנס. ומזרעו יהושע המנחיל הארץ, שהוא קדושת המעשים הגופניים שהתחילו בביאת הארץ.<sup>574</sup> לכן, טוען ר"צ, הצדיק אף דבק בדימיון (של החלום או של הנבואה) הקשור בעולם-הזה ('בחירה', 'אמת').

לעומתו עומד יהודה (או דוד) כפרדיגמה למידת 'החסיד' ו'בעל-התשובה', שנופל בחטאיו ושב מהם; חסרונו כמובן בנפילה בעולם-הזה המונעת אותו מהישגים, אך בזה עצמו גם יתרונו: בדינאמיות הפעילה שבעליה ותיקון החטא, בחשיפת האלוקות שמעבר לטוב ולרוע, המצויה אף בחטא עצמו – השגת 'האמת' של העולם-הבא, ושל תורת משיח, הפועלת גם בעולם-הזה. החסיד משיג את ה'לאמיתו' של העולם-הבא ('ידיעה'), אך לא כמוחלט המבטל דיכוטומית את העולם-הזה, אלא בפרדוקסליות ('אמת לאמיתו') שדווקא מקשרתו לעולם-הזה ו'לאמת' שלו ביתר-שאת: בהכרת האלוקות הטמונה בכל, גם בחומריות ובחטא, הכרה הגורמת לו לתקנם בהשתלותו הבחירית ('אמת').

<sup>573</sup> **מחשבות חרוץ ג**, י, עמ' 10-11; ההדגשות שלי. בדומה לכך, לפי ר"צ דבק דור המדבר ב'אמת' בלבד, המנותקת מהעולם-הזה, מחוקי אנוש נורמטיביים, מעבודת אדמה ומקיום מצוות מעשיות, שעם כל טובם הם חומריים וזמניים ולכן יחסיים בלבד, והשגחת ה' בהם נסתר; לכן רצה דור המדבר להישאר בחסות ה' הנגלית והמלאה במדבר, ולדבוק ברוחניות התורה. לכאורה השאיפה לדבוק בנצחיות האלוקית היא 'לאמיתו', "שפת אמת תיכון לעד", אך ר"צ מלמד אחרת: "כי אמת לאמיתו הוא מה שקיים לעד, כמו שנאמר (משלי יב, יט): 'שפת {אמת תכון לעד'} וגו', ומה שהוא רק יעד ארגיעה ואחר כך משתנה הוא 'לשון שקר' {שם}, ואינו אמת כלל אף בשעת מעשה, וכמו שנאמר (תהלים קכו, א): 'בשוב ה' וגו' היינו כחולמים', שנראה שכל מה שעבר עלינו היה חלום ודמיון ולא היה באמת כלל, שהרי לא נתקיים לעד, רק שמצד הדמיון היה נראה לאמת. אבל מי שדבוק באמת על זה נאמר (תהילים כג, ד): 'גם כי אלך {בגיא צלמות} וגו' לא אירא רע כי אתה עמדי', והיינו שגם שיעבור עליו כל מה שיעבור {=חטא או ייסורים} ילא אירא כלל, כי אני יודע שהכל אינו באמת, מאחר ש'אתה עמדי' { ... } ואני יודע שאתה הוא המנהיג אותי ומשגיח בכל פרטי פרטים וממך הכל, אם כן אי אפשר לירא משום דבר רע" (**ליקוטי מאמרים**, ספר יהושע – הקדמה כ, עמ' 18-19). ה'אמת' של הממד השלישי כוללת גם את ה'אמת' החלקית של העולם-הזה, את "גיא צלמות" של החטא או הייסורים; ייחוד ה' המלא מוביל להכרתו גם במקומות קונטינגנטיים אלו, ככאלו, עם שהנוכחות האלוקית יוצרת בהם טרנספורמציה; על ה'מכשול' והחטא כגורמים קונטינגנטיים נוספים המקבלים ממשות נעמוד מיד (4.2.4.1-4.2.4.1.1). בדיון זה ניגע באפיונים צדדיים של 'הצדיק' ו'החסיד', אך בסעיפים 4.2.4.1.1 ו-4.2.5, נעמוד על איפיוניהם המרכזיים; על הטיפולוגיה של הצדיק והחסיד, שאותה פיתח ר"צ בעקבות רמ"י, ראו שם בהערה 596.

<sup>574</sup> **ישראל קדושים ז**, י, עמ' 82. על השגת 'הידיעה' ללא יגיעה ושמירתה מהחטא והפורענות, ראו בדברי ר"צ בהערה 694.

לפי איפיונים אלו מסביר ר"צ, שטענת יוסף על אחיו הרואים בבנות הארץ ופוגמים בברית אמנם אינה רואה את הטוב הצפון בהם, אך צודקת מנקודת המבט של החוק התורני היבש, שרואה את הדברים על פני השטח בלבד. יוסף מביא את דיבת אחיו לאביהם, הוא מתנשא עליהם בשמירת החוק וחולם להתנשא עליהם בשררה ממשית בעתיד. ואכן, שמירת החוק של העולם-הזה (התורה, 'האמת') ששומרת מנפילה וכישלון, מביאה להצלחה ולהגשמת החלום, כשיוסף הופך משנה לפרעה ואחיו משתחווים לו.

מחד, החלום בכלל והתנהלות זו הדבקה בחוק ובפני-השטח של העולם-הזה, הם דמיון ושקר המתבטא בזמניותו הסופית של הדבר – ומלכות יוסף אכן נפסקת ומתגלה כקונטינגנטית; לעומת השגת 'הלאמיתו' של העולם-הבא, השגת העומק של דוד וזרעו שמלכותם נצחית, אין למלכות יוסף ממשות. מאידך, גם חלומות יוסף וטענותיו אינו שווה בטל, אלא בעלי **ממשות קונטינגנטית**: אחיו אכן חוטאים הראויים לעונש הגלות, ומלכותו אכן מתקיימת, לפחות לתקופה. ממשות זו מתקבלת מהקשר הישיר שבין יוסף ליעקב ("אלה תולדות יעקב, יוסף"; בראשית לו, ב), שבסימבוליקה הקבלית הוא הקשר הישיר בין 'תפארת'/'אמת' ל'יסוד', "צדיק יסוד עולם" (משלי י, כה). יוסף הוא הצדיק המתגבר על פיתוייו, ולפי המדרש הדבר מתרחש כשהוא רואה בשעת הפיתוי את דמות פניו במראה המזכירות לו את אביו מבחינה פיזית, ואת חוקי המסורת מבחינה רוחנית.<sup>575</sup> לכן, גם האמת החלקית והקונטינגנטית, החלום והדמיון של יוסף, מקבלים את ממשותם מהאמת המוחלטת, ה'לאמיתו' של יעקב.

אך ר"צ מדייק שגם כאן **הדמיון** פועל: יוסף רק **דומה** לאביו ואינו אביו ממש; זהו דמיון קונטינגנטי בעל ממשות, **הדומה** לאמת המוחלטת אך אינו ה'לאמיתו' של יעקב. יעקב תיקן את עצמו עד רמה שבה "גם כל דמיונותיו היו אמת ולא כוזבים כלל", שגם בחלמו "ה' נצב עליו" ומאמת את דמיונותיו: גם הקונטינגנטיות מתגלה כאמת. אמנם, במילים אלו מופנה הפרדוקס לדמותו של יעקב עצמו; אך כפי שראינו (3.2.1), מידתו של יעקב היא האמת המוחלטת (יחוי"ע), 'לאמיתו', שאמנם אינו מבטל את האמונה (דמיון, 'אמת') של בניו, אך מצד עצמו דבוק לגמרי באמת, ונראה שבמובן הזה דמיונותיו מתבטלים והופכים לאמת מוחלטת ('לאמיתו'). ממד **האמונה** של בניו הוא הפרדוקס של 'אמת' חלקית וקונטינגנטית שגם לה יש ממשות ודבקות באמת המוחלטת ('לאמיתו'). דבר זה מתבטא דווקא אצל יוסף, שכן לאחר בירורו העצמי "יעקב אבינו על ידי שבקש לישב בשלוחה בעולם-הזה, נזדווג לו שטנו של יוסף; וישב יעקב" {בראשית לו, א; ...} "לא שלותי מעשו, ולא שקטתי מלבן, ולא נחתי מדינה, ויבא רוגזי בא עלי רגזו של יוסף".<sup>576</sup> יעקב נדרש לברר גם את זרעו, שמיטתו שלמה, על-ידי רגזו של יוסף, המברר את **האמת של הדמיון עצמו**, ועבורו הופך הדמיון עצמו לאמת, אף שלמעשה הוא עדיין דמיון קונטינגנטי.

לפיכך זוכים יוסף ומשיח בן-יוסף במלכות, אך זמנית בלבד; מלכות זו מתגלה כבעלת ממשות, ולא רק כפירעון למעט האמת שבה, שהרי הגאולות ממצרים ולעתיד-לבוא תלויות בשמירת הברית ותיקונה: שמירת הברית של יוסף תקנה את הברית של כל ישראל והתמודדה עם תאוות מצרים: "ויוסף ירד למצרים וגדר עצמו מן הערוה ונגדרו כל הזכרים בזכותו" {**ויקרא רבה** לב, ה; ...} שכל ישראל קומה אחת ובשלימות האחד נשלם כל הקומה. ואמר 'ירדו למצרים' היינו דנכנסו לנסיון דשם 'ערות הארץ' {בראשית מב, ט} מקום תוקף הקליפה דעריות;

<sup>575</sup> דמיון הפנים בין יוסף ליעקב מופיע ב**בראשית רבה** פד, ח: "וישראל אהב את יוסף" {בראשית לו, ג; ...} שהיה זיו איקונין שלו דומה לזו. איקונין אלו הם החקוקים בעולמות העליונים: "וישראל אשר בך אתפארי" {ישעיהו מט, ג} – את (=אתה, ישראל, כלומר יעקב) הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלה" (שם, סח, יב). כזכור (3.2.1, 3.3.1), לפי ר"צ משמעות הדבר היא שיעקב תקן את עצמו (ואת חטא אדם הראשון) בשלימות, ולכן דיוקנו חקוקה בכסא הכבוד; מכאן שגם יוסף שומר הברית, שדיוקנו כדיוקן אביו, תקן את עצמו – אך בדיון כאן ראינו שלפי ר"צ יוסף הוא רק כיעקב, בדומה לו ולא כמותו ממש. מכל מקום, איקונין אלו השתקפו ליוסף בחלון וסייעו לו להתגבר על פיתויה של אשת פוטיפר: "איקונין של אביו ראה וצנן דמו" (שם, פז, ז); "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף! עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם – רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות? {...} מיד יותשב באתן קשתו" {בראשית מט, כד; ...} ששבה קשתו [=אברו] לאיתנו {...} מידי אביר יעקב" {שם} – מי גרם לו שיחקק על אבני אפוד? אלא 'אביר יעקב'. 'משם רועה אבן ישראל' {שם} – משם זכה ונעשה רועה, שנאמר {תהילים פ, ב}: 'רועה ישראל האזינה, נוהג כצאן יוסף' (סוטה לו, ב). השתקפותו של יוסף בחלון מזכירה לו את פני אביו הפיזיים ואת מסורתו הרוחנית בהישמרות מזנות: יעקב מזהיר את יוסף שאם יחטא יכרות את עצמו ממשלתו הרוחנית – וכך נשמרת מיטתו של יעקב שלמה (3.2.1). על המדרשים הללו ראו קוסמן, **נשיות**, עמ' 143-144, הערה 34.

<sup>576</sup> **בראשית רבה** פד, ג; הדרשה על איוב ג, כו. על יעקב שברר עצמו, לעומת זרעו שעוד צריך ברור, ראו בהערה 481. לפי רמ"י, **מי השילוח** א, עמ"נ, ד"ה 'ויהי ער', העולם-הזה עניינו בירור ספיקות, ולכן בקשתו של יעקב לישב בשלוחה, להימנע מספק ולעבוד את הקב"ה בצורה נקייה, היא-עצמה הביאה עליו את רגזו של יוסף, את הצורך להמשיך ולברר גם את זרעו – ובמובן הזה הבקשה לשלוחה היא עצמה חוסר ברירות שקיים באדם הדורש בירור.

והגדרת ערוה דשם, היינו חסרת כל תוקף כח אותה קליפה ועל ידי זה נגדרו הכלי.<sup>577</sup> וכפי שנראה מיד (4.2.5), משיח בן-יוסף ישחט את היצר וינצח את הפרת הברית של עמלק ובמלחמת גוג ומגוג.

אף שעקרונית יוסף מגלם את ה'אמת' ללא 'לאמתיו', נראה שגם בו מתקיים הפרדוקס של 'אמת לאמתיה', אם כי זמנית וחלקית בלבד; שמירת הברית הישרה והבהירה של יוסף נצרכת לגאולה, מדת הקנאות והכעס הקונטינגנטית המניעה אותה מקבלת ממשות (4.2.5), אך תתבטל בסופו של דבר, משום שעבורו הדמיון עצמו הופך לאמת, בעוד שלמעשה הוא עדיין דמיון. הגאולה השלמה היא זו של מלכות בית דוד החסיד ובעל-התשובה, המגלה בשלימות את הממשות של הקונטינגנטי, כלומר – את האמת והרצון האלוקיים בדמיון הקונטינגנטי ככזה: ראשית, גם טיעוני האחים כלפי יוסף מבוססים על איסורי התורה של העולם-הזה ('אמת') להביא דיבה, ולבסוף התברר שאכן צדקו בטענתם שיוסף הוא בעל-חלומות, שהרי מלכותו לא התמידה. שנית, כפי שנראה להלן (4.2.5, 4.2.4-4.2.4.1.1), יהודה החסיד אינו כופה את היצר כיוסף הצדיק בלבד, אלא מהפכו באמצעות התשובה: מגלה את הטוב הטמון בעמיות, את הממשות של האלוקות המוחלטת ('לאמתיו') שביצר ובחטא הקונטינגנטיים ('אמת') עצמם, מממש את ה'לאמתיו' ב'אמת' של העולם-הזה ובכך מוסיף ומשפיע כביכול על ה'לאמתיו'; מדת התאוה של יהודה לא תתבטל אלא תתהפך ותתעלה בעצמה בתשוקת התורה וחידושיה.

גם כאן מובן מאליו שאונטולוגית ה'לאמתיו' גבוה מ'האמת', והאמת הקונטינגנטית תלויה בו לקיומה; אך במישור של הקיום עצמו ('מלכות') – ובוודאי מצד המישור הרוחני הגבוה של 'הייחוד הגמורי' ('כתרי') – תלות זו אינה מוחקת את 'האמת' ב'לאמתיו' אלא מעניקה לה פרדוקסלית ממשות ומקיימת אותה ככזו, כקונטינגנטית – ובאופן זה 'האמת' אף מתעלה כביכול מעל ל'לאמתיו' מוסיפה בה התחדשות יצירתית (וכפי שיורחב עוד בפרק הבא).

#### 4.2.2.2. קליפת השום

הדיון בממשותו של הדמיון מוליך לדיון במושג 'קליפת השום', שהוא כפי שראינו (0.2) הגדרתו של רמ"י ל'בחירה', המתגלה כדמיון לעומת ההכרה ש'הכל בידי שמים'. המחקר נטה לראות בקביעה זו ביטוי לעמדתו האמתית של רמ"י, שמבטלת למעשה את 'הבחירה', ושלעומתה מתגלות אמירותיו האחרות על קיומה של 'בחירה' אמירות מן השפה ולחוץ שמטרתן לצאת ידי חובת התפיסות האורתודוקסיות. ואולם, נראה שרמ"י דקדק בקביעתו: 'הבחירה' אינה בטלה; אמנם אין היא העיקר כמו ממשות 'הידיעה' המוחלטת, אך כיוון ש'הכל בידי שמים', גם 'הבחירה' בידי שמים, ולכן יש לה קיום שמהותו וממשותו הן 'קליפת השום'.<sup>578</sup>

אם הדבר נכון לגבי רמ"י, שבסופו של דבר מדגיש בבירור את 'הידיעה', כל-שכן שכך הוא לגבי ר"צ, שמתוך הנחת היסוד הפטליסטית מבקש להבין ולהדגיש דווקא את 'הבחירה'; זו אמנם קונטינגנטית, בוודאי ביחס ל'ידיעה', אך קונטינגנטיות זו עצמה היא ממשותה ואף יתרונה המעניק לה דינאמיות. והנה, ר"צ מקדיש דיון למהותה ולממשותה הקונטינגנטית של 'קליפת השום'. לבירור המושג המחשבתי מצרף ר"צ דיון הלכתי: הזרע והשתן כאחד יוצאים מאותו אבר; אך הגמרא טוענת שהם יוצאים משני נקבים נפרדים באותו אבר, שביניהם מחיצה מינימלית שעובייה כקליפת השום. ר"צ דן בקשר ובהבדל שבין השתן לזרע, ומכאן גם במהות המחיצה:

ובעדיית (ב, משנה ט) אמרו: "האב זוכה לבנו בחכמה" {...} הבן הוא יורש האב מצד התפשטות שורשו מן שורש הנעלם עד יציאת הטיפה דרך עטרת היסוד, שהוא מדריגתו האחרונה {...} כי מי רגלים הוא גם כן מהמוח, כמו שכתב הרמב"ן (במדבר כא, ט) גבי נחש הנחשת, כי נשוכי כלב שוטה יראו בשתן שלהם דמות גורי הכלבים, והוא מצד התדמותם במדמה שבמות עיין שם [וכן הרופאים יכירו מקרי הגוף מהשתן גם כן, כי הוא תמצית המתמצה מכל הגוף כמו טיפת הזרע]. רק שזה מצד עצמו וזה מצד הדמיון, כי כך ברא ה' יתברך בעולם אמת ודמיון. וכן בנפש, והוא כח

<sup>577</sup> דברי סופרים כג, עמ' 233. הזמניות של מלכות יוסף לעומת מלכות יהודה (דוד) חוזרת בזמניות של מלכות משיח בן-יוסף לעומת משיח בן-דוד: "כח כעס ורציחה, תכלית הטוב שבו שלכך נברא הוא כדי למחות זרע עמלק ואחר כך יתבטל כח זה לגמרי. ועל כן משיח בן יוסף שהוא יהיה המשיח מלחמה {במלחמת גוג ומגוג} נגד אומות העולם והוא הנבחר מזרעא דרחל בתכלית הפרישות מתאוות, וכל כעסו רק למחות שורש הרע וזרע עמלק מן העולם – גם הוא יהרג, היינו דכח זה אינו נצחי, עד שיבוא משיח בן דוד לעשות שלום בעולם, והוא יחייהו למשיח בן יוסף" (ליקוטי מאמרים טז, מ, עמ' 119).

<sup>578</sup> ראו ליד ובהערה 20, שם דנו בקביעתו של רמ"י ש'הבחירה' היא רק 'קליפת השום', ובטענת וייס שקביעה זו מבטלת למעשה את 'הבחירה'; כפי שנראה מיד, ר"צ טוען שקליפת השום של 'הבחירה' היא אכן קונטינגנטית ביחס לזרע של 'הידיעה', אך בכל זאת יש לה ממשות ככזו.



המדמה שבמוח, שמשם השטות לשוטים כשמתגבר כח זה לברו במוח, והוא כאיש חולם הלום בשינה שאין לו חכמה; וכן בהתפשטות לפועל דרך עטרת היסוד.<sup>579</sup>

לפי התפיסה הביולוגית-מיסטית שמציג ר"צ, נוזלי השתן והזרע כאחד מקורם במוח; הם עוברים בעמוד השדרה המרכז את כל הגוף וכוחותיו, ממצים כוחות אלו ויוצאים דרך האבר; יציאה זו מזעזעת את הגוף כולו, שכן כולו מעורב בתהליך. בנוזלים אלו ניתן למצוא אפוא התגלמות חומרית ומצומצמת של המקור שבמוח: את תכונותיו הבסיסיות של הצאצא הנוצר מהזרע (בדומה לDNA בביווגיה המודרנית), או דמות כלב בשתן של מי שנשכו על ידו (בדומה לבדיקת-שתן ברפואה המודרנית). מקור הנוזלים החומריים במוח החומרי, אך הוא עצמו מקום משכן הרוחניות האנושית – 'הכתר' ו'השורש הנעלם' – וגם לאבר ההולדה עצמו יש הקבלה רוחנית בספירת 'יסוד';<sup>580</sup> לכן, כשם שניתן ללמוד מהנוזלים על מצבו הפיזי של האדם כך ניתן ללמוד מהם על המקור הרוחני, על מצבו הנפשי של האדם. אך כשם שהמוח נחלק לכוח מדמה ולכוח שכלי של אמת, כך מלמד הזרע על האמת, "מצד עצמו" ומהותו של האדם, ואילו השתן על הדמיון, **שגם אותו ברא הקב"ה:**

"שני נקבים וביניהם כקליפת השום" (בכורות מד, ב) פירוש, כטעם: אין בין מים עליונים למים תחתונים אלא כמלא נימא (חגיגה טו, א). כי ההבדל בין חכמה לדמיון (בעולם הזה) הוא רק כחוט השערה, ודבר זה הולך {מ} למעלה מעלה עד שפל המדרגה, בכל יש שני אלו דעליונים ותחתונים, והבדל כל שהוא. רק בין מים עליונים למים תחתונים נקרא 'מלא נימא', שלמעלה מצד קבלת השפע ההבדל דסריס אין לו זקן {=שער פנים; יבמות פ, ב}; ולמטה פירוש מצד יציאת השפע הוא 'כקליפת השום', כמו שאמרו בסוף פרק מרובה (בבא קמא פב, א) דשום מרבה זרע, וקליפת השום הוא המבדיל.<sup>581</sup>

ההבדל בין האמת לדמיון אינו חד; להיפך: מקורם המשותף במוח והרצון האלוקי בשניהם, יוצרים ביניהם קרבה גדולה והבדל שאינו אלא כחוט השערה. בירור ההבדלים מוטל על האדם, והוא נעשה דווקא מתוך הקרבה: כפי שנראה להלן (4.3.4), לפי ר"צ, דווקא כששני דברים דומים כל-כך ('דמיון', 'בחירה') ניתן לעמוד על ההבדל המשמעותי והעמוק ביניהם ('אמת', 'ידיעה'): הדמיון בין האמת והכוח השכלי לדמיון ולכוח המדמה הוא גדול ואילו ההבדל האמתי ביניהם פעוט, כמלוא נימא וכקליפת השום.

הקשר וההבדל בין האמת לדמיון מצוי בכל המציאות: בעולמות העליונים הוא ההבדל המיסטי שבין מים עליונים למים תחתונים שעליו מזהיר ר"ע את חבריו טרם הכניסה ל'פרדס' המיסטי (חגיגה יד, ב). הבדל זה מוגדר במושג השערה ('נימא'), שכן לסריס הדבק בדמיון במקום באמת ובניתוקו מהמציאות אינו עושה פירות רוחניים, אין שערות זקן גשמיות; שערות אלו מצויות במעלה גוף האדם, בראשו, והן מקיפות את הפה, כלי הביטוי העליון לביטוי המחשבות. בעולמות התחתונים ההבדל הוא כאמור בין זרע האמת שמוליד לשתן הדמיון שאינו מוליד, והוא מוגדר על-ידי השום, שכן הדבק באמת מרבה בפירות ובזרע רוחניים, כמו השום המרבה את הזרע הפיזי; זרע זה יוצא מהאבר שהוא כלי הביטוי התחתון למחשבות, שכן הוא מצוי בתחתית גוף האדם (ולסריס שאינו מוליד פירות פיזיים, אין גם בו שיער).

ר"צ מפרש שימים עליונים הם התעוררות השפע האלוקי מלמעלה, של האמת, 'הידיעה' ו'חיו"ע'; 'מים תחתונים' הם 'מים נוקבין', ההתעוררות הנקבית של האדם מלמטה, ב'בחירה' ומתוך דמיונות העולם-הזה: יחוו"ת.<sup>582</sup>

<sup>579</sup> **דובר צדק** ד, אחרי-מות רי-ריא, עמ' 259; ההדגשות שלי. התפיסה הביולוגית-רוחנית שר"צ מציג לגבי הזרע (אך לא לגבי השתן, שזאת חידוש הרמב"ן) ותואר מיד, רווחה בכל העולם הקדום; ראו קוסמן, **מסכת שלום**, עמ' 297 ובהפניות שבהערה 866 שם לגבי העולם הקדום בכלל ולגבי הקבלה בפרט. וראו גם ליבס, התיקון, עמ' 436 הערה 51; אידל, **אבולעפיה**, עמ' 143 הע' 73 (על הזרע הרוחני), עמ' 144 הערה 82 (על התפיסה בטנטרה מזה ו**בזוהר** מזה, לפיה מקור זרע הגבר במוח והוא אור זוהר ומתפשט) ובמפתח עמ' 194. ר"צ מצטט רבות **מספר הבהיר** (ראו למשל להלן, ליד הערה 625), ושם מופיעים הדברים הבאים: "שהמוח הוא עיקר חוט השדרה ומשם שואב תמיד, ואלמלא חוט השדרה לא יתקיים המוח, כי כל הגוף הוא לצורך המוח, ואם לא נתקיים כל הגוף לא יתקיים המוח. על כן חוט שדרה מריק לכל הגוף מן המוח" (**ספר הבהיר** פג, עמ' לו); "כי חוט השדרה משוך מן המוח של אדם, ובא לאמה ומשם הוא הזרע" (שם, קנה, עמ' סז); וראו על כך פכטר, **שמירת הברית**, עמ' 117-118.

<sup>580</sup> על ספירת 'יסוד' שכנגד אבר המין הזכרי, ראו שלום, הצדיק, עמ' 221-219, 227-231.

<sup>581</sup> **דובר צדק** ד, אחרי-מות ריא, עמ' 259-260. הביטוי 'כקליפת השום' משמש במשנה כלשון גוזמא לדבר קטן או דק; ראו למשל אהלות ו, משנה ח: "טומאה בין הקורות ותחתיה כקליפת השום". לעיתים משתמשים בה גם כדי לתאר דבר חסר-ערך: "כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת שום, חוץ מן הקרן הזה" (בכורות נח, א). על ההבדלה בין מים תחתונים לעליונים ראו **בראשית רבה** ד, ה: "המים העליונים יתירין על התחתונים כשלשים כסוסטאות: 'בין מים למים' (בראשית א, ו; ההדגשה שלי) למ"ד (בגימטריא) תלתין (=שלושים)"; וראו על כך גינצבורג, **אגדות היהודים** א, עמ' 8 ואילך, ובהערה 45 שם.

<sup>582</sup> ראו **דובר צדק** ד, אחרי-מות קי, עמ' 195: " {... } מים שנרמז בכל מקום לחשקות כידוע: חשק והשתוקקות לה' יתברך מן המים התחתונים שהוא הבאר; וטיפה של גשמים הוא ממים עליונים. שהרקיע מבדיל ביניהם, שהם רומזים לאתערותא דלתתא =התעוררות

בכניסה לפרדס, שבו הכל אלוקות, נראית ההנהגה התחתונה כשקר, ואם היא מתקיימת בכל-זאת נראה שישנן שתי הנהגות נפרדות – אחת של אמת ממשית ואחת של דמיון חסר-ממשות. הזהרת ר"ע: "כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו: מים מים" (חגיגה יד, ב), משמעה להימנע מקביעה מוטעית וחוטאת שאלו שני סוגי מים, שתי רשויות, שכן מקורם אחד; אלו שני פניה של ההנהגה האלוקית: שניהם נובעים מן המוח ובשניהם רוצה הקב"ה.

למרות אזהרה זו, טעה וחסא 'אחר', כשדבק ביחוי"ע בלבד והסיק את קיומן של שתי רשויות (שם, טו, א). גם בן-עזאי לא נשמר ודבק באמת של הפרדס תוך ביטול הדמיון של העולם-הזה, עד שנשארה נשמתו בעולם האמת וגופו מת; לטענת ר"צ, העובדה שהדבקות באמת של העולם-הבא הובילה אותו להיפרדות מחיי העולם-הזה, ולא-עשיית פירות (כשמת וכשלא נשא אשה), מלמדת שהיתה זו למעשה דבקות במעלה הגבוהה ביותר של **הדמיון**: "נדלכן אמר בן עזאי 'כל חכמי ישראל כקליפת השום חוץ מן הקרח' (בכורות נח, א) {...} בענין ארבעה שנכנסו לפרדס, דרק רבי עקיבא דבק באמת והשאר בדמיון, בשלוש מדריגות דדמיון, ובן עזאי הוא מדריגה עליונה דדמיון, וכל חכמי ישראל הם הקליפת השום ורבי עקיבא מעבר השני {...}"<sup>583</sup>.

האחדות באמת המוחלטת לפי 'אחר' ובן עזאי, מתגלה כדבקות של דמיון שמאחד את השונים למרות ההבדלים הקריטיים ביניהם, וסופו שניות של שתי רשויות או מוות חסר-פריון. ר"ע עומד ב"עבר השני": לעומתם הוא הכיר בהבדל בין מים עליונים לתחתונים, אך כפר בשניות שביניהם כאילו אין מקורם אחד, ולכן "עלה בשלום וירד בשלום" (שם, ב); הוא ידע שאף שיש כאן דמיון חסר-ממשות אין הוא עומד לעצמו כרשות שניה, אלא בטל באחדות האלוקית – אך גם אין הוא נמחק באמת הממשית, אלא בעל-ממשות כקונטינגנטי, שכן הקב"ה חפץ בשניהם: באמת כאמת ובאמת של הדמיון כדמיון. דווקא הכרתו השנייתית-כביכול ("מעבר השני") של ר"ע במעמדו של הדמיון כממשות קונטינגנטית, היא המאפשרת לו את הדבקות באמת, באחדות שאיננה דמיון המבטל הבדלים אלא משמרם (אם כי הם עוברים טרנספורמציה בהכרה זו). בן-עזאי עצמו הוא המעיד על דבקותו של ר"ע באמת, וזאת שוב באמצעות השימוש בביטוי 'קליפת השום': דווקא בשמירה על ההבדל (קליפת השום) בין האמת (זרע, ר"ע שבעבר השני) לדמיון (שתן, חברי ר"ע שבעבר הראשון), כשלכל אחד מעמד כפי שהוא, משמר ר"ע את האחדות האלוקית, ברצונה בפנים השונות של המציאות ובהיותה מקור להם.

יוצא אפוא, שלא רק השכל והדמיון הם רצונו של הקב"ה, אלא גם הגבול הדק של 'מלוא הנימא' המפריד ביניהם: בלעדיו צפויות סכנות רבות, מערבוב השכל והדמיון יחד ועד ביטול אחד מהם לחלוטין. כשם ש'מלוא הנימא' קריטית לעולמות העליונים – לשימור ממשותם של יחוי"ע ויחוי"ת, מבלי לערסם ומבלי שיבטלו זה את זה, ולשימור האחדות האלוקית – כך קריטית 'קליפת השום' לעולם התחתון. ביטול הגבול בין הזרע/שכל והשתן/דמיון בעולם-הזה אינו סכנה תיאורטית או תיאולוגית בלבד, אלא גם אתית – ערבוב בין טוב לרע, או ביטול אחד מהם – ואף פיזית: ביטול השתן (הדמיון) מסכן כמובן את בריאות האדם; ביטול הזרע (השכל) או הערבוב בינו לשתן עלול להוביל לסירוס (המקביל לסריס חסר-הזקן, בערבוב שבעולמות העליונים):

ואם ניקב זה לזה אין מוליד, והיינו שיצא הזרע דרך גובתא {=צינור} דמי הרגלים, כדאיתא בהערל (יבמות עה, ב) עיין שם ברש"י "דלא מבשלא" {=ש(הזרע) לא מתבשל}, פירוש שאין הגמר דיציאה לפועל טוב. כי היציאה לפועל להוליד הוא רק כאשר מתחבר המוח עם הלב {...} כמו שאמרו בספר יצירה (ו, ב, נט ע"ב) {דהוא מלך בגוף, ו'מלכות' נקרא 'נוקבא', והמוח משפיע לה. ומכל מקום גם כן מקבל, כענין "יותר ממה {שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק} "וכו' (פסחים קיב, א). ואז {כשמשיעם הדדית} יש בהם כח ההולדה כנ"ל. ו'גובתא דמי רגלים' היא היציאה ממוח בלא חיבור הלב, רק כענין מלכין קדמאין דמיתו דלא הוה אפיין באפיין<sup>584</sup> לקבל זה מזה, ואז נקרא דיוצא משורש הנעלם לבד

מלמטה; 'בחירה' ואתערותא דלעילא {=התערורות מלמעלה; 'ידיעה' שנגדה בכל מקום}. לגבי 'אחר' שלא שמע לאזהרת ר"ע ואמר מים מים, כלומר הפריד ביניהם וטען לשתי רשויות, ראו **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון כז-כח, עמ' 168-169 (ההדגשות שלי): "אחר טען שתי רשויות {חגיגה טו, א} דיש רשות בפני עצמו לידע טוב ורע ואם כן יוכל לבחור ברע, כי הנה זו הקושיא היא קושיא הידוע מידיעה ובחירה וכנודע; והיינו, דמאחר שרואין שניתן בחירה ברע, אם כן אין רשות לידיעה ה' יתברך מקפת על זה {...} כי הוא הציץ בפרדס החכמה איך הכל מלמעלה {='ידיעה'} רק חשב ה' יתברך עשאו {את מטטרוון, שכנגד 'בחירה'} רשות בפני עצמו, וכמו דרך משל בעולם הזה איש ואשה, שימאיש לוקחה זאתי {בראשית ב, כג} ומכל מקום היא כרשות בפני עצמה קודם נשואין {...} וזה שאמר רבי עקיבא שלא יאמרו 'מים מים' {חגיגה יד, ב} פירוש: ש'לא יאמרו' יש בהם פירוד באמת חס ושלום."

<sup>583</sup> **דובר צדק** ד, אחרי מות ריא, עמ' 260. על חכמי הפרדס, ראו **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון כד-כח, עמ' 167-170.

<sup>584</sup> =המלכים הקדמונים שמתו, שלא היה פנים בפנים. הדברים מבוססים על דברי **הזוהר** (אדרא רבה) ח"ג, קלה, א-ב) ביחס למלכי אדום המתוארים בבראשית לו, לא-לט. שבעת המלכים הראשונים מתוארים בעיקר בעובדה שמתו והתחלפו באחר; על המלך השמיני,

דרך המוח ואין הלב פועל בו, ולכך אין לו חיות כי מן הלב "תוצאות חיים" (משלי ד, כג) כנ"ל, דאין בו כח ההתפשטות דחיותו להוליד בדומה, וכשיוצא דרך גובתא דמי רגלים אז אין בגמר היציאה בישול חיות וגבורה שבלב המשפיע למוח {...} ואז יורה כחץ ההשפעה.<sup>585</sup>

ניקוב קליפת השום שבין צינור הזרע וצינור השתן מוביל לסירוס. ר"צ מסביר זאת באופן אריסטוטלי, על היחס הנצרך בין זכר לנקבה לשם הולדה: הזכר מייצג את 'הצורה', את הפן השכלי של הזרע אותו הוא משפיע, שכאמור בעולמות העליונים הוא 'מים דכורין' העליונים; הנקבה מייצגת את 'החומר', את הפן הדמיוני המושפע, שכאמור בעולמות העליונים הוא 'מים נוקבין' התחתונים ובתחתונים הוא השתן. זהו יחס משולש: ראשית, בעולם התחתון, הפיזי. שנית, בעולמות העליונים עצמם: בין הלב ('בינה'), הצד הנקבי של הדמיון (שתן), למוח ('חכמה'), הצד הזכרי של השכל (זרע); או בין שלוש הספירות העליונות ('מוחין') לשבע התחתונות ('הגוף' והמידות), ובעיקר ל'מלכות' הנקבית, המייצגת את ההפנמה בלב.<sup>586</sup> שלישית, היחס בין הספירות העליונות לתחתונות משקף את היחס בין העולמות הרוחניים העליונים (זכר-זרע) לבין העולם התחתון שבו יש גם גוף (נקבה-שתן).

רצונו של הקב"ה גם בדמיון וביבירה' עצמם, מתברר לפי ר"צ שוב, לא רק בממשותם הקונטינגנטית אלא גם בהשפעתם על האמת והידיעה' (שבה נדון בפרק הבא): בעובדה שאמנם השכל הוא האמת המוחלטת – אך ללא הדמיון הגשמי נשארת אמת זו בכוח ואינה יוצאת לפועל: בלעדיו לא ניתן להוליד. רק צמצום כוחו של המוחלט תוציאו לפועל; אף שצמצום האמת כרוך בשקר, רק הוא היוצר חיים ממשיים, שלמעשה הם הרחבה של האמת מעבר לגבולותיה המוחלטים גם אל מרחב הדמיון. ללא הצמצום בדמיון שבלב ('בחירה', דין, יראה) הופך זרע האמת שבמוח ('ידיעה', חסד, אהבה) לאגואיזם סגור, שסירוסו נובע לא מחוסר יכולת להוליד (כלומר חיסרון בזרע) אלא מעודף יכולת. היכולת להוליד באמצעות ירי הזרע כחץ, מחייבת את מיקוד ההשפעה האינסופית בצינור מצומצם שממנו יפרוץ הזרע ביתר עוצמה וישפיע לאחר (על היחס בין דין מצמצם לחסד מתפשט, ראו להלן 4.3.1-4.3.4). ביטול הגבול של קליפת השום שבין הזרע/מוח לשתן/לב, מביא לסירוס ההולדה, להוצאת זרע לבטלה (שבה נעסוק להלן, 4.2.4.1-4.2.4.1).

כך מסביר ר"צ את דברי הזוהר והאר"י על מלכי אדום הקדמונים שמתו כיוון שלא תקנו עצמם בזיווג, בנשיאת אשה ובמפגש פנים בפנים עם הכוחות שכנגדם ('התכללות' עם 'העזר כנגדו'): דווקא עוצמתם הגדולה שהפכה לגאווה ולרצון לשלוט, היא שהמיתה אותם, מאחר ולא צמצמה והשפיעו אותה בכלים (אשה). דווקא הצמצום מתגלה בדיעבד כשליטה והשפעה מתוך חופש ורצון, ואף כהרחבה בעצם המפגש עם כוחות הופכיים, ובהוצאה לפועל הנגזרת ממנו.

ר"צ מוסיף, שהצמצום והזיווג מלמדים שהמשפיע והשולט עצמו (המוח) למעשה גם מושפע ממי שהוא משפיע לו (הלב): הפרה לא רק משפיעה חלב לעגל, אלא גם מושפעת ממנו משום שהוא משחרר מלחץ שפע החלב המעיק עליה; כך כפי שראינו (3.1, 4.2.1) ביחס ל'מלכות' שאין לה מעצמה כלום, 'אין מלך בלא עם': רק הנכוונות החופשית ('בחירה') של המושפע להיות מושפע מאפשרת למשפיע ('ידיעה') להיות משפיע ושולט, להעניק את שפעו הגשמי והרוחני.

לעומת זאת, לא מסופר שמת, אך מסופר שנשא אשה ששמה מהיטבאל. הזוהר מתאר את אדום כארץ הדינים (האדומים), שאינם מאפשרים קיום ללא המתקת הדין בזיווג זכר ונקבה: כל המלכים הראשונים לא תקנו את עצמם קודם, ולכן לא תקנו את עמם, מתו והתחלפו במלך בשם אחר; שם אשתו של המלך השמיני מוזכר, שכן בנישואיו לה תקן את עצמו קודם, ולפיכך תקן את עמו והתקיים, שהרי לא מוזכרות בו ובאשתו מיתה והתחלפות במלך אחר. ראו על כך תשבי, משנת הזוהר א, עמי קלח, קק, רצו. רעיון זה הורחב בקבלת האר"י: מות המלכים מתאר לדעתו את שבירת הכלים והעולמות (דין, אדום) שברא תחילה הקב"ה בחלל-הפנוי לאחר הצמצום (1.5.3.2), שלא עמדו בשפע האור האינסופי: משבריהם יונקת הקליפה הטמאה את חיותה; תפקיד האדם בעולם-הזה, שהוא עולם של תיקון השבירה, לבנות את הכלים מחדש כדי שיוכלו להכיל את האור האינסופי, לחלץ את הניצוצות שנפלו אל הקליפה, וכל זאת באמצעות קיום מצוות בכוונה הראויה, שהיא הזיווג בין הספירות; ראו על כך תשבי, תורת הרע, עמי כח-לח, קה-קו, קי-קלד.<sup>585</sup> דובר צדק ד, אחרי מות ריא-ריב, עמי 260. בהמשך הדברים שם, מפרש ר"צ את חטא דור המבול בדרך זו של ריבוי תאוותם שהובילה לסירוס: כשם שהם חטאו בהשחתת זרעם ללא גבול – כך נפתחו ארובות השמים, נקרע הרקיע המבדיל בין המים העליונים לתחתונים, וירד שפע מים ללא גבול (שהוא גם השפע הרוחני של התורה שנמשלה למים, ודור המבול ראוי היה לקבל את התורה והתגלגל בדור המדבר; ראו בהערות 6, 711 ו-748). ועם כל זה הבטיח הקב"ה לנח – על-ידי הקשת היורה כחץ, כמו שנורה הזרע – שאין במעשיהם לבטל את ההשפעה מלמעלה לגמרי.

<sup>586</sup> ראו הערה 558. נראה שבדיון זה בוחר ר"צ בתיאור הלב דווקא כ'מלכות' ולא כיבינה', משום שהוא דן ביחס בין המוח שבראש לזרע היוצא מעטרת הברית ומיוצג ב'מלכות', וכן משום שהוא מברר את מהותו של הצד הנקבי של הדמיון לא רק כמציאות מופשטת, אלא כמציאות ממשית בעולם-הזה המיוצג ב'מלכות'.

השפעת הכלי המושפע על המקור המשפיע אינה של שפע ותוכן מסוים (כהשפעת המקור על הכלי), אלא של אופן הביטוי וההוצאה לפועל, הניכר כאן כבר בעצם הפנייה לאחר, בצמצום ובמפגש פנים בפנים. כשם שרק התבטלות 'המלכות', המכירה בממשותה כמושפעת וכאמצעי, הופכת ממשות זו עצמה למטרתה ולהשפעתה – כך מתברר פרדוקסלית, שכדי להיות משפיע בפועל, על המשפיע להכיר ולקבל את היותו מושפע; ואכן, גאוות המלכים הקדמונים בתשוקתם לשלוט, סירבה להישלט ולהיות מושפעת, וכאמור זו עצמה הייתה סיבת מפלתם. ממשותה של 'קליפת השום' הקונטינגנטית מדגישה אפוא את חשיבות הדמיון (שתן, 'בחירה') הקונטינגנטי ככזה ברמת הקיום עצמו, למרות שאונטולוגית הוא אכן נמוך ובטל ביחס לאמת השכלית המוחלטת (זרע, 'ידיעה'). בנוסף, ממשות זו מדגישה את חשיבות ההבדל הדק שבין הדמיון לאמת, הבדל ('בחירה', דין) שאותו יש לשמר גם עם היחשפותה של האמת האינסופית, השוברת את כל הגבולות וההבדלים ('ידיעה', חסד). דווקא הבדל זה הוא המוביל לאחדות האינסופית, שאינה אחדות חד-ממדית של דמיון, אלא פרדוקסליות נושאת הפכים ודינאמית. זו חשיבותה של 'מלוא הנימא' בעולמות העליונים, שבלעדיה עלולים לקצץ בנטיעות בטענת 'שתי רשויות' או למות; וזו חשיבותה של 'קליפת השום' בעולמות התחתונים, המשמרת את ממשותו של העולם הנברא והקונטינגנטי, הפיזי והסופי, שדווקא נפרדותו מהאחדות האלוקית הנראית כפגם באחדות, היא המוציאה אותה לפועל, ללא פגם בברית.

#### 4.2.3. ממשות העולם-הזה: הבל

ממשותם של החלום, הדמיון והשקר הקונטינגנטיים, היא למעשה ממשותו של העולם-הזה, 'עלמא דשקרא', שיתגלה בעתיד כחלום וכדמיון (4.2.2). הגדרה נוספת לעולם, שעל-פניה נתפסת כשלילית, היא היותו 'הבל', כלומר שגשמיותו היא למעשה רוח עוברת וחסרת-ממשות לעומת המוחלט האלוקי שהוא הרוחני האמתי. ואולם, גם כאן מתייחס ר"צ להגדרה 'הבל' מעבר לשאלה הערכית של שבח ממשי או גנאי בטל; לשיטתו זהו ביטוי של מהות מסוימת, שאמנם תוכנה קונטינגנטיות, אך גם היא הגדרה, כלומר גם היא בעלת-ממשות כקונטינגנטית:

"כל תורתו של עולם הזה הבל הוא עדיין בפני תורתו של משיח" {...; קהלת רבה יא, ז}, לשון הבל אינו גנאי, כי הוא בסוד שבע הבלים שאמר קהלת {קהלת א, ב: "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל"} על כל עניני עולם הזה כולם, הנכללים בשבע מדות {=ספירות} ושבע ימי הבנין {=בריאת העולם}. והכל הוא דוגמת העולם הבא הקיים לעד; רק שעולם הזה הוא דוגמת הבל היוצא מהקדירה שיש בו טעם התבשיל, או הבל היוצא מהפה בעת הדיבור, דגם בהבל כלול אותיות הדיבור אבל בהעלם עצום מאוד שאינו נגלה כלל. ואף על פי שעולם הזה הוא עולם הנגלה {...} הנה מצד ההתגלות שלו נקרא 'עלמא דשקרא', שכולו שקרים והאמת שבו שהשליך ה' יתברך ארצה {בראשית רבה ח, ה; תהילים פה, יב} הוא בתכלית ההעלם, ואף אחר שנתן "אמת ליעקב" {מיכה ז, כ}, ה"תורה, דכתיב בה אמת" {עבודה זרה ד, ב}, האמיתות הוא בתכלית ההעלם. ומה שמתגלה לחכמי ישראל האמיתים בכל דור ודור, אינו אלא דוגמת הבל היוצא מתורתו של משיח, שהוא יהיה שלימות הדיבור דתורה שבעל פה.<sup>587</sup>

לפי נקודת המוצא של ר"צ ש"הכל בידי שמים" ולא במקרה, כל-שכן אם הדבר מופיע בכתבי הקודש, המילה 'הבל' בקהלת אינה יכולה להיות גנאי (מוחלט); אף ששלמה עצמו מתכוון לגנאי – ר"צ רואה גם בכך ביטוי למהות מסוימת, שעצם קיומה מעיד על הרצון האלוקי בה, ולפחות במובן הזה היא 'טוב' שמעבר לגנאי ולשבח. 'הבל' הוא הקונטינגנטיות של העולם-הזה – אך בו רצה הקב"ה, ולכן יש לו ממשות ככזה, כקונטינגנטי; לכן מוזכרת המילה שבע פעמים בפסוק, כנגד שבעת ימי הבריאה של העולם-הזה – אך הם עצמם כנגד שבע הספירות התחתונות, כלומר מקבילים לעולם-הבא, הנצחי והמוחלט. כמו ההבל היוצא מהתבשיל שאמנם הוא ארעי וטפל לתבשיל עצמו, אך יש בו תמצית של התבשיל – כך העולם-הזה ותורתו אמנם קונטינגנטיים, אך הם תמצית המהות של העולם-הבא ותורת המשיח שלו; וכשם שכאשר האדם מדבר, אפילו דברי טעם ולא דברי הבל, יוצא מפיו הבל חולף ובטל – כך גם בעולם-הזה, הנגלה והקונטינגנטי, מצויות אותיות הדיבור האלוקי שברא את העולם, אותיות תורת האמת המוחלטת של העולם-הבא, שאף שנתנה לישראל היא בהעלם.

<sup>587</sup> תקנת השבין ו, כב, עמי' 47.

לפי ר"צ, הקונטינגנטיות של העולם-הזה ('בחירה') היא ודאי הבל של גנאי מצד עצמה – ואונטולוגית, היא אכן חסרת-ממשות ובטלה לעומת האמת המוחלטת של העולם-הבא ('ידיעה'); אך מצד הקיום עצמו ('מלכות'), ומצד הפרדוקסליות של 'הייחוד הגמור' ('כתר', תורת המשיח העתידי) שמעבר ל'ידיעה' ול'בחירה' ומעבר לטוב ולרע – אין היא גנאי אלא ממשות קונטינגנטית שהקב"ה רוצה בה (ככזו, כ'הבל' קונטינגנטי) ובאמת הנסתרת בה-עצמה, שאינה מתבטלת גם עם התגלות האמת המוחלטת. לעומת 'הייחוד הגמור' של תורת משיח, לא רק העולם-הזה הוא 'הבל', אלא אפילו 'הידיעה' המוחלטת של 'תורת אמת' עצמה מוגדרת כ'הבל', משום שגם היא אינה אלא תמצית ארעית לעומת תורת משיח: היא אמנם נצחית ובעלת ממשות, אך גילויה של תורת משיח תפרש אותה מחדש (באמצעות 'הבחירה!'), עד שגם היא תתגלה כהבל קונטינגנטי לעומת תורת משיח.

#### 4.2.4. ממשות הרוע

מעמדו של הרע עולה בדרכים שונות בדברי ר"צ, שכדרכו מתחיל בהפרדה חדה בין הקטבים, אך לאחר מכן מטשטש את הגבולות. ראשית, הרע מוגדר אך כרקע וכהבחנה ניגודית, חדה ומוחלטת לטוב: "והרע מבחין את הטוב {ספר יצירה ו, ב, נט ע"ב}. ומצד תערובת ידיעת טוב ורע שעל ידי אכילת עץ הדעת, כפי גודל הידיעה ברע כן גודל הידיעה בטוב 'זה לעומת זה' {קהלת ז, יד}." 588 לרע אין מעמד עצמאי אלא כמבחין את הטוב. אך האכילה מעץ הדעת יצרה ערבוב בין הטוב לרע, ולכן לפי ר"צ ניתן גם לרתום את הרע לסייע לטוב; כך ניתן לרתום לטוב את השינה, המייצגת את הרע (כמו את החלום והדמיון; 4.2.2):

"תחלת מפלה שינה, דמיך ליה ולא לעי באורייתא" = נרדם לו ולא עמל בתורה; **בראשית רבה** יז, ה, כי על ידי שינה מתרחק מהשם יתברך כמו שכתוב {משלי יט, טו}: "עצלה תפיל תרדמה", שמתעצל מעבודת השם יתברך {...} "והנה טוב מאד" {בראשית א, לא} – "טובה שינה. וכי שינה טוב מאד? כו', אלא מתוך שהוא ישן קימצא הוא עומד ויגע בתורה הרבה" {בראשית רבה ט, ו}. והיינו שיתקן הנפילה עצמה, שתהיה לו סייעתא לעבודת השם יתברך וממנה יקח לעבוד. 589

ההבחנה בין טוב לרע נותרת גם כאן, למרות הקשר שנוצר ביניהם; אך גם בקשר זה תפקידו של הרע בטל לטוב כאמצעי בלבד: מתוך השינה והנפילה זוכה האדם להתחדשות הכוח והסיוע האלוקי לעבודת ה'. בשלב הבא הרע משמש להתגברות הטוב: "בעת כשלון האדם, ידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב, ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדריגה גדולה מאד, כפי גודל החטא שהיצר מסיתו כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט אז, אם יהפוך תשוקה זו וחמדה זו לטוב ומאותו ענין ממש הוא הטובה היפך הרעה". 590 מדברים אלו עולה, שאמנם הרע מגביר את הטוב, וברור שאי-אפשר להגבירו את הטוב בלעדיו, אך בבוא טוב זה הרע בטל אליו ובכך מאבד למעשה את ממשותו. בשלב שלאחר מכן מוצא ר"צ ברע עצמו ניצוץ חיובי של טוב:

588 **ישראל קדושים** א, ג, עמ' 2. וראו **דברי חלומות** כג, עמ' 253: "אחד קדוש היה אומר דלא שייך כלל הרגש חיות אלא במקום שיש מציאות מיתה [והוא על דרך שאמרו (ספר יצירה ו, ב, נט ע"ב)] הרע מבחין את הטוב". אלא שר"צ ממשיך שם מיד, שעל דברי אותו "אחד קדוש" הוסיף הוא את דבריו כיצד **מתוך הרע והמיתה עצמם צמחים הטוב** החיים והתורה, וכפי שנראה בהמשך. על טוב ורע בהגות היהודית בכלל, ראו רוזנברג, **טוב ורע**; בקבלה לדורותיה, ראו שלום, סטרא אחרא; **בוהר**, ראו תשבי, **משנת הזוהר** א, עמ' רפה-שז, שמא-שמג; בקבלת האר"י, ראו תשבי, **תורת הרע**, עמ' יג-צ.

589 **פרי צדיק** א, ראש חדש מרחשון, עמ' קסט. ואמנם, גם כאן טוען ר"צ שמ"הנפילה עצמה" ישיג האדם סיוע אלוקי, ובכך רומז כבר לפרדוקס שיתואר בהמשך. מכל מקום, העמדה הרואה בשינה/רוע אמצעי לטוב, ממשיכה את יחסו של הרמב"ם **במשנה תורה**, דעות ג, ג, לדברי הרשות, שאינם בעלי מעמד עצמאי אלא כאמצעי לקדושה ולהם בטלים: "המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואבריו שלמים בלבד ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו ועמלין לצורכו – אין זו דרך טובה. אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה', שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב; וישים על לבו שיהיה לו בן אולי יהיה חכם וגדול בישראל. נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבוועל, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'. ואפילו בשעה שהוא ישן, אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה, נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא. ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו {אבות ב, יב}: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", והוא שאמר שלמה בחכמתו {משלי ג, ו}: "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך". ר"צ משתמש בדברי הרמב"ם וטוען גם הוא לקידוש מעשי הרשות, אך מדגיש את מעמדם העצמאי של מעשים קונטינגנטיים אלו בעצמם ('בחירה'), שפרדוקסליות יכולים להוסיף על קדושת השבת הקבועה ('ידיעה'): "ואף דקדושת שבת קביעא וקיימא" = קבועה ועומדת; פסחים קיז, ב {מהשם יתברך וכמו שאמרו (פסחים קיז, ב) {...} רק השם יתברך אמר לישראל 'זכור לקדשו' (שמות כ, ח) 'שמור לקדשו' {דברים ה, יב} להכניס בשבת קדושה {מעצמם}. ולפי האמור ההכנה מששת ימי המעשה שיהיו כל מעשיו לשם ה' – ועל דרך מה שכתב הרמב"ם ז"ל {...} שם} ופרק ה משמונה פרקים {רמב"ם, **הקדמות**, עמ' רמא-רמד} {שאינן דבר רשות, רק כשמכוין במעשיו להנאת הגוף הוא מעשה בהמה ודבר איסור, וכשמכוין לשם שמים הכל הוא מצוה, וכשעוסק בפרנסה וכוונתו שיוכל לקבוע עתים לתורה ולגדל בניו לתלמוד תורה אז העסק הוא גם כן דבר מצוה ועבודה למקום ברוך הוא – {וכשעושה כך בששת ימי המעשה {...} מכניס קדושה לשבת הבא אחריהם שיתקדש בקדושה יתירה" (**פרי צדיק** ב, משפטים ו, עמ' קנד).

590 **צדקת הצדיק** עו, עמ' 29.

כאשר נולד בו מחשבה זרה והרהור מאיזה תאוה או קנאה וכבוד וכדומה שיודע שאינו מעצמותו כלל { ... } ואם נתעורר על זה תיכף והחליץ הטוב והדברי תורה הגנוז בו { ... } אז ממילא מתקן גם כן אותו נפש { =מקור המחשבה הזרה } , שהיא מצד הקדושה באמת וכה מיוחד בקדושה ובדברי תורה, רק שהמחשבה זרה שלו בחייו מלבישו; וכאשר הוא יגע ומצא הטוב הגנוז בו ממילא נעלם הרע ונתבטל ואותו הנפש נכלל בקדושה.<sup>591</sup>

כאן מעלה ר"צ את הפרקטיקה הלוריאנית-חסידית של 'העלאת הניצוצות מהקליפה',<sup>592</sup> לפיה גם יסודות הטומאה בעולם מתקיימים מניצוצות אלוקיים שהתפזרו ביניהם ומחיים אותם; תפקידו של האדם לתקן את העולם בליקוט הניצוצות מהקליפות על-ידי קיום מצוות, ולעיתים גם בדרכים אחרות – כגון כשתוקפת את האדם מחשבה זרה בעת תפילתו ואז עליו לחלץ את הניצוץ הכלוא בה. לפי גישה זו, דווקא בקליפה גנוזים אור וטוב שעוצמתם אינה מניחה להם להתגלות כפי שהם אלא בהסתרת קליפה; רק ניצוץ בעל עצמה כזו יכול להחיות את הקליפה העבה והגשמית, וממילא הקליפה דבקה דווקא בו.

המבנה הבסיסי של השקפה זו מלמד למעשה על דיכוטומיה בין הקדושה/טוב לקליפה/רע: מקור המחשבה הזרה והתאוה **מחוץ** לאדם, והיא לבוש חיצוני לקדושה הפנימית ולאדם המצוי **בתוכה**; כפית היצר ('אתכפיא') החיצוני וביטולו מאפשרים את העלאת הטוב הגנוז בו: "התגברות נגד היצר הרע הוא בשני אופנים, בחינת 'אתכפיא' { ... } היינו שכובש את יצרו ופירש עצמו לגמרי",<sup>593</sup> שהיא מידתו של יוסף ה'צדיק': "ידוע דתיקון המדות להעלותן למקורן { ... } וזה שאמר { ברכות ט, משנה ה } : "בכל לבבך" { דברים ו, ה } – 'בשני יצריך', ביצר טוב הוא ב'אתכפיא' ומלחמה { ... } וזהו מדריגת { ... } יוסף הצדיק { ... } בניצוח והגדרה מתאוה".<sup>594</sup> האבחנה בין טוב לרע, הנותרת על קנה, מלמדת שלאחר העלאת הניצוץ רק הטוב קיים ולרע אין כל קיום: "וכאשר הוא יגע ומצא הטוב הגנוז בו ממילא נעלם הרע ונתבטל". בניסוחים שראינו עד כה, הרע מובחן מהטוב, אך הטוב עצמו שולל את קיומו של הרע, שכן אין הוא אלא העדר הטוב או אמצעי לו.

אמנם, ר"צ מציג גם ממד עמוק יותר שבו ניתן **למצוא טוב בתוך הרע עצמו**; גם כאן זהו 'ליקוט ניצוצות', אך בניגוד ל'אתכפיא' של ה'צדיק', כאן מדובר על 'בחינת 'אתהפכא' =היפוך; { ... } שמהפכים הכל לקדושה { ... } וענין בחינת 'אתהפכא' כזה הוא מדרגה יותר גדולה מענין בחינת 'אתכפיא', כי מכניס את יצרו לקדושה גמורה".<sup>595</sup> מידת 'אתהפכא' היא מידתו של דוד 'החסיד': "ויש בזה שני מיני ניצוחים: או 'לאתכפיא' דוגמת אליהו

<sup>591</sup> **צדקת הצדיק** רלט, עמ' 154-153. על נושא הטוב והרע והיפוכם אצל ר"צ, ראו רוזנברג, אתהפכא. ואולם, רוזנברג מעלה רק שתי רמות של הפיכת רע לטוב: בראשונה הרע נותר ככה אך אין הוא אלא אמצעי טפל לטוב, ובשנייה הרע עצמו הופך לטוב אך מאבד את ממשותו. בניגוד לכך, מדברינו מיד עולה, שר"צ מבקש אחר הטוב הצומח מן הרע עצמו, הנותר בממשותו.

<sup>592</sup> על 'העלאת הניצוצות' בקבלת האר"י, ראו תשב"י, **תורת הרע**, עמ' כג-קלד; בחסידות, ראו יעקובסון, **חסידות**, בעיקר עמ' 53-44. לפי רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 309-297, תורת הניצוצות החסידית מורחבת במשנת ר"צ (בעקבות רמ"י) לנוכחות האלוקית גם בפסיכולוגיה האנושית; לכן, גם הניצוץ שאותו מכיר האדם מחוצה לו אינו מקרי, אלא מיועד ('ידיעה') לו ספציפית לעוררו לעניין מסוים, או להכרה הכללית ש'הכל בידי שמים'.

<sup>593</sup> **פרי צדיק** ה, ערב יום הכיפורים ד, עמ' שיט.

<sup>594</sup> **קומץ המנחה** ב, טז, עמ' 313-312. כיצד קובע ר"צ שהצדיק הוא שומר הברית שכלל אינו חוטא, והרי "והגם דקרא צווח { קהלת ז, כ } : 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב { ולא יחטא }' וגו'! צריך לומר דדייק 'צדיק בארץ', היינו שהוא שקוע בארציות גם כן, מה שאין כן אותם { כמשה ויהושע } שלא היה להם שום שייכות לעניני ארציות דעולם הזה כלל" (**תקנת השבין** טו, מב, עמ' 195). לפי ר"צ יש צדיק השומר את הברית אך שקוע בגשמיות ולכן יש בו עוד צד חטא, ונראה שזהו היעטיו של נחש' שבו נדון להלן, 4.2.5; אך יש צדיקים שכלל אין להם קשר לגשמיות ואלה אינם חוטאים כלל. ניתן להוסיף שבעוד שהצדיק אמנם חוטא, אין הוא מזהה עצמו עם החטא שכן אין הוא מוצא בו טוב כלל; החסיד לעומתו מזדהה עם החטא: ההזדהות אמנם מפילה אותו גם לייאוש, אך נובעת משום שהוא מזהה את הטוב הגנוז בו ואת 'האתהפכא' שניתן לבצע בו. בנוסף, עצם העובדה שהצדיק אינו חוטא, היא כזכור (4.2.2.1) חסרונו, ואולי זהו חטאו.

<sup>595</sup> **פרי צדיק** ה, ערב יום כיפור יד, עמ' שיט. בהמשך לדבריו לעיל (**קומץ המנחה** ב, טז, עמ' 313-312) על הצדיק, שעובד את ה' ביצר הטוב, ממשיך ר"צ וטוען שעבודת החסיד היא 'הניצוח' { ... } על ידי ההיפוך { ... } וביצר הרע הוא אחר שניצחו משתמש בכוחותיו לטוב". המקור המרכזי בדברי ר"צ ל'אתהפכא' הוא **זוהר ח"ב**, קפד, א, אך שם מופיע דווקא הביטוי 'אתכפיא': "דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא, דכד **אתכפיא** סטרא דא, אסתלק קודשא בריך הוא לעילא ואתייקר ביקריה, ולית פולחנא דקודשא בריך הוא אלא מגו חשוכא, ולית טובא אלא מגו בישא" (=שאין אור אלא זה שיוצא מתוך החושך, **ששכנופה** צד זה [=הסטרא אחרא, הצד הטמא], עולה הקב"ה למעלה ומתכבד בכבודו, ואין עבודה של הקב"ה אלא מתוך החושך, ואין טוב אלא מתוך רע; ההדגשה שלי). וראו גם שם, ח"א, ד, א: "מאן מנכון די חשוכא מהפכן לנהורא, וטעמין מרירא למתקא" [=מי מכס שאת החושך הופך לאור וטעם מר למתוק?]. וראו על כך **משנת זוהר** א, עמ' רצה; על הפיכת המר למתוק ראו 4.3.4.

בריל, **מיסטיקה**, עמ' 121-119, דן ביחסו של ר"צ לדמיון כמקור התאוות והחטא, ולדבריו ר"צ חותר להסיט את כוח הדמיון הרע אל הדמיון הטוב של השגת הקב"ה, על-ידי לימוד תורה או בנייתו לאהבת ה' ויראתו. כדרכו, בריל מעניק דומיננטיות של שליטה לאינטלקט, שהיא למעשה ה'אתכפיא' המוזכרת כאן: היצר והדמיון הם בעיניו כוחות ניטרליים שניתן לנתבם מרע לטוב. בניגוד לכך מיד נראה, שר"צ מעניק ממשות גם לקונטינגנטיות של הדמיון, היצר והרוע **עצמם** (שאינם ניטרליים), עד שהם, ולא האינטלקט, הגורמים להשגה עמוקה יותר של הקב"ה ('אתהפכא'). וראו ביקורתו של אברמוביץ (**מגדל**, עמ' 75; רע מנעוריו, עמ' 16-15) על הצגה חלקית זו של יחסו של ר"צ ליצר. על ממשות הדמיון עצמו, ראו 4.2.2. בנוסף, כאמור (הערה 523), בניגוד לדברי בריל, דווקא הלב ולא האינטלקט השכלי הוא העיקר במשנת ר"צ.

ומשיח בן יוסף, או 'לאתהפכא' דוגמת משיח בן דוד {...} ורק מדת דוד המלך {...} 'שהקים עולה של תשובה' (מועד קטן טז, ב) הוא 'לאתהפכא', וכן משיח בן דוד שיביא לתקן גם רשעי כל הדורות".<sup>596</sup> אך גם כאן, עם היפוך הניצוץ מתרחב אורו על כל הקליפה הרעה, עד שלמעשה הרע (ב'חירה') מאבד את ממשותו בתוך הטוב ('ידיעה'): "שורש היצר רע ועיקרו יבוטל לגמרי לעתיד, וזהו החלק ממנו שההשתדלות בו בעולם הזה לאתהפכא, שיעשה ממנו טוב ויתבטל הרע לגמרי מהעולם מעט מעט".<sup>597</sup> כאן הרע עצמו אמנם מקבל ממשות, אך זוהי ממשותו של הטוב: האבחנה בין טוב לרע נמחקת בהכרה ש'הכל בידי שמים', ב'ידיעה' האלוקית הכוללת את הטוב והרע כאחד, ולמעשה הכול טוב.

ואולם, ר"צ מעלה גם ניסוחים פרדוקסליים, המבטאים את **ממשותו של הרע עצמו**. לטענתו, הרוע כלול באחדות וברצון האלוקיים אך אין הוא בריאה עצמית וישירה של הקב"ה, אלא משתלשל בעקיפין וממילא מרצונו:

כי הניצוץ קדושה שבו המחיהו היינו כח השם יתברך ורצונו, שרצה שיהיה בו דבר שאין בו 'דעת' אמת, ועל ידה יתברר שהדיעות ומדות רעות אינן 'דעת' כלל. **ונמצא שרצה שיהיה דבר רע, ודבר זה אינו אמת, כי אין רצון השם יתברך כך**, אבל על האמת אין לו מציאות כלל, רק לעין בעולם הזה לפי הדמיון נראה שהיה ברצון השם יתברך כך {...} אבל מכל מקום, **הלא הדמיון גם כן מהשם יתברך** {...} וזה האפשרות להיפך, שהוא דבר המובן ממילא מצד רצון זה {...} "המן העץ" וגו' {בראשית ג, יא}, שמצד הציווי של השם יתברך שלא יאכל מזה נמשך שורש המן {=עמלק, הרוע}, **דמזה שצריך לצוות למדנו דיש אפשרות גם כן לעשות בהיפך** {...} והוא דבר הנמשך מעצמו, כמו 'דבר שאין מתכוין' {שבת כב, א} ו'מתעסק' {סנהדרין סב, ב; שהעושה אותם בשבת, פטור}, דעצם הכוונה לא היה לזה רק מכל מקום נמשך כח זה מרצונו יתברך.<sup>598</sup>

לפי ר"צ, הקב"ה אינו רוצה ברע בכוונה ישירה אלא בעקיפין: הקב"ה רצה שתתקיים בעולם 'בחירה', כלומר האפשרות לעשות אחרת ואפילו את ההפך מהאמת ומרצונו הישיר; בשל האפשרות לעשות אחרת נוצר ממילא ובעקיפין גם הרוע (העמלקי של המן) – וזהו הניצוץ האלוקי המחיה אותו ומאפשר את קיומו – לא משום שהקב"ה רוצה בו-עצמו וכפי שהוא, אלא כדי שעל-ידי קיומו יתברר בפועל וממנו-עצמו שאכן הרוע והשקר הם חסרי 'דעת' ואמת, כלומר חסרי ממשות. הציווי האלוקי לאדם שלא לאכול מעץ הדעת מלמד מיניה-ובניה, אך

<sup>596</sup> **פוקד עקרים ה**, ו, עמ' 252. הטיפולוגיה של צדיק וחסיד (שתורחב גם בהמשך: 4.2.4.1-4.2.4.1-4.2.5; ראו גם 4.2.2.1), ממשיכה את הטיפולוגיה המרכזית של רמ"י, בין יוסף ליהודה; ראו למשל רמ"י, **מי השילוח**, א, עמ' מז, ד"ה 'וזה'. וראו על כך וייס, דטרמיניזם, עמ' 218-219; אליאור, עומק וגוון, עמ' 418-416; וכחן, **מי השילוח**, עמ' 188-192, המביא את מקורותיה של הטיפולוגיה מספרות חז"ל (שם, הערה 57) ומהמהר"ל מפראג (שם, עמ' 189-188). על דמויות 'הצדיק' ו'החסיד' (או 'הישיר'), ראו גם גרוסמן, צדיק וישר. על השתלשלות מושג הצדיק במקרא, בתלמוד ובעיקר בקבלה ובחסידות, ראו שלום, הצדיק. שלום מציג את הצדיק כדמות מוסרית השומרת על הנורמות ההלכתיות, בניגוד לדמות החסיד הכריזמטית ושוברת הגבולות הנורמטיביים במטרתה להשיג דבקות אלוקית (עמ' 214-215), ומראה כיצד זלגו אפיוני החסיד והפכו להיות מאפייניו של הצדיק בקבלה, ובעיקר במוסד הצדיקות של החסידות הבעש"טית. ר"צ ורמ"י אמנם כתבו דברי חסידות, אך לא עסקו ב'צדיק' כמוסד, ובהעדפתם את דמותו של יהודה/דוד החסיד החזירו למעשה את המושגים למקורם: הצדיק כשומר הנורמה והברית (אף שיש גם בו כריזמטיות השואפת לדבקות בקב"ה ואינו הזכאי בדין בלבד), והחסיד כטיפוס כריזמטי ופורץ גבולות בחתירתו לדבקות. דמות החסיד מתקשרת כמוסד לספירת 'מלכות' ו'לשיכנה', ועליהן ראו שלום, השכינה, ולעיל, 4.2.1.

על הצדיק ובעיקר על החסיד אל ר"צ, ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 203-211; אך ליוור מדגישה כדרכה את עדיפות 'הידיעה' המבטלת את 'הבחירה': 'הידיעה' דומיננטית אצל החסיד, שמגלה את הרצון האלוקי גם בחטא ולמעשה מבטלו, ובכך עדיף על הצדיק שאצלו 'הבחירה' הדומיננטית, בהתגברותו הבחירית על יצרו. בניגוד לכך, להלן נראה כאמור, את כוחו ה**פרדוקסלי** של החסיד למצוא את הרצון האלוקי ('ידיעה') דווקא ב'בחירה' הקונטרינגנטית, ואפילו בחטא (4.2.4.1-4.2.4.1-4.2.5); הצדיק לעומתו אמנם משתדל בבחירתו להתגבר על היצר, וגם הופך (כמו יוסף, 4.2.2.1) לכוח משפיע ומתקן בעולם – אך השתדלות זו נובעת מדבקות ב'ידיעה' (כחלומות יוסף) המבטלת את בחירתו, ולמעשה כל השתדלותו הבחירית אינה אלא כדי להגיע לביטולה בדבקות ב'ידיעה'. קוסמן, **מסכת גברים**, עמ' 58-63, משווה בין הצדיק והחסיד לפי ר"צ לבין ה'אינטרוורטי' וה'אקסטרורטי' (בהתאמה) של קארל גוסטב יונג: יוסף הצדיק עוסק בתיקון פנימי של הסובייקט, בהתמודדות עם רגשי נחיתות ובשאיפה לשלטון ולשררה; דוד החסיד עוסק בתיקון תאוותו אל האובייקט, וכפי שכותבים הן יונג והן ר"צ, המיניות כרוכה לא אחת בהשפלה עצמית (כפי שקרה אמנם לדוד) שרחוקה משררה ורגשי עליונות. עם זאת, גם השוואה זו מחמיצה את עמדתו הפרדוקסלית של ר"צ ביחס לשתי הדמויות (שתבואר עוד להלן, כאמור), שכן דווקא 'הצדיק' הוא הפעיל בעולם (יוסף היה 'המשביר לכל חיי' [בראשית מו, ב], מלך המספק אוכל לכל האזור בתקופת רעב; 4.2.2.1), ולעיתים אדיש או אטום להלכי-נפש עמוקים ואינטרוורטיים, המצויים מעבר לנורמה המציאותית המקובלת – ומאידך דווקא 'החסיד' הנופל בתאוותיו הוא אינטרוורטי, בהיותו עוסק בתיקון עצמו ונפשו (כפי שמתבטא למשל, בפרקי התהילים של דוד החסיד), כשתיקון העולם הוא רק השלך של פעולה זו.

<sup>597</sup> **רסיסי לילה נח**, יא, עמ' 200.

<sup>598</sup> **רסיסי לילה לב**, ד-ה, עמ' 55-54; ההדגשות שלי. וראו גם **מחשבות חרוץ ה**, ז, עמ' 23: "'המן העץ' וגו' {בראשית ג, יא}, ומלת 'המן' הוא לשון שאלה, ובה ניתן פתח לטעות שהשם יתברך צריך לשאול; והשם יתברך רצה כן שהרועה לטעות יבוא ויטעה, ומזה נמשך שורש המן {חולין קלט, ב} שהוא שורש טעות לחשוב שהשם יתברך סילק ידיעתו מתחתונים, ומזה הוא שורש והתחלה להשתקעות בדמיונות והפרדה מהשם יתברך."

'דבר שאינו מתכוין' (המוזכר בציטוט בגוף הטקסט) הוא פעולה שמצד עצמה מותרת בשבת, אלא שבשעת עשייתה ייתכן שתיעשה עמה גם מלאכה אסורה: אם האדם העושה אותה אינו מתכוון לעשותה ואף אין וודאות שאכן תיעשה, הפעולה מותרת (כגון לגרום ספסל על הארץ למרות שאולי רגליו רגלו עשו חריץ, האסור מדין חרישה). 'מתעסק' (המוזכר גם הוא שם) הוא מצב קל אף יותר, משום שמדובר על פעולה שאין בה שום כוונה – לא של שגגה (כששוכח ששבת או שאסור לעשות זאת בשבת) ואף לא לעשות פעולה מותרת אחרת – ולכן מתעסק שעשה מלאכה אסורה (כגון שנשען בטעות על מתג החשמל והדליק את האור) פטור.

בעקיפין ולא במישרין, על האפשרות כן לאכול ממנו ולעשות את הרע. מכאן עולה שוב הממשות של הרוע – שהרי הקב"ה רוצה בו – אך זו אינה ממשות מוחלטת אלא קונטינגנטית – שהרי הרצון בה הוא עקיף ונמשך ממילא, ונראה כרצון ישיר רק לפי הדמיון של העולם-הזה (4.2.2). אונטולוגית, הרוע הוא וודאי קונטינגנטיות הבטלה כנגד הטוב האלוקי המוחלט; אך לפי ר"צ, במישור של הקיום עצמו לרוע יש ממשות ככזה, כקונטינגנטי. נקודה זו ממוחשת בכך שמצד אחד מציג ר"צ תפיסה פילוסופית לפיה לרע אין ממשות עצמית, אלא הוא קונטינגנטיות של העדר 'היש' הטוב (כשם שהחושך אינו ממשות עצמית אלא היעדר של אור); מצד שני הוא מציג תפיסה קבלית לפיה הטוב והרע אמנם מאוחדים באלוקות, אך בכל זאת היא מעמידה את הרוע והטומאה כישות עצמית בעלת עוצמה המקבילה לישות הטוב ולעוצמתו ("זה לעומת זה עשה האלוקים"; קהלת ז, יד), במיתוס הקבלי של הסטרא אחרא: 599.

התענוג האמיתי בגוף אינו אלא מחוכה (=מחכה להינתן, או שמחכים לקבלו) לעתיד בימות המשיח בלבד. וזה כי הגוף הוא מורכב והמורכב הוא היפוך האחד, ולכן כל מה שהוא היפך האחד דבק במורכב {...} וידוע כי ה' יתברך הוא הטוב האמיתי ו"מפי עליון לא תצא הרעות" {איכה ג, לח}. רק ענין הרעות ההוות בעולם הוא במה שנתן מקום לכח מציאותם על ידי הצטמצמות והתעלמות יחודו. ולכן לעתיד כאשר יתגלה היחוד האמיתי אז "וגר זאב עם כבש" וגו' {ישעיהו יא, ו}, שיסתלק כח הרע לגמרי, ואז יהיה מקום לשלימות שכר גופני באין שום מונע. וכן זכה אדם הראשון לזה קודם החטא בהיותו בגן עדן. אבל אחר החטא וחזר התעלמות היחוד האמיתי ותיכף ניתן מקום להכח שהוא הבלתי יחוד והוא הרע, כמו שתיכף בהעדר האור יהיה ממילא החושך קונה מקומו. ולכן נתגרש מגן עדן שהוא התענוג לגוף המורכב שהוא היפך היחוד ו"מצא מין את מינו" {עירובין ט, א}: 600.

הרוע הוא אמנם העדר וקונטינגנטיות – או מורכבות הנוגדת את האחדות האלוהית שטובה מוחלט – כתפיסה הפילוסופית של הרוע; אך לפי ר"צ העדר קונטינגנטי זה הוא בעצמו ממשותו של הרוע העומדת כנגד ממשותו של הייחוד, הטוב ו'היש' המוחלטים. הממשות העצמית ניתנת לרוע כמו בתפיסה הקבלית, מתוך הצמצום האלוקי המעלים את ייחודו (ואת הייחוד של הטוב והרע בו) – וכשממשות הטוב המוחלט מפנה את מקומה, ממשות הרע הקונטינגנטי ממלאת את מקומה מיד; 'מילוי מקום' זה אינו מוחלט, שהרי הוא העדר – אך יש לו ממשות ו'מקום' בעולם-הזה, ככזה: כקונטינגנטיות.

כך טוען ר"צ, שהתגלות "היחוד האמיתי" (=הגמור) המביאה מיניה-וביה לביטול הרע, אין משמעה קיום רוחני בלבד תוך מחיקתו של הרוע והגוף, אלא המשך הקיום בגוף; ולא עוד אלא שדווקא אז, בהתגלות 'היחוד הגמור' יוכל האדם לזכות לשכר הגופני השלם, ושלא כמו בעולם-הזה שלאחר החטא בו ההנאה הגופנית אינה שלמה. לא רק שבעולם-הזה יש ממשות לרוע, לחטא ולייסורים – אם כשלעצמם, אם בתיקונם כ'טוב מאד' (4.2.4.1) – אלא שגם לעתיד-לבוא, בשעת התיקון, תמשיך להתקיים הממשות הקונטינגנטית, שכפי שנראה להלן (5.1), במקום להוביל לינג' תוביל לינג' פיזי שלם.

599 על הרע כהעדר, ראו מורה הנבוכים ג, י-יב, עמ' רצ-רצח. על ההבדל בין התפיסה הפילוסופית (של הרמב"ם) לבין זו הקבלית, ראו רוזנברג, טוב רוע, עמ' 59-51. רוזנברג מסביר (עמ' 54-36) שהתפיסה הפילוסופית דורשת מהאדם וויתור על תפיסתו העצמית כמרכז המציאות – תפיסה המולידה מרירות על הרוע שהוא חווה – והכרה בעולם-הזה כ'טוב' שבעולמות האפשריים (=קונטינגנטיים, שאינם מחויבי-המציאות); עולמות אלו הם תיאורטיים בלבד ואילו העולם הזה יוצא לפועל בחומר: היציאה לפועל של כל מציאות, ולא רק של האדם, היא הטוב, אך כיון שזו מתרחשת בחומר הקונטינגנטי, נספח לה הרע הטמון בו מיניה-וביה. השקפה כזו דוחה את העמדה האקזיסטנציאלית של האדם הסובל ודורשת ממנו לראות מעבר לעצמו. זו, לפי רוזנברג גישת אריסטו לפי הרמב"ם; הרמב"ם מקבלה אך כיוון שהוא חולק עליה בעניין ההשגחה והגאולה (4.1.1), נוצר הבדל: אריסטו מתספק ב'טוב' זה כפי שהוא וכשיאה של ההכרה, תביאה לפחות עוולות וממילא ליותר אושר וטוב, ואף לגאולה בה לאדם יהיה פנאי לעסוק בתורה האלוקית; כך, גם מקומו האקזיסטנציאלי של האדם מקבל יותר מקום. אלא שעבור הקבלה (שאותה מדגים רוזנברג בהגותו של הראי"ה קוק; על טענת הקבלה כנגד הפילוסופיה בדבר הרוע, ראו גם שלום, קבלה ומיתוס, עמ' 98, 105, 108) ועבור האקזיסטנציאליים (שאותו מדגים רוזנברג בהגותם של הגריי"ד סולובייצ'יק [עמ' 74-81], הלל צייטלין [עמ' 89-94] ורי' נחמן מברסלב [עמ' 101-96]), המבנים הפילוסופיים על הרוע כהעדר אינם אלא בריחה מהמציאות; רק הענקת עצמות לרוע מאפשרת להתייחס ביתר רצינות למצב האקזיסטנציאלי של האדם, ואף לבקש גאולה כזו המנצחת את הרוע ומהפכת את הסבל האנושי. אך היפוך זה מתאפשר רק משום שגם הרוע העצמי מאוחד באחדות האלוקית וטובה; עבור הראי"ה העולם-הזה כטוב שבעולמות האפשריים הוא נקודת המוצא: 'השלמות' האלוקית שבטבע המבקשת את 'ההשתלמות' באמצעות האנושות (עמ' 45, 72-71).

לפי עמדתו הפרדוקסלית של ר"צ הרוע הוא העדר – אך זו עצמותו, עצמות קונטינגנטית העומדת כנגד העצמות המוחלטת והאחדותית של הקדושה (וכלולה בה); כך מקבל הרוע התייחסות רצינית ואקזיסטנציאלית – אך כך גם ניתן להפכו ולתקנו ללא הסכנה התיאולוגית שבשניות, וללא הייאוש המוסרי מתיקון הממשות הקבועה כביכול של הרוע. וראו גם הערה 499. 600 אור זרוע לצדיק, אל"ף רבתי ואל"ף זעירא, יא, עמ' 230; ההדגשות שלי. לפי בריל, מיסטיקה, עמ' 388, ספר זה נכתב טרם מעברו של ר"צ לחסידות; אך ניתן לראות כאן את תפיסתו הפרדוקסלית – ומכאן שזו הייתה קיימת כבר לפני המעבר, או שגם דברים אלו נכתבו לאחר המעבר, בניגוד לקביעת בריל (לעיל, הערה 66).



#### 4.2.4.1. ממשות הרוע שבחטא

כפי שראינו בסעיף הקודם, ר"צ מציע את 'האתהפכא' ביחס לרוע שבחטא, אך היפוך זה גילה את הממשות הטובה של הרוע, ובכך איבד החטא הרע את ממשותו העצמית. ואכן, כפי שבאופן תיאורטי הציג ר"צ את ממשותו של הרוע הקונטינגנטי עצמו, כך גם ביחס להיפוך החטא הממשי: העלאתו ('ידיעה') אך תוך כדי שימור האבחנה בין טוב לרע של ה'אתהפכא' ('בחירה'), כדי לא לאשר את הרע הנפרד לשעצמו כטוב, ובכדי לא למחוק את ממשותו הקונטינגנטית בתוך הממשות המוחלטת של הטוב. מכיוון שכאמור, הרצון האלוקי ברוע הוא עקיף בלבד, רק כדי שממנו עצמו יתברר שאין לו ממשות – ר"צ טוען שעקרונית, מספיקה היתה לדעת את הרוע, כלומר את האפשרות ה**תיאורטית** לעשותו בפועל; אלא שמאפשרות זו נגזר גם הרע בפועל, החטא:

אכילת עץ הדעת שהוזהר אדם הראשון שהוא רק **הידיעה ברע**, זהו שורש הרע – שרצה השם יתברך שיהיו נבראים שיוכלו **לדעת ברע** גם כן; ואף זה לא נבראו שידעו ברע, רק כשיאכל מעץ הדעת ידע ברע גם כן, והוזהר שלא לאכול ושלא לידע ברע גם כן. רק מכל מקום הבחירה ניתן בידו לאכול, ואחר כך לידע, ואחר כך לעשות הרע בפועל – והם המשכת כל מיני רע דעכו"ם, דשאור שבעיסה ושיעבוד מלכיות הכל אחד, הנמשכות מצד ראשית הבחירה.<sup>601</sup>

מהרצון האלוקי בידיעה התיאורטית של הרוע בלבד – האפשרות לעשות אחרת – השתלשלה גם 'הבחירה' ברע בפועל, החטא, וגם לו יש ממשות. לפי ר"צ, אפילו בתיקון המלא לעתיד-לבא ייוותר משהו מהיצר הרע, וזאת דווקא בגלל מידת ה'אתהפכא' המשמרת את האבחנה בין 'טוב' לרע' ובכך מאפשרת מתן ממשות עצמאית (שאינה היפוכו לממשות הטוב) ל'רע' (4.2.5): 'ו'לאכפייא' היינו שישנו במציאות עדיין, אלא שאינו שומע לו לעשות איסור וכופהו להיות נשמע לעצת התורה והיצר טוב. וזהו כח היצר שישאר גם לעתיד {...} שאין צריך לבטלו לגמרי'.<sup>602</sup> אולם כוח היצר שישאר לעתיד-לבוא תלוי גם בהיפוך של ה'רע' המר למתוק, שהרי ללא היפוך זה הרע הוא העדר חסר-ממשות; במובן הזה, התשובה מלמדת שכבר בעולם-הזה, ולא רק לעתיד-לבוא, יש לרוע ממשות:

דיש שני מיני עבדות 'לאכפייא' ו'לאהפכא'. והראשון דרגא דיוסף הצדיק, והשני הוא 'מקום שבעלי תשובה עומדים', שנתהפך המר למתוק ואין צדיקים גמורים יכולים לעמוד שם {ברכות לד, ב}, כי אין בכוחם להפך ונכשלים בו. כי 'מקום שבעלי תשובה עומדים' היינו **מקום החטא עצמו** שנהפך לזכות, ואצל הצדיקים גמורים הוא חטא וחסרון. ויפה כתב בספר הישר לרבינו תם, שאין צדיקים גמורים יכולים לעמוד מפני שהוא רע {...} ובאמת בגמרא מפורש דהוא למעלתם {של הצדיקים}; אבל שניהם אמת, כי באמת הצדיקים גמורים אין יכולים לעמוד בו מפני שהוא רע אצלם, ומעלת הבעלי תשובה גדולה שנהפך המר למתוק.<sup>603</sup>

ה'אתהפכא' של בעלי-התשובה, המביאה גאולה לעולם, אמנם הופכת את זדון הרוע המר לטוב, לזכות ולמתוק, אך עדיין מותירה לו מקום עצמאי, שהרי מבחינת הצדיקים הגמורים שלא חטאו מעולם, גם לאחר היפוכו הוא עדיין רע; וגם מצד בעלי-התשובה עצמם, לרוע המהופך יש ממשות עצמאית חדשה: החטא הוא אמנם קונטינגנטי אך בעל ממשות המסוגלת לפגום באדם, בבריאה ואף בעולמות העליונים: 'וכאשר {...} וכל הדיבורים שבו יוצאים ממוח ולב זה {השקוע בתאוה} יש בהם כח הפועל להכחיש פמליא של מעלה, כי פמליא של מעלה הוא סדר ה' יתברך, ויש לו כח זה ד'ותגזור אומר ויקס' {איוב כב, כח} – 'הקב"ה גוזר וצדיק מבטלי' (מועד קטן טז, ב) {...} כי כך מסר ה' יתברך הכח ליד האדם {...} וכך בכח הרע הכשפים גם כן הוא כמו 'ותגזור'.<sup>604</sup>

בנוסף, גם תיקון החטא בתשובה של 'אתהפכא' בעולם-הזה אינו מבטלו בשיבה לדרך הטוב הממשי והמוחלט, אלא מגלה ממשות (קונטינגנטית) חדשה, שאף עדיפה על הטוב המוחלט: 'חסיד {...} וזוכה להוציא קדושה הרבה מן היצר הרע דייקא, ואז נקרא 'טוב מאד' שהוא יותר מטוב סתם, ועל זה נאמר {ברכות לד, ב} 'במקום

<sup>601</sup> רסיסי לילה מב, ו, עמ' 94; ההדגשות שלי.

<sup>602</sup> רסיסי לילה נח, יא, עמ' 200.

<sup>603</sup> ליקוטי מאמרים, לסיום הש"ס כז, עמ' 428; ההדגשות שלי.

<sup>604</sup> ליקוטי מאמרים יא, יד, עמ' 76. על כוח הפעולה שבהשפעת 'הבחירה' על 'הידיעה', נדון להלן, 5.2.

שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמודי'.<sup>605</sup> ביטוי חד לכך שהתשובה אינו מוחקת את הרוע, אלא יוצרת בו טרנספורמציה המעניקה לו-ועצמו ממשות ('טוב מאד'), מופיע בפסקה שצונזרה מצדקת הצדיק:

מכל עבירה נעשה מלאך רע { ... אבות ד, יא ; זהו לטובה לבני אדם, שהמלאך הוא חיות רוחני<sup>606</sup> והוא מכיר באמתת ה' יתברך וחפץ שיתהפך לטוב, ועל ידי זה נתעורר האדם לתשובה. שהרהורי תשובה הוא כשנזכר כאילו החטא והעבירה שעשה עומדת לנגד עיניו ומתמרמר עלי- {ה} והוא המלאך שנעשה על ידו {ולכן אמרו (עבודה זרה ב, ב): "ראה ויתר גוים" (חבקוק ג, ו) – שהתיר להם ועל ידי זה הולכים לאבדון}. ואין לך עבירה של אדם שלא הרהר עלי- {ה} בתשובה, כמו שאמרו ז"ל: פושעי ישראל מלאים חרטות, והוא על-ידי העבירה עצמה. ועל ידי הוצאת זרע לבטלה מרבה מזיקים רחמנא לצלן יותר מכל עבירות כידוע מזוהר {ח"א, קפח, א ועוד}, לכך גם-כן הרהורי תשובה שנופלים בלבו הם הרבה. וכל עיקר העבירות הוא רק לעורר האדם לתשובה על ידי זה כנ"ל. כפי יש 'אימא עילאה' {='בינה'} 'אימא תתאה' {='מלכות'}, היינו תשובה ותפילה, שעל ידם הוא הכרת ה' יתברך איך הוא שוכן בקרבנו. ותפילה התעוררותה על-ידי מצוות ומעשים טובים, ותשובה על-ידי עבירה. אבל תורה הוא קוב"ה עצמו. ואין כאן מקומו. והוצאת זרע לבטלה הוא לתשובה גדולה, "תשובה דחזיא לחפאה על כל עובדיו" {=שמסוגלת לחפות על כל מעשים} כדאיתא בזוהר {ח"ב, ריד, ב} שבזה תיקון המכוון מן חטא הנ"ל. ולכן דייקא "במקום {אשר יאמר להם לא עמי אתם} וגו' יאמר להם {בני אל חי"; הושע ב, א} וגו', על-ידי העבירות ולא על ידי המצוות, לפי שתשובה גדולה מתפילה. וזה נקרא "והי' {ה} ביום ההוא" בכל מקום, שעדיין אינו בשלימות בעולם-הזה, כי עולם-הזה נברא בז' ימי הבנין {='ימי הבריאה, בנין העולמות הרוחניים והגשמיים} שהם ז' {ספירות} תחתונות {מ'חסד' עד 'מלכות'} ובניגוד לעליונות, מ'כתר' עד 'בינה']; ראו למשל רמ"ק, פרדס רמונים ג, ה, יג ע"א}, ומדריגת חסיד וגבור הכובש יצרו ועניו או תלמיד חכם ונביא וחזוה וצדיק יכול להיות בעולם-הזה, וגם מדריגת מלך ה' {ה} בעולם-הזה בזמן הבית, וכן מאן מלכי {='מי מולכים?} רבנן {גיטין סב, א}; אבל שלימות 'המלכות', שהוא הכרת החסרון על ידי זה בא לתשובה שהוא למעלה מכל ז' ימי הבנין וכולם

<sup>605</sup> צדקת הצדיק קב, עמ' 40. לפי בראשית רבה ט, ו-י, 'טוב מאד' כולל לא רק את הטוב אלא גם את היצר הרע והחטא, ואת הייסורים וגורמיהם (מלאך המוות, גיהנום, מידת פורענות, מלכות רומל), ו'בתורתו רבי מאיר מצאו כתוב: 'הנה טוב מאד' (בראשית א, לא) – והנה טוב מות" {=הטיה פונטית של 'מאד'; שם, ה}. על היטוב מאד: נדון עוד להלן, 4.2.4.1.1.

<sup>606</sup> כפי שראינו בהערה 532, לפי בריל, הרמב"ם מפרש את המלאכים כישויות קוסמולוגיות אינטלקטואליות, ור"צ מרחיב זאת לכוחות הנפש האנושיים, המקבילים לקוסמוס, אך אינם ישויות רוחניות. אך בניגוד לדבריו ר"צ טוען כאן במפורש שהמלאך הוא "חיות רוחני". ואכן, בשיחת מלאכי השרת מתאר ר"צ את המלאכים ברובדים שונים, כדרכו הפרדוקסלית, החותרת לייחוד הפרספקטיבות: לטענתו, "הוראת השם הזה {מלאך} בלשון הקודש על השליח הנשלח לעשות שליחות המשלח {...} והנה כפי מה שאמרו (בראשית רבה י, ז): על ידי הכל עושה הקב"ה שליחותו, היה ראוי שיקראו כולם 'מלאכים'. אמנם לא יקרא השליח 'מלאך' אלא בעת שליחותו ואחר הסתלקות השליחות שוב אינו קרוי 'מלאך'; וכל הברואים הם לצורך האדם ולתשמישו של אדם נבראו {ברכות ו, ב; ...} והאדם הלא הבחירה בידו ברצונו נוטה מענין שליחותו. ואמנם האדם השלם אשר יודע שכל תכליתו מה שנברא בעולם הזה לעשות רצון ה' ואל זה נשתלח, הנה עליו יוכל ליפול שם התואר 'מלאך' באמת בתמידות, בהיות תמידות מגמת לבבו ופניו מועדות רק למלאכות ה' ועשיית שליחותו ורצונו יתברך, כמו שיקרא אדם 'חייט' או 'רופא' וכיוצא על שם אומנתו אשר בה כל עסקיו, כך יקרא זה בשם התואר 'מלאך' (שיחת מלאכי השרת א, א, עמ' 155).

לפי ר"צ המלאכים הם כל מה שמבצע את שליחותו של הקב"ה, כלומר כל כוחות הטבע, ואף בני האדם יכולים להיות מלאכים (כפי שמראה זאת ר"צ על כהנים [שם, ב, עמ' 155-156], תלמידי-חכמים [שם, ג-יב, עמ' 161-156] ונביאים [שם, יג-יד, עמ' 161]) וכפי שטוען בריל, ר"צ מרחיב זאת וטוען שכוחות הנפש של האדם הם מלאכים (ראו למשל בדבריו בגוף הטקסט כאן, על כך שהירהורי התשובה של האדם הם המלאך שנברא על-ידו במעשה החטא; ובהערה 723, בדבריו על כך שמצוות 'אנכי' יוצרת את התגלות השגחתו של הקב"ה במוחו ודעתו של האדם).

אלא שבכך המלאכים אינם הופכים רק לכוחות נפש כטענת בריל, שכן לפי ר"צ "ענין מציאות מלאכים רוחניים הוא דבר מבואר ומסופר בתנ"ך בהרבה מקומות, אשר מהם ימצאון מבוראים אף לכל מתקש לפרש בהרבה מקומות על נביאים ושלוחים גשמיים מה' נגד דברי חז"ל – עם כל זה ימצא הרבה אשר אי אפשר להתקש עוד בהם מלומר שעל מלאכים רוחניים כיוון האומר" (שם ג, א, עמ' 185). לטענתו, המלאכים אינם רק ישויות קוסמולוגיות אינטלקטואליות ("שכלים נבדלים"; שם ד, כ, עמ' 209), אלא ישויות מיסטיות השייכות לעולם 'היצירה' האלוקי – ועולם זה מקביל לדרגת הרוח מחמשת דרגות הנפש של האדם, המצויה בלב, וכן לדרגת הדיבור (שבין המחשבה והמעשה): "שלושה כוחות באדם: מחשבה דיבור ומעשה. המחשבה במוח, והוא החכמה שבו; והדיבור בלב, שהוא הכולל כל איברים הפנימיים שמהם הדיבור יוצא, וכן אצל המחשבה שבלב שייך דיבור שהוא גלוי קצת, שכבר הוא מגולה יותר אצל איברי גופו והיינו על ידי ההרגשה שבלב {...} מה שאין כן המחשבה והחכמה שבמוח הוא בעולם שאינו מגולה אף לאיברי הגוף רק למוח בלבד; והמעשה הוא באיברים החיצוניים, כלי המעשה שבגוף {...} ואלו השלושה מדרגות שבאדם שהוא עולם הקטן, הן גם כן בעולם הגדול: עולם העליון והוא הנעלם לגמרי; והאמצעי והוא האויר שבין השמים לארץ, שיש בו גילוי יותר, וזהו שנאמר (תהלים קד, ד): 'עושה מלאכיו רוחות', שהם מתייחסים נגד הרוח שבאדם, והוא נגד הלב באדם. פירוש: שכאשר חשב השם יתברך בריאת העולם, אז נברא עולם המחשבה, שהוא עולם הכסא {='בריאה'}, וכאשר הגיע [בדרך משל, מבשרינו נחזה אלוה {איוב יט, כו}] המחשבה מן המוח אל הלב, שהוא מדרגת גלוי יותר הרצון בריאת עולם, נעשה עולם המלאכים {='יצירה'} שהוא גלוי יותר. וכאשר הגיע למעשה, נעשה עולם העשיה שהוא התחתון הגשמי לגמרי, שיצא בפועל למעשה" (שם ב, כג-כד, עמ' 176); "היצירה' הוא דוגמת הלב שהוא מקור חי האיברים, וכן דוגמתו זה {...} עולם המלאכים, אשר הוא כולל כל כחות הבריאה העולמית כולם. כל כח פרטי שבבריאה מכונה {...} בשם 'מלאך' פרטי, לפי שמן הלב משתלח מקור החיים לכל איברי המעשה. וכן שם הם השלוחים לכל כוחות המעשים שבעולם העשיה הגופני מכל כח פרטי ברוחניותו שבלב אל האיברים. וכענין השתמשות הלב באיברי הגוף שמשלח כל כח פרטי שבו אל אותו הכח פרטי שבגוף ומשתמש בו – כך הוא השתמשות אותם עולם 'היצירה' בעולם 'העשיה' על ידי המלאכים והשלוחים הפרטיים שבו והם נעלמים כמו כוחות הלב" (ג, לב, עמ' 201-200; וראו גם שם, כח-כט, עמ' 198-199).

המלאכים הם אפוא ישויות בפני עצמן השייכות לעולם 'היצירה' האלוקי ('ידיעה'), וככאלו הן גם הכוח הרוחני-מיסטי של חוקי הטבע הגשמיים, ואף של כוחות הנפש השונים של האדם ('בחירה'), הכלולים ברוח ובדיבור שבלב; אך כוחות אלו אינם קובעים את 'הבחירה' האנושית או מבטלים אותה, שכן כפי שנראה להלן (5.2), לפי ר"צ מעשי האדם יכולים להוסיף כוח או להחיש את 'ממלא של מעלה'. במובן הזה, מצווה או חטא הם היוצרים מלאך טוב או רע לא רק בנפש האדם אלא גם בעולם עצמו.

יונקים ממנה, שאפילו צדיק צריך לה, והוא בא רק על-ידי הכרת החסרון ושלימותו, אז "יכירו" כלם "כח מלכותך" (פיוט ויתנו לך כתר מלוכה במוסף לימים נוראים).<sup>607</sup>

ר"צ מזהה גם את החטא עצמו כבעל ממשות, שכן נוצר ממנו מלאך שאינו אלא ישות אלוהית אונטולוגית המכירה בקב"ה ורוצה בטוב – אם כי בטוב מורכב מהטוב הפשוט. החטא אינו אפוא סטייה שהתשובה משיבה ממנה לדרך הישר, אלא הגורם הנצרך, ובמובן הזה החיובי, לתשובה; גם התשובה עצמה אינה נצרכת בדיעבד, אלא מעלה גבוהה שאליה יש לשאוף לכתחילה, כשברור שההגעה אליה אפשרית רק דרך החטא עצמו – ובניגוד לתפילה הנמוכה ממנה, שהדרך אליה היא באמצעות מצוות. איבודם של האומות מתרחש לפי זה לא בשל עבירתם על מצוות בני-נוח, אלא משום שלפי חז"ל הקב"ה התיר להם אותן, ובכך איבדו את כושרם לשוב בתשובה ולדבוק בה', הן בתיקון הרע שנעשה, הן בדבקות במעלת התשובה.

ר"צ דורש את הפסוק מהושע, שדווקא במקום שיאמר על ישראל "לא עמי", וזאת משום שחטאו – יאמר להם שהם "בני אל חיי", משום שהם דבקים בה' אפילו ודווקא מתוך העבירות, המביאות אותם לשוב בתשובה. תשובה זו אינה הופכת את העבירות לטוב עצמי, שהרי אין הן אלא כלי לתשובה שאחריהן – ובמובן הזה הן נשארות קונטינגנטיות ובמישור האונטולוגי הן בטלות לטוב המוחלט; עם זאת, התשובה היא כאמור מעלה של ישראל שאליה יש לשאוף לכתחילה, והיא אפשרית רק מתוך העבירה – ועל כן, במישור של הקיום עצמו, העבירות מקבלות ממשות ככאלו, קונטינגנטיות.<sup>608</sup>

בסיום הפסקה מתייחס ר"צ שוב ל'מלכות', שכזכור (3.1, 4.2.1) מייצגת את הפרדוקס המתקיים ביחוי"ת עצמו, את הממשות של הקונטינגנטיות: ספירה זו וייצוגה על ידי המלך (דוד) אמנם עומדת מתחת לשש הספירות של ימי הבריאה ומתחת לדמויות המייצגות אותן והיא אף זקוקה להן; ואולם, מקורה ב'בינה', ספירת התשובה שמעל

<sup>607</sup> **צדקת הצדיק** קסב, מובא אצל מונדשיין, צדקת הצדיק קסב, עמ' כח-כט; ההדגשות שלי. על מקור הביטוי "פושעים מלאי חרטות" ראו שם, הערה ב. על פסקה זו ראו גם אברמוביץ, רע מנעוריו, עמ' 17-18; וכן אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 92, הכותב שלפי תפיסת התשובה של ר"צ "מטרתה של חרטה אינה לבטל את משמעותו של המעשה אלא להוליך אותו אל הטוב"; אברמוביץ מוסיף: "לא לשוב אל העבר אלא להתקדם אל העתיד" אך תוספת זו אינה מדויקת, כיוון שר"צ מבקש לתקן את העבר על-ידי היפוך החטא עצמו. וראו גם שם, עמ' 54-53: "הדבקות אינה מוצגת כתכונה המבטלת את משמעותו של החטאים, אלא כיכולת להכיל אותם כחלק חיובי של הזהות {...} קיומם של החטאים אינו נתפס כבעיה שיש להתגבר עליה באמצעות דחיתם אל הרובד החיצוני והזניח של הקיום הממשי, אלא תמצית ייחודה של זהות זו {...} הכלת החטאים עצמם. הדבקות המאפשרת את החרیגה אינה מתוארת כנפרדת מהקיום החוטא, אלא כמרחב אינסופי המכיל את החריגה בתוכו {...} הניגוד בין החטא לקדושה אינו נשמר באמצעות הפנמתו אל תוך הסובייקט, אלא מופנם באופן דיאלקטי באמצעות פרשנות מחודשת של מושגי שיח הזהות: החיצוני הופך פנימי, הרע הופך לסוג חדש וגבוה יותר של טוב." וראו גם בריל, **מיסטיקה**, עמ' 184-182.

<sup>608</sup> דרשת הפסוק מהושע היא אולי הסיבה לצנזור הפסקה: נתן העזתי (איגרת, עמ' 247) ציטט פסוק זה כהצדקה לפריצות ההלכתיות, ובעיקר להמרת הדת של שבתאי צבי ושל מאמיניו; לשיטתו, הושע שלא חי בזמן משיחי נצטווה לקחת אשת זנונים, "כדי שעי" =שעל-ידי זה יסתכל בהיכלות הטומאה ויר' {אה} איך ישראל משוקעים בהם, אפי' {לו} אם חיי' (=חס וחלילה) היה מעבירם באותו זמן באומה אחרת היו נעקרים מהקדושה לגמרי {...} אמנם האחרית הימים, אחרי שנצרפו ונתלבנו באורך הגלות, יש כח ביד מ"ה [=מלך המשיח, שבתאי צבי] לעשות פעולה זאת לאנשים הרבה מבני ישראל. ולכן אמר הושע {ב, א}: 'במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חיי'; כלומר, אע"פ [=אף-על-פי] שיעבירם באומה אחרת, והיה ראוי שייאמר להם: לא עמי אתם', אדרבה: מכח אותה פעולה יאמר להם: בני אל חיי'."

לפי נתן, ההעברה באומות, כלומר העבירה בעבירותיהם, נראית כסיבה לומר לישראל שאינם עמו של הקב"ה – ופעולה זו עצמה מתגלה כסיבה לקרוא להם 'בני אל חיי'. דברי ר"צ נראים מקבילים, בטענה שהעבירה עצמה ולא המצוה עושה אותם ליבני אל חיי. אך ההבדל גדול: נתן והשבתאים מבטלים למעשה את החטא כירע' ורואים בו רצון חי טוב ומוחלט ('ידיעה'), מצווה שאותה יש לתכנן לכתחילה וליאנשים הרבה, עד כדי המרת הדת (לפחות כלפי חוץ); ר"צ לעומתם אמנם **מעניק לעבירה עצמה ממשות**, אך לא כטוב וכמוחלט, אלא **כקונטינגנטיות** ('בחירה'), כחטא פרטי וזמני הנעשה בהיסח-הדעת וללא תכנון, שעדיפותה על המצוה (בגילוי הרצון האלוהי מעבר למסגרת הקבועה) מחייבת את קיומה של מערכת יהודית הלכתית-נורמטיבית שאותה היא פורצת. ובדברים כאן ההבדל חריף אף יותר: אין מדובר על 'עבירה לשמה' המבוצעת לכתחילה, ובדומה לדברי נתן, אלא על עבירה המובילה לתשובה, שמשיבה את האדם אל המסגרת ההלכתית (אף שהיא משתנה בעקבות התשובה) ורק היא מגלה בדיעבד את עדיפותה של העבירה, עד שממנה עצמה נקראים ישראל 'בני אל חיי'.

גם בפסקה הקודמת **בצדקת הצדיק** (קסא, עמ' 76) כותב ר"צ על פסוק זה בהושע: "כשאדם מתייסר באיזה אבר או באיזה כח מכוחותיו {...} מסתמא בו חטא, ומיד שלקה הרי הוא כאחיד {...} (מכות כג, א) {...} ואז אותו אבר וכח מתוקן. ונפש משיב את הנפש, שאותו אבר יש בו תיקון אלא שצריך להוסיף ולחזקו. ואז "במקום אשר" וגו' (הושע ב, א) דייקא באותו מקום הוא ממש להיפך". עד כאן נראים דבריו כקונפורמיים – האבר מתייסר על חטא, ולאחר תשובה הוא מתוקן, שב לדרך הישר ועוד יש לחזקו שלא ישוב ליפול; אלא שגם המשך פסקה זו צונזר (ומובא בהוצאת הר ברכה הני"ל, עמ' 76), כנראה מאותן סיבות, והפסוק מהושע ודרשתו הן שוב פתח להעזה רדיקלית, הטוענת שהתיקון והחיוזוק אינם רק לשיבה לדרך הישר, אלא הוספת אור חדש דווקא מתוך הנפילה: "כגון מעבודה זרה נעשה דייקא עבודת ה' {...} וכן מקלקול הברית נעשה שמירת הברית. ודייקא על ידי זה זוכה לשם צדיק, שרוצה לומר המשפיע לכנסת ישראל; ובהוצאת זרע לבטלה השפיע למקום אחר רחמנא לצלן, ובאמת גם שם יש שכינה בגלות, כנדוע על פסוק 'ומלכותו בכל משלה' {תהילים קג, יט}, ועל ידי התשובה נעשה מאותם טיפים גרים {...} היינו שחוזרים אותם נפשות לקדושה. וידוע דגרים נקרא יתחת כנפי השכינה' {בראשית רבה לט, טז}, ונמצא השפיע הכול לכנסת ישראל ולא למקום אחר חס-וחלילה, והוא צדיק גמור {...} אבל הזוכה לשוב באמת נעשה מהם נפשות מישראל ממש ולא גרים {...}."

גם כאן הדברים רדיקליים, אך גם כאן ר"צ מדגיש שהפריצה מתגלה לבסוף כמצויה בתוך גבולות היהדות, ההלכה והטוב: האדם אכן פורץ וחוטא, אך זה עצמו מתגלה כיטוב מאד, כהשפעה לגרים ולכנסת-ישראל, שהיא 'המלכות' – הממשות של הקונטינגנטיות, השלמות שבחיסרון (4.2.1).

לשבע הספירות, ושביניגוד אליהן אינה מוגבלת בגבולות הבריאה, ולכן הן הנזקקות לה. בהקשר זה 'בינה' אינה המוחלט של יחוי"ע, אלא הרצון שבלב שהוא ביטוי לרצון הפרדוקסלי שביכתרי, לאינסופיות שמעבר לבריאה; כך עולה מדברי ר"צ כאן, החוזר על הטענה שראינו לעיל (2.3) שהמילים "ביום ההוא" המופיע בפסוקי הושע, הם ביטוי לפרדוקס 'הכתרי': ביום = התגלות, ההוא = העלם.<sup>609</sup>

זאת ועוד: ר"צ מעמיד כאן מעל לתשובה של 'הבינה' את התורה של 'החכמה' ('אבא'), שהיא התשובה הגדולה המסוגלת לכפר אפילו על פגם הברית שלפי **הזוהר** ('ח"א סב, א) התשובה הרגילה ('בינה', 'אמא עילאה') איה מועילה לו; כפי שנראה להלן (5.4), בהקשר כזה מייצגת 'החכמה' שמקורה הישיר הוא 'הכתרי' ('הקב"ה עצמו'), את הפרדוקסליות שלו המצויה מעבר למוחלטות של 'הבינה'. וכזכור, 'המלכות' ('אמא תתאה') היא ביטויה של פרדוקסליות אינסופית זו בתוך הבריאה הסופית: הסופיות היא חיסרון, אך חיסרון זה הוא אינסופי, וההכרה בכך בביטול עצמי (שאינו מחיקה עצמית) מאפשרת דינאמיות של התמלאות אינסופית.

לרוע המתבטא בחטא, שאונטולוגית הוא וודאי בטל לעומת המוחלטות של הטוב והמצווה, יש אפוא ממשות גם בתיקון העתידי ('ייחוד גמורי', 'כתרי'), וגם כבר במישור של הקיום בעולם-הזה ('מלכות'): גם מצד האלוקות היודעת-כל ונושאת פרדוקסלית גם את 'הבחירה' – וגם מצד האדם, הבוחר להכיר פרדוקסלית ב'ידיעה' שמעניקה לבחירתו (אפילו ברוע) ממשות. תשובת ה'אתהפכא' המבקשת את ממשותו של הרוע, מתגלה בעצמה כפרדוקס: היא מגלה שהכול רצון ה' ('ידיעה'), גם החטא, אך משמרת את ההבדל בין טוב לרוע שמאפשר את 'הבחירה' ומקורו ב'אתכפיא', וכך יש לרוע ממשות (קונטינגנטית) משל עצמו. מכאן שהתשובה על החטא לפי ר"צ אינה ביטולו, אלא העלאתו: בהתבוננותו של ר"צ בחטאי ישראל לאורך הדורות הוא מברר כיצד יש בהם עצמם טוב, שכן 'הכל בידי שמים'; אך מאידך הוא מברר כיצד גם לאחר הכרה זו המעשים נותרים חטא וטעות – וכיוון שהם נותרים כאלו, הם מולידים גם חידוש ('המתקת המר במר'; 4.3.4). במובן הזה, בעלי-התשובה עדיפים על הצדיקים לא רק כמותית, משום שעלו יותר דרגות (ואולי הגיעו רק לדרגת הצדיקים, ועדיף היה שלא יחטאו כלל), אלא איכותית, משום שהחטא עצמו ותשוקתו הופכים לתורה ולחידוש בה.

ר"צ מציע תחילה את ההכרה ה**כללית** בצורך בעבירות ש(בתיקון) הן ביטוי ל'בחירה' ולהתחדשות, וכפי שמדגישה זאת הפסקה לעיל אפילו ביחס לפגם הברית. חטא זה נתפס כחטא האולטימטיבי, בשל השלכותיו המוסריות (סכנת הפריצות המינית), הפסיכולוגיות (הפגיעה בתיקון המידות) והמיסטיות (בריאת מזיקים), ולפי **הזוהר** כאמור, את תוצאותיו לא ניתן עקרונית להשיב ולתקן; אך לדברי ר"צ כאן, ובתקנת **השבין** בהרחבה, דווקא עוצמתו הגדולה מולידה גם הרהורי חרטה גדולים ותשובה (שמקורה ב'חכמה') גדולה (מהתשובה הרגילה של 'בינה') המכפרת אפילו עליו.

כפי שנראה בניתוחן של דמויות טיפולוגיות חוטאות במשנת ר"צ (למשל 4.2.7, 5.1), לאחר ההבנה ה**כללית** בצורך בחטא, ר"צ מנתח כל חטא וחטא באופן **ספציפי**, ומתקן אותו בהעלאתו על-ידי איתור המוטיבציה החיובית שהובילה אליו; על-ידי גילוי תוכנו המהותי 'הטוב', שמעבר לטוב ולרוע, המבקש ביטוי ומבטא את הייחודיות של החוטא; ועל-ידי חשיפת תוצאותיו החיוביות. כך חושף ניתוחו הנרחב של ר"צ את פגם הברית כיצד דווקא הוא מביא לחידושי תורה ועוד.<sup>610</sup>

<sup>609</sup> על 'בינה' שהיא יחוי"ע ('ידיעה') אך שמול 'חכמה' היא הנקביות המשמשת כיוח"ת ('בחירה') כמו 'מלכות', ראו ליד ובהערות 522, 553 ו-634. מונדשיין, צדקת הצדיק קסב, עמ' כט, הערה ח, מסביר נכונה שדברי ר"צ על המילים "והיה ביום ההוא" הם ממילות הושע בהמשך הנבואה (פס' יח) ויש בהם אולי רמז לדברי ר"צ בפסקה הבאה **בצדקת הצדיק** (קסג), שגם היא צנוורה (אך מובאת בהוצאת הר ברכה): "ולכן נאמר גם בפרשת תוכחות ובשאר מקומות בחטאים לשון 'והיה', שאינו אלא שמחה כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה יב {צ"ל: מב, ג}) {...} וכן על ידי העבירות כביכול 'נצחוני בני' {בבא מציעא נט, ב} לעבור על רצוני, כשיגלה לעתיד זה שהכל לטובה". אך נראה שר"צ מקשר זאת כאמור למידת העתיד שבו יהיה גילוי ('ביום') פרדוקסלי של העלם ('ההוא') הנשאר בהיעלמו, 'הכתרי' (2.3); ופרדוקסליות זו היא העולה מדברי המדרש על 'והיה' שהוא לשון שמחה גם כשהוא מתאר צרה.

<sup>610</sup> על פגם הברית ומרכזיותו אצל ר"צ, שהקדיש לו ולתיקונו את הספר **תקנת השבין** ופסקאות רבות **בצדקת הצדיק**, ראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 360, הערה 99, המביאה גם רשימה של תיקונים שאותם מציע ר"צ לחטא זה; אברמוביץ, רע מנעוריו; אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 75-97, שגם מפנה ודן במחקרו של פכטר, **שמירת הברית**, העוסק במרכזיות הכללית של הנושא מהתורה דרך חז"ל ועד לחסידות ולר"צ; רוזנברג, שמירת הברית, הסוקר זאת גם הוא מהמקרא, הגמרא והפוסקים עד ר"צ. על משמעותו הספציפית ותוצאותיו של פגם הברית, ראו עוד ליד ובהערה 613. על ייחודיותו של כל אינדיבידואל, שבאה לידי ביטוי דווקא בחטא ובתיקונו, ראו ליד ובהערה 710.

ואכן, התשת כוח החטא והרוע בעלי הממשות הקונטינגנטית, וה'טוב מאד' וחייושי התורה הצומחים דווקא מתוך הרוע (בתיקונו), מגלים לא רק את ממשותו של הרוע הקונטינגנטי, אלא גם את השפעתה של 'הבחירה' האנושית המוסיפה כביכול את 'הטוב מאד', על הטוב המוחלט של 'הידיעה', כפי שנראה עוד בפרק הבא.

#### 4.2.4.1.1. 'מכשול' ו'דרך'

ר"צ ממשיג את ממשותו הפרדוקסלית של החטא הקונטינגנטי במושגים ספציפיים, כגון 'מכשול' ו'דרך': "בחשבונות יש חשבון השקר, שאינו יכול להגיע לאמת אלא כשיתפוס כמה שקרים מקודם, והם דרך להגיע על ידו לאמת. והנה כן בתורה {...}: 'אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל [בהן]; גיטין מג, א. **והמכשול עצמו דרך לתורה.** וזהו 'דרך' שקר הסר ממני (תהלים קיט, כט), **השקר עצמו 'דרך'**, כידוע דרך בכמה מקומות, 'דרך ה' [בראשית יח, יט], **ודרך היינו תורה** [קידושין ב, ב]".<sup>611</sup> ר"צ טוען שוב, שהשקר ומכשול ('בחירה') המובילים ('דרך') לאמת ולתורה ('ידיעה'), אינם רק אמצעי להן, אלא הם עצמם אמת ותורה, הם 'דרך ה' או 'דרך התורה'.

הדרך היא מחד 'דרך ה' ('ידיעה'); מאידך, בניגוד לבית או לבסיס היציאה או ההגעה, שהיושב בהם מוגן ומצוי במציאות קבועה ומוגדרת המאפיינת את האמת ש"תכון לעד" (4.2.2) – הדרך היא המרחב הארעי שמחוץ לבית, שבין בסיסי היציאה וההגעה, שבין או שמחוץ לבית/בסיס, מקום המאבק וההשתדלות ('בחירה'), שבו אורבים ליסטים המשטינים ומביאים ל'דרך' שקר' ולמקרויות: "וזה כל ענין עמלק 'אשר קרן בדרך' [דברים כה, יח]; כל השתדלות עולם הזה נקרא 'דרך' כמו שאמרו ז"ל (סוטה כא, א) על פסוק (משלי ו, כב): 'בהתהלךך [תנחה אותך] – 'זה העולם-הזה'".<sup>612</sup> הנגזרת מדרך המקרויות הוא הקרי, פגם הברית של התאוה – "דרך גבר בעלמה" (כפי שנראה מיד).

ר"צ אינו מסתפק בפתרון לפיו לאחר תיקון השקר מגיע האדם לאמת ואף לאמת גבוהה יותר, כך שבדיעבד מתברר שהרע סייע להשגת האמת/תורה – שכן בהסבר זה ממשות השקר היא היותו אמצעי שבטל למעשה למטרה, לאמת. לטענת ר"צ, מה שמתברר לאחר התיקון והשגת האמת/תורה הוא שאותה דרך של שקר וקרי היא עצמה דרך התורה. לפי ר"צ, המשפט "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן" אינו תיאור טכני של הכישלון כאמצעי למטרה, לתורה, בלבד אלא ש"המכשול עצמו דרך לתורה". המכשול, כמו השקר הוא אכן אמצעי לטוב, אך זה עצמו מטרתו ומהותו: זו ממשותו הקונטינגנטית:

על ידי הטעויות שיש בדברי תורה, שטועה ואחר כך עומד על האמת – שזה קרא ישעיה 'מכשלה' (ישעיה ג, ו) כמו שאמרו בחגיגה (יד, א) **דרצונו לומר דברי תורה** – על ידי זה לוקח אותם נפשות דהוצאת זרע לבטלה שבאים מצד יצר הרע, שקראו ישעיה "מכשול" כמו שאמרו בסוכה (נב, א), והוא בפרק "הצדיק אבד" (ישעיה נז, א) שנדרש [נדה יג, א; זהר ח"א, סז, א] על עוון זה {...} ו'מכשול' היינו 'לפני עיור' [ויקרא יט, יד], באין רואה. וכן זה בחלום לילה

<sup>611</sup> **קומץ המנחה ב, א, עמ' 305**; ההדגשות שלי. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 223, עוסק בנפילה הנצרכת לשם צמיחה רוחנית, ומסביר זאת כקושי המעניק מוטיבציה להתגברות, כאמצעי שדרכו האדם מפסיק לעבוד את ה' כעבד, ועובר לעבודה המודעת לטרמיניום האלוקי הקובע הכול. זאת בניגוד לעולה מדברינו על הממשות של הנפילה עצמה ('בחירה') המתקיימת גם דווקא בהכרת הפטליוס, על הממשות של האמצעי עצמו (ככזה) לא רק ככלי למטרה שנמחק בה, ועל ה'טוב מאד' הצומח ממנה שעדיף על הטוב הרגיל. זאת ועוד: כפי שראינו ליד ובהערה 601, ר"צ מדגיש שצמיחה רוחנית אינה מכריחה נפילה בפועל, וניתן להסתפק **בידיעת הרוע בלבד** והימנעות ממנו, כפי שאמור היה אדם הראשון רק **לדעת** מרע כדי שתהיה לו בחירה וצמיחה רוחנית, ולהימנע ממנו, מבלי לחטוא ממש ולשוב.

<sup>612</sup> **רסיסי לילה לז, ז, עמ' 76**. וראו גם **תקנת השבין טו, פו, עמ' 222-223**, ביחס לטומאה (ההדגשות שלי): "ידבאמת אין שום טומאה שאין בו טעמי טהרה גם כן, כי בכל דבר על כרחך יש איזו שורש בקדושה, דאם לא כן לא היה לו מציאות והויה וקיום כלל. וכשיתוקן העולם שלא יהיה מציאות רע עוד, יהיה הכל טהור ולא יהיה שום טומאה, וכמו 'כל' מה 'שבים טהור' [כלים, יז, יג], אף על פי שהוא משמונה מיני שרצים הטמאים כמו שאמרו בחולין (קכז, א), ולעתיד 'מלאה הארץ דעה כמים לים מכסים' [ישעיהו יא, ט], שיתמלא העולם כולו במימי 'הדעת' [רמב"ם, משנה תורה, מקואות יא, יב], והתורה הנמשלה למים ויהיה כולו ים {...} דבעולם הזה, כל זמן שהשרץ בידו, אפילו טבל בכל מימות שבעולם, לא עלתה לו טבילה, דשרץ אין לו טהרה במקוה, וכן כל הנוגע בו בעודו נוגע לא יכול ליטח, ואפילו בכל מימות היינו רוב חכמה והשגה {...} לא הועיל לו בעולם הזה לטהרו מטומאת עוונותיו, דצריך תשובה ועזיבת החטא דוקא. אבל לעתיד 'יתמו חטאים' [תהילים קד, לה] **דהם עצמם 'כשגל ילבינו'** [ישעיהו א, יח], שיחזור העולם לשורשו כמו שהיה בתחילה כולו מים. שזהו ענין טהרת המקוה כמו שכתב בספר החינוך (מצוה קעה [צ"ל: קעג, עמ' צז]); ובעולם הזה הוא רק בפרטי פרטית ולכל אחד כפי מה שהוא; ולעתיד יהיה התיקון בכל העולם כולו, שישוב היבשה לים שאין בו טומאה כלל, ועדיף מכל מימות שבעולם הזה".

לפי ר"צ, הטומאה ('בחירה') בעולם-הזה (המייצגת גם את החטא) מבטלת את הטהרה ('ידיעה'), ורק בעזיבת הטומאה והחטא מתגבט הטהרה; בטהרה של הגאולה העתידית, שהיא התגלות התורה שנמשלה למים המטהרים, לא תהיה עוד מציאות לרע ולטומאה, אך היא לא תמחק את הטומאה אלא תגלה את שורש הקדושה המצוי בטומאה עצמה – שהרי גאולה זו היא מי 'הדעת', שכזכור (3.3.1) היא פנימיות 'הכתר' הפרדוקסלי של 'הייחוד הגמורי'. ולפי ר"צ, כבר בעולם-הזה ('מלכות'; 4.2.1) תיקון פרדוקסלי זה אפשרי לכל אחד לפי דרגתו. ראו אברמוביץ, דרך, עמ' 60-61.

ו" (ומכשול) { מדרך עמי", ו'דרך' בכל מקום רומז על "דרך גבר בעלמה" {משלי ל, יט}, וכמו שדרשו (ברכות יא, א על פטור חתן מקריאת שמע לפני ביאת מצוה) { מ"בלכתך בדרך" {דברים ו, ז}, וכן על דברי תורה, וכמו שאמרו בריש קידושין {ב, ב: "ודרך לשון נקבה הוא, דכתיב (שמות יח, כ): 'והודעת להם את הדרך ילכו בה' [...] דרך דאיקרי [=שנקראת] לשון זכר, דכתיב (דברים כח, ז): 'בדרך אחד יצאו אליך' [...] הכא דבתורה קאי [=כאן שבתורה עוסק]. ותורה איקרי לשון נקבה, דכתיב (תהילים יט, ח): 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', כתב לה בלשון נקבה; התם דבמלחמה קאי [=שם שבמלחמה עוסק], דדרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה, כתב לה בלשון זכר [...] וביאה איקרי דרך, דכתיב: 'ודרך גבר בעלמה כן דרך אשה מנאפת' { ובודאי אין השם יתברך עובר אלאו } [=על לאו] { ד"לפני עוור לא תתן מכשול" {ויקרא יט, יד; ...} רק הוא כדי לעמוד על דברי תורה להוציא "יקר מזולל" {ירמיהו טו, יט}. ואז דברי תורה נקרא 'מכשלה', נוקבא {=נקבה} לגבי מכשול, דכר {=זכר}, ומקבלת הנפש העשויה ההוא שהוא המכשול ומוציאתו לאור ולקדושה, שגם בה נארע מכשלה והעמדה על האמת אחר כך דייקא על ידי זה, כי "אין אדם עומד {על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן"; גיטין מג, א} וכו' בענין אחר, על ידי זה העלה המכשול.<sup>613</sup>

ר"צ קושר את ה'מכשול' לפגם הברית, שלפי התפיסה הקבלית בורא נשמות ללא גוף, שדים. 'מכשול' זה שלפי ישעיה הוא שמו של היצר הרע, מצוי על "דרך עמי", כלומר משטין את השתדלותם של ישראל כנגד תאוות המין בעולם-הזה. תיקון המכשול מתבצע כזכור (4.2.4) ב'העלאת הניצוצות' – אם ב'אתכפיא' השומרת על הרע ככזה אך מגלה את חוסר-ממשותו, ואם ב'אתהפכא' המגלה טוב גם ברע עצמו אך בזה עצמו מביאה לביטולו כ'רע'. ואולם, ר"צ מבקש כאן "להוציא יקר מזולל", כלומר להפוך את הרע עצמו לטוב, אך לשמר את האבחנה בין טוב לרע כמו ב'אתכפיא', כך שלרע הקונטינגנטי עצמו תהיה ממשות. ר"צ מניח שגם הקב"ה מקיים את מצוותיו, ולכן מסיק שאין הוא שם מכשול של ראית קרי לפני בני האדם העיוורים בשנתם. לפיכך חייבים לטעון שבמכשול עצמו שהקב"ה מזמן לאדם מצוי הטוב; במקרה של הקרי המזומן לישנים, העובדה שלנשמות הנוצרות מהפגם אין גוף מלמדת על הבעיה, כמובן, אך יש בה גם היבט חיובי: אלו נשמות עוצמתיות וגבוהות, שאין ביכולתן להיאחז בגבולות הגוף, שר"צ רואה בהן השגת סודות התורה וחידוש בה.

במילים אחרות, אין זאת רק שהטוב, כישות נפרדת מהרע, גנוז ברע – אלא **שבתוך הרוע עצמו** גנוז פוטנציאל ו'טוב' שאינם מצויים בטוב הרגיל. בדומה לשקר (4.2.2), כך גם הרוע, החטא והמכשול אינם אלא העדר קונטינגנטי ('בחירה'), אמצעי למטרת הטוב המוחלט ('ידיעה') – ואונטולוגית הם וודאי בטלים אליו; אך במישור של הקיום עצמו ('מלכות') ובודאי מצד 'הייחוד הגמור' ('כתר'), פרדוקסלית, היותם העדר ואמצעי היא עצמה ממשותם ומטרתם, והכרתה משנה את אופיים ומעלה אותם מבלי למוחקם. מחד, אין הם ממשות בפני עצמה, שהרי הם העדר; גם הטענה שהכול, אפילו הרע, בידי שמים ביחוד מלא, אינה טוענת שהרע הוא ממשות העומדת בפני עצמה, שהרי ממשות עצמאית כזו פוגמת ביחוד המלא מיניה-וביה, וממילא לא יוכל יחוד זה להעניק ממשות לרע. מאידך, ממשותם אינה ממשות הטוב המוחלט, שכן אז הם בטלים ממשותם העצמית (הקונטינגנטית), ואתם בטלה 'הבחירה' האנושית בין טוב לרע. זוהי ממשות אחרת: הממשות של הקונטינגנטי, שדווקא הוא מסוגל להוליד נשמות גבוהות, שהן השגת טעמי התורה וסודותיה וחידוש בדברי תורה.

ר"צ מוסיף, שבמובן מסוים, ל'מכשול' כאמצעי להשגת התורה יש כביכול עדיפות מהותית על המטרה עצמה: כמו 'מלכות' שדווקא חסרונה הופך ליתרונה בתשוקה תמידית (4.2.1), דווקא הוא מאפשר כאמור את חידושי התורה – ודווקא הוא מאפשר את כניסת דברי התורה ('ידיעה') ללב ('בחירה'), כחכמתו של בעל ניסיון, ובכך מונע אותה מלהיות חכמה חיצונית בדומה לחכמת עשו וצאצאיו שהיו "מן השפה ולחוץ" (3.3.1; וראו 4.3.1). בנוסף, השגת התורה החדשה דרך 'המכשול' אינה רק השכלת רעיון ספציפי מתיקון חטא ספציפי, אלא עצם ההשגה (והתיקון) שגם ב'מכשול' הקונטינגנטי ככזה מצוי הקב"ה.

<sup>613</sup> **צדקת הצדיק** קטז, עמ' 48-49; ההדגשות שלי. לפי ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 83: "עיקר הטענה היא שהחוק {שגם החטא היוצא מחוץ לסדר הוא חלק מהסדר} 'פועל' אם ורק אם ה'מכשול' הוא באמת מכשול {...} העברה חייבת להיעשות 'בתום לב', כעברה. רק מתוך כך יוכל האדם להגיע להכרה ב'מכשול' וממנה לתהליך התשובה, שתוצאתו הסופית – הארה גבוהה הרבה יותר. לכן האומר 'אחטא ואשוב' יוצא מחוץ לגדרי חוק זה, ולא יצליח להתעלות ע"י מכשלה זו." נקודה זו יכולה להוות הבדל משמעותי בין תפיסת ר"צ לבין התפיסה השבתאית של החטא כרצון ה' לכתחילה ובאופן מכוון; ראו לעיל, הערה 608. וראו גם ליוור, **תשוב"ע**, עמ' 361-360, שם היא כותבת בין השאר: "לעומת התפיסה המקובלת של דברי תורה כתיקון בדיעבד {לפגם הברית}, כאן יש היפוך הדברים, בהעמדת הקרי כמעשה ה', כדי להוציא אותם דברי תורה". בהערה 107 היא מבחינה בין מכשול כטעות בתוכן, לעומת מובנו אצל ר"צ כחטא בפועל. הבנה זו היא אסמכתא מרכזית לתפיסתו של ר"צ על האור הצומח דווקא מהחוץ, וספציפית השגת טעמי התשוב"ע והנסתר, כשכישלון בעניין מסוים מוליך להשגת טעמו.

עם תיקון 'המכשול' הוא מתגלה כעדיף על דברי התורה לכשעצמם; לפיכך, אף שעקרונותיה הוא החיסרון הנקבי, הוא מקבל מעמד של זכר ('מכשול') המשפיע לדברי התורה, להם קורא ישעיהו (בפרק נז, 'הצדיק אבד' הרומז לפגם הברית [הצדיק = 'יסוד', אבר הברית; אבד = פגם, או בשל הפגם]) "מכשלה" בלשון נקבה, מושפעת. מאידך, שוב, חסרונה של הנקביות הוא מעלתה (4.2.1): התורה היא הכלי והגוף לאותן נשמות ללא גוף ולדברי התורה הגבוהים שמעבר לתורה עצמה, ומעלתה בכך שהיא המוציאה אותם לפועל; לכן גם התורה עצמה היא 'מכשלה', וכמו 'המכשול' היא עצמה תורה.

גם 'דרך' היא כפי שראינו דו-משמעית: כתאוה של קרי וביאה וכקדושה של תורה; ר"צ מוסיף את דברי הגמרא על היותה זכר בהקשר של מלחמה (תאוות הרצח, או המלחמה בתאוות המין), וכנקבה בהקשר של תורה. הכוונה היא שוב, שרוע המלחמה מתגלה כגבוה וכמשפיע על התורה וחיידושה כנקבה – ושהנקביות עצמה, בהיותה מוציאה לפועל, מתהפכת ועולה מחדש על מקור השפעתה. דו-משמעות זו מתבטאת גם בהיות הדרך 'ישרה' או 'עקלקלה':

אין דרך שאין בו עקלקלות, רק שבעיניו הוא ישר, כמו שנאמר במשלי (כא, ב) { "כל דרך איש ישר בעיניו" }. כי על ידי התאוות צריך לעקם דרכים שהם פחיתים { =מכשולות } שבינתיים, שאינו מישר, כמו שאמרו (ויקרא רבה יב, א) על פסוק (משלי כג, לא): "אל תרא יין כי יתאדם, כי יתן בכוס עינו" יתהלך במישרים { =שיכור } כל העריות דומות עליו כמישור (יומא עה, א), לולי כן אי אפשר לילך במישרים. ומי שבעיניו הוא ישר מה יעשה? והלא לפי דעתו הולך ביושר! על זה אמר (משלי כא, ב): "ותוכן לבות ה'" – מי שלבו שלם אין השם יתברך משגהו להטעותו ואינו בא בטרוניא, רק עקמומית שבלב הוא הגורם הטעות.<sup>614</sup>

<sup>614</sup> **צדקת הצדיק** פת, עמ' 34. פיתוח של דו-המשמעות של 'דרך', הוא המושג 'דרך ארץ': "בכל התורה כולה לא נזכר בפירוש עוון הדוצאת זרע לבטלה, רק נזכר שנענשו דור המבול וער ועונן { ... } כי לא היה אפשר לכתוב האיסור בפירוש, מאחר שהשם יתברך יסד בטבע העולם שיארע זה גם כן לאדם באונס, ויהיה צעקה גדולה על מה עשה ה' ככה לנו להכשילנו! רק הניחה תורה דבר זה ללמוד דבר זה ממצוות בן נח, דמידבק באשתו { בראשית ב, כד } כמו דמיעטיה { =שמיעט } אשת חבירו { סנהדרין נח, ב }, הכי נמי { =כך גם } כל שלא באשתו { אלא לבטלה }. וכל מצוות בן נח הוא מכלל דרך ארץ שקדמו לתורה, וכן דבר זה { =פגם הברית } גם כן מדרג ארץ, די ש לידע מעצמו שאינו מדרג ארץ לעשות כן, וכל הבעלי חיים אין עושים כן ואין לצאת מיישוב העולם { ובוזה יובן מה שאמרו { ... } (ברכות כב, א) דבעל קרי שונה בהלכות דרך ארץ { ... } }. והנה דרך ארץ קדמה לתורה { ויקרא רבה ט, ג } ובתנא דבי אליהו רבה (א) נקרא דרך ארץ – 'דרך עץ החיים' ענין שם { ולכך נקרא 'פרי צדיק' { =שומר הברית } דייקא עץ חיים' { =התורה; משלי יא, ל } } ומי שאינו בדרך ארץ אי אפשר להגיע { לתורה }. אבל ה' יתברך שם שומרים לשמור שלא יגיעו באמת לזה { לעץ החיים } עד ביאת משיח { ... } וכידוע דתיכף אחר חטא דאדם הראשון התחילו הטיפי קרי דחזא { =שראה } לאונסו לצאת ממנו { עירובין יח, ב }, כמו שכתב האריז"ל { רח"ו, **שער הכוונות**, ענין פסח א, עמ' רלז }. ומי שלא ראה קרי מימיו על כרחך הוי ימין דוחה ליצר, וגם זה אינו מיישוב העולם { ... } ולהיות ממש בדרך ארץ אי אפשר כלל. ולכן אמרו בזוהר { ח"א סב, א } שאין מועיל תשובה לעוון זה, רוצה לומר תשובה גמורה, שאז המשפט שיהיה במקום הקילקול דייקא התיקון הגמור, אם כן מגיע לעץ החיים וחי לעולם, ודבר זה אי אפשר קודם משיח" { **צדקת הצדיק** קכא, עמ' 51-52 }.

'דרך ארץ' היא אורח החיים הטבעי שקדם לתורה, שמננו נגזרות מצוות בני נוח, וביניהן איסור פגם הברית (שאפילו החיות נמנעות ממנו בטבעו), שרק הצדיק השומר אותה מגיע לעץ החיים, לתורה שהיא 'פרי צדיק'; במובן הזה מבטא הטבע את 'הבחירה' של האדם, הנדרש להתגבר על יצרו. מאידך, אותו טבע מגלה את הטבעיות שביצר האנושי, שהקב"ה בראו כך שאין הוא יכול שלא לראות קרי לפחות לאונסו, כפי שקרה לאדם הראשון שהוליד מכך שדים. ר"צ אף טוען שקרי ושדים אלו הם המלאכים ששם הקב"ה לחסום מהאדם עד בוא המשיח את דרך עץ החיים-תורה, שכן גם מי שלא רואה קרי מימיו איננו בכלל 'דרך ארץ' שקדמה לתורה ומובילה אליה, שהרי דרך ארץ אינה מחיקת היצר שבלעדיו אין קיום לגוף ולהתחדשות התורה. במובן הזה מבטא הטבע את הפטליזם, אם כחוק טבע דטרמיניסטי הכפוי על האדם, אם כידיעה' אלוקית הקובעת אותו. זו הסיבה שאיסור זה לא נכתב במפורש בתורה, שהרי אין אפשרות לעמוד בו; מאידך, גם תשובה גמורה בתיקון החטא עצמו והגעה לעץ החיים הנצחיים אינה אפשרית, שהרי ביטול היצר משמעו מיתה פיזית ורוחנית. בפסקה זו מציע ר"צ את התיקון של 'הייחוד הגמור' ('כתר') בימות המשיח, שכזכור (2.3) נושא הפכים: 'הבחירה' והמאמץ לשמור את הברית ולתקן את הפרתה, ו'הידיעה' של הפרתה בשל טבע הבריאה האנושי; לחילופין: הפרת הברית בחטא הנובע מאפשרות 'הבחירה', ושמירת הברית והקדושה הנובעות מ'הידיעה'.

אך ר"צ מציע פתרון כבר בעולם-הזה ('מלכות'): ראשית, כפי שראינו (4.2.4.1) הוא מציע 'תשובה גדולה' (יחכמה) שלמעלה מהתשובה הרגילה ('בינה'), המטרימה את התיקון המשיחי כבר בעולם-הזה. שנית, לפי ר"צ בעולם-הזה מתברר ש'דרך ארץ' לעץ החיים, היא גם המוות, ושגם עץ החיים ('ידיעה') עצמו, היא התורה, כרוך במוות (עץ הדעת טוב ורע; 'בחירה'): "ועל ידי לימוד תורה בניגעה ניתקן עוון הדוצאת זרע לבטלה. כי אמרו ז"ל בנדה (יג, א) דחייב מיתה, ובודאי כל דברי חכמים לרחם על הבריות ולהמשיך טובה וחיים לעולם; וכוונתם במקום שאמרו חיוב עונש על האדם, היינו שבעונש זה מתכפר כמו שאמרו (סנהדרין מז, ב) בחייבי מיתת בית דין דמיתתם כפרתם. כי ראו שקשה למצוא כפרה [וכמו בעוון זה רחמנא ליצלן] ומצאו לו מקרא מן התורה שמחייב עונש כך – וממילא על כרחך שבעונש זה מתכפר, כי אם לא כן למה יענש? כנודע, שהעונש הוא כדי להתכפר. ולכך פעמים נגזר על האדם בשביל הוצאת זרע לבטלה שלא יהיה לו בנים וכיוצא, שהוא מארבעה דברים שנקרא מיתה { ... ; עבודה זרה ה, א }. ועל ידי דברי תורה, שממית עצמו על דברי תורה, שזה נקרא גם כן מיתה כדרשת חז"ל (ברכות סג, ב) על פסוק (במדבר יט, יד): 'אדם כי ימות באוהל' – ואז נתכפר לו בזה גם כן דוגמת מיתה { ולכן אמרו (תמיד לב, א): 'ימה יעשה אדם ויחיה? ימית עצמו' }. ודברי תורה נקרא 'עץ החיים' כמו שאמרו ז"ל (אליהו רבה א), ומיתה נקרא 'דרך ארץ', כמו שנאמר (מלכים א, ב, ב): 'אנכי הולך בדרך כל הארץ; ולכך מיתה הוא דרך להגיע לחיי עולם, ש'דרך ארץ' הוא 'דרך עץ החיים' { ... }; וכן מי שממית עצמו על דברי תורה זהו הדרך לעץ החיים, דהיינו דברי תורה, ומתקן בזה מה שפגם בדרך ארץ. [ואמרו ז"ל (אבות ב, ב): 'טוב תורה עם דרך ארץ, ובברכות (לה, ב): 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ' וכו'] ואם לאו אין מתקיים. אך העצה על זה להמית עצמו על דברי תורה. ומשה רבינו עליו-השלוש לא נהג בדרך ארץ בפרישות מן האשה ש { הקיום עימה } גם כן נקרא דרך ארץ, ולכך דיברו עליו { אהרון ומרים; במדבר יב, א } לשון הרע על זה, שחשבוהו למבטל מצוה כיון דאשתו לא מחלה. ובודאי כיון שנכתב בתורה יש ממש בדיבורם גם כן, אלא שמכל מקום נענשו. ונאמר (במדבר יב, יא): 'אשר נואלנו ואשר חטאנו' { כלומר שאהרון ומרים חטאו }, דהקב"ה הסכים על ידו { של משה } (שבת פז, א) והוא כענין 'עבירה לשמה' דהיא גדולה גם כן { נזיר כג, ב; ... } ולפעמים על ידי זה יוכל גם כן לתקן, וכמו שנאמר (קהלת ט, ט): 'ראה חיים עם אשה' { ... }" { **צדקת הצדיק** קכג, עמ' 52-53 }.

ייחוס המילה 'יושר' ל'דרך' יוצר גם בה דו-משמעות: מחד של "הדרך הישרה שיבור לו האדם" (אבות ב, א), שאין בה עיקולים הנובעים מפיתויים שמחוץ לדרך המלך. מאידך, דווקא המתפתה השיכור מתאוותיו הולך ב'דרך מישרים' למלא תאוותיו, כששום "מכשול" לא ימנע אותו, גם לא שיקול-הדעת המצפוני; כאן, דווקא ההתמודדות המצפונית עם התאוות, הדרך הישרה לפי המובן הראשון, היא ההופכת את הדרך לעקלקלה.

כך מתפרשות המילים "איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים יז, ו) לפי ר"צ לא רק לשלילה כבמקור: על האדם הרוצה ללכת בדרך טובה, לבחור דרך ישרה לפי השגתו המוגבלת הרואה לעיניים בלבד, וכיוון שהוא עושה ככל יכולתו לטוב – הקב"ה לא יבוא עמו בטרונאי, גם אם יבחר בטעות בדרך עקלקלה. שכן לפי ר"צ השגתו המוגבלת של האדם תבחר בוודאי ובכל מקרה בדרך עקלקלות, שהרי השגה זו משקפת את העולם-הזה שבו כל דרך היא ישרה ועקלקלה כאחד: אם היא דרך ישרה באמת, יש בה עקלקלות של התמודדות עם היצר, ואם היא דרך תאוות הישרה בעיני המתאוה, יש בה עקלקלות של התמודדות מצפונית.

ההכרה בעקלקלות הטמונות בכל מקרה בדרך הישרה, אינה אישור מראש לחטא, שכן וודאי שעדיפה הדרך הישרה שיש בה עקלקלות של תאוות מאשר דרך התאוה שעקלקלותיה הן המצפון; מאידך, אל לו לאדם הבוחר לחשוש מעקלקלות החטא הצפונות גם בדרכו הישרה, ואפילו לא מאפשרות של טעות כללית, בבחירה בדרך התאוה, שכן הקב"ה "הרואה ללבב" ו"תוכן לבות", מכיר בפער בין הרצון השלם שבלב לדרך החיצונית עצמה המלאה מכשולות, ולכן לא יבוא עמו בטרונאי ויסייע בידו. אך מתברר שסיוע זה אינו הפיכת דרך העקלקלות למישור, שכן דרך התאוה כמישור חסר-מצפון היא ישרה רק מצד הדמיון האנושי, ולמעשה היא כולה עקלקלות של תאוה, ולא ייתכן שהאמת האלוהית תישר אותה; מאידך, סיוע זה גם אינו הפיכת הדרך הישרה באמת למישור פשוט שכולו אמת וידיעה, שכן סיוע כזה מבטל למעשה את האדם ואת בחירתו. לפי ר"צ, **הסיוע האלוהי ('ידיעה') הוא בזימון המכשול ('בחירה')** עצמו שממנו עומד אדם על דברי תורה; כאן שבים ההבדל והעדיפות של בעלי-תשובה על צדיקים גמורים:

מי שמתנהג אפילו בכל דברי הרשות וצרכים גופניים בקדושה {...} שכל מעשיו לשם שמים ומכניס בהם עבדות ורצון השם יתברך {...} זהו נקרא 'חסיד', רצונו לומר שלא דווקא מדקדק על פי שורת הדין. וזה נקרא "בכל לבבך" {דברים ו, ה} – בשני יצריך" וכו' {משנה ברכות ט, ה}. שצדיק הוא הכובש את יצרו, אבל זה מכניס קדושה גם בכל חמדות היצר, ואז השם יתברך **מדה כנגד מדה** נותן קדושה בכל מה שיעשה, וזוכה להוציא קדושה הרבה מן היצר הרע דייקא, ואז נקרא 'טוב מאד' {בראשית א, לא} שהוא יותר מטוב סתם, ועל זה נאמר {ברכות לד, ב} "במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" {...} והשם יתברך מזמין לו תקלות ומכשולים, והוא צריך תשובה וכפרה על זה דנקרא חטא, ועל ידי זה מוציא "יקר מזולל" {ירמיהו טו, יט}.<sup>615</sup>

דרך כל הארץ' הוא המוות הנוגד את עץ החיים, שגם הוא חלק מהטבע, ומוטל כעונש של כפרה על הפוגם בברית שממית את טיפות הזרע; אך זה עצמו מתגלה כמה שמחדש את התורה (עץ החיים) הנקנית גם היא במסירות נפש למיתה, והיא אף מכפרת על פגם הברית ללא מיתה ממש (או כתחליף לעונשו העקרות, שאף היא כמיתה – ובמקומות אחרים טוען ר"צ שחידושי התורה הם פירותיו של הצדיק [שומר הברית] במקום צאצאיו; על כך ועל הקשר לביוגרפיה של ר"צ ראו 0.1.1). כפי שהראה אברמוביץ, רע מנעוריו, עמ' 18-20, לפי ר"צ, התורה עצמה כוללת את יסודותיה הנוגדים, וזאת לא רק לשם תיקונם במסירות הנפש למיתה, אלא שהם-עצמם המעניקים לה התחדשות, הכרוכה תמיד בפריצה, במכשול ובנפילה.

אברמוביץ, דרך, עמ' 65, מתאר עמדה זו כמתנגדת לתפיסת היוחי בהם' (של ר' ישמעאל) של הטבעיות המעגלית וחסרת ההתחדשות והתכלית של חרישה-זריעה-קצירה, שמדחיקה את השבר שלאחר החטא; בניגוד לכך זוהי עמדה של דבקות בתורה, המתנכרת לעולם בפרישות (כרשב"י ומשה) וביראה המשמשת כבסיס לכל אדם, ובפריצת המציאות הטבעית בחטא, בייסורים ובמוות הכלולים בתורה עצמה, ושלדעת אברמוביץ (עמ' 66) גם הם ביטוי של פרישות: שלילת הקיים והנחמה שבחיי-נצח ובתחיית-המתים. אך בניגוד לדבריו נראה שר"צ מציע את 'דרך הארץ' כאפשרות של **תיקון בתוך העולם-הזה**: דרך הארץ היא גם שמירת הברית הטבעית של בני נוח – אך גם הפרתה שבטבע האנושי; היא גם הפרישות של רשב"י ומשה – אך גם הקשר עם האשה והחיים הטבעיים (של ר' ישמעאל); היא גם עץ החיים הנצחיים ('ידיעה') – וגם המוות (עץ הדעת טוב ורע; 'בחירה'); היא גם התורה בקדושתה הנצחית – וגם פריצתה והתחדשותה. נוסים, דרך ארץ, מציג גם הוא את הטבעיות שבידרך ארץ אצל ר"צ, הכלולה גם היא ברצון ה', אך הוא מציגה באופן חד-ממדי, כדרגה של מניעת תאוות טבעית, שאמנם הופכת את החוק ההטרונומי לאוטונומי וכפוי פחות, אך מצויה מתחת לדרגת התורה; בניגוד לכך, כאמור, 'דרך ארץ' היא גם פורקן התאוות, ויש בה ממד שווה וזהה לתורה עצמה, ודווקא בפורקן זה.

<sup>615</sup> **צדקת הצדיק** קב, עמ' 40; ההדגשות שלי. ר"צ מיישם את טענתו שהקב"ה מזמן לאדם עוד מכשולים גם ביחס לפגם הברית, שכאמור ר"צ קושר בינו ל'מכשול': "קיימא לן בשבת (נא, א) שהחטאת הבא לכפר החטא, גורר אותו חטא גם פעם אחר שעשהו {...} ונלמד גם כן מזה בתשובה שזוכה לכפרה, נתכפר לו גם פעמים אחרים שעשה דבר זה, כי חטא גורר חטא {אבות ד, ב; ...} כי הידיעה שנודע לו {שחטא} מכפרת מקצת, מפני שעל ידי זה הוא מתחרט {...} ואפילו הכי בגרירה נתכפרה, והוא הדין לכל כפרת חטאים בתשובה. ולכך הוצאת זרע לבטלה דאין מועיל תשובה, כמו שמובא בזהר (ח"א, ר"ט, ב), אם שב על עוון קרי {בשינה, ללא כוונה} ומתכפר ומוציא אותו טיפין העשוקים ממילא בגרירה – מוציא גם כן טיפין דהוצאת זרע לבטלה בהקיצ {ובכוונה}. ועל כך גם כן יסד השם יתברך ענין הקרי בטבע, כי הוא חושב מחשבות 'לבלתי ידח' {ממנו נדח}; שמואל א, יד, יד {וגו', ועל ידי זה יתקן. ומי שחטא בהוצאת זרע לבטלה השם יתברך מזמין לו גם כן מקרים כדי לשוב עליהם {וזה סוד גם כן מה שאמרו (יומא פו, ב): 'עבר ושנה הותרה לי' {...} ועל ידי ששב על ההיתרים דאחר כך – ממילא נתכפרו הראשונים {...}} ואף מי שלא חטא בזדון בהקיצ, הקב"ה מזמין לו באונס גמור לתקן אותו



כזכור (4.2.2.1), בניגוד לצדיק השומר עצמו מחריגה מהברית ומהדין, ולכן כופה את יצרו – החסיד מחפש את הטוב הטמון גם במה שהוא מתאוה אליו מעבר לגדר. לכן הוא עובד את הקב"ה בשני יצרו, גם בתשוקה החורגת מהסדר ומצויה דווקא ביצר הרע, וכך מכניס קדושה גם בתאוותיו. החסיד מהפך את יצרו: הרע עובר טרנספורמציה שאינה הפיכתו ל'טוב' הרגיל של הצדיק ('ידיעה'), אלא ל'טוב מאד' (בראשית א, לא), שנדרש בבראשית רבה {ט, ה-יג} על כל ההיפך מהטוב, יצר הרע ומלאך המות {מות [הטיה פונטית של 'מאד']}, שינה, ייסורים, גיהנום, מידת פורענות, מלכות רומי {שהכל מצא חן בעיני השם יתברך, שמזה יהיה 'טוב מאד' <sup>616</sup>}; כשם שאלו הם חריגה מהסדר הרע, כך הם יכולים להפוך לחריגה מהסדר, אך לטוב, וזהו ה'טוב מאד'.

כשם שהרע אינו בטל אלא הופך ל'טוב מאד' וכך משמר את הממד האנושי ('בחירה') בתיקון, כך גם הסיוע האלוקי ('ידיעה') אינו מוחק אותו: הצדיק שקוע בחוק האלוקי המוחלט ('ידיעה'), שכפי שראינו (4.2.2.1) מתבטא דיכוטומית בעולם-הזה בהשתדלות לכפיית היצר ללא סטייה מההלכה – והסיוע האלוקי הוא להשתדלות בחירתית זו. אבל אפילו אצל החסיד, השקוע בהשגה שהכול רצון ה' ואפילו החטא ('ידיעה'), הסיוע האלוקי לו משמר את בחירתו בזימון כישלונות בתאוותיו ובתיקונם בהשתדלות בחירתית של הוצאת יקר מזולל. אמנם החסיד מבצע 'אתהפכא', שמשמעה הכרה בחסד האלוקי ('ידיעה') החורג משורת הדין ('בחירה'), ולכאורה המחילה האלוקית הנגזרת מכך והסיוע האלוקי בזימון מכשולות הם שוב חסד השובר את הדין והאמת; אך כפי שיורחב עוד להלן (4.3.3-4.3.4), ר"צ טוען גם כאן שהדבר נעשה "מידה כנגד מידה", במידת הדין ('אתכפיא').

הצדיק שכנגד ספירת 'יסוד' הקשה והקבועה, מדקדק במצוות ובשורת הדין ושומר את הברית, ולכן הקב"ה מסייע בידו מלהיכשל ושומר עליו: "שיוסף שירד למצרים שהיא תכלית הקליפה 'ערוות הארץ' (בראשית מב, ט), והיה איש אחד בין כמה טמאים והיה לו כמה ניסיונות, ועם כל זה לא תאונה לו רעה {תהילים צא, י}, 'כי אתה עמדי' {שם כג, ד}. שבכל הירידות הייתה השכינה ביחוד עמו כמו שאמרו בבראשית רבה (פו ה) {...} יוסף ברשות עצמו ובארץ רחוקה לפיכך נתייחד הקב"ה עמו לשמרו" <sup>617</sup>; אך במקביל הקב"ה מדקדק עם הצדיק כחוט השערה על כישלון שכן התרחש:

ד'היסוד', מדת יוסף כידוע, רצה לומר עקשות, והיינו הצדיק הוא שאין משתנה, ולכן מדקדקים עמהם כחוט השערה (יבמות קכא, ב); מה שאין כן חסיד העושה לפנים משורת הדין. דוד המלך {...} קרי לנפשיה "חסיד" {תהילים פו, ב} שהוא הקים עולה של תשובה (מועד קטן טז, ב) לעשות לפעמים גם עבירה ונעשין כזכויות, ונקרא גם כן חסידות שלפנים משורת הדין, והוא כח ההשתנות ולא בשיווי ודקדוק רק כך ולא בענין אחר. <sup>618</sup>

הקב"ה מדקדק עם הצדיק משום שהצדיק דקדקן בעצמו; זוהי מידה כנגד מידה המתקיימת גם לגבי החסיד: ה'חסיד, המתחסד עם קונו" (זוהר ח"ב, קיד, ב) ועומד כנגד 'מלכות' ונפילותיה ועליותיה הדינאמיות, מוצא את

---

{קרי בשינה בלא כוונה} הבא על ידי הרהור ביום, וכן לתקן אחרים החוטאים ד'יחיד ששב מוחלין לו ולכל העולם כולו' (כמו שאמרו שם) "צדקת הצדיק קב, עמי 52).

לפי ר"צ, בעת כפרה על חטא אחד נמשכים עימו פעמים אחרות שחטא בכך, או חטאים אחרים באותו ענין – שכן כשם שעשיית חטא גוררת עשיית חטא נוספת, כך תיקון החטא גורר תיקון חטא נוסף; לכן, למרות שעל הוצאת זרע לבטלה (שנעשית בכונה בשעת העירות) אין תשובה לפי הזוהר, אדם יכול לתקנה כשתיגרר אחר תשובתו על ראיית קרי לאונסו בשינה. ר"צ טוען שזו הסיבה שראיית קרי היא עניין הקבוע בחוקי הביולוגיה וללא שליטת האדם, שזו דרכו של הקב"ה להשיב אפילו חוטאים שלכאורה אין להם תשובה, וגם מי שלא פגם בברית במודע יכול לראות קרי כדי לתקן את הפעמים שבהם ראה קרי לאונסו בשינה משום שהרהר בהרהורים אסורים במודע ובעירות, או כדי שתשובתו תועיל לגרור תיקון גם לחטאיהם של אחרים. מכל מקום, החוק הביולוגי מתפרש לפי ר"צ כזימון שמזמן הקב"ה לאדם כדי לגרור תשובה על חטא שאינו ניתן לכאורה לתיקון – בדומה לדבריו על זימון 'המכשול' לחסיד' כדי שיוציא ייקר (אותיות 'קרי') מזוללי; ואת 'המכשול' קשר ר"צ לפגם הברית, שדווקא מתוכם יכול אדם לעמוד על דברי תורה חדשים ולגלות את סודותיה, ובכך להוליד את הנשמות הגבוהות שנפלו בפגם הברית.

לפי המדרש, מי ששונה בחטאיו, ליבו גס בדבר עד שהוא נראה לו מותר (או שבשל כך הוא שונה בחטא); בעקבות רמ"י (מי השילוח א, ד"ה יוגשי, עמי נה: 'ולאחר שיארע לאדם מכשול, לא יתיאש עצמו {...} כל העובר עבירה ושנה בה הותרה לו {סוטה כב, א; ...} היינו שבאמת נמצא איזה איזה מקום גם לזה'), ר"צ מסביר זאת לא כטעות אפיסטמולוגית של האדם, אלא כמצב אונטולוגי, שאם נופל בחטא כמה פעמים סימן שהוא מותר לו – כמו זימון המכשולות והקרקע שמזמן לו הקב"ה – כדי להביא לתיקון (אף שרמ"י, הרואה בכך חלק מ'הידיעה' סובר שהותרה לו ממש לפי רצון ה' – בעוד ר"צ, הרואה בכך חלק מ'הבחירה', סובר שנדרשת על כך גם תשובה, שממנה צומח התיקון האמור).

<sup>616</sup> פרי צדיק ב, תצהו יב, עמי רנז.

<sup>617</sup> פרי צדיק א, וישב יב, עמי שמז-שמח. הסיוע האלוקי ליוסף הצדיק עולה מפשטי הפסוקים על שהותו במצרים: "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח {...} כי ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו" (בראשית לט, ב-ג).

<sup>618</sup> ליקוטי מאמרים י, טו, עמי 64.

האלוקות גם ב'מכשול', ולכן הסיוע האלוקי הוא בזימון מכשולות שיאפשרו לו 'להוציא יקר מזולל' – וכאמור, זימון מכשולות אינו התרתם לכתחילה, אלא התמודדות מייסרת עימם ועם היפוכם.

שימור הדין בתוך החסד, הוא ביטוי נוסף לפרדוקס של 'הידיעה ו'הבחירה', ולממשות של 'המכשול' ו'הדרך' הקונטינגנטיים עצמם: באמצעות חסד 'הידיעה' מתהפך הרע שבחטא לטוב, אך מידת הדין של 'הבחירה' ממשיכה להתקיים, ולכן זהו 'טוב מאד'; ולא עוד אלא שהיפוך החסד עצמו (וזימון 'המכשול' כדי להופכו) אינו מתנת חסד-חינם, אלא שכר-דין למאמצי ההיפוך של האדם, הכרוכים בייסורי החטא וכפרתו, ומבקשים להשיג את הקב"ה גם במרחק ממנו. המוחלט האלוקי אינו רק החסד שמבטל את חוקי העולם-הזה, אלא גם החוק (הדין) והערך המוחלט, שמולו עצם החריגה משורת הדין היא מעלה, בין אם הייתה זו חריגה לטוב או למוטב:

"וחסידיך ירננו" {תהלים קלב, ט} ואמרו ז"ל {ילקוט {שמעוני} ישעיה, רצו): "אלו רשעי ישראל" וכו', וכן על פסוק (תהלים נ, ה): "אספו לי חסידי" וגו', פירוש: כי חסיד הוא הנוטה משורת הדין להתחסד, וכן רשע נוטה משורת הדין להרשע; וכשיפתח ה' יתברך לעתיד אחר התשובה הגמורה ויכירו הכל כח מלכותו, נמצא הזדונות שהיו נטיה משורת הדין היו חסידות, כיון שלא היו נוטים מאמיתות רצון ה' יתברך. ודייק 'חסידי' 'וחסידיך' ולא חסידים, רק שאצל ה' יתברך הם קרויים חסידים ולא לעיני בני אדם.<sup>619</sup>

מצד החוק האנושי המוגבל למראה עיניים (שכאמור, הן הבחורות את הדרך הישרה-מעוקלת), יש הבדל בין חריגה לטוב או למוטב, ודווקא שמירת החוק והדין היא ההשתדלות; אך מצד החוק האלוקי גם ודווקא חריגה של חסד, ואפילו למוטב, היא ביטוי של השתדלות המקרבת לקב"ה (ולכן החסידים מופיעים בפסוק עם ייחוס לקב"ה – 'חסידי', 'חסידיך') והיא מצריכה שכר מידה כנגד מידה (דין).

השכר הוא כאמור זימון מכשולות נוספים של 'זולל', מהם מוציא החסיד 'יקר' – אם בהשגה מחודשת שגם החטא הוא רצון ה', ואם בחידוש בדברי תורה ובסודותיה, ב'טוב מאד' העולה על הטוב הרגיל; זוהי התוספת כביכול של 'הבחירה' על 'הידיעה', כפי שנראה בפרק הבא.

#### 4.2.4.1.2. ממשות החטא והבריאה: מאמר 'בראשית' והיציאה מהסדר כחלק מהסדר עצמו

ר"צ קושר בין הממשות הקונטינגנטית של החטא, לממשותו הקונטינגנטית של העולם-הזה, שהוא כזכור 'עלמא דשקרא' (4.2.2). לטענתו, לא רק בגילוי העתידי של 'הייחוד הגמור' יישמר מקומו של הקונטינגנטי; ממשותו נעוצה כבר בבריאה האלוקית של העולם-הזה, ודווקא במאמר הראשון שלה. בריאה זו מלמדת על הרצון האלוקי בעולם-הזה, רצון שאיננו 'ידיעה' השוללת 'בחירה', אלא הרצון הפרדוקסלי ש'ידיעתו' היא הרצון בעצם ה'בחירה' ככזו:

דמאמר ראשון "בראשית" {בראשית א, א}, אף דאמרו (ראש השנה לב, א) ד"בראשית נמי מאמר הוא" {...} לא כתיב ביה "ויאמר", מפני שהוא שכל הנעלם מכל רעיון, שאין בו תפיסה כלל. ובמאמר זה הוזכר גם "חושך" {בראשית א, ב} שנדרש (תנחומא, וישב {ד}) על מלאך המות, שמחשיך עיניהם של בריות, ו"הוא מלאך המות והוא יצר הרע" {...} {בכא בתרא טז, א}; וכן נזכר "תוהו ובוהו", שנדרש (בראשית רבה ב, ה) על מעשיהן של רשעים, שמיד בשעת הבריאה צפה השם יתברך במעשיהן של רשעים. ועל זה נאמר בסוף הבריאה {בראשית א, לא}: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", ועל פי שאמר בזוהר הקדוש (ח"ב, קפד א): "דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא ולית טבא אלא מה דנפיק מגו בישא" {= שאין אור אלא זה היוצא מתוך חושך, ואין טוב אלא זה היוצא מתוך רע}, ממילא נעשה מהכל "טוב מאוד". וכמו שדרשו (שבת פט, ב) על הפסוק {ישעיהו א, יח}: "אם יהיו חטאיכם כשנים {...}" – "כשנים הללו שסדורות ובאות מו' ימי בראשית" – "כשגל ילבינו". והמאמר ראשון הוא כנגד מדת 'כתר', בחינת 'עתיקא'; וכשמגלה השם יתברך האור מאור 'עתיקא' אז נעשה הכל זכיות ממש, כיון שכן צפה וראה השם יתברך זאת תיכף בהתחלת הבריאה במאמר ראשון "בראשית".<sup>620</sup>

<sup>619</sup> **צדקת הצדיק** ק, עמ' 39-40. על פסקה זו, ראו גם שגב, צדקת הצדיק ק. ההתנהגות בחסידות כחריגה משורת הדין (ספירת 'גבורה' הנגדית ל'חסד') אינה רק למוטב, כגון בחטא, אלא כמובן גם לטוב כגון בהחמרות כמו נדרים; כך למשל קלקלו אברהם ובלעם את השורה (שורת הדין), זה באהבה וזה בשנאה, וחגרו את החמור/אתון בעצמם, זה לשם העקידה וזה לשם קללת ישראל; ראו **בראשית רבה** נה, ח.

<sup>620</sup> **פרי צדיק** ה, וילך ושבת תשובה י, עמ' רצא. רעיונות אלו חוזרים רבות בדרושי **פרי צדיק**. המושגים השונים בדבר החטא, שם ובכתבים האחרים (בעיקר **תקנת השבין**), מעמידים משנה תיאוסופית מורכבת אך ברורה של ר"צ ביחס לחטא, שהפסיכולוגיה שלו עצמה, גם כשעניינה פירוד מלא מרצון ה', מתגלה כרצון ה' ואפילו לפני התשובה, כפי שעלה בסעיפים האחרונים. מפתיעה אפוא קביעתו של בריל, **מיסטיקה**, עמ' 194, שאין לר"צ משנה כזו, שלא ברור אם התרת החטא של ר"צ נובעת מצורך פסיכולוגי או מהצורך להראות שיהכל בידי שמים, ושהדבר **היחיד** שברור הוא שלפי ר"צ, על-ידי תשובה יחשב החטא לרצון ה'.

לפי המדרש, לעתיד-לבוא יתבררו אפילו החטאים (האדומים כשני), המבטאים יציאה מהסדר, כחלק מהחוק ומסדר הזמנים (הישנים' מלשון שנה) האלוקיים שבבריאה הקדומה שבעבר, ומכאן את רצון ה' בה ובכל הנכלל בה. כזכור (4.2.4.1-4.2.4.1), לפי ר"צ, הכרת הרצון האלוקי המוחלט אין משמעה ביטול הבריאה הקונטינגנטית ואף לא ביטול החטאים, אלא הפיכתם ליטוב מאד' בסוף הבריאה: תיקונם ושינויים תוך כדי הענקת ממשות להם-עצמם, כקונטינגנטיים.

ואכן, ר"צ מוסיף שהצפיה האלוקית בחטאים והרצון בהם, ההופכים אותם לזכויות, טמונים כבר במאמר הבריאה הראשון – במילים "חושך", שנגד מלאך המות ויצר הרע, ו"תוהו ובוהו", שנגד החטאים – שכנגד ספירת 'כתר' (או פרצוף 'עתיקא') הראשונה, הפרדוקסלית והנעלמת; היעלם זה ניכר בעובדה שבמאמר זה לא נכתב במפורש "ויאמר": זהו מאמר 'נעלם', עוד לפני בריאת האור ולפני ההשגה: "שכל הנעלם מכל רעיון". היעלם זה אינו היעלם טכני מול הנגלה של העולם-הזה, אלא ממהותו של המחשבה האלוקית הפרדוקסלית והבלתי-נתפסת – והוא גם המאפשר את 'הבחירה' ולפיכך גם את החטא:

ופעם ראשונה שהוזכר האות ח' הוא בתיבת "חושך" (בראשית א, ב; ...): "חטריה לגגיה דחית [=זוקפים לגגו של ח' (בכתיבתה)] – כלומר חי הוא ברומו של עולם" (מנחות כט, ב). היינו שבאמת אות ח' מורה על עיקר החיים, והוא השם יתברך שנקרא 'חי עולמים', 'אלהים חיים', 'אל חי' {...} אך הוא ברומו של עולם, פירוש שהוא מרומם מכל העולם, שכל הנעלם מכל רעיון {...} כמו שנאמר {תהילים יח, יב}: "ישת חושך סתרו" במאמר ראשון {...} וזה שנוכר הח' ראשונה בתיבת 'חושך'. ואחר כך כתיב ח' שניה בתיבת "ורוח אלהים", שנדרש (בראשית רבה ב, ד): "זה רוחו של מלך המשיח" וכו' כתיב {דניאל ז, יג}: "...} כבר אנוש אתה הוה ועד עתיק יומיא מטה" [=כבן-אדם הגיע ועד עתיק יומין (=זקן הימים) הגיע; ...} והיינו שהוא נברא עוד במאמר ראשון, בחינת 'עתיקא', שהוא נעלם מכל רעיון {...} אך על ידי זה שהוא נעלם מכל רעיון בחינת חושך, "ישת חושך סתרו", נמשך מזה מעשיהם של רשעים, שכיון שהאור נעלם ואין מפורש שיש בורא ומנהיג העולם, יוכל להיות מי שישכח חס ושלום את ה'. ולכן נדרש (בבראשית רבה {שם, ה}): "תהו ובהו וחשך" על מעשיהן של רשעים. ולזה נכתב הח' הג' בתיבת "מרחפת על פני המים", הנדרש (שם): "בזכות התשובה שנמשלה למים {...}", שמשיה יהיה יחיד ששב, שבשכיל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו {...} {יומא פו, ב}, שאז יתברר כל מעשי האדם לטובה, כמו שאמרו (שבת פט, ב): "אם יהיו חטאיכם כשנים' הללו שסודרות ובאות מששת ימי בראשית 'כשגל ילבינו' 'ישעיהו א, יח". והוא שבמאמר ראשון הוזכר מעשיהן של רשעים, שכן היה ברייתו של עולם "ברישא חשוכא והדר נהורא" (=בתחילה חושך ואחר-כך אור) שבת עז, ב) והיינו כדי שיהיה האור ניכר כהבדל האור מן החושך, "דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא" שאין אור אלא זה היוצא מתוך החושך {זוהר ח"ב, קפד, א}.<sup>621</sup>

האות ח' היא גם החושך (הופעתה הראשונה של האות) של החטא, אך גם החיים הנצחיים של האלוקות (שגג החי', הנכתב בכתבי-הקודש כמשולש שמצביע למעלה, מורה אליה; וזו הופעתה השנייה של האות במילה "רוח" הרומזת למשיח), שכן נצח זה עצמו הוא בלתי-נתפס ועבור התופסים הוא חושך והיעלם של הנהגתה שלא רק מאפשר טכנית את החטא, אלא פרדוקסלית גם כוללו ורוצה בו. גילוי של הרצון האלוקי הנעלם (הנותר נעלם) ב'בחירה' ואף בחטא עצמו, שכזכור (4.2.4.1) אינו רצון בו כרע וכמטרה אלא כאמצעי קונטינגנטי וכיטוב מאד',

על אי-הסדר, הגלות והמכשול' הקונטינגנטיים של 'עלמא דשקרא', שככאלה הם חלק מהסדר שנקבע בבריאה, ולא עוד אלא שהם הפרוזודור של העולם-הזה ('בחירה'), שבלעדיו אי-אפשר להגיע לטרקלין של העולם-הבא ('ידיעה'), ולכן הם-עצמם הופכים לזכויות, ראו גם **ליקוטי מאמרים**, ספר יהושע, ט, עמ' 28 (ההדגשות שלי): "הגלות הוא מסודר מששת ימי בראשית, כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה ב, ד) על פסוק (בראשית א, ב): "יחושך על פני תהום", רק שהוא כמו "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן" (גיטין מג, א). והנה **המכשול עצמו גם הוא דברי תורה**, שהרי כל ההוה אמינא נכתבו גם כן בגמרא, וכן הטעויות שטעה אמורא אחד תחילה ואחר כך הדר ביה {=חזר בו}, הטעויות שמקודם גם כן נכתב בגמרא שגם הוא דברי תורה ומכלל התורה שבעל פה. שכך הוא **סדר חכמתו יתברך, שיהיה מכשול מקודם והעלם ואחר כך הגעה לאמת, כי כך רצה ה' יתברך בעולם הזה שהוא 'עלמא דשיקרא' והעלם האמת, והוא הפרוזודור לעולם הבא שהוא הגעת האמת, ומי שלא היה בפרוזודור אי אפשר לבוא לטרקלין כלל**. ומאחר שגם זה הוא סדר מחכמתו יתברך, אם כן על כרחך שיש נפשות היוצאות מן הסדר חכמה זה של ה' יתברך שהוא הימצא המכשול וההעלם, והנפשות היוצאות מן הסדר הזה הם בעלי המכשולות {...} והם דוקא הכנה לעמוד על ידם על דברי תורה, ובלתי זה אי אפשר, שכך סידר ה' יתברך. ונמצא גם אלו {שנכשלו} אין יוצאים מן הסדר שסידר ה' יתברך {...} וזהו ענין התשובה שהזדונות נעשו לזכויות (יומא פו, ב), **שגם המכשולות הם מסידרו של ה' יתברך** והכנה לדברי תורה."

<sup>621</sup> **פרי צדיק** ד, ראש חודש תמוז א, עמ' קמט-קנ; ההדגשות שלי. מאמר "בראשית" שכנגד 'כתר' הוא גם כנגד ישראל: "בראשית", בשביל ישראל שנקראו 'ראשית' ("ויקרא רבה לו, ד), וממילא גם חוטאייהם כלולים בו בשורשם הנעלם ויכולים לתקן: "דבמאמר ראשון, 'בראשית' נמי מאמר הוא {...}; ראש השנה לב, א}, כתיב 'תהו ובוהו וחושך על פני תהום' (ובמדרש בראשית רבה ב, ה) 'אלו מעשיהן של רשעים'. והיינו דכתיב 'ישת חשך סתרו', שמאמר ראשון כנגד כתרי עליון, שהוא נעלם מכל רעיון. ובוזה יוכל האדם לתעות כיון שהוא בחשך. אך ישראל עלו במחשבה: "בראשית" - בשביל ישראל שנקראו ראשית' ("ויקרא רבה לו, ד). וכשתועה מה, מתקן תיכף באור" (**פרי צדיק** א, בראשית טו, עמ' קסד-קסה). דברינו כאן על אי-הסדר שכזה כלול בסדר האלוקי, עומדים כנגד טענתה שליוור, לפיה הסדר האלוקי למעשה מבטל את אי-הסדר והחטא האנושי; ראו להלן, הערה 703.

הוא התשובה (הופעתה השלישית של האות במילה "מרחפת"). ההיעלם המהותי של 'הכתר' מתגלה דווקא בדרכי העקלקלות העקיפות של החטא והתשובה. זהו סדר המכיל בתוכו את אי-הסדר, בהכלה שאינה מאשרת אותו לעצמו כך שיתפרק לחלוטין, ומאידך אינה כוללת אותו כסדר מוחלט המוחק אותו, אלא מעניקה לו ממשות כאי-סדר קונטינגנטי.

הממשות של הקונטינגנטי משמרת את הסופי והמוגבל מול האינסופי; במושגים הקבליים זוהי שמירה של הדין הגבולי ('בחירה') מול החסד המתפשט ('ידיעה'). לעיל (4.2.2) ראינו כיצד ר"צ חותר לאחדות אלוקית דווקא מתוך שמירת ה**הבדל**, הדין, שבין אמת (קודש) לדמיון (חול); רק הפרדוקס הנושא הפכים ושניות מאפשר אחדות. כמו כן ראינו (4.2.4.1.1). שהשכר לחסיד הוא זימון מכשול להוציא ממנו 'טוב מאד'; שכר זה ניתן לא (רק) בשל השגתו את 'הידיעה' שגם החטא הוא רצון ה', השגה השוברת את הגבולות בין טוב לרע כמידת החסד, אלא במידת הדין: חסד הניתן "מידה כנגד מידה" על חסידותו; ה'מכשול' הניתן כשכר כרוך בעצמו בייסורי דין של בירור הטוב מהרע, שרק בעקבותיו מתגלה ה'טוב מאד' של האלוקות השרויה ברע, הנותר בגבולותיו (דין) כרע. נקודה זו, המגלה את 'הבחירה' בכלל כדין ואת עדיפותו, תורחב בהמשך (4.3.4-4.3); אך היא מופיעה גם ביחס לפרדוקסליות של מאמר "בראשית", שכן דווקא במידת הדין רצה הקב"ה לברוא את העולם:

שמתחלה בכל מאמרי ו' ימי בראשית כתיב שם 'אלהים', ובפרשה שניה נאמר {בראשית ב, ד}: "ביום עשות ה' אלהים". והוא על פי מה שכתוב בפירושו רש"י, שמתחלה עלה במחשבה לברוא במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים שיתף מדת הרחמים למדת הדין {...} ואחר כך כתיב {שם}: "בהבראם", ונדרש (בראשית רבה יב ט): "באברהם", בזכותו של אברהם, שהוא מדת החסד. ובבראשית רבה (יז א) יש מחלוקת, שבתחלה חשב העשרה מאמרות וחשב 'בראשית' למאמר ראשון, וכמו שאמרו גם בגמרא (ראש-השנה כז, א); {אך} מנחם בר יוסי מוציא "ורוח אלוקים מרחפת" {בראשית א, ב} וחשב "יהי אור" {שם, ג} מאמר ראשון, ומביא מאמר עשירי "לא טוב היות האדם לבדו" {שם, ב, יח}, וכן הוא בזהוהר הקדוש (ח"ג, יא, ב). ואמרנו דאלו ואלו דברי אלהים חיים, על פי מה שכתב תוספות (ראש-השנה כז, א) במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע אם בתשרי נברא העולם או בניסן, דבתשרי עלה במחשבה להבראות, כמו שנאמר {במוסף ראש-השנה} "היום הרת עולם", ובפועל נברא בניסן. והיינו שמתחלה, כפי שעלה במחשבה לברוא במדת הדין, הוא בתשרי ד"אתון למפרע" = האותיות למפרע; מ-ת' ל-ר', שמורה על מדת הדין, והוא {ראש-השנה} יומא דדינא. ולבסוף, אחר ששיתף מדת הרחמים, נברא בניסן שנקרא אבי"ב, שהם אתון כסדרן, אב"ג, כמו שאמר בזהוהר הקדוש (ח"ב, קפו, א), שמורה על רחמים. וזהו הענין, שכפי המחשבה לברוא במדת הדין, נחשב 'בראשית' נמי מאמר למאמר ראשון, 'כתר עליון'; ומאמר 'יהי אור' נגד 'חכמה', מאמר ב', שמורה שכבר יש בו איזה התגלות, והיה נגלה כל האור הראשון, כמו שמורה הה' פעמים 'אור' שבמאמר זה, שכנגד ה' חומשי תורה {בראשית רבה ג ה}; {...} והיה בו תפיסה, ולכן נחשב למאמר ב' כנגד 'חכמה'. אך אחר שצפה במעשיהן של רשעים, וראה שאין העולם יוכל להתקיים במדת הדין והיה צריך לשותף מדת הרחמים, ואור הראשון ראה שאינו כדאי להשתמש בו וגנזו {...} חגיגה יב, א), אז נעשה המאמר 'יהי אור' גם כן {ל} שכל הנעלם מכל רעיון ואין בו תפיסה, ולכן נחשב הוא למאמר ראשון כנגד 'כתר עליון'; ומאמר עשירי הוא "לא טוב היות האדם לבדו", ומאמר זה העשירי לא נכתב בפרשה ראשונה, רק בפרשה שניה, אחר דכתיב "ביום עשות ה' אלהים" ששיתף מדת הרחמים. והוא על פי מה שאמרו (עירובין יח, א): "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". והיינו {...} שמתחלה כפי שעלה במחשבה עלה לבראות שנים, ולא היה כלל המאמר "לא טוב היות האדם", רק 'בראשית' היה המאמר ראשון – ולבסוף נברא אחד, אחר ששיתף מדת הרחמים, ואז נאמר מאמר עשירי "לא טוב היות האדם"<sup>622</sup>.

לפי המחשבה הראשונה של הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין (בראש-השנה שהוא יום הדין, ושסדר האותיות של החודש שלו, תשרי, הפוך ומורה על מידת הדין), המאמר הראשון הוא 'בראשית', מאמר שכל מהותו נעלמת (ללא "ויאמר"); דווקא מידת הדין הזו כוללת מלכתחילה את מעשי הרשעים והתשובה (שהם עצמם דין),

<sup>622</sup> פרי צדיק ד, שבועות ז, עמ' מט. כך עולה גם בהמשך דבריו (עמ' נ) על מעמד העולם לאחר קבלת התורה בסיני (ההדגשות של): "דלשנות החמה ראש השנה מתשרי, שכן מלת 'שנה' מורה על ששונה ההיקף עוד הפעם כמקדם. והוא מצד השם יתברך, כמו שנאמר {תהילים פד, יב}: 'כי שמש ומגן ה' אלוקים'. ויתשרי אתון למפרע, מעילא לתתא = מלמעלה למטה, מהקב"ה לישראל, והוא כנגד תורה שבכתב. וניסן הוא סיהרא = לבנה} שמקבלת האור מהשמש, כנגד תורה שבעל פה שמקבלת האור מתורה שבכתב, והוא ראשון לחדשים, היינו התחדשות מצד ישראל בחינת תורה שבעל פה. וזהו אנו מניסן מנין = אנו מונים מניסן; עבודה זרה י, א}, שנקרא אבי"ב 'אתון כסדרן' מתתא לעילא = מלמטה למעלה, מישראל לקב"ה}. ומכל מקום לשנים, קיימא לן כר' אליעזר דראש השנה בתשרי, אף דלבסוף נברא בניסן. וכמו שאמרו (ראש-השנה ח, א) 'לדין, דכתיב {דברים יא, יב}: 'מראשית השנה' – מראש השנה נידון כו', ממאי דתשרי הוא' {...} ואומרים בראש השנה {במוסף} 'היום הרת עולם' על המחשבה. אך אחר מתן תורה נחשב באמת ראש השנה מתשרי כפי שעלה במחשבה, שאז מתנהג במדת הדין; ורק ליציאת מצרים, שהיה רק מחסד ה' אף שלא היו ראויים לזה, נשאר החשבון מניסן ראשון לחדשי השנה, כפי שנברא באמת בניסן אחר ששיתף הקדוש ברוך הוא מדת הרחמים למדת הדין. וההנהגה זו {ביציאת מצרים} היתה ב' אלפים תוהו {סנהדרין קז, א}, ובגמרא (פסחים קיח, א): 'כ"ו דור שלא ניתן להם תורה וזן הקדוש ברוך הוא בחסדו, מכלל שאחר מתן תורה מתנהג על פי משפט ודין'.

ולא החסד/רחמים המבטל את ההבדל בין טוב לרע. רק במאמר השני של ספירת 'החכמה' נגלה אור הטוב המוחלט, האמת והחסד האינסופי, שלעומתו נעלם הרע ונמחק (או שהיעלם הטוב מאפשר אותו בעולם-זהה).  
האחדות הפרדוקסלית של מאמר זה עולה גם מהמחשבה הראשונית לברוא אדם אחד שהוא שנים: "זכר ונקבה ברא אתם" (בראשית א, כז), שניות המבטאת שוב את הדין שבהפרדה. רק לאחר שראה הקב"ה שאין העולם מתקיים ושיתף את מידת הרחמים (בהבראם – אותיות אברהם, מידת החסד) בבריאה בפועל (בניסן, חודש האביב שסדר אותיותיו ישר כמידת החסד, ובו נגאלו ישראל לא בשל מעשיהם אלא בחסד הקב"ה); רק לאחר שמאמר "יהי אור" של האור המוחלט הפך למאמר הראשון, נמחקה השניות של טוב ורע ושל זכר ונקבה, והאדם נברא יחידי ('ידיעה', חסד). אך משגגנו האור הנעלם של המאמר הראשון, הפך המאמר העשירי להיות "לא טוב היות האדם לבדו", המגלה את בדידותו של האדם ומצריך יצירה של אשה נפרדת ('בחירה', דין); כפי שראינו (4.2.2.2), בדידותם של מלכי אדום הקדמונים הביאה למיתתם, ורק הזיווג השנייתי איפשר את האחדות ואת המשך הקיום.

מחשבת הבריאה הראשונית היא אפוא זו שמצויים בה יחד האחדות והשניות, החסד והדין, 'הידיעה' ו'הבחירה'; במחשבה זו יש לשניות, לדין ו'בחירה' הקונטינגנטיים ממשות ככאלה, ולא עוד אלא שדווקא הם מאפשרים את האחדות ואף מוסיפים תולדות, כביכול, כפי שיורחב בפרק הבא, בדיון על השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה'.<sup>623</sup>

<sup>623</sup> דיונו של ר"צ בבריאה של אדם אחד או שנים רומז ל"סוד הנסירה". לפי בראשית רבה ח, א, הפער בין תיאור הבריאה הראשון, לפיו נבראו יחד זכר ונקבה, לעומת התיאור שני, לפיו נברא האדם לבדו ורק לאחר מכן נלקחה צלעו ונבראה האשה, מלמד שתחילה ברא הקב"ה את האדם כאנדרוגינוס, כשצד אחד שלו זכר והשני נקבה. שני הצדדים היו מחוברים בגבם, ולאחר מכן נסר הקב"ה את הצלע, שמשמעה אינו עצם בחזה אלא צד, ויצר איש ואשה נפרדים.

האר"י (רח"ו, שער הכוונות ב, ענין ראש השנה ג, עמי רכ-רלג) פרש רעיון זה באופן מיסטי לגבי הפרצופים האלוקיים, והכניס בו שלבים רבים: מראש השנה שבו חלה נסירה של הדינים בין 'זעיר אנפין' ל'נוקבא', עד מפגשם פנים בפנים והמתקת הדינים של הנוקבא בשמיני עצרת. לפרשנותו של האר"י משמעותיות במגוון רבדים, כגון לגבי ההיסטוריה של עם-ישראל שתחילתה קשר בלתי-אמצעי והרמוני לקב"ה, שאינו תלוי במעשים ואינו ניתק בחטאים, אך הוא כפוי מצד הקב"ה וחסר-עצמאות מצד ישראל, שלכן מורדים בו שוב ושוב ותחילה נסלח להם בקלות יחסית כמו לחטאי ילדים; הגלות והסתר הפנים שבעקבות ריבוי המרידות וחומרתן מבטאים את הנסירה שסופה מפגש מחודש אך שיווינו בקבלת עול מלכות שמים ברצון. למושג זה מתקשרים גם דברי הרמח"ל על משמעות הבריאה שמלכתחילה יש בה הסתר פנים (צמצום), שדווקא הוא מאפשר לאדם לזכות בשפע האלוקי בזכות (דין) ולא בחסד המעורר בו בושחמהסתכל בפני משפיעו; ראו 4.3.3.

בחסידות פורש דברי האר"י ביחס למצבו הקיומי של האדם הפרטי מול הקב"ה. ר"צ מפרש במושגיו את האנדרוגינוס כמצב 'ידיעה' שראוי לגן-עדן, משום שיש במצב זה פנים (שהם צלם אלוקים שבו ניכר האדם), וכיוון שאין בו אחוריים (שהרי שני הפנים צמודים בגביהם) – אין בו שליטת יצר הרע ו'החיצוניים', היונקים מאחורי הקדושה; אך למרות ההרמוניה, באנדרוגינוס אין 'בחירה' ואפשרות הולדה. הנסירה תאפשר מפגש פנים בפנים לשם הולדה אך היא כרוכה בשינה, שהיא כזכור (4.2.2, 4.2.4) תחילת החטא והמוות הנלווים ל'בחירה' – אלא שדווקא הם יביאו לבסוף לדרגה גבוהה יותר. הנפרדות של 'הבחירה' (דין) האנושית מ'הידיעה' האלוקית (חסד), מתאחדות לבסוף במפגש שוויוני, שבו 'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה', ו'הבחירה' אף מוסיפה עליה תולדות, כביכול: "ותחילת נפילה שינה" ('בראשית רבה יז, ה) {דיויפל תרדמה} 'בראשית ב, כא; ... שהוא אחד מששים במיתה (ברכות ז, ב) שמסתלק החכמה ובינה, וכן כל המידות שהיה לו בהתחלת הבריאה שהאלקים עשה האדם ישר {קהלת ז, כט} ומוכן לשבת בגן עדן. רק שראה ש'לא טוב היות האדם לבדו' {בראשית ב, יח} בסוד 'אמר צדיק כי טוב' {ישעיהו ג, י}, שהוא {=צדיק, יסוד} כח ההשפעה ולהוליד כדומה. וזה אי אפשר בלא עזר פנים בפנים, ולא כמו שהיה תחילה דו פרצופין אחור באחור. ואז לא היה יניקה להחיצוניים שהוא מאחוריים כנודע, והיינו דהכרת אדם בפנים כמו שנאמר {ישעיהו ג, ט}: 'הכרת פניהם ענתה', ושם ניכר בצלם אלקים שעל פניו {...} מה שאין כן באחוריים אין היכר. ובתחילה שהיו דו פרצופין ומכל צד היה פנים, לא היה שום העלם לצורת אדם, ולא היה שום מקום אחיזה למי שאינו מצורת אדם להתדמות גם כן לאדם {...} ואין שטן ואין פגע רע, עד אחר הנסירה דיויסגור בשר תחתנה' {בראשית ב, כא} אז נברא השטן {בראשית רבה יז, ו}, ואף על פי שזה לטובה שיתוספו התפשטות הנפשות של כל הדורות {...} וזהו 'יסוד עולם' על ידי 'הצדיק' {משלי י, כה} המשפיע נפשות יקרות, מכל מקום שם אחיזת השטן {...} לפי שה' יתברך שם האדם בעל בחירה {...} על כן עשה לו סגירת הבשר. ונמצא זה היה צורך מצד החטא והבחירה בצד ההוא. וזהו אחיזת החיצוניים והשטן שם, שהרי ה' יתברך ברא בבריאה דבר שהוא בשביל החטא והשינוי ורצון ה' יתברך, ונתן בזה מקום מציאות בבריאה לעשות היפך רצונו. וזה נעשה על ידי 'יצירת העזר' {=האשה; בראשית ב, יח}, לפי שהקלקול והחטא בא על ידה {עזר כנגדו'; ...} דהכל על ידי התחלת הנפילה בשינה ואחר כך הנסירה וסגירת הבשר, ואז נברא 'שטן' הוא יצר הרע הוא מלאך המות {בבא בתרא טז, א} וירד והסית לאשה עד שעלתה בידו להיות אחר כך מלאך המות. ומכל מקום הכל לטובה ולעזר, ואלמלא זכו ונצחו ליצר המסיתם אז, היו מתעלים הרבה יותר. ואף על פי שלא זכו וגרמו בכיה לדורות, כי לא זכו בדינם באותו ראש השנה ונידונו למיתה, מכל מקום זכו לזרעם אחריהם להתפשטות שלשלת הגדולה דאבות העולם וכנסת ישראל מדור דור, עד דורו של משיח שיתקנו חטאו לגמרי ויתעלו במעלה עליונה מאוד, 'מקום שבעלי תשובה עומדין' {ברכות לד, ב} שהוא למעלה מעלה מן עדן העליון" (מחשבות חרוץ יח, ז-י, עמ' 156-157).

לפי ר"צ, הקיום האנדרוגיני הראשוני הוא קיום הרמוני, הנוצר לאחר שיתוף מידת הרחמים/חסד; הוא תוצר של מאמר "יהי אור", 'הידיעה' ו'החכמה' שהופכים למאמר ראשון, שאמנם הם הרמוניים אך יוצרים בדידות, ללא מפגש פנים בפנים עם האחר וללא ההולדה המתאפשרת בעקבות כך. הנסירה היא הליך דיסרמוני של חלוקה (דין, 'בחירה') שניותית המתבקשת מהבדידות – אך דווקא הוא מאפשר את ההרמוניה המורכבת והפרדוקסלית. לפי דברי ר"צ כאן מתברר שהמחשבה הראשונית לברוא שנים במאמר "בראשית" אינה האנדרוגינוס ואינה הקיום הנפרד של שני האנשים, אלא האחדות הפרדוקסלית של שני הנפרדים, ההרמוניה שבדיסרמוניה. עם זאת, ר"צ מייחס את האנדרוגינוס גם למחשבת הבריאה הראשונית שבמאמר "בראשית", לפי מי שסובר שהאשה נבראה מאחד משפרצוף שהיה כבר קיים באדם הראשון (בעוד שהסובר שהאשה נבראה מזנבו של האדם, סובר גם שהמאמר הראשון הוא 'יהי אור' והאחרון הוא 'אעשה לו עזר כנגדו', כלומר בריאה של פרצוף חדש): "וזהו ענין שני דעות דאיפליגו {=שנחלקו} בגמרא (עירובין יח, א): 'חד אמר פרצוף, וחד אמר זנב'; כי למאן דאמר 'פרצוף', שמיד נבראו דו פרצופים ולא היה חסר רק הנסירה במאמר 'אעשה לו עזר' {בראשית ב, יח} ממילא לא נחשב זה למאמר לתשלום העשרה מאמרות, שהרי עיקר הבריאה היתה הקודם; וזהו לפי חשבון הגמרא. אבל לפי חשבון הזוהר הקדוש, כמאן דאמר 'זנב', ולא היה עוד שום הכרת פרצוף ממילא היה בזה תשלום הבריאה במאמר 'אעשה'" (פרי צדיק ג, ויקרא ז, עמי יא).

ר"צ מוסיף, שלאחר שמאמר "יהי אור" הפך לראשון, נגזו אורו הנעלם של מאמר "בראשית", בו טמונים גם המכשולות, שיאפשרו את התגלותו הנעלמת לצדיקים לעתיד-לבוא; אך לטענתו ניתן להשיגו כבר בעולם-הזה בעמל תושבי"ע:

מאמר "יהי אור" שבמעשה בראשית, וה' פעמים אורה כנגד חמשה חומשי תורה (בראשית רבה ג {ה}) וגם כנגד קוצו של יוד {משם הוי"ה} שמרמז ל'כתר עליון', היינו אור הראשון שנגזו לעמלי תורה שבעל פה (מדרש תנחומא נח, ג) {...} וזה הענין שבגמרא (ראש השנה לב, א) איתא: "בראשית נמי {=גם} מאמר הוא" ובזוהר הקדוש (ח"ג, יא, ב) חשב למאמר ראשון מאמר "יהי אור", שהוא כנגד 'אנכי' {שמות כ, ב}. והיינו שבאמת מאמר "יהי אור" כנגד 'חכמה', אך אחר שנגזו אור הראשון, אז יהי אור הוא מאמר ראשון שהוא שכל הנעלם מכל רעיון.<sup>624</sup>

האור שנגזו הקדוש ברוך הוא לצדיקים לעתיד לבא {חגיגה יב, א}, כעין מה שנאמר {תהילים צז, יא}: "אור זרוע לצדיק". וזה נגזו בתורה לעמלי תורה שבעל פה, כמו שאמרו (תנחומא נח, ג). ובספר הבהיר {קס, עמ' סט} איתא: "לקח שביעי {ת; =מלכות} ושם להם במקומו והשאר גזו לצדיקים {לעתיד לבוא} כו'. ולכן מבקשים בסעודה זו {סעודה שניה של שבת}, שהוא סעודת ד'עתיקא', בחינת האור הראשון {כתר, ומאמר "בראשית"}, "נהוריה ישרי בה" {=האור ישרה בה}, שיזכו להאור הגזו בקביעות.<sup>625</sup>

התושבי"ע היא השתדלות 'המלכות' העולה ל'כתר', לאור הפרדוקסלי והנעלם במהותו של מאמר "בראשית" הראשון, שעלה במחשבת הדין שבתחילה, אך נגזו עם שיתוף מידת הרחמים/חסד. השתדלות זו אינה חושפת בלבד את אותו האור, שהרי אור נעלם זה כולל גם את 'הבחירה', ועל כן היא גם **מכוננת** אותו ומוסיפה בו חידושים, כביכול, כפי שנראה בדיון על השפעת 'הבחירה' על 'הידעה' בפרק הבא.

#### 4.2.4.2. ממשות הרוע שבייסורים: המוות

במקביל לממשות הרוע הקונטינגנטי שהאדם עושה בחטא, ר"צ מתאר גם ממשות של רוע קונטינגנטי הנעשה לאדם בייסורים. אכן, הייסורים הם תוצר מעשיו הקונטינגנטיים של האדם או תוצר המציאות הקונטינגנטית של העולם-הזה והם חסרי-ממשות מצד עצמם; אין הם אלא העדר הטוב והעונג, ובמקרה הטוב אינם אלא אמצעי

ר"צ מתייחס גם לשינה שהופלה על האדם בעת הנסירה; זו מסמלת את השכחה וההיפרדות מהקב"ה, וכן את החטא ולפיכך את 'הבחירה' וההשתדלות (אף שהיא פסיבית) – וכנגד מעשי 'השינה' הבחיריים של האדם כך גם הקב"ה ישן כביכול (האדם קובע את ההתגלות האלוקית בעולם, אך לא את עצמותה); אך לטענת ר"צ דווקא השינה מאפשרת את ההיזכרות וההתעוררות הבחיריות בקב"ה באתערוטא דלתתא, שכנגדן מתעורר שוב הקב"ה באתערוטא דלעילא ('ידיעה'). ההתעוררות העליונה אינה מבטלת את התתונה, אלא משמרת את ההכרה **הנבדלת** (דין) מלמטה, כך ששתי ההתעוררויות מתאחדות: "וההפרדה על ידי התרדמות והנפילות שבינתיים, והוא מתחזק ומתגבר בכל כוחו, שחוזר וזוכר ומקיץ משנתו על ידי זה מפריד מעט מעט ומברר כוחותיו שיהיו בלתי לה' לבדו {...} ומצד שני פרצופין שהוא הבריאה מצד ה' יתברך {בפרק א} אין שני יצרין, וזה סוד הידיעה ובחירה, דמצד העולם הזה היא הבחירה, שזה נעשה מצד התרדמה {בפרק ב}, דהיינו העדר הדעת, דבשינה מסתלק הדעת והידיעה. וכאשר האדם בשינה, כמו בזמן הגלות, אז כביכול ה' יתברך כן, וכמו שנאמר (תהילים עח, סה): 'ויקץ כישן ה'' {...} וכאשר אין הנבראים מכירים אותו והם ישינים ובטלין מהכרת ה' יתברך הרי הוא כישן; שהרי זהו עיקר האלקות, היינו מה שהוא מותפס בלבנות הנבראים. דמעצמות האין סוף אין אנו מדברים כלל דזה נקרא 'מה לפני מה לאחור' {חגיגה יא, ב} כידוע, וכאשר מתעוררים להכירו, אז הוא שכביכול הוא מתעורר {...} וזהו סוד הנסירה, שפירש האריז"ל בעולמות עליונים {...} היינו דהכל אחד: כפי **הבדל** ההכרה של הנבראים באמיתות ה' יתברך, הוא עצמו **הבדל** בעצם אצילות קדשו, דזה סוד מה שאמרו (זוהר הקדוש ח"ב, לב, ב) על פסוק (תהילים סח, לה): 'תנו עוז {לאלקים}; {...} דמעשה התחתונים פועל למעלה" (**ליקוטי מאמרים** יג, י-יא, עמ' 92; ההדגשות שלי).

אברמוביץ, אחר, מציג את תורת ר"צ כחותרת למפגש ההתחלתי של 'אחור באחור'. לדעתו, ר"צ נוקט בסגנון לא-קיומי, החסר מפגש בין האדם לאלוקיו ובין ר"צ לקוראיו, אך מבקש מפגש דווקא משם. לטענת אברמוביץ מפגש זה הוא "הילדותיות שלפני הצמצום {ה} פוגשת את האינסוף שלפניו" (עמ' 48) שבו אין מפגש בין שניים אלא אחדות אחת פשוטה. אך בניגוד לדבריו, ראינו לעיל (2.4) את הפן הקיומי הבסיסי למשנת ר"צ (כהמשך לרמ"י); ר"צ אינו חותר לניכור נפרד, לרגרסיה לשלב הקדם-אדיפלי שלפני הצמצום, ואינו מסתפק באחדות ההרמונית והאינפנטילית של 'אחור באחור', אלא מתאר באופן קיומי (בצורה ובתוכן) את מצבו הקיומי המנוכר, ואף דורש את המפגש הקיומי דווקא מתוך ניכור זה: מכאן דיבוריו האקזיסטנציאליסטיים על השורש (ואף דיונים במידות קיומיות שונות **בצדקת הצדיק**; ראו לעיל הערה 87); ואף כשהוא חורג מהאקזיסטנציאליזם ומוותר על הקיומי, החריגה עצמה היא קיומית ונובעת מחוויית הניכור הקיומי היסודית של ר"צ מהקב"ה ומעצמו, שאותה-עצמה הוא מבקש להעלות ולהיפגש עם הקב"ה מעבר לשורש, ב'שורש הנעלם'. זאת ועוד: ר"צ אף מוצא דווקא במצב זה יתרון, שכן רק הוא מאפשר מפגש של השפעה הדדית ושוויונית 'פנים בפנים', שבו 'הידיעה' האלוקית המוחלטת (השורש הקבוע האקזיסטנציאליסטי) אמנם עדיפה אונטולוגית על 'הבחירה' האנושית הקונטינגנטית, אך במישור של הקיום עצמו בכל זאת אין היא מבטלת אותה בגאולה אוטופית כמו לפני הצמצום, אלא מעניקה לה ממשות ככזו; הענקת הממשות משמרת את ההיררכיה האונטולוגית בין המוחלטות של 'הידיעה' והשורש לבין הקונטינגנטיות של 'הבחירה' – אך דווקא קונטינגנטיות (בעלת ממשות) זו הופכת ליתרונה של 'הבחירה', המוסיפה בכך, כביכול, דינאמיות והתחדשות ל'ידיעה' (כפי שיוחב עוד בפרק הבא) ומכוננת את השורש.

<sup>624</sup> **פרי צדיק** ד, קרח טו, עמ' קפו. וראו גם שם, שבוועז, ז, עמ' נא; שם ג, ויקרא ז, עמ' יב: "דמאמר הראשון מתחיל מ'בראשית', הגם שלא יוכל הכתוב לתארו בשם 'ויאמר', מפני שרק עלה במחשבה בבחינת 'ישת סתרו' (תהילים יח, יב); {...} עם כל זאת, מזה דייקא בא התגלות האור של תורה שבעל פה, 'דלית נהורא אלא דנפיק מגו חשוכא' {=שאין אור אלא היוצא מתוך החושך} מתוך החסרת, שזהו עצם שרש התורה שבעל פה. 'יהי אור' הוא ראשית התגלות בתורה שבעל פה {...} וזהו הגזו לצדיקים לעתיד לבוא".

<sup>625</sup> **פרי צדיק** ד, במדבר יד, עמ' יט.

להבחין את הטוב או להגבירו, וממשותם היא ממשות הטוב. עם זאת, ר"צ טוען שהייסורים הקונטינגנטיים הם עצמם ממשיים, ואין להתייחס אליהם רק כאמצעי לטוב או כאשליה זמנית של העולם-הזה, שהרי יחס מטאפיזי כזה מתאכזר לקיומו האקזיסטנציאלי, הסופי והטראומטי של האדם, בעוד הקב"ה רצה דווקא בעולם-הזה הכולל את האדם ואת הייסורים. זאת ועוד: כפי שנראה להלן (5.1) לדעת ר"צ דווקא מתוך הייסורים (נגעי) ניתן לחדש בתורה ובכלל ואף להשיג יעג'י הגדול מההנאה הרגילה, כך ש'הבחירה' מוסיפה כביכול על 'הידיעה'. בסעיף זה נדון בשאלת הייסורים באמצעות ניתוח יחסו של ר"צ למוות, המוצג גם הוא תחילה כמה שמגדיר את החיים על ידי היפוכם:

הקטורת היא חיים, כמו שאמרו בשבת (פט, א): "ואף מלאך המות מסר לו דבר", דהיינו קטורת שהוא ממש היפך ממלאך המות. וכמו ששמעתי ד"מסרו לו דבר" דמלאכים, היינו {שכל מלאך} גילה לו מהותו וענינו; וכשנודע לו {ממלאך המוות} עצם ענין המיתה – נודע לו ענין החיים גם כן, כי אין דבר נודע אלא בידיעת הפכו. וכמו באדם הראשון, טרם שאכל מעץ הדעת ולא ידע מהו מות – לא ידע גם כן מהו חיים, אך כשנודע לו ענין המיתה נאמר {בראשית ג, כב}: "פן ישלח ידו {ואכל גם מעץ החיים}" וגו' שנודע לו גם כן ענין החיים. [וכן אליהו ממש היפך מלאך המות כדאיתא בבבא קמא (ס, ב), והיינו שהוא לא מת לכך הוא ממש הפכו; וזה שאמר {לאליהו} {בבא מציעא קיד, ב}: "ולא כהן הוא מר" וכי, וכמו שאמרו {שמות רבה ה, יד}: "מה לכהן בבית הקברות", כי הוא ממש ההיפך ולכך הוזהר הכהן על טומאת מת]. וכן למשה, על ידי מלאך המות נודע לו מהות החיות; שידיעת ההפכים אחת.<sup>626</sup>

השגת מהות המוות היא אפוא מה שמאפשר את השגת מהות החיים. אך במקומות אחרים בכתבי ר"צ המיתה היא כבר הכנה לחיים ואי-אפשר בלעדיה, כמו השינה המהווה הכנה לערות וליגיעה בתורה: "שינה אחד מס' למיתה" {ברכות נז, ב} מכל מקום לא יוכל להיות החיים בלא שינה, וכמו שאמרו בגמרא {שם סא, ב} 'שניהם {=האף והקיבה} נעורים – מיד מת'. וזהו שעל ידי השינה עומד ויגע בתורה הרבה, והנפילה ירידה שהיא צורך עלייה היא.<sup>627</sup> מדימוי המוות לשינה הסיק גרוסמן, שר"צ מציג עמדה מטאפיזית עקרונית, הרואה במוות ענין זמני וארעי, קונטינגנטי ולא מוחלט, שכן לאחר המיתה מובטח האדם בקיום בעולם-הנשמות ואף בתחיית המתים: "וכמו המיתה דעולם הזה, דלאחר תחית המתים יהיה המיתה כשינה בעלמא, וכדקרי לה {למוות} חז"ל בכל מקום {בראשית רבה נט, ד; ירושלמי ברכות, ב, ח, כ ע"א} בלשון 'דמד' {=שינה}."<sup>628</sup> גרוסמן מראה שלצד תיאור זה ר"צ נוקט בעמדה אקזיסטנציאליסטית שמכירה בזמניות האדם ובממשות המאיימת של המוות והסופיות לגביו, שאינה מקבלת את הנחמה שבתחיית-המתים ובעולם-הבא, אלא מבקשת הצדקה לחיים הסופיים עצמם: "כשם שצריך אדם להאמין בהשם יתברך, כך צריך אחר כך להאמין בעצמו, רצה לומר – שיש להשם יתברך עסק עמו, ושאינו פועל בטל ש'בין לילה {היה ובן לילה אבד} ' וגו' (יונה ד, י), וכחיתו שדה שלאחר מיתתם נאבדו ואינם. רק צריך להאמין כי נפשו ממקור החיים יתברך שמו, והשם יתברך מתענג ומשתעשע בה כשעושה רצונו."<sup>629</sup> לטענת גרוסמן:

כשרוצה ר' צדוק להגיב לטענה הכל הבל {...} הוא אינו מעלה {...} את העוה"ב, את החיים שלאחר המוות הצפונים לצדיקים, ואף לא את תחיית המתים. הוא אינו מערער את תוקפו של המוות ואת סופיות החיים. רצונו לבנות הוויה {...} ותודעה דתית גם בתוך תודעה של סופיות. ר' צדוק אינו אומר שהאדם אינו יצור סופי. אלא שלמרות סופיותו עליו להאמין במשמעות חייו הזמניים!<sup>630</sup>

למרות זאת, טוען גרוסמן שתשובת ר"צ חורגת מן הקיום, כשהוא "זורק את מוקד עיונו מחיי האדם בעולם, אל עבר מקור טרנסצנדנטי, דרכו ניתן למצוא משמעות לאדם בעולם הזה. מקורו של האדם נטוע באלוקות, וה' מתענג ומשתעשע בו {...} ר' צדוק אינו אומר ששעשוע ה' הוא עצמו התכלית ומשמעות החיים, אולם תובנה זו מאפשרת לאדם להאמין בעצמו ולמצוא פשר בחייו, גם אם הם עתידיים להסתיים."<sup>631</sup> כזכור (0.2), מכאן קובע

<sup>626</sup> ליקוטי מאמרים, ענין שמשון טו, עמ' 162-163; ההדגשות שלי.

<sup>627</sup> פרי צדיק א, ראש חדש כסלו ד, עמ' רנז.

<sup>628</sup> מחשבות חרוץ ז, כח, עמ' 45.

<sup>629</sup> צדקת הצדיק קנד, עמ' 71.

<sup>630</sup> גרוסמן, על החיים, עמ' 238.

<sup>631</sup> שם.

גרוסמן את עמדתו של ר"צ כאקזיסטנציאליזם, ודתי דווקא, וממילא הוא מסיק שהתמודדותו עם המוות היא בעיקרה אפיסטמולוגית.<sup>632</sup>

אך בניגוד לדבריו נראה שדווקא הממד האקזיסטנציאליסטי-הדתי המתרחש בהכרת האדם (אפיסטמולוגיה) מורה על ממד אונטולוגי, שהרי הוא חותר אחר 'שורש הנשמה' שמקורו בידי שמים. ואכן, עיון בדברי ר"צ על המוות מגלה שוב את הפרדוקס בין 'הידיעה' האונטולוגית ל'בחירה' האפיסטמולוגית (ראו 6.2.1): גילוי הממשות האונטולוגית של המוות הקונטינגנטי עצמו וכזוה, וזאת בדומה לשינה ולחטא, ההופכים ל'טוב מאד': "ותחיית המתים הוא בירור שהמיתה 'טוב מאוד' {בראשית א, לא}, כמו שאמרו בבראשית רבה (ט, ה), וכמו השינה כי בקומו נעשה בריה חדשה ומחליף כח וגבורה.<sup>633</sup> (זכור 4.2.4.1-4.2.4.1), 'טוב מאד' גבוה מהטוב הרגיל, דווקא משום שהוא כולל לפי **בראשית רבה** (ט, ה) את המוות (שביטוי הפונטי נשמע כמו 'מאד'), היצר הרע, השינה, הגלות ועוד. זאת ועוד: השלכת המיתה לסיטואציה של תחיית-המתים אינה חריגה אל המטאפיזי האינסופי וביטול ציני של האנושי הסופי, אלא ביטוי של פרדוקס 'הכתר' עצמו שיתגלה בעתיד:

ועולם הבא הוא נקרא {ישעיהו כז, יג; סנהדרין קי, ב}: "יום ההוא" [כנודע דשם 'אהיה' מורה על 'כתר' וגם על 'בינה' שהוא עלמא דאתי, כי נמשך זה מזה כידוע; דאין טעם לרצון, שאדם רוצה בכך ואינו רוצה בכך {...} רק שהרצון דלב נמשך מן שורש הנעלם של חכמת מוחו, כי יש דבר שאדם רוצה גם נגד חכמתו. ולכך אמרו בפרק חלק (סנהדרין קו, ב) {...}: קודשא בריך הוא ליבא בעי {=את הלב רוצה}, כי הלב מעיד על **השורש הנעלם** {...} שאז יתברר השורש הנעלם {...} כי החיות של אדם הוא בלב "כי ממנו תוצאות חיים" {משלי ד, כג}, וזה נקרא 'עולם הבא', שאז היא מורגש החיות. וכמו שנאמר (תהלים קכו, א): "בשוב {ה' את שיבת ציון} וגו' היינו כחולמים", כמו בשינה שאין מרגיש החיות, ולכן הוא אחד מששים במיתה (ברכות נו, ב) אבל לא מיתה ממש; וכן נקרא בגמרא 'ירושלמי ברכות, ב, ה, כ ע"א; **בראשית רבה** נט, ד} מיתה הצדיקים גם כן לשון 'דמך' היינו שינה, כי מיתה ממש היא רק לרשעים, שגם בחייהם קרוים מתים שאין להם חיות דה' יתברך כלל. אבל "עמך כולם צדיקים" {ישעיהו ס, כא} כי דבוקים בשורשם הנעלם מה' יתברך שממנו נמשך ללב כנ"ל. ולכך כולם יש להם חיות {...} רק כאשר אין מתעורר הוא כמו שינה, אבל מכל מקום יש בו.<sup>634</sup>

בפסקה זו מעלה ר"צ כמה מושגים שבהם דנו לעיל: הפרדוקסליות של 'השורש הנעלם' ושל הגילוי ('ביום') העתידי של מה שנותר במהותו נעלם ('ההוא'), באופן שהתגלות 'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה' אלא מעניקה לה ממשות ככזו (2.3); ותיאור ימי העולם-הזה כחלום וכדמיון, שכפי שראינו לעיל (4.2.2), אף שהם אכן אשליה קונטינגנטית ('בחירה') ביחס לאמת המוחלטת ('ידיעה'), לא זו בלבד שאין האמת מבטלת אותם אלא שהיא מעניקה להם ממשות ככאלו. לאור זאת ניתן לפרש את דבריו בפסקה על ימי העולם-הזה ומעמדם בעת ההתגלות של העולם-הבא בתחיית המתים, כטוענים שוב לפרדוקס: ההתגלות העתידית ('ביום ההוא') היא ההתגלות הפרדוקסלית של 'השורש הנעלם' הנותר נעלם במהותו גם בגילוי, ולכן הוא לא ימחק את ימי העולם-הזה הדמיוניים והקונטינגנטיים אלא יעניק להם את **ממשותם כקונטינגנטיים**, (וכפי שנראה בפרק הבא, הם יעניקו לו כביכול דינאמיות).

ימי העולם-הזה הקונטינגנטיים וודאי נמוכים אונטולוגית מימי העולם-הבא המוחלטים; אך במישור של הקיום עצמו ('מלכות') ובוודאי מצד 'הייחוד הגמורי' ('כתר') אין הם נמחקים בהתגלות של העולם-הבא, אלא פרדוקסלית מקבלים מהם את ממשותם: קבלה זו משמרת את התלות האונטולוגית של העולם-הזה בעולם-הבא, אך העולם-הזה ממשיך להתקיים, וכאמור (וכפי שנראה עוד בפרק הבא), במובן מסויים הוא אף מוסיף כביכול דינאמיות על הקביעות של העולם-הבא. כך יתבררו גם השינה והמיתה כחלק מההתגלות הנעלמת בעתיד – אמנם כחלום

<sup>632</sup> גרוסמן, על החיים, עמ' 234, שם הוא מראה כיצד יחס אפיסטמולוגי זה גורם גם לתופעות בחיים עצמם, כגון נפילת אפיים ומסירות נפש פנימית, שגם הן ביטוי של המוות. וראו לעיל ליד ובהערות 26 ו-87. חוץ מהשמטת האלמנט האונטולוגי של המוות במשנת ר"צ עצמו, גרוסמן אף מחסיר את הדיון בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית סביב אימת המוות, המייסדת את הסובייקט הקיומי **באופן אונטולוגי**. על הנושא במשנתו של היידגר למשל, ראו סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 175-178.

<sup>633</sup> **ישראל קדושים** ז, ל, עמ' 93.

<sup>634</sup> **דובר צדק** ד, אחרי מות צד-צה, עמ' 185-184; והדגשות שלי. וראו גם **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון כח, עמ' 170-169: "דהאי עלמא {=העולם הזה} נקרא 'עלמא דשיקרא'. פירוש, שבאמת כל מה שנראה לעין הוא שקר ודמיון, דמה שלפי שעה נקרא 'שקר', והרי לעתיד יהיה תחיית המתים יתברר דהמיתה היתה דמיון, וכמו שנאמר (תהלים קכו, א): 'היינו כחולמים', ומה שבחלום אינו אמת כלל." אך כפי שראינו (4.2.2), גם לחלום, לדמיון ולעלמא דשיקרא עצמם יש ממשותם כקונטינגנטיים. על הנקביות הפרדוקסלית של 'מלכות' העולה ל'בינה', שביחס ליחכמה' מיוחסת ל'בינה' עצמה, כפי שמתרחש גם בפסקה זו, ראו ליד ובהערות 522 ו-553.



קונטינגנטי שממנו מתעוררים, אך גם לו ממשות ככזה, שכן לפי ר"צ אפילו אם אין מתעוררים מהשינה/מוות "מכל מקום יש בו" חיות. גילוי 'הכתר' הפרדוקסלי יגלה שהפרדוקס מצוי כפי שראינו (4.2.1) גם ב'מלכות' עצמה, שמחד היא 'הבחירה' העצמאית, אך מאידך אין לה מעצמה כלום וכל כוחה נתון לה מלמעלה ('ידיעה'), אף מ'הכתר' עצמו, ובביטולה העצמי היא הופכת למשפיעה.

בפסקה זו מיוחסת הפרדוקסליות של 'המלכות' ל'בינה': אמנם בדיון לעיל (2.1, 2.3) יצגה 'בינה' את הקביעות של 'הידיעה'; אך כאן מצביע ר"צ על אופייה הנקבי ('בחירה') שכנגד 'החכמה' ('ידיעה'), על הרצון הדינאמי שבלב האנושי ('יראת השמים' שבידי אדם, 'מלכות' העולה אל 'בינה'; ראו גם 4.3.1). אך גם אם 'הבינה' שבלב בפסקה זו היא השורש הקבוע ('ידיעה'), שגם רצונו קבוע – ר"צ טוען שרצון זה מעיד על הרצון שבישורש הנעלם, על הפרדוקסליות של 'הכתר' שיתגלה בעולם-הבא ('בינה'), 'ביום ההוא'; רצון זה שבי'כתר' רוצה אפילו בקונטינגנטיות של העולם-הזה, שהרי הוא רצון חופשי לגמרי הרוצה אף ללא טעם, ואפילו את מה שנגד חכמתו ('חכמה', 'ידיעה').

בהקשר זה, גם הישעשועי שעליו מדבר ר"צ איננו בהכרח חריגה לתחום מטאפיזי של אקזיסטנציאליזם דתי כדברי גרוסמן. לפי משנת חב"ד שממנה הושפע ר"צ, מקור 'השעשוע' ב'כתר' הפרדוקסלי,<sup>635</sup> והוא מורה על השפעתו המכוננת של האדם, כביכול, על העולם ועל האלוקות (השפעה שבה נדון בפרק הבא). השפעה זו מלמדת, שהיחס למוות אינו אפיסטמולוגי בלבד: בנוסף לממשות ולאונטולוגיה האקזיסטנציאליסטית של המוות הקונטינגנטי עצמו שראינו לעיל, נובעת מ'השעשוע' השפעה אונטולוגית אף באלוקות, כביכול, שהרי דווקא הסופיות האנושית היא המולידה את הדינאמיות והשעשוע האלוקיים. השפעה זו מלמדת גם על חריגתו של ר"צ (2.3) מהאקזיסטנציאליזם הדתי (1.3.1, 1.5.3.4), בטענה שלא זו בלבד ש'הידיעה' ו'שורש הנשמה' האקזיסטנציאליסטי אינם מבטלים את בחירת האדם, שבכוחו רק לחשוף את השורש הניתן לו משמים – אלא שדווקא 'הבחירה' של האדם היא המכוננת את שורשו (הנעלם) וכעת מתברר שהיא אף מעניקה לקב"ה 'שעשוע', כביכול.

'השעשוע' מלמד שר"צ חורג אף מעבר לאקזיסטנציאליזם האתאיסטי (1.3.2), אל העמדה הניטשיאנית (1.3.3): בניגוד לפסימיזם העולה מאימת המוות ו'כלא החירות' של האקזיסטנציאליזם, ובניגוד לאונטולוגיה שלה המגלה מול אימה זו 'סובייקט' מוגדר – העמדה הניטשיאנית אומרת 'הן לחיים ומתנגדת לקיומם של מטפיזיקה ו'סובייקט' מוגדרים וקבועים; האדם הוא המכונן את עצמו בכינון שאיננו פרשנות אפיסטמולוגית בלבד אלא קביעה אונטולוגית. 'השעשוע' של ר"צ מבטא אף הוא אמירת 'הן לחיים, ואת תפיסת הכינון העצמי, שממנו משתעשע הקב"ה. אך בניגוד לקונטינגנטיות הרלטיביסטית והאתאיסטית של ניטשה, המייחסת לכינון זה מהות אונטולוגית ביחס לאדם ולעולם בלבד, ר"צ מיחסה גם לאלוקות, שבה יוצר הכינון 'שעשוע': כזכור (2.4), בחריגתו מהאקזיסטנציאליזם ר"צ אינו נוטש את הממד המטפיזי-אונטולוגי ('ידיעה') של 'שורש הנשמה', אלא הופכו מחדש לרוחניות שמעבר לגבולות החומר; לכן, לא זו בלבד שאין הוא מבטל בציניות את אימת המוות כאשליה קונטינגנטית ('בחירה'), אלא שהוא גם מעניק לה ממשות, היוצרת שעשוע אלוקי והשפעה אונטולוגית כביכול על האלוקות עצמה.

'השעשוע' הנגזר מהמוות הוא אפוא מצב פרדוקסלי בין האדם לאלוקי, ולא רק מצב אבסורדי או קוטבי, כדברי גרוסמן: לפי ר"צ, הייסורים והפירוק עד אימה שיוצר המוות ב'סובייקט' הם אשליה אפיסטמולוגית וקונטינגנטית ('בחירה'), אך יש להם ממשות (אונטולוגית, 'ידיעה') ככאלה, כפי שטענו האקזיסטנציאליסטים (1.3.1-1.3.2). מצד אחד אין הם מחיקה עצמית מוחלטת בקונטינגנטיות ('בחירה'), כבפסימיות של האקזיסטנציאליזם האתאיסטי או ברלטיביזם הניטשיאני, אלא בעלי ממשות אונטולוגית מטפיזית.

מצד שני מטפיזיקה זו אין משמעה התבטלות אונטולוגית של הרע כהעדר בממשות 'הטוב' כבפילוסופיה הקלאסית, ולא התבטלות בממד קיומי-מטפיזי גבוה כבאקזיסטנציאליזם הדתי ('ידיעה'); ממשותו של הפירוק

<sup>635</sup> ראו למשל רש"י, תורה אור א, בראשית, ח ע"ב, ד"ה 'ביום חתונות'; המושג מופיע כבר אצל המגיד ממזריץ', ראו למשל: המגיד, אור תורה, רמזי תורה, בראשית ט, עמ' 4, ד"ה 'עניין אחר ויברא אלקים'. על השפעת חב"ד ורש"י על ר"צ, ראו בהערה 802.

היא 'הביטול' החסידי<sup>636</sup> שאינו מוחק אלא מעניק לאדם, לחטאו, לייסוריו ולמותו הקונטינגנטיים ממשות ככאלה, עד שלבסוף דווקא הם מאפשרים לו יצירתיות ואוטונומיה כלפי עצמו (כינון 'השורש הנעלם'), כלפי העולם (כגון חידושי תורה) – כפי שעולה גם אצל ניטשה (1.3.3, 2.4), אך בנוסף לאלו ובניגוד אליהם, גם ביחס לאלוקות ('שעשוע') כביכול.

#### 4.2.5. ממשותו של היצר – ביטול הכעס וליבון התאוה

המשך לממשות הקונטינגנטית של הרע והחטא, שאף מובילה למעמד הגבוה יותר של בעלי התשובה על הצדיקים שלא חטאו, כך מקבל במשנת ר"צ גם היצר הרע ממשות, המשנה את אופיו אך אינה מוחקת את מהותו הקונטינגנטית. ר"צ מתאר שני סוגים עיקריים של היצר הרע – הכעס והתאוה – ודרכי התמודדות עימם שונים. ר"צ ממשיך את מסורת רמ"י<sup>637</sup> וטוען שיצר הכעס אינו שייך כלל לזרע ישראל, ואותו יש להכרית לגמרי, בניגוד ליצר התאוה שמשוהו נותר ממנו גם בשעת התיקון:

כמו ששמעתי, דשני יצרים הם רציחה וניאוף, היינו כעס ותאוה, שנגדם מצורע {הנענש על לשון הרע, שהיא כשפיכות דמים} זוב {שלוקה באבר התאוה}. שהמצורע נשתלח חוץ למחנה ישראל, שאין זה מכלל נפשות דסיטרא {=של צד} דישאל כלל. מה שאין כן יצר דתאוה זהו מכלל מחנה ישראל.<sup>638</sup>

ושני יצרים אלו הם הפכים זה לזה, וכל אחד כשהוא בקדושה מבטל את חברו {...} כי יצרא דשפיכות דמים וכעס יתבטל לגמרי; אבל יצרא דתאוה צריך לעבודת ה' גם כן {...}, 'דאיקרי לבן דאתלבן' {=שנקרא לבן, שיתלבן; זוהר ח"א קלז, ב} ולא יתבטל, וכאומרם ז"ל {...} {שם}: 'ונתתי {לכם} לב בשר' {יחזקאל לו, כו} {לב להוציא בשר, ולא להנאת עצמו.<sup>639</sup>

לפי ר"צ, בתיקון העתידי יצר הקנאה והכעס יתבטל לגמרי, ובשורשו אינו שייך כלל לעם-ישראל, ולכן החוטא בו משולח מכל מחנות ישראל. יצר הקנאה הוא קליפת 'הגבורה', כוח הצמצום האלוקי שבו דבק הצדיק, המצמצם וכופה את יצרו. כוח זה הוא מעלתם של יוסף הצדיק וצאצאיו, בהתמודדות עם פיתויי היצר הפנימיים ועם אויבי ישראל החיצוניים, שכוחם לשעבד את ישראל נובע מכניעתם הפנימית של ישראל לכוחם הפנימי של האומות: "וידוע דכל מלחמת אויב החיצון נמשך ממלחמת אויב הפנימי, וכפי הכבישה ליצר כך הכבישה לאויבים. ובמתן

<sup>636</sup> ראו גרוסמן, על החיים, בעמ' 236-235. ההכרה בממשות הקונטינגנטית של האדם וביכולתה להשפיע כביכול על האלוקות, מלמדת שהגדרת האדם כטוב או כרע, הניתנת רק בסיוע חייו אינה רק מעוררת את אימת הדין של יום המיתה, כטענת גרוסמן (על החיים, עמ' 228), אלא גם מעודדת את החוטא, החושש שאינו יכול לתקן את מעשי העבר הרעים ושגורלו נחרץ; ר"צ מנחמו שאין הוא יודע את משמעותם ותוצאתם האחרונה של מעשיו, ומתוכם הוא עשוי גם לצמוח כטוב, ואפילו יותר מזה שמעשיו טובים בלבד. בנוסף, גם ה'מוות שבחיים' ובמסירות נפש למיתה ובנפילת אפיים, איננו רק ניסוי הכרתי כדברי גרוסמן (עמ' 236-234) אלא אירוע אוטולוגי; אדם ששינה מדרכיו הקודמות, נתפס בעיני עצמו וסביבתו כ'אדם אחר', תפיסה החושפת את הממשות שבמות האישיות הקודמת ושביתחילת המתים של האישיות החדשה. לבסוף, גרוסמן טוען (עמ' 243-240) שהאהבה מתחילה עקרונית מאהבת ה' (המעניקה ממשות לאהבת עצמו), אך מעשית מאהבת עצמי (שלבסוף מגיעה לאהבת ה' העליונה), או שיש הבדל בין אמונה (בה הקב"ה מעניק את הקיום) לאהבה שאחריה (ובה האדם פועל ראשון); בניגוד לדבריו, מכיוון שאהבת ה' תלויה ב'כתרי' (גם לדעת גרוסמן עצמו; עמ' 242), שלפי דברינו לעיל הוא ממד פרדוקסלי שבו 'הבחירה' וה'ידיעה' מתאחדות, נראה שגם אהבת עצמי ואהבת ה' הינן אחד: האחת מבטאת ומכוננת את האחרת מיניה-וביה ולא בהדרגה.

<sup>637</sup> ראו רמ"י, **מי השילוח** א, עמ' קמה, ד"ה 'וישלו'. וראו כהן, **מי השילוח**, עמ' 111-108, הרואה בכך ביקורת של רמ"י על מידת הדין והכעס של מורו-חברו ר' מנחם מנדל מקוצק. הכעס הוא ניגוד לתאוה בטומאה (עשו מול ישמעאל), במקביל לניגוד 'גבורה'-'חסד' בקדושה (יצחק מול אברהם): "שורשי כוחות היצר הם שתיים, תאוה ורציחה, שהם נגד שתי המדות 'חסד' ו'גבורה' דאברהם ויצחק שבקדושה, דעל כן הפסולת שלהם בישמעאל ועשו, שאמרו ז"ל (ילקוט {שמעוני} רפ) שהראה לזה {=ישמעאל} 'לא תנאף' ולזה {=עשו} 'לא תרצח' {שמות כ, יב} ומיאנו לקבל {את התורה}, כי שורשם מזה" {**ישראל קדושים** ט, יז, עמ' 130; וראו רובינשטיין, בחינת האבות}. אך לפי ר"צ הניגוד המוחלט (המביא לתיקון) לקליפת התאוה אינו 'החסד' המקביל לה בקדושה, אלא דווקא היפוכה 'גבורה' שבקדושה (ולפי זה הניגוד המוחלט לכעס שבטומאה יהיה 'החסד' שבקדושה): "כידוע על יעזר כנגדו (בראשית ב, יח) שטבע האשה נגדית (כמו שנאמר {שם ג, טז}: 'ואל אישך תשוקתך והוא ימשול') ואז היא עזר, כי האהבה רק בין שני הפכים. כי כך הוא הבריאה {...} שני קצוות שהם איש ואשה, וקו אמצעי הוא ה'בן'. ולכך שרה המנגדת לאברהם {='חסד', אהבה} ממדת 'הגבורה' {=יראה, דין} {...} ולכך היא אויבת לישמעאל {קליפת 'החסד'}. כי קדושה יש חיבור לשני קצוות מצד ששניהם קדושה; וכן מדה אחת, זה קדושה וזה החיפץ, יש גם חיבור מצד ערבובי דעץ הדעת טוב ורע. אבל שרה טוב ש'גבורה', וישמעאל רע שבחשקות {='חסד'}, ממש שני הפכים. כן רבקה שהיתה בעלת חסד כמפורש בכתוב, נגדית ליצחק {='גבורה', יראה, דין} אויבת עשו מטעם זה" (**קומץ המנחה** ב, ג, עמ' 343).

<sup>638</sup> **צדקת הצדיק** רכט, עמ' 140. מקור הקשר בין צרעת לכעס, שסופו קנאה ורצח, בדברי חז"ל המפרשים את הצרעת כעונש על לשון הרע (ערכין טז, ב; **תוספתא** נגעים, ו, ו; **ויקרא רבה** טז, ו; ועוד), הנובעת מקנאה ומובילה למוות (בבא מציעא נח, ב; ירושלמי פאה, א, א, טז, ב), שהרי "מוות וחיים ביד הלשון" (משלי יח, כא). ר"צ חוזר רבות על הקשר בין צרעת לכעס-קנאה-רצח, ראו למשל: **מחשבות חרוץ** יט, ה, עמ' 163; **צדקת הצדיק** רלג, עמ' 147; **פרי צדיק** ב, שמות יא, עמ' יט; ועוד. על סכנת הלשון בדיבור שמן השפה ולחוף ובלשון הרע (של דואג האדומי ואחיתופל), ועל תיקון ברית הלשון שכנגד תיקון ברית המעור (של דוד), ראו בהרחבה **דובר צדק** ד, אחרי מות, בעיקר קכא-קכב, עמ' 201, ו-קצו, עמ' 248. רפפורט, טיטוס, דן בדמותו של טיטוס, שמחד מאפיינה ר"צ כמידת הכעס, אך מאידך חטאו לפי המדרש היה בתאוה, בביאת זנות בבית קודשי הקודשים. רפפורט אינו מסתמך על פרשנות ספציפית של ר"צ למדרש, אלא מפרש אותו בעצמו לפי רעיונותיו הכלליים של ר"צ (מהות בית המקדש כ'לבנון', מהות השלום, מהות החוצפה ועוד).

<sup>639</sup> **ליקוטי מאמרים** טז, יט, עמ' 110. לסקירה קצרה על היצר והיצירה הנובעת ממנו במשנת ר"צ, הממשיך בדרך הבעש"ט, ללא דיון במעמד היצר, ראו שרגאי וביק, **בהיכל**, עמ' 37-39.

תורה שנעשו 'חרות מיצר רעי' {שמות רבה לב, א}, נעשו חרות משעבוד מלכיות, דהא בהא תליא {=שזה בזה תלוי}, שאור שבעיסה {=היצר הרע} ושעבוד מלכיות, זה נמשך מזה".<sup>640</sup>

ואכן, עשו מייצג את קליפת 'הגבורה' והדין (של יצחק), את הצמצום המופרז המביא לקנאות רעה, לכעס ואף לרצח. במובן זה נכללת ההפרזה בדין בחסד, משום שיצר הכעס עצמו הוא תאוה שמקורה בחסד, וההפרזה עצמה היא חוסר-גבולות המאפיין את החסד. מול הפרזה זו נצרכת הקנאות החיובית והצמצום של יוסף:

ועשו כוחו רציחה וכעס, ויש לו טענה נגד העלולים בתאוה לפי מראית העין. אבל באמת אף השטופים בתאוה מישראל נקיים וטהורים בה יותר מן הפרושים מאומות העולם {...} דעשו משוקע בתאוות יותר, ומכל מקום נופל ביד זרעה של רחל (פסיקתא רבתי יב {זכור}, נד ע"א) כי הם גם כן בכח זה {של 'גבורה'/כעס} וכמו שאמרו (מכות ט, ב): "בגלעד שכיחי רוצחים, בשכם שכיחי רוצחים", וכמו ששמעתי על ירבעם, "ושם אמו צריעה" {צ"ל: צרועה; מלכים א, יא, כו} רצה לומר, שורשו כעס, כי צרעת מורה כעס; ובהם הבירור דאין כעסו ככעס עשו, אשר "עברתו שמרה נצח" {עמוס א, יא}. ועל כן אמרו (פסחים סז, א) דמצורע משתלח חוץ למחנה ישראל. דמדת כעס שנברא בעולם אינו אלא לחול על ראש רשעים, והוא עמלק {נכדו של עשו} שהוא "ראשית גוים" {במדבר כד, כ}, שבו נאמר "תמחה" {דברים כה, יט}; ועל כן עשו שורש הכעס, כי בעבורו נברא מדת הכעס בעולם, ועל כן זרעא דיוסף ורחל, שבהם מדת הכעס דקדושה, הם שופכים חמתם במקום שראוי לכעוס בעמלק; וזהו חוץ למחנה ישראל, שלא לשפוך כעסו על ישראל חס ושלום.<sup>641</sup>

לטענת ר"צ, למידת הצמצום והגבול יש לשים גבול – יצר הכעס (של עשו ועמלק) יעלם לגמרי, ועל-ידי הכעס (של יוסף) עצמו. אך מכאן עולה שגם כוחו החיובי של הצדיק עצמו, יראת השמים המצמצמת, עתידה להתבטל. 'הגבורה' המופרזת של עשו מביאה לכליונו העצמי, משום שהיא הופכת למדה של הרס. הכעס המצומצם והחיובי של יוסף נצרך למלחמה בכעס המופרז של עשו – אך לפי ר"צ גם הוא הפך לכעס שלילי עד שאצל צאצאיו התרבו הרוצחים; בנוסף, כיון שמקור הכעס בצמצום של 'גבורה', והוא מצומצם לעומת ההפרזה של עשו, גם זמנו מצומצם (כמלכותו הזמנית בלבד של יוסף, אותה ראינו לעיל, 4.2.2.1), והוא נצרך רק לשעתו. ר"צ טוען, שלאחר ניצחונו העתידי של משיח בן-יוסף על עשו במלחמת גוג ומגוג, יעלמו הכעס והקנאה לגמרי, שהרי אינה בשורש ישראל, ועליהם אין לשפוך כעס; לכן, עם שבן-יוסף ינצח במלחמה, גם הוא ימות בה: "כח כעס ורציחה, תכלית

<sup>640</sup> **מחשבות חרוץ** טז, א, עמ' 133. ראו ברכות יז, א: "רבו העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב: שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". רעיון הפרדת ישראל מחטאיהם, כמקרה חיצוני של רצונות זרים הדבק בהם, חוזר רבות בכתבי ר"צ; ראו למשל **תקנת השבין** ד, א, עמ' 19. ר"צ כותב במקומות שונים, שיצר הרע ושעבוד מלכיות הם שיקרף הדדי המשפיע הדדית: מחד, היצר הפנימי מאפשר את שלטון המלכויות, כפי שראינו בציטוט כעת; מאידך, שלטון המלכויות יוצר מגע עם מדתם הרעה וטומאתם, הנכנסת בישראל ופותחת להם את פתח החטא, למרות היותם טובים בשורשם: "ויעצם ישראל הוא כן, וכמו שאמרו: 'גלוי וידוע שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד {מלכויות} וכו', והכל אחד, כי כשיבוטל יצר הרע מן העולם יבוטלו גם כן האומות עכו"ם ויהיו כולם גרים גרורים. דשורש יצר הרע הוא באומות העכו"ם, שהם בעצם כן, דשורשם מצד הרע, מה שאין כן בישראל דהמשילו (סנהדרין מד, א) ליאסא דקאי בניי הוצי' {=הדס שעומד בין הקוצים}, שהחטאים נמשכים רק על ידי החושים {אומות העולם} הסובבים לשושנה {=כנסת ישראל} " **מחשבות חרוץ** ד, יא, עמ' 16; ועוד, שהגלות עצמה מעכבת את עבודת ה': "כי הגלות ושעבוד מלכיות הוא מעכב גדול לעבודת ה' יתברך, כמו השאור שבעיסה דיצר" (שם, טז, ו, עמ' 136). מצד אחר, המלכויות הם גם העונש על החטאים, עונש של ייסורים אך גם של הוספת חטא: "כי הוא שטן הוא יצר הרע" {בבא בתרא טז, א} והרי הוא עצמו גורם כל החטאים. ולפני השם יתברך 'גלוי וידוע שרצוננו לעשות רצונך והמעכב רק השאור והמלכות. והשאור הוא היצר הרע שבלב, והמלכויות המעיקים הם גורמים בשיעבודם גם כן {לחטאי ישראל}. והכל אחד, כי הוא {השטן} המסית והוא המקטרג והוא היורד ופועל העונש, ומתלבש בהמלכויות ששיעבודם הוא לעונש על החטאים, והוא משתדל להוסיף בזה עוד חטא על פשע ושניהם יחד פועלים יותר" **ישראל קדושים** ח, יז, עמ' 112).

<sup>641</sup> **ליקוטי מאמרים** טז, לז, עמ' 117-118. הקנאה החיובית של צאצאי יוסף עלולה להיות גם חסרונם: "כל מי שנקי מחטאי התאוה צריך שמירה יתירה בעניני כעס ורציחה שהוא עלול להם, וכידוע דילא תרצחי וילא תנאפי' {שמות כ, יב} הם שני הפכים והם {שלא בהתאמה} ימין {=יחסדי} ושמאל {=גבורה} ברע. [וכמו ששמעתי על ירבעם בן נבט שנקרא 'אפרתי' =משבט אפרים; מלכים א, יא, כו] דרצה לומר שלא ראה קרי מימיו {בהיותו צאצא יוסף הצדיק} 'ושם אמו צרועה' {שם} – היסוד שלו {=אימו} כעס {=צרעת}]]. וכל זרעא דיוסף הם שומרי הברית כנודע, ורציחה שכיחא שם כמו שאמרו (מכות י, א): 'בגלעד שכיחי רוצחים, בשכם שכיחא רוצחים' " **צדקת הצדיק** קיז, עמ' 49. על בני רחל, שיפי תוארם מלמד על שמירתם ונקיותם הפנימית מפגם הברית, ושלכן הם המתמודדים עם עשו, ראו **צדקת הצדיק** צו, עמ' 37: "מי שהוא שומר הברית ולא ראה קרי מימיו הוא נקרא 'יפה תואר' בכתוב, כענין 'יוסף יפה תואר' {בראשית לט, ו}; "רחל שהיא עקרת הבית, בית ישראל, כי היא יפת תואר ויפת מראה' {בראשית כט, יז}; "... דהיינו ביופי הנפש {...} וכן זרעה צדיקים גמורים {...} שהם בהתגלות בעולם הזה נאים במעשיהם בכל מיני יופי כטעם {בראשית לט, ו}; "יוסף יפה תואר ויפה מראה" **תקנת השבין** ו, ו, עמ' 37; "ויגע בכף ירכיבו' {בראשית לב, כה} – היינו בזרעו' **בראשית רבה** עז, ג}. כי אף על פי שיעקב לעומת עשו, דיה לעומת זה' {קהלת ז, יד}, מכל מקום לעולם הקדושה למעלה, ובהם ביעקב ונשיו אין מקום תפיסה לרע כלל רק בזרעם. והמבררים מזרעם נגד ס"מ ונוקבא {כלומר: השטן סמאל והנקבה שלו} הם יוסף ודוד, שהם תרין משיחין. עמלק נופל ביד זרעו של יוסף שהוא נגד עשו" **דובר צדק** ב, וישב ה, עמ' 111. לפי ר"צ, הנגיעה בירך – שהוא אבר ההולדה והברית – של יעקב, מלמדת שיעקב עצמו אמנם תיקן את יצרו והוא כאדם הראשון לפני החטא, אך זרעו ויוצאי ירכו אינם מתוקנים {ואף חוטאים ו'בוגדים'; 3.3.1} ודווקא בעניני הירך: הזרע והתאוה – ומכאן הפער בין 'האמת' של יעקב ל'אמונה' של בניו (3.2.1). ואולם, בני רחל נקיים מתאוות ולכן תפקידם לברר שמיות יעקב שלמה, כלומר שגם כל צאצאיו הם חלק מעם ישראל ואף אחד לא נדחה כישמעאל מאברהם בשל תאוותו – ואף לא הם-עצמם במידת הכעס (וכיוסף ששהה 17 שנה בגלות מצרים וחשב שנדחה ממיטת יעקב) כמו עשו מיצחק.

הטוב שבו שלכך נברא, הוא כדי למחות זרע עמלק ואחר כך יתבטל כח זה לגמרי. ועל כן משיח בן יוסף שהוא יהיה המשיח מלחמה { במלחמת גוג ומגוג } נגד אומות העולם { ... } גם הוא יהרג, היינו דכח זה אינו נצחיי".<sup>642</sup>

לפי ר"צ, 'הגבורה' המצומצמת מתפקדת לא מול קליפת 'הגבורה' בלבד, אלא גם מול קליפת 'החסד', מול היצר השני של התאוה. 'החסד' הוא אהבה חסרת-גבולות, שמעלתה ברורה; חסרונה הוא כשחוסר הגבולות מופנה לאהבה של הרע והטומאה, בתשוקה לתאוות אסורות ובמחילה להופעות של רוע: "גמילות חסדים { ... } מדת אברהם אבינו { ... } איש החסד, שמפסולתו יצא ישמעאל המלא בתאוות דגילוי עריות דכתיב בהו: 'חסד הוא' { ויקרא כ, יז }, שהוא פסולת החסד כידוע. והוא מלא מאהבת הבריות ולהטיב ולעשות חסד עם כל אחד היפך שפיכות דמים { של עשו }.<sup>643</sup> מול חוסר הגבול של החסד-תאוה נדרשים שוב הצמצום ו'הגבורה':

דכל בירור צריך להיות בהפכו, ועל כן "אברהם הוליד את יצחק" { בראשית כה, יט }, שהיה חפצו לברר דהחסד לאברהם היה רק לשם שמים, והפסולת דישמעאל שיצא ממנו לא נקרא זרעו; נתברר על ידי שהוליד יצחק, שנקרא זרעו { "כי ביצחק יקרא לך זרע"; שם, כא, יב } שבו גילוי מעמקי לבו, והוא אדרבא מדתו בצמצום ופחד לשם שמים, בזה נתברר דגם החסד שהיה בהתגלות דמדת אברהם אבינו { ... } היה גם כן רק לשם שמים.<sup>644</sup>

חסדו ואהבתו של אברהם מתבררים מהאהבה המקולקלת של ישמעאל בנו, על-ידי היפוכו בדין ובראה של יצחק, שרק הוא נקרא זרעו. בירור זה אמנם מתבצע בהיפוך (בדומה ל'אתהפכא'; 4.2.4-4.2.4.1.1) של מידת 'החסד', אך תוכנו של ההיפוך הוא כאמור ה'אתכפיא' (שם), כפיית היצר של הצדיק בצמצום של 'הגבורה'; אך לפי ר"צ, גם דוד החסיד, המבצע 'אתהפכא' ליצר ומהפכו מרע לטוב מאד, מבצע קודם לכן את 'האתכפיא', כשנצח את יצר הרע בתענית: "לבי חלל בקרבי (תהלים קט, כב), שהרגו ליצר הרע בתענית (ירושלמי ברכות, ט, א { סז ע"ב }), שזהו כמו שיהיה לעתיד לבוא שיתוקן חטא אדם הראשון, וישתנו כל סדרי הטבע שנשתנו ביום שישי אחר חטא אדם הראשון לשוב לכמות שהיה קודם החטא, וישחוט הקב"ה ליצר הרע, היינו אותו כח המסית לרע, הנקבע בטבע הלבבות על ידי חטא אדם הראשון.<sup>645</sup>

ואולם, אף ש'האתכפיא' נדרשת בשלב הראשון של ההתמודדות עם יצר התאוה – כדי למנוע את פיזור כוחו של 'החסד' ולנתבו ולרכזו לכיוון מסוים ויצירתי – היא אינה מספיקה: כוח הצמצום שבה אינו מכיל את האינסופיות האלוקית המצויה בכול ואף לא את כל המרחב הנפשי של האדם, הכולל גם את התשוקה המתפשטת אל מה שמעבר לו. צמצום מלא של התאוה האנושית הוא מחיקת 'הבחירה' הקונטינגנטית כחסרת-ערך לעומת האמת והטוב המוחלטים, ור"צ טוען שתיקונה המלא של התאוה מותיר ממנה ממשות (קונטינגנטית), באמצעות ה'אתהפכא' שאותה ראינו לעיל (2.4.2). היפוך זה מהותו אפוא התפשטות לעומת ה'אתכפיא' המצמצמת, ולכן ניתן לבצעו לגבי יצר התאוה שמהותו התפשטות בלבד, ולא לגבי יצר הכעס שמהותו צמצום והגבלה, גם של זמן קיומו. התאוה אינה זקוקה לצמצום קבוע של יראה, משום שתאוותם של ישראל היא ליראה עצמה: "אבל אצל ישראל שהם יראים מה' יתברך, אדרבא: זהו כל תאוותם וחשקם לירא מה' יתברך, וזהו מילוי תאוותם יחוד אהבה ויראה הוא יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה.<sup>646</sup>

גם בתיקון העתידי תידרש ה'אתכפיא' של הצדיק: משיח בן-יוסף יכפה את התאוה ולכן ינצח את גוג ומגוג המייצגים אותה (והכניעה לה היא המביאה לשליטתם החיצונית); כפיית בן-יוסף את גוג ומגוג תביא לשחיטת היצר. חז"ל נחלקו על מי יתקיים בעתיד ההספד המתואר בזכריה (יב, י-יב): "חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר על יצר-הרע שנהרג" (סוכה נב, א), אך מדוע להספיד את היצר-הרע? לדעת ר"צ, כיוון שהכול בידי שמים

<sup>642</sup> ליקוטי מאמרים טז, מ, עמ' 119. התהליך הדיאלקטי, שבו האהבה מתפשטת, היראה מתקנת אותה בצמצום ומתפשטת בעצמה, והאהבה שבה ומתקנת את היראה, עולה בפרשנותו של ר"צ (דובר צדק ד, אחרי מות ח-יח, עמ' 140-132) ליחס שבין נדב ואביהוא (אהבה מתפשטת), פנחס (יראה מתקנת ומתפשטת) ואליהו (שגם הוא דווקא כנגד היראה, אך אצלו היא מתקנת בזריזות ובאהבה). ראו וסרמן, אליהו; על הגבול לגבול, ראו שם עמ' 255-256.

<sup>643</sup> קדושת השבת ד, ו, עמ' 292. וראו גם פרי צדיק ב, פרה, אחר הבדלה, עמ' שכז: "ראשית המדות בקדושה 'חסד לאברהם' { מיכה ז, כ }, שנצרך להטהר ולהיות נשמר מההיפוך, שהוא חסדים זרים ותאוות ואהבה זרה, שהיא קליפת ישמעאל, פסולת של אברהם אבינו עליו-השלום שהוא חסד ואהבה".

<sup>644</sup> תקנת השבין ו, סה, עמ' 72-73.

<sup>645</sup> מחשבות חרוץ יח, יג, עמ' 158. על משמעות המושגים 'אתכפיא' ו'אתהפכא' במשנת ר"צ, עמדנו לעיל בסעיפים 4.2.4-4.2.4.1.1; על מקור המושגים ראו בהערה 595.

<sup>646</sup> מחשבות חרוץ ח, כ, עמ' 59.

דעותיהם של חז"ל אינן סתמיות ולכן "שניהם אמת, כי משיח בן יוסף דוקר ליצר הרע, ועל ידי שבני ישראל אין נקיים בזה על ידם מגיע מתתו";<sup>647</sup> דקירת יצר התאוה בידי בן-יוסף היא עצמה דקירתו של בן-יוסף עצמו, שכן ישראל אינם נקיים בו, ולכאורה, זהו חיסרון של ישראל הגורר את אי-התיקון של היצר ואף את מות בן-יוסף. ואכן, אף שישראל טוענים בצדק, כפי שנראה מיד, שצריך את התאוה לשם ההמשכיות – מיניה-וביה יש בעמדתם חוסר-ניקיון של תאוה, הגורם לכך שממילא יביאו למותו של בן-יוסף: "ולכך נאמר (זכריה יב, י): 'והביטו את אשר דקרו' וגו', שנקראת הריגת משיח בן יוסף על שם ישראל. והיינו שכל השתדלות ישראל לתקן עטיו של נחש ולהתבלע המות {ישעיהו כה, ח}, ומצד זה מגיע ההריגה למשיח בן יוסף [כמו הריגה ליצר הרע הנזכר שם {סוכה נב, א} וכנ"ל] כנ"ל. ומאליהם דקרהו".<sup>648</sup>

ואולם, ר"צ טוען כאמור שיצר התאוה מצוי במחנה ישראל, וזאת לא רק כחיסרון, אלא משום שיש לו ממשות (קונטינגנטיות) שאף יש בה מעלה. לפיכך, מותו של בן-יוסף נובע מיחסו ליצר המיני: ה'אתכפיא' ושחיטתו את היצר המיני ועטיו של נחש' המצוי, כפי שנראה מיד, בכל אדם אפילו צדיק גמור, היא מעלתו הנצרכת: "משיח בן יוסף יהרג (סוכה נב, ב), דאין אדם "צדיק בארץ שלא יחטא" {קהלת ז, כ}, ו"הנפש החוטאת {היא} תמות" {יחזקאל יח, ד}, כפי משפטו {של יוסף} בהגדרה, אין תקנה למעט החטא דיעטיו של נחש' אלא קבורה".<sup>649</sup> לפי משפטו של יוסף, שאינו פוגם בברית לכתחילה, תיקונה הוא מוות בלבד – וכפי שנראה מיד הפגימה בה אכן מובילה למוות – ולכן הוא דוקר, כופה ושוחט את היצר.

אך דקירה זו היא גם חסרונו של בן-יוסף, משום שהיא גודעת כוח שאמנם מוביל למוות אך גם נדרש לקיום החיים והמציאות, 'הבחירה' והיצירתיות האנושיים – והעובדה שכוח זה נדרש היא הסיבה לכך שישראל אינם נקיים ממנו לחלוטין, ואין צדיק שאינו חוטא. בן-יוסף קנאי נגד התאוה שהובילה למוות – אך מביא בעצמו למוות הן ביצר הכעס והרצח המצוי בו, הן בגדיעת היצר המיני המביא חיים. דקירת היצר היא אפוא דקירת האנושיות עצמה, וכשם שטענת ישראל על הצורך בתאוה ממילא דוקרת את בן-יוסף, כך דקירתו את היצר-הרע היא ממילא דקירתו-שלו, כדי להגביל את קנאותו, וכן משום שגם הוא כלול באנושיות שאותה דקר. כשם שיש לצמצם את הכוח המצמצם של הקליפה, המפריזה בו והופכת לרצח חסר-גבולות ('חסד' של קליפה), כך יש לצמצם גם את הכוח המצמצם של הקדושה ולהניח להתפשטותה ('חסד' של קדושה).

לכן, אף שהצדיק הוא 'שומר הברית', אין הוא יכול להביא גאולה שלמה, בתיקון מלא של הברית ושל 'עטיו של נחש', שהוא הרגשת התאוה הגופנית האגואיסטית הקיימת אפילו אצל הצדיקים שומרי הברית: "אין מצוי שמירת הברית לגמרי שלא ראה קרי מימיו, אלא בזרעא דיוסף {...} אבל באמת גם משיח בן יוסף שיעמוד מזרעו לא יהיה המתקן זה לגמרי לאהפכא ושיתלבן, כי מדריגתו רק לאכפייא ולכבוש התאוה, ואין זה תיקון גמור, שהרי הבריאה היתה שיהיה תאוה רק שיהיה בקדושה ובלא שום הרגשת תאוה גופנית".<sup>650</sup> מידה מנוגדת אכן נצרכת כדי למנוע הפרזה בתאוה, אך לפי ר"צ תיקונה המלא הוא רק על-ידי המידה עצמה:

ולכך יהרג משיח בן יוסף. כי המיתה היא על ידי ס"מ {=השטן} שהוא הרוצח ומלאך המות {בבא בתרא טז, א}, ורציחה שלו נמשכה על ידי הסתת הנחש ותאוה. והיינו דרציחתו {כח הרצח של עשו} נמשך מזימה כנ"ל {שהביאה מוות לעולם} ויוסף הוא נגדו { "כיון שנולד יוסף נולד שטנו של עשו"; בראשית רבה, עז, ג}, רק מכל מקום הוא דרגא דשומר הברית, שונא זימה. ואף על פי שברציחתו מתגבר על רציחה דעשו ושורפו, אבל מכל מקום אינו כובש לנחש עדיין שהוא הזימה, שהכבישה הוא מי שהוא מדרגא דיליה {=שלו} ולא מי שהוא להיפך שאין עושה כלל דבר זה. והכבישה הוא רק מי שהוא ממש דוגמתו, רק מכל מקום הוא טוב הוא מתגבר עליו. ולכך נשאר 'עטיו' {=עצתו} של נחש' ומצידו נמשך המיתה לגוף {...} אבל משיח בן דוד נאמר (תהלים כא, ה): "חיים שאל ממך" וגו', שהוא המתקן עטיו של נחש לגמרי {...} ולכך כל חטאי דוד ושלמה היו מזנות. אבל באמת אינם חטאים כמו שאמרו ז"ל (סנהדרין קז, א) {...} ולכך הוא אתי דייקא {=בא דווקא} מעמון ומואב {מה שאין כן משיח בן יוסף אין בא מאדום} כי אצלו צריך דבר זה {=יצר התאוה} להיות קבוע וקיימא גם לעתיד לבוא.<sup>651</sup>

<sup>647</sup> צדקת הצדיק קנז, עמ' 73.

<sup>648</sup> דובר צדק ב, וישב ז, עמ' 113; ההדגשות שלי.

<sup>649</sup> מחשבות חרוץ ז, כט, עמ' 45.

<sup>650</sup> ישראל קדושים י, כד-כה, עמ' 147.

<sup>651</sup> דובר צדק ב, וישב ה-ו, עמ' 112-113.

שחיטת יצר התאוה היא תנאי הכרחי אך לא מספיק לתיקון המוות שהביא לעולם (בחטא עץ הדעת, 'בעטיו של נחש'), שכן השחיטה משתמשת במידה המנוגדת לתאוה, מידת הכעס; מידת זו מביאה אף היא תוספת מוות לעולם, ברצח; ובסופו של דבר, תיקון מלא מתקיים רק על-ידי אותה מידה עצמה ('המתקת המר במר'; 4.3.4), על-ידי היכרות פנימית עם היצר ושימוש בו לטוב במקום לרע. בן-יוסף מתקן את הכעס על-ידי הכעס עצמו, וכיוון שהכעס נובע מ'הגבורה' והצמצום, הוא מביא לביטולו; אך לגבי התאוה בן-יוסף חסר היכרות פנימית, שכן אין הוא חוטא בה, ואפילו עם אדם שהוא שטנו אין לו קשר פנימי. בניגוד אליו, לבן-דוד יש היכרות פנימית עם התאוה, בשל חטאי אבותיו בתחום המיני (יהודה ותמר, דוד ובת-שבע) ואף מקורו מעמון (נעמה אם רחבעם) ומואב (רות סבתו של דוד) שהורתם ולידתם בחטא התאוה (לוט ובנותיו בסדום).

לכן דווקא דוד ומשיח בן-דוד הם שיכולים לתקן לגמרי את היצר מתוך עצמו, שלא בביטולו אלא בהפיכתו ממר למתוק, והשארתו ככוח נצחי באדם, גם בעתיד: "מדת דוד המלך {...} 'שהקים עולה של תשובה' {מועד קטן טז, ב} הוא 'לאתהפכא', וכן משיח בן דוד שיביא לתקן גם רשעי כל הדורות, ודהחטאים ש"כשנים {האדומות} כשלג ילבינו" {ישעיהו א, יח}, על ידי דיתלבן היצר הרע, כשישחוט ויוציא דמו והאדמומות וישאר חסדים טובים {שצבעם לבן} לעמו ישראל, כי 'תאוות אדם חסדו' {משלי יט, כב} כידוע".<sup>652</sup> בניגוד ליצר הכעס שמיוצג בצבע הדם האדום, יצר התאוה, שמיוצג בצבע הזרע הלבן, לא יתבטל לגמרי לעתיד-לבוא, אלא "יתלבן": ראשית, צדדי הטומאה האדומים שלו (כדם הנידה או כחמימות היצר הרכושנית והקנאית) יתבטלו; שנית, גם הלבן הטמא עצמו יהפוך ללבן של נקיות, כשצדדי הטומאה הלבנים, הנובעים מ"עטיו של נחש", יתבטלו:

"הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני {אמי"; תהלים נא, ז} וגו', וייחס עוון מזיד על האב ישי, שמת בעטיו של נחש {שבת נה, ב} ולא חטא מעולם כלל, רק מה שאמרו ז"ל {ויקרא רבה יד, ה}: "בעוון' מלא {שיש בו שני ואוים}, דאפילו חסיד {שבחסידיים מתכוון להנאת עצמו} "וכו', מה שכיוון להנאת עצמו, דזה בא על ידי 'עטיו של נחש' ושוורש יצר הרע שיש בעולם, המגרה תאוה בלב לכיון להנאתו, לא לשם מצוה לבד".<sup>653</sup>

ישי הוא מאותם שלא חטאו כלל, אך בניגוד ליעקב ואלהיה שלא חטאו ולא מתו – אלו מתו ב'עטיו של נחש', בגלל היצר המיני שנכנס באדם בעצת הנחש (כסמל פאלי), כשפיתה אותה לאכול מעץ הדעת "שתאוה הוא לעינים" (בראשית ג, ו); אכילה תאוותנית זו הביאה מיתה לעולם, שמעתה ואילך מושרשת בצאצאי אדם הראשון ב'עטיו של נחש' (אפילו באלו שלא חטאו, כישו): "דעיקר המיתה הוא רק על ידי התאוה, שזהו 'עטיו של נחש' {שהביא מיתה אפילו למי שלא חטא כלל; שבת נה, א}, שבא על חוה והטיל בה זוהמא (שבת קמו, א)."<sup>654</sup> ר"צ קושר זאת לדברי דוד בתהילים, על עוון אביו וחסא אמו בשעת התשמיש שבו התעבר דוד, שלפי המדרש טענתו היתה ש"אפילו חסיד שבחסידיים מתכוון להנאת עצמו". ה"חסיד שבחסידיים" אינו אפוא אלא ישי, ש'עטיו של נחש' שהמיתו למרות שלא חטא הוא התאוה האגואיסטית של "הנאת עצמו". התאוה היא אפוא הרצון להתרחב ולהתפשט לאינסוף כמו 'החסד', ומכאן כוחה להוליד חיים; אך כשהיא ממוקדת בעצמה, בהנאת הגוף והאגו, היא מצטמצמת והופכת לסיבת המוות, לסופיות. לכן זקוקה התאוה בשלב הראשון לצמצום של ה'אתכפיא', כדי לנתבה לאהבות המותרות לשם שמים – אך תיקונה המלא יהיה במימוש טבעה להתפשט, אך רק לשם שמים.

כמו לגבי הרוע והחטא, כך לגבי יצר התאוה – תיקונו 'לשם שמים' אינו העלמתו: לא בצמצום של 'אתכפיא' המוחקו כקונטינגנטיות חסרת-ערך מול הטוב המוחלט (לשם שמים), כך שהאדם אינו נהנה עוד כלל; ולא בהפיכתו כך שהוא "נבלע" בממשות המוחלטת של הטוב, או בהתרתו לכתחילה כ'טוב', משום שהתבטל ההבדל בין טוב לרע. תיקון התאוה ב'אתהפכא' משמעו שהיא נותרת קונטינגנטית וקשורה בהנאה החולפת, אך הפנייתה מהנאת עצמו ל'לשם שמים', מעניקה לקונטינגנטיות עצמה ממשות.

<sup>652</sup> פוקד עקרים ה, ו, עמ' 252. בריל, מיסטיקה, עמ' 103-105, טוען ששני השלבים של 'אתכפיא' ו'אתהפכא' מקבילים בהתאמה לחילוק החב"די בין 'הבינוני' ל'צדיק'; אלא שר"צ חורג מחב"ד בכך שלשיטתו גם השלב הראשון מאפשר הפיכה של רע לטוב, ולא התמקדות בטוב בלבד כמו 'הבינוני', ובנוסף, דרגת 'אתהפכא' פתוחה בפני כולם, אמורה להיות מטרה כללית ומתרחשת למעשה בלבו של כל אדם גם ללא מודעותו, ולא בעולמו של 'הצדיק' היחידי והנדיר בלבד.

<sup>653</sup> תקנת השבין יא, ז-ח, עמ' 145. על עטיו של נחש והנאת עצמו ויחסם למוות, ראו גרוסמן, על החיים, עמ' 230-234.

<sup>654</sup> מחשבות חרוץ ח, כו, עמ' 62.

הממשות של הרוע, החטא והתאוה הקונטינגנטיים תלויה בהכרתם את עצמם ואת מטרתם כאמצעי למטרה של הטוב; הכרה זו הופכת את מהותם הקונטינגנטית כאמצעי לממשות לכשעצמה, שכפי שנראה בהמשך (ובהרחבה להלן, 4.2.5.1, 5.1), אף יכולה להתעלות על המטרה של הטוב. כך גם לגבי ההנאה, שהיא אפקט נילוה למטרת המעשה: החתירה ל'הנאת עצמו' הופכת את ההנאה עצמה למטרה – אך כיון שאינה אלא אפקט נלווה, היא לא תושג וסופה תסכול; אך כשהמטרה נשמרת – 'לשם שמים' – אף ההנאה תישמר ותתממש ביתר-שאת. 'עטיו של נחש' אינו נמחק, אלא מתוקן מתוכו-עצמו; לכן מכנה דוד את עטיו של נחש "עוון" עם שני ואוים ("עוון מלא"):

הבכל מקום שנוסף אות מאותיות השם ההוי"ה יש בו תוספת מעלה וקדושה, וכל שכן אות ו' שהוא אות אמת, כמו שמוכח בווהר (ריש ויקרא {ח"ג} א, א). וזהו "עוון מלא" ויקרא רבה יד, ה; תהילים נא, ז; ... מי שדבוק באמת לגמרי; וזהו דרגא דיעקב ד"לא מת" {תענית ה, ב}. כי המיתה היא מצד השקר, שהוא "עד ארגיע" {ו' ואין לו קיום, דעל כן נקרא כזב, רצה לומר דבר הפוסק, והוא התאוה שנקרא "לחם שקר"; מה שאין כן "שפת אמת" ד"תכון לעד" {משלי יב, יט}. ועוון זה {של הנאת עצמו} שנחשב לו לישי לפי גדולתו לעוון, ניתוסף בו אות האמת. כי המעשה {הביאה של ישי} – מלבד {האמת שבו ב} מצות עונה {...} ומצות {...} להוליד אפילו שקיים פריה ורבייה {...} יש בו גם האמת ש{בלידת דוד המלך {...} המתקן הכל עד ד"יבוקש עוון {ישראל} ואיננו" ירמיהו נ, כ} ויבולע המות {ישעיהו כה, ח}, כי יתגלה האמת הקיים לעד – ודאי אינו אלא פעולת אמת, היפך העוון שהוא שקר, להגיד כי גם עוון זה דבוק באמת. כי שורש התאוה והחשק של המשפיע למושפע הוא בעליוני עליונים, וכמו שהמשיל בשיר השירים אהבת ה' יתברך לכנסת ישראל, כחשוק לחשוקתו ממש. ועיקר חשק האמת דיעקב אבינו {...} שאמר "הבה {אשתי ואבואה אליה; בראשית כט, כא} "וגו' – להעמיד תולדות נתכון {בראשית רבה ע, יח}, ולא היה לו שום מחשבה וכוונה אחרת כלל. ועירוב תאות שקר דלהנאתו, אף הוא יש בה צד אמת, כי יש בהולדת בניו הנאה לאב, מצד האמת "דברא מזכה אבא" [=בן מזכה אביו; סנהדרין קד, א]. ודוד המלך {...}, שהוא המתקן לחטא אדם הראשון ועטיו של נחש, וזיכה לאביו ביחוד בזה, שנתברר דגם הנאת עצמו מזה הוא הנאת אמת, אלא שאינה אותה הנאת הבל וכוזבת של דמיון היצר, הנמשך מ'עטיו של נחש' המכונה בשם "עוון", רק הכל נטפל לאות הו' שבו שהוא אות אמת.<sup>655</sup>

<sup>655</sup> **תקנת השבין** יא, ח-ט, עמ' 146-145; ההדגשות שלי. לפי ר"צ, נגזרת של יצר התאוה המינית היא תאוות האכילה: "תאוות האכילה ותאוות המשגל אחיות הנה, שגם בכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה שם נאמר קדושה {ויקרא רבה כד, ו; ...} וזה מביא לזה, כמו שאמרו {ברכות לב, א}: 'מלא כריסי – זני בישי' {רש"י: 'מילוי הכרס הוא ממיני החטאים הרעים'; ...} 'לא תרוי [=תרווה] [מהיין]} ולא תחטאי' {ברכות כט, ב}, ובקידושין (מ א): 'דעביד הא אכיל הא' [=העושה זה] [בועל ארמית], אוכל זה [מאכל טמא], כי הכל אחד. ומכונה {יצר המין} גם כן בשם אכילה: 'כי אם הלחם אשר הוא אוכלי' {אשת פוטפר; בראשית לט, ו}, 'אכלה ומחתה פיה' {האשה הזונה; משלי ל, כ}, ובדברי רבותינו ז"ל בכתובות {סה, ב}: 'אוכלת עמו לילי שבת' [=עת האוכל ב, עמ' 399]. ר"צ מצביע תחילה על הקדושה הנובעת דווקא מפרישות מאכילה: "הפרישות מאכילה נקרא קדושה, כמו שאמרו בפרק קמא דתענית {יא, א}: 'היושב בתענית נקרא קדוש' (שם א, עמ' 399). ר"צ אמנם פורש כמה עצות לניצוח היצר, כגון עיסוק בתורה (שם ד, עמ' 400), מתינות (שם ה, עמ' 401-400), אמונה המתבטאת בברכה (שם ז, עמ' 401-402) – אך בניגוד לדברי בריל, **מיסטיקה**, עמ' 100, הטוען שר"צ נוקט בעמדה סהרנית, ר"צ טוען (בדומה למהלכו הכללי בעניין הקדושה; ראו הערה 656) שלאחר ההימנעות והצמצום מתאוות האכילה, המאפשרות את ההיחלצות מ'עטיו של נחש' ומהנאה אגואיסטית, מתאפשרת ההתפשטות של הנאה לשם שמים: "כי ההנאה שיש להאדם מן המאכל, אם נכנסת לנפש האלהית וחלק אלוה ממעל שבו, היינו כשהוא מכיר שהשם יתברך ברא את המאכל הזה ומחיהו {...} והוא נותן בו טעם והנאה, ונותן לאדם חשק שיתאוה לו ויטעום בו טעם טוב ושיסוף בכוחו וחיותו – כשמכיר שזה הכל מהשם יתברך בהכרה ברורה מאיר בלב, בלי הטעייה בנפשו לחשוב דמיון דרך העברה בעלמא להכרה ברורה, הנה הכרה הזו הוא מכח החלק אלוה וצד הטוב שבו, ואותו הצד נתגבר והנאת אותו הצד הוא ממש הנאת הקרבן שלמעלה, כי שוה הוא החלק עם הכל. אבל כששוכח זה, ואוכל להנאת עצמו למילוי התאוה, זה מצד הנאתו המתאוה הבהמית שבאדם וכאלו מקריב לה קרבן, וזהו זבחי מתים ממש" (שם ו, עמ' 401; וראו גם שם יא, עמ' 405, שם דן ר"צ בר' יהודה הנשיא המכונה 'רבנו הקדוש', שלא נהנה מאצבע קטנה, אך בכל זאת שולחנו היה מלא בכל טוב; ראו על כך גם בהערה 656). כדי להשיג שיהלל בידי שמים' נדרשים תחילה ביטול וכפייה של יצר האכילה הגופני, ולפי בריל, **מיסטיקה**, עמ' 102, השגה זו היא התגברות וניצחון על היצר; ואכן, לכאורה נראה שלאחר השגה זו הגופנית הופכת זניחה, עד שהמשיג מתעלם ממנה וכשם שאינו ממש את היצר כך אינו נזקק לכופו. אך בניגוד לטענת בריל, לפי ר"צ, השגה רוחנית זו (לשם שמים) אינה מבטלת את ההנאה הגופנית, אלא מעניקה לה עצמה ממשות, שכן גם אותה **ככזו**, כגופנית וקונטינגנטית, ברא הקב"ה ונותן לאדם. ביחס למוחלט האלוהי הרוחני זוהי אמנם קונטינגנטיות, אך דווקא היא יוצרת חידוש בעולם, ויש לה את כוח הקרבן שעל המזבח, המשפיע כביכול בעולמות העליונים. כאמור, התמקדות היצר בעצמו אינה משיגה את מטרתה, וכך הוא הופך גם לכוח בידי הנפש הבהמית, ברמה האפיסטמולוגית, ולכוח שלילי של זבחי מתים, ברמה האונטולוגית.

בכל הנאות לאכילה, ר"צ עצמו היה פרוש וכמעט סגפן, גם בשנות חסידותו, ודווקא כמידת חסידות **(דברי חלומות ה, עמ' 242)**: "מי שטעם טעם יונת חטא מימיו ונכנס בדרכי החסידות, יודע כי התחלת החסידות היא לקדש את האכילה שתהיה בקדושה": שלא בסעודת מצווה נמנע ממש, ולאחר מכן אף מכל מאכל, ולכן היה מסיים בכל יום מסכת ומקיים 'סעודת סיום', אף כשציווה עליו רמ"י לאכול, נשמע לו משום שזו מצווה לשמוע לדברי חכמים (ברומברג, **מגדולי**, עמ' מב). אך בניגוד לבריל אין להסיק מכך יחס סהרני ליצר, שכן הדרגה שאותה מתאר ר"צ גבוהה ביותר, והוא דורש להשיגה באופן שבו ברור שאכן הושגה ושאינה עצת היצר להנאה גופנית נמוכה באמצעות טענות רוחניות גבוהות: "בלי הטעייה בנפשו לחשוב דמיון דרך העברה בעלמא להכרה ברורה". נראה שר"צ סבר שטרם השיג דרגה זו, או שהשיגה אך בקש גם מסגרת אובייקטיבית של סעודת מצווה להנאת האכילה. ניתן לתלות זאת גם בעכבות עברו הליטאי, שבו הקפיד על עצמו אף יותר. בהשקפתו החסידית, הפרישות היא שלב אחד בלבד, הנכלל לבסוף בהתפשטות עצמה, ולכן גם את שלב הפרישות אין לראות כטהרנות. בריל אף טוען (תוך תרגום לא מדויק של דברי ר"צ) לדחייתו המוחלטת של ר"צ את היין, כמביא קללה וכאב לעולם – אך מתעלם מדיוניו הארוכים על מעלתם של היין והשכרות, בהקשר של פורים (ראו הערה 694). ואכן, בעמ' 105 טוען בריל, שהפיכת הרע לטוב אינה מתרחשת בסגפנות אלא באימוץ העולם; מכאן העדפת ר"צ לשמחת פורים מצום יום-הכיפורים (ראו הערה 774), ומכאן דחייתו את המנהג לצום בראש-השנה, אף שחטא אדם-הראשון ביום זה היה באכילה: "ההמתענים בראש השנה חושבים זהו תיקון חטא אדם הראשון שהיה באכילה אסורה, להתענות לגמרי. אבל אף שזה גם כן קצת תיקון, אינו תיקון גמור – כיודע בסוד 'לאכפייה' ו'לאהפכא'; והנביא לימדנו אדרבא: לאכול 'משמנים' ושתי 'ממתקים' בראש השנה (נחמיה ח, ו), ולכונו לשם שמים להמשיך על ידי זה השפעת משמנים וממתקים לכל ימי השנה, 'כי קדוש היום לאדונינו' {שם} שבו קציבת השפע. ואנו מאמינים בה'

במעשה הביאה יש מטרות אמת: מצוות עונה, פרו ורבו, הקמת עם-ישראל בתולדות והולדת גדולי ישראל; אצל ישי הדברים הם מיניה-וביה, משום שהוא מוליד את דוד שתקן והפך את 'עטיו של נחש' ממוות לחיים, כשברר שגם ב'הנאת עצמו' עצמה יש אמת 'לשם שמים'. כאשר מטרת ההנאה היא האמת, הופכים גם ההנאה והחשק, שכשעצמם הם דמיון כוזב ושקרי, זמני וקונטינגנטי, לחלק מהאמת ולמטרה לכשעצמם: הם מקבלים ממשות כקונטינגנטיים. בהקשר כזה ההנאה חלה גם מעבר לגוף, כשלאב יש הנאה מבנו המזכה אותו בתיקון מעשי; כך נהנה ישי בבנו דוד, המזכה אותו בתיקון דבר זה עצמו, ש'הנאת עצמו' של ישי הייתה בעצמה אמת 'לשם שמים'. זאת ועוד: לפי ר"צ, כשההנאה הקונטינגנטית ('בחירה') מקבלת ממשות לכשעצמה, היא מתגלה במובן מסוים גם כאמת גבוהה יותר מהאמת הרגילה והמוחלטת ('ידיעה'), שכן היא יונקת מחשקו ומתשוקתו ('כתר') של הקב"ה להשפיע לכנסת ישראל. בכך ניכרת השפעתה של 'הבחירה' על הידיעה, שבה נדון בפרק הבא.

ה'אתהפכא' מעניק אפוא ממשות להנאה הקונטינגנטית עצמה, ומתוך עצמה: הכרת 'הידיעה' ש'הכל בידי שמים' מונעת את הצמצום המלא של ה'אתכפיא' מלמחוק את 'הבחירה' הקונטינגנטית (כפי שנעשה ליצר הכעס); מאידך, גם 'הידיעה' המוחלטת אינה מוחקת את 'הבחירה' הסופית באינסופיותה, כלומר אינה מבטלת את ההבדל בין טוב לרע, ומשמרת את הממשות הקונטינגנטית של הרוע. מכאן מתברר, שלמרות שיצר הכעס ו'האתכפיא' יתבטל לאחר שישמש למיתון ההתפשטות של התאוה, הוא בכל-זאת יהיה נצרך כדי ש'האתהפכא' לא יבטל את ההבדל בין טוב לרע.<sup>656</sup>

יתברך ורוצים לאכול מה שהוא ישפיע לנו וממילא הוא הכל בהיתר ולא באיסור, כי אין דבר טמא יורד מן השמים {סנהדרין נט, ב} "מחשבות חרוץ יח, כא, עמ' 161; וראו גם פרי צדיק ה, ראש השנה כב, עמ' רעג).<sup>656</sup> זאת בניגוד לרמ"י, המדגיש את 'הידיעה' המבטלת את 'הבחירה' ולכן, כפי שטוען כהן, **מי השילוח**, עמ' 326-334, הצמצום ('אתכפיא' אצל ר"צ) הוא **שלב מקדים בלבד** להתפשטות הגבוהה יותר ('אתהפכא' אצל ר"צ), המאפיינת את דמותו של יהודה העדיפה על דמותו של יוסף. העובדה שהצמצום ו'האתכפיא' נצרכים גם לאחר ההתפשטות ו'האתהפכא' מתבטאת גם בתפיסת הקדושה אצל ר"צ, הן במושג בספרו **ישראל קדושים**. ר"צ טוען שהשלב הראשון של הקדושה הוא שהאדם מקדש ואוסר את עצמו גם במה שמותר לו (צמצום) באמצעות 'הבחירה' – אך שיאה של הקדושה היא 'החסידות', שבה כל מעשיו, גם ההנאה עצמה ('בחירה'), לשם שמים (התפשטות, 'ידיעה'): "ויעקר הקדושה הגמורה הוא כשהגיע למדריגה זו הגדולה, שיוכל להשתמש בכל הנאותיו בקדושה בלא כוונה לגרמיה והנאת גופו. ורבינו הקדוש אמר על עצמו שלא נהנה באצבע קטנה (כתובות קד, א) {...} שלא נכנסו מעדנים לגופו. ובעבודה זרה (יא, א) דלא פסק מעל שולחנו לא {חזרת ולא צנון} וכי' {...} שהוא להרחיב בני מעים לריבויי המעדנים {...} אבל האמת כמו שקיבלתי {...} דהפירוש כפשטיה, ואף שהיה שולחנו מלא כל מעדני עולם, מכל מקום הוא לא נהנה מזה כלל, דהיינו דכל אכילתו היה בקדושה יתירה, כמדתו דנקרא קדוש, שהוא שלימות הקדושה – להיות כל מעשיו והנאותיו לשם שמים, ולא הרגיש הנאת עצמו כלל, רק על דרך שאמרו (ויקרא רבה לד, ג) בהלל {שאמר}: 'לגמול חסד עם הדין אכסניא' בנו ביתא' = עם האורחת בתוך הבית} וכי', וקאי = ועומדים, דברי הלל} על אכילתו שהוא לחיות הנפש {המתארכת בגוף}, ומתיחס אל הנפש כמו שנאמר במניעת האכילה {ויקרא כג, כז}: 'ועניתם את נפשותיכם' **ישראל קדושים** ה, א-ב, עמ' 14).

ר"צ אמנם טוען שבקדושה אין כלל הנאה לעצמו, אך אין זו עשיה לשם מילוי הצורך הטבעי או מילוי הציווי האלוהי בלבד, שכן בשולחנו של רבי היו מצויים מאכלים שהרבה מעבר למינימום; האדם אכן נהנה, אך הנאה זו אינה ממוקדת בעצמה ובמילוייה, אלא במהות הרוחנית שמעבר לה וכך גם היא מתגלה כרצון ה' וכקדושה – כמו למשל לגבי עונג השבת הפיזי שהוא עצמו רוחני: "נשמח יתירה דשבת, פירש"י (ביצה טז, א): 'לאכול ולשתות', דזהו עיקר חיות הנפש. ובלשון חכמים בבבא בתרא (צ, ב): 'דברים שיש בהם חיי הנפש, יונות שמנים וסלתות', ואח ממצות עונג שבת, לאכול משמנים ולחם משנה וקידוש היין. וידוע דבשבת כל מאכל האדם הוא בקדושה ואין בו פסולת והיינו מאהר **שהכל מצוה**, וזהו **כח הנפש יתירה באכילה ושתייה**, דקולט הרוחניות מכל מה שאכל" (שם, ב, עמ' 15). הנשמה היתירה אינו השגה רוחנית כשלעצמה, אלא דווקא באכילה ובשתייה הפיזיות, המתבררות בעצמן כהשגה רוחנית. לסקירה קצרה של נושא הקדושה במשנת ר"צ, ראו טחובר, קדושה.

השגת הקדושה חוזרת גם היא לפרדוקס שבין 'בחירה' ל'ידיעה': "והתחלת הקדושה הוא מהשם יתברך כמו שנאמר (שמות לא, יב): 'כי אני ה' מקדשכם' {...} כי העיקר הוא מה שהשם יתברך מקדש את האדם; ואף על פי שצריך אתערותא דלתתא, התחלת התעוררות האתערותא הוא גם כן מהשם יתברך, כדרך שאמרו (בראשית רבה פד, יח): 'כשרצית נתת בלבם לאהוב' (שם, י, ב, עמ' 136). ממקור זה נראה שר"צ אמנם מצריך את ההשתדלות האנושית ('בחירה') להשגת הקדושה, אך בסופו של דבר גם השתדלות זו מקורה בקב"ה ('ידיעה') ואינה עצמאית, ומכל מקום היא תבטל כשלאחריה תינתן הקדושה מהקב"ה ('ידיעה'); אך לאור דברינו בפרק זה, נראה שכוונת ר"צ שגם ההשתדלות האנושית הקונטינגנטית עצמה היא מה, ואין היא מבטלה אלא מעניק לה ממשות ככזו – ואכן ר"צ מציב דגם משולש גם ביחס להשגת הקדושה: "ושלוש קדושות נאמרו בתורה {ויקרא יא, מד}: 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה'. היינו {1} מה שהאדם מתקדש מעצמו בהשתדלותו ואתערותא דליתא, וזהו התחלה שצריך להיות מצד האדם באתערותא דלתתא והשתדלותא דידיה, כי הוא העיקר בעולם הזה שהוא עולם הבחירה; ואחר כך {2} זוכה להקדושה שיש לו בשרש מורשה מאבות, שנוצר מזרע ישראל קדושים והוא כבר קדוש בתולדה מאבותיו, ד'אף על פי שחטא ישראל הוא' {סנהדרין מד, א; ...} ודבר זה לא בהשתדלותם רק מצד הקדושה שבתולדה בכל זרע ישראל {...} שהשם יתברך הוא על כרחם להם לאלהים {ירמיהו ל, כה; קידושין ע, ב} רוצים ולא רוצים, וכמו במתן תורה שכפה הר כגיגית {שבת פח, א} וכן לעתיד {יחזקאל כג, לג}: 'ביד חזקה וגוי אמלוד' וגוי וזהו רק בישראל מצד הקדושה שלהם בתולדה מאבותם {...}; ואחר כך {3} 'כי קדוש אני', היינו מה שהשם יתברך מקדש האדם מלמעלה, שזהו עיקר שורש מקור כל הקדושה ד'ישראל, וכמו שנאמר (ויקרא יט, ב): 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה', 'ואתם הדבקים בה' {דברים ד, ד}, צריך שתהיו כמוהו' (שם, ח, א, עמ' 106-107).

לפי ר"צ, הקדושה הראשונה מושגת ב'בחירה'; השנייה אמנם מושגת אחרי 'הבחירה', אך מהותה מוחלטת ואינה תלויה ב'בחירה' אלא בתורשה, בעובדה ההולדה לזרע ישראל הקדוש מאבותיו ('ידיעה'); והקדושה השלישית שהיא מקור הכול, היא הקדושה מהקב"ה, שכאמור גם מעורר את ההשתדלות האנושית להשגת הקדושה – אך אין זו הקדושה המוחלטת ('ידיעה') של השלב הקודם המבטלת את הקדושה של 'הבחירה', אלא הקדושה הפרדוקסלית של הקב"ה עצמו, הרוצה בהשתדלות האנושית להשגת הקדושה (ראו הערה 676), עד שבכך הם הופכים להיות אקטיביים כמוהו, כביכול. אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 29-38, מציג מהלך דיאלקטי של הקדושה אצל ר"צ, הקרוב להצגה הפרדוקסלית לעיל.



ואכן, לא רק מידת 'היסוד' של יוסף הצדיק מאופיינת ביראה, אלא כפי שראינו (4.2.1; וראו 4.3.1), גם מידת 'מלכות' של דוד החסיד – בהיותה משפיעה לעולמות שמתחתיה ומתפשטת בהם, אך מצמצמת את השפעת הספירות שמעליה: הדרך אל החסד והחסד המתפשט עצמו נובעים מתוך היראה עצמה, מתוך הצמצום והביטול ('לית לה מגרמא כלום'): "וזהו שלימות 'המלכות', שהיא ה'שושנה' {בין החוחים}; שיר השירים ב, ב; כלומר: כנסת-ישראל} 'דאית בה סומק וחיוור' [= שיש בה [בעליה] אדום [שכנגד מידת הדין והיראה] ולבן [שכנגד מידת החסד והאהבה]; **זוהר** ח"א, א, א, וכל אחד במקומו הראוי".<sup>657</sup> כשהתפשטות החסד נובעת מתוך היראה והצמצום עצמם, היא אינה מבטלת את הפרטים הקונטינגנטיים של 'הבחירה' והופכת הכול ל'טוב' רגיל ('ידיעה'), אלא הופכת אותם-עצמם (4.3.4) ל'טוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל:

ודוד המלך {...} כי מדת 'המלכות' הוא תוקף היראה, "מלך, כיון שכרע {אינו זוקף} {ברכות לד, ב}, והוא דרגא ד'אשה יראת ה', והיא מדת 'הגבורה', לכבוש יצרו ו'לאכפייא' {...} כי עיקר האחיזה {של הקליפה} בסיטרא דנוקבא {...}

אבל מצד מדת האהבה ותוקף החשק לה' יתברך יוכל 'לאהפכא' ולעשותו טוב {...} דעיקר ברייתו היה ברצון ה' יתברך. וכן בבראשית רבה (ט, ז): "טוב" {בראשית א, א, לא} – זה יצר טוב; 'מאוד' – זה יצר רע', דעל ידי זה יוכל להיות 'טוב מאוד'.<sup>658</sup>

מידתו של דוד החסיד היא הפרדוקס בין חסד לדין (ובין 'ידיעה' לבחירה), שאינו מבטל אחד מהם והם נובעים זה מזה. כך גם 'האתהפכא' של משיח בן-דוד בעתיד לא תהיה ביטול החסרונות האנושיים אלא איפשוּרם באופן מתוקן, שכן כולם מבטאים את התשוקה למילוי; לכן, למרות ביטול יצר הכעס, גם הקנאות והאתכפיא יכולות להפוך לפי ר"צ ליצר מתוקן, שגם ממנו יוותר משהו לעתיד לבוא. תיקונו של בן-דוד יוביל להיפוך של תחיית המתים, ובראש הקמים לתחיה יעמוד דווקא בן-יוסף: "יהיה שליטה לגוג על משיח בן יוסף, אבל משיח בן דוד ינצחנו {...} ואז יהיה שלימות הבירור והתיקון לחטא אדם הראשון, ועל ידי זה 'חיים שאל ממך נתת לו' {תהילים כא, ה} ויבולע המות לנצח {ישעיהו כה, ח} ויחיה גם משיח בן יוסף".<sup>659</sup> אף לפני התחיה תהיה 'האתכפיא' של בן-יוסף נצרכת: מותו שלו בדקירת היצר יכשיר את התאוה עצמה:

"והביטו אשר דקרו" (זכריה יב, י) {...} משמע פשטיה כאילו ישראל דקרוהו. והיינו דמצד עצמו ודאי היה משפטו שלא למות כלל, רק לפי {...} יש לו חיבור עם שאר בני אדם מישראל להיות יחד {...} באותו דור, והם לא ניקו לגמרי, על כן הוכרח ליהרג, לכפר על בני ישראל, כידוע מהריגת הצדיקים {...} ובהריגתו יפעל זביחת היצר מכל לבבות בני ישראל. והיינו מאן דאמר בסוכה שם על הריגת יצר הרע, ומר אמר חדא {=צד אחד} ומר אמר חדא ולא פליגי {=ולא חלקו}, דהיא היא והא בהא תליא {=וזה תלוי בזה}, דבהריגתו שהוא שליטת האדם בליעל באדם דקדושה הוא לרע לו לאדם בליעל כנודע "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו"; קהלת ח, ט, כי על ידי זה יוציא "בלעו מפיו" {ירמיהו נא, מד} וגו' ונשאר גם הוא לאלקינו" {זכריה ט, ז} שהוא סעודת לויתן {בבא בתרא עה, א}, דלא יכלה לגמרי, רק ישחטו ויהיה ממנו סעודה לצדיקים ששיגו על ידו "חמידו דאורייתא" {=תשוקת התורה; **זוהר** ח"א, קלח, א} והנאה דזיו השכינה, דלויתן לשון "מעור איש ולויתן" (מלכים א, ז, לו) דהוא יצר התאוה כידוע.<sup>660</sup>

<sup>657</sup> פוקד עקרים ה, ו, עמ' 252.

<sup>658</sup> תקנת השבין ה, ג, עמ' 23; שם, ה, עמ' 27.

<sup>659</sup> מחשבות חרוץ ט, י, עמ' 77. וראו גם **דובר צדק** ב, וישב ז, עמ' 113: "כשיגיע השעה להיות נבלע המות לנצח {ישעיהו כה, ח} ויסתלק ענין הרציחה מעולם, ואז המשפט שיסתלק גם כן כח הרציחה הקדושה שביוסף, ולכן יהרג גם הוא {משיח בן-יוסף} ויסתלק מן העולם. ואז נסתלק מן העולם אור החמה של יוסף וכוחו, שהוא ברציחה דקדושה נגד עשו, שדבר זה כבר אינו בעולם. ואז יזרח אור {הלבנה של} משיח בן דוד, והוא יחיה למשיח בן יוסף, ויפנים חדשות באו לכאן' {שבת קיב, ב}, אחר תחית המתים נעשה בריה חדשה, שאין בו עוד כח התנשאות זו שעל ידי מדרגתו {...} ולכן 'לא יקנא' עוד 'את יהודה' {ישעיהו יא, יג} ויודה במשיח בן דוד".

<sup>660</sup> פוקד עקרים ה, ה, עמ' 251-252. יצר נוסף שבו דן ר"צ, וגם לו יש ממשות קונטינגנטית (ולכן יישמר באופן מתוקן לעתיד-לבוא) הוא יצר הגאווה, שכנגד הענוה של יעקב. כשם שנגד 'החסד' עומדת התאוה של גילוי עריות וכוס היין המביאה לערוה, וכנגד 'הגבורה' עומד הכעס של שפיכות דמים – כך כנגד התפארת האלוקית עומדת ההתגאות האנושית להיות כאלוקים, שזוהי עבודה זרה, והכיס של העשיר המביא לגאוותו: "ויבכיסו" {ערובין סה, ב: 'בג' דברים אדם ניכר: בכוסו, בכיסו ובכעסו'} נגד קליפת הגאווה והכבוד, שעיקר הגאווה ניכר בעשיר, כמו שנאמר {משלי יח, כג}: 'ועשיר יענה עזות', ועני בלאו הכי 'נכאה ונדכה ובתחנונים ידבר' {...} והנה שורש הסתת הנחש היה בגאווה, כמו שנאמר {בראשית}: 'ויהייתם כאלקים' {...} ומשורש הגאווה מסתעף עבודה זרה, כמו שמצינו בנבוכדנאצר {שעשה עצמו אלוה {שמות רבה ח, ב}; ...} דשורש הגאווה היה ממה שברא השם יתברך עולמו שיתפשט כבוד מלכותו, וכתוב {תהילים צג, א}: 'ה' מלך גאות לבש', ומזה נסתעף במלכין קדמאין שכל אחד אמר: 'אנא אמלוך', כמו שכתב האר"י ז"ל {ראו לעיל, הערה 584}, ומזה יש לטוב, כמו שנאמר {דברי הימים ב, יז, ו}: 'ויגבה לבו בדרכי ה', שצריך גאות לידע שעל ידי מעשה האדם ודיבורו עושה רושם בעליונים" {פרי צדיק ג, פסח כט, עמ' צג-צד}.

לפי ר"צ, גם הגאווה נצרכת אפוא לעבודת ה': כשמעשי האדם לשם שמים, אין הם מבטלים את האגו, אלא גם הוא-עצמו מתגלה כבעל-ערך. האדם צריך לדעת את ערכו, וזו עצמו הענוה שכנגד הגאווה: להכיר בחסרונותיו הצריכים תיקון אך גם את מעלותיו המחייבים פיתוח והשפעה זולת, ושמוקור הכול בקביה. כך תיקונו של יעקב בענוה ובביטול לקביה הביא לכך שהוא דמות האדם שעל כסא הכבוד, שמעל לכל הברואים; גדולתו בענוותנותו, וענוותנותו בהכרת גדולתו: "וגאווה הוא נגד מדת 'אמת ליעקב' {מכה ז, כ} שמדתו

מותו של בן-יוסף אינו נובע מחסרון שלו (שהרי אינו חוטא), אלא הוא מיתת צדיק המכפרת על חטאם (המיני) של ישראל ושוחטת את יצרים. בפסקה זו טוען ר"צ שמותו אינו רק ביטול הכעס (חיסרון שלו) ואף אינו ביטול מוחלט של המיניות (חסרון של ישראל) כמוזכר לעיל, אלא ביטוי לסובלימציה של התאוה, כדי להשתמש בה כראוי: לפי הדעה שבן-יוסף ימות על ידי התאוה עצמה של ישראל, טוען ר"צ שמוות זה עצמו יכשיר את התאוה, שכן כשהרע (אדם בליעל) שולט בטוב (אדם דקדושה), הדבר גורם לו להפסד בסופו של דבר, שכן כשהטוב שרוי בשליטת הרע הדבר מאפשר לו לחלץ את הטוב הטמון ברע עצמו. ולפי הדעה שהיצר הרע ישחט, הרי שבן-יוסף אינו הורג את היצר אלא רק שוחטו, ור"צ מסביר זאת כהכנה לסעודת הצדיקים מבשר הלוויתן, ששמו מבטא את התאוה.

תיקון היצר על-ידי עצמו גורם לכך שיצר הכעס, שמהותו צמצום, מביא לצמצום הכעס ב'אתכפיא' ולמחיקתו. אך ביחס ליצר התאוה שמהותו התפשטות, התיקון בהתפשטות על-ידי ה'אתהפכא' מותר לו ממשות המגלה שיהכל בידי שמים' (ידיעה'). אלא שכאשר יצר הכעס מתייחס ליצר התאוה, ואינו עומד לשעצמו, גם הוא מתהפך, וגם לו נותרת ממשות לא רק כמבוא של צמצום לפני ההתפשטות, אלא גם בשעת ההתפשטות עצמה. זאת ועוד: דווקא יצר הכעס והצמצום ('אתכפיא'), המשמר את ההבדל בין טוב לרע ('בחירה'), מלמד שהתהפכות התאוה אינה ביטול מהותה הקונטינגנטית ו'בליעתה' בטוב המוחלט ('ידיעה'), עד שאין בה הנאה יותר ('לשם שמים') או שהיא מותרת לכתחילה; שימור הצמצום וההבדל בין טוב לרע ('אתכפיא') מלמד שב'אתהפכא' יצר התאוה ואיתו יצר הכעס מקבלים את ממשותם ככאלה, כקונטינגנטיים.

#### 4.2.5.1. 'שאור' ו'תבלין': 'חמידו דאורייתא'

גם ביחס ליצר משתמש ר"צ במושגים ספציפיים, המלמדים על ממשותם הקונטינגנטית. יצר התאוה המתוקן נדרש, ראשית, לשם המשך קיום המין:

ועל כן נצטוו באכילת מצה שהוא צמצום תאוה ביותר, דשאור מיעוטו יפה {ברכות לד, א} וכן יצר הרע נקרא "טוב מאוד" כאשר משתמשים בו רק כפי הצריך להכניס אל הקודש, וכמו שמובא בזוהר (מדרש הנעלם {זוהר} ח"א קלח, א) דצריך לחמידו דאורייתא {=חמדת התורה}, ואמרו (יומא סט, ב), דכשכבשוהו לא אשתכח ביעתא בת יומא {=כשכבשו [את יצר העריות] לא נמצאה ביצה בת יומא} כי גם מה שמוכרח לקיים המין אינו אלא מצד היצר, שעל זה היה בבריאה ו'אתה עשיתו רע', כמו שאמרו ז"ל (תנחומא בראשית, ז).<sup>661</sup>

לולא יצר עריות, אין אפשרות לקיים את המשכיות המין; כך למדו אנשי כנסת הגדולה, כשבקשו לבטלו לאחר שהוביל לחורבן המקדש, אך לא מצאו למחרת ביצה. היצר אינו רע, אלא השימוש בו יכול להיות רע. בהקשר זה, נראה שהיצר אינו אלא אמצעי בדיעבד לשימור המין, כמו השאור הנדרש ללחם, ואין לו ממשות עצמית. אך ר"צ מוסיף שמהות היצר אינה רק ביטוי הפיזי בשימור המין, אלא בתשוקה הרוחנית לתורה ("חמידו דאורייתא") ולדבקות בקב"ה. בהקשר זה הופך ה'שאור', כדימוי ליצר התאוה, ל'טוב מאד' ובעל ממשות עצמית, שהתורה תלויה בתשוקה המצויה בו:

ענוה, [דרגא דנחשת נגד כסף וזהב שהם רומזים לתלת אבהן כידוע], כי הגיאות {עצמה} הוא שקר, דאפילו אצל ה' יתברך נאמר 'גאות לבש' (תהלים צג, א), רק {שהוא} דרך לבוש {ולא הגאות עצמה} ומתגאה על גיאותא {=גויים; אונקלוס על שמות טו, א}, אבל לענוים 'יתן חן וכבוד' {תהילים פד, יב} ובמקום גדולתו אתה מוצא ענותנותו {מגילה לא, א}. וזהו צורתו של יעקב אבינו עליו-השלום שחוקקה בכסא הכבוד {במדבר רבה ד, א}, דאני 'מרום' {וקדוש} אשכון ואת דכא ושפל רוחי' {ישעיהו נו, טו} והיו המלאכים מביטים למעלה ורואים צורתו וכן למטה, דהיו 'עולים ויורדים בו' {בראשית כח, יב} דהיינו מקום גדולתו וענותנותו. וכן הוא צורת אדם בעולם, שאמרו ז"ל (שמות רבה כג, יג) ד'גאה בכלם - אדם', דמתגאה על הכל. ועיקר השם {אדם} מורה פחיתות, כמו שאמרו (סוטה ה, א) דמורה 'אפר דם מרה'; והיינו כי הוא באמת מורכב מנפש החצובה מעולם הכסא {='בריאה'} למעלה ממלאכים {='יצירה'}, וגוף עפר מן האדמה שהוא תכלית השפלות. ונפש הוא חלק אלקי ממעל, ומצידה הוא הדביקות בה' יתברך. ועל זה נאמר ביהושפט (דברי הימים ב, יז, ו): 'ויגבה לבו בדרכי ה'' (תקנת השבין ו, ד, עמ' 36). לפי ר"צ, כאשר הגוף בטל לה', הנפש מתעלה ומתבטלת בענוה במקורה, אך זה עצמו כבודה ובכך מעלה איתה גם את הגוף עצמו.

<sup>661</sup> תקנת השבין טו, צט, עמ' 229. בדברים אלו טוען ר"צ שהיצר אינו רע, רק מעשי האדם הופכים אותו לכזה; אך כפי שראינו (4.2.4-4.2.4.1.1, עקרונית רואה ר"צ את היצר ככוח דימוני מלכתחילה, אך סובר שדווקא בשל כך ניתן להופכו לטוב מאד'. ראו לעיל הערה 595.

שאחר שנזהר הישראל כל החג ממשוהו חמץ ושאר, שמרמוז ליצר הרע "שאר שבועיה" (ברכות יז, א) {...} זוכין על ידי זה אחר כך בכל שנה למתן תורה שיהיה כמו שהיה אז "אני אמרתי אלקים אתם" {תהילים פב, ו},<sup>662</sup> שכבר נתקן הפגם הראשון {שמות רבה לב, א},<sup>663</sup> ואז {בשבועות} הותר להקריב שאור {שתי הלחם} לגבוה. והיינו שהשאר הוא רק מה ש"מיעוטו יפה" (ברכות לד, א), והוא מה שישאר מיצר הרע אף לעתיד כמו שאמר (במדרש הנעלם תולדות {זוהר ח"א} קלח, א) ד'אלמלא יצר הרע, חדותא דשמעתא לא ליהוי' {=שמחת השמועה [הלימוד] לא היתה}, שלתכלית זה ברא השם יתברך היצר הרע כמו שאמרו (קידושין ל, ב): 'בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין כנגדו', שימשוך החשק להיות "חמידו דאורייתא" {=חמדת התורה; זוהר שם}.<sup>664</sup>

חימוץ השאר עלול לקלקל את העיסה, אך מידה קטנה ממנו הופכת את הבצק מחומר מזין פיזית גרידא, ללחם המשביע מנטלית; מצד האמת התפיחה אינה ממשות אלא דמיון קונטינגנטי, אך דווקא היא מביאה לסיפוק הממשי שבשביעה. בשל סכנת ההחמצה, גם כאן נדרשת תחילה 'האתכפיא' (שבלעדיה היצר הרע גם יאבד לאחר מכן את ממשותו כ'רע' חסר-ממשות, או יעלם בהפיכתו לטוב; 4.2.5): השאר אסור במקדש תמיד, ובכל מקום בפסח; אך לאחר הצמצום, הופך ('אתהפכא') השאר עצמו למצווה, בהבאת שתי הלחם בשבועות, שהוא יום מתן תורה, שבו תוקן חטא התאוה והאכילה מעץ הדעת, שהיה חיטה. כך גם היצר: תחילה יש לכופו, אך לאחר מכן יהפוך הוא עצמו לעבודת ה' – "בשני יצרך".

הלחם הוא דימוי לתורה, שהיצר/שאר מעורר את חמדתה וחדוות לימודה, לימוד שבלעדיו אין לה קיום קונקרטי. אך כיוון שמהות היצר היא תשוקה, הרי שיש לו ממשות גם בהקשר הפיזי, שהרי הלחם הוא גם דימוי לגוף עצמו: כשם שללא שאור אין לחם, כך ללא תשוקת היצר אין קיום בגוף והמשכיות למין. דימוי השאר מתחלף גם בדימוי התבלין:

שאמרו ביומא (סט, ב) כשביטלו יצר הרע דעריות לא אישתכח ביעתא {=לא נמצאה ביצה}. ויצרא דעריות הוא ההשתקעות בדמיון של בטלה דוגמת השינה. וזה מה שלא יתבטל לגמרי גם לעתיד לבוא, כמו שמובא בזוהר (ח"א קלז, א): "דאיכרי לבן, דאתלבן, דאי לאו הכי חמידו דאורייתא לא אישתכח" {=שנקרא לבן, שיתלבן, שאם לא כך לא תימצא חמדת התורה}, כי יהיו כמלאכים שאין להם יצר הרע ולא ניתנה תורה להם מטעם זה {שבת פח, ב}. כי עיקר חשק התורה מצד המילוי לחסרון שהיא תבלין ליצר רע {קדושין ל, ב}: "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין", והיינו יצרא דעריות והשתקעות בדמיונות הבלים, על זה התורה תבלין, להיות כל דמיונותיו בדברי תורה {...} עד שגם הדמיון כולו תורה ואמת.<sup>665</sup>

יצר התאוה דרוש לעצם החיות הנפשית והרוחנית, שכן בלעדי האדם הוא כצמח חסר נפש, או כמלאך חסר תשוקה שאינו נצרך לתורה המצווה כנגד היצרים. כפי שראינו (3.3.1, 4.2.4.1.1), השגת התורה תלויה לא רק בהבנה שכלית אלא בכניסתה ללב, לחיות הנפשית, לעיתים רק על-ידי הניסיון שכולל גם כישלונות. לפי ר"צ התורה היא תבלין ליצר לא משום שהיא באה ליעץ בדיעבד, ורק למי שמוטרד מהיצר, כיצד להתמודד עמו, אלא להיפך: התורה שייכת לכתחילה דווקא למי שיש בו יצר, משום שקנייתה כרוכה בחמדה, בארוס הדעת, כתשוקת האדם לאשתו: "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א). לכן, ככל שהאדם גדול יותר, יצריותו גדולה יותר: ראשית, משום שגדולתו מאפשרת לו התמודדות עם יותר כשלים, וזאת לפי התפיסה שכל התעוררות

<sup>662</sup> "בשעת מתן תורה, דכתיב "אני אמרתי אלקים אתם", דלא הוו מייתי {=שלא היו מתים} {...} עבודה זרה ה, א) ומן הסתם היה נתקן כל הפגם הנחש, שהכניס תאוה והרגשת הנאת הגוף, וכיון שהיה חירות ממלאך המות {...} שמות רבה (לב, ז; ...} היה חירות גם מיצר הרע, ד'הוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות' {...} בבא בתרא טז, א)" (פרי צדיק ג, פסח יד, עמ' עב).

<sup>663</sup> מתן תורה תיקן את חטא אדם הראשון באכילת עץ הדעת; לפי אחת הדעות עץ הדעת היה חיטה, ולכן בתיקון החטא, בצמצום של פסח בו אסור חמץ שסופו מתן תורה בשבועות, ניתן לאכול שוב מעץ הדעת, מלחם החמץ המתוקן. ראו למשל, פרי צדיק ב, ט"ו בשבט א, עמ' קי-קיא: "אחרי חטא אדם הראשון נתקללו פירות האילן, ועתיד להחזירן לתיקונן כמו שאמרו (בראשית רבה יב {ו}). יבעצרת על פירות האילן' {...} ראש השנה טז, א), כי במתן תורה נעשה חירות ממלאך המות {שמות רבה לב, א} ומיצר הרע שהכל אחד {...} בבא בתרא טז, א) וחזר להיות כקודם החטא ונתקנים הפירות {...} והנה אדם הראשון קודם הקלקול היה עסקו רק בדברי תורה, כי נברא בבחירה לבחור רק בטוב. ופרנסתו מזומנת בלא שום יגיעה דעצי הגן נתנו פרים וחטים גם כן היו גדלים באילן, וכמו שאמרו (ברכות מ, א) דאיכא למאן דאמר {=שיש מי שאומר} דאילן שאכל ממנו אדם הראשון חטה היה, ורש"י כתב (ראש השנה טז, א) דמשום הכי ר' יהודה שסבר שעץ הדעת הוא חטה} אמר {גם כאן}: 'הביאו שתי הלחם בעצרת שיתברכו פירות'."

<sup>664</sup> פרי צדיק ג, פסח אחר הבדלה, עמ' קכט. וראו גם דובר צדק ב, וישב ב, עמ' 110: "כי באמת יש בתאוה גם כן מה שהוא דבר מצוה, וכמו שמובא במדרש הנעלם ({זוהר} ח"א קכח, ב) שלא יתבטל גם כן יצר הרע לעתיד לבוא כדי לקיים פריה ורביה, דבלאו הכי לא יהיה חמידו דאורייתא {=חמדת התורה} כלל."

<sup>665</sup> רסיסי לילה לה, ה, עמ' 66. וראו גם ישראל קדושים י, כה, עמ' 147. על החיסרון ההופך אצל ר"צ למניע ולתשוקה כלפי הקב"ה, ראו שוק, מלוא. בריל, מיסטיקה, עמ' 104, מבדיל בין תיעול האנרגיה הפיזית של היצר הרע לעבודה רוחנית טובה אצל ר"צ, לבין ההתגברות על היצר עד שהאדם מאבד את המניע התשוקתי לפי הרמב"ם, ולבין הדיכוי הפעיל של הנטיות הרעות אצל ר' ישראל סלנטר.

של כוח טוב וחזק מעוררת כנגדו את כוחות הרע הדבקים בו: "כטעם (סוכה נב, א): 'כל הגדול מתבירו יצרו גדולי', דכפי המעלה – כן החסרון שבלב כנגדו, המעלים המעלה, כקליפה הסובבת לפרי, ד'זה לעומת זה עשה {האלקים}; קהלת ז, יד" <sup>666</sup>; רק דווקא מכוח וניצוץ אלוקי חזק כזה יכולים כוחות הטומאה והקליפה לקבל את חיותם, אך דווקא לכח כזה יש את העוצמה להתמודד מולם. שנית, גדולת האדם צומחת מתוך יצריותו: זו התשוקה שדוחקת אותו לדעת ולהשיג עוד, לחדש וליצור (5.3):

עיקר האדם הוא החשק שבלב, שבו הוא יתרונו על המלאכים והוא הנקרא 'יצר': יצר טוב ויצר רע, כאשר הוא מגביר חשקו לטוב הרי זה טוב ואם לאו וכו'. ואמרו ז"ל (סוכה נב, א): "כל הגדול יצרו גדול {הימנו}", כי גדלות אחד על חברו הוא רק כפי גודל החשק שלו לטוב, דהיינו כח היצר, כי יצר טוב ויצר רע אחד, זה לעומת זה בשני חללי הלב, כפי החשק שבלבו בימין לטוב כן בשמאל לרע ולכך יצר רע גם גדול. <sup>667</sup>

לכאורה, ר"צ מציג את היצר כנייטרלי; אך כפי שראינו (4.2.1, 4.2.4, 4.2.5), היצר אינו נייטרלי שכן התשוקה הגנוזה בו מבוססת על חיסרון קונטינגנטי, שלעומת האמת המוחלטת היא "רעה"; ר"צ מבקש את הממשות של הקונטינגנטיות "הרעה" עצמה, ואותה הוא מהפך ל'טוב מאד', עד שדווקא בה תלויים הגוף ואף התורה, ולא עוד אלא ש"עיקר האדם הוא החשק" שבו 'הבחירה' בין טוב לרע. שימור היצר אינו רק טכני, בכדי לשמר את הגוף והרוח, אלא מבטא את המבנה האונטולוגי (הממשות) של האדם כתשוקה וכחסר (קונטינגנטיים).

ניתן לומר שהתשוקה של 'חמידו דאורייתא', היא היסוד היוצר חיבור בין הממד הגשמי (תאוה) של העולם-הזהה הריאלי של האדם לבין תשוקתו לאינסוף האלוקי של העולם-הבא הבלתי-ריאלי, תשוקה שלעולם אינה יכולה לבוא על סיפוקה ('מלכות'; 4.2.1). תשוקה זו יוצרת את עיקר חיותו של האדם החותר מעבר לעצמו עוד ועוד ובה תלויים ההמשכיות בגוף ולימוד התורה; הניסיון המתמיד למלא את החיסרון המובנה בתשוקה, ניסיון המצביע על האלוקות אך מותיר שוב ושוב שארית, יוצר בתורה חידושים תדירים.

הכרת 'הידיעה' מובילה להבנה שהקב"ה רוצה גם בחטא וביצר (ללא מחיקתו בצמצום ו'אתכפיא' מלא), אך אינה מבטלת את ממשותו החסרה והקונטינגנטית על-ידי היפוכו המלא ומילוי ב'טוב' המוחלט (במחיקתו או בהתרת האסור בהיפוך מוחלט); הכרת 'הידיעה' מצביעה על החשק עצמו, על החיסרון המובנה שבו, כרצון ה', ובכך יוצרת תיקון: במקום ההרס שטמון בחיסרון היא מוליכה לדבקות בקב"ה ובחידוש בתורה.

התשוקה הקונטינגנטית אינה אפוא אמצעי טכני בלבד, לשימור המין האנושי בגוף או לשימור הרוח האנושית של ה'סובייקט' כיסוד מהותני וקבוע; התשוקה היא מטרה וממשות (קונטינגנטית) בפני עצמה, שכן היא המבנה האונטולוגי עצמו של 'סובייקט' המכוון את עצמו, בחופש יצירתי ופרשני. בנוסף, כפי שנראה להלן (5.4-5.3), דווקא היצר הקונטינגנטי הוא המחדש בתורה מוסיף למוחלטותה האינסופית הקבועה את הדינאמיות של התגלות באינסוף פרטים.

מכאן אפשר לדייק בדימוי הקולינרי של התבלין: היצר אינו האמצעי למטרת התורה, אלא להיפך: היצר (המתוקן) הוא עיקר התבשיל, בעוד התורה היא רק התבלין, האמצעי, הטפל לתבשיל: "כי התורה נקראת תבלין **שמתבלת לבד**, ויש שעושה את הרע 'טוב מאד' על ידי תבלין, כי 'יקר מחכמה וגוי' סכלות מעט' {קהלת י, א}, כי 'שאר מיעוטו יפה' {ברכות לד, א} והיצר הרע נקרא שאור שבעיסה {שם, יז, א}. <sup>668</sup> אמנם בתורה יש תמצית של טעם וסוד שבלעדיו לא ניתן לאכול את התבשיל, אך העיקר נעוץ ביצר ובתשוקה עצמם. מאידך, הממשות של הקונטינגנטי מלמדת על מעמדו העצמאי, ואף העדיף, של האמצעי טפל; לכן, היות התורה תבלין ואמצעי הטפל לתבשיל בלבד, מלמד שוב בהיפוך על חשיבותה. זאת ועוד: כשם ש'הידיעה' המוחלטת של התורה אינה מבטלת את 'הבחירה' של היצר הקונטינגנטי, כך גם כשמתגלה שהתורה אינה אלא תבלין נספח ליצר, היצר אינו הופך ל'אמת' ו'לידיעה' מוחלטת המבטלת את התורה; היצר נותר 'הבחירה' הקונטינגנטית, ואף אם הוא עיקר

<sup>666</sup> תקנת השבין ו, סב, עמ' 71.

<sup>667</sup> צדקת הצדיק רמח, עמ' 166. כפי שנראה ליד הערה 711, דווקא בשל החידוש שיש בתשוקה המיוחדת לאדם, היא מופיעה תחילה בחטא, בשבירת הכלים הישנים של העולם.

<sup>668</sup> פוקד עקרים ו, ח, עמ' 271; ההדגשות שלי.

התבשיל, אין הוא מבטל את התורה כידיעה' וכאמת מחולטת (שהיא המעניקה ליצר את ממשותו!), אף אם כתמצית האמת בלבד וכתבלין נספח.

ר"צ שותף מבקש אמנם לשמר את האנושיות הקונטינגנטית בהופעותיה השונות, כולל היצר והתשוקה, ואת החופש היצירתי הנולד ממנה ('בחירה'). אך במקביל לכך הוא חותר גם לשימור השורש הקבוע, הטוב והאמת של 'הידיעה', המעניקים ממשות לקונטינגנטי (ככזה): התורה והאמת ('ידיעה') אינם נדחים מפני היצירתיים והחופש ('בחירה'); להיפך: האחרונים הם שמעצימים את הראשונים בדינאמיות, והראשונים מעניקים ממשות לאחרונים הקונטינגנטיים, כך שלא יקרו ברלטיביזם מוחלט והדוניסטי.

כפי שראינו (2.4), בניגוד לרלטיביזם הניטשיאני המשמר את החופש כשהוא סומך אותו על החיסרון הקונטינגנטי, ר"צ סומך אותו על המלאות האלוקית. מלאות זו אינה מטאפיזיקה סגורה, אלא פתוחה ופרדוקסלית, שכן אף שמצד עצמה היא מלאות, האדם הסופי אינו יכול להשיג את אינסופיותה, ולפחות לגביו היא חסרת תוכן מוגדר ומובן; כך הופך ר"צ מחדש את המטאפיזיקה לרוחניות שמעבר לגבולות החומר. המלאות האלוקית מעניקה לקונטינגנטי ממשות ככזה: מחד יש לו ממשות אונטולוגית, שהרי זו מלאות – וכך נמנעים הייאוש הדטרמיניסטי מאפשרות התיקון, והקריסה לרלטיביזם הדוניסטי. מאידך מלאות זו אינה מבטלת את הקונטינגנטיות, שכן אינסופיתה היא חסרת תוכן מוגדר, אינה נתפסת על-ידי האדם, ופרדוקסלית רוצה בקונטינגנטי עצמו וככזה; כך נמנע הפטליזם שמוחק את 'הבחירה', ולא עוד אלא שזו מוסיפה דינאמיות למלאות הקבועה, כפי שנראה בפרק הבא.

#### 4.2.6. הממשות של מעשי האדם הקונטינגנטיים – קלא דהדרא

הממשות הקונטינגנטית של השקר והדמיון, הרוע והחטא, וסוגי היצרים השונים, מלמדת על הממשות האונטולוגית של כלל מעשי האדם ובחירתו הקונטינגנטיים, ככאלה. ר"צ מגדיר את הקונטינגנטיות של מעשי האדם כקול חוזר: 'קלא דהדרא', 'בת קול' ו'אחוריים' של קול ה':

כל פעולות וכל דיבורי בני אדם הכל הוא מעצמות ה' יתברך שה' יתברך פועל ומדבר באותו רגע ענין זה, רק שהוא כטעם {תהלים סח, יב}: "ה' יתן אומר המבשרות צבא רב", שבהתפשטות הוא מתפשט לכמה אנפין בכל נברא כפי מה שהוא כלי קבול להשמיע 'הקלא דהדרא' {...} שכל פעולות בני אדם ודיבורם הוא רק 'קלא דהדרא' מפעולות ה' יתברך.<sup>669</sup>

גם מדברים אלו מסיקה ליוור את עדיפות 'הידיעה' על הבחירה', את התלות האנושית המוחלטת בקב"ה, שמקור כל מעשיה בקב"ה ושרק בגלל השתלשלות הקול בחזרותיו נוצרת האשליה שהאדם יצר את מעשיו.<sup>670</sup> אך מהמשך הדברים נראה שאולי ניתן לפרש אחרת:

[כידוע דקול החוזר הוא כפי השתנות המשמיע אותו קול החוזר בקשיותו וענינו, כנודע בחכמי הטבע] {...} דרך משל, כשה' יתברך דיבר טוב, אז כל הברואים חפצים בטוב ומדברים מזה, רק כל אחד מה שהוא אצלו טוב: אצל בני ישראל מה שהוא אצלם טוב, ואצל העכו"ם כל אומה ואומה לפי אופיה שלה – לזו עשירות ולזו גיאוף ולזו רציחה ולזו ממשלה וכיוצא, וכן אצל הבעלי חיים לפי ענינם; וזה בכלל וכן אצל כל פרט ופרט. והנה, לכן אי אפשר כלל לעמוד על אמיתות קולו של ה' יתברך ורצונו, מאחר שניתן עליו גם כן דעת בני אדם ומשתנה אצל כל אחד ואחד, רק למשתמשים בבת קול.<sup>671</sup>

לפי ר"צ לעולם-הזה עצמו יש ממשות, שאמנם היא קונטינגנטית, אך גם קונטינגנטיות זו מקורה בקב"ה: מצד אחד וכפי שטענה ליוור, המקור למעשים בעולם-הזה הוא אכן הקול האלוקי ('ידיעה') – לפי רצונו ודיבורו, כך הדברים בעולם; אך מצד שני, בניגוד לדבריה, כיוון שהרצון האלוקי הוא אינסופי, הוא מתפרש לאינסוף

<sup>669</sup> דובר צדק ד, אחרי מות קיב, עמ' 196.

<sup>670</sup> ליוור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 158. בעמ' 290-291, מחזקת ליוור את טענתה במובאה מתקנת השבין ו, כג, עמ' 48; אך דברי ר"צ שם אינם עוסקים ב'קלא דהדרא', אלא בכך שלעתיד-לבוא יתגלה מקורם של חידושי התורה של חכמים בקב"ה, וכפי שנראה מיד ובדיון על התושב"ע אצל ר"צ (5.4), הכרת המקור האלוקי של החידוש אינה מבטלת את היותו חידוש אנושי קונטינגנטי. ליוור אף סוברת ששאלת הקול החוזר תלויה במודעותו של החכם המכיר שמקור החידוש אינו כוח-הוא אלא הקב"ה – אך מדברינו עולה, שאין מדובר בהכרה אפיסטמולוגית בלבד, אלא באונטולוגיה של קונטינגנטיות: חידוש אנושי שככזה מקורו בקב"ה. וראו 6.2.1.

<sup>671</sup> דובר צדק ד, אחרי מות קיב, עמ' 196.

אפשרויות, לפי טבע ואופי המקבלים ('בחירה'). טבע ואופי אלו גם הם אינם 'שורש נשמה' קבוע, הקובע כל פרט או ציבור כיצד לפרש את הדיבור האלוקי ולפעול, שהרי 'הבחירה' יכולה לגרום לשינוי כלי הקליטה וממילא לפרשנות אחרת של הדיבור האלוקי ושל הפעולה הנגזרת ממנה. אף שברור שהמקור האלוקי של הקול ('ידיעה') עדיף אונטולוגית על 'הבחירה', במישור של הקיום עצמו ('מלכות') ובוודאי מצד 'הייחוד הגמור' ('כתר'), 'הבחירה' אינה בטלה והיא פעילה כאן לא רק לאחר קבלת הדיבור האלוקי של 'הידיעה', אלא גם קודם לכן, בהכנה לקבלת הדיבור האלוקי.

אלו היודעים להשתמש בבת-קול יכולים אמנם לזהות את המקור המוחלט של המעשים והדיבורים האנושיים – אך משתמשים אלו חורגים מהעולם-הזה ('בחירה') אל תודעת העולם-הבא ('ידיעה'). לעומתם, תודעת העולם-הזה של אלו שאינם יודעים להשתמש בבת-קול (ואינם מודעים להכרת 'הידיעה'), היא נפרדות שאינה מכירה כלל במקור האלוקי של מעשי האדם ודיבוריו. אך ר"צ מתאר מצב פרדוקסלי: מחד מקור מעשי האדם ודיבוריו הוא הקול האלוקי ('ידיעה'), אך מאידך לא ניתן "לעמוד על אמיתות קולו של ה'"; חוסר אפשרות זה איננו רק בעיה טכנית, אלא מצב מהותי של ריבוי הפרשנויות, הנובע מהאינסופיות של האלוקי שאינו נתפס בכלים המוגבלים של העולם-הזה, וממילא יוצר אינסוף אפשרויות קונטינגנטיות לפרשנותו ('בחירה'). אילו היו מעשי האדם (או חטאו וייסוריו) מתגלים כמעשי ה', קול האדם היה מתגלה בסופו של דבר כ'קול הישר' המקורי; אך ר"צ מדגיש שזהו 'קלא דהדרא', קול חוזר, שאמנם מקורו אלוקי אך הוא אכן קול האדם. זהו קול קונטינגנטי של האדם המקבל את ממשותו ככזה מהמקור האלוקי המוחלט.

מכל מקום, גם אם דברים אלו אינם מוכרעים לטובת הפרדוקס ומדגישים דווקא את 'הידיעה' (כדרכו של ר"צ להאיר לעיתים ומסיבות שונות רק צד אחד של הפרדוקס; ראו 0.3), ניתן לפרשם כפרדוקסליים לאור דברים נוספים של ר"צ על הקול החוזר, למשל כשהוא מרחיב זאת לשאלת המקור של חידושי התשוב"ע (ראו להלן, 5.4):

שוטים ותינוקות שאין להם דעת עצמם עדיין, וקולם הוא אחוריים דקול ה' יתברך שהוא 'הקלא דהדרא' {=קול החוזר; ...} חכמי ישראל האמיתיים היודעים ומכירים שכל חכמתם מה' יתברך, ומכל מקום אינו פנים בפנים ממש, כמו הנביאים שהיו יודעים בבירור גמור עד שיוכלו לומר "כה אמר ה'" על נביעות חכמתם, כי לא היה נובע כלל מפי עצמם, רק שומעים קול ה'; אבל חכמי ישראל החכמה נובעת מלב עצמם, רק שהוא 'קלא דהדרא' מקול ה' יתברך, דעל ידי קול ה' יתברך נולד בהם אותו קול דדברי חכמה, והוא נדמה כאילו קול עצמם הוא ובאמת אינו אלא קול ה' יתברך. רק שהוא אינו משיג הפנים דקול אלא האחוריים כשחוזר מתוך לב הבני אדם, ושנראה כאילו קול זה מתחדש ממנו { ... } מה שאין כן זה שומע מפי עצמו ויודע ומכיר שדבר זה הוא בת קול מה' יתברך, ונמצא מכיר שהוא מה' יתברך { ... } שהאחוריים גם כן מכיר שמה' יתברך, רק מכל מקום אין מכיר אור הפנים עצמו לשמוע הקול עצמו, שעדיין נדמה כאלו הוא מעצמו ממציא אותו דבר.<sup>672</sup>

גם דברים אלו פרשה ליוור כביטוי לדטרמיניזם של ר"צ, לפיו כל חידושי החכמים, אף שיש בהם אלמנט של חידוש עצמי ('בחירה'), אינם אלא חידוש אלוקי ('ידיעה'). לדעתה, ר"צ מדגיש את רמת המודעות הנדרשת מהחכמים, שיכירו את מקור חידושיהם ויתעוררו מאשליית עצמאותם המחשבתית.<sup>673</sup> אך גם כאן נראה שר"צ מציב עמדה פרדוקסלית: מצד אחד ישנם הנביאים, שכמו משתמשי בת-הקול מצויים בעולם 'הידיעה' שבו אין אלא אלוקות; לעומתם מצויים השוטים והקטנים בתודעת עולם-הזה בלבד והם בטוחים שחידושיהם הם שלהם בלבד ('בחירה'); החכמים, לעומת זאת, הם אלו שמחדשים בלבם – אך חידוש אנושי וקונטינגנטי זה בעצמו מתגלה ככזה כרצון ה', הן ברצון האלוקי הכללי בכך שהאדם יחדש מליבו, והן בחידוש הספציפי שמקורו מתגלה בקול האלוקי וכך מקבל את ממשותו (קונטינגנטי).

<sup>672</sup> שם קיב-קיד, עמ' 196-197.  
<sup>673</sup> ראו ליוור, תשוב"ע, עמ' 55-52. לשיטתה (עמ' 55), ר"צ אמנם שונה מקביעתו האנטי-אינטלקטואליסטית של ר' מאיר אבן גבאי, לפיה הכול, כפי שהוא, מקורו בקול ה' של מתן תורה, שכן ר"צ מדגיש באופן חיובי את העיון השכלי העצמאי והקונסטרוקטיבי של התשוב"ע; עם זאת היא טוענת בסופו של דבר שר"צ דומה לאבן גבאי, בהדגשה הדטרמיניסטית של המקור האלוקי הכולל את כל חידושי התורה, גם השכליים והעצמאיים כביכול.  
בעמ' 384 עוסקת ליוור בייחסו של ר"צ לכוונת דברי הזולת, בעיקר אם נאמרו בהיסח הדעת ללא כוונה לדבר על רצון ה', שמהם ניתן ללמוד לפי ר"צ את דבר ה', את רצונו מהאדם ואת המצב הרחוני בעולם (ליוור מביאה בהקשר זה את דברי ר"צ שהובאו בתחילת הסעיף). אף שכאן מתארת ליוור את הנוכחות האלוקית בפעולות האדם כהתפשטות ולא כפעולה אלוקית ישירה, ליוור ממשיכה להבליט את היסוד הדטרמיניסטי, המבטל למעשה את 'הבחירה' החופשית האישית בדיבורי הזולת; אך בניגוד לדבריה, מדברינו עולה שדיבורים אלו נותרים בחיריים וקונטינגנטיים, וככאלה הם מגלים ואף מכוננים את רצון ה', כביכול (וראו 6.1).

דברי ליוור מוקשים גם מכיוון אחר: ר"צ טוען שחידושי הדורות האחרונים הם 'קלא דהדרא' מחידושי הדורות הראשונים: "[ובכלל התורה שבכתב הוא קול ה' יתברך {...} והתורה שבעל פה הוא 'הקלא דהדרא' מקול דתורה שבכתב. ו'קלא דהדרא' של חכמי המשנה חזר והוליד קול החוזר של בעלי התלמוד. וקולם חזר והוליד 'קלא דהדרא' של חכמי ישראל שאחריהם {...}]"<sup>674</sup>; אך אם נכונים דברי ליוור שהכול כלול בקול האלוקי המוחלט ואין ממשות לקול האנושי, מה משמעות הקביעה שהחכמים האחרונים כלולים בראשונים? הלא גם הם חידושים אנושיים קונטינגנטים, ואין לתלות בהם את החידושים האחרונים אלא בקול התושב"כ האלוקית בלבד! מכאן שהקונטינגנטיות עצמה היא סוג של ממשות, היכולה להיכלל ככזו במוחלט, ויכולה מאידך לכלול את הקונטינגנטיות שאחריה. בנוסף, כפי שנראה בפרק הבא, בדיון על השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה', הקונטינגנטיות יכולה אף לקבוע את המוחלט עצמו: להפוך בעצמה ל'קול הישר' המקורי, כשהמוחלט הופך ל'קול החוזר' שלה:

כל החכמים ונביאים מזהירים על היגיעה והשתדלות שהוא התחילה כנ"ל, וכל התורה מליאה מזה. וזה באמת שני הפכים בנושא אחד {...} ואינו מושג לשכל אדם כלל, רק הקב"ה בעצמו יוכל לומר זה: שהעיקר 'היגיעה' – ומכל מקום מגיע עונש על זה, והעיקר 'המציאה' שהכל מה' יתברך – ומכל מקום 'היגיעה' מוכרחת היא; וגם בשבילה מחבבה וקראה "בתי" כנ"ל, ואחר כך "אחותי", רצה לומר שמכירים שהכל מה' יתברך, ואז היא "תורתו" והיא אחות ל"תורת ה'" {...} {תהילים א, ב; עבודה זרה יט, א}, היינו שדיבורו תורה הוא גם כן "נובלות חכמה שלמעלה" "בראשית רבה יז, ה} כמו 'תורת ה'", כי מחשבתו דבוקה במחשבה העליונה ודיבורו יוצא משם. ואחר כך קראה "אמי", היינו כמו שאמרו ז"ל (תנא דבי אליהו רבה, יח): "הקב"ה יושב ושונה כנגדו", ובפרק קמא דגיטין (ו, ב) {...} דהקב"ה יושב ושונה בשעת מעשה מה שהחכמים לומדים למטה. כי הנה האדם יש לקולו בת קול, כמו שאמרו ז"ל (שמות רבה כט, ט): "וקלא דאורייתא וצלותא סלקא לעילא ובקעא רקיעין" {=וקול של תורה ותפילה עולה למעלה ובוקע רקיעים; {...} ובמקום שמגיע שם מוליד קול החוזר. והקלא דהדרא דתפילה הוא כענין שאמרו בתענית (כד, א) {...}: "אמר משיב הרוח – נשיב זיקא, מוריד הגשם – אתא מיטרא" {...} והבת קול שיצא מפי ה' יתברך גם כן כן, ודיבורו של ה' יתברך הוא כמעשה {...} (שבת קיט, ב), ותיכף נשיב זיקא ואתא מיטרא על ידי הבת קול דה' יתברך. וכן מה שאמרו (ברכות ז, א): "מנין שהקב"ה מתפלל", היינו בתפילתם של ישראל מולידיים קול החוזר למעלה, וכמו שאמרו (שם ג, א): "בת קול שמנהמת כיונה ושלושה פעמים ביום", והיינו משלושה תפילות, שבכל יום דישראל נולד בת קול מקולן של ישראל, ולכך מנהמת כיונה, דכנסת ישראל ליונה אמתילא {=נמשלה} (שבת מט, א).<sup>675</sup>

ר"צ חוזר כאן לפרדוקס 'הידיעה והבחירה', שמצד האדם אינו מושג, אך מצד הקב"ה הדבר אפשרי, והוא קובע ש'הבחירה' ו'היגיעה' נצרכות תחילה והן העיקר – אף שהן מביאות לעיקר המוחלט הניתן כ'מציאה' וללא השתדלות והוא שהכל מהקב"ה ('ידיעה'), ואף שבעצם ההשתדלות יש לפי ר"צ אלמנט של חטא המצריך עונש. 'היגיעה' ('בחירה') אמנם קונטינגנטית לעומת 'המציאה' ('ידיעה') המוחלטת ואונטולוגית היא בטלה לה, אך לפי ר"צ, במישור של הקיום עצמו ('מלכות') ובוודאי מצד 'הייחוד הגמור' ('כתר') היא מוכרחת כדי להשיג באמצעותה

<sup>674</sup> דובר צדק ד, אחרי מות קיג, עמ' 197.

<sup>675</sup> שם, קלה, עמ' 210-211; ההדגשות שלי. 'קלא דהדרא' כביטוי לחידוש האנושי העצמאי והקונטינגנטי, שככזה מתגלה כקול ה', מופיע גם ביחס לתושב"כ עצמה, במעמד הר סיני: "ויקול ה' היינו קולות דמתן תורה, וכמו שמובא (זוהר ח"א, נ, ב {...}) ד"קול דא (=זה) תורה שבכתב, כי קולות השם יתברך הם חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים. ואותם קולות גם היום מצויים למי שרוצה להאזין. והן הם המחשבות העולים בלב כל אחד בכל פעם לשוב להשם יתברך ולדעת כי 'אנכי וגוי' יולא יהיה 'גוי' (שמות כ, ב-ג; {...} אבל קולות דמתן תורה הם קולות השם יתברך עצמו, זה נשמעים רק בהכנה להאזין לבד [ומאותן קולות הוא הבת קול שיוצא בכל יום מהר חורב: 'אוי לבריות מעלבונה של תורה' {אבות ו, ב; {...} דבת קול הוא אחוריים של קול ו'קלא דהדרא', דמתוך שאותן קולות דקבלת התורה נשמעין להשומעים, 'הקלא דהדרא' אותן השומעים הוא 'אוי וכו' לשאין שומעין {...}"] "צדקת הצדיק רכא, עמ' 129-130). לפי ר"צ, קול ה' הוא עשרת הדברות למי ששמעו את הקולות, ו'הקלא דהדרא' הוא בת-הקול לשאינם שומעים בקול ה': 'אוי לבריות מעלבונה של תורה'.

הקול חוזר כאן משום שלא שומעים את קול ה', וגם משום שלא שומעים בקול ה'; אך בתחילת הדברים ובמקומות אחרים מציע ר"צ הסבר נטורליסטי לבת הקול ולקול החוזר, כקול הרגש והמצפון הפנימי של האדם, שכן שומע בקול ה' אך לא את קולו; ראו ליוור, תושב"כ, עמ' 53, הערות 129, 132. ואמנם, בקול פנימי זה מתבטאת גם 'הבחירה' האנושית: ה' משמיע את קולו דרך קול האדם ובה מניק לקולו הקונטינגנטי ממשות, וקולו הפרטי הופך להיות הקובע (ובכך משפיע, כביכול) את הופעת האלוקי בעולם: "[...] שמעתי דבסיני היה דיבור ממש דיוידבר ה'" (שמות כ, א) וגוי היינו על ידי חמש מוצאות הפה דבני ישראל. וזה ברור ואמת דכל נבואה היינו על ידי קול הנביא עצמו, וכמו שאמרו (ברכות מה, א): 'בקולו של משה'. ואז היו כל ישראל מדרגת נבואה, ששמעו דבר ה' כנודע, והיינו על ידי דיבורם]" "צדקת הצדיק קצג, עמ' 100). כלומר, גם התגלות הקול האלוקי המוחלט עצמו בתושב"כ הייתה למעשה דרך 'הקלא דהדרא' של ישראל, שקבעו את הופעתו דרך חמש מוצאות הפה שלהם – ולא עוד אלא שהתורה האחת התגלתה דרך מוצאות הפה והפרשנות האישיים של כל אחד ואחד.

וראו גם רסיסי לילה טו, א, עמ' 18: "ובכל התורה כולה נאמר כמה פעמים 'אני ה' אלהיכם' (ברבים) והוא השגה שברך כלל, לכולכם בשוה. אבל בעשרת הדברות פתח {שמות כ, ב}: 'אנכי ה' אלהיך' {ביחיד}, היינו לכל אחד בפרט כפי מה שהוא. וכן דרשו כן בשוחר טוב (מזמור קיט) על פסוק (דברים כ, ו): 'בך בחר ה' אלהיך' – ולא 'אלהינו', דרצה לומר לכל יחיד ויחיד. והיינו כי מצוות התורה גם כן ידוע שהם בקומת אדם נגד רמ"ח איברין ושס"ה גידין, ועל ידי התורה הוא חלוקת המדרגות, ולכך פתיחה דדיבור הזה 'אנכי' הוא שורש כל התורה כולה, הוא בהשגה זו הפרטית של כל אחד בפרט". וראו שג"ר, יציאת מצרים, עמ' 189-190.

את 'המציאה'; בנוסף, גם משהושגה 'המציאה' אין 'היגיעה' בטלה, שכן דווקא בה רוצה הקב"ה כעיקר ובכך היא מקבלת את ממשותה כקונטינגנטית – ולא עוד אלא שאז בכוחה אף להוסיף כביכול על 'המציאה' המוחלטת.<sup>676</sup>

<sup>676</sup> על היחס בין 'יגיעה' ל'מציאה' המקביל ליחס בין 'בחירה' ל'ידיעה', ראו ליור, **יסודות מרדוכסליים**, עמ' 164-160; ליור אמנם מראה תקפותם של שני צדי הפרדוקס, אך כדרכה טוענת לעדיפותה של 'ידיעה', שכן אף 'היגיעה' נצרכת **(ליקוטי מאמרים** ספר יהושע, יד, עמ' 32: "כטעם יגעתי ומצאתי (מגילה ו, ב), ושמעתי (מרמי"י) דאחר היגיעה הוא מוצא מציאה דבר שהוא לא ביגיעתו, דמציאה הוא בהיסח הדעת ולא ביגיעה, רק מכל מקום לולי יגיעה זו לא היה מוצא זה"), בסופו של דבר, לאחר שהיא מביאה להשגת 'המציאה' היא למעשה בטלה. בניגוד לכך, מדברינו עולה שלפי ר"צ 'היגיעה' אינה בטלה גם כשמופיעה לבסוף 'המציאה', שכן דווקא בה רוצה הקב"ה ודווקא הקונטינגנטיות שלה מוסיפה כביכול על המוחלטות של 'המציאה'. נקודה זו עולה גם בהתייחסויות אחרות של ר"צ: "ובאמת זה היה רק לפי שעה מה שהקב"ה עשה בעצמו מצד 'אתערותא דלעילא' לבד, וכמו שנאמר (שמות יד, יד): 'ה' ילחם לכם' ואתם תחרישון; ואין זו השגה שהגיעו לה מצד השתדלותם ויגיעתם, שהוא העיקר שנקבע בלב בקנין די'געת ומצאת תאמין' (מגילה ו, ב) – מה שאין כן מציאה שבלא יגיעה, אמרו: 'אל תאמן': אף שנדמה לו שמצא, אינו דבר המתקיים יתד במקום נאמן" (**תקנת השבין** טו, קא, עמ' 229). לפי ר"צ, מהות 'המציאה' היא אמנם 'אתערותא דלעילא' וחוסר-השתדלות, אך 'היגיעה' והאתערותא דלתתא נצרכות כדי להשיג את 'המציאה' לא רק כשלב טכני הבטל לאחר השגתה, שכן הן משפיעות עליה כביכול: רק אם הן קדמו לה היא מתקיימת ומופגמת בלב בקנין (וכפי שנראה להלן [4.3.1]). לגבי 'הבחירה' כ'יראה' שבלב), כשבלעדיהן היא אמנם הארה גדולה אך נעלמת כלעומת שבאה (וראו על כך גם בהערה 711, ביחס להארה ביציאת מצרים שנעלמה ושבא בקנין בלב לאחר ההשתדלות של ימי ספירת העומר; וראו גם הערה 656).

וראו גם **קומץ המנחה** ב, נב, עמ' 347-345: "הזקנה מצד היגיעה {...} וכמו שאמרו (עירובין נ, א) {...} 'הני מולייתא דבי בירי דובי נרש' {אזקינן} [=המעלות {והמורדות}] של בית בירי ובית נרש הזקיני אונתן}, וכן בימי האדם יש עליה וירידה בימי חייו, שעל זה הוא כל היגיעה ועבודה ועל ידי זה מודקן; כמו שאמרו (קידושין לב, ב): {זקן=} זה קנה {חכמה} וכו', והקנין הוא ביגיעה, דבלאו הכי נקרא מתנה ומציאה ובלא בהיסח הדעת {סנהדרין צו, א}. ואמרו ז"ל (בראשית רבה כט, א): 'שלוש מציאות {מצא הקב"ה} וכו' אברהם ישראל ודוד {...} והבחירה היא בלב כמו שאמרו ז"ל (מדרש אגדת בראשית ב): 'כל האיברים כמו שבראתי, חוץ מן הלב, שנאמר (ירמיה יז, ט): 'יעקב הלב מכל' ושם יצר טוב ויצר רע, 'לב חכם {למינו ולב כסיל לשמאל'; קהלת י, ב} ' וגו'. אבל ראשית המחשבה מהשם יתברך {...} 'נשמה {שכנגד המוח והמחשבה} שנתת בי טהורה'; וכן גמר המעשה {בידי ה'; {...} 'אלמלא הקב"ה עוזרו {אינו יכול לוי [ליצר]; קידושין ל, א} וכו', רק בלב מקום היגיעה לאדם. ואברהם ראש המחשבה ודוד סוף המעשה {...} לכך הם מציאות, שלא באו ביגיעה ואתערותא דלתתא. וישראל, רצה לומר קשר כללות האומה שהוא כלל הלב, שאף על פי שבפרט הוא הבחירה לאדם ובידו, מכל מקום בכללותו הוא גם כן 'מציאה', כמו שנאמר (שמואל ב, יד, יד): 'יחשב מחשבות לבלתי ידח {ממנו נדח} ' וגו', וכמו שנאמר (מלאכי א, ב): 'הלא אח {עשו ליעקב} וגו' ואוהב {את יעקב} ' וגו' בלי שום טענה ויגיעה בני אדם במעשה הטוב רק דרך מציאה. ומעיד השם יתברך, הגם שהוא העוזר וגם בלא יגיעה הוא טוב בעצמותו – אם כן מה יחוס? על זה מעיד 'זקן'; ועד אברהם לא היה זקנה {בבא מציעא פז, א} יגיעה כמותו, שהוא יגע ומצא – אבל לא היה צריך ליגיעה, רק הקב"ה יחייב חכמתא לחכימין {נותן חכמה לחכמים; דניאל ב, כ} דייקא, ויכל דרכיו משפט' {דברים לב, ד; כלומר בדין לפי היגיעה ולא בחסד של המציאה} ומברר כי הוא היה בשלימות היגיעה, ולכן מגיע על גם בלי יגיעה והוא חלקו. ואמרו ז"ל (בראשית רבה נט, ו): 'שלושה נאמר בהם זקן וכו' אברהם יהושע ודוד' {...} ומעיד הכתוב על כולם כי הם זקנים, באים למדריגה זו בימים {בראשית כד, א; מלכים א, א, א} שעברו עליהם מן היגיעה, ולא שנולדו כך – אף על פי שבאמת היו מוכנים לכך בתולדה גם אילו לא יגעו, רק השם יתברך העלים. ולכן לא מצינו נסיונות רק באברהם ודוד {...} וכלל האומה, לברר יגיעתם ושאינם מצד התולדה."

לפי ר"צ, אברהם הוא הראשית של ישראל ובכך הוא ביד הקב"ה, כמו המחשבה שאותה מעורר הקב"ה במוח; דוד הוא ההוצאה לפועל של הפוטנציאל של ישראל (מלכות); 4.2.1) ובכך הוא ביד הקב"ה, כמו המעשה התלוי בסיוע אלוּקִי; וישראל דבוקים תמיד בקב"ה האוהב אותם גם כשהם חוטאים ונידחים, בלא שום מאמץ מצדם; בכך שלושתם הם בגדר 'מציאה' ('ידיעה') שאותה מצא הקב"ה בלא השתדלותם ובהיסח דעתם. מאידך, כפי שנראה להלן (4.3.3), דרכיו של הקב"ה אינם החסד המבטל את הדין לפי היגיעה, והוא פועל במשפט ומתוך הדין עצמו חושף את החסד – ולכן הקב"ה מעיד שחסד 'המציאה' היה ניתן להם גם ללא הסיוע האלוּקִי ('ידיעה') בשל יגיעתם: ישראל הם כנגד הלב שבו 'הבחירה' (4.3.1); אברהם ודוד הם זקנים שזקנתם באה להם בשל השתדלותם ויגיעתם. מציאתו של הקב"ה אינה מבטלת אפוא את יגיעתם, ואף שהיא קונטינגנטית ודוקא היא מצדיקה את 'המציאה' האלוּקִית המוחלטת.

ר"צ מדמה את 'המציאה' הרחנית למציאה של ממון רב או לזכייה בלוטו בלא השתדלות – אך טוען בכל זאת שמי שמתיין שהמציאה תבוא מעצמה לא יזכה בה, ואף מציע דרך השתדלות מינימלית שתסייע למצוא 'מציאה': "כמו שיש בקניני העולם הזה פעמים שאדם מוצא מציאה הון רב, או זוכה בגורל לאטע"ירע ומתעשר בלא שום יגיעה, כך יש גם כן בקניני עולם הבא [הגם שאמרו ב...] {מגילה ו, ב}: 'לא יגעת ומצאת – אל תאמין', הא אסקין {=הרי הסיקין} שם 'הני מילי {לחדודי [=דברים אלו לפלפול]} כו', אבל לאוקמי גירסא [=להעמיד שניון {שלא ישכח}] סייעתא מן שמיא'; ובדאי לא קאי {=עוסק} רק איגיעת ולא מצאת, לחוד, שהרי מדה טובה מרובה, ואם אפשר 'יגעת ולא מצאת' כל שכן דאפשר 'לא יגעת ומצאת' על ידי סייעתא דשמיא] {...} ומציאה אמרו ז"ל {סנהדרין צו, א} שאינה באה אלא בהיסח הדעת, אבל מי שיושב ומצפה לכך לא ימצא לעולם. ומכל מקום מצינו בדרשת חז"ל (בבא מציעא יב, ב) שוכר פועל ללקט מציאות; והם בדברים קטנים, וגם בדברים גדולים כמו: 'יהי ארבע זוזי לספונאי בר' עקיבא {שנתן ארבע זוזים לספנים שיביאו לו משהו, והביאו רק בול עץ, אך התברר שהוא מלא דירנים של אחרים שטבעו בים; נדרים נ, א} " (**צדקת הצדיק** פג, עמ' 32-33).

הגמרא אמנם אומרת שאין להאמין למי שטוען שמצא מציאה רוחנית והשיג השגה בתורה ללא יגיעה בה, או למי שטוען שיעג בתורה אך לא השיג השגה רוחנית של חידוד ופלפול בסוגיא התלוי ביגיעתו – אך ניתן להאמין למי שיעג ולא זוכר את ששניו, שכן הדבר תלוי בסיוע אלוּקִי שאולי לא ניתן לו. לפי ר"צ, מצבו של מי שיעג ואינו מוצא מוצא רע, ובכל זאת הגמרא מוצאת לו אפשרות במקרה של השינון – ולכן בוודאי שיש אפשרות גם למקרה הטוב של מציאה ללא יגיעה: אין להאמין למי שטוען שלא יגע אך מצא והשיג השגה רוחנית של חידוד ופלפול, המחייבת יגיעה – אך ניתן להאמין למי שטוען שלא יגע ומצא, אם השגתו היא זכירה של הסוגיא שתלוי בסיוע אלוּקִי ('ידיעה'). מכל מקום, ר"צ טוען שאף שהמציאה באה בהיסח הדעת – מי שרק מצפה לכך ללא כל יגיעה לא ימצאה לעולם; לכן, ר"צ מציע כאן פעולה מינימלית למציאה, בשכירתו של אדם אחר שימצא אותה: המודעות ('בחירה') של השכיר יכולה לשמש לשוכר כחוסר-המודעות ('ידיעה') הנדרשת כאמור להשגת 'המציאה'. בהקשר הרחני של השגת ה', נראה שהכוונה שאדם יכול להיעזר בחברו שיכוון את לימודיו והשגתו.

בהקשר זה עומד ר"צ על הפרדוקסליות המובנית של הפועל 'מצא חן': "וכענין {בראשית ו, ח}: 'ונח מצא חן בעיני ה' ואמרו ז"ל {בראשית רבה כט, א}: "הוא מצא, אבל הקב"ה לא מצא", היינו כי פעמים אדם זוכה בלא שום יגיעה שהוא שמור מן העבירה, ונקרא 'צדיק'. וזהו מדריגת נח {שמוה כנגד מדה היה שמור מן הפורנות}. ופעמים אדם זוכה להשיג השגות מידעיות השם יתברך ואורו. וזהו מציאת ישראל שהקב"ה מצא {כך אמר ה' מצא חן במדבר, עם ירדי חרב הלוך להרגיעו ישראל'; ירמיהו לא, א; **בראשית רבה** שם} שבזה {בניגוד לנח} מיוחס גם כן המציאה למעלה, כי 'יותר מה שעגל {רוצה לינוק הפרה רוצה להניק}; פסחים ק"ב, א} " (שם). הפועל 'מצא חן' מערב מלכתחילה את 'הבחירה' ו'הידיעה', שכן תחבירית הנושא (האקטיבי, 'בחירה') שלו הוא מי שבפועל הוא המושא (הפסיבי, 'ידיעה'): נח מצא חן בעיני הקב"ה – נח הוא הנושא, אך בפועל הוא המושא 'לימשיכתו' של הקב"ה. ואכן, מציאת-החן מתרחשת בדרך-כלל כשנושאה אינו מודע לחינו: הניסיון להחציץ מעלה ממסמס את החן שבה, שאינו מתגלה אלא בהיסח הדעת ובפסיביות; מאידך, אף שלמעשה הקב"ה הוא הפועל כאן, אין הוא הנושא, משום שהמשיכה שנגרמה אצלו כשנח מצא חן בעיניו היא למעשה פסיבית המתפעלת מול האקטיביות של החן המושך. מכל מקום, מציאת החן של נח היתה מוגבלת אצל הקב"ה – נח מצא אך הקב"ה לא מצא. לפי ר"צ, העניין קשור בהיותו של נח 'צדיק', שכזכור (4.2.2.1, 4.2.4-4.2.4.1.1, 4.2.5) השתדלותו בעבודת ה' מוגבלת



שכן, דווקא 'היגיעה' מביאה לכך שהקב"ה מחבב את ישראל: תחילה כבת שמשדלת וסוברת ש'הבחירה' אכן מלאה; אחר-כך כאחות, שמכירה במקור האלוקי של הכול ('ידיעה'), ועצם חידושיה בתורה ('תורתו') מתגלים כ'תורת ה', כפי שראינו (2.5); ולבסוף כאם, כאשר קול ישראל בתורה ובתפילה הופך כביכול למקור הפעולה האלוקית המגיבה כקול חוזר, כשהקב"ה לומד תורה כנגדם, נענה לתפילתם, ואף מתפלל מתוך תפילתם-הם.

#### 4.2.7. האור שבחושך: תושב"ע

בפרק הבא (5.4) נדון בהשפעת 'הבחירה' על 'הידיעה' וביטוייה ביחס בין התושב"ע לתושב"כ; אך כבר כעת ברצוני לדון בממשותו של החושך הקונטינגנטי, שממנו צומחת התושב"ע. אף שהחושך אינו אלא העדר קונטינגנטי של אור מוחלט, יש לו ממשות ככזה, ודווקא הוא המוליד חידוש בתושב"כ על-ידי התושב"ע:

שהתגלות תורה שבעל פה אינו אלא על ידי תוקף ההעלם וכמו שאמרו (סנהדרין כד, א): "במחשכים הושיבני" {איכה ג, ו} – זה תלמודה של בבל', דהוא שורש חכמת תורה שבעל פה. וכן איתא (גיטין מג, א): "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן", והיינו על דברי תורה שבעל פה והתחדשות הלכות שלא נתבררו עדיין אי אפשר לעמוד כלל בלי מכשול הקודם, "כברירתו של עולם, ברישא ששוכא והדר נהורא" = בתחילה חושך [וחושך על פני תהום]; בראשית א, ב] ואחר-כך אור [יהי אור, ויהי אור; שם, ג] {שבת עז, ב}, שכן היא השגת האור המושג לנבראים דוקא מתוך החושך וההעלם (זוהר הקדוש {ח"ב} תצוה, קפד, א).<sup>677</sup>

לשמירה עצמית מעבירות – אך השתדלות כזו היא למעשה היענות ל'ידיעה' האלוקית וחוקיה; ואכן זו 'המציאה' ('ידיעה') שמצא נח: אף ש'המציאה' באה בהיסח דעת וללא תלות בהשתדלות, 'המציאה' של נח היא בעצמה ההשתדלות בשמירה מהחטא לפי 'הידיעה' האלוקית. כך בכל זאת נוצרת תלות בין השתדלותו של נח למציאתו: כשם שהוא נשמר מעבירות, כך הקב"ה שומר אותו מהפרוענות; אך מעבר לשמירה הפסיבית שמוצא נח, הקב"ה אינו מוצא אותו אקטיבית: הוא אינו זוכה לחידוד הלימוד ופלוולו האקטיבי אלא לזכירתו הפסיבית בלבד, וכיוון שלא יגע לפני 'המציאה' אין היא קנויה בליבו אלא עתידה לעבור.

לעומת זאת, 'החסידי' (כזכור (שם)), מיישם את הפרדוקס של 'הייחוד הגמורי' בין 'יגיעה' ל'מציאה': הוא יגע ומשתדל בעבודת ה' מעבר להימנעות הפסיבית ('ידיעה') מהחטא, שבו הוא גם נופל וממנו הוא שב אקטיבית; כנגד זה גם הקב"ה יהיה אקטיבי ומצא אותו, ויזכה אותו ב'מציאה' שאינה רק שמירה פסיבית מהעבירות וזכירה פסיבית של הסוגיה אלא השגה אקטיבית של חידוד הסוגיה ועמידה על דברי תורה דווקא מתוך העבירה ו'המכשול' בהם (4.2.4.1.1), ו'מציאה' זו תהיה קנויה בליבו בקביעות. לפי ר"צ, זו כוונת המדרש שבניגוד לנח, לא רק ישראל היגיעים ('בחירה') אקטיבית בתורה מצאו את הקב"ה, אלא שהקב"ה גם מצא אותם. ליתר דיוק, לאור הדו-כיווניות של הפועל 'מצא חן', נראה שהכוונה היא שהקב"ה מצא את מציאתם של ישראל אותו, כלומר שאין הוא רוצה רק להמציא להם 'מציאה' ('ידיעה') בכפייה מלמעלה, אלא שהם ימצאו אותה ביגיעתם ובבחירתם החופשית: יותר ממה שהם רוצים למוצאו (כעגל הרוצה ליתוק) הוא רוצה ש'ישראל ימצאו אותו (כפרה הרוצה להניק).

<sup>677</sup> **פוקד עקרים** ד, יג, עמ' 230. על האור מתוך החושך בתושב"ע, ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 283-287. בעמ' 287 היא מביאה מדברי ר"צ שהתפתחות התושב"ע אינה רק בשל החטא שהוביל להיעלם, אלא בשל חשקם של ישראל: "וידוע דעיקר חשק האדם בחכמה והשגה הוא להשגת הנעלמות {...} וכפי גודל החשק כן הוא ההשגה דתורה שבעל פה" (**ריסטי לילה** מג, ד, עמ' 98); "ועל כן אמרו בפרקי היכלות (פרק כז א, ט ע"ב): 'מיום שניתנה תורה לישראל ועד שנבנה בית אחרון, תורה ניתנה, אבל הדרה ויקרה כבודה וגדולתה כו' [עין שם י"ז לשונות של שבח {...}] לא ניתנו עד שנבנה הבית האחרון ולא שרתה בו שכינה. ושם (בריש פרק כח א, י ע"א): 'אני יודע מה אתם כו', מתאווים: תורה מרובה אתם מבקשים, והמון תלמיד רוב שמועות כו', להגדיל תלמוד בחוצות ופלוול ברחובות להרבות הלכות כחול היס' {...} מגודל חשקם להתחכם ולחדש בתורה שבעל פה {...} ושם (כ"ט סימן ד'-ה, י ע"ב): 'וגילה להם סודה של תורה כו', והופיע רוח הקודש {...} ועל אותה שעה הוא אומר (חגי ב, ט): 'גדול יהיה כבוד הבית האחרון' {...} ורוז סוד של תורה זה הוא המסטורין וסודות דתורה שבעל פה, שהתחיל ונתחדש באותו דור על ידי חשקם ויגיעתם העצומה להשתדל בה" (**קדושת השבת** ז, יב-י, עמ' 326-325).

לטענת ר"צ, אף שבבית שני לא שרתה שכינה, גדול היה מבית ראשון בהשגה, בזכות חשקם של ישראל. ליוור (שם) מחלקת בין תיאור הדברים מצד העולם-הזה, שבו החטא מוליד את התושב"ע, לעומת תיאורם מצד העולם-הבא, שבו חשקם של ישראל גורם לה; בניגוד לכך, מדברינו עולה שהדברים אינם מבטלים זה את זה, אלא פרדוקסליים: החשק נובע מהחיסרון שבחטא או מוביל אליו; לחילופין: בתשובה מתגלה החשק שהיה טמון בחטא, שבעקבותיו מתגלים חידושי התושב"ע.

פרידלנד, משה, עמ' 221-220, מראה שר"צ מזהה בחושך את הקושי והתובענות המלווים את לימוד התלמוד הבבלי, בצורתו הספרותית הבלולה ומרובת המחלוקות ובספק הרגשי והאינטלקטואלי המלווה את החכמים, ההוגים בו מלבם ולא מהשראה אלוקית ישירה: "ויעיקר הרבצת תורה היתה בבבל כדאיתא בכתובות (קן, א), כי ריבוי התלמידים הוא על ידי הפלוול והחידוד, שהוא על ידי המחלוקת וההפכין, וזהו המחדדין (שבת סג, א), על ידי זה עולין לגדולה, דהיינו העמדת תלמידים. כי שני הפכים על כרחך צריכין לאמצעי וידעתי המחבר {...} שתלמידי חכמים שבבבל עושין ציצין ופרחים לתורה (שבת קמה, ב), ובזוהר (חדש סד, א) נקרא פלוול התלמוד קישוטי כלה, שזהו ההדר באמת. ולכך תלמידי חכמים שבבבל 'מצויינין' כדאיתא (שבת שם), ופירש 'שאינן בני מקומן', שהחידוד מוציאו ממקומו {...} מרחיב הדרוש ומרחיקו ממקומו, ועל ידי זה מצויינין" (**צדקת הצדיק** קפח, עמ' 97; וראו שם קז, עמ' 44); "והיגיעה בתורה שבעל פה הוא ישיבה בחשך, שאין השגת האור מתגלה מיד אלא אחר היגיעה גדולה בצער גדול {...} ומתוך החושך זוכין לאור הגדול הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא" (**קדושת השבת** ז, יא, עמ' 325).

החושך שבעמל התושב"ע מוביל לריבוי כמותי בחידושיה ולריבוי איכותי בחריפות: באור הגדול יותר – שהוא האור הראשון הגנוז לעמלי תושב"ע (ראו ליד הערה 625) – הנדרש להאיר את החשיכה, ובגילוי התורה הנעלמת, המיסטורין של הקב"ה: "עשירות של חכמה מרובה יותר, שעיקר עומקה של חכמה בחריפות, וחידוד הלכה הוא על ידי זה {=החושך} וקודשא בריך הוא חדי (=שמח) בפלוול, ודבר זה בא מתוך ההעלם שאין האור בהתגלות {...} תלמודה של בבל {שהושווה למחשכים} ששם היה התגלות עומק הפלוול, דבר זה גרם גם כן גלות בבל, דעל ידי הגלות והחורבן נסתלק התגלות האור ונפסקה הנבואה, דמכאן ואילך 'הט אונין ושמע דברי חכמים' (משלי כב, יז; **סדר עולם רבא** ל, עמ' צט; {...} מצד החכמה דתורה שבעל פה שהיא המגלה המסטורין דתורה שבכתב {**שמות רבה** מז, ג; {...} שהוא נעלם בעולם הזה, רק מי שזוכין לעמוד על המסטורין וההעלם והשגת האור מתוך החושך דייקא {...} שגם בגלות ובחושך ה' אור לנו, והאור שמתוך החושך הוא אור גדול יותר שיוכל להאיר גם בתוך החושך" (**פוקד עקרים** ו, י-יא, עמ' 272).

עיקר יתרון האור כאשר הוא בא מתוך החושך. וכמו שאמרו גם כן בתנחומא (פרשת נח, ג) על תורה שבעל פה, על פסוק (ישעיה ט, א): "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול".<sup>678</sup>

ר"צ מתאר את ההשגה הרוחנית בדימוי הידוע של האור לעומת החושך; את התושב"ע הוא מאפיין כמושגת **דווקא מתוך** החושך וההעלם: הן ההעלם ההשגחה האלוקית בגולה ובהנהגה שאינה על דרך הנס הגלוי, והן ההעלם הנוצר בעקבות חטאיו של האדם, המרחיקים אותו מהאלוקות ומהשגחה (שבתורם מביאים לגלות ולהשגחה הנסתרת). רגעי המשבר של החטא והמכשול הם המביאים להשגות גדולות יותר; השגות אלו מתגלמות בהשגת החכמה שבתושב"ע, המסוגלת להשיג גם את הנעלם ובשעת הסתר, ולא התושב"כ והנבואה שהושגו רק בשעת השגה גלויה, ולפיכך השגתם מוגבלת למה שנגלה במפורש בלבד.<sup>679</sup> כך למשל, לאחר חטא העגל זכו ישראל ללוחות שניים שבהם ישנה גם התושב"ע:

שמשה רבינו כשנולד נתמלא הבית כולו אורה {סוטה יב, א}, היינו מפני שלא קלקל כלל מעולם, ושורשו היה בחינת תורה שבכתב. שבשעת מתן תורה היה ראוי להיות התיקון האמיתי כמו שהיה קודם פגם אדם הראשון. ו"אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה {וספר יהושע לבדן...} מאי טעמא? 'כי ברוב חכמה רב כעס' {קהלת א, יח} "וכו' כמו שאמרו (נדריים כב, ב). אך אחר החטא נצרך להרב חכמה לתקן על ידו הרב כעס'. וזה היה בלוחות אחרונות, דאיתא במדרש רבה (שמות רבה) {תשא מז, ז}: 'עכשו שנצטערת, אני נותן לך שיהיה בהן מדרש, הלכות ואגדות' וכו'. ובגמרא (שבת פז, א) אמרו ש"הסכים הקדוש ברוך הוא על ידו וכו' 'אשר שברת' {שמות לד, א} – יישר כוחך ששברת" {...} שזה מרמז על תורה שבעל פה שבא לתקן 'הרב כעס', שיתברר שכן היה מסודר ובא מששת ימי בראשית. וזהו 'יישר כחך' ששיג על ידי זה בחינת תורה שבעל פה.<sup>680</sup>

ר"צ חוזר למוטיב האור והחושך: בהולדת משה, המייצג את התושב"כ הניתנת משמים, התמלא הבית אורה; וזה ביטוי לשלמות התושב"כ ולשלמותו של משה "שלא קלקל כלל מעולם". זוהי בינאריות של אור התושב"כ מול

<sup>678</sup> **מחשבות חרוץ** כ, מב, עמ' 198. ר"צ מבסס את דבריו על דרוש קבלי, לפיו הפסוק מקהלת ב, ג: "כיתרון האור מן החשך" אינו מבטא את היתרון הפשוט של האור על החושך, אלא את יתרונן של האור הבא דווקא מתוך החושך לעומת האור הרגיל. רעיון זה עולה מדברי **הזהר** ח"ב, קפד, א, שאותם מצטט ר"צ רבות (ראו ליד הערה 620), וכן בדיון בפסוק **בזוהר**, ח"ג, מז, ב. דימוי ההשגה הרוחנית לראיית אור מבוסס על המטפורה האפלטונית של משל המערה; ראו פרידלנד, משה, הערה 72 בעמ' 424. לפי ר"צ, אור התושב"ע מושג דווקא מתוך החושך – כשם שיד המסתירה אור מאפשרת לראותו, כל-שכן כשמדובר ביד ה' שהיא עצמה אור; ראו דבריו **מדברי סופרים** לח, עמ' 266, המובאים להלן, הערה 754. על כך ועל דימויי הכיסוי וההעלם בנושא זה אצל ר"צ ראו ליוור, **יסודות פרוכוסליים**, עמ' 285; פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 103-104.

כללית, פרידלנד מראה את הדומיננטיות בכתבי ר"צ של העדפת ההיעלם, המתאר בדרך כלל התושב"ע, שכן היא מגלה את טעמיה וסודותיה של התושב"כ הגלויה והנגישה לכל – אף שבכמה מקומות מתוארת דווקא התושב"ע כגילוי ואילו התושב"כ האלוקית כלא-מושגת וכנעלמת (למשל, בעמ' 92-89 היא מתארת את התפיסה המסורתית-היסטורית של התושב"כ כספר חתום ונסתר הדורש ביאור אנושי באמצעות התושב"ע הגלויה; ובעמ' 117 ההבדל חוזר מבחינת המדיום: בתושב"כ מצויים או המוען האלוקי או הנמען האנושי הקורא בה, כך שלא ניתן לברר את משמעותה בבהירות, והיא מעומעמת ונסתרת – בעוד שבתושב"ע מצויים המוען והנמען יחד במעמד השיח שבעל-פה, כך שניתן לברר את משמעותה בבהירות והיא גלויה).

בהתייחסה לפרידלנד טוענת ליוור, **תושב"ע**, עמ' 414-404, שיוצאי דופן אלו אינם סותרים את גישתו הכללית של ר"צ, משום שתפקיד התושב"ע לגלות את שהעלימה התושב"כ, וגילוי זה מלמד דווקא על שייכותה האיכותית להיעלם; במקרים אחרים יש להתייחס לתפיסתו הדיאלקטית של ר"צ, המושפעת מהרמ"ק, לפיה "אף על פי שהוא העלם יותר, הוא התגלות יותר, כי כן תוקף ההתגלות כאשר הוא מתגלה גם בהעלם, וכפי תוקף ההעלם כן הוא תוקף ההתגלות" (**מחשבות חרוץ** יז, כא, עמ' 145). ליוור מצביעה על העדיפות **האונטולוגית** שמעניק ר"צ להיעלם, כבעל ממשות ואמת עמוקה יותר מהגילוי, וזאת לא רק במישור התוכני אלא גם במישור ההרמנויטי, בדרכי פרשנותו של ר"צ. אכן, ההיעלם יכול להיות ביטוי לעומק המחלט של 'הידיעה' לעומת הקונטיננטיות של הגילוי והבחירה, ואולי מכאן שוב הדגשתה של ליוור את 'הידיעה-היעלם; אך עם זאת, מדברינו עולה שר"צ מבקש להדגיש גם את הממשות של הגילוי החיצוני והקונטיננטלי ('הבחירה'). ואמנם, הדברים גם מתהפכים: התושב"ע, שמיצגת לרוב את ההיעלם ('ידיעה'), היא עצמה ביטוי לגילוי החיצוני שביבחרה' האנושית היוצרת, כפי שנראה מיד ולהלן 5.4; בדומה לכך, החיסרון והחטא כביטוי של ההיעלם האלוקי מהעולם הגלוי, שדווקא מהם צומחים ונגלים סתרי התורה וחינוך הנעלמים, שייכים דווקא לחיצוניות העולם הגלוי.

<sup>679</sup> ראו למשל עדיפות של האר"י על משה, **רסיסי לילה** נב, לב, עמ' 151 (ההדגשות שלי): "וכידוע דהאר"י לילה השגת משה רבינו עליו- השלום מאיזה מקום ושורש היה, והוא {האר"י} גילה סודות עליונים שלמעלה מעלה מאותו שורש. אבל כל השגותיו אינו אלא דרך רוח הקדש, שאין לזה יחס עם אר"י דנבואה אפילו באספקלריא שאינה מעלה דשאר נביאים, כל שכן לנבואת משה רבינו עליו-השלום {באספקלריא המאירה; יבמות מט, ב}. דהשגת הנבואה הוא השגה גלויה, ומצד הגילוי אי אפשר להשיג אלא מה שאפשר להשיג בעולם הזה. והשגת עולם הבא 'עין לא ראתה' {ישעיהו סד, ג; ברכות לד, ב}, רצה לומר עיני הנביאים הרואים בעין. מה שאין כן השגת החכמים, שהוא השגה שמצד ההעלם, ויכלו להשיג גם **השורש הנעלם**". וראו גם בהערה 680 על עדיפותו של ר"ע.

<sup>680</sup> **פרי צדיק** ה, כי תצא טו, עמ' קפה-קפו. בהמשך הפסקה דן ר"צ דן בתושב"ע של משה, לאחר שבירת הלוחות, לעומת התושב"ע של משה, שנחשב אצל האר"י כשורש תושב"ע, שהיה בן גרים ועד גיל ארבעים היה עם-הארץ, ודווקא בשל כך השיג השגות גבוהות משל הביוגרפיה של שני האישים ראו שם, עמ' 416-414.

על השגת התושב"ע המתעלה על השגת התושב"כ, ראו 5.4; וראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 43, לפי **רסיסי לילה** נו, על השכחה שגרמה שבירת הלוחות הראשונים, שמצד שני הולידה את ריבוי התושב"ע ואף את ההיתר לכתוב אותה. וראו שם, הערה 71. אלמן, הלכה, עמ' 14, מנתח את מבנה החושך הקודם לאור, אך כיוון שאינו נדרש לפרדוקס 'הידיעה והבחירה' ואף טוען לעדיפות 'הידיעה' אצל ר"צ, אין הוא מתייחס למוחלטות האור ('ידיעה') לעומת הקונטיננטיות של החושך ('בחירה'), שאף שהוא גורם להתגלות אור גדול יותר, הקונטיננטיות אוסרת/מונעת את הכניסה אל האור הגדול הזה לכתחילה. לשיטתו החושך קודם לאור אך בטל בהתגלותו – בעוד שמדברינו עולה שהחושך מתקיים גם בעת התגלות האור, שכן הוא מתגלה מתוך החושך עצמו.

החושך וההעדר של התושב"ע, אך ר"צ מלמד על פרדוקס שבו הבינאריות מתפרקת: מציאות ה'בחירה' בעולם מאפשרת את מעשה החטא אפילו ברגע מתן התורה, ברגע הופעת האור המוחלט ('ידיעה') של התושב"כ מן השמים, חטא שהוביל לשבירת הלוחות הראשונים, מייצגי התושב"כ.

אך כפי שראינו לעיל (3.2), החטא מבטא גם את רצון ישראל שלא לאבד את עצמיותם ובחירתם, כשבשעת מתן תורה פרחו נשמתם, ולכן בקשו משה (שמות כ, טז): "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות"; הקב"ה אף שבחם על בקשה זו – "היטיבו כל אשר דברו" (דברים ה, כה) – כפי שהוא משבח, לפי המדרש, את משה על שבירת הלוחות.

מתוך חשכת החטא, המבטא גם את הרצון האנושי לשמר את עצמאותו, בוקע אור אחר, אור התושב"ע שניתן בלוחות שניים שכללו את האגדות, המדרשים וההלכות. המדרש מתאר זאת כעונש: הרבה חכמה מביאה להרבה כעס, כשלולא החטא היו זוכים בתורה מצומצמת ונוחה; אך ר"צ מתאר זאת כזכות: בגלל רוב הכעס של החטא זכו ישראל לרוב חכמת התושב"ע המתקנת אותו ואולי אף את הכעס עצמו.

גם כאן אין הכוונה לתיקון המשיב את המצב לקדמותו ומוחק את החושך והחטא לגמרי, אלא לתיקון המעלה את הכעס והמכשול עצמם לכדי 'תורה'; זהו לא האור המוחלט שלעומת החושך הקונטינגנטי, שאונטולוגית הוא וודאי עדיף עליו – אלא אור הצומח מתוך הממשות של החושך הקונטינגנטי עצמו, שמבחינת הקיום עצמו ('מלכות') ובוודאי מצד 'הייחוד הגמור' ('כתר') הוא עדיף על האור הפשוט ומבטל את הבינאריות שבין אור לחושך ובין טוב לרע. דיוניו של ר"צ באור החושך אינם עוסקים בממשותו הקונטינגנטית בלבד, אלא בסגולתו להוליד אור חדש וחיידוש בתורה, המבטא את היחס השני של הפרדוקס: השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה' כביכול, שבה נעסוק בפרק הבא.

#### 4.3. עדיפותה של מידת הדין

הדיונים בממשות של הקונטינגנטיות האירו כיצד למרות התגלות 'הידיעה' נותר קיום ל'בחירה' בגוניה השונים: 'הידיעה' היא חובקת כל ופורצת את הגבולות של החוק והדין, ובכך מקבילה למידת החסד, בעוד 'הבחירה' בין טוב לרע וכד' מבוססת על החוק והדין המבדילים בין יסודות שונים. מכאן, שהתגלות החסד האלוקי האינסופי והפרדוקסלי שב'כתר', אין משמעה ביטול הדין הקונטינגנטי בחסד המוחלט, אלא המשך קיומו הקונטינגנטי. יתירה מזאת: מחשבת הבריאה המקורית שב'כתר', שמהותה החסד האלוקי לברוא את העולם ולהיטיב, הייתה דווקא מחשבת הדין של חוקי הבריאה והאדם ואפילו של חטאיו (4.2.4.1.2).

בדיון על קליפת השום (4.2.2.2) ראינו שדווקא שמירת ההבדל השנייתי היא המאפשרת את האחדות. בדיון על החסיד ראינו (4.2.4.1.1), שהכרת התשובה שלו שגם החטא בידי שמים, אינה מבטלת את החוק (דין) והעבירה עליו, אלא מגלה את האלוקות שבהם-עצמם – ולכן אף שכר החסד הניתן לו בזימון כישלון נוסף, לא רק שחרוך בייסורים (דין), אלא שהוא מוענק במידת הדין על התחסדותו עם הקב"ה. גם בדיון על מעמד היצר (4.2.5), ראינו שיצר הכעס השייך לקליפת הדין ו'הגבורה' של הצדיק אמנם בטל מצד עצמו, אך לא זו בלבד שביחסו לתאוה נותרת ממנו ממשות קונטינגנטית, אלא שדווקא הוא, המשמר את ההבדל בין טוב לרע, משמר גם את הממשות הקונטינגנטית של ההנאה והתאוה עצמן, שלא תתבטלה בטוב מוחלט; מכאן ראינו גם, שלמעשה חסידותו של החסיד נובעת דווקא מתוך מידת הדין, הביטול, הצמצום והיראה של 'המלכות' שבה הוא אוהז.

מכאן עולה עדיפותה של מידת הדין, וזאת למרות ודווקא מתוך נקודת המוצא של ר"צ בחסד של 'הידיעה' האינסופית, שמבחינה אונטולוגית היא המטרה והעיקר. להלן נדון בכמה פנים של עדיפות זו: אופייה של 'היראה', הנהגת הדין לעתיד-לבוא, הזכייה בדין ולא בחסד, העונש כפירעון ותיקון ולא כקנס ו'המתקת המר במר'.

### 4.3.1. היראה שבלב

עדיפות הדין עולה בקנה אחד עם ההדגשה של ר"צ (שאותה ראינו לעיל, 3.3.1) את מרכזיות הלב, שדווקא הוא מאפשר את הייחוד הגמורי בזיווגו עם המוח: הלב הוא 'הבחירה' המפנימה את ההשכלה המוחלטת של 'הידיעה' שבמוח. הלב קשור לדין, משום שבו מצויה **יראת** השמים: המוח הוא משכן 'החכמה' הקבועה ('ידיעה') ומשכן הנשמה, שאינה נפגמת ממעשי האדם הבחיריים ואינה ניתקת מאהבת ה' אליה; בלב, לעומת זאת, שני חדרים, אחד ליצר הטוב והשני לרע: "דהתחלת הרהורים זרים נובעים מהלב, וכמו שנאמר (בראשית ח, כא): 'כי יצר לב {האדם רע מנעוריו}' וגו', וכמו שאמרו (ברכות סא, א) דיושב על שני מפתחי הלב, וממנו נכנס למוח. אבל מצד 'החכמה' שבמוח עצמו אין מקום לרע, כטעם 'נשמה שנתת בי טהורה היא' {מתוך ברכות השחר}.<sup>681</sup> בניגוד למוח שבו שוכנות 'החכמה' המוחלטת והנשמה שנותרת טהורה ללא תלות במעשי האדם – הלב הוא משכן הרצון הדינאמי ומשכן הרוח, התלויה אפוא בבחירת האדם וברצונו אם ישמע או יעבור על החוק והדין; לכן הוא מקומה של יראת השמים, או ליתר דיוק: המקום בו היא נבחנת האם יגביל האדם את עצמו לפי הדין האלוקי.

הלב, הדין והיראה הם אפוא מקום 'הבחירה'; ואכן, המחלוקת האם יראת שמים בידי אדם או בידי שמים, מלמדת שכך או כך יראת השמים עצמה היא 'הבחירה': **"כי יראת שמים הוא הבחירה שבידי האדם**. והבחירה בעצמה באמת גם כן מה' יתברך, שיצר האדם בעל בחירה; רק יראת שמים, דהיינו ההכרה שהבחירה גם-כן מה' יתברך, זה נקרא יראת שמים, שירא לבחור ברע, זהו בידי אדם".<sup>682</sup>

לטענת ר"צ, המחשבה (מוח) המניעה למעשה מקורה בקב"ה, וכך גם המעשה עצמו (ביד או בפה) הנצרך לסיוע אלוקי כדי לצאת לפועל; רק התודעה המפנימה בלב שאלו בידי שמים תלויה בבחירת האדם:

{...} אבל התורה [=המחשבה שבמוח] היא מתנת ה' לאדם {...} כי היא של ה' יתברך כי לו החכמה; מה שאין כן היראה אין שייך אצל ה' יתברך והוא רק בידי אדם {...} והתשלום [=סיום המעשה] הוא מסיוע ה' יתברך {...} רק צריך לידע 'כי הוא הנותן' {לך כח לעשות חיל'; דברים ח, יח} וכו', ש"אלמלא הקב"ה עוזרו אי אתה יכול לו {ליצר הרע} " (סוכה נב, א) אף אחר ההשתדלות. וגם נותן הכח, שהוא החכמה {...} הוא גם כן ה' יתברך, שנותן לך הכח הזה לעשות חיל במצוות ומעשים טובים. והיינו שההתחלה גם כן ממנו {...} "הכל בידי שמים", כי נותן התורה הוא ה' יתברך. כי היראה והתורה נמשכים לעולם זה מזה {...} ומי הוא המתחיל? מאין נצמח ההתחלה ומקור המחשבה והמולידה במוח ולב ומחברם יחד? זהו גם כן הוא {...} המעורר ומוליד המחשבה במוח שהוא הכח, והוא ראשון והעד שגם הוא אחרון גם כן בגמר המעשה, וידוע כי 'סוף מעשה במחשבה תחילה'.<sup>683</sup>

<sup>681</sup> **צדקת הצדיק** רד, עמ' 110. על הלב כהיעלם ונסתר מצד 'רשות הרבים' – אך כגילוי עבור 'רשות היחיד', ראו פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 110-111.

<sup>682</sup> **צדקת הצדיק** קפה, 92. וראו גם **דברי סופרים** כא, עמ' 231: "עיקר זכות השתדלות אדם בעולם הזה הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו יתברך, אבל גמר המעשה הוא מהשם יתברך, כמו שנאמר (ישעיה כו, יב): 'גם כל מעשינו פעלת לנו', וימה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה' {דברים י, יב} שהוא בלב, כמו שאמרו (יומא עב, ב) על פסוק (משלי יז, טז) 'ולב איך'. אבל המעשים הוא בכלל 'הכל בידי שמים' {נדה טז, ב}, ו'אפילו חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כעשאה', כמו שאמרו בשבת (סג, א), לפי שהוא עשה את שלו במחשבתו וחשקו {...} כי השם יתברך הוא הפועל באמת, ואין לאדם אלא הרצון וכח הבחירה שלו שהוא בוחר וחפץ במעשה זו. ועל כן העיקר להיות עושה 'לשמה', שיהיה כוונתו ומחשבתו לשם שמים, דאם עושה מעשה גולמת [=גולמי, ללא כוונה] מה בידו? כלום, שהרי המעשה מהשם יתברך והוא הפועל". על יראת השמים כיבחירה' שבידי אדם, שעיקרה בהכרה, ושגם היא לעיתים בידי שמים לפי ר"צ, ראו ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 154-155.

<sup>683</sup> **דובר צדק**, נר המצוות, מצוות עשה א, יט, עמ' 60; שם, כז, עמ' 64-65. 'סוף מעשה במחשבה תחילה' – על-פי מזמור 'לכה דודי' מאת ר' שלמה אלקבץ. ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 137, מסיקה כדרכה מהציטוט האחרון את עדיפותה של 'הידיעה'; אך לטענתנו זוהי אכן 'בחירה' חופשית במישור הכוונה, שאמנם ניתנה בידי שמים, אך זה עצמו מה שמורה על ממשותה. גלמן, הכחשת הרצון, עמ' 118-121, טוען שרמ"י, ובעקבותיו ר"צ (עמ' 124-129; וראו גם גלמן, **האימה**, עמ' 55-57), נוקטים בעמדה החסידי-קוויאטיסטית, לפיה **המעשים בידי שמים** ויכולים להוות אינדיקציה בלבד לרצינות הכוונה, אך העיקר הוא **הכוונה שבידי אדם** לעשות את רצון ה', גם אם לא בצע את המעשה בפועל (ובניגוד לעמדה החסידיית של צמצום שלא-כפשוטו, לפיה כל העולם הנברא הוא אשליה, ולכן **לא רק מעשי האדם, אלא גם כוונותיו בידי שמים**). ואולם, כהן, **מי השילוח**, עמ' 217-218, כותב בניגוד לכך שההגות החסידיית בכלל טוענת שהמחשבה אינה בשליטת האדם, בעוד המעשים כן – ורמ"י הוא שמחדש את ההיפוך, שהמחשבה בידי עבוד המעשים בידי שמים (וראו גם בריל, **מיסטיקה**, עמ' 156). בנוסף, כהן מביא מדברי רמ"י (שאף גלמן מביא את חלקם מבלי להתייחס לסתירה!) שמהם משמע שגם המחשבות, הרגשות וההחלטות של האדם הינן בידי שמים, ולטענתו הדגש של רמ"י הוא שהטענה 'הכול בידי שמים' "מקבלת את משמעותה רק כשהאדם מכיר בה".

ביחס לר"צ הדברים כלל אינם נכונים, שכן מדברינו עולה שר"צ אינו מחלק בין כוונה ומחשבה למעשים, אלא בין המחשבה והמעשים שבהתחלה ובסוף, שיהיה בידי שמים, לכוונה שלב שבידי אדם. (בעמ' 125, מצטט גלמן באופן לא מדויק **מתקנת השבין** ו, ה, עמ' 36-37, ומתרגם את המילים "שהכל ממנו": "that his own intellect is from God" – כנראה קרא 'השכל' במקום 'שהכל' – ולמרות תרגומו-שלו מתעלם מכך שר"צ מייחס גם את המחשבות לקב"ה; בעמ' 126-127, הוא מתייחס ליתרונה מאהבה' **בתקנת השבין** ה, א, עמ' 22, ומתעלם שוב מכך שגם בציטוט זה מיוחסות המחשבות לקב"ה). בנוסף, לעיתים טוען ר"צ שאפילו הרצון והכוונה (הלב) הוא בידי שמים, כפי שנראה ליד ובהערה 684. גלמן טוען שלפי ר"צ יש בחירה חופשית בכוונה, אך מאידך מדגיש (**האימה**, עמ' 55) את הדטרמיניזם המוחלט של משנת ר"צ, בה בטלה למעשה 'הבחירה', גם בכוונה, כאשליה בלבד. לפי דברינו, בממד 'הידיעה' גם המחשבה והכוונה, ולא רק המעשים, בידי שמים, אך 'הייחוד הגמורי' נושא פרדוקסליות גם את ממר 'הבחירה', שבו המעשים, הכוונות והמחשבות בידי אדם; ההכרה בלב (כוונה) שיהכל בידי שמים אינה מבטלת את היותם בידי אדם, ואף מעניקה להם ממשות, ולבסוף הם גם

הייחוד הגמור' תלוי ב'חכמה' (=תורה) שבמוח ('ידיעה', חסד) וביראה שבלב ('בחירה', דין) כאחד, שכן ר"צ מציג כאן את תלותם ההדדית – "כי היראה והתורה נמשכים לעולם זה מזה": מחד, מקור הכול בקב"ה – ולכן טוען ר"צ לעיתים שלא רק המחשבה והמעשה, אלא אף היראה והרצון שבלב הם בידי שמים, והרי גם שיאה של 'הבחירה' היא יראת-השמים שבהכרה ש'הכל בידי שמים', אפילו ה'בחירה' שמביאה להכרה זו; לכן טוען ר"צ, שגם השכר בעולם-הבא, לאחר ההשתדלות/יראה בעולם-הזה, יהיה שהיראה עצמה תינתן כעת ללא השתדלות מאת הקב"ה: "סוף הקיבול שכר דעולם הזה הוא, שגם היראה שהוא בידי אדם והוא כל השתדלות אדם, גם זה ינתן לו מן השמים בלא השתדלות כלל".<sup>684</sup> כיוון שהכול מהקב"ה, גם היראה וההשתדלות עצמן, הרי ש'ידיעה' היא אפוא המכוננת את 'הבחירה'. מאידך, כפי שראינו (2.3), ההתגלות העתידית היא פרדוקסלית: הכרת 'הידיעה' ('החכמה' שבתורה, המחשבה שבמוח, או החסד והאהבה שכנגד היראה) שגם 'הבחירה' ו'היראה' הקונטינגנטיות הן בידי שמים אינה מוחקת אותן, אלא מעניקה להן ממשות ככאלה.

התלות ההדדית של יראה וחכמה-תורה, עולה למשל בסתירה בין המדרשים, המתארים את שתיהן, פעם כשער (או מפתחות חיצוניים) לדירה ופעם כדירה עצמה (או כמפתחות הפנימיים לה):

התחלת כניסת איש היהודי לעבודת השם יתברך על ידי התורה, שהוא בקנין מורשה בלבד, והוא התרעא {=השער} ועל ידי זה נכנס לדירתא {=דירה} שהוא היראה {שבת לא, ב}, "ד"זה כל האדם" {...} "את האלהים ירא" וגו' {קהלת יב, יג} וכמו שנאמר (דברים י, יב): "מה ה' אלוקיך שואל וגו' כי אם ליראה" {...} "יראת חטא שהוא תכלית שלימות היראה, ד"הן יראת ה' היא חכמה" {איוב כח, כח; ...} כי על ידי שלימות היראה נשלמה גם החכמה והתורה בשלימותה, דהא בהא תליא, כמו שאמרו באבות (ג, יז): "אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה". ומצד הזה המשילו בשבת (לא, ב) יראה למפתחות חיצוניות ותורה למפתחות פנימיות, וזה היפך המשל דתרעא ודירתא המוזכר שם גם כן אחר כך. אבל שניהם אמת, דההתחלה צריך להיות קביעות התורה בלבד, שהיא "מורשה" ל"קהלת יעקב" {דברים לג, ד} וקבועה בקנין בלבד כל אחד מישראל; ועל ידי הכניסה בתרעא זו דתורה בפתח כחודה של מחט, או יוכל ליכנס אחר כך לעבודת השם יתברך ביראה שבלב שהוא התכלית דה' שואל מעמך", ו{היא} דירת השם יתברך בעולם הזה, ששוכן בלבבות בני ישראל אותם הממולאים ביראת ה', וכמו שאמרו (שבת שם) ד"אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד".<sup>685</sup>

לפי ר"צ, אף שהתורה-חכמה היא מקור הכול ובלעדיה אין גם יראה, היראה אינה בטלה בה אלא היא מטרתה: החכמה היא השער והאמצעי ליראה שהיא הדירה עצמה, שכן רק לימוד התורה מאפשר את יראת השמים. במובן

---

משפיעים עליה. הצגת הדברים הבעייתית של גלמן הובילה גם למסקנתו המוטעית, שר"צ אינו מייחס חשיבות לרעיון הצמצום בקשר לשאלת הרצון החופשי, אלא הולך כרמ"י בדרך החסידית-קוויאטיסטית (ראו 1.5.3.3); להלן, ליד ובהערות 799 ו-801, נראה את יחסו המודגש של ר"צ לצמצום.

<sup>684</sup> **תקנת השבין** ו, יט, עמ' 46. לפי ר"צ היראה והרצון בידי שמים כבר בעולם-הזה, לא בהתגלות העתידית בלבד; ראו **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון, מח, עמ' 180 (ההדגשה שלי): "איך כל עלילות מצעדי גבר ותחבולותיו מחשבתו ורצונו, הכל כאשר לכל הוא נמשך מאמיתות מחשבתו ורצונו של ה' יתברך"; וכן **צדקת הצדיק** ק, עמ' 39 (ההדגשה שלי): "תשובה היינו שמישבו אותו דבר אל השם יתברך, רצה לומר שמכיר שהכל פועל השם יתברך וכוחו אפילו המחשבה טרם נוצרה בלבד"; המחשבה אינה מיוחסת כאן למוח, אלא ללב, למקום הכוונה.

<sup>685</sup> **ישראל קדושים** ו, ה, עמ' 50-51; ההדגשות שלי. **בתקנת השבין** ה, ה-ו, עמ' 25, התחלת ההשתדלות היא דווקא ביראה, משום שהיא עצמה ההשתדלות של האדם שאותה רוצה הקב"ה: "בעולם הזה אין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים בלבד {ברכות לג, ב}, היראה היא האתערותא דלתתא {...} דבתחילת כניסת האדם לעבודת ה' יתברך הוא על ידי יראת שמים, שהיא 'ראשית חכמה' {תהילים קיא, י} רצה לומר התחילת הכרת האדם {...} שיש מציאות ה' יתברך, מיד יגיע אליו היראה וההכנעה וכו', כלשון רמ"א {בריש שולחן ערוך, אורח חיים א, א}, ונאמר (דברים י, יב): 'מה ה' אלוקיך שואל מעמך' {גו' כי אם ליראה', דאין המבוקש מהאדם רק מדת היראה, אבל האהבה {=ידיעה', 'חכמה'} אי אפשר להגיע בהשתדלות אדם". תיאור זה הוא של השלב השני שיתואר מיד, שבו היראה היא השער לחכמה, אך זה עצמו יתרונה. כך גם בדבור **צדק**, נר המצוות, עשה א, יד, עמ' 56-57, היראה היא הרצון והשער לחכמה, אך חכמה זו שמקורה בהתעוררות הלב היא עצמה שער ליראה הפנימית, להפנמת החכמה בקנין בלב ולהוצאתה לפועל במעשים: "ישני המשלים בפרק במה מדליקין {שבת לא, ב} למפתחות פנימיות וחיצוניות, ולתרעא ודירתא {=שער ודירה} שהם לכאורה שני הפכים. ורצה לומר, שמפתח חיצוני {הוא} רצון הלב להתעורר לחכמה על ידי יראת שמים שבלב, ואז – כשהחכמה נמשכת מצד היראת שמים המתעורר בלב – אז הוא מגיע לפתח שני, שהוא התרעא, והוא תורה וחכמה שבמוח; ואחר כך לדירתא, שהוא יראת הלב, ששם הדירה קבועה לחי האיברים שהוא חיות כל האדם, ומשם יוצאת לפועל המעשה טובה, שזהו תכלית חכמה {ברכות יז, א}."

ליוור, **תושב"ע**, עמ' 45-46, מתארת את 'ההיקבעות בלב' כאחד מסוגי ההיכללות של תושב"ע בתושב"כ, המבטאים את הפטליזם במשנת ר"צ: 'הקב"ה הוא המטמיע את התורה בלב ישראל, וחידושי לבם מתגלים כחידושי. בניגוד לכך, מדברינו עולה שהחידוש האנושי הקונטינגנטי **כזה** מתגלה כרצון ה', כך שיש בו חידוש עצמאי, התלוי ב'מכשול' ובחטא החופשיים של האדם ובהתגברותו הבחירית עליהם; בנוסף, חידושי האדם יכולים אף להוסיף כביכול על הרצון ו'הידיעה' האלווקיים (ראו 5.4). ככלל, מושגי ההיכללות של ליוור אינם מדויקים: היכללות 'קיומית' (עמ' 44-45) מתארת לשיטתה את שורש האדם הנכלל באלוקות באופן דטרמיניסטי – אך בהערה 77 היא טוענת שתיאור זה אינו הכרתי-פנימי אלא תיאור 'מבחוץ' של המתרחש באדם, ואם כך אין זה מצב קיומי; מאידך, גם אם זו כן היכללות קיומית דטרמיניסטית, הרי זה בדומה לאקזיסטנציאליזם הדתי של לרמ"י – אך כפי שראינו (2.3), ר"צ חורג ממנו וטוען שבשורש הנעלם מצויה גם 'הבחירה'. ליוור מציגה גם את ההיכללויות הינפשיית' (עמ' 46-47) ו'היכרתית' (עמ' 47-48), אך לפי הגדרותיה שם מסתבר שדווקא הן מבטאות את הפן הקיומי של ההיכללות. וראו הערות 746 ו-748.

הזה החכמה מעניקה ליראה ממשות, אף שזו קונטינגנטית, והיא תכלית האדם. כאן מתגלה גם התלות של החכמה ביראה ואף עדיפותה של האחרונה, שכן היראה היא המפנימה בלב את החכמה שבמוח הבאה מבחוץ, והיא המוציאה אותה לפועל:

התורה היא פועלת בלב האדם כמו שאמרו (ריש איכה רבתי): "המאור שבה מחזיר למוטב" {...} אבל יש דברי תורה שהם מן השפה ולחוץ, כמו שאמרו בחלק (סנהדרין קו, ב) על דואג, ועל זה נאמר (משלי יז, טז): "למה זה {מחיר ביד כסיל} וגו' ולב אין" {"אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים, שעוסקין בתורה ואין בהן יראת שמים" [יומא עב, ב]; {...} אבל העיקר הוא דברי תורה שנכנס ללב. ואיזה נכנס ללב? כאשר הוא צמא ומשתוקק מאוד {...} וכן אמרו בתנא דבי אליהו זוטא (יד): "אין דברי תורה נבלעים בלב האדם אלא מי שהוא עיף להם". והעייפות והצמאון הוא מצד החסרון שמרגיש שחסר בדבר ושצריך דברי תורה להשלימו. ועל זה אמרו (שבת לא, א): "אי יראת ה' היא אוצרו – אין {=כן; עולה בידו התורה שלמד}; ואי לא – לא". פירוש, היראה הוא הרגשת החסרון, שמזה גייע היראה, וכמו שנאמר (משלי כב, ד'): "עקב ענוה יראת ה'", והיא האוצר לקבל בה דברי תורה.<sup>686</sup>

כאן היראה היא אמנם האמצעי, הכלי וה"אוצר" המצומצם (דין), לעומת שפע החסד של החכמה, ולא עוד אלא שמהותה החיסרון, הצימאון והעייפות/שינה, שלעיל (4.2.2, 4.2.4) ראינו את קישורה לרוע ולחטא. אך כפי שראינו (4.2.1) לגבי 'המלכות', דווקא היותה כלי הוא יתרונה בהוצאת החכמה לפועל, ודווקא חסרונה, צמצום האור שבה, כישלונה וצימאונה הם המביאים להפנמת התורה השכלית והאינסופית בניסיון החיים הקיומי והסופי, ולתיקון מעשי של העולם ושל האדם, המפנים באופן כללי שהכול בדיד שמים – אפילו החיסרון והכישלון בדברי תורה, ככאלה. זו הסיבה שהקב"ה **שואל** את היראה מהאדם וכביכול זקוק לה.

זאת ועוד: היראה אינה רק הפנמה פסיבית של החכמה, אלא היא חידוש דינאמי ואקטיבי, שהוא השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה' (שבה נדון בפרק הבא):

ובזה זוכה לשלימות החכמה ד"הביאני המלך חדריו" {שיר השירים א, ד} הפנימים, ומפתחות הפנימים לחפש בגנוזיאל דמלכא בפתחים גדולים כפתחו של אולם. והאוצר של יראת שמים הוא בבית גנזיו דהשם יתברך {ברכות לג, ב; ...} והן הם גם כן הארבע אמות של הלכה, שאין לו להקב"ה בעולמו משחרב בית המקדש אלא הם, כמו שאמרו שם (ח, א), ד"לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" {=להסיק את השמועה [=הסוגיא] לפי ההלכה} הוא רק כאשר השם יתברך שוכן תוך לבו, וכמו שאמרו בסנהדרין (צג, ב): "וה' עמו" {שמואל א, טז, יח} שהלכה כמותו. שאז זוכה לשלימות התורה שבעל פה, המשכת 'חכמה תתאה' {=תחתונה='מלכות'} מ'חכמה עילאה' {=עליונה}, ורוח מקודש העליון {='חכמה'; זוהר ח"ג, סא, א}, על ידי שלימות היראה שבלבו, דזוכה ל'יראת ה' היא חכמה" {איוב כח, כח} ומזה בא

<sup>686</sup> **צדקת הצדיק** קלג, עמ' 59. שם, רכה, עמ' 134-135, מוסיף ר"צ את התשוקה והחמימות הנקביות שישנם בלב הנשבר, הגורמים להפנמה (הגורמת שמחה) של החכמה הזכרית, השכלית, האנליטית והקרה, כמו בישראל בקדירה שמבלע את הטעם: "דברי תורה שעוברים דרך הלב, פירוש שהלב מרגיש ומתפעל בהם, הוא נקרא עץ חיים ויסמא דחיי". כי הלב מקור החיות כמו שנאמר (משלי ד כג): "כי ממנו תוצאות חיים", וכאשר הוא מתפעל, הרי שורש חיותו מתפעל על ידי הדברי תורה ומולידה חיות באדם. וזהו על ידי שיראת חטאו קודמת לחכמתו, כי היראה בלב כמו שאמרו ז"ל (יומא עב, ב), על פסוק (משלי יז, טז) 'ולב אין'. ויראה – נוקבא, ותורת אמת – דבר, להשלים ולשמוח הלב, כמו שנאמר (תהלים יט, ט): 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' וגו', אחר היראה המולדת לב נשבר ועצבות. ואז הדברי תורה נבלע בלב ומתקיימת, כי בלב מקום רתיחת הדם, ועל ידי תוקף החשק וכיסופין למתיקות הדברי תורה מתגבר כח האש שבו, וכדרך שאמרו (תענית ד, א): 'אורייתא דקא מרתחא ליה'. וידוע כח הבישול להבליע, והבלוע אינו יוצא עוד; מה שאין כן בצונן וקיריות, דהיינו שאינו עובר דרך הלב, שהגם שמבין חכמה במוחו ומשיג עניני אלהות ודברי תורה – אין הלב מתפעל על ידי זה כלל, כי הוא כלמד חכמה חיזונית, שאין לו שייכות לזה, **לפי שלא קדם יראת חטא שיתבונן על חסרונו וצורך הדברי תורה להשלימו**, אז אין חכמתו מתקיימת. כדרך שאמרו בדואג (סנהדרין קו, ב) דשכח קו, בשום 'ידרמנא ליבא בעי' {=הרחמן [=הקב"ה, את] הלב רוצה}, שיהיה הדברי תורה נרגש בלב זהו העיקר, שאז יש בו חיות והוא נבלע בו" (ההדגשות שלי).

וראו גם **דברי סופרים** טו, עמ' 225: "עיקר החכמה והידיעה כאשר נבלעת בלב, וכמו שאמרו בדואג (סנהדרין קו, ב) דתורתו מהשפה ולחוץ ולא בלב, ו'ירמנא ליבא בעי' {=הרחמן [=הקב"ה, את] הלב רוצה}, שיהיה נבלע בלב {=החכמה תלויה בלב}, והלב {תלוי ו} נמשך אחר הידיעה והחכמה שבו. וזהו נקרא 'חכם לב', שנאמר (שמות לא, ו): 'ובכל חכם לב נתתי חכמה', דלמדו מזה בהרואה (ברכות נה, א) דלא יהיב חכמתא אלא לחכימין {=שלא נותן חכמה אלא לחכמים; דניאל ב, כא}. והכוונה למי שהוא מקבל החכמה בלבו שזה נקרא 'חכם', אבל משפה ולחוץ נקרא כסיל, כמו שנאמר (משלי יד, לג): 'בלב נבון {תנוח חכמה} וגו' ובקרב כסילים תודע', והרי יש בו חכמה תודע, ומכל מקום קוראו כסיל לפי שאינו בלב {='נבון', 'בינה'}, דאז 'תנוח'; מה שאין כן הכסיל אין לו חפץ בתבונה 'כי אם בהתגלות לבו' {משלי יח, ב}. מרכזיות הלב לפי ר"צ ברורה במקורות אלו, ובניגוד לעמדת בריל המדגיש את האינטלקט; ראו ליד ובהערה 523. המילה 'בעי' מבטאת בעצמה את המתח בין חיסרון למילוי, החל בלב: מחד משמעה בעיות וקושיות, כלומר חיסרון בהבנה; מאידך משמעה 'רצון', המבטא מלאות. הרצון הוא כזכור (2.3) 'הכתר', וכפי שנראה בהערה 687, הרצון מתגלה בלב, ב'בינה', וממלא אותו דווקא בשל היותו חסר, ור"צ מצביע על כך שהקב"ה רוצה (בעי) דווקא בלב ובחסרונות (בעיותיו): "וכמו שאמרו בפרק חלק {סנהדרין קו, ב} בתורתו של דואג מן השפה ולחוץ, פירוש – ואין נבלע בלב להיות כן, וכדאיתא התם: 'רבותא למיבעי בעיני' וכו', אלא הקב"ה ליבא בעי' {=גדולה להקשות קושיות? וכו', אלא הרחמן [=הקב"ה, את] הלב רוצה}. פירוש – היבעיות הם ספיקות בעבדות ה' ומצוותיו, ואם הם כך בלב, אז הוא רבותא, ולא בפח" {**צדקת הצדיק** קמח, עמ' 68}. הגמרא טוענת שאין זו רבותא להקשות קושיות מן השפה ולחוץ, שהרי זה פלפול סרק חיזוני, ומה שחשוב הוא הפנימיות שבלב שבה הקב"ה רוצה; לפי ר"צ, רצונו של הקב"ה אינו **בכוונת** הלב בלבד, אלא גם **בקושיות ובחסרונות** שבו, בבעיות שהן עצמן רצונות, המולידות תשוקה לה' ודבקות בו. לפי השקפתו הפטאלית של ר"צ אף פרט בגמרא אינו סתמי, ולכן טענתה אינה רק הטענה הכללית על עדיפות הפנימיות (הלב) על החיצונית (קושיות סרק), אלא גם ספציפית, על הבעיות עצמן: כשאלו מצויות בלב ולא רק מוצאות בפח, יש בהן **עצמן רבותא**, שהרי אז הן ביטוי אותנטי של החיסרון המובנה שבלב, המוליד דבקות בה' ובו רוצה (בעי) ה'.

לשלימות הקדושה, מה שמקדשין אותו מלמעלה להכניס קדושה בכל מעשיו הגופניים וחמדת היצר, שזה אי אפשר אלא על ידי שלימות התורה המתבלת היצר שאינו נכפה ומתבטל רק נתחבל } "בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין"; קדושין ל, ב { ונעשה "טוב מאד" { בראשית א, לא }.<sup>687</sup>

השגת היראה כדירה מגלה שהיא-עצמה גם שער או מפתחות חיצוניים לחכמה; החכמה אינה רק המקור לכל, אלא גם מטרתה של היראה עצמה (כשם שמטרת החכמה היא היראה). היראה ('בחירה') מאפשרת את השגת החכמה ('ידיעה'), אך השגה זו אינה מבטלת את היראה, אלא דווקא מאששת אותה עד שהיראה היא המשלימה את התורה כשהיא מחדשת בה. החידוש מתקיים במקום המצומצם (דין), בחדרים האינטימיים של ד' אמות ההלכה (דין) ופסיקתה, ובלבו של האדם – אך מביא להתפשטות התורה והרחבתה (חסד). זהו רוח-הקודש של התושב"ע, המושכת את רוח חידושיה ממקום גבוה מהתושב"כ ('תפארת'; 5.4), מהקודש העליון ('חכמה'); חידושי התורה המתבצעים ביראה, ב'בחירה' ובדין, מתגלים כקשורים ל'בחירה' ולדין גם בענין החטא: הקודש העליון מגלה שהקדושה אינה רק הפרישות מהיצר, אלא מצוי גם בו עצמו, "שאינו נכפה ומתבטל רק נתחבל ונעשה 'טוב מאד'". מתוך כך מתברר שלא רק החכמה היא מקור היראה, אלא גם להיפך:

'חכמה' היא במחשבה שבמוח, ו'בינה' הוא הרצון וההרגשה שבלב, כידוע ממאמר פתח אליהו { הקדמת תיקוני זוהר, יז ע"א } וזה הוא מה שביד האדם, כמו שנאמר (דברים י, יב): "מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה", שהוא בלב כמו שאמרו ביומא (עב ב), וכמו שאמרו בחלק (סנהדרין קו, ב): "רחמנא ליבא בעי" = {הרחמן [הקב"ה, את] הלב צריך/רוצה; ...} ולכך נקרא 'בינה' מה שהאדם מחדש; ו'חכמה' מה שקיבל מאחרים; ו'ידעת' חיבורם, רצה לומר כשהחכמה שבמוח נובעת מן הלב.<sup>688</sup>

<sup>687</sup> **ישראל קדושים** ו, ה, עמ' 51. התלות ההדדית בין הכלי-יראה-אוצר לשפע-חכמה, שבו סופיותו של הכלי מתגלה לבסוף אף כעדיפות, מתבטא גם ביחס בין תלמוד למעשה: "התורה והחכמה במוח והיראה בלב { ... } ועל ידי שניהם בידו לכפות כלי המעשה הגופניים להיות נמשכים אחר רצון ה' יתברך. שהירא שמים שהוא 'הלב טוב' { אבות ב, ט; ... } כולל כל המדות טובות ממות הגוף להטותם. ובלא תורה שהיא החכמה והידיעה בטוב ורע לא סגי, דלא ידע מה הטוב, כמו שאמרו (שם ב, ו): 'איני בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד'. וכן בתורה וחכמה לבד לא סגי, כמו שאמרו (קידושין מ, ב): 'תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה', הוא על ידי הלב כנ"ל. ובלאו הכי לא סגי, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות א, ג, ח, א) { בילמד שלא על מנת לעשות } נוח לו שלא נברא; { ... } וזה בא מן הלב רע, ועל זה אמרו { ... } { שבת לא, ב } 'אי יראת ה' היא אוצרו, אין [=כן, עולה בידו מה שלמד] ואי לא, לא, פירוש: ואין בידו כלום, כמו שאמרו (יבמות קט, ב) דאף תורה אין לו { ... } והיינו דאף על פי ש[סדר] הבריאה המוח ואחר כך הלב { ... } שבתחילה ראשית המחשבה והחכמה' ואחריה 'בינת הלב', מכל מקום הרי מן הלב 'תוצאות חיים' {משלי ד, כג} לכל האיברים, וגם למוח עצמו נמשך התעוררות למחשבה מכח הרצון שבלב. וזהו 'אם אין חכמה אין יראה' אם אין יראה { אין חכמה; אבות ג, יז } וכו', **שחוזרים חלילה – זה קודם לזה וזה קודם לזה, לעולם לכל רצון הלב קודמת מחשבה במוח, ולכל מחשבה קודם רצון בלב, שרוצה לחשוב כך ולעולם זה נמשך מזה" (דובר צדק, נר המצוות, עשה א, יד, עמ' 56; ההדגשות שלו). התלמוד ('חכמה', 'ידיעה') והמעשה (יראה, 'בינה', 'בחירה') תלויים זה בזה: ללא החכמה לא ידע מה לעשות, וללא המעשה תישאר החכמה תיאורית בלבד, שלבסוף תתהפך למעשים רעים – ולא עוד אלא שדווקא היראה שבלב מגלה בביטולה (הפסיכי) העצמי את הרצון של 'הכתר' ומעניקה השראה ומוטיבציה לחכמה האקטיבית. "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" אינו אפוא נתינת טעם מדוע התלמוד עדיף בלבד, אלא תיאור אופן: התלמוד צריך להיות כזה שמביא לידי המעשה. ואונטולוגית, וודאי שהתלמוד ('חכמה', 'ידיעה') התיאורטי גדול מהמעשה המצומצם; אך כיוון שגדולתו היא מטרתו, המעשה ('מלכות', 'בחירה') – 'יסוף מעשה במחשבה תחילה' – הרי שבפועל, דווקא המעשה וההוצאה לפועל של המחשבה גדולים ממנה.**

לכן מסביר ר"ג גם כיצד תלמידי-חכמים, הדבוקים בתורה שעדיפה על מעשה המצוות, מכונים פירות (ועמי-הארץ הם העלים המגנים עליהם), ומאידך דווקא המעשה (שבו דבוקים עמי-הארץ) נחשב כפרי וכעיקר: "דבאמת עיקר הכל הוא התורה, וגם כח דמחיה דהיינו מה שיש לו חיי עולם אינו אלא על ידי התורה שהיא חיי עולם, וכמו שאמרו בכתובות (קיא, א), דרק מי שעוסק בתורה 'טל תורה מחיהו'. אלא שמצאו שם תקנה גם לעמי הארץ, על ידי שמתדבקים לתלמידי חכמים יש להם גם כן שייכות לתורה { ... } דבאמת אמרו באבות (א, יז): 'לא המדרש עיקר אלא המעשה', ובקידושין (מ, ב): 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה', ובשבת (פח, א): 'מה תפוח { זה } פרי { קודם לעליו, אף ישראל הקדימו 'נעשה' ל'נשמע' (שמות כד, ז) } וכו' { ... } דקרו ל'נעשה' פרי, ו'נשמע' עלים. ובאמת התלמידי חכמים הם אתכליא (=פירות), ועמי הארצות העלים, כמו שאמרו בחולין (צב, א): אבל גם אצל התלמידי חכמים העשיה עיקר, כמו שאמרו ביבמות (קט, ב) דכל שאינו בעשיה אינו בלמידה ואפילו תורה אין לו, ובברכות (יז, א): 'תכלית חכמה { תשובה ומעשה } טובים[...]. שנאמר { תהילים קיא, י } 'ראשית חכמה יראת ה', שכל טוב לכל עושיהם' { וכו' ללומדיהם } 'צ"ל: לעושים' לא נאמר אלא 'לעושיהם', ואמר { שם } 'שלא יהיה { אדם } קורא ושונה ובוטע { באביו ובאמו וברבו } 'וכו', היינו במניעת עבירה { ... } וזהו ד'ה' שואל מעמדך 'ליראה' { דברים י, יב }, שהיא ה'ראשית' ותכלית 'חכמה יראת ה', שעל ידה ההגדרה מעבירות. וכמו שאמרו בירושלמי (סוטה ה, ה { כה, א }): 'שאם באת לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא בוטע'. ועל ידי 'יסור מרע' ממילא נמשך ליעשה טובי { תהילים לד, טו }, שהוא נגד אחריו כמצוה הגוררת מצוה, וזהירות מעבירה מביאה לידי זריזות במצוה. ועיקר השתדלות המעשה אדם בעולם הזה הוא ביראת חטא והתגברות היצר רע' { **ישראל קדושים** ו, ז-ט, עמ' 52-53 }. גם כאן התורה ותלמידי החכמים ('ידיעה') הם העיקר האונטולוגי העדיף על מעשה המצוות ועל עמי-הארצות ('בחירה') – אלא שמעשה המצוות, שעיקרו היראה ו'יסור מרע', מתגלה בפועל כעיקר, משום שאמנם מקורו בתורה אך הוא מטרתה והוצאתה לפועל.

<sup>688</sup> **דובר צדק**, משלי א, ב, עמ' 98; ההדגשות שלי. עדיפות הלב שבדין כאן, עומדת בניגוד לדגש של בריל, **מיסטיקה**, על האינטלקט; על כך ודין נוסף במעמדו של הלב כ'בינה', ראו לעיל, ליד ובהערה 523. כזכור (2.3), לעומת 'מלכות' המייצגת את 'הבחירה' שבפה, 'הבינה' שבלב היא השרש הקבוע, 'הידיעה' – אך לעומת 'חכמה' היא מייצגת את 'הבחירה'; ראו הערה 522. בנוסף, 'המלכות' עצמה מייצגת גם את הלב; ראו הערה 558. על היחסים בין 'מלכות' ל'בינה' ועלייתה של 'מלכות' ל'בינה', ראו ליד ובהערה 553. עדיפות היראה מלמדת על עדיפות הענוה, אף ודווקא בגלל שהיא הכרה עצמית בחיסרון: "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, שנאמר (תהילים קיא, ט): 'ראשית חכמה יראת ה' { כמו שנתבאר לעיל } { ראו בהערה 687 }, 'אי יראת ה' אוצרו – אין' { שבת לא, ב }, עשתה ענוה עקב לסוליותה { שנאמר (משלי כב, ד): 'עקב ענוה יראת ה'"; **שיר השירים רבה** א, ט. פירוש, שגם בעקבו הוא דש יראת שמים, כי גם בשכבו על משכבו, ואינו יגע כלום יודע לפני מי הוא שוכב, ומיד שמשכים מוציא ייחול לבבו ליראה { ברכות טז, ב }. { והטעם שמעתי { מרמ"י } באריכות, כי ענוה הוא הכרת החסרון ושפילתו ומאחר שהכיר חסרונו אז הוא ירא, כי היראה הוא השלמת החסרון כנ"ל } { ... } כי ענוה { קודמת } ליראת חטא זו היא כמו חכמה הקודמת ליראה, כי לעולם המוח קודם ללב { ... } { אבות ג, יז } ' { ... } אם אין חכמה

תודעת 'הבחירה' והרצון שבלב (שכאן הוא 'בינה') חופשית להתכחש לקב"ה – אך כשהיא מכירה ומפנימה את החכמה ש'הכל בידי שמים' ('ידיעה') היא מממשת את יראת השמים. הכרה זו אינה מבטלת אותה, אלא מעניקה לה ממשות של חשיפה תודעתית של 'הידיעה'. בנוסף, הרצון הדינאמי שבלב מאפשר חידוש ב'חכמה' ובידיעה' הקבועות, ובמובן הזה מתברר שלא רק התודעה אלא גם המעשה המחודש בידי אדם, ואותם שואל הקב"ה, שהוא 'החכמה' ו'הידיעה', מהאדם. אך היראה שבלב היא הרצון הפנימי היונק מהרצון שביכתי', ולכן לא רק ש'החכמה' זקוקה ל'בינה' שבלב, אלא ש'בינה' מתגלה כמקור שמננו נובעת 'החכמה' שבמוח: 'הבחירה' מכוונת את 'הידיעה'.

#### 4.3.2. הנהגת הדין בתיקון העתידי

עדיפותה של מידת הדין שהייתה במחשבת הבריאה הראשונית, משתקפת אפוא במרכזיות היראה שבלב; ר"צ מוסיף, שבתיקון העתידי תשוב מחשבת הבריאה הזו, ולכן תהיה ההנהגה דווקא במידת יצחק, שכנגד ספירת גבורה' והדין, ולא במידת 'החסד' או 'הרחמים' ('תפארת') של אברהם ויעקב:

ולעיתים { ... } יהיה הוא { יצחק } ראש ההנהגה כנודע מהאריז"ל { רח"ו, ספר הליקוטים שופטים, ה, עמ' שסב }. ונרמז בדברי חז"ל (שבת פט, ב) { ... } "מחוי להו" או "הקב"ה בעינייהו" = יראה להם { יצחק לישאל } את הקב"ה בעיניהם; { ... } כי זהו דרגא דיצחק, שעל ידי זה היה סומא בעולם הזה, החשוב כמת (נדריס סד ב), שנסתלק ממנו חיזו דהאי עלמא { =מראה העולם-הזה } על ידי דבשעת מיתתן רואין השכינה (במדבר רבה יד, כא), וכן הוא על ידי שראה בשעת עקידה, כמו שאמר ז"ל (בראשית רבה סה, י), זכה לראייה כזו בעת הזקנה, כשהגיע לתכלית שלימותו { ... } שהוא מעין עולם הבא, דעל ידי תוקף היראה זכה לקדושת הראיה { בחילוף אותיות } דעין בעין, וכן לעתיד 'עין בעין יראו בשוב ה' ציון' { ישעיהו נב, ח }.<sup>689</sup>

אין יראה' וכו'] וגם למדריגה זו של יראת חטא שתהיה קבועה לעולם בלב יתד שלא תמוט, אינו אלא על ידי חכמה. והחכמה הוא הענוה, שבא מן החכמה, כמו שאמר (עירובין נה, א) { ... } בגסי הרוח: 'כל המתגאה חכמתו מסתלקת', ובקדושין (מט, ב): סימן לגסי הרוח עניות דתורה, כמו שאמר ז"ל { אבות ו, ו } : איזהו חכם? המכיר את מקומו, שהוא מכיר חסרונו, וזה תכלית הידיעה – שלא נדע. אבל 'איסתרא בלגינא קיש קריא' { =מטבע [אחד] בכד [ריק] קיש קורא [=מרעיש] } (בבא מציעא פה, ב) ומתגאה, וסימן שעני { בדעת }, כי החכם בעיניו { אינו אלא } כסיל. ובעקב ענוה' כזו הוא 'יראת ה' כזו, שכאשר הגיע למדריגת החכמה כל כך עד שלימות הענוה, שהיא תכלית הידיעה, אז בעקב יראת ה' במדריגה כזו בקביעות בלי שום יגיעה" { דובר צדק, נר המצוות, עשה א, לה-לו, עמ' 69 }. לפי ר"צ, הענוה מעל לחכמה: החכמה מאפשרת את הענוה שבהכרת החיסרון, שהרי תכלית החכמה והידיעה היא הכרת אי-הידיעה וסופיות החכמה האנושית; אך ר"צ טוען גם שהחכמה מעל לענוה, שמהות הענוה היא ההכרה באי-הידיעה והחכמה. החכמה היא הענוה המובילה ליראה, אך מהות היראה היא הענוה, הכרת החיסרון. היראה היא ההשתדלות לעבוד את ה', אך שיאה בהכרה ש'הכל בידי שמים' ללא השתדלות; הכרה זו אינה ביטול ההשתדלות אלא ההבנה שגם היא עצמה, ואף אי-ההשתדלות בחיסרון, בשינה, ובדישה חסרת-המודעות בעקב, גם הם עצמן רצון ה' ויראת שמים.

למעשה, הענוה עצמה היא ביטוי לפרדוקס בין 'הידיעה' – ההכרה שה' יצר את האדם על מעלותיו וחסרונותיו – לבין 'הבחירה' – ההכרה בכך שהאדם מבגיע להישגיו ולכשלונותיו בעצמו; ר"צ דן בכך ביחס לרב יוסף הטוען שהענוה לא בטלה לאחר שנפטר רבי משום שהוא עצמו עניו – עדות עצמית הנראית כסתירה לענוה, אף שמוכן שרב יוסף הכיר במעלתו כבקיאת בתורה(סיני), וכן ביחס למשה שעליו נכתב ששלא היה עניו ממנו, אף שודאי שהכיר במעלת השגתו שמעל כולם (ולא עוד אלא שהוא שכתב בתורה, שהיא תורת משה, על עינוותנותו): "משמט רבי בטלה ענוה, 'אמר ר' יוסף: לא תתני ענוה, דאיכא אנא' { אל תשנו 'ענוה', שיש אותי { שאני עניו כרבין }; סוטה מט, ב } . ולהבין זאת, ממה נפשך: אם היה יודע בעצמו גודל מעלתו בתורה כמו שאמר 'אי לאו האי יומא' { =אם לא אותו יום; רש"י: 'שלמדתי תורה ונתרוממתי, הרי אנשים הרבה בשוק ששמך יוסף, ומה ביני לבינים?'; פסחים סח, ב } – האיך היה יכול לומר 'לא תתני ענוה דאיכא אנא'! כי { הרי } הענו באמת הוא שפל בעצמו ובעיניו הוא גרוע מכל האדם וכל אדם הוא יותר בר מעלה ממנו, ואם לאו נאמר { משלי טז, ה } : 'תועבת ה' כל גבה לבי'. וגם אם היה ר' יוסף באמת ענו ושפל רוח בפני כל אדם, האיך אמר על עצמו שהוא ענו לעומת רבינו הקדוש? הלא רבי היה נשיא ובתכלית הגדלות בתורה ובחכמה! { ... } במשה רבינו { ... } נאמר גם כן עליו { במדבר יב, ג } : 'והאיש משה ענו מכל האדם' { אשר על פני האדמה } 'גוי', ולפי פשוטו שהיה שפל בעיני עצמו עד שכל אדם הוא טוב ממנו. ואיך יתכן זאת? הלא היה יודע בנפשו שהוא במעלה העליונה בתכלית מין האנושי, ואמר על עצמו { דברים ה, ה } : 'אנכי עומד בין ה' ובינכם!' { ... } ובאמת גם אצל ר' יוסף מצינו (ברכות סד, א) { ... } 'שרי יוסף יסיני', היינו שהיה בקי בכל הברייתות כנתינתן מסיני. אבל הענין הוא כמו שמצינו (תענית כ, ב), במעשה דר' אלעזר בן ר' שמעון שפגע באדם אחד שהיה מכוער ביותר – לא שהיה מכוער בתוארו, רק שהיה מכוער במעשיו ומחשבותיו המגונים – ואמר לו: 'כמה מכוער אדם זה', והוא השיב לו: 'לך לאומן שעשאני. ובתוספות שם { ד"ה 'נדמך' } שזה היה אליהו ז"ל, שנדמה לו בתואר כזה להוכיחו שאין בזה שום בירור, שיכול להיות שגם האדם המכוער בחסרונות בתכלית יוכל להיות מעשיו רצויים לפני השם יתברך, אם מתגבר על יצרו אפילו מעט בדברים המגונים שלו, שיוכל להיות שכן הטביע בו השם יתברך מתולדתו שיהיה זה עסקו בעולם הזה. וזה הוא התשובה: 'לך לאומן שעשאני' והתגברות שלו נגד טבעו יוכל להיות יותר רצויים לפני השם יתברך מהאדם שנברא במעלות ומדריגות גבוהים. ובהו נוכל להבין מה שנאמר על משה { ... } שהיה 'ענו מאוד מכל האדם', הגם שידע בנפשו גודל מעלתו ומדרגתו בקדושה וכן ר' יוסף הגם שידע בנפשו שהוא במעלה ומדרגת 'סיני' – כי דייקא היא הנותנת, מפני ששרש תולדתם היה במעלות ומדריגות גבוהות, היה צריך לפי ערך זה להיות גם עבודתם גדולה מאוד כפי מעלתם. ולכן היו עונים ושפלים בעצמם מאוד באמת לפני כל האדם אף מהפחותים מהם מאוד, כי אולי לפי ערך גודל מעלתם אינם יוצאים עוד חובת עבודתם" { פרי צדיק ד, שבעות כו, עמ' עד }. לפי ר"צ, הענוה אינה שפלות של שנאה עצמית, אלא הכרת ערך עצמו גם בחסרונות אך גם במעלות – שכולם ניתנו משמים ('ידיעה') – אך דווקא מתוך כך עולה השתדלותו הבחירית של האדם: אם הוא במעלה פחותה מלידה, השתדלות קטנה שלו להתגבר על טבעו הירוד ועל מעשיו המגונים משמעותה רבה – ואם הוא איש מעלה כמשה או כרב יוסף, הרי שדווקא מעלה זו היא המלמדת אותו כמה אחריות והשתדלות מוטלות עליו (עד שמעשה קטן של אדם פחות-מעלה אולי עדיף על כל עבודתו!).

<sup>689</sup> מחשבות חרוץ יג, ו, עמ' 108; במאמר זה דן ר"צ בכך שבניגוד לצחוק של ישמעאל (המצחק את יצחק, ולכן שרה דורשת את סילוקו; בראשית כא, ט-ו) הנובע מחוסר-גבולות, מקליפת 'החסד' של אברהם שהיא התאוה – דווקא היראה והדין של יצחק ('גבורה') הם המביאים לעונג ולחסד של הצחוק, כשמו של יצחק (המצחק את רבקה; שם, כו, ח), וזוהי 'המתקת המר במר' שבה נדון מיד (4.3.4); ראו בעיקר ליד ובהערה 705.



עמדת היראה (דין) של יצחק הביאתו לראיה של האלוקות; ראייה זו אמנם גורמת מוות או אפשרית רק בשעת המוות, ואכן יצחק היה לגבי העולם-הזה סומא הנחשב כמת. השגה זו תהפוך את יצחק לראש ההנהגה והוא שיראה לישראל את הקב"ה בעיניהם. במקביל, לפי ר"צ גם העבודה במקדש תהיה בעתיד בלויים שכנגד הדין, ולא בכהנים שכנגד החסד, וכן ההלכה תהיה כבית שמאי המחמירים בשורת הדין, ולא כחסד המקל של בית הלל:

וכשראה שאין העולם מתקיים, היינו לאחר הקלקול, שאין באופן שיהיה האדם מתקיים בציוויו על פי שורת הדין, לכן שיתף עמו מדת הרחמים {רש"י לבראשית ב, ד}, לרחם עליו אף על פי שאינו כדאי מצד מעשיו. ולעתיד לבא, כשיהיה תכלית בירור הפגם הראשון בשלימות, אז יחזור להיות הנהגת העולם במדת הדין כמו בראשית המחשבה, וכדאיתא בכתבי האריז"ל, שאז יהיה הלכה כבית שמאי שהם מסטרא דדינא והלויים יהיו אז במעלה על מדרגת כהנים {רח"ו, שער הפסוקים, יחזקאל כ, עמ' רמ}.<sup>690</sup>

ליור טוענת כדרכה,<sup>691</sup> שעדיפותם של בית שמאי בדבקותם בדין, היא בשל היותה דבקות באמת המוחלטת והמוניסטית של 'הידיעה' של העולם-הבא (שליטתה היא הייחוד הגמור), המבטלת את 'הבחירה', את החסד של ריבוי הדעות הפלורליסטי וחסר-הגבולות, הרלטיביסטי והפשרני, של בית הלל, הנזקק רק בעולם-הזה. אך קביעה זו קשה, משום שכפי שמביאה גם ליור עצמה, יחד עם קביעתו של ר"צ שההלכה בעתיד תהיה כבית שמאי, ר"צ טוען שהגילוי העתידי יהיה גילוי פלורלי כדרכם של בית הלל,<sup>692</sup> ולא מוניסטי כדרכם של בית שמאי לגבי העתיד! כיצד יעלו הדברים יחד?

<sup>690</sup> פרי צדיק ה, ראש השנה ז, עמ' רנג. יחוס הדין ללוי (שקשור גם במעשיו בשכם) והחסד לכהן עולה במדרש (סנהדרין ו, ב) המבדיל בין משה הלוי לאהרן הכהן: "משה היה אומר: יקוב הדין את ההר. אבל אהרן, אוהב שלום ורודף שלום ומשיח שלום בין אדם לחבירו, שנאמר: 'תורת אמת היתה בפהו ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון' (כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו; מלאכי ב, ו-ז)". הקביעה שההלכה בעתיד תיפסק לפי בית שמאי, מיוחסת לאר"י על-ידי בוזגלו, מקדש מלך, עא ע"ב, על זוהר ח"א, יז, ב, הדין בהלל ושמאי כייצוגי החסד והדין. האר"י עצמו מזכיר את הלל ושמאי כייצוגי 'חסד' ו'גבורה' במקומות שונים, כגון רח"ו, שער הגלגולים, הקדמה לו, עמ' קכב. בפרי צדיק א, חנוכה ח, עמ' שעג, מבאר ר"צ את כינויים של הלל ושמאי "אבות העולם" (עדויות א, משנה ד; זוהר ח"ג, עג, א), בשל זיהויים הקבלי הנייל (ומפנה לרעיא מהימנא, זוהר ח"ג, רמה, א) עם 'החסד' של אברהם אבינו והגבורה של יצחק אבינו: העולם-הזה נוהג לפי החסד, המקדים אהבה ומצוות עשה ליראה ולהימנעות ממצוות לא-תעשה, כמו הקב"ה שהקדים את העשה של 'אנכי' (שמות כ, ב, שאפילו אינו בלשון ציווי) ללא-תעשה של 'לא יהיה' (שם, ג), משום שהתמלאות בקדושה מסירה ממילא את הטומאה; אך העולם-הבא ינהג לפי הדין, המקדים את ניקוי הטומאה של היראה והלא-תעשה ('יסור מרע'), להתקדשות של האהבה והעשה ('עשה טוב'); תהילים לד, טו): "אבל לעתיד, כשיתוקן כל הפגם של הנחש ויהיה כמו שיעלה במחשבה, 'עשה האלקים את האדם ישר' (כמידת הדין; קהלת ז, כט) ויוכל העולם להתנהג במדת הדין, יהיה ההלכה כבית שמאי. וכן עם צדיקים הקב"ה מדקדק אפילו כחוט השערה, שנאמר {תהילים נ, ג}: 'סביביו נשערה מאד' (כמו שאמרו בבא קמא נ, א) שהם יוכלו להתנהג כפי המחשבה {...} וזה הענין שבמשנה הוזכרו תמיד בית שמאי קודם לבית הלל {כי הלכה כמותם בעולם-הבא}, ומכל מקום {בעולם-הזה} הלכה כבית הלל."

<sup>691</sup> ליור, תושב"ע, עמ' 278-279. ליור אינה נדרשת לכפילות בדברי ר"צ (ובדבריה-שלה) על המצב העתידי שמחד יהיה כמידת הדין של בית שמאי, ומאידך של הפלורליות של בית הלל. לטענתי, הייחוד הגמור הוא בין בית הלל לבית שמאי, כפי שנראה מיד. בעמ' 247, מציגה ליור שני דגמים של אמת במשנת ר"צ: מוניסטית ופלורליסטית, שבה (ולא במוניזם) נכללת הפרדוקסליות שבדבריו; לטענתה, במקומות שונים ר"צ מבקש להביא את המוניזם והפלורליזם להרמוניה לא-פרדוקסלית. בניגוד לכך, מדברינו כאן ובהערה 499, וכן מהדין על 'אמת לאמיתו' (4.2.2.1) עולה שהפרדוקסל של ר"צ אינו מאפיין רק את הפלורליזם, אלא מתקיים בין המוניזם לפלורליזם עצמם, אף כשהם מצויים עדיין בסתירה ובמתח ולא הרמוניה: המוניזם מעניק לפלורליזם את מוחלטות האמת האחת, והפלורליזם מעניק למוניזם את הריבוי הקונטינגנטי. באופן דומה, בעמ' 230, ליור מחלקת דיכטומית בין 'מחשבה', שבה יש מקום לפרדוקסל למחלוקת ולריבוי דעות בתורה, לימעשה', שבו יש הלכה פסוקה אחת. הקושי עולה כשליור עצמה מתארת את המחשבה הפלורליסטית כאמת מוניסטית, בעוד שמקור הריבוי הוא לרוב בהפרדה שיוצרת הגשמיות בעולם המעשה. ליור מוסיפה לדיון את מושג 'הדיבור', אך ללא הבדלה ברורה בינו לימעשה'. בניגוד לדבריה, גם כאן נראה שיש לדבר על המבנה הקבלי המשולש, 'מחשבה-דיבור-מעשה': המעשה, 'מלכות', הוא הריבוי הקונטינגנטי, ולכן כדי לקיים את העולם, נדרשת בו הכרעה הלכתית אחת ('בחירה'), הדיבור, 'תפארת' או 'חכמה', הוא האמת המוניסטית המוחלטת ('ידיעה'); ואילו המחשבה היא היסוד האלוקי הפרדוקסלי, 'הכתר', שגם האדם יכול להתנסות בו, ושבו הריבוי הקונטינגנטי עצמו בעל ממשות מוחלטת ואחדותית, ולכן לא נדרשת בו הכרעה. ואכן, בפסקה שמביאה ליור עצמה בהערה 48, טוען ר"צ שכמצוי בקבלה, שילוש זה מצוי בכל אחד מחלקי השילוש עצמו: "כי יש כמה מחשבות, כמו שמובא בתיקונים (סוף תיקון מלא ע"ב: "שכינתא תתאה [=מלכות!], אתקרי מחשבה, חכמה עילאה אתקרי מחשבה, ולעילא לעילא [=כתר!], מחשבה, ולעילא מכלהו [=אר-סוף] מחשבה"), דגם במדריגה התחתונה (=מלכות, מעשה) יש מחשבה, כידוע ד'מחשבה דיבור ומעשה' שגם בכלל 'נפש רוח ונשמה', מכל מקום הם כולם בנפש [שהמלכות נקרא מעשה] =העולם-הזה, מעשי המצוות, ונקרא דיבור כידוע [=מלכות פה]; הקדמת תיקוני הזוהר, יז ע"א} וגם מחשבה כנ"ל] גם כן, ויש מחשבה עילאה שבחכמה ויש גם כן לעילא לעילא מחשבה, פירוש בשורש הנעלם [=כתר]" (דובר צדק ד, אחרי מות קלט, עמ' 213; ההדגשות שלי). יש לציין שהדיבור המופיע כאן במודל הקבלי המשולש, כמצב ביניים הנבדל מהמעשה, מופיע רבות בקבלה ובמשנת ר"צ כמקבילה ישירה למעשה, משום ששניהם הם הוצאת המחשבה והמידות לפועל, ושניהם מיוחסים (גם בציטוט הנייל) לימלכות; ראו על כך ליור, תושב"ע, עמ' 310, הערה 169.

<sup>692</sup> ר"צ עומד על הפלורליות של בית הלל בכך שהיו שונים גם את דברי בית שמאי ואף מקדימים אותם לדבריהם-עצמם (ולכן הלכה כמותם; עירובין יג, א): "ואיתא בעירובין (יג, ב) דהלכה כבית הלל לפי שהיו שונים דבריהם ודברי בית שמאי. היינו, דבית שמאי היו רק שונים דעת עצמן שסבורים דרך האמת אתם, כנ"ל דהאמת רק אחד; מה שאין כן בית הלל היו יודעים ד'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' והיו שונים גם דברי בית שמאי. ומיד שיצא בת קול ד'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' תיכף אמרו גם כן ד'הלכה כבית הלל' – דזה [=שהלכה כבית הלל] תלוי בזה [=שהיו שונים גם דברי בית שמאי], כי זה הפלורליות שבשינוי דברי בית שמאי {היא עיקר חכמתם ובמאי דפליגי [=ובמה] (והוא מה) שחלקו} אבית שמאי כנ"ל" (דובר צדק ד, אחרי מות קלט, עמ' 206); "אבל מה שמחדשים חכמי ישראל, מי שהוא מחשב או משיג באותו דבר כל החמישים שערי בינה {...} ובמחלוקת שהוא לשם שמים כמחלוקת שמאי והלל, דבית הלל היו שונים דבריהם ודברי בית שמאי (עירובין יג, ב), היינו שהיו משיגין גם דברי בית שמאי והטעימה של ההיפך; וכענין אותו תלמיד

נראה ש'הייחוד הגמור' שאליו חותר ר"צ הוא גם הפרדוקס שבין חסד לדין, שאינו מתגלם בבית הלל או בבית שמאי לבד, אלא ביחוד בין שניהם. פרדוקס זה עולה בהיפוך שישנו בחסד ובדין עצמם: בעולם-הזה, הדין המוחלט של בית שמאי, אינו אלא חסד אינסופי וחסר-גבולות, המבטל את הריבוי הקונטינגנטי שבו יש הבדלים בין פרטים (ולכן מזהה אותו ליוור כ'ידיעה'); במקביל, החסד של ריבוי הדעות של בית הלל מתגלה כפשרנות רלטיביסטית, הנובעת מהקונטינגנטיות של העולם-הזה, שהשגתו מצומצמת במידת הדין.

ואולם, הגילוי העתידי לפי ר"צ יראה כיצד מידת החסד של בית הלל, היוצרת ריבוי קונטינגנטי, תתבסס על מידת הדין של בית שמאי: בעוד החסד האינסופי מטשטש את ההבדלים ומבטלם בפשרנות רלטיביסטית, דווקא הדין יוצר את הפרטים ומעניק לכל דבר את מקומו המוגדר שלו, ובכך מאפשר לחסד האינסופי להעניק ממשותו המוחלטת לכל פרט קונטינגנטי (ככזה). במקביל, מידת הדין של בית שמאי תתבסס על מידת החסד של בית הלל: בעוד הדין המגביל יוצר אמת מוחלטת וקבועה המוחקת את הפרטים הדינאמיים, החסד האינסופי כולל את כל הפרטים (להם הוא מעניק, כזכור [4.2.2], ממשות קונטינגנטית), ובכך מאפשר לדין ליצור את הפרטים ולהעניק לאמת דינאמיות ('אמת לאמיתו'; 4.2.2.1). החתירה היא אפוא להדגשת הדין כגורם הן לממשות הקונטינגנטית (שמעניק החסד) והן לדינאמיות.

במובן הזה נראה שר"צ טוען ש'הייחוד הגמור' הפרדוקסלי, שיתגלה בעתיד בפסיקה כבית שמאי, מתבטא כבר בעולם-הזה בבית הלל: הריבוי שלהם הקשור במידת החסד, מקורו בדין השולט בעולם-הזה, יוצר הבדלים ופוסק הלכה ספציפית; אף כשהם פוסקים כדעתם-שלהם הם מקדימים את דברי בית שמאי, שגם לה תוקף וממשות כדברי אלוקים חיים: מידת הדין שלה היא שתיפסק לעתיד-לבוא, והיא שלמעשה מצויה כבר בבסיס דברי בית הלל עצמם.

---

ותיק שהיה אומר שני הפנים {טומאה וטהרה לאותו הדבר; עירובין יג, ב}, כי מצד דביקותו בחכמת השם יתברך הוא משיג באותו דבר שני ההפכים שבמחשבה העליונה, ונמצא לכל אחד מאה {=חמישים שערי יבינה' שלו ושל חברו הסובר הפוך"} "**רסיסי לילה** טז, ב, עמ' 263-264. וראו על כך ליוור, **תושב"ע**, עמ' 263-264.

גם ביחס למוחלטות הנחיצת של בית שמאי השייכת לעולם-הבא ולהנהגתו במידת הדין, עולה הפלורליות של בית הלל: לפי ר"צ, גם כשית הלל פסקו בעולם-הזה לפי מה שהוא צריך ולפי האמת היחסית שלו (ועל-כן הלכה כמותם), בעומק הם דבוקים באמת המוחלטת שאותה מבטאים בית שמאי, ולכן גם הקדימו את דבריהם לדברי עצמם: "ובירור זה היה בפלוגתא דראשו ורובו בסוכה ושולחנו תוך הבית (סוכה כח, א) {האם יצא ידי חובה}. כידוע דסוכה הוא הבטחון הגמור והחסיון בצל ה' הסוכך עליו ושאיין ברשותו כלום רק 'הכל בידי שמים'. ושולחנו, הוא קיום החיים תוך הבית, זהו כענין שאמרו ז"ל (ברכות לג, ב) 'חוץ מיראת שמים', דקיום החיים נותן הבחירה ביד האדם. אבל בית שמאי אומרים דאמת 'הכל בידי שמים'; וכמו ששמעתי (מרמ"י) בזה, דגם דכפי הנראה בעולם הזה הוא אמת ד'חוץ מיראת שמים' {ויש 'בחירה'}, מכל מקום לא זו הדרך ישכון אור הבוטח בשם ה' באמת {אלא הכל ממש בידי שמים, גם 'הבחירה'} – ו{לפי בית שמאי} ילא קיימת מצות סוכה מימדי' אם נהגת כן {שהשולחן-'בחירה' בתוך הבית ולא בסוכה שבידי שמים}. כי באמת גם היצר מה' יתברך, כענין 'ואתה הסיבות' {את לבם אחרנית'; מלכים א, יח, לו} וגוי' {שם לב, א}, ולעתיד שיבוער היצר יתבררו דברי בית שמאי. וזה יהיה כשיבוא בן דוד לעשות שלום בעולם 'וגר זאב עם' {כבשי'; ישעיהו יא, ו} וגוי'. כי עיקר המחלוקת שבין בני אדם נמשך [מצד המחלוקת שבדברי הלכה שהוא] מצד התחלוקת הגבולים של הנבראים שכל אחד גבול נפרד בפני עצמו. אבל מצד הברור הגמור שהכל בידי שמים אזי יהיה מדריגת 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' {עירובין יג, א; ...} ואין מקום למחלוקת. אבל עכשיו {...} הלכה כבית הלל. ונמצא ענין מחלוקת זו דסוכה אדרבה, בית שמאי אחזו במדת דוד המלך {...} האמיתית, ובית הלל אומרים להיפך; ואפילו הכי, כבאן היה הברור הגמור [דייקא. וכך היא המדה] שזהו רק מצד החכמה שבית הלל אומרים כפי ההלכה הראוים להילוך והנהגת העולם – אבל נקודת חיים שבלבם היה דבוק בשלום מדת דוד המלך {...} באמת. ובו באותו מקום דוקא נתבררו דבריהם בזה גם כן, שאחזו בשלום מדת דוד המלך {...} והקדימו דברי בית שמאי לדבריהם {ולכן הלכה כמותם; עירובין שם} "**דובר צדק** עירובין ט, עמ' 12-13).

לפי ר"צ, בית שמאי מבקשים לבטא כבר בעולם-הזה את הפלורליות העתידית ולכן טוענים שגם שולחנו של האדם, המבטא את השתדלותו ובחירתו, צריך להיות בתוך הסוכה, המבטאת את החסיון ב'ידיעה' האלוקית, שאפילו החטא כלול בה; בכך מקדימים בית שמאי את השלום העתידי של דוד ומשיח בן-דוד, הנובע מהפלורליות הנועצה באינסופיות האלוקית שהכול כלול בה בשלום. בית הלל לעומתם, פוסקים לפי החכמה של העולם-הזה, ולפיה יש בו 'בחירה' לאדם – ולכן מספיק שהאדם ישב ב'ידיעה' של הסוכה אף ששולחנו הבחירי מצוי בביתו; אלא שלפי ר"צ, למרות הפסיקה לפי העולם-הזה, בעומק דבוקים גם בית הלל בשלום העתידי של דוד ומשיח בן-דוד, שהרי דווקא הם מאפשרים את הפלורליות העתידית – הן בהתחשבות בגבולות העולם-הזה והן בהקדמת דברי בית שמאי לדבריהם. לפי זה, ההלכה נפסקת כבית הלל לא בדיעבד, בשל גבולות העולם-הזה, אלא משום שעצם ההתחשבות בגבולות אלו ובדעות האחרות (של בית שמאי), היא עצמה הביטוי של השלום הפלורלי העתידי – בעוד שהביטוי של בית שמאי לפלורליות זו הוא מוחלט מדי מכדי שייפסק להלכה. יוצא אפוא שדווקא המוחלטות של בית שמאי לגבי הפלורליות פוגמת בה: היא מבטלת את הקונטינגנטיות של העולם-הזה ושל הדעות החולקות; זהו פלורליזם מוניסטי (כמו הפלורליזם המודרני-הומניסטי שאותו ביקר פוקו; 1.3.3.1) הסובר שכל הפרטים מתאחדים באחדות הרמונית אחת שלמעשה מבטלת אותם. בניגוד לכך, כפי שנראה מיד, בית הלל מאפשרים את הפלורליות העתידית במלואה, וכבר בעולם-הזה: הפלורליות שלהם אינה מבטלת אלא דווקא יונקת מהקונטינגנטיות המגוונות: זהו פלורליזם של **יצירת** אמיתות מרובות וקונטינגנטיות, שאינן מתאחדות באמת מוחלטת והרמונית אחת, בדומה לתפיסה הניטשיאנית והפוסט-מודרנית (1.3.3); אך בהיותם פלורליסטים, בית הלל מקבלים גם את המוחלטות של בית שמאי, וזו מעניקה ממשות לריבוי הקונטינגנטי (ככזה), כדי שלא יהפוך לרלטיביזם שקרי (וריבוי קונטינגנטי זה, משקבל את ממשותו, יעניק דינאמיות למוחלטות).

### 4.3.3. 'זכות' ו'פירעון' בדין

פסיקת ההלכה למעשה כמידת הדין של בית שמאי היא "סוף המעשה" השב ל"מחשבה תחילה", למחשבת הדין של בריאת העולם – שהיא גם הסדר הכולל גם את היציאה מהסדר שבמעשי הרשעים כפי שראינו (4.2.4.1.2); היציאה מהסדר היא במעשה, הנכלל בסדר שהוא המחשבה ומכאן מסיק ר"צ, שהיציאה מהסדר במעשה היא למעשה בלתי-נמנעת:

במעשה אי אפשר לאדם שלא יצא מעט משורת הדין, כמו שנאמר (קהלת ז, כ): "אין אדם צדיק {בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא} " וגו', ו'צדיק' היינו הנזהר שלא יצא משורת הדין ו'נכונדע' שבעולם 'העשיה' ריבוי הקליפות בכל המדריגות {...} אי אפשר במעשה; רק במחשבה ורצון הלב, שגומר בלבו שיתנהג כך ולא יחטא – שם יוכל לרצות ולחשוך כך. כי באמת כשמגיע למחשבה ורצון, שהוא למעלה בעולמות ההם, שגם {אולי צ"ל: שם} מעשה החטא ההוא הוא מן הסדר ואינה יוצאה כלל משורת הדין והכל בדין. וזה שאמרו (בראשית רבה יב, טו): בתחילה עלה במחשבה לברוא במדת הדין {ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושיתפה למידת הדין} וכו', שבמעשה הוא יציאה משורת הדין, אבל במחשבה הוא במדת הדין ואין כאן יציאה. וכמו שנאמר (תהלים קמה, יז): "צדיק ה' בכל דרכיו", פירוש 'דרכיו' הם דברי תורה, כמו שאמרו בריש קידושין (ב, ב), וכמו שנאמר (תהלים קג, ז): "יודיע דרכיו למשה"; והשם יתברך גם כן מתנהג על פי התורה, אבל כשמגיע למעשה הוא חסיד {ו'חסיד בכל מעשיו'; תהלים קמה, יז}, דהיינו לפני משורת הדין, כדאיתא בשבת (קכ, א וברש"י), והיינו כמו שנאמר (שמות לג, יט): "וחנתי את אשר {אחזן} " וגו'. ומכל מקום גם זה פסוק בתורה ואחד מדרכיו שנודע, והיינו כמו ד"עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט, קכו) הוא גם כן הלכה קבועה {...} כשחזור למחשבה, גם זה מן הסדר והשורה הראויה.<sup>693</sup>

לפי ר"צ, בעולם המעשה המוגבל, גם מי שהוא צדיק השואף לשמור על שורת הדין (ובמחשבה אף מצליח), הופך לחסיד הפורץ אותה. וכך מתנהג גם הקב"ה: בדרכים, דרכי התורה, הוא צדיק – אך במעשים הוא חסיד ומרחם על ישראל לפני משורת הדין. לכאורה זוהי דיכוטומיה בין המחשבה והידיעה של העולם-הבא של הצדיק, שבו הכול לפי סדר ודין מוחלט, למעשה והבחירה של העולם-הזה של החסיד, שבו יש חסד לפני משורת הדין; אך גם כאן אפשרית תמונה הפוכה: ראשית, כפי שראינו בדיון על הצדיק והחסיד (4.2.2.1, 4.2.4-4.2.4.1, 4.2.5), דווקא החסיד משיג את 'הידיעה' של העולם-הבא שגם החטא בידי שמים (חסד, כשמו). הצדיק לעומת זאת דבק במוחלטות של 'הידיעה' שבעולם-הבא – שבהשגתה ובשמירתה מהפורענות ומהחטא הוא זוכה ללא יגיעה בחירתית – ומנתק אותה דיכוטומית מהעולם-הזה; לכן אין הוא נסמך בעולם-הזה על 'הידיעה' שהכול רצון ה', אלא דווקא משתדל ('בחירה') ב'אמת' של התורה כפי שהיא נגלית בעולם-הזה עצמו, ודבק בהלכה ללא סטייה ובאופן מוחלט כמוחלטותה של 'הידיעה'. שנית, כפי שראינו לגבי בית הלל ובית שמאי (4.3.2), שאיפת הצדיק לדין מוחלט היא למעשה חסד חסר-גבולות ('ידיעה'), ואילו החסיד הוא הבוחר בין הריבוי וההבדלים שיוצר הדין בין טוב לרע. ואכן, היפוכים אלו מלמדים שוב על 'הייחוד הגמור': ר"צ טוען שוב, שגם החסד של הקב"ה שלפני משורת הדין בעולם-הזה ('וחנתי את אשר אחזן') הוא חלק מתורת ה', מההלכה והדין וממחשבת הדין של הבריאה בכלל; אפילו החסד שבפריצה של האדם ("הפרו תורתך"; כמו למשל בעניין כתיבת התושב"ע) היא הלכה (דין) קבועה הכתובה בעצמה בתורה ("עת לעשות לה'"), פסוק שדרשו להיתר כתיבת התושב"ע).

הדין "מגן" כאן משני פגמים אפשריים של הכוונה הטובה של החסד: ראשית, ממחיקת הרע והמעשים המוגבלים והקונטינגנטיים של 'הבחירה' בטוב ובחסד חסרי-הגבולות של 'הידיעה' המוחלטת; מחיקה זו עלולה להתרחש משום שהמוחלט האלוקי מבטל את ההבדל בין טוב לרע, או משום שהרע עצמו נתפס כרצון ה' ולכן כטוב (ובכך עלול להוביל אף לפריצת ההלכה לכתחילה). שנית, מוותרנות של חסד בעולם-הזה ההופכת את מעשי האדם הבחיריים לחסרי-משמעות ומסירה ממנו את האחריות עליהם. הדבר נכון לא רק לגבי וויתור על העונש עבור חטא ועבירה, אלא גם ביחס לשכר עבור מצווה ומעשה טוב: רק השפעה בדין ובמידה תאפשר לאדם לקבל את שכרו בזכות<sup>694</sup> מעשיו ובחירתו ולא בחסד, שעלול להביא לבושה: "...} על ידי האור הבא מתוך החושך. ועל זה

<sup>693</sup> צדקת הצדיק קא, עמ' 40.

<sup>694</sup> ר"צ מראה את הפרדוקסליות של 'הייחוד הגמור' במילה 'זכות' עצמה: מחד היא זכייה מן ההפקר, כלומר חסד ('ידיעה'): "כמו שיש בקניני העולם הזה פעמים שאדם מוצא מציאה הון רב או זוכה בגורל לאטע"ריע ומתעשר בלא שום יגיעה, כך יש גם כן בקניני עולם הבא {...} כי פעמים אדם זוכה בלא שום יגיעה שהוא שמור מן העבירה ונקרא צדיק {...} [שמדה כנגד מדה היה שמור מן הפורענויות] ופעמים אדם זוכה להשיג השגות מידיעת השם יתברך ואורו" ('צדקת הצדיק פג, עמ' 32); בציטוט זה עולה גם הנקודה שהצדיק זוכה

היתה עיקר בריאת העולם, שהיה לתלות בהשתדלות בני אדם ושהם זכו למה שזכו, כדי שלא יאכלו בעולם הבא מנהמא דכיסופא (=לחם הבושה), והיינו רק על חשוכא הקודם.<sup>695</sup> ר"צ רומז בדבריו לדברי הרמח"ל על סיבת בריאתו של העולם-הזה בהסתר פנים, המוביל למציאותו של הרע. לטענת רמח"ל, קבלת שפע מידי וישיר מהקב"ה, ללא השתדלות והתגברות של האדם בבחירתו בטוב על פני הרע, תביא את האדם לבושה ולחוסר ממשות עצמאית, על שקיבל את השפע כעני המבקש לחסד שאינו מגיע לו בזכות:

בהשגת העולם-הבא ('ידיעה') השומרת אותו מחטא ופורענות, בלר ידיעה ('בחירה'). מאידך, אדם מקבל את שכרו על מעשיו, בזכות מעשיו ולא בחסד ('בחירה'): "וזהו תכלית ההשתדלות בקדושה, שהשם יתברך תולה הכל באדם שהוא בהשתדלותו **זכה** לכך" (פוקד עקרים ד, מד, עמ' 248; ההדגשה שלי), כמו אברהם ש"נקרא ישראל, ומכל מקום הוא לא נימול לשמונה רק כשהיה גדול ועל ידי חכמתו והשתדלותו **זכה** לקדושת הברית וכדרך גר המתגייר" (ליקוטי מאמרים, ענין שמשון ע, עמ' 192; ההדגשה שלי); וראו במובאה ליד ההערה 695, ובדיון על 'יגיעה' ומציאה' בהערה 676.

כך מסביר ר"צ את דברי חז"ל בנושאים שונים, שבהם האדם זוכה או לא זוכה: "בעתה" ו'אחישנה' (ישעיה ס, כב), 'זכו – אחישנה; לא זכו – בעתה' (שיר השירים רבה ח, יב). ו'בעתה' היינו כשכבר חסר לו הדבר צמא ומשתוקק ונצרך לה {...} ו'אחישנה' היינו {...} שמקדים רפואה למכה. וזה {...} שלא זכה ל'אחישנה', אבל על כל פנים 'בעתה', לזה זוכה כל נפש מישראל אף הלא זכה, ש'בעתה' מזמין לו השם יתברך הישועה" (צדקת הצדיק נ, עמ' 19); כלומר, מי שיזכה בבחירתו זוכה לישועה ('ידיעה') מיידית של 'אחישנה' – אך גם מי ש'לא זכה' וחטא במעשיו הבחיריים זוכה בישועה מצד 'ידיעה' עצמה, כזכירה של חסד – אלא שגם כאן יש ממד בחירי פסיבי של השתוקקות (כמידתה של 'מלכות'; 4.2.1) לישועת הקב"ה המעוררת אותה.

בדומה לכך כותב ר"צ על התורה ש"כשזכה שפעית לו סם חיים {יומא עב, ב}, {דתורה תבלין ליצר (קידושין ל, ב) שזהו עיקר הגבורה – הכובש את יצרו (תמיד לב, א), ובזה זוכה לשמחת לב מבקשי ה' {תהילים קח, ג; ...} וזהו שמחה הראויה, לאפוקי [=להוציא] שמחה של הוללות על ידי מילוי תאוות עולם הזה וכיוצא, למי שלא זכה דנעשית לו סם המות (יומא שם)}" (דברי סופרים לח, עמ' 259). גם כאן, הזכירה (או אי-הזכירה) היא המאמץ (או אי-המאמץ) בכיבוש היצר כדי לזכות בתורה כסם חיים (או כסם מוות) בזכות 'הבחירה' ולא בחסד – אך גם להיפך: התורה היא התבלין שמי שזוכה בו בחסד כסם חיים מצליח להתגבר על יצרו וזוכה בחיים ושמחה, ומי שזוכה בו כסם מוות אינו מצליח להתגבר על יצרו וזוכה במוות ועצבות. בהערה 614 ראינו, שלפי ר"צ התורה והשראתה ('ידיעה') נקנית דווקא למי שממית עצמו עליה בהשתדלות ('בחירה'), כלומר: הזכירה בתורה בחסד ('ידיעה') היא סם החיים, בעוד ש'הבחירה' של מידת הדין מפרידה אותה מהאלוקות והופכת אותה לסם המוות – אך לפי ר"צ דווקא כך מפנים האדם בליבו וקונה את התורה שזכה בה בחסד, מבלי שתהיה מן השפה ולחוץ ומבלי שישכחנה, כך שסם המוות הופך פרדוקסלית בעצמו לסם חיים. כפי שראינו (2.5), ההשתדלות ('בחירה') של האדם בלימוד תורה היא ביתורת ה" הנתונה לו מבחוץ ('ידיעה'), ודווקא כשהוא מחדש והיא הופכת להיות 'תורתו-שלו' ('בחירה'), חידושו מתגלה כהשראה אלוקית ('ידיעה') – וגם כאן מתגלה הזכירה בתורה בשני פניה, כהשתדלות והשראה כאחד (וראו 5.4).

באופן זה יתפרש גם המדרש, "עזר כנגדו" {בראשית ב, יח}: זכה – עוזרתו; לא זכה – 'כנגדו' (יבמות סג, א); לפי ר"צ האשה היא העזר האלוקי ('ידיעה') וסיועו כנגד היצר: "כי האשה היא העזר שקבע ה' יתברך לאדם שאמר {בראשית ב, יח}: 'אעשה לו עזר, בודאי אלמלא הקב"ה עוזרו {אינו יכול לו [ליצרו]'; סוכה נב, א; ... והעזר} הוא על ידי האשה, שהכתוב אומר שה' יתברך עשאה לעזר ובתנאי כשיזכה – עוזרתו' {יבמות סג, א}, ואז 'במילי דעלמא', עניני עולם הזה ותאוות היצר, 'אתתך גוצא' – גחין ותלחוש לה [רש"י]: אשתך קטנה – כפוף עצמך ושמע דבריה' {וכי {בבא מציעא נט, א}, כמו שאמרנו ז"ל {יבמות סג, א}: 'דיינו שמצילות מן החטא' (ליקוטי מאמרים י, יב, עמ' 63). האשה היא עזר בתנאי שהאדם זוכה בכך – אך גם כאן שתי האפשרויות פתוחות: השתדלותו כנגד היצר גורמת לזכירה (הזכות 'הבחירה' ולא בחסד) לאשה שעוזרת עוד כנגד היצר, או שהקב"ה מזכה את האדם בחסד ('ידיעה'), למרות שלא השתדל כנגד יצרו, באשה שתעזור כנגדו. אך ר"צ טוען גם להיפך, שהאשה מסמלת בעצמה את היצר שכנגד האדם, אלא שלדעתו האשה והיצר שיכנגדו הופכים פרדוקסלית בעצמם ל'עזר' (כשם שה'לא זכה' הופך בעצמו ל'זכה', ו'הבחירה' בעצמה היא 'ידיעה'): הקב"ה עוזר לאדם בכך שהוא מזמין לו (מזכה אותו בחסד של 'ידיעה') את היצר (והאשה) שכנגדו, כדי שיתגבר עליו (בזכות 'הבחירה' ולא בחסד) ובכך היצר עצמו בעורו: "בבריאת האשה {בתרדמת האדם} אמרו ז"ל {בראשית רבה ז, ו} ואמר סמ"ך {יוסגר בשר תחנתה; בראשית ב, כא}, שיבא שטן עמה', הוא ההשטנה מצד השינה וההשתקעות בדמיון שוא {...} וכאשר אינו מתעורר מזה אז היא הגורמת לאכילת עץ הדעת {...} אבל כאשר השינה רק כרגע כפי צורך היסכולות מועט' שהיה ברצון השם יתברך להיות יקר מחכמה ומכבוד' {קהלת י, א} ומתעורר תיכף, אז הוא 'העזר כנגדו' {בראשית ב, יח} והוא מה שהקב"ה עוזרו להתגבר נגד היצר {סוכה נב, א}. כי מה שהקב"ה ברא היצר הרי על כרחך לכך בראו, כדי שיתגבר האדם נגדו ולא להשתקע, ונמצא מה שהקב"ה בראו הוא עצמו העזר שלו, להתגבר נגדו, שהקב"ה עוזרו" (רס"י לילה לה, ה, עמ' 66-67; ההדגשות שלי). וראו גם הערה 623, בענין 'הנסירה'.

כך גם לגבי היין ש"זכה – משמחו" (סנהדרין ע, א): האדם זוכה בשמחה ביין (או בשיממון) בזכות מעשיו הבחיריים והשתדלותו (או אי-השתדלותו) ולא בחסד – או שהקב"ה מזכה אותו בחסד ולא בזכות בשמחה ביין כדי שייקל עליו להשתדל; גם כאן יוצר ר"צ פרדוקס, לפיו גם כשלא זכה' והיין משמים אותו בעצב של התמודדות ('בחירה') מול היצר הרע, זוכה ('ידיעה') בשמחת היין מתוך העצבות וההשתדלות ('בחירה') עצמן וככאלה: "לא נברא היין אלא לחם אבילים וליתן שכר לרשעים בעולם הזה {...} זכה משמחו לא זכה משממו" (סנהדרין ע, א), היינו למי שכל מגמת שמחתו היא מן היין שמביא לילה לעולם {ברכות מ, א} – היא משממו, אבל עיקר שמחה היא כמו שנאמר {תהילים צז, יב}: 'שמחו צדיקים בד', ובגמרא (תענית טו, א): 'צדיקים לאורה וישירים משמחה, שנאמר {תהילים צז, יא}: 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה', כי 'צדיק' נקרא מי שיש לו מלחמת היצר הרע והוא גבור הכובש את יצרו {אבות ד, א}, ולכן לא יוכל להרגיש השמחה בלבו בעוד שהלב מוטרד במלחמה. רק לאחר שנעשה ישירות בלבו להיות כלו לדי' {...} אז זוכה לשמחה וניחא בלב, והוא ענין ניחום מאבלו ועצבונו שהיה לו עד עתה מצד ההיפוך {...} שכל העצב שיהיה עד כה מצד מעשה הבחירה, נתברר שיהיה בהשגחה פרטיות מרצונו יתברך {פרי צדיק ג, צז, ז, עמ' לג-לד; ר"צ מדגים זאת בשכרות פורים המקרית והקרובה לחטא, שככזו מתגלה כרצון ה' וכך מנצחת את עמלק – וכן בהתמודדות של יוסף עם גלותו, חלומותיו ודמיונו, שכלבסוף הוא משתכר עם אחיו המודים בחטא מכירתו, ומתוך העצבות מתגלים השמחה והסוד).

לבסוף, "זוכה – ה'לא פרוס לרעב {לחמך'; ישעיהו נח, ז} וגוי, לא זכה – יעניי מרודים {תביא בית'; שם} וגוי' {בבא בתרא י, א}, כי מה שהם לוקחים הוא שיקלטו על ידי זה הרע שלהם, ואם זכו הוא נתקן על ידי צדקה שנעשה מהרע טוב" (פרי צדיק ב, שקלים א, עמ' קט). גם כאן ניתן לפרש את הזכירה (או אי-הזכירה) כהשתדלות (או אי-השתדלות) בחירתית שבזכותה יגיע רכושו לצדקה (פרוס לרעב לחמך), או לידי הגויים (יעניי מרודים תביא בית') – או לחסד אלוקי שמזמן (או לא מזמן) את הרכוש לצדקה לגויים גם ללא השתדלות; אך גם כאן יוצר ר"צ פרדוקס: גם כש'לא זכה' (בהשתדלותו או משמים) ורכושו ניתן לגויים, יש בכך זכירה של 'ידיעה': כדי שייקלט בגויים הרע, וגם זכירה של 'בחירה': ההשתדלות בצדקה, שהופכת גם את רוע הגויים עצמו לטוב.

המושג 'זכות' קשור גם באמור לעיל (2.3) על הפרדוקס של המזל: מחד "אין מזל לישראל" (שבת קנו, ב), אך מאידך "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזל תליא" (מועד קטן כח, א); ה'אין' הפרדוקסלי עצמו ('כתר') הוא מזלם של ישראל, הזכות שבהם זכו ללא התשדלות – אך הוא עצמו תלוי (גם) בזכות מעשיהם הבחיריים.

<sup>695</sup> **מחשבות חרוץ** ח, טז, עמ' 57. וראו גם **ישראל קדושים** ז, ה, עמ' 81: "דבריאת העולם היה כדי שיזכו הנבראים על ידי השתדלותם, ולא יאכלו נהמא דכיסופא (=לחם הבושה), כידוע". המילה "כידוע" רומזת לתובנה קבלית הידועה ליודעי ח"ן, וכאן לדברי הרמח"ל, כפי שנראה מיד.

מה שנוכל להשיג בענין זה {בשאלת הסיבה לבריאה} הוא, כי האל ית"ש (=יתברך שמו) הוא תכלית הטוב ודאי. ואמנם, מחק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש – לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב אין הטובה. ואמנם, כדי שתהיה ההטבה הטבה שלמה, ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם בושת פנים בקבלם הטוב, כמי שמקבל צדקה מאחר. ועל זה אמרו (ירושלמי ערלה א, ג; ו, ע"א), "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכלי באפיה (=מי שאוכל [את] שאינו שלו, מתבייש להסתכל בפניו)".<sup>696</sup>

רמח"ל קושר זאת לא רק למעשי האדם, אלא גם לייחוד האלוקי, שיכול להתגלות במלואו ולגלות את טובו המלא רק על-ידי היפוכו, על-ידי הגילוי שההסתר והרע אינם אלא אשליה שגם היא כלולה בייחוד:

כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו – אין שייך בהם ההפך כלל {...} אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא – יחוד שאין אחר עמו {...} שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב – אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילויים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשולל אותו מן המציאות המוכרח והשליטה {של הקב"ה}, כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב.<sup>697</sup>

אמנם, כפי שראינו (1.5.3.2), הרמח"ל טוען שעם ההתגלות העתידית של הייחוד יתבטלו הרע ו'הבחירה' בכלל לגמרי – ואילו ר"צ, כפי שראינו (2.3, 4.2.4.1) טוען שגם בגילוי העתידי יהיה זה 'ייחוד גמור', שבו תמשיך להתקיים 'הבחירה', ואפילו לרע תהיה ממשות, אם כי זו תשתנה בייחודה עם 'הידיעה' ותהפוך ל'טוב מאד'. מכל מקום, גם לפי ר"צ מטרת הבריאה היתה כדי שהאדם יזכה בשכרו בזכות מעשיו, אלא שלדעתו הדבר כולל אפילו את מעשיו הרעים (או את הייסורים העוברים עליו); מעשים אלו יוצרים הסתר אלוקי (חושך), אך למעשה הם נובעים מההסתר האלוקי שקדם לבריאה ואיפשר אותה (החושך הקודם לאור) ואת מטרתה לזכות את האדם בזכות – וממילא גם באמצעותם זוכה האדם בשכרו.

בדומה לזימון המכשול (חסד, שבירת גדרי הדין) כמידה כנגד מידה (דין) על התחסדות החסיד (חסד; 4.2.4.1.1), גם כאן החסד האלוקי (הכללת היציאה מהסדר בסדר, בשל היותו חנון) אינו וותרנות או מחיקת המעשה האנושי הקונטינגנטי (המצווה, החטא או הייסורים), אלא חסד המוענק בדין, שכזוה מעניק ממשות לפרטים המעשיים והנבדלים ככאלה, אפילו לפריצה ולחטא ול'לפנים משורת הדין' בכלל.

מידת הדין מונעת את הוותרנות שבחסד; אך מאידך אין היא עצמה פורענות, קנס ונקמה, אלא תיקון: "וכל העונשין דה' יתברך, אינם באים כמו עונשי מלך בשר ודם, שהוא דרך קנס מפני שעבר מצותו, רק כמו שאמרו באבות {ד, ב}: 'שכר עבירה עבירה, וירשעים תרדוף רעה' {משלי יג, כא} דהעבירה והרעה עצמה היא העונש, כי כל סטרא (=צד) דרע הכל אחד, וכמו שאמרו {בבא בתרא טז, א}: 'הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות'".<sup>698</sup> מידת דין מוחלטת, הנפרעת מהאדם כפורענות, מפרה אף היא את שורת הדין, ואינה אלא חסד חסר-

<sup>696</sup> רמח"ל, **זעת תבונות** יח, עמ' ד-ה. דברי הירושלמי שונים בגירסא שלפנינו: "דאכיל מן חבירה בהית מסתכל ביה" (=האוכל משל חברו, מתבייש להסתכל בו); ראו לעיל, 1.5.3.2. בהערה 346 ראינו, שמקור הביטוי 'נהמא דכיסופא' בדברי ר' יוסף קארו **במגיד מישרים**, על בסיס דברי הירושלמי.

<sup>697</sup> רמח"ל, **זעת תבונות** לח, עמ' כ-כא. על שלילת 'הבחירה', לשיטתו, עם גילוי הייחוד בעתיד, ראו ליד הערה 347. על השפעת רמח"ל על ר"צ ראו הירש, **חי גואלי** א, עמ' לה. בעמ' מ-מב, מקביל ביניהם הירש בשאלת מטרת הבריאה (ומכאן גם משמעות הגאולה כהשלמת הבריאה): לשניהם תכלית ימות המשיח הוא גילוי ייחוד ה' (הנהגת היחוד לרמח"ל; 'הכל בידי שמים' לר"צ) – אך רמח"ל מדגיש שזה היא ההטבה האלוקית, ואילו ר"צ מדגיש את השלמת התושב"ע ותיקון הרוע. בעמ' מז-מח מעלה הירש הקבלה נוספת, שלפי שניהם ההתגלות העתידית לא תהיה באתערותא דלעילא, כדי שייסורי העולם-הזה לא יתפסו כמציאות אמיתית שלאחריה מציאות אמיתית אחרת, אלוקית; רק התבררות ייסורי העולם-הזה על-ידי **הדמיון** והבחירה האנושיים עצמם תוכל להביא נחמה מלאה לישראל, שכן היא תגלה שהייסורים, ככל מציאות העולם-הזה, לא היו אלא **דמיון** בטל, לעומת האמת האלוקית שתגלה אז. ראו על כך גם שם, עמ' 83-87, והערה 16 שם, על פי **רסיסי לילה** נח, יג-יד, עמ' 201-202, ו**פרי צדיק** ג, פסח נא, עמ' קכד-קכה.

אך מדברינו בפרק זה נראה שלגבי ר"צ הגישה הפוכה: בירור העולם הזה וייסוריו כדמיון, אין משמעו מחיקתם כלא-קיימים; דברי ר"צ **ברסיסי לילה** ש"שב הדמיון להיות אמת" אין משמעם שהם הופכים להיות כמו האמת עצמה, אלא שגם הם מקבלים מעמד בהיררכית האמת ומוכרים כבעלי ממשות קונטינגנטית: גם הדמיון עצמו, כזוה, הוא אמת – אך לא כמו האמת עצמה (4.2.2). יתירה מזאת: הכרת ייסורי העולם-הזה כדמיון אינה נחמה, שהרי כך הופכים החיים האנושיים למשחק ציני ואכזר; לטענתי הדברים הפוכים: הגאולה תבוא דווקא באתערותא דלתתא כדי לתת ממשות (ומשמעות) גם לקונטינגנטיות האנושית, הכוללת את הדמיון והייסורים. נחמה מלאה היא ההכרה שגם לחוסר-המשמעות, כזוה, יש משמעות בכלל, ותפקיד במהלך האלוקי הגדול של בריאת העולמות ותיקונם, בפרט. לפי דברינו זוהי הרחבת דברי רמח"ל על 'נהמא דכיסופא' גם לזמן העתידי של התגלות הייחוד.

<sup>698</sup> **מחשבות חרוץ** ז, ב, עמ' 30. וראו **צדקת הצדיק** כג, עמ' 52: "ויבואי כל דברי חכמים לרחם על הבריות ולהמשיך טובה וחיים לעולם; וכוונתם במקום שאמרו חיוב עונש על האדם היינו שבעונש זה מתכפר, כמו שאמרו (סנהדרין מז, ב) בחיבי מיתת בית דין, דמיתתם – כפרתם. כי ראו שקשה למצוא כפרה {...} ומצאו לו מקרא מן התורה שמחייב עונש כך, וממילא על כרחך שבעונש זה מתכפר, כי אם לא כן למה יענש, כנודע שהעונש הוא כדי להתכפר".

גבולות, המבטל את קיומו העצמאי של האדם. מטרת הדין הוא גילוי החסד שבמפגש שוויוני כביכול עם הקב"ה: לאדם יש מקום מוגדר (דין) משלו, מעשה עצמאי שלו ממשותף אף בהיותו קונטינגנטי, 'בחירה' הקובעת את שכרו בזכות ולא בחסד מבייש, ואת עונשו הנובע מתוך המעשה הרע עצמו ומוביל לתיקון. לכן, פורענות ועונש של דין יכולים להתברר בשורשם, מתוך הדין עצמו, כביטוי לשכר לאהבה ולחסד:

יש מקום מוכן לצער חס ושלום, כמו שאמרו ז"ל בחלק (סנהדרין קב, א) בשכס: "מקום {מזומן לפורענות} "וכו'; וכן זמן כמו שאמרו ז"ל (שם): "עת {היא מזומנת לפורענות} "וכו', וכמו שאמרו (תענית כט, ב): "בר ישראל דאית ליה דינא {בהדי נכרי לישתמיט מיניה} באב {דריע מזליה} = בן ישראל שיש לו דין עם נכרי, ישתמט ממנו באב, שמזלו רע {וכו'; וכן בנפש, כדרך שאמרו ז"ל (שם כה, א) בר' אלעזר בן פדת {שנולד בשעה שאין בה מזל לפרנסה; ...} ואיך יצויר זה שמוכן מתחילת בריאה לרע חס ושלום? והלא "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג, לח)! אבל באמת לשון חכמים מרפא, שאמרו ז"ל 'מוכן לפורעניות' לשון 'פירעון'; רק "דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (קידושין לט, ב), רק פירעון העבירות, אם לא שזכה לטעום מפרי מעשיו בעולם הזה או מאותן מצוות שיש להם פירות. ואותו הזמן, מקום ונפש הוא מוכן לקבל פירעון מה שנשכתר. ומה "דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא" היינו משום דהקב"ה נתן {בעתיד לכל צדיק וצדיק} מלא עומסו וכו' (סנהדרין ק, א), ואי אפשר בעולם הזה לקבל רוב טובה שהוא כלל. ובאותו מקום, זמן ונפש שנשפע הפירעון ושכרו של השם יתברך מצד ריבוי השפע, נעשה חס ושלום פורעניות לרע, כידוע בסוד 'שבירתן של כלים זוהי מיתתן' {בבא קמא נד, א; רח"ו, ספר הליקוטים, בראשית ג, עמ' לג [על מיתת המלכים ושבירת הכלים ב'חלל הפנוי'] על ידי ריבוי האור. וכן אמרו ז"ל (פרקי דר' אליעזר לד, עט ע"ב) על פסוק (שמות לג, כ): "לא יראני {האדם וחי} – הא בשעת מיתתן רואה. ולכן אמרו ז"ל (יומא נד, ב) שמצאו כרובים מעורים {בשעה שנכנסו הכשדים להחריב בית ראשון}, אף על פי שלא היו עושיין רצונו של מקום {ואז פניהם "לבית" (דברי הימים ב, ג, יג), ולא "איש אל אחיו" (שמות כה, כ) כבשעה שעושים רצונו של מקום; בבא בתרא צט, א}. כי אז היה תוקף ריבוי שפע האור, ולכן זכה יחזקאל למראות אלהים. ומי שזוכה באמת, מקבל פירעון הטובה אז. שזה ענין לידת משיח בט' באב {ירושלמי ברכות ב, ד, יז ע"ב}. ואמרו ז"ל (בראשית רבה יא, ח): "לכל נתת בן זוג", שלכל דבר יש זוג, דהיינו "עזר כנגדו" {בראשית ב, יח} שיש דבר שהוא ממש נגדו וזהו לעזר לו. והשם יתברך מלאכתו הוא מיום שנברא העולם כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה סח, ד) לזווג זיווגים אלו של מקום, וזמן ונפש, כל אחד בהפך. דיש מקום מוכן להיפך ממש, שלא לקבל שום שכר מעשים, רק לבטוח בבעל הבית שנואמן לשלם שכר ובזיווגם מתמתקים יחד.<sup>699</sup>

המיתוק שמציע ר"צ בפסקה זו לדינים אינו בטענה שלמרות הדין, הקב"ה אוהב את ישראל, אלא שהעזר, האהבה והחסד המתוקים מצויים בתוך הדין עצמו, מתוך ה'כנגדו' שהקב"ה מזווג לכל דבר: המקומות, הזמנים והנפשות המוכנים לפורענות ולדין, אינם מוכנים לנקמה רעה, אלא לפירעון מידה כנגד מידה על מעשיהם – שכר לטובים ועונש של תיקון לרעים, באופן שיפרע את החוטא מחובם ומעולם הקשה. השכר הטוב נמנע בעולם-הזה, משום שהקב"ה באינסופיותו מעניק גם שכר אינסופי ("מלא עומסו") שאינו נקלט בכליו הסופיים של האדם; אך ר"צ טוען מעבר לכך: הקב"ה כן מעניק בעולם-הזה שכר של חסד אינסופי, אך הוא-עצמו הופך לדין, לפורענות של עונש אצל מקבל השכר, משום שכליו הסופיים נשברים מול שפע אינסופי זה.

במילים אחרות, "התנועה" האלוקית היא תנועה אחת שלמעלה מטוב ורע, שמבחינת אופן הנתינה היא מעניקה בדין של מידה כנגד מידה – אך מבחינת תוכנה היא חסד אינסופי, כך שיש המקבלה לטובה (חסד לפי מידת הדין) ויש המקבלה לרעה (דין הנובע מאינסופיות החסד). כך, דווקא בשעת החורבן, כשלא עשו רצונו של מקום, והכרובים בקודש הקודשים אמורים היו להפנות פניהם זה מזה (בדין) אל הבית, נמצאו בכל זאת כמפנים פניהם איש אל אחיו ואף מעורים זה בזה בחסד ובאהבה; הקב"ה השפיע את שפעו האינסופי (חסד), ולפי המידה שישראל מדדו (דין), לפי הכנת הכלים שלא הייתה לטוב אלא למוטב, מדד ופעל השפע הזה עליהם, ולכן הביא לחורבנם. אך במקביל, שפע זה הוא שפעו של משיח הנולד דווקא בחורבן, ויחזקאל שמדד במידת הטוב השיג משפע זה דווקא את נבואת המרכבה.

באותו אופן, לפי ר"צ דווקא בשעת מיתתו וסופו, משיג האדם את האינסוף של הפנים האלוקיות; ליתר דיוק: המוות (דין) מתרחש בשל השגת האור האינסופי (חסד) השובר את גבולות הגוף האלוקיות. ואכן ר"צ כותב שהשגת הנוכחות האלוקית ופניה, היא השגה של זעם ודין:

<sup>699</sup> צדקת הצדיק קעא, עמ' 81-82.

פעמים משיג האדם הארה ועל ידי זה מגיע ליראה, והוא פנים של זעם. וכשמגיע על ידו לאהבה הוא פנים של רצון ועל ידי היראה שיש לו הוא מתקן הזעם שבפנים ומתהפך לרצון ובא אחר כך לאהבה. אבל אם מדחה אז מפניו, על ידי הוללות ומחשבות אחרות, אז אין ניתקן חס ושלום, ואז הוא "ונתתי פני באיש ההוא" וגו' (ויקרא כ, ה) רחמנא ליצלן. ובכל מקום 'פני' הוא פתיחות אורו. כי לעולם הקב"ה פותח שער לתשובה, ובשעת מיתתו אדם רואה שכונה {פרקי דר' אליעזר לד, עט ע"ב} זה נקרא פנים של זעם. כי לעולם 'פנים' הוא הארה, כאשר מגיע לאדם כי כשהשם יתברך נותן פניו בו ומסתכל אליו, הרי"י באורך נראה אור" (תהלים לו, י), ואמר (שמות לג, יד): "פני ילכו והניחותי לך" כי יראה איננה ניחא כנודע.<sup>700</sup>

לפי ר"צ, השגת הפנים האלוקיות האינסופיות (חסד) שוברת את כליו הסופיים של האדם (דין), נתפשת אצלו כזעם ומעוררת אצלו את היראה (דין). דחיית האור האלוקי והיראה שהוא מעורר עלולה להפוך למיתתו של אדם; אך האדם יכול להמתיק את הדין הזה, ודווקא מתוכו להשיג את הארת 'פנים בפנים', הארת הרצון, האהבה והחסד. באופן זה החסד אינו מבטל את האדם הסופי, אלא מתגלה מתוך סופיות הדין שלו.

#### 4.3.4. 'המתקת המר במר'

הדגשת מידת הדין אינה עניין תוכני בלבד, אלא גם גישה צורנית להגעה אל החסד האינסופי וההמתקה שבסוף. לכאורה, לשם תיקון המר (דין) והמתקתו (חסד), יש להוסיף גורם ממתיק (חסד); אלא שהמתקה כזו עלולה לאיין את הממשות של המר בוותרנות או במחיקתו במתוק; בכך נפגם לא רק המר עצמו אלא גם איכותה של המתיקות עצמה. מכאן עולה העדפתו של ר"צ ל"המתקת המר במר": כמו שחריפות (דין) הבצל מתמתקת דווקא בהעברתו באש (דין) ומגלה בו טעם חדש ואיכותי יותר – כך בהדגשת יראת השמים, ה'בחירה' ומידת הדין, מרחיב ר"צ את ה'חסד' שבסוף, דווקא על-ידי תיקון החטאים **מתוכם-עצמם**, שאף בתיקונם אין הם נמחקים אלא נותרים בממשותם הקונטינגנטית:

והשם יתברך ממתיק את המר במר ולא במתוק, כמו שאמרו בתנחומא (בשלח, כד)<sup>701</sup> {...} [ובשמות רבה (מג, ג)<sup>702</sup> {...}] דדבר זה לימוד עצה בדיעת דרכי השם יתברך: כאשר הרע גובר חס ושלום, שאין מקום להמשיך שפע ממדת החסד והרחמים שהוא בלא הגבלה וצמצום ויוכל חס ושלום הרע להתגבר יותר, ד"שלוה לרשעים רע להם ורע לעולם" {סנהדרין ח, משנה ה}, רק **למצוא עצות להמשיך שפע על ידי מדת הדין דוקא**, וכענין יצחק {=גבורה, דין} ביקש יסורין {בראשית רבה סה, ט}. והם מעבירין על דעת קונו לפעמים בביטול תורה ועבודה, ומכל מקום הם **כמלח הממתיק את הבשר**. וכיוצא בו יש תיקונים גם **לתקן הרע הקודם. והכל במשפט וכדרך שאמרו (עבודה זרה ד, א): "דין דלא כתיב ביה 'אמת', הקב"ה עושה לפנים משורת הדין"**, והיינו דגם זה דין, **כי הוא אחד מדיני ומשפטי התורה לעשות גם כן לפנים משורת הדין** וכמו שאמרו בכבא מציעא (פג, א) {...}, דזהו המתקת הדינים על ידי מדת הדין עצמה, בדרכיו של השם יתברך להמתיק המר במר דוקא.<sup>703</sup>

<sup>700</sup> **צדקת הצדיק** צד, עמ' 37; ההדגשות שלי. מבורך, אל מול פניך, מציג את תפיסתו של ר"צ כאן ובפסקאות אחרות, כביטוי של דין מוחלט, בדומה לתביעה המוחלטת של פני הזולת במשנתו של עימנואל לוינס. לטענת מבורך, ר"צ חותר לכך ש'הכרת הנוכח' של הקב"ה במציאות תיצור באופן קבוע צרימה וזעם, המנתקת את האדם מהעולם-הזה, אפילו מתאוות של היתר; לכן אין לבקש בקיום הדתי ובשמירת המצוות הרמוניה של הכלת האור האלוקי המגן מפני קשיי המציאות, אלא הנכחתו באמצעות ה'אי-נחת' הפרוידיאני, בכדי לאתגר את המציאות. למעשה, מבורך הופך את הדין האלוקי, שכאמור יכול לאפשר את 'הבחירה' האנושית היצירתית, דווקא למוחלטות של החסד ו'הידיעה' המוחקים את האדם מבלי שיוכל לשנות זאת; ואכן, בניגוד אליו טוען רייזר, תגובה, שלפי ר"צ ניתן לפגוש באור האלוקי כפנים נעימות המגלות את הקדושה ההרמונית שבתוך העולם-הזה, כולל בתאוותיו. אך בניגוד לשניהם, מדברינו עולה שאם במידה והמפגש עם האלוקי הוא לעיתים צורם ('נענע', ובניגוד לרייזר), אין הוא מוחק את הקונטינגנטיות האנושית (בניגוד למבורך), ולא עוד אלא שצרימה זו הופכת בעצמה למתיקות (חסד, בניגוד למבורך), העולה בעינוגה ('ענג', טוב מאד) על ההרמוניה הפשוטה (ראו 5.1).

<sup>701</sup> "בשר ודם מכה באיזמל – ומרפא ברטיה, והקב"ה אינו כן, אלא במכה שמכה – בו מרפא. וכן את מוצא כשבאו למרה ולא יכלו לשנות מים ממרה" (שמות טו, כג), והיה משה סבור שהקב"ה אומר לו שישליך שם דבש או דבילה והמים מתמתקין {...} אמר ליה הקב"ה: משה! אין דרכי כמדת בשר ודם, עכשיו אתה צריך ללמוד, שנאמר {שם, כה}: 'ויורהו ה' עץ', 'ויראהו' לא נאמר כאן אלא 'ויורהו' – הורהו בדרכיו. ומה העץ? {...} מכל מקום מר היה".

<sup>702</sup> "מהו 'ויחל משה' {שמות לב, יא}? עשה את המר מתוק. 'ויחל' לשון חלוי, כיצד? {...} כיון שבאו ישראל למרה {...} התחיל משה מהרהר בלבו ואמר: המים הללו למה נבראו? מה הניה יש לעולם בהן? מוטב היה אלו לא נבראו! ידע הקב"ה מה היה מחשב בלבו, א"ל {=אמר לו} הקב"ה: לא תאמר כן, ולא מעשי ידי הן! יש דבר בעולם שלא נברא לצורך! אלא אני מלמדך היאך תהא אומר, אמור כך: 'עשה את המר מתוק'. ומנין שלמדו הקב"ה להיות אומר כך? {...} 'ויראהו' אין כתיב כאן אלא 'ויורהו', אין 'ויורהו' אלא לשון למוד, שנאמר (משלי ד, ד): 'ויורני ויאמר לי' {...} כיון שבאו ישראל למדבר ובקש האלהים לכלותו, אמר לו משה: רבשע! בקשת לאבד את ישראל, מכלה אתה אותם מן העולם! לא כך אמרת לי במרה, הוי מתפלל ואמור: 'עשה את המר מתוק! ואף עכשיו, חלי מרירתך של ישראל ורפא אותן; הוי 'ויחל משה'".

<sup>703</sup> **ישראל קדושים** ז, מג, עמ' 100; ההדגשות שלי. ליוור, **תושב"ע**, עמ' 316, מדגישה את חתירתו של ר"צ למצוא תימוכין הלכתיים-משפטיים ללימוד זכות על החוטא, שלא מתוך דחיית כללי הדין אלא במציאת פתח בדין עצמו; דבריה מובאים בדיונה ביכח הפעולה של הצדיק לטהר את השרץ, שלכאורה הוא פלפול של הבל (כפי שהקשו בתוספות), "אך הפירוש הוא כדי שיוכל ללמד זכות על מי שמתודה ואינו חוזר בו, דאיתא בגמרא (תענית טז, א): 'למה הוא דומה? לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל {בכל מימות שבעולם – לא עלתה

ר"צ מעלה את החשש, שהוספת חסד מתוק במקום שבו מצוי הדין המר (מקור הרע), עלולה להוביל לויתור לרע ולעושי ואף לחיזוק חייתם וכוחם. חשש זה מתגבר לאור הכרת התשובה של 'הידיעה' והחסד ש'יחל בידי שמים', גם מעשה החטא בזדון, ושעל-כן הוא רצון ה' שאין לחוש לגביו אשמה ואחריות, שאין לתקנו ב'בחירה' ובדין ושאוּלי יש לבקש את הניצוץ האלוּקי שבו לכתחילה. ר"צ מציע אפוא תיקון של הדין והרע הנגזר ממנו דווקא מתוך הדין עצמו; אמנם הדין הוא צמצום המונע חיית של חסד מהחוטא הזקוק לה כעת ביותר, והדין הוא אף מקור החטא ועיסוק בו עלול להרחיב את החטא – אך דווקא כך ניתן להימנע מחסד שלא במקומו, ולהצמיח חסד אפילו מתוך הדין.

כך מבין ר"צ גם את בקשת הייסורים של יצחק, המייצג את מידת הדין (בדומה למכשול שהקב"ה מזמן לחסיד; 4.2.4.1.1): אמנם גם הייסורים כרוכים בהמשך החטא, בביטול התורה שהם גורמים, או בכלל בהיותם דין המפריד בין האדם לאלוקיו (כגון בתחושות חוסר-המשמעות והעדר ההשגחה הנלווית להם); אך דווקא חריפותם היא כחריפות המלח שלבסוף ממתיק את הבשר: בקשת הייסורים היא קבלת הדין, המבינה כיצד העונש צומח מתוך המעשה הרע עצמו, ומכאן שכללית, הדין והרע הנגזר ממנו הם המעניקים לאדם עצמאות בחירות.

קבלת הדין המר ממתיקה אותו מתוכו-עצמו ומעניקה לו ממשות כקונטינגנטי; ממשות קונטינגנטית זו עולה באי-הבנתו של משה, מדוע ברא הקב"ה בעולם דברים שאינם נחוצים, כגון מים מרים, אי-הבנה המצפה שתיקונם יהיה במה שיש בו נחיצות ומשמעות – במתוק; אך הקב"ה לא רק ממתיק את המים אלא גם מוסיף ומלמד את משה את דרכו: תיקון המכה המקרית והסתמית בה-עצמה; גם בסתמיות הקונטינגנטית הקב"ה מצוי, ואף שהנוכחות האלוּקית מתקנת אותו ומשנה את איכותו, אין היא משנה את סתמיותו אלא מעניקה לו ממשות כזוה, כסתמי וקונטינגנטי.

ר"צ לומד מדברי המדרש על 'ויורהו', שהקב"ה מורה כאן לדבוק בדרכיו ולהמתיק גם את מרירות החטא הקונטינגנטי מתוך עצמה. המתקה כזו ניתן למצוא באופן הצורני שבו מתמודד ר"צ עם חוטאי העבר בישראל (כפי למשל בחטא העגל; 4.2.7, 5.1): אין הוא מסתפק בטענה הכללית ששורשם הפנימי בישראל ושיחל בידי שמים; ר"צ מדקדק בפרטי מעשה החטא, במקורותיו ובתוצאותיו, ואפילו במראית-העין החיצונית שלו (אף אם פנימית אינו חטא); דקדוק זה הוא התדיינות (דין מר) בחטא שהוא דין מר, המובילה לגילוי הטוב והחסד המתוק שהניעו אליו וצמחו ממנו.

---

לו טבילה} וכו'. וזה {=המטהר את השרץ בפלפולו} בכוחו ללמד זכות על ה[מתוודה מן השפה ולחוץ שהוא כ] טובל ושרץ בידו, שגם זה יש לו תיקון, שסופו שיכנס ללבו ויטהר" (פרי צדיק ה, ואתחנן טו, עמ' נא). על כך אומרת ליוור: "הצורך למצוא טעם הלכתי ללימוד זכות על כל אחד מישראל, הוא צורך מרכזי בהגותו של ר' צדוק, לפיה, 'לא ידח ממנו נדח', ועם זאת, 'הכל במשפט', ואותה הצלה של כל אחד מישראל אינה בדחיית כללי הדין, אלא דווקא מתוך מציאת הפתח בתוך הדין עצמו." מכאן נראה לכאורה שליוור משווה את מקומם של 'הידיעה' ('לא ידח') ו'הבחירה' ('הכל במשפט'). ואולם, בהערה 33, בהשוואה בין המזל ('ידיעה') שבו הכול תלוי לבין המשפט שעל-פי 'הבחירה', ליוור מעניקה כדרכה עדיפות למזל ו'לידיעה' הדטרמיניסטיים, בטענה שלפי ר"צ גם מה שמחוץ לסדר ('בחירה') כולל בסדר האלוּקי ('ידיעה') שלמעשה מבטלו, כפי שיתברר בעתיד לגבי חטאים בביטול המצוות ואף לגבי ייסורים. לשיטתה הדין רק יגלה כיצד כל החריגות ממנו היו למעשה מתוך הסדר והדין, אך הדין עצמו המוכר לנו יידחה למעשה. אך מדברינו עולה, שהדגשת מידת הדין דווקא מחזקת את 'הבחירה' גם בעת התגלות 'הידיעה': הפריצה אמנם נכללת בסדר אך היא נותרת פריצה, המאתגרת ומכוננת את הסדר עצמו; החריגות הקונטינגנטיות מהדין – בחטא, ובכפרה עליו לפני משורת הדין ובדין לכך זכות המשנה את הגזירה – הן ממשיות, וההיכללות בסדר לעתיד לבוא לא תבטל את היותן יציאה ממנו, והן יכללו בו ככאלה (4.2.4.1.2); וראו ליד הערה 693 על היציאה משורת הדין שהיא עצמה וכזו חלק מהדין). וראו גם בהערה 705.

באותו אופן, חוקרים שונים (גלמן, האימה, עמ' 69-67; כהן, מי השילוח, עמ' 357, הערה 235) ראו בהכנסת הפריצה של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' למסגרת הלכתית נורמטיבית, ביטוי למיתון שמבצע ר"צ בעמדת רמ"י בנושא. אך מדברינו עולה שאין זה מיתון אלא רדיקליזציה מתוך הדין הממתן עצמו ('המתקת המר במר'): ראשית, לא רק שהיכללותה הפרדוקסלית של פריצת הסדר ההלכתי בסדר ההלכתי עצמו אינה מבטלת את הפריצה מהיותה פריצה, אלא שהיא מעניקה לה את ממשותה; שנית, דווקא השמירה על הגוון ההלכתי (דין) מעניקה לפריצה תוקף, משום שרק כשיש חוק ישנה פריצה שלו, בעוד שביטול הדין בחסד האלוּקי שבידיעה' מבטל את ההבדל בין טוב לרע וממילא אין מה לפרוץ; שלישית, הדין ההלכתי עצמו הוא חידוש בחירי (5.4) המרחיב את 'עבירה לשמה' לפרטים שונים, כגון החלטה על חטאי כל ישראל (מחשבות חרוץ ד, י, עמ' 15); ורביעית, הפריצה האנטינומיסטית יוצרת בעצמה חידושי תורה (הלכתיים ואחרים, כגון כתיבת התושב"ע; ראו ליד הערה 722), ובמקביל חידושי התורה עצמם הם פריצה בחירות של 'הידיעה' הקבועה, היוצרת חידוש בידיעה', כביכול (5.4). מכל מקום, עמדתו של ר"צ אף רדיקלית יותר משום שלפי רמ"י, 'עת לעשות לה' היא פריצה שבהיותה רצון ה' אינה חטא אלא מצוה, ולמעשה אינה פריצה – בעוד שר"צ מדגיש את 'עבירה לשמה': הקב"ה רוצה אפילו בעבירה עצמה וכזו, כעבירה על רצונו; לכן גם נדרשת עליה לפי ר"צ כפרה (צדקת הצדיק קכח, עמ' 56-55), לא כמיתון אורתודוקסי לפריצה, אלא כביטוי לדין המכיר בממשותה העצמאית (שאינה רק רצון ה', חסד), שמידה כנגד מידה מחייבת עונש לשם תיקון, והוא כעין מחיר שהאדם משלם על בחירותיו העצמאיות. הפריצה עצמה מבטאת את החסד השובר את גבולות הדין ושל האלוּקות האינסופיות המצויה מעבר לכל גבול ודין – אך גם את הדין של הרוע הנוצר בעקבות הפריצה ואת 'הבחירה' האנושית ויצריה הקונטינגנטיים.



יתירה מזאת: גם החטא עצמו, ללא מקורו או תוצאותיו, מקבל את מובנו וממשתו כחלק מהרצון האלוקי בבחירה חופשית, הכרוכה מיניה-וביה בדין וברוע הנגזר ממנו, עד שהוא-עצמו הופך מרע לטוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל (4.2.4-4.2.4.1.2). כך מורחב החסד ('ידיעה') כשהוא מתגלה אפילו בדין ('בחירה') עצמו ובפרטיו, אפילו בחטא ובייסורים, ואפילו לגבי העבר שריאלית אינו ניתן לתיקון; הרחבת החסד גם לדין עצמו מגלה את המגוון הדינאמי שמעניקה כביכול 'הבחירה' 'לידיעה', כפי שנראה בפרק הבא. החטאים והייסורים אינם מתבטלים בוותרנות, בטשטוש ההבדל בין טוב לרע או במחיקתם כפרטים חסרי-ממשות לעומת החסד והטוב האינסופיים הכלליים והמוחלטים: כמו בסעיף הקודם, גם כאן מדגיש ר"צ שילפנים משורת הדין' אינו התרת הרצועה, אלא נובע מהדין עצמו.

עם זאת, כמו הדמיון והרע שאינם אלא אמצעי לאמת ולטוב (4.2.4) – כך גם הדין: עם שבמישור של הקיום עצמו ('מלכות') ובוודאי מצד 'הייחוד הגמור' ('כתר') יש לו ממשות ואף עדיפות על החסד – במישור האונטולוגי אין הוא אלא אמצעי לגילוי מלא של החסד, המצוי מעליו. כמו 'המלכות' (4.2.1), רק כשהדין מתבטל ומכיר את מטרתו להיות אמצעי ולא מטרה לעצמו, הריהו מקבל את ממשותו ואף מתעלה מעל למטרתו: "אומנם, הגם ד'סור מרע' קודם, מכל מקום העיקר יעשה טוב' (תהילים לד, טו) ו'אנכי קודם לילא יהיה לך' (שמות כ, ב-ג), שזה התכלית והשורש.<sup>704</sup>

'המתקת המר במר' היא מידת הצחוק של יצחק, שאינה צומחת מהחסד אלא דווקא מהדין ומ'הגבורה' שיצחק כנגדה, וכזכור (4.3.2) הוא זה שינהיג לעתיד-לבוא, כשתשוב למשול מחשבת הבריאה האלוקית בדין (4.2.4.1.2). בפירושו למדרש שבו מגן יצחק על חוטאי ישראל, טוען ר"צ שהגנה זו בוצעה מתוך הדין עצמו:

מה שאמרו (שבת פט, ב) דאברהם ויעקב השיבו 'ימחו על קדושת שמך', ולפירוש רש"י שפירש שימחו חס ושלום ישראל ויתקדש שם שמים כשעושה הדין, 'פלא הדבר מאוד איך יאמרו זה דוקא אברהם שמדתו 'חסד' ויעקב שמדתו 'רחמים'? אך בזוהר חדש (איכה {צב, א}) איתא: 'ימחו על קדושת שמך כל אינון חוביהון ביני עממיא' (= כל אותם חובות בין העמים), היינו על דרך שנאמר (ישעיהו מג, כה): "אנכי אנכי הוא מוחה פשעך למעני" ועל דרך מה שנאמר {יחזקאל לו, כ}: "ויחללו את שם קדשי באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו" שמזה הוא חילול השם, וכתוב {שם, כא}: "ואחמול על שם קדשי {אשר חללהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה}" וגו'. וזה שאמרו 'ימחו על קדושת שמך', היינו העבירות שיכפר להם עונותיהם; ולכן אמרו זאת אברהם במדתו 'חסד', ביקש חסד ה', וכן יעקב במדתו 'רחמים' ביקש רחמים. ואמר השם יתברך {שבת שם}: "לא בסבי (=זקנים, אברהם, 'חסד') טעמא ולא בדרדקי (=ילדים, יעקב, 'רחמים'/'תפארת') עצה"; ד'עצה' צריך להיות על פי דין, כעין שלמד זכות ר' עקיבא ור' טרפון שאמרו {משנה מכות א, י}: אם היינו בסנהדרין לא נהרג אדם {...} ויצחק אבינו 'גבורה', דין; {...} מצא עצה {לזכות את ישראל מחטאיהם} על פי דין וטענה וחשבון: "ואם תאמר כולהו עלי הא קריבת נפשי קמך {= הכל עלי, הרי הקרבת נפשי לפניך} – ובטח יש בהם הקדושה בשורש שרצונינו לעשות רצוניך {...} שעל פי דין ומשפט ימצא השם יתברך עצה לכל נפש מישראל שלא ידח ממנו נדח {שמואל ב, יד, יד}.<sup>705</sup>

<sup>704</sup> ליקוטי מאמרים ח, ו, עמ' 46. על עדיפות הדין על החסד בסגנון על ישראל ראו גם הירש, **אהבת צדק**, עמ' 7-1 (בפרק "שני דרכי סגנון האחת ע"י מידת החסד והשניה ע"י מידת הדין; עדיפות {...} ע"י מידת הדין של יצחק {...}"), המדגיש את הצמצום של יצחק ('גבורה', דין) כממוקד בישראל, לעומת אברהם ('חסד'), 'אב המון גויים', ואת מהות ישראל במידת הדין; אך הירש אינו מסביר מהות זו ואינו מדגיש את תיקון הפרטים והמתקנות העולה דווקא מהדין ולא מהחסד. על התשובה והסגנון המדקדקות בכל פרט (מצד החוטא, מצד עצם החטא ומצד כוונת החטא) ראו שם, עמ' 50-72; הירש, הסגנון, עמ' 109-101. ברומברג, **מדולי**, עמ' ח, לז-לט, קט-קיב, טוען שבעקבות רמ"י (ויותר ממנו) העיקר אצל ר"צ הוא קדושת ישראל (כשם ספרו: **ישראל קדושים**), שאותה הוא משתדל להוכיח בכל כוחו במקצועות התורה השונים, אפילו ביחס לחוטאים. לסקירת נושא זה במשנת ר"צ ולהשוואתו לר' לוי יצחק מברדיטשב, אך ללא דיון במשמעותו ותוך הדגשת היסוד הפטליסטי שבקדושת ישראל, ראו שרגאי וביק, **היכל**, עמ' 42-44. אך בניגוד לדבריהם, מדברינו עולה שקדושת ישראל אינה יסוד פטליסטי בלבד אלא גם בחירי, ומכל מקום אינה הנושא המרכזי, אלא נגזרת נוספת מהנושא המרכזי של פרדוקס 'ידיעה' והבחירה. עם זאת, המוטיבציה הקיומית לשאלה זו היא אכן התמודדות עם הרוע, גם זה שבחטא – בהכרח שהיה רצון ה' ('ידיעה') ולא (רק) קונטינגנטיות מקרית, אך גם ביצירתיות הבחירית הטמונה בקונטינגנטיות שלו (וכדברי הרב שג"ר ליד הערות 323 ו-359) – ומכאן הדיון על חטאי ישראל וקדושתם הצומחת גם מהם-עצמם (4.2.4.1-4.2.4.1.1).

דקדוקיו של ר"צ אפילו בפרטים הקונטינגנטיים ובמראית-העין, חתירתו לאמת בכל צד של המציאות, ואי-המוכנות להידבק רק בחסד הכללי ובאמת המוחלטת של 'ידיעה', עולה בקנה אחד עם דבריהם של שרגאי וביק בעמ' 35-36, על אי-מוכנותו של ר"צ לקבל תשובות דחוקות, שהרי זה עני המקבל אוכל כזה, שאף שהוא לועס אותו הוא נותר רעב – וכך גם תשובה דחוקה מצריכה אחריה תשובה נוספת; ביק מדגיש כיצד גם בתשובותיו ההלכתיות ר"צ עונה בחדות או משאיר ביצריך עיון' ואינו משיב בתשובות דחוקות. במונח הזה מעדיף ר"צ את הפרדוקס (ה'צריך עיון') ואליו הוא חותר.

<sup>705</sup> **פרי צדיק** ה, ואתחן טז, עמ' נב; ההדגשות שלי. ראו שבת פט, ב: "מאי דכתיב {ישעיהו סג, טז}: {כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך? לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רשבי'ע, ימחו על קדושת שמך. אמר {הקב"ה}: אימר ליה ליעקב, דהוה ליה צער גידול בני, אפשר דבעי רחמי עליהו {=שיבקש רחמים עליהם}. אמר ליה: בניך חטאו. אמר לפניו: רשבי'ע, ימחו על קדושת שמך. אמר לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה {=אין טעם בזקנים ואין עצה בילדים}. אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רשבי'ע, בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך 'נעשה' לינשמע' {שמות כד, ז}, קראת

לטענת ר"צ, אברהם ויעקב אינם מבקשים מחילה של חסד ורחמים כפשוטם, משום שבהיותם חסד ורחמים השוברים את שורת הדין הם מבקשים תיקון מלא לחטאי ישראל ולחילול השם האינוסופי, על-ידי שבירת השורה (אינוסופיות) שבמחייט ישראל (הסופיים). גם טיעונו האחרון של יצחק יכול להתפרש כטענה של חסד השובר את הדיון והדין, כיוון שהוא סותם לכאורה את הדיון ותובע מחילה מלאה ללא קשר לתיקון כשהוא מעורר ייסורי מצפון אצל הקב"ה כביכול.

להם {שם ד, כה}: "בני בכורי", עכשיו בני ולא בניך!! ועוד – כמה חטאו! כמה שנותיו של אדם? שבעים שנה, דל עשרין דלא ענשת עליהו {=הסר עשרים שאיך מענישן עליהם; ...} דל עשרין וחמשה דלילותא {=הסר עשרים וחמש של לילות; ...} דל תרתי סרי ופלגא דצלווי ומיכל ובית הכסא פשו להו תרתי סרי ופלגא {=הסר שתיים עשרה וחצי של תפילה, אכילה ובית הכסא, נשאר שתיים עשרה וחצי} – אם אתה סובל את כולם מוטב, ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך {=חצי עלי וחצי עליך} ואם תמצא לומר: כולם עלי, הא קריבית נפשי קמך {=הרי הקרבת נפשי לפניך}. פתחו ואמרו {ישראל}: 'כי אתה אבינו' {ישעיהו שם}. אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי, קלסו הקב"ה. ומחוי להו יצחק הקב"ה בעינייהו {=ומראה להם יצחק [את] הקב"ה בעיניהם}. מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים {שם}: 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'."

המדרש עוסק בשני דמויות האב – יצחק והקב"ה – המבקשות מחילה של דין, כלומר במקום דין מקטרג או חנינה וותרנית (חסד) של מלך – דין של אב המרחם על בנו: יצחק מבקש רחמים על בניו באמצעות הדקדוק בדין, והקב"ה דוחה את אברהם ויעקב הדורשים את מחייט ישראל לכפרת חטאיהם לכפרת החטאים וכביכול מבקש מיצחק שימצא פירצה בדין כדי לרחם על בניו (של הקב"ה ויצחק כאחד). לכן מפנה המדרש את שבו הפסוק 'אתה אבינו' ליצחק, אך מוסיף שיצחק מפנה את השבח ממנו והלאה לקב"ה; ענוה זו של יצחק היא המאפשרת לו לשחק בדין, וכביכול להתחצף מול הקב"ה בתביעתו למחילה, שכן אין הוא עושה זאת לעצמו אלא לשם בניו ולשם שמים המבקשים זאת כביכול. כשם שנקט יצחק במידת הדין בעקדה, כשהתבטל לשמים, כך הוא נוקט בה כדי לצנח את הקב"ה בכליו-הוא, להשפיע את חסדו מתוך הדין עצמו; אזכור העקדה במו"מ עם הקב"ה לא נועד אפוא לעורר בו חסד ורחמים המוותרים בדין, אלא להזכיר את מידת הדין, שבעת משתמש בה יצחק כנגד עצמה כדי לעורר חסד (יהמתקת המר במר). המו"מ כולו וכן ההיתממות של יצחק בהפנייתו את ישראל לקב"ה, משקפים את האירוניה של המדרש, המאפיינת את השחוק/צחוק של יצחק עצמו, שכאמור נובע דווקא מתוך הדין (ראו הערה 689).

עדיפות הדין היא גם הסיבה, לפי ר"צ, שיעקב מתחפש לעשו – התחפשות המבטאת את 'בחירה' שמקורה בדין (ראו הערה 412) – וגונב ממנו את ברכת יצחק (מידת הדין, 'בחירה') על שפע העולם-הזה (דין, 'בחירה') והשליטה באחיו: אילו היה יעקב מופיע לפני יצחק כיעקב ומבקש ברכה, יצחק היה מברכו רק את ברכת העולם-הבא וזו היתה מיועדת רק ליעקב שתקן עצמו כאדם הראשון לפני החטא אך לא לבניו (3.1; 3.2; 3.3). עשוי יכול לקטרג עליהם שחטאו כמותו. יצחק, שבשל רמאויות עשו ענינו כהו מלראות את העולם-הזה ורואה רק את העומק של העולם-הבא, סבור שמידת הדין של עשו שייכת לקדושה ומטרתה קטרוג של ביקורת לשם תיקון ישראל – אך למעשה קטרוגו החיצוני בפיו צד את יצחק ומרמהו לחשוב שהוא צדיק המעשר את המלח. יעקב מתחפש למידת הקטרוג של עשו בלבנישת בגדי חמודות: מחד הם מעוררים לפני יצחק את קטרוגו הקדושה על בוגדי ישראל, שכן יעקב עצמו אינו מקטרג כלל ומקורו הקטרוג בעשו, אך כעת הוא בקדושת יעקב – אך מאידך אלו בגדי אדם הראשון, המגלים שאפילו בוגדי ישראל חטאו רק מצד חיצוניותם בלבוש העור של הנחש – שאמנם דורש תיקון ובירור על-ידי ההתחפשות לעשו – אך לא מצד פנימיות בגדי האור וגם מהם עולה ריח גן-עדן (בעוד עשו מתחפש לצדיק מבחוץ אך חוטא מבפנים). כך משיג יעקב את ברכת יצחק: ראשית, על שפע העולם-הזה – שבדין (של יצחק) שיקד דווקא לעשו ולאופן פעולתו בעולם-הזה בתחפשות, ולכן ניתן ליעקב רק כשהוא מתחפש בעצמו לעשו המתחפש וטוען 'אני עשוי' שלו מגיע שפע העולם-הזה (ראו הערה 412); שנית, על בניו שבעת קטרוגם ישלוט על קטרוג עשו שלא יוכל להם – וזאת לא רק כחסד ('ידיעה') המוחק את חטאיהם בהיותם כלולים בזרע יעקב שהשיג את 'יחוי', אלא מתוך קטרוגו הקדושה של מידת הדין עצמה ('יחוי'): "כי יש פעמים איזה קטרוג מצד מידת הדין קדושה, שמוה נמשך העונשין דבידי אדם ובידי שמים שבתורה לעוברי רצונו. וחשי יצחק כי רצה השם יתברך שיהיה נפש במועל לקטרוג זה, ובאמת חס ושלום אין הקדוש ברוך הוא חפץ במי שמדבר דלטוריא על נפשו כמו שאמרו ז"ל (שם) השירים רבה א, ו) {...} רק בבחירתו הרעה לקח {עשו} מקח רע הזה לעצמו, וזהו הצידי שבפניו {בראשית כה, כ}; **תנחומא** תולדות, ח} שראה שפיו פועל בקטרוגו למעלה {אצל הקב"ה} וראה שיש לו כח בפיו, וחשב דכח זה הוא מצד השם יתברך ושאינו מקטרג אלא על מה שהשם יתברך רוצה שיקטרגו {...} לפי שראה עשו מקטרג עליו {=יעקב} וכיון שראה ש {...} הקטרוגו בקדושה על כן ראה שבדין הוא שיהיה {עשו} גביר לאחיו {יעקב}; וזה היה באמת ראוי ליעקב. אבל אילו היה יודע שהוא יעקב, לא היה מברכו כן, כי יעקב לא היה מקטרג מעולם לעשו, ואין הקטרוג ממדת יעקב כלל אפילו נגד רשעים וכמו שאמרו ז"ל (במדבר רבה כ, א) דהנביא היה מצטער גם על אומות העולם {...} נתגלגל יחשוב יצחק עליו שהוא עשו, דידע שהוא המקטרג תמיד בשמים נגד יעקב ורוצה למשוך עליו ובירכו בה דיהוי גביר' {בראשית כז, כט}, ועל ידי זה זכה יעקב בברכה זו להיות מושל על עשו ולא יוכל לצאת קטרוגו לפועל בשום דור. וגם לברכת 'אורריך ארור' {שם} זכה על ידי ההתלבשות בבגדי עשו, דעל ידי זה הריח ריח בוגדיו {סנהדרין לז, א}, דיעקב מצד עצמו אין עליו שום מקום קטרוג וכל נגיעת שרו של עשו כשנאבק עמו היה רק בכף יריכו {שם לב, כו} ואמרו {בראשית רבה עז, ג}: 'בצדיקים היוצאים ממנו, וגם הם כולם זרע אמת דמטתו שלימה. רק שדבר זה הוא מצד האמת לאמתו ויתגלה לעתיד {...} אבל מצד הלבוש שבעולם הזה יש נגיעה למקטרג והיינו מצד זרעו אחר שנתפשטו ממנו, אבל מצד האמת ליעקב עצמו מצד התכללות זרעו בו, ששורשן של הבנים כלולים במוח האב, אין בהם שום פסולת לקטרג כלל, רק אחר שהוליד בנים ונתגלו נפשותיהם מלוששים בגופים בפני עצמם, מצד הלבוש כתנות אור הגוף שממשכא דחויא {=עור הנחש} כידוע, יש מקום קטרוג למראית העין בעולם הזה. אבל יעקב {...} מצד עצמו שאמרו ז"ל עליו {תענית ה, ב} דלא מת, הוא תיקן העטיו של נחש לגמרי, ולבוש גופו היה כתנות אור תחת עור ולא היה טענה עליו גם מצד גופניותו אף מצד הירכין שהוא ההתפשטות בזרעו טרם שנתלבשו בגופים בעולם הזה. ועל כן, אילו יצחק היה מכירו שהוא יעקב, אז כששרתה עליו רוח הקודש בשעת הברכה, היה רואה שאין שום מקום לקטרוג ואיריה נגדו כלל, מצד השגת האמת לאמתו בעמידת יעקב עצמו בלבוש גופו שהיה כתנות אור המאיר בלי שום העלם הבא מצד החשכות דעולם הזה; אבל רק מצד ההתלבשות בבגדי עשו שהוא הלבוש דרע. ומכל מקום קראו הכתוב {בראשית כז, טו} 'החמודות', ואמרו ז"ל {פרקי דר' אליעזר, כד} שהם בגדי אדם הראשון שהגיעו לידו – והיינו הכתנות עור שאחר החטא {...} שכל חטאיו הם רק מעטיו של נחש לאדם הראשון, דהוצרך להתלבש במשכא דחויא וגשמיות הגוף הוא הגורם לחטאים {...} ויצחק {...} שממדה זו {דין}, על ידי קטרוגו עשו שהיה מוצא חן בעיניו לשעה, כהו ענינו ולא יכול עוד לראות לעיניו וזכה להשגה דראיית הלבב בשעת הברכה, שהוא ההשגה דשם הוי"ה דראג דיעקב, שהאיר נגד ענינו, דעל כן אמר {בראשית כז, כז}: 'ראה ריח בני {כרי שדה אשר} ברכו ה"ש שם הוי"ה, דהריח ריח בוגדיו שגם מלאים קדושה – וזהו על ידי ברכת שם הוי"ה השוכן במעמקי לבם. ועל כן התחיל אחר כך **לברכו גם מצד מדתו, מדת הדין** שלא יהיה עוד מקום לקטרג עליו, ועל כן אמר {שם כח}: 'ויתן לך האלקים' {=דין} וגוי **גם מצד שם זה שהוא דרגא דידיה המשיך לו שפע ברכה גם מצד מדת הדין, כי אחר שהרגיש בו הריח אשר ברכו הוי"ה** {=חסד} **מענתה גם מדת הדין מסכמת בברכתו**. ואף שמכל מקום ראה {יצחק} שיש מקום קטרוגים מצד הלבוש דעשו שלבש {...} דעל ידי זה הריח ריח בוגדים – רק שהם אין בוגדים אלא על ידי העטיו של נחש, ואותם בוגדים אדם הראשון והריח בהם ריח הפנימיות {...} שהמעמקים דבוק בה', ויאסא קרו ליה' {=הדס קוראים לו} והחטאים רק מצד החילופי והקוצים שטובים להשושה והאסא {עין סנהדרין מד, א} {...} ועל כן אמר 'אורריך ארור', שהמקטרג {עשו} הרוצה לעשותך ארור הוא עצמו יהיה ארור, כי יתהפך הכל עליו' {דברי סופרים לח, עמי' 260-263; ההדגשות שלי}.

אך לפי ר"צ יצחק מנצח את קטרוג הדין, לא באמצעות מחיקתו בחסד האינסופי של 'הידיעה' שבה בטלה 'הבחירה' ואתה חטאי ישראל, אלא באמצעות מידתו 'גבורה', בטיעון ענייני בכלי הדין עצמו: במאמץ האנושי הבחירי שבמשחק (שחוק/צחוק) המשפטי של עורכי הדין, המוצאים פרצות בחוק. שאינן מוחקות אותו, אלא דווקא חושפות את רוחו הפנימית מתוך תביעה להימנע מפורמליות מנוכרת. המשא-ומתן של עורכי-הדין, המשתקף גם במדרש שאותו מפרש ר"צ, הוא מעין משחק שללא החוקים אינו מתקיים, ולכן אינו מבטלם (שאו גם לא היה את מה לפרוץ), אך הוא מפיח בהם חיות דווקא כשהוא פורץ אותם מתוכם-עצמם. מתוך הדקדוק הפרטני שבמשחק המשפטי, חושף יצחק את השורש הקבוע של ישראל ('ידיעה') שדבוקים בקב"ה, ולכן יכול למחול להם, שהרי גם הוא אוהבם ורוצה בהמשך קיומם; אך גם שורש זה נקבע בגלל היותם צאצאי יצחק, שמסר נפשו ב'בחירה' לקב"ה וכעת הוא **מכונן** מחדש ומתקן את שורשם (הנעלם) של ישראל החוטאים במשחק המשפטי הבחירי. לכן המחילה אינה חסד וויתור ('ידיעה'), אלא "על פי דין ומשפט" ('בחירה').

ביטוי לאופן הצורני שבו ממתיק ר"צ את המר במר, מצוי בטענתו שדווקא מתוך הדמיון עצמו, ההופך את ההבדלים לקונטינגנטיים ('בחירה', דין, מר), נחשף – או ליתר דיוק: נוצר ('בחירה', דין, מר) – ההבדל המהותי ('ידיעה', חסד, מתוק); לחילופין ניתן לומר שדווקא מתוך הדמיון המטשטש את הגבולות (חסד, 'ידיעה', מתוק) ניתן ליצור ('בחירה', דין, מר) את ההבדל המפריד (דין, 'בחירה', מר). כפי שראינו לגבי 'קליפת השום' (4.2.2.2), ר"ע טוען מול חבריו לפרדס, שדבקות באמת של דין מוחלט ('ידיעה'), היא למעשה חסד חסר-גבולות, המביא לביטול ההבדלים בין הדברים ('בחירה', דין) באחדות שטחית שאינה אלא דמיון; הדמיון אינו ההבדלים הבטלים באחדות האלוקית בלבד, אלא גם הדמיון השטחי שבין דברים שונים. לטענת ר"ע על-פי ר"צ, רק ההבדל היוצר שניות (דין, 'בחירה'), שהוא אמנם דמיון קונטינגנטי לעומת האחדות המוחלטת ('ידיעה', חסד), הוא המאפשר את האחדות המלאה, את 'הייחוד הגמור' בין חסד לדין ובין 'ידיעה ל'בחירה'.

ואכן, כששני דברים נבדלים זה מזה במובהק ולכתחילה, ההבדל אינו משמעותי; דווקא כשהם דומים זה לזה בדמיון (קונטינגנטי, 'בחירה', דין, מר), ההבדל שבכל זאת עולה ביניהם הוא מהותי ומוחלט ('ידיעה', חסד, מתוק):

והגם דעל ידי הגלות נשתקעו חס ושלום מכל-מקום היה זה בירור למתן תורה, כי הבירור אינו אלא מצד ההעלם כאשר אלו משוקעים בהבלים כמו אלו והללו { המצרים } עובדי עבודה-זרה והללו { בני-ישראל } עובדי עבודה-זרה { ויקרא רבה כא, ד; כג, ב }, מכל-מקום הללו { בני-ישראל } מאמינים בני מאמינים { שבת צז, א } וצור לבכם המסתתר בקרבם הוא ה' יתברך { תהילים עג, כו; שיר השירים רבה ה, ב; ... } שבכל שער טומאה שנכנסו, דהיינו השתקעות כמו אומות העולם, היה בירור והכרה לפני בוחן כליות ולב ההבדל שבין השתקעות האומות העולם שהוא מצד עצם לבכם, מה שאין כן בני ישראל הוא רק מצד עירובכם בין האומות, אבל בעצם לבכם "גלוי וידוע שרצונו לעשות" (ברכות יז, א) { ... } ומצד הזה מגיע הגאולה מן האומות { ... }, כי אי אפשר עקירת הרע רק מתוכה, ומי שהוא מושקע בו הוא המהרסו. דלכן אמרו (כריתות ו, ב): "כל תענית שאין בו מפורשע ישראל אינו תענית", פירוש 'תענית' הוא על כל צרה שלא תבוא; וההצלה מצרה, דהיינו סילוק הרע שהוא מפני הרע שבבני ישראל, אינו אלא על ידי הצירוף פורשעי ישראל, כי הם הבירור שאין רע בישראל. כי הפורשעי ישראל הם המבררים ההבדל שבין פורשעי ישראל לפורשעי אומות העולם, שאלו עצמיות עומק לבכם כן, ואלו רק מצד הלבשת תוקף היצר, ומצידם הוא ההצלה מרע.<sup>706</sup>

דווקא פורשעי ישראל, שחטאיהם הפנימיים הובילו למצוקה חיצונית ולגלות, הם שמבררים לעומק את ההבדל בין ישראל לעמים המציקים. דקדוק פרשני במהותם ובמהות חטאם חושף **ואף מכונן** את ההבדל שבכל זאת קיים בינם לבין העמים שבהם השתקעו ושאליהם נדמו במעשיהם (ובגלות אף יותר): דווקא בשל הדמיון הראשוני והחיצוני הופך ההבדל הפנימי למוחלט – העמים חוטאים מצד עצת ליבם הרע, ואילו ישראל חוטאים בשל

<sup>706</sup> **ליקוטי מאמרים** ח, ד-ה, עמ' 46. בהמשך (שם) קושר זאת ר"צ לכפרת הקטורת, שבה חייבים לצרף את החלבונה שריחה רע, כנגד פורשעי ישראל: הריח רומז לנשמה שתמיד נשארת בטהרתה, שכיוון שנופחה באדם מהקב"ה עצמו היא שייכת לחלק האלוקי שבכל ישראל, אפילו בפורשעיהם, שגם אותם הריח יצחק לטובה בבגדי יעקב (3.3.1): "וכן בקטורת שהוא הצלת הנגף, היה חלבנה והוא בריח, כמו שאמרו (בראשית רבה סה, כב): "וירח ריח בגדיו" { בראשית כז, כז } – ריח בוגדיו", דרק מצד חוש הריח שהוא בנשמה כמו שאמרו { ... } { ברכות מג, ב } ואומרים { בברכות השחר } : "נשמה שנתת בי טהורה", שהנשמה בבני ישראל הוא חלק ה' שעל זה נאמר (בראשית ב, ז) "ויפח באפיו" וגו', שאמרו ז"ל (ספר הקנה, בראשית, ח, ע"ג = יב, א; זוהר ח"א, כז, א): "מאן דנפח מתוכו נפח", שהנשמה באפו, וזה גם לפורשעי ישראל יש ריח טוב, וזה מציל מנגף רע."

הקרבה החיצונית (הדמיונית) לאותם עמים, אך ליבם הפנימי (שורשם הנעלם; 2.3) דבוק תמיד בקב"ה; ודווקא הפרשנות הבחירת של החטא מכוננת את מוחלטות ('ידיעה') ההבדל. מכל מקום, את הרוע יכול לנצח רק המכירו מבפנים ו"מושקע בו". לכן הכפרה בתענית, וממילא הגאולה העתידית, תלויות דווקא בחוטאים, ובלעדיהם תפילת התענית אינה מתקבלת; לכן נשמרת ממשותם הקונטינגנטית של החוטאים וחטאיהם. בנוסף, כפי שנראה בפרק הבא, 'הבחירה' אף משפיעה כביכול על 'הידיעה', ולכן מתוך בירור ממשותם הקונטינגנטית של החוטאים ומעשיהם, הרוע שבידיהם משתנה בעצמו ל"טוב מאד" (4.2.4.1): להשגה גבוהה מזו שקודם חטאם, כמו השגת ישראל את התורה בסיני דווקא מתוך יציאתם מחטאיהם במצרים, שבהם דמו למצרים.

#### 4.4. סיכום

בפרק זה ראינו כיצד יחד עם הפירוש הפטליסטי המקובל במחקר, לפיו 'הידיעה' המוחלטת מבטלת את 'הבחירה' הקונטינגנטית, ניתן להוסיף פירוש אלטרנטיבי, המיישב את הדגשתו המקבילה של ר"צ את 'הבחירה' והקונטינגנטיות. לפי הסבר זה, לא זו בלבד ש'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה', אלא שדווקא היא מעניקה לה ממשות, שכן בלעדיה אין קיום לדבר בעולם, ומציאות כל דבר בעולם מורה על קיומה של 'הידיעה' האלוקית המחייבה אותו. זוהי הפטאליות (שלפי ר"צ גם הרמב"ם שותף לה), שאינה קביעה פטליסטית-דטרמיניסטית מראש שהכול רצון ה', אלא זיהוי הרצון הזה בתוך החיים עצמם ובתוך 'הבחירה' עצמה, והכרת השונות המוחלטת של הרצון ו'הידיעה' האלוקיים, שאינם מבטלים את 'הבחירה' אלא פרדוקסלית מעניקים לה ממשות. אך ממשות זו אינה מוחקת את אופייה הקונטינגנטי של 'הבחירה' כחלק ממוחלטות 'הידיעה', אלא זו ממשות של הקונטינגנטי ככזה, עם שקבלת הממשות יוצרת בו טרנספורמציה: כעת אין הוא סגור עוד בתוך עצמו עד כיליון עצמי, אלא הופך לכוח יצירתי המגלה את האחדות האלוקית אפילו ודווקא במקומות הנפרדים ממנה. המחקר נחלק ביחס לעמדת הרמב"ם בסוגיית חופש הרצון: יש שראו בה ליברטריאניזם הטוען לחופש אנושי מולט; יש שטענו להיפך, שהרמב"ם נוקט בדטרמיניזם לפיו הכול נקבע לפי מצבו החומרי; ויש שטענו שעמדתו קומפטיביליסטית, באשר לאדם יש 'עצמי עמוק שפוי' שהוא בעל בחירה למרות הדטרמיניזם שמחוצה לו – ובאשר הרמב"ם טוען (כאוגוסטינוס) לקיומו של האל מעל לזמן. ואולם, פרק זה מראה כיצד ר"צ מציג את עמדת הרמב"ם כתומכת בטענתו לפרדוקסליות בין 'הידיעה' לבחירה: אף שהרמב"ם מדגיש במפורש את 'הבחירה' הנתונה לאדם ואת העובדה שבלעדיה אין למצוות ולקיומן כל משמעות, דברי ר"צ אינם רק ניכוס דרשני של דברי הרמב"ם לחיזוק עמדתו; ר"צ מפנה לדברי הרמב"ם בדבר שונותה המוחלטת של 'הידיעה' האלוקית, שאינה כידעתו הפוטנציאלית והסופית של האדם, אלא ידיעה בפועל של כל הדברים מתוך ידיעת עצמו – ולפי הבנת ר"צ, הכוונה בכך היא, שידעת האל אינה מבטלת את 'הבחירה' הקונטינגנטית, אלא מעניקה לה ממשות ככזו. נקודת המוצא של ר"צ היא 'הידיעה' המוחלטת וממנה הוא גוזר את ממשותה של 'הבחירה' הקונטינגנטית, ואילו נקודת המוצא של הרמב"ם היא 'הבחירה' הקונטינגנטית אך ממנה הוא מגיע לשונותה הנבדלת של 'הידיעה' המוחלטת – ובכך מגיעים שניהם לאותה נקודה פטלית ופרדוקסלית, שבה 'הידיעה' האלוקית המוחלטת עצמה לא רק אינה מבטלת אלא היא המקיימת את 'הבחירה' הקונטינגנטית; שניהם אף תולים את שיאה של 'הבחירה' בסוגיית התשובה, שלפי הרמב"ם היא מימוש התיקון הבחירי המעשי – ולפי ר"צ היא ההכרה ברצון האלוקי אפילו בחטא, הכרה שאינה מאשרת את החטא אלא היא הפתח הקבוע לתשובה ולתיקון, בהיפוך המעשה הרע עצמו ל"טוב מאד" הגדול מהטוב הרגיל. עמדת הרמב"ם לפי ר"צ אינה ליברטריאנית, דטרמיניסטית, או קומפטיביליסטית; גם כשהוא מביא מדברי הרמב"ם על 'העצמי העמוק השפוי' של סרבן הגט – שכופים ומכים אותו עד שיאמר שרוצה לגרש, ואינו אנוס בזה משום שרצונו הפנימי הוא לקיים את המצוות ורק יצרו אנסו מלעשות מזאת – ר"צ אינו מציג את הפנימיות הזו כסוכנות של 'בחירה', אלא כ'שורש נשמה' קבוע ('ידיעה'), שלמעשה הרמב"ם חורג גם ממנו אל 'השורש הנעלם' הפרדוקסלי, הנקבע (גם) על-ידי 'הבחירה'.

הממשות של הקונטינגנטיות – קונטינגנטיות כביטוי המורחב של מהותה של 'הבחירה', כמקרויות ארעית שאינה מוחלטת והכרחית – המגלה את האחדות האלוקית גם במקומות הנפרדים ממנה, באה לידי ביטוי במעמדם של תחומים שונים, המבוססים על מהותה הפרדוקסלית של 'המלכות' לפי ר"צ: 'למלכות' אין מעצמה כלום, אך זה עצמו מהותה; כשאין היא מכירה בחסרונה העצמי ומבקשת עצמאות, החיסרון הופך לקונקרטי ומביא לנפילתה ולחטא – אך כשהיא מכירה בחסרונה העצמי התלוי בספירות שמעליה ובטלה להן אין היא נמחקת, אלא דווקא מועצמת והופכת לכלי הקובע את הופעתן הקונקרטי של הספירות, ובכך משפיעה עליהן כביכול. כך התגלה הקשר המהופך בין 'הכתר' הפרדוקסלי 'למלכות' הפרדוקסלית: כשם ש'הכתר' האינסופי נושא את ההפכים של 'הידיעה' ו'הבחירה' – כך 'המלכות' הבחירית והסופית נושאת אותם כשהיא מתבטלת לאינסוף ('ידיעה') ועולה אל 'הכתר' ומשלימה אותו.

השקר (או 'האמת' לעומת ה'לאמיתו'), הדמיון, החושך, הרוע שבייסורים ובחטא ('מכשול' ו'דרך עקלקלות') שהוא היציאה מהסדר שקבע הקב"ה, יצרי התאוה ('שאור' ו'תבלין') והכעס, מעשי האדם שהם כ'קלא דהדרא' (קול חוזר, הד) בלבד לקולו של הקב"ה, העולם-הזה שהוא 'עלמא דשקרא' ואינו אלא 'הבלי' ו'קליפת השום' – כל אלו הם קונטינגנטיים וברמה האונטולוגית הם בטלים לעומת המוחלטות של האמת והטוב; אך לאור הפרדוקסליות של 'מלכות' התברר שלמרות זאת, במישור של הקיום עצמו ובוודאי מצג 'הייחוד הגמור', הקב"ה רצה דווקא בהם ('דרך העקלקלות' היא בעצמה 'דרך ה') ובעולם-הזה שבו הם שולטים – ואפילו היציאה מהסדר ככזו כלולה בסדר האלוקי שבבריאה – ומכאן שיש להם ממשות ככאלה, כקונטינגנטיים.

ממשות זו מאפשרת את הרחבת הייחוד האלוקי גם למה שנפרד ממנו: את ההכרה באמת החלקית כבעלת ערך שבהיותה צומחת מתוך השקר ערכה אף גדול מהאמת המוחלטת; את ההכרה בערכו היצירתי של הדמיון (בנבואה) העולה על החכמה הקבועה; את היצירתיות הפיזית (בהולדת חיים) והרוחנית (בתשוקה לתורה ובחידושי תושב"ע המחדשים את העולם) הטמונה דווקא בתאוה המתוקנת והמלובנת (כמו 'השאור' שמיעוטו מתפיח את העיסה, או 'התבלין' המתבל את התבשיל והוא התמצית ו'ההבלי' שלו), בחסרונה שאינו בא על סיפוקו באופן מובנה – ומכאן גם חשיבותה הקריטית של 'קליפת השום', שחסרונה יוצר עקרות פיזית ורוחנית; את ההבדל בין טוב לרע הנובע מהיראה שביצר הכעס והקנאה, ומאפשר את קיום 'הבחירה' היצירתית גם בהתגלות 'הידיעה'; את הפיכת הרע ליטוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל והמוחלט; את חידושי התורה העולים דווקא מתוך החטא ו'המכשול', או השעשוע האלוקי העולה דווקא מהייסורים והמוות; את ההכרה ביתרון האור הבא מתוך החושך על האור הרגיל (כיתרונה של התושב"ע המתחדשת על התושב"כ הקבועה); ואת הקול החוזר של מעשי האדם הקונטינגנטיים שהופך להיות מקור ('קול ישר') לקול הישר האלוקי והמוחלט.

גורמים קונטינגנטיים אלו העלו את ההבדל הטיפולוגי בין 'הצדיק' לבין 'החסיד'. 'הצדיק' נוקט ב**יראת** ה' (דין) וממילא אינו זו משורת הדין וכופה את יצרו. 'החסיד' אמנם נזקק ליראה של 'הצדיק' וכמו 'המלכות' גם הוא מצטמצם ומתבטל לקב"ה, אך בנוסף לכך ומתוך כך הוא **אוהב** את ה' (חסד) ועובדו גם לפני משורת הדין: הוא חורג משורת הדין, מצד אחד בהחמרה המוסיפה על המצוות ומצד שני בחטא, עד שבמקרה האחרון האל אף מזמן לו 'מכשולים' כדי שיהפוך את יצרו וחטאיו ויעמוד מהם על דברי תורה חדשים ועל ה'טוב מאד', וזאת במידה כנגד מידה (דין) על התחסדותו (חסד).

ממשות קונטינגנטית זו עלה אפוא גם מעמדה המיוחד של מידת הדין לפי ר"צ: השגת 'הידיעה' היא השגת החסד האלוקי (אהבה) המבטל את הגבולות (דין, יראה) בין טוב לרע השייכים ל'בחירה' (אף שבמקביל יכולה 'הידיעה' לייצג את המוחלטות של הדין, בעוד 'הבחירה' יכולה לייצג את הדינאמיות והפלורליות של החסד), אך לפי ר"צ 'הידיעה' אינה מבטלת את הגבולות ו'הבחירה' הכרוכה בהם, והשגתה נובעת מתוך הגבולות ו'הבחירה' עצמם. לפי ר"צ, מחשבת הבריאה הראשונית היתה מחשבת הדין (ורק לאחר שותפה מידת הרחמים) ודווקא היא תשלוט לעתיד-לבוא (ביצחק שכנגד היראה, בהלכה כבית שמאי המחמירים ובעבודה במקדש בלויים שגם הם כנגד היראה).

הדין הוא 'היראה שבלב', שקשורה מחד לידיעה של 'הבינה' המצויה בלב (אף שלפי ר"צ, אם היא עומדת כנגד 'חכמה' [ולא כנגד 'מלכות'], הריהי מייצגת בעצמה את 'הבחירה' הנקבית [במקביל ל'מלכות']), אך מאידך ל'מלכות' שמייצגת את הלב ואת המעשים הבחיריים הנובעים מתוך הגבול (דין, יראה) בין טוב לרע. כמו היראה שהיא האוצר לחכמה שבמוח ולאהבה האלוקית, כך 'מלכות' היא הכלי שדרכו מופיע השפע הקונקרטי בעולם-הזה; היראה היא השער לחכמה, אך זו עצמה הופכת להיות השער להשגת הענווה והיראה הפנימית יותר. בעליית 'המלכות' אל 'הבינה' מתגלה עומקו של הלב, שער החמישים של 'בינה', שהיא 'הדעת', הפנימיות של 'הכתר' הפרדוקסלי שבו מתקיימים יחד 'הבחירה' ('מלכות') ו'הידיעה' ('בינה') מתוך הדין עצמו.

מדת הדין מאפשרת זכייה בשפע האלוקי (חסד, ידיעה) בזכות ולא בחסד מבייש; העונש הניתן במידה זו אינו קנס חיצוני, אלא תיקון פנימי ופירעון של החוב האלוקי: הקב"ה מעניק שפע אינסופי של טוב, שמי שתיקן עצמו משיגו ומי שלא, כלי השגתו הסופיים נשברים לנוכח האינסופיות – אך בכך נפרע החוב הרע ומתאפשרת בניית הכלים מחדש להשגת הטוב האינסופי. עונש כזה הוא 'המתקת המר במר': החסד המתוק אינו מוחק את מרירות הדין של החטא ועונשו, ובשפעו האינסופי וחסר-הגבולות אין הוא מבטל את הפרטים הגבוליים; החסד נובע מתוך עצם המרירות של החטא וייסוריו (דין), על-ידי דקדוק של דין (מר) בפרטיהם. דקדוק זה מגלה את העובדה שהחטא וייסוריו בכלל כרוכים מיניה-וביה ב'בחירה' האנושית היצירתית, שהיא חסד אלוקי הגדול מהחסד הניתן ללא חופש אנושי; הדקדוק מגלה גם את 'הטוב מאד' (הגדול מהטוב הרגיל) הספציפי הצומח דווקא מחטא וייסורים אלו.

הממשות הקונטינגנטית היא אפוא השפעת 'הידיעה' על 'הבחירה' – אך מיניה-וביה היא מביאה להיפוך: ממשות זו היא המוציאה אל הפועל את המידות האלוקיות, מרחיבה את 'הייחוד האלוקי' גם לקונטינגנטיות, והופכת את הרע ליטוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל; זוהי השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה' המודגשת אף היא במשנת ר"צ – יחד עם הדגש שניתן במחקר עד כה על הפטליזם של ר"צ – ובה נדון בפרק הבא.

## פרק חמישי: השפעת 'הבחירה' על 'הידיעה'

בפרק הקודם ראינו כיצד בנוסף להסבר הפטליסטי של עמדת ר"צ, ניתן להציע הסבר פרדוקסלי לעמדתו. לפי הסבר זה, 'הידיעה' משפיעה על 'הבחירה', אך בהשפעה זו אין היא מוחקת אותה ולא עוד אלא שהיא מעניקה לה ממשות כקונטינגנטית. אך על כך יש להוסיף שלפי ר"צ, לאחר שקבלה 'הבחירה' את הממשות הזו, יש בכוחה אף להשפיע על 'הידיעה'. נקודה זו עלתה כבר בדיון ב'שורש הנעלם' בפרק השני (2.3): 'שורש הנשמה' הקבוע ('ידיעה') אינו מוחק את 'הבחירה' הקונטינגנטית, אלא מחזקה: שורש אלוקי זה מעניק למעשים הבחיריים והקונטינגנטיים ממשות ככאלה; אך הענקת הממשות הזו התבטאה בסופו של דבר בכך, שלא זו בלבד שמעשים אלו חושפים ומעידים על השורש הקבוע, אלא שהם אלו הקובעים ומכוננים את 'השורש הנעלם' הכולל את 'הבחירה' יחד עם השורש הקבוע. בכך ניכרת השפעתה של 'הבחירה' על 'הידיעה' מצד הכרתו של האדם ומצבו הקיומי.

כך גם בפרק השלישי (3.2.1-3.3.1): 'הייחוד הגמורי' לימד שלא זו בלבד שיחוי"ע המוחלט אינו מבטל את יחוי"ת הקונטינגנטי, אלא שהוא מעניק לו את ממשותו ככזה; וגם כאן התהפכה התמונה לבסוף, כשהקונטינגנטיות של יחוי"ת ('בחירה') היא זו שאפשרה את האמונה, המרחיבה את הייחוד האלוקי מעבר לאמת המוחלטת ('ידיעה'), ומגלה את האלוקות גם במקומות הרחוקים והנפרדים כביכול מהאלוקות, ובכך השפיעה כביכול על 'הידיעה' מצד האלוקות והמבנה המהותי של העולם.

גם בדיונים בפרק הרביעי על הממשות שמעניקה 'הידיעה' ל'בחירה' הקונטינגנטית (ככזו), נגענו בכמה היפוכים שמתרחשים לאחר שממשות זו מתגלה, היפוכים שבהם דווקא הקונטינגנטיות הדינאמית של 'הבחירה' משפיעה על המוחלטות הקבועה של 'הידיעה'. הממשות המוענקת לקונטינגנטי אינה רק מותירה אותו על כנו, אלא גורמת לקונטינגנטיות זו עצמה להשפיע על הממשות המוחלטת. הבסיס להיפוכים אלו הוא האופי הפרדוקסלי של ספירת 'מלכות', שכפי שראינו (4.2.1) דווקא חסרונה, תשוקתה והיותה כלי ואמצעי, הם הגורמים להיותה משפיעה, משום שהיא היוצרת קונקרטיזציה של השפע הרוחני, מעניקה לו דינאמיות ואף קובעת את אופן הופעתו; כך השניות אינה בטלה, אלא דווקא היא מוציאה לפועל את האחדות האלוקית. השקר והדמיון אינם הופכים לאמת, אלא מרחיבים את האמת גם לכוח המדמה (נבואה, או 'אמת לאמיתו'; 4.2.2-4.2.2.1). הרע אינו הופך לטוב, אלא ל'טוב מאד' הגדול מהטוב הרגיל, והמכשול בדברי תורה הופך בעצמו לתורה, להפנמתה ולחידוש בה (4.2.4-4.2.4.1.2). ויצר התאוה אינו הופך ליצר טוב, אלא הִסָר המובנה שלו מתגלה כיסוד מהותי באדם, העומד גם בבסיס קיומו הגופני והרוחני, שבהשתוקקותו להתמלא מחדש בתורה (4.2.5-4.2.5.1).

את ההיפוכים השונים מנתב ר"צ בעיקר לעניין התושב"ע, שחידושה מושגים דווקא מתוך 'המכשול' (4.2.4.1.1) והחושך הקונטינגנטי, שגם לו ממשות ככזה (4.2.7); מושג זה מרכזי מאוד במשנתו, שכן אף שהוא מתאר אותה לעיתים כהתחדשות שמקורה בקב"ה ('ידיעה' או בשורש הקבוע) – כפי שנראה בפרק זה (5.4), ר"צ מדגיש דווקא את היותה יצירה חופשית של האדם ('בחירה') המוסיפה חידושים על התושב"כ ('ידיעה') כביכול, והיא הופכת לביטוי האולטימטיבי להוספת 'הבחירה' על 'הידיעה' (שם גם נעמוד על איפיוניה החסידיים והליטאיים לפי ר"צ). בפרק הנוכחי נרחיב על היפוך זה, שבו מוסיפה כביכול 'הבחירה' על 'הידיעה': במשמעות היפוך הינגע' (שבייסורים או שבחטא) ל'ענגי'; ב'כוח הפעולה' של האדם להשפיע באופן אונטולוגי, בעולמות האלוקיים ובעולם-הזה; בכוח החידוש המתמיד של האדם הנובע מחסרונו הקבוע; ובהרחבת מושג התושב"ע כ'בחירה'.

גם את המקורות שיובאו בפרק זה ניתן לפרש כביטוי ל'ידיעה' האלוקית או לשורש הקבוע הגורמים את ההתחדשות, כשהאדם רק מוציאם אל הפועל – וכך אכן פירשו אותם לא פעם במחקר, כפי שנראה להלן – שכן ר"צ אינו נוקט בהם במפורש במילה 'בחירה'. בנוסף, לעיתים הוסברה הדגשת 'הבחירה' והיצירתיות בתירוצים מקומיים (כגון שזהו תיאור של העולם-הזה הזמני והחסר, שיתבטל ב'ידיעה' של העולם-הבא, כפי שנראה להלן). קריאה כזו אכן אפשרית, אך נראה שהיא מעמיסה על המקורות שיבואו את ההכרה האיזביצאית של ר"צ ש'הכול בידי שמים' ובכך מחמיצה את הטענה היומיומית הפשוטה (common sense) העולה במקורות אלו, והיא הדגשת היצירתיות כ'בחירה' אנושית חופשית, העולה מתוך החטא, ה'נגע' והמאמץ הקונטינגנטיים.

מכל מקום, אפילו אם צודקת הקריאה הראשונה, גם ממנה עולה הדגשתו של ר"צ את היצירתיות האנושית (אפילו אם היא תלויה בשורש הקבוע ובידיעה) – ומכאן עולה שאלת הפער בינה לבין קביעותיו הנחרצות של ר"צ ש'הכול בידי שמים', קביעות הנראות כמבטלות את ערך החידוש והיצירתיות מעיקרן. לכן, ברצוני להציע אפשרות נוספת (פרדוקסלית) להסבר דבריו של ר"צ, שגם אם אין היא אמורה במפורש, יש בה כדי להאיר ביתר בהירות את דבריו, את הפער בין הדגשת 'הידיעה' להדגשת היצירתיות והחידוש האנושיים, ואת ההשלכות של פער זה. בהקשר זה, גם אם היצירתיות והחידוש אינם ביטוי מובהק לבחירה האנושית החופשית, הרי שאל מול המוחלטות הקבועה של 'הידיעה', המבטלת אפריורי התחדשות ושינוי, מבטאים היצירתיות והחידוש את הקונטינגנטיות של 'הבחירה'; לכן, בדומה ליסודות הקונטינגנטיים שעלו בפרק הקודם, בדברי להלן אכלילם שוב במושג הכללי של 'הבחירה' (בתוך מרכאות), גם אם אינם נוגעים בבחירה החופשית במישרין.

בפרק זה יובאו אפוא מקורות המדגישים את 'הבחירה' ואת כוחה להוסיף על 'הידיעה'; האם בשל כך היא מבטלת את 'הידיעה', או למצער מחלישה אותה משום שמתברר כעת שאין היא יודעת את כל שנוסף עליה ומכאן שאין היא יודעת-כול ומוחלטת? כאמור ברצוני להציע כאן קריאה פרדוקסלית בכתבי ר"צ, ובפרדוקס שני ההפכים הסותרים אינם מבטלים או מחלישים זה את זה, אלא מתקיימים במלוא עוצמתם ואף משפיעים זה על זה (מבלי שהשפעה זו תגרום לצמצום). בהקשר זה ניתן לשוב לדברי הרמב"ם, שכפי שראינו (4.1.1). ר"צ מזהה את עמדתו עם הפטאליות הפרדוקסלית שלו-עצמו: טענתו של הרמב"ם היא ש'הידיעה' האלוקית אינה כידיעה האנושית, והיותה יודעת הכול אינה מונעת או מחלישה את 'הבחירה' האנושית. תפיסתו של הרמב"ם את 'הידיעה' האלוקית כשונונת מוחלטת לעומת הידיעה האנושית, יכולה לטעון גם להיפך: חידושיה של 'הבחירה' והוספותיה אינם מבטלים או מחלישים את 'הידיעה', שכן היא אכן יודעת אותם מלכתחילה, אך כאמור, ידיעה זו אינה גורמת להם לחדול מהיותם חידושים ותוספות ממשיים, בשל שונותה המוחלטת של 'הידיעה' האלוקית.

### 5.1. הפיכת ה'נגע' ל'ענג'

הממשות של האספקטים הקונטינגנטיים השונים שבהם דנו בפרק הקודם גורמת לכך שדווקא הקונטינגנטיות שבהם מולידה חידוש, לא רק בהם-עצמם ברמה האפיסטמולוגית, בתיקון המידות ובכינון 'השורש הנעלם', אלא גם במציאות ובאונטולוגיה. כוח התשובה ב'אתהפכא' הופך את הרע לטוב מאד' המוסיף גם שינוי ממשי בעולם; ומה נוסף בעולם? במקביל ל'שעשועי' הנוצר דווקא מתוך הייסורים (4.2.4.2), ובדומה ל'טוב מאד' הצומח דווקא מתוך רוע החטא וגדול מהטוב הרגיל (4.2.4.1.1), ר"צ מציע את ה'ענג' הנובע דווקא מתוך 'נגע' החטא או הייסורים:

[כידוע שכל המתקה הוא על ידי התחלפות הצירופים {...} שמובא בספר יצירה (ב, ד, מ ע"א): 'אין ברעה למטה מנגע ואין בטובה למעלה מענג', וכל המתקה נעשה כמו שהיא למטה מן הכל נעשה למעלה מן הכל {...} ובמקום שהוא אתהפך חשוכא לנהורא {=הפך חושך לאור} וכולו טוב, רק שנתהפך עליונים למטה ותחתונים למעלה. וזה שאמרו (פסחים נ, א): 'עולם הפוך ראיתי' כי כשנתהפך עלמא דשיקרא נעשה כן {...}].<sup>707</sup>

ר"צ מסביר את רעיון המתקת הדינים, שכפי שראינו (4.3.4) הופך את הרוע והמרירות שבדין למתיקות ולטוב שבחסד, לפי דברי **ספר יצירה** על היפוך ה'נגע' ל'ענג': הדבר הנמוך ביותר – כגון החושך, הרע או העולם-הזה, עלמא דשקרא – הופך בעצמו ('כמו שהיא', 'במקום שהוא') לגבוה ביותר – לאור, לטוב ולעולם הגבוה מהעולמות העליונים. אמנם היפוך ה'נגע' ל'ענג' הוא שינוי מהותי מרע לטוב; אלא שאותן האותיות שהרכיבו את הרע, מרכיבות כעת את הטוב, כלומר: היסוד הרע מיתקן אך לא בטל לגמרי, וזו הממשות הקונטינגנטית. אך ממשות קונטינגנטית זו אינה נותרת בשלה, אלא מגלה 'טוב מאד' עוצמתי יותר ובעל איכות אחרת לגמרי מהטוב

<sup>707</sup> ליקוטי מאמרים, ענין שמשון נו, עמ' 184; ההדגשות שלי. וראו ליד הערה 390, בציטוט מצדקת הצדיק רכח. רוטנברג, פרד"ס, מציע גישה פסיכולוגית נרטיביסטית, המיוסדת על כלי הדרשנות היהודיים, שמאפשרים לספר מחדש (רה-קומפוזיציה) ולהפוך אירועים טראומטיים אובייקטיבים המפרקים את נפשו ואישיותו של האדם, לאירועים מכוננים הבונים ומחדשים אותו. בעמ' 66-57, רוטנברג מתמקד בכלי הדרשני 'אל תקרי', ההופך או למצער מרחיב את מובן של מילים בפסוקים שונים, כלי המקביל ל'נגע' הייסורים (טראומה) ההופך בעצמו ל'נגע'. בנוסף, בעמ' 210-207, מייחס רוטנברג את מקורו של הכלי הדרשני הזה לר"ע, המאפשר התמודדות עם פערים (כגון בין הפשט לסוד) באמצעות הפרדוקס. עוד הטראומה ועל עיבודתה באמצעות 'הייחוד הגמור', ראו לאורך מאמרו של צור, לב האדם.



המוחלט והרגיל: זהו ה'ענגי', הטוב הגבוה ביותר – ההתענגות הגדולה מההנאה הרגילה – הצומח מפרשנות ה'נגעי', הרע הנמוך ביותר; ואף האות האחרונה של ה'נגעי' הופכת להיות בראש המילה 'ענגי' ('עליונים למטה ותחתונים למעלה').

כפי שראינו בדיון על ממשות הרוע (4.2.4-4.2.4.2), ר"צ אינו רואה ברוע ('נגעי') עצמו מעלה הנובעת ממשות **ריקה**, אלא ממשיך ומבדיל בין הטוב לרע; רק מתוך הבדל זה מתאפשר ההיפוך של הרע ליטוב מאד' הגבוה מהטוב הרגיל, ובו ה'נגעי' הופך ל'ענגי': ה'ענגי' אמנם נובע מה'נגעי' אך אין הוא זהה לו, שכן נוצרת בו טרנספורמציה. ר"צ מכיר בפירוק שבחטא ובייסורים כחלק מה**מלאות** האלוקית האינסופית הפרדוקסלית; מלאות אינסופית זו אמנם נתפסת בכלי ההשגה הסופיים של האדם כריק, ולכן גם אינה מוחקת את מקומו המפורק והקונטיננטי – אך כיוון שהפירוק שבחטא ובכאב מצוי בה, נוצרת טרנספורמציה ההופכת את היסוד המפרק עצמו לכוח בונה ומענג.

ר"צ קושר את ה'ענגי' ל'כתר', שעל הפרדוקסליות שלו עמדנו לעיל (2.3, 3.3.1-3.3.3, 4.2.1): "על ידי הסעודות {בשבת} שהם ברזא ד'ענגי', ראשי תיבות 'עדן נהר גן' כמו שאמר (זוהר ח"א, כו, א), אז זוכין ישראל להכתרים ד'עדן', היינו 'כתר עליון' (כמו שאמר בתיקוני זוהר, תיקון נ"ה {פת, א}: 'עדן וכו' דאיהי כתר עלאה') והוא בחינת 'עתיקא'."<sup>708</sup> ההתענגות של סעודות השבת היא כהתענגות בגן עדן לפני החטא, ולכן היא מאפשרת את השגת 'הכתר' הנקרא 'עדן'; מכאן חוזר ר"צ להיפוך של ספר יצירה בין 'נגעי' ל'ענגי', ומזהה את 'עדן'/'כתר' גם עם 'השכל (או: השורש) הנעלים':

מלשון התיקונים (תיקון כא {נח, א}) והרעיא מהימנא (זוהר ח"ג {עקב, רעג, א}) שכתוב ענ"ג שבת מהפוכא 'נגעי', משמע שהוא מסתעף מפני שיווי האותיות שבשניהם. וכן בספר יצירה (ב {ז, מ ע"א}), שאמר שהאותיות ברל"א שערים "פנים ואחור, לסימן לדבר: אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מנגע", ופירש הראב"ד {שם, מ ע"ב} דענג הוא חסד גמור, ונגע הוא דין קשה. והענין דענג, ראשי תיבות: 'עדן נהר גן' (כמו שכתב זוהר הקדוש הנוכרי), שהוא {בראשית ב, י}: 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן', והוא על פי מה שכתב בזוהר הקדוש (ח"ג, מה, ב): "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה" {תהילים כד, ב}, דכלהו נפקו מהאי נהר עלאה דנגיד ונפיק מעדן" =שכולם יצאו מאותו נהר עליון שנמשך ויוצא מ'עדן', והוא יעקב אבינו {...} הבריח התיכון מבריח מן הקצה אל הקצה {שמות כו, כח} (כמו שאמר בזוהר ח"ב, קעה, ב), והוא כל קו האמצעי, מדתו 'אמת', מרכבה למדת 'תפארת', ו'אמת ושלוש' = 'יסוד' {קשיר דא בדא} = 'קשורים זה בזה', כמו שנאמר {זכריה ח, יט} "והאמת והשלוש אהבו" (כמו שאמר בזוהר ח"ג, יב, ב). והוא {רק כש} נפיק מ'עדן', שהוא {עולם-הבא} {עין לא ראתה} "ישעיהו סד, ג} כמו שאמרו בגמרא {ברכות לד, ב}, **שכל הנעלם מכל רעיון**, ונקרא 'נהר' לשון אור, דנהיר ונפיק {=שמאיר ויוצא} ה'עדן' להשקות את הגן', שמדה אחרונה {מ'לכות} נקרא 'ים', והוא 'חכמה תתאה', ים התלמוד. ו'בינה' גם כן נקרא 'ים' וזהו 'על ימים {ברבים} יסדה' {...} דגם האומות נקראו 'ימים', שנאמר {ישעיהו יז, יב}: 'וכהמות ימים יהמיון', ונקראו 'נהר', כמו שנאמר {שם, ח, ז}: 'את מי {ה} נהר העצומים והרבים, את מלך אשור' וגו', ושם הוא המים הזדונים שורש התאות רעות. וכשמתחיל בנ' אותו 'נהר', שאינו יוצא מ'עדן' ואינו קשור בשורש והוא 'מים הזדונים', אז מקלקל אותיות ג"ע שהוא 'גן' 'עדן' ונעשה 'נגע'. וזה שכתב בזוהר הקדוש (ח"ג {מו עב}): "ויפח באפיו נשמת חיים" {בראשית ב, ז} וכו',

<sup>708</sup> **פרי צדיק** ד, שלח ח, עמי קלו. וראו גם שם ה, סוכות ג, עמי שנ (ההדגשות שלי): "בזוהר הקדוש (ח"ג) אמור קד, א): 'ואברהם קרי עליה {=נאמר עליו} 'אז תתענג על ה' "ישעיהו נח, יד} וגו'. בזוהר הקדוש (ח"ג, עט, ב): "ותתפלל חנה על ה' {שמואל א, י} – על דייקא, דבנין במזל קדישא תליין {=על דווקא, שבנים תלויים במזל} כו' 'השלך על ה' יחבד' {תהילים נב, כג} – על דייקא, דהא מזונא במזל תליין {=שהרי מזון תלוי במזל; מועד קטן כח, א}. והיינו ששם הוי"ה מרמז לט' המדות {=ספירות, מ'מלכות' עד 'חכמה'} ו'קוצא דיו"ד דלעילא רמזיא ל'איין' {=קוץ ה' העליונה [משם הוי"ה] רומז ל'איין', ל'כתר', כמו שאמר בזוהר הקדוש (שם סה, ב) והיינו 'עתיקא, סתימאה דכל סתימין, דאיקרי 'איין' {=עתיק, סתום מכל הסתומים, שנקרא 'איין'; שם, ח"ב, סד, ב}. וכן מורה 'אז', כמו שכתוב בזוהר הקדוש (ח"ב) בשלח נד, א): 'כד איתנהר נהיר דעתיקא קדישא בעטרוי, גליפין רשימין בא', ואל"ף אינקב בחשוכי ונהיר לכל עיבר כו' ומטו לזיין {=כשמאירים אורותיו של עתיק הקדוש [=כתר] בכתרו, הם חקוקים ורשומים ב-א', ואל"ף נוקב בחושך ומאיר לכל עבר וכו' ומגיע לזיין [=מלכות], הספירה השביעית – גימטריא ז' – משבע התחתונות}. ואיתא בזוהר הקדוש (ח"א) ויחי ריט, א): "אז תתענג על ה' – על דייקא כו' אית {=יש} חסד ואית חסד כו' חסד עלאה מעל שמים הוא' כו'. דאברהם {...} היה הראשון שזכה להכרת מדת **עתיקא**'; וזה שנאמר {בראשית כד, א}: 'ואברהם זקן בא בימים', ואיתא בזוהר הקדוש (ח"א) קכט, א): 'ויאיינון יומין עילאין' {=כאותם ימים [=ספירות] עליונים}, והיינו שנתברר בכל המדות עד **כתר עליון**, וזה שנאמר 'זקן' {=עתיק} דייקא {...} שאמרו בגמרא (בבא מציעא פז, א): 'עד אברהם לא היה זקנה', והיינו שלא היה מי שזכה להכיר מדה זו. ומשום הכי אמר זה הפסוק 'אז תתענג על ה' – 'אז' דייקא, 'על' דייקא. ואמר 'יתענגי רזא ד'ענגי', שהוא ראשי תיבות 'עדן' 'נהר' 'גן', כמו שאמר זוהר הקדוש (ח"א) {בראשית כו, א}."

לפי ר"צ, אברהם השיג בזקנותו את כל הימים, כלומר את כל הספירות עד ל'כתר', שהוא 'עתיקא' העתיק והזקן ולפי חז"ל אברהם הוא הראשון שהשיג את הזקנה. השגת 'הכתר' היא ההתענגות – אותיות 'ענגי' המחברות את כל הספירות יחד, מ'כתר' (עדן), דרך 'תפארת' (נהר) ועד 'מלכות' (גן); ההתענגות היא **על** ה", כלומר מעל שם הוי"ה שהוא תשע הספירות התחתונות, ולכן היא מתקיימת בקוץ של האות 'י' משם זה ומצוי מעליו – וקוץ זה רומז ל'כתר' (הספירה העשירית), המול של ישראל שהוא ה'איין' (ראו 2.3 והערה 385). התענגות זו מתרחשת 'אז', שהוא החיבור בין האות ז' שכנגד 'מלכות' לבין האות א' שכנגד 'כתר'.

דאתמשכא מאינון חיים דלעילא" (=שנמשך מאותם חיים שלמעלה), וחיים הוא ממזלא {מועד קטן כח, א} שהוא 'עתיקא' ו'עדן'.<sup>709</sup>

לטענת ר"צ, המילה 'ענג' היא ראשי תיבות של הקו האמצעי של הספירות, המחבר את כולם לאחדות אחת: ע' היא 'עדן', שהוא 'עתיקא קדישא', השכל הנעלם, כלומר: 'כתר'; נ' היא 'נהר' שהוא 'תפארת' ו'אמת' של יעקב, הממוקמת במרכז וכנגד הלב המחבר את כל האיברים והספירות, ואף מחובר ישירות ל'יסוד' ('שלוש'); הספירה האחרונה בגוף הזכרי לפני המעבר ל'מלכות' הנקבית וגם היא בקו האמצע; ג' היא 'היג', שהוא 'המלכות' שבסוף כל הספירות (או המקבילה הנקבית העליונה: 'בינה', ששתיהן כלי קיבול כמו ה'ים'). 'הענג' הוא אפוא ביטוי של המכלול כולו, על הפרדוקסליות שבו, בה מצויים יחד 'הידיעה' שב'תפארת' ו'הבחירה' שב'מלכות', וכולם יונקים מ'כתר' וכלולים בו. אך כאשר העונג אינו יונק מהמקור האינסופי, אלא מתחיל ב'נהר', הוא הופך להתענגות סופית, שפריצת הגבולות שלה מובילה להרס העולם במקום ל'ענג' המחדש אותו מתוך החיסרון עצמו.

ההתענגות המבוססת על החיסרון וההעדר עצמם היא ביטוי לתוספת של 'הבחירה' על 'הידיעה' המתרחשת באדם עצמו ובדומה ל'שורש הנעלם'; ואולם, היותה פרוצת-גבולות מלמדת על התוספת שמתרחשת גם מעבר לגבולות האדם עצמו. ואכן ר"צ קובע, שדווקא נקודת החיסרון של האדם היא חידושו, הוספתו בעולם:

כל אחד ידע שבמה שיצרו תוקפו ביותר הוא כלי מוכן לאותם דברים ביותר, להיות נקיים וזכים אצלו. ובדברים שהירבה לפשוע בהם ידע שהוא כלי מוכן להיות דייקא באותו דבר נקי ובר לבב. ולכן אמרו (ויקרא רבה כא, ה) שבאבר שבו חטא בו יעשה מצוות. ואין זה רק תיקון לעבירה הקודמת מדה כנגד מדה, אבל הוא גם תיקון נפשו בפרט, כי כל אחד נברא לתיקון איזה דבר פרטי אשר בו נתיחדה נפשו בפרט ואין לה חבר [כמו שלא נמצא פרצופים שונים, ופרצוף פנים רומז על צלם אלהים דנפש] {...} ועל כזה אמרו (גיטין מג, א): "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל", שעל ידי המכשלה הוא מביין שלכך נוצר לתקן אותו דבר.<sup>710</sup>

לטענת ר"צ, תיקונו של האדם אינו רק תיקון העבר, באופן שמחזיר הכול למצב שלפני החטא וכביכול דבר לא קרה והחטא נמחק כלא היה; התיקון הופך לתוספת אישית של האדם על העולם וההוויה.<sup>711</sup> מכאן פתח התשובה

<sup>709</sup> פרי צדיק ג, מצורע ח, עמ' קצב-קצג; ההדגשות שלי.

<sup>710</sup> צדקת הצדיק מט, עמ' 19; ההדגשות שלי. וראו גם שם, ע, עמ' 27: "באותו דבר שבו החסרון של אדם, באותו דבר ועל ידו עצמו הוא מעלתו, כענין שאמרו ז"ל (סנהדרין ע, א) על (בראשית ג, ז): ויתפרו עלה תאנה – 'בדבר שקלקלו בו ניתקנו'. ועל דרך זה גם כן מה שאמרו ז"ל (ירושלמי ברכות ב, ד {ז, ע"ב}): ביום שנחרב הבית נולד משיח {...} וזהו פרה לטהר מטומאת מת, ואמרו ז"ל (מדרש {במדבר} רבה חוקת, יט, ח): 'תבוא אם ותקנח צואת בנה', {חטא} העגל הוא שורש המיתה זהו 'צואת בנה' {...} ופרה הוא ה'אם' ['בינה' שבלב], המולדת זה, רצה לומר שהכל מן השם יתברך, ממנו יצא הכל {גם חטא העגל}, על ידי זה הוא קינח אותה צואה"; וכן שם ע, עמ' 29: "בעת כשלוך האדם, ידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב, ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד: כפי גודל החטא שהיצר מסיתו, כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט אז, אם יהפוך תשוקה זו וחמדה זו לטוב, ומאותו ענין ממש הוא הטובה היפך הרעה. וכמו שמובא בזוהר (ח"ג) פנחס, רטז, א) כי בעת המבול היו ראויים לקבל התורה"; וכן שם קפא, עמ' 88: "כל אדם יש לו חמדה מיוחדת ובאותו דבר שחמדתו ותאוותו גוברת ביותר בדבר זה עצמו הוא כלי מוכן לקבל ברכת ה' אם ישוב אל ה' בכל לבו, היינו להכיר שחמדה זו הנטועה בו מהשם יתברך הוא {...} כיון שיצרו השם יתברך בבריאה חומד ממון, על כן יש בו כח עצום בזה, וכיון ששב בכל לבו הרי ברכת ה' בממון על ידו {...} משום חמדת ממון עינו צרה בשל אחרים ובמקום צרות עין הוא טובת עין כששב כנועד, לכך הברכה על ידו"; וכן ישראל קדושים ט, טז עמ' 130: "שאצל בני ישראל, באותו דבר שיצרו תקפו ביותר וההתגלות מצד הלבושים בו לרע – באותו דבר יש בו קדושה עצומה בפנימיותו ביותר".

רעיון החיסרון האישי שהוא עצמו שורש המעלה הייחודית לאדם מצוי אצל רמ"י (ראו למשל מי השילוח א, עמ' קנו, ד"ה 'ועבד הלוי'), ומקורו במסורת השלמות האינדיוידואליסטית של בית פשיסחא-קוצק (לעיל הערה 82); ואכן הרעיון מופיע כשמועה בשם ר' מנחם מנדל מקוצק בפתקה ('קוויטל') של חסיד גור, שבה כתב על ביקורו בקוצק ועל שמועה זו; ראו את לשון הפתקה והדיון בה אצל פירשטיין, קוצק-איזביצה, עמ' 78.

<sup>711</sup> מדוע מופיע חידוש זה בתחילתו דווקא על דרך השלילה? ר"צ תולה זאת במבנה האונטולוגי של העולם-הזה שרובו רע, ולכן כל ההתחלות בו קשות: "כל דבר שהשם יתברך רוצה להביא לעולם או לאדם היא מתפשטת לכמה גוונין, ויש בה ההיפך גם כן חס ושלום, וכדרך שאמרו (שמות רבה ל, יג, וזוהר ח"ג, רטז, ב) בדור המבול, שהיו מעותדים לקבל תורה אילו זכו; וכן בכל דור ובכל אדם. ולכך כשמתעורר מדה זו לטובה, מתעורר גם כן ההיפך גם כן חס ושלום, ומרגיש פחד ומתפלל ובא הטוב {...} וזה ענין מה שאמרו (בראשית רבה סו, ד): "צדיקים תחילתן יסורין וסופן שלוחה" פירוש, בכל דבר וכל מדה טובה וענין טוב תחילת הכניסה בו הוא בצער, כטעם (תענית י, ב): "כל התחלות קשות" [על דרך שאמרו (גיטין מג, א): "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן {נכשל בהן}"] וכו'; וכדרך שאמרו פרק קמא דברכות (ה, א): "שלוש מתנות טובות [נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא]" וכו'; ויכבריינו של עולם 'ברישא' {חשוכא והדר נהורא} = בתחילה חושך ואחר-כך אור {וכי' (שבת עז, ב). לפי שהעולם הזה רובו רע כידוע, ולכך כל דבר שמתעורר בו רואה הוא מקודם כח הרע שבו ומצטער, ועל ידי הצער ממתיקו, ומיד סופו שלוחה" (צדקת הצדיק קע, עמ' 80-81).

לפי ר"צ, סופיותו של העולם-הזה מגבילה גם את כלי ההשגה שבו; לפיכך, כאשר מופיע בו חידוש, כלי ההשגה אינם מסוגלים להכילו והוא שובר אותם בצורת חטא (השובר את כלי העולם) או ייסורים (השוברים את כלי המחדש עצמו), בין אם משום שהעולם מצדו מתנכר לחידוש בהתגוננות פסיבית או בדחיה אקטיבית, ובין אם המחדש אינו מקבל את העולם הישן. זו מהותו האונטולוגית של העולם ההופכת אותו ל'רובו רע'. אך תיקון החטא והניכור, בבניית כלים חדשים להכלת האור של המחדש, מאפשר את קיום החידוש, מחדש את האדם ואת העולם עצמו, ואף מוציא זאת דווקא מקושי שקדם לו. היצר והחטא נובעים מחיסרון, שהוא 'רוע' מובנה; אך בבסיסם מצוי דווקא הטוב, בתשוקה למילוי בכלל ובחידוש הספציפי הגנוז בהם, שתחילה יוצא באופן רע.

הנתון לאדם, וזאת לא רק כחזרה למצב הישר שלפני החטא, אלא כהוספה עליו (4.2.4.1.1). הוספה זו היא תיקון עצמי, אך היא גם **תוספת על המציאות**, בתיקון ובחידוש העולם על-ידי התשוקה הספציפית שבה נופל האדם ואותה הוא מתקן; בנוסף, היא גם **תוספת על האלוקות** כביכול – בהכרה הכללית שהקב"ה מצוי בכל, גם במה שנפרד ממנו, הכרה המוסיפה על כבוד ה' וייחודו.

כמוזכר לעיל (2.3.1, 4.3.4), בדיוניו בדמויות שונות של חוטאים מישראל, מאפשר להם ר"צ את התשובה על-ידי בירור כללי כיצד מצוי הקב"ה אפילו בחטא, וכיצד הכרתם בכך היא התשובה; בנוסף, בדיונים אלו מציע ר"צ בירור פרטני של 'המתקת המר במר' (4.3.3-4.3.4), המגלה את התוספת למציאות ולכבוד ה' כאחד, במוטיבציה החיובית (שאינה מודעת בהכרח) לדבוק בה' שהניעה לחטא, בתוצאות החיוביות הצומחות ממנו, ואף בתיקון 'המכשול' ככזה ומתוך עצמו, כשהוא הופך לטוב מאד שמעבר לטוב הרגיל (4.2.4.1). כך למשל לגבי חטא העגל (ראו גם 4.2.7):

הסדר שיסד השם יתברך בבריאה ברישא חשוכא והדר נהורא {=בתחילה חושך ואחר-כך אור} (שבת עז, ב) {...} אין לך שום אור מתגלה אלא מתוך החושך הקדום לו. דרך משל {...} את { בנין המשכן גרם חטא העגל {רש"י על שמות יח, לא, ד"ה 'ויתן'}, שביקשו ישראל (שמות לב, כג): "אלהים אשר ילכו" וגו', מורגש לעין – ועל ידי זה פעלו קדושת משכן ואהל מועד, שהוא מקום מורגש לעין, הולך לפניהם, ששם השגת אלהות, "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד" (שם לג, ז).<sup>712</sup>

{...} נתרצה הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל, להצטוות על ידי זה במלאכת המשכן וקרבתו, שלא נצטוו על זה מקודם, כמו שנאמר (ירמיה ז כב): "לא צוית את אבותיהם בהוציאי אותם מארץ מצרים על דבר עולה וזבח"; רק אחר חטא העגל ניתן זה להם לתיקונם, ונעשו מהזדונות זכויות ומצוות. וזהו נתינת לוחות אחרונות לתיקון שבירת הראשונות, שהיה נראה כחטא גדול והשם יתברך נתן לו ישר כח על זה (שבת פז, א).<sup>713</sup>

אך ר"צ קושר להתחלה לא רק את הקושי, אלא גם את עוצמת החידוש: "ובקריעת ים סוף היתה התחלת התעוררות מתן תורה. שעיקר התורה הוא התגלות איך השם יתברך מנהיג העולם והכל הוא ממנו ו'אין עוד מלבדו' {דברים ד, לה}. ובקריעת ים סוף נתגלה זה דרך ראייה, כמו שמובא (מכילתא בשלח, פרשת השירה) ג {נו ע"א}, וזוהר הקדוש {ח"ב} בשלח, סד, ב): 'ראתה שפחה על היס מה שלא ראה יחזקאל'. כמו ששמעתי {מרמ"י}, דמתן תורה הוא בקנין, מה שהיה בקריעת ים סוף בראיה; דהראיה אינו קנין בלב, רק לפי הסלקא דעתין {=שעלה על הדעת} בגמרא ריש בבא מציעא (ב, ב): 'בראייה בעלמא קני', היינו דסלקא דעתין דמחשבת בני אדם הוא כן. וקריעת ים סוף הוא על דרך שכתב ברוקח {עמ' א}: 'אין חוזק כחסידות בתחילתו'. ואחר כך נשקע אותו חשק, כי הוא ראייה לבד, וצריך לחזור ולעורר עד שיבוא להיות קנין בלב. ולעולם הראיה הוא כפי מה שהוא מוכן להשיג בקנין, מראין לו תחילה לזה אתה מוכן. ומיד בקריעת ים סוף 'שמעו עמים ירגזו' {שמות טו, יד} ואחר כך באו לרפידים, ריפוי ידים מדברי תורה {סנהדרין קו, א}, כי לא היה עדיין בקנין" {רסיסי לילה נב, ד-ה, עמ' 138-139}. יציאת מצרים היא יציאה ממצרי השעבוד וההרגל החומרי; לצורך כך צריך התגלות של אור, חסד ואהבה גדולים שישברו את כלי ההרגל; וזוהי ה'הארת' דלעילא' {ידיעה} מצד הקב"ה, המעוררת את אהבת ישראל ותשוקתם אליו. ר"צ טוען שאת ההתגלות הראשונית והעוצמתית של ההתאהבות והחסידות, כפי שהיה בפסח מצרים, צריך לחפוז ולחטוף מהר טרם יאבדו, שכן כפי שראינו, ר"צ מדגיש שדווקא בהתחלה קשה יותר. אך עוצמת אור האהבה כזו הנצרכת תחילה נעלמת מיד, כשריפה בשדה קוצים, היא 'ראיה' במוח בלבד {חכמה, 'ידיעה'} ולא 'קנין' בלב {בינה, 'בחירה'}: זה חסרונה, אך זה יתרונה, שכן לולא שתעלם היא עלולה לכלות ולשרוף, כחולה האהבה הדבק במושא אהבתו, וכשם ההתגלות האלוקית עלולה לאיין את האדם ובחירתו. לכן, טוען ר"צ, כעת על האדם לממש את בחירתו ב'הארת' דלתתא', ולהגיע עצמאית ל'ידיעה' שהתגלתה תחילה, וכך ישיג אותה בקנין ולא בראיה בלבד; כעת התהליך אינו מתבצע בחיפזון אלא בנחת ובסדר, כמו בפסח דורות, או כבימי הספירה, שבהם תפקידו להילחם ברפיון הידיים של עמלק ולטהר את מידותיו לקראת מתן תורה. במהלך העבודה הקשה, הסדורה והיומיומית, של הפיכת ה'ראיה' לקנין, יאיר לו אור 'הראיה' שנעלם ויהווה לו מטר, כך שידע למה הוא מסוגל ולאן פניו מועדות. 'ראיה' זו היא רק 'הוא אמינא' שנדחית ונעלמת, אך גם להוה אמינא יש חשיבות, כפי שראינו בהערות 39 ו-620, כל שכן להתגלות זו המשחררת מכבלי ההרגל, מעניקה כיוון ומחזקת בקשי היומיום.

על פסח מצרים ודורות, ראו **צדקת הצדיק** א, עמ' 1: "ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון. כמו שמצינו בפסח מצרים שהיה נאכל בחפזון, ולא פסח דורות {פסחים צו, א}. מפני שההתחלה, לנתק עצמו מכל תאוות עולם הזה שהוא מקושר בהם, צריך לשמור הרגע שמתעורר בו רצון ה', ולחפזו על אותו רגע למהר לצאת מהם, אולי יכל. ואחר כך שוב ילך במתינות ולא, כדן פסח דורות" {לסקירה של פסקה זו, ראו ליזרוביץ, חסידות למתחילים}. על ספירת העומר, ראו **קדושת השבת** ז, ס, עמ' 349: "ושמעתי {מרמ"י} דעיקר ההתגלות היה בקריעת ים סוף, שאמרו {מכילתא בשלח, פרשת השירה ג, נו ע"א} ד'ראתה שפחה מה שלא ראה יחזקאל, רק שהיה בראיה לבד ולא בקנין קבוע בלב. והסלקא {=העולה} {על} דעתך ד'בראייה בעלמא קני' {בבא מציעא, ב, ב; ...} היינו שבדעת בני אדם, כשמישיג הדבר בראיה חושב שכבר השיגו ושהוא בקנין; וזה הם ימי הספירה כידוע {זוהר ח"ג, צו, ב}, לטהר עצמנו מכל זוהמא {סנהדרין קו, א}, ומיד בא עמלק {שמות יז, ח} המקטרג. ועל זה היא ימי הספירה כידוע {זוהר ח"ג, צו, ב}, לטהר עצמנו מכל זוהמא כדי לזכות לעבודת תורה בשבועות. ואז במתן תורה זכו לקביעת אותו אור בקנין קבוע בלב."

<sup>712</sup> **רסיסי לילה** כד, א, עמ' 35-34. **בליקוטי מאמרים**, לסיום הש"ס, כח, עמ' 428-429, מייחס ר"צ את הדרשה להשגחה גלויה דווקא לערב רב, שבניגוד לישראל המאמינים גם ללא דמות מוחשית, רצו את דמות השור ממרכבת הקב"ה, המסמלת כניעה לקב"ה "כשור לעולי" (עבודה זרה ה, ב); אך דרישתם של הערב רב היא "עבודה זרה כשצריך פסל ותמונה להשגת ה' יתברך ולהשגת תורתו [כי כמו שה' יתברך אין קץ וסוף לו, כך אין סוף וקץ לתורתו]". אין להסתפק בעבודת ה' האתכפאי' של כניעת השור לעול אדונו – בין אם האדון הוא ה' ובין אם עבודה זרה – אלא יש להוסיף את ה'אתהפכא'; ואכן, גם לחטא העגל נעשה היפוך לטוב, שכן הוא "הוליד כל ספר תורת כהנים {=חומש ויקרא} כידוע, וכמו שאמרו {ויקרא רבה כב, ח} טעם הקרבנות, כדי שלא יזבחו לשעירים {...} כי הם רצו בעבודה כשור לעול כנ"ל, וניתן להם כן בקדושה, יזובח לאלקים יחרס בלתי לה' לבדו' {שמות כב, יט} כולו קודש טוב {...} וידוע כי ספר תורת כהנים מלא תורה וחכמה, כמו שאמרו ז"ל בבראשית רבה (ג, ה) {...} ועיקר חידושין דאורייתא {=תושב"ע של לוחות שניים} נתחדש אחר ההעלם והחושך שקרה במעשה עגל ושבירת הלוחות" (שם, ל, עמ' 430).

<sup>713</sup> **דברי סופרים** לח, עמ' 272. ר"צ מפנה בסוף דבריו למדרש לפיו הקב"ה מאשר ואולי אף מברך את משה על ששבר את הלוחות: "ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו {...} שבר את הלוחות {...} ומנלן {=ומניין לנו} דהסכים הקב"ה על ידו: שנאמר {שמות לד, א}: 'אשר שברתי {...} יישר כחך ששברתי'. דברי ר"צ כאן מקבילים לרעיון האקומודציה (או ההתאמה) האלוהית (Divine) לד, א: 'אשר שברתי {...} יישר כחך ששברתי'."

לפי ר"צ, חטא העגל איננו רק יצר עבודה-זרה שהשתלט על ישראל, אלא השתוקקות להשגחתו הגלויה של הקב"ה. ביטוי התשוקה היה מעורב ביצר ובחטא, וכאמור, כל השתוקקות חדשה מובילה לשבירה; אך שבירה זו עצמה הוסיפה כמה דברים: ראשית, את התשובה הכללית הפתוחה תמיד בפני ישראל כציבור:

השם יתברך מנסה כל הצדיקים כמו שנאמר (תהלים יא, ה): "ה' צדיק יבחן" {...} ובשמות רבה (ב, ב) מפרש עלה: "ולמי בוחן? לצדיק" וכו', והיינו רק לאפוקי {=להוציא} הרשעים, שאין יכולים לעמוד {...} "ועמך כולם צדיקים" {ישעיהו ס, כא}, שאין לך אדם מישראל שאין עליו שם צדיק באיזה דבר {...} ועל כן אמרו (עבודה זרה ד, ב – ה, א): "לא היו ישראל ודוד ראויים לאותו מעשה" של חטא העגל, "אלא למה? [...]" ש[אם חטאו צבור אומרים] להם כללך אצל צבור" ללמוד מהם תשובה, כי איך הביא השם יתברך נסיון יותר מכפי כח אדם?! והוא דוד המלך {...} {=בכת-שבע} – נסיון היה, כמו שאמרו בסנהדרין (קז, א), וכן חטא עגל {היה נסיון}, כמו שאמרו (ברכות לב, א) {...} ועל כרחך דהיה בכוחם לעמוד נגד יצרם בזה.<sup>714</sup>

ר"צ טוען שישראל יכולים היו לעמוד בניסיון זה, שהרי הקב"ה מנסה דווקא צדיקים ולא רשעים, וכל ישראל הם צדיקים – ומכאן שהיה בכוחם לעמוד בניסיון. הנפילה אמנם קשה, אך לפי ר"צ היא מלמדת את הנופל על כך שהוא צדיק ושעקרונות יש בכוחו לעמוד בניסיון. נחמה זו מעוררת את התשובה, את אפשרות התיקון הכללי, המכיר בכך שהכול, גם החטא הוא רצון ה'. בכך יש תוספת כללית על כבוד ה' וייחודו – אך האדם המכיר בכך יכול ללמוד גם ספציפית על ייחודו דווקא בדבר שבו נפל. מכאן שהניסיון איננו רק לא ליפול, אלא גם לתקן את הנפילה שבכל-זאת התרחשה בתיקון אישי המכוון את הסובייקט ('שורש נעלם'; 2.3) ומוסיף על השורש הקבוע; זהו התיקון של היחיד הלומד מנפילתו של דוד, ושל הציבור הלומד מנפילתם של ישראל.

שנית, התיקון הספציפי של חטא העגל, לאחר התשובה וכחלק ממנה, מלמד על הוספה גם על המציאות, בנוכחותו הגלויה של הקב"ה במחנה ישראל, במשכן. זאת ועוד: חטא העגל הוביל לשבירת הלוחות הראשונים, וגם זה התברר כמעלה (שעליה נותן הקב"ה למשה 'יישר כח'), בהוספת ספר ויקרא על מצוות הקורבנות המרובות שבו ובאור המרובה של חידושי התושב"ע, הכלולה בלוחות השניים:

ד"ג דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו {...} ושבר את הלוחות {...} הסכים הקב"ה" על ידו ואמר לו "יישר כחך" {שבת פז, א; א; ...} שהלוחות שניים היו כוללים כל תורה שבעל פה, "מדרש הלכות ואגדות", כמו שאמרו (שמות רבה מו, א; מז ג). וזה הוצרך אחר הקלקול {של חטא העגל} הרב חכמה {של תושב"ע} לתקן הרב כעס' {של החטא}, וכמו שאמרו (נדרים כב, ב), ד"אלמלא {לא} חטאו לא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה כו', מאי טעמא? כי רוב חכמה רב כעס' {קהלת א, יח} " {...} דלוחות ראשונים היו מעשי ידי ה', שהוא יתברך חקק הדברים על לב ישראל {...} מה שאין כן לוחות שניים, נאמר למשה: "פסל לך" {שמות לד, א} שהוא יפסול הלוח דלב אבן, ויעשה את ישראל להיות להם כח מוכשר לקבל הדברי תורה, עם הרב חכמה לתקן הרב כעס' {נדרים שם; ...} התורה שבעל פה שניתן לחכמי ישראל ו"לא בשמים הוא" {דברים ל, יב}.<sup>715</sup>

לטענת ר"צ, התשוקה החיובית להשגחה גלויה היתה תחילה 'הנגע' שהוביל לחטא העגל ולשבירת הלוחות, אך בהפיכתו ליעגל הוא הוליד את התיקון האישי-ציבורי בהוספת כבוד ה' בתשובה אליו (בגילוי אפילו בחטא עצמו), ואף את התיקון בעולם: את ספר ויקרא, את האור החדש של המשכן ואת התושב"ע. אך בעוד המשכן עומד לעצמו ללא מעורבות אנושית, התושב"ע עצמה היא החידוש שממשיך ויוצר האדם בתושב"כ; כאן אין זו רק חשיפה של כבוד ה', אלא כינונו, כפי שנראה להלן (5.4).

## 5.2. 'כח הפעולה' בפמליא של מעלה ובחידוש העולם-הזה

השפעת 'הבחירה' האנושית גם על המציאות שמחוצה לה (מעבר להשפעה הפנימית על השורש), ובעיקר בחידוש בתורה, מובילה לאמירות רדיקליות של ר"צ בדבר כוח השפעה בעולמות העליונים, על האלוקות כביכול, שממנו

accommodation; ראו דן, על הקדושה, עמ' 341, המפנה בהערה 55 לבנין, עקבות, עמ' 145-162, לפיו האל מתאים את עצמו ליכולתיהם של בני האדם להשיגו – כפי שבעקבות החטא הקב"ה מתאים את עצמו, לפי ר"צ, לחולשתם של ישראל להשיגו ללא תיווכו הגשמי של המשכן. אלא שלפי ר"צ, כאמור, חולשה זו והחטא מתגלים כיתרון וכזכות המוסיפים על המצוות האלוקות את מצוות המשכן והקורבנות המרובות; מכאן שציוויי של הקב"ה אינם רק אקומודציה 'המנמיכה' את רצונו המקורי לפי מצבם הירוד של ישראל, אלא להיפך: ישראל מוסיפים כביכול על הרצון המקורי, שכביכול מתעלה על ידי כך עוד.

<sup>714</sup> דברי סופרים ז, עמ' 215-216.  
<sup>715</sup> פרי צדיק ב, כי תשא ג, עמ' שו.

מושך האדם כוח להשפעה גם במציאות של העולם-הזה. בהקשר זה הצביעה ליוור על המושג 'כח הפעולה', בעיקר בפעולות דיבור שונות – שלפי דברינו בפרק הקודם מבטא את הממשות הניתנת לדיבור האנושי הקונטינגנטי (ככזה) – המשפיע באונטולוגיה של העולמות העליונים, ואף מושך ממנה לעולם המעשה, כלומר חורג מהאפיסטמולוגיה של התיקון העצמי אל הממשות האונטולוגית של העולמות שמחוץ לאדם.<sup>716</sup>

ר"צ קובע במפורש שמעשי האדם הטובים והרעים יכולים להוסיף כח או להתיש (בהתאמה) פמליא של מעלה: "ודאי גם במלאכים שייך תוספת כח והתשת כח וכמו שאמרו ז"ל (איכה רבה א, לג) על פסוק (דברים לב, יח): 'צור ילדך תשי', ד'מתישין כח פמליא של מעלה'. וכן על פסוק {תהילים סח, לה}: 'יתנו עוז לאלקים' (זוהר הקדוש ח"ב, לב, ב) דמוסיפין כח בפמליא של מעלה".<sup>717</sup> ר"צ מלמד אפוא על פעולה תיאורגית, שבה מעשי האדם משפיעים, לטוב ולמוטב, על העולמות האלוקיים העליונים. מיקודו של ר"צ את התוספת האנושית לחידושי התורה, מלמד על השפעה על האלוקות, כביכול, גם כאן:

"לא שאני צריך לכם {בהארית המנורה במקדש} אלא שתאירו לי כדרך שהארתי לכם" {...} כיון שעמד המשכן קרא הקדוש ברוך הוא למשה ואמר לו תאירו לי, שנאמר {במדבר ח, ב}: 'בהעלותך את הנרות' {...} {במדבר רבה טו, ה}. והיינו דהתורה נקרא 'אור', והמנורה {שכנגד החכמה והתורה; בבא בתרא כה, ב; במדבר רבה יד, ט} מורה על אור תורה שבעל פה, וזה נקרא 'תאירו לי', כמו שמצינו {בגמרא בבא מציעא נט, ב}: "'לא בשמים הוא' {דברים ל, יב} וכו' מאי קעביד {=עושה} קודשא בריך הוא וכו' קא חייך {=מחייך} ואמר: נצחוני בני". וכן {שם, פו, א}: "הקדוש ברוך הוא אומר: טהור, וכלהו מתיבתא דרקיעא {=וכל ישיבת השמים} אמרו: טמא, ואמרו: מאן נוכח? נוכח רבה בר נחמני." שהתורה שבעל פה ניתן לחכמים, ונראה כמו שהם מאירים כביכול להשם יתברך.<sup>718</sup>

<sup>716</sup> ליוור, **תושב"ע**, עמ' 70-82, 228-369; ראו שם דוגמאות רבות מכתבי ר"צ ל'כח הפעולה' בדיבור, בקביעת הזמנים (כגון בראש-חודש, אפילו ישראל קובעים אותו של כטבעו במזיד; ראו 5.3) ועוד. דוגמא נוספת שמעלה ליוור היא כתיבתו על העקרונות, כנסיון לבצע אקט פרפורמטיבי שיתקן בפועל את עקרונות-שלו; ראו לעיל 0.1.1.

וראו שם, עמ' 312, הערה 1 (ההדגשות שלי): "המונחים 'מגיה' ו'תיאורגיה', השכיחים במחקר, טעונים בעיות מתודולוגיות עמוקות, בניסיונות להגדירם, בשאלות קווי התיחום ביניהם לבין 'דתי' ו'מיסטיקה', ובשאלות ההצדקה והמחיר של השימוש במושגים 'חיצוניים' לעולם הרוחני הנדון {...} בחרתי במונח 'כח פעולה' שהוא מושג פנימי השייך ללשונו של ר' צדוק. אני כוללת כאן ב'כח הפעולה', מרחב גדול ומגוון, הכולל כח פעולה בעולמות עליונים {...} בתורה {...} {עולם המעשה החיצוני} {...} בעולם הנפש הפנימי. בהגותו של ר' צדוק יש, מלבד שיתוף השם, גם קשר פנימי עמוק בין כח הפעולה במישורים שונים אלו. כח הפעולה בתורה, **פועל למעלה, בעולמות עליונים, וחוזר ופועל למטה, בעולם המעשה**, באשר כל העולמות קשורים זה בזה. כח הפעולה בלב האדם, **חוזר ופועל בעולם החיצוני**, באשר נפש האדם קשורה לכל העולמות. שבעים כוחות הנפש של היצר הרע, מזוהים עם שבעים האומות, ולכן פעולה נפשית פנימית, פועלת ממשל גם בעולם החיצוני". בהערה 2 שם היא סומכת דבריה על המודל של אידל ביחס לחסידות: "אחד המודלים השכיחים של המשכת שפע על ידי התורה, מבוסס על תהליך של עליה ומתוכה המשכה למטה. אידל אפיין מודל כזה כשמדובר בעליה מיסטית ומתוכה המשכת שפע כפעולה מאגית, והראה את מרכזיותו של המודל המיסטי-מאגי בחסידות. (אידל, **חסידות**, עמ' 202-231, על מודל זה בחסידות; ושם, עמ' 324-340, להקשרים ספציפיים של לימוד תורה). כיוון זה תופס מקום מרכזי גם בעולם המתנגדי. לדוגמא {...} **נפש החיים**, שער ד, פרק כו, עמ' רעא-רעב."

בעמ' 228, הערה 7, עומדת ליוור על הדומה והשונה בין 'כח הפעולה' בדיבור לתיאוריית speech-act של אוסטיין וסירל, כשעיקר ההבדל נובע מכך שהאחרונים מתבססים על תפיסה הסכמית-חברתית של השפה, בעוד 'כח הפעולה' המאגי היהודי מבוסס על שפה אלוקית המכוננת את כל רובדי המציאות; ראו על כך גם גרוסמן, השפה והאותיות, עמ' 407-402.

<sup>717</sup> **מחשבות חרוץ** יט, לה, עמ' 175. וראו גם בצייטוטים ליד הערות 555 ו-604, שם תולה זאת ר"צ גם בכוח הנקבי, שדווקא היותו מושפע והוכו למשפיע (נקבה תשוב גבר). דברי ר"צ על 'פמליא של מעלה' עוסקים במלאכים שאותם מפרש ר"צ באופן פסיכולוגי, כביטוי לכוחותיו הנפשיים של האדם (ראו למשל בדבריו ליד הערה 607 ובהערה 723), ומכאן לכאורה שטענתו להשפעה היא אפיסטמולוגית בלבד ולא אונטולוגית; אך כפי שראינו בהערה 607, ר"צ טוען שהמלאכים הם ישויות מיסטיות בפני עצמן השייכות לעולם היצירה (שהכרחי להאמין בקיומן הרוחני), **וככאלו** הן גם הכוח הרוחני-מיסטי המניע את חוקי הטבע הגשמיים ואת כוחות הנפש השונים של האדם – ומכאן שדבריו נוגעים גם לרובד האונטולוגי עצמו, שכפי שנראה עוד בסעיף זה, מעשי האדם משפיעים גם בו בדרכים שונות. עוד על היחס (הפרדוקסלי) בין אפיסטמולוגיה לאונטולוגיה במשנת ר"צ, ראו להלן 6.2.1.

כפי שראינו בהערה 52, הטענה הרדיקלית להשפעה אנושית אפילו על הקב"ה, עולה כבר במדרש; ר"צ מאמץ את ההשקפה הזו אך דבריו על המדרש טוען להשפעה על האלוקות מצד השגתו המצומצמת של האדם (שם אדנו"ת, 'מלכות') ולא מצד העצמות האלוקיות (שם הוי"ה) – בדומה לטענתו כאן על השפעה על 'פמליא של מעלה' (או להלן – על הספירות) ולא על העצמות האלוקיות ממש.

<sup>718</sup> **פרי צדיק** ד, בהעלותך ט, עמ' קיג. ראו בבא מציעא נט, ב: "חזר ואמר להם {ר' אליעזר לחכמים}: אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר: שהלכה כמותי בכל מקום? עמד רבי יהושע על רגליו ואמר {דברים ל, יב}: 'לא בשמים היא' {...} שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה {שמות כג, ב} 'אחרי רבים להטות'. אשכחיה {=מצאו} רבי נתן לאלהו, אמר ליה: מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא? אמר ליה: קא חייך {=אמר לו: מה עשה הקב"ה באותה שעה? אמר לו: מחייך} ואמר: נצחוני בני, נצחוני בני". וראו שם פו, א: "קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא {=נחלקו בישיבת הרקיע}: אם בהרת קודמת לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת – טהור, ספק {מה קדם למה} – הקדוש ברוך הוא אומר: טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי {=וכל ישיבת הרקיע אומרים}: טמא. ואמרי: מאן נוכח {=מי יוכיח}? נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות {...} כי הוה קא ניחא נפשיה {=כשנחה נפשו} {נפטר} אמר: טהור טהור".

וראו גם **פרי צדיק** ב, כי תשא ג, עמ' שו: "וענין שמן דנרות, שהיה עיקר 'בא והאר לי' כמו שאמרו {בראשית רבה ל, י}: {...} התורה שבעל פה שניתן לחכמי ישראל יולא בשמים הוא' {דברים ל, יב}, כענין: 'נצחוני בני' (בבא מציעא נט, ב), וכן: 'מאן נוכח רבה בר נחמני' (שם פו, א)". כאן קושר ר"צ את הארת המנורה של ישראל, להארתו של אברהם באור כשדים; ראו ליד ובהערה 455.

לפי ר"צ, הקב"ה רוצה וצריך, כביכול, את הארתם של ישראל לו, עד שהם יכולים לפסוק כנגדו, כפי שפסקו נגד בת-הקול במחלוקת יתנורו של עכנאי, וכפי שנפסקה הלכה כדעת הקב"ה וכנגד דעת כל ישיבת הרקיע במחלוקת בענייני נגיעים רק על-ידי דעתו של רבה בר נחמני. בכוחם של חכמים גם לגזור, והקב"ה יקיים גזרתם:

על דרך שנאמר (איוב כב, כח): "ותגזור אומר ויקם" – צדיק גזור והקב"ה מקיים {סוטה יב, א}, כי נעשה הוא מכריע בבית דין של מעלה, והלכה כמותו בגזירותיו נגד גזירת דינא עילאה {=הדין העליון}; כי כל המשפטים בכל עולמות עליונים הכל הוא על פי התורה – והתורה כבר נמסרה לתחתונים {...} וגזירת הצדיק המתקיימת, היינו שהוא אומר שכך ראוי להיות המשפט, דזה נקרא גזירה – שגזור בדין שכך ראוי להיות ועל כן נתקיים.<sup>719</sup>

לפי חז"ל, הקב"ה מקיים את גזרותיו של הצדיק; ר"צ מרחיב זאת לכל גזרות דרבנן שמופנות לא רק לישראל כסייג למצוות התושב"כ, אלא גם לקב"ה עצמו המקיימן. בהמשך לטענתו הכללית על עדיפותה של מידת הדין (4.3), גם כאן מדגיש ר"צ שלא רק שהחסד האלוקי (ידיעה) אינו קובע את דיני התורה ומבטל את הדין ('בחירה') האנושי – אלא שהתורה נמסרה לתחתונים והם שקובעים אותה לפי מה ש"ראוי" לדעתם (גם אם אינו מתאים לדעה האלוקית), ובכך גם את המשפט והדין בעולמות העליונים. כפי שראינו (4.3.3) החסד האלוקי השלם הוא דווקא זה המעניק לאדם את 'בחירה' מתוך מידת הדין; לכן, גם כאן טוען ר"צ, שהיקבעות העולמות העליונים לפי התחתונים אינה חסד אלוקי אלא מוצדקת על פי דין ומשפט: "שגזור בדין שכך ראוי להיות ועל כן נתקיים". הדין מתקיים לא רק מצד הדין האנושי אלא גם מצד העולמות העליונים עצמם, שכן הקב"ה קבע בבריאה שיפעלו לפי התורה, וזו הרי נקבעת כעת בידי האדם וגזרותיו. התורה האלוקית קבעה בעצמה שלא בשמים היא אלא בידי אדם – ומכל מקום חכמי התושב"ע קבעו שכך היא קבעה.

אך לא רק העולמות העליונים; לפי ר"צ, גם הקב"ה עצמו מקיים כביכול את גזירת האדם הצדיק, שכן גם הוא מקיים את מצוות התורה שהוא עצמו קבע – כגון איסור טלטול והיתרו ברשות היחיד או מצוות תפילין – אך גם את מצוותיהם וגזרותיהם של חכמים:

הקב"ה גם כן מקיים המצוות, כמו שאמרו במדרש (שמות רבה ל, ט): "מלך {בשר ודם} גזור גזירה והוא וכו' {אומר לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן} [...] אלהים אומר ועושה? {למה אינו משמר שבת? וכו' והשיבו {אין אדם רשאי לטלטל בתוך חצירו בשבת? [...] העליונים והתחתונים} דהוא חצירו של הקב"ה, {שנאמר {ישעיה ו, ג}: 'מלא כל הארץ כבודי'}. וכן אמרו {ברכות ו, א}: "מנין שהקב"ה מניח תפילין? {שנאמר {ישעיהו סב, ח}: 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו'; [...] וכן {מקיים} מצות חכמים, על זה נאמר {איוב כב, כח}: "ותגזור אומר ויקם" {כמו שאמרו פסיקתא רבתי, ג {ביום השמיני, ז ע"ב: "אמר [...] הקב"ה [...] כל מה שהם גוזרים עליך קיים, שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך' {דברים יז, יא}, למה? שאף עלי הן גוזרין"}), "צדיק גזור והקב"ה מקיים" {תענית כג, א}.<sup>720</sup>

<sup>719</sup> **תקנת השבין יב**, טו, עמ' 158. **באור זרוע לצדיק ג**, ו-ז, עמ' 207-208, מחבר ר"צ את הדברים להוספת/התשת הכוח בפמליא של מעלה, וכן להבדל בין תושב"ע לתושב"כ (שבו נעסוק להלן, 5.4), ושם הצדיק אינו גזור, אלא הקב"ה גזור והצדיק מבטל: "יזוה מדריגת עבד {...} ולכן אמר {יעקב, שכנגד התושב"כ-תפארת'; 3.2.1, 5.4}: 'התחת אלקים אנכי' {בראשית ל, ב}, רצה לומר שהוא מכיר כי ה' יתברך מנהיג הכל ואין בידו לעשות מאומה זולת רצונו {...} אבל דוד המלך {שכנגד תושב"ע-מלכות'; 4.2.1, 5.4; [...] התפאר: 'לי דיבר צור ישראל וגוי צדיק מושל וגוי' {שמואל ב, כג, ג}, שהגיע למדרגה זו 'הקב"ה גזור וצדיק מבטל' {מועד-קטן טז, ב; [...] זהו מצד התורה שהורידה ה' יתברך לארץ {=תושב"ע, 'מלכות'} ומצידה מצינו בבבא מציעא {נט ט} 'נצחוני בני', כי מצידה הם מדרגת 'בנים' כנודע {מלכות'=בת; ראו לעיל הערה 558}, ויכולים למשול כביכול בגבורה של מעלה ולא בתורת 'עבד'. והתחלת בנין מדרגה זו היה גלות מצרים {...} דענין מצרים כולה כשפים {...} {מנחות פה, א}, והיינו {...} {חולין ז, ב} דכשפים מכחישים פמליא של מעלה, והוא כמו ששמעתי {מרמ"י} על פסוק {תהלים סח, יב}: 'ה' יתן אומר המבשרות צבא רב', כי כשה' יתברך מחדש דבר בעולם הוא מתפשט בכל הנבראים בכל אחד לפי דרכו; וכשה' יתברך רצה לחדש דבר זה שיהיה ממשלה לתחתונים, כביכול, בפמליא של מעלה – נתפשט מדרגת הכשפים במצרים {שהם ההיפך מן התורה כנזכר לעיל {שהיא ממשלה חיובית בעליונים}}". כפי שנראה להלן (5.3), העדפת החיסרון כמצע לחידוש מתמיד ולדביקות מביאה להעדפת **העבד על השר**, שדווקא בורותו בסודות העליונים יכולה להוביל לשינוי הגזירה; אך למרות עדיפות העבד, אותו שיקול מוביל כאן להעדפת **הבן על העבד**, בשל סגולתו להפך את הגזירה האלוקית, היפוך שהוא עצמו רצון ה'.

<sup>720</sup> **רסיסי לילה כב**, א, עמ' 31. כבר בראשית החסידות הודגש הרעיון של גזירת הצדיק; ראו למשל ר"א מליזינסק, **נעם אלימלך**, עמ' קפב-קפג, ד"ה 'היום הזה': "דאמרין בגמרא {תענית כג, א}: 'הקדוש ברוך הוא גזור והצדיק מבטל, שנאמר {איוב כב, כח}: 'ותגזור אומר ויקם' {...} אך זאת צריך להבין, מאין הוא להצדיק שיכול לרפאות לחולה על ידי תפילתו ולהמשיך לו חיות שיחיה האדם? {...} אמנם אין זה כי אם מחמת שהצדיק מדבק עצמו בהשם יתברך ברוך הוא ונמצא חיותו דבוק בהחיים הנצחיים העצמיות, והוא ליה חיותו של הצדיק גם כן עצמיות ונצחיות, כי אל עצם יחד ידבקו {=הצדיק והאל} ולכן יש כח ביד הצדיק להמשיך חיות אל החולה". וראו שם עמ' קסח, ד"ה 'וירא בלק', שם הוא אף מייחס כוח זה לכלל בני ישראל וקושר כוח זה במפורש לכוח הדבור: "בלק היה מבין בישראל שיכולין לפעול בדבור שלהם כל מה שרוצים, על דרך שאמרו {תענית כג, א} 'הצדיק גזור והקדוש ברוך הוא מקיים'". בדומה לטענת ר"צ, הדבקות של הצדיק – ואף של כל ישראל – בעצמות האלוקית (ידיעה) לפי ר"צ) שהיא החיים הנצחיים (ההופכת את חייו-שלו לנצחיים), מאפשרת לו להאריך את חי החולה – ולישראל לעשות כרצונם ממש ('בחירה' לפי ר"צ). אך נראה שניתן לפרש גם אחרת: ר"א טוען לדבקות בחיים הנצחיים (ידיעה) המבטלים את המחלה והמוות הקונטנגנטיים ('בחירה') – בעוד ר"צ טוען להיפך: הדבקות בידיעה מעניקה ממשות לכוח היצירתי הבחירי לגבור על המחלה והמוות, הנובעות מגזירה אלוקית (ידיעה); לחילופין: גם לפי ר"צ

לפי ר"צ, כיוון שהקב"ה מקיים את מצוות התושב"כ, הריהו מקיים גם את פסיקות חכמים וגזרותיהם בתושב"ע; לטענתו, חידושי התושב"ע הללו הם הפך החיובי של מידת החוצפה, שנלמד מחוצפתם השלילית של עמלק ובלעם:

קליפת עמלק והמן הוא חוצפה וניצוח כלפי שמיא, והוא כמו קליפת בלעם שאף שנאמר לו {במדבר כב, יב}: "לא תלך עמהם, לא תאור את העם" וגו', ואף על פי כן הלך, ועליו אמרו (סנהדרין קה, א): "חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני {=מועיל} "כו', וכמו כן עמלק והמן ידעו יקרות ישראל, ואף על פי כן עמדו בחוצפה כלפי שמיא לקטרג על ישראל למעלה {...} וענין מדה זו נצמח מבחינת "זה לעומת זה" {קהלת ז, יד}, שברא השם יתברך בקדושה ענין הניצוח כלפי שמיא לטובת ישראל, כמו שאמרו (פסחים קיט, א): "זמרו למי שנוצחין אותו ושמח כו', הקב"ה נוצחין אותו ושמח" וכו', ועל דרך שאמרו (בבא מציעא נט, ב) "מאי עביד {=עושה} קב"ה כו', קא חייך {=מחייך, שמח} ואמר נצחוני בני" כו'. שידועים ישראל שזהו בעצמו רצון השם יתברך, שנחציף פנינו לנצחו לטובת ישראל. וכדאיתא (תענית כה, א) על לוי שהטיח דברים כלפי למעלה {...} והגם דנענש על זה דאיטלע {=שנעשה צולע}, מכל מקום הועיל לכלל ישראל ואתא מיטרא {=בא גשם}. ומזה נסתעף ענין החוצפה והניצוח למעלה בזה לעומת זה בקליפת עמלק להרע לישראל.<sup>721</sup>

ר"צ טוען שהקב"ה רוצה שנחציף פנינו כלפיו וננצחו בפסיקה וגזירה כנגדו ודווקא בזה הוא שמח – וזו המידה הקדושה של החוצפה המתקנת את החוצפה הטמאה של בלעם ועמלק (שלמעשה השתלשלה מהחוצפה הטובה של ישראל); זהו הרצון האלוקי בקונטינגנטיות עצמה, שבתורה מוסיפה חידוש על הרצון האלוקי עצמו. כוח החוצפה החיובי, שיש בכוחו להשפיע על העולמות העליונים, מאפשר לחכמים אפילו לעקור הלכה מן התורה, כגון את האיסור לכתוב את התושב"ע:

על פי התורה אסור לכתוב דברים שבעל פה, כי בכתיבה מסתלק חיות האדם המדבר אותם דברים, ואין משיג אלא גשמיות הדבר בלא חיות. ורק משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" {תהילים קיט, ככו} התירו לכתוב כדי שלא ישתכח הדברים {תמורה יד, ב}, דמכל מקום על ידי הכתב נודע הדבר כפי הלבוש שבעולם הזה, והמבין בינן מתוך הלבוש גם כן על ידי חיות עצמו המתלבש באותו הלבוש הנתפס במוחו ושכלו. וזהו 'עת לעשות', עשיה גופנית, 'לה'; ואף על פי שהוא הפרת התורה, היינו משפט התורה שבכתב שהוא רצון השם יתברך ודיבורו המתגלה בעולם, שכפי רצונו אין תורה שבעל פה מתקבל אלא פה אל פה ואין להלבישו בכתב – מכל מקום אדרבה זהו קיום התורה, כי גם זה דעת לעשות' וגו' מכלל התורה, דפעמים 'ביטולה של תורה זהו יסודה' (מנחות צט, ב) {...} דיש כח זה גם כן ביד חכמי ישראל להפר תורה, שהוא כטעם (מועד קטן טז, ב): "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל", שכך מסר השם יתברך התורה לגמרי לתחתונים, וכן הנהגת העולם שהוא בתורה – על כן גם דבר זה שאי אפשר לכתוב דברים שבעל פה היה בידם לבטל, וממילא ישתנה הדבר גם בענין הנהגת העולם שיהיה בכח להמשיך חיות בדבריהם הנכתבים.<sup>722</sup>

לפי ר"צ, אמנם הכתיבה הגשמית מסלקת את החיות של הדברים שבעל-פה אך בכל-זאת התירו לכתוב את התושב"ע כדי שלא תשתכח, והלומד ישיג את החיות הנרמזת באות הגשמית באמצעות חיותו-שלו. עד כאן נראה שהיתר לכתוב תושב"ע הוא תקנה טכנית בלבד; אך ר"צ מוסיף שהיתר הוא מהותי, משום שהוא נובע מדרישת הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" שהוא חלק מהתושב"כ עצמה – דרשה הטוענת שהעשיה הגופנית והקונטינגנטית של האדם ('לעשות'), היא עצמה וככזו 'לה' – ולכן הדרשה מביאה לשינוי בעולם-הזה עצמו, שכעת יהיה מותר בו לכתוב את התושב"ע מבלי שתאבד את חיותה. הדרשה של התושב"ע קובעת את מובנה של התושב"כ כטוענת בעצמה שהתושב"ע צריכה לקבוע את מובנה – והתושב"ע טוענת שהתושב"כ עצמה מתירה את כתיבתה של התושב"ע! בכך ניכרת השפעתם של חכמים על התושב"כ והאלוקות כביכול, וממילא על העולם-הזה, שכן הנהגתו תלויה בהנהגת הקב"ה הנקבעת כביכול וכאמור בידי חכמים. שינוי ההלכה התיאורטי המתיר כעת את כתיבת התושב"ע (שינוי שהוא-עצמו חידוש של התושב"ע לפי פסוקי התושב"כ) משנה את האונטולוגיה בעולמות העליונים – "וממילא ישתנה הדבר גם בענין הנהגת העולם" באונטולוגיה של העולם-הזה הגשמי, כך שהחיות האלוקית תתקיים גם בתושב"ע שנכתבה.

המחלה והמוות הסקונטינגנטיים ובחיריים, אך גם ביטולם אינו נובע ממחיקתו בידיעה' אלא מהכוח היצירתי הבחירי עצמו לאחר שקבל את ממשותו מ'הידעה'.

<sup>721</sup> פרי צדיק ב, פורים ה, עמי רצג.  
<sup>722</sup> רסיסי לילה נו, ז-ח, עמי 180; ההדגשות שלי. ראו מועד קטן טז, ב: "אמר אלהי ישראל, לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים' {שמואל ב, כג, ג}; מאי קאמר {=מה אומר [הפסוק]}? {...} הכי קאמר {=כך אומר}: אמר אלהי ישראל, לי דבר צור ישראל, אני מושל באדם, מי מושל בי? צדיק, שאני גוזר גזרה {הוא} מבטלה".

היבט נוסף של כח הפעולה האנושי לפי ר"צ הוא הדיבור. לטענתו, לדיבור שבקדושה יש כוח יוצר, ככוח הדיבור האלוקי בבריאה: "שהדיבור כמעשה בדיבורי ה' יתברך {שבת קיט, ב} {נוכח כל דיבורי האדם שלכבוד קונו הם ממש דיבורי ה' יתברך [...]";<sup>723</sup> כך למשל דברי השבח של הציבור לקב"ה:

{...} סיפור שבחיו של מקום, וכאשר השם יתברך מתפאר בשבחן של ישראל לו, מדה כנגד מדה, זהו שבחן של ציבור. ואז הם דברים הפועלים, דהיינו שהשבח אינו בדרך סיפור דברים לבד, שזה אינו אצל השם יתברך, כי "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים לג, ו) ודיבורו של השם יתברך חשוב {=נחשב כ} מעשה. ומאחר ששבחו של מקום הוא שבחן של ציבור, היינו דייבורן של ציבור כאילו הוא דיבורו של מקום והדיבור פועל ישועות. כי דיבור השם יתברך אינו משפה ולחץ, רק בכל העולמות, ובעולם העשיה הוא במעשה.<sup>724</sup>

לפי ר"צ, ישראל משבחים את הקב"ה – וזה עצמו שבחם, שכן גם הוא משתבח בהם ובמעשיהם, ובכך שמשבחים אותו; וכיוון שדיבורו אינם סיפורי דברים סתם אלא מעשה של בריאה, כך גם דברי השבח של ישראל הדבקים בדברי השבח של הקב"ה אינם סתמיים אלא יוצרים והם שותפים לקב"ה כביכול. לפי התפיסה החסידית, הדיבור האלוקי שברא את העולם אינו גורם מניע שלאחריו פועל העולם עצמאית, אלא הדיבור האלוקי ממשיך ומקיימו: "לעולם ה' דברך נצב בשמים" {תהלים קיט, פט}, והיינו כידוע מהבעל שם טוב זצוקלה"ה, שהדיבור יהי הרקיע' {בראשית א, ו}, זהו הנצב ומקיים השמים בתמידות לעולם, שהדיבור של השם יתברך חי וקיים לעד.<sup>725</sup> אך כיוון שלפי ר"צ כוחם היוצר של דיבורי הקדושה של ישראל מקביל לכוח הבריאה האלוקית, הריהו אף מחליף את הדיבור האלוקי: הוא המחדש את הבריאה ולא הקב"ה:

"ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית" {ברכת יוצר אור' בשחרית}, שהעולם נברא בדברי תורה, כמו שאמרו (ריש בראשית רבה {א, א}): "אני הייתי כלי אומנתו" כו'; ואחר כך מחדש בכל יום חידוש הלכה בבית דין של מעלה (כמו שאמרו בראשית רבה פ' מט, {ב}), ועל ידי חידוש ההלכה מחדש בכל יום מעשה בראשית; ואחר מתן תורה נמסר חידוש תורה שבעל פה לחכמים, ונקראו תלמידי חכמים בנאין, שעוסקים בבנינו של עולם (כמו שאמרו שבת קיד, א).<sup>726</sup>

<sup>723</sup> **דובר צדק** ד, אחרי מות רכ, עמ' 265. ר"צ מתאר גם את כוחו של האדם לברוא את ההשגחה האלוקית עצמה – אמנם רק בהכרתו האפיסטמולוגית של האדם: "אנכי {ה' אלקיך} {שמות כ, ב} קודם לילא יהיה לך {אלקים אחרים} {שם, ג}, כי על ידי ההתבוננות הגמורה ב'אנכי' מצד אמונה הברורה בהשם יתברך שהוא מצוי, הוא ניצול מ'לא יהיה' ונשמר מכל מיני הסרות ונזקין. כי אמרו ז"ל (תנחומא, ויצא ג): 'עשה מצוה אחת, מוסרין לו מלאך אחד לשמרו'. והנה מדה כנגד מדה, כל המצוות קיבלו על ידי שליח – נמסר מלאך; ו'אנכי' ו'לא יהיה' שמעו מפי הגבורה {מכות כד, א} – לכך בשכר אנכי הקב"ה בעצמו שומרו. ובמקום אחר אמרו (זוהר חדש, רות, עה, א). כי ממצוה נברא מלאך; ובמצות 'אנכי' **נברא כביכול התגלות השגחת הקב"ה בעצמו במוחו ודעתו של זה, בריאה ממש יש מאין** במוח ולב אטום, להיות מצוי אצלו תמיד על ידי אתערותא {=התעוררות} כחודה של מחט מתתא {=מלמטה}, נפתח אחר כך כפתחו של אולם {שיר השירים רבה ה, ב} "צדקת הצדיק מא, עמ' 15; ההדגשות שלי).

לפי ר"צ, מי שמקיים את מצוות 'אנכי' הפוזיטיבית ומכיר בהשגחה האלוקית, ממילא נמנע מעבירות ומקיים בזה את מצוות 'לא יהיה' הנגטיבית; ובעוד ששאר המצוות שנמסרו על-ידי שליח, המקיימן נשמר על-ידי מלאך-שליח – המקיים מצווה זו שנמסרה ישירות מהקב"ה, הקב"ה בעצמו שומרו. זאת ועוד: לפי ר"צ, אם כל מצווה גורמת לבריאת מלאך, הרי שבמצווה זו האדם כביכול בורא בהשתדלותו ('בחירה'), 'יש מאין' ממש, את ההשגחה האלוקית ('ידיעה'), אמנם לא בעולם בכלל אך בהכרתו-שלו – ולעומת השתדלותו נענה הקב"ה ('ידיעה') ואכן שומרו ומשגיחו. על כוחו של הדיבור ליצור לפי הקבלה, ראו לאורך מאמרו של ליבס, כוח המילה.<sup>724</sup>

<sup>724</sup> **צדקת הצדיק** רלו, עמ' 150.

<sup>725</sup> **פרי צדיק** ב, תצוה י, עמ' רנה. דברי הבעש"ט מופיעים גם אצל רש"י, **תניא**, שער היחוד והאמונה א, עו ע"ב. לגבי הדיבור האלוקי הבורא בכל רגע, ראו גם **שיחת מלאכי השרת** ג, ד, עמ' 187: "בדבר ה' שמים נעשו" {תהלים לג, ו}, שלא ברא השם יתברך את העולם כאומן העושה דבר, רק על ידי דיבורו לבד, והיינו שדיבורו יהיה דבר זה, אותו דיבור הוא הכח של הדבר ההוא וחיותו וקיומו. וכמו שנאמר (נחמיה ט, ו): 'ואתה מחיה את כולם', וכמו שנאמר: 'לעולם {ה'} דברך נצב בשמים' {תהלים קיט, פט}, שדיבורו, שעל ידו נעשה השמים, הוא ניצב שם לעולם, להחיותו ולקיימו. לגבי ההקבלה לדיבורי הצדיקים הבוראים, ראו גם **ליקוטי מאמרים** יא, ו, עמ' 72: "וכמו שיבדבר ה' שמים נעשו" {תהלים לג, ו}, כן אמרו ז"ל (סנהדרין סה, ב): 'אי בעו צדיקי – מברו עלמאי' {=אם רצו הצדיקים – בראו עולם}."

<sup>726</sup> **פרי צדיק** ג, פסח לא, עמ' צה. ראו על כך גם פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 107-106. על המסורת החסידית של חידוש העולם על-ידי חידושי תורה, ראו ליור, **תושב"ע**, עמ' 70, הערה 7. רעיון זה חוזר רבות ב**פרי צדיק**; ראו למשל שם, ב, פקודי ג, עמ' שמה, שם קושר זאת ר"צ שוב לכך שהקב"ה מקיים את מצוותיו וגזרותיו שלו, שהרי הוא מצווה על ישראל ללכת בדרכיו, וההלכה בדרכיו היא לקיים את גזרותיו. וכשם שגמר המעשה של האדם אינו תלוי בו אלא בקב"ה, כך גם גמר המעשה של הקב"ה תלוי באדם: ראשית בשבת, שבה דווקא אי-העשייה שהולכת בדרכי ה' ששבת בשבת, היא המשלימה את המעשה האלוקי בבריאה; שנית בתורה, שפסיקת ההלכה האנושית בתושב"ע הולכת בדרכי ה' בגזירת גזירותיו ומשלימה את התושב"כ: "דכל מצות התורה הוא 'והלכת בדרכיו' {דברים כח, ט} שהשם יתברך מקיים כל המצות כמו שאמרו (ויקרא רבה לה ג): 'י'בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה – אם רצה לקיימה, הרי הוא מקיימה, ואם לאו סוף שמקיימה על-ידי אחרים; אבל {הקב"ה} אינו כן, אלא {גזר} גזיר, הוא מקיימה תחלה' כו'. והיינו שהאציל דברי תורה לבריאת עולמו וציונה לישראל 'והלכת בדרכיו' {...} שבאמת גמר המעשה הוא מהשם יתברך, ד'קב"ה לא בעי מינן אלא רעותא דלבאי' {=אינו רוצה ממנו אלא רצון הלב} (כמו שאמר זוהר ח"ג, קס, א) {...} וכן הציג השם יתברך בשעת הבריאה, 'כי ששת ימים עשה ה' {שמות כ, יא} וגוי, שברא רק כח בעולם שיעמוד ו' ימים, ואחר כך צריך שיוגמר על ידי השבת {...} והעיקר על ידי שיהיה שומר שבת. ומקודם מתן תורה מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית על ידי חידוש הלכה שהקב"ה מחדש בבית דין של מעלה בכל יום {...} בראשית רבה מט {ב} {...} אבל עיקר התכלית היה שיהיה אומה ישראלית שקבלו התורה, ואז נמסרו חידושי ההלכות לישראל, ונקראו 'בוני עולם', בנאין שעוסקין בבנינו של עולם (כמו שאמרו שבת קיד, א {...}) ואמרו (כתובות ה, א): 'גדולים מעשה צדיקים {יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב {ישעיהו מח, יג}: 'אף ידי {רש"י: חדא יד} יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' {כו}, ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב {שמות טו, יד}: {מכון} {לשבתך פעלת ה'} וגוי, מקדש אדני כווננו ידך' {כלומר: שתי ידיים}, קרו לה {קורא למקדש} מעשה ידיהם של צדיקים, וכתב 'כווננו ידך' {של הקב"ה}."



אך לא רק חידוש העולם-הזה מצוי בידי חכמים וחכמתם האנושית; לפי ר"צ הנהגת כל העולמות ואף חידושם וקיומם תלויים בחידושי התורה של חכמי ישראל, המושלים כביכול ברצון הקב"ה:

וזהו הוספת הכח בפמליא של מעלה, בסוד {תהילים סח, לה}: "תנו עוז לאלקים" (זוהר ח"ב, לב, ב), כי על ידי זה ממילא, אחר שנתחדש אור זה במדות, אף הנהגתם {של העולמות העליונים} הוא כך, שהרי אור זה הוא שופע בהם. וכל התורה שבעל פה היא רמיזה בתורה שבכתב, ועל כן גם כל מה שנתגלה כבר מהתורה שבעל פה וכתבא ומנחה בספרי חכמי ישראל, הרי הוא אצלנו בגדר תורה שבכתב, שכבר נתגלו רמזות אלו בתורה שבכתב ונעשה להנהגה קבוע. וכל הנהגת העולם שהוא על פי התורה היינו על פי התורה שבכתב ופירושה שבעל פה, וכל מה שכבר גלוי מהתורה שבעל פה הרי כבר ההנהגה גלויה כך, כמו שהלכה קבועה וגלויה לכל, וכל חידושין שבהנהגה הוא על ידי התחדשות תורה שבעל פה המתגלית ללבבות חכמי ישראל באותו דור, וכפי אותם ההתחדשות כך הם בהתחדשות בהנהגה, על ידי הצדיק המושל ביראת אלקים {שמואל ב, כג, ג; מועד קטן טז, ב}, שהוא התלמיד חכם האמיתי שבחכמי ישראל.<sup>727</sup>

ר"צ מרחיק כאן צעד נוסף: התושב"כ אינה מתחדשת ולכן אינה מחדשת עוד את העולמות; רק התושב"ע המתחדשת מחדשת אותם, ולכן אפילו חידוש בתושב"ע (מתוך הרמזים בתושב"כ) שכבר נכתב הריהו כתורה-שבכתב, שכבר אינו מחדש את העולמות: רק התחדשות ותוספת גמורה בתושב"ע תחדש ותקיים את העולמות. כפי שמראה ליוור, בדרך כלל מדגיש ר"צ את חשיבות הכוונה שמאחורי המעשים והדיבורים המושכים שפע; ר"צ מתאר כיצד דווקא דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב בעניינים שונים שבין אדם לחברו, לעצמו ולמקום – וכך גם לגבי כוח הפעולה הדורש כוונה:

וזהו כל כח הכשפים {...} שגם להשבעת השדים צריך כוונה שלימה {...} וכמה פעמים אמרו {זוהר חא, קנ, א} "דאתקשר בסיטרא אחרא" [=שנקשר בצד האחר, בטומאה], פירוש 'קשר' היינו כאשר הגיע לשורש חיותו לשנות הצירוף {של האותיות, המהות} דשם {המקושר לטוב}, להיות שם מקושר לרע, כמו דרך משל השטוף בתארה וזימה עד שמרוב חולת אהבה ימות כשימנע ממנו {...} זה נקרא שמקושר בשורש חיותו לדבר זה; וכאשר 'חכמה' רבינה' דמוחו ולבו שקועים בוזה וכל הדיבורים שבו יוצאים ממוח ולב זה יש בהם כח הפועל להכחיש פמליא של מעלה, כי 'פמליא של מעלה' הוא סדר ה' יתברך ויש לו כח זה ד'ותגזור אומר ויקם" {איוב כב, כח} – "הקב"ה גזור וצדיק מבטל" (מועד קטן טז, ב), היינו על ידי כח דיבור פיו, כי כך מסר ה' יתברך הכח ליד האדם {...} וכך בכח הרע הכשפים גם כן הוא כמו "ותגזור", שכן דיבורו כך והיינו כשדיבורו בכל כוחו. וכך הם כל הלחשים שבגמרא {...} שיודע ללחוש ולוחש לחישות על המתפלל ונענה {תענית ח, א}, והיינו ודאי כשהוא בכל כוחו עד 'דאמר משיב הרוח – נשיב זיקא' (שם כד, א), שהוא כך כמו שמדבר – כך צריך להיות יודע ללחוש אותם לחשים דבגמרא {...} שאף הרוחות צריכים סיוע על ידי פעולת אדם, שהאדם הוא הנותן עוז לכל כוחות פמליא של מעלה ולכל מיני רוחות וכוחות שונות שבעולם על ידי מעשיו ודיבורו, ולכן יוכל על ידי לחשים וקמיעות וכדומה ובלבד כאשר הוא דיבור ופעולה שיש בה רוח חיים שיוצאה משורש חיותו.<sup>728</sup>

<sup>727</sup> פוקד עקרים ד, ה, עמ' 225; ההדגשות שלי. ראו זוהר ח"ב, לב, ב: "כד ישראל עבדן עובדן דלא כשרן, כביכול מתישן חילא דקודשא בריך הוא, וכד עבדן עובדן דכשרן, יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא, ועל דא כתיב (תהלים סח, לה): 'תנו עז לאלהיכם', במה? בעובדן דכשרן" (=כאשר ישראל עושים מעשים שאינם כשרים, כביכול מתישים חילותיו/כוחותיו של הקב"ה, וכאשר עושים מעשים כשרים, נותנים תוקף וכוח לקב"ה, ועל זה כתוב: 'תנו עז לאלהים [השם האלוקי המבטא את היותו בעל הכוחות כולם; ראו הערה 450], במה? במעשים כשרים).

ליוור, תושב"ע, עמ' 69-65, מציגה את דברי ר"צ אלו כביטוי להיכללות התושב"ע בתושב"כ בהעלם, ולהתגלותה המתמשכת במהלך הדורות. לשיטתה היכללות זו היא הנותנת כוח בריאה עצום בידי חכמים המחזשים בתורה, משום שתורתם היא מעין התושב"כ שבה נברא העולם; לכן, למרות הכוח הניתן בידי חכמים, בסופו של דבר מדגישה ליוור כדרכה את הפן הפטליסטי, לפיו גם כוח הבריאה של חכמים אינו אלא כוח הבריאה האלוקי עצמו. ואולם, מדברינו כאן, ולהלן בדיון על היחס בין תושב"כ לתושב"ע (5.4), עולה שהיכללות זו היא על דרך השלילה: לתורה אין פירוש אחד המתגלה במהלך הדורות, אלא אפשרויות פירושיה הן אינסופיות; חידושו של ר"צ הוא שהאלקות סלקה עצמה משאלת הפירוש והעניקה עצמאות מלאה לחכמים לדרוש ולחדש בתורה וכך להוסיף עליה ולכוון (ולא רק לחשוף) אותה ובאמצעותה את העולם ומשמעותו. חידושי החכמים בתושב"ע הם חידוש עצמאי מלא ('בחירה' קונטינגנטית), שככז רוצה בה הקב"ה ולכן נענה לה, ורצון זה הוא היכללותה בתושב"כ. אף כשהחידושים נכתבים ולפי ר"צ הופכים בכך לתושב"כ – תמיד תישאר שארית שטרם נכתבה (וכפי שראינו בהערה 523, לכל אדם יש חידוש אינדיווידואלי שאפילו לעצמו אינו יכול לגלותו, ומכאן שיש שארית שלעולם גם לא תוכל להיכתב), והיא ביטוי לעצמאותה של התושב"ע. בעמ' 70-84, מציגה ליוור את כוח היצירה המוזכר כאן כמודל של 'כוח פעולה' העומד מול מודל 'כוח הקליטה הפסיבי'; לדעתה גם מודל היצירה אינו אלא ביטוי – ולא כינון או יצירה – של הרצון או החכמה האלוקיים, ואף כשהיא טוענת לקיומם המקביל של המודלים, היא טוענת לסיתות ביניהם (עמ' 84), ולא לפרדוקס נושא הפכים ובעל מתח, כפי שנטען כאן.

<sup>728</sup> ליקוטי מאמרים יא, יד, עמ' 76. ביטוי לפרדוקס של הכוונה וחסרונה בכלל ושל אפשרות ההשפעה בעולם הוא שיחתם הלא-מודעת של תלמידי-חכמים, שאף שאין בה כוונה, גם היא תורה; אדרבה: כמו פליטת-הפה הפרודיאנית, דווקא חוסר-המודעות שבשיחת החולין חושף את עומק דבקותם בתורה המתקיימת גם בשיחה זו – ולכן את יכולתם להשפיע ולתקן בעולם בשיחה זו: "מי שהוא תלמיד חכם, שאפילו שיחת חולין שלו צריכה לימוד, כמו שאמרו ז"ל (סוכה כא, ב), אז יש בו כח גם בשיחת חולין לתקן נפשות שהוא ממש דברי תורה, וכמו שאמרו ז"ל (עירובין נד, ב) שכל שיחתו תורה. וכמו שתמצא בתורה כמה סיפורי מעשיות וכן בתלמוד כמה דברים נראים כסיפורי חול, והם תורה ממש ככל דברי תורה. וכל הגדול מחבירו שיחת חולין שלו גדולה מתורה של חבירו" (צדקת הצדיק קיח, עמ' 50). וראו לעיל הערות 37-38, 423, 569.

ר"צ מדגיש כדרכו את חשיבות הלב, שהוא גם 'שורש הנשמה' הקבוע ('ידיעה'; 2.1), אך גם היראה שבידי אדם ('בחירה'; 4.3.1); מה מעמדה של כוונת הלב? מחד נראה שהמעשה הפיזי הוא כוח 'הבחירה' העצמאי של האדם, המשפיע גם בפמליא של מעלה, וכוחה של השפעה זו ממותן על-ידי הצורך בכוונה הרוחנית שבלבו ושורשו ('ידיעה'), הפונה גם לסיוע אלוקי ('ידיעה') למעשה; מאידך, ניתן לראות גם בכוונה עצמה, המגבילה את כוחו המעשי של האדם, את 'הבחירה' של יראת השמים שבידי אדם, בעוד שהמעשה הוא בידי שמים ולפיכך 'ידיעה'.

מכל מקום, למרות שר"צ מצריך את הכוונה, במקרים אחרים מדגיש ר"צ שגם ללא כוונה יכול האדם להשפיע בעולמות על-ידי מעשיו הבחיריים; גם כאן ניתן לראות את המעשה כבידי שמים, כ'ידיעה' שאינה תלויה בכוונת האדם כלל – אך נראה שר"צ מדגיש כאן את כוחו הבחירי המעשי של האדם להשפיע על הכוונה-ידיעה עצמה:

וכמו ששמעתי {מרמ"י} על פסוק {משלי י, לב}: "שפתי צדיק ידעון רצון", שכאשר מוציא בשפתיו דברים המצודקים, אף על פי שהוא מן השפה ולחוץ ולבו בל עמו, מכל מקום הם 'ידעון' – מודיעים ומלמדים רצון ללב, להיות רצון הלב באמת כן. והרצון מוליד מחשבה להיות מחשבתו בזה לבד.<sup>729</sup>

סיום דבריו מורה שלמרות שעקרונות לא נצרכת כוונה, ר"צ חותר בסופו של דבר לכוונה: דיבור ללא כוונה סופו להוליד פרפורמטיבית כוונה בלב ובמחשבה; זהו מעשה ללא כוונה בפועל, אך עם כוונה כללית להתכוון (בדומה לדברי ספר החינוך [טז, עמ' ו]: "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות") – וכוחו של יכח הפעולה' להוליד גם אותה-עצמה. כך עולה שוב הפרדוקס: המעשה הבחירי קובע את הכוונה ('ידיעה') ואת הופעתה בעולמות העליונים והתחתונים – אך גם חריגה זו מהאקזיסטנציאליזם של הכוונה, היא אקט אקזיסטנציאלי, כשהמעשה חסר-הכוונה מכוון לכוונה ומכוון אותה; במקביל, הכוונה הכללית הזו ('ידיעה') היא המעניקה ממשות גם למעשה חסר-הכוונה הקונטינגנטי ('בחירה') ככזה. מכל מקום, היצירתיות האנושית ('בחירה') משפיעה על 'הידיעה' לא אפיסטמולוגית בלבד, אלא גם אונטולוגית בעולמות העליונים, ואף ללא כוונה, ובנוסף בכוחה למשוך שפע מהם ולהשפיע בעולם-הזה, ליצור אותו ולחדשו בחידוש מתמיד.

### 5.3. חידוש מתמיד

כפי שראינו בדיון על 'המלכות' (4.2.1), החיסרון הקבוע, הוא היסוד לתשוקתה הקבועה ואי-סיפוקה עצמו הוא מעלתה: "החיסרון והכיסוף הוא גדול מהתגלות בפועל".<sup>730</sup> החיסרון והתשוקה שבעטיו יכולים ללמד על היותו של

<sup>729</sup> **צדקת הצדיק** רלה, עמ' 149. ראו גם שם צח, עמ' 39: "כל פסוק של דברי תורה יש בו כח וחיות של אותו ענין שנאמר בו {...} ידוע הרבה ליודעי השמות ובקבלה מעשית {...} וכן פסוק 'שמע ישראל' {דברים ו, ד} בו כח הקביעות השמיעה בלב, ולכך צריך שיאמר גם תיבת 'שמע ישראל'. וזה סוד {...} {משלי י, לב}: 'שפתי צדיק ידעון רצון', כי הארזי"ל כתב סגולה למי שיצרו מסיתו לאיזה עבירה, לדבר בפיו כמה פעמים פסוק הלאו של העבירה, על ידי זה ישתנה הרצון. וכן לענין מצוה ודבר טוב."

ליוור, **תושב"ע**, עמ' 296-311, עוסקת במעשה ובדיבור ללא כוונה, אך אינה מתייחסת לכוונה הכללית להתכוון. בעמ' 308-305, מראה ליוור כיצד היחס המתהפך בין מעשה לכוונה מקביל למדמי 'הידיעה' ו'הבחירה': מצד 'הבחירה' המעשה הגשמי הוא חיצוניות קונטינגנטית, בעוד המוחלט הפנימי מיוחס לכוונה הרוחנית – ולא עוד אלא שבעוד שהמחשבה והמעשה תלויים בקב"ה, רק הכוונה תלויה ב'בחירה' האנושית; מצד 'הידיעה' ושורש הנשמה, לעומת זאת, הכול בידי שמים, המעשה והכוונה כאחד, ולכן אין עדיפות ביניהם – ולעיתים דווקא המעשה עדיף, כמו בהקדמת 'נעשה' ל'נשמע', שכן הוא מבטא כוונה עמוקה יותר, אפילו ברמה הלא-מודעת. כך, מצד הקב"ה, ישראל דבוקים בו תמיד גם ללא כוונה, ולכן העיקר הוא המעשה – אך האדם צריך להשתדל ולכוון 'לשמה'. ואולם, ליוור כדרכה מעניקה עדיפות ל'ידיעה' שבגילוייה לעתיד-לבוא תבטל את 'הבחירה', ומכאן שלמעשה עדיפות על הכוונה. אך לפי דברינו, הדברים גם מתהפכים: ראשית, מצד האדם, חובתו בעולם-הזה אינה רק השתדלות לכוון 'לשמה' אלא להשתדל בתורה ומצוות **מעשיים**; ומצד הקב"ה, העדפתו לכוונה שתתגלה לעתיד-לבוא אינה רק ייתור הכוונה האנושית והדגשת המעשה, אלא גם של ההשתדלות האנושית **המעשית** בכוונה ובמעשה כאחד. שנית, לפי ליוור תינתן למעשה עדיפות לעתיד-לבוא – אך המעשה עצמו הוא דווקא ביטוי לחומריות של העולם-הזה, ואילו דווקא הכוונה מבטאת את המהות העקרונית, את 'הידיעה' שמאחורי המעשה הבחירי הקונטינגנטי!

מכאן נראה שוב שההתגלות לעתיד-לבוא היא גילוי הפרדוקס: המעשה והכוונה האנושיים הבחיריים והקונטינגנטיים לא יתבטלו לעתיד-לבוא עם התגלות 'הידיעה', אלא שזו תעניק ל'בחירה' ממשות, עד שדווקא המעשה הקונטינגנטי ו'המיותר', ולא הכוונה, יהיה הביטוי לעומק הכוונה עצמה, בין שתהיה ביטוי ל'ידיעה' או ל'בחירה' האנושית. המעשה יבטא את הדינאמיות של הדביקות (הכוונה) בקב"ה, שאינה רק נתון פטליסטי, ולכן הקב"ה רוצה (וירצה גם לעתיד-לבוא) דווקא בהשתדלות האנושית במעשה ובכוונה, ולא רק כעול מעיק וזמני של העולם-הזה. בהקשר זה כותבת גם ליוור עצמה: "פנימיות הלב החסרה, חסרה מצד הרובד הנגלה בעולם, ואף מצד בחינת הבינה של העולם הבא, אולם מפרספקטיבה של 'מקום יותר עליון', חוזר ומתקשר 'סוף המעשה' לשורש העליון של 'מחשבה תחילה'. מצד זה מתקבל הדיבור כמעשה כשלעצמו, גם כאשר הוא מנותק מן הלב. אולם גם כאן, אין ויתור מוחלט על רובד הלב, אלא הפקעת האפשרות לקיומו של מעשה שיהיה באמת חיצוני בלבד. גם המעשה כשלעצמו, חוזר, דרך התקשרותו לשורש המחשבה, ופועל בלב, וממילא אינו נדחה" (עמ' 311). יתירה מזאת: כבר בעולם-הזה מופיעים יחד 'הידיעה והבחירה', הכוונה והמעשה חסר-הכוונה, כשהכוונה נקבעת על-ידי המעשים הקונטינגנטיים וחסרי-הכוונה, שגם להם ממשות ככאלה.

האדם כפוי ואנוס – אך במקביל הם גם הגורם המאפשר את בחירתו בין טוב לרע ואת יצירתיותו החופשית. וכיוון שחיסרון קבוע ומתמיד זה הוא המוליד חידוש בעולמות כולם, הרי שחידוש זה הוא חידוש תמידי: לא רק שעצם החידוש הוא דינאמי, אלא שגם תדירותו דינאמית. החידוש המתמיד הצומח מתוך חיסרון קבוע, עולה בדברי ר"צ על יתרונו של שברון-הלב בכלל ובתפילה (שהיא מבחינותיה של 'מלכות') בפרט:

מי שהוא חסר ומבקש השלמה אי אפשר שהקב"ה לא יענהו, וכמו שנאמר (תהלים לד, יט): "קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי {רוח יושיע} " וגו', וכמו שמובא (זוהר ח"ג, קצה, א) דתפילה דעני כלל כל צלותין ובקעי רקיעין {=כוללת כל התפילות ובוקעת רקיעים}. ו"אין עני אלא בדעת" (נדרים מא, א), אפילו אין יודע איך להתפלל ולרצות לקונו, ולכן נאמר בו (תהלים קב, א): " {תפילה לעני כי יעטוף} ולפני ה' ישפוך שיחו", ושיחה פירושו מילי דעלמא {=דברי העולם} ולא דברי תורה {...} היינו שמדבר בלא דעת, ו"ישפוך" ולא במתון ובסדר, רק שמתוך שבירות לבו שופך נפשו לה' ודברים בלתי מסודרים ושלא בדעת – וזו מקובלת יותר. ותפילה במקום קרבנות {ברכות כו, ב}, ודעני נקרא 'מנחה', שחשוב לפני השם יתברך מתנה ומנחה {מנחות קד, ב}, וגם הוא לשון נייחא {=נחת, מנוחה} כי הוא מקבל תיכף הנייחא {...} כל אחד מישראל שחסר לאיזה דבר ומבקש גם בהפלגה {...} היה פועל בודאי, רק שהוא מרוצה אחר כך בכל שהוא. וצריך לזה דעת שלא להתרצות ולחשוב עצמו שאינו חסר, רק בישועה שלימה {...} שאינו מקבל שום נייחא {=מנוחה, סיפוק} כלל כל זמן שלא יענהו השם יתברך ככל אשר שאל, ובאם לאו הרי הולך חס ושלום לשאול וחסר לגמרי – והשם יתברך מוכן לעזור לנשברי לב ומיד {...} דפועל תיכף {תמורה טז, ב}. ואנו מבקשים {בסליחות}: "רחמנא דעני לתבירי ליבא ולמכיכי רוחא ענינא" {=רחום, העונה לשבורי לב ולמוכי רוח, עננו}, דבאמת לזה גופה צריך סייעתא דשמיא, להיות לב נשבר ושלא להתרצות בשום דבר, רק בישועה גמורה.<sup>731</sup>

לטענת ר"צ, תפילת העני (כתפילת ר' חנינא בן דוסא, המתפלל כעבד לפני המלך; ברכות לד, ב), שאין בה דעת ודברי תורה אלא היא שיחה בענייני יומיום בשפיכות לב אפילו בכלוב, מקובלת יותר מתפילת השר (כר' יוחנן בן זכאי; שם), המתפלל באופן מסודר על עניינים שברומו של עולם. האדם הוא סופי ואינו יכול לקבל את השלמות האלוהית האינסופית: תמיד הוא יצטרך עוד להשלמתו. החיסרון הוא אפוא היסוד הקבוע של התפילה, אך איננו מצב שלילי אלא מה שמוליד את הדבקות בקב"ה, המתחדשת בקביעות; לכן צריך האדם לחתור אליו שוב ושוב: תפילת העני היא אמנם חוסר-דעת, אך המתפלל צריך דעת כדי לא להתרצות במעט שהשיג בתפילתו, אלא להתפלל שה' ימלא את משאלותיו במלואן בישועה שלימה – ובוודאי יפעל בזה משהו, שהרי כוחו של הקב"ה הוא אינסופי והוא עונה מיד לשבורי הלב.

<sup>730</sup> רס"י לילה נב, ז, עמ' 140; וראו עוד למשל פרי צדיק ה, ואתחנן יג, עמ' מח, על משה "שעל ידי התשוקה שלו בכל התפלות בא לתכלית המכוון של ביאת הארץ, יותר מכאשר היה נכנס בפועל". וראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 123-117. בהערה 173, היא משווה זאת להגות הרומנטית, המעדיפה את התהליך האינסופי על פני אידיאל השלמות הניאו-קלאסי.

<sup>731</sup> **צדקת הצדיק** ריג, עמ' 121. ראו תמורה טז, ב: "ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמור {...} אם ברח תברכני" {דברי הימים א, ד, י} בתורה, 'והרבית את גבולי בתלמידים, 'והיתה ירך עמדי' שלא ישתכן תלמודי מלבי, 'ועשה מרעתי' שיזדמנו לי ריעים כמותי, 'לבתי עצבי' שלא ישגבני יצר הרע מלשונות – אם אתה עושה כן מוטב, ואם לאו הריני הולך לנסיסי לשאול {=בעצב לגיהנום}; מיד: 'ויבא אלהים את אשר שאל' {שם}." ר"צ מסיק מהמילה 'מיד', שלפי הגמרא עצת יעבץ היא להפליג בבקשה מהקב"ה ולא להסתפק ולנוח עד שיקבל את כולה, ושהיא גורמת להיענות מיידית של הקב"ה. על השיחה שאינה דברי תורה אלא 'מילי דעלמא', שגם הם צריכים לימוד, ראו הערה 728.

החידוש המתמיד הנובע מחיסרון מתמיד מעניק לחידושי האדם אותנטיות, המקבילה להדגשתו של ר"צ את הצורך שדברי התורה ינבעו מן הלב ולא יהיו מן השפה ולחוץ, ושהדרך לכך היא היראה שבלב: הכרת החיסרון המובנה של האדם, המביאה ליראה ולהשתוקקות להשלמה ולדברי תורה מהקב"ה; ראו ליד ובהערות 523 ו-686. על החיסרון כמצב קבוע במשנת ר"צ ראו הרשקופ, **ספק**, עמ' 12-13, 16. לטענת הרשקופ בכל עבודתו, החיסרון הוא מצב **ירוד** שאליו מכוון ר"צ ככוונה תחילה, כדי לעורר באדם את תחושת ספק וחידלון, ושמתיכה יבקש השלמה אצל הקב"ה, **ואצלו בלבד**, ללא השתדלותו; בדרך זו הוא מפרש בעמ' 127-126 גם את הציטוט הנייל כחתימה לערעור בטחונו העצמי של האדם. מבורך, מעבר, אף מקצין זאת ומדגיש את אי-הברירות של האמת עצמה, שכן לטענתו מה שמתברר הוא סופי ויש לו הפסק, ולכן הוא שקר וכזב – ומכאן נגזרת עשייה עיוורת שאינה יכולה ואף אינה צריכה להתברר, ותקוות האדם בתפילה על כך בלבד. לעומתם, בריל, **מיסטיקה**, עמ' 196, טוען שלדעת רמ"י ניתן (ואף נדרש) להגיע לטהרת לב ברורה וממנה להכרה ברורה של רצון ה' – בעוד לדעת ר"צ לא ניתן להשיג רצון זה, ותהליך הביורר עצמו הוא רצון ה' (גם כהן, **מי השילוח**, עמ' 485-484, סובר שבניגוד לרמ"י, לפי ר"צ לא ניתן להגיע לוודאות ביחס לרצון ה'); עם זאת, לדעת בריל ובניגוד לדעת הרשקופ ומבורך, תהליך הביורר והטהרת הלב אצל ר"צ אינו נובע מספק עצמי, אלא עניינו בירור מצבו הרוחני הנוכחי של האדם כדי להתעלות ממנו, על-ידי התגברות על הנטיות הרעות הטמונות בלב שגם בהן מצוי הקב"ה, ורתימתן לעבודה של מיסטיקה אינטלקטואלית (שם, עמ' 87; בעמ' 152 הוא אף טוען שדווקא רמ"י מוטרד מן הספק ביחס לתשוקה, בעוד ר"צ מפתח דרך של וודאות!).

ואולם, מדברינו עולה שר"צ אכן מדגיש את הספק, בניגוד לטענת בריל, אך מאידך ספק זה אינו בא לערער אקטיבית אדם המצוי בתחושת ביטחון כטענת הרשקופ, ובוודאי אינו חותר למצב זה כדברי מבורך, אלא להיפך: מדובר בחתימה לנחם אדם המעורער ומסופק מלכתחילה, באמצעות מציאת הביטחון, האור והיתרון המצויים בספק, בחושך ובחיסרון עצמם; החידוש המתמיד (הנובע מחיסרון מתמיד) הוא מצב **מתוקן וגבוה**, הנושא פרוקסלית את החיסרון וההשלמה כאחד (ובמקביל: את ההשתדלות האנושית להשלמה [ביחירה] ואת 'הידיעה' האלוהית המשלימה כאחד) – ורק ככזה יש לבקש אחריו בתפילה לה' (שיסייע לשמר את חוסר-השלמות). ואכן, ר"צ טוען שבמקרים מסוימים האדם יכול ואף צריך לברר בוודאות את רצון ה' המתגלה בתחושות ליבו השונות (ראו לעיל הערה 87), עד האמירה הרדיקלית שמלך יכול לפרוץ את ההלכה לפי וודאות רצון ה' המתגלה בלב; ראו בדברי ר"צ ליד הערה 740.

אך ר"צ טוען מעבר לכך: האדם צריך דעת כיצד להיות חסר-דעת ועני, כלומר להמשיך ולהכיר שוב ושוב בחסרון הדורש ישועה שלמה מהקב"ה, שאת שלימותה, כאמור, לא יוכל למעשה לקבל אף-פעם – וחוסר-השלמות הזה הוא עצמו תוכנה של התפילה וגם המענה האלוקי המיידית אליה. דווקא בחוסר-הדעת של תפילה זו יש את יתרון 'השיחה' של תלמידי-חכמים, שכזכור (5.2) דבקים בקב"ה אפילו בדברי היומיום הקונטינגנטיים שלהם, וגם דבריהם שאין בהם כוונת הלב צריכים לימוד. כך הופכת התפילה כחיסרון למצב קבוע ורצוי, המוליד התחדשות ושהוא-עצמו התחדשות: האדם צריך להתפלל על עצם ההתחדשות בתפילה, כדי שהקב"ה יושיעו אך לא במילוי אלא בסיוע להתמיד בלב הנשבר שאינו מתרצה וממשיך להתפלל למילוי ולדבקות בקב"ה. ולטענת ר"צ, החידוש המתמיד של התפילה כחיסרון אינו מתקיים רק לגבי האדם בלבד: חוסר-הנייחא המובנה והקבוע של תפילה זו מעניק כביכול נייחא מתמדת לקב"ה.

מילוי בסיסי של החיסרון המובנה של 'מלכות' הוא לפי ר"צ התשובה (שהיא עצמה משמות 'המלכות') על החטא, ולכן יש בה חידוש מתמיד: "להשיג בכל פעם יותר ושלא להיות לעולם על השלמות, הוא רק בדרגה דתשובה"<sup>732</sup>. התשובה היא כזכור (2.3) גילוי של האור העתידי; ואכן, לפי ר"צ בעתיד תתחדש באופן קבוע ומתגבר 'הכרת הנוכח', או יראת השמים וקבלת עול מלכותם ('מלכות'; 4.3.1); זוהי לטענתו השירה החדשה והמקורית, שמתחדשת שוב ושוב, ואפשר להשיגה כבר בעולם-הזה בקדושת ראש חודש, בחידוש הלבנה ('מלכות'; 4.2.1):

ענין קדושת ראש חודש שלא נזכר בתורה כלל, כי לא היה בו התגלות שכינה בעבר, רק לעתיד נאמר (ישעיה סו, כג): "והיה מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו יבוא { כל בשר להשתחוות לפני } וגו', שיהיה גלוי הנוכח גם בראש חודש. כי לעתיד נאמר שיהיה 'שיר חדש', פירוש כמו שמובא בשוחר טוב (מזמור פז {ז}) { ... } לעתיד לבוא יהיו משוררים בכל שעה שיר חדש. כי כמו שהשם יתברך אין לו גבול וסוף, כך להשגתו אין גבול, ובכל רגע ישיגו הכרת הנוכח במדריגה מחודשת ונוספת עד אין קץ כלל. רק בעולם הזה שהוא מוגבל ההשגה גם כן בגבול, אבל לעתיד יהיה נקרא 'שיר חדש', כי תדיר יהיה חדש. כי השיר מצד ההכרה, ובכל רגע יהיה הכרה מחודשת ושיר חדש, ואין רגע שישוררו שיר שכבר אמרו ברגע שלפניה { ... } זהו ענין ראש חודש, ועיין זוהר { ח"ב } תרומה (קלח, א). והוא רומז לישראל ש"עתידיהם להתחדש כמותה { כלבנה } " { ברכת הלבנה, סנהדרין מב, א }, ודוד המלך { ... } ביחוד, כמו שאמרו ז"ל (ראש השנה כה, א): "שלח לי סימנא: דוד מלך ישראל { חי וקיים } " וכו', שהוא סימן לקביעות החודש. ולכן נזכר ענין קדושת החודש בכתוב רק בענין דוד המלך { ... } עם שאול { שמואל א, כ, יח-כט }, ומשם למידין סעודת ראש חודש, דאז נתחדש התגלות אור זה, בעת התחלת בנין המלכות לישראל בכלל ומלכות בית דוד בפרט, שזהו התחלת התגלות רשימת אור דלעתיד. ונקבע { הלל, שיר חדש } בראש חודש ולא בשבת, { אף } דיהיה גם כן { בשבת } גילוי אור זה לעתיד, לפי שקדושת "שבת קביעה וקיימא" { =קבועה ועומדת; פסחים קיז, ב } והוא מצד השם יתברך, וכל זמן שאינו מאיר אין שייך השגת בני ישראל הרשימו { =הרושם {מהאור שלעתיד-לבוא} } מקודם. רק קדושת ראש חודש דישראל מקדשי { =שישראל מקדשים } את החודש, האם יהיה בן 29 או 30 יום, לפי עדים המעידים שראו את התחדשות הלבנה; שם } , שזה יקבע להם השם יתברך מצד השתדלותם כאילו הם קבעו קדושה זו, שייך שפיר גם כן רושם { של האור העתידי } מקודם.<sup>733</sup>

לפי ר"צ, בניגוד לקדושת השבת הקבועה וקיימת בידי הקב"ה מששת ימי הבריאה, קדושת ראש חודש נקבעת על ידי ישראל, והיא ביטוי לכוח ההשפעה (5.2) של 'הבחירה' שלהם על 'הידיעה' האלוקית, שהרי בכוחם לשנות את מהלך המזלות: "וקדושת החודש הוא רק לישראל, כמו שנאמר { שמות יב, ב } : 'החודש הזה לכם'. הגם שחשבון המולד ידוע לכל, אמנם הכח הזה ניתן דייקא לישראל, שיוכלו לקדש החודש, אפילו קודם המולד או לאחריו,

<sup>732</sup> צדקת הצדיק רנד, עמ' 175; ההדגשה שלי. על החידוש המתמיד הנובע דווקא מחיסרון, וקשרם ללבנה, לדוד, לינוקבא, לתשובה, לתושבי"ע, ל'מלכות' ולבינה' ראו ליוור, יסודות פרוכוסליים, עמ' 101, עמ' 109 הערה 60, 224-230, 281, 295.  
<sup>733</sup> רסיסי לילה ח, ב-ג, עמ' 7; ההדגשות שלי. ראו ראש השנה כה, א: "רבי חייא חזייה לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה { =ראה את הירח [של החודש הקודם] שהיה עומד בבוקר של העשרים ותשע [לחודש אלול] }. שקל קלא, פתק ביה { לקח רגב [אדמה], זרק לעברו } , אמר: לאורחא בעינן לקדושי בך { =בעבר צריכים אנו לקדש אותך [וכך יהיה חודש אלול חסר, בן 29 יום, כדי שיום-כיפור בחודש הבא לא יפול בערב שבת; רש"י שם] } ואת קיימת הכא? זיל איכסי! { =ואתה עומד כאן? לך התכסה! }. אמר ליה רבי לר' חייא: זיל { =לך } לעין טוב { שם מקום } וקדשיה לירחא { וקדש את החודש }, ושלח לי סימנא: דוד מלך ישראל חי וקיים". לפי רבי, שמו של דוד המלך מהווה סימן לקידוש החודש, ומכאן ההקבלה (שעליה מסתמך ר"צ) בין הלבנה וחיסורה לבין דוד ותשובתו על חטאו. וראו זוהר ח"ב, קלח, א: "אמאי כתיב הכא 'חדש' והא תדיר קאמרי תושבתא דא! אלא ודאי חדש איהו, ו'חדש' לא אקרי אלא באתחדותא דסיהרא כד אתנהירת מן שמשא, כדן איהו חדש, ודא איהו 'שיר חדש' (=מדוע כתוב כאן [תהילים צח, א]: 'מזמור שירו לה' שיר] חדש? והרי תדיר אומרים שבת זה! אלא ודאי הוא חדש, ו'חדש' לא נקרא אלא בחידושו של הירח כאשר הוא מואר מהשמש, אז הוא חדש, וזהו 'שיר חדש'). על ראש חודש בכתבי ר"צ, ראו הדרי, ראש חודש. על כוחם של ישראל לפי ר"צ, בקביעת הזמנים בכלל, ראו ליוור, תושבי"ע, עמ' 73-82.

וכמו שאמרו (ראש השנה כה, א): "אתם" {ויקרא כג, ב} – אפילו שוגגין {...} **אפילו מזידין**<sup>734</sup>. לכן, אף שהאור העתידי מופיע בראש-חודש רק כרושם מוגבל, לטענת ר"צ בכל-זאת ניתן למצוא בקדושתו, וכבר בעולם-הזה, את החידוש המתמיד של השיר החדש ואת הכרת הנוכחות האלוקית של העתיד – בניגוד לקדושת השבת (שגם בה מצוי האור העתידי), אך קדושתה קבועה מהקב"ה ולכן גם ההארה מהעתיד תלויה בו ולא ברושם המוגבל שישראל משיגים בהשתדלותם.

כזכור (4.2.4.1), עיקרו של החידוש המתמיד מתוך החיסרון, המכשול והחטא, מתקיים בעמידה על דברי תורה, בחידושי התושב"ע; ר"צ מדגיש שדבר זה יתקיים לא רק בעולם-הזה, טרם שתוקן העולם וחלקים מהתורה טרם נגלו, אלא אף לעתיד-לבא: למרות שהעולם יתוקן ויושלם גילוי התורה כולה (שבכתב ושבועל-פה) יתמיד החידוש:

כי התורה שבכתב כבר ניתנה תורה ונשלמה {...} מה שאין כן תורה שבעל פה לא נשלם עדיין, דעדיין עתידים תלמידים ותיקים לחדש בכל יום תמיד {...} וגם בכלל התורה שבעל פה הוא כן שאין לו סיום כלל, שאפילו לימות המשיח, שאז יהיה שלימות התורה שבעל פה, עדיין יהיה חוזר חלילה, לשוב להשיג התחדשות באותן ההשגות עצמן שהשיגו בעולם הזה {...} כי התלמוד הוא שלימות כל התורה שבעל פה כולה, דליכא מידי (=אין דבר) מה ששום תלמיד ותיק עתיד לחדש עד ימות המשיח דלא רמיזי בתלמוד, וזהו חתימת התלמוד שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. ומסיים {התלמוד} גם כן במה שמתחיל {באות מ'}, דאחר הסיום גם כן עדיין עומד בהתחלה, ולא שחוזר להתחלה הראשונה שהוא אות הא', רק לאות המ' עצמה, כי עדיין הוא עומד על השגה זו שהוא השגת כללות תורה שבעל פה כולה, **דבכל פעם משיג אור בהיר יותר באותה השגה עצמה מה שלא טעם עד הנה עדיין**. וזהו ההתחדשות שיהיה לעתיד היינו התחדשות של טעימות באותה השגה עצמה, עד שנראית כמושג חדש אצלו.<sup>735</sup>

לפי ר"צ, גם כשכל התושב"ע תתגלה יישאר בה ממד נסתר – של ההיעלם האלוקי האינסופי שיתגלה כנסתר, ושמצד האדם מתגלה שוב כחיסרון המבקש השלמה – של תוכן, או לפחות של 'טעם', שאינם ניתנים לגילוי מלא, אלא לפרשנות מתחדשת והולכת. התחדשות זו נובעת לטענתו מהחיסרון שבשכחה, המובנית בטבע האדם והבריאה:

ועל זה ברא השם יתברך יצר רע, כמו שאמרו (קידושין ל, ב): "בראתי יצר הרע, בראתי תורה תבלין", היינו שיהיה כח ההעלם, **דעל ידי זה יהיה ניכר החידוש**. כטעם (דברים ח, יט): 'והיה אם שכוח תשכח' וגו', דאמר 'והיה' שהוא מורה שמחה בכל מקום, כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה מב, ג); דעל ידי זה הוא תוקף השמחה, כשמתעורר הזכרון מתוך השכחה, כנודע {טירר, באר, קמא ע"א, ד"ה 'והנה'} המשל מבין מלך שבא מארץ שביו למלך, וגם כשאינו בארץ שביו לגמרי רק שגר בעיר אחרת או אפילו רק בבית אחר או אפילו רק בחדר אחר, כי "תענוג תמידי אינו תענוג" {המגיד, אור תורה, ליקוטי אמרים קסח, מ"א ע"א, בשם הבעש"ט}, כמו שאמרו ז"ל (נדה לא, ב) בטעם ימי נדות, כדי לחבבה על בעלה.<sup>736</sup>

לטענת ר"צ, דווקא השכחה, הפירוד, המרחק וה'יגע' מולידים את החידוש, השמחה וה'ענג', שהרי תענוג קבוע כבר אינו מענג. אותה 'שארית' בלתי-מושגת, המותירה חיסרון, שמצדו מעורר חידוש ותענוג, קשורה בתפיסתו של ר"צ את האור 'המקיף' של 'הכתר': כזכור (1.5.3.2), לפי האר"י האלוקות האינסופית סלקה את עצמה והותירה חלל פנוי ממנה, כדי לאפשר מקום לבריאת העולם הסופי; בחלל זה מצוי 'אור פנימי' ומצומצם, המאפשר את

<sup>734</sup> פרי צדיק א, מקץ, אחרי הבדלה, עמי תמא-תמב; ההדגשות שלי. הגמרא בראש השנה דורשת את המילה 'אתם' בפסוק מויקרא: "דבר אל בני ישראל ואמרת להם מועדי יהוה אשר תקראו אתם מקראי קדש, אלה הם מועדי", כמיוחסת לישראל: 'אתם' קובעים את מועדי ה'.

<sup>735</sup> מחשבות חרוץ יב, טו, עמ' 104-105; ההדגשות שלי. ההתחדשות בתושב"ע ובטעמיה תלויה בחיסרון של השכחה, המצריך עיון מחודש שאינו ממלא רק את חלל השכחה אלא מוסיף עיונים חדשים: "ועל ידי השכחה {בחורבן} הוצרכו להעמיק עיונם יותר בדברי תורה. וכל התחדשות התגלות תורה שבעל פה הוא רק על ידי השכחה וההעלם שנוסף בכל דור ודור, וכל מה שהשכחה מתוספת תורה שבעל פה מתוספת, דצריכים להעמיק יותר ולחדש יותר" (תקנת השבין ו, כד, עמ' 48). כך למשל, התחלת התושב"ע היא במוות משה משום שנשכחו אז הלכות: "והתחלת התורה שבעל פה היה אחר מיתת משה רבינו עליו-השלום, ובימי אבלו נשתכחו אותן הלכות, שהוא סילוק התורה שהיה במוות; אבל מצינו (מנחות צט, א) ד'ביטולה של תורה זהו יסודה', ועל ידי השכחה יגעו והשתדלו לעמוד על דברי תורה בכח פלפולם, עד שהחזירן עתניאל בן קנו בפלפולו (תמורה טז, א)" (מחשבות חרוץ יז, כ, עמ' 145). וכן בשבירת הלוחות: "דשבירת הלוחות הוא ביטול התורה, וכמו שאמרו (מנחות צט, א) משברי לוחות דמונחים בארון לנהוג כבוד בזקן ששכח תלמודו. ושם (ע"ב), ד'ביטולה של תורה זהו יסודה', מדאמר לו {הקב"ה למשה}: 'יישר כחך ששיברתי; כי על ידי שלמדין ושוכחין, צריכים לעמל ולייגע ביותר לאוקמי גירסא [=לזכור] [את] הלימוד {ולחגביר כח יותר} {...} שעל ידי הגברת כח ביגיעה יותר יוכלו להחזירה" (קדושת השבת ז, יח, עמ' 329); "ואלמלא נשתברו לוחות לא היו שוכחים דברי תורה כידוע (עירובין נד, א), לא היה צריך לכתוב תורה שבעל פה. אבל זה גם כן מכלל יסודה שעל ידי ביטולה [מנחות צט, א] דעל ידי שבירת לוחות, שעל ידי זה החזירו תורה שבעל פה להיות כמו תורה שבכתב, שיוכל להתלבש בעולם. וזה דבר גדול ויסוד התורה, כי באמת עיקר התורה הוא תורה שבעל פה" (רסיסי לילה נו, י, עמ' 181). וראו ליוור, תושב"ע, עמ' 82.

<sup>736</sup> רסיסי לילה נד, ב, עמ' 162; ההדגשות שלי. וראו אברמוביץ, מגדל, עמ' 54: "לא רק שחטאים אלו אינם מודרים מהזהות ומוצבים כמנוגדים לערכיה, אלא שהכלתם הופכת מקור להתחדשות – הזדוונות הופכים לזכויות".

קיום העולמות, אך מסביב ליחללי מצוי האור העליון והמקורי 'המקיף' אותו. לפי ר"צ, אור זה הוא אור גבוה ונעלם, שלא ניתן להשיגו בידיעה ברורה (אמת, 'ידיעה'), אלא רק על-ידי האמונה המתקיימת גם בחושך ובהיעלם ('בחירה'; 3.2.1); כשהאדם משיג באמצעות האמונה משהו מ'המקיף', השגה זו הופכת מיד לאור 'פנימי' – אך תמיד נותרת שארית לא-מושגת, וממילא נותר 'מקיף' חדש ביחס לאותו 'מקיף' שהפך 'פנימי'. כך ממשיך האדם להתחדש ולחתור להשגתו של 'מקיף חדש', עד אינסוף:

כי בכל דבר יש מדריגות עד אין קץ. ואחר השגת אורות כפי מדריגתו, כשרוצה להשיג יותר, הרי אותו אור הוא נעלם ממנו עדיין, וצריך לבחינת 'אמונה' שמצד ההעלם של אותו אור; ואז מזה ממשיך מהאור 'מקיף' של אותה מדריגה להגיע להתגלות היש והאור 'פנימי'. ובתחלה הוא בראיה וצריך לעבור כל המדריגות עד שיוקבע בו בקנין, ואז יחזור להאמונה מתוך החושך באור עליון יותר הנעלם עדיין ממנו.<sup>737</sup>

ר"צ טוען שהחושך, החיסרון ואי-ההשגה, מצריכים 'אמונה', שדווקא היא מאפשרת את השגת 'המקיף' – ודווקא החושך והחיסרון מאפשרים את ההתחדשות ואת ההפנמה והקנין בלב (4.2.1, 4.3.1). כהמשך למסורת פשיסחה של עבודת ה' אינדיווידואליסטית ומתחדשת, טוען ר"צ שהחידוש הוא נחלת כל אדם: "תכלית כל התורה שבעל פה שכתבו לנו חכמינו ז"ל הוא רק חכמות ולימודים איך להגיע לדבר זה, לדעת שאין לנו מעצמינו כלום רק מה שה' יתברך נותן, ואז ממילא ה' יתברך שופע חכמה בכל אחד ואחד המיחל לחסדו, וכל תלמיד ותיק משיג החידושין השייכים לו, כי אין שום נפש פרטית שאין לה חידוש פרטי מחכמת ה' יתברך".<sup>738</sup>

החתירה לחידוש פרטי מקבילה לדרישתו של רמ"י לעבודת ה' בסיטואציות פרטיות המשתנות תדיר במציאות ובלב האדם ולא רק בכללי החכמה הקבועים; בדומה לכך חותר ר"צ להפנמת 'החכמה' שבמוח ('ידיעה') ב'בינה' שבלב ('בחירה'), שם מתחדשים הפרטים לפי הזמן (והמקום):

ועיקר מתן תורה {...} וזהו חכמה המתגלות בעולם שהוא נובלות 'חכמה' העליונה, אבל החכמה שבלב כל חכם שאי אפשר לו לגלותה ולהוציאה מכח לפועל זה, נקרא 'בינה' שזכו לה "בני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל" {דברי הימים א, יב, יג} לא ללמד ולהורות מה יעשו, רק 'לדעת' בידיעה לבד. ועל ידי הידיעה שלהם ידעו בני ישראל גם כן מה יעשו. כי 'לעתים' היינו מה שהוא "עת לעשות" {תהילים קיט, קכו} ודבר של שעה, כי התורה הוא חוקים קצובים וגדרים שוים תמיד דלא ישתנה כל ימי עולם, וזהו מצד ההתגלות בפועל; אבל במעמקי הלב דהוא עקוב מכל 'ירמיהו יז, ט' הוא משתנה בכל רגע, ועל ידי זה יש לפעמים "עת לעשות לה' הפרו {תורתך}".<sup>739</sup>

<sup>737</sup> **קדושת השבת** ז, ס, עמ' 350. וראו ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 317-318. ר"צ חוזר כאן שוב על אלמנט ההשגה הראשוני בראיה – השגה מצד הקב"ה ('ידיעה') שאח"כ נעלמת, ולאחריה מתחיל שלב ההשתדלות האנושית להשיגה מחדש ('בחירה') ובקנין שמופנם בלב ואינו נעלם, גם אם באיכות השגה נמוכה יותר; ראו לעיל, הערה 711.

<sup>738</sup> **ליקוטי מאמרים**, ספר יהושע, ד, עמ' 25. על הגוון הפשיסחאי-אינדיווידואליסטי של ר"צ בעניין זה, ראו הערה 82, וליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 227.

<sup>739</sup> **תקנת השבין** ו, טו, עמ' 43. לדברי רמ"י על עבודת ה' בפרטים ולא בכללים ראו בהערה 469. בציטוט שהובא עתה עולה אפיונו של הלב ('בינה' ו'דעת') כסוד, או כחידוש אישי, שהאדם אינו יכול לגלות לזולתו ולעיתים גם לא לעצמו; ראו הערה 523. על 'הבינה' שביחס לחכמה היא משמשת כ'בחירה' בדומה ל'מלכות', ראו הערה 522.

ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 230-224, מפרטת את ההקשר של 'עת לעשות לה'', ביחס לדמויות החסיד והמלך הפורצים ומתחדשים, ביחס ל'דעת', וביחס לקשר שבין 'המלכות' כצמצום ל'בינה'. ר"צ קושר את 'עת לעשות לה'' עם ה'עת' המיוחדת לכניסה לקודש-הקדושים ביום-כיפור: "ואל יבוא בכל עת {אל הקדש; ויקרא טז, ב} רק ביום הכפורים, שהוא דרגא ד'בינה', עיין זוהר {ח"ג} אמור (קד, ב): 'יהי יומא אימא עלאה' (=יום זה אמא עליונה; ...) ואין {בו} שום חילוק זמנים, שדבר זה אין נקרא 'תחת השמים', כי אין לדבר זה שום היכר בעולם הזה תחת השמים כלל. רק כשמוציא לפועל מה שבלבו על מעשה גופניות או דיבור שיש לדבר גילוי תחת השמים, בזה צריך הגדרה בעת ומקום ונפש. ולכך יום הכפורים נקרא 'בכל עת' כי מגיע לאותה דרגא, דהיינו 'תשובה' שהוא מן 'הבינה' שבלב, כמו שנאמר {ישעיה ו, י}: 'ולבבו יבין ושב', ועל ידי זה כל המעשים הם טובים שגם הזדונות נהפכו לזכויות. וזה נקרא 'בכל עת' בלי שום הגדרה כלל, ואין לזה הכרה כלל בעולם הזה {...} דעיקרו דבר המסור ללב, אם הגיע לעומק כל כך עד שיעיד עליו בוחן לבות שלא ישוב לדבר זה עוד {רמב"ם, משנה תורה, תשובה ב, ב; ...} וכמו שמובא בזוהר {ח"א, קכט, א} דבעל תשובה בשעתא חדא ברגעא חדא {=בשעה אחת ברגע אחד}, דאין להם הגדרה בזמן כמו שאין הגדרה במעשים דאפילו זדונות כזכויות {...} ולכך אמר סתם 'ואל יבוא בכל עת'. 'כי אם בזאת' {ויקרא טז, ג} וגוי משמע ד'בזאת' יבוא 'בכל עת', ואחר כך פירש אימת; רק באמת גם לה'בכל עת' יש עת, דהיינו יום הכפורים, והדרגה ידועה והוא הנקרא 'בזאת'; וכשמגיע ל'בזאת' ולאותה הגדרה וסדר התשובה והיודים, אז הוא באמת 'בכל עת' {...} כי מדריגה זו היא דרגא דעולם הבא, כנודע ד'בינה' נקרא 'עולם הבא', דשם אין המשא ומתן במעשים ובפעולות רק ברצונות הלב. אבל בעולם הזה אין כן, רק הארה יש ביום הכפורים ואז יוכל לעשות זה הסדר כראוי במעשה בעולם הזה ששם הוא 'העת לכל חפץ' {קהלת ג, א}, ויש גם להארה זו עת והגדרה במעשים מקודם" (**דובר צדק** ד, אחרי מות יג, עמ' 137-138).

כמו לגבי היראה והצמצום של המלך והחסידי הקודמת לפריצתם והתפשטותם (4.2.1, 4.2.5 וכפי שנראה מיד), גם כאן מתאר ר"צ תחילה את הצמצום והכרת החיסרון של 'בזאת', המצביע על דבר מסוים ומוגדר, ושלפי **הזוהר** {ח"ג, נח, ב} היא 'מלכות' ('בחירה'), וכן את הצמצום של 'עת', שהיא זמן מוגדר ולפי **הזוהר** {ח"א, קטז, א} היא כנסת-ישראל, המביאים אחר-כך להתפשטות של 'בכל עת' שהיא 'הבינה' ('ידיעה') שבלב, ויום-הכיפורים שמעל לזמן ולגבולות, שבו זדונות נעשים זכויות. אך 'הבחירה' ('בסדר התשובה והיודים'); 'המשא ומתן במעשים ובפעולות') אינה מובילה ל'ידיעה' בלבד (כטענת ליוור בעמ' 228) ואין היא בטלה לאחר-מכן; ראשית, 'היכל עת' מאיר גם לגבולות העולם-הזה שנותרים על כנם: גם לדרגת 'בכל עת' או 'עת לעשות לה'' יש 'עת' וזמן מסוים בשנה, זמן שהוא מעל-לזמן. שנית, 'בכל עת' של 'בינה' הוא ללא גבול כלל, ולכן אינו פריצה; כדי להיות פריצה הוא זקוק לגבולות ולצמצום של 'מלכות', שהיא גם

לפי ר"צ, התורה שהיא 'החכמה' שבמות, היא חוק קבוע שאינו משתנה ('ידיעה') – אבל בלב כל חכמי ישראל (ובראשם בני יששכר) יש 'בינה', שהיא השתנות הפרטים בכל רגע בעבודת ה', אפילו בעיתים שיש לעשות ולפרוץ את התורה ('בחירה'); שכן, החידוש המתמיד אינו נובע מתיקון החטא בלבד, אלא דורש לעיתים גם את פריצת החוק לכתחילה. פריצה זו לחידוש, טוען ר"צ, אינה תלויה רק בזמן, אלא גם בנפש האדם, ומאפיינת את המלך מזרעו של דוד החסיד, האוחז ב'מלכות' (4.2.1) ומהפך את הטוב לרע:

קיבלתי {מרמ"י; ...} המלך יש לו עומק ב'בינה' שבלבו מה שלא נגלה לאדם אחר, עד שמחמתו מוכרח פעמים לעבור על דברי תורה, על דרך (תהלים קיט, קכו): "עת לעשות {לה' הפרו תורתך} " וגו', ואין יכול להוכיחו אלא מי שהגיע למקומו ומדריגתו ויודע מעמקי לבבו. והכל מצד הדבקות שיש במעמקי לבו עם עומק ראשית דמחשבתו יתברך, הנעלם מעין כל בעולם הזה; ומצד הזה יכול לפרוץ כל הגדרים והגבולים כי יש לו תכלית ההתפשטות בלי גבול וכמו שנאמר (משלי כה, ג): "רוחב לב מלכים אין חקר". ומצד צמצומו בא לו תוקף היראה יותר מכל אדם, כמו שאמרו (ברכות לד, ב): "מלך כיון שכורע שוב אין זוקף", והוא מצד עוצם יראת ה' החופפו.<sup>740</sup>

לפי ר"צ, המלך הבטל ביראת שמים לקב"ה ומצמצם את עצמו, משיג את עומק 'הבינה' שבלבו עד שלעיתים הוא פורץ את הכללים ועובד אותו בפרטי תורה חדשים. המלך מייצג את הביטול של 'המלכות' שצמצומה אינו מוחק אותה אלא פרדוקסלית מעצים אותה עד שהיא דווקא מתפשטת משפיעה כביכול על הספירות שמעליה (4.2.1); אך 'מלכות' מייצגת למעשה את כל כנסת-ישראל ולכן במובן מסוים מבטאת הפריצה-לכתחילה של המלך את החידוש שמצוי אצל כל אדם ואדם, שמחדש תמידית את התורה. חידוש מתמיד זה אינו רק ביחס להשגת **האדם** בלבד, אלא גם ביחס **לעולם** ולתיקונו, שהרי כפי שראינו (5.2), חידוש העולם תלוי, מאז מתן תורה, בחידושי החכמים הבונים את העולם:

קודם מתן תורה היה הקב"ה "מחדש בכל יום מעשה בראשית" {ברכת יוצר אור בשחרית} על ידי התורה, שהקב"ה מחדש הלכה בכל יום בבית דין של מעלה (כמו שאמרו בראשית רבה מט {ב}). ולאחר מתן תורה נמסר **חידוש ההלכות לנפשות ישראל**, ולכן נקראים תלמידי חכמים 'בנאיין', שעוסקין בבנינו של עולם {...} {שבת קיד, א}, **שבונים בכל יום על ידי שנמצא בנפשם התחדשות בדברי תורה, לטעום טעם חדש לא מצד ההרגל בכל יום ויום.**<sup>741</sup>

<sup>740</sup> 'הבחירה' הפורצת. הלב הוא גם 'ידיעה' ('בינה') שכנגד 'הבחירה' שבמעשה, אך גם 'הבחירה' ('מלכות') והפרטים שכנגד 'הידיעה', 'החכמה' והכללים שבמוח; על הכפילות הנקבית של 'הלב' ו'מלכות', ראו הערות 522, 553 ו-558.

<sup>741</sup> **פרי צדיק** א, ויצא ג, עמ' רצ; ההדגשות שלי. סילמן, **קול גדול**, עמ' 134-121, מציג את עמדת ר"צ כחלק מתפיסה כללית במסורת

ההגות היהודית, שאותה הוא מכנה 'העמדה ההשתלמותית'. לפי עמדה זו, התורה שניתנה בסיני לא ניתנה באופן מושלם, והיא הולכת ומשתלמת במהלך הדורות בשני אופנים: 1. מצד הקב"ה – כאן מדובר על 'תפיסה תהליכית', המופיעה בחז"ל ובזוהר, ולפיה הקב"ה מגלה את התורה בתהליך ארוך לאורך הדורות, ביצירתיות המגלה את מעלתו של הקב"ה (הן בתורה, הן במציאות הנבראת בכל פעם מחדש); היצירתיות היא של הקב"ה ואילו האדם רק **חושף** אותה. בהקשר זה מצטט סילמן את דברי ר"צ (עמ' 124): "בכל יום יש חידושי תורה שהשם יתברך 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' {ברכת יוצר אור, שחרית}. ומעשה בראשית הוא על ידי התורה, כמו שאמרו בריש בראשית רבה (א, א), ומסתמא גם החידוש הוא על ידי חידושי תורה. ולכך אחר ברכת 'יוצר המאורות', שהוא ההכרה בחידוש מעשה בראשית בכל יום, תיקנו ברכה שניה שהוא כמו ברכת התורה {...} {וכמו ששמעתי {מרמ"י}, כי השם יתברך עשה ספר, והוא העולם – ופירוש על אותו ספר, והוא התורה {...} ["**צדקת הצדיק** רטז, עמ' 124]; "דיאין כל חדש תחת השמש" {קהלת א, ט}, וכל דבר כשמתיישן אין חשוב עוד שכבר הורגל בו; אבל דברי תורה צריכים להיות כל יום כחדשים וחביבים כל שעה כשעה ראשונה, דרך 'תחת השמש' אין חדש, אבל למעלה מהשמש שהוא התורה יש, דבכל רגע יוכל להשיג התחדשות מה שלא נודע ונתגלה עדיין בעולם כלל {...} והוא דוגמת הלבנה שמתחדשת בכל חודש" (**מחשבות חרוץ** י, ד, עמ' 88).

2. מצד האדם – כאן מדובר על 'תפיסה יצירתית', המופיעה גם היא בחז"ל ובזוהר, ולפיה האדם האינדיווידואלי הוא בעל-המעלה המחודש והיצרתי, שאינו רק חושף את החידוש האלוקי אלא **מכוננו**, והקב"ה מעניק לכך את הגושפנקא שלו; גם כאן הוא מצטט מדברי ר"צ (עמ' 133): "התורה היא מפת העולם {**בראשית רבה** א, א; ...} וכן ישראל {שהם ואורייתא חד כנודע} {ראו לעיל, הערה 516}, כי אור הנפשות וישראל הוא עצמו אור התורה, וכמו שאמרו ד"ש ששים רבוא אותיות לתורה {כנגד ששים רבוא נפשות ישראל בכל דור} {שכל דור הם מפת העולם באותו דור. כפי התחדשות שבנפשות מישראל בכל דור, כן התחדשות העולם באותו זמן. וכמו שאמרו ביבמות (סג, א): 'אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מתברכות אלא בשביל ישראל'. וכמו שהנפשות משתנות מדור לדור, כן התורה. והיינו התורה שבעל פה שמתחדש בכל דור חדשות על ידי חכמי ישראל, ועל ידי כל חדשות שבעל פה יוצא לאור נפשות חדשות ועל פיהם נתחדש גם כן ענינים בעולם" (**צדקת הצדיק** צ, עמ' 35).

סילמן אינו עומד אפוא על היחס בין התושב"כ לתושב"ע במשנת ר"צ (שבו נדון מיד, 5.4), ואף לא על המתח בין 'ידיעה' ל'בחירה' במשנתו ביחס לחידושי התושב"ע וביחס לשאלה האם מקורם בקב"ה או באדם: כאמור, אם מקור היצירתיות הוא הקב"ה, הרי שהאדם עצמו אינו יצירתי אלא רק חושף את היצירתיות האלוקית; אלא שסילמן מצביע על **עצם הקשר הישיר** בין היצירתיות האלוקית ליצירתיות האנושית, השייכות שתיהן לעמדה 'ההשתלמותית' של התורה. מכל מקום, הצבעתו של סילמן על קשר ישיר זה מחזקת את דברינו לעיל, על הדגש ששם ר"צ על היצירתיות האנושית המחודשת בתורה, ובכך את העולמות כולם. בנוסף, הצבעה על קשר ישיר זה, וטענת סילמן על כך שהקב"ה מעניק גושפנקא ליצירה האנושית בתורה, מחזקת את טענת הסעיף הבא, לפיה היצירתיות האנושית בתושב"ע ('בחירה') אמנם קונטינגנטית ביחס ליצירתיות האלוקית ('ידיעה') – הן זו שבתושב"כ, הן זו המתגלה כמקור של חידושי התושב"ע האנושיים – ועם זאת כשהיצירתיות האנושית מתבטלת לזו האלוקית ויונקת ממנה, היא מקבלת את ממשותה כקונטינגנטית, עד שלבסוף בכוחה אף להוסיף עליה, כביכול.

עולה אפוא שלפי ר"צ, לא רק התחדשות העולמות העליונים, אלא גם התחדשות העולם-הזה תלויה בהתחדשות ישראל בטעמי התורה. לטעמי התורה שני מובנים: התענוג החדש שישראל טועמים בה, וטעמיה-סודותיה המתגלים להם, או ליתר דיוק: נוצרים בה בפרשנותם. מכאן נפנה לדון בסוגיית התושב"ע (שעלתה גם בסעיפים לעיל), התופסת במשנת ר"צ מקום נרחב, ולענייננו היא מבטאת במובהק את 'הבחירה' ואת הוספתה על 'הידיעה'.

#### 5.4. תושב"כ ותושב"ע

בסעיפים הקודמים ראינו כיצד הממשות של 'הבחירה' הקונטינגנטית מוסיפה בתורה על 'הידיעה': באדם ההופך את חטאיו-נגעיו ל'ענג' ולהתענגות אינדיווידואלית; באלוקות ובעולמות העליונים, כשהיא חושפת את כבודם גם במקומות הרחוקים מקדושתה, או אף יוצרת בהם בפסיקת הלכה, בגזירת גזירות או ביטולן, בהוספת כוח או התשתו בפמליא של מעלה; וכן במציאות עצמה, בתיקונה באמצעות תיקונו הייחודי של כל אדם, ובחידושה ושכלולה דבר יום ביומו בחידושי התורה. שכלול זה הוא, כאמור, היצירתיות האנושית שעיקרה בתושב"ע.<sup>742</sup>

ודבר זה {תפילה} הוא שינוי כביכול ברצונו יתברך, ואף על גב דלא בן אדם הוא להשתנות, מכל מקום בכח התפילה כך, כדרך שאמרו (מועד-קטן טז, ב): "צדיק מושל יראת אלקים" (שמואל ב, כג, ג; ...} מי מושל בי? צדיק". והוא כענין "נצחוני בני", שאמרו בבבא מציעא (נט, ב) במשפטי התורה, כי הכל על ידי תורה שבה נברא העולם, כמו שאמרו בבראשית רבה (א, א) ובה כל הנהגותו וקיומו. ויש שתי תורות: שבכתב ושבעל פה. שבכתב היא דברי השם יתברך, והוא כולל כל הנהגה של השם יתברך בעולמו; ומסרה הקב"ה לישראל שהם יוכלו לחדש בה, "וכל מה שתלמיד ותיק עתיד" {ירושלמי פאה, ב, ד; יג, ע"א} לחדש בה הוא תורה שלימה. וזהו תורה שבעל פה, שהיא עיקר זיו התורה והדרה, וכמו שאמרו בפרקי היכלות {כז, א, ט ע"ב ואילך; ...} דאף דניתנה תורה, עיקר מעלתה ושכחה לא נתגלה עד בית שני מאנשי כנסת הגדולה ואילך, שהם התחלת תורה שבעל פה, ופסקה נבואה שהוא דיבור השם יתברך "כה אמר ה'", דעליו אין להוסיף, רק נמסר הדבר לחכמי ישראל מה שיחדשו בכח חכמתם. וזהו {=חידושי תושב"ע} עיקר התורה וכמו שאמרו (תנחומא נח, ג) דעיקר הכריתת ברית על תורה שבעל פה, וכמו שאמרו (עבודה זרה לה, א {...}): "חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה".<sup>743</sup>

<sup>742</sup> נושא התושב"ע במשנת ר"צ זכה לעמוד במוקדם של מירב המחקרים על משנת ר"צ; בסעיף זה אתייחס לנושא בהקשר שאלת ידיעה ובחירה בלבד, ובהקשריו האחרים ובטענות המחקר עליהם אדון בהערות השוליים הרחבות שלהלן. על מרכזיות התושב"ע אצל ר"צ, ראו ליוור, **תושב"ע**; ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 279-305. ואולם, אף שליוור מצביעה על הפן היצירתי-בחירי שבתפיסת ר"צ את התושב"ע, בסופו של דבר היא מדגישה את 'הידיעה' וטוענת שגם היצירתיות עצמה בידי שמים, זאת בניגוד לטענתנו שזוהי אכן יצירתיות חופשית וקונטינגנטית ושככזו היא בידי שמים; ראו להלן, הערה 746. גם בריל, **מיסטיקה**, עמ' 275-280, מתאר מתח בנושא לימוד התורה אצל ר"צ, בין היצירתיות של הלמדנות הליטאית והלמדנות של חצרות קוצק וחב"ד, החותרות לדבקות במה משעבר לרציונלי, לבין תפיסה של השפעה מלמעלה של השפע האלוקי שבתורה **כפי שהיא**; ראו על כך להלן, הערה 799. סקירה של מהות התורה אצל ר"צ, ללא דיון במשמעות הדברים, ראו שרגאי וביק, **בהיכל**, עמ' 25-29. עוד על התושב"ע ועל הפרשנות ההיסטוריוסופית הייחודית של ר"צ ליחס בין תושב"ע לנבואה, להלכה ולחכמת הגויים, ראו הדרי, בפרדס; אלמן, נבואה; אלמן, הלכה; אלמן, חכמת הגויים. ללקט מדרשותיו ההיסטוריוסופיות של ר"צ, ערוך באופן כרונולוגי (מהבריאה עד יעקב), ראו בן ארזה, **תבל**. אלמן מנגיד בין נבואה להלכה/תושב"ע, אך אינו מתייחס לקשר בין ניגוד זה לניגוד בין 'ידיעה' (נבואה) לבחירה' (תושב"ע), ולא לפרדוקסליות של משנת ר"צ; ממילא מסקנותיו דיכוטומיות: אלמן, הלכה, רואה בסופו של דבר בתושב"ע ('בחירה') ביטוי והתגלות של התושב"כ ('ידיעה') העדיפה עליה, ואינו מציג את הצדדים הפרדוקסליים שבהם התושב"ע גבוהה במעלתה היצירתית ובמקורה (ביכרת) מתתושב"כ, כפי שיוצג בסעיף זה. בדיונו על מעמד החידוש השכלי טוען אלמן (עמ' 15-16), שבכתביו המוקדמים נוקט ר"צ בגישה סמכותנית המבטלת את השגת השכל בפני מסורת חז"ל ('ידיעה'), כגון תקיפתו את אברבנאל על שהטיל ספק בקביעת חז"ל ברוח-הקודש שיהושע כתב את ספרו (**אור זרוע לצדיק**, ענינו של ספר יהושע, יב-ז, עמ' 4-6), ואילו בכתביו המאוחרים הוא מדגיש את עדיפות החידוש ('בחירה'), שהופך בעצמו לתורה. ואולם, אף שהדגשת החידוש אכן אופיינית יותר לכתבים המאוחרים, נראה שבניגוד לדברי אלמן, עבור ר"צ, וכבר בכתביו המוקדמים (ראו למשל דבריו **מאור זרוע לצדיק** בהערה 719), קביעותיהם של חז"ל ברוח-הקודש הן עצמן חידושים שכליים בבחיירה, ורוח-הקודש אינה השראת תוכן ללא טעם, אלא יראת-השמים ו'הבינה' שלב, שמהן ולא מהמוח ומן השפה ולחוץ, נובע החידוש השכלי (4.3.1); מרגע שהפך חידושים קונטינגנטי לתורה מוחלטת, יש לו סמכות של מסורת ושל תורה משמים שהמחדש שאחר-כך נדרש להישמע לה, וקושיותיו השכליות צריכות לנבוע גם הן מאותה יראת-שמים, כך שתשאלנה על-מנת לחזק את המסורת ולא לדחותה – ואכן, ר"צ אינו מסתפק בתקיפת אברבנאל בשם המסורת ורוח-הקודש, אלא משיב לו שכלית, בנייתו טקסטואלי. מאידך, גם בכתביו המאוחרים מייחס ר"צ סמכות מוחלטת של 'ידיעה' לחידושים (הקונטינגנטיים בבחיירה) של חז"ל, שמרגע שקבלו ממנה את ממשותם לא זו בלבד שאין לחלוק עליהם, אלא שהוא מחיל עליהם פרשנות דרשנית בדומה לתושב"כ, המוצאת בכל מילה ואות משמעות מהותית; כך למשל במה שמכנה פרידלנד "שכנות", שהיא סמיכות דרשות הדומה ליסמיכות פרשיות, וכפי שהראתה ליוור, זהו ביטוי צורני לתפיסתו האונטולוגית הפטליסטית של ר"צ; ראו הערה 41. אותה סמכות מיוחסת גם לשאר חכמי-ישראל כגון הרמב"ם, שגם כשר"צ חולק עליהם הוא משתדל ליישבם, שהרי "מפה קדוש יצאו"; ראו הערה 534. על הדבקות בכל מילה של חז"ל ראו ברומברג, **מנדולי**, עמ' ה, ושם עמ' טו-כ, ביחס להתנגדותו להיסטוריוגרפיה ולחידוש הלכה נגד חז"ל. על קטאותו למסורת למרות יחסו החיובי לחידוש, ראו עוד בהערה 752.

<sup>743</sup> **פוקד עקרים** ד, ג-ד, עמ' 224. וראו דבריו ליד הערה 412, והקבלתם ליצירתיות הניטשיאנית. במושגיה של פרידלנד, תושב"ע, ההבחנה בין תושב"ע לתושב"כ כאן אינה "קורפוראליזם" (בין ספרים הכלולים בנתי"ד לספרות הבתר-מקראית; עמ' 22-23), ואף אינה "היסטורית" (בין התקופה שבה הושגה התורה בנבואה לזו שבה הושגה התורה בחכמה שכלית; עמ' 23-26); ההבחנה בין היצירתיות של התושב"ע לקביעותה של התושב"כ מקבילה להבחנה "הדינאמית" (עמ' 26-34), שאינה תלויה דווקא בפעולות הכתיבה והדיבור, אלא בשאלת השגת החיות המתחדשת – כאן, עכשיו ולאדם הספציפי – בהשגת דברי תורה: תושב"כ היא כל תורה, אפילו בעל-פה (שכבר נכתבה), שניתנה בעבר, במקום אחר, לאדם אחר (אפילו זהו האדם עצמו, שבחלוף הזמן השתנה); התושב"ע היא השגת הטעם והאור בדברי התורה, בחידוש שטרים נאמרו או בזה שכבר נאמרו אך מובנו התחדש בלב הלומד, שאינם ניתנים להעברה כלל, ולעיתים אף המשג עצמו אינו יכול לתמללם לעצמו (וכך להופכם לתושב"כ). מכאן שאף שהתושב"ע כלולה בתושב"כ, דווקא היא הבסיס לתושב"כ; אך



בהמשך למסורת החסידי, ר"צ מתייחס למושג 'תורה' באופן מורחב: משמעותו אינו רק זו המיידית, של דברי התורה הכתובים בספרים, אלא זו של החיות האלוהית המתקיימת ומאירה בכל. בהקשר זה, התורה נחלקת לשני פנים, כשני פניה של האלוהות: התושב"כ היא 'הידיעה', הפן הבלתי-משתנה של הקב"ה, שבהיותו אינסופי, מושלם ומעל לזמן ולמקום, אין בו כל חיסרון הצריך השלמה, תנועה ושינוי; התושב"ע (שאמנם כלולה כבר בתושב"כ) והתפילה הן 'הבחירה', הפן הדינאמי של ההתחדשות המתמדת של האלוהות, התחדשות שגם היא אינסופית. התושב"כ ניתנה בסיני כפי שהיא "כרוכה ומונחת בקרן זוית – כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד" (קדושין סו, א) ואין להוסיף או לגרוע ממנה. אך בדבריו כאן ר"צ מדייק מהמדרש ש"עיקר הכריתת ברית" בנתינת תורה לישראל בסיני היתה דווקא "על תורה שבעל פה", כלומר לשם החידוש בתושב"כ על-ידי התושב"ע; לפיכך לא הגיעה התורה לשיא הדרה אלא בימי בית שני, כשהפסיקה הנהגת הנס והנבואה שמצד הקב"ה, הידיעה והתושב"כ, והתחילה הנהגת הטבע שמצד החכמה האנושית, ה'בחירה' והתושב"ע.

כפי שראינו (5.2), מעלת התושב"ע ניכרת ביכולת חכמה לגזור גזירות או לבטל גזירות אלוהיות (וכאמור [שם]), ר"צ מרחיב את דברי חז"ל על ההיענות האלוהית לגזירת הצדיק לכל גזירות דרבנן, לפסוק כנגד דעת הקב"ה ולבטל מצוות מהתושב"כ: "והרי כמה דברים חידשו סופרים לעקור דבר תורה, כשופר ולולב שאין דוחה שבת {שמא יטלטלם ארבע אמות ברשות הרבים; סוכה מג, ב}, וכחיתר כתיבת תורה שבעל פה {תמורה יד, ב} וכדומה, וזה חידוש מדברי סופרים";<sup>744</sup> יצירתיות זו של "דברי סופרים" חביבה יותר מתושב"כ, עד שהקב"ה אינו רק "נכנע" להלכות שנקבעו כנגד דעתו, אלא אף שמח בניצחון בניו.

פרידלנד אינה מתייחסת לקשר הישיר של היחס בין תושב"כ לתושב"ע ליחס בין ידיעה ו'בחירה', ואף לא לביסוס הקבלי של ר"צ שיובא מיד, לפיו התושב"ע יונקת ישירות מ'חכמה' בעוד התושב"כ היא רק נובלותיה, מה שכבר ניתק ונפל מ'חכמה' ואינו יונק ממנה ישירות. הרחבת המושג 'תושב"ע' להשגת החיות המתחדשת בדברי תורה לפי הפנימיות הייחודית של כל אדם, חוזרת למסורת החסידי-ספיריטואלית בכלל (ראו ש"ץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, עמ' 173-172, ולעיל הערה 348) ובפרט למסורת האינדיווידואליזם הפשיסחאי (ראו הערה 82) ולתפיסותיו החסידי-אקזיסטנציאליסטיות של רמ"י (1.5.3.4), לפיהן עבודת ה' בכלל (ובתוכה לימוד התורה והחידוש בה) אינה מתקיימת רק ביכללים הגלויים והידועים של התורה, אלא ב'פרטים' המשתנים ומתגלים בנפשו-פנימה של כל אדם (ראו הערה 469); אלא שלפי רמ"י, חידושי התורה הדינאמיים הם למעשה **חשיפה** של רצון ה' הנתון בשרש נשמתו של האדם מלכתחילה, בעוד שכפי שנראה בסעיף זה, לפי ר"צ זוהי יצירה בחירת **המכוננת** את החידוש ובכך היא גם חורגת מנשמתו הפנימית של האדם ומשפיעה החוצה בעולמות השונים, אפילו על התושב"כ. בנוסף, בתפיסתו של ר"צ אמנם מוענק מקום מרכזי לתפיסה החסידי של התושב"ע – אך במקביל, עצם מרכזיותה במשנתו (בניגוד לרוב התפיסות החסידיות, שבהן היא ולימוד תורה בכלל משניים למושגים כגון תפילה ודבקות – למשל במשנת ר' נחמן מברסלב; ראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 322 ובהערה 76, ובעמ' 341, הערה 240) והדגשתו את היצירתיות שמקורה באדם ולא באלוהות, משקפות גם את עברו בעולם המתנגדי, שבו הלמדנות בתושב"ע תפסה את המקום המרכזי בעבודת ה', תוך דגש על היצירתיות האנושית ודחיית ההשראה האלוהית (כבסיפורו של ר"ח מוולוז'ין [הקדמה, עמ' תרלד] על דחייתו של הגר"א את 'המלאך המגיד' שהתגלה לו, כדי שיוכל להשיג את השגותיו בתושב"ע על ידי עמלו-שלו). על ההקשר המתנגדי של מושג התושב"ע אצל ר"צ, ראו בריל, **מיסטיקה**, עמ' 280-275; אלמן, נבואה, עמ' 14-13; הכהן, חנוכה, עמ' 233-234. על היחס הפרדוקסלי בין תפיסותיו הליטאיות והחסידיות, ראו להלן, 6.2.3.

<sup>744</sup> **רסיסי לילה** נו, טו, עמ' 184. אף שהמושג 'דברי סופרים' אינו מקביל בהכרח להלכות 'מדרבנן', ר"צ אינו מבחין ביניהם ורואה בו ביטוי נוסף ל'תושב"ע'. על עדיפותה העקרונית של רוח הקודש על נבואה מבחינות שונות (אף שמבחינת בהירות ההשגה עדיפה הנבואה) אצל ר"צ ראו ליוור, **תושב"ע**, עמ' 148-101; ובעמ' 218-206, על עדיפותה של השגת האר"י על השגת הנבואה. ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 285-284, מדגישה את עדיפות התושב"ע הנוצרת מתוך היעלם הנוכחות האלוהית, כיוון שההיעלם מאפשר את החירות היצירתית בפלפול ואת המגע עם הנסתר הלא-נראה ותורת הסוד (וראו בהערה 677 לעיל, את עמדת פרידלנד, **גילוי והעלם**, בענין זה). עם זאת, ליוור מביאה שם את דברי ר"צ שבתקופת הנבואה נדרשו לכל פרט להוראת שעה של נביא, ואילו התושב"ע מעניקה כללים קבועים, ובכך לדעתה מוצעת עדיפות הנבואה: "דעל ידי נבואה היה צריך בכל פרט לילך אל הרואה והוא היה צריך מראה נבואה חדשה באותו פרט. אבל השגת החכמה היא כוללת בכל פרט ולכל נפש בכל עת וזמן מאחר שמשגי מסטורי התורה לא כפי לבוש הגופני לבד" (**רסיסי לילה** נו, יח, עמ' 185).

גם אלמן, נבואה, עמ' 7-8, טוען שבכתבי ר"צ המוקדמים (**זכרון לראשונים**) מקור כוחם של הנביאים הוא למדנותם, ואילו במאוחרים לנבואה יש כוח פסיקה עצמי שהשראתו עצמית, שלעומתו אין לאמצעים האינטלקטואליים מעמד (**רסיסי לילה** נו, טז-יז, עמ' 184); בעמ' 13-14 מציע זאת אלמן כניגוד בין תקופתו והתנגדותו של ר"צ, בה יש הערכה דווקא לאינטלקט של התושב"ע, לעומת מעברו לחסידות המלווה בלימוד קבלה, בהעדפת הנבואה ובהפחתה בערך האינטלקט. אך בניגוד לדבריו, כפי שראינו (0.2), ר"צ עסק בקבלה גם לפני מעברו לחסידות, ואף אלמן עצמו מביא **מזכרון לראשונים** (שכתב טרם מעברו לחסידות) את דעת ר"צ, שאף שהנביא מחויב להלכה של חכמים, יש לו מעמד כנביא גם בפסיקת הלכה כהוראת שעה בפרטים, ומכאן שגם טרם מעברו לחסידות שימר מקום לנבואה במסגרת הפסיקה. במקביל, בניגוד לדברי ליוור ואלמן כאחד, גם תפיסתו החסידית של ר"צ עצמה מדגישה את עוצמת האינטלקט האנושי, ההופך בעצמו לתורה: לפי ר"צ (4.1.1, 5.3), הפרטים שבלב ('בינה'), התושב"ע, עדיפים על הכללים שבמוח ('חכמה'), התושב"כ הכוללת גם את הנבואה; אמנם הנבואה פוסקת באופן **פריטי** לכל אדם ובסיטואציה נתונה – אך כפי שנראה ליד ובהערה 750, בדומה לכללי התושב"כ זוהי פסיקה מוחלטת לפי האור האלוהי המתגלה לאדם, מבלי שניתן לאדם לדרוש בה ולהתאימה לסיטואציות נוספות; בתושב"ע, בניגוד לכך, יש אמנם **כללי** דרישה, אך אלו מאפשרים את פירוש כללי התושב"ע לכל **הפרטים** המשתנים בקביעות, כפי שראינו בציטוט לעיל: "**כוללת בכל פרט ולכל נפש בכל עת וזמן**" (וראו בציטוט מיד).

דברי ר"צ **מסיסי לילה** שאותם מביא אלמן אמנם מבליטים את יתרון הנבואה על האינטלקט והתושב"ע, אך הקשר הדברים שם הוא עדיפות התושב"ע בדיוק בנקודה של היצירה האנושית ('בחירה') והיכולת האינטלקטואלית להשיג מעבר למה שניתן לה בנבואה, שאמנם יש בה בהירות, אך היא זו המגבילה אותה: "התחדשות גילוי תורה שבעל פה, דאף על פי שאוכמא {=שחור} היא לגבי השגת הנבואה, ונקרא 'במשכים' {תהילים קמג, ג; סנהדרין כד, א}, היינו לענין אותו דבר הפרטי שנגלה לנביא, שהוא ברור ואין בו ספק, מה שאין כן כשמשיג בחכמה יוכל חכם אחר לחלוק עליו וגם השגת הנביא עצמו הוא בראיה ממש; **אבל לענין השגת כלל התורה אצל כלל ישראל**

אך כיצד עולות שתי הנהגות אלו יחד? כיצד יכולים ישראל לחדש בתושב"כ אם היא כבר קבועה ומונחת מעל לכל שינוי? וכיצד כל חידושי התושב"ע, המשתנים שוב ושוב, כלולים כבר בתושב"כ שהיא קבועה במהותה?

והיינו דתורה שבכתב היא "נובלות" (=מעין, כפי שנבל מ) חכמה העליונה" כמו שאמרו בבראשית רבה (ז, ה), אבל תורה שבעל פה היא המשכת חכמה מגוף 'חכמה' העליונה, דעל כן אמרו (בבא-בתרא יב, א): "חכם עדיף מנביא", דנבואת החכמים היא השגת חכמתם ברוח הקודש, עיין שם בחידושי הרמב"ן {ד"ה: 'הא': 'אף-על-פי שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם"} והיינו המשכה מקודש העליון (=ספירת 'חכמה'; ...} והתורה שבכתב היא מדת 'התפארת' {ברכות נח, א; זוהר קנב, א}, "אמת ליעקב" {מיכה ז, כ} {עיין זוהר הקדוש ויקרא {ח"ג} ב, א וברכות ה, ב} דנפקא {=שיוצאת, 'התפארת'/'אמת'} מ'גבורה' {עיין זוהר הקדוש שם, פ, ב}: "אורייתא, מסטרא דגבורה קא אתייתא" [=תורה, מצד הגבורה באה; ...]} שהם {'תפארת'/'גבורה'} המדות שהאציל השם יתברך להנהיג כל העולמות בזמן עולם הזה, והיא {התושב"כ} רק נובלות חכמה עליונה, שהיא [=חכמה'] למעלה מעלה משבע תחתונות, דלמעלה מהם 'הבינה', שהיא סוד 'עלמא דאתי' וההתגלות שיהיה בעולם הבא, ולמעלה ממנה היא 'החכמה', שהיא ראשית ההתגלות ד'יש מאין'<sup>745</sup> { ...} ובתורה שבכתב שהוא 'נובלות החכמה' גם כן כלול הכל, "דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא" { שאין דבר שאינו רמז בתורה } {תענית ט, א}, אלא שאחר שנעשית נובלות, להיות כעלה או פרי הנובלת מהאילן – לא נגלה בה כח האילן והוא בתכלית ההעלם העצום, ואינו מתגלה אלא בלבבות חכמי ישראל שיכולים להמשיך השגה מראשית התגלות ההשגה. וזהו הניצוץ וממשלת הצדיק להקב"ה, לא לעצמותו יתברך כביכול, רק למדותיו [=הספירות; ...} ובני ישראל בחכמתם ומעשיהם יכולים להמשיך בכל פעם אור עליון מחודש לתוך המדות להשפעת ההנהגה בכל העולמות. וזהו הוספת הכח בפמליא של מעלה, בסוד {תהילים סח, לה}: "תנו עוז לאלקים" {זוהר ח"ב, לב, ב}, כי על ידי זה ממילא אחר שנתחדש אור זה במדות אף הנהגתם הוא כך, שהרי אור זה הוא שופע בהם, וכל התורה שבעל פה היא רמיזה בתורה שבכתב.<sup>746</sup>

**חכם עדיף מנביא** { בבא בתרא יב, א}, דסנהדרין נקראים 'עיני העדה' {במדבר טו, כד; שיר השירים רבה א, סד}, שהם המאירים עיני ישראל ומורים להם הדרך בתורת ה', ולהיות מתגלה האור לכל שיוכל כל אחד להשיג בתורה ולהביא מתוכה בכל פרט מעשה, זהו רק על ידי תורה שבעל פה" {רס"סי לילה נו, יט, עמ' 185; ההדגשות שלי}. אלמן עצמו (עמ' 10) מצוטט גם ממחשבות חרוץ יז, כז, עמ' 147, שם כוח הנביא מתגלה שוב רק כמזהיר על הפסיקה, בעוד יכולתו כפוסק תלויה דווקא ורק במעמדו כתלמיד-חכם. קביעתו (עמ' 13) שדווקא המובא בזכרון לראשונים היא עמדתו האחרונה של ר"צ ביחס לעניין תמונה מאוד, שכן ר"צ מתבטא בענין גם לאחר מכן, ומאידך נראה שיש זהות בסיסית בין עמדותיו בצערותו ובזקנותו, למרות הבדלי הדגש.

למרות קביעתו שהנבואה היא המוחלט ההופכי לתושב"ע הדינאמית, אלמן (נבואה, עמ' 3-2) טוען גם להיפך, כשהוא מצביע על הפער בין הנבואה והתנ"ך, שדמויותיו פועלות משיקולים פוליטיים-היסטוריים דינאמיים שאינם מתייחסים לערכי התורה ולעיתים אף חורגות מההלכה, לעומת הא-היסטוריות של התושב"ע, שחכמיה מבקשים להראות את התכללותה בתושב"כ המוחלטת, ואת אירוני התנ"ך החורגים ממנה פוטרים בהסבר הלכתי אד-הוק; לעומת האד-הוק של חז"ל ר"צ מציג עמדה היסטוריוסופית כללית לגבי הפסיקה הנבואית (עמ' 16). הסתירה בדברי אלמן עולה, משום שכפי שראינו בהערה 743, אין הוא מתייחס לפרדוקס 'הידיעה והבחירה' ומעדיף את 'הידיעה'; בניגוד לדבריו, דבריו הכלליים של ר"צ ביחס לנבואה מלמדים שדווקא הנביאים הם שפסקו אד-הוק, לפי השראה ('ידיעה'), אף שהיתה בכך דינאמיות לכל מקרה ומקרה ('בחירה'). כך גם חז"ל: 'הסבריהם אד-הוק לחריגות מבטאים גם דינאמיות של פרשנות לאירועי העבר ('בחירה'), וגם הכללה בעקרון הלכתי כללי ('ידיעה'), המקביל להיסטוריוסופיה הכללית של ר"צ.

<sup>745</sup>על 'החכמה' כישור הנובע מהאין, שהוא 'הכתר', ראו זוהר ח"ב, קכא, א: "'והחכמה מאין תמצא' {איוב כח, יב}, אורייתא מ'חכמה נפקת', מאתר דאקרי 'קדש', ו'החכמה' נפקת מאתר דאקרי [=התורה מ'חכמה' יצאה, ממקום שנקרא 'קדש', ו'החכמה' יצאה ממקום שנקרא] 'קדש הקדשים' [=כתר, 'אין']; שם ח"ג, רלט, א: "מאן [=מיהו] י"ש? 'חכמה' {שהיא} מ'אין' {איוב כח, יב; ...} {משל ח, כא}: 'להנחיל אוהבי ישי'. המהדיר מפנה כאן גם לזוהר ח"ג, רכג, א, ביחס לפער בין 'חכמה' ל'בינה' (וכל-שכן בינה לבין 'גבורה' ו'תפארת'/'אמת'): "שלמה אמר, הא 'בינה' איהי דמשה, אשאל ב'חכמה' עלאה, אדהיא לעיל מדרגיה [=הרי 'בינה' היא של משה, אשאל ב'חכמה' עליונה שהיא מעל לדרגתו], מה כתבי: {קהלת ז, כג}: 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'. לדברי הגמרא והזוהר על תושב"כ כיתפארת' וכ'אמת', ראו הערות 493 ו-508; לדברי הזוהר על הוספת כוח בפמליא של מעלה שיובאו מיד, ראו הערה 727.

<sup>746</sup> פוקד עקרים ד, ד-ה, עמ' 225-224; ההדגשות שלי. וראו על פסקה זו ליזור, תושב"ע, עמ' 63. כללית, בעבודה זו מציגה ליזור את התושב"ע כנושא המרכזי במשנת ר"צ, אף שהיא מכירה בכך שבסופו של דבר אינו אלא ביטוי נוסף למתח שבין 'ידיעה' לבחירה' כמוצג כאן; ראו דבריה להלן, הערה 762. ליזור בוחנת את נושא התושב"ע מזוויות שונות: היחס בינה לתושב"כ, לנבואה, לתפילה, להיסטוריה ולמצאיות, 'כוח הפעולה' של התושב"ע, מקומה ומשמעותה של המחלוקת בתושב"ע ועוד. ואולם, הניתוחים השונים חוזרים לחלוקה הראשונה שמציגה ליזור (עמ' 14-11) ביחס לתושב"ע (כשכל מושג מבטא עמדה אחת, והתושב"ע [לרוב] את העמדה שמנגד – אף שגם בתושב"ע עצמה מופיעה החלוקה): מחד מציג ר"צ עמדה "קונסטרוקטיביסטית", המדגישה את היצירתיות האנושית (של החכמים או כלל ישראל) שמחדשת בתורה ('בחירה') ומכוננת אותה יש מאין בעולם-הזה. עמדה זו מקבילה למודל "האנתרופוצנטרי" שמציגה ליזור ביחס לסוגיית המחלוקת בתושב"ע, הנובעת משינויי הדעות האנושיות לאור ההעלם של המקור האלוקי; במודל זה "החכמה האנושית נתפסת { ...} לא כמתודה המנטרלת את הגורם הסובייקטיבי, אלא להיפך, כהשגה הבנויה על יסוד סובייקטיבי" (עמ' 251).

מאידך מציגה ליזור את העמדה ה'דיטרמיניסטית' ('ידיעה') של ר"צ, לפיה כל חידושי התושב"ע כלולים בתושב"כ שנתנה משמים או ניתנים ישירות בנבואה משמים, אך גם ללא היכללות זו מקורם בקב"ה, המצוי בלב החכם והמשרה עליו את רוח הקודש: החכם רק נראה כמחדש מדעתו, כשלאמתו של דבר אין הוא אלא חושף את הרעיון האלוקי שקדם. גם תפיסת ההתגלות המתמשכת של התורה לאורך הדורות היא, לפי ליזור, ביטוי להיכללות אפרורית של התושב"ע בתושב"כ: חידושי החכמים מתוך מודעות קונסטרוקטיבית אינם אלא ביטוי למה שכבר נכלל קודם בתושב"כ (עמ' 64); וכדרכה, אף שהיא טוענת שהיכללות בתושב"כ מעניקה עוצמה וסמכות לדברי חכמים – הדברים מבטלים את הממשות העצמית של 'הבחירה'. עמדה זו מקבילה למודל התיאוצנטרי שמציגה ליזור ביחס לשאלת המחלוקת בתושב"ע, לפיו זו תלויה באחדות הפכים שבאלוקות עצמה, ובדומה לתושב"כ, ל'אספקלריה המאירה' ולנבואה, מודל זה מבטל את היסוד היצירתי הסובייקטיבי של המודל האנתרופוצנטרי. בניגוד לכך, מדברינו עולה פרדוקס, לפיו חידושי התושב"ע הם יצירה עצמית קונטינגנטית, המקבלת את תוקפה מה'ידיעה' (ובזה אכן נכללת בה), שלא זו בלבד שאינה ביטוי הנכלל אפרורי בתושב"כ, אלא שזו יצירה המכוננת כביכול את התושב"כ.

בניגוד לפרדוקס, ליזור מציגה דגמים שונים ליחס סינתטי בין העמדות: א. תיחום (עמ' 16-14), המבחין בין תקופות או רבדים שונים: העמדה הקונסטרוקטיבית משקפת את תודעת החכמים היוצרים בתורה בעולם-הזה, בו רק החיצוניות וה'הווי' גלויים, ואילו הפנימיות האמתית של האלוקות המצויה בכול נסתרת. מודעות זו הכרחית בעולם-הזה כדי לתת תוקף לחוק ולהלכה, אך בהתגלות הייחוד

לפי ליוור, פסקה זו מלמדת שלמרות היצירתיות הקונסטרוקטיבית של האדם, בסופו של דבר כלולים כל התושב"ע וחידושיה במקור הדטרמיניסטי של התושב"כ. אף שהפירוש הפטליסטי אפשרי במשנת ר"צ, ואף שבמישור האונטולוגי התושב"כ המוחלטת ('ידיעה') אכן עדיפה על התושב"ע הקונטינגנטית ('מלכות') – נראה שניתן לפרש פסקה זו באופן אחר (פרדוקסלי) המסביר את הדגשתו החדה של ר"צ את היצירתיות האנושית הבחירתית. לפי פירוש זה, בפסקה זו מבטא ר"צ שוב את הפרדוקסליות של 'ידיעה' ו'בחירה' יחד, במישור של הקיום עצמו ('מלכות') ובוודאי במישור של 'הייחוד הגמור' ('כתר'); בפרדוקסליות זו אין הן מבטלות זו את זו אלא משפיעות זו על זו – התושב"כ המוחלטת מעניקה ממשות לתושב"ע הקונטינגנטית ואילו זו מעניקה כביכול דינאמיות והתחדשות לתושב"כ.

זאת ועוד: לפי ר"צ, לא רק שהתושב"ע אינה נמחקת בתושב"כ, אלא שהמקור לתושב"כ הוא שורשה של התושב"ע עצמה; התושב"כ היא רק 'נובלות חכמה' – כלומר היא רק מעין ספירת 'חכמה' העליונה, כשם שפרי שנבל וניתק מהעץ הוא רק מעין העץ והפרי הבשל היונק ממנו ישירות – בעוד התושב"ע יונקת ישירות מ'חכמה'. מכאן, שגם בתורה ישנו מבנה משולש, שחלקו העליון הוא פרדוקסלי, הנושא את התורה הנצחית והבלתי-משנתה יחד עם התורה הדינאמית והמשנתה; בממד זה חידושי התושב"ע והוספותיה על התושב"כ אמנם ידועים מראש וכלולים בתושב"כ, אך בכל זאת מתקיימים כחידושים והוספות בחיריים וקונטינגנטיים. ממד זה הוא ספירת 'חכמה', ה'שכל הנעלם' הקשורה ישירות ל'רצון הנעלם' – 'הכתר': הוא ה'יש' הנובע ישירות מה'איין'.<sup>747</sup>

---

האלוקי לעתיד-לבוא היא תגלה כאשליה, וכבר לפני ההתגלות, יחד עם המודעות הקונסטרוקטיבית של החכם הנתפסת כ'אמת לשעתו', יכול החכם לפתח מבט-על המגלה את 'האמת לאמתו' של העמדה הדטרמיניסטית. למודעות לדטרמיניזם יש השלכות פנומנולוגיות ונורמטיביות כבר בעולם-הזה, המתבטאות בשני מודלים אחרים:

ב. מודל הקיום הסינכרוני (עמ' 16-17) קרוב לתפיסה הפרדוקסלית המוצגת כאן אך עיקרו הקיום **הקוטבי** הבו-זמני של שתי המודעות: 'ידיעה' ו'בחירה', של חידוש יצירתי בתורה יחד עם ההכרה שמקורו בקב"ה. לטענת ליוור, ר"צ מדגיש את המתח בין שני הצדדים, המתיישב רק אצל הקב"ה הנושא ב' הפכים, אך הוא טוען גם להרמוניה בין הצדדים, כשגם ישראל מסוגלים לשאת הפכים, למשל ביחס בין תורה לתפילה: התורה היא קונסטרוקטיביות אנושית, אך היא זקוקה לתפילה המכירה ש'הכל בידי שמים' כדי להשיג את היצירה, והתפילה זקוקה ל'בחירה' שבתורה כדי להגיע להכרתה הדטרמיניסטית.

ג. מודל הפירוק הדיאכרוני (עמ' 19-17) מפרק את המתח לשלבים שונים: האדם מצוי לרוב בהכרה קונסטרוקטיבית, אך לעיתים 'קופץ' להכרה הדטרמיניסטית; או בדגם אחר, תחילה מצוי האדם בתודעה בחירתית קונסטרוקטיבית של 'בידי אדם', לאחר-מכן מברך האדם על התורה תחילה ומכיר בדטרמיניזם ש'הכול בידי שמים', ושוזוהי 'תורת ה"ן', אך בשל כך בשלב הבא מוחזרים הכוח והזכות על המעשים לאדם בבחינת 'תורתו';

ד. ליוור מצביעה (עמ' 21-19) על שני כיוונים נורמטיביים מנוגדים אצל ר"צ: מחד הדגשה חסידית על ההשתדלות כמכשול, משום שהיא נוגדת את האמת הדטרמיניסטית ש'הכול בידי שמים', יחד עם הדגשה מתנגדת של ההשתדלות כצורך לכתחילה שאינו מכשול, כשאל ר"צ (4.2.4.1). עצמו המכשולי עצמו נצרך לכתחילה כדי לעמוד על דברי תורה (לדעתי זהו ביטוי נוסף למודל הסינכרוני); מאידך מדגיש ר"צ את ההכרה הדטרמיניסטית לא כאידיאל (לא-מושג) שבסוף ההשתדלות, אלא כנקודת מוצא, שלא זו בלבד שאינה נוגדת את ההשתדלות אלא שעליה פועל היסוד הקונסטרוקטיביסטי, וסופו שוב ההכרה הדטרמיניסטית (לדעתי זהו ביטוי נוסף לתלת-שלביות במודל הדיאכרוני).

מכל מקום, מדברי ליוור עולה העדפה ברורה ל'ידיעה' הדטרמיניסטית על-פני 'הבחירה' הקונסטרוקטיבית וגם כששתי עמדות מופיעות יחד, ליוור מציינת את **הקוטביות** ואת **הרמוניה הסינתטית** (ראו עמ' 72-73, ביחס לכוחה היצירתי של התושב"ע שמאידך מקורו בשמים; עמ' 261-263 ביחס למודלים השונים לגבי מעמד המחלוקת בתושב"ע; וראו להלן, הערה 764) או את הזמניות והשלביות המפרקות את הפרדוקס ואת המתח שהוא יוצר. ואולם, מדברינו נראה שהפרדוקס ומתחיו אינו בעיה שיש לפתור, אלא **הדבר שאותו יוצר ר"צ וחותר כלפיו** (6.1), וזאת לא רק בעולם-הזה גם בהתגלות 'הייחוד הגמור' לעתיד-לבוא, שכפי שראינו (3.3, 2.3) מהותו היא הפרדוקס. התושב"ע עצמה נושאת אפוא פרדוקסלית את 'ידיעה' הפטליסטית ואת 'הבחירה' הקונסטרוקטיבית, וממילא את המתח הנוצר ביניהם בקשייו ובפוריותו כאחד. המודלים השונים שהציגה ליוור אינם ביטוי להתפתחות ושינוי עקרוני במשנת ר"צ בחלוף השנים, ואף לא לחתירה לפתרון הקושי, אלא ביטוי לחתירתו של ר"צ לפרדוקס עצמו; הפרדוקס והדינאמיות המובנית שלו חורגים מהלוגיקה, ולכן לא ניתן לבטאם בשפה המובנית באופן לוגי – או שלעיתים ר"צ בחר או נאלץ לבטא רק צד אחד בפרדוקס (0.3) – ולפיכך ר"צ מבטא בדרכים שונות: בהדגשת כל צד בפני עצמו, כמו במודל התיחום; בדיאלקטיקה שבין הרבדים השונים כהתפתחות שלבית; ובסינכרוניות קוטבית המבטאת את המתח ואת פוריותו – **אך לא את הרמוניזציה הסינתטית** הפותרת ומסלקת את המתח. המודלים ביחס לתושב"ע מקבילים למודלים הכלליים שהציגה ליוור בעבודתה **יסודות פרדוכסליים** ביחס לפרדוקס במשנת ר"צ, בעיקר לגבי 'ידיעה' ו'בחירה', וכפי שנראה להלן (6.1), גם ביחס אליהם אני חלוק עליה. וראו גם בהערה 748.

<sup>747</sup> 'הכתר', ה'איין' (3.3, 2.3), הוא **הרצון הנעלם**: 'ויש עוד נשמה להשגה, והיינו כידוע דבכל דבר יש עשר ספירות, והתחלת ההשגה הוא מיחכמה', ו'כתר' הוא **שורש הרצון הנעלם**. כי האדם מחכים ומתבונן ורוצה ופועל במה שהוא רצונו לכך. וזה הרצון קדום לו, הוא קבוע ונעלם באדם, שאינו מושג לו מה הוא הדבר הוליד בו מחשבה ורצון זה. וזהו 'הכתר' שהוא למעלה מראש האדם והוא 'אור מקיף' של השם יתברך" (**צדקת הצדיק** רכו, עמ' 137; ההדגשות שלי). במקומות רבים מכנה ר"צ את ה'כתר' גם "שכל הנעלם מכל רעיון" (ראו למשל **קדושת השבת** ז, צו, עמ' 367; **פרי צדיק** א, בראשית ז, עמ' קנה ועוד), אך נראה שכינוי זה מבטא את הקשר בין 'כתר' ל'חכמה' ומתאר גם אותה: "ייחודא תתאה {=מלכות'; 3.1} הוא בסוד יעוץ סופן בתחילתן" (**ספר יצירה** א, ז, כח ע"א; ... דתחמה תתאה {=תחתונה, 'מלכות'} היא דבוקה ב'חכמה' העליונה הנעלמת משכל אדם, הנקרא 'הוא"ו" (**דובר צדיק** ד, אחרי מות קכה, עמ' 203). ה'חכמה' היא כבר ישי', התגלות מסוימת בשכל של הרצון הנעלם, ה'איין' – אך בניגוד ל'בינה' שזכור (2.3) היא כבר ישי', 'החכמה' עדיין נעלמת, שכן היא רק תמצית דחושה ללא הפרוט הנדרש לתפיסת הרעיון.

הקשר הישיר בין 'חכמה' ל'כתר' עולה אצל ר"צ ביחס לשם הוי"ו וחלוקת אותיותיו לעשר הספירות: האות י', שנכתבת רק כנקודה אחת וראשונית, היא 'חכמה', הישי' הראשוני, שכמו טיפת הזרע או הגנום כוללת בתוכה את כל ההתפשטות שתבוא אח"כ; אך לאות י' יש גם קוץ, **כתר** לאות, והוא כנגד ה'כתר', ה'איין': "ויכתר עליון לא נרמו בשם הוי"וה, שהוא כנגד מאמר 'בראשית' שלא נאמר בו "ויאמר", **שכל הנעלם** מכל רעיון; אך תגו של היו"ד מרמז ל'כתר עליון, כמו שאמר בזוהר הקדוש (אחר, {ח"ג} סה, ב): ויקצא דיו"ד

בעוד ה'חכמה' שייכת לשלוש הספירות העליונות, ה'מוחין' – שייכת התושב"כ לימדות, לשש הספירות שנאצלות מהספירה התחתונה של ה'מוחין', בינה. (כזכור 2.1), 'בינה' נקראת גם 'עולם-הבא', ומכאן ששרוי בה אור התורה שלעתיד-לבוא, שמקורו ביחכמה: 'בינה'-אמא' מקבלת את שפעה מיחכמה-'אבא', ומרחיבה אותו בחובה, במעין הריון, בהבנת דבר מתוך דבר ובנייתו, עד 'לידת' ה'ימדות'.<sup>748</sup> יתפארת מייצגת את תושב"כ, וכפי

לדעילא, רמיזא {=שלמעלה, רומז} לאיין {...} יוהאי אם {צ"ל: אב =יחכמה} נפיק {=יוצא} מיעתיקא קדישא, דכתיב {איוב כח, יב}: יוהחכמה מאין תמצא" {שם, רצ, א}, ויעתיקא קדישא נקרא איין' {זוהר ח"ג, רפח, ב} " {פרי צדיק ה, האזינו יא, עמי שמו}; "מה שמחדשים החכמים בשלם בתורה שבעל פה הוא הנקרא יחכמה תתאה, בחינת 'מלכות' {=שכינתא תתאה}. אבל עיקר ההופעה להם הוא מלמעלה, מבחינת 'בינה', שכינתא עלאה. ועל ידי 'הדעת', המחבר יחכמה ו'בינה', מופיע להם הארה מבחינת 'כתר עליון' {3.3.1}, דהוא קוצו של יוד שהוא כתר ותג. ואיתא במקובלים שעיקר ספירת 'כתר עליון' הוא פלא ונעלם מכל רעיון, רק הקוצו של יוד הוא ההופעה מיכתר עליון למדת יחכמה' שהוא יוד" {שם, כי תצא יד, עמי קפד}. על הקשר בין 'כתר' וחכמה' והיחס לאות י' וקוצה, ראו תשבי, משנת הזוהר א, עמי קלב, קלז-קלח, קנה. על הקשר בין יחכמה' (עילאה) לימלכות' כיחכמה תתאה, ראו שם, עמי רכ.

<sup>748</sup> על תהליך זה בזוהר, ראו תשבי, משנת הזוהר א, עמי קלב, קמב-קמג. וראו גם את תיאורו של רש"י, תניא, ליקוטי אמרים ג, ז ע"א-ע"ב; אגרת התשובה ד, צד ע"ב. ליוור, תושב"ע, עמי 69-36, מציגה הכלליות שונות של תושב"ע בתושב"כ במשנת ר"צ: בפשט התושב"כ באופן כללי, כגון במילים, או פסוקים שונים בתורה (למשל: 'אנכי' [פרי צדיק א, לך לך ח, עמי רז]: "שידעו ממאמר אנכי אף התורה שבעל פה" [ועוד]; היכללות בתוכן, שכולו מצוי בתושב"כ בגלוי או בהעלם; היכללות קיומית, כשהאדם משיג את חידושו בשרשו בחיות האלוקית; היכללות נפשית, כשחידושי התורה נקבעו בלב ישראל בסיני; היכללות הכרתית, כשהאדם מכיר שמקור כל חידושו אינם בו אלא בקב"ה; היכללות כמצב אוטופי שלעתיד-לבוא, בו מושגת התושב"ע בקיצור, ישירות ולכל אחד ללא רב, וזהו מצב החוזר אל המצב המקורי לפני החטא בגן-עדן או בסיני; והיכללות כהתגלות מתמשכת של התושב"ע הנכללת לאחר התגלותה והתקבלותה בתושב"כ (גם רוזנברג, לא בשמים, עמי 53, מזהה את עמדת ר"צ ביחס לתושב"ע כ'התגלות מתמדת', אף שר"צ מציג עמדות נוספות ושונות מעמדה זו ויוצר פרדוקס). ליוור אמנם מסיקה את עוצמתה הגדולה של התושב"ע כיצירה אנושית, אך בסופו של דבר זו נכללת לדעתה במוחלטות של התושב"כ, ומכאן עדיפותה העקרונית של התושב"כ. בניגוד לכך, מדברינו עולה שהיכללות זו משמעה הענקת ממשות ליצירה הקונטינגנטית של התושב"ע ככזו, ולא עוד אלא שמקור התושב"כ עצמה הוא בשרשה של התושב"ע דווקא, ב'כתר' או ביחכמה.

באופן זה ניתן לראות את ההיכללות בתושב"כ גם להיפך: בהצבעתו על ההיכללות מבקש ר"צ להראות את היסוד היצירתי של התושב"ע המצוי גם במוחלטות הקבועה של התושב"כ עצמה: 1. ר"צ דן למשל ב'הלכה למשה מסיני' שחידש משה בפלפול ובתושב"ע משלו: "קודם הקלקול והיה נכלל בהלוחות ראשונות כל תורה שבעל פה; וזה ניתן למשה רבינו במתנה ונהג בה טובת עין ונתנה לישראל, כמו שאמרו (נדרים לח, א), וזה כנגד 'הדעת' שהוא פנימיות מיכתר עליון שהוא מדתו וחלק תורה שבעל פה של משה רבינו עליו-השלום, והוא הלכה למשה מסיני שהשיג הוא בפלפולו ונתנם לישראל כהלכה בלא טעמא, שאין כח להשיג הטעם על הלכה למשה מסיני, כמו שכתב (רש"י גיטין יד, א, ד"ה 'כיהילכתא'), וזהו שאמרו בגמרא שם 'פלפולא בעלמא' {...} שידע מפורש שהוא מסיני, כמו תורה שבכתב" (פרי צדיק א, בראשית ט, עמי קנח; וראו לאורך מאמרה של פרידלנד, משה).

2. כמו כן, ר"צ דן בשרשה של התושב"ע כבר במילים מסוימות בתושב"כ (כנ"ל) כגון 'לא יהיה', בלוחות הראשונים, בעץ הדעת היונק מהתושב"ע של עץ החיים, ובספר יהושע: "והתורה הוא עץ החיים שבתוך הגן (בראשית ב, ט), כמו שאמרו בתנא דבי אליהו רבא (א; {...} שכל עצי הגן יונקים, יועץ הדעת טוב ורע' שנזכר בכתוב עמו, נראה דהוא עומד סמוך לו ממש {...} שכל העצים יונקים גם ממנו, כי באמת כולו חד ואלמלא חטא אדם הראשון היה גם הוא נהפך להיות עץ החיים {...} ועל ידי חטאו נתהפך גם עץ החיים דתורה להיות מוסיטרא דעץ הדעת טוב ורע, כשר ופסול, טמא וטהור' וכי' כמו שמוצא בתיקונים (תיקון נו, צא ע"א) {...} דהם נגד תורה שבכתב ושבעל פה, ואלמלי חטא אדם הראשון היה הכל בכתב מיד ה' עליו השכיל ולא צריך לתורה שבעל פה, וכדרך שאמרו (נדרים כב, ב) אלמלא זכו לא ניתן להם אלא תורה וספר יהושע שהוא ערכה של ארץ ישראל, היינו נגד תורה שבעל פה כולה היה די ספר יהושע, שבגבולות הארץ שבו שהוא סדרי הארץ התחתונה נכלל כל סדרי ארץ העליונה {מלכות}, שהוא שורש תורה שבעל פה כנודע. וזה היה אחר גירוש אדם הראשון מגן {עדן}, וישראל תיקנו חטאו במתן תורה וקבלת הלוחות שהיו אז יחרות ממלאך המות' {שמות רבה לב, א}, וזכו לנחלת הארץ תמורת הגן והיו צריכים לספר יהושע, ואלמלא חטא אדם הראשון היה הגן תמורת ארץ ישראל {...} והיה הכל כליל בתורה שבכתב. וכך יהיה לעתיד, דכל ימי עולם הזה הוא הזמן של התגלות כל התורה שבעל פה בשלימות על ידי חכמי ישראל שבכל דור, כל אחד השייך לחלקו עד דורו של משיח {...} כי יתגלה לכל האור שבתורה שבכתב איך כל התורה שבעל פה גם כן כלולה שם, ועל כן לא ילמדו עוד איש את רעהו {...} כי כולם ידעו {אותי; ירמיהו לא, לג} וגוי, הכל מהתורה דכתיבא ומנחא דלא יצטרכו ללימוד שבעל פה תלמיד מרב {...} ובשתי דברות אלו כלולים שתי התורות שבכתב ובעל פה שהם נגד 'אנכי' ולא 'יהיה לך' {שמות כ, ב-ג}, כי מצד 'לא יהיה לך' שיש עדיין מציאות אלהים אחרים וסיטרא דרע {...} ואי אפשר לכל אחד להכיר האור שבתורה שבכתב שהוא האור דששת ימי בראשית שנגנו בתורה {...} ועל ידי תורה שבעל פה מוציאין מההעלם לגילוי מעט מעט" (מחשבות חרוץ טו, טז-יח, עמי 125-126).

3. בנוסף, ר"צ טוען שהתושב"ע נכללת בספר דברים: "דיבור רומז לתורה שבעל פה, וספר דברים שאמרן משה מפי עצמו (זוהר ח"ג, רסא, א), והוא השגת תורה שבעל פה דמשה רבינו עליו-השלום, שהוא רק 'משנה תורה' שבכתב. כי שורש משה רבינו עליו-השלום הוא תורה שבכתב ועל כן גם דיבוריו נקראים תורה שבכתב, ומכל מקום מצד שהם מפי עצמו נקרא הספר 'דברים' ומכל מקום נכלל בתורה שבכתב" (רסיסי לילה נב, כט, עמי 150).

4. לפי ר"צ, התושב"ע מצוייה בתושב"כ בבקשתם של בני יוסף ובנות צלפחד: "בסוף הספר הזה {במדבר} שהוא גמר תורה שבכתב, כי משנה תורה {דברים} שמשו מפי עצמו אמרה, והוא התחלת בחינת תורה שבעל פה. נזכר כאן הטענה של בני יוסף ונאמר למשה רבינו עליו-השלום {במדבר לו, ה}: 'כן {מטה} בני יוסף דוברים', כמו שנאמר בבנות צלפחד {שם כז, ז} ועם כל זה לא נזכר בהם כמו בבנות צלפחד דאיתא ברש"י {שם, ד"ה 'כן בנות'} שראתה עינם מה שלא ראה עינו של משה, ואשרי ילוד אשה שהקדוש ברוך הוא מודה לדבריו {...} בני יוסף דייקא מפני שהיה חביב להם ירושת הארץ תבעו זאת לצורך שעה שלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר ולצורך שעה דברו כהוגן {...} דבר שהוא רק לצורך שעה הוא מכח תקנת חכמים {...} שלא על פי תורה, רק שהשעה צריכה לכך" (פרי צדיק ד, מסעי טו, עמי שה-שו).

5. באותו אופן נכללת התושב"ע לפי ר"צ כבר במאמר 'יהי אור', שכנגד יחכמה', ולאחר החטא נגנו האור לצדיקים שמשיגים אותו דווקא בעמל התושב"ע, ואז מתברר שמקורה ב'כתר' שמעל ליחכמה': "שמתחילה היה הכל נכלל בתורה שבכתב, במאמר 'יהי אור' {בראשית א, ג}, שהיה כנגד יחכמה' והיה בו התגלות. אך לאחר כך נגנו אותו האור ונתגלה מה שמוציאין על ידי 'הרב חכמה' {קהלת א, יח; נדרים כב, ב} מ'טלחא דעתיקא', מאור הראשון, והוא על ידי האדם המוציא האור בהתחדשות תורה שבעל פה {...} מדת 'עתיקא' שהוא תגו של יוד, שהוא למעלה מאותיות הוי"ה, שמרמו ליכתר עליון' {זוהר ח"ג סה, ב}."

6. כך דן ר"צ גם במעיינות התחתונים שנבקעו במבול – שנשמות דורו היו נשמות דור המדבר שקבל את התורה – ולולא החטא לא היו המעיינות מטביעים אלא ניתנים לדור המבול כתושב"ע: "וכיון שהיה אז {בדור המבול} נשמת משה רבינו {חולין קלט, א} על בראשית ו, ג: 'בשגם' גמטריא 'משה' {והיה ראוי שתתן תורה על ידו להם {...} זוהר הקדוש ח"ג, רטז, ב} ואז היה נגלה להם כל תורה שבעל פה, שהיה כלול בתורה שבכתב אצל משה רבינו. וכן נרמז במה שנאמר {בראשית ז, יא}: 'נבקעו כל מעיינות תהום רבה' – 'מבועי דחכמתא לתתא' {...} =בניעות החכמה התחתונה {זוהר ח"א, קיא, א}; {...} שאם היו רוצים לקבל התורה היה נגלה להם כל החכמה תתאה, תורה שבעל פה" (פרי צדיק א, נח ג, עמי קעז).

שראינו (3.2.1, 3.3.1) היא הספירה המרכזית ב'מידות'; היא נאצלת אחרי 'גבורה', ולפי הזוהר התושב"כ יוצאת מ'גבורה' עצמה, מכוח הצמצום של האינסוף האלוקי לאותיות, למילים ולציוויים ספציפיים וסופיים. התושב"כ אינה אפוא המהות הסופית של התורה, זו שהתושב"כ רק מגלה את צדדיה השונים אך למעשה בטלה לגביה; התושב"כ היא "רק" "נובלות החכמה", צמצום של מקורה ביחכמה העליונה שבימוחין וחלק נמוך יותר מהתורה כשלעצמה – כמו שהפרי או העלה הם חלקים שנובלים מגזע האילן עצמו; אף שהכול רמוז בה, הריהו רמוז בלבד בצמצום ובהעלם ואינו נגלה בפועל.<sup>749</sup> התושב"כ היא אור אלוקי כללי, אחדותי ומוחלט, שכמו הארת יחו"ע בטלים לעומתו כל שניות, שינוי ופרט. היאחזות בתושב"כ בלבד אמנם מתבקשת ממהותה האלוקית המוחלטת, אך סכנתה ברורה: אידיאולוגיה פונדמנטליסטית (כקראות או כיתתיות אחרת) הכופה את החוק האלוקי הבלתי-משנתה שמעבר לעולם-הזה על העולם הסופי והמשנתה, ומתנכרת למציאותו כחלק מהרצון האלוקי הכולל.

לעומת זאת, אף שהדינאמיות שבה ומקורה האנושי הם קונטינגנטיים ומקריים ובאים מתוך החושך וההיעלם האלוקי (4.2.7), דווקא חכמת התושב"כ – שמקורה ב'מלכות' וביחו"ת והיא מכונה גם 'חכמה תתאה' (=תחתונה) – היא שמאפשרת את קיום התושב"כ (שבה היא כלולה ברמוז) גם בעולם-הזה. 'תפארת' וה'מידות' אמנם עדיפות ברוחניותן על 'המלכות' התחתונה שכבר מצמצמת את הרוחניות כדי להוציאה לפועל, במעשה – אך התושב"כ עובדה שביחכמה מצוי, כאמור, לא רק הצד המוחלט של התורה, אלא גם צדה הדינמי המתחדש ללא הרף. חסרונה של התושב"כ שבי'מלכות' בצמצום הרוחניות שמעליה הוא לבסוף דווקא יתרונה: היא אינה נותרת בכוח בלבד אלא מוציאה את התורה אל הפועל, גם בעולם-הזה; ולא עוד אלא שבאמצעות הפרטים הסופיים המשתנים בה לאינסוף, דווקא היא מוסיפה, כביכול, דינאמיות על המוחלטות הקבועה של התושב"כ (ואף מגלה את סודותיה; 4.2.7).

במקרים אלו ואחרים הדינאמיות של התושב"כ, שמקורה ב'כתר', מצויה כבר בתוך התושב"כ הקבועה שמקורה ב'תפארת'; ואמנם לאחר החטא (בגן-עדן, דור המבול, העגל, ועוד) ניתנו לוחות שניים כתושב"כ, שהפכה ל'רוב חכמה' המתקנת 'רוב כעס', ויש בה ירידה לעומת התושב"כ: כעת אין מתומצתת אלא מרובה וצריך לעמול כדי לדעתה, ודווקא על-ידי רב ולא באופן עצמאי וישיר; אך חסרונות אלו נתפשים גם כיתרון הגורם ריבוי והאדרת התורה, להפנמתה בלב ולחידוש אישי בה (ראו בציטוט ליד הערה 680 ו-4.3.1).<sup>749</sup> על תלות התושב"כ דווקא במקורה של התושב"כ, ראו גם פרידלנד, גילוי והיעלם, עמ' 31-32. בדרוש אחר קובע ר"צ שמקור דברי חכמים גבוה מבת-הקול, מההוכחה "מן השמים" לטובת ר' אליעזר (בסוגיית 'יתורו של עכנאי') – ויהשמים' גם הם שייכים לספירת 'תפארת' (זוהר ח"א, ל, ב; תשבי, משנת הזוהר א, עמ' רח): "שאמר (ר' אליעזר): 'מן השמים יוכיחו' (בבא מציעא נט, ב), ההלכה באותו דין כפי האמת, ולא לומר ש'אלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג, ב), אז אמר הלכה כרבי אליעזר. ולכך אמר רבי יהושע ד'אין משגיחין בבת קול', כי חכמת חכמי ישראל היא נמשכת ממקום שהוא למעלה מן השמים כנ"ל. ולכן קול הקב"ה המושג לאלוהו, שהוא מלאך הברית המשיג הנגלה מה' יתברך בשמים ולא עומק המחשבה הנעלם, שמע הקול שאמר 'נצחוני בני', להמשיך ההלכה מן עומק המחשבה שלמעלה מבת קול היוצא מן השמים – ששם {בשמים} רק דרבי אליעזר אמת, אבל למעלה יש אמת אחר, שגם כן אמת וההלכה כן דייקא, מאחר שמצד השכל דבני אדם הוא כן הוא עיקר להלכה כנ"ל, ויחכם עדיף מנביא' (בבא בתרא יב, א)'" (דובר צדק ד, אחרי מות קצט-ע, עמ' 207-206). מצד האמת המוחלטת של השמים ו'תפארת' אין מקום לריבוי דעות והלכה כר' אליעזר בלבד, ההולמת גם את השקפתו כשמותי (4.3.2) – אמת אחת; אך יש מקום רוחני מעל ל'שמים', ספירת 'כתר' או 'חכמה', ששם האמת לאמיתה כוללת דעות שונות (כבית הלל) – "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" – ומקום זה נקבע לפי מעשי האדם וחכמתם. אליהו מלאך הברית, כמו הצדיק שומר הברית (4.2.2.1), משיג רק את האמת המוחלטת והגלויה ולא את המחשבה הנעלמת, ולכן הוא השומע את הקב"ה אומר שבני נצחו אותו – למרות שזהו למעשה גם רצונו של הקב"ה עצמו. ליוור, תושב"כ, עמ' 227, רואה במקור זה ביטוי לכך שגם העמדה הקונסטרוקטיבית מקורה ברמה אלוקית עליונה, ולכן אינה יצירה אנושית אלא גילוי דטרמיניסטי; אך בניגוד לכך, מדברינו עולה שברמה אלוקית עליונה זו מתקיימת גם הקונסטרוקטיביות האנושית הבחירת, שגם היא עצמה, ככזו, מקורה באלוקות, והיא אף מכוונת את אותה רמה עליונה כביכול.

בעמ' 229, הערה 38, מביאה ליוור מדברי ר"צ במקומות אחרים, המגבילים את 'המקום' העליון של כח הניצוח של חכמים את הקב"ה ובת-קולו, למשל ליתורה דעץ הדעת' של העולם-הזה: "התורה משהורידה לארץ הרי היא מסורה לבני אדם ד'לא בשמים הוא' (דברים ל, יב), רק כפי מה שיאמרו חכמים בעולם הזה. וכמו שכתוב {שם יז, יא}: 'על פי התורה אשר יורוד' וגו' [...] וכמו שאמרו {דברים רבה ב, יד} לענין קביעות ראש השנה, דהקב"ה משיב למלאכים: 'אני ואתם נלך לבית דין שלמטה'. והשיבם {משה למלאכים מדוע קבלו ישראל ולא הם את התורה}: 'יכלום יצר הרע יש בניכם?!' [...] היינו דמסירת התורה לבני ישראל אינו אלא כפי לבושה זה שמתלבשת בו בעולם הזה מסטרא דעץ הדעת, ד'הארץ נתן לבני אדם' {תהילים קטו, טז}, וצריכה יגיעה והשתדלות בני אדם לעמוד על עיקרה ושרשה, ומסור להם לעמוד על כל מעמקה וכל תעלמותיה על ידי עמלם ויגיעתם בה" {קדושת השבת ג, יח, עמ' 286}. אך בניגוד לדבריה נראה שר"צ אינו מגביל את כוח היצירה אלא מאפיינו: תורת החכמים היא תורה אנושית של העולם-הזה, תורת עץ הדעת, אך זה עצמו מעלתה: דווקא העמל הבחירי בה הוא החושף את מעמקה, כשהמקור העליון שלה כולל את התושב"כ שמעץ החיים ואת התושב"כ שמעץ הדעת כאחד. במקום אחר מגביל זאת ר"צ לשבע הספירות התחתונות, למידות ולא לעצמות האלוקיות: "וזהו הניצוח וממשלת הצדיק להקב"ה, לא לעצמותו יתברך כביכול רק למדותיו, שהם הנהגת העולם הזה כפי המתגלה בשבע תחתונות, שהם הששה קצוות ומהם לארץ התחתונה {מלכות}, שהוא הנהגת העולם הזה התחתון כנודע, ובני ישראל בחכמתם ומעשיהם יכולים להמשיך בכל פעם אור עליון מחודש לתוך המדות להשפעת הנהגה בכל העולמות" {פוקד עקרים ד, ה, עמ' 225; ההדגשות שלי}. ר"צ משמר כאן את התיאולוגיה המסורתית של הטרנסצנדנציה האלוקית שבה אין שינוי ובוודאי שהאדם אינו יכול להשפיע בה, אך אין זה פוגם ברדיקליות טענתו בדבר הכוח המכוון של חכמי ישראל לחדש בתורה באופן עצמאי ובחירי, ואף לכוון כביכול לא את העצמות האלוקיות אלא את הופעתה בעולם-הזה.

מכאן שהחכם המשיג ברוח-הקודש, עדיף מהנביא ומנבואתו (כמו התושב"כ שהיא נבואת משה): אף שהשגת הנבואה גבוהה יותר באיכותה ובבהירותה,<sup>750</sup> שהרי היא אמת מוחלטת ישירות מפי הקב"ה – עדיפה עליה השגת החכמים בחכמה התחתונה ('מלכות'), שמקורה ביחכמה' העליונה, 'הקדש העליון',<sup>751</sup> משום שהיא משיגה את האלוקות גם במקומות המטושטשים, ומשום שדווקא טשטוש זה מאפשר את הסופיות האנושית ובחירתה החופשית, המקבילה לרצון ולדינאמיות האלוקיים החופשיים.

כח היצירה האנושי בתושב"ע משיב את ר"צ לטענותיו על 'כוח הפעולה' (5.2) – על התחדשות העולם-הזה באמצעות חידושי התושב"ע, ועל 'הוספת כוח בפמליא של מעלה'. ור"צ מדייק: אין זו הוספה על העצמות האלוקות, שהרי עם היותה דינאמית היא בלתי-משנתה; זו הוספה על ה"פמליא", על ה'מידות' האלוהיות, ובתוכן התושב"כ ('תפארת'), שאמתתן המוחלטת מונעת מהן דינאמיות.

התושב"ע היא אפוא מביטוי יחוו"ת, שדווקא לו האפשרות לממש כבר בעולם-הזה את 'הייחוד הגמור' (שכאמור, כאן אין הוא מתקיים ישירות ב'כתרי', אלא ביחכמה' היונקת במישרין מ'כתרי'). ואכן, כשם שניתן לנצל את חופש הבחירה של יחוו"ת לבחירה ברע (3.1), להתכחש לאמת של יחוו"ע ואף לטעון למות האל – כך לפי ר"צ, יכולה החכמה האנושית להצמיח מ"נובלות החכמה" פירות באושים וחכמה חיזונית:

דבלאו הכי אין קרוי 'חכמת התורה' כלל, כשממציא דבר מנפשו מחכמת עצמו, וכמו שיש חכמה גם באומות העולם, אבל אין תורה באומות העולם, כמו שאמרו ז"ל (איכה רבתי ב, יג) { ... } דלא נמסר תורה שבעל פה אלא לישראל, אבל אומות העולם אף שיהגו בתורה ויחדשו בה דבר בחכמתם – הם דברי הבל ואינו תורה כלל, כי הם יחדשום מחכמת עצמם ואינו כלום, דהתורה היא חכמת השם יתברך. אבל חכמי ישראל הם 'מברכים בתורה תחילה' { בבא מציעא פה,

<sup>750</sup> במקומות שונים דן ר"צ בהשגות, שאף שהן נמוכות יותר ברמת ברירותן ומוחלטותן, יש בהן מעלות גבוהות יותר, באפשרות להשיג את האור האלוקי גם במקום שחוד ומטושטש, להשיג את אור התשובה גם במקום החטא, ולהוציא את האור אל הפועל. כך לגבי **נבואה באספקלריה שאינה מאירה לעומת האספקלריה המאירה של משה**: "כי הוא (=משה) אספקלריה המאירה. מה שאין כן מראָה שלהם (=של הנביאים), שהוא הדמות שהיא מראָה (=אספקלריה) שאין מאירה (יבמות מט, ב), והוא כחידה הרומזת על איזה דבר ואינו כפשוטו. וכמו החלום שצריך לפתרון, והדמיון והדמות כן שאינו ממשות הדבר אלא דמיון בעלמא. אבל אף על גב שהיא השגה יותר פחותה יש בה מעלה שיוכל להשיג בהשגה כזו שאינה בהתגלות. דבר שאי אפשר להשיג בהשגה הגבוהה שבהתגלות" (קדושת השבת ז, ה, עמ' 323). ר"צ מוסיף (שם, ז) שהשגת ישראל בראיה על ים סוף היתה באספקלריה מאירה, אך לשעה בלבד ומיד נעלמה, בעוד השגת יחזקאל בראיה, אף שהיתה באספקלריה שאינה מאירה, היתה בקנין קבוע בלב. אלמן, הלכה, ואלמן, נבואה מציג את הנבואה כניגוד דיכוטומי לתושב"ע, בהיותה כתובה בתנ"ך כתושב"כ, וזאת כדרכו הכללית המעניקה עדיפות לידיעה' על 'בחירה' במשנת ר"צ; אלמן אינו מצביע על כך שגם נבואה יש ממדים שונים: ביחס לנבואת משה המוחלטת בתושב"כ ('ידיעה'), נבואת שאר הנביאים היא כעין תושב"ע ('בחירה') של פרשנות ותוספת לתושב"כ; במקביל אלמן אינו מתייחס לתושב"ע המיוחדת אף למשה, כפי שניתחו פרידלנד, משה, וליור, **תושב"ע**, עמ' 51-47 (ראו לעיל, הערה 748).

**נבואה לעומת רוח הקודש של הכתובים**: "[...] שמצד רוח הקודש יוכל להיות יותר, והיינו מצד החכמה, חכמת שלמה, ולא מצד הנבואה] [...]" ומה שכתבו מחכמתו בכתובים (=משלי, קהלת ושיר-השירים) הוא מה שנתברר שהיה רוח הקודש" (**דובר צדק ד**, אחרי מות קל-קלא, עמ' 207). **רוח הקודש של תושב"ע לעומת ז' של הכתובים**: "יהמשנה והתלמוד, אף על פי שמאחר שחכמתם אמת, הרי הכל רוח הקודש וכנ"ל שהוא נמשך מאמיתות חכמת ה' יתברך, מכל מקום אינו מבורר בעולם הזה כנ"ל רק מצד הבת קול, פירוש שמה שנתקבלו בכל ישראל לתורת אמת שלא לחלוק, זהו יציאת הבת קול שהלכה כמותם {למשל: עירובין יג, ב} שדבריהם רוח הקודש {...}" ונמצא ענין בירורו למטה ממדרגת נביא, ולכך הוא גם כן למטה ממדרגת כתובים, ואמנם מכל מקום יחביבים {דברי סופרים יותר מיינה של תורה'; **שיר השירים רבה א**, יח} וכי' {...}" הגם שהוא במחשבים {איכה ג, ו; סנהדרין כד, א} "שם, קלב, עמ' 208). וכאמור בגוף הטקסט, **רוח הקודש של תושב"ע עדיפה גם על נבואה, ואפילו על האספקלריה המאירה של משה**: "על דרך שאמרו (בבא בתרא יב, א): "חכם עדיף מנביא", והוא השגת רוח הקודש של חכמים, שמהם לא ניטלה נבואה כדאייתא שם וכמו שאייתא בחידושי הרמב"ן. והיא מדרגה יותר קטנה הרבה מנבואה ועם כל זה היא עדיפה. והיינו שיכולים להשיג בה ועל ידה השגת גבוהות יותר, וכמו שאייתא (במדרש {במדבר { רבה, חקת { יט, ו}) על פסוק {איוב כח, י}: 'יכול יקר ראתה עיני, דיברים שלא נגלו משה רבינו עליו-השלום נגלו לר' עקיבא וחביריו. כי כל שהשגה קטנה באיכות, היא גדולה יותר בכמות. ויכי אשב בחשד' דייקא אז' יהי אור לר' {מיכה ז, ח}, שיוכל להשיג אור ה' ממש, מה שאי אפשר להשיג מצד הבהירות והאור שבהתגלות הלב, דאי אפשר להשיגו דתוקף האור מכה עיני הלב. אבל היושב בחושך, הוא יכול לראות מה שבמקום האור מרחוק, דאצלו אין האור חזק כל כך". (קדושת השבת ז, ו, עמ' 323).

כך גם **השגת הגמרא עדיפה על המשנה**: "תנאים שגדולים מאמוראים, ואין אמורא יכול לחלוק על משנה; רק הם דיברו כפי השגתם במדרגה הגדולה שלהם, לאותה המדרגה היה ביטול {למידת הענוה, עם מות רבי יהודה הנשיא}, אבל כפי השגת האמוראים בדורם שחזרו להקים דגלה של תורה בבבל, שהוא "במחשבים" {איכה ג, ו} כמו שאמרו בסנהדרין (כד, א), היינו בהעלם ולא בהגלות כל כך {כמו} שהיה בדורות התנאים בארץ ישראל. ואף על פי שזה מדרגה קטנה מצד, הוא מדרגה גדולה גם כן מצד, כי יוכלו להשיג האור בתוך החושך וההעלם גם כן, ומצד הזה לא היה ביטול {לענוה} " {ישראל קדושים ו, סב, עמ' 76}.

וכך הדבר נמשך **מדור לדור, גם בהשגות רוח הקודש של תושב"ע**: "כל דור מאוחר יש לו יתרון הכשר מעלה, ועל דרך שהמשלים בענין החכמה כנס על גבי הענק כידוע, כן הוא גם כן בענין העבודה תורה ומצוות. ומצד הזה הדורות הולכים ומתעלים ממעלה למעלה, מצד יתרון הזכויות והמעלות המתחדשות בכל דור ודור, שהם הנשארם לעולמי עד; מה שאין כן החטאים והחסרונות מיתה ממרקתן והם כלים והולכים ולא נשאר מהם כלום ורק הטוב הוא הנשאר והנקבע בכל הלבבות. וכן קבלתי בפירוש {מרמ"י}, כי הגם שהדורות הולכים ומתמעטים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בכל דור" (**פוקד עפרים ו**, ג, עמ' 268; ראו ליור, **תושב"ע**, עמ' 157-151). לפי בריל, **מיסטיקה**, עמ' 306, לתושב"כ עדיפות מבחינת הקדימות בזמן, ולתושב"ע עדיפות קונספטואלית; אך מהמקורות לעיל עולה שר"צ מדגיש את עדיפות התושב"כ גם מבחינת בהירות ההשגה, אף שכאמור עכירות ההשגה של התושב"ע היא המעניקה לה עדיפות בהשגת הסוד.

<sup>751</sup> על ההקבלה בין 'מלכות' כיחכמה תתאה' המושגת ב'רוח הקדש', ל'חכמה' כיחכמה עילאה', שהיא 'קדש עילאה', ראו בציטוט ליד הערה 746; וראו גם **פרי צדיק ב**, כ"תשא ח, עמ' שטו: "דכמו יו"ד {משם 'היוויה'}, 'חכמה', 'קודש עילאה' (=עליון) – כן 'מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה' (= קוראים לה; הקדמת **תיקוני זוהר**, יז ע"א) נקרא 'חכמה תתאה' (=תחתונה), 'קדש תתאה' (כמו שאמרו **זוהר הקדוש** {ח"ג; ..., קעו, ב} והוא 'רוח הקודש', כלומר 'רוח מההוא קדש דלעילא' {דאיהו חכמה עילאה' = רוח מאותו קודש שלמעלה, שהוא 'חכמה' עליונה} {זוהר ח"ג, סא, א})."

<sup>752</sup> **פוקד עקרים**, ד, ד, עמ' 224-225. שאלת יראת השמים בחידושי תושבי"ע והתפתחותה עולה בדיוניו של אביה הכהן, המדגיש את החידוש הגדול של ר"צ בהדגשת היצירתיות האנושית בתושבי"ע ('בחירה') בחידוש שבלב כל יהודי, שאינה מסורה כפי שהיא (או בכלליה) מסיני; הכהן מרחיק לכת עד הטענה ש"אנו חיים את הספירה האחרונה בלבד ומנותקים מתשעת הספירות {...} עולמנו {...} מנותק מן האלוקות" (הכהן, חנוכה, עמ' 240; הכהן, התפתחות, עמ' 19); לדעת הכהן, עמדת ר"צ נובעת מהשפעתם של ספרי "חכמת ישראל" שהגיעו לידי (הכהן, התפתחות, עמ' 16; הכהן, חנוכה, עמ' 229-231), ובכך הוא מבקש להכשיר את המתודה ההתפתחותית של מדעי היהדות (הכהן, התפתחות, עמ' 17-18, 25; הכהן, חנוכה, עמ' 242-243), שגישתן מנתקת את היצירה האנושית מהמוחלטות של ההתגלות האלוקית, בחשיפת ההקשר ההיסטורי-התפתחותי הקונטינגנטי שהוביל למנהג/הלכה. אך הדגשתו של הכהן מבטלת למעשה את הדגשתו המקבילה של ר"צ את הצד השני והמוחלט של התושבי"ע הכוללת-כל ('ידיעה'), שהניתוק ממנו הוא מראית-עין בלבד, המאפשרת יצירתיות שסופה חשיפה מחדש שהכול קשור באלוקות. הדגשת 'הבחירה' מבטלת גם את הממד הפרדוקסלי שבו חידושי התושבי"ע עצמם מקורם ב'חכמה' או ב'כתר', באלוקות שהעניקה לאדם חופש זה; בכך מתעלם הכהן מהקונטינגננטיות המובנית שעמדתו החלקית יוצרת במשמעותו של התושבי"ע בפרט ושל התורה בכלל.

לא ייפלא אפוא שעורך הספר שבו התפרסם מאמרו של הכהן, עזריה אריאל, מזדעק להדגיש את המוחלטות ('ידיעה') של 'הלכה למשה מסיני' כפשוטו (הכהן, חנוכה, עמ' 244-245), ומביא את דברי ר"צ על האיסור לקרוא בספרים חיצוניים שאותו הוא מרחיב על ספרות ההשכלה, המביאה לזלזול במסורת ובאמונה: "בדורות הללו שרבו אנשים מבני ישראל המתעים בשפתותיהם החלקות את נערי בני ישראל, ללמדם ספר ולשוון עמים ולקרוא בספריהם. ומטעים כי בזה ישימו באמיתות האמונה, ותהי להיפך, כמו שבא האות והמופת בעדות הנסיון והחוש. והם מביאים ראיה מן הרמב"ם והדומים אליו בין הקדמונים שעסקו בוה. ובאמת אין לנו לדון אחריהם אם עשו לכתחילה כהוגן בזה, כי על כל פנים כבר אנו רואים מחיבור הרמב"ם בהלכות עוצם אמונתו בכל דברי חכמים שלא הזיק לו כל זה כלום; ואילו באנשים אחרים בכל דור ודור אנו רואים להיפך שבאים מזה לכפירה, אם בכלל אמונת השם יתברך או אמונת תורה ביהי עולם אם בפרטי אמונת התורה שבעל פה {...} ומלבד מה שצריך שיושלם בידיעת התורה כולה ובהפגלת החכמה האנושית במוחו, נוסף על זה והוא העיקר, שראוי לדעת מה שאמרו חכמים: 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת' וכו' (אבות ג, ט), ואם זה אמרו בחכמת התורה, כל שכן בחכמה חיצונית {...} ובפרט בדורות האלה אשר רבו חיבורים כאלה בעוונות בישראל, ראוי לכל אחד להזהיר לבניו ולתלמידיו בכל תוקף, ולחנכם בנערותם לבל יסתכלו בשום ספר שלא נודע שמחברו היה ירא את ה' באמת, ולא חונף ומרמה, כמקצת חיבורי הצבועים המראים עצמם מדברים ביראת שמים ותוכס רצוף מה שבלבם, והרבה מהם נתפרסמו באחרית ימיהם או על ידי תלמידיהם {...} מה שהיה בלבם. ואם בדבר הממית בחיי עשה כמה האדם בורח ומתרחק ממנו {...} כל שכן בזה הממית בחיי עולם הבא רחמנא ליצן {...} כל שהמוציא לאור היה איש אשר לא ידענוהו לירא אלקים ומאמין בכל דברי התורה, צריך בדיקה אם לא נתערב בו על ידו דברים זרים להתעות בני ישראל, כאשר נתברר אצלי שעשו כן בכמה חיבורים {...} על פי מכתב כתב יד מהראש שבהם, אשר התחיל לעורר צרעת הזו בארצות אשכנז בדורות שלפני פנינו {...} לאחד מרעיו במדינת פולין, יעצו {...} להדפיס דברים על שם הקדמונים כרמב"ן וחביריו, ויכתוב בהם ככל העולה על רוחו, ובוה יוכל להמשיך לב העם אליו. ולאשר לא עלתה לו לרעו להזכר עצתו זו, סופו המיר דתו, כן יאבדו כל החצצים להחטיא את הרבים {...} על הרוב המגבר אחריהם ומחטט היטב ימצא מה שבלבם. ובכלל כל ענייניהם לדבר בדברי הבאי, ולהתלוצץ במנהגי ישראל הקדושים וכיוצא" (**ספר הזכרונות** א, יב, עמ' 277-279; נראה שבדבריו על "מכתב כתב יד מהראש שבהם", אולי רומז ר"צ לשריית **בשמים ראש** שפורסם על-ידי שאול ברלין כפסאודואפיגרפיה בשם הרא"ש, ובו הסתיר את טיעונו המשכליים בטיעונים הלכתיים שכביכול הרא"ש כתבם – כפי שנהגו משכילים יהודים נוספים בברלין בתקופה זו, כגון יצחק סאטנב. זהו הספר הידוע ביותר בעניין זה, משום שהצליח להביא לבלבול רב אפילו בקרב גדולי התורה, ור"צ מן הסתם הכירו; אך מכיוון שהספר מסתיר את כוונותיו המשכליות, אין בו מכתב המייצע לאחרים לעשות כך – לכן אולי כיוון ר"צ למקרה אחר או שמא סבר שקיים מכתב כזה מתוך קריאתו על התופעה במקורות אחרים (כגון **ספר הבניות**, מאמר דרך האמונה, כה, של ר' פנחס אליהו מוילנה; מובא אצל מרגליות, בשמים ראש, עמ' תיב-תיג); על **בשמים ראש** והתגובות שעורר ראו גם פינר, **שורשי החילון**, עמ' 349; גוטל, הראי"ה ובשמים ראש, עמ' 133-135 ובהפניותיו למחקר בהערה 4).

על כך ניתן להוסיף את שמרנותו של ר"צ ביחס למסורת חז"ל, כפי שראינו בהערה 742, בכתביו המוקדמים והמאוחרים כאחד. עוד בכתביו המוקדמים, **במשיב הטענה** (קונטרס **ספר הזכרונות**, עמ' 223-164) הוא מתקיף את בעל **חומת ירושלים** שערעור על מסורת העיבור; ובכתביו המאוחרים **שריית תפארת צבי** ב, יורה דעה, תשובה כז, נט ע"א – סה ע"ב, בעיקר סעיף יט, סד ע"ב הוא דוחה את כוונתו של רב פורומי לבטל טבילת גברים בזמן הזה, ונוקט בלשון חדה כנגד הטיעון של "רוח הזמן". אמנם מדבריו עולה, שהחותר לדביקות ויראת-שמים בקריאה בספרות ההשכלה (כפי שראה אולי ר"צ את עצמו) רשאי לקרוא; אך הוא דוחק בו לחפש את מאווייו דווקא בספרות הרבנית (כפי שהסיק אולי מניסיונו-שלו): "לעולם ימוד אדם את עצמו אם כוונתו בקריאת ספרים הללו להשיג על ידי זה הדביקות בהשם יתברך ושתהיה יראתו חופפת על פניו. ומי שלא יאנה עצמו בזה וידע שמגמת לבבו באמת רק להיות יראת ה' על פניו תמיד, צריך להשתדל מוקדם להשיג זה על ידי הקריאה בכל ספרי חכמי ישראל, שייסדרו על עניינם הללו, טרם יכנס בדרך מסוכן. ואנכי אערבנו כי לעולם לא יעלה על לבבו לפנות אל ספרים הללו לכוונה הזו כלל בדורות האלה, וימצא די חפצו בספרי קודש מחכמי ישראל האמיתיים אשר ילהיבו לבבו ליראה את ה', ויבין ויכיר האמת כי הקריאה בספרים כאלה מתעה מדרך ה' באמת, ולא יפנה לבבו לזה כלל, אם נכסוף נכסף לבית אבינו שבשמים באמת" (**ספר הזכרונות** א, יב, עמ' 278). על השמרנות של ר"צ והתנגדותו להשכלה ראו ראבינאוויטש, **מלאכי עליון** כא, עמ' כב; ברומברג, **מדולל**, עמ' סה-סז. וראו שם, עמ' נג-נד, שר"צ אמנם קרא בספרות השכלה ומחקר – אך הגביל זאת ליחידים כרמב"ם שבטוחים ששיגו בכך יראת שמים ודביקות בה', בעוד שאחרים, ביניהם חסידיו, השתדל למנוע מספרים שנכתבו בידי אנשים חסרי יראת-שמים המעוררים ספיקות, וכדבריו לעיל **בספר הזכרונות**. ליוור, **תושבי"ע**, עמ' 287-282, עומדת על הגבולות שמציב ר"צ לפלורליזם העקרוני שבו הוא נוקט ביחס לחידושי התורה שבבעים פנים, ושבו הוא מוצא ערך אפילו בעמדות שנדחו ולא התקבלו להלכה: דעות שאינן מקבלות את דברי חז"ל כסמכות מוחלטת (ראו בהערה 742), דעות הדוחות עקרונות יסוד כגון סגולת ישראל או את האבחנה הברורה בין חכמת ישראל לחכמת האומות, דעות שיש בהן נגיעות ואין בהן כוונה לשם שמים, או דעות שאינן מקבלות את הסמכות של מנהגי ישראל שהתקבלו להלכה (כגון דחיתו את שאלת הרב הרפורמי לעיל) – כל אלו

כלל אינן נחשבות כיתורה' וממילא אין להתחשב בהן כחלק ממגוון פירושיה. ואכן, קשה לקבל את טענת הכהן על ההשפעה המשכלית על ר"צ; ראשית, כפי שהראה פוקס, הערות ביקורתיות, עמ' 257-260, תחומים אחרים – כגון הצגת הטיעונים באופן דרשני ולא באופן לוגי-מדעי, או ערבוב ספרים מז'אנרים שונים (קבלה, מדרש והלכה) ומתקופות שונות לשם טענת טיעונו – אינם עולים בקנה אחד עם השיטה המדעית; פוקס גם מדגיש שלמרות המהפכנות שבעמדתו ההתפתחותית, בסופו של דבר רואה ר"צ ביצירתיות האנושית בתושבי"ע התגלות ו'הד' מחכמת נותן התורה. שנית, טענת הכהן טאוטולוגית: הוא מבקש להכשיר את התיאוריה ההתפתחותית באמצעות ר"צ – אך טוען להשפעתה של ר"צ עצמו, שלא רק פיתח אותה תיאורית אלא שבתורתו חלה התפתחות רעיונית, אך כך היא הופכת יחסית ואינה ראויה להיות הוכחה לכוננת התיאוריה ההתפתחותית.

מאידך, כשם שהכהן מדגיש את 'הבחירה' היצירתית ומבטל למעשה את 'הידיעה' המוחלטת ואת הפרדוקס ביניהן, כך גם הדגשתו של אריאל את 'הידיעה' המוחלטת בדברי ר"צ מבטלת למעשה את הממד הבחירי והיצירתי של התושבי"ע וממילא את הפרדוקס ביניהם; ואכן, קשה לדחות את הקרבה שעליה הצביע הכהן בין רעיונותיו של ר"צ לרעיונות ההשכלה שרווחו בזמנו. אלא שבניגוד להכהן ולארילא כאחד, הגורם העיקרי לעמדת ר"צ בעניין התפתחות תושבי"ע והיצירתיות האנושית נובע, כפי שעולה מסעיף זה, מעמדתו הכללית לגבי 'ידעה ובחירה', הנושאת פרדוקסליות את עמדותיהם הסותרות של הכהן ואריאל: היצירה האנושית הבחירית, ההתפתחותית והקונטינגנטית (כטענת הכהן) היא עצמה 'בידי שמים' ('ידיעה', כטענת אריאל), ולא עוד אלא שהיא מכוונת ומוסיפה כביכול על 'הידיעה'. עמדה זו אינה נובעת מהשפעת ההשכלה, אלא כפי שנראה להלן (6.2.3), ממקורות חסידיים ומתנגדיים כאחד;

לפי ר"צ, 'בבירה' ברע בוחר האדם בעצמו: הוא חש בעוצמת בחירתו ובשותפותו בבריאה, עד שהוא כופר בהיותו נברא ובקיום הבורא ורואה את עצמו כמקור לחידושי הרעיוניים; אך כיוון שהאדם ובחירותיו הם קונטינגנטיים, ללא המוחלטות של הבורא האינסופי, יתגלו חידושי התדירים של האדם כחוסר עמוד-שדרה, וכוחותיו הסופיים ייגועו דווקא מכח העוצמה הגבוהה שאליה הגיעו. זוהי חכמה האומות, "החכמה החיצונית", שאף שיש בה הישגים מרשימים, אין היא 'תורה' אלא חכמה אנושית מוגבלת לעולם-הזה הסופי והקונטינגנטי ולחוקיו, ומשמשת להצדקתן של שאיפות אגואיסטיות שהאדם במרכזן; תפיסתה העצמית כבוראת ואינסופית ואי-הכרתה במוגבלותה עלולות להפוך גם להצדקה תיאורטית לבחירה ברע, בפרקטיקה מעשית ש"מעבר לטוב ולרוע" (2.4).

לפי ר"צ, חכמה זו – שכפי שנראה בציטוט הבא היא הפילוסופיה היוונית והמשכה בפילוסופיה בכלל – נוצרה לאחר האלילות במקביל לחכמת תושבי"ע שאחר הנבואה. חכמי האומות האוחזים בתושבי"כ ('ידיעה') בלבד – ונראה שכוונתו כאן גם לנצרות (ואולי אף לאסלאם) האוחזת במקביל לברית החדשה (או הקוראן) גם בברית הישנה אך ללא התושבי"ע – טוענים שהם ישראל, יורשי התורה האלוהית; אך בהיותה חכמה ולא 'תורה', טוען נגדם הקב"ה שרק המחזיקים במסטורין שלו, בטעמי התורה הנסתרים שמתגלים בתושבי"ע הצומחת דווקא מתוך החושך וההיעלם האלוהי ('בבירה'; 4.2.7) – הם ישראל. התושבי"כ כתובה ומונחת לכל – אך כאמור, הברית שנכתרה רק עם ישראל היתה דווקא על התושבי"ע:

ואמרו בתנחומא {כי-תשא, לד} דעל כן ניתן תורה שבעל פה, שעתידין אומות העולם לתרגם התורה יונת ולומר: אנו ישראל. ויאמר הקב"ה "מי שמסטורין שלי בידו {הם בני} "וכו'. והיינו דלתורה שבכתב יש גם להם שייכות, שגם מדבריהם יש בדברי תורה, דעל כן נגלית בכתב לכל באי עולם – אבל תורה שבעל פה הוא מסטורין של הקב"ה, שאי אפשר לגלותו בכתב כלל, דעל כן לא נכתב בתורה שבכתב, רק "סוד ה' ליראיו" {תהילים כה, יד} הם כנסת ישראל, "אשה יראת ה'" [= 'מלכות'; משלי לא, ל], דמעמקי לבבם צופה לה' יתברך, דעיקר היראה בלב וכמו שאמרו (יומא עב, ב): "למה זה מחיר ביד כסיל ולב אין" {משלי יז, טז} – אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים, שעוסקין בתורה ואין בהן יראת שמים" {...} ועל ידי כך ה' יתברך שוכן בקרב לבבם, ולכן יוכלו להשיג מסטוריו וסוד ה' הגנוז בתורה שבכתב.<sup>753</sup>

במידה ור"צ קרא ב'חכמת ישראל', אולי זו הוסיפה נופך לעמדתו בדרך של 'העלאת ניצוצות' חסידית המוצאת בכל מציאות את ניצוץ הרצון האלוהי ומתעשרת ממנו (ראו ליד ובהערה 592), אך בה-במידה גם עוררה זהירות מיחכמה חיצונית, מיצירתיות קונטינגנטית ומנותקת מאלוקות ומיראת השמים (ובאותו אופן, בניגוד לטענת הכהן [עמ' 238], השפעת יוון לא גרמה להתפתחות תושבי"ע בישראל, אלא הוסיפה נופך מזה ועוררה לזהירות מזה). וראו עוד בהערה 754.

בריל, **מיסטיקה**, עמ' 349, מזהה את התנגדותו של ר"צ לרפורמה עם דמותו הטיפולוגית של רשב"י בכתיב ר"צ, המתנגד באופן גורף להשפעת האומות על ישראל; לטענתו, ר"צ מזדהה מחד עם עמדת ר' מאיר, הרואה מעבר לטוב ולרוע ומעבר לעולם-הזה עד שאין הלכה כמותו, ומאידך עם עמדת ר' יהודה הנשיא, המיישם סלקטיבית להלכה את עמדת ר' מאיר. אך נראה שסלקטיביות זו היא עמדתו הפרדוקסלית של ר"צ, האוחזת בפתיחות המלאה של ר' מאיר ('בבירה') ובהסתגרות של רשב"י ('ידיעה') כאחד, שכן נדמה שדווקא סגירות הנטועה במקומה מאפשרת פתיחות רדיקלית.

<sup>753</sup> **תקנת השבין** ו, זא, עמ' 91-90. על המדרש **מתנחומא** בדבר תרגום התורה ליוונית, ראו במאמריהם של דרייפוס, ועד עכשיו; ברגמן, אין המאזניים; פרידמן, ועד עכשיו. על כריתת הברית שהיתה על תושבי"ע, ראו בציטוט ליד הערה 743, וכן **מחשבות חרוץ** יז, לב, עמ' 149: "יסודה דתורה שבעל פה, שהיא עיקר כריתת הברית, כמו שאמרו בגיטין (ס, ב) {לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה} ובשמות רבה (מו, ג) על פסוק (שמות לד, כז): 'כי על פי הדברים' [=דיבורים בעל-פה]". על ההקבלה (המהופכת) בין חכמת האומות הטמאה לחכמת ישראל הטהורה, ראו אלמן, חכמת הגויים, המפרט את היחסים השונים בין ישראל לעמים (מצרים, בבל, פרס, יוון, אדום ועוד) המתחלקים לסוגי חכמות: כשפים ומאגיה של עבודה-זרה כנגד תושבי"כ, נבואה וניסים – ופילוסופיה כנגד חכמת התושבי"ע: "כשבא זמן התגלות התורה {שבכתב} בעולם היה מקודם חכמת מצרים, שהיה החכמה שם בגלות והוציאו משם הקדושה והחיים {...} וזכו למתן תורה {...} וכן בגלות בבל, שם התחיל עיקר ושורש בחינת תורה שבעל פה {...} 'במחשכים הושיבני {איכה ג, ו} – 'זה תלמודה של בבלי' {סנהדרין כד, א; א; ...} וכן אמרו (סוכה כ, א): 'עלה עזרא מבבל ויסדה' {את התושבי"ע} וכו'. וכן בגלות פרס שם היו אנשי כנסת הגדולה שאמרו {אבות א, א} עשו סייג לתורה והעמידו תלמידים הרבה {...} 'הדר' [=אחר-כך] קבלוה בימי אחשורוש' {שבת פח, א} והמכוון הוא על תורה שבעל פה {...} יוון ורומי [=אדום], שבין התחיל עיקר התפשטות פלפול תורה שבעל פה על ידי שמעון הצדיק, שהיה 'משיירי כנסת הגדולה' {אבות א, ב} ואז בזמנו היה אלכסנדרוס מוקדון והתחיל אז חכמת יונית. שבבבל היה עדיין נביאים; וכמו במצרים שהיה אז הזמן להתגלות תורה שבכתב, היה לעומת זה בקליפה חכמת מצרים, שהיה עיקרם כישוף וכדומה שאינו על פי שכל רק מכוחות הטומאה. וכן בבבל, שהיה באנשי כנסת הגדולה עוד נביאים אחרונים, היה לעומת זה עוד חרטומים ואשפים ופותרי חלומות, שלא על פי שכל רק בכוחות הטומאה. ואחר כך כשהתחיל עיקר התפשטות תורה שבעל פה משכל החכמים שהופיע עליהם, אז התחיל לעומת זה חכמת יונית שהיה גם כן על פי שכל שלהם {...} ובחכמת יונית היה בו גם כן ניצוץ מועט מהטוב, שמוה הוציאו מהם הרמב"ם וכדומה מחכמי ישראל. אך עיקר חכמתם היה מיינות ורצו להכניס זאת בישראל חס ושלום. וכן גזרו מלכות יוון גזירות שמד להעביר על דת, וכן בגלות אדום היו גם כן שמדות הרבה" (**פרי צדיק** ה, דברים יד, עמ' כב-ג).

עוד על ההקבלה בין תושבי"ע לפילוסופיה, המסתמכת על הטענה, שאינה נכונה היסטורית, שאריסטו חי בתקופת שמעון הצדיק, ראו **שיחת מלאכי השרת**, תנחומא סוף פרשת משפטים, יג, עמ' 227: "ודבר פלא כי אריסטו, ראש לחכמי האומות בחכמות חיצונות שהם פסולות ולרקחות וטבחות [=לעזר] לחכמה האמיתית, היה גם כן בימי שמעון הצדיק כידוע, ראש חכמי אמת, חכמי המשנה ותורה שבעל פה. כי 'זה לעומת זה עשה אלקים' {קהלת ז, יד}. וכל חכמי אומות העולם שלפניו כל חכמתם בכשפים {...} הוא לשנות הטבע. וחכמי יוון התחילו לייסד חכמת הטבע ולהתבונן על טבע כל דבר, רק שהם ייחסו הכל לטבע. וחכמת חכמי ישראל הוא להכיר בחכמה שבאמת השם יתברך מנהיג בבריאה"; **פוקד עקרים** ו, יט, עמ' 276: "ואריסטו, ראש לחכמי יוון, היה בזמן שמעון הצדיק משיירי אנשי כנסת הגדולה, והוא בימי אלכסנדר מוקדון {תלמיד אריסטו, שנפגש עם שמעון הצדיק; יומא סט, א} ראש מלכות יוון כנודע, וממנו



לפי ר"צ, ישראל מחזיקים בסודותיו של הקב"ה בתושב"ע, משום שיש בליבם יראת שמים, שהיא כזכור (4.3.1) 'הבחירה' המכירה פרדוקסלית שהכול בידי שמים ('ידיעה'), גם 'הבחירה' וחידושה הקונטינגנטיים עצמם – ולכן הקב"ה ('ידיעה') שוכן בליבם, כלומר בעצם חידושהם הבחיריים והקונטינגנטיים.

אם כן, שוב, אף שהתושב"ע נמוכה מהתושב"כ, דווקא היא מייחדת את ישראל ואת קישורם לקב"ה: התושב"כ<sup>754</sup> היא האור האלוקי המוחלט המחיה הכול, גם את האומות בעולמם הגשמי, אך מצד עצמו הוא מצוי

---

התפשטות חכמת יונית וגירותיהם, שהחשיכו עיניהם של ישראל' **בראשית רבה** ב, ד}, היינו 'עניי העדה' (במדבר טו, כד) הם הסנהדרין **שיר השירים רבה** א, סד}, חכמי תורה שבעל פה, שהאפילו {חכמי יון את} חכמתם על ידי חכמות המזוהמות שלהם". לפי ר"צ, נבואה היא חכמה אלוקית נגלית והיא מתמודדת עם חכמת הכשפים המכירה בכוחות האלוהיים אך רואה בהם כוחות נפרדים ומנסה לשלוט בהם; תושב"ע היא אור חכמה הצומח מתוך ההעלם והחושך, משכל האדם הקונטינגנטי, אך ככזו היא חכמה אלוקית, ובה היא מתמודדת עם החכמה היוונית השכלית והחיצונית, שמייחסת לטבע עצמו את כוחו ולעצמה את חידושה, מפרידה אותם מהקב"ה, ובכך מוסיפה חושך על חושך. בשל הדומות בין שתי החכמות האנושיות, וכיוון שלכל דבר יש כוח אלוקי המחייבה ומצוי בתושב"כ המונחת לכל, תרגמו היוונים את התושב"כ ליוונית וטענו שהם ישראל האמתיים – אך החכמה נתונה לישראל בלבד בתושב"ע. ר"צ מוסיף שהקב"ה משפיע את אורו לכל, ובעוד ישראל הופכים זאת לתורה, הגויים הופכים זאת לעבודה-זרה או לחכמה חיצונית, והשפעה כללית זו היא מקור הדמיון ביניהם לכתחילה (ראו הערות 534, 719); אך ר"צ מדבר גם על השפעה הדדית: עצם קיום האומות תלוי בישראל, לא כל-שכן חכמתם, אך אפילו אופנת לבושם: "וכל מיני חכמות שמחדשין חכמי אומות העולם הוא נמשך על ידי חכמת ישראל, כי כאשר אחד מישראל מחדש איזה דבר בחכמת התורה שהיא חכמת ה' יתברך, חכמה זו מתפשטת בכל עלמין וגם בעולם הגשמי מתחדש כנגדה איזה דבר חכמה שבעניי עולם הזה {...} ויכולו לקולטה חכמי אומות העולם שבאותו הדור ולחדשה ויחשוב הרואה שהם חידושה. ושמעתי {מרמ"י} כי מסכים לדברי אלו {...} {יבמות סג, א}: 'אפילו ספינה הבאה מגליא לאספמיא אין מתברכת אלא בשביל ישראל, ושכן הגיד אחד קדוש, כי גם מיני ארוגות בגדים שונים המתחדשים מידי יום בא על ידי מה שמחדש איזה נפש מישראל איזה דבר בעבודת ה' {...} וגם ריבוי שבאומות העולם בא רק על ידי מעללי ישראל, וכידוע דעל ידי זיווגים וכדומה נוצרים נשמות הגרים, וכן על ידי מעללים רעים הוא יצירת נפשות העכו"ם, וסופן ליאבד כשייבוקש עוון ישראל ואיננו' {ירמיהו ג, כ} וישאר מהם רק מה שיהיה גרים גרורים ועבדים לישראל, שהעבד הוא קנוי קנין עולם לרבו כמו בהמה ובעלי חיים, ואין לו נפש בפני עצמו כלל" (**ליקוטי מאמרים** טז, קב, עמ' 151-150). אלמן, חכמת הגויים, עמ' 156-157, עומד על תלות זו המבטאת את הקונטינגנטיות של האומות לעומת הקיום המוחלט של ישראל – אך מדברינו נראה שגם קיומם של ישראל קונטינגנטי, אלא שהכרתם בכך מביאה לדבקותם במוחלט האלוקי המעניק ממשות לקונטינגנטיות שלהם, ומכאן נגזר קיומם המוחלט שבו נתלות האומות. מאידך גם האומות משפיעות על ישראל, וישראל מילים את השפעתם הקונטינגנטית בצומחה המוחלטת; כך למשל ראינו (5.2), שאפילו חוצפתו של עמלק משפיעה בהעלאתה לקדושה על ישראל, כשהם משתמשים בעצמה זו לחדש בתושב"כ כנגד דעת הקב"ה.

<sup>754</sup> ר"צ טוען שאף התושב"כ עצמה נכתבה על-ידי משה מתוך חכמת הגויים והוא שעשאם דברי תורה; ר"צ עומד על העובדה שהתורה מקדימה למתן תורה את סיפורו של יתרו ועצתו למנות שופטים לישראל, וכדרכו רואה במקורות 'בחירה' זו ביטוי לענין מהותי ('ידיעה'): "הפרשה דמתן תורה התחיל ביתרו. ואיתא בזוהר הקדוש {ח"ב} סז, ב} שהוצרך לכבוש המלך {=פרעה} וכהן {=יתרו} דקליפה {=טומאה}, ואחר כך היה מתן תורה. והוא כמאן דאמר {זבחים קטז, א} 'קודם מתן תורה בא יתרו. והיינו דקשה לו להזוהר הקדוש, למה נזכר כאן יתרו כהן מדין? ועל זה אמר שהחכמה למתן תורה, לכבוש הכהן דקליפה שיתגיייר יתרו {...} דאיתא בזוהר הקדוש {ח"ב} סט, א}: 'תלת חכימין הוה ליה =שלושה חכמים היו לו {=פרעה: חד יתרו, וחד איוב, וחד בלעם' וכו'. והנה עיקר גלות מצרים היה כדי שייצאו ברכוש גדול' {בראשית טו, יד} שהוא להוציא הניצוצין קדישין והחיות שלהם {ר"ח}, **שער הפסוקים**, שמות, א, ח, עמ' קא}, כמו שנאמר {שמות יב, לו}: 'וינצלו את מצרים' – שיעשאוהו כמצודה שאין בה דגן, 'כמצולה שאין בה דגים' {ברכות ט, ב} שהוא {הדגן} שורש החיים וקיום החיים {...} ועל ידי זה זכו ישראל למתן תורה. והנה פרעה היה 'ארץ' {=יתרו} דקליפה, ר"ז דאת דתנין הגדול כמו שכתב זוהר הקדוש {ח"ב} בא, לד, א} {...} וממנו הוציא החיות וכל הדברי תורה שהיה בגלות אצלו. וגי יועצי וחכמי פרעה היה בהם דברי תורה אחרים, והוצרכו להוציא מהם גם כן. ואיתא בגמרא {בבא-בתרא יד, ב}: 'משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב {...} דהתורה נקראת 'תורת משה', שהוא 'כתב מילין דהדיוטא' {=דברי הדיוט}: מילין דלבן, מילין דעשו מילין דהגרי' וכדומה ונעשה על ידו דברי תורה {זוהר ח"ג, קמט, ב} וזה נקרא ספרו 'תורת משה' {...} במה שנאמר 'ויספר משה לחותני' {שמות יח, ח} וגוי, שמקודם 'וישמע יתרו' {שם א} היה רק שמועה ולא נכנס ללב, עד שסיפר לו משה – ואז נעשו דברי תורה ופעל בלבו, שאמר: 'עתה ידעתי {כי גדול ה' הכל האלוקים'; שם יא} וגוי, 'עתה' דייקא {...} קודם מתן תורה, אחר שהוציאו כל הדברי תורה שהיה בגלות בתוך חכמת מצרים {...} הוצרכו להוציא הניצוצין קדישין והדברי תורה מגי יועצי פרעה. והנה יתרו נכנס בישראל ונתגיייר, ואיוב נחשב חסיד באומות {...} בבא-בתרא טו, ב} מה שאין כן בלעם, ולכן הדברי תורה של בלעם לא נקבע בישראל עד אחר מ' שנה. והדברי תורה שהיה ביתרו הוא פרשת הדיינים. ואיתא בזוהר הקדוש {ח"ב} סח, ב} {...} 'ומלה דהדיוטא מלה' {=ודבר הדיוט – דבר}, והיינו שאמר למשה רבינו {...} 'נבול תבול וגוי, לא תוכל עשהו לבדך' {שמות יח, יח} ולא ידע דאיש אשר בחר בו ה' {כמשה} אין מעצור לה' להושיע, רק שאמר לפי שכלו הפשוט ולא ידע מאי קאמר – ובאמת היה דברי תורה; וזה הוציאו ממנו קודם מתן תורה, והיה הכנה למתן תורה אך נקבע בישראל בזמנו" (**פרי צדיק** ב, יתרו ד, עמ' קכח-קל).

הכהן (תורת משה, עמ' 443-444) מראה שר"צ מקצין את דברי האר"י שעסקו בגיור נשמות בלבד באמצעות הגלות, ל'גיו' חכמתם בכלל – ואת דברי הזוהר על דבריהם החיצוניים של הדיוטות, שאת פנימיותם הופך הקב"ה לתורה, מרחיב ר"צ לחכמתם הסודית של אותם הדיוטות שמשו הופך לתורה בעצמו. הכהן כדרכו (ראו הערה 752) טוען שדברי ר"צ הם כנראה תגובה אמונית לחשיפת חוקי המזרח הקדומים, שהובילו לביקורת המקרא ולראייתו כיצירה אנושית (ואם אינם תגובה הריהם 'רוח הקודש' פלאית המגיבה למתרחש באותה תקופה; עמ' 440, 446); לטענתו, ר"צ אינו טוען, כמו הרמב"ם (ראו לעיל, הערה 534) שהתורה היא רק תגובה לחכמה ולעבודה-הזרה בתקופת התגלותה, אלא שהיא ממש עריכה וזיקוק של אותן חכמות שקדמו לה – ושתהליך זה עצמו הוא 'אירוע של התגלות וגילוי קדושה" שכן "כתבית התורה לא היתה רק תרגום משפה לשפה, אלא נתינת משמעות והפיכת הדברים לתורה ולקדושה" (עמ' 444). ואולם, הכהן מדגיש שוב את הפן הקונטינגנטי, הפעם ביחס לתושב"כ עצמה שאותה **מכונן** משה ולכן היא נקראת 'תורת משה', ובכך מוצא בה בנין של אמונה, שאינו אפולוגטי וחסר טעם ויושרה (עמ' 445), כנגד טענות 'חכמת ישראל' וגילוי חוקי המזרח הקדומים. הוא אמנם טוען שלפי ר"צ, חידושי החכמים וכתביתו של משה הם דברי אלוקים חיים "שיש כאן סוד ופלא, ופיתרונו אינו טשטוש הממד האנושי, אלא העצמתו והעצמת הממד הפלאי" (עמ' 444) ומצביע כביכול על הפרדוקס בין 'ידיעה' ל'בחירה'. אך למעשה, לטענתו אין כאן כי אם ממד אנושי, שכן הוא משמיט את טענותיו של ר"צ שאותן ראינו בסעיף זה על הממד האלוקי והמוחלט של התושב"כ כנתונה משמים וככוללת את כל התושב"ע הקונטינגנטית – ומכאן שהתגובה לעבודה-זרה או לחכמת העמים היתה מצויה בתושב"כ מאז ומעולם, ומשה בפגישתו עם חכמות אלו רק **מגלה** ומוציא אותה לפועל, בנוסף, כפי שראינו (הערה 534), לפי ר"צ ההארה האלוקית היא המקור הקדום והמוחלט לחכמת התורה ולחכמות החיצוניות (עבודה-זרה) כאחד, לפי פרשנותם של ישראל והעמים. מכל מקום, רק **חלק** מהתורה מבוסס לפי ר"צ על חכמת פרעה ובלעם; כך למשל, פרשת יתרו שהיה מיועצי פרעה, נוספה לתורה כ**יתרו** ולא כעיקרה: "שיתרו לא היה לו הבנה שיהיה הדברי תורה שהיה לעתיד {...} שיווי המדרגות כדבר עגול שאין בה ראש וסוף {...} אבל בעולם הזה אחר הקלקול יש חילוק מדרגות 'שרי אלפים שרי מאות' {שמות יח, כא} וגוי, וזה ייתר בתורה {**שמות רבה** כז, ח} " {שם, עמ' קכו}.

מעל לעולם-הזה – ואילו התושב"ע היא המורידה את האור המוחלט לעולם הקונטינגנטי, וכך חושפת את סודות התורה וטעמיה דווקא מתוך החושך וההיעלם האלוקי (4.2.7). התושב"ע מתאפיינת שוב במעלות הדין, היראה והצמצום (4.3.1-4.3): בניגוד לחכמת האומות החיצונית, או לבחירה ברע בלימוד התושב"ע, המייחסות את החידוש לאדם עצמו ומביאות לבסוף לכילוינו – התושב"ע מותנית בבחירה בטוב, בביטול לקב"ה שדווקא הוא מעניק לאדם את כוחו העצמאי, והופך את חידושי החכמה שלו ליתורה'.

כפי שראינו לגבי 'המלכות' (3.3.1, 4.2.1), ה'ביטול' בברכת התורה שלפני הלימוד אינו מביא לכילוי האדם, או לכילוי בחירתו וחידושי התושב"ע (יחוו"ת, כלים) באמת המוחלטת של האלוקות שבתושב"ע (יחוו"ע, אור, 'בינה-יתפארתי'); שכן ה'ביטול' אינו דביקות במוחלט אלא בייחוד הגמור' (יחכמה-יכתר') האינסופי והפרדוקסלי, המונעת את הסתגרותם של האדם וחידושי בסופיותם כיש' העומד בפני עצמו, ופותחת את אופקיהם לשפע רוחני ולהתחדשות שדווקא מעצימה אותם. התחדשות ועצמות אלו הן אמנם קונטינגנטיות, אך הן מקבלות את ממשותן מהמוחלט האלוקי, מהתושב"ע כ בה הן כלולות – מה שמעניק לאדם ביטחון נוסף לאתגר את רעיונותיו הישנים בחדשים. הביטול של ה'אני' יוצר דבקות ב'איך' (בחילוף אותיות), והופך את ה'אני' עצמו לאינסופי. דווקא עצמות קונטינגנטית זו היא המבטאת ומכוננת את הדינאמיות האלוקית, "מוסיפה כוח בפמליא של מעלה" בחידושי התושב"ע המשפיעים על המידות האנושיות והאלוקיות ומחדשת אף את העולם-הזה (5.2). כוחה של התושב"ע גדול כל-כך, עד שאם חידושיה כבר נכתבו הריהם "נופלים" בדרגתם והופכים להיות כתושב"ע שאין עוד בכוחה לחדש את העולם, כך שנדרשים חידושים נוספים (שאף הם כלולים בתושב"ע) (5.3).

#### 5.4.1. טל: הממשות הקונטינגנטית של התושב"ע והוספתה על התושב"ע

ביטוי של פרדוקס 'הידיעה והבחירה' ביחס שבין תושב"ע לתושב"ע בכלל, ובעיקר ביחס שבין תפיסת התושב"ע עצמה כחידוש אנושי ובחירי לבין תפיסתה כחידוש שמקורו אלוקי ('ידיעה'), מתייחד בכרכי **פרי צדיק** במושג ה'טל': "שאמרו (תיקוני זוהר, תיקון יט {לח ע"ב} ובהקדמה {יב ע"א}): 'כל העוסק בטל תורה טל תורה מחייהו', ובגמרא (כתובות קיא, ב): 'אור תורה מחייהו', והמכוון אחד על 'טלא דעתיקא' {זוהר ח"ג, קכח, ב}, שהוא טל שעתיד הקב"ה להחיות בו המתים {חגיגה יב, ב}, והיינו טל תורה דבעל פה, כדמוכח בגמרא (שבת פח, ב) שיצאה נשמתן מאור תורה שבכתב ונטל החיה אותם." <sup>755</sup> לפי ר"צ, דברי הגמרא שתחית המתים תתקיים

---

בניגוד לדברי הכהן, מדברינו עולה הפרדוקס בין התושב"ע המוחלטת, השלמה והקדומה, לבין התושב"ע הקונטינגנטית, ובתוכה חידושי של משה (שלו תושב"ע מיוחדת; ראו לאורך מאמרה של פרידלנד, משה), גם אלו שמקורם בחכמת העמים; אלו חידושים קונטינגנטיים הכלולים בתושב"ע הקדומה שאותה הם מפרשים – אך בכך אין הם בטלים, אלא מקבלים ממנה ממשות ככאלה, וכך בכוחם אף להוסיף עליה. אכן, כאמור בסעיף זה, מקור התושב"ע גבוה ממקור התושב"ע, ובמובן הזה ניתן לדבר על כילוי התושב"ע על-ידי פרשנותו הבחירית של משה.

גם אלמן, הלכה, עמ' 17-18, טוען שמקור הריוויזיה של ר"צ מהשקפה מסורתית להשקפה התפתחותית של התורה, מצוי בהכרתו ההיסטורית בפער בין הנבואה וחטאי עבודה-זרה במקדש הראשון לבין ההלכה ושמיירת התורה בבית שני. אך אלמן משמיט את הקשר שקיים לפי ר"צ בין הנבואה לעבודה-הזרה עצמן, שמקור שתייהן בגילוי הפנים של 'הידיעה' האלוקית, וכן את טענתו שהסתר-הפנים בבית שני והגלות שאחריה הובילו להתגברות 'הבחירה': "במחשכים הושיבני (איכה ג, ו) – 'זה תלמודה של בבל' {סנהדרין כד, א}, אבל זהו 'מסטורין' של הקב"ה, כמו שאמרו (תנחומא, תשא לד), כי 'ישת חושך סתר'ו כתיב (תהלים יח, יב), דשם הוא סתריו יתברך. ואף על פי שהוא חושך והסתר פנים – החושך הוא על ידי צל ידו יתברך, ולא על ידי דבר המחשיך באמת שעצמותו חושך, רק על ידי 'צלא דמהימנותא' {=צל האמונה; זוהר ח"ג, קג, א} המגין וסוכך עלינו דרך הסתר פנים דוקא. כמו להגן בפני החמה הלוהטת צריך לעשות צל ולהחשיך קצת, כי ריבוי האור מזיק לחלושי הראות וכן ריבוי החום; וברוחניות גם כן, כפי ריבוי האור שהיה בדורות הנביאים – כן 'זה לעומת זה' {קהלת ז, יד} גבר אז יצרא דעבודה זרה, דיכל הגדול מחבירו יצרו גדול' (סוכה נב, א) וכן בכלל האומה {...} ואנשי כנסת הגדולה שביטלו יצרא דעבודה זרה (יומא סט, ב) דיאמרו: לא איהו ולא אגריה' {=לא הוא ולא שכרו}, אז נסתלקה גם כן הנבואה, כי הוצרך להעלים הבהירות גם כן" (**דברי סופרים** לח, עמ' 266); וכשבטל יצר עבודה-זרה התחילה התושב"ע "מאנשי כנסת הגדולה ואילך, שהם התחלת תורה שבעל פה, ופסקה נבואה" (**פוקד עקרים**, ד, ד, עמ' 224).

כלומר, בניגוד לדברי אלמן והכהן, לא השקפתו ההיסטורית (קונטינגנטית, 'בחירה') של ר"צ, אלא השקפתו **האונטולוגית** ('ידיעה') על התגלות 'הידיעה' ב'בחירה' עצמה (6.1), היא מקור ה"ריוויזיה". כפי שראינו (הערה 752), ר"צ דחה את הרפורמה ואת הריוויזיה ביחס לדברי חז"ל ובאותו אופן נראה שידחה אותה ביחס להיסטוריוזיה היחסית של כתבי-קודש (או של עיקר האמונה של תורה מן השמים); אף אם קרא בכתבי 'יחכמת ישראל' או בפולמוס של ביקורת המקרא, הרי שכמו משה שליכת ניצוצות מחכמת מצרים, גם הוא ביקש ללקטן מיחכמת ישראל ומביקורת המקרא, מתוך השקפתו האונטולוגית – ובכך גם להיזהר שוב מה'יחכמה חיצונית' המתקנת את התורה מהקב"ה ומיראתו. אלמן טוען שם עוד, שלפי ר"צ היו התעוררויות כושלות של תושב"ע גם בתקופת הנבואה; אך בניגוד לדבריו, נראה שר"צ אינו רואה בכך כישלונות אלא ביטוי פרדוקסלי לתושב"ע, ל'בחירה' ולגילוי התפתחותי של התורה כבר בתוך הנבואה ו'הידיעה' (ראו הערה 748), אף שמטבעה הקונטינגנטי של התושב"ע אכן יש בה כישלונות ושכחה המובילים לחידושים נוספים – כשם שלאחר הסתר הפנים יש ל'ידיעה' ולסמכות ביטוי פרדוקסלי בתוך החידוש הבחירי, השכלי הקונטינגנטי, כשהוא מתגלה כרוח-הקודש ודבר ה'.

<sup>755</sup> **פרי צדיק** ב, ראש חודש אדר ו, עמ' רא. גם אברמוביץ, והיא מסתורין, עמ' 59-65, מראה כיצד התושב"ע והדיבור, שתחילה נראו כפרשנות חסרת סמכות לעומת התושב"ע והכתב, מתגלים ככוח יצירה חופשית וכ'התגלות גבוהה יותר מהתגלות המתקיימת בעולם כפרשנות חסרת סמכות לעומת התושב"ע והכתב, מתגלים ככוח יצירה חופשית וכ'התגלות גבוהה יותר מהתגלות המתקיימת בעולם

באמצעות טל מכוונים ל"טלא דעתיקא" המוזכר ב**זוהר**, שמקורו ב'כתר' העליון; כזכור (3.2), כש'פרחה נשמתם' של ישראל במעמד הר-סיני עם גילוי האמת המוחלטת של תושב"כ ויחוו"ע, הוריד הקב"ה "טל תחייה" להחיותם. ר"צ טוען שטל התחייה היה תושב"ע, שכן העוסק בתורה – והכוונה לתושב"ע, שהרי התושב"כ "כרוכה ומונחת" כפי שהיא ללא צורך בעיסוק – טל התורה מחייה אותו.

במקביל לקשר הנזכר (5.4) בין 'מלכות' תושב"ע ל'חכמה' תושב"כ, ולקשר בין 'כתר' ל'מלכות' (4.2.1), ר"צ מדגיש כאן שוב את החיבור הישיר בין 'כתר', מקור ה'טל', ל'מלכות': "בחינת 'מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה' {הקדמת **תיקוני זוהר**, יז ע"א}. ושרשה מהמקור, מיטלא דנטיפ {=טל הנוטף} מעתיקא קדישא {**זוהר ח"ב**, סב, ב}, שהוא למעלה מבחינת 'חכמה' {...} 'כתר עליון דאיהו כתר מלכות' {**תיקוני זוהר שם**}<sup>756</sup>. מדוע הדימוי הוא דווקא של טל?

תורה שבכתב, שהוא מצד השם יתברך, נמשל לגשם, כמו שנאמר {דברים לב, ב}: "יערוף כמטר לקחיי", והיינו "לקח טוב" {משלי ד, ב} תורה שבכתב; ותורה שבעל פה, שהוא מצד כנסת ישראל, נמשל לטל, כמו שנאמר {דברים, שם}: "תזל כטל אמרתי" {...} שכמו הטל אינו ניכר שהוא מן השמים, רק ממה שרואין שהארץ לחה יודעין שירד הטל – כן התורה שבעל פה, דברי אלוקים חיים, שנוזל מהשם יתברך בלב חכמים ואינו ניכר, שנראה שהם מחדשים משכלם. וזה שנאמר: "תזל כטל אמרתי", והיינו 'אמירה בחשאי, כמו דאת אמרת {דברים ח, יז}: "ואמרת בלבבך" (כמו שאמר זוהר ח"א, רלד, א) {...} שאחר שזוכין להתורה שבכתב, ניכר שהוא מהשם יתברך כמו המטר, כמו שנאמר {משלי ב, ו}: "כי ה' יתן חכמה"<sup>757</sup>.

ר"צ מתאר את הגשם כירידה ברורה של מים מהשמיים, ויתרונו ברור: האדם זקוק למים; אך בגשם יש גם חיסרון: ראשית, הגשם זמני ולעיתים נעלם לתקופות שלימות, ואין הוא ניתן לכל אדם ולכל שדה:

שמתפללין על הגשם בא, וכן (תענית ט, ב): "מטר בשביל יחיד כו' {דכתיב {זכריה י, א}: 'שאלו מה' מטר[...]} ומטר וגשם יתן להם לאיש עשב בשדה'. יכול לכל? תלמוד לומר: 'לאיש' [...]. יכול לכל שדותיו? תלמוד לומר: 'שדה' [...]. יכול לכל השדה? תלמוד לומר: 'עשב' [...]. {האי מישרא בעיא מיא והאי מישרא לא בעיא מיא, ואתא מטרא {וקמשקי כל היכא דמיבעי ליה מיא = ערוגה זו צריכה מים וערוגה זו לא צריכה מים, ובא גשם והשקה כל היכן שצריך מים}.<sup>758</sup>

על כך ניתן להוסיף שהגשם אינו תלוי באדם, שאיננו יכול להשתדל להבאתו אלא בצפייה של תפילה; זאת ועוד: כפי שראינו לגבי ההתגלות הברורה בסיני שגרמה דווקא לפריחת נשמותיהם של ישראל (3.2), הגשם עלול להפוך לגשם שוטף שאין לעמוד מול הצפתו. הגשם הברור והעוצמתי הוא דימוי לתושב"כ ואמיתתה הברורה, הניתנות מצד הקב"ה כפי שהיא ('ידיעה'), ויתרונה ברור גם הוא: האדם המחפש פשר רוחני לעולמו המבולבל זקוק לברירותה. אך מאידך, כמו חסרונות הגשם כך גם התושב"כ וההתגלות האלוקית הברורה אינן תלויות באדם ובהשתדלותו; כמו זמניותו של הגשם כך ההתגלות האלוקית קבועה במהותה אך לא בזמנה: לעיתים היא מופיעה ולעיתים ארוכות – לא, וכך גם מובנה המוחלט של התושב"כ לעיתים מובן ומוכל על-ידי האדם, אך לעיתים קרובות – לא; וכמו שיטפון הגשם, כך גם התושב"כ אינה ניתנת לשינוי, גם כשאמיתתה המוחלטת והאינסופית אינה מסתדרת בגבולות הסופיים של העולם-הזה ובכוחותיו המוגבלים של האדם.

לעומת הגשם, טוען ר"צ, הטל אינו ניכר בירידתו ולכן קשה להכיר בו ובהזדקקות אליו; הוא ניכר בדיעבד בלבד, וגם אז הוא נראה כחוק טבעי קבוע ולא כירידה ברורה של שפע משמים. אלו חסרונותיו הגלויים, אך דווקא בשל כך גדולים יתרונותיו: בניגוד לגשם הוא קבוע ומרווה את האדמה גם בקיץ: "מה שאין כן 'הטל דלא מיעצר' {=עוצר} כמו שאמרו (תענית ג, א), והיינו שתמיד משפיע השם יתברך הטל {...} ואינו בא {אלא} על ידי תפילת

החיצוני (=התושב"כ והכתב), כיוון שיש בה אופי של נשיאת הפכים: זוהי הנקודה שבה מתייחד עומק האני עם האינסוף, בו נפגשים הידיעה האלוקית והבחירה האנושית, בו נפרצת המחיצה בין האדם לאלוקיו. חידושי התורה שבעל-פה המתעוררים בנשמות ישראל הם החידוש האמתי: זה שכבר היה מעולם – שכן כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני – ובכל זאת הוא חדש לגמרי" (עמ' 62). אברמוביץ מציג שתי עמדות הופכיות לשמירת הדינאמיות: עמדת הכתב "שעניינה להתעלות מעבר למשמעות המסוימת ולא להיתפס בה" אל עבר "הנוכחות שמעבר לדיבור" (עמ' 64); ועמדת התושב"ע והדיבור, שעניינה "לפרוץ את המחסום, לדלג מעל הפער. האדם לא מתעלה מעבר לתפיסתו המסוימת, אלא הולך איתה עד הסוף, מתעקש עליה, ובכך מצליח לפרוץ אל העולם החיצוני" (עמ' 65) כפי שקרה כשהתושב"ע נכתבה בספר. ואולם, מדברנו על הממד השלישי הפרדוקסלי, נראה שאלו שני צדדים של אותה מטבע: ההתמסרות לדיבור כפי שהוא, מתוך הכרה בחלקיותו, מאפשר את החריגה אל מה שמעבר.

<sup>756</sup> פרי צדיק ד, מטות ח, עמ' ערה.

<sup>757</sup> שם, ג, פסח י, עמ' סז.

<sup>758</sup> שם.

הצדיקים<sup>759</sup>. גם כאן ניתן להוסיף שההשקיה הקבועה מאפשרת גם את שילוב השתדלותו הממשית של האדם, שאינו צריך להסתפק רק בתפילה להתעוררות אלוקית, שאינה תלויה בו; ובנוסף, בניגוד לשיטפון של הגשם, הוא משפיע את המים באופן מצומצם ולכן אפשרי וקל יותר לעולם ולאדם לקבלו.

הטל הוא דימויה של התושב<sup>760</sup> ('בחירה'): מחד נראית התושב<sup>760</sup> כחכמה אנושית, כחלק מחוקי המחשבה האנושיים ולא השגה שמעבר לעולם-הזה; אין בה התגלות ישירה וניסית המאירה את עיני האדם, אלא פרשנות של המציאות הטבעית באורח רוחני, שרק לעיתים ניתן לזהות בה השראה שמעבר לעולם-הזה. אך מאידך דווקא התושב<sup>760</sup> אינה תלויה רק בהשראה אלוקית – אלא האדם מצדו יכול לחדש בה בהשתדלותו ובחירתו; התושב<sup>760</sup> אינה תלויה בהתגלות הבאה רק מעת לעת, אלא היא קבועה ומתחדשת דבר יום ביומו; והשראתה אינה מאיימת על גבולותיהם הסופיים של העולם-הזה ושל האדם, אלא היא מפרשת את האור/גשם המוחלט והאינסופי כך שיוכל גם בגבולות הסופיים של האדם והעולם-הזה. ולאור דברי ר"צ על שורש התושב<sup>760</sup> שגבוה מהתושב<sup>760</sup> כ (5.4) ניתן להוסיף, שדווקא התושב<sup>760</sup> שבי'מלכות' מנכיחה את האור/טל של האינסופיות הפרדוקסלית שבי'הכתר', המצויה למעלה מהאור/גשם האינסופי והמוחלט של התושב<sup>760</sup> שבי'תפארת'.

ליור פירשה את דימוי ה'טל' כביטוי לביטולה של התושב<sup>760</sup> במקורה בשמים: המקור השמימי של הגשם/תושב<sup>760</sup> כ נגלה, ואילו של הטל/תושב<sup>760</sup> נסתר – אך בסופו של דבר, השמים, ולא האדם, מתגלים כמקור<sup>760</sup>. אכן, ביחס ל'גשם' (תושב<sup>760</sup> כ, 'תפארת', יחוי'ע), נכונים דברי ליור: לעומת מהותו האנטולוגית הלחות הסתמית (תושב<sup>760</sup> י, 'מלכות', יחוי'ת) בטלה כשולית וחסרת-ערך, או כלוש השייך ל'עלמא דשקרא' המכסה על האמת המוחלטת, שיתבטל עם התגלותה; באופן זה מתבטלת החכמה האנושית, הסופית, היומיומית והמצומצמת שבתושב<sup>760</sup> באינסופיות של החכמה האלוקית שבתושב<sup>760</sup> כ. אך בניגוד לדבריה, נראה שדימוי ה'טל' מורה אחרת לגמרי: ה'טל' הוא הממשות של הלחות, העוברת והקונטינגנטית, ככזו; היא אינה ברורה ומוחלטת כמו ה'גשם', אך זה עצמו ממשותה.

כך גם החידוש האנושי בתושב<sup>760</sup> י: כמו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' הנאמר בלחש וכמו ציקי הקדירה המובאים בחשאי לבת-המלך ('מלכות'; 3.2.1) – כך גם החידוש בתושב<sup>760</sup> י הוא רק "אמירה בחשאי" הנאמרת בלב, מקום 'הבחירה' הקונטינגנטית (4.3.1), שככזה מתגלה כדבר ה' ושהוא מקורו. החידוש האנושי בתושב<sup>760</sup> י הוא כלחות, שבדיעבד מתברר שמקורה בטל מהשמיים, מהאלוקות; אך מקור זה איננו התושב<sup>760</sup> כ, 'התפארת' וה'גשם', אלא ה'טל' של 'הכתר'. 'הכתר' כזכור (2.3, 3.3.1) נושא פרדוקסלית את 'הידיעה' של התושב<sup>760</sup> כ ואת 'הבחירה' של התושב<sup>760</sup> י; לכן הלחות הקונטינגנטית של התושב<sup>760</sup> י אינה בטלה בי'כתר', אלא מקבלת מהמוחלטות של התושב<sup>760</sup> כ (מהברירות של הגשם ושל מקורו בשמים) את ממשותה ככזו: כסופית, חשאית וקונטינגנטית, כיומיומית ומצומצמת – וממשות זו היא ה'טל'. אי-הברירות הקונטינגנטית של הלחות, הנעלמת מול הברירות של ה'גשם' ומצויה תחתיו, הופכת להיות מעלתה: ההיעלם (הפרדוקסלי) שלה ('מלכות'; 4.2.1) הוא ביטוי בפועל להיעלם (הפרדוקסלי) המהותי של 'הכתר' ו'הייחוד הגמור'.

במקביל, לפי ר"צ, גם הממשות הקונטינגנטית של ה'טל' משפיעה על ה'גשם' המוחלט: ראשית, לפי ר"צ, דווקא הטל הוא המרווה את האדמה בקלות ובכל עת – ודווקא התושב<sup>760</sup> י היא המורידה את המוחלט של התושב<sup>760</sup> כ לגבולות העולם-הזה, בכל עת ובהשתדלות האדם; דווקא התושב<sup>760</sup> י, התפילה וההשתדלות האנושית של חכמים ('מלכות', 'בחירה') היא הופכת את התושב<sup>760</sup> כ לקונקרטי, היא המורידה את הגשם ('תפארת', 'ידיעה'):

הגשם בא על ידי מעשה הצדיקים {...}: "מעשה ידיהם של צדיקים מי מגיד? הרקיע {תהילים יט, ב}, ומאי ניהו? מטר" (כתובות ה, א), וכן מצינו (מועד-קטן כח, א): דהא "רבה רוב חסדא תרוויהו רבנן צדיקי הוו; מר מצלי ואתי

<sup>759</sup> שם.

<sup>760</sup> ליור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 290; ליור, תושב<sup>760</sup> י, עמ' 15. גם שגיא, אלו ואלו, עמ' 185, מצביע על הדגש שמעניק ר"צ ליצירתיות האנושית, אך גם הוא טוען שאין זה אלא שחזור של דברי האל. בריל, מיסטיקה, עמ' 302, טוען טענה הקרובה לעולה מדברינו: לימוד תורה מחזיר אמנם את הבריאה לנקודת ההתחלה של האחדות האלוקית, אך אחדות זו נושאת הפכים; זאת ועוד: אחדות זו היתה פוטנציאלית בלבד, וכעת, בשל לימוד התורה האנושי, היא יוצאת לפועל וכוללת גם ריבוי.

מטרא {=שניהם חכמים צדיקים היו; אדון זה התפלל ובא גשם}, ומר מצלי ואתי מטרא" כו'; שבזה ניכר שהם צדיקים: שמתפללין על הגשם ובא.<sup>761</sup>

שנית, ר"צ הצביע כאמור על סגולות הטל לעומת הגשם, המאפשרות לו להצמיח גידולים חדשים, מעבר לגידולים הקבועים של הגשם; כך, דווקא הקונטינגנטיות של התושב"ע מאפשרת לה את הדינאמיות של הוספת חידושים על המוחלטות של התושב"כ. דינאמיות זו מקורה ב'כתר', אך אין זה ביטוי וחס"פה של מה שישנו כבר ב'כתר', שהרי אין הוא תוכן מוגדר אלא היעלם; היעלם זה הוא כאמור הפרדוקסליות של מוחלטות התושב"כ יחד עם הקונטינגנטיות הדינאמית, העצמאית והיצירתית של התושב"ע, המכוננת את התורה ואת הופעתה בעולם.

### 5.5. סיכום

בפרק זה ראינו כיצד הממשות שמקבל הקונטינגנטי בהשפעת 'הידיעה' על 'הבחירה', הופכת בעצמה להשפעה של 'הבחירה' על 'הידיעה', כביכול: 'הבחירה' מוסיפה חידוש דינאמי למוחלטות הקבועה של 'הידיעה'. עם זאת, עובדה זו אינה מעניקה עדיפות ל'בחירה' על 'הידיעה', שהרי אונטולוגית האחרונה עדיפה וכל החידושים כלולים בה מראש – אך פרדוקסלית, בשל שונותה המוחלטת של 'הידיעה' האלוקית, היכללות זו אינה מבטלת את החידושים והתוספות של 'הבחירה' מהיותם חידושים ותוספות ממשיים.

כך התברר, שכאשר הרוע מקבל את ממשותו, אין הוא הופך ל'טוב' המאשר אותו או מבטל את ההבדל בין טוב לרע, אך גם אינו נותר כ'רע', אלא עובר טרנספורמציה ל'טוב מאד' שהוא יותר מהטוב הרגיל, המתגלה כתוספת כביכול שמוסיף האדם על הבריאה האלוקית. ההיפוך המתרחש הוא היפוך בדבר עצמו, שאינו נמתק או נותר כפי שהוא, אלא הופך את ה'נגע' עצמו, שבייסורים או בחטא, ל'ענג' בחילוף אותן אותיות – לפריצה אקסטטית שמעבר להנאה הרגילה. כך האדם עומד על דברי תורה דווקא מתוך 'המכשול' – כש'המכשול' עצמו מתגלה כדברי תורה, והאדם מוסיף את חידושו-תיקונו האינדיווידואלי הקשור ישירות בדבר שבו הוא שוב ונופל; כל חידוש המופיע בעולם-הזה שובר את כליו המוגבלים, וממילא מופיע החידוש בתחילה כ'מכשול' וכפגם, אך תיקונו יוצר את גילוי החידוש בעולם-הזה (כגון חטא העגל שלימד על אפשרות התשובה של הציבור בכלל, ובפרט על ההשתוקקות של ישראל לדבקות בנוכחות הגלויה של הקב"ה, שהביאה לציווי בניית המשכן ולמצוותיו של ספר ויקרא).

כוחו של האדם להוסיף בבחירתו הקונטינגנטית (לאחר שקבלה את ממשותה מ'הידיעה' המוחלטת) מתבטא במה שמכנה ר"צ 'כח הפעולה', שהוא הכוח להאיר לקב"ה במחשכים אף שהוא האור המוחלט, להוסיף או להתיש את כוח הפמליא של מעלה וכך לקבוע הלכות אפילו בחוצפה כביכול כלפי שמיא, עד שהקב"ה נענה להן למרות דעתו החולקת כביכול. 'כח הפעולה' מופיע גם בהשפעה שיש לאדם על העולם-הזה לאחר שהשפיע בעולמות העליונים – וזאת אפילו אם האדם רק ביצע את הפעולות מבלי שכוון לכך את ליבו (אף ש'כוח הפעולה' יכול לפעול פרפורמטיבית בלב האדם ובאמצעות אותן פעולות ליצור בו את הכוונה, בבחינת 'אחרי הפעולות נמשכים הלבבות'): דרשותיהם של חז"ל ופסיקותיהם (כגון ההיתר לכתוב את התושב"ע) יוצרים שינוי אונטולוגי בעולמות העליונים ואף בעולם-הזה, המתאים אותם אל הפסיקות הללו; הדיבור של ישראל הדבק בקב"ה במילות השבח כלפיו הופך להיות כמו הדיבור האלוקי הבורא, שאינו סיפור דברים סתם – ולכן, עד קבלת התורה הקב"ה חידש את העולם-הזה בכל יום מחדש, ומאז קבלתה חידושי התושב"ע הם המחדשים ומקיימים אותו, עד שהם שולטים כביכול בהנהגה האלוקית את העולם; וקביעתם של ישראל את הזמנים לפי קידוש החודש הנתון בידם משפיע גם הוא בעולמות כולם, שכן גם אם יטעו ואפילו אם יזידו, הקב"ה ישנה את המזלות לפי קביעתם.

קידוש החודש קשור בעיקרון נוסף העולה מהשפעת 'הבחירה' על 'הידיעה': חשיבותו של החידוש המתמיד, הנובע דווקא מתוך החיסרון המובנה של 'המלכות' ו'הבחירה' הקונטינגנטיות – משכחה, פירוד ומרחק – ומוסיף תשוקה, דבקות ודינאמיות על המוחלטות של 'הידיעה' – ומכאן יתרון של התפילה והתשובה, הנובעות משברון לב. גם בעתיד, כשכל התורה כבר תתגלה, היא בכל זאת תמשיך להתחדש, שכן יישאר בה ממד נסתר – של

<sup>761</sup> פרי צדיק ג, פסח י, עמ' סז.

ההיעלם האלוקי שיתגלה כנסתר מבהותו, ושמצד האדם יתגלה שוב כחיסרון המבקש השלמה – של תוכן או 'טעם' שאינם ניתנים לגילוי מלא, אלא לפרשנות מתחדשת והולכת. החידוש המתמיד מתקיים לפי חידושי האינדיבידואלים של כל אדם וליבו, לפי הפרטים שבלב ולא לפי הכללים שבמוח – וכאמור הוא המחדש את העולם.

ואכן, עיקר מיקודו של ר"צ ביחסים בין 'הידיעה' ל'בחירה' הוא חידושי האדם בתושב"ע, הנתפסת כביטוי האולטימטיבי ל'בחירה' ('מלכות') הקונטינגנטית, שאף שאונטולוגית היא כלולה ומפרשת את התושב"כ ('ידיעה'), היא מוסיפה עליה כביכול ומקורה ב'חכמה' (היונקת ישירות מ'הכתר') גבוה מהתושב"כ עצמה (שמקורה ב'תפארת', שהיא רק 'נובלות חכמה', מה שנובל ומתנתק ממקור 'החכמה' והוא רק בדומה לה); לכן, אם התושב"ע ('בחירה') הקונטינגנטית מתבטלת (כמו 'מלכות') ביראת שמים (דין) למוחלטות של התושב"ע ('ידיעה', חסד) – ואינה סוברת כמו החכמות החיצוניות של הגויים שמקור חידושיה בעצמה ולפי האינטרסים שלה – בכוחה אף לכוון כביכול את התושב"כ (אף שוודאי שהתושב"כ רוחנית יותר מהתושב"ע המצמצמת את התורה העליונה לגשמיות קונקרטיה ומעשית), שהרי בכוחם של חכמים לבטל מצוות מהתושב"כ ואף להוסיף עליהן.

דווקא על התושב"ע המסורה לישראל בלבד, ולא על התושב"כ המסורה לכל אומות העולם, נכרתה הברית בסיני – ולכן עיקר הדרה של התורה הגיע דווקא בבית שני, כשפסקה ההנהגה הגלויה של הנס והנבואה והחלה הנהגת הטבע שמצד החכמה האנושית בתושב"ע; מכאן עדיפותה של התושב"ע הדינאמית – 'רוח הקודש' של חכמים היונקת ישירות מ'הקודש' העליון שהוא 'החכמה' – על הנבואה בכלל: אף שהאחרונה בהירה יותר בהשגת האלוקות שלה, היא כבולה למילה האלוקית ואין בה חידוש עצמי ומתמיד, ואף מקורה נמוך יותר. מקור התושב"ע בחושך של הגלות והסתר הפנים – אך דווקא בשל כך היא דינאמית ומחדשת, ובכוחה גם לגלות את סודות התורה הנסתרים בחושך.

גם לגבי חידושי התושב"ע עצמם, ר"צ מדגיש שעם שמקורם בקב"ה ('ידיעה') הם חידושים אנושיים קונטינגנטיים, שככאלו מתגלים כחידוש אלוקי. זהו דימוי 'הטל' שבו נוקט ר"צ: אין הוא השפע הישיר של הגשם הגלוי – שאינו תלוי באדם ועלול גם להיפסק לתקופות ארוכות או לשטוף בשיטפון הרסני – אלא השפע היורד באופן מצומצם, טבעי וקבוע (גם בקיץ), המאפשר את שילוב מאמציו של האדם בהשקיית האדמה ובגידולים חדשים ממנה, וירידתו מתגלה רק בדיעבד; הגשם הוא דימוי לתושב"כ המוחלטת, בעוד שהטל הוא הדימוי לחידושי התושב"ע הקונטינגנטיים של האדם, שככאלו מתגלים בדיעבד כחידושי של הקב"ה – והם גם טל התחייה שהוריד הקב"ה כדי להחיות את ישראל בסיני, כשפרחה נשמתם מקבלת התושב"כ, שכן מי שעוסק בתורה – עיסוק שהוא תושב"ע – טל התורה מחייה אותו. טל זה הוא 'המלכות' של 'הבחירה', אך גם מקורו אינו ב'גשם' המוחלט של 'הידיעה' ו'התפארת', אלא ב'כתר' הפרדוקסלי.

## סיכום מורחב: אופי הסתירה בכתבי ר' צדוק

בשני הפרקים הקודמים ראינו את היחס בין שני חלקי הסתירה בין 'ידיעה' (במובנה הרחב, כביטוי לממד המוחלט והקבוע) ל'בחירה' (במובנה הרחב, כביטוי לקונטינגנטיות הדינאמית והיצירתית): כיצד 'הידיעה' אמנם עדיפה במוחלטותה האונטולוגית על 'הבחירה', אך במישור של הקיום עצמו ('מלכות') ומצד 'הייחוד הגמור' ('כתר') אין היא מבטלת אותה, אלא מעניקה מוחלטות לעצם קונטינגנטיות שלה; וכיצד 'הבחירה' מוסיפה, כביכול, דינאמיות למוחלטות הקבועה של 'הידיעה', אף שהאחרונה מוחלטת ויודעת-כול.

מכאן באפשרותנו לדון עקרונית באופי הסתירה בנושא זה בכתבי ר"צ ובסתירות הכלליות בכתביו. שכן, כפי שהראתה ליוור וכפי שראינו במבוא (0.2), נושא 'הידיעה והבחירה' הוא הנושא המרכזי במשנת ר"צ, הבא לידי ביטוי לא רק בדיונים ישירים בו, אלא גם בדיונים בנושאים אחרים, שהטיעונים הסותרים של ר"צ לגביהם משקפים בעקיפין את נושא 'הידיעה והבחירה' שבסיסם, ולא רק בתוכן אלא גם בצורה.<sup>762</sup>

זאת ועוד: בניגוד לעמדות אחרות המעדיפות את 'הבחירה' או 'הידיעה' בלבד, וכאופציה פרשנית נוספת למחקרים רבים שהציגו את ר"צ כממשיך את משנת רמ"י בפטליזם (בנוקטס לרוב במינוח: דטרמיניזם) אקזיסטנציאליסטי המעדיף את 'הידיעה' בלבד ומבטל למעשה את 'הבחירה',<sup>763</sup> – כפי שראינו בפרקים השני והשלישי, ניתן להבין את עמדת ר"צ כאוחזת בשני צדי הסתירה; ואחיזה כפולה זו אינה רק קוטביות שבה שני צדי הסתירה מנותקים זה מזה (כפי שהוצע במחקרים אחרים) – שכן כפי שראינו בפרקים הרביעי והחמישי, עמדתו מורה גם על השפעה הדדית המלמדת על המתח הפרדוקסלי ביניהם. בסעיף הראשון של פרק זה נדון באופייה של הסתירה שבה שני הצדדים מתקיימים: האם היא מבטאת סינתזה קומפטיביליסטית, קוטביות או פרדוקס. לאחר מכן נבקש לראות באילו מרחבים תיאורטיים היא מתקיימת.

### 6.1. היחס בין שני צדי הסתירה: סינתזה, קוטביות או פרדוקס

כפי שראינו בדיון על הפתרונות הקומפטיביליסטיים השונים לשאלת הדטרמיניזם וחופש הרצון (1.2.1-1.2.1.3), היסוד התיאורטי המשותף לכולם הוא קבלת שני צדי הסתירה, אך הלימתם זה עם זה, או הרמוניזציה שלהם, באמצעות החלשה של אחד מהצדדים – כגון החלשת 'הבחירה' בתפיסת חופש הרצון המינימליסטי, או החלשת 'הידיעה' בהיותה מעל לזמן ובחוסר אפשרותה להשפיע בידיעה זו – או של שניהם. פתרונות אלו יוצרים אפוא סינתזה בין צדי הסתירה, אך ביחס לר"צ הם אינם אפשריים, שכן כפי שראינו בפרקים הקודמים, התבטאויותיו ביחס לשני צדי הסתירה הן **מוחלטות**: 'הידיעה' והרצון האלוקיים מצויים וקובעים את כל הדברים הגשמיים והרוחניים, על כלליהם ופרטיהם, ועוד קודם שנוצרו; אך גם 'הבחירה' קיימת באופן מוחלט, לא רק בהכרתו של האדם, אלא בכוחה גם להשפיע על העולם-הזה ועל האלוקות, כביכול, בעולמותיה העליונים.

<sup>762</sup> ראו 0.2. ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עוסקת בתפיסה הפרדוקסלית הכללית של ר"צ, כשהיישום המרכזי שאותו היא בוחנת לאורך כל עבודתה הוא שאלת 'ידיעה ובחירה'. ליוור, **תושב"ע**, הפנתה את המוקד לאחד הנושאים המצויים ביותר במשנת ר"צ – תושב"ע, אך בכל זאת היא כותבת בסיום המחקר: "עבודה זו ממוקדת בבירור תפיסת התושב"ע של ר' צדוק, אולם ניתוח המרחב העצום של דיוניו בענייני תושב"ע מראה כי מתוך דיונים אלו חוזרת ועולה מרכזיות ההתמודדות שלו עם שאלות העוסקות בציר של היחס בין האדם לקב"ה, שיש להן זיקה חזקה לשאלו הכלליות בענייני היחס בין הדטרמיניזם הטוטלי לבין מקום השתדלות האדם" (עמ' 241), ובהערה 9 שם היא מוסיפה: "לבירור נושאים אלו של {...} ידיעה לעומת בחירה {...} הוקדשה עבודת המאסטר שלי, יסודות פרדוכסליים. עבודה זו התעדתה לעסוק בשדה שונה לחלוטין – תפיסת התושב"ע, והזיקה לנושאים אלו עלתה כאן מתוך ניתוח נרחב של דברי ר' צדוק בנושאי תושב"ע".

פרידלנד, **תושב"ע**, עמ' 22, טוענת, שהעמוד האחד שעליו עומדת תורתו של ר"צ הוא תושב"ע. אכן נושא זה מרכזי בכתבי ר"צ, אך בניגוד לנושא 'הידיעה והבחירה', אין הוא מסביר את דיוניו הרבים והמעמיקים של ר"צ סביב נושאים אחרים כגון פורים, עמלק, פגם הברית, קדושת ישראל, תשובה ואחרים, שלהם קשר עקיף בלבד לתושב"ע. וכפי שראינו (5.4 וליד הערה 743), העיסוק המרובה בתושב"ע נובע דווקא משום שהוא ביטוי עיקרי בעיני ר"צ לכוחה של 'הבחירה' להוסיף על עולם שכולו 'ידיעה'. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 88, טוען שתורמתו העיקרית של ר"צ למחשבה החסידית הוא הפסיכולוגיזציה של המושג 'העלאת מחשבות זרות', לפיה על האדם לברר את טהרת ליבו ולרתום את הנטיות הרעות שבלבו, שלמעשה גם בהן מצוי הקב"ה, לדבקות המיסטית האינטלקטואלית בה'. אך נראה שדברים אלו אינם אלא נגזרת של עיקר חידושו: הפרדוקס בין ההכרה שהכול בידי שמים, לבין 'הבחירה' האנושית החופשית, על תשוקותיה וחסאיה.

<sup>763</sup> להעדפת 'הבחירה' בלבד, ראו בדיון על הליברטריאניזם, לעיל 1.2.2.2; להעדפת 'הידיעה' בלבד, ראו הדיון על הפטליזם (1.1.3-1.1.3.2.3), ועל הפסימיזם (1.2.3). הצגת ר"צ כפטליסט אקזיסטנציאליסטי, המעדיף את 'הידיעה' בלבד ומבטל למעשה, בדרך כזו או אחרת את 'הבחירה', עולה ברוב ככל המחקרים, ראו הערות 25-26; כך עלה גם בהערות שוליים שונות, בדיונים לעיל בנושאים ספציפיים שונים. לזיהוי משנתו כקוטבית, ראו בהמשך, 6.1.

במילים אחרות, לפי ר"צ, למרות המתח הנוצר בין הצדדים הסותרים, כוחו של כל צד בסתירה אינו נחלש לאופן מסוים, או לזמנים או מקומות מסוימים, אלא כל צד מתקיים בכל עת ובכל כוחו. ר"צ דוחה את הסינתזה ההרמונית, היוצרת למעשה פשרה, לעיתים אקלקטית, שמוותרת על חלקים מהותיים מכל צד, ובכך מעמעמת את מהותו העקרונית של כל צד בפני עצמו, ואף מכחישה את הסתירה הממשית ביניהם ואת המתח הנוולד מסתירה זו, שלעיתים הוא מייסר אך לעיתים פורה.<sup>764</sup>

מבנה מורכב יותר של סינתזה מופיע באופן כללי (לאו דווקא ביחס לשאלת 'ידיעה ובחירה') בהגותו של הגל. הגל מבקש לברר את הזיקה האימננטית בין מושג אחד לאחר הסותרו, כך שעיון באחד מוליד מיניה-וביה את המושג הסותר: המושג הסותר הוא למעשה התנכרות עצמית של המושג הראשון שלכאורה נדחה מופיעים במושג הסותר, גם אם בדרך השלילה; כך נוצר ממד שלישי, החוזר למעשה אל המושג הראשון, אך כעת מתוך הבנה עצמית ומודעות עצמית לכך שללא המושג הסותר לא מתקיימת גם הגדרתו-שלו. ממד גבוה זה הוא ה'שימה-לעל' (Aufhebung), שלו שלוש משמעויות: שלילה וביטול; שימור (למרות השלילה); העלאה והרמה (מתוך ההבנה והמודעות העצמיות).<sup>765</sup>

אברמוביץ השווה בין מתודת "השימה-לעל" של הגל ב"דיאלקטיקה של האדון והעבד", למתודה של ר"צ ביחס לזהות היהודית לעומת אומות העולם; אברמוביץ אינו קושר את הדיון לשאלת 'ידיעה ובחירה', אך שאלת הזהות היהודית המתבררת מול הזהות של אומות-העולם נעה לפי ר"צ במתח מקביל ל'ידיעה ובחירה': בין ההבדל המוחלט והפרטיקולרי ('ידיעה') בין ישראל לעמים, התלוי בתורשה (ההולדה לאם יהודייה) לבין הזהות הקיימת ביניהם במישור האוניברסלי למעשה ('בחירה'), או ההיבדלות התלויה במעשים (קיום מצוות).

אברמוביץ מראה קווי דמיון בין ר"צ להגל בכמה עניינים: שניהם אינם עוסקים בתיאור הסדר האידיאלי ('ידיעה') שאליו יש לשאוף, אלא בחיפוש אחר האידיאליות הגנוזה במציאות ('בחירה') עצמה; מושג התשוקה מהווה אצל שניהם יסוד למושגי הזהות וההבדל – התשוקה לזהות עצמית על-ידי חריגה ותשוקה אל האחרות – כששניהם שומרים על המושגים המסורתיים ('ידיעה'), אך משנים את משמעותם ומרחיבים את גבולם באמצעות פרשנות ('בחירה'); שניהם רואים את ההיסטוריה כתהליך ('בחירה') שבו מגיעה הרוח לתודעה עצמית ('ידיעה'), דרך התגברות דיאלקטית על הניגודים, כשבסוף התהליך ניתן לבחון במלואו, כרפלקסיה על המבנה הלוגי שנפרש בהיסטוריה שעברה.<sup>766</sup> התגברות זו היא העומדת במרכז דיונונו כעת: האם דרכו של ר"צ להתמודד עם סתירות שונות, שעיקרן זו שבין 'ידיעה' ל'בחירה', היא ה'שימה-לעל' ההגליאנית?

לטענת אברמוביץ, למרות קווי הדמיון ישנם הבדלים רבים בין דרכו של ר"צ לזו של הגל, כפי שהוא מדגים בנוגע ליחס בין המושגים 'זהות' ו'הבדל': "התשוקה {של הגל} להתגברות על כל ההבדלים, למחשבה הכוללת הכל ונכללת בכל, עלולה בכל עת ליפול {...} לאחדות מעורפלת וחסרת פשר; מצד שני, היא עלולה להפוך למוחלט חלק

<sup>764</sup> על הסינתזה ההרמונית של העמדה הקומפטיביליסטית, ראו לעיל, 1.2.1-1.2.1.3. לטענת שגיא, אלו ואלו, עמ' 127-128, אחדות הניגודים שמציג ר"צ ביחס לדעות השונות בתושב"ע היא מגמה הרמוניסטית: לפי ר"צ הדעת האנושית אינה מסוגלת לשאת הפכים ולכן כל אדם נוקט בעמדה אחרת, אך כולן מאוחדות במקור האלוהי הנשוא הפכים דיאלקטית וקוטבית, ובסופו של דבר מאחד הכול יחד גם אם אין בכך אחדות מוניסטית. אך בניגוד לדבריו, כפי שראינו בדיון על התושב"ע (5.4), המקור האלוהי עצמו אינו הרמוני, דיאלקטי, או למצער: קוטבי, אלא פרדוקס הנשוא כאחד אחדות וריבוי, כך שכל הדעות קיימות בעצמותן (וכדעות אנושיות עצמאיות ולא דווקא שמקורן מלכתחילה באל) מבלי להתבטל או לבטל אלו את אלו ואף בהשפעה הדדית – ובמקביל אין זו אפשרות אלוהית בלבד, אלא גם יצירה הפתוחה בפני האנושות הדבקה בחכמה האלוהית.

ליוור, **תושב"ע**, עמ' 261-265, רואה את הפרדוקס רק בנקודת המבט האלוהית, בעוד נקודת המבט האנושית היא 'ישרה', ולטענתה ר"צ פותר את הסתירה בין אחדות וריבוי בהרמוניזציה פלורליסטית (לדוגמאות להרמוניה סינתטית כזו שמציגה ליוור, ראו בהערה 746), המכנסת את הריבוי באחדות. אך בניגוד לכך, כפי שראינו בפרקים הקודמים, ר"צ אינו מבקש לפתור את הסתירה אלא חותר אחר הפרדוקס והמתח בין האחדות לריבוי עצמם: לא רק האמת האנושית ('בחירה'), אלא גם נקודת המבט האלוהית המוחלטת ('בינה', 'ידיעה') היא אחדות 'ישרה' מצד עצמה, והפרדוקס מתרחש במפגש בינה ובין זו האנושית ('המלכות', שאינה מתבטלת במפגש זה). במקביל, הפרדוקס מופיע גם בנקודת המבט האנושית, ב'מלכות', שכפי שראינו (4.2.1) מאופיינת בפרדוקסליות פנימית, למשל בביטולה כלפי הספירות מעליה, אך בהנהגתן והוצאתן לפועל מאידך; הריבוי אינו קיים ב'יעגולים' של 'הידיעה' בלבד, אלא גם בריבוי הדינאמי של 'הבחירה', שכן לפי ר"צ, 'היעגולים' עצמם אינם רק האור הגבוה של 'הידיעה', אלא גם השוויון, המכנה המשותף הנמוך שבין כל הברואים, שלכולם 'נפש' ('בחירה'); (2.5). כפי שראינו ליד ובהערה 420, 'היעגולים' הם עצמם קו 'היושר' שהתחלתו נגשת עם קצהו, הם 'הכתר' הפרדוקסלי שבו מצויים שני ההפכים של אחדות וריבוי כאחד: הריבוי מעניק דינאמיות לאחדות – והאחדות מעניקה ממשות לריבוי.

<sup>765</sup> ראו אברמוביץ, ר"צ והגל, עמ' 88-89; זיזיק, **הסובייקט**, עמ' 8; וראו תיאור דיאלקטי הגליאני כזה בנוגע ליחס בין האינסופי לסופי אצל סיגד, **אכסיס טנציאליזם**, עמ' 16-32.  
<sup>766</sup> אברמוביץ, ר"צ והגל, עמ' 95, 101, 105-106.



מן המציאות באופן שיתכחש למה שנשאר בחוץ. הניסיון של הגל להגיע להרמוניה בין זהות להבדל מסתכן כל העת בנפילה לאחד הצדדים האלה.<sup>767</sup> הדיאלקטיקה ההגליאנית, שמטבעה היא ניתוח **ההבדלים הפרטיקולריים**, לוקחת בחשבון גם את ההבדל, אך בסופו של דבר מטרתה היא הכוליות ולכן היא מובילה להרמוניה, לדומות ולזהות **אוניברסליות**. זהות הרמונית זו למעשה מבצעת אסימילציה של האחר, של הפרטי והנבדל – אם בערפולו והטמעתו בכלל וב'אחד', אם בהדרתו כחסר קיום בהיותו שונה מ'האחד' ומזהותו הכוללת-כל; בכך היא מחמיצה את ייחודו העקרוני ומשמידה את קיומו הקונקרטי. למרות מושג התשוקה המשותף להם, הגל מציע פרשנות חדשה של זהות למושג המבדיל המסורתי, ולפיכך גילוי העצמי ב'אחר' וקשריו אליו מביא לביטול ההבדלים ביניהם ולהתגלותם כזהות אוניברסלית וטוטאלית, והשתלבותם בסדר רחב יותר. לטענת אברמוביץ, לעומת הטוטאליות של הגל המבטלת את ההבדלים, ר"צ מציע פרשנות חדשה למושג ההבדל המסורתי **כפי שהוא**: דווקא כאשר האחד חוצה את הגבול אל האחר ויוצר קרבה וזהות ביניהם, נוצר הבדל חדש ביניהם, המגדיר את זהות האחד מחדש כסובייקטיביות אטומה:

במקום להשתמש { בדומה להגל } בדמיון בין היהודי לגוי כדי להתגבר על ההבדלים ביניהם { ... } ר' צדוק בוחר לראות את הדמיון כמקרי { ולא מוחלט כמו האמת } ולהעניק להבדל תוקף מוחלט. הדמיון בין היהודי לגוי מביא אמנם לשימה-לעל של ההבדל בין פרוש { או יהודי } לחוטא { או גוי }, אבל תנועה זו עצמה מתרחשת רק בתוך מחנה ישראל, ובכך מרוממת את ההבדל מהמישור הגלוי (ערל-מהול; חוטא-פרוש) למישור המוחלט (ההבחנה הנסתרת בין יהודי לגוי).<sup>768</sup>

הדגמתו של אברמוביץ עולה בקנה אחד עם דברינו לעיל (4.2 ואילך) על הממשות של הקונטינגנטי: אף שר"צ טוען לידיעה מוחלטת שבה הכול זהה לכול, זו אינה מוחקת את הקונטינגנטיות של 'הבחירה' האנושית, הפרטית והנבדלת. הסינתזה של הגל אמנם מורה על קיומו של הקונטינגנטי, הפרטיקולרי והנבדל כאימננטי להגדרת הזהות, הכוליות והאוניברסליות, אך אימננטיות זו מוחקת למעשה את הקונטינגנטיות; ר"צ לעומת זאת טוען להמשך קיומה של הקונטינגנטיות הבחירתית, גם עם התגלות הידיעה המוחלטת לעתיד-לבוא. במקום האוניברסליות המוחלטת ('ידיעה') היוצרת דמיון בין הכול ומבטלת את ההבדלים הקונטינגנטיים ('בחירה'), מציב ר"צ את ההבדל הפרטיקולרי (ההולדה לאם יהודיה) כמוחלט ('ידיעה') ואת הדמיון (המנוגד

<sup>767</sup> שם, עמ' 91-92; ההדגשה שלי.

<sup>768</sup> שם, עמ' 101; לגבי ההבדל הנוצר מתוך הקרבה והזהות, ראו שם, עמ' 97; לגבי הסובייקטיביות האטומה הנוצרת כך, ראו שם, עמ' 93. אברמוביץ (עמ' 106-111) מצביע על הבדל נוסף ומקביל בין ר"צ להגל, בנוגע ליחס בין פרטיקולריות לאוניברסליות. הגל מציע פרשנות פילוסופית מרחיבה לנצרות הפרוטסטנטית, המכלילה באופן דיאלקטי גם דתות אחרות: היהדות למשל, נתפשת כשלב דיאלקטי של הרוח המתנכרת לעצמה ובכך מפרידה את האל מהעולם, הופכת אותו לאדון מצווה ומנוכר (המצוות וה'לגיוס' היהודיים), וכך נמנעת נוכחות האל בשאר העמים; מאידך, ההתנכרות שיצרה היהדות מאפשרת לרוח להכיר את עצמה, ובנוסף היא מאפשרת פניה של האל לאדם הפרטיקולרי – ובכך מקדמת היהדות את הופעת הנצרות האוניברסלית, המשמרת את הפרטיקולריות רק במובן של גילוי קונקרטי לכל אדם פרטי ולא במובן האתני (עמ' 108). ואולם, לטענת אברמוביץ, **האוניברסליות** של הנצרות הפרוטסטנטית לפי הגל למעשה מטמיעה ו'בולעת' את הדתות האחרות, וכך היא מתגלה למעשה כ'כריסטוצנטרית' ו**פרטיקולרית**. ר"צ לעומת זאת דן ביהדות באופן **פרטיקולרי**, שאינו נובע מהפער והניכור מהאינסוף אלא מנוכחותו האימננטית בעם-ישראל; נוכחות זו מביאה לפרשנות יוצרת בתושביע, ובכך העם הנבחר מכלי יסוד דינאמי-כללי, ואין הוא משמש כמקפצה לנצרות שאחריו. הבחירה השרירותית של האל בישראל קובעת הבדל פרטיקולרי מוחלט בין היהודי לגוי ומצווה באופן מנוכר וטרנסצנדנטי – אך הפרשנות היהודית מוצאת את האלוקות האימננטית שבעולם (עובדה שהגל לא הכיר, או התעלם ממנה), ולפיכך גם את הזהות שביאחרות' ואת הקדושה שבחריגה מגבולות הקדושה (אך מבלי לבטל את הפער שבין טומאה לקדושה); הפרשנות היהודית מגמישה את החוק המנוכר, עד שהאינסופי האוניברסלי מתגלה בתוך הפרטיקולרי, דווקא כשנשמר ממד של שרירותיות, הבדלה ואחרות: "אצל הגל הפרטיקולרי עובר שימה-לעל בתוך האוניברסלי {...} זוהי התנועה הנוצרית {...} אצל ר' צדוק {...} התנועה הפוכה: האוניברסלי עובר שימה-לעל בתוך הפרטיקולרי. התשוקה להיות הכל מתממשת בתוך הזהות המקורית, ההופכת בעצמה לאינסופית. ההבחנה בין היהודי לגוי אינה מגבילה את הקיום היהודי, המגלה בעצמו יכולת להכיל בתוך מושגיו את כל מה שמחוצה לו. בכך הופכת ההבדלה לשרירותית יותר, אך בניגוד לטענתו של הגל זוהי שרירותיות שאינה כופה דבר" (עמ' 111).

הבדל זה בין ר"צ להגל מקביל לביקורתם של הוגים פוסט-מודרניים שונים על משנתו של הגל, המצביעים על הסכנה שבאסימילציה של האחר, ועל כך שלאחרות' יסודות שאינם ניתנים להטמעה; דרכם הפרדוקסלית מבקשת לשמר את הקונטינגנטיות של האחר וההבדל (ה'דיפראנסי' של ז'אק דרידה), וזאת כהמשך להגותו של ניטשה הדוחה כל מטפיזיקה שהיא, גם זו של הכוליות של הרוח נוסח הגל, משום שהיא חוסמת את אפשרותו של היחיד לממש את עוצמתו הנבדלת דווקא מתוך הקונטינגנטיות המאפיינת את העולם; ראו גורביץ וערב, **אנציקלופדיה**, ערך: דיפראנסי (הבדל), עמ' 304-305; שם, ערך: עקבה, עמ' 855-856. מאידך, הוגים אלו דוחים את המטפיזיקה ו'הזהות' לטובת הדינאמיות האנושית, אך הופכים את ההבדל הקונטינגנטי עצמו למטפיזיקה כוללת שמבטלת את הזהות והכוליות; ואכן, ר"צ נבדל גם מהם, כשהוא טוען במקביל לידיעה ולמטפיזיקה מוחלטת, ודווקא כך הוא מאפשר את הקונטינגנטיות עצמה כבעלת ממשות ואף נמנע מהסכנות השונות האורבות להגות קונטינגנטית, כגון ביטול המוסר, חשדנות, כלא החירות ועוד. על ההבדל בין ר"צ לבין הבין ההגות הניטשיאנית – ומכאן גם צאצאיה הפוסט-מודרניים – למרות הדמיון אליהם בענין הקונטינגנטיות, ראו 2.4.

לאמת המוחלטת; 4.2.2) האוניברסלי (בהיותו תלוי במעשים של כל אדם באשר הוא) כקונטינגנטיות ('בחירה') – ולשיטתו דווקא מתוך הדמיון הקונטינגנטי נובע ההבדל המוחלט (4.3.4).

התמודדותו של ר"צ עם הסתירה אינה אפוא דרך ההרמוניה הסינתטית; כך טוען גם גרוסמן בנוגע לתורת האלוקות של ר"צ: 'ר' צדוק אינו מקיים סינתזה מלאה בין שתי התפיסות. שתי הכרות דתיות אלו לא התאחדו {...} לכלל הכרה שלישית מגובשת. התפיסה הטרנסצנדנטית והתפיסה האימננטית קיימות במציאות ובהכרת האדם, אך זו לצד זו, ללא שיתוף וללא התאחדות רעיונית. שתי התפיסות ממשיכות לסתור זו את זו, גם אם ר' צדוק מקבל את שתייהן!<sup>769</sup> בהתייחסותו לסתירה בין 'הידיעה' ל'בחירה' מביא גרוסמן את דברי ר"צ על סמך קבלת האר"י ש"במקום שיש בחירה אין ידיעה, ובמקום שיש ידיעה אין בחירה" וטוען: "בעצם ניסוח המשפט ישנו צמצום מסוים למוחלטות של שתי הגישות, כפי שבדרך כלל ר' צדוק מציע אותן. בכל דרך שבה נפרש משפט זה, ישנו מקום שבו אין בחירה (במקום הידיעה), וישנו מקום שבו אין ידיעה (במקום הבחירה). אך למרות צמצום זה, שתי התפיסות קיימות זו לצד זו, גם אם האחת גודרת וגובלת בשנייה."<sup>770</sup> לטענת גרוסמן דרכו של ר"צ להתמודדות עם הסתירה אינה בסינתזה אלא בקוטביות, בה נישאים הצדדים הסותרים זה לצד זה, ללא קיום יחד וללא השפעה הדדית; וכפי שטוען גרוסמן יש בכך צמצום מכוחם של הצדדים הסותרים, שאינם פועלים זה במרחבו של זה.<sup>771</sup>

ואולם, מן הדיון בפרקים הקודמים עולה שאף שר"צ מתחיל את דיונו מהקוטביות כפי דברי האר"י (1.5.3.2), בסופו של דבר הוא ממשיך ממנה והלאה (3.2-3.3): לשיטתו הצדדים הסותרים אינם עומדים זה לצד זה בקוטביות, אלא זה יחד עם זה בייחוד הגמור', שכן כפי שראינו בפרקים הרביעי והחמישי, בין הצדדים הסותרים מתקיים יחס של השפעה הדדית מתוך קיומו המתמיד של המתח הסותר עצמו. יחסו של ר"צ לסתירה אינו של סינתזה או קוטביות, אלא של פרדוקס הנושא את שני ההפכים כאחד (1.3.3, 1.6). ביחס לסוגיית 'ידיעה ובחירה', פרדוקס זה מתקיים לא רק בממד האלוקי שלו ('ייחוד גמור', 'כתר'; 3.3) או בביטוינו בנפש האדם ('שורש נעלם', 'כתר'; 2.3), אלא גם בממד היומיומי והאנושי של העולם-הזה ('מלכות'; 4.2.1), שבו יכול האדם

<sup>769</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 463. גרוסמן שב לקביעה זו בעמ' 474-473.

<sup>770</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 466.

<sup>771</sup> על העמדה הקוטבית, ראו לעיל, 1.2.2.2.1, בדיון על הליברטריאניזם. הצגה של עמדה קוטבית הקשורה ישירות להשקפתו של ר"צ, היא זו של משנת רמ"י כפי שפרשה בן דור, מי השילוח, עמ' 294-236. בניגוד למחקר על רמ"י שקדם לו, ובהתבסס על מושגיו של ויטגנשטיין, טוען בן דור שהממד הטרמניסטי במשנת רמ"י, אותו הוא מכנה 'מערכת רצון ה', אינו עדיף על ממד 'הבחירה' במשנתו, אותו הוא מכנה 'המערכת ההלכתית'; האחרון גם אינו מהווה רק מבוא והקדמה לראשון, אלא שתי המערכות נתפסות כמערכות תקפות, ראויות ולגיטימיות למימוש רצון ה' בעולם, כשכל אחת מהן מציגה אתוס, משמעות, אורח-חיים והשקפת-עולם בעלי מלאות עצמית. מערכות אלו מתאימות לסוגי אנשים שונים (מפאת סיפור חייהם האישי או המשפחתי [בחירה]), או בשל שורשם האונטולוגי [ידיעה] שניתן להם משמים וקובע את אופיים) והן סותרות זו את זו מיניה-ובניה, עד שאדם המצוי באחת מהן לא רק יתנגד לאחרת, אלא כלל לא יבין את אורח-החיים והשקפת-העולם הנובעות ממנה – מצב שעלול אף להוביל לאלימות (כבמקרה של פנחס וזמרי). ההבטחה המשיחית לפי רמ"י אינה מבנה-על המכנס את שתי ההשקפות בהיררכיה או סינתזה כאלו ואחרות, אלא מצב שבו שתי המערכות ממשיכות להישאר בתוקפן המלא והסותר, ועם זאת אנשי כל מערכת יכירו בכך שגם הדרך האחרת לעבודת ה' היא לגיטימית ושגם בה רוצה הקב"ה, עם שעדיין אין הם מבינים אותה. אפילו אדם כרמ"י – שמכיר אינטימית את שתי המערכות, רואה את העומק והמשמעות המצויים בהן, וחותר להאיר את עיניו אנשי המערכות השונות לגיטימיות ולתוקף של המערכת האחרת כבר בעולם-הזה – אינו יכול לאחוז בשתי ההשקפות כאחד, אלא לנוע מאחת לשנייה לסירוגין, וגם תנועה זו עצמה משקפת מערכת שלישית שאינה לא הראשונה ולא השנייה. התאחדות שתי המערכות אפשרית רק אצל הקב"ה הנושא הפכים, אך לפי בן דור, דבר זה מעיד שלמעשה אף אחת מהמערכות אינה מתארת את האלוקות עצמה, אלא את השגתה המוגבלת שלה. בעמ' 246-245, הערה 32, בן דור אף משווה את הדברים לעמדת ר"צ, על-פי תאורה של זו אצל שג"ר, שובי נפשי, עמ' 131; לטענתו, אצל רמ"י שתי המערכות בעלות תוקף, הוויה וממשות עצמיים, וזאת במישור האפיסטמולוגי בלבד ובנבדל מהאונטולוגיה האלוקית החורגת משניהם גם יחד; בניגוד לכך, אצל ר"צ ישנה ממשות אונטולוגית לשני המישורים, אך זו של מישור 'הידיעה' (מערכת רצון ה') גבוהה ועמוקה יותר מזו של מישור 'הבחירה' (המערכת ההלכתית).

ואכן בדומה לדברי בן דור והרב שג"ר, וכפי שנראה מיד (6.2.3-6.2.1), הפרדוקס אצל ר"צ מתרחש לא רק במישור האפיסטמולוגי אלא גם במישור האונטולוגי, אך בניגוד לדבריהם, גם ר"צ חותר לתיקוף מלא של שני הממדים: אונטולוגית, ממד 'הבחירה' הקונטינגנטי אמנם חסר-ממשות לעומת ממד 'הידיעה' – אך ר"צ מבקש לתקף את הממשות של הקונטינגנטי עצמו. זאת ועוד: תיקוף זה משקף את העובדה שר"צ איננו מתאר שתי מערכות קוטביות ללא קשר הדדי, אלא פרדוקס נושא הפכים סותרים; בדומה לרמ"י על-פי בן דור, גם ר"צ אינו מבקש לתת את המתח השרוי ביניהם באמצעות היררכיה או סינתזה, אך בניגוד לרמ"י הוא מבקש להצמיח דווקא מתוך המתח עצמו פוריות הדדית. בנוסף, בניגוד לקוטביות של רמ"י לפי בן דור, הטוענת שרק הקב"ה יכול להשיג את שני ההפכים יחד (ייחוד גמור', 'כתר'; 3.3), משנתו הפרדוקסלית של ר"צ טוענת שגם האדם יכול להשיג את הפרדוקס ואפילו כבר בעולם-הזה (במישור של הקיום עצמו, 'מלכות'; 4.2.1). לבסוף, התגלות הפרדוקס והשגתו לעתיד-לבוא לא יהיו פתרון טכני בלבד של השכנת שלום פרקטי בין הצדדים הניצים, אלא תיקון מהותי וגדול שבו יתוקן הרוע המהותי שבחטא ובייסורים, יתגלה כרצון ה' ויהפוך ליטוב מאד המוסיף כביכול על הטוב הרגיל. אציין שוב, שהשוואת ר"צ לרמ"י בעבודה זו מבוססת על פרשנותו של כהן למי השילוח ולא על זו של בן דור (ראו לעיל, הערה 24); לכן, תיאורו של הרב שג"ר את ר"צ כמעדיף את 'הידיעה' (פטליזם אקזיסטנציאליסטי) מתאים אפוא לתיאורו של כהן את רמ"י – ולא לתיאורו של בן דור את רמ"י או לתיאורו את ר"צ (אף שלעיל, הערה 412, ראינו שבסוף מאמרו טוען גם הרב שג"ר שר"צ חורג מהאקזיסטנציאליזם של רמ"י וטוען לכינון הסובייקט על-ידי ההתחפשות הבחירית). כאן הסתייענו בבן דור רק בכדי להציג את האפשרות המבנית של הקוטביות להתמודדות עם הסתירה, ואת מגבלותיה לעומת התמודדותו של ר"צ.

לבחור לממש כל סיטואציה כ'בחירה' בלבד, כ'ידיעה' בלבד, ואף כפרדוקס ביניהם המעלה את 'המלכות' אל 'הכתר' ומשלים את האחרון.

בממד 'שלישי' זה אין צמצום של אף אחת מן העמדות, אלא שתיהן עומדות בעינן, במלואן ובסתירתן, ודווקא מתוך הצרימות שביניהן נוצר קשר הדדי. בירורה של כל עמדה מלמד שהבעייתיות שלה אינה עולה בחיכוכה הסותר בעמדה שכנגדה, אלא כשהיא-עצמה עוברת את גבולה-שלה, ובכך מאבדת את שאליו שאפה מלכתחילה: <sup>772</sup> יחוו"ת המבקש יצירתיות אנושית בחירתית וחופשית עלול להביא ל'המתת האלי' ולקרוס ליכלא החירות' הקונטינגנטי. במקביל, יחוו"ע המבקש חירות באמצעות 'הידיעה' האלוקית המוחלטת המשחררת מכלא הקונטינגנטיות, עלול להוביל גם הוא לכלא, משום שחירות זו כלל אינה תלויה ברצונו החופשי של האדם; לחילופין, יחוו"ע המבקש את האחדות האלוקית המוחלטת ('ידיעה'), עלול לפגום בה משום שהוא מבטל את יחוו"ת – את העולם-הזה בכלל ואת 'הבחירה' בפרט – ובכך מתכחש לרצון האלוקי האחדותי הכולל גם את יחוו"ת כזוה. דווקא לאחר בירורה של כל עמדה מצד עצמה, נותרות כל העמדות במקומן המלא והעוצמתי, שלמרות ודווקא בגלל הסתירה ביניהן, לא רק שאין הן מבטלות זו את זו, אלא הן מחזקות זו את זו.

ואכן, ליוור הקדישה מחקר שלם לפרדוקסליות שבכתבי ר"צ, ובו הציגה מודלים שונים של פרדוקסליות זו (לוגית [שני הפכים בנושא אחד, בניגוד לחוק הסתירה] וא-לוגית [תיאור נושא אחד מבחינות שונות ומתהפכות]), הדגימה אותה בנושאים שונים, בעיקר 'ידיעה ובחירה', ובצמדי-מושגים שונים, וכן הציעה מודלים שונים להתמודדותו של ר"צ עם הפרדוקס. לטענתה ישנם שלושה מודלים מרכזיים: א. הפרדה בין שני התחומים, כשאחד ('בחירה') מצוי תחת גדרי החכמה המסודרת והישרה, ואילו השני ('ידיעה') מעליה; בהפרדה זו יש היררכיה בין התחומים (קוטביות) עם העדפה ברורה ל'ידיעה', עד שתכלית העבודה ב'בחירה' היא הגעה לביטול עצמי ועליה ל'ידיעה' (פטליזם; 1.1.3.2.2).

ב. עליה 'ישרה' או 'מתהפכת' (החיסרון מתגלה כיתרון, המכשול כתורה וכד') מתחום 'הבחירה' ל'ידיעה'; כאן אמנם יש קשר בין החלקים, אך בכל זאת ניתנת עדיפות ל'ידיעה' המבטלת את 'הבחירה' (פטליזם), או למצער, הקשר מבטא קיום מוחלש של 'הבחירה' (סינתזה).

ג. פריצה דו-כיוונית בין שני התחומים, כשהתחום העל-רציונלי ('ידיעה'), שאמנם אינו מושג בעולם-הזה אלא רק לעתיד-לבוא, בכל זאת משפיע (כגון ב'תשובה') על התחום הרציונלי ('בחירה') – ואילו התחום העל-רציונלי עצמו מתפרש באמצעים רציונליים (כגון: כשגם החריגה מהסדר, החטא, מתגלה כחלק מהסדר העליון); גם כאן ניתנת עדיפות להארה העתידית של העולם-הבא, הארת 'הידיעה', המבטלת את 'הבחירה' (פטליזם). את המקומות שבהם ר"צ מעניק מעמד של אמת גם ל'בחירה' (בניגוד למקומות שבהם הוא קובע שהיא דמיון בלבד) מייחסת ליוור רק למישור הקיומי, בעוד שבמישור האנליטי מיושמת הפרדה קוטבית בין 'הידיעה' ל'בחירה', כהפרדה שבין 'מצדו' ל'מצדו'. <sup>773</sup>

ליוור אף מתייחסת ספציפית לנושא הייחודים במשנת ר"צ, מצביעה על הפרדוקס שבין יחוו"ת ליחוו"ע וטוענת ש"רי צדוק מקבל את שתי הבחינות, על הפרדוקס שבהם {...} ההתמודדות עם הפרדוקס הוא קבלתו כ'פלא

<sup>772</sup> המהלך הפנומנולוגי המתואר כאן הוא ווריאציה של 'המתקת המר במר' (4.3.4): בירור כל עמדה וגבולותיה מצד עצמה, ולא דווקא מתוך סתירתה לאחרת (מה שמחייב דחייה של אחת מהן, סינתזה או קוטביות), כך שמפגשה עם הסתירה והמתת שהיא יוצרת מוליד הפרייה הדדית. מהלך זה איפשר לעיל (בפרק הרביעי) את ממשותם של גורמים קונטינגנטיים שונים (שקר, דמיון, חטא, יצר), וכעת הוא מאפשר את ממשותם של עמדות רוחניות סותרות, אף שסתירתן מובילה לרלטיביזם קונטינגנטי. מהלך זה מופיע גם בעמדתם של הוגים תורניים שונים ביחס לעמדות חוץ-תורניות, כמו למשל יחסם של הרמב"ם לאריסטו, של הרב קוק למודרנה, של ר' נחמן לנאורות ולהשכלה ושל הרב שג"ר להוגים שונים כגון ניטשה או הוגים פוסט-מודרניים; ראו על כך צור, דקונסטרוקציה, בעיקר עמ' 122-135.

<sup>773</sup> על סוגי הפרדוקסים ראו ליוור, 'יסודות פרדוקסליים', עמ' 17-23, 50-72; על המודלים הפרדוקסליים והניסיון לישבם, ראו שם, עמ' 73-88; ליישום המודלים לגבי 'ידיעה ובחירה', ראו שם, עמ' 128-138; להפרדה הקוטבית בין קיומי לאנליטי, ראו שם, עמ' 40. אף שנושא עבודתה של ליוור הוא הפרדוקס בכתבי ר"צ, שאותו היא רואה כחלק מהרב-גוניות הדיאלקטית שאליה חותר ר"צ, ולמרות שהיא עצמה מתארת (עמ' 23) את הקושי בניתוח משנתו שרעיונותיה שזורים זה בזה במעגליות, כשכל ניסיון לחתוך ולתאר את הרעיונות מנקודה התחלתית אחת הוא מלאכותי ופוגם בעצם ההבנה – בכל זאת מבקשת ליוור פתרונות קוטביים או הרמוניסטיים לפרדוקס בכלל ולפערים בהצגתו אצל ר"צ בפרט. וראו על כך 0.5. ביטויים נוספים לעדיפות שלפני ליוור מעניק ר"צ ל'ידיעה' על 'הבחירה' עלו בדיונים לעיל; ראו למשל ליד ובהערות 388, 427, 572, 596, 670, 676, 683, 703, 727, 729, 746.

עצום, שני אגפיו תקפים, ויתר על כן קיומם הפרדוקסלי יחדיו הוא 'משלמות הייחוד הגמור'.<sup>774</sup> עם זאת, ליור מתמקדת בפתרון שלדעתה מציע ר"צ לפרדוקס הייחודים, היוצר מהלך דינאמי מבחינת הזמן: האדם, שאינו מסוגל להכיל את הפרדוקס, יכול להשיג תחילה את ההכרה המאיינת של יחוי"ע, אך לאחריה לשוב אל ההכרה המצומצמת של יחוי"ת, בבחינת 'רצוא ושוב' שאינו מהלך דו-שלבי וחד-פעמי, אלא מהלך מתמיד של התקדמות ושינוי. לטענת ליור,

המסקנה הקיומית היא חיים במודעות מתמדת של יחוי"ת שממנה כל גדרי העבודה, אך יחד עם זאת **מודעות של קיום יחוי"ע, לא רק כדרגה נוספת אלא כתכלית הסופית של השגת יחוי"ת** {...} החיים שכללם ברמה של יחוי"ת, **מוארים ע"י עצם הידיעה בדבר יחוי"ע**, ויתר מכך, ע"י ה'טעימה' האפשרית ממנה {...} ב'קפיצות' הרגעיות של 'שמע' – דרך אמונה, או בהשגה רגעית של יחוי"ע דרך השגת לבוש המלכות שבמעשה בראשית.<sup>775</sup>

מטענת ליור עולה אפוא שר"צ סובר שבעולם-הזה ישנו מצב של קיום פרדוקסלי של שני צדי האגפים הסותרים, אך זהו מצב זמני המאפיין את **החיסרון** של העולם-הזה (אף שהוא מבטא את "שלמות הייחוד הגמור"), כשכל תכליתו של יחוי"ת להשיג את יחוי"ע לעתיד-לבוא ולהגיע למלאות אלוקית המבטלת למעשה את 'הבחירה' ויחוי"ת. יתירה מזאת: אפילו בעולם-הזה יכול האדם ל'קפוץ' אל ההשגה הגבוהה יותר המבטלת את השגתו הנמוכה ביחוי"ת. ואכן, ליור אינה מתייחסת למושג העצמאי, 'הייחוד הגמור', אלא מזהה אותו עם יחוי"ע, המבטל בסופו של דבר את יחוי"ת. במקביל, אין היא מתייחסת ל'שורש הנעלם' כמושג עצמאי, ואינה מבדילה בינו לבין 'שורש הנשמה' הקבוע: אף שהיא מזהה את 'השורש הנעלם' עם 'הכתר', אין היא מכירה בפרדוקסליות שלהם כנושאים לכתחילה ולעולם את 'הידיעה' ו'הבחירה' יחד, אלא מגדירה אותו כשורש קבוע המבטל את גדרי העולם-הזה וסדריו הלוגיים, כלומר כביטוי ל'ידיעה' המבטלת את 'הבחירה' (וביטול זה הוא-הוא הפרדוקסליות לשיטתה!).<sup>776</sup>

<sup>774</sup> ליור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 122; ראו הדיון במלואו בעמ' 127-120. ביטוי נוסף לעדיפות שמעניקה ליור ל'ידיעה' הוא הדגשתה את יום-הכיפורים כשיא התגלות בהקשרים שונים (למשל, בעמ' 295, ביחס להשגת חידושי התושב"ע שמקורם בלוחות השניים שניתנו ביום-הכיפורים), שהיא התגלות 'הבינה ו'הידיעה' וביטול 'הבחירה'. אך בניגוד לדבריה, למרות חשיבותו הגדולה יום-הכיפורים אינו ההתגלות האולטימטיבית שלעתיד-לבוא, שכן זו אינה התגלות 'הבינה', 'הידיעה' ויחוי"ע בלבד, אלא התגלות 'הכתר' (או לעיתים 'החכמה'), בו מצויים גם 'המלכות', 'הבחירה', ויחוי"ת; התגלות גבוהה זו מתרחשת לפי ר"צ כבר בעולם-הזה בפורים, שהוא גדול מיום-הכיפורים: "סוד הביסוס בפורים 'עד דלא ידע' (מגילה ז, ב), כי יום הכפורים אמרו **תיקוני הזוהר** כא, נו ע"ב} דהוא כמו פורים {י'פורים}, וימי נתלה במי? קטן בגדולי' (תענית ז, א) {וכיון שיום-הכיפורים הוא כמו פורים, משמע שפורים גדול יותר}. והיינו דיום הכפורים הוא עולם 'הבינה' כידוע, ואז נתרצה הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל להצטוות על ידי זה במלאכת המשכן וקרבתו שלא נצטוו על זה מקודם {...} רק אחר חטא העגל ניתן זה להם לתיקונם ונעשו מהזדונות זכויות ומצוות. וזהו נתינת לוחות אחרונות לתיקון שירת הראשונות, שהיה נראה כחטא גדול והשם יתברך נתן לו 'ישר כח' על זה (שבת פז, א) {...} ופורים הוא התחלת תורה שבעל פה, על ידי ד'הדר (=שש) קיבלוה' מאהבה (שבת פח, א) ותוקף החשק {ולא בכפייה כמו בסיני, שאז היה העגל}. שזהו יסוד תורה שבעל פה: כפי גודל החשק והאהבה שיש לו לדברי תורה למסור נפשו עליה – כן הוא השגת חכמתו והמסטרין המתגלן לו מהמשכת 'הכמה' עליונה (עין זוהר הקדוש ח"ב, פה, א) **שלמעלה מ'הבינה'** ו'הדעת' ידיעת והשגת אדם {עד דלא ידע; מגילה ז, ב}. והתחלת התעוררות {=התעוררות} הדינין שמשם המשכת מציאות הרע בפועל הוא מ'הבינה', אבל ב'הכמה' שם אין שום מציאות של רע כלל, כי הכל עלה במחשבה בשוה לפניו, **דשם הוא למעלה מהידיעה והבחירה** ומה שמתברר בסוף הכל הוא גלוי שם במחשבה תחילה" (**דברי סופרים** לח, עמ' 272; ההדגשות שלי). כפי שראינו (4.2.4.1.2, 4.3), היא דווקא מחשבת הבראה בין שבה מצויות שתייהן כאחד; ב'בינה' הרוע נראה כהיפך הטוב, ורק בדיעבד מתגלה הטוב הצומח ממנו בתיקונו – אך ב'הכמה' ו'ב'כתר' מצוי מלכתחילה הרוע עצמו כ'טוב מאד'. ודברים אלו נגלים דווקא בשכרות פורים שלמעלה מ'הדעת'.

<sup>775</sup> ליור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 124; ההדגשות שלי. אמנם, בעמ' 188-174 מציגה ליור גם יחס תלת-שלבי בין 'ידיעה' ו'בחירה', שבו תחילה הדברים בידי אדם, לאחר מכן מכיר האדם ש'הכל בידי שמים', אך בשלב השלישי מעניק הקב"ה את המעשה והזכות עליו חזרה לאדם, וזאת דווקא מתוך ובשל הכרתו של האדם ש'הכל בידי שמים'. אלא שגם חלוקת ההכרות לשלבים ולזמנים שונים יוצרת למעשה קוטביות של פרספקטיבות השונות (מצד האדם 'הכל בידי שמים' ומצד הקב"ה המעשה בידי אדם) ללא הבו-זמניות המאפיינת את הפרדוקס. השלב השלישי כשלעצמו הוא אמנם פרדוקסלי גם לפי תיאורה של ליור, אך הפרדוקסליות הזו היא אפיסטמולוגית בלבד ונראית כשייכת רק לפרספקטיבה החלקית של העולם-הזה, שתבטל עם 'הבחירה' בגילוי 'הידיעה' לעתיד-לבוא; בניגוד לכך, בפרקים לעיל ראינו גם את ביטוי האונטולוגי של הפרדוקס (וראו להלן 6.2.1, 6.2.3), שימשך להתקיים גם לעתיד-לבוא. לשלב השלישי הפרדוקסלי לפי ליור, ניתן להוסיף את תיאורה את אופייה הפרדוקסלי של 'היחידה' לפי ר"צ, אף שגם שם היא מסייגת זאת לשלבויות זמניות ולהבזקים רגעיים בלבד; ראו 2.5, ובהערה 427. וראו גם בהערה 776.

<sup>776</sup> ליור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 143-145. רוב קביעותיה של ליור טוענות אפוא לביטול 'הבחירה' עם התגלות 'הידיעה' לעתיד-לבוא, או למצער לקיומם יחד בסינתזה או בקוטביות – ומכל מקום, 'הבחירה' היא ביטוי לנורמטיביות קונפורמיסטית של שמירת ההלכה ואינה בעלת מעלה עצמית של יצירתיות פורצת. עם זאת, בעמ' 324-322 קובעת ליור מפורשות ש"יש בכתביו {של ר"צ} העדפה ברורה של צד הידיעה, 'הכל בידי שמים', יחוי"ע" אף שהיא מוסיפה ש"אין בכך ביטול מוחלט של הצד שכנגד. אמנם תפיסת העה"ז, מוצגת אצלו כדמיון השיך ל'עלמא דסקרא' בלבד, אך יחד עם זאת מקבלת תפיסה זו תוקף של אמת. מחד, מצד האחדות הגמורה אין מקום לתורה ועבודה ובחירה כלל, אך מאידך עניינים אלו נשארים בתוקפם. תפיסת היחוד המלאה אין משמעותה דחיה מוחלטת של 'תפיסת העה"ז' לטובת 'תפיסת העה"ב', אלא הקבלה הפרדוקסלית של שניהם יחד". בניגוד לדבריה בשאר חלקי העבודה טוענת ליור בהמשך, שגם לעתיד-לבוא לא יתבטל הפרדוקס ועיקר הגילוי יהיה היכולת לקבל ב'הפכים בנושא אחד', קבלת התזה עם האנטיתזה, כשכל אחת מהן נותרת במלוא עצמתה – עמדה דיאלקטית שאינה מצויה אצל רמ"י, המעניק תוקף מוחלט ל'ידיעה'.

אך גם כאן שבה לבסוף ליור וטוענת, שעיקר הפרדוקסליות טמונה באפיסטמולוגיה, באדם המכיר בשני הרבדים הסותרים, אך לא באונטולוגיה שבה 'הכל בידי שמים' ו'הידיעה' המוחלטת מבטלת את 'הבחירה'. אך בניגוד לדבריה, מדברינו עולה שהפרדוקס מתקיים גם אונטולוגית, וכפי שנראה להלן, 6.2.1, 6.2.3.

מכאן, שלמרות הכותרת והנושא של מחקרה – הפרדוקס – בסופו של דבר עבור ליור מהווה הפרדוקס בעיה שעליה יש להתמודד, וכך לטענתה גם עושה ר"צ: בסיס התמודדותו הוא הקוטביות; כשמיטשטש הגבול בין שני הקטבים הוא יוצר סינתזה; ולבסוף גם זו מתבטלת, כשמתבררת עדיפותה המוחלטת של 'הידיעה', שהתגלותה כהכרה האמתית לעתיד-לבוא תבטל את 'הבחירה' כדמיון (או כאמת לשעתה) הכרתי בלבד של האדם הבוחר, שעליו לבחור בביטול 'הבחירה'.

פרשנותה של ליור אמנם אפשרית, אך מהפרקים הקודמים עולה הדגשתו הכפולה של ר"צ את 'הידיעה' המוחלטת ואת 'הבחירה' קונטינגנטית כאחד, ומכאן ניתן להוסיף על טענתה של ליור ולהציע שר"צ אינו חותר לפתרון הסתירה (הפרדוקס, כפי שליוור עצמה מכנה זאת), אלא חותר **אחריה** לכתחילה, כשיאן של עבודת ה' והשגת האלוקות. לכן אין הוא טוען לעדיפות 'הידיעה' בלבד (פטליזם), ואף לא מסתפק בסינתזה או בקוטביות: ר"צ מציג לכתחילה **פרדוקס** שאינו זקוק לפתרון ואינו זמני לעולם-הזה אלא יתקיים וביתר-שאת דווקא לעתיד-לבוא; אדרבה: הפרדוקס מתקיים דווקא מצד האלוקות ('ייחוד גמור', 'כתר'; 3.3) הנושאת הפכים, או מצד ביטוייה בנפש האדם ('שורש נעלם', 'כתר'; 2.3), אך גם מצד הקיום האנושי היומיומי עצמו בעולם-הזה ('מלכות'; 4.2.1).

בפרדוקס זה מתקיימים יחד 'הידיעה והבחירה' במתח דיאלקטי, לוגי וקיומי (שלרוב אופיו שלילי), שיכול להתמתק מתוך עצמו, להתהפך וליצור השפעה הדדית (בעיקר חיובית) פורייה דווקא מתוך שמירה על המתח עצמו: 'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה' הקונטינגנטית אלא דווקא מעניקה לה ממשות ככזו, משום שרק מה שיש בו נוכחות אלוקית הוא בעל קיום, אפילו הוא קונטינגנטי. במקביל, 'הבחירה' אינה מעלימה את 'הידיעה' בבחירה ברע, אלא מכירה שבחירה בטוב מעניקה לה ממשות, שבכוחה להוסיף כביכול דינאמיות על 'הידיעה' ומכל מקום להוציאה אל הפועל הקונקרטי; הוספת הדינאמיות והוצאתה של 'הידיעה' לפועל אינן הופכות את 'הבחירה' לעדיפה על 'הידיעה', שכן הן קונטינגנטיות וכוללות ב'ידיעה' המוחלטת מלכתחילה – אך כיוון ש'הידיעה' האלוקית שונה באופן מוחלט מזו האנושית, אין בכך כדי לבטלן מהיותן הוספה והוצאה לפועל ממשיות.

ממילא, כשם שהמתח אינו נפתר ואף משתמר בפרדוקס, כך גם המתח בין ניסוחיו השונים של ר"צ לגבי הפרדוקס בעולם-הזה אינו זקוק להסבר קוטבי, המבחין בין קיומי לאנליטי ובין 'מצדו' ל'מצדיו', וזאת מכמה סיבות (שהתבאר לעיל, 0.3): **ראשית**, ר"צ מבטא את הפרדוקס בשפה האנושית, שמטבעה הלוגי אינה יכולה לבטא את שני צדדיה של סתירה כאחד, אלא באופן דיאלקטי וקוטבי בלבד – בתיאור קוטבי אחד ורק לאחריו הקוטב הנגדי וחוזר חלילה; לפיכך במקומות מסוימים מציג ר"צ את 'הבחירה' כדמיון ביחס למוחלטות 'הידיעה' שאותה הוא מדגיש רבות, ובאחרים הוא מראה כיצד קונטינגנטיות זו היא בעלת ממשות של אמת תוך התעלמות ממוחלטותה של 'הידיעה' והדגשת עוצמתה של 'הבחירה'. אך ניסוחיו הדיאלקטיים שייכים לגבולות השפה של העולם-הזה בלבד, לעולם האנושי שלאחר החטא הקדמון ושלפני התיקון שלעתיד-לבוא, שבו כזכור (2.3) אפשר יהיה לבטא ולגלות את מה הוא נעלם במהותו – גם את צדדיו הסותרים של הפרדוקס כאחד.

**שנית**, ר"צ נוקט רק באחד מהקטבים למרות חתירתו לפרדוקס, גם בשל כתיבתו הדרשנית האסוציאטיבית שלא פעם אינה משלימה את המהלך הכללי שבו החלה; ו**שלישית**, גם בשל השאיפה להוביל את לומדיו אל הפרדוקס על-ידי איתגורן של תפיסותיהם הקבועות בעמדתן הקוטבית, באמצעות העמדה שכנגדן: לעמת את ההיגיון היומיומי [common sense] המזהה את פעולת האדם כבחירה חופשית עם הפטליזם האיזביצאי ש'הכול בידי שמים' – או לעמת את הפטליזם האיזביצאי עם 'הבחירה' ולבססה מחדש על הפטליזם הזה בעצמו. **רביעית**, המבנה של הפרדוקס ומהותו כסתירה פנימית מלמדים על טיבו הדינאמי, שאינו מקובע להופעה מסוימת או לניסוח קבוע; הפרדוקס מופיע גם בעולם-הזה, בפרדוקס של 'מלכות' שמהותה היא 'הבחירה' (4.2.1), ומכאן יכול האדם לפרש ולכוון כל סיטואציה שהיא כ'בחירה' בלבד, כ'ידיעה' בלבד, או כפרדוקס ביניהם – וכך עולה גם מפסקאותיו השונות של ר"צ, שלעיתים הן קוטביות בלבד.

בהמשך לכך, בניגוד לדברי ליוור, כפי שראינו (2.3), גם ההתגלות לעתיד-לבוא לא תבטל את הסתירה שבפרדוקס ואת המתח המובנה שלו, אלא תראה את קיומם **האונטולוגי** (ראו 6.2.1, 6.2.3) הממשי באלוקות; וכיוון שהפרדוקס אינו סתירה טכנית, קונטינגנטית וזמנית אלא אונטולוגיה (הנושאת גם קונטינגנטיות), הרי שבניגוד לדברי ליוור, ר"צ סבור שהחכם הדבק בחכמה האלוקית יכול להשיגו כבר בעולם-הזה: "ובהתגלות אי אפשר להיות שני הפכים בנושא אחד כידוע, דשכל בני אדם מכחיש זה כנודע מדברי רמב"ם. אבל חכם הוא דבוק בחכמתו של השם יתברך, שהוא במחשבה שבמוח, שם אפשר להיות שני הפכים בנושא אחד. ולא עוד אלא שהוא כמעט מוכרח כפי מה שישד השם יתברך כל הבריאה דבר והיפוכו".<sup>777</sup> ואכן, אף ששפת העולם-הזה מגבילה את ניסוח הפרדוקס, ניתן להשיגו אונטולוגית כבר בעולם-הזה, שכן כפי שראינו (3.1), מהותו האונטולוגית של העולם-הזה היא 'המלכות', שאופייה המבני, האונטולוגי והמהותי הוא פרדוקסלי (4.2.1), ומתבטא בפרדוקסליות של הממשות של הקונטינגנטי בכלל, ובהמתקת הרוע שבחטא ובייסורים בפרט.

בניתוחה של ליוור עולות בעיות לא רק מצד הפרשנות האלטרנטיבית המוצעת כאן ביחס להדגשתו הכפולה של ר"צ את 'הידיעה' והבחירה' כאחד, אלא גם בשל סתירות העולות בניתוח זה עצמו. ליוור מציעה רשימה של צמדי-מושגים, המבטאים לשיטתה את צדי הפרדוקס בשני מובנים: ראשית, תפיסת שני המושגים הסותרים יחדיו יוצרת פרדוקס; שנית, המושג השני מבין צמד המושגים, הוא עצמו פרדוקסלי (לאו דווקא לוגית).<sup>778</sup> אך חלוקה זו יוצרת סתירות פנימיות במושגיו של ר"צ: למשל, באגף הראשון, 'הישר', שמושגיו אינם פרדוקסליים, מונה ליוור את **יחוי"ע** – אך בנוסף גם את **הבחירה'** ואת **העולם-הזה**; במקביל היא מונה ב'אגף הפרדוקסלי' את **יחוי"ת**, אך בנוסף את **העולם-הבא** ואת **הידיעה'**, הסותרת את חוקי הטוב והרע הלוגיים של עולמנו. ואולם, לא ייתכן לצרף את 'הבחירה' והעולם-הזה ליחוי"ע, שהרי כפי שראינו (3.2), מהותו של יחוי"ע היא **הידיעה'** והשגת **העולם-הבא** – וממילא גם אין לקשור לידיעה' ולעולם-הבא את יחוי"ת, שמהותו **הבחירה'** ו**העולם-הזה** (3.1).

למעשה, עצם חלוקתה של ליוור בעייתית, משום שהיא מייחסת את הפרדוקס לאגף 'הידיעה' ואת אגף 'הבחירה' היא מתארת כ'ישר'; אך בניגוד לכך, אגף 'הידיעה' אינו פרדוקסלי לכשעצמו, אלא אגף 'ישר' המבטא דווקא אור אחדותי ומוחלט לפיו הכול בידי שמים והוא מבטל את השניות של אגף 'הבחירה'; במקביל גם אגף 'הבחירה' אינו 'ישר' בהכרח, שכן השניות המובנית שבו מובילה לסתירות ולרלטביזם (2.4), וכפי שראינו (4.2.1) 'המלכות' שבבסיס 'הבחירה' מאופיינת דווקא בפרדוקסליות. בניגוד לדברי ליוור, ראינו לעיל (3.3) שפרדוקס 'הייחוד הגמור' נוצר דווקא באופן הראשון שהיא מנתה: במפגש הסותר בין שני האגפים, שלכשעצמם אינם **פרדוקסליים** אלא 'ישרים' (תפיסת החוק המבדיל בין טוב לרע של 'הבחירה', או תפיסת האור האלוקי האחדותי המלא כל והשורש הקבוע של 'הידיעה'); וכאמור, בניגוד לדבריה, 'הידיעה' אינה מבטלת את 'הבחירה' בהווה או בעתיד, וממילא גם הפרדוקס אינו בטל.

לאחר המפגש הסותר שיוצר את הפרדוקס, אכן מופיעים מושגים פרדוקסליים, המנכיחים כבר בהווה את הגילוי האלוקי הפרדוקסלי לעתיד-לבוא ב'ייחוד הגמור'; ליוור מונה אותם כמובן ב'אגף הפרדוקסלי' (אף שכאמור הוא מייצג לדעתה את 'הידיעה' בלבד ומכאן שאינו פרדוקסלי אלא 'ישר') – אלא שכאן שוב עולה סתירה בדבריה, משום שלדעתה אגף זה מייצג את העולם-הבא ולא את ההווה בעולם-הזה. כך למשל מציגה ליוור ב'אגף הפרדוקסלי' את ספירת 'מלכות' לצד 'העולם-הבא' – אך כפי שראינו (3.1, 3.3.1, 4.2.1) 'מלכות' היא 'השכינה', הספירה התחתונה השוכנת ושולטת **בעולם-הזה** ומייצגת אותו. רק במפגש של 'מלכות' עם 'בינה' (או 'תפארת') נוצרת סתירה, ושתיהן מתייחדות ב'ייחוד גמור' בממד הגבוה יותר של 'הכתר'. ואמנם במפגש זה מתגלה, בנוסף

<sup>777</sup> **רסיסי לילה** טז, א, עמ' 20. גם גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 460, טוען שר"צ חותר לפרדוקסליות, שעבורו היא האונטולוגיה של המציאות וממנה הוא גוזר את המתודולוגיה להתמודדות עם סתירות רוחניות: "במשנתו של ר' צדוק ישנם פרדוקסים רבים, כדרך מתודית עקרונית בניתוח סוגיות רוחניות. לא רק שהדבר אינו מפריע לר' צדוק, אלא אדרבה, לעתים נראה שהוא שואף להעמיד את המציאות כולה על שני יסודות סותרים, ודווקא העמדה זו קרובה, לדעתו, אל האמת".

<sup>778</sup> ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 19-20. בעמ' 240, מזהה ליוור את דוד עם 'בינה', אף שכפי שראינו (4.2.1), דוד הוא המייצג האולטימטיבי של 'מלכות' (שאמנם עולה אל 'בינה'). בדומה לכך, ליוור מגדירה (עמ' 314 ואילך) את המושג 'אמת' כדבר גלוי ונגלה לעין שאין לחלוק עליו, השייך לעולם-הבא וליבינה, כלומר לידיעה' – ואילו 'האמונה' אינה אווידנטית והיא המייצגת את הפרדוקס וחוסר הברירות של העולם-הזה ו'הבחירה'; אף שדברים אלו נכונים לכשעצמם (ראו לעיל, 3.2.1), הם עומדים בניגוד לקביעתה-שלה שהעולם-הזה ('בחירה') נגלה ולכן דווקא בו יש חשיבה 'ישרה' ורציונלית, לעומת העולם-הבא ו'הידיעה' המייצגים עבורה את הפרדוקס.

לממד האלוקי של הפרדוקס ב'כתרי', הממד האנושי של הפרדוקס, ב'מלכותי' עצמה: מהותה שאין לה מעצמה כלום; אם תתכחש לשפע הניתן לה מהספירות שמעליה, תממש למעשה את 'הבחירה' העצמאית בבחירה ברע – אך אם תכיר במהותה החסרה ותתבטל לספירות שמעליה, לא זו בלבד שפרדוקסלית לא תמחק ותקבל את ממשותה כקונטינגנטית, אלא שפרדוקסלית אף תקבע את הופעתן הקונקרטי של הספירות שמעליה ותכונן אותן כביכול, ובכך תנכיח את הפרדוקס של העתיד כבר בהווה.

התמודדותו של ר"צ עם הסתירה היא אפוא פרדוקסלית, ולכך יש ביטוי בתוכן ובצורה כאחד. כזכור (0.2), ליוור קבעה שהפרדוקס היסודי במשנת ר"צ הוא 'ידיעה ובחירה'. אך כיוון שהיא טוענת לעדיפות 'הידיעה' האונטולוגית על 'הבחירה' האפיסטמולוגית (והאשלייתית), לדעתה דווקא 'הידיעה' היא היסוד האונטולוגי העומד בבסיס **התוכן** של דרשותיו של ר"צ (בדיונים ישירים בשאלת 'ידיעה ובחירה' ובדיונים בנושאים אחרים שבעקיפין משקפים את המתח בין 'ידיעה' ל'בחירה' ומעניקים עדיפות ל'ידיעה', כגון היחס בין שבת לראש-חודש [5.3]) – וכן בבסיס **צורתן**, באופי הפרשנות והדרשנות של ר"צ (הרעיון האונטולוגי של 'הידיעה' מחייב שדבר אינו סתמי והכול בעל משמעות, כגון הופעה ראשונה של מילה במקרא, מיקומה של דרשה בתלמוד, 'שיחה' של תלמידי חכמים, חסרון של מילים ליחסי אישות בלשון הקודש [כדברי הרמב"ם]), שהיא זו שנבחרה לניבוי הנביאים [כדברי הרמב"ן], צורת אותיותיה והגייתן, ושאר העניינים שפורטו במבוא [0.2].

אך לפי דברינו מתברר שהיסוד האונטולוגי שבבסיס דרשותיו של ר"צ אינו 'הידיעה' בלבד, אלא פרדוקס 'הידיעה והבחירה' עצמו, שהרי אף ש'הבחירה' הקונטינגנטית לכשעצמה אינה אונטולוגית, יש לה ממשות אונטולוגית ככזו – וכך ניכר מדיוניו ה**תוכניים** הישירים והעקיפים בנושא. לכן, גם ברמה ה**צורנית**, אין זאת שאין מקריות, אלא שכפליטת-הפה הפרוידיאנית החושפת את העומק של התת-מודע (4.2.2), דווקא המקריות הקונטינגנטית עצמה היא החושפת את המוחלטות האלוקית המצויה בהן, את העומק של 'העל-מודע'. המקרה עצמו וככזה מעיד על ההשגחה. זאת ועוד: המקריות אינה מעידה וחושפת בלבד, אלא היא גם מכוננת ויוצרת את הופעתה של המוחלטות בעולם-הזה.

גם יחס אחדותי זה בין תוכן לצורה משחזר את האונטולוגיה הפרדוקסלית של 'ידיעה ובחירה' יחד. מבחינה **טמפורלית** ('בחירה'), התוכן הוא העיקר ('ידיעה') המשפיע על הצורה הטכנית והקונטינגנטית ('בחירה'): ר"צ דן בתוכן הסתירה בין 'ידיעה' ל'בחירה', ישירות או בעקיפין, ומסקנתו הפרדוקסלית מקרינה גם על הצורה, שגם היא פרדוקסלית וביחס לכל הסתירות התוכניות האחרות. ואולם, מבחינה **מהותית** ('ידיעה'), המסקנה הפרדוקסלית היא הכרה אונטולוגית שהכול, גם 'הבחירה' הקונטינגנטית ככזו, בידי שמים ('ידיעה') – ובמובן הזה, אף שהמסקנה התוכנית הפרדוקסלית (היחס בין 'ידיעה' ל'בחירה') קודמת טמפורלית לצורה הפרדוקסלית, היא עצמה חושפת שמבחינה אונטולוגית ומהותית העיקרון הפרדוקסלי הצורני הוא העיקר ('ידיעה') הקודם לתוכן הפרדוקסלי המשני ('בחירה'); קדימותה התוכנית של 'ידיעה ובחירה' לשאר הסתירות מתהווה רק בשל עיסוקה במהות האונטולוגית הצורנית של הפרדוקס.

במילים אחרות, גם כאן שב הפרדוקס בין 'ידיעה' ל'בחירה': הופעותיו של הפרדוקס בתוכן (ישיר או עקיף, וממנו גם בצורה) אינן פריטים טכניים בלבד, המעידים בכמותם על מרכזיותו של פרדוקס זה; אדרבה – עובדה טכנית וקונטינגנטית זו ('בחירה') מתגלה כבעלת אונטולוגיה/ממשות ככזו, ודווקא היא המגלה שפרדוקס זה מצוי בבסיס המציאות כיסוד אונטולוגי צורני ('ידיעה'); מאיכותו הפרדוקסלית של היסוד הצורני נגזרת מתודה פרשנית פרדוקסלית ביחס לכל המציאות, לכל טקסט ולכל סתירה – ומכאן הופעותיו הטכניות והכמותיות המגוונות של הפרדוקס, המוסיפות כביכול על היסוד הצורני המהותי הקבוע.

## 6.2. הפרדוקס: בין פנים לחוץ

בסעיף הקודם ראינו שאופי הסתירה בכתבי ר"צ הוא פרדוקסלי; בסעיף זה נברר את המרחבים התיאורטיים שבהם מתקיים הפרדוקס הזה. דיוני המחקר בשאלה זו ניסו לאפיין את הפרדוקס באמצעות מושגים שמיד נראה

שאינם ממצים את הדיון משתי סיבות: ראשית, הם ממקדים את הפרדוקס למרחב תיאורטי מסוים, בעוד דיוניו של ר"צ משתלשלים מתוך הפרדוקס היסודי של 'ידיעה ובחירה' לפרדוקסים במרחבים תיאורטיים נוספים. שנית, מושגים אלו מבטאים בינאריות, המבקשת לכלוא את הפרדוקס במרחב כזה ולא אחר, אך הבינאריות סותרת מיניה-וביה את הפרדוקס שאופיו הדינאמי הוא פירוק הדיכוטומיה הבינארית, באחיזה בו-זמנית בממדים סותרים וממילא במרחבים תיאורטיים שונים. ניתוח המרחבים התיאורטיים השונים והסותרים שהפרדוקס של ר"צ מתקיים בהם, מגלה בהכללה את יחסי-הסתירה המגוונים בין פנים לחוץ, שהפרדוקס של 'ידיעה ובחירה' מבקש לשאת יחד.

### 6.2.1. אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה

האם משנתו של ר"צ מתייחסת רק למתרחש בהכרת האדם, או שיש בה גם ממד מצד 'היש' (העולם ו/או האלוקות)? בפרק הראשון ראינו שהדיון של הראשונים בשאלת 'ידיעה ובחירה' התנהל במישור התיאולוגי-אונטולוגי, בהקשר של הבנת האלוקות ויחסה לאדם ולעולם (1.5.2.1-1.5.2.4), ואילו בחסידות, הממקדת את מושגי הקבלה על האונטולוגיה האלוקית לאפיסטמולוגיה של מידות האדם, ובעיקר בחסידות איזביצה, הועבר הדיון למישור אפיסטמולוגי-אקזיסטנציאליסטי, תוך הרחבת הנוכחות האלוקית המצויה בכל לא רק לכל אירוע שעובר האדם אלא גם למחשבותיו ורגשותיו (1.5.3.3-1.5.3.4). ואכן, חוקרים רבים טוענים, שעיקרו של הדיון של ר"צ הוא אפיסטמולוגי בלבד, או לפחות בעיקרו.<sup>779</sup>

אמנם, משנתו החסידית של ר"צ (ראו 6.2.4) מתרכזת ברובה (לפחות כמותית) במישור האפיסטמולוגי (בהכרה האנושית ובתיקון המידות, במשמעות הקיומית או הפסיכולוגית; 6.2.2), כגון משמעות הפרדוקס לשורשו הקיומי של האדם (2.3); לכוונת הלב במצוות, בתפילה ובלימוד תורה (5.2); להתבוננות במעשי האדם, במידותיו ואף בחטאיו ופרשנותם הרטרואקטיבית (4.2.5.1-4.2.4.1); או ניתוח אירועים נפשיים העוברים עליו (6.2.2). אפילו הדיון בייחוד הגמור' שעיקרו אונטולוגי, מתקיים בהכרתו של האדם המייחד.

ואולם, הדיון לעיל על הפרדוקס מלמד שלפי ר"צ הוא נושא את ההפכים גם בהקשר זה, ולמשנתו יש גם היבטים אונטולוגיים. ראשית, כפי שראינו (4.1), 'הבחירה' הקונטינגנטית מקבלת את ממשותה ככזו מ'הידיעה' או

<sup>779</sup> ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 24, 70, טוענת שאמנם יש טענות אונטולוגיות בדברי ר"צ, אך עיקר דבריו מופנים לאפיק האפיסטמולוגי, כדרכה של החסידות; וראו גם לעיל, הערות 670 ו-775. בעמ' 131-133, היא טוענת שהחלוקה הקוטבית של האר"י בין 'ידיעה' ל'בחירה' (ראו 1.5.3.2) היא אונטולוגית, בעוד ששימושו של ר"צ בדברי האר"י מסב אותם לרובד האפיסטמולוגי בלבד. בעקבותיה צעדה גם פרידלנד, **גילוי והיעלם**, עמ' 16. כללית, לטענת פרידלנד (עמ' 107), בעקבות רמ"י נותן ר"צ עדיפות לנעלם ולנסתר על הגלוי – ובהקשרנו, על האפיסטמולוגי לאונטולוגי (ובהמשך: לאימננטי על הטרנסצנדנטי וכו'). ואולם, כפי שראינו בהערה 678, אופייה הפרדוקסלי של משנת ר"צ מורה שגם אם יש בדבריו נטייה להעדפת הנעלם כמהותי יותר ('ידיעה'), ר"צ אוהז גם בגלוי, שכן הוא ביטוי הקונקרטי של הנסתר הקובע את הופעתו ואף מוסיף עליו; ואכן, בעמ' 111-112, טוענת פרידלנד שר"צ שואף לאחדות פרדוקסלית בין המדוימים, בין הגילוי להיעלם, בין ההשראה האלוקית לאמת האנושית. רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 297 ואילך, מדגיש את הפן האנושי, ולפיכך האפיסטמולוגי, שבדיון בייחודים; הוא קורא לו "הייחוד הפסיכולוגי", שמשמעו הוא ש"האימננטיות האילוהית באה לידי ביטוי גם בנפש האנושית. יתירה מזאת. רעיון אחר הנובע מהשקפה זאת הוא מה שניתן לכנות העיקרון ההוליסטי. כל הנפשות מהווים אחדות אחת נעלמת, ואחדות זאת היא דמות האדם" (עמ' 298). ואמנם, רוזנברג רואה בכך הרחבה של האונטולוגיה, ביטוי לאימננטיות האלוקות "גם בנפש האנושית" והוא מסיק ממנה גם לעולם שמחוץ לאדם; עם זאת, לשיטתו גם מסקנות אלו הן **אנתרופולוגיות**, כלומר נוגעות לאדם דווקא ולא לעולם או לאלוהות. לדעת ברט, על התשובה, יחוי"ת (ו'תשובה תתאה' הנגזרת ממנו), שלשיטתו הוא אקזיסטנציאליסטי-סובייקטיבי-רגשי, הוא ודאי אפיסטמולוגי, אך אפילו תשובה עילאה הנגזרת מיחוי"ע, שלשיטתו הוא אובייקטיבי-שכלי, אינה אלא הכרה פנימית-אפיסטמולוגית כש"האדם לא מצטער על הפעולות שעשה, אלא מביע צער על התודעה שבה היה שרוי בשעה שעשה את אותן פעולות, תודעה שגרמה לו לחשוב ש"ניצח" {...} את הקב"ה והצליח לעשות מעשים אסורים" (עמ' 111).

בריל, **מיסטיקה**, מצביע בעמ' 169-170 על הממד האונטולוגי בדטרמיניזם של ר"צ, ובעמ' 171-172 על הפן הפסיכולוגי-אפיסטמולוגי שלו; ואולם, בריל אינו נוגע בפרדוקסליות שבממדים אלו ואף לא בפרדוקסליות הכללית של הדטרמיניזם ו'הבחירה' יחד. ואכן, בעמ' 174 מאפיין בריל את הדטרמיניזם של ר"צ כקיומי-אפיסטמולוגי (אף שהוא קורא לו 'לוגי') בלבד, מתוך שהוא מבטל את ממד 'הבחירה' ואת הפרדוקס במשנת ר"צ לטובת 'הידיעה': לטענתו, בניגוד לדטרמיניזם התיאולוגי של רח"ק (1.5.2.4) שבו אין גבול לידיעה' האלוקית בכל הפרטים כולם, הרי שאצל ר"צ מדובר על דטרמיניזם המבוסס על **תחושה קיומית** שהמעשים קבועים מראש, ולכן על האדם לשאול כיצד להזהות עם רצון האל למרות שנראה שהאדם יוצר את חייו. בעמ' 412 טוען בריל שהאפיסטמולוגיה של ר"צ היא אריסטוטלית ולכן אינטלקטואלית, ואילו האונטולוגיה שלו היא ניאופלטונית (השתלשלות); בניגוד לדבריו, כפי שנראה מיד ולהלן 6.2.2-6.2.3, הפרדוקס של ר"צ מצוי גם בכל תחום בפני עצמו: האפיסטמולוגיה אינה רק אינטלקטואלית אלא קשורה גם בלב – ברגשות ובאינטואיציה (וראו הערה 523) – ואף במעשה, ואילו האונטולוגיה אינה רק ניאופלטונית וטרנסצנדנטית, אלא גם גנוסטית ופנתאיסטית (ראו הערות 499, 599).

וראו גם בהערות 780 ו-782 את דבריהם השונים של גרוסמן ושל אברמוביץ בשאלה זו. לעומת זאת, אלמן, חכמת הגויים, עמ' 183, מצביע על הקשר ההדוק במערכת של ר"צ בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה, אך בניגוד לפרדקס המוצג כאן בין 'ידיעה' ל'בחירה', אלמן מדגיש למעשה את 'הידיעה' האונטולוגית הקובעת את 'הבחירה' האפיסטמולוגית, ולמעשה מבטלת אותה.



מישורש הנשמה' הקבוע; 'הבחירה' היא אכן ממשית, כי הקב"ה, הממשות המוחלטת, נתנה לאדם – ולכן, אף שהיא קונטינגנטית במהותה, יש לה קיום **אונטולוגי**.

כך גם ביחס ל'שורש הנעלם' (2.3), שאמנם עוסק בקיום האנושי, כלומר באפיסטמולוגיה, אך גם לו ממד אונטולוגי: עבור רמ"י, ההכרה ש'הכל בידי שמים' היא **נקודת השיא**, שאותה הוא מפרש באופן אקזיסטנציאליסטי; זהו 'השורש הקבוע' המקביל ל'סובייקט' האקזיסטנציאליסטי (1.5.3.4, 2.1) וממוקד לפיכך באפיסטמולוגיה האנושית ולא באונטולוגיה של העולם או של האלוקות (ולכן עלול לקרוס לסוליפיזם או לנרקסיזם). בניגוד לכך, עבור ר"צ הכרת 'הידיעה' האקזיסטנציאליסטית הזו היא **נקודת המוצא**, שממנה הוא מקדיש רבים מדיוניו ל'בחירה' (1.6, 2.2), וממילא גם אופיים אקזיסטנציאליסטי-אפיסטמולוגי; אלא ש'שורש הנעלם' (2.3) שב הרעיון ש'הכל בידי שמים' למקורו והופך להצדקה **האונטולוגית** האלוקית של 'הבחירה' האפיסטמולוגית הקונטינגנטית, שהרי "הכל פועל השם יתברך וכוחו **אפילו המחשבה טרם נוצרה** בלבו של אדם"<sup>780</sup>.

זאת ועוד: בפרדוקס של 'השורש הנעלם', לא רק שהשורש הקבוע מעניק ממשות אונטולוגית ל'בחירה', אלא שגם 'הבחירה' מוציאה את השורש הקבוע מהווייתו האקזיסטנציאליסטית-אפיסטמולוגית אל המרחב האונטולוגי של המציאות: זוהי החרגה (הניטשיאנית, שהיא עצמה אקזיסטנציאליסטית ואפיסטמולוגית; 2.4) של ר"צ לכינון עצמי תרבותי באמצעות המעשים הבחיריים של 'הסובייקט' או 'שורש הנשמה', כינון המתרחש במציאות האונטולוגית, מחוץ לאדם. 'השורש הנעלם' אמנם עוסק באפיסטמולוגיה – אך עניינו לתת לה ממשות אונטולוגית, גם אם היא קונטינגנטית.

**שנית**, במקביל לפרדוקס 'השורש הנעלם' האפיסטמולוגי, מצוי לפי ר"צ פרדוקס 'הייחוד הגמורי' הנוגע ישירות לאונטולוגיה האלוקית. משמעות המושג 'ייחוד' בקבלה היא פעולה המשפיעה אונטולוגית על הספירות באיחודן זו בזו, ובחסידות שונתה משמעותו לכוונותיו של האדם להשגה אפיסטמולוגית של האחדות האלוקית המצויה בכל;<sup>781</sup> כהמשך למסורת החסידית, גם ר"צ מפתח את המושג מצד **האדם** המייחד, אך בסופו של דבר הוא עוסק בהכרת הממשות האלוקית האונטולוגית מצד עצמה, על 'ידיעתה' המוחלטת, ועל 'הבחירה' האנושית ביחס אליה (3-3.3). בנוסף, ממושג זה ניכרת השפעתו האונטולוגית של האדם (5.2), שמחשבתו, כוונתו והתבוננותו הקונטינגנטיות ('בחירה') משפיעות, כביכול, על העולמות האלוקיים ('ידיעה'). 'השורש הנעלם' הוא אפוא יצירתו

<sup>780</sup> **צדקת הצדיק** ק, עמ' 39. ההדגשות שלי. עם זאת, כפי שראינו בהערה 632, גם ההגות האקזיסטנציאליסטית עצמה אינה עוסקת רק באפיסטמולוגיה, ורואה במצבו הקיומי של האדם מצב אונטולוגי. גם גרוסמן, על החיים, עמ' 234-235, טוען לאפיק אפיסטמולוגי בלבד, וכך גם עולה מדבריו בעמ' 238-240. לעומת זאת, גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 467, טוען שאת פרדוקס 'הידיעה והבחירה' ניתן לפתור על-ידי גורם הזמן; לפני המעשה יש בחירה: אם המעשה לא יצא לפועל **אין הוא חלק מהאונטולוגיה** ומהאלוקות – **לאחר מעשה הוא קיים אונטולוגית** ולכן 'הכל ביד שמים', אפילו החטא (וזוהי 'התשובה'). בניגוד לדבריו, מדברינו עולה שלי ייחוד הגמורי יש ביטוי גם בהווה (כגון בקידוש השבת [3.3.1] ובתלמוד תורה [5.4, 2.5]) ולא רק רטרואקטיבית כלפי העבר, ומכאן **שגם לפני ביצוע המעשה יש לייחוד הגמורי ממד אונטולוגי**. ואכן, גרוסמן, שיעיר לעזאזל, עמ' צג, מראה שאף שיעקר התשובה מממוקדת באפיסטמולוגיה המכירה שבכך שהזדון היה רצון ה', יש לכך גם ביטוי אונטולוגי; שכן, השעיר לעזאזל (שאליו מושווית התשובה), שהוא כהקרבה לעבודה-זרה, תלוי לא רק ביחס האפיסטמולוגי של האדם אליו בשלב התשובה, אלא גם ובעיקר **ביחס של הקב"ה אליו (אונטולוגיה)**: אם הקב"ה רוצה בכך והאדם עושה זאת משום רצונו – הרי זו מצווה, ואם האדם עושה זאת מרצונו-הוא, הרי זו עבירה: "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו [...] שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך [...] ומאחר שהשם יתברך רצה כן הרי הכל זכויות וזוכה לכפרה גמורה שביום הכפורים. שזה סוד השעיר לעזאזל, שאילו עשהו האדם עצמו היה עובד עבודה זרה גמור [...] רק שהשעיר הוא על ידי רצון השם יתברך, שהוא מצווה לשלחו לו – נעשה עוד מצווה ולא עבירה" (**צדקת הצדיק** מ, עמ' 14-15).

גם במאמרו, צדקת הצדיק ג, עמ' 165, טוען גרוסמן לקיום סינרגי בדברי ר"צ בין האפיסטמולוגיה האנושית לאונטולוגיה האלוקית, המסתתרת מאחורי מעשי הבריאה שקובעים את הזמן; סינרגיה זו עולה לטענת גרוסמן בפסקאות **בצדקת הצדיק** העוסקות במסכת ברכות ובקבלת עול מלכות שמים בשחרית ובערבית: "הזיקה שבין המציאות הטבעית ובין רובדי הנפש הפנימיים של האדם, רומזת למעשה על זיקה פנימית יותר, בין אופן הופעת ה' בעולם (הזמן האסטרונומי) ובין אופן קבלת מלכות ה' על ידי האדם (קריאת שמע)". לזיקה זו ביטוי הדדי: מצד אחד האדם נעתר להופעת הקב"ה בטבע: "בכל הענינים ומעשה חלוקת הזמנים שמוטבעים בעולם והנהגתו, הם גם כן אצל השם יתברך, כמו שאמרו [...] {ברכות נח, א}: 'מלכותא דרקייע כמלכותא דארעא [=בארץ]', וכן אמרו בברכות [ג], א"א איכא [=יש] משמרות ברקיע כי היכא דאיכא [=כמו שיש ...] בארעא' והוא לגבי השם יתברך [...] ראו לדבקה בו ולהתבונן במעשה השם יתברך לעשות גם כן [...] ההתבוננות הוא כפי ענין הזמן" (**צדקת הצדיק** יט, עמ' 7). מצד שני הקב"ה מתגלה לאדם לפי זמניו: "אתערותא דלתתא [=התעוררות מלמטה] בעבודת ה' מעורר למעלה דוגמתו, כמו שאמרו בזוהר {ח"א, לה, א; [...] וזהו 'איכא משמרות ברקיע' כי היכא דאיכא בארעא" (**צדקת הצדיק** כא, עמ' 8); וכדברי גרוסמן: "ביום, מקבל אדם על עצמו עול מלכות שמים, ובזה הוא נעתר לצורת התגלות ה' אליו. ומאחר ואדם מקבל על עצמו עול מלכות שמים של יום, גם ה' מתגלה אליו במידת יום. בלילה, מקבל אדם על עצמו עול מלכות שמים של לילה, וזהו הוא נעתר לשינויים שחלים גם אצל ה'. ומאחר, ואדם קבל על עצמו עול מלכות שמים של לילה, ה' מתגלה אליו במידת לילה" (עמ' 166).

<sup>781</sup> אליאור, קבלה וחסידות, עמ' 110.

האונטולוגית העצמית של האדם, ו'הייחוד הגמור' הוא השפעתו האונטולוגית על האלוקות, כביכול, באמצעות מחשבתו.

**שלישית**, ר"צ מוסיף על אלו את עיקר ההשפעה האונטולוגית, ב'כוח הפעולה' (5.2), הכולל עם המחשבה וההכרה האפיסטמולוגיות גם דיבור (כגון תפילה ותורה) ומעשה (מצוות וחטאים). ר"צ אמנם חורג מהשורש הקבוע ומ'הידיעה', אך כיוון שאין הוא נוטשם (כניטשה), 'הבחירה' הקונטינגנטית עצמה מקבלת פרדוקסליות ממשות אונטולוגית – וזו מאפשרת לה פרדוקסלית להוסיף כביכול קונקרטיביות ודינאמיות לידיעה, ולהשפיע במרחב האונטולוגי: להשפיע כביכול בעולמות האלוקיים (הוספת כוח בפמליא של מעלה) ולהשפיע במציאות הממשית של העולם-הזה (כגון: קידוש החודש, או חידוש העולם בחידושי תורה). במובן הזה, לפי הפרדוקס של ר"צ, 'הבחירה' מחברת את המטפיזיקה התיאורטית של האונטולוגיה האלוקית ('ידיעה') אל האונטולוגיה של המציאות הריאלית.

הפרדוקס של ר"צ אינו מתקיים אפוא בתוך האונטולוגיה עצמה ובתוך האפיסטמולוגיה עצמה (כפי שנראה בסעיפים הבאים) בלבד, אלא גם בינן לבין עצמן: בין האונטולוגיה, שהיא 'הידיעה', לאפיסטמולוגיה, שהיא 'הבחירה', המתקיימות כאחד ב'ייחוד הגמור', וב'שורש הנעלם'.<sup>782</sup>

### 6.2.2. אפיסטמולוגיה: אקזיסטנציאליזם, אסטרולוגיה, פסיכולוגיה וסוציולוגיה מול כינון עצמי

כאמור, הפרדוקס של ר"צ בין 'ידיעה' לבחירה' אינו מתקיים בין האונטולוגיה לאפיסטמולוגיה בלבד, אלא גם בתוכן-עצמן. כפי שראינו בפרק השני (2.3), הפרדוקס מתקיים בתחום האפיסטמולוגי האנושי עצמו, ביחס לשאלה האם מעשיו הבחיריים של האדם הם הקובעים את מהותו, או שמא זה נקבע על-ידי 'שורש הנשמה' הקבוע לו משמים ('ידיעה'); בעקבות רמ"י טוען ר"צ לקיומו של שורש כזה, המקביל כזכור (0.2, 1.5, 3.4, 1.6, 2.1) ליסובייקטי של האקזיסטנציאליזם (בעיקר) הדתי, שאותו האדם איננו יוצר אלא חושף. בהמשך לכך, ניתן להקביל את הפטליזם של השורש הקבוע גם לעמדות דטרמיניסטיות אחרות, שלחלקן מתייחס ר"צ במפורש ולחלקן בעקיפין.

ראשית, כיוון שהאונטולוגיה שבה עוסק ר"צ היא האלוקות האחדותית, תחום האסטרולוגיה הופך לביטוי אפיסטמולוגי: כפי שראינו (2.3), ר"צ מתאר כיצד גורל אומות-העולם נשלט על-ידי המזלות, ושורש נפשם של פרטים מאומות אלו נקבע על-ידיהם, בדומה להיקבעות 'שורש הנשמה' של היהודים בידי הקב"ה.

<sup>782</sup> בניגוד לפרדוקס בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה המוצג כאן, דברי אברמוביץ שהובאו בהערות 417 ו-525, מדגישים את האפיסטמולוגיה על חשבון האונטולוגיה. ואולם, אברמוביץ, לפני הספירה, אמנם מתאר תחילה התמקדות בתהליכים הפנימיים של האדם לפי ר"צ: "שכל מה שקיים בעולם הסובב מקורו בפנימיות האדם היהודי" (עמ' 50) והפער הקיים בין האדם והאל אינו "בין הפנימיות לחיצוניות" אלא "שוכן בתוך הנפש פנימה {...} מכאן עולה כי העבודה אינה השיכחה העצמית ואובדן המודעות (כבראשית החסידות, שחותר לביטול ה'איני') אלא להיפך – המטרה היא לגלות הכל, לחשוף לאדם את המונח בתוכו" (עמ' 51); אך לטענתו, מתוך אפיסטמולוגיה עמוקה זו צומחת ממשות אונטולוגית חדשה: "החידוש של ר' צדוק הוא בכך שהמודעות יוצרת אני חדש {...} שאיננו אגואיסטי כבתחילה אלא נחוה כהתגלות" (עמ' 50). מכל מקום, מדברינו עולה שלאונטולוגיה מקום נרחב יותר, כחלק שווה (איכותית ולא כמותית) בפרדוקס 'הידיעה והבחירה': כמקור לדיון, כמתן תוקף ממשי לבחירת האדם, ובהשפעה במציאות ובעולמות העליונים. בהקשר אחר מעלה אברמוביץ את הקיומיות המאפיינת את משנת ר"צ, שסותרת את המרחב הציבורי האונטולוגי-מוסרי: **בדברי סופרים** ג, עמ' 212, כותב ר"צ: "כל הקנינים של אדם הם שייכים לו בתולדה ובשורשו, וכמו שאמרו בריש סוטה (ב, א) דמכריזין קודם יצירה בת פלוני לפלוני וכן שדה פלונית לפלוני, שגם זה דוגמת זיווג שיש לו חיבור בשורש, ועל כך אמרו (שם מז, א): 'שלושה חינוות הן: חן אשה על בעלה ומקח על מקחו', דזהו הסימן שהוא זיווג ומקחו השייך לו, כאשר יש לו חן בעיניו והוא חושק בו דוקא. ועל כן אמרו (בבא מציעא לח, א): 'אדם רוצה בקב שלו יותר {מתשעה קבים של חברו} וכו', ואף על פי שהכל אחד וגם זה {תשעת הקבים של חברו} כשיקנה {אותם} יהיה שלו – אבל זה הוא מקחו ושלו בשורש, יש לאדם חשק בזה דוקא {...} ועל כן אמרו (בבא בתרא יב, ב) {...} על מי { שאין רוצה למכור אלא בדמים יקרים } שיש לשלם לו כך {, ובבית יוסף (חושן משפט, קעד) {...} הקשה על זה דזהו 'מידת סדום' שלא ליתן שלו אלא בדמים יקרים אף על פי שהוא לא חסר רק שחבירו נהנה {...} אבל באמת לתת את שלו לאחר לא שייך כלל 'מידת סדום', ד'אדם רוצה בשלו' והוא יקר אצלו {...} וגם { מה שיזכה בגורל הוא בירור מן השמים שהוא שייך לו ורוצה בזה דוקא {...} ובעילוי דמים (=בכסף רב) יוכל למכור בעולם הזה גם דבר השייך לו, כי כשנותן לו כל כך עד שיחשוק בזה יותר, זה מורה דבזה יוכל למלאות ולהשלים קנינים השייכים לו יותר."

על כך כותב אברמוביץ: "בעבר השני של החשיבה הכלכלית נמצאת היכולת { של ר"צ } למצוא גם בעולם הקניין הפרטי חוויה דתית משמעותית, שעשויה להעניק לרכושו של הפרט ערך מוחלט שאינו ניתן למדידה ולהשוואה. לעומת זאת נקודת המבט החברתית המגולמת בחשיבה של {...} 'כופין על מידת סדום', תראה {...} בכך { רק חוסר צדק, שכן {...} משמעותו של הקניין הפרטי מתפרשים ע"פ ערכם במרחב הכלכלי-חברתי המשותף, ובו גלויה לעין הפגיעה הכלכלית באחר" (אברמוביץ, חברתי וקיומי, עמ' 21). ואולם, גם כאן אין להסתפק בממד ההכרתי של עמדת ר"צ בלבד: כפי שכותב שם אברמוביץ, עמדת הקניין הפרטי של ר"צ אינה זהה לזו של גיון לוק ושל הקפיטליזם, אלא כ"מרחב בו מוצא היחיד את משמעות קיומו"; אך אם כך, ניתן לומר שכשם שהחוק החברתי מכיר בסכנה שהחוק הכללי ירמוס את זכויות הפרט, ובכך ש"הערך הסנטימנטלי" שברכוש מנצח לעיתים את השיקול הכללי (מתוך דאגה לכלל עצמו הבנוי מפרטים) – כך גם ר"צ מדגיש את הערך הרוחני-עצמי שיש לרכוש האדם, וזאת כחלק מהמרחב הציבורי-אונטולוגי, ולא רק כלי האדם עצמו והכרתו האפיסטמולוגית.

תחום נוסף העולה בקנה אחד עם היקבעות נפשית הוא ההיקבעות בידי התניות פסיכולוגיות לא-מודעות; ר"צ אינו עוסק בכך במפורש, אך כתביו רוויים בניתוחים פסיכולוגיים, והוא אף מזכיר לא פעם את דברי רמ"י על האפשרות להכיר את 'שורש הנשמה' הקבוע באמצעות החלום.<sup>783</sup>

ההיקבעות הנפשית של האדם יכולה להיות תלויה באופן דטרמיניסטי גם במוצא, בתורשה ובגנאלוגיה; ר"צ אמנם אינו עוסק בדטרמיניזם של התורשה הביולוגית, אך 'שורש הנשמה' הקבוע שעליו הוא מרחיב את הדיבור קשור בעובדת ההולדה לאם יהודיה, למי שהוא מזרע ישראל, כפי שהוא כותב במקומות רבים, למשל: "ובני ישראל יזרע אברהם אוהביי {ישעיהו מא, ח} כבר מלידה מבטן קבוע בהם אהבת השם יתברך, שהוא השורש נגד מדת 'הכתר' שאינו בתפיסת אדם"; "זרע ישראל לא ידח ממנו נדח {שמואל ב, יד, יד}, מאחר שקשורים בשורש בהשם יתברך".<sup>784</sup>

לכך ניתן לקשור את ההיקבעות הנפשית הסוציולוגית, בהבניה חברתית המעניקה לאדם את המרחב המושגי שדרכו הוא מבין את העולם ולפיו הוא פועל; גם לכך ר"צ אינו מתייחס ישירות, אך כפי שהראה אברמוביץ,<sup>785</sup> תפיסת הזהות היהודית שלו אינה בנויה על עובדת ההולדה לאם יהודיה בלבד, אלא גם על הקדושה המעשית בקיום תורה ומצוות – זהו אמנם צד 'הבחירה' בפרדוקס (כפי נראה מיד), אך יש בו גם הקשר חברתי, הקובע את תודעת האדם באופן דטרמיניסטי ('ידיעה'). וכך כותב ר"צ במכתב לידיד נעורים המתלבט אם לעלות לארץ-ישראל או להישאר באנגליה:

ואמת הוא הרבה יותר מזיק לילד המגודל שם אשר ילמד מנעוריו דרכי הילדים אשר כגילו שם ו"כי יזקין לא יסור" עוד אוולתו אשר גדל בה "ממנו" {משלי כב, ו}, מאשר יזיק לגדול המחונך בילדותו על ברכי התורה והאמונה במדינות אלו {...} כי הרבה חברים ושכנים הרעים עושים, ו"המקום גורם" {סוטה מה, א}, ו"קנאת סופרים תרבה חכמה" (בבא בתרא כא, א) ו"הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע" (משלי יג, כ) וכל ספרי קדש מרוז"ל מלאים מאזהרה זו להתחבר עם הטובים ותלמידי-חכמים ולגור במקום תורה {אבות ד, יד}.<sup>786</sup>

ר"צ מפציר בידידו לעלות ארצה, אם לא בשל קדושתה הרי משום ההקשר החברתי-חינוכי של ילדיו, שיקבעו את דרכו הרוחנית בבגרותו ובזקנותו. וכפי שראינו, לא רק היצר הרע גורם לחטא, אלא גם הסביבה החברתית של אומות-העולם שישראל מצויים בה בגלותם: "דשורש יצר הרע הוא באומות העכו"ם {...} דשורש מצד הרע, מה שאין כן בישראל דהמשילו {סנהדרין מד, א} ל'אסא דקאי בני הוצי' {=הדס שעומד בין הקוצים}, שהחטאים נמשכים רק על ידי החוחים {=אומות העולם} הסובבים לשושנה {=כנסת ישראל}."<sup>787</sup>

למרות זאת, כפי שראינו (2.3-2.3.1), ר"צ חורג מתפיסה של אקזיסטנציאליסטית של 'שורש קבוע' לעמדה של הבניה תרבותית (כניטשה), לפיה האדם מכוון את עצמו וקובע את 'השורש הנעלם' במעשיו הבחיריים ובשאיפתו לעוצמה; במקביל, ביחס לעם-ישראל קבע ר"צ שאין להם מזל אסטרולוגי – או שה'אין' הוא מזלם – ושלא המוצא או הסביבה (הפסיכולוגית או הסוציולוגית) בלבד קובעים את שורשם, אלא מעשיהם הבחיריים. אך בניגוד לניטשה (2.4), ר"צ אינו נוטש את 'הידיעה' האלוקית ואת השורש האקזיסטנציאליסטי, אלא יוצר פרדוקס

<sup>783</sup> על החלום כמגלה את שורש האדם, וכן על הדומה והשונה בין ניתוחי הפסיכולוגיים של ר"צ לעומת הפסיכואנליזה, ראו ליד ובהערה 569. ניתוחים אלו עולים גם בניתוח המידות האנושיות ותיקונן, בעיקר **בצדקת הצדיק** (ראו הערה 87), אך גם בפרשנותו למקרא ולמדרש, בניסיונו להבין את מניעהן של דמויות שונות; ראו למשל את ניתוח המניעים המטא-פסיכולוגיים של יצחק, רבקה, יעקב ועשו, בעניין גניבת הברכות, **בדברי סופרים** לח, עמ' 259-265, ו**בישראל קדושים** ז, טו-נד, עמ' 84-104.

<sup>784</sup> **צדקת הצדיק** קצו, עמ' 102; **פרי צדיק** ה, ואתחנן ה, עמ' לו. על קדושת ישראל התלויה במוצא, ראו אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 34 ואילך, הדין בדברי ר"צ הארוכים בנושא זה **בישראל קדושים**.

<sup>785</sup> אברמוביץ, **מגדל**, עמ' 30-31.

<sup>786</sup> אגרת הקדש, עמ' קכד-קכה. ר"צ טוען שגם **הדטרמיניזם של חוקי הטבע** (1.1.1) קובע את האדם, כגון תאוות היצר הטבועה בו, שבעבורה לא נאסר פגם הברית במפורש בתורה – אף שבכל זאת נתונה לו הבחירה ללמוד ממצוות מבני נח ואף מבעלי-החיים שדבר זה אינו מ'דרך ארץ' (על מושג זה ראו לעיל, הערה 614) וכך להתגבר על יצרו: "בכל התורה כולה לא נזכר בפירוש עוון דהוצאת זרע לבטלה, רק נזכר שנעשו דור המבול וער ועונן {בראשית ו, יב; שם לח, ז-י; ...} כי לא היה אפשר לכתוב האיסור בפירוש, מאחר שהשם יתברך יסד בטבע העולם שיארע זה גם כן לאדם באונס ויהיה צעקה גדולה על מה עשה ה' ככה לנו להכשילנו. רק הניחה תורה דבר זה ללמוד {...} ממצוות בן נח, דמ'ודבק באשתו {בראשית ב, כד} כמו דמיעטיה {=שמיעט} אשת חבירו {סנהדרין נח, ב}, הכי נמי {=כך גם} כל שלא באשתו {אלא לבטלה}. וכל מצוות בן נח הוא מכלל 'דרך ארץ שקדמו לתורה' {ויקרא רבה ט, ג}, וכן דבר זה גם כן מדרך ארץ, דיש לידע מעצמו שאינו מדרך ארץ לעשות כן, וכל הבעלי חיים אין עושים כן ואין לצאת מישוב העולם" (**צדקת הצדיק** קכא, עמ' 51; ההדגשות שלי).

<sup>787</sup> **מחשבות חרוץ** ד, יא, עמ' 16. וראו ליד ובהערה 640, על שיעבוד מלכויות החיצוני ו'שאר שבעיסה' (היצר-הרע) הפנימי, שמושפעים זה מזה.

ברמה האפיסטמולוגית עצמה, בין שורש זה (בפניו האקזיסטנציאליסטיות, אסטרולוגיות, פסיכולוגיות וסוציולוגיות) לתפיסה תרבותית של כינון עצמי. זהו 'השורש הנעלם' הנקבע על-ידי 'הבחירה' הקונטינגנטית, שגם בחסרונה היא עצמה 'שורש' אלוקי מוחלט: "יש בכל אדם חסרון בתולדתו ושורשו הנעלם שמזה נמצא בו גם כן חסרון בפועל ממש; והנה כל אדם הוא גם כן שורשו הנעלם מה' יתברך שהוא תכלית השלימות בלי שום חסרון. ואם כן הוא ממש שני הפכים בנושא אחד".<sup>788</sup> מציאות שני ההפכים כאחד דורשת מהאדם הכרה כפולה:

והנה זהו שני הפכים ממש, כידוע הקושיא דידיעה ובחירה, שבשכל האדם אי אפשר לתרצה כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה ה, ה) {...} כי באמת אצל ה' יתברך יוכל להיות שני הפכים בנושא אחד {...} כי "נעשה ונשמע" {שמות כד, ז} הם ממש שני הפכים, בסוד הידיעה {='נשמע'} והבחירה {='נעשה'}, רק אצל ישראל מתייחדים {בתמימות/שלימות; שבת פח, ב}. והתורה שהיא ההשתדלות {='בחירה'} הוא מן השמים {='ידיעה'}, שה' יתברך נתן דבר זה בעולם ולא מהשתדלותם {...} והתפילה שהיא הכרה דהכל בידי שמים {='ידיעה'} הנה זו מהשתדלות האדם {='בחירה'} {כי מצד שם האדנות ומדת 'המלכות' הוא להיות מקום להשתדלות}, כי בשעת השתדלות צריך להכיר שכל השתדלותו מה' יתברך, וה' יתברך רוצה בהשתדלותו על כן הוא משתדל; ובשעת ההכרה דהכל בידי שמים צריך לזה השתדלות להכיר כן, ולא יסמוך {ויאמר:} מאחר שהכל בידי שמים למה לו להתפלל מעתה, שיעזרני נגד היצר? – דמכל מקום על זה צריך השתדלות. וזהו בסוד היחוד כידוע.<sup>789</sup>

לטענת ר"צ, בשעת ההשתדלות על האדם להכיר שגם השתדלותו מה', ובשעת ההכרה שהכול בידי שמים להמשיך בהשתדלות במעשים בכלל ובהשגתה של הכרה זו בעצמה בפרט. הפרדוקס של 'שני הפכים בנושא אחד', מופיע אפוא גם באפיסטמולוגיה האנושית: ראשית, כעיקרון שבין אקזיסטנציאליזם ו'שורש קבוע' ובין תפיסה תרבותית של כינון עצמי בחירי; שנית, בהכרה הכפולה הנדרשת מהאדם, הן שיהכל בידי שמים והן בהשתדלותו. ואולם, האדם מטבעו הסופי אינו נושא הפכים; היותו נושא הפכים תלוי בהידמותו לקב"ה, האונטולוגיה המוחלטת שבסגולתה לשאת הפכים, כפי שנראה כעת.

### 6.2.3. אונטולוגיה פאנאתאיסטית: טרנסצנדנציה תאיסטית (התנגדות) כנגד אימננציה פנתאיסטית (חסידות)

גם בתוך הממד האונטולוגי עצמו מופיעה דיכוטומיה, בשאלת תפיסת האלוקות: האם זו תפיסה תאיסטית לפיה האלוקות היא ישות טרנסצנדנטית המרוחקת מן העולם, או שמא זו תפיסה פנתאיסטית לפיה האלוקות מצויה אימננטית בתוך העולם – תפיסה ששיאה אקוסמיזם המבטל את ממשות העולם. ראוי לציין שטיבה של התפיסה הראשונה קרוב לגישה אונטולוגית, משום שגם לעולם עצמו (ולא רק לאלוקות) ישנה ממשות, בעוד שטיבה של האחרונה קרוב לגישה האפיסטמולוגית, משום שהעולם הוא אשליה שעליה האדם צריך להתגבר בהכרתו. אך ביסודם של דברים עוסק גם הפנתאיזם באונטולוגיה, בממשות האל והעולם (וכפי שראינו [1.6] ביחס לשפינוזה, שהסיק פנתאיזם דווקא מתוך השגת הטרנסצנדנטיות) – ומאידך, גם לתפיסה הטרנסצנדנטית יש השלכות אפיסטמולוגיות, המכירות בקונטינגנטיות האנושית.

השקפתו האונטולוגית של ר"צ נעוצה בהבנתו את הייחודים. המחקר הציגו לרוב כנוקט בגישה פנתאיסטית, שאותה יחסו ליחוי"ע ולטענת 'הידיעה' ש'יהכל בידי שמים', המבטלת בסופו של דבר את יחוי"ת של 'הבחירה', שבהקשר זה מבטא את הטרנסצנדנטיות התאיסטית.<sup>790</sup> כיוון אחר הוצג בידי גרוסמן, שהציע לראות את היחס בין טרנסצנדנטיות לאימננטיות במשנת ר"צ כנובע מהביוגרפיה שלו: תחילת דרכו היתה בעולם הליטאי-מתנגדי, שבו פורש 'הצמצום' הלוריאני כפשוטו: הקב"ה צמצם עצמו והותיר חלל פנוי מאלוקותו לבריאת העולם, וכך נוצרה מערכת דואלית ותאיסטית, המפרידה בין העולם והאדם לאלוקות הטרנסצנדנטית; המשך חייו של ר"צ בעולם החסידי, שבו פורש 'הצמצום' באופן פנתאיסטי (ולמעשה – פאנאתאיסטי; ראו על כך בהמשך הסעיף)

<sup>788</sup> דובר צדק ד, אחרי מות נג, עמ' 162. וראו עוד שם, נא, עמ' 160: "שאצל ה' יתברך יוכל להיות שני הפכים בנושא אחד, דהיינו שורש טוב ושורש רע כנ"ל, שאין מובן לשכל אדם, רק אצל ה' יתברך מובן". אך זהו כבר ביסוס הפרדוקס על האונטולוגיה האלוקית, כפי שנראה מיד (6.2.3), ולא תיאורו באפיסטמולוגיה האנושית עצמה.

<sup>789</sup> שם, עמ' 191.

<sup>790</sup> חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 217; ליוור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 128-138; רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 300, כותב שהעובדה שהאלוקי מתגלה גם בפסיכולוגיה האנושית היא "ללא ספק מסקנות מרחיקות לכת ביותר מההשקפה האימננטית פנתאיסטית. לית אתר פנוי מיניה גם לא בעולמנו הפנימי. אלו הן העמדות ההופכות את הגישות הללו לחסידות הרדיקלית", ולמעשה מדגיש גם הוא את הפנתאיזם האימננטי של ר"צ.

שלא-כפשוטו: כאלגוריה בלבד או כאשליה אפיסטמולוגית של האדם, כשלאמיתו של דבר הכול מצוי באלוקות השרויה בו אימננטית כלפני הבריאה. לדעת גרוסמן, ר"צ לא נטש את עברו המתנגדי כשעבר לחסידות, אלא פיתח עמדה מורכבת וקוטבית, בה מצויות שתי התפיסות זו לצד זו, ולטענתו זוהי הסתירה היסודית במשנתו.<sup>791</sup>

ואולם, כפי שראינו (3.1, 3.2), טענתו של גרוסמן קשה מכמה בחינות. ראשית, ייחוסו של גרוסמן את הטרנסצנדנטיות ל'בחירה' וליחוי'ת, ואת האימננטיות ל'ידיעה' וליחוי'ע אינו מוכרח: יחוי'ת אמנם מתייחס **אונטולוגית** לדואליות שבין מלך לעם, השגת הבורא מתוך הבריאה שהיא עקרונית ביטוי לתאיזם; אך ספירת 'מלכות' שמייצגת אותו היא גם 'השכינה' (3.1, 3.3.1, 4.2.1), הביטוי לנוכחות האלוהית האימננטית בכול – והכרה **אפיסטמולוגית** (מיסטית או פילוסופית) בכך יכולה להוביל לפנתאיזם אלילי, כהשגתו הראשונית של אברהם שהסתפקה בהכרת האלוקות שבתוך העולם ולא מעבר לו. במקביל, יחוי'ע אמנם מבטא **אונטולוגית** את העובדה שהכול אלוקות, ולפיכך היא מצויה בכול באופן אימננטי ופנתאיסטי; אך הכרה **אפיסטמולוגית** בכך יכולה להתגלות גם כביטוי לאחרות הטרנסצנדנטיות של האלוקות, שאינה נתפס בהכרה האנושית ואחרותה מחייבת יחסים תאיסטים של חוק ומצווה לגבי האל.<sup>792</sup>

שנית, בניגוד לדבריו, כפי שראינו בסעיף הקודם הסתירה היסודית במשנת ר"צ אינה מצויה באונטולוגיה ובתפיסת האלוקות שבין אימננטיות לטרנסצנדנטיות, אלא בין 'ידיעה' ל'בחירה' בכלל, כפרדוקס המשתקף ומשתלשל לכמה מרחבים. שלישית, בניגוד לקוטביות שמציע גרוסמן, מדברינו עולה פרדוקסליות שבה 'הידיעה' ו'הבחירה' מצויות **יחד**; במובן הזה, נכונים דברי גרוסמן לגבי עצם השניות במשנת ר"צ ביחס לאימננטיות ולטרנסצנדנטיות: זהו ביטוי של הפרדוקס במרחב האונטולוגי, 'הייחוד הגמור' בין יחוי'ע ליחוי'ת (3.3), וגם בתוכן-עצמן, שכן שניהם מבטאים את הטרנסצנדנטיות והאימננטיות כאחד. ואכן, ר"צ טוען שהפרדוקס בין 'ידיעה' ל'בחירה' מתקיים דווקא וקודם-כל אצל הקב"ה, שהוא האונטולוגיה המוחלטת:

וזהו סוד הידיעה ובחירה, שתירץ בו האריז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף {עמ' רפא-רפב}, דהידיעה במקום אחר והבחירה במקום אחר {...} וגם בסוף {תיקוני} הזוהר חדש {קכא, א-ב; ...} דרצה לומר ממש תירוץ הרמב"ם {משנה **תורה**, תשובה ה, ה}, שאין ידיעתנו כידיעתו, ולידיעת ה' יתברך אין הבחירה מכחשת כלל, אף על פי שהיא היפך הידיעה, ואי אפשר לשני הפכים בנושא אחד – זהו לגבינו, אבל לגבי ה' יתברך – אפשר, וכמו שכתב {מהר"ל} בהקדמת ספר גבורות ה'.<sup>793</sup>

ר"צ מפרש את דברי האר"י **והזוהר יחד עם דברי הרמב"ם על אחרותה המוחלטת של הידיעה האלוהית (4.1.1)**, כביטוי לפרדוקס המובנה של האונטולוגיה האלוהית בין 'ידיעה' ל'בחירה', שאינן מכחשות זו את זו.

<sup>791</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 458-460; לגבי מרכזיות הפרדוקס בין אימננטיות לטרנסצנדנטיות ראו שם, עמ' 474, הערה 45: "שורש התפיסה הפרדוקסלית נעוץ בתפיסת האלוהות הכפולה שלו [=ר"צ; ...] ולשורש זה תוצאות רבות, כפי שהראתה ליוור. " ליוור אמנם אינה דנה בשאלת הטרנסצנדנטיות והאימננטיות בתפיסת האלוקות של ר"צ, אך בעמ' 460, הערה 13, טוען גרוסמן שתוצאות הדיון שלו עולים בכל עבודתה. בעמ' 463 ואילך, טוען גרוסמן שר"צ מבקר בסופו של דבר את קביעתו החסידית הראשונית ש'הכל בידי שמים', ממנה עולה אקוסמיזם מוחלט, ומציב לצדה תאיזם מתנגדי טרנסצנדנטי. בעמ' 468-469 הוא מציג את ההשתמעות האפיסטמולוגית של הפרדוקס, העולה מרסיסי **לילה יא**, א, עמ' 11-12: לימוד תורה הוא האימננטיות המלאה את העולם ויורדת אל האדם, ואילו התפילה היא ביטוי לטרנסצנדנטיות בה האדם חורג מן העולם אל האל המרוחק ממנו (אף שבניגוד לחלוקה זו, בהקשרים אחרים ר"צ מציג את התפילה כ'יחיי שעה' [שבת י, ב] של והאימננטיות האלוהית בעולם-הזה, לעומת התורה כ'יחיי עולם' החורגים לטרנסצנדנטיות של העולם-הבא; ראו למשל **מחשבות חרוץ** טו, ד-ה, עמ' 119-120). על הצמצום כפשוטו או שלא-כפשוטו, ועמדות החסידות וההתנגדות בעניין, ראו 1.5.3.2, ובהערות 343-344.

פכטר, השווית הרצון, עמ' 250, קובע שהשקפת ר"צ היא פנאנתאיזם שאינו מבטל את משמעות העולם-הזה והיא עומדת בניגוד גמור לעמדת רמ"י, אותה מתאר פכטר כאקוסמיזם, השולל לגמרי את העולם-הזה. אכן, כפי שראינו בפרקים הקודמים, בעוד שהאקזיסטנציאליזם הדתי של רמ"י הוביל בסופו של דבר לשלילת 'הבחירה' והעולם-הזה בהתגלות הרצון האלוהי בלבו ובשורשו של האדם ('ידיעה') – ר"צ חותר לפרדוקס המעניק ממשות לקונטינגנטיות של 'הבחירה' האנושית ושל העולם-הזה, ככאלו (2.3). עם זאת, לעיל (0.2) ראינו שלפי כהן גם עמדת רמ"י מורכבת יותר ובניגוד לדברי פכטר אין היא שוללת את העולם-הזה ואת הבחירה האנושית לחלוטין, שכן אף שהיא מעניקה דומיננטיות לשורש הקבוע ולידיעה', היא גם מעניקה לאדם עוצמה ואוטונומיה.

<sup>792</sup> ראו ליד הערות 451 ו-462.

<sup>793</sup> **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון נה, עמ' 183. ר"צ אמנם מתחיל בקביעה הקוטבית של האר"י (1.5.3.2) ושל **הזוהר** (1.5.3.1), אך ממשיך בדברי הרמב"ם על 'הידיעה' האלוהית שאינה כדעתנו, טענה שאותה הוא מסביר לפי דברי המהר"ל ב**גבורות ה'**, עמ' טו-ז, על נשיאת הפכים האלוהית, כלומר כפרדוקס ולא רק כקוטביות (ראו את פרשנותו של ר"צ לרמב"ם לעיל, 4.1.1). את דברי ר"צ כאן ניתן להסביר לא רק כעוסקים בפרדוקס בתוך האונטולוגיה כפי דברינו כאן, אלא גם כעוסקים בפרדוקס שבין האונטולוגיה לאפיסטמולוגיה, שאותו ראינו לעיל, 6.2.1. ואכן, בריל, **מיסטיקה**, עמ' 187, טוען שפסקה זו מבטאת דטרמיניזם "תיאולוגי", כלומר **אונטולוגי**, אך טוען שר"צ אינו נוטש את הדטרמיניזם "הלוגי", כלומר **אפיסטמולוגי-קיומי**, שבו הוא מטשטש, כדרכם של מיסטיקנים, את הפער בין האל לאדם וכשם שהאל יכול לשאת הפכים כך יכול גם האדם.

כאמור, גרוסמן מייחס את התאיזם הטרנסצנדנטי להתנגדות ואת הפנתאיזם האימננטי לחסידות; אך כמו שהטרנסצנדנטיות והאימננטיות האונטולוגיות התהפכו ברמה האפיסטמולוגית (כשדווקא התאיזם הוביל לאימננטיות, ודווקא הפנתאיזם הוביל לטרנסצנדנטיות) ואת שתיהן ניתן לייחס הן 'לידיעה' והן 'לבחירה' – כך גם לגבי החסידות וההתנגדות: 'הבחירה' נגזרת בפשטות דווקא מהשקפתה האונטולוגית הטרנסצנדנטית של ההתנגדות, היוצרת שניות בין בורא לנברא, ולכן מעמד עצמאי ובחירי לאחרון; הדבר ניכר למשל במאמץ האינטלקטואלי העצמאי שאליו חתרו המתנגדים בלימוד תורה דווקא דרך השכל האנושי, ללא התכוונות מעבר לכך לדבקות ולעיתים תוך דחייה של השגות ללא מאמץ כמו התגלות 'מגיד'.<sup>794</sup>

עם זאת, כפי שנראה להלן (6.2.4), אף שנחלקו החוקרים בדבר מהותה של החסידות, המכנה המשותף לכל הדעות הוא האנתרופוצנטריות שתנועה זו יצרה: במרכזה מצויים האדם ותיקון מידותיו, תיקון שבו תלויים העולמות כולם. ודאי שהאדם הוא הנושא המרכזי לפי הפרשנות האקזיסטנציאליסטית (בובר), לפיה הקיום האנושי קודם למהות האלוהית המטאפיזית, והמטרה אינה הדבקות בעולמות העליונים אלא הפנייה אל האחר בעולם-הזה. גם הדגש המאגי הנוסף על האקסטזה (אידל), מחזק את מרכזיות האדם וכוח השפעתו בעולם. אך אפילו לפי הפרשנות (שלום ותלמידיו) שהדגישה את המיסטיקה הקוואיטיסטית והדבקות בעולמות העליונים, האדם הוא המרכז בחסידות, שכן זו עושה פסיכולוגיזציה אנתרופוצנטרית למושגי הקבלה העוסקים בעולמות האלוהיים – וכאמור, התיקון הכולל של העולמות תלוי בתיקון האדם, אף אם שיאו דבקות מיסטית של ביטול עצמי. בהקשר זה, תפיסת הצמצום שלא-כפשוטו החסידית (1.5.3.2-1.5.3.3) מחזקת אפיסטמולוגית את כוחו היוצר של האדם ליעבודה מאהבה' אינטימית של האלוהות המצויה בכל וכחלק ממנה-עצמה.

ר"צ יכול היה אפוא לסמוך את תפיסת 'הבחירה' שלו לאו דווקא על עברו המתנגדי, אלא גם על החסידות שאליה עבר, בעיקר בעוברו לחצר החסידית הנמנית על שושלת פשיסחא המדגישה את החידוש האינדיווידואלי המתמיד (כפי שנראה מיד); וכזכור (1.5.3.4, 4.1) התפיסה האיזביצאית הפטליסטית שאליה ספציפית הצטרף ר"צ, כשם שהיא מורה על פסיביות, כך היא הופכת לכוח המדרבן את האדם לפעול בעצמאות ובעוצמה יתירה ואף פורצת (יעת לעשות לה' הפרו תורתך!), שכן כל מעשיו הם גילוי אלוהי.

וכמו לגבי 'הבחירה' שאינה שייכת רק להתנגדות, כך גם לגבי 'הידיעה': זו נגזרת בפשטות מהפנתאיזם האונטולוגי החסידי של 'צמצום כפשוטו', לפיו הכול אלוהות; ואולם, גם הטרנסצנדנטיות האינסופית של האל הפכה לתודעה אפיסטמולוגית המלווה את 'העבודה מראה' המתנגדית, את תחושת האפסות הקונטינגנטית של האדם והעולם-הזה מול האינסופיות האלוהית שהיא למעשה 'הידיעה' המוחלטת.<sup>795</sup> כך למשל במשנתם של רש"י ור' חיים מוולוז'ין, ששניהם השפיעו על ר"צ: כפי שהראתה תמר רוס, רש"י הציב עמדה תאיסטית (אף יותר מר' חיים!) בתוך עמדתו החסידית-פנתאיסטית; במקביל, ר' חיים מוולוז'ין הציב עמדה פנתאיסטית-אימננטית מתוך

<sup>794</sup> גרוסמן (לעיל, הערה 791) תולה בטרנסצנדנציה את יחוו"ת, ומכאן גם את 'הבחירה' – וממילא רואה את צעירותו של ר"צ כמתנגד כמקור 'לבחירה', ואת מעברו לחסידות ולהשקפתה הפנתאיסטית כמקור 'לידיעה'. הכהן, חנוכה, עמ' 233-234, תולה את היצירתיות של ר"צ מייחס לתושב"ע ישירות בעברו המתנגדי, בו הלמדנות מיוסדת על שכל אנושי עצמאי, ובהשפעת הגר"א שניתן להבין מדבריו שהתושב"ע היא מהפכה וחידוש של התושב"כ. גם אלמן, נבואה, עמ' 13-14, מייחס את דיוניו של ר"צ בתושב"ע לעברו המתנגדי. על הדחייה של הגר"א את המלאך 'המגיד' שהתגלה לו כדי להשיג את חידושיו בעצמו, ראו לעיל, הערה 743.

<sup>795</sup> לפרשנויות המחקריות השונות לחסידות, ביניהן האקזיסטנציאליסטית (בובר) והמאגית (אידל) המעניקות מרכזיות לקיומו או למעשיו של האדם, ראו 6.2.4. שלום ותלמידיו אמנם מפרשים את החסידות כמיסטיקה קוואיטיסטית החותרת לביטול העצמיות והעולם-הזה לטובת דבקות בעולמות העליונים – אך ראשית, כפי שכותב שלום: "התנועה המיסטית ביהדות עברה שני שלבים: אחד בעל אופי תיאוסופי בעיקרו שמצא את מקומו בקבלה ואחד בעל אופי אנתרופוצנטרי (שבמרכזו התעניינותו עומד האדם). שלב זה התגשם בחסידות מיסודו של ר' ישראל בעל-שם" (שלום, דבקות, עמ' 325; ההדגשות שלי). שנית, שלום מוסיף (עמ' 345-346) שהחסידות אינה פנתאיזם של זיהוי העולם עם האל כך שדבקות משמעה אחדות של ביטול האדם באל, אלא פאנאנתאיזם, שכפי שנראה מיד לגבי ר"צ עצמו, אינו מבטל את העולם אלא מוצא את ממשותו מתוך קיומו באל – וכפי שראינו בדברי שלום לעיל, הערה 556, אפילו לפי אותם צדיקים שכן נקטו בפנתאיזם, הדבקות אינה מובילה להיעלמות ה'אני' אלא לגילוייה מחדש של הזהות הרוחנית, להכרה עצמית, לקבלת שם 'אדם' שהוא ממשותו העצמית העצמאית והיצירתית.

בסמינר שהתקיים באוניברסיטה העברית בשנת תשס"ז, בנושא הקבלה באיטליה בתקופת הרנסנס, טען משה אידל שהחסידות הביאה לשיא את ההומניזם ותפיסתו את האדם כישות יצירתית עצמאית העומדת במרכז הבריאה וכמטרתה – תפיסה שהחלה ברנסנס, הושפעה מהוגים ומקובלים יהודים ושהבשה והשפיעה עליהם, ואלו בתורם השפיעו על החסידות. הדגשת כוחו של האדם המקבל דירבון דווקא מתוך הפטליזם האיזביצאי מצויה בדברי הרב שג"ר לעיל, ליד הערה 526, והוא ניכר כמובן באנטינומיזם של הפרת התורה, הנוכח במשנת רמ"י באופן דומיננטי (ראו 0.2, 1.5.3.4).

עמדתו המתנגדת-תאיסטית עצמה.<sup>796</sup> ר"צ מציג אפוא פרדוקס בין (בהתאמה) טרנסצנדנטיות ואימננטיות, תאיזם ופנתאיזם, התנגדות וחסידות, וצמצום 'כפשוטו' ו'שלא-כפשוטו'.

את הפרדוקס ביחס לעברו המתנגדי יחד עם מעברו לחסידות, ניתן לתאר באמצעות המושג 'המתקת המר במר' שתואר לעיל (4.3.4), ולפיו ר"צ בוחר לברר את החסד הנובע מן הדין עצמו, ולא להסתפק בחסד בלבד; הבנה זו יכולה אולי להאיר גם את יחסו הכללי של ר"צ לחסידות, ומדוע בחר דווקא בחצר פשיסחא-קוצק.

כפי שראינו (0.1.2), ר"צ אינו מוחק את עברו המתנגדי אלא מבצע בו 'אתהפכא', שעם שיש בה טרנספורמציה היא משמרת את הממשות הקודמת. אם נמשיך את הזיהוי של גרוסמן ביחס לחסידות ולהתנגדות אל מושגי הדין והחסד של ר"צ, הרי שההבלטה הליטאית את הלמדנות הדקדקנית ואת הטרנסצנדנציה של עבודת ה' ביראה מאפיינות אותה כמידת-הדין, העומדת מול החסד של החסידות, מול העבודה מאהבה המבקשת את קרבת האלוקים האימננטית.

ר"צ אינו מוותר על הדין המתנגדי ומוצא אותו בחצר פשיסחא-קוצק, שגם היא מאופיינת בלמדנות ובחתיירה הבלתי-מתפשרת לאמת אישית בבחינת "יקוב הדין את ההר"; בחצר זו התעצבה דמות 'החסיד-הלמדן', החותרת להשגת הדבקות החסידית בקב"ה מתוך מאמץ אינטלקטואלי דווקא בלימוד התלמוד ולא דווקא בלימוד הקבלה (כ'למדן-חסיד'), בשל הדגשתו את הדבקות, הטהרה והקדושה שהלימוד דורש. ר"צ מצא את מקומו דווקא באיזביצה, שכן בה עבודת ה' בטהרה-עצמית לא מוקדה רק למדע, כמו בפשיסחא, אלא חתרה לרתום גם את הלא-מודע והלמדנות קושרה בה לתיקון החטא, ההופך לגורם חיובי בלימוד.<sup>797</sup>

לפי זה מצטיירת מסורת פשיסחא כמבליטה את הדין, ומה אפוא מקומה במסורת החסד של החסידות? במה היא שונה מהתפיסה המתנגדת? מתוך 'המתקת המר במר' שמציב ר"צ, ניתן להציע בהכללה, שבעוד שמטרת התפיסה

<sup>796</sup> לטענה שר"צ מגיע למסקנה של 'ידיעה' (ואף פנתאיסטית!) מתוך השקפה מתנגדת דווקא, ראו פכטר, השווית הרצון, עמ' 250, הערה 39, המייחס זאת לר' חיים מוולוז'ין בנפש החיים. רוס, צמצום, עמ' 155 ואילך, טוענת שר' חיים מוולוז'ין, תלמיד הגר"א, נוקט בעמדה של צמצום 'שלא-כפשוטו', הקרובה לעמדת רש"י, אך מגיע למסקנות שונות לחלוטין. לשיטתה, שניהם מציגים שלושה אספקטים של המציאות: 1. אקוסמיזם מוחלט: האלוקות בלבד מצויה והיא מעבר לאור 'סובב'/'ממלא', 'מצדו'/'מצדנו', ולגביה העולם 'כלל אינו קיים ואף לא 'אלי' המבטלו. 2. אקוסמיזם יחסי: האלוקות מצידה ('הווי"ה', 'עיוולים'), בחינתה המוסתרת מהעולם לאחר הצמצום, היוצר כביכול עולם נפרד מהאלוקות; בחינה זו היא ההשגה הטובה ביותר שיכול האדם להשיג והכרתה מביאה בעצם לביטול הצמצום והעולם: ר' חיים מכנה זאת 'אור ממלא', שכן **אונטולוגית** רק הוא קיים בכל, בעוד העולם הוא אשליה; רש"י מכנה זאת 'סובב' שכן **אפיסטמולוגית** הוא בלתי-נתפס וסובב מעל לברואים. 3. הבחינה בה מתגלה האל בעולם לאחר הצמצום ('אלקים', 'קו'); ר' חיים מכנה זאת 'סובב' מבחינה **אונטולוגית**, ורש"י מכנה אותו 'ממלא' **אפיסטמולוגית**. שניהם סבורים שבשלב 2 התרחש צמצום **שלא-כפשוטו** לקראת שלב 3; ההבדל הוא ביחס בין שלבים 1 ל-2: **דווקא רש"י החסיד מבקש להימנע מפנתאיזם**, ולפיכך טוען שהצמצום התרחש רק בשלב 2 באור אינסוף, ואילו על האלוקות האינסופית והאקוסמית (שלב 1) אין כלל לדבר ואין בינה לעולם שיתוף סובסטנציאלי; היחס בין אינסוף לאור אינסוף הוא כבין השמש לקרניה. לעומתו סובר ר' חיים, שהצמצום בשלב 2 **אינו כפשוטו**, אך הוא מתרחש גם באינסופיות עצמה (שלב 1) **כפשוטו** כדעה המתנגדית; בכך יוצר ר' חיים הבדלה בין העולם האלוקות, אך במקביל גם אפשרות של דיבור על הממד האקוסמיסטי ולמעשה נוצר **קשר מהותי-פנתאיסטי** בין עולם האלוקות לעולמות התחתונים, קשר של **אימננטיות** (כמו בעמדה החסידית) ההולכת ונעלמת הדרגתית; בכך יוצר ר' חיים **אימננטיות תאיסטית**.

למחלוקת זו השלכות על שלב 3, מבחינתנו: לדעת ר' חיים יש קשר **אונטולוגי** אימננטי בין העולמות, אך הוא שומר מפנתאיזם מוחלט בטענה שהאור מצומצם כל-כך בעולם העשייה שהוא כבר מחולן לגמרי ורק מסמל את מקורו האלוהי, ושמבחינה פונקציונאלית **אפיסטמולוגית** של הנהגה והשפעה עולם העשייה מנותק מהאלוקות, חוץ מלימוד תורה היוצר בכל-זאת קשר אימננטי. לעומתו טוען רש"י, שפונקציונאלית **אפיסטמולוגית** יש מגע עם האלוקות המוחלטת, אך מהותית **אונטולוגית** הוא יוצר נתק גדול אף מזה של ר' חיים, שכן הוא מדבר על צמצום נוסף ועל 'זריקה' ובריאה יש מאין (ולא השתלשלות הדרגתית) בין שלב 2 ל-3, ובכך יוצר **עמדה תאיסטית בתוך גישה אקוסמית**. מכאן חתירתו של ר' חיים להוסיף קדושה גם בעולם-הזה עצמו על-ידי לימוד תורה, למרות שהאינסופיות נסתרת ואין במעשי האדם להוסיף עליה, אלא רק לאספקט הנגלה ממנה בעולמות המשתלשלים ממנה; רש"י לעומתו חותר להתגבר על אשליית הצמצום, היוצרת ניתוק בין עולם המעשה לקדושה, להפוך את הקדושה הנבדלת למצויה בכול, ליישם את נקודת המבט 'מצדו' בעולם הנברא בביטול מעמדו הריאלי ובהפיכת הרע לטוב בהחזרתו לשורשו האלוהי.

כפי שנראה מיד, פרדוקס 'הידיעה' והבחירה' מתקיים לגבי משנת רש"י עצמה, בחיבור בין הפאנאנתאיזם המשמר תאיזם לפנתאיזם שמבטלו; באותו אופן ניתן להשליך את הפרדוקס למשנת ר' חיים, בחיבור בין התאיזם לאימננטיות הנגזרת ממנו. עם זאת, נראה שהפרדוקס של ר"צ רחב יותר, בחיבור בין פנתאיזם חסידי לתאיזם מתנגדי; מתוך כך ניתן להציע שהפרדוקס של ר"צ (בין חסידות וכפשוטו לבין התנגדות ו'שלא-כפשוטו') כולל גם את הפרדוקסים הפנימיים של רש"י ור' חיים, שמשניהם הושפע (ראו על כך נאור, נפש החיים; וראו הערות 454, 802) ואף את הפרדוקס בין שניהם: 'הבחירה' היא קיומו הנפרד של העולם-הזה כמו אצל ר' חיים, והיא האפשרות לקדשו במעשים, המקבלים ממשות מהקדושה ההדרגתית הנסתרת בו ('סובב'); 'הידיעה' היא האינסופיות שכלל אין בה צמצום, הקדושה האונטולוגית שכנגד עולם העשייה, והצורך האפיסטמולוגי לאיין את העולם-הזה כדי להביאו לקדושה הממלאת כול. לפי רש"י אין ממשות כלל למעשה הבחירי הקונטינגנטי שהוא אשליה לעומת אור אינסוף; ר' חיים אמנם מעניק לו ממשות כלשהי מתוך הקדושה ההדרגתית, אך זו חושפת למעשה את התבטלותו בתוכה; לפי ר"צ, לעומתם, הממשות ההדרגתית והקונטינגנטית של 'הבחירה' (לפי ר' חיים) ממשיכה להתקיים דווקא משום ש'הידיעה' של אור אינסוף (לפי רש"י) מעניקה לה ממשות ככו. במקביל, לפי ר' חיים כוח 'הבחירה' מוגבל לאדם ולעולמות התחתונים בלימוד תורה בלבד – אך לפי ר"צ הממשות שמעניקה לה 'הידיעה' (אור אינסוף), מאפשר לה להוסיף כביכול דינאמיות לקביעות המוחלטת של 'הידיעה', כלומר גם בעולמות העליונים ובמעשים שונים מעבר ללימוד תורה.<sup>797</sup> ראו ליד ובהערה 791. על האינדיווידואליזם של פשיסחא-קוצק, ראו הערה 82. על 'החסיד-למדן', ראו בריל, **מיסטיקה**, עמ' 5-8; על עבודת הטהרה העצמית גם בלא-מודע, ראו שם, עמ' 87; ועל חיבור הלמדנות עם תיקון החטא ראו שם, עמ' 26-29.

המתנגדית היא הדין, עבור המסורת הפשיסחאית לדין אמנם יש עדיפות על החסד, אך זאת רק בהיותו אמצעי קונטינגנטי לחסד המוחלט.

בזרמי חסידות מסוימים חתרו לחסד באמצעות החסד עצמו, ובהיפגשם ב'דין' (ייסורים או חטא) הוסיפו עליו אהבה וחסד, בהנחה שריבוי הטוב יבטל את הרע; ר"צ מזהה סדר כזה מצדו של הקב"ה: "הסדר מצד השם יתברך בקבלת התורה: 'אנכי' ואחר כך 'לא יהיה' {שמות כ, ב-ג}, **שיוקבע הקדושה, ואחר כך ממילא נעקר היצר הרע** { **שיר השירים רבה א, טו** }, כמו שהיה קודם הקלקול, 'האלקים' עשה 'את האדם ישר' {קהלת ז, כט}."<sup>798</sup> אך מילוי העולם בחסד ואהבה, ב'אנכי' שמצד הקב"ה, הוא מילוי ב'ידיעה' המוחלטת המבטלת את היבחירה' והדין הקונטינגנטיים, ולפי ר"צ הוא גם עלול לחזק את הרוע (בנטרול האשמה ואחריות התיקון, ואף בהצדקה שהחטא הוא רצון ה' לכתחילה). לכן מבקש ר"צ את החסד כמסורת החסידות, אך את זה העולה מהדין עצמו, כמסורת המתנגדים; לפיכך –

מצד האדם, **שעיקר ההשתדלות ביראה**, כמו שכתוב {דברים י, יב}: מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה, **ואחר כך בא אהבה ממילא** מצד השם יתברך {...} וכן בפסוק: 'סור מרע ועשה טוב'.  
ענין 'אנכי' ו'לא יהיה לך' שהוא גם כן כלל מצוות עשה ולא תעשה. {אך} דהנה בפסוק נאמר: 'סור מרע ועשה טוב', שמקודם צריך לסור מהרע להוריק כל הרע מהלב כסיל {לשמאלו}; קהלת י, ב} ואז יוכל להכניס דברי תורה בלב שהוא 'ועשה טוב'.<sup>799</sup>

בבואו לפשיסחא מוצא אפוא ר"צ לא רק את התאיזם והלמדנות הליטאיים אלא גם את הפנתאיזם והדבקות החסידיים, מתוך הלמדנות עצמה; הוא מביא את הדרך הפשיסחאית לשיאה, כשהוא מגלה את העבודה מהאהבה והחסד של החסידות שלא בהוספת מתיקות של חסד, אלא מידה כנגד מידה – מתוך המרירות של הדין עצמו, מתוך עצם הדקדקנות והעבודה מיראה של ההתנגדות, ב'המתקת המר במר'; בכך הוא מבצע 'אתהפכא' הכוללת פרדוקסלית את שני מהלכי חייו יחד.

בדברים לעיל תוארו זו כנגד זו שתי גישות קיצוניות העולות בדברי ר"צ, שלבסוף עומדות יחד כפרדוקס: תאיזם טרנסצנדנטי מול **פנתאיזם** אימננטי מלא ואקוסמיסטי. ואמנם, פרדוקס זה יכול להתבטא כאחד בהשקפה שלישית, או במושג שלישי הנושא את הראשונים יחד. גרוסמן טוען שהגישה החסידיה שממנה ינק ר"צ את האימננטיות, איננה **פנתאיזם** מלא, לפיו הכול אלוהות, אלא **פאנאנתאיזם**, שעמדתו נוסחה על-ידי הרמ"ק כך: "אלוה כל נמצא ולא כל נמצא אלוה."<sup>800</sup> גרוסמן מדגים זאת במשנת רש"י, שממנו הושפע ר"צ רבות, וטוען

<sup>798</sup> פרי צדיק ג, בחוקתי ב, עמ' דש-שה; ההדגשות שלי. **שיר השירים רבה א, טו**: "בשעה ששמעו ישראל 'אנכי ה' אלהיך' {שמות כ, ב} נתקע תלמוד תורה בלבם {...} בשעה ששמעו ישראל 'לא יהיה לך' {שם, ג} נעקר מלבם יצר הרע".

<sup>799</sup> פרי צדיק ג, ראש חודש אייר ה, עמ' קס, ההדגשות שלי; שם ה, ראה ח, עמ' קיד. בריל, **מיסטיקה**, עמ' 275-277, טוען שר"צ מערב את היצירתיות של לימוד התורה הליטאי עם הרוחניות החסידית, בעיקר זו האינטלקטואלית של חצרות קוצק וחב"ד, החותרות מעבר לרציונלי; לדעתו, ר"צ מדגיש את הצד החסידי. בניגוד לכך, מדברינו עולה שר"צ חותר לפרדוקס גם כאן: התאיזם הליטאי עם הפנתאיזם החסידי; וראו עוד בהערה 808. בניגוד לתזה העקרונית שלו על המיסטיקה **האינטלקטואלית** (ראו הערה 523), בריל מדגיש כאן את העדפת ר"צ למה שמעבר לאינטלקט; אך גם כאן חוזרת הפרדוקסליות, שכן גם בהשגה זו ר"צ ממשיך להחזיק גם באינטלקט וברציונלי: "ועיקר בריאת האדם היה להשתמש בשכלו {...} דזהו עיקר מלכותו יתברך כשמושל על שכל האדם, שזהו עיקר צורת האדם שכל הנהגת האדם הוא בשכלו" (**רסיסי לילה מו**, ה, עמ' 109-108); וכפי שהראתה ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 85-76, הדבר נכון לא רק לצדדים הרציונליים של החיים, אלא אף לצדדים המטא-רציונליים, כגון בהסברים הרציונליים (אף אם לא רציונליסטיים) שר"צ מעניק למטא-רציונלי, למשל להתהפכות הרע או החטא לטוב מאד' (4.2.4.1.1) וכד'.

<sup>800</sup> מובא אצל בן שלמה, **רמ"ק**, עמ' 294 ואילך (וראו בן שלמה, **שירת החיים**, עמ' 36, הערה 3, על קרבה דומה לרא"ה). וראו גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 459, הערה 11; גרוסמן מביא מדברי שלום, **קבלה**, עמ' 148, הטוען שאין בין המקובלים אפילו אחד שהחזיק בעמדה פנתאיסטית מלאה (כשל שפינוזה) – וראו דברי שלום לעיל, הערות 556 ו-795.

ניסוח דומה לכך ביחס לר"צ מובא אצל בריל, **מיסטיקה**, עמ' 264 (בתרגום שלי): "מיסטיקנים מסוימים מזדהים עם האחדות הבלתי-נפרדת של האלוקות, אבל ר"צ רואה את עצמו {...} משולב כחלק מהמערכת המטפיזית הקבלית הנפרדת. המיסטיקן נעשה חלק מהכסא האלוקי, חלק מהשכל האלוקי, הגשמה של השכינה האלוקית {...} בסיס של הנוכחות האלוקית {...} שותף לאלוקים בגילוי נוכחות ההשגחה האלוקית בתורתו." בניגוד למיסטיקנים המגיעים לזהות מוחלטת עם האלוקות, המבטלת את עצמותם העצמאית, ר"צ חותר לייחוד שבו האדם הוא חלק מהאלוקות, המתבטאת במציאות דרך האדם **הנפרד**. בריל ממשיך וטוען שהשכל, ה-mind, אינו המציאות החיצונית-טרנסצנדנטית בלבד, כבאידיאליזם הגרמני שבו האדם בטל, אלא הוא גם המציאות הפנימית-פסיכולוגית-אימננטית, שעל-ידיה האדם נעשה שותף לאלוקות. עם זאת, בריל מדגיש כדרכו את תפקיד השכל, אף שאצל ר"צ מהות הייחוד היא אחדות השכל ולב – הרגשות, המידות והתשוקות; ראו הערה 523.



ש"הגבול בין תפיסה אימננטית קיצונית {=פנתאיזם, אקוסמיזם} לתפיסה פאנאנתאיסטית הוא דק מאוד",<sup>801</sup> כלומר שלדעתו גם הפאנאנתאיזם של רש"י ור"צ הוא למעשה אקוסמיזם המאין את העולם-הזה כאשליה. בניגוד אליו, יורם יעקובסון מתאר את השקפת הפאנאנתאיזם, של החסידות העיונית בכלל ושל רש"י בפרט, כך: "העולם אינו בטל כתופעה, אלא קיים בממשותו האונטולוגית, כשהוא שרוי בתוך ההווה האלוהית בבחינת חלק מעצמותה {...} האלהות היא גם אימננטית בעולם, כשעצמותה שוכנת בקרבו, וגם טרנסצנדנטית לגביו ושרויה מעבר לו".<sup>802</sup> כאן עולה קרבה בין הפאנאנתאיזם לפרדוקס שמציג רש"י בין האונטולוגיה המוחלטת של האלוקות, לקונטינגנטיות של העולם-הזה ושל האדם, שקיומם באונטולוגיה האלוקית מעניק להם ממשות כאלו: עצמותם כתופעה קיימת, אך לא ישותם כממשות מוחלטת (3.1.3, 4.2.1). כלומר, בניגוד לגרוסמן המקרב את הפאנאנתאיזם לפנתאיזם ולפיכך מציבו כצד הסותר לתאיזם, מדברי יעקובסון נראה שהפאנאנתאיזם עצמו הוא ביטוי לפרדוקס של רש"י בין תאיזם לפנתאיזם, בין 'הבחירה' לידיעה' במרחב האונטולוגי של תפיסת האלוהות, ובין התנגדות לחסידות.

שוורץ טוען אף מעבר לכך, שהמשנה החב"דית היא למעשה "דיאלקטיקה פרדוקסלית"! "שאיננה אקוסמיסטית {כפרשנות הפנתאיסטית של אליאור} בלבד כשם שאיננה פאנאנתאיסטית בלבד {כפירוש יעקובסון}. דיאלקטיקה זו מצדדת בשתי העמדות גם יחד ובו בזמן".<sup>803</sup> אך מדברי שוורץ בהמשך על ביטוי של הפרדוקס הן מצד הבורא (הנוכח ומצומצם כאחד) והן מצד הנברא (קיומו הממשי של האובייקט החוץ-אלוקי,

<sup>801</sup> גרוסמן, תפיסת האלוהות, עמ' 459, הערה 11; בעמ' 458, הערה 6, נשען גרוסמן על מחקרה של רחל אליאור, החולקת על עמדת יעקובסון שתוצג מיד, ומציגה את עמדת רש"י כפנתאיזם אקוסמיסטי.

גלמן, הכחשת הרצון, עמ' 130-129, מצטט מדברי רש"י ב**ספר הזכרונות** על 'הייחוד האמיתי', לפיו אין בחירה חופשית במעשים אך גם במחשבה (ראו 3.2); לטענתו, בזה מתקרב רש"י לעמדת רש"י על צמצום שלא-כפשוטו – אך לדעתו כיוון זה אינו עקבי בדברי רש"י יחסית לכיוון החסידי-קוואיטיסטי, המפריד בין מעשים שבידי שמים לכונה שבידי אדם, כיוון שבו נוקט רש"י בדרך-כלל ובעקבות רמ"י (1.5.3.3). אך בניגוד לדבריו, כיוון זה אינו משני לכיוון ההפרדה בין מעשים לכונה, שכן כפי שראינו בהערה 683, רש"י טוען במקומות נוספים שגם הכונה והמחשבה בידי שמים, כמו עמדת הצמצום שלא-כפשוטו של רש"י. בנוסף, יש בדברי רש"י קשר הדוק לצמצום אך שלא כדרכו של גלמן, שכן כפי שעולה כאן ביחס בין חסידות להתנגדות, רש"י רואה בצמצום פרדוקס שבו מצויים יחד הייש והאיין, כלומר 'כפשוטו' (המעשים, הכוונות והמחשבות כאחד בידי אדם) ו'שלא-כפשוטו' (המעשים, הכוונות והמחשבות כאחד בידי שמים) כאחד. זהו הפרדוקס של 'הייחוד הגמור' מצד 'הכתר' (3.3), המקביל לפרדוקס מצד 'המלכות' (4.2.1) והצמצום, שאינם מסתפקים כגלמן רק בייחוד האמיתי – דהיינו ביחוד של 'הידיעה', לפיו המעשים, הכוונות והמחשבות כאחד בידי שמים – אלא נושאים גם את יחודיות של 'הבחירה', לפיו המעשים, הכוונות והמחשבות כאחד בידי אדם, וזאת דווקא מתוך הכרת 'הידיעה' המצויה בהם ומעניקה להם ממשות. רש"י מתייחס במפורש לסוגית הצמצום ביחס לשאלות אלו ב**ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון (כולו), עמ' 155-194, ומכאן שבניגוד לדברי גלמן אין זו רק הקבלה צורנית ותוכנית לצמצום.

<sup>802</sup> יעקובסון, **חסידות**, עמ' 18; דבריו נראים קרובים יותר לדברי רמ"ק מדברי גרוסמן. רש"י הושפע מתורת רש"י בפרט ומתורת חב"ד בכלל, כפי שעולה מדבריו כאן על גישתם הפרדוקסלית המשותפת, אך גם מציטוטים ישירים של רש"י (למשל ב**פרי צדיק** ב, פדיון הבן ג, עמ' פז: "וכמו שאמר הרב מלאדי זצוק"ל), מציטוט של **התניא** (למשל ב**צדקת הצדיק** ה, עמ' 2; **ליקוטי מאמרים**, ענין שמשון סו, עמ' 188; **קומץ המנחה** ב, טז, עמ' 312; **דובר צדק**, ברכות יא, עמ' 25; ועוד), מציטוט של **ליקוטי תורה** (למשל בענין החלום, **בצדקת הצדיק** רג, עמ' 110; וראו על כך בריל, **מיסטיקה**, עמ' 128-127), בספרו **שולחן ערוך (משיב צדק** נד, עמ' 269), וב**סידור אדמו"ר (תפארת צב"י**, ח"א, יו"ד, ה, ה, מו ע"ב, שם הוא אף חולק עליו). **במחשבות חרוץ** יא, ח, עמ' 94, חולק רש"י על דברי **הצמח צדק** (סימן יא) ביחס לזיהוי הצדיקים הרשומים בספרם של צדיקים כיביונים!

הקשר של רש"י לחב"ד מוזכר בהיגורפיה של אוגנר, **תולדות הכהן**, עמ' 44-43, המספר שאב בית-הדין של לובלין, ר' שניאור זלמן, מחבר **תורת חסד** שהיה מחסידי חב"ד ומתלמידי האדמו"ר החב"די בעל **הצמח צדק**, ושי"היתה גאונותו גדולה גם בהשכלה חב"דית וילמד בה הרבה" (עמ' 44, הערה 1), הזמין את רש"י אחרי מנחה של ערב שבת ו"בבואו הניח רבי שניאור זלמן את ידו על כתפיו, ויתהלך איתו בחדרו אנה ואנה ודברו בענייני עבודה [=עבודת המידות, חסידות, ולא בחידושי תורה כמסופר לפני כן]. אחר ארבע או חמש שעות שאל אותו רבי שניאור זלמן, אם די יהיה? ענהו: כרצונכם. ויפרדו זה מזה לשלום" (שם). בעמ' 55 מסופר שהביאו לרש"י ספר קבלה ישן וחשבו שישמח בו, שכן היה מחפש וקונה גם בעוניו ספרי קודש, אך ראו שאינו מוצא בו עניין, וכששאלו למה ענה: "כי אצלו אין כל הבדל בין בעלי הקבלה הראשונים ובין האחרונים, כי תורת הקבלה ידעו רק שלשה **הרב מלאדי**, המגיד מקאזניץ והרב הצדיק רבי צבי מזידיטשוב ז"ל" (ההדגשה שלי). בריל, **מיסטיקה**, עמ' 33, מרחיב על הקשר בין שני הרבנים, וטוען לקרבה ביניהם בגישתם המיסטית הייחודית, המבוססת על תפיסה פאנאנתאיסטית המזוקקת מהרמב"ם, ממיסטיקה אינטלקטואלית, ממרכזיות המצוות כאובייקטים להתבוננות ומהתמקדות בלימוד התלמוד. להשוואות נוספות בין חב"ד לרש"י, ראו שם, עמ' 104-103; בעמ' 7, הוא מצביע על הקשר שבין האינטלקטואליות התיאורטית המובילה לדבקות של חב"ד לבין שושלת פשיסחא-קוצק בכלל; וראו גם להלן, הערה 808.

השוואות נרחבות נוספות, על בסיס מחקרה של רחל אליאור (אליאור, **אחדות הפנים**; אליאור, **תורת האלוהות**), מופיעות במקומות שונים אצל ליוור, **יסודות פרדוקסליים**; ראו למשל עמ' 196 ובהערות שם, עמ' 205-204 ובהערות שם, ועוד. ליוור, **תושב"ע**, מעירה במקומות שונים (כגון עמ' 129, 147, 322 ועוד) על הקבלות למשנת חב"ד, ובעמ' 223-218, מקדישה סעיף שלם להשוואה כזו ביחס למעמד השגתו של האר"י כחכמה או כנבואה.

שרגאי וביק, **בהיכל**, עמ' 24-23, מצביעים על השפעת רש"י בעניין העולם כנפש פרטית שהיא עולם מלא. נאור, **זדונות**, עמ' פג, הערה 35, מצביע על השפעת חב"ד על רש"י בענין 'הידיעה והבחירה', שמצד 'הידיעה' אין כל שינוי וזמניות. אלמן, **חכמת הגויים**, עמ' 171, הערה 96, מעיר על השפעת חב"ד על רש"י – אך גם על מחלוקתו של רש"י על רש"י, כגון בייחוס האומות לקליפות: רש"י מיחסם שלוש הקליפות הטמאות, ועוד רש"י מיחסם לקליפת נוגה הנייטרלית; וכן ביחס לפנס הברית, כשרש"י דוחה את עמדתו הקיצונית של רש"י ומוצא לפנס תיקון.

<sup>803</sup> שוורץ, **חב"ד**, עמ' 35.

יחד עם ביטולו),<sup>804</sup> נראה שגם הוא-עצמו אינו מדבר על דיאלקטיקה פרדוקסלית בין פאנאנטיזם לפנתאיזם אקוסמיסטי, אלא על זו שבין תאיזם לפנתאיזם, שאותו מבטאת למעשה העמדה הפאנאנטיסטית. ואמנם, כפי שטוען שוורץ, אף שכל עמדות המחקר הדגישו את הדיאלקטיקה ואף את הפרדוקסליות של משנת חב"ד, הן נקטו ב"דיאלקטיקה יחסית" שהיא "הרמוניה של ניגודים"<sup>805</sup> וביקשו להביאה להרמוניזציה בדרכים שונות, כגון בטענה ששני צדי הפרדוקס הם ביטוי לנקודות מבט שונות, מצד הקב"ה ומצד האדם (אליאור), או במושגים מאחדים כגון 'פאנאנטיזם' (יעקובסון); שוורץ לעומתם טוען שכל חיותה של משנת חב"ד – שמקור אי-בהירותה בחוסר היכולת של השפה לשתף את הקורא בחוויות ובאינטואיציות המולידות אותה<sup>806</sup> – נובעת מהמתח המתמיד של הפרדוקס, שאינו נפתר: "דיאלקטיקה זו איננה מאפשרת את יישוב המתח באמצעות זוויות שונות העולות בקנה אחד. מבחינתה שני הקטבים אמתיים בהיבט העובדתי {ולא רק אפיסטמולוגי}."<sup>807</sup> אך ניתן לומר שדברים אלו הם-הם מהות הפאנאנטיזם: מושג שאינו מבקש להביא את הפרדוקס להרמוניה (כטענת שוורץ על יעקובסון), אלא מבטא את המתח המתמיד של הפרדוקס. מכל מקום, יש בדברים כדי לאפיין גם את הפרדוקסליות של ר"צ, שכזכור (6.1) אינה קוטביות או סינתזה, אלא מתח מתמיד בין צדי הפרדוקס המוביל לתנועה פורייה ויצירתית. הדמיון במבנה הפרדוקסלי בין משנת חב"ד למשנת ר"צ יכול ללמד על השפעה בתחום זה; מבחינת תכני הפרדוקס, ניתן להשליך את 'הידיעה והבחירה' גם על התכנים החב"דיים – ורש"י אכן מתייחס לפרדוקס הייחודים, שהוא כאמור ביטוי של הפרדוקס של ר"צ ברמה האונטולוגית:

רש"י אף הביע את הדיאלקטיקה הפרדוקסלית שבתפיסת האמונה במונחים סמליים. בחינת דעת של עולם האצילות היא בגדר 'יחוד עליון', ובחינת מלכות היא 'יחוד תחתון'. המלכות היא דרגה פרדוקסלית: הייחוד העליון מאיין את כל מה שמתחתיו, ולעומת זאת הייחוד התחתון עניינו הישות. הרי ממלכות דאצילות נובעים עולמות בריאה, יצירה ועשייה. המשכת הדעת במלכות היא אפוא מזיגה של הישות והאין. המלכות מסמלת את האמונה, ומכאן ברור שהאמונה עצמה היא ההכרה בפרדוקס הקיומי.<sup>808</sup>

<sup>804</sup> שם, עמ' 39-36.

<sup>805</sup> שם, עמ' 35. על ההרמוניה שביאחדות ההפכים, לעומת השימוש שלי במינוח 'פרדוקס', ראו לעיל, הערה 361.

<sup>806</sup> שוורץ, חב"ד, עמ' 24.

<sup>807</sup> שם, עמ' 35. שוורץ (עמ' 42-40) מורה על פתרונות שמציע רש"י לפרדוקס: בפרקי זמן שונים מתגלה פן שונה של האלוקות, או של מעמד האובייקט ביחס אליו; הצעתו של גורם שלישי הנעלה מייש ויאין, המתווך בין שני הגורמים. ואולם, לטענתו "נראה שהצורך ביישוב הניגודים איננו מטיב דומיננטי בהגותו של רש"י {...} הפרדוקס {...} הוא עיקרון שעל פי רוב איננו נזקק ליישוב ולפישור. הפרדוקס נתפס כעיקרון אונטולוגי ראשוני" (עמ' 42), וכאמור, הוא החוויה הרוחנית היסודית של משנת חב"ד, המהווה מקור לחיותה – כפי שעולה מדבריו כאן גם לגבי ר"צ.

<sup>808</sup> שוורץ, חב"ד, עמ' 230, על פי רש"י, ליקוטי תורה, ה ע"ב. עוד על פרדוקס יחו"ת ויחו"ע במשנת חב"ד של ר' מנחם מנדל מליובאוויטש, ראו גאלדור, שליח. גם בריל, מיסטיקה, עמ' 173, מצביע על השפעת חב"ד בנושא יחו"ת ויחו"ע. בעמ' 245-246 הוא מתאר את הייחוד לפי ר"צ כ'התבוננות' חב"דית בכך שהקב"ה ממלא וסובב כל עלמין, המובילה לתשוקה לה' באהבה וביראה (שהם זרימה משית של האלוקות בלב), ולדבקות שמטרתה השבת הכול לאור האמתי של שם הוי"ה, להכרה באחדות המבטלת הכול. לטענת בריל, אצל ר"צ כמו בחב"ד השכינה האלוקית במחשבה היא ידע מיסטי של אלוקים, ובייחוד המלא בשרש (יחו"ע) אין עוד חיסרון הצריך מילוי כי הכול מהקב"ה. אך בניגוד לדבריו, מדברינו כאן עולה שעבור ר"צ יחו"ע אמנם מבטל הכול, אך בייחוד הגמור' קיים גם יחו"ת, שהוא הממשות של המציאות הנבראת ושל האנושיות אף שהן קונטנגנטיות.

ואמנם, בעמ' 242-244 מרחיב בריל את הדברים: את משנת חב"ד הוא מציג על-פי אליאור כנושאת הפכים: מחד, פאנאנטיזם אימננטי, שבו האדם משיג את האלוקות המצויה בכול, או את המציאות כביטוי – ומאידך, אקוסמיזם שבו מכיר האדם בכך שהכול באלוקים; תפקיד הייחוד הוא ראיית אחדות ההפכים הללו בשרשם האלוקי: תחילה משיג האדם את האלוקות שבכול, ולבסוף מתאחד בה בהכרה שהכול בה (אך מכאן משמע שהאקוסמיזם מבטל לבסוף את הפאנאנטיזם, ללא אחדות הפכים!). לדעת בריל, ר"צ מקבל את אשליית העולם לפי חב"ד ואת היותו ביטוי של האל, אך מאידך דוחה את השאיפה לאחדות באינסוף בהכרה מטארצינולית, המביאה לביטול עצמי ולחזרת הנשמה למקורה, שבו רק האל מאיר לאדם – וזאת משתי סיבות: ראשית, יש ערך לריבוי שבעולם, שבעצמו מאוחד באלוקים; שנית, יש ערך לאדם ולצמיחתו הרוחנית-אינטלקטואלית מתוך נפילתו, שכן הצמיחה היא ביטוי לשכינה האלוקית בעולם, שאף מאירה כביכול לקב"ה. לפי בריל, ההכרה החסידיית של ר"צ במציאות ה' בכול אינה מביאה לביטול המציאות באלוקים, אלא לחוויית הארתו בחי האדם והיא אף מאפשרת את הופעתו של הקב"ה בעולם; במקום מחיקה עצמית דורש ר"צ, כמו הגר"א, איחוד באלוקות כאינטלקט (עמ' 412). דברים אלו בצמצום הוא שלא-כפשוטו חב"די, לפיו העולם הוא אשליה. עם זאת, בעמ' 241 הוא מציג מבנה פרדוקסלי של הצמצום לפי ר"צ: 1. הסתלקות האל מותירה 'חלל פנוי' שצורתו 'יעגול', שבו האדם הוא חלק מהטבע וכמהו נתון תחת השגחה אלוקית כוללת ('ידיעה'; בריל קורא לכך 'פאנאנטיזם אימננטי' כאליאור, אך כאמור, למעשה הכוונה לפנתאיזם), ולכן אינו צריך בצמיחה רוחנית ('בחירה'). 2. כניסת קו 'היושר' האלוקי היוצרת הבדלות, היא ביטוי לצמיחה הרוחנית האינדיווידואלית של כל אדם, על-ידי השתדלות בתורה ומצוות ('בחירה'), כשנוכחות הקב"ה כעת היא במחשבה האנושית. 3. בשלב המשיחי, שאינו ניתן להשגה מלאה, הקב"ה נחווה במקיף הכול ללא דרגות והבדלים; חוסר-ההבדלה מקביל לשלב 1, אך בכל זאת יש בו חוויה רוחנית של צמיחה כבשלב 2. בריל טוען שר"צ משלב בכך באופן ייחודי את הדטרמיניזם של רמ"י, את תפיסת חב"ד על חזרת הנשמה להכרה שהכול מהקב"ה (צמצום שלא-כפשוטו) ואת תפיסת הגר"א על צמיחה רוחנית אינטלקטואלית בלימוד תורה, בה מתגלם הקב"ה.

רש"י נוגע אפוא לא רק בפרדוקסליות של הייחודים עצמם – כמו 'הייחוד הגמורי' של ר"צ (3.3) – אלא גם בפרדוקסליות של 'המלכות' עצמה (4.2.1), שדווקא בביטולה ואיונה היא משיגה את ממשותה ועצמותה; 'המלכות' היא 'אמונה' (3.2.1), המכירה בפרדוקס עצמו.

ואולם, אף שמשנת חב"ד עצמה היא פאנאנתאיזם של דיאלקטיקה פרדוקסלית, לאור האמור לעיל נראה כדברי גרוסמן, שמבחינה **תוכנית** עבור ר"צ משמשת משנה חסידית זו כצד אחד בלבד בפרדוקס: הפנתאיזם האימננטי (שעיקרו 'הידיעה', אך לאו דווקא) – בעוד המשנה המתנגדית משמשת כצד הסותר שבפרדוקס: התאיזם הטרנסצנדנטי (שעיקרו 'הבחירה', אך לאו דווקא).

זאת ועוד: הפרדוקס החב"די ממוקד בתחום האונטולוגי של האלוקות, שאמנם יש לו השלכה לשאלת ממשותם האונטולוגית של העולם-הזה, של האדם ומעשיו הבחיריים, ושל האפיסטמולוגיה והאקזיסטנציה שלו – אך הדיון החב"די באלוקות אינו ריאלי אלא תיאורטי מטבעו, והשלכותיו הן צדדיות. ר"צ, לעומת זאת, ממוקד מלכתחילה דווקא בהשלכות אלו על הקונטינגנטיות של העולם והאדם, של הכרתו ומצבו, והפרדוקס שלו מתקיים כפי שראינו (6.2.1-6.2.2). גם לגביהן; וכפי שנראה מיד, תפיסתו החסידית אמנם הושפעה מזו החב"דית, אך גם כאן היא מציבה פרדוקס וכוללת גם תפיסות אחרות, העוסקות דווקא בהשלכות הקיומיות על האדם ומעשיו.

#### 6.2.4. חסידות – מיסטיקה ומאגיה או אקזיסטנציאליזם

בסעיף הקודם הוצג הפרדוקס בין תפיסה חסידית אימננטית לתפיסה מתנגדית טרנסצנדנטית במשנת ר"צ; סעיף זה יתמקד בהבנתה על רקע ההגות החסידית דווקא, ולמעשה הוא הרחבה של הפרדוקס הכללי בין אפיסטמולוגיה לאונטולוגיה (6.2.1). מה טיבה של ההגות החסידית? חוקרים כמו גרשם שלום ורבקה ש"ץ-אופנהיימר ראו בה המשך ישיר למסורת המיסטיקה היהודית, המבקשת להתאחד עם האל (אוינו-מיסטיקה) ובכך מפנה עורף לעולם-הזה הנתפש (באופן פאנאנתאיסטי) כאשליה.<sup>809</sup>

מרטין בובר, לעומתם, הכיר בהגדרה זו של המיסטיקה בכלל, אך את החסידות הוא ראה כמתנגדת למיסטיקה (במובן הנ"ל), או ליתר דיוק כסוג חדש של מיסטיקה בה מתממשים יחסי 'אני-אתה' (לאו דווקא תאיסטיים), אותם פיתח במשנתו הרליגיוזית, כפי שכותב מרגולין: "השאיפה למגע חי עם האל, המאפיינת את המיסטיקאים, השואפים להתאחד עם האל, הפכה בחסידות לאתוס דתי. כלומר, מורי החסידות ידעו לנתב את הדחף המיסטי לעבר מפגש עם האל, לפעולה בתוך העולם ולמימוש של מפגש זה בחיי היום יום".<sup>810</sup> לדעתו של בובר, שהושפעה מהאקזיסטנציאליזם הדתי של קירקגור, נקודת הבסיס למפגשי 'אני-אתה' הנדירים יחסית במהלך החיים, היא האקזיסטנציאליזם:

דברים אלו מקבילים לטענתנו בהערות 796 ו-801, שר"צ רואה ביחלל הפנוי פרדוקס אלוקי (משיחי) בין כפשוטו ושלא-כפשוטו, המקביל לפרדוקס בין 'בחירה' ו'ידיעה'. אך לפי בריל הפרדוקס מופיע בזמן המשיחי בלבד, בעוד שכפי שראינו (4.2-4.2.7), הממשות של הקונטינגנטי ממשות את הפרדוקס כבר בעולם-הזה. בנוסף, בריל מתאר את ההסתלקות האלוקית המותרת 'חלל פנוי' (שלב 1) כ'ידיעה' השוללת 'בחירה' – בעוד שהסתלקות זו היא המאפשרת את הקיום הסופי והקונטינגנטי של העולם, האדם ובחירתו. זאת ועוד: בריל מציג את 'העיגולים' כאור 'המקיף' (את 'החלל הפנוי') העליון, המוחלט והמשיחי ('ידיעה'), שלגביו בטלות ההבדלות של 'היושר' ('בחירה'); ואכן, בעמ' 241-242 מבטל בריל את הפרדוקס לפי ר"צ, וחוזר לעמדתו לפיה 'הידיעה' מבטלת את 'הבחירה' במשנת ר"צ: השלב האחרון הוא הכרה עצמית שהכול אלוקי ומאוחד באל שלפני ההאצלה, ושעל האדם להזדהות עם אור 'אדם קדמון' שבריל מזהה עם 'קו היושר' (אף שיש ב'אדם קדמון' גם בחינת 'עיגולים', ומבחינת סדר העולמות הוא-עצמו מקביל ל'כתר' ולכן ל'עיגולים') וטוען שבשיאו מתאחד ב'עיגול', ומבטל את הנפרדות מהקב"ה. בניגוד לכך, כפי שראינו ליד ובהערה 420, ר"צ מתאר את 'העיגולים' גם כביטוי למכנה המשותף הנמוך של כל נברא ('נפשי', 'בחירה') שגם לגביו בטלות ההבדלות, והוא שוב ביטוי לפרדוקס כבר בעולם-הזה – ובנוסף, 'העיגול' ('ידיעה') אינו מבטל את 'היושר' ('בחירה'), אלא 'היושר' עצמו הופך פרדוקסלית ל'עיגול' כשתחילתו פוגשת את סופו.

בדומה לעדיפות שמעניק בריל במשנת ר"צ ל'ידיעה' ול'עיגולים', כך כפי שראינו (הערה 799) הוא טוען שר"צ אמנם מושפע גם מהלמדנות היצירתית והאינטלקטואלית ומההתפתחות הרוחנית ההדרגתית של הליטאיות – למדנות המקבילה בהקשר זה ל'יושר' – אך בסופו של דבר מדגיש את השפעת החסידות בחירתה האמוציונלית לדבקות שמעבר לרציונליות של החסידות (של חצרות חב"ד וקוצק), אף שגם הן אינטלקטואליות) – דבקות שבהקשר זה מקבילה ל'עיגולים'; אך גם כאן, מדברינו עולה הפרדוקס של ר"צ בין התאיזם והלמדנות הליטאיים ('בחירה') לבין הפנתאיזם והדבקות החסידיים ('ידיעה'), פרדוקס המקביל לפרדוקס בין 'יושר' ('בחירה') ל'עיגולים' ('ידיעה').

<sup>809</sup> ראו שלום, החסידות, בעיקר עמ' 11-41; שלום, דבקות, עמ' 345 ואילך; שלום, בובר והחסידות; וראו על כך מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 27-21, 33-32; לדעת ש"ץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, עמ' 16, אף שיש כאן המשך למסורת המיסטית של התאחדות באל וראיית העולם כאשליה, מכל מקום היחס לעולם הוא חיובי, בהיותו פלטפורמה להשגה האבסטרקטית; וראו על כך מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 46-45.

<sup>810</sup> מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 13. לעמדת בובר על החסידות, ראו בובר, **בפרדס החסידות**, עמ' צח, קה-קו; לתפיסת 'אני-אתה' שלו, ראו בובר, **אני ואתה**.

בובר מעדיף בשאר המצבים { שאינם רגעי מפגש של 'אני-אתה' עם העולם והאלוקות } את נקודת המוצא האקסיסטנציאליסטית על פני הישענות על 'אובייקטיביות' { המאפשרת מערכת יחסים של 'אני-לז' ללא מפגש דיאלוגי } שהיא מערכת תיאוסופית ההופכת את המיסתורין האלוהי לידע (גנוסיס בלשוננו). האקסיסטנציאליזם אינהרנטי לחיים הדתיים הפנימיים ולהשתוקקות למפגש עם האל המזינים את נפשם של המיסטיקאים, ולכן אין להתייחס אליו כמנוגד לך.<sup>811</sup>

לפי מרגולין, בובר ראה באקזיסטנציאליזם ובהתרחשות הפנימית נקודת מוצא לממשות אובייקטיבית, מתוך שחרור מכבלי החשיבה הדיאלקטית והמטפיזית של המאה הי"ט. הוא נמנע מהגדרת החסידות (או עמדתו הדתית האישית) כ'אקזיסטנציאליזם', מחשש שתיתפס כסובייקטיבית בלבד – בדומה להבנתו את המיסטיקה המתאחדת באל ומתנתקת מהעולם – בעוד הוא ראה בה אפשרות של יחס דיאלוגי בעל ממשות אובייקטיבית, המשיב את המיסטיקן לעולם. ואכן, כפי שממשיך מרגולין, מצד אחר קמו לו מתנגדים בדיוק על נקודה זו:

הביקורת של שלום ואחדים מתלמידיו על בובר כרוכה בטענתם על טיבו האקסיסטנציאליסטי של פירושו של בובר לחסידות. ביטוי זה הובא על ידם תמיד בהקשר שלילי, משום התנגדותו לסובייקטיביות, שגישה זו נגועה בה לטעמם { ... } כיוון ששלום דחה כאמור את ניסיונותיו של בובר להפריד בין אקסיסטנציאליזם דתי לבין הפסיכולוגיזציה של החוויה הדתית הפנימית, הרי שגם יצא לפסול את מה שנתפס על ידו כאופיו האקסיסטנציאליסטי של ההסבר הבובריאני לחסידות.<sup>812</sup>

וייס קבל את דעת שלום על הניגוד שבין מיסטיקה לאקזיסטנציאליזם, אך הציע שאין להכליל את החסידות כולה כאחת או כשנייה; לטענתו ישנם גוונים שונים בחסידות, ככתורת מאמרו 'חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה',<sup>813</sup> כשהאחרונה מאופיינת בקווים אקזיסטנציאליסטיים.

דיונים אלו מורים על יחס מורכב בין אפיסטמולוגיה לאונטולוגיה: שתי הגישות מדגישות את הריכוז החסידי בהכרה, באפיסטמולוגיה – אך לזו השלכה אונטולוגית: הגישה הראשונה מדגישה את האונטולוגיה האלוקית שהיא היש' האחד והיחיד, בעוד הכרת האדם היא אשליה שעליה יש להתגבר ולהתאחד באונטולוגיה זו; הגישה האחרונה, לעומת זאת, מדגישה את הממשות האונטולוגית הניתנת גם לעולם עצמו מתוך הממשות האלוקית, כשהמיסטיקן שב אליו מהשגתו ומכונן יחסים דיאלקטיים ואקזיסטנציאליסטיים עם האחר.

ואולם, מזיהויו של כהן את עמדת רמ"י כאקזיסטנציאליזם דתי (0.2), וממושג ה'חירות' של הרב שג"ר היוצר קשר בין הפנתאיזם השפינוזי לאקזיסטנציאליזם (הדתי; 1.6), עולה קירבה רבה בין שתי הגדרות החסידות: לא רק העמדה המיסטית מאיינת את הקונטינגנטיות של האדם ו'הבחירה' באחדות האלוקית המוחלטת ('ידיעה'); גם העמדה האקזיסטנציאליסטית, אף אם יש בה ממד אישי יותר של האדם, ממד וולונטרי יותר של האל ביחסו לאדם ויחס ממשי של האדם כלפי העולם – בסופו של דבר נועצת את העיקר בהתגלות האלוקית ('ידיעה') לאדם, דרך רצונותיו והכרתו (או שורש נשמתו; 'ידיעה'), או דרך המפגש הדיאלוגי של 'אני-אתה': גם אם העולם והאדם אינם הופכים לאשליה, מכל מקום חופשם ועצמאותם ('בחירה') מתגמדים ואף נעלמים לגמרי. כאמור, בניגוד לשלום ולווייס שראו סתירה בין מיסטיקה לאקזיסטנציאליזם, בובר ראה בחסידות סוג חדש של מיסטיקה; אך גם בפניה החדשות, מאיינת מיסטיקה זו את האדם, ולו ברמה האונטולוגית של עצמאותו כישות בוחרת: התגלות 'שורש הנשמה' הקבוע (או 'הסובייקט' האקזיסטנציאליסטי) בתשוקותיו המבוררות של האדם, אינן אלא ביטוי למיסטיקה אימננטית ופטליסטית, שבה הכול הוא הופעה אלוקית, אפילו הכרתו של האדם ורצונו.

אם הפרשנויות השונות לגבי החסידות מתאחדות ביחס לרמ"י, כל-שכן ביחס לעמדתו הפרדוקסלית של ר"צ, הכורכת יחד – ב'ייחוד הגמור' האונטולוגי ו'שורש הנעלם' האפיסטמולוגי – את המיסטיקה של יחוו"ע ו'הידיעה' (שורש קבוע), יחד עם האקזיסטנציאליזם (במובן של החזרה לעולם בובר) של יחוו"ת ו'בחירה'. זאת ועוד: לפי

<sup>811</sup> מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 15.

<sup>812</sup> שם, עמ' 31-30.

<sup>813</sup> ראו וייס, חסידות מיסטיקה ואמונה; ראו על כך מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 44-41. לפי וייס, את חסידות כמיסטיקה מציינים המגיד ממזריץ' ותלמידיו, ואילו את החסידות אקזיסטנציאליזם מציינ ר' נחמן; לעומת זאת גרין, **בעל הייסורים**, עמ' 328-312, מציג עמדה מורכבת בין מיסטיקה לאקזיסטנציאליזם אצל ר' נחמן. נראה שוייס עצמו זיהה את רמ"י כמיסטיקן, בהדגשתו את הדרמטיניזם שבמשנת רמ"י (ראו וייס, דטרמיניזם; וזאת לעומת הדגשת האוטונומיה של ש"ץ-אופנהיימר, אוטונומיה – ראו 0.2), לעומת זיהויו של כהן, **מי השילוח**, את רמ"י כאקזיסטנציאליסט דתי – אך כאמור בגוף הטקסט, לעניינו המיסטיקה והאקזיסטנציאליזם הדתי מבטאים כאחד את 'הידיעה'.

בובר האדם שב לעולם מתוך השגותיו המיסטיות ומכונן יחסים דיאלוגיים-אקזיסטנציאליסטיים אותנטיים עם הזולת – ואותנטיות זו היא המעניקה ממשות מוחלטת לעולם, ממשות היונקת מהממד המיסטי; אך כזכור (1.3.1-1.3.2, 1.4.3.4, 1.5, 2.1, 2.3-2.4), אותנטיות זו היא למעשה התגלות של מהות מטאפיזית או של 'שורש הנשמה' הקבוע (או 'הסובייקט' של האקזיסטנציאליזם הדתי; 1.3.1), ואינה חזרה לעולם-הזה עצמו אלא ביטוי ל'ידיעה' וליחוי"ע השוללים את 'הבחירה' ויחוי"ת.

ר"צ, לעומת בובר, חורג כזכור (2.4) מאותנטיות זו (יחוי"ע) והצדקתה את העולם שמחוצה לה, אל עמדה מעין-ניטשיאנית הטוענת שאין מהות מעבר לעולם-הזה, שעולם זה הוא עצמאי וקונטינגנטי ושמהותו נקבעת לפי מעשיו הבחיריים, העוצמתיים והקונטינגנטיים עצמם של האדם (יחוי"ת). אך מכיוון שחריגה זו לקונטינגנטיות הבחירת היא עצמה אקזיסטנציאלית ואינה מבטלת כניטשה את האותנטיות האקזיסטנציאלית של 'הסובייקט' ('שורש נשמה' קבוע) ואת האמת המטאפיזית והאלוקית של העולם-הבא שמעבר לעולם-הזה (יחוי"ע) – הרי שהמוחלט של יחוי"ע מעניק ממשות לקונטינגנטיות עצמה וככזו, ומשזו קבלה את ממשותה בכוחה להוסיף כביכול דינאמיות על המוחלט האלוקי, לכונן את 'השורש הנעלם' ולהשפיע על העולמות כולם; בכך מעניק ר"צ ממשות לעולם הקונטינגנטי עצמו אף יותר מבובר.

ואכן, כפי שראינו (5.2, 6.2.1) ר"צ חורג מהאפיסטמולוגיה, מהאקזיסטנציאליזם המרוכז בפנימיות ומהמיסטיקה המנותקת מהעולם, גם בטענתו על 'כוח הפעולה' המשפיע בעולמות העליונים והתחתונים; במובן הזה, נראה שר"צ מממש את פרשנותו של אידל את החסידות כנעה בין אקסטזה מיסטית לבין מאגיה מעשית בעולם-הזה:

במקרים רבים הצדיקים החסידיים לא ראו באקסטזה מטרה סופית, אלא {...} שלב בניסיון למשוך שפע אלוהי כלפי מטה, ולהשתמש בו לטובת הקהילה. מהלך זה, המתואר פה כמאגיה, מלמד שהמיסטיקה וההנהגה מהוות מרכיבים של אורח חיים קוהרנטי, שממקם את חוויית השגב של הצדיקים בתוך אידיאל כולל יותר, ושמתרתו לתת סיוע ארצי לקהל חסידיו של הצדיק.<sup>814</sup>

לפי אידל, הצדיק החסידי אמנם מגיע לאקסטזה מיסטית אך ממנה הוא מושך שפע אלוקי ויורד בחזרה אל העולם-הזה כדי להנהיג בו (מאגיה) את קהילתו. ר"צ אמנם אינו נמנה על הצדיקים עושי הפלאות ולא התפרסם בזכות הנהגותיו, אלא דווקא בזכות למדנותו וכתביו התיאוסופיים;<sup>815</sup> עם זאת, בכתבים אלו הוא נע על ציר דיאלקטי בין קביעתו הבסיסית ש"הכל בידי שמים" (אקסטזה מיסטית-אקזיסטנציאלית, 'ידיעה') לבין המשמעות של הפעולה (התיאורגית והמאגית) וה'בחירה' הקונטינגנטיות, בעולם שהנחת היסוד שלו פטליסטית.

<sup>814</sup> אידל, **החסידות**, עמ' 13-14; ראו גם שם, עמ' 379-384; וראו מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 49-50. מעניין שדווקא בובר, שבקש כאמור לראות בחסידות תנועה רוחנית (או מיסטיקה אחרת) השבה אל העולם בניגוד ליוניו-מיסטיקה, טען שהחסידות נסוגה מהיסודות המאגיים, וזאת מתוך שאיפתו לעמדה תאוצנטרית ולא אנתרופוצנטרית (ראו אידל, **החסידות**, עמ' 384-385) – אך דווקא יסודות אלו הם המשיבים את המיסטיקה החסידית לעולם, כפי שבקש לכתחילה.

<sup>815</sup> ראו אונגר, **תולדות הכהן**, עמ' לד: "היה נבדל בהתנהגותו מיתר הרביים. לא היה לוחש על שמן ולא היה מקבל מתנות וכסף פדיונים מחסידים"; וראו גם ברומברג, **מגדולי**, עמ' נב: "גם במילי דעלמא לא היה מבטיח לפעול ישועות ולא הראה מופתים אבל היה מברך כל אחד שיעזרהו השם יתברך. רק בעסקי שלום בית שבין איש לאשתו היה נכנס בעבי הקורה {...} והיה מבטיח ישועות". עם זאת, בכל זאת מתוארת פעולה מאגית שלו: "אבל כשפרצה בלובלין מגפת החלי-רע באו רבים לבקש ישועה ולא יכול להשיבם ריקם היה נותן עצות כיצד לטפל במחלה ותרופות ורבים הציל ממות וגם קמיעות ונתן {צ"ל: נתן} למי שבקש, אבל 'פדיונות' מעולם לא קבל" (שם, עמ' נב-נג; וראו גם בעמ' נח). יש לשים לב שהפעולה המאגית של הקמיעות מוזכרת רק לאחר נתינת העצות המעשיות והתרופות, ולא עוד אלא שגם זאת רק בשל המגפה וכיוון שלא יכול היה לסרב.

ואולם, בנטייתה המקובלת להאדיר את מושא שבחיה, ייחסה הספרות ההגיוגרפית גם לר"צ כוחות השפעה רוחניים במציאות (אם כי שוב בהסתייגות), אף שאינם ניסים גלויים כמו אלו המיוחסים לאדמו"רים אחרים אלא כתוצאה עקיפה ולא מכוונת מפגיעה בו; ראו ראבינאוויטש, **מלאכי עליון** לה, עמ' כה-כז: "אינני חפץ להרבות כאן לספר מופתים, אף על פי, שכל איש, אשר עין שכלו לא עור, ראה אותם, והכיר בהם. אבל לא אוכל לחרוש {להחריש} = מלספר כאן דבר אחד, אשר כל יושבי לובלין, כקטן כגדול, כחסיד כמתנגד, כמאמין כחפשי יודעים אותו והכירו אותו לאמת גמורה, וגם המתפקדים והמכחשים, עמדו כמו לפני חידה סתומה, וישתוממו ויתפלאו ממראה עיניהם. וזהו הדבר הנפלא הפלא ופלא {...} קנו לו החסידים חצר גדולה ויבנו שם בית מדרש גדול שנקרא על שמו עד היום הזה. חצרו של הכהן היתה בשכנות עם חצר איש אלים אחד {...} בא על הכהן בעלילות דברים, כי חלק מחצר הכהן שייך לו, וכל דברי הכהן לא הועילו להוכיח אותו כי טענותיו הן שוא ושקר. וכאשר ראה הכהן כי האיש הנ"ל עומד בתביעתו, אמר אליו, שמע נא, גם הבית וגם החצר לא ישארו אצלי, וגם לא אצל יורשי, כי אני אוריש אותם לקהל, ובכן אם תקח חלק מחצרי הנך גוזל הרבים. אבל האיש הנ"ל, כחרש היו אזניו ולא חפץ לשמוע {...} וכראות הכהן כי דבריו לא הועילו, נאלץ למסר חלק גדול מחצרו אל האיש האלים הנ"ל, והאיש הרחיב את חצרו על חשבון חצר הכהן ויבנה שם קיר אבנים לארך כל החצר. לאחר ימים מועטים, והאיש הנ"ל חלה את חליו אשר מת בה. במוצאי שבת קודש, שבתוך השבעה למיתתו, אחר חצות לילה, נפל כל הקיר, שבנה האיש על חצר הכהן, ולא נשארה אבן על אבן. בבקר של יום הראשון, ותהום כל לובלין, כי תיכף נודע הדבר בכל העיר, כי האיש האלים הנפטר בא בחצות הלילה (השומר של ביתו העיד כי הוא בעצמו ראהו) ובידו כשיל והפיל את כל הקיר עד היסוד, כאשר שמעתי זאת הלכתי תיכף לחצר רבנו הכהן {...} נגשתי אל הקיר שנפל, ומה ראו עיני, ערמות אבנים לארך כל החצר, מן הקיר הנפול, ומה שהפלאני ביותר, היה זה, מה שכל האבנים והלבנים מן הקיר ההרוס, מונחות בחצרו של הכהן, וזהו אור, שהמפיל את הקיר, עמד בחצר האחרת, ולא בחצרו של הכהן. בהשתוממות הביטו כל הנאפסים {צ"ל: הנאפסים} שם, על המחזה הנפלא הזה."

דיאלקטיקה זו מופיעה בשל חוסר-האפשרות לבטא בשפה בעולם-הזה דבר והיפוכו, בשל הדרשנות האסוציאטיבית של ר"צ שלא תמיד באה לסיומה, בשל רצונו להוביל אל הפרדוקס על-ידי איתגורה של עמדה אחת בעמדה שכנגדה, ובשל הדינאמיות המובנית של הפרדוקס המאפשרת לכונן כל סיטואציה 'בחירה' בלבד, כידיעה' בלבד או כפרדוקס ביניהם (0.3); עם זאת, חתירתו של ר"צ היא לעמדה אחדותית הנושאת פרדוקסלית את שני ההפכים כאחד.

מכאן, שבניגוד לדברי אידל, אצל ר"צ אין אלו שלבים עוקבים – תחילה אקסטזה מיסטית, שלאחריה נולד המעשה המאגי השב אל העולם-הזה – אלא מציאות שבה שני ההפכים מצויים יחדיו ומחזקים זה את זה. דברי אידל מזכירים את עמדת בובר: האחרון מצביע על ההשגה המיסטית כמקור ליחסים הדיאלוגיים-האקזיסטנציאליסטיים בעולם-הזה שאחריה – והראשון מצביע עליה כמקור להשפעה המאגית שאחריה. אך כפי שראינו (4.2.7-4.2, 5.2), בניגוד לדבריהם, אצל ר"צ התבטלותו של העולם-הזה הקונטינגנטי ('בחירה') למוחלטות האלוקית ('ידיעה') מעניקה לו ממשות כפי שהוא ולא רק כשלב עוקב להשגת הממשות האלוקית בלבד – וממשות זו מאפשרת את ההשפעה (המאגית והתיאורגית) בעולמות כולם.

### 6.3. סיכום

הבנת היחס בין שני צדי הפרדוקס שפורטה שני הפרקים הקודמים, אפשרה הבנה כללית יותר ביחסו של ר"צ לסתירה: כפי שראינו, בניגוד לדעת רוב המחקר שקדם לנו, ר"צ אינו מסתפק באחיזה באחד מצדי הסתירה ואינו נוקט בפטליזם המבטל את 'הבחירה' בידיעה' – אך כעת מתברר שגם אחיזה בו-זמנית בשני הקצוות הסותרים היא בעלת אופי מסוים: בניגוד לכמה הצעות שעלו במחקר לפתרון הסתירה בכתביו, אחיזתו של ר"צ בשני הקצוות הסותרים אינה קומפטיביליזם החותר להרמוניה סינטטית ביניהם; בדומה לדעת אברמוביץ, היא אף שונה מהסינתזה הדיאלקטית של הגל, שבסופו של דבר, כמו הקומפטיביליזם, מחלישה את כוחו של אחד או שני צדי הסתירה וחותרת להרמוניה ביניהם או להכללתו של אחד (הפרטיקולרי, הסופי והקונטינגנטי), באחר (האוניברסלי, האינסופי והמוחלט). ובניגוד לדעת גרוסמן, גם אין זו קוטביות המודה בכוחו המלא של כל צד ואוחזת בשניהם, אך באופן המפריד כל צד בפני עצמו כמונאדה סגורה ללא מגע הדדי.

ר"צ חותר לאחיזה של שני הצדדים במלואם, תוך שהם יוצרים יחס הדדי ביניהם, יחס של מתח המוליד גם פרוץ יצירתי – ובניגוד לדעת ליוור, אין זה מצב זמני הדורש פתרון שיתגלה לעתיד-לבוא ולמעשה יהיה פטליזם שבו 'הידיעה' תבטל את 'הבחירה', אלא מצב שאליו חותר ר"צ לכתחילה, המתקיים כבר בעולם-הזה ('מלכות') ויתגלה בשלמותו הנסתרת וימשיך להתקיים ככזה אף לעתיד-לבוא ('ייחוד גמור', 'כתר'; ובנוסף, בניגוד לעמדת ליוור, הפרדוקס נוצר בין שתי מערכות 'ישרות' לכשעצמן, המוציאות זו את זו במפגשן יחד – ולא בין המערכת הלוגית וה'ישרה' של העולם-הזה לבין מערכת העולם-הבא הפרדוקסליות).

באופן זה התגלה הפרדוקס כיסוד אונטולוגי במשנת ר"צ, המשמש הן בתוכן והן בצורה, כשגם מה שהוא מקרי וקונטינגנטי (כגון הופעתה הראשונה של מילה במקרא) הוא בעל משמעות, דווקא בהיותו מקרי וקונטינגנטי; בנוסף, פרדוקס 'הידיעה והבחירה' התגלה כפרדוקס הבסיסי במשנת ר"צ ושוב לא רק מבחינה תוכנית אלא גם מבחינה צורנית: ממנו משתלשלת תפיסת הפרדוקס כמתודה בכלל וביחס לכל סתירה שהיא בפרט.

מתוך כך בחנו כמה מרחבים שבהם מתקיים הפרדוקס: בניגוד לדעה הרווחת, שהפרדוקס של ר"צ מתקיים במישור האפיסטמולוגי בלבד (בעוד באונטולוגיה קיימת 'הידיעה' בלבד), הפרדוקס מתקיים גם בין המישור האפיסטמולוגי ('שורש נעלם') למישור האונטולוגי ('ייחוד גמור', 'כוח הפעולה' המשפיע על העולמות העליונים ועל העולם-הזה), וגם בתוך המישורים הללו עצמם: במישור האפיסטמולוגי יוצר ר"צ פרדוקס בין גורמים שונים הקובעים את שורש הנשמה ('סובייקט' אקזיסטנציאליסטי, אסטרולוגיה, התניות פסיכולוגיות והבניות סוציולוגיות) לבין המעשים הבחיריים הקובעים אותו.

במישור האונטולוגי יוצר ר"צ פרדוקס בין תפיסה תאיסטית-טרנסצנדנטית של האלוקות (שככל הנראה ספג בהיותו מתנגד) לבין השקפה פנתאיסטית-אימננטית שלה (שאותה ספג כנראה במעברו לחסידות), פרדוקס שניתן

להגדירו כפנאנתאיזם; בהקשר זה ניתן לטעון שר"צ מגיע להשקפה האימננטית של החסידות (חסד) שאל עולמה עבר, לא מתוך נטישתה של ההשקפה הטרינסצנדנטית של הליטאיות (דין) שבה גדל, אלא דווקא מתוך מיצוייה (דין) של האחרונה, ב'המתקת המר במר': ההמתקה (חסד) של גילוי המציאות האלוקית המוחלטת המצויה בכל, אפילו בפרטי הפרטים של החטא והייסורים (דין), אינה מבטלת אותם יחד עם ההבדלים הקונטינגנטיים בין טוב לרע ובין העולם הנברא לאלוקות – אלא מעניקה להם ממשות ככאלה (דין) ומתגלה דווקא מתוך הדקדוק (דין) בהם.

לבסוף, גם ביחס למהות החסידות עצמה ראינו את קיומו של הפרדוקס, כמעין הרחבה לפרדוקס הראשון בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה: לפי ר"צ החסידות היא ביטוי של מיסטיקה העולה מתוך העולם-הזה ונשאבת לעולמות האלוקיים המוחלטים, אך היא גם חזרה אקזיסטנציאליסטית-דתית או מאגית אל העולם-הזה הקונטינגנטי; היא גם אקזיסטנציאליזם דתי שבו נקבע שורשו של האדם בידי אלוקים ('ידיעה') – אך גם חריגה ממנו אל עמדה של כינון עצמי של 'השורש' הנעלם ושל השפעה תיאורגית וכעין-מאגית על העולמות האלוקיים ועל העולם-הזה ('בחירה').

בכתבי ר"צ מופיע אפוא הפרדוקס בכלל וזה שבין 'ידיעה' ל'בחירה' בפרט, ברבדים תיאורטיים שונים; סתירות שונות העולות במשנת ר"צ אינן אלא השלכותיו של הפרדוקס המהווה להן בסיס. במובן הזה יכול הפרדוקס להיות מעין מפתח להבנת משנתו הרחבה של ר"צ ושל נושאים ספציפיים שבהם היא עוסקת. באמצעות הפרדוקס יכול מחקר עתידי לפענח, למשל, נושאים כגון השבת, קדושת ישראל, עבירה לשמה והתשובה, שבהם עוסק ר"צ רבות – או לחקור את משמעות הפרשנות הטיפולוגית העניפה שבה עוסק ר"צ ואת הדמויות הטיפולוגיות עצמן (כגון דמויות שונות שפרצו את ההלכה בדרכים שונות – בעיקר עמלק, אך גם קורח, בלעם, אלישע בן אבויה, שאול ואחרים). הפרדוקס יכול לאפשר דיון הרמונויטי מחדש בכלים הפרשניים שבהם משתמש ר"צ בדרשותיו, להרחיב את אפשרויות ההשוואה להוגים שהשפיעו על משנתו (כגון השבתאות ור' נחמן מברסלב) או הושפע ממנה (כגון הראי"ה קוק והרב יצחק הוטנר), להשוותו באופן פנומנולוגי להוגים נוספים מחוץ ליהדות (כגון אלבר קאמי), וכן לדון בשאלה הכללית מהי חתירתו הרוחנית העיקרית של ר"צ.

בהצגת משנתו הפרדוקסלית של ר"צ כתבה ליורר שהיא נמנעת מתחום המשמעות הנפשית של משנתו.<sup>816</sup> אך כפי שראינו (1.5.3.3-1.5.3.4), שאלת 'ידיעה' ו'בחירה' התיאולוגית של הראשונים עברה בחסידות איזביצה טרנספורמציה קיומית ונראה שזו עיקר מטרת הדיון של ר"צ. מדברי הרב שג"ר<sup>817</sup> למדנו על החשיבות הקיומית של 'הידיעה', כשהאדם מוצא מחדש את משמעות קיומו בהשגחה האלוקית הפרטית המלווה גם את חטאיו או ייסוריו הקונטינגנטיים. במקביל למדנו מדבריו את חשיבותה הקיומית של 'הבחירה', של היצירתיות האנושית, שאינה כלי משחק ביד אחרים או בידי רצון האל, המוחק למעשה את ערך מעשיו, חטאיו וייסוריו; 'הבחירה' מלמדת שהאדם הוא ישות עצמאית ורצונית המתגברת על קשייה בעצמה, שגם למעשה הקונטינגנטיים, ואף לחטאיה וייסוריה יש ממשות ככאלה – ולא עוד אלא שבתיקונם בכוחם להוסיף כביכול על המוחלטות האלוקית הקבועה (שאמנם יודעת וכוללת אותם מראש – אך מבלי לבטל את היותם תוספת וחימוש ממשיים) ולהשפיע על העולמות כולם.

זוהי המשמעות הקיומית והנפשית המניעה את המבנה המורכב של פרדוקס ה'ייחוד הגמור' במשנת ר"צ, הנושא את 'הידיעה' ו'הבחירה' כאחד. בהקשר זה יכול הפרדוקס להיות כלי ניתוח לא רק למשנתו של ר"צ עצמו, אלא למצבו הקיומי של האדם בכלל; מתוך כך יוכל הפרדוקס להיות גם כלי מושגי-תיאורטי לניתוחם של טקסטים אחרים, אף אם אינם שייכים ליהדות התורנית ולזמנו של ר"צ – ואפילו של מצבים חברתיים ופוליטיים (מהעבר או מהווה – ושוב, אף אם אינם קשורים ישירות בר"צ ובזמנו), הכרוכים בסוגים שונים של רוע ומתוך חתירה לתיקונו.

<sup>816</sup> ליורר, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 31.  
<sup>817</sup> ראו ליד הערות 323 ו-359.





## רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

### כתבי ר' צדוק הכהן רבינוביץ:

- אגרת הקדש = אגרת הקדש, בתוך: אברהם יצחק ברומברג, **מגדולי החסידות**, כרך ז: האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין, ירושלים: המכון לחסידות, תשט"ז, עמ' קא-קכח.
- **אור זרוע לצדיק** (יחד עם **ליקוטי מאמרים**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **דברי חלומות** (יחד עם **ליקוטי מאמרים**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **דברי סופרים**, (יחד עם **רסיסי לילה**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ג.
- **דובר צדק**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **זכרון לראשונים ושמות בארץ** = ר' צדוק הכהן מלובלין, **הערות בדבר חכמי ישראל**, סיני, תש"ז (כא), עמ' א-כה.
- **ישראל קדושים**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תש"ס.
- **ליקוטי מאמרים** (כולל: **דרשה לסיום הש"ס**, **עמלה של תורה** ועוד), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **מחשבות חרוץ**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ו.
- **משיב צדק** (בתוך **עניני הלכה**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **ספר הזכרונות** (יחד עם **רסיסי לילה**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ג.
- **עת האוכל** (יחד עם **ליקוטי מאמרים**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **פוקד עקרים** (יחד עם **מחשבות חרוץ**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ו.
- **פרי צדיק**, חמישה כרכים על פרשות השבוע והמועדים, ירושלים: משמחי לב, תשנ"ט.
- **צדקת הצדיק**, בית-אל: מכון הר ברכה, תשנ"ח.
- **קדושת השבת** (יחד עם **ליקוטי מאמרים**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **קומץ המנחה** (יחד עם **דובר צדק**), שני חלקים, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ח.
- **קונטרס ספר הזכרונות**, תל-אביב: דפוס ארזי, תשט"ז.
- **רסיסי לילה**, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ג.
- **שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים** (יחד עם **ישראל קדושים**), הר ברכה: מכון הר ברכה, תש"ס.
- **שו"ת תפארת צב"י**, בילגורייא: נתן נטע קראנענבערג, תרס"ט, שני כרכים.
- **תקנת השבין**, בית-אל: מכון הר ברכה, תשנ"ד.

### מקורות אחרים ומחקרים:

- אברהםמוב, **בחירה בכוזרי** = בנימין אברהמוב, **רצון ובחירה ב'כוזרי'**, בתוך: דניאל י' לסקר וחגי בן-שמאי (עורכים), **עלי עשור: דברי הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ט, עמ' 19-11.
- אברמוביץ, אדם קרוב = איתן אברמוביץ, **אדם קרוב אצל עצמו – מחשבות בעקבות ר' צדוק הכהן, קונטרס**, פורים תשס"ו, עמ' 36-38.
- אברמוביץ, אהור = איתן אברמוביץ, **אהור באהור, קונטרס**, סיוון תשס"ח (כא), עמ' 46-49.
- אברמוביץ, דרך = איתן אברמוביץ, **דרך כל הארץ, קונטרס**, תמוז תשס"ז, עמ' 66-60.

- אברמוביץ, והיא מסתורין = אברמוביץ, והיא מסתורין שלו – כתיבה ודיבור בתורה אחת של ר' צדוק, **קונטרס**, כסלו תשס"ז, עמ' 53-65.
- אברמוביץ, חברתי וקיומי = איתן אברמוביץ, *בין החברתי לקיומי*, **קונטרס**, אדר תשס"ט (כב), עמ' 18-23.
- אברמוביץ, למה זה = איתן אברמוביץ, *למה זה אנכי*, **קונטרס**, כסלו תשס"ח, עמ' 21-31.
- אברמוביץ, לפני הספירה = איתן אברמוביץ, *לפני הספירה*, **קונטרס**, סיון תשס"ו, עמ' 49-52.
- אברמוביץ, **מגדל** = איתן אברמוביץ, **מגדל פורח באוויר** – **זהות יהודית בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשע"ג.
- אברמוביץ, סודות = איתן אברמוביץ, *סודות וסימנים*, **קונטרס**, אדר תשס"ח (כ), עמ' 108-119.
- אברמוביץ, רע מנעוריו = איתן אברמוביץ, *רע מנעוריו*, **קונטרס**, תשע"ב (לב), עמ' 15-23.
- אברמוביץ, ר"צ והגל = איתן אברמוביץ, *הדיאלקטיקה של היהודי והגוי* – *הגל ור' צדוק על תשוקה, זהות ואחרות*, **קונטרס**, שבט תשע"א (כה), עמ' 87-112.
- אוונס, **מילון** = Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London: Brunner-Routledge, 1996.
- אונגר, **תולדות הכהן** = שמואל אונגר, **תולדות הכהן**, לובלין: ללא שם הוצאה, תרפ"ד.
- אופיר ורוזן-צבי, המצאת הגוי = עדי אופיר וישי רוזן-צבי, *המצאת הגוי – על שום מה?*, **לשונו**, תשע"ד (עו), עמ' 497-509.
- אוקונור, רצון חופשי = Timothy O'Connor, "free will," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/>
- אורבך, **חז"ל** = אפרים אלימלך אורבך, **חז"ל – פרקי אמונות ודעות**, ירושלים: מאגנס, 1971.
- אידל, **אבולעפיה** = משה אידל, *החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה*, ירושלים: מאגנס, 2002.
- אידל, **החסידות** = משה אידל, *החסידות – בין אקסטזה למאגיה*, תרגם מאנגלית: עזר ידן, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"א.
- אירגאס, **שומר אמונים** = ר' יוסף אירגאס, **שומר אמונים**, ברלין: ב. כהן, תרפ"ז.
- אלטמן, דת ההוגים = Alexander Altman, "The Religion of The Thinkers: Free Will and Predestination in Saadia, bahya and Maimonides," in: S.D. Goitin (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, MA: Association for Jewish Studies, 1974, pp. 25-51.
- אלטמן, תורת ייחוד השם = אלכסנדר אלטמן, *תורת ייחוד השם במחשבת ישראל*, **פנים של יהדות: מסות נבחרות**, תל-אביב: עם עובד, 1983, עמ' 82-90.
- אלטשולר, כנגד = מור אלטשולר, **כנגד כל הסיכויים: על המחלוקת בין בן-ציון דינור לגרשם שלום בשאלת המשיחיות בראשית החסידות**, בתוך: יוסף דן (עורך), **ספר זיכרון לגרשם שלום במלאת עשרים וחמש שנים לפטירתו (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ)**, תשס"ז, כרך א, עמ' 1-30.
- אליאור, עומק וגוון = רחל אליאור, *תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'יראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון'*, **תרביץ**, תשנ"ג (סב-סג), עמ' 381-432.
- אליאור, קבלה וחסידות = רחל אליאור, *הזיקה שבין קבלה לחסידות – רציפות ותמורה*, **דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות**, תשמ"ו (חטיבה ג), עמ' 107-144.

- אליאור, **תורת האלוהות** = רחל אליאור, **תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב.
- אלישוב, **לשם** = ר' שלמה אלישוב, **לשם שבו ואחלמה**, ירושלים: דפוס העברי, תש"ח.
- אלמן, הלכה = Yaakov Elman, "R. Zadok HaKohen on the History of the Halakha," *Tradition*, 1985 = pp. 1-26 (21).
- אלמן, חכמת הגויים = Yaakov Elman, "The History of Gentile Wisdom According to R. Zadok Ha-Kohen of Lublin," *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1993 (3, 1), pp. 153-187.
- אלמן, נבואה = Yaakov Elman, "Reb Zadok HaKohen of Lublin on Prophecy in the Halakhic Process," in: B.S. Jackson (ed.), *Jewish Law Association Studies I: The Touro Conference Volume*, Chico CA: Scholars Press, 1985, pp. 1-16.
- אלתוסר, **על האידיאולוגיה** = לואי אלתוסר, **על האידיאולוגיה: מנגנוני המדינה האידיאולוגיים**, תרגמה מצרפתית: אריאלה אזולאי, תל-אביב: רסלינג, 2008.
- ארבל, **פוקו** = אילנה ארבל, **פוקו והומניזם**, אור יהודה: דביר, 2006.
- ארנדט, **יסודות הטוטליטריות** = חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, תרגמה מאנגלית: עידית זרטל, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010.
- בארת ופוקו, **מות/מהו מחבר** = רולאן בארת, **מות המחבר**, מישל פוקו, **מהו מחבר**, תרגם מצרפתית: דרור משעני, תל-אביב: רסלינג, 2005.
- בובר, אני ואתה = מרדכי מרטין בובר, **אני ואתה, בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 103-3.
- בובר, **בפרדס החסידות** = מרדכי בובר, **בפרדס החסידות – עיונים במחשבתה ובהיותה**, ירושלים ותל-אביב: מוסד ביאליק, תשכ"ג.
- בוזגלו, **מקדש מלך** = ר' שלום בוזגלו, **פירוש מקדש מלך על הזוהר**, אמשטרדם: הירץ לוי רופא וקאשמן, תק"ט.
- בול, גורל = Kees W. Bolle, "Fate," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* (second = edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, Vol. 5, pp. 2998-3006.
- בטלר, חיקוי = ג'ודית בטלר, **חיקוי ומרי מגדרי**, תרגמה מאנגלית: עמליה זיו, בתוך: יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 329-346.
- בטרפילד, דטרמיניזם = Jeremy Butterfield, "Determinism and Indeterminism," in: Edward Craig = (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 33-39.
- בכרך, **עמק המלך** = ר' נפתלי הרץ בכרך, **עמק המלך**, אמשטרדם: עמנואל בנבנישתי, ת"ח.
- בן ארזה, אהבה = חנוך בן ארזה, **אהבה, יראה ותמימות**, בתוך: גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו**, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 53-75.
- בן ארזה, הכהן = חנוך בן ארזה, **"הכהן" – על תולדותיו ועל כתביו**, בתוך: גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו**, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 15-19.

- בן ארזה, תבל = חנוך בן ארזה, **תבל בצדק – לקט אמרים מכתבי כבוד קדושת אדמו"ר הגאון הקדוש כחד קדמאי שר התורה האדם הגדול בענקים רבנו צדוק הכהן זצוקללה"ה מלובלין, בביאור ענינם של ימות עולם, אישים מאורעות ותקופות**, ירושלים: יד אליהו כי טוב, תשנ"ט.
- בן דור, **מי השילוח = יהודה בו דור, עיון במי השילוח לר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2008.
- בנין, **עקבות = Stephen D. Benin, The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought**, Albany: State University of New York Press, 1993.
- בן שלמה, **רמ"ק = יוסף בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה.
- בן שלמה, **שירת החיים = יוסף בן שלמה, שירת החיים – פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל-אביב: משרד הביטחון, 1989.
- בעש"ט, **כתר שם טוב = ר' ישראל בעל שם טוב, כתר שם טוב** (לקט: ר' אהרון כהן מאפטא), ניו-יורק: קה"ת, תשס"ד.
- ברגמן, אין המאזניים = מרק ברגמן, **אין המאזניים 'מעויין' (הערה טכסטואלית לתנחומא, כי תשא, לד), תרביץ, תשמ"ד (נג, ב), עמ' 289-292**.
- ברגמן, **תולדות = שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה**, כרך א: מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.
- ברומברג, **מגדולי = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות**, כרך ז: האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין, ירושלים: המכון לחסידות, תשט"ז.
- ברושי, קומראן = מגן ברושי, **בין קומראן לזינבה – על רעיון הגזירה הקדומה, אלפיים, תשס"ב (23), עמ' 142-152**.
- ברט, על התשובה = שאול ברט, **על התשובה בגישת ר' צדוק, עלון שבות, תשס"ט (170), עמ' 111-124**.
- בריל, **מיסטיקה = Alan Brill, Thinking God – the Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin**, New-York: Yeshiva-University Press, 2002.
- ברלין, **בשמים ראש = שאול ברלין-לוי, שו"ת בשמים ראש**, ברלין, תקנ"ג.
- גאדמאר, **אמת ומתודה = Hans-Georg Gadamer, Truth and Method**, Trans. Garret Barden and William G. Doerapel, New York: Seabury, 1975.
- גאלדור, שליח = ניצן גאלדור, **שליח לעולם הזה, מוסף "שבת" לפרשת חקת (881), מקור ראשון, כט' סיון תשע"ד, 27.6.2014**.
- גוטל, הראי"ה ובשמים ראש = נריה גוטל, **יחסו של הראי"ה קוק לספר "בשמים ראש", JSIJ, 2006 (5), עמ' 133-140**.
- גולדברג, הקדמה = עמוס גולדברג, **הקדמה, בתוך: דומיניק לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, (תרגם מאנגלית: יניב פרקש) תל-אביב: רסלינג, 2006, עמ' 7-27**.
- גולדרייך, חובות הלבבות = עמוס גולדרייך, **המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין "חובות האיברים" ו"חובות הלבבות"**, בתוך: אהרן דותן (עורך), **מחקרים בעברית ובערבית: ספר הזיכרון לדב עירון (=תעודה ו), תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ח, עמ' 179-208**.
- גורביץ' וערב, **אנציקלופדיה = דוד גורביץ' ודן ערב, אנציקלופדיה של הרעיונות – תרבות, מחשבה, תקשורת, תל-אביב: בבל, 2012**.

- גורביץ', פוסטמודרניזם = דוד גורביץ', פוסטמודרניזם – תרבות וספרות בסוף המאה ה-20, תל-אביב: דביר, 1998.
- גיימסון, פוסטמודרניזם = פרדריק גיימסון, פוסטמודרניזם – או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר, תרגמה מאנגלית: עדי גינצבורג-הירש, תל-אביב: רסלינג, 2002.
- גינצבורג, אגדות היהודים = לוי גינצבורג, אגדות היהודים, ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, תשס"ט, 6 כרכים.
- גייקטיליה, שערי אורה = ר' יוסף גייקטיליה, שערי אורה, ההדיר: יוסף בן שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א, שני כרכים.
- גלמן, האימה = Jerome I. Gelman, *The Fear, the Trembling and the fire – Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Issac*, Lanham: University Press of America, 1994
- גלמן, הכחשת הרצון = Gerome I. Gelman, "The Denial of Free Will in Hasidic Thought," in: Charles H. Manekin (Ed.), *Freedom and Moral Responsibility; General and Jewish Perspectives*, Bethesda, MD: University Press of Maryland, 1997, pp. 111-131
- גמס וג'אנאוויי, ניטשה ורצון חופשי = Ken Gemes and Christopher Janaway, "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual," *Proceeding of the Aristotelian Societ*, 2006 (106, 1), pp. 339-357
- גרוסמן, השפה והאותיות = יונתן גרוסמן, תפיסת השפה והאותיות בהגות ר' צדוק הכהן מלובלין, שנה בשנה, תש"ס, עמ' 396-463.
- גרוסמן, על החיים = יונתן גרוסמן, על החיים לאור המוות בעקבות ר' צדוק הכהן, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 223-244.
- גרוסמן, צדיק וישר = יונתן גרוסמן, "ולישרי לב שמחה": על "צדיק" ועל "ישר" בתורתו של ר' צדוק הכהן מלובלין, בתוך: שבט ראובן: ספר זיכרון לראובן ליברמן, גבעתיים: משפחת ליברמן, תשס"ד, עמ' 37-49.
- גרוסמן, צדקת הצדיק ג = יונתן גרוסמן, עיון בצדקת הצדיק, תורה ג', גלת, אייר תשס"ג (יב), עמ' 155-166.
- גרוסמן, שעיר לעזאזל = יונתן גרוסמן, משמעות שילוח השעיר לעזאזל במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין, סיני, תשרי-טבת תשנ"ח (קכא), עמ' פו-צח.
- גרוסמן, תפיסת האלוהות = יונתן גרוסמן, תפיסת האלוהות של רבי צדוק הכהן מלובלין, בתוך: אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ (עורכים), על דרך האבות – קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך במלאת שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג ליד ישיבת הר עציון, אלון שבות: תבונות, תשס"א, עמ' 457-474.
- גרין, בעל הייסורים = אברהם יצחק (ארתור) גרין, בעל הייסורים – פרשת חיינו של ר' נחמן מברסלב, תרגם מאנגלית: ברוך שראל, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ו.
- דה אלמאידה, ניטשה ופרדוקס = Rogério Miranda de Almeida, *Nietzsche and Paradox*, trans. Mark S. Roberts, New York: State University of New York Press, 2006
- דוסטוייבסקי, קרמזוב = פיודור מיכאלוביץ' דוסטוייבסקי, האחים קרמזוב, תל-אביב: דביר, 1993.
- די וידאש, ראשית חכמה = ר' אליהו די וידאש, ראשית חכמה, ירושלים ומנציסטר: אור המוסר, תשמ"ד.
- דן, על הקדושה = יוסף דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.

- דני, תאוובה = F.M. Denny, "Tawba," in: C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. = Pellat (eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden & New-York: Brill, 1993, Vol. X, 2ed edition, p. 358.
- דרוב, קבלה ואחדות ההפכים = Sanford L. Drob, "A Rational Mystical Ascent: The Coincidence of Opposites in Kabbalistic and Hasidic Thought," *The New Kabbala site*, URL = [www.newkabbalah.com/coinc.pdf](http://www.newkabbalah.com/coinc.pdf).
- דרייפוס, ועד עכשיו = פראנסואה דרייפוס, *ועד עכשיו המאזניים מעויין (תנחומא, כי תשא, לד), תרביץ*, תשמ"ג (נב, א), עמ' 139-142.
- **הברית החדשה = הברית החדשה**, תרגום חדש, ירושלים: החברה לכתבי הקודש בישראל, 2000.
- הגר"א, **פירוש לספרא דצניעותא** = ר' אליהו מווילנא, **פירוש לספרא דצניעותא**, ווילנא: האלמנה והאחים ראם, תרע"ג.
- הדרי, בפרדס = ישעיהו ח. הדרי, **בפרדס הכהן מלובלין, ראשית**, תשכ"א (א), עמ' 15-30.
- הדרי, פורים = ישעיהו הדרי, **פורים במשנתו של ר' צדוק הכהן (רבינוביץ) מלובלין, סיני**, תשי"כ (מו), עמ' שנג-שסט.
- הדרי, ראש חודש = ישעיהו ח. הדרי, **ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן, סיני**, תשכ"ב (נו), עמ' פד-צט.
- הדרי, שיר של יום = ישעיהו הדרי, **שיר של יום בתורת ר' צדוק הכהן, סיני**, תשכ"ב (נג), עמ' עה-צא.
- הדרי, שני כהנים = ישעיהו הדרי, **שני כהנים גדולים, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 77-96.**
- הופמן, סוכות = דוד צבי הופמן, **חג הסוכות במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין, בתוך: אלחנן גנזל, אהרון בק, אלישע פלס, אורן גרטנר ודוד יגל (עורכים), בהיותו קרוב: אסופת מאמרים לימים הנוראים לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד, מרכז שפירא: המכון התורני שליד הישיבה הגבוהה אור עציון, תש"ס, עמ' 359-373.**
- הופר, דטרמיניזם = Carl Hofer, "Causal Determinism," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal>.
- היידגר, **הווייה וזמן** = Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford: Blackwell, 1962.
- הירש, **אהבת צדק** = חיים הירש, **אהבת צדק – הסנגוריה על ישראל ומעלתם במחשבתם של הרב קוק זצ"ל ורבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל**, ירושלים: (הוצאה עצמית), תשס"ב.
- הירש, הסנגוריה = חיים הירש, **הסנגוריה על ישראל וגודל מעלתם – עיון משווה בין ר' צדוק הכהן זצ"ל והרב קוק זצ"ל**, גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 97-119.**
- הירש, **חי גואלי** = חיים הירש, **חי גואלי – תורת הגאולה של ר' צדוק הכהן מלובלין, ירושלים: (הוצאה עצמית), תשנ"ד, שני כרכים.**
- הכהן, התפתחות = אביה הכהן, **ר' צדוק הכהן מלובלין והתפתחות תורה שבעל פה, משלב, תש"ס (לה), עמ' 15-25.**
- הכהן, חנוכה = אביה הכהן, **דרשה לחנוכה לר' צדוק הכהן מלובלין – מבוא וביאור, בתוך: הרב עזריה אריאל וישראל רוזנסון (עורכים), באורך נראה אור, ירושלים, תשס"ד, עמ' 229-245.**

- הכהן, תורת משה = אביה הכהן, בין תורת משה לחוקות העמים – עיון בתורה של ר' צדוק הכהן מלובלין, בתוך: יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דויטש (עורכים), בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין וחקר המקרא, ירושלים: בית מורשה, 2015, עמ' 439-450.
- הלר, יושר דברי אמת = ר' משולם פיבוש הלר מזבריז, יושר דברי אמת, ניו-יורק: הועד להפצת כתבי הבעל שם טוב ותלמידיו זי"ע, תשנ"ג.
- המגיד, אור תורה = ר' דוב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב ואור תורה, ניו-יורק: קה"ת – אוצר חסידים, תשס"ג.
- המגיד, מגיד דבריו ליעקב = ר' דוב בער המגיד ממזריץ, מגיד דבריו ליעקב, מבוא פירוש הערות ומפתחות: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים: מאגנס, תשל"ו.
- הקוראן = הקוראן, תרגם מערבית: אורי רובין, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב ומפה, 2005.
- הראי"ה, אורות התשובה = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התורה, אורות התשובה, אורות הראיה, מוסר אביך וריש מילין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה.
- הרוקח = ר' אליעזר מגרמיזא, ספר הרוקח הגדול, ירושלים: ש. וינפלד, תש"ך.
- הרשקופ, ספק = נתנאל הרשקופ, ספק, אי וודאות וחסרון כגורמים מעצבים בעבודת ה' על פי הגותו של ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודת לשם קבלת תואר מסומך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשע"ג.
- וואט ואפסארודין, פרידסטינציה ואסלאם = W. Montgomery Watt & Asma Afsaruddin, "Free will and Predestination: Islamic Concepts," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* (second edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, Vol. 5, pp. 3209-3213.
- וואלאס, פרידסטינציה = Dewey D. Wallace Jr., "Free Will and Predestination: An Overview," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* (second edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, Vol. 5, pp. 3202-3206.
- וובר, האתיקה = מקס וובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגם מגרמנית: ברוך מורן, תל-אביב: עם עובד, 1984.
- וודס, פטליזם הודי = Julian F. woods, "Fatalism, Indian," in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 564-568.
- וסרמן, אליהו = אברהם וסרמן, אליהו הנביא – התבוננות במשנת ר' צדוק, פרי עץ הגן, תשס"ב (ג), עמ' 253-261.
- וולפסון, ייחוד האל ברמב"ם = צבי וולפסון, ייחוד האל ורוחניותו במשנת הרמב"ם, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 283-297.
- וולפסון, ספר חתום = Eliot Wolfson, "From Sealed Book to Open Text: Time, Memory, and Narrativity in Kabbalistic Hermeneutics," in: Steve Kaplan (ed.), *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New-York: NYU Press, pp. 145-178.
- וולק, אליאדה ואחדות ההפכים = John Valk, "The Concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade," *Religious Studies*, 1992 (28, 1), pp. 31-41.
- ויוולין, טיעונים לאינקומפטיביליזם = Kadri Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments>

- וייל, אמת = אלדד וייל, אמת, נרטיב, ויעקב אבינו: התבוננות בתורותיו של ר' צדוק הכהן מלובלין והשלכה על שאלת החינוך בעידן הפוסט-מודרני, הגות בחינוך היהודי, 2010 (ט), עמ' 73-109.
- וייס, דטרמיניזם = יוסף ווייס, תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיז'ביצא, בתוך: שמואל אטינגר, סאלו בארון, בן ציון דינור וישראל היילפרין (עורכים), ספר היובל ליצחק בער: במלאת לו שבעים שנה, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"א, עמ' 447-453.
- וייס, חסידות מיסטיקה ואמונה = יוסף וייס, חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה, בתוך: מנדל פייקאז' (עורך), מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ה, עמ' 87-95.
- זגזבסקי, ידיעה ובחירה = Edward N. = Linda Zagzebski, "Foreknowledge and Free will," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/#pagetopright>
- זוהר = ספר הזהר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ס.
- זוהר חדש = זהר חדש, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- זיזיק, הסובייקט = סלבוזי זיזיק, הסובייקט שאמור להאמין, תל-אביב: רסלינג, 2004.
- חי ריקי, יושר לבב = ר' עמנואל חי ריקי, יושר לבב, קראקא: אברהם ליינצייג, תר"נ.
- חלמיש, טיפולוגיה = משה חלמיש, טיפולוגיה של ספרי קבלה בהשקפתו של ר' צדוק הכהן מלובלין, בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף ויוסף דן (עורכים), מחקרי חסידות [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טו], ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ט, עמ' 233-211.
- טחובר, קדושה = אלכס טחובר, מחלוקת הפרשנים בהגדרת המושג "קדושה", והגדרתו המיוחדת של ר' צדוק מלובלין – ע"פ ספרו ישראל קדושים, אמרי בשן, תש"ן (1), עמ' 122-129.
- טיקטין, סימנים = יאיר טיקטין, תראה סימנים בדרך... – עיון בתורתו של ר' צדוק הכהן מלובלין, גלת, תשס"א (י), עמ' 303-312.
- טירר, באר = ר' חיים בן שלמה טירר מצ'רנוביץ, באר מים חיים, ווארשא: שניאור, תרצ"ח.
- טל, בודהיזם = יובל אידו טל, בודהיזם – מבוא קצר, תל-אביב: מפה ואוניברסיטת תל-אביב, 2006.
- יונס, מושג האלוהים = האנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, תרגמה מגרמנית: דנית דותן, תל-אביב: רסלינג, 2004.
- יוסה, פרדוקס = Michiko Yosa, "Paradox and Riddle," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* (second edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, Vol. 10, pp. 6986-6992
- יושע, מיתוס = ניסים יושע, מיתוס ומטפורה – הפרשנות הפילוסופית של ר' אברהם כהן הירירה לקבלת האר"י, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד.
- יעקב בן אשר, ארבעה טורים = ר' יעקב בן אשר, ארבעה טורים, ירושלים: שירת דבורה, תשנ"ג.
- יעקובסון, חסידות = יורם יעקובסון, תורתה של החסידות, תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"ו.
- כהן, מי השילוח = אביעזר כהן, תודעה עצמית בספר מי השילוח ככלי לקיום הזיקה שבין האל והאדם, מחקר לשם קבלת התואר 'דוקטור', באר-שבע, תשס"ו.
- כי טוב, תמצית = אליהו כי טוב, צדקת הצדיק – תמצית עניינים, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 137-140.
- לה קפרה, לכתוב היסטוריה = דומיניק לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, תרגם מאנגלית: יניב פרקש, תל-אביב: רסלינג, 2006.



- לואיסון, טאוואקול = L. Lewisohn, "Tawakkul," in: C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat (eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden & New-York: Brill, 1993, Vol. X, 2ed edition, pp. 376-378.
- ליבס, התיקון = יהודה ליבס, *התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות, ציון, תש"ס (מה, ג), עמ' 201-245.*
- ליבס, כוח המילה = יהודה ליבס, *כוח המילה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה, בתוך: מ. בר-אשר ואחרים (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ז.*
- ליוור, יסודות פרדוקסליים = עמירה ליוור, *יסודות פרדוקסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודה לשם קבלת תואר שני, טורו קולג', ירושלים, תשנ"ג.*
- ליוור, תושב"ע = עמירה ליוור, *תורה שבעל בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ו.*
- ליזרוביץ', חסידות למתחילים = אבי ליזרוביץ', *חסידות למתחילים, אתר ישיבת עתניאל, URL = <http://www.otniel.org/show.asp?id=22281>*
- ליכט, נדבה = יעקב שלום ליכט, *מושג הנדבה בכתביה של כת מדבר יהודה, בתוך: יעקב ליוור (עורך), עיונים במגילות מדבר יהודה: הרצאות ביום העיון השלישי לזכרו של א"ל סוקניק, ירושלים: קריית ספר והחברה לחקר המקרא, תשי"ז, עמ' 77-84.*
- מבורך, אל מול פניך = ישי מבורך, *אל מול פניך, מוסף "שבת" לשבועות, מקור ראשון, ה' סיוון תשע"א, 7.6.2011.*
- מבורך, מעבר = ישי מבורך, *מעבר לעבר – פנחס שדה וחברים, אתר ישיבת שיח יצחק, URL = [http://siach.org.il/wp-content/uploads/lessons/yishay\\_pinchas\\_sade.doc](http://siach.org.il/wp-content/uploads/lessons/yishay_pinchas_sade.doc)*
- מברודס, פרידסטינציה = George I. Mavrodes, "Predastination," in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 653-657.
- מגיד, חסידות ואקזיסטנציאליזם = Shaul Magid, "Hasidism and Existentialism? A Review Essay," *Modern Judaism*, 1995 (Vol. 15, Mo. 3), pp. 279-294.
- **מדרש רבה**, מהדורת וילנה, ירושלים: עוז והדר (אבידע דעת ומידע), תשנ"ח.
- מהר"ל, **גבורות ה'** = ר' יהודה בן בצלאל ליוואי מפראג, **גבורות ה'**, ירושלים (ללא הוצאה), תש"מ [מהדורת צילום של מהדורת לונדון: חי"ל האניג ובניו, תשי"ד].
- מהר"ל, **דרך חיים** = ר' יהודה בן בצלאל ליוואי מפראג, **דרך חיים**, ירושלים (ללא הוצאה), תשל"ב [מהדורת צילום של מהדורת לונדון: חי"ל האניג ובניו, תשכ"א].
- מהר"ל, **נצח ישראל** = ר' יהודה בן בצלאל ליוואי מפראג, **נצח ישראל**, ירושלים (ללא הוצאה), תשל"ב [מהדורת צילום של מהדורת לונדון: חי"ל האניג ובניו, תשכ"א].
- מונדשיין, צדקת הצדיק קסב = יהושע מונדשיין, *כחה של תשובה – מאמר מכת"י שלא נדפס ב'צדקת הצדיק' לאדמו"ר הכהן מלובלין, קובץ "שפתי צדיקים", תשנ"ב (ד), עמ' כז-כט.*
- מילר, קוזנוס = Clyde Lee Miller, "Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/cusanus/#Rel>

- **מכילתא = מכילתא דר' ישמעאל**, ירושלים: ח. וגשל, תשל"ה (נדפס לראשונה: לעמבערג: דפוס פעסיל באלאבן, תרנ"ה).
- מקינטייר, פרידסטינציה ונצרות = "C.T. McIntire, Free Will and Predestination: Christian Concept," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* (second edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, Vol. 5, pp. 3206-3209.
- מקלוהן, **להבין** = מרשל מקלוהן, **להבין את המדיה**, תרגמה מאנגלית: עידית שורר, תל-אביב: בבל, 2003.
- מרגולין, הקדמה = רון מרגולין, **מחקר הגנוסיס ועד מושג האלוהים לאחר אושוויץ – קווים לתולדות חייו ולהגותו של האנס יונס**, בתוך: האנס יונס, **מושג האלוהים אחרי אושוויץ**, תל-אביב: רסלינג, 2004, עמ' 43-7.
- מרגולין, **מקדש אדם** = רון מרגולין, **מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים: מאגנס, תשס"ה.
- מרגליות, בשמים ראש = ראובן מרגליות, **ר' שאול לוינ מוייף הספר "בשמים ראש"**, **ארשת**, תש"ד (א), עמ' תיא-תיז.
- מרקולסקו, רצון חופשי ודטרמיניזם = Ileana Marcoulesco, "Free Will and Determinism," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, (second edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, vol. 5, pp. 3199-3202.
- נאור, זדונות = בצלאל נאור, **"זדונות נעשות כזכויות" במשנתו של הרב קוק**, **סיני**, תשמ"ג (צז), עמ' עח-פז.
- נאור, נפש החיים = בצלאל נאור, **השפעת נפש החיים על ר' צדוק הכהן מלובלין**, **סיני**, סיון-תמוז תשמ"ט (קד), עמ' קפו-קפח.
- נוסים, דרך ארץ = אלישע נוסים, **מה לדרך-ארץ ולרצון ה'**, **פתיחתא**, תשס"ד (א), עמ' 25-30.
- ניטשה, **ההיסטוריה** = פרידריך ניטשה, **כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1978.
- ניטשה, **המדע העליון** = פרידריך ניטשה, **המדע העליון**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1985.
- ניטשה, **הנה האיש** = פרידריך ניטשה, **הנה האיש**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1978.
- ניטשה, **הרצון לעצמה** = פרידריך ניטשה, **הרצון לעצמה**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1986, שני כרכים.
- ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא** = פרידריך ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, תל-אביב וירושלים: שוקן, 1970.
- ניטשה, **לגיניאולוגיה** = פרידריך ניטשה, **לגיניאולוגיה של המוסר**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1978.
- ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע** = פרידריך ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1979.
- ניטשה, **שקיעת האלילים** = פרידריך ניטשה, **שקיעת האלילים**, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1978.
- נתן העזתי, איגרת = גרשם שלום, **איגרת נתן העזתי על שבת צבי והמרתו**, **מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד, עמ' 233-273.

- סארטר, אקסיסטנציאליזם הוא הומניזם = ז'אן פול סארטר, אקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגום מצרפתית: יעקב גולומב, ירושלים: כרמל, תשמ"ח.
- סגל, יחוי"ע ויחוי"ת = אברהם סגל, ייחודא עילאה וייחודא תתאה – פרשנויות בעקבות ר' שניאור זלמן מלאדי, דעת – כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, תשע"ב (73), עמ' 143-155.
- סדר עולם רבא = סדר עולם רבא וזוטא וספר הקבלה לראב"ד, ערך: מ"ד ירושלמי, ירושלים: גיל, תשט"ו.
- סולובייצ'יק, על התשובה = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, על התשובה, ירושלים: ספריית אלינר, תשל"ה.
- סוקול, רמב"ם ורצון חופשי = Moshe Sokol, "Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility," *The Harvard theological Review*, 1998 (91, 1), pp. 25-39.
- סורנסן, פרדוקס = Roy Sorensen, *A Brief History of the Paradox – Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, New York: Oxford university Press, 2003.
- סורנסן, פרדוקס = Roy Sorensen, "Epistemic Paradoxes," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/epistemic-paradoxes/#Rel>
- סטרוסון, רצון חופשי = Galen Strawson, "Free Will," in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 743-753.
- סיגד, אכסיסטנציאליזם = רן סיגד, אכסיסטנציאליזם – המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים: מוסד ביאליק, 1975.
- סילמן, קול גדול = יוחנן ד' סילמן, קול גדול ולא יסף – תורת ישראל בין שלמות והשתלמות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.
- סלומון, דברים בהקשרם = ערן סלומון, דברים בהקשרם, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 141-145.
- ספרא = ספרא דבי רב הוא ספר תורת כהנים, ירושלים: ספריה תורנית ומכון להוצאת ספרים תורניים, תשנ"ב.
- ספר הבהיר = ספר הבהיר (יחד עם תקוני הזוהר), מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ד.
- ספר החינוך = ספר החינוך, ירושלים: אשכול, ללא שנה.
- ספר היכלות = ספר היכלות דר' ישמעאל כהן גדול, פיעטרקוב: פייבל בעלכאטאווסקי, תרמ"ד.
- ספר הקנה = ספר הפליאה והקנה, פרזעטישל: זופניק קנאללער עט האממערשמידט, תרמ"ד.
- ספרי במדבר = ספרי עם פירוש תולדות אדם על ספר במדבר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ד.
- ספר יצירה = ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו, ירושלים: לוי-אפשטיין, תשכ"ה.
- עזריאל, השלך = דוד עזריאל, "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך", גלת, כסלו תש"ס (ח), עמ' 205-210.
- עזריאל, רצון = דוד עזריאל, רצון ד' מול רצון האדם – עיון בשלוש פסקאות מצדקת הצדיק, גלת, אייר תשס"ג (יב), עמ' 167-173.
- עמדין, מטפחת = ר' יעקב עמדין, מטפחת ספרים, לבוב: ה' מיכל וולף, תרל"א.
- פוט, האמורליזם של ניטשה = Philippa Foot, "Nietzsche's Immoralism," in: Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1994. pp. 3-13.

- פוקו, אתיקה = Michel Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," *Philosophy & Social Criticism*, 1987 (21), pp. 112-131.
- פוקו, **לפקח** = Michel Foucault, *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1994 [1975].
- פוקו, ניטשה = Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New-York: Pantheon, 1984, pp. 76-100.
- פוקו, סאד = Michel Foucault, "Sade: Sergeant of Sex," in: James D. Faubion (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology*, (Essential Works of Foucault 1954-1984, II) New-york: The New Press, 1998, pp. 223-227.
- פוקו, פולמוס = Michel Foucault, "Polemics, Politics & Problemization," in: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New-York: Pantheon, 1984, pp. 381-390.
- פוקו, **הערות על מארקס** = Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. James Goldstein & James Cascatio, NY: Semi-otext(e), 1991.
- פוקו, **תולדות המיניות** = מישל פוקו, **תולדות המיניות I: הרצון לדעת**, תרגם מצרפתית: גבריאל אש, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.
- פוקס, הערות "ביקורתיות" = עוזיאל פוקס, הערות "ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין, בתוך: גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו**, בית-אל: בית-תש"ס, עמ' 255-267.
- פיין, פרקטיקת הייחודים = Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah," *Jewish Spirituality*, 1987 (II), pp. 64-98.
- פינר, **שורשי החילון** = שמואל פינר, **שורשי החילון – מתירנות וספקנות ביהדות במאה ה-18**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א.
- פייקאז', הנקודה = מנדל פייקאז', רעיון בחירת ישראל בנוסח אקטואליסטי חדש: הנקודה הפנימית, **חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזירות ת"ש-תש"ה**, עמ' 122-153.
- פיירשטיין, קוצק-איזביצה = Morris M. Faierstein, "Kotsk – Izbica Dispute: Theological or Personal?," *Kabbalah*, 2008 (17), pp.75-79.
- פירסיג, זן = רוברט מ. פירסיג, **זן ואמנות אחזקת האופנוע**, תרגם: יהודה רגבים, תל-אביב: זמורה-ביתן, תשל"ח.
- פכטר, השווית הרצון = עידו פכטר, **השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיזביצה, מעליות**, תשס"ט (כט), עמ' 235-255.
- פכטר, עיגולים = מרדכי פכטר, **עיגולים ויושר: לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)**, דעת – כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, תשמ"ז (18), עמ' 59-90.
- פכטר, **שמירת הברית** = שילה פכטר, **שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ז.
- **פסיקתא רבתי** = **מדרש פסיקתא רבתי**, ווינא: יוסף קאיזער, תר"מ.
- פציליס, נפש: מושגים הודיים = Karen Pechilis, "Soul: Indian Concepts," in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religions* (second edition), Detroit: Macmillan Reference, 2005, Vol. 12, pp. 8544-8550.

- פרויד, **פירוש החלום** = זיגמונד פרויד, **פירוש החלום**, תרגמה מגרמנית: רות גינזבורג, תל-אביב: עם עובד והמפעל לתרגום ספרות מופת, תשס"ח.
- פרויד, **פסיכופתולוגיה** = זיגמונד פרויד, **על הפסיכופתולוגיה של חיי היומיום: על שכחה, פליטת-פה, מעשה שגגה, אמונת-הבל וטעות**, תרגם מגרמנית: צבי וויסלבסקי, תל-אביב: מסדה (לגבולם), תש"ב.
- פרום, **אומנות האהבה** = אריך פרום, **אומנות האהבה**, תרגמה מגרמנית: דפנה לוי, לוד: מחברות לספרות, 2001.
- פרידלנד, **גילוי והיעלם** = שרה פרידלנד בן ארזה, **תורה שבכתב ותורה שבעל-פה ואפיוני גילוי והיעלם בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ג.
- פרידלנד, משה = שרה פרידלנד בן ארזה, **משה ושתי תורותיו בדרשותיו של ר' צדוק הכהן מלובלין**, בתוך: משה חלמיש, חנה כשר וחנוך בן-פזי (עורכים), **משה אבי הנביאים – דמותו בראי ההגות לדורותיה**, עמ' 407-447.
- פרידלנד, שכנות וקורת גג = שרה פרידלנד בן ארזה, **שכנות וקורת גג – על שני עקרונות דרשנות צורניים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בתוך: גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו**, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 269-288 (הופיע גם באקדמות, תש"ס [ח], עמ' 42-25).
- פרידלנד, תושבי"ע = שרה פרידלנד בן ארזה, **"הקב"ה מגלה לו סודו ופותח שערי ליבו" – דיון בשלוש הגדרות לתורה שבעל פה לפי ר' צדוק הכהן מלובלין**, דימוי, תשס"ו (28), עמ' 21-34.
- פרידמן, ועד עכשיו = מרדכי עקיבא פרידמן, **ועד עכשיו המאזניים מעויין, תרביץ, תשמ"ה (נד, א)**, עמ' 147-149.
- פריז, עושה השלום = יצחק דב פריז, **"הכהן מלובלין": עושה השלום בתורותיו**, גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו**, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 147-162.
- פרוקי דר' אליעזר = פרוקי רבי אליעזר מהתנא אליעזר הגדול בן הורקנוס, ווארשא: צבי יעקב באמבערג, תרי"ב.
- צדיק, הבחירה = שלום צדיק, **הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים: מאגנס, 2017.
- צור, דקונסטרוקציה - אביחי צור, **דקונסטרוקציה דקדושה – מבוא להגותו של הרב שג"ר, אקדמות**, תשס"ח (כא), עמ' 110-139.
- צור, לב האדם = אביחי צור, **לב האדם גם הוא מבקש את שלו' – טראומה, 'חלל-פנוי' וייחוד-גמור'**, בתוך: חיותה דויטש, ברוך כהנא ורוני רדמן (עורכים), **חידת הייסורים – כאב ואובדן במבט קיומי, הגותי ויהודי**, תל-אביב וירושלים: ידיעות אחרונות ובית מורשה, תשע"ב, עמ' 241-259, 386-394.
- צור, פיאסצנה = אביחי צור, **"הוא יתברך מסתתר בבתי גואי" – תורת הייסורים של האדמו"ר מפיאסצנה**, דפים לחקר השואה, תשע"א (כה), עמ' 151-190.
- צור, תגובה = אביחי צור, **תגובה למאמרו של ישי מבורך "מעבר לעבר"**, אתר ישיבת שיח יצחק, URL = [http://siach.org.il/wp-content/uploads/lessons/yishay\\_pinchas\\_sade.doc](http://siach.org.il/wp-content/uploads/lessons/yishay_pinchas_sade.doc)
- צייטלין, הסביבה = Hillel Zeitlin, "The Milieu in Which the Rogatchover iluy zt"l Grew Up," trans. = Bezalel Naor, *Chasidic Historical Review*, 1997 (2, 1), pp. 26-31 (=די סביבה אין וועלכער ס'איז אויסגעוואקסען דער ראגאטשאבער עילוי זצ"ל).
- צייטלין, שני עולמות = הלל צייטלין, **על גבול שני עולמות**, תל-אביב: יבנה, תשכ"ה.

- קאופמן, ניטשה = ולטר קאופמן, ניטשה – פילוסוף, פסיכולוג, אנטיכריסט, תרגם מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1982.
- קארו, מגיד מישרים = ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, פתח-תקוה: בר-לב, תש"ן.
- קוסמן, וכל אשר = אדמיאל קוסמן, "וכל אשר יקרא לו האדם... הוא שמו (בר' ב, יט) – על קריאת השמות הראשונים במקרא ובספרות האגדה, בתוך: אהרן דמסקי (עורך), ואלה שמות – מחקרים באוצר השמות היהודיים, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט, כרך ב, עמ' עט-קג.
- קוסמן, מסכת גברים = אדמיאל קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים – על גבריות, אהבה ואותנטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי, ירושלים: כתר, 2002.
- קוסמן, מסכת שלום = אדמיאל קוסמן, מסכת שלום: הסכסוך הישראלי-ערבי לאור מקורות מדרשיים ורבניים, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2014.
- קוסמן, נשיות = אדמיאל קוסמן, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008.
- קוסמן, שמעתי = אדמיאל קוסמן, "שמעתי ממורי": על מושג המסורת ועל המשמעות הפנימית של מצוות תלמוד תורה, דימוי, תשס"ו (27), עמ' 34-40.
- קיציס, מעתיקי שמועותיו = גרשון קיציס, מעתיקי שמועותיו של ר' צדוק שבכתב ושבעל פה, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 29-49.
- קיציס, מפרי צדיק = גרשון קיציס, מפרי צדיק, כתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 313-378.
- קסירר, הנפשות כמראות = שלמה קסירר, הנפשות כמראות – היבטים פסיכולוגיים במחלוקתם האחרונה של רבי יוחנן וריש לקיש, על פי רבי צדוק הכהן מלובלין, מכלול, תשע"ג (כט), עמ' 141-159.
- קרייג, פטליזם = Edward Craig, "Fatalism," in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 563-564.
- קרשקש, אור ה' = ר' חסדאי קרשקש, אור ה', ירושלים: ספרי רמות, תש"ן.
- ר"א מליז'נסק, נעם אלימלך = ר' אלימלך מליז'נסק, נעם אלימלך, ניו-יורק: האחים שולזינגר, תש"ב.
- ר' בחיי, חובות הלבבות = רבנו בחיי בן יוסף בן פקודה, תורת חובות הלבבות, תרגם מערבית וההדיר: יוסף קפאח, ירושלים: דפוס עקיבא יוסף, תשל"ג.
- רבינאוויטש, מלאכי עליון = אברהם יצחק רבינאוויטש, מלאכי עליון, ווארשא: ליבעסקינד, תרצ"ט, עמ' יח-מח.
- רביצקי, קרשקש = אביעזר רביצקי, התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון, תרביץ, תשמ"ב (נא), עמ' 445-467.
- רובינשטיין, בחינת האבות = פנחס רובינשטיין, על בחינת שלושת האבות במשנת ר' צדוק, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 187-192.
- רוזנבלט, עובד ה' = שראל רוזנבלט, "הידיעה" – עובד ה' בעולמו של ר' צדוק הכהן מלובלין, אתר ישיבת עתניאל, URL = [http://www.otniel.org/show.asp?id=30205#\\_ftnref8](http://www.otniel.org/show.asp?id=30205#_ftnref8).
- רוזנברג, אתהפכא = אביאל רוזנברג, "אתהפכא חשוכא לנהורא" – דיון במשנת הטוב והרע אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, פתוחי חותם, תשס"ט (ד), עמ' 237-251.

- רוזנברג, טוב ורע = שלום רוזנברג, טוב ורע בהגות היהודית, תל-אביב: משרד הביטחון, 1985.
- רוזנברג, לא בשמים = שלום רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל פה – מסורת וחידוש, אלון שבות: תבונות, מכללת הרצוג, תשנ"ז.
- רוזנברג, שמירת הברית = אביאל רוזנברג, שמירת הברית – עיון במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין, פתיחתא, אדר תשס"ח (יג), עמ' 35-44.
- רוזנברג, תורת הייחוד = שלום רוזנברג, תורת הייחוד במשנתה של החסידות, בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 289-309.
- רוזנצווייג, הספרון = פרנץ רוזנצווייג, הספרון על השכל הבריא והשכל החולה, תרגם מגרמנית: הראל קין, תל-אביב: רסלינג, 2005.
- רוטנברג, פרד"ס = מרדכי רוטנברג, פרד"ס הנפש – הגשר הפסיכו-תירפויטי בין הרציונלי למיסטי, ירושלים: אקדמון, תשנ"ו.
- רוס וגלמן, פמיניזם = תמר רוס ויהודה גלמן, השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית, בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, תל-אביב: רמות – אוניברסיטת תל-אביב, 1998, עמ' 443-464.
- רוס, צמצום = תמר רוס, שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, תשמ"ב (ב), עמ' 153-169.
- ר"ח מוולוז'ין, הקדמה = הקדמת רבה"ג מאור הגולה רבינו חיים מוולאז'ין זצוקלה"ה לביאור הגר"א ז"ל לספרא דצניעותא, בתוך: ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ירושלים: אפשטיין, תשס"ז, עמ' תרכו-תרלז.
- ר"ח, נפש החיים = ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני-ברק: הוצאת יששכר דוב רובין, תשמ"ט.
- רח"ו, ארבע מאות שקל כסף = ר' חיים וויטאל, ארבע מאות שקל כסף, ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, ספר הליקוטים = ר' חיים וויטאל, ספר הליקוטים, ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, עץ חיים = ר' חיים וויטאל, עץ חיים, ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, פרי עץ חיים = ר' חיים וויטאל, פרי עץ חיים, ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, שער הגלגולים = ר' חיים וויטאל, שער הגלגולים (יחד עם שער רוח הקודש), ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, שער הכונות = ר' חיים וויטאל, שער הכונות, ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, שער הפסוקים = ר' חיים וויטאל, שער הפסוקים, ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- רח"ו, שער רוח הקודש = ר' חיים וויטאל, שער רוח הקודש (יחד עם שער הגלגולים), ירושלים: אברהם ברנדווין, תשמ"ח.
- ריה"ל, כוזרי = ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגם מערבית וההדיר: יהודה אבן שמואל, תל-אביב: דביר, תשל"ג.
- רייזר, תגובה = דניאל רייזר, בתגובה ל"אל מול פניך", מאת ישי מבורך, גליון שבועות, מוסף "שבת" לפרשת חוקת (725), מקור ראשון, כט סיון תשע"א, 1.7.2011.
- רייס, פטליזם = Hugh Rice, "Fatalism," in: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#Rel>
- רמב"ם, הקדמות = ר' משה בן מימון, הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגם מערבית וההדיר: יצחק שילת, מעלה אדומים: שילת, תשנ"ו.

- רמב"ם, **מורה הנבוכים** = ר' משה בן מימון, **מורה הנבוכים**, תרגם מערבית וההדיר: יוסף קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ד.
- רמב"ם, **מורה נבוכים** – אבן שמואל = ר' משה בן מימון, **מורה נבוכים**, תרגם מערבית ופרש: יהודה אבן שמואל (קויפמן), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה.
- רמב"ם, **מורה נבוכים** – אבן תיבון = ר' משה בן מימון, **מורה נבוכים**, תרגם: ר' שמואל אבן תיבון, ורשה: יצחק גולדמן, תרל"ב (מהדורת צילום: ירושלים, תש"ך).
- רמב"ם, **משנה תורה** = ר' משה בן מימון, **משנה תורה – יד החזקה**, ירושלים ובני-ברק: שבתאי פרנקל, תשס"א.
- רמב"ם, **פירוש המשניות** = ר' משה בן מימון, **משנה עם פירוש הרמב"ם**, תרגם וההדיר: יוסף קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ה.
- רמח"ל, **דעת תבונות** = ר' משה חיים לוצאטו, **דעת תבונות**, ההדיר: חיים פרידלנדר, בני-ברק: ספרייתי, תשנ"ח.
- רמח"ל, **קל"ח** = ר' משה חיים לוצאטו, **קל"ח פתחי חכמה**, ההדיר: חיים פרידלנדר, בני-ברק: ספרייתי, תשנ"ב.
- רמ"י, **מי השילוח** = ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השילוח**, בני-ברק: מישור, תשס"ה, שני כרכים.
- רמ"ע, **יונת** = ר' משה עזריה מפאנו, **יונת אלם**, לבוב (ללא הוצאה), תרי"ט.
- רמ"ע, **עשרה מאמרות** = ר' משה עזריה מפאנו, **עשרה מאמרות**, אמסטרדם: בית השותפים יהודה ב"ר מרדכי ושמואל ב"ר משה הלוי, ת"ט.
- רמ"ק, **פרדס רמונים** = ר' משה קורדובירו, **פרדס רמונים**, קארעץ: צבי הירש בהרבני ושמואל סג"ל, תק"מ.
- רס"ג, **אמונות ודעות** = רבנו סעדיה גאון בן יוסף פיומי, **הנבחר באמונות ודעות**, תרגם מערבית וההדיר: יוסף קאפח, ירושלים וניו-יורק: סורא, תש"ל.
- רפפורט, טיטוס = שבתי א' הכהן רפפורט, **אגדת טיטוס בבית קדשי הקודשים**, גרשון קיציס (עורך), **מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו**, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 219-211.
- רש"ז, **ליקוטי תורה** = ר' שניאור זלמן מלאדי, **לקוטי תורה**, ניו-יורק: קה"ת, תשע"ב.
- רש"ז, **תורה אור** = ר' שניאור זלמן מלאדי, **תורה אור**, ניו-יורק: קה"ת – אוצר חסידים, תשנ"ב.
- רש"ז, **תניא** = ר' שניאור זלמן מלאדי, **ליקוטי אמרים – תניא**, ניו-יורק: קה"ת, תשי"ד.
- שבייד, **הפילוסופים** = אליעזר שבייד, **הפילוסופים הגדולים שלנו – הפילוסופיה היהודית בימי הביניים**, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2008.
- שגב, **צדקת הצדיק ק** = ליאור שגב, **צדקת הצדיק – עיון בפסקה ק'**, **שיר למעלות**, אדר תשס"ו (ה), עמ' 357-366.
- שגיא, **אלו ואלו** = אבי שגיא, **אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי: עיונים בספרות ישראל**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.
- שגיא, **קאמי** = אבי שגיא, **אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד**, תל-אביב: משרד הביטחון, 2000.
- שג"ר, היסטוריה ורמב"ם = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), **היסטוריה ומשיחיות לפי הרמב"ם, נהלך ברג"ש – מבחר מאמרים**, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ח, עמ' 75-96.
- שג"ר, **זמן של חירות** = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), **זמן של חירות – דרשות לחג הפסח**, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תש"ע.



- שג"ר, יציאת מצרים = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), יציאת מצרים אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, זמן של חירות, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשי"ע, עמ' 187-197.
- שג"ר, כלים שבורים = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), כלים שבורים – תורה וציונות-דתית בסביבה פוסטמודרנית, אפרת: ישיבת שיח יצחק, תשס"ד.
- שג"ר, פור = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), פור הוא הגורל – דרשות לפורים, אפרת: ישיבת שיח יצחק, תשס"ה.
- שג"ר, שובי נפשי = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), שובי נפשי – חסד או חרות: קובץ פרקי תשובה, אפרת: ישיבת שיח יצחק, תשס"ג.
- שג"ר, תשובה = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), תשובה כקבלה עצמית, שובי נפשי, עמ' 125-150; (הופיע גם בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, בית-אל: בית, תש"ס, עמ' 193-209).
- שג"ר, KOK1 = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), KOK1, קובץ Word על הראי"ה קוק, תשנ"ח, טרם פורסם.
- שג"ר, RAM2 = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), RAM2, קובץ Word על הרמח"ל, תשנ"ד, טרם פורסם.
- שג"ר, RAM3 = הרב שג"ר (=שמעון גרשון רוזנברג), RAM3, קובץ Word על הרמח"ל, תשנ"ט, טרם פורסם.
- שוורץ, תב"ד = דב שוורץ, מחשבת תב"ד – מראשית עד אחרית, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א.
- שוחט, רצון חופשי וידיעה = Raphael Shuchat, "Free Will and Divine Knowledge in Medieval Jewish Philosophy: Maimonides, Gersonides and R. Shlomo Ben Adrat (Rashba)," *Studia Hebraica*, 2015 (11, 13); *Academia* (web site), URL = [https://www.academia.edu/22422800/Free\\_Will\\_Versus\\_Determinism\\_for\\_Studia\\_Hebraica](https://www.academia.edu/22422800/Free_Will_Versus_Determinism_for_Studia_Hebraica)
- שוק, מלוא = אורי דוד שוק, מלוא כל הארץ חסרוננו, קונטרס, תשע"ב (ל), עמ' 89-96.
- שור, תורה מהלב = Eliezer Shore, "Torah from the Heart: Chassidic Insights into Spiritual Education," in: Nathan Lopes Cardozo (ed.), *The Tent of Avraham; Gleanings from the David*. Cardozo Academy, Jerusalem: Urim Publications, 2012, pp. 200-218.
- שושן סודות = שושן סודות, מיוחס לתלמיד הרמב"ן, קארעץ: יאהן אנטאן קריגר, תקמ"ד.
- שיחור, ניטשה = רחל שיחור, ניטשה – עיונים בתרבות המערב, תל-אביב: משרד הביטחון, 1989.
- שלום, בובר והחסידות = גרשם שלום, פירושו של מרטין בובר לחסידות, דברים בגו ב, תל-אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 361-382.
- שלום, דבקות = גרשם שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), דברים בגו ב, תל-אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 325-350.
- שלום, החסידות = גרשם שלום, החסידות: השלב האחרון, בתוך: אברהם רובינשטיין (עורך), פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים: מאגנס, תשל"ח, עמ' 31-52.
- שלום, הצדיק = גרשם שלום, הצדיק, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 213-258.
- שלום, השכינה = גרשם שלום, השכינה, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 259-307.

- שלום, מסורת וחידוש = גרשם שלום, *מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים*, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 113-152.
- שלום, משמעות התורה = גרשם שלום, *משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית*, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 36-85.
- שלום, סטרא אחרא = גרשם שלום, *סטרא אחרא – הטוב והרע בקבלה*, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 213-258.
- שלום, קבלה = Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter, 1974.
- שלום, קבלה ומיתוס = גרשם שלום, *קבלה ומיתוס*, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 86-112.
- שלום, שיעור קומה = גרשם שלום, *שיעור קומה – הדמות המיסטית של האלוהות*, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 153-186.
- שפינוזה, *איגרות* = ברוך שפינוזה, *איגרות ברוך שפינוזה*, תרגם מלטינית וההדיר: אפרים שמואלי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד.
- שפירא, *אש קודש* = ר' קלמן קלונימוס שפירא מפיאסצנה, *אש קודש*, ירושלים: ועד חסידי פיאסצ'נא, תש"ך.
- ש"ץ-אופנהיימר, אוטונומיה = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, *אוטונומיה של הרוח ותורת משה*, מולד, תשכ"ד (כא), עמ' 554-561.
- ש"ץ-אופנהיימר, *החסידות כמיסטיקה* = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, *החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח*, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשמ"ח.
- שרגאי וביק, *בהיכל* = שלמה זלמן שרגאי ואברהם ביק (שאולי), *בהיכל איזביצא-לובלין*, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז.
- *תוספתא* = מהדורת התוספתא שבסוף כרכי *תלמוד בבלי*, דפוס וילנה, ירושלים: עוז והדר, 2006.
- *תלמוד בבלי*, דפוס וילנה, ירושלים: עוז והדר, 2006.
- *תלמוד ירושלמי*, דפוס וילנה, ירושלים: מאורי אור, תשס"ה.
- *תנחומא* = *מדרש תנחומא*, ירושלים: לוי-אפשטיין, תשכ"ה.
- *תנ"ך*, ירושלים: קורן, תשס"ד.
- *תקוני הזוהר* (יחד עם *ספר הבהיר*), מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ד.
- *תשבי, משנת הזוהר* = ישעיהו תשבי, *משנת הזוהר*, ירושלים: מוסד ביאליק, 1996, שני כרכים.
- *תשבי, קודשא* = ישעיהו תשבי, *"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד"*: מקור האמרה בפירוש "אדרא רבא" לרמח"ל, *קרית ספר*, תשל"ה (ג), עמ' 480-492; 668-674.
- *תשבי, תורת הרע* = ישעיהו תשבי, *תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י*, ירושלים: מפעל השכפול, תשכ"ג.

**רשימת ראשי תיבות ייחודיים לעבודה זו:**

יחוי"ע = יחודא עילאה – ייחוד עליון

יחוי"ת = יחודא תתאה – ייחוד תחתון

רח"ק = ר' חסדאי קרשקש

ר"י = ר' יוחנן

ר"ל = ריש לקיש

רמ"י = ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה

ר"ע = ר' עקיבא

ר"צ = ר' צדוק הכהן מלובלין

רשי"ז = ר' שניאור זלמן מלאדי

שג"ר = שמעון גרשון רוזנברג



**The Paradox of Divine Foreknowledge ('Yediah')  
and Human Free Will ('Bechira')  
in the Theosophy of  
Rabbi Zadok Ha-Kohen of Lublin**

**By:  
Avichai Zur**

**A Dissertation  
Presented to the Faculty of  
Potsdam University,  
in Candidacy for the Degree of  
Doctor of Philosophy**

**School of Jewish Theology,  
Talmud and Rabbinical Literature**

**Disputation Date: June 13<sup>th</sup> 2018**

**Supervisor:**  
**Professor Admiel Kosman**

**Reviewer:**  
**Professor Shalom Rosenberg**

## **Erklärung über die eigenständige Verfassung dieser Arbeit**

Hiermit bestätige ich, Avichai Zur, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, wurden unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht.

---

Avichai Zur

22.11.2017





## Abstract

Rabbi Zadok Ha-Kohen of Lublin who served as a Hassidic Rebbe during the late 19<sup>th</sup> century was one of the greatest Jewish thinkers in Modern History. Rabbi Zadok left dozens of writings laden with innovative ideas in all fields of the Torah, all of which he shelved during his lifetime yet before his death ordered to publish. After his death, the manuscripts were divided between different heirs so that only some of them were published while many others were lost during the Holocaust. His writings are characterized by traditional homiletical writing which derives from all sections of the Jewish Torah: Bible, Talmud, Midrash and their commentators, Halacha literature, Jewish philosophy and Kabbalistic and Chassidic teaching; with his unique, intensive thought, Rabbi Zadok melted the various sources of his doctrine into one work, which beside traditional exegesis, contains also innovative even radical ideas, whose paradoxical nature is discussed by this dissertation.

### **Research approaches to Rabbi Zadok's doctrine so far**

The major claim of scholars so far is that Rabbi Zadok continued the doctrine of his rabbi, Rabbi Mordechai Yosef Leiner of Izbica, author of **Mei Ha-Shilo'ach**. His doctrine emphasizes absolute Divine power (which will be referred to by this study as 'Yedi'ah' – 'Divine Foreknowledge'), the fact that 'All is in the hands of Heaven' (Babylonian Talmud, Berachot 33b). Such a situation on the one hand deterministically determines man's actions, yet on the other gives him large autonomy, because in certain cases, he violates the Halacha and the normative law according to the dynamic will of God. According to Aviezer Cohen, this is a model of religious existentialism by which God's will is revealed in man's individual and unique will, in 'the root of his soul' (Shoresh Ha-Neshama) or his authentic 'subject'. However, despite this individualistic nuance, Rabbi Leiner's assertion in fact deprives man of his free will because man can but **reveal** his root which is a given by Heaven rather than freely establish it.

Rabbi Zadok's doctrine is indeed saturated with assertions which parallel Rabbi Leiner's claim that everything is directly in the hands of Heaven and the claim that human acts, even acts of sin, are determined by God. Rabbi Zadok even emphasized that not only human acts but even human thought is determined by God.

In addition, determinism appears in Rabbi Zadok's doctrine indirectly as well – in methodological and formative principles, which give significance to anything that seems coincidental. For example: the first appearance of a word in the bible, the shape of the letters and the way they are pronounced, sins and sinners mentioned by the Bible and the Talmud, opinions that had been rejected in the Talmud, the location of a certain Sugya (vignette) in the Talmud and more.

Research tends to see Rabbi Zadok's doctrine as a mitigation of his rabbi's doctrine. For example, from his deterministic stance, Rabbi Leiner enables, as said, a Halachic breach – whereas according to Rabbi Zadok, despite his determinism, such a breach depends on many Halachic conditions and although it is a "Mitzva" it requires punishment and atonement.

Yet despite these claims about Rabbi Zadok's determinism, in many of his sermons, Rabbi Zadok specifically stresses the dimension of 'Bechira' (= 'Free Will'). This not only in the narrow sense of concrete free will but rather in the wide sense of the contingent, sinning, dynamic and creative human dimension, which common sense attributes simply to man's free will. In these sources, as I

would like to show in this dissertation, Rabbi Zadok highlights man's powerful ability to change, and **establish** (not only reveal as in Rabbi Leiner's doctrine) the root of his soul and even affect Divine worlds and this world; in this sense, his doctrine not only does not mitigate Rabbi Leiner's doctrine but nevertheless radicalizes it. Indeed, other studies have at least indicated a compromising synthesis that weakens one of the sides or both, or a bipolarity between the sides, which indeed stand in full force yet as close monads one beside the other with no mutual influence. According to these three interpretations (determinism, synthesis and bipolarity), the contradictions in Rabbi Zadok's writing are a problem that needs to be solved.

### **The claim of the present research**

These interpretations whom I mentioned above indeed derive from Rabbi Zadok's writings, especially the one that stresses the determinism of his doctrine. However, in this study I would like to add and claim that the fact that Rabbi Zadok **also** stresses man's 'Bechira' (=free will) can indicate a different stance that derives from his writings. The stress Rabbi Zadok puts upon determinism derives from it being a great innovation to common sense, yet the entirety of his doctrine and the contradictory stress he puts on 'Bechira' as well as on 'Yediah' (=Divine Foreknowledge) can teach that neither is his final stance. According to such interpretation, the contradictions that rise again and again from his writings with regard to 'Divine Foreknowledge and Free Will' (and with regard to other issues in general) are not a coincidental problem that needs to be solved but a significant issue which Rabbi Zadok with his radical stance strives to. Thus, Rabbi Zadok introduces a **paradox**, which constitutes the base of his wide doctrine and the variety of paradoxes that derive from it. The paradox simultaneously bears the contradictory opposites in a manner that creates a mutual influence of difficult yet fertile tension: on the one hand, Divine 'Yediah' does not in its totality annul human 'Bechira' – whose nature is not absolute and fixed, inevitable and necessary but relative and random, possible and transient, coincidental and contingent (see hereinafter) – but gives it essential existence as such (as contingent). On the other hand, 'Bechira' (in its wide sense as contingency) adds dynamism to the static completeness of absolute 'Yediah'.

The paradox itself has specific concepts in Rabbi Zadok's doctrine, some of which focus on Divinity ('Yichud Gamur' – the Ultimate Unification) and some on man ('Ha'Shores Ha'Ne'elam' – the Hidden Root); the paradox appears in Rabbi Zadok's writings in many forms, explicitly and implicitly, not only in the content of his homiletical sermons but also in their formative structure – and this study examines these appearances in all Rabbi Zadok's theosophical (not Halachic) writings. As stated, the paradox between Divine Foreknowledge ('Yediah') and Free Will ('Bechira') appears in Rabbi Zadok's writings in form as well as in content; therefore, this study uses the concepts of 'Yediah' and 'Bechira' in a wider sense than the immediate one, as indicating Divine Foreknowledge and human free will. In the first chapter, the concept of 'Yediah' will include all the factors that are liable to prevent human free will; whereas the concept of 'Bechira' will include all types of human free will that had been proposed by philosophy and theology; in the fourth and fifth chapters, the concept of 'Yediah' will include all absolute and unavoidable, necessary and fixed elements, while the concept of 'Bechira' will include all contingent elements, that is, those that are not absolute and unavoidable and are not necessary and fixed but are relative and possible, coincidental and random,

transient and temporary, some of which enable free will, derive from it or enable the creativity and dynamism that common sense attributes to human free will.

As stated, the two factors – 'Yediah' and 'Bechira' – exist in Rabbi Zadok's doctrine simultaneously in the paradox without annulling each other and with mutual influence. However, it cannot be claimed that 'Bechira' has the same (absolute) status as 'Yediah', because if 'Bechira' is as absolute as 'Yediah' it is in fact part of it and its totality and becomes annulled by it, abolishing the paradox. Hence, although ontologically, absolute 'Yediah' is certainly preferable to contingent 'Bechira', nevertheless, the former does not annul the latter and they exist simultaneously with mutual influence. On the other hand, the contingent additions and innovations that 'Bechira' adds to 'Yediah' do not annul 'Yediah', damage it or reveal the preferability of 'Bechira', since they are known to absolute Divine Foreknowledge ('Yediah') in advance; yet since Divine Foreknowledge ('Yediah') is fundamentally different from human 'Yediah' (=knowledge), it, as stated, does not annul Free Will ('Bechira') and therefore, it does not cause them to cease being substantial additions and innovations of 'Bechira'. Thus, although the present study deals especially with 'Bechira' and its different aspects, it is only because of the emphasis put until now by scholars on what Rabbi Zadok has to say about 'Yediah' and does not imply the preferability of 'Bechira'.

Moreover, it cannot be concluded that each and every passage of Rabbi Zadok's writing contains the paradox. Such dogmatic approach contradicts the inherent dynamism of the paradox, a dynamism that derives from the inherent contradiction in it and from the fertile tension between the two poles. Indeed, in certain passages, Rabbi Zadok specifically emphasizes 'Yediah' (as described above and as has been emphasized by the research until now) while in other passages (relatively few) he emphasizes 'Bechira' – these passages are, of course, not paradoxical; yet, as stated, his complete doctrine and the contradictory emphasis put on 'Bechira' at the same time it is put on 'Yediah' could indicate Rabbi Zadok's strive for the paradox. According to Rabbi Zadok, the essence of the paradox will appear in the Divine revelation of future redemption or in exceptional events such as Biblical Mount Sinai or the Sabbath meals (as described in Chapter 3) and in this context, he indeed describes paradoxical descriptions; yet even the passages that discuss either 'Yediah' or 'Bechira' can be interpreted as striving for the paradox, for several reasons: first, while the paradox points simultaneously at opposites, the limitations of the language do not enable it. Therefore, a dialectic description is required, which refers to each of the factors of the paradox separately. Sometimes, such a description fails to exceed those limits and emphasizes one factor at the expense of the other. Secondly, Rabbi Zadok's homiletic and associative writing begins with one pole of the paradox yet slides to other topics (sometimes, his essays are incomplete) so that sometimes, although he had intended to complete the other pole of the paradox, he stopped midway.

Thirdly, the homiletic nature of Rabbi Zadok's writing is not systematical from the outset. Sometimes it seems that he is trying to challenge the premises of other approaches: usually (like Rabbi Leiner) he challenges human common sense that assumes that obviously, man has free will ('Bechira') by means of what he says about Divine Foreknowledge ('Yediah'). In other cases, he challenges deterministic approaches (such as those that existed in the Izbica Hassidism, to which he belonged) by means of the emphasis on 'Bechira'; thus, he introduces only one pole of the paradox, yet strives for it.

Fourthly, the inherent dynamism of the paradox assumes its appearance in the world in several forms. The essence of the paradox indeed appears in exceptional events or in future redemption, by Divine revelation (the uppermost 'Keter' ['Crown'] Sefira), therefore, the element of Divine 'Yediah' (=Foreknowledge) is emphasized in it. However, the paradox is reflected even in this world (the lowest 'Malchut' Sefira, as described in the fourth chapter) in which Divine revelation is absent and therefore the paradox appears in it as a potential whose actual appearance depends on man's 'Bechira' (=Free Will). Man can realize any situation as 'Bechira' alone or as 'Yediah' alone – hence, the passages of Rabbi Zadok's writings that emphasize only one of these elements – or as a paradox (to which Rabbi Zadok strives). The paradox that is realized by man is not the full Divine revelation of the future. On the contrary, as described in Chapter 4, it is the recognition that Divine absence as well indicates His presence that has vanished, the recognition that God wants the deficiency and contingency which characterize this world and man – and this recognition provides the contingent elements with the essential existence that has the power to add to absolute Divinity.

### **The relationship between Rabbi Zadok's biography and his philosophy**

The introduction includes two major discussions beyond the review of existing researches on Rabbi Zadok and the description of the course of the study. The first discusses the relationship between Rabbi Zadok's life and his philosophy and demonstrates a close connection between them: 1. The relationship between his divorce and sterility and his intensive occupation with the issue of Pgam Ha'Brith specifically – an issue which includes the sin of wasting seed (violating the holy covenant of circumcision between man and God) but also his divorce (violating the covenant between man and his wife), which Rabbi Zadok identified as the cause of his sterility (as the some rabbis had predicted him before his divorce) – and the issue of the sin in general. As described in Chapter 4, the source of sin lies in human free will, but it expresses precisely as such the Divine will ('Yediah').

2. His move from the Lithuanian world to the Hassidic one, which did not express a **content-related** revolution from normative thought to radical thought but provided Rabbi Zadok with the language and concepts for the ideas he had already thought of; this language and concepts, however, constitute a **form-related** revolution which shaped Rabbi Zadok's personal and social life.

3. The relationship between his joining the Hassidic court of Rabbi Leiner and his intensive occupation with the issue of 'Divine Foreknowledge and Free Will', which occupied Rabbi Leiner as well, as stated above.

### **Methodology: Phenomenology**

The second discussion of the introduction concerns the methodology of the study which is used in order to cope with the contradictions in Rabbi Zadok's writings – such as the one between his statements about the preference of 'Yediah' and his other statements about the preference of 'Bechira'. Since these contradictions appear in all Rabbi Zadok's writings and sometimes even in the same homily, they cannot be solved by attributing each of the contradicting statements to a different historical-biographical stage and claim there is a conceptual development in his doctrine. The option of analyzing the contradictory descriptions according to different approaches or target audiences is also impossible for all the sermons. According to Amira Liwer, the claim that one viewpoint covers

the radicalism of another viewpoint is also unreasonable, since Rabbi Zadok shelved all his writings and therefore wrote them without censorship (and in any event, such a claim cannot be clearly confirmed). Thus, each one of the contradicting sides should be discussed as valid in itself – Rabbi Zadok himself states that his associative doctrine is not fixed and its concepts change according to the context and the content (*Dover Tzeddek* 4, Acharei Mot, 229, pp. 271). Yet, presenting the contradicting models in and of themselves, with no attempt to settle them (bipolarity), does not permit an understanding of the significance of Rabbi Zadok's contradicting presentation of them. Instead, the present study proposes a different model that weaves Rabbi Zadok's complete doctrine: the paradoxical model that derives from the presentation itself of the contradicting models, which is the central theme of his doctrine.

This study does not present a harmonious and coherent description of Rabbi Zadok's doctrine; neither does it claim an unchanging attitude throughout the years. Instead, it attempts to explain the significance of the different, infinite aspects of the paradox. The structured nature of the paradox which bears contradicting elements is one of self-negation, of self-dismantling and re-construction, which is not only a **means** for understanding the truth but also for spiritual transcendence – and in this sense, the paradox is the **end**. In any case, although what is presented here is one, general model, which cuts through all Rabbi Zadok's writings (and thus absolute like the 'Yediah', as we shall see below), it is not a fixed, dogmatic model but rather one with a variety of sub-models that contradict one another; therefore, it is dynamic and of creative development (and thus contingent like the 'Bechira', as we shall see below), which even establishes the essence of the paradox.

Thus, not only is it *impossible* to solve the contradictions, but Rabbi Zadok's strives *to sustain* the paradox with its contradictions. Rabbi Zadok indeed strives to clarify the paradox – or more precisely, the *structured incomprehensibility* of the paradox (and the causes for it) – yet the logical structure of the language does not permit the expression of the paradox. This leaves the writing dialectical in that sometimes, certain elements are emphasized while other times, other elements are emphasized. In other cases, Rabbi Zadok's associative writing or his not finishing the writing of the essay has prevented the full presentation of both sides. Hence, the common repetitions and contradictions in Rabbi Zadok's writings as well as the dispersing of his ideas among different books, without obvious chronological development. These factors, as well as the research need to present Rabbi Zadok's doctrine by cutting his circular arguments at a certain point, which by itself caused an over-emphasis of that point, led to the mistaken conclusions of research until now, with the claim about preferring 'Yediah' over 'Bechira' at their head.

In light of the structured paradox in Rabbi Zadok's doctrine, the methodological approach of this thesis is phenomenological in three senses:

1. In the **interpretive intention** which strives for a comprehensive reading of Rabbi Zadok's writings and tries to highlight the element that rises from his writings: the paradox that cuts through them. Phenomenological philosophy opens with a basic piece of data, which appears in daily life and becomes a reflective object of recognition, that which searches for the structural elements that build that basic piece of data; revealing the elements turns the piece of data *itself* into a concept. According to phenomenological philosophy, an attempt should not be made to separate the basic piece of data from its conceptualization, to escape the 'Hermeneutic Circle': according to the

phenomenological-existential hermeneutics, understanding is not the means to escape presumptions and pre-insights, since they are the factors that guide to the revelation of human existence and its self-understanding. Therefore, this thesis seeks to clarify Rabbi Zadok's doctrine from within itself, from locating that basic piece of data that keeps on appearing in his writings directly and indirectly, in content and in form. This basic piece of data is the paradoxical contradiction which the reader experiences; in light of Rabbi Zadok's many discussions (which will be discussed hereinafter) about sin and suffering, it can be assumed that the paradoxical contradiction that derives from the existence of evil in the world is also Rabbi Zadok's own basic experience. This basic piece of data turns in his writings to an object of reflection and reflective inquiry, whose main theme is not an attempt to settle the contradictions and question but rather the question itself and an analysis of its basic experiences, up to the strive for the mere existence of these paradoxical contradictions.

The identification of this basic piece of data and its conceptualization is the criterion for choosing the sources from Rabbi Zadok's doctrine which are analyzed by this thesis and it is also the manner in which they are analyzed: the central texts that are analyzed are those that reveal the paradox in a clearer manner (even if not in their content but in their form and indirectly). The theological, theoretical and existential significance of these texts is extricated from their content and their analytic and philosophic analysis; from the paradoxical movement of the text, which contradicts itself or other sources of Rabbi Zadok; and from a hermeneutic analysis that indicates Rabbi Zadok's homiletical methodology and its significance. It is a triple hermeneutic circle: between the basic piece of data and its conceptualization; between the researcher and his object, in a Gadamerian 'Fusion of Horizons'; and between Rabbi Zadok's philosophy and the philosophy of various philosophers, the comparison to which will illuminate and clarify his doctrine. When concepts, perceptions and discourse which are external to the religious discourse are used, they always serve only as a tool for understanding Rabbi Zadok's writing itself and as a means for expressing its ideas and perceptions.

2. The approach of this dissertation is phenomenological also in relation to other views. The comparisons it makes are based not on the sociological-historical base of the era and environment in which Rabbi Zadok lived nor on the historical-philological base of the sources that had influenced him, but on an essential thematical similarity. Therefore, comparisons are made between Rabbi Zadok's doctrine and sources which were unknown (and could not be known) to him and which are significantly different – such as Nietzsche's doctrine, whose concepts regarding the 'Will to Power' which derives from 'Amor Fati' seem to parallel Rabbi Zadok's 'Bechira' and 'Yediah' – yet explicate Rabbi Zadok's doctrine, whether by their (surprising) similarity or by contrast (such as Nietzsche's polytheistic fatalism and Death of God in contrast to Rabbi Zadok's monotheistic fatalism). This also explains why this dissertation avoids a detailed comparison to Rabbi Leiner's writings, which was done by previous studies, and the discussion of his writings is limited to explicating Rabbi Zadok's doctrine itself and to the general question whether Rabbi Zadok adopts his doctrine, changes it or maybe even contradicts it.

In a more general context, although this dissertation refers to Hassidic concepts in their Kabbalistic and Hassidic context in general, its main focus is to explicate them through the doctrine of Rabbi Zadok himself and through a phenomenological comparison to concepts of different philosophers,

and not necessarily through the development of the Jewish idea over the years. In any event, the explication of Rabbi Zadok's doctrine from its own concepts avoids the danger of limiting his ideas to more general concepts of religious science, which distorts their specific meaning, and also the illusion of the possibility of presenting Rabbi Zadok's doctrine in an absolute objective manner on the one hand and its presentation according to the scholar's subjective interpretation on the other.

3. Rabbi Zadok's doctrine is bound up with his biography; his central strive is for an internalization of the Torah and general intellect – which are centered in the brain – in the heart: in the individualistic comprehension of each person (according to the tradition of the Pshischa Hassidism) and many of his homilies are dedicated to the study of man's virtues, passions and emotions. In this sense, Rabbi Zadok is a 'personal philosopher'; even if he is not an existentialistic philosopher in the full sense of the word, the heart of his philosophy is existential. Although Rabbi Zadok digresses from the religious existentialism of Rabbi Leiner and claims that the Divine 'root of the soul' ('Yediah') is not only revealed and discovered (and thus annuals the 'Bechira') but is also established by acts done out of free will ('Bechira') – by doing so he does not annual the existence of that root and in addition, the digression itself is an existential one since it seeks understanding and justification of the human existence that creates itself.

In any event, the source of at least part of the existentialistic stream of thought is phenomenological philosophy, whose aim is to explicate man's existence as a phenomenon, by means of revealing the structures of his existence, of his complete individuality. Man is indeed a subject, yet he can be discussed as an objective phenomenon, whose meaning lies in the substantiality of its existence. Previously phenomenology was the tool through which this dissertation chose the texts of Rabbi Zadok's doctrine and the way to read them; now, it turns out that the doctrine itself has the characteristics of phenomenological thought, which seeks to discuss man's subjective state from within himself, as an objective phenomenon of reality. Indeed, Rabbi Zadok does not examine man and his different states by means of classic phenomenological tools but rather by means of concepts of the variety of forms of Jewish heritage – yet like existentialistic phenomenology, he too discusses 'a basic experiential piece of data' of man and analyzes it from within itself, revealing the different foundations of its existence. By understanding these foundations, Rabbi Zadok seeks the religious act in the worship of God, from which the ethic act also derives.

### **Divine Foreknowledge and Free Will in philosophy, religions and Judaism**

The first chapter reviews the subject matter of the dissertation in general: the place of the issue of 'Divine Foreknowledge and Free Will' in philosophy, religions and Judaism; a mapping of the subject enables to clarify the place of Rabbi Zadok's view on the subject and its innovativeness. The concept of 'Yediah' expresses a limitation of man's free will and choice (= 'Bechira') by Divine infinite foreknowledge of all things and raises questions on several levels: the theological question regarding God's perfection, which on one hand necessitates His absolute foreknowledge that deprives man of free will, yet on the other, also necessitates His absolute goodness and justice and these necessitate the human freedom to choose between right and wrong – since without it the Divine command to do good and avoid evil and the reward and punishment given for them become injustice that contradicts absolute Divine goodness; the moral question regarding man's responsibility for his

actions in general and his bad deeds in particular; the existential question regarding the significance of man's existence if he has no free will and independent existence, or the significance of his existence if he has free will and independent existence which are inherently contingent and coincidental and lack essential existence, and more. In fact, the concept of 'Yediah' raises questions about additional types of limitations that come up against man's free will and choice and their relationship with the aforementioned questions.

The review of this chapter clarifies the different concepts and definitions that were given to the different types of limitations ('Yediah'); then it describes different answers that were given to the questions raised by the contradiction between human free will and its limitations; consequently, the different perceptions of the essence of this free will ('Bechira') are also clarified.

### **Restricting free will ('Yediah'): Determinism, Indeterminism, Fatalism and Predestination**

The concept of **determinism** mainly expresses the philosophical conception according to which everything that happens now or that will happen in the future is determined by what happened previously: the certain given state of things at a certain time determines as a law of nature the way things will be later; some have deduced from this the possibility of predicting the future. Determinism expresses the **complete** system that claims that all events cannot occur differently than their actual occurrence, without necessarily referring to a personal deity. Indeed, although some have called the limiting of free will by different Divine powers 'Determinism' (and various scholars have defined the conceptions of Rabbi Zadok and Rabbi Leiner in this manner), the concept usually serves to describe the limiting of free will by impersonal fixed laws of nature and its clarification thus depends on different physical theories; however, it also has a philosophical element: the fact that everything can have a causative explanation indicates it being predetermined; this is actually Leibniz' 'Principle of Sufficient Reason', according to which everything must have a reason or cause and there is nothing that exists for no reason. At the same time, Hegel developed 'Historical determinism' according to which "the Spirit of History", which moves dialectically from thesis to the antithesis to synthesis and so on and so forth, is a kind of genetic code to which mankind is directed in its normal historical flow and from which the past can be analyzed and the future predicted.

Determinism also rises from a materialistic direction, according to which matter determines man's actions: **genetic** or **neurological** constancies which determine one's nature and actions; **psychological** constancy of personality in general and in particular, internal psychological effects (such as Pavlovian conditioning or Freudian repression) or external ones (such as hypnoses or suggestion). These conceptions express **scientific materialism**; in addition there is Marxist **historical materialism**: Marx believed that an economic-political analysis leads to the scientific conclusion that history is based on a never-ending conflict between the rich who own means of production and the poor who work for them; certain relations of production of any sociologic group determine or construct the spiritual concepts of the 'superstructure', including the concepts of 'freedom' and its realization; in turning Hegel's historical determinism from a movement of the spirit into a movement of the matter in a given society, Marx too claims that one can predict the future which derives from the never-ending conflict between the classes, which is but a worsening of the struggle until the "Proletarian Revolution." From this derives a sociologic constancy of social



constructions (education within the family, indoctrination of the State's institutions, or ideological means of society and the state) – as well as certain psychological theories of construction of the subject, such as that of Lacan.

In contrast to the deterministic constancy, indeterminism indicates the lack of constancy of the natural world (as perhaps indicated by the Quantum Mechanics or the rejection of the determinism of various physical theories for other reasons). This approach apparently indicates a possibility of a free will that picks its way through the natural chaos; yet this approach as well basically rejects free will since here too man's desires and actions are determined by random coincidence: probability and blind fate of internal and external elements which affect him and not by man himself. Indeterminism causes things to be unexpected, yet even if there is here a certain free will it does provide man with moral responsibility.

**Fatalism** is a concept according to which man's actions indeed minimally influence the future, yet they cannot lead to or prevent the occurrence of certain future events, which are usually significant. Unlike determinism, according to which *all details* are *determined* by a certain set of rules, fatalism claims a *general* future fate that is predetermined for man and for the world. Man knows what awaits him and even if he changed his actions accordingly, he would not be able to avoid his fate – yet there are no factors that determine and limit his concrete specific free will, although he cannot influence his fate. Nevertheless, philosophers usually use the concept to refer to the idea that it is not in our power to do other than what we actually do, and in this sense, it is accepting the aforementioned determinism and its implications: lack of human free will regarding *all the details* of human life. Yet, unlike determinism which derives from physical theories of fixed laws of nature, fatalism has other sources: logical and theological, some of which are fundamentally different from determinism.

**Logical fatalism** derives from metaphysical claims about truth and at its base lies Aristotle's "Naval Battle": if a naval battle occurs or does not occur in the future, the truth now is that a naval battle will occur or will not occur; since one of these options is the truth now, one of them will surely occur and nothing can be done to influence the occurrence or non-occurrence of the naval battle.

**Theological fatalism** directly concerns the subject of this dissertation: the relationship between infinite Divine foreknowledge and human free will; it claims that never-mistaken foreknowledge of man's action turns the actions into necessary and not-free – if there is an entity (such as God) which knows the future entirely with no mistake, then no human acts freely. The concept derives from the word 'fate', which reflects the perception according to which not only man's and society's actions, but everything that goes on in the world happens according to a fixed, eternal pattern, which is determined by a superhuman entity; fatalism expresses a human surrendering to this fate. While determinism maintains that it is possible *to expose* the fixed patterns that determine what goes on, fatalism always maintains the basic element of *mysteriousness*. Fate can be ruled by a superhuman entity which is even above the gods and sometimes accessible to human beings, yet only to a few chosen among them; yet in contrast with unavoidable philosophical determinism, some of the fatal knowledge is accessible to human beings so they can negotiate with fate and sometimes avoid it.

In fact, there is no religion where fate is supreme, exclusive and omnipotent; in any event, it cannot be universally defined for all cultures, except in psychological terms such as surrendering to the fear, surrendering which paradoxically provides serenity in the belief that the future is unavoidable and

determined by a majeure force which has its own rational coherence, a belief that removes from man moral responsibility (although there were cultures in which fear played a relatively central role yet they did not adopt fatalism).

Theological fatalism has a logical aspect: if God knows everything then man's actions cannot differ from that knowledge because then either God was mistaken or he did not know and his foreknowledge is not infinite or he does not exist – and these possibilities are non-admissible.

Theological fatalism is divided to **polytheistic** and **monotheistic**. **Polytheistic fatalism** rises in different cultures which gave fate different statuses within the framework of their religious philosophy. At the base of the faith of these cultures lies the recognition of natural forces on which man depends as *spiritual* forces that determine man's external and internal situation; the forces of nature were translated into spiritual entities (or were projected onto external objects, as in the case of fetish), into different gods that express the inherent and willful essence of nature, which control man's general destiny or all the details of his life, whether they could be understandable or whether they express the arbitrariness of free will (of the gods) alone. Such fatalism rises for example in Hellenism and the Greek-Roman myths, in the Nordic-Germanic myths, the Acadian-Sumerian myths, the Babylonian and Zoroastrian myths and more; and in the religions of the east such as Hinduism and more, which truly gave substantive place to human free will yet if it was not annulled from the outset due to the fate determined by the gods, it should be annulled post factum as a mistake that hinders the achievement of eternal enlightenment.

Indeed, polytheistic fatalism involves personal gods in man's fate, yet in certain cases, fate stands above the gods themselves so that it has a deistic yet impersonal aspect; in this sense, it stands between general determinism, which sees in nature blind forces (which express wisdom, law and order), and monotheistic fatalism and predestination, according to which divine personalization is not only inclusive and controls fate (which is not a separate force and is not above the divine personalization) but also has foreknowledge of it and all its details, a knowledge that necessitates will and wisdom as well. In Greek mythology, for example, the Moirai (fate) is originally a non-personal concept and according to Hesiod, the three Moirai goddesses punish not only human beings for their sins but also the gods themselves; nevertheless, the Moirai goddesses also had personal names and later were considered the daughters of Zeus, the supreme god who determined the fate of all.

One of the fatal structures that exists in many polytheistic cultures (such as the Mongol-Siberian Shamanism, Indian Hindu and Voodoo and more) is **astrology**: the hypothesis that celestial bodies and their different states influence man by means of macro/micro cosmos relationships, and even determine his fate, which derives from the view that man's life is essentially and harmonically related to the cosmos in general. Astrology was based on astronomical observations, which were never presented alone as scientific conclusions but rather with religious incantations and symbols or simultaneously with Divine forces. Instead of adding 'scientific' information to its body of traditional doctrine, each religion independently used the astronomical data, appropriated the new discoveries as additional discoveries of religious existence and inserted them into the religious tradition in the manner that suited it. Astrology was perceived as a means for acquiring knowledge of details in the general harmony between the macro/micro cosmos; thus, it was possible to verify the relationship between man and the course of celestial bodies on the base of the celestial sign in which man's birth

took place. Nevertheless, acquiring such fatal knowledge enabled in principle to change the future designation.

In Eastern religions (Hinduism, Brahmanism, Buddhism, Jainism, Sikhism, Indian Zoroasternism and more) a change occurred in the concept of fate, with the development of the concept of 'karma'. The concept describes a relation of action and reaction according to previous actions, or actions in a previous life, in the series of transfigurations of the soul; that is, this relation is fundamentally an expression of an impersonal action. Apparently, the karma expresses uncompromising universal fatalism or even justice of retribution, when man's fate in life is determined by his actions in previous lifetimes; yet, in fact, the concept expresses the fact that the soul is the free ruler of the fate of its *future* life by various means. In its Buddhist manifestation, the idea expresses the perception of fatal causality which is determined by the Samsara cycle, the constant flow of material existence; yet here too the original meaning of the idea is not fate or eternal designation itself, but the human approach to Moksa, to spiritual freedom from the chains of the karma law, or to nirvana – spiritual enlightenment.

The presumption of the **monotheistic** religions, that since the single God is omnipotent he is also omniscient, seems like fatalism that annuls human free will and in any case, its moral responsibility. God is the source of everything and its sustainer: some believe that God must be the complete and sufficient reason (as claimed by Leibniz above) that makes everything happen; everyone believes that all the actions of creatures depend, explanatory speaking, on the prior action of God. Nevertheless, these religions usually maintain at the same time that man has free will and is morally responsible for his actions, regarding which he is commanded by God and for which he is rewarded or punished, as part of the Providence of one God whose goodness is absolute.

Monotheism is preoccupied with the theological question of God's complete essence: on the one hand, divine infinity necessitates His absolute and eternal **knowledge**, which foreknows everything and does not change with time or man's actions; thus, His absolute **will** is also necessitated, a will that predetermines everything that happens or the absoluteness of His will is revealed at any moment in the world, a will that expresses absolute **freedom** and His not being limited by any law whatsoever – natural, moral or logical. The will also expresses the personal perception of God, which unlike his being perceived as alienated wisdom that depends on man's understanding only, He is revealed and turns to man personally (and some will say arbitrarily).

God's absolute **goodness** is also necessitated by His infinity, and from it derives His complete responsibility for the redemption of mankind. On the other hand, that same absolute goodness contradicts all the above titles, since it prevents the possibility of attributing to Him man's sins and necessitates the absolute **justice** of the mere principle of giving freedom to humankind or at least the justice of rewarding and punishing free actions, without which His commands lose their validity or become brutal coercion. Human will is revoked (not necessarily from the outset) also due to the recognition of Divine absolute **truth**, which leaves man no choice but to accept it; in a similar manner, Aristotelian philosophers of the Middle Ages have claimed that human beings cannot but desire what they perceive as non-reserved good and therefore, when they see God face-to-face in the world to come, they will unavoidably follow Him.

The most distinct manifestation of monotheistic fatalism appears in Islam in general (in the **Koran** and Hadith) and in several of its major movements (such as the Sunni theology, the Ash'ari philosophy, the Umayyads political regime and the Sufi mysticism); the Islam translated the belief in fate that was widespread in the Arabic world before its appearance into its perceptions regarding God's providence and His absolute sovereignty over the world, and which was psychologically (which is not the only explanation of this belief) required, according to several scholars, in order to cope with the difficult way of life in the deserts of the Arab world.

A central expression of monotheistic fatalism is the concept of **predestination**: the claim that the *redemption* of a certain individual or group, and not necessarily the totality of actions and events, does not depend on man's free actions and will and on man's self-determination but on God's providence and His eternal will. Since God is omniscient, His choice is the factor that determines redemption – since if some of the things were taken out of Divine causality which determines everything, God's power to accomplish His goals would have been rendered defective. Yet according to certain scholars, the idea does not necessarily derive from fatalistic perceptions but from the theological need to maintain the idea of redemption as dependent on God alone and as lacking justification on the part of human action, the good or the bad, and from the need to inspire true trust in God. Therefore, unlike pure fatalism, free will and predestination can be compatible; on the other hand, predestination raises the problem of attributing the evil of sin that leads to a curse to God. Several methods have expanded the idea to include absolute providence and control of God in the world, until it cannot be distinguished from fatalism at all and if it can, it is only indirectly deduced from general fatalism and does not take a central place within it.

To Christian theology, however, the concept is central and usually refers to predestination in its limited sense: the perception of redemption (or the curse) as dependent on God (personal and omnipotent) only and not on man's actions. The concept refers to the order of time: God decided who will be saved by Jesus through the ages, *before* any decision or action regarding this salvation of those who were chosen to be saved and even before the creation of the world. The concept appears already in Paulinian writings (which were influenced according to several scholars by Jewish perceptions that preceded them, such as The Dead Sea Sect) and later in Augustine who claimed a double predestination, that is, that not only the redeemed but also the cursed are predestined; later, the concept received a philosophical basis by Thomas Aquinas.

The Protestant reformation emphasized the concept even more, within the framework of its focusing on the centrality of grace in redemption, the most radical perception being that of Calvin who claimed that God "compressed" into himself everything he wanted to happen to man; the eternal Divine will that precedes the occurrence of things and determines them is an "efficient" will, that is, that what this will determines or commands will occur by various means certainly and exactly as He had determined or commanded. This will provides a casual explanation for the facts of the world, and thus, Calvin almost completely denied free will (free will played a role in man's self-inquiry: if his actions are successful, it is a sign he has been blessed in advance – if his actions fail, it is a sign he has been cursed in advance).

## **Solutions to the problem of Divine Foreknowledge ('Yediah') and Free Will ('Bechira'): preferring 'Yediah' or 'Bechira', compatibility, bipolarity and paradox**

The solutions suggested by philosophy and religions to the problem of Divine Foreknowledge and Free Will in its wide sense ('Yediah' and 'Bechira') divide into five major groups. The first two of them, revoke one side of the contradiction:

1. **Libertarianism** maintains the existence of absolute human 'Bechira', since determinism and fatalism are mistaken and therefore, man's freedom is maximal. In this context, the following approaches exist: Libertarianism that claims that indeterminism enables full free will; Scotus and Descartes who claim that man is the one who determines himself; the concept of 'Karma' according to certain commentators; open theism that maintains Divine dynamism; the approach of the Sadducees as described by Josephus Flavius; and Maimonides' approach according to several scholars.

2. The second approach is titled by scholars: **pessimism**. Pessimism revokes 'Bechira' as a cognitive illusion in light of the 'Yediah': the determinism, the polytheistic fatalism of fate and astrology, or the monotheistic fatalism of an omnipotent and omniscient God (like various movements of the Islam or Christian predestination – mainly the Calvinistic one – which was influenced by a similar approach of the Dead Sea sects). This group also includes the strive of Eastern religions for enlightenment that overcomes free will (even if it is not an illusion). In philosophy it includes Stoicism and the Epicureans as well as Spinoza who claims the world operates according to an immanently inherent rational constancy and 'freedom' is the action that takes place according to this rationality (for example, the stone that "wants" to fall, by its nature); religious existentialism of Kierkegaard and Rabbi Leiner, who indeed gives man freedom of action compared with the social norm, yet this freedom is determined by the Divine will that is discovered in man's heart ('Cherut', liberty in Rabbi Shagar's concepts) – in the root of his soul or in the authenticity of his 'subject'. In a certain sense, this approach even includes the atheistic existentialism of Heidegger and Sartre: they indeed claim that the 'subject' is created by man and according to Sartre, freedom is the given state of any man; in principle, they maintain a compatible claim according to which man has an **inner** freedom. However, according to certain scholars, the way the subject achieves its authenticity according to Heidegger is kind of a religious revelation – like Kierkegaard's approach – which is revealed to man and which he does not create himself; likewise, according to Sartre too, freedom collapses: instead of it being a platform for self-creation, it becomes a prison, when man cannot justify his choices. In any event, atheistic existentialism as well focuses on the concept of the 'subject' as a point of departure of the philosophical discussion and even as a goal to be strived for – and its authenticity is not *established* by man but is *revealed* by a **secular** revelation; in this manner, atheistic existentialism relies on the humanistic tradition according to which this 'subject' has a determined and defined nature that limits the freedom of man, who cannot establish his self-essence but only reveal it. In the same way, this approach even includes the perception of Foucault, who denies the existence of a defined 'subject' and claims that it is nothing but an illusion – however, he believes that this illusion is created by the social discourse and disciplining which determine the 'subject' as a subject and limit his freedom.

In Judaism, this approach includes Philo; several opinions among the Sages (such as Rashbi, Rabbi Yanai, Rabbi Berachya and Rabbi Yudan); Maimonides, who according to several scholars adopt natural determinism; the Kabbalistic infinity that rises from the writings of the Ramak; the opinion of Tikkunei Ha'Zohar according to which there is a fixed subject; various Hassidic movements that claimed that the Divine 'Tzimtzum' (contraction) the Ari spoke of (hereinafter) should not be understood literally (for example, the Ba'al Shem Tov, the Maggid of Mezeritch, and Rabbi Shneur Zalman of Liady) and more.

3. **Compatibilism** maintains compatibility between 'Yediah' and 'Bechira' and in fact creates different and variegated **syntheses** between them in which the power of one of the contradictory sides is limited or the power of both. This group claims there is minimal free will (as claimed by David Hume; 'Bechira', choice in the terms of Rabbi Shagar) and includes most of the approaches since only few pessimists or fatalists have not suggested some solution for free will; even in the Hellenistic polytheistic fatalism there was a clear gap between theory and practice which was freely carried out. This approach also includes the philosophical claim according to which the first choice is free and after it, the chain of natural causes (Himirmini) will determine it (Stoicism); the claim that freedom is in fact doing good by rational judgment, even if it is necessitated (Plato, Augustine, Aquinas, Descartes and more); pointing at the gap between theoretical truth and realistic action (Aristotle); Frankfurt's claim that freedom is not of action but of self-reflection (like the claim of existentialism – Kierkegaard's religious one and Heidegger's and Sartre's atheistic one – of inner freedom, for those scholars who believe it constitutes no limitation); Russell's claim that Divine foreknowledge is informative only and does not influence actions; Murray's claim that God has created an 'epistemic distance' that enables man free will (like the Lurian 'Tzimtzum'); and more.

Many compatibilistic solutions were suggested by religious thought: Plotinus described Providence as the advice of a physician, without which man will die yet is not obliged to obey; Luther claimed that bad deeds revoke predestination; Augustine claimed that Divine foreknowledge exists beyond time and therefore, does not determine anything within it (and his claim was developed by Boëthius, Aquinas and Anselm); others (such as Erasmus) spoke about a cooperation between God and man, and more. In the Islam, compatibilistic solutions were suggested by the Qedarites who opposed the doctrine of the fatalistic Umayyads rulers; by the philosophy of the Mu'tazila, which maintained Divine justice was above His free and arbitrary will; by the Ash'ari acquisition doctrine, according to which man's actions were determined by God, yet man freely 'buys' them, or at least the right to carry them out, when he carries them out; by the Shi'ite theology, according to which God has foreknowledge only of things that already exist; by modern Islam, which reinterprets the verses of the **Koran** that emphasize fatalism and specifically emphasizes those verses which indicate human free will.

In Judaism, this approach includes Josephus Flavius (according to most scholars); most of the Sages of the Mishna and Talmud who claim that 'Yediah' and 'Bechira' limit each other out of life experience itself (such as Hillel, Rabbi Akiva [according to the central commentary on his doctrine], Rabbi Yishmael and his school, Rabbi Meir, Rabbi Yonatan, Rabbi Oshaya, Rabbi Yitzchak, Rav, Shmuel, Rabbi Yehoshua Ben Levi, Rabbi Yochanan, Rabbi Chanina, Rabbi Elazar, Rava and more); Rav Sa'adya Gaon who maintained the opinion of the Mu'tazila; Maimonides, according to

several scholars who claim that Maimonides believed that man has inner freedom (Deep Sane Self), or like Augustine that God is beyond time; Rabbi Hasdai Crescas who maintains fatalism with limited conscious freedom; the opinion in Tikunei Ha'Zohar that claims that Divine foreknowledge is merely informative and does not influence man's actions and that freedom is choosing good even if it is necessitated; the Maharal's claim that God knows something only when it has already occurred; and Rabbi Elimelech of Litzhensk who maintains inner freedom even if it is prevented externally, and more.

4. The fourth attitude maintains **bipolarity**, in which the two contradictory sides stand in their full strength, yet with no interaction between them since they are on two completely different levels. Such approach is adopted by some of the Libertarianists, who claim that even if determinism is completely true, it is meaningless when man has to decide whether to carry out one or another action, which is a completely free decision (Agent-Causality). The Mu'tazila's conception of Divine justice can also be interpreted as bipolarity between the infinite Divine will which annuls free will and justice that enables it – and so can a certain interpretation of Rabbi Sa'adya Gaon, who followed the Mu'tazila's solution. Certain interpretation of the positions of Rabbi Akiva and Ben Azai sees them as a position that separates between 'Yediah' and 'Bechira' in a bipolar manner. Similar interpretation was given to the attitude of Rabbi Leiner, as separating the halachic system in which there is 'Bechira' only and the 'system of God's will' which is controlled by 'Yediah' only. Additional attitudes in Judaism that present bipolarity are the attitude of Rabbi Bachya Ibn Paquda, who integrates in bipolarity the attitudes of the Mu'tazila and the Ash'ari – and the attitude of the Ari, who claims that 'Yediah' exists in the world of Atziluth yet in other worlds, man has 'Bechira'; the Ari's bipolarity becomes clearer in the concept of the Divine 'Tzimtzum' (contraction), which was interpreted literally by Rabbi Emanuel Chai Ricchi, so that Divine 'Yediah' exists in the light that 'surrounds' ('Makif) The Vacant Space ('HaChalal Ha'Panuy') which is devoid of Divinity (and as stated, in the world of Atziluth which is under the 'surrounding' ['Makif] light), in which creation and human 'Bechira' became possible.

5. The final position is that of the **paradox**, in which both contradictory sides stand in their full strength and there is an interaction between them which creates an intense, yet fertile tension between them. The paradox is presented by Nietzsche, for whom specifically the 'Amor Fati' through the recognition of the 'eternal recurrence' of all things enables man the deviation from the moralism of good and evil and a move towards the attitude of the 'Übermensch', who realizes his individual desire for power by means of his creative and interpretive strength and thus replaces the creative power of God who had 'died'. In this manner, man achieves absolute freedom ('Chofesh' – freedom [unlike 'Cherut' – liberty, see hereinafter] in Rabbi Shagar's concepts). Some see Foucault as following in Nietzsche footsteps since like him, he denies the existence of objective truth and subjective authenticity and believes they are given to human creation and interpretation, according to the rules of political discourse of a given society.

The present dissertation claims that despite the cultural gap and the obvious difference between Nietzsche's atheistic and idolatrous philosophy and Rabbi Zadok's monotheistic doctrine – both of whom indeed lived at the same period of time although there is little chance that they were familiar with each other's doctrine – nevertheless, there is much phenomenological similarity between them

(coincidental or a product of Zeitgeist), since Rabbi Zadok as well adopts the paradoxical position: like Rabbi Leiner he maintains a fatalistic approach according to which 'All is in the hand of Heaven' and that God's will determines the root of man's soul by being revealed in it and thus give meaning to man's contingent actions – yet since absolute Divine control might deprive the meaning of man's actions and contingent existence, Rabbi Zadok, unlike Rabbi Leiner, claims there can be a deviation from this root, in which man's actions are what determines his root and even affect the different worlds. In this he is slightly similar to Nietzsche, although unlike him, he does not maintain God's death and does not desert his rabbi's existential root of the soul, since these, according to Rabbi Zadok, give an essential existence to his contingent creation of himself and his influence on the worlds and the source of his deviation itself lies in an existential strive. As the following chapters indicate, according to Rabbi Zadok's interpretation, Rabbi Akiva and Maimonides also adopted this paradoxical approach.

### **The paradox of the 'Hidden Root' ('Ha'Shoshon Ha'Ne'elam')**

The second chapter deals with Rabbi Zadok's paradoxical approach to the significance of man's existence and the epistemological aspect of the paradox. Because, the theological problem of Middle Ages scholars with infinite Divine Foreknowledge that contradicts human Free Will transformed in the writings of the Izbica Hassidism, as usually happens in Hassidic interpretation to reality in general and to Kabbalah in particular, into an existential question: in a time of enlightenment and progressiveness which emphasize the human autonomy that releases itself of the chains of metaphysics ('Bechira'), Rabbi Leiner specifically emphasized the importance of absolute Divine will ('All is in the hand of Heaven'; 'Yediah'), the recognition that man's contingent actions are not coincidental but rather subject to God's providence and will; his approach expresses religious existentialism, which strives **to reveal** the authentic 'subject', which gives man the autonomous freedom to deviate from the fixed laws of nature and of society and exist (or worship God) according to an inner directive (or God's will which is revealed in the root of his soul) whose revelation determines the action which is unique to this man and which is desirable specifically here and now. Such autonomy gives man a certain extent of freedom; yet, like Spinoza's rationalism, according to which everything acts freely when it acts according to its immanently inherent rationalism, so is existential-religious autonomy nothing but fatalism in which man acts according to the 'Root of the Soul' (or authentic 'subject') which is predetermined ('Cherut' – liberty, in contrast to 'Chofesh' – freedom in the concepts of Rabbi Shagar).

Rabbi Zadok continues the existentialistic fatalism of his rabbi, since the claim that 'All is in the hand of Heaven' ('Yediah'), all actions and even sins (and he even adds onto his rabbi that thoughts too before they were created are in the hand of Heaven), appears in his writings explicitly and implicitly; in addition, Rabbi Zadok explicitly maintains the existence of an affixed 'Root of the Soul' ('Ha'Shoshon Ha'Kavu'a'; like the existential 'subject') which determines man's nature and actions and is revealed in his heart and passions after their clarification. Therefore, scholars have identified Rabbi Zadok's doctrine as continuation of Rabbi Leiner's doctrine; such identification, however, is incongruent with Rabbi Zadok's many sayings in which he intensifies human 'Bechira' and its creative power (which common sense attributes to free will and so can be understood by the



literal meaning of what Rabbi Zadok says, as demonstrated by this dissertation) and his assertion which is adjacent to the claim about the 'affixed root' ('ha'Shoresh ha'Kavu'a') that actions **do not reveal** but rather **determine and establish** that root. These assertions seem to indicate that Rabbi Zadok is not satisfied with the existential justification of Divine Providence overlooking all contingent actions but strives for the existential justification of human free will that is beyond the 'affixed root' ('Ha'Shoresh Ha'Kavu'a').

My claim in this dissertation is that this contradiction in Rabbi Zadok's writings is not an expression of a dialectic rise from one stage to another, in which each stage eliminates the previous one until the recognition that 'All is in the hand of Heaven'; rather, it is an expression of holding both poles simultaneously.

Yet this holding is not totally bipolar, since the poles interact; this is a **paradox** (which is dialectically expressed only due to the limitations of language), which regarding man's existential essence and the layers of his soul Rabbi Zadok calls it – even if not by organized, conscious and critical conceptualization – by the name of 'Ha'Shoresh Ha'Ne'elam' (The Hidden Root) (see *Tzidkat Ha'Tzaddik* 130, pp. 57; *Dover Tzeddek* 4, Acharei Mot, 56-57, pp. 163-164, and many more), whose source lies in the 'Keter' ('Crown') Sefira which is also called 'Ayin'. These concepts indicate the holding of the contradictory poles which create a fertile tension between them: the 'Yediah' of the 'affixed root' ('Ha'Shoresh Ha'Kavu'a'), whose source is in the 'Binah' Sefira ('Yesh') gives essential existence to the contingency of the 'Bechira' and its **exposure** reveals the essence that motivates the actions which are of man's choice, yet without eliminating the 'Bechira' or its contingent and dynamic characteristic; the 'Bechira' **establishes** the affixed root (shoresh kavu'a) of the 'Keter' and 'Ayin' in a way that influences man's essence in the Sefirot and worlds under them and adds, so to speak, novelty and dynamism to the permanent completeness of the 'Yediah' – yet does not eliminate it, since even when it deviates from it, the 'Bechira' continues to absorb from it its existential essence. Thus, it avoids the contingent dangers of Foucault's Social constructionism, Sartre's prison of freedom, Nietzsche's suspiciousness and his relativistic hedonism, all of which eliminated the absolute dimension (the death of God, metaphysics and the subject).

Rabbi Zadok does not strive for infinity that eliminates finiteness and pushes man into the world to come ('Binah') or disappears when facing it, but for infinity that includes finiteness itself ('Keter'); this infinity is the paradoxical one, which specifically reinforces the finite and the existence in this world and its disappearance is part of its essence, so much so that even during its concrete future revelation ('Ba'Yom', 'On [...] Day') it will remain concealed and hidden ('Ha'Hu', 'That', third person form). The root spoken of here is indeed an absolute one, yet its essence is it being concealed since paradoxically it is determined by the contingent actions.

This root is 'the portion in the world to come', which on the one hand is absolute ('Yediah') and all Israel have such a portion due to the fact that they belong to the Jewish nation – yet on the other hand, its essence is the free establishment of the root ('Bechira'); this is not necessarily a guarantee of the goodness of Israel despite their bad deeds, but a guarantee that the possibility of repentance and rectification which are given to free will ('Bechira') will always exist (whereas to the gentile nations, which believe in a predetermined fate, that possibility does not always exist). This root and 'portion' are Israel's devotion to the paradoxical and dynamic Divine infinity, to the 'Ayin' which is Israel's

fate that exists above the gentiles' predetermined and essentialist fate (astrology). On the levels of the soul, 'the Hidden Root' is 'Ha'Yechida', in which man is negligible to the absolute Divine unification and uniqueness ('Yediah'; 'Chaya'), yet this negligibility does not eliminate but rather intensifies his particular and contingent uniqueness ('Bechira'; 'Nefesh').

### **Rabbi Zadok and Nietzsche**

This chapter also discusses the phenomenological similarity and gap between Rabbi Zadok and Nietzsche: both see the 'subject' (Nietzsche) or 'Root of the Soul' (Rabbi Zadok) as a factor that limits man's freedom and thus claim that actions do not *reveal* but rather *establish* the individual and free 'subject'/'Root'; both also deduce this from a paradoxical position, which exists in the tension between 'Bechira', as a concept that includes not only free will but self-creation and freedom ('Chofesh') as well, and the 'Yediah' of determinism (Nietzsche's 'eternal repetition') or fatalism (Rabbi Zadok's monotheistic fatalism of Nietzsche's hedonistic-polytheistic fate): fatalism does not limit man because when man accepts his fate it in fact gives his free and contingent actions the strength to create himself and his world, with will and power that go beyond good or evil, a creation that parallels (or according to Nietzsche, replaces) the Divine creation.

Yet despite the surprising similarity, the gap is obvious: just as Nietzsche denies the concept of objective truth, he denies its subjective equivalent: the authenticity of the 'subject' – whereas Rabbi Zadok indeed deviates from them but does not deny them and does not claim the death of God and his replacement by man; by doing so he avoids the moral (nihilism, hedonism, suspiciousness and more) and existential (insignificance and emptiness) dangers of the relativism that derives from Nietzsche's philosophy, when the objective Divine truth or the authenticity of the subject ('Yediah') give essential existence to man's contingent choices ('Bechira').

In this sense, Rabbi Zadok's paradox is wider (and more paradoxical) than Nietzsche's: while Nietzsche's paradox exists only in the human-physical domain, between fate, determinism and 'Bechira', Rabbi Zadok's paradox includes in addition to this domain also the Divine-metaphysical domain, which has a permanent unified root, but also an infinite dynamic domain; while Rabbi Zadok's paradox is between the contingent 'Bechira' and absolute 'Yediah', Nietzsche's paradox is between contingent 'Bechira' and polytheistic fatalism or determinism, and since they are limited to this world and to human domain they too are actually contingent. Therefore, sooner or later, Nietzsche's paradox collapses in on contingency itself and produces the aforementioned existential and social dangers. Nietzsche noted that metaphysics (objective 'truth' or the 'authenticity' of the 'subject') maintains a release of the body yet in practice imposes even more severe limitations on human freedom; Nietzsche's objection to the essentialist absoluteness of metaphysics, however, is itself absolute and essentialist, when categorically it rejects any kind of metaphysics – and Nietzsche, therefore, holds only onto contingency, which being completely coincidental collapses in on itself and actually returns to the same physical and finite limitations of freedom, which Nietzsche himself objected to.

Rabbi Zadok, in contrast, in his strive for the paradox of the 'Keter' and the 'Hidden Root' re-turns metaphysics into a spirituality beyond the limits of matter, so it is precisely that metaphysics which releases human freedom, not only from limits of the body and of the contingency of human action, to

which it gives essential existence (although it remains contingent) – but of the spiritual limitations of the metaphysical 'affixed root' ('Ha'Shoresh Ha'Kavu'a'), when man establishes his root with his actions for better or for worse, and even adds, so to speak, to the 'Yediah' with his creative innovations regarding the Oral Law and in general.

### **The paradox of the 'Yichud Gamur' – the Ultimate Unification**

The third chapter discusses the paradox that Rabbi Zadok introduces in the ontological context of his perception of Divinity. Rabbi Zadok presents this paradox by means of the commandment of the unification of God in general and the Kabbalistic perception of the Unification in particular. The Unification indeed occurs in man's epistemological recognition, yet it is connected to ontology, to the understanding of the essential existence of Divinity and of the world. Unlike other perceptions which describe the Kabbalistic Unification as a double Unification by which the 'Supernal Unification' ('Yichuda Ila'a') actually eliminates the Unification under it ('Yichuda Tata'a' – the 'Lower Unification'), Rabbi Zadok repeatedly presents a triple model of a rise from Unification to Unification; the rise to the second 'Supernal Unification' indeed eliminates the first Unification (the 'Lower Unification') under it – and simultaneously in this world which is controlled by the 'Lower Unification', the 'Supernal Unification' disappears – yet in the rise to the third Unification, the Ultimate Unification ('Ha'Yichud Ha'gamur'), the two first Unifications exist paradoxically at the same time.

The 'Lower Unification' is recognizing God through His creation; He conceals the Divine Unification and therefore enables free will: man can deny God, rebel against Him, misconceive Him, or just the opposite: unify Him as the unity underlying the multiplicity of the creation. The latter recognition was that of Abraham (whose typological figure in Rabbi Zadok's doctrine is discussed by this chapter), which ontologically has a theistic aspect of a personal, commanding and providing God and a recognition of the transcendence of a God who deviates from the domains of this world; on the other hand, the epistemological recognition of God through His creation also reveals a pantheistic and immanent aspect, of a God found in the creation itself, who might be interpreted as such only and not as found beyond it as well.

In any event, in this Unification, the duality between the creator and his creation is preserved, even when God himself is conceived as Unification. Indeed, Abraham was required to "leave" this important, yet limited perception of Divinity, to the 'Supernal Unification'. In Kabbalah, the 'Lower Unification' is the Unification between two Sefirot: 'Tiferet' ('Beauty') and 'Malchut' ('Kingship') and in this context, Rabbi Zadok specifically emphasizes the 'Malchut', the duality between a king and his subject, between a creator and His creation; in this context, he calls this Unification various names, which express its dualistic essence: 'Ma'aseh Bereshit' ('The Act of Creation'), 'Shechina' ('Dwelling'), 'Nukva' ('Female'), 'Chaqal Tapuchin Kadishin' (Field of Holy Apples), 'Elohim' ('God of all gods'), 'Adonai' ('My Lord') and more; these names, like its essence as a dimension of 'Bechira' indicate that the 'Lower unification' on the ontological level parallels the dimension of 'Bechira' – which for Rabbi Zadok, as I claim, determines and constitutes the subject (in contrast to the affixed 'Root of the Soul'; 'Ha'Shoresh Ha'Kavu'a') – on the epistemological and existential levels.

The 'Supernal Unification', in contrast, is the unified recognition of a Divinity which there is none else besides, even after the creation of the world. Such recognition actually nullifies the independent, separate existence of this world and of man – and therefore annuls the 'Bechira'. This is the recognition of the name of Yahweh ('Shem Havaya') whose essence is an existence that transcends time – past, present and future; in Kabbalah, the 'Supernal Unification' is the Unification between two other Sefirot: 'Chochma' ('Wisdom') and 'Binah' ('Understanding'), which according to Rabbi Zadok represents the 'affixed root' ('Ha'Shores Ha'Kavu'a') of 'Yediah'. In this context, Rabbi Zadok also names the 'Supernal Unification' 'Ma'aseh Merkavah' (The Act of the Chariot), expressing the fact that God utterly 'rides' His creatures without distinguishing between Him and them; this name, like the essence of the 'Supernal Unification' as 'Yediah' indicates his parallelism on the ontological level to the affixed 'Root of the Soul' ('Ha'Shores Ha'Kavu'a') on the epistemological and existential level. Ontologically, the 'Supernal Unification' is pantheism of a Divinity that immanently fills everything – yet epistemologically, it is the transcendent Otherness that rises from this completeness, an otherness that produces theism of a personal, commanding and providing God. This complete comprehension was the actual comprehension of Jacob (whose typological figure in Rabbi Zadok's doctrine is also discussed by this chapter), who rectify his ways so completely that he completed the 'Tikkun' ('Rectification') of Adam's sin.

As stated, according to Rabbi Zadok the 'Yediah' of the 'Supernal Unification' is usually represented by 'Binah', while according to the Kabbalah 'Tiferet' belongs to the 'Lower Unification' which is the unification between 'Tiferet' and 'Malchut', and the 'Lower Unification' in general represents, according to Rabbi Zadok, the 'Bechira'; however, according to Rabbi Zadok, the 'Supernal Unification' is represented specifically by 'Tiferet' (which is also called 'Kudsha Brich Hu' ['The Blessed Holy One'] and 'Ze'er Anpin' ['Lesser Countenance/Small Face']), since Jacob, who comprehended the 'Supernal Unification' in its entirety, is its representative. In this context, Rabbi Zadok discusses the **internal** relation between 'Tiferet' and 'Malchut' as expressing the relation between the 'Supernal Unification'-'Yediah' (usually, 'Binah') and the 'Lower Unification'-'Bechira' (respectively). Because, Jacob's complete comprehension of the 'Supernal Unification' ('Tiferet', 'Yediah') was actual only of him, but not of his sons, who were rectified only potentially: his sons who still need to account for their actions and sins, comprehend the completeness of the 'Supernal Unification' ('Tiferet', 'Yediah') only by means of the contingency of the 'Lower Unification' ('Malchut', 'Bechira'), through their contingent 'Faith' ('Emuna') rather than absolute 'truth' ('Emet'). Therefore, in Jacob's sons' comprehension of the 'Supernal Unification', the absoluteness of this Unification ('Yediah') does not annul the contingency of the 'Lower Unification' and leaves a place for 'Bechira'. On the other hand, Rabbi Zadok adds that Moses' comprehension of the 'Supernal Unification' is even more complete than Jacob's: while Jacob's actual comprehension is limited to *the external aspects of the Midot* (Virtues, the six Sefirot after 'Binah' which centered in 'Tiferet') and therefore enables the existence of the contingent faith of the 'Lower Unification' ('Bechira') of Jacob's sons – Moses' actual comprehension is of the 'Mochin' ('Intellect'), the *internal aspects of thought* (the 'Da'at' Sefira ['Knowledge'], the internal aspects of 'Tiferet') so it (seemingly) eliminates the existence of the partial faith and the 'Bechira' of the 'Lower Unification'.

The complex position of Jacob and his sons enables the existence of the 'Lower Unification' together with the 'Supernal Unification'. Indeed, the possibility of eliminating the contingency of the 'Lower Unification' by the absoluteness of the 'Supernal Unification' or the possibility of eliminating the absoluteness of the 'Supernal Unification' by the contingent relativism of the 'Lower Unification' is dangerous for several reasons – such as annulling Torah and ethics, eliminating man's existential significance and more. Therefore, Rabbi Zadok introduces a third Unification: the 'Ultimate Unification' ('Ha'Yichud ha'Gamur'), which paradoxically bears the contingent 'Bechira' of the 'Lower Unification', the existence of this world as an existence that is separate from Divinity, the recognition of Divinity and even its denial, together with the absolute 'Yediah' and Unification of the 'Supernal Unification', according to which there is no separate existence to the created world and to human 'Bechira'. Those Three Unifications rise also in the division of the Sabbath meals according to the Ari: the first meal is attributed to the 'Lower Unification' ('Chaqal Tapuchin'), the second to the 'Supernal Unification' ('Ze'er Anpin'), and the third to the peak of the 'Ultimate Unification' ('Atika Kadisha', 'The Old Holy One' – that is from the perspective of human comprehension, while from the Divine perspective which includes already the contingent 'Bechira' as such, this meal is attributed to 'Ze'er Anpin', the 'Supernal Unification'). Indeed, this Unification, whose source is in the 'Keter', has other different names: 'Atika Kadisha', 'Ehey' (I Am That I Am), 'Arich Anpin' ('Long Face/Extended Countenance'), 'Ha'Hu Tamir Ve'ne'elam' ('He Who is Concealed and Hidden') and more; these names, with the essence of the 'Ultimate Unification' as a paradox whose essence is hidden and concealed (and which does not disappear, like the 'Supernal Unification', only due to the technical encounter with the 'Lower Unification') and will therefore remain as such even when He is revealed " In that day" ("Ba'yom Ha'Hu"), indicate its parallelism on the ontological level to the 'Hidden Root' on the epistemological and existential level.

The 'Ultimate Unification' expresses the paradox on the part of Divinity (ontology), while the 'Hidden Root' expresses the paradox on the part of man (epistemology); the internal paradoxical relation to each and every concept thus also exists between the concepts themselves: between the absolute Divine aspect of the paradox ('Ultimate Unification') and its human contingent aspect ('Hidden Root'). The two contradictory aspects are not in a bipolar relationship with no contact between them; rather, they are born and exist simultaneously, having an interactive relationship of a contradictory yet fertile tension. This point is raised by this chapter, in the relation between Jacob and his sons and the human comprehension in the third meal of Sabbath, which indicate the possibility of comprehension the paradox specifically in the 'Lower Unification' of 'Chaqal Tapuchin' ('Field of Apples'; 'Bechira'): in the faith of Jacob's sons in the truth of the 'Supernal Unification' and in the Divine satisfaction in the third meal with His world, which immanently includes human effort and sin.

### **The influence of 'Yediah' on 'Bechira': fatality and the essential existence of contingency**

The fourth chapter demonstrates how not only does 'Yediah' not annul the 'Bechira', but specifically gives it essential existence, because without it nothing has existence in this world and the existence of everything in the world indicates the existence of Divine 'Yediah' which revives it. This is **fatality**, which is not an a priori **fatalistic**-deterministic assertion that everything is the God's will, but rather an identification of this Divine will in life itself and in the 'Bechira' itself, and recognition

of the absolute difference of Divine will and 'Yediah', which do not annul the 'Bechira' but paradoxically give it essential existence. However, this essential existence does not eliminate the contingent nature of the 'Bechira' as part of the absoluteness of the 'Yediah'. Rather, it is the essential existence of the contingent as such, although receiving its essential existence transforms it: now it is not closed within itself until self-extinction, but becomes a creative force that reveals the Divine Unification even and specifically in places that are separate from it.

Scholars have been divided regarding Maimonides' attitude to the question of free will: some have seen it as libertarianism, which maintains absolute human free will; while others have claimed the opposite, that Maimonides adopts a determinism according to which everything is determined by its material state; and some have claimed that his approach is compatibilistic, since man has a 'Deep Sane Self' which has a free will despite the determinism outside him – and because Maimonides maintains (like Augustine) the existence of God who transcends time. However, this chapter presents how Rabbi Zadok introduces Maimonides' attitude as supporting his assertion about the paradox between 'Yediah' and 'Bechira': although Maimonides explicitly emphasizes the free will which is given to man and the fact that without it, the Mitzvot and their observance are meaningless, Rabbi Zadok's words are not only a homiletic appropriation of Maimonides' words to support his assertion; Rabbi Zadok refers to Maimonides' words about the absolute difference of Divine Foreknowledge, which is unlike man's potential and finite knowledge, but is an actual knowledge of all things through the knowledge of Himself – and according to Rabbi Zadok, this means that Divine Foreknowledge ('Yediah') does not cancel contingent Free Will ('Bechira') but gives it essential existence as such.

Rabbi Zadok's point of departure is the absolute 'Yediah' from which he derives the essential existence of the contingent 'Bechira'; whereas, Maimonides' point of departure is the contingent 'Bechira' yet from it he derives the separate difference of the absolute 'Yediah' – and thus, both of them (according to the way Rabbi Zadok perceives Maimonides) reach the same fatalistic and paradoxical point, according to which the absolute Divine 'Yediah' itself not only does not annul the contingent 'Bechira' but sustains it; both also ascribe the peak of the 'Bechira' to the issue of repentance ('Tshuvah'), which according to Maimonides is the realization of the free, practical rectification – and according to Rabbi Zadok, it is the recognition of the Divine will even in sin, a recognition that does not approve of the sin but is the permanent opportunity for repentance and rectification ('Tikkun'), in turning the bad deed itself into 'Very Good' ('Tov Me'od') which is greater than the regular good ('Tov'). According to Rabbi Zadok, Maimonides' attitude is not libertarian, deterministic or compatibilistic; even when he cites Maimonides on the 'Deep Sane Self' of the man who refuses to divorce his wife – who is forced and beaten until he says he is willing to divorce her and is not considered a man who was forced to do something against his will since his internal will is to observe the Divine commandments and only his evil inclinations prevents him from doing so – Rabbi Zadok does not present this internal will as an agency of 'Bechira', but as the affixed 'Root of the Soul' ('Ha'Shoresh Ha'Kavu'a'; 'Yediah'), when actually, Maimonides deviates from it too to the paradoxical 'Hidden Root', which is determined (also) by the 'Bechira'.

The essential existence of contingency – contingency as the expanded expression of the essence of the 'Bechira' (=Free Will) and in the sense that was described earlier as a transient coincidence which

is not absolute and necessary – which reveals Divine Unification even in the places that are separate from it, is reflected in the status of various domains, which are based on the paradoxical essence of the Sefirah of 'Malchut' ('Kingship') according to Rabbi Zadok: 'Malchut' has nothing of itself, yet this itself is its essence; when it does not recognize its self-deficiency and seeks independence, the deficiency becomes concrete and leads to its fall and to sin – yet when it recognizes its self-deficiency which depends on the Sefirot above it and is negligible compared to them it is not eliminated but rather intensified and becomes a tool that determines the concrete appearance of the Sefirot and thus influences them as it were. Here, the reversed relationship between the paradoxical 'Keter' ('Crown') and the paradoxical 'Malchut' ('Kingship') is revealed: just as the infinite 'Keter' bears the opposites of 'Yediah' and 'Bechira' so does the finite 'Malchut' bear them when it becomes negligible in face of infinity ('Yediah') and rises to the 'Keter' and complements it.

The lie (or 'Emet' [truth] as opposed to 'Le'Amito' [absolute true]), imagination, darkness, the evil of torment and sin ('Michshol' – 'Obstacle', and 'Derech Akalkalot' – 'Winding Road') which is a deviation from the order determined by God, lust ('Se'or – 'Leaven' and 'Tavlin' – 'Spice') and anger, the actions of man which are but an 'Echo' ('Kala De'Hadra') of God's voice, this world which is a world of lies and nothing but 'Hevel' (steam/nonsense/futility) and inconsequential like the 'Garlic Peel' ('Klipat Ha'Shum') – all these are contingent and ontologically negligible compared with the absoluteness of truth and goodness; yet, in light of the paradoxical 'Malchut', it turns out that nonetheless, on the level of existence itself and of course on the part of the 'Ultimate Unification', God specifically wanted them (the 'Winding Road' is itself 'The Way of God') and this world which they control – and even deviating from the order as such is included in the Divine order of the creation – and therefore, they have an essential existence as such, as contingent.

This essential existence enables an expansion of the Divine Unification to what is separate from it: the recognition of partial truth as valuable, and that when it is derived from the lie, its value is even greater than absolute truth; the recognition of the creative value of the imagination (in prophecy) which surpasses fixed wisdom; the physical creativity (of creating life) and the spiritual one (of the passion for the Torah and the novellae of the Oral Law which renews the world) which is rooted specifically in the rectified and white-cleaned desire (like 'Leaven' a small amount of which leavens the dough or 'Spice' which flavors the dish and which is its essence and steam ['Hevel' – nonsense), in its structured deficiency which is never satisfied – and hence the critical importance of the 'Garlic Peel', whose lack creates physical and spiritual infertility; the difference between right and wrong which derives from the virtue of reverence ('Yir'a') which is found in the vices of anger and jealousy, and which enables the existence of the creative 'Bechira' also in the revelation of the 'Yediah'; the turning of the evil into 'Very Good' ('Tov Me'od'), which is greater than the regular, absolute good; the Torah novellae which derive specifically from sin and 'Obstacle' or the Divine amusement which derives specifically from torment and death; the recognition of the advantage of light that comes specifically from darkness over the regular light (like the advantage of the renewed Oral Law over the permanent Written Law); and the 'Echo' of man's contingent actions which becomes the source ('Kol Yashar' – 'Straight Voice') of the absolute Divine voice.

These contingent factors have brought to light the typological difference between the 'Zaddik' and the 'Chassid'. The 'Zaddik' reveres God (Yir'a, 'Din' – 'Strict Justice') and consequently never

deviates from the strict law and controls his impulses. The 'Chassid' indeed needs the God-reverence ('Yir'a') of the 'Zaddik' and like the 'Malchut' he too contracts and annuls himself in front of God, yet in addition and through this he loves God ('Ahava', 'Chesed' – 'Grace') and worships Him beyond the strict law: he deviates from the strict law, on one hand with stringency which adds more rules to the usual commandment and on the other with sin, and in the latter case God even puts 'Obstacles' on his way so he reverses his evil inclinations and sins and derives from them new Torah novellae and the 'Very Good', this by the law of retaliation ('Din) for his benevolence piety ('Chesed').

### **The preferability of the attribute of 'Strict Justice' ('Din')**

This essential existence of contingency revealed the special status of the attribute of 'Strict Justice' ('Din') according to Rabbi Zadok: comprehending the 'Yediah' is comprehending Divine 'Grace' ('Chesed', love) which removes the boundaries ('Strict Justice', 'Yir'a' – God-reverence) between right and wrong that belong to the 'Bechira' (alternately: the 'Yediah' represents the absoluteness of 'Strict Justice' while the 'Bechira' represents the dynamism and plurality of 'Grace'); yet according to Rabbi Zadok, 'Yediah' does not remove the boundaries and the 'Bechira' that is involved in them and its comprehension derives from the boundaries and the 'Bechira' themselves (alternately: the 'Yediah' of absolute 'Strict Justice' does not cancel the plurality and dynamism of the 'Bechira' and 'Grace').

According to Rabbi Zadok, the initial thought of creation was one of 'Strict Justice' (only after it, the attribute of mercy was included) and specifically it will control the world to come (in Isaac who represent the 'Yir'a', in Halacha according to the strict way of the school of Shammai and in the work of the Levites, who also represent the 'Yir'a', in the Temple). 'Strict Justice' is 'the reverence of the heart', which is related on the one hand to the 'Yediah' of the 'Binah' of the heart (although according to Rabbi Zadok, if it stands opposite to the 'Chochma' [rather than to the 'Malchut] then it represents the feminine 'Bechira' [parallel to 'Malchut']), yet on the other hand, to the 'Malchut' which represents the heart and free actions that derive from the boundary ('Strict Justice', 'Yir'a') between right and wrong. Like the 'Yir'a' which is the treasury of wisdom of the mind and Divine love, so 'Malchut' is the instrument through which the concrete abundance of this world appears; 'Yir'a' is the gate of wisdom, yet wisdom itself become the gate for comprehending the inner humility and the 'Yir'a'. When the 'Malchut' rises to the 'Binah' the depth of the heart is revealed: the fiftieth gate of 'Binah', which is the 'Da'at', the internalness of the paradoxical 'Keter' where the 'Bechira' ('Malchut') and the 'Yediah' ('Binah') coexist through 'Strict Justice' itself.

The attribute of 'Strict Justice' enables to win the Divine abundance ('Grace', 'Yediah') by virtue of right and not by shaming grace; the punishment given by this attribute is not an external penalty but an inner rectification and the repayment of the Divine debt: God bestows infinite abundance of goodness, which is achieved by anyone who rectified himself, and he who has not, his finite means for achieving it break in the face of infinity – yet this way, the debt is repaid and the rebuilding of the means for achieving the infinite goodness is enabled. Such punishment is 'sweetening the bitter by bitter': sweet 'Grace' does not cancel the bitterness of the 'Strict Justice' of crime and its punishment and with its infinite and limitless abundance it does not annul the borderline individuals; 'Grace' derives from the factual bitterness of the sin and its torments ('Strict Justice'), by punctilious investigation ('Strict Justice', bitter) of all of their details. This punctilious investigation reveals the



fact that sin and its torments in general are immanently bound to the human creative 'Bechira', which is Divine 'Grace' that is greater than grace that is given without human free will; this punctilious investigation also reveals the specific "Very Good" (that is greater than regular good) that derives specifically from these sin and torments.

### **The influence of the 'Bechira' on the 'Yediah':**

The fifth chapter discusses the reverse effect – of 'Bechira' on 'Yediah', which has already been mentioned in the previous chapter. According to Rabbi Zadok, the essential existence that the contingent receives under the influence of 'Yediah' on 'Bechira' turns itself into an influence of the 'Bechira' on the 'Yediah', as it were: the 'Bechira' adds dynamic innovation to the fixed absoluteness of the 'Yediah'. However, this fact does not give preference to 'Bechira' over the 'Yediah', since ontologically, the latter is preferable and all innovations are included in it in advance – yet, paradoxically, due to the absolute difference of Divine 'Yediah', this inclusion does not annul the innovations and additions of the 'Bechira' of their substantive innovations and additions.

### **Turning 'Nega' (affliction) into 'Oneg' (pleasure)**

Thus, it turns out that when evil receives its essential existence, it does not become 'good' which confirms it or cancels the difference between right and wrong, yet it does not remain 'evil' but goes through a transformation that turns it into 'Very Good' which is more than the regular good, which is revealed as an addition which man adds onto the Divine creation, as it were. The reversal that occurs is a reversal of the thing itself, which is not eliminated or remains as it is, but turns the 'Nega' (affliction, נגע) itself, of torments or sin, to 'Oneg' (pleasure, ענג) by exchanging the same letters – to an ecstatic breakthrough that is beyond regular delight.

Thus man figures out Torah commentaries specifically through the 'Obstacle' – when the 'Obstacle' itself is revealed as Torah commentaries and man adds his individual innovation-rectification which is directly related to the things which repeatedly causes him to fail; any innovation that appears in this world breaks its limited rules, and in any case, the innovation first appears as an 'Obstacle' and defect, yet its rectification creates the revelation of the innovation in this world (for example, the sin of the Golden Calf that taught the possibility for repentance of the public in general and specifically Israel's yearning for devotion to the manifest presence of God, which led to the commandment of building the Tabernacle and the commandments of Leviticus).

### **'Action Force' ('Koach Ha'Peulah') and the influence in the various worlds**

Man's power to add by his contingent 'Bechira' (after it had received its essential existence from the absolute 'Yediah') is expressed in what Rabbi Zadok calls 'Action Force', which is the power to illuminate God in the deep darkness although He is the absolute light, to add or exhaust the entourage of Heaven and thus determine Jewish laws (Halacha) even insolently so to speak, so in the end God accepts these laws despite his disagreement, as it were.

'Action Force' also appears in the influence man exerts on this world after influencing the upper worlds and this even if he only performed the actions without intention (although 'Action Force' can act in a performative manner and by means of those action to create the intention, as in 'The heart follows one's actions'): the Sages' homilies and Halachic rulings (such as the permission to write the

Oral Law) create an ontological change in the upper worlds and in this world too, which adjusts them to these rulings; the utterings of Israel who are devoted to the Almighty turns to be like the creative Divine utterances, which is not a mere saying of things – therefore, until the giving of the Torah, God renewed this world daily; yet since it was given, the novellae of the Oral Law are the ones that renew and sustain it, until they control, so to speak, the Divine providence of the world; Israel determining time according to Kiddush Ha'Chodesh (the sanctification of the beginning of the month) which is given to them also influences all worlds, since even if they are mistaken or sin intentionally, God will change the Zodiac according to their determination.

### **Constant innovation**

The sanctification of the month is related to another principle that derives from the influence of the 'Bechira' on the 'Yediah': the importance of constant renewal, which derives specifically from the structured deficiency of 'Malchut' and the contingent 'Bechira' – from forgetfulness, separation and distance – and adds passion, devotion and dynamism to the absoluteness of the 'Yediah' – and from here the advantage of prayer and repentance, which derive from heartbreak. In the future as well, when the complete Torah will be revealed, it will still be constantly renewed, since it will still have a hidden aspect – of the Divine disappearance which will be revealed as hidden in his essence and which on the part of man will be again revealed as a deficiency that seeks completion – of content or 'flavor' (experience, vitality) which are not given to full disclosure, but to renewable interpretation. The constant renewal exists due to the individual renewals of each and every man and his heart, according to the details of the heart not the general rules of the mind – and as said, it renews the world.

### **The Oral Law**

Indeed, Rabbi Zadok's major focus in the relationship between 'Yediah' and 'Bechira' is on man's renewal of the Oral Law, which is perceived as the ultimate expression of the contingent 'Bechira' ('Malchut'), which although ontologically it is included in and interprets the Written Law ('Yediah'), it adds to it, so to speak, and its source lies in the 'Chochma' (which feeds directly from the 'Keter') higher than the Written Law itself (whose source lies in 'Tiferet' which is only 'Novlot Chochma' what withers and detaches from the source of 'Chochma' and is only similar to it); therefore, if the contingent Oral Law ('Bechira') annuls itself in 'Yir'a (God-reverence, 'Strict Justice') to the absoluteness of the Written Law ('Yediah', 'Grace') – and does not claim like external wisdoms of the gentiles that the source of its innovations lies in itself and according to its interests – it has the power to establish, so to speak, the Written Law (although of course the Written Law is more spiritual than the Oral Law which contracts the upper Torah to concrete and practical worldliness), since Torah scholars have the power to cancel or add to the commandments of the Written Law.

The covenant at Mount Sinai was specifically made regarding the Oral Law that is given to Israel only, and not regarding the Written Law which is given to all nations – therefore most of the glory of the Torah was during the Second Temple, when the obvious leadership of miracle and prophecy ceased and a leadership of nature on the part of the human wisdom of the Oral Law began; from here, the preference of the dynamic Oral Law – the 'Holly Spirit' ('Ruach Ha'Kodesh') of Torah scholars which directly derives from the upper 'Holiness' ('Kodesh') which is 'Chochma' – over

prophecy in general: although the latter is clearer in its comprehending Divinity, it is chained to the Divine word and has no constant self-renewal, and its source is lower. The source of the Oral Law lies in the darkness of the Diaspora and the 'Hester Panim' (the concealed Divine Face/Providence) yet specifically because of this it is dynamic and renewable and has the power to reveal the secrets of the Torah that are hidden in darkness.

As regards the novellae of the Oral Law itself, Rabbi Zadok emphasizes that although their source is the Almighty ('Yediah'), they are human contingent novellae ('Bechira') and as such are revealed as Divine novellae. This is the metaphor of the 'Dew' that Rabbi Zadok uses: it is not the direct abundance of the obvious rain – which does not depend on man and might even stop for long periods of time or fall in a destructive flood – but the abundance that falls in a limited, natural and permanent manner (even in the summer), which enables the integration of man's efforts in watering the earth and growing new crops and its falling is revealed only in retrospect; the rain is a metaphor of the absolute Written Law, while dew is the metaphor of man's contingent novellae of the Oral Law, which as such are revealed in retrospect as God's novellae – and they are also the reviving dew God let fall to revive Israel in Sinai, when they were shocked by receiving the Torah, the Written Law, since the man who studies Torah – studies that which is the Oral Law – the dew of the Torah revives him. This dew is the 'Malchut' of the 'Bechira', yet its source too lies not in the absolute 'rain' of 'Yediah' and 'Tiferet' but in the paradoxical 'Keter'.

### **Rabbi Zadok's attitude to contradiction: synthesis, bipolarity and paradox**

The sixth chapter constitutes an extended summary of the dissertation. It demonstrates how understanding the relationship between the two sides of the paradox enables a more general understanding of Rabbi Zadok's attitude to contradiction. as we have seen, unlike the opinion of most previous studies, Rabbi Zadok is not satisfied with holding only one side of the contradiction and does not adopt fatalism which annuls the 'Bechira' due to 'Yediah' – yet now it turns out that simultaneously holding the contradictory ends is of a specific character: unlike several solutions suggested by scholars to solving the contradictions in his writings, Rabbi Zadok's holding onto the two contradictory ends is not compatibilism that strives for a synthetic harmony between them; it also differs from Hegel's dialectic synthesis, which eventually, like compatibilism, weakens the power of one end or both ends of the contradiction and strives for harmony between them or the inclusion of one (the particular, finite and contingent) in the other (the universal, infinite and absolute). Unlike another opinion among scholars, it is not a bipolarity that acknowledges the full force of each end and holds onto both, yet in a way that separates them and leaves each end as a closed monad with no interaction with the other.

Rabbi Zadok strives to hold both ends in their entirety, while they interact and create a tension that produces creative fertility – and unlike an additional opinion among scholars, this is not a temporary state that requires a solution that will be revealed in the world to come and will actually be fatalism in which 'Yediah' annuls 'Bechira', but a state to which Rabbi Zadok strives from the outset, which exists already in this world ('Malchut') and will be revealed in its hidden completeness and will continue to exist as such in the world to come as well ('Ultimate Unification', 'Keter'). in addition, unlike this opinion of scholars, the paradox is created between two 'straight' systems in and of

themselves, which exclude each other through their interaction – and not between the 'straight' logical system of this world and the paradoxical system of the world to come.

### **The domains of the paradox: ontology and epistemology, Hassidim and Lithuanians**

In this way the paradox has been revealed as an ontological element in Rabbi Zadok's doctrine, which serves both in content and in form, when what is also coincidental and contingent (such as the first appearance of a word in the bible) is significant, specifically because it is coincidental and contingent; in addition, the paradox of 'Yediah' and 'Bechira' has been revealed as the basic paradox of Rabbi Zadok's doctrine, and again not only in content but also in form: from it develops the perception of the paradox as a method in general and regarding any contradiction whatsoever in particular. Consequently, we have examined several domains in which the paradox exists: unlike common opinion according to which Rabbi Zadok's paradox exists on the epistemological level (while ontologically, only 'Yediah' exists), the paradox exists also between the epistemological level (in the recognition of a man who comprehends his 'Hidden Root') and the ontological one ('The Ultimate Unification', 'Action Force' which affects the upper worlds and this world) and on these levels themselves: on the epistemological level Rabbi Zadok creates a paradox between different factors that determine the Root of the Soul (existential 'subject', astrology, psychological conditioning and sociological constructions) and the free actions ('Bechira') that determine it.

On the ontological level, Rabbi Zadok creates a paradox between a theistic-transcendental perception of Divinity (which he most likely adopted when he was a Mitnaged [Lithuanian]) and its pantheistic-immanent perception (which he most likely adopted when he became a Chassid), a paradox which can be defined as panentheism; in this context, it can be claimed that Rabbi Zadok adopts the immanent perception of Chassidism ('Chesed', 'Grace'), to whose world he had moved, without deserting the transcendental perception of the Lithuanians ('Din', 'Strict Justice'), on which he was raised, rather by extracting ('Strict Justice') the latter, by 'sweetening the bitter with bitter': the sweetening ('Grace') of revealing the absolute Divine existence in all things, even the tiniest details of sin and torments ('Strict Justice'), does not annul them together with the contingent differences between right and wrong and between the created world and Divinity – but rather gives them essential existence as such ('Strict Justice') and is revealed specifically by the punctilious investigation of them ('Strict Justice').

Finally, this chapter also shows the existence of the paradox in relation to the Chassidic essence itself, as kind of an expansion of the first paradox between ontology and epistemology: according to Rabbi Zadok, Chassidism is an expression of mysticism that rises from this world and is drawn into absolute Divine worlds, yet it is also an existentialistic-religious return to this contingent world, which also bestows it with Divine abundance; it is also religious existentialism in which the man's root is determined by God ('Yediah') – yet also a deviation from it to a position of self-establishment of the 'Hidden Root' and the theurgical influence on Divine worlds and on this world ('Bechira') as well.

### **The existential significance of the paradox: coping with the question of evil**

To conclude, the theological question of the medieval rabbis regarding 'Divine Foreknowledge and Free Will' had gone through an existential transformation in the Izbica Chassidism and it seems that

this is the main objective of Rabbi Zadok's discussion: on the one hand, absolute 'Yediah' gives existential significance to man's contingent condition ('Bechira'), when even his sins and torments are revealed as the will of God and as part of His comprehension; on the other hand, contingent 'Bechira' also gives existential significance to man's condition, since he is not a pawn in the hands of God whom the revelation of His will actually eliminates the value of man's actions, sins and torments, but they too have an essential existence as such, as contingent – and moreover, their rectification can add, so to speak, to the fixed Divine absoluteness (the 'Yediah', which indeed foreknows and includes them in advance – yet without annulling their being a substantive addition and innovation) and influence all worlds.