

אוטונומיה של הרוח ותורת משה

עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצא

רבקה שיץ

והמכשלה הזאת תחת ידיך, אין אדם
עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל
בהן. (ניסין מ"ג)

הנוד (הענין) כתקופת "החבאת מערת עדולם".
נראה שאלו הן שלש־עשרה השנים שישב לרגלי
הקוצקאי והסתיר תורתו בתוך מעיו, או לפחות
לא לימד אותה בפרהסיא. אין כל רמז בדברי
הנכד שהשתיקה נגזרה על ר' מרדכי יוסף מאי-
מת רבו, ורק דברים סתומים מגיעים לאוזנינו:
"אכן כל ימיו היו ימי צער וטורד ומעטים היו
רק שלש־עשרה שנה, וגם היה חלש מאד לא
ראה טובה, נרדף בלי חשך מנחה עבדים". תקו-
פז "מערת עדולם" זהה איפוא עם שלש־עשרה
שנות הענות, התקופה שבה עדיין לא הנהיג עדה
ברשות עצמו. אולי ניתן ללמוד מכאן שתקציף
שיצא עליו לא החל עם פרישתו הרשמית מהרבי
מקוצק, אלא כבר הורו עליו באצבע בעודו התל-
מיד יוצא־הדופן בתוך החברותא. נכדו ר' גרשון
הנוד מאיר תקופת "מערה" זו הארה רומנטית
משיחית: סבו יושב "בתוך לבאים" וכוכש נכור
אתו, כי עוד לא הגיעה השעה, הוא כורך את
התחלת הגילוי של דברי תורתו במועד שגרמו,
כביכול בספר "הזהר", שבו תוודע אמת חדשה
וראיה חדשה של דברי תורה, ואלת דבריו:
"שלש־עשרה שנה סבל צער החבאת מערת עדו-
לם שלא הגיע העת עדיין ללמד תורה ברבים
בפרהסיא ונפשו בתוך לבאים שכנה, ולימד תו-
רה בצנעה ואת צנועים חכמה. עד עת בא דבר
ה' והגיע הזמן ורוחו החל לפעמו בשנת שש
חמאת לאלף השש' (היא שנת ה'ת"ר). היא העת
אשר עליו רמז רשב"י בזה"ר (וירא קטו)...
ובשנת מאה שנין לשתיאתא יתפתחון תרעי
דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא... אשר
לו ר' שמעון, לית רעותה דקוב"ה בדא דיתגלי

ר' מרדכי יוסף האדמו"ר מאיזביצא נודע בור-
מנוי בשל המחלוקת המפורסמת והסתומה כא-
חת, שהיתה בינו לבין מורה רבי מנחם מנדל
מקוצק, סערות חברתיות מעין אלו היו מנת־חל-
קה של החסידות גם בדורות ראשונים, שהמפור-
סמות שבהן היו עויבתו של ה"חזוה" מלובלין
את רבו רבי אלימלך מליז'נסק כדי להנהיג עדה
עצמאית, וכן עויבתו של "היהודי הקדוש" מפ"י
סיכא את ה"חזוה" כדי להנהיג "שולחן" משי-
לה, כתלמידו של ה"יהודי" ובעיקר של ר' שמחה
בונם מפשיסחא, ואחר כך במשך כחמש־עשרה
שנה, תלמידו של מנחם מנדל מקוצק¹, הלך גם
הרבי מאיזביצא בעקבות רבותיו, ופרש ברוב
רעש ממורו, שהיה אחת הדמויות הפרובלמטיות
בעולם הרבגוני של מנהיגי החסידות.

מן המעטים בין גדולי התלמידים ששמרו אמר-
נהם לרבם היה בעל "חידושי הרי"ם" מגור, ומשי-
עת הפרישה ואילך שררה מתיחות בין חסידי
גור לחסידי איזביצא. במסורות על ר' מרדכי
יוסף, שנשמרו בידי בנו ונכדיו וכן בתורותיו,
אין זכר להיותו תלמידו של הקוצקאי, התקופה
שלאחר הסתלקותו של ר' שמחה בונם מפשיס-
חא, שהרבי מאיזביצא נחשב לגדול תלמידיו לפי
מסורת המשפחה, מכונה בדברי הנכד ר' גרשון

¹ נספר בתרו"ד בן נ"ה שנה, לפי עדות ניט ר' מרדכי
יוסף בהקדמה לחלק ב' של "מי השילוח".

² בכל המסירת המשפחתית של חסידי רדניץ, נכדו האו-
יצא, לא נזכר דבר על היות סגם מחסידי קוצק אי-
פעם. (בדפוס השני של "דור ישרים" המתארת את תול-
דיה המשפחה נעלמו עקבות הרבנים שנוכחו ברושם
הראשון, ונראה שהיו טעמה הסגום של הערה קטנה
בס'גריים המזכירה מחיקת דברים שנחברו ככלתי
מיסמכים).

להבין עמקי סודות התורה ודרך אמונה שלימה בהנהגה והשגחה... ואיך כל דברי התורה שייר כים לכל אדם בפרט, וכל המאורעות הנזכרים בתורה הם שייכים לכל אדם ועוברים על כל נפש בכל דור ודור וממנה נקח לעבוד את ה' ויבינם את דברי הזהר הקדוש וכתבי האר"י על פי התו סידות אשר קיבל מרבותיו נ"ע. והוא התחיל להרחיב את הענין אשר פתח מרן הקדוש ר"י בעש"ט ז"ל. וכמו שכתב באגרתו⁴. שקודם ביאת הגואל יתפרסם לימודו ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיו התוצה⁵.

הרבי מאיזביצא ראה עצמו. לפי הדברים הל' לו. כמגלה תורה של עידן משיחי וכ"מרחיב שער⁶ להבנת חדשה בעולמית של היהדות, שפתח קט נפתח לו עם הרפעת הבעש"ט.

לאמיתו של דבר אין בתורת הרבי מאיזביצא דבר וחצי דבר מתורת החסידות הקלאסית, ואף מן השימוש הטרימינולוגי השגור בכתבי החסידות. אין הוא משלם אפילו מס שפתיים לרציפות המסורתית ואין הוא מפנה אף לפרש את דברי הבעש"ט או דברי אחרים ממורי החסידות. עלי פי דרכו הוא, אלא אחז דרכו מתוך עצמאות ותנופה עיונית נועזת. וכל השואל, מדוע אם כן ראה לתלות עצמו בבעש"ט, מגלה שלא נהירה לו תודעת אותם דורות שבהם נמדדת הרציפות המסורתית באמירת ההן האוטוריטטיבית מבי לי שיהא בה חיוב כלשהו לגופי תורתה⁷. במק"ה שלצו נצטרף לתודעה זו אותו משפט בעש"טי⁸ גי העמוס ציפיה וטעון מתח בלתי מגדר, שחזקה עליו כי בשעה מן השעות ההיסטוריות ייצא מערטולו⁹. תודעת ההתחדשות האותנטית הנשי קפת מעדות זו של דברי הנבד, ראויה לעיון.

⁴ האגרת המפורסמת אל גיסו ר' גרשון מיקיטוב שנדפסה בסוף ספרו של ר' יעקב יוסף מפולנא, בו פורט יוסף, לווין גרתי בשאלת מישג האותוריטה במיסטיקה ה' יהודית ר' מאמרו של ג. שלום - *Religöse Autorität und Mystik* Zürich 1960. בספרו המדני על הקב"ה והמסיבוליקה.

⁵ לענין פירוש של המשפט כשלעצמו, ר' מאמרו של ג.

כ"כ לעלמא. וכד יהי קריב ליומי משיחא אפי' לו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמילא דחכמתא וכו'. היינו שיתקרבו הדברי תורה להשגת האדם ותפיסתו ע"י שיבין ושכל הדברי תורה הם צריי כים לכל ישראל לעבודת הש"י, וכדאיתא בגמרא (חגיגה י"ד) שגם במעשה מרכבה יש נאה דורש ונאה מקיים. היינו שיבין האדם שצריך ליסוד בפשו הדברי תורה היותר יקרים שיעבוד את הש"י ע"י הדברי תורה...¹⁰.

לכאורה דברים שכל אחד מ"אנשי שלומנו" יכול לאסרם. ואין צריך לתלותם דוקא בנבואה כאילו-אסכאטולוגית של הוחר, כשהם עשויים מסתורין. שהרי מי אינו יודע ש"כל הדברי תורה הם צריכים לכל ישראל לעבודת הש"י?" המעיין בתהלות ההקדמה לימי השילוח¹¹ יקרא דברים מדויקים ומאירי עינים על דרכו המ יחדת של הרבי מאיזביצא: "ולימד דעת ובינה

¹⁰ ההקדמה לי"בית יעקב" שנכתבה בידי ר' גרשון חנוך והדפסה בחלק ב' של "מי השילוח", לובלין, תרפ"ב. דרך אגב, מדבריו של פ. ז. גליקסמן בספרו "דער קאצקער רבי" (לודז', תרח"ץ, ע' נ"ה) יוצא שהיתה מסורת בקוצק, שחיוכו לביאת המשיח בשנת ת"ר ע"פ מקור היוהרי הנידון. ומסקרה מה שקרה, כשפרש ר' מרדכי יוסף מהקוצקאי, אמרו בו בשל המחלוקת לא בא משיח. אם יש אמת במסורת זו, הרי יש להבין את פרישתו של מאיזביצא כאור אחר לגמרי. כלומר, הוא ראה את נקודת המפנה של שנת ת"ר בהפצת הורה חדשה על היהדות בשם החסידות. ולא בביאת הגואל במיכן הצר של המלה. עכ"פ משתי הגירסאות על המקרה של שנת ת"ר מסתברת רק עובדת הפרישה בתאריך הנידון, ואפשר ששתי הגירסאות "עובדות" מאוחר יותר. הית מי שטען שיוע ממורת אמיתית על סיבת הפרישה וכתב דברים כנגד "פירוש המשכילי" של הרב זלוטניק בפרשה זו, אולם הוא לא הואיל "להסיר את הצעף" מעל לדברים, כפי שהוא אוסר (ר' "דער אקצקער רבי", ע' ס"ב) ועל כן אנו שרויים ב"גחתישים". גליקסמן מביא מסורת מענינת על דבריו של הקוצקאי עצמו לענין שנת ת"ר המוסכת על ה"חכמה" שנתגלתה ונמסרה לידי הבורים בתגליותיהם התולניות משום שישראל לא היו ראויים. ר' ע' 29. שם.

¹¹ הוא ספרו של הרבי מאיזביצא שנדפס לראשונה בשנת תר"כ. כרך ב' נדפס בלובלין תרפ"ב. דפוס שני של חלק א' נדפס בירושלים תשט"ז ועל פיו אצטט בהמשך דברי ההקדמה עליה מוסכים דבריו הוא הקדמתו של

ב.

תורתו של הרבי מאיזביצא מעמידה, ברקמת תולדות המחשבה היהודית, על נקודה חשובה אחת: היא מלמדת סניגוריה על האוטונומיה הרוחנית של האדם. יתר על כן, היא טוענת לאור טונומיה זו כפירוש הלגיטימי היחידי להבנת המושג "רצון השי"ת". אין אלהים רוצה אלא את האדם היכול והמבקש להכריע מתוך שיקוליו הוא. זהו האדם *ex definitione* המגיע מתוך לבי טיו וטעויותיו להתקרב התקרבות מכסימאלית להבנת רצונו של אלהים האידנא, ולביטול השי" גיות של קיום "שני הרצונות" בעידן אסכאטולוגי. גי. חופש ההכרעה של האדם הוא לפי הגיון זה הערובה לכך שהוא יתקרב, מתוך נסיונו האכי- סיסטנציאלי, להבנת התחום המוחלט ולהבנת החוקיות הפועלת בעולם שבו אנו נתונים ומכי- ריעים. אין שום תאוריה ואפילו שום "אמת" שירדה ממרומים שולטת על רוח האדם שליטה שאין אחריה ולא כלום; ראייה כזאת מתפרשת לרבי מאיזביצא כחטא לרוח האדם, וחטא להבי- נתה האמיתית של היהדות. תורת משה היא בעי- ניו התגלמות האמת באשר היא באה להצביע על האוטונומיה הרוחנית הזאת. כל תורת "מי השי- לוח" של הרבי היא נסיון עמוק ופאראדוכסאלי להוכיח תיוה זו.

היסוד הדינאמי המזין את תורת האוטונומיה בדברי הרבי הוא הספק ואפשרות הטעות. תורה המבקשת לעצמה את חופש ההכרעה מן הדין שתכיר באפשרות הטעות. אלה הם היסודים והי- הנאות השייכים להויתתה, בהם הכיר גם הרבי מאיזביצא. הוא הרחיק לכת בקבלת הדין כשהי- כיר בודאות שבטעות את המשמעות היחידה והגילוי היחיד של האמת שהגיעו לתודעתנו. הרי דאות שבטעות היא לא רק ההרגשה האכסיסטנ- ציאלית. אלא גם קו ההגנה היחיד הנותן לביטוי- מיות למעשה האדם. בניגוד לתפיסה היהודית המסורתית אין עומד כאן עוד המתח שבין מצוה וחטא, בין ציווי ואיסור, אלא בין הכרעה וטעות. העובדה של אפשרות הטעות היא בעלת תרי אני-

פין: היא קובעת את הגבולות המוקדמים של האור- טונומיה הרוחנית לפי שעה, אבל היא גם הגורם ההמדרבן והמתסיס את העולם הרוחני של האדם המעפיל בלי הרף כדי לפרוץ את מעגל הטעות ואי-הודאות שהוא חוק קיומו. חוקיות קיומו על אי-הודאות אינה מוציאה, לפי תורה זו, את גור- רם המשמעות, שכן משמעותה בעוצה באופן אי- מאננטי בכמיהה אל המוחלט ובהכרה בקיומו מעבר לאפשרויות השגתנו. התבלותו של אלהים לעם ישראל בתורתו באה, לפי זה, להבהיר לא- דם שבמעגל החיים האוטונומיים האנושיים הנתור- נים לשלטון אי-הודאות הוא מצוה להתכונן כלפי המעגל האלוהי שבו זהה האמת עם הרי- צון. מעגל חיינו אנו הוא לפי שעה רק אחד הבי- טויים של הרצון האלוהי: עם קבלת הדין של האוטונומיה הרוחנית בתחום הנקבע לו לאדם, הוא ממלא באופן אקטיבי את הצו הטבוע בחור- קיות קיומו ומתקרב אל מעגלו של אלהים.

אילו הצליח הרבי מאיזביצא ללמד דברים כאלה מבלי ללכת בדרך הפרשנות המסורתית, ולא רק לסטות מרוחה, אפשר שלא היו הדברים מנקרים עינים. הלחישות על "חילול שם שמים" שנתלו לדבריו של הרבי באו בעיקר בעטיו של הנסיון לפרש את המקרא בנושא רעיון היחס שבין היחסי למוחלט, בין הזמני לעל-זמני, המני- שא את תודעת אי-הודאות לגילת-הכותרת של שליחות הרוח האוטונומית.

ג.

בעיני הרבי מאיזביצא אין המקרא אלא תי- אור תולדות ההכרעות של גיבוריו. אנשי המק- רא הם אבטיפוסים של כשלונות הרוח האנושית שעדיין לא באה לידי הבנת עצמה. משבאה לידי הבנת עצמה הגיעה תמיד לשתי מסקנות: אחת, הכירה בקיום הבעיות בשתי האספקלריות של הנצח ושל הזמן, שעדיין אין פגישה של ממש ביניהן; והשניה, החליטה לפעול באותה "בחינת זמן" לפי אפשרויות הערכותיה היא. כאן עלי להוסיף ולומר שאין בתורת הרבי מאיזביצא כל נסיון של טיעון המפקיר את הרוח האנושית

ממושג החטא המסורתי, הכרוך במעשיו של האדם, כדי להעתיק את מרכז הכובד למושגי ההכרעה והטעות, שאין להם דבר עם עניין הדין שאותה נותן על הטעות. דין זה הוא בהכרח הטעות. כל מה שמכונה חטא הוא תרמית ותו לא. בעולם שבו אין אנו מבינים את החוקים הרוחניים, אשר לפיהם אנו פועלים ומכריעים, אלא דנים מתוך הקטע המיצג את הבעיות בגבולות השכל, אין אפשרות לדבר על חטא במובן הדתי. אפשר שהרבים ימצאו מכוונים לרצון השי"ת ואפשר שלא ימצאו מכוונים כן, אולם כל זמן שאין פגישה של ממש בין שני המעגלים, כאמור, לא תיתכן הטלת אחריות על האדם על הטעות שבחכרעתו.

וכאן מקום לשאול מיד: ומת מקומת של תורת משה בחיבור המעגלים הללו? תורת משה ממליצה בתאוריות של האיזיביצאי שני תפקידים: (א) היא מזככת את האדם ומשלימה את אישורו, בעיקר את זו של האדם הבינוני: (ב) היא מלמדת שתורתו של האיזיביצאי על האוטונומיה בתחום המחשבה היא נכונה, כלומר, שאדם רשאי וחייב להתכוון להכרעה מתוך נקיטת דרך הספק, בהתכוונות זו אתה פועל לפי רצון השי"ת ואין כל חילוק, מה הן תוצאות המעשה, שבלאו הכי אינן בידך.

כך מפרש האיזיביצאי את ענין חטאו של אדם הראשון: "ויאמר האדם: האשה אשר נתת עמדי היא נתנה וכו', כי באמת טעות אדם הראשון בחטאו נצמח מזה, כי השי"ת אמר, אעשה לו עור כנגדו ביען כי כאשר נאמר לאדם לאכול מעץ הדעת פחד מאד כי אמר: בודאי לא אסר לי השי"ת רק מפני שידוע שיש בי חסרון, אך כאשר ברא לו השי"ת את חוה וניתנה לו לעזר, היינו שילך אחר דעתה, כמו שנאמר לאאע"ה: כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, או נתקדשה דעתה, וזה שטען האדם: האשה אשר נתת עמדי, היינו שהיה מותר לו לאכול עליפי דיבורה, אך ענין חטאו היה כמו דאיתא בגמרא: ת"ת שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמר, שומעין לה, ואם לאחר מעשה, אין שומעין לו: (קדושין)

לעצמה: אחת משתי ההערכות וההכרעות היא בודאי מיצגת את האמת הביתנית לבחינה גם בחלק המעשי, אלא שמשמעותה סתומה לפנינו. המעשה הוא עדות מכרעת על רצון האלהים, אם כי אין הוא מסתבר מתוך עצמו. כלומר, אין הוא מנומק אלא בעצם היותו רצון אלוהי. האלהים רוצה שנעשה מעשה פלוני ועל כרחנו נעשה, ולפיכך, בעצם, אין כל משמעות לעשייה האנורית מבחינת האוטונומיה הרוחנית של האדם. גדולה מזו, אפשר שאין כל משמעות בכלל, שהרי אין המעשה פועל-יוצא של האוטונומיה הזאת, אם כן כל חירותנו, שעליה העמיד במידה כזו הרבי מאיזיביצאי, נעשית פלסטר?

הרבי נקט בשתי העמדות הקיצוניות כאחת, כשהעמיד על חוטש הכרעה גמור לאדם, פסק באופן חד-משמעי שאכן כל מעשינו תלויים בק"ב"ה, לרבות מעשי המצוות*. הענין שיש לנו במתח שבין שתי הנחות אלו הוא במסקנה שהמ"עשה בדיעבד הוא נטול שייכות לרעיון חופש ההכרעה, שהרי אין אתה נותן את הדין על המ"עשה שעשית אלא על עצם העובדה שהלכת בדרך של הכרעה עצמית. אם הלכת בדרך של שייקול חפשי משל עצמך, ולא כיוונת לרצון השי"ת, נמצאת טועה, ואין חטא גדול מחטא הטעות. הוא הוא הסיכון הרובץ לפתח ההכרעה. זו זכותה וזה ענשה של האוטונומיה הרוחנית. חפשי האדם להכריע על דרכו, ומעשהו יהיה המבחן האמתי לרצון האלהים ועל פיו תיבחן האמת. מכאן יש-תמע שאם עבר אדם על מצוות קונה, אין הוא יכול להתבע לדין על חטא, אלא לכל היותר על טעות של הבנה, וכן אפשר שהמעשה המכונה "חטא" הוא הוא המעשה שהאלהים רצה שאדם יעשה כדי שיעמוד מתוך המעשה על משמעותה של הרשות הנתונה לבחור בדרך הטעות. אין ספק שתורף הדברים הטמון בעמדה סבוכה זו של תיאוריה לשעת הדחק, מצביע על עניינו האמיתי של האיזיביצאי, והוא שחרורו של האדם

* דברים על הטרמינולוגיה של הרבי מאיזיביצאי כתב יוסף וייס, ר' ספר היובל לצחק בער ירושלים תשכ"א.

שנמצא טעות צריך היה אדם הראשון להיות זהיר יותר בהכרעה.

בנקודה האחרונה אנו מגיעים שוב לראשיתה של השאלה: הרי הכרעת העשייה היתה מהשי"ת, כפי שהוא מלמד פעמים הרבה בספרו, "שכל הח"טאים של ישראל הם בהשגחת השי"ת".¹¹ אם כן נותר רק טעם אחד לצורך הכשלון, שממנו נבין את עקרון מחשבתנו הדיאלקטית.¹² מתוך הבנת התופעות של חיינו באספקלריה של הנצח יתברר לנו מה שכבר ברור עתה לאלוהים שהחטא הוא חסר משמעות, הוא תוצאה של מבנה החשיבה הדיאלקטי ושל קריאת האמת המוחלטת שבתור זה מתוך חשיבה כזאת. ציווי התורה המתפרש שים לשתי פנים, הם ציוויים לעידן "הזמני". בשעה שהיכולת הרוחנית שלנו בעתיד תאפשר קריאה בחד-אנפין בציווי התורה, ולכשיעלם ספק זה של קריאה נכונה (מתוך שתוסר מקרבנו האפשרות של קריאה המשתמעת לשתי פנים לפי מבנה חשיבתנו), תסור ממילא אפשרות החטא (קרי: הכרעה בלתי שקולה = טעות) ויתברר שלא היה חטא מעולם: כי אדם ואלוהים ידונו על הדברים מתוך מעגל אחד, כדוגמה לדברינו: "ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר, מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל", לעתיד כשייתקן חטא אדה"ר או יהיה צירוף הפסוקים: מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב, ואחר כך: ורע לא תאכל, חיינו הטוב שבאילן יאכל, רק הרע לא יאכל, והשי" יברר כי לא אכל רק הטוב והחטא לא היה רק לפי דעתו, כקליפות השום ולא יותר.¹³

¹¹ ר' "מי השילוח", ע' ט"ו, ומעשה המצוות אי היפך הם ביד השי"ת... כ"ה, ובחלק ב' ה' ע"א: "וזה תיקן אדה"ר... שהכיר את תשובתו שאין האדם יכול לפעול כלום בעוה"ז, רק הכל הוא מהשי"ת וממילא גם חטאו היה ברצון השי"ת רק שהיה למעלה מדעתו".
¹² ואמנם כך הוא מעיד בכמה מקומות שאלוהים רצה "שנחטא" כדי שנלמד מזה את ההגיון של הרוח האניסונומית: היתר ההכרעה ההפשית ואפשרות הטעות.
¹³ שם, ע' ז', ובצ"ל ק"מ הוא אומר: ולעתיד יגלה השי"ת כל החידושים ורזין דאורייתא שלא יהיה שים העולם... לכל נצטרך עוד לישועה מחדש רק שיהיה בנו כת לפעול ישועה ע"י גילוי אור חסדיו שלא יהיה שום העלם, כמו שהיה לעתיד.

והיינו: מחמת שהוא נוגע בדבר, מאחר שכבר עשה מעשה, וכן כאן, אף שהיה צריך לשמוע בקול ה' מ"מ מכיון שכבר עשתה מעשה לא היה צריך לשמוע אליה במה שנתנה לו לאכול, וטענתה הייתה: הנחש השיאני ואוכל, שהביא הסתה וחמדה בלבו, וסברתו שהחשק הוא מהשי"ת, ובאמת מאחר שאדם בעצמו קרא את שמו נחש ונחש חיינו רמאי... על כן היה צריך לשמוע את עצי מן שלא יטעה מאחר שידע שנמצא טעות".

בפירוש זה, שרבים כמותו בספר "מי השי"ת לוח", נתמצה ההגיון של תורת האיוביצאי, הוא כולל את כל האלמנטים שבהנחות היסוד של שיטתו. (א) מלכתחילה נאסר על אדם הראשון לאכול מעץ הדעת והוא סבר שעצם האיסור בא בשל חסרון הטבוע במהות האדם שבו. (ב) משי ניתנה לו חוה, "נתקררה דעתו", כיון שנרמז לו שישמע בקולה, "שמיעה" זו בקולה של חוה משמעו כאן האזנה לקול ש"כנגדו". (לפי פירוש המדרש), משמע שאלוהים ברא את האדם כדי שיאזין האזנה דיאלקטית ל"דבר" ולש"כנגדו", ולא יכריע על-פי קוראיה חרמשמע. כל איסור שנאסר עליו הוא מעתה נקודת-מוצא לשי"ת קול ולהכרעה, ולא איסור מוחלט שנאסר עליו בשל "חולשותיו" דווקא. באופן עקרוני "נתקררה דעתו" של אדם משהבין כי נצטוו להכריע הכרעה אוטונומית מתוך הנתונים הדיאלקטיים של אורח חשיבתו. (ג) ענין חטאו של אדם הראשון היה בכך שהכריע הכרעה אוטונומית להיפך פוכו של הציווי המפורש מבלי ששקל דיו את הימניעים להכרעה זו, שאילו שקל, היה מבין שהכריעה זו כרוכה או באינטרס אישי (שכן חוה כבר עשתה מעשה), או בטיעון פילוסופי בלתי נכון, שהחשק עצמו הוא מהשי"ת. (התרת ההפקרות כפילוסופיה לגיטימית בהנמקה דטרמיניסטית אינה לרוחו של האיוביצאי). (ד) "מאחר שידע

¹⁴ מי השילוח, ע"ח.

¹⁵ פירוש ברור זה לענין חוה נמצא שם בצ"ל ז', אעשה לו עזר כנגדו, כי כן הוא רצון הבורא ית' שיצמח לאדם עזר וסיעתא מדבר שהוא "כנגדו".

יות אפילו באישים גדולים, אפילו בנביאים, וצ"ר
 ריך לבקש רחמים שלא יארע להם טעות חלילי
 לה"י.¹¹ וכן על משה: "וזה נתבאר בסוף הסדר
 זה"י שנרשם הטא על משה ואהרן ומרים...
 היינו טאחוסכם ברעותם שייחשט וטא עליהם בכדי
 שישלח רצון השי"י, כי בזה הסדרה יצא לפועל
 מדרגות מרבע"ה כמו שיתבאר בפסוק פה אל פה"י.¹²
 פה טיבו של הגיון זה, אם לא ההודאה בתי
 אוריה שהמעשים נגזרים לפי רצון האלהים, והי
 אדם מכיר בחוקיות הדברים לאחר הנסיון, והי
 זוהי ה"תאוריה" שהבין משה בחינת "פה אל
 פה"י! אין רוים העומדים למעלה מהכרת-אמת זו,
 שיכול היה אלהים למסור למשה פה אל פה!

כל "גדולי ישראל" שבמקרא הלכו בדרך ההי
 בנה הזאת כשהכירו מנסיונם האישי את האמת
 בה"א הידיעה. גם נסיונו המר של אברהם אבינו
 כשהתפלל על אנשי סדום, הביאו לאותה מסקנה
 עצמה: "ואברהם שב למקומו, היינו אחר שמסר
 את עצמו להציל אנשי סדום", ועתה אחרי רוב
 התפלה שהרבה עבורם להצילם והשיי השיב לו
 כי הם שונאי ה', מאד הצר לו רוב יגיעתו על
 שונאי ה', ועכ"ז ואברהם שב למקומו, היינו מקור
 מו הראשון על תוקף שלו לאשר ידע באחת שאי
 נו אוהב כלתי לאוהבי ה', ובודאי נמצא בזה טור
 מק יתור מכפי השגותי"י.¹³ אברהם חזר ל"חוקף"
 שלו, משמע לבטחונו שהיה לו בתחילה שאמנם
 האמת נודעת לנו רק לאחר הכשלון, מתוך ההכר
 רעה המעשית שהיא בידי אלהים, מתוך שלא
 נענה בתפילתו, הבין שהיה זה משגה להתפלל
 עליהם, אבל עם זה לא נמנע מלהתפלל מתוך
 עצם הספק, אין דעת האיזביצאי נוהג מן
 המסקנה שאין לעשות דבר מתוך הספק, שכן
 יש לאדם לא רק זכות ההכרעה אלא גם חובת
 ההכרעה, ואם טעה, טעה, חובת ההתמודדות
 בעינה עומדת, והיא גם הקובעת את הנסיונות האנ
 טינומיסטיים שעליהן נעמוד להלן.

¹¹ חלק ב' עמוד ד'.

¹² במדבר בהעלותך.

¹³ חלק א', ע"י צ"ב.

¹⁴ שם, ע"י.

אין לאיזביצאי כל טרזניה על כשלונם של
 גבורי המקרא, שכן כשלון זה נובע ממעמדו הררי
 חני של האדם, אדרבה, הוא מפרט את "זכותם"
 להכשל ובלבד שיסיקו את המסקנה האחרונה
 מכשלון זה. "הכשלון" במדד באי-ההתאמה שבין
 האמתי ובין המדומה, בדיסתרמוניה בין ההת
 כוונות וההכרעה, ובין מעשה של ממש המעיד על
 רצונו של השי"ת. כך מבין האיזביצאי את ענין
 עקידת יצחק, למשל: "והאלקים נסה את אבר
 חם, ענין בסיון של העקידה היה גדול (גדול?)
 האמונה שהי' לא"א בהשיי כי אף שאמר לו כה
 יהיה זרעך, ונאמר לו את בריתי אקים את יצחק,
 ועכשיו כשנאמר לו העלהו לעולה עכ"ז האמין
 בדברים הראשונים כמו מקודם ולא נפלו אצלו.
 וזאת האמונה אין בשכל האדם להשיג, והנה בא
 חת לא הי' לאדרבה דיבר מפורש מהשיי שיש
 חוט את בנו, ע"כ לא נאמר הי' נסה רק ואלקי'
 נסה, היינו שהי' אליו דבר באספקלריא דלא נהי
 רא... והנסיון היה רק למדא עיני אברהם"י.
 הרי שלא היתה כאן פניה אישית ולא היו דבר
 רים ברורים ומוגדרים, אברהם פוסק על שתי
 הסעיפים בין תדמית לאמת, ורק לאחר ההכרעה
 המעשית מצד האלהים, משלא שחט את בנו,
 הבין שהתכוונתו היתה מוטעית, אין האיזביצאי
 מנסה לנסק את מושכלותו או צדיקותו של רצון
 אלהים, אלא מסתפק בקביעה זו בלבד.¹⁴

שמיעתו של אברהם את דבר אלהים "באספק'
 לריא דלא נהרא"¹⁵ באה להעמידו על התוקיות
 של הספק שהיא מנת-חלקם של כל בני-תמותה.
 אין מנוס מחוקיות זו אפילו לנביאי ישראל ואי
 פילו למשה רבנו עצמו: "וזה ההעלם יכול להי

¹⁴ שם, ע"י ט"ה.

¹⁵ אדרבה, הוא מנסה לתלותו באי-סבירות ראציונאלית
 ר' למשל: "למי שלמעמים נמצא שהשיי מעלים מעי
 שיו וספתיר כוונתו מבני אדם ואין האדם יודע את
 רצון השיי".

¹⁶ מושג קבלי המתוהס במקורו לראיה הבלתי שלמה
 בדרגתה כהשוואה לאספקלריא דנהרא, שהיא האספק'
 לריא המאירה שזכה לה רק משה רבנו, אולם בשיטת
 האיזביצאי, גם משה כבשר ודם לא נמלט מהחוקיות
 של ה"ספק", ורי' יבמות פ"ט, ב'.

ד.

הצעקה על הספר "מי השלח" לא קמה בשל הרעיונות הנזכרים. אלא בשל העובדה שהאיזון ביצאי נטה להערצה רבה של גיבורי המקרא המתוארים שם באור שלילי מובהק כחוטאים גדולים.²¹ משנתערערה בשיטתו משמעות החטא, שנעשה מושג בטול משמעות בדטרמיניזם המערבי, הלכה ונתבססה תפיסתו בדבר הטעות שבה ערכה. כשם שאדם טועה בהערכת הדברים בחיי יום-יום, כן כולנו טועים בהערכת מעמדם של גבורי המקרא החוטאים, כביכול, תופעה זו של "חוטאים" במקרא אינה באה אלא להצביע על הטעות שבהערכה, שמתוך תיאורה אתה למד על אי-מצויאותה באספקלריה של ה"אמת". כלומר, מנקודת-ראותו של אלהים כל חטאיהם של ישראל אינם אלא דבר ש"לכאורה", שכן אלו הן השעויות ההיסטוריות היפות ביותר שבהן ניסו להכריע באופן אוטונומי בניגוד לצו מפורש בחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך". אלו שעות של חיים על פי האמת ולא על פי התדמיות. "חטא ישראל היה שהרגישו מאור הש"י שיהיה לעתיד שאיננו בגמ' (גדה, ס"א, ב') מצות בטילות לע"ל ולא יצטרכו לעבודה, ובאמת כל חטאי ישראל הם כמו אוכלי פגה שרוצים לקבל האור קודם הזמן".²² אלא שאין האיזון מתייחס כלל בשלילה לה' "לכילת פגה" של אותם הראויים לה'. אדרבה, כל הענין שיש לו בתורתו הוא לעורר העוהה זו שב"אכילת פגה", מתוך הגבלתה לאנשי רוח

²¹ ר' במאמרו של פ. ז. גליקסמן "תפארת אדם", לוד, תרפ"ג: ביותר מר היה לחץ הקוראים דבריו (של "מי השלח") על דבר פנחס ודמיון הן הכל יודעים כי פנחס היה צדיק גמור וזמרי רשע גמור עד שנעשה למשל: עושה מעשה זמרי ומבקש שכר כפנחס, והוא אומר בספרו: כי כל האומר זמרי חטא אינו אלא טועה וכי גם פנחס טעה בקבאחו... אולי טוב עשה הרב ר' גרשון העניך (הוא נכד האיזוניצאי שעריך את "מי השלח") אם השמיט מרגלית כזו מן הספר ונשאר ארה תורה שבע"פ בקרב החסידים אנשי שלוש: אבל הוא היה איש עשוי כלי חת ולא היה חושש למה שיאמרו הבריות. (עי' י"ד בהערה). אלא שכר חב הוכרים לא הבין, שאילו בא העורך "לסתוק" מחמת "מה יאמרו", לא היתה נשארת בספר אפילו פרשה אחת, בשלימותה.

²² חלק ב', ה', א'.

הראויים לחיים אוטונומיים, המבינים שההתנגדות שות עם החוק המפורש היא רק התנגשות שלכ"אורה, ולא מבחינת ה"אמת" הטהורה ורצון הנשי"ת. מתוך תודעתנו המכירה בקיום שני מישורי האמת, זו שלכאורה וזו המכוונת לרצון האלהים, מתחייב הוינוק לקראת המעגל של האמת המוחלטת, שהוא לגיטימי בתורת חלק אינטגרלי של חוקיותה. בראה שאין כאן תורה אסכאטולוגית דווקא, אלא הוראת שעה שחייבים אנו ללמוד אני תה מגיבורי המקרא, שפרצו את גדר האיסור "לכאורה" והבינו את חוק הרוח של ההכרעה האוטונומית. והרי מעשיהם (שהם מעשי אלהים) הם המעידים באופן פרדוכסאלי, שאכן הותרה להם דרך זו כהסכמה שלימה וכשליחות. כשם שאין חפיפה בין שני המישורים של האמת, כך אפשר שלא תהא חפיפה בין המעשה והכוונה, ומראית העין תהא רק סימן לאי-ההבנה.

הוא מכיר בארבעה אילנות שבגן עדן כנגד ארבעה מיני צדיקים: (א) "נחמד לנראה", שהוא נגד צדיק שעוסק במצוות ומעשים טובים, שהם לו ליבוש הדר נגד בני אדם... (ב) "טוב למאכל" היינו "מי שאינו הדר כ"כ על לבושו מפני שאינו צריך לחזק את עצמו במצוות ובמעשים מחמת שהוא טוב מאד במצוותיו" (ג) "עץ הדר עת", היינו מי שהוא בספק תמיד איך הוא רצון הש"י והוא נגד כל האיבעויות שבגמרא. (ד) "עץ החיים", הוא תשובת אמת שמרפאת את הקודם י.

האדם האיריאלי הוא כמובן "עץ הדעת" בעיני דן שלנו, אם כי בעידן האסכאטולוגי אפשר להניח שהאדם יחזור ב"תשובה" "ותשובה מרפאת את את הקודם, היינו החסרון שיש לאדם מיום הולדו", "התשובה" היא בזהות המעגלים, שאז אין עוד מקום ל"ספק".

בניגוד לתורות אסכאטולוגיות מסורתיות, המעיוות לטעון כל טענה קיצונית שהיא ובלבד שיתרחק באופן פרופורציונאלי עידן הגשמתה, ניכרת כאן באופן בולט ההבחנה בין התורה

²³ שם עמ' ר"ג.

היא הכרעה לפי שעה על פי אחת הדעות. אולם גדולתה היא בעצם ההליכה בדרך ה"ספק" ובה"צגת שתי אפשרויות של הכרעה.

גדולתם של מורי הדרך ביהדות היא לפי דעה זו, עצם נקיטת הדרך של ה"שיקול", ואין גורם ה"הטא" קובע את מידת חשיבותם ולא את מידת מהימנותם. אין קדושתה של מסורת ישראל מתערערת בשל מעשה פלוני או הנרעה פלונית, שאין חלים עליהם שיקולי המעשה הטוב או הרע. היא מקודשת בהיותה התגלמותה של האמת על חוק קיומו של האדם, ומתארת את מאבקיו להשגת המוחלט שבמעגל האנושי.

לתורה זו היו הדים מסעירים בקרב תלמידיו האיזביצאי כעדות דברי נכדו, ואיש מהם לא העז כניראה להעלות הדברים על הכתב: "לא היה גם אחד ביניהם אשר העלה על הכתב את תורת רבו כי כל העדה עדת תלמידיו היו כולם קדושים וחבבו דבריו עד לאחת כמו הדגים שבים בעת הגשם פותחים פיהם כמי שלא טעמו טעם מים מעולם, ואחרי שמעם תורת רבם העמיקו בדבריו כל אחד לפי השגתו... ולא היה להם פנאי וצורך גם לא לכבוד היה להם להגלים ולצמצם, את אשר קבלו מפה לאוזן, בכתב וקיימו כתבם על לוח לבם, ומתוך שחסידים היו תורתן כשתמרת".

עדות זו עטויה דערצה יותר משהיא מגלה את ההסתיונות והחשש של התלמידים, אבל עם זה היא מוסיפה ומספרת בגילוי לב ש"הרבה (מן הדברים) אשר לא יכלו לבא בביאור גלוי רמוזים ברמוזים עמוקים ועוד לאלוקי מלין שנמסרו רק מזה לאוזן המקובלים לכנפיתנו, כל אחד לפי ערכו". משמע שנוסף לדברים שלמדנו מתורתו הגלויה של האיזביצאי, נותרה גם חורה אוטורית בקרב התלמידים שעליה אין אנו יודעים דבר.

אם העז משהו להגשים תורה זו הלכה למעשה, אין לדעת בבירור: בין כה וכה הושלך סימן שאלה גדול בעולמה של היהדות שהיה לכאורה מחוסן בפני הלכי רוח "הקשים לאזנים שלא שמעו ולא הורגלו בדברים כאלה".¹²

האסכאטולוגיה של ימי ה"תשובה למקור", הנעור צה בשבירת החוקיות הפפולה של שני המישורים, ובין התורה האקטואלית האנטינומיסטית הנעגנת עדיין בחוקיות של הרוח על פי עקרון ההתקרבות שבין שני המישורים.

נקודה חשובה העוברת כחוט השני בתלמודו של האיזביצאי היא ביסוסה של ההיסטוריוסופיה שלו על התאוריות הצדונית, ההיסטוריה של עם ישראל הפכה אף היא להוכחה חיה לאמת התאורטית שלו: זכויותיה הרבות של מלכות בית דוד נקנו בעטיה בנחתה של ההעזה האנטינומיסטית. יהודה, אבי המלכות, הראה את הדרך במעשה תמר, ודוד המשיכה במעשה בת-שבע, שבט שמעון וכה בעיניו בניגוד ללוי, כיון ש"הכ"ניס עצמו בספק" בענין מעשה דינה. ספק זה משמעו המבחן, שאמנם הכוונה היתה לשם שמיים ולא מתוך אינטרס אנוכי גרידא. מעשה זמרי מסמל את ההתנגשות בין ההבנה הרחבה האוטוריטאית ובין הדרך "הבינונית" של צדיק שמעשהו נבחן בקיום מצוות. הוא אמנם מגדיר את הדרך של שמירת המצווה כ"שלימות של העוה"ז", כי בזה העולם בחר הש"י במעשה שלימה".¹³ אבל "ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס א"ע בספקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור, אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מס"פיקות". אין להבין את הביטוי "כי בזה העולם בחר הש"י במעשה שלימה" כמתכוון להשליך את התאוריה של ה"ספיקות" לעידן האסכאטולוגי, אלא כמיתונה של הדרישה המהפכנית בלבד, לרוב בני האדם, די בשמירת החוקיות ש"לכאורה".

ההיסטוריוסופיה שלו באה ללמד שתולדות עם ישראל רצופות מאבק לציטימי זה על הבנת האמת, והראיה החותכת לכך, מונחת בתיאור הקוניפליקטים בעולם המקרא, וב"איבעיות" של הגמרא שהן "מחלוקות אמיתיות הנזכרים בגמרא"¹⁴, שמתוכן משתמע כי ההכרעה שבהלכה עדיין צריכה בירור ואין היא זהה עם האמת המחלטת:

¹² שם, ע' ק.

¹³ שם, ע' ח.

¹⁴ בדברי הקדמת לחלק א' של הספר.