

**תורה שבעל פה
בכתבי
ר' צדוק הכהן מלובלין**

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת:

עמירה ליוור

**הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים
תמוז תשס"ו**

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:

פרופ' משה אידל

פרופ' משה הלברטל

"ולכך תכלית כל התורה שבעל פה...
הוא רק חכמות ולימודים איך להגיע לדבר זה
לדעת שאין לנו מעצמינו כלום רק מה שהשיי נותן,
ואז ממילא השיי שופע חכמה בכל אחד ואחד המיחל לחסדו"
(ליקוטי מאמרים, עמ' 90)

לעילוי נשמת אבי מורי יעקב דוד בן יצחק ע"ה
נצח לר' פנחס הלוי הורוץ בעל 'הפלאה'
לר' מאיר איזנשטט בעל 'פנים מאירות'
ולר' אלעזר הלוי איש הורוץ בעל 'יד אלעזר'
ולעילוי נשמת בני בכורי נתנאל ע"ה

שלמי תודה

אני מודה לקב"ה, שהיה עמדי וזיכני לסיים עבודה זו, על כל הטוב אשר גמלני.

תודתי והערכתי למורי, מדריכי עבודה זו, פרופ' משה אידל ופרופ' משה הלברטל. נהניתי מהם עזה ותושיה, עידוד ותמיכה, שניתנו מתוך ענווה ומאור פנים, וזכיתי להתברך מעומק תבונתם, רוחב דעתם ופתיחות רוחם.

תודה למורי, חברי הועדה המלווה, פרופ' רחל אליאור, פרופ' שלום רוזנברג ופרופ' עמנואל אטקס ולשאר מורי בחוגים לפילוסופיה, למחשבת ישראל ולמשפט עברי, שהחכמתי רבות מתלמודם בתחילת כתיבת עבודה זו.

לצוות המסור של ספרני בית הספרים הלאומי והאוניבסיטאי, ובפרט לספרני מחלקת ההדרכה, אולם קריאה יהדות וספריית ג' שלום - תודה על העזרה.

תודה עמוקה למשפחתי היקרה, לבעלי, יורם, ולילדי, מאיר, רחל, מרים, יוסף, יעקב דוד, על כל הסבלנות והתמיכה; לאחותי, תמר יפה-מיטווד, שעם כל עיסוקיה, תמיד נמצאת שם בשבילי; ולחמי וחמותי, שלמה יששכר וחנה ליבר, שפתחו בפני בית חם ואוהב, והיו מקור לתמיכה ועידוד.

אני מקדישה עבודה זו לאמי מורתי, פלורנס מיטווד, שאצילותה, תבונתה, עוז רוחה ואהבתה הם עבורי מקור כח בלתי נדלה.



תוכן העניינים

מבוא

1. ר' צדוק, כתביו ומצב המחקר 1
2. מינוח, קטגוריות ושדה הפרשנות 3
3. אופני התיחסות לניגודים בכתבי ר' צדוק 5
4. הערת סיום – על גבולות השיקולים המתודולוגיים 10

חלק ראשון: חידושי תשב"ע – משמים או מחכמי ישראל

פרק ראשון: דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם לגבי תשב"ע 11

1. קונסטרוקטיביזם ודטרמיניזם בתשב"ע – הקשרים והבהרת מונחים 11
2. מודל התיחום 14
3. מודל הקיום הסינכרוני 16
4. מודל הפירוק הדיאכרוני 18
5. שני כיוונים לגבי היחס בין שתי המודעויות 19
6. סיכום 21

פרק שני: יחסי תשב"ע-תשב"כ 22

- הערת מבוא: ההיסט מיחסי תשב"ע-תשב"כ ליחסי חכמים-הקב"ה 22
 1. יחסי קבלה והשפעה 22
 - א. מודל התלות 22
 - ב. שורשי כח הקבלה 27
 - ג. היפוך ראשון – כח הקבלה כמעלה 28
 - ד. היפוך שני – מקבלה להשפעה 30
 - ה. היחס בין ההיפוכים 33
 2. היכללות תשב"ע בתשב"כ 36
 - א. מבוא - היכללות תשב"ע בתשב"כ ברמז ובהעלם 36
 - ב. טענות היכללות שונות 36
 - ג. היכללות תוכנית 39
 - ד. היכללות קיומית – בחיות האלוקית 42
 - ה. היכללות נפשית – היקבעות בלב 44
 - ו. היכללות הכרתית – במקור האלוקי 46
 1. יתשב"ע של משה' 47
 2. היכללות כ'קלא דהדרא' 51
 - ז. היכללות כמצב אוטופי 55
 - ח. היכללות כהתגלות מתמשכת 63
 - ט. סיכום 69

פרק שלישי: יחסי תשב"ע-מציאות 70

- הערת מבוא: הזיקה בין יחסי תשב"ע-מציאות ליחסי חכמים-הקב"ה 70
 1. כח פעולה לעומת כח קליטה בחידושי תשב"ע 70
 - א. חידושי תורה וחידוש מעשה בראשית 70
 - ב. קביעת הזמנים 73
 - ג. מסקנות 82

2. 'ריאליזם הלכתי' וגבולותיו 85
 א2. 'ריאליזם הלכתי' 85
 ב2. גבולות ה'ריאליזם ההלכתי' 91
 ג2. מסקנות 99

חלק שני: השגה, הנהגה והיסטוריוסופיה - תשב"ע לעומת נבואה

פרק רביעי: תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי 101

1. אופן ההשגה 101
 א1. ראיה, קירבה והכרת הנוכח 101
 ב1. הרגשה ובינה שבלב 103
 ג1. התפשטות הגשמיות 104
 ד1. כת המדמה 108
 2. איכות ההשגה 109
 א2. ברירות המקור האלוקי 109
 ב2. ברירות התוכן 111
 3. חכם עדיף מנביא 114
 א3. קביעות לעומת ארעיות 115
 ב3. גבולות המימוש 117
 ג3. גבולות הלבוש של העולם הזה 123
 ד3. רוח הקודש לעומת נבואה - שורשים בעולמות עליונים 125
 ה3. היסוד הדיאלקטי – החסרון הוא המעלה 133
 ו3. השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה 135
 4. הדיכוטומיה וגבולותיה 143
 א4. בחינות חכמה בנבואה 143
 ב4. בחינות נבואה בחכמה 144
 ג4. אפיונים הפוכים 145
 ד4. היכללות יחד 145
 5. משמעויות 146

פרק חמישי: תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי 149

1. חידושי תורה במימד היסטוריוסופי 149
 2. תשב"ע לעומת נבואה במימד היסטוריוסופי 162
 א2. 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה' - העברת ההנהגה 162
 ב2. טיפולוגיה של 'זה לעומת זה' 164
 ג2. 'זה לעומת זה' ביצרים – הסברים לקשר בין הפסקת הנבואה להתחלת תשב"ע 168
 ד2. הפסקת הנבואה כתנאי לתשב"ע - הסבר שונה 175
 ה2. 'זה לעומת זה' באומות 179
 ז2.1. יסודות ההקבלה ואופניה 183
 ז2.2. זמן הפסקת הנבואה והתחלת תשב"ע 183
 ז2.3. שלבים מרכזיים של 'זה לעומת זה' בין ישראל לאומות 185
 ז2.4. חכמת התורה לעומת חכמת האומות – אבחנות נוספות 190
 ז2.5. צמיחת תשב"ע על ידי העלאת ניצוצות קדושים מן האומות 194
 ו2. הקשר בין שתי המערכות 200
 ז2. השוואה לנצי"ב 202
 ח2. השלכות 204

פרק ששי: השגת האר"י – חכמה או נבואה 206

1. רקע 206
2. השגת האר"י כחכמה 209
3. השגת האר"י כנבואה 211
4. הסברים והשוואה למקורות חב"ד 214
5. סיכום 223

חלק שלישי: המחלוקת בתשב"ע

פרק שביעי: שורשי המחלוקת 225

1. המודל התיאוצנטרי 225
 2. מודל אי היקבעות התשב"ע 235
 - א. תשב"ע כ'לא חתוכה' 235
 - ב. תשב"ע כ'לא ברורה' 241
 - ג. הקשרים רחבים 242
 3. המודל האנתרופוצנטרי 244
 - א. האינדיבידואליזם והמודל האנתרופוצנטרי 244
 - ב. 'דרגות אמת' בהגותו של ר' צדוק 245
 - ג. פיתוחים שונים של המודל האנתרופוצנטרי 250
 - ד. סיכום 260
 4. השוואה בין המודלים 261
 - א. היחס בין המודלים 261
 - ב. מסקנות נורמטיביות 263
- פרק שמיני: הדעה הדחוייה וגבולותיה 266**
1. מבוא 266
 2. ערך אינסטרומנטלי 267
 3. ערך עצמי 270
 4. מעלת הדעה הדחוייה 273
 5. קריטריונים לתיחום 281

חלק רביעי: כח פעולה – תשב"ע לעומת תפילה

פרק תשיעי: מקום הלב בפעולות דיבור 288

1. מבוא 288
 2. כח פעולה של דיבור מתוך הלב 289
 3. כח פעולה של דיבור שאינו מתוך הלב 296
 - א. כח פעולה של דיבור שאינו מתוך הלב על המדבר 296
 - ב. שיחה 299
 4. הרחבת ההקשר – עוד על דיבור מן השפה ולחוץ ומקום הכוונה 304
- פרק עשירי: כח פעולה על ידי תשב"ע – תשב"ע לעומת תפילה 312**
1. כח פעולה על ידי תשב"ע 312
 2. כח פעולה ב'חוצפה כלפי שמיא' בישראל ובאומות 317
 3. כח פעולה על ידי תפילה 321
 - א. כח פעולה על ידי תפילה 321
 - ב. כח פעולה של תפילה בתורה 323
 - ג. כח פעולה של תפילה וחשק בהמשכת תורה 323

- 324 2ב3. כח פעולה של תפילה בקביעת הדין
4. כח פעולה של תורה בתפילה 326
5. כח פעולה של תורה לעומת כח פעולה של תפילה 327
- 5א. חיי עולם לעומת חיי שעה 327
- 5ב. כנגד יצר הרע 336
- 5ג. בהשוואה לתורה לעומת נבואה 339
- 5ד. תורה ותפילה כאחדות הפכים 343
- פרק אחד-עשר: כח פעולה להולדת בנים 347**
1. מבוא 347
2. כח פעולה של תפילה להולדת בנים 347
3. כח פעולה של זמנים ומצוות להולדת בנים 349
4. כח פעולה של יראה לעומת תשובה להולדת בנים 351
5. כח פעולה של תשב"ע להולדת בנים 354
- 5א. מעלת כח התורה לעומת כח התפילה להולדת בנים 354
- 5ב. כח פעולה של תשב"ע להולדת בנים 354
- 5ג. כח פעולה של חידושי תשב"ע להולדת בנים 357
- 5ד. כח פעולה של כתיבת חידושי תשב"ע להולדת בנים 362
- 5ה. חידושי תשב"ע של ר' צדוק ככתיבה פרפורמטיבית 367

חלק חמישי: יסודות בתפיסת הפרשנות – תיאולוגיה, אונטולוגיה והרמנויטיקה

- פרק שנים-עשר: יסודות בתפיסת הפרשנות 370**
1. הערות מבוא – תיאולוגיה, אונטולוגיה והרמנויטיקה 370
2. העולם כספר 371
3. אימננציה 375
- 3א. אימננציה - יסודות תיאולוגיים 375
- 3ב. אימננציה - יסודות הרמנויטיים 376
- 3ג. כוונת המחבר בתשב"ע 379
- 3ד. כוונת האחר בעולם 382
- 3ה. השוואה 388
- 3ו. תגובת הקורא 390
4. ריבוי ואחדות 396
5. הפנמה רעיונית 401
6. העלם וגילוי 404
7. התחלה וסוף 414
- 7א. היכללות בהתחלה ובסוף 414
- 7ב. מופע ראשון כמכון משמעות 416
- 7ג. התחלה וסוף - תיאולוגיה, אונטולוגיה והרמנויטיקה 418
8. השלכות 418

420 אחרית דבר

נספח: 'שמעתי' ו'קיבלתי' בכתבי ר' צדוק 426

תקציר

מטרת עבודה זו היא בירור וניתוח עמדותיו של ר' צדוק בנושאי תפיסת התשב"ע. התשב"ע היא מהמושגים המרכזיים ביותר בהגותו של ר' צדוק. הרקע האישי שלו, כעילוי למדני לפני שהפך לחסיד, והיותו איש הלכה ופוסק מוכר גם בהיותו אדמו"ר חסידי בשנותיו המאוחרות, מקנים לדבריו על התשב"ע מימד נוסף של רפלקסיה של איש הלכה, מלבד היותם חלק מהגות חסידית עמוקה. העבודה מתמקדת בניתוח דברי ר' צדוק על התשב"ע, בעיקר בכתביו החסידיים. הניתוח נעשה, לפי העניין, על רקע מחקר החסידות והקבלה, מחקר הפילוסופיה של ההלכה, והמחקר הספיציפי על ר' צדוק. הניתוח הוא מושגי רעיוני ולא סוציולוגי או היסטורי. במבוא כלול בירור מתודולוגי של אופני התיחסות לביטויים מנוגדים בכתבים של הוגה אחד, והבהרת הגישה בעבודה זו כשילוב של איפיון וניתוח תימות מרכזיות, מחד, לצד קבלת קיומם ומקומם המרכזי של ניגודים בכתבי ר' צדוק, מאידך. ההתיחסות לניגודים מבוססת על איפיונם וניתוחם של שני הצדדים, מקומם ומשקלם היחסי בכתבים, אופני היחסים ביניהם, ומשמעויות קיומם ההדדי, ולא דוקא על 'ישובם' או על הכרעה פרשנית ביניהם.

החלק הראשון עוסק בתפיסת חידושי תשב"ע, תוך עיון בדברים של ר' צדוק, המשקפים התמודדויות מכיוונים שונים עם המתח בין 'ידי שמים' לבין 'ידי אדם'. מתח זה כולל את המתח המוכר בפילוסופיה של ההלכה, בין 'תורה משמים', לבין העקרון של 'לא בשמים היא', בתוספת מורכבות יחודית הנובעת מן התפיסה הדטרמיניסטית של ר' צדוק, לפיה גם כלל פעולות האדם הם 'באמת' בידי שמים.

הפרק הראשון קובע את מונחי הדיון, שבמרכזם האבחנה בין הכיוון הקונסטרוקטיביסטי, שבמוקדו הדגשת הכת האוטונומי המכונן של חכמי התשב"ע, לבין הכיוון הדטרמיניסטי, שבמוקדו הדגשת תפיסת פעולות חכמי תשב"ע וחידושיהם כפעולות אלוקיות. שני הכיוונים תופסים מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק בעניין התשב"ע, ויש להם השלכות לתחומים רבים. בפרק זה מוצגים שלושה מודלים של סינתזה ביניהם. מודל התיחום מבוסס על ארגון שתי המודעות תוך תיחום גבולותיהן, כך ששתיהן קיימות בתקופות או ברבדים שונים, תוך התבססות על האבחנה בין המודעות ההכרחית בעולם הזה, לבין המודעות העמוקה יותר, שתגלה רק לעתיד לבוא. העמדה הקונסטרוקטיביסטית משקפת נכונה את המודעות העצמית של חכמי התשב"ע, החווים בהכרח אוטונומיה ויצירה בפעילותם ההלכתית. מודעות זו היא חלק ממודעות הבחירה של האדם, ההכרחית בעולם הזה, אך היא 'אמת לשעתו', המתגלה כאשליה מצד המבט הדטרמיניסטי של הידיעה והיחוד הגמור שיתגלה לעולם הבא. מבט זה, של 'אמת לאמיתו', הוא ההכרה, הנשארת סמויה בעולם הזה, שחידושי תורה מתפתחים באמת באופן דטרמיניסטי.

למרות תחומת הגבולות, יש מקום, הן במישור הפנומנולוגי, והן במישור הנורמטיבי, למודעות הדטרמיניסטית גם בעולם הזה. שני המודלים הבאים, של קיום סינכרוני ושל קיום דיאכרוני, באים כפתרונות לבעיית הקיום הכפול של שתי המודעות המנוגדות בעולם הזה. מודל הקיום הסינכרוני מאופיין בקבלה בו-זמנית של המודעות הקונסטרוקטיביסטית והמודעות הדטרמיניסטית. במודל זה עושה ר' צדוק מעברים בין הדגשת האפקט הפרדוקסלי של קיום בו-זמני של הכיוונים המנוגדים, לבין הדגשת הפתרון ההרמוניסטי, המשמר את הקיום הסינכרוני של שניהם, אך מנטרל את תחושת המתח הפרדוקסלי. בעוד שלפי מודל התיחום, החכם הלומד ומחדש בתורה נתון במודעות הקונסטרוקטיביסטית בלבד, כאן, החכם, בשעת לימודו וחידושו, נתון במודעות כפולה. הוא מכיר באמת הדטרמיניסטית, ועם זאת, הוא נתון בתוך המודעות הקונסטרוקטיביסטית.

מודל הפירוק הדיאכרוני מבוסס על קבלת קיומם של שני כיוונים מנוגדים, תוך שיוכם לשתי מודעות שונות, שאינן מתקיימות בו-זמנית. מודל זה, המוכר בחקר המיסטיקה ובתחומים אחרים, משמש בכתבי ר' צדוק להרמוניזציה בין שני הכיוונים המנוגדים על ידי פרוק דיאכרוני למודעות ואף למצבים אונטולוגיים המתממשים בשלבים שונים. דוגמא מרכזית לכך היא פרוק לפי הדגם של 'רצוא ושוב', כאשר מודל אחד מתאר את המודעות הבסיסית הרגילה של האדם, והמודל האחר מתאר מודעות גבוהה יותר שניתן להגיע אליה ב'קפיצות רגעיות', ב'ניקודות שיא', אך לא ניתן, בעולם הזה, להישאר בה

בתמידות. המודעות הדטרמיניסטית שייכת ל'יחודא עילאה', המבטא ביטול המציאות הנפרדת של הנבראים והכרה שהכל באמת אלוקות. ניתן להגיע למשהו ממודעות זו בבחינת 'רצוא' בלבד, אך בלתי אפשרי להישאר בה לאורך זמן בעולם הזה. מיד חוזרים בבחינת 'שוב' ל'יחודא תתאה', המבטא הכרה בקיום עצמי לנבראים תוך הכרה במלכות ה' עליהם. מצד מודעות זו יש מודעות של כח הבחירה שבידי האדם בכלל, וכח היצירה הקונסטרוקטיביסטי שלו בתשבי"ע בפרט. מודעות זו הכרחית לחיי העולם הזה בכלל ולעיסוק בתורה בפרט, אולם מתוכה נצרכות 'קפיצות' רגעיות למודעות דטרמיניסטית.

וריאציה אחרת של המודל הדיאכרוני מופיעה בפירוק לשלושה שלבים: בשלב ראשון המודעות הטבעית היא של בחירה, 'בידי אדם'. האדם נדרש לעלות משלב זה לשלב של הכרה בכך שהכל באמת בידי שמים. אולם משהגיע לשיאה של הכרה זו חוזר ה' ונותן את הכח בידי האדם, ו'באמת' הכל בידי. כך מה שנראה כמהלך לכיוון פסיבי של הכרה בכך שכל מעשי האדם הם בידי שמים, חוזר ומקבל משמעות אקטיביסטית, בהחזרת הכל לידי האדם. מהלך זה מפותח על ידי ר' צדוק בהקשרים שונים. בהקשר של התורה, משמעות הדבר כי המודעות הראשונית לתורה היא מודעות קונסטרוקטיביסטית אקטיביסטית המכירה בכח שבידי האדם. המטרה בשלב זה היא לדחות מודעות זו מפני המודעות הדטרמיניסטית הגבוהה יותר המתבטאת ב'ברכת התורה', ומשמעותה - הכרה שהכל, וגם חידושי התורה של האדם עצמו, הם 'תורת ה' ו'משמים'. במקומות רבים מודעות זו מוצגת כשיא האידיאלי, אולם במקומות אחרים מציג ר' צדוק את השלב הנוסף. כאשר האדם זוכה להגיע למודעות מלאה שבאמת 'הכל בידי שמים', אזי הקב"ה מחזיר את הכח לידי, ו'תורת ה' הופכת ל'תורתו'.

מלבד שלושה מודלים בסיסיים אלו, מובהרים שני כיוונים מנוגדים בדברי ר' צדוק לגבי יחסי הגומלין בין המודעות הקונסטרוקטיביסטית לבין המודעות הדטרמיניסטית. המודעות הקונסטרוקטיביסטית, המדגישה את הכח העצמי של האדם, הכרחית לצורך התשבי"ע, אולם עם זאת, מצד ה'אמת' היא נתפסת כ'מכשול' ההכרחי, שעל ידו יוכל האדם 'לעמוד על דברי תורה'. מחד, יש להתגבר עליו ולהגיע למודעות שהכל משמים ואין מקום להשתדלות העצמית של האדם. אולם מאידך, יש לשמר אותו במודע, בהיותו הכרחי לפעולות האדם בכלל ולתשבי"ע בפרט. רק לאחר ה'יגיעה', הכרוכה בהכרח במודעות הקונסטרוקטיביסטית האקטיביסטית, המדגישה את כוחו האוטונומי של האדם, ניתן להגיע למודעות הדטרמיניסטית של 'מציאה' שבאמת הכל משמים.

במקומות אחרים מדגיש ר' צדוק מסקנות נורמטיביות מכיוון הפוך. מודגש מקומה של המודעות הדטרמיניסטית כתנאי הכרחי, שרק מכוחו יש קיום וכח פעולה קונסטרוקטיביסטי לחכמים. כאן המודעות הדטרמיניסטית אינה מועמדת כתוצאה האידיאלית, אשר בהכרח אינה מושגת בפועל, לפחות בשלבים הראשוניים, אלא כתנאי התחלה שיש לו מעמד מכונן לעצם קיומו של הכח הקונסטרוקטיביסטי. עצם ההכרה במקור האלוקי של כל פעולות האדם היא היסוד לכח הקונסטרוקטיביסטי הנמסר לחכמים. כיוון זה הוא חלק מתפיסה כללית נרחבת שר' צדוק מפתח במקומות רבים לגבי מעשי האדם. כת הפעולה שניתן לאדם הוא דוקא על ידי הכרתו בכך שבאמת הקב"ה הוא הפועל בכל מעשיו.

יוצא שיש בכתבי ר' צדוק מקום לשני כיוונים מנוגדים לגבי מקומה של המודעות הדטרמיניסטית לעומת זו הקונסטרוקטיביסטית. מחד, המודעות הדטרמיניסטית המוחלטת מנטרלת כל מקום לפעילות עצמית קונסטרוקטיביסטית, ולכן דחייתה או, לפחות, הדחיקתה, היא אמנם 'מכשול', אך מכשול הכרחי לפעילות הקונסטרוקטיביסטית בתורה. מאידך, המודעות הדטרמיניסטית היא התנאי המוקדם ההכרחי, כדי שיוענק לאדם כח הפעולה המכונן הקונסטרוקטיביסטי.

האבחנה בין התשבי"כ, כמייצגת את ההארה האלוקית הישירה, לבין התשבי"ע, המייצגת את מה שניתן לאדם, היא יסוד למהלך מרכזי בכתבי ר' צדוק, שיש בו היסט מיחסי תשבי"ע-תשבי"כ כגופים טקסטואליים, ליחסי חכמים-הקב"ה. יחסי הגומלין המורכבים בין המודעות הדטרמיניסטית למודעות הקונסטרוקטיביסטית, השייכים לשדה של היחסים בין חכמים וחידושיהם לקב"ה, מקבלים ביטויים רחבים ועמוקים מתוך הקשרים של שיח על יחסי תשבי"ע-תשבי"כ. בפרק השני נבחנים צירים מרכזיים של

יחסי תשב"ע-תשב"כ מתוך תשומת לב למשמעויות שיש ליחסים אלו לגבי בירור מקום המודעות הדטרמיניסטית לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית בתשב"ע.

חלקו הראשון של הפרק דן ביחסי תשב"כ-תשב"ע כיחסי משפיע-מקבלת. יחסים אלו, המבוטאים בסמלי שמים וארץ, זכר ונקבה, יום ולילה, ועוד, שייכים לימודל התלות של תשב"ע בתשב"כ, התופס מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק מכל התקופות. מודל זה עומד בקוטב הנגדי לעמדות המדגישות את כוחה העצמי, היוצר והמכוון של תשב"ע, אולם גם עמדות אלו תופסות מקום חשוב ביותר באותם כתבים. לא מדובר רק בשילוב מודלים שונים ונגדיים, אלא גם ביחוס משמעות מורכבת לימודל התלות והקבלה עצמו, תוך שימוש באותם סמלים של המלכות לביטוי היררכיה הפוכה. כיסוד לניתוח מובא דיון קצר בכפל הפנים של ספירת המלכות, ושל כח הקבלה עצמו. בהמשך מנותחים שני סוגי היפוכים. בראשון, נשמר מקומה של המקבלת, וההיפוך הוא בהערכת מקום זה מתכלית השפלות לתכלית המעלה. איפיוני חסרון, דלות ותלות מוחלטת, המיוחסים לתשב"ע, כמו לישראל ולמלכות, אינם יסוד לחולשה ושפלות, אלא לעוצמה ומעלה. המוקד הוא במודעות לחסרון ולכח הקבלה. מודעות זו היא היסוד להכרה בתלות בקב"ה, והכרה זו עצמה היא תכלית המעלה. המקבל נשאר בגדר מקבל, וההיפוך הוא בהפניית כח הקבלה אל הקב"ה, ובערך המיוחס למצב זה. ההיסט מן התלות של התשב"ע בתשב"כ לתלות חכמי התשב"ע בקב"ה תופס מקום מרכזי בהקשרים אלו. לעומת ההיפוך התודעתי-פנימי, הנעשה תוך שימור מצב המקבלת, ההיפוך השני מאופיין בהיפוך היררכיה תיצוני בפועל, כשהמקבלת הופכת למשפיעה. היפוך זה מעמיד את התשב"ע כמשפיעה, אקטיבית ומכוננת. נבחנות דוגמאות למעמדה המורכב של התשב"ע כמקבלת ומשפיעה גם יחד, וכן להיפוך מלא של מעמדה ממקבלת למשפיעה. היפוך מלא זה, הכרוך בעליית המלכות, שייך בעיקר להארה העתידית, אם כי יש לו ביטויים גם בהווה. בסוף חלק זה מוצע ארגון של שני ההיפוכים כשני שלבים עוקבים, כאשר השלב הראשון, של היפוך תודעתי למודעות של חסרון, קבלה ותלות בקב"ה הוא היסוד לשלב השני של ההיפוך בהחזרת הכח המכוון, במלוא עוצמתו, לחכמי התשב"ע. יסוד הקבלה המוחלטת, המופנה כלפי הקב"ה, בין ישירות, ובין דרך מודל התלות של תשב"ע בתשב"כ, הוא ביטוי מובהק של מודעות דטרמיניסטית. מודעות זו של החסרון והתלות, היא עצמה תכלית המעלה, והיא המהווה, בשלב נוסף, יסוד להענקת עוצמה קונסטרוקטיביסטית לחכמי התשב"ע.

חלקו השני של הפרק מוקדש לניתוח מערכת ענפה של משמעויות מרכזיות של היכללות תשב"ע בתשב"כ, תוך התמקדות במשמעויות שיש בהן היסט מיחסי תשב"כ-תשב"ע ליחסי אדם-הקב"ה. ברקע הדברים נסקרת מערכת רחבה של טענות היכללות שונות, שטענת היכללות התשב"ע בתשב"כ היא חלק ממנה. המובן הראשוני של היכללות תשב"ע בתשב"כ הוא 'היכללות תוכנית', המציינת היכללות של תכני התשב"ע, בדרך רמז, בתשב"כ, ובתחילת החלק נבחנת דוגמא מפורטת להיכללות זו. בהיכללות במובן זה המוקד נשאר בשדה התכנים, אולם גם כאן ניכר היסט מריבוי תכנים ספציפיים להעמדתם על תוכן יחיד של האחדות האלוקית. ההיסט מיחסי תשב"כ-תשב"ע כיחסים בין תכני טקסטים, ליחסי האדם-הקב"ה, בולט בביאורים שאכנה 'היכללות קיומית', בהם מועמדת היכללות התשב"ע בתשב"כ על היכללות קיומית של האדם המשיג בשורש החיות האלוקית שלו. היכללות תשב"ע בתשב"כ, מועמדת כהיכללות החיות הפרטית של כל חכם המתדש, בתוך החיות האלוקית הכללית של דבר ה' שהכל ממנו. מצד זה כל חידושי תשב"ע במשך הדורות הם 'דבר ה'', והיכללותם בתשב"כ היא היכללות בחיות האלוקית הכללית. בדיון בהיכללות הקיומית יש ביטוי חזק לבחינה הדטרמיניסטית, בהדגשת המקור האלוקי של חידושי תשב"ע, לצד ביטוי חזק לבחינה הקונסטרוקטיביסטית, בהדגשת כח חכמי תשב"ע לשנות הלכה ומציאות גם יחד, כפי שמודגם בעניין היתר כתיבת תשב"ע. משמעות נוספת של היכללות תשב"ע בתשב"כ, היא מה שאכנה 'היכללות נפשית', שבה ההיכללות מועמדת על היקבעות בלב. כאן יש מקום דומיננטי לבחינה הדטרמיניסטית, בהדגשת הפעולה האלוקית הישירה במתן תורה, ותוצאתה כהפנמה נפשית של הפעולה האלוקית הישירה בכל דבר בעולם.

משמעות מרכזית של ההיכללות היא מה שאכנה 'היכללות הכרתית', לפיה משמעות ההיכללות היא ההכרה במקור האלוקי של כל התשב"ע וחידושיה. לעומת הדגש על המימד הקיומי בהיכללות בחיות

הכללית של תשב"כ, כאן הדגש הוא על המימד ההכרתי של המודעות למקור האלוקי. במקומות רבים מבאר ר' צדוק את האבחנה בין התשב"כ, המאופיינת בכך שמקורה האלקי גלוי וברור, לבין התשב"ע, המאופיינת בכך שמקורה האלקי סמוי ויש בה תחושת חידוש עצמי של החכמים. הטענה שכל התשב"ע כלולה בתשב"כ מתפרשת כטענה שעל אף התחושה הקונסטרוקטיביסטית, באמת תקף היסוד הדטרמיניסטי, וכל חידושי החכמים בתשב"ע הם ממקור אלקי ישיר כמו תשב"כ. ההיכללות עצמה היא ביטוי למודעות הדטרמיניסטית, והיותה של היכללות זו בהעלם, היא ביטוי למקומה של המודעות הקונסטרוקטיביסטית. ההכרה בתשב"כ כמקור לחידושי תשב"ע מתבארת כהכרה בהארה האלוקית הישירה שבלב האדם כמקור לחידושים אלו.

שני ביטויים מרכזיים של ההיכללות ההכרתית נדונים בהרחבה. האחד כרוך בבירור מושג 'התשב"ע של משה', המזוהה עם 'הלכה למשה מסיני'. מושג זה כולל, מחד, את הכח המכוון של הפלפול שניתן למשה, ומצד זה הוא ביטוי לגישה הקונסטרוקטיביסטית. עם זאת, הוא כולל גם את המודעות הברורה למקור האלוקי 'מסיני', של אותם חידושים, ומצד זה הוא ביטוי להיכללות הכרתית מלאה ולגישה הדטרמיניסטית. ביטוי נוסף של היכללות זו כרוך בבירור מושג 'הקלא דהדרא'. בירור זה כרוך בהתייחסות למקומו של שדה השמיעה לעומת שדה הראיה בדיונים הרלבנטיים בכתבי ר' צדוק, ובבירור משמעות חידושי תשב"ע 'הקלא דהדרא' מקול התשב"כ, המועבר ל'קלא דהדרא' מן הקול האלוקי. לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית, שהיא המודעות הישירה של חידוש עצמי, מודגשת המודעות הדטרמיניסטית, של החידוש כיקול חוזר' מן הקול האלוקי, אם כי הכרה זו קיימת רק בבחינת 'אחורים', בהעלם. הארה נוספת לגישתו של ר' צדוק מתקבלת מהשוואת שימושו ב'בת קולי' וב'קלא דהדרא' בהקשרים אלו, לשימושים ב'בת קולי' במקורות אחרים.

במימד הזמן מוגבלת ההיכללות הגלויה של תשב"ע בתשב"כ לנקודות זמן קריטיות בעבר, שהיה בהן פוטנציאל גאולה שהוחמץ על ידי החטא. ההיכללות מבטאת את המצב האידיאלי שהיה אלמלא חטאו. היא מיוחסת ל'יהי אורי שלפני הקלקול'; למצבו של אדם הראשון בגן עדן; להיכללות עץ הדעת (תשב"ע) בעץ החיים (תשב"כ); ולפוטנציאל הגאולה שהיה בדור המבול ובדור המדבר. מצב זה מומש זמנית במתן תורה, אולם חזר והפך לפוטנציאל לא ממומש אחרי החטא. היכללות תשב"ע בתשב"כ תופסת מקום חשוב גם בתיאור הגאולה העתידית. בתיאורים אלו יש שילוב של יסוד רסטורטיבי של חזרה למצב ההיכללות הגלויה שהיה במתן תורה, לצד יסוד לא רסטורטיבי של תפיסת התגלות מתמשכת.

העמדת ההיכללות הגלויה כתיאור מצבים אידיאליים בעבר ומצב אוטופי לעתיד לבוא, מעמידה אותה כטענה עקרונית שביטויה הגלוי מוגבל במימד הזמן. בהווה, בעולם הזה, ההיכללות סמויה, והיא קיימת לגבי האדם ברובד של ידיעה עקרונית מופשטת, אך לא ברובד של השגה מוחשית לגבי כל פרט. ניתן לראות בכך מעין היסט המעביר את חלות ההיכללות לזמן שלעתיד לבוא, ובכך מנטרל, במידה מסוימת, את משמעותו בהווה, ומותיר מקום נרחב לחוויות חידושים אמיתיים בתשב"ע. כיוון זה משתלב עם המוטיב הכללי של האבחנה בין בכח ובהעלם לבין בפועל ובגילוי, כאשר עצם ההיכללות של כל התשב"ע בתשב"כ היא מוחלטת ושלמה, אך גילויה מוגבל בזמן. היא היתה במצב של גילוי רק בנקודות זמן קריטיות בעבר, בהן הפוטנציאל לגאולה השלימה היה קיים אך הוחמץ, והיא תחזור למצב זה שוב רק לעתיד לבוא. בהווה, בעולם הזה, היכללות זו נותרת בהעלם.

אחת ההשלכות החשובות של תפיסת היכללות תשב"ע בתשב"כ כמצב האוטופי לעתיד לבוא, היא הדגשת איפיונו של מצב אוטופי זה בקיום קשר ישיר של כל יחיד עם הקב"ה, תוך ביטול הצורך ב'יתיווד' אנושי בין האדם לקב"ה, ביטול האבחנות ההיררכיות, וייתור תפקיד הרב ויחסי רב-תלמידים.

העמדת היכללות כל התשב"ע בתשב"כ כאיפיון מצבים אידיאליים שלפני החטא והמצב האוטופי שלעתיד לבוא, משמשת גם כבסיס מפורש לחיזוק מקומה וחשיבותה של תשב"ע כאפיק יחיד שדרכו ניתן להגיע לאור של תשב"כ. תיאור ההיכללות 'בתכלית ההעלם העצום' הוא היסוד לכך שאין כל אפשרות לגלות את הדברים ישירות מתוך התשב"כ, ורק השגת התשב"ע, הנמשכת ישירות ללבבות חכמי ישראל ממקום גבוה יותר, היא המפתח לגילוי מה שכלול בתשב"כ בהעלם עצום. מקומה של התשב"ע הופך למרכזי כמקור בלעדי 'להמשיך השגה' ממקום גבוה יותר, שאינו ניתן להשגה מתוך התשב"כ עצמה.

במונחי דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, יש כאן פיתוח של מודל התיחום. ההיכללות, כביטוי מובהק של המודעות הדטרמיניסטית, חוזרת ומודגשת, אולם השגתה המלאה תחומה ומוגבלת לעבר אידיאלי ולעתיד אוטופי. קיומה של מודעות זו ברקע, מחד, ותיחומה, מאידך, הם יסוד חשוב בהעצמת כוחה הקונסטרוקטיביסטי של תשב"ע.

ההיכללות המלאה של תשב"ע בתשב"כ תושג בגילוי רק לעתיד לבוא, אולם לצד העמדת ההיכללות כנעלמת בעולם הזה, יש בכתבי ר' צדוק מקום חשוב גם למהלך שבו משמשת היכללות תשב"ע בתשב"כ כביטוי לתהליך ההתגלות המתמשכת. חידושי תשב"ע של חכמים, ההולכים ומתגלים במהלך הדורות, מתכללים, עם התגלותם, ובעיקר, עם כתיבתם והתקבלותם בישראל, בתוך תשב"כ. כאן הדגש אינו על האבחנה הדיכוטומית בין היכללות בגילוי, השייכת לזמנים יחודיים בעבר ולעתיד לבוא, לבין היכללות בהעלם השייכת לעולם הזה בכללותו, אלא על ההיכללות כביטוי לתהליך מתמשך של התגלות התשב"ע. משיצאו לפועל חידושי החכמים, הנעשים בעיקרם מתוך מודעות קונסטרוקטיביסטית, מוחלת עליהם המודעות הדטרמיניסטית, שאתד מביטוייה הוא החשבתם לכלולים בתשב"כ.

היכללות תשב"ע בתשב"כ מעמידה את דברי החכמים כ'דבר ה', כאשר משמעות הדבר מבוארת כהיכללות קיומית בתשב"כ מצד החיות הכללית, או כהיכללות הכרתית מתוך מודעות למקור האלוקי של דבריהם. ברקע הדברים עומדת תפיסת היחוד הדטרמיניסטית, לפיה 'באמת' כל פעולות האדם הן פעולות ה'. החשבת דברי חכמים בתשב"ע כתשב"כ, במובן של ההכרה בכך שדבריהם 'העצמיים' הם 'באמת' 'דבר ה', ההולך ומתגלה בתהליך מתמשך, היא יסוד חשוב להעצמת כוחה של התשב"ע.

הרחבה זו של איפיוני תשב"כ לתשב"ע, הנדונה לכתחילה בהקשרים של הטקסטים הקנונים של תשב"ע, מורחבת עוד לכלל חידושי תשב"ע 'האימיתיים' בכל הדורות. הכללת חידושי תשב"ע בבחינת תשב"כ משמשת יסוד להחיל עליהם גדרי תשב"כ. מאחר שחידושי תשב"ע כלולים ורמוזים בתשב"כ, הרי שמשעה שנתגלו, יצאו לפועל ונכתבו, ניתן לראותם, במובנים מסויימים, כחלק מתשב"כ. חידושי תשב"ע הנכתבים, מקבלים לא רק את המדיום החיצוני של כתיבה כתשב"כ, אלא נכנסים לגדרי 'מעין תשב"כ' במובנים משמעותיים. ר' צדוק מפתח מתפיסה זו מסקנות מרחיקות לכת בהעצמת כוחה של תשב"ע בכמה תחומים.

תחום אחד, בעל משמעות רבה, הוא הנהגת העולם. הנהגת העולם היא לפי התורה, כלומר, לפי התשב"כ ואותו חלק מתשב"ע שנתגלה עד אותה שעה. עם התחדשות חידושי תשב"ע הולכים ומתווספים גם הם ל'תורה' שלפיה מונהג העולם. לכן ההתגלות המתמשכת שעל ידי חידושי תשב"ע היא בעלת משמעות חשובה לא רק לגבי מישור ההשגה אלא גם לגבי מישור ההנהגה. חידושי תשב"ע במשך הדורות נכללים בתשב"כ, ומקבלים מעמד של 'תורה שלימה', ולכן נכנסים לגדרי תורה שלפיהם מונהג העולם. על יסוד זה בנויה תפיסת הכח העצום שבידי חכמים לפעול שינויים בהנהגת העולם על ידי חידושי תשב"ע.

השלכות חשובות נוספות שייכות לתחום הפרשני. התשב"ע שנתגלה, נכתבה ונתקבלה בישראל הופכת לחלק מן ה'תורה' שהכל כלול בה. מסקנה מרכזית היא שניתן להפעיל על טקסטים של תשב"ע אותן טכניקות פרשניות המשמשות לפרשנות תשב"כ, כולל דרש, רמז וסוד.

השלכה נוספת של תפיסת ההיכללות היא בהעברת מוקד הלימוד מן התוכן אל ה'טעם' הפנימי. ההיכללות משמשת הן לביטוי השגת הטעם והן להצדקת ההיסט אל הטעם. תפיסת תהליך שבו כל התשב"ע הנכתבת נכנסת לגדרי תשב"כ, יחד עם השארת הדגש על היגיעה בתשב"ע, היא יסוד נוסף לחיזוק הבחינה הספיריטואלית של הלימוד. הלימוד האינטלקטואלי גרידא של התשב"ע שנכתבה אינו יכול עוד להיחשב עיקר התשב"ע, שהרי התכנים הכתובים נחשבים כתשב"כ. במקומו עולה הדגש החסידי על ההשגה הפנימית של ה'טעם'. ההקשר הרחב של העברת מוקד הלימוד ל'טעם' הוא בגישה הכללית של העברת המוקד מן הטקסט אל הקב"ה. היסט זה, שהודגם בהרחבה באופני ההיכללות, מתבטא באופן הלימוד עצמו בהעברת מוקד הלימוד ותכליתו להשגת הרגשת הטעם הפנימי, שמשמעותו המרכזית היא הפנמת התכנים לחוויה הפנימית של כל כוחות הנפש, שבשורשה – השגת האחדות האלוקית.

יוצא כי בתפיסת היכללות תשב"ע בתשב"כ כתהליך של התגלות מתמשכת, יש שימוש רחב ביסוד הדטרמיניסטי של התשב"ע כ'דבר ה' הכלול בהעלם בתשב"כ, להעצמת הכח הקונסטרוקטיביסטי של

חכמי תשב"ע, כפי שהודגם לגבי הנהגת העולם ופרשנות התשב"ע. לגבי הסטת מוקד הלימוד אל הטעם הפנימי, משמש היסוד הדטרמיניסטי, שבהיכללות תשב"ע בתשב"כ, הן כהצדקה להיסט זה, והן כתכליתו, בהגדרת אותה השגת טעם, כהשגת היכללות התשב"ע בתשב"כ.

הפרק השלישי דן ביחס בין חידושי תשב"ע לבין המציאות. בתוך תפיסה כללית שיש בה מקום מרכזי לאימנציה הקב"ה נוכח ופועל במציאות, בין בעולם למטה ובין בעולמות עליונים. הדינמיות המתמשכת בעולמות היא פעולה אלוקית ישירה, ולשאלת היחס בין הדינמיות בתורה – חידושי תשב"ע, לבין הדינמיות במציאות, יש זיקה ישירה לשאלת היחס בין פעולת האדם לפעולת ה' בחידושי תשב"ע. במונח 'מציאות' כאן הכוונה למציאות בכל רבדיה, ובמקום חשוב – למציאות מטפיזית רוחנית. לאחר הדיון בפרק הקודם בבחינות שונות של יחסי תשב"ע-תשב"כ שיש בהן היסט ליחסי חכמים-הקב"ה, מוצג בפרק זה דיון בנושא מקביל של יחסי תשב"ע-מציאות, כביטוי ליחסי חכמים-הקב"ה. מוקד השאלה בחלק הראשון הוא – מהו כיוון החץ שבין המציאות לחידוש? האם החידוש הוא ביטוי לקליטת מציאות, ובכך הוא נפעל על ידה, או שהוא כח הפועל במציאות ומכוון אותה? שאלה זו קשורה לאבחנה רחבה בין תפיסות המדגישות את הפסיביות, את הכח המקבל ואת החכם כאפיק שדרכו מתגלית המציאות האלוקית, לבין אלו המדגישות את האקטיביות, את הכח המכוון ואת החכם כיוצר מציאות. הדיונים בכתבי ר' צדוק מבוססים על תפיסה קבלית של דינמיות העולמות, יחד עם תפיסה המייחסת מקום מרכזי לחידושים ולדינמיות בתשב"ע. מוקד הדיון הוא בדינמיות של חידושי תשב"ע, ושאלת תפיסתם כשיקוף והוצאה לפועל למטה של שינויים והתפתחויות במציאות עליונה, או כיסוד המניע ומכוון את ההתחדשות בכל העולמות.

מניתוח מקורות רבים בכתבי ר' צדוק עולה כי יש בהם, לעתים באותו מקום, ביטויים הזקים לשני הכיוונים. חידושי תורה מתוארים, מחד, כשיקוף של החידושים במעשה בראשית, ומאידך, כסיבתם. השילוב בין היותו של החכם דבוק בה', והיותם של חידושי 'דבר ה'', לבין הכוח שניתן לו לכוון מציאות הוא יסוד מרכזי בתפיסתו של ר' צדוק. לפי הכיוון הקונסטרוקטיביסטי, יש לחכמים כח יוצר ומכוון בתורה, ומתוך כך גם כח יוצר ומכוון במציאות. חידוש מעשה בראשית שבכל יום נעשה על ידי חידושי התורה של חכמים. לפי הכיוון הדטרמיניסטי, הפועל היחיד בעולם הוא הקב"ה. הוא המחדש את מעשה בראשית, והוא המחדש את חידושי התורה, גם כשהם יוצאים מלב החכמים. מכיוון זה, חידושי תורה של חכמים, הם קליטה וביטוי של השינויים הדינמיים בחידוש מעשה בראשית ובחידושי תורה אלוקיים הכרוכים זה בזה, יותר מאשר פעולה אקטיבית עצמית על המציאות.

הכיוונים השונים לגבי תפיסת חידושי חכמים והיחס בינם לבין המציאות באים לידי ביטוי חזק בדברים השונים שאומר ר' צדוק לגבי חידושי חכמים בנושא הזמנים. ביסוד הדברים עומדת תפיסה של איכויות שונות המשתנות בזמן, והיכולת היחודית של חכמים להרגיש אותם שינויים, מחד, לצד הדגשת הכח המכוון בזמן שניתן לחכמים בקביעת המועדים, מאידך. בדיונים רבים בענייני קידוש החודש, קדושת הזמנים וקביעת מועדים עולים שני הכיוונים. מודגש כי כח החכמים לקדש את החודש ולכוון זמנים, מבוסס על 'כח ההרגשה' שלהם בשינויי הזמנים, ומצד זה לא מדובר כאן בכח מכוון אקטיבי עצמי אלא בכח קליטה רגיש, ובישומו לקביעת הזמנים. לצד ביאורים אלה חוזר ומודגש הכח המכוון האקטיבי של חכמי תשב"ע בקביעת הזמנים, ככת יחודי לישראל, המוכר גם על ידי האומות. השילוב של הכח הפועל ומכוון בזמן עם הכח הקולט והמרגיש את שינויי הזמנים, הוא ביטוי לשילוב הכללי בין הכח הפועל והמכוון של חכמים בתשב"ע בכללה, לבין תפיסת כוחם זה ככח פעולה אלוקי. הכח היוצר המכוון של חכמי ישראל בקביעת הזמנים, ובחידושי תשב"ע בכלל, חוזר ומועמד כאפיק שקבע ה' להתגלות המתמשכת. הדיון במקומם של הכח המכוון והכח הקולט בזמן מסתיים בהתייחסות, על יסוד הדיונים התיאורטיים, למעשה לא ידוע שנמסר לי על ר' צדוק עצמו. מסקנות חלק זה מחדדות את משמעות קיומם של שני הכיוונים לגבי תפיסת החידוש, לגבי האבחנה הכללית בין כיוון אקטיבי לכיוון פסיבי, ולגבי מקומה של הדביקות בה' כתנאי לכח המכוון ולכח המרגיש גם יחד.

הדיונים בשאלת תפיסת חידושי תשב"ע כפועלים ומכוננים מציאות, או כקולטים ומשקפים מציאות, התבססו על הנחת עצם קיומו של קשר חזק בין חידושי תשב"ע לבין המציאות. הנחה זו קיבלה ביסוס נרחב מתוך הן מתוך הדיונים הישירים על הקשר בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית שבכל יום, כהרחבת הקשר הבסיסי המבוטא בתיאור הבריאה על ידי ההסתכלות בתורה, והן מתוך הדיונים האחרים הנרחבים בנושא כיווני הקשר. אולם מקומה, משמעותה והשלכותיה של הנחה זו בהגותו של ר' צדוק טעונים בירור נוסף. על רקע סקירת אבחנות שונות שהוצעו במחקר, נבחר המונח 'ריאליזם הלכתי' לכינוי גישות המבוססות על הנחת קיומו של קשר חזק בין התורה למציאות, לעומת הגישות המעמידות את ההלכה כמערכת צוויים העומדת בפני עצמה, בנפרד מן המציאות. תחילתו של חלק זה ממוקדת בביסוס מקומה של תפיסת הריאליזם ההלכתי בכתבי ר' צדוק, מכיוונים נוספים שלא נדונו לעיל. המשכו עוסק בבחינת ריאליזם זה מפרספקטיבה רחבה יותר, בהתווית גבולותיו ובמשמעויותיהם.

מקומו המרכזי של הריאליזם ההלכתי בהגותו של ר' צדוק עולה ממגוון דוגמאות בתחומים שונים, ביניהן ייחוס משמעות אונטולוגית לקטגוריות הלכתיות; התפיסה שגם הקב"ה מקיים מצוות; שילוב המציאות הטבעית והמוסר הטבעי בעבודת ה'; תפיסת המצוות כעצות; מודל הרופא; יחוס טעם גם לחוקים; ודוגמאות לתפיסת שינוי פסיקה הלכתית ככרוכה בשינוי מצב עניינים במציאות בעולם החיצוני, ואף במציאות הנפשית הפנימית.

יסודו של הריאליזם ההלכתי בתפיסה אחדותית של סדרי התורה והעולם. המערכת ההלכתית נתפסת כמערכת ריאליסטית המשקפת את חוקי המציאות בעולם, ולכן פעולה בהתאם לחוקי התורה או בניגוד להם, היא בעלת 'תוצאות טבעיות' הנקבעות על ידי חוקי המציאות. אולם בהמשך לקטע המדגיש איפיונים ריאליסטיים מובהקים חוזר ר' צדוק ומדגיש כי תפיסה ריאליסטית זו אינה מוחלטת אלא תחומה ומוגבלת. חוקי הטבע וחוקי התורה גם יחד חלים רק על רבדים מסוימים של המציאות הטבעית. תיחוס זה של החלות הריאליסטית של ההלכה מותיר מקום לרובד גבוה או עמוק יותר שמעבר לכך. רובד זה תופס מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק. אחד ה'פתחים' המרכזיים אליו הוא התשובה. בהגותו של ר' צדוק יש קשרים פנימיים מהותיים בין התשובה לבין תשב"ע, וכך גם התשב"ע עצמה מגיעה גם אל מה שמעבר לחוקיות הטבעית. ביסוד המעבר אל מעבר לגבולות הסדר הריאליסטי של התורה והעולם, עומד המעבר לפרספקטיבה של היחוד האלוקי השלם. פרספקטיבה עתידית זו סותרת את גדרי העולם הזה והתורה גם יחד, ותתאפשר רק עם גילוי היחוד השלם לעתיד לבוא. מבחינתה, הממשות של העולם הזה היא בגדר 'חלום', ובתוך כך הריאליזם של הקשר בין חוקי הבריאה לחוקי התורה הופך לפסיאודו-ריאליזם, השייך למציאות המוגבלת של העולם הזה.

תמונה דיכוטומית זו, של ריאליזם בתחומי העולם הזה, והפקעתו מצד הגילוי שלעתיד לבא, מעוגנת היטב בכתבי ר' צדוק, ותופסת מקום חשוב בהגותו, אולם אין היא ממצה את עמדתו. כמו בנושאים מרכזיים רבים, גם בעניין זה עמדתו של ר' צדוק מורכבת יותר. גבולות הריאליזם אינם רק גבולות העולם הזה. גם בתוך העולם הזה יש מקום לפרספקטיבה של העולם הבא, על ידי התשובה, ביום הכיפורים ועוד. החלום, המשמש במקומות רבים בכתביו כמטפורה להפקעת התפיסה הריאליסטית של העולם הזה, אינו רק שקר ודמיון, אלא בעל מידה רבה של ממשות בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק. בחינת היחס המורכב שבין החלום למציאות, מאירה את המורכבות שבתיאור הריאליזם של העולם הזה כ'חלום'. יסוד חשוב העולה מן הניתוח הוא תפיסה של היקבעות המעשים למפרע, בסופם. כח ההיקבעות למפרע, המוכר מן ההקשר של התשובה, משמש אצל ר' צדוק בהקשרים רחבים, ובתוכם גם בהקשרים הלכתיים מובהקים בעולם הזה, ובהקשרים הגותיים מגוונים. מעשים, מצבי עניינים, ואף נתונים 'ריאליסטיים' מובהקים כגון ייחוסו של אדם, ניתנים להיקבעות למפרע. תפיסה זו, של היקבעות המציאות למפרע, מותירה בהווה מצב של 'אי היקבעות המציאות'. תפיסות 'אי היקבעות' לגבי המציאות אינן מחייבות תפיסות א-ריאליסטיות של המציאות, אם כי הן מתישבות היטב עם תפיסות כאלו. אצל ר' צדוק יש נימה ריאליסטית חזקה הן לגבי המציאות וחוקי התורה, והן בהקשרים של היקבעות למפרע של מצבי עניינים. הברור ב'סוף' אינו מפקיע את המציאות כריאליסטית, אלא מגלה למפרע את המציאות ה'אמיתית'. תפיסת המציאות

ככוללת רובד גלוי ורובד נסתר, מוחלת על משמעות הריאליזם ההלכתי, הקיים 'כפשוטו' ברובד הגלוי, ומתברר למפרע באופן אחר, מצד הרובד העמוק.

גישות ריאליסטיות בתפיסת ההלכה מתיישבות היטב עם תפיסת אמת מוניסטית, עם גישה המנסה להפחית בחשיבות המחלוקות, ועם תפיסה 'שלמותית' לפיה התורה השלמה ניתנה, או לפחות קיימת 'בשמים', וכת היצירה והחידוש של חכמים מוגבל. גישתו של ר' צדוק מאופיינת מבחינות רבות כריאליסטית, ועם זאת, כפי שמובהר בפרקים אחרים בעבודה זו, אינה מתאימה לאף אחת מן התפיסות הנוספות הללו בנושאי אמת, מחלוקת וחידוש. יש בכתביו מקום נרחב לתפיסת אמת פלורליסטית, לגישה חיובית למחלוקות, ולתפיסת התגלות והתחדשות מתמדת בתורה. ההסבר המוצע בעניין זה משמר את מקומו של הריאליזם ההלכתי גם בהקשרים בהם קובע ר' צדוק קביעות בכיוונים אחרים. אותן קביעות אינן כרוכות בדחיית הריאליזם ההלכתי, אלא בתפיסת 'מציאות' מורחבת, בעלת איפיונים יחודיים. היסוד של התאמה חזקה בין המציאות לתורה נשמר, אולם אינו מוחל על מציאות מוחלטת, מוניסטית ונצחית, אלא על מציאות בעלת איפיונים שונים. תפיסת המציאות ותפיסת התורה כרבות פנים, וכמאופיינות באי היקבעות היא אחד היסודות לתפיסת המחלוקת בהלכה; תפיסת המציאות כדינמית, מתחדשת ומשתנה בכל יום מהוה יסוד למקומם המרכזי של חידושי תורה שבכל יום; תפיסת המציאות כמורכבת מרובד גלוי שבו הנוכחות והפעולה האלוקית הישירה נסתרים, ומרובד נסתר, שבו גלויה האלוקות שבכל דבר, מהוה יסוד לתפיסת גדרי תורה ה'ריגילים' כשייכים לרובד הגלוי, ומצוות יחודיות כגון תשובה ועבודת היום הכיפורים, עניין עבירה לשמה, ו'רצון ה'" שמעבר ל'מצות ה'", כשייכים לרובד העמוק הנסתר; תפיסת התעלות המציאות כולה לעתיד לבוא, תוך הפשטת הלבוש הגשמי, מהוה יסוד לתפיסת התעלות התורה מלבושים גשמיים לעתיד לבוא, ועוד. יוצא שתפיסת התורה של ר' צדוק היא 'ריאליסטית' במובן של תפיסת חוקי התורה כחוקי המציאות, אולם ריאליזם זה מוחל במערכת שבה תפיסת המציאות עצמה כוללת איפיונים יחודיים, שיש להם זיקה לכיוונים שאינם נחשבים 'ריאליסטיים' במובן המקובל.

חלקה השני של עבודה זו מוקדש לניתוח איפיוניה ומקומה של התשב"ע, כאופן השגה וכאופן הנהגה, בהשוואה לנבואה. הפרק הרביעי מציג ניתוח מושגי השוואתי של התשב"ע לעומת נבואה. ר' צדוק מתאר אבחנות דיכוטומיות בין תשב"ע לנבואה במגוון איפיונים של אופן ההשגה ואיכותה. קבוצת איפיונים של אופן ההשגה, שיש ביניהם קשרים פנימיים חזקים ביניהם, כוללת את הראיה החושית, הקירבה למושג, הכרת הנוכח, וכוחות המיוחסים ללב - בינה, הרגשה ויראה. כל אלו מאפיינים את השגת הנבואה, ונעדרים או קיימים באופן חלש, יחסית, בהשגת החכמה. 'התפשטות הגשמיות' ומושגים קרובים, כגון 'התלהבות', שתפסו מקום חשוב בעבודת ה' בראשית החסידות, מזוהים גם הם עם דרך הנבואה, שנדחתה מפני חכמת התשב"ע. ביחסו המסוייג לעניינים אלו של 'מעין נבואה', קרוב ר' צדוק לעמדה מתנגדית, אם כי יש לעמדה זו ביטוי גם במקורות חסידיים אחרים.

השגת הנבואה כרוכה במצב הגופני לא רק בהתבטאויות האקסטטיות שלה, אלא גם בהעמדת זיכרון התאוות הגופניות כתנאי לנבואה. בניגוד לכך, השגת התשב"ע אינה מותנית בזיכרון אותן תאוות, והיא מושגת גם, וכפי שמבואר בפרק הבא, דוקא, מתוכן.

באיכות ההשגה מובחנת השגת הנבואה מהשגת התשב"ע באיפיון מרכזי של מידת הברירות. איפיון זה מתפרט לשנים: ברירות המקור האלוקי וברירות התוכן. השגת התשב"ע והנבואה מתאפיינת בהכרה ברורה שהדברים באים ישירות מהקב"ה, ואילו השגת התשב"ע, 'ממחשכים', 'באספקלריא שאינה מאירה', מתאפיינת בכך שמקורה האלוקי סמוי, והיא נחוות ונראית כחידושי האדם מדעתו. בתוך הניתוח יש התייחסות לשימושו של ר' צדוק במונחי 'פנים' ו'אחורים', במובנם אצל הרמב"ם ובקבלת האר"י, ולקשר בין ה'בירור' האפיסטמולוגי ל'בירור' המיסטי, כההליכי מעבר מהשגה לא ברורה להשגה הברורה שלעתיד לבוא. לגבי ברירות התוכן, נתפסת השגת הנבואה כברורה, מוחלטת וחד-משמעית, שאין בה מקום לעמימות, ספיקות או מחלוקת, ובמובנים אלו היא אור גלוי ו'אספקלריא מאירה', לעומת השגת החכמה של תשב"ע שהיא מעצם מקורה רב מימדית, אין בה ברירות של השגה יחידה, והספיקות

והמחלוקות הם מעצם טבעה. בסוף הדיון בעניין זה יש התייחסויות לביטויים מדברי ר' צדוק שמשמעת מהם אבחנה הפוכה לגבי מידת הברירות של נבואה ושל חכמת התשבי"ע.

הקביעה ההיררכית 'חכם עדיף מנביא' תופסת מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק, וחלק מרכזי מן הפרק מוקדש לבירור משמעויותיה. אחד ההסברים החוזר בכתבי ר' צדוק מבוסס על הדגשת האופי הארעי הזמני של השגת הנבואה לעומת האופי התמידי הקבוע של השגת התורה. מעלת חכם על נביא היא מעלת הקביעות על הארעיות. גם כאן יש התייחסות לאיפיונים הפוכים המצויים בכתבי ר' צדוק.

רוב ההסברים של ר' צדוק ל'חכם עדיף מנביא' מתמקדים בגבולות המגבילים את השגת הנבואה ולא את השגת החכמה. שני כיווני הסבר מרכזיים מעמידים גבולות אלו כגבולות המימוש. אופן אחד מבוסס על מעלת המחשבה הלא מוגבלת לעומת הדיבור המוגבל, תוך יחוס המחשבה לחכמת תשבי"ע, והדיבור - לנבואה. אופן אחר מבוסס על מעלת המחשבה הלא מוגבלת לעומת המעשה המוגבל, ומבוטא במונחים שונים, ביניהם 'ראיה' לא מוגבלת מרחוק, לעומת 'קנין' ממומש לפי גבולות המשיג, תוך יחוס המחשבה וה'ראיה' לחכמת התשבי"ע, ו'גמר המעשה' וה'קנין' - לנבואה. הניתוח נעשה תוך העמדת הדברים בתוך הקשרים רחבים של תפיסות המדגישות את מעלת המחשבה לעומת המעשה, ואת מעלת התשוקה לעומת המימוש בפועל, כמעלת האינסופי על פני הסופי המוגבל. בדיון בהסבר אחר, המעמיד את גבולות הנבואה כגבולות ההשגה ב'לבושי' העולם הזה, לעומת השגת החכמה שמעבר לה, מוארת בחינה נוספת של תפיסת הנבואה כבעלת זיקה הדוקה יותר מן החכמה לכוחות הגוף והנפש.

אחד הביטויים המרכזיים למעלת השגת החכמה על השגת הנבואה הוא בקביעה שמקור התשבי"ע גבוה יותר ממקור הנבואה. הדברים מנוסחים הן כהשגה במקום גבוה יותר, והן כהמשכה משורש גבוה יותר. היחס ההיררכי של תשבי"ע מעל נבואה נשמר כעקרון מרכזי ומקבל ביטויים שונים גם בעניין זה. הנבואה מיוחסת בעיקר לספירות נצח והוד, ונבואת משה - תשבי"כ - לתפארת, ואילו התשבי"ע מיוחסת לספירות הגבוהות, בעיקר דעת, בינה, חכמה, ונפרי צדיק - לעתיקא'. גם יחוס התשבי"ע לספירה התחתונה, מלכות, משמש אצל ר' צדוק, על ידי קישור המלכות לספירות עליונות, לביטוי מעלת התשבי"ע לעומת הנבואה. מושג רוח הקודש מרכזי ביותר בעניין זה. לפי ההיררכיה המקובלת רוח הקודש נמוכה מנבואה. מתוך הזיהוי העקבי של רוח הקודש עם השגת התשבי"ע בכתבי ר' צדוק, עולה, לכאורה היררכיה שבה התשבי"ע נמוכה מנבואה. אולם ר' צדוק שומר על ההיררכיה ההפוכה של 'חכם עדיף מנביא' גם בהקשרים אלו. נבחנים ביאורים מורכבים של ר' צדוק להיררכיה זו במונחים של ספירות, ובתוכם ביאור יחודי, המסתמך על רבנו בחיי, של מעלת תשבי"ע על נבואה ותשבי"כ כמעלת חכמה על תפארת.

היסוד הדיאלקטי של מעלת החסרון, יתרון האור הבא מן החושך לעומת האור שאינו מתוך חושך, ומעלת בעל תשובה לעומת צדיק גמור, תופסים מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק. כיוון מרכזי בביאור 'חכם עדיף מנביא', הוא העמדת קביעה זו כהחלה ספציפית של העקרון הכללי של יתרון האור שמתוך החושך. האור של תשבי"ע, שהוא בהעלם ובמחשכים, וצומח דוקא מתוך חטאים ונפילות, נחשב, לפי עקרון זה, לנעלה יותר מן האור הגלוי הישיר של תשבי"כ ונבואה.

מימוש פרדיגמטי של 'חכם עדיף מנביא' מצוי בהחלתו לביאור מעלת השגתו של ר' עקיבא לעומת השגת משה. כרקע לבחינת מימוש זה נבחן מקומו של ר' עקיבא כמייצג מובהק של תשבי"ע לעומת מעמדו של משה, המייצג, מחד, את השגת התשבי"כ והנבואה, אולם, מאידך, הוא שורש לכל חכמי ישראל. אולם בהקשרים השוואתיים העמדת משה לעומת ר' עקיבא שקולה להעמדת תשבי"כ ונבואה לעומת תשבי"ע. נבחנים הסברים שונים של ר' צדוק למעלת השגת 'כל יקר' של ר' עקיבא על השגת משה, ביניהם אופני מימוש של 'יתרון האור הבא מן החושך', והעמדת מעלה זו כמעלה הדיאלקטית של השגת 'אחוריים' על השגת 'יפנים' הגלויה, המקבילה למעלת השגת האור העקיף של לשון התרגום על האור הישיר של לשון הקודש. לצד ניתוח הפיתוח הנרחב של מעלת השגת ר' עקיבא על השגת משה, נבחנים, בסוף דיון זה, ביטויים שונים לשימור תפיסת מעלתו המוחלטת של משה בכתבי ר' צדוק. הקביעה 'חכם עדיף מנביא' נשמרת גם בהקשרים אלו על ידי העברת הדיון מהשוואה בין נבואה לחכמה להשוואה בין שני סוגים של חכמת תשבי"ע. הביטויים למעלתו של משה, גם לעומת ר' עקיבא, מתאפיינים בהעמדת מעלה זו על מקומו כחכם ולא על מקומו כנביא, וביאורה כמעלת השגת התשבי"ע של משה לעומת התשבי"ע של חכמים.

בסוף הפרק מחודדים איפיוני האבחנה הדיכוטומית בין השגת הנבואה להשגת החכמה של תשביע, לצד דוגמאות נוספות לטשטוש גבולותיה של דיכוטומיה זו. כמו כן נבחנת בקצרה משמעות נושאי הפרק בהקשר של חסידות-מתנגדות, ובהקשר של חייו האישיים של ר' צדוק.

הפרק החמישי מוקדש לניתוח במימד ההיסטוריוסופי. תלקו הראשון עוסק באיפיון וניתוח של תפיסת חידושי תשביע כשלעצמם במימד זה. נדונות התיחסויות של ר' צדוק לחידוש כפתיחת שערי, ולתפיסת ירידת הדורות לצד קבלת העקרון ההצטברותי ותפיסת ההתגלות המתמשכת. התיחסויות אלו כוללות יסודות מחסידות פולין ופיתוחים מחודשים של ר' צדוק עצמו.

לפי ר' צדוק, החידוש במימד ההיסטוריוסופי הוא חלק מתהליך הצטברותי רחב של חידושי תשביע, מצוות ומעשים טובים, עבודת המידות ועוד. החידוש הפרטי של כל אחד שייך לשרש הייחודי של נפשו, והכרחי לכל העולם. חידושי תורה ועבודה של כל נפש, הולכים ומצטברים בנקודה הפנימית של כל אחד מישראל, ובכך הולכים ומשלימים את תהליך זיכוכה. ר' צדוק מפתח את היסוד החסידי הכללי של תפיסת ההצטברות, תוך העמדתה, כפי שקיבל מרבו בשם ר' בונם מפשיסחא, כממוקדת בתהליך זיכוכ והשתלמות של הנקודה הפנימית האלוקית שבלב כל אחד מישראל. התפיסה הפרוגרסיבית ברובד זה מועמדת לצד ירידת הדורות ברובד החיצוני ובשרשי הנשמות. כך נשמר עקרון ירידת הדורות, ועם זאת, מוענק משקל רב לעלייתם על ידי הצטברות מתמשכת של תורה ועבודת ה'. מלבד הדגשת הכיוונים ההפוכים של ירידת הדורות, מתד, ועלייתם מבחינת הנקודה הפנימית, מאידך, יש אצל ר' צדוק גם פיתוח יחס סיבתי בין הירידה לעליה. לפי העקרון המרכזי של יתרון האור מן החושך, דוקא הירידה עצמה היא סיבת העליה. תפיסה זו היא יסוד להסבר מקורי שהוא מציע בעניין הכלל ההלכתי 'הלכתא כבתראי', וזמן חלותו.

תפיסת ירידת הדורות מתאימה לתפיסה 'שלמותית' לפיה התורה השלמה ניתנה בעבר, ומתבטאת במיוחד בשילוב עם תפיסה ניאופלטונית לפיה הדברים הולכים ומתעמעמים ככל שמתרחקים מן המקור. תפיסת עליית הדורות מתאימה לתפיסה 'השתלמותית', לפיה התורה הולכת ומשתלמת במשך הדורות, על ידי חידושים מלמטה ו/או על ידי התגלות מתמשכת מלמעלה. תפיסת חידושי תשביע כהוצאה לפועל של מה שגנוז בכח בתשבי"כ תופסת מקום ביניים בין שתי התפיסות. לענייננו, יש בתפיסה זו בחינה של ירידת הדורות, בכך שהכל כלול כבר במה שניתן לראשונים, ועם זאת, יש התעלות פרוגרסיבית בהצטברות החלקים ההולכים ומוצאים מן הכח אל הפועל. בכתבי ר' צדוק יש ביטוי משמעותי לכל אחת מתפיסות אלו של התורה, וגם בענייננו, יש שימור אמיתי של תפיסת ירידת הדורות לצד תודעת התחדשות מתמדת עמוקה ותודעת התפתחות והתקדמות מצטברת, המתקיימת לצד, ואף מכח הירידה. עוצמתה של תודעה זו גוברת, והיא הופכת למוקד המרכזי של תפיסת החידוש במימד ההיסטוריוסופי.

חלקו השני, הנרחב, של פרק זה עוסק בהשוואה בין התשביע לנבואה במימד ההיסטוריוסופי. השוואה זו מבוססת על תפיסה הנבואה והתשביע כשתי דרכי הנהגה חלופיות, המשמשות בתקופות היסטוריות שונות. בפרק זה יש מקום מרכזי לשימושים שונים בעקרון הסימטריה 'זה לעומת זה'. המעבר מתקופת הנבואה לתקופת התשביע, המתפרש בעיקרו כמעבר בין שתי צורות הנהגה, כרוך במעברים מקבילים בשני תחומים חשובים. בתחום הפנימי של היצרים בנפש, מדובר במעבר מתקופה של דומיננטיות יצר עבודה זרה (להלן: עב"ז), לתקופה של ביטול יצר עב"ז ודומיננטיות יצר התאוה. בתחום החיצוני של התפתחויות באומות העולם, מדובר במעבר מתקופה של כישוף ועבודה זרה, לתקופה של חכמה יונית רציונלית. מוצגת טיפולוגיה של אופני 'זה לעומת זה', כרקע לניתוח הקבלות אלו. בהמשך נדונים תיאורים שונים של מעברים אלו, יחוסם לתקופות שונות, ואופנים שונים של קשרים סיבתיים בין התחומים השונים, שיש בהם הארות שונות לגבי הצד הדינמי של צמיחת התשביע, ומשמעויות הזיקה בינה לבין יצר התאוה מחד, וחכמת האומות מאידך.

לעניין הקשר בין ביטול יצר עב"ז להפסקת הנבואה והתחלת תשביע מוצעים הסברים שונים. לפי כמה מקומות בכתבי ר' צדוק השרש הסיבתי של המעבר מנבואה לחכמה הוא ביטול יצר הרע של עב"ז. ביטול

זה הוא הגורם להפסקת הנבואה, וזו הסיבה לצמיחת חכמת התשבי"ע. במקומות אחרים הוא מבאר שהשורש הסיבתי של המעבר הוא החשק העצום של ישראל להשגות גבוהות בתורה. חשק זה הוא שהמשיך גילויי הארות חכמה, וחייב בהכרח את הפסקת הנבואה. במקום אחר בכתביו מבואר שביטול היצר הוא עצמו כפיית הקב"ה לגילוי סודות התורה, שהוא יסוד לריבוי התשבי"ע בבית שני. ניתן להציע הסבר הרמוניסטי, לפיו ביטול יצר עב"ז מעצים את יצר התאוה, שמכוחו בא גם החשק להשגות נעלות בתורה, ומכח חשק זה נצרכה הפסקת הנבואה כדי לאפשר השגתן. אולם נראה יותר לראות את מכלול התפיסה כמעין שרשרת מעגלית המקשרת בין ביטול יצר עב"ז – ביטול כח 'הכרת הנוכח' - הפסקת הנבואה - הגברת יצר התאוה - הגברת החשק לתורה - התחזקות בהשגת חכמת התשבי"ע. לפי ר' צדוק כל החוליות בשרשרת סמוכות בזמן, ויש קשרי גומלין של השפעה הדדית ביניהן. במקומות שונים 'חותך' ר' צדוק את השרשרת בנקודות שונות, ומתקבלים ביאורים מכיוונים שונים של קשרים אלו. מלבד מערכת זו, יש במקום אחד בכתביו ר' צדוק הסבר יחודי שונה להפסקת הנבואה, המבוסס על תפיסה 'כמותית' של הנבואה, ונדון בפני עצמו.

חלק רחב מן הפרק מוקדש לבירור יסודות בהקבלות שבין ישראל לאומות בהקשר של הפסקת הנבואה וצמיחת תשבי"ע. התפיסה הבסיסית היא של הקבלה בין המעבר מנבואה לחכמת התשבי"ע בישראל, לבין המעבר מדומיננטיות של מגיה וכוחות לא רציונליים לחכמה רציונלית באומות. בתוך מרחב ההסברים המוצעים עולים כיוונים שונים לגבי האופן הספציפי של ההקבלה ולגבי כיוונה. בכל המקרים נשמרת התפיסה הבסיסית שמקור ההתפתחויות בחכמת האומות הוא מהשפעה אלוקית כללית לעולם, ובמובן זה הכיוון הסיבתי הוא תמיד מן הקדושה החוצה. עם זאת, בפרוט, יש בכתביו ר' צדוק ביטוי לשני כיוונים. לפי האחד, כל מה שיש בחכמת האומות הוא תוצאה של התפתחויות בחכמת התורה, ואילו לפי האחר, יש התפתחויות באומות הקודמות להתפתחויות מקבילות בישראל. חכמת התשבי"ע מתפתחת גם על ידי בירור נייק מחכמת האומות. מקור הניצוצות הוא בקדושה, אולם מאחר ש'הקליפה קודמת לפרי', הם התפתחו קודם אצל האומות, וכדי להביאם למימוש בגילוי יש לחזור ולהוציאם מתוך חכמת האומות. בכתביו ר' צדוק יש יחס 'התחלת תשבי"ע' לזמנים ולאישים שונים, ופירוטים שונים של ההקבלה בין התפתחויות בישראל ובאומות, הכוללים גם פירוט באופנים שונים של יותר משני שלבים, כאשר התמקדותו היא בהיסטוריוסופיה שעד התקופה ההלניסטית. מוצג ניתוח של נקודות מרכזיות מתוך מרחב הביאורים בנושאים אלו.

הצגת המערכת המסועפת של הקבלות בין חכמת התורה לחכמת האומות מתחדדת את הצורך באיפיון האבחנה ביניהם. ניתוח דברי ר' צדוק במקומות שונים מראה מעבר מהדגשת הפער ביניהם בתכנים, עד לקבלת תפיסה של שיתוף בתכנים, והעמדת האבחנה ביניהם על רובד ה'לב'.

אחד האופנים החשובים של צמיחת תשבי"ע הוא על ידי העלאת ניצוצות מתוך האומות, וחלק נוסף מוקדש לבירור המשמעות והאופנים של תהליך זה, תוך הצגת הסברים מקוריים של ר' צדוק בעניין זה. בפרק זה נותחו בנפרד ההקבלה של התפתחויות בישראל להתפתחויות במקום היצרים בנפש, מחד, ולהתפתחויות באומות העולם, מאידך. בסיומו מופנית תשומת הלב לקשרים שבין שני השדות השונים. הזיקה בין עולם הנפש הפנימי לעולם החיצוני מבוססת על שימוש במקורות מדרשיים וקבליים המדגישים את ההקבלה והקשר שבין היצרים לבין אומות העולם.

לאורך הפרק הובאו הערות השוואתיות למקורות רלבנטיים. בסופו מוצגת השוואה מפורטת יותר לנצי"ב מוולוז'ין, ומצוינות בקצרה השפעות דברי ר' צדוק בעניינים אלו על הוגים שאחריו.

הפרק הששי עוסק בבירור היישום הספציפי של היחס בין נבואה לחכמה לגבי תפיסת השגת האר"י. בעניין השגת האר"י משמשות בכתביו ר' צדוק שתי תפיסות. האחת מבחינה בין השגת הנבואה של משה והנביאים לבין השגת החכמה של החכמים המיוחסת גם לאר"י. על יסוד זה מוסברת השגת האר"י בעולמות עליונים כביטוי למעלת השגת החכמה על השגת הנבואה. האחרת רואה בהשגות האר"י השגות בבחינת נבואה. הפרק עוסק בהצגת כפילות זו, על רקע תפיסות שונות, ובבירור משמעותה. האפשרויות לבאר את הכפילות כהתפתחות בהגותו, מחד, והאפשרות לראותה כדוגמא נוספת לתפיסת 'אחדות

הפכים, מאידך, נדחות. ההבדלים בין שתי התפיסות מוצגים על רקע איפיון ההבדלים בין ההקשרים הרחבים של הספרים, וההבדלים בין ההקשרים הספציפיים של ההסברים השונים. בהמשך מוצע לקרוא את דברי ר' צדוק לגבי השגת האר"י על רקע מקורות קבליים שונים שהכיר, ובעיקר על רקע דברים של רש"י מלאדי ופיתוח נרחב של הצמח צדק, המציג טיפולוגיה של שלוש קטגוריות. ניתוח דבריו השונים של ר' צדוק לאור אבחנות אלו, והשוואת גישתו לזו של הצמח צדק, מעלה תובנות נוספות לגבי דבריו על השגת האר"י, כסוג יחודי של השגת חכמה, הכוללת בחינות נבואיות. דבריו השונים של ר' צדוק על השגת האר"י כחכמה או כנבואה, מתבארים כהדגשת בחינות שונות של השגה זו, מתוך הקשרים שונים. לפי הבנה זו תפיסת השגת האר"י כהשגת חכמה, ומעלת 'חכם עדיף מנביא', חלים בעיקר לגבי דבריו על עולמות עליונים. עם זאת, השגת האר"י נתפסת גם כהשגה יחודית, דוגמת ראייה נבואית, המובחנת מהשגות של מקובלים שלא זכו לאותה 'ראייה'. השגה זו כוללת בחינות 'נבואיות' של קירבה וינוכחות מלאה במקום ההשגה. בחינות אלו מתממשות במלואן בהשגה בעולמות הנמוכים, ומתוך כך משפיעות גם על אופן ההשגה השכלית בעולמות עליונים יותר, השונה מהשגת חכמים ומקובלים שלא זכו לאותה השגה.

החלק השלישי מוקדש לבירור תפיסת המחלוקת בתשבי"ע. בכתבי ר' צדוק יש דוגמא יחודית לפיתוח רחב ועשיר של מודלים שונים לשורשי המחלוקת בתשבי"ע. מודלים אלו משמשים בפני עצמם, ובסינתזות שונות יתדו. מטרת הפרק השביעי, שורשי המחלוקת, היא איפיון וניתוח המודלים השונים על רקע כלל הגותו של ר' צדוק, תוך התייחסות לדעות רלבנטיות אחרות בפילוסופיה של ההלכה.

המודל התיאוצנטרי מדגיש את מקור ריבוי הדעות בריבוי שבחכמה האלוקית. מודל זה מבוסס על תפיסת רובד של אמת פלורליסטית, של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', שלמעלה מרובד האמת המוניסטית. נדונים ביטויים שונים של מודל זה, ובתוכם פרוש מחודש של ר' צדוק ל'לא בשמים היא', כ'מעל השמים', כך שקביעה זו, הידועה כעקרון של העמדה הקונסטרוקטיביסטית, המשמש לציון הניתוק בין הפעילות ההלכתית האנושית לבין התערבות אלוקית, הופכת לביטוי למקור האלוקי של חידושי תשבי"ע. במונחים אחרים שייך הריבוי של הדעות המנוגדות לרובד המחשבה האלוקית, המשתלשלת לרובד המחשבה האנושית, בעוד שברובד הדיבור האלוקי והאנושי, יש מקום לאמת יחידה בלבד. חידוש נוסף של ר' צדוק הוא כי מעקרון הסימטריה של 'זה לעומת זה', עם תפיסת החידוש כארוע קוסמי, נובעת המסקנה הרדיקלית שעצם הוצאתו לגילוי של חידוש בתורה, מחייב גם גילוי של ניגודו, בדעה החולקת.

מודל אי היקבעות התשבי"ע מדגיש את מקור ריבוי הדעות בריבוי שבתשבי"ע עצמה. מודל זה מופיע בשתי וריאציות: א. 'לא חתוכה'. ב. 'לא ברורה'. הראשונה מתייחסת למישור האונטולוגי. יש אי היקבעות בתשבי"ע עצמה, ומכאן הכח שניתן לחכמים לקבוע אותה. השנייה מתייחסת בעיקר למישור האפיסטמולוגי. אופן ההכרה של התשבי"ע מאופיין בחוסר ברירות חד משמעית, ומכאן הבסיס לאפשרות ולגיטימיות לכך שחכמים שונים יגיעו להשגות שונות. לטענות כשלעצמן יש מקורות רחבים, אולם גם כאן מציע ר' צדוק פרשנות רדיקלית מחודשת בדרשה מורכבת בה מועמדת אי היקבעות התשבי"ע כיסוד ליכולת הנתונה לחכמים להטותה לפי רצון לבם, כאשר עצם היכולת להטיה זו נחשבת לימתנה שקבלו ישראל מאדום.

המודל האנתרופוצנטרי מדגיש את האינדיבידואליות האנושית כמקור לריבוי הדעות. מלבד יסודות האינדיבידואליזם, מבוסס מודל זה על תפיסה היררכית של 'דרגות אמת' שונות. בכתבי ר' צדוק מצויים פיתוחים שונים של המודל האנתרופוצנטרי בשילוב יסודות של אי היקבעות התשבי"ע במישור האונטולוגי, בצרוף לדגם המצוות כרפואות, תוך הדגשת האינדיבידואליות במבנה הנפש וצרכיה; של אי היקבעות התשבי"ע במישור האפיסטמולוגי, תוך הדגשת השונות הבין-אישית באופני ההשגה; של המודל התיאוצנטרי; ושל תפיסת ההתגלות המתמשכת.

חלקו האחרון של הפרק דן בהשוואה בין המודלים, ביחסים ביניהם ובמשמעויותיהם, תוך הדגשת היחס בין התפיסה הסימטרית לבין התפיסה ההיררכית.

הפרק השמיני עוסק בבירור מעמד הדעה הדחוייה וגבולותיה. על רקע סקירת גישות שונות לדעה

הדחיה, נבחנים אופנים שונים של התיחסות לדעות הדחיות בכתבי ר' צדוק. אצל ר' צדוק, כמו בגישות פלורליסטיות או הרמוניסטיות אחרות, יש משקל ניכר ליחוס ערך עצמי לדעה הדחיה, אולם, עם זאת, יש בכתביו גם התיחסות לערך אינסטרומנטלי שלה. הוא מתייחס לשני אופנים של ערך מסוג זה. באחד היא מהוה אמצעי דידיקטי לעורר חידושי תורה כשלעצמם, ללא כל מטרה להגיע דוקא לחידוש הנפסק להלכה, ובאחר היא מהוה אמצעי להגיע ל'אמת', כאשר יש באותו הקשר הנחה מובלעת שה'אמת' היא הדעה שהתקבלה. עיקר ערכן של הדעות הדחיות הוא ערכן העצמי. אופן בסיסי של יחוס ערך עצמי לדעות אלו הוא בקביעה שהן 'אמת'. כיסוד לקביעה זו נבחן מקומו של העקרון הפרשני שכל מה שנזכר בתורה, גם כציטוט של דיבור, נחשב ל'אמת', והרחבתו לטענה שכל מה שנזכר בתלמוד, כולל הדעות הדחיות, נחשב ל'אמת'. בהמשך מוצגות משמעויות שונות ל'אמת' של הדעה הדחיה. מקום יחודי יש לקבוצת דעות הדחיות להלכה, מחמת היותן שייכות לתפיסת היחוד הגמור שלעתיד לבוא, שאינה מתאימה להנהגת העולם הזה. לחכמים שונים מיוחסות, במידות שונות, השגות של אותו יחוד, ודעותיהם, שנדחו להלכה, נחשבות לגבוהות מיכולת ההנהגה בעולם הזה. הדיון במעלתן של דעות אלו כולל עיון במשמעות הדברים לגבי שאלת נצחיות התורה או שינויה לעתיד לבוא.

בירור חשוב נוסף החותם את הפרק, הוא בשאלת הקריטריונים לתייחוס בין דעות דחיות הנחשבות ל'תורה', ואף לבעלות מעלה יתירה, לבין דעות דחיות הנחשבות מחוץ לתחום ה'תורה'. הקריטריונים לקבלת דעה דחיה כוללים דרישות לגבי התוכן, כגון מחויבות לדברי חז"ל, לעקרונות יסוד הגותיים ולמנהג ישראל, ודרישות לגבי האומר וטוהר כוונתו. לגבי הסוג השני של דרישות מצויים בכתבי ר' צדוק שני כיוונים מנוגדים. מחד, דרגתו של האדם, מטרותיו ויגיעותיו הם בעלי מקום מרכזי לקביעת מעמד דבריו כ'דברי תורה', ומאידך, יש בדברי ר' צדוק כיוון הנותן מקום להפקעה גמורה של הקשר בין האדם לבין דברי התורה הנאמרים על ידו ומעמדם. כפילות זו היא ביטוי לכפילות רחבה יותר בעניין מקום הכוונה. בחינות נוספות של כפילות זו נדונות בהמשך עבודה זו בפרק התשיעי.

החלק הרביעי מוקדש לבירור מקומה של התשביע בהקשרים של כח פעולה. הפרק התשיעי מוקדש לבירור יסודי כרקע לנושא זה – שאלת מקום הלב בפעולות הדיבור. התשביע והתפילה הם ה'קולות' המרכזיים של ישראל, והם נחשבים לבעלי כח פעולה בעולם הזה, בעולמות עליונים, ובנפש האדם. במקומות רבים, ובתוכם גם בהקשרים של פעולות דיבור מגיות, מדגיש ר' צדוק את תפיסת כח הפעולה בדיבור ככח השייך דוקא לדיבור שמתוך הלב. כח הפעולה הוא מתוך כך שיהקב"ה לבן של ישראל, וכח החיות של האדם, שבלבו, הוא בעצם הכח האלוקי שבקרבנו. מוקד כח הפעולה של הדיבור מועמד על תיות הלב, והכוונה שבדיבורו.

על רקע מקומו המרכזי של יסוד זה, תמוה למצוא שיש בכתבי ר' צדוק מקום נרחב גם לכח פעולה של דיבור שאינו מתוך הלב. המשך הפרק בוחן שני אופנים מרכזיים של כח פעולה כזה. האחד הוא כח הפעולה הרפלקסיבי של דיבור חיצוני, שאינו מתוך הלב, החוזר ופועל בנפש המדבר. אופן אחר, רחב יותר, הוא דיבור שבבחינת 'שיחה', שאין בה כוונת הלב. עיקר מעלת ה'שיחה' מיוחסת לדרגה העליונה של תלמידי חכמים, שמכח מהותם, גם שיחתם, שמן השפה ולחוץ, ללא כוונת הלב, נחשבת תורה, והיא בעלת כח פעולה. אולם ר' צדוק מרחיב, ובמובנים מסוימים, הוא מייחס דרגה זו לכל ישראל.

קיומם של שני הכיוונים המנוגדים – הדגשת מקומה ההכרחי של כוונת הלב בפעולות דיבור, מחד, והדגשת כח הפעולה של מעשה הדיבור כשלעצמו, גם ללא כוונת הלב, מאידך, טעון עיון נוסף. בעיון זה מתברר הקשר מעניין לנושא שנדון לעיל – תפיסת הרבדים הכפולים של המציאות. קיום הרובד החיצוני הגלוי, שמצד הבחירה והקיום הנפרד של הנבראים, ומעבר לו, קיום רובד עומק סמוי, שמצד הידיעה והיחוד הגמור, הוא יסוד מרכזי בהגותו של ר' צדוק. מצד הבחירה, מה שבידי אדם הוא רק 'יראת שמים', ועיקר העבודה היא כוונת הלב. לענייננו כאן, הדגשת המקום ההכרחי של כוונת הלב, שייכת לרובד החיצוני הגלוי של הבחירה. לעומת זאת, מבחינת הרובד הפנימי הסמוי, הנקודה הפנימית שבלב כל ישראל מקושרת לקב"ה, ומצד זה, גם ללא כוונה מודעת, קיימת כוונה פנימית, גם אם היא סמויה מן האדם עצמו. לכן, דוקא מצד רובד העומק הסמוי, גם מעשה דיבור ללא כוונת הלב במודע, נחשב לבעל ערך ובעל

כח פעולה, באשר מצטרפת אליו הכוונה הסמויה מצד נקודת הלב הפנימית. כך, הדיון בשאלת היחס בין דיבור עם כוונת הלב לבין דיבור ללא כוונת הלב, מועבר לדיון בשאלת היחס בין דיבור עם כוונת הלב המודעת לבין דיבור ללא כוונה מודעת. במילים אחרות, משאלת הדגשת הכוונה הפנימית לעומת הדגשת המעשה החיצוני, לשאלת הדגשת הכוונה הפנימית המודעת לעומת הדגשת הכוונה הפנימית עוד יותר הלא מודעת, או מדיון ביחס בין מגמת הפנמה למגמת החצנה, לדיון ביחס בין הפנמה 'מסדר ראשון' להפנמה 'מסדר שני'. המגמה הכללית של ההפנמה נשמרת מתוך שני האגפים, של הדגשת מקום כוונת הלב בדיבור, מחד, ושל הערכת מקום הדיבור ללא כוונה מודעת זו, מאידך.

הפרק העשירי, המרכזי בחלק זה, מוקדש לבירור נושא כח הפעולה על ידי תשב"ע, והשוואתו לכח הפעולה על ידי תפילה. הכח שניתן לחכמי התשב"ע, הוא כח מכונן הן בתורה עצמה, והן במציאות ובהנהגה בעולם. ר' צדוק מרבה להתייחס לכח מכונן זה. נדונות התבטאויות קיצוניות שלו בנושא זה, ודוגמאות לפרשנות ולפסיקה תכליתית המכוונות לפעול בעולם. חלק נוסף של הפרק דן בנושא קרוב של שורשיו ומקומו של כח הניצוח והחוצפה כלפי שמיא בהגותו של ר' צדוק.

בהמשך הפרק נבחן מקומו של כח הפעולה של התפילה, ובמיוחד יחסי הגומלין שבין תורה לתפילה במובן של מקומו של כח הפעולה של תפילה בתורה, ושל כח הפעולה של תורה בתפילה. מחד, יש כח פעולה נרחב לתפילה בכלל, ולתפילה ככח פעולה הן להמשכת תורה, והן לפסיקת הדין. מאידך, יש רדוקציה מסוימת של כח התפילה לכח התורה, הנחשב ליסוד כוחו.

חלק מרכזי של הפרק עוסק בהשוואה ישירה בין כח הפעולה של תורה לכח הפעולה של תפילה. הדיון נעשה מתוך תשומת לב למקום המרכזי של יחסי תפילה-תורה בהקשר של חסידים-מתנגדים. נפרש מרחב עשיר של פירושים של ר' צדוק לאיפיון התפילה לעומת התורה כ'חיי שעה' לעומת 'חיי עולם', שמשותפת להם הדגשת המוגבלות שביחיי שעה של התפילה, לעומת 'חיי עולם' של התורה. האבחנה בין 'חיי שעה' ל'חיי עולם' שייכת ביסודה לשדה זמן, ומתפרטת לאבחנות שונות השייכות לשדה זה, כגון בין ארעיות לקביעות, בין זמניות לנצחיות, בין השתנות דינמית לנצחיות סטטית, ואף בין חיות העולם הזה לחיות העולם הבא. הדברים מורחבים גם לשדות אחרים, ומתקשרים גם לאבחנות בין המשכה ממקום מוגבל להמשכה ממקום גבוה שמעבר לגבולות אלו. התמונה הכללית העולה מתוך הדברים היא תפיסה של התפילה כבעלת כח פעולה חשוב, אך מוגבל במגוון משמעויות, לעומת התורה, שכח הפעולה שלה במהותה חזק יותר, ומגיע אל מעבר לאותן מגבלות.

מלבד ההשוואה בין תורה לתפילה ככח פעולה במציאות החיצונית, נבחנת ההשוואה ביניהן גם לגבי פעולתן במציאות הנפשית הפנימית, כנגד יצר הרע. בהקשרים אלו יש מקום משמעותי הן לתורה והן לתפילה. במקומות רבים בכתבי ר' צדוק ניתן למצוא דגש על כוחה ובלעדיותה של התורה לעניין זה, במקומות אחרים הוא מדגיש את מעלת התפילה, או מציג ארגון של פעולת התורה ופעולת התפילה כשייכים לשלבים ולאופני פעולה שונים.

התפילה היא בעלת זיקה חזקה לנבואה, ולקראת סוף הפרק נדונה השוואה נוספת בין היחס תשב"ע-נבואה, שנדון לעיל בחלק השני, לבין היחס תשב"ע-תפילה שנדון בפרק זה. הקביעה ההיררכית של 'חכם עדיף מנביא', מקבילה להעצמת מקום התורה לעומת התפילה. הקבלה זו מפורטת במקומות שונים בהקשר של מעלת החשק הבלתי מוגבל על המימוש המוגבל; מעלת הדביקות המתמדת על ידי התורה על הדביקות האקסטטית הזמנית של נבואה או תפילה; מעלת הזיקה לעולמות עליונים יותר של תורה לעומת התפילה או הנבואה. הקבלות נוספות מצויות בזיקה החזקה שבין נבואה ותפילה לטהרת הגוף והתגברות על היצר, לעומת מקום התורה גם כשהאדם נתון בתאוות גופניות; ובזיקה החזקה שבין התורה למח ובין הנבואה והתפילה ללב.

אולם לצד אנלוגיות אלו בין מקומן של הנבואה ושל התפילה לעומת התורה, יש הבדלים משמעותיים ביניהן. בגישתו הכללית של ר' צדוק, לצד אינטגרציה חזקה של יסודות נבואיים מסוימים בתשב"ע, יש דחיה כללית חזקה של הנבואה מפני חכמת התשב"ע. לעומת זאת, התפילה עומדת במלוא עוצמתה גם כשמודגשת מעלת התורה. במקומות רבים מובאים תורה ותפילה יחדו כיסודות עבודת ה'. ר' צדוק מדגיש

גם יסודות ספציפיים המשותפים לתורה ולתפילה, דוגמת צמיחתן מתוך החסרון ומקום הלב בשתייהן. התורה, ובעיקר התשב"ע, תופסת מקום נרחב ומרכזי בכתבי ר' צדוק, לעומת מקום מוגבל יותר המוקדש לנבואה ולתפילה. אולם לעומת הנבואה, הנדונה בעיקר בהקשרים השוואתיים לתשב"ע, התפילה תופסת מקום נרחב יותר, ונדונה הן בהשוואה לתורה והן בפני עצמה.

הבדלים חשובים נוספים בין התפילה לנבואה לעניין השוואתן עם תורה עולים בהקשרים של אבחנה בין תשב"כ לתשב"ע. בהקשרים אלו הנבואה שייכת תמיד לצד התשב"כ, ושתייהן יחד עומדות לעומת התשב"ע. לעומת זאת, התפילה שייכת לצד התשב"ע, תוך הדגשת המשותף לשתייהן לעומת תשב"כ. ר' צדוק מפתח בהרחבה יסודות המשותפים לתפילה ולתשב"ע, ביניהם זיהוי כל אחת מהן עם דמותו של דוד המלך ועם ספירת המלכות ואיפיוניה המרכזיים, כגון חושך והעלם האחדות האלוקית; הדגשת יחוס החסרון לעומת המעלה לתשב"ע לעומת תשב"כ, ולתפילה לעומת תורה; יחוס הצורך ביגיעה לתפילה ולתשב"ע, בניגוד לתשב"כ; רגישותן הרבה של התשב"ע ושל התפילה לשינויים בזמן; העמדת כל אחת מהן כ'קלא דהדרא' (קול חוזר); ועוד.

מלבד הדגשת יחסי הגומלין בין תורה לתפילה, התלות ההדדית ביניהן וההכרח בשתייהן, לצד הדגשת מעלת התורה, יש בכתבי ר' צדוק העמדה של התורה והתפילה כביטוי לשני הפכים או ניגודים. לאחר חידוד האבחנה והניגוד שביניהן, הוא חוזר ומאחד אותן יחדו. אחדות הפכים זו, שהיא חלק ממבנה מחשבתי מרכזי בכתביו, היא ביטוי ליחוד שהוא תכלית הבריאה ועבודת ה'. הפרק חותם בנייתו כמה אופנים של אחדות הפכים זו של תורה ותפילה.

הפרק האחד-עשר יחודי בתוך עבודה זו, בכך שכאן במיוחד, מעבר לניתוח הגותו של ר' צדוק בנושא קונקרטי, יש קריאה של דבריו מתוך יחוס משקל משמעותי לביוגרפיה שלו, ובעיקר להיותו חשוך בנים. ר' צדוק מתייחס לענייני הולדת בנים ופקידת עקרים במקומות רבים בכתביו בכל התקופות. הפער בין עיסוק מועט, יחסית, בענייני 'מזוני' ו'חיי', לבין העיסוק הרב בענייני 'בני' בולט בכלל כתביו של ר' צדוק. בפרק הקודם נדון בהרחבה כח הפעולה על ידי תשב"ע, תוך התייחסות לדברי ר' צדוק כשפה תיאורית, וניתוח מושגי של עיקרי טענותיו. טענה מרכזית של פרק זה היא כי בדברי ר' צדוק על כח פעולה של תשב"ע להולדת בנים, יש, מלבד הרובד התיאורי, גם רובד פרפורמטיבי מובהק. עצם הכתיבה האינטנסיבית של חידושי תורה בנושא זה, מכוונת, מעבר למשמעויותיה הדתיות, המיסטיות והפסיכולוגיות, גם להיות פעולה פרפורמטיבית בעולם, להמשכת שפע להולדת בנים.

מרכזיותה של התשוקה לבנים מבוטאת גם בהדגשת מקומה של התפילה ועניינים נוספים כבעלי כח פעולה לעניין זה. מקומם המרכזי של חידושי תשב"ע להולדת בנים מנותח על רקע בירור דברי ר' צדוק על כח הפעולה של תפילה, של זמנים יחודיים ושל מצוות מסוימות לעניין הולדת בנים. בירור חשוב נוסף ברקע הדברים שייך להחלת האבחנה בין מידות יוסף ויהודה, רחל ולאה, צדיק ובעל תשובה, צמצום והתפשטות. אבחנה זו תופסת מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק, הממשיך ומפתח את יסודות האבחנה של רבו, בעל *מי השילוח*. בפרק זה נבחנות התבטאויות שונות של ר' צדוק, המייחס, במקומות שונים, את כח הפעולה להולדת בנים, הן למידת צדיק ולהן למידת בעל תשובה, או, בניסוח רדיקלי, הן למצוות והן לעבירות.

מוקדו של הפרק הוא בבירור כח הפעולה של תשב"ע לעניין הולדת בנים. המעלה הכללית של תורה לעומת תפילה, כ'חיי עולם' לעומת 'חיי שעה', שנותחה בפרק הקודם, מקבלת משמעות יחודית לעניין כח הפעולה להולדת בנים, הנחשב ל'חיי עולם', ולכן שייך דוקא לתורה ולא ל'חיי שעה' של התפילה.

מקומה היחודי של תשב"ע לעניין זה מתברר מתוך ניתוח התפתחות תפיסת העקרות בכתבי ר' צדוק. התפיסה הבסיסית של הולדה כסדר הטבעי שקבע ה', ושל התריגה מסדר זה בעקרות כעונש בכלל, ועל הוצאת זרע לבטלה בפרט, מקבלת משמעות יחודית בכתביו המאוחרים בהעמדת העקרות כעונש על חטא ספציפי של 'ביאת ארמית'. בסוף *מוקד עקרים*, המוקדש לבירור נושא העקרות, מורחבים הדברים לתחום אחר, ו'אביזרייהו דבועל ארמית' משמש כסמל לחשק ואהבה לחכמת האומות ונימוסייהם. העקרות הגברית מועמדת כעונש על משיכה זו, והתיקון לכך הוא דוקא על ידי תשב"ע, היחודית לישראל,

שכנגד חכמת האומות, שהיא 'גילוי הנעלם', המגלה שפגם זה בישראל של משיכה לאומות אינו אלא למראית עין. יוצא ששיאו של בירור רחב ועמוק בעניין העקרונות הוא בהעמדתה בזיקה חזקה לנושא אחר שר' צדוק התמודד עמו, היחס לחכמת האומות, מחד, ולמקומה של היחודי של התשבי"ע, כתיקון, מאידך. מוקד חשוב נוסף בקשר שבין תשבי"ע להולדת בנים הוא במקומם של חידושי תשבי"ע. ר' צדוק מפתח בהרחבה את הקשר הסיבתי בין 'הולדה' ופוריות בחידושי תשבי"ע, לבין הולדת בנים. הוא מרחיב את הקביעה הקבלית הידועה כי נפשות דור המדבר הם כנגד אותיות בתשבי"כ, ומעמיד את נפשות שאר הדורות כנגד חידושי התשבי"ע המתחדשים במשך הדורות. הפעולה של יצירה וחידוש בתשבי"ע היא הפעולה המרכזית להולדת בנים. קשר זה מפותח ומורחב מכיוונים רבים, ביניהם הקשר המדרשי בין כח השיחה של תלמיד חכם 'להתיר פה אלמים' ו'להתיר פה עקרונות'; הקשר מספר יצירה בין 'ברית הלשון' ל'ברית המעור'; הקשר הקבלי בין ספירות החכמה והדעת לספירת היסוד; הקשר, מצירוף שני מקורות תלמודיים, בין 'מכשול' כהוצאת זרע לבטלה, לבין 'מכשלה' כטעות בדברי תורה; והקשר הכללי בין פריה ורביה רוחנית בתורה לפריה ורביה גשמית בבנים. לכן לפעולה של חידוש בתשבי"ע יש משמעות חשובה כפעולה להולדת בנים.

חידושי תשבי"ע יכולים להיות בכתב או בעל פה, ור' צדוק מדבר על כח הפעולה של שניהם, אולם בתוך הדברים יש מקום יחודי לפעולה של כתיבת חידושי תשבי"ע. ר' צדוק ממשיך כיוון קבלי המקשר בין כתב לספירת היסוד, ומעמיד בהרחבה את פעולת הכתיבה של חידושי תשבי"ע כתיקון להוצאת זרע לבטלה, מחד, וכבעל כח פעולה להולדת בנים, מאידך. כתיבת האדם למטה, מעוררת כתיבה למעלה, שמשמעותה – היוצרות נפשות. ההיתר לכתיבת תשבי"ע מצורף לתפיסת החידוש היחודי לכל אדם, ומורחב, בהמשך למקורות קודמים, לחיוב לכל אדם לכתוב את חידושי התשבי"ע שלו. מצות כתיבת ספר תורה, שהורחבה על ידי ה'דא"ש והטור לכתיבת טקסטים קנוניים של תשבי"ע, מורחבת עוד על ידי ר' צדוק למצוה לכתוב כל חידושי תשבי"ע. במהלך דרשני מורכב מקשר ר' צדוק בין המצוה הראשונה בתורה, פרו ורבו, לבין מצוה האחרונה בתורה, כתיבת ספר תורה, במשמעותה המורחבת ככתיבת חידושי תשבי"ע. המבנה הבסיסי של 'עוץ סופן בתחילתן', מוחל כאן בהעמדת המצוה האחרונה, של כתיבת תורה, כפעולת לאפשר המצוה הראשונה, של הולדה. מקומה של מצות הכתיבה בתשבי"ע (סימן ע"ר בטור ובשו"ע) נדרשת כסימן לתיקון היסוד (תיקון חטאו של ער בהוצאת זרע לבטלה) על ידי פעולת הכתיבה. הדיון במקומה של כתיבת חידושי תשבי"ע מסתיים בהתייחסות לדברי ר' צדוק על הקושי במעבר מן הלב אל המעשה, מן הכח אל המימוש בפועל, תוך הדגשת קשר נוסף בין כתיבת חידושי תשבי"ע לבין הולדת הבנים כפעולות שיש בהן מימוש ביגמר המעשה'.

החלק האחרון של הפרק מבוסס על הקביעה של ר' צדוק כי השפע הנמשך על ידי חידושי תורה הוא בעל זיקה הדוקה לתכני אותם חידושים. על יסוד זה מוצע לקרוא את העיסוק הרב של ר' צדוק בענייני עקרונות והולדה לא רק כביטוי למקומם החשוב של נושאים אלו בנפשו, אלא גם כפעולה בעלת כוונה פרפורמטיבית ברורה לפעול בכח חידושי תשבי"ע אלו להולדת בנים. הצעה זו מקבלת אישוש נוסף מתוך תשומת לב לפרטים בכתיבה של פוקד עקרים. יוצא כי יש מקום לקרוא את דיוניו הרבים של ר' צדוק בכח הפעולה והמשכת שפע על ידי תשבי"ע להולדת בנים, על רקע מצוקת העקרונות האישית שלו, בשני מישורים: במישור התיאורי של מובנם של הרעיונות המפותחים, ובמישור הביצועי של משמעותם כסוג אקט פרפורמטיבי של 'פעולות כתיבה'. התפיסה של כח פעולה והמשכת שפע על ידי התורה, הן בכללות, והן לעניין הולדה בפרט, מוכרת ממקורות שונים. יתודם של כתבי ר' צדוק בעניין זה הוא בהיותם דוגמא יחודית בהיקף, בעומק ובעצם המאמץ המרוכז ליצירת חידושי תורה בהקשרים הרלבנטיים, שיש בהם גם כוונה פרפורמטיבית לפעול בעניין זה.

החלק החמישי של העבודה מוקדש לבירור יסודות בתפיסת הפרשנות של ר' צדוק, והעמדתם בתוך הקשרים רחבים בהגותו. ר' צדוק מתייחס במקומות רבים לנושאים בפרשנות, תוך ניסוח עקרונות פרשניים וישומם. חלקם נדונו במחקרים אחרים ובתוך פרקים אחרים בעבודה זו. בפרק זה מוצגות הארות חדשות לגבי עקרונות שנדונו, וכן עקרונות נוספים. מלבד הצגה וניתוח של יסודות פרשניים, טענה

מרכזית בפרק השנים-עשר היא כי יש זיקה חזקה בין המישור התיאולוגי לבין המישור ההרמנויטי בהגותו של ר' צדוק. לכן הבנת העקרונות ההרמנויטיים מתעשרת מתוך העמדתם בהקשר של העקרונות התיאולוגיים. האונטולוגיה, בתוך תפיסה אימננטית חזקה, היא בעלת זיקה לתיאולוגיה, מאחר שתפיסת הישויות בעולם כרוכה בתפיסה התיאולוגית של האחדות האלוקית בעולם. מוקדו של פרק זה בבחינת כמה עקרונות הרמנויטיים בכתבי ר' צדוק, ובהצבעה על ההתאמה בינם לבין יסודות בתפיסת התיאולוגיה והאונטולוגיה שלו.

טענת התאמה זו מקבלת מימד נוסף על רקע מקומה של תפיסת העולם כספר אלוקי. לפי הקריאה המוצעת, מבטאת תפיסה זו אינטואיציה מרכזית של ר' צדוק, הקיימת ברקע הדברים גם כאשר אין הוא מתייחס אליה במפורש. אינטואיציה זו הופכת, מחד, את העולם כולו ל'טקסט', שהגישות הפרשניות מורחבות ומוחלות עליו. ומאידך, מחילה על פרשנות טקסטית עקרונות שיסודם בתפיסה האונטולוגית-תיאולוגית של 'העולם'. תשומת לב להקבלות ולמעברים בין פרשנות ארועים בעולם לבין פרשנות טקסטית של תשב"ע היא בעלת חשיבות רבה להבנת הגישה הפרשנית של ר' צדוק לטקסט ולעולם גם יחד.

תפיסת האימננטיה האלוקית בעולם ובטקסט התורני עומדת ביסוד התאמה מרכזית, המפורשת בדברי ר' צדוק. מדובר בהתאמה שבין התפיסה התיאולוגית שאין מקרה בעולם, לבין התפיסה ההרמנויטית שאין מקרה בטקסט. כל פרט, בעולם ובטקסט, טעון משמעות כמסר אלוקי. ניתוח יסודותיה של התאמה זו והשלכותיה לעניין כוונת המחבר ותגובת הקורא הן מוקד חשוב בפרק זה.

איפיוני העלם וגילוי ואופני יחוסם לתשב"כ ולתשב"ע, נדונים, בהמשך למחקר קודם, תוך הצבעה על הארות נוספות, דיון מפורט בדוגמאות פרשניות שלא נדונו, הצעת מסקנות נוספות, וביאור ההתאמה בין הכפילות באיפיוני העלם וגילוי במישור ההרמנויטי, לבין הכפילות בהם במישורי התיאולוגיה והאונטולוגיה.

התאמות נוספות בין המישורים השונים כוללות את ההתאמה בין התפיסה התיאולוגית של הריבוי החוזר ונכלל באחדות האלוקית, לבין התפיסה ההרמנויטית של רבדי הפרשנות השונים, ובפרט הסוד, החוזרים ונכללים באחדות של הפשט; התאמה בין מגמה כללית של הפנמה רעיונית לבין ביטויים פרשניים של מגמה זו; והתאמה בין עקרונות פרשניים שיש בהם יחוס משקל רב להתחלה ולסוף, לבין יסודות בתפיסת התיאולוגיה, האונטולוגיה וההיסטוריוסופיה, שיש בהם יחוס משקל רב להתחלה ולסוף.

העבודה נחתמת בהתייחסות קצרה לכמה הרהורים כלליים בעקבות העבודה. מרכזיותה של התשב"ע בהגותו של ר' צדוק היא חסרת תקדים הן בכמות העצומה של דיונים בענייני התשב"ע, הן במקומה האיכותי כנקודת המוקד העמוקה העומדת בשורש מרחב גדול של נושאים מגוונים, והן בעוצמה ובהעזה של תכני הדברים שר' צדוק מפתח בכתביו. על אף מודעותו לאיומים על סמכות התשב"ע מצד ההשכלה והרפורמה, והתיצבותו להגנה על התשב"ע בכמה מכתביו המוקדמים, עיקר הדיונים בכתביו החסידיים, ובתוכם אמירות חריפות על התשב"ע כאנושית, מחד, וכאלוקית, מאידך, חופשיים מהקשרים פולמוסיים או הגנתיים. עיקרו של העיסוק האינטנסיבי בתשב"ע מונע מבפנים, ומוקדיו המרכזיים אינם התמודדויות עם טענות מבחוץ אלא עם קיומם של קטבים מנוגדים בתוך העולם הפנימי.

מוקד מרכזי בדיונים בנושאי תשב"ע הוא התמודדות עם שאלות על ציר הקשר בין האדם לקב"ה, לגבי היחס בין שני הכיוונים שכונו בעבודה זו הבחינה הדטרמיניסטית והבחינה הקונסטרוקטיביסטית; בין תפיסת החכם כמדיום שדרכו נחשפת ההתגלות האלוקית המתמשכת, לבין תפיסתו כאינדיבידואל בעל כח מניע, יוצר ומכוון בתורה ובעולמות. בהקשרים רחבים יותר מתפרטים יחסי החכם-הקב"ה, ליחסים בין הקב"ה, ישראל, התורה, והעולם. מוצע לראות את הדיונים השונים המורכבים שהוצגו לאורך העבודה, כמעין 'משחק אורות' של הארות חלקיות על ארבעת מוקדים אלו. תפיסת היחוד השלמה במלואה אינה אפשרית בעולם הזה, אך בחינות שונות שלה ניתנות להארה חלקית. מתוך הארות שונות על ידי תנועות ה'זרקור' מתקבלות תמונות שונות, ואף מנוגדות, שהוצגו בביטויים השונים והמנוגדים בפרקי העבודה, היוצרים יחדו מערכת 'קומפלימנטרית' של ההשגה האפשרית.

הזיקה החזקה בין עמדותיו הכלליות הקבליות-חסידייות של ר' צדוק, בעיקר בנושאי תיאולוגיה, לבין

עמדותיו במגוון תחומים דוגמת הפילוסופיה של ההלכה, היסטוריוסופיה, הרמנויטיקה ועוד, חזרה ועלתה מתוך הניתוחים בפרקים השונים של העבודה. יש לכך השלכה מתודולוגית בהדגשת חשיבות המודעות לפרספקטיבה הרחבה של הגותו של ר' צדוק גם במחקרים הממוקדים בבירור עמדותיו בתחומים קונקרטיים.

בהתייחסות קצרה למקומה של הגותו של ר' צדוק בהקשר פוסט-מודרניסטי, מצויינת, מחד, רשימת איפיונים פוסט-מודרניסטיים בהגותו, שניתן לחלץ מתוך עבודה זו, אולם, מאידך, מודגש המקום המרכזי המכונן שיש בהגותו לתפיסת קיומה של ה'אמת' לאמיתו' המוחלטת של ה' אחד', כמו גם מקומם של יסודות נוספים, דוגמת העדר מקריות, ועצם קיומם של מטא-נרטיבים היסטוריוסופיים ואחרים, המציבים את הגותו בקוטב נגדי לפוסט-מודרניזם.

במהלך העבודה הסתבר שנושא התשביע בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין פורה מעבר למצופה. דיונים בבחינות נוספות של נושאים שעלו מתוך דברי ר' צדוק על התשביע חרגו מן המסגרת המורחבת שאושרה לעבודה זו, וחלקם יופיעו, אי"ה, במקומות אחרים. מלבד בירור דברי ר' צדוק על התשביע, יש מקום למחקר נוסף שיתמקד בניתוח שיטתי של כתביו ההלכתיים, תוך בירור שאלת היחס בין דברי ר' צדוק על התשביע, שבוררו בעבודה זו, לבין פעילותו כפי שהיא משתקפת בכתביו ההלכתיים.

העושר, העמקות והיחודיות שיש בכתבי ר' צדוק, יחד עם העניין ההולך וגובר בהגותו, מבטיחים שעבודה זו אינה חותמת את הנושא, אלא מהווה נדבך הפותח פתחים למחקר ועיון נוספים בנושא התשביע בכתבי ר' צדוק ובהגותו בכללותה.

מבוא

1. ר' צדוק, כתביו, ומצב המחקר

ר' צדוק הכהן מלובלין (1823-1900), הפך מיעילוי ליטאי לחסיד של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצא, ובשנותיו האחרונות היה לאדמו"ר. הוא היה פוסק הלכה והוגה עמוק, ששילב במשך כל חייו את הצד הלמדני, התלמודי וההלכתי, עם הצד ההגותי, הקבלי והחסידי. ר' צדוק היה פורה מאד בכתיבה, ו"ספריו הרבים בתסידות הם מן העמוקים שבספרות זו"¹. כל חייו סירב לאשר הדפסת כתביו, אך לפני מותו הביע רצונו שידפיסום². כתביו שנדפסו כוללים חמשה כרכים שרובם כתביו החסידיים, יחד עם כמה מכתביו ההלכתיים וכתבים הגותיים טרום-חסידיים; חמשה כרכים של פרי צדק, הכוללים בעיקר את דרשותיו לחסידיו; שו"ת על יורה דעה שרוכזו בשני כרכים של תפארת צבי; וכמה כתבים מוקדמים נוספים³. רשימת כתביו שלא נדפסו, ואבדו בשרפת גטו לובלין, כוללת ביאורים לזוהר, לויקרא רבה, לאיוב ולירמיהו, כתבים תלמודיים והלכתיים, קונטרסים על חכמת התכונה, האלגברא וההנדסה, ועוד⁴. כתביו כוללים הגות עשירה ויחודית במובנים רבים.

הביוגרפיה של ר' צדוק תוארה בספרות הגיוגרפית ובמחקר⁵. כמה נקודות מתוכה משמעותיות לניתוח בעבודה זו. השילוב באישיותו בין היותו איש הלכה ותלמוד, מחד, לבין היותו איש קבלה וחסידות עמוק, מתבטא גם בתוך כתביו החסידיים, בשילוב של מקורות תלמודיים והלכתיים יחד עם מקורות קבליים וחסידיים. המודעות להיותו למדן ופוסק, חשובה לקריאת דבריו הרבים על התשב"ע בכתביו החסידיים, כדברים שיש בהם, לצד ביטוי של אדמו"ר והוגה עמוק, גם רפלקסיה עצמית של איש הלכה.

במסעו הרחב להשגת היתר מאה רבנים לגירוש אשתו הראשונה, נפגש ר' צדוק עם גדולי התורה המתנגדים והחסידיים של דורו. אצל רבים מהם התעכב, התפלפל בתורה, ואף עיין בספריותיהם. מלבד המגע האישי הרחב, רכש ר' צדוק כל ספר שהיה יכול, ובמותו כללה ספרייתו האישית למעלה מ-5000 ספרים. גם מתוך כתביו עולה מרחב עשיר של מקורות. לכן במיוחד כאן יש מקום להשתמש בגישה הפנורמית⁶, ולהניח אפשרות השפעה של מגוון מקורות עשיר, ולא דוקא הוגים הסמוכים בזמן.

המעבר שלו מיעילוי מתנגד לחסיד של הרבי מאיזביצא היה כרוך בשינויים משמעותיים, דוגמת הפסקת התפלפלות בתורה עם תלמידי חכמים, ומעבר ללימוד שקט, אולם לא מדובר במעבר קוטבי כמו זה של חברו הקרוב, ר' ליב'ה אייגר. אביו של ר' צדוק היה רב מתנגד שהיה ידוע כאוהד החסידים. גם בכתביו הטרומ-חסידיים של ר' צדוק יש שימוש במקורות חסידיים, דוגמת התניא, לצד מקורות מתנגדיים. מאידך, בכתביו החסידיים ניתן למצוא גם אזכורים של הגר"א. לכן מרחב המקורות הרלבנטיים כרקע לכתביו יכול מקורות מתנגדיים לצד מקורות חסידיים. משמעותו של פרט ביוגרפי

¹ אשכולי החסידות בפולין, עמ' 117. לרשימות ותיאור בביוגרפי מפורט של כתביו ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 327-333; קיצים, מפרי צדק; בריל, ר' צדוק, עמ' 378-390.

² ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' קו-קז. הוא סירב גם לבקשה להדפיס את הגהותיו על התלמוד שבהוצאת האלמנה והאחים ראם. (שם, עמ' עח-עט). מסופר "מזקני החסידים מר' יעקב יצחק ראדאמסקער כשנפטר הרה"ק הכהן מלובלין זצ"ל, השאיר תיבות עם חידושי תורה והניח צוואה שלפני הכל ידפיסו חידושו על תסידות, והבחור הנ"ל העתיק חידושו על העניין יאם דם קדשים מכשיר והיה כתוב על אלף עמודים" (שית זקנים, עמ' שלב).

³ אוצר המלך; ספר הזכרונות המוקדם; קונטרס משיב טענה; קונטרס זכרון לראשונים; שמות בארץ.

⁴ ראו הרשימה אצל ברומברג, האדמו"ר, עמ' קעה-קעו, מתוך: מאמרו של רא"י רבינוביץ ב"הצפירה", י"ח אלול תר"ס. ברומברג ציין שם כי כתב יד של הערות ותיקונים של ר' צדוק לספר שושן סודות נמצא אצל צ. י. יוסקוביץ מלודז', עתה [=תשי"ד] בתל אביב. לא הצלחתי לאתר כל עקבות לכתב יד זה. על שושן סודות, בין ספרי קבלה קדומים שנדפסו מחדש בחסידות, ראו אידל, חסידות, עמ' 35, והערה 62 שם. וראו שם, עמ' 37, והערה 66 שם, לציון חמשה אדמו"רים חסידיים אחרים שכתבו פרוש לזוהר.

⁵ ספרות, ברובה הגיוגרפית, על ר' צדוק ניתן למצוא אצל ראזענטאל, מעט מתולדות רבינו; אוגנער, תולדות הכהן; ראבינאוויטש, מלאכי עליון, עמ' 32-17; ברומברג, האדמו"ר. על הביוגרפיה שלו ראו עוד עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 3-11. ביוגרפיה היסטורית מחקרית מצויה אצל בריל, ר' צדוק, עמ' 51-15. לפרטים נוספים על משפחתו ראו מונדשיין, כוחה של תשובה, עמ' כז, הערה כז. שמעתי מהרב הדרי כי תלמידו, אורי לר, איתר את קברו של אחיו של ר' צדוק, יצחק אביגדור בן ר' יעקב הכהן (כד בחשון תרנ"ח), בהר הזיתים. הרב ברוך לוביטש הפנה את תשומת לבי לכך שבהערה בה מפנה שאל ליברמן לדברי ר' צדוק, ומציין כי "הרב היה מחונן בחוש ביקורתי שלא היה מצוי בין גאוני הדור ההוא" (צוטט אצל פוקס, הערות ביקורתיות, עמ' 564, וממנו אצל בריל, ר' צדוק, עמ' 336), כלול גם מידע על יחס משפחתי בינו לבין ר' צדוק. הוא מכנה אותו בגוף הטקסט שם "דודי" [=דודי זקני], ובסוף ההערה, בה הוא מפנה לדברים של ר' צדוק, הוא כותב: "נמצא שכבר קדמני בזה הגאון הנ"ל, אלא שהוא לא הביא ראיה לדבר, ומי"מ הדבר נשאר במשפחה" (ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 3, ושם, עמ' 3-4, הערה 3).

⁶ ראו אידל, חסידות, עמ' 26-37.

נוסף – היותו חשוך בנים, לניתוח כתביו, תובהר בתוך העבודה.

ה'תשבי"ע היא מהמונחים הנפוצים ביותר בכתבי ר' צדוק⁷, ומהוה 'מושג אשכול'⁸ בהגותו. הוא משתמש ב'תשבי"ע באופנים שונים ומייחס לה משמעויות ואיפיונים מרכזיים המתפרסים על מרחב גדול⁹. בירור עומד במוקד עבודה זו¹⁰. בירור זה ממוקד בניתוח מושגי תמטי של משמעות הרעיונות ומקומם בכתביו במישור התיאורטי העיוני. אין כאן מחקר באוריינטציה היסטורית או סוציולוגית, ואף לא מחקר בתולדות הרעיונות של נושאים הנדונים, אם כי לא אמנע מציון הערות רלבנטיות מכיוון זה. אדגיש גם כי עבודה זו מתמקדת בניתוח דברי ר' צדוק על התשבי"ע, ולא בניתוח פעילותו ההלכתית, כפי שהיא משתקפת בכתביו ההלכתיים¹¹.

כתיבתו של ר' צדוק שופעת וגולשת¹². יש בה תודת מחשבה ועומק ניתוח אנליטי, ועם זאת, גלישות אסוציאטיביות רחבות, חסרות גבולות¹³. הוא מרבה לדבר על שלימות ההשגה כהפנמת ההשגה השכלית אל כל כוחות הנפש, וכתיבתו מבטאת אינטגרציה זו בשילוב של 'חשיבה מתוך דעת', עם 'חשיבה מתוך תבונה הלב'¹⁴. כלל כתביו מציגים מערכת מורכבת ומסועפת שתלקיה קשורים זה בזה, וכל חתך מתוכה לצורך ניתוח, מהוה הכרעה פרשנית, וכרוך במחיר של אבדן ההקשרים הרחבים. גם הכמות העצומה של חומר רלבנטי בכתביו מחייבת הכרעות פרשניות של בחירה מתוך השפע. בבחירות אלו אתחשב במדד כמותי של שכיחות הדברים בכתביו, אולם אינני רואה במדד זה גורם בלעדי. במקרים רבים גם ביטוי בודד או ביטויים מעטים הם בעלי חשיבות רבה. תיאור וניתוח של הנושאים הנדונים נעשה במידה רבה, מתוך תחושה אינטואיטיבית לגבי הכיוון וה'טו' העולים מתוך עיון מעמיק בכלל כתביו של ר' צדוק. אני רואה חשיבות לתיאור תמונה כוללת של הנושא הנדון, תוך ציון מורכבות וכיוונים שונים, מבלי לפטור ביטויים שאינם עולים בקנה אחד עם הקו המרכזי כטפלים. 'ליצורה', לסגנון ולאופני הביטוי של ר' צדוק יש כח יחודי, הרלבנטי גם לגבי התוכן. יש בציטוט האוטנטי הרבה יותר ממה שניתן להעביר ברקונסטרוקציה של הדברים, ולכן יוקצה מקום משמעותי לציטוטים מתוך כתבי ר' צדוק¹⁵.

⁷ בכתבי ר' צדוק שבתקליטור D.B.S (גירסא 12) יש 3731 מופעים של 'אתורה שבעל פה' (לעומת 1265 מופעים של 'אתורה שבכתב'). מרכזיותה התשבי"ע מודגשת גם בפתיחה לספר העוסק בתורת הגאולה של ר' צדוק, עד כדי העלאת השאלה אם התשבי"ע מהוה גם היבטי התיכוני של תורת הגאולה הנדונה שם. ראו הירש, חי גואלי, עמ' לב-לג.
⁸ ראו אידל, ארץ ישראל, עמ' 257-258, לאיפיון 'גישת אשכול', שאין בה קוהרנטיות שיטתית, אלא הצטברות דיונים רבים סביב נושא מרכזי, המהוה 'מכנה משותף רופף' לרעיונות שונים.

⁹ לאיפיון שלוש אבחנות בין תשבי"ע לתשבי"ע בכתבי ר' צדוק ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 30-23.

¹⁰ הגותו של ר' צדוק כוללת תימות מרכזיות, אולם ככלל, אינה מציעה מערכת 'יסודנית' (foundational), שבה יוצאים מהגדרות ומרונחות יסוד, ומפתחים את המסקנות מתוכן. השדה הרחב של משמעויות התשבי"ע, עולה מתוך מגוון השימושים במונח זה במערכת ההוליסטית של הגותו, ואינו מהוה 'מסד' מוגדר ומובנה לפיתוחה. לכן, אני נמנעת כאן מהצגת מערכת בסיסית של הגדרות או משמעויות של תשבי"ע.

דחיית תאוריות 'יסודניות', כרוכה, לרוב, בקבלת תאוריות אמת ותאוריות ידיעה ספקניות או קוהרנטיות. למרות המקום החשוב של הספק במי השילוח, ובמידה מסויגת גם אצל ר' צדוק, אין הגותו מתאימה לתאוריה ספקנית. המקום החשוב שיש בהגותו לחוסר קוהרנטיות, מונע שימוש גם בתאוריות של קוהרנטיות, השכיחות בשיח הפילוסופי.

¹¹ כתביו ההלכתיים שבידינו כוללים חלק מתשובותיו ההלכתיות שכונסו בשני כרכים של 'תפארת צבי' על יורה דעה; חידושים על משנה תורה לרמב"ם ועל הלבושים מהשגות הסמ"ע והש"ך; 'אוצר המלך' על הרמב"ם ובסופו תשובה ארוכה בדין טומאת לבושי צדקה; הגנה על בעל הלבושים מהשגות הסמ"ע והש"ך; 'אוצר המלך' על הרמב"ם ובסופו תשובה ארוכה בדין טומאת אהל; תשובה בענין תרגום שם אלקים, נדפס בסוף תקנת השבין, בני-ברק תשכ"ז; 'לסיים הש"ס שנת תר"ג', נדפס בסוף שיחת מלאכי השרת; תשובה בענין איחור זמן מילה, נדפס בסוף לבושי צדקה; תשובה ארוכה בענין עגונה; 'משיב טענה', על חשבון העיבור. רשימת כתביו שאבדו כוללת הגהות על כל הש"ס; חידושים על שו"ת ר' עקיבא איגר; 'ראשון לציון' חידושים על כל הש"ס; 'מאכלות אסורות' ד' חלקים, שו"ת תקנת עגונה, ועוד (ברומברג, האדמו"ר, עמ' קעה-קעו). אחרי פטירת האדמו"ר מגור בעל יחידושי הרי"ם כינהו האדמו"ר ר' לייבלה איגר 'גאון הדור' (ברומברג, האדמו"ר, עמ' מו). אין מחקר מקיף על כתביו ההלכתיים של ר' צדוק. ברומברג התייחס ליסודות מרכזיים בדרכו ההלכתית, וכן ריכז הגהות שלו על הש"ס (ברומברג, האדמו"ר, עמ' כ-כד, סח-צ). פוקס ריכז מקורות רבים לדרכו 'הביקורתית' של ר' צדוק (פוקס הערות ביקורתיות). התייחסויות נקודתיות לעניינים שונים בכתביו ההלכתיים מצויים בכמה מחקרים (גוטל, השתנות הטבעים, עמ' קלו-קלז, הערה 322; קסירר, מתודולוגיה ותיאולוגיה, עמ' 129-127; 146). ראו גם הקדמת המהדיר (דוד מצגר), תפארת צבי, כ"א, עמ' 14-3. וראו לעיל, הערה 5, להערכתו של ליברמן. ראו גם להלן, אחרית דבר.

¹² 'ראשונה אפיין זאת הרב הדרי: "יש ומחמת השפע הנשטף נאבד החוט והקשר ואתה מנסה לשוא למצוא את קשר הדברים. אפשר שבמחשבה תחילה עשה זאת ר' צדוק... כדי לא לגלות את הני כבשא דרחמנא. ואפשר שכוח היצירה שטף כאן את היוצר והוא עצמו נסחף בזרם מבלי שהות להתבונן לנקודת המוצא והרי הוא שוחה ומכה גלים אדירים ועולה בחוף אחר..." (הדרי, פורים, עמ' שנד). לפי אופי הדברים ולפי הערות של ר' צדוק עצמו נראית האפשרות השניה כחסבר מתאים יותר.

¹³ לעתים מציין זאת ר' צדוק עצמו, לדוגמא, 'והבן זה כי אין רצוני להאריך בזה כעת כי יצא חוץ מן המכוון שהתחלנו בו' (דובר צדק, עמ' 48).

¹⁴ מונחים אלו לקוחים מגרין, בעל היסורים, עמ' 280-279, המשתמש בהם לחידוד ההבדל בין כתבי רש"י מלאדי לכתבי ר' נחמן מברסלב.

¹⁵ הציטוטים יובאו, בחלקם, תוך פתיחת ראשי תבות וקיצורים. ביטויים מרכזיים, דוגמת 'תשבי"ע' ו'תשבי"כ', יופיעו, גם כשהם פתוחים במקור, בצורתם המקוצרת. ההדגשות בציטוטים, כמו גם סימוני שלוש נקודות לדילוג בתוך ציטוט, הם שלי.

המחקר על ר' צדוק מעורר עניין הולך וגובר בשנים האחרונות. נכתבו מאמרים המתיחסים לנושאים שונים בהגותו¹⁶, והשכיחות של איזכור דברי ר' צדוק במחקרים שונים הולכת ועולה¹⁷. מאמריו של יעקב אלמן תרמו תרומה ראשונית חשובה לניתוח יסודות בתפיסת התשבי"ע של ר' צדוק והם בעלי חשיבות רבה לנושאי עבודה זו. עבודת הדוקטור של אלן בריל והספר שהוציא בעקבותיה ממוקדים בנייתו יסודות ה'מיסטיקה האינטקטואלית' ונושאים נלוים בכתבי ר' צדוק. לעבודה זו חשובים במיוחד הפרקים האחרונים בספרו, המוקדשים לנושאי תלמוד תורה כמיסטיקה, תפיסות פרשנות, ו'תורה והיסטוריה'. תרומה חשובה נוספת יש במאמר של שרה פרידלנד על יסודות דרשניים, ובעבודת המסטר שלה על איפיוני גילוי והעלם בתשבי"ע ובתשבי"ע אצל ר' צדוק, שיש להם רלבנטיות ישירה לנושאי עבודה זו¹⁸.

המחקר השייך לנושאים הנדונים בעבודה זו, בתחומי הפילוסופיה של ההלכה, חקר החסידות, ועוד, רחב ביותר¹⁹, ואתיחס אליו, לפי העניין, במהלך העבודה.

2. מינוח, קטגוריות ושדה הפרשנות

בפילוסופיה של ההלכה²⁰, שהיא חדשה, יחסית, כתחום מחקר אקדמי, ניתן לתאר את המצב כ'פרה-פרדיגמטי'²¹. המונחים והקטגוריות המרכזיות המשמשות בנייתו, מוגדרים מחדש, באופנים שונים ברוב המחקרים²². חסרונו הבולט של מצב זה הוא העדר קטגוריות, מודלים או מונחי יסוד שמשמעותם הכללית ברורה ומוסכמת על כל העוסקים בתחום, והסרבול בצורך החוזר ונשנה לבחור ולהגדיר מחדש מונחים אלו. לכך מצטרף הבלבול העולה מתוך שפע הקטגוריות המשמשות במחקרים השונים, ומיעוט השיח ביניהם. דוגמה קיצונית לכך עולה מתוך סקירת התייחסויות במחקר לציטוט ידוע מתוך דברי ר' מאיר ן גבאי²³. העמדה המובעת בדבריו אופיינה במחקרים שונים כ'אפיסטמולוגית סוביקטיבית'²⁴; 'אינטואיציוניסטית' של 'התגלות מתמדת'²⁵; 'פלורליסטית', 'בימודל האנתרופולוגי', בגירסא 'השמרנית'²⁶; 'גילויית' בגישה 'ריבויית'²⁷ ועוד²⁸. במצב זה לא ברור אם מדובר בהבדלי מינוח ודגש,

¹⁶ המאמרים הראשונים שנכתבו על נושאים בהגותו של ר' צדוק נכתבו בשנות הששים על ידי הרב הדרי. (הדרי, פורים; הני"ל, ראשי חדשים; הני"ל, שיר של יום; הני"ל, שני כהנים). מאמרים נוספים שנכתבו במשך השנים, רוכזו, בחלקם, אצל קיציס, מאת לצדיק. ראו עוד ברשימות שבעבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 333-339, ואצל פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 136-135.

¹⁷ עליה זו היא גם תוצאה של נגישות טכנית לרוב כתביו דרך התקליטור של D.B.S., אך גם של עניין ולימוד ההולכים ומתגברים בהגותו עצמה.

¹⁸ אלמן, היסטוריה; הני"ל, נבואה; הני"ל, חכמת האומות; בריל, דיסטריציה; הני"ל, ר' צדוק; פרידלנד, שכנות וקורת גג; הני"ל, גילוי והעלם.

¹⁹ לסקירות של מצב המחקר בחקר החסידות ראו מרגולין, הפנמת חיי הדת, עמ' 32-72; ובעיבוד מעודכן: הני"ל, מקדש אדם, עמ' 1-54; אטקס, חקר החסידות; אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 249-262. במחקרים רבים בפילוסופיה של ההלכה אין התייחסות למחקרים אחרים בתחום זה, ואחרים מתמקדים בביקורת ספציפית על מחקר או מחקרים מסוימים. ככל הידוע לי, אין עדיין סקירה כללית מקיפה של המחקר בפילוסופיה של ההלכה.

²⁰ כוונתי כאן למונח זה במובן של מטא-הלכה. ראו הלברטל, דוד הרטמן, עמ' 13-15, לסקירת שלושה מובנים מרכזיים של המונח.

²¹ לפי המינוח הידוע של קון, מבנה מהפכות מדעיות. המונח משמש לתיאור מצב כאשר טרם נתקבלה פרדיגמה מרכזית יחידה בתחום המחקר, והשטח 'פתוח' לפדריגמות שונות.

²² כך המצב במחקרים של חוקרים שונים, ואף במהלך התפתחות המחקר של אותו חוקר. ראו, לדוגמה, שינויי המינוח בין המחקרים השונים של סילמן בתחום זה.

²³ עבודת הקודש, כ"ב, חלק התכלית, פרק כג, עמ' שמז-שנ.

²⁴ סוקול, תאוריות.

²⁵ רוזנברג, לא בשמים, עמ' 99-100.

²⁶ שגיא, אלו ואלו, עמ' 96-92. אמנם הוא עצמו (שם, עמ' 28) מתאר את עמדתו אבן גבאי כ'תאוריה מורכבת', אך מסווג אותה בברור כ'פלורליסטית'.

²⁷ סילמן, קול גדול, עמ' 98-99.

²⁸ תופעה דומה קיימת גם בהתייחסות לאותם מקורות בחקר החסידות ובפילוסופיה של ההלכה. פייקאז' מביא דוגמאות רבות מן החסידות לחשיבות החידוש, וזיקתו להתחדשות מעשה בראשית. הוא מציג זאת כהמשך של תפיסת התגלות מתמשכת. אולם למרות הדגשת עוצמת החידוש, הוא רואה זאת כחלק ברור מתפיסת החידושים כהוצאה מן הכח אל הפועל של מה שניתן בסיני, דוגמת הניסוח הידוע של השלי"ה על ינותן התורה (שלי"ה, כ"א, דף יח ע"ב (בית חכמה); פייקאז', ההנהגה החסידי, עמ' 26-28, 169-171). לעומתו, סילמן מפריד לגמרי בין 'העמדה הגילויית', התופסת אמת שלמה אחת, היוצאת בהדרגה מן הכח אל הפועל, ל'עמדה ההשתלמותית', לפיה יש תהליך של התחדשות אמיתית והשתלמות של התורה עצמה. העמדה הגילויית, שאותו ציטוט מהשלי"ה (בהדגשת מקורו אצל ר' מאיר ן גבאי) הוא דוגמה פרדיגמטית שלה, מבוססת על 'אידיאל קלסי' של אמת אחת קבועה, בעוד העמדה ההשתלמותית, שדוגמאות דומות של העמדת ההתחדשות האמיתית בתורה בזיקה להתחדשות מעשה בראשית משמשות להדגמתה, מבוססת על 'אידיאל הרומנטי' של תהליך אינסופי של השתלמות (סילמן, קול גדול, עמ' 87-100, 119-134). מקור מדברי ר' צדוק, מובא אצל סילמן כדוגמה לעמדה ההשתלמותית, ואצל פייקאז', כביטוי לתפיסת החידוש החסידי, המבוססת על תפיסתה כהוצאה מן הכח אל הפועל (סילמן, שם, עמ' 133; פייקאז', שם, עמ' 29, לגבי ציטוטים מתוך צדקת הצדיק, 4).

בהבדלים מהותיים בפרשנות העמדה, או בהבדלים עקרוניים בהנחות היסוד התיאורטיות של הניתוח. יתרונו של המצב הוא בכך שבהעדר פרדיגמה מחייבת, עבודת הניתוח חופשית יותר מאילווצים, ויש פתח רחב לשימוש מגוון ויצירתי בכלי ניתוח שונים.

בתקר הקבלה והחסידות, כתחום בעל 'שורשים' מחקרניים ותיקים יותר, משמשות אבחנות קטגוריאליות מרכזיות, דוגמת אלו שבין מיסטיקה, אקסטאזה, מגיה ותאורגיה. אולם במחקר בשנים האחרונות מתגברת ההצבעה על מגבלותיהן²⁹, ולצידן, מוצעות קטגוריות חדשות³⁰. יתכן שמצב המחקר בתחומים אלו מתאים מכמה בחינות למצב של מעבר בין פרדיגמות, המאופייין בהצטברות ערעורים על מעמדה הבלעדי של הפרדיגמה הקודמת, מבלי שנתקבלה פרדיגמה אלטרנטיבית. גם במצב זה יש פתיחות לדרכי חשיבה וניתוח שונות.

עבודה זו יוצאת מתוך כתבי ר' צדוק עצמם, ואנסה להשתמש בקטגוריות העולות או מתבקשות ביותר, לדעתי, מתוך הכתבים. כללית, מקובלת עלי הגישה המדגישה את היתרונות שבהשתחררות ממונחים זרים לעולם הנחקר, ומעדיפה מונחים השייכים לאותו עולם³¹. עם זאת, במקום שנראה שיש יתרון הסברי לשימוש במונחים וקטגוריות 'חיצוניים' לטקסט, לא אמנע משימוש בהם, תוך הבהרת המשמעות שאני מייחסת להם בהקשר הנדון.

הערה מתודית נוספת נוגעת לשדה שבו מפורש הטקסט, ובעיקר לשאלת התיחום בין הנהגה להלכה. לגבי הטקסטים החסידיים, ניצבת בקוטב אחד גישתו של פייקאז', הטוען להפרדה מוחלטת בין שני התחומים, ולפרשנות עקבית ובלעדית של טקסטים חסידיים בשדה של ההנהגה החסידית, הנפרד לשיטתו, לחלוטין, מן השדה של חכמי תשבי"ע³². גישה זו, שיש בה רדוקציה של הרובד הרעיוני לרבדים סוציולוגיים ופסיכולוגיים, כרוכה ברידוד העומק הרעיוני, כמו גם בפרשנויות מוטות³³. בקוטב הנגדי עומדות גישות 'אקלקטיות' בפילוסופיה של ההלכה, העושות שימוש באוסף מגוון של מקורות, הלכתיים, הגותיים, פרשניים, קבליים וחסידיים, מתקופות שונות, תוך הצבתם זה לעומת זה, ופירושים כביטויים לעמדות בשאלות הנשאלות היום על ידי החוקרים. לענייננו, שימוש לא מובחן במקורות חסידיים בהקשר של סוגיות בפילוסופיה של ההלכה, כרוך בסכנה של פרשנות המתעלמת מהקשר הדברים³⁴. לענייננו בעבודה זו, מושג התשבי"ע אצל ר' צדוק הוא מושג רחב, הכולל השגה והנהגה, נגלה ונסתר, גם יחד; כתיבתו מאופיינת בשילוב מקורות הלכתיים, הגותיים, קבליים וחסידיים; ודמות הצדיק מתאחדת אצלו עם דמות החכם. רבים מדבריו על תשבי"ע שייכים הן לשדה של חסידות וקבלה, והן לשדה של מטא-הלכה, וביטוייו ייבחנו, לפי העניין, הן מתוך הקשר החסידי (הרעיוני) והן מתוך הקשר בשאלות הפילוסופיה של ההלכה. ניתן למצוא בכתבי ר' צדוק כמה התבטאויות שמתבקש לפרשם בהקשר הסוציולוגי, אולם ככלל, עיקר עניינו, גם בדיוניו על 'הנהגה', הוא ברובד העיוני התיאורטי, ולא ברובד הסוציולוגי המעשי, וכפי שצוין, הניתוח בעבודה זו ממוקד ברובד הרעיוני ולא ברובד ההיסטורי או הסוציולוגי.

²⁹ מגבלות אלו הן מכיוונים שונים, ביניהם מצד טשטוש הגבולות ועירוב התחומים, ומצד היותם מושגים כלליים, 'חיצוניים', זרים לתחום הנחקר.

³⁰ קטגוריות אלו יכולות להיות שילוב מחודש של קטגוריות 'קלסיות', התיחסות מחודשת לקטגוריות אלו, או הכנסת מינוחים חדשים כקטגוריות מרכזיות. לדוגמא, המודל המיסטי-מגי (אידל, חסידות); 'היסוד הנחי' והיסוד הפעיל, או הטיפוס האינטרברטי לעומת 'האקסטרברטי' (פדיה, המראה והדיבור; הניל, קווי יסוד); 'הכחי', (גארב, הכח); ו'הפנמה' (מרגולין, מקדש אדם).

³¹ ראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 117-118. ראו גם להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 7, להתיחסות מפורטת להתנגדות של הררי לשימוש במונחים הלקוחים מתאוריות המבוססות על 'קוסמולוגיה' שונה מזו של העולם הנחקר.

³² לדוגמא, לאחר הצגת דוגמאות שיש בהן ביטוי לכח חכמי תשבי"ע וצדיקים לקבוע התשבי"ע שבדורם, הוא מדגיש: "אולם אל נטעה לחשוב כי מדובר כאן בתפיסה היסטורית של ההלכה או של האמונות והדעות הנורמטיביות ביהדות. תפיסת התורה אצל ראשי החסידות נועדה בעיקר להגן על סמכותם של מורי החסידות כראשי תנועה חברתית-דתית חדשנית התואמת את הצרכים הרחניים-פנימיים המיסטיים של הדורות החדשים" (פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 279). ספר זה ומתקרים אחרים שלו משופעים בדוגמאות ליישום גישה זו.

³³ ראו, לדוגמא, ביאוריו בספרו, ההנהגה החסידית, עמ' 197-199, 218-219. ויש, עמ' 296-298, לטענה ליטשטוש גמורי אצל ר' חיים מצאנז בין סמכותם של רבנים לסמכותם של צדיקים. ולפרוש חיזוק כח חכמי תשבי"ע כחיזוק כח סמכות הצדיקים. ראו עוד מרגולין, למהות האמונה, עמ' 352, להעמדת הסבר בכיוון זה של פייקאז' כישערווייתי. ראו אורנט, איחוד מיסטי, עמ' 593, לביקורת נוספת על פרשנויות קיצוניות שלו, דוגמת 'התפשטות הגשמיות' כשחרור מדאגות פרנסה, ו'ביטול היש' כיבטוי היפרבולי להביע בו את שירת האפרוריות שמציאות.

³⁴ ראו לדוגמא, הביקורת אצל כשר, ביקורת.

3. אופני התיחסות לניגודים בכתבי ר' צדוק

נושא חשוב, המצריך התיחסות מתודולוגית, הוא ריבוי הקביעות המנוגדות בכתבי ר' צדוק.³⁵ הנטיה הראשונית היא לבדוק אפשרות ליישוב לוגי של הניגודים. חלקם ניתנים לביאור לוגי על ידי פירוק אנליטי של המושגים.³⁶ פירוק שכזה הוא הפירוק לפרספקטיבות שונות. בכתבי ר' צדוק מקום חשוב במיוחד לאבחנה בין הפרספקטיבה האלוקית 'שמצדו ית', לבין הפרספקטיבה האנושית 'שמצדנו'.³⁷ בכמה מקומות ניתן להחיל ביאורים מסוג זה על קביעות מנוגדות, גם במקומות שאין הדברים מפורשים. מתודה שכזו נוספת לביאור ניגודים היא 'פירוק' בזמן, ויחוס ההבדל לשינוי בזמן בדעתו של ההוגה.³⁸ לגבי ר' צדוק, מוקדי השאלה יהיו בשאלת מידת הרצף או השינוי בין כתביו הפרה-חסידיים, לחסידיים, ובין כתביו החסידיים המוקדמים למאוחרים. בדיקה זו צריכה להסתמך על הערכת זמני הכתיבה של ספריו השונים. הערכה זו ברורה לגבי חלקם, אך עמומה לגבי אחרים.³⁹ לגבי הנושאים הנדונים בעבודה זו, ניתן בעניינים מסוימים, להצביע על שינוי בזמן, אולם עיקר הסתירות והניגודים המרכזיים שידונו, 'חותכים' את האבחנות בין כתבים מוקדמים למאוחרים. לפי מתודה אחרת, השכיחה במחקר, ה'פירוק' הוא מבחינת קהל היעד, כאשר כל אחת משתי העמדות נתפסת כמופנית לקהל שונה.⁴⁰ אצל ר' צדוק יש מקום לבדוק כיוון זה בהשוואה בין פרי צדיק שהוא ברובו דברים שר' צדוק אמר לחסידיו בשנותיו האחרונות בהן כיהן כאדמו"ר, לעומת הדברים בשאר כתביו החסידיים אותם כתב לקוראים עתידיים בלבד.⁴¹ כללית, בולטים כיוונים אחידים בכל כתביו, אם כי יש הבדלי סגנון ותוכן בין מאמרי פרי צדיק לבין שאר כתביו החסידיים. רק חלק מתוך ההבדלים ניתנים להסבר מספק מכיוון זה. אחת הוריאציות השכיחות של מתודה זו היא ראיית ההתבטאויות של אחת העמדות כבאות לספק צורך סגנוני או השקפתי כללי, ואת התבטאויות העמדה האחרת כנטרול הראשונה והבעת העמדה האמיתית של המתבר.⁴² לדעתי, גישה זו אינה רלבנטית לגבי כתבי ר' צדוק. בתכני העמדות המנוגדות, בעוצמה, בבחירות ובשכיחות שבה הן מבוטאות, אין כל רמז לקיומה של אחת מהן כידעתו האמיתית. מלבד ההקשר הלשוני (קונטקסט), גם ההקשר החוץ-לשוני (קונטקסט) מאשש כיוון זה. רוב כתבי ר' צדוק נשמרו על ידיו כל חייו במגירה נעולה ולא הרשה לאיש לראותם. הם כוללים התבטאויות רדיקליות ביותר, ללא 'עטיפה' ממתנת. הסגנון והמבנה מורים על כתיבה בהתפרצויות של השראה, עם חזרות רבות על מוטיבים מרכזיים.⁴³ לכן, כשמבוטאות בכתביו עמדות שונות אין מקום לפרש אחת מהן כפריעת 'מס שפתים', אלא יש לתת משקל עצמי לשתיהן.

³⁵ לדוגמאות למגוון דרכים להתמודדות מחקרית עם סתירות וניגודים בכתבים הנחקרים ראו שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 12-15; לורברבוים, הסיבה השביעית. אתמקד כאן באופנים הרלבנטיים לענייננו. המונחים 'סתירות' ו'פכים' ו'ניגודים' ישמשו באופן חופשי לתיאור תכנים, כיוונים או מגמות בכיוונים מנוגדים, ולא במובן הלוגי הצרוף. כמו כן אינני משתמשת כאן באבחנות בין המונחים (דוגמת האבחנה בין 'סתירה' (שום-קיים), ל'היפך' (שום-כל)). וראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 17-18, על האבחנה בין פרדוקסליות לוגית לפרדוקסליות לא לוגית. יחס ה'יקוהרנטיות', שהוגדר באופנים שונים, ישמש כאן במובנו הרחב, כיחס שאינו מושתת בהכרח על נביעה לוגית, והוא כולל קונסיסטנטיות לוגית כתנאי הכרחי, אך לא מספיק.
³⁶ פרוק אנליטי של המושגים לתתי-מושגים, לפי בחינות שונות שלהם, כפתרון לבעיות חוסר קונסיסטנטיות. כיוון זה נפוץ בניתוחים פילוסופיים. בחסידות הוא מופיע הרבה בכתבי ר' שניאור זלמן מלאדי, תוך שימוש בנוסחא הקבלית של 'עלאה' ו'X תתאה', אם כי במקרים רבים אין הוא בא לפתור בעיית חוסר קונסיסטנטיות אלא מהוה אמצעי ריטורי לפתיחת המאמר. מתודה זו משמשת במידה מסוימת בהקשרים ספציפיים בעבודה זו, אולם בעיית העמדות השונות בכתבי ר' צדוק נשארת בעינה, ואינה נפתרת על ידי הפעלה נוספת של מתודה אנליטית זו.

³⁷ על תפיסת דבר משתי בחינות סותרות אצל המהר"ל ור' צדוק, ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 63-72. על 'מצדו' ו'מצדנו' ראו עוד להלן בפרק המחלוקת בתשביע, השוואה, הערה 25; בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 141, ובפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערה 233.

³⁸ ראו, לדוגמא, סילמן, בין פילוסוף לנביא, לאבחנה בין שתי שכבות של ריה"ל המוקדם והמאוחר בכוזרי.

³⁹ הצעה כללית לארגון כרונולוגי של כתביו מובאת אצל בריל, ר' צדוק, עמ' 388-390.

⁴⁰ שימוש שכזה במתודה זו כולל זיהוי העמדה האיזוטריה הרדיקלית יותר עם העמדה האמיתית של המחבר, וטענה שעמדה המתונה יותר נועדה לרצות קהל רחב יותר שאינו יכול לקבל את האמת הרדיקלית. אולם יש גם שימוש בה מבלי להתחייב לזיהוי האחת כעמדה האמיתית של המחבר, אלא תוך טענה שמשקולים פדגוגיים או אחרים פנה המחבר לקהל אחד, מתוך מערכת מושגית אחת ולקהל אחר מתוך מערכת מושגית אחרת.

⁴¹ הוא לא התיר לאיש לקרוא בכתביו בימי חייו, ורק בימיו האחרונים צוה לפרסמם אחרי מותו.

⁴² פרשנות כזו, שכחה, לדוגמא, במחקר הרמבי"ם. הכרעה פרשנית על דעתו האמיתית של המחבר יכולה לבוא משני כיוונים נגדיים, ולהתבסס על נתונים בתוך הטקסט, כמו גם על נתונים חוץ-טקסטואליים.

⁴³ ראו אלהן, נבואה, עמ' 7, הערה 40. יש אצל ר' צדוק ביטויים להגבלת הכתוב (לדוגמא, 'והדברים ארוכים לא עת האסף בזה' (דובר צדק, עמ' 12); 'ואין כאן מקומו להאריך בסתרי תורה' (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 156)) אך לא ביטויים לכתיבה איזוטריה סמויה (גם ביטויים דוגמת 'והבן' או 'והבן זה', המוכרים כסמן לכתיבה איזוטריה, אינם משמשים אצלו במובן זה. ראו, לדוגמא, דובר צדק עמ' 7, 11, ועוד הרבה).

הגישות שהוזכרו מתבססות על מחויבות פרשנית לפרש את הטקסט הלא קוהרנטי, כך שיתקבל הסבר קוהרנטי לביטויים השונים, על ידי יחוסם לפרספקטיבות שונות, לזמנים שונים, לקהלי יעד שונים, וכדומה. בפילוסופיה המודרנית מוכר 'עקרון החסד' הפרשני של קווין ודיוידסון, לפיו יש לבחור באפשרות הפרשנית המראה את הטקסט באור החיובי ביותר⁴⁴. מעקרון זה, יחד עם תפיסת קוהרנטיות כאפיון חיובי מובהק, נובע שיש לבחור באפשרות הפרשנית המיחסת מידה רבה ביותר של קוהרנטיות לטקסט. גישה זו מושרשת עמוק באורח החשיבה המערבי. היא מקובלת גם בדיונים תלמודיים והלכתיים, הן במגמה ליחס קוהרנטיות מוחלטת לדברים שונים של אותו חכם⁴⁵, והן במגמה ליחס קוהרנטיות מירבית ל'תורה' או ל'הלכה' בכלל, המבוטאת בהעדפת הפרשנות הממעטת את המחלוקת, "דכלל גדול בידינו אפוי פלוגתא לא מפשינן"⁴⁶. ניתן למצוא ביטויים לתפיסת גישה זו כ'דרך הנכונה' גם בפרשנויות קבליות⁴⁷.

יעקב כץ מצטט את דברי תשבי שיש בדברי *הדעיא מהימנא והתיקונים* בעניין תפיסת התורה "דבר והיפוכו שכל נסיון לגשר ולפשר ביניהם מן ההכרח שיעלה בתוהו", כבסיס למסקנה מתודולוגית: "יאוש זה מהבנת הדברים מעורר ספק לגבי שיטת הפרשנות שהולידה אותו, הנסיון למצות כל קטע מן המקורות עד תומם ההגיוני במקום ראייתם הסינופטי"⁴⁸.

הפילוסופיה של ההלכה, כנסיון להחיל מתודה של ניתוח פילוסופי על נושאים מטא-הלכתיים, אכן חותרת, לפחות ברובד התאורטי, "למצות כל קטע מהמקורות עד תומם ההגיוני". אם כי יש מודעות לכך שברובד הפנומנולוגי, אין תמיד קוהרנטיות מלאה בין העמדות בשאלות שונות. במאמר המוקדש לברור טיפולוגי, מעיר סילמן "על חלקם המוגבל של יחסים שיטתיים בגיבוש אמונות ודעות הלכה למעשה... לעתים קרובות נמצא, שרעיון שמתאים מבחינה שיטתית לעמדה מסוימת איננו מביא את הדוגל בו לנאמנות לעמדה זו גם בעניינים אחרים"⁴⁹. ביטוי חריף של מגבלה זו מצוי בדברים המובאים בשם ישעיהו ליבוביץ⁵⁰.

חשיפת מודלים שונים ומנוגדים וסתירות פנימיות בכתבי הוגה אחד מוכרת בפילוסופיה⁵¹. תופעה שכזו היא כי "מיצוי שיטה פילוסופית עד תומה ההגיוני" מביא לקריסתה ולפיתוח התאוריה הבאה. דב שורץ אפיון את "דרכו ההכרחית של המחקר", כעבודת ארגון ומיפוי במסגרות שונות, כיסוד למחקר,

⁴⁴ ראו קווין, מילה ואוביקט, עמ' 58-59. וראו הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 189, הערה 17, לטענה כי השימוש של דוורקין בעקרון זה מוטעה כתיאור פנומנולוגי, באשר פרשנים אינם מחויבים להציג את היצירה באור החיובי ביותר. על הפעלת עקרון זה לגבי טקסטים קונוניים דתיים ראו שם, עמ' 185-193; הניל, עם הספר, עמ' 32-27.

⁴⁵ העדר קוהרנטיות כזו בין התבטאויות שונות של אותו חכם היא קושיה הטעונה באור, כגון שחור בו, שאתח המסורות בשמו משובשת, או שההתבטאויות הסותרות חלות על מצבי עניינים שונים כך שאין סתירה ביניהן.

⁴⁶ [אין מרבים במחלוקות]. שו"ת הרדב"ז ב, תתל, מובא אצל בן-מנחם, המחלוקת, כ"א, עמ' 37, מקור 26. ראו שם, עמ' 36-39, למקורות נוספים המבטאים מגמה זו; הניל, המחלוקת - היבטים עקרוניים, עמ' נב-ס, לניתוח גישה זו.

⁴⁷ לדוגמא, בהתייחסו לגישה מתקרתית הרואה בשני תאורים של הצמצום עדות לשתי קבוצות כתבים של הרמח"ל, המבוססות על מקורות שונים, כותב הרב חיים פרידלנד: "האם על ידי הסברים 'טכניים' כאלה נוכל להתקרב אל הבנת דברי רמח"ל בנושא עמוק זה? והאם לא צריך לטרוח ליישב את שתי השמועות של האריז"ל שתהיינה תואמות יחד? ואם לא נוכל ליישב - אם כן לא ירדנו לעומק, ואיך נוכל לדון על הנובע מהן? כך היא דרכה של תורה: במבט שטחי רואים דברים מפורדים, אולם המעמיק מבין שהם פנים שונות שמשלימות זו את זו. 'משפטי ד' אמת' כי הרי 'צדקו יחדו' ועד כמה שאנו מבחינים ב'צדקו יחדו' - אנו קרובים יותר להבנה האמיתית. אמור מעתה: ככל שאנו רואים דברים מפורדים - אנו רחוקים מהכרה אמיתית ונכונה של דברי תורה" (הגישה הנכונה לרבינו ותורתו, בתוך: קל"ח פתח חכמה, עמ' 32-33). בהערה שם הוא מביא אישוש לגישה זו מדברי בעל הלשם, ספר הדע"יה (מעמ' 117 ואילך), המביא "יא שמועות של האריז"ל על סיבת מיתת המלכים ושבירת הכלים, וטרוח לבארם כך שכולם יעלו בקנה אחד.

⁴⁸ כץ, הלכה וקבלה, עמ' 79, הערה 51; תשבי, משנת הזוהר, כ"ב, עמ' שצה.

⁴⁹ סילמן, תורה אלוקית, עמ' 263. ובספרו: "כאמור, בדרך כלל דרכי הבנה אלה מורות על נטיות לטובת עמדה זו או אחרת ולא על אימוצה המלא על כל השלכותיה" (סילמן, קול גדול, עמ' 150). אבחנה זו משותפת לחוקרים רבים.

⁵⁰ "אמנם כן, אפשר למצוא בכתבי אמרות שונות ורעיונות שונים שאינם מיישבים אלה עם אלה, אולם האם לא כך הם פני הדברים גם במדע... שום איש... אינו רשאי להתיימר להיות בעל השקפת עולם, אלא, לכל היותר, בעל השקפה על דברים מסוימים בעולם... בניגוד למה שיגרס שפינוזה בתמימותו אין נמצא השקפת עולם שלימה ואחידה. אחד הוא רק מי שנמצא מעבר לעולם, מעבר למציאות, לעולם לא המציאות עצמה; והרי אנו נדונים לחיות בעולם הזה כמות שהוא" (רביצקי, ערכים, עמ' 17. מובא כפתיחת המאמר אצל רוזנק, הלכה, עמ' 85).

⁵¹ ראו לדוגמא, קירקהיים, תאוריות אמת, עמ' 88, לסקירה ביקורתית של מגוון סתירות, ביטויים לא קוהרנטיים ותאוריות מנוגדות בהגותו של ויליאם גיימס. הוא תולה את התופעה גם בכך שגיימס כתב במחצית השניה של המאה ה-19, שבה לדבריו, עמימות וחוסר ישירות היו ממאפייני הפילוסופיה. הגישה המתודית של קירקהיים לכך היא מתוך תפיסת אמת ימוניסטית, המחייבת לדחות חלק מדבריו של גיימס, כילא מה שהוא באמת התכוין, ולהוסיף הסברים לדבריו. לדוגמא לביקורת חריפה על תפיסות מסוג זה ראו סקינר, להלן, הערה 54.

כאשר ארגון זה עצמו קורס ומתמוטט מתוך ניתוח עומק של הממשות הקונקרטיה הנחקרת⁵². לא רק תורות פילוסופיות אלא גם תאוריות ותפיסות מרכזיות במדעי הטבע, בתפיסת השפה ועוד יקרוסו אם יידרש "מיצויין עד תומן ההגייוני"⁵³. במחקר הכללי של ההיסטוריה של הרעיונות יש מקום, לצד הגישות המחפשות 'תורות' קוהרנטיות וישוב סתירות במגוון אמצעים פרשניים, גם גישות חשובות הדוחות מתודה זו, וטוענות כי במקרה של סתירות וניגודים יש לקבל את קיומו של חוסר הקוהרנטיות שבטקסט כפי שהוא⁵⁴.

לצד מקומה הרחב של חוסר הקוהרנטיות במגוון רחב של תחומי מחקר, אזכיר גם פיתוח גישות פילוסופיות המעמידות מושגים כגון 'אחדות הפכים', ודחיית חוק הסתירה, כחלק מכונן של הגותן. גישות כאלו אינן שייכות לזרמים המרכזיים, אך יש להן מקום בפילוסופיה מנקולאוס קוזאנוס⁵⁵, ועד לדיאלטיסטים עכשוויים⁵⁶.

מודעות למקומה הרחב של חוסר הקוהרנטיות, ולקריסת המודלים הטיפולוגיים כשחוקרים לעומק הגות ממשית, חשובים כרקע להעצמה היתודית של תופעות אלו כשמדובר בהגויות בהן הסתירה מובנית כיסוד מרכזי בתוך ההגות⁵⁷. אבינעם רוזנק הדגים את קריסת המודלים לגבי הנסיון להתאים את הגותו של הרב קוק לתבנית-העל הסוציולוגית של מארי דאגלס, והעמיד דוגמא זו כחלק ממערך רחב של "תפיסות הרואות את המציאות כ"האצלה" מהעליונים, והריבוי והניגודים במציאות ובאידיאות טמונים בשורש אחד"⁵⁸, שאינן ניתנות לשיבוץ נקי בתבנית-על כזו. הגותו של ר' צדוק היא דוגמא מובהקת להגות שיש בה מקום מרכזי מכונן לתפיסה של 'אחדות הפכים'⁵⁹.

חוסר קוהרנטיות בטקסטים בעלי רקע קבלי, נובע גם מהיבט דומה באופיים של המושגים. בפילוסופיה אנליטית מתאפיין מושג באופן חד על ידי האקסטנציה שלו⁶⁰, תוך הנחה מובלעת שלאקסטנציה זו יש גבולות ברורים, אם כי בדור האחרון גובר העניין בבעית מושגים בעלי גבולות

⁵² "זו אכן דרכו ההכרחית של המחקר... לנקוט עקרונות כלליים ולמקם, למפות ולסדר את הארועים הממשיים במסגרות ובדיסציפלינות שונות. בשעה שהאירוע הבודד מנותח וממוקם בזרם, בחוג או בגישה רעיונית... ניתן להבין את יחודו ובלעדיותו מצד אחד, ואת מורכבותו בבחינת צומת של השפעות ומיזוג של רעיונות. וכאן מגיע שלב דרמטי אך הכרחי: בשעה שהחוקר יורד לעומקה של הממשות בסיוע המודלים ההכרחיים, הוא מגלה שהמודלים הללו מתמוטטים ומתפוגגים לעומת המציאות הקונקרטיה... מבחינה מתודולוגית המחקר מתקדם בתהליך של בניין ושבירה: מודל – יישום במישור הקונקרטי – פירוק המודל. לרוב נגרם תהליך מתודולוגי זה בידי יותר מחוקר אחד, שכן אותו חוקר שהציב את המודל מתקשה לעתים להודות בפירווקו לנוכח חישופה של הממשות' (שורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 246).

הצגה מתונה יותר מצויה במחקרים המציעים טיפולוגיה, תוך מודעות למגבלותיה. כך, לדוגמא, מדגישה פדיה: "...כי המציאות עצמה מגוונת יותר מכל העמדה טיפולוגית חריפה" (פדיה, המראה והדיבור, עמ' 108). וראו שם, עמ' 41, על שילוב היסוד הנח והיסוד הפעיל באישיות אחת. במאמר אחר היא כותבת לגבי הטיפוס האקסטרוברטי לעומת האינטרוברטי: "על פי רוב, הטיפוסים הקלסיים בקיצוניותם קיימים יותר בין דפי המחקר ופחות במציאות הדתית. להבחנות אלו יש להתייחס בעיקר על פי אמת המידה אם הן כלי עבודה העוזרים להתקדם" (פדיה, קווי יסוד, עמ' 46).

⁵³ הדוגמאות הידועות ביותר כוללות את הפרדוקסים הידועים של תורת הקוונטים ושל תורת היחסות הכללית בפזיקה מודרנית, ומסקנות של משפטי גדל במתמטיקה. אולם, כללית, למעשה, במקרים רבים לא נעשה 'המיצוי ההגייוני' עד תומו, וכפי שציין שפירא (הרצאה בסמינריון המחלקתי בחוג לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ד), טענתו של קוויין כי עם מציאת סתירה, מחפשים היכן לשנות את מארג האמונות, אינה נכונה כתיאור פנומנולוגי. במקרים רבים סתירות אינן מטרידות. אנשים רגילים משתמשים בשפה הטבעית ללא כל בעיה, למרות שלפי פרדוקס השקרן היא אינה קוהרנטית. גם בחשבון אינפיניטסימלי המשיכו להשתמש, ללא בעיה, כשהתגלתה בה חוסר קוהרנטיות, גם לפני שתוקנה. מרק שטיינר הראה שפזיקאים משתמשים במודע במתמטיקה לא קוהרנטית, מבלי לדבר על כך יותר מדי, אך גם מבלי להיות מוטרדים מכך. (1992). (Mark Stienner, 'Mathematical Rigor in Physics', in: Detlefsen, Mathematical Proof, Routledge, 2 vol. 1992). לדוגמא מתחום אחר, ראו הראל, תאוריות קוהרנטיות, עמ' 406-401, לטענה למקומה ההכרחי של אי הקוהרנטיות בתאוריות של המשפט.

⁵⁴ אזכיר כאן לדוגמא, את מאמרו הקלסי של סקינר, המותח ביקורת חריפה ומנומקת על 'המיתולוגיה של הקוהרנטיות', כאמונה המטאפיזית שהחוקר צריך לישב אנטינומיות, ולהציג 'תורות' שלמות וקוהרנטיות, המהוה אחת הידוקטריות הפנטסטיות של הסכולסטיים, שאומצה בחקר ההיסטוריה של הרעיונות. ראו סקינר, תולדות הרעיונות, עמ' 22-16.

⁵⁵ ראו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, כ"א, עמ' 29-27.

⁵⁶ לדוגמא למאמר עדכני של פילוסוף דיאלטיסטי (שאינו מקבל את חוק הסתירה) ראו פריסט, אמת וסתירה. הוא בוחן שש תורות אמת מרכזיות ועדכניות, ומראה בכל אחת מהן שאין מתוך מושג האמת שלה הכרח לקבל את חוק הסתירה.

⁵⁷ מדובר אפילו בהגות כמו זו של הרמב"ם. ראו לורברבוים, הסיבה השביעית, להצעת קריאה מחודשת של הסיבה השביעית של הרמב"ם לסתירות, כסבה התולה את הסתירות לא בצורך להסתיר את תוכן הדעה האמיתית מעיני ההמון, אלא בכך שמעצם טיבה של החכמה העמוקה, ניתן לדון בה רק באופן דיאלקטי, תוך פיתוח הדברים מתוך הנחות סותרות. מה שצריך להסתיר בפני ההמון הוא עצם אופיו של הדיון הדיאלקטי, על אי הודאות שבו. לדיון תיאולוגי-ספרותי רחב, המציג את המקום המרכזי של פרדוקס וסתירה בסוגיות בהגות ובהלכה, ואת שורשיהן של אותן סתירות בתנ"ך ובדברי חז"ל, ראו פיש, בסתר עליון.

⁵⁸ רוזנק, אנרכיזם, עמ' 547. וראו בהרחבה הנ"ל, הפילוסופיה של ההלכה, לניתוח גישת הרב קוק, ובפרט הזיקה בין גישתו ההלכתית לגישת ההגותית, תוך דחיית הגישה הדואליסטית, שאפיינה מחקרים רבים, ואימוץ תפיסה של 'אחדות הפכים' שלינגיאנית, כיסוד להצגת סינתזה דיאלקטית.

⁵⁹ ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים.

⁶⁰ קבוצת כל הדברים שהמושג חל עליהם.

עמומים. המושגים הקבליים הם, לעתים קרובות, לא רק בעלי 'גבולות עמומים' (במובן מורחב), אלא, בהקשרים רבים, 'כלולים זה מזה'. רוב המושגים כלולים, במובן מסוים, במושגים אחרים ואף במושגים הנגדיים להם. לכן באמירה כלשהי על מושג, יתכן, עקרונית, שהכוונה למובן בו הוא כלול בניגודו⁶¹. הספירות השונות ודמויות 'שבעת הרועים' מיוחסות, בהקשרים שונים, לדבר והיפוכו. ר' צדוק עצמו מבאר סתירות אלו מתוך הטענה שמושגים אלו 'כלולים מהכל'⁶². יש בכך ערעור יסודות החשיבה הדיכוטומית ותפיסת מושגים בעלי גבולות חדים, אך אין מכאן גלישה לאיבוד כל משמעות שהיא של המושגים. לא ניתן ליחס להם כל דבר ללא כל אילוצים, אך מה שניתן ליחס למושגים השונים הוא תחום המוגדר באופן 'פתוח' וגמיש יותר.

בתוך גישות קוגניטיביות מודרניות הבחין דה בוונו בין 'הגיון המיס', המאפשר ומחייב פרדוקסים במישור המחשבה, לבין 'הגיון הסלע' האריסטוטלי שאינו יכול לשאת פרדוקסים. אנו נאלצים להפעיל 'הגיון סלע' זה במישור הדיבור בשל מבנה השפה כמכתבה קטגוריות, אולם יש יתרונות רבים בנסיון להימנע ממנו במישור המחשבה. 'הגיון המיס' של חשיבה במושגים 'זורמים' יתאים, לענייננו, הרבה יותר מ'הגיון הסלע' של חשיבה במושגים מוחלטים ובדיכוטומיות חדות⁶³.

ביטוי קיצוני ביותר של חוסר קוהרנטיות הוא התבטאויות פרדוקסליות. התבטאויות כאלו בהקשר דתי בכלל ובמיסטיקה בפרט זכו לתשומת לב רבה גם במחקר. ההתייחסויות לכך במחקר נעות בין ראיית ביטויים אלו כהוכחה לשקריות הטענות המיסטיות, לבין ראייתם כבסיס הכרחי לאמיתות הטענות⁶⁴. בהקשר של ניתוח טקסטים יהודיים יש להזהר מהסקת מסקנות מדיונים הבאים מתוך הכללה של דיונים לגבי פרדוקסליות בנצרות מחד, ובמיסטיקות מזרחיות, כגון זן בודהיזם מאידך. עם זאת, חלק מהדיונים הפילוסופיים בפרדוקסליות בשפה דתית ומיסטית (ואף בשפה הטבעית בכלל) רלבנטיים גם לניתוח טקסטים יהודיים בכלל וחסידים בפרט. אחד הכיוונים הרלבנטיים לעבודה זו הוא ההצעה לראות את הפרדוקסליות כנובעת מקיום שתי שכבות מושגים אינקומנסרביליות, ונסיונות לבטא מושגי שכבה אחת בעזרת מושגי השכבה האחרת⁶⁵, או מקיום שני סוגי מודעות - הנורמלית והמיסטית⁶⁶. הגותו של ר' צדוק, כמו זו של רבו, מבוססת על תפיסה של קיום שתי רמות מודעות שונות ואינקומנסרביליות⁶⁷. בהקשר זה יש מקום חשוב לתפיסה ה'קומפלימנטרית', של קיום מודלים משלימים לתיאור תופעה אחת⁶⁸.

במחקר הקבלה והחסידות, לצד מחקרים המתארים 'שיטות' ו'תורות' קוהרנטיות, עולים בשנים האחרונות הקולות המטילים ספק בגישה המתודית המחפשת את הקוהרנטיות השיטתית במקורות אלו⁶⁹.

⁶¹ לדוגמא, 'חסדי' לעומת 'גבורה' הם, לכאורה, מושגים דיכוטומיים, אולם בהקשרים רבים הם כלולים זה מזה. לדוגמא, השייכות לנושא העבודה, הרמ"ק מבאר את מחלוקות בית הלל ובית שמאי כנובעות מקוי החסד והגבורה שלהם, ששניהם מקורם בבינה. למרות שלרוב, הלכה כבית הלל, לעתים היא כבית שמאי. "וטעם החילוף לפעמים הוא על דרך 'הנני בני שלפעמים החסד לצד הגבורה והגבורה לצד החסד **שהאש כלול במים והמים כלולים באש**..." (פרדס רימונים, שער תשיעי, פ"ב, עמ' קמד). ראו גם להלן, בפרק היכללות תשב"כ בתשב"ע, טענות היכללות שונות.

⁶² "ואל תתמה על מה שכתבת... [וכיוצא בו בשאר סתירות רבות בכינויים והתייחסות הכוחות שונות בכמה מקומות בדברינו וגי"כ תמצא בזוהר ורעיא מהימנא בכמה מקומות] כי בפרטי פרטות גי"כ **כלול מהכל**" (דובר צדק, עמ' 196).

⁶³ ראו דה-בונו, אני צודק, עמ' 308-306, 213-208, 166-160.

⁶⁴ אסתפק כאן באזכור דיונו הקלסי של סטייס, מיסטיקה ופילוסופיה. המגמה הקיצונית ביותר במחקר בהקשר של פרדוקסים בשפה דתית היא זו הנוקטת עמדה שאינה רואה בהם בעיה אלא צורך הכרחי מלכתחילה. לדוגמאות למגמה זו ראו סטנר, משמעות פרדוקס, הטוענת לצורך בפרדוקס בשפה דתית עד כדי העמדתו כקריטריון אימות; גרסס ואלון, שפה לתאור, המציעים, תוך שימוש בכלים לוגיים ופרגמטיים, הגדרת שפה יחודית לתאור הא-ל, שבה נשמר חוק הסתירה, אך הפרדיקטים עצמם, הם פרדיקטים שבשפה הטבעית יהיו פרדוקסליים.

⁶⁵ כרגמן, הערות על משפט הסתירה; הנ"ל, מבוא לתורת ההגיון, עמ' 266-265.

⁶⁶ גיונס, מיסטיקה, עמ' 119-113.

⁶⁷ ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים.

⁶⁸ הניתוח בעזרת מודלים תיאורטיים מקובל במחקר המדעי בדיסציפלינות שונות (ראו בלאק, מודלים, עמ' 243-219), והוא משמש הן במחקרים בפילוסופיה של ההלכה (לדוגמא, שגיא, אלו ואלו; רוזנברג, לא בשמים), והן במחקרים בקבלה וחסידות (לדוגמא, אידל, חסידות; גארב, הכח). תובנה ופתחות אינטלקטואלית לשימוש במודלים שונים ואף סותרים לתיאור תופעה אחת התעצמו, בין השאר, לאחר שההתפתחויות בפיזיקה בתחילת המאה העשרים אילצו קבלת שני מודלים שונים וסותרים לתאור האור. ועיקרון אי ודאות הטיל מגבלה עקרונית על מידת הדיוק בו נוכל לדעת, בו-זמנית, פרמטרים 'משלימים' של החלקיק. אחת הגישות שפותחה כמענה לבעיות עקרוניות של תורת הקוונטים היא ה'קומפלימנטריות' של בוהר. באנלוגיה לגישה זו נעשה שימוש במדעי הרוח בניתוחים המיחסים כמה מודלים 'משלימים' לתופעה אחת. ראו עוד להלן, בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, הערה 65.

⁶⁹ ראו ליבס, כיוונים חדשים, עמ' 154-150, לטענה נגד ניתוח כתבים קבליים לפי 'תורות' ומשנות' שניתן לחלץ מהן; אידל, קבלה, עמ' 47-45; והניל, חסידות, עמ' 95, להדגשת מקומו של הצד החוויתי המשנתה לעומת הצד התיאורטי השיטתי שבכתבים קבליים; אטקס, הצדיק, לביקורת על תפיסתו של וייס לגבי 'תורת צדיק' קוהרנטית בראשית החסידות, ולהעמדת המצב החברתי כמקור ולא כתוצאה של 'תורה' זו בביטוייה השונים. פדיה (החוויה המיסטית, עמ' 105) קוראת "להתנתק

בעבודה זו מקומו של חוסר קוהרנטיות אינו עולה מתוך הפחתת משקלו של הפן התיאורטי לעומת העצמת מקומם של החוויה המיסטית, או של ההקשר החברתי, אלא מתוך ניתוח הפן התיאורטי עצמו. חוסר הקוהרנטיות בולט בכתבי חסידות. פייקאז' ציין כי "מושגים מרכזיים בדבריהם של ראשי החסידות... משמעם רך וגמיש"⁷⁰. מונדשיין קישר את הגמישות והניזילות של המושגים בחסידות לכך שהוראות הנורמטיביות בה מאופיינות ב'ניזילות' והעדר קביעות⁷¹. גלמן תלה את חוסר הקוהרנטיות בכתבים חסידיים בכך שאיננו דנים בפילוסופים שיטתיים אלא במורים דתיים הכותבים מתוך חוויה עמוקה של אלוקות בחייהם⁷². גם בקרב החסידים היתה מודעות לחוסר הקוהרנטיות. אחד ההסברים לכך הוא שהנושאים עצמם אינם חד-מימדיים אלא מורכבים ומהווים מצע להשגות שונות. ההוגה נע בין תפיסות שונות של הנושא בזמנים שונים בהם עסק בו, מבלי שבהכרח יהיה קו מונוטוני של שינוי מאחד לאחר. בין הסיבות לשינויים יכולים להיות מצבים נפשיים ורוחניים שונים של אותו אדם⁷³. הסבר תיאורטי קרוב לכך, על יסוד גישה אקזיסטנציאליסטית, המעבירה את מישור הדיון מסתירות בין אמיתות לוגיות סטטיות לסתירות בין מגוון חוויות אנושיות, עם הטענה שהסתירות מוכלות באינסוף האלוקי, משמש בעבודת הדוקטור של קויפמן⁷⁴.

ההתייחסות לקיומן של עמדות שונות ומנוגדות הדרות בכפיפה אחת בכתבים חסידיים נתונה במחלוקת במחקר. פייקאז', המרבה לציין, בנימה ביקורתית, את ריבוי הניגודים בכתבים החסידיים, נוקט עמדה 'מוניסטית', ומציע כללים מתודיים שונים לברור את ה'עיקר' האחד, מתוך הריבוי⁷⁵. אליאור, המתארת בנימה חיובית, גישה של ריבוי אמיתות⁷⁶, מניחה קיום סינכרוני של הכיוונים ההפוכים ומדגישה את המקום המרכזי המכונן של האופי הדיאלקטי והפרדוקסלי שביסוד התפיסה החסידית⁷⁷. אידל מדגיש את קיומם של מודלים שונים, היונקים ממקורות קבליים שונים, אך באים לביטוי ומימוש בשלבים שונים, ובכך מנוטרל במידה רבה האפקט הפרדוקסלי⁷⁸.

גם לגבי הניגודים שבכתבי ר' צדוק ניתן להבחין בין גישות מחקריות שבקשו להכריע בין הביטויים המנוגדים, לאפיין את ה'עיקר', ולהציג 'תורה' קוהרנטית של ר' צדוק, לבין גישות שהדגישו את קיומן של שתי הבחינות המנוגדות, מבלי לדחות אחת מפני האחרת. עבודתי, יסודות פרדוקסליים, מושתתת כולה על הגישה השניה. פיתחתי שם תפיסה המעמידה את מושגי יחוו'ע ויחוו'ת; ידיעה ובחירה; יהודה ויוסף; ומערכת רחבה של זוגות אנלוגיים, בכתבי ר' צדוק ובמי השילוח, כשייכים לשני רבדים אינקומנסרביליים.

מגישת או-או, להכיר בקיום ה"גם וגם", ולהתרכז בהבנת מבני העומק הפנומנולוגיים והפרקסיס הכרוכים בהם כל אחד לגופו, ובשאלת טיב המגעיים ביניהם וטיב התקשורת החברתית הכרוכה בהם".

⁷⁰ פייקאז', בין אדיאולוגיה, עמ' 21.

⁷¹ מונדשיין, הניזילות.

⁷² גלמן, הכחשת הבחירה, עמ' 131-130.

⁷³ לדוגמה, אהרן ישראל בורנשטיין, נכדו של ר' אברהם מסוכצ'וב (בעל 'אגלי טל' ושו"ת 'אבני נזר'), מבאר בהקדמתו לינאות דשא, דברי חסידות מסבו, כי שינויים סגנוניים ותוכניים בין קטעים שונים הם 'טבעיים', "כי הרי הם דברי תורה שנאמרו בהשראת פתאום, בשעת דביקות והתרכזות בסעודות שבת וחגים, ואלה תמיד מושפעים ממדרגת אומרים בשעה זו" (נאות הדשא, ח"א, מבוא, עמ' 14).

⁷⁴ ראו קויפמן, עבודה בגשמיות, עמ' 385-386, ולאורך העבודה.

⁷⁵ "דבריהם של ראשי החסידות סבוכים ומפותלים בסבכי דרשנות ואין לבקש בהם שיטה עקיבה או הגדרות כרונולוגיות וענייניות" (פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 61). "יש לזכור את תכונותיה של הדרשנות בכלל והדרשנות החסידית בפרט, שרחוקה היא משיטתיות ומעיקבות רעיונית ולשונה גדושה קבים רבים של היפרבוליקה" (שם, עמ' 128). "דומה שמן הראוי לזכור את הכלל הגדול, היפה כמעט לכל ספרי היראים והחסידים, והוא כי המעיין ימצא בהם דברים והיפוכם זה בצד זה" (שם, עמ' 154). וכאן מוצע כלל מתודולוגי: "אולם שוב יש להבחין בין עיקר לגרר, בין רצינות לבין השתעשעות דרשנית לשמה, בין רעיון אקטואלי לבין נימוס ספרותי קישוטי" (שם). ראו גם דבריו שם, עמ' 275, על כיוון מטריאליסטי לעומת כיוון ספיריטואלי של גלות השכינה אצל ר' שלמה מראדומסק. גם כאן, לאחר הדגשת קיומן של מגמות מנוגדות ביתפארת שלמה, עד כדי הפיתוי (הנדחה) לראות בספר תוצר של שני אנשים בעלי דעות מנוגדות, הוא מכריע כי אחד הכיוונים הוא ה'עיקר'. כלל מתודולוגי נוסף, שהוא מנסח בהקשר אחר (ללא נימוק) הוא: "אם בכתביהם של ראשי החסידות אנו מוצאים דעה חסידית קלסית ואת היפוכה באותו חיבור עצמו, עלינו לראות בזו השנייה את דעת אומרה ובקודמתה גרר דרשני או אמירה לתפארת צדיקים קודמים" (שם, עמ' 296-295).

⁷⁶ ראו, לדוגמה, אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 210-212, על מי השילוח.

⁷⁷ אליאור, שלימות וגילוי; הניל, תורת אחדות ההפכים. במאמר אחר אפיינה כיוונים שונים בהתייחסות החסידית לכפילויות אלו: "הזיקה החסידית לקוטביות ולהפכיות זו לובשת פנים שונות: לעתים מוטעמת התמורה המיסטית בין ההפכים כבחוגו של המגיד ממזריטש, לעתים הפרדוקסליות שבטענת היש והאין בנוסח ברסלב, פעמים נדונה הדיאלקטיקה השיטתית של יש ואין כבמסורת החב"דית, ולעתים ההבחנה בין שני היסודות המנוגדים הופכת מצע להבחנה חברתית כבחסידות לובלין..." (הניל, יש ואין, עמ' 55-54).

⁷⁸ ראו בהרחבה, אידל, חסידות, לשילוב שלבים שונים במודל המיסטי-מאגי בחסידות. לדוגמה נוספת לפירוק דיאכרוני ראו לוונטל, דעת, לאירגון הכיוונים המנוגדים של 'דעת' ומעבר לדעת' בחב"ד כשלבים שונים, ללא נימה פרדוקסלית.

הראיתי אופנים שונים של יחסים בין שני רבדים אלו, אצל ר' צדוק ובמי השילוח, וביטויים רבים לקיומם הפרדוכסלי. ביטויים נוספים של ניגודים בכתבי ר' צדוק פותחו במחקרים נוספים⁷⁹. מחקרים אחרים, ובהם אלו של אלמן ובריל⁸⁰, מתמקדים, לצד הצבעה על הגיוון, בהתיות תימות מרכזיות אחידות בהגות של ר' צדוק. שני הכיוונים עולים גם במחקר על מי השילוח⁸¹.

עבודה זו נעשית מתוך גישה הפתוחה מלכתחילה לשני הכיוונים. מטרת העבודה היא בירור נושאים מרכזיים בתפיסת התשב"ע של ר' צדוק. המוקד הראשוני הוא באיתור התימות המרכזיות ובירורן, ולא בחיפוש סתירות וניגודים. עם זאת, כאשר ניגודים כאלו עולים מתוך החומר הנדון, ואינם 'נענים' לנסיבות הביאור המקובלים, אני רואה את המטרה המחקרית בהצגה וניתוח של הצדדים המנוגדים, מקומם ומשקלם היחסי בכתבים, אופני היחסים ביניהם, ומשמעויות קיומם ההדדי, ולאו דוקא ביישובם או בהכרעה פרשנית ביניהם.

4. הערת סיום – על גבולות השיקולים המתודולוגיים במחקר

במחקר ההיסטורי של ההיסטוריוגרפיה היהודית והכללית, ניכרת מגמה של הדגשת הקשר בין תפיסת העולם של חוקרים קודמים, לבין תפיסתם את מושא חקירתם. החוקר העכשווי ניצב 'מלמעלה', ומצביע על השורשים הסמויים של גישות קודמיו, ועל היחסיות של תאוריהם וניתוחיהם⁸². בניתוח מסדר שני, קל לחזור ולהצביע על השורשים שביסוד הניתוחים העכשוויים, בין בנטיה אישית ספציפית, ובין מתוך 'רוח התקופה', ה'פוסט-מודרניסטית'. כללית, מקובלת עלי הדעה שבגישות השונות המוצעות בהרמנויטיקה אין פתרון מלא לבעית המעגל ההרמנויטי. אידל ציין כי "טיבו של מחקר בתחום הרעיונות יכול להבחין אך ורק ע"פ הישגיו בכושרו להבהיר את החומר שהוא עוסק בו, ושיקולים מתודולוגיים, מעניינים ככל שיהיו, הינם בדרך כלל השתקפות של הדרך שחוקר בחר ללכת בה מלכתחילה"⁸³. דב שורץ הדגים בפירוט כיצד אופני כתיבה שונים של תולדות הרעיונות במחשבה היהודית, מעצבים את השיטות הנחקרות עצמן. הוא חוזר ומדגיש כי "אין שום אפשרות להצדיק גישה זו או אחרת"⁸⁴, ומסיק: "שאינו תקוה ליצירה 'אותנטית' של תולדות ההגות היהודית. הבקעה שהמחקר יכול להתגדר בה היא בכתיבות מקבילות וסגורות, שכל אחת מציגה אלטרנטיבה אחת של ההיסטוריה האידיאית. ההיסטוריה הרעיונית פתוחה אפוא, ותיאורה מעוגן בהכרח בעושר האפשרויות המגוונות. חתירה לתיאור אחד ויחיד של גלגולי הרעיונות נראית תמימה, ולתוצאותיה אין זיקה כלשהי לממשות הרעיונית ההיסטורית"⁸⁵. הערות מסוג זה מקובלות עלי, מבלי להסיק מהן שהמחקר כולו הופך ל'ביוגרפיה של החוקר'. מפרספקטיבה זו, מעבר לשיקולים המתודולוגיים, מציע מחקר זה קריאה מסוימת בדיונים הרבים בענייני תשב"ע בכתבי ר' צדוק.

⁷⁹ גרוסמן, תפיסת האלוקות; פרידלנד, גילוי והעלם.

⁸⁰ אלמן, היסטוריה; הנ"ל, נבואה; הנ"ל, חכמת האומות; בריל, ר' צדוק; מאמרו של הרב הדרי; פרידלנד, שכנות וקורת גג; ורוב המאמרים שרוכזו אצל קיציס, מאת לצדיק, מתוים בעיקר תימות מרכזיות אחידות, ולא ניגודים מובנים.

⁸¹ אליאור (תמורות; חירות על הלוחות, עמ' 210-221) הצביעה על גישה פלורליסטית של מי השילוח, תוך הדגשת שני הרבדים של 'עומקי' ו'גוון', אולם יש בניתוחה נטיה להכריע ולראות כיוון אחר כעיקר. יהודה בן דור (סתירות נורמטיביות), פיתח מערכת של שלושה מודלים שונים לסתירות נורמטיביות שהן תוצאת קיומם של רבדים שונים במישור האונטולוגי והאפיסטמולוגי. במובן זה מדובר במחקר המקבל את הסתירות כמוכנות בתוך המערכת וחושף את יסודותיהן. אולם במימד אחר באותה עבודה, הוא משתמש בהנחה מוניסטית וטוען שיש להניח שכל אחד מן המודלים השונים פותח בזמן אחר בחיי הרבי מאיז'ביצא. לדעתי, בהגות המושתתת על פלורליזם וסתירות מובנות, אין כל הכרח להניח כי מודלים שונים אינם יכולים להתקיים יחדו בו-זמנית אצל אותו הוגה. הטענה שמדובר בהתפתחויות בזמן צריכה סימוכין בטקסט או באינפורמציה חוץ-טקסטואלית, אך אינה יכולה להסתמך רק על 'עקרון החסד' הפרשני, תוך דחייתו במישורים אחרים.

⁸² גישה זו בולטת בניתוחים עכשוויים של מחלוקות במחקר החסידות בדור הקודם. אזכיר דוגמא מתחום אחר: רבקה פלדחי (הרצאה בסמינריון הבין-חוגי, מרכז אדלשטיין, האוניברסיטה העברית בירושלים, 23.3.05). הראתה איך חקר הרנסנס, בתחומיו השונים, קיבל פנים מסוימות אצל חוקרים מודרניים, ופנים שונות בתכלית לאחר המפנה הרטורי לכיוון פוסט-מודרני בסוף המאה ה-20. בין מגוון הדוגמאות שהביאה לאישוש טענה זו, בולט חקר הפרספציה, שהוא, לכאורה, תחום נטול אידיאולוגיה, אשר גם בו ניכר פער גדול בין תפיסתו במודרניזם כפיתוח של תפיסת אובייקטיביות לעומת סובייקטיביות, לבין תפיסתו בפוסט-מודרניזם, כעצם מטריאלי שנועד לפאר את יוצרו או את בעליו.

⁸³ אידל, חנוך, עמ' 161.

⁸⁴ שורץ, האם ניתן לכתוב, עמ' 141. "טענה זו משקפת את האופקים הפתוחים בד-בבד עם חוסר היכולת להכרעה בדבר האמת הפילוסופית העובדתית. מסתבר שהארוע הרעיוני הוא עשיר מכדי שייכנס למיטת-סדום של גישה ספציפית זו או אחרת. אוסף האפשרויות (אף שהן עשויות לסתור זו את זו) מרכיב את הארוע הרעיוני ההיסטורי. ניסוח האפשרויות הללו מביא לתוצאה דומה של 'התיאור העשיר', כמינוחו של קליפורד גירץ, בחקר התרבות" (שם).

⁸⁵ שם.

חלק ראשון: חידושי תשב"ע – משמים או מחכמי ישראל

פרק ראשון: דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם לגבי תשב"ע

1. קונסטרוקטיביזם ודטרמיניזם לגבי תשב"ע – הקשרים והבהרת מונחים

שאלת הדטרמיניזם לגבי הפעילות ההלכתית עולה על רקע שאלת משמעות הדטרמיניזם ומקומו בהגותו של ר' צדוק בכלל. ר' צדוק קבל את עמדת רבו, בעל מי השילוח, והוא חוזר ומדגיש כי "לגבי אמיתות הש"י אין מקום לבחירה והשתדלות במעשה כלל, והכל בידי שמים אפילו יראת שמים"¹. באמת "כל עלילות מצעדי גבר ותחבולותיו מחשבתו ורצונו הכל כאשר לכל הוא נמשך מאמיתות מחשבתו ורצונו של הש"י והוא רק כגרזן ביד החוצב בו"². הידיעה והבחירה הם "ב' הפכים שאי אפשר להם להמצא בנושא אחד"³. לכן מצד הידיעה אין מקום לבחירה "במקום שיש ידיעה אין בחירה באמת"⁴, "והנה מצד השגת היחוד האמיתי אין מקום לזכות וחובה כלל, כיון שהוא משיג שאין עוד מלבדו כלל הרי כל פעולות האדם הם פעולות הש"י"⁵. עם זאת, "גם זה אמת שהרשות נתונה והבחירה בידי אדם... ודבר זה יסוד התורה"⁶. שני הצדדים סותרים זה את זה. קיומם של "ב' הפכים בנושא אחד" מנוגד לחוק הסתירה ואינו ניתן לביאור לוגי. "שאי אפשר לשכל להבין כלל תירוץ מוסבר בלב על זה"⁷. "וכל מה שיגעו חכמי הדורות להסביר ענין הידיעה והבחירה לא יועיל למשיגי יחוד האמיתי שאין עוד מלבדו ממש"⁸.

מתוך מודעות לעוצמת הסתירה, חוזר ר' צדוק ומציע דרכי התמודדות שונות. יש והוא דוחה את הבחירה כ'דמיון' של 'עלמא דשקרא'. אך יש בכתביו מקום נרחב לגישות המקיימות את הבחירה עם הידיעה. הבחירה מכונה 'אמת מצדנו', או 'אמת לשעתו'⁹ ואף 'אמת' סתם. "ובאמת שהידיעה והבחירה שניהם אמת וכאמור, אך שאין כח לנו, שאנו בעולם העשיה להבין זאת"¹⁰. במישור ההכרתי והקיומי קיימות דרכים שיש בהן קבלת "ב' הפכים בנושא אחד" אצל הקב"ה, ואף אצל ישראל, גם בעולם הזה, כך שבאופנים אלו יש גם קיום ידיעה ובחירה יחדו. עניינים אלו אינם ניתנים להשגה שכלית רגילה, אולם ניתן, לכל אחד לפי דרגתו, להגיע להשגת הארה קיומית מהשגה זו. "וידיעות אלו אינם בשכל חיצוני... רק בקנין גמור בלב. וזה אי אפשר רק למי שטעם וזכה לטעום מאור זה"¹¹.

עמדותיו ודרכי התמודדותו של ר' צדוק עם שאלת הידיעה והבחירה, על רקע הגישה במי השילוח, נדונו בהרחבה במקומות אחרים¹². כאן אתמקד בברור עמדתו של ר' צדוק בשאלת הדטרמיניזם לגבי

¹ צדקת הצדיק, רנו. בהמשך שם הוא מעמיד את הבחירה כ'אמת בשעתו' בעוה"ז שהוא 'עלמא דשקרא'. הדגשה חד צדדית של הדטרמיניזם המוחלט, כרוכה בסכנה "ויוכל ח"ו לבוא מזה לכלל טעות ולומר שאין בחירה כלל, שהכל ביד השי"ת" (פרי צדיק א, וישב יא, עמ' 132). הרב הוטנר, שהכיר היטב את כתבי ר' צדוק, כתב בחריפות רבה נגד סכנת הכפירה בבחירה, אותה העמיד ככפירה האחרונה של דורנו, המתהדרת באצטלה של 'כבוד שמים מדומה', בביטול יחוץ מיראת שמים והחזרת 'הכל' לידי שמים. (פחד יצחק, פורים, עניין כט, עמ' פ-פא). הוא מקשר כפירה זו לביטול הבחירה לעתיד לבוא כ'שיא הפסגה של נשגביות הבחירה", אך ממנה מגיעה הכפירה 'בסגולת הבחירה של האדם, שממנה יזלזל בצורת אדם' של הדור הזה (פחד יצחק, אגרות ומכתבים, סימן מב, עמ' עא). הרב וולבה מעביר את דברי הרב הוטנר ממישור של 'דטרמיניזם תאולוגי למישור של 'דטרמיניזם פסיכולוגי' כיסוד הכפירה של דורנו. (עלי שור, ח"יב, עמ' מא). לדוגמה להתייחסות לאותה בעייתיות מפרספקטיבה של הפילוסופיה של הפסיכולוגיה ראו שטיין, החלילן מוינה, עמ' 25-39.

² ליקוטי מאמרים, עמ' 216.

³ דובר צדק, עמ' 139.

⁴ פרי צדיק ב, יתרו ד, עמ' 86.

⁵ ספר הזכרונות, עמ' 63.

⁶ ספר הזכרונות, עמ' 63.

⁷ רסיסי לילה, לב, עמ' 48.

⁸ ספר הזכרונות, עמ' 63.

⁹ צדקת הצדיק, רנו.

¹⁰ פרי צדיק א, וישב יא, עמ' 132-133.

¹¹ דובר צדק, עמ' 127.

¹² דיון רחב בעבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 119-196, מוקדש לניתוח אופני התמודדות של ר' צדוק עם הפרדוקסליות של ידיעה ובחירה. בריל, ר' צדוק, עמ' 134-200, דן בהרחבה בדטרמיניזם ובתפיסת החטא אצל ר' צדוק, הרבי מאיזביצא וקודמיו מכיוונים אחרים. הוא מבחין בין שלושה סוגי דטרמיניזם: מטפיסי, פסיכולוגי ואינטלקטואלי, המתמזגים בהגותו של ר' צדוק. לניתוח הדטרמיניזם ותפיסת החטא במי השילוח מתוך גישות שונות, ראו גם וייס, תורת הדטרמיניזם; הנ"ל, אוטופיה; שץ, אוטונומיה; פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 40-21; אליאור, תמורות; גלמן, העקדה; ובגישה שונה - הנ"ל, אכזיסטנציאליזם חסידי; הנ"ל, הכחשת הבחירה; הנ"ל, אברהם אברהם, עמ' 75-70, 89-87; בן-דור, סתירות נורמטיביות; מגיד, חסידות על הגבול, עמ' 248-205 לדיון על אנטנומיזם ומצוות במי השילוח ואצל נכדו, ר' גרשון הנוך. ראו גם רקובר, מטרה, עמ' 110-35, לסקירה מקיפה בעניין עבירה לשמה, ושם, עמ' 76-87, על גישת הרבי מאיזביצא ור' צדוק בעניין זה.

הפעילות ההלכתית. הדיון בנושא זה הוא חורג באופן משמעותי מהסקת מסקנות פרטיות מגישתו הכללית של ר' צדוק לנושא ידיעה ובחירה. העיסוק בתורה תופס מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק, ובתוכו התייחסויות רבות לבחינות ידיעה ובחירה. יתר על כן, פעילות חכמי התשב"ע היא התגלמות הפרדוקס של ידיעה ובחירה בשיאו. התורה בכללותה, על מערכת המצוות וגדרי שכר ועונש, היא מערכת הבנויה על הנחת הבחירה. ללא בחירה אין כל מקום לתורה¹³. התשב"ע בפרט היא הפרדיגמה לפעילות האנושית האוטונומית. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים את פעילות חכמי תשב"ע כפעילות יוצרת ומחדשת בכח עצמי שניתן לחכמים. כח חכמי התשב"ע הוא הכח המכוון של האדם, 'לא בשמים היא', המגיע עד לבחינת 'נצחוני בני'. עם זאת, הוא מדגיש במקומות רבים כי תכלית כל התורה היא להגיע להכרה זו שבאמת אין בחירה. 'וזהו כל תכלית התורה ומצוות כולם לזכך את הלב להגיע לידיעה והשגה זו דרך ראייה והתבוננות שכל פעולות האדם... אין שום דבר נפרד מממנו ית'¹⁴. עיקרה של התשב"ע הוא אותה השגה של 'טעם פנימי בלב, שבאמת כל אותם חידושים הם הארה מהקב"ה, וגם הפעילות העצמית של חכמי תשב"ע היא בעצם פעולת ה'. דרכי ההתמודדות של ר' צדוק עם בחינות סותרות אלו של ידיעה ובחירה לגבי העיסוק בתורה, הן נושאו של פרק זה. השאלה המרכזית לענייננו היא: האם פעילות החכם המחדש בתשב"ע ופוסק הלכה נתפסת כפעילות אנושית עצמית או כפעילות דטרמיניסטית, בין במובן של היותה חלק מתכנית אלקית נסתרת שנקבעה מראש, ובין במובן של ראיית הקב"ה עצמו כפועל הישיר על ידי החכם¹⁵? בהקשר זה אכנה את העמדה המדגישה את האוטונומיה של חכמי התשב"ע בפעילותם העצמית כיוצרים ומכוננים את ההלכה, בשם 'קונסטרוקטיביזם'¹⁶. קיימות כמה אלטרנטיבות אפשריות לעמדה זו, המדגישות מוקדים אחרים בתשב"ע:

א. עמדה המדגישה את הכפיפות לטקסט. 'תורה משמים' במובן של קורפוס טקסטים קנוניים המחייבים את חכמי התשב"ע לחשוף את הטמון בהם, אך אינו משאיר להם מרווח רחב לפעילות אוטונומית עצמאית¹⁷. תפיסתו הפרשנית הכללית של ר' צדוק היא של טקסט פתוח, תוך השארת מקום רחב ל'תגובת הקורא' ולכח המכוון שניתן לחכמי התשב"ע. לגבי דברי חז"ל, יש בכתביו הדגשה מיוחדת של הכפיפות לטקסט¹⁸, אך הדגשה זו אינה מונעת פרשנות 'פתוחה' שלו גם לדברי חז"ל.

ב. עמדה המדגישה את כח העם או הקהילה כולה. יש ביטוי בכתבי ר' צדוק לעמדה זו. עצם ההתקבלות בכל ישראל, היא, לטענתו, משמעות הבת קול, והיא אף אינדיקציה להיותו של הטקסט נחשב ל'תורה' המהווה מצע פוטנציאלי לפרושים נוספים. עמדה זו באה לידי ביטוי גם בכך שמנהג ישראל מהווה אילוץ משמעותי לגבי חידושי תורה¹⁹. לענייננו כאן, בדיכוטומיה שבין 'בידי אדם' ל'בידי שמים', עמדה זו שייכת לאותו אגף של העמדה הקונסטרוקטיביסטית, בהדגישה את הכח ש'בידי אדם' תוך הרחבת טווח היאדם' הרלבנטי, מן החכמים אל הקהילה, או כלל ישראל²⁰.

ג. עמדה המדגישה את הקשר הישיר לקב"ה. בתוך עמדה כללית זו ניתן להבחין בין כמה טענות שונות. טענה אחת נוגעת למתודה ההלכתית, וגורסת שיש מקום לשימוש במתודות על-טבעיות בקביעת ההלכה, כאמצעים להתערבות אלוהית ישירה בפסיקה²¹. טענה אחרת היא שהפעילות ההלכתית הקונבנציונלית

¹³ ראו, לדוגמה, ספר הזכרונות, עמ' 63.

¹⁴ ספר הזכרונות, עמ' 58. וראו עוד להלן על מקומה הכפול של מודעות זו.

¹⁵ לאבחנה בין שני מובנים אלו ראו וייס, תורת הדטרמיניזם, עמ' 453.

¹⁶ אין הכוונה לפעילות נטולת אילוצים אלא לכך שהאילוצים מותירים טווח פתוח, ופעילותם של החכמים נתפסת כמכוננת את ההלכה. עמדה זו קרובה, אך אינה זהה ל'קונסטרוקטיביזם' אצל רוזנברג, לא בשמים, עמ' 80-69; לעמדה 'קונסטרוקטיביטית', אצל הלברטל, עם הספר, עמ' 67-63; לעמדת 'יצירה' אצל שגיא, שני מודלים; ולעמדה 'השתלמותית', אצל סילמן, קול גדול, עמ' 149-119.

¹⁷ קרוב למודל ה'לוגיציסטי' של רוזנברג, שם, עמ' 68-59; ולעמדה ה'משמרתית' של סילמן, שם, עמ' 68-39.

¹⁸ ראו להלן בפרק הדעה הדתויה וגבולותיה. ובפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ.

¹⁹ ראו דובר צדק, עמ' 151-152, מובא בהמשך הדברים.

²⁰ התייחסויות שונות לתפיסה זו מופיעה בכמה פרקים בעבודה זו. ראו בהמשך כאן לעניין בת קול; ולהלן, בסוף הפרק היכללות תשב"ע בתשב"כ; בפרק המחלוקת, הדעה הדתויה וגבולותיה, בעניין מנהג ישראל; ובפרק יסודות בתפיסת הפרשנות. ההנחה שיש הכונה אלוהית למה שנתקבל בכל ישראל משמשת גם הנחה מובלעת בתוך דיונים בנושאים אחרים. כך, לדוגמה, מתייחס ר' צדוק להפצת הקבלה, כהתפתחות חיובית, בנימוק: "ואיך אפשר מכל עיני העדה נעלם דבר וצדיקים כאלה יביא הקב"ה תקלה על ידיהן" (ספר הזכרונות, עמ' 61).

²¹ 'אינטואיציוניזם' נבואי במינוח של רוזנברג, לא בשמים, עמ' 84-83, 57. אני נמנעת ממינוח זה מאחר ו'אינטואיציוניזם' יכול לשמש מונח מושאל מתאים לציון גישה המדגישה את ההשראה האלוהית, אם נתיחס אליו כמונח השאול מאתיקה או ביקטיביסטית, או מ'אינטואיציה' נפשית בחיי יום יום, אולם כהצעה של מונח מושאל מ'אינטואיציוניזם' מתמטי, (זרם

מונחית, או, בגירסאות רדיקליות, נעשית, משמים²². טענה זו יכולה להופיע בגירסאות שונות בטווח שבין הגירסה המתונה, הטוענת לקיום סיעתא דשמיא לפוסק ההלכה, לבין הגירסה הדטרמיניסטית הרדיקלית, הטוענת שפעולת הפוסק היא בעצם פעולת ה'. כאן אתמקד בעמדה הטוענת לפעילות אלוקית ישירה בתוך ההליך הקונבנציונלי של הפסיקה, בגירסה הדטרמיניסטית הרדיקלית שלה. עמדה זו מאפיינת מה שאכנה 'דטרמיניזם' לגבי תשב"ע, ומהוה אצל ר' צדוק מודל משלים²³ ל'קונסטרוקטיביזם'. הדטרמיניזם, במובן זה, מהוה מוקד מרכזי בהגותו של ר' צדוק, וגם שתי העמדות הקודמות שהוזכרו, המדגישות את התורה או את עם ישראל, חוזרות ומוסטות לכיוון זה²⁴.

בנושאים אלו, כמו בכלל הגותו של ר' צדוק, מועבר כובד המשקל של הדיון מהמישור האונטולוגי אל המישור האפיסטמולוגי והמישור האכזיסטנציאלי, ושאלות לגבי מודעות האדם עומדות במוקד הדיונים שלהלן. עם זאת, אין בכך הפקעה של המישור האונטולוגי מתחום הדיון, וכפי שנראה להלן²⁵, גם במישור זה יש ביטוי לשני הכיוונים הללו.

המודעות הדטרמיניסטית²⁶ לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית לגבי התשב"ע משקפות, אצל ר' צדוק, את המתח הבסיסי בהגותו בין 'בידי שמים' ל'בידי אדם' לגבי כלל הפעילות האנושית, ברבדים של על-מודע, מחשבה, דיבור ומעשה. שתיהן קיימות בכתבי ר' צדוק בעוצמה רבה לעניין תשב"ע²⁷. הוא מדגיש במקומות רבים את הכח הרב שבידי החכמים, ואת האוטונומיה הרבה שלהם, השייכת לעמדה הקונסטרוקטיביסטית²⁸. עם זאת, כלל הפעילות האנושית בתפיסתו היא 'באמת' פעילות אלוקית, בבחינת "גם כל מעשינו פעלת לנו"²⁹. ובמובן זה גם פעילות חכמי התשב"ע, שהיא לכאורה אוטונומית, היא באמת מה'. המודעות הדטרמיניסטית היא 'אמיתית', הן במובן שהפעילות ההלכתית של חכמי התשב"ע מכוונת מלמעלה אל האמת האלוקית הרצויה, והן במובן שה' מתערב ישירות בפעילות זו עצמה, או בקיצוניות - הוא הפועל, כשם שלפי אותו מבט, כל פעולות האדם הן בעצם פעולות ה'. אחד הביטויים הרדיקליים של תפיסה זו לגבי פעילות חכמי התשב"ע היא בפרשנות המוטו המרכזי של הגישה הקונסטרוקטיביסטית, "לא בשמים היא", לא כהעמדת התשב"ע בתוך תחום פעולה אנושי אוטונומי, אלא כביטוי של העמדה הדטרמיניסטית, בהעמדת התשב"ע בתוך תחום פעולה אלוקי גבוה. תכמת התשב"ע היא "לא בשמים", בספירת התפארת, כמו התשב"כ, אלא "מעל השמים", בספירות גבוהות יותר³⁰.

בטענות הרדיקליות שכל פעולות האדם הן פעולות ה', ובפרט לענייננו, שכל חידושי התורה של החכמים הם בעצם פעולה אלוקית, יש ערעור התיחום וההפרדה שבין פעולת האדם לפעולת ה'. מלבד ערעור התיחום מכיוון זה של העמדת כל מה שבידי אדם כבידי שמים, יש בכתבי ר' צדוק ערעור תיחום זה גם מכיוון הפוך. הוא נוטה, בהמשך למקורות קודמים, להסביר תופעות שמקובל לראותן כגילוי אלוקי ישיר, בדרך 'נטורליסטית' כפעולות אנושיות. כך הוא מבאר את עניין בת קול, כהתקבלות בכל ישראל³¹,

בתוך הקונסטרוקטיביזם, הדוחה את חוק השלישי הנמנע, ומטיל בכך מגבלות פורמליות חמורות על הוכחות מתמטיות), הוא מתאים, לדעתי, יותר לגישה פורמליסטית, ולא לגישה הדוחה פורמליזם הלכתי מפני השראה אלוקית.

²² אינטואיציוניזם הלכתי במינוח של רוזנברג, שם, עמ' 90-89.

²³ השימוש כאן בתואר 'משלים' הוא שימוש היוריסטי לפי תפיסה הקומפלימנטרית של בוהר לגבי תורת הקוונטים בפיזיקה. ראו להלן הערה 65.

²⁴ כפי שנראה בפרקים הבאים, הזיהוי של 'אורייתא וקוב"ה' הוא יסוד להסתת המוקד מתשב"כ לקב"ה. המוקד מעם ישראל מועבר אל הקב"ה על ידי הזיהוי של 'ישראל וקוב"ה', במובן של הקב"ה כליבן של ישראל, בקישור השורש הפנימי, ובמובן של ההנחיה אלוקית של מהלך ההיסטוריה, כך שמה שנתקבל בישראל נתפס כביטוי ל'רצון ה'. לדוגמא, "והרבה מצוות עקורות אצלינו מסתמא אין צורך ולא חפץ ה' באלה עכשו" (דובר צדק, עמ' 60).

²⁵ בחלק: יחסי תשב"ע-מציאות.

²⁶ בדומה לעניין מושג הדביקות על ידי התורה, הכולל אצל ר' צדוק גם משמעות של חיות-שיא אקסטטיות זמניות, וגם משמעות של התקשרות לא אקסטטית, מתמשכת, על ידי התורה, גם מה שאני מכנה 'מודעות דטרמיניסטית', משמש כינוי הכולל מצבים של חיות-שיא אקסטטיות זמניות, וגם מצבים של הכרה ומודעות גבוהה לא אקסטטית, מתמשכת.

²⁷ ראו עבודתי, יסודות פדוכסליים, עמ' 287-291.

²⁸ ראו אלמן, הסטוריה; הנ"ל, נבואה; הכתן, ר' צדוק; ולהלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

²⁹ ישעיהו כו יב. פסוק זה שכיח מאד בכתבי ר' צדוק. פסוק נוסף שר' צדוק משתמש בו בכמה מקומות במובן זה הוא "ה' יתן אומר המבשרות צבא רב" (תהלים סח יב). לדוגמא, "יובאמת ה' יתן אומר המבשרות צבא רב וכל ניצוץ מתפשט לכמה גוונים עד שכל מיני פעולות נמשכים מכח אותה פעולה אבל מכל מקום הכל מכת הפועל דהש"י" (רסיסי לילה, כו, עמ' 37). וראו דובר צדק, עמ' 143, ועוד.

³⁰ ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי.

³¹ "שמה שנתקבלו בכל ישראל לתורת אמת שלא לחלוק זהו יציאת הבת קול שהלכה כמותם שדבריהם רוח"ק... דהוא... קלא הדרא מקול הש"י, דזהו עניין הבת קול מה שבני ישראל מדברים כן" (דובר צדק, עמ' 151-152).

את גילוי אליהו כמחשבה הנופל באדם³², ואת קולות ה' במתן תורה – כקולות מפי ישראל³³. על אף שמדובר בכיוון הפוך, יש כאן שני פנים של אותה תפיסה. אם כל פעולות האדם הן פעולות ה', הרי אין כל כך רבותא לומר שמה שמקובל לראות כפעולות ה', כגון בת קול, גילוי אליהו, או דיבור 'מפי הגבורה', מתממש בפעולות אדם. לפן זה שייכת גם העצמת כוחו של האדם, עד לכח יוצר ומכוון לא מוגבל, באשר כל כח פעולתו הוא כח אלוקי³⁴.

שני הכיוונים, הקונסטרוקטיביסטי והדטרמיניסטי, תופסים מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק בעניין התשביע, ויש להם השלכות לתחומים רבים. אציג כאן יסודות של שלושה מודלים שונים של סינתזה בין הכיוון הקונסטרוקטיביסטי לכיוון הדטרמיניסטי, המשמשים בכתבי ר' צדוק. בהמשך ידונו שני כיוונים מנוגדים לגבי יחסי הגומלין בין שתי המודעות.

2. מודל התיחום

מודל זה מבוסס על תיחום גבולות לכל אחת משתי העמדות, כך ששתיהן קיימות בתקופות או ברבדים שונים. האבחנה בין החיצוניות הנראית לעין, גוון, לבין הפנימיות הסמויה, 'עומק', תופסת מקום חשוב אצל רבו של ר' צדוק, ר' מרדכי לינר מאיז'ביצא³⁵. אבחנה זו משמשת במי השילוח ואצל ר' צדוק גם לעניין הידיעה והבחירה. הבחירה נתפסת כאמיתית מצד נקודת המבט החיצונית, אולם מתבררת כאשליה מצד נקודת המבט הפנימית האמיתית. במקביל לכך, בהגותו של ר' צדוק, העמדה הקונסטרוקטיביסטית משקפת נכונה את המודעות העצמית של חכמי התשביע, המוכרחים לחוות אוטונומיה בפעילותם ההלכתית. מודעות זו היא חלק ממודעות הבחירה של האדם, ההכרחית בעולם הזה, אך מתגלה כאשליה מצד המבט הדטרמיניסטי של העולם הבא, מצד הידיעה, והיחוד הגמור. המאפיין המרכזי של מודל זה הוא האבחנה בין המודעות ההכרחית בעולם הזה, לבין המודעות העמוקה יותר, שתתגלה רק לעתיד לבוא. המודעות הקונסטרוקטיביסטית היא ההכרחית בעולם הזה בכלל ובלימוד תורה בפרט. היא נחשבת 'אמת לשעתו', בעולם הזה – עלמא דשקרא, בעוד הדטרמיניזם הוא 'אמת לאמיתו', הנשאר סמוי בעולם הזה. במקומות רבים בכתביו מדגיש ר' צדוק כי המודעות של החכם עצמו היא המודעות הקונסטרוקטיביסטית. הוא חש את החידוש בתורה כיצירה עצמית שלו, למרות שיבאמת גם זה מה'. לפי זה החכם, בעיסוקו בתורה, פועל מתוך מודעות יחידה שהיא מודעות קונסטרוקטיביסטית בלבד. מודעות זו משקפת את המצב לכאורה, 'על הגוון'. רק ב'מבט-על', החושף את הדברים מצד האמת המוחלטת של האחדות האלוקית, מתגלה כי אותה מודעות היא בגדר אשליה, וחידושי התורה מתפתחים באמת באופן דטרמיניסטי. היחס בין המודעות האנושית הקונסטרוקטיביסטית של החכם לבין המודעות הדטרמיניסטית, מאופינת במקומות רבים בהקדמת 'באמת' לשניה. "שהתשביע ניתן לחכמים, ונראה כמו שהם מאירים כביכול להשיי, ומכל מקום באמת הם דברי אלקים חיים מה שהשיי משפיע בלב החכמים, רק על הגוון נראה כמו שהחכמים מחדשים"³⁶; "וכסבורים אנו דבהוא בדעתו של חכם ואינו כן אלא גם זה ביד ה' שמאיר עיניו ומטה ללבו כפי החפץ והרצון האלוקי לבד. ולכן נקרא דברי אלקים חיים **דבאמת** הן

³² דובר צדק, עמ' 109, וראו על כך להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הפנמה רעיונית.

³³ "וכמ"ש האריז"ל שם דאי אפשר לשום נבואה וקול ממשיי כי אם לצאת דרך ה' מוצאות הפה של האדם הגשמי כטעם רוח ה' דיבר בי דייקא ומילתו על לשוני. וכך שמעתי על הקול דמתן תורה הדברות ראשונות דמפי הגבורה שנפתחו מוצאות הפה דכל ישראל ודברו דברות אלון" (דובר צדק, עמ' 161). מסורת זו מובאת כבר בהערה שהוסיף לספרו החסידי המוקדם: "ומיהו אני שמעתי דבסיני היה דיבור ממש דוידבר ה' וגו' היינו על ידי חמש מוצאות הפה דבני ישראל וזה ברור ואמת דכל נבואה היינו על ידי קול הנביא עצמו וכמ"ש (שם מה א) בקולו של משה ואז היו כל ישראל מדריגת נבואה ששמעו דבר ה' כנדע והיינו על ידי דיבורם" (צדקת הצדיק, קלג). בדובר צדק הוא מזכיר כאסמכתא את ספר הגלגולים, שער הנבואה ושער היחודים פ"ב. ראו ספר הגלגולים, פרק לה, שער הנבואה, דף ס ע"א-ע"ב. דברים רלבנטיים מובאים גם בשער הרוח הקודש: "יהנה סוד הנבואה ורוח"ק ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה... אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הקול ההוא לבדו, להתגשם וליכנס באזני הנביא ההוא אם לא ע"י שיתלבש בו, ומתחבר עמו, ובא עד און הנביא ושמעו, ובלתי קול האדם עצמו הגשמי עתה, אי אפשר להיות..." (שער וכיוצא, ואז מתלבש בו, ומתחבר עמו, ובא עד און הנביא ושמעו, ובלתי קול האדם עצמו הגשמי עתה, אי אפשר להיות...) (שער רוח הקודש, דרוש א, עמ' ז). למקורות קודמים ולציטוט משער הנבואה, ראו אידל, החויה המיסטית, עמ' 66-68.

³⁴ נושא זה קשור לתפיסה חשובה בכתבי ר' צדוק, לפיה האיחוד המיסטי עם ה', אינו מסתיים בביטול האני, אלא יש שלב נוסף שבו, לאחר שהאדם הכיר בכך שהכל מה', תוור ה' ונותן את העצמה לאדם. ראו בעבודתי, יסודות פרוכוסליים, עמ' 174-188; להלן בפרק זה, מודל הפרוק הדיאכרוני; ולהלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע.

³⁵ ראו אליאור, תמורות.

³⁶ פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 87. "חכמת תשביע" שהוא על הגוון משכל החכמים שבאמת הוא מה שמופיע בהם השיי" (פרי צדיק ה, נצבים יב, עמ' 160).

דברי השיי וכמ"ש... דמן החכמים לא ניטלה נבואה **דבאמת** הוא מהשיי כנבואה³⁷. תחום המודעות הקונסטרוקטיביסטית הוא כל ימי העולם הזה, בעוד המודעות הדטרמיניסטית תבוא לידי בטוי מלא רק לעתיד לבוא.

דאו יעשה אלקים חדשה בארץ דנקבה תסובב גבר, היינו דרגא דתשב"ע יהי גם כן מורגש לעין הכל דמשמים לא כמו בעולם הזה שהוא בהעלם והאדם חושב שהוא מחדש דבר בחכמתו, אף על פי שהוא באמת רוח הקודש כל מה שהוא מחדש דברי אמת דאתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה וממה שגילה השיי למשה רבינו ע"ה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש מכל מקום בעולם הזה הוא נחשב להשגת האדם³⁸.

הפער בין הרובד הגלוי לאמת הנסתרת מסומל גם על ידי ההד. הוא נדמה לקול עצמי, אם כי באמת אין הוא אלא החזרת קול אחר³⁹.

אבל חכמי ישראל, החכמה נובעת מלב עצמם, רק שהוא קלא דהדרא מקול השיי, דעל ידי קול השיי נולד בהם אותו קול דדברי חכמה. והוא נדמה כאילו קול עצמם ובאמת אינו אלא קול השיי רק שהוא אינו משיג הפנים דקול אלא האחוריים כשחוזר מתוך לב הבני אדם ושנראה כאילו קול זה מתחדש ממנו⁴⁰.

המונח הקבלי 'טלא דעתיקא', השכית מאד בפרי צדיק, מהוה יסוד לדימוי הנפוץ ביותר בחמשת הכרכים האלו לתשב"ע - הדימוי לטל⁴¹. דימוי זה לטל הוא בעל השלכות בהקשרים שונים. התשב"ע היא הטל שבו עתיד הקב"ה להחיות מתים⁴². לענייננו, משמעות הדימוי היא שהטל נתפס כיורד מן השמים, אלא שבניגוד לגשם, אין מקורו של הטל גלוי. בכך הוא מסמל מעין כפילות בין הרובד הגלוי לבין האמת הנסתרת לגבי מקורו.

ואור תשב"ע הוא גם כן מאור שבראו השיי, ואע"פ שהכל הוא מה שחידשו סופרים וחכמי ישראל, הוא רק שנדמה בעיני האדם שהוא הממציא והמחדש האור ההוא, אבל באמת הוא מצד השיי שמאיר בלבו האור ההוא... ועל זה נאמר תיזל כטל אימרתו אמירה בחשאי... והיינו תשב"ע שמופיע השיי בלב החכמים והוא נדמה כטל שאין אדם רואה ומרגיש בירידתו מן השמים, רק אח"כ מוצא הארץ לחה ויודע שירד הטל. וכן הוא התחדשות תשב"ע, אשר אין אדם מרגיש ההארה וההשפעה בלב, ונדמה לו שנתחדש בשכלו, ובאמת הוא מהשיי שמאיר בלבו⁴³.

בין הביטויים המשלימים להעמדת המודעות הדטרמיניסטית כ'באמת', בולטת העמדת המודעות הקונסטרוקטיביסטית בגדר 'כאילו'. ביטוי זה מופיע בכתבי ר' צדוק בהקשרים של פעולות קונסטרוקטיביסטיות של האדם בכלל⁴⁴, ובתשב"ע בפרט. אחת המטרות המרכזיות בהקשרים אלו היא של כח ההארה של חכמים בתשב"ע.

והשיי מאיר באור תשב"ע וישראל מאירים בתשב"ע שזהו מה שהם מחדשים. ובאמת גם זה דברי אלקים חיים... אבל מכל מקום השיי מסר זה לחכמים כאילו הם המאירים זה ועל ידי שבא אורך מה שהשיי מאיר ללבם... הם מאירים לפניו ית'⁴⁵.

גם 'כביכול' משמש במקומות רבים באופן דומה לגבי המודעות הקונסטרוקטיביסטית.

³⁷ רס"סי לילה, טז, עמ' 18. הדעת, המזוהה עם רוח הקודש, נגזרה עם מות משה. 'יומכל מקום ישנו בכת, דלא נסתלק מהחכמים, אלא שהם סבורים שמשגיגים זה בכת חכמתם ואין גלוי שזה דעת רוח הקודש והשגה שלמעלה מהשגת חכמתו, ובאמת הוא רוח הקודש' (מתשובות חרוץ, יז, עמ' 140). 'ההתגלות דתורה בלבבות דבני ישראל מה שמשגיגים דברי תורה שהוא חכמה שלמעלה מהשגת אדם, זהו נעלם בעולם הזה שהוא דברי חכמה שחכמי ישראל מחדשים בחכמתם ושכלם' (שם, עמ' 141). 'ודברי סופרים הוא מה שחכמי ישראל מייגעין ומחדשין מעצמן... ואף שגם זה מן השמים, והוא הנבואה שלא ניטלה מן החכמים... הוא בהעלם, ולא בהתגלות שהוא מן השמים כנבואה לנביאים' (דברי סופרים, לב, עמ' 26).

³⁸ תקנת השבין, עמ' 48.
³⁹ ר' צדוק מקשר את 'קלא דהדרא' של הזהר (זהר ח"ג קסח ב) ליבת קולי של המדרש (שמות רבה סוף פ' כט) וראו גם תוספות סנהדרין יא א, ד"ה 'בת קולי'.

⁴⁰ דובר צדק, עמ' 143. על 'קלא דהדרא' ראו להלן בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, ובפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁴¹ לדימוי התורה לטל ראו כתובות יא ב על ישעיהו כו יט; תיקו"ז, הקדמה, דף י ע"ב. לבאורים בימי הביניים ל"טל שעתיד להחיות בו מתים" (שבת פח ב) כהשגה שכלית, ראו שורר, הרעיון המשיחי, עמ' 207, 141-136.

⁴² פרי צדיק ב, כי תשא א, עמ' 201. וראו כתובות יא ב; תיקוני זהר, הקדמה, יב א, והפניות בניצוצי זהר, שם, אות לו; זהר ח"ג קכח א.

⁴³ פרי צדיק א, חנוכה ד, עמ' 145, וראו עוד ביטויים דומים בפרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 120-119; פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 88; פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 124; פרי צדיק ה, וילך ט, עמ' 195, ועוד.

⁴⁴ לדוגמא, "דגם השבת אף על פי שהוא קדושה דקבוע וקיימא מכל מקום השיי נהג בו מדה טובה ונתנו לישראל שיהיה גם זה שייך להם ובכלל מה דאינהו מקדשי. שהרי קידוש היום דאורייתא שהם צריכים לקדש השבת כאילו הם בהשתדלותם זכו לזה וכ"א ושמרו וגו' לעשות את יום השבת קרי עשייה בשבת שאינה אלא שביתה מעשיה. אלא שמסרה להם להיות הם עושים את יום השבת על ידי השתדלותם בו ימי המעשה... בקדושת הנפש רוח נשמה, על ידי זה הם עושים את יום השבת ונשמה יתירה שבו" (רס"סי לילה, נג, עמ' 46).

⁴⁵ פרי צדיק א, לרי"ח מכ"ה, עמ' 15.

וזהו הנרות דבית המקדש שאז"ל... למעשה ידיך תכסוף הקב"ה מאיר לכל וכו' ⁴⁶, שהגם שאנו יודעין שהוא מאיר לכל העולם כולו אנו מאירין לפניו מצד מה שהוא ציוה כן, וזה עצמו נקרא שמאירין לפניו כביכול כיון שהוא מצוה וכוסף שיקיימו מצותו ונחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו הרי זה עצמו נחשב הארה לפניו כביכול... וכן מקיום מצוות שחידשו סופרים הרי נעשה נחת רוח לפניו על ידי מצוות מחודשות, ומה שהם כביכול מאירים לפניו על ידי נר מצוה וכן על ידי תורה עבור מה שהם מאירים לפניו על ידי תשב"ע שהוא ביד ישראל כד"ש... נצחוני בני ⁴⁷.

אולם הקב"ה נכסף להארה זו, והוא נותן לה קיום ממשי. ואכן, במקומות רבים לאחר דיבור על 'כאילו' וכביכול ⁴⁸, נמשך הדיון על כח ההארה והפעולה של חכמים כממשות בפני עצמה, וכבעלת כח מכונן ⁴⁹.

אך לא די בתחימת גבולות המודעות הקונסטרוקטיביסטית לעולם הזה והמודעות הדטרמיניסטית לעולם הבא. בעצם ההתייחסות האינטנסיבית למודעות הדטרמיניסטית בכתבי ר' צדוק, גם אם הדבר כרוך בתחימת גבולותיה, יש מעורבות של מודעות זו בעולם הזה. יתר על כן, ברור אצלו כי למרות אותה תחימת גבולות, יש מקום, הן במישור הפנומנולוגי, והן במישור הנורמטיבי, למודעות הדטרמיניסטית גם בעולם הזה. שני המודלים הבאים, של קיום סינכרוני או דיאכרוני, באים כפתרונות לבעיית הקיום הכפול של שתי המודעות המנוגדות בעולם הזה.

3. מודל הקיום הסינכרוני

מודל זה מאופיין בקבלה בו-זמנית של המודעות הקונסטרוקטיביסטית והמודעות הדטרמיניסטית. במודל זה עושה ר' צדוק מעברים בין הדגשת האפקט הפרדוקסלי של קיום בו-זמני של הכיוונים המנוגדים, לבין הדגשת הפתרון ההרמוניסטי, המשמר את הקיום הסינכרוני של שניהם, אך מנטרל את תחושת המתח הפרדוקסלי.

לדוגמא, תורה ותפלה משמשים אצלו בכמה מקומות כמייצגים את שני סוגי המודעות ⁵⁰. התורה מייצגת את המודעות הקונסטרוקטיביסטית, שבה הכח בידי האדם. כח זה כולל בהגותו של ר' צדוק לא רק כח יצירה אוטונומי בתחום ההלכה אלא כח השפעה גורף בעולם המעשה. "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל" ⁵¹, הוא, לפי ר' צדוק, "רק בכח התורה" ולא בכח התפילה ⁵². לעומת זאת, התפילה מייצגת את המודעות שהכל בידי שמים. לכן יש לבקש את עזרת ה' בכל דבר, וללא זה אין כל ערך להשתדלות העצמית. ר' צדוק מדגיש את הסתירה, שאינה ניתנת ליישוב רציונלי, שבין שתי מודעות אלו "והנה זהו ב' הפכים ממש כידוע הקושיה דידיעה ובחירה שבשכל האדם אי אפשר לתרצה" ⁵³. אולם, עם זאת, הוא מציע פתרון בעל נימה הרמוניסטית. השלב הבסיסי של הפתרון הוא ברובד התיאולוגי "כי באמת אצל הש"י יוכל להיות ב' הפכים בנושא אחד" ⁵⁴. אולם ההרמוניזציה אינה נותרת רק במישור האלוקי. במקומות מסוימים הוא מדגיש את הפער בין המישור האלוקי לאנושי בעצם היכולת של החכמה האלוקית לכלול הפכים, בעוד החכמה האנושית כפופה לחוק הסתירה. אולם, עם זאת, יש אפשרות לאדם בעולם הזה להידבק בחכמה האלוקית ⁵⁵. לכן, לא רק במישור החכמה האלוקית מתקיימת אחדות

⁴⁶ ראו שמות רבה לו ד; תנחומא תצוה ב.

⁴⁷ ליקוטי מאמרים, טו, עמ' 149.

⁴⁸ על יכביכולי בלשון התנאים כבקשת סליחה לפני ביטוי עז כלפי הקב"ה ראו בכר, ערכי מדרש, ח"א, עמ' 50. וראו ניתוח ביטוי זה אצל פישביין, לבושי התורה, עמ' 24-32.

⁴⁹ ראו על כך להלן בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, ובפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

⁵⁰ במקומות אחרים מדגיש ר' צדוק את הפעולה האלוקית במעשה האדם, הן בתפלה והן בתורה. לדוגמא, "שכל אלו הדברים שמדברים בדברי תורה ותפלה המה פי ה' ממש. והעניין הוא כדאי בספר נועם אלימלך על מנין שהקב"ה מתפלל שניא ושמתחיים בבית תפלתו תפלתם לא נאמר אלא תפלתו. והיינו שזה התפלה בעצמה שנפש ישראל מתפלל בכונת הלב נקרא בעצם שהקב"ה מתפלל כביכול אלו הדבורים כעניין אם שגורה תפלתו בפי שהוא לשון שליחות שהנפש מרגיש בעצמו שאלו הדבורים נשלחו לפניו מלעילא. ועל זה אנו אומרים קודם תפלת שמונה עשרה ה' שפתי תפתח, היינו שהנפש צריך להרגיש שרק הש"י פותח את שפתיו ולזה נאמר בשם אד' שהוא מצד בחינת יראה שמעלה על לבו שמלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ואין לו שום תנועה בפיו מבלעדו ית'... וגם בעניין דברי תורה אז"ל שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה וכו' כמ"ש בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו', והיינו דברי תורה שהם שמותיו של הקב"ה ונאמר לשון אזכיר ולא אמר תזכיר, היינו שכביכול הש"י שולח בפיו הדברי תורה אלו והוא המזכיר" (פרי צדיק ד, שלח ה, עמ' 102). ראו עוד להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

⁵¹ מועד קטן טו א.

⁵² דובר צדק, עמ' 139. על כח הפעולה בעולם על ידי תורה ותפלה ראו להלן, בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

⁵³ שם.

⁵⁴ שם. וראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי.

⁵⁵ ריסיסי לילה, טז, עמ' 18, וראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי.

ההפכים, אלא גם אצל ישראל. שני הכיוונים ההפוכים, 'בידי אדם' לעומת 'בידי שמים', מבוטאים ב"נעשה ונשמע". שהם "ממש ב' הפכים בסוד הידיעה והבחירה. רק אצל ישראל מתיחדים"⁵⁶.

קיום הרמוניסטי זה של שתי המודעות בא לידי ביטוי בתורה ותפלה, אשר כל אחת מהן מייצגת אגף אחר, הצריך השלמה של המודעות הנגדית. התורה, המבטאת את הכח האנושי העצמי, צריכה גם את המודעות של 'משמים', מצד שם הו' המציין את תפיסת היחוד הגמור, הכוללת את ההכרה שהכל בידי שמים. הכרה זו תושג במלואה רק לעתיד לבוא, ולכן שם זה נכתב אך אינו נקרא בעולם הזה⁵⁷. לעומת זאת התפלה, המבטאת את ההכרה בכך שהכל משמים, צריכה לעצם קיומה כפעולה אנושית, להגעה לאותה מודעות של 'בידי שמים', את מודעות הכח העצמי וההשתדלות העצמית של האדם. שיתוף המקום ללימוד תורה ולתפילה⁵⁸, מקבל אצל ר' צדוק משמעות מטפורית כשיתוף מודעות. המודעות הקונסטרוקטיביסטית של 'בידי אדם' של התורה נצרכת גם לתפלה, ואילו המודעות של 'בידי שמים' של התפלה נצרכת גם לתורה⁵⁹.

בעוד שלפי מודל התיחום, החכם הלומד ומחדש בתורה נתון במודעות הקונסטרוקטיביסטית בלבד, כאן, החכם, בשעת לימודו וחידושו, נתון במודעות כפולה. הוא עצמו מכיר באמת הדטרמיניסטית: "שומע מפי עצמו ויודע ומכיר שדבר זה הוא בת קול מהש"י, ונמצא מכיר שהוא מהש"י, כטעם וראית את אחורי שהאחוריים גם כן מכיר שמהש"י"⁶⁰. אולם, עם זאת, הוא נתון בתוך המודעות הקונסטרוקטיביסטית: "רק מכל מקום אין מכיר אור הפנים עצמו לשמוע הקול עצמו שעדין נדמה כאילו הוא מעצמו ממציא אותו דבר"⁶¹.

כפי שהוזכר, שתי המודעות המנוגדות לעניין התשב"ע הן ביטוי לשתי המודעות הכלליות הסותרות בעניין ידיעה ובחירה בכלל. במקומות רבים ההרמוניזציה בין המודעות הסותרות, גם כשהן קיימות סינכרונית, נעשית תוך שימוש במונח הקבלי 'יחוד'. תחת המשמעות הקבלית התיאורגית של פעולה בעולמות עליונים, מקבל ה'יחוד' בשימושו של ר' צדוק, משמעות אפיסטמולוגית וקיומית של הכרה וקבלה הרמוניסטית של שתי המודעות הסותרות. דרגת ה'יחידה', בכתבי ר' צדוק מציינת, בין השאר, את דרגת השיא, שבה האדם זוכה להשגה של היחוד הגמור, שהכל באמת אלוקות⁶². לאחר שהוא מתאר בהרחבה את דרגת ה'יחידה' של הכרת היחוד הגמור, הוא חוזר ומזהיר:

גם במדריגת היחוד הגמור ידוע שגם אם רוח המושל האמיתי יעלה עליך למעלה משכלך שתרגיש שאין לך שום שכל משלך כלום. עם כל זה מקומך ומדריגתך אל תנח לדעת גם כן מדריגת הבחירה ושיראת שמים בידו, ומקומו ר"ל מה שהוא נברא ובה העולם אל תנח כי גם שניהם ביחד אמת גמור. ודבר זה אי אפשר לשכל האדם להבינו [והוא קושית הרמב"ם בעניין ידיעה ובחירה...] על בוריו אם לא מי שהשיג עניין מדריגת יחידה ועניין היחודים שזהו יסודן... שידע ויבין היטב ששניהם אמת ב' המדריגות מתייחדים יחד וכל זה אינו ביד שכל האדם להבינו מעצמו אם לא כשעזרו הש"י להשיג זה בלב מבין ומרגיש⁶³.

המעבר מהדגשת הפרדוקסליות הבלתי פתירה, ש"אי אפשר לשכל האדם להבינו", אל הפתרון ההרמוניסטי הקיומי, לפיו אכן ניתן לאדם, לפחות עקרונית, מתוך הרמוניה של כוחות השכל והרגש עם סיעתא דשמיא, להשיג יחוד הרמוני של ההפכים, אופייני לר' צדוק.

4. מודל הפרוק הדיאכרוני

קבלת קיומם של שני כיוונים מנוגדים, תוך שיוכם לשתי מודעות שונות, שאינן מתקיימות בו-זמנית, מוכר היטב מחקר המיסטיקה ומתחומים אחרים⁶⁴. ר' צדוק משתמש בכך במקומות רבים בהם הוא עושה

⁵⁶ דובר צדק, עמ' 139.

⁵⁷ פסחים נא, ראו על כך עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 139-138.

⁵⁸ "לא הוו מצלי אלא היכי דהוו גרסי" (ברכות ח א); "לא הוו גרסי אלא בני כנישתא" (מגילה כט א). ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, ליד הערה 237.

⁵⁹ דובר צדק, עמ' 140-139.

⁶⁰ דובר צדק, עמ' 144.

⁶¹ שם.

⁶² למשמעות ה'יחידה' בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 116-111.

⁶³ דובר צדק, עמ' 13. ראו ספר הזכרונות, עמ' 59, לתיאור מודעות כפולה זו כאיפיון של מתן תורה, ולהלן הערה 66.
⁶⁴ ניתוח חווית המיסטיקאי, החי בשתי מודעות סותרות, תוך מעברים ביניהם, מקובל בתיאורים פילוסופיים של המיסטיקה בכללה. ראו, לדוגמא, סטייס, זמן ונצח, עמ' 90-69, ובמיוחד עמ' 78. גישות מתחומים אחרים שיש בהן כדי להאיר עוד תפיסה

את ההרמוניזציה בין שני הכיוונים המנוגדים על ידי פרוק דיאכרוני למודעות ואף למצבים אונטולוגיים המתממשים בשלבים שונים. דוגמא מרכזית לכך היא פרוק לפי הדגם של 'רצוא ושוב', כאשר מודל אחד מתאר את המודעות הבסיסית הרגילה של האדם, ואילו המודל האחר מתאר מודעות גבוהה יותר שניתן להגיע אליה ב'קפיצות רגעיות', ב'נקודות שיא', אך לא ניתן, בעולם הזה, להישאר בה בתמידות.⁶⁵ המודעות הדטרמיניסטית שייכת ל'יחודא עילאה', המבטא ביטול מוחלט של הנבראים והכרה שהכל באמת אלוקות. ניתן להגיע למשהו ממודעות זו בבחינת 'רצוא בלבד, אך בלתי אפשרי להישאר בה לאורך זמן בעולם הזה. מיד חוזרים בבחינת 'שוב' ל'יחודא תתאה',⁶⁶ המבטא הכרה בקיום עצמי לנבראים תוך הכרה במלכות ה' עליהם. מצד מודעות זו יש מודעות של כח הבחירה שבידי האדם בכלל, וכח היצירה הקונסטרוקטיביסטי שלו בתשביע בפרט. מודעות זו הכרחית לחיי העולם הזה בכלל ולעיסוק בתורה בפרט, אולם לפנייה, אחריה, ולעתים גם במהלכה, נצרכות 'קפיצות רגעיות למודעות דטרמיניסטית.

דוגמא אחרת לפרוק דיאכרוני היא השימוש במודל של שלושה שלבים: בשלב ראשון המודעות הטבעית היא של בחירה, 'בידי אדם'. האדם נדרש לעלות משלב זה לשלב של הכרה בכך שהכל באמת בידי שמים. אולם משהגיע לשיאה של הכרה זו חוזר ה' ונותן את הכח בידי האדם, ו'באמת' הכל בידי. כך מה שנראה כמהלך לכיוון פסיבי של הכרה בכך שכל מעשי האדם הם בידי שמים, חוזר ומקבל משמעות אקטיביסטית, בהחזרת הכל לידי האדם. "ובידו בהשתדלותו בקודמים להגיע למדרגה ה' שאינו בכח השתדלותו... כלל... וזו המדרגה כשמגיע למה שאין לו שום השתדלות, הוא מדרגה שהכל שלו מהשתדלותו ובכוחו ועוצם ידו".⁶⁷ ר' צדוק מעמיד יסודות מודל זה כעקרון כללי.

וכמו ששמעתי בזה שכל מידותיו של השי"ת, כשהאדם נותן הכל לה', השי"ת חוזר ונותן הכל לאדם ואומר שהכל שלו, אבל כשאין האדם נותן לה', שאין מכיר שהכל של השי"ת, אז אין השי"ת נותן כלל לבני אדם ואומר כולה שלי. וזה כלל גדול בהנהגותיו ואכמ"ל באורו.⁶⁸

מהלך זה מפותח על ידי ר' צדוק בהקשרים שונים.⁶⁹ בהקשר של התורה, משמעות הדבר כי המודעות הראשונית לתורה היא מודעות קונסטרוקטיביסטית אקטיביסטית המכירה בכח שבידי האדם. המטרה בשלב זה היא לדחות מודעות זו מפני המודעות הדטרמיניסטית הגבוהה יותר המתבטאת ב'ברכת התורה', ומשמעותה הכרה שהכל, וגם חידושי התורה של האדם עצמו, הם 'תורת ה' ובעצם משמים. במקומות רבים מודעות זו היא השיא האידיאלי, אולם במקומות אחרים מציג ר' צדוק את השלב הנוסף. כאשר האדם זוכה להגיע למודעות מלאה שבאמת 'הכל בידי שמים', אזי הקב"ה מתזיר את הכח לידיו, ובענייננו, 'תורת ה' הופכת ל'תורתו'.⁷⁰ "רק שההשגה הוא מהשי"ת כי ה' יתן חכמה... ומכל מקום השי"ת עושה מתורת ה' תורתו ואומר שגם זה שלו והוא המחדש החידושין דאורייתא והוא מדרגה גדולה כעניין עתידין צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה...".⁷¹ במקומות רבים מסמך ר' צדוק רעיון זה לתפיסה של עליה דרך שלבים של 'בתי', 'אחותי', 'אמי', לפי לשון המדרש.⁷² "על ידי ההכרה שהחידושין הם מהשי"ת... שמכיר שאין לו מגרמיה כלום אז מצליחין ועולה לגדולה להיות נקרא אמי כמשפט אחר הברכה וההכרה שהכל

של שתי בחינות מנוגדות, לא קומנסרביליות, ששתיהן 'אמת', אשר לא ניתן להשיגן יחדו, אך ניתן להשיגן על ידי מעברים ביניהן, כוללות את פסיכולוגית הגשטלט, וסדרת התמונות שניתן לתפוס בשני אופנים שונים המוציאים זה את זה. אפשר לעבור מתפיסה אחת לאחרת ובחזרה, אך לא לתפוס יחד בו-זמנית. וגם את הבירור הפילוסופי של 'ראיית אספקטים' שפיתח ויטגנשטיין על יסוד זה (ראו, לדוגמא, גלוק, ויטגנשטיין, עמ' 36-40, וראו נחתומי, ויטגנשטיין, עמ' 283, להבהרת ההבדל בין ראיית אספקטים לבין פרספציה מחד ופרשנות מאידך). בפיזיקה מוכרת הפרשנות הקומפלימנטרית של בוהר לתורת הקוונטים. כאן מדובר במעברים בין מדידה של שני גדלים 'קומפלימנטריים' (מקום ותנע; זמן ואנרגיה) שלא ניתן להשיגם בו-זמנית, ובין תפיסת האור כגל לתפיסתו כחלקיק. (ראו, לדוגמא, בוהר, פיזיקה קוונטית ופילוסופיה). בפרשנות קומפלימנטרית זו נעשה, בעקבות בוהר עצמו, שימוש היוריסטי בתחומים רבים. למגוון דוגמאות ראו ווילקינס, קומפלימנטריות; בן דב, תורת הקוונטים, עמ' 191-201; שטיין, הלא מודע, עמ' 116-123. לשימוש בכך לעניין תפיסת המחלוקת של ר' צדוק ראו וייל, הגיון ההשלמה, ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי. יש בכיוונים אלו להאיר את המודל הדיאכרוני, שיש בו תנודות בין שתי מודעות לא קומנסרביליות.

⁶⁵ ראו, לדוגמא, ספר הזכרונות, עמ' 59, לתיאור אפשרות לקפיצות' כאלו של השגה רגעית של היחוד בשעת קריאת שמע, או מתוך ההתבוננות במעשה בראשית, וראו על כך עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 120-127.

⁶⁶ על משמעות יחוי"ע ויחוי"ת בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 120-126; בריל, ר' צדוק, עמ' 242-246.

⁶⁷ צדקת הצדיק, רכט.

⁶⁸ דובר צדק, עמ' 20. על 'שמעתי' בכתבי ר' צדוק ראו להלן, נספח.

⁶⁹ להרחבת הנושא ודוגמאות אחרות ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 174-184.

⁷⁰ ר' צדוק נסמך על תאור השלבים של 'תורת ה' ואחר כך 'תורתו' (עבודה זרה יט א, על תהלים א ב), אך נותן לדברים משמעות שונה.

⁷¹ צדקת הצדיק, קפד.

⁷² על פי המדרש בשיר השירים רבה ג.

5. שני כיוונים לגבי היחס בין שתי המודעות

מלבד שלושה מודלים בסיסיים אלו, חשוב להבהיר את קיומם של שני כיוונים מנוגדים בדברי ר' צדוק לגבי יחסי הגומלין בין המודעות הקונסטרוקטיביסטית לבין המודעות הדטרמיניסטית. המודעות הקונסטרוקטיביסטית, המדגישה את הכח העצמי של האדם, הכרחית לצורך התשביע, אולם עם זאת, מצד ה'אמת' היא נתפסת כ'מכשול'. המעבר דרך ה'מכשול' בכללו הכרחי, בהגותו של ר' צדוק, כדי שיוכל האדם 'לעמוד על דברי תורה'⁷⁴. ה'מכשול' מתפרש בהקשרים שונים כטעות, או בעיקר כחטא. בנושא שלנו, אותה מודעות אקטיביסטית, המדגישה את כח הפעולה העצמי של האדם, היא ה'מכשול' ההכרחי כדי 'לעמוד על דברי תורה'. לענייננו יש בכך סינתזה מקורית של הגישה המתנגדית מבית מדרשו של הגר"א, עם הגישה החסידית. בדומה לגר"א, מדגיש ר' צדוק, גם בכתביו החסידיים, את העמל והיגיעה הנצרכים לתשביע. לצורך זה אדם חייב להיות במודעות מלאה של הכרה בכוחו העצמי, ובאורניטציה אקטיביסטית⁷⁵. אולם ר' צדוק שותף לתפיסה החסידית שיש בכך משום 'מכשול'. הסינתזה שלו מבוססת על הקניית מעמד של צורך הכרחי מלכתחילה למכשול זה. מחד, יש להתגבר עליו, להגיע למודעות שהכל משמים ואין מקום להשתדלות העצמית של האדם. אולם מאידך, יש לשמר אותו במודע, בהיותו הכרחי לפעולות האדם בכלל ולתשביע בפרט. מודעות זו מכונה על ידי ר' צדוק גם 'שקר המתדמה לאמת'⁷⁶.

כי מן הצד הזה שירצה האדם בהשתדלותו שהוא ישתדל וימצא ולא מה שיתן לו השיי בלא השתדלותו, מצד הזה נמשך מכשול שהרי על כל פנים כפי פוס ריהטא נראה שהשתדלות הוא בזולת השיי וא"כ הוא שקר, אע"פ שכאשר נעמיק נראה שזה מכיר הנותן ויודע שאע"פ שהוא משתדל מכל מקום השתדלותו אינו שלו ומעלה ומוריד כלל רק השיי נותן לו, אבל מכל מקום הרי משתדל ואינו מאוכלי המן אם כן הרי הנגלה מפעלו לכאורה יש לומר עליו שהוא פעלו והשתדלותו לבד בלי הכרת הנותן שאם לא כן למה משתדל כלל⁷⁷.

מודעות זו היא בגדר 'מכשול', אולם 'מכשול' זה הכרחי ליעמידה על דברי תורה.

ועומד על דברי תורה היינו בהשתדלות והוא התשביע וחכמת לבו שמשיג בדברי תורה דבר זה אי אפשר בלא מכשול מקודם. שהרי המושכל הראשון של ההשתדלות הוא שהוא בזולת הידיעה שהשיי הנותן ולכן במושכל ראשון מושך המכשול, רק אחר כך דייקא עומד על דברי תורה שבאמת כך יסד השיי שעל ידי השתדלות ופעולת אדם יגיע לכל המעלות, ולכך אף על פי שבהתחלה דבר זה מושך מכשול מכל מקום על ידי מכשול זה מגיע להעמדה על דברי תורה⁷⁸.

בכיוון דומה מבאר ר' צדוק את עניין ברכת התורה. החסרון "שלא ברכו בתורה תחילה"⁷⁹, המוצג בגמרא כפגם קשה, מועמד אצלו כמצב הכרחי, מתוך התפיסה שהמודעות הנצרכת לברכה היא הפוכה מהמודעות הנצרכת לתורה.

כי באמת דבר זה אי אפשר כלל לברך תחילה שהברכה היא ההכרה שהכל מהשיי שאז השיי מידה כנגד מידה נותנו לבני אדם והתחלת התורה היא ההשתדלות דבני אדם... דחושב השתדלותו לממש ושלא מדעת הי הניצב עליו ושאין השתדלותו כלום, ובאמת דבר זה מוכרח⁸⁰.

המודעות הקונסטרוקטיביסטית האקטיביסטית, המדגישה את כוחו האוטונומי של האדם היא תנאי הכרחי ללימוד תורה. רק לאחר היגיעה ניתן להגיע לתכליתה - מודעות של 'מציאה', לפיה באמת הכל משמים⁸¹.

במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק, יש הדגשה על מסקנות נורמטיביות מכיוון הפוך. כאן מודגשת

⁷³ צדקת הצדיק, קפז. ראו עוד על כך להלן בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, יחסי קבלה והשפעה.

⁷⁴ ר' צדוק מרבה להשתמש בעיקרון של "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן" (גטין מג א). ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים.

⁷⁵ יש קבלה מסוימת לניגוד שהודגש בראשית החסידות בין לימוד תורה לדביקות, אך ר' צדוק מדבר יותר במונחים של הניגוד בין פעולת הלימוד והחינוך למודעות למקור האלוקי, יותר מאשר במונחים של ניגוד בין דביקות ללימוד תורה. ראו שייץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 159-160, והערה 12 שם, המדגישה שהן המגיד ממזריטש והן ר' חיים מוולוז'ין הכירו בכך שפעילות של תלמוד תורה אינה יכולה להתבצע מתוך מודעות שלמה של דבקות, אולם כל אחד מהם הסיק מכך מסקנות שונות.

⁷⁶ ליקוטי מאמרים, עמ' 86.

⁷⁷ שם.

⁷⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 86-87.

⁷⁹ נדרים פא א.

⁸⁰ דובר צדק, עמ' 152, והשוו צדקת הצדיק, קפה.

⁸¹ למקומם ומשמעותם של 'יגיעה' לעומת 'מציאה' אצל ר' צדוק, ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 153-164.

המודעות הדטרמיניסטית כתנאי הכרחי, שרק מכוחו יש קיום וכח פעולה קונסטרוקטיביסטי לחכמים. כאן המודעות הדטרמיניסטית אינה מועמדת כתוצאה האידיאלית, אשר בהכרח אינה מושגת בפועל, לפחות בשלבים הראשוניים, אלא להיפך, כתנאי התחלה שיש לו מעמד מכונן לעצם קיומו של הכח הקונסטרוקטיביסטי. עצם ההכרה במקור האלוקי של כל פעולות האדם היא היסוד לכח הקונסטרוקטיביסטי הנמסר לחכמים.

דעל ידי שישאל מכירים שהכל מהש"י גם השתדלותם על ידי זה הש"י מוסר הכל להם ובידם לחדש תורה ומצוות והן הן גופי תורה וחביבים דברי סופרים וכו'... וגם בפירוש מצוות התורה אין לנו אלא מה שפירשו סופרים והלכות שקבעו הם⁸².

הכח המכונן היוצר של חכמים ניתן על ידי הקב"ה, והוא מותנה בהכרה בכך שבאמת גם כח זה עצמו מה'. יסוד זה של ההכרה במקור האלוקי של החידושים כתנאי לכח המכונן של החידוש, הוא המבחין בין חידוש עצמי שהוא רק 'חכמה' לחידוש עצמי שהוא 'תורה'.

תשבי"ע היא המשכת חכמה מגוף חכמה העליונה... דנבואת החכמים היא השגת חכמתם ברוח הקודש... והיינו המשכה מקודש העליון **דבלאו הכי אין קרוי חכמת התורה כלל כשמציא דבר מנפשו מחכמת עצמו** וכמו שיש חכמה גם באו"ה אבל אין תורה... וכמ"ש... מי שמסטורין שלי בידו כו' דלא נמסר תשבי"ע אלא לישראל אבל או"ה אף שיהגו בתורה ויחדשו בה דבר בחכמתם הם דברי הבל ואינו תורה כלל כי הם מחדשים מחכמת עצמם ואינו כלום דהתורה היא חכמת הש"י, אבל חכמי ישראל הם מברכים בתורה תחלה **ויודעים דהש"י הוא הנותן התורה והוא החונן לאדם דעת בינה והשכל וכל חידושי חכמתם הוא מהמשכת עומק חכמתו ית' שחלק ליראיו⁸³.**

דברים אלו הם חלק מתפיסה כללית נרחבת שר' צדוק מפתח במקומות רבים לגבי מעשי האדם. כח הפעולה שניתן לאדם הוא דוקא על ידי הכרתו בכך שבאמת הקב"ה הוא הפועל בכל מעשיו. כך, לדוגמא, מבואר כח הפעולה הקונסטרוקטיביסטי בעולם בששת ימי המעשה, כמושתת על ההכרה הדטרמיניסטית של קדושת שבת, שבאמת הקב"ה הוא הפועל⁸⁴.

יוצא שיש בכתבי ר' צדוק מקום לשני כיוונים מנוגדים לגבי מקומה של המודעות הדטרמיניסטית לעומת זו הקונסטרוקטיביסטית. מתד, המודעות הדטרמיניסטית המוחלטת מנטרלת כל מקום לפעילות עצמית קונסטרוקטיביסטית, ולכן דחייתה או, לפחות, הדחקתה, היא אמנם 'מכשול', אך מכשול הכרחי לפעילות הקונסטרוקטיביסטית בתורה. מאידך, המודעות הדטרמיניסטית, היא התנאי המוקדם ההכרחי, כדי שיוענק לאדם כח הפעולה המכונן הקונסטרוקטיביסטי. כפילות זו מצויינת ומפותחת על ידי ר' צדוק עצמו. לדוגמא, הוא מעמיד את כל תכלית השגת התשבי"ע, כהשגת המודעות הדטרמיניסטית:

ולכך תכלית כל התשבי"ע שכתבו לנו חז"ל הוא רק חכמות ולימודים איך להגיע לדבר זה לדעת שאין לנו מעצמינו כלום רק מה שהש"י נותן, ואז ממילא הש"י שופע חכמה בכל אחד ואחד המייחל לחסדו וכל תלמיד ותיק משיג החידושין השייכין לו... ובאמת החידושין עצמן וכל סודות של תשבי"ע כולה הם **רק דבר זה של הידיעה שהכל מהש"י** שהרי זהו כל המכוון מתשבי"כ ותשבי"ע ששיג האדם שכל חיותו וקיומו וחיות העולם כולו ומלואו מהש"י ושהוא אדונו ומלכו, וזהו כל החכמות והסודות הגנוזות של תשבי"כ⁸⁵.

מיד בהמשך הוא מעמיד את המודעות הדטרמיניסטית כתנאי מוקדם להשגה. רק מ"מ אי אפשר לבוא לזה רק מי שידע זה שאין לו כלום ושהכל מהש"י, והוא כעניין יהיב חכמה לחכמיין שאין הש"י משפיע חכמה זו שר"ל ההכרה שהכל מהש"י רק למי שהוא חכם מוקדם וידוע שהכל מהש"י⁸⁶.

מקומה הכפול של המודעות הדטרמיניסטית, כתנאי מוקדם וכתכלית, של השגת התשבי"ע, מתוך מודעות קונסטרוקטיביסטית, היא דוגמא למקומו הכפול של יסוד מרכזי רחב יותר. במקומות רבים בכתבי ר'

⁸² ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 149. ראו גם פרי צדיק א, חנוכה יב, עמ' 158; פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 87-88. ⁸³ פוקד עקרים, עמ' 13. ר' צדוק מרבה מאד להשתמש במדרש: "...אמר להם הקב"ה לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני ואיזו היא זו המשנה שנתנה על פה והכל ממך לדרוש" (תנחומא כי תשא לד א, ומקבילות). ראו על כך אלמן, היסטוריה; פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 32-33, והפניות למחקרים בהערות 5, 7, שם. ראו גם פטציבסקי, יהדות כמסתורין, על עניינים שונים שכונו 'מסתורין' בלשון חז"ל, ושם, עמ' 150-151, על המשנה כימסטורין. משמעויות תפיסת התשבי"ע כימסטורין אצל ר' צדוק נדונות בהמשך עבודה זו.

⁸⁴ "נא" ששת ימים תעשה... אמר תיעשה... שמעצמה נעשית היינו דע"י קדושת השבת... מעיד על עצמו דכל פעולותיו מהש"י ושהם נעשים מעצמם שלא בכחו ועוצם ידו כלל כטעם זה וכתוב ידו לה... והיינו דכח ידו ופעולתו בידו של הש"י. וזה טעם שאי בפי' זכור גם כן ששת ימים תעבוד... דע"י שמירת שבת דוקא הוא שהתורה מלאכת ו' ימים מאחר שידע שאין הוא העושה והפועל כלל" (רס"סי לילה, כז, עמ' 38). וראו מי השילוח, כ"א, עמ' קלא, בהר, ד"ה ושבתה.

⁸⁵ ליקוטי מאמרים, עמ' 90-91. ראו עוד להלן בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, להעמדת המצוות כעצות להשגת אנכי.

⁸⁶ ליקוטי מאמרים, עמ' 91. וראו עוד שם בהמשך.

צדוק, כמו גם במקורות אחרים, מובאים היראה, הבינה, הדביקות, או ה'לב', כמהויס, מחד, תנאי מוקדם הכרחי ללימוד תורה, ומאידך, תכלית הלימוד⁸⁷. אחד האופנים השכיחים לישוב כפילויות אלו הוא באבחנה בין שני סוגים של אותו יסוד, דוגמת יראה תתאה ויראה עלאה, המהויס תנאי מוקדם, ותכלית, בהתאמה⁸⁸. גם כאן, המודעות הדטרמיניסטית הנדרשת כתנאי מקדים, היא בבחינת הפתח 'כחודו של מחט', למודעות הדטרמיניסטית הרחבה, המושגת כתכלית הלימוד. "וואז השי"י פותח חדרי לבס לדעת ולהשכיל עומק ובוריין של דברים איך הכל מהשי"י"⁸⁹.

6. סיכום

עמדתו של ר' צדוק מבוססת על קבלת שתי תפיסות בכיוונים מנוגדים: הקונסטרוקטיביסטית, והדטרמיניסטית⁹⁰. המודעות הקונסטרוקטיביסטית, כמו מודעות הבחירה החפשית בכלל, הכרחית לפעילות האדם בעולם הזה בכלל ולעיסוקו בתורה בפרט. אמנם מודעות זו נחשבת 'מכשול', מצד ה'אמת', אך היא המכשול ההכרחי, שרק על ידו ניתן 'לעמוד על דברי תורה'. מצד המודעות הקונסטרוקטיביסטית, התשבי"ע, שהיא 'מסטורין של הקב"ה', היא גם מה שבאמת ניתן לחכמי ישראל. המודעות הדטרמיניסטית, היא המודעות מצד הידיעה, אשר גילויה המלא יתכן רק לעתיד לבוא. מצד זה כל מעשי האדם בכלל, וחיודשי התורה העצמיים שלו בפרט, הם 'באמת' מעשי ה'. ראינו שלושה מודלים שמציע ר' צדוק לסינתזה בין שתי המודעות המנוגדות. במודל התיחום נעשתה הפרדה בין שתי המודעות על ידי קביעת גבולות בזמן לכל אחת מהן. במודל הקיום הסינכרוני הודגש קיומן יחדו, עם הפרדוקסליות שבכך, אך גם עם נטיה לפתור זאת לכיוון של שלמות הרמוניסטית הכוללת תחתיה את הניגודים. במודל הפרוק הדיאכרוני, בניגוד למודל התיחום, ניתן מקום למודעות הדטרמיניסטית גם בעולם הזה, אולם בניגוד למודל הקיום הסינכרוני, אין היא משמשת יחד עם המודעות הקונסטרוקטיביסטית, אלא מחליפה אותה לזמנים קצרים, ומיד מחזירה לה את מקומה כדומיננטית, תוך שהיא נשארת ברקע כאידיאל לא מושג.

⁸⁷ ראו אידל, קבלה, עמ' 245-259, לאיפיון והדגמה של שני סוגים של יחסים עם הא-ל בהקשר של פרשנות קבלית וחסידית: התניית הפירוש המיסטי בקשר קודם עם האלוקי, והדביקות בא-ל ע"י התורה.

⁸⁸ שרשו של המקום הכפול של יסודות ה'לב', מצוי כבר במקורות חז"ל, דוגמת "אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה" (אבות פ"ג מ"ז). על כפילות זו ראו להלן, בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 52.

⁸⁹ ליקוטי מאמרים, עמ' 91.

⁹⁰ בפילוסופיה מודרנית מקובלת האבחנה שקבע וליאם גיימס בין תאוריות של 'דטרמיניזם חזק' שאינן קומפטיביליות עם בחירה חפשית, לבין תאוריות של 'דטרמיניזם חלש' או 'קומפטיביליזם', לפיהן יש קומפטיביליזם בין הדטרמיניזם לבין הבחירה. (לסקירה ומיפוי עמדות שונות ראו אנציקלופדיה פילוסופית, כרך 2, עמ' 372-357, בפרט עמ' 368. לדוגמאות לדיונים על דטרמיניזם חזק וחלש ראו בלטשפורד, אשליה רצון חפשי; טיילור, חופש ודטרמיניזם. רוב הדיונים המודרניים הם על דטרמיניזם ניטורליסטי – פיזיקלי או פסיכולוגי, אך ניתן, מתוך תשומת לב להבדלים, להחיל את הדברים גם על דטרמיניזם 'תאולוגי'). גישתו של ר' צדוק אינה ניתנת לסיווג חד בקטגוריות אלו. הוא מדגיש כי הידיעה והבחירה הם "ב' הפכים שאי אפשר להם להמצא בנושא אחד" (דובר צדק, עמ' 139). מבחינה זו גישתו היא 'דטרמיניזם חזק', ובכמה מקומות בכתביו יש הסקת המסקנה הלוגית, ודחיית הבחירה כאשליה ודמיון. אולם במקומות רבים הוא מקדיש ביאורים נרחבים לשימור מקומה של הבחירה. "ובאמת שהידיעה והבחירה שניהם אמת" (פרי צדיק א, וישב יא, עמ' 132). מצד זה ניתן לכנות את גישתו 'דטרמיניזם חלש'. אולם יש להדגיש כי לא מדובר כאן בקומפטיביליזם לוגי. מבחינה לוגית שומר ר' צדוק על תפיסה לא קומפטיבילית של 'דטרמיניזם חזק'. קיומם של "ב' הפכים בנושא אחד" אינו ניתן לביאור לוגי "שאי אפשר לשכל להבין כלל תירוץ מוסבר בלב על זה" (רסיסי לילה, לב, עמ' 48). עם זאת הוא מפתח בהרחבה דרכים של 'קומפטיביליזם קיומי', שיש בו מקום הן למודעות הבחירה כ'אמת', והן להכרה שיבאמת הכל, כולל הבחירה, בידי שמים. "וידיעות אלו אינם בשכל חיצוני... רק בקנין גמור בלב. וזה אי אפשר רק למי שטעם וזכה לטעום מאור זה" (דובר צדק, עמ' 127).

פרק שני: יחסי תשב"ע-תשב"כ

הערת מבוא: ההיסט מיחסי תשב"ע-תשב"כ ליחסי חכמים-הקב"ה

ר' צדוק מרבה מאד לדון בתשב"ע, ובתוך כך יש מקום חשוב ליחסי תשב"ע-תשב"כ. לענייננו כאן חשוב להדגיש כי התשב"כ מייצגת את ההארה האלוקית הישירה, לעומת התשב"ע, המייצגת את מה שניתן לאדם. כפי שנראה בהרחבה בהמשך, אבחנה זו היא יסוד למהלך מרכזי בכתבי ר' צדוק, שיש בו היסט מיחסי תשב"ע-תשב"כ כגופים טקסטואליים או תכנים, ליחסי חכמים-הקב"ה. כך יחסי הגומלין המורכבים בין המודעות הדטרמיניסטית למודעות הקונסטרוקטיביסטית, השייכים לשדה של יחסי חכמים וחידושיהם לקב"ה, מקבלים ביטויים רחבים ועמוקים מתוך הקשרים של שיח על יחסי תשב"ע-תשב"כ. כפי שנראה, במקומות רבים יש מעברים מפורשים, בתוך אותו קטע, בין שיח על יחסי תשב"ע-תשב"כ, לבין שיח על יחסי אדם-הקב"ה. על יסוד ריבוי מעברים אלו, וחשיבותם בכלל הגותו של ר' צדוק, יש מקום לקרוא גם מקומות בהם אין מעבר זה מפורש, מתוך תפיסת האנלוגיה והקשר בין שני המישורים. בפרק זה אבחן צירים מרכזיים של יחסי תשב"ע-תשב"כ: יחסי קבלה והשפעה, ויחסי היכלות בהעלם, מתוך תשומת לב למשמעויות שיש ליחסים אלו לגבי בירור מקום המודעות הדטרמיניסטית לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית בתשב"ע.

1. יחסי קבלה והשפעה

א1. מודל התלות

מודל התלות הוא אחד המודלים המרכזיים ליחסי תשב"כ-תשב"ע. במודל הבסיסי של תלות תזקה של התשב"ע בתשב"כ נתפסת התשב"כ כיסודות הבניין, שמתוכם נבנית ומתפתחת התשב"ע. בפרק זה אבחן את מקומו ומשמעותו של מודל זה בהגותו של ר' צדוק, תוך התמקדות ביחסי קבלה והשפעה. ביטויים ברורים למודל התלות מופיעים בבירור בכתבי ר' צדוק בכל התקופות¹. אחד הקשרים הבסיסיים בנושאי תשב"כ ותשב"ע הוא הקשר בין תשב"כ לחכמה ובין תשב"ע לבינה (כספירות עליונות וככוחות בנפש האדם). כח הבינה, להבין דבר מתוך דבר, מבטא את מהות התשב"ע, שהיא פיתוחים והיסקים מתוך התשב"כ². גם השימוש בביטוי "מושכלות ראשונות" לגבי תשב"כ מחזק את התמונה של מערכת היסקים נרחבת שכולה בנויה על יסודות התשב"כ, בדומה לעמדה הלוגיציסטית. וכך כותב ר' צדוק בספר טרום חסידי: "חכמה הוא תשב"כ ובינה תשב"ע שחכמי ישראל מבינים דבר מתוך דבר מתוך מושכלות ראשונות דתשב"כ שלמדו מהשי"ת"³.

בספרו החסידי הראשון, *צדקת הצדיק*, בתוך ביאור ההבדל בין תשב"כ כהשפעה אלוקית שווה לכל נפש, לבין תשב"ע כהרגשת הטעמים האינדיבידואלית, המשתנה מאדם לאדם, מופיעה הצגה ברורה של התשב"כ כיסוד לתשב"ע. כאן משתמש ר' צדוק במטפורה של תרומת האדנים המעמידים את המשכן, שבאו מתרומה שווה לכל נפש. הוא רואה בכך ביטוי להיותה של התשב"כ יסוד מעמיד לתשב"ע, שהיא גוף המשכן, ומשמעותה - השראת השכינה בלב כל אחד מישראל. גם התרוץ הראשון של הגמרא, "תנא אקרא קאי", על פתיחת המשנה הראשונה בש"ס, מורחב לקביעה כללית לגבי היחס בין המשנה למקרא. "זוה ענין תרומת האדנים כי תשב"כ הוא העמידה לתשב"ע דלכן פתיחת הש"ס תנא אקרא קאי... פירוש שהיסוד הוא המקרא ועל זה הוא עמידת המשנה"⁴. גם בכתביו החסידיים המאוחרים, לצד הדגשת כוחה

¹ בחידושים שכתב ר' צדוק בצעירותו על הלכות ממרים של הרמב"ם, השתמש בכך שהכל ניתן למשה מסיני גם בהקשר הלכתי בבירור איסור יבל תוסיף בגזירות ותקנות של חכמים. הוא טוען בבירור, לפי המקורות בירושלמי (פאה פ"ב ה"ה) ובברכות (ה) א' שהכל נאמר למשה ממסיני, "רק ששכחם וחזרו ויסדום" ולכן אין בתקנות אלו בעיה מצד יאלו המצוות ויבל תוסיף. ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 81-82. בירור הלכתי מקיף בסוגיית 'בל תוסיף' מופיע בתוך דיונו הרחב בדן סוכה בשמיני עצרת בקונטרס משיב צדק. על פרשנותו לשיטת הרמב"ן בעניין זה (שם, עמ' 24-25) ראו קסירר, מתודולוגיה ותיאולוגיה, עמ' 127-129.

² ראו על כך להלן. למשמעויות נוספות של יחוס הבינה לתשב"ע ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 281-283, ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ובפרק נבואה לעומת תשב"ע, ניתוח מושגי השוואתי.

³ שיחת שדים, בתוך: שיחת מלאכי השרת, עמ' 88.

⁴ צדקת הצדיק, רנא. על ברכות ב א, שם מבוארת פתיחת המשנה "מאימתי קורין את שמע בערבית", ולא בשחרית, לפי סדר הפסוק "ישכבך ובקומך". וראו מי השילוח, מסכת ברכות, ד"ה בגמרא תנא היכי קאי, ח"א, עמ' רכה, המעמיד את המשנה

של תשבי"ע, מודגש מקורה בתשבי"כ. "תורה נמשלה לחלב והוא התשבי"כ כתינוק היונק משדי אמו. ומן החלב מוציאים חמאה בהכאת אדם... וכך התשבי"ע מה שתלמידי חכמים מוציאים בפלפולם מתוך התשבי"כ"⁵. ובמאמרי פרי צדיק: "ואיך יתכן שיהיה תשבי"ע בלא תשבי"כ הא כל תשבי"ע הוא רק מה שמוציאין מתשבי"כ"⁶; "רק דתשבי"ע עיקרה כשבה מתשבי"כ דברי אשר שמתו בפיך דאם לא כן אינו אור תשבי"ע כללי"⁷.

ביטוי מרכזי למודל זה של תלות התשבי"ע בתשבי"כ הוא בהעמדת יחסי תשבי"כ-תשבי"ע כיחסי משפיע-מקבלת. יחסים אלו כפי שהם משתקפים בשימוש נרחב במטפורות של איש ואשה, שמש וירח, שמים וארץ, מאופיינים בפסיביות של המקבלת, ובארגון אנכי היררכי ברור שבו המשפיע הוא הגבוה, והמקבלת היא במקום נמוך. סמלים אלו של אשה⁸, ארץ, ירח, לילה וחושך, שר' צדוק מרבה להשתמש בהם לאיפיון התשבי"ע, הם חלק ממערכת סמלים רחבה של ספירת המלכות⁹.

המקור השכיח ביותר בכתביו לזיהוי תשבי"ע כמלכות הוא: "מלכות פה תשבי"ע קרינן ליה"¹⁰. ר' צדוק מזכיר גם את ספר הבהיר: "ואורה זו תשבי"ע ואור זה תשבי"כ"¹¹. הוא מסמיך את תפיסת התשבי"כ כבחנית זכר לעומת התשבי"ע כבחנית נקבה גם למקורות מדרשיים. אמנם לא מצאנו במדרשים שימוש מפורש במונחי זכר ונקבה לגבי תשבי"כ ותשבי"ע, אולם האנלוגיה של מונחים אלו לזוגות אחרים כגון, שמים וארץ, יום ולילה, שמש וירח, היא היסוד להבנת המדרשים כמורים על בחינות זכר ונקבה¹². כך, לדוגמא, המדרש כי בשעה שלמד משה תשבי"כ ידע שהוא יום ובשעה שלמד תשבי"ע ידע שהוא לילה; המדרש הדורש 'מטל השמים' כתשבי"כ ו'משמני הארץ' כתשבי"ע; ואף המדרש שפני משה (תשבי"כ) כפני חמה לעומת פני יהושע (המעבר לתשבי"ע) כפני לבנה¹³; משמשים אצל ר' צדוק, בהמשך למקורות קבליים¹⁴, לביטוי חלקים מהמערכת המורכבת של זכר ונקבה, שמים וארץ, יום ולילה, חמה ולבנה,

כפירוש ישיר לתשבי"כ. יחוס משמעות רחבה יותר למונח בפתחת המשנה, היא חלק מעקרונ שר' צדוק משתמש בו בכמה מקומות, לפיו פתיחת כל ספר הוא עיקר עניינו. ראו על כך להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף.

⁵ קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15.

⁶ פרי צדיק ד, בלק ו, עמ' 167.

⁷ פרי צדיק יב, תצוה יב, עמ' 170.

⁸ במאמר המוקדש לדימוי הנקבי של התורה מנתח וולפסון שני דימויים בעניין זה. הדימוי בצורתו הקדומה, המשתקף במקורות מדרשיים וקבליים קדומים, מתאר את התורה כאשה (בת-מלך, כלה, או אם). דימוי זה נשמר, אך הופך למשני ביחס לדימוי המאוחר יותר, ההופך לדומיננטי החל מהכתבים הקבליים של המאה ה-13. לפי הגישה המאוחרת יותר יש אבחנה בין תשבי"כ, כיסוד זכרי, לעומת תשבי"ע, כיסוד נקבי. הביטוי העיקרי לכך במונחי הספירות הוא יחוס תשבי"כ לתפארת ותשבי"ע לשכינה, מלכות. גישה זו נמצאת כבר בספר הבהיר, לצד הגישה הקדומה יותר של התורה כולה כאשה, ומפותחת בעיקר בספרות הקבלית שאחרי זהר, ובמאה ה-16 בקבלת הרמ"ק ובקבלת האר"י (וולפסון, התורה כנקבה). האבחנה בין תשבי"כ לתשבי"ע תוך שימוש בסמלי זכר ונקבה הפכה לאבחנה המרכזית. עם זאת, בחסידות, בצד מוטיב זה, יש, בעיקר בהקשרים של הדביקות באותיות התורה בזמן הלימוד כאמצעי לדביקות בקב"ה, חזרה להדגשה מיוחדת של המוטיב הקדום יותר של תפיסת התורה בכללה כאשה (וולפסון, שם, עמ' 25-26). ראו גם אידל, קבלה, עמ' 257, הני"ל, קבלה ופרשנות, עמ' 197-200. בכתבי ר' צדוק מופיע דימוי התורה בכללה לאשה, אך אין הוא מרכזי בכתביו. עיקר הדביקות אצלו מגיע דרך אפיק אינטלקטואלי המופנם לכל כוחות הנפש ולא דרך דביקות ישירה באותיות התורה. לעומת זאת, יש בכתביו דגש חזק במיוחד על תשבי"ע, ועל שייכותה ליסוד דנוקבא.

⁹ ראו, לדוגמא, שלום, השכינה, עמ' 290; חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 110-112; רויטמן, שפה, עמ' 166.

¹⁰ הקדמה שניה לתיקוני זהר (פתיח אליהו), יו א.

¹¹ ספר הבהיר, קמט, וראו שם, קמז.

¹² קריאה קבלית של מדרשים שכיחה מאד בכתבים חסידיים. לניתוח הרמנויטי של הקשר בין הפרשנויות המדרשיות לזיהוי וזאת בתורה, לבין הפרשנויות הקבליות שלהם כתפארת-יסוד, לעומת מלכות-כתר, ראו רויטמן, אש שחורה. ראו שם לפי המפתח, ערך 'מלכות', למרחב משמעותי של זאת' כמלכות, וקשריהם להוראות מדרשיות של זאת'.

¹³ ר' צדוק משתמש בנושאים אלו במגוון מקורות מדרשיים וקבליים. ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 36; קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 41; פרי צדיק א, בראשית ב, עמ' 2, ועוד. בין המקורות המרכזיים שהוא מזכיר: "מטל השמים זו מקרא ומשמני הארץ זו משנה..." (בראשית רבה, סו, ג); "...מנין היה יודע משה אימתי יום אלא כשהקב"ה היה מלמדו תשבי"כ היה יודע שהוא יום וכשהיה מלמדו ע"פ משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה" (תנחומא, כי תשא לו, וראו גם שם, כת, ובמדרש תהלים, יט). גם המדרשים: "בשעה שהיה מדבר עמו היה יודע שהוא יום ובשעה שהיה אומר לו למוד תורתך היה יודע שהוא לילה" (שמות רבה, מז, ח), "יהיה למד תורה ביום ופושט אותה בינו לבין עצמו בלילה" (שם, ה) משמשים אצל ר' צדוק ליחוס תשבי"כ, שניתנה ישירות מהקב"ה, ליום, ותשבי"ע, שעל ידי לימוד האדם, ללילה. מקורות נוספים המשמשים בהקשרים אלו כוללים: "פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה" (ספרי, פנחס א; בבא בתרא עה א); תרגום "קומי רוני בלילה" - "קומי כנשתא דישראל... עסוקי במשנה בליליא..." (תרגום יונתן על איכה ב יט). בהקשרים אלו מתייחס ר' צדוק כמה פעמים גם לתרגום יונתן על "דודי צח ואדום" (שיר השירים י ה), המפרש לבן כתשבי"כ ביום, ואדום כתשבי"ע בלילה. ראו על כך דברי ר' מאיר ון גבאי, עבודת הקודש, חלק התכלית, פרק כג, כ"ב, עמ' שמט; ריקנטי, יתרו, ד"ה בספר הבהיר, דף מה ע"א. יחוס זה של יום ולילה לתשבי"כ ותשבי"ע בהתאמה שכיח במקורות נוספים רבים, שאינם מוזכרים במפורש אצל ר' צדוק, ראו, לדוגמא, דברי ר' יוסף גייקטיליה, שערי אורה, שער שני, ספירה תשיעית, עמ' 93.

¹⁴ השמש כתשבי"כ והירח כתשבי"ע מופיעים כבר בראשית המאה ה-12 אצל ר' אברהם בר חייא, מגילת המגלה, עמ' 27, ואחר כך בפירוש רבינו בחיי בן אשר, בראשית ב ג, עמ' נה. (אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 473, ועמ' 613, הערה 12), והופכים לסמל חשוב בהקשר של התשבי"ע כמקבלת מתשבי"כ. ראו, לדוגמא, שערי צדק, השער הראשון, דף ג ע"א (להלן, הערה 50). הוא משמש גם בחסידות. ראו, לדוגמא, קדושת לוי, עמ' רכ, ד"ה ושלח אותם משנה.

במוקד מרכזי של משמעות סמלי אשה, ירח וארץ עומד יסוד הקבלה מהמשפיע. יחסי משפיע ומקבלת משמשים במקורות קבליים וחסידים כביטוי מרכזי ואף כהגדרה של יחסי זכר ונקבה¹⁵. שימוש זה מופיע גם בכתבי ר' צדוק. "כידוע שכל משפיע ומקבל הם לעניין אותו דבר בסוד איש ואשה שנעשים לבשר אחד והוא ימשול בה. כי מדריגת המשפיע למעלה מהמקבל שהיא נעשה נוקבא לו ופחות המדרגה ממנו"¹⁶.

יחסי משפיע-מקבלת בין איש לאשה, שמש לירח נתפסים כאיפיון מרכזי של יחסי תשב"כ-תשב"ע בכתבי ר' צדוק בכל התקופות. שיאה של ההדגשה היא בביטוי החוזר לגבי הלבנה (מלכות) "לית ליה מגרמיה כלום"¹⁷, המציב את מעמדה כמקבלת כאיפיון מהותי שלה. אצל ר' צדוק נשמרת המשמעות הקבלית השכיחה של הדברים כקביעה אונטולוגית לגבי הספירות, יחד עם משמעותם כמצב אפיסטמולוגי וקיומי תואם של האדם¹⁸. איפיון יחסי יום ולילה, זכר ונקבה, תשב"כ ותשב"ע, כיחסי משפיע-מקבלת מופיע בספר מוקדם: "המקובלים כתבו דמדת יום זכר ומדת לילה נקבה... ולי נראה לפי שמקבלת אור הלבנה המושפעת מחמה... ולכן אמרו במדרש... דכשלמד תשב"כ ידע שהוא יום שבע"פ לילה. **דתשב"ע מקבלת ויוצאת מתשב"כ**"¹⁹. בספר אחר מודגשת הקונוטציה של אקטיביות יוצרת של הצד הזכרי של התשב"כ לעומת פסיביות מקבלת של הצד הנקבי של התשב"ע.

היום יום המעשה... משא"כ בלילה שם ינחו יגיעי כח. וכן אז ממשלת הלבנה שלית ליה מגרמה כלום רק מקבלת אורה מהשמש... כאשר מן האיש [וסדר הלימוד ביום תשב"כ המשפיע ובלילה תשב"ע המקבלת... כנודע כי **תשב"ע נבנית על תשב"כ ומקבלת הימנה**... וזהו ביום שהוא הרחבת הדעת ולהבין דבר מתוך דבר ולהוליד חדשות ולהשפיע. משא"כ לילה לא איברי אלא לגירסא... שהוא הקבלה ולהיות כלי קבול לדברי תורה...²⁰.

גם בכתבי החסידים המאוחרים, מודגש מקומה של תשב"ע כמקבלת כאיפיון נקבי:

ותשב"כ נקרא אור לשון זכר ותשב"ע אורה נוקבא. כידוע דתשב"כ ושבע"פ הם סוד ז"נ שזו מקבלת ונשפעת מזו ולית לה מגרמה כלום ונקייה באה רק מה שיונקת ומקבלת חכמה מתשב"כ שהוא חכמתו ית"ש דיהב לחכימים שיחכמו עוד²¹.

גם הדימוי של שמים וארץ הוא דימוי קלסי המשמש לביטוי היחס בין משפיע למקבלת. שמים וארץ הם מהכינויים השכיחים ביותר לספירות תפארת ומלכות, המזוהות במקורות קבליים רבים מאד כשורשי תשב"כ ותשב"ע בהתאמה. שמים וארץ משמשים דימויים לתשב"כ ותשב"ע, הן במובנם כחלקים ביקום, והן במובנם כספירות, ויחסי משפיע-מקבלת שבין תפארת למלכות. "ודבר זה ידוע כי תשב"כ ותשב"ע הם דוגמת שמים וארץ שתשב"ע מקבלת ונשפעת מתשב"כ"²². למובנים אלו של שמים וארץ נוסף מובן הקשור בהם, התופס מקום מרכזי לעניין תשב"כ ותשב"ע, לפיו שמים וארץ מסמלים את הקב"ה לעומת האדם, כנסת ישראל, ובפרט חכמי ישראל. מובן זה מעוגן הן במקורות מקראיים ומדרשיים, והן במשמעות הקבלית של תפארת ומלכות כקוב"ה ושכינתיה. "כידוע דתשב"כ ושבע"פ דוגמת שמים וארץ

¹⁵ ראו, לדוגמה, זח"א כט ב; זח"א ד ב; וראו בפירוט בפירוש הרמ"ק לספר יצירה, פ"ג, עמ' קלב. גם בחסידות יש שימוש רחב במובן זה. ראו, לדוגמה, דגל מחנה אפרים, תזריע, עמ' 93; נועם אלימלך, תרומה, דף מז ע"ב.

¹⁶ ישראל קדושים, עמ' 33. ראו אידל, דימויים, לאיפיון דימויים מיניים אופקיים ואנכיים, עולים ויורדים, בקבלה.

¹⁷ ביטוי זה שכיח במקורות קבליים רבים. ראו, לדוגמה, זהר ח"א קפא א.

¹⁸ מקובל לראות בחסידות העברת הדגש למישור הפסיכולוגי של נפש האדם, לעומת הדגש התיאוסופי בקבלה, אולם בשנים האחרונות הוצעו במחקר גישות המראות קיום פרשנות פסיכולוגית כבר במקורות קבליים. ראו אידל, חסידות, עמ' 407-424; מרק, קטנות וגדלות, עמ' 46-47, והפניות שם.

¹⁹ קומץ המנחה, ח"א, כט, עמ' 7-6. איפיון יום ולילה, זכר ונקיבה, כמשפיע ומקבלת מובא על ידי ר' צדוק כהסבר חליפי לאיפיון אחר של חוזק וחולשה שהוא מזכיר בשם בעל יקרבן מנחה. כת הקבלה כינוקבא מופיע גם בהקשרים ישירים של לימוד תורה. לדוגמה, "ובאדם עצמו ג"כ יש ב' המדות זכר הוא כח המשפיע דרך משל הרב המלמד תלמידים ונוקבא הכח שמקבל מהש"י ונצרך לסיעתא דשמיא... וע"י חיבורם הוא הרבוי והגדול" (ליקוטי מאמרים, י, עמ' 119).

²⁰ דובר צדק, עמ' 38. ציטוט זה הוא מתוך ביאור נרחב של מצות פרו ורבו (שם, עמ' 67-34).

²¹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 39. ר' צדוק אורג כאן יחדו מקורות שונים, מבלי לציין: אור ואורה - תשב"כ ותשב"ע (ספר הבחירה, קמט); "לית לה מגרמא כלום" (זהר ח"א קפא א); "נקבה נקיה באה" - ללא מזונה (נדה לא ב). שילובים מסוג זה אופייניים לדרכו של ר' צדוק. איפיונים אלו חוזרים ונשנים בכתביו. לדוגמה, "ידוע תשב"כ ותשב"ע הם בחינת זכר ונוקבא כי תשב"ע מקבל מתשב"כ" (ליקוטי מאמרים, עמ' 167). הם חוזרים גם במאמרי פרי צדיק, תוך שימוש נרחב בסמלי שמש וירח. לדוגמה, הביאור של משה ודור מקבלי התורה כמייצגי תשב"כ לעומת יהושע ודור באי הארץ המייצגים את המעבר לתשב"ע, מקושר לדימויי חמה ולבנה. "והוא ענין פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה המקבל משמש זהו בחינת תשב"ע המקבל השפע מבחינת תשב"כ" (פרי צדיק ד, במדבר ו, עמ' 9). יסוד זה חוזר ומודגש במקומות רבים. ראו עוד שם, שבועות ב, עמ' 33; שם, שבועות ז, עמ' 39; שם, חוקת טו, עמ' 158.

²² קומץ המנחה, ח"ב, סח, עמ' 61.

דתשבי"כ מן השמים ושבע"פ הוא מחכמת חכמי כנסת ישראל שהם שרש ארץ העליונה"²³.

אחד הביטויים המרכזיים של מודל הקבלה והתלות הוא בשימוש בסמלי איש ואשה בהקשר של הריון ולידה. תהליך ההריון והלידה משמש סמל לבינה, ה', המרחיבה ומוציאה לפועל מה שכלול בכח בנקודה של החכמה, י"²⁴. באנלוגיה לכך, התשבי"ע מגלה ומוציאה לפועל מה שנסתר ונעלם בתשבי"כ²⁵. כך, לדוגמא, כותב ר' צדוק בביאור ידיעת ר' עקיבא כיצאה לפועל של מה שהיה בכח אצל משה.

ונתקרה דעתו שנודע לו שר' עקיבא ידע הכל רק ממה שבכח של משה רבינו ע"ה... שהוא ממש דוגמת האשה המקבלת הזרע מן האיש ומגדלתו עד שיהיה ראוי לצאת לפועל... ומכל מקום התשבי"ע גם כן לא היה באפשר לחדש דבר זה אלא אחר שניתנה תורה כמו שאי אפשר לאשה להוליד בלא הזרעת האיש וכל דברים אלו מבוארים. ולכך תשבי"ע נקרא אביך ותשבי"ע אמך²⁶ של כל נפש פרטי מישראל²⁷.

השלכה היררכית של הדברים היא העמדה ברורה של מעלת תשבי"כ לעומת תשבי"ע.

ונמצא שכל הדברים המחודשים מחכמי ישראל בתשבי"ע הם גייכ מעצם חכמת הש"י בתשבי"כ רק שהם בגלוי יותר רק באמת רמיזא באורייתא... ולכך נקרא גייכ ספר ר"ל חקיקת דברי חכמה של הש"י רק שנקרא ספר תתאה... ר"ל שהוא למטה במדרגה, כמו שהאשה במדרגה למטה מן האיש כמו שהיה עזרת ישראל למעלה מעזרת נשים ט"ו מעלות... וכך מעלות תשבי"כ על תשבי"ע שזה נקרא עילאה וזה תתאה שהם ממש דוגמת איש ואשה אביך ואמך כנ"ל²⁸.

השימוש במערכת סמלים זו של זכר ונקבה, יום ולילה, חמה ולבנה, שמים וארץ, לגבי תשבי"כ ותשבי"ע, לביטוי יחסי משפיע-מקבלת תופס מקום חשוב בכתבי ר' צדוק. הוא עושה שימוש נרחב במקורות מדרשיים וקבליים, ואף מפתח פרשנות עצמית באותו כיוון²⁹.

²³ פוקד עקרים, עמי' 47. אותם מוטיבים חוזרים גם בפרי צדיק, לדוגמא, "בחינת שמים וארץ ירמו על בחינת תשבי"כ ותשבי"ע כדאי במדרש (ב"ר פ' סו) מטל השמים זה מקרא ומשמני הארץ זה משנה" (פרי צדיק ד, במדבר ו, עמי' 9).

²⁴ ראו, לדוגמא, פרדס רימונים, שער יט, פי"ג, עמי' רכה-רכו; שם, שער כב, פי"א, עמי' רעא.

²⁵ כך, לדוגמא, כותב רש"י מלאדי: "והנה מודעת זאת כי הנה רצון העליון ב"ה המלוש בתרי"ג מצות שבתשבי"כ הוא מופלא ומכוסה טמיה ונעלם ואינו מתגלה אלא בתשבי"ע... וכן כל מצות שבתורה... אינן גלויות וידועות ומפורשות אלא ע"י תשבי"ע... ומשום הכי כתיב על תשבי"ע אל תטוש תורת אמך כמ"ש בזהר משום שעד"מ כמו שכל אברי הולד כלולים בטיפת האב בהעלם גדול והאם מוציאתו ליד גילוי בלידתה... ככה ממש כל רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה באים מההעלם אל הגילוי בתשבי"ע" (תניא, אגרת הקדש, פרק כט, דף קנ ע"ב - קנא ע"א, וראו גם דרשיים לתתונה, דף קלג ע"ב, בתוך: סידור אדמו"ר הזקן). ראו, בדומה, דברי רצ"א מדינוב, אגרא דפרקא, עמי' מת, סימן קפא.

²⁶ במהדורה המקורית מצויין כאן בסוגרים (ע"י המביא לפרוט) המקור בברכות לה ב. שם וכן בסנהדרין קב א מובא כי: "אין אביו אלא הקב"ה... ואין אמו אלא כנסת ישראל", וכן בכמה מקומות בזהר (זח"א עז א, זח"ב פה א, זח"ג סא ב ועוד. שם, יב א מזהים גם עם שמש וירח), אך לא מפורש לגבי תשבי"כ ותשבי"ע. אמנם ההקבלה בין קב"ה וכנסת ישראל, תפארת ומלכות, תשבי"כ ותשבי"ע מפותחת במקומות רבים. ר' צדוק זיהה ביניהם בדברים שכתב לפני כן: "והנה אמרו בתיקונים אביך דא תשבי"כ ואמך דא תשבי"ע, והוא עצמו מ"ש בזהר כמה פעמים (זוה"ק שמות צ ב) ואיתי גייכ בגמרא (ברכות לה ב) אביך זה הקב"ה ואמך זה כנס"י ר"ל קיבוץ כללות נפשות מישראל בהוצאתם לפועל וזה נקרא אמך של כל נפש בפרט" (ליקוטי מאמרים, עמי' 80). לא מצאתי דברים אלו בתיקונים, (בתיקונא שביעאה (תיקון כז), קמו ב, מובא: "אביך דא קוב"ה, אמך דא שכינתא", כמו בכמה מקומות בזהר). אך בזח"ב, רעו ב (תוספות לדף צג ע"ב), וכן בזהר חדש תשא, מד ב, מובא: "ז"א כבד את אביך זו תשבי"כ ואת אמך דא תשבי"ע דכמא דאבא יהיב שפע לאימא הי"נ יהיב שפע תשבי"כ לתשבי"ע". (במהדורה החדשה (ירושלים תשס"ב), ציינו כאן (כ"א, עמי' ז) במקום ברכות לה ב, "תיקונים שם", אם כי שם, עמי' ה, ציינו נכונה זהר חדש תשא).

²⁷ ליקוטי מאמרים, עמי' 82.

²⁸ ליקוטי מאמרים, עמי' 82. בהמשך שם מבאר את הכינוי השכיח לחכמה תתאה' לחכמת שלמה, שכללה כל חכמת התשבי"ע: "ולכך קרא חכמתו אשה שחכמה הנובעת מלב בני אדם היא דוגמת האשה כנ"ל שמקבלת מן האיש". הוא זה שיהיה משלים הוצאת לפועל כל החכמה של התשבי"ע. המשמעות ההיררכית המשתנה בין תשבי"כ לתשבי"ע קשורה במעברים בין מלכות לבינה. כמלכות, התשבי"ע היא הנמוכה ביותר מחד, אך בעליות המלכות, בעיקר לכתר, היא מתעלה והופכת מיוסוף כל דרגין לראש כל דרגין. לכן בהקשרים של תשבי"ע כמלכות יופיעו איפיונים היררכיים סותרים של נמוך ביותר וגבוה ביותר. בהקשרים של תשבי"ע כבינה יופיעו גם כן איפיונים סותרים, אולם במשמעות אחרת. ביחסי תשבי"כ-תשבי"ע כיחסי חכמה-בינה, אב-אם מודגשת עליונות התשבי"כ, ומקומה של התשבי"ע כמוציאה לפועל את מה שכלול בהעלם בתשבי"כ. בהקשרים אלו התשבי"כ היא מעל התשבי"ע. אולם התשבי"ע כבינה מופיעה גם כבאה מהתעלות המלכות, ובהקשרים אלו יחסי תשבי"כ-תשבי"ע מועברים מיחסי תפארת-מלכות, שבהם המלכות נמוכה יותר, ליחסי תפארת-בינה, שבהם התשבי"ע מסומלת על ידי הספירה הגבוהה יותר, י"א הנביא.

²⁹ לדוגמא, בפרשת ניצבים, כתוב "ספר התורה הזה", ואילו בפרשת האזינו הקודמת לה, כתוב "ספר התורה הזאת". ר' צדוק מבאר: "והוא שתשבי"כ נקרא ספר התורה הזה לשון זכר ותשבי"ע שהוא בחינת כנס"י סיהרא דמקבלא משמשא מתשבי"כ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב (גיטין ס ב) נקרא התורה הזאת. וכמו שאמרנו במה שאי (מגילה טו ב) אורה זו תורה וכח"א כי נר מצוה ותורה אור דתשבי"כ נקרא אור לשון זכר ותשבי"ע שמקבלת מתשבי"כ נקרא אורה וזהו התורה הזאת" (פרי צדיק ה, ניצבים ז, עמי' 155). ראו גם פרי צדיק ב, ל"ד אדר ראשון א, עמי' 140; שם, זכור, אחרי הבדלה יג, עמי' 185. גם כאן, כמו במקומות נוספים, מביא ר' צדוק אסמכתאות מדברי חז"ל, תוך הוצאתם ממשמעם בהקשרם. בגמרא במגילה (טו ב) הכתוב "ותורה אור" בא כאסמכתא לדרשה "אורה זו תורה", כך שאין אבתנה בין 'אור' ליאורה, ואילו ר' צדוק (לפי ספר הבהיר, קמט) מבחין ביניהם, כמציינים תשבי"כ ותשבי"ע. זיהוי תשבי"כ כאור, זכר, לעומת תשבי"ע כאורה, נקבה, המקבלת ממנו, הוא כל כך יסודי עד שגם מקור בזהר (חי"ג ד ב) הנראה כסוטה מקו זה, חוזר ומתפרש על ידי ר' צדוק כך שיתאים אליו. "ואח"כ אמר קול התור דא תשבי"ע דתשבי"כ איקרי תורה סתם וכ"ו ואף דתשבי"ע נקרא אורה לשון נקבה ותשבי"כ אור לשון זכר וכמ"ש אמרנו בפ"י הגמרא (מגילה טו ב) אורה זו תורה דתשבי"ע מקבל מתשבי"כ. אך העניין הוא דהא בתראה הוא מלכות פה תשבי"ע קרינן לה ותשבי"כ נקרא תורה תור ה' שתשבי"ע כלול גם כן בתשבי"כ וכמו ה' תתאה שהוא אחר הוא"ו בשם הוי'. ותשבי"ע הוא קול התור ה' מקודם ומקבל מתור לשון זכר שהוא תשבי"כ. וקול התור הוא חיות דתשבי"ע קול אתי לדיבור שהוא דבר ה' זו הלכה (פרי צדיק ג, ויקרא ג, עמי' 5). ראו גם פרי צדיק ב, זכור ב, עמי' 174.

העמדת הקשר בין תשביע לתשבי"כ כקשר בין מקבלת למשפיע היא אחד הביטויים המרכזיים של מודל התלות החזקה של תשביע בתשבי"כ. זהו מודל קלסי שכיח ביהדות, לפיו התשבי"כ היא היסוד שעליו ומתוכו נבנית התשביע. מודל זה אינו מחייב בהכרח נקיטת עמדה שחזורית, של גילוי (שגיא), לוגיציסטית (רוזנברג) או שלמותית (סילמן), אם כי היא קוהרנטית עם עמדות אלו. מכל מקום היא עומדת בקוטב הנגדי לעמדות המייחסות כח עצמי יצירתי חזק לתשביע, כגון היצירה (שגיא), הקונסטרוקטיביסטית (רוזנברג) וההשתלמותית (סילמן), ותוכל להתאים לכל היותר לעמדות ביניים כגון העמדה הגילויית (סילמן)³⁰. כפי שראינו, מודל זה של קבלה ותלות תופס מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק מכל התקופות, אולם, כפי שאראה לאורך עבודה זו, גם המודלים העומדים בקוטב הנגדי ומדגישים את כוחה העצמי היוצר והמכונן של התשביע, תופסים מקום חשוב ביותר באותם כתבים. בהמשך פרק זה אראה כי לא מדובר רק בשילוב מודלים שונים ונגדיים, אלא גם ביחוס משמעות מורכבת למודל התלות והקבלה עצמו, תוך שימוש באותם סמלים של המלכות לביטוי היררכיה הפוכה.

ספירת המלכות מאופיינת בריבוי איפיונים מנוגדים³¹, שיש להם מקום חשוב בכתבי ר' צדוק באיפיוני תשביע. אחת הבחינות המרכזיות מבוטאת במתח שבין האחדות לפירוד המאפיינים שניהם את המלכות³². בחינות נוספות של איפיונים מנוגדים הן המתח שבין הריחוק של 'סוף מעשה' לבין הקירוב למקור האלקי של הימחשבה תחילה³³, והמתח שבין איפיוני גילוי והעלם³⁴. בחינה אחרת של האיפיונים המנוגדים של המלכות, החשובה במיוחד לענייננו, שייכת להיררכיה של זכר-נקיבה, וליחסי משפיע-מקבלת ביניהם. מחד, המלכות היא הנמוכה ביותר, המקבלת, ומאידך, היא המשפיעה לקומה שמתחתיה³⁵. כפילות זו מתבטאת גם בדימוי של 'פה'³⁶, המקבל ומכניס (מאכל) וכן משפיע ומוציא (דיבור)³⁷. ספירת המלכות, היא בבחינת הנקבה המקבלת את השפע מן הספירות העליונות, ובפרט מתפארת, ומשפיעה לעולם שמתחתיה³⁸. בהתעלותה, בעיקר לבניה או כתר, היא חוזרת ומשפיעה גם לתפארת³⁹.

³⁰ ראו שגיא, שני מודלים; רוזנברג, לא בשמים; סילמן, קול גדול.

³¹ ראו בתמצות אצל חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 110-111. על מקומן של ספירות מלכות ובינה בהקשרים פרודוכסליים בכתבי ר' צדוק, ראו עבודתי, יסודות פרודוכסליים, עמ' 93-110.

³² ראו ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 281-282, המתאר את השניות של אחדות ופירוד בספירת המלכות כמיסוד השניות או הרב-ערכיות של התאורים המדרשיים על לבו של הקב"ה.

³³ ראו רויטמן, אש שחורה, עמ' 162-163, על תפיסת הריחוק כקירוב כמסקנת הניתוחים שבספר. שם, עמ' 189, הערה 25, היא מדגישה את הביטוי של פרדוקס זה בספירת המלכות, הרחוקה והנמוכה ביותר ובו בזמן השלימה והקרובה ביותר לרצון האלוקי. מודעות החסרון והריקות היא המאפשרת את המלאות והשפע. הניתוח הפרשני בספרה הוסיף מימד לשוני ליסוד זה. דוקא הידמונסטריטיביים (זה, זאת) שהם ביטויים סמנטיים הנחשבים בתאוריות, כגון זו של ראסל, כמעט ריקים ממשמעות, משמשים בפרשנות יהודית לריכוז המשקל הכבד ביותר של משמעות. ה'ריקות', הריחוק וכח הקבלה, הם עצמם היסוד למליאות, לקירוב ולכח השפע.

³⁴ ראו על כך להלן בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, ובפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

³⁵ ראו, לדוגמה, ביאורו של ר' צדוק בליקוטי מאמרים, טז, עמ' 197, על המדרגה העשירית, נוקבא, עטרת היסוד, כהוצאה לפועל, חיבור השופע עם המשפיע, והורדת האור בכלל.

³⁶ "מלכות פה תשביע קרינן לח" (הקדמה שניה לתיקוני זוהר (פתח אליהו), ז' א). ראו על כך שטיינלץ, פתיחת אליהו, עמ' 357-359.

³⁷ ר' צדוק מרחיב בעניין זה: "...גילוי שכינה בהתגלות מדת מלכותו ית' בעולם, והוא גילוי אורות הפה דמלכות פה כידוע במאמר פתח אליהו כי כל התגלות הוא עי"י הפה שעל ידה מגלה מה שבפנים לחוץ להזולת עי"י הדבור פה, וכן על ידו מקבל מה שבחוץ לפניו שהוא התעלות כל מדרגות התחתונות למדרגה עליונה עי"י אכילת פה... וזהו מדת מלכות שהוא משפיע לזולתו כדרך המלכים וכן מקבל מזולתו כי כל כבוד המלכות הוא מהזולת ואין מלך בלא עם, ונמצא כל עיקר מדה זו הוא המתחברת עם הזולת שלמטה הימנו להשפיע ולקבל, וזהו מדת הפה גומר (ברכות סא א) שהוא גמר ההשתשלות ומדה אחרונה מהקומה שלפניה שנעשית ראש לקומה שלאחריה, וזהו הגילוי שכינה בתחתונים להשפיע אור גדול בלבבות ולקבל ג"כ מהם כידוע דירת שכינה בתחתונים צורך גבוה וכמאמרם (זוה"ק ח"ג ז) ישראל זנין כביכול לאביהם שבשמים, ובכל קרבנות נאמר ריח ניחות וכן כל המצות לנחת רוח לפניו, ונאמר צור ילדך תשי ושמתישין ח"ו כת פמליא של מעלה בחטאיהם" (מחשבות חרוץ, ט, עמ' 64). ר' צדוק מציע שני הסברים לעניין הקבלה של מלכות מן התחתונים: א. הקבלה היא בהשפעה עצמה "והיינו כי יותר ממה שעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק... ועי"כ הגם שהיא משפיעה היא מקבלת ג"כ בזה שהיא משפיעה" ב. השפעת התחתונים למעלה היא תחומה באצילות ואינה בעצמות א"י ית' (שם, עמ' 64-65). הסבר זה הוא השכיח במקורות קבליים לתחימת היסוד התאורגי של "תנו עוז לאלקים", וחוזר, בוריאציות שונות, אצל ר' צדוק. ראו להלן, הערה 40, להעמדת יסוד זה "רק מצד הבריאה".

³⁸ מלכות דאצילות היא המשפיעה לבריאה, מלכות דבריאה משפיעה ליצירה וכו'.

³⁹ על הדיאלקטיקה באיפיוני השכינה כמקבלת סבילה וכמשפיעה פעילה הן ביחוס הצד הסביל המקבל למלכות והצד הפעיל המשפיע לבניה, והן בדיאלקטיקה של שתי הבחינות במלכות עצמה, ראו שלום, שכינה, עמ' 288-300. לאיפיון של אופי נקבי, פסיבי ומקבל של המקובל בקבלה הנבואית, לעומת אופי זכרי, אקטיבי ומשפיע שלו בקבלה התאורגית, ראו אידל, פרקים, עמ' 36. ליחסים שונים בין איפיוני פסיביות ואקטיביות בתפיסות שונות של המודל הנשי של הכוח ראו גארב, הכת, עמ' 66, 97-100, 198-200, 265.

ב. שורשי כח הקבלה

מלבד היסודות המוכרים של כפל הפנים של ספירת המלכות, דן ר' צדוק בשורשי כח הקבלה. יסודות אלו, המפותחים בהקשרים אחרים, חשובים להבנת מקומו של כח זה ביחסי תשב"כ-תשב"ע. בתוך דיון רחב ועמוק בעניין כח השמיעה, מתבררים יסודות חשובים לגבי תפיסת כח הקבלה. שורשו של כח זה למעלה, בקבלה מלמטה. אולם תכליתו באדם, להיות מופנה בכיוון הפוך, כלפי מעלה, לקבלה מהקב"ה. שימוש לקבלה מלמטה, הוא מקור הרע בעולם. אולם בכח זה עצמו, בתיקונו, גלום שורש התעלות התשובה, וגילוי המעמקים, שמצדס הכל היה באמת קבלה מה'⁴⁰. כח הקבלה משתלשל ממידת המלכות, הוא חלק מרצון ה', וקיים למעלה כדי לקבל מישראל למטה. קבלה זו היא 'כביכול', ולא 'באמת', ולכן, כח הקבלה של הברואים הוא רק 'כדמות' הכח העליון. אלא שלמטה, כשכח הקבלה משמש לקבל ממה שלמטה ממנו, הוא מקור כל הרע בעולם. שתי הבחינות ההפוכות של כח הקבלה כשורש הרע ושורש הטוב גם יחד, הן ביטוי נוסף לעקרון הסימטריה, התופס מקום חשוב בכתבי ר' צדוק: "כל הגדול מחבירו יצרו גדול, דכפי המעלה כן החסרון שבלב כנגדו המעלים המעלה כקליפה הסובבת לפרי דזה לעומת זה עשה אלקים, וכח השמיעה שבו שורש הטוב שבאדם מצד שהוא אדם המקבל בו היה ג"כ שורש כח הרע"⁴¹. חטא אדם הראשון מתואר כהיסט של כח הקבלה, מקבלה מלמעלה, בשמיעה בקול ה', לקבלה מלמטה, בשמיעה לקול אשתו⁴².

יוצא שלצד בחינות שונות של כפל פנים, המאפיינות את ספירת המלכות, יש בכח הקבלה עצמו כפל פנים, בהיותו שורש הטוב ושורש הרע גם יחד. כפל פנים זה במעמדו הערכי של כח הקבלה עומד ביסוד מה שאתאר להלן כהיפוך מהסוג הראשון.

בספר אחר, בהקשר של ביאור מלכות דוד, שבחינת נוקבא, כמאופינת בכח הקבלה, לעומת מלכות יוסף, בבחינת דכורא, המאופינת בכח עצמי, מעמיד ר' צדוק את שורש ההיסט של כח הקבלה כבר בעצם בריאת האשה כעזרי' לאדם, שעצם קיומו מסיטו מן הקבלה מה'⁴³. כאן שורש ההיסט אינו בחטא האדם, אלא במעשה ה' בבריאת האשה. יסוד זה של החזרת שורש החטאים לקב"ה תופס מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק⁴⁴. ההכרה במקור האלוקי של החטאים היא היסוד המרכזי של התשובה⁴⁵, המהפכת זדונות לזכויות. וכך מבאר ר' צדוק בהמשך הדברים בעניין כח השמיעה והקבלה כשורש הרע, כי הרע והמוות, הכרוכים בקבלה מלמטה, הם דוקא מבחינת 'שכינה תתאה'⁴⁶ המתבטאת ברובד הגלוי של המעשים. אולם

⁴⁰ "בכח זה הוא שורש כח הקלקול דכח זה הוא עיקר כח התחתונים שהם המקבלים אלא שהש"י בעל הכוחות כולם... אבל רצונו יתי' שיהיה כח מקבל הוא השורש לכח המקבל שהרי יש מציאות לכח זה ברצונו יתי'... והיינו כיון דרצה הש"י שיהיו נבראים המקבלים וכשנעשה כן הרי נעשה רצונו ונחת רוח הוא לפניו... הרי כביכול כאילו הוא מקבל מנבראים... וז"ש... תנו עוז לאלקים דישאל מפרנסים לאביהם שבשמים ומוסיפים כח בפמליא של מעלה... אלא שדבר זה הוא רק מצד הבריאה דבאמת אם צדקת מה תתן לו. וזה עניין בצלמנו כדמותינו שהם כל הכוחות משפיעים ומקבלים, וההשפעה שהוא עיקר כח העליונים נקרא צלם אבל כח הקיבול הוא רק דמות ודמיון שיש בעליונים דמות זה ג"כ ולא באמת, אבל באדם הוא באמת מצד מה שהוא מקבל מהש"י אלא שכח זה הנאצל לו מדמות שלמעלה היינו כח הקבלה מתחתונים ע"כ נשרש בו כח זה ג"כ דקבלה משלמטה הימנו הראויה לקבלתו. וזהו שורש לכח החטא דשמיעה לקול אשתו וקבלת הנאה ונחת רוח מדברים השפלים ושלמטה הימנו שבשורש שלמעלה הוא טוב, וזהו עיקר כח השמיעה דלמעלה לשמוע זעקת התחתונים... וזהו מדת המלכות המקבלת מאת הממליכים אותו... וע"כ רגליה יורדות מות, ר"ל היינו מדריגות התחתונות המתפשטת בנבראים... כשבהם מתפשט כח חשק זה לקבל מתחתונים, זהו שורש להשתקעות בכל מיני רע דעולם הזה" (תקנת השב"ע, עמ' 70-71).

⁴¹ תקנת השב"ע, עמ' 71. על יזה לעומת זה' בכתבי ר' צדוק ראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁴² ראו שם, עמ' 70, בעניין היפוך הסדר בין שמיעת קול ה' לבין שמיעת קול אשתו. וראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף.

⁴³ ראו בהרחבה ליקוטי מאמרים, י, עמ' 120. אדם הראשון, "שהוא יצר כפיו של הש"י ודאי נמשך הכל אחר הש"י, רק מצד הש"י אמר אעשה לו עזר שיהיה לו דבר העוזרו כאילו יכול לעזור את עצמו בלא הש"י מצד הזה המשיך הלב אבן לקרבו בחטא" (שם, עמ' 121). לפי זה טענת אדם, "האשה אשר נתת עמדי...", כסיבת חטאו, אינה תרוץ וכפיות טובה, אלא טענה אמיתית. לחטא הוא בכך שהקב"ה נתן לאדם 'עזר' מלבדו, וכך כח הקבלה של האדם אינו מופנה בלעדית לה'. וראו בהרחבה שם, עמ' 119-125, על יסוד עקשות ואיתנות, ויתוסס לאבות, כביטוי לכח עצמי, לעומת כח הקבלה, בבחינת נוקבא, המיוחס בעיקר לדוד. לביאור קבלי עמוק ומורכב בעניין שורש הרע בחטא אדם הראשון, וחטא האשה עצמה ראו דובר צדק, עמ' 121-126.

⁴⁴ מקום חשוב בעניין זה יש לשימושו של ר' צדוק בגמרא על "אשר הרעותי" (ברכות לב א); במדרש על "באש ה' נשפטי" (שוחר טוב תהלים א כ; ונוסח מוקדם בשינויים בשיר השירים רבה ב ד. על מדרש זה ראו הלברטל, אלמלא מקרא, עמ' 50, וכלל המאמר לעניין הנוסחא "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו"; השל, תורה מן השמים, כ"א, עמ' 198-191); ובגמרא על השעיר של ראש חודש ככפרה על הקב"ה שמיעט את הירח (חולין ט ב. ראו גם שבועות ט א, ובנוסח אחר בבראשית רבה ו ג). ראו, ביאורו בריסי לילה, כה, עמ' 32-34. על מיעוט הירח על ידי הקב"ה כשורש החסרונות בעולם, וכשורש החסרון האישי. על מיעוט הירח במדרש ובקבלה ראו ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 289-283; פדיה, שבת, עמ' 158-156, 184-182; הלברטל, הרמב"ן, עמ' 158-161.

⁴⁵ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, מ; שם, ק; ובמקומות רבים. ראו על כך עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 219-215.

מבחינת 'שכינה עלאה', המבטאת את המעמקים הנסתרים, יתברר להיפך. המתח שבין השמיעה בקול ה' קבלה הראויה מלמעלה, לבין השמיעה בקול אשתו, כקבלה הפגומה מלמטה, נפתר על ידי הבירור שמצד התשובה הכל מתהפך ונחשב לשמיעה בקול ה'⁴⁷. בירור החסרונות שמצד המלכות על ידי התשובה שמצד הבינה, הוא אחד הביטויים לקשרים הפנימיים שבין שתי הבחינות הנקביות של ה' תתאה ה' עלאה, וכרוך בהתעלות המלכות לבינה⁴⁸. התעלות זו, כמו גם התעלות המלכות לכתר, תופסות מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק, ומהוות בסיס למהלכי היפוך נרחבים, שאכנה להלן היפוך מסוג שני, בהם הנמוך מתהפך לגבוה, הרע מתהפך לטוב, והמקבלת עצמה הופכת למשפיע.

ג. היפוך ראשון - כח הקבלה כמעלה

במה שאכנה 'היפוך ראשון', נשמר מקומה של המקבלת, וההיפוך הוא בהערכת מקום זה, מתכלית החסרון והשפלות, לתכלית המעלה. לפי הביטויים הבסיסיים של המודל המקבלת היא הנמוכה, והחסרה, לעומת המשפיע הגבוה, המלא. אולם בהגותו של ר' צדוק כח הקבלה, כמו גם כח החסרון, נחשבים ליסוד המעלה. המהלך הדיאלקטי המתבטא בהדגשת יתרון האור הבא החושך ומעלת החסרון תופס מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק⁴⁹, ואחד מביטוייו הוא היפוך הערך של מקום הנמוך ביותר. לענייננו, כח הקבלה עצמו הופך מביטוי של חולשה ושפלות, לביטוי של עוצמה ומעלה. ביטויי הדלות, השפלות והחסרון, הופכים לביטויי תלות בקב"ה. מקום פנימי זה של תחושת העדר הכח העצמי, והתלות בהשפעה האלוקית, הוא היסוד לקבלת השפע האלוקי, ובהמשך, להעצמה של המקבל. כאמור, האיפיון המרכזי של הלבנה, "דלית ליה מגרמיה כלום", שכל אורה מהשמש, מופיע במקורות מדרשיים וקבליים כאיפיון מרכזי של האשה, ספירת מלכות, השכינה, עם ישראל, דוד המלך, ותשב"ע⁵⁰. אצל ר' צדוק, העדר האור העצמי הופך, בהקשרים אלו, מביטוי של חולשה וחסרון לביטוי של עוצמה ומעלה. כך כפל הפנים של ספירת המלכות, המבוטא, בין השאר, בהיותה מקבלת ומשפיעה גם יחד, מפותח גם לגבי כח הקבלה עצמו. הצורך בהשלמה על ידי אחר, שהוא יסוד המלכות, הוא שורש החסרונות. אולם בצד הפן הנמוך והשלילי של כח הקבלה יש גם פן הפוך. כל תכלית הבריאה היא שיהיה מקבל, ובעיקר, שיכירו בהיותם מקבלים. ההגעה למודעות עצמית של תלות מוחלטת בקב"ה, של "לית ליה מגרמיה כלום", היא שיאה של עבודת ה' של היחיד ושל כנסת ישראל ככלל. יסודות אלו מפותחים במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. במיסטיקה מוכר מצב של ביטול תחושת הכח העצמי ואף ביטול הקיום העצמי כתנאי לקבלת ההארה המיסטית. אצל ר' צדוק אין ההדגשה החב"דית על ביטול האני, אם כי ניתן למצוא אצלו ביטויים של ביטול⁵¹. דרגת השיא של 'יחידה', שכנגד הדיבר החמישי, מאופיינת דוקא במקום הניתן לכח האדם. "כבד

⁴⁷ אבל שכינתא עילאה היינו שכינתו ית' בהסתרות ומעמקים והיא הבינה שבלב שאין מתגלית לפועל מצידה הוא התשובה **המהפכת** זדונות לזכויות ודחלל היה שמיעה בקול ה' כיון שהמעמקים דבוקים לעולם בו ית' הרי לעולם החלק כולו בהכל" (תקנת השבין, עמ' 71).

⁴⁸ התעלות המלכות היא מוטיב מרכזי במקורות קבליים רבים מאד, ונדונה בכמה מחקרים. וולפסון העמיד במוקד את המלכות כעטרת היסוד השולית לו ומתכללת בו (וולפסון, מבעד למראה, לאורך הספר; הנ"ל, חציית גבולות; וראו מרק, שגוען, עמ' 116, לתיאור יחס הפוך אצל ר' נחמן). גרין רואה בקשר זה רק שלב ביניים בדרך להתעלות המלכות לספירות גבוהות יותר, ובעיקר לכתר עליון (גרין, כתר, עמ' 162-140). ראו עוד אידל, קבלה, עמ' 211-205. פדיה הציגה את תפארת ומלכות כדו-פרצופין המקורי ואף האחרון, תוך הדגשת התעלות המלכות לתפארת, ועם זאת התעלות התפארת עצמה (פדיה, הרמב"ן, עמ' 227, 336, וראו גם שם, עמ' 323, 350-356, 413-414). על תפארת ומלכות כדו-פרצופין בהקשר של תשב"ע ותשב"ע ראו וולפסון, חציית גבולות, עמ' 84-83. ראו שור, אותיות, עמ' 118-97, לביטויים שונים של עליות המלכות אצל ר' נחמן מברסלב, ושם, עמ' 98, הערה 237, על אפשרות כללית להבנת תיאורי עליה שונים של המלכות כשלבים שונים בתהליך עליה מורכב, או כטרנספורמציה של המלכות, מתוך התאחדותה בתפארת, לבינה, שאור הכתר מאיר בה. אצל ר' צדוק יש משקל מועט, יחסית, למלכות כעטרת היסוד (בעיקר במאמר ארוך בדובר צדק, ראו שם, עמ' 121, 122, 124, ועוד, ובמקומות מעטים בספרים אחרים), ומשקל רב במיוחד להתעלות המלכות לבינה ולכתר.

⁴⁹ ראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא.

⁵⁰ ראו, לדוגמה, "יודע והבן כי המדה הזאת נקראת בכל מקום תשב"ע לפי שהיא בת זוג לתשב"כ, ומטעם זה נקרא אצל היודעים סוד הלבנה, וטעם שני עניינים הללו שוה, לפי שאין ללבנה מאור בעצמה אלא מן החמה, ואין לתשב"ע עיקר אלא מתשב"כ" (שערי צדק, השער הראשון, דף ג ע"א), וראו זחר, ח"א קפא א-ב; תשבי, משנת הזחר, כ"א, דף ר"ט, רכ; על איפיוני דלות של המלכות ראו שלום, שכינה, עמ' 290-289. למקורות נוספים ועל שלבי התפתחות הזיהויים בין הלבנה, האשה, כנסת ישראל והשכינה, ראו ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 286-281.

⁵¹ הביטול הוא שלב בתהליך ולא תכליתו הסופית. כך, לדוגמה, מבאר ר' צדוק את ההשתחויה בהבאת ביכורים כביטוי לכך "שמבטל עצמו מכל וכל להשייית. ועיי' הביטול הזה בא ג"כ התחדשות בלב ובכל יום ויום נעשה כברייה חדשה עם התחדשות בדברי תורה". וכל עניין תפילה "שהוא ג"כ עניין ביטול להשורש... ומזה נעשה ג"כ התחדשות בלב בכל יום ויום" (פרי צדיק ה, תבוא ט, עמ' 137). יש כאן ביטוי ברובד הקיומי לכיוון שראינו (לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם) ברובד ההכרתי, לפיו מתוך המודעות הדטרמיניסטית, עולה כת הפעולה הקונסטרוקטיביסטית.

אביך ואמך כמו ששמעתי פירוש דאבא ואימא ידוע דר"ל מוחא וליבא ר"ל **שלא תדחה שכלך ורצונך** גי"כ⁵². אולם יש אצלו מקום מרכזי להדגשת המודעות לתלות המוחלטת בקב"ה. לכן הדגשת העדר כח עצמי ומיצוב במקום הנמוך בהיררכיה, כמקבלת, של האשה, הלבנה, המלכות, התשבי"ע וכנסת ישראל, כוללים גם קונוטציות חיוביות חזקות. התלות המוחלטת בקב"ה קיימת אצל כל הברואים, וכוחם ויחודם של ישראל בהכרה בתלות זו. במאמר המוקדש לעניין החסרון כחלק מהותי בבריאה ובחיי כל אדם, מבאר ר' צדוק את מקור החסרונות במעשה ה' - מיעוט הירח⁵³. הוא מדגיש כי האשליה של כח עצמי היא יסוד העבודה זרה לסוגיה, ואילו ההכרה בהעדר כח עצמי ובתלות המוחלטת בקב"ה, היא המיחדת את ישראל. אבחנה זו בין ישראל לאומות כאבחנה בין תלות בקב"ה לבין תחושת כח עצמי, היא משמעות מרכזית לכך שישראל מונים ללבנה והאומות מונים לחמה⁵⁴.

וכן כח מצרים... עד שלא יצטרכו לרועה... דודאי יש חוזק יותר למראית העין בשלוה כל כך שאין חסרון כלום ודומה לחמה אבל באמת אין בו טעם כלל... ולא בזה בחר ה' לצורת האדם... רק כח ישראל להיות נמשך אחר הרועה תמיד... כי אין להם כח מיוחד מאחר שלעולם מצפים לידו של הש"י בכל כחותם... כי כל כחות האומות הם כחות מכוחות היצר הרע שבלב וישראל יש להם כח זה שאין להם כח כלום רק מה שהש"י משפיע להם וכח זה הוא מהש"י כי הם חבל נחלתו. וידוע דבריאת עולם הוא בהתעוררות מדת המלכות... ומדה זו היא שורש כנסת ישראל... דמזה הוא גם כן נפשות ישראל שהם העם וצריכים להשלמה לרועה שלהם... הקב"ה, ומצד שרש זה דצריכים השלמה נובע התחלת החסרון שמוזה באים בהתפשטות כל מיני חסרונות עד שיש טענה למראית עין גם נגד ישראל...⁵⁵

איפיוני חסרון, דלות ועניות, היחודיים לישראל, הם עצמם עיקר המעלה בהיותם אמצעי להגיע להכרה בתלות בה', ובכך הם סיבת הישועה. וכך הוא כותב בספר מאוחר:

וזהו שורש ישראל שהם עניים ודלים שאין להם כלום דוגמת האשה דלית לה מגרמה, דעל כן הם מונים ללבנה ואומות העולם לחמה שהם נגד זכר ונוקבא, כי כל אומה יש לה כח מיוחד ובאותו כח הוא דוגמת דכורא דאית לה מגרמה ואין צריך לקבל... אבל ישראל... מיוחד בזה שאין להם שום כח מעצמם ועל ידי זה הם בתכלית העניות והדלות בכל עניינים הנפשיים אלמלא הקב"ה עוזרם... דהחסרון דיצר לב האדם רע מנעוריו הוא בישראל יותר שאין להם שום כח עצמן לנצח... אבל בני ישראל דלית להם מגרמיהו עינים צופות להשי"ת ועי"ז אל זה אביט אל עני וגוי דאין הבטת עיני השי"ת אלא עליה מפני עניים ונאי דלותי ולי יהושיע דמפני כן יהושיע מפני שאני דלה ועניה... דזהו גם כן תוקף מעלתם, שאע"פ שהדלות הוא חסרון מכל מקום הוא תוקף המעלה ותכלית רצון השי"ת בעולם הזה שהוא עולם המלא חסרונות, ורצה שיכירו חסרונם ושהוא העוזר והמושיע. ועי"י הדלות לך אני מכיר שאין לו שום ישועה אלא מהשי"ת... ועל כן לי נאה להושיע⁵⁶.

יסוד זה של מעלת ישראל כעצם ההכרה בתלותם בקב"ה, חוזר הרבה מאד בכתבי ר' צדוק. מצב זה של עניות, דלות, וקבלה, מכוון ביסודו כלפי הקב"ה. בהקשרים אלו "לית ליה מגרמיה כלום" הופך מביטוי של חולשה וחסרון לביטוי של עוצמה ומעלה. בכלל הגותו של ר' צדוק התלות של התשבי"ע בתשבי"כ, היא ביסודה, תלות האדם בקב"ה. המעברים בין יסוד הדלות והקבלה מהקב"ה ביחסי האדם-הקב"ה, לבין יסוד הקבלה ביחסי תשבי"ע-תשבי"כ, מובלע במקומות רבים, ומופיע גם במפורש. כך, לדוגמא, משתמש ר' צדוק בדברי תיקוני זוהר, על עניות השכינה, המקבלת מקוב"ה, ובהמשך, בהקבלה, על עניות התשבי"ע, המקבלת מתשבי"כ.

וכן ביום השבת שהישראל נעשה עני וכמו שדרש פסוק עני ונכה רוח וגוי (בריש סא"ר) על יום השבת, והיינו שאז מכיר הישראל דלית ליה מגרמיה כלום אז הזמן לזכות לתשבי"ע דאיתא בתקונים (תיקון כ) וכן עניה אורייתא דע"פ ודאי ואיהי קבלה כד מקבלא מבעל צדקה דאיהו אורייתא דבכתב כד אזלת לגביה לקבלה

⁵² צדקת הצדיק, רכט. המאמר בנוי על העמדת חמש הדברות הראשונים כעצות להשגת דרגות נרנח"י בהתאמה. על נרנח"י בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 111-118.

⁵³ ראו הערה 45 לעיל.

⁵⁴ שמות רבה טו כז, במדבר רבה י א, ומקבילות.

⁵⁵ רס"סי לילה, כה, עמ' 34. הכרת החסרון כמעלה יחודית של ישראל מודגשת הרבה בכתביו. לדוגמא: "יזוהו דישראל מונין ללבנה (סוכה כט א) דלית לה מגרמא כלום, כך כל מקום שטאמר דל מן וכי בישראל הכתוב מדבר (בר"ר עא) שהם מכירים דלותם דלית להו מגרמיי כלל, ואפילו הוא מרבה עבודה והשתדלות כל מה שמוסיף בעבודה והכרה אלקותו ית', מוסיף בהכרת שפלות ופחיתות עצמו" (מחשבות חרוץ, יד, עמ' 109-110, וראו עוד בהמשך שם).

⁵⁶ תקנת השבין, עמ' 68-69. על המלכות כח קבלה מן התחוננים ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 99-97. לדיונים על משמעות של יעוני בקבלה ובחסידות ראו תשבי, משנת הזוהר, כ"ב, עמ' תרצו; אידל, קבלה, עמ' 87; פייקאו, בין אידיאולוגיה, עמ' 134; בן שלמה, הפנתאיזם, עמ' 472-473.

העניות ויסוד הקבלה מיוחסים לתשביע כחלק משייכותה לספירת המלכות, והעדר יסוד זה של דלות וקבלה, הוא היסוד להעדר כח המלכות, והתשביע, הכרוכה בה⁵⁸. כמו לגבי השכינה וכנסת ישראל, גם לגבי התשביע, היותה בחינת נוקבא, המקבלת מן התשביע, היא היסוד למעלתה. כפי שנראה בהמשך, ביטויי דלות אלו אינם מהווים יסוד לחולשה או פסיביות של התשביע, אלא יסוד לעוצמתה.

1ד. היפוך שני – מקבלה להשפעה

לעומת ההיפוך הראשון המשמר את המקבלת במקומה, תוך היפוך תודעתי-פנימי מתפיסת מקום זה כחסרון לתפיסתו כמעלה, במה שאכנה 'היפוך השני', מדובר בהיפוך היררכיה חיצוני בפועל, כשהמקבלת הופכת למשפיעה. מקומה של התשביע כבעלת כח משפיע ומכוון נדון בהרחבה להלן⁵⁹. כאן אתיחס בקצרה לדוגמא ליחס המורכב בין מקומה כמקבלת למקומה כמשפיעה בעולם הזה, ובהמשך להיפוך המלא של מקומה ממקבלת למשפיעה. אחד הזמנים היחודיים כביטוי לכח תשביע מכיוונים רבים הוא ראש חודש, הנקבע בקידוש החודש על ידי בית דין, ומבטא בכך את כח חכמי התשביע לכוון את זמני קדושת המועדים. קבלת קביעת חכמי התשביע לגבי קידוש החודש היא מהיסודות המכוננים של התשביע⁶⁰. בדוגמא החשובה לענייננו, משתמש ר' צדוק בדברי מדרש הנעלם כי בכל ראש חודש הולך יעקב אבינו עם הקב"ה, "לקבלא אולפן נשמתא דצדיקא"⁶¹. הדברים באים בתוך דיון ביחס הדיאלקטי שבין הארת הקב"ה לכל העולם לבין הארת האדם לקב"ה, תוך שימוש בדוגמאות של המדרש על דברי ה' לאברהם "בא והאיר לפני", והמדרשים על צווי ה' להאיר במנורה, על אף שהוא מאיר לכל העולם⁶². הכיוון הדומיננטי כאן הוא הארה דו-כיוונית. הקב"ה מאיר לתכמים, ומכח הארתו הוא רוצה שיאירו לפניו, כשם שהלבנה מקבלת כל אורה מהחמה, ועם זאת היא עצמה מאירה, במה שנראה כהארה עצמית משלה.

וזה דוגמת הלבנה המקבלת אור מהחמה וז"ש קומי אורי שישראל מאירין לפניו ית' ומהיכן לוקחין אור ע"י שהש"י אורך ומאיר להם... והש"י מאיר באור תשב"כ וישראל מאירים בתשביע שזהו מה שהם מחדשים. ובאמת גם זה דברי אלקים חיים... אבל מכל מקום הש"י מסר זה לחכמים כאילו הם המאירים זה וע"י שבא אורך מה שהש"י מאיר ללבם. ע"י זה הם מאירים לפניו ית'. ואמר קומי אורי תחלה דבהתגלות הם

⁵⁷ פרי צדיק א, נח ה, עמ' 30. המקור בתיקוני זהר, תיקון כא, דף נח א. [=וכן עניה היא התשביע ודאי והיא קבלה כאשר מקבלת מבעל צדקה שהוא תשביע, כאשר היא הולכת אצלו לקבל נקראת הלכה. כאשר מקבלת ממנו נקראת קבלה...].

⁵⁸ "בשם אדניהו נמצא ג' אותיות יה"ו משם הוי"ה ונחסרה ה' אחרונה שכנגד מלכות. וכן... ג' אותיות אד"נ משם אדנ"י ונחסרה אות י"... חכמה תתאה מלכות פה תשביע... ואות י' משם אדני מרמוז למדת מלכות שבמלכות. ועיקר מי שנעשה מרכבה למדת מלכות הוא ע"י שמכיר דלית ליה מגרמיה כלום... וכן סדר אותיות שם הוי"ה יה"ו מרמזים לט' מדות... ואח"כ ה' די הות דלית לה מגרמה כלום רק שמקבלת בסדר הטי' מדות שמופיע לה מהשורש ונעשה ה'. וכשזוכה לקבל בסדר הזה נעשה מרכבה למדת מלכות. שנעשה מרכבה לשכינה השוכן בתוך בני"י" (פרי צדיק א, חיי שרה ט, עמ' 68).

⁵⁹ ראו להלן, בפרק יחסי תשביע - מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה ובפרק כח פעולה על ידי תשביע.

⁶⁰ ראו להלן, בפרק יחסי תשביע - מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, הערה 41.

⁶¹ "והוא קרי ליעקב, ואמר ליה אנת דהוה לך צערא דבנין, זיל וקביל (אולפניה) פני דפלניא צדיקא דאתא הכא, ואנא איזיל עמך... אמר רבי יעקב אמר רבי חייא (נ"יא עקיבא), יעקב אבינו הוא כסא הכבוד, וכן תאנא דבי אליהו יעקב אבינו הוא כסא בפני עצמו... מהו כסא כבוד ינחילם, זה יעקב אבינו, זעביד ליה כרסי יקר בלחודיו, לקבלא אולפן נשמתא דצדיקא. וקוב"ה איזיל עמיא בכל ריש ירחא וירחא, וכד חמי נשמתא יקר אסקלריאה שכינתא דמאריה, מברכת וסגדת קמי קוב"ה, החי"ד ברכי ננשי וגו'" (מדרש הנעלם, זח"א צא א-ב). בתרגום מהדורת זהר עם לשון הקודש: "והוא קורא ליעקב ואומר לו, אתה שהיה לך צער של בניס לך וקבל (תלמודו) פניו של פלוני הצדיק שבא כאן, ואני אלך עמך... אמר רבי יעקב אמר רבי חייא (נ"יא עקיבא), יעקב אבינו הוא כסא הכבוד, וכן שנה של בית אליהו, יעקב אבינו הוא כסא הכבוד בפני עצמו... מהו כסא כבוד ינחילם, זה יעקב אבינו שעשה לו כסאות כבוד בלבדו, לקבל לימוד נשמת הצדיקים. והקב"ה הולך עמו בכל ראש חודש וחודש. וכאשר רואה הנשמה כבוד המראה של שכינת אדונה מברכת ומשתחוה לפני הקב"ה. זה הוא שכתוב ברכי נפשי וגו'". תרגום זה שונה מתרגום הסולם (חי"ד, עמ' 526, המובא גם במהדורת פרי צדיק - ראשי חדשים. ראו הורוויץ, פרי צדיק, עמ' קכד, הערה ז) למדרש על "וכסא כבוד ינחילם" (שמואל א ב), המרכזי לענייננו: "זה יעקב אבינו שעשה אותו כסא הכבוד בפני עצמו לקבל תורה בעד נשמות הצדיקים", המוסיף לבאר: "ושיעור הכתוב הוא יוכסא כבוד דהיינו תורתו של יעקב שנעשה לכסא הכבוד ינחילם לנשמות הצדיקים". במקום קבלת לימוד נשמות הצדיקים על ידי יעקב והקב"ה, לפי הרב אשלג, יעקב מקבל תורה בעד נשמות הצדיקים, במובן שנשמות הצדיקים מקבלות את תורתו של יעקב, ואין כאן כל מקום לקבלת הלימוד של הצדיקים עצמם.

⁶² לעניין אברהם כמאיר ראו בראשית רבה, ל י; לעניין הארת המנורה ראו שמות רבה, לו ד; ונחומא, תצוה ב. מדרשים אלו תופסים מקום חשוב בכתבי ר' צדוק ומובאים הרבה בעניין הדיאלקטיקה שבין התפיסה שהכל ביד השמים, לבין הכח האקטיבי שניתן (וכאילו) לאדם. אור המנורה במיוחד מתבאר כהארת תשביע, ומשמש לביטוי הדיאלקטיקה שבין הארת האדם להארת ה'. ראו דבריו בעניין זה בליקוטי מאמרים, טו, עמ' 149. (מובאים בחלקם לעיל, בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם בתשביע ליד הערה 47 וליד הערה 82). ראו גם צדקת הצדיק, רסא; פרי צדיק א, חנוכה יב, עמ' 158; פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 87-88. בכללות מדובר בשאלות מקום ההשתדלות והעבודה של האדם, עניין הארה מלמטה למעלה בבחינת יתנו עוז לאלקים, ותפיסת הרע. הדברים מקבלים ביטויים חריפים במיוחד בעניין תשביע. ר' צדוק מדגיש מאד את מקום הכח היוצר המכוון שניתן לחכמים, ועם זאת מדגיש מקורו האלוקי של כח זה, ותפיסת חידושי התורה של חכמים כידברי אלקים חיים כמשמעו, דיבור של ה' על ידם.

המאירים בעצמם ועז"א... למעשה ידך תכסוף שהשיי מתאוה להם שיהיה נקרא על שם בני ישראל שהם המאירים... וחמה ולבנה רומזים ג"כ לתשב"כ ותשב"ע דמקבלים האור מתשב"כ. וע"כ א"י... דהקב"ה בא בראש חודש למשמע אולפן מנשמתהון דצדיקיא שאז הוא הארת האור דתשב"ע והשיי יכסוף למעשה דיו וע"כ מסר קידוש החדש לחכמים, כי הם המאירים אור דתשב"ע.⁶³

סמלי חמה ולבנה כמשפיע ומקבלת משמשים כאן יחדו לענין יחסי הקב"ה-חכמים, ולענין יחסי תשב"כ-תשב"ע. שימוש זה אופייני לתפיסתו של ר' צדוק לפיה כל עניינה של התשב"כ הוא בהיותה האור האלוקי הגלוי הישיר, לעומת התשב"ע כאור שמקורו האלוקי סמוי. כח הקבלה משמש כאן באופן דו-כיווני. התשב"ע מקבלת מהתשב"כ, כשם שהלבנה מקבלת מן החמה. עם זאת הקב"ה ויעקב באים בראש חודש לשמוע או לקבל⁶⁴ לימוד מנשמת הצדיקים, כלומר, מאור התשב"ע של חכמים. ברובד הנגלה בולט הכח המכוון של הארת החכמים בתשב"ע, ונראה שמדובר בכח הארה עצמית, בבחינת "קומי אורי", ורק בעומק הנעלם יתברר כי גם הארה זו היא מה', "כי בא אורך". דו-כיווניות זו, באותו הקשר של הארת חכמי התשב"ע בראש חודש מתבטאת ביתר פרוט במקום אחר.

דיעקב אף שהוא שמש... מכל מקום בכל ראש חודש אזיל עמיה קוב"ה וכו', ואמר לקבל אולפן נשמתא דצדיקיא. דראש חודש הוא חבור השמש והירה שהירה מקבל מהשמש. והיינו תשב"ע שמקבל מתשב"כ. וזה אולפן נשמתא דצדיקיא מלכות פה תשב"ע קרינן לה. ובראש חודש הארת אור דתשב"ע.⁶⁵

כאן נשמרת הדגשת מקומה של התשב"ע כמקבלת מתשב"כ, ויחד עם זאת, יעקב (תשב"כ, תפארת), הוא ההולך עם הקב"ה לקבל מאור התשב"ע של חכמים.

במאמר אחר, בביאור ענין לוחות ראשונים שמאתערותא דלעילא⁶⁶ כיסוד תשב"כ, לעומת לוחות שניים שמאתערותא דלתתא, כיסוד תשב"ע, מעמיד ר' צדוק את כח יצירת האדם בתשב"ע ככח מצד המקבל להפוך את התשב"ע שחידש לבחינת תשב"כ, שמצד המשפיע.

על ידי הלוחות שניות שהוא מצד אתערותא דלתתא והוא ענין התרבות תשב"ע מצד המקבל... שדייקא על ידי רוב כעס נצרך לתיקונו הרוב חכמה שהוא התרבות תשב"ע וגזירות החכמים שעושים החכמים מעצמם ונקרא גם כן תורה כמו תשב"כ. ולזה יתכנה העיקר לקרות יום חתונתו שזהו עיקר חיתון של הזיווג כמו שנכתב הנוסח בהכתובה וישלטו בנכסיהן שיהיה שליטה להמקבל לעשות התשב"ע שהוא מצידו כתשב"כ שהוא תורה מן השמים מצד המשפיע וזה נגמר דייקא ביום הכיפורים שניתנו בו לוחות אחרונות ונקרא יום חתונתו בחינת ארוסין כנ"ל.⁶⁷

יום הכיפורים, שבו ניתנו לוחות שניים, שאחרי החטא, הוא היסוד להתרבות התשב"ע. כינויו של אותו יום, 'יום חתונתו'⁶⁸, המשמש, לרוב, בהקשר של זיווג איש ואשה, כיחסי משפיע ומקבלת, מועמד כאן על יסודות ההשוואה וההיפוך. השליטה השווה בנכסים, כביטוי למתן כח השפעה למקבל, מתן כח לישראל להעניק לתשב"ע שמצידם תוקף כתשב"כ שמשמשים.

ההיפוך המלא של התשב"ע ממקבלת למשפיעה מופיע במלוא עוצמתו בעיקר לגבי ההארה לעתיד לבוא. ר' צדוק עושה שימוש רב בכמה מקורות מרכזיים בהקשר זה. בקריאה קבלית שכיחה של הפסוק

⁶³ פרי צדיק א, לר"ח מכי"ק, עמ' 15. דברי ר' צדוק: "דהקב"ה בא בראש חודש למשמע אולפן מנשמתהון דצדיקיא... קרובים לתרגום הראשון שהובא ומונגדים לפרוש הסולם (בהערה שלפני הקודמת). הוספת המ' ("מנשמותיהן דצדיקיא"), מבהירה שמדובר בקבלת לימוד מנשמות הצדיקים, ולא להיפך.

⁶⁴ הלשון במדרש הנעלם "לקבלא", ואצל ר' צדוק כאן "למשמע". שמיעה וקבלה מבטאים אותו יסוד. ראו, לדוגמא, תרגומי אונקלוס ויונתן ורשי"י על בראשית לו כז, וראו תקנת השבין, עמ' 42, 69-71, 78, על כח השמיעה ככח קבלה. אכן במקום אחר (שאינו מכתב ידו) מביא זאת ר' צדוק בלשון "לקבלא". ראו בהמשך. בלשון שמיעה מודגש ההקשר האורלי המקורי של תשב"ע. יש בדברי ר' צדוק הרחבה מסוימת ביחס הקבלה לקב"ה. לפי הלשון שם יעקב הוא המקבל. במשפט הבא נאמר כי הקב"ה הולך עמו בראש חודש והנשמה מברכת ומשתחוה לו. לפי ר' צדוק "הולך עמו", כולל במשמעותו גם "מקבל עמו". הרחבה רחוקה יותר, ההופכת את דברי ר' צדוק למעין מדרש על הזוהר, היא בהחלת הדברים על חכמי תשב"ע. זיהוי "צדיקים" עם חכמי תשב"ע מאפיין את כלל הגותו של ר' צדוק, אולם במדרש הנעלם מדובר על נשמות הצדיקים שמתו (ההתחלה שם: "האי נשמתא דבר אנש בשעתא דסלקא מארעא לרקיעא"), ואילו ר' צדוק משתמש בדברים אלו לענין חכמי תשב"ע בחייהם. התיחסות למקורות במדרש, בגמרא ובזוהר, תוך הוצאתם מהקשרם הפשוט, ופרשנותם בדרכי דרש ורמז מופיעה הרבה בכתבי ר' צדוק ונסמכת על גישתו ההרמנויטית הכללית, לפיה חלקים מתשב"ע שנכתבו, נכללים בתשב"כ וניתן להפעיל עליהם דרכי דרשנות כמו על תשב"כ. ראו להלן בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, היכלות כהתגלות מתמשכת.

⁶⁵ פרי צדיק א, ר"ח כסלו א, עמ' 71.

⁶⁶ מונחים אלו של 'אתערותא דלעילא' ו'אתערותא דלתתא' מהזוהר (ח"א עז ב; פו ב; רמז א ועוד) לציון התעוררות מלמעלה מצד ה', והתעוררות מלמטה מצד האדם, משמשים הרבה בחסידות בכללה, ואף בכתבי ר' צדוק. על השימוש בזוהר ראו הלנר-אשד, ונהר יוצא, עמ' 260-264 [=הנ"ל, שפת ההתעוררות, עמ' 342-335]. לדוגמאות לשימושים חסידיים ראו נועם אלימלך, לך לך, ד"ה אחר הדברים, דף ו ע"ב; קדושת לוי, בשלח, עמ' קיח; תניא, ח"א, פרק יד, עמ' 40; תפארת שלמה על התורה, תצוה, עמ' קצג, ועוד הרבה.

⁶⁷ פרי צדיק ה, לט"ו באב ב, עמ' 44-43.

⁶⁸ ראו תענית כו ב, ורשי"י שם, ד"ה זה מתן תורה. ומקבילות.

"כי ברא ה' חדשה בארץ נקיבה תסובב גבר"⁶⁹, מתבאר 'תסובב' כ'תעלה מעלי'. פסוק זה מצוטט הרבה מאד בכתבי ר' צדוק לביטוי גילוי היחוד הגמור לעתיד לבוא, שעמו התעלות המלכות לבינה, שמעל התפארת. התעלות זו, משמעותה, בין השאר, התעלות התשביע מעל התשבי"כ⁷⁰. באותו מובן משמש גם הפסוק "אשת חיל עטרת בעלה"⁷¹. גם המדרש על "בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו", "למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי והיה קורא אותה בתי ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אחותי ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אמי"⁷², מצוטט הרבה מאד בכתבי ר' צדוק, כביטוי לעליית בחינת ה'בית', המלכות, ה' תתאה, לבחינת 'אס', בינה, ה' עלאה, ובהקשר שלנו - לעליית התשביע מעל התשבי"כ. ביטוי נוסף השגור בהקשרים אלו הוא "סוף מעשה במחשבה תחילה"⁷³ המבטא את מהלך ההיפוך שבו הנמוך ביותר, "סוף כל דרגין", חוזר ומתעלה למקורו הגבוה יותר "ראש כל דרגין"⁷⁴, ו"מאן דאיהו זעיר איהו רב"⁷⁵. ר' צדוק אורג יחדו יסודות אלו ונוספים, לתפיסה רחבה לפיה מידת המלכות, התשביע, הנראית כנמוכה ביותר, תחזור ותעלה לשורשה הגבוה יותר. מהלך זה מתבטא גם בהתעלות המלכות (ה' תתאה) לבינה (ה' עלאה).

אע"פ שהדבר ידוע שמדת המלכות היא האחרונה והשמיני לבינה לבא ובסוד עטרת היסוד בהיותה נקודה לבד, אבל בהתפשטותה לקומה שלימה קומת הנוקבא על זה אמרו... לא זו מחבבה עד שקראה בתי ואחות ואמי, היינו דכללות כנסת ישראל שנפשם חלק אלקי ממעל דמאן דנפח מתוכו נופח... הם המדריגה האחרונה שבמדריגות הנאצלות שהיא המדריגה שאפשר שתתלבש בלבוש הגופני דעולם הזה... ודבר זה הוא תכלית וסוף כל השתלשלות האצילות שרצה הש"י שיהיה התגלות אורו גם בדרי מטה וזה כל המכוון בבריאה, ועל כן אע"פ שהם הסוף מכל הבריאה הם גם כן הראש ועיקר לכל דסוף המעשה במחשבה תחילה וישראל עלו במחשבה... וזהו שקראה אמי שהיא המקור המולידה כל התפשטות ששה קצוות האצילות, כי העומק אחרית הוא עצמו העומק ראשית בסוד נעוץ סופן בתחילתו, דכל התפשטות האצילות היה כדי להגיע להתכלית שהוא בנין קומת הכנסת ישראל והשראת שכינה בתחתונים ודבר זה הוא שורש התחלת ההתפשטות, וע"כ אשת חיל אע"פ שהיא אחת מצלעותיו בתחתית גופו מקום... אחר שנבנית קומה שלימה נעשית עטרת בעלה, והם סוד שני ההי"ן דשם הוי"ה דה' אחרונה באה אחר הששה קצוות והראשונה קודמת להם והכל אחד רק זה הסוף מעשה וזה המחשבה תחילה, ואחר שמגיעים לשלימות הסוף מעשה אז משיגים השורש דמחשבה תחילה דה' עליונה שהוא סוד עולם הבא כנודע⁷⁶.

התעלות המלכות מבחינת 'בתי המקבלת, לבינה, בבחינת 'אמי', 'אם הבנים', שהיא המקור המשפיע לספירות שתחתיה, היא ביטוי חזק להפיכת התשביע מ'מקבלת' למשפיעה.

ביטויי היפוך זה, ובפרט "נקבה תסובב גבר" מופיעים הרבה לגבי מקומה של תשביע, בעיקר בהקשרים של דוד, משיח, וגאולה עתידית. לדוגמא, השגת דוד ושלמה, וחיודשי תשביע שלהם הם בבחינת רשימו מתורתו של משיח, "דאז יעשה אלקים חדשה בארץ זנקיבה תסובב גבר. היינו דרגא דתשביע

⁶⁹ירמיה לא כב.

⁷⁰לשימושים שונים בינקבה תסובב גבר' בחסידות לפני ר' צדוק ראו, לדוגמא, אמרי צדיקים, ו א ; תולדות אהרן, ח"ב, פנחס, כו א ; מאור עינים, האזינו, עמי רעא ; שם, ליקוטים, עמי שלב ; מאור ושמש, על שמות טז כ ; אוהב ישראל ויצא, עמי כט ; שם, ליקוטי נ"ד, עמי רעא ; מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמי 145-146, על ליקוטי מוהר"ן קמא, טו, ה. לאחרונה מתגברת נטיה להשתמש במקורות אלו ודומיהם כביסוס לאידיאולוגיות פמיניסטיות. גם דברי ר' צדוק הובאו בהקשרים אלו. ראו הערה 79 להלן. אצל ר' צדוק ניתן למצוא שפע ביטויים למעלת הנקבה, המקבלת, המתקשרת למעלת תשביע על תשבי"כ, "תביבין דברי סופרים..."; למעלת החשק על המימוש, "גדול שימושה יותר מלימודה"; ועוד. אין לכך כל השלכה לגבי תפיסת האשה במציאות הרגילה.

⁷¹משלי יב ד. לדוגמאות לשימוש בפסוק זה במובן של תשביע כעטרת תשבי"כ, ראו, תניא, אגרת הקודש, פרק כט, עמי 301 ; עבודת ישראל, פרקי אבות, פ"ב מ"ז, עמי דש ; שם, פ"ה מ"ו, עמי שנה-שנו. וראו אצל ר' צדוק, פרי צדיק ב, כי תשא ח, עמי 207, שם הוא משלב פסוק זה עם הדרשה בזהר חדש, כי תשא, מאמר מחצית השקל, דף מד ע"א : "כתוב עטרת תפארת שיבה כוי. עטרת, דא תרומת ה', דאיהי עטרת תפארת. בגין דהא תשביע, מעטרא לתורה דבכתב...". ומבאר 'עטרה' ככתר. על עטרה כשכינה ראו פרבר-גינת, תפיסת המרכבה, כ"א, עמי 241-242 ; אידל, קבלה, עמי 208-206, עמי 387 הערה 149 ; ליבס, המיתוס היהודי, עמי 283 ; גרין, כתר, עמי 144-141, 153, 156 ; וולפסון, מין ומיניות, עמי 239 ; פדיה, רמב"ן, עמי 362-361. על 'עטרה' ככתר עליון ראו תשבי, משנת הזוהר, כ"א, עמי רכ.

⁷²שיר השירים רבה פרשה ג, ב, על הפסוק בשיר השירים ג יא. וראו גם שמות רבה פקודי, פרשה נב, ה ; במדבר רבה נשא, פרשה יב ח ; ספר בההיר סג ; זוהר ח"ב ק ב ; שם ח"ג רסב א. ראו הרב ר' מרגליות, ניצוצי זהר על תיקוני תיקון כא (דף ס ב, אות ד) להפניות נוספות. על משל זה ראו שלום, השכינה, עמי 278-279.

⁷³מהפיוט ילכה דודי לר' שלמה אלקבץ. שרשיו באימרה "תחילת המחשבה - סוף המעשה", השגורה בספרות ימי הבינים. ראו על כך פרשל, סוף מעשה, והפניות שם למחקרים אחרים.

⁷⁴ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, כו, עמי 35 ; רסיסי לילה, טז, עמי 224, 226 ; דובר צדק, עמי 139 ; תקנת השבין, עמי 70-71. וראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמי 103-104.

⁷⁵זח"א קכב ב ; זח"א קסח א. לשימוש אצל ר' צדוק ראו, לדוגמא, מחשבות חרוץ, יא, עמי 85 ; שם, טו, עמי 115 ; רסיסי לילה, כו, עמי 35 ועוד.

⁷⁶תקנת השבין, עמי 93-94.

יהיה גם כן מורגש לעין דהכל משמים, לא כמו בעולם הזה שהוא בהעלם⁷⁷. ובהמשך אותו ספר מדגיש ר' צדוק, בעניין משמעות התעלות המלכות לעתיד לבא: אבל לעתיד ה' עושה חדשות זנקבה תסובב גבר ותתעלה בסוד אשת חיל עטרת בעלה כנודע. היינו שתשוב להיות ה' ראשונה, ע"י שלימות התשב"ע בבניה שבלבם יזכו לדבק במדת הבניה שלמעלה... אלא שהיא מתגלית ע"י פיות בני ישראל בכל דור ודור בתשב"ע, עד עת קץ... ואז יהיה תכלית שלימות התשב"ע...⁷⁸ עיקר התעלותה של תשב"ע לבחינת "נקיבה תסובב גבר" כרוכה בהכרה גלויה במקורה האלוקי ובשלימות התשובה, הכרוכה בשלימות התשב"ע. היפוך זה ממקבלת למשפיעה מתבטא גם בדמותה של מרים, שזכתה ב'בית' של מלכות, וממנה יצא דוד, המסמל את המלכות ואת התשב"ע. היא מסמלת את שלמות המקבל, החוזר, לעתיד לבוא, להיות משפיע. ר' צדוק רואה רמז להיפוך בלשון הכתוב המיחס לשון זכר ("להם") לנשים, וכך הוא כותב בהקשר ישיר ליחסי תשב"כ-תשב"ע:

...השפע במקבל וזהו מצד האשה שהיא מרים, שהיתה שלימות המקבל... ותען להם מרים, להן מבעיא ליה כו' ששלימות המקבל כאשר המקבל חוזר להיות שופע, וכמ"ש ישראל נותנים כח בפמליא של מעלה, כמו לעתיד נקבה תסובב גבר... ודבר זה ידוע כי תשב"כ ותשב"ע הם דוגמת שמים וארץ שתשב"ע מקבלת ונשפעת מתשב"כ⁷⁹.

1ה. היחס בין ההיפוכים

יוצא שלעניין כח הקבלה יש בכתבי ר' צדוק שני סוגים מרכזיים של היפוך היררכיה. בסוג הראשון המוקד הוא במודעות לחסרון ולכח הקבלה. מודעות זו היא היסוד להכרה בתלות בקב"ה, והכרה זו עצמה היא המעלה. כאן המקבל נשאר בגדר מקבל, וההיפוך הוא בהפנית כח הקבלה אל הקב"ה, ובערך המיוחס למצב זה. בסוג השני, התפקיד עצמו מתהפך. המקבל הופך למשפיע, 'סוף מעשה' מתעלה לימחשבה תחילה, 'נקבה תסובב גבר', ו'סוף כל דרגין' הופך ל'ראש כל דרגין'. בהקשר של תשב"כ ותשב"ע ההיפוך מהסוג הראשון משאיר את תשב"ע כמקבלת מתשב"כ, ומגביה את מעלתה במקום זה עצמו, מתוך ההכרה בתלותה המלאה בתשב"כ בעיקר במובן של תלותה המלאה במקור האלוקי. ההיפוך מהסוג השני הופך את התשב"ע למשפיעה, אקטיבית ומכוונת.

ר' צדוק אינו מדבר במושגים של שני סוגי היפוכים או היחס ביניהם, אולם לפי יסודות הגותו במקומות רבים בכתביו מדובר בשני שלבים עוקבים. ההיפוך מהסוג הראשון, הוא השלב הראשון, שבמוקדו - הכרה בתלות מוחלטת במקור האלוקי. הכרה זו מגיעה מתוך העצמת המודעות למצב של מקבל. אחרי שלב זה, מגיע ההיפוך מהסוג השני, שבו המצב עצמו מתהפך והמקבל הופך למשפיע⁸⁰. מהלך

⁷⁷ תקנת השבין, עמ' 47-48.

⁷⁸ תקנת השבין, עמ' 91-92. ר' צדוק מקשר זאת שם לשלימות התשובה השייכת לבניה. הקשר בין תשובה לתשב"ע מפותח במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. ראו עוד קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40; פרי צדיק ב, החודש ג, עמ' 235. קומץ המנחה, ח"ב, סה, עמ' 61. לשימוש בקטע זה לכיוון פמיניסטי ראו רוס וגלמן, השלכות, וראו בריל, ר' צדוק, עמ' 347, הערה 46, המתנגד לשימוש זה בטענה שמדובר כאן בתשב"ע ולא באשה. על הצד הסביל של הכח הנקבי בשכינה התחתונה - מלכות, לעומת הצד הפעיל והיוצר שלה בשכינה העליונה - בינה, ראו שלום, שכינה, עמ' 287-288. והשוו וולפסון, תצוית גבולות, עמ' 120-121, שהביא דרשה של ר' פנחס מקוריץ על המלכות המתעלה ממקבלת למשפיע (זכר), ופירשה כטרנספורמציה של הנקבה לבחינת זכר, שהיא החזרת המצב האנדרוגיני המקורי. לעומת שלום, שדיבר על 'דיאלקטיקה של נקביות' (שלום, שם, עמ' 299), טוען וולפסון שבחינות משפיע ומקבל שבשכינה מבטאות 'דיאלקטיקה של זכריות', באשר המעבר ממקבלת למשפיע הוא הפיכת הנקבה לזכר (וולפסון, מין ומינות, עמ' 238).

⁸⁰ יש מקום להשוות דברים אלו לדברי רש"י מלאדי, המשלב יחדו את תפיסת עליית המלכות לזעיר אנפין (ככולל שש הספירות), ותפיסת עליית המלכות לכתר, כשני שלבים בהיפוך שלעתיד לבוא. וכך הוא כותב בביאור לשונות שונים לגבי חתן וכלה והיחס ביניהם: "לדעתיד תתעלה המ"ל שהוא שם ב"ן המברר נוגה בשרשה בבחי' התנו דקדם הרבה לבחי' התיקון והוא שם ס"ג שלפני שם מ"ה. וז"ש אשת חיל עטרת בעלה פי' העטרה הוא בחי' מקיף דשם מ"ה דז"א שיהיה מבחי' המ"ל שהיתה בחי' מקבל מז"א שנק' בעלה והיינו משמת חתן עם הכלה שהחתן יקבל מן הכלה כני"ל. ושרש העניין הוא כי הנה לעתיד יש ג"כ ב' מדרגין שהמה עליות בב' מדרגות הא' עליות המ"ל להיות המ"ל שיהיה למדרגת ז"א כמו שהיה ב' המאורות דשמש ולבנה קודם הקטרוג... וכך יהיה לעתיד דכתיב והיה אור הלבנה כאור החמה ולמעלה הוא בחי' ז"א שיהיו שוין בקומתן ויהיו ב' המלכתי הללו משתמשין בכתר אחד דהיינו בחי' ת"ת דאימא שיהיה כתר א' לשניהם... אבל עלייה השני' לעתיד היינו שתתעלה המ"ל ע"י עד שבחי' ז"א יקבל מהמ"ל והיינו מפני שתתעל' בבחי' ס"ג דתנו שלמעלה משם מ"ה כני"ל עד שבחי' ז"א יהיה מקבל ממנה עטרת וז"ש אשת חיל עטרת בעלה והיינו מפני שתתעלה המ"ל בבחי' כתר לפי שנועץ תחלתן בסופן כו'... אך מ"מ גם בחי' התיקון לא יתבטל אלא שיהיה כמו טפל לעיקר וכיו' וזהו שאמר לשון קול בחתן ג"כ וכמ"ש קול חתן וקול כלה אך עיקר בחי' הקול יהי' בכלה והחתן יקבל ממנה וכמו שמסיעים משמת חתן עם הכלה. ואמנם יש בזה ב' מדרגות הא' כשיהיו שוין בקומתן... ואח"כ כשיתעלה המ"ל בכתר ותהיה עטרת בעלה... שהכלה תהיה עיקר" (דרושים לחתונה, בתוך: סידור אדמו"ר הזקן, דף קלב ע"א. ראו גם שם, ברכת נשואין, דף קלח ע"ב-קלט ע"א, על התעלות המלכות לעתיד לבוא לבחינת משפיע לז"א, וביטוי בקול הכלה. ראו בעניין זה גם ליקוטי תורה (רש"י), שיר השירים, דף מת ע"א; תורה אור, דף ה ע"א; שם, דף מד ע"ב-מה ע"א, וראו על כך לוי, קול הכלה). הדברים היו מוכרים לר' צדוק (ראו תפארת צבי, שו"ת יורה דעה, סימן ה, כ"א, עמ' מג-קמד, לאזכור סידור זה ולטענותיו של ר' צדוק החולק עליו. הוא מסתמך על דברי רש"י בסידור הרב גם בפרי צדיק ה,

זה של היפוך דו שלבי, שבו מצב המקבל שאין לו כח עצמי כלל, מקבל הערכה חיובית מתוך עצם ההכרה בתלות המוחלטת בקב"ה, ובהמשך מתהפך למצב של כח עצמי בשיאו, תופס מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק ומופיע בכתביו בהקשרים שונים. כפי שראינו, מוקד מרכזי לעניין כח הקבלה הוא ספירת המלכות, והדברים מקבלים ביטוי חזק גם לגבי מלך ממש. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים כי המלך הוא "תוקף היראה"⁸¹, ודוקא מתוך כך, הוא מקבל את עוצמתו כביטוי הכח האנושי בשיאו, והן בתוקף כח המלכות שבידיו, והם בעצם המלכתו דוקא על ידי אדם. ההכרה בכך שאין לו מעצמו כלום, היא היסוד לכך שניתן למלך הכח העצמי במלוא תקפו.

גבי מלך נאמר תקים לך **שאתה המקימו**... אבל באמת... לב המלך הוא היותר מסור ביד השי"י ואין לו שום **כח והשתדלות מעצמו**, כי מלך ישראל הוא היותר כולל כל הכנסיה מצד הלב... וכלל הכנסיה הוא זה **ההכרה שאין להם משלהם כלום וביותר המלך**, וכמ"ש... ושלח סימנא דוד מלך ישראל... שהוא **נמשל ללבנה**... וכל ספר תהלים מלא מזה שקרא לעצמו עני ודל **והכיר שאין לו מצד עצמו כלום** שזה בעצם עניין היראה שמכיר אדנות האדון... ועבד אין לו מצד עצמו כלום שכל מה שקנה עבד קנה רבו... ואפילו כל מה שרבו נותן לו אין לו יד לקחת לעצמו כלום רק הכל שייך לרבו גם מה שתוך ידו ובפיו וכל מעשה ידיו הכל שייך לרבו אלא שרבו מספיק לו מן הפוצטלין שבתוך פיו, וכך הוא המידה... **כי כאשר האדם מכיר שהכל מהשי"י ואין לו מעצמו כלום** וירא שמים בכל לבו **נעשה מלך שהוא תכלית תוקף היכולת שביד האדם**... שהשי"י אומר שכל היכולת בידו⁸².

המהלך המתואר כאן מורכב משלבים עוקבים של ההיפוך. מתוך השלב הראשון של מעלת המודעות העצמית לדרגת המקבל, שאין לו מעצמו כלום, מגיע השלב הנוסף של מתן הכח העצמי. יתר על כן, במקומות אחרים מרחיב ר' צדוק וכולל בתוך תוקף המלכות גם את העמדתה כיסוד לביטויים האקטיביסטיים של 'פריצת גדר' ו'עבירה לשמה'. גם כאן כרוכים הדברים בהכרה שהכל מהי, ובביטויים הקלסיים של היפוך בהתעלות המלכות⁸³. כפי שראינו, הקשר בין מלכות לתשבי"ע הוא קשר מרכזי. התשבי"ע מזוהה עם ספירת המלכות, ו"מאן מלכי רבנן"⁸⁴, ואכן אותם מהלכי היפוך דו-שלבי חלים גם על התשבי"ע עצמה.

ר' צדוק מרבה לתאר את המעבר מהמודעות הטבעית של הקיום הנפרד והכח העצמי, למודעות של חסרון, 'לית ליה מגרמיה כלום', והכרה שהכל מידי שמים. שלב זה מקביל למה שראינו כאן כתפיסת החסרון והקבלה כמעלה. אולם לאחר השלמתו של שלב זה, מגיע השלב הגבוה יותר שבו יש מעין היפוך חוזר של הדברים, והם מוחזרים, במלוא העוצמה, לכוחו של האדם. מהלך זה מופיע בביטויים שונים בכתביו, ומפורש גם בהקשר של תשבי"ע. ר' צדוק מבאר את המעברים מ'תורת ה" ל'תורתו'; מ'השמים שמים לה" שלפני ברכה, ל'הארץ נתן לבני אדם' שאחריה; מהכרה בכך שכל השתדלותו היא מהי, ל"מדרגה כשמגיע למה שאין לו שום השתדלות, הוא מדרגה שהכל שלו מהשתדלותו ובכוחו ועוצם ידו"⁸⁵

סוכות יב, עמ' 243), אך אין הוא מפרט דגם זה של שתי מדרגות בעליה. יש מקום להקבלה מסוימת, אך לא מלאה, לשני סוגי ההיפוך שבכתביו. שלב ההכרה בחסרון, ומעלת כח הקבלה מהי מתאים בכללות, אך לא במדויק, לשלב העליה הראשון, בעוד השלב של ההיפוך, שבו המקבל חוזר להיות משפיע, נקבה תסובב גבר וכו', מתאר את השלב השני של עליית המלכות לכתר. מלבד היפוכי ההיררכיה יש במקורות גם תיאור מהלך שונה, שבו 'נקבה תסובב גבר' אינה משמשת להיפוך ההיררכיה, אלא לביטולה. דוגמא לכיוון זה מצויה בדברי ר' קלונימוס קלמן עפשטיין המתאר את יחסי זכר ונקבה, משפיע ומקבל, ש"בכל העולמות וכל הברואים", ומתאר את ההארה שלעתיד לבוא, כביטול עצם קיומה של חלוקה היררכית זו. "...ויופיע אז אור בהירות אלקותו בכל העולמות... **ולא יהיה אז בחינת דכר ונוקבא** כי כולם בשוה ישיגו אור אלקותו יתייש... כמו בדבר עגול שאין ראש וסוף... וזהו... מחול לצדיקים... לעתיד לבא ישיגו הצדיקים השגה גדולה **מאור העליון אשר אין שם בחינת דכר ונוקבא**... וזה כוונת ההקפות... **בסוד נקבה תסובב גבר** להמשיך... את **אור העליון אשר אין שם בחינת דכר ונוקבא** (מאור ושמש על שמות טו ב, ד"ה ועוד על פסוק הני"ל). על ביטוי לכיוון זה של ביטול ההיררכיה לעת"ל אצל ר' צדוק, ראו להלן בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכלות תשבי"ע בתשבי"כ, היכלות כמצב אוטופי.

⁸¹ליקוטי מאמרים, עמ' 91. ר' צדוק מרבה להביא כאסמכתא את הגמרא "המלך כיון שכורע שוב אינו זוקף" (ברכות לד א), ומבאר "והכריעה הוא רק מצד היראה שמעלת המלך הוא רק מצד היראה שהיא בלב" (ליקוטי מאמרים, שם).

⁸²ליקוטי מאמרים, עמ' 92.

⁸³"ישורש מדת מלכות הוא **ממשלה ותוקף כח**... ומלכות קדישא דישאל הם מכירים ביותר **שאיין להם שום כח רק מהשי"י**, וכמ"ש... מלך כיון שכורע שוב אינו זוקף לפי שמצד מלכותו היה נראה מושל ובעל כח על כן בתפילה... לפני מלך מלכי המלכים כופף עצמו לגמרי ואין מראה שום זקיפה כלל. ומכל מקום **שורש עת לעשות הפרו תורתך הוא במלכי ישראל** שאלו ודוד... שמכל מקום דבר זה נמשך משורש המלכות, והוא על דרך הקב"ה גוזר וצדיק מבטל... שהובטח בו דוד המלך ע"ה ביחוד... ונאמר בעטרה שעטרה לו אמו לא זו מתבבה עד שקראה אמי... שהו **מדרגת צדיק מבטל** זהו בעטרה שעטרה מדת המלכות, אבל אשת חיל היא עטרת בעלה ובעלה מתעטר בה וזהו כל מעלתה וממשלתה" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 178). וראו עוד שם, עמ' 239 (לסיים השי"ס), על כח המלכות של יהודה, המבוטא בכך שיהמלך פורץ לו גדר ואין מוחין בידיו. ראו על כך, עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 230-224.

⁸⁴לפי גיטין סב א, על הפסוק "בי מלכים ימלוכו" (משלי ח א).

⁸⁵צדקת הצדיק, רכט.

ועוד⁸⁶. היסוד המשותף במעברים מסוג זה הוא העמדת שלב ראשון הכרחי שבו האדם מכיר בתלותו בקב"ה, ומיחס את כל אשר לו לה'. מתוך שלב זה שבו האדם מכיר בכך ש'הכל בידי שמיים', מגיע השלב הבא, שהוא השיא, שבו הקב"ה מתזיר הכל לידי אדם. לענייננו, אותו מהלך מתבטא גם בשני סוגי ההיפוך של כח הקבלה. בשלב הראשון מועצמת המודעות למצב הקבלה, ומתוכה מועצמת ההכרה בתלות בקב"ה. מתוך כך מגיע שלב ההיפוך המוחלט, שבו אותו כח עצמו מתהפך, והמקבל חוזר להיות משפיע. ההתעלות וההיפוך המוחלט מיוחסים לעתיד לבוא, אולם מהלך זה קיים במידה מסוימת גם בהווה, כפי שמתבטא במעבר מ'יתוקף היראה' ל'יתוקף היכולת שביד אדם' לגבי המלך, וממצב המקבל של 'תורת ה"', למצב המשפיע של 'תורתו' לגבי חכמי תשב"ע. ואכן, לצד הדגשת מקום התשב"ע כמקבלת, יש בכתבי ר' צדוק מקום נרחב לכח היוצר, הפועל והמכוון של תשב"ע. יסוד הקבלה המוחלטת, המופנה כלפי הקב"ה, בין ישירות, ובין דרך מודל התלות של תשב"ע בתשב"כ, הוא ביטוי מובהק של מודעות דטרמיניסטית. מודעות זו של החסרון והתלות, היא עצמה תכלית המעלה, והיא המהוה, בשלב נוסף, יסוד להענקת עוצמה קונסטרוקטיביסטית לחכמי התשב"ע.

⁸⁶ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קפד. להפניות, ניתוח ודוגמאות נוספות, ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 174-188.

2. היכללות תשב"ע בתשב"כ

א. מבוא - היכללות תשב"ע בתשב"כ ברמז ובהעלם

הטענה שכל התשב"ע כלולה ורמוזה בהעלם בתשב"כ מהוה מוקד מרכזי לעניין יחסי תשב"כ-תשב"ע. ר' צדוק מרבה מאד לדבר על "התשב"ע המרומז ונכלל בתשב"כ"¹. הוא מדגיש: "והתשב"ע אינה תורה אחרת כלל ח"ו רק היא פירוש התשב"כ וכולה רמוזה בתשב"כ ומיוחדת בה"². בביאור הגמרא בה מייחס ר' עקיבא את מקור דבריו ליהלכה למשה מסיני כותב ר' צדוק: "שראה שאלמלא הוא היה המתחיל והמקבל תורה מסיני ומוסר לישראל לא היה ר' עקיבא יודע כלום, וכל השגתו היה רק ע"י שלמד התורה שקבל משה מסיני, והכל כלול בתורה רק שבתשב"כ הוא בהעלם ובתשב"ע הוא בהתגלות"³. במתן תורה, כבר זכו כל ישראל ונפשות כל הדורות העתידים לבוא... לשמוע ב' דברות מפי הגבורה ולנבואה גמורה כנבואת משה רבינו ע"ה ובב' דברות אלו כלולים ב' התורות שבכתב ובע"פ שהם נגד אנכי ולא יהיה... ואי אפשר לכל אחד להכיר האור שבתשב"כ שהוא האור דששת ימי בראשית שנגנו בתורה... אלא שהוא גנוז ובהעלם, ועל ידי תשב"ע מוציאים מההעלם לגילוי מעט מעט"⁴.

התשב"ע מציינת את מה שגנוז בהעלם בתשב"כ, את האמצעי הבלעדי לגילוי ואת עצם תהליך הגילוי והדרגתו⁵. ר' צדוק מרבה להתייחס להיכללות כל התשב"ע בתשב"כ, ומבארה באופנים שונים⁶. בפרק זה ענייננו בניתוח מערכת ענפה ומרכזית של פרשנויות להיכללות זו, המאופיינת בהיסט הכללי שאופיין לעיל, מיחסי תשב"ע-תשב"כ, ליחסי אדם-הקב"ה.

ב. טענות היכללות שונות

היכללות תשב"ע בתשב"כ היא יסוד מרכזי החוזר ומופיע בכתבי ר' צדוק⁷. טענה זו היא חלק ממערכת רחבה של טענות היכללות בתורה או בחלקיה, המוכרות היטב ממקורות שונים, ומשמשות גם בכתבי ר' צדוק. אחת המימרות המרכזיות המבטאת את טענת ההיכללות היא "ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא"⁸. בהקשר המקורי 'אורייתא' מציינת את חמשת חומשי התורה⁹, 'מידי' מציין תוכן מסוים של פסוק בכתובים, ו'רמיזי' מציין קשר בתוכן הדברים. משמעות המימרה והשימוש שנעשה בה תלויים במשמעויות המיוחסות לשלושת מרכיביה. הרחבה מרכזית היא הרחבת טווח ה'מידי' הכלול בתורה, כך שהמימרה משמשת לביטוי הטענה שהיכלל כלול בתורה. אחד המקורות המוקדמים לכך הוא במשנה "הפוך בה והפוך בה דכולא בה"¹⁰. התכנים של 'כולא' הכלולים בתורה הובנו באופנים שונים ונדונו במחקר¹¹. תפיסת היכללות גורפת, הכוללת בתורה את כל חכמות הטבע, היקום, האדם והתורה, שכיחה במקורות

¹ פרי צדיק ח, וילך וש"ת ב, עמ' 188.

² דסיסי לילה, נו, עמ' 165.

³ מחשבות חרוץ, יט, עמ' 168. בביאור הגמרא במנחות כט א.

⁴ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 119. על ההיכללות בשני הדברות הראשונים, ובאור הגנוז ראו להלן, אופני היכללות שונים.

⁵ איפיוני גילוי והעלם לגבי תשב"ע ותשב"כ בכתבי ר' צדוק נדונו בהרחבה אצל פרידלנד, גילוי והעלם, וראו עוד להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות. מוקד ענייננו בפרק זה הוא משמעויות ההיכללות. העיסוק בכך ש"שכל תשב"ע מרומז בתשב"כ" (פרי צדיק ד, ר"ח אב ה, עמ' 238) חוזר הרבה גם במאמרים המאוחרים של פרי צדיק.

⁶ ראו להלן, בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, תיאולוגיה והרמנויטיקה, על ההיכללות באותיות ובחלל שבין האותיות.

⁷ טענה זו שכיחה במקורות רבים, שחלקם נדונו במחקר במסגרת הדיונים בעמדות משמרות דוגמת שיטת ההפלה (השל, תורה מן השמים), הלוגיציסטית (רוזנברג, לא בשמים), הגילוי (שגיא, שני מודלים) והשלימותית (סילמן, קול גדול).

⁸ הטענה שכל התשב"ע כלולה בתשב"כ, היא טענה פרטית, חזקה יותר מן הטענה הכללית שביסוד גישות אלו, לפיה כל התשב"ע ניתנה למשה מסיני, לאו דוקא בתוך התשב"כ. מקורות קבליים להיכללות תשב"ע בתשב"כ נדונו פחות במחקרים אלו. ראו לדוגמאות מדברי הרמ"ק, תורת נתן, כ"י, ערך תורה, עמ' קכג, סימן קמד, קמו, קמח, קמט, קנא; נפש החיים, עמ' תז, בשם הגר"א.

⁹ תענית ט א.

¹⁰ ראו רש"י שם, ד"ה "ולא רמוזה". מובן זה של היכללות הני"ך בחמשת חומשי תורה מובן מקורי זה הופך לשולי לעומת המובנים המורחבים של המימרה, אך תוכנו נשמר ומופיע גם בחסידות. ראו לדוגמא, תולדות אהרן, ח"א, דרוש לפורים דף לח ע"ב; תורת אמת, ב, שבת חזון, עמ' 191; שם, ג, האזינו, עמ' 243.

¹¹ אבות פ"ה, כב.

¹¹ ראו, לדוגמא, פישביין, לבושי התורה, עמ' 43-36. בניתוח מבחין פישביין בין תפיסת היהדות הרבנית האקזוטריקה שהתורה כוללת את רצון ה' ומימושו בהיסטוריה יחד עם כח נורמטיבי מפורט, תפיסות אלגוריות, שהתורה כוללת ברבדיה השונים, חכמה נצחית על-זמנית, ותפיסות מיסטיקות שהתורה כוללת שמות ה', ובעצם אורייתא וקוב"ה חד. לניתוח תפיסות שונות של היכללות הכל בתורה מהעת העתיקה עד לחסידות, תוך השוואות לתאוריות הרמנויטיות פוסט-מודרניות, ובפרט לדרידה, ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 136-26. על גישות שונות לטענת היכללות זו ראו השל, תורה מן השמים, כ"א, עמ' 23-20. על רעיון היכולא בה', ומשמעויותיו השונות, מחז"ל, דרך הרמב"ם, הרמב"ן, והמהר"ל, ועד לגר"א ולבעש"ט וממשיכיהם, ראו בראון, דעת תורה, עמ' 548-541.

קבליים¹², והיא מודגשת ומפותחת הן בחסידות¹³ והן בחוגי המתנגדים, בהדגשה כי גם כל פרטי הארועים של הכלל ושל כל פרט בבריאה בכל הדורות רמוזים בתורה¹⁴. תפיסה זו עומדת גם ברקע דבריו של ר' צדוק, "וכל התורה כולה כוללות סדר היקף כל החיים אשר על פני האדמה סדר חיותם של כל פרטי הנבראים"¹⁵. אולם עיקר עניינו אינו בהיכללות ברמז של חכמות הטבע, או ההיסטוריה הכללית והפרטית בתשבי"כ או בהיכללות שמות ה' בתורה¹⁶, אלא בהיכללות תשבי"ע בתשבי"כ¹⁷.

יש חשיבות רבה למערכת צמצומים והרחבות של המשמעות המקורית של 'אוריתא' שבה כלול הכל, ובפרט, התשבי"ע. ר' צדוק מרבה במיוחד להשתמש בשלושה צמצומים ידועים: לעשרת הדברות¹⁸, לשני הדברות הראשונים¹⁹, וליאנכ"י²⁰. חלק ניכר מן הביטויים המפורטים לגבי משמעות ההיכללות שידונו להלן מופיעים בדבריו על היכללויות אלו. בצמצומים אחרים מדובר בהיכללות כל התשבי"ע ביחידות קטנות בתחילת התורה. כל התורה כלולה בצווי לאדם הראשון²¹, וכן ב'בראשית'²². מסורת ארוכה מדברת על האור הראשון שנגנו לצדיקים לעתיד לבוא, כגנוז בתורה²³. ר' צדוק מרבה להדגיש כי אותו אור הולך

¹² ראו, לדוגמא, זהר ח"ב קנו ב, ודוגמא אחרת אצל תשבי, משנת הזוהר, כ"ב עמ' שסט. מקום מרכזי בכיוון זה יש לדברי הרמב"ן הידועים בהקדמתו לפרושו לתורה. ראו על כך פדיה, רמב"ן, עמ' 135-136, 142-146, 170-173. על תפיסת הרמב"ן לגבי היכללות כל ההיסטוריה בתורה ראו עתה הלברטל, על דרך האמת, עמ' 248-212.

¹³ ראו, לדוגמא, בני יששכר, כ"א כסלו-טבת, מאמר ב, דף צט ב- ע א; תורת אמת א, חנוכה תרל"ט, עמ' 68.

¹⁴ מקום חשוב יש לדברים ידועים של הגר"א בפירושו לספרא דצנעותא, פרק ה, דף נה ע"א. ראו על כך שוח"ט, הפרשנות ההיסטוריוסופית, עמ' 137. יסוד זה חוזר ומפותח עוד בחוג הגר"א, במיוחד בכתבי ר' יצחק אייזיק תבר. ראו אור תורה, פא, עמ' קמה-קמו, שז-שט; פתחי שערים, כ"א, נתיב סדר הפרצופים, פתח ז, עמ' 263-264.

¹⁵ דובר צדק, עמ' 6, בביאור לשון ישירי כדבר מקיף, ושם, עמ' 33: "התורה היא דפוס כל מעשה בראשית... וכוללת הכל". ר' צדוק אינו מסיק מתפיסת היכללות זו לעניין מה שמכונה אחר כך 'ידעת תורה' (על הקשר בין תפיסת ההיכללות ל'ידעת תורה' ראו בראון, דעת תורה). מסופר כי כשנתמנה לאדמו"ר סרב בתחילה להפצרות להשיב על שאלות בענייני העולם בטענות שהשואל מבין בזה יותר ממנו. ורק תקופה לאחר שקיבל את האדמו"רות החל גם להשיב גם על שאלות במילי דעלמא. ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' נא-נב.

¹⁶ על תפיסת התורה כשמות ה', ראו שלום, משמעותה של התורה, עמ' 47-41. ר' צדוק מזכירה בעיקר בהקשרים של קריאה בשם ה' על ידי התורה. ראו שיחת מלאכי השרת, עמ' 73; צדקת הצדיק, קד, קפב, רלו; דברי סופרים, לו, עמ' 33; קומץ המנחה, ח"ב, עט, עמ' 76; דובר צדק, עמ' 56; פרי צדיק א, תולדות ה, עמ' 85, ועוד.

¹⁷ יש והוא מפרט את מהלך ההרחבה: "ולכא מידי בנביאי וברז"ל וכן בכל חכמי תשבי"ע דלא רמיזי באורייתא" (רסיסי לילה, מו, עמ' 91), אולם רוב הוא משתמש בכך ישירות לגבי תשבי"ע. "והתשבי"כ... שם גנוז כל התשבי"ע... דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא ותשבי"כ. רב שם הוא ברמז והעלם גדולי" (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 48).

¹⁸ היכללות כל התורה (או כל המצוות) בעשרת הדברות היא רעיון מרכזי המופיע במגוון של מקורות מחז"ל, דרך מקורות קבליים ופילוסופיים רבים מאד, ועד למקורות רבים בחסידות ואצל המתנגדים. למקורות וניתוחם ראו אורבך, חז"ל, עמ' 316-320; תשבי, משנת הזוהר, כ"א, עמ' 21; שם, כ"ב, עמ' שצה, הערה 126; הולדברג, ודה ותורה עמ' 200, 317, 323; אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 247-244; והפניות למחקרים שם, עמ' 563, הערה 84, ועמ' 564, הערה 98; עמיר, עשרת הדברות, עמ' 10-99; כשר, תורה שלמה, כרך טז, מילואים, עמ' 213-203; ניצוצי זוהר על זהר ח"ב ב, אות ג.

המקורות שר' צדוק מרבה להשתמש בהם הם המדרש בכמדבר רבה פ"ג טז, ושם פ"ח כא; רש"י על שמות כד יב, שם מובאת היכללות זו, תוך הסתמכות על רס"ג. על דברים אלו של רש"י לעומת המקורות התלמודיים ראו אורבך, חז"ל, עמ' 318-319. (הפירוט של רס"ג מופיע בסידור רס"ג מעמ' קצא); דרשת הגמרא, ברכות ה א, על אותו פסוק. השו"ת אורבך, חז"ל, עמ' 318-319, שהבין מקור זה כמנוגד לתפיסה שכל המצוות כלולות בעשרת הדברות. וראו על כך גם השל, תורה מן השמים, כ"ב, עמ' 237-234. ר' צדוק מפתח במקומות רבים את ההיכללות בלוחות ראשונים כביטוי למצב האוטופי שהיה אלמלא חטאו, ואת היכללות התשבי"ע בלוחות שניים כביטוי לאור מתוך החושך שאחרי החטא.

¹⁹ תפיסת 'אנכ"י וילא יהיה' כשורשי מצוות עשה ולא תעשה מוכרת ממקורות שונים, ור' צדוק מוסיף לכך, בשם רבו, זיהוי של שורש משה עם 'אנכ"י, ושורש ר' עקיבא עם ילא יהיה'. בכך 'אנכ"י מזוהה כשורש התשבי"כ, עץ החיים, המבטא את האור האלוקי הראשוני, וילא יהיה', כשורש התשבי"ע, עץ הדעת, שמתוך החושך והחטא. ראו פרי צדיק ב, לט"ו בשבט ב, עמ' 76; שם, שמות י, עמ' 14, דובר צדק, עמ' 147; תקנת השבין, עמ' 123, ועוד.

²⁰ בהמשך למקורות רבים, מתייחס ר' צדוק ליאנכ"י, הכולל את כל התורה, כשורש המצוות וכתליתן. ראו, לדוגמא, מחשבות הרוץ, ח, עמ' 62; אור זרוע לצדיק, א, עמ' 6; צדקת הצדיק, רנט; ישראל קדושים, עמ' 25; רסיסי לילה, נג, עמ' 134, קדושת שבת, מאמר ב, עמ' 8. לתפיסת המצוות כעצות להשגת אנכ"י ראו להלן בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו. למקורות חסידיים וקבליים על היכולת להשיג את הכל התורה מתוך 'אנכ"י ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 101-100, ועמ' 519, הערה 94, וראו גם דגל מחנה אפרים, וירא, ד"ה יוקח, עמ' 17-18; מאור ושמש, יתרו, ד"ה איתא. ראו עכשו גם גלמן, וולהאוזן וחסידות, עמ' 198-197, לביאור דברי הרבי מרופשיץ, בשם רבו, ר' מגדל מרימנוב, כי כל עשרת הדברות ניתנו כלולים באי של 'אנכ"י, כביטוי למרכזיותה של הדביקות בחסידות, ושל עיקרון נלווה של הערך הטוטלי של כל מצוה בודדת המקיימת בדביקות, כחלק מיוחד ה'. והשוו לביאורים להלן, בעיקר 'היכללות קיומית'.

²¹ ראו פרי צדיק ג, פסח א, עמ' 38, ודברי רמ"ע מפאנו, עשרה מאמרות, מאמר חקור הדין ח"ב, פ"ה, עמ' פו; שם, פ"ז, עמ' קלה. ראו גם דגל מחנה אפרים, צו, ד"ה ועפ"ז נבאר, עמ' 92.

²² ראו על כך להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף.

²³ ידועים דברי חז"ל (חגיגה יב א; בראשית רבה מא ג; וראו אורבך, חז"ל, עמ' 184, הערה 7) על האור הראשון, שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, שנגנו לצדיקים לעת"ל, אם כי לא מוזכר שם שנגנו בתורה (באסתר רבה, הקדמה, יא, מפורש שנגנו בגן עדן). התפיסה שהאור הגנוז נגנו בתורה משמשת במקורות שונים. הגר"א ביאר כי כל לימוד תורה מגלה את האור הגנוז (אביב, קבלת הגר"א, עמ' סט). ר' יצחק אייזיק חבר מבאר כי אור זה הוא "סתרי תורה... פנימיות התורה שנגנו בתשבי"כ ושבע"פ" (אור תורה, עמ' שח). ראו גם עץ יוסף על תנחומא נח ג. גם בחסידות ניתן למצוא ביטוי לכיוון זה של האור הגנוז כיסוד להדגשת מעלת לימוד תורה וחינוכי תשבי"ע, לדוגמא, בדברי רצ"א מדינוב: "כשנגנו האור חזר למקורו ונגנו בתורה והעוסקים בתורה מה שמחדשים בתורה בכ"י [בכל יום] תמיד הוא מאור הגנוז אשר בתורה" (פרקא דכלא, דף יא א); "וגם פ' רמז לתורה שבעל פה, שעל ידו נגלה האור הגנוז, וזהו גנוז לצדיקים" (שם, ובאגרא דפרקא, ח"ב, כ, עמ' קכה). גניזת האור בתורה מופיעה גם במקורות שונים בראשית החסידות בשם הבעש"ט, בעיקר לביאור יכולת הצדיק לראות "מסוף העולם ועד סופו" במרחב

ומתגלה על ידי תשב"ע²⁴. התשב"ע כלולה בתוך אותו אור גנוז, ובפסוקים - היתה כלולה לכתחילה ב'יהי אורי ולאחר שנגזזה - ב'יהי אורי'²⁵.

לצד סדרת הצמצומים של טווח 'אוריתא' בטענת ההיכללות, יש גם מערכת הרחבות שלה. ההרחבה הראשונה מהמשמעות המקורית היא הכללת ספר יהושע ב'אוריתא' שכל התשב"ע כלולה בה. הרחבות נוספות כוללות הכללת כל התנ"ך, ובהמשך - המשנה, ואחריה - התלמוד, בתוך אותה 'אוריתא'. ההרחבה המפליגה ביותר היא לכל חידושי תשב"ע²⁶.

טענת היכללות מסוג אחר היא הטענה שכל רבדי התורה כלולים בפשט²⁷. אופן יחודי נוסף של היכללות הכל בתורה מבוטא בהיכללות אותיות הדיבור ואותיות המחשבה²⁸ באותיות הכתב. בסוף מאמר הדין בשלושת הספרים הנפתחים בראש השנה, שכנגד שלושת סוגים אלו של אותיות²⁹ הכוללים את העולם והאדם, כותב ר' צדוק על התשב"ע: "שבה כלולים כל הג' ספרים שהכל כלול בזאת התשב"ע, דגם כל תשב"ע ואותיות הדיבור ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, וכן כל אותיות המחשבה כלולים בה שהרי הוא נובלות המחשבה העליונה"³⁰.

בהקשר רחב יותר, יש בכתבי ר' צדוק מקום גם למערכת טענות היכללות השייכת לתפיסת מבנה שבו כל חלק כולל את הכל. מבנה זה, התופס מקום חשוב במקורות קבליים, חסידיים, ומתנגדיים רבים³¹,

ובזמן או לעניין הדביקות על ידי אותיות התורה. ראו ריכוז הפניות בספר בעל שם טוב על התורה, בראשית, ושם אות כז, לה, ובמקור מים חיים, אות כג. דוגמאות נוספות מצויות בספרים רבים. וראו פדיה, קווי יסוד, עמ' 59-60.

²⁴ בכתבי ר' צדוק אין האור הגנוז בתורה משמש ל'ראיה מרחוק' בעולם, ואף לא לדביקות על ידי האותיות. אולם הוא מרבה להשתמש בעניין האור הגנוז לעניין מעלת העיסוק בתשב"ע. ר' צדוק מרבה מאד להשתמש בדברי התנחומא (נח ג) על עמלי התשב"ע, "לפיכך מתן שכרה לעוה"ב שניא והעם ההולכים בחושך ראו אור גדול. אור גדול אור שנברא ביום ראשון גנוז הקב"ה לעמלי תשב"ע, כאסמכתא לטענה (שאינה מפורשת שם) שהאור נגזר בתשב"ע עצמה. גם המדרש המקביל בין ה' פעמים אורה בפרשת בראשית לבין חומשי תורה (בראשית רבה ג ה), משמש לקישור האור הגנוז לתורה. הכתוב "וירא אלקים את האור כי טוב" משמש לקישור האור הגנוז לתורה מכמה כיוונים: "תורה אורי"; "אין טוב אלא תורה" (ברכות ה א); תשב"ע כשייכת לעץ הדעת טוב ורע; לוחות שניים, שהם יסוד תשב"ע, נאמר בהם "טוב" שלא נאמר בלוחות ראשונים, ויש בהם ויזו אותיות יתרות, כמנין טו"ב (ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, ר"ח תמוז א, עמ' 116; פרי צדיק ד, חקת ת, עמ' 153; פרי צדיק ה, עקב ב, עמ' 52-53, ובמקומות רבים). מקור חשוב אחר הוא מספר הבהיר: "שני אורים גדולים היו... ולקח הקב"ה האחד וגנוזו לצדיקים לעת"ל... ראה הקב"ה את כל אשר עשה וראה טוב מזהיר בהיר ולוקח מאותו הטוב וכלל בו לייב נתיבות החכמה ונתנו לעוה"ב... הוא אומר זו אוצרה של תשב"ע" (ספר הבהיר, קמו. ראו שם בהרחבה, ופרוש אור הגנוז שם. ראו גם שם, ס, וכן קצ. וראו פדיה, הרמב"ן, עמ' 362-364; 368. ר' צדוק משתמש בכך במאמרי פרי צדיק כאסמכתא נוספת לגניזת האור בתשב"ע (פרי צדיק א, ויצא ג, עמ' 95; שם, ויחי י, עמ' 226; פרי צדיק ג, ל"ג בעומר ד, עמ' 179; פרי צדיק ד, במדבר יג, עמ' 15, שם, ד, עמ' 16, ועוד).

²⁵ ראו בהמשך פרק זה, היכללות כמצב אוטופי, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

²⁶ ראו בהמשך פרק זה, היכללות כמצב אוטופי, והיכללות כהתגלות מתמשכת.

²⁷ ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, ריבוי ואחדות.

²⁸ הביטוי 'אותיות המחשבה' משמש בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק. ראו במיוחד מחשבות חרוץ (בהערה הבאה) וליקוטי מאמרים, ט, עמ' 111-112. לא מצאתי לו מקור קבלי, אך הוא שכיח בכמה כתבי חסידות שלפני ר' צדוק. ראו, לדוגמא, תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יא, דף פח ע"א - פט ע"א; אגרא דכלה, ח"ב, דף קד ע"א; קול שמחה, נח, עמ' יב; יושר דברי אמת, לו, עמ' ק; אור המאיר, כי תשא, כ"א, עמ' קצד; שם, מצורע, עמ' שיא-שיב; שם, כ"ב, דרוש לשבועות, עמ' כז-לא, ועוד; פרי הארץ, ויגש, עמ' לו; שם, מטות מסעי, עמ' קד. עקב, עמ' קיד, ועוד.

²⁹ ראו מחשבות חרוץ, יא, עמ' 83-90. ר' צדוק מביא הקבלה זו גם לעולמות בייע, וכן לספר, סופר וסיפור מספר יצירה. את ההקבלה בין שלושת הספרים של ראש השנה לבין הספרים של ספר יצירה הוא מביא בתחילת המאמר בשם עצמו, "ונראה ליי". בסוף המאמר הוא מציין כי ראה אחר כך בכתבי האר"י שרצ"ו מביא אותה הקבלה, בביאור אחר. ראו ליקוטי השי"ס, מסכת ראש השנה, עמ' 16, שם ההקבלה היא לתב"ד. ר' צדוק מזכיר במקום אחר (ליקוטי מאמרים, עמ' 80) את דברי הראב"ד בעניין ההקבלה בין אמ"ש לבין שלושת הספרים הנפתחים בראש השנה. ראו פרוש הראב"ד לספר יצירה, פי"ג מ"א, עמ' 107. (וראו להלן, בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 54). הרחבת ההקבלה בין ג' ספרים של ראש השנה, גם לספר, ספר וסיפור של ספר יצירה מופיעה גם אצל הגר"א ותלמידיו. ראו פרוש הגר"א לספרא דצניעותא, פי"א, דף א ע"א. ואצל ר' יצחק אייזיק חבר, פתחי שערים, כ"א, נתיב עולם התיקון, פתח ת, עמ' 212.

³⁰ מחשבות חרוץ, יא, עמ' 90.

³¹ לגבי היכללות כל הספרות בכל ספירה, ראו תשבי, פירוש האגדות, עמ' 15, ושם, הערה 2, על השתקפות הספרות בכל ספירה בראשית הקבלה. הני"ל, משנת הזוהר, כ"א, עמ' קטא. היכללות זו מופיעה הרבה בכתבי הרמ"ק. ראו שלום, שכניה, עמ' 299, הערה 82; בן שלמה, תורת האלקות, עמ' 248-251. ראו גם אידל, קבלה במאה ה-17, עמ' 189, והערה 255 שם; הני"ל, פרשנויות מגוונות וניאופלטוניות, עמ' 223-224, ועמ' 241, הערה 223. לגבי היכללות כל האותיות בכל אות ראו, לדוגמא, פירוש ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה, פרק שלישי, ד"ה מ"ם דוממות, עמ' יד; פירוש הראב"ד לספר יצירה, פי"א מ"א, עמ' 36; שלי"ה, כ"ב, דף סט ע"א (קרח). תפיסה זו, המופיעה גם אצל המתנגדים (ראו בית עולמים, דף קלו ע"א ד"ה ולית) קיבלה הד רחב במיוחד בחסידות, לדוגמאות, ראו אידל, חסידות, עמ' 275, הערה 21. הצורה השכיחה היא היכללות כל האותיות בכל אות, אולם יש גם טענה של היכללות כל התורה בכל אות. ראו, לדוגמא, מאור עינים, חוקת, עמ' קצז; שפת אמת א, ויצא תרני"ז, עמ' 137; ועוד. לגבי היכללות כל תרי"ג מצוות בכל מצוה ראו, לדוגמא, אמרי צדיקים, ח"א, דף עא ע"א. וראו שפת אמת א, לחנוכה תרני"ז, עמ' 236, להרחבה גם להיכללות כל המצוות במצוות חכמים. (אין בתפיסת היכללות זו טענה ליחס לוגי בין קביעות. השוו סילמן, תורה אלוקות, עמ' 276, הערה 42). דברים אלו חוזרים במקומות שונים בדברי המגיד, ובמקורות חסידיים שונים. ראו גלמן, אברהם, עמ' 236-237, מרגולין, מקדש אדם, עמ' 327-329, לדוגמאות מהמגיד ולדיון בשאלת הפוטנציאל הרדיקלי של הדברים לגבי קיום מצוות. גם תפיסה זו מופיעה כבר במקורות קבליים (לדוגמא, זח"ג רכח ב; שלי"ה, כ"א, דף מט ע"ב (הגהות) לשער האותיות, מבן השלי"ה) וגם אצל המתנגדים (לדוגמא, אור תורה, ז, עמ' כה; כתבי רמ"מ משקלוב, ליקוטים, דף שכו). לדוגמאות לניסוחים כלליים רב תחומיים של המבנה ראו עשרה מאמרות, מאמר העתים, סימן יג, עמ' תקכג; בשלי"ה: "יומה

מופיע בכתבי ר' צדוק לגבי ספירות, מידות, עולמות, מצוות, נרנח"י, ובכללות "כל דבר שבקדושה"³², אך אינו מפורש לגבי התורה³³.

שני ביטויי היכללות הכרוכים זה בזה, ומוכרים היטב מן הזוהר ואילך, הם היכללות השמאל בימין, והיכללות הנקבה בזכר³⁴. ביטויי היכללות אלו משמשים גם בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים³⁵. תיאור תשב"כ ותשב"ע בסמלים של זכר ונקבה תופס מקום רחב ביותר בכתבי ר' צדוק³⁶, אולם לעומת השימוש הרב בהם בהקשרים אחרים של יחסי תשב"כ-תשב"כ, בולט העדרם, כמעט לחלוטין, בהקשרים של יחסי היכללות³⁷. יחוס תשב"כ ותשב"ע לספירות מופיע באופנים שונים במקומות שונים בכתבי ר' צדוק, ויש בתוכם גם ביטוי משמעותי ליחוסם לימין ושמאל³⁸. היכללות תשב"ע בתשב"כ מוזכרת כמה פעמים בהקשר זה³⁹, אולם תפיסת היכללות השמאל בימין אינה תופסת מקום חשוב לעניין היכללות התשב"ע בתשב"כ.

2. היכללות תוכנית

המובן הראשוני של הטענה שכל התשב"ע כלולה בתשב"כ, היא במישור התכנים. היא מתבארת כטענה שכל תכני התשב"ע, ההולכים ומתחדשים במהלך הדורות, הם הוצאה לפועל של מה שכלול כבר בכח ובהעלם בתשב"כ. ניתן לראות טענה זו בתוך 'הקשר הגילוי'⁴⁰, ואז היא מתבאר כטענה שפעילות חכמי תשב"ע היא חשיפה והוצאה של מה שרמוז בתשב"כ בדרכי דרשנות שונות. אולם ניתן גם לראותה מנותקת מ'הקשר הגילוי', כך שמצד זה ניתן לדבר על חידושי תשב"ע עצמיים, ועם זאת, מצד 'הקשר הצידוק', הלגיטימיות שלהם מעוגנת בטענה שבאמת כולם רמוזים כבר בתשב"כ. עיקר מוקדה של הטענה הוא בהקשר השני, כטענה לגבי תוכנם של חידושי תשב"ע, ולא דוקא לגבי דרך העלאתם. מובן זה של היכללות התכנים שכיח במקורות רבים, ויש לו מקום משמעותי גם בכתבי ר' צדוק⁴¹.

דוגמא מבוארת להיכללות תוכנית מצויה בדברי ר' צדוק על השגת דורשי רשומות⁴². הוא מרבה להתייחס לדבריהם, שכל ישראל, ובתוכם גם אלו שלפי המשנה אין להם חלק לעולם הבא, באים לחיי

שיש בכל תמצא מדוגמתו בהחלק" (שלי"ה, כ"א, דף יג ע"ב (בית חכמה תנינא)), וראו אידל, קבלה במאה ה-17, עמ' 193, הערה 273, לדוגמא מנובלות חכמה לגבי היכללות נרנח"י, אותיות, ועולמות, בכל חלק. ראו גם אגרא דפרקא, צא, עמ' כא, בשם הרמ"ז, על היכללות פרדי"ס בכל אחד מחלקיו.

³² עמלה של תורה ו, נדפס בתוך: פרי צדיק ג, עמ' 221. ראו גם שיחת מלאכי השרת, עמ' 49-42; דובר צדק, עמ' 94; קומץ המנחה, ח"ב, עמ' 28; פרי צדיק א, וישלח ת, עמ' 117.

³³ השו"ן, לדוגמא, דברי ר' יצחק אייזיק חבר: "ובכל פרט ופרט שבתורה נכלל כל התורה שעתידה להתחדש בכל עת על ידי חכמי הדור" (אור תורה, דף ג א). אזכיר עוד כי על אף המקום החשוב שיש בכתבי ר' צדוק לתפיסת השפה והאותיות, לא ראיתי אצלו שימוש מפורש בעיקרון הקבלי, השכיח בחסידות, של היכללות כל האותיות, או כל התורה, בכל אות.

³⁴ על היכללות שמאל בימין ראו וולפסון, שמאל כלולה בימין. שם, עמ' 49, מוצגת היכללות תשב"ע בתשב"כ כאחת האפשרויות לפרש היכללות זו. על היכללות הנקבה בזכר, ראו, לדוגמא, וולפסון, חציית גבולות, עמ' 85-80.

³⁵ הוא מתייחס להיכללות הנקבות בזכרים בנפשות ישראל (פוקד עקרים, עמ' 52), ולהיכללות שמאל בימין בספירות ובמדות (לדוגמא, פרי צדיק ד, קרח ט, עמ' 135).

³⁶ ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה.

³⁷ מצאתי פעם אחת שבה מופיעה היכללות תשב"ע בתשב"כ כהיכללות הנקבה בזכר. ראו קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 48 (מובא להלן, היכללות קיומית).

³⁸ לפי תיקוני, תיקון כא, דף לה ע"א. ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, בראשית ד, עמ' 5-4; פרי צדיק ג, צו ו, עמ' 23.

³⁹ רסיסי לילה, מו, עמ' 95; פרי צדיק ד, חוקת טז, עמ' 159; פרי צדיק ה, עקב יג, עמ' 64.

⁴⁰ אני משתמשת כאן בהשאלה במונחי 'הקשר הגילוי' ו'הקשר הצידוק' מן הפילוסופיה של המדע, שם מקובל לראות את הקשר הגילוי כשלב שאין לחפש בו שיטתיות, לעומת הקשר הצידוק שאחריו, שבו מתמקד המאמץ הפילוסופי לתהרה.

⁴¹ לדוגמא להעמדת טענת ההיכללות כהיכללות דרכי לימוד ותכנים ספציפיים, ראו פרי צדיק ה, האזינו ג, עמ' 230, שם הוא מדבר על "התשב"ע אך שהוא כלול בתשב"כ" ובהמשך מפרט לפי המדרש כי כלולים כאן "ק"י והיינו תשב"ע שאדם דן מעצמו וכל שורשי תשב"ע" וכן "הלכות שהם גופה של תורה... והיינו המשניות שהם רמוזים כולם בתשב"כ".

⁴² 'דורשי רשומות' מוזכרים פעמיים בגמרא ועוד כמה פעמים במדרשים. מתוך כל מה שמיוחס לדורשי רשומות ר' צדוק מתמקד במימרא יחידה, המבטאת יסוד מרכזי בהגותו. ראו בהמשך כאן; להלן, בסוף הפרק מקום חלב בפעולות דיבור; בריל, ר' צדוק, עמ' 281-282. המונח 'דורשי רשומות' משמש גם במונחים מורחבים במקורות מאוחרים יותר. כך, לדוגמא כותב הרמ"ק: "כל דורשי רשומות מתורתנו הקדושה אם מבעלי הקבלה ואם מבעלי הפשט אם מחוקרי שרשי תורתנו הקדושה" (פרדס רימונים, שער יט, פ"א, עמ' רכג). המונח נתפרש באופנים שונים. ביניהם כדורשי סימנים, ראשי תבות ונטריקון (שלי"ה, כ"א, דף ה ע"ב (מסכת פסחים), ובמקומות רבים שם); דורשי הכתובים (מהר"ל, גור אריה על דברים יח ו); מפרשי עניינים חשובים, או דורשי פסוקים נעלמים (הרמ"ה על סנהדרין קד ב). בחסידות, פירש ר' משה טייטלבוים כ"דורשי נטריקון" (ישמח משה, ח"א, קנו ע"ב), או כ"דורשי רמזים נעלמים ונפלאים". (ישמח משה, ח"ב, צ ע"ב). מונח זה שימש גם ככינוי לתורת דורשי נטריקון מחסידי פשיטתא. ראו דברי ר' חנוך העניך הכהן, בקול מבשר, ח"ב, עמ' רכ (לפי חשבה לטובה, קדושים, דף יב). גם במחקר פורש מונח זה באופנים שונים, ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 282 הערה 37, להפניות לביאורם במחקר כפרשני טקסטים סתומים (בויריין), או כאלגוריסטים (לוטרבך).

העולם הבא⁴³, כהשגה איזוטרתית גבוהה של האור הנעלם שבכל יהודי. ר' צדוק מקשר את המונח המדרשי 'דורשי רשומות', עם המונח הקבלי 'רשימו'. הרשימו משמש בהקשרים אלו לתאור הרושם הנשאר מכל אור, גם כשהאור עצמו נעלם, ודורשי רשומות הם המסוגלים להשיג אור זה שבשורש ישראל, גם כשמבחינת המעשים הגלויים, האור נעלם⁴⁴. לכן, גם כשמצד ההארה הגלויה של חכמי המשנה, יש מצבים שבהם מופקע מן האדם גם חלקו לעולם הבא, מצד השגת הרשימו שנשאר תמיד בנפשות ישראל - יש גם לאלו חלק לעולם הבא⁴⁵. במקומות רבים הוא מעמיד את ההבדל שבין קביעת המשנה לקביעת דורשי רשומות, על הבדל בהשגות, בין ההשגה הגלויה של העולם הזה, לבין רושם מן ההשגה הנעלמת שלעתיד לבוא⁴⁶. אולם בכמה מקומות ההבדל אינו בעצם ההשגה, אלא בגילוייה. גם חכמי המשנה השיגו אותה השגה נעלמת, אך נמנעו מלגלות או לפסוק לפיה⁴⁷. ענייננו כאן במקום אחד שבו מעמיד ר' צדוק השגה זו כידועה גם לחכמי המשנה, שהעלימוה ורק רמזו לה, בעוד חכמי התלמוד גילוה במפורש בעצם הבאת דברי דורשי רשומות. ר' צדוק מפרט בעניין זה מערכת היכולות תלת-שלבית של מקרא, משנה, ותלמוד⁴⁸. השלב הגבוה ביותר של הגילוי, הוא ההשגה הגלויה של דורשי רשומות, שר' צדוק רואה בעצם איזכורה בתלמוד עדות לשייכותה להשגת חכמי התלמוד. "רק בגמרא גילו השגת הדורשי רשומות שהתלמוד מגלה דברים שסתמו במשנה... וזהו שבגמרא וכן בירושלמי... פירשו דברים בהדיא הם גילו כל המסטורין שלבעלי תלמוד נודע הכל"⁴⁹. השגת התלמוד, המזוהה עם בחינת נשמה וחכמה שבמות, היא המאפשרת את ההשגה הגלויה של הדבר. השלב הקודם, שבו לא גילו עניין זה הוא במשנה. העלמת העניין במשנה מבוארת כאן כנובעת מטעם חינוכי - כדי למנוע קלות ראש⁵⁰, ומטעם מהותי - כי השגת המשנה היא מבחינת רוח, "ומצד מדריגת הרוח שבלב אי אפשר להבין ולהשיג אלא ברמז". בכל זאת, עניין זה רמזו גם בלשון המשנה, "ומכל מקום רמזו זה במה שלא אמרו חוץ כנוכר"⁵¹ אלא שהסתירו הדברים שאי אפשר לגלות

⁴³ המשנה, סנהדרין פ"י מ"ב. הגמרא, שם, קד ב; ירושלמי, שם, פ"י ה"ב, דף נג ע"א.

⁴⁴ לדוגמה, "ופירוש רשומות הוא הרשימו דנפש עצמה הנגלה מכת הפועל שבנפעל, ודורשי הם העומדים על גילוי ומחלצות סוד ה', שבו הם מבינים מכת גלוי עמקות שורש הנפש הישראלית ודבוקה באלקים חיים, שאין לה שום ניתוק כלל בסוף הכל כשיעדרו כל מיני לבושים דבתיירה, שהם הכל לבושי עולם הזה, מצד עצמיות הנפש דחלק אלוך ממעל שבכל נפש פרטית מישראל היא מקושרת לגמרי בהש"י. וזהו כפרה על כריתת השרש ח"ו גם כן" (צדקת הצדיק, רסג). הביטוי "כח הפועל בנפעל" מופיע מראשית החסידות ואילך. להופעותיו אצל המגיד ממזריטש ראו מגיד דבריו ליעקב, לפי מפתח, עמ' 365: ערך: כח הפועל בנפעל. רבקה שץ ציינה, (שם, ו, עמ' 19) את מקור הביטוי בכוזרי, ה, כ. ראו שם, עמ' רכב.

⁴⁵ לדוגמה, "ונראה מה שנקראו דורשי רשימות כי ידוע שבכל מקום שהיה שם אור וקדושה אף שנסתלק הרשימו נשאר והחוטא בדבר שהמשפט שאין לו חלק לעולם הבא היינו שעל ידי אותן חטאים נסתלקה כל שורש הקדושה שיש בלבבות בני ישראל אבל מכל מקום הרשימו נשאר ועל כן מצד עצמותם אין להם חלק לעולם הבא שכבר נסתלק עצמות האור והקדושה שהיה בהם אבל מכל מקום מצד הרשימו הנשאר יש להם. ועל כן דורשי רשימות שדרשו וחקרו על אור הרשימו הנשאר אמרו שכולם יש להם חלק לעולם הבא מצד אור הרשימו ויהיה זהו מצד הזה אי אפשר לעקור שם ישראל ממנו שאפילו שיעקרו בחטאיו מכל מקום הרשימו נשאר ועל אותו הרשימו גם כן יש שם ישראל וזה אי אפשר כלל לעקור שלא ישאר רשימו" (ישראל קדושים, עמ' 122-123). ראו עוד בהערה הבאה.

⁴⁶ "והשגת אנכ"ה הוא רק על פעולת המעשה הנגלית בנעלם אבל מאחר שיש נעלם דנעלם שאין יד השגתם מגיע לזה אי"כ אין דינם שדנו מצד הנגלה על הנעלם מעיד על הנעלם. ולכן דורשי רשימות פירוש מה שאין שום היכר רק דרושמו בלבד הם דרשו על כולם מבני ישראל שיש להם עולם הבא" (דובר צדק, עמ' 114); "ולא שיש בזה מחלוקת רק שהמשנה היא חכמת התשביע המושגת בעולם הזה וכפי משפטה הוא כן שיש בחטאים אלו ובנפשות אלו השתקעות כל מעמקי לב ברע ח"ו, אף שמכל מקום אי אפשר שלא ישאר עדיין איזה עומק טוב... אותו עומק אינו אלא רשימו הנשאר כמדת כל אור כשניתק מניח אחריו רשימו וכן אור זה שבשורש זרע ישראל אע"פ שניתק לגמרי ח"ו ע"י חטאיו... מכל מקום השאיר אחריו רשימו, אלא שרשימו זה אינו מושג אלא בהתגלות אור בפעל שזהו התגלות האור בעולם הבא שהשיגוהו חכמי ישראל, ורק דורשי רשומות הם השיגו גם רשימו זה וסוף סוף יש להם חלק לעולם הבא וכולם דבקים בה...". (מחשבות תרוץ, יא, עמ' 85); "ודורשי רשומות... דרשו על כולם שיש להם חלק לעולם הבא... ודבר זה לא נגלה בעולם הזה אלא רשימו ממנו נרמז ונודע לדורשי הרשומות אבל משפט חכמי המשנה כפי משפט החכמה המסורה בידיהם וגלויה לחכמים לא היה כן" (תקנת השבין, עמ' 18), ראו גם מחשבות תרוץ, יא, עמ' 89; שם, טו, עמ' 122, ועוד.

⁴⁷ "ומכל מקום גם חכמי המשנה ידעו מזה... כמ"ש דאלו שאין להם חלק לעולם הבא הוא רק מצד ההתגלות אבל ידעו שיש בהעלם מה שלא נגלה בעולם הזה דשם אין שום פסולת כלל" (ליקוטי מאמרים, עמ' 195). זהותם של דורשי הרשומות אינה מפורשת, ויש ור' צדוק מזהה בתוכם את ר' עקיבא, (שהוא עצמו מתחמי המשנה). "ויש מעמקים עוד יותר והיא קוצה של יי שהיא הנעלמת לגמרי רק הרשימו ממנה ניכר להדורשי רשימות כר' עקיבא שהיה דורש כתיי אותיות שמישיגים הנעלם שלמעלה מהשגת אדם בעולם הזה ככתר העומד למעלה על גבי הראש, וזהו המקום שישאר עלו במחשבה שם יש תיקון לכל זרע ישראלי" (פוקד עקרים, עמ' 22).

⁴⁸ שכנגד דרגות נפש, רוח, נשמה, וכנגד עולמות בריאה, יצירה, עשייה.

⁴⁹ תקנת השבין, עמ' 222. ומשם גם הציטוטים הבאים בפיסקה זו. ראו גם פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 118-119.

⁵⁰ סתימת המשנה, שלא פירשה בעניין מי שמתנה מראש שלא יתקיימו נדריו, מנומקת בגמרא: "כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים" (נדרים כג ב). ר' צדוק מרחיב, ומשתמש בכך לגבי עניינים אחרים שלא פורשו במשנה, כשהמוקד מבחינתו אינו חשש בהלכה מסוימת, אלא חשש ל"קלות ראש" בכלל מערכת התורה והמצוות, אם יגלו מה ששייך להארה העתידית.

⁵¹ הנוסח השכיח בלשון המשנה למקרים של כלל, שאחריו מנויים היוצאים מן הכלל, הוא: "כל... חוץ מ...". במקרה זה מובא כלל "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" שאחריו מנויים היוצאים מן הכלל, אך אין הוא מבוטא בנוסח השכיח, אלא בנוסח יחודי של "כל ישראל יש להם... ואלו שאין להם...". ר' צדוק רואה בבחינת נוסח לשוני זה רמז לדברי דורשי רשומות, שברובד מסוים גם להם יש. ראו תקנת השבין, עמ' 220.

במשנה בפירושי. השלב הקודם, הראשוני, הוא הכתוב בתשב"כ. גם כאן, כלול עניין זה ברמז שר' צדוק מפרש: "ובכתוב נתגלה גם כן בדרך כלל דוהיה במקום וגו'"⁵².

בהקשר של היכללות מסוג זה, שאכנה 'היכללות תוכנית', יש לשים לב כי קיימת בהגותו של ר' צדוק נטיה חזקה לרדוקציה של כל תכני התורה לתוכן יחיד של אחדות ה'. הוא מרבה לחזור על קביעת הזוהר כי תרי"ג המצוות הן תרי"ג עצות⁵³, תוך העמדתן כעצות להגיע להכרת 'אנכי'⁵⁴. תפיסה זו שיש בה רדוקציה של כל התורה להכרה באחדות האלוקית⁵⁵ תופסת מקום חשוב בכלל הגותו⁵⁶. מלבד היותה התכלית, ההכרה הדטרמיניסטית היא גם התוכן האולטימטיבי של כל חידושי תשב"ע.

ובאמת החידושי עצמן וכל סודות של תשב"ע כולה הם רק דבר זה של הידיעה שהכל מהשיי שהרי זהו כל המכוון מתשב"כ ותשב"ע ששיגי האדם שכל חיותו וקיומו וחיות העולם כולו ומלואו מהשיי ושהוא אדונו ומלכו, וזהו כל החכמות והסודות הגנוזות של תשב"כ⁵⁷.

תפיסה זו עומדת ביסוד מהלכים פרשניים שונים של ר' צדוק. קונטרס שהתחיל לכתוב לביאור המצוות מכיוון זה, נפתח בכותרת: "רמיזת המצוות במחשבת הלב וכוחות הנפשיים ואיך עצתם ינחו להכרת אנכי וגו'"⁵⁸. הקדמתו של ר' צדוק לקונטרס זה מבוססת על תפיסת היכללות כל המצוות ב'אנכי' ולא יהיה' במובן של תפיסת כל המצוות כעצות להגיע להכרה זו. "ושמענו שתיים אלה מפי הגבורה הכוללת כל תרי"ג מצוות בכח כפי רמיזתן שהם תרי"ג עטין להגיע על ידם להכרת אנכי ולא יהיה"⁵⁹. לפי תכני ביאוריו שם משמעות ההיכללות היא 'בכח' ו'ברמז' במובן זה שניתן לבאר את המצוות ופרטיהן כמורות דרכים

⁵² תקנת השבין, עמ' 222. סוף הציטוט מתייחס לכתוב "..." והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חיי' (הושע ב א), המתפרש גם הוא כרמז לכך. ראו קידושינו לו א; ודברי ר' צדוק, תקנת השבין, עמ' 221, ישראל קדושים, עמ' 56. ⁵³ לשון הזוהר: "וידבר אלהיים את כל הדברים האלה לאמר, רבי יהודה פתח, (תהלים קו ב) מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, בכמה ארחין אורייתא אסהידת בבר נש דלא יחוב קמי מאריה, בכמה ארחין יהיב ליה עיטא דלא יסטי מארחיו לימנא ולשמאלא, בכמה ארחין יהיב ליה עיטא היך יתוב קמי מאריה וימחול ליה. דתנן שית מאת ותלת עשר זיני עיטא יהיב אורייתא לבר נש למהוי שלים במאריה, בגין דמאריה בעא לאוטבא ליה בעלמא דין ובעלמא דאתי, ויתיר בעלמא דאתי" (זחר ח"י פב ב). ⁵⁴ וזהו כל התורה כלה להגיע לזה ההכרה דאנכי ה' וגו', ובוהר קורא לתרי"ג מצות תרי"ג עטין שהם עצות איך להגיע להשגת אנכי ה' אלקיך" (פרי צדיק ג, קדושים ז, עמ' 150). ושם, אחרי מות ז, עמ' 137: "ישכל התרי"ג מצות הם תרי"ג עטין (זח"י פב ב) והיינו תרי"ג זיני עיטי לזכות שיאיר בלב מאמר אנכי שהוא כנגד כתר עליון". עיקר הדגש הוא על המצוות כעצות להשגת 'אנכי', אם כי הוא מתייחס לתרי"ג מצוות גם כעצות' כנגד חסרונות ויצר הרע, השייכים בכללות לילא יהיה'. על תפיסת המצוות כעצות ראו עוד להלן בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו. ⁵⁵ משמעות מרכזית של אחדות זו, לפי ר' צדוק, היא ההכרה הברורה שהכל מה'. ראו, לדוגמא, ביאורו למצות יחוד ה' בספר הזכרונות, עמ' 55-76.

⁵⁶ יוכבר בא חבקוק והעמיד כל התורה כולה על אחת, צדיק באמונתו יחיה... וזה כל עסק האדם בעולם הזה, שכל מצוות התורה כולה מכוונים להגיע למטרה זו" (ספר הזכרונות, עמ' 47; מכות כד א, על חבקוק ב ד). ⁵⁷ ליקוטי מאמרים, עמ' 90-91. במקומות שונים בכתביו מועמדים הדברים על רדוקציה של הכל למצות האמונה, לדוגמא, "כמ"ש (מכות כד א) בא חבקוק והעמידן על אחת וכו' שהוא אמורה אשר כל מצוות התורה יכוונו אליה שגם חובות הלבבות כאהבה ויראה ודבקות מטרת חפצן האמונה... כי שורש לשון אמונה רצה לומר קיום כמו יתד במקום נאמן. ואהבה ויראה אינו קיים לעד לבל יזוז ממנו אפילו רגע אחד. מה שאין כן אמונה רצה לומר מצות אנכי וידיעה זו בכלל באמונה שלימה שיש בורא ומנהיג וכו' זהו בתמימות ויתד במקום נאמן" (דובר צדק, עמ' 20). "האמונה היא עיקר עבודת האדם משבא חבקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו (מכות כד א)... כידוע בוהר (ח"י מד ב) שהוא מסיטרא דיצחק ובגימטריא גבורה דאורייתא מסיטרא נפקא (שם פ"ב) כי כלל התורה הוא בסוד הצמצום והוא היה מסיטרא דנוקבא שבה תוקף הצמצום והוסיף צמצום על צמצום לצמצם כל מצוות התורה באחת שהוא המכוון מכולם, דזהו המכוון מכל התורה כולה לבוא להשגה גמורה שיש בורא ומנהיג ומשגיח שזה היה תכלית בריאת העולם כל פועל למענהו לקילוסו, ועל זה הם כל תרי"ג מצוות עיטין להגיע לזה התורה כתיב בה אמת שהוא עצות להגיע להשגה ברורה בלב שזה נקרא אמת מה שהוא גלוי בלב שאין צריך דאמונה" (מחשבות חרוץ, ב, עמ' 4), וראו מה שכתב בביאור מצות עשה אנכי בספר הזכרונות המוקדם, עמ' 141-134, ועוד במקומות רבים בכתביו. ⁵⁸ דובר צדק, עמ' 34. בפועל באר שם מצות עשה אחת בלבד – פרו ורבו, בבאור ארוך ועמוק, הכולל באור מאמרי חז"ל שונים בנושא זה, כאשר בחלקים רחבים מבוארים איש ואשה כמשלים או כסמלים, והביאור כולו גולש ומתרחב לנושאים רבים. ראו דובר צדק, עמ' 34-67. התחלת פרויקטים על סדר המצוות, מבלי להשלמם חוזרת אצל ר' צדוק גם ב'ספר הזכרונות' המוקדם שבו באר הלכות כמה מצוות לפי סדר הפרשות (הגיע עד פרשת נשא, תוך דילוגים על מצוות רבות), וב'ספר הזכרונות' שנדפס בכתביו החסידיים, בו התחיל לבאר הלכות לפי סדר הרמב"ם, מתוך הצהרה כי בשנות נעוריו התחיל לכתוב 'ספר הזכרונות' של המצוות לפי סדר הרמב"ם (התנחה כי זהו 'ספר הזכרונות' המוקדם שבידנו היא הנחה של המבאיים לדפוס, והיו שחלקו עליהם. ראו שיינפלד, פי צדיק, ח"יב, הקדמה, עמ'...; קיצים, מפרי צדק, עמ' 337-336), והפסיק אחריו שכתב כמה קונטרסים, ונשכח הדבר "עוד עתה אשר התעוררתי בהעוררתי אלקי לקיים נדרי בזה, והמקום ב"ה יהיה בעזרי להחל ולסיים, לשמור ולעשות ולקיים, ככל אשר עם לבבי באמת". בפועל באר בו שלוש מצוות, כאשר ביאור המצוה השלישית, מצות היחוד, מתרחב לדיון עמוק, ובו מסתיים הספר. (זאת מלבד כמה פעמים שכתב חידושים על הלכות במשנה תורה: בספר אוצר המלך, חידושים על הלכות בספר המדע שכתב בתקצ"ט (בגיל 16), וחידושים נוספים על הלכות שונות במשנה תורה שנדפסו באור זרוע לצדיק, עמ' 59-112). דברים אלו מתאימים לאיפיון כתיבתו של ר' צדוק ככתיבה שופעת אסוציאטיבית, אשר משהגיע למיצוי ובאותו עניין, עזב את הכתיבה בו. (אלמן, נבואה, עמ' 7, הערה 40). עם זאת יש ספרים שלמים המוקדשים לנושא אחד שהתחיל וגמר כמבנה שלם, גם אם יש בתוכם גלישות לנושאים שונים, דוגמת תקנת השבין, פוקד עקרים, ישראל קדושים. ⁵⁹ דובר צדק, עמ' 34, וראו כלל ההקדמה לקונטרס נר המצוות, שם, עמ' 34-31. ההתייחסות כאן היא להיכללות כל המצוות בשני הדברות הראשונים. ר' צדוק עושה את האנלוגיה בין היכללות כל המצוות בעשרת הדברות לבין היכללות כל התשב"ע בתשב"כ (מחשבות חרוץ, יב, עמ' 92; להלן, בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות), ובמקומות רבים בכתביו יש מעברים בין ההיכללות בעשרת הדברות להיכללות בשני הדברות הראשונים. מכלל דבריו במקומות רבים משמע שמדובר בהיכללות 'כל התורה', כולל תשב"ע, ואף מפרטי ביאורו הארוך כאן להיכללות מצות פרו ורבו שהוא דן בה, משמע בבירור שמדובר בהיכללות כל התשב"ע השייכת למצוה זו.

ספציפיות בעבודת ה', הכלולות כולן ביסודות הכלליים של 'אנכי ו'לא יהיה', שמהותן – הכרה באחדות האלוקית. ביטוי פרשני נוסף לרדוקציה של ריבוי התכנים של תשבי"ע להכרה באחדות האלוקית, מצוי בפרשנויות של ר' צדוק למחלוקות שונות, תוך העמדתן על מחלוקת יסוד בעניין האחדות האלוקית בעולם.⁶⁰

הזכרתי לעיל את הכיוון הכללי בכתבי ר' צדוק, שיש בו היסט מיחסי תשבי"ע-תשבי"כ כיחסי טקסטים או תכנים, ליחסי אדם-הקב"ה. המובן הראשוני של היכללות תשבי"ע בתשבי"כ כהיכללות תוכנית, נשאר ממוקד בשדה התכנים, אולם גם כאן, יש הסטת המוקד מריבוי תכנים ספציפיים להעמדתם על הכרה באחדות האלוקית.

ד. היכללות קיומית - בחיות האלוקית

אחד הכיוונים של ביאור היכללות תשבי"ע בתשבי"כ, שבוטל בו ההיסט מיחסי תשבי"כ-תשבי"ע כיחסי טקסטים או תכנים ליחסי האדם-הקב"ה, הוא בביאורים שאכנה 'היכללות קיומית'. בביאורים אלו מועמדת היכללות התשבי"ע בתשבי"כ על היכללות קיומית של האדם המשיג בשורש החיות האלוקית שלו. בקדושת שבת מבאר ר' צדוק כי משה, כנפש הכוללת את נפשות ישראל⁶¹, קיבל את שני הכתרים, הכוללים 'כללות ופרטות', תשבי"כ ותשבי"ע.

ומה שקיבל כל הכתרים שהם השגת תשבי"ע של כל אחד ואחד כני"ל הוא מצד שהכל כלול בתשבי"כ וכני"ל דהוא נפש הכולל והם הפרטים. וזהו זכור ושמור דבדבור אחד נאמרו. כי גם בתחלת ההתגלות כללות ופרטות נאמרו בסיני היינו ההתגלות דתשבי"כ. והשגת משה רבינו ע"ה הכוללת וההתגלות בפרטות כפי השגת כל אחד. והוא ההתגלות דתשבי"ע. ובראשונה שהיה התגלות הגדול בפומבי והשיגו כל אחד ההתגלות שלו מצד התכללותו במקור... עיי"כ נכלל הכל בהזכורא. ונאמר זכור לבד שבאמת הכל אחד. ובשניות נאמר שמור לבד. כי ההתגלות אז לכל ישראל היה בהעלם... שצריכים ליגיעה גדולה... ליגיעת תשבי"ע.⁶²

תפיסת התשבי"כ כ'כללות' והתשבי"ע כ'פרטות' הנכללות בה, משמשת בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים⁶³. קו אופייני בביאוריו הוא פירוש הקביעה ש'כללות ופרטות נאמרו מסיני'⁶⁴, כהכללת ההתגלות כללית של תשבי"כ וההתגלות הפרטית האינדיבידואלית של תשבי"ע של כל אחד, בהתגלות בסיני. מעבר זה מ'פרטות' כפרטי הלכות, ל'פרטות' כהשגה פרטית של כל אחד, הוא דוגמא אופיינית למעבר כללי מתפיסת תשבי"ע כגופי טקסטים או תכנים שבעל פה, לתפיסתה כהשגת יעו"ש אישי אינדיבידואלי.

היכללות התשבי"ע בתשבי"כ מועמדת כאן כהשגת היכללות ההתגלות הפרטית האישית של תשבי"ע במקור האלוקי, כפי שהיתה בהתגלות הפומבית של לוחות ראשונים, באנלוגיה להיכללות כל הנפשות בנפש משה. בלוחות שניים, שניתנו בצינעה לאחר החטא, היכללות זו היא בהעלם, והיא הולכת ומתגלה בהדרגה על ידי יגיעת תשבי"ע. השגת ההתגלות האישית של כל אחד בתשבי"ע בלוחות ראשונים היא 'מצד התכללותו במקור', והיכללות תשבי"ע בתשבי"כ מועברת להיכללות קיומית של כל יחיד במקור האלוקי.⁶⁵

תפיסת היכללות כל התשבי"ע בתשבי"כ כהיכללות חידושי החכמים בחיות האלקית הכללית מבוארת בספר חסידי מוקדם יותר על רקע ביאור ההבדל בין דיבור לכתובה בהקשר של תשבי"ע ותשבי"כ. אחת האבחנות המרכזיות בין כתיבה לדיבור היא כי בכתובה יש התגלות החכמה שבמחשבה, ואילו בדיבור, ניכרת מאיכותו ותנועותיו גם הבינה שבלבו⁶⁶. בתוך אחד המאמרים החשובים בנושאי תשבי"ע מבאר ר' צדוק בהרחבה את ההבדל בין חיות שבדיבור לבין חיות שבכתובה, ומוסיף על האבחנות המוכרות גם אבחנה בין החיות שבדיבור ה' ובכתובתו, לבין החיות שבדיבור האדם ובכתובתו. החיות האלוקית מצויה הן בדיבור האלוקי, על אף הלבושים המעלימים, והן בכתובה האלוקית, כפי שמתבטא בכך שבכתובה שעל

⁶⁰ ראו להלן, בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, הערה 65.

⁶¹ ראו שם לעיל. וראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה על משה ככולל נפשות תלמידי חכמים, או כל נפשות ישראל.

⁶² קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 48.

⁶³ ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, עוד על האבחנה בין תשבי"כ לתשבי"ע ככללים ופרטים.

⁶⁴ דעת ר' עקיבא בסוטה לו ב. שחזרה וצוטטה הרבה במפרשים.

⁶⁵ קודם לכן ביאר שם על מעמד הר סיני כהתגלות לכל אחד לפי דרגתו. "ואז כ"א קבל חלקו בפרט בתשבי"ע... ואז היה התגלות גמור מאור הגנוז השייך לכל א' וא' בפרט". השגה זו היא מתוך הדביקות במקור האלוקי "מה שקבל מפי השי"ע עצמו... בנשיקות פיהו שהוא הדביקות רוחא ברוחא" (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 47).

⁶⁶ ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 104-105. אמנם, כפי שר' צדוק מבאר במקום אחר, גם הדיבור מעביר רק חלק מצומצם ממה שבלב. ראו ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 112-113, ולהלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

הלוחות היו "וראים את הקולות". לעומתה, חיות האדם מצויה בדיבורו, אך לא בכתיבתו.⁶⁷ לכן דבר ה' היה נשמע מתוך דברי הנביא או בעל רוח הקודש שהשיגם, אך לא ניתן להעברה הלאה על ידי דיבור אנושי, אלא רק על ידי כתיבה, שהיא לבוש לאותה חיות. זהו טעם האיסור של "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן עיפי". מאידך, 'דברים שבעיפי' שהם חכמת חכמי ישראל - יש בהם חיות דוקא על ידי הדיבור, אך לא בכתב, ולכן אסור 'לאומרן בכתב'. "כי פעולת אדם... אינו כמעשה הש"י ואין יכול להמשיך חיותו בנפעל ורק הדבור שהוא מכח רוח חיים שיש בו מחיותו ולא בכתב"⁶⁸. לעומת החיות הכללית של הקב"ה, שבדיבורו ברא את עולם, חיות האדם היא חיות פרטית. לכן חיות זו מתלבשת דוקא בגוף פרטי, ואינה ניתנת להעברה בכתב, הנותר כחלק גשמי ללא חיות. למרות קביעות אונטולוגיות אלו על הכתיבה האנושית, שהן היסוד לביאור האיסור מדאורייתא על כתיבת תשב"ע, הותרה כתיבה זו, בבחינת "עת לעשות לה'". הביאור האונטולוגי התואם הוא שעל אף שבכתיבה אין חיות הכותב, ניתן להבינו על ידי התלבשות חיותו של הקורא.⁶⁹

היתר כתיבת תשב"ע נסמך על דרשת "עת לעשות לה'", ומבטא את היסוד "פעמים שביטולה של תורה הוא קיומה"⁷⁰, שנדרש על שבירת הלוחות. לפי ר' צדוק, יש קשר סיבתי בין מקור הדרשה לבין החלטה לעניין היתר כתיבת תשב"ע. ביטול הכתב האלוקי בשבירת הלוחות היה יסוד לשכחה⁷¹, אך מתוך שכחה זו הגיע היתר הכתב האנושי בכתיבת תשב"ע.

שבירת הלוחות, כביטול הכתב האלוקי, שיש בו חיות, הוא היסוד להיתר הכתיבה האנושית בתשב"ע. מעיקרה, בכתיבה האנושית אין חיות, אולם היתר כתיבת תשב"ע פועל שינוי בהנהגת העולם. עם השינוי ההלכתי, משתנה גם האונטולוגיה, כך שגם בכתיבה ניתן הכח להמשיך חיות⁷². אמנם עדין יש הבדל בין החיות בכתב של תשב"ע, לבין החיות בכתב של תשב"ע הנכתבת. החיות שבתשב"ע היא כחיות הנפש בגוף, ולכן היא רגישה להקפדה ודיוק בתנאי הכתיבה. חריגה מתנאים אלו בכתיבת תשב"ע, כרוכה בהסתלקות החיות מן הכתב, ופסילת הכתיבה, דוגמת הסתלקות חיות הנפש על ידי פגמים בגוף. לעומת זאת בכתיבת תשב"ע אין החיות המתלבשת 'בעצם הכתב' כמו בתשב"ע. לכן אין תנאים על אופן הכתיבה, צורת הכתב,

⁶⁷ הימצאות גלויה של חיות זו בדיבור, ומתוכה גם בכתיבת התשב"ע, יחודית למשה רבינו, שדיבורו, שהוא 'תורת משה', שהיא התשב"ע, היה בגילוי ישיר מלא של החיות האלוקית המכונסת בו, כפי שר' צדוק מבאר בהרחבה בספר אחר. "שכל דיבורו היה גלוי עצם חיותו... ולכן אמר זה הדבר כי דבורו ממש דבר ה' שכינה מדברת מתוך גרונו שמדבר מעצם חיותו... דהיינו שכל חיות נפשו היה כנוס תוך דבורו... וזה עניין תשב"ע שנקרא על שמו תורת משה כי נעשה תורתו ממש צירוף אותיות שבמקור חיות נשמתו כי דבורו היו גלוי חיותו, ולכן נאמר זה הדבר כמראה באצבע שכל הרואה אותו מדבר היה רואה דבר ה' ממש... והיה בדיבורו גילוי דבור ה' ממש שהש"י מדבר דברים אלו דהיינו שחיותו הניתן לו מהש"י הוא היה עצמו דבורים הללו בעת שדבר" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 127). ראו על כך להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

⁶⁸ רסיסי לילה, נו, עמ' 156, על גיטין ס א.

⁶⁹ רסיסי לילה, נו, עמ' 157. על עניין זה בהקשר של 'תגובת הקורא' ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁷⁰ מנחות צט ב.

⁷¹ "אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל" (עירובין נד א). השכחה תופסת מקום חשוב בצמיחת תשב"ע בהגותו של ר' צדוק. תפיסת מעלת השכחה היא חלק מתפיסה כללית של מעלת החושך וההעלם, שממנו צומח אור התשב"ע. אחת האסמכתאות שר' צדוק משתמש בה בהקשר זה הוא לשון הפסוק "ויהיה אם שכוח תשכח" (דברים ח יט), שר' צדוק מחיל עליו את הכלל המדרשי "אין ויהיה אלא לשון שמחה" (בראשית רבה מב ג ומקבילות). "ועל זה ברא הש"י יצה"ר... שיהיה כח ההעלם דעיני' יהיה ניכר החידוש כטעם ויהיה אם שכוח תשכח וגו' דאמר והיה שהוא מורה שמחה בכל מקום... דעיני' הוא תוקף השמחה כשמתעורר הזכרון מתוך השכחה כנודע המשל מן מלך שבא מארץ שביו למלך... כי תענוג תמיד אינו תענוג... " (רסיסי לילה, נד, עמ' 141). על גלגולי משל בן המלך ויתענוג תמיד אינו תענוג, ויחוסו לבעש"ט או למגיד ממזריטש, ראו גריס, דמותו ההיסטורית, עמ' 427-430; למקורות נוספים ראו ליבס, סוד האמונה, עמ' 394, הערה 134. וראו ליבס, החידוש של ר' נחמן, עמ' 100, לאבחנה כי לעומת הפילוסופיה הקדומה, שבה העקרון של 'תענוג תמיד אינו תענוג' שימש להפחית מתשיבות התענוג, הרי בחסידות שימש העקרון לכיוון הפוך – להדגיש את חשיבות הריחוק והגעגועים.

ר' צדוק מרבה מאד לדון בשבירת הלוחות, כיסוד לשכחה, שממנה צמיחת התשב"ע שמלוחות שניים (ראו, לדוגמה, דברי סופרים, לב, עמ' 26; רסיסי לילה, נו, עמ' 158; דובר צדק, עמ' 159-158; קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 41). גם שכחת שלוש מאות הלכות עם מות משה, שהחזירן עתניאל בן קנו בפלפולו, תופסת מקום חשוב כיסוד להתחלת תשב"ע (תמורה טז א. ראו, לדוגמה, מחשבות חרוץ, ט, עמ' 77; שם, יז, עמ' 139; ליקוטי מאמרים, עמ' 98-96). השכחה משמשת כיסוד לצמיחת תשב"ע גם בהקשרים נוספים. לדוגמה, בהקשר השכחה שמתוך התורבן, מבאר ר' צדוק "דעיני' בא השכחה, ועיני' השכחה הוצרכו להעמיק עיונם יותר בדברי תורה. וכל התחדשות התגלות תשב"ע הוא רק עיני' השכחה וההעלם שנוסף בכל דור ודור, וכל מה שהשכחה מתוספת תשב"ע מתוספת, דצריכים להעמיק יותר ולחדש יותר" (תקנת השבין, עמ' 48). על השכחה בכתב ר' צדוק בהקשר של תפיסת מקום הכתיבה ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 40-36; בריל, ר' צדוק, עמ' 323. ראו גם אור התורה, פו, דף לא א; שם, פא, דף לב א, על חטא מי מריבה כיסוד לשכחה, ולעמל תשב"ע.

על חידת השכחה וחשיבות הזכרון בספרות חז"ל, על רקע אופיה של תרבות אורלית לחלוטין, שבה הלימוד כולו בעל פה ללא טקסטים כתובים, ראו זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 258-255, ושם, נספח ג, עמ' 361-359. על מקום השכחה בתשב"ע והבעייתיות שבה במקורות שונים ראו בלידשטיין, מסורת, עמ' 139-138, הערות 17-14; הניל, רבנו חננאל, עמ' 355-353; רוזנברג, לא בשמים, עמ' 16-15, 31-30.

⁷² על הקשרים שונים של עניין זה ראו לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, ולהלן בפרק כח פעולה להולדת בניס.

והחומרים המשמשים בכתיבה, ואין מצב של כתיבה פסולה. "אבל מכל מקום יש בו התלבשות חיות דרך כלל בעניין הנכתב שיהיה מושג גם עצם החיות שבדיבורים ההם לשכל האדם המשיגם כאשר הדברים מתעצמים בשכלו"⁷³. על רקע הבדל זה בין החיות האלוקית שבתשב"כ, המתלבשת 'בעצם הכתב' לבין החיות האלוקית שבתשב"ע הנכתבת, שהיא רק 'דרך כללי', מתבררת משמעות נוספת של ההיכללות.

שידוע שאין דומה שמיעה מפי חכם לראיה בספרים כי דברים היוצאים מלב חכם יש בהם חיות גמור המתלבש באותן דיבורים דרך התלבשות גמור מחיות המדבר עצמו. ועיי"כ יש בהם כח לפעול בלב השומע כידוע דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב⁷⁴. משא"כ בכתיבה ההתלבשות אינו מצד חיות פרטי של חכם המחזק הדבר ההוא דאיתו חיות אין יכול להתלבש בכתב רק מצד התכללות חיותו במקור החיים ית"ש שהוא חלק ממנו וגם חכמת בני אדם הכל הוא מהש"י. וזהו התכללות תשב"ע בתשב"כ כי באמת הכל רמוז בתשב"כ... והכל הוא דבר ה' מצד שורשו ומקורו כי משם לוקח והכל הוא דבר תורה גמור והדבר אשר דיבר ה' ומצד הזה של החיות הכללי שיש בתשב"ע שהוא מצד דבר ה' שאמר על פי התורה אשר יורוך וגוי ולא תסור מן הדבר וגוי... חיות זה יוכל להיות נתפס בכתב ככל דברים שבכתב אלא שהיא מתפשטת בכתב פרטי באותו דבר פרטי שחידשו סופרים. וכאשר נכנס לשכל המשיג מצד התדבקותם במקור החיים דבר ה' הכללי הגנוז בו יוכל להשיג כל פרטי החיות שיש באותו דבר כאילו שמע פה אל פה מבעל שמועה העומד לנגדו⁷⁵ אלא שצריך לזה השתדלות שכל המשיג ג"כ יותר מבשמיעה פה אל פה⁷⁶.

היכללות תשב"ע בתשב"כ, מועמדת כהיכללות החיות הפרטית של כל חכם המחזק, בתוך החיות האלוקית הכללית של דבר ה' שהכל ממנו. מצד זה כל חידושי תשב"ע במשך הדורות הם 'דבר ה', והיכללותם בתשב"כ היא היכללות בחיות האלוקית הכללית.

בדיון זה בהיכללות הקיומית יש ביטוי חזק לבחינה הדטרמיניסטית⁷⁷, בהדגשת המקור האלוקי של חידושי תשב"ע. יש כאן ביטוי חזק גם לבחינה הקונסטרוקטיביסטית, בהדגשת כח חכמי תשב"ע לשנות

⁷³ רסיסי לילה, נו, עמ' 157.

⁷⁴ ראו להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 53, למקורות ביטוי זה. על ההבדל בין לימוד מרב לבין לימוד מספר בהקשר של המשמעות החרבתית למעבר מלימוד שבעל פה ללימוד תושבי"ע מתוך הכתב, ראו זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 354, הערה 108. על ההבדל בין שמיעה מחכם לראיה בספרים כותב רש"י מלאדי שמקובל לומר "כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו לפי השגתו ותפישתו שכלו באשר הוא שם" (תניא, הקדמה, דף ג ע"ב, וראו שם בהמשך). ר' צדוק רואה בדברים אלו יסוד להעמדת ההבדל על כך: "שבשעת הדיבור יוצא מהלב ועל ידי זה נכנס ללב" (פרי צדיק, דברים א, עמ' 1), ומדגיש את מעלת הדיבור הישיר כביטוי של ה'לב'. וכך הוא כותב בתוך ביאור מצות כתיבת תשב"ע בזמן הזה: "ויכל זמן שהיה כל ישראל יחד בארץ ישראל ולמדו תורה התלמידים מפי רבותיהם נאסרה הכתיבה כדי שלא יסמכו על מה דכתיבא ומנחא, ויצטרכו ללמוד מפי הרב דאין דומה לומד מפי רבו למפי כתבו, וכמ"ש והיה ענין רואות את מוריד וכמ"ש (הוריות יב א) תחזו לפומיה, כי בפה מתגלה מעמקי הלב, משא"כ בכתב שאי אפשר לכתוב מה שבלב, וכמ"ש (סנהדרין לה א) דאמ"ש דסופרי דזיינים כותבין ליבא דאינשי אינשי, והתלמיד השומע מפי רבו הוא משיג מה שבלבו, אבל אחר שנפזרו בגלות לכל קצוות עד שאם יצטרכו ללמוד מפי רב היתה התורה משתכחת ח"ו, הרי הכתיבה מצוה חיובית" (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113). ראו גם תקנת השבין, עמ' 68. בספר אחר הוא מרחיב הבדל זה בין הכתב לדיבור, אולם מעמיד את התשב"כ כקטגוריה יחודית, שיש בה בחינת הכתב הגלוי, שאינו שייך ללב, אך טמונה בה גם הבחינה שבלב, הניתנת לישראל בתשב"ע: "כי הבדל בין כתיבה לדיבור כי בכתיבה הוא רק התגלות החכמה שבמוחו ומחשבתו אבל הדיבור הוא התגלות הבחינה שבלב שזה נגלה בדיבור כפי איכות הדיבור ותנועתו ניכר עליו מה שבלבו, כידוע שיש הכרה בדברים אם יוצאים מן הלב ואם מדבר בתוקף או בנחת בכעס או רצון וכיוצא בו הלשון קולמוס הלב (תוה"ל, שער הענוה) וניכר ומלוכש בדיבורו הבחינה שבלב, משא"כ בכתיבה מלוכש רק החכמה וכמ"ש... (סנהדרין לה א)... ליבא דאינשי אינשי, כי אי אפשר לו לכתוב רק החכמה ולא הבחינה דלב שזה נתגלה ע"י הדיבור... רק תשב"כ המכתב מכתב אלקים בדקדוק צורת אותיות... שזה אינו בשום כתב רק בתורה שהם מגלים ורומזים על הבחינה שבלב שהקב"ה הטמין בה. ומכל מקום התורה נכתבה באר היטב בשבעים לשון כי מצד הכתב שהוא התגלות החכמה נתגלה לכל באי עולם, ויש חכמה באומות העולם להשיג ג"כ הכרת הש"י... רק מכל מקום לא נשתנה ע"י זה לבס... ולא היה הקב"ה דר בלבבם כלל רק בלבבות בני ישראל שלהם נמסר התשב"ע, פירוש התגלות הבחינה שבלב ע"י הדיבור ולכך דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב... כי עיקר דברים שבע"פ בדיבור שעל ידו מתגלה מה שבלב, וכמו ששמעתי על לשון חז"ל... אליבא דר' פלוני כי כל המימרות שלהם היה כפי לבו ובמקום אדעתיה אמרו אליבא שהוא מן הלב" (ליקוטי מאמרים, ז, עמ' 105-104). למקורות בענין 'הלשון-קולמוס הלב' ראו להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 48. מעלת השמיעה מצדיק לעומת הראיה בספרים מודגשת במיוחד אצל ר' נחמן מברסלב. ראו ליקוטי מוהר"ן, קמא, יט; שם, כ; שם, קד; ובתמצות בספר המידות, ערך 'צדיק' פט, עמ' תנב; ובליקוטי עצות, ערך 'ברית', דף יב ע"ב; שם, ערך 'צדיק', לא, דף עו ע"ב – עז ע"א; שם, ערך 'צדיק', עא, דף פא ע"א. אצל ר' צדוק, לצד מסורת חסידית זו המעמידה במקד את חשיבות השמיעה הישירה, יש גם חשיבות רבה לכתיבה, וכן ללימוד עצמי מספרים. לדוגמא: "על זה ניתנה תורה לישראל שהיא תהיה הרב והחבר וכמו שפירש רש"י... על קנה לך חבר יש אומרים ספרים. ובאמת הספרים הם רבותיו וכמ"ש בשבות יעקב ח"י מהאי טעמא להיות כמורה בפני רבו כשיכול להסתכל בספר. רק זהו בהתחלה ואח"כ כשמחדש חידושיך על ידם נעשו מדריגת חבר" (צדקת הצדיק, קפז). ניתן לראות בכיוון זה שיקוף של הדגש האופייני לחסידות פולין, על לימוד ועבודה עצמית, יותר מאשר על דביקות ברב. לסקירה כללית על "מפי סופרים ולא מפי ספרים", תוך התייחסות לגישות בחסידות ולגישת ר' צדוק, ראו יעקובי, מפי סופרים.

⁷⁵ "רב גידל אמר האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו" (ירושלמי, שקלים פ"ב ה"ה, יא ע"א).

⁷⁶ רסיסי לילה, נו, עמ' 157-158.

⁷⁷ אני מדברת כאן על בחינה דטרמיניסטית, במובן של העמדת חידושי תשב"ע כמעשה ה', לעומת בחינה קונסטרוקטיביסטית, במובן של תפיסת חידושי תשב"ע כפעולת האדם, ולא על מודעות דטרמיניסטית לעומת מודעות קונסטרוקטיביסטית, מאחר שבדיונים אלו לא מדובר בתיאור ישיר של רובד המודעות של האדם 'מבפנים', ואין כאן שימוש בפעלים דוגמת חושב, יודע, מרגיש, נדמה לו. מה שמוצג כאן הוא ניתוח 'מבחוץ' של השגה, חידוש והעברת החיות של תשב"ע, תוך העמדתן על התדבקות והתכללות האדם במקור חיותו האלוקי.

הלכה ומציאות גם יחד, כפי שמודגם בעניין היתר כתיבת תשביע.

ה. היכללות נפשית – היקבעות בלב

זיהוי תשביע כבינה שבלב' והדגשת מקום הלב בתורה תופסים מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק.⁷⁸ מקום הלב, ובפרט 'כח הפעולה בלב', מודגשים במיוחד בכתבים המאוחרים. לעניין היכללות תשביע בתשבי"כ, יש מקום חשוב, המורחב במיוחד במאמרי פרי צדיק, למשמעותה כהיקבעות התורה בלב. עיקרי הדברים גם כאן מופיעים בהקשר של היכללות כל המצוות בעשרת הדברות. וכך כותב ר' צדוק על פתיחת עשרת הדברות:⁷⁹

תיבת לאמר לכאורה אין לו פירוש כאן... אך כל תרי"ג מצות כלולים בעשרת הדברות... וז"ש את כל הדברים האלה תרי"ג מצות לאמר מרמו על תשביע שעז"נ תזל כטל אמרתי והיינו שיכנסו דברי תורה בלב ועד"ש (זח"א רל"ב) אמירה בחשאי... וז"ש לאמר שיוקבעו הדברי תורה בלב וזה עיקר שורש וכח תשביע.⁸⁰

תפיסת היקבעות דברי תורה בלב ישראל כחלק מרכזי של מתן תורה מבוססת על המדרש: "כששמעו ישראל אנכי ה' אלוקיך נתקע תלמוד תורה בלבם. והיו למדים ולא משכחים... בשעה ששמעו ישראל לא יהיה לך נעקר מלבם יצר הרע".⁸¹ לפי המשך המדרש המטמורפוזה הרוחנית היא זמנית בלבד. אובדנה אינו מיוחס במדרש לחטא העגל, אלא לבקשת ישראל לתיווך של משה. בקשתם, מיד אחר כך, לחזור שוב לאותה דרגה, אינה נענית בהווה, אך מובטחים הם שיחזרו לכך לעתיד לבוא. מדרש זה הוא אחד המדרשים השכיחים מאד בכתבי ר' צדוק. המדרש מבאר את משמעות "נתקע תלמוד תורה בלבם" כ"היו לומדים ולא משכחים". הדגש כאן הוא על העדר השכחה ולא על הלימוד עצמו, כמוכח מהמשך. כשאבדו זאת "חזרו להיות לומדים ושוכחים", כלומר, מה שאבד הוא יכולת הזכרון והשימור, ולא עצם יכולת הלימוד. אולם ר' צדוק משתמש במדרש באופן אחר. הוא מצטט במקומות רבים "נתקע תלמוד תורה בלבם" ללא ההמשך, ומבארו כהדגשת עצם ההיתקעות בלב. בהקשר זה הוראת 'תלמוד תורה' היא מעבר לתכני כל מצוות עשה, הכלולות ב'אנכי', ועיקרה, היקבעות האור האלוקי בלב, הידיעה וההתקשרות ל'אנכי' במובן של אמונת היחוד.⁸² לענייננו כאן, משמש מדרש זה יסוד לביאור היכללות כל התורה בשני הדברות הראשונים, או בעשרת הדברות, כהיכללות נפשית. הדגש הוא על הרגשת האור בלב ולא על השגה שכלית של תכנים. בהקשרים אלו משמעות 'אנכי' היא השגת האור האלוקי בלב, ומשמעות 'לא יהיה' היא דחיה מוחלטת מן הלב של כל מה שמנוגד לאותו אור.

ובפרש"י... בשם רס"ג שבעשרת הדברות כלול תרי"ג מצוות זו' דרבנן... הוא רק ברמו ומנין נודע לכל ישראל... רק... שבשעת מתן תורה שבדיבור אנכי נתקע תלמוד תורה בלבם ובדיבור לא יהיה נעקר יצר הרע מלבם... אז נחקקו הדברי תורה על לב ישראל וכמו שיהיה לעתיד... ואז בשעת מתן תורה היו הב' לוחות בלב כל אחד מישראל. לב חכם לימינו היה כולל כל הדברי תורה שהם אנכי המצות עשה ולא יהיה שנעקר הרע מהלב... ובה נכלל כל הלא תעשה.⁸³

משמעות מרכזית של תשביע בכתבי ר' צדוק היא ה'טעם' הפנימי האינדיבידואלי. 'טעם' זה משמש גם לביאור היכללות תשביע בתשבי"כ במתן תורה כהיקבעות בלב. "ובשעת מתן תורה... נתקע תלמוד תורה בלבם... ואז כבר היה דברי תורה נבלע בלבם והרגישו כולם טעמי תורה שהוא התשביע... כמו שיהיה

⁷⁸ ראו, לדוגמה בהקשר של היכללות, ליקוטי מאמרים, עמ' 105, (לעיל בתחילת פרק זה). וראו להלן בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁷⁹ "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר" (שמות כ א).

⁸⁰ פרי צדיק ב, יתרו יא, עמ' 93-94. בהמשך שם מבוארת הרלבנטיות להווה "ואף דלוחות ראשונות נשתברו מכל מקום נשאר ממעמד הר סיני ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. ואי (נדרים כ א) זו בושה וכו' ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני. והיינו שנשאר היראה בלב ישראל להתבנייש מהשייית לבלתי תחטאו".

⁸¹ שיר השירים רבה פרשה א, ד. המימרה הראשונה היא של ר' יהודה, והשניה של ר' נחמיה. ר' צדוק מתייחס לשתי המימרות כעניין אחד. ההבדל בין גוף ראשון בשני הדברות הראשונים לבין גוף שלישי בשאר הדברות הוא יסוד לקביעה "אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענו" (מכות כד א). אבחנה זו היתה יסוד למדרשים שונים בעניין משמעות שמיעת הדברות הראשונים מפי ה', ומשמעות המהפך הרוחני שעברו ישראל בשמיעה זו. ראו דוגמאות בשיר השירים רבה א.

⁸² כמבואר אצלו במקומות רבים. ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 124. אפשר, כמובן, לפרש לפי זה גם את המשך "היו לומדים ולא משכחים", כלומר זכו לאור זה בקביעות, ואילו אובדנו, ש"חזרו להיות לומדים ושוכחים", משמעותו שאין עוד יכולת להשאר בהכרת 'אנכי' בקביעות, אלא רק בגדר 'רצוא' לזמן מוגבל, החוזר ומשתכח בישוב. ר' צדוק מביע את הרעיון עצמו בכמה מקומות (ראו, לדוגמה, ספר הזכרונות, עמ' 60) אך לא כפרשנות המשך המדרש.

⁸³ פרי צדיק ד, שבעות ו, עמ' 37. ראו גם קדושת שבת, מאמר ב, עמ' 8; פרי צדיק ב, תרומה ז, עמ' 151; פרי צדיק ג, מצורע א, עמ' 122-123; פרי צדיק ה, נצבים יג, עמ' 160-161; שם, סוכות מט (במהדורה החדשה - ג), עמ' 270; ועוד.

הדגש כאן אינו על היכללות תכני המצוות בעשרת הדברות, אלא על מטמורפוזה רוחנית כללית שעבר עם ישראל בשעת מתן תורה. מהפך רוחני זה שפעל ה' בלב בני ישראל בשמיעת הדברות הראשונים, מבוטא בלשון המדרש "נתקע תלמוד תורה בלבם". היקבעות זו של התורה בלב היא אחת המשמעויות המרכזיות של תשב"ע בכתבי ר' צדוק, ויש לה מקום חשוב גם בהקשר היכללות כל התשב"ע בתשב"כ או בעשרת הדברות. יש כאן עקיפה של הטקסט, אם כי לא ביטולו. המוקד אינו עוד בקורא מול הטקסט, אלא באדם מול האל-נותן הטקסט. כל המצוות רמוזות בעשרת הדברות, אך הנגישות לרמזים אלו מותנית בפעולה רוחנית ישירה של הקב"ה על ישראל בעת מתן תורה, ההופכת את כל התורה לקבועה בלבם. במונחים הרמנויטיים, יש כאן 'תגובת הקורא' קיצונית של ישראל לעשרת הדברות, במטמורפוזה הפנימית המתרחשת בלבם, אולם יסודה של תגובה זו בפעולה ישירה של 'המחבר' האלוקי, ותוצאתה היא העצמת שיא של נוכחות 'המחבר', בהשגה הישירה ובהיקבעות בלב של 'אנכי ה' אלקיך', ככולל את התורה כולה⁸⁵. במונחי דטרמיניזם וקונסטרוקטיביזם, ההיכללות הנפשית ממוקדת בבחינה הדטרמיניסטית. יש הדגשת הפעולה האלוקית הישירה במתן תורה, ותוצאתה כהפנמה נפשית של הפעולה האלוקית הישירה בכל דבר בעולם. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים את משמעות 'אנכי' כהכרה ביחוד ה', ובהשגחתו והנהגתו המלאה, "שהש"י רוכב ומנהיג העולם והוא מעשה מרכבה"⁸⁶. בביאור ארוך ומורכב, הוא מבאר את משמעות השגת מעשה מרכבה, שהיתה במתן תורה, כהשגה העליונה של הנוכחות והפעולה האלוקית הישירה בכל דבר⁸⁷. לכן ההיקבעות בלב של כל התורה, ברדוקציה שלה ל'אנכי', היא היקבעות בלב של המודעות הדטרמיניסטית בשיאה.

12. היכללות הכרתית - במקור האלוקי

משמעות מרכזית של היכללות כל התשב"ע בתשב"כ היא מה שאכנה 'היכללות הכרתית'. לפי ביאורים רבים של ר' צדוק משמעות ההיכללות היא ההכרה במקור האלוקי של כל התשב"ע וחידושיה. לעומת הדגש על המימד הקיומי בהיכללות בחיות הכללית של תשב"כ, כאן הדגש הוא על המימד ההכרתי של המודעות למקור האלוקי. במקומות רבים מבאר ר' צדוק כי התשב"כ מאופיינת בכך שמקורה האלקי גלוי וברור, לעומת התשב"ע המאופיינת בכך שמקורה האלקי סמוי, ויש תחושת חידוש עצמי של החכמים. הטענה שכל התשב"ע כלולה בתשב"כ מתפרשת כטענה שעל אף התחושה הקונסטרוקטיביסטית, באמת תקף היסוד הדטרמיניסטי, וכל חידושי החכמים בתשב"ע הם באמת ממקור אלקי ישיר כמו תשב"כ. ההדגשה זו היא חלק מן התפיסה הדטרמיניסטית הכללית, לפיה כל מעשי האדם, מחשבותיו ודיבוריו העצמיים הם באמת מהי⁸⁸.

אחד הביטויים להיכללות הכרתית הוא בריבוי המעברים בין היכללות תשב"ע בתשב"כ לבין ההכרה במקור האלוקי. לדוגמא, בתוך מאמר המבאר באריכות את עניין התשב"ע, הנראית כבאה מן האדם, אך באמת גם היא מהקב"ה, יש העמדה ברורה של המודעות הקונסטרוקטיביסטית הגלויה של חכמים, לעומת המודעות הדטרמיניסטית הנעלמת, שיבאמת' כל חידושיהם מהי'. בתוך הדברים יש מעבר רציף בין נושא המודעות למקור האלוקי של חידושי התשב"ע לנושא היכללות כל התשב"ע בתשב"כ, המורה על תפיסת שני הנושאים כביטויים שונים של עניין אחד. וכך הוא כותב בהמשך לדימוי הארת תשב"ע, שמקורה האלוקי סמוי, לטל:

⁸⁴ פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 23. על מושג הטעם בתורה ומקומו ראו להלן בהמשך פרק זה.
⁸⁵ להשוואה בין דחיית מקומה של 'כוונת המחבר' מפני 'תגובת הקורא' בגישות של הרמנויטיקה פוסט-מודרנית, לבין נוכחות מועצמת של 'המחבר' האלוקי עד כדי זיהוי עם הספר בגישות קבליות, ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 114-116, 122-129.
 לניתוח זיהוי זה מבחינת ההיסטוריה של הדת ראו שם, עמ' 134-136.

⁸⁶ ליקוטי מאמרים, ח, עמ' 109, ר' צדוק מבאר שם כי זוהי מידת משה, שכנגד אנכי, "וזהו תשב"כ שהוא מהש"י עצמו דמעשה מרכבה הוא מצד הש"י השגת מדותיו ית', ולכך משה... הוא מדת הדעת כנודע שהוא להשפיע ידיעה זו ללב, ודבר זה של השפעת החכמה ללב הוא ג"כ מצד הש"י רוכב על הנבראים והוא צור לבבן על ידי זה נשפע ללב". בספר אחר, בהקשר של המלאך הנברא מכל מצוה, מבאר ר' צדוק כי "במצות אנכי נברא כביכול התגלות השגחת הקב"ה בעצמו במורו ודעתו של זה" (צדקת הצדיק, מא).

⁸⁷ ראו ספר הזכרונות, עמ' 57-60. עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 120-126.

⁸⁸ ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 128-188.

וכן הוא התחדשות תשב"ע אשר אין אדם מרגיש ההארה וההשפעה בלב ונדמה לו שנתחדש בשכלו ובאמת הוא מהש"י שמאיר בלבו כמש"נ ודברי אשר שמתני בפיך וכל התשב"ע כולה לקוחה מהתשב"כ... דליכא מידי... והוא לעומת מאור הלבנה שנדמה ג"כ שיש בה אור עצמי ובאמת האור הוא רק מה שמקבלת מהשמש⁸⁹.

המוקד כאן הוא בהיותה של כל התשב"ע הארה אלוקית אם כי מקורה האלוקי אינו ניכר, כאשר הטענה שכל התשב"ע לקוחה מהתשב"כ מובאת כביטוי לטענה המרכזית שגם התשב"ע היא מה'. מעברים רציפים בין היכללות תשב"ע בתשב"כ לבין הכרה במקור האלוקי של תשב"ע חוזרים בכמה מאמרים⁹⁰. לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית של חידושי תשב"ע כחידושים עצמיים של האדם, עומדת המודעות הדטרמיניסטית, של ההכרה בכך שגם חידושים אלו הם ממה שה' מאיר בלבו. שתי מודעויות אלו מבוטאות גם בהיכללות התשב"ע בתשב"כ. ההיכללות עצמה היא ביטוי למודעות הדטרמיניסטית, ואילו היותה של היכללות זו בהעלם, היא ביטוי למקומה של המודעות הקונסטרוקטיביסטית. וכן ההכרה בכך שכל התשב"ע כלולה בתשב"כ. לפי זה ההכרה בהארה האלוקית הישירה בלב האדם כמקור לחידושי תשב"ע מזוהה עם ההכרה בתשב"כ כמקור לחידושי תשב"ע.

הביאורים הרבים של ההיכללות ההכרתית מהוים דוגמאות מובהקות להיסט מן הטקסט אל הקב"ה. מוקדה של טענת היכללות תשב"ע בתשב"כ מועבר מיחסי טקסטים או תכנים, ליחס חידושי החכמים לקב"ה⁹¹. ההיכללות ההכרתית, הממוקדת ברובד המודעות, היא ביטוי מובהק למודעות דטרמיניסטית לגבי תשב"ע. בחינת מקומה בהגותו של ר' צדוק שופכת אור נוסף על מקומה של המודעות הדטרמיניסטית לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית בתשב"ע.

112. 'תשב"ע של משה'

אחד הביטויים החזקים של ההיכללות ההכרתית הוא בביאוריו של ר' צדוק למושג 'התשב"ע של משה'. משה רבינו הוא הדמות המייצגת במובהק את יסוד התשב"כ ('תורת משה'). שייכותו המובהקת לתשב"כ, וחוסר יכולתו להשיג את השגת התשב"ע של חכמים, הם היסוד לביאורים רבים על ענייני תשב"ע שנתקשה בהם או לא השיגם. ההשוואה בין השגת משה להשגת ר' עקיבא, היא ביטוי מרכזי מובהק להשוואה בין השגת תשב"כ להשגת תשב"ע. מאידך, כל התשב"ע כלולה בתשב"כ, ומשה נחשב גם לשורש כל חכמי ישראל⁹². ברירות המקור האלוקי כיסוד לברירות ההשגה עצמה מאפיינת את התשב"כ, אולם אצל משה, גם השגת התשב"ע התאפינה בברירות זו.

ורצון הש"י היה שהאדם ישתמש בשכלו להשגת התשב"כ שהוא השגת דברים קצובים וברורים והיינו ע"י ההכרה הברורה שאין עוד מלבדו ויהיה שכלו משכן לשכל הש"י ממש עד"ש במשה רבינו ע"ה שכינה מדברת מתוך גרונו דעמיה שריה נהורא ואין ספק כלל... וכל תשב"ע היה משיג בדוגמת תשב"כ וכמו שיהיה לעתיד⁹³.

השגת התשב"ע על ידי משה, שהיא 'דוגמת תשב"כ', מאופיינת בהארה ישירה ובהכרה ברורה של מקורה האלוקי, כאשר מתוך ברירות הכרה זו, מושגת גם ברירות בהשגה עצמה.

על רקע דברים אלו יש לראות את ביאוריו של ר' צדוק ל'תשב"ע של משה'. מקור מרכזי לעניין זה הוא הגמרא, לפיה "לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו" ומשה "נהג בה טובת עין ונתנה לישראל". מסקנת

⁸⁹ פרי צדיק א, חנוכה ד, עמ' 145. על דימוי הטל לחידושי תשב"ע ראו לעיל בפרק דטרמיניזם וקונסטרוקטיביזם, ובהמשך פרק זה.

⁹⁰ לדוגמא נוספת ראו את המעבר מההיכללות: "שנכלל בדברות ראשונות כל סתרי תשב"ע שנקרא אלקים... שהכל הוא כלול בתשב"כ והם דברי אשר שמתני בפיך" להכרה במקור האלוקי: "והתשב"ע עז"נ תול כטל אמרתי... דנדמה תשב"ע כטל שאינו ניכר כשירוד שהוא מן השמים. רק מבינים כשרואים הארץ לחה שירד הטל. וכן תשב"ע נדמה לחכמים שמחדשים בלבם. ובאמת הם דבר ה' דברי אשר שמתני בפיך. והוא מטלא דעתיקא" (פרי צדיק א, לך ת, עמ' 41).

⁹¹ בדוגמא שצוטטה יש התייחסות להיכללות תשב"ע בתשב"כ במישור של היכללות תכנים, ועצם הבאתה בתוך הקשר של דיון רחב במקור האלוקי הסמוי של התשב"ע, לעומת המודעות הקונסטרוקטיביסטית של חכמים, היא המעמידה אותה כהיכללות הכרתית. במקורות רבים אחרים, שחלקם יובא בהמשך, אין כלל התייחסות להיכללות תכנים, ומשמעות ההיכללות מועברת לחלוטין להיכללות הכרתית.

⁹² ראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, הערה 275, על דברים שנתקשה בהם משה, ושם, ליד הערה 278 ואילך, על משה כשורש חכמי ישראל.

⁹³ ריסי לילה, מו, עמ' 93. על ברירות בתשב"ע ראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, ובפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשב"ע.

הגמרא שם היא כי אותה תורה היא 'פילפולא בעלמא'⁹⁴. אותו 'פילפולא בעלמא' שניתן למשה והוא נתנה לישראל, מבואר כפולול, חריפות והבנה⁹⁵. מקור רלבנטי נוסף הוא בזוהר, המבאר כי 'משה קבל תורה מסיני חל על דוקא על תשביע'⁹⁶. ר' צדוק מרבה להשתמש במקורות אלו בביאור תשביע של משה. למרות ששורשו של משה בתשבי"כ, הוא מקבל תשביע, והוא מקור כח הפולול של כל ישראל.

מושג 'התשביע של משה' כמושג עצמי, המובחן מתשביע של חכמים, מפותח במאמרי פרי צדיק. במקומות רבים מזוהה 'התשביע של משה' עם 'הלכה למשה מסיני' (להלן: הלממ"ס). המונח הלממ"ס מקובל כמונח הלכתי-פורמלי⁹⁷, אם כי מצוי במקורות גם שימוש שלו במובן מורחב⁹⁸. מונח זה מופיע בכתבי ר' צדוק מכל התקופות המובנים שונים. בכתביו ההלכתיים יש כמה התייחסויות ואף דיונים מפורטים על מובנו ההלכתי של הלממ"ס⁹⁹, ואילו בכתביו החסידיים יש שימוש בביטוי זה במובנים מורחבים, בכמה אופנים¹⁰⁰.

⁹⁴ נדרים לח א. גם הקביעה "חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחת" (שם), משמשת בהקשר זה.
⁹⁵ רש"י: "להבין דבר מתוך דבר הוא ניתן למשה וניהג בה טובת עין ונתנה לישראל". תוספות: "שיטת חריפות והבנה נמסר למשה רבינו ונהג טובת עין". ר"א"ש: "הבנה וחריפות והיינו כתבן שלך כי כל החכמה והשכל רמוזים בכתב התורה בצורת האותיות".
⁹⁶ "משה קבל תורה מסיני והא אתערו על תורה שבע"פ שאלו תשבי"כ הא כתיב ויצו משה את חלויים וגו' לקוח את ספר התורה. ודא ללואי אתתזי... (זהה ח"ב קלו ב).

⁹⁷ לתמצות הדיונים במקורות על 'הלכה למשה מסיני' כמונח הלכתי ועל השאלה אם תתכן בה מחלוקת, ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך ט, עמ' שסו-שפז. עוד על 'הלכה למשה מסיני', ראו פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 20-21; טשרנוביץ, תולדות ההלכה, ספר ראשון, חלק ראשון, עמ' 29-36; בער, היסודות ההיסטוריים, עמ' 128-129; ווייס, דור דור, כ"א, עמ' 71-82; אלון, המשפט העברי, כ"א, עמ' 183-185; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 24-34. על מעמדה של הלממ"ס אצל הרמב"ם, דאורייתא או דדרבנן נחלקו ראשונים (לפי הרמב"ן והריב"ש – דאורייתא, לפי המגיד משנה, הכסף משנה ועוד – דרבנן), וגם חוקרי זמננו. ראו לוינגר, הרמב"ם, עמ' 50-61; הנשקה, ליסודי תפיסת ההלכה; שוחטמן, הלכה, והפניות שם; ראו גם העמק שאלה, כ"א עמ' 5-6; שם, כ"ג, עמ' קמ.

⁹⁸ לדוגמא, שיטת ר' עקיבא בניה מה א: "כל התורה כולה הלכה למשה מסיני"; משנה, ידים פ"ד מ"ה, שם מכנה ר' אליעזר דין מעשרות בחי"ל שהוא מדרבנן, 'הלכה למשה מסיני', המתפרש כ"דבר ברור כהלכה למשה מסיני". ראו אנציקלופדיה תלמודית, שם, עמ' שסט בשם הראי"ש, הלכות מקואות סי' א, ותפארת ישראל, ידים פ"ד מ"ג. וראו השל, תורה מן השמים, כ"ב, עמ' 229-233. להתייחסות כוללת לדברי המשנה כהלכה למשה מסיני ראו רבנו חננאל על פסחים לח ב, וראו על כך ווייס, דור דור, כ"ד, עמ' 272; בלידשטיין, רבנו חננאל, עמ' 358-359. שי ספראי, במאמר שהקדיש לנושא זה, הסיק מניתוח המקורות שבמקורה היתה הקביעה של הלכה למשה מסיני קביעה אידאית על זיקתה של התשביע וההלכה בכללותה לנתינתה של התורה מסיני. במשך הדורות היא הפכה לקביעה שההלכה המסויימת נמסרה ממש בדרך היסטורית, מזוהה לדור ממש, ומכאן המסקנה לגבי יחודה, תוקפה ומעמדה ההלכתי (ספראי, הלכה למשה מסיני, עמ' 38). לפי זה, השימוש המורחב בהלכה למשה מסיני הוא השימוש המקורי, ואילו השימוש ההלכתי-פורמלי הנפוץ הוא המאוחר יותר, ומכיוון זה ניתן לראות את השימוש שעושה ר' צדוק בהלכה למשה מסיני כחזרה לשימוש המקורי.

במקורות קבליים משמש הביטוי 'הלכה למשה מסיני' גם במובנים אחרים. כך, לדוגמא, בספר הקנה משמש הביטוי כקוד להצפנת סודות שלא רצו לגלות: "ויען שכריכתו בשער בהמה טהורה וביותר בשל שור ותפירתו בגידו הן הם דברים שאין השכל מורה בהן אמרו הלכה למשה מסיני, ובאמת כל היכי שהסוד עמוק ולא רצו לגלותו ארז"ל הלכה למשה מסיני" (ספר הקנה, סוד מצוות תפילין, עמ' סו), ובמקומות נוספים בהמשך שם. הרמ"ק כותב: "הלכה היא השכינה ונקראת כך במציאותה הדק הנקרא בת עין. וזהו הלכה למשה מסיני שהכונה שהיא כלת משה בסוד מציאות היו"ד אשר לה כמבואר בשער המציאות כן פי בתיקונים, וברי"מ פי' כי מצד הגבורה נקראת הלכה. כי שם ה"י מאלהי ה' מאברהם י' מיצחק [כט] ונקראת הלכה כרבים בהיותה מקבלת מג' אבות שהם נקראים רבים כמו שנבאר בערכו ובתיקונים (תקונא כ"א דף מ"ה). פי' שנקראת הלכה כאשר היא בין נצח והוד הולכת להתייחד עם בעלה. ואפשר לחלק בין הלכה סתם ובין הלכה למשה מסיני" (פרדס רימונים, שער כג, פי"ה, עמ' שטו). וראו דברי ר' שלמה אלישוב: "ודע כי כל הדברים שאמרו עליהם שהם הלכה למשה מסיני ואין להם רמז לא במקרא ולא בסברא כמ"ש הרמב"ם בהקדמת סדר זרעים ע"ש. ובסי' חות יאיר סי' קצ"ב שחושבם אחת לאחת הנה כולם הם ג"כ מכלל הדברים הנז'. כי סבתם ומקורם הוא למעלה למעלה אשר אין להם השתוות עם גוף וכלי ולכן אין להם רמז לא במקרא ולא בסברא אלא כולם רק בציווי ובתשביע למשה מפי הגבורה כי הם מדעת הפנימי שבמלכות העולה למעלה למעלה ובסוד א"י ואי"ן ואין להם גילוי בתשבי"כ רק בתורה שבע"פ כי הם מתגלים ע"י המלכות" (שערי לשם, ח"ב, סימן ז, משה רבינו ע"ה, עמ' תמ, מתוך: ספר הדעי"ה, ח"ב, דרוש ד', ענף כ"א, סימנים ד-ז).

⁹⁹ ראו ספר הזכרונות המוקדם, מצות קידוש החודש, מצות עשה ג, פ"ב, עמ' 71-72; אוצר המלך, עמ' 49; אור זרוע לצדיק, על רמב"ם, הלכות ממרים, פי"א ה"ג, עמ' 72-73; שם, הלכות מלכים, פי"ב ה"ד, עמ' 88; שם, פי"ז ה"ח, עמ' 91; שם, על הרי"ף במסכת שבת, פרק ז, עמ' 106; שביית שבת, ד, עמ' 76, ועוד.

¹⁰⁰ יש והלממ"ס משמשת ככנוי לכל התורה, במובן של תשבי"כ, דרגת משה, תפארת, לדוגמא, "שכל התורה כולה הלכה למשה מסיני" (דובר צדק, עמ' 149). שימוש מורחב אחר של הלממ"ס הוא לציון השגה המאופיינת בבריירות. ראו על כך להלן, בפרק שורשי המחלוקות, מודל אי הקבעות התורה. הלממ"ס משמש כשם כולל להשגת תורה אמיתית של חכמים, שעל ידי התדבקות בשורש משה, ראו, לדוגמא, "ובכלל בדבר חכמת התורה דאתאמרה הלכה למשה מסיני כוותיה דבזה עדיף מנביא כדאיתא פ"ק דבי"ב (יב א) דר"ל השגת חכמה אמיתית שלמעלה משכלו רק מכון להל"מ הוא שמתדבק בהד"ג [=הבלא דגרמי] דמשה שבוה מתדבק כל ת"ת מיישראל ע"י עיונו בתורה שזה היה פעולת משה" (דובר צדק, עמ' 109-108). כל חידוש תורה אמיתי נחשב כשייך להלממ"ס. "אע"פ שהוא באמת רוה"ק כל מה שהוא מחדש דברי אמת דאתאמרה הלכה למשה מסיני כותי' וממה שגילה השל"מ למשה רבינו ע"ה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש מכל מקום בעוה"ז הוא נחשב להשגת האדם" (תקנת השבין, עמ' 48). שימושים מסוג זה מופיעים במקומות רבים בכתבי ר' צדוק, ויסודם בדברי הגמרא "דאתאמרה הלכה למשה מסיני כוותיה" (בבא בתרא יב ב). במקום אחד מתייחס ר' צדוק לפסידואפיגרפיה של ספר מעין גנים, ומכנה גם אותו בגדר הלממ"ס. "ויש בדפוס ספר מעין חכמה מיוחס למשרע"ה והובא דבריו בפרדס ובפלא הרימונו ובהקדמת ספר עמק המלך ועוד זולתם, נראה שהוא מקובל בידי קדמונים לספר קדוש וכמדומה בעיני שחבור בימי אחרוני הגאונים או סמוך להם מאחד קדוש שהשיג ברוח קדשו דרך המראה שנתגלית למשה רבינו ע"ה בנבואתו, כי חכם עדיף מנביא ויוכל להשיג בחכמתו ע"פ רוה"ק מה דאיתאמרה הלכה למשה מסיני כמ"ש בפ"ק דבי"ב (יב א)" (ספר הזכרונות, עמ' 63. ראו חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 224, הערה 33, ושם, עמ' 225, הערה 36).

כאן אתמקד בשני מובנים המרכזיים לענייננו בהקשרים של זיהוי הלממ"ס עם תשב"ע של משה. לעומת המובנים המקובלים של הלממ"ס כציון של תכנים ספציפיים שמשה קיבל מסיני¹⁰¹, מזהה ר' צדוק במקומות רבים בפרי צדיק הלממ"ס עם מה שחידש משה בפלפולו.

שבכל מקום שנא' הלממ"ס אין הפירוש שנמסר לו למשה ההלכות נאמר רק על תשב"ע שלא נכתב כמ"ש כל השונה הלכות וכן שונה הלכות כתר של תורה ומה שנמסר למשה זאת כתבן בכתב. רק שנמסר למשה הכח לדרוש בפלפולו מן התורה ולהמציא ההלכות. וכמ"ש... לא נתנה תורה אלא למשה... ונתנה לישראל וכי אלא פלפולא בעלמא. והיינו שהוא המציא בפלפולו ההלכות¹⁰².

כך מתבארת הלממ"ס בניגוד למובנה המקובל. במקום מושג המבטא את יסוד המסירה, הקבלה והעברת המסורת לישראל, הוא הופך למושג המבטא את יסוד כח הפלפול והחידוש, והעברת כח יצירה זה לישראל. ביאור זה משתלב היטב בכלל הגותו של ר' צדוק, המבאר 'מסירות' שונות, שמקובל לראותם כמסירת תכנים, כמסירות כח חידוש או כח פעולה, בתוך גישתו הכללית המעבירה את הדגש מתכנים לכח פרפורמיטיבי¹⁰³.

אחד האפיונים המרכזיים של הלממ"ס במובניו המקובלים הוא הלכה ללא טעם¹⁰⁴. ר' צדוק משתמש באפיון זה בהקשרים של ביאור הלממ"ס כחידושים של משה בכח הפלפול שלו, תוך הבהרה כי אפיון זה של העדר הטעם בהלממ"ס, הוא דוקא לגבינו, בעוד שמשה, שחידשם מפלפולו, השיג את טעמם. כך, מכיוון נוסף הופך הלממ"ס ממונח המבטא את כח הקבלה של הלכות שהן באופן מוחלט ללא טעם, למונח המבטא את כח החידוש וההשגה של משה, אלא שהטעם שהשיג הוא מעבר לכח ההשגה של ישראל. "מנין לך, אמר להם הלממ"ס, היינו שרק משה רבינו היה לו הבנה וטעם בזה והמציא אותם מפלפולו בסיני מפני ענוותנותו... לכן לדבריו אי אפשר לכוין רק הוא אצלינו כהלכתא בלא טעמא"¹⁰⁵. אותן הלכות שחידש משה בפלפולו, והשיג טעמן, מזוהות עם התשב"ע של משה.

אבל חלקו היה בתשב"ע שהוציא ההלכות שהם לנו הלממ"ס הלכתא בלא טעמא (פסחים לח ב) בפירש"י וכי לא טעמי בעי כהלממ"ס וכן (גיטין יד א) כהלכתא בלא טעם פירש"י כאלו קבלה משה הלכה מסיני שאין צריך לתת בה טעם ומשה רבנו ע"ה המציאם מפלפולו והיה הלממ"ס שנמסר לו הכח מסיני לדרוש בפלפולי ולהמציא הלכות ועל דרך מ"ש (נדרים לח) ולא נתנה תורה אלא למשה כו' אלא פלפולא בעלמא שהוא המציאם בפלפולו. ולזה לא היה יכול שום אדם להשיג דמשה היה עניו מכל אדם... וזהו תורה צוה לנו משה. היינו התשב"ע של משה רבינו ע"ה שעל זה אמרו (שבת ל א) ואלו משה רבינו ע"ה גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות¹⁰⁶.

יוצא שהתשב"ע של משה היא הלממ"ס, מה שהשיג וחידש משה בכח הפלפול, שר' צדוק מזהה גם עם גזרות ותקנות שעשה. השגת טעמי הדברים יחודית לו מכח הענוה, ולישראל מועברים הדברים 'כהלכתא בלא טעמא'. לפי זה עיקר משמעות הלממ"ס בהקשרים אלו אינה הלכות שנתקבלו על ידי משה מה' בסיני, אלא הלכות שנחדשו על ידי משה. בכך יש שימוש לא מקובל במונח זה כביטוי חזק לבחינה הקונסטרוקטיביסטית של תשב"ע.

אולם אותו מונח משמש בכתבי ר' צדוק גם כביטוי מובהק של הבחינה הדטרמיניסטית של תשב"ע.

¹⁰¹ ר' יהודה הלוי מייחס את רוב המצוות ליהלכה למשה מסיני, אך מוציא מקטגוריה זו מצוות שנתחדשו אחרי משה (כוזרי, ג לט). ר' מרדכי יפה מכנה גם פרטי הלכות שמקורם בקבלה 'הלכה למשה מסיני' (לבוש התכלת, או"ח, סי' כז, ס"ק יא, מובא אצל אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 369). למקורות אחרים ראו ציונים בהערות הקודמות.

¹⁰² פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 124-125. לפי דוד וייס הלבני (הרצאה בכנס השני לפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ה) ריבוי השימוש ב'הלכה למשה מסיני' אצל האמוראים לעומת מיעוטו אצל התנאים משקף מעבר ממצב של הדגשת הדרשה כעיקר תשב"ע אצל התנאים, להדגשת המסירה אצל האמוראים ואילך, עד לרמב"ם המעמיד את הדרשה כאסמכתא למה שנתקבל במסירה. במשמעות שמייחס ר' צדוק ל'הלכה למשה מסיני' יש חזרה להדגשת כח הדרשה לעומת המסירה.

¹⁰³ כך, לדוגמא, מבוארת המשנה "משה קבל תורה ומסרה ליהושע... ונביאים מסורה לאנשי כנסת הגדולה" (אבות פ"א מ"א) לא כהעברת תכנים ספציפיים של תשב"ע, אלא כהעברת סמכות הנהגה. ראו עוד על כך דוגמאות נוספות להלן, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד הסטוריוסופי.

ר' צדוק מיישב משמעות זו גם עם לשון המונח הלממ"ס, כאשר הוראת 'מסיני' מועברת מציון המקור האלוקי, לציון יסוד אנושי, מכת הענוה. 'ומה שקראו הלממ"ס הוא ע"ד שאי בתוס"ח משה קבל תורה מסיני שמה שזכה שניתנה תורה על ידו הוא מסיני מחמת רוב העניויות" (פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 125). לא מצאתי מהו המקור ב'תוס"ח' אליו התייחס ר' צדוק. (גם במהדורה החדשה, בה נפתחו ראשי התיבות, לא נפתחו ראשי תיבות אלו). מכל מקום פרוש זה שכיח במקורות רבים. וראו עוד להלן.

¹⁰⁴ ראו, לדוגמא רש"י, חולין מב א, ד"ה נפלה מן הגג; ר"ן על הרי"ף, בבא בתרא קמ"ד א; והפניות אחרות בתוך דברי ר' צדוק המצוטטים בהמשך.

¹⁰⁵ פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 126.

¹⁰⁶ פרי צדיק ה, שמחות תורה מו, עמ' 269.

לצד העמדת הלממ"ס כחידושים עצמיים של משה בפלפולו, הוא מדגיש בחינה אחרת של הלממ"ס כקבלה ישירה מה'. מה שחידש משה בפלפולו מתאחד עם מה שקיבל מסיני, על ידי הכרתו של משה בכך שגם מה שחידש מעצמו הוא באמת מה'. בביאורו לכך שנתישבה דעתו של משה כשר' עקיבא ענה לשאלת 'מנין לך' – 'הלכה למשה מסיני', מדגיש ר' צדוק כי יחודיות חידושי של משה היא דוקא בהכרה הברורה שהם מה'. **שההלכות שחידש משה רבינו ע"י פלפולו מסר לישראל רק ההלכות ואין אדם יודע טעמן רק הם כהלכתא בלא טעמא והוא היה יודע הטעם.** וזה הוא בחינת **תשב"ע של משה רבינו ע"ה**. שהתשבי"ע של חכמים בא ע"י הסתר שנראה להם שהם מחדשים מדעתם כמ"ש תיזל כטל אימרתו כמו טל שאינו ניכר אך שורד מהשמים. משא"כ במשה... **שהתשבי"ע שלו היה מפורש לנגד עיניו שזהו ג"כ מסיני מפורש מהש"י**¹⁰⁷.

דימוי התשבי"ע לטל בהקשר של העלם מקורו האלוקי חוזר במקומות רבים **בפרי צדיק**. איפיון זה הוא אחד האיפיונים המרכזיים המבחינים בין התשבי"ע של חכמים, שמקורה האלוקי נעלם, והיא נראית כחידושים עצמיים שלהם, לבין התשבי"ע של משה, אשר יחד עם היותה חידושי מכה פלפולו, ברור מקורה האלוקי. לעומת הטל, שמקורו סמוי, כדימוי לתשבי"ע של חכמים, משמש הגשם, שמקורו גלוי, כדימוי לתשבי"ע של משה. בהקשר של שמיני עצרת כיום גשמים, המכונה **בתיקוני זהר** (יג) 'נביעו דאורייתא', מבאר ר' צדוק:

והיינו לזכות לאור תשבי"ע להיות מבין דבר מתוך דבר אך שכלול בתשבי"כ. וזה נקרא גשמים שניכר שורד מן השמים ולא כטל שבו נמשלה תשבי"ע שנדמה לחכמים שמחדשים בלבם משכלם ובאמת הם דברי אלקים חיים שמופיע בלבם כמו טל שאינו ניכר שורד מן השמים. ונביעו דאורייתא היינו **שניכר שהוא מן השמים מתשבי"כ כתשבי"ע של משה רבינו ע"ה הלממ"ס**¹⁰⁸.

הניגוד בין ההכרה המפורשת במקור האלוקי של הדברים להכרה בהם כחידוש עצמי מפלפולו, מאפיין את כח ההשגה של חכמים, אשר המקור האלוקי של חידושיהם ידוע להם רק בהעלם. אולם כח השגתו של משה רבינו הוא מעבר להעלם זה, ולכן אצלו יש הכרה ברורה שגם חידושיהם הם מה'. איפיון הלממ"ס בברירות המקור האלוקי, נסמך גם על ביאור 'מסיני', נוסף לכח הענוה, גם במובן של הכרה ברורה במקור האלוקי של הדברים. לאחר ביאור שמשה הוא שורש תשבי"כ מוסיף ר' צדוק בעניין הלממ"ס:

וכיון שנאמר מסיני למה לא נכתב. ואמרנו שהוא **תשבי"ע של משה רבינו שהופיע השי"ת בדעתו של משה וחידשם בפלפולו**. ועל זה אמרו (נדרים לח א) אלא פילפולא בעלמא שזה מסר השי"ת רק למשה. ונקרא **הלממ"ס שמשה רבינו ידע מפורש שהם מסיני כמו כל תשבי"כ ומשה מסרן לישראל כהלכתא בלא טעמא**¹⁰⁹. הכפילות של "הופיע ה' בדעתו של משה וחידשם בפלפולו" מאפיינת, לפי ר' צדוק, את כל חדושי חכמי ישראל, שהם חידושי החכם מחכמתו, ועם זאת 'משמים'. יחודה של התשבי"ע של משה הוא במודעות הברור-זמנית לשתי הבחינות. משה יחדש בפלפולו ועם זה ידע שהם מסיני, בעוד חכמי ישראל אינם יכולים להשיג טעם זה. הכרה זו היא המבוטאת ב'זה' שנתנבא בו משה, לעומת 'כה' של שאר הנביאים, והדברים מורחבים מעבר לנבואה, גם למה שחידש מפלפולו. "בעת שדיבר היה דבר ה' שיצא על ידי פיו והיה מפורש שהוא דבר ה'. **ואף ההלכות שחידש מעצמו היה מפורש לנגד עיניו שהוא מהשי"ת שניתן לו מסיני**¹¹⁰. הקיום הסינכרוני של המודעות הדטרמניסטית לצד המודעות הקונסטרוקטיביסטית בחידושי תשבי"ע, הוא איפיון יחודי של תשבי"ע של משה. קיומן של שתי בחינות אלו מבוטא גם בספירת הדעת, המזוהה עם משה¹¹¹.

והיה נכלל בהלוחות ראשונות כל תשבי"ע וזה ניתן למשה רבינו במתנה ונהג בה טובת עין ונתנה לישראל... וזה כנגד הדעת שהוא פנימיות מכתר עליון שהוא מדתו וחלק תשבי"ע של משה רבינו ע"ה והוא הלממ"ס **שהשיג הוא בפלפולו** ונתנם לישראל כהלכתא בלא טעמא שאין כח להשיג הטעם של הלממ"ס כמ"ש (רש"י גיטין יד ד"ה דהילכתא) וז"ש בגמרא שם פלפולא בעלמא. והיינו מה שהשיג ההלכות ע"י פלפולו זה ניתן למשה ונתנם לישראל הלממ"ס ונקרא כן ע"י **שידע מפורש שהוא מסיני כמו תשבי"כ**. והוא ע"י מדתו הדעת שהוא פנימיות

¹⁰⁷ פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 88.

¹⁰⁸ פרי צדיק א, בראשית ט, עמ' 9.

¹⁰⁹ פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 141.

¹¹⁰ פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 88. עניין זה הוא היסוד לכך שנתקשה במעשה המנורה ובעניינים נוספים המבטאים פעולה עצמית מצד האדם. ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, משה לעומת ר' עקיבא.

¹¹¹ יחוס ספירת הדעת למשה מופיע במקומות רבים מאד בכתבי ר' צדוק. הוא נסמך גם על אחד הפירושים המרכזיים לכלל הקבלי הידוע "משה מלגאו יעקב מלבר" (יסודו בתיקוני זהר, תיקון יג, דף כט ע"א, וראו על כך פרדס רימונים, שער א, פ"ב, עמ' ג; שם, שער כג, פ"יג, עמ' שנו; שלי"ה, כ"א, דף ה ע"ב, (בית חכמה), ובמקורות קבליים רבים). זיהויים אחרים השכיחים במקורות קבליים ואצל ר' צדוק הם של משה עם תפארת, ועם נצח או הוד.

יוצא שתשבי"ע של משה – הלממ"ס, מאופיינת בשני איפיונים מכיוונים הפוכים: מחד, כח החידוש והפלפול של משה, ומאידך, הברירות שכל מה שחידש הוא 'מסיני' – ישירות מה'; הכח הקונסטרוקטיביסטי יחד עם המודעות הדטרמיניסטית.

האיפיון הראשון, כח החידוש והפלפול, הוא מה שמסר משה לישראל. מצד זה החידוש של כל חכמי ישראל לדורותיהם הוא מכח החידוש של משה שנתן לישראל. מצד זה ברורה הזיקה החזקה של כל חכמי ישראל למשה, ותפיסת כל חדושיהם כבאים מכוחו. האיפיון השני, ההכרה הברורה במקור האלוקי של הדברים, הוא המבחין בין תשבי"ע של משה לבין תשבי"ע של חכמי ישראל. התשבי"ע של חכמים מאופיינת בהעלם המקור האלוקי. העלם זה הוא כורח מובנה. זהו הימכשול הבסיסי של תחושת קיום עצמי וכח עצמי נפרד, שבלעדיו אי אפשר "לעמוד על דברי תורה". החכם יכול לדעת בשכלו שהכל מה', אולם בשעה שהוא עוסק בפלפול וחידוש, הכרחית תחושת קיום ופעולה עצמית¹¹³. לעומת זאת, התשבי"ע של משה מאופיינת בסוג של 'אחדות הפכים'. משה מחדש אותן הלכות מעצמו, בכח פלפולו, אך שלא כחידושי החכמים, אצלו, אין העלם המקור האלוקי.

קיום הדדי זה של הבחינה הקונסטרוקטיביסטית לצד הבחינה הדטרמיניסטית, מבוטאת במשקל הניתן לשני הצדדים של אותן הלכות שהן הלממ"ס: 'למשה' – מכח פלפולו, 'מסיני' – בהכרה ברורה שקבל מה'. האחדות מבוטאת גם בהדגשה החוזרת ונשנית כי התשבי"ע של משה, הלממ"ס, היא בבחינת התורה כפי שניתנה לפני החטא, כאשר כל התשבי"ע היתה כלולה בתשבי"כ. בעוד התשבי"ע של חכמים מאופיינת בצמיחתה דוקא מתוך החטא, בהיותה אור הבא מתוך החושך, ובהעלם מקורה האלוקי, הרי התשבי"ע של משה מאופיינת בהיותה באה מתוך האור, ולא מתוך מחשכים, חטא, או העלם. תשבי"ע זו אינה נפרדת, אפילו למראית עין, מתשבי"כ, אלא היא כלולה בה בגלוי, כאשר היכללות זו מועמדת על ההכרה הגלויה במקורה האלוקי.

212. היכללות כ'קלא דהדרא'

בכלל כתבי ר' צדוק יש למימד החזותי מקום מרכזי לעומת המימד השמיעתי¹¹⁴. האור הוא סמל מרכזי בכתביו, וכן גם תיאור ההשגה כראיה. כך, לדוגמא, באורו הארוך בעניין השגת היחוד בנוי על תפיסה של השגה 'בדרך ראייה', ו'צפיה', והמיון הטיפולוגי של מקורות קבליים שונים שהוא מציג מבוסס כולו על אבחנה בין 'מראות שונות' שראו מקובלים שונים¹¹⁵. גם בעניין היכללות תשבי"ע בתשבי"כ בולט מקומו של המימד החזותי. ההיכללות כהכרה במקור האלוקי של התשבי"ע מבוטאת במטפורה של אור הירת שאינו

¹¹² פרי צדיק א, בראשית ט, עמ' 9.

¹¹³ ראו על כך לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם בתשבי"ע.

¹¹⁴ על ראייה לעומת שמיעה כאיפיוני לימוד תשבי"כ לעומת תשבי"ע, במשמעותם המקורית – כלימוד מתוך הספר לעומת לימוד בעל פה, במקורות חז"ל, ראו זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 265-260. להעמדת לשונות חז"ל, דוגמת 'תא-שמע', המדגישים באופן מוחלט שמיעה, כביטוי למצב שבו כל לימודם היה בעל פה בלבד ללא טקסטים כתובים כלל, ראו שם, עמ' 249-246. וראו שם, נספח ב, עמ' 357-359, להתייחסות למקורות ספורים בהם מצויה לשון ראייה בספרות חז"ל. על ראייה לעומת שמיעה בקליטת התגלות ראו וואקיין, הספר השרוף, עמ' 197-200. על שמיעה לעומת ראייה במיסטיקה אקסטטית ונבואית, ראו פדיה, המראה והדיבור, לאורך הספר, וראו שם, עמ' 23, להעמדת השמיעה מעל הראיה אצל הרמב"ן, ושם, עמ' 36-33 על גורם הזמן בכל אחד מהם. ראו גם הני"ל, השם והמקדש, עמ' 76-78. עדיפות ברורה לשמיעה לעומת הראיה מבוטאת בדברי הרב הנזיר שפיתח בהרחבה את האבחנה בין 'ההגיון העברי השמעי', לבין 'ההגיון היוני החזותי'. ראו הפניות להלן, בפרק נבואה לעומת תשבי"ע, מימד היסטוריוסופי, הערה 227, וראו גם פיתוח הדברים אצל אברהם, שתי עגלות, עמ' 352-341. אבחנות אחרות הוצעו כהסבר לאבחנה בין לשון 'תא שמע', השכיחה בתלמוד, ללשון 'תא חזי', השכיחה בזוהר. וכך כתב רצ"א מדינוב: "ני"ל דהנה ידוע שבירת מלכין קדמאין היה בבחי' עיני"ם משא"כ בבחי' אז"ן לא היה שבירה כנודע להטועמים מעץ החיים, והנה עניין השבירה היא שהכלים נשברו והאור הפנימי נסתלק ונשאר מבלי לבוש, משא"כ בבחי' האז"ן נשאר הפנימיות בלבושיו, והנה חכמי השי"ס דברו בפנימיות מלוש בלבוש הפשט ע"כ המליצו והעריכו דבריהם לייחסה לחוש השמיעה שהוא באז"ן שהפנימיות מלוש בלבוש, משא"כ חכמי הזהר תנה דברו בסודות הפנימיים מבלי לבוש, הנה הוא דמיון אורו"ת העי"ן אשר נשאר מבלי לבוש, ע"כ היו דברי הזהר נעלמים מכמה דורות כי הסתירים השי"ע עד אשר התנוצצו הנשמות של עולם התיקון כנודע שאז היה יכולת להכיל בנשמתם דברי הזהר. וני"ל עוד הנה חוש הראות אינו רואה דרך מסך משא"כ חוש השמע שומע אפי' דרך מסך ומלבוש וכותל, והנה בזוה"ק הדברים גלויים לעין נראים שהם רזין אמר תא חזי, משא"כ בגמ' בדברים הנסתרים הם מכוסים בלבושים לא יושג בחוש הראות רק בחוש השמע אמר תא שמע" (אגרא דפרקא, שכת, עמ' קיא). החיד"א חילק באופן אחר: "ראיה הוא בחינת אצילות והוא בחינת הסוד ולכן אמר בזוהר תא חזי. אך שמיעה הוא בחינת בריאה והוא בחינת הנגלה ופשט. ולכן אומר בשי"ס תא שמע" (דבש לפי, מערכת ר, אות א, עמ' ס). ראו עוד להלן, הערה 117.

¹¹⁵ ראו ספר הזכרונות, עמ' 69-61. על איפיון תפיסת היחוד שם ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 126-120; וקס, היחודים, עמ' 254-267. על ארגון המקורות הקבליים שם ראו חלמיש, טיפולוגיה.

אור עצמי אלא אור חוזר מהשמש, ורוב ההתייחסויות של ר' צדוק להיכללות תשבי"ע בתשבי"כ מתייחסות לתשבי"כ ככתב. גם היכללות תשבי"ע בתשבי"כ מתוארת במקומות רבים במונחים של אור¹¹⁶. אולם גם למימד השמיעתי יש מקום בכתביו¹¹⁷, וגם היכללות תשבי"ע בתשבי"כ מקבלת ביטוי במימד זה. במונחים משדה השמיעה התשבי"כ היא מקור הקול הראשון, הבא ישירות מהקב"ה, ואילו התשבי"ע לדורותיה היא גלגולים של קול חוזר, מעין שרשרת הדים מהקול הראשון. אין כאן שימוש בנוסח של התשבי"ע הכלולה בתשבי"כ, אולם בתוכן הדברים מדובר בהיכללות זו, שהרי כל שרשרת הקולות החוזרים כלולים בכך בקול הראשוני. גם תיאור זה ממוקד בהכרח במקור האלוקי של כל התשבי"ע.

ביטויי ההיכללות במונחים משדה השמיעה, מופיעים בכמה אופנים. כך, לדוגמא, מדבר ר' צדוק על השופר, המרחיב ומחזק את הקול, כדי שהשומע יוכל לשמעו בהתפשטות. קול השופר של מתן תורה כולל בתוכו, בהתפשטותו, את כל דברי הנביאים, דברי חז"ל, וכל חכמי תשבי"ע¹¹⁸. מלבד התפשטות קול השופר, יש מקום מרכזי בהקשרים אלו למונחי 'קלא דהדרא' (קול החוזר), ו'בת קול'. המונח 'בת קול' משמש במקורות תנאיים ואמוראיים בכמה הוראות: הד של קול¹¹⁹; קול מן השמים, כעין נבואה¹²⁰; קול אדם, שלא ידוע מקורו¹²¹; קולות אדם המדברים בענייניהם, ולומדים מהם לעניין אחר¹²²; מעשה חריג שניתן ללמד ממנו דבר אחר¹²³. האבחנה המרכזית בין ההוראות היא בין קול מן השמים לבין קול אדם¹²⁴, כאשר ההוראות של קול אדם נתפסו כמושאלות מההוראה של קול מן השמים¹²⁵. ר' צדוק מתייחס למקורות השונים תוך אריגת כל המשמעויות הללו יחדו, להוראה מורחבת אחת של קול האדם כ'בת קול' מקולו של הקב"ה¹²⁶. הוא מוסיף ומזהה 'בת קול' מלשון חז"ל, עם המונח 'קלא דהדרא' מהזוהר¹²⁷. זיהוי זה מופיע

¹¹⁶ לדוגמא, 'יובאמת כלול בהתשבי"כ כל אור תשבי"ע גם כן' (פרי צדיק ב, שמות ב, עמ' 6), ובמקומות רבים. לאור יש מקום מרכזי בהקשר של חזיונות מיסטיים. להקשר כללי של סמל האור בדת, ראו, בוויין, סימבוליות ואמונה, עמ' 73-110. על האור בהקשרים קבליים ראו, לדוגמא, וולפסון, מבעד למראה, במיוחד עמ' 270-288. אצל ר' צדוק האור האלוקי המתגלה הוא עצמו אור התשבי"ע.

¹¹⁷ בחסידות בכללה קבלו הדיבור והשמיעה דגש חזק יותר מאשר הכתיבה והראיה. ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בני הערה 116, וראו אידל, חסידות, עמ' 316-346; הניל, קבלה ופרשנות, עמ' 470-481. ר' צדוק מתייחס בכתביו לשני המדיומים, ראו, לדוגמא, מחשבות חרוץ, יא, עמ' 83. בספר אחר מתפרט ביאור עניינם של ראובן ושמעון, בני לאה, לביאור רחב ועמוק בעניין כח הראיה (תקנת השבין, עמ' 62-40), וכח השמיעה (שם, עמ' 69-72). יש ואבחנות אחרות 'חותכות' את האבחנה בין ראיה לשמיעה. לדוגמא, בספר הזכרונות (עמ' 62) מבחין ר' צדוק בין שמיעה וראיה בספר, כהשגה שכלית חיצונית, מחד, לבין צפיה וראיה 'ממש', כהשגה חווייתית פנימית, מאידך. על הראיה ראו גם להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. יש בכתביו גם הדגשת מעלת השמיעה. ראו להלן בתחילת הפרק: מקום הלב בפעולות דיבור. אולם עם זאת, כללית, הכתיבה, ההשגה כראיה ושימוש במטפורת האור משמשים בכתביו יותר מאשר הדיבור והשמיעה. מושג התשבי"ע, התופס מקום מרכזי בהגותו, הוא בעיקרו התשבי"ע הכתובה. גם הביוגרפיה שלו עצמו מאופיינת בכתיבה אינטנסיבית, שחלק גדול ממנה נעשה במה שכונה 'שלושים שנות השתיקה' שלו ממות רבו, הרבי מאיזביצא, ועד שהיה לאדמו"ר בעצמו. ככלל, הכתיבה העצמית שלו עוצמתית יותר מזרשותיו בע"פ לחסידי, שכונסו בכרכי פרי צדיק. ראו עוד להלן בפרק כח פעולה להולדת בני, על דיבור ובעיקר על כתיבה של דברי תורה לעניין הולדת בני.

¹¹⁸ 'עניין השופר בטבע הוא מרחיב הקול ומגביהו שהשמיע לתוכו קול נמוך בציודו קצר. ע"י הרעדת חלקי האויר בחלל השופר הוא נשמע קול גבוה לחוץ דרך צידו הרחב כנודע לטבעים. והוא כלי אמצעי בין המשמיע לשומע שיוכל השומע לקבל בהתפשטות רחב מה שהמשמיע משמיע מן המיצר. וז"ש כשופר הרם קולך שהנביא אמצעי בין ישראל לאביהם שבשמים בהשמעת הקול דוגמת השופר שהוא מקבלו בלחישה מלמעלה. והי יתן אומר המבשר צבא רב שדיבור אחד של הש"י הוא מתפשט בפי הנביא לפרשה שלמה. וזהו שופרות דמתן תורה שהש"י השמיענו את קולו מן השמים והיה קול השופר הולך וחזק מאוד היינו כח התפשטותו כי מקרא אחד יוצא לכמה טעמים... וליכא מידי נביאי ובדברי חז"ל וכן בכל חכמי תשבי"ע דלא רמיזי באורייתא... וכל אחד מישראל יש לו השגה אחרת בדברי תורה שקולו ית' בדברי תורה הוא בקול שופר גדול שקול נמוך שלו נתרחב לשומעים בהרחבה גדולה לאין שיעור' (רסיסי לילה, מו, עמ' 91). והשוו לדימוי חידושי תשבי"ע לקול שופר המוציא את הקול האלוקי בדברי ר' מאיר ו' גבאי המובאים בהמשך.

¹¹⁹ שמות רבה פרשה כט, שיר השירים רבה פרשה א. וראו גם רש"י על איוב ד טז; תוספות סנהדרין יא א ד"ה בת קול. להפניות נוספות לביאור בת קול כחד ראו מרגליות, פתיחה לשו"ת מן השמים, עמ' לח.

¹²⁰ סוטה לג א ורש"י שם ד"ה ישאני בת קול, עירובין נד ב.

¹²¹ משנה יבמות פט"ז מ"ו.

¹²² מגילה לב א, ירושלמי שבת פ"ו ה"ט.

¹²³ חלק מהמעשים בירושלמי שבת פ"ו ה"ט, וראו גם רמב"ם, מו"נ ח"ב סוף פרק מב.

¹²⁴ ראו החלוקה באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'בת קול', כרך כ"ה, א-ד, וכן הערת הרב שטיינזלץ על מגילה לב א. לסקירת מקורות בעניין בת קול ראו גם מרגליות, הקדמה לשו"ת מן השמים, עמ' כז-לה. וראו גם דיונו של מהר"ץ חיות על בת קול באמרי בינה, סימן ו, עמ' תתקלז-תתקמג.

¹²⁵ לדוגמא, תוספות יום טוב על המשנה ביבמות (פט"ז, מ"ו) 'ומשיאין על פי בת קול': 'ונראה לי שהוא שם מושאל מבת קול שזכר הרבה פעמים יב"ט רז"ל שהוא קול שנשמעו בו לאחר שפסקה הנבואה והוא קול מחודש לשעתו מהבורא ית' להודיע סודו ליריאו ואותו קול קראוהו בת קול... ובת קול דמשנתנו אינו מעניין הזה אלא... השאילו לו זה השם"י.

¹²⁶ בהמשך (דובר צדק, עמ' 154) מרחיב ר' צדוק את השימוש שהוא עושה ב'קלא דהדרא' לקולות שונים שהם 'חוזרים' מקול אחר. לדוגמא, מכיוון הפוך, הקול החוזר מלמעלה לקול האדם, בתורה או בתפילה, מלמטה, וכן במונח של הקול החוזר של האדם עצמו בתפילה לקולו שבקריאת שמע. עיקר ענייננו כאן הוא במשמעות המרכזית שלה כקול של הקב"ה החוזר דרך האדם.

¹²⁷ ח"ג קסח ב. מונח זה אינו שכיח בכתבי קבלה וחסידות. העדר זה בולט על רקע המקום הרחב שתופס המונח 'אור חוזר' במקורות אלו.

בספרו החסידי המוקדם, *צדקת הצדיק*, בהקשר של הבת-קול היוצאת בכל יום מהר חורב, שהיא "אחורים של קול וקלא דהדרא", כאשר ה'קול' הוא קול ה' שבמתן תורה, וה'קלא דהדרא' החוזר ממנו, על ידי השומעים, הוא תוכחת "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה"¹²⁸ לאלו שאינם שומעים¹²⁹.

מזכור צדק, מוקדש דיון ארוך לביאור 'קלא דהדרא', המזוהה עם 'בת קול'¹³⁰. בתוך הדיון מפתח ר' צדוק את פרטי המטפורה של קול חוזר, הד, תוך הסתמכות רחבה על 'חכמי הטבע' והכתוב בספריהם. ענייננו כאן ממוקד בתפיסת ה'בת קול' כקול חוזר מקולו של הקב"ה. בניגוד לשמיעה ישירה של קול ה', שיש בה מודעות מלאה למקור האלוקי, כמו בנבואה, המכונה בהקשר זה בחינת 'פנים', ה'בת קול' היא שמיעה עקיפה של קול ה' כקול החוזר מאחרים, בבחינת 'אחורים', שאין בה אותה מודעות מלאה¹³¹. במובן זה גם דיבור סתמי של אנשים, ואף מקרה חריג שאין בו דיבור כלל, יכולים להתפרש על ידי השומע כ'בת קול' במשמעות של מסר מהקב"ה. כך מתאחדים 'בת קול' שבבחינת נבואה משמים, ו'בת קול' שמקול אדם, שהרי כולם מסרים מהקב"ה, שאינם נקלטים באופן גלוי וישיר, אלא בעקיפין, דרך תיווך. המיזוג בין הוראת 'בת קול' כקול מן השמים, לבין הוראתה כקול אדם נעשה משני הכיוונים. מחד, 'בת קול' בהוראה של מעין נבואה, מתפרשת עם נטיה לכיוון נטורליסטי כקול אדם המהווה 'קול חוזר' מקול ה'¹³². מאידך, 'בת קול' בהוראה של קולות או מעשים של בני אדם, המשמשים, מבלי משים, מסרים מהקב"ה, מתפרשים כ'קול חוזר' מקולו של ה', במשמעות היותם נובעים מה', אם כי באופן עקיף, בבחינת 'אחורים'. כך ההוראה של 'בת קול' כקול מן השמים מתבארת כקול שמקורו בשמים, אך יוצא מאדם, וההוראה כקול אדם מתבארת כ'קול חוזר' מקול אלוקי. ר' צדוק מבאר בהרחבה כי לאתר החורבן אין עוד דיבור ישיר של פנים בפנים כמו בנבואה, אלא דיבור 'מאחוריו', שמשמעותו - העברת המסר האלוקי דרך דיבורי אנשים, ללא מודעותם וכוונתם לכך¹³³, או דרך פעולות אנושיות סתמיות. קליטה זו של המסר האלוקי היא המכונה שימוש בבת קול, ומזוהה עם דיבור "מאחוריו והיינו קלא דהדרא"¹³⁴. מוקד הדיון הוא בנושא הכללי, של המודעות הדטרמיניסטית: "וידוע כל פעולות וכל דבורי בני אדם הכל הוא מעצמות השי"ת שהשי"ת פועל ומדבר באותו רגע עניין זה. רק... שבהתפשטות הוא מתפשט לכמה אנפין בכל נברא

בתוספות מבוארת בת קול כקול אחר היוצא מן הקול שמשמים, מבלי להשתמש במונח 'קלא דהדרא' (או 'קול חוזר'): "יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר, כמו פעמים שאדם מכה בכח ושמע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעין ולכך קורין אותו בת קול" (תוספות על סנהדרין יא א, ד"ה בת קול). ר' צדוק משתמש בדברים אלו כאסמכתא לזיהוי של 'בת קול' עם 'קלא דהדרא': "פירשו התוספות דבת קול היינו קלא דהדרא מקול הש"י עיי"ש" (דובר צדק, עמ' 142).

¹²⁸ אבות פיו מ"ב.

¹²⁹ צדקת הצדיק, רכא. במדרש בו מופיעה בת קול במובן של הד מודגש כי בניגוד לקול אדם, שיש לו בת קול, "הקול שהיה יוצא מפי הקב"ה לא היה לקולו בת קול" (שמות רבה פרשה כט ט). אולם ר' צדוק מפתח את עניין הבת קול היוצאת מחורב כקול חוזר מקולו של הקב"ה במתן תורה. הדבר אופייני לגישתו למדרשים כיסוד לפיתוח מעין 'מדרשי' על המדרש, שיכול להיבנות על חלק ממדרש מבלי להיות מחוייב להקשרו המלא. ניתן לראות בכך יישום של גישתו העקרונית שניתן להחיל על תשביע כללי פרשנות ודרשנות שמוחלים על תשבי"כ. ראו על כך להלן בהמשך פרק זה, היכללות כהתגלות מתמשכת. לעניין הזיקה בין אותה בת קול היוצאת מחורב לקול מתן תורה מובאת במקורות אחרים, לדוגמא: "זה הקול הוא עצם הדיברות שנאמר קול גדול ולא יסף ולא פסק. כי עדיין זה הקול בא לבניי. כמ"ש נתן התורה שהוא דבר החוה תמיד" (שפת אמת ד, במדבר תרל"ה, עמ' 4-5) "שניתן לבניי זה הכת בקבלת התורה שיוכלו תמיד לשמוע זה הקול אנכי הי"א ז"ש לאמר אנכי הי"א. וז"ש שמע ישראל לשמוע זה הקול הי"א ה' אחד. כי זה הקול מתחדש בכל יום וז"ש בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב או לבריות מעלבונה של תורה. פ"י עיקר הקול הוא אנכי הי"א ומצד זה יש בת קול למי שאינו מכין עצמו לשמוע זה הקול" (שפת אמת ה, ואתחנן תרס"ד, עמ' 37. ראו גם שם, ד, לשבועות תרנ"ז, עמ' 47-48).

¹³⁰ "הנה עניין קלא דהדרא הוא הנקרא בת קול בלשון רז"ל" (דובר צדק, עמ' 142). הרקע לדיון הוא דיון ארוך לפני כן בעניין הרע, הנחש, 'משכא דחויא', וידרך נחש עלי צור', המתקשר, לעניין 'קלא דהדרא' מהכאת הצור על ידי משה, לפי הזהר ח"ג קסט ב - קסט א.

¹³¹ בהקשרים אחרים רק נבואת משה רבינו היא בבחינת 'פנים', לעומת נבואת שאר הנביאים שהיא בבחינת 'אחורים'. אצל ר' צדוק, במאמר זה, 'אחוריים' מציין מעשה מבלי דעת וכוונה. "ונכך שמעתי כי האחוריים הם המעללים של אדם שלא מדעת..." (דובר צדק, עמ' 132). על 'פנים' ו'אחוריים' בכתבי ר' צדוק על רקע משמעותם אצל הרמב"ם ובקבלת האר"י, ראו עוד להלן בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, ברירות המקור האלוקי, ושם, השגת משה לעומת השגת ר' עקיבא, והפניות בהערות שם.

¹³² על באורים נטורליסטים להתגלויות כגון גילוי אליהו, ואף עשרת הדברות, בכתבי ר' צדוק, ראו להלן, בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות. כאן הוא מסתמך גם על דברי התוספות הנותנים מקום לקול מן השמים, אך מבארים את הבת קול כאן כקול חוזר מאותו הקול. "יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושמע קול אחר היוצא ממנו למרחק ואותו קול היו שומעין לכך קורין אותו בת קול" (תוספות על סנהדרין יא א, ד"ה בת קול).

¹³³ "כי השי"ת משמיע אליו קולו מרצונו דרך בני אדם שהם מתכוונים מעצמם ומכוונתם לדבר זה לעניין אחר" (דובר צדק, עמ' 143). ראו ביאורו שם, עמ' 142-143. ראו גם פרי צדיק ג, ר"ח אייר ו, עמ' 110, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, כוונת האחר.

¹³⁴ דובר צדק, עמ' 143.

כפי מה שהוא כלי קבול להשמיע הקלא דהדרא¹³⁵. לענייננו כאן נצרכים הדברים כרקע להבנת אופן שימושו של ר' צדוק במונח 'קלא דהדרא' לעניין יחסי תשב"כ-תשב"ע.

אבל חכמי ישראל החכמה נובעת מלב עצמם רק שהוא קלא דהדרא מקול ה' דעיי קול ה' נולד בהם אותו קול דדברי חכמה. והוא נדמה כאילו קול עצמם הוא ובאמת אינו אלא קול השי"ת רק שהוא אינו משיג הפנים דקול אלא האחוריים כשחוזר מתוך לב הבן אדם ושנראה כאילו קול זה מתחדש ממנו. [ובכלל התשב"כ הוא קול השי"ת כמפורש בכתוב קולות. והתשב"ע הוא הקלא דהדרא של חכמי המשנה חזר והוליד קול החוזר של בעלי התלמוד. וקולם חזר והוליד קלא דהדרא של חכמי ישראל שאחריהם והכל הוא רק נמשך מראשית הקול דהשי"ת בתושב"כ רק שהקלא דהדרא מתגלגל וחוזר כמה פעמים כמש"ל מחכמת הטבע ג"כ]¹³⁶.

מעלת 'נבואת החכמים' לעומת 'נבואת שוטים ותנוקות' וכל בת קול שאין בעל הקול מודע אליה, היא בעצם המודעות של החכם למקור האלוקי של דבריו.

משא"כ זה שומע מפי עצמו ויודע ומכיר שדבר זה הוא בת קול מהשי"ת ונמצא מכיר שהוא מהשי"ת כטעם וראית את אחוריים... שהאחוריים ג"כ מכיר שמהשי"ת רק מכל מקום אין מכיר אור הפנים עצמו לשמוע הקול עצמו שעדין נדמה כאילו הוא מעצמו ממציא אותו דבר¹³⁷.

המודעות הקונסטרוקטיביסטית היא המודעות העצמית הישירה של חידוש עצמי, "נדמה כאילו קול עצמם הוא". המודעות הדטרמיניסטית מבוטאת בהכרה במקור האלוקי של הדברים "ובאמת אינו אלא קול השי"ת". אולם הכרה זו קיימת רק בבחינת 'אחוריים' כהכרה שכלית, ללא בחינת 'פנים' של שמיעה ממשית של הקול האלוקי שבדיבורו.

מטפורה זו של 'קלא דהדרא' חשובה לעניין יחסי תשב"ע-תשב"כ והיחסים בין חלקי תשב"ע שונים. הדברים מופיעים אצל ר' צדוק בהקשר של ההכרה במקור אלוקי גלוי או סמוי של כל מעשי האדם ודיבוריו. תיאור זה של היחס בין תשב"ע לתשב"כ כ'קלא דהדרא' מובא בהערה שר' צדוק הוסיף בהגהה¹³⁸, אם כי שאלת המודעות למקור האלוקי של 'נבואת החכמים' תופסת מקום חשוב בדיון עצמו. גם כאן יש מעבר בין נושא מקור חידושי תורה - מהאדם או מה', לנושא היכללות תשב"ע בתשב"כ, כאשר הצידוק למעבר הוא באיפיון תשב"כ כאותו חלק בתורה שמקורו האלוקי גלוי וברור, לעומת תשב"ע המתאפיינת בכך שלא ניכר מקורה האלוקי. מעבר זה הוא דוגמא נוספת להיסט משמעות היכללות תשב"ע בתשב"כ, ממישור היחסים בין תכנים, למישור היחסים בין המודעות הקונסטרוקטיביסטית של החכם המחפש מעצמו, לבין המודעות הדטרמיניסטית של פעולתו כתוצאת הארה אלוקית.

התיאור במונחי 'קלא דהדרא' ו'בת קול', הוא אופן תיאור יחודי בדובר צדק, לנושא ההיכללות ההכרתית, הנדון במקומות רבים בכתבי ר' צדוק.

מלבד צירוף משמעויות שונות של 'בת קול' מדברי חז"ל¹³⁹, יש בשימוש זה ב'בת קול' גם הרחבה של שימוש שכיח בחסידות, לפיו 'בת קול' אלוקית היא המקור למחשבות העולות 'מעצמן' בלב האדם. ביאור זה מובא בראשית החסידות בשם הבעש"ט¹⁴⁰, והוא חוזר ומשמש גם בכתבי ר' צדוק¹⁴¹. שימוש זה ב'בת קול' מובא לרוב בהקשרים של התעוררות כללית לתורה או לתשובה. אצל ר' צדוק, מלבד השימוש החסידי ב'בת קול' כמקור למחשבות בלב באדם, משמשת ה'בת קול' החוזרת מקול ה' במתן תורה, כמקור לכל חידושי תשב"ע. ההרחבה כאן היא גם בטווח התכנים - מהתעוררות כללית של מחשבה טובה לכל

¹³⁵ דובר צדק, עמ' 143.

¹³⁶ דובר צדק, עמ' 143-4.

¹³⁷ דובר צדק, עמ' 144.

¹³⁸ ברוב הספרים סוגרים מרובעות בדפוס מציינות הערות של ר' צדוק.

¹³⁹ ראו לעיל בתחילת חלק זה.

¹⁴⁰ ר' יעקב יוסף מפולנאה מביא בשם הבעש"ט: "ידשמעתי שהקשה מורי על מה שאמרו חז"ל בכל יום מכריז בת קול אוי לבריות מעלבון של תורה (אבות ו, ב), והקשה אם הכרוז נשמע למה לא ימצא אדם שומע, ואם אי אפשר לשמוע אם כן הכרוז למה. וביאר ז"ל כי למעלה הוא עולם המחשבות ואין אומר ואין דברים, והכרוז הוא מחשבות והרהורי לב לטוב, ולכך אין רשע שאין לו הרהורים טובים בכל יום מכח הכרוז הנ"ל". (תולדות יעקב יוסף, כ"ג, צו, עמ' מז). ראו עוד בהרחבה שם, כ"ה, ראה, עמ' עו; אמרי צדיקים, ח"ב, ג א. על המקורות בזהר בעניין הקולות העליונים הקוראים להתעוררות האדם - קולו של רשב"י, 'קול מתהפך מתפשט בעולם', וקולה של התורה - ראו הלגר-אשד, ונהר יוצא, עמ' 239-253.

¹⁴¹ "דלכן נזכר בכל מקום והיה אם שמוע תשמעו בקול ה' אלהיך אף שהקולות היו רק בשעת מתן תורה. רק זה קאי על מה שאמרו... בכל יום בת קול יוצאת מהר תורב ומכרות... וזה נשאר מקולות דמתן תורה שעל זה נאמר שם וכל העם רואים את הקולות רואים בהווה. והבת קול הוא מה שבא התעוררות בלב כל אחד מישראל כמ"ש מהבעש"ט ז"ל" (פרי צדיק ה, נצבים ה, עמ' 152). ראו גם שם, וילך ושבת תשובה כא, עמ' 208; ישראל קדושים, עמ' 54. במאמר אחר מביא בהרחבה ענייני בת קול בהקשרים אחרים, וגם כאן הבת קול של מוצאי יום כיפורים "מופיע בכל מי שזוכה להרגיש בלב הקול הנגזר משמים..." (פרי צדיק ה, מוצאי יו"פ ב, עמ' 223), "והבת קול מועיל לכל מי שמרגיש בלב ושומע אותו מועיל בשעתו" (שם).

חידושי תשבי"ע, וגם במדיום - מרובד המחשבה לרבדי דיבור (וכתיבה) של תשבי"ע.

יש כאן שילוב התפיסה החסידית של 'בת קול', עם תפיסה המובאת במקורות קבליים שונים של קולות מתן תורה כמשכים בהווה, על ידי חידושי תשבי"ע. תפיסה זו נסמכת על פירושים קודמים לכתוב במתן תורה "קול גדול ולא יסף" – 'ולא פסק'¹⁴². כך, לדוגמא, מביא השלי"ה מקורות אלו כיסוד לתפיסה שהכל כלול באותו קול בכת, אך הוא ממשיך לצאת לפועל במשך הדורות, וזוהי משמעות 'נותן התורה' בלשון הוה'¹⁴³. לפניו, השתמש ר' מאיר ׳ גבאי במקורות אלו בפיתוח המטפורה של 'קול' (אם כי לא 'קלא דהדרא' או 'בת קול') לעניין המקור האלקי של כל דברי החכמים בתשבי"ע. ההקשר שם הוא הנסיון ליישב את קביעתו שאין מקום כלל לחקירה שכלית בענייני תורה, עם הפרקטיקה של תשבי"ע.

כי החכמה העליונה העדן העליון המקור האמתי שממנו נאצלו ונחקקו תשבי"כ ותשבי"ע, אינו פוסק אבל הוא נובע ובא תמיד... כי הקול הגדול ההוא אשר נתנה בו לא פסק... והיא כוונת אונקלוס ע"ה שתרגם קול גדול ולא יסף, קול רב ולא פסק, שאין הפסק לקול הגדול ההוא, כי לעולם קורא בנצחיותו, וכל מה שהורו וחדשו ותקנו הנביאים והחכמים בכל הדורות, קבלוהו מן הקול ההוא שלא פסק, שבו נכללו כל הדינים והגזרות וההוראות, וכל מה שעתיד להתחדש, והם אל הקול ההוא בכל הדורות, כדמות החצוצרות אל פי האדם התוקע, או כדמות השופר המשמיע ומוציא קול התוקע לחוץ, ואין בזה שום חדוש מדעתם ומשכלם, כי אם מה שקבלו מן הקול ההוא בעמדם על הר סיני, הם מוציאים אותו עתה מן הכח אל הפועל, והכל נכלל במה שנאמר את כל הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם קול גדול ולא יסף'¹⁴⁴.

מוטיב זה של הקול העליון של מתן תורה כקול מתמשך שממנו כל חידושי תשבי"ע חוזר ומודגש במקומות רבים בהמשך ביאורו שם¹⁴⁵. יוצא שלפי ׳ גבאי כל התשבי"ע היא מקול ה' שבמתן תורה ואין כל מקום לחידוש שכלי עצמי של החכמים. ר' צדוק הכיר היטב את עבודת הקודש ואף חלק עליו בכמה עניינים¹⁴⁶. כפי שראינו, גם המטפורה של קול השופר המתפשט מופיעה אצל ר' צדוק בהקשר של היכללות כל התשבי"ע בתשבי"כ. תוכן דבריו של ר' צדוק מתאים לתיאורו של ׳ גבאי לגבי היכללות כל חידושי תשבי"ע לדורותיהם בקול האלוקי, אך שונה ממנו בהקשר הדברים ובמשמעותם. בניגוד לעמדה האנטי-אינטלקטואליסטית של ׳ גבאי, המתחיל נושא זה מתוך קושיות המתעוררות לגבי התשבי"ע ממסקנה קודמת שלו "שאסור לנו לשקול בדעתנו שום דבר מדברי התורה ולהמשך אחד העיון השכלי לחקור בסתריה וטעמיה"¹⁴⁷, הרי אצל ר' צדוק יש הדגשה חיובית של העיון השכלי כדרך מרכזית והכרחית. אצל ׳ גבאי הקביעה ש"אין בזה שום חידוש מדעתם ומשכלם" מוחלטת וחד משמעית, ואילו אצל ר' צדוק, לצד הדגשת ההכרה הדטרמיניסטית, שיבאמת' כל חידושי החכמים הם מה', יש, בכלל כתביו, מקום נכבד גם להדגשת הצד הקונסטרוקטיביסטי של כח החידוש העצמי משכלם של חכמים.

2. ההיכללות כמצב אוטופי

טענת היכללות כל תשבי"ע בתשבי"כ תופסת מקום חשוב בכתבי ר' צדוק, ועם זאת, הוא מדגיש את גבולותיה. במימד הזמן מאפיינת ההיכללות את המצב בעבר אידיאלי ולעתיד לבוא. אחד היסודות לתפיסה זו היא הגמרא: "אלמלא (לא) חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע

¹⁴² דברים ה יט; תרגום אונקלוס על אתר; סוטה י ב. הביאור הראשוני, ולעתים היחיד של 'לא יסף' הוא 'לא הוסיף'. כך, לדוגמא, בשופטים יג כא; שמואל א טו לה. אולם יש והוא מתפרש גם להיפך, כ'לא פסק'. כך בפסוק זה, וכן בבראשית לח כו, ובמדבר יא כו. רש"י מביא את שני הפירושים על פסוקים אלו.

¹⁴³ ראו שלי"ה, כ"א, דף יח ע"ב (בית חכמה). דבריו בעניין זה צוטטו ונדונו הרבה במחקר. ראו, לדוגמא, סילמן, קול גדול, עמ' 100; רוזנברג, לא בשמים, עמ' 99-100, הערה 134; שגיא, אלו ואלו, עמ' 93-94.

¹⁴⁴ עבודת הקודש, כ"ב, עמ' שמו-שמו (חלק התכלית, פכ"ג). גם מקור זה זכה להתייחסות רבה במחקר. ראו, לדוגמא, סילמן, קול גדול, עמ' 99; רוזנברג, לא בשמים, עמ' 99-100, הערה 134; שגיא, אלו ואלו, עמ' 93-94. וראו על כך גם לעיל, מבוא, מינוח, קטגוריות ושדה הפרשנות, ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

¹⁴⁵ "הנה בארו כי כל מה שחדשו החכמים בכל הדורות קבלו בסיני מן הקול ההוא, ולא היה זה כפי שכלם וחקירתם... והנה היסוד שהוא קול העליון ההוא, הושמו בו כל הדברים העתידיים להתחדש... ולפי שיסוד כל הדברים הוא הקול הגדול ההוא סמכו כל דבריהם אשר קבלו ממנו אליו... והנה הקול הגדול ההוא הוא הפתח והשער אל שאר הקולות, והוא סייג וגדר הייחוד, וזה השער שהוא תשבי"ע לה' שהיא תשבי"כ והיא משמרתה... ואמר שהוא מחדש שמועות חדשות בכל יום ויום להורות שהמעין נובע תמיד ואין הפסק אל הקול הגדול ההוא... והנביאים והחכמים היודעים זה הסוד, ידם יד הקול ההוא אשר קבלו ממנו כל מה שחדשו וחורו, והכל בכלל הקול ההוא, ואין בזה חידוש מדעתם על דרך החקירה והסברה השכלית" (שם, עמ' שמת-שמת).

¹⁴⁶ ראו ספר הזכרונות, עמ' 65; ליקוטי מאמרים, ח, עמ' 109. בנושא הנדון כאן אין ר' צדוק מזכיר את ׳ גבאי.
¹⁴⁷ עבודת הקודש, שם, עמ' שמה, וראו שם, עמ' שלג-שלו (פ"כ). ראו שגיא, אלו ואלו, עמ' 92-100, המשווה בין עמדתו הישמרנית של ר' מאיר ׳ גבאי, לעמדתו האינטלקטואליסטית של המהרש"ל, כשתי מגמות הפוכות בשימוש חכמי ישראל ב'מודל האנתרופולוגי'.

בלבד שערכה של ארץ ישראל הוא. מאי טעמא, כי ברוב חכמה רב כעס¹⁴⁸. המשמעות המקובלת של המימרא רואה את ריבוי התשבי"ע באור שלילי, כתוצאת החטא¹⁴⁹. בהגותו של ר' צדוק יש מקום מרכזי לתפיסה של צמיחת תשבי"ע דוקא מתוך החושך על מובניו השונים, ובעיקר מתוך החטא, ומימרא זו שכיחה מאד בכתביו בהקשרים אלו. לענייננו כאן חשוב ביאורו כי אלמלא חטאו לא היו מקבלים ריבוי תשבי"ע, אולם במקום זאת היה אז מצב אידיאלי שבו ענייני התשבי"ע מושגים ישירות, ולכל אחד, מתוך התשבי"ע. כך היכללות התשבי"ע בתשבי"כ בפועל, במובן של היכולת לאדם להשיג את התשבי"ע ישירות מתוך התשבי"כ היא ממאפייניו של המצב האידיאלי 'אלמלא חטאו'¹⁵⁰.

המוקד המרכזי של היכללות כל התשבי"ע בתשבי"כ הוא במתן תורה, בלוחות ראשונים שלפני החטא. העמדת היכללות בתשבי"כ כמצב אידיאלי, אלמלא חטאו, חוזרת בכתבי ר' צדוק בכל התקופות. "אילו זכו היו רואים הכל מבורר וגלוי בתשבי"כ דליכא מידי שלא רמיזי באוריתא ולא הוצרכו לתשבי"ע כלל"¹⁵¹; "התשבי"ע הכלול בתשבי"כ כמו שהיו אלמלא חטאו ישראל שלא היה נותן להם אלא ה' חומשי תורה... ואז היה כל אחד מישראל משיג התשבי"ע הכלול בה' חומשי תורה"¹⁵².

נקודת הזמן הקריטית לקבלת כל התשבי"ע ככלולה בתשבי"כ, כביטוי לפוטנציאל גאולה שהוחמץ על ידי החטא היא במתן תורה. הביטוי החוזר 'אלמלא חטאו' מורה על אפשרות שלא מומשה, אולם ר' צדוק מדבר על היכללות התשבי"ע בתשבי"כ גם כמצב שמומש (זמנית) במתן תורה. מימוש זה של היכללות מיוחס ללוחות ראשונים¹⁵³. כך מתוארים אורות תשבי"כ ותשבי"ע כשני אורות שהיו כלולים באור תשבי"כ שבלוחות הראשונים. "יש ב' מיני אור תשבי"כ ואור תשבי"ע וב' האורות היו כלולים באור אחד כפי מה שזכו לו במתן תורה בלוחות ראשונות. וכמו שזכה משה... שהאור אחד תורה אור כולל ב' אורות תשבי"כ ותשבי"ע"¹⁵⁴. גם המדרש כי בשעה ששמעו ישראל אנכי ה' אלוקיך נתקע תלמוד תורה בלבם¹⁵⁵, מבואר כהשגת תשבי"ע בפועל כבר בשמיעת 'אנכי' של לוחות ראשונים.

בשעה ששמעו ישראל אנכי... נתקע תלמוד תורה בלבם כו' והיינו... שידעו ממאמר אנכי אף התשבי"ע וכמו שיהיה לעתיד... ובדיבור אנכי כל התורה... ובגמרא... אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה כו' שהיו ישראל משיגין כל סתרי תשבי"ע ג"כ מתשבי"כ. ואז במתן תורה בדיבור אנכי שנתקע תלמוד תורה בלב נבלע בלבם כל הדברי תורה והיו יודעין מעצמם כל התשבי"ע... שנכלל בדברות ראשונות כל סתרי תשבי"ע"¹⁵⁶.

על אף המקום המרכזי שיש בכתבי ר' צדוק ליחוס התשבי"ע דוקא ללוחות השניים שאחרי החטא¹⁵⁷, יש מקום גם להעמדת היכללות כל התשבי"ע בלוחות ראשונים. ביאור מרכזי לכך מבוסס על האבחנה בין היכללות התשבי"ע בלוחות ראשונים לבין היכללותה בלוחות שניים. ריבוי התשבי"ע בפני עצמה היא תוצאה של חטא ונפילה, בבחינת ה'רוב חכמה' הבא לתקן את ה'רוב כעס'. זוהי התשבי"ע הצומחת

¹⁴⁸ נדרים כב ב, מימרא של רב אדא ברי חנינא.

¹⁴⁹ ראו, לדוגמא, רש"י על אתר: "...ולפי שבעטו וחטאו נוסף להם רוב חכמה שאר ספרים להטריחן יותר".

¹⁵⁰ רעיונות קרובים מוכרים ממקורות שונים. כך, לדוגמא, כותב ר' יצחק אייזיק חבר: "...שתשבי"כ ותשבי"ע הם דו"נ, ומשנה היא בנוק' כשהיא במט"ט... ושם צריך הכאה וטורח שא"א להבין כל פרטי תשבי"ע מתוך תשבי"כ, רק נהירו דקיק שהוציאו חכמים... ע"י הכאה וע"י מדות שהתורה נדרשת בהם ונסתמו שערי חכמה והוצרכו למשנה, משא"כ אלו היה מדבר אל הסלע אז היה אור הלבנה וכו' שהיא הלכה למשה מסיני נהירו כאור תשבי"כ, ואז שמשא שלטא שהיו מבינים הכל מתוך תשבי"כ בלא טורח כלל" (אפיקי ים, כ"ב, עמ' רלד, על נדרים כב ב). חטא מי מריבה, תמשמש במקורות קבליים שונים כשורש למחלוקת ולריבוי בתשבי"ע, אינו תופס מקום זה אצל ר' צדוק.

¹⁵¹ דברי סופרים, לב, עמ' 26, שהוא מספריו החסידיים המוקדמים. לדוגמא מקונטרס מאוחר ראו פוקד עקרים, עמ' 47.

¹⁵² פרי צדיק ג, ויקרא ג, עמ' 5-6. ובהמשך שם על אותה גמרא שהיה ניתן להם ספר יהושע שערכה של ארץ ישראל הוא: "והיינו חלק כל אחד מישראל בתשבי"ע. והיה כל אחד מכיר ומשיג חלקו בתשבי"ע הכלול בתשבי"כ". "ואם לא יקלקלו יזכו להשיג כל התשבי"ע מתשבי"כ" (פרי צדיק א, חיי שרה ה, עמ' 64), ראו גם שם, עמ' 63; פרי צדיק ה, ניצבים ז, עמ' 155; ובמקומות רבים.

¹⁵³ אלמלא חטאו היו הלוחות הראשונים נותרים שלמים, במשמעות של התקיימות מצב ההיכללות הגלוי של כל התשבי"ע בתשבי"כ. שבירת הלוחות ולוחות שניים הם השרש לצמיחת תשבי"ע בבחינת בירב חכמה' שמתוך 'רב כעס'. תשבי"ע זו מאופיינת בכך שהיכללותה בתשבי"כ אינה גלויה.

¹⁵⁴ פרי צדיק א, ויחי ו, עמ' 223, בביאור הנאמר בפיט האר"י לליל שבת, 'אזמר בשבחין': "חדו סגי ייתי, ועל חדא תרתני, נהורא לה מטי, וברכאן דנפישין", ודברי הזהר (ח"א רלב ב) "יתיה כל ברכאן עלאין כלהו אתמסרו להאי דרגא לבראכא לכלא. ואעיג דלית לה נהורא מגרמא כל ברכאן וכל חידו וכל טיבו כלהו קיימי בה ומנה נפקי כו". היכללות של התשבי"ע בתשבי"כ כאיפיון של הדברות הראשונים דוקא חוזר ומופיע בכתביו. לדוגמא, על דור המבול, "אך אז היה כלול כל התשבי"ע בתשבי"כ כמו בדברות ראשונות" (פרי צדיק ג, פסח א, עמ' 59); "בחדוש סיון שהיה זמן מתן תורה והיה כלול בו כל התשבי"ע גם כן" (שם, ר"ח ניסן א, עמ' 15).

¹⁵⁵ שיר השירים רבה א טו. ר' צדוק מרבה מאד לצטט מדרש זה. ראו על כך לעיל בפרק זה, היכללות נפשית.

¹⁵⁶ פרי צדיק א, לך לך ח, עמ' 42.

¹⁵⁷ שמות רבה פרשה מו, ופרשה מז.

ומתרחבת 'מתוך החושך', ויסודה בלוחות שניים. לעומת זאת התשביע הכלולה בלוחות ראשונים היא ההארה הישירה שהיתה אלמלא חטאו.

אף שבחינת תשביע הוא לתקן הרוב כעס... אבל זה היה נצרך אף בלא הרוב כעס שיהיה **כל אחד מישראל משיג חלקו בתשביע מתוך תשב"כ**. וזה מסר משה רבינו אז לכלל ישראל... את הדברים האלה פירוש שיהיה מפורש לעין התשביע שכלול בו... את הדברים האלה היינו **תשביע המרומז ונכלל בתשב"כ** כמו שקיבל משה רבינו¹⁵⁸.

היכללות תשביע בתשב"כ כמאפיינת מצב של פוטנציאל לגאולה שלמה שהוחמץ על ידי החטא, מתבטא בשיאו במתן תורה¹⁵⁹, אולם יש לו שורשים במצבים קדומים יותר, המתוארים אף הם במונחי היכללות כל התשביע בתשב"כ באנלוגיה למצב במתן תורה 'אלמלא חטאו'.

היכללות גלויה של כל התשביע בתשב"כ, היתה כבר במאמר 'יהי אור'. "שמתחילה היה **הכל נכלל בתשב"כ במאמר יהי אור** שהיה כנגד החכמה והיה בו התגלות. אך לאח"כ נגנו אותו האור ונתגלה רק מה שמוציאין ע"י הרב חכמה טלא עתיקה וזהו ע"י האדם המוציא האור בהתחדשות תשביע"¹⁶⁰. גניזת האור הראשון היא תוצאת 'מעשיהם של רשעים', דור אנוש, דור המבול ודור הפלגה, שנצפו מראש על ידי הקב"ה¹⁶¹, וכך כבר שם משמשת ההיכללות לתיאור מצב אוטופי של 'אלמלא חטאו'. ר' צדוק מרבה להשתמש בדברי הזהר המזהה 'יהי אור' כימין, ו'ויהי אור' כשמאל¹⁶², ומבאר כי 'יהי אור' מורה על תשב"כ במצב הראשוני שבו כל התשביע כלול בה בגילוי, ו'ויהי אור' מורה על המצב לאחר גניזת האור הראשון, שבו ההיכללות בתשב"כ היא בהעלם, ומתגלית בהדרגה בעמל התשביע¹⁶³.

גם מצבו של אדם הראשון בגן עדן, כמצב האידיאלי שלפני חטאו, מתואר במונחים של היכללות תשביע בתשב"כ¹⁶⁴.

והתורה הוא עץ החיים שבתוך הגן... בנקודת המרכז שכל עצי הגן יונקים, ועץ הדעת טוב ורע שזוכר בכתוב עמו נראה שהוא עומד סמוך לו ממש ג"כ באמצע שכל העצים יונקים גם ממנו, כי באמת כולו חד ואלמלא חטא אדם הראשון היה גם הוא נהפך להיות עץ החיים שהיה נכלה הרע לגמרי מהעולם, וע"י חטאו נתהפך גם עץ החיים דתורה להיות מסטרא דעץ הדעת טוב ורע וכשר ופסול טמא וטהור כו' כמ"ש בתיקונים, ונראה לי דהם נגד תשב"כ ושבע"פ, ואלמלא חטא אדם הראשון היה הכל בכתב מיד ה' עליו השכיל ולא צריך לתשב"ע, וכד"ש... אלמלא זכו לא ניתן להם אלא תורה וספר יהושע שהוא ערכה של ארץ ישראל, היינו נגד תשביע כולה היה די סי' יהושע, שבגבולות הארץ שבו שהוא סדרי הארץ התחתונה נכלל כל סדרי ארץ העליונה שהוא שורש תשביע כנודע, וזה היה אחר גירוש אדם הראשון מגן וישראל תקנו חטאו במתן תורה וקבלת הלוחות שהיו אז חרות ממלאך המוות, וזכו לנחלת הארץ תמורת הגן והיו צריכים לספר יהושע, ואלמלא חטא אדם הראשון היה הגן תמורת ארץ ישראל, ובמקום צירופי האותיות שבתורה מחטא אדם הראשון היה

¹⁵⁸ פרי צדיק ה, וילך ב, עמ' 188. ר' צדוק מבאר את הדברים גם מכיוונים נוספים. לדוגמא, בביאור מאמר הזהר (ח"ב עח ב): "איתיהיב אורייתא לבנוי בחודש תאומים ואורייתא ברזא דתאומים תשבי"כ ותושביע"י החל על לוחות ראשנים שניתנו בסיון, וכוללים כבר תשב"כ ותשביע, למרות שהתשביע ניתנה בלוחות שניים, משתמש ר' צדוק במושג התשביע שבתוך התשב"כ, כ"טעם ומתיקות" שבתוך פסוקי התשב"כ. ראו פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 23. על התשביע כ"טעם פנימי ראו בהמשך פרק זה, ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי. אופיינית יותר הקביעה הכללית כי אמנם לוחות ראשנים מייצגים את תשב"כ, ולוחות שניים את תשביע, אך תשביע כלולה בתשב"כ, בדרגות גילוי שונות, בשניהם. לדוגמא, בהסתמך על יחוס שם הוי' לתשב"כ ושם אלקים לתשביע (לפי זהר ח"ג רסד א), מדגיש ר' צדוק כי גם "וידבר אלקים" (תשביע), שנאמר בלוחות ראשונים (תשב"כ), וגם "דבר ה'" (תשב"כ), שנאמר על לוחות שניים (תשביע), מורים שניהם על היכללות כל התשביע בתשב"כ. יז"ש וידבר אלקים את כל הדברים וגו' שנכלל בדברות ראשונות כל סתרי תשביע שנקרא אלקים. ובדברות שניות שהיה אחר הקלקול והוצרכו לתשביע הרב חכמה לתקן הרב כעס. כתיב את הדברים האלה דיבר הוי' וגו' להורות שאף שניתן להם התשביע מדרש הלכות ואגדות הרב חכמה. מכל מקום הכל הוא משם הוי' שהכל הוא כלול בתשב"כ והם דברי אשר שמתו בפיך" (פרי צדיק א, לך ח, עמ' 41).

¹⁵⁹ היכללות תשביע בתשב"כ כאיפיון מצב גאולה מופיע גם בקריעת ים סוף. ר' צדוק מבאר כי בבית מצרים הוציאו את הקדושה של תשב"כ - ינקודות הכסף, ואילו בקריעת ים סוף "זכו להוציא מהם אף הקדושה תשביע שהוא מטלא דעתיקה... ואז היה נכלל כל תשביע בתשב"כ" בבית הים - יתורי זהב' (פרי צדיק ה, וילך ב, עמ' 188).

¹⁶⁰ פרי צדיק ד, בלק ו, עמ' 167. על האור הגנוז בתשביע ראו עוד לעיל בפרק זה, טענות היכללות שונות.

¹⁶¹ בראשית רבה יב ו; שמות רבה לה א; ויקרא רבה יא ז; תנחומא שמיני פ"ט; פסיקתא רבתי כג.

¹⁶² זהר ח"ב קסז א.

¹⁶³ פי צדיק ד, בלק ו, עמ' 167. הסבר זה קשור לאבחנה בין המצב הראשוני של 'יהי אור' גלוי, למצב בדיעבד, כשנגזר האור, המבטא בויהי אור. ראו פרי צדיק ד, שבועות י, עמ' 44, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, על ביאור החילוק בין הגמרא לזוהר בהקשר זה. ר' צדוק מביא במקומות רבים בפרי צדיק את החקבלה של 'יהי אור' ו'ויהי אור', לחסד ודין, ימין ושמאל, פסח וראש השנה, תשב"כ ותשביע, לפי זח"ב קסז א; ותיקוני זהר, ותיקון ל, דף עג ע"ב; ותיקון לו, דף עז ע"ב; עוד. ראו, לדוגמא, פרי צדיק ה, תצא ט, עמ' 118; שם, תבוא יג, עמ' 142; שם, נצבים יג, עמ' 161; שם, ראש השנה ב, עמ' 165.

¹⁶⁴ מעמד הר סיני כתיקון פוטנציאלי של חטא אדם הראשון, והזדככות מ'זוהמת הנחשי' הוא מוטיב נפוץ בהגות יהודית. ענייננו כאן ממוקד בדגש אצל ר' צדוק על ענין היכללות כל התשביע בתשב"כ כמאפיון את מצב הגאולה שהוחמץ בגן עדן ובמתן תורה.

צירופים מסדרי עצי הגן, וכתנות אור תחת עור והיה הכל כלול בתשב"כ¹⁶⁵.

המצב האידיאלי הראשוני של היכללות כל התשב"ע בתשב"כ, מבוטא בהיכללות עץ הדעת בעץ החיים, שהיתה אלמלא חטא אדם הראשון. לפי תיקוני זהר, תשב"כ (עץ החיים) נעלה מתשב"ע (עץ הדעת)¹⁶⁶. תפיסה היררכית זו היתה בעלת השפעה נרחבת¹⁶⁷. ר' צדוק משתמש באותה מערכת סמלים אך מחזיר את התשב"ע למעלה העליונה על ידי החשבתה לעץ חיים מתוך היכללותה בתשב"כ¹⁶⁸.

שלב אחר של גאולה פוטנציאלית שהוחמצה בשל החטא הוא בדור המבול. גם כאן מתוארת הגאולה הפוטנציאלית במונחים של היכללות כל התשב"ע בתשב"כ. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים את הקשר הפנימי בין דור המבול לבין דור המדבר¹⁶⁹. הוא מרבה להזכיר את המקורות המרמזים על נוכחות נשמת משה באותו דור¹⁷⁰, ועל הפוטנציאל של דור המבול לקבל את התורה¹⁷¹. אותה תורה שיכלו לקבל היא, כמו שניתנה למשה, כאשר כל התשב"ע כלולה בתשב"כ¹⁷². כך, לדוגמא, מבאר ר' צדוק את היבקעות כל מעיינות תהום רבה, הנדרש בזהר על היפתחות "תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא"¹⁷³, ואת המדרש המונה את התורה בתוך ארבעה דברים שביקש הקב"ה ליתן לדור המבול, "ודעת דרכיך לא חפצנו, זה תורה"¹⁷⁴, כחלים על הפוטנציאל לקבלת התורה כאשר התשב"ע כלולה בתשב"כ.

ודעת דרכיך היינו תשב"ע... וכיון שהיה אז נשמת משה רבינו והיה ראוי שתנתן תורה על ידו להם... ואז היה נגלה להם כל תשב"ע שהיה כלול בתשב"כ אצל משה רבינו וכן נרמז במשי"ע נבקעו כל מעינות תהום רבה. מבועי דחכמתא לתתא כמ"ש בזה"ק... שאם היו רוצים לקבל התורה היה נגלה להם כל החכמה תתאה תשב"ע וכמו שזכו במתן תורה עיי משה... דא'... אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה כו'

¹⁶⁵ מחשבות תרוץ, טו, עמ' 118. על תפיסת עץ החיים ועץ הדעת כנגד תורה דאצילות ותורה דבריאה, תפארת ומלכות, תשב"כ ותשב"ע, לוחות ראשוניים ולוחות שניים בתיקוני זוהר וברעיא מהימנא ראו שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 176-178; הני"ל, רעיון הגאולה, עמ' 200-201; הני"ל, משמעות התורה, עמ' 70; תשבי, משנת הזוהר, כ"ב, עמ' שפז-שצד; גוטליב, מתקרים, עמ' 545-550; גילר, והמשכילים יזהירו, עמ' 59-79. שלום מדגיש את הבחינה האוטופית של תורה דאצילות - תורת עץ החיים, ואילו תשבי מדגיש את מקומה גם בתוך ההווה ההיסטורי.

למרות היחוס המקובל של תשב"ע לעץ הדעת, ניתן למצוא את יחוסה לעץ החיים גם במקורות קודמים. כך, לדוגמא, מבאר הגר"א את יציאת הבת קול "אלו ואלו דברי אלקים חיים" לעניין מחלוקת בית הלל ובית שמאי, במוכח "שהן בסטרא דעץ החיים ששם שניהם מסטרא דחיים" (ביאור הגר"א על תיקוני זוהר, תיקון מ. מובא בניצוצי זהר שם, דף פ ע"א, אות כד).¹⁶⁶ ראו, לדוגמא, תיקוני זוהר, תיקון נו, דף צא ע"א, ובמקומות נוספים שם וברעיא מהימנא וזוהר חדש. וראו על כך שלום, משמעותה של התורה, עמ' 70, ושם, הערה 82; הני"ל, הרעיון המשיחי, עמ' 176-177; גילר, והמשכילים יזהירו, עמ' 59-80; מגיד, מתיאוסופיה למדרש, עמ' 71-75.

¹⁶⁷ ראו בהפניות בהערה הקודמת, וראו, לדוגמא, פיתוחו של ר' גרשון חנוך העניך (נכדו של רמ"י מאיזביצ'א, שפעל במקביל לר' צדוק) של תורת סוד איזוטרי המבוטאת בתשב"כ ונעלה מתשב"ע הנגלית שבידינו. ראו שער האמונה; מגיד, חסידות על הגבול.

¹⁶⁸ ר' צדוק מפתח אבחנות בין תשב"כ לתשב"ע גם על יסוד השייך המקובל שלהן לעץ החיים ועץ הדעת בהתאמה. כך, לדוגמא, הוא משתמש בשייך זה לביאור איפיון ההשגה הברורה של תשב"כ, לעומת ההשגה העמומה והספיקות בתשב"ע. "דתשב"ע הוא מסטרא דעץ הדעת... היינו דעץ הדעת הוא שכל האדם שיש בו שינויים לכאן ולכאן אבל עץ החיים הוא בתוך הגן בנקודת המרכז שאין נוטה לקצוות ואין בו נטייה לכאן ולכאן והוא תשב"כ" (רסיסי לילה, מו, עמ' 93). גם כשתשב"ע מיוחסת לעץ הדעת ומועמדת כתורה הנמוכה יותר הנצרכת לעולם הזה, מודגשת מעלתה. "ומשה רבינו ע"ה כשעלה למרום נאמר להם לא אכל. כי שם השיג התורה כמות שהוא בעולמות העליונים טרם שנתלבשה בלבוש זה שמסטרא דעץ הדעת שבידינו משהורידה לארץ... היה כמלאכי השרת להשיג בתורה מסטרא דעץ החיים. אלא שדבר זה הוא לו רק בהיותו בשמים ממעל והשמים שמים להי ואינו משכן לבני אדם. ועיי נהפך אז גופו להיות מלאך כאלהו וחונך וכאדם הראשון קודם החטא... אבל משה רבינו ע"ה היה במעלה יותר מחונך כי היה יכול לחזור ולירד למטה ולהוריד גם התורה עמו שתוכל להתלבש בלבושי עולם הזה והארץ נתן לבני אדם... וכן התורה משהורידה לארץ הרי היא מסורה לבני אדם דלא בשמים היא רק כפי מה שיאמרו חכמים בעולם הזה... היינו דמסירת התורה לבני ישראל אינו אלא כפי לבושה זה שמתלבשת בו בעולם הזה מסטרא דעץ הדעת דהארץ נתן לבני אדם" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15). במקומות אחרים מכליל ר' צדוק את התשב"ע בעץ החיים, גם ללא התנאי של "אלמלא חטא אדם הראשון". לדוגמא, "חיים היינו דברי תורה תשב"כ נקרא חיים חיי עולם מסטרא דעץ החיים. וכן תשב"ע נקרא חיים שזוכין שיהיה מסטרא דחיי וזכו לעץ החיים. וכל הפרשה היא שזוכו לתשב"ע איך שהוא כלול בתשב"כ" (פרי צדיק ה, האזינו ב, עמ' 230). ראו גם פרי צדיק ד, שבועות כב, עמ' 55. כתיבת התשב"ע על ידי רבי מוצגת כביטוי לבירור ההכרה במקורה האלוקי של חידושי תשב"ע, במונחים של הפיכת עץ הדעת לעץ החיים: "זוהו תשב"ע שנתייחדה להיות כתיבא ומנחא עיי רבי שהוא בורר דבר זה גם בהעלם היינו הלחם מן הארץ אינו אלא מהי וזה כל עיקר תשב"ע דהיינו חכמת ישראל הוא גם כן מהשייך. וכח זה גדול שהוא עושה מעץ הדעת טוב ורע עץ החיים. כי משה רבינו ע"ה כחו מעץ החיים ממש וזה אחז בעץ הדעת טוב ורע ועשאו עץ החיים והבן זה. ולכן אמרו כל השונה הלכות ר"ל משניות מובטח שהוא בן עולם הבא דהיינו חיי עולם דעץ החיים" (עט האוכל ה, בתוך: פרי צדיק א, עמ' 235).

¹⁶⁹ בכתבי באר"י מובא כי דור המבול נתגלגלו וניתקנו במצרים, על ידי 'היאורה תשליכוהו' (שער הפסוקים, פרשת שמות, עמ' קג; ספר הליקוטים, פרשת בראשית, סימן ו, עמ' לח). ר' צדוק מתייחס במקומות רבים לקשר זה. ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, עמ' 116; פרי צדיק א, בראשית ז, עמ' 7; שם, נח ב, עמ' 20; ועוד. בכמה מקומות הוא מוסיף אף כי אותו דור חוזר ומתגלגל בדורו של משיח. ראו עוד להלן, הערה 191.

¹⁷⁰ הרמז למשה מן התורה במילת 'בשגם' (בגימטריא משה) שנאמרה במבול (חולין קלט ב) מתפרש כרמז לכך שנשמת משה היתה בדור המבול (זהר ח"א לו ב; שם ח"ב רלח א; שם, ח"ג פג א; שם, ח"ג רטז ב (רעיא מהימנא)).

¹⁷¹ הזיהוי של "אין מים אלא תורה" (בבא קמא יז א) משמש כמכמה כיוונים בהקשרים אלו. פוטנציאל הגשמים בארבעים יום הראשונים להפוך לגשמי ברכה אם ישובו (רש"י, בראשית ז יב) מתבאר כפוטנציאל לקבלת התורה.

¹⁷² לריכוז מבחר מקורות מכתבי ר' צדוק על דור המבול ראו תבל בצדק, עמ' קה-קיג.

¹⁷³ זהר ח"א קיז א.

¹⁷⁴ שמות רבה ל יג.

והיה כלול בהם כל תשב"ע והיו זוכין להשיג כל אור תשב"ע מתוך התורה וז"ש ודעת דרכך לא הפצנו¹⁷⁵.

יוצא שבמימד הזמן מוגבלת היכללות תשב"ע בתשב"כ בגלוי לנקודות זמן קריטיות בעבר, שהיה בהן פוטנציאל גאולה שהוחמץ על ידי החטא. ההיכללות מבטאת את המצב האידיאלי שהיה אלמלא חטאו (אדם הראשון, דור המבול, דור המדבר), מצב שמומש זמנית במתן תורה. אולם היכללות תשב"ע בתשב"כ אינה משמשת רק לתיאור העבר, אלא תופסת מקום חשוב גם בתיאור הגאולה העתידית. בכתבי ר' צדוק יש מקום נכבד לתפיסה 'גילוית'¹⁷⁶, לפיה כל התשב"ע כלולה בכח בתשב"כ, והולכת ומתגלה בפועל במשך הדורות על ידי חידושי החכמים. אולם לפי תפיסה 'גילוית' המצב ההתחלתי נתפס כהיכללות בכח בלבד, בעוד ההתגלות בפועל הולכת ומתממשת, עד לגילוי המלא לעתיד לבוא. לעומת זאת אצל ר' צדוק יש מקום גם להיכללות בפועל בעבר, במתן תורה. יתר על כן, במקומות רבים הוא מדמה את ההיכללות בגלוי לעתיד לבוא לזו שהיתה במתן תורה. "שזהו ההשגה שהשיג משה רבינו **התשב"ע שהיה כלול בתשב"כ... וכמו שיהיה לעתיד**"¹⁷⁷. יש בכך שילוב של מוטיב מתפיסה הגורסת שבנקודת התחלה אידיאלית, מתן תורה, היה הכל כלול בתשב"כ שניתנה בגילוי ובפועל¹⁷⁸, עם תפיסה 'גילוית' הגורסת שההיכללות 'בהתחלה' היא רק בכח, ויוצאת לפועל בהדרגה במשך הדורות. יש בדברים אלה ביטוי למוטיב רסטורטיבי בתפיסת הגאולה, לפיו מצב הגאולה העתידי נתפס כחזרה למצב אידיאלי קודם, בעיקר למצבו של עם ישראל בפועל בשעת מתן תורה, לפני שחטאו. היסוד הרסטורטיבי בולט גם לגבי המצב שהיה אלמלא חטא אדם הראשון.

ואלמלא חטא אדם הראשון... והיה הכל כלול בתשב"כ. וכך יהיה לעתיד... לא כבמתן תורה שהיה רק לשעה... אבל אז לא יתקלקל עוד... ואז ישוב העולם לגמר תיקונו כמו שהיה קודם חטא אדם הראשון ויוכל כל התשב"ע בתשב"כ, כי יתגלה לכל האור שבתשב"כ איך כל התשב"ע ג"כ כלולה שם...¹⁷⁹

אולם יש לראות זאת על רקע תפיסתו הכללית של ר' צדוק לגבי התורה שלעתיד לבוא, שיש בה יסוד רסטורטיבי של חזרה למצב אידיאלי בעבר, יחד עם יסוד לא-רסטורטיבי, לפיו 'תורתו של משיח', הנחשבת לשלימות התשב"ע, היא מעבר לכל מה שהושג בעבר¹⁸⁰.

הזיקה החזקה בין הגאולה המשיחית לבין התגלות כל התשב"ע הכלולה בתשב"כ מבוטאת גם בשלבים מאוחרים יותר. כך, לדוגמא, מקשר ר' צדוק בין תפיסת רבי כמשיח לבין מקומו כמחבר המשנה, הכוללת את כל התשב"ע¹⁸¹.

העמדת ההיכללות בגלוי כתאור מצבים אידיאליים בעבר ומצב אוטופי לעתיד לבוא, מעמידה אותה

¹⁷⁵ פרי צדיק א, נח ג, עמ' 21-22. ראו עוד פרי צדיק א, לר"ח מרחשון, עמ' 17; שם, נח א, עמ' 19; פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 189; פרי צדיק ג, פסח א, עמ' 59.

¹⁷⁶ השימוש כאן במונח זה הוא לפי הטיפולוגיה של סילמן (קול גדול, עמ' 119-89), אם כי הוא מכנה הוצאה מן הכת אל הפועל תהליך הדרגתי רסטורטיבי (שם, עמ' 13).

¹⁷⁷ פרי צדיק ה, עקב ח, עמ' 60, ראו גם שם, דברים י, עמ' 10-11; שם, נצבים ז, עמ' 155; שם, האזינו א, עמ' 229; פרי צדיק א, לך ח, עמ' 41-42; פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 23; קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 35, ובמקומות רבים. לביטויים שונים של תפיסה רסטורטיבית של הגאולה בפילוסופיה של ימי הביניים ראו רוזנברג, השיבה.

¹⁷⁸ תפיסה זו מאפיינת תפיסות שכונו במחקרים שונים 'תפיסת גילוי' (שגיא, שני מודלים), 'שחזורית' (הלברטל, עם הספר), 'משמרת' (סילמן, תורה אלוקית), או 'שלמותית' (סילמן, קול גדול).

¹⁷⁹ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 118-119. וראו בהמשך על יכולת לימוד תורה אינדיבידואליסטית ללא צורך בתיווך כאיפיון המצב האוטופי שלעתיד לבוא.

¹⁸⁰ לדוגמא, בעניין עיקר אור ראשון שנגנו לצדיקים לעתיד לבוא מבאר ר' צדוק: "והוא כמ"ש כל התורה שאדם לומד בעוה"ז הבל הוא לפני תורה של עולם הבא שעיקר התגלות תשב"ע יהיה ע"י משיח. וזה עניין הסעודה שעתיד הקב"ה לעשות לזרעו של יצחק שיתגלו עקרי הסודות שלא נגלה לאדם מיום שנברא העולם ויתגלה לעת"ל וזה עניין יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית" (פרי צדיק ה, דברים ח, עמ' 9). ר' צדוק מרבה להשתמש בהקשר זה במדרש "תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח" (קהלת רבה, יא ז). ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 152. לביטויים שונים של המוטיב הרסטורטיבי בהגות יהודית בימי הביניים בכיוון הקוסמי, בכיוון ההיסטורי ובכיוון האישי ראו רוזנברג, השיבה. על תפיסות גאולה אפוקליפטיות לא רסטורטיביות ראו שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 167. וראו שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 20-21, להסתייגות מערכה של אבתנה זו בנייתו הרעיון המשיחי.

ניתן לראות את שאלת תפיסת הגאולה בהקשר של התורה שלעתיד לבוא כרסטורטיבית או לא-רסטורטיבית, כמקבילה לשאלת תפיסת חידושי תורה כתפיסה 'שחזורית'/'שלמותית', שבה התורה 'שבסוף' תוזרת לזו שהיתה 'בהתחלה', לבין עמדה 'השתלמותית' שבה גם התורה 'שבשמים' הולכת ומשתלמת על ידי חידושים. וראו סילמן, קול גדול, עמ' 13, לאיפיון עמדת הביניים ה'גילוית'/'אקספליקטיבית', ככוללת אפשרות רסטורטיבית, ואפשרות לא רסטורטיבית.

¹⁸¹ "וע"כ אי (סנהד' צח ב) אי מן חיי הוא כגון רבינו הקדוש ובמדרש (איכה רבה ד כג) וירושלמי (שבת פט"ז הי"א) אמרו עליו קרא דרוח אפינו משיח ה' שהוא ההתפשטות דחזקה דג"כ ביקשו לעשותו משיח, ובדורו היה הרבצת התורה ביותר בישראל כידוע בדברי תז"ל כמה פעמים וכן בדור רבי, וא' (סנהד' לו א) דמימות משה רבינו ע"ה עד רבי לא היה תורה וגדולה במקום אחד... כי כן הדורות הולכים בגילוי יותר עד משיח שיהיה בתכלית הגילוי בפועל ואצל רבי היה גם כן תכלית הגילוי בכח... על כן היה מעין משיח אלא שלא היה ההתגלות בפועל בכל הנפשות דישראל שבדור... ומכל מקום הוא זכה לעצמו שלא מת וזכה לחבר המשניות חבר הכולל כל תשב"ע..." (תקנת השבין, עמ' 88-89).

כטענה עקרונית שביטויה הגלוי מוגבל במימד הזמן. בהווה, בעולם הזה, ההיכללות סמויה, והיא קיימת לגבי האדם ברובד של ידיעה עקרונית מופשטת, אך לא ברובד של השגה מוחשית לגבי כל פרט. ניתן לראות בכך מעין היסט, המעביר את חלות ההיכללות לזמן שלעתיד לבוא, ובכך מנטרל, במידה מסוימת, את משמעותו בהווה, ומותיר מקום נרחב לחווית חידושים אמיתיים בתשבי"ע. כיוון זה משתלב עם המוטיב הכללי של האבחנה בין בכח ובהעלם לבין בפועל ובגילוי, כאשר עצם היכללות כל התשבי"ע בתשבי"כ היא מוחלטת ושלמה, אך גילויה מוגבל בזמן. היא היתה במצב של גילוי רק בנקודות זמן קריטיות בעבר, בהן הפוטנציאל לגאולה השלימה היה קיים אך הוחמץ, והיא תחזור למצב זה שוב רק לעתיד לבוא. בהווה, בעולם הזה, היכללות זו נותרת בהעלם.

כפי שראינו, מאופיינת התשבי"ע של משה בהיכללות הכרתית. תוך הדגשת האבחנה בין השגת משה, המאופיינת בהכרה הישירה הברורה במקור האלוקי של התשבי"ע, לבין השגת חכמים, שבה נעדרת אותה הכרה גלויה¹⁸². מוקד מרכזי במשמעותה של היכללות תשבי"ע בתשבי"כ כאיפיון מצבים של גאולה פוטנציאלית היא ההיכללות ההכרתית, כפי שניכר מן השימוש השכיח בהעמדת היכללות זו כתשבי"ע של משה¹⁸³. עם זאת, מתן תורה והשגתו של משה מאופיינים גם בהיכללות קיומית ובהיכללות נפשית, וגם סוגי היכללויות אלו הם רכיבים משמעותיים באיפיון מצבי הגאולה.

אחת ההשלכות החשובות של היכללות כל התשבי"ע בתשבי"כ כמצב האוטופי לעתיד לבוא הוא ייתור תפקיד הרב, ויחסי רב-תלמידים, שיש להם מקום מרכזי ומכונן בתשבי"ע בכללותה, ובמשנה תוקף ביחסי צדיק-חסידים בחסידות. הגותו של ר' צדוק, בהמשך לדרכו של רבו, ולכיוון כללי של חסידות פולין¹⁸⁴, ממוקדת במיוחד בעבודה האישית. לענייננו כאן, יש איפיון יחודי בתאוריו למצב האוטופי המבוטא בהיכללות תשבי"ע בתשבי"כ, כמאופיין בהפיכת יחסי רב-תלמיד למיותרים לחלוטין. משמעות ההיכללות היא איפשר השגה אישית של התשבי"ע, ישירות מתוך תשבי"כ, מבלי להיזדקק לתיווך של רב. מצב זה מתואר כמצב שרצה משה רבינו להנחיל לישראל, וכמצב האוטופי שיהיה בפועל לעתיד לבוא. הוא מרבה להזכיר כמסתמכת את הפסוק "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם..."¹⁸⁵. משה, שהשיג השגה כזו בשיאה, רצה להעבירה לכל ישראל, ולכן לא רצה למנות סנהדרין,

אף ידיע שאי אפשר לו לבד להשיג על ס' ריבוא מישראל בכל פרטי ענייניהם הוא רצה להנהיגם בעניין זה שיאיר עיניהם שיוכלו לראות כל אחד נגעי עצמו בעצמו ויהיה כל אחד עיניו בראשו ולא יצטרכו לעיני העדה כלל, וזהו אור שיהיה לעתיד דלא ילמדו עוד איש את רעהו. וזהו שלימות מדת משה רבינו ע"ה שהוא רבן של ישראל שרצה ללמדן בתכלית השלימות עד שלא יצטרכו לרב עוד¹⁸⁶.

אחת המשמעותיות של השגה זו היא שלא יהיה עוד צורך ב'מתווכים' להשגה, אלא כל אחד יוכל להשיג

¹⁸² "וכמו בשעת מתן תורה שהיה תשבי"ע כלול בהתשבי"כ והיה מפורש שהוא מהשי"ת. כמו תשבי"ע של משה רבינו... משאי"כ כאן התשבי"ע בהסתר שנדמה לחכמים שהם המחדשים" (פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 192). היכללות הכרתית גלויה זו מיוחסת שם גם לימשתה גדולי שערך אברהם, המסמל את השגת התשבי"ע של יצחק.

¹⁸³ לדוגמא, בעניין ההיכללות בדור המבול: "והיה אז נפש משה רבינו ע"ה שהיה מקבל תשבי"כ שהיה כלול בו גם התשבי"ע וכמו שהיה קודם הקלקול במתן תורה וכמ"ש... דאלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה... והיה כלול בזה כל אור תשבי"ע. והיה מפורש שהוא מן השמים כמו הלממ"ס תשבי"ע של משה" (פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 189), ועוד. ועל ההיכללות במתן תורה: "ושוש התשבי"ע של משה... הוא התשבי"ע שהיה כלול בתשבי"כ כמו שהיה אם לא חטאו ישראל שלא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה... והיה כל תשבי"ע כלול בה' חומשי תורה והוא בסוד הדעת והוא עניין הלממ"ס שהוא מפורש שהוא מסיני מן השמים וזה נמסר רק למשה" (פרי צדיק ב, פרה ב, עמ' 210). יסוד זה חוזר במקומות רבים. לדוגמא "ומשה רבינו השיג הדעת על ידי השגת כתר עליון שכל הנעלם מכל רעיון. והיינו התשבי"ע כמו שהיה כלול בלוחות ראשונות התשבי"ע בתוך התשבי"כ ונקרא הלכה למשה מסיני" (פרי צדיק ה, דברים י, עמ' 10); "כמו שהיה בלוחות הראשונות שהיה כלול כל התשבי"ע בתשבי"כ. כמו התשבי"ע של משה רבינו הלכה למשה מסיני מפורש שהוא מהשי"ת" (פרי צדיק ג, פסח אחרי הבדלה, עמ' 88). בפרי צדיק א, ויגש יב, עמ' 211, מעמיד ר' צדוק את התורה "שהיתה בגלות מצרים" כתורה זו, שבה כל התשבי"ע כוללה בתשבי"כ. על "זה לעומת זה" של תשבי"כ וחכמת מצרים ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי. על זיהוי משה כגואל ראשון ואחרון בוהר ובתיקונים ראו ליבס, המשיח, עמ' 105-106. לפיתוח משמעות הזיהוי בתיקוני זוהר ראו גולדרייך, בירורים.

¹⁸⁴ ראו לדוגמא, פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 5-6; אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 201-202, 209. לביקורת ראו פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 283-288.

¹⁸⁵ ירמיהו לא לג. ראו ליבס, המשיח, עמ' 171-172, לתיאור ההשגה של ימות המשיח כהשגה אינטואיטיבית ולא דיסקורסיבית, לפי האידרא, זח"ג קל ב.

¹⁸⁶ תקנת השבין, עמ' 66. אמנם הדברים מתארים מצב אידאלי לא ממומש, וגם משה נאלץ לקבל את עצת יתרו למינוי דינים. (שם). ראו גם מחשבות חרוץ, טו, עמ' 119, שם מבאר ר' צדוק כי ההשגה האישית הישירה, היא המצב האוטופי לעתיד לבוא, תוך הדגשה כי אפילו במתן תורה לא יכלו ישראל לשמוע ישירות את הדברות, ונצרכו לתיווכו של משה.

בעצמו באופן ישיר את חלקו בתשב"ע. השלכה רדיקלית של הדברים היא שכל מערכת יחסי רב ותלמיד, התופסת מקום מרכזי ומכונן, תהפוך למיותרת. שלימות מידת משה, כירבן של ישראל' היא הבאתם למצב שבו אין עוד צורך ברב כלל. מקום הרב הופך למיותר הן לעניין הלימוד, והן לעניין הנהגה¹⁸⁷. המטרה העילאית שהיא רצון ה' היא הקשר הישיר שבין האדם לקב"ה, ללא צורך בתיווך, ומתוכה יכולת הנהגה אישית פרטית של כל יחיד. תיווך אנושי מכל סוג שהוא בין האדם לבין הקב"ה נחשב להסטה לא רצויה ממטרה זו. לעניין זה בקשת ישראל שמשה ידבר במקום ה', חטא העגל, בקשת המלך, ואף המשיח, שייכים כולם לאותה קטגוריה של סוגי תיווך, במקום הקשר הישיר המלא עם הקב"ה.

וזה עניין חטא דעשה לנו וגוי ילכו לפנינו שהוא ממש בקשת דבר אתה וגוי, והוא כעניין בקשת המלך בימי שמואל שנאמר שם כי אותי מאסו וגוי כי רצון הש"י שיהא הוא מלכם מאן מלכי רבנן **שלא יצטרכו לרב ולמלמד ואף למשה...** כי הש"י נקרא המלמד תורה לעמו ישראל כמשי"נ כי ה' יתן מפיו דעת ותבונה וכנ"ל וחננו מאתך דייקא, **רק הם בקשו מנהיג ומורה דרך** ודבר אתה וגוי ועי"ז הצריכו לימות המשיח דזהו ההבדל בין ימות המשיח לעולם הבא... **ולולי כן היה אז תכלית השלימות...**¹⁸⁸.

הקשר הישיר, השווה, של כל אחד מישראל עם הקב"ה ללא תיווך וללא היררכיה של חילוקי מדרגות ויחסי השפעה, נחשב למצב האידיאלי, ומפותח לפרשנות רדיקלית אצל הרבי מאיז'ביצ'א¹⁸⁹. ר' צדוק מפתח יסוד זה בהקשרים שונים, תוך הדגשת המצב השיווני כמהותי. "דבאמת נפש הישראלית אין יכול לסבול התנשאות כלל אפילו מן הגדול בחכמה לפי שכל ישראל יש להם חלק בתורה"¹⁹⁰. המצב האוטופי של השגה ישירה, ללא ארגון היררכי, מבוסס גם במונחים של התגלות אור העיגולים לעתיד לבוא.

וכל זה הוא הכל רק מצד העולם הזה דיש לאיזה נפש התנשאות שיוכל להשפיע להקטן ממנו, מה שאין כן לעתיד כשיעשה מחול לצדיקים יתגלה מדרגת העיגולים, שבכל מקום המחול שעומדים הכל בעיגול, **לא יהא חילוק מדרגות והתנשאות כלל, כי אז לא ילמדו עוד איש את רעהו ולא יקבלו אחד מחבירו כלל, רק כולם יקבלו בשוה מהש"י לבד, ולא יהיה מציאות לכה ההשפעה להזולת**¹⁹¹.

השגה זו היתה נחלת כל ישראל במתן תורה, והיתה נשארת אילו לא חטאו. אולם לאחר החטא, היא נשארה כמודל אוטופי לאופן ההשגה שיהיה לעתיד לבוא¹⁹². אותה השגה עתידית מזוהה עם התשב"ע של משה, כהשגה ברורה וישירה, של היכללות תשב"ע בתשב"כ.

שזהו ההשגה שהשיג משה רבינו **התשב"ע שהיה כלול בתשב"כ**... וכמו שיהיה לעתיד כמ"ש ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגוי כי כולם ידעו אותי. וכן בגמרא... אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה

¹⁸⁷ יש כאן ייתור תפקיד הרב והצדיק גם יחד. הפרדה בין שני תפקידים אלו שכיחה בחסידות, וכללית, אין האדמו"ר צריך להיות רב, אם כי מוכרים אדמו"רים תלמידי חכמים שמלאו את שני התפקידים. (ראו, לדוגמא, גרין, טיפולוגיה, עמ' 444-441; פייקאז', ההנהגה התסידית, עמ' 41-35). בכתבי ר' צדוק יש זיהוי בין צדיק הדור לבין התלמיד חכם שבדור, וגם דמותו שלו עצמו, כפוסק הלכה וכאדמו"ר, מגלמת איחוד זה.

¹⁸⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 146-147.

¹⁸⁹ ראו, לדוגמא, מי השילוח, כ"א, עמ' קנה, ד"ה ומדוע תתנשאו, לפירושו הידוע כי טענת קורח "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" מבטאת השגת דרגה זו קודם זמנה. וראו פיתוח הדברים אצל ר' צדוק, פרי צדיק ד, קרח א, 125-126.

¹⁹⁰ צדקת הצדיק, רלא. וראו בהמשך שם ביאורו לשני הכיוונים הסותרים של ביטול ההתנשאות וקיומה. הכיוון של הסתייגות מיחסים היררכיים מופיע, מחד, בהקשר של ביטול ההבדלים, כפי שניכר בזוגמא הבאה של אור העיגולים. אולם הוא מופיע, מכיוון אחר, זקא מצד הדגשת ההבדלים והיחודיות האישית, ומתוכה הדגשת ההתנשאות של כל אחד ואחד מישראל. ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, עמ' 136; ובדרשותיו על מחצית השקל, "הלשון נשיאת ראש הוא לשון התנשאות על השאר... והש"י צויה לנשא ראש כל ישראל כולם. כי בישראל כל אחד הוא דגול ומנושא באיזה דבר מה שאין בכל ישראל כמוהו" (פרי צדיק ב, שקלים א (מכ"י"ק), עמ' 109), וראו שם בהרחבה לאורך המאמר; שם, ד, עמ' 116-117, ועוד.

¹⁹¹ תקנת השבין, עמ' 79. ראו גם צדקת הצדיק, רנא, ועוד. והשוו לדברי ר' קלונימוס קלמן עפשטיין, המבאר כי העולמות בנויים בשלשלת היררכית של משפיע ומקבל "אבל לעתיד יתקן כל אחד חלק נשמתו עד שורשו... ויפיע אז אור בהירות אלקותו בכל העולמות ויהיה העיגול והקו שוה ולא יהיה אז בחינת דבר ונוקבא כי כולם בשוה ישיגו אור אלקותו ית"ש כמו בדבר עגול שאין ראש וסוף, **ולא יצטרך עוד שום אדם ללמוד מחבירו כמו במחול הכרם שהוא מקו האמצעי קרוב לכל העיגול בשוה, כן אז ישיגו כולם מאור הבהירות אלקותו בשוה כדכתיב ולא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותו מקטנם ועד גדלם**. וזהו... עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והקב"ה יושב ביניהם, פירוש לעתיד לבא ישיגו הצדיקים השגה גדולה מאור העליון אשר אין שם בחינת דבר ונוקבא **ואין שום אחד מהם יצטרך ללמוד מחבירו** כי אז יתגלה אור בהירות אלקותו בכל העולמות ויהיה עיגול עם הקו בשוה כמו מחול הכרם שמקום האמצעי הוא קרוב לכל העיגול בשוה... " (מאור ושמש (עפשטיין), שמות טו ב, ד"ה עוד על פסוק הנ"ל). ראו גם ביאורו של הרב משה חיים קליינמאן מבריסק, לעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, כדברים שנבראו לצורך זמני בלבד, ולכן הם טפלים לשאר הבריאה. בין אלו נמנים "הכתב והמכתב והלוחות", ואף אלו "לעתיד לבא אין אנו צריכים להם כי הוא ית' פה אל פה ידבר בנו כמ"ש הכתוב וכל בניך לימודי ה' וגו'" (מדרש חכמים, אבות ה, ו, עמ' 78). בדוגמאות אלו הקשר הישיר של כל אדם עם הקב"ה לעתיד לבוא, הופך סוגי תיווך למיותרים. בדברי ר' עפשטיין, התיווך האנושי הופך למיותר, ובדברי ר' קליינמאן, התיווך הטקסטואלי הכתוב הופך למיותר. אצל ר' צדוק התיווך האנושי הוא ההופך למיותר, בעוד התשב"כ נשמרת כיסוד שמתוכו יושג האור האלוקי הישיר של תשב"ע לכל אחד.

¹⁹² הקשר בין השגת משה לבין ההשגה המשיחית מתעצם מן הזיהוי בין דור המבול, דור המדבר ודורו של משיח (צדקת הצדיק, צה; דברי חלומות, ג, עמ' 181), ותפיסת משה עצמו כמשיח פוטנציאלי, (מחשבות חרוץ, יט, עמ' 168; קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 33; פרי צדיק ג, ויקרא ט, עמ' 12, ועוד), או כחלק מנשמת המשיח (תקנת השבין, עמ' 95).

וכו' והיה כל אחד משיג כל התשב"ע מתשב"כ וכן ישיגו לעתיד כל אחד מישראל ולא יצטרכו ללמוד מאחרים.¹⁹³

יסוד זה חוזר ומודגש במקומות רבים¹⁹⁴. יש בו ביטוי חריף להיסט מיחסי טקסטים ליחסי אדם-הקב"ה, כאשר המצב האוטופי, המבוטא בהיכללות תשב"ע בתשב"כ, מאופיין בקשר ישיר וגלוי של האדם עם הקב"ה, וביכולת האישית של כל אחד ואחד להשיג את האור האלוקי של תשב"ע מתוך התשב"כ.

העמדת טענת היכללות כל התשב"ע בתשב"כ כאיפיון מצבים אידיאליים שלפני החטא והמצב האוטופי שלעתיד לבא, אינה מהווה רק ניטרול מסוים של חלותה בפועל בהווה, אלא משמשת גם כבסיס מפורש לחיזוק מקומה וחשיבותה של תשב"ע כאפיק יחיד שדרכו ניתן להגיע לאור של תשב"כ.

דהאחיזה באורייתא הוא רק ע"י תשב"ע, שבה הוא הגילוי דתשב"כ המושג ללבבות ונפשות דבני ישראל, שאי אפשר להשיג בתשב"כ אלא ע"י שבע"פ, כי תשב"כ הוא הופעת השי"י אורו לבני ישראל בשעת מתן תורה, דנעשו ע"י זה חרות מיצר הרע, ואז היה די בתשב"כ לבד, וכמ"ש... דאלמלא חטאו לא ניתנה להם אלא התורה וספר יהושע... ועל כל פנים היה די להם להיות מובן הכל מתשב"כ לבד, כי היה גלוי אור השי"י בתורה המאיר ומגלה כל נעלם, אבל ע"י החטא נעלם זה כמו שנעלם האור דששת ימי בראשית שנגנו לצדיקים לעתיד לבוא, שאמרו דנגנו בתורה¹⁹⁵, וההתגלות הוא ע"י תשב"ע שהוא תיקון החטא... וע"י בשלימות התשב"ע נשלם כל תיקון הקודם, ונתגלה אור הבהיר שבבני ישראל דאחידא באורייתא ובעץ החיים¹⁹⁶.

הגבלה זו של ההיכללות בתשב"כ להיכללות בהעלם מבוארת בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק, ומשמשת יסוד נוסף להעמדת התשב"ע של חכמי ישראל כנתיב בלעדי להגעה אל כל מה שכלול בתשב"כ¹⁹⁷.

אחד הביטויים המרכזיים בעניין מעלה זו של התשב"ע מבוסס על המדרש "נובלות חכמה של מעלה תורה"¹⁹⁸. השימוש במדרש זה שכית במקורות קבליים, והוא מבואר בכמה מקומות כמתייחס לתשב"כ¹⁹⁹. ר' צדוק מרבה להזכירו בכתביו, בעיקר תוך איפיון תשב"כ כ'נובלות חכמה', לעומת תשב"ע כהמשכה מן החכמה עצמה. "והתשב"כ הוא נובלות חכמה העליונה... והתשב"ע הוא המשכה מעצם חכמה העליונה

¹⁹³ פרי צדיק ה, עקב ח, עמ' 60.

¹⁹⁴ לדוגמא, "ואלמלא חטאו לא ניתנה להם אלא ה' חומשים וספר יהושע... שהיו יודעים הכל מתשב"כ... דהיה הכל גלוי ומאיר לעיניהם של כל ישראל עד שאפילו לדברי הנביאים לא היו צריכים כל שכן לחכמת חכמי תשב"ע" (פוקד עקרים, עמ' 47). "והנה לעתיד נאמר ולא ילמדו עוד וגו' שכאשר יתפשט אורו ית' על כל בשר לא יצטרכו לתורה ולימוד מזולת... שגם ריבוי התורה של הנביאים ובעלי רוח הקודש הוא מצד רוב כעס והעלם האור אין די בתורה, כי לולי כן הי' די בתורה שהוא מה שהוא הכרח מצד הבריאה שהיא ע"כ העלם וצריך תורה מן השמים מה שהשי"י האיר בעולם, ובה די להאיר עיני האדם ולא ילמד איש את רעהו רק כל אחד יוכל לומר מעצמו תהלות דוד המע"ה ושיירי שלמה וחכמותיו וכדומה" (ליקוטי מאמרים, עמ' 77). ראו עוד ישראל קדושים, עמ' 48; קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 35; פרי צדיק ה, דברים י, עמ' 10-11; שם, (נצבים ז, עמ' 155; שם, האזינו א, עמ' 229.

¹⁹⁵ על האור שנגנו בתורה ראו לעיל, הערות 23, 24.

¹⁹⁶ תקנת השבין, עמ' 89.

¹⁹⁷ העמדת התשב"ע כאפיק בלעדי להבנת התשב"כ הוא רעיון בסיסי קדום, שניתן לראות את שורשיו בטענה הקלסית של הלל בבריתא, לגר שרצה לקבל תשב"כ ללא תשב"ע, כי כשם שנצרך לסמוך עליו ללימוד אותיות, יסמוך עליו לגבי תשב"ע (שבת לא א). הוא מפותח במקומות רבים (לדוגמא, עבודת הקודש, ח"א, פרק כב, כ"א, עמ' נח; שלי"ה, הקדמה לתורה שבכתב, כ"ב, דף א ע"א, מתוך תולעת יעקב; ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק כג, עמ' 248; תורת משה על במדבר כא, יג-כ; תפארת ישראל, פרק סח, עמ' ריג; דגל מחנה אפרים, בראשית, ד"ה או יאמר ע"ד אברם, עמ' 7), ושכיח גם בכתבי ר' צדוק, גם ללא זיקה ישירה לעניין ההיכללות. לדוגמא, "כי עיקר התשב"ע הוא ההתגלות של תשב"כ שבנפשות דבני ישראל בעולם הזה דלא בשמים הוא. והכתב הוא דברי הנביא מפי ה'... אלא שבעולם הזה הוא נעלם ואי אפשר לדעת כלום מתוך התשב"כ רק ע"י פרושה שבע"פ, שהוא גילוי מה שבכתב" (תקנת השבין, עמ' 87). "שכל דברי התשב"כ סתומים והעוסק בה צריך לפרש דבריהם ואי אפשר לעוסק בתשב"כ בלא תשב"ע כלל. שאפילו הצדוקים שכפרו בתשב"ע בדו להם איזה פירוש מלבם... ולעולם העסק בתורה על כרחך הוא מתבונן בתשב"ע שהוא פירוש הכתב. ודבר זה הוא מורשה ומאורסה לקהלת יעקב לבד שהתורה מסורה להם לגמרי" (ישראל קדושים, עמ' 43). ראו על כך פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 88-89.

¹⁹⁸ בראשית רבה פרשה יז, ה; שם, פרשה מד, יז. וזוהר: "אורייתא מחכמה נפקת" (זהר ח"ב קכא א; שם, פה א).

¹⁹⁹ ראו ספר הפליאה, ד"ה יהי אור נתכסה אלקים בחכמה, עמ' לח; שישן סודות, עמ' 119 (סוד פרשת בראשית עד יום אחד); עבודת הקודש, כ"א, עמ' קנ (חלק העבודה, פכ"א); עץ חיים, כ"א, שער לב, פרק ח, עמ' קלד-קלה; שם, עץ חיים, שער לו, פרק א, עמ' קצד; ספר הליקוטים, פרשת תרומה, סימן כה, עמ' קעח. עם זאת, שימוש שכ"ח במקורות קבליים וכן בחסידות, הוא כיתורה' י. סתם. ראו, לדוגמא, פרי עץ חיים, שער קריאת ספר תורה, פרק א, עמ' שג; רמ"ע מפאנו, יונת אלם, מהדורא בי מכ"י, חלק ב, פרק ג, בתוך: מאמרי הרמ"ע, כ"א, עמ' קסח; ובחסידות - אור המאיר, בהעלותך, כ"ב, עמ' עט; תניא, אגרת הקודש, פרק יט, עמ' 254, 256; מאור ושמש, רמזי פורים, ד"ה אמנם בארנו, כ"א, עמ' רפב. לפי שימוש אחר במקורות קבליים קדומים התורה שקדמה לעולם היא המיוחסת לחכמת, ואילו תשב"כ - לתפארת, ותשב"ע - למלכות. ראו על כך תשב"כ, משנת הזוהר, כ"ב, עמ' ששה-שסו, והפניות שם, הערות 21, 53. בחסידות מצויות כמה אבחנות בין 'נובלות חכמה של מעלה' לבין החכמה עצמה. ראו, לדוגמא, תניא, קונטרס אחרון, עמ' 320; ליקוטי הלכות, הלכות עדות, הלכה ד; מאור ושמש, האזינו, ד"ה לו חכמו, עמ' תרפה-תרפו. וראו שם, ואתחנן, ד"ה את הדברים האלה, כ"ב, עמ' תקנא; "פשוטות התורה היא נובלות חכמה של מעלה ופנימיות התורה היא חכמה של מעלה עצמה". אצל ר' צדוק 'פנימיות התורה' היא חלק מרכזי של תשב"ע.

לחכמה תתאה שהיא החכמה דכנסת ישראל שבלב חכמי ישראל²⁰⁰. ר' צדוק מפתח את הדימוי שביסוד הביטוי 'נובלות חכמה', תוך הדגשת מוגבלות ה'נובלות' לעומת האילן עצמו. כך, לדוגמא, הוא מבאר כי המחשבה, בחינת עצם החכמה, היא מעל דרגת הנבואה של משה בתשב"כ.

כי החכמה היא ראשית הגלוי ונקרא עדיין יש שדבוקה עדיין במקורה כי נקראת יש מאין. והמחשבה נקרא הוא שנעלמת כי רק הדבור ומעשה נגלה לנביאים ולכן אז"ל... **נובלות חכמה שלמעלה תורה כי אינו עצם החכמה דבר זה הוא מחשבה**. וכמו שאי אפשר כלל להגלות לאדם אחר מחשבתו של זה רק דבורו ומעשיו **והדבור אינו המחשבה כלל רק נובלות מן המחשבה מה שאינו יכול להחזיק במחשבתו ומוציאם לחוץ כדיבור כעלה נובלות מן האילן המשירו שאינו יכול להחזיקו**. מה שאין כן **עצם המחשבה אינה נגלית בתשב"כ רק בתשב"ע שקראוהו רז"ל מסטורין של הקב"ה**... והיא המחשבה של השי"ת שהוא הנסתרות והיינו כי חיות הכל מהשי"ת²⁰¹.

ביאור אותה מטפורה של 'נובלות' משמש גם לעניין היכללות תשב"ע בתשב"כ. התשב"כ היא בבחינת 'נובלות חכמה', שחיות החכמה העליונה אינה גלויה בה ונגישה ממנה, אלא כהיכללות 'בתכלית העלם עצום', ככח האילן בתוך עלה נובל. מתוך כך עולה ומתעצם שוב מקומה ההכרחי של תשב"ע, המאפשרת להשיג מן החכמה עצמה.

והתשב"כ היא מדת התפארת אמת ליעקב... והיא רק נובלות חכמה עליונה שהיא למעלה מעלה מז' תחתונות... **ובתשב"כ שהוא נובלות החכמה ג"כ כלול דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא... 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**²⁰².

תיאור ההיכללות 'בתכלית ההעלם העצום' הוא היסוד לכך שאין כל אפשרות לגלות את הדברים ישירות מתוך התשב"כ, ורק השגת התשב"ע, הנמשכת ישירות ללבבות חכמי ישראל, ממקום גבוה יותר, היא המפתח לגילוי מה שכלול בתשב"כ בהעלם עצום. מקומה של התשב"ע הופך למרכזי כמקור בלעדי 'להמשיך השגה' ממקום גבוה יותר, שאינו ניתן להשגה מתוך התשב"כ עצמה. "כי באמת עיקר התורה הוא תשב"ע כי מה שבכתב אין לאדם תפיסה בו אלא על ידי תשב"ע"²⁰³.

יוצא שהעמדת היכללות תשב"ע בתשב"כ כמצב האידיאלי שהיה בו פוטנציאל לגאולה השלימה 'אלמלא חטאו' בנקודות זמן משמעותיות בעבר וכמצב האוטופי שיהיה לעתיד לבוא, תוך הדגשת ההיכללות בהווה כהיכללות בהעלם עצום, משמשת יסוד להדגשת כוחה היחודי של התשב"ע, כדרך בלעדית לגלות את האור הגנוז בהעלם בתשב"כ. במונחי דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, יש כאן

²⁰⁰ ישראל קדושים, עמ' 43, ושם, עמ' 133: "כי תשב"כ היא נובלות חכמה העליונה... ותשב"ע הוא המשכה מחכמה עליונה עצמה, מחכמה עלאה לחכמה תתאה". יש והאבחנה בין נובלות חכמה לבין החכמה עצמה מוזכרת לאבחנה בין גבורה כשורש תשב"כ וחכמה כשורש תשב"ע. ראו גם דברי סופרים, לח, עמ' 45; מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93, בהקשר של "חכם עדיף מנביא", וראו על כך להלן, בפרק תשב"ע לעומת נבואה. אצל ר' צדוק משמשים הדברים גם ליחוס תשב"ע למקור החכמה, כתר עליון: "כמיש... נובלות חכמה העליונה תורה ותשב"ע נקראת מסטורין של הקב"ה... דהם עיילי לעיקרה ושורשה שהוא חכמה עליונה ועוד למעלה מזה בכתר עליון" (ליקוטים, בתוך פוקד עקרים, עמ' 61. בביאור דברי הזוהר ח"ב סב א). מלבד האבחנה בין תשב"כ לתשב"ע כינובלות חכמה; לעומת חכמה, משמשות בכתבי ר' צדוק, על יסוד מקורות קבליים בעיקר זהר ותיקוני זהר, אבחנות נוספות בין שורשי תשב"כ ותשב"ע, ביניהן יחוס תשב"כ ותשב"ע לחכמה ובינה. ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, חנוכה טז, עמ' 168, ובמקומות רבים, וראו תקנת השבין, עמ' 91, על תשב"כ כינובלות חכמה; לעומת תשב"ע כינובלות בינה; גם האבחנה הבסיסית של שורשי תשב"כ ותשב"ע כימין ושמאל, חסד וגבורה, (לפי זח"ב פא א; זח"ג רנו א (רעיא מהימנא); הקדמת תיקוני זהר יא ב, תיקוני זהר תיקון ס, קמו א, ועוד) מובאת במאמרי פרי צדיק. ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, חנוכה א, עמ' 138; פרי צדיק ג, צו ו, עמ' 23, ועוד. אם כי הוא מביא גם את היחוס ההפוך, של תשב"ע כיתורת חסד, ותשב"כ כיאוריתא מגבורה נפקת, ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 108, ואף מציע ביאור הרמוניסטי לישוּב יחוס זה עם היחוס ההפוך בתיקוני זהר, על יסוד האבחנה בין 'מצד ה' לבין הנתנה לישראל. ראו פרי צדיק ד, שבועות י, עמ' 44. ליתוסים נוספים של תשב"כ ותשב"ע לספירות שונות ראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה.

²⁰¹ דובר צדק, עמ' 147. וראו עוד שם בהמשך. העמדת נבואה ותשב"ע כדיבור ומחשבה, תוך הדגשת מעלת המחשבה על הדיבור, כביטוי למעלת החכמה על הנבואה, חוזרת במקומות שונים בכתבי ר' צדוק. ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, טז, עמ' 18-19, וראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה, חכם עדיף מנביא, ובפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי.

²⁰² פוקד עקרים, עמ' 13. וראו ניסוח היחס הכפול בין תשב"כ לתשב"ע אצל ר' יוסף גייקטיליה: "דע שאין לתשב"ע שפע ואצילות זולתי מאת תשב"כ, ואין דרך להיכנס לתשב"כ אלא ע"י תשב"ע... ולפיכך תשב"כ ותשב"ע שתייהן צריכות זו לזו ומתאחדות זו עם זו" (שערי אורה, השער הראשון, הספירה העשירית, עמ' 58). יחסי תשב"כ-תשב"ע מועמדים שם במקביל ליחסי שם הוי-שם אדנות.

²⁰³ רסיסי לילה, נו, עמ' 158. ובספר מאוחר: "ועיקר תורה הוא תשב"ע כי הוא המגלה תעלומות התשב"כ" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15). אמנם גם השגת התשב"ע הולכת ומתגלה בתהליך מתמשך, שגיגע למצויו רק לעתיד לבוא. "רק על כל פנים זה גלוי לכל עתה שנתגלית תשב"ע לכל כי בתשב"כ אין נודע כלום פירוש שום מצוה ושום אוזרה ואי אפשר לדעת ממנה כלום. וע"כ אי אפשר לעמוד על הנהגת השי"י עולמו שהוא ע"פ התורה כיון דהתורה עצמה ג"כ נעלמה. ואף שנגלו מסטוריה לחכמי ישראל היינו כפי השגת כל חכם כפי מה שאפשר לו להשיג ממנה בעוה"ז ועדיין אין שיעור לנעלמות כמיש ז"ל (קהלת רבה יא ת) דתורה שבעוה"ז הבל הוא לפני תורתו של משיח שאז יהיה שלימות התגלות תשב"ע כפי מה שאפשר להתגלות לנפשות בני ישראל. ואז יבינו הכל הנהגות השי"י בעוה"ז אך היה תמים פעלו ולא עולתה בו" (רסיסי לילה, נו, עמ' 160).

פיתוח של מודל התיחום. ההיכללות, כביטוי מובהק של המודעות הדטרמיניסטית, חוזרת ומודגשת, אולם השגתה המלאה תחומה ומוגבלת לעבר אידיאלי ולעתיד אוטופי. קיומה של מודעות זו ברקע, מחד, ותיחומה, מאידך, הם יסוד חשוב בהעצמת כוחה הקונסטרוקטיביסטי של תשבי"ע.

ח. היכללות כהתגלות מתמשכת

ההיכללות המלאה של תשבי"ע בתשבי"כ תושג בגילוי רק לעתיד לבוא, אולם לצד העמדת ההיכללות כנעלמת בעולם הזה, יש בכתבי ר' צדוק מקום חשוב גם למהלך שבו משמשת היכללות תשבי"ע בתשבי"כ, כביטוי לתהליך ההתגלות המתמשכת²⁰⁴. חידושי תשבי"ע של חכמים, ההולכים ומתגלים במהלך הדורות, מתכללים, עם התגלותם, ובעיקר, עם כתיבתם והתקבלותם בישראל, בתוך תשבי"כ. כאן הדגש אינו על האבחנה הדיכוטומית בין היכללות בגילוי, השייכת לזמנים יחודיים בעבר, ולעתיד לבוא, לבין היכללות בהעלם השייכת לעולם הזה בכללותו, אלא על ההיכללות כביטוי לתהליך מתמשך של התגלות התשבי"ע. משיצאו לפועל חידושי חכמים, הנעשים בעיקרם מתוך מודעות קונסטרוקטיביסטית, מוחלת עליהם המודעות הדטרמיניסטית, שאחד מביטוייה הוא החשבתם לכלולים בתשבי"כ.

כפי שראינו, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ מעמידה את התשבי"ע כידבר ה". "וזוהו התכללות תשבי"ע בתשבי"כ כי באמת הכל רמוז בתשבי"כ... והכל הוא דבר ה' מצד שרשו ומקורו כי משם לוקח והכל הוא דבר תורה גמור והדבר אשר דבר ה'"²⁰⁵. משמעות היותם של דברי חכמים 'דבר ה' מבוארת שם כהיכללות קיומית בתשבי"כ מצד החיות הכללית, ובמקומות אחרים, כהיכללות הכרתית במודעות למקור האלוקי של דבריהם. ברקע הדברים עומדת תפיסת היחוד הדטרמיניסטית, לפיה 'באמת' כל פעולות האדם הן פעולות ה'. לענייננו כאן, החשבת דברי חכמים בתשבי"ע כתשבי"כ, במובן של ההכרה בכך שגם דבריהם ה'עצמיים' הם 'באמת' 'דבר ה'', ההולך ומתגלה בתהליך מתמשך, היא יסוד חשוב להעצמת כוחה של התשבי"ע.

ראינו לעיל תיאור של המעבר מאיסור כתיבת תשבי"ע להיתרו, ככרוך בשינויים אונטולוגיים בעולם שיש בהם החלת איפיוני תשבי"כ גם על תשבי"ע. היתר הכתיבה כרוך בהתחדשות היכולת להעברת החיות גם על ידי כתיבה האנושית, ובהתחדשות האפשרות להתלבשות אור התשבי"ע גם בלבושים גופניים²⁰⁶. הרחבה זו של איפיוני תשבי"כ לתשבי"ע, הנדונה לכתחילה בהקשרים של הטקסטים הקנונים של תשבי"ע, המשנה והתלמוד, מורחבת לכלל חידושי תשבי"ע בכל הדורות. גם החלות ההלכתית של מצות 'כתבו לכם', שחלוקתה המקורית היא על כתיבת ספר תורה, מורחבת על ידי ר' צדוק, אף מעבר לכתיבת טקסטים קנונים של תשבי"ע, למצוה לכל אחד לכתוב את חידושי התשבי"ע שלו²⁰⁷.

הכללת חידושי תשבי"ע בבחינת תשבי"כ משמשת יסוד להחיל עליהם גדרי תשבי"כ. הבסיס לכך הוא תפיסת ההיכללות לפיה כל חידושי תשבי"ע, כלולים ורמוזים בתשבי"כ. המשך הפיתוח הוא במסקנה כי משעה שנתגלו, יצאו לפועל ונכתבו, ניתן לראות אותם חידושים, במובנים מסויימים, כחלק מתשבי"כ. לפי זה כל חידושי תשבי"ע הנכתבים, מקבלים לא רק את המדיום החיצוני של כתיבה כתשבי"כ, אלא נכנסים לגדרי 'מעין תשבי"כ' במובנים משמעותיים²⁰⁸. בתוך מאמר ארוך בעניין תקיעת שופר, מבאר ר' צדוק:

²⁰⁴ על מושג זה ומקומו בכתבי ר' צדוק ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ובפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

²⁰⁵ רסיסי לילה, נו, עמ' 157-158. ראו על כך לעיל, היכללות קיומית.

²⁰⁶ רסיסי לילה, נו, עמ' 157, לתיאור השינוי בהנהגה, ביכולת להמשיך חיות גם בכתיבה אנושית, ושם, עמ' 165, על כריכת היתר כתיבת תשבי"ע ובפרט חתימת התלמוד, עם יכולת התלבשות אור התשבי"ע בגוף הגשמי. על הדעות השונות לגבי זמן הכתיבה של תשבי"ע, מן הראשונים ועד לחוקרים האחרונים, ראו זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 320-321, הערה 4, שם, עמ' 331-324, ושם, נספח י, עמ' 369-370. על הדעות השונות והפולמוסים במאה הי"ט לגבי שאלת קיומה של תשבי"ע כתובה בימי חז"ל, ראו שם, עמ' 237-228, ונספח ז, שם, עמ' 365.

²⁰⁷ ההרחבה הראשונה, לטקסטים קנונים של תשבי"ע, נעשתה על ידי הרא"ש. לפי ר' צדוק, לגבי כל חידושי תשבי"ע: "אחר שהותר לכתוב הרי כתיבתם מצוה ובכלל מצות כתבו לכם" (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113). ראו על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, הערות 126-131 ולידן.

²⁰⁸ העלאת דברי תשבי"ע ע"י הכללתם בתשבי"כ מובאת אצל ר' נתן: "וזוהו בחינת ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם ע"פ ה' וכו' ויכתב דיקא כי כשזוכין לברר ההלכות של תשבי"ע שנפלו ומעליו אותם וחוזרים ועושין מהם הלכות אזי צריכים לחזור ולהכניסם בתוך תשבי"כ כמו שאנו רואין בכל חכמי התלמוד ז"ל שהם בררו לנו כל ההלכות ודיני תשבי"ע והם מיגעים בכל הלכה למצא אותה בתוך תשבי"כ כי ליכא מילתא דלא רמיזא באוריתא וע"כ כל מה שקבל בע"פ וכל מה שחדשו בתורה הכל מוכרחים למצא אותו בתוך תשבי"כ ברמז או בדרך דרש פשוט וכו' וע"כ הם מקשין בכל דין והלכה מנלין. כי אע"פ שקבלו ההלכה בע"פ

ונתרפרף העולם עד שניתנה תשב"כ דהיינו שנתפשט שורש החכמה דהש"י המתפשטת בלבות בני ישראל על ידי קול שופר דמתן תורה. ואנו באים בקול שופר שלנו להיות גם התשב"ע בחכמה שלנו יסודה מתשב"כ ומתפשט ומתרחב... בכל העולמות עד אין קץ וכונדע מקדושת דברי רז"ל בתלמוד ממש כעין קדושת תשב"כ שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל רמזו בדבריהם וכן כל חכמת חכמי ישראל האמיתיים²⁰⁹.

משמעות ההשוואה בין 'קדושת דברי רז"ל בתלמוד' ל'קדושת תשב"כ' מתבארת בהיכללות כל החידושים העתידיים בתשב"כ. אנלוגיה זו מורחבת מ'דברי רז"ל בתלמוד' ליכל חכמת חכמי ישראל האמיתיים. כך שיוצא שגם בחכמת חכמי ישראל לדורותיהם, יש 'מעין קדושת תשב"כ'. וכך הוא כותב במאמר מאוחר: והתשב"ע של משה רבינו הוא גייכ הלממ"ס וזה נקרא שופטיק מלשון משפטים היינו מה שברור לשכל וידוע שהם מהשי"ת כמו התשב"כ וכל הכתוב בספר הוא מעין תשב"כ שהוא החכמה כמו אפילו כל מה שכתוב בשו"ע ובפוסקים בזמן הזה²¹⁰.

כאן מוקד משמעות תפיסת טקסטים כתובים של תשב"ע כימעין תשב"כ היא בהכרה במקורם האלוקי, הכרה שבשיאה מאפיינת את ה'תשב"ע של משה'.

העמדה זו של חידושי תשב"ע כשייכים לגדרי תשב"כ, מוצגת במקומות אחרים כביטוי לכח המכוון שניתן לחכמי תשב"ע. בביאור עניין לוחות ראשונים, שמאתערותא דלעילא, כיסוד תשב"כ, לעומת לוחות שניים, שמאתערותא דלתתא, כיסוד תשב"ע, מעמיד ר' צדוק את כח יצירת האדם בתשב"ע, ככח להפוך את התשב"ע שחידש לבחינת תשב"כ. בתוך תיאור התרבות תשב"ע שמצד המקבל, שיסודו בלוחות שניים, שאחרי החטא, כותב ר' צדוק "שהוא התרבות תשב"ע וגזירות החכמים שעושים החכמים מעצמם ונקרא ג"כ תורה כמו תשב"כ". שורשה של התרבות זו בלוחות שניים, שאחרי החטא, שניתנו ביום הכיפורים, המכונה 'יום חתונות', וכפי שראינו בפרק הקודם, מעמיד ר' צדוק את עיקר החיתון על הענקת תוקף הסמכות לתשב"ע להיות כתשב"כ. "שיהיה שליטה להמקבל לעשות התשב"ע שהוא מצידו כתשב"כ שהוא תורה מן השמים מצד המשפיע"²¹¹.

ר' צדוק מפתח מתפיסה זו מסקנות מרחיקות לכת בהעצמת כוחה של תשב"ע בכמה תחומים. תחום אחד, בעל משמעות רבה, הוא הנהגת העולם. ר' צדוק מדגיש הקבלה מלאה בין התורה לבין העולם. התורה היא תכנית הבריאה, יש קשר סיבתי פנימי בין חידושי תורה לבין חידוש מעשה בראשית שבכל יום²¹², ולענייננו כאן, הנהגת העולם היא לפי התורה, כלומר, לפי התשב"כ ואותו חלק מתשב"ע שנתגלה עד אותה שעה. עם התחדשות חידושי תשב"ע הולכים ומתווספים גם הם ל'תורה' שלפיה מונהג העולם. ההתגלות המתמשכת שעל ידי חידושי תשב"ע היא בעלת משמעות חשובה לא רק לגבי מישור ההשגה אלא גם לגבי מישור ההנהגה. לחידושי תשב"ע יש השפעה ישירה על הנהגת העולם. "ויש ב' תורות שבכתב ושבע"ף שבכתב היא דברי הש"י והוא כולל כל ההנהגה של הש"י בעולמו ומסרה הקב"ה לישראל שהם יוכלו לחדש בה וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש היא תורה שלימה וזהו תשב"ע"²¹³. חידושי תשב"ע במשך הדורות מקבלים מעמד של 'תורה שלימה', ולכן נכנסים לגדרי תורה שלפיהם מונהג העולם.

וכל התשב"ע היא רמוזה בתשב"כ, וע"כ גם כל מה שנתגלה כבר מהתשב"ע וכתבא ומנחה בס' חכמי ישראל הרי הוא אצלנו בגדר תשב"כ שכבר נתגלו רמיזות אלו שבתשב"כ ונעשה להנהגה קבוע וכל הנהגת העולם הוא ע"פ התורה היינו ע"פ התשב"כ ופירושה שבע"ף וכל מה שכבר גלוי מהתשב"ע הרי כבר ההנהגה גלויה כך כמו שהלכה קבועה וגלויה לכל, וכל חידושין שבהנהגה הוא ע"י התחדשות תשב"ע המתגלית ללבבות חכמי ישראל באותו דור וכפי אותם ההתחדשות כך הם בהתחדשות בהנהגה ע"י הצדיק... שהוא

אעפ"כ בהכרח למצא אותה בתשב"כ כנ"ל. וזה בחינת ויכתב משה... שמוציאיהם ומסעיהם שעל ידי זה העלו ובררו כל ההלכות של תשב"ע כתב אותם משה בתשב"כ להורות שהיה לו כח להכניס כל הנסיעות שהם בחינת ברור הלכות של תשב"ע לתוך תשב"כ שזהו עיקר השלמות ליחד ולקשר תשב"ע עם תשב"כ" (ליקוטי הלכות, כ"ה, הלכות ראשית הגז, הלכה ה, עמ' 548). כאן המוקד הוא על מציאת מקומם של אותם דברי תשב"ע בתוך התשב"כ. ר' צדוק מדבר בכמה מקומות מציאת רמזי תשב"ע בתשב"כ ('יורי' עקיבא היה דורש על כל קוץ תילי תילין של הלכות היינו שהיה מוצא כל תשב"ע רמזו בתשב"כ כידוע' (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 446)), וכן על יחוד תשב"כ ותשב"ע (ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, במדבר ב, עמ' 4; פרי צדיק ה, ואתחנן כ, עמ' 38), אך מרחיב ומוסיף משמעויות להיכללות תשב"ע בתשב"כ, ואופני העלאת תשב"ע בהקשרים אלו.

²⁰⁹ ר' סיסי לילה, מו, עמ' 93. ראו על כך פרידלנד, שכונת וקורת גג, עמ' 29.

²¹⁰ פרי צדיק ה, דברים יד, עמ' 16. ראו על כך אלמן, פשט ודרש, עמ' 243.

²¹¹ פרי צדיק ה, ל"ט"ו באב ב, עמ' 44-43. וראו על כך לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה, ליד הערות 66-68.

²¹² על הקשר בין הנהגת העולם לחידושי תשב"ע ראו להלן בחלק שני הכיוונים ביחסי תשב"ע-המציאות, ובפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

²¹³ פוקד עקרים, עמ' 12.

חידושי תשב"ע הם בגדר הוצאת מה שרמוז ונעלם בתשב"כ לגילוי. מתפיסה זו, יחד עם תפיסת הנהגת העולם לפי התורה, כיסוד דינמי, המשתנה בזמן, מסיק ר' צדוק כי הוצאת חידושי תשב"ע אל הגילוי, כרוכה בשינוי ההנהגה, כך שההנהגה לפיהם הופכת להנהגה הגלויה בעולם. כל מה שנתחדש בתשב"ע, נחשב כהתגלות של מה שהיה נעלם בתשב"כ, ומשעת התגלותו, הופך לחלק מהתורה הגלויה, ולכן לחלק מההנהגה הגלויה של העולם. על יסוד זה בנויה תפיסת הכת העצום שבידי חכמים לפעול שינויים בהנהגת העולם על ידי חידושי תשב"ע.

גם כח הפעולה הישיר על ידי התורה כרוך בהרחבה של 'התורה' וכוחה לכלול גם את התשב"ע. כך, לדוגמא, כורך ר' צדוק יחדו תורה וגמרא לעניין כח הפעולה שבכתוב. "כל הסיפורים שבתורה ובגמרא מדברים מופלאים שנעשו. שם עצמו יש הכח לעשייה ההוא כי כל דברי תורה חיים וקיימים ושם יש החיות לאותו דבר"²¹⁵. בספר מאוחר יותר מפורטת הרחבת כח הפעולה מתשב"כ לתשב"ע בכללותה, בביאורו כי כח פעולת הנסים שנכתבו הוא מתשב"כ ואילו כח הנסים שלא נכתבו הוא מכח התשב"ע²¹⁶.

השלכה חשובה של היכללות כל התשב"ע בתשב"כ כהתגלות מתמשכת, היא בהעברת התשב"ע שנתגלתה, נכתבה ונתקבלה בישראל, מתחום ה'מידי' הכלול ב'אוריתא', לתחום ה'אוריתא' עצמה, שהכל כלול בו. 'אוריתא', שהוראתה במקורה, בעניין "ליכא מידי דלא רמיזי באוריתא" היא - חמשת חומשי תורה, מורחבת, בשלב ראשון, לכלול גם את ספר יהושע. ר' צדוק מרבה מאד לצטט את הגמרא שאלמלא לא חטאו ישראל לא היה ניתן להם אלא חמשת חומשי תורה וספר יהושע בלבד, תוך פרוט כי כל התשב"ע רמוזה בעולם בספר יהושע²¹⁷. בהמשך, המשנה והתלמוד, כטקסטים הקנונים של תשב"ע, נחשבים ככלולים בתשב"כ, ומתוך כך, כמקבלים את מעמדה, הכוללת ברמז ובהעלם הכל, ובפרט את כל התשב"ע. ר' צדוק עושה במפורש את האנלוגיה מהיכללות הכל בתשב"כ להיכללות הכל במשנה, באומרו על רבי: "סוף התנאים מייסדי התשב"ע וכוללם יחד בחיבור המשנה שעשה שהוא **יסוד כל התשב"ע וכולל הכל וכידוע דכמו שליכא מידי דלא רמיזא מאורייתא. הכי נמי ליכא מידי מתשב"ע דלא רמיזא בחיבור המשנה**"²¹⁸. מאוחר יותר, בתקנת השבין, מתאר ר' צדוק תהליך מתמשך של הוצאה לגילוי בפועל במשך הדורות, עד להשלמתו על ידי המשיח. בתוך תהליך זה, דורו של רבי, מאופיין בהתגלות שלמה בכח שהיתה אצלו כראש הדור, ולכן היה 'מעין משיח', אך לא הגיעה להתגלות בפועל בכל נפשות דורו. "ומכל מקום הוא זכה... לחבר המשניות חבור הכולל כל תשב"ע שלא היה עד זמנו... ובימי רבי התחיל שלימות זה בחבור המשנה שהוא הכולל כל תשב"ע וגם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נכלל בה אלא שעדין הכל בכח ולא בפועל"²¹⁹. בהמשך אותו ספר, בהמשך לביאור ההתגלות המתמשכת של התשב"ע והתשובה, התלויות זו בזו, עד להשלמתן בדור המשיח, מבאר ר' צדוק את מקומו היחודי של דורו של רבי, שנתבררה בו מידת התשובה,

וע"כ נתגלה אז כללות התשב"ע בחבור המשנה **זכוללת בכח גם כל מה שיתחדש מחכמי הדורות אח"כ**. וע"כ נראה לי דשורש כל הנפשות דבני ישראל כלולות בחיבור המשנה²²⁰, וכן כלולים בה גם כל הדברי תורה שיקלטו ע"י הגליות בין אומות העולם... והם רמוזים כולם במשנה בדרכים שונים, ויש בזה הרבה עניינים עמוקים מאוד... ועכ"פ זה אמת דכל התשב"ע כלולה במשנה, אלא שהוא בה בכח ויוצאת לפועל במשך

²¹⁴ פוקד עקרים, עמ' 13. דברים אלו הם היסוד לכח הפעולה של התשב"ע בעולם. ראו על כך להלן בפרק כח הפעולה על ידי תשב"ע. זיהוי הצדיק בעל כח הפעולה בעולמות, עם 'תלמיד חכם אמיתי' אפייני לתפיסתו של ר' צדוק, והוא הבסיסי לכח הפעולה בתשב"ע.

²¹⁵ צדקת הצדיק, קיט.
²¹⁶ "יכול הנסים והישועות של ישראל הכל בכח התורה והנסים שבכתובים הם בכח אותם האותיות שנכתב בהם הנס שהם גופי תורה דהמשכת הנס, וכידוע גם כן בעניין פעולת השמות כי באותיות הכתוב בפעולת איזה נס רמוז השם הפועל אותו דבר... וגם בפשטיות הוא כן בכח אותם דברי תורה וכל דבר מדברי תורה יש בו פרד"ס כידוע ועל פי הד' דרכים אלו הוא גם כן כח פעולת הנס באותן דברי תורה, ונסים שלא ניתנו ליכתב הם נעשים בכח התשב"ע" (פוקד עקרים, עמ' 51-52). וראו להלן בפרק כח פעולה בתשב"ע.

²¹⁷ ראו, לדוגמא, פוקד עקרים, עמ' 47-48; פרי צדיק א, ויחי ת, עמ' 224, ובמקומות רבים. וראו גם לעיל, היכללות כמצב אוטופי.

²¹⁸ מתשובת חרוץ, כ, עמ' 189. מסקנה מהאנלוגיה בין תשב"כ למשנה מובאת מוקדם יותר באותו ספר: "ונראה לי דהמשניות שהם יסוד תשב"ע וכללותה יש לכל ישראל אחיזה באותיותיה כמו באותיות התורה" (שם, יא, עמ' 86).

²¹⁹ תקנת השבין, עמ' 88-89.
²²⁰ ההקבלה בין נפשות ישראל לתורה תופסת מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק. ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בניו.

התלמוד הוא הטקסט הקנוני המרכזי ביותר בתשבי"ע, ושכיחה העמדת כל התשבי"ע, כולל תורת הנסתר, ככלולה בו²²². וכך מנסח זאת ר' צדוק כהרחתב "ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא": "דליכא מידי מה ששום תלמיד ותיק עתיד לחדש עד ימות המשיח דלא רמיזי בתלמוד"²²³. חתימת התלמוד נחשבת נקודת ציון מרכזית לעניין תשבי"ע²²⁴. ר' צדוק רואה בשלב זה "התגלות קומה שלמה דתושבי"ע"²²⁵, ומבאר זאת, בהקשר של היתר כתיבת תשבי"ע, ויכולת התלבשותה בגוף, כהשלמת תשבי"ע.

ובחתימת התלמוד אז נשלם כל התשבי"ע כמו דהתשבי"כ כתיבא ומנחא כן תשבי"ע אחר חתימת התלמוד בו כלול כל תשבי"ע וכל מה שחידשו חכמי הדורות אחר התלמוד הכל מה שהוציאו בפלפולם וחכמתם מתוך התלמוד והכל רמוז בו [וכן בכל ספרי דאגדתא מחז"ל שכולם נסדרו עוד לפני התלמוד וכן הותר כתיבתם עוד מקודם] ועל כן אז הותר כתיבת תשבי"ע²²⁶.

חלקי תשבי"ע מאוחרים, ההולכים ומתגלים בתהליך ההתגלות המתמשכת, נחשבים כלולים בתורה, במשנה, ובתלמוד. ר' עקיבא "היה עיקר ויסוד לימוד התשבי"ע... שכללותם הם ספרי וספרא ומשניות וברייתות שבהם רמוזים כל דברי התלמוד שבו רמוז כל דברי הפוסקים ראשונים ואחרונים כנודע, רק ששם בהעלם ואחר כך חוזר ומתפשט לגילוי וגילוי אחר גילוי כנודע"²²⁷. לצד שימור המעמד הקנוני היחודי של התלמוד ודברי חז"ל, מחשיב ר' צדוק אותם חלקי תשבי"ע ההולכים ומתגלים כחלק מ'אורייתא' שכל החידושים העתידיים כלולים בה. ראינו לעיל את השימוש במטפורת 'קלא דהדרא' לפיה כל הקולות של חידושי תשבי"ע במשך הדורות, הם בבחינת קולות חוזרים מן הקול האלוקי המקורי של תשבי"כ. לפי מטפורה זו, לא רק שלבים יחודיים, אלא כל אחד מן השלבים של התגלגלות ההד, כולל בחובו בכח את כל השלבים העתידיים.

תפיסה זו של תהליך ההתגלות המתמשכת, שבו חידושי תשבי"ע מוכללים בגדרי תשבי"כ ומקבלים מעמד דומה לזה של תשבי"כ, גם לעניין היכללות כל החידושים העתידיים בתוכם, היא בעלת השלכות חשובות בתחום הפרשני. השלכות היכללות זו כוללות את המסקנה שניתן להפעיל על טקסטים של תשבי"ע אותן טכניקות פרשניות המשמשות לפרשנות תשבי"כ, כולל דרש ורמז. אופני הפרשנות והנחות היסוד שלה בדברי חז"ל על המקרא, חוזרים ומשמשים בפרשנות טקסטים של תשבי"ע²²⁸. שימוש זה שכיח במיוחד לגבי התלמוד. לדוגמא, דרשות שמות שדרשו חז"ל במקרא, היא יסוד להפעלת אותה הנחה על שמות התנאים והאמוראים בתלמוד. "כי כל שמות חז"ל ידוע שלא דברי תוהו הם, כי אין חילוק בין דברי חז"ל לדברי תורה. והרי אנו רואים איך רז"ל דרשו השמות הנזכרים בכתובים, ומסתמא גם הם בדבריהם עשו כן"²²⁹. בדוגמא אחרת, ההנחה שכל שיחת חולין שנכתבה בתורה היא עצמה תורה, מורחבת לכל שיחת חולין שנכתבה בתלמוד. "וגם בתלמוד שהוא תשבי"ע נאמרו הרבה שיחות שנראים כשיחות בעלמא והם תשבי"ע"²³⁰. גם התייחסות לכל מה שמובא בתשבי"כ, אפילו כציטוט דברים, כ'אמת', מורחב גם לציטוטי

²²¹ תקנת השבין, עמ' 92. בהמשך מבאר כי במקביל גם מדרגות התשובה יוצאות לפועל במשך הדורות, ומסקנתו לעניין המשנה "ינראה לי מזה דלימוד המשנה סגולה לאריכות ימים". על קליטת ניצוצות תשבי"ע מן האומות ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

²²² על מקומו של התלמוד כטקסט קנוני, והערעור על מעמדו האקסקלוסיבי מצד פילוסופים מחד ומקובלים מאידך, ראו, טברסקי, תלמודיסיטיים; הלבטל, עם הספר, עמ' 103-100. על היכללות תורת הנסתר בתלמוד אצל ר' צדוק ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

²²³ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 98.

²²⁴ ראו הבלין, על החתימה.

²²⁵ רסיסי לילה, נו, עמ' 165.

²²⁶ רסיסי לילה, נו, עמ' 165. ההוספה בסוגרים מרובעות היא של ר' צדוק.

²²⁷ ליקוטי מאמרים, עמ' 81.

²²⁸ על כיוון דרשני זה של הנחות 'מקסימליסטיות' מן הטקסט, כהרחבה של עקרונות דרשנות מהמקרא לחז"ל, דוגמאות וניתוח לעניין דרשות של סמיכות בכתבי ר' צדוק ראו פרידלנד, שכנות וקורת גג. לפרספקטיבה רחבה יותר על הנחות 'מקסימליסטיות' בפרשנות התורה ראו אלמן, רמב"ן, על הנחות אלו אצל פרשנים במאה ה-13, והני"ל, פרשנות, על הנחות אלו אצל פרשנים במאה ה-19, ובתוכם ר' צדוק.

²²⁹ דובר צדק, עמ' 168.

²³⁰ דברי סופרים, לו, עמ' 35. בהמשך שם מבאר את ההבדל בין שיחות שנוכרו בגמרא, לבין מקומות שלא נזכרה השיחה עצמה אלא רק הנלמד ממנה "והכל בכתב מיד ה' עליהם השכל, וכמו בנביאים נבואה שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה כמ"ש במגילה [יד א] כן בחכמי התשבי"ע, ובדאי כל אחד מתנאים ואמוראים חידוש הרבה דברי תורה בכל ימי חייו ונמצא מהם רק מימרות מועטים והם אותם שידעו שצריכים להיכתב וזכרון בספר לעולמי עד, וכן בענייני השיחות שקבעו הכל מה שיש בו צורך לעלמי עד וכל דבריהם במדה ובמשקל". ראו עוד להלן בפרק הדעה הזרחויה וגבולותיה, על הרחבת יחוס 'אמת' לכל מה שמובא בתשבי"כ, גם לתשבי"ע.

הרחבת טווח ההפעלה של דרכי פרשנות ודרשנות אינה רק לדברי תז"ל, אלא גם לטקסטים מאוחרים של תשב"ע. אחת ההשלכות המשמעותיות של הרחבה זו היא לעקרון היכולת לדרוש משמעות פרטים בטקסט, גם כשברור שהדברים לא היו כלולים בכוונת המחבר. וכך הוא כותב לגבי השלחן ערוך, כי "נוכל לרמז בהם מה שלא כיוונו כבכל תשב"ע שבידינו שהוא ממש דוגמת התשב"כ, כי כולם מרועה אחד ניתנו והכל ברוח הקודש ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמני"²³². המוקד לענייננו כאן הוא בכך שר' צדוק מבסס עקרון דרשני זה על כך שגם טקסטים מאוחרים של תשב"ע הם "ממש דוגמת התשב"כ"²³³. עיקר משמעות הדבר, היא, לפי ההמשך, במקורם האלוקי. וכך מבואר גם במקום אחר, בו הוא מרחיב עוד ומחיל עקרון זה גם על פיוטים שנתקבלו, וגם כאן משמשת אותה אסמכתא והנימוק "כי רוח ה' דיבר בם"²³⁴. יוצא שטקסטים של תשב"ע שנכתבו ונתקבלו בישראל, מקבלים מעמד והתייחסות של 'מעין תשב"כ', בהדגשת מקורם האלוקי, והדברים משמשים יסוד ליכולת להפעיל עליהם עקרונות פרשנות 'מקסימליסטיים'.

מלבד יישום התפיסה של הכנסת תשב"ע לגדרי תשב"כ בתחומים שונים להעצמת כוחה של תשב"ע, אזכיר השלכה נוספת של תפיסת ההיכללות לעניין מוקד הלימוד של תשב"ע, והיא בהעברת מוקד הלימוד מן התוכן אל היטעם. ר' צדוק מרבה מאד להביא את המעשה ברוכל שעל ידו עמד ר' ינאי על טעמי הכתוב "מי האיש החפץ החיים..."²³⁵, כפי שפרשו הרבי מאיז'ביצא. הנקודות המרכזיות המודגשות הן העמידה על דברי תורה דוקא מתוך הכשלוך²³⁶, וההשגה כהשגת הטעם הפנימי שבפסוק, שמעבר להשגה השכלית שבהבנתו. יסוד זה של השגה כהשגת הטעם משמש לביאור הפער האינקומנסרבילי בין תורת משה לתורת ר' עקיבא, בהעמדתו על הפער הקיומי בין היות הצדיק להיות בעל תשובה, ומתוך כך - השוני בהשגת הטעמים שלהם²³⁷. למשה יש השגת טעם יחודית ובלעדית²³⁸, ומאידך, אין הוא יכול להשיג את הטעם של תשב"ע של ר' עקיבא וחבריו, מצד חוסר שייכותו לבחינות החטא והכשלוך. הטעם במובן זה קיים גם בפסוקי תשב"כ, והוא המגדיר את בחינת התשב"ע שבתשב"כ. וכך, בהמשך לביאור עניין הטעם, סביב מעשה הרוכל, כותב ר' צדוק: "וזהו בחינת תשב"ע שיש בפסוקים שבתשב"כ"²³⁹. בחינה זו הופכת למוקד המרכזי, "ישעיקר התשב"ע להרגיש טעם בתשב"כ"²⁴⁰. הרגשת טעם זו היא בעלת זיקה הדוקה להיכללות תשב"ע בתשב"כ. מחד, היא מועמדת על היכללות זו. "הטעם שיש בדברי תורה של תשב"כ להרגיש הטעם כעין שאמרו (פסחים קיט א) ומאי ניהו טעמי תורה, היינו תשב"ע הכלול בתשב"כ"²⁴¹. גם אותו טעם של תורת ר' עקיבא שלא הושג למשה, מבוטא במונחי ההיכללות. "אך להבין בתשב"ע של ר' עקיבא שבא אחר החטא דוקא... ולזכות להרגיש טעם בזה איך שנכלל בתשב"כ זה לא היה חלק משה רבינו כיון שלא קלקל כלל מעולם"²⁴².

ההיכללות משמשת לא רק לביטוי השגת הטעם, אלא גם להצדקת ההיסט אל הטעם. הדגשת הטעם

²³¹ ראו, לדוגמא, תקנת השבין, עמ' 225; וראו עוד על כך להלן בפרק הדעה החוויה וגבולותיה.

²³² מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114. ראו על כך בהרחבה להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

²³³ הקריטריון המובא כאן הוא שנתקבלו בכל ישראל, ולא עצם העלאתם על הכתב.

²³⁴ ראו פרי צדיק ב, שקלים ה, עמ' 117. ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, כוונת האחר.

²³⁵ ויקרא רבה טז, על תהלים לד יג-יד.

²³⁶ דוגמת הרוכל שנכשל בלשון הרע, ומתוך כך עמד על טעם הכתוב "נצור לשונך מרע". על דוגמא זו והשגת היטעם הפנימי כעיקר תשב"ע ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 280-281. השוו לתיאור של גיימס, החוויה הדתית, עמ' 251, לתיאור הרגשה עמוקה של פשרם של דברים מוכרים, כיסוד התחלתי של חוויה מיסטית. ראו גם להלן בפרק כת פעולה להולדת בניס.

²³⁷ לדוגמא, "וכמו ששמעתי מרבני הק' מאיז'ביצא זצ"ל... אף שהרוכל הזה אמר לו רק הפסוק כצורתו לא יותר. רק שהרוכל הזה שהיה מקולקל מקודם בעסק הרכילות ועל שם זה נקרא רוכל ואחר התשובה שעשה הרגיש הוא הטעם בהפסוק הזה. וכשמע ר' ינאי הכי הזה ממנו הרגיש גם הוא אותו הטעם שלא יוכל לידע מקודם. וכך משה... שלא קלקל מעולם לא היה יודע מה ר' עקיבא אומר שלא היה יכול להרגיש הטעם שהרגישו ר' עקיבא וחבריו כיון שלא היה לו שייכות לזה. ושמע רק כמו ששמע מסיני כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש... אבל הם שזה היה חלקם זכו להרגיש הטעם וכמו שאי (פסחים קיט א) המגלה דברים שכיסה עתיק יומין ומאי ניהו טעמי תורה היינו להרגיש הטעם בתורה כמו הרוכל הנזכר. כיון שהגיעו לדבר אחד אמרו לו תלמידיו מנין לך אמר להם הלכה למשה מסיני היינו שרק משה רבינו היה לו הבנה וטעם בזה והמציא אותם מפלפולו בסיני מפני ענותנותו... לכן לדבריו אי אפשר לכיון רק הוא אצלינו כהלכתא בלא טעמא" (פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 126).

²³⁸ ראו להלן בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו על השגת משה בטעם פרה אדומה.

²³⁹ פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 22, וראו בהרחבה על עניין הטעם שם, עמ' 22-24.

²⁴⁰ פרי צדיק ה, האזינו א, עמ' 229.

²⁴¹ פרי צדיק ה, תצא ה, עמ' 114. ראו עוד לעיל בפרק זה, היכללות כמצב אוטופי, על השגת הטעם כאיפיון ההיכללות.

²⁴² פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 126.

מקבלת חיזוק נוסף מתפיסת תהליך שבו כל התשב"ע הנכתבת נכנסת לגדרי תשב"כ. תפיסה זו יחד עם השארת הדגש על היגיעה בתשב"ע, היא יסוד נוסף לחיזוק המהלך הספיריטואלי של הלימוד. הלימוד האינטלקטואלי גרידא של התשב"ע שנכתבה אינו יכול עוד להחשב עיקר התשב"ע, שהרי התכנים הכתובים נחשבים כתשב"כ. במקומו עולה הדגש החסידי על ההשגה הפנימית של ה'טעם'. "והנה בזמן הזה שכל דבר תורה שנכתב נחשב הכל תשב"כ ועיקר תשב"ע הוא להרגיש טעם מחודש בדברי תורה"²⁴³. אבחנה זו מבוטאת גם באיפיון תשב"כ ותשב"ע כחכמה ובינה בהתאמה. כל תשב"ע שנכתבה נכללת בתוך גדרי חכמה של תשב"כ, כאשר עיקר הלימוד מכוון ליבינה שבלב' היחודית לתשב"ע. "ואצלינו כל חכמת תשב"ע כיון שכבר נכתב הרי הוא בכלל חכמה בחינת תשב"כ והעיקר הוא הבינה היינו להרגיש האור מהדברי תורה בלב בינה לבא זהו בחינת תשב"ע"²⁴⁴.

ההקשר הרחב של העברת מוקד הלימוד ל'טעם' הוא בגישה הכללית של העברת המוקד מן הטקסט אל הקב"ה²⁴⁵. כפי שראינו, במשמעויות מרכזיות של היכללות התשב"ע בתשב"כ, בולט ההיסט מן הטקסט אל המחבר האלוקי שלו. מכיוונים שונים חוזרת היכללות תשב"ע בתשב"כ, ומועברת ממישור טקסטואלי אל מישור נפשי חווייתי של היכללות האדם באלוקות. ביטוי של היסט זה באופן הלימוד עצמו הוא בהעברת מוקד הלימוד ותכליתו להשגת הרגשת הטעם הפנימי, שמשמעותו המרכזית הפנמת התכנים לחוויה הפנימית של כל כוחות הנפש, שבשורשה – השגת האחדות האלוקית.

במונחים של דטרמיניזם וקונסטרוקטיביזם יוצא כי בתפיסת היכללות תשב"ע בתשב"כ כתהליך של התגלות מתמשכת יש שימוש רחב ביסוד הדטרמיניסטי של התשב"ע כ'דבר ה" שבתשב"כ להעצמת הכת הקונסטרוקטיביסטי של חכמי תשב"ע, כפי שהודגם לגבי הנהגת העולם ופרשנות התשב"ע. לגבי הסטת מוקד הלימוד אל הטעם הפנימי, משמש היסוד הדטרמיניסטי שבהיכללות תשב"ע בתשב"כ הן כהצדקה להיסט זה והן כתכליתו, בהגדרת אותה השגת טעם כהשגת היכללות התשב"ע בתשב"כ.

טז. סיכום

הקביעה שכל התשב"ע היא הוצאה לפועל ולגילוי של מה שכבר כלול בהעלם בתשב"כ היא בעלת השלכות רחבות על עצם תפיסת התשב"ע. מחד, יש בקביעה זו העצמת כוחה של התשב"כ ככוללת הכל, כאשר התשב"ע וחיידושיה מועמדים כחשיפה וגילוי של מה שכבר כלול בהעלם בתשב"כ. מאידך, משמשת ההיכללות להעצמת כוחה של התשב"ע. בכיוון זה המוקד הוא בתשב"ע, ההולכת ומתחדשת ללא תלות ישירה בתשב"כ²⁴⁶. עם הוצאת החידוש לפועל בתשב"ע מתברר, למפרע, שהוא כלול בתשב"כ. כאן מודגש הכת שבידי חכמי ישראל ליצור ולחדש בתשב"ע, כשדבריהם חוזרים ומתכללים בתשב"כ. בכתבי ר' צדוק מופיעים בעוצמה שני הכיוונים, ובמקומות רבים יש מעברים ביניהם באותו קטע, אם כי הכיוון המעניק עוצמה לתשב"ע חזק, מפותח ומודגש יותר. מכיוון זה מוקד טענת ההיכללות עובר מהעצמת תשב"כ, ככוללת הכל, להעצמת תשב"ע בכמה אופנים. העמדת ההיכללות בפועל כתאור מצבים אידיאליים בעבר ומצב אוטופי בעתיד, והדגשת ההיכללות בהווה כהיכללות 'בהעלם עצום' מעצימות את התשב"ע כאפיק הבלעדי להגעה אל מה שגנוז בתשב"כ. תפיסת חידושי התשב"ע ככלולים בתשב"כ, מאפשרת לראותם כ'מעין תשב"כ' במובנים שונים. הכת הניתן בידי החכמים לחדש בתשב"ע, הוא כח להפוך את דבריהם ל'דברי אלקים חיים' כמשמעו, 'דבר ה" ממש, לדרך הנהגת ה' בעולם, למקור טקסטואלי שיש להפעיל עליו מתודות פרשנות ודרשנות המופעלות על תשב"כ, ולאפיק הבלעדי להגיע דרכו אל התשב"כ. יחודיותה של תשב"ע ומובחנותה מתשב"כ, נשמרות על ידי הדגשת ה'טעם', ה'אור' וה'בינה שבלב' שהאדם משיג מתוכה.

²⁴³ פרי צדיק ד, פנחס יד, עמ' 194. על הטעם הפנימי ראו עוד להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

²⁴⁴ פרי צדיק ד, שבועות ב, עמ' 34.

²⁴⁵ בריל אפיין את יחודה של הגישה הפרשנית של ר' צדוק, שאינה שואפת, כמקובלים רבים, לקשר את החוויה לטקסט, אלא, "בכיוון הפוך, מחפשת את החוויה שמעבר לטקסט, את ההתאחדות עם המחבר, ואת השגת המקור המיסטי של המחשבה האלוקית" (בריל, ר' צדוק, עמ' 329, (תרגום שלי. ע"ל)). על יסודות מוקדמים של תפיסת הטקסט התורני כמקור החוויה הדתית ראו הברטל, עם הספר, עמ' 8.

²⁴⁶ אמנם לפי ר' צדוק, תנאי הכרחי לכך שהדברים יהיו בגדר תשב"ע הוא הכרה כללית של החכם בתלותו בקב"ה ובמקור האלקי של דבריו. תנאי זה עצמו הוא אחת המשמעויות המרכזיות של היכללות תשב"ע בתשב"כ.

פרק שלישי: יחסי תשב"ע-מציאות

הערות מבוא: הזיקה בין יחסי תשב"ע-מציאות ליחסי חכמים-הקב"ה

בחינות חשובות נוספות בשאלת תפיסת חידושי התשב"ע – משמים או מחכמי ישראל, עולות מתוך בחינת מורכבות היחס בין חידושי התשב"ע לבין המציאות. בתוך תפיסה כללית שיש בה מקום מרכזי לאימנציה, הקב"ה נוכח ופועל במציאות, בין בעולם למטה, ובין בעולמות עליונים. הדינמיות התמידית בעולמות היא פעולה אלוקית ישירה, ולשאלת היחס בין הדינמיות בתורה – חידושי תשב"ע, לבין הדינמיות בעולמות, יש זיקה ישירה לשאלת היחס בין פעולת האדם לפעולת ה' בחידושי תשב"ע.

1. כח פעולה לעומת כח קליטה בחידושי תשב"ע

1א. חידושי תורה וחידוש מעשה בראשית

אחת השאלות המרכזיות בתפיסת חידושי תשב"ע היא שאלת תפיסתם כחידוש ויצירה של חכמים, או כגילוי וחשיפה של מה שכבר ניתן¹. בחינה מרכזית של שאלה זו שייכת ליחסי תשב"ע-תשב"ע, כאשר בהקשר זה השאלה היא האם חידושי תשב"ע הם בגדר הוצאה לגילוי של מה שכלול בכת בתשב"ע, או שיש להם מעמד עצמאי כחידוש יוצר ומכונן. המורכבות ביחסי תשב"ע-תשב"ע נדונה בפרקים הקודמים. פרק זה עוסק בבחינת פן נוסף של תפיסת חידושי תורה – יחסי תשב"ע-מציאות, תוך התמקדות בשאלה המקבילה של תפיסת חידושי תורה כחשיפה או ככינון של מציאות. במונח 'מציאות' כאן הכוונה למציאות בכל רבדיה, ובמקום חשוב – למציאות מטפיזית רוחנית². מוקד השאלה הוא מהו כיוון החץ שבין המציאות לחידוש? האם החידוש הוא ביטוי לקליטת מציאות, ובכך הוא נפעל על ידה, או שהוא כח הפועל במציאות ומכונן אותה? שאלה זו קשורה לאבחנה רחבה בין תפיסות המדגישות את הפסיביות, את הכח המקבל ואת החכם כאפיק שדרכו מתגלית המציאות האלוקית, לבין אלו המדגישות את האקטיביות, את הכח המכונן ואת החכם כיוצר מציאות.

אחת מהנחות היסוד במקורות קבליים רבים וגם אצל ר' צדוק היא דינמיות המציאות המטפיזית הרוחנית. אורות עליונים מתגלים ומתעלמים, ספירות ועולמות עולים ויורדים. מוקד הדיון כאן הוא דינמיות של חידושי תשב"ע, ושאלת תפיסתם כשיקוף והוצאה לפועל למטה, של שינויים והתפתחויות במציאות עליונה³, או כיסוד המניע ומכונן את ההתחדשות בכל העולמות, ובמילים אחרות, שאלת תפיסת חידושי תורה כסיבת הדינמיות בעולמות, או כתוצאה ושיקוף של דינמיות זו.

הקשר בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית מבוסס על מקורות רבים. דברי זהר על חידושי תורה כיצירת שמים וארץ חדשים⁴, ומקורות נוספים⁵ חזרו ופנתחו במקורות רבים לתפיסת חידושי תורה כמכוננים מציאות חדשה, בין בעולמות עליונים, ובין בעולם המעשה. הדגשת הכח המכונן של חידושי תורה להתחדשות קיום כל העולמות, תוך הדגשת זיקתם לחידוש מעשה בראשית, שכיחה במקורות מתנגדיים⁶ וחסידים⁷ שונים. ר' צדוק מפתח במקומות רבים את הקשר בין חידוש מעשה בראשית לבין

¹ לשימוש באבחנה זו לניתוח בפילוסופיה של ההלכה ראו שגיא, שני מודלים; הנ"ל, פעילות הלכתית.

² ביסוד הדברים מונחת תפיסה אונטולוגית קבלית הכוללת רבדי מציאות שונים, כאשר המציאות 'למטה' משתלשלת מרבדי מציאות גבוהים יותר.

³ עליות עולמות, התגלות והתעלמות אורות עליונים, וכיוצא באלו. ראו חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 46; אידל, קבלה, עמ' 260, ליסודות אלו בקבלת האר"י. וראו עוד להלן בפרק זה, הערה 32, ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, לדוגמא מבעל הלשם, ודוגמא מר' צדוק למהלכים אלו והשתקפותם בהתפתחויות בתשב"ע.

⁴ זהר ח"א ד ב – ה א. מצוטט בנפש החיים, שער ד, פרק יב, עמ' רכט-רלא; חסד לאברהם, מעיין ב, נהר כ, עמ' נח; שם, מעיין ד, נהר יח, עמ' קלו; עשרה מאמרות, מאמר חיקור הדיון, ח"ב, פרק יד, עמ' קכב-קכג; שלייה, כ"א, דף סב ע"ב (שער האותיות), בהגחה מבנו של המחבר; שם, כ"א, דף כב ע"א (מסכת פסחים, מצה שמורה); אור תורה, ט, עמ' כט-ל; שם, מד, עמ' פט; ועוד. מובא מתורגם אצל תשב"ע, משנת הזהר, כ"ב, עמ' תד-תח. וראו ליבס, המשיח, עמ' 182-187.

⁵ לדוגמא, תיקוני זהר, תיקון סט, דף קיח ע"א.

⁶ לדוגמא, "וכפי עסק חידושי התורה שהם מחדשים בכל עת, כך הוא נעשה חידוש בנבראים עליונים, והם שמים חדשים שנעשה תמיד" (אור תורה, ט, עמ' כט-ל). ראו ביאורו שם, וביאורים נוספים שם, ג עמ' יז – יח; שם, פא, עמ' קמה-קמו ועוד; נפש החיים, שער ד פרק יב עמ' רכט-רלג.

⁷ בחסידות יש מקום נרחב ליסוד זה בתורות רבות של ר' אפרים מסדילקוב, נכד הבעש"ט. ראו לדוגמא, דגל מחנה אפרים, בראשית עמ' 8; חיי שרה, עמ' 23; ראה, עמ' 145; בא, עמ' 61-62. על כמה ממקורות אלו ראו על כד פייקאז, ההנהגה החסידית, עמ' 169-170; אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 40-41. על דברי ר' אפרים מסדילקוב כעדות למפנה בחסידות לכיוון של העברת המוקד לצרכי האדם בעולם הזה ראו פייקאז, שם, עמ' 142-143; על תפיסת כח הצדיק להמשכת שפע אצלו ראו

חידושי תורה שבכל יום. "בכל יום יש חידושי תורה שהשיי מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. מעשה בראשית הוא ע"י התורה... ומסתמא גם החידוש הוא ע"י חידושי תורה"⁸. בהקבלה לבריאה שהיתה על ידי התורה, גם חידוש מעשה בראשית שבכל יום הוא על ידי חידושי תורה. בהמשך, לאחר הקביעה כי חידוש מעשה בראשית הוא על ידי חידושי תורה כותב ר' צדוק בביאור תקנת ברכה שניה שלפני קריאת שמע, שהיא כמו ברכת התורה, לאחר ברכת יוצר המאורות, "שמבקש לידע החידושי תורה שהוא ע"י חידוש מעשה בראשית"⁹. יוצא שבאותו קטע מתואר קשר דו-כיווני בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית. גם כשמדובר בחידושי תורה כיסוד לחידוש מעשה בראשית, המבטא, לכאורה, כח מכונן של חידושי תורה, מסתבר לפי המשך הדברים, שהכוונה לחידושי תורה למעלה, כאשר מטרת האדם - להשיג אותם חידושי תורה שבכל יום, ולא לכוון אותם. התמונה הכללית היא תמונה הירקליטית של עולם דינמי מתחדש ותורה המתחדשת מלמעלה בכל יום, תוך הדגשת ההתאמה שביניהם. רשב"י וחבריו לא נצרכו לתפלה "כי היו יודעין בכל יום חידושי תורה שמתחדש בכל יום תמיד כפי החידושין שבמעשה בראשית". לא מוזכר כאן כח מכונן של חכמים אלא כוחם לדעת ולקבל את השפע המתחדש מלמעלה¹⁰. הנחת הקשר בין חידוש מעשה בראשית לחידושי תורה היא הנחת יסוד מרכזית בכלל כתבי ר' צדוק, עד כדי העמדתה, במאמר מאוחר, כראיה חזקה יותר מן האסמכתא שבמדרש לכך שהקב"ה מחדש הלכות בכל יום¹¹. תפיסת חידושי התורה שבכל יום כקליטה של חידוש מעשה בראשית חוזרת בהקשרים שונים¹². אולם במקומות אחרים מפתח ר' צדוק במפורש קשר סיבתי בין חידושי התורה לבין חידוש מעשה בראשית, תוך הדגשת מקומם ההכרחי המכונן של חידושי התורה. לדוגמא, בביאור טענתו לחיוב לכתוב חידושי תורה¹³, הוא אומר על חידוש תורה של תלמיד ותיק:

וכל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו... והוא החדש שלמעלה מהשמש שע"י גורם ג"כ החידושין תחת השמש מה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ובאוריתא ברא עלמא ותחילת הבריאה היה בתשב"כ, והחידוש בכל יום תמיד הוא ע"י תשב"כ בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד ע"י חכמי ישראל, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה ע"י איזה תלמיד ותיק שבדור¹⁴.

כאן מעמיד ר' צדוק בבירור את חידושי מעשה בראשית דוקא על חידושי תשב"כ. הדגש כאן הוא על חידושם על ידי חכמי ישראל ולא על חידושם למעלה. חידוש זה הוא הגורם לחידוש מעשה בראשית. הדברים מובאים בהקשר של טענתו לחיוב כתיבת חידושי תורה, והדברים משמשים לאישוש המסקנה:

בהרחבה בריל, דגל מתנה אפרים. ושם, עמ' 51, להדגשה כי תפיסת התורה שלו היא לא אינטלקטואלית, ולכן שונה מתפיסות של דביקות על ידי תורה, הכרוכות במיסטיקה אינטלקטואלית. הקשר בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית מפותח גם במקורות חסידיים אחרים, לדוגמא, "לפי החידושין דאורייתא כן נתחדש חידושין במעשה בראשית" (ספר המדות, ערך חידושין דאורייתא, עמ' ר"ז, סעיף ט).

⁸ צדקת הצדיק, רטו. הביטוי 'מסתמא' מציין לרוב מסקנה עצמית מסברה, וטענה זו הוזכרה כמסקנה מרחיקת לכת של ר' צדוק (חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 169). ראו גם סילמן, קול גדול, עמ' 124. אולם מסקנה זו מובאת לפניו בכתבי חסידים ומתנגדים. כך, לדוגמא כותב ר' אפרים מסדילקוב כי "כמו שהתחלת הבריאה היתה ע"י התורה כדאיתא בזוה"ק הקב"ה אסתכיל באורייתא וברא עלמא כך התחדשות הבריאה של מ"ב הוא ג"כ ע"י התחדשות התורה שישראל מתחדשין בכל יום חידושי תורה" (דגל מחנה אפרים, בא, עמ' 61), וראו עוד הפניות בשתי ההערות הקודמות.

⁹ צדקת הצדיק, רטו. כאן, הברכה הראשונה שלפני קריאת שמע מכוונת להכרה בחידוש מעשה בראשית, והברכה השניה מכוונת לבקש השגת חידושי התורה עבור מי שאינו מסוגל להשיגם ישירות כרשב"י. בהמשך אותו ספר (שם, רכו) מבאר ר' צדוק את הברכה הראשונה כמכוונת להשגת מעשה בראשית, שהם השגות בתורה שניתן להשיג גם ללא אתערותא דלתתא, ואת הברכה השניה, להשגות הגבוהות יותר של מעשה מרכבה הניתנות רק על ידי השתדלות האדם.

¹⁰ בהמשך הדברים מדבר ר' צדוק גם על התפלה המתחדשת בכל יום כבאה מאותה התחדשות למעלה.

¹¹ ראו בביאורו על המדרש בבראשית רבה מט, בפרי צדיק ה, מוצאי יום הכיפורים א, עמ' 222, בפרט החלק בסוגרים מרובעות 'מכ"ק'.

¹² לדוגמא, בביאור משמעות דרגות נרנח"י, מעמיד ר' צדוק את דרגת הרוח כזיכוכן הלב עד כדי כך שהאמונה של דרגת נפש הופכת לאמת ברורה בלב, ואת דרגת הנשמה כהשגת החכמה בהשגות אלקות. עיקר עבודת האדם היא במישור התשוקה שבלב, המתבטאת בהקשר זה בדרגת הרוח. ההשגה השכלית של הנשמה, למרות שהיא נעלה על דרגת ההשגה בלב של הרוח, אינה באה אלא לשמש אותה. "כי נשמה לשון נשימה מה שנושם הרוח באפיו ועיקר החיות הרוח, רק שצריך בכל פעם לנשימת רוח חדש. וזהו כח הנשמה לנשום רוח ה' חדש בלב בכל עת ע"י חידושי החכמה שבמורו שמשגי בכל עת רוח חיות חדש... ותלמיד תכם מושיג חידושין דאורייתא הוא הזוכה לנשמה שהוא נשימת טיפה חיים חדשה בכל עת ורגע ממה שהשיי מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. היינו רוח החיות של הנבראים שהוא מכלל מעשה בראשית שהנשמה מעולם הבריאה כנודע"י (צדקת הצדיק, רכו). על התחדשות נר"ן ראו גם הסברו בפרי צדיק ד, במדבר ה, עמ' 11. על משמעות דרגות נרנח"י בהגותו של ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 111-118. לענייננו כאן חידושי תורה של חכמים הם קליטה של החיות האלוקית המתחדשת בבריאה. יש להם כח מכונן לגבי ה"רוח" של החכם עצמו, אך אין כאן כל אזכור של כח מכונן לגבי המציאות החיצונית.

¹³ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114. על החיוב לכתוב חידושי תורה, ועל תפיסת החידוש היחודי לכל אחד ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, הערה 130.

¹⁴ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114.

"ואותו החידוש שהוא חיי עולם צריך שיאמר קבוע וקיים בפועל בעולם הזה"¹⁵. ר' צדוק מכנה את חידושי התורה בכינוי המקובל לתורה, 'חיי העולם', אך במשמעות שונה מהמובן המקורי של הביטוי¹⁶. במקום לציין את חיי העולם הבא, בניגוד לחיי השעה של העולם הזה, משמש כאן הביטוי לציין המשמעות הליטרלית, חיי העולם הזה. חידושי התורה הם המתיים את העולם על ידי היותם המקור לחידוש מעשה בראשית בכל יום.

במקומות רבים, בעיקר פרי צדיק, מדגיש ר' צדוק כי באנלוגיה לבריאת העולם על ידי התורה, מתחדש מעשה בראשית בכל יום על ידי חידושי תורה. אותם חידושי תורה המכוננים את חידוש המציאות, היו חידושים של הקב"ה, עד למתן תורה, שבו נמסר כת מכוון זה לחכמי ישראל בחידושיהם. כי האדם נברא בדוגמא העליונה והקב"ה עסק בו ימי המעשה בבריאות העולם שהוא ע"י התורה... וכן מתחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית... והיינו חידוש מעשה בראשית בכל יום הוא ע"י התחדשות דברי תורה בכל יום. וקודם מתן תורה היה הש"י המחדש. ומשניתנה תורה לא בשמים היא ומסר זה לישראל דעל כן נקראו תלמידי חכמים בוניך... בנאים אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם כו'¹⁷ דע"י התחדשות דברי תורה שלהם הוא התחדשות דמעשה בראשית"¹⁸.

הכינוי 'בנאים' לתלמידי חכמים משמש במקומות רבים פרי צדיק בהקשרים אלו, תוך הדגשת הצד היוצר והמכוון של חידושי חכמים והשפעתו על הבריאה כולה. "ותלמידי חכמים נקראים בוניך ובנאים שהם העוסקים בישובו של עולם להתחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית כמו תחלת הבריאה דהיה על ידי התורה"¹⁹. הביטוי 'ישובו של עולם', שהוראתו המקורית היא שותפות פעילה בעולם המעשה²⁰, משמש כאן לציין פעולת תלמידי חכמים בתורה, בהיותה יסוד לקיום העולם על ידי חידוש מעשה בראשית²¹. הכח המכוון של חכמים מוחל גם כלפי הקב"ה, שאף הוא "שומע לבית דין של מטה"²².

עם זאת, במקומות רבים בהם מדגיש ר' צדוק את הכח המכוון שניתן לחכמים בחידושיהם, הוא מדגיש גם כי חידושים אלו של חכמים, המכוונים את העולם, הם בהשראה אלוקית, ואף נחשבים באמת לפעולת ה'²³. סינתזה זו בין הכיוון הקונסטרוקטיביסטי לבין הכיוון הדטרמיניסטי, חוזרת בהקשרים אלו באופנים שונים. שלא כמו בנושא הידיעה והבחירה בכלל, בו מדגיש ר' צדוק את הניגוד שאינו ניתן ליישוב בין שני הצדדים, כאן אין, לרוב, תחושת מתח בין שני כיוונים מנוגדים, אלא זרימה הרמונית של הכח היוצר המכוון של חכמים יחד עם העמדת כל פעולותיהם כפעולות אלוקיות. הכיוונים משולבים בסינתזה הרמוניסטית כאשר במקום המתת והניגוד מודגש הקשר הסיבתי ביניהם. דוקא מתוך אחדות החכם עם הקב"ה, ניתן בידו הכח המכוון היוצר, שגם הקב"ה נשמע אליו. שילוב זה הוא יסוד מרכזי בהגותו של ר' צדוק, והבנתו חיונית למניעת תפיסה חד-צדדית מוטעית של אחד המודלים בפני עצמו. השילוב מופיע במקומות רבים. לדוגמא, ר' צדוק מבאר את מתן תורה כנתינת הכח ל'בנין העולם' בחידוש מעשה בראשית שבכל יום לחכמים בחידושיהם.

ומקודם מתן תורה מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית על ידי חידוש הלכה שהקב"ה מחדש בבית דין של מעלה בכל יום... וזה היה עד אברהם...²⁴ שקיים כל התורה... אבל עיקר התכלית היה שיהיה אומה ישראלית

¹⁵ שם.

¹⁶ בגמרא מכוונה התורה 'חיי עולם' בניגוד לתפלה או לעיסוקי העולם הזה, שהם 'חיי שעה'. ראו, לדוגמא, שבת י א, לגבי תורה לעומת תפילה; שבת לג ב, לגבי תורה לעומת ישובו של עולם; ברכות מח ב, לגבי תורה לעומת אכילה. על משמעויות שונות של כינויים לגבי תורה ותפלה ראו להלן בפרק כח פעולה בתשב"ע, כח פעולה של תורה לעומת כח פעולה של תפלה, חיי עולם לעומת חיי שעה.

¹⁷ "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך" (ברכות סד א); "מאי בנאיך... אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן" (שבת קיד א).

¹⁸ פרי צדיק ב, בא י, עמ' 58. דברים אלו חוזרים במקומות רבים במאמרי פרי צדיק. ראו, לדוגמא, שם, ויקהל א, עמ' 217; שם, פקודי ג, עמ' 227; שם, החודש ה, עמ' 237; פרי צדיק א, ויצא ג, עמ' 96; פרי צדיק ג, פסח לא, עמ' 65; שם, בחוקות ח, עמ' 207; פרי צדיק ד, במדבר ח, עמ' 10-11; שם, חוקות ו, עמ' 151; פרי צדיק ה, ראה טז, עמ' 85.

¹⁹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 63. על דרשת ר' חנינא "אל תקרי בניך אלא בוניך" (בבא בתרא סד א) ראו ולדנברג, דרכי השינויים, כח ע"ב-כט ע"א, וכלל הספר למיון קטגוריאלים מפורט של דרשות מסוג זה. על דרשה זו ראו גם פישביין, לבושי התורה, עמ' 21-22. ושם, עמ' 19-32, על משמעות דרשות 'אל תקרי'.

²⁰ ראו, לדוגמא, סנהדרין כד ב.

²¹ בהמשך שם מכליל ר' צדוק: "והתחדשות מעשה בראשית שבכל יום הוא כפי עמל בני ישראל בתורה ועול מצוות".

²² פרי צדיק, ב ויקהל ח, עמ' 22.

²³ ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, נשא ו, עמ' 67; פרי צדיק א, תולדות ח, עמ' 88-87; ושם, ויצא ג, עמ' 96.

²⁴ המעבר ממתן תורה לאברהם נסמך, ככל הנראה, על המנין המקובל המחשיב 'אלפים שנות תורה' מאברהם.

שקבלו התורה ואז נמסרו חידושי ההלכות לישראל ונקראו בוני עולם בנאין שעוסקין בבנינו של עולם²⁵.
 בציטוט זה בפני עצמו יש ביטוי מובהק למודל הקונסטרוקטיביסטי. יתר על כן, בהמשך שם מחיל ר' צדוק את הגמרא "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ"²⁶, על אותם חידושי הלכות של חכמים. אולם הדגשה זו של כח החכמים באה בתוך הקשר של ביאור רחב כי, על אף שהאדם שותף לקב"ה במעשה בראשית, 'באמת' חל המודל הדטרמיניסטי, "שבאמת גמר המעשה הוא מהש"י"²⁷. לאחר העמדת תלמידי החכמים כ'בנאים' על ידי חידושי תורה, חוזר ר' צדוק ומרחיב כי כל מעשיהם, כולל חידושי התורה, הם רק 'כאילו' נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית, אך 'באמת' כולם על ידי ה'. "וזה להורות שידע האדם שבכל מעשיו הגמר ע"י הש"י כמ"ש לעשות וכמו שהציג הש"י בריאת שמים וארץ שיוגמר ע"י מעשי ידיהם של צדיקים אבל באמת הם ג"כ מעשה ידיו"²⁸. המודל הדטרמיניסטי מופיע בוריאציות שונות, לצד ביטויים חזקים של המודל הקונסטרוקטיביסטי. וריאציות אלו כוללות העמדת חידושי התורה של חכמים כנובעים מהשראה אלוקית או מפעולה אלוקית ישירה בלב החכם. לדוגמא, בהמשך לקביעה מפורטת שהעולם נברא בדברי תורה, וחידוש מעשה שבכל יום הוא על ידי חידוש הלכה בבית דין של מעלה, "ואחר מתן תורה נמסר חידוש תשב"ע לחכמים ונקראו תלמידי חכמים בנאין שעוסקין בבנינו של עולם"²⁹, חוזר ר' צדוק ומדגיש שם כי אותם חידושי חכמים הם פעולה אלוקית, "שמופיע הש"י בלב החכמים מטלא דעתיקא". הדגשות מסוג זה של שני המודלים יחדו חוזרות במקומות רבים³⁰.

האבחנה בין המודל הקונסטרוקטיביסטי לבין המודל הדטרמיניסטי ממוקדת בשאלת תפיסת פעולת החכם כפעולה עצמית בעלת כח מכונן, לעומת תפיסתה כפעולה בהשראה אלוקית, או כפעולה אלוקית ישירה. אין באבחנה זו התייחסות ישירה לשאלת היחס בין החידוש למציאות, אולם, בצירופה להנחת הקשר הסיבתי בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית, יש לה השלכות גם לגבי שאלה זו. לפי הכיוון הקונסטרוקטיביסטי, יש לחכמים כח יוצר ומכונן בתורה, ומתוך כך גם כח יוצר ומכונן במציאות. חידוש מעשה בראשית שבכל יום נעשה על ידי חידושי התורה של חכמים. לפי הכיוון הדטרמיניסטי, הפועל היחיד בעולם הוא הקב"ה, הוא המחדש את חידושי התורה, גם כשהם יוצאים מלב החכמים, והוא המחדש בכך את מעשה בראשית. מכיוון זה, חידושי תורה של חכמים, הם קליטה וביטוי של השינויים הדינמיים בחידוש מעשה בראשית ובחידושי תורה אלוקיים הכרוכים זה בזה, יותר מאשר פעולה אקטיבית עצמית על המציאות.

1.1. קביעת הזמנים

הכיוונים השונים לגבי תפיסת חידושי חכמים והיחס בינם לבין המציאות באים לידי ביטוי חזק בדברים השונים שאומר ר' צדוק לגבי חידושי חכמים בנושא הזמנים³¹. ביסוד הדברים עומדת תפיסה של איכויות שונות בזמנים שונים כחלק מתפיסה של איכויות שונות בשלושת מימדי המציאות – זמן, חלל ואדם³².

²⁵ פרי צדיק ב, פקודי ג, עמ' 227. בתפיסת ר' צדוק בכלולתה, והכיוונים השונים בתוכה לגבי תפיסת מעשי האדם כבידי שמים דנתי בהרחבה בעבודתי, יסודות פרדוקסליים.

²⁶ כתובות ה א, מימרא של בר קפרא.

²⁷ שם.

²⁸ שם.

²⁹ פרי צדיק ג, לפסח לא, עמ' 65.

³⁰ לדוגמא נוספת, "אין יום שאין הקב"ה מחדש הלכה בבית דין של מעלה. והוא שהעולם נברא בדברי תורה... ואחר כך בטובו מחדש בכל יום מעשה בראשית הוא על ידי חידוש הלכה בכל יום ואחר מתן תורה נמסר חידוש הלכה לחכמים שהם מחדשים תשב"ע והוא מה שהש"י מופיע בלב החכמים בכל פעם חדשות בתשב"ע ומשום הכי נקראו חכמים בוני עולם... בנאין אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם... וזהו שהעולם משותת עליהם שזהו בנינו של עולם... והוא פלא יועץ מאור הראשון שנגנז והוא פל"א ואף בעולם הזה מתגלה זאת לחכמים" (פרי צדיק ה, דברים יד, עמ' 16). לשימוש ב"אור הראשון שנגנז לעמלי תשב"ע" בהקשר זה של חידושי תשב"ע על ידי תלמידי חכמים, בבחינת 'בנאים' שעוסקים בבנינו של עולם, ראו גם פרי צדיק ב, וארא ו, עמ' 22.

³¹ על תפיסת משמעות הפסיקה בענייני זמנים לפי הגישה הריאליסטית, המעניקה לפסיקה כח מופלג לכוון מציאות, לעומת הגישה הנומינליסטית, הנוטה לצמצם כח זה, ודוגמאות לגישות השונות בהשפעת עיבור החודש לענייני "בתוליה חוזרים" של בת שלוש, גיל בר מצוה, זמני הוסת, וחזקת שור מועד, ראו סילמן, היקבעויות, עמ' רסא-רסו. לדוגמאות מאוחרות של תפיסת החלכה כמכוננת מציאות ראו אנגלרד, מיסטיקה ומשפט, עמ' 36.

³² "כל עניינים חלוקים בעולם שנה נפש כידוע מספר יצירה. ובנפשות ידוע דאין שום נפש דומה לחברתה... ומסתמא הוא הדין בעולם אין שום מקום דומה לחבירו... וכך בשנה אין רגע דומה לחברתה כמ"ש ז"ל (סנהדרין קב א) דיש עת רצון וכן בהיפוך יש עת מוכן וכי' וזהו דרך כלל, ובפרט מסתמא אין שום רגע דומה לחברתה כמו בנפשות. ובכל רגע התפשטות עניין מיוחד בעולם

היכולת להרגיש את האיכויות הדינמיות של הזמנים מיוחסת במיוחד לבני יששכר, "יודעי בינה לעתים"³³, ולחכמים, בעלי 'בינה שבלב' שמתוך היראה³⁴. אפשרות הכרה זו מבוססת על ההקבלה בין השינויים למעלה לבין השינויים 'למטה', והתנאי להשגתה הוא הדביקות בקב"ה. "וזהו רק ע"י מדריגה... שדבוק כל כך בהש"י כאשר ידבק האזור וגו' וכמ"ש במדרש... מה התאומים הללו כשאחד וכו' חבירו מרגיש. כי בכל שינוי עת למטה כן למעלה וכן להיפך...³⁵. ולכך יכול להרגיש העתים. וזהו ע"י בינת הלב"³⁶. ר' צדוק מבאר בהרחבה כי הרגשה זו אינה מצד השגה שכלית של חכמה, אלא מצד הרגשה שבלב, בבינה. "וכן בני יששכר יודעי בינה שהדעת במקום בינה והכל מן הלב בלי שום חכמה"³⁷. השגה כזו כיסוד להוראה נחשבת לדרגה גבוהה, שלא היתה מצויה³⁸. הרגשת הלב של חכמים תופסת מקום חשוב בכתבי ר' צדוק. היא נתפסת כהמשכה מלמעלה ברוה"ק.

דבר זה נקרא דעת שהוא המחבר חכמה ובינה. ופירש"י... דדעת הוא רוח"ק, והיינו דדבר זה אי אפשר להשיג כלל בעולם הזה מעצמו רק על ידי המשכת רוח מקודש העליון ברזא דחכמתא. וכנודע ברמב"ן... דרוה"ק 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 ההרגשה³⁹.

הרגשה זו היא העומדת ביסוד קביעות שונות של חכמים⁴⁰ בכלל ובענייני זמנים בפרט, ומודגשת במיוחד במאמרי פרי צדיק. המקור הקלסי לכח המכוון של חכמי התשב"ע הוא בכח קידוש החדש⁴¹. כך, לדוגמא,

וכל אחד משתמש בו כרצונו" (רסיסי לילה, לט, עמ' 68). ר' חיים ויטאל כתב על ההשתנות המתמדת בעולמות: "שבכל שעה ושעה משתנים העולמות ואין שעה זו דומה לשעה זו ומי שמסתכל בעניין הילוך המזלות וכוכבים ושינוי מצבן ומעמדן ואין ברגע אחד הם באופן אחר והנולד בו יקרה לו מאורעות שונות מהנולד ברגע שקדם לזה. ומזה יסתכל ויבין בעולמות העליונים שאין להם קץ ומספר" (עץ חיים, כ"א, שער א, ענף ה, דף טו א). וראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 101, על השימוש בדברים אלו כיסוד לתפיסת אינסוף פרשנויות בכלל, ולחידוש פרשנות על הזוהר בפרט. אצל ר' צדוק, בהמשך לרבי מאיז'ביצא, מוקד תפיסת ההשתנות הוא ברצון ה' ובחשיבות הבינה לעתים לדעת בכל רגע מהו רצון זה.³³ דברי הימים א יב לב.

³⁴ "ויודעי בינה לעיתים שמעתי שר"ל שהיה להם הכרה בכל עת מה נשתנה מעת אחר דכל עת משונה... וכן כל יום משונה מחבירו וכן בוקר וערב... ומי שיש לו הבינה הברורה יודע ומכיר שינוי העתים [בלב מבלי שידע יחוד העת] ועל ידי זה יודע מה יעשה ישראל בעת לעשות לה" (דובר צדק, עמ' 60). והשוו לדברי ר' אפרים מסדילקוב לגבי הצדיק: "והנה הש"י ב"ה הוא היודע האמת מה חידוש יתחדש כל יום ושולח במחשבת הצדיק לחידוש התורה הצריך לחידושי היום ההוא כי אין העתים שוות ואין יום זה דומה לחבירו והוא המחדש חידושי התורה על האמת אך לזכות לזה המדריגה צריך התעצמות נפלא מאוד ומעט מן המעט יש שזוכים לזה המדריגה לבוא אל האמת חידושי התורה הצריך בעת ורגע ההוא כי אם מי שהוא צדיק יסוד עולם שכל קיום העולם תלוי עליו אז הקב"ה מוכוה לבוא אל אמתת חידושי תורה הצריך לחידושי העולם ברגע ההוא" (דגל מחנה אפרים, ח"י שרה, עמ' 23).

³⁵ המדרש הנזכר: "תאומתי, מה התאומים הללו אם חושש אחד מהם בראשו חברו מרגיש, כך כניכול אמר הקב"ה עמו אנכי בצרה" (שיר השירים רבה ה ג; שמות רבה ב ה, ומקבילות). ר' צדוק נסמך על דבריו במקום אחר על "דאיכא משמרות ברקיע", לפי גירסת הרא"ש: "דאיכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא" לפיתוח הקבלה רחבה בין המשמרות למעלה ולמטה. ראו צדקת הצדיק יט, ופיתוח הקבלה זו שם, יח-כו. (הגירסא בגמרא שלנו: "דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא" (ברכות ג א). וראו מעדני יום טוב על הרא"ש שם, אות ה, לגירסא של ההקבלה בכיוון הפוך לדברי הרא"ש). על רגישותו של ר' צדוק לשינויי נוסחאות ראו פוקס, הערות ביקורתיות.³⁶ דובר צדק, עמ' 60.

³⁷ שם.
³⁸ ר' צדוק מודע לפוטנציאל אנטנומי של ייתור התורה הכרוך בכך, כאשר במקום התורה כרצון ה', יש גישה ישירה לרצון ה' באותו זמן. "והתולדה שכזו היינו שיהיה תולדה מן הלב ויוצאה מן החכמה היינו שהלב מרגיש כל כך עד שיש בו הדעת מה לעשות מצד החכמה הרגשה ברורה אפילו בימי משה [דהיינו עניין נתינת התורה] לא אשתכח. כי על ידי זה אין צריך לתורה כי עת לעשות לה' הפרו תורתך כי צריך להיות הכרה בכל עת כפי אותו העת מה רצון ה' אותו יעשה" (דובר צדק, עמ' 60). אמנם בהמשך הדברים חוזר ר' צדוק ומייחס את הבינה לתורה עצמה. "ולפיכך התורה נקראת גם כן בינה כי יש חכמה שבלב גם כן [והתורה כלולה מהכל...]. גם הגמרא על שלמה שבקש לדון בלא עדים והתראה (ראש השנה כא ב), מתבארת כשאיפה לדרגת הכרה אינטואיטיבית פנימית ברורה, שאינה צריכה עוד קריטריונים הלכתיים מבחוץ, כדרגת המשיח "דמורת ודאין" (=דן לפי ריח). ראו צדקת הצדיק, קצח; דובר צדק, עמ' 151; תקנת השבין, עמ' 223. על אנטנומיות ונורמטיביות אצל ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 212-255, במיוחד עמ' 236-240; בריל, ר' צדוק, עמ' 169-200.³⁹ תקנת השבין, עמ' 43-44.

⁴⁰ ההרגשה כגורם חשוב מופיעה בפרי צדיק גם בהקשרים אחרים. לדוגמא, בתוך ניתוח שיקולים שונים בעניין עקדת יצחק, מעמיד ר' צדוק את העקדה כמימוש של יראה בשיאה, ומבאר: "גם נראה שאברהם... היה לו הרגש שאין יצחק לעולה וכמו שמצינו... שאמר להטותן שאמר לו כך שמעתי השה לעולה כו' ואמר לו כך פגשו של בדאי שאפילו אמר אמת כו'... הרי שהיה לו הרגש שאין צריך לעלות יצחק לעולה ויכול להיות שאינו עושה כראונו" (פרי צדיק א, תולדות א, עמ' 79). בכל זאת לא פעל אברהם לפי הרגש זה "רק מצד יראתו המופלגת נתיירא לעבור מאמר ה" (שם).

⁴¹ ראו בהמשך, בתחילת הערה 55. מלבד מקומו כביטוי הכת המכוון של חכמי תשב"ע יש לקידוש החדש מקום יחודי גם בעצם כיוונה של סמכות התשב"ע. קידוש החדש לפי הראיה, יהיה יסוד מרכזי במאבק חכמי תשב"ע, הפרושים, בכהנים הצדוקים שטענו לקידוש החדש לפי מסורת שבידם. ראו אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 233-234, המעמידה את מחלוקת זו כביטוי למחלוקת בין כח הריבונות האנושי בקביעת הלוח ופירוש החוק, שהודגש אצל חכמים, לבין קבלת קביעות אלוקיות שאין בה חלק מכונן לאדם, אצל הכהנים. ר' צדוק תופס ערעור על החשבון המקובל של קידוש חדשים ועיבור שנים על ידי רב בימיו כהמשך של אותו מאבק. בצעירותו הקדיש קונטרס ארוך ומפורט להוכחת צדקת החשבון שבידיו, כנגד קונטרס שפרסם ר' דוד בן יעקב אב"ד שערשאו (בעל 'חומת ירושלים') המעיר על חשבון זה. בפתיחה כותב ר' צדוק: "קנא קנאתי ליסודי הדת והאמונה. ולעדיק התורה אשר המה לה לאבן פינה. והוא קידוש החדשים וקביעת המועדים אשר הרבה חוקי התורה

מדגיש ר' צדוק כי איזכור קדושת ראש חודש במשנה, ולא בתשבי"כ⁴², מבטאת, לפי עיקרון התאמה בין מקום אזכורו של עניין לבין מקור קדושתו, את יסודה של קדושת ראש חודש בכח המכונן של חכמי תשבי"ע⁴³. העדר האזכור בתורה מתבאר כמורה על העדר קדושה ישירה מהקב"ה לראש חודש, והעמדת קדושתו במלואה על הכח המכונן שניתן לחכמי התשבי"ע. עם זאת, אותו כח עצמו של קידוש החודש, מבואר במקומות אחרים בכתביו, לא ככח המכונן וקובע את המציאות, אלא ככח הרגשה, הקולט את המציאות, כשהכוונה למציאות רוחנית, ופועל בהתאמה אליה. דוגמא אחת להרגשה זו היא בעניין סעודת ראש חודש, הנזכרת לראשונה בנביאים בעניין שאול ודוד⁴⁴, ובמשנה בעניין סעודות גדולות שהיו עושים בעת קידוש החודש⁴⁵. ר' צדוק מבאר סעודות אלו כשיקוף של הרגשת קדושת החודש, שהיתה דוקא לשאול ולדוד מצד היותם מרכבה למדת מלכות "מפני שהמלך מרכבה למידת מלכות וע"כ הוא מרגיש קדושת החודש"⁴⁶, וכן "הבית דין בעת קידוש החודש עשו סעודות מפני שאז הרגישו קדושת החודש"⁴⁷. מלבד הרגשת קדושת החודש המתבטאת בחידוש סעודות שלא נזכרו בתורה, גם קידוש החודש עצמו מועמד על יסוד הרגשה וקליטה של קדושת הזמן. לדוגמא, ביאור עניין קידוש החודש שנתקשה בו משה, "עד שהראה לו הקב"ה באצבעו"⁴⁸, מעמיד ר' צדוק קושי זה לא על פרטי קידוש החודש, אלא על עצם עניינו, המבטא הענקת כח מכונן בזמן לישראל. "נתקשה משה... האיך יוכלו ישראל להכניס קדושה לחודש ובתורה לא נמצא בו קדושה... עד שהאיר לו השי"ת זה"⁴⁹. לפי ביאורו, עיקר הפרשה הוא הכח המכונן בזמן של ישראל, "האיך יוכלו ישראל להכניס קדושה לחודש וממילא יוכלו להכניס קדושה למועדים"⁵⁰, אולם באותו ביאור הוא חוזר ומעמיד כח זה על קליטה ממקום עליון. המדרש מזכיר שלושה דברים הנדרשים לקידוש החודש: זקן, עדים וטלית מצויצת⁵¹. ר' צדוק מבאר כל אחד מהם כמורה על המשכה מעתיקא קדישא⁵², וכך "זוכה הראש בית דין להופעת בחינת עתיקא ולהכניס קדושה לחודש שע"י מכניסין קדושה למועדות שצריך להיות מאור עתיקא"⁵³. יוצא שגם קידוש החודש, המשמש ביטוי מובהק לכח עצמי מכונן של חכמי ישראל, הוא ביטוי לקליטה משרש עליון.

תפיסת קידוש החודש כמושתת על השגה של הרצון האלוקי העליון מבחינת עתיקא, היא היסוד גם לביאור דברי הגמרא שבמצבים מסוימים "מאיימים על העדים" לקידוש החודש⁵⁴. ר' צדוק מקשר גמרא

ומשפטים תלויים בהם. ואשר בהם נתפארנו נגד כל העמים... ואשר בהם אנו מתחזקים נגד המוני הצדוקים המכחישים תשבי"ע. וכמו שזכר באברבנאל (פרשת בא יב ב) על פסוק החודש הזה לכם כי הוכחה על תשבי"ע מקביעות החודשים והמועדים שלא נזכר כלל בכתוב ועל כרחך סמך עצמו על תשבי"ע. והרב הצ"ח בהקדמתו הוסיף... שכמו שאנו צריכים לסמוך עליהם בזה כן צריך לסמוך עליהם בכל תשבי"ע. בהמשך הדברים הוא מבחיר את הסכנה העכשווית בערעור מעין זה: "הנה עתה מינייה וביה אבא שדי ביה נרגא [ראו סנהדרין לט ב. ע"ל.] אשר לא כדת. וטובה היתה לו השתיקה... כי אזלת יד התורה בדורינו זה וישישו כי ימצאו מי אשר לדת ישראל סותר. ועל התורה יכתבו פלסתר. לסתור כל חוקיה ועל מצוותיה לכפות פסכתו. ולהבזות כל מועדי אל ולאמר על האסור מותר. ולעקור כל אמונתנו במחתרת חותר. והמכשלה הזאת תחת ידו בתתו יד למשעים לנתר. אי לזאת ראיתי לכתוב על ספר תשובת דבריו ומה שיש בהם לסתור. באופן יצא כנוגה צדקת חשבוננו בקביעות חודשים ושנים... כי אך לחזק דת ישורון ולהקימה על תילה הדברים אמורים..." (משיב טענה, עמ' 164-166).

⁴²לסקירת המקורות הרלבנטיים בתנ"ך ראו חכם, ראש חודש; למקורות חז"ל ראו פירון, ראש חודש. ראש חודש נזכר בתורה לעניין קרבנות (במדבר כה יא-טו) ולעניין תקיעת החצוצרות (שם, י, ו), אך לא לעניין איסור מלאכה או סעודות. סעודת ראש חודש נזכרת בנביאים בהקשר של מלכות שאול ודוד (שמואל א, כ), וראו על כך בהמשך.

⁴³"וכתיב החודש הזה לכם שנתן כח לישראל להכניס קדושה בחודש. שבתורה לא מצינו קדושה בחודש רק בתשבי"ע מצינו במשנה (ראש השנה כד א) ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אתריו מקודש מקודש" (פרי צדיק ד, ר"ח ניסן א, עמ' 15); "וכן בתשבי"כ לא מצינו שום קדושה לראש חודש רק במשנה ראש בית דין אומר מקודש. מפני שישראל מכניסין קדושה לחודש" (פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 23). פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 57.

⁴⁴שמואל א, כ, ה-כט.

⁴⁵משנה, ראש השנה פכ"ג מ"ב, סנהדרין ע א.

⁴⁶פרי צדיק א, ראש חודש כסלו א, עמ' 71.

⁴⁷פרי צדיק א, ראש חודש כסלו א, עמ' 72.

⁴⁸ראו תנחומא שמיני פי"ח; ספרי בהעלותך ג; פסיקתא דרב כהנא ה יד; מנחות כט א.

⁴⁹פרי צדיק ב, החודש ו, עמ' 238. קושי זה משתלב היטב בתוך מערכת של דברים שנתקשה בהם משה, המתבארים על ידי ר' צדוק כקושי של משה להשיג את יסוד הכח העצמי של תשבי"ע. ראו להלן, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, הערה 275.

⁵⁰שם.

⁵¹פסיקתא רבתי טו, וכן בפסיקתא דרב כהנא פסקא ה, טו), ובשינויים בילקוט שמעוני, שמות יב, רמז קצא.

⁵²הכינויים זיקין (פסיקתא שם) ויראש בית דין (משנה, ראש השנה פ"ב מ"ז), במקום הכינוי המקובל יאב בית דין, מורים, לפי ר' צדוק, על התקשרות עם בחינת יראשי - עתיקא קדישא. "יוזחו על ידי זקן שיוכל להשיג עד עתיקא שהוא מדת זקן כידוע". העדים, דוגמת המלאכים שבמדרש, שדבריהם הם דבר ה', ו"צריכים לכון האמת הנרצה לזה ברצון דעתייק", והטלית המצויצת היא אור מקיף שעל ידה זוכה להמשכת בחינת עתיקא.

⁵³שם.

⁵⁴ראו ראש השנה כ א, ודעות שונות שם אם מאיימים שיעידו כדי לקדש את החודש, או שלא יעידו, למרות שראו, כדי לעברו. איום על העדים כחקירה נוקשה שמטרתה להקשות ועל ידי כך לכון את העדות מובאת בדיני נפשות (משנה, סנהדרין פ"ד

זו לגמרא הידועה "אתם אפילו מזידין"⁵⁵, בביאור 'מזידין' של בית דין כשימוש באיום על העדים להעיד עדות שקר.

וכן העדים צריכים לכוון האמת הנרצה לזה ברצון דעתי... והוא מ"ש... אתם אפילו מזידין כו' וזה סוד מ"ש... מאיימין על העדים כו' אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינו. ומלמדים אותן לשקר, רק הראש בית דין שהוא הזקן משיג הנפלאות שצריך להיות כן לשעתו וזהו רצון העליון...⁵⁶.

מסירת חשבונות הלוח לישראל, כרוכה במסירת יכולת להשיג 'נפלאות', את הרצון העליון לקידוש החודש בזמן מסוים. לכן גם עניין העדים עומד על התאמה לרצון העליון יותר מאשר על התאמה למראה הלבנה, ומכאן המקום ל'איום' על העדים כדי לכוונם להתאמה זו. יכולת זו להשיג את קדושת הזמן העליון, היא 'סוד העיבור' שנמסר לישראל, ולבני יששכר בפרט, שמתוכה עולים לעתים הצורך וההצדקה לאיים על העדים לשקר.⁵⁷

כח ההרגשה של איכות הזמן היא יסוד גם לקביעות הלכתיות נוספות בענייני זמנים. לדוגמא, בעניין חנוכה נאמר בגמרא "לשנה אחרת קבעום..."⁵⁸. ר' צדוק מתיחס לקושיה ידועה, מדוע באה התקנה רק 'לשנה אחרת' ולא מיד⁵⁹, ומציע ביאור המבוסס על הרגשת קדושת הזמן. "דבשנה הראשונה לא ידעו אם נקבע קדושת ימי חנוכה לעולמי עד... בזמן הזה, אך לשנה אחרת כשהרגישו בזמן הזה האור שהאיר בלב קבעום... לעולם"⁶⁰. הרגשת קדושת הזמן היא היסוד גם לפעולות במועדים אחרים. לדוגמא, ענייני ט"ו באב מתבארים כביטוי להארה אלוקית לסנהדרין, בעניין התרת שבט בנימין. "ומזה הרגישו שקדושת היום גרם להם להאיר עיניהם בבחינת הדעת... ועל ידי זה קבעוהו ליום טוב גדול"⁶¹.

ראינו לעיל⁶² כי ר' צדוק מדגיש בהקשרים שונים את המצב האוטופי לעתיד לבוא שלא יצטרכו עוד לרב, אלא כל אחד יוכל להשיג מעצמו את השגותיו בתורה. גם בעניין הרגשת קדושת הזמן יש ביטוי למגמה זו. למרות שהסמכות ההלכתית לקביעת מועדים נתונה דוקא לדיינים, הרגשת הקדושה בזמן, ואף הסמכות לפעול לפיה, אינה נתונה רק לסנהדרין. יש וכל העם מרגיש את קדושת הזמן, ומכח זה אין עוד צורך לפנות לסנהדרין. לדוגמא, בימי שלמה חגגו שבעה ימים לפני סוכות את חנוכה הבית, ואחר כך את

מ"ה). לעניין קידוש או עיבור החודש לפי שיטת רש"י מדובר באיום להעיד על מה שלא ראו, וראו פני יהושע לנסיון לביאור הדברים. לפי רבינו חננאל מדובר באיום לחזק עדות קלושה. לפי הרמב"ם (הלכות קידוש החודש, פ"ג, הלכות טו-יט) מדובר בעדות שמגיעה לאחר מעשה קידוש החודש או עיבורו, או לפני קידוש החודש בעדים שנתקלקלה עדותם, או בעדים המזימים עדים קודמים. וראו על כך לתם משנה, שם, הלכה יט. ר' צדוק התייחס לסוגיה זו בהקשרה ההלכתי בדברים שכתב בספר הזכרונות המוקדם, מצות קידוש החודש, מצות עשה ג, פ"א, עמ' 60-57; ובקונטרס משיב טענה, עמ' 172-168, 220.

⁵⁵ שלוש פעמים כתוב "אשר תקראו אתם" חסר ו' בפרשת המועדים (ויקרא כג פסוקים ב, ד, לו), ודרשו: "הרי הוא אומר אתם אתם אתם שלש פעמים אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין" (ראש השנה כה א). הדברים נאמרו לר' יהושע בהקשר של קבלת קידוש החודש גם כאשר לשיטתו טעו בית דין. הביטוי 'מזידין' לגבי בית דין מוקשה, ואצל הרמב"ם מובא במקומו 'אנוסים' (הלכות קידוש החודש, פ"ב ה"י). בעל הגהות מיימוניות שם ציין זאת והוסיף "ושמא טעות נפל בהעתיקות". בקונטרס מוקדם כתב ר' צדוק: "ולכאורה טעמא דמסתבר הוא מ"ש בחידושי הרשב"א לסוכה פרק התליל שם דהואיל ואמרינן אתם אפילו מזידין דהקביעות הוי קביעות גמור אפילו הוידו לפיכך יש ביד הבית דין לעבר ולקדש לצורך. וצריך לומר שטעמו של הרמב"ם ודאי עברו בית דין וקבעו שלא כדן אפילו מזידין מועיל מכל מקום הואיל והמצות עשה החודש הזה לכם כזה ראה וקדש שצריך לקדש על פי הראייה הם אסורים לקדש ולעבר בתחילה לצורך שלא על פי הראייה אם לא כשעברו ועשו דמה שנעשה נעשה אז אם הוא לצורך יכולים להחזיק בדבריהם" (משיב טענה, עמ' 174).

⁵⁶ פרי צדיק ב, החודש ו, עמ' 238.

⁵⁷ והמה השכילו מקודם הבינה בלב שחעת והזמן ראוי לקדושה זו ולקדש בו החודש, ועל ידי זה לפעמים היו מאיימין על העדים שנראה בזמנו לעברו... והוא על ידי שהרגישו שהקדושה צריך לקבוע ביום זה והיה בו קדושה כמ"ש... אתם אפילו מזידין וזהו סוד העיבור" (פרי צדיק ג, ר"ח אייר ב, עמ' 103).

⁵⁸ שבת כא ב.

⁵⁹ ר' צדוק מביא קושיה זו בשם עבודת ישראל. (ראו עבודת ישראל, דרוש לחנוכה, עמ' סח, ותרצו שם, עמ' ע). קושיה זו הועלתה במקומות שונים והיתה יסוד לדרשות שונות. דברי ר' צדוק, כי הקביעה היתה רק בשנה הבאה כדי לאפשר 'הרגשה' של קדושת הזמן, קרובים לביאורו של ר' צבי אלימלך מדינוב, אולם בעוד שלפי ר' צדוק, הספק הוא אם בכלל נקבע הקדושה זו לדורות, הרי לפי הרבי מדינוב, ידעו שנקבע לדורות, ונסתפקו בתאריך לקביעת הקדושה, אם ביום האחרון של תקופת תשרי או בכ"ה בכסלו. ספק זה נתברר רק לשנה אחרת, כשראו "אור נצח והוד מתנוצץ דייקא ביום כ"ה בכסלו" (בני יששכר, כ"א, מאמרי כסלו-טבת, מאמר ד, עמ' קא), ושם, עמ' קד-קה, מבאר שראו זאת ברוח הקודש. לוריאציה אחרת בעניין ההרגשה ראו שפת אמת, כ"א, חנוכה, תרמ"ד, עמ' 217, וראו, מכיוון אחר, דברי ר' ליבלה אייגר, תורת אמת א, חנוכה תרל"ט, סעודה שניה, עמ' 69.

⁶⁰ פרי צדיק א, חנוכה ת, עמ' 152.

⁶¹ פרי צדיק ה, לט"ו באב ד, עמ' 48. ושם, ה, עמ' 48, בעניינים אחרים של ט"ו באב: "אך הרגישו אז שהוא יום מוכן לקדושה זו". אולם, כמו לגבי ראש חודש, גם לגבי ט"ו באב יש בכתביו גם ביטויים לכיוון הקונסטרוקטיביסטי של חכמים. "וט"ו באב שהוא קדוש בקדושת יום טוב מצד המנהג... דשורש קדושתו הוא מצד המנהג לבד, ויש בכח מנהגי ישראל לקבוע קדושה באותו דבר הנהוג, כמו בדברי תורה" (ישראל קדושים, עמ' 41) וראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, הדעה הדחוקה וגבולותיה לעניין מנהגי ישראל.

⁶² ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע-תשבי"כ, היכללות כמצב אוטופי.

שבעת ימי חג הסוכות, כלומר, לא צמו ביום הכיפורים⁶³. ר' צדוק מבאר כי היסוד לכך היתה הרגשת קדושת המקדש שהיא קדושת ענני הכבוד וענני אהרן, שהיא עצמה קדושת חג הסוכות, ולכן עשו את החג י"ד ימים. "וזה הטעם שעשו החג י"ד יום ולא התענו ביום הכיפורים. וכי לא היה אחד שיאמר לשאול לסנהדרין. אך הרגישו קדושת החג"⁶⁴. כח ההרגשה בענייני הזמן מיוחס לעם ישראל בכללותו גם בהקשר של מנהגי ישראל, שמקורם אינו בפסיקת חכמים, אלא בהנהגת העם⁶⁵. ראינו לעיל את העמדת מנהג סעודות ראש חודש על כח ההרגשה של קדושת הזמן. גם המנהג לומר הלל בדילוג בראש חודש, מבואר כנובע מהרגשה של עם ישראל מן ההארה העתידית שבהעלם⁶⁶, והתחדשות מנהג הסעודות בתנוכה מבוארת כנובעת מהרגשת השינוי בעולמות בכך שעם חתימת התלמוד וכתובת תשב"ע, התחילה הארת תשב"ע להיות מורגשת בהתגלות גם בגוף⁶⁷.

לפי ביאורים אלו, גם כח החכמים לקדש את החודש ולכונן זמנים, מבוסס על 'כח ההרגשה שלהם בשינוי הזמנים. מצד זה לא מדובר כאן בכח מכוון אקטיבי עצמי אלא בכח קליטה רגיש, וישומו לקביעת הזמנים. המעבר מהרגשת קדושת הזמן להשלכות מעשיות של הרגשה זו מופיע בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק⁶⁸.

⁶³ראו מלכים א ח טה, ורש"י ורד"ק שם; וראו המקור במועד קטן ט א, שם מובאים הדברים כראיה לכך שמקדש דוחה יום הכיפורים. וראו הערה הבאה.

⁶⁴פרי צדק ה, לשמיני עצרת לב, עמ' 259. בגמרא (מועד קטן ט א) אכן מדובר על ישראל ולא על הסנהדרין, אולם מובא שדרשו קל וחומר ממשכן, ודאגו שמא הקל וחומר אינו תקף, עד שיצאה בת קול שכולם מזומנים לחיי העולם הבא. ר' צדוק מזכיר את יציאת הבת קול כאישור למעשה דחיית יום הכיפורים מפני חגיגת חנוכת הבית, אך לא את דרשת הקל וחומר כבסיס להחלטה זו. ואכן, סברה שכלית כזו שייכת יותר לחכמה מאשר לבנינה שלב. לפי גישתו הכללית של ר' צדוק, שיש בה, לצד יחוס תוקף מוחלט לדברי חז"ל בתלמוד (ראו דוגמאות אצל ברומברג, האדמו"ר, עמ' טז-כב; קד), גם התיחסות 'דרשנית' לתלמוד, תוך דרשת קטעים מתוך ההקשר, ויש בה תפיסת רבדי רמז והסוד ככלולים בפשט, אין לראות את הסבר ההרגשה שהוא מציע כתחליף להסבר של חז"ל בדרשת הקל וחומר, אלא כחשיפה של מימד עומק. שורש הדברים הוא בהרגשה זו, וביטויים החיצוני הפורמלי בדרשת הקל וחומר. כיוון זה מצוי באופן אחר בהערה שהוסיף ר' צדוק בספר אחר, שם הוא מבאר כי לא צמו אז מפני שהצום הפך למיותר לפי דרגתם: "נבימי שלמה... בעת בנין ביהמ"ק אכלו ביהמ"ק משמחת בנין ביהמ"ק כדאי במועד קטן (ט א) כי מצד שמחה זו דסיירה באשלמותא שהיה אז דהיינו חכמה תתאה כנוונא דחכמה עילאה נעלמו כל חכמה חיצונית לפי שעה ואין מקום להתחלת ישות דרע שיצטרך יוה"כ שהוא הבינה והיירה בלב שהיפך השמחה לכפר... דשלמה... אמר אחכמה בחכמה לא מעלה מבינה שהוא יוה"כ ולא אמר זה רק באותן י"ד יום דחנוכת הבית שאז היה באמת כן ולא הוצרכו ליוה"כ להתענות" (דובר צדק, עמ' 175). על היחס בין רבדי הפירוש ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, ריבוי ואחדות.

⁶⁵דוק לגבי המנהג, שאין לו יסוד הלכתי, יש מקום רחב יותר להעמידו על ההרגשה אינטואיטיבית של עם ישראל. ר' צדוק מרבה להשתמש בהקשרים אלו בביטוי מהגמרא על כך "אם אינם נביאים בני נביאים חס" (פסחים סו א-ב). הביטוי משמש בגמרא שם לענין התבוננות בנוהג המעשי של ישראל, בענין שהיתה בו שאלה הלכתית, כאמצעי להזכרת הלכה שנשכחה. ר' צדוק משתמש בכך לגבי מנהגים שאין להם כל סמך הלכתי, כדי להעמידם על אינטואיציה נבואית של עם ישראל. וכך הוא קובע לגבי המנהג: "ומנהג ישראל תורה הוא שמה שאין בו גילוי הדארה לעשות דבר זה לא מצד הארת השי" בנגלה בנובלות חכמה שלמעלה המתגלה בעולם שהוא התורה ולא מצד שכל החכמים. רק מצד שישראל נביאים בני נביאים שורש דבוק בשורש הנעלם וחלק אלוך ממש הם מכוונים מעצמם לעשות מעשה שאין בה שום הארה גלויה כלל ונעלם לגמרי רק מצד דיבוקם בעולם הם משיגים הנעלם" (רסיסי לילה, ח, עמ' 7-8). ראו עוד להלן בפרק הדעה הדתויה וגבולותיה, ליד הערות 125-138.

⁶⁶אמירת הלל בדילוג בר"ח כמנהג ישראל, (לפי תענית כח ב), מבוארת, בהמשך לדברים שצוטטו בהערה הקודמת, כגילוי הארה מן השורש הנעלם, מצד דיבוקם של ישראל באותו שורש נעלם. הדילוג באמירת ההלל, המשמש בגמרא יסוד למסקנה כי מדובר במנהג אבותיהם, ואין להפסיקם, מבואר על ידי ר' צדוק כביטוי להארה שהיא בהעלם. בניגוד להארה גלויה, שיש בה סדר, אותה הארה שבהעלם, מאופיינת בדוקא בחוסר הסדר המתבטא בדילוג. "וזהו הכרת הנוכח דלעתיד שהוא בהווה נעלם לגמרי רק מצד דיבוקם בעולם הם משיגים גם זה. וזהו דמדלגי כי מחכמה ואילך שהוא ראשית הגלוי הולך בסדר אבל בעולם אין מסודר כנודע. כי כאשר הוא מסודר אז הוא בשלימות והוא בגילוי אבל הנעלם הוא עומק ראשית של שורש המחשבה בהיותו בהעלם עדיין מן החכמה עצמה ואינו בהתגלות על כן הוא בדילוג ואין מסודר עדיין" (רסיסי לילה, ח, עמ' 8). וראו הדבר, ראשי חדשים, עמ' פח-פט.

⁶⁷"ובחתימת התלמוד אז נשלם כל תשב"ע... וע"כ אז הותר כתיבת תשב"ע... כי אז כבר נגמר התגלות כל קומה השלימה דתשב"ע והארה הנפשות דבני ישראל להיות מקורם ושורשם תקוע ואחוז בתשב"ע ג"כ בהתגלות. וממילא גם הגופות המלבישים הנפשות שהם דוגמת אותיות הכתב הם מקבילות לאותיות התשב"ע ובאה גם התשב"ע בהתלבשות גופני בעולם הזה וע"כ ניתנה לכתוב ג"כ. וממילא מאז והלאה גם קדושת ימי החנוכה שהוא הארת התשב"ע נתלבשה ההארה גם בגוף. וע"כ התחילו דורות אחרונים לנהוג שמחה גופנית וסעודות ג"כ ואע"פ שאינם נביאים בני נביאים הם דכבר הגיעה ההארה להיות מורגשת בפועל בגוף ג"כ מאחר שהוא המלבוש וכלי הקיבול להאור דתשב"ע" (רסיסי לילה, נ, עמ' 165). להקשרים נוספים של ביאור זה ראו להלן בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 45; בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ליד הערות 101-100; ובפרק כח פעולה להולדת בנים, הערה 142. למשמעויות שונות שיוחסו לחתימת התלמוד ראו הבלין, על החתימה.

⁶⁸כך, לדוגמא, הוא מבאר את הזיקה היחודית בין ראש חודש לנשים המבטוא במנהג נשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש, כביטוי לכך שנשים משיגות את הארת העתיד שהיא היסוד לקדושת ראש חודש, יותר מן האנשים "ולכן אז"ל בפרקי דרי אליעזר (פ' מה) דניתן בעולם הזה לנשים בשכר שלא עשו עגל. כי לולי אותו מעשה... והיו זוכים לאותו קדושה. והנשים שלא היה להם חלק באותה מעשה משיגים רשימה זו יותר" (רסיסי לילה, ח, עמ' 7). לגבי הכלל, מקשר ר' צדוק בין הרגשת קדושת הזמן לבין הוראות נורמטיביות להתנהגות. לדוגמא, ההוראה הכללית ש"מצוה להרבות בסעודת ראש חודש" (ש"ע, או"ח, סי' תיש, טע' א), מקבלת אופי אינדיבידואליסטי, בקישורו להרגשת קדושת הזמן של כח יחיד: "ולכן כל אחד מישראל למה שמרגיש בנפשו מקדושת ראש חודש שהוא זמן כפרה כו".... כפי זה צריך להרבות בסעודת ראש חודש" (פרי צדק א, לראש חודש כסלו א, עמ' 71-72). באופן דומה קובע ר' צדוק גם בענין אחר: "וגמרא... שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל. והיינו

גם כאן, לצד ביאורים אלה חוזר ר' צדוק במקומות רבים ומדגיש את הכח המכוון האקטיבי של חכמים בתשביע בכלל ובקביעת הזמנים בפרט. כך, לדוגמא, הוא מבאר את הגזירה גם על קידוש החודש, כביטוי להכרת האומות בגדולת ישראל בכחם לכוון את הזמנים, ולשנות על ידי כך גם את סדרי הטבע. ראו בעניין קידוש החודש גדלות ישראל בעולם. דזה היה מסור לבית דין שהשיי מסר להם התחדשות הזמנים בעולם וכדמצינו... בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין בית דין לעברו הבתולין חוזרין כו' שמצד עבור החודש נעשה זה היום בתוך הגי' שנים והוא השתנות הזמנים מצד סדר דרך הטבע שבעולם. ועל כן התחלת גאולת ישראל היה במצוה זו הראשונה שמסר להם דהחודש הזה לכם והוא התחדשות הזמנים למועדים. כי הזמן מסור גם כן לישראל ועל ידי זה יוכל בשביל ישראל לעשות חשבון וסדר זמנים בעניין אחר... ודבר זה הוא שמסר הקב"ה קידוש החודש לישראל לומר שהזמן מסור בידם ותלוי בהם ועל ידי זה כל קצים וזמנים תלוי בהם⁶⁹.

ר' צדוק מדגיש כי הכח האקטיבי המכוון בזמן יחודי לישראל, לעומת כח הקליטה הפסיבי של איכות הזמן שיש לאומות. כך הוא מבאר כי המן הפיל פור,

כי ידע דיש עת מוכן לפורענות... ובקש לכוין גם העת והשעה הראויה לזה... ובאמת אין שום עת על זה שכל קיום הזמן והעת הוא בשביל ישראל... אבל הוא חשב מחשבות בהיות באדר מת משה רבינו ע"ה... ועל כן חשב דאז הוא עת להפסקת וסתימת התורה... ולא ידע דנולד גם כן באדר, ואם כן אדרבא הוא עת מוכן להתגלות התורה... והעניין דלא ידע כי הוא חשב ככל אצטגניני אומות העולם שכל זמן מוכן מצד עצמו לאיזה דבר ואם כן אי אפשר שיהיה מוכן לדבר והפכו כלל ואם אז מת אי אפשר שהיה אז נולד כלל, וזהו אצל האומות שהם תחת הזמן והזמן מושל עליהם, אבל ישראל הם למעלה מהזמן שהם מושלים על הזמן שהשיי מסר הזמן להם, וכמ"ש... אני ואתם נלך לבית דין של מטה דהחודש הזה לכם מסור לבני ישראל ובית דין שלמטה כפי מה שיקבעו העת כן יהיה⁷⁰... דישראל מקדשי לזמנים, וכפי מעשיהם כך נעשה העת מוכן לא שהוא מצד עצמו כן⁷¹.

כאן יחוס תכונות מוחלטות לזמנים שייך לאומות, בעוד ישראל "הם למעלה מהזמן". בכל זמן יש פוטנציאל רב-ערכי לכיוונים שונים, ההכרעה מה יהיה אופי הזמן בפועל נתונה בידי ישראל, המושלים בזמן. כאן מודגש כיוון הפוך ממה שראינו. כוחם של ישראל לקבוע את הזמן מועמד ככח עצמי מכוון, הקובע את מהות הזמן, ולא ככח הקולט ומרגיש אותו⁷².

ר' צדוק מבאר את ההקבלה בין תקופת הנבואה בישראל לפעילות רחבה של קוסמים איצטגנינים ומכשפים אצל האומות, בכך שהן הנבואה, והן חכמת האיצטגנינים באומות מאופיינות כקליטה של שינויי הזמן. הוראת האיצטגנינים היא מצד סדרי הזמנים, והם חלים דוקא על האומות שתחת הזמן. "אבל ישראל למעלה מהזמן ואף על פי שהם בעולם הזה שהוא תחת הזמן, מכל מקום הם משיגים כי באמת השיי משנה עתים ומחליף הזמנים ומסדר הכוכבים כרצונו⁷³... כי על ידי ישראל דמקדשי לזמנים משתנה העת ממה שהיה"⁷⁴. ר' צדוק מפתח במקומות רבים את ההקבלה בין הפסקת הנבואה והתחלת תשביע

שברגל כל אחד מישראל מרגיש הקדושה וצריך להקביל פני רבו אז ומי שמרגיש קדושה בכל חודש ושבת צריך להקביל פני רבו בכל חודש ושבת" (פרי צדיק ב, החודש ח, עמ' 240). וראו בהמשך פרק זה על ישום הרגשת קדושת הזמן אצל ר' צדוק עצמו.

⁶⁹ פרי צדיק א, מק"י, עמ' 192-191. המקור בעניין בת שלש שנים ויום אחד בירושלמי כתובות פ"א ה"ב, דף ד ע"א.
⁷⁰ במדרש: "אמר מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבון העולם אימתי אתה עושה את המועדות... אמר להם, אני ואתם נסכים על מה שישראל גומרין ומעברין את השנה שנא' אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי, וכן הוא אומר אלה מועדי ה'... אתם בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו. אמר להם הקב"ה לישראל לשעבר היה בידי שנא' עשה ירח למועדים אבל מכאן ואילך הרי מסורה בידיכם ברשותכם, אם אמרתם הן הן אם אמרתם לאו לאו, מכל מקום יהא החדש הזה לכם, ולא עוד אלא אם בקשתם לעבר את השנה הריני משלים עמכם. לכך כתיב החדש הזה לכם" (שמות רבה, טו ב); "אמר ר' יוחנן כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ראש השנה... הקב"ה אומר להם לי מה אתם שואלים אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה. מנין דכתיב אשר לו אלהים קרובים אלו... הוא וכל פמליא שלו. אמר רבי יוחנן אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי מועדי ה' מכאן ואילך אשר תקראו אתם" (דברים רבה, ב יד).

⁷¹ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 138. זאב גריס (ספרות ההנהגות, עמ' 183, הערה 6) ציין את מקור הביטוי ישראל קודמין לזמן בפירוש החייט למערכת האלוקות, ירושלים תשכ"ג, קלו ע"א, ואת הופעתו בספרי חסידות, ביניהם מגיד דבריו ליעקב, סד, והמקור מרי' חיים חייקא מאמדור, המצוטט אצל ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 89.

⁷² ביטוי חריף לכת הקונסטרוקטיביסטי המכוון של חכמים מצוי בדברי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. הוא מדבר על הכח ביד בית דין לשנות טבע המאורות ולגרום להארת הלבנה או העלמה, ומבאר "שצוה על הלבנה", שלפי רצון ישראל ה' משנה את הטבע והמאורות. הוא מסיים בציון חריג בספרו: "וימקום הניחו לי מן השמים להתגדר בה". דבריו הם על צורך או רצון של בית דין, אך לא על כח הרגשה שלהם. ראו קדושת לוי, עמ' שסו-שסז.

⁷³ לפי נוסח ברכה ראשונה שלפני קריאת שמע של ערבית. ר' צדוק מבאר סידור הכוכבים כרצונו, ללא מגבלה של חוקי הטבע, ומביא כאסמכתא את דברי ה' לאברהם לפי הגמרא (שבת קנו א-ב), "צא מאצטגנינות שלך שאין מזל לישראל. מאי דעתך דקאי צדק במערב מהדרנא ומוקמינא ליה במזרח".

⁷⁴ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142. בהמשך מדגיש ר' צדוק כי ידיעה זו שייכת למה שימתחת לזמן: "וכל זמן שהיה הנבואה בישראל לדעת עתידות כדרך ידיעה מן השמים שלמעלה מהשגת אדם, היה גם בהם ידיעה זו זה לעומת זה בידיעת האצטגנינים וקוסמים ומכשפים שהם גם כן ידיעות שלמעלה מחכמה מהשגת אדם, אבל לא מצד המשכה מדעת עליון שלמעלה מן השמים וכדבר זה לא היה להם עוד משמת משה רבינו ע"ה, רק מצד ידיעת העתים בכוכבים ומזלות וכדומה כמעון שמחשב עתים וכן

לבין התחלת חכמה יונית שהכחישו אצטגנינות וכישוף שלמעלה משכל אנושי⁷⁵. אולם כאן, במקום האבחנה הדיכוטומית בין כוחות מאגיים לא רציונליים לבין כוחות חכמה רציונלית, הוא ממשיך ומבאר כי האבחנה החדה בין שני אלו היא דוקא אצל האומות, בעוד אצל ישראל יש שילוב שלהם, מתוך הכרה שגם חכמתם, בהיותה מה', היא למעלה מן השכל.

דרך אצל בני ישראל חכמתם הוא השגת רוה"ק ויכולו להשיג עתידות גם כן דרך חכמה וברוה"ק... וכל חכמתם הוא להשיג שיש חכמה למעלה משכל אנושי, ושכל השגתם אינו מצד השגת שכל אנושי כלל, ועל כן אצל בני ישראל החכמים הם יודעי העתים גם כן, דפשטיה הוא ידיעת העת דרך אצטגנינות או עוננות שלמעלה מהשגת אדם, ואצל אומות העולם הם שני מינים⁷⁶.

בעוד אצל האומות יש אבחנה ברורה בין השגה שכלית של חכמה לבין השגה לא שכלית של אצטגנינות, הרי אצל ישראל שתי ההשגות מתאחדות, ה'חכמים' הם גם 'יודעי העתים'⁷⁷. מכח התאחדות זו הם יכולים לא רק לדעת את העת אלא גם לפעול בזמן ולשנותו.

חכמי ישראל שאצלם החכמה וידיעת העתים שהוא הידיעה שלמעלה מהשגת אדם הכל אחד, כי חכמתם הוא חכמת התורה שלמעלה מהשגת אדם... וזהו יודעים לקדש וכו' שהוא סידור העתים דשנות החמה וחודשי הלבנה ולא כיודעי העתים דאומות העולם שהם יודעים הוראת העת וכפי מה שרואים הוראת העת הם מגידים אבל חכמי ישראל הם מסדרים העתים שהעתים מסורים בידם לשנות ולסדר כרצונם⁷⁸.

הכח המכוון בזמן, היחודי לישראל, כרוך בכך שחכמתם, בבחינת רוה"ק, דבוקה במקורה האלוקי העליון. עקרון מקביל מוחל בספר אחר על הכח המכוון של חכמי ישראל בתשב"ע בכלל. יסודו של הכח המכוון של חכמים הוא מכח דביקותם בה'. "וזה כל חכמת חכמי ישראל בתשב"ע לידבק בחכמתו ומחשבתו ית' דעל ידי זה נעשה גם חכמתם תורה"⁷⁹. מכח דביקות זו יש בידם הכח היחודי ליצור ולכוון מציאות על ידי התורה. לכן לעומת משפט האומות, המאופיין כחשיפת החוק המוסכם, מאופיין משפט ישראל, הדבקים בה', כיצירה המקבלת מעמד של תורה, אפילו אם מדובר בטעמים לטיהור השרץ. "וזה אי אפשר רק במשפטי בני ישראל דהמשפט מסור להם. כי המשפט על פי התורה ומה שהם ממציאים הוא הכל תורה ואם כן כך המשפט"⁸⁰. כשם שפעולת חכמי העתים של האומות היא גילוי סדרי הזמנים, כך פעולת חכמי המשפט של האומות היא גילוי החוק המוסכם⁸¹. לעומת זאת, חכמי ישראל, מכח דביקותם בה', הם בעלי כח מכוון ויכולים לשנות, ליצור ולקבוע את הזמנים, כמו גם את המשפט.

השילוב של הכח הפועל ומכוון בזמן עם הכח הקולט והמרגיש את שינויי הזמנים, הוא ביטוי לשילוב הכללי בין הכח הפועל והמכוון של חכמים בתשב"ע בכללה, לבין כוחם זה ככח פעולה אלוקי. תפיסה זו מצויה בדברי ר' צדוק במעבר שהוא עושה מדיון בקדושת הזמנים על ידי ישראל, לדיון בכלל חידושי תשב"ע. הוא מבחין בין קדושת המועדים שבתורת, לבין קדושת פורים. קדושת המועדים שמדאוריתא היא קדושה המתעוררת בכל שנה באותו זמן שנעשה מוכן במיוחד על ידי הזכות והנס הגלוי שהיו בו להתגלות אותה קדושה בלבבות ישראל. קדושה זו מיוחסת ישירות לקב"ה, ולמרות שישראל הם המקדשים את הזמנים, "מכל מקום עיקר הקדושה מהשי"י מצד מה שהשי"י ציוה לקדשו"⁸². לעומת זאת יסודה של קדושת פורים בנס נסתר, "רק מלובש בדרך הטבע ונפעל על ידי אסתר כאילו היא פעלה זאת בהשתדלותה". בהתאמה לכך גם קדושת הזמן של פורים מיוחסת לאדם. "וכן קדושת הזמן הוא מה

כל חכמת הקדם והכישוף הוא מצד פעולות שתחת הזמן ולמטה מן השמים, כי זה לעומת זה כמו השגת הנביאים אף שהיה דבר ה' לא היה השגת דברי תורה שהיא המשכה מחכמה עליונה דזה לא בשמים הוא רק הוא ממדרגות תחתונות בסוד הרגלין" (שם, עמ' 143).

⁷⁵ על הקבלה זו, ועל ההקבלה בין הפסקת הנבואה וצמיחת תשב"ע לבין ירידת כחות מאגיים ועלית חכמה יונית, ראו להלן, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁷⁶ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 143.

⁷⁷ האבחנה בין חוקים לא רציונליים לבין חוקים רציונליים מבוטאת באבחנה בין 'דת' ל'דין' אצל האומות, בעוד שילוב הרציונלי והלא רציונלי אצל ישראל מבוטא בזיהוי של 'חכמים' עם 'יודעי העתים'. ר' צדוק נסמך כאן על לשון הפסוק "ויאמר המלך לחכמים ידעי העתים כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין" (אסתר א ג), וביאורו בגמרא: "מאן חכמים רבנן, יודעי העתים שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים" (מגילה יב ב). ראו גם תרגום יונתן על אותו פסוק.

⁷⁸ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 143-144.

⁷⁹ רסיסי לילה, נא, עמ' 116.

⁸⁰ רסיסי לילה, נא, עמ' 117.

⁸¹ "מה שאין כן דינין דאומות העולם אינם יכולים לצאת מהמשפט שהוא כפי הנימוס הראוי להנהגת העולם" (שם).

⁸² מחשבות חרוץ, כ, עמ' 175. לכן מוזכרים המועדים בתשב"כ, שהיא מה'.

שישראל קיימו וקיבלו על עצמם לעשות הימים האלה⁸³. אולם, לאחר העמדה ברורה של הדיכטומיה בין מועדים שקדושתם מצד ה' לבין מועדים שקדושתם מצד האדם, חוזר ר' צדוק ומטשטש את גבולותיה, בהעמידו גם את מה שמצד האדם - כמצד ה'. העמדה זו לגבי הנושא הפרטי של קדושת הזמן היא חלק מתפיסת כלל חידושי חכמים בתשבי"ע.

אלא שחז"ל אמרו דקיימו למעלה מה שקיבלו למטה⁸⁴. והיינו כמו כל תשבי"ע שהוא מה שחכמי ישראל מחדשים מדעתם ומכל מקום הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני והכל דברי אלקים חיים. אך התגלות העניין הוא מנפשות דבני ישראל⁸⁵.

דברי חז"ל ש"קיימו למעלה מה שקבלו למטה" משמשים במקומות רבים כביטוי לכח המכוון של חכמים, שקביעותיהם מתקבלות גם בבית דין של מעלה. כאן משתמש ר' צדוק באותם דברים לביטוי עמדה מורכבת יותר. הוא מכליל את הדברים לכל תשבי"ע, שהיא, מחד, "מה שחכמי ישראל מחדשים מדעתם", ועם זאת "הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני". גם דברי חכמים הם בעצם 'דברי אלקים חיים' במונח הליטרלי של דברים שהקב"ה בעצמו מדבר. ההבדל בין הדיבור הישיר של ה' בתשבי"כ לבין הדיבור האלוקי העקיף בתשבי"ע, הוא בדרך התגלותו בעולם. הכח היוצר המכוון של חכמי ישראל שהם 'מחדשים מדעתם' בקביעת הזמנים, ובחידושי תשבי"ע בכלל, חוזר ומועמד כאפיק שקבע ה' להתגלות המתמשכת.

שילוב יחודי בין כח ההרגשה לבין כח הפעולה מצוי בהתייחסויות של ר' צדוק לט' באב שחל בשבת. מסופר בגמרא על רבי ש"ב קש לעקור ט' באב⁸⁶. הדברים מועמדים על ט' באב שחל בשבת "ואמר רבי הוועיל ונדחה ידחה, ולא הודו חכמים"⁸⁶. ביאור כוונת רבי לעקור את ט' באב על ידי קדושת שבת שחל בו מצוי בספרי חסידות שונים, בתוכם ניתן למצוא את מוטיב הפרשנות האקטיביסטי, כפעולה לקירוב הגאולה, ואת היסוד של העמדת דתיה זו על הרגשת קדושת שבת⁸⁷. ר' צדוק מפתח בהרחבה יסודות אלו, בתוך הקשר רחב של תפיסת דמותו של רבי כמי שיש לו השגה באחדות השלמה, ומרגיש חלק מהארתה

⁸³ שם.

⁸⁴ מגילה ז א.

⁸⁵ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 175. וראו שם בהמשך לעניין ההשתדלות ומה שמעבר להשתדלות בקדושת פורים, וההכרח ב'יגיעה', כדי להגיע ל'מצאתה' שבלא השתדלות. על נושא זה בכללותו ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 153-173. הכפילות של הכח המכוון והכח הקולט של ישראל לעניין הזמנים מתבטא גם לגבי השבת, שהיא קבועה מלמעלה. לאחר קביעת אבחנה דיכטומית חדה בין המועדים, שקדושתם נמסרה לישראל, לבין השבת, שקדושתה נקבעה מלמעלה (רסיסי לילה, נג, עמ' 143) חוזר ר' צדוק ומטשטש דיכטומיה זו: "דגם השבת אע"פ שהוא קדושה דקבוע וקיימא מכל מקום השיי נהג בו מדה טובה ונתנו לישראל שיהיה גם זה שייך להם" ובכלל מה דאינהו מקדשי. שהרי קידוש היום דאורייתא שהם צריכים לקדש השבת כאילו הם בהשתדלותם וכו' לזה וכ"א ושמרו וגו' לעשות את יום השבת קרי עשייה בשבת שאינה אלא שביתה מעשיה. אלא שמסרה להם להיות הם עושים את יום השבת ע"י השתדלותם בו ימי המעשה... בקדושת הנפש רוח נשמה, על ידי זה הם עושים את יום השבת ונשמה יתירה שבו" (שם, עמ' 146).

⁸⁶ מגילה ה ב ומקבילות בירושלמי. (ישום קיצוני של עקירת ט' באב היה במנהג השבתאי של אכילת דובדבן). מעשה זה בגמרא בא בהמשך לכך שנטע נטיעה בפורים, ורחץ בקרונה של ציפורי בשבעה עשר בתמוז. ר' צדוק מתייחס לגמרא זו בתחילת המאמר (מחשבות חרוץ, כ, עמ' 176) בהקשרים של פורים, מתוך הנחה פרשנית כללית "וסמיכת המאמרים נראה לי דיש להם שייכות זה לזה". הוא מאריך בביאורו, וחוזר לדברים לקראת סוף המאמר.

⁸⁷ לדוגמה, בשם החוזה מלובלין: "הנה הצדיק איש אלקים מוה' יעקב יצחק אמר פירוש הגמרא... ביקש רבי לעקור ט' באב שחל בשבת, ואמר הואיל ואידחי ידחי עייש. פירוש שרצה לעקור צרת ט' באב כלל ועיקר ולגלות הקץ על ידי שחל בשבת יום הקדוש, והואיל ואידחי ידחי לגמרי. ולכן לא הודו לו חכמים, כי אין לדחוק את הקץ עכ"ל" (עבודת ישראל, מסעי, עמ' רח). וראו פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 189). המגיד מקאזניץ מוסיף ומבאר מעצמו, תוך דרשת 'לעקור' כעיקר וילא' כבחנינת 'אין': "כי ביקש רבי לעקור ט' באב, דהיינו לעשותו עיקר ולהראות גודל מלכות השיי. דהיינו הגם שצר לנו עד מאד אנו מתחזקים ומתאמצים ושמהים בשבת במלכותו ועל רחמיו המרובים אנו בטוחים שישוב נדחינו במהרה, וזה העניין הוא עיקר ויותר תענוג לפניו מאשר שאנו שמחים וטובי לב בימים הנגלים ונראים לטובה. ולכן מהתעוררות עיקר ותענוג זה היה בכוחו לדחות את ט' באב ולעקרו ולגלות את הקץ. ואמר הואיל ואידחי ידחי ולא הודו לו חכמים, פירוש שהחכמים הודו לו בבחינת ל"א שהוא בחינת א"יין בבתי גואי. אבל עדיין לא היה בכחם לשלשל השמחה לבתי בראי ולגלות הקץ עד שישוענו ה' ויגדיל כח הצדיקים לגלות בחינת א"יין והשמחה הגנוזה..." (שם). ר' צבי אלימלך מדינוב, מקשר את הרגשת קדושת שבת היתודית דוקא לבית דוד. "יניל מה שרבי דוקא ביקש לעקור דהנה הדין מבואר בגמ' (שבת קה ב, ירושלמי מו"ק פי"ג ה"ז) אי מבני המשפחה וכו' ודאג כל המשפחה, נולד בן זכר... נתרפאה כל המשפחה, והנה רבי מבית דוד קאתי ובט"ב לאחר תצות נולד בן דוד, וכיון שהגיע ט"ב לאחר תצות נתרפאה כל המשפחה, ע"כ רבי דמבית דוד קאתי הוא הרגיש אחר תצות בשבת ט"ב שכבר נולד בן דוד ונתרפאה כל המשפחה, ע"כ ביקש לעקור התענית ואמר כיון דאדחי אדחי מה שאין כן שאר החכמים שאינם מאותה המשפחה לא הרגישו" (אגרא דפרקא, ח"ב, ט, עמ' קכג; בני ישכר, כ"א, מאמרי תמוז-אב, מאמר ג; דף קנה ע"ב). לפי דבריו בהמשך שם "ביקש לדחות" מציין לא רק רצון אלא גם מעשה בפועל, שאינו הוראה לכלל. יתר על כן, למרות שלא הודו לו חכמים, זכה לשכר בדחיית שבת לשם כבודו במוות. ראו גם הרחבת הדברים על ידי ר' חיים אליעזר שפירא, האדמו"ר ממנוקאטש, המשולבים שם בביאורים ממתנים בסוגרים עגולים שנוספו, ככל הנראה, על ידי המביא לדפוס, ר' צבי נתן רבינאוויטש, נכד המחבר (שער ישכר, מאמרי חודשי תמוז אב מאמר ימי המצרים, עמ' קס, אות יט, וראו גם שם, עמ' קנט, אות טז).

העתידיה גם בהווה⁸⁸. עניינו של רבי בדחית ט' באב שחל בשבת, מבואר על ידי ר' צדוק בכמה מקומות, תוך הדגשת כח התשב"ע שלו⁸⁹. דחיה זו מבוארת כהמשך עניין הנטיעה שנטע בפורים, מכח השמחה, גם לפני הגאולה השלמה, "וע"י זה הכח רצה לעקור ט' באב"⁹⁰. "ואח"כ ביקש לעקור ט' באב לגמרי על ידי שחל פעם אחת בשבת ונתאמץ אז ע"י קדושת שבת החופפת עליו להיות נדחה לגמרי ושיהפך לששון ושמחה. אלא שלא הודו לו חכמים כי לא הגיע הקץ עדיין"⁹¹. כח הרגשת קדושת הזמן של שבת, הוא היסוד לכח פעולה בזמן לענין ט' באב.

כאמור, יסודות כיוון זה מצויים במקורות שונים, אולם לגבי ר' צדוק נוסף גם סיפור על ישום הדברים למעשה. מדובר בדברים שהועברו 'בלחשה' בעל פה מחסידיו⁹². בכללות מסופר כי תכופות, בשעה שאמר ר' צדוק דברי תורה לחסידיו היו זקני החסידים יושבים ואוטמים אזניהם בידיהם, באמרים כי הדברים גבוהים מדי ואסור להם לשמעם⁹³. בפרט מסופר על סעודה שלישית בשבת של ערב ט' באב. ר' צדוק דרש בענין הבריתא: "ט' באב שחל להיות בשבת וכן ערב ט' באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו"⁹⁴. בתוך הדברים הגיע ר' צדוק לכך שמי שמרגיש בעצמו את קדושת השבת רשאי לאכול, על אף שכבר בין השמשות⁹⁵, והורה זאת למעשה. החסידים נבהלו ואיש לא זז, ואז הושיט ר' צדוק ידו אל הכף וטעם מן התבשיל.

סעודה שלישית בקהל החסידים היתה בעלת חשיבות מיוחדת, והיתה מתארכת אל תוך הלילה⁹⁶, ויש בספרי מנהגים אזכור של מנהג חסידים להאריך גם בסעודה שלישית בשבת שחל בה ט' באב⁹⁷. ר' צדוק עצמו, בדרשותיו פרי צדיק, מפתח בהרחבה את משמעות הרשות לסעוד סעודה זו 'כשלמה בשעתו'⁹⁸, ללא התייחסות לאכילה בין השמשות.

הרגשת קדושת הזמן, וענין קדושת שבת בפרט, תופסים מקום חשוב בכתבי ר' צדוק, כמו גם כח הפעולה, והמקום הנרחב לפעולה אינדיבידואלית חריגה מתוך מצב יחודי של האדם, עד עבירה לשמה. כח ההרגשה הפנימית לפרוץ גדר זמן הלכתיים מוכר בחסידות בביאורים לענין איחור זמני תפלה. ידועה עמדתו של ר' צדוק והוראתו למעשה במחלוקת על איחור זמן המילה כדי להדר בהכנות הרוחניות⁹⁹.

⁸⁸ ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, נ, עמ' 112; שם, נד, עמ' 148-149, בביאור דעת רבי שיום הכיפורים מכפר גם ללא תשובה. עם זאת, רבי אינו בדרגת ר' מאיר שיכול לומר על טמא טהור בכל ימות השנה (דובר צדק, עמ' 8). על דמותו של רבי בכתבי ר' צדוק ועל הזדהותו של ר' צדוק עמה, ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 357-359.

⁸⁹ "וזהו ג"כ ענין מ"ש... רבי ביקש לעקור ט' באב שהוא המסדר תשב"ע" (קומץ המנחה, ח"ב, עט, עמ' 76); "ורבי הוא סוף התנאים מייסדי תשב"ע וכוללם יחד בתיבור המשנה שעשה שהוא יסוד כל התשב"ע וכולל הכל... ונטע נטיעה של שמחה בפורים... וזהו הריצה ד"י בתמוז... ואח"כ בקש לעקור ט' באב לגמרי" (מחשבות חרוץ, כ, עמ' 189).

⁹⁰ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 190. האכילה בטי' באב מבוארת גם על יסוד ההקבלה מהזהר (ח"א קע ב) בינה לבין אכילת גיד הנשה. "ואין לו שייכות למי שהוא במדרגת דעת אמיתי בדברי תורה" (קומץ המנחה, ח"ב, עט, עמ' 77-76). לפי הסבר ארוך המובא בהמשך (שם, עמ' 82-77) עיקר משמעות הדברים היא כי איסור אכילת גיד הנשה כרוך בענין צמצום האור, בעוד היתרו, כמו גם אכילה בטי' באב, מבטאים את האור הלא מצומצם של שם הוי', שמצידו בטל הרע ובטלים הגבולות. על הקשר בין ט' באב לגיד הנשה ראו עוד ספר הזכרונות המוקדם, מצות לא תעשה א, פ"א, עמ' 30; קדושת שבת, מאמר ה, עמ' 25; פרי צדיק ד, מטות י, עמ' 212.

⁹¹ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 189. ראו הערה 68 לעיל על ביטויים מעשיים לכח הרגשה של קדושה בזמן בהקשרים אחרים.

⁹² את הדברים שלהלן סיפר לי הרב ישעיהו הדרי שליט"א ששמע מהרב שלום חיים פרוש ע"ה, ולדברי הרב הדרי יתכן שאושרו על ידי מקור נוסף מחסידות גור. הדברים אינם נזכרים בשום מקור כתוב ידוע.

⁹³ ראו גם העדות אצל קיציס, מעתיקי שמועה, עמ' 29-30, הערה 3, מר' אליהו כי טוב, שאביו, ר' מיכאל מוקוטובסקי הי"ד, היה מתלמידי 'הכהן'.

⁹⁴ תענית כט ב. ראו פרי צדיק ה, דברים טז, עמ' 17-18, ושם, יז, עמ' 18-20.

⁹⁵ לפי ההלכה מותר לאכול בסעודה שלישית זו 'כשלמה בשעתו', ואין נוהגים בה אבלות בפרהסיא, אולם יש להפסיק מבעוד יום. ראו עירובין מא א. דין זה אינו מפורש ברמב"ם (הל' תענית, פ"ה ה"ח), בטור (או"ח, סי' תקנב) או בב"י ובשו"ע שם, אולם הוא מובא בהגהת הרמ"א על שו"ע, או"ח, סי' תקנב, סעי' י, מן הסמ"ק, סימן צו, ואצל פוסקים רבים אחריו, ונתשב ז'בר פשוטי (באר היטב על שו"ע שם).

⁹⁶ ראו ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 151-152; גריס, ספר סופר וסיפור, לפי המפתח, עמ' 151, ערך: סעודה שלישית; גרטנר, סעודה שלישית, עמ' 24-22; וייס, חבורת פניאומטיקנים, עמ' 99-102; חלמיש, הנהגות קבליות, עמ' 451-452.

⁹⁷ "שער יששכר, חודש תמוז ואב, אות טז, הובא בדרכי חיים שלום, אות תרע, ובשערים מצוינים בהלכה, סימן קכה, ס"ק א, כתב שתלמידי צדיקי הבעש"ט מאריכים בסעודה זו בתוך הלילה כשאר שבתות השנה. וראה שם הסבר למנהג זה. בדרכי חיים ושלום שם, בשולי העמוד הוסיף: רק צריכין להזהר שלא לאכול רק עד שיעור בין השמשות. ראו גם כהן, פסח וט' באב בשבת, עמ' פח-פט, הערה ס, והפנייתו גם לשו"ת מנחת אליעזר סימן ח'. אני מודה לרב פרופ' יוסף תבורי על ההפניה לספר זה.

⁹⁸ ראו, לדוגמא, דבריו בפרי צדיק ה, דברים יז, עמ' 18-20, שם הוא נוקט בשיטת הבכור שור, שחלק על המגן אברהם, וכתב שמי שרגיל לאכול סעודה שלישית עם חברים לא ימנע מכך בשבת זו, כי הימנעות כזו תהיה אבלות בפרהסיא, וכן בענין ניגונים ויין בסעודה. לפי ר' צדוק המוקד הוא בחיוב להרגיש את העצבות בלב, אך להראות שמחה בהנהגתו, מבלי לשנות, כמו בכל שבת. שיטת המגן אברהם בענין זה היא זו שנתקבלה לרוב בהלכה. ראו לדוגמא, קיצור שלחן ערוך, סימן קכה, עמ' 152. על סעודה שלישית בציבור כמנהג חסידי מתודש ראו ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 152.

⁹⁹ ראו תשובת ר' צדוק לר' ליבליה איגר, לבושי צדקה, עמ' 47-48. על המחלוקת בענין זה ראו אבן-צור, זריזין מאחרין.

התאחדות החכם ותורתו תופסת מקום חשוב אצל ר' צדוק. בעניין הנדון, מגיע ר' צדוק למסקנה כי מי שמרגיש בעצמו קדושת שבת באותו זמן של בין השמשות, שהוא זמן של ספק הלכתי, אכן מצוי בקדושת שבת, ויחיל זאת גם למעשה בטעימה. מסקנה זו עצמה, מעבר לדיונים 'התיאורטיים' בכתביו, עולה 'בזמן אמת', בסעודה שלישית של שבת שבערב ט' באב. לאורך כל כתביו חוזר ר' צדוק ומדגיש כי כל עניינו של לימוד וחינוך בתורה הוא בהפנמת הדברים לכל כוחות הנפש והפעולה של האדם. ניתן להניח כי בשעת אמירת הדברים, הוא חש אותה הרגשה של קדושת שבת, שהוא מדבר עליה במלוא עצמתה¹⁰⁰, ואז הפעולה מכת הרגשה זו, גם כשהיא על קו הגבול ההלכתי, היא תוצאה מתבקשת. מעשה זה, אם אכן קרה, אינו מבטא הפקעת עצם הגדרים ההלכתיים¹⁰¹, אלא קבלה פנימית עמוקה של קדושת שבת שמצידה אין מקום לשום ביטוי אבילות בפרהסיא, וביטוייה בפעולה של המשכחה גם לתוך זמן הספק ההלכתי של בין השמשות.

ג. מסקנות

חידושי תורה וחינוך מעשה בראשית בכל יום קשורים ותלויים זה בזה. קשר זה הוא חזק והכרחי, ויש בכתבי ר' צדוק ביטוי לקשר סיבתי ביניהם משני הכיוונים. חידושי תורה הם, מחד, קליטה של השינויים בעולם, ומאידך, הם המכוונים שינויים אלו. מודגש במיוחד מקומם של חידושי תורה ככח מכוון שעל ידם מחדש הקב"ה את מעשה בראשית, באנלוגיה לכך שברא את העולם על ידי התורה, כאשר כח מכוון זה נמסר לישראל במתן תורה.

מקומו של החידוש הוא מהותי והכרחי. אמנם השכחה היא אחד היסודות המרכזיים המצמיחים את התשב"ע¹⁰², אולם עיקרו של החידוש אינו ב'מילוי חללים', בשחזור נשכחות, או בפתרון בעיות העולות מתוך מציאות משתנה. החידוש הוא חלק מהותי ומכוון בתוך היקום, שכולו נתון במהלך זרימה והתחדשות מתמדת.

אבי שגיאה הבחין בין מגמה הרואה בחידוש מנגנון תיאום בין ההלכה לבין המציאות המשתנה, לבין מגמה הרואה בחידוש ערך פנימי כביטוי לטבע המשתנה של האדם¹⁰³. אצל ר' צדוק יש מקום מרכזי לאינדיבידואליזם ולטבע המשתנה של האדם¹⁰⁴, אולם מקומו המרכזי של החידוש נסמך במדה רבה גם על הטבע המשתנה של היקום כולו, על תפיסת מעשה בראשית כמתחדש בכל יום, ועל הקשר הסיבתי בין התחדשות זו של הבריאה, לבין חידושי תורה.

ר' צדוק מדגיש את החובה לכתוב חידושי התורה, מתוך תפיסת קיומו של חידוש יחודי לכל אדם¹⁰⁵. סילמן ציין כי תפיסה המדגישה את הזיקה בין המתחדש לחידוש מאפיינת את התפיסה הרומנטית ההשתלמותית של התורה¹⁰⁶. גם מצד זה מאופיינת גישתו של ר' צדוק בכיוון 'השתלמותי' יצירתי חזק, לפיו יש מקום נרחב לחידושים ויצירה אמיתית של החכם בתורה. אולם כיוון זה הוא חלק מגישה כללית, לפיה, עם זאת, החידושים נתפסים כמעשה ה', או כקליטה ושיקוף של חידוש מעשה בראשית על ידי

¹⁰⁰ כך מובא בעדות של אחד מחסידי: "פעם אחת בשבת קודש בסעודת שחרית שכבתי תחת שלחן הקודש, לשמוע את דברות קדשו... ואני הטיתי אז ראש למעלה, אל עבר פניו, ושמעתי היטב את דבריו, והתבוננתי בפניו וראיתי, כי פניו היה כמו לפיד אש, ודומה היה כמראה מלאך ה'" (ראבינאוויטש, מלאכי עליון, עמ' 25).

¹⁰¹ סיפור זה שונה מהותית מכמה בחינות מהמסיפור, שנדון הרבה, על הרבי מקוצק (ראו, לדוגמא, פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 89-98, 111-114, והפניות שם) הן בגדר ההלכתי של המעשה שמדובר בו, והן בהקשר של עוצמת הרגשת קדושת שבת, בעוד שם כרוך המעשה בצעקה "לית דין ולית דין".

¹⁰² השכחה כרוכה עם צמיחת תשב"ע בכמה ממקורות חז"ל, ותופסת מקום משמעותי אצל ר' צדוק בעיקר בהקשר של חטא העגל ושבירת הלוחות (לפי הגמרא, עירובין נד א, שאלמלא חטאו היו לומדים ולא משכחים), ובהקשר של מות משה (לפי תמורה, טז א, על ההלכות שנתשתכחו עם מות משה, והחזירן עתניאל בפלפולו). על השכחה עם מות משה כיסוד לצמיחת תשב"ע ראו מחשבות חרוץ, ט, עמ' 77; ליקוטי מאמרים, עמ' 99-96; בריל, ר' צדוק, עמ' 323. על השכחה בכתבי ר' צדוק בהקשר של תפיסת מקום הכתיבה ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 40-36. על השכחה משבירת הלוחות כיסוד לצמיחת התשב"ע ראו, לדוגמא, דברי סופרים, לב, עמ' 26; רסיסי לילה, נו, עמ' 158; דובר צדק, עמ' 159-158; קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 41. השכחה כיסוד לתשב"ע מובאת גם בהקשרים אחרים, דוגמת החורבן, "דעל ידי זה בא השכחה, ועל ידי השכחה הוצרכו להעמיק עיונם יותר בדברי תורה. וכל התחדשות התגלות תשב"ע הוא רק על ידי השכחה וההעלם שנוסף בכל דור ודור, וכל מה שהשכחה מתוספת תשב"ע מתוספת, דצריכים להעמיק יותר ולחדש יותר" (תקנת השבין, עמ' 48).

¹⁰³ ראו שגיאה, אלו ואלו, עמ' 172-159, לניתוח תפיסות שונות לגבי החידוש, ושם, עמ' 171, לניסוח האבחנה הכללית.

¹⁰⁴ ראו על כך להלן, בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

¹⁰⁵ ראו להלן, בפרק כח פעולה להולדת בנים.

¹⁰⁶ סילמן, קול גדול, עמ' 137-136.

הקב"ה, ומצד זה, שייכים לעמדה שסילמן כינה 'הגילויית', לפיה חידושי התורה הם חלק מהתגלות אלוהית מתמשכת.

מבחינת הקשר בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית בכללות, ובין קביעת חכמים לאיכות הזמנים בפרט, יש בכתבי ר' צדוק מקום משמעותי הן לכיוון המייחס כח מכוון לחידושי חכמים, ורואה בהם סיבת השינויים במציאות בכלל ובזמנים בפרט, והן לכיוון הרואה בחידושי חכמים ביטוי לכח הרגשה וקליטה של השינויים מלמעלה במציאות ובזמנים.

שני כיוונים אלו הם ביטויים לשני המודלים שהוצגו לעיל. הדגשת הכח היוצר, הפועל והמכוון של חכמים בחידושיהם, שייכת למודל הקונסטרוקטיביסטי, ואילו הדגשת הכח הקולט שלהם שייכת למודל הדטרמיניסטי, באשר קליטת השינויים במציאות ובזמנים היא קליטת ההארה האלוהית. כפי שראינו שם, שני המודלים תופסים מקום חשוב בכתבי ר' צדוק, והסינתזה ביניהם מתבטאת בכמה אופנים שונים. ניתוח הקשר בין החידוש למציאות מעשיר סינתזה זו בתובנות נוספות.

מקובל בתחומים שונים להבחין בין תפיסות המדגישות את הכח המקבל, הקולט, המבין או המרגיש של האדם, לבין תפיסות המדגישות את הכח האקטיבי, הפועל, היוצר והמכוון שלו.¹⁰⁷ בהרמוניטיקה, לדוגמה, מבחינים בין תאוריות פרשניות המדגישות את הבנת הטקסט כלשעצמו, או את הבנתו מתוך נסיון לרדת לכוונת המתבר, לבין תאוריות פרשניות המדגישות את הצד האקטיבי היוצר של פרשנות טקסט, עד כדי העמדת 'תגובת הקורא' כמרכיב מרכזי או אף בלעדי בפרשנות. גם בפילוסופיה של המשפט מודגשת האבחנה בין שני כיוונים אלו. יש המדגישים את מקומו של השופט בהבנת החוק והחלתו על מקרה נתון, או בירידה לכוונת המחוקק והחלתה בפסיקה. לעומת זאת, יש המדגישים את הכח הפרשני של השופט ככח אקטיבי יוצר, ומאפשרים מקום נרחב לשיקול דעת שיפוטי, ו'לאקטיביזם שיפוטי'.¹⁰⁸ נעשו נסיונות שונים לישים אבחנות אלו לפרשנות יהודית, הגותית או הלכתית. בתחום ההלכתי נעשו כמה עבודות בפילוסופיה של ההלכה, שביסודן בחינת תפיסות מטא-הלכתיות שונות, ואיפיון כתפיסות של גילוי וחיפה או כתפיסות של יצירה וכינון.¹⁰⁹ איפיון זה הוא בעל השלכות נרחבות על תפיסות החידוש, המחלוקת, ההתגלות ועוד. נעשו גם שימושים בתורות משפט ככלי ניתוח לגישות שונות להלכה.¹¹⁰ בתחום הפרשני והגותי נעשו שימושים בתאוריות הרמנויטיות לבירור שאלת היחסים בין הקורא, הטקסט והמתבר, והחלתן על תפיסות שונות לגבי התורה.¹¹¹ עם זאת, ככל שמתרחב השימוש בכלים אלו עולה גם המודעות לגבולותיהם, ולזהירות הנצרכת בהחלתן על טקסטים הלכתיים או מיסטיים.¹¹² גם ללא זיקה לתחומי ההרמוניטיקה והפילוסופיה של המשפט, תופסת האבחנה הבסיסית בין גישות אקטיביות לגישות פסיביות מקום חשוב במחקר הדת והמיסטיקה בכלל.¹¹³ במחקר המיסטיקה היהודית, ולענייננו בפרט, במחקר החסידות.¹¹⁴

¹⁰⁷ אבחנה זו משמשת לאיפיון הבדלים בהקשרים רחבים ביותר בתחומים שונים ומגוונים. לדוגמה, בין זכר (פעיל) לנקבה (קולטת); בין אידאל מערבי של אקטיביות יוצרת לבין אידאל מזרחי של פסיביות קולטת (המיוחס בכמה אסכולות במיוחד לזכר); בתוך גישות של 'העידן החדש' בין תפיסות המדגישות פעולה אקטיבית על המציאות על ידי פעולות פנימיות כגון חשיבה חיובית, דמיון מודרך, ושינוי גישה, לבין תפיסות המדגישות קליטה, קשב, ויתור על שליטה, וקבלה של המציאות הפנימית והחיצונית כפי שהיא. קריסה מסוימת של אבחנה זו כאבחנה דיכוטומית, עלתה בדור שלאחר מותו של ר' צדוק, עם פיתוח תורת הקוונטים, כאשר המדידה הפיזיקלית, שהייתה מוכרת בפסיקה קלאסית כפעולת קליטה פסיבית, הפכה לפעולה שיש בה בהכרח גם כח פעולה אקטיבי על המציאות הנמדדת.

¹⁰⁸ לדוגמאות משני התחומים ראו הפניות להלן בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשביע, הערות 62-64.

¹⁰⁹ ראו, לדוגמה, שגיא, שני מודלים; אטינגר, מחלוקת ואמת.

¹¹⁰ ראו, לדוגמה, בן מנחם, סטיה שיפוטי; לורברבוים ושפירא, אגרת השמד.

¹¹¹ ראו, לדוגמה, אידל, קבלה ופרשנות.

¹¹² לדוגמה, ספרו של אידל, קבלה ופרשנות, כולל, לצד הצבעה על דמיון, גם הדגשת השוני בין תורות הרמנויטיות מודרניות לבין סוגי פרשנות קבלית. לדוגמאות לאיפיון הבדלים בין הלכה למשפט ראו כהן, בין הלכה למשפט, לאיפיון שנים עשר הבדלים ביניהם; אברהם, משפט עברי. הרצאתו של אביעד הכהן בכנס השני לפילוסופיה של ההלכה (ירושלים תשס"ה), הוקדשה להצגת הבדלים בין ההלכה לבין המשפט המערבי הליברלי, תוך הדגשת חשיבות המודעות להבדלים אלו כתנאי מקדים לשימוש בתורות משפט ככלי ניתוח לגישות להלכה.

¹¹³ האבחנה משמשת גם בתאוריות שונות לעצם הגדרת המיסטיקה. לדוגמה, גיימס מנה פסיביות בין ארבע איפיוני החוויה המיסטיות (גיימס, החוויה הדתית, עמ' 251-249), ואילו אנדרהיל מנתה אקטיביות בין ארבע איפיוני המיסטיקה (אנדרהיל, מיסטיציזם, עמ' 3).

¹¹⁴ ראו, לדוגמה, מרגולין, מקדש אדם, עמ' 378-343, לניתוח מקומם של אקטיביות ופסיביות בעבודת ה' בראשית החסידות. האבחנה בין הארכי-מודל האקטיבי של הכות, לבין הארכי-מודל הפסיבי של הכות, תופסת מקום מרכזי בניתוח הכוח במיסטיקה היהודית של י' גארב. ראו גארב, הכוח, עמ' 68-64, לאיפיון הארכי-מודל האקטיבי של הכוח, לעומת הארכי-מודל הפסיבי של הכוח בקבלה, ושם, עמ' 82-78, לדוגמאות שיש בהן שילוב יסודות פסיביים ואקטיביים. גם כאן, לצד שימוש

מבחינת גישתו של ר' צדוק לקשר בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית בכלל, ולשינויי הזמנים וקביעתם בפרט, עולה כי שני הכיוונים הם בעלי חשיבות. לצד הכח היוצר, המכוון והפועל בתורה, בעולם ובזמן, של חכמי התשב"ע, מודגש גם כח הקליטה, ההשגה והקבלה של ההתחדשות האלוהית המתמדת בתורה, בעולם ובזמן. שני הכיוונים המנוגדים אינם מוציאים זה את זה אלא מתקיימים יחדו באופני סינתזה שונים.

חשוב להדגיש בהקשר זה, כי ברקע הדברים עומדת התפיסה לפיה הקורא אינו עומד נוכח הטקסט כנפרד מהמחבר. הדביקות ואף ההתאחדות באלוהות תופסות מקום מרכזי, כאשר דביקות זו בה' היא גם תוצאה של הקשר עם הטקסט, אך גם יסוד ותנאי מוקדם לקשר בין הקורא לטקסט. דביקות הקורא עם המחבר האלוהי היא המאפשרת את היכולת להשיג בטקסט ואף ליצור בו. מכח דביקות האדם עם ה', יש לו היכולת להשיג בתורה ולחדש בה, להרגיש, לקלוט ולבטא את רצון ה' שבתורה ובבריאה, ואף לפעול, ליצור ולכוון בתשב"ע ועל ידי כך במציאות. הדביקות בקב"ה היא תנאי הכרחי הן לכח המרגיש והקולט, והן לכח המכוון והיוצר של חכמים. החידוש הוא ביטוי של שני כיוונים אלו, הקיימים בעוצמה רבה בכתבי ר' צדוק.

באבחנות ומסקנות מחקר הדתות והמיסטיקה, עולה המודעות למגבלות החשוואות ולזהירות הנצרכת בכך, בפרט לגבי החלת מסקנות מחקר המיסטיקה הנוצרית על היהדות. האבחנה בין 'היסוד הפעיל', לבין 'היסוד הנח', מהווה יסוד לפיתוח הטיפולוגיה של חביבה פדיה. ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ' 39-41, ליסודות האבחנה בין 'היסוד הנח' ל'יסוד הפעיל'; שם, עמ' 97-99, ליסוד האבחנה בין מיסטיקה 'אקסטרורברטית' ל'אינטרורברטית', ובין 'הטיפוס היוצא' ו'הטיפוס העומד'. משמעות מונחים אלו אצלה אינה זהה לאבחנה בין יסוד פסיכי לאקטיבי, והדברים משמשים לניתוח חוויות אקסטטיות, שאינן נושא דיונו כאן. למרות זאת, עצם המבנה הדואליסטי, שיש בו הקבלה מסוימת לכיוון אקטיבי לעומת פסיבי, רלבנטית להקשר הכללי של ענייננו. היא מציינת שם (עמ' 41) את אפשרות קיומם של שני ההיבטים באישיות דתית אחת.

2. 'ריאליזם הלכתי' וגבולותיו

2א. 'ריאליזם הלכתי'

החלק הקודם, שדן בשאלת תפיסת חידושי תשבי"ע כפועלים ומכוננים מציאות או כקולטים ומשקפים מציאות, היה מבוסס כולו על הנחת קיומו של קשר חזק בין חידושי תשבי"ע לבין המציאות. הנחה זו קיבלה שם ביסוס נרחב הן מתוך הדיונים הישירים על הקשר בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית שבכל יום, כהרחבת הקשר הבסיסי של הבריאה על ידי ההסתכלות בתורה, והן מתוך הדיונים האחרים הנרחבים בנושא כיווני הקשר, והמסקנה היתה כפל הפנים של כיוון היחס הסיבתי בין חידושי תשבי"ע לבין המציאות, או מקומם המשולב של הצד האקטיבי והפסיבי, המכוון מציאות והקולט מציאות, של חידושי תשבי"ע. אולם מקומה, משמעותה והשלכותיה של הנחה זו בהגותו של ר' צדוק טעונים בירור נוסף, הן להשלמת התמונה של החלק הקודם, והן כיסוד להבנת עמדותיו של ר' צדוק בנושאים אחרים שידונו בפרקים הבאים.

במחקר הפילוסופיה של ההלכה רווחת אבחנה בסיסית, שנוסחה באופנים שונים ובמינוחים שונים, לגבי היחס בין התורה והמצוות לבין העולם. אינטואיציה בסיסית העומדת ביסוד אבחנות אלו היא האבחנה בין תפיסה של קשר חזק בין התורה לעולם, לבין תפיסה של התורה והעולם כמערכות נפרדות. ניסוח שכיח של אבחנה זו הוא על ידי החלת המונחים הסכולסטיים 'ריאליזם' ו'נומינליזם' על כוללים הלכתיים. לפי התפיסה הריאליסטית הקביעות ההלכתיות מבטאות תכונות של עצמים שיש להם קיום ממשי במציאות. טומאה, טהרה, קדושה, כשרות ודומיהם הן תכונות של המציאות האובייקטיבית. לעומת זאת, לפי התפיסה הנומינליסטית, הם מבטאים הסכמה על גדרים הלכתיים העומדים בפני עצמם, ואינם קשורים למציאות אונטולוגית חוץ-הלכתית בעולם.¹ סילמן פיתח אבחנה זו בין מגמות נומינליסטיות "שעניינן לצמצם, ככל שניתן, את משמעות הצורות למישור הנורמאטיבי-ליגאליסטי. כלומר, למקד את משמעותן למישור בו הקוטב האנושי מהווה מרכיב מכונן", לבין מגמות ריאליסטיות "בהן משמעותן העקרונית של הצורות אינה מעוגנת דווקא בקיומו של קוטב אנושי. משמעותן מעוגנת במישור של קיום, בבחינת תכונות המשוייכות במישרין למצעים – מושאים קונקרטיים בעולם...".² אבחנה זו כרוכה בעימות "בין תפיסת המצוות כצוויים פרי רצון הא-ל המצווה ובין ראיית המצוות כהנחיות, שיסודם במצבי עניינים הקיימים ועומדים מצד עצמם, ושבחסד הא-ל מלמד הדעת ניתן בידי האדם להביאם בחשבון בקבלו על עצמו עול מצוות".³ לכן היא קרובה לאבחנה בין תפיסה טלאולוגית של המצוות, לבין תפיסה דיאונטולוגית שלהן. לפי התפיסה הטלאולוגית, המצוות הן בבחינת עצות המתאימות לחוקי המציאות. לפי התפיסה הדאונטולוגית, המצוות הן בבחינת גזרות מלך, שעיקר עניינן עצם הציות, ולא תוכן ופעולתן בעולם. מינוח נוסף, שאינו זהה, אך מבוסס על אינטואיציה דומה, מועלה באבחנה בין תפיסה "ישותית" לבין תפיסה "צוויית" של המצוות.⁴ כאן ניתן לדבר לא רק על מעמדן של תכונות הלכתיות, אלא גם על מעמדן של ההוראות ההלכתיות עצמן. לשתי התפיסות יש ביטויים נרחבים במקורות חז"ל ואחריהם. במחקרים אחרים נעשה שימוש באבחנה הידועה בתורת המשפט, בין 'החוק הטבעי' לבין 'פוזיטיביזם משפטי'.⁵ בכללות, גישות ריאליסטיות, טלאולוגיות, או ישותיות, מתאימות לחוק טבעי, ואילו גישות

¹ אבחנה זו חלה על תכונות הלכתיות, ולא על הוראות הלכתיות. לפי הריאליזם תכונות כגון קדושה, טהרה, קניין, קיימות אונטולוגית במציאות, והן היסוד להלכות בתחומים אלו, בעוד שלפי הנומינליזם, אין לתכונות אלו קיום חוץ-הלכתי, והן קיימות כפונקציה של כל ההוראות ההלכתיות לגביהן. כך, לדוגמה, קדושה לא תיחשב לתכונה עצמית אלא לסך ההוראות ההלכתיות בעניינה.

² סילמן, היקבעויות, עמ' רנ. וראו הנשקה, המציאות המשפטית, לאבחנה דומה בין תפיסת הרמב"ם למשיגיו.

³ שם, עמ' רנא. לפיתוח נוסף של אבחנות אלו ראו סילמן, מתח נורמטיבי-אונטולוגי.

⁴ ראו סילמן, מצוות; הנ"ל, מבוא, לפיתוח האבחנה בין מגמה "ישותית", לבין מגמה "צוויית". במאמר מאוחר יותר הוא עובר למינוח "טלאולוגי" לעומת "דאונטולוגי". עמדה דאונטולוגית "רואה את התוקף של ההלכה כנובע מהסמכותיות המחייבת של הצו האלוהי. אין משמעות אינהרנטית לתוכנם המסוים של המצוות. המשמעות העיקרית לקיום מצוות הוא הציות לצו האלוהי". לעומת זאת העמדה הטלאולוגית "תופסת את מקור התוקף של ההלכה כנובע מסדר אידאלי שחובה לשמרו. המשמעות העיקרית של קיום מצוות היא איפא שמירה על הסדר". (סילמן, הנורמה, עמ' כג).

⁵ לפי תפיסת החוק הטבעי, ערכי המוסר, האוניברסליים והנצחיים, טבועים בשכל האדם, האדם יכול להשיגם מדעתו, והחוק משקף ערכים אלו. לפי תפיסת פוזיטיביזם משפטי מקור הנורמה היא החוק, ולא זיקתה למערכת טבעית כלשהי.

נומינליסטיות, דיאונטולוגיות, או צוויות קרובות יותר לפוזיטיביזם משפטי. אולם למרות ההקבלה הכללית בין זוגות המונחים אין הם שקולים זה לזה.⁶

לענייננו כאן אבחר במונח יחיד כללי של 'ריאליזם הלכתי', אשר בשימושו כאן כולל את הגישות המניחות את קיומו של קשר חזק בין התורה למציאות,⁷ לעומת הגישות המעמידות את ההלכה כמערכת צווים העומדת בפני עצמה, בנפרד מן המציאות. בתוך גישות אלו נכללות התפיסה הריאליסטית (לעומת נומינליסטית) לגבי תכונות הלכתיות, הגישה הישורתית (לעומת הצוויית) לגבי תפיסת המצוות והפסיקות ההלכתיות, גישת החוק הטבעי (לעומת פוזיטיביזם משפטי) לגבי ההלכה, והגישה הטלאולוגית (לעומת הגישה הדיאונטולוגית).

מקובל לאפיין תפיסות קבליות וחסידיות בכללן כבעלות אופי ריאליסטי לגבי התורה.⁸ על רקע זה סביר למצוא שאכן, גם הגותו של ר' צדוק היא ריאליסטית לגבי התורה. שאלת כיוון היחס בין חידושי תשבי"ע לבין שינויים במציאות, שעמדה במוקד החלק הקודם, מבוססת על הנחת יסוד ריאליסטית של קיום קשר חזק בין התורה לבין המציאות. אולם גם לגבי עצם הנחת הריאליזם ההלכתי, הגותו של ר' צדוק מורכבת ורבת פנים. חלק זה בא להשלים את התמונה שנתבררה בחלק הקודם, על ידי בחינה רחבה יותר של מקומו של הריאליזם ההלכתי בהגותו של ר' צדוק. תחילתו ממוקדת בביסוס מקומה של תפיסת הריאליזם ההלכתי בכתבי ר' צדוק מכיוונים נוספים שלא נדונו לעיל. המשכו עוסק בבחינת ריאליזם זה מפרספקטיבה רחבה יותר, בהתווית גבולותיו ובמשמעותיהם.

אחד המובנים המרכזיים של הריאליזם ההלכתי הוא יחוס משמעות אונטולוגית לכוללים הלכתיים. בכתבי ר' צדוק ניתן למצוא התייחסות אונטולוגית נרחבת לקטגוריות הלכתיות. כך, לדוגמא, הוא מבאר בהרחבה משמעויות אונטולוגיות של כל קניני האדם, כשייכים לשורש נפשו וקיימים מחיותו.⁹ התפיסה האונטולוגית של הקנין, קשורה לתפיסה אונטולוגיות של כוללים הלכתיים שונים, דוגמת הקדושה. וכך כותב ר' צדוק לגבי משה רבינו, "כי קנינו ופעולותיו השייכים לו אפילו בדוממים קבועה בהם קדושה דקביעא וקיימא שאי אפשר לינתק כלל".¹⁰ תיאורים ריאליסטיים של קדושה, כשרות, ועוד, מופיעים גם בהקשרים אחרים בכתבי ר' צדוק.¹¹ יש בהם אנטיתזה לדברי ר' שמחה מאיר מדוינסק (שהיו חביבים במיוחד על ליבוץ, שפיתח לשיאה את התפיסה הדיאונטולוגית) כי שבירת הלוחות על ידי משה, נעשתה

לדוגמאות מתוך דיונים רבים בהחלת מושגים אלו על תפיסות הלכה ראו אלטמן, רס"ג, לטענה כי יש אצל רס"ג תפיסת חוק טבעי בהשפעת המותעזילה; פוקס, הרמב"ם ואקווינס, לטענה שאין אצל הרמב"ם תפיסת חוק טבעי; פאור, מקור חיובן, והנשקה, המציאות המשפטית, להעמדת גישת הרמב"ם כפוזיטיביסטית; ש"ץ, הערה 52 להלן בפרק זה.

⁶ יש מקום, לדוגמא, לגישה של פוזיטיביזם משפטי לגבי ההלכה, שתופיע יחד עם הנחה כי הקביעות ההלכתיות פועלות במציאות החיצונית, ויוצרות ממשות אונטולוגית מתאימה. כיוון זה יתאים לתפיסה הריאליסטית מוכללת.

⁷ האינטואיציה הבסיסית של 'ריאליזם הלכתי' היא בתפיסה שההלכה משקפת את חוקי הבריאה של העולם, כאשר המציאות הטבעית נתפסת כקיימת בפני עצמה. אולם יש מקום גם לריאליזם הלכתי עם תפיסת הקביעות ההלכתיות כמכוננות מציאות ממשית בעולם. בפרק זה אני מתייחסת לריאליזם הלכתי ככולל גישות לפיהן יש קשר חזק בין ההלכה למציאות בעולם, בין כשיקוף ובין ככיוון. שאלת כיוון הקשר בין התורה למציאות בהגותו של ר' צדוק, נדונה בהרחבה בפרק הקודם. (מובנו של המונח 'ריאליזם הלכתי' כאן שונה ממובנו אצל שגיא, הרב סולובייצ'יק, עמ' 140).

⁸ סילמן מציע לראות בקבלה תשתית תאורטית שיטתית לגבי הקיום הארצי והאלוקי, הנצרכת לפי התפיסה הריאליסטית. ראו סילמן, מתח נורמטיבי-אונטולוגי, עמ' xx.

⁹ "כל מה שהוא מקנין האדם... הכל הוא משורש נפשו" (צדקת הצדיק, פו); "כל קניני האדם הוא מחלקי חיותו המתפשט בנבראים" (צדקת הצדיק, צא), ראו בהרחבה שם, וכן שם, קס; שם, קצו; שם, רמט; קומץ המנחה, ח"ב, עז, עמ' 68; דברי סופרים, ג, עמ' 3-4; פרי צדיק ב, שקלים א, עמ' 113, ועוד. לריכוז מקורות ראו ולך, הגדה של פסח, כ"א, עמ' 150-146, וראו על נושא זה ברנדס, הפרוטה והנפש, עמ' 117-119.

¹⁰ צדקת הצדיק, קצו.

¹¹ לדוגמא, "כי לא שייך הרגשה בשום דבר בלב אלא על ידי מציאות ההיפוך גם כן בלב... ועל דרך זה שמעתי כי אין הרגשת אור קדושה מבהיק אלא במקום שיש מציאות ההיפוך. ואמר סיפור סמך לזה מאחד קדוש מפורסם למשמש ברוח הקודש שהיה ואמר ברוח קדשו על יין שמראין לו זה כשר וזה אסור ופעם אחת טעו והביאו בקבוק של מי דבש שסברו שהוא יין והראו לו ואמר שאין רואה בו שום איסור אבל גם אור הכשרות אין מבהיק בו ככשרים והוא עצמו לא ידע העניין, ואולי חשב שיש בו איזה עניין שאין אסור מדינא רק ממדת חסידות וכיוצא. ואחר כך נודע שהיה מי דבש ואמר דמאתר דלא שייך בו כלל איסור אין בו על ידי כשרותו אור מבהיק במה שהוא כשר כמו שיש באותו שיש בו מציאות איסור והוא אינו איסור רק כשר" (דברי חלומות, כג, עמ' 193-194). במקום אחר מפורש כי אותו 'אחד קדוש' הוא החוזה מלובלין, והרבי מאיז'ביצא הוא שביאר את המעשה לפי הכלל "כי בדבר שנמצא גם ההיפוך מהקדושה באותו דבר יש בהירות הקדושה, ובדבר שאין בו ההיפוך אין בו גם בהירות ההכשר" (פרי צדיק ג, אמור יא, עמ' 174). ראו נגאל, דברי נועם, לגירסאות שונות לסיפור היין. ראו פרי צדיק ג, פסח לט, עמ' 72, למסורת שעברה מהיהודי הקדוש, דרך ר' בונם מפשיסחא, הרבי מאיז'ביצא, עד לר' צדוק, "שדבר שיש לו שייכות לצדיק מחויב ליהנות ממנו אף במסירת נפש, ולכן יעקב אבינו ע"ה שידע שהפכים קטנים הם שלו ושייכים לנפשו ונבראו בשבילו מסר נפשו להעבירם, וכן עניין כל כסף וזהב שהוציאו ממצרים היה מה שרצו להוציא הקדושה שהיה כבושה בתוכם".

על מנת להפקיע את הדעה שקיימת בעולם קדושה אונטולוגית כזו¹².

איפיון נוסף של תפיסת ריאליזם הלכתי, כגישה 'ישותית', התופסת את ההוראות ההלכתיות כבאות מתוך מצב עניינים במציאות, ולא כגזירות שכל עניינן הציות, היא הרחבת טווח החלות ההלכתית. הרחבה זו נעשית מכמה כיוונים. כך, לדוגמא, המקורות המייחסים גם לקב"ה קיום מצוות מתיישבים היטב עם התפיסה הריאליסטית ומוקשים לפי התפיסה הדיאונטולוגית, או 'יצוויית'¹³. גם מכיוון זה מתאימה גישתו של ר' צדוק לתפיסה הריאליסטית. "על כל המצות נאמר והלכת בדרכיו כי כולם דרכיו של הש"י... דהקב"ה מקיים כל המצות... דהם חוקי הנהגתו דעל כן על ידי התורה נברא העולם"¹⁴.

ראינו כי בתפיסת תכונות כגון קדושה וקנין כבעלות ממשות אונטולוגית מוחלטת, עומדת תפיסתו של ר' צדוק בניגוד קוטבי לתפיסה הצוויית ולתפיסה הדיאונטולוגית כפי שפותחה לשיאה על ידי ישעיהו ליבוביץ. ניגוד קוטבי אחר ביניהם, המחדד את אופיה הריאליסטי של תפיסת ההלכה של ר' צדוק, כרוך בהרחבה נוספת של תחומי המצוות. אחד מעקרונות היסוד בהגותו של ליבוביץ הוא האבחנה הדיכוטומית בין צורך לערך. הצורך שייך למציאות הטבעית, אין לגביו בחירה ואין לו כל משמעות ערכית. תחום הבחירה הוא בערכים בלבד, שאין להם טעם במציאות. כל המצוות שייכות לתחום זה, ולכן אין לחפש בהן טעמים תועלתיים¹⁵. אצל ר' צדוק אין מקום לאבחנה זו שבין המציאות הטבעית לבין עבודת ה', וניתן לראות בדבריו ביטוי ברור של אנטיתזה לתפיסה הדיכוטומית של צורך וערך.

כל הדברים הטבעיים הם עושים רצון הש"י כמ"ש כל פעל ה' למענהו לקילוסו ואמרינן בחולין (ז א) בגינאי נהרא, אני הולך לעשות רצון קוני מה שהוא בטבעו כך [ולפיכך גם האדם כשעושה מעשים הטבעיים שהוא מוכרח בהם מצד טבעו נקרא הולך לעשות רצון קוני ויש מצוה בדבר]. ובכלל גם כן אכילה ושתייה וזיווג שהוא בטבע כבכל בעלי חיים הטבעיים שאינם בחייריים. ובלבד מה שהוא בהכרח...¹⁶.

הצורך הטבעי, שאין בו בחירה, אינו מופקע מתחום הערך, אלא להיפך, מצורף לכלל עולם הטבע, שכולו נחשב לעושה רצון ה', ולכן יש בו מצוה. יתר על כן, לא זו בלבד שעולם הטבע ההכרחי שייך לתחומי המצוה, אלא שיש מקום ללמוד מפעולה טבעית של עולם החי, לגבי פעולה ערכית של מסירות נפש¹⁷. הרחבה זו של גדר 'מצוה' לתחום הפעולות הטבעיות כרוכה ביסודות רחבים, ובתוכם גישות קבליות

¹² ראו משך חכמה על שמות לב יט, שם הוא מבאר בהרחבה כי שבירת הלוחות על ידי משה היתה כדי "להראות כי אין בנברא קדושה בעצם רק מצד שמירת ישראל התורה כפי רצון הבורא ית"ש". וראו ליבוביץ, פרשת שבוע, עמ' 399-401. לפי ר' צדוק יש 'קדושה בעצם', אולם לצד התפיסה האונטולוגית של הקדושה, קבע ר' צדוק בתוך אחד מייג מדות והדרכות: "אין לרא מדרב מקודש אלא ממי שהזהיר על הדבר, אפילו מאדם מקודש ותלמיד תכם. יבמות ו ע"א" (ייג מידות והדרכות, ה, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 4). הבריתא בגמרא שם מסיקה, שכמו לעניין שבת, "אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש". רוב החומר באור זרוע לצדיק הוא כתבים מוקדמים, טרום חסידיים. ייג הדרכות אלו נמצאו על דף בודד של כתב ידו של צדוק, וצורפו בראש ספר זה (הקדמת המביא לדפוס, ר' שלמה גבריאל מרגליות, שם, עמ' 3). אין בידינו נתונים על זמן כתיבתם, אם כי הסגנון של תוכנות קצרות מתאים לכתבים מוקדמים טרום חסידיים, או מתחילת התקופה החסידית בחייו. למרות שהדברים שצוטטו אינם מתאימים לתפיסת הצדיק המקובלת בחסידות, הם יכולים להתאים לתפיסה בחסידות פולין.

¹³ קשר זה מפותח בספר של י' סילמן (בהכנה לדפוס). עקרונות מרכזיים הוצגו בהרצאתו בכנס השני לפילוסופיה של החלכה (ירושלים תשס"ה). אני מודה לפרופ' סילמן שהציג בפני בע"פ עקרונות נוספים הקשורים לאבחנה הבסיסית בין תפיסה ישותית/הנחיתית של המצוות לתפיסה צוויית שלהן, שחלקם משמשים בנייתו שלהלן.

¹⁴ פרי צדיק ה, לראש השנה כט, עמ' 187.

¹⁵ אבחנה זו מרכזית בהגותו. ראו, לדוגמא, ליבוביץ, בין מדע לפילוסופיה, עמ' 276-277.

¹⁶ צדקת הצדיק, קעג. זהו, ככל הנראה, הספר היחיד מכתבי ר' צדוק שליבוביץ הכיר. למרות התנגדותו החריפה לקבלה ולחסידות, הוא מזכיר עניינים אחרים מספר זה בהערכה רבה. אני מודה לפרופ' חנה כשר שהפנתה את תשומת לבי לכך, וראו להלן בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, הערה 173. ר' צדוק מתייחס לנושא זה גם בספר מאוחר יותר: "...אבל אחר מתן תורה נודע להם כי רצון הש"י במה שהוא צורך לאדם. וכמ"ש בחולין (ז א) בגינאי נהרא אני הולך לעשות רצון קוני והיינו מה שהוטבעה לכך הוא רצון קוני, וכמו מצוה. וכן מה שהאדם בטבעו צריך לאכילה ושתייה הרי זה רצון קוני ומצוה. וזה נודע להם ע"י מתנה דתורה שנקרא מתנה גמורה והיינו מצד שורשם הנעלם מגיע להם מתנה זו" (דובר צדק, עמ' 136). תפיסת הבחירה שלו מוסיפה מימד נוסף לנושא זה, בטשטוש האבחנה החדה בין התחום הטבעי, שאין בו בחירה, לבין התחום הערכי, הנתון לבחירה. לפי ר' צדוק, במובן מסוים כל פעולות האדם כפויות עליו על ידי הקב"ה, בין ישירות, ובין על ידי טבע היצרים שנתן באדם. בתוך גישה שבה גם מה ששייך לבחירה האדם, נחשב, מפרספקטיבה עליונה, לכפוי עליו בטבעו, יש מקום גם לכיוון ההפוך, לפיו גם פעולות טבעיות, נחשבות למצוות.

¹⁷ "ובוזהר פנחס (רכב ב) ובפרק שירה דצפרדע אמרה לדוד שהיא מקלסת יומם ולילה להש"י והיינו דמה שצוותה בקולה כיון דהכל למענהו לקילוסו (שוח"ט קמת) הרי פעולתה תמידית לקילוס להש"י. וצריך האדם ללמוד מהם כד"ש בפסחים (ג ב) דחנניה מישאל ועזריה למדו ק"ו מצפרדעים ואע"פ שהם אינם בעלי בחירה רק מ"מ למידין שעשית רצון הש"י הוא גם במסירות נפש וביטול הדבר ההוא שהרי כך ראינו יסד הש"י בצפרדעי מצרים דכשיש קידוש השם בדבר הם פועלים פעולתם במסירות נפש. הגם דבטבע כל הברואים לברוח מדבר המזיקים ומזה למידין בבחירה ג"כ לשמור הגוף ולשבות מפעולתו גם במצוות ה' דוגמת הם בפעולתם הטבעית אבל בפעולה שיש בה קידוש השם צריך למסירות נפש כמוהם. וכמ"ש מלפנו מבהמות הארץ וגו' שאנחנו בפעולתנו הבחירית למידין מהם" (צדקת הצדיק, קעג).

וחסידיות לגשמיות, ותפיסת הבחירה של ר' צדוק¹⁸. לענייננו כאן היא מוזכרת כנדבך נוסף באיפיון גישתו של ר' צדוק כריאליזם הלכתי, מתוך חידוד ריחוקו מתפיסות דיאונולוגיות.

תפיסה דיאונולוגית של המצוות אינה מתלכדת בהכרח עם תפיסה פורמליסטית שלהן, אולם היא מתיישבת היטב עם תפיסה כזו. ר' צדוק רחוק גם מתפיסה פורמליסטית. מלבד המקום הנרחב שיש בהגותו לירצון ה" שמעבר לימצות ה" או אף מנוגד לה¹⁹, יש ביטויים נוספים לגישה לא פורמליסטית בכתביו. לדוגמא, למרות גישתו החיובית לעבירה לשמה, הוא כותב כי "צריך לזהר מלגרום צער לשום בריה, אפילו לצורך מצוה... ועל זה נענשים"²⁰.

יוצא כי הריאליזם ההלכתי של ר' צדוק מאופיין בתפיסת טווח רחב של ההלכה. מבחינת המקיימים, כולל טווח זה גם את הקב"ה כמקיים מצוות, ומבחינת תכני המערכת ההלכתית הנורמטיבית, הוא כולל גם את הצרכים הטבעיים, ואת המוסר הטבעי²¹.

סמן נוסף של תפיסה ריאליסטית הוא כינוי המצוות - 'עצות'. כינוי זה למצוות מופיע במקומות רבים מאד בכתבי ר' צדוק, ומיוחס לזוהר²². ר' צדוק מעמיד בכמה אופנים את המטרה אשר מצוות התורה משמשות עצות כדי להגיע אליה. יש והעמדת המצוות העצות מפורטת בהתאם למודל הרופא. "כמ"ש בזוהר (ח"ב פב ב) דתרי"ג מצוות הם תרי"ג עיטין והם סמנין ורפואות איך להגיע לשלימות בריאות הנפש על ידי מצוות המעשיות"²³. במקומות רבים מועמדות המצוות כעצות כנגד יצר הרע, והחסרונות שבאדם²⁴. אולם הגישה השכיחה, החוזרת ונשנית בכתבי ר' צדוק, מעמידה את המצוות כעצות להגיע להשגת האחדות האלוהית. "ועיקר קבלת התורה הוא להכיר נותן התורה ית"ש שממנו יונק הכל"²⁵; "וכל תרי"ג מצוות התורה הם רק עיטין להגיע לידיעה זו שהכל מהש"י"²⁶; "דזהו המכוון מכל התורה כולה לבוא להשגה גמורה שיש בורא ומנהיג ומשגיח... ועל זה הם כל תרי"ג מצוות עיטין להגיע לזה דהתורה כתיב בה אמת שהוא עצות להגיע להשגה ברורה בלב"²⁷. דברים בכיוון זה תוזרים במקומות רבים מאד בכתבי ר' צדוק. המצוות הן עצות להתקרב אל ה'²⁸, להגיע לאמת ולדבק בה'²⁹, ולהשפעת קדושה על האדם³⁰. במאמרי פרי צדיק שכיח במיוחד הניסוח של המצוות כעצות להארת אור ה'³¹, ובעיקר אור של 'אנכי'³². מדובר בתפיסה טלאולוגית ברורה לפיה מצוות התורה הן אמצעי לתכלית שמעבר להן. תפיסת המצוות כעצות, בין במובן רציונליסטי ובין במובן מיסטי, היא ביטוי לתפיסה ריאליסטית במובן של הנחת התאמה בין המצוות למערכת חוקים הקיימת במציאות (נטורליסטית, נפשית, או מיסטיית).

¹⁸ היחס לגשמיות בחסידות נדון, מכיוונים שונים, במחקרים רבים. אסתפק כאן באיזכור עבודת הדוקטור של ציפי קויפמן המוקדשת לבחינת נושא זה ביחס לתפיסת האימנציה בראשית החסידות, (קויפמן, עבודה בגשמיות) ובטיפולוגיות שהוצעו בעניין זה על ידי חביבה פדיה, (פדיה, קווי יסוד; הניל, החוויה המיסטית, ועוד). אין עדין מחקר הדן בנושא זה בהגותו של ר' צדוק.

¹⁹ על אבחנה זו בספר חסידים ראו סולוביצ'יק, שלוש תימות. על האבחנה אצל ר' צדוק והרבי מאיז'ביצא ראו במחקרים המצויינים לעיל, בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, הערה 12.

²⁰ צדקת הצדיק, קעה. בסוף המאמר הוסיף ר' צדוק הגנה כי במידת המלכות, שהיא מידת הדין הקשה, הוא להיפך.
²¹ לשאלות לגבי היחסים בין מוסר טבעי להלכה נדונו במחקרים שונים. ראו, לדוגמא, סטטמן ושגיא, דת ומוסר; הניל, בין דת למוסר. לגבי גישת ר' צדוק, ראו עוד להלן, בפרק כח פעולה בתשביע, על פסיקה תכליתית. כללית, יש בכתבי ר' צדוק מקום נרחב לשיקולים ערכיים בהלכה, אולם בכלל הגותו, נראה שהגורם שמעבר לימצות ה" במובנה הפורמלי, אינו המוסר הטבעי, אלא ירצון ה'.

²² "דתן שית מאת ותלת עשר זיני עיטא יהיב אורייתא לבר נש למהוי שלים במאריה" (זח"ב פב ב). ר' צדוק אינו מצטט את הדברים אלא מזכיר כי תרי"ג מצוות הן תרי"ג עיטין או עצות. העמדת המצוות כעצות מופיעה גם אצל הרמב"ם: "וכל אלו הדברים כדי לכונן את יצרן ולתקן דעותיו ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים" (הלכות תמורה, ד ג). ראו על כך טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 313-304.

²³ דובר צדק, עמ' 62. על מודל הרופא ראו להלן, הערה 54.

²⁴ "שהתורה כולה ומצוותיה הם עיטין נגד היצר" (מחשבות חרוץ, ג, עמ' 9), וראו עוד צדקת הצדיק, סח; שם, ריט; לסיום השיי, ליקוטי מאמרים, עמ' 229; רסיסי לילה, לו, עמ' 62; תקנת השבין, עמ' 67, 85; פרי צדיק ה, ואתחנן ה, עמ' 24; שם, ואתחנן ו, עמ' 26; ישראל קדושים, עמ' 112.

²⁵ רסיסי לילה, נו, עמ' 165.

²⁶ צדקת הצדיק, קנו. מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114. על החיוב לכתוב חידושי תורה, ועל תפיסת החידוש היחודי לכל אחד ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, הערה 129.

²⁷ מחשבות חרוץ, ב, עמ' 4-5.

²⁸ רסיסי לילה, נא, עמ' 114.

²⁹ מחשבות חרוץ, יח, עמ' 149-150.

³⁰ פרי צדיק ד, נשא ה, עמ' 66.

³¹ פרי צדיק א, תנוכה ד, עמ' 145.

³² פרי צדיק ב, יתרו א, עמ' 82-83; פרי צדיק ג, פסח א, עמ' 59; שם, פסח מג, עמ' 76; שם, אחרי ז, עמ' 137; שם, קדושים ז, עמ' 150; פרי צדיק ה, תצא א, עמ' 110; שם, וילך ושב תשובה יט, עמ' 207; שם, סוכות מד, עמ' 267.

תפיסת תרי"ג המצוות כעצות כרוכה בתפיסתן כבעלות טעם, וממילא בדחיית תפיסתן כגזירות חסרות טעם עצמי, שכל עניינן הוא הציות. גם תפיסה זו מבחינה בין תפיסה ריאליסטית ישותית של המצוות לבין תפיסה דיאונולוגית צוויית שלהן. גישתו של ר' צדוק בעניין זה בולטת בהתייחסותו למונח 'חוק' או 'חוקה'³³. ההוראה השכיחה של מונחים אלו היא של מצוה ללא טעם, גזירת מלך, אולם ר' צדוק ממשיך מסורת ארוכה לפיה באמת גם לחוקים יש טעם, אלא שטעם זה אינו גלוי בעולם הזה³⁴. וזהו מדת השי"י וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו כדאי והגון... ואע"פ שהשי"י נקרא אוהב משפט והכל במשפט, אבל באמת גם זה במשפט אע"פ שנראה כחוקה בעולם הזה, כמו שיש בתורה חוקים דלא נגלה טעמם ובאמת גם הם מכלל משפטי השי"י שיש בהם טעם לשבח אלא שנעלם בעולם הזה³⁵.

העלם הטעם בעולם הזה נתפס מתוך פרספקטיבה רחבה, לפיה "התורה היא מדת הנהגתו ית' בכל העולמות ובכל הדורות". גם העקרון הידוע ש'אין טעם לרצון', בין אצל האדם ובין אצל הקב"ה, מועמד על טעם מודע וגלוי, כאשר "מכל מקום באמת ודאי יש סיבה וטעם אלא שנעלם"³⁶. יוצא שתפיסת מצוות והנהגות אלוקות כ'חוקה' תקפה רק בטווח המצומצם של העולם הזה, שבו נעלם טעמם, אולם 'באמת' קיימים הטעמים גם לגביהם:

ההנחה הבסיסית ש'באמת ודאי יש סיבה וטעם' גם לחוקים, חוזרת מכיוונים שונים בכתביו, וחלה על המובנים השונים של 'טעם'. לדוגמא, באחד מחלומותיו שכתב הוא מבאר כי התקיעה היא בבחינת 'חוק לישראל', שמבחינת ישראל אין עדיין השגת טעמו, ו'משפט לאלקי יעקב' כי לפני הקב"ה גלוי הטעם. בתוך הדברים מגדיר ר' צדוק את האבחנה בין חוק למשפט: "כי חוק לישראל הוא שניתן לבני ישראל דרך חוק וגזירה בלא טעם רק אלקים הבין דרכה. ומשפט שהוא דבר שיש לו טעם וסברא הוא לאלקי יעקב דאצלו קרוי מצוה זו משפט אבל אצלינו הוא בגדר חוק שטעמו בכסה ונעלם"³⁷. כאן משמע שמה שמבחינת ביניהם הוא קיומו של 'טעם וסברא' שכלים להבנת המצוה. משפט הוא מצוה שסיבתה השכלית מובנת, ואילו חוק הוא מצוה שאיננו מבינים את סיבתה. אולם בהמשך הדברים עובר ר' צדוק ל'טעם' כהרגשה שבלב. יש כאן מעבר בזמן - משעת העיון במצוה לשעת קיומה, ומעבר במשמעות ההשגה - מהשגת טעם שכלי להשגת טעם מורגש בלב³⁸. במצוות שהן משפטיים - קיום המצוה הוא המאפשר את הרגשת הקדושה בלב, ואילו בחוקים - אין הקיום מעורר הרגשה קדושה מודעת כזו. ההנחה שגם לחוק יש טעם, מועברת מייחוס סיבה שכלית לייחוס פעולת קדושה בלב, גם כשהיא ברבדים לא מודעים של האדם.

ואחר שקיימנו... המצוה עצמה היא נר המאירה לנו לעמוד על טעמה וסודה ולהאיר במעמקי הלב. [כי עיקר המצוות... להכניס קדושה בלב... וזהו הרגשת אור המצוה כאשר טועם בלבו מהקדושה שמכנסת בלב זהו שהטעם והטעימה גלוי בלב. וזהו משפט... וחוק הוא גזירה שאין להרהר אף שאין לו שום הרגשה בלב מה טעם וטעימת קדושה בלב מזה כי מסתמא הוא במעמקים ובהעלם שלא בהתגלות לבו ואין הוא עצמו מרגיש³⁹.

במובן זה אין הקטגוריות של 'משפט' ו'חוק' משמשות כקטגוריות אובייקטיביות של המצוה, אלא כקטגוריות סובייקטיביות של האדם ביחסו למצוה. האבחנה ביניהן היא האבחנה בין פעולה גלויה ברבדי הנפש המודעים לבין פעולה סמויה, ברבדי עומק לא מודעים⁴⁰. תפיסה זו של 'חוקה' כקטגוריה

³³ המונח 'חוק' מוחל במקביל על חוקי הבריאה ועל חוקי התורה. ראו צדקת הצדיק, קצת, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העולם כספר.

³⁴ ראו, לדוגמא, מורה נבוכים, ג כו, לשיטת הרמב"ם כי יש טעם לכל המצוות, אך לא לכל פרטיהן. ר' צדוק אימץ גישות קבליות שכיחות לפיהן יש טעם גם לכל פרט במצוה. ראו, לדוגמא, דברי תשבי (משנת הזוהר, כ"ב, עמ' תלו) על הזוהר: "במאמרים על מצות תפילין נמצאים תלי תלים של סודות על כל פרט שבה, כגון העור והבתיים והרצועות והקשרים וצורות אות השי"י...". וראו שם, עמ' תלו-תמו, על חלק מפרטי מצוות תפילין וציצית. על טעמי המצוות לפרטיהן במשנת הרע"א מהימנא, ראו מלכה, בנתיבות חכמת הקבלה, לאורך הספר. לדוגמא אחרת ליחוס טעמים קבליים לפרטי המצוות ראו ביאוריו של ר' מנחם ריקנטי לטעמי מצוות קרבנות (טעמי המצוות, דף ל ע"א - דף מה ע"א). על ההקשר הרחב של גישה זו ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערות 51-53. עם זאת, נשמרת אצלו האבחנה בין משפט לחוק.

³⁵ מחשבות חרוץ, יד, עמ' 109.

³⁶ מחשבות חרוץ, יד, עמ' 109, ובהמשך שם על אהבת השי"י לישראל. על התת-מודע אצל ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 110-133.

³⁷ דברי חלומות, יד, עמ' 187.

³⁸ על ה'טעם' בתשבי"ע ראו גם לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכלות תשבי"ע בתשבי"כ, ההיכלות כהתגלות מתמשכת, ולהלן בפרק המחלוקת בתשבי"ע, מודל אנתרופוצנטרי.

³⁹ דברי חלומות, יד, עמ' 187.

⁴⁰ ר' צדוק מבאר במקום אחר כי המשפטיים פועלים בלב האדם ברובד המורגש, ואילו החוקים פועלים ברבדים שלמעלה מהשגת השכל. "דיש חוקים ומשפטים כנודע ובודאי כך כח פעולתם בלב. אלו לחוק חוקי חיים מה שלמעלה משכל האדם והיינו בעניין השגת אלקות וכן בעניין ניצוח היצר מה שאלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו. ואלו לתת קדושה בלב כמו שאומרים אשר קדשנו

סוביקטיבית של האדם, הופכת את המיון לחוקים ומשפטים למיון שהוא יחסי לאדם, כאשר קו התיחום בין משפט לחוק אינו במצוה עצמה, אלא בדרגת השגתו של האדם, לפי מדרגתו ויכולתו לטעום בלבו את אור הקדושה שמעשיתה⁴¹. גם פרה אדומה, שהיא 'חוקת התורה' האולטימטיבית, היא חוקה לגבי רוב האנשים, אך למשה נגלו טעמיה⁴². השגת משה בטעמי פרה, מבוארת בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק. גם בביאורים אלו ניכרת תפיסת הריאליזם ההלכתי, בהעמדת חוקת הפרה כביטוי לחוקה שנתקפה בבריאה. הטהרה מטומאת מת, הקימת בבריאה בעטיו של נחש, היא החוקה, שאינה מושגת בגדרי העולם הזה⁴³. בכללות, חשובה כאן לענייננו החלת תפיסת הריאליזם ההלכתי גם על מצוות שהן בגדר 'חוקה', כאשר העדר הטעם מוחל על יכולת ההשגה של האדם ולא על מהות המצוה.

ביטויים נוספים לריאליזם הלכתי מצויים במגוון דוגמאות של תפיסת שינוי בפסיקה הלכתית, ככרוך בשינוי מצב עניינים בעולם⁴⁴. ר' צדוק עושה שימוש בדוגמאות המוכרות, ומוסיף ומחיל תפיסה זו גם על פסיקות אחרות. כך, לדוגמא, הוא מבאר כי שינוי המעמד ההלכתי של כתיבת תשביע, עם חידוש ההיתר לכך, כרוך בשינוי המעמד האונטולוגי של כתיבה זו, מכתובה שאין בה תיות, לכתובה שיש בה תיות⁴⁵.

בכלל הגותו של ר' צדוק יש הקבלה ואף קשר סיבתי מהותי בין המציאות החיצונית בעולם לבין המציאות הפנימית בנפש באדם. בחינות שונות של קשרים אלו נדונות בכמה מקומות בעבודה זו⁴⁶. גם לגבי התפיסה הריאליסטית של ההלכה, נוסף לביטוייה השונים לגבי המציאות ההלכתית כמציאות אונטולוגית בעולם, ניתן למצוא בכתבי ר' צדוק ביטוי רדיקלי גם למה שאכנה 'ריאליזם פסיכולוגי' של ההלכה. הכוונה לתפיסה של מציאות הלכתית כמציאות אונטולוגית לא רק בעולם החיצוני אלא גם במעמקי נפש האדם⁴⁷.

ר' צדוק מבחין בכמה מקומות בין תפלה רגילה, שבה אסור לאדם להגביה את קולו, לצעקה לא רצונית הבודקת ממעמקי הלב, בה יש מקום להגבהת הקול. הוא מייחס חשיבות רבה לכוחה של צעקה שמעומק הנפש⁴⁸, הנובעת ממצוקה קיומית עמוקה. הפניתה לקב"ה נחשבת למעלה גדולה, והתקבלותה

במצוותיו וזונו מה שהוא מורגש בשכל וכן בניצוח היצר בכח אדם ברוח משפט. ובכל מצוה עצמה יש חוקים ומשפטים פירוש מה שמשכיל ממנה ומה שהוא כמו חוקה ולכך פעולתו בשתייהם" (צדקת הצדיק, רלו).

⁴¹ "יובה יש חילוק בין המצוות דיש שכל אחד מרגיש וטועם בלבו אור הקדושה הנכנס ללבו בעשייתה. ויש שנעלם אצל רוב בני אדם זולת אצל יחידים כמשה רבינו ע"ה שטעם טעימת כל המצוות בלבו כמ"ש לך אני מגלה טעמי פרה ולאחרים חוקה... וכן כל אחד כפי מדרגתו אבל ברוב בני ישראל הוא דרך חוק..." (דברי חלומות, יד, עמ' 187).

⁴² במדבר רבה יו ט; תנחומא חקת ט.

⁴³ לדוגמא, "וזהו פרשת פרה הבאה לטהר טומאת מת ודבר זה חוקה... היינו השגת דבר זה לאמיתו מציאות הטהרה לטומאת מת שדבר זה אי אפשר להשיג אלא לעתיד כשיבולע המות לנצח דא יבינו שיש מציאות טהרה לטומאת מת אבל בעולם הזה הוא רחוק מהשגה. אבל מכל מקום השיי קבע להם טהרה דרך חוקה אף שאינו מושג בעולם הזה... ומשה רבינו ע"ה היה יכול להשיג זה וכמ"ש... לך אני מגלה טעמי פרה כי הוא עלה למרום, היינו השגה המרוממת מהשגת בני אדם בעולם הזה... והו ענין טומאת מת שהוא אבי אבות הטומאה ומטמא לפי שהמיתה באה מצד טומאה ראשונה דנחש הקדמוני אבי אבות הטומאה, והמת עצמו אין לו טהרה בעולם הזה עד עת קץ לתחית המתים רק על הטמא מת שאל משה רבינו ע"ה במה יהיה טהרתו... עד שהגיע לפרשת פרה נתגלה לו שיש לזה טהרה שאין מושגת בעולם הזה רק דרך חוקה כמו חוקי הטבע שחקק השיי במעשה בראשית חוקים דברים שנלאו כל חוקי טבע לתעם לזה בשכל אנושי, כך התורה שהוא דפוס מעשה בראשית יש בה חוקים שהשיי חקק כך" (מתשבות חרוץ, ז, עמ' 36-37).

⁴⁴ ראו, לדוגמא, ירושלמי, נדרים, פ"ו ה"ח, דף כג ע"ב, בענין בתוליה חוזרים, וראו סילמן, היקבעויות, עמ' רסא-רסד, לסקירת דוגמאות מסוג זה.

⁴⁵ ראו רסיסי לילה, נו, עמ' 157. וראו על כך לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע בתשבי"כ, היכללות קיומית; ולהלן בפרק כח פעולה בתשביע. גם ביאורו בסוף אותו מאמר (שם, עמ' 165) לקשר בין שינוי לקשר בין שינויים אונטולוגיים בעולם (התלבשות הארת תשביע בעולם הגשמי) לבין שינויים בהלכה, בהנהגה ובמנהג (היתר כתיבת תשביע; חתימת התלמוד; סעודות חנוכה), הוא דוגמא נוספת לריאליזם הלכתי. ראו לעיל, בפרק כח פעולה וכן קליטה בחידושי תשביע, הערה 67.

⁴⁶ ראו להלן בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי; ולהלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע, תורה ותפלה כנגד יצר הרע.

⁴⁷ ראו בראון, דעת תורה ואמונת חכמים, עמ' 277-278, לאבחנה בין תפיסות של התאמה בין טבע האדם לצווי התורה, לבין תפיסות של ניגוד ביניהם, ולדוגמאות. אבחנה זו קרובה לאבחנה בין החוק הטבעי לבין פוזיטיביזם משפטי.

⁴⁸ לדוגמא, "וחיים שאל ממך זהו צעקה דקול כי בקשת החיים הוא בקשה כללית ונוגעת עד עומק הלב שאי אפשר לסבול בלא צעקה וקול רעש הישועה כי בקשת החיים הוא דבר שנוגע למקור החיות ונתת לו הקול דהיינו מקור החיות הכללי שהוא חיי עולם" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 134). "וקוב"ה עטין בכלוא בתקיעת שופר... וזהו ע"י הקול שלמעלה מהדיבור וחיתוך אותיות בפועל רק בו מתגלה אותיות המחשבה והצעקה שבלב, כידוע שמכל מחשבה שבלב אי אפשר שלא יצא לפועל איזה קול המורה על השתקעות ותקיעות עומק המחשבה... ואפילו פושעי ישראל יש להם אחיזה בקול זה של צעקה אמיתית איזה פעם בכל ימי חיו מעומקא דליבא להשיי, אם קול של שמחה מצד האהבה והכרת חסדיו ורחמי ית', או קול גנוחי וילולי מצד היראה והפחד" (מחשבות חרוץ, יא, עמ' 90). כאן ההנחה שעומק הנפש של ישראל היא מיראשית המחשבה של הקב"ה היא היסוד לביאור עצם קיומה של צעקה מעומק הלב, כביטוי לרגש כלפי ה'. גריס, ספרות ההנהגות, עמ' 226, עמד על מקורות הביטוי 'צעקה שבלב' באותיות דהיי (בתי מדרשות, כ"ב, עמ' שעו) ובוזר (ח"ב יט ב - כ א). דברי הזוהר שם על 'צעקה שצועק ואינו אומר כלום... גדולה צעקה מכלן שצעקה היא בלב... ניתנים לשני פירושים: א. כצעקה בשקט (וכך, כמקור ליצעקה בלחשי שבדברי המגיד ממזריטש, כפי שהביאו גריס); ב. כצעקה בקול ולא בדיבור (אמירה), (וכך כמקור ליצעקה מהלב בקול, עליה מדבר ר' צדוק).

מובטחת⁴⁹. אולם במקום אחד יש הפקעת אפשרות תפלה כזו מתוך מצוקה קיומית לגבי צורך נפשי עמוק ובסיסי, וייחוסה למצבי תסכול לגבי צורך הלכתי בלבד. לפי זה מבאר ר' צדוק כי ההוראה שלא להגביה קולו בתפלתו נלמדת דוקא מתפלת חנה, ומובאת במדרש לעניין תפלה משה, כי שתי תפלות אלו היו מתוך תשוקה אישית חזקה, אך לא מתוך צורך הלכתי, ואכן, דוקא בתפלה כזו אין להגביה קולו.

שניהם בסיגנון אחד נאמרו כי חנה לא היה אפשר להיות לה צעקה בלב על דבר זה שהיתה מתפללת על בנים כי באמת אשה אינה מצווה על פריה ורביה רק שהיתה משתוקקת לבנים. ולכן היתה מדברת על לבה ולא בקולה מאחר שלא היתה לה הצעקה מקירות לבה. וכמו כן בתפלת משה... לכונוס לארץ הגם שאז"ל... שרצה לקיים מצות הנוהגת בארץ. אבל על כל פנים לא היה מחוייב בזה מאחר שכן הוא רצון השי"א אלא שהוא בעצמו היה משתוקק לזה ממילא אין מקום להצעקה בקול. ומפני זה לא נענה גם כן בתפלתו. אבל הצעקה שהוא מפנימיות הלב מפאת הדוחק ואין לו עצה להמלט כזה בודאי מתקבלת⁵⁰.

לפי זה יוצא שהן התשוקה הטבעית הבסיסית של חנה לבנים, והן התשוקה הרוחנית של משה להיכנס לארץ ישראל, נתפסות כמוגבלות מבחינת שייכותן למעמקי הנפש, ויכולתן לעורר 'צעקה מפנימיות הלב', משום שהן מבטאות מצוקה שאינה שייכת לגדרי החיוב ההלכתיים.

לעומת הרחבת צרכים טבעיים לכלל מצוה, שראינו לעיל, כאן נדחק מקומם של צרכים טבעיים, נפשיים או רוחניים, שהם מעבר לגדרי ההלכה. לכאורה, ניתן לראות בכך ביטוי לגישה פורמליסטית או דיאונולוגית רדיקלית, אולם חשוב להבחין כי אין כאן טענה שמשה וחנה כפפו את תשוקותיהם הפנימיות מתוך קבלת עול ההלכה, אלא שעצם המציאות הנפשית במצבים של חסרון לא הלכתי, אינה מהווה מצוקה קיומית עמוקה עד כדי יכולת לעורר את הצעקה האמיתית מעומק הלב. לפי זה המציאות ההלכתית היא בעלת ממשות קיומית לא רק בעולם הטבע החיצוני, אלא גם בעולם הנפש הפנימי⁵¹.

2. גבולות ה'ריאליזם ההלכתי'

יסודו של הריאליזם ההלכתי בתפיסה אחדותית של סדרי התורה והעולם. ר' צדוק מדגיש כבר בכתביו המוקדמים, "כי השי"ת יסד רק סדר אחד וחק אחד לבריאה והוא סדר התוריי כמ"ש בברא"ר [פרשה א] שהתורה היתה דפוס כל מעשה בראשית"⁵².

אחד הביטויים המובהקים של תפיסה ריאליסטית של המצוות נמצא בתקנת השבין :

דודאי אילו היה מצוות התורה רק גזירת מלך לעשות רצונו וכל חטאי העובר והעונשין הבאין עליו רק מפני שעבר מצות המלך אם כן היה בדין לכשישוב ויבקש מחילה וכפרה שיועיל שאפילו בשר ודם צריך שלא יהיה אכזרי מלמחול... אבל באמת אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו להטיל עליהם גזירות כדי להענישם אם

⁴⁹ "אמנם בודאי הוא שסתם תפלה להשי"א אין להגביה קולו והוא מקטני אמנה אבל לפעמים כאשר צר להאדם מאוד ולא יכול עוד להכיל הצער בקרבו מאיזה עניין שצריך לישועה אז הוא צועק מעומקא דלבה והוא אין מכוון להגביה קולו לפני השי"א רק הצעקה הוא מקירות לבו שאין לו שום עצה וכמשהאז"ל על ויצעקו בקול גדול שאמרו ביא ביא שהוא... גוואלט גוואלט שהיה צר להם מאוד מסיבת היצר הרע שהיה מסבב אותם ואין עצה להמלט. ותפלה בצעקה כזו מתקבלת לפני ית' ואינה חוזרת ריקס" (פרי צדיק ה, ואתחנן ב, עמ' 21). וראו גם פרי צדיק ה, ראש השנה ט, עמ' 171.

⁵⁰ שם. במקום אחר מבאר ר' צדוק כי תפלת משה אכן נתקבלה, גם אם לא בפועל. ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע, כח התפלה בתורה.

⁵¹ חשוב להדגיש כי דברים אלו אינם מבטאים את כלל גישתו של ר' צדוק, ובמקומות אחרים בכתביו ניתן למצוא התייחסויות אחרות לתשוקת חנה, ואף לתשוקת משה. בהקשר של חנה כותב ר' צדוק במקום אחר: "וחנה לא נתקנאה עוד בצרתה ולא חמדה ג"כ לבנים מעצמה כי ידעה ההלכה דאשה אין מצווה על פריה ורביה והיתה מסתפקת עצמה בחבטות אלקנה אנכי טוב לך מעשרה בנים... לולי שכעסתה צרתה" (פוקד עקרים, עמ' 8). כאן ידיעת גדרי ההלכה, ולא עצם קיומם, נתפסת כקובעת או מונעת רגשות טבעיים של תשוקה לבנים או קנאה. לא מדובר כאן ב'ריאליזם פסיכולוגי' במובן של תפיסת המציאות ההלכתית כמציאות נפשית, אלא יותר בכיוון קוגניטיבי, שניתן לפרשו כשימוש בגדרי ההלכה לעבודה נפשית קוגניטיבית, שתוצאותיה ניכרות ברובד הרגשי. אולם במקומות אחרים מתייחס ר' צדוק לתשוקת חנה כתשוקה עצומה ממעמקי הנפש, וכך כתב בספר מוקדם יותר: "בכל נפש היינו בדברים שנפשו מקושרת בהם ממש. וכעניין נפשי יצאה בדברו מפני גודל קישור התשוקה המגיע עד כלות הנפש ממש. וכד"ש (תנחומא ויקרא ה) על פסוק ונפש כי תקריב דעני נפשו הוא מקריב שנפשו מקושרת באותו דבר מועט. וכן נקרא תפלת העני נפש וכמ"ש בחנה ואשפוך את נפשי שתשוקתה לכן היה כל נפשה קשורה בתשוקה זו" (צדקת הצדיק, קצו). עם זאת, עצם קיומה של דרשה המבטאת אינטואיציה של ריאליזם פסיכולוגי כפי שתואר לעיל משמעותית להבנת עומקה של תפיסת הריאליזם ההלכתי, והחלתה על כל רבדי המציאות.

⁵² שיחת מלאכי השרת, עמ' 42. וראו שם בהרחבה. תפיסת התורה כסדר העולם מפותחת בהרחבה אצל המהר"ל. ראו, לדוגמא, גבורות ה', פרק טז, עמ' עו; שם, פרק ע, עמ' שכב; ובמקומות רבים. אולם אצל המהר"ל אין הדברים מובילים לתפיסת מצוות התורה כעצות, המתאימות לטבע העולם והאדם, אלא להיפך. הוא מדגיש כי "אין בטבע שיהיה המת מטמא או שיהיו המים מטהרים שאין כאן דבר טבעי במצוה הזאת רק גזרה גזרת... כי הכל מצד הסדר שנתן לנו מצוה שכלית מתחייב כך... רק הכל שכל אלוקי ואל האדם הוא חוק וגזרה" (תפארת ישראל, פרק ת, עמ' ל). וראו ש"ץ, התפיסה המשפטית, לטענתה כי גישת המהר"ל היא אנטיתזה לחוק הטבעי, במובנו המקובל. הגדרת החוק אצלו צמודה להגדרת האדם, אך התאמה זו היא "על הבסיס המטאפיסי המשותף לשניהם, לא המוסרי ולא הרציונאלי פוזיטיבי... היחוק הטבעי שלו הוא החוק הטבעי המטאפיסי שנועד לעם בעל פוטנציה מטאפיסית" (ש"ץ, שם, עמ' 157).

שמעבר לעולם הטבעי. עיקרה של התשובה, לפי ר' צדוק, הוא בהכרה כי באמת "כל מעשינו פעלת לנו", כל החטאים "סדורים ובאים מששת ימי בראשית", ומה שהיה נראה כמעשה אוטונומי רצוני של האדם, היה גם הוא חלק מהסדר האלוקי, מהרצון האלוקי, ואף מעשה אלוקי ממש⁵⁹. פרספקטיבה זו במלואה סותרת את גדרי העולם הזה והתורה גם יחד, ותתאפשר רק עם גילוי היחוד השלם לעתיד לבוא. מפרספקטיבה עתידית זו, מתבטלת הממשות של מעשי האדם כפעולות עצמיות אוטונומיות.

ועמד כולם צדיקים... והגם שאין נראה כן הוא רק למראית עין לפי שאין לנו יגיעים נראה דבר ריק ועלמא דשיקרא אבל בשוב ה' וגוי היינו כחולמים שהכל חלום והאמת אין כן כי באמת גם כל מעשינו פעלת לנו הגם שאנו לא ידענו בין ימין לשמאל והיינו שכורת ולא מיין⁶⁰.

הביטוי 'היינו כחולמים'⁶¹ אינו משמש רק לעניין מעשי האדם, אלא תופס מקום חשוב כביטוי לגבולות הריאליזם של העולם הזה בכללותו. לפי ר' צדוק, לעתיד לבא, כשיתגלה האור האלקי של האחדות השלימה, יתברר שכל מה שהיה נראה מציאות ריאליסטית בעולם הזה, לא היה אלא דמיון וחלום. מפרספקטיבה זו הריאליזם מתגלה כאשליה, והופך לפסאודו-ריאליזם. מעבר זה של שינוי פרספקטיבה שמכוחה מה שהיה נראה מציאות ממשית, אמת, הופך לחלום ודמיון שלא היה אמת, תופס מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק בהקשרים רבים⁶². ענייננו כאן בהדגשה כי האמת הריאליסטית של העולם הזה מתבררת, מפרספקטיבה של ההארה העתידית, כחסרת קיום ממשי, בבחינת דמיון וחלום. "ואז ימלא גם כן שחוק פינו כשיתגלה האמת דכל ימי העולם הזה היינו כחולמים והולכים בדמיון כי הוא כולו עולם השקר והדמיון, אלא שבעולם הזה אינו נגלה"⁶³. "וכן כל העוה" נקרא עלמא דשיקרא ודמיון וכמ"ש בשוב וגוי היינו כחולמים. רק שבעולם הזה הוא נדמה לאמת"⁶⁴. התבטאויות בכיוון זה שכיחות בכתבי ר' צדוק, ומהוות יסוד חשוב לכלל הגותו⁶⁵.

המונח 'חלום' משמש לציון השגת העולם הזה גם בהקשרים אחרים. לדוגמא, ר' צדוק מבאר את דברי הגמרא, כי דוד המלך לא ראה חלום טוב מימיו⁶⁶, כהעדר תחושת מימוש בעולם המעשה, כאשר 'חלום' מתפרש ישירות כציון העולם הזה, עולם המעשה⁶⁷. גם הריאליזם לגבי חוקי הטבע תחום באותו גבול. לדוגמא, בהמשך לביאור בעניין דמיון, אמת ויאמת גמור', כותב ר' צדוק: "וגם חכמת אומות העולם בחכמת הלימודיות וטבעיות הם אמת לפי שעה דעולם הזה אבל אינו דבר הקיים לעולמי עד אחר ששמים

⁵⁹ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, מ; שם, ק; עבודתי, יסודות פרוכסוליים, עמ' 212-255.

⁶⁰ רסיסי לילה, ט, עמ' 9.

⁶¹ תהלים קכו א. לפי ר' צדוק, מתוך הפרספקטיבה של הגילוי לעתיד לבוא, "בשוב ה' שיבת ציון", נוכל לראות את כל העולם הזה, כבחינת חלום. ממוקם זה מופיעה השמחה הגמורה, שאינה אפשרית בתוך תחומי העולם הזה, "ואז ימלא שחוק פינו". על תפיסה זו בחסידות בהקשר של תפיסת ההיסטוריה ראו רוזנברג, היסטוריה, עמ' 339-331, המציג את תפיסותיהם של ר' מרדכי יוסף ליינר ור' צדוק בעניין זה כפיתוח האחרון, המרחיק לכת ביותר של ההשקפה החסידית. על יסודות תפיסת העולם הזה כחלום אצל ר' ברוך מקוסוב ראו ליבס, אהבה ויצירה, עמ' 83-85, 209-210.

⁶² יש בכתבי ר' צדוק כיוונים שונים בתוך תפיסה זו. יש והוא מדגיש גם מציאות ממשית אמיתית של בחינת העולם הזה, ומעמיד היררכיה בין 'אמת' לבין 'יאמת לאמיתו', ויש והוא מעמיד את כל תפיסת העולם הזה כשקר, תוך שלילת עצם קיומו, עד לביטויים אקוסמיסטיים. גישות אלו בתוך כתבי ר' צדוק והשלכותיהן לעניין ידיעה ובחירה נדונו בהרחבה בעבודתי, יסודות פרוכסוליים. על תפיסת דרגות אמת והשלכותיה לתפיסת המחלוקת ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי. בשאלת מקומה של תפיסה אקוסמיסטית בחסידות יש במחקר כיוונים שונים, הנעים בין הדגשת מקומה של התפיסה האקוסמיסטית (אליאור, תורת האלוקות, עמ' 29-25; תורת אחדות ההפכים, עמ' 65-54), להדגשת תפיסת הקיום הממשי של המציאות (חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 129; לוונטל, דעת, עמ' 115-114, וראו שם הפניות לדברי יעקובסון ושטיינלץ). הגישות השונות באות לידי ביטוי גם בפרשנויות השונות למשל הידוע של הבעש"ט, על המחיצות שהמלך מעמיד בפני בנו, המתבררות למפרע כאחיות עינים. (ראו לדוגמא, דגל מחנה אפרים, הפטרת תבוא, עמ' 151; שם, וילך, עמ' 153. לגישות שונות במחקר ראו, לדוגמא, מרגולין, מקדש מלך, עמ' 4-3, 43). ר' צדוק אינו מתייחס במפורש למשל זה, על אף שודאי הכירו.

⁶³ מחשבות חרוץ, יג, עמ' 99.

⁶⁴ דובר צדק, עמ' 82.

⁶⁵ לדוגמא, "כי אמת לאמיתו הוא מה שקיים לעד כמ"ש שפת וגוי, ומה שהוא רק עד ארגיעה ואחר כך משתנה הוא לשון שקר ואינו אמת כלל אף בשעת מעשה, וכמ"ש בשוב ה' וגוי היינו כחולמים שנראה שכל מה שעבר עלינו היה חלום ודמיון ולא היה באמת כלל שהרי לא נתקיים לעד רק שמצד הדמיון היה נראה לאמת". (ליקוטי מאמרים, עמ' 85). על ההקשר שם בעניין 'יאמת' ויאמת לאמיתו ראו להלן בפרק המחלוקת בתש"בע, מודל אנתרופוצנטרי. "כעניין... היינו כחולמים שכפי האמת שיתגלה אז יהיה גם כל עניינים הנחשבים בעולם הזה לאמת גם כן רק דמיון, כי כלל העולם הזה נקרא עלמא דשיקרא שאף שהאמת שבו אינו לאמיתו". (מחשבות חרוץ, ג, עמ' 11). "כידוע 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 וכמ"ש היינו כחולמים ומה שבחלום אינו אמת כלל. וכן כל ענייני העולם הזה לעתיד לבוא יבולע המות לנצח ויסתלק הרע לגמרי... ונמצא כל העולם הזה שקר באמת" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 207). מטפורת החלום כעניין נעדר ממשות חלה במיוחד על העבירות. "[ובשוב ה' וגוי כחולמים כמו בחלום אדם עושה כמה מעשים וכשהקיץ אין כלום כך כל העבירות אז. זולת הקרי שזה גם כשהקיץ יש פעולה וכן כל העבירות נקרא כן ואכ"מ]" (צדקת הצדיק, קנו).

⁶⁶ ברכות נה ב.

⁶⁷ פירוש חלום נקרא עולם הזה כמ"ש בשוב וגוי והוא עולם המעשה" (צדקת הצדיק, קלח).

יוצא שבתוך העולם הזה יש תפיסה ריאליסטית חזקה, לפיה חוקי הבריאה וחוקי התורה כרוכים יחד ומשקפים מציאות ממשית. כל המצוות הן בגדר עצות מרופא כל בשר ונפש, בחירת האדם לחרוג מהן היא פגיעה בסדרי העולם והאדם, ותוצאתה השלילית הכרחית. אולם חוקיה של מציאות ממשית זו מוגבלים לתחומי העולם הזה. לעתיד לבוא יתגלה היחוד האלקי, שמבחינתו אין מציאות נפרדת כלל, מעשי האדם הם באמת פעולה אלוקית, ומה שנראה כפגיעה בסדרים, באמת שייך לסדר האלוקי.

תמונה חדה ודיכוטומית זו, של ריאליזם בתוך תחומי העולם הזה, והפקעתו מצד הגילוי שלעתיד לבא, מעוגנת היטב בכתבי ר' צדוק, ותופסת מקום חשוב בהגותו, אולם אין היא ממצה את עמדתו. כמו בנושאים מרכזיים רבים, גם בעניין זה עמדתו של ר' צדוק מורכבת יותר, ומכילה קולות שונים. גבולות הריאליזם אינם רק גבולות העולם הזה. לגבי התפיסה בגבולות העולם הזה יש בכלל הגותו של ר' צדוק תפיסה מורכבת יותר. גם בתוך העולם הזה יש מקום לפרספקטיבה של העולם הבא, על ידי התשובה, ביום הכיפורים ועוד. מטפורת החלום, המשמשת במקומות רבים להפקעת התפיסה הריאליסטית של העולם הזה, משמשת גם בכיוונים אחרים. החלום עצמו, בהגותו של ר' צדוק, אינו רק שקר ודמיון, יש לו מידה רבה של ממשות בהקשרים שונים. לפי המסופר, ר' צדוק עצמו עשה בגיל שבע השבעת חלום וגילו לו היכן נמצא דודו⁶⁹. הוא כתב מחלומותיו בדברי תורה⁷⁰, ובמקומות רבים בכתביו הוא מייחס חשיבות רבה לחלומות כשיקוף מצבו הנפשי הרוחני הפנימי של האדם⁷¹, וכאחד מששים בנבואה⁷². היחס הדיאלקטי בין החלום לבין המציאות מתבטא בדברי ר' על חלומות דוד לגבי הפסקת מלכותו, לעומת חלומות יוסף על קיום מלכותו. שני החלומות משקפים מציאות ריאליסטית מבחינת העולם הזה, שתופקע מצד ההתגלות ההפוכה לעתיד לבוא, לפיה מלכות יוסף היא הבטלה, ומלכות דוד היא הקיימת. וכך כותב ר' צדוק כי בדומה למיתה, שהיא ממשית בעולם הזה, אך תהיה בבחינת שינה, לאחר תחיית המתים,

וכך כל הפסק המלכות דבית דוד שבעולם הזה דבשוב ה' שיבת ציון היינו כחולמים ויהיה זה כמו בחלום, דכל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב⁷³ והיה חולם לו שהוא נופל ביד אויביו וניטל מלכותו כמו שכן היה בפועל בעולם הזה, אבל באמת הוא הכל חלום ודמיון בעלמא שהחלום הוראותיו רק על מה שבעולם הזה דרך דמיון דעל כן מלוכת יוסף נגלה לו בחלום, כי מלכותו היה רק לשעה בעולם הזה ולא מלכות הקיימת לעד... אלא שהדמיונות שלו לא היה דבר ריק וכל מה שיהיה בפועל הנגלה שבעולם הזה שהוא עולם הדמיון והחלום היה גם כן בדמיונותיו וחלומותיו⁷⁴.

על רקע זה גם העמדת כל העולם הזה כחלום אינה שוללת בהכרח כל בחינה ריאליסטית. אציג דוגמא לשימוש שעושה ר' צדוק במטפורת החלום לביסוס תפיסה אחרת בשאלת הריאליזם בתוך העולם הזה. הביטוי הברור של התפיסה הריאליסטית בציטוט מתקנת השבין שהובא לעיל כלל תאור מעשה חטא של אדם כפגיעה מוחלטת בסדרי הבריאה, שתוצאתה השלילית בלתי נמנעת. אולם במקומות אחרים בכתביו אין יחוס ערך מוחלט כזה למעשה כשלעצמו. בצדקת הצדיק, מדגיש ר' צדוק כי "כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף"⁷⁵.

⁶⁸ לסיום השייך, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 238. על היחס לחכמת האומות ראו עוד להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁶⁹ שלמה גבריאל מרגליות ראזענטאל, מעט מתולדות רבינו הכהן, שיחת מלאכי השרת, עמ' 3.

⁷⁰ ראו קונטרס דברי חלומות, בתוך: רסיסי לילה, עמ' 181-199, ובכמה מקומות בתוך כתביו האחרים: אור זרוע לצדיק, ד, עמ' 13; צדקת הצדיק, פא; מחשבות חרוץ, ח, עמ' 48. לדוגמא נוספת לאדמו"ר ופוסק הכותב את חלומותיו ראו דרכי חיים ושלוש, עמ' ט-יב, (הקדמת המחבר), על חלומותיו של ר' חיים אלעזר שפירא, האדמו"ק ממונקאטש. ראו גם ליקוטי תורה (רשי"ז), ד (דברים), נג ג, על קושיה ותירוץ שחלם לפני הסתלקותו. ראו גם להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, תערה 366.

⁷¹ ר' צדוק עושה שימוש רב בעקרון שקיבל: "ושמעתי בשם הר"ב ז"ל דתחלומות הם בירור האדם במה מעמקי לבבו שקועים" (מחשבות חרוץ, י, עמ' 82. 'הר"ב ז"ל הוא ר' בונם מפשיסחא). ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רד. על תפיסת החלום של ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 121-131. וראו עוד להלן בסוף פרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. על החלום במיסטיקה היהודית, וניתוח הזיקה שבין המציאות הטקסטואלית למציאות החזיונית, ומקומם לעומת המציאות הממשית, ראו אליאור, החלום. וראו עתה שלום, משנת החלומות, לריכוז חומר ממקורות יהודיים מגוונים לגבי חלומות.

⁷² ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רג.

⁷³ ברכות נה ב.

⁷⁴ מחשבות חרוץ, ז, עמ' 41.

⁷⁵ צדקת הצדיק, קלט. ראו גם רסיסי לילה, נח, עמ' 180, על המקום המכוון של הסוף, "שהכל הולך אחר התכלית והמכוון".

כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף כמ"ש... איזהו בן עולם הבא, ואזניך תשמענה דבר מאחריך כו'.⁷⁶ וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעיני הכל ואפילו מעין האדם. שאע"פ שנדמה צדיק וכל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה, יהא בעיניו כרשע.⁷⁷ וכן גם להיפך, כי כל דבר נידון על שם סופו, ואם בסוף יאמר הש"י שלא הצליח ח"ו אז כל מקודם נקרא שקר וכזב לשון הפסק כמו יכזבו מימיו. וכן להיפך בעל תשובה זדונות נעשו זכיות וגם מקודם הצליח, ודבר זה יוצרן יודע גם בעת ההתחלה, להכיר בכל מדה ומחשבה ומעשה טוב ורע איזה היא באמת מעבר לעבר,⁷⁸ דהיינו שיצליח בה עד הסוף וישלימנה בטוב. ואיזה שקר ואינה רק לפי שעה ואחר כך ישתנה ולא יהיה כן. ועל זה אז"ל... שבעה דברים מכוסים מבני אדם וכו'.⁷⁹ וידוע מספר שבע הם כלל בנין העולם וכל המדות הנמצאים בבריאה ובאדם וכולם מכוסים מבני אדם לעניין המעמקים שבהם וסופם... וידוע מה שאז"ל מכוסים מבני אדם היינו אף ממש... וא"כ אין צריך לומר שנעלם מכל מלאכי מעלה ועולמות עליונים. ולכך יוכל להיות אדם בעל מדריגה מן עולמות כי גם שם נדמה שהוא טוב והסוף עדיין אינו יודע. רק העצה... תפלה ורחמים.⁸⁰

המאמר הבא פותח בקביעה "כל זמן שאין האדם בשלימות כל מה שמדמה ידע שהוא ממש להיפך... רק מי שהאיר הש"י עיניו בדברי תורה... על ידה יכול לבוא על האמת"⁸¹. בהמשך הדברים מבאר ר' צדוק: והסוף הוא גילוי האמת שיש באותו דבר כי בהווה הכל אחד רק בסוף ניכר כמ"ש שפת אמת תכון וגוי' ואי בזוהר (ח"ב קפח ב) כוננת לא כתיב אלא תכון. ועל זה א'... תלמא טבא חדוותיה מסתייה בישא עציבותא מסתייה פירוש כל מעשה עולם הזה נקרא תלמא כמ"ש בשוב וגוי' ומכל מקום אז"ל... חלום אחד מס' בנבואה... כעניין אחד מס' שהוא התחלת הרגשת הטעם היותר מועט... כי המעשים הם רשמים מועטים לאמיתות הנקודה שבלב הנעלם. ועל זה אז"ל... החלומות הולכים אחר הפה היינו בדברי תורה שע"י דברי תורה יכול לברר כל מעשים שעשה יהיה לטוב ואע"פ שהיו איך שהיו ע"י הפה הוא נעשה טוב שהש"י מאיר עיניו בזה ואז נקבע החלום לאמת... דתורה היא אמת ומי שדבוק בתורה הרי דבוק בחיי עולם האמיתים ממילא כל המעשים שלו על כרחו כן, כי במקום שהוא האדם שם הוא כולו.⁸²

כאן, לכלל מעשי האדם, 'אע"פ שהיו איך שהיו' אין ממשות ריאליסטית מוחלטת, אלא רק 'קצת טעם', 'רשמים מועטים', 'אחד מששים' מבחינת האמת. ניתן להבין זאת כמציאות ריאליסטית, אך מציאות המאופיינת ב'אי היקבעות'. המעשה כשלעצמו הוא בבחינת חלום, שאינו שקר גמור, אך גם אינו אמת יחידה קבועה ומוחלטת.⁸³ המעשה אינו קובע באופן יחיד מוחלט את המציאות. גם לאחר המעשה נשאר לגביו 'אי היקבעות', שתיקבע רק 'בסופו'. הקביעה הידועה, שכל החלומות הולכים אחר הפה, מורחבת כאן לאי היקבעות כל המעשים, שגם הם 'הולכים אחר הפה' וניתנים למפרע לקביעה 'אמת' על ידי

⁷⁶ שבת קנג א. רש"י שם: "מאחרי מטתך כשתמות תשמע כשיאמרו זה הדרך שהלך בה זה, לכו בה מובטח שהוא בן העולם הבא".
⁷⁷ נדה ל ב.

⁷⁸ מושג זה ממשש לביטוי עניין יציב וקבוע בכל הרבדים מתחילת המחשבה בשורש הנעלם, ועד סוף המעשה. וכך באר ר' צדוק בספר אחר: "ודבר זה הוא רק סייעתא דשמיא שזהו סוף ותכלית הניצוח דיצר שאמרו ז"ל (קידושין ל ב) אלמלא הקב"ה עוזרו וכו' כי זהו לברר השורש הנעלם שבתכמתו. ושם הוא עיקר ושורש עטיו של נחש כנ"ל שאי אפשר כלל בהשתדלות האדם להגיע לזה כי הוא למעלה מהשגתו, כנ"ל ולכך אין ביד האדם וברצונו לדבר זה להתייגע ולמצוא שיהיה תורתו וחכמתו הכל מפולשת מעבר לעבר מראשית המחשבה עד סוף המעשה, שגם שבתכמה ידע איך ומה להתנהג כשיגיע להוציא לפועל לא יעלה בידו כפי השגתו בתכמתו, ולדבר זה אין שום חכמה עצה ותבונה רק סייעתא דשמיא ולבקש רחמי שמים שיהיה בעזרו שעל זה אמרו בפרק קמא דמגילה (ו ב) גבי יגעת ומצאת הני מילי לחודאי אבל לאוקמי גירסא סייעתא דשמיא. פירוש לחודאי הם כל התשעה מדריגות עד החכמה שבמוח ממטה למעלה עד שם הוא הישות ומגיע השתדלות אדם, אבל לאוקמי גירסא הוא התדבקות החכמה בשורש הנעלם שעל ידי זה יוכל לחזור ולהתפשט כטעם נעוץ סופה בתחילתה ולשוב ממעלה למטה עד שיהיה מפולשת מעבר לעבר שזהו רק על ידי השורש הנעלם ששם באותה תחילת המחשבה היא דבוקה ונעוצה סוף המעשה והיא נמשכת רק ממנה. וזה נקרא לאוקמי שנשאר לימודו אצלו דבר המתקיים ויתד שלא תמוט מאחר שכבר מפולש מעבר לעבר אין באפשרות כלל לזוז ממנו, וזה נקרא שמעתתא אליבא דהלכתא פירוש התדבקות החכמה עם המעשה... שהוא השורש הנעלם כנ"ל. והכל אחד אוקמי גירסא עם אליבא דהלכתא" (דובר צדק, עמ' 157-156).

⁷⁹ פסחים נד ב. הגמרא שם מונה שבעה דברים ספציפיים המכוסים מבני אדם, ומעצם איזכורם, משמע שאין כאן טענה שהכל מכוסה. ואילו ר' צדוק, המסתמך על תפיסה שכיחה של המספר שבע, ככלל הבריאה, משתמש בכך כאסמכתא לטענה הכללית, שבאמת הכל מכוסה מבני אדם. על משמעותות השבע, ראו, לדוגמא, דברי המהר"ל, גבורות ה', פרק מ, עמ' קנד; שם, פרק מו, עמ' קעה; ועוד; דברי ר' צדוק, מתשובות תרוץ, י, עמ' 81-80; שם, יח, עמ' 151, ועוד.

⁸⁰ צדקת הצדיק, קלט.
⁸¹ צדקת הצדיק, קמ.

⁸² צדקת הצדיק, קמ. האסמכתאות מהגמרא בעניין החלומות הן מברכות נה א-ב, שם, נו ב. המשפט האחרון הוא פרפרזה על יסוד שכיח בחסידות שבמקום שמחשבתו של אדם שם הוא כולו, המובא בשם הבעש"ט במקומות רבים. ראו, לדוגמא, דגל מחנה אפרים, בראשית, עמ' 6; שם, וירא, עמ' 18. על מקורו אצל ר' יוסף קארו, ראו אליאור, ר' יוסף קארו. וראו ליבס, אהבה ויצירה, עמ' 84-81, והפניות שם, לוריאציות של רעיון זה בכתבי מורי החסידות ומקורות אפשריים. למקורות נוספים וניתוח התפתחות 'ההפנמה ההכרתית' ראו מרגולין, מקדש אדם, 114-104, וראו שם, לפי מפתח, עמ' 492, ערך 'במקום שאדם חושב שם הוא נמצא', לדוגמאות רבות מראשית החסידות וניתוחן. עקרון זה מופיע גם במי השילוח, כ"א, עמ' כג, ד"ה אמור אל הכהנים, ומפותח בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק. ראו בהרחבה צדקת הצדיק, קמד; רסיסי לילה, נב, עמ' 117; תקנת השבין, עמ' 5.

⁸³ על דרגות אמת, ויאמתי לעומת 'אמת לאמיתו' בהגותו של ר' צדוק, ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

התפיסה שהמשמעות שהיתה להם מתחילה, תופסת מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק ומשמשת בהקשרים שונים. **"והעיקר הסוף כי כל דבר הולך על שם סופו ותכליתו"**⁸⁵. הסוף מברר את מה שנראה הפוך בהתחלה, לפי העקרון הכללי: "כי כך הוא המידה במקום תקפו של דבר שם דייקא ראשית המחשבה נראה להיפך"⁸⁶. לגבי האומות, ובפרט עמלק, מה שמתברר בסוף הוא השורש הרע⁸⁷, בעוד בישראל, בכללות, משמש הבירור שבסוף להפיכת 'חשוכא לנהורא'⁸⁸. הסוף הוא הקובע למפרע את ההערכה גם לגבי ארועים ספציפיים⁸⁹.

מלבד מתן אפשרות להערכה מחדש של הדברים על ידי הבירור בסוף, ומעין 'הסרת המסך' שדרכו נראו אותם דברים באופן הפוך, משמש הבירור שבסוף ככח היקבעות למפרע. התשובה היא הדוגמא הקלסית של שינוי מציאות למפרע. כח זה של היקבעות למפרע הוא מעבר לגדרי חכמה, נבואה, ותורה⁹⁰. ר' צדוק מרחיב במקומות רבים בעניין כח התשובה. יש והוא מדגיש כי כח ההיקבעות למפרע מועמד דוקא על דיני שמים, בעוד בדיני אדם אין אפשרות כזו.

וכך במצוות התורה מצות **התשובה הוא בעולם מצד העולם הזה** ולפיכך **משפטי הסנהדרין שהם משפטים שבעולם הזה אין התשובה מועלת להם** כי אין כח לתשובה שיועיל לתקן הקודם שיהיה כאילו לא חטא או עוד כזכויות מבורר בעולם הזה שהוא עלמא דאתגליא והרי כפי ההתגלות של אדם אשר יראה לעינים היה מעשה החטא⁹¹.

אולם בספר אחר משתמש ר' צדוק בכח ההיקבעות למפרע של התשובה כיסוד לכח היקבעות למפרע גם בעניינים בעלי השלכות הלכתיות חמורות בעולם הזה. בהמשך לדיון במחילת דוד לשמעני, שנחשב מורד במלכות, כותב ר' צדוק, בהתייחסו לסברה שבאותה שעה לא היה דוד נחשב מלך:

ונראה דאף למאן דאמר דמתכפר כהדיוט⁹² היינו דבאותה שעה היה לו דין הדיוט אבל אחר שחזר למלכותו ונתחרטו ישראל על מה שהמליכו אבשלום היה לו דין מלך למפרע, ודומה לרשע שעשה תשובה דמקודם היה רשע גמור ומכל מקום **אחר התשובה דנעשו זדונות כזכויות חשבינן ליה למפרע כאילו לא חטא מעולם**, והארכתני מזה **בתשובה בעניין זיקת יבם מומר גם לעניין הדין דלדעתי גם לפי דעת הגאונים דיבם מומר אינו**

⁸⁴ לריכוז מקורות לגישות שונות לגבי משמעות יכל החלומות הולכים אחר הפה', ראו שלום, משנת החלומות, עמ' 130-101. שאלת אי היקבעות המציאות נדונה הרבה בפרשנות תורת הקוונטים. ניתן לראות אנלוגיה בין פעולת המדידה, המעבירה ממצב של אי היקבעות למצב של היקבעות, לבין דברי תורה, או הכוונה הרטרואקטיבית, כמכוננים את ההיקבעות, בעוד ביצוע המעשה עצמו אינו קובע את המציאות, מעבר לירושם מועטי. אי היקבעות המציאות תופסת מקום חשוב גם בפילוסופיה של הלשון, ומכיוון זה יש הקבלות להעמדת יכח הפה', ולא המעשה עצמו, כקובע את המציאות. גישות פוסט-מודרניות א-ריאליסטיות מקבילות לבחינות מסוימות בהגותו של ר' צדוק, אולם לצד קוי הדמיון יש פער עקרוני ביניהם, באשר אצל ר' צדוק יש עוגן ריאליסטי מוחלט, היאמת לאמיתו של האחדות האלוקית.

בין תפיסות שונות של התורה, תפיסות המעניקות משקל רב לכח מכוון של חכמים, כרוכות במידה רבה עם תפיסה של אי היקבעות המציאות. אחד הביטויים המרכזיים המשמשים הוא "מיט פנים טהור ומיט פנים טמא", כשהוא מפורש לא במישור הפרמליסטי, כיכולת פלפול, אלא במישור האונטולוגי, כתיאור מציאות. לגישות המבארות את יסוד המחלוקת על סמך תפיסת אי היקבעות המציאות ראו סוקול, אלו ואלו, עמ' xxxi-xxxv. לתקדים לתפיסה של אי היקבעות המציאות ראו דברי המהר"ל בעניין הנחת הטבע והנהגה נסית שיחולות לחול בו-זמנית על אותו עצם, וביאורו, לפי זה, לעמידת השמש ליהושע ולישראל ולא לשאר העולם, והפיכת המים לדם למצרים ולא לישראל, ועוד. (גבורות ה', הקדמה שניה, עמ' טו-יח). לשימוש של ר' צדוק בדברים אלו לעניין ידיעה ובחירה ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 219-218; עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 63-64, 134.

⁸⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 219. ההקשר הוא ביאור ההמתקה מ'שקר' ליקרש', כאשר הש', המייצגת את האמת, מועברת לסוף, ועל ידי כך נחשב הכל טוב. ובדומה לכך: "וכן מי' (בבא מציעא קז א) ולואי תהא יציאתך מן העולם כביאתך בלא חטא ר"ל רק רגע היציאה וכמו שאומרים עד יום מותו וגו' אם ישוב מיד תקבלו כי מאחר שלידתו טוב וסופו טוב אין לחוש לאמצע דבודאי כולו טוב" (שם).

⁸⁶ דובר צדק, עמ' 168. בעניין אברהם כראש היחוס, שהיה נראה תחילה שאינו מוליד, ודוד כסוף היחוס, ש"טענו עליו פסול משפחה מצד ראשו",

⁸⁷ **"דכל דבר מתברר בסופו** כמו בבלעם בסוף במעשה דשטים נתגלה דשורשו זנות... דבתחילה כל דבר רע הגוון הוא להיפך" (רסיסי לילה, יח, עמ' 20).

⁸⁸ שם, בהמשך הדברים שם כותב ר' צדוק: "וכמו שבישראל מה שנראה כולו רע הוא באמת כולו טוב כי הם מהפכין חשוכא לנהורא כך באומות הוא להיפך מי שנראה כולו טוב הוא באמת כולו רע ואין בו השארה לטוב כלשהו".

⁸⁹ כך, לדוגמא, בעניין הוצאת זרע לבטלה כותב ר' צדוק: "רק **שכל דבר נדון על שם סופו** ואז נקרא טוב מאד" (צדקת הצדיק, קו). "ואע"ג דאין שלום אמר ה' לרשעים שלום שניתן להם כדי להאבידם הוא באמת אין שלום מאתר **שהכל הולך אחר התכלית** והמכוון וכיון שהגאון הוא לפני שבר גם הוא מכלל השבר" (רסיסי לילה, נח, עמ' 180). גם אמירת 'אמן יהא שמא רבא...', מתבארת כמתן קיום בהווה מכת הסוף: "רק ע"י החשק והקיווי לגילוי אור זה גורם ג"כ קיום עולם, שהקיווי היינו שהוא עומד לכך להיות שמיה רבא וכיון דסוף סוף יתגלה זה שהכל מיוחד מאמיתות השי"י ממילא **גם עכשיו בהעלם יש לו קיום מן הצד הזה דתכליתו וסופו**" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 128). ראו על כך להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

⁹⁰ לפי הנמרא הידועה בירושלמי, מכות, פ"ב ה"ו, דף ז ע"א.

⁹¹ תקנת השבין, עמ' 99.

⁹² ר' צדוק מתייחס לדעה כי במשך ששת החדשים בהם ברח דוד מאבשלום לא היה לו דין מלך, והיה מתכפר בשעירה כדין הדיוט. ראו ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ב, דף טו ע"ב.

זוקק היינו באותו שעה בעודו מומר אבל כששב ומתכפר למפרע אז זוקק ליבו למפרע גם כן ולא משעה ששב לבד יעושי"ב⁹³. וכן בריחת דוד... שהיה לעונש חטאו כל זמן שלא נתכפר לגמרי בשעת מעשה לא היה לו דין מלך מצד שהעונש מהשמים להעבירו ממלכותו... אבל אחר שהחזירוהו ונתחרטו על הראשונות למפרע ונתכפר חטאם וכן חטא דוד להיות כאילו לא חטא הוה ליה למפרע מלך...⁹⁴.

יוצא שניתן, גם בתוך העולם הזה, לקבוע למפרע מציאות אחרת, גם כשיש לקביעה זו השלכות הלכתיות חמורות, כפי שמתבטא בהחלה למפרע של דין זיקת יבם על מומר ששב, ובהחלה למפרע של דין מורד במלכות על שמעי בן גרא, גם אם בשעת מעשה לא היה לדוד דין מלך. השפעה למפרע מופיעה בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים. הוא מקשר אפשרות השפעה זו לרובד הידיעה ולהארת הנעלם שלעתיד לבוא, תוך מודעות לכך שאפשרות זו אינה מתיישבת עם מושגי הבחירה והסיבתיות המקובלים⁹⁵.

אחד ההקשרים החשובים הוא הערכה למפרע של מעשה ללא הכוונה הרצויה. היסוד מהזוהר, כי תפילה אחת ראויה לאחר התשובה מעלה עמה תפילות קודמות שנידחו⁹⁶, מפותח לתפיסה כללית של תורה ומצוות שלא לשמה, המתעלים למפרע, על ידי 'לשמה' מאוחר יותר⁹⁷. תפיסה זו מקובלת הן אצל המתנגדים והן בחסידות⁹⁸. לעומת המינוח הקבלי, "מתחבר ומצטרף... ופרחא לעילא", של רש"י בעניין זה, והמינוח של ר"ח מוולוז'ין, "נתקדש ונטהר", משתמש ר' צדוק גם במונחים הלכתיים פורמליים עם הסבר רציונלי למהלך: "שמתוך... וממילא גם כל העסק שלא לשמה, כיון שהוא גרם להביאו לידי הרגע דלשמה, הוי כולו נעשה כהכנה לכך ומכשירי מצוה שנחשב כגוף המצוה, ולא גרע מעבירה לשמה וכדקדוק דמיון רז"ל להדדי"⁹⁹. הלימוד שלא לשמה היה אמצעי והכנה להגיע לרגע של לשמה. לכן הוא נכנס לגדר 'מכשירי מצוה', שנחשבים 'כגוף המצוה'¹⁰⁰. יסוד זה של העלאת שלא לשמה, על ידי לשמה מאוחר יותר, הוא חלק מתפיסה כללית שר' צדוק מפתח לגבי המצוות, בהן מצרף הקב"ה למפרע כוונה נכונה בזמן

⁹³ [יעוין שם באריכות]. לא מצאתי תשובה זו בתוך תשובות ר' צדוק שנדפסו (בשו"ת תפארת צבי, ובכמה תשובות שנדפסו בתוך שאר כתביו).

⁹⁴ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 176. לפי זה הערכת מעשה שמעי לפי ה'סוף' של החזרת דוד למלכות, כרוכה בהערכת מחילת דוד לשמעי כחטא, שהרי למפרע היה עליו דין מורד במלכות. אולם בהמשך הדברים, מתהפכת הפרספקטיבה, בהערכת המעשה לפי 'סוף' אחר. ר' צדוק מבאר בהרחבה את הפער בין תפיסה מפרספקטיבה של ההווה, לבין תפיסה מפרספקטיבה של הסוף, בעניין השארת אגב בחיים על ידי שאול, והשארת שמעי בחיים על ידי דוד. זעקת כנסת ישראל, ותפיסת המעשים כחטאים, מבוארים כביטוי לתפיסה מצד ההווה, בעוד מצד האמת שתתגלה בסוף, אין כאן בכיה כלל, אלא הערכה חיובית של אותם מעשים. "ועייך אמרו (מגילה יב ב) מה עשה לי יהודי דאין להתחכם על דברי תורה דאילו לא נולד מרדכי היה טוב יותר לכנסי" באותה שעה טרם הנס, ואף דבאמת כשנאבד המן הרי אדרבא הכל היה לטובה ויפה עשה דוד... כן אחר שנאבדו כל זרע המן ובאו אותן בני בניו שלמדו תורה דאי יפה עשה שאול גייכ ועייך לא אמר לו שמואל החטא מאגג רק מהצאן ובקר וכן לא נזכר בקרא כלל חטא על דוד שהחיה שמעי אז, רק כנסי" שבאותו דור טרם הנס צווחו על זה מה עשה כו"י" (שם). ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העלם וגילוי.

⁹⁵ על הארה למפרע ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה – מימד היסטוריוסופי, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי, הערה 37, והפניות שם.

⁹⁶ ראו זהר ח"ב רמה ב. וראו פדיה, קווי יסוד, עמ' 46-48, על התפלות המכונסות הממתינות ברקיע להעלאתן, אצל ר' יוסף גייקטיליה בשערי אורה, ובראשית החסידות.

⁹⁷ יש לשים לב להבדל בין תפיסה של תפלות כישויות המצויות במקום כלשהו בשמים, ואחר כך מתעלות, לבין הדיבור על 'התעלות' למפרע של מעשה. תפיסת התפלות כישויות המצויות במקום ב'מרחב', היא יסוד לתפיסת התעבותן במקום נמוך, והתעלותן אחר כך כתהליך של תנועה ב'מרחב'. תהליך זה הוא תנועה ישרה בזמן. לעומת זאת, תפיסת התפלות, התורה והמעשים כארועים בעולם הזה, אינה מאפשרת לתאר תנועה שלהן כתנועת ישויות ב'מרחב'. העברת מוקד המשמעות של תנועת ההתעלות שלהן, להתעלות ערכית, היא היסוד לתיאור התעלות זו כתנועה הפוכה בזמן, שיש בה היקבעות למפרע.

⁹⁸ ר' חיים מוולוז'ין מדבר על לימוד קצר לשמה, המקדש ומטהר לימוד קודם שלא לשמה. ראו נפש החיים, פרקים (לפני שער ד), פרק ד, עמ' קצד. ראו לאם, תורה לשמה, עמ' 257-258. ושם, עמ' 267, הערה 19, להצעת מקור לרעיון זה בדרשת ר' יוחנן (חגיגה ה ב) לפי גרסת רבינו חננאל. בחסידות מפותחים הדברים בארציות שונות. כך, לדוגמא, מובא בשם הבעש"ט, כי לימוד מעלה דברים בטלים שדיבר האדם קודם לכן (תולדות יעקב יוסף, כ"ה, שמעתי ממורי, עמ' שמת). העלאה למפרע של תפלות ללא כוונה על יד תפלה בכוונה, מוחלת גם לגבי צדיק המעלה בתפלתו תפלות של אחרים. ר' צבי אלימלך מדינוב מוסיף כי באנלוגיה להעלאה למפרע של תפלות ללא כוונה, יש גם העלאה למפרע של מצוות ללא כוונה על ידי מצות שכחה, שבמהותה היא ללא כוונה. (אגרא דפרקא, רכז, עמ' סח-ע). וראו ביאורו הרחב של רש"י לגבי תורה ומצוות שלא לשמה והעלאתן בתניא, פרק לט; שם, קונטרס אחרון, עמ' קנד-קנה; שלחן ערוך הרב, יורה דעה, הלכות תלמוד תורה, פ"ד ה"ג.

⁹⁹ תקנת השבין, עמ' 110-111. ר' צדוק מתייחס לגמרא בנזיר כג ב, המשוה בין עברה לשמה למצוה שלא לשמה.

¹⁰⁰ זו דעת ר' אליעזר (שבת קל א) ואין הלכה כמותו. ר' צדוק מייחס משקל הגותי לדעה זו, ואף מנמק זאת בנימוקים הלכתיים, וכך הוא כותב בספר אחר: "המצוות מכניסות קדושה בלב האדם לפנייהם ולאחריהם שגם קודם העשיה כשמכין עצמו מכשירי מצוה מכלל המצוה, שהרי לר' אליעזר (שבת קל א) אפילו זוחות שבת כשאי אפשר לעשותם מערב שבת. ומשהגיע זמן המצוה וחיוב עשייתה משמע קצת מדברי הר"ן בחידושי לבבא מצינא (ל א) והובא גם כן בנמוקי יוסף שם (פ"ב, דף עו ע"ב) דהליכתו לעשותה וכיוצא מכלל גוף המצוה נחשב לגמרי לדברי הכל גם לדחות לא תעשה. ועל כל פנים לדברי הכל גם מכשירין גמורין אף שאינן מגוף המצוה לדחות לא תעשה מכל מקום שם מצוה מיהת עליהן כיון דהם הכנה למצוה" (ישראל קדושים, עמ' 11-12). במקום אחר מעמיד ר' צדוק דעה זו של ר' אליעזר כהשגה ממוקם גבוה, שאינה מתאימה להנהגה בעולם הזה ולכן לא נפסקה בהלכה. ראו קדושת שבת, מאמר ה, עמ' 28-29, וראו על כך להלן בפרק הדעה הדחיה וגבולותיה.

מאוחר למעשה קודם¹⁰¹. לפי זה אין היקבעות מוחלטת של המעשה בהווה, שכן תמיד תתכן היקבעות למפרע באופן שונה, לפי מצב, מעשה, או כוונה בעתיד.

הקשר חשוב נוסף לתפיסה של היקבעות המציאות למפרע היא מושג העבירה לשמה, המורחב ומוחל בכללות על כלל חטאי ישראל¹⁰². מושג העבירה לשמה עצמו כולל בתוכו את מקום התכלית למפרע. וכך כותב ר' צדוק בעניין "סוף כל הנסים" כנסים שבעולם העשייה, בסוף סדר ההשתלשלות, שם אור ה' בהעלם.

הנסים דשם שמצד עלמא דשיקרא הוא על ידי תיקון השקר שהוא על ידי **סיומא דקשוט** כנייל¹⁰³ והיינו עבירה לשמה **שהלשמה בא אחר העבירה**, דכל עבירה לשמה היינו על כרחו שעל ידי מעשה זו יהיה נולד אחר כך דבר טוב דבשעת מעשה היא עבירה וגם מקודם אם כבר נולד הטוב למה יעבור אחר כך רק שמזה יצמח לעתיד דבר טוב ונמצא כח הפועל שבנפעל מתגלה לבסוף אחר הפעולה¹⁰⁴.

התיקון על ידי גילוי למפרע של התכלית הטובה, הוא דרך התיקון האולטימטיבית לא רק למעשים שנעשו מלכתחילה כעבירה לשמה, אלא לכלל מעשי ישראל. "ובמעשה אין תקנה אלא על ידי שיתגלה הסוף הטוב שאז נעשה ההתחלה עבירה לשמה ומעיד על ההתחלה שהיה גם כן בהכרח טוב כי מאריא בישא גוריא טבא לא נפיק"¹⁰⁵. כלל עבירות ישראל, נתפסות, למפרע, כעבירות לשמן. וכך כותב ר' צדוק בהרחבה נוספת של האנלוגיה בין מצוה שלא לשמה לעבירה לשמה¹⁰⁶. "וגם כל עבירה כששב כן. כיון דעל ידי זה בא למדריגה הגדולה דתשובה, והחטא הוא שגרם להביאו לכך והוא הכנה לו, שמתוך זה בא למקום שבעלי תשובה עומדין, הרי אותו החטא כזכיות ומצוה שלא לשמה"¹⁰⁷. הרחבה אחרונה זו מבטאת יסוד מרכזי בהגותו של ר' צדוק. עיקר שימושו הוא להחזרת כל מעשי ישראל, ובפרט החטאים, למעשים שברצון ה'. הוא חוזר ומצטט את הגמרא "אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית"¹⁰⁸, כיסוד לכך שלעתיד לבא יתגלה איך כל המעשים שימשו לגילוי היחוד האלוהי, וממילא היו כרצון ה'. בכך כל העבירות של ישראל הופכות להיות למפרע בגדר עבירה לשמה, שכן היו אמצעי לתכלית גבוהה יותר על ידי התשובה. תיקון כל חטאי ישראל באופן זה היא פיתוח יסודות של רבו, הרבי מאיז'ביצא. וכך כותב ר' צדוק על אסתר "והיא עברה לשמה, שנחשב אדרבא למצוה גדולה, כאשר קיבלתי כי על דרך זה הוא תכלית התיקון לכל חטא"¹⁰⁹. ולגבי כלל חטאי ישראל, "וכן כל עברות בני ישראל הם עבירות לשמה

¹⁰¹ "ומחשבה טובה אז"ל... דהקב"ה מצרפה למעשה, נראה לי הכונה לאיזה מעשה שהיה בלא מחשבה ובזמן אחר יש לו מחשבה בלא מעשה למעלה שהוא למעלה מהזמן הקב"ה מצרף יחד המחשבה טובה עם המעשה טובה כאילו היה הכל יחד, ואין צריך שיהיה הכונה מטעם זה להיות דוקא בשעת העשייה דמצוה או התפילה וכיוצא בכ"ד, ואף דודאי העיקר שיהיה כוננו רצויה בשעת מעשה, מכל מקום יש תקנה גם למי שלא כיון אז לעשותו אם זכה אחר כך להיות כוננו רצויה במחשבתו בקדושה הקב"ה מצרפה ומחברה אל המעשה והדבור להיות נחשב כאלו היו כאחת" (דברי סופרים, לה, עמ' 31-30). צירוף מחשבה טובה למעשה לפי קידושין מ א.

¹⁰² ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 219-220.

¹⁰³ ראו ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 219, בעניין תיקון 'שקר' על ידי הפיכתו ל'קרש', שבה השי', של האמת, היא בסוף.

¹⁰⁴ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 221.

¹⁰⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 222. {=מאריה רע גור טוב לא יוצא}. ראו ויקרא רבה יט ו; סדר עולם רבה פרק כה: "מכלבא בישא גורא טבא לא נפיק". ר' צדוק משתמש בכך בכמה מקומות כביטוי לקביעת ערך המעשה למפרע לפי תוצאותיו החיוביות. כגון קביעת מעשה יהודה ותמר לפי שושלת בית דוד שיצאה מהם (תקנת השבין, עמ' 41), וראו דקת הצדיק, קיג, בעניין בנו של ר' אלעזר בר' שמעון. התיקון לפי הסוף הוא תוצאה של התיקון משורש ההתחלה, ור' צדוק עושה שימוש גם בהיפוך הפתגם, "מאריה טבא גורא בישא לא נפיק" להיסק משלימותו של יעקב, על שלימות זרעו. (מחשבות חרוץ, כ, עמ' 178-177).

¹⁰⁶ ר' צדוק מפתח שם אנלוגיה זו בהרחבה, בהסתמכו על האנלוגיה בגמרא (נויר כג ב) המשווה ביניהם, כדי ללמד על מעלת עבירה לשמה, ועל תשובה של ר' חיים אור זרוע: "דכל שלא לשמה חז הוא וכולם עבירה אך אותה עבירה הותרה שסופה לבוא לידי מצוה..." (תשובות מהר"ח אור זרוע, דף נה א, סוף תשובה קסג), המשתמש בהשוואה זו כדי ללמד על חומרת מצוה שלא לשמה.

¹⁰⁷ תקנת השבין, עמ' 111.

¹⁰⁸ שבת פח א. נושא זה נדון בהרחבה בעבודתי, יסודות פרדוכסליים.

¹⁰⁹ תקנת השבין, עמ' 108. ר' צדוק מאריך לבאר זאת במקומות רבים. לדוגמא, "אבל לשון הגמרא מבואר דהזדונות עצמן נעשין כזכיות... כי נחשב עבירה לשמה דחשיבא מצוה (נויר כג ב) וכמצוה שלא לשמה דמתוך שלא לשמה בא לשמה הכי נמי מתוך עבירה לשמה בא למוצה לשמה ועיי"כ העבירה עצמה חשובה מצוה וזכות דאילו כיוון תחילה לכך הרי היה מצוה לכתחילה גיי"כ ככל עבירה לשמה... ואף דבנביא יש גבול דבכל אם יאמר לעבור על דברי תורה שמע לו חוץ מעב"ז, זהו רק עיי"פ נביא אבל מכל מקום גם לחטא עב"ז דישראל יש תיקון להיות נחשב אחר התשובה כעבירה לשמה, דמצינו דוגמא גם בעב"ז עבירה לשמה בסנהדרין (קז א) על פסוק עד הראש שביקש דוד וכו' עיי"ש, ומאחר דאחר התשובה זוכה עיי"כ החטא למדריגה גדולה יותר מקום שבעלי תשובה עומדין והעבירה הוא שהביאתו לזה אי"כ איגלאי מילתא למפרע דהפרת התורה בעבירה היה לטוב ולעשות לה', ואף דהוא לא כיוון לכך בשעת מעשה הכל היה מסודר ובה מששת ימי בראשית מצוה הש"י בבריאה וכמ"ש (שבת פט ב) על פסוק חטאיכם כשנים" (תקנת השבין, עמ' 106). על מקום הכונה מפרספקטיבות שונות ראו עוד להלן, בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

הגדולות ממצוות שלא לשמה¹¹⁰. "כי כל חטאי ישראל הקב"ה יברר שהיו לתכלית טוב... הכל הולך אחר התכלית"¹¹¹.

מלבד החלת ההיקבעות למפרע על הערכת מעשים, היא מוחלת גם על קביעת מצב עניינים. אפילו יחוסו של אדם, הנחשב לנתון אובייקטיבי שאין כל דרך לשנותו, מועמד כנתון שיכול להיקבע גם למפרע¹¹².

2.ג. מסיקנות

יוצא שלצד ביטויים חזקים וברורים של תפיסה ריאליסטית של המציאות והתורה, יש בכתבי ר' צדוק, מקום נרחב לתפיסה של היקבעות למפרע של מציאות, המותירה בהווה מצב של 'אי היקבעות המציאות'. תפיסות 'אי היקבעות' לגבי המציאות אינן מחייבות תפיסות א-ריאליסטיות של המציאות, אם כי הן מתיישבות היטב עם תפיסות כאלו¹¹³. אצל ר' צדוק יש נימה ריאליסטית חזקה גם לגבי המציאות וחוקי התורה, וגם בהקשרים של היקבעות למפרע של מצב עניינים. הברור ב'סוף' אינו מפקיע את המציאות כריאליסטית, אלא מגלה למפרע את המציאות ה'אמיתית'.

תפיסת מציאות הכוללת רובד גלוי ורובד נסתר פותחה בחסידות בכיוונים שונים¹¹⁴. ר' צדוק, בהמשך לדרכו של הרבי מאיז'ביצא, פיתח בהרחבה את תפיסת שני הרבדים השונים של המציאות והשלכותיהם¹¹⁵. לענייננו כאן, מוחלת תפיסה זו על משמעות הריאליזם ההלכתי, הקיים 'כפשוטו' ברובד הגלוי, ומתברר למפרע באופן אחר, מצד הרובד העמוק.

מקובל להעמיד תפיסות המקנות כח יצירה נרחב לחכמים ככרוכות בתפיסות נומינליסטיות (או דיאונטולוגיות) של המצוות, לפיהן המצוות הן גזרות מלך, וממילא, משניתנה הסמכות לחכמים, מה שיקבעו יקבל אותו תוקף של גזרת מלך. לעומת זאת, תפיסות ריאליסטיות (או אונטולוגיות), לפיהן המצוות משקפות חוקים במציאות, כרוכות בתפיסות המגבילות את כח היצירה והחידוש של חכמים, כמו גם את טווח המחלוקת הלגיטימית. אצל ר' צדוק, הדגשת הכח היצירתי של חכמים וכוחם לפעול במציאות על ידי חידושי תורה באה יחד עם תפיסה ריאליסטית חזקה של דיני התורה, לפיה חוקי התורה אינם בגדר גזרות מלך וקטגוריות הלכתיות אינן קביעות נומינליסטיות, אלא חלק מחוקי המציאות הטבעית.

גישות ריאליסטיות בתפיסת ההלכה מתיישבות היטב עם תפיסת אמת מוניסטית, עם גישה המנסה להפחית בתשיבות המחלוקות, ועם תפיסה 'שלמותית' לפיה התורה השלמה ניתנה, או לפחות קיימת 'בשמים'. גישתו של ר' צדוק מאופיינת מבחינות רבות כריאליסטית, ועם זאת, כפי שנראה בפרקים אחרים, אינה מתאימה לאף אחת מן התפיסות הנוספות הללו בנושאי אמת, מחלוקת וחידוש. יש בכתביו מקום נרחב לתפיסת אמת פלורליסטית, לגישה חיובית למחלוקות, ולתפיסת התגלות והתחדשות מתמדת בתורה. ניתן, עקרונית, לראות בכך ביטויים למודלים שונים הקיימים בהגותו של ר' צדוק, או אף ביטויים נוספים ל'אחדות ההפכים', אולם בעניין זה מתאים יותר ביאור בכיוון הרמוניסטי. הריאליזם ההלכתי חזק ויסודי בהגותו של ר' צדוק, והוא נותר בתוקפו, גם בהקשרים בהם הוא קובע קביעות בכיוונים אחרים. אותן קביעות אינן כרוכות בדחיית הריאליזם ההלכתי, אלא בתפיסת 'מציאות' מורחבת, בעלת איפיונים יחודיים. היסוד של התאמה חזקה בין המציאות לתורה נשמר, אולם אינו מוחל על מציאות מוחלטת, מוניסטית ונצחית דוגמת זו של הרמב"ם, אלא על מציאות בעלת איפיונים שונים. תפיסת

¹¹⁰ רסיסי לילה, כא, עמ' 26. ראו עוד ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 218; מחשבות חרוץ, ד, עמ' 15; שם, ה, עמ' 20-19; דברי סופרים, לח, עמ' 44, ובמקומות רבים בכתבי ר' צדוק.

¹¹¹ ליקוטי מאמרים, ז, עמ' 105.

¹¹² דברי סופרים, יח, עמ' 14-15, וראו על כך להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע – תשביע לעומת תפלה, כח פעולה על ידי תפלה.

¹¹³ הדברים נדונו הרבה בתוך העיסוק במשמעויות פילוסופיות של תורת הקוונטים.

¹¹⁴ ראו, לדוגמה, יעקובסון, החסידות, עמ' 66-67, לתפיסה חסידית כללית של מציאות חומרית חיזונית, לעומת מציאות רוחנית פנימית. לבחינת שונות של הכפילות בתפיסת המציאות בחסידות ושרשיה התיאוסופיים ראו אליאור, שלימות וגילוי; הניל, יש ואין. וראו הניל, תמורות, עמ' 409; הניל, חירות על הלוחות, עמ' 210-213, על תפיסת רבדי 'עומק' ו'גוון' של המציאות במי השילוח.

¹¹⁵ תפיסה זו היא מוטיב מרכזי בנושאים השונים הנדונים בעבודתי, יסודות פרדוקסליים. וראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 84, לביטוי תפיסת שני הרבדים של המציאות גם מתוך הקשר של העקרון הפרשני, שהמציאות הגלויה כתובה בפירוש, והמציאות הנעלמת כתובה ברמז בתשבי"כ.

המציאות ותפיסת התורה כרבות פנים, וכמאופיינות באי היקבעות היא אחד היסודות לתפיסת המחלוקת בהלכה; תפיסת המציאות כדינמית, מתחדשת ומשתנה בכל יום מהוה יסוד למקומם המרכזי של חידושי תורה שבכל יום; תפיסת המציאות כמורכבת מרובד גלוי שבו הנוכחות והפעולה האלוקית הישירה נסתרים, ומרובד נסתר, שבו גלויה האלוקות שבכל דבר, מהוה יסוד לתפיסת גדרי תורה ה'ירגילים' כשייכים לרובד הגלוי, ומצוות יחודיות כגון תשובה ועבודת יום הכיפורים, עניין עבירה לשמה, ו'ירצון ה' שמעבר ל'מצות ה'', כשייכים לרובד העמוק הנסתר; תפיסת המציאות כולה כמתעלה לעתיד לבוא, תוך הפשטת הלבוש הגשמי, מהוה יסוד לתפיסת התעלות התורה מלבושים גשמיים לעתיד לבוא; ועוד¹¹⁶. יוצא שתפיסת התורה של ר' צדוק היא 'ריאליסטית' במובן של תפיסת חוקי התורה כחוקי המציאות, במערכת שבה תפיסת המציאות עצמה כוללת איפיונים מרכזיים שיש להם זיקה לכיוונים שאינם נתשבים 'ריאליסטיים' במובן המקובל.

¹¹⁶ על קשרים נוספים בין אונטולוגיה להרמנויטיקה ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

חלק שני: השגה, הנהגה והיסטוריוסופיה - תשב"ע לעומת נבואה

כמו התשב"ע, גם הנבואה היא נושא עליו אומר ר' צדוק דברים רבים ושונים¹. עם זאת ניתן לחלץ קוי יסוד המאפיינים את תפיסת הנבואה, ובעיקר, לענייננו, את ההשוואה הניגודית בין חכמת תשב"ע לנבואה. בחינת ההתייחסויות הרבות של ר' צדוק להשוואה זו מעלה תפיסה של דיכוטומיה בסיסית חזקה בין נבואה לבין תשב"ע. משמעויות ובחינות שונות של דיכוטומיה זו עומדות במוקד חלק זה. הפרק הרביעי מתמקד בניתוח איפיוני ההצגה הדיכוטומית של תשב"ע לעומת נבואה וחכם לעומת נביא², ובמשמעויות הקביעה 'חכם עדיף מנביא' בכתבי ר' צדוק. הפרק החמישי עוסק בהשוואה זו מנקודת מבט היסטוריוסופית, והפרק הששי מציג מורכבות נוספת ביחסי חכמה ונבואה העולה מניתוח דברי ר' צדוק לגבי השגת האר"י.

פרק רביעי: תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי

1. אופן ההשגה

כמה איפיונים מרכזיים חוזרים בדברי ר' צדוק על אופן השגת הנבואה לעומת השגת החכמה³. קבוצת איפיונים בעלי קשרים פנימיים חזקים ביניהם כוללת את הראיה החושית, הקירבה למושג, הכרת הנוכח, וכוחות המיוחסים ללב - בינה, הרגשה ויראה. כל אלו מוצגים כאיפיונים מובהקים של השגת הנבואה, לעומת העדרם, או קיומם באופן חלש יחסית, בהשגת החכמה.

א1. ראייה, קירבה והכרת הנוכח

בכתבי ר' צדוק יש שימוש נרחב במושג הראיה בהקשרים שונים ובמשמעויות שונות⁴. לענייננו כאן אדגיש כי ר' צדוק משתמש ב'ראיה', במקומות שונים בכתביו, לציון השגת החכמה, או לציון השגת הנבואה. חשוב להבחין כי משמעות הראיה שונה ואף מנוגדת בשני ההקשרים.

במקומות רבים בכתבי ר' צדוק משמשת הראיה לציון השגה שכלית, חכמה, הקשורה דוקא למח. "כי עיקר הראיה הוא ראית החכמה וההשגה וכמ"ש ולבי ראה הרבה חכמה וכלשון חכמה רואה אני את דברי פלוני, ועל כן נקראים הסנהדרין עיני העדה"⁵; "פירוש ראייה השגה מצד החכמה"⁶. יש הדגשה שהראיה תתכן גם מרחוק, לעומת מישוש המחייב קירבה פיזית מקסימלית. ר' צדוק מדגיש כי משה ביקש "הראיני נא את כבודך"⁷, דוקא בדרך ראייה, שאפשרית גם מעבר לדרגה האישית של האדם. "אבל דרך ראייה יכול לראות גם מרחוק כידוע דזהו החילוק בין חוש המישוש שהוא מכח ההרגשה היוצא מהלב אינו אלא

¹ ר' צדוק עסק בנושא זה כבר משנותיו המוקדמות. מלבד התייחסויות רבות בכתביו החסידיים, רלבנטיים לענייננו דברים שכתב ביזרון לראשונים, בגיל 13. הוא מזכיר שם (עמ' ב, ד, יא) שכתב 'קונטרס דברי הנבואה', וכן תשובה בעניין כח הנביא וכח החכם, שאינם בידינו.

² ר' צדוק דן בכמה מקומות בהבחנה בין נבואת משה רבינו לנבואת שאר הנביאים. אולם ברוב המקומות הוא מדבר על נבואה בכלל, כאשר במקרים רבים הוא כולל בה את התשב"ע כנבואת משה. להלן אתייחס, בעקבות ר' צדוק, לנבואה סתם כמתייחסת בעיקר לנבואת שאר הנביאים, ולעתים כוללת במפורש גם את נבואת משה. בהמשך אתייחס בפרט לעניין נבואת משה לעומת תשב"ע.

³ פרט להקשרים בהם מפורש שמדובר על 'חכמת הגויים' או 'חכמי אדום', משמש המונח 'חכמה' אצל ר' צדוק בעיקר במובן של חכמת תשב"ע כפי שמוכן מההקשרים, ומהמעברים החופשיים בניסוחיו בין 'חכמה' ל'תשב"ע'. לכן, להלן, אם לא יצוין אחרת, 'חכם' ו'חכמה' משמשים בהקשר של חכמת תשב"ע.

⁴ למשמעויות נוספות של 'ראיה' בהקשרים של נבואה לעומת חכמת תשב"ע ראו עוד בהמשך פרק זה, חכם עדיף מנביא, גבולות המישוש, על 'ראיה' לעומת 'קניין', ובחלק השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה, על סוגי 'ראיה' שונים. על ראייה לעומת שמיעה ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, קלא דהדרא, הערות 114, 117, ולהלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, הערה 116. אוסיף כי יש בכתבי ר' צדוק מקום לאבחנה המעמידה שמיעה כהשגה שכלית לעומת ראייה כהרגשת הלב: "מה שמרגיש בלב הוא כמו שרואה בעיניו... דשמיעה הוא הידיעה שבמות הדבר ששומע, אבל ראייה הוא עיי' ההרגשה שבלב" (דברי תלמות, כג, עמ' 194). העמדת 'ראיה' ו'צפייה' כדרך השגה מוחשית של מעין נבואה, כתנאי מרכזי לעניין השגות בקבלה מפותחת בהרחבה בספר הזכרונות, עמ' 57-64. ראו על כך עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 120-125; חלמיש, טיפולוגיה, בעיקר עמ' 214-212, 220. ענייננו כאן באבחנה אחרת במשמעויות ה'ראיה' עצמה.

⁵ דברי סופרים, לח, עמ' 45.

⁶ דובר צדק, עמ' 103; "עניין ראייה השגה כמו ולבי ראה הרבה חכמה" (שם, עמ' 8); וראו שם, עמ' 158.

⁷ שמות לג יח.

בפגישה ממשיית מה שאין כן חוש הראיה שבמוח דרואה גם מרחוק"⁸.

עם זאת, ר' צדוק מרבה להשתמש בראיה גם כאיפיון מרכזי של השגת הנבואה. אולם בהקשרים אלו משמעות הראיה שונה, ובמובנים מסויימים אף מנוגדת למשמעות הראיה השכלית. הראיה הנבואית אינה השגה שכלית, המיוחסת למוח, ואפשרית גם 'מרחוק' מעבר לדרגתו בפועל של המשיג, אלא ראיה מעין חושית, המתאפיינת דוקא בהשגת הלב, ואפשרית רק על ידי חיבור קרוב של המשיג עם מושא השגתו. הנביא מכונה 'הרואה'⁹, ואף המטפורה של הסתכלות באספקלריא המאירה או באספקלריא שאינה מאירה¹⁰, לגבי השגת הנביאים, היא משדה הראיה. במקורות רבים מדובר על 'מראות נבואה', ואף בכתבי ר' צדוק בולטים במיוחד איפיוני השגת הנבואה כראיה. בתיאורי השגת הנבואה אצל ר' צדוק חוזרים איפיוני ראיה חושית, הכרה גלויה, נוכחות קרובה, והתקשרות מלאה של הנביא למה שהוא משיג. לעומתה השגת החכמה מאופיינת בהעדר ראיה חושית ונוכחות, ובריחוק הכרחי בין החכם לבין מה שמשיג. "כפי השגתו דרך נבואה שהוא כרואה בעיניו"¹¹. "וגם השגת הנביא עצמו הוא בראיה ממש"¹². ר' צדוק מרבה להנגיד בין השגת הראיה של הנבואה לבין ההשגה השכלית של החכם. "אלא שהם השיגו דרך ראיה... אבל הוא השיג דרך השגה בשכל"¹³. השגת הנבואה כראיה בעין מובאת כאיפיון מרכזי שביסוד הביאור להבדלים שונים בין השגת הנבואה להשגת החכמה.

כי מצד משפט הנבואה המושג בעולם הזה אין זה מושג, דהשגת עולם הבא עין לא ראתה, אבל זהו דרך ראיית עין, שזהו השגת נבואה אשר יקרא לפנים הרואה, שהוא כרואה בעין. מה שאין כן השגה דרך חכמה והבנה יכולים להשיג גם מה שהקב"ה משיב וגם מה שיהיה לעולם הבא, כמו שגילו לנו רז"ל מזה דברים הרבה, אלא שהוא דרך השגה נעלמת מה שיהיה ולא כרואה בעין מה שלנוכח עיניו"¹⁴.

איפיון חד וברור במיוחד בין השגת הנבואה כראיה חושית, הכרוכה בהתדבקות הנביא במה שמתנבא עליו, לבין ההשגה השכלית של החכם, שאין בה התדבקות כזו מובא אצל המהר"ל.

כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה, כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר, אבל הנביא יקרא חוזה או רואה, ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ, לכך צריך לכל נביא התדבקות בדבר לאשר נבואתו בו והוא מתדבק בדברים ההם וידעם מפני נבואתו... הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ, ואף כי אין הנבואה על ידי השגת החוש הגשמי, מכל מקום כמו שהחוש דבק במוחש, כך יש התדבקות כח הנבואה של הנביא שהוא כח המדמה או מה שהוא הכח המקבל הנבואה, שהוא מתדבק בדבר שהוא מתנבא עליו"¹⁵.

השפעת המהר"ל בנושאים שונים בכתבי ר' צדוק ניכרת, גם כשר' צדוק אינו מזכירו במפורש¹⁶. בעניין איפיוני חכמה ונבואה, ובהדגשת 'חכם עדיף מנביא' קרובה גישת ר' צדוק לזו של המהר"ל, אם כי ר' צדוק מרחיק לכת מן המהר"ל, ויש והוא תורג מדרכו"¹⁷.

השגת האלוקות בדרגה של 'הכרת הנוכח' כדרגה בעבודת ה' תופסת מקום חשוב בכתבי ר' צדוק, ומבוארת בהקשרים שונים. דרגה זו קשורה ישירות לראיה החושית ולהשגת הנבואה. מדרגת הנבואה הוא תכלית הכרת הנוכח דאתה עמדי. עד כי רוח ה' דיבר בו ממש לומר כה אמר ה'. שזו

⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 181. עוד על הראיה כהשגה מרחוק ראו שם, עמ' 99, בעניין תמוז ואב שנקראו 'עינין דמטרוניתא'.
⁹ שמואל א, ט ט.

¹⁰ יבמות מט ב.

¹¹ רסיסי לילה, נב, עמ' 129.

¹² רסיסי לילה, נו, עמ' 162.

¹³ רסיסי לילה, נו, עמ' 158, על השגת הנביאים לעומת השגת האר"י. ראו על כך להלן.

¹⁴ תקנת השבין, עמ' 13-14. היסוד הרעיוני של תפיסת השגת העולם הזה כהשגת הגלוי, לעומת השגת הנסתר לעולם הבא מופיע בהקשרים רבים בכתבי ר' צדוק. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קסד. גם מעלת החכמה כמאפשרת גם את השגת הנעלם מפותחת במקומות רבים. ראו להלן בפרק זה. לשאלת העדר פרוט שכר העולם הבא בתשב"כ מתייחס ר' צדוק בכמה מקומות ומציע גם ביאורים אחרים. ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 34; דברי חלומות, כז, עמ' 199; רסיסי לילה, נו, עמ' 159-160; פרי צדיק ב, משפטים ב, עמ' 97-98. ראו גם פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 76-73.

¹⁵ גבורות ה', הקדמה ראשונה, עמ' ב-ג. ראו גם תפארת ישראל, פרק נו, עמ' קעב-קעה. ראו עוד להלן בפרק זה, הנבואה בגבולות הלבוש הגופני של העולם הזה. על תפיסת הנבואה של ר' צדוק כמבוססת על יסודות מן המהר"ל ומן הרמב"ם, ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 82-83.

¹⁶ ראו עוד להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד הסטוריוסופי. על השפעת המהר"ל בחסידות ראו שלום, זרמים עיקריים, עמ' 336-340; ספרן, מהר"ל. על יחסי ראיה-שמיעה, כביטוי ליחסי התגלות-השגה שכלית אצל המהר"ל, ראו סילמן, בין פילוסוף לנביא, עמ' 208-209. על יחסי ראיה-שמיעה בהקשר זה אצל ר' צדוק, ראו חלמיש, טיפולוגיה.

¹⁷ בעניין יחכם עדיף מנביא ר' צדוק מציע מרחב הסברים גדול יותר, ואף מרחיק לכת בעצם הטענה המוחלטת שמקור החכמה גבוה ממקור הנבואה, טענה שלא ניתן לייחס למהר"ל באותה עוצמה. ראו להלן בפרק זה, מקורות בעולמות עליונים. להשוואה בין ר' צדוק למהר"ל בתפיסת זהו לעומת זהו בין ישראל לאומות ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

הכרה גלויה יותר מההכרה שעל פי חכמת התורה... גילוי וראיה חושית הוא אצל הנביא יותר גדול¹⁸.
הקשר בין 'הכרת הנוכח' לבין השגת הנבואה פנימי והכרחי, עד כדי כך שר' צדוק מבאר כי הלכה בשאלה
מהיכן בוצעים את הפת, שמשמעותה, לפי ביאורו, הכרת הנוכחות האלוקית בכל פרט, מוכרחה לבוא
דוקא מצד נבואי. "והלכה זו דמהיכן קשרו המוציא שהוא פתיחת אור דהכרת נוכח כל פרט ופרט זה אי
אפשר אלא על ידי דרגא דנבואה"¹⁹.

ב. הרגשה ובינה שבלב

כמה מן היסודות המרכזיים המיוחסים ללב, הם ממאפייני הנבואה. הראיה מתקשרת ללב, על פי לשון
הכתוב: "ולבי ראה הרבה חכמה"²⁰, ואף הדיבור מיוחס ללב, כשלב הבינים בין המתשבה שבמות לבין
המעשה. איפיונים נוספים של הנבואה, החוזרים פעמים רבות בכתבי ר' צדוק הם ההרגשה שבלב, והקשר
של הנבואה לבינה שבלב. איפיונים אלו של כח הנבואה נמצאים כבר בכתביו מהתקופה הטרומ-חסידיית.
והמעלה השלישית הבא על ידי העבודה היא קישור המוח עם הלב ביחד. והוא מעלת הנבואה שידוע ששורש
מלת נביא מן ניב שפתים שר"ל דברן והיינו שלימות כח הדיבור המתייחס אל הלב... ולכן לנביא יקראו לפנים
בישראל הרואה... כמ"ש... ולבי ראה הרבה חכמה שהראיה גם היא מתייחס אל הלב כאשר היא מתקשרת
ומתאחדת עם החכמה שבמות. והיינו שהרגשת הלב באחדות השי"ת הוא מצד החכמה והידיעה והם מיוחדים
כעניין... אם אין יראה אין חכמה אם אין חכמה אין יראה²¹.

במקומות רבים מעמיד ר' צדוק את האבחנה שבין הנבואה לחכמה, על האבחנה שבין הבינה שבלב לבין
החכמה שבמת. "כי השגת תשב"כ ונבואה עיקרה בלב... והשגת תשב"ע עיקרה בתכמה שבמוח"²². הבינה
שבלב, המאפיינת את הנבואה, מתקשרת ליראה שבלב, וכן לאיפיונים של ראייה והכרת הנוכח, שהם
מיסודות הנבואה.

אם חכם הוא שגבר בו כח החכמה שבמוח... ואם נביא הוא שגברה בו הבינה שבלב. שמדרגת הנבואה היא
השלימות בבינה שבלב [שלכן אי... חכם עדיף מנביא כמעלת המוח על הלב] שהכרת שם שמים נוכח פניו מזה
בא הנבואה. ולכן לנביא יקרא לפנים בישראל הרואה [שרואה שם שמים נכחו כמ"ש במק"א שראיה אותיות
יראה שזה נמשך מן היראה שבלב וכלשון רז"ל בשבת ומחוי להו יצחק הקב"ה בעינייהו ע"ש. וכן נקרא צופים
(שבת קד א)... שהראיה מסעו"ס [שהוא כמו נבואה] הוא בלב כלה"כ ולבי ראה וגו'²³.

מידת יצחק היא מחד, הפחד והיראה, ומאידך יכולת הראיה של האלקות, "מחוי להו יצחק הקב"ה
בעינייהו"²⁴. המהר"ל ביאר "בעינייהו" שם: "שהיו רואים אותו מצד מידת הדין, הוא מדת יצחק
כידוע"²⁵. הקשרים בין ראייה ליראה, יצחק, ומידת הדין, חוזרים בכמה מקומות אצל המהר"ל ובמקורות
נוספים. קשרים אלו מפותחים אצל ר' צדוק בהקשרים שונים²⁶. עצם היכולת להשיג את היראה ואת
הראיה, שביסוד השגת הנבואה, מתפרשת כפעולה של הבינה שבלב, כח ההרגשה.

במקום אחד מבאר ר' צדוק כי החוליה המקשרת בין ההרגשה שבלב לבין הראיה הישירה היא הפנים.
ההרגשה שבלב, בניגוד לחכמה שבמות, משפיעה ומתבטאת בפנים, והיא היסוד ליכולת "להיות כרואה
פנים בפנים".

וההכרה פנים בפנים הוא בלב שבו כח ההרגשה וכל הפעולות האדם והשתנות הניכר בפנים הכל מן הלב
שכחותיו הם המורגשות באדם, אבל החכמה שבמוח אינו עושה רושם ניכר בפנים כלל, וזה חכמת החכמים
דעדיף מנביא... רק כל זה השגה נעלמת היינו שאינו מורגשת בלב להיות כרואה פנים בפנים מה שאין כן

¹⁸ תקנת השבין, עמ' 14.

¹⁹ רסיסי לילה יג, עמ' 14, על סנהדרין קב א, שמנשה גילה הלכה זו לרב אשי בחלום, הנחשב לאופן גילוי נבואי.

²⁰ קהלת א טז.

²¹ שיחת מלאכי השרת, עמ' 34. איננו מוצאים בכתביו החסידיים הדגשת שלימות כח הדיבור של הנביא. המבנה הכללי, של
מחשבה, דיבור, מעשה, שבו דיבור הוא כנגד הלב, חוזר בכתביו, אולם במקומות רבים, במקום דיבור, מופיעים במקום האמצעי
הרגשה, רצון וחשק.

²² פוקד עקרים, עמ' 47, אמנם גם שם בהמשך מבאר גם את מקום הלב בתשב"ע. ראו על כך להלן בסוף פרק זה, ובפרקים מוח
ולב בתורה, ולב ומוח בתלמוד תורה.

²³ דובר צדק, עמ' 67-66. נראה ששם צ"ל סגירת סוגרים מרובעות, החסרה במקור. מסעו"ס = מסוף עולם ועד סופו;
כלה"כ=כלשון הכתוב.

²⁴ שבת פט ב.

²⁵ נצח ישראל, פרק יג, עמ' עח.

²⁶ ראו, לדוגמא, תקנת השבין, עמ' 29, 11. בין השאר, הוא מקשר לכך גם את המובא בהג"ה, שו"ע או"ח, א א, מהרמב"ם, מו"ק,
ח"ב נ"ב, המבאר כי הראיה של "שויתי ה' לנגדי תמיד" גורמת לכך ש"מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת". ראו
רסיסי לילה, מז, עמ' 97, שם, נד עמ' 150, ועוד.

השגת הנבואה הוא השגה בחדרי הלב כרואה פנים בפנים.²⁷

מדובר כאן דוקא בראיית הפנים שהיא ראייה חושית הכוללת הרגשה שבלב, בניגוד להשגה שכלית בפני עצמה, המתוארת גם היא כ'ראיה' אלא שהיא ראייה מאחור, מרחוק, ואינה השגה מורגשת בלב.²⁸

1.ג. התפשטות הגשמיות

ראינו כי אחת ההבחנות המרכזיות בין נבואה לחכמה היא ההבחנה שבין הרגשת הלב לבין החכמה שבמות. אחד ההבדלים המרכזיים ביניהן היא מידת הקשר וההשפעה על שאר אברי הגוף. ההשגה השכלית יכולה להשאר בניתוק משאר אברי הגוף, והשפעתה עליהם מוגבלת, בעוד הרגשת הלב פועלת ישירות על אברי הגוף.

[כמו שהרגשת הלב מובדלת ממחשבה שבמוח שהיא אינה פועלת באברים כלל... כי מחשבה שבמוח אינה מורגשת בהרגש גמור לאיברי האדם עצמו להיות נמשך אחריהם. ויש דברים שהאדם מבין שטוב להיות כן ולעשות כן ומכל מקום אין איבריו עושין כן. אבל הרצון שבלב תיכף כל האיברים מרגישים ועושים כן כי יש לו התקרבות יותר להם...].²⁹

ההבדל מתבטא גם בכך שהרגשת הלב משפיעה וניכרת בפנים, בעוד "החכמה שבמוח אינה עושה רושם ניכר בפנים כלל".³⁰ הבחנה זו שבין הרגשת הלב להשגת החכמה שבמוח בהשפעתם על הגוף מבוטאת בעוצמה רב במיוחד בהבדלים שבין האיפיונים הגופניים של הנבואה והחכמה. אחד האיפיונים המוכרים של הנבואה הוא הזדעזעות הגוף כולו,³¹ ובמקורות רבים כרוכה הנבואה באקסטזה, ב'התפשטות הגשמיות', ובהארה סוחפת בכל כוחות הרגש והגוף. לעומתה הקשר בין החכמה לבין הלב והגוף בכללו מוגבל הרבה יותר.³²

אציין ברקע הדברים כי המונח 'התלהבות', התופס מקום מרכזי בכתבים חסידיים רבים,³³ מופיע כמה פעמים בכתבי ר' צדוק, אולם אינו תופס מקום מרכזי בהגותו. גם התופעות של אקסטזה בתפילה ו'התנבאות', שהיו מוכרות בכמה זרמים מרכזיים בחסידות, בעיקר בראשיתו,³⁴ אינן תופסות מקום בדרך

²⁷ לקוטי מאמרים, עמ' 181. יש כאן מעבר מובלע מלב הנראה ללב הרואה, כנראה תוך הסתמכות על עקרון סימטריה התופס מקום מרכזי בכתביו. למהלך דומה, אך מפורש, ראו, לדוגמה, ליקוטי מאמרים, עמ' 217. המעבר מראייתו של בן עזאי, לראיית ה' אותו. סוגי מעברים כאלו, מפורשים ומובלעים, מופיעים בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק, ומאפיינים את סגנון הכתיבה שלו.

²⁸ ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 181, וראו עוד להלן על ראייה וקנין.

²⁹ דובר צדק, עמ' 122.

³⁰ ליקוטי מאמרים, עמ' 181.

³¹ איפיון זה של הנבואה מפותח במקורות רבים מימי הבינים, לדוגמה, הרמב"ם (הלכות יסודי תורה, פ"ז ה"ב), הרד"ק (הקדמה לפרושו לתהלים), הרמח"ל (דרך ה', ח"ג, פ"ג, עמ' קל), אס"ח (ר' חסדאי קרשקש (אור ה', מאמר ב, כלל ד, פ"ג, עמ' קצח) ותלמידו, ר' יוסף אלבו (העיקרים, מאמר ג, פרק י, עמ' 224) סוברים שלא בכל נביא מזדעזע הגוף. לעומת זאת ברוה"ק אין הזדעזעות כל הגוף. ראו על כך בהרחבה: נחשון, נבואה ורוח"ק, עמ' קפז-קפח.

מאוחר יותר, בספר הברית מובא יחוס הזדעזעות הגוף לנביאים כדעת הפילוסופים (ח"א, מאמר יז, פרק יד, עמ' רצא-רצב), אך ר' פנחס אליהו הורביץ עצמו, שדיונו בדרכים להשגת הנבואה מבוסס על שערי קדושה לר' חיים ויטל, מבחין בין ארבע דרגות נבואה, כאשר בנמוכות, הכוללות רוח"ק, אין הזדעזעות הגוף, הדרגה השלישית מאופיינת ב"פחד ורעדה לכתותיו הגופניים ואבריו דא לא נקש"י, אולם בדרגה הרביעית העליונה, של נבואה משה, שוב אין פחד כלל. (ספר הברית, ח"ב, מאמר י, פרק א, עמ' תעז).

³² על משמעויות של אקסטזה ומקומן בדתות ראו שארמה, אקסטזה. לסקירת תפיסות אקסטזה, תוך דגש על אקסטזה בחסידות, ראו אלשטיין, האקסטזה והסיפור החסידי, עמ' 18-11, והפניות שם. על 'התפשטות הגשמיות' בחסידות להלכה ולמעשה ראו אליאור, בין 'התפשטות הגשמיות', וראו גם הנ"ל, ר' יוסף קארו, עמ' 701-699. על קשר בין אקסטזה לאקסטזה. על התפשטות הגשמיות בראשית החסידות ראו מרגולין, הפנמת חיי הדת, עמ' 301-299; קויפמן, עבודה בגשמיות, עמ' 281. על האקסטזה כמאפיינת את הנבואה הישראלית הקדומה ראו אופנהיימר, אקדמות. על אקסטזה בנבואה ובמסורתו היהודי הקדום ראו פדיה, ראייה. על הקשר בין נבואה לאקסטזה לפי גישות שונות במחקר ראו אופנהיימר, הנבואה הקלסית, עמ' 42-91. על אקסטזה במקורות שונים בקבלה נכתב הרבה ואכמ"ל, וראו פדיה, המראה והדיבור, על היבטים שונים של דפוסים אקסטטיים ונבואיים גם במקורות מהזרם התיאוסופי-תיאורגי. על התפשטות הגשמיות לעומת התלבשות ברוה"ק ראו פדיה, הרמב"ן, עמ' 345-344.

³³ נושא התלהבות שכיה בכתבים חסידיים. לדוגמה, מיוחס למגיד ממזריטש: "אשה ריח ניחות לה' כשאדם מתפלל או לומד או עושה מצוה בהתלהבות גדול אז הוא ריח ניחות לה' (אמרי צדיקים, ח"א, סד ב); "שעל ידי המצוות שאנו עושין בהתלהבות גדול בחשק עצום אנו נדבקים בפנימיות המצוה... ונתרחקים מהחומר ולפי גודל ההתלהבות כן הוא התרחקות מהחומר ובא יותר להשגת הברוא" (קדושת לוי, לקוטים, עמ' שש-שו). ראו עוד מגיד דבריו ליעקב, לפי מפתח, עמ' 361, ערך: התלהבות; שם, עמ' 387, ערך: תפילה בהתלהבות, מתפלל בהתלהבות; ליקוטי מוהר"ן, לפי מפתח, עמ' טו, ערכים: התלהבות, התלהבות בתפלה, התלהבות הלב; מאור ושמש (תשמ"ח), לפי מפתח, עמ' תתב, ערך: התלהבות.

³⁴ וייס טען לניטרול ההתנבאות בראשית החסידות. ראו וייס, תבורת פנוימטיקנים, אולם כמה חוקרים הראו בחינות שונות של התנבאות שהיו קיימות בראשית החסידות, ובמידה מועטת, גם בהמשכה. על ההתנבאות וזיקתה לאימנציה ראו שץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 110-121; על היחס להתנבאות אצל הבעש"ט ותלמידיו עד שלהי המאה הי"ח, ראו אידל, הבעש"ט. תפילה אקסטטית באופנים שונים הייתה נפוצה הרבה יותר מ'התנבאות', גם בדורות המאוחרים יותר של החסידות. ראו הפניות בהערה 45 להלן.

עבודת ה' של ר' צדוק³⁵. יתר על כן, הוא מייחס חוויה אותנטית של התנבאות גם לנביאי השקר³⁶.

בדיונו בשלשה סוגי אהבה, מאפיין ר' צדוק 'אהבה רבה', שהיא מידת אברהם, "בהתגלות והתלהבות הלב". "כי באור היום המאיר ובא בלבות בני ישראל מתלהב הלב באהבה רבה להשיי". אולם היא "רק מתנת השיי ואינו ביד האדם בהשתדלותו". יש הכרה עקרונית במעלת האהבה בהתלהבות, אך ניטרול שלה למעשה, בקביעה שהכרחית לה סייעתא דשמיא, וזו נפסקה מעת התורבן. עכשו בגלות, "ומדת אהבה רבה נעלמת... רק שאהבה זו בהתלהבות הראויה נעלמת מיום שחרב בית המקדש ובטל אש המערכה שממנו היתה הסייעתא לצמות אש התלהבות להשיי נפסק זו"³⁷. ר' צדוק מסתייג מאד מביטויי התלהבות חיצונית. "ועל זה אמר ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' וגו', כי כבוד ה' אינו בדבר הנרגש ומרעיש רק בקול דממה דקה והוא הלב שאינו נרגש לשום בריה"³⁸. הוא מתייחס בחשדנות ובספקנות לגילויי התלהבות בפועל, כאל דמיון המשקף רובד חיצוני בנפש, ולא אמת פנימית במעמקי הלב³⁹. "ואע"פ שיארע לפעמים אינו אלא דמיון ובהתגלות הלב ולא במעמקיו וכעניין ששמעתי על לא באש ה'. כי צריך לזה מבחן וברור עדיין אם הוא אמת גמור שאהבתו עזה כל כך עד שיגיע למדרגת הדבקות ושיהיה ה' בקרבו ממש כמשפט האהבה בחשוקים"⁴⁰. כמו כן הוא מדגיש את סכנת ההתלהבות הראשונית היתירה, חסרת הגבולות.

כי התחלת ההתלהבות... במוח ולב מקודם היא שלא בהדרגה. ומתלהב למעלה ממדרגתו. ולכך הוא מתבטל לגמרי כי השיי עשה האדם בעל גבול וגדר. דמטעם זה התשווקה מצומצמת וחסירה ואז השיי ממלאה בכוחו הבלתי בעל גבול... מה שאין כן כשמתגבר בתשווקתו למעלה מעלה ממדרגת הגבול וההגדרה אז נפסק לגמרי כידוע כן בכל דבר...⁴¹

על רקע עמדה כללית זו יש לראות גם את הקשר הפנימי שבין תפילה, נבואה, התפשטות הגשמיות, והיחס אליהם. התפילה קשורה להתפשטות הגשמיות. בשם רבינו יונה מובא פירוש על הנאמר 'לבו למעלה'⁴² של המתפלל, "כלומר שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים ויסיר מלבו כל תענוגי העולם הזה וכל הנאות הגוף כעניין שאמרו הקדמונים כשתרצה לכוון פשוט גופך מעל נשמתך"⁴³. בטור, וממנו בשו"ע, יש שימוש במונח 'התפשטות הגשמיות' כהכנה לתפילה. "שצריך לכוון אף מחשבתו... וכן היו עושין חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית עד

³⁵ עם זאת, איפיונים 'נבואיים' אחרים, שאינם בהכרח אקסטטיים, כגון ידיעת עתידות, מקובלים עליו. "וכך קבלתי שיש במקצת נפשות כח השגת רוח"ק בידיעת עתידות וכדומה בתולדה גם בדורות הללו" (פוקד עקרים, עמ' 9).

³⁶ "תרין ירכין נו"ה [=נצח והוד]... ושם אירע הקלקול מהמקטרג כמ"ש... ויגע בכך ירכין כי ביעקב... שהוא עצם הגוף של תפארת בחינת אמת לא היה לו שום שליטה רק בהירכין, היינו בנביאים ונביאות שיצאו ממנו לדורות הבאים היה לו איזה שליטה כדאיתא במדרש (ב"ר פע"ז) כי הקלקול והפגם היה בשני ירכין... שהזיוס מהגוף שהוא בחינת אמת שיהיה להם איזה נטיה לצד מבחינת נקודת האמת. וכמו שמצינו בנביאי השקר שבודאי לא בדו מלבם דבר כזב רק שהיו מדמים בנפשם שהוא רוח ה' הנוססה בם וכמו שאמר צדקיה בן כנענא למיכהו בן ימלא איזה דרך עבר רוח ה' לדבר אתך כי היה להם דמיון הארת רוח ה' רק שהיה לו איזה נטיה מנקודת האמת וכמו כן הוא הפגם בכל הדורות בזה שיש בזה דמיונות לנטות מנקודת האמת" (פרי צדיק ה, סכות כח, עמ' 255-256).

³⁷ צדקת הצדיק, ר. למרות חסרון ההתלהבות, יש גם חסרון בהעדרה, שכן הלב תופס מקום מרכזי והכרחי בעבודת ה'. ראו רסיסי לילה, לט, עמ' 71 (להלן, הערה 52).

³⁸ צדקת הצדיק, סח. השימוש בסמל של אש כביטוי להתלהבות שכיח במקורות רבים, ומופיע עוד גם אצל ר' צדוק. לדוגמא, צדקת הצדיק, רכח: "זהו אש מתלקחת דמתלקחת רצה לומר שמוספת בכל רגע התלהבות חדש ואין כבה כלל", וראו גם צדקת הצדיק, רלט; שם, רסא; רסיסי לילה, מז, עמ' 99. ובדוגמאות להלן. הגישה הכללית להתלהבות היא הגישה המסתייגת המתוארת כאן, אם כי גם בנושא זה ניתן למצוא בכתביו ובכתביו גם קול אחר של התייחסות להתלהבות בקונוטציה חיובית, כגון: "כי האש של התלהבות היראה והקדושה שורף האש של התאוה" (פרי צדיק א, חנוכה יא, עמ' 157); "כי האש של התלהבות התורה שורף האש של היצר הרע" (פרי צדיק א, ויגש טו, עמ' 214).

³⁹ האבחנה בין הרובד השטחי החיצוני לבין העומק הפנימי היא יסוד מרכזי במי השילוח. ראו אליאור, תמורות.

⁴⁰ צדקת הצדיק, ר. ובמקום אחר: "ויכמו ששמעתי על פסוק לא ברוח ה' וגו' פ"י רצון והתלהבות באהבה ורעש ביראה הכל עדיין אינו נקי ושיהיה מעון השיי בו" (צדקת הצדיק, רטו). "שמעתי" כאן הוא מהרבי מאיז'ביצא כפי שמציין במפורש שנים רבות מאוחר יותר. ראו פרי צדיק ה, ראש השנה טו, עמ' 178. על שמועה זו מהרבי מאיז'ביצא ראו עוד צדקת הצדיק, רכו, ודובר צדק, עמ' 118, שם מבאר 'אש' כהשתדלות. עוד על התלהבות שאינה מכוונת לרצון ה', מתוך זריזות יתירה, 'כאש זרה' בחקשר לחטא נדב ואביהו, ותיקונה, ראו דובר צדק, עמ' 95-100, ושם, עמ' 96: "שחשק האדם נקרא אשת חיל להשיי" שרוצה להשפיע בו. והיינו כשהחשק וההתלהבות הוא כפי רצון השיי אבל זולת זה נקרא אש זרה ודוגמת אשה נוכריה...". הסתייגות זו קרובה לדברי יונה, בנו של רש"י מלאדי, המבחין בין התפעלות פנימית אמיתית לבין התפעלות חיצונית של רוב ההמון שהיא בדמיון בלבד, והיא בגדר "דביקות שוא לגמרי" (קונטרס ההתפעלות, ז-ט. מובא אצל אליאור, תורת האלוקות, עמ' 308). על הפולמוס בדור השני של חב"ד בנושא זה, ראו אליאור, שם, עמ' 289-315; הני"ל, המחלוקת, עמ' 174-186; לוונטל, דעת, עמ' 120-121.

⁴¹ דובר צדק, עמ' 94, כביאור לעניין מיתת המלכים, וראו שם בהרחבה להדגשת הצורך באיזון בין המידות.

⁴² "המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה" (יבמות קה ב).

⁴³ רבינו יונה, ברכות פרק חמישי, דפי הרי"ף דף כב ע"ב.

שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה⁴⁴. ר' צדוק משתמש במקורות אלו ומוסיף לבאר:

ובאמת זהו מדרגת הנביאים כמ"ש במורה נבוכים וכמ"ש בשאל שהלך והתנבא ערום פירוש שהגוף הוא לבוש לנפש כנודע והתפשטותו נקרא ערום ותרגם יונתן שם ברשן, פירוש משוגע שאינו פונה כלל לגופו ופעולות הגוף הם כמעט בלא ידיעתו כלל וכמו משוגע וכן קראו לנביא גבי יהוא קראוהו המשוגע ומדרגת הנבואה היו מגיעים על ידי התפילה... והיינו על ידי ההדבקות בהש"י והכרת הנוכח. ודבר זה כבר ניטלה⁴⁵.

הקשר בין התפשטות הגשמיות, תפילה ונבואה מבואר. אולם מעבר לכך יש חשיבות רבה לקביעה שמוסיף ר' צדוק, והיא, שהאפשרות להגיע בפועל לדרגה זו אינה קיימת עוד. היסודות של התפשטות הגשמיות, דביקות בה' והכרת הנוכח משותפים לתפילה ולנבואה, אך משמעות הפסקת הנבואה היא גם שאין עוד אפשרות להגיע להתפשטות הגשמיות ודביקות בדרך התפילה. עם זאת "מן החכמים לא ניטלה" אלא אפשר להגיע למעלת התפשטות הגשמיות והדביקות בה' דוקא על ידי התורה⁴⁶.

ומכל מקום אמרו בבבא בתרא (יב א) דנבואה מן החכמים לא ניטלה כי על ידי תורה גם כן נאמר באהבה תשגה תמיד וכמסאז"ל (עירובין נד ב) על ר' אלעזר בן פדת ששוכח ענייני הגוף, והוא **בהתפשטות הגשמיות על ידי דביקותו בתורה, זה אפשר גם בזמן הזה. ובאמת זהו עיקר הדביקות בהש"י, כמ"ש (כתובות קיא ב) וכי אפשר לידבק בהש"י, אלא המשיא כו', וזהו בעם הארץ כשנדבק לתלמיד חכם. והתלמיד חכם כשהוא דבוק בתורה הוא דבוק בהש"י, כי אורייתא וקוב"ה חד, כי הש"י הוא וחכמתו ורצונו אחד כמ"ש הרמב"ם... והתורה היא חכמתו ורצונו, והדבוק בה דבוק בהש"י, ובאותו עת הוא במדרגת נבואה, רק חכם עדיף⁴⁷.**

'התפשטות הגשמיות' על ידי דביקות בתורה אינה משמשת כאן לציון חוויה אקסטטיבית, אלא לציון התמקדות מוחלטת של המחשבה, הגוררת התעלמות מענייני הגוף. הדבר מתבטא גם בהבדל בין המקרים הפרדיגמטיים שמביא ר' צדוק. אלעזר בן דורדיא, המסמל את הדביקות בתפילה, "הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו"⁴⁸. לעומתו, ר' אלעזר בן פדת, המסמל את הדביקות בתורה⁴⁹, "היה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי"⁵⁰. הדביקות בתפילה מתבטאת בשיאה בחוויה אקסטטיבית המגיעה עד מוות ממש, ולעומתה, הדביקות בתורה מתבטאת בריכוז-יתר תוך התעלמות משאר ענייני העולם⁵¹.

הבנה זו מתחזקת מדברי ר' צדוק באחד מספריו החסידיים המאוחרים. למרות שניתן להגיע לדביקות ולהתפשטות הגשמיות על ידי התורה, יש הבדל משמעותי בעוצמת החוויה ובאופיה. הנבואה כרוכה בחוויה אקסטטיבית, הסוחפת את כל הרגש, החושים, ואברי הגוף. לעומתה, השפעת התורה מאופקת יותר, בהיותה ביסודה הכרה קוגניטיבית, שאינה סוחפת באופן מוחלט את הרגש והגוף כולו.

השגת תשב"כ ונבואה עיקרה בלב... ואי אפשר לזכות לנבואה אלא מה שהוא בר לבב שאין בו שום תערובות ופסולת ונטיה לרע כלל והשגת תשב"ע ועיקרה בחכמה שבמוח ואע"פ שגם היא עיקרה תלויה בלב... אבל עיקר ההשגה במחשבה שבמוח ומשם אין כל כך המשכת חיות לכל האיברים כבהלב וכך רצה הש"י שיהיה המשכת תשב"ע מהמוח דוקא שאין פועל כל כך הארה בכל אברי הגוף כמו שהיתה פועלת הנבואה לנביא, כעניין שנא' בשאל ויפול ערום היינו בהתפשטות הגשמיות כי ע"י הנבואה נתפשט מלבוש הגופני דכותנות עור להיות כתנות אור כאדם הראשון קודם החטא שהיה ערום היינו מכתנות עור הגופני, מה שאין כן החכמה אין פועלת התפשטות גופניות כל כך, ועל זה א'... חכמה מפוארה בכלי מכוּעַר⁵².

⁴⁴טור, או"ח, סי' צח, ושו"ע שם. דברים אלו חזרו וקבלו הד רב בחסידות. לדוגמא, "בתפילה צריך לשום כל כוחו בהדיבורים... עד שישכח מגופניות" (בעל שם טוב על התורה, עמוד התפילה, טז, מכתר שם טוב, ח"ב, יז ע"ג), "בתפילה צריך להיות כמו מופשט מגשמיות ואינו מרגיש מציאותו בעולם הזה" (שם, קא, מצוואת הריב"ש, ז ע"א).

⁴⁵צדקת הצדיק, רי. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 283-286. על קשרים בין תפילה אקסטטיבית, שגוען ונבואה בחסידות ראו שץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 110-121; אטקס, בעל השם, עמ' 132-139; מרק, שיגעון, עמ' 15, 18-19, 29, 10-13; על קשר בין נבואה לתפילה בזמן המשנה סביב דיון בשאלת קיומה של תפילה אקסטטיבית אצל חז"ל, ראו נאה, בורא נב שפתים; וולפיש, התפילה השוגרת, החולק עליו, וראו להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

⁴⁶העמדת דרך לימוד התורה כעדיפה ואולטימטיבית גם לעניין הדביקות, על פני עבודת התפילה, אופיינית לר' צדוק. ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

⁴⁷צדקת הצדיק, רי. עוד על גישתו של ר' צדוק המעמיד במקד את הדביקות דוקא דרך התורה, ראו, לדוגמא, ספר הזכרונות, עמ' 53; בריל, ר' צדוק, עמ' 266-290.

⁴⁸עבודה זרה יז א.

⁴⁹דרשו עליו "בהבהתה תשגה תמיד" (משלי ה יט).

⁵⁰עירובין נד ב.

⁵¹יש המכלילים גם ריכוז יתר תוך איבוד הקשר לשאר המציאות בתוך גדר 'אקסטזה', ואז נדבר על סוגי אקסטזה שונים. מכל מקום מוקד עניינינו כאן בהדגשת ההבדל בין אופי הדביקות והתפשטות הגשמיות בתפילה, לבין אופיין בתורה, לפי ר' צדוק.

⁵²פוקד עקרים, עמ' 47. המקור האחרון מתענית ז א. לעיל בפרק זה הובאו דברי ר' צדוק בליקוטי מאמרים, עמ' 181, על הרגשת הלב הניכרת בפנים לעומת חכמת המה שאינה עושה רושם ניכר בפנים. השונו גם דבריו בספר אחר: "ופעולת האדם אינו אלא על צד ההרגל לבד... כי עיקר קדושת המחשבה בא רק מצד ההרגל והשתדלות של מצות אנשים מלומדה שאין פועל כלום בלב מועיל ביותר למחשבה. דמהרגשה שבלב בא להתלהבות עד שאינו יוכל לעשות כלום אבל מצד הכרת השכל במחשבה אין

מעבר לקביעה שהנבואה כרוכה בחוויה אקסטטיבית של 'התפשטות הגשמיות', ואילו השגת החכמה של תשביע אינה כרוכה בחוויה בעוצמה כזו, יש כאן מובן נוסף של טיהור הגוף, והפיכתו מ'עור' ל'אור'. עיקרה של 'התפשטות הגשמיות' כאן הוא בזיכוד התאוות הגופניות. מובן זה קרוב למובנו של המונח באחד המקורות שהובאו לעיל, בשם רבינו יונה 'ויסיר מלבו כל תענוגי העולם הזה וכל הנאות הגוף, כעניין שאמרו... פשוט גופך מעל נשמתך'. גם המשך הדברים אצל ר' צדוק מחזקים קריאה זו, בהדגיש את הקשר שבין הכיעור, כתאוות גשמיות, לבין היכולת לקבל דברי תורה. באור 'יופי' כשליטה בתאוות, לעומת 'כיעור' כהתחזקות התאוות מופיע במקומות שונים בכתבי ר' צדוק. השגת הנבואה כרוכה ב'זיכוד' מוחלט של תאוות גשמיות, לעומת השגת התורה שאינה כרוכה בכך. לא זו בלבד שהשגת חכמת התורה אפשרית גם כשיש תאוות גשמיות, אלא יש קשר פנימי הכרחי בין כח התאוה לבין כח התורה, כפי שמבואר בהמשך שם, ובמקומות רבים בכתבי ר' צדוק.⁵³

בקטע שהובא כאן מתאר ר' צדוק אותה 'התפשטות הגשמיות' כתוצאה של פעולת הנבואה על הנביא. אולם תפיסת הנבואה כמבוטאת בעוצמה בכל כוחות הגוף והנפש, לעומת החכמה, שאינה סוחפת עמה כוחות אלו, משתקפת גם בהבדל בין הדרישות המוקדמות מהנביא לעומת הדרישות מהחכם. לצורך השגה דרך ראייה, צריך הנביא להיות באותה דרגה רוחנית בכל כוחות נפשו. בפרט כרוכה הנבואה בריחוק ובהתעלות מן התאוות הגשמיות. לעומת זאת, השגת החכמה אינה מותנית באותה שלימות רוחנית, ולכן ניתן היה לקבל חכמה גם מ'אחר'.

כי תאוות גופניות הם עיקר המחיצה המבדלת מהשגת אלקות כי הם ב' הפכים מרוחקים זה מזה כגבוה שמים מעל הארץ והאלקים בשמים על כן להשגת נבואה ומראות אלקים צריך להיות מרוחק מכל ארציות, ורק בתורה נאמר לא בשמים הוא כי יכולים להשיג בה גם כשאנו מנוקה עדיין לגמרי דעל כן אנכי קודם ללא יהיה⁵⁴ אבל ההשגות הם מתוך מחשכים ובתכלית ההעלם רק כמאן דחמי בטר כותלא מה שאין כן השגת הנבואה שהוא ההתגלות זה אי אפשר אלא אחר שזוכה לתכלית הקדושה שלא יראה בו שום ערות דבר מתאוות גופניות⁵⁵.

אותו ריחוק מתאוות, הנדרש להשגת הנבואה, נדרש גם להשגות שהן בבחינת 'מעין נבואה'. כך, לדוגמא, פתרון חלומות, נעשה דוקא על ידי יוסף, הנקי מתאוות נשים, ודניאל, הנקי מתאוות אכילה⁵⁶. גם 'העלאת מחשבות זרות', שתפסה מקום נכבד בראשית החסידות, וצומצמה מאד בהמשכה, מוצגת על ידי ר' צדוק כ'מעין נבואה', השייכת, לפיכך, רק למי שנקי מתאוות⁵⁷. אף ההתמקדות הישירה בדביקות המחשבה בה, מותנית על ידי ר' צדוק בכך שהאדם יהיה נקי מתאוות. כל עוד אינו בדרגה זו, הדרך היחידה לדביקות הוא לימוד תורה.

וכל זמן שהאדם איננו נקי עדיין מהסתת היצר הרע לתאוות גופניות וחמדנות עולם הזה הא ודאי אי אפשר לו להשיג דביקות אחר תמידי זולת על ידי עסק התורה שהיא תבלין ליצר הרע... אבל אחר שנודרך גופו על ידי השתדלותו בעסק התורה והמצות אחר זה ראוי לו להתבונן בדביקות השיי במחשבה... ואף זה מכלל עסק התורה הוא על האמת כי אי אפשר לדביקות המחשבה בו ית' זולת בדרך החכמה וההשגה שהוא מהנסתרות שבתורתנו הקדושה⁵⁸.

יוצא שהשגת הנבואה קשורה באופן הדוק לכוחות הרגשיים והגופניים של הנביא. יסודה של השגת

מתלהב והוא פועל כראוי בישוב הדעת אלא שאינו אלא על דרך מנהג והרגל כיון שאין לו הרגש בלב ששם הוא עשיית המצות של השיי כטעם... השיי לבן של ישראל (רסיסי לילה, לט, עמ' 71).

⁵³ ראו, לדוגמא, פוקד עקרים, עמ' 47-48; דובר צדק, עמ' 150; רסיסי לילה, ד, עמ' 4. בחינות שונות של נושא זה נדונות להלן בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁵⁴ הרבי מאיזביצא העמיד את הקדמת 'אנכי לילא יהיה' כחסד אלוקי המאפשר קבלת התורה והשגת האחדות האלוקית, גם לפני שהאדם נקי ומזוכך מרע. (מי השילוח, כ"א, עמ' ע-עא, בא, ד"ה זאת חוקת). ר' צדוק מרבה להשתמש בכך במקומות רבים, וכהמשך, מעמיד את הקדמת 'אנכי לילא יהיה' גם כאסמכתא לסדר של "מתוך שלא לשמה בא לשמה", כסדר אלוקי הכרחי, ומתוך כך קבלת לימוד שלא לשמה. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קסו. סדר העבודה של יעשה טובי גם לפני יסור מרעי נחשבת לאיפיון כללי של החסידות. יחודו של ר' צדוק בהעמדת סדר זה דוקא על עבודה בתורה, בניגוד לעבודה בדרך 'נבואית'.
⁵⁵ פוקד עקרים, עמ' 27-28. (כמאן דחמי בטר דכותלא - כמי שרואה מאחורי הקיר). השון, שיחת מלאכי השרת, עמ' 76-77. מהתקופה הטרומ חסידית של ר' צדוק, שם הוא קובע כי החכמה היא היפך התאוות, ומעלת החכמה היא "כפיית יצרא דעריות ותאוות". כפי שצויין, בהגותו החסידית של ר' צדוק יש הדגשה רבה של הקשר שבין כח התאוה לבין כח החכמה בתורה.
⁵⁶ צדקת הצדיק, רג.

⁵⁷ ייזה סוד העלאת מחשבות זרות שבתפילה הידוע בספרים שאמור לגדולים. היינו לשאין שקועים בתאוה הם יכולים לעמוד על הדברי תורה ומוחין גדלות הגנוזין בתוך מחשבות הבל שלו. ועל ידי זה מעלה אותה המחשבה זרה גם כן, מאחר שעל ידה עמד, על כרחך שזה מעין נבואה, דהיינו דבר שאינו יכול לעמוד עליו מכח החכמה, שהוא בכח השכל שבמות, רק על ידי כח המדמה שבו עומד על דבר תורה זה" (צדקת הצדיק, רג).
⁵⁸ ספר הזכרונות, עמ' 53.

הנבואה מכוחות הלב - ההרגשה, הבינה, והיראה, שמהן הראיה החושית, הקרובה, בדרך של 'הכרת הנוכח'. לעומתה, יסודה של השגת החכמה, מכוח החכמה שבמוח, על ידי ראייה שכלית לא חושית, מרחוק. הקשר בין הלב לגוף, שהוא המוקד בנבואה, חזק וישיר, בעוד הקשר של המוח לגוף, שהוא המוקד בחכמה, מצומצם ומוגבל יותר. השגת הנבואה כרוכה ב'התפשטות הגשמיות', הן במובן של חוויה אקסטטיבית סוחפת, והן במובן של זיכוך התאוות הגשמיות. זיכוך זה מתואר במקומות שונים אצל ר' צדוק, הן כתוצאה של הנבואה, והן כתנאי מוקדם הכרחי לנבואה, ואף לעניינים שהם 'מעין נבואה'. לעומתה, השגת התורה כרוכה ב'התפשטות הגשמיות' במובן מאופק יותר של התמקדות-יתר והתעלמות מכל שאר ענייני העולם, וכדרך עיקרית ומוחלטת להגיע לדביקות בה'. השגת התורה אינה כרוכה ב'ניקיות' מתאוות גשמיות כמו הנבואה, אלא כמעט להיפך, יש קשר פנימי הכרחי בין התאוות לבין השגת התורה.

וולפיש העלה את האנלוגיה מתחום היצירה הספרותית, בין יצירה מתוך השראה, שבה יש עדיין שליטה בחושים ובשכל, אך הם משועבדים לכת עליון, לבין כתיבה אוטומוטית, במצב של אקסטזה. בהתאמה הוא משווה בין תיאור תפילה 'מעין אקסטטיבית' של לואיס, שבה עדין תודעת האדם נשארת שלמה וקרובה לימיסטיציזם הנורמלי של מקס קדושין, לבין תפילה אקסטטיבית של גיימס הכרוכה באיבוד שליטה מוחלט⁵⁹. לפי מקורות רבים ניתן לראות תאורי נבואה כאקסטזה, לעומת תיאורי רוח הקודש (להלן: רוח"ק) כ'מעין אקסטזה'⁶⁰. אצל ר' צדוק האקסטזה מתוארת כאיפיון של נבואה, ובמידה רבה גם של תפילה, בעבר. לעומת זאת בהווה, אין מקום, גם בתפילה, לאקסטזה סוחפת טוטלית, והתחליף המוחלט הוא בדביקות על ידי לימוד תורה ורוה"ק של החכמים. דרך התורה פתוחה לכל והכרחית, ואילו דרך הנבואה אינה אפשרית עוד, והיחס לעניינים השייכים ל'מעין נבואה' מסוייג. בגישה זו עמדנו של ר' צדוק קרובה, אך לא זהה, לעמדה המתנגדת⁶¹.

נד. כח המדמה

איפיון נוסף המבדיל בין הנבואה לבין החכמה הוא כח המדמה, או הדמיון, המאפיין את הנבואה ולא את החכמה⁶². "וביד הנביאים אדמה"⁶³ נתפס כאיפיון הנבואה בכח המדמה, ומקומו המרכזי של כח זה בנבואה נדון במקורות רבים ושונים, פילוסופים, מקובלים ואחרים⁶⁴. הדמיון הוא נושא שהעסיק את ר' צדוק, ונדון אצלו בהקשרים שונים, אשר רק מעטים מהם נוגעים בעניין הנבואה⁶⁵. ענייננו כאן ממוקד בדיכוטומיה שבין דמיון לחכמה כאיפיון של הדיכוטומיה שבין נבואה לתשב"ע.

בסדרת מאמרים בצדקת הצדיק, שהעיסוק בכח הדמיון תופס בהם מקום מרכזי, מועמדת דיכוטומיה חדה וברורה בין הדמיון לבין החכמה⁶⁶. "שהדמיונות הם מצירים להתפשטות של ים החכמה האמיתית בלב, כי הם שני הפכים ממש"⁶⁷. "והדמיון והתורה שני הפכים"⁶⁸. "וחכמה היא היפוך הדמיון, כשזה קם זה נופל"⁶⁹. הכח המדמה הוא הכח שביסוד השגת הנבואה, ואילו כח החכמה הוא הכח שביסוד השגת

⁵⁹ וולפיש, התפילה השוגרת, עמ' 307-306. על דיבור אקסטטי כפוי בנבואה, בתפילה, ובהשגות קבליות, ראו גם: שץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 121-110; פדיה, אחוזה בדיבור.

⁶⁰ לאוסף מקורות בנושא זה ראו נחשון, נבואה ורוה"ק.

⁶¹ ראו עוד להלן, בסוף פרק זה, ובסוף הפרק הבא, תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁶² אני משתמשת ב'כח מדמה' ו'בדמיון' מבלי להבחין ביניהם, כהמשך לשימוש כזה במקורות שונים ואצל ר' צדוק.

⁶³ הושע יב יא.

⁶⁴ ראו לדוגמה, רמב"ם, מורה נבוכים, ח"ב, לו. והפניות למחקרים להלן, הערה 67; ר"י אלבו, ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק י, עמ' 226-223; דברי המהר"ל שהובאו לעיל. למקורות רבים מן הפילוסופיה היהודית מימי הביניים וניתוחם ראו קרייסל, נבואה. לדוגמאות ממקורות קבליים ראו זהר ח"ג, רפ ב; ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, ח"ג, שער ה, עמ' ס-סא. על הדמיון הנבואי אצלו ראו מרוז, תורת הנבואה, עמ' 18-15; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 80-79. על כח המדמה אצל ר' נחמן מברסלב, והקשר שלו לנבואה, ראו מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 114-86.

⁶⁵ הנושא נדון בהרחבה במיוחד בצדקת הצדיק, וכן ברסיסי לילה, שנכתבו בראשית דרכו החסידית, אם כי הוא חוזר ונוגע בו גם בכתביו המאוחרים. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 121-119.

⁶⁶ צדקת הצדיק, רג-רג. היסוד של הדיכוטומיה בין חכמה לדמיון, ועיקר תיקון הדמיון כאשר כולו 'קודש לח', הם מוטיבים החוזרים בכתבי ר' צדוק מכל התקופות. אולם בכמה יסודות שונים הדיונים בצדקת הצדיק בתכניהם מן הכתבים המאוחרים יותר. לדוגמה, ראו להלן, בדיון על משה כחכם וכנביא.

⁶⁷ צדקת הצדיק, רה.

⁶⁸ צדקת הצדיק, רו.

⁶⁹ צדקת הצדיק, רט. אבחנה זו נשמרת גם בכתבים מאוחרים יותר: "כידוע דיש ב' חדרים במנוח בא' הוא כח החכמה ובב' כח המדמה וכשזה קם זה נופל" (מחשבות תרוץ, ג, עמ' 10). ראו גם דובר צדק, עמ' 40, 188. השוו לרמב"ם: "ואין פועל הדמיון פועל השכל אבל הפכו" (מורה נבוכים (ף תיבון), ח"א עג, דף קכב ע"ב).

חכמת התשבי"ע. עם זאת, גם הדמיונות עצמם יכולים להיות מקור להשגת חכמה. על הדמיונות בישראל אומר ר' צדוק: "מהם יכולים לעמוד על דברי חכמה... כעניין פתרון לחלום. כי גם כח המדמה הוא אחד מכותות שיסד הש"י במת. וכל עיקרה של נבואה ממנו כמו ששמעתי, וכן הוא במו"י. כי הנבואה חלוק מהחכמה... והוא על ידי המדמה"⁷⁰. אולם נראה שהעמדת יסוד הנבואה על כח המדמה שבמוח, אינה מתיישבת עם העמדת יסוד הנבואה על הבינה או ההרגשה שבלב, כפי שראינו לעיל. יש אפשרות פרשנית לראות בכך ביטויים של מודלים שונים מתוך המקורות השונים שר' צדוק משתמש בהם. עם זאת הבעייתיות שבאיפיון הנבואה כבאה מכח המדמה שבמוח מחד, ומהרגשה שבלב מאידך, מתקחה, אם נזכור כי, בדומה לדיכטומיות אחרות המוצגות בתודות, גם גבולות הדיכטומיה בין מח ללב מתערערים ומיטשטשים בהקשרים שונים, המדגישים את יחסי הגומלין שביניהם⁷¹.

2. איכות ההשגה

א2. ברירות המקור האלוקי

הבדל מהותי בין השגת הנבואה להשגת החכמה הוא במידת הברירות של המקור האלוקי להשגה. בהשגת הנבואה יש ברירות מוחלטת שהנביא מדבר את 'דבר ה', ואילו בהשגת החכמה הדברים נראים כחידושי האדם מדעתו, ומקורם האלוקי אינו גלוי. הנביא יכול לומר בברירות "כה אמר ה'", בעוד שאצל החכם אין ברירות מוחלטת כזו שדבריו הם דברי ה', ואדרבא, הם נראים כדברי עצמו מדעתו. במובן זה השגת הנבואה היא 'אור' בהיותה גלויה וברורה כדבר ה', ואילו השגת החכמה של תשבי"ע היא 'מחשכים', באשר מקורה האלוקי בהעלם. המקור האלוקי הסמוי של התשבי"ע נדון בפרקים אחרים⁷². המוקד כאן הוא בהעמדת ברירות המקור האלוקי כאיפיון מרכזי המבדיל בין השגת הנבואה לבין השגת החכמה של תשבי"ע. משה רבינו הוא יסוד תשבי"כ,

דהוא היה מאוכלי מן בפועל ממש נגלה לעין שהלחם מן השמים ולכך תשבי"כ הוא מפורש תורה מה' ונצטוו לגנוז צנצנת מן להראותה לדורות דבר מפורש שהלחם הוא מה' באמת והיינו כמו תשבי"כ דכתיבא ומנחא. והיה קיים זה כל זמן שהנבואה קיימת דנבואה הוא גם כן דבר מפורש מה' ואחר כך נגנו צנצנת המן. והמשא ומתן בזה בהעלם להבין בדעתו והשכלתו דבר זה. וזהו תשבי"ע...⁷³

צנצנת המן, לחם מן השמים, משמרת את יסוד ההכרה במקור האלוקי הגלוי, ונשמרת כל זמן שיסוד זה קיים בפועל בדרך הנבואה. ביאור גניזת צנצנת המן כביטוי למעבר מהארה גלויה, ברורה ומפורשת, המאפיינת את הנבואה, להארה סמויה, שמקורה האלוקי נעלם, המאפיינת את התשבי"ע, הוא חלק מהבנה כללית של 'גניזה', בהקשרים שונים, כמעבר מהשפעה גלויה להשפעה סמויה⁷⁴.

⁷⁰ צדקת הצדיק, רג. לביאור נרחב של ר' צדוק לגבי כח הדמיון כיסוד השגת הנבואה ראו קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 37. ברמב"ם: "ידע כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת הש"י באמצעות השכל הפועל, על הכח הדברי תחלה, ואחר כך ישפע על הכח המדמה, וזאת היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו, והעניין ההוא הוא תכלית שלמות הכח המדמה" (מורה נבוכים, ח"ב לו, תרגום ו' תבון). עם זאת ניתן לראות אצל ר' צדוק גם השפעה של ההערכה השלילית של הרמב"ם לדמיון. "הדמיון אשר הוא יצר הרע באמת" (מו"י, ח"ב יב). תפיסת הדמיון ומקומו בנבואה במו"י מורכבת והוצעו לה פרשנויות שונות. ראו קרייסל, חכם ונביא, בעיקר עמ' 166-167; הנ"ל, נבואה, עמ' 315-148; פאור, מו"י, עמ' 87-53; קלנר, הרמב"ם, עמ' 401, והפניה שם, עמ' 399, הערה 12. כללית, ר' צדוק עושה שימוש רב במקורות מן הרמב"ם, אולם תפיסתו הכללית, גם בנושא זה, שונה מזו של הרמב"ם.

⁷¹ ראו לדוגמא, דובר צדק, עמ' 188, על המח המשפיע ללב, אך גם מקבל ממנו. ביאור דיכטומיה או חלוקה בין יסודות מנוגדים, ולאחריו, הכללתם יחד, היא מהלך אופייני בכתבי ר' צדוק. לדוגמא, "דבעולם הזה נראה זה לבי דברים נפרדים ובאמת הוא מוחא וליבא הם תרין רעין דלא מתפרשין וכן תורה ותפילה כולא חדי" (רסיסי לילה, כו, עמ' 36) וראו לחלק, בסוף פרק זה. טשטוש הדיכטומיה באופן אחר, עולה מתוך הדברים בצדקת הצדיק, קמ, שם מציג ר' צדוק היררכיה ותלות ברורה בין כח המדמה לכת חכמת התורה. "כל זמן שאין האדם בשלמות, כל מה שמדמה לו ידע שהוא ממש להיפך... רק מי שהאיר הש"י עיניו בדברי תורה... על ידה יכול לבוא אל האמת". ואף בעניין "החלומות הולכים אחר הפה" (ברכות נה ב), מעמיד זאת ר' צדוק "היינו בדברי תורה".

⁷² ראו לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם ובפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ.

⁷³ עת האוכל ה, נרפס בסוף פרי צדיק א, עמ' 235. לדוגמא נוספת לביטוי ההבחנה בין התשבי"כ ונבואה, שמקורן האלוקי גלוי, מחד, לבין תשבי"ע מאידך, ראו תקנת השבין, עמ' 48. וראו ליקוטי מאמרים, עמ' 85-84, לביאור נרחב של ההבדל בין דור המדבר, אוכלי המן שהוא ילחם מן השמים, ומקבלי תשבי"כ שירות מן השמים, לבין באי הארץ, שצריכים לעמוד להוציא "לחם מן הארץ", ולהוציא את חידושי התשבי"ע בניגודם, כאשר המקור האלוקי סמוי.

⁷⁴ ר' צדוק מבאר גם את 'גניזת הדעת' עם מות משה כמעבר מהתגלות נבואית גלויה להתגלות סמויה במעמקי הלב, המאפיינת את תשבי"ע. "אבל משמת משה רבינו ע"ה נגנו הדעת שהוא התגלות רוח"ק כבדור דעה דמשה רבינו ע"ה דראתה שפחה על היס מה שלא ראה יחזקאל (מכילתא וזוה"ק בשלח), וכן במתן תורה ולא קם נביא עוד כמשה שהיא התגלות הדעת בעולם הזה עד שנתפשט כלל נשמות דורו, מה שאין כן אחר מותו נגנו ההתגלות ושכך לן חיים זה במעמקי הלב ולא בהתגלות, ודבר זה הוא המסטורין הנעלם בעולם הזה ואין גלוי אלא ללבבות דבני ישראל" (דובר צדק, עמ' 141). משמעות זו של 'גניזה' מופיעה בכמה מקורות. כך, לדוגמא, כותב אביבי על אחת המשמעותיות של גניזת האור הראשון אצל הגר"א: "הגניזה אינה הסתלקות האור או

איפיון השגת הנבואה כהשגה שמקורה האלוקי גלוי וברור, לעומת השגת התשבי"ע שמקורה אלוקי אינו גלוי, חוזרת בהקשרים רבים בכתבי ר' צדוק. אחד הביטויים החזקים לאבחנה זו הוא במינוח של 'פנים' לעומת 'אחוריים'⁷⁵. בהשגת התשבי"כ והנבואה "וניכר הפנים שהוא הוא כטעם אתה, מה שאין כן זה בהעלם גדול ובמחשכים שיש מקום לטעות שאינו מכירו כלל כמי שרואה אדם מאחוריו שחושב שהוא זה ואינו זה כלל"⁷⁶.

פירוש בסוד אחוריים דאין הזיווג והשפעות השי"ת אצלנו פנים בפנים שנכיר ונדע איך השי"ת הנותן ואנו המקבלים מיד ליד. שזהו הנבואה במאמר כה אמר ה' שהיה מכיר בפירוש השי"ת מדבר עמו אבל משחרב בית המקדש נסתלק ההכרה דפנים בפנים הזו לשמוע הדבור מלפניו רק מאחוריו שהוא כטעם כלאחר ידו⁷⁷. בחינת נבואה שהוא כמו תשבי"כ שהוא מפורש שהוא דבר ה'... מה שאין כן תשבי"ע אף שבאמת הוא גם כן דברי אלקים חיים אך אינו מפורש רק נראה שהחכם מחדש זאת מדעתו דמטעם זה נמשל לטל... שאינו ניכר איך שיורד מן השמים... וזה נקרא בבחינת אחוריים שאינו מפורש שהוא דבר ה'⁷⁸.

השגה שמקורה האלקי ברור היא השגת הנבואה של משה, בבחינת פנים אל פנים, ובמידה פחותה, השגת הנבואה באספקלריא שאינה מאירה, של הנביאים, שעדיין ברור וגלוי מקורה האלוקי. בניגוד לכך המקור האלקי של תשבי"ע סמוי, והשגה זו מכונה בחינת אחורים, במובן של העדר ברירות המקור האלוקי. בשימוש במונחי 'פנים' ו'אחורים' משתמש ר' צדוק הן בביאורי הרמב"ם⁷⁹ והן במשמעותם בקבלת האר"י, תוך העברת המונחים הקבליים למישור האפיסטמולוגי. האבחנה בין השגת פנים להשגת אחורים היא האבחנה בין השגה ברורה להשגה שאינה ברורה, כאשר מוקד מרכזי של ברירות זו הוא ברירות מקורה האלוקי. ברור החכמה לעתיד הוא העלאתה מדרגת 'אחורים' לדרגת ברירות מקורה האלוקי.

דאחוריים אינו מבורר עד לעתיד שאז אז"ל הקב"ה מתיר אסורים שתוגמר הנסירה להיות אפין באפין ותהיה החכמה מבוררת שהיא חכמת השי"י ולא מאחוריים, ואז יהיה חדשה דנקיבה תסובב גבר ותתעלה חכמת שלמה למעלה במקום החכמה עילאה למעלה ממדרגת משה כטעם וירום ממה⁸⁰.

מושגים קבליים אסכטולוגיים שונים, 'מתיר אסורים', 'גמר הנסירה', 'אפין באפין', 'עליית החכמה ותאה', 'נקיבה תסובב גבר', מבוארים אצל ר' צדוק כבירור מלא של המקור האלוקי של החכמה האנושית של חכמי תשבי"ע. במי השילוח יש שימוש רב במונחים של 'חסרון' ו'בירור', במקום המונחים הלוריאניים של 'שבירה' ו'יתקון'⁸¹. ר' צדוק הולך בעניין זה בעקבות רבו, אך מוסיף רבדים נוספים למשמעות מושג ה'בירור'. המעבר מהשגה 'לא ברורה' להשגה 'ברורה', הוא על ידי תהליך הבירור. בירור הניצוצות הלוריאני נעשה על ידי הכרת המקור האלוקי של כל דבר, והכרה זו עצמה היא, לפי ר' צדוק, עיקר מהותה ותכליתה של התשבי"ע. הבירור במובן האפיסטמולוגי משמש יחד עם הבירור במובן המיסטי, שכן בתוך שיטתו הם כרוכים זה בזה. העדר הבירור המיסטי הוא הסיבה להעדר הבירור האפיסטמולוגי, ומאידך, רק על ידי הבירור האפיסטמולוגי ניתן להגיע לבירור המיסטי⁸². חוסר ברירות מסוג זה, המאפיין את תשבי"ע, הוא בעיקרו חוסר ברירות במקור האלוקי של הדברים, אך הדברים מתקשרים אצל ר' צדוק

התעלמותו, אלא הארתו דרך מסכים והמשכתו דרך לבושי הספירות התחתונות" (אביבי, קבלת הגר"א, עמ' סו). על גניזת האור הראשון אצל ר' צדוק ראו לעיל, בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכלות תשבי"ע בתשבי"כ. ר' הוטר, שהשפעת כתבי ר' צדוק ניכרת בכתביו, מבאר כי משמעות גניזה היא שינוי סוג הפעולה "דקודם הגניזה היה פעולתו בגילוי ולהדיא ואילו לאחר גניזתו, אינו פועל אלא בגניזה ובאתכסיא" (פחד יצחק, חנוכה, רשימה, עמ' קמו, וראו נר מצוה, מהד' הרטמן, ח"ב, עמ' צ-צא, הערה 114).

⁷⁵ על בחינות נוספות של 'פנים' ו'אחורים' בהקשרים של תשבי"כ ותשבי"ע לעומת נבואה, ראו להלן בפרק זה, חכם עדיף מנביא, השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה, ולעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכלות תשבי"ע בתשבי"כ, קלא דהדרא. למובן אחר של 'פנים' ו'אחוריים', בשם הרבי מאיזביצא, כהשגת תכלית המעשה לפניו או רק אחריו ראו רסיסי לילה, נב, עמ' 119; פרי צדיק, א, ויחי י, עמ' 227-226; ובעבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 84.

⁷⁶ דובר צדק, עמ' 148.

⁷⁷ דובר צדק, עמ' 142.

⁷⁸ פרי צדיק, ה, עקב יג, עמ' 64. על מטפורת הטל בהקשר זה ראו בעבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 290.

⁷⁹ לדוגמא, בבאורו לעניין רבי שראה את ר' מאיר מאחוריו, כעניין השגה חלקית לא מבוררת בדרגתו, מסתמך ר' צדוק במפורש על דברי הרמב"ם. "וגם רבי השיג קצת ממדרגה זו כמ"ש... האי דמהדנא כי דחזיתו לר' מאיר מאחורי. פירוש על דרך משל וראית את אחורי עיין ברמב"ם פ"א מיסוה"ת דר"ל השגה שאינה מבוררת. וכן הוא השיג מדרגתו אבל לא בהשגה מבוררת כמותו" (דובר צדק, עמ' 8, על עירובין יג ב) ראו הלכות יסודי התורה, פ"א, ח"י, וראו גם דברי הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ז, וחשו לבאוריו במו"ק, ח"א, פרקים כא, לו, נד. וראו דובר צדק, עמ' 144-142, 153.

⁸⁰ דובר צדק, עמ' 151. 'חכמת שלמה' ו'חכמה תתאה' הם כינויים שכיחים לתשבי"ע. על 'מתיר איסורים' ראו להלן בפרק הדעה הדחיה וגבולותיה. על 'נקיבה תסובב גבר' ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, יחסי קבלה והשפעה.

⁸¹ ראו פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 43-47.

⁸² זהו ניסוח אחר של רעיון מרכזי העומד ביסוד תפיסת 'המיסטיקה האינטלקטואלית' שביטויה אצל ר' צדוק נדון בהרחבה בדיסרטציה של בריל ובספרו, ר' צדוק.

ישירות לחוסר ברירות בתוכנם.

יוצא שאבתנה ברורה בין השגת הנבואה לבין השגת החכמה של תשב"ע, היא בכך שהשגת התשב"כ והנבואה מתאפיינות בהכרה ברורה שהדברים באים ישירות מהקב"ה. הכרה ברורה זו בגילוי האלוקי קיימת בשיאה בהשגת משה רבינו, אך היא מאפיינת גם את השגת כל דורו. במידה פחותה, באספקלריא שאינה מאירה, אך עדיין בהכרה ברורה בהתגלות האלוקית שבדברים, היא קיימת גם בהשגת הנבואה. בניגוד לכך, השגת התשב"ע, 'ממחשכים', מתאפיינת בכך שמקורה האלוקי סמוי, והיא נחווית ונראית כחידושי האדם מדעתו.

2.2. ברירות התוכן

מלבד ההבדל שבין הנבואה לחכמת התשב"ע בעניין ברירות המקור האלוקי, קיים הבדל דומה גם בעניין ברירות התכנים של השגת הנבואה לעומת אלו של השגת החכמה. ר' צדוק מציג מערכת שיש בה יחס הפוך בין 'עומק' או 'גובה' ההשגה, לבין איכותה וברירותה. הנבואה היא השגה של טווח מוגבל, אך לגבי טווח זה איכות ההשגה מירבית. ההשגה היא בבחינת פנים אל פנים, גלויה, ברורה, מוחלטת, וחד-משמעית, ואין בה מקום לספיקות, טעויות או מחלוקות. לעומתה, השגת התשב"ע היא השגה 'גבוהה' או 'עמוקה' יותר,⁸³ אך הרחבת טווח ההשגה באה במחיר איכות ההשגה שהיא נמוכה יותר. בהיותה בבחינת 'אחוריים', 'ממחשכים' ו'העלם', היא אינה ברורה ויש בה פתחים לעמימות, ספקות, טעויות ומחלוקות.

במקומות רבים בכתבי ר' צדוק מאופיינת השגת הנבואה כהשגה גלויה וברורה, לעומת השגת החכמה של תשב"ע המאופיינת כהשגה שבהעלם, במחשכים. "דנבואה הוא התגלות מאמר ה' בבירור והשגה דחכמה הוא בהעלם"⁸⁴. "דהשגת הנבואה הוא השגה גלויה... מה שאין כן השגת החכמים שהוא השגה שמצד ההעלם"⁸⁵. ראינו כי מובן אחד של הדברים הוא בברירות המקור האלוקי בהשגת הנבואה לעומת היותו נעלם בהשגת החכמה. מובן נוסף, התופס מקום חשוב בכתביו, הוא ברירות התוכן של השגת הנבואה, לעומת עמימותו בהשגת החכמה. למובן זה שייכים איפיוני ודאות, מוחלטות וחד-משמעיות של השגת הנבואה, לעומת איפיוני ספק, ואפשרות טעות ומחלוקת של השגת חכמת התשב"ע. השגת הנבואה כהשגה ברורה וגלויה, הנמשכת ממתן תורה, מאופיינת כ"דברים גלויים אין בהם ספק"⁸⁶. לעומתה, השגת תשב"ע "אינה השגה גלויה וברורה כהשגת נבואה שנקרא הרואה"⁸⁷.

בתוך דיון, שבמוקדו מעלת החכם על הנביא, מבאר ר' צדוק "והשגת הנבואה גדולה מצד שיש לו יסוד על מה לסמוך שהוא דבר ה' אשר עליו אין להוסיף ולא לגרוע והם דברים קצובים וקבועים וקיימים"⁸⁸. לעומתה, השגת התשב"ע "פורחת באויר כי אין לו יסוד קבוע לסמוך עליו בבירור לדעת שהוא דברי אלקים חיים ושהן הן הדברים הנאמרים ברוה"ק מאחר שהוא מוציאם מתחמת לבו ואולי טועה בדמיונו"⁸⁹. איפיונים אלו של השגת הנבואה כברורה וודאית הם מעלותיה הייחודיות לעומת השגת החכמה, שיש בה יותר עמימות וספקות. מעלות אלו הם ההסבר לכך שבתקופת הנבואה, למרות שהיו חכמים, נתשבה החכמה שולית, ועיקר המטרה היתה להגיע להשגת הנבואה⁹⁰.

שבדור הנביאים היה עיקר החשק והשתוקקות של ראשי ישראל וצדיקי הדורות לנבואה שהוא השגה ברורה שהוא מן השמים. מה שאין כן השגת חכמה שהוא נעלמת שאפשר שאינן אלא דמיונות כוזבות של עצמו ולא תורת אמת ברוה"ק, והם חשקו לדבר ברור וידיעה ברורה, ולכך לא היה אז התפשטות החכמה דתשב"ע כל

⁸³ ראו להלן, חכם עדיף מנביא.

⁸⁴ צדקת הצדיק, רנו.

⁸⁵ ריסי לילה, נב, עמ' 129. על איפיוני גילוי והעלם לגבי תשב"כ ותשב"ע ראו פרידלנד, גילוי והעלם, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁸⁶ ריסי לילה, מג, עמ' 83. עם זאת, גם לגבי הנבואה, מוחלטת פרשנות פולרליסטית, כפי שכותב ר' צדוק בספר אחר בעניין חשבונות הקץ: "וכל דברי הנבואה הם מתפרשים בכמה פירושים והכל אמת, ויש מקום לכל הפירושים אפי' ההפכים וכך שם כל פירוש יש לו מקום אלו זכה אותו דור" (מתשבות חרוץ, יז, עמ' 136-135).

⁸⁷ ריסי לילה, מג, עמ' 84.

⁸⁸ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93.

שם.

⁸⁹ לפי ר' צדוק, אין הנבואה שיאה של השגת החכמה, אלא השגה שונה במהותה, שהחכמה שולית לגביה. השגות אלו מנוגדות במהותן, ובהכרח מחליפות זו את זו.

ביטוי נוסף להבדל שבין הברירות של השגת הנבואה לבין העמימות של השגת החכמה הוא בעניין המחלוקת. כפי שראינו⁹², השגת הנבואה, שהיא דיבור ה' ביציאתו לפועל בהתגלות, מתאפיינת בהיותה ברורה וחד משמעית. לכן אין שום פתח לקבלת נבואות מנוגדות.

דנבואה הוא כה אמר ה'... כזה ממש ואין בו הטיה וחילוק ובי' נביאים המכחישים זה את זה האחד הוא נביא שקר. כי נביא מלשון נב כמו שפירש"י בחומש והיינו דבורו דהש"י דהדבור דהש"י ממש בגרונו של נביא והדבור הוא התגלות לפועל ובהתגלות אי אפשר להיות ב' הפכים בנושא אחד כידוע דשכל בני אדם מכחיש זה⁹³.

בניגוד לכך השגת החכמה אינה באה מדיבור ה' אלא ממחשבתו, ובחכמה האלקית קיימות גם השגות סותרות באותו עניין. "אבל חכם הוא דבוק בחכמתו של הש"י שהוא במחשבה שבמוח שם אפשר להיות ב' הפכים בנושא אחד. ולא עוד אלא שהוא כמעט מוכרח"⁹⁴.

במקורות רבים נתפסת השגת החכמה ככפופה לחוקי הלוגיקה בכלל ולחוק הסתירה בפרט, ואילו השגת הנבואה כהשגה על-שכלית, שיכולה, בעזרת כח המדמה, להשיג השגות שלפי השכל הן בלתי אפשריות. יתר על כן, יש שהעמידו דוקא את עניין היכולת להשיג השגות סותרות כאיפיון של השגת הנבואה⁹⁵. לעומת זאת ר' צדוק מעמיד כאן בבירור את השגת הנבואה כהשגה, שכבר ממקורה בדיבור האלוקי, חלים עליה חוקי הלוגיקה (הקלסית), ואין באפשרותה כלל להשיג הפכים או סתירות⁹⁶. דוקא החכמה היא זו, שבמקורה בחכמה האלוקית, אינה כפופה כלל לחוקי הלוגיקה, ויש בה מקום, ו"כמעט הכרח" להשגות סותרות באותו עניין, ורק בביטוייה בפועל, מתפצלות ההשגות הסותרות לחכמים שונים.

לענייננו כאן, יש בדברים אלו מימד נוסף לתפיסת השגת הנבואה כברורה, מוחלטת וחד-משמעית⁹⁷, שאין בה מקום לעמימות, ספיקות או מחלוקת, לעומת השגת החכמה של תשב"ע שהיא מעצם מקורה רב מימדית, אין בה ברירות של השגה יחידה, והספיקות והמחלוקות הם מעצם טבעה. הבחנה זו בין השגה ברורה של הנבואה להשגה עמומה של תשב"ע, מבוטאת גם במינוח של 'אורי' ו'חושך'. השגת הנבואה היא הארה גלויה ובהירה, לעומתה השגת חכמת התשב"ע היא בגדר 'מחשכים'. לדוגמא, בהמשך אותו ספר מבוארת השגת תשב"ע כ'חושך' לעומת השגת הנבואה, מתוך כך שהיא השגה שיש בה מקום למחלוקת, לעומת השגת ברורה וודאית של הנבואה. "גילוי תשב"ע שאף על פי שאוכמא היא לגבי השגת הנבואה ונקרא במחשכים היינו לעניין אותו דבר הפרטי שנגלה לנביא שהוא ברור ואין בו ספק מה שאין כן כשמשגי בחכמה יוכל חכם אחר לחלוק עליו"⁹⁸.

לשדה של 'אורי' ו'חושך' שייכים גם ההסתכלות 'באספקלריא המאירה' ו'באספקלריא שאינה מאירה'.

⁹¹ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142. ובספר אחר מאותה תקופה: "ואע"פ שהיו חכמים גם כן מכל מקום מפאת שפע הנבואה וגילוי שכינה שהיה אז בישראל לא היה נחשב דרך החכמה מעצמו לכלום כי זה השגה מסופקת ואפלה מצד העולם הזה שאין ידעים אם היא השגה אמיתית דעל כן א'... במחשכים הושיבני על תלמוד בבלי. וזהו כל חכמת תשב"ע להשיג האמת מצד האופל וההעלם" (רס"סי לילה, נו, עמ' 160) על תקופת ההנהגה לפי הנבואה בכתבי ר' צדוק ראו אלמן, היסטוריה של ההלכה, והנ"ל, נבואה בהלכה. וראו עוד להלן, תשב"ע לעומת נבואה במימד היסטוריוסופי.

⁹² לנושא תפיסת המחלוקת, כולל ניתוח קטעים המובאים להלן, והפניות נוספות בעניין קבלת סתירות, ראו בהרחבה להלן, בחלק המחלוקת בתשב"ע. כאן יובא בקצרה מה ששייך למוקד של האיפיונים המנוגדים של השגת הנבואה לעומת השגת החכמה של תשב"ע.

⁹³ רס"סי לילה, טז, עמ' 18.

⁹⁴ רס"סי לילה, טז, עמ' 18. הדברים מובאים כאן כציון המחלוקת כאיפיון נוסף המבדיל בין נבואה לתשב"ע. לניתוח קטע זה, ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי.

⁹⁵ הרמח"ל טוען בכמה מקומות שדוקא בנבואה, מאחר שאינה תפיסה בעצם, "יכולות הספירות להיראות בדמיונות אפילו הפכים זה לזה" (קלי"ח פתחי חכמה, פתח ח, עמ' כו. וראו שם, עמ' כו-כט, ביאורו של הרב פרידלנדר). "והנה ממה שאפשר להיות במראיהן - זה הוא ריבוי הדמויות, ואפילו הפכיים זה לזה ברגע אחד... והנה הטעם לזה מבואר הוא, כי כיון שאין הדמויות הללו עצמיים, אלא גילוי נבואי נברא, תלוי ברצונו של מלך שהוא אומר ויהי, שיתדמו דמויות אלה לנפש הנביא... אלא זה ודאי שאין שום דבר מדברי ה' לבטלה ח"ו, וברצותו להראות לו עניינים שונים, יראה לו דמויות שונים, אף על פי שבעצמם יהיו הפכיים, כי כבר אין ית', או עניין ממידותיו. וברצותו להראות לו עניינים שונים, יראה לו דמויות שונים, אף על פי שבעצמם יהיו הפכיים, כי כבר אין התכלית על הדמות המתראה, אלא על המובן לנביא מתוך הדמות ההוא" (דעת תבונות, קפ, עמ' רד. ראו גם ספר הכללים, נדפס בסוף דעת תבונות, 'עניין הדמיונות הנבואיים', עמ' רפו-רפז). וראו פכטר, עיגולים ויושר, עמ' 69, ושם, הערה 34.

⁹⁶ במקומות אחרים מתייחס גם ר' צדוק לנבואה כמראה יחידה, ודן במראות שונים לנביאים שונים, אם כי אינו מתייחס אליהם כהפכים. ראו לדוגמא, ספר הזכרונות, עמ' 67; קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 37.

⁹⁷ שלום העמיד את איפיון הברירות כאיפיון מבדיל בין תפיסת הנבואה, במונחה הראשון, בתנ"ך, המאופיינת בשמיעה או ראייה ברורה, לבין תפיסת הנבואה בימי הביניים, המעמידה את הנביא כמיסטיקאי, שהשגתו מאופיינת בהעדר ברירות. ראו שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, עמ' 14-15.

⁹⁸ רס"סי לילה, נו, עמ' 162. [אוכמא=שחור].

במקור⁹⁹, ההסתכלות באספקלריא שאינה מאירה מאפיינת את השגת שאר הנביאים, לעומת ההסתכלות באספקלריא המאירה המאפיינת את השגת משה רבינו בלבד. ר' צדוק עוסק בהבחנה זו בהקשרים בהם הוא דן בהשגת משה לעומת נבואת שאר הנביאים¹⁰⁰. אולם הוא מוסיף ומרחיב את תחום השימוש בביטויים אלו. בהקשרים של דיון בנבואה בכללה לעומת תשב"ע, מאופיינת השגת החכמה כהשגה 'באספקלריא שאינה מאירה', לעומת ההשגה הגלויה והברורה של הנבואה הנחשבת בהקשר זה ל'אספקלריא מאירה'.

בחכמת התשב"ע יכולים להשיג כל יקר אבל הכל בהסתכלות דרך אספקלריא שאינה מאירה שאינה אלא מהשגת לבו ויוכל השואל לשאול זו מנלך ושמה אתה טועה... ועל כן יש מחלוקת בתשב"ע... משא"כ כשמשיב הלכה למשה מסיני שהוא הסתכל באספקלריא המאירה בחכמה העליונה שבזה אין טעות... ומחלוקת כלל וכן בהשגת כל הנביאים ובעלי רוח"ק שחיברו הכתובים אף שכנגד משה... גם ראייתם נחשב באספקלריא שאין מאירה מכל מקום נגד השגת חכמי תשב"ע בחכמתם חשיבה כמאירה ולא שייך בהם מחלוקת... ועליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע...¹⁰¹.

יוצא שהבדל חשוב בין השגת הנבואה להשגת החכמה של תשב"ע הוא באיכות ההשגה. השגת הנבואה היא השגה גלויה, ברורה, מוחלטת, וחד משמעית. היא נחשבת אור גלוי ו'אספקלריא מאירה' לעומת ההשגה 'במחשכים', ו'באספקלריא שאינה מאירה' של חכמת התשב"ע. השגת התשב"ע כרוכה באי-ודאות והעדר מוחלטות, ספיקות ומחלוקות, הנתפסים כאיפיונים אנהרטיים של סוג השגה זה.

כמו בעניינים אחרים, אנו מוצאים חריגים להעמדה חדה זו של הדברים במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק¹⁰². בתוך סדרת מאמרים בצדקת הצדיק, הדנים בדמיון, יש כמה קביעות השונות מדבריו בשאר כתביו החסידיים. בתוך אלו מופיעה העמדת השגת התורה כ'אמת', מבוררת, לעומת השגת הדמיון, כיסוד הנבואה, שאינה מבוררת. הדגש כאן הוא מעלת משה רבינו, שאין אצלו דמיון נפרד כלל אלא כל השגתו חכמה, בניגוד להשגת שאר הנביאים.

הן מחשבת תורה, כאמת, והן מחשבת דמיון, יחסיים לדרגת האדם.

ומה שאצל אחד הוא מחשבת דברי תורה, הוא אצל אחר מחשבת הדמיונות, כי הוא מעמיק יותר בדברי תורה להגיע אל האמת הברור הניכר לעין שהוא כן, שזה נקרא אמת שהוא מבורר בהתגלות לבו ועיני שכלו, ומה שאינו כן נקרא דמיון... דמיון הוא אספקלריא דלא נהרא הנקרא אמונה ומדת לילה, דהיינו כשהוא בתשכות והעלם מוחין דגדלות, ומכל מקום דמיונות שלו שה' נצב עליו, רק שהוא באמונה בלבד ולא בעומק לבות. ובוזה הם כל דמיונות של נביאי קשוט, ומזה נמשך מדרגת הנבואה שהיא פחותה מהחכמה... שהוא בעת הקטנות, וחכמה בגדלות והוא נבואת משה... באספקלריא דנהרא מדת אמת, שהוא התורה שהיא חכמה, ולא נבואה שהיא בכה, דהיינו התדמות שהוא כזה ולא עצם הדבר, לפי שהוא בקטנות והגדלות מלוכב בו¹⁰³.

ההעמדה ההיררכית של הנבואה מתחת לחכמה היא יסוד מרכזי בהגותו של ר' צדוק. כאן היא מובאת דוקא לעניין חכמת משה כנעלה על השגת הנבואה של הנביאים¹⁰⁴, אולם בספר מאוחר יותר הוא מכליל זאת ל'נבואת החכמים' בכללה, המאופיינת בהיותה ברורה. ברירות זו היא המשווה בין 'נבואת החכמים' לנבואת משה רבינו. 'ונבואת החכמים בזה הדבר היינו דבר ברור במראה ולא בחדות כי הרי יש לו הוכחות מפלפולו שהוא כך וטעמא יהיב כדאיתא התם, ואם כן הוא דבר מבורר וניכר לעין שהוא כדבריו ודוגמת נבואת משה'¹⁰⁵. איפיון הברירות מיוחס כאן לבחינה נבואית, אולם דוקא ל'נבואת החכמים'¹⁰⁶, לבחינה נבואית של החכמה ולא של הנבואה עצמה. ההקשר שם הוא ביאור מעלת החכם, שיכול לחדש דברי תורה בפלפולו, דוגמת משה רבינו. לפי ר' צדוק, חידושים אלו הם עיקרה של התשב"ע, בעוד הנביא אינו רשאי

⁹⁹ יבמות מט ב.

¹⁰⁰ לדוגמא, קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 37-38.

¹⁰¹ פוקד עקרים, עמ' 46. לעניין המחלוקת כמאפיינת את השגת התשב"ע, יסודה כאן הוא באופן ההשגה ואיכותה, בעוד שבמקור לעיל מרסיסי לילה, טז, יסודה הוא במקור האלוקי של השגה זו. ראו על כך להלן בפרק שורשי המחלוקת.

¹⁰² על ההתייחסות המתודולוגית לתופעה זו ראו לעיל בפרק המבוא, ולהלן בסוף פרק זה.

¹⁰³ צדקת הצדיק, רד. על המושגים 'קטנות' ו'גדלות', מקבלת האר"י ועד לחסידות ראו שלום, דביקות, עמ' 342-345; תשבי, הרעיון המשיחי, עמ' 14-15, הערה 77; ליבס, תרין אורזלין, בעיקר עמ' 130-146; פכטר, קטנות וגדלות; רפפורט, קטנות; מרק, קטנות וגדלות; אטקס, בעל השם, עמ' 142-144. מושגים אלו מופיעים בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק אך אין הוא מרבה להשתמש בהם. ראו עוד להלן, בפרק השגת האר"י – נבואה או חכמה.

¹⁰⁴ במאמרים אלו בצדקת הצדיק מודגשת השגת משה כהשגת חכמה דוקא ולא כהשגת נבואה. ראו להלן.

¹⁰⁵ ליקוטי מאמרים, עמ' 97.

¹⁰⁶ הביטוי, לפי בכא בתרא יב א, ושל דברי הרמב"ן בחידושיו שם, התופסים מקום מרכזי אצל ר' צדוק.

לחדש דבר, משום 'לא בשמים היא'.

גם בפרי צדיק חוזרת הדגשת הברירות הקיימת דוקא בהשגת החכמה לעומת הנבואה, תוך הדגשתה כיתרון השגת החכמה על השגת הנבואה (של שאר הנביאים מלבד משה).

והיינו כמ"ש... אין זקן אלא מי שקנה חכמה והיינו דדרש זקן זה קנה. ומורה שקנה החכמה בקנין וגם הוא מפורש. שכן מורה לשון זה שמפורש שיוכל להראות באצבע כמו לעתיד... והוא גם כן כשחקוק בלב בקביעות... וזה עניין מ"ש... וחכם עדיף מנביא. והיינו מה שמכין התשב"ע לאמתו והוא על ידי רה"ק וכמ"ש הרמב"ן. והיינו אף שאין משיגין על ידי נבואה רק שמופיע בלב על ידי רה"ק. מכל מקום בזה עדיף מנביא. שכל הנביאים נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה... והחכם זוכה למדריגת זה כמראה באצבע. שהוא ממדריגת אספקלריא המאירה. וכמו על הים שראתה שפחה על היום מה שלא ראה יחזקאל... אף שלא זכו לנבואה מכל מקום זכו להיות מראה באצבע שאמרו זה א-ל. וז"ש חכם עדיף מנביא. בזה שזוכה למדריגת זה קנה חכמה שהחכמה לו בקנין ובמדריגת זה שהוא מפורש¹⁰⁷.

כאן ובמקומות נוספים, בניגוד להעמדת השגת הנבואה של שאר הנביאים, מלבד משה, כיאספקלריא המאירה' לעומת השגת החכמה של החכמים, יש העמדה הפוכה, לפיה דוקא בהשגת החכמה יש בחינה של 'אספקלריא המאירה', שאין בנבואת שאר הנביאים¹⁰⁸.

יש כמה דרכים אפשריות לנסות להבין הופעת מקורות כאלו¹⁰⁹, המדגישים את הברירות של השגת החכמה, על רקע הקו הדומיננטי בכתבי ר' צדוק, המדגיש את הברירות של השגת הנבואה לעומת העדר הברירות של השגת החכמה. ההסבר המוצע כאן מבוסס על ראיית הדברים בתוך הקשרם, ובעיקר, בעניין זה, בויקה למורכבות דמותו של משה רבינו. נראה כי היסוד באותם מקומות המדגישים דוקא את הברירות שבהשגת החכמה הוא דוקא בקישור השגת החכמים להשגת משה רבינו. השגת משה היא ההשגה היחידה 'באספקלריא המאירה'. דמותו של משה משמשת ב'תפקיד כפול'. הוא 'אדון הנביאים', ומבחינה זו הוא כלול עם הנביאים, והשגתו בתשב"כ נחשבת להשגת נבואה, הנעלה מהשגת שאר הנביאים. בבחינה זו מרבה ר' צדוק לדבר על משה לעומת ר' עקיבא, כמייצגים השגת נבואה לעומת השגת חכמה של תשב"ע. אולם דמותו של משה משמשת גם אב טיפוס לדמות החכם¹¹⁰, ומבחינה זו השגתו נחשבת כהשגת חכמה. במקורות המדגישים את בחינת משה כחכם, יש הדגשה של איפיוני השגתו, ביניהם הברירות והודאות, כאיפיוני השגת החכמים בכלל. הדגשת הברירות של חידושי התורה של החכמים באה כביטוי נוסף לעקרון המרכזי בהגותו של ר' צדוק, 'חכם עדיף מנביא'. במקומות אלו, הביטוי של עדיפות החכמה הוא גם בהיותה ברורה וודאית, כאשר דרך הקישור של מאפיין זה להשגת החכמה, היא על ידי קישור החכמים עם משה, בבחינת החכמה שבו. לכן טבעי שבהקשרים בהם מודגשת ברירות השגת החכמה, יודגשו הן הקשר של החכמים למשה, והן מעמדו של משה כחכם דוקא ולא כנביא. ביטוי ברור לכך נמצא במאמרים בצדקת הצדיק, המדגישים את ברירות השגת החכמה. ר' צדוק מדגיש שם כי משה הוא דוקא חכם ולא נביא. כינויו בכתוב 'נביא' נאמר דוקא על יום מותו בלבד, כשנסתתמו ממנו מעיינות החכמה¹¹¹.

3. חכם עדיף מנביא

אחד המקורות השכיחים ביותר בכתבי ר' צדוק הוא הגמרא: "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לא נביא הוא? הכי קאמר, אף על פי שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה. אמר אמימר: וחכם עדיף מנביא"¹¹². רש"י מפרש שאף על פי שניטלה מן הנביאים "שאינם חכמים, מן החכמים לא ניטלה, ונביא[ים] יש לו לבב חכמה"¹¹³. הרמב"ן חולק על דברים אלו של רש"י, ומפרש: "אלא הכי קאמר, אף על פי שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים

¹⁰⁷ פרי צדיק א, חיי שרה ה, עמ' 62-63. על יקנין לעומת 'ראיה' ראו להלן בפרק זה.

¹⁰⁸ כיוון זה מתאים לתפיסות שכיחות של נבואה וחכמה. ראו לדוגמא, אברהם, שתי עגלות, עמ' 138-141, שם מוצגת החכמה כיכולת אנליטית שיתרונה בברירות רבה, לעומת הנבואה כיכולת השגה סינתטית, אינטואיטיבית, החסירה בהירות אנליטית.

¹⁰⁹ ראו על כך לעיל בפרק המבוא.

¹¹⁰ ראו להלן בפרק זה בהשוואה בין משה לר' עקיבא.

¹¹¹ צדקת הצדיק, רה.

¹¹² בבא בתרא, יב א. עייש בהמשך. למקורות נוספים מחז"ל המביעים אותו כיוון, ראו אורבך, הלכה ונבואה, עמ' 9-10.

¹¹³ רש"י שם, ד"ה "הכי קאמר אע"פ שניטלה מן הנביאים".

שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוה"ק שבקרבים¹¹⁴. בעוד רש"י מחלק בין נביאים שאינם חכמים, שנבואתם ניטלה, לבין נביאים חכמים, שנבואתם לא ניטלה, הרי הרמב"ן אינו מחלק בין קבוצות אנשים אלא בין דרכי השגה. דרך השגת הנביאים, 'נבואת הנביאים', המאופינת ב'מראה וחזון' היא זו שניטלה, ואילו דרך השגה שונה, 'נבואת החכמים', היא 'בדרך החכמה', עם בחינה נבואית של 'רוח הקודש', וזו לא ניטלה. ר' צדוק מרבה מאד להזכיר גמרא זו, כיסוד לקביעה ההיררכית 'חכם עדיף מנביא'. לרוב, הוא מציין גם לדברי הרמב"ן שם, תוך הדגשת הבחינה הנבואית של השגת החכמה "אלא יודעים האמת ברוה"ק שבקרבים". מקור זה הוא האסמכתא המרכזית בדברי ר' צדוק על רוה"ק של החכמים, אם כי במקומות שונים בכתביו יש איזכורים של מקורות נוספים לכך¹¹⁵.

העיקרון של 'חכם עדיף מנביא' הוא מהיסודות המרכזיים ביותר בהגותו של ר' צדוק. עיקרון זה נתפס בעיקרו כקביעת היררכיה של דרכי השגה. השגת החכמה נתפסת באופן ברור כעדיפה על השגת הראיה של הנבואה¹¹⁶. למרות המקורות המבססים קביעה זו, העמדה היררכית ברורה ומוחלטת זו אינה טריביאלית, שכן במקורות רבים, מקובלים ואף רציונליסטים, מפורשת או מובלעת היררכיה הפוכה. ההיררכיה ההפוכה, המדגישה את מעלת הנבואה על החכמה מופיעה הן במקורות פילוסופיים הרואים בנבואה "שלמות האחרון של החכמה"¹¹⁷, והן במקורות פילוסופיים אחרים ובמקורות קבליים, הרואים בנבואה אופן השגה מובחן מן החכמה, בלתי תלוי בה ונעלה ממנה. על רקע זה בולט המשקל העצום שר' צדוק נותן ליחס עדיף מנביא. הוא חוזר ומתייחס לעיקרון זה בהקשרים רבים, ומבארו באופנים שונים.

3א. קביעות לעומת ארעיות

אחד הכיוונים להסבר 'חכם עדיף מנביא' המובא בכתבי ר' צדוק, מבוסס על האופי השונה של השגת הנבואה כהשגה ארעית וזמנית לעומת השגת החכמה כהשגה תמידית וקבועה. אחד המקורות המרכזיים להסבר זה הוא בזהר: "וחכמי עדיפי מנביאי בכל זמן דהא לנביאי לזמנין שרת עלייהו רוח קודשא ולזמנין לא וחכמיין לא אעדי מנהון רוח קודשא אפילו רגעא חדא דידיעין מה די לעילא ותתא ולא בעו לגלאה"¹¹⁸. ר' צדוק מבאר קביעה זו: "כי התפשטות הגשמיות על ידי דביקות בהש"י בהכרת הנוכח זה אי אפשר כלל להיות בתמידות"¹¹⁹. הדברים נאמרים בתוך הקשר שעניינו התפילה והדביקות על ידה, לעומת הדביקות על ידי התורה. האנלוגיה בין תפילה לנבואה כמצבים של דביקות מתוך הכרת הנוכח והתפשטות הגשמיות מובאת שם לצורך ביאור עניין התפילה ולא לצורך ביאור הנבואה. על רקע זה יובן כי גם המשך הסברו שם דן באופי הזמני ההכרחי של התפילה. "שזה אי אפשר כלל להיות כל היום בתפילה לפני הש"י, ואינו בכח אדם שבגוף כללי"¹²⁰. הוא מבאר את מותו של ר' אליעזר בן דורדיא כמוות מתוך ריבוי תפילה, בעוד ריבוי תורה נותן חיים לאדם. הדביקות בדרך התפילה אפשרית אך ורק לזמן מוגבל, וריבוי מוגזם בה באופן קיצוני עלול להביא על האדם את מותו. לעומתה, הדביקות בדרך התורה אפשרית באופן תמידי, אין גבול לריבוי בה, והיא נותנת קיום וחיות לאדם¹²¹. מתוך האנלוגיה בין נבואה לתפילה שר' צדוק מפתח באותו מאמר, ברור כי אותה אבחנה חלה גם בין נבואה לתורה, כאשר מעלת השגת התורה היא שהדביקות על ידה יכולה להיות בתמידות, לעומת הדביקות בנבואה המוגבלת, מעצם מהותה, לדביקות זמנית. משמעות 'חכם עדיף מנביא' בהקשר זה היא עדיפות האופי הקבוע של השגת החכם, על ידי התורה,

¹¹⁴ חידושי הרמב"ן, בבא בתרא יב א.

¹¹⁵ לדוגמא, בתקנת השבין, עמ' 92, מודגש הקשר בין היותו של דוד "רבן של בעלי רוה"ק", לבין היותו תחילת תשב"ע, וראו עוד להלן.

¹¹⁶ עם זאת, מדגיש ר' צדוק את תפיסת השגת החכמה כינבואת החכמים. ראו להלן בסוף פרק זה.

¹¹⁷ קרייסל, חכם ונביא, עמ' 161, עמ' 49, מתוך: אנטולי, מלמד התלמידים, דף 150ב, המבאר שם 'חכם עדיף מנביא', כי החכמה היא הסיבה להשגת הנבואה.

¹¹⁸ זהר ח"ב ו ב. (=חכמים עדיפים מנביאים בכל זמן שהרי לנביאים לפעמים שורה עליהם רוה"ק ולפעמים לא, וחכמים לא סרה מהם רוה"ק אפילו רגע אחד שיודעים מה למעלה ומטה ולא מבקשים לגלות). ראו ניצוצי זהר שם להפניות למקורות נוספים בזהר ליחס עדיף מנביא. מקור זה מוזכר אצל ר' צדוק בצדקת הצדיק, רי, ושם רנו. ובפרי צדיק ד, נשא יג, עמ' 74, בתוך פירוש מטפרי מורחב של נבואה כהשגה מתוך רמזים מזדמנים לעומת חכמה שאינה תלויה בעניין מזדמן.

¹¹⁹ צדקת הצדיק, רי. בריל (ר' צדוק, עמ' 277-278) מאפיין במושג הדביקות על ידי לימוד תורה של ר' צדוק בחינה של קביעות, בכיוון המתנגדי מבית מדרשו של הגר"א, יחד עם מקום לחוויות שיא זמניות, בכיוון הרגשי והאקסטטי החסיד.

¹²⁰ שם.

¹²¹ שם. ראו בהמשך באורו על שר ועבד כתורה ותפילה, תמידי וזמני, שלא כפירוש רש"י, ולהלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תפילה לעומת תורה.

על פני האופי הרגעי של השגת הנביא.

הבדל זה, של ארעיות לעומת תמידות באיפיוני נבואה ותשביע כדרכי השגה, מתבטא במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק באיפיוניהם כדרכי הנהגה שונות. הוראות הנביאים מתאפיינות בארעיותן, בהיותן הוראות פרטיות למצבים קונקרטיים, שאינן ניתנות להכללה. לכל פרט צריך הארה והוראה מתודשת. לעומת זאת הוראות חכמי התשביע מתאפיינות בכך שהן מקנות כללים קבועים להנהגה, המאפשרים יישום לכל פרט. בהקשר זה 'חכם עדיף מנביא' מבטא את יתרון ההנהגה של חכמת התשביע על ידי כללים, על פני הנהגת הנבואה, בהוראות פרטיות בלבד.

אבל לעניין השגת כלל התורה אצל כלל ישראל חכם עדיף מנביא דסנהדרין נקראים עיני העדה שהם המאירים עיני ישראל ומורים להם הדרך בתורת ה' ולהיות מתגלה האור לכל שיוכל כל אחד להשיג בתורה ולהבין מתוכה בכל פרט מעשה זהו רק על ידי תשביע. **דעל ידי נבואה היה צריך בכל פרט לילך אל הוראה והוא היה צריך מראה נבואה חדשה באותו פרט. אבל השגת החכמה היא כוללת בכל פרט ולכל נפש בכל עת וזמן**¹²².

יסודות הבדל זה מפותחים כבר בקונטרס שכתב ר' צדוק בצעירותו. בבירור מקום הנביאים כמנהיגים לעומת החכמים, הוא מדגיש כי אמנם אין לנבואה מקום בהליך הלכתי קבוע, אולם לעניין הוראות פרטיות, סמכות הנביאים, בתקופת הנבואה, עלתה על זו של חכמים. הדברים מובאים שם על האמור **בסדר עולם**, כי משמתו נביאים אחרונים נסתלקה הנבואה, "מכאן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים"¹²³. ר' צדוק מסיק מכאן:

נראה מזה כי כל ימות הנביאים... לא היה צריך לשמוע לחכמים. ונראה כי אף על פי שאמת שלעניין חכמת התורה וידיעותיה אין מקום לנבואה וכמו שא' לא בשמים היא... היינו לעניין ידיעת דיני התורה ומשפטיה הכלליים, אבל **בפרטי המעשים בהוה היה מבוא גדול בנבואה** וכמ"ש הרמב"ם שם בהקדמתו באורך דלפי שעה יש כח לנביא אפילו לעבור על דברי תורה... ואין צריך לומר שבדברים המסופקים שהיו חייבים לשמוע בקול הנביא... ובכל דור ודור היו הנביאים מנהיגי הדור בכח הנבואה, רק על מה שלא באה הנבואה בפרט היו דנים על פי התורה וחכמת הסנהדרין גדולה וחכמי ישראל... אבל למי שהיו מאמינים לנביא אחר דברו לא ישנו אף החכמים והסנהדרין הגדולים ממנו ועדיפים במעלת החכמה מכל מקום **בהוה והנהגה הצריכה לאיש פרטי ולזמן פרטי היה הנביא עדיף מינייהו**¹²⁴.

איפיון זה של הוראות הנבואה, כהוראות פרטיות לאדם ולתנאים ספציפיים, שאינן ניתנות להכללה לכללים קבועים, היא היסוד לכך שלמרות ריבוי הנבואות, רובן לא נכתבו. הסבר זה מופיע בקונטרס המוקדם: "ונביאים רבים עמדו לישראל בהגדת הנהגת ההוה בכל עת ובכל שעה, רק שנבואה שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה"¹²⁵, וחוזר שוב בכתביו החסידיים¹²⁶.

אמנם גם הבדל זה בין ארעיות לקביעות כאיפיוני נבואה לעומת תורה, אינו חד ומוחלט. באותו ספר בו פיתח את עניין הדביקות התמידית רק על ידי התורה, מדגיש ר' צדוק כי דביקות תמידית בלתי אפשרית אפילו על ידי התורה, כי לימוד תורה "לשמה אי אפשר כלל להיות בתמידות, דלשמה היינו דבקות"¹²⁷. לא סביר שחל שינוי עקרוני בגישתו של ר' צדוק בין כתיבת **צדקת הצדיק**, קסז, לבין כתיבת **צדקת הצדיק**, רי, ונראה שמדובר בבחינות שונות של מושגים מורכבים. הבחינה הגבוהה ביותר בלימוד תורה, 'לשמה', מתפרשת במובן החסידי של דביקות, וזו, בשיאה, אכן אינה אפשרית באופן מתמשך ותמידי. עם זאת, לעומת שיאי הדביקות האקסטטיבית שעל ידי נבואה או תפילה, נחשבת הדביקות שעל ידי התורה פחות ארעית ויותר קבועה ומתמשכת, כאשר במובן זה לא מדובר דוקא בדרגת הדביקות של 'לשמה' בנקודות השיא שלה, אלא בתפיסה הקרובה יותר לתפיסה המתנגדית שבוארה על ידי ר' חיים מוולוז'ין **בנפש**

¹²² רס"סי לילה, נו, עמ' 162, וראו על כך אלמן, נבואה. ראו גם אצל נכדו של רמ"י ליינער מאיזביצא, ר' חנוך העניך מרדז'ין, סוד ישרים, פורים ופסח, פרשת זכור, כ, עמ' 23, "כי תורה הוא אור כללי ונבואה הוא אור פרטי כי לפעמים הוא רק לשעתו". תפיסת הנבואה כהוראות אישיות מצויה בדברי הגר"א בפרושו למשלי (טז א-ד): "כי לכל אדם ואדם יש לו דרך בפני עצמו לילך בו... וכשהיו נביאים היו הולכין אצל הנביאים לדרוש את ה' והיה הנביא אומר ע"פ משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה לפי שורש נשמתו ולפי טבעת גופו". הוא מתאר את המעבר מתקופת הנבואה, דרך תקופה של רוה"ק, לתקופה של הנהגת תורה ומצוות. ראו על כך ח' ה' בן ששון, הגר"א, עמ' 56; קץ, משנת הנצי"ב, עמ' 44. איפיון הנבואה כהוראות אישיות מופיע אצל ר' צדוק כבר בקונטרס המוקדם, זכרון לראשונים, הכתוב ברוח 'מתנגדית', אך אין הוא מזכיר את דברי הגר"א בעניין זה.

¹²³ סדר עולם רבה, פרק ל, עמ' 90. ראו על כך להלן, בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

¹²⁴ זכרון לראשונים, עמ' יא-יב.

¹²⁵ זכרון לראשונים, עמ' יא.

¹²⁶ רס"סי לילה, נו, עמ' 160.

¹²⁷ צדקת הצדיק, קסז.

החיים, לפיה אין מטרה בדביקות כחווית שיא נפשית-רוחנית אלא כמצב מתמשך על ידי עצם לימוד התורה.

אולם במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק יש התייחסויות גם להשגות זמניות ארעיות בלימוד תורה, במיוחד בהשגות גבוהות. מלבד כתיבת דברי תורה שחלם, איננו מוצאים בכתבי ר' צדוק עדויות אישיות מפורשות, אולם במקומות שונים נראה שניתן להבין מתוך דבריו, מלבד התוכן התיאורטי הכללי שלהם, גם יסודות של רפלקסיה מחוויות אישיות. דוגמא לקטע שבו מתבקשת קריאה כזו היא ההתייחסות להשגה רגעית ונעלמת גם בסתרי תורה.

[...וזה דבר עמוק הכולל כל סתרי חכמת הקבלה שאין מוסרין אלא למי שהוא חכם ומבין מדעתו שהאיר לו השי"ת ואי אפשר להסבירו כלל רק בלבושים שונים כדרך התורה רק שלפעמים מתגלית מלה מנרתיקה כדאיתא בסבא דמשפטים צ"ח סב... דהחכם צריך להתבונן מה שהשי"ת מאיר לו לפרקים דרך ארעי והעברה בהשגה והכרה שבמוחו ולבו ומיד נעלם]¹²⁸.

החוויה של הארה ארעית במוח ובלב הנעלמת מיד מאפיינת חווית שיא בהשגת התורה, אשר היא בהכרח זמנית, אם כי מהווה יסוד להמשך של 'התבוננות'.

האופי הזמני של השגה גבוהה בתורה מופיע אצל ר' צדוק גם בהעמדה מפורשת לעומת הנבואה. ר' צדוק מתאר דווקא את השגת הנבואה כהשגה 'בקנין', לעומת השגת החכמה כהשגה 'בראיה' בלבד. בהקשר זה השגת הנביא מאופיינת בקביעות, במובן של התאמה מלאה של ההשגה לדרגתו הקבועה בפועל, ואילו השגת החכם מאופיינת בארעיות, ואינה בת קיימא לאורך זמן מעצם היותה השגה רגעית מעבר לגבולות דרגתו של המשיג. "כי הנביא הוא כשהוא בקנין היינו שכבר עבר כל המדריגות... שהוא אצלו בקנין כן כמו שהוא בראיה ולכך יוכל לומר כה אמר ה' או זה הדבר אבל החכמה הוא הראיה לבד שהוא כרגע ואחר כך חלף חלף"¹²⁹. היפוך איפיוני קביעות וארעיות אינו כרוך בהיפוך ההיררכיה, וכפי שנראה בהמשך, גם איפיונים אלו של הנבואה כ'קנין' קבוע, לעומת השגת החכמה כ'ראיה' רגעית משמשים לר' צדוק בסיס לביאור נוסף לעקרון של 'חכם עדיף מנביא'.

ניתן לראות כאן דגשים שונים ואף מנוגדים, ולאפיין מודלים שונים כמקורותיהם. ניתן גם להציע אבחנות שונות לביאור ההבדלים. לדוגמא, במקור האחרון שצוטט¹³⁰ מיוחסת היציבות לנבואה והארעיות לחכמה. איפיונים אלו מבוססים על התיאום בין דרגת המשיג לבין ההשגה, המהווה יסוד לאיפיון של יציבות בהשגת הנבואה, לעומת הפער בין דרגת המשיג לבין ההשגה, המהווה יסוד לאיפיון של ארעיות בהשגת החכמה. לעומת זאת במקור קודם¹³¹ מיוחסת הזמניות לנבואה והקביעות לחכמה. איפיונים אלו מבוססים על אופני דביקות שונים, כאשר הדביקות האקסטטית שעל ידי נבואה, אפשרית רק באופן זמני, לעומת הדביקות שעל ידי התורה, שהיא בעלת אופי שונה, ואפשרית באופן מתמשך וקבוע יותר. במקרה זה יוצא שהאיפיונים המנוגדים חלים על בחינות שונות בנבואה ובחכמה.

אולם, למרות שחלק מן המקורות ניתן לביאור באופן כזה, נראה שבכללות מבטאים המקורות כפילות פנימית בתוך המושג ואף בחוויה האישית של השגת התורה. מחד, היא נתפסת כהשגה יציבה וקבועה, ובכך יתרונה על פני חוויות אקסטטיות נבואיות זמניות. אולם עם זאת, יש גם בלימוד תורה עצמו בחינה של השגה נבואית, שר' צדוק מרבה להתייחס אליה כ'רוה"ק של החכמים'. מושג זה מקבל אצל ר' צדוק מובן רחב, הכולל בעיקר השראה אלוקית, אך גם יסודות חווית השיא של הארה גבוהה במיוחד, אשר בהכרח היא זמנית.

3.3. גבולות המימוש

רוב ההסברים של ר' צדוק ל'חכם עדיף מנביא' מתמקדים בגבולות המגבילים את השגת הנבואה ולא את השגת החכמה. הדיון כאן עוסק בשני כיווני הסבר מרכזיים המעמידים גבולות אלו כגבולות המימוש. בהמשך ידונו הסברים אחרים לגבולות אלו.

¹²⁸ דובר צדק, עמ' 107.

¹²⁹ ליקוטי מאמרים, עמ' 216.

¹³⁰ ליקוטי מאמרים, עמ' 216.

¹³¹ צדקת הצדיק, רי.

כמה מן ההסברים לביאור התבדלים בין השגת הנבואה להשגת החכמה, ומעלת החכמה על הנבואה, מבוססים על תפיסה של השגת הנבואה כמימוש, הנחשב גבוה יותר. הדברים באים על רקע תפיסה כללית מרכזית בקבלה והיסודות, של סדר השתלשלות, שבו המציאות הגשמית נאצלת ומשתלשלת מתוך מציאות רוחנית גבוהה¹³². כל שלב בסדר ההשתלשלות נמוך יותר מהשלב הקודם. אצל ר' צדוק, כמו במקורות חסידיים ואף קבליים שונים, יש התייחסות הן לסדר ההשתלשלות בעולמות, והן לסדר אנלוגי בנפש האדם¹³³. גם בענייננו, יש אצל ר' צדוק התייחסות אנלוגית גם לסדר של תהליכים בנפש האדם, וגם לסדר מקורותיהם השונים בעולמות עליונים. במקורות שונים יש דגש רב על התגשמות, העלמים, הסתרים ולבושים רבים ועבים יותר בכל שלב יורד בסדר ההשתלשלות¹³⁴. המוקד לענייננו אצל ר' צדוק הוא במימוש המוגבל כשלב נמוך, לעומת השלב שלפני המימוש, הנחשב נעלה יותר, שאינו מוגבל. כיוון זה מתבטא בכתבי ר' צדוק הן לגבי מחשבה ודיבור, והן לגבי מחשבה ומעשה. לגבי שניהם מדגיש ר' צדוק את מעלת המחשבה, לעומת המימוש בפועל בדיבור או במעשה. במקומות רבים מיוחסת המחשבה לתשב"ע, בעוד המימוש בדיבור או במעשה מיוחס לנבואה¹³⁵. כך שמעלת המחשבה לעומת הדיבור או המעשה, הופכת לביטוי נוסף של מעלת החכמה על הנבואה.

ביאור מעלת החכמה על הנבואה כמעלת המחשבה האלוקית על הדיבור האלוקי מופיע במאמר שעניינו ביאור מקומה ההכרחי של המתלוקת בחידושי תורה. בהקשר זה מבחין ר' צדוק בין הנביא "מלשון נב... והיינו דבורו דהשי" דהדבור דהשי" ממש בגרונו של נביא", לבין החכם ש"הוא דבוק בחכמתו של השי" שהוא במחשבה שבמות"¹³⁶. הדגש הוא על הדיבור כ"התגלות לפועל" לעומת המחשבה, או ההרגשה שבלב כשורש הפנימי העמוק. ההיררכיה הברורה של מחשבה מעל דיבור, ובהתאמה, חכמה מעל נבואה, המוצגת כאן היא חלק מהיררכיה כללית, שתידון בהמשך, שבה המימוש בפועל מוגבל ולכן נמוך יותר משלבי מוח ולב הקודמים שאינם מוגבלים¹³⁷. המחשבה שבמת, שאינה מוגבלת בחוק הסתירה, נעלה על המימוש בפועל שבדיבור, המוגבל בגבולות השכל האנושי. יסוד זה משמש לביאור ההבדל בין אופי הנבואה, לאופי החכמה, ובפרט למקומן ההכרחי של מחלוקות דוקא בחכמה והעדרן מן הנבואה.

פיתוח נרחב של כיוון דומה נעשה תוך שימוש במושגי 'ראיה' לעומת 'קנין'. מושגים אלו תופסים מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק. 'ראיה', בהקשר של השוואה ל'קנין', היא שלב התחלתי של השגה שיכולה להיות גם חווייתית, אך לא נקנתה בעמל האדם ולכן אינה בת קיימא. סופה שתיעלם והאדם

¹³² על תפיסות אלו, ועל הקשר בינן לתפיסות אפלטוניות ובעיקר ניאופלטוניות עמדו במחקרים רבים. ראו, לדוגמא, אידל, קבלה, עמ' 23, ועוד, לפי מפתח, ערכים: אפלטוניזם וניאופלטוניזם, והפניות שם.

¹³³ אפיפיון בולט של החסידות הוא העברת המוקד המרכזי מעולמות עליונים לנפש האדם. ראו שלום, דברים בגו, עמ' 357-358; אליאור, הזיקה; יעקובסון, מקבלת האר"י, עמ' 88-87; אמנם יש גם מקורות קבליים לפרשנות של מערכות קבליות בתחום הפסיכולוגי. ראו אידל, קבלה, עמ' 161-168; הנ"ל, חסידות, עמ' 424-407; ומאידך, גם בתוך החסידות יש התייחסויות גם למערכות תיאוסופיות כשלעצמן. ראו אליאור, תורת אחדות ההפכים.

¹³⁴ ראו, לדוגמא, תניא, פרק לו, עמ' 90.

¹³⁵ במקורות רבים מציין 'עולם הדיבור' את הספירה התחתונה המקושרת לתשב"ע. לדוגמא, "מלכות פה תורה שבעל פה קרינ לה" (פתח אליהו, הקדמה לתיקוני זהר). על תשב"ע כספירה התחתונה ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 50. על 'עולם הדיבור' ו'עולם המחשבה' בחסידות ראו שץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 128-121. גם משמעו של המונח 'תורה שבעל פה', שייך דוקא לדיבור. ראו אידל, פרשנות וקבלה, עמ' 470-481, על מקומו המרכזי של הדיבור בחסידות. אף בכתבי ר' צדוק יש מקום מרכזי ביותר לקשר של תשב"ע לספירת המלכות. עם זאת, ההצגה כאן, של הדיבור כמאפיין את השגת הנבואה לעומת המחשבה המאפיינת את התשב"ע, מעוגנת במקורות רבים שר' צדוק משלב בכתביו, שעניינם במקור הגבוה יותר של התשב"ע, בחכמה, בינה, דעת או כתר. ראו עוד להלן בפרק זה, רוח"ק לעומת נבואה.

¹³⁶ רסיסי לילה, טו, עמ' 18. ראו על כך לעיל בפרק זה, איכות ההשגה, ברירות התוכן, ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי. על מחשבה, דיבור ומעשה בהגותו של ר' צדוק ראו המשך הדיון כאן על ראיה וקנין, ולהלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

¹³⁷ היררכיה זו נדונה להלן. מגבלת הדיבור לעומת המחשבה מתבטאת גם מכיוונים אחרים. לדוגמא, "גם בדברי תורה שומע כעונה כמיש התוספות (ברכות כ ב)... וצריך לזה אימה ויראה [דעל זה הוא צורך הטבילה לבעל קרי] כמו במדבר בעצמו מה שאין כן במהרהר בדברי תורה בפני עצמו הגם דקיימא לן הרחוק כדיבור מכל מקום אין צריך אימה ויראה כל כך יעו"ש בתוספות דבעל קרי מותר. והיינו דהיראה לדברי תורה היינו שמא הוא מדבר מה שאינו ראוי ובלב מותר הכל. ומצינו דוד... אמר אשרי תבחר וגו' על אחר... והיה חומד ומתאהה להקריב קרבנות אע"פ שכבר נאמר והזר הקרב וגו'... רק מכל מקום בלב ושאי לחשוך וכן כל המידו דאורייתא בהתפשטות כרצונו יכול להרהר בלב בלי שום פחד רק להוציא מן השפה ולחוץ צריך באימה ויראה" (צדקת הצדיק, קצג). ר' צדוק מדגיש בהקשרים שונים את ההבדל בין דרגת החופש במחשבה, לזו שבמעשה. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, לח, על החופש במחשבה, שם יכול לחשוב גם מה שמבורר רק לו עצמו, בעוד שבהוצאה לפועל בדיבור נצרכות מגבלות חמורות יותר, ויש לדבר רק מה שמבורר גם לאחרים. וראו שם, קא, על אפשרות השלמות במחשבה אך לא במעשה.

יצטרך לחזור ולקנותה ביגיעתו. דוגמא פרדיגמטית לכך היא ה'ראיה' של ההארה ביציאת מצרים, ואז סילוקה, ועבודת ישראל בימי ספירת העומר עד להחזרת ההארה במתן תורה ב'קנין'. "אבל באמת היה זה רק דרך ראיה בעלמא לעוררם להשיג אור זה אחר כך בקנין"¹³⁸; "שיזכו בסיון בקנין במה שיזכו בניסן בראיה"¹³⁹.

'ראיה' ו'קנין' מופיעים גם כמושגים יחסיים, כאשר בכל דרגה קודמת ה'ראיה' ל'קנין'. שלבים שונים נחשבים, מחד, 'קנין' של מה שהשיגו ב'ראיה' בשלב הקודם, אולם מאידך, הם בבחינת 'ראיה' לעומת ה'קנין' שבשלב הבא. לדוגמא, בקריעת ים סוף, "על ידי אמונה זו נקבע בלבם אותו אור דליל א' בקנין", ועם זאת "וזה היה אז התגלות אור מלמעלה בלא השתדלותם בדרך ראיה לבד. הכנה לקבלת אור התורה. דאז במתן תורה נקבע בהם אור זה שהשיגו בקריעת ים סוף"¹⁴⁰. תהליך מתמשך זה של 'ראיה', הסתלקות האור, יגיעה, ואז 'קנין', מאפיין גם את מהלך עבודת ה' של האדם הפרטי¹⁴¹.

יש קשר פנימי בין ה'ראיה' לבין מה שיוכל אחר כך לקנות ב'קנין'. הקב"ה מראה לאדם רק מה שיש ביכולתו להשיג בעמלו גם בקנין. "והראיה בלב גם כן אינו אלא למי שיוכל לזכות זה אחר כך בקנין. ותיכף ביציאת מצרים נתעלם מהם. רק נשאר הרשימו לעוררם להשתדל להשיג זה בקנין בלב"¹⁴². "ואמר רבינו הקדוש זצוק"ל דאין מראין להאדם בתחילתו רק כפי שיוכל להשיג אחר כך בקנין"¹⁴³.

ההשגה בקנין שלם היא מטרה שאינה ניתנת להשגה בעולם הזה, אולם היא ניתנת, למי שזוכה, בעת הפטירה. "והצדיקים לזקנתן יוכלו להרגיש הרבה יותר ויותר אלא שכל זמן שהם חיים בעולם הזה אינו בקנין אלא בראיה בעלמא כלשון עולמך תראה בתיך והוא רק כדי להרגילו כנ"ל שיוכל לזכות אח"מ [=אחר מיתת] לזה בקנין"¹⁴⁴; "כי יש שמשגי ואינו כך כמו שמשגי ואז השגתו רק בראיה בלבד, וזהו התחלת כניסת האדם לדברי תורה... אבל הוא רק בראיה וצריך השתדלות עד שמגיע להיות כך בקנין ונבלע בלב כל מה שמשגי, ואז נקרא קונה עולמו. ואז הוא עת הפטירה"¹⁴⁵. לכן במתן תורה, שהיה בקנין, פרחה נשמתן. אולם באמת גם מתן תורה עצמו אינו נחשב לקנין שלם. קנין כזה יהיה רק לעתיד. "וזהו התגלות האור דראיה בקריעת ים סוף. אבל האור תורה עצמו אז"ל דהיה רק דרך אירוסין. והוא גם כן רק דרך ראיה ולא נקבע בלב עד לעתיד... דאז יוקבע כל התורה... בלב"¹⁴⁶.

ראינו¹⁴⁷ כי מושג ה'ראיה' משמש אצל ר' צדוק במשמעויות שונות, הן כמטפורה להשגת החכמה והן כמטפורה להשגת הנבואה. גם מושג ה'קנין' משמש, במקומות שונים בכתביו, הן כהשגת נבואה, והן כהשגת החכמה. מכל מקום, כששני המושגים מופיעים יחדיו בהקשרים אלו, מתייחסת ה'ראיה' לחכמה וה'קנין' לנבואה. ר' צדוק משתמש במושגי 'ראיה' ו'קנין' כיסוד לפיתוח המעמיד את המחשבה, כשלב של טרום-מימוש, אשר ככזו אינה מוגבלת, לעומת המימוש בפועל, המעשה, שהוא בהכרח מוגבל. כאן לא

¹³⁸ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 53. עניין זה חוזר כמה פעמים בכתביו. ראו לדוגמא, צדקת הצדיק, קעא; רסיסי לילה, נב, עמ' 118; פרי צדיק ד, ר"ח סיון ד, עמ' 27; שם, לשבועות ג, עמ' 34-35.

¹³⁹ פרי צדיק ג, שהיה מקנא חוזק התעוררות בימי הנעורים בהכנסו לשערי החסידות. וכמ"ש ברוקח, אין חוזק כחסידות לבין מצות שתי הלחם חמץ בשבועות "ויבשבעות נאמר לחם חמץ שאז הוא האמת בקנין גמור ואין לחוש ליצר, ובניסן הוא המראה עינים והתחלת האמת" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 220).

¹⁴⁰ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 55. ראו גם פרי צדיק ג, לפסח מ, עמ' 73, ובמקומות רבים.

¹⁴¹ לדוגמא, ראו צדקת הצדיק, צג; שם, קמג, לתיאור הארה גדולה שהי מאיר לאדם בתחילת עבודתו, ואחר כך מסתלק. קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 54.

¹⁴³ פרי צדיק ב, שקלים י, עמ' 122, מלבד הרבי מאיז'ביצא נסמכים הדברים גם על מקורות קודמים: "בקריעת ים סוף ראתה שפתה על הים... ואמר רה"ק מאיז'ביצא זצ"ל, שאז היה בחינת הראיה, מה שמראין לאדם בתחילתו. ועי"פ מה שאומרים בשם הבעש"ט זצ"ל, שהיה מקנא חוזק התעוררות בימי הנעורים בהכנסו לשערי החסידות. וכמ"ש ברוקח, אין חוזק כחסידות בתחילתו. ורבינו הר"ר בונם זצ"ל אמר, שעל זה נאמר, אל תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה שהיה התעוררות בחוזק רב, כי לא מחכמה שאלת על זה. היינו, שלא היה מחכמתך, רק בתורת שאילה מהשי"ת. ועיקר הוא, מה שקונה אחר כך ביגיעו. ואמר רבינו הקדוש מאיז'ביצא, שכל מה שיש בנח האדם להשיג בקנין אחר כך, מראה זאת השי"ת לאדם בתחילה בראיה. ואינו רק בשאלה, ואחר כך מסתלק כדי שיעמול אחר כך להשיגו בקנין. וכן היה בקריעת ים סוף... " (פרי צדיק ד, ר"ח סיון ד, עמ' 27). ברוקח, הקדמה, דף ב ע"ב: "אין חוזק מן החסידות בתחילתו". המהלך של הארה אלוקית גדולה בתחילה, וסילוקה אחר כך כדי להשאיר מקום לעבודת האדם, חוזר הרבה בכתבי ר' צדוק. רעיון זה, וההסתמכות על דברי הרוקח, ודברי ר' בונם מפשיסחא משמשים במקורות חסידיים שונים, בעיקר באלו הממשיכים זרמים מחסידות פשיסחא. לדוגמא, ראו ביאור רחב בעניין זה במאור ושמע על שמות יח ה. לריכוז דוגמאות לשימוש בדברים אלו של ר' שמחה בונם מפשיסחא במקורות חסידיים מאוחרים יותר ראו ערוגות הבושם, עמ' קמ-קמד. למרות שהחכמים משותפים, השימוש במונחי 'ראיה' ו'קנין', וההדגשה על ההתאמה בין ה'ראיה' לבין מה שניתן להשיג אחר כך 'בקנין' מאפיינים את ר' צדוק בשם רבו.

¹⁴⁴ ישראל קדושים, עמ' 105.

¹⁴⁵ צדקת הצדיק, קמט.

¹⁴⁶ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 55.

¹⁴⁷ לעיל, בתחילת פרק זה.

מדובר על מגבלה ספציפית של חוק הסתירה לעומת היכולת להכיל ב' הפכים בנושא אחד, אלא על עצם מושג ההשגה המוגבלת לעומת השגה שאינה באותם גבולות. הוא מבאר באריכות כי דוקא השגת הנבואה היא 'בקנין', במובן זה שהנביא הגיע לדרגתו בכל הרבדים, מתחילת המחשבה עד סוף המעשה. בניגוד לכך, השגת החכמה של התורה היא 'בראיה', ברובד של תחילת המחשבה, הקשורה לחשק, אך ללא מימוש ברובד המעשה. הדברים מבוססים על תפיסה יסודית ששלב המימוש הוא בהכרח מוגבל, לעומת השלבים הקודמים שאינם בגבולות המימוש. דברים אלה באים לאחר שמוקדם יותר באותו ספר, בואר עניין קנין שבלב, בהשגה ישירה, לכל אחד לפי דרגתו בלבד, לעומת ראייה שבמות, שניתן להשיג בה גם מעבר לדרגתו של המשיג, דוגמת ההבדל בין חוש המישוש הנזקק למגע ממשי קרוב, לבין חוש הראיה הקולט גם מרחוק¹⁴⁸. הבדלים אלו, משמשים בסיס לביאור 'חכם עדיף מנביא', כמעלת הראיה שבמות על הקנין שבלב, המוגבל לפי האדם. בהמשך הספר חוזר ר' צדוק ומשתמש באיפיוני קנין לעומת ראייה, לביאור יתרון החכם על הנביא, אולם המוקד כאן אינו טווח ההשגה הרחוק של החכם, לעומת הטווח המוגבל של הנביא, אלא הקנין כהישג ממומש, גמור וקבוע, לעומת הראיה כהשגה זמנית, שאין לה קיום קבוע.

אמר... חכם עדיף מנביא כי הראיה מעינים מיוחס למוח כידוע וכן מיוחס החכמה לראיה... ויש חילוק בין ראייה לראיה כי הנביא הוא כשהוא בקנין היינו שכבר עבר כל המדריגות מתחילת הראיה במחשבה שבמות עד סוד [צ"ל: סוף]¹⁴⁹ וגמר כל ה' מדריגות, וזה נקרא שהוא אצלו בקנין כן כמו שהוא בראיה ולכן יוכל לומר כה אמר ה' או זה הדבר אבל החכמה הוא הראיה לבד שהוא כרגע ואחר כך חלף הלך¹⁵⁰.

גם איפיון זה של הנבואה כקנין, לעומת השגת החכמה המאופיינת כזמנית, משמש לר' צדוק כבסיס לביאור נוסף לעקרון של 'חכם עדיף מנביא'. ראייה מבטאת את תחילת המחשבה, ומתקשרת לתשוקה וחשק, ואילו קנין מבטא את גמר המעשה בפועל. בבחינה זו, 'חכם עדיף מנביא' הוא אחד הביטויים למעלת התשוקה הבלתי מוגבלת לעומת גמר המעשה המוגבל, מעלת הראיה על הקנין, ומעלת שימושה של תורה, במובן של החשק לתורה, יותר מלימודה. מערכת ההקשרים בקטע זה נעה בין התשוקה לאשה לבין יחודים עליונים. המינוח המרכזי כאן הוא 'מראה עינים' לעומת 'הלך נפשי', לפי הפסוק "טוב מראה עינים מהלך נפשי", הנדרש בגמרא "טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה"¹⁵¹. ר' צדוק מאריך לבאר את הקשר הפנימי בין 'הלך נפשי' לבין 'גופו של מעשה', תוך הסתמכות על דרשות שונות בגמרא הדורשות פסוקים שיש בהם לשונות הליכה, דרך, רגלים, כמעשה זיווג בין איש לאשה. בהמשך הוא עובר להכללה רחבה יותר של הליכה כמסמלת כל פעולה, ומשמעותה כזיווג כמסמלת את האפשרות ליחד יחודים בכל פעולה גשמית. משמעות היחודים היא ההכרה שכל הפועל והפעולה הם באמת מה¹⁵².

כי הם ג' מדרגות כלשון רז"ל עין רואה ולב חומד וכלי המעשה גומרים והחכמה הוא כשעדיין במדרגת עין רואה לבד ולא נתפשט עד לסוף ומכל מקום זה עדיף, והוא עדיף טוב מראה עינים מהלך נפש ואז"ל בפרק יוהכ"פ (עא ב) טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה וכך דרשו בכ"מ ההליכה כמ"ש בפ"ק דברכות (יא א) בלכתך בדרך פרט לחתן והיינו כמ"ש בריש קדושין בלשון דרך ובעירובין (ק ב) על פסוק ואף ברגלים ושאר דוכתי¹⁵³, והיינו כי כל הליכה תנועה ופעולה ובכל פעולה יש יחוד דפעולה וכת הפועל שהוא יחוד קוב"ה ושכינתי שאי בזה על חנוך תופר מנעלים ומייחד יחודים (עי' יל"ר בראשית¹⁵⁴) כי בכל פעולה אפשר ליחד

¹⁴⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 181.

¹⁴⁹ נראה להגיה ולהחליף 'יסודי' ב'סופי', שכן אין משמעויות 'יסודי' בכל כתבי ר' צדוק שייכות כאן. הביטוי 'סוף' וגמר' משמש בכמה מקומות בכתבי המהר"ל (ראו, לדוגמה, גבורות ה', פרק לט, עמ' קמה) ובמקורות אחרים, ומופיע גם אצל ר' צדוק (דובר צדק, עמ' 19). ככלל, כפילות לשונית אופיינית לסגנונו.

¹⁵⁰ ליקוטי מאמרים, עמ' 216.

¹⁵¹ יומא עד ב, מימרא של ריש לקיש על קהלת ו ט. לשימושים דומים נוספים של ר' צדוק במקור זה ראו רסיסי לילה, כח, עמ' 40; תקנת השבין, עמ' 83. השו"ת רוטנברג, היצר, עמ' 70-73.

¹⁵² העמדת יחודים וכוננת על הכרה ביחוד האלוקי שבכל דבר אופיינית לר' צדוק. ראו דבריו בספר הזכרונות, עמ' 63-56. על משמעות יחודים ויחודים שם ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 127-120; על מטפורות שונות של יחוד המשמשות בכתבי ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 265-235; לניתוח רחב של משמעויות שונות של יחודים בקבלה ובחסידות, תוך התמקדות במשמעותם אצל ר' חיים טירר, ראו וקס, היחודים, ושם, עמ' 264-254, על היחוד אצל ר' צדוק לפי ספר הזכרונות.

¹⁵³ קדושין ב א: וביאה איקרי דרך; עירובין ק ב, רש"י: ברגלים - לשון תשמיש.

¹⁵⁴ הפניה זו לילקוט ראובני, היא משמעון וייענבערג מלובלין. כתיבתו של ר' צדוק מאופיינת ברצף שוטף, שבו ציטוטים ומראי מקומות מצויינים מתוך הזיכרון, ולעתים לא באופן מדויק. אולם יחוס זה של הדברים לזוהר עקיב, וחזון בשני מקומות בספר אחר. ראו דובר צדק, עמ' 48; שם, עמ' 153. (במהדורה החדשה שם נוספה הפניה לעשרה מאמרות). לא מצאתי את נוסח דברים זה על חנוך בזהר. הם מופיעים בילקוט ראובני שם; ובמקורות קבליים, ביניהם עשרה מאמרות, מאמר אס כל חי, ח"ג, כג, עמ' תנ; מאמרי הרמ"ע, כ"ב, מאמר מאה קשיטה, עמ' קנה; מדרש תלפיות, ערך חנוך; מגיד מישורים, פרשת מקץ, עמ' מב; פרדס רימונים, סוף שער הכינויים, עמ' רעה. לוינסקי הביא מיעמק המלך לר' נפתלי הירץ ברי יצחק אלחנן (דפוס אמסטרדם 1648), הפניה למדרש שאינו בידניו. וציין כי בילקוט ראובני, בראשית, נוסף בלשון הזהר קטע שאינו בזהר: "כד עבד כחנוך, דהוי

יחודים למי שמכיר ויודע שכן הפועל שבו והפעולה עצמו הכל מהשיי, וטוב מראה עינים כו' היינו כמו ששמעתי על מה שנאמר טוב שם משמון טוב ובדרז"ל טוב שם טוב כו' שהוא כמ"ש בברכות (ז ב) גדולה שמושה של תורה יותר מלימודה דשמון היא חכמה והוא לימודה ושימושה של תורה היינו החשק וההשתוקקות שיש לו לדברי תורה וזה נקרא שם וזה גדול יותר, וכמ"ש בשר"ת¹⁵⁵ על פסוק כי בי חשק וזהו הנקרא ראייה שבמוח וכן במוח עצמו יש ראייה וגמר מעשה וכנ"ל דה"י מדרגות יש במחשבה עצמה גם כן ולעולם הראייה שהוא התחלת לידת המחשבה במוח והשגת המוח יותר גדול מן הגמר כי בגמר יש גבול אבל בחשק אין לו גבול, וזה נקרא מראה עינים שהוא השגת המוח וזה גדול יותר מלב חומד ולב חומד גדול יותר מכלי המעשה גומרי...¹⁵⁶

מעלת החשק על המעשה היא יסוד אופייני בהגותו של ר' צדוק. "גדולה שימושה יותר מלימודה"¹⁵⁷ הוא עיקרון חשוב בכתבי ר' צדוק, כאשר 'שימושה' מתפרש, לפי הרבי מאיז'ביצא, כחשק של האדם¹⁵⁸. אחת ממעלות החשק לעומת המעשה בפועל, המבוארת כאן ובמקומות אחרים בכתבי ר' צדוק, היא בכך שבניגוד למעשה הממומש, שיש לו גבול, הרי לחשק אין גבול¹⁵⁹. זוהי גם מעלתה של רחל ש"יכל ימיה חמדה וכספה להולדת שבטים" לעומת לאה שהולידה בפועל. "אבל החימוד והכיסוף הוא גדול מההתגלות לפועל"¹⁶⁰. ובהקשר אחר: "שבבחינת התשוקה של האדם מגיע יותר לתכלית המכוון עד בלי גבול ממה שעושה בפועל שהוא רק בגבול לפי ערך המעשה"¹⁶¹. יסודה של תפיסה זו מופיע כבר בכתביו הטרומים חסידיים, בביאור למידת יעקב, בבחינת "נחלה בלי מיצרים", שם הוא מבאר את הקשר בין מידת הגילוי לבין הגבול:

כי המעשה הוא ע"כ בעלת גבול שאי אפשר להיות מעשה נעשית באין קץ וכן הלב בעל גבול שכבר יש בו גילוי קצת... משא"כ החכמה שבמוח שאין בו גילוי שאין בו גבול כי כל דבר שיש בו גילוי כבר יש בו גבול כפי כח הגילוי וההתגלות למי שנגלה לו שהוא בעל גבול מה שאין כן דבר הנעלם וכמ"ש בתורה ארוכה מארץ מידה¹⁶². מעלת הלב, ויותר מכך, החכמה שבמוח, על המעשה שבהתגלות מלאה, היא מעלת הבחינה של 'בלי מיצרים' על מה שבהתגלות ובגבול.

מלבד מעלת החשק הבלתי מוגבל על המימוש מוגבל, מעלת החשק על המעשה בהגותו של ר' צדוק מבוססת על יסוד נוסף. לפי דרכו, בהמשך לרבי מאיז'ביצא, כל מעשי האדם "סדורים ובאים מששת ימי בראשית". התחום היחיד שבו יש (אם בכלל) בחירה לאדם, הוא 'יראת שמים' השייכת לחשק שבלב,

אושכפא ובכל זימנא דעאל מחטא בסנדלא הווה משבח לקב"ה. ורוא דמילתא שהוא מטטרון נעל דמטרוניתא". (לוינסקי, תופר מנעלים, עמ' 20), ויתכן שמכאן יחוסו לזהר אצל ר' צדוק. מסורת זו על חנוך זכתה להתייחסויות רבות במחקר. ראו, שלום, מסורת וחידוש, עמ' 125-126; בובר, בפרדס החסידות, עמ' נז-נט; וולפסון, הליכה, עמ' 202-207; אידל, תופר מנעלים; מרגליו, מקדש אדם, עמ' 235-241, ושם, עמ' 238 הערה 71, לביקורת על הפרשנות המינית של וולפסון כצרה מדי; קויפמן, עבודה בגשמיות, עמ' 136, 177-180. ר' צדוק משתמש בדברים אלו על חנוך בהמשך להקשר של יחוד בזיווג, אולם במשמעות רחבה של יחוד 'בכל פעולה'.

¹⁵⁵ במהדורה החדשה (ירושלים תשס"ב) שם (עמ' קסט) פתחו: בשם ר"ת. מקבילה מכתבי ר' צדוק נמצאת בדובר צדק עמ' 105-106: "כידוע דעיקר הכל הוא החשק. וכמ"ש בס' ר"ת ע"פ כי בי חשק והיינו שע"י גדול חשקו כל יגיעה נקל בעיניו... וזהו העיקר להשגת החכמה החשק". במהדורה החדשה שם (עמ' קל) פתחו: "וכמו שכתב רבינו תם...". תוך השמטת "בס"י. לא מצאתי את המקור, ואני מסופקת אם הכוונה לרבינו תם. ר' צדוק מסיק שם כי לכן התורה 'מראה עינים' גדולה מתפילה (הלך נפשי). בהמשך¹⁵⁶ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 217-216. ר' צדוק מסיק שם כי לכן התורה 'מראה עינים' גדולה מתפילה (הלך נפשי). בהמשך שם מוחלים הדברים על 'אבטיפוסים' בדמויותיהם של בן עזאי ור' עקיבא. בן עזאי מסמל את השאיפה 'מראה עינים', תוך וזיתור מוחלט על 'הלך נפשי'. הוא מנותק מעולם העשייה ועניינו בתשוקה כשלעצמה מבלי להגיע לעולם שלב של מימוש. לעומתו ר' עקיבא משתוקק כל חייו דוקא לגמר המעשה, והוא מגיע לשיא המימוש במותו. בכלל כתבי ר' צדוק, נתפס ר' עקיבא כבעל הדרגה הגבוהה ביותר. כאן משמע שיש מעלה לדרגת התשוקה והראייה של בן עזאי, על פני דרגת המימוש והקנין של ר' עקיבא, אולם מיד בהמשך שם מייחס ר' צדוק גם את דרגת התשוקה הגבוהה לר' עקיבא, בבחינת 'ראתה עינו הנדרש עליו.

¹⁵⁷ ברכות ז ב.

¹⁵⁸ בכמה מקומות מעמיד הרבי מאיז'ביצא את מעלת 'שימושה' על לימודה כביטוי למעלת התשוקה. מעלה זו היא מצד היותה יסוד להתחדשות וריבוי תורה (מי השילות, כ"א, עמ' יז, בראשית, ד"ה זה ספר תולדות האדם); מצד כוחה לתקן חסרון מן העבר (שם, עמ' קצז, וילך, ד"ה וילך משה); או מצד זיקתה לתפילה, הפונה לקב"ה שהוא 'בלתי גבול', בעוד הלימוד הוא בגבול (שם, עמ' כרט-רל, ליקוטי ש"ס, מסכת ברכות).

¹⁵⁹ ראו רסיסי לילה, נב, עמ' 120. הביאור שם הוא באותו כיוון של הדברים שהובאו כאן, אלא ששם 'לימודה' הוא לימוד תורה בפועל, ומה שגדול ממנו הוא 'שימושה' – החשק לתורה. לעומת זאת בקטע מליקוטי מאמרים שהובא כאן, התורה בכללה שייכת ל'חשק' שאין לו גבול, ואילו המימוש בפועל מיוחס לנבואה, או לתפילה.

¹⁶⁰ שם. במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק הוא מייחס את מעלת החשק והתשוקה, ובמיוחד החשק שאין לו גבול ושביעה, דוקא ללאה ולזרעה, ובפרט לבית דוד. ראו, לדוגמה, תקנת השבין, עמ' 41, 44; ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 133; צדקת הצדיק, רנד. תפיסת החשק כנעלה על המימוש נשמרת גם בהקשרים אלו.

¹⁶¹ פרי צדיק ה, ואתחנן יג, עמ' 33, בעניין החשק של משה להיכנס לארץ, שלא מומש בפועל. וראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע, הערה 102. ראו ליבס, החידוש של ר' נחמן, עמ' 99-101, על הכיסופים והגעגועים התמידיים במקום הגשמת האידיאל

אצל ר' נחמן.
¹⁶² שיחת מלאכי השרת, עמ' 31.

כאשר המימוש במעשה הוא כולו בידי שמים¹⁶³, ולכן עיקר עבודת האדם בעולם הזה היא דוקא בתחום זה. גם לעניין השגות בתורה, מודגשת מעלת החשק. "והחשק הוא גדול מההשגה עצמה כי ההשגה היא מהש"י מה שהוא חולק ומשפיע לכל נפש והחשק הוא מצד האדם באתערותא דליה"¹⁶⁴. אחת ההשלכות המרכזיות של הדברים אצל ר' צדוק היא מעלת חידושי חכמים בתשב"ע, שבידי אדם, מצד החשק לכך, לעומת מה שניתן משמים בתשב"כ ובנבואה.

לכן קישור הראיה, החכמה, לתחום החשק, לעומת השגת הקנין של הנבואה, שהיא בתחום גמר המעשה, כרוכה, בתוך כלל המערכת ההגותית של ר' צדוק, בהערכה גבוהה יותר של החכמה. לעומת החשק, נחשב המימוש בגמר המעשה נמוך יותר, מצד היותו מוגבל, לעומת המחשבה והחשק שאינם מוגבלים, כפי שמבואר בענייננו. בנוסף לכך, כפי שמבואר במקומות אחרים בכתביו, המעשה הוא לגמרי בידי שמים, ואין בו יסוד של עבודת האדם, בעוד הרצון והחשק הוא תחום הבחירה וההשתדלות של האדם¹⁶⁵.

החשבת הרצון והכוונה כמעשה ממשי מופיעה במקורות תז"ל¹⁶⁶ ואחריהם. התנודות במעמד ההיררכי היחסי של מחשבה לעומת מעשה, או בתוך החלוקה המשולשת של מחשבה, דיבור, מעשה, הן גורם חשוב להבנת כיוונים שונים בתוך היהדות בכלל, ואף בתוך החסידות¹⁶⁷.

בפרט כשמדובר בשימוש במינוח של חשק, העמדה השכיחה יותר היא זו המעמידה את החשק כנמוך יותר מהמימוש בפועל. פרשנים רבים רואים בפסוק "כי בי חשק ואפלטוהו, אשגבהו כי ידע שמי"¹⁶⁸, קביעת היררכיה שבה החשק נמוך יותר מעבודה בפועל וידיעת השם. כך, לדוגמא, מבאר המלבי"ם: "יודעי שמך היא מדרגה גדולה מאוד, שמשגי שם ה' בידיעה ברורה, כמ"ש אשגבהו כי ידע שמי, וזה גדול ממש"כ כי בי חשק, החושק מצפה אל הדבר והיודע כבר השיג וידע"¹⁶⁹. ר' צדוק עצמו, בספר מוקדם מהתקופה הטרנס-חסידית בחייו, מבטא כיוון דומה: "כאשר רק בי חשק בחשקות הלב בלבד ואפלטוהו עבור זה, אבל אשגבהו כאשר ידע שמי שכבר עובד וידע שמי"¹⁷⁰. על רקע זה בולטת עוד יותר העוצמה שבהעמדת החשק בשיא ההיררכיה בכתביו החסידיים.

בכלל הגותו של ר' צדוק, כמו גם אצל הרבי מאיז'ביצא, יש הדגשה ברורה על מעלת המחשבה לעומת המעשה. אחד הביטויים החשובים לכך, הוא במעלת בני לאה, ובמיוחד יהודה, המתמקדים בשלימות המחשבה, לעומת בני רחל, ובמיוחד יוסף, המתמקדים בשלימות המעשה¹⁷¹. בקטע שאנו דנים בו כאן ר' צדוק אינו מדבר על מתח או ניגוד בין מחשבה לבין מעשה לפי התורה, ולא על מעשה מסוים לעומת המחשבה על אותו מעשה, אלא על מעשה במובן המוכלל של דרגת הישגים ממומשים, לעומת דרגת

¹⁶³ ראו לדוגמא, דברי סופרים, כא, עמ' 17-16. על תפיסת הבחירה וההשתדלות ברובד הרצון והחשק בלבד, ראו עבודתי יסודות פרדוקסלים, עמ' 154-155.

¹⁶⁴ פוקד עקרים, עמ' 29. על דברי הגמרא (ברכות ז ב) "גדולה שימושה יותר מלימודה". בגמרא מדובר על שימושה ולימודה של אלישע עצמו, ואילו ר' צדוק מרחיב את הדברים למעלת אלישע ("פי שנים..."), מל"ב ב ט) כדרגת 'שימושה' לעומת אליהו כדרגת 'לימודה'. מעלה זו של החשק מודגשת במקומות רבים. לדוגמא, "זהו עיקר כח האדם רק התשוקה וההשתוקקות שיש לו ושהוא מכין את עצמו לקבל ולעשות ככל התורה, והשאר הכל מהש"י הגומר בעדו והוא יתן חכמה אבל לא יהיב אלא לחכימין, הם אותן שיש בהם הראשית חכמה שהוא יראת ה'" (דברי סופרים, יז, עמ' 14). ראו עוד צדקת הצדיק, קפד; מחשבות חרוץ, ז, עמ' 33; רסיסי לילה, מג, עמ' 83. הדגשה זו של מעלת העבודה שבידי אדם לעומת השגות גבוהות יותר שהוא יכול לקבל משמים, מוכרת כמוטיב מרכזי אצל הגר"א. הדגשה זו קיימת גם אצל ר' צדוק, אם כי אצלו הדברים מורכבים יותר, שהרי ברובד העמוק גם עבודת האדם היא 'באמת' בידי שמים.

¹⁶⁵ בקטע זה מעמיד ר' צדוק 'עין רואה' כגורם ללב חומדי, ובהמשך הדיון מכליל יחדיו מחשבה ורצון, לעומת המעשה. במקומות אחרים בכתביו אנו מוצאים הן הצגות דיכטומיות של מחשבה, החוללת רצון, לעומת מעשה, והן הצגות של חלוקות משולשות המבחינות בין מחשבה (מח), רצון (לב), ומעשה.

¹⁶⁶ לעניין כוונה למעשה חיובי "שכל המעלה בלבבו מעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו" (כלה פ"א; ברכות ו א; שבת סג א; קידושין מ א; מדרש תהלים ל; שם, סב). והביטוי המאוחר יותר "הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה". לעניין כוונה לעבירה, שצריכה כפרה גם כאשר, למרות הכוונה, המעשה הנלווה אליה לא היה עבירה בפועל, ראו קידושין פא ב; שבת עג א; נזיר כג א; כריתות יט ב.

¹⁶⁷ ראו, לדוגמא, שץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 54-77, 121-128; אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 155-160; זק, מעשה דיבור ומחשבה. על היחס בין מחשבה לדיבור ומעשה אצל ר' צדוק ראו עוד להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

¹⁶⁸ תהלים צא יד.

¹⁶⁹ מלבי"ם על תהלים ט יא, באור המלים.

¹⁷⁰ ספר הזכרונות המוקדם, יתרו, מצות עשה אנכי, עמ' 140. עניינו של ר' צדוק שם אינו החשק, אלא דחית הטענה שנדרש מופת שכלי לאמונה. פרוש הפסוק מופיע כחלק מטענותיו לדחית עמדת רבינו בחיי בחובות הלבבות בעניין זה.

¹⁷¹ לדוגמא, "וכל עסק קדושת לאה וזרעה הוא בטהרת המחשבה ושלא להשיג במעשה אם לא כן, והוא הדביקות במחשבתו ית'... ואוכמא [=שחור] הוא לגבי מדרגות שלמטה ממנו" (תקנת השבין, עמ' 40). זוהי התפיסה העומדת ביסוד הגישה לעבירה לשמה אצל ר' צדוק ואצל רבו, בעל מי השילוח. ראו עבודתי, יסודות פרדוקסלים, עמ' 212-278.

המחשבה, שלא הגיעה למימוש בפועל על ידי האדם בכל כוחותיו. הדגש כאן אצל ר' צדוק אינו בעניין השכר, אלא בעניין עצם הדרגה, תוך הדגשת הסופיות שבהישג הממומש, לעומת האינסופיות שבמחשבה ובתשוקה. בכלל כתביו הדרגות הקשורות לתהליכים אינסופיים של תשוקה ורצון נתפסות כנעלות על הדרגות הקשורות במימוש שלם. כך, לדוגמא, דרגת בעל תשובה, או החסיד, נעלה על דרגת הצדיק בפועל¹⁷². בכך הוא קרוב לכיוון הרומנטי המדגיש את מעלת התהליך האינסופי של השתלמות על פני מעלת האידיאל הניאו-קלאסי של השלימות¹⁷³.

מפרספקטיבה זו, 'חכם עדיף מנביא' מבטא את מעלת הראיה, המחשבה והתשוקה הבלתי מוגבלת, על פני הקנין, גמר המעשה המוגבל. הראיה של החכם היא ראיה של מה שמעבר לדרגתו. אין הוא נמצא בקביעות בדרגה שהוא משיג בראייתו, והראיה מעוררת תשוקה לא מוגבלת לדרגה הגבוהה יותר. לעומתו, השגת הנביא, היא בבחינת קנין, בכך שהוא משיג דוקא את מה שמתאים לדרגה שלו עצמו, כלומר השגתו מבטאת את מה שכבר מימש בפועל, ולא את מה שמעבר לו¹⁷⁴.

ג. גבולות הלבוש הגופני של העולם הזה

כיוון אחר, המופיע הרבה בכתבי ר' צדוק, לביאור 'חכם עדיף מנביא' כביטוי למגבלות השגת הנבואה לעומת השגת החכמה, הוא ביאור השגת הנבואה כהשגה מעין חושית, כראיית העין, המוגבלת להשגה בטווח המיידי הקרוב. לעומת זאת השגת החכמה אינה מוגבלת בגבולות אלו, ולכן בהשגה זו ניתן להשיג גם מה שמעבר לטווח הראיה של הנביא. לכן בחכמה ניתן להשיג גם דברים שמשורש גבוה יותר ממה שהנביא יכול להשיג. עניין זה מתבטא באופנים שונים אצל ר' צדוק. ראינו כי אחד החסברים למעלת השגת הנבואה ש'בקיני' לעומת השגת החכמה ש'בראייה' היא בכך שהראשונה מוגבלת לפי דרגתו של המשגיג, לעומת האחרונה שאינה מוגבלת כך. ביאור אחר ל'חכם עדיף מנביא' כרוך בכך שהנבואה מוגבלת בגבולות הלבוש הגופני של העולם הזה, ואילו החכמה אינה מוגבלת בכך ויכולה להשיג גם עניינים שאינם שייכים ללבוש העולם הזה.

הנבואה קשורה לגוף הרבה יותר מן החכמה, כפי שראינו לעיל בעניין 'התפשטות הגשמיות', וכן, מכיוון אחר, בעניין אופי הראיה החושית של הנבואה לעומת הראיה השכלית של החכמה. לאיפיון זה של אופי הראיה יש השלכות לגבי הבדלים בהשגה הנבואית לעומת ההשגה השכלית. הראיה החושית של הנבואה, המצריכה קירבה והתחברות למושג, מוגבלת בגבולות ה'לבושים' בעולם הזה. לעומתה, השגת החכמה, הקשורה פחות לצד הגופני, אינה מוגבלת באותה צורה ב'לבושי' העולם הזה, ויכולה להשיג גם השגות שמעבר להם.

ר' צדוק מבאר בהקשר אחר כי "תושב"כ הכתב הוא לבוש הגופני של התורה בעולם הזה, וכך היא התורה בכל עולם מתלבש בלבוש השייך לאותו עולם"¹⁷⁵. לענייננו, הנביא משיג דוקא אותם לבושים גופניים של התורה בעולם הזה, לעומת החכם, שיכול להשיג גם מעבר ללבושים אלו.

האבחנה בין ההסתכלות המוגבלת של הנביא בדרך של מעין ראיית העין, בין ההסתכלות הבלתי מוגבלת של החכם 'בעין השכל', מופיעה במקורות שונים¹⁷⁶. המהר"ל מבאר בעזרת האבחנה בין ראיית

¹⁷² ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 203-211.

¹⁷³ ראו בהרחבה, לבנוי, שרשרת ההויה, לדוגמא, עמ' 254. 'יגועושים', 'יכיסופים' ו'השתוקקות' תופסים מקום מרכזי בכתבי חסידות רבים. על יסוד זה אצל ר' ברוך מקוסוב בהשוואה לר' נחמן ראו א' ליבס, אתבה ויצירה, עמ' 227-236. על יסוד זה אצל ר' נחמן ראו גרין, בעל היסורים, עמ' 293-295, ליבס, החידוש, עמ' 99-100. ישעיהו ליבוביץ, שהסתייג בחריפות מקבלה וחסידות, ציטט בהערכה את דברי ר' צדוק כי החשק גדול יותר מההשגה (צדקת הצדיק, קפד). ראו ליבוביץ, השגחה, עמ' 71-72, שם מובאים דברים אלו של ר' צדוק בהקשר של תפיסת מעלת השאיפה על פני ההשגה אצל הרב חרל"פ ואצל שלינג. בעניין זה, ליבוביץ עצמו, שהעמיד במוקד את הצד ההתנהגותי של קיום מצוות, נוקט גישה דומה וקובע כי "לא עצם המעשה אלא הרצון לעשות את המעשה הוא העיקר" (הנייל, שיחות על מסילת ישרים, עמ' 187). להערכת תובנה אחרת של ר' צדוק מאותו ספר ראו ליבוביץ, טעמי המצוות, עמ' 453-454; הנייל, שיחות על נבואה, עמ' 402, על צדקת הצדיק, מג, ועל הספר כולו "שלמעמים יש בו דברים עם עמקות פסיכולוגית גדולה וגם עמוקה".

¹⁷⁴ כמו הבחנות רבות, גם הבחנה זו אינה מוחלטת בכלל כתבי ר' צדוק. יש והוא מדגיש דוקא את בחינת הקנין שבהשגת החכמה של התורה. ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, חיי שרה ה, עמ' 63. (צוטט לעיל).

¹⁷⁵ רסיסי לילה, נה, עמ' 160. למקורות בענייני הלבוש, ראו מרגליות, שערי זהר, דף קלד א - דף קלה א.

¹⁷⁶ לדוגמא, "אמ"ל רבי שמעון... עם כל דא דאנת לא יכל לאסתכלא בבני עלמא אתי בעינין ולא במלאכיא כל שכן בקב"ה ובשכינתיה. אבל בעין השכל דלבך את חזי בכלא בבני עלמא דאתי ובמלאכין ובקב"ה ושכינתיה דסחרין לך ובגין דא אמר שלמה דכתב ביה ויחכם מכל האדם ולבי ראה הרבה חכמה ודעת. אבל בנבואה לית לכוך רשו לאסתכלא ביה (כ"יש) נביא בעין השכל אלא בעינין דאיהי מראה וחזיון דעינין הה"ד במראה אליו אתודע. ועוד בחזיון לילה. מראה ביממא חזיון בליליא וכלא

העין של הנבואה, המוגבלת להשגת העולם הזה, לבין ההשגה השכלית, שאינה מוגבלת, את היעדר ההתייחסות לענייני העולם הבא בדברי הנביאים. 'חכם עדיף מנביא' מתבאר אצלו כמעלת השגת החכם, שיכול להשיג גם בדברים הנעלמים, שמעבר לטווח ההשגה של הנביא.

כי החכם... ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו יוכל להשיג דברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך א'... חכם עדיף מנביא... כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו... שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה¹⁷⁷.

בשאלת העדר איזכור היעודים הרוחניים בתורה אין ר' צדוק מאמץ את הסברו זה של המהר"ל אלא בוחר בכיוון הקרוב לדרכו של השל"ה ומקורות קבליים רבים¹⁷⁸, אך גישת המהר"ל נשמעת בתוך דברי ר' צדוק, המתייחס כמה פעמים למחלוקת בין ר' יוחנן לר' אבהו בעניין דרגת צדיקים לעומת בעלי תשובה¹⁷⁹. ר' צדוק, שמעלת בעל תשובה היא יסוד מרכזי בכתביו, מבאר מחלוקת זו לא כביאורה הפשוט, על דרגת בעלי תשובה, אלא כמחלוקת על גבולות השגת הנבואה.

והפולגת היא רק בעניין תפיסת והשגת הנביאים, וגם בזה דברי שניהם אמת, כי מצד משפט הנבואה המושג בעולם הזה אין זה מושג, דהשגת עולם הבא אין לא ראתה, אבל זהו דרך ראיית עין, שזהו השגת נבואה אשר יקרא לפנים הרואה, שהוא כרואה בעין. מה שאין כן השגה דרך חכמה והבנה יכולים להשיג גם מה שהקב"ה משיב וגם מה שיהיה לעולם הבא, כמו שגילו לנו רז"ל מזה דברים הרבה, אלא שהוא דרך השגה נעלמת מה שיהיה ולא כרואה בעין מה שלנוכח עינינו¹⁸⁰.

גם את השגת רשב"י מעמיד ר' צדוק כהשגת החכמה העדיפה מהשגת הנבואה, מאותו טעם.

והם בני עליה המועטים שראה רשב"י, וראיתו והשגתו היתה בהשגת החכמה דעדיף מנבואה כמ"ש... כי אינו נקרא ראיית העין כדנביאים, רק ראיית השכל, ובשכל אפשר להשיג מי שראוי לכך גם מה שעין לא ראתה בעולם הזה כלל. ועל כן הוא ראה מדריגת בני עליה, אבל הנביאים לא ראו בנבואתם מדריגת הצדיקים גמורים... וממדריגתם דברו נביאים בהשגתם ממראות הנבואה בעולם הזה¹⁸¹.

ר' צדוק משתמש באבחנה זו בכמה הקשרים. ראינו לעיל כי הוראות הנביאים היו תמיד הוראות פרטיות, ולכל מצב חדש היו צריכים השגה מחודשת, לעומת הוראות החכמים המתאפיינות בהיותן כלליות. הבדל זה מבואר בכך שמעלת השגת הנבואה בהיותה ברורה, מתוך כך שהיא 'בראיה', אולם זו היא גם מוגבלותה. עצם השגת ה'ראיה' מוגבלת ב'לבוש גופני' לעומת השגת החכמה של תשבי"ע, המשיגה את שרשי הדברים, שמעבר לביטוייהם בעולם הזה, ומתוך כך יכולה לתת הוראות כלליות שאינן מוגבלות לנתונים הפרטיים של מצב קונקרטי.

התחדשות תשבי"ע דאע"פ שאוכמא היא לגבי השגת הנבואה ונקרא במחשכים היינו לעניין אותו דבר הפרטי שנגלה לנביא שהוא ברור ואין בו ספק משא"כ כשמשיג בחכמה יוכל חכם אחר לחלוק עליו וגם השגת הנביא הוא בראיה ממש. אבל לעניין השגת כלל התורה אצל כלל ישראל חכם עדיף מנביא... ולהיות מתגלה האור לכל שיוכל כל אחד להשיג בתורה ולהבין מתוכה בכל פרט מעשה זהו רק ע"י תשבי"ע. דע"י 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 שמשיג מסטורי התורה לא כפי הלבוש הגופני לבד¹⁸².

השגת הנבואה, שהיא לפי ההתלבשות הגופנית של העולם הזה, גלויה ומפורשת יותר, ועם זאת, מוגבלת בטווח שלה, לעומת השגת החכמה. ההשגה הגלויה האפשרית לגבי מה שהוא לפי ההתלבשות בעולם הזה מתבטאת גם בכך שהדברים ניתנים לכתובה, הגלויה לכל¹⁸³.

בעינינו ולא בעין השכל דלכא ועינינו אינון תרי סרטורי דלכא ושמעין דיליה ואיהו מלכא בינייהו (ד"א לגבייהו) ובגין דא חכם עדיף מנביא והכי הוא תרין אודינן תרי שמשי דלכא" (זהר ח"ב, קטז ב, וראו הפניות נוספות בניצוצי זהר שם). לא ראיתי אצל ר' צדוק התייחסות מפורשת למקור זה, (אם כי הוא מרבה להתייחס למימרה אחרת באותו עמוד, "אתיהיב להו אורייתא מסטרא דגבורה") אך הדברים קרובים מאד לדבריו בעניינים אלו.

¹⁷⁷ גבורות ב', הקדמה ראשונה, עמ' ב-ג. ראו לעיל, הערה 15. וינשטיין רואה בדברים אלו ביטוי למגמת המהר"ל לחיזוק סמכות החכמה כמקור התגלות שוה ערך ואף בעל יתרון לסמכות הנבואה, כדי לבסס את יתרון חכמת חז"ל, כחכמה יחודית שאינה השגה הגיונית-דיסקורסיבית רגילה, לעומת ההשגה השכלית הרגילה של הפילוסופים השכלתניים, ובכללות לבסס את מעמד ההתגלות לעומת החקירה השכלית. ראו וינשטיין, מהר"ל, כ"ב, עמ' 18-19; שם, כ"א, עמ' 65.

¹⁷⁸ ראו רסיסי לילה, נו, עמ' 159-160.

¹⁷⁹ ברכות לד ב.

¹⁸⁰ תקנת השבין, עמ' 13-14. יסודות ביאור זה מצויים כבר בספרו החסידי המוקדם, צדקת הצדיק, קסד.

¹⁸¹ תקנת השבין, עמ' 203.

¹⁸² רסיסי לילה, נו, עמ' 162. [אוכמא=שחורה].

¹⁸³ לביאור ההינתנות לכתובה של תשבי"ע כמשקפת שלב שבו גם התשבי"ע באה "בהתלבשות גופני בעולם הזה" ראו רסיסי לילה, נו, עמ' 165; ולעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, הערה 67.

ואף שהנבואה הוא גילוי מפורש מראות ה' יותר מהשגת החכמים מכל מקום אמרו בב"ב יב א דחכם עדיף מנביא וע"ש ברמב"ן דיכול להשיג מעמקים יותר... אלא שהם [=הנביאים] השיגו דרך ראייה ואי אפשר לראות בעולם הזה יותר כפי התלבשות גופניות דעולם הזה דעל כן דבריהם נתנו לכתוב בלבוש גמור בעולם הזה. אבל הוא [=האריז"ל] השיג דרך השגה בשכל שזהו השגת רוח"ק כמ"ש רמב"ן שם ושלא דרך ראייה אפשר להשיג הרבה¹⁸⁴.

עניין השגת השכל שאינה מוגבלת בגבולות העולם הזה כנבואה מובא הרבה אצל המהר"ל. הוא מדגיש כי, בניגוד לדבר גשמי שהוא מוגבל, התורה, שמצד השכל האלוקי הנבדל, אינה מוגבלת¹⁸⁵. ר' צדוק מדגיש את איפיון ההשגה השכלית כהשגה חסרת גבולות לעניין חכמת תשב"ע. השגת התשב"ע, כהשגת החכמה, נעלה על השגת הנבואה של תשב"כ והנביאים. אחד הביטויים לכך הוא באות ל', הגבוהה משאר האותיות. "ולמ"ד הוא לשון לימוד שממנו הוא הלימוד והיניקה דתשב"ע, וחביבים דברי סופרים יותר מינה של תורה... כי תשב"כ הוא השגת הנבואה מנביא גדול כמשה... וחכם עדיף מנביא"¹⁸⁶. השגת הנבואה מצטיינת בברירות וודאות החסרה בתושב"ע, כפי שראינו לעיל, אולם לעומת זאת יתרון השגת התשב"ע בכך שאינה מוגבלת. "מכל מקום נגד זה הל' גבוה גבוה מכל האותיות שהשגתו בלא קצב וגבול, ולמעלה מכל שפע ההשגה הנקצב ברצון הש"י בבריאת העולם שהי' באותיות שהם המגבילות כל דבר"¹⁸⁷.

בכלל הגותו של ר' צדוק יש יחס מורכב לשכל. הוא מדגיש את הכיוון החסידי של מרכזיות הלב וחוסר הערך של השגה שכלית שאינה כרוכה בבינת הלב. עם זאת, יש לשכל מקום חשוב ומרכזי בהגותו. ההשגה השכלית היא האמצעי המרכזי להשגת אלקות ולעבודת ה'¹⁸⁸, ור' צדוק מתייחס בחשדנות עד כדי דחיה ברורה של דרכי עבודה המסתייגים מכת השכל¹⁸⁹. בהקשר של השוואת השגת החכמה להשגת הנבואה יש ביטוי חריף וברור לחשיבות ההשגה השכלית. השגת הנבואה מצטיינת יותר ב'לב' ומעורבות כל כוחות הגוף והנפש של הנביא, לעומת השגת החכמה, שאמנם יש בה מקום חשוב ל'לב', אך, יחסית לנבואה, היא מרוחקת יותר משאר כוחות האדם. יש הדגשה ברורה כי 'חכם עדיף מנביא' ורק בהשגה השכלית של חכמת התשב"ע ניתן להשיג השגות גבוהות הרבה מעבר לגבולות ההתלבשות בעולם הזה, אשר ניתן להשיג בהשגת הראיה החושית של הנבואה.

13. רוח הקודש לעומת נבואה – שורשים בעולמות עליונים

אחד הביטויים המרכזיים למעלת השגת החכמה על השגת הנבואה הוא בקביעה שמקור התשב"ע גבוה יותר ממקור הנבואה. הדברים מנוסחים הן כהשגה במקום גבוה יותר, והן כהמשכה משרש גבוה יותר. היחס ההיררכי של תשב"ע מעל נבואה נשמר כעקרון מרכזי, ומקבל ביטויים שונים, גם בעניין זה. הנבואה מיוחסת בעיקר לספירות נצח והוד, ונבואת משה - תשב"כ, לתפארת, ואילו התשב"ע מיוחסת לספירות הגבוהות, בעיקר דעת, בינה, חכמה, ובפרי צדיק - לעתיקא'. גם יחוס התשב"ע לספירה הנמוכה - מלכות, משמש אצל ר' צדוק, על ידי קישור המלכות לספירות עליונות, לביטוי מעלת התשב"ע לעומת הנבואה.

מושג רוח"ק מרכזי במיוחד בהקשר זה. רוח"ק מזוהה בכתבי ר' צדוק עם חכמת התשב"ע. זיהוי זה מתבטא באופנים שונים, ויש לו השלכות גם על היחס בין נבואה לרוח"ק¹⁹⁰. מקומה של רוח"ק בהשגת

¹⁸⁴ רס"סי לילה, נו, עמ' 158. על השגת האריז"ל ראו להלן. כאן י' דרך ראייה חל על ראיית הנבואה שהיא מעין ראייה חושית, הטעונה קירבה למושא ההשגה. וישלא על דרך ראייה חל על ההשגה השכלית. כפי שבואר לעיל, במקומות אחרים בכתבי 'דרך ראייה' חל דוקא על ההשגה השכלית, ואז היא מתאפיינת דוקא ביכולת ההשגה מרחוק, בניגוד לכח המישוש המוגבל לקירבה המאפשרת מגע ישיר (ליקוטי מאמרים, עמ' 181).

¹⁸⁵ ראו, לדוגמא, גבורות ה', הקדמה ראשונה, עמ' ב-ה; דרך חיים, פ"ב, משנה טו, ושם, פ"ד, משנה יד, וראו נר מצוה מהד' הרטמן, ח"א, עמ' לג-לד, הערה 193; עמ' סג-סד, הערה 370, ולעיל בפרק זה, בעניין הראיה.

¹⁸⁶ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93.

¹⁸⁷ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93.

¹⁸⁸ ראו בריל, דיסטרציה, המוקדשת לימיסטיקה האינטלקטואלית של ר' צדוק, ובעיבוד נוסף בספרו, ר' צדוק.

¹⁸⁹ ר' צדוק קיבל יסודות רעיוניים חשובים גם ממקורות אנטי-רציונליסטיים, כגון ר' נחמן מברסלב, אך עם זאת, לעניין מקומה של ההשגה השכלית גישתו של ר' צדוק שונה בתכלית.

¹⁹⁰ כל הדיון להלן מסתמך על המקורות הרבים בהם יש אבחנה בין רוח"ק לנבואה. לאבחנות ביניהן אצל הרד"ק, הרמח"ל, ור"י אלבו, ראו נחשו, נבואה ורוח"ק, וראו להלן הפניות נוספות. לאבחנות ביניהן אצל ר' צדוק ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 128. אינני מתייחסת בחלק זה לשימוש ברוח"ק ונבואה כמושגים שקולים, דוגמת לשון סדר עולם רבה (פרק ל, עמ' 90): "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח"ק"; רש"י (יומא כא ב): "ורוח"ק לא היתה בנביאים משנת שתיים לדריוש ואילך". על השימוש ב'רוח"ק' ונבואה כמושגים שקולים או שונים אצל תו"ל ובמחקר, ראו הרן, האסופה המקראית, עמ' 326-358. גם אצל ר' צדוק יש שימוש מוכלל, והביטוי "נבואה ורוח"ק" מופיע כמה פעמים בכתביו, הן בהקשר של נביאים והן בהקשר של חכמים. ראו לדוגמא, דברי סופרים, לח, עמ' 36; דובר צדק, עמ' 51; ישראל קדושים, עמ' 109; לשימוש בנבואה ורוח"ק כשייכים

התורה העסיק את ר' צדוק כבר מילדותו. בקונטרס מגיל שלוש עשרה, הוא כותב: "ונראה מכאן ראייה מבוררת למה שכתבתי בספר דברי נבואה שלי¹⁹¹ כי אי אפשר לאדם להשיג עומק חכמת התורה לאמיתו אם לא ברוה"ק ורוח חכמה אמת הש"י, וזה נקרא רוה"ק כאשר מכויין בפלפולו דבר אמת לאמיתו בתורת ה' וחכמת הש"י"¹⁹². באותו מקום מבסס ר' צדוק משמעות זו של רוה"ק על מקורות מדרשיים ותלמודיים ופרשניהם. משמעות זו של רוה"ק, כהכוונה אלקית של החכם, נשמרת לאורך כל כתביו כיסוד מרכזי והכרחי בלימוד תורה, חידוש ופסיקה אמיתיים. בכתביו החסידיים, נוספות לרוה"ק של החכמים קונוטציות קבליות, בעיקר של ספירות מלכות, דעת, חכמה וכתר.

ר' צדוק מזהה באופן מוחלט את חכמת התשבי"ע עם רוה"ק, "וכל השגת חכמת החכמים הוא ברוה"ק"¹⁹³. זיהוי זה נסמך על כמה מקורות, ביניהם פירוש רש"י על 'בדעת' – 'רוח הקודש'¹⁹⁴; הזיהוי השכיח במקורות קבליים של רוה"ק מחד, ותשבי"ע מאידך עם ספירת המלכות; ייחוס רוה"ק וכן תשבי"ע לחכמה עלאה; ובעיקר, דברי הרמב"ן על החכמים: "אלא יודעים האמת ברוה"ק שבקרבם"¹⁹⁵. מתוך זיהוי זה יוצאת פרשנות חריגה, לפיה 'חכם עדיף מנביא', מבטא גם היררכיה שבה רוה"ק נעלה על הנבואה. מסקנה זו עומדת בניגוד להיררכיה המקובלת הברורה, לפיה רוה"ק נחשבת לדרגה נמוכה מנבואה¹⁹⁶.

קביעות היררכיות רבות בכתבי ר' צדוק אינן חד מימדיות. אירגון היררכי ניתן להיפוך על ידי השגתו מבחינה אחרת. גם בעניין הנבואה ורוה"ק, לצד הדגשת ההיררכיה של 'חכם עדיף מנביא' גם כעדיפות רוה"ק על נבואה, מופיע כמה פעמים בכתביו גם הסדר ההיררכי המקובל ההפוך, של נבואה מעל רוה"ק. לרוב בתוך קביעות היררכיות כפולות לגבי היחס בין נבואה לרוה"ק. לדוגמה, לעומת הכתובים שברוה"ק: "המשנה ותלמוד אין לו שייכות לנבואה ולכך הוא רק דברים שבע"פ ואין לו שייכות לכתב, ומכל מקום גם בזה יש מעלה כי הכלל בכל מדרגה קטנה ופחותה משלפניה יש חסרון וגם מעלה"¹⁹⁷.

אחד היסודות המרכזיים בכתבי ר' צדוק הוא "מאן דאיהו זעיר איהו רב", הקטן הוא הגדול; הנמוך הוא הגבוה. יסוד זה חוזר ומוחל על עניינים שונים, בפרט על עניינים בעלי זיקה לספירת מלכות כגון תשבי"ע, מידת דוד, תפילה, תשובה, אמונה ועוד¹⁹⁸. אחת המשמעויות המרכזיות של טענה זו היא הבנת 'גבוה' ו'נמוך' במובן הראשוני כמשקפים את המציאות הגלויה המושגת, בעוד ההיפוך של הנמוך לגבוה משקף מציאות סמויה ונסתרת, שתתגלה רק לעתיד לבא. גם בעניינינו, ברובד הנגלה, הנבואה גבוהה מרוה"ק, ואילו ברובד הנסתר, רוה"ק של החכמים גבוהה יותר.

בתוך ביאור ארוך בעניין דרגת משה, המייצג תשבי"כ ונבואה, בבחינת 'שמים', לעומת דרגת דוד, המייצג את רוה"ק והתשבי"ע, בבחינת 'ארץ'¹⁹⁹, מבאר ר' צדוק כי בעוד משה הוריד שמים לארץ, מעלת דוד היא דוקא בכך שהעלה את הארץ לשמים "והיינו ע"י שעשה הנסתרות שלו מרכבה להשי"ת שזהו רוה"ק [שמצד זה גדול מנבואה כנז"ל, אבל מצד הנגלות נבואה גדול וכנז"ל]"²⁰⁰. בהמשך שם הוא מבאר בפירוט באופנים נוספים את ההבדלים בין נבואה לרוה"ק, ומסיק "ולכך יש ברוה"ק נגד נבואה מעלה וחסרון"²⁰¹.

לאותה קטגוריה לעומת תורה וחכמה, ראו תקנת השבין, עמ' 12; וייחוס רוה"ק ונבואה לאותם אישים, דובר צדק, עמ' 187. ראו עוד על טשטוש הגבולות בסוף פרק זה, הדיכטומיה וגבולותיה.

¹⁹¹ אין בידנינו ספר זה. ככל הנראה אבד, עם שאר כתביו שטרם נדפסו, בשריפת גטו לובלין.

¹⁹² זכרון לראשונים, עמ' ד.

¹⁹³ תקנת השבין, עמ' 92.

¹⁹⁴ רש"י, שמות לא ג.

¹⁹⁵ חידושי הרמב"ן, ב"ב יב א.

¹⁹⁶ היררכיה זו קבועה ומקובלת בין במקורות קבליים ובין במקורות רציונליסטיים. ראו דוגמאות בהערה 242 להלן. לעמדה חריגה (ארץ ישראל, סוף המאה ה-19), לפיה אין הנבואה המדרגה הגבוהה ברוה"ק, אלא מדובר בשתי מעלות נפרדות, כאשר עיקר הנבואה ביכולת ההנהגה, ואילו לעניין ההשגה תתכן בהחלט השגה גבוהה יותר על ידי רוה"ק, ראו גארדאן, גדר הנבואה, עמ' נ-סה.

¹⁹⁷ דובר צדק, עמ' 187.

¹⁹⁸ ראו בעבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 110-93; 322-203.

¹⁹⁹ 'שמים' ו'ארץ' הם מושגים רבי משמעויות במקורות קבליים וחסידים. מעיקרי משמעויותיהם בכתבי ר' צדוק: זכר ונקבה, תפארת ומלכות (קובי"ה ושכינתיה), תשבי"כ ותשבי"ע, הארה מה' והשתדלות האדם. ראו גם לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, יחסי קבלה והשפעה.

²⁰⁰ דובר צדק, עמ' 160.

²⁰¹ דובר צדק, עמ' 161.

מלבד העמדת יתרון הנבואה מצד הנגלות, לעומת יתרון רוה"ק מצד הנסתרות, מופיעה כמה פעמים בכתבי ר' צדוק האבתנה בין יתרון הנבואה ליתרון התשבי"ע, כאבחנה שבין פנימיות לחיצוניות. במקומות רבים בכתבי ר' צדוק חוזרים הכינויים המקובלים, "כתר בחיצוניות הוא דעת בפנימיות"²⁰², ולפיהם מתבאר היחס בין נבואה לרוה"ק של תשבי"ע. יתרון הנבואה הוא מצד הפנימיות, לעומת יתרון רוה"ק שמצד החיצוניות.

הסבר זה נראה בכיוון הפוך מן ההסבר הקודם, שהעמיד את יתרון הנבואה מצד הנגלות, ויתרון רוה"ק מצד הנסתרות. העמדת הניגוד בין שני ההסברים מבוססת על הקשר השכיח שבין הנגלות לחיצוניות, ובין הנסתרות לפנימיות. אולם כאן לא חל הקשר באופן זה, אלא באופן הפוך. ב'פנימיות' כאן הכונה ל'דעת', שבהשגת האדם בגלוי, ואילו ב'חיצוניות' הכונה ל'כתר', ה'נסתרות' שמעבר להשגת האדם. **ודעת זה רוה"ק כמ"ש רש"י... זהו השגת החכמים בתשבי"ע שהיא מצד הקדושה הפנימיות מדרגה נמוכה מהראשונים.** אבל ידוע כי מה שמונין חבי"ד במנין ה"י הוא מצד הפנימיות אבל מצד החיצוניות יבוא הכתר במקומה שהוא למעלה מחכמה והשגה שבמוח כי הוא האור מקיף שאי אפשר להשיגו בחכמה המשגת ורק בדעת שהוא חיבור חכמה ובינה דהיינו שמתבונן לדעת ולהבין שרשי החכמה ומתייגע לעמוד על עמקם ולידע עיקרם שזהו הדעת. **בזה הוא ממשיך רוה"ק להשיג מאור המקיף הנעלם מכח השגת אדם.** וזהו גדול כבוד הבית האחרון שבא אחר החטא והגלות וסילוק נבואה שגרם חטאם שלא חזר עוד. כי מקום שבעלי תשובה עומדים...²⁰³

יוצא שתוך שימוש בניסוחים שונים, נשמר כיוון ההסבר להיררכיה הכפולה שבין נבואה לרוה"ק של החכמים. ההיררכיה המקובלת, של נבואה מעל רוה"ק, שייכת ל'נגלות', ומבוטאת ב'דעת', מה שניתן בגלוי להשגת האדם. לעומת זאת, הסדר ההיררכי ההפוך, שהוא הדומיננטי בכתבי ר' צדוק, של רוה"ק של החכמים מעל נבואה, שייך ל'נסתרות', ומבוטא ב'כתר', מה שמעבר להשגת האדם הגלויה. ניתן לראות את העמדת יתרון הנבואה מצד הנגלות, ויתרון רוה"ק מצד הנסתרות, כביטוי לאבחנה הכללית המרכזית אצל ר' צדוק, בין נבואה כאור גלוי, לבין רוה"ק של החכמים כאור נעלם.

במקומות אחרים מדגיש ר' צדוק את ההיררכיה הכפולה מכיוונים אחרים. דוגמא אופיינית היא דבריו על נבואת החכמים ברוה"ק, לעומת הנבואה, "ואף על פי שהוא מדרגה יותר קטנה מכל מקום ההשגה יותר גדולה"²⁰⁴. בהקשרים רבים כרוכים הדברים בתפיסת 'מעלת החסרון'. החסרונות של השגת החכמים ברוה"ק, הם הם מעלתם. רוה"ק היא הנמוכה ביותר, כאשר מתוך כך היא הגבוהה ביותר.²⁰⁵

הקביעה המקובלת, שנבואה היא למעלה מרוה"ק, מופיעה בתוך ביאורים של ההיררכיה הכפולה, שבה מעלת הנבואה היא מבחינה אחת ומעלת רוה"ק - מבחינה אחרת. אולם, מלבד זאת, במקומות רבים מאד מדבר ר' צדוק בעוצמה רבה על צד אחד בלבד - מעלת רוה"ק של החכמים על הנבואה.²⁰⁶ רוה"ק

²⁰² דברי סופרים, כט, עמ' 23, ובמקומות רבים. חריג יחיד לכך מופיע באותו ספר שבו מדבר על יתרון הנבואה מצד הנגלות, ויתרון תשבי"ע מצד הנסתרות, שם נוקט ר' צדוק במינוח הפוך למקובל, ומכנה כתר כפנימיות, ודעת כחיצוניות (דובר צדק, עמ' 128-129). למרות הפיכת הכינויים, משמעויות 'כתר' ו'דעת' שמורות, וההסבר שם הוא כי הדעת מרגשת בחיצוניות האדם, ואילו הכתר הוא פנימיות שורש המחשבה הנעלם. ייחוס פנימיות וגם חיצוניות לכתר מופיע כבר אצל האר"י, עץ חיים, היכל ה', שער כג, פרק ח, עמ' שכת-שכט; ושם, פרק ה, עמ' שכג-שכד, וניתן לראות בדבריו השונים של ר' צדוק ביאורים לייחוס פנימיות וחיצוניות לכתר אצל האר"י. אני מודה לרב משה צוריאלי על הפניה זו. יתכן גם שניתן לראות בהיפוך המינוחים אנלוגיה מסויימת לשימוש במונחי 'סובב' ו'ממלא', המופיעים בכתביו המוקדמים לפי הוראתם בנפש החיים, ובכתביו החסידיים בהוראה החסידית המהופכת (נאור, השפעת נפש החיים; עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 197-196). גם בכמה עניינים אחרים יש בדובר צדק שינויים מהמקובל בשאר כתביו החסידיים של ר' צדוק.

²⁰³ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40. בהמשך שם מהווה עניין זה יסוד לביאור מעלת החכמה שלאחר החטא, על הנבואה שלפניו, מעלת לוחות שניים על לוחות ראשונים, ומעלת בעל תשובה על צדיק גמור. נושאים אלו נדונים בפרקים אחרים בעבודה זו. העמדת רוה"ק כדעת, הממשיכה מכתר חוזרת הרבה בכתבי ר' צדוק. "כי דעת הוא רוה"ק שהוא המשכת אור נעלם דכתר שהוא למעלה מהחכמה דהשגת האדם" (מחשבות חרוץ, יז, עמ' 140). עוד על דעת בפנימיות וכתר בחיצוניות לענין רוה"ק ראו מחשבות חרוץ, ז, עמ' 32, ושם, טז, עמ' 128: "וידוע דכתר ודעת הכל אחד זה בחיצוניות וזה בפנימיות, ועל כן פירש"י פ' תשא דדעת הוא רוה"ק, והמשכת רוה"ק הוא מהכתר עליון שלמעלה מהתכמה שהוא השגת אדם, וממשיכו להפנימיות בחיבור חכמתו ובינתו שבמוחו ולבו, ומשם הוא התפשטות כל כחות הפעולה אחר כך כנודע".

²⁰⁴ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142.

²⁰⁵ נושא זה ידון ויודגם בהמשך, ולא יפורט כאן.

²⁰⁶ ר' צדוק מבחין בין שני סוגי רוה"ק, רוה"ק שעל ידי חכמת התורה, לעומת רוה"ק שעל ידי מעשים. (ישראל קדושים, עמ' 55, וראו בהרחבה בהמשך שם, עמ' 61-55). בכל המקורות הרלבנטיים לענייננו כאן, וברוב המקומות בכתבי ר' צדוק, מדובר ברוה"ק שעל ידי התורה. "יוכל חכמי ישראל האמיתיים התנאים ואמוראים השיגו לרוה"ק זה שעל דרך החכמה כמשמעות גמרא דב"ב הנוכר לעיל" (ישראל קדושים, עמ' 58). במקומות רבים מאד בכתביו מכליל ר' צדוק ומיחס רוה"ק זו לכלל חכמי ישראל בכל הדורות. "וכל השגת החכמים הוא ברוה"ק" (תקנת השבין, עמ' 92). אמנם במקום אחר נראה שהאבחנה בין שני סוגי רוה"ק נמוגה, וכל "רוח הקודש" נתפס כרוה"ק של חכמי התשבי"ע. המקור "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין גוי ובין ישראל בין איש ובין אשה בין עבד ובין שפחה הכל לפי מעשה שעושה כך רוה"ק שורה עליו" (תנא דבי אליהו רבה, פ"ט), המשמש ישראל קדושים (עמ' 61-55) לביסוס הקטגוריה של רוה"ק שאינה על ידי תורה אלא דוקא על ידי מעשים בלבד, משמש

מיוחסת למקור עליון גבוה יותר מנבואה, ומודגשת מעלת ההשגה ברוה"ק על פני השגת הנבואה.

הדגשת מעלת רוה"ק על הנבואה, מוקשה גם מצד מעמד הכתובים. מקובל כי הכתובים נכתבו ברוה"ק²⁰⁷, והיררכיה של נביאים מעל כתובים מהווה במקורות רבים מעין ביטוי פרדיגמטי להיררכיה של נבואה מעל רוה"ק. גם אצל ר' צדוק מופיעה האבחנה המקובלת של השגת הנביאים ובעלי רוה"ק שחיברו הכתובים, לבין השגת חכמי תשב"ע²⁰⁸. במקום אחד מבאר ר' צדוק את ההבדל בין הכתובים לבין המשנה והתלמוד, בכך שלרוה"ק של הכתובים יש שייכות לנבואה, ואילו למשנה ולתלמוד אין כל שייכות לנבואה²⁰⁹. אולם במקומות אחרים, פרי צדיק, הוא מכליל יחד את רוה"ק של הכתובים, ושל תשב"ע. "הכתובים נכתבו על ידי רוה"ק וכן כל תשב"ע וזהו רוח מהאי קודש דלעילא"²¹⁰. יוצא שר' צדוק כורך יחדו את רוה"ק של הכתובים עם רוה"ק של תשב"ע, ועם זאת, חוזר ומדגיש את ההיררכיה ההפוכה מהמקובל, של רוה"ק מעל נבואה.

כמו עניינים מרכזיים אחרים, גם רוה"ק של החכמים, מקבלת משמעויות שונות בכתבי ר' צדוק. ראינו כי רוה"ק של החכמים מכונה גם 'דעת'. "ודעת זה רוה"ק כמ"ש רש"י... זהו השגת החכמים בתשב"ע"²¹¹. רוה"ק מבוארת במקומות רבים בכתבי ר' צדוק כרוח מקודש עליון, ומחכמה העליונה, וכך חכמת התשב"ע היא המשכה מן החכמה העליונה. גם בתוך מובן זה של רוה"ק אנו מוצאים בכתבי ר' צדוק ביאורים בכיוונים שונים. פירוש רש"י של 'דעת' כרוה"ק מתקשר למושג הקבלי והחסידים של 'הדעת'. ר' צדוק מרבה להתייחס בכתביו לדעת כחיבור חכמה ובינה, הן בעולמות עליונים, ובעיקר, בהמשך לביאור החסידים²¹², בנפש האדם. לרוב, בתוך כל קטע מדובר בחכמה, בינה ודעת ברובד מסויים אחד, אולם בהקשר של דעת כרוה"ק, משמעותה כחיבור חכמה ובינה אינה בתוך רובד אחד, אלא בין רבדים שונים. הדעת שהיא רוה"ק מבוארת כחיבור חכמת ה' עם בינת האדם. רוה"ק של החכמים היא המשכה מן החכמה העליונה, אולם קליטתה על ידי האדם היא זוקא בכח הבינה שבלב. בתוך הסבר עניינה של התורה, שעיקרה בלב, מוסיף ר' צדוק:

והוא בסוד הדעת כידוע המחבר חכמה ובינה שאף על פי שהוא חכמת הש"י נותן התורה מכל מקום אינו מושגת לבני ישראל אלא בהרגש הלב שהוא הבינה שמבין מעצמו. וזה שכתב רש"י פי' תשא דדעת הוא רוה"ק שזהו נבואת החכמים כמ"ש הרמב"ן ב"ב שם דמה שמכוין בחכמת לבו אל האמת זהו שפע רוה"ק הנובע מקודש העליון וחכמה העליונה דעל כן אמרו בב"ר (פי' יז) נובלות חכמה העליונה תורה²¹³.

רוה"ק של חכמים מהוה יסוד 'נבואי' חשוב בחכמת התשב"ע²¹⁴. טבעי שהיא מודגשת במקומות שונים בצמוד להדגשת מקום הבינה שבלב בתורה, שכן, כפי שראינו גם הבינה או ההרגשה שבלב היא מאפיין נבואי בולט.

ודבר זה נקרא דעת שהוא המחבר חכמה ובינה ופירש רש"י [בפרשת תשא] דדעת הוא רוה"ק, והיינו דדבר זה אי אפשר להשיג כלל בעולם הזה מעצמו רק על ידי המשכת רוח מקודש העליון ברזא דחכמתא, וכנודע ברמב"ן [ב"ב יב א] דרוה"ק 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 וסימנו ההרגשה שבלב הוא כח ההרגשה²¹⁵.

אצלו בספר אחר, דוקא לביסוס הזיהוי של תורה שבעל פה עם רוח הקדש "כי באמת חכמת תשב"ע אין נקרא בת קול. רק רוה"ק כמ"ש בתנא דבי אליהו (רבה פ"ח) אני עלי וכו' רוה"ק שורה בדבריו עיי"ש" (דובר צדק, עמ' 147). מקומה של רוה"ק בזיקה לתלמוד תורה מודגש בסדר אליהו. הירשמן (תורה לכל באי עולם, עמ' 170-167) מקשר את גישת סדר אליהו לזרם בחז"ל השואף להשגת רוה"ק. לעומתו קדרי (תלמוד תורה, עמ' 43-39) מעמיד את גישת סדר אליהו בעניין זה כמנוגדת לגישת חז"ל. לעניין האבחנה בין רוה"ק שעל ידי מעשים לבין זו שעל ידי תורה - בחסידות בכלל הודגשה רוה"ק שעל ידי מעשים, בעוד שלפי הגר"א, הדרך הבלעדית להגיע לרוה"ק היא על ידי לימוד תורה. ראו, לדוגמא, סטריקובסקי, מורשת האר"י, עמ' 11.

²⁰⁷ לדוגמא, "כתובים סתם במלכות כי נודע כל הכתובים ברוח הקדש נאמרו והוא למטה מן הנביאים הידועים. ושניהם למטה מן התורה הידועה" (פרדס רימונים, שער כג, פרק יא), על מקום הכתובים אצל חז"ל ובמחקר ראו הרן, האסופה המקראית, עמ' 326-340, וראו הפניות נוספות בהערה 236 להלן.

²⁰⁸ פוקד עקרים, עמ' 46.

²⁰⁹ דובר צדק, עמ' 187.

²¹⁰ פרי צדיק ד, פנחס י, עמ' 189. בהקשר זה אין המוקד במעלת תשב"ע על נבואה ותשב"כ, אלא בהיכללותה בתשב"כ. עניין זה נדון לעיל... היכללות תשב"ע בתשב"כ. במקום אחר מתייחס ר' צדוק לדרגות של תורה, נביאים וכתובים גם בתוך תשב"ע עצמה, כאשר החלק השלישי "הוא התשב"ע שהוא ברוה"ק בחינת כתובים" (פרי צדיק ג, בהר א, עמ' 187).

²¹¹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40, על רש"י, שמות לא ג.

²¹² ראו, לדוגמא, תניא, פרק ג, עמ' 14.

²¹³ דברי חלומות, כג, עמ' 194.

²¹⁴ בכך קרובה תפיסתו של ר' צדוק לעמדה האינטואיציוניסטית. ראו רוזנברג, לא בשמים, עמ' 81-93.

²¹⁵ תקנת השבין, עמ' 43.

בהגותו של ר' צדוק יש נטיה לרדוקציה של עניינים רבים, כלליים ופרטיים, לנקודת המוקד של הכרה שהכל מה'. גם ביאור רה"ק של החכמים, כ'דעת', המתבררת בין חכמת ה' לבנינת האדם, חוזרת ומתפרשת בכיוון זה. "ודעת דקדושה הוא רה"ק כדפירש"י... היינו שמחבר בינתו עם חכמתו של הש"י ויודע ומכיר שהכל מהש"י וזהו רה"ק וכמ"ש הרמב"ן [ב"ב יב א] בפירוש חכם עדיף מנביא יעו"ש"י²¹⁶. גם כאן רה"ק של החכמים מתפרשת בזיקה לחכמה העליונה, אך הדגש כאן הוא על מודעות החכם למקור האלוקי של הכל²¹⁷.

פירוש רה"ק של החכמים כהמשכה מהחכמה העליונה באה גם על רקע תפיסת השורש לכל נשמות ישראל באותה חכמה עליונה.

אבל לחכמי ישראל חלק כמ"ש חלק ה' עמו. שנשמת בני ישראל הוא חלק אלוך ממעל וכמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים מאן דנפח מתוכו נפח והוא חלק הנשמה שהוא החכמה שבמוח וחכם עדיף מנביא כמ"ש (בב"ב יב א) ע"ש ברמב"ן דהוא רה"ק. וידוע דר"ל רוח מקדש עילאה שהוא המשכה מחכמה העליונה²¹⁸.

הדברים בעניין נפיתת הנשמה מן החכמה העליונה הם לפי קטע ידוע בתניא, כי הנפש האלקית מישראל: היא חלק אלוך ממעל ממש כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחתה בי וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח פירוש מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתתו בכח. כך על דרך משל נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בניס אתם לה' אלוכים פירוש כמו שהבן נמשך ממות האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית' דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא אלא הוא וחכמתו אחד²¹⁹.

גם בתניא משמש עניין זה לחיזוק מעמדם של החכמים, אולם המוקד שם הוא ביסוד המציאות - "יניקה וחיות נפש רוח ונשמה", והטענה בהמשך הדברים היא כי היניקה והחיות של עמי הארץ, ואף של הפושעים, היא דוקא באמצעות אותם "צדיקים וחכמים ראשי בני ישראל שבדורם". אצל ר' צדוק אין פיתוח תפיסת צדיק בכיוון זה²²⁰, אלא שימוש בתפיסת החכמה העליונה כשורש נפשות ישראל כיסוד לביסוס התפיסה כי מקור השגת החכמים באותה חכמה עליונה. "וכל אחד יש לו חלק מיוחד כפי שורש נשמתו. ויניקתו מחכמה עילאה כפי השייך לחלקו. ולחכמתו ית' אין סוף. וכן להשגת חכמי ישראל"²²¹. לפי זה מתפרשת רה"ק של החכמים כהמשכה משורש נשמתם שבחכמה העליונה.

ייחוס הנבואה לנצח והוד מופיע במקורות קבליים רבים, לדוגמא, "שהנביאים נביאות שלהם הוא מן ספירות התחתונים שהם נצח והוד"²²². צדוק משתמש בכך במקומות רבים לביאור 'חכם עדיף מנביא' כמעלת ההשגה וההמשכה של החכם מחכמה עילאה, על פני המשכת הנביא מנצח והוד בלבד. "וכל נבואת הנביאים הוא רק בנצח והוד שמשם יניקת הנביאים כנודע, מה שאין כן רה"ק הוא המשכה מקודש העליון חכמה העליונה שלמעלה מעלה הרבה מהשגת כל הנביאים אף נבואת משה רבינו ע"ה כנודע"²²³.

²¹⁶ליקוטי מאמרים, עמ' 178.

²¹⁷ראו לעיל, בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, על מקומה של מודעות זו ועל היעדרה בהשגת החכמים.

²¹⁸קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 63.

²¹⁹תניא, פרק ב, עמ' 11. מה שמובא בשם הזהר לא נמצא אצלנו בזהר. העניין הקרוב ביותר שמצאנו שם: "ויפח באפיו נשמת חיים, דא נשמתא קדישא דאתמשכא מאינון חיים דלעילא" (זהר ח"ג, מו ב). נוסח קרוב לדברי התניא מובא בחוגי המתנגדים על ידי ר' חנוך זונדל בן יוסף. "ואתה רואה קורא ידיד שמאמר ואתה נפחתה בי הוא מיוסד על הפסוק ויפח באפיו נשמת חיים. והוא לשון שממנו יובן היות הנשמה רוחנית ועוצם מעלתה בהיותה אצולה מרוה"ק. וכאילו כביכול הגיע הקב"ה אפיו אל הגולם ונפח בו הנשמה והשפיע עמה מחכמתו על האדם ובוזה הורה הכתוב שהנשמה היא האלקית יען באה אליו מחוץ אחר שנברא הגוף עפר מן האדמה... יחס זה העצם לדבר נפוח. אבל היא נפיחה אלקית לא נפיחה יסודית" (נעץ יוסף על הסידור, ברכת 'אלקי נשמה'). הדברים מובאים בשם ספר נשמת חיים. הדגש שם הוא על מעלת האדם לעומת בעלי חיים, ואילו בתניא, על מעלת ישראל דוקא. דברים אלו חוזרים הרבה בכתבי רש"י מלאדי. למקורותיהם ראו תלמיש, למקורו של פתגם.

²²⁰בעניין תפיסת הצדיק אין ר' צדוק נוקט בתפיסה החב"דית כלל, אלא ממשיך את הכיוון של חסידות פשיטתא שמיטתה בערך הדביקות לה' על ידי הצדיק, והתמקדה בדרישת העבודה העצמית מכל אחד.

²²¹קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 64-63. ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

²²²חסד לאברהם, מעין שני נהר לה. לדברים אלו מקורות רבים במקורות קבליים קודמים. אצל גייקטליה יש אבחנה בין נבואת משה שמתפארת "אבל שאר כל הנביאים לא נתנבאו אלא על ידי נצח והוד" (שערי אורה, שער תמישי, עמ' 248). בזהר מופיע יחס זה, כמו גם קשרים אחרים, במקומות שונים. "החזים נביאים סטרא דנצח והוד" (הקדמת תיקוני זוהר, ב א, ראו שם ניצוצי זוהר אות יב הפניות נוספות מזוהר ורעיא מהימנא. וראו גם תיקוני זוהר, תיקון כא, מט ב), הרמ"ק מכה נביאי אמת נצח והוד (פרדס רימונים, שער כ"ג, פרק ארבעה עשר, שם הנבואה עצמה נקראת המלכות, וכשמקבלים האמת שהוא התפארת אז נקראים נביאי האמת. והשוו שם שער כ"ד, פרק שני, בו מיחס נבואת שאר הנביאים להיכל שני של עצם השמים, התואם להוד). גם בכתבי האר"י מיושבים מקורות שונים בזהר המייחסים את הנבואה לספירות שונות בעולמות שונים בקביעה שהנבואה היא מנצח והוד, אלא שיש הבדלים בין הנביאים בבחינות הפרקים של זעיר אנפין ובבחינות הפנים והאחורים (שער רה"ק א א ב ב). ראו על כך מרוז, תורת הנבואה, עמ' 27-6; הורודצקי, תורת הקבלה, עמ' 316-311; יושע, מיתוס ומטאפור, עמ' 328-330.

²²³מחשבות תרוץ, יז, עמ' 142. ראו קומץ המנחה, ח"ב, עמ' 81-80, לפיתוח בדגש אחר.

היררכיה זו בין נבואה לחכמה מבחינת מקום ההשגה וה'יניקה', חוזרת גם בכתביו המאוחרים של ר' צדוק. השפעת הנבואה היא "על ידי קדושת הירכין דנצח והוד דמשם יניקת הנביאים"²²⁴, ואילו השפעת החכמה היא "מג' ראשונות שהן חב"ד ומשם יניקת כלל חכמי ישראל דעל כן אמרו **חכם עדיף מנביא כי השגתו למעלה מעלה מהשגת הנבואה** רק שהוא בהעלם"²²⁵.

בדרך כלל מיוחסת הנבואה לנצח והוד, אך יש והיא מיוחסת להוד בלבד, ובאופן מפורט להוד שבהוד. גם בהקשר זה מבוטאת מעלת החכמה על הנבואה בשורשה הגבוה יותר.

ההוד שבהוד משמש יניקת הנביאים מצד מדת עצמם ובהוד שבהוד... [הנקודות במקור. ע.ל.] יניקת הנביאים ומשם היא התחלת יניקת נבואת החכמים שקבלו מהנביאים דהם מסרו לאנשי כנסת הגדולה וחכמים אבל השגתם אינה מצד מדת עצמה שהיא מדת הנבואה רק מצד מה שמקבלים משורש החכמה העליונה שהוא התחלת ההתגלות היש מאין באצילות העליון של השגה המתגלית לנבראים²²⁶.

מלבד הביטויים של ביאור 'חכם עדיף מנביא' כביטוי להיררכיה של חכמה או דעת כשורשי השגת החכמה, לעומת נצח והוד כשורשי השגת הנבואה, יש בכתבי ר' צדוק ביטויים שונים להיררכיה של חכמת התשבי"ע מעל הנבואה. אחד השכיחים ביותר הוא שימוש בזיהוי בין תשבי"ע למלכות, המופיע במקורות רבים מאד²²⁷. גם ר"ה"ק מיוחסת למלכות. ביאור 'מלכות' (כפשוטו) כרוה"ק מופיע כבר בגמרא²²⁸. במקורות רבים מיוחסת ר"ה"ק למלכות, כספירה הנמוכה ביותר, ואף גמרא זו חזרה ונתפרשה כאסמכתא לקשר שבין ר"ה"ק לספירת המלכות²²⁹. ר' צדוק מרבה להשתמש בקשרים של תשבי"ע ורוה"ק לספירת המלכות, אך אין הם משמשים להדגשת מיקום היררכי נמוך שלהן, אלא להיפך, להדגשת מעלתן. ראינו לעיל²³⁰ כמה אופנים בהם משתמש ר' צדוק בזיקה לספירת המלכות להדגשת עליונות. אביא כאן דוגמא אחרת, המתייחסת ישירות לנבואה לעומת החכמה, ומבארת 'חכם עדיף מנביא', במושגים של מעלת ההשגה בבחינת המלכות - חכמה תתאה, ר"ה"ק, על השגת הנבואה.

אחד המקורות שר' צדוק מפרשו כמורה על מעלת החכמה על הנבואה, הוא הדעה בגמרא המפרשת "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה"²³¹ - "בנביאים לא קם במלכים קם"²³², על קהלת. חכמת שלמה, 'חכמה תתאה', משמשת גם היא ככינוי לתשבי"ע ולרוה"ק של החכמים, תוך הדגשת מעלתה על הנבואה²³³. [וגם נגד התורה יש כח ביד חכמים למיגדר מילתא כטעם עת לעשות לה', וזהו רק מצד החכמה ולא מצד הנבואה והוא מטעם כנ"ל כי בנבואה אי אפשר להשיג יותר ממה שהשיג משה, ולכן אין קושיא על מ"ש ז"ל (ילקוט ישעיהו תעו) על פסוק ירום ונשא ממושה רבינו ע"ה, והרי התורה לא תשתנה ולעולם יהיה כתוב ולא קם נביא כמשה וחז"ל אמרו בראש השנה (כא א) אבל במלכים קם. פירוש מצד השגת המלכות כמ"ש ז"ל (מגילה טו א) על ותלבש אסתר מלכות שלבשתה ר"ה"ק שמצד ר"ה"ק יוכל להיות יותר והיינו מצד החכמה חכמת שלמה ולא מצד הנבואה"²³⁴.

כך 'חכם עדיף מנביא' משתקף גם במעלת חכמת שלמה על נבואת משה. במקומות רבים מודגש הקשר בין חכמה תתאה לבין חכמה עלילאה, כשורש התשבי"ע - ר"ה"ק, שלמעלה מנבואה.

הדגשת המעלה של ר"ה"ק וחכמת התשבי"ע, בהקשר של ספירת המלכות נעשה בכמה אופנים. במרכזם הדגשת עליית המלכות לספירות גבוהות יותר, בעיקר כתר. במקומות רבים **פרי צדיק**, מיוחסת התשבי"ע

²²⁴ פוקד עקרים, עמ' 28.

²²⁵ שם.

²²⁶ פוקד עקרים, עמ' 50. יחוס הנבואה להוד בלבד, ללא איזכור נצח מופיע במקור שהובא אצל אידל, ספר המשיב, עמ' 237, מתוך כף הקטורת, כ"י פאריז 845, דף 54 א. ראו הערה 252 להלן.

²²⁷ דוגמא פרדיגמטית היא הביטוי בהקדמה לתיקוני ז'הר (פתח אליהו), דף יז ע"א "מלכות פה. תשבי"ע קרינן לה".

²²⁸ מגילה יד, ב, וכן שם טו א, על "ותלבש אסתר מלכות" "שלבשתה ר"ה"ק".

²²⁹ לדוגמא, חידושי אגדות למהרש"א על אתר: "מלכות היא האחרונה מ"י ספירות ממנה ר"ה"ק על האדם הזוכה לכך". ראו רויטמן, אש שחורה, על הקשרים בין 'מלכות' במקרא ואצל חז"ל, לבין ספירת מלכות הקבלית.

²³⁰ בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, יחסי קבלה והשפעה.

²³¹ דברים לד י.

²³² ראש השנה כא א.

²³³ במקור זה בגמרא יש השוואת השגת המלכות להשגת משה, אך לא טענה מפורשת לעליונותה של השגת המלכות, אולם מדרש אחר מובא על המשיח שנאמר עליו "ונשא ממושה". בהגותו של ר' צדוק כל ענייניו של המשיח הוא גם כן השלמת תושבי"ע, ולכן טבעי השילוב שעושה בין המקורות לחיזוק הטענה בדבר מעלתה של השגת התשבי"ע על השגת הנבואה.

²³⁴ דובר צדק, עמ' 151. ראו גם ליקוטי מאמרים, עמ' 178, וכן: "יוזה היה טעות שאול דחשב כבוד מלכים חקור דבר דעל כן אמרו (ר"ה כא ב) על שלמה המלך ע"ה בנביאים לא קם אבל במלכים קם, היינו מצד מדת המלכות שהוא התגלות כבוד שכינתו ית' בתחתונים שהוא השגת ר"ה"ק והוא נבואת החכמים דעדיפי מנביאים שהם רואים רק הדבר שמראים להם אבל בעלי ר"ה"ק משיגים הדבר בהתבוננות וחקירת שכלם כנודע, והוא על ידי מדת המלכות חכמה תתאה, ודוד המלך ע"ה היה רבן של כל בעלי רוח הקודש (כמ"ש האריז"ל בשהיו"ח) שממנו התחלת המלכות הקיימת לעד" (מחשבות חרוץ, ה, עמ' 23).

לעתיקא קדישא²³⁵. בכמה מהם הקשר הוא על ידי יחוס התשביע לדעת, שהיא פנימיות הכתר. "ודעת פנימיות הכתר כידוע והיינו טלא דעתיקא שממנו נובע התשביע"²³⁶. התשביע - שורשה מהמקור "טלא דנטיף מעתיק" שהוא למעלה מבחינת חכמה²³⁷. ביטויים מסוג זה חוזרים פעמים רבות בפרי צדיק, ומדגישים את מעלתה העליונה של התשביע על פני התשבי"כ ונבואה. בפרי צדיק במיוחד מופיעים גם ביטויים מורכבים של מקומות תשביע ונבואה, המבטאים באופנים שונים את העקרון של יחכם עדיף מנביא²³⁸ כמעלת ההשגה וההמשכה ממקום גבוה יותר.

במקומות רבים בכתביו מתייחס ר' צדוק לתשבי"כ כינבואת משה, ורואה את הקביעה 'יחכם עדיף מנביא' כקביעה לגבי מעלת תשביע על תשבי"כ. גם היררכיה זו מתבססת על שורשים בעולמות עליונים. פירוט הדברים מקבל ביטויים שונים. לפי המדרש, "נובלת חכמה של מעלה תורה"²³⁹, ובזהר, "אורייתא מחכמה נפקת"²⁴⁰. מקורות אלו ואחרים היוו בסיס לפיתוחים רבים של התורה כבאה מחכמה. ר' צדוק מדגיש כי דוקא תשבי"כ היא מ"נובלות חכמה", ואילו תשביע היא ממקום גבוה יותר - החכמה העליונה עצמה.

ותביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה... כי תשבי"כ הוא השגת הנבואה מנביא גדול כמשה... ויחכם עדיף מנביא... כי הוא משיג ברוה"ק מקודש העליון חכמה עילאה שלמעלה מהתשבי"כ שהיא נובלות חכמה עליונה²⁴¹.

אחד הפירושים הרדיקליים של יחכם עדיף מנביא כמעלת תשביע על פני נבואת משה - תשבי"כ, הוא בפירוש הדברים כמעלת החכמה על התפארת, ומעלת רוה"ק על הנבואה. ר' צדוק נסמך בעניין זה על דברי רבינו בחיי בן אשר בשם הרמב"ן. ר' צדוק אינו מתייחס לדעה המובאת ראשונה אצל רבינו בחיי שם, לפיה נבואה היא דרגה גבוהה יותר מרוה"ק, גם מבחינת מקורה העליון. דעה זו היא העמדה השלטת במגוון עצום של מקורות שר' צדוק הכיר היטב²⁴². כפי שראינו, גם ר' צדוק עצמו מתייחס, בכמה מקומות, למעלת הנבואה על רוה"ק בבחינה אחת, אך כיוון זה שולי מאד אצלו לעומת הכיוון ההפוך של מעלת רוה"ק על הנבואה, וברוב המקומות אין הוא מזכיר כלל צד זה של ההיררכיה.

מלבד ההתעלמות מהדעה המקובלת, המובאת גם אצל רבינו בחיי שם, יש בעייתיות גם בעצם פרשנות דברי הרמב"ן. לשון הרמב"ן, על האורים ותומים: "וואת מדרגה ממדרג[ו]ת רוח הקדש, היא למטה מן

²³⁵ ייחוס תשביע לעתיקא אופיינית דוקא למאמרי פרי צדיק. (לפי תקליטור DBS, גירסא 11, יש במאמרי פרי צדיק 1230 אזכורים של 'עתיקא', מהם 166 בזיקה לתשביע. בשאר ספרי ר' צדוק שבתקליטור זה יש רק 39 אזכורים של 'עתיקא', אחד מהם קשור ליתורה, אך אף לא אחד מהם קשור דוקא לתשביע. בשלב זה אין בידי הסבר מספק לכך).

²³⁶ פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 190.

²³⁷ פרי צדיק ד, מטות ת, עמ' 209.

²³⁸ לדוגמא, "ונצח והוד משם יניקת הנביאים, ומהוד הוא התפשטות הני שערי בינה כאמור ה"פ עשר. ואחר כך אמר (רע"מ שם) לבתר אתא צדיק ונטיל כל תשמיש תרעין וכו' ואתקרי כל וכו' ואף הכי כלה נטילת להו כולהו כו', דמדת מלכות נקראת כלה, דכ"ל כנגד נ"י שערי בינה, והי' מדת מלכות פה תשביע קרינן לה, ויחכם עדיף מנביא, והיינו שבאמת זוכה על ידי תשביע מחכמה עלאה שהוא למעלה מבינה רוה"ק כלומר רוח מההוא קודש דלעילא (כמ"ש זח"ג ס"א א) והיינו דעת שהוא פנימיות מכתר עליון, רק זה זוכין על ידי ההמשכה מני שערי בינה שנמשכין לכל"ה שהוא מלכות פה תשביע. וזה ענין אספקלריא שאינה מאירה כמ"ש (נבמות מט ב) וזה נקרא נבואה אך הנביאים זוכין על ידי נצח והוד משם יניקת הנביאים והם כנגד משה ואהרן. ועל כן תשביע עדיף מנביא שמשיג על ידי הדעת וזוכין לשער הני וכמ"ש כל יקר וגו' ראתה עינו של ר' עקיבא כו"י (פרי צדיק ג, ל"ג בעומר ת, עמ' 185). ראו גם פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 141-142; פרי צדיק ה, ראה י, עמ' 80; שם, שופטים ט, עמ' 102.

²³⁹ בראשית רבה יז ה.

²⁴⁰ זחר ח"ב קכא א; שם, פה א; ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 197-192, והפניות נוספות שם, עמ' 498-499, הערה 17.

²⁴¹ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93. האבחנה בין תשבי"כ כינבולות חכמה לבין תשביע כחכמה עליונה עצמה מופיעה הרבה בכתביו ר' צדוק. ראו עוד על כך לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע בתשבי"כ.

²⁴² לדוגמא, הרמ"ק מבאר כי נבואת הנביאים בנצח והוד "יוש מדרגה למטה מזו והיא מדברים ברוה"ק שאינם משיגים בנו"ה אלא למטה במדת המי לבד ולכן אינם נביאים שהנבואה היא מנו"ה [=מנצח והוד]... וכותבי רוה"ק כגון דוד ושלמה ודניאל וכל כיוצא בזה הסדר הנסדר בכתובים הם מהיסוד עם המי למטה מנו"ה ולכן לא ישיגו אלא למטה בהיכלות" (שיעור קומה, ערך טז - נבואה, לא ע"ב). ובהמשך "יכלל המדרגות האלו הם ו', האי נבואתו של מרע"ה והיא מיוחדת אין כמותה כדפי, הבי' מדרגת הנביאים, הגי' מדרגת מדברים ברוה"ק הדי' מדרגת החלוס" (שם, לב ע"א). היררכיה זו חוזרת אצל הרמ"ק במקומות שונים. גם לפי רח"ו בשערי קדושה רוח הקודש היא ממקום נמוך יותר מאשר נבואה. אצלו נוסף מימד היסטוריוסופי בתיאור המדרגות, כהולכות ויורדות בזמן. הוא מבאר כי נבואת משה רבינו היתה מהשגה באצילות על ידי התלבשו בבריאה בדרך העברה בלבד, נבואת שאר הנביאים עד החורבן, מאצילות בהתלבשות גמורה בבריאה, יחזקאל ושאר הנביאים לאחר חורבן בית ראשון - מאצילות אחר התלבשו בבריאה והבריאה ביצירה התלבשות גמור "ומאז ואילך אין עוד אור אצילות ובריאה נגלן כלל. ואל זה כיונו רז"ל כי אחר חגי זכריה ומלאכי פסקה נבואה לגמרי ונשתייר רה"ק והוא המשך אורות היצירה עצמם לבדם ומשם ולמטה... (שערי קדושה, ח"ג, שער ו, עמ' נו). הרמח"ל מבאר ענין רוח הקודש, "ולמעלה מכל זה" הנבואה (דרך ה', ח"ג, פ"ג, עמ' קכט). לדוגמא ממקורות פילוסופיים ראו אצל ר"ח קרשקש, המבאר כי שם נבואה נאמר על צד ההשאלה גם לרוה"ק, כלל הכתובים, והיא נמוכה מן הנבואה (אור ה', מאמר ב, כלל ד, פ"א, עמ' קפה). הרד"ק מתייחס לכתובים, שברוה"ק, שהיא נמוכה מן הנבואה (הקדמה לפרוש הרד"ק לתהלים). ראו מקורות אחרים אצל ליפשיץ, רבינו בחיי, עמ' תסט-תעא.

הנבואה ולמעלה מבת קול²⁴³, ניתנת לביאור המתאים לדעה המקובלת המעמידה את הנבואה מעל רוח"ק. כאשר "היא" חל על רוח"ק, שהיא למטה מן מהנבואה, ולמעלה מבת קול, ואחת ממדרגותיה הם האורים ותומים. הבנה זו מתאימה להיררכיה שנמסרה כשיטת הרמב"ן, בביאור על פירוש הרמב"ן לתורה, המיוחס לר' מאיר אבוסאולה²⁴⁴. לעומת זאת, ביאורו של רבינו בחיי לשיטת הרמב"ן, מסתמך על הבנת הביטוי "מדרגה ממדרגות רוח הקדש" כקביעה שרוח"ק היא הדרגה העליונה²⁴⁵. לפי ביאור זה של רבינו בחיי בשיטת הרמב"ן יוצא שהסדר ההיררכי מלמעלה למטה הוא: רוח"ק, נבואה, אורים ותומים, בת קול. רבינו בחיי ממשיך לבאר גישה זו על ידי זיהוי רוח"ק עם החכמה. "רוח"ק היא החכמה שהוא רוח נמשך מן הקודש שהוא המקור העליון, וכן כתיב 'וימלא אותו רוח אלקים בחכמה'²⁴⁶.

המקורות המזהים רוח"ק עם החכמה, יחד עם השיטה המעמידה את רוח"ק כגבוהה מן הנבואה, משמשים לר' צדוק לאישוש עמדתו הבסיסית בדבר יתרון חכמת התשבי"ע על הנבואה והתשבי"כ. לאחר הקביעה "כי התושבי"ע היא מאחוריים דתושב"כ", הוא ממשיך:

ומכל מקום אמרו ז"ל (שהש"ר א ג) חביבים דברי סופרים מיניה של תורה והיינו כמ"ש בבי"ב (יב א) שם חכם עדיף מנביא כי באמת **חכמת תושבי"ע** אין נקרא בת קול רק רוח"ק.... ורוח"ק גדולה מנבואה כמ"ש ברי בחיי פ' הברכה ע"פ תומיך ואוריך ב' הרמב"ן כי רוח"ק בחכמה ונבואה בשמים שהוא קו האמצעי ואורים ותומים בלמודי ה' ובת קול בשכינה יעשי"ב²⁴⁷.

ר' צדוק, לפי המוטו מתוך דברי הרמב"ן בחידושו על התלמוד, כי הנבואה לא ניטלה מן החכמים "אלא יודעים האמת ברוח"ק שבקרבם"²⁴⁸, מבאר גם את 'רוח הקודש' כאן במובן של חכמת תשבי"ע. יוצא שמעלתה של תשבי"ע על תשבי"כ ונבואה, הכרוכות כאן יחדו, היא מעלת החכמה על התפארת.

יחוס נבואת משה לתפארת מופיעה במקורות רבים²⁴⁹. גם היחוס של תשבי"כ לתפארת ותשבי"ע למלכות, תוך קביעת היררכיה של תשבי"כ כגבוהה מתשבי"ע שכיח במקורות רבים²⁵⁰. ר' צדוק מקבל את שיוכה של תשבי"כ, כשיאה של הנבואה, בתפארת, אך רואה את תשבי"ע כנעלה ממנה. עליונות זו מתבטאת באופנים שונים, ביניהם הביטוי כאן, של יחוס תשבי"ע למחשבה, חכמה עילאה, הגבוהה מתפארת. חידושו של ר' צדוק כאן ברובד הפורמלי הוא בשימוש משולב בשני המקורות השונים של הרמב"ן. בחידושו על בבא בתרא ההקשר הוא דברי הגמרא על הנבואה ש"מן החכמים לא ניטלה" ו'חכם עדיף מנביא', וביאור הרמב"ן כי החכמים "יודעים האמת ברוח"ק שבקרבם", ואילו בפירושו לתורה, ההקשר הוא דרגות רוח"ק ונבואה, ללא איזכור חכמה או תשבי"ע כלל. ר' צדוק מחיל את 'רוח הקודש' של החכמים על ההיררכיה שבין רוח"ק לנבואה המשתמעת מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה, לפי ביאורו של רבינו בחיי, תוך שימוש בהמשך הביאור של רבנו בחיי על רוח"ק כחכמה. זיהוי החכמה עם חכמת תשבי"ע דוקא²⁵¹ הוא מיסודות הגותו של ר' צדוק, ומעלת רוח"ק על הנבואה, כמעלת החכמה על הנבואה, מתפרשת כמעלת חכמת התשבי"ע על השגת התשבי"כ ונבואה²⁵². ברובד התוכני, חידושו הוא בכך שמקורות ידועים משמשים לו לאישוש מסקנות רדיקליות. לא רק חכמת התשבי"ע, אלא גם רוח"ק עצמה נעלה על הנבואה. כך רוח"ק של החכמים אינה נתפסת כיסוד נבואי נמוך המיוחס לחכמים, אלא כיסוד נבואי הגבוה מנבואה

²⁴³ רמב"ן על התורה, שמות כח ל.

²⁴⁴ ביאורו על פירוש הרמב"ן לפרשת וירא דף ה ב, בתוך חומש מקראות גדולות, ניו יורק תשכ"ט, כ"ז. מובא אצל ליפשיץ, רבינו בחיי, עמי תעא-תעב.

²⁴⁵ ח' פדיה ציינה כי 'קודש' בדוגמא מתוך פרוש הרמב"ן לתורה מסמל את ספירת המלכות, בעוד שבפרושו לספר יצירה מסמל 'קודש' את ספירת החכמה, ו'רוח הקודש' את ספירת הכתר. (פדיה, הרמב"ן, עמי' 357, הערה 15). על משמעויות שונות של 'רוח הקודש' לעומת נבואה אצל הרמב"ן ראו עכשו גם הלברטל, על דרך האמת, עמי' 204, הערה 282.

²⁴⁶ רבנו בחיי על התורה, דברים לג ח. ובהמשך מביא מספר יצירה, א ט, המכנה את החכמה "רוח אלקים חיים" ו"רוח הקודש". קישור רוח"ק לחכמה או שכל הוא מוטיב החוזר במקורות רבים. לדוגמא, בדברי ר' יוסף גייקטיליה: "והנה הרחבנו כל אלה הדברים על היות יסוד אור שהוא סוד מציאות אש שכלית הנקרא רוח הקדש. וכל מי שרוח"ק שורה עליו 'כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר' (שמות כד יז), כי רוח הוא אש. ולפי זה הדרך אין להקשות כי רוח השכלי הוא הנקרא אור השכל. ועדין יתבאר זה בעה"י" (גינת אגוז, עמי' קפו-קפז).

²⁴⁷ דובר צדק, עמי' 147. לעומת "נבואה בשמים" אצל ר' צדוק, לשון רבינו בחיי שם על נבואה "שיסודה בשם המיוחד", שניהם כינויים שכיחים מאד לתפארת.

²⁴⁸ ב"ב יב א.

²⁴⁹ לדוגמא, שערי אורה, שער חמישי, עמי' 248; זהר, ח"ב כג ב; פרדס רימונים, שער כ"ד, פ"ב, עמי' שצח.

²⁵⁰ לדוגמא, שלי"ה, כ"ב דף ה ע"א (בראשית, תורה אור) ובמקומות רבים.

²⁵¹ להוציא הקשרים של חכמה לעומת תורה.

²⁵² בכתבי ר' צדוק בכללם, זיהוי רוח"ק עם התשבי"ע נסמך לא רק על זיהוי משותף שלהן עם חכמה, אלא גם על זיהוי משותף שלהן עם מלכות, כפי שבואר לעיל.

כשלעצמה, המייתח את חכמת התשביע, ומעניק לה את עליונותה על הנבואה בכללה, כולל נבואת משה רבינו.

לסיכום, מוכרים ממקורות שונים סוגי ארגון היררכיים, סכמטיים או מפורטים²⁵³, המקשרים בין חלקי התורה לעולמות עליונים שונים. לרוב מוצג סדר יורד מהתורה, דרך נביאים וכתובים, עד לחלקי התשביע. מצויים במקורות קבליים 'ארגוני ידע' היררכיים, המעמידים את תורת הסוד, או חלקים ממנה, ברובד הגבוה ביותר²⁵⁴. אצל ר' צדוק, התשביע בכללה²⁵⁵ נתפסת באופן ברור וחזק כגבוהה מן הנבואה בכללה, ואף מנבואת משה רבינו – התשבי"כ. היררכיה זו מבוטאת בכתביו באופנים שונים, כמעלת חכמה או דעת על נצח והוד, על תפארת, או על 'נובלות חכמה', ובפרי צדיק - אף כמעלת 'עתיקא'.

3. היסוד הדיאלקטי - החסרון הוא המעלה

התפיסה הכללית של 'יתרון האור מן החושך' כיתרון האור הבא מן החושך על האור שאינו בא מן החושך, היא יסוד מרכזי בהגותו של ר' צדוק, ומשמשת בהקשרים רבים, כגון ביאור מעלת בעל תשובה על צדיק גמור, מעלת לוחות שניים שאחרי החטא על לוחות ראשונים, מעלת תשביע על תשבי"כ ועוד²⁵⁶. מובן מרכזי של 'חכם עדיף מנביא' הוא ביאורו כביטוי לאותה תפיסה כללית של יתרון האור הבא מן החושך. לפי מובן דיאלקטי זה דוקא חסרונותיה של השגת החכמה - רוח"ק, לעומת השגת הנבואה, הן הן מעלותיה, והן ההופכות אותה לעדיפה ונעלה מהשגת הנבואה. תפיסה זו חוזרת בכתבי ר' צדוק פעמים רבות מאד, בהדגשות שונות. לענייננו בפרק זה נתמקד באופנים שונים של יישום עקרון זה לעניין יתרון החכמה על הנבואה.

ראינו לעיל כי השגת הנבואה מאופיינת בהיותה גלויה וברורה לעומת השגת החכמה שהיא בהעלם, ואינה ברורה וחד משמעית. איפיונים אלו, הנראים כמתארים את מעלות השגת הנבואה על השגת החכמה, מקבלים אצל ר' צדוק הערכה הפוכה, במודל של מעלת החסרון, והם עצמם הופכים לתיאור מעלת השגת החכמה של תשביע על השגת הנבואה.

ביטוי אופייני לכך הוא הקביעה על התשביע: "ואף על פי שהוא העלם יותר הוא התגלות יותר כי כן תוקף ההתגלות כאשר הוא מתגלה גם בהעלם, וכפי תוקף ההעלם כן הוא תוקף ההתגלות"²⁵⁷. עניין השגת

²⁵³ לדוגמא, "קו האמצעי תורת משה, ומלימודים [נצח והוד] נביאים, והמדרגה העשירית כתובים, ומהיכלות תורה שבעל פה ומהכנפים התלמוד והבריתות וכל מה שתלמיד ותיק [עתידי] לחדש לפני רבו" (נדפס ע"י שלום, לידיעת הקבלה, עמ' 197, מתוך תשובה של ר' יוסף אלקשטייל לר' יהודה החייט); "... אבל יש ספרים שירדו לארץ ע"י הנביאים שהורידו את ספריהם ממתד מתפארת... וכל חכמות חיצוניות פילוסופיות... שהורידו רבים מעמינו ממתבתא דסמאל ואמון מנו ירד..." (מובא ע"י אידל, ספר המשיב, עמ' 237, מתוך: כף הקטורת, כ"י פאריז 845, דף 54, א); "וידוע תדע שמרע"ה לא השיג אלא בריאה וכו' והנביאים לא השיגו אלא ביצירה. ודניאל בראש עולם העשייה, תחתית עולם היצירה וכו' והולך ומתמעט עד שבדורותינו אין משיגים אלא בעקב עשייה וכו' וכל מה שאנו מדברים בא"ק ואבי"ע הכל בעולמות התחתונים מאד. שבכל עולם יש אבי"ע וכל הבחינות. אלא שהם אחוריים דאחוריים ואינם מוצחצחים..." (גר"א, סוף 'ליקוטי הגאון' הנדפסים בסוף פירושו לספרא דגניעותא. ראו שוחט, משל, עמ' 270-269, ושם הערה 26).

²⁵⁴ לדוגמא, ראו מגיד, ר' גרשון העניך, עמ' 246-211.

²⁵⁵ התשביע כוללת אצל ר' צדוק גם, אך לא רק את רובד הסוד.

²⁵⁶ מעלת הרע המתהפך לטוב על פני הטוב מעיקרו מוכרת ממקורות שונים. ראו, ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 315-314, הערה 112, על יסודות אלו אצל הרמח"ל, וראו בשלי"ה, כ"א, דף אחרי טז (אין סימון מס' דף) (מסכת פסחים דרוש ג' לשבת הגדול שחל ב' מצורע), ובמקומות רבים. יסודות אלו מפותחים בהרחבה רבה בספרי חסידות רבים.

וראו שפת אמת, ליקוטים, כ"א, פרשת יתרו, עמ' 115, לדוגמא לפיתוח העמדת תשבי"כ ותשביע כמדות צדיק ובעל תשובה.

²⁵⁷ מחשבות תרוץ, יז, עמ' 139. השו"ב ברמ"ק, "כי ההעלם סבת ההתגלות והגילוי סבת ההעלם" (פרדס רימונים, שער כ, פי"א, עמ' רמח; שם, שער ד, פי"י, עמ' נז); "כי סבת ההתגלות הוא סבת ההעלם, וסבת ההעלם הוא סבת ההתגלות. והעניין כי בהעלמות האור החזק והתלבשו בלבוש הוא מתגלה. והנה האור מתעלם ולפי האמת הוא מתגלה שאם לא היה מתעלם לא היה מתגלה" (שם, שער ה, פי"ד, עמ' סג). על תורת ההעלם והגילוי של ר' שלמה אלקבץ ור' משה קורדובירו ראו בן שלמה, תורת האלוקות, עמ' 98-95. ב' זק ציינה כי מקור הנוסח באגרת חי בן מקיץ, לפי ד' קויפמאן, 'אגרת חי בן מקיץ ל' סינא עם פירוש תלמידו ו' זילאי, קובץ על יד ב (1886), עמ' 27 (זק, הצמצום, עמ' 207, הערה 2). לפרשנות משמעות עקרון זה בחסידות לפי הפסיכולוגיה אנליטית, ראו אנקורי, הלב והמעין, עמ' 152-141. ר' צדוק מעביר את הדברים למישור של ההתגלות המתמשכת של התשביע, כאשר היהעלם מציין סוגים שונים של 'חושך' ו'חסרון' של הפרט או של הכלל. דיאלקטיקה של העלם וגילוי מוכרת בתשביע רבים. ראו, לדוגמא, שטיינלץ, הנפש, עמ' 470, לאופי הכפול של הילבוש' כמגלה ומסתיר גם יחד. וראו וולפסון, טקסט פתוח, עמ' 172, הערה 50, לכפילות זו של העלם וגילוי אצל הגר"א. ר' גרשון חנוך העניך מראדזין, נכדו של הרבי מאיז'ביצא, פיתח תפיסה היסטוריוסופית רחבה של תורת הסוד הקדומה, שחלקים ממנה נסתרים ומתגלים מתוך ההלכה, הקבלה והפילוסופיה. תפיסה זו מאופיינת ביסוד דיאלקטי חזק של העלם כגילוי. מגיד מעמיד דיאלקטיקה זו על קריאה דיאלקטית של מושגי השבירה והתיקון של האר"י. ראו מגיד, חסידות על הגבול, עמ' 30-27. תפיסתו של ר' צדוק שונה ביסודה מזו של ר' גרשון חנוך העניך, ולענייננו כאן, הדיאלקטיקה של העלם וגילוי אצל ר' צדוק היא מאפיין מרכזי של תשביע בכללה, ונסמכת על הרמ"ק הרבה יותר מאשר על האר"י. על השפעת הרמ"ק בחסידות ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 32; עמ' 95, הערה 78; עמ' 181, הערה 158; הני"ל, השפעת רמ"ק; הני"ל, התפילה; אידל, חסידות, עמ' 30, הערה 46, עמ' 86-83. להשפעתו בחב"ד

החכמה בהעלם לעומת השגת הנבואה בגילוי, וההדגשה כי דוקא בהשגת החכמה שבהעלם ניתן להשיג השגות ממקום גבוה יותר ממה שניתן בהשגת הנבואה שבגילוי חוזרים הרבה בכתבי ר' צדוק. "כי השגת החכמים היא עוד בהעלם יותר ויכולים להשיג יותר"²⁵⁸. הקשר בין היותה של ההשגה בהעלם לבין היותה גבוהה יותר מבואר באופנים שונים. במקומות רבים יש הדגשה של הניגוד. "הגם שהאור בהסתר והעלם הוא משיג בבינה יתירה ועומק יותר"²⁵⁹.

נבואת החכמים... ברוה"ק שבקרבים, ואע"פ שהוא מדרגה יותר קטנה מכל מקום ההשגה יותר גדולה, וברוה"ק יכולים להשיג הרבה יותר במדרגות יותר גבוהות... ואע"פ שהוא דרך העלם... חידושין דאורייתא שלמעלה מעלה מהשגת הנביאים, ומסטורין דתשב"ע בלבם בדרך העלם שהוא מדת לילה²⁶⁰.

ר' צדוק מעמיד יחס הפוך בין איכות לכמות, כאשר יתרונה של החכמה הוא יתרון הכמות לעומת יתרון האיכות של השגת הנבואה. ביאור זה מובא בתוך הסבר השגת שאר הנביאים לעומת השגת משה, כאנלוגית להשגת חכמים לעומת השגת הנביאים.

אבל אף על גב שהיא השגה יותר פחותה יש בה מעלה שיוכל להשיג בהשגה כזו שאינה בהתגלות. דבר שאי אפשר להשיג בהשגה הגבוהה שבהתגלות. ועדי"ש... חכם עדיף מנביא... והיא מדריגה יותר קטנה הרבה מנבואה ועם כל זה היא עדיפה. והיינו שיכולים להשיג בה ועל ידה השגות גבוהות יותר... כי כל שהשגה קטנה באיכות היא גדולה יותר בכמות²⁶¹.

יחס זה מתבאר כאן ובמקומות רבים בכתבי ר' צדוק, כיחס של סיבה ותוצאה. דוקא ההעלם וההסתר, מאפשר להשיג השגות גבוהות יותר, שאי אפשר להשיגן באופן ישיר וגלוי. בהקשר זה יש שימוש רב במטפורה של אור השמש שאי אפשר להביט בו ישירות אלא רק ממקום חושך, דרך עצם המעלים חלק מן האור.

וכי אשב בחושך דייקא אז ה' אור לי 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 כך²⁶².

ההסבר העמוק והשכיח ביותר אצל ר' צדוק הוא העמדת הדברים על העקרון הכללי של יתרון האור הבא מן החושך. עקרון זה תופס מקום מרכזי בהגותו²⁶³, ולעניינו כאן הוא מהווה יסוד עמוק ומרכזי לתפיסת 'יחס עדיף מנביא'.

וכמו שקדושתם... בהעלם בעולם הזה כן השגת אור הנשפע להם הוא דרך הופעה בהעלם... והאלקים חשבה לטובה כי בזה יכולים להשיג הרבה יותר כני"ל. ועז"י העם ההולכים בחושך ראו אור גדול שהאור על ידי זה גדול הרבה יותר כשבא מתוך החושך וההעלם. וזהו המקום שבעלי תשובה עומדין שאין יכולים צדיקים גמורים לעמוד. כי מתוך מרירות התשובה זוכים לאור הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא שלא נגלה להם בעולם הזה. כי אי אפשר להתגלות בעולם הזה אלא מתוך חושך הקודם דייקא כברייתו של עולם ברישא ששוכא והדר נהורא²⁶⁴.

העמדת מעלת רוה"ק של החכמים על נבואה כמעלת ההמשכה מכתר²⁶⁵ מתבארת כביטוי לדוגמאות הפרדיגמטיות של יתרון האור מן החושך.

וזהו גדול כבוד הבית האחרון שבא אחר החטא והגלות וסילוק נבואה שגרם חטאם שלא חזר עוד. כי מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. כי לצדיקים גמורים מעלתם הגדולה גורמתן מיעוט השגה. לפי שאין הסתרת חטא מחיצה מפסקת... וריבוי החכמה דתשב"ע שמתחדש ומתרבה בכל דור ודור... הוא מצד ההעלם שאין הדבר גלוי אלא על ידי גיעת השכל ועל ידי זה משיג יותר כני"ל... ועיקר הרגשת הנעימות הוא בהשגת העלם. שזהו יתרון האור מן החושך²⁶⁶.

אופן אחר של הסבר יתרון השגת החכמה שבהעלם דוקא לעומת השגת הנבואה שבגילוי, הוא הדגשת

ראו אליאור, תורת האלוקות, לפי מפתח אישים ומחברים, ערך משה קורודובירו; הני"ל, תורת אחזות ההפכים, עמ' 55-56, 81, 168.

²⁵⁸ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 61.

²⁵⁹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 39.

²⁶⁰ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142. ההקשר הוא ביאור הסתלקות הנבואה מתוך עצמת החשק להשיג השגות גבוהות יותר. נושא זה ידון בהמשך.

²⁶¹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 37.

²⁶² קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 37-38.

²⁶³ ראו עוד על כך בעבודתי, יסודות פרדוקסליים, במיוחד עמ' 73-88, 203-322.

²⁶⁴ קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 36.

²⁶⁵ ראו על כך לעיל.

²⁶⁶ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40. עיי"ש באריכות.

הקשר שבין השגה בהעלם לבין השגה מן השורש הנעלם, הגבוה ביותר. כך עצם המונח 'נעלם' כמתאר את השגת החכמה, הופך לתיאור מקור גבוה ביותר להשגה.

ועל ידי חכמת תשב"ע שהוא הכנסת חכמה אנושית לתורה הוא הניצוח דעשו וגם דעמלק כי על ידי זה אחוים בשורש הנעלם דתורה כמ"ש... חכם עדיף מנביא וע"ש ברמב"ן שהוא השגת רוה"ק. והיינו רוח מקודש העליון חכמה עלאה שמשפיעה לחכמה תתאה... בהשגה דרך מידת המלכות חכמה תתאה שהוא השגה פחותה מכל מקום הוא עדיפא במה שיכול להשיג בעניינים יותר גבוהים... דהשגת הנבואה הוא השגה גלויה ומצד הגילוי אי אפשר להשיג אלא מה שאפשר להשיג בעולם הזה... מה שאין כן השגת החכמים שהוא השגה שמצד ההעלם יוכלו להשיג גם השורש הנעלם²⁶⁷.

השורש הנעלם כיסוד מעלת ההשגה בהעלם, קשור למהלך כללי מרכזי בכתבי ר' צדוק - ההדגשה של הנמוך ביותר, שהוא מצד אחר, הגבוה ביותר. הביטויים השכיחים ביותר למהלך זה הם בעליית המלכות לכתר, ובהדגשת מעלת ה'אין'. ר' צדוק משתמש בכך גם בביאור ההבדל בין נבואה לרוה"ק. לאחר הבאת מקורות מהאר"י כי רוה"ק מהתחברות הבל, לעומת הנבואה שהיא מקול ודיבור הוא ממשיך ומבאר:

שההבל הגם שהוא למטה מן הקול ודיבור מכל מקום הם ממשיים. והוא במדריגת האין שאינו מהות נרגש כלל... שעל ידי זה נבנה הגוף והוא במדריגת אין אל הגוף. ולכך ההבלא דגרמי היא סוד החלוקא דרבנן ומלבוש הנפש (ועיין שער היחודים פ"ג) כי היא שורש הנעלם מן הגוף והוא למטה אף ממדריגת דיבור שהוא המדריגה האחרונה בנפש²⁶⁸ כנודע. אך מכל מקום היא מדריגה היותר ראשונה כעניין יחידה שבנפש דהיינו שהוא בגדר אין. כן זה ההבל רק שמאין זה נבנה הגוף²⁶⁹.

כאן, ובחלקים קודמים בפרק זה ראינו כי ר' צדוק מאפיין את השגת הנבואה כהשגה בהתגלות, המתלבשת בכל כוחות הנפש, ובלבושי העולם הזה, לעומת השגת החכמה כהשגה בהעלם, שאינה מוגבלת בכוחות הנפש ובלבושי העולם הזה. מתוך כך בהשגת החכמה של החכמים בתשב"ע ניתן להשיג, אם כי בהעלם, גם דברים גבוהים יותר ממה שניתן להשיג בהשגה הגלויה הנבואית של משה בתשב"כ.

יוצא שחכם עדיף מנביא מתבאר אצל ר' צדוק כמימוש פרטי של העקרון הכללי המרכזי בכתביו, של מעלת החסרון, הנמוך יותר שהוא בעצם הגבוה יותר, יתרון האור הבא מן החושך. בעוד הנבואה נתפסת כהשגה הברורה והגלויה של הצדיק, השגת החכמה נתפסת כהשגה העמומה של בעל תשובה. חסרונה המרכזי של השגת החכמה הוא בהיותה 'בהעלם' כאשר העלם זה מתבאר כהעדר ברירות הן בהשגה עצמה, והן במקורה האלוקי, ובהיותה באה מתוך 'חושך' של חטאים. דוקא 'העלם' זה במובניו השונים, שהוא חסרונה של השגת החכמה, הוא יתרונה. יתרון זה מתבאר אצל ר' צדוק מכיוונים שונים, ביניהם, איפשוור השגה גבוהה יותר, שלא ניתן להשיגה באופן ישיר וברור וקישור לשורש הנעלם העליון ולמדרגת ה'אין'. מעבר לביאורים הספציפיים, עצם הרדוקציה של מעלת החכם על הנביא, למעלת בעל תשובה על צדיק, וליתרון האור הבא מן החושך על אור שאינו בא מן החושך, מטעינה את הכלל 'חכם עדיף מנביא' ביסודות כלליים העומדים במוקד הגותו של ר' צדוק.

13. השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה

מימוש פרדיגמטי של 'חכם עדיף מנביא' הוא במעלת השגת ר' עקיבא על השגת משה. דמויותיהם של משה רבינו, ושל ר' עקיבא, תופסות מקום חשוב בכתבי ר' צדוק. כאן אתמקד בתימצות משמעותם בהקשרים של 'חכם עדיף מנביא'.

ר' עקיבא הוא הדמות המייצגת באופן החזק והמובהק ביותר את התשב"ע בכתבי ר' צדוק. הוא מרבה להשתמש בקביעה התלמודית "וכולהו דר' עקיבא"²⁷⁰, ובקביעה הקבלית שר' עקיבא הוא 'שורש

²⁶⁷ רסיסי לילה, נב, עמ' 129. בהמשך חוזר ומצמצם כי "אי אפשר להשיגו לגמרי דרך חכמה אבל מכל מקום יש להם אחיזה בו מצד שמשם שורש חכמתם ומאחר שהיא חכמת לבם ששבה להיות תורה הרי היא אחוזה בשרשה".

²⁶⁸ נראה, לפי ההקשר והמשמעות, שצריך להיות: 'נפש' במקום 'נחש'.

²⁶⁹ דובר צדק, עמ' 161. הדברים מובאים בתוך ביאור עניינו של דוד, 'רבן של בעלי רוה"ק'. כפילות זו בדרגתו של דוד, נפש, הנמוכה, ועם זאת בחינת יחידה, הגבוהה, והדגשת היותו בחינת 'זעיר' החוזר ומתעלה לבחינת 'רב', חוזרת בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק, כמו גם היסוד הכללי של קישור הנמוך ביותר, המלכות, עם השורש הנעלם הגבוה ביותר. עצם ההתקשרות לשרש הנעלם כדרך להשגה הגבוהה ביותר, לתיקון ולישועה, חוזרת בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים. ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 138, על התדבקות בשרש הנעלם שלמעלה מן השכל. וראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, יחסי קבלה והשפעה.

²⁷⁰ סנהדרין פו א, על סתם משנה, תוספתא, ספרא וספרי. ראו על כך האפמאנן, המשנה הראשונה, עמ' 5; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 99-100. ר' צדוק נסמך גם על ירושלמי, שקלים פ"ה ה"א (דף כא ע"א).

תשבי"ע²⁷¹. איפיונו של ר' עקיבא כמייצג את יסודות התשבי"ע מפותח בהרחבה מכיוונים שונים. מקורו של ר' עקיבא כבן גרים וכעם הארץ מובא כביטוי חזק ליסוד של "יתרון האור הבא מן החושך" בתשבי"ע בכלל. גם מותו, וארועים שונים בחייו, מתפרשים על ידי ר' צדוק כביטויים לאיפיוניה ולמעלתה של חכמת התשבי"ע. אולם לצד הדגשת מקומו כבעל תשובה, והשגת התשבי"ע שלו כהשגת האור מתוך החושך, יש בפרט בפרי צדיק, גם העמדה של ר' עקיבא כבחנינת צדיק²⁷². משני הכיוונים, ר' עקיבא הוא הדמות המובהקת של היחסי, והשגתו של יכל יקר, "דברים שלא נגלו למשה", היא ביטוי מובהק להשגת חכמת התשבי"ע. לעומתו, משה מייצג באופן מובהק את מידת הצדיק, המבטא את האור הישר ממקורו, ולא את האור מתוך החושך וההעלם של בעל תשובה²⁷³. חוסר השייכות של משה לבחינות של חושך וחטא, הוא יסוד מרכזי בביאור חוסר יכולתו להשיג את הטעם של תורת ר' עקיבא, ואת השער הני של בעלי תשובה²⁷⁴. איפיון זה מוכלל ומהווה יסוד גם בביאורו של ר' צדוק לעניינים אחרים שמשה לא הבין, כביטוי לחוסר יכולתו להשיג את כח ההארה האנושי של חכמי תשבי"ע²⁷⁵. הפער שבין משה לבין בחינת תשבי"ע של חכמים חוזר ומודגש בהקשרים רבים²⁷⁶.

בקטגוריות של חכם ונביא, דמותו של משה מורכבת יותר וכוללת את שניהם²⁷⁷. בכתבי המוקדמים, הטרומ חסידיים, מודגשת במיוחד דמותו של משה כחכם²⁷⁸. שלמות הדיבור הנבואי מיוחסת לישעיהו ולא למשה, שהוא "לא איש דברים", "לפי שמדרגתו היה מדרגת החכמה המיוחסת למוח שהוא למעלה

²⁷¹ תפיסת ר' עקיבא כשורש תשבי"ע, לעומת משה מופיע במקורות שונים. כך, לדוגמא, כותב רמ"ע מפאנו: "כשם שנפש משה רבינו ע"ה היא ממחצב התשבי"כ ונקראת תורת משה כך נפש רבי עקיבא ממחצב התשבי"ע ונקראת על שמו" (עשרה מאמרות, מאמר חיקור הדין, חלק ה, פרק יא, עמ' שכד); מגלה עמוקות, אופן עב, עמ' 100; שם, אופן פח, עמ' 129. לשימוש שעושה ר' צדוק בקביעות התלמודיות והקבליות לגבי ר' עקיבא, ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 147; אור זרוע לצדיק, עמ' 17, 21; דברי סופרים, לח, עמ' 4; רסיסי לילה, יב, עמ' 90; מחשבות חרוץ, יט, עמ' 168; תקנת השבין, עמ' 49. וראו אלמן, היסטוריה. מודעותו למקורות הקבלים היתה לאחר שכבר הושרשה בו תפיסת ר' עקיבא כשורש תשבי"ע. וכך הוא כותב: "כלל התשבי"ע הוא נפש ר' עקיבא ועמדתו עליו מעצמי ואחר כך ראיתי כן בשם האר"י" (ליקוטי מאמרים, עמ' 80). גם העמדת שרשי משה ור' עקיבא כיאנכי ולא יהיה, אצל הרבי מאיזביצא, משמשת את ר' צדוק כיסוד נוסף לפיתוח העמדתם כשרשי תשבי"כ ותשבי"ע.

²⁷² אסמכתא מרכזית לכיוון זה היא דרשת אזכורו עם שם אביו, 'עקיבא בן יוסף', כמורה על שרשו בבחינת יוסף הצדיק. ראו פרי צדיק ה, תבא יא, עמ' 139; פרי צדיק ג, פסח מט, עמ' 83. יש ושתהי הבחינות, צדיק ובעל תשובה, מיוחסות אל ר' עקיבא כשורש תשבי"ע באותו מאמר. ראו פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 126-127, שם מדגיש ר' צדוק בהתחלה את בחינת ר' עקיבא כבן גרים, שהיה צריך לתקן את מידותיו הרעות, ובהמשך את בחינת צדיק יבן יוסף שלו.

²⁷³ "אבל משה... שאז"ל שמת בעטיו של נחש... ר"ל שהיה נקי מכל חסרון וחסרות בנפשו ביחוד רק מצד חסרון הכללי של ברואי מטה במה שהם בעלי ידיעת הרע שזהו עטיו של נחש" (אור זרוע לצדיק, ו, עמ' 21). במאמרי פרי צדיק מרבה ר' צדוק להדגיש את דברי המדרש כי "בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית כולו אורה" (שמות רבה ב כ; סוטה יב א, ומקבילות), ושנולד מהול, כביטוי להיותו של משה צדיק מעיקרו, ולחוסר שייכותו לבחינות החושך. יש ואיפיון זה מורחב לכלל בני דורו של משה ואחרים (תקנת השבין, עמ' 195). למרות שזהו הקו הדומיננטי המובהק בכתבי ר' צדוק, יש גם יחוס חסרונות למשה, לפי דרגתו. דוגמת חסרון בדיבור (דובר צדק, עמ' 103), ושבירת הלוחות כשמש מחטא ישראל (צדקת הצדיק, קנז; תקנת השבין, עמ' 107). ההכרח במהלכים חוזרים של נפילות ועליות, נסמך במקומות רבים על דרשת דברי משה "לא אוכל עוד לצאת ולבוא", בעניין ההכרח 'לצאת' בנפילות, כדי 'לבוא' בעליות (שיחת מלאכי השרת, עמ' 19-20, 42; ליקוטי מאמרים, עמ' 228; קומץ המנחה, ח"ב, כט, עמ' 35; שם, סד, עמ' 58; ועוד).

²⁷⁴ ראו על כך בהמשך.

²⁷⁵ "יכן לא הבין גם כן עניין המנורה שיהיה בא והאיר לי שהוא בחינת תשבי"ע וכמו שלא הבין תשבי"ע של ר' עקיבא מה שהבינו תלמידיו... שזה היה חלקו של ר' עקיבא שהיה שורש תשבי"ע... הרב חכמה לתקן הרב כעס... והוא שער הני שנמסר לבעל תשובה. מה שאין כן משה רבינו ע"ה שנולד טוב ונתמלא הבית אורה לא היה לו תפיסה כלל בעניין תשבי"ע של החכמים והכל עניין אחד" (פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 89). על התקשורת של משה במעשה מנורה (מנחות כט א; במדבר רבה יב ג; תנחומא, תשא ט, ומקבילות), כקושי להשיג עניין הארת חכמי תשבי"ע ראו עוד פרי צדיק ד, בהעלותך ד, עמ' 83; שם, בהעלותך ה, עמ' 83. והשוו למהר"ל (גור אריה, ויקרא יא א; חידושי אגדות, ח"ד, עמ' עד, מנחות כט א) המבאר דברים שנתקשה בהם משה מצד ריחוקם של אותם עניינים מהשגת הנבואה, אך ללא התייחסות לתשבי"ע. גם דעתו של משה לגבי סדר הקמת המשכן, שחזר בו והודה לדעתו ההפוכה של בצלאל (ברכות נה א), מתבארת כהשגה מצד הארת התשבי"כ הגלויה, לעומת השגת בצלאל, שמצד "צל א-ל", ההעלם והמחשכים של תשבי"ע. ראו פרי צדיק ד, בהעלותך ט, עמ' 88-89; שם, שלח י, עמ' 106-108. גם הקושי של משה להשיג את עניין קידוש החודש (מנחות כט א; שמות רבה טו) מתבאר באותו אופן. ראו פרי צדיק ב, תחודש ו, עמ' 238.

ראו גם להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערה 223.

²⁷⁶ שליחת המרגלים, מבוארת כשלון של משה, שמדתו הארה ישירה של תשבי"כ, להתחיל הארה אנושית של תשבי"ע. (ליקוטי מאמרים, עמ' 85), ואף מניעתו מלהיכנס לארץ ישראל מבוארת מצד הארה הישירה של תשבי"כ של דור המדבר, שהוא מייצג, שאינה מתאימה להנהגה בהעלם, בבחינת תשבי"ע, שבארץ ישראל. (פרי צדיק ה, ואתחנן יג, עמ' 33; פרי צדיק ג, בהר ב, עמ' 187, ועוד). גם העמדה מות משה כאחת מנקודות הציון החשובות של התחלת תשבי"ע. (ראו להלן, תשבי"ע לעומת נבואה - מימד הסטוריוסופי), מבטאת פער זה.

²⁷⁷ הניסוח בתנא דבי אליהו רבה (פרק יג, ובדומה, שם, פרק יז, ופרק כה) "משה רבינו היה אב החכמים ואב הנביאים". ר' צדוק אינו מזכיר במפורש מקור זה, אך מרבה להשתמש בשתי הבחינות של משה.

²⁷⁸ "ומשה רבינו ע"ה הוא נפש הכוללת כל החכמה כולה שהם כל נפשות חכמי ישראל כידוע שלכן אמרו... משה שפיר קאמרת. שחלק החכמה הכלולה בנפש כל חכם לב הוא חלק מחכמתו של משה רבינו ע"ה שהוא היה המוריד החכמה לברואי הארץ" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 33). ראו גם אור זרוע לצדיק, ו, עמ' 19.

ממדרגת הדבור המיוחס ללב²⁷⁹. גם בצדקת הצדיק, מראשית דרכו החסידית, מודגשת בחינת החכמה של משה. "ומשה רבינו ע"ה זכה למעלת התורה והחכמה ולשם תלמיד חכם ולא זכה לזרעו אחריו... רק הוא אב כל התלמידי חכמים שבישראל"²⁸⁰. תפיסתו כחכם היא המעצבת גם את תפיסתו כנביא. ר' צדוק קובע כי משה, בניגוד לשאר הנביאים, כולו תורה, ואף הדמיון אצלו הוא חכמה ותורה²⁸¹. רק ביום מותו, נסתתמו ממנו מעיינות החכמה, ואז היה מקום להתגברות הדמיון "ולכן נקרא אז בלשון הכתוב נביא, ולא קם נביא עוד כמשה, ולא נמצא כן תואר זה עליו, כי הוא היה חכם ולא נביא... רק ביום מותו נקרא כן שנעלם החכמה"²⁸². גם בכתביו המאוחרים אנו מוצאים העמדה סינתטית של משה ככולל כל שלוש המעלות של פרנסי ישראל, חכם נביא ומלך²⁸³, והדגשת מעלת החכמה של משה חוזרת במקומות רבים²⁸⁴. הביטוי בגמרא, "משה שפיר קאמרת"²⁸⁵, משמש במקורות קבליים רבים להדגשת מקום החכם כניצוץ משה רבינו²⁸⁶. בחסידות נעשה בכך שימוש לחיזוק תפיסת הצדיק כניצוץ משה רבינו²⁸⁷. ר' צדוק משתמש בכך במקומות רבים תוך התמקדות בבחינת החכמה של משה, והדגשת בחינת 'משה' שבכל תלמיד חכם. "דידוע דמשה... שורש נפשות כל התלמידי חכמים שבישראל בכל הדורות וכמ"ש האריז"ל על לשון הגמרא... משה שפיר קאמרת דר"ל תלמיד חכם"²⁸⁸. מעבר לקבלת החכמה, זיקת תלמידי חכמים למשה היא בעיקר בכח החידוש, התופס מקום מרכזי אצל ר' צדוק. "וכענין שכתבו הקדמונים על משה שפיר קאמרת... שכאשר אדם מחדש דברי תורה נדבק בשורש משה"²⁸⁹. גם במאמרי פרי צדיק מודגש כח החידוש בזיקה למשה. "כי כל התחדשות דברי תורה הוא על ידי שורש נשמת משה... המתפשטת בכל חכמי ישראל"²⁹⁰.

לצד ביטויים אלו, מודגש מאד, בעיקר בכתבים החסידיים המאוחרים, מעמדו של משה כנביא, והשגתו כשיאה של השגת הנבואה. "דרך השגת הנבואה שזה נקרא התגלות דמשה רבינו ע"ה"²⁹¹. "ומשה

²⁷⁹ שיחת מלאכי השרת, עמ' 34. התפיסה המקובלת של הנבואה כבחינת הדיבור והחכמה כמחשבה נשמרת גם בכתביו החסידיים. להשוואה אחרת בין נבואת משה לנבואת ישעיהו בכתביו החסידיים המאוחרים ראו קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 59-60.

²⁸⁰ צדקת הצדיק, סב.

²⁸¹ צדקת הצדיק, רד. השו"ת מורה נבוכים ח"ב, סוף פרק מה; קרייסל, חכם ונביא, עמ' 167, לפי פרושי נרבוני ואברבנאל למו"נ ח"ב לה, קובע כי "נבואת משה היתה לגמרי שכלית בלי שום התערבות של כוח המדמה".

²⁸² צדקת הצדיק, רה. ובמקום אחר: "ובתמורה [טו א] בשעה שמת משה נשתכחו ג' מאות כו' ע"ש, פירוש כידוע משה נקרא חכמתו וכנ"ל מאז"ל משה שפיר קאמרת ומות משה בחייו כדעת ואילו מעלות במותו כהשכלת הדעת, הנחשבת מאמרים, עמ' 95). אצל ר' נחמן מברסלב מתוארת מעלת משה בחייו כדעת ואילו מעלות במותו כהשכלת הדעת, הנחשבת למעלה גבוהה יתר. ראו מרק, מיסטיקה ושגעון, עמ' 115-120, על ליקוטי מוהר"ן, קמא, ד ט. אצל ר' צדוק, המדגיש כי יחכם עדיף מנביא, וכי דרך הדביקות היא דוקא על ידי השכל, הסתלקות החכמה ביום מותו של משה אינה נחשבת למעלה גבוהה יותר, אלא להיפך. גם במאמר ארוך הפותח בהעמדת מות משה, הנוכח בפסוק הראשון של ספר יהושע, ככלל עניינו של הספר, "על דרך תכלית הידיעה שלא נדע שזה המכוון באחרי מות משה" (ליקוטי מאמרים, עמ' 89), שנראה לכאורה דומה לר' נחמן, הכיוון המפותח בהרחבה במאמר שונה מאד מהכיוון הברסלבי (ראו שם, עמ' 98-89). על משמעות מותו של משה ראו עוד להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי.

²⁸³ ליקוטי מאמרים, עמ' 94.

²⁸⁴ "והחכמה מעלת משה רבינו ע"ה והוראת שם משה ביחוד" (ליקוטי מאמרים, עמ' 96); "ומשה רבינו ע"ה הוא נגד המות שבקומת כנסת ישראל שממנו התפשטות רוח חכמה" (ישראל קדושים, עמ' 16); "שמשה רבינו ע"ה הוא שורש כל החכמות של כל חכמי ישראל בכל הדורות כידוע על לשון הגמרא... משה שפיר קאמרת" (דובר צדק, עמ' 104); "וכונדוע מטעם האריז"ל בביאור לשון חז"ל... משה שפיר קאמרת כי כח התורה והחכמה שבכל הנפשות מישראל הוא נשמת משה רבינו ע"ה" (ליקוטי מאמרים, עמ' 77). ראו עוד קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 48 ובמקומות רבים.

²⁸⁵ שבת קא ב, משה ככינוי לרבא. רש"י שם: "רבינו בדורו כמשה בדורו". וראו גם סוכה לט א; ביצה לח ב; חולין צג א.

²⁸⁶ עניין זה מופיע כמה פעמים בכתבי האריז"ל. "ידע כי משה... בא בכל דור ודור... והנה הצדיק שיש בו ניצוץ משה, הוא המנהיג את הדור, וכל החכמים שבדורו טפלים לו כי הם ענפים שליו" (ספר הליקוטים, קהלת, עמ' שנב). וראו שער מאמרי רשב"י, מאמרי ספר הזוהר, פרשת בראשית, עמ' נט. לצד יחוס ניצוץ משה למנהיג הדור, יש גם יחוס רחב יותר שלו לחכמי הדור, עד ששים ריבוא בכל דור, לפי הזוהר ח"ג רעג א, ותיקו"ז, תיקון סט. הדברים חוזרים ומהדהדים במקורות קבליים שונים. לדוגמה: "אשר על כן נשמת משה... מתפשטת בסי' רבוא בכל דור, כמ"ש בזוהר. וזה שמצינו פעמים בתלמוד משה שפיר קאמרת, כלומר אתה שפיר קאמרת מכח הניצוץ של משה... שנתפשט בך" (שלי"ה, כ"א, דף לה ע"ב, (מסכת שבועות); וראו חסד לאברהם, מעין שני, נהר לו, עמ' ע, ושם, נהר לו, עמ' סט-ע; וראו פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 19, לדוגמאות מכתבי ר' יונתן אייבשיץ, לרעיון נשמת משה המצויה בחכמי כל דור. עניין זה מופיע גם בכתבי המתנגדים לגבי תלמידי חכמים וצדיקים, ראו, לדוגמה, אפיקי"ם, ביאורי אגדות, כ"א, עמ' כא, ועוד.

²⁸⁷ ראו, לדוגמה, נועם אלימלך, תצוה, דף נא ע"ב, ד"ה אז ישיר). וראו חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 256. לריכוז מקורות וניתוח מקומם בתפיסת הצדיק ראו פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 22-17, ולפי מפתח, ערך: משה.

²⁸⁸ תקנת השבין, עמ' 204, ובדומה גם במחשבות חרוץ, טו, עמ' 115; רסיסי לילה, כב, עמ' 28, ועוד.

²⁸⁹ דובר צדק, עמ' 158. במקומות רבים נסמכים הדברים גם על הגמרא המעמידה מה שניתן למשה ולזרעו כ"פלפולא בעלמא" (נדרים לח א). כך, לדוגמה, מבאר ר' צדוק את החזרת ההלכות שנשתכחו על ידי עתניאל בפלפולו: "פירוש פלפולא הוא חידוש דבר חכמה משכל וזהו דרגא דמשה... ביחוד שעל כן נקרא כל תלמיד חכם משה... היינו כל תלמידי חכם שיכול לחדש דבר בפלפולא ומאלו החידושים דאורייתא יוכל להשיג למדרגת משה" (ליקוטי מאמרים, עמ' 97).

²⁹⁰ פרי צדיק ב, תצוה א, עמ' 158 (מכ"י"ק). ראו גם שם, שקלים א, עמ' 110 (מכ"י"ק); שם, תרומה ז, עמ' 151.

²⁹¹ ליקוטי מאמרים, עמ' 184.

רבינו ע"ה אף שמדרגתו היה גדולה מכל הנביאים... אבל מכל מקום היה נביא²⁹². ואף הדגשה כי "כל חכמתו היתה טפלה לנביאותו ונמשכת ממנה שהוא חכמת תשב"כ שכולה נבואה מפי ה', שהוא בראיה גמורה ובאספקלריא מאירה"²⁹³. במאמרי פרי צדיק מפתח ר' צדוק בהרחבה את מושג ה'תשב"ע של משה²⁹⁴ שהיא מחד, חכמה, ומאידך, בעלת איפיונים 'נבואיים', ובכך שונה מן התשב"ע של חכמים²⁹⁴.

ניתן לראות במעמדו הכפול של משה, כתחם שהוא כשורש כל חכמי התשב"ע, מחד, וכנביא שאינו יכול להשיג את השגת חכמי תשב"ע, מאידך, שיקוף המעמד הכפול של תשב"כ, אשר, עומדת, מחד, לעומת תשב"ע, אך מאידך, כוללת את כל התשב"ע. בהקשרים בהם מודגשת תפיסת התשב"כ ככוללת את כל התשב"ע, מודגשות בחינות החכמה ואף המלכות של משה²⁹⁵, שהם איפיונים מובהקים של תשב"ע, ואילו בהקשרים בהם מודגשת השוואה ניגודית בין תשב"כ לתשב"ע, או בין נבואה לתשב"ע, מודגשת בחינת השגת הנבואה של משה, כניגוד לבחינת השגת החכמה של חכמי התשב"ע.

כשהשוואה מתמקדת בדמויות של משה ור' עקיבא, ר' עקיבא מייצג באופן מובהק את התשב"ע, ולעומתו משה נתפס, לרוב, כיצוג מובהק של השגת הנבואה בשיאה. ר' צדוק מדגיש את ההבדלים המהותיים בין השגת הנבואה של משה להשגת החכמה של ר' עקיבא, ואת מעלת השגת החכמה של ר' עקיבא. אופן הצגה זה הוא המרכזי בכל כתביו. למרות שיש בתפיסה ההיסטוריוסופית של ר' צדוק יסודות הצטברותיים חזקים²⁹⁶, בהקשר של משה ור' עקיבא, האבחנה החדה בין תקופת הנבואה לבין תקופת התשב"ע, ותפיסת המעבר ביניהן כנקודת מפנה קריטית, של הפסקת הנבואה ותחילת התשב"ע, גוברת על תפיסת הרצף ההצטברותי, ומעלת השגת ר' עקיבא על השגת משה אינה מועמדת כמעלת ההשגה המאוחרת, מכח ההצטברות, אלא כמעלת השגת החכמה על השגת הנבואה.

שני המקורות המרכזיים המשווים את השגת משה להשגת ר' עקיבא, המדרש על "כל יקר ראתה עינו", "דברים שלא נגלו למשה נגלו לר' עקיבא וחבריו", והגמרא על משה שלא הבין את דרשת ר' עקיבא²⁹⁷, חוזרים ומצוטטים שוב ושוב בכתבי ר' צדוק. בהקשרים אלו נתפס משה באופן ברור כנביא, והשגתו, התשב"כ, כשיאה של השגת הנבואה. ההשוואה, תוך הדגשת מעלת השגת ר' עקיבא על השגת משה רבינו, נתפסת כהשוואה בין ארכיטיפים לשתי השגות השונות מהותית זו מזו, השגת נבואה לעומת השגת החכמה של תשב"ע, המבטאים את הכלל 'חכם עדיף מנביא'. מקורות אלו חוזרים ומופיעים בסמוך לרבים מהקטעים שצוטטו לעיל בפרק זה. מקומם מודגש במיוחד בעניין מעלת החכמה על הנבואה, בהיותה ממקום גבוה יותר, וכן בהדגשת מעלת החסרון, בעיקר במובן של השגה מתוך חושך והעלם, של עניינים גבוהים יותר, שאי אפשר להשיגם בגילוי. כל מה שנאמר לעיל בעניינים אלו, מוחל ישירות, אצל ר' צדוק, גם על השגת משה לעומת השגת ר' עקיבא.

תפיסת ר' עקיבא לעומת משה, כמייצגי תשב"ע לעומת תשב"כ, תוך הדגשת מעלת ר' עקיבא ותשב"ע, מופיעה מכתביו המוקדמים ואילך. "והנה היסוד בתשב"ע הוא רבי עקיבא כנודע כמ"ש בסנהדרין וכולהו אליבא דרבי עקיבא... והוא דוגמת משה רבינו ע"ה וגדול ממנו כמ"ש במנחות. והיינו דמשה רבינו ע"ה יסוד תשב"כ ורבי עקיבא יסוד תשב"ע..."²⁹⁸; "בתשב"ע... זהו המשכת חכמה העליונה עצמה שהוא למעלה מהתגלות דתשב"כ שע"י משה... דלא קם נביא וגו', אבל חכם עדיף מנביא ודברים שלא נתגלו למשה... נתגלו לרבי עקיבא וחבריו... שהוא השורש דתשב"ע"²⁹⁹.

גם בנושא זה הולך ר' צדוק בעקבות המהר"ל במידה מסויימת, אך לא לגמרי. המהר"ל מבאר את קשירת הכתרים לאותיות כ'השגת התגין'. זוהי ההשגה שהשיג ר' עקיבא, ולא השיג משה. אחד ההסברים

²⁹² פרי צדיק ד, שבועות ו, עמ' 37.

²⁹³ תקנת השבין, עמ' 9, בהשוואה לחכמת שלמה. כיוון זה משתלב היטב עם תפיסתו הכללית של ר' צדוק לגבי תקופת הנבואה: "ואף על פי שהיו חכמים גם כן מכל מקום מפאת שפע הנבואה וגילוי שכינה שהיה אז בישראל לא היה נחשב השגה דרך חכמה מעצמו לכלום" (רסיסי לילה, נו, עמ' 160). ראו להלן בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

²⁹⁴ ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ.

²⁹⁵ על מלכות של משה כמבוארת בזיקה לחכמת התורה ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, קרח ה, עמ' 134; צדקת הצדיק, קעה. וראו ליקוטי מאמרים, עמ' 95-94, לביאור מלכותו דוקא במדבר, בבחינת תשב"כ, לעומת מלכות דוד שבבחינת תשב"ע.

²⁹⁶ ראו להלן בפרק חידושי תורה במימד היסטוריוסופי.

²⁹⁷ במדבר רבה, חוקת יט ו ומקבילות; מנחות כט ב.

²⁹⁸ אור זרוע לצדיק, ה, עמ' 17.

²⁹⁹ דברי סופרים, לח, עמ' 45.

שהוא מציע לכך שר' עקיבא השיג מה שמושה לא יכול היה להשיג, מבוסס על כך שהשגת משה היא בנבואה ואילו השגת ר' עקיבא - בחכמה. "לא היה למשה רבינו ע"ה חיבור אל התגין... ומשה היה מביט בהשגת התורה עצמה, ולכך במה שהיה משיג התורה בנבואה, לא היה משיג עם זה השגת התגין... ור' עקיבא שלא היה משיג השגת התורה בנבואה, ולכך היה משיג התגין גם כן"³⁰⁰. אולם בהדגשת המהר"ל כי השגת משה היא כללות והשגת ר' עקיבא - פרטות, במשמעות הקשר של ר' עקיבא להשגת התגין, לעומת הניתוק של משה מהשגה זו, ובמשמעות תיאור השגת משה כשייכת לתוך הסדר, לעומת השגת ר' עקיבא היוצאת מחוץ לסדר, שונה הכיוון של ר' צדוק מזה של המהר"ל³⁰¹.

מה שלא נגלה למשה והשיג ר' עקיבא, מתבאר על ידי ר' צדוק מכיוונים שונים. כיוון דומיננטי המקבל פיתוחים שונים מדגיש את השגת ר' עקיבא כהשגה ממקום גבוה יותר, דוקא מתוך ההעלם. יתרון האור ישראל היה הופעה שאינה זריחה גלויה רק כמדריגת רוח"ק נגד נבואה שהוא דבר ה' בהתגלות וזהו השגת תשב"כ. ורוה"ק הוא נבואת החכמים בהשגה דתשב"ע דיכולים להשיג יותר כמ"ש ראתה עינו של ר' עקיבא מה כו' וכן... נגד משה... אבל הוא השגה בהעלם כד"ש... במחשכים זה תלמודה של בבל³⁰². במקומות רבים מועמדת מעלת השגתו של ר' עקיבא על השגת משה כמעלת ההשגה השכלית, המשיגה מעבר למה שניתן להשיג בראיה נבואית.

ואף שהנבואה הוא גילוי מפורש מראות ה' יותר מהשגת החכמים מ"מ א'... דחכם עדיף מנביא... דיכול להשיג מעמקים יותר... וזה מ"ש... דמשה... לא הבין דברי ר' עקיבא ובמ"ר... דראתה עינו של ר' עקיבא מה שלא ראה משה... ואף דלא קם כמוהו היינו מצד השגתו דרך ראייה ולא דרך השגה שכלית³⁰³. יש ומעלת השגתו של ר' עקיבא לעומת משה מתבארת במושגים של 'פנים' לעומת 'אחורים'³⁰⁴. משה, בהשגתו הישירה דרך ראייה, יכול היה להשיג רק בחינת אחורים, בעוד שר' עקיבא, בהשגתו דרך החכמה, היה יכול להגיע גם לכך, אם כי רק 'בהעלם'.

ולפי שכל השגת משה רבינו ע"ה היה דרך ראייה. על כן אמר לו לפני לא יראו כלל. רק לאחורים זכה דרך ראייה. אבל השגת ר' עקיבא דרך חכמה רמזו בפסוק וכל יקר ראתה וגו'... כי השגת החכמים היא עוד בהעלם יותר ויכולים להשיג יותר³⁰⁵.

אבחנה זו מבוססת על פיתוח הקבלה בין פנים ואחורים לבין לשון הקודש ולשון התרגום. יסודותיה של הקבלה זו בקבלה האר"י³⁰⁶, והיא משמשת גם בכמה מקורות חסידיים³⁰⁷. אצל הש"י והרמח"ל מזהים לשון הקודש וארמית עם ארץ ישראל ובבל³⁰⁸, ור' צדוק מפתח בהרחבה את ההקבלה בין פנים-אחוריים; לשון הקודש-לשון תרגום; ארץ ישראל-בבל, ולענייננו, משתמש בה לאבחנה בין תשב"כ ונבואה לבין תשב"ע³⁰⁹. השגת התשב"כ של משה, באספקלריא המאירה, ובמידה פחותה, השגת הנבואה בכללותה,

³⁰⁰ חידושי אגדות, ח"ד, עה, ב, מנחות כט ב.

³⁰¹ ראו מהר"ל, שם, וראו עוד בהרחבה, תפארת ישראל, פרק סג, עמ' קפט-קצב.

³⁰² קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 35.

³⁰³ רס"סי לילה, נו, עמ' 158. תפיסת ר' עקיבא כמימוש פרדיגמטי של 'חכם עדיף מנביא', שביסודה תפיסת "יתרון האור הבא מן החושך", כל כך חזקה אצל ר' צדוק, עד שהוא משתמש בה גם לביאור השגת ר' עקיבא לעומת תנאים אחרים. ראו פרי צדיק ה, דברים אחר הבדלה, עמ' 20, לביאור הסיפור על ר' עקיבא שצחק כשחכמים אחרים בכו למראה שועל היוצא מקודש הקדשים (מכות כד ב), כביטוי נוסף למעלת השגת ר' עקיבא, בבחינת 'חכם עדיף מנביא'.

³⁰⁴ הדברים להלן מבוססים בעיקר על דברי ר' צדוק בקדושת שבת, מאמר ז: לבחינת נוספות של פנים ואחורים בהקשרים של תשב"ע ראו לעיל בפרק זה, איכות ההשגה. בדובר צדק מפתח ר' צדוק בהרחבה ביאור של פנים כהשגה ישירה, לעומת אחורים כבחינת קול חוזר, ראו דובר צדק, עמ' 144-142, 151-147. חלקים מן הדיון שם מובאים לעיל בפרק זה, איכות ההשגה. על פיתוח 'אחורים' קול חוזר ראו לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, קלא דהדרא.

³⁰⁵ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 61-60. עיי' באריכות.

³⁰⁶ ראו, לדוגמא, שער הכוונות, ענין הקדיש, עמ' צז; שם, ענין מזמור יענך, עמ' שכג; ליקוטי תורה, פרשת לך לך, ד"ה ותרדמה נפלה, עמ' נ.

³⁰⁷ ראו, לדוגמא, קול שמחה, וירא, עמ' כ, בשם המגיד מקאזניץ, על התרגום כהתגלות אלוקות בבחינת אחורים, שהיא בהוה ("יה' מלכותיה קאים"), לעומת לשון הקודש, שהיא התגלות בבחינת פנים שתהיה לעתיד ("יה' ימלוד"). וראו באורו של ר' גרשון העניך, על לשון הקודש כאור פשוט של השורש, ולשון ארמי כאור מוסתר בלבושים (סוד ישרים, פורים, יא, עמ' 51). ר' נתן מנמירוב מרבה להשתמש בגימטריא של תרגום=תרדמה, כיסוד לביאורים דומים, אם כי ללא שימוש במינוח של 'פנים' ו'אחורים'. ראו, לדוגמא, ליקוטי הלכות, כ"א, אורח חיים, הלכות קריאת התורה, הלכה ו, כט, עמ' 454, לשימוש בגימטריא זו כיסוד לביאור ענייניו של התרגום כתיקון המדמה.

³⁰⁸ ראו, לדוגמא, שלי"ה, כ"א, דף יב ע"ב (בית תכמה); שם, דף טז ע"א (דרוש ג' לשבת הגדול שחל בפרשת מצורע); ועוד. ליישום רחב של אבחנה זו ראו ביאורו של הרמח"ל, אדיר במרום, ח"ב, ביאור תלום דניאל, עמ' יט-כא.

³⁰⁹ לדוגמאות נוספות לזיהוי לשון הקודש לעומת תרגום עם תשב"כ לעומת תשב"ע ראו פרי צדיק ד, בלק ב, עמ' 167, בענין 'שלחן' ו'פתורא' בפיוט האר"י לסעודת ליל שבת; פרי צדיק ה, האזינו ג, עמ' 231-230, לדרשת 'חמרי' מארמית, כסודות תשב"ע. על הקשר בין תשב"ע לבבל ראו עוד להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע. ר' צדוק מתייחס גם למשמעות לשונות אחורים, שכולם יונקים מבחינת אחורים (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 214, וראו קול שמחה, וירא, עמ' כ. והשוו לטענת המהר"ל כי לשון התרגום הארמית אינה מכלל שבעים לשון, תפארת ישראל, מהד' הרטמן, כ"א, עמ' רט (פרק יג), וראו שם, הערה 67 לריכוז מקורות

מזוהים עם בחינת פנים, ומבוטאים בלשון הקודש, בעוד השגת ר' עקיבא וחכמי תשב"ע, שהיא השגה מתוך העלם, מזוהה עם בחינת אחוריים ומבוטאת בלשון ארמית. לענייננו, ה'ראיה' בלשון הקודש, לעומת ה'מתזה' שבלשון תרגום³¹⁰, מציינת את ההשגה הגלויה והברורה יותר. אולם הראיה עצמה כוללת סוגי השגה שונים, שיש בהם בחינת פנים ויש בהם בחינת אחוריים³¹¹. המונח 'ראיה' מופיע בפסוק המרכזי המשמש לציון מעלת השגת חכמת התשב"ע של ר' עקיבא "וכל יקר ראתה עינו"³¹². ר' צדוק מדגיש כאן את יסודו הארמי של המונח 'יקר' שהוא תרגום של 'כבוד'³¹³. הוא מצרף את מקורה הארמי, ואת הופעתה הראשונה בנביאים בעניין השגת הנבואה, לפי הכלל הפרשני שמופע ראשון של מילה בתנ"ך מורה על עיקר משמעותה³¹⁴, ומסיק כי לעומת השגת משה, השגת הנביאים, באספקלריא שאינה מאירה, נחשבת לבחינת אחוריים והעלם. השגת החכמים היא עוד יותר בהעלם, ודוקא מתוך כך יכולים להשיג יותר מן הנביאים, 'כל יקר'. בראיה של משה, שהיא הראיה באספקלריא המאירה, ניתן להשיג אחוריים בלבד, ואין בה כל אפשרות להשגת הפנים. לעומת זאת השגת התשב"ע של ר' עקיבא, היא בהעלם יותר מהשגת שאר הנביאים, ודוקא מתוך כך, ניתן להשיג גם בבחינת הפנים עצמן. ר' צדוק משלב מובן נוסף של 'יקר', הנדרש כתפילין. התפילין של הקב"ה מורים על יחודו עם ישראל, ודבר זה אינו ניתן להשגה ישירה בעולם הזה בבחינת פנים. לכן משה יכול היה להשיג את האחוריים, וראה רק את הקשר של תפילין. ואילו ר' עקיבא, שראה 'כל יקר', ראה גם את התפילין עצמן, שהן הפנים. אולם לעומת השגת הראיה של משה שהיא ההשגה הישירה הגלויה, בבחינת פנים, השגת ר' עקיבא היא ההשגה העקיפה שבהעלם, בבחינת אחוריים.

וזכה ר' עקיבא לראיית התפילין דמארי עלמא עצמן ולא כראיית משה... שהיא ראה גמורה שנקרא ראיית הכבוד. אבל הוא ראה היקר שהוא כמו לשון ארמי נגד לה"ק שהוא מתורגם אותה המלה שאין מובנת למי שאין מכיר לה"ק ללשון המובן לו. ולשון הקודש הוא השגת הקדושה בעצם כמות שהיא ממש ולשון ארמי הוא המפרש ומתרגם למי שאינו יכול להשיג הקדושה ממש. אבל משיגה בלשון שהוא מבין. והוא אותו הדבר והעניין עצמו. רק שאינו ממשותן של דיבורים כמו שיצאה מפה המדבר. וע"כ השיג הוא מה שלא ראתה עינו של משה... שהוא מראה הפנים ותפילין שבראש עצמן...³¹⁵

יוצא שפיתוח ההקבלה של פנים-אחוריים; לה"ק-תרגום; כבוד-יקר; השגת משה-השגת ר' עקיבא; מעלה מבנה מורכב, הנסמך על מקומה הכפול של המילה 'יקר', המאפיינת את השגת התשב"ע של ר' עקיבא. מבחינת אופן ההשגה, היותה של מילה זו מלשון ארמית, מורה על השגה בחינת אחוריים, המאופיינת בהיותה בהעלם, בריחוק, ועל ידי תיווך, דוגמת תיווך התרגום לדיבור המקורי שבלשון הקודש. אולם מאידך, ההוראה של 'יקר' כתפילין, מורה על הפנים, לעומת הקשר של תפילין, שנראה למשה - כאחוריים. יש בכך ביטוי נוסף, מורכב, לעקרון המרכזי שראינו לעיל של מעלת החסרון לתיאור השגת תשב"ע. השגת התשב"ע של ר' עקיבא מאופיינת כאחוריים, מבחינת אופן ההשגה ואיכותה, אולם דוקא מתוך חסרון זה, מתאפשרת השגת הפנים, במובן של אוביקט ההשגה, שמשה, בהשגתו שבראיה מלאה וברורה, לא יכול להשיג.

ביטוי אחר, השכיח אצל ר' צדוק, למעלת השגתו של ר' עקיבא על השגת משה, הוא העמדתו כמי שהשיג את השער החמשים, שמעבר למ"ט שערי בינה שהשיג משה³¹⁶. גם כאן ההדגשה היא כי השגה זו

בעניין זה מכתבי המהר"ל. כך, לדוגמא, הוא מבאר 'פור' בלשון פרסי, לעומת 'גורל' בלשון הקודש, ומשמעות ה"פור הוא הגורל" (אסתר ג' ו'; ט כד), כבירור שה'פור' של אומות העולם, שמצד הדמיון שלפי שעה, 'הוא הגורל' שבלשון הקודש, "שהוא המודיע האמת לאמיתו" (רסיסי לילה, נח, עמ' 171). ראו גם פרי צדיק ב, שושן פורים ב, עמ' 199, וראו הדרי, פורים, עמ' שס-שסא.

³¹⁰ לכן "ויחזו את האלוקים" במתן תורה, מבואר כהשגה של אחוריים בהעלם (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 56). אברהם, לפני שנימול, משיג 'במתזה', "שבסוד אחוריים שמצד קוצר המשיג" (שם, עמ' 57). למקור הדברים בכתבי האר"י ראו שער הפסוקים, פרשת לך לך, עמ' לו. וראו מאור עינים, דברים, עמ' רכט-רל, לביאור דומה על 'תוהו' של ישעיהו כבחינת 'אחוריים' של התרגום, לעומת בחינת פנים של 'ראיה' בלשון התורה, בימי משה.

³¹¹ אצל אברהם יש "יורא את המקום מרחוק", בבחינת אחוריים, ואחרי שנימול "יורא אליו ה'", שבראיה זו יש בחינת פנים מצידו, אך בחינת אחוריים מצד עומק המושג (ראו קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 57).

³¹² איוב כ"ז; במדבר רבה י"ט ו'; תנחומא חוקת ת, ומקבילות.
³¹³ ר' צדוק נסמך על הלימוד במגילה ט א, כי יקר בכתוב: "וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן" (אסתר א כ) הוא לשון תרגום; ועל סנהדרין לח ב, שם נדרש מהכתוב: "מה יקרו רעין א-ל" (תהלים קלט יז), כי אדם הראשון דיבר ארמית.

³¹⁴ ראו על כך להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף.

³¹⁵ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 61. לכן סודות הזהר נכתבו דוקא בארמית, וראו גם ביאורו בפרי צדיק ה, עקב יג, עמ' 64.

³¹⁶ ראש השנה כא ב; נדרים לח א.

אפשרית רק בדרך העלם.

ושער הני הנעלם בעולם הזה הוא מה שחוזר הכל למקור להיות כולו טהור. ומשה... לא יכול להשיג אור דשער הזה בעולם הזה. אבל... ר' עקיבא... שנגלה לו מה שלא נגלה למשה... ופירש במגלה עמוקות שנגלה לו שער הני הנעלם ממשה... כי הוא שורש תשביע המקבל מתשביי, והיא השגת החכמה דחכמי ישראל... דעדיף מנביא, היינו שיכול להשיג יותר על ידי שהשגתו באור שאינו מבהיק ומבריק כל כך³¹⁷.

תפיסת מעלת ההעלם על הגילוי בכללותה, ולענייננו, מעלת השגה שבהעלם על פני השגה שבגילוי, תופסת מקום משמעותי במקורות קבליים שונים. אותה תפיסה משמשת, בהקשר של השגת משה לעומת השגת ר' עקיבא, בכיוון הפוך, כאשר ההעלם מיוחס למשה, והגילוי – לר' עקיבא, ומתוך כך, מודגשת מעלת משה על ר' עקיבא. כיוון זה מופיע בשל"ה³¹⁸, ומפותח בהרחבה על ידי ר' שלמה אליאשוב. בתוך ביאור בעניין מעלת משה לעומת החכמים הוא מעמיד את השגת ר' עקיבא והחכמים כהשגה שבהתגלות, בלבושי העולם הזה, ומתוך כך מוגבלת, לעומת השגת משה, שהיא אמנם בהעלם, אך מתוך כך משיגה דברים גבוהים יותר³¹⁹. יוצא כי התפיסה, הבנויה על מקורות קבליים, של מעלת ההשגה שבהעלם על פני ההשגה שבהתגלות³²⁰, והעמדת מעלה זו על השגת דברים גבוהים יותר, יכולה להיות יסוד למסקנות הפוכות לגבי השגת משה לעומת השגת ר' עקיבא וחכמים. תפיסתו של ר' צדוק בנויה על הצירוף של עקרון זה של מעלת ההשגה שבהעלם, יחד עם תפיסה כללית, שהיא מרכזית בכתביו, של השגת חכמת התשביע של חכמים כהשגה המאופיינת בהעלם, הסתר ומחשכים, לעומת השגת הנבואה של משה, המאופיינת בבהירות, התגלות ו'אור'.

במקורות רבים יש מחויבות חזקה לשמירת עליונות מעמדו של משה³²¹, אם כי במקורות אחרים יש

³¹⁷ תקנת השבין, עמ' 223. ר' צדוק חוזר ומיחס את שער הני, כהשגת בעלי תשובה, שניתן דוקא לר' עקיבא ולא למשה במאמרי פרי צדיק (ראו פרי צדיק ב, פרה ב, עמ' 210-211; פרי צדיק ג, ל"ג בעומר ח, עמ' 185; פרי צדיק ה, תצא ב, עמ' 236). במגלה עמוקות יש התייחסות לשער הני שנעלם ממשה (אופן קו, עמ' 164), אם כי במקומות אחרים שם מבואר שמשה זכה גם לשער זה (אופן יב, עמ' 16; אופן כט, עמ' 38; אופן נ, עמ' 64; אופן קפ, עמ' 296). גם מקובלים אחרים, כגון השל"ה, מייחסים גם את השגת שער הני למשה. ראו של"ה, כ"ב, דף עח ע"ב, (פרשת ואתחנן), ובמקומות נוספים. מעלת ר' עקיבא על משה מבוארת במגלה עמוקות במינוחים שונים (אופן עג, עמ' 101-103) אך לא ראיתי שם ביאורו כהשגת שער הני. ביאור זה של מעלת השגת יב יקרי של ר' עקיבא על השגתו של משה מופיע במקורות שונים. ראו שער מאמרי חז"ל, עמ' יב (הגה"ה); צמח דוד (משאלונקי), פי וישב, דף קה א, בשם האר"י; ומשם אצל החיד"א, מדבר קדמות, מערכת ק אות כב, עמ' נח. כיוון זה שונה מעמדת המתר"ל, הגורס ששער החמישים "לא נגלה לשום אדם בעולם" (דרוש לשבת הגדול, בתוך: דרשות מהר"ל, עמ' רלא). השו"ת גם למקורות מהרמב"ן, ובעל ספר מערכת האלוקות, המובאים אצל פדיה, הרמב"ן, עמ' 393-394.

³¹⁸ השל"ה באר כי משה זכה לניצוצי השגה מבחינת יחוקי ואילו ר' עקיבא לניצוצי השגה מבחינת יגזירה. "והנה בחינת חק יותר בהעלם מבחינת גזירה וזהו סוד נתגלה לר' עקיבא דברים שלא נגלו למשה... ולא אמר יותר ממה שנתגלה למשה רבינו ע"ה דאז היה משמעו יותר מעלה. אלא העניין בבחינת הגילוי היה דבק ר' עקיבא יותר ממשה רבינו ע"ה. ומשה רבינו ע"ה היה יותר דבק בבחינת הנעלם." (של"ה, כ"ב, ע"ב – ע"א (לפרשת פרה)).

³¹⁹ על המאמרים בעניין מעלת השגת ר' עקיבא הוא כותב: "והנה הדברים הללו הם נפלאו מאד כי היעלה על הדעת לומר שר' עקיבא וחביריו שהם כל התנאים שבדורו היו יודעים יותר ממשה רבינו ופשוט הוא כי הוא דבר שאי אפשר ואסור לאומרו... אך העניין בפשוטו הוא ע"ד שאמר האר"י בשבי"כ פ"ב ובכ"מ כי התעלמות האור וכיסויו הוא סיבת תיקונו. כי ע"י שבא האור מלוכש ע"י יש אפשרות להשיגו. וכן הוא כל ענין התיקונים... כי ע"י שנתמעט האור ונתצמצם ונתלבש ע"י נתקן להתגלה לתחתונים. ולכן בסיבת זה הנה נמצא לפעמים שכמה נשמות אשר שורשם הוא יותר למעלה והשגתם הוא יותר גדולה. הנה כל מה שמשגיגים אינו בא להם בהתגלות כ"כ. כמו שהשגת הנשמות אשר למטה מהם. כי משום שכל מה שיווד למטה הוא יותר מלוכש. הנה מתגלה להם אותו העניין בהרחבת דברים יותר ונגלה להם כל מה שמשגיגים. ביותר גילוי מהשגת הנשמות היותר עליונים מהם. כי משום שהם משיגים אותן הדברים למעלה הנה הם נעלמים ואין להם תפיסה בדיבור. ונמצא כי הגם שכל מה שהנשמה היא יותר עליון הנה השגתה יותר גדולה עכ"ל כל מה שמשגת הוא רק בבחי' ההעלם. אמנם הוא רק כל זמן היות האדם בעוה"ז כי אין לאותה ההשגה השתוות עם הגוף. לתפוס אותה בהיותו בגוף. ולכן כל מה שמשגיג אז בהיותו בעוה"ז. הוא רק בחי' ההעלם. אבל הנשמה אשר היא למטה מהעליונה והנה השגתה באותן העניינים במדרגתן למטה. הנה משגת אותן בגילוי יותר גם בהיותה בעוה"ז. כי ישנו לאותה ההשגה השתוות עם הגוף ג"כ לתפוס אותה ותפוס אותן בהתגלות. ובה הצד הוא מה שאמרו דברים שלא נגלו למרבע"ה נגלו לר' עקיבא וחביריו. והשמיענו בזה שהם השיגו אותן הדברים ג"כ אשר השיג מרבע"ה אלא שהוא רק במציאותן אשר למטה. אשר שם הם מגולים יותר. ולכן היו תופסים אותן העניינים בהתגלות. משא"כ מרבע"ה אשר הוא הסתכל על אותן הדברים עצמן יותר למעלה אשר שם אין להם השתוות עם שום כלי ולבוש וגוף כלל ואין להם תפיסה בדיבור ולכן היה השגתו בהם רק בהעלם. אך עכ"פ הוא כי השגת מרבע"ה היה גדולה מכל הדורות הבאים אחריו" (שערי לשם, ח"ב, סימן ז, עמ' תלט-תמ, וראו שם בהרחבה, עמ' תלט-תמג, מתוך: ספר הדע"ה, ח"ב, דרוש ד', ענף כ"א, סימני ד-ו).

³²⁰ היתפסה הדיאלקטית של העלם וגילוי היא בעלת שורשים קבליים קדומים ומפותחת בהרחבה אצל הרמ"ק ואצל האר"י. בעל התפסה נסמך על התפיסה הלוריאנית של ההעלם והלבוש כתיקון. לדוגמא, "וכבר ידעת כי התעלמות האור וכיסויו הוא מציאות תיקונו כי ע"י יש כח בכלי לסבול האור להיותו בא מלוכש" (עץ חיים, היכל ב, שער ט, פ"ב, עמ' קכב). על תפיסת הלבוש כתיקון אצל הגר"א ראו וולפסון, טקסט פתוח. כפי שראינו לעיל בפרק זה, ביטויי ר' צדוק בעניין הדיאלקטיקה של העלם וגילוי קרובים במיוחד לדברי הרמ"ק.

³²¹ מתוך מחויבות זו בוארו גם המקורות שיש בהם ביטוי למעלת ר' עקיבא על משה. ראו בהערות הקודמות לדוגמאות מהשל"ה ומבעל הלשם. גם ההסברים של ר' עקיבא כמוציא לפועל מה שניתן למשה ברמיזה משמרים את מעלתו של משה, שהשיג אותם דברים בשתיקה וברמיזה. ראו, לדוגמא, מאמרי הרמ"ק, כ"ב עמ' תסג-תסד, מאמר ימין ה' רוממה. אופן אחר של שימור מעלת השגתו של משה הוא בקביעה המובאת מהאר"י כי משה קיבל הכל בע"פ, מבלי לדעת אופן רמיזתם בתורה, ואילו ר' עקיבא וחכמי הדורות פרושו היכן כל דבר רמוז בכתוב (שער מאמרי רז"ל, עמ' נד-נה). והשוו לטענת הנצי"ב כי משה לימד גם את אופן

ביטוי ברור למעלת ר' עקיבא לעומת משה³²². גם אצל ר' צדוק, לצד ההדגשות החוזרות של מעלת השגת ר' עקיבא על השגת משה, כמעלת חכם על נביא, יש הדגשת מעלתו של משה, גם לעומת ר' עקיבא וחכמים. אחד מאופני הביטוי המרכזיים של כיוון זה הוא בהערות מסייגות המדגישות את מעלת השגת משה. כך, לדוגמא, בתוך העמדת מעלת ר' עקיבא על השגת שער הנז, שנעלם ממשה, מדגיש ר' צדוק כי משה לא השיגו מאחר "שהיה פני חמה בהשגת עצם האור המאיר", ובהשגת ר' עקיבא אין פגיעה במעלת משה. "ולא שהיה מעלתו גדולה ממנו שזה אי אפשר ולא קם כמוהו"³²³, אלא שיכול להשיג יותר, מצד השגת אור שאינו מבהיק כל כך, כאור הלבנה, המקבלת מן החמה.

ההיררכיה של 'חכם עדיף מנביא' נשמרת יחד עם הדגשת מעלת משה, על ידי העמדת מעלה זו על השגת משה שמצד החכמה, ולא מצד הנבואה. לדוגמא, לגבי השגת האר"י בעולמות גבוהים ממקום השגת משה, מוסיף ר' צדוק: "ולא שמשה לא היה משיג מה שהוא משיג דבורה"ק ודאי היה משיג ונגלה לו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, וזהו השגת תשב"ע שמצד החכמה ובינת הלב"³²⁴. טענה זו מוחלת גם לגבי כלל הנביאים: "ולא שהשיג יותר מהם רק שהוא דיבר מצד השגת החכמה ונדאי הם השיגו בחכמה עוד יותר וכל שכן משה"³²⁵. מעלת השגת החכמה של משה מבוטאת באופנים שונים. ר' צדוק משתמש, בעיקר במאמרי פרי צדיק, בהקשרים, השכיחים במקורות רבים, של תפיסת מידת הענוה של משה, כיסוד למעלת השגתו בתורה, תוך שילוב המימד המוסרי עם המימד הקבלי, בזיהוי בחינת 'אין' של הענוה, עם 'אין' ככתר עליון ומקור לחכמה³²⁶. גם הארגון המרחבי של כלי המשכן, משמש לביטוי מעלת השגת החכמה של משה על זו של חכמים³²⁷, וכן גם המדרש על השגתו היחודית של משה בטעם פרה אדומה³²⁸. אולם מעלת השגתו של משה, גם לעומת ר' עקיבא וחכמים, מיוחסת דוקא לידעתו, והשגת החכמה, ולא להשגתו כנביא. במאמרי פרי צדיק משמש לכך מושג ה'תשב"ע של משה', המשמש לתיאור השגת החכמה של משה, שהיא, מחד, חכמה, ומאידך, מובחנת מהשגת התשב"ע של חכמים. "ספר דברים... שבו שורש כל תשב"ע... שהתשב"ע של משה... גבוה יותר מכל תשב"ע. והוא ההלכה למשה מסיני שהמציא משה רבינו מפלפולו ונתן מתנה לישראל"³²⁹. יסודות מעלת החסרון וההעלם, ויתרון האור הבא מן החושך, שתפסו מקום מרכזי בביאור מעלת ר' עקיבא כמימוש 'חכם עדיף מנביא', חוזרים במאמרי פרי צדיק, ומועמדים כפן אחד של הדברים, כאשר לצידם, עומדת מעלת האור הישר המלא, המגולם בהשגת התשב"ע של משה. "אז נתיישבה דעתו שראה שדעתו גבוה ממקום גבוה הרבה מזה וכחו גדול ותשב"ע שלו גבוה במעלה

הרמיזה בתשב"כ (הרחב דבר, במדבר כא כ). על שמירת מעמדו של משה כשיאה ההכרה האנושית וההשגה המיסטית גם יחד אצל ר' נחמן ראו מרק, מיסטיקה ושגנון, עמ' 115-122.

³²² בקבלת האר"י מבוארות סבות שונות למעלת מי ששרשו מקין (גבורות), לעומת מי ששרשו מהבל (חסדים). על יסוד זה מובנת גם מעלתו של ר' עקיבא, ששרשו מקין, לעומת משה ששרשו מהבל. בהתייחסות לאותם מקורות על מעלת השגת ר' עקיבא מבואר: "והטעם הוא לפי שהיה ר' עקיבא יכול להשיג יותר ממשה, לסבה הנז"ל, כי הוא מן קין ומשה מן הבל" (שער הגלגולים, הקדמה לה, עמ' קג) ר' צדוק מתייחס בכמה מקומות לשרשו של ר' עקיבא מסיסרא (לדוגמא, פרי צדיק ה, תבוא יא, עמ' 139), ולמשה כתיקון הבל (צדקת הצדיק, פד), אך בדיונו על מעלת השגתו של ר' עקיבא מסיסרא (לדוגמא, פרי צדיק ה, תבוא יא, עמ' 139), גם לגבי קשירת הכתרים לאותיות מבוזר בשער הגלגולים שם "כי מי שהוא משרש הבל אין בו היכלת לשרשיהם מקין והבל. גם לגבי קשירת הכתרים לאותיות מבוזר בשער הגלגולים שם "כי מי שהוא משרש הבל אין בו היכלת להשיג רק עד כתרי אותיות שהם התגין ולא יותר... אבל מי שהוא משרש קין... יש בו יכולת להשיג אפילו עד הטעמים או יותר למעלה ג"כ". עם זאת, יש מיתון בקביעה הנלווית "אמנם אח"כ מרע"ה השיג הכל ע"י מעשיו העצומים". מכיוון אחר מודגשת בקבלת האר"י מעלת ר' עקיבא לעומת משה כזיווג נשיקין לעומת זיווג גופאי. ראו, לדוגמא, פרי עץ חיים, שער נפילת אפים, פי"ו, עמ' ש-שא. על מעלת ר' עקיבא לעומת משה מכיוון זה ראו ליבס, המיתוס, עמ' 259-266, במיוחד עמ' 265; הנ"ל, מיתוס לעומת סמל, עמ' 208-209.

³²³ תקנת השבין, עמ' 223.

³²⁴ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93.

³²⁵ ליקוטי מאמרים, עמ' 181. ראו גם מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142, ולהלן בפרק השגת האר"י – חכמה או נבואה.

³²⁶ פרי צדיק ה, סכות יט, עמ' 247; שם, שמחת תורה מו (מו), במהדורת פרי צדיק המפואר, ירושלים תשנ"ט, ובתקליטור (DBS), עמ' 269; שם, שמחת תורה, נ (נא, כנ"ל), עמ' 271; שם, כי תצא טו, עמ' 125, ועוד.

³²⁷ היחס בין התשב"ע של משה לבין התשב"ע של חכמי ישראל מתואר כיחס שבין קדושת קדש הקדשים לקדושת ההיכל. הלוהות, המסמלים את התשב"ע של משה עם התשב"כ, מונחים בקדש הקדשים (שכנגד עתיקא), ואילו המנורה, המסמלת את התשב"ע של חכמים, מונחת בהיכל (שכנגד זעיר אנפין) (פרי צדיק ב, פקודי ז, עמ' 232). לדוגמאות נוספות לפרשנויות הארגון המרחבי במשכן או במקדש כיסוד לארגון היררכי ראו פרי צדיק ב, תצוה יב, עמ' 170-171; דובר צדק, עמ' 42.

³²⁸ תנחומא חוקת ח, במדבר רבה יט ו, ובפסיקתא רבתי יד בלשון יטעמי תורה. ראו מחשבות חרוץ, ז, עמ' 36; דובר צדק, עמ' 149-150, 172; דברי חלומות, יד, עמ' 187; פרי צדיק ה, סכות יט, עמ' 247. הן במדרש שם והן אצל ר' צדוק, מובאת מעלה זו של השגת משה, סמוך לביטויים לגבי מעלת השגת ר' עקיבא לעומת זו של משה. וראו פרי צדיק ב, פרה ב, עמ' 210-211, להסבר דיאלקטי של ההבדל בין היטעם של משה, לבין יטעם של ר' עקיבא וחכמי תשב"ע.

³²⁹ פרי צדיק ב, ר"ח שבט ו, עמ' 40. המאמר מפתח בהרחבה את מעלת השגתו של משה, בהתבססו על לשון המדרש "הפה שאמר לא איש דברים... אמר אלה הדברים... אמר לו הקב"ה למשה: משה משה אתה אומר לי כי כבד פה וכבד לשון אנכי, הרי אני נוהן לך פתחון פה ומענה לשון יתר מכל באי העולם שלא יהיה כל חדרי תורה וכל גוני חכמה שיש לי במרום שלא תפזרה על ידך לכל באי העולם..." (בתי מדרשות, ח"ב, עמ' שפח, (מדרש אותיות ר' עקיבא, נוסח א, אות ז)).

יחד עם כפילות זו בהערכה היחסית של מעלת משה ור' עקיבא, מקומה של הקביעה ההיררכית של 'חכם עדיף מנביא' נשמר בכל כתביו, כשמעלת השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה משמשת כמימושה הפרדיגמטי. בפן הנגדי, של מעלת השגת משה, גם לעומת ר' עקיבא, נדחתה השגת הנבואה מן הדיון, משה נתפס כחכם, והדיון הופך להשוואה בין שני סוגים של השגת חכמת התשביע.

4. הדיכוטומיה וגבולותיה

חלוקות דיכוטומיות מפותחות בכתבי ר' צדוק בעניינים רבים³³¹. ר' צדוק חוזר ומתאר בחדות את האיפיונים המבדילים בין שתי הקטגוריות הנגדיות, כך שמתקבלת תמונה של דיכוטומיה חדה וברורה בין שתי קטגוריות הפכיות, אולם בעיון נרחב בכתביו נמצא כי במקומות אחרים מיטשטשים במידה מסויימת גבולות הדיכוטומיה, איפיונים של אגף אחד מיוחסים לאגף הנגדי, ומתקבלת תמונה כללית מורכבת הרבה יותר. גם דיכוטומיה זו, שבין נבואה לחכמת התשביע, מוצגת במקומות רבים בכתבי ר' צדוק בחדות רבה. אולם התמונה המתקבלת מכלל כתבי ר' צדוק אינה כה חדה וחד-משמעית. הנבואה נתפסת לרוב כקשורה לתשביע, בכך ששתיהן ניתנו בברירות בהתגלות אלוהית ושניהן ניתנו להיכתב, בניגוד לתשביע שהיא מחידושי החכמים, ולכתחילה לא ניתנה ליכתב. על תפיסה זו בנויות אבחנות רבות שבין תשביע ונבואה מחד, לבין תשביע מאידך. השגת הנבואה מתאפיינת בהיותה ראייה מעין חושית, בהכרה גלויה, הרגשה בלב, הכרת הנוכח, ועל ידי כח המדמה. בניגוד לסוג השגה זה, ההשגה השכלית של תשביע אינה כרוכה במימדים חושיים ורגשיים בעוצמה כזו ובאיפיונים אקסטטיים, אלא בהכרה קוגניטיבית העוברת אינטגרציה לכל רבדי הנפש. ההשגה הנבואית מצריכה נוכחות והתדבקות של הנביא למושא השגתו, ואילו השגה שכלית אפשרית גם 'מרחוק', ללא נוכחות והתדבקות של החכם למושא השגתו. השגת הנבואה מאופיינת בהיותה ברורה, לעומת השגה החכמה של תשביע שיש בה מקום נרחב לעמימות, ספק, טעות ומחלוקת. יש מודעות מלאה וברורה למקור האלוהי של השגת הנבואה, לעומת העדר מודעות ברורה למקור האלוהי של השגת החכמה. השגת הנבואה היא בבחינת אור גלוי, לעומת השגת החכמה שהיא בבחינת אור מתוך החושך, כאשר כל מעלתה של השגת החכמה היא דוקא בהיותה 'מתוך החושך' במובניו השונים. לדיכוטומיה זו יש גם ביטוי ברור על ציר הזמן, העומד במוקד הדיון להלן. צמיחת התשביע מתעוררת דוקא עם הפסקת הנבואה, והיא כרוכה עמה בקשר סיבתי הכרחי. המעבר מתקופת הנבואה לתקופת התשביע מבטא שינוי עמוק הן בסדר ההנהגה, והן באופן ההשגה. אולם מעמדה של הנבואה לצד התשביע בדיכוטומיה שבין תשביע לתשביע, כמו גם איפיוני הדיכוטומיה שבין נבואה לתשביע אינם חדים וחד-משמעיים. כמה מן המקורות שאינם מתיישרים עם הדיכוטומיות החדות של נבואה וחכמת תשביע הובאו לעיל בסיום הדיון בחלק מן הנושאים. כאן אשתמש בחלק ממקורות אלו לצד מקורות נוספים, לתיאור מתומצת של גורמים התורמים למורכבות התמונה. גורמים אלו כוללים איפיוני בחינות של חכמה בנבואה, בחינות של נבואה בחכמה, איפיוני נבואה וחכמה, והיכללות שתיהן יחדו.

4.4. בחינות חכמה בנבואה

בנבואה עצמה יש גם יסודות של חכמה. החכמה נחשבת אצל תז"ל כאחד התנאים לנבואה³³². מימרא זו חוזרת אצל ר' צדוק כמה פעמים, והוא מציע ביאורים שונים למקום החכמה בנבואה³³³. גם על ציר הזמן

³³⁰ פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 126. "שנתיישרה דעתו של משה שמוזה ראה שהדעת שלו למעלה וחלקו תשביע שלא זכה לזה שום אדם. וחלק תשביע של ר' עקיבא וחבריו אינו שייך למשה מפני שלא קלקל מעולם ואינו נצרך להרב חכמה שער המי שנמסר לבעל תשובה לתקן הרב כעס" (פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 142). ראו עוד פרי צדיק ב, ט"ו בשבט ב, עמ' 76; פרי צדיק ה, תצא טז, עמ' 127.

³³¹ לדוגמא, בדרכי עבודת ה' - צדיק (יוסף) לעומת חסיד (דוד), בכוחות הנפש - תאוה (ימין) לעומת כעס ורציחה (שמאל), ועוד הרבה.

³³² שבת צב א.

³³³ ראו ספר הזכרונות, עמ' 57, שם הוא מציג את החכמה כיתנאי נטפלי נבואה בלבד, לעומת 'זוה הלבי' שהוא היסוד להשגת הנבואה. במקומות אחרים מבוארת החכמה בהקשר זה כמעלה במידות. ראו רסיסי לילה, לז, עמ' 64; שם, מד, עמ' 85. אולם יש והוא מתייחס אליה כחכמה שבמוח, צדקת הצדיק, קעז. ראו עוד להלן בפרק השגת האר"י - חכמה או נבואה, לדוגמאות אחרות כגון, כינוי נבואת יחזקאל 'חכמה'.

ההיסטורי, למרות המקום המרכזי שיש בכתביו לאבחנה הברורה בין תקופת הנבואה לתקופת התשב"ע, מדגיש ר' צדוק כי גם בתקופת הנבואה היו חכמים, אלא שהחכמה לא נחשבה אז, ועיקר התשוקה היתה להשיג נבואה³³⁴.

אחד האיפיונים המרכזיים של השגת חכמת התשב"ע היא היותה מתוך 'יחושד' דוקא. אולם גם נבואת הנביאים, באספקלריא שאינה מאירה, לעומת נבואת משה באספקלריא המאירה, היא בבחינת השגה של 'יחושד', ומתאפיינת ביתרון השגה כזו, באנלוגיה להשגת תשב"ע³³⁵. במקומות אחרים מועמדת הנבואה, כהתגלות באספקלריא שאינה מאירה, כשלב ביניים בין ההתגלות הישירה, באספקלריא המאירה, של תשב"כ למשה רבינו, לבין ההתגלות בהעלם גמור, בלבות החכמים, בתשב"ע³³⁶. יתר על כן, אנו מוצאים גם העמדה של הנבואה לצד תשב"ע לעומת תשב"כ. ר' צדוק חוזר ומדגיש כי "אלמלא (לא) חטאו ישראל לא נתן להם אלא חמשה חמשי תורה וספר יהושע בלבד"³³⁷. לפי זה הקיום והריבוי כתוצאה של חטא וירב כעס' הם איפיונים משותפים לנביאים ולתשב"ע יחדו, ובכך נבואת שאר הנביאים, וספרי הני"ך, פרט לספר יהושע, עומדים לצד התשב"ע, לעומת נבואת משה ותשב"כ. "שגם רבוי התורה של הנביאים ובעלי רוה"ק הוא מצד רוב כעס והעלם האור אין די בתורה"³³⁸.

34. בחינות נבואה בחכמה

בהשגת החכמה של תשב"ע, יש, לפי ר' צדוק, בחינה נבואית סמויה, בעלת עוצמה רבה. הקביעה בגמרא על הנבואה "מן החכמים לא ניטלה" לפי פירושו של הרמב"ן "אלא יודעים האמת ברוה"ק שבקרבים"³³⁹, תופסת מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק. הוא מבאר אותה רוה"ק כחכמה, העומדת לעומת הנבואה במקומות רבים, אולם עם זאת מודגשת גם היותה בחינת נבואה. "וכיון שאמרו בגמרא הלשון מן החכמים לא נטלה מבואר שבא על ידי נבואה"³⁴⁰.

ראינו לעיל כי אחת המשמעויות של תשב"ע כ'מסטורין' היא שמקורה האלקי הוא בהעלם. ר' צדוק חוזר לנקודה זו פעמים רבות, ובהן הוא מייחס יסוד 'נבואי' סמוי לתשב"ע.

ודבר זה הוא המסטורין הנעלם בעולם הזה ואין גלוי אלא ללבבות דבני ישראל... שהתגלות התורה בלבבות דבני ישראל מה שמשיגים דברי תורה שהוא חכמה שלמעלה מהשגת אדם, זהו נעלם בעולם הזה שהוא דברי תורה מן השמים רק באמת **דרך נבואה ורוה"ק** כי בעולם הזה אין ניכר רק שהוא דברי חכמה שחכמי ישראל מחדשים בחכמתם ושכלם³⁴¹.

לאחר ביאור כי 'חכמה' היא מה', ו'בינה' היא יראת שמים, מה שמבין עצמו, ממשיך ר' צדוק לבאר 'דעתי' כנביעת החכמה שבכליות, רוה"ק. בדרגה העליונה תיאור הדיבור של חידושי התורה של החכם, הוא כתיאורי דיבור נבואי.

ודעת זה רוה"ק פירוש דעת דעדיף מחכמה כדפירש רש"י שבת לא א הוא חכמת הכליות שנמשכת אחר בינת הלב ובאה אחריה. וזה לבסוף שנעשית תורתו שכליותיו נובעות תורה וזה רוה"ק כמש"ל וכמ"ש ב"ב יב א כי **מה שמחדש האדם זהו דוגמאת נבואה** תדע דאמר גברא רבא כו'. אלא שזהו **מדריגת נבואה ורוה"ק** שהוא תוספות השגה על המקובלות וזה דעת כידוע שדעת הוא התחברות החכמה ובינה... כאשר הגיע למדרגת דרוש אז החכמה הוא היראה שהוא הכרת שם שמים הברורה מזה עצמו הוא מקור נביעת החכמה דהיינו רוה"ק

³³⁴ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 187. ראו על כך להלן.

³³⁵ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 37; פוקד עקרים, עמ' 46.

³³⁶ קומץ המנחה, ח"ב, עט, עמ' 80; רסיסי לילה, נב, עמ' 129.

³³⁷ נדרים כב ב.

³³⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 77; וראו גם פוקד עקרים, עמ' 49; תקנת השבין, עמ' 89, ועוד.

³³⁹ ב"ב יב א וחידושי הרמב"ן על אתר.

³⁴⁰ פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 141. הבנה זו שכיחה במקורות שונים, לדוגמא, "מכיון שאמר אמימר חכם עדיף מנביא, נתחייב לומר שיש בחכמים כח נבואי" (דרשות הר"ן, הדרוש השנים עשר, עמ' ריד). ועומדת בקוטב נגדי להפרדה החדה בין נבואה לחלכה בעמדת הרמב"ם. להפניות למחקר ראו דינסטאג, הנבואה במשנת הרמב"ם. המחלוקת לגבי היחס בין נבואה לחלכה חוזרת עד לחז"ל. ראו אורבך, הלכה ונבואה. על האבחנה הדיכוטומית בין נבואה לחכמה - תשב"כ לתשב"ע אצל חז"ל, ראו זוסמן, תורה שבעל פה, נספח יא, עמ' 370-373. וראו גילת, לא בשמים היא, להצגת הגישות בעניין יחסי נבואה-הלכה מחז"ל, דרך ימי הביניים עד ימינו. לסקירה רחבה של מקורות הנותנים מקום לנבואה בתשב"ע ראו הרב מרגליות, הקדמה לשו"ת מן השמים, עמ' ג-מא. וראו יביע אומר, ח"א, או"ח, סי' מא, עמ' קמב-קמט, לדיון רחב בשאלת מעמדם ההלכתי של שו"ת מן השמים.

³⁴¹ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 141.

שהוא כאלו קדוש שרוי בתוך מעיו ושכינה מדברת מתוך גרונו³⁴².

ר' צדוק מדגיש כי כל ישראל זכו לנבואה במתן תורה, ועתידים לזכות שוב לעתיד לבוא³⁴³. אולם בהמשך שם הוא מבאר את כח הנבואה של כל אחד מישראל ככח נבואת החכמים של תשבי"ע. דבאמת יש בכל נפש מישראל שורש הכח להשגת נבואה... שזכו לה במתן תורה ויזכו לה... לעתיד אלא שבעולם הזה הוא נעלם... דכח הנבואה שבכל אחד הוא כח ההשגה בתושבי"ע שהוא נבואת החכמים... וכל ישראל יש להם אחיזה בתשבי"ע ועל כן עיקר התפשטות תשבי"ע וחכמתה התחיל באנשי כנסת הגדולה משנסתלקה הנבואה מישראל דאז חזרה נבואת החכמים לצאת לפועל שהיא גנוזה בכל אחד מישראל³⁴⁴. כך, הדיכוטומיה בין חכמה לנבואה הופכת במקומות רבים בכתבי ר' צדוק לדיכוטומיה שבין שני סוגי נבואה: 'נבואת הנביאים' ו'נבואת החכמים'. חכמת התשבי"ע מאופיינת כהשגת חכמי ישראל "ברוה"ק שבקרבם כמפי הנבואה, שהיא הנבואה שלא נסתלקה מהחכמים"³⁴⁵. מושג זה תופס מקום מרכזי בהבנת משמעות השגת החכמה של תשבי"ע לפי ר' צדוק. גם יסודות 'נבואיים' נוספים, כגון החלום, ו'הרגשה שבלב', הם בעלי מקום משמעותי בהשגת התשבי"ע לפי ר' צדוק³⁴⁶. בעניין זה שייך ר' צדוק לשורה ארוכה של גדולי ישראל, אשר בניגוד לרמב"ם, השולל כל מקום לנבואה בהליך ההלכתי, השאירו מקום חשוב לצד 'נבואי', בתוך לימוד תורה ופסיקת הלכה³⁴⁷. מלבד המקום המרכזי של רוה"ק כיסוד לחכמת תשבי"ע, כמה איפיונים של השגת הנבואה, המובאים כמבדילים בינה לבין השגת החכמה של תשבי"ע, מופיעים במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק, כאיפיונים של השגת החכמה של תשבי"ע. דוגמא מרכזית היא הבינה שבלב, על משמעותיותיה השונות, המובאת כאיפיון הנבואה, לעומת החכמה שבמה, ומהוה יסוד חשוב במיוחד גם בתשבי"ע עצמה³⁴⁸.

ג. איפיונים הפוכים

איפיון אחר שהיה קו מבדיל בין השגת הנבואה להשגת החכמה של תשבי"ע הוא מידת הברירות. הנבואה מתאפיינת בברירותה לעומת השגת התשבי"ע הנעדרת ברירות זו, ומתוך כך מאופיינת גם בספק, טעות ומחלוקת. אבתנה זו חדה וחוזרת בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק. אולם גם איפיון זה מופיע, במקומות אחרים בכיוון הפוך. ראינו מקורות בהם דוקא השגת הנבואה (של הנביאים פרט למשה) מתאפיינת כ'אספקלריא שאינה מאירה' בהעדר ברירות, לעומת השגת החכמה של התורה, המתאפיינת בברירות, בבחינת 'זה'. בהקשר זה היחס בין נבואה לתורה, הכוללת תשבי"ע ותשבי"ע, הוא כיחס שבין אמונה, שאינה ברורה, לאמת ברורה³⁴⁹. כפי שראינו לעיל, גם איפיוני קביעות לעומת ארעיות, המיוחסים לחכמה לעומת נבואה, משמשים גם בכיוון הפוך.

ד. היכלות יחד

לגבי חלוקות דיכוטומיות שונות שר' צדוק מפתח בהרחבה, אנו מוצאים בכתביו הערות החוזרות ומכלילות את שתי הבחינות הנגדיות יחדו³⁵⁰. ביסוד הדברים עומדת התפיסה הקבלית, המבוטאת בבירור

³⁴² דובר צדק, עמ' 51. ראו עוד ישראל קדושים, עמ' 47, על רוה"ק שעל ידי תורה שהיא הנבואה שלא ניטלה מחכמים. גם החזרת ההלכות שנשתכחו עם מות משה על ידי עתניאל בפלפולו, הנחשבת לשלב מרכזי של 'התחלת תשבי"ע, מיוחסת גם לרוה"ק: "וכל חכמי ישראל האמיתיים התנאים ואמוראים השיגו לרוה"ק זה שעל דרך החכמה... (וכן משמע מדברי רש"י הנזכרים דפשיטא ליה דמה דאהדר עתניאל בפלפולו הוא ברוה"ק...)". (ישראל קדושים, עמ' 57).

³⁴³ פוקד עקרים, עמ' 9.

³⁴⁴ פוקד עקרים, עמ' 10.

³⁴⁵ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139.

³⁴⁶ על תפיסת החלום אצל ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 131-121.

³⁴⁷ לדוגמאות רבות למקום רוה"ק בהלכה ראו הקדמת הרב ר' מרגליות לשו"ת מן השמים, עמ' כה-מא, וניתוח המודל האינטואיציוניסטי, אצל רוזנברג, לא בשמים, עמ' 81-94.

³⁴⁸ ראו לדוגמא, פוקד עקרים, עמ' 47, שם לאחר קביעת הדיכוטומיה שבין נבואה שבבינה שבלב, לבין תשבי"ע, בחכמה שבמות, חוזר ר' צדוק ומבאר את מקום הלב גם בתשבי"ע.

³⁴⁹ ליקוטי מאמרים, עמ' 97; פרי צדיק א, חיי שרה ה, עמ' 63-62. לאפשרויות לביאור הדברים ראו לעיל בפרק זה, מידת הברירות.

³⁵⁰ לדוגמא, יוסף ויהודה מייצגים באיזביצא ואצל ר' צדוק שני מודלים שונים של עבודה, הצדיק והחסיד, ועם זאת הוא קובע כי הם כוללים זה בזה, ובכל אחד מישראל יש משניהם, "ושני הכוחות מעורבים בכל אחד רק אינם שוים" (צדקת הצדיק, ק), ובמקביל, צדיק ובעל תשובה, "בי המדרגות דבעלי תשובה וצדיקים גמורים... וכל נפש מישראל כלולה משניהם כי שניהם כוללים כל האומה שהרי כל ישראל נקראים על שם יוסף שארית יוסף ועל שם יהודה יהודים" (מחשבות חרוץ, ז, עמ' 44).

אצל הרמ"ק, כי הספירות מובחנות זו מזו, יש בהן זוגות מנוגדים, ועם זה הן כלולות זו בזו.³⁵¹ כמו בדיכטומיות אחרות, גם בענייננו, בנוסף להיכללות בחינות חכמה בנבואה, ובחינות נבואה בחכמה, אנו מוצאים אצל ר' צדוק גם ביטויים הטוענים לקיומם יחדו של נבואה ורוה"ק (כביטוי לחכמת תשבי"ע) אצל אישים מסויימים³⁵², אצל כל עם ישראל במתן תורה, ואף אצל כל יחיד מישראל, בזמנים שונים. וכך הוא כותב, בהמשך לביאור בחינות נצח והוד, כנגד משה ואהרן, המייצגים נבואה ותשבי"ע (רוה"ק).

ובשעת מתן תורה זכה כל אחד מישראל לבי' מדריגות אלו למראה דנבואה ורוה"ק. שיש שזוכה בבחינת מראה דנבואה ויש שזוכה להשיג בבחינת רוה"ק. וכן בכל אחד מישראל לפעמים זוכה למדרגה זו ולפעמים זוכה למדרגה זו. ומזה זכו כל ישראל לכל הדברי תורה במעמד הר סיני וידעו בבי' המדרגות מראה דנבואה ורוה"ק.³⁵³

5. משמעויות

פרק זה, כמו רוב פרקי עבודה זו, ממוקד בניתוח מושגי, ולא בהקשרים ההיסטוריים, החברתיים, או הפסיכולוגיים שברקע הדברים. עם זאת, בסוף הפרק, יש מקום להעיר בקצרה לגבי ההקשרים הרחבים של הדברים. על אף קביעת תז"ל כי הנבואה פסקה, תופעות 'נבואיות' חזרו ועלו במשך הדורות³⁵⁴, ועימן הויכוח על מקומן בתוך עולמה של ההלכה³⁵⁵. התיחסות חיובית לתופעות 'נבואיות' מוכרת היטב בחסידות מראשיתה ואילך³⁵⁶, והביקורת על כך תפסה מקום מרכזי בתוך הביקורת האנטי-חסידית³⁵⁷. ר' צדוק מסתייג מאד מכיוונים אקסטטיים בחסידות³⁵⁸, מענייני 'התנבאות' ואף מהתלהבות יתירה כשלעצמם. ברוב המקומות בכתביו הנבואה אינה מוצגת באור רומנטי כדרגה שיש לשאוף או לנסות לחזור אליה, אלא כשלב חשוב שזמנו עבר, תוך הדגשה יתירה של מעלת השלב הבא של חכמת התשבי"ע, דוקא מתוך חסרונותיה. גישה זו של דחיית יסודות נבואיים והעדפה ברורה של חכם על נביא, יכולה להתפרש כביקורת מתנגדית בתוך החסידות, אולם נראה שהדברים מורכבים יותר. בכתביו ר' צדוק, כמו גם במה שידוע לנו על דמותו, בולטת סינתזה יחודית של יסודות ליטאיים וחסידיים³⁵⁹. השימוש המשולב במקורות חסידיים ומתנגדיים, מופיע כבר בכתביו המוקדמים ביותר של ר' צדוק, לפני שהיה לחסיד³⁶⁰. משהיה לחסיד, הכריע להעדפה ברורה של דרך העבודה החסידית, בעיקר בדרכו של רבו, הרבי מאיז'ביצא, ועם זאת, גם בכתביו החסידיים יש מקום נכבד ליסודות הנתשבים לימתנגדיים. בזמנו של ר' צדוק, במאה ה-19, התקפו האבחנות הקוטביות בין יסודות חסידיים למתנגדיים³⁶¹, ובפרט בעניין לימוד תורה, ההבדלים היו פחות מוקצנים הן בהגות והן בפרקטיקה. בתקופתו של ר' צדוק היו מוכרים חסידים גדולים,

³⁵¹ פרדס רימונים, שער שמיני, פט"ז, עמ' קכ; שם, שער ט, פ"ב, עמ' קמד. להערה כללית חשובה על היכללות יסודות מנוגדים זה בזה ראו בסוף דובר צדק, עמ' 196. על ההיכללות של משה ואהרן, נצח והוד, ולהיפך, ראו קומץ המנחה, ח"ב, עמ' 81-82. על דברי הרמ"ק, ודברי ר' צדוק בעניין זה ראו לעיל, בפרק המבוא.

³⁵² דובר צדק, עמ' 187.

³⁵³ פרי צדיק ד, שבועות ו, עמ' 38. שם, עמ' 37, מבאר ר' צדוק 'רוח הקודש' כתשבי"ע. זאת בנוסף לכמה מקומות בהם משתמש ב'נבואה ורוה"ק' יחדו בהקשרים שונים. ראו הערה 190 לעיל.

³⁵⁴ לדוגמאות ראו אידל, החוויה המיסטית, עמ' 18-19, 23-25. להשפעות הקבלה הנבואית של אברהם אבולעפיה במאה העשרים ראו אידל, על הנבואה.

³⁵⁵ מקור מרכזי בעניין זה הוא תשובת הרשב"א השוללת אפשרות נבואה בזמנו בספרד או באיטליה, על ידי שימוש בטענה כי הנבואה מוגבלת לארץ ישראל (תשובות הרשב"א, חלק ראשון, כ"א, סימן לד, עמ' ק-קז). על תשובה זו, שיש בה עדות להתגברות השכיחות של תופעות נבואיות בדור הרשב"א, ועל הויכוח בעניין הנבואה בין אברהם אבולעפיה לרשב"א, ראו אידל, הרשב"א. ר' צדוק, הנסמך על תשובות הרשב"א בעניינים אחרים, אינו מזכיר תשובה זו בכל דיוניו על הנבואה. את מניעת אפשרות הנבואה הוא מייחס בבירור למימד הזמן ולא למימד המקום. ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

³⁵⁶ על התנבאות בראשית החסידות ראו וייס, תבורת, פנאומטיקנים; אידל, הבעש"ט. יסודות נבואיים מיוחסים לצדיקים שונים, דוגמת החוזה' מלובלין, ר' יצחק אייזיק ספרין מקאמאנרע, ועוד.

³⁵⁷ לאוסף דוגמאות לשימוש ב'נביאים' או 'עביאי שקר' ככינוי גנאי לצדיקים החסידיים, ראו דינור, במפנה הדורות, עמ' 186-188.

³⁵⁸ ראו אידל, הבעש"ט, על כיוונים אלו בראשית החסידות.

³⁵⁹ הוצע גם לראות את המתח בין דמות החכם והנביא בכתביו, כביטוי למתח בין דמויות החכם הליטאי לעומת הרבי החסיד. ראו אלמן, נבואה, עמ' 14, בשם בצלאל נאור. לדעתי העמדה זו אינה מדויקת. לפי קורות חייו שלו עצמו, אין מקום לבאר את ההעדפה הברורה של חכם על נביא, גם בכתביו החסידיים, כביטוי להעדפה ברורה של למדן ליטאי על רבי חסיד, אם כי יש לראות בעיסוק האינטנסיבי בנושאי חכם ונביא, ביטוי לחשיבות שייחס ליחסיד למדן, ולכיוון המיסטיקה האינטלקטואלית שלו. על מושגי 'החסיד למדן' וה'למדן חסיד', והעמדת ר' צדוק כיתסיד למדן ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 1-12.

³⁶⁰ ראו לדוגמה, השימוש בתניא ובנפש החיים בספרו המוקדם, אוצר המלך.

³⁶¹ לאחרונה הופנתה תשומת הלב במחקר גם ליסודות שנחשבו חסידיים במקורות מתנגדיים מובהקים, גם בתקופות מוקדמות יותר. ראו ליבס, תלמידי הגר"א; פלטו, חסידים ומתנגדים.

ואדמו"רים חסידים שהיו למדנים מובהקים, במיוחד בחוגי החסידות הקרובים לר' צדוק, חסידות פולין וחב"ד, כך שאיפיוני החכם לא היו יחודיים דוקא למתנגדים³⁶². העדפת ברורה של החכם על הנביא, בכתבי ר' צדוק, אינה מבטאת העדפת למדן ליטאי על רבי חסיד, אלא העדפת החסיד הלמדן על פני החסיד האקסטטי.

יתר על כן, גם אצל ר' צדוק עצמו, ניכרת מורכבות ביחסו לנבואה. עצם העיסוק הרב בנושאי חכמה לעומת נבואה יחודי לר' צדוק³⁶³. העיסוק הרב בנושא הנבואה, גם אם עיקרו הוא בדחייתה, מעיד על חשיבות הנושא לגביו. על ר' צדוק עצמו מסופר, כי בהיותו ילד בן שבע, בסביבה לא חסידית, עשה שאלת חלום, לגבי מקום דודו, שנעלם, וגילו לו מן השמים כי הדוד נתקבל לאב"ד בקריניק שבליטא, וכך היה³⁶⁴. בבגרותו הוא מיחס מקום משמעותי לחלומות, הן בדיונים בכתביו, והן בעצם רישום של חלומותיו³⁶⁵. חלומותיו המתועדים, מבטאים יסודות של 'חכס' ולא של 'נביא'. בולט ההבדל ביניהם לבין אופיים ה'נבואי' של החלומות והחזיונות של ר' יצחק אייזיק ספרין מקאמארנע³⁶⁶. אצל ר' צדוק אין בחלומותיו הכתובים גילוי מציאות בעולם, או חוויות אקסטטיות, אלא רובם ככולם חלומות של דברי תורה. לעומת הרבי מקאמארנע, המגלה בחלומותיו שורשי נשמה שונים, שורש הנשמה היחיד המוזכר בחלומות של ר' צדוק הוא שלו עצמו, וגם שם מה שמתועד הוא עניין כללי של תורה³⁶⁷.

גם השימוש שעושה ר' צדוק במונח רוח"ק משמעותי במיוחד על רקע המקום החשוב שהיה לרוח"ק במובן של יכולת 'נבואית' לסוגיה לצדיקים חסידיים³⁶⁸. שימוש זה, הרווח בכתבים חסידיים, מצוי בכתבי ר' צדוק³⁶⁹. עם זאת, בכתביו החסידיים, עיקר משמעותה של רוח"ק הופך לאיפיון של החכם לעומת הנביא.

אולם יחד עם הסתייגות זו ומיעוט עוצמתם של יסודות 'נבואיים' עצמאיים בעבודת ה', מסתייג ר' צדוק בחריפות גם מלימוד תורה שכלי 'חיזוני' כלשעצמו, ונותן חיזוק רב לבחינות 'נבואיות' שבחכמת התורה. כל השגת החכמים נחשבת ל'נבואת החכמים', ברוח"ק, ובחינות 'נבואיות' כגון הרגשה שבלב, והפנמה בדעת, מקבלות מקום חשוב ואף הכרחי בהשגת התורה. בספר הזכרונות במיוחד מודגש מקומה של ה'צפייה' הנבואית כתנאי הכרחי להשגות גבוהות של תורת הסוד, ואף כקריטריון לתיחום בין השגות קבליות ראויות, לבין אלו שהן בגדר השגה שכלית גרידא, ויש לדחותן³⁷⁰.

היסוד של 'חכס' עדיף מנביא' בא לידי ביטוי גם במקרים הידועים לנו מקורות חייו של ר' צדוק.

³⁶² אמנם בכללות, מקומו של לימוד תורה כאידיאל מרכזי בלעדי בעולם המתנגדי ולא בעולם החסידי נשמר עד ימינו. ראו, לדוגמה, מיגרס, הבדלי גישות.

³⁶³ אפילו בסביבתו הקרובה, בחסידות איז'ביצא, אין עיסוק רב בנושאים אלו. ר' גרשון העניך, נכדו של הרבי מאיז'ביצא, שהיה אדמו"ר בתקופה של ר' צדוק, ועמד בקשר עמו, היה גם הוא 'חסיד למדן'. ועם זאת, נושא 'חכס' עדיף מנביא' אינו תופס כל מקום משמעותי בכתביו.

³⁶⁴ הדוד, ר' יוסף הכהן, בעל 'כפות זהב', שאימצו בגיל שש, לאחר מות אביו, יצא לאסוף כסף להדפסת ספרו, ומשלא שמעו ממנו במשך חצי שנה, דאגו בני הבית. אין בידינו מקורות ביקורתיים אחרים על כך. כלל ההגיגות שבידינו על ר' צדוק משקפת בעיקר את חריפותו העצומה ויכולתו כיחכם, ורק במקום מישני, יכולות 'נבואיות'. גם בגירסאות השונות של סיפור זה בולטות עמדות שונות לעניין היכולת הנבואית. המקור הוא: 'מעט מתולדות רבינו הכהן, מר' שלמה גבריאל ראזענטאל, בתוך: שיחת מלאכי השרת, עמ' 3, ומשם בספרי תולדותיו. הערכת המעשה ודמותו של ר' צדוק בעקבותיו משתנה לפי הכותב. לפי ראזענטאל: "מרוב צער בני הבית הוכרח לעשות השבעת חלום...ומאז כבר התחיל שמו הקדוש להתנוצץ בכל המדינה להעילוי היותר גדול ורבים מהלומדים סביבותיו התחילו להריץ לו מכתבים בשו"ת במקצועות התורה...". ברומברג מתאר כי "עשה השבעת חלום" ללא נימה אפולוגטית של "הוכרח" ומדגיש כי "מאז נודע כבעל רוח הקודש" לפני המשך התיאור על גדלותו בתורה כיעילוי (ברומברג, האדמו"ר, עמ' י"א). בספר שיצא לאחרונה, בחרו נוסח בינים: "ומאז נודע הנער כאיש אשר רוח ה' דובר בו" (ווייס, ספר הכהן, עמ' יז).

³⁶⁵ על תפיסת החלום של ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 131-121; ולעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו. חלומות שלו שכתב מרוכזים ב'קונטרס דברי חלומות', שנדפס בסוף רסיסי לילה, וכמה מהם מפורטים במקומות שונים בכתביו האחרים.

³⁶⁶ ראו מגילת סתרים, לתייעוד חלומות וחזיונות של ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקאמארנע (1806-1874) ובנו ר' אליעזר צבי מקאמארנע. היומן נדפס לראשונה רק ב-1944, אולם ברור שיסודות דרכו היו ידועים גם בימי חייו.

³⁶⁷ "חלם לי [בהיותי באיז'ביצא] שהיו מגלין לי איזה דברים משורש נשמתו ובכלל הדברים היו אומרים לי כי הדור של משיח יהיה אותם הנפשות עצמן של דור המדבר... (דברי חלומות, ג, עמ' 181). גם עצם שורש הנשמה מזוהה דוקא עם השגת חכמה: "כי השגת האדם ויחממותו הוא עצם שורש נשמתו וחיותו" (צדקת הצדיק, קמט).

³⁶⁸ ראו, לדוגמה, פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 16-18.

³⁶⁹ ראו, לדוגמה, דברי חלומות, כג, עמ' 194, לסיפור ששמע על "אחד קדוש מפורסם למשמש ברוח"ק, שהיה אומר ברוח קדשו על יין שמראין לו זה כשר וזה אסור...". וראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 11.

³⁷⁰ ראו על כך חלמיש, טיפולוגיה; וקס, היחודים, עמ' 255-260; ולהלן בפרק השגת האר"י – נבואה או חכמה.

בתקופה הטרומ חסידיית קיבל עמדה רמבמ"ית המפרידה בנחרצות בין תורה לבין נבואה.³⁷¹ גם בתקופה החסידיית בחייו, מהווה 'חכם עדיף מנביא' עקרון מרכזי, אם כי כאן יש מקום נרחב יותר ליסודות 'נבואיים', בעיקר לא אקסטטיים, גם בתוך תפיסת החכם התורני עצמו.³⁷²

³⁷¹ לפי המסופר, סרב לקבל את הוראות ר' אהרן מטשרנוביל ור' חיים מצאנז, שיחזור לאשתו הראשונה במקום לגרשה, בטענה כי הדברים נאמרים לפי רוח"ק, ו"לא בשמים היא" (ברומברג, האדמו"ר, עמ' כח-כט). לפי המסופר, בשנותיו המאוחרות תפס את תגובתו זו כטעות.

³⁷² תפיסתו העצמית של ר' צדוק היא ודאי של 'חכם', ועם זאת, אין הוא נמנע משימושי לשון 'נבואיים' מושאלים, וכך כתב בתשובה לידידו מנוער השואלו אם לעלות מאנגליה לארץ ישראל: "ויזכור ימים מקדם [שנת השנים עשר לימי חיי...] שכן חקוק בזכרוני שכתבתי לך אז במכתבי לפרט השנה המלות שב בארץ וניתנה נבואה לתינוקות... כאילו באתי לרמז לו ולהזהירו שלא ינדוד לאפסי ארץ... **ואם היות דברי אז משיחת הילדים ושעשוע תינוקות של בית רבן בעלמא מכל מקום לא יצאו מכלל פטטיא דאורייתא, ואני הייתי כמתנבא בזה לעוררו על עניין הנוגע אליו למעשה ואשר הוא עתיד לשאלינו עליו אחר עשרים ותשע שנה" (אגרת הקודש, בתוך: פוקד עקרים, עמ' 55). גם בעצם הכתיבה המפורטת של דברי תורה שראה בחלומותיו, ניתן לראות קבלת בחינה 'נבואית' בחכמה.**

פרק חמישי: תשב"ע לעומת נבואה – מימד היסטוריוסופי

ר' צדוק ניחן בחוש היסטורי חריף וביקורת¹. בצעירותו כתב חיבורים בנושאים היסטוריים², ובתוך עניינים רבים בכתביו המאוחרים יותר יש מקום נכבד לנושאים היסטוריים, ובעיקר, היסטוריוסופיים. פרק זה יעסוק בניתוח תפיסת התשב"ע במימד ההיסטוריוסופי. תלקו הראשון ידון בתפיסת חידושי תשב"ע כשלעצמם במימד זה, ורובו יוקדש לניתוח ההשוואה בין תשב"ע לנבואה במימד ההיסטוריוסופי.

1. חידושי תורה במימד היסטוריוסופי

מוכרת בחסידות הטענה שחידוש תורה, משעה שנתחדש לראשונה, קל יותר לאחרים להגיע לאותו חידוש³. וכך כותב בראשית החסידות ר' ברוך מקוסוב: "שמעתי אומרים בשם חכם אחד מקובל כשאדם מחדש איזה השגה בתורה שוב מעתה יכולים להשיג אותה השגה אף אנשים פחותי ערך"⁴. ר' אליעזר הלוי איש הורוויץ מביא רעיון זה מ'ספרים' בשם הבעש"ט עצמו⁵, במשל הכלי שהורד על ידי חכם, ומכאן ואילך הוא נגיש בקלות לכל אדם⁶. ר' אליעזר הלוי מפתח את הדברים מעבר לחידושי תורה קוגניטיביים, גם לחידושים במצוות ובעבודת המידות, שהוא רואה ככלולים במשל הורדת הכלי בהקשר של חידוש תורה אצל הבעש"ט. "וכבר כתבנו דאחר שאדם אחר מוריד אור למטה הן תורה הן מצוה אזי נקל ללכת באורחותיו"⁷. הוא מבאר את עמידתו של יוסף בנסיון "מסיבת קדושת אביו שהוריד האור", "שיעקב אבינו הוריד אור שמירת הברית למטה"⁸. מלבד המטפורה של הורדת אור, יש בהקשרים אלו שימוש גם במטפורה של פתיחת פתח או שער. לדוגמא: "הצדיק מתיגע אל איזהו חפץ או על איזהו דבר תורה

¹ על החוש היסטורי של ר' צדוק וביטוייו בכתביו ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' יב-יג; הדרי, ראשית, עמ' 16-17; הני"ל, שיר של יום, עמ' עה-עו; הני"ל, ראשי חדשים, עמ' פה, הערה 10; פוקס, הערות ביקורתיות, עמ' 573; הירש, מפתח, פתח דבר; אלמן, נבואה; הני"ל, היסטוריה; בריל, ר' צדוק, עמ' 361-330.

² מחומר זה נשארו בידנו שני קונטרסים בלבד. זיכרון לראשונים' על השתלשלות הנבואה ממשו רבינו עד לאנכה"ג, וששה ערכים ראשונים מתוך 'שמות בארץ', לקסיקון של חכמי ישראל מאז חתימת התלמוד, שנדפסו בתוך סיני, כא (תשי"ז), ואחר כך בתוך כמה הוצאות של שם הגדולים לחי"א.

³ שורשי הדברים מצויים במקורות קודמים. כך, לדוגמא, כותב ר' אברהם אזולאי, בהמשיכו קו של הרמ"ק (ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בנין): "כל נשמה ונשמה יש לה בחינה ידועה בתורה שאי אפשר שתתגלה על ידי זולתה אלא אותה הנשמה תגלה אותם הסודות, ובעוד שאותה הנשמה לא גילתה אותם אין הקב"ה מגלה אותה לצדיקים" (חסד לאברהם, מעין ב, נהר כא, עמ' נט) וראו סילמן, קול גדול, עמ' 109. מכלל לאו אתה שומע הן.

⁴ מצוטט אצל רוזנברג, ר' ברוך מקוסוב, עמ' קעא, הערה 17, מתוך ספר יסוד האמונה, עמ' 167.

⁵ אופן זה של הבאת דברים משם הבעש"ט מורה כי לא שמע ישירות מן הבעש"ט, אלא דרך מסורת בעל פה או דרך ספרים. (אלטשולר, הסוד המשיחי, עמ' 188).

⁶ "והנראה לפרש הכתוב עם הקדמה אחת מובאת בספרים ומטו בה משמ"י דרבינו אור ישראל וקדושו מוהר"י בעש"ט ז"ל בענין זה שענינו רואות לפעמים שיש איזה חומרא ותמיה בתורתנו הקדושה הן בנגלות הן בנסתרות עד שהחכם שבישראל צריך לשום לבו לחקור ליישב הדבר ולפעמים צריך זמן כמה שבועות לדבר. ואח"כ יראה שחכם אחד פשוט ישיג מעצמו דבר זה בלי חסרון כלל, רק בשלימות כמו החכם הגדול ע"י גודל הטוהר והעיון. ואמר ע"פ משל כלי זהב ומרוצף באבנים טובות שהוא נחמד למראה עד לאחת עומד במקום גבוה בראש פנה ובלתי אפשרי להורידו מגודל הגובה וכל אדם ישוקק מאוד לראותו היטב ובלתי אפשרי מחמת גובהו ואין יד אדם משגת להורידו. ובא חכם אחד בגודל התחכמות פעולותיו והורידו למטה והעמידו על השולחן. ואח"כ כל אדם הרשות ויכולת בידו ליקח הכלי בידו. ובשביל זה רחוק יהיה בינם ובין החכם. שהם יחזיקו הכלי אחרי שהחכם הורידו ולו עיקר השבת שהורידו. וכמו כן כל חידוש בתורה הוא אור גנוו בשמי מרומים בתחת כורסיא דמלא קדישא. והתכם הראשון לגודל קדושתו ששט למעלה למעלה למקום האור והורידו למטה. ואחרי כי הורידו למטה ואמרו אזי נקל לכל אדם להשיגו אחרי שהאור הוא בעולם הזה. עד כאן דברי פה קדוש מוהר"י בעש"ט ז"ל" (נועם מגדים, פנחס, עמ' ששה). הספר נדפס לראשונה בלמברג בשנת תקס"ז, לאחר מות המחבר, שהיה אב"ד ור"מ בטארניגראד. הוא היה מתלמידי ר' יחיאל מיכל, המגיד מזלוטשוב, ר' משולם פייבוש מזברז' ור' אלימלך מליזינסק. בין ההסכמות הרבות, גם הסכמות של החתונה מלובלין, שדברים משמו מובאים בתוך הספר, המגיד מקאזניץ, ור' יהושע העשיל מאפטא. על ר' אליעזר ראו נגאל, ר' אליעזר, עמ' עב-עח; פייקאז', בין אידיאלוגיה למציאות, לפי מפתח, ערך: ר' אליעזר מטארניגורוד; הני"ל, ההנהגה החסידית, לפי מפתח, בעיקר, עמ' 174-178; אלטשולר, הסוד המשיחי, לפי מפתח, ערך: ר' אליעזר הורוויץ.

דברים דומים מובאים בכמה מקומות בכתבי החי"א, לדוגמא, בדרשה משנת תקנ"ה: "זוה החידוש השייך לנשמתו צריך לצאת על ידו ואין ת"ח אחר יכול להוציאו לאור. אך אם כבר טרח הת"ח עד שהוציא לאור החידוש ההוא יוכל מעיין חריף להבינו וקולטו מהאור" (אתבת דוד, דרוש ג' לשבת כלה, דף כב ע"א). ראו שם בהרחבה, וראו עוד מדבר קדמות (מערכת י, אות נח, דף לא ע"ב) בשם מהר"י זאבי (ר' אברהם ישראל זאבי, בעל 'אורים גדולים', 1731-1651) ומהר"י חביליו: "יש חכמים שברוב חכמתם ויראת חטאם... מוציאים הדבר מעמקי הקליפה. ויש שאינם זוכים לזה אלא אחר שכבר יצא לאור חידוש אחד, הם בחריפותם קולטים מהאור אותו חידוש. וזה עניינו של דואג ואחיתופל שהיו קולטים מהאור החכמות שטרחו אחרים והוציאו לאור", החי"א שם מוסיף מקור מוקדם יותר - מדברי המגיד לבי"י, לאחר שטרח בפירושו לרמב"ם, ואח"כ פירש אחר בקלות אותו פירוש, "ואמר המגיד למרן כי הוא ז"ל זכה והוציאו לאורה, ואח"כ כל מי שהוא חריף יכול לקולטו מן האור".

⁷ נועם מגדים, פנחס, עמ' ששה.

⁸ שם. ר' צדוק מקבל את העקרון הכללי, אך לעומת ישומו כאן לענין עמידת יוסף בנסיון כתוצאה מאור שהוריד יעקב, מעמיד ר' צדוק את יוסף עצמו כמקור להגדרת החשק הגברי, בהסתמכו על המדרש "אמר ר' אבא בר כהנא שרה ירדה למצרים וגדרה עצמה מן הערה וכל הנשים נגדרו בזכותה יוסף ירד למצרים וגדר עצמו מן הערה ונגדרו כל הזכרים בזכותו" (שיר השירים רבה כד ה). ראו דברי סופרים, כג, עמ' 18.

להשיגה, ואחר כך בא זה הדבר לאדם פתות בלי יגיעה ועמל, וכל זה כי **כבר הפתח פתוח**⁹. ר' צדוק משתמש גם הוא בעקרון זה, ובמטפורות האור והפתח. וכך הוא כותב לגבי חידושי תורה: "כידוע דכל דבר שכבר היה אחד שהרגיש בירוד אור זה על בוריו כבר נפתח שער לאותו האור בעולם, והוא פתוח אחר כך לכלי"¹⁰. עקרון זה קשור לתפיסה הצטברותית מטפיזית, לפיה משעה שחידש מישהו חידוש תורה, אותו חידוש כבר נמצא בעולם וניתן לאחרים להשיגו ביתר קלות. לא מדובר בהעברה דיסקורסיבית של החידוש לאחרים, אלא בהשפעה שאינה בדרך סיבתית רגילה. על ידי החידוש נוצר שינוי מטפיזי בעולם¹¹, ומכת שינוי זה קל עתה להשיג אותו חידוש¹².

אצל ר' צדוק באים הדברים יחד עם תפיסה המעניקה משקל רב לאדם המחודש ולקשר היחודי בינו לבין החידוש¹³. תפיסה זו מתבטאת בפיתוח המוטיב הקבלי הידוע של ס' ריבוא אותיות בתורה כנגד ס' ריבוא נשמות ישראל, והדגשת מושג החידוש היחודי לכל אדם והחיוב לכתוב את חידושי התורה

⁹ ספר המידות, ערך חידושי דאורייתא יג, עמ' ריח. בין הרמזים המוזכרים שם כמראי מקומות, על ידי ר' נחמן מטשעהרין, בראשית רבה צג ד: "לבאר עמוקה מלאה צונן וכי ולא היתה בריה יכולה לשתות הימנה, בא אחד וקשר חבל בחבל ונימה בנימה משיחה במשיחה ודלה הימנה ושתה התחיל הכל דולין הימנה ושותין"; בראשית רבה יב א: "משל לחרישת קנים שלא היה יכול אדם להכנס בתוכה, שכל מי שהיה נכנס לתוכה היה תועה. מה עשה פיקח אחד, כיסח ונכנס כיסח וכי התחילו הכל מתכנסין ויוצאין דרך כיסוח". (ר' צדוק, שכתב מראי מקומות חלקיים לספר זה, לא ציין כאן דבר). ראו פייקאוו, ההנהגה החסידית, עמ' 69-70, לדוגמה מדברי החוזה מלובלין (דברי אמת, ורשא תרמ"ג, עמ' 72) בעניין פתיחת שערים על ידי הדורות הקודמים.

¹⁰ ר' יסיי לילה, יג, עמ' 14.

¹¹ הפרשנות הראשונית למקורות שצינו היא שהשער הוא מחוץ לאדם, ומשעה שנפתח, או משעה שהורד האור, קל יותר לכל אדם להשיגו. אולם ניתן לבאר את הדברים גם במישור הפנימי, כאשר השער והאור הם בתוך נפש כל אדם. על ידי כך שאדם אחד יחריד את האור ויפתח את השער בנפשו שלו, נפתח שער מקביל בנפש שאר בני אדם. וריאציה אחרת של הדברים מובאת אצל ר' צדוק בשם הרבי מאיז'ביצא: "כעניין ששמעתי מרה"ק זצלה"ה על מ"ש... ויכתב בספר זכרון דהינו שאם אדם אחד מגלה לחברו איזה דבר תורה בכונה רצויה על ידי זה נתפשט הדבר להיות נחקק בכלל נפשות ישראל שהם נקראים ספר זכרון" (פרי צדיק ג, פסח כג, עמ' 59).

¹² יש מקום להשוות רעיונות אלו למושג הילא-מודע הקולקטיבי של יונג, וכן במיוחד למושג הסינכרוניזם שפיתח יונג יחד עם הפיזיקאי פאולווינג. הסינכרוניזם משמשת לציון קשרים א-סיבתיים הקיימים בין אנשים, מקומות ועצמים בעולם. (יונג ופאולו, טבע ונפש). בעקבות האישושים הסינכרוניים לתאוריה של בל בפזיקה, התחזק מקומה של תפיסה זו, המניחה קשרים בין החלקיקים גם אם התפזרו באופן שקשרים סיבתיים רגילים ביניהם בלתי אפשריים. יסודות לחשוואות בין ר' צדוק ליונג כוללים טווח רחב של נושאים נוספים, כגון אחדות ההפכים ויחסי מודע ולא-מודע. להצעת השוואות בין ר' צדוק ליונג בהקשרים אחרים ראו קוסמן, יונג ור' צדוק, בעניין טיפוס אישיות; בריל, ר' צדוק, בעניין חלומות, ארכיטיפים ועוד, תוך שימוש בניתוח יונגיאני של מקורות מראשית החסידות (שרוכזו אצל שלום, הבלתי מודע) שנעשה על ידי הורביץ (Sigmund Hurwitz, 'Psychological Aspects in Early Hasidic Literature', in: *Timeless Documents of the Soul*, James Hilman (ed.), Evanston 1968, pp. 149-240). על הכיוון המחקרי שיש בו הצעת הסברים פסיכולוגיים יונגיאניים לקבלה ולחסידות, שנפתח במאמרו הראשון של הורביץ (1952) ראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 78, ושם, הערות 91, 93. רעיונות דומים מפותחים גם בספרות 'העידן החדש'. לדוגמה, "כולנו מצויים בדו-שיח עמוק בתוך התודעה הקולקטיבית התת-מודעת שלנו... אם תעלה איזה רעיון שאף גבר או אשה לפניך לא חשבו עליו, עצם העובדה שיש בו חשבה כזו תאפשר לאחרים לחשוב מיד על אותו דבר. אנו מחוברים בינינו משום שאנו באים מאותו מקום..." (סטיוארט ויילד, רוחות השינוי הלוחשות. מצוטט מתוך: דיר, העצמי המקודש, עמ' 90). אצל ר' צדוק, יש וההתייחסות היא למה שניתן לכנות התודעה הקולקטיבית התת-מודעת של עם ישראל, וכך הוא אומר על קביעת הלכות מחכמי התלמוד לדורות - "כי מיד שנפתח אותו אור ללב חכם פרטי לבבות כל ישראל מחוברות כלב אי ומיד הוא פתוח בלב כולם כל אי כפי מדריגתו עד קטנות המדרגות" (ר' יסיי לילה, יג, עמ' 15). בדרשה מאוחרת הוא מביא בשם הרבי מאיז'ביצא "שאם אדם אחד מגלה לחברו איזה דבר תורה בכונה רצויה על ידי זה נתפשט הדבר להיות נחקק בכלל נפשות ישראל שהם נקראים ספר זכרון" (פרי צדיק ג, פסח כג, עמ' 58). במקומות אחרים הוא מתייחס להשפעות גם בטווח רחב, שמחוץ לעם ישראל. ראו על כך להלן בפרק זה, בחלק נבואה לעומת תשביע במימד היסטוריוסופי, זיה לעומת זה באומות. אצל ר' נחמן מברסלב מפותחים הדברים גם לטענה ליכולת אבחנה בין חידוש אמיתי, לחידוש שכבר נתגלה קודם: "מביני מדע יכולים להבין, כשרואים בספר חידושי דאורייתא, אם בעל המחבר חידוש אלו החידושי בעצמו, או שכבר היה לעולמים שחדש אלו החידושי. ומחמת שלא היה בהם כדי ספר, נתגלה לבעל המחבר אלו החידושי, כדי לחברם בספר, אבל באמת לא טרח על אלו החידושי, כי בא לו בנקל, כי כבר היה מי שטרח בשבילם והביא אותם לגלוי" (ספר המידות, ערך: ספר, חלק שני, ג, עמ' שנו-שעז).

¹³ בהיסטוריה של המדע מוכרת התופעה של פריצת דרך מדעית הנעשית בסמיכות זמן על ידי אנשים שונים שלא היה כל קשר ביניהם. הסבר מקובל הוא כי 'ישלו התנאים' לחידוש זה. הסבר זה מעניק לתנאים משקל רב לעומת האדם הפרטי שעשה את פריצת הדרך. לעומת זאת, באמנות מקובל ליחס תפניות משמעותיות ליוצר ספציפי יותר מאשר לתנאים. כללית, ניתן להבחין בין שתי תפיסות בחקר ההיסטוריה. האחת רואה את ההפתחות ההיסטוריות כתלויות באישים המרכזיים. אלו לא היה אדם זה באותו זמן ומקום היתה ההפתחות ההיסטורית שונה לחלוטין. השניה רואה את ההיסטוריה כהתפתחות תהליכים כשנוצרים התנאים המתאימים להבשלתם. הפונקציה שאדם מרכזי מילא בתהליך היא בעיקר בשל התנאים, ואלמלא הוא, היה אחר מוביל את התהליך שזמנו הגיע. אי רביצקי העמיד את תפיסת הרמב"ם כתפיסה המדגישה את הכח היחודי של האדם המסוים, ואת תפיסת ריה"ל כתפיסה המדגישה את הרצף של האדם בתוך המסורת והתנאים הרחבים. (אביעזר רביצקי, דברי סיכום ליום עיון - אמונתו של אברהם אבינו, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ז). מפרספקטיבה אחרת, המודרניזם מדגיש את מקומו של היחיד כסוכן העיקרי של השינוי בחברה, ואילו זרמים מרכזיים בפוסט-מודרניזם מאופיינים בהדגשת ימות הסוביקטי, והעברת הדגש לשדה התרבותי. (ראו, לדוגמה, זיוון, הגות, עמ' 352-353, והפניות שם). אצל ר' צדוק, האדם המחודש הוא היוצר את התנאים המטפיזיים להשגת אותו עניין על ידי אחרים. אם כי גם בנושא זה יש בכתביו מקום גם לפן השני, המדגיש את התנאים ולא את האדם המסוים בהתפתחות ההיסטוריות. ראו בחלקים אחרים של פרק זה, ולעיל, בפרק יחסי תשביע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה.

האישיים¹⁴. לפי זה, לכל אדם יש פתיחת השער היחודית לו, שאיש זולתו לא יוכל לפתחו.

המושג של פתיחת שער ראשון בתורה כפתיחת פתח לאחרים מוחלת גם לעניין כח הפעולה על ידי פסוקי התורה. "אפשר לעשות מופתים על פי התורה וכך היו כל מופתי משה רבינו ע"ה שפתח שער חדש בדברי תורה ועל פי אותו אור בדברי תורה היה נמשך שפיעת אור בעולם לפעול אותו דבר"¹⁵. מטפורה של מפתח, השייכת לאותו שדה, משמשת גם היא באותו ספר, בביאורו של ר' צדוק כי החיות וכח הפעולה ל"דברים מופלאים" המסופרים בתורה ובגמרא, נמצאת באותן מלים כתובות המספרות על כך: "כי כל שם הוא כמו מפתח לאותו חדר והראשון שפעל אותו דבר הוא שמצא ועמד על אותו מפתח ומסרו לרבים... והם גנוזין בתורה ובלשון חכמים"¹⁶.

ר' צדוק מפתח את העיקרון ההצטברותי גם לגבי עבודת ה' כולה. "וע"ד שהמשילם בעניין החכמה כנגד ע"ג הענק כידוע כן הוא ג"כ בעניין העבודה תורה ומצוות"¹⁷. וכך בהתגברות על היצר: "כאשר אדם גודר עצמו באיזה דבר להתגבר נגד יצרו בכל כחו הוא גודר בכחו זה כל הנפשות מאומה הישראלית שבכל הדורות באותו דבר"¹⁸. "בכל דבר שנשתדלו בו כבר צדיקי דורות הקודמים והתגברו על היצר באיזה דבר, כח ההתגברות שלהם נשאר קבוע וקיים בכל ישראל בכל הדורות ונקל אח"כ לדורות הבאים להתגבר בדבר זה"¹⁹. לכן מקומו המרכזי של החידוש הוא לא רק בתורה, אלא גם בנסיונות. "וכל נסיון הוא דבר בעניין חדש שלא נתנסה עדיין אדם בעולם בעניין כזה... וכן כל הנסיונות שבכל דור ודור הוא בעניינים מחודשים שעדיין לא נתגבר על זה שום אדם דצריך התגברות יותר לכבוש"²⁰.

פתיחת 'שער חדש' בעבודת ה' בכללותה חוזרת בכל דור, ונחשבת לאיפיון מרכזי של מנהיג הדור. וכך הוא מביא בשם ר' שמחה בונים מפשיסחא כי "מי שפותח שער חדש בעבודת הש"י בדורו הוא המנהיג האמיתי כשמואל בדורו, דבכל דור יש התחדשות ופתיחתו הוא ע"י מנהיג הדור"²¹.

עקרון זה מוחל גם לעניין ישועות וניסים²². לגבי פקידת עקרות כותב ר' צדוק: "וידוע דכל דבר בפעם הראשון הוא פתיחת אותו השער לכל דורות עולם דאחר כך נקל לאחרים לפעול גם כן ישועת אותו דבר אחר שכבר נפתח שער הישועה בדבר זה והכל נכנסים ויוצאים דרך אותו שער"²³. לפי זה מבאר ר' צדוק כי

¹⁴ על יחודיות הנפשות בהתאמה לאותיות ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי; על תפיסת החידוש היחודי והחיוב לכתבו ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, הערה 130 ולידה.

¹⁵ צדקת הצדיק, עב.

¹⁶ צדקת הצדיק, קיט. ראו עוד על כך להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע.

¹⁷ פוקד עקרים, עמ' 45. גם בעניינים ספציפיים מודגשת מעלת הראשונות. כך, לדוגמא, שובר ר' צדוק את הסימטריה במימרא בגמרא (יומא כח ב) המתארת כל אחד מן האבות כזקן ויושב בישיבה, תוך יתוס יחודיות לאברהם, כראשון שפתח את השער בעניין זה. "ואברהם אבינו ע"ה זקן ויושב בישיבה היה... ואף שאמרינן שם גם על יצחק ויעקב כן, הוא היה הראשון המתחיל בזה והם מצאו כבר הפילון [=שער] פתוח והלכו במידתו גם כן" (קדושת שבת, מאמר ד, עמ' 19).

¹⁸ דברי סופרים, כג, עמ' 18, וראו שם, ובמקור שבהערה הבאה, לביאור מפורט להגדרה השונה לאנשים ונשים על ידי יוסף ושרה.

¹⁹ ישראל קדושים, עמ' 27. לדוגמא ליישום ספיציפי של תפיסה זו, בשם ר' בונם מפשיסחא: "יונה בעל תשובה איתא בזוהר חיי (קכט א) דבשעתא חזא ברגעא חדא זוכה לכל המדריות [ושמעתי בשם הר"ב ז"ל כי דבר זה מיגיעת רשביי ע"ה] צדקת הצדיק, קכו. הר"ב ז"ל הוא ר' בונם מפשיסחא. ובכללות: "ועיקר היגיעה להגיע עד מדרית עצמו דהיינו ממנו [ממקום נפשו בקומה הכללית] ולמטה מסוף הכל עד מדרית שלו אבל ממנו ולמעלה שכבר יצאו נפשות שלימות ממדריות ההם [כי המדריות הולכים ממעלה למטה...] יש לו סייעתא גדולה מאותם הנפשות שכבר יצאו שכשמגיע למדרית של כל אחד [בקומה הכללית] הוא בא ומסייעו כמו שנתבאר במקום אחר בסוד העבור. כי אותו כח ההשתדלות של מדרית זו כבר נשאר בעולם [על ידי ההבלא דגרמי כמו שכתבתי במקום אחר] ואין צריך יגיעה כל כך רק עד לו [וזה סוד מ"ש (בי"ב טו א) לא עלה עזרא מבבל עד שייחס עצמו] ולכן בדורות אלו אין צריך יגיעה כל כך כדורות ראשונים ונקל לבוא למדריות מיד שהגיע למדרית עצמו. אבל לעומת זה היה מעלת הראשונים שהיו במקום יותר גבוה וכל כך מכביד עלינו היצר אותה יגיעה מועטת בדורינו כהשתדלות המרובה שלהם" (צדקת הצדיק, קסה). ר' צדוק מיישם עקרון זה במיוחד לגבי האבות. לדוגמא, יעקב מתחיל את עבודתו במקום ששיימו אברהם ויצחק. לכן לא נצרך לחפור עוד באר, אלא רק לגלול את האבן מעל פי הבאר הקיימת "שכבר היו המעניות גלויים מהאבות ושורש האמונה קבוע מאברהם... ושורש העבודה קבוע מיצחק..." (רסיסי לילה, מב, עמ' 79).

²⁰ ישראל קדושים, עמ' 27-28, וראו שם ביאורו בעניין החידוש בנסיון דוד, לעומת נסיונותיהם של יוסף ובוועז.

²¹ מחשבות חרוץ, ז, עמ' 44. גם רעיון זה חוזר בתסידות פולין, "כי כל צדיק בדורו צריך לפתוח שער חדש בעבודתו" (בית יעקב, תולדות, עמ' 18. המחבר, ר' יעקב אהרן מאלכסנדר, היה מתלמידי היהודי הקדוש ור' שמחה בונם מפשיסחא. הציטוט הוא מתוך סוגרים מרובעות, ויתכן שהוא הגהה של בנו, המביא לדפוס). וראו דוגמאות אצל פייקאזי, ההנהגה החסידי, עמ' 26-30, 289. חשוב לציין כי יסוד זה מתקיים בד בבד עם תפיסה חוקה של היכללות הדורות הבאים באבותיהם. ראו על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים. מכח תפיסת היכללות זו, לצד הדגשת החידוש כתנאי למנהיגות, יש הדגשת הרלבנטיות של דברי גדולי הדורות הקודמים, גם לבאים אחריהם, מכח היכללותם בקודמיהם: "וכל החכמים ופרנסי הדורות שעברו הם כולם גם פרנסי הדור הזה ומלמדים ומעוררים גם אותנו, שהרי כל דור הקודם היה כולל בתוכו גם דור הבא שהרי מהם הוא בא ונפש הבן כלולה בנפש האב כנדוע ודור של עכשיו הרי היה כלול בתוך כל הדורות שממשה... עד עכשיו, ולכן כתבו חכמתם על ספר להועיל לבאים אחריהם שכולם מכלל בני דורם ומכלל נפשם" (ליקוטי מאמרים, עמ' 91).

²² בשתי הדוגמאות שלהלן מדגיש ר' צדוק את העקרון, גם בתחום זה, כ"ידוע ולא כחידוש שלו.

²³ פוקד עקרים, עמ' 3. כבר בספר חסידי מוקדם כתב ר' צדוק: "ובאמת אברהם המוליד כי הגם דהיראה הוא מידת יצחק התעוררות היראה בעולם שהוא על ידי קבלת עול מלכות שמים שתמליכוני עליכם זה עורר אברהם. ולכך הוא הראשון לעקרים

חנה הרגישה את ההבדל בינה לבין רחל. "על כן התחכמה לפתוח שער חדש בקריאת שם צבקות דאז"ל (ברכות לא ב) שלא היה אדם שקראו כן עד שבאה חנה"²⁴. בעניין המערה של משה ואליהו, משתמש ר' צדוק באותו עקרון ליישוב קושיית המהרש"א, מדוע אצל משה נזכר שהמערה סתומה, ואצל אליהו לא נזכר הדבר. ר' צדוק מסביר כי המערה היתה סתומה מלכתחילה, והקב"ה הכניס את משה בדרך נס. אחרי שנפתחה המערה למשה בדרך נס, כבר היה קל לאלהו להיכנס לתוכה מעצמו. "כידוע דכל שער נס שנפתח פעם אחת יוכלו אחר כך כל צדיקים לבוא בו"²⁵.

תפיסה זו של חידושים בתורה, בהתגברויות על היצר, בעבודת ה' בכללה, ובנסים כפתיחת שערים, הנשארים פתוחים לכל הדורות הבאים, היא ביטוי של תפיסה הצטברותית רחבה הכרוכה בתפיסה היסטוריוסופית פרוגרסיבית. הדורות המאוחרים הם בעלי יתרון על קודמיהם בכך שיש יותר 'שערים' שכבר פתוחים לפנייהם. תפיסה זו עומדת בניגוד לתפיסה המסורתית המקובלת של ירידת הדורות²⁶. תפיסת ירידת הדורות עמדה במתח עם תפיסות של קידמה, התפתחות הצטברותית, ביקורתיות, ותודעת חידוש בדורות שונים. בהקשרים הלכתיים מבוטא מתח זה במתח שבין הכלל 'הלכתא כבתראי', לבין מקורות מרכזיים המדגישים את מעלת הראשונים וירידת הדורות. דוגמאות רבות להתמודדויות שונות ניתן למצוא בהקדמות לספרים רבים, ובתוך כתבי הגות, קבלה, מוסר, והלכה. סוגיות ירידת הדורות לעומת תפיסת פרוגרס, וראשונים לעומת אחרונים נדונו בכמה מחקרים²⁷. הגישות לסוגיות אלו בחסידות נדונו בעיקר על ידי גייקובס ופייקאזי²⁸. גייקובס הדגיש כי בחסידות, כתנועה שחידשה עניינים רבים

שנקדו. ולעולם הראשון באיזה דבר הוא המביא עניין זה בעולם שיהיה פקידה למי שלא הוליד שילודי דאחר כך אינו עוד חידוש והחידוש הוא אצל הראשון שאז נתחדש דבר זה על ידי התחדשות שם אדון על ידו... (רסיסי לילה, לו, עמ' 61). ר' צדוק מפתח תפיסה מורכבת יותר של תפיסה ידועה בחסידות. כך, לדוגמה, כותב ר' אברהם יהושע העשיל, הרבי מאפטא: "ונראה לפרש דשורש הדבר הוא דלא מיקרי נס ופלא רק בפעם הראשון. כשעושה הש"י איזה דבר פלא. שלא על פי הטבע בעצמו או על ידי נביא וצדיק. וזהו הנקרא באמת נס ופלא. אבל בפעם שני אז יוכל להיות זה הדבר בנקל לעת שיצטרך לבני ישראל בכלל או לאיזה איש פרטי. כי כבר נפתח השער והמקור מאותו דבר בפעם הראשון" (אוהב ישראל, בחוקותי ד"ה "ונפלו אויביכם לפניכם לחרב", עמ' קפח. נדפס לראשונה 1865). לפי זה מבואר שם כי דוקא אצל שרה, שהוא הפעם הראשונה של נס פקידת עקרות ונחשב הדבר לנס גדול ואילו בשאר המקרים, גם בתורה עצמה (רבקה, רחל, חנה) כבר אין בכך נס גדול שכן השער כבר נפתח על ידי אברהם. ר' צדוק משתמש בכללות באותו עקרון אך חורג מפרושו של הרב מאפטא. בעוד שאצל הרבי מאפטא פקידת עקרות היא עניין אחד שיש לו שער יחיד, ומשעה שנפתח שער זה על ידי אברהם, שאר מקרי פקידת עקרות הוא על ידי אותו שער ואין בהם חידוש, הרי אצל ר' צדוק, לפי העקרון הכללי שלא נכתב בתנ"ך שום דבר שאינו בעל משמעות עמוקה לדורות, כל ששת הספורים של פקידת עקרות בתנ"ך מבטאים, כל אחד, פתיחת שער חדש ושונה מהאחרים בעניין זה. התהליך ההצטברותי מוגבל לאותם ששה שערים שנפתחו בתנ"ך. וכך הוא כותב לגבי האשה השונמית: "ופקידת עקרה זו הוא האחרון הנמצא בתנ"ך כי כל פקידה שנכתב בכתוב לדורות עולם הוא פתיחת שער מחודש שנפתח בפקידה זו, וזהו השער האחרון ואין עוד... ולכן כל הבא להתפלל על בנים הוא צריך ליכנס באחד מו' שערים הללו" (פוקד עקרים, עמ' 30).

²⁴פוקד עקרים, עמ' 8. וראו שם, עמ' 7: "יזוה פתיחת שער חדש שלא היה ברחל" וביאורו שם.
²⁵קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 59. וראו מגילה יט ב, וחידושי אגדות למהרש"א שם. השונו לפירוש חסידי אחר: "יונה כל צדיק וצדיק יש לו שורש אחר, ורצון משה רבינו היה להוציא להם מים מסלע אחר... וכל הקהל עמדו אצל סלע של מרים שסברו שיצריך דוקא אותו סלע של מרים מאחר שכבר היא פתחה הנס שיצא מים מאותו סלע לכך יהיה להם גם כן קל להוציא להם מים מאותו סלע, אבל דעת משה... לא היה כן כי רצה הוא בזכותו ובזכות אהרן לפתוח להם שער חדש שיצא מאותו שער שהוא שרשם הנס שיהיה להם מים מסלע אחר שיבחרו לפי דעתם שלכל צדיק יש לו שורש אחר לעשות הנס שעשה הצדיק מלפניו לא באותו שורש ודרך של הצדיק הראשון, ואם היו ישראל מסכימים עם משה רבינו ע"ה אזי היה תמיד בנקל להביא מים לצדיקים בעת הצורך כמו צנצנת המן המונח לדורות דהיינו שפתוח עד היום השער מזונות שפתח משה רבינו ע"ה כן היה עם מים..." (מאור ושמש, במדבר כ א-יד, ד"ה ונראה לי).

²⁶הביטויים הקלטיים לתפיסת ירידת הדורות אצל חז"ל הם במימרות של ר' יוחנן: "לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלוא נקב מחט סידקית" (גירובין נג א); "טובה ציפורין של הראשונים מכריסן של אחרונים" (יומא ט ב), והמימרא של ר' זירא בשם רבא בר זימונא: "אם ראשונים כמלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אדם אנו כחמורים..." (שבת קיב ב).

²⁷לניתוח ראשוני של יחסי ראשונים-אחרונים ראו השל, תורה מן השמים, כ"ג, עמ' 150-139. לדיון בנושאים אלו בהקשרים הלכתיים, בעיקר סביב הכלל 'הלכתא כבתראי', ראו אלון, המשפט העברי, כ"א, עמ' 238-236; הבלין, על החתימה, עמ' 170-173; תא-שמע, הלכתא כבתראי; שגיא, אלו ואלו, עמ' 62-56; הלברטל, המנהג, עמ' 39-36; יובל, ראשונים ואחרונים; וזנר, הלכה כבתראי; שטמפפר, הלכתא כבתראי; רפלד, הלכתא כבתראי; הנ"ל, אשכנזי במזרח. לריכוז מקורות הלכתיים בנושאים אלו ראו, בן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 183-353. וראו גם הדיון אצל לאם, תורה ומדע, עמ' 78-68. על משמעות ירידת הדורות והשלכותיה אצל ר' שריא גאון ראו בלידשטיין, תשב"ע. לניתוח גישת הרמב"ם לירידת הדורות ולסמכות חז"ל, תוך הדגשת תפיסת הפרוגרס שלו, והעמדת תודעת הירידה שלו בזמנו על גורמים היסטוריים קונטנינגנטיים ולא על כלל מטאפיזי, ראו קלנר, הרמב"ם על ירידת הדורות, בעיקר עמ' 54-37, 81-69. וראו שם, עמ' 26-7, לסקירת גישות שונות במקורות מן התלמוד ועד לימי הביניים. לדיון מקיף בתולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה, ראו מלמד, על כתבי ענקים. מלבד מחקרים הממוקדים בנושאים אלו, יש דיונים הנוגעים לסוגיות אלו גם בתוך מחקרים אחרים. ראו, לדוגמה, גודמן, פרשנות טיפולוגית, להעמדת גישת הרמב"ם כתפיסה המקבלת את תפיסת הפרוגרס, אולם לא כורכת בכך אתוס של בריחה מן העבר, אלא אתוס של שחזור העבר, על ידי מודל ספירלי של פרוגרס.

²⁸ראו גייקובס, ירידת הדורות; פייקאזי, 'סוגיות ראשונים ואחרונים בדבריהם של ראשי החסידות', בתוך: הנ"ל, ההנהגה החסידית, עמ' 60-77. אצל שניהם הדגש הוא על ההקשר של הנהגה ולא על הקשר הלכתי. פייקאזי אף מדגיש במסקנתו כי "אכן שונה מעמדה של סוגיות 'ראשונים' ו'אחרונים' בשאלות אמונות ודעות ממעמדה בשאלות הנוגעות לפסיקות הלכתיות" (שם, עמ' 77). יש אצלו אזכור נקודתי של דברים מצדקת הצדיק (שם, עמ' 62, 71) מבלי להתייחס לעיקרי דבריו של ר' צדוק בכלל כתבי. בולט במיוחד העדר כל התייחסות לפיתוח מקום הנקודה הפנימית כמתפתחת בכיוון הפוך לירידת הדורות, על רקע

בעבודת ה', עולה בחריפות שאלת ירידת הדורות בהקשר של החידוש שבחסידות, ובהקשר של יחוס כוחות על טבעיים לצדיקים. אם כי השאלה אינה יחודית לחסידות. פייקאז', שהתמקד במשמעות הדברים לגבי היחס לצדיקים החסידיים, הוסיף והבחין בין תפיסת ירידת הדורות לגבי הכלל, ובין התפיסה לגבי המנהיגים, וכן בין משמעות הדברים לגבי החסידות כחידוש, כלפי מתנגדיה, לבין משמעות הדברים במישור הפנים-חסידי, בשאלת מקומם של צדיקים מאוחרים בחסידות לעומת הבעש"ט ותלמידיו.

ברקע הדברים, אזכיר בקצרה כמה מאופני ההתמודדות עם תפיסת ירידת הדורות, הרלבנטיים לדברי ר' צדוק, תוך מיון אנליטי, לא היסטורי. רבות מהתגובות מאופיינות בצמצום באופנים שונים של עקרון ירידת הדורות. הצמצום השכיח ביותר הוא צמצום טווח האנשים עליהם חל העקרון.²⁹ רווחת בחסידות האבחנה בין הכלל שחלה עליו ירידת הדורות, לבין המנהיגים, שאין עקרון זה חל עליהם, ואדרבא, לדורות נמוכים נשלחים מנהיגים גבוהים יותר.³⁰ יחוס נשמות גדולי ישראל לדורות ראשונים, דוגמת יחוס נשמת הגר"א לדור התנאים, מהוה גם הוא אופן של צמצום טווח חלות העקרון. צמצום אחר הוא מתוך תפיסה של מחזוריות, שבתוכה ירידת הדורות חלה רק על חלק הירידה של המחזור, כאשר אחריו באה תקופת עליה.³¹ תפיסות אחרות מתייחסות למרחב זמני דו-קטבי, כאשר ההתרחקות מכל אחד מן הקטבים כרוך בירידה, ואילו ההתקרבות לאחד מהם כרוכה בעליה. לכן ההתרחקות ממתן תורה או מאור בית המקדש, כרוכה בירידת הדורות, אולם הדורות האחרונים חוזרים ועולים מתוך התקרבותם לאור הגאולה העתידית.³² צמצום עקרון ירידת הדורות באופן אחר הוא על ידי צמצום סוגי התכנים עליהם הוא חל. לדוגמא, הרב שלמה אלישוב, בעל הלשם, קובע כי בנגלה יש ירידה, המתבטאת בריבוי כמות ומיעוט איכות, ואילו בנסתר יש עליה, בהתגלות אורות נוספים.³³ אופן אחר הוא צמצום תוכן משמעותו של העקרון, דוגמת העמדתו כביטוי לענווה ללא השלכות מעשיות, כפי שהוא משמש בשו"ת הרי"ד, תוך פיתוח משל היננס על גבי ענקי.³⁴ יש גם אופנים אחרים בהם במקום צמצום עקרון ירידת הדורות, יש שימוש בו עצמו לצורך העניין שכנגדו. עצם הפצת הקבלה על ידי החסידות מוצדקת דוקא מתוך ירידת הדורות, במשל בן המלך החולה, שיש לכתוש את יהלום המלך כדי לרפאו,³⁵ או, באופן אחר, בטענה שדוקא משום עוצמת החושך בדורות האחרונים הכרחי להזדקק לאור עליון יותר של החסידות, שיוכל לעמוד כנגדו.³⁶ עקרון ירידת הדורות משמש כצידוק לטענה החסידית של הצורך למעט בלימוד כדי להרבות בדביקות.³⁷ העקרון משמש גם להפיכה דיאלקטית של חסרון ליתרון. כך, לדוגמא, מובא בשם

המקום הנרחב שהקדיש פייקאז' בספר אחר לנושא הנקודה היהודית בחסידות (להלן, הערה 40), מחד, ועל רקע מגוון שמועות אחרות שהוא מביא כאן מר' בונם בנושא ירידת הדורות. על תפיסת ההתגלות הפרוגרסיבית בתוך תפיסת ההיסטוריה של ר' צדוק ראו אלמן, היסטוריה; בריל, ר' צדוק, עמ' 334-335; ולהלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

²⁹ ר' ישראל ברגר, בהקדמתו לעשר אורות, מציע ארבע תשובות לשאלת הניגוד בין תפיסת המעלה המופלגת של צדיקי החסידות, לבין עקרון ירידת הדורות (עשר אורות, עמ' שטז-ש"ח; גייקובס, שם, עמ' 213): א. העמדת העקרון כביטוי ענוה של האמוראים על עצמם, ולא כקביעה כללית לדורות. ב. החלת העקרון על הכלל, תוך השארת מקום ליוצאים מן הכלל בדורות מאוחרים. ג. החלת העקרון רק על הדורות הראשונים עצמם, ולא על הדורות האחרונים. (ע"פ ברית מנוחה). ד. החלת העקרון הכלל, ולא על גדולי הדורות האחרונים, הנתפסים כגלגולי נשמות של גדולי דורות קודמים, ההולכות ומתעלות.

³⁰ ראו דוגמאות אצל פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 65-68.

³¹ "...ובזה תוכל להשיג ולהבין גבורת אלקיך... יותר ממה שהשיגו הקדמונים בחכמתם הגדולה, כי זה אמת דורות ראשונים לעולם חכמתם שהם חכמים מחוכמים, דורות אמצעיים אינם כל כך, אחרונים חכמים מן הראשונים וזה לפי טבע ולפי יצירת העולם כמו שהגלגל חוזר והראשונים שעולים מלאים והאמצעיים שופכים והאחרונים שואבים ונגולים (נ"א ועולים) כדי שישפכו גם המה..." (ברית מנוחה, דף כד ע"א. וממנו במקורות שונים. לעיל, הערה 27).

³² ראו גייקובס, שם, עמ' 211, לדוגמא מדברי ר' פנחס מקוריץ, במדרש פנחס. וראו גליצנשטיין, שערי החכמה העליונה, עמ' 59-60, לדימוי השגת אור גילוי הפנימיות העתידי בדורות שלפני ביאת המשיח, להוראה לטעום ממאכלי שבת לפני שבת.

³³ ראו להלן, בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

³⁴ ראו אלמן, היסטוריה, עמ' 15-7; זלוטניק, ננס; אלבוים, ננס; לאם, תורה ומדע, עמ' 75, והפניותיו, שם, הערה 41. וראו הפניות אצל מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 296, הערה 43, והדיון שם, עמ' 163-187. מקור המשל ברנסנס של המאה ה-12, אצל ג'ון מסולסבר, המביאו בשם מורו, ברנר משרטר, מראשי הסכסוכטיקנים. הוא מוכר ביהדות ובמחקר משו"ת הרי"ד (ר' ישעיה בן מאלי דטראני, איתליה המאה ה-13), אולם מלמד הראה כי ניתן לאתר מוקדם יותר אצל הראב"ע. פייקאז' ציין כי בחסידות מצא שימוש מפורש במשל זה רק אצל ר' צדוק (כל התייחסויותיו לר' צדוק הן לספר צדקת הצדיק בלבד) למרות שהרעיון שבו נפוץ בחסידות. הסברו הוא כי משל זה לא התאים לדימוי העצמי הנעלה של רבים מראשי החסידות, שנמנעו מלגמד את עצמם, גם לעומת דורות ראשונים. (פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 62-63). ראו גייקובס, שם, עמ' 210, להסבר דומה.

³⁵ גליצנשטיין, שערי החכמה העליונה, עמ' 13-15.

³⁶ גליצנשטיין, שערי החכמה העליונה, עמ' 59. וראו הפניות בהערה 13, שם.

³⁷ אמרי צדיקים, ח"א, דף פ ע"א-ע"ב.

המגיד ממזריטש כי דוקא בדורות אלו, הנמוכים יותר, קל יותר להשיג רוח הקודש³⁸.

אצל ר' צדוק ניתן למצוא, במפורש או במובלע, כמה התייחסויות שונות לנושא זה. התייחסויות תופס מקום מרכזי בהגותו כיסוד מרכזי והכרחי, ועמו התייחסה ההצטרפותית. להוציא את חז"ל מחד, ואת רבו, הרבי מאיז'ביצא, מאידך, שדבריהם מקובלים עליו באופן מוחלט³⁹, יש בכתבי ר' צדוק יסודות ביקורתיים משמעותיים, ואין הוא נמנע לחלוק על ראשונים. עם זאת יש אצלו קבלת עקרון ירידת הדורות. מיתון מסוים של עקרון ירידת הדורות מתקבל מתוך אימוץ מושג ההארה למפרע מן ההארה העתידית⁴⁰. הארה זו הולכת ומתגברת ככל שמתקרבים לגאולה העתידית, ומבחינה זו יש יתרון לדורות המאוחרים על קודמיהם⁴¹. יש אצל ר' צדוק גם שימוש במשל ננס על גבי ענק, במובן המקובל של הצטרפות ידע⁴².

אולם האופן המרכזי של שילוב בין עקרון ירידת הדורות לבין התייחסה ההצטרפותית הוא בפיתוחים של ר' צדוק למסורת שקבל מרבו, בשם ר' בונם מפשיסחא. לפי מסורת זו יש אבחנה בין שתי בחינות, או שני רבדים. ברובד אחד, אכן יש ירידת הדורות, אולם, במקביל, ברובד אחר, יש עליה. הרובד שבו חלה העליה הוא 'המעמקים', או 'הנקודה הפנימית'. מושג הנקודה הפנימית או הנקודה היהודית פותח בהרחבה בחסידות לציון שורש פנימי הקיים בכל יהודי, ואינו יכול להיפגע מחטאי⁴³. במובן זה מדובר

³⁸ ר' אלימלך מליז'נסק בשם המגיד ממזריטש (מראויני, לפני מזריטש) במשל המלך שנקל לארחו ביותו בדרך מאשר בהיותו בארמון, והנמשל, שעתה בגלות יש אנשים שזוכים לרוח"ק בנקל יותר מאשר בימי הנביאים (נועם אלימלך, וישב, עמ' כא; גייקובס, שם, עמ' 211). המקור בדברי המגיד:

"דהנה היום בזמן הגלות הוא בקל להשיג רוח הקודש יותר מבזמן הבית. כמשל המלך כשהוא בבית מלכותו אי אפשר להתקרב אליו כ"כ כמו שהוא בדרך. שאז יוכל להתקרב אליו כל מי שירצה, אפילו בן כפר שאיינו הגון לבוא לפני המלך בבית מלכותו, ובדרך בפונדק שלו יכול לבוא לפניו ולדבר עמו. כך היום בגלות כשאדם מחשב בדביקות השי"י ב"ה אזי מיד שורה עמו ושוכן אצלו" (מגיד דבריו ליעקב, מט, עמ' 70). ובשינויים קלים, בקובץ המאוחר אמרי צדיקים, ח"א, יא א. ר' אלימלך מליז'נסק, מביא משל זה בשם המגיד, כביאור לתופעת רוח הקודש, שיש בני אדם שקל להם להשיגה עתה בגלות, יותר מאשר בימי הנביאים (נועם אלימלך, וישב, עמ' כא; גייקובס, שם, עמ' 211).

ובמקום אחר מהמגיד: "ידהיום בקל הוא להשיג רוח"ק יותר מזמן הבית כמשל המלך שיצא מביתו לדרך אפילו בן כפר שאינו הגון וראוי לבא לפני המלך מביא אותו אצלו בפונדקתו. כך האדם מיד כשחושב בדביקותו ית' אזי שורה עמו..." (אמרי צדיקים, ח"א, יא א).

ניתן לראות ביטוי לתפיסה הדיאלקטית לגבי ירידת הדורות גם בסיפור הידוע על הבעש"ט הפועל ישועות על ידי הליכה ליער, עשיית מעשים ויחוד יהודים; המגיד העושה מעשים אך אינו יודע עוד ליחד יהודים; ור' משה ליב מסאסיב, שאינו יכול לעשות דבר, ופועל ישועות על ידי סיפור המעשה בלבד. מחד, מתוארת כאן ירידה ביכולת הפעולה, אולם מינייה וביה, יש בכך גם בחינה של עליה, ביכולת לפעול ישועות גם ללא יהודים ועשיה. לסיפור, ראו כנסת ישראל, דף יב ע"א. סיפור זה נדון ופורש באופנים שונים במחקר. ראו אידל, חסידות, עמ' 346-342, והפניות שם, עמ' 342, הערה 89.

³⁹ ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' מ-מא, להשוואה של ר' צדוק עצמו בין רבו לבין חז"ל, בהקשר של הגנתו על טענת רבו בעניין מצוות שבת.

⁴⁰ הרגשת רושם מן העתיד מובאת בכתבי ר' צדוק בכמה הקשרים. לדוגמא, "וכמו כל מקום שהיה כבר נשאה הקדושה קיימת לעולמי עד שמזה הם כל קדושת הזמנים והמועדים, כך כל קדושה שעתידיה להיות כבר יש בה רושם לפנייה גם כן" (מחשבות חרוץ, טז, עמ' 130). נבואות הנחמה באות "כדי לעורר רושם מקדושה זו בלבנו גם עתה". גם קדושת ערב יום הכיפורים כנובעת מקדושת יום הכיפורים תקרב מתבאר באופן דומה: "גם בשעת הכנה שמכין עצמו לקדושה כזו הרי הוא כבר כלי מוכן לזה שיכול לבוא לידי קדושה כזו, ואם במדת פורענות אז"ל... עבודה זרה מכה לפנייה ולאחריה כל שכן במידה טובה המרובה, וכבר יש הרגשת שמץ מקדושה גם מקודם" (שם, יב, עמ' 95). השפעת הקדושה גם למפרע בזמן חלה בכל שנה בהשפעת קדושת המועדים והשבת גם לפנייה. וכך כותב ר' צדוק בעניין תקנת קריאת ה' פרשיות כהיקבעות קדושת פורים לפנייה ואחריה: "שמכניס קדושה ללב לזכות על ידי זה גם עתה לאורה ושמחה וגוי כל קדושות הנזכרות שעל זה הם קריאת ארבע פרשיות גם כן סמוך לפורים שתיים מלפניה ושתיים מלאחריה כי כל השפעת קדושה מושכת גם לפנייה ולאחריה בק"ו ממדת פורעניות שאמרו בעבודה זרה דמכה מלפניה ומלאחריה וכמשאז"ל (בר"ר מג ב) על פסוק וירדוף עד דן ק"ו למדה טובה המרובה, וכן א' בשבת (פסחים קו א) דשלושה ימים מיקמי שבתא ושלושה ימים לבתרא שהמשכת קדושת השבת הוא כן בשלושה ימים שלפניה ושלאחריה בדזה מתקדשים ימי המעשה על ידה וכן לכל קדושת המועדים" (ישראל קדושים, עמ' 104). ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע, הערות 125, 126, ולידן, על הארה למפרע של כח התורה אצל אברהם. וראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 189-195, על שייכותה של ההארה למפרע לרובד הידיעה, לעומת תקפות הקשר הסיבתי מעבר לעתיד השייך לרובד הבחירה.

⁴¹ הארת הגאולה העתידית מורגשת במיוחד בראש חודש. "והנה מצינו במדת פורעניות מעוטה עבודה זרה מכה לפנייה ולאחריה כמ"ש ז"ל... על פסוק וירדוף עד דן, כל שכן למידה טובה מרובה כמה שמקדשת לאחריה כן מקדשת לפנייה, וכמו לענין קדושת המקום כן לענין קדושת הזמן דכמו שנקבע הקדושה באותו זמן לרור דור לאחריו כן יש בו גם לפנייה הארת קדושה, ובדאי גם הקדושה והאור העתיד להגלות במהרה בימינו בעת קץ גם הוא מאיר גם כן לפנינו באותו יום מועד המוכן לכך... ובכל שנה ושנה שמתקרב יותר לגאולה מרגישין בו אור יותר מאור זה של ישועה האמיתית של כל הנפשות מישראל לתקן עולם במלכות שמו ית'. וכלל ראש חודש הוא הרגשת אור של עתיד דלעתיד נאמר והיה מידי חודש בחודשו" (מחשבות חרוץ, ח, עמ' 63). בספר אחר מרחיב ר' צדוק בביאור קדושת ראש חודש כ"התחלת התגלות רשימת אור דלעתיד", ולכן "בכל דור ודור המתקרב לעקבי משיחא נתגלה קדושת ראש חודש יותר כענין קדושת שבת בימים דמקמי שבתא" (רסיסי לילה, ח, עמ' 7), וראו שם, עמ' 6-7, עוד על הירושם למפרע מן העתיד לעבר.

⁴² "כל יקר וגוי ראתה עינו של רבי עקיבא דנתגלה לו יותר מלמשה רבינו ע"ה. והיינו דהשגת תשביע מרובה יותר על דרך ננס הרוכב על גבי הענק שהוא משיג גם כן התשביע. וזה טעם... נתקררה דעתו דמשה... ע"י שאמרו לו זו מנא לך הלכה למשה מסיני דהשורש הוא תשביע רק זה משיג תשביע וגם תשביע" (רסיסי לילה, מו, עמ' 94).

⁴³ ראו פיקאז, חסידות פולין, עמ' 153-122, על יסוד זה בחסידות; על אותו יסוד המכונה 'אהבה מסותרת' אצל רש"ז, ראו חלמיש, נתיב לתניא, עמ' 112, 115-114; הני"ל משנתו העיונית, עמ' 209-200. וראו ליבס, תלמידי הגר"א, עמ' 282-277, לקיומה במקורות מתנגדיים מתלמידי הגר"א, ושם, עמ' 277-271, על תולדות המונח, משמעויותיו ושימושו מרעיון האמצע או המרכז בספר יצירה, בתלמוד ובמדרשים, דרך הזוהר, ועד לשבתאות, לחסידות ולהשכלה. על המונח אצל ר' צדוק ראו עוד להלן, בחלק

ביסוד סטטי קבוע, שאינו ניתן לשינוי. משמעות זו, והתפיסה שביסודה, תופסת מקום חשוב בכתבי ר' צדוק⁴⁴. לפי מסורת זו, המיוחסת לר' בונם, אותה נקודה פנימית עצמה עוברת התפתחות דינמית בזמן, והיא הולכת ומתעלה במשך הדורות, מכח אותו יסוד הצטברותי של עבודת ה'. יסוד זה חוזר בהקשרים שונים בכתביו החסידיים של ר' צדוק בכל התקופות. הוא מקשר אותה ישירות לאותה תפיסה הצטברותית שהראינו.

כידוע דכל דבר שכבר היה אחד שהרגיש בירור אור זה על בוריו כבר נפתח שער אותו האור בעולם. והוא פתח אחר כך לכל דזה כל עניין עסק הדורות שקבע הש"י אף על פי שהם מתקטנים והולכים. לפי שכל האורות שנפתחים בכל דור ודור על ידי אנשי סגולה מחכמי ישראל אין נסתמים עוד והם פתוחים לעולם ונעשים הלכות קבועות לכל ישראל. ולפיכך אף על פי שדורות אחרונים קטנים מכל מקום יש להם מעלה זו דננס על גבי ענק. כי כבר פתוחים לפנייהם כל שערים שפתחו קדמונים והם מחדשים והולכים לפתוח שערים אחרים. אף על פי שהם קטנים מאד מכל מקום הם במעמקים יותר. כי הם כבר עברו שער בנפשם שנפתח לראשונים⁴⁵.

המימד הדומיננטי כאן אינו מימד הגובה, כמו בשימוש המקורי במשל הננס על גבי הענק, אלא מימד העומק, שמוקדו בתוך נפש האדם. הדורות האחרונים 'קטנים' יותר, אולם עבודתם, הנסמכת כבר על עבודת קודמיהם, היא בפתיחת 'שערים' עמוקים יותר⁴⁶. בספר חסידי מוקדם יותר מתייחס ר' צדוק גם לשאלה מדוע אין מעלה זו ניכרת בפועל אצל כל יהודי, וכך הוא כותב בעניין הצטברות בהגדרת היצר:

וזה טעם שקבלתי דאף על פי שהדורות הולכים ומתקטנים ולא אכשור דרי מכל מקום הנקודה שבלב איש הישראלי הולכת ומשתלמת יותר ומאירה יותר בכל דור עד עת קץ שישתלם לגמרי, והיינו מה שבמעמקי הלב שאין מתגלה בפועל אצל כל אחד מצד כח היצר המקיף לכל אחד... וכן בכל מקום שהוסיפו צדיקי הדורות מאז ועד עתה לגדור עצמם נקבע כן בכל ישראל במעמקי ליבם, ואף שיש שבפועל אינו כן אינו מצד רצון עצמו רק מאונס היצר לבד, ועל כן מעמקי הלב הולך ומזדכך⁴⁷.

הצטברות הקדושה בלבבות ישראל אנלוגית להצטברות חידושי תורה דיסקורסיביים. חידושי התורה נגישים לכל אחד על ידי הספרים, ואילו הקדושה שכבר נתגלתה בעולם, נגישה לכל אחד מתוך לבו, ומתבטאת במעשים טובים שלא מכח כוונת האדם והשתדלותו⁴⁸.

כנודע דכל נפש מישראל יש לו כח מיוחד בקדושה וכמספר הדורות שעברו כך הם מספר כוחות הקדושה והדברי תורה שנתגלה בעולם. ולכך בכל דור ודור הקדושה הולכת ומתגלית יותר הגם שהדורות מתקטנים כנודע לפי שכבר נתגלו דברים שנגלו לקודמים כנודע ממשל דננס על גבי ענק. והוה בדברי תורה מצד הספרים ובדאי גם כל נפשות ישראל שנסתלמו קדושתם כבר גלויה בעולם פירוש בלבבות בני ישראל מה שאין צריך לנגיעה ושלא במתכוין והשתדלות עושה דבר טוב ומחשבה טובה הוא מצד שכבר קדם אותו כח

האחרון של הפרק מקום הלב בפעולות דיבור, והערה 146 שם. לשימושים מאוחרים בתפיסה זו ראו שוורץ, אמונה, מפתח, ערך 'נקודה פנימית'; שגיא, ציונות דתית, עמ' 151-153, על השלכות תפיסת ריבוד האני.

⁴⁴ לדוגמא, "אותו נקודה שבלב שבדוקה בכל איש מישראל בהש"י" (רסיסי לילה, מ, עמ' 72). פנימיות נקודה שבלב מופיעה הרבה במאמרי פרי צדיק. מלבד התייחסויות רבות בשאר כתביו הקדיש ר' צדוק ספר שלם, ישראל קדושים, לעניין 'תוקף מעלת קדושת ישראל', שחלק נכבד ממנו מוקדש לביאור היסוד הקבוע הנצחי בקדושה זו, הנשמר גם נוכח כל העבירות. כל דבריו הנרחבים בעניין תפיסת החטא חלים דוקא על חטאי ישראל. כפי שציין יהודה בן דור (סתירות נורמטיביות, עמ' 23, הערה 43) לגבי מי השילוח, אבחנה זו לא זכתה לתשומת לב מספקת במחקר.

⁴⁵ רסיסי לילה, יג, עמ' 14. כיוון דומה בדברי הרב קוק מצוטט אצל לאס, תורה ומדע, עמ' 76, הערה 43, מאגרות הרא"ה, ח"א, עמ' שסט. על היחס בין הרב קוק לר' צדוק ראו הדרי, שני כהנים. מודל מתמטי נוח לתיאור היחס בין ירידת הדורות מתד, לבין תפיסה הצטברותית של 'מעמקי הלב' מאידך, הוא בתיאור אינטגרל של פונקציה יורדת, השואפת לאפס. ערכי הפונקציה הולכים ויורדים, ויחד עם זאת, ערכי האינטגרל (השטח המצטבר שמתחתיה) הולכים ועולים.

⁴⁶ במקום אחד מדבר ר' צדוק על ירידת הדורות מבלי להזכיר מסורת זו. את יחוס המידות לאיברים של אמוראים שונים (בבא מציעא פג ב) הוא מבאר בעניין קדושת הברית שלהם, ומסיק: "כי הדורות הולכים ומתמעטין. וכל אחד שהיה גם הוא בעניין זה היה יכול להבחין ולהשיג מדרגת הקודם לו, שהיה גם כן מעניין מדרגתו וגדול ממנו קצת" (תקנת השבין, עמ' 130). אמנם בהמשך, הוא מבאר כי למרות שלרב פפא המאוחר מבין שלשתם, מיוחסת מידה של שש, לעומת חמש או שלוש לר' יוחנן שקדם לו, יש באופן האזכור של המדה המיוחסת לרב פפא עניין של הקטנה, שר' צדוק רואה כמשמעותית: "נראה דהכונה להקטין השעור, דאף על גב דששה קבין הוא מרובת, והוא רומז על המשכת קדושת היסוד מן החסד, מכל מקום מצד החסד יש התפשטות ואין מצומצם כל כך... והוא המשיך קדושה גם למקומות המקולקלים מצד ההתפשטות כמדת החסד, ואף על פי שזה מורה תוספת קדושה מצד ההתגלות בעולם הזה כל המצמצם בתאוותיו מורגש קדושתו יותר" (שם, עמ' 104). במהדורה זו (בית-אל תשמ"ח) הוסיפו פסיק, שאינו מופיע במהדורות האחרות, אחרי 'בעולם הזה'. פסיק זה (שהיה צריך לבוא אחרי 'תוספת קדושה') משבש את המובן שעניינו להדגיש שדוקא מצד ההתגלות בעולם הזה המצמצם תאוותיו, ולא זה הממשיך תאוות למקומות מקולקלים, הוא זה שמורגש קדושתו יותר). יוצא שבעוד ר' יוחנן המשיך את קדושת הברית מגבורה או מנצח עד היסוד, הרי רב פפא, המאוחר ממנו, הוא בעל מעלה בכך שהמשיך קדושה זו מחסד עד יסוד. אמנם מצד התגלות בעולם הזה, מעלה זו נסתרת, וניכרת ירידת הדורות. יש כאן ביטוי נוסף לתפיסת הרבדים, לפיה ברובד הגלוי יש ירידת הדורות, בעוד שברובד הפנימי הנסתר יש עליה.

⁴⁷ דברי סופרים, כג, עמ' 18.

⁴⁸ ראו עוד בהמשך שם.

במאמרים המאוחרים של פרי צדיק מפרש ר' צדוק כי מקור תפיסה זו מר' בונם מפשיסחא.

ששמעתי מרבינו הקדוש זצ"ל שאמר בשם הרבי ר' בונם זצ"ל שאמר שאף שהדורות המוחות מתמעטין בכל פעם אבל נקודת החיים שבלב מתרחב תמיד ונעשה מזוכך בכל פעם בגלות יותר, ואמר רבינו הק' שהיה לו זה לדבר חדש כששמעו בפשיסחא ואחר כך מצא הדבר מפורש בכמה דוכתי ולא פ"י לן איי מקומן וכבר אמרנו שורש לזה... וזהו התקוה טובה בגלות⁵⁰.

ביאור נושא זה כיסוד התקוה מפותח במוקד עקרים. כאן מדבר ר' צדוק על תפיסה הצטברותית הן לגבי חידושי תורה והן לגבי מצוות ומעשים טובים כיסוד להזדככות הנקודה האלוקית הפנימית שבלב כל ישראל, יחד עם תפיסת ירידת הדורות. "וכך קבלתי דאף על פי שהדורות הולכים ומתקטנים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת ומאירה יותר בכל דור עד עת קץ שיזוככו לגמרי כי הקדושה עושה פירות ופירי פירות והולך ומוסיף תמיד"⁵¹.

וגם כוונת השארת התולדות בעולם הזה אינו אלא כדי שיעשו תורה ומצוות ולפי שבמתים חפשי משאיר תולדותיו... שהם יעסקו בתורה ומצוות, וכבר אמרו... על פסוק דברי חכמים כדרבנות וכו' אימתי כמסמרות נטועים בזמן שבעליהם נאספים מהם⁵² שאז כל הדברי תורה שחידש בעולם הזה והמצוות שסיגל נעשו נטועים וקבועים כמסמרות בקרב כל הנפשות מישראל⁵³, כי כל דור ההולך התורה ומצוות שלהם נשאר ונקבעו בלבבות בני ישראל בדור הבא דלולי כן מה התועלת באריכות הגלות והדורות הולכים ומתקטנים ואיה התקוה ליכות לביאת המשיח... אבל אף כי מצד הדורות עצמם הם מתקטנים ונקרא עקבתא דמשיח שהנפשות הם מהעקביים מכל מקום מצד מה שכל הזכויות של כל דורות הקודמים כולם וכל תורה ומצוות שסיגלו בעולם הזה הכל נשאר קבוע ותקוע במעמקי הלבבות שבדור האחרון. ומצד כזה כל דור מאוחר יש לו

⁴⁹צדקת הצדיק, רלח. ראו הדרי, שני כהנים, עמי שכו-שכו, להשוואת יסוד זה לכיוון דומה אצל הרב קוק.
⁵⁰פרי צדיק ה, ואתחן כא, עמי 39. ובמאמר אחר: "ושמעתי בשם הרב הקדוש מפשיסחא זצ"ל שאף שהנפשות מתקטנים בכל דור. מכל מקום הנקודה שבלב נטהר בכל דור יותר" (פרי צדיק א, ויחי א, עמי 217). וראו הדרי, שני כהנים, עמי שכת, להשוואה בין דברי ר' צדוק בעניין זה לדברי הרב קוק. על תפיסתו של ר' צדוק ראו גם אלמן, היסטוריה, עמי 5-7.

⁵¹מוקד עקרים, עמי 44.

⁵²במדבר רבה יד ד.

⁵³במדרש שם מובא טעם קוגניטיבי פשוט לכך שדוקא עם מות הרב מתקבעים דבריו בלב התלמיד: "בעלי אסופות אימתי הם נטועים דברי תורה באדם הזה בזמן שבעליהן נאספים מהן. כל זמן שרבו קיים הוא היה מפליג לומר כל זמן שנצרך הרי רבי לפני ואני שואלו. מת רבו הרי יגע ביום ובליה לקיים תלמודו יודע הוא שאין לו למי לשאול. הוי אימתי הן נטועין באדם הזה בזמן שבעליהן נאספים מהן" (במדבר רבה יד ד; תנחומא בהעלותך טו). ר' צדוק משתמש במדרש בכמה מקומות. יש והוא מרחיב את הטעם הפסיכולוגי של האובדן כמניע מן הרובד הקוגניטיבי לרובד הרגשי העמוק. "כל קדושה בשעתה הוא הקבלה הנשפע לשעה, והקביעות בלב הוא אחר שנשתלק ממנו שאז נוהה אחריה, ומצד חשקו והשתוקקתו וגעגועיו על ההסתלקות הוא נבלע בלב, וכד"ש בקה"ר על פסוק דברי חכמים כדרבנות וגוי אימתי כשבעליהם נאספים מהם, אז נעשה כדרבון וכמסמור הנטוע וקבוע, וזהו הלוית המת לקלוט עי"ז כח קדושתו ואורו שהופיע בעוה"ז בחייו, וכידוע הסוד דשביק לן חיים שחיותו נשאר בעוה"ז קבוע ולבבות בני ישראל, ובלויה שבוכין ונוהין אחריה הוא נקבע בלב, וכן לוייה לתלמיד חכם שכשיוצא מהעיר פנה זיוה פנה הדירה וממשיכין הזיו והאור להיות נשאר ע"י הלויה, וכך סעודתא דמלוה מלכה שנוהה אחר קדושת שבת דאזא מוניה... ועי"ז ממשיך הקדושה שקיבל בשבת להיות נקבע בלבו גם בימות החול" (מתחשבות חרוץ, יט, עמי 164-165). הטעם של תוספת יגיעה כמנועת מאובדן מורחב גם מן הפרט לכלל. וכך הוא כותב בביאור תוספת מנהג איסור מלאכה בפורים: "ינראה לי דהתחילו במנהג זה אחר החורבן שאז התאמצו עוד יותר ביסוד התשביע עד שקם ר' עקיבא... והוא עדי"ש... על פסוק דברי חכמים כדרבנות אימתי בזמן שבעליהן נאספים מהם. וכך בחורבן שנאספו כל חכמי ישראל למקום המקדש שמשם היו קיימו וקיבלו ג"כ שמחת פורים ביותר מדעיקר השמחה בו רק על מה שליהודים היתה אורה זו תורה בקבלת התורה מאהבה שזכו עי"ז להתפשטות תשביע... (מתחשבות חרוץ, כ, עמי 188). עם זאת, גם באותו ספר משתמש ר' צדוק במדרש זה כירמז' לעניין מטפיזי. בעניין חנניה מישאל ועזריה מבאר ר' צדוק כי "היו באותו דור מעמקי הלב של כללות קומת הכנסי"י, כי באמת במעמקי הלב ללב כל ישראל לא היה שום נטיה לצלם... והם גילו זה בפועל, ומכל מקום לא נתפשטה עדיין קדושתם כ"כ שיהיה נקבע בכל ישראל בפועל כן, דבהם היה תלוי כי הלב ממנו תוצאות חיים לכל האיברים והיה בכחם להגביר החשק כ"כ עד שיתפשט בכל הנפשות דישאל... אלא שלא הגיע זמן עי' שנה שנקצב עדיין... ולפיכך לא יכלו לפעול כ"כ מ"מ הרי היה חסרון קצת בהם ג"כ שלא יכלו לפטט הקדושה כ"כ, ועל זה נעמשו ותיקנו במיתתן כידוע בסוד שבק לן חיים שכאשר הצדיק מת הוא משאיר חיותו שהוא כל מה שפעל בעוה"ז בהשתדלות דחיי עולם להיות נקבע כן בכל ישראל, והוא רמוז במדרש קהלת... אימת הן כדרבנות וגוי בזמן שבעליהם נאספין מהם, ועל כן במוותם אז נתפשט כח קדושתם בכל ישראל... (מתחשבות חרוץ, יז, עמי 135). כאן כח החשק של הנשארים לאחר מות הרב, שהיה במדרש היסוד להיקבעות תורתו בלבם, מועמד על כח החשק של המנחלים אותה קדושה. אצלם לא הספיק כח זה, ודוקא על ידי המוות, נקבעה קדושתם בלב כל ישראל. בספרים מאוחרים יותר משמש המדרש כאסמכתא לקביעה מטפיזית של יום המוות כיום מסוגל להיקבעות כוחו של הנפטר בלב שאר ישראל. וכך כותב ר' צדוק בעניין נפילת הפור של המן ביום שמת בו משה. "ועניין מילוי שנות הצדיקים מיום ליום מורה על דבר זה שעושה כח ועניין המתגלה על ידו בכך נשאר קבוע וקיים בישראל... ובאמת אותו כח שכבר נתגלה אינו נאבד עוד ואדרבא מיתתו הוא קביעות הכח וכמשא"ל... אימתי דברי חכמים כדרבנות בזמן שבעליהם נאספים מהם דאז נעשה כדרבן הזה הקבוע וקיים ועל כן הוא באותו יום המוכן להתגלות אותו כח" (לקוטי מאמרים, טז, עמי 171-172). גם כאן, במקור המצוטט בטקסט, משמש המדרש כאסמכתא לקביעה מטפיזית של הצטברות קדושה, מבלי להזכיר עוד יגיעה או חשק של הנשארים. וכן גם בספר מאוחר אחר (ראו ישראל קדושים, עמי 102). על אף שהכיוון הכללי הוא של הצטברות הזכויות בלבד, יש ור' צדוק משתמש בהיקבעות זו, במובנה המטפיזי, גם לעניינים שליליים. כך מבוארת יציאת עשו לתרבות רעה ביום מותו של אברהם, כהיקבעות החלק הרע ממנו, ובהקשר זה מובא עקרון הצטברות הכללי גם לגבי העבירות. "...וזה היה ביום שמת אברהם. וכל עבדות האדם בחייו, ביום מותו והסתלקו מן העולם הוא נקבע בלב בניו ותלמידיו הנשארים אחריו ההולכים בדרכיו שעל זה אמרו... אימתי דברי חכמים כדרבנות בזמן שבעליהם נאספים מהם. ולאותם שהוא ההיפך נהפך להם לרוץ... וכן עשו מאותו יום יצא לתרבות רעה..." (ישראל קדושים, עמי 72).

יתרון הכשר מעלה ועל דרך שהמשילים בעניין החכמה כנס על גבי הענק כידוע כן הוא גם כן בעניין 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 כי הגם שהדורות הולכים ומתמעטים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בכל דור, והיינו מה שבמעמקי הלב שהקבי"ה לבן של ישראל... והוא שורש השכינה השוכנת בלב בני ישראל ובתוך טומאתם והיא הנקראת כנסת ישראל שהיא קיבוץ הקדושה של כל כללות ישראל והיא שורה בלב כל אחד בפרט וקדושת כנסת ישראל מתעלה בכל דור על ידי תוספת סיגול מצוות ומעשים טובים של כנסת ישראל והתחדשות תשבי"ע של חכמי הכנסת ישראל שאין לך דור שאין בו התחדשות חכמת התשבי"ע של חכמי ישראל שבאותו דור ועל ידי זה נוסף קדושה בכלל הכנסת ישראל שהטוב שבהם הוא הנשאר ואין נכלה, וזהו תוספת קדושת השכינה השוכנת במעמקי הלב של כנסת ישראל המזככת את לבם בכל דור מצד תוספת קדושה הנוספת במקור הכנסיה בכל דור והן הם התולדות של צדיקים.⁵⁴

ירידת הדורות היא מצד שורש הנפשות, אשר בעקבתא דמשיחא, הן מהמקום הנמוך של יעקביים. עליית הדורות היא בזיכוך הנקודה הפנימית של האלוקות השוכנת בלב כל אחד מישראל. זיכוך זה הולך ומתעלה על ידי הצטברות הזכויות. אצל ר' צדוק יש מקום חשוב ליסודות אינדיבידואליסטיים מובהקים.⁵⁵ עם זאת, בענייננו, לצד הדגשת קיומו של היסוד היחודי האינדיבידואליסטי של כל יחיד הן בתורה והן בקדושה⁵⁶, יש הדגשה של יסוד קולקטיבי המצוי בלב כל אדם פרטי, הנוצר מהצטברות אותם יסודות פרטיים. דברי חז"ל כי "תולדותיהן של צדיקים תורה ומעשים טובים"⁵⁷, מבוארים כביטוי לעקרון ההצטברות. אותם תורה ומעשים טובים הולכים ומצטברים בלב כל הדורות הבאים, ובכך ממלאים תפקיד מקביל להשארת בנים בעולם. כאן משולב עקרון נוסף של שבירת הסימטריה בין טוב לרע. הצד ההפוך אינו תקף, והעבירות אינן מצטברות באופן מקביל. עקרון הסימטריה של 'זה לעומת זה' הוא בעל חלות רחבה, אולם מוגבל להתפשטות בעולמות, ואינו תקף עוד בקצוות.⁵⁸ במקור האלוקי, הכל אחד, באצילות אין רע, ולעתיד לבוא יופקע קיומו של הרע, והמציאות תחזור לאחדות האלוקית הגלויה שכולה טוב. עקרון זה משמש כאן לביאור חוסר הסימטריה בין הצטברות הזכויות לבין אי הצטברות העבירות. הטוב נשאר קבוע בלבבות, ואילו הרע מתמרק ובטל.

העיקרון ההצטברותי הוא יסוד נוסף המבחין בין תשבי"ע לבין נבואה. למרות שכפי שראינו, מוחל עיקרון זה באופן גורף על חידושי תורה, מידות ומעשים, יש תחום אחד המופקע ממנו – הנבואה. השגת הנבואה והנהגתה מאופיינים בהיותם זמניים ולא מצטברים.⁵⁹ אחד הביטויים לכך הוא באבחנה שעושה ר' צדוק בין היחס ליום מיתת צדיקים מתקופת הנבואה, לבין היחס ליום מיתת צדיקים מחכמי תשבי"ע. הוא מבאר כי תעניות בימי מיתת צדיקים נקבעו דוקא לגבי צדיקים השייכים לתשבי"ע ולתקופת הנביאים, באשר כח הנבואה אינו נשאר ומצטבר בכל ישראל. ואילו בימי מיתת צדיקים השייכים לתשבי"ע, דוגמת רשב"י, נקבעו הילולות ולא תעניות, כביטוי לכך שכח תשבי"ע שלהם נקבע בלב כל ישראל. עיקר תולדותיהם של צדיקים תורה ומע"ט הם עיקר החיות שלהם וזה נשאר בעוה"ז כידוע בפירוש דשבק חיים לכל חי. וזהו ענין יומא דהילולא שבפטירת הצדיקים כידוע מפטירת רשב"י ומצינו איפכא בז' באדר פטירת משה... מתעניין וכן כל תענית צדיקים שנוצר במגילת תענית ובשו"ע הם יום מיתת צדיקים אבל כולם מדורות הנביאים כי הנביא שמת לא נשאר מנבואתו בעוה"ז, וכן במשה... שהוא שורש התשבי"ע דבר זה אי אפשר להיות נשאר בלבבות בני"י כי מה שהוא בלבב חכמה של חכמי... זהו חכמת תשבי"ע, אבל תשבי"ע שהיא חכמת הקב"ה... משמת משה נגזזו מעיינות חכמתו... וע"כ במיתתם קבעו תענית כי במותם נגזזה

⁵⁴ פוקד עקרים, עמ' 45.

⁵⁵ ראו להלן, בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

⁵⁶ על היסוד האינדיבידואליסטי בתורה ראו להלן, בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי. ר' צדוק מייחס התפרטות מקבילה גם למעשים ולקדושה: "יוכל דבר ופעולה ומחשבה הוא מכח מיוחד ודבר קדושה מיוחדת שיש בזה חלוקות לאלפי אלפים וריבוא רבבות כמספר הנפשות" (צדקת הצדיק, רלח).

⁵⁷ ראו, בניסוחים שונים, בראשית רבה ל ו, תנחומא נח ב.

⁵⁸ ראו להלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁵⁹ האבחנה בין הנבואה כזמנית לבין חכמת התשבי"ע כקבועה נדונה לעיל, תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. ביטוי מסוים להתבדל ניתן לראות גם בעניין מקום הכתיבה לגבי נבואה ולגבי תשבי"ע. רוב רובן של הנבואות לא נכתבו מאחר שלא נצרכו לדורות (מגילה יד א) וראו רסיסי לילה, נו, עמ' 161. במקום אחד עושה ר' צדוק אנלוגיה גם לחידושי תשבי"ע של תנאים ואמוראים, שרובם לא נכתבו, אלא מה שנצרך לדורות (דברי סופרים, לו, עמ' 35), אולם מאוחר יותר, הוא מדגיש, לגבי הדורות הבאים, את החיוב החזק לכתוב חידושי תורה, מתוך תפיסת קיומו של החידוש היחודי של כל אחד, והצטברות חידושים אלו עד להשלמת תשבי"ע. ראו מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113, ולהלן בפרק כח פעולה לחולדת בנים.

חכמתם. משא"כ חכמי תשב"ע אדרבא במיתתם נקבע חכמתם כדרבנות בלבבות בני"י ויוכלו להוסיף עוד⁶⁰.

אמנם לצד אבחנה זו בין משה וצדיקי דורות הנביאים, שבמותם נגזו כוחם, לבין חכמי תשב"ע, שבמותם נקבע כוחם בישראל, יש בכתבי ר' צדוק התיחסויות גם ליום מיתת משה כהיקבעות כוחו בכל ישראל. בהקשרים אלו מודגש יסוד הדעת וכח חיותו של משה כשורש התשב"ע⁶¹. נראה שגם כאן האבחנה היא במעמדו הכפול של משה. מצד חיותו נביא ויסוד תשב"כ נגזו כחו, אולם מצד חיותו חכם ויסוד גם לתשב"ע, נקבע כחו בלב כל ישראל⁶².

במקומות רבים היחס בין ירידת הדורות לבין עלייה מבחינת הנקודה שבלב מועמד כיחס של ניגוד. התבנית המשמשת היא מסוג: "אף על פי ש/אף כ/הגם ש - הדורות מתקטנים - מכל מקום/אבל - הנקודה שבלב מתעלה". לפי זה ירידת הדורות מנוגדת לעליה מבחינת הנקודה הפנימית, ולמרות ירידה זו, יש הדגשת משמעות העליה⁶³. אולם בהגותו של ר' צדוק מושגי נפילה, ירידה, כשלון וחטא הם בעלי משמעות מורכבת ודיאלקטית. העקרון של יתרון האור הבא מן החושך, הצמיחה דוקא מתוך החושך והנפילות, הוא עקרון מרכזי בכלל הגותו, המוחל בהרחבה על כל פרט, על עם ישראל כולו, ועל צמיחת התשב"ע. מהלך זה מוחל גם בהקשרים של ירידת הדורות, ומלבד העמדת היחס כניגוד, יש גם העמדת קשר סיבתי בין שני האגפים. דוקא ירידת הדורות היא עצמה סיבת העליה. כך, לדוגמא, בהמשך לביאור כי דברי תורה, שנמשלו למים, הולכים למקום הנמוך באמת, בהתאם ליחס הישר בין כיעור במעשים לגדלות בתורה⁶⁴, כותב ר' צדוק: "כי תורה מנחת מקום גבוה באמת ויורדת לכל מקום היותר נמוך. ולכך כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי התורה הולכים ומתגברים ומתפשטים ומתרחבים בלבבות בני אדם"⁶⁵. כך יוצא שירידת הדורות עצמה היא סיבת העליה מבחינת התפשטות רזי תורה בלב. כתבי ר' צדוק משופעים בביטויים של מעלת החושך, וגם מבלי שיפרש קל להחיל את הדברים גם לעניין תפיסת ירידת הדורות כמעלה. הסינתזה בין תפיסה חזקה של ירידת הדורות, לבין התפיסה הדיאלקטית של מעלת החסרון מצויה במפורש בדברי ר' צדוק, וכך הוא כותב בתוך ביאור מורכב וארוך מזכר צדק:

ובדבר זה גדלה מעלת דורות האחרונים מדורות הראשונים כי יש להם כח להשיג כל מה שהשיגו הראשונים רק שהוא כמו קב נגד התשעה קבין דאצלם⁶⁶ היה בהתפשטות כל אחד כח פרטי שלו⁶⁷, אבל הראשונים לא היו יכולים להשיג דיעות נפשות האחרונים ולכך הלכה כבתראי⁶⁸.

דברים אלו הם ביטוי ברור של התפיסה ההצטברותית שראינו לעיל. היסוד המצטבר כאן אינו חידושי

⁶⁰ פוקד עקרים, עמ' 46. בביאור עניין ל"ג בעומר, הלולא דרשב"י, כהיקבעות כת תשב"ע שלו בכל ישראל מסביר ר' צדוק באופן דומה ומבאר תעניות שקבעו ביום מיתת של צדיקים מחכמי תשב"ע, "דוקא בצדיקים שהיו משורש תשב"כ", ועל עשרת הרוגי מלכות "מפני שנהרגו ולא מתו על מטתן" (פרי צדיק ג, ל"ג בעומר וסיום השי"ס א, עמ' 177).

⁶¹ לדוגמא, "זי אדר לידת משה רבינו ע"ה וגם פטירתו שהוא גניזת אותו כח, וידוע דפטירת כל צדיק שביק חיים לכל חי דכחו וחיותו נשאר בעולם הזה בתלמידיו וכל שכן משה... שהוריד לנו תורה מן השמים, ועל ידי זה נעשה התפשטות דברי תורה בלבבות בני ישראל עד אין קץ וחיותו הוא התחלת תשב"ע שהוא ריבוי בדברי תורה לאין קץ ועד שאמר... ראתה עינו של ר' עקיבא... והכל על ידי המשכת משה... וחיותו דשביק והניח בעולם בתשב"כ הנקרא על שמו. ונמצא פטירתו הוא התפשטות כחו בגלוי לכל לבבות ישראל" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 158-157). ראו גם שם, עמ' 172-171; מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139; רסיסי לילה, נג, עמ' 138-137.

⁶² על בחינות חכם ונביא בדמותו של משה ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁶³ יש אצל ר' צדוק גם כיוון מתון יותר של תיאור מעלת האחרונים מתוך שפלותם, כמעלה יחסית לדרגתם הנמוכה. "נראה ע"פ דא' בכתבי הארי"י ז"ל... שבדור היתום הזה אף דבר קטן שישראל עושה בכונה לשם שמים חשוב אצל השי"י הרבה יותר ממה שהיו עושים גדולות בדורות הראשונים. וזה הפירוש רני עקרה אף שנראה שהוא כעקרה שהדור הלך וחסור מכל מקום רבים בני שוממה אף שהם באמת דלים במעלתם אבל הם חשובים אצל השי"י כרבים וגדולים מפני שהם בני שוממה שהם בדור הזה דור יתום ודבר קטן חשוב אצל השי"י יותר מבני בעולה ממה שהיה חשוב אצל השי"י בדורות הראשונים הגדולים" (פרי צדיק ה, תצא יב, עמ' 121). אולם עיקר הדגש אצלו הוא על מעלה פנימית, לא יחסית לדרגתם הנמוכה, אלא דוקא מתוכה.

⁶⁴ ראו על כך להלן בחלק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁶⁵ רסיסי לילה, ד, עמ' 4.

⁶⁶ אצל הראשונים. ר' צדוק באר לפני כן כי בכל דבר יש עשרה קבין, המתחלקים לתשעה, המרוכזים במקום אחד ואחד, שהוא שורש הנעלם, המתפשט בעולם כולו. "כי כל דבר שירד לעולם הוא עשרה קבין כדאיתא בקידושין (מט ב) ותשעה במקום אחד שהוא שם בשפע והעשירי בכל העולם. פירוש העשירי הוא השורש הנעלם שכל התשעה נמשכו ממנו זהו בכל העולם בהכרח דממנו הוא ההתפשטות בכל העולם לפרטי בני אדם. אבל ההתפשטות העצמי שירד מלמעלה הם תשעה קבין כולם במקום אחד" (דובר צדק, עמ' 170).

⁶⁷ הדברים נוסמכים על מה שביאר ר' צדוק לעיל שם כי כל נפש משאירה בעולם שני קולות. קול אחד היוצא בשעת הלידה, שבו יורד כוחו הפרטי לעולם, בעשרה קבין. "וכך זה מתפשט בכל העולם רק שבו הוא השורש וכל התפשטות הטי קבין, ובכל העולם כולו רק קב אחד של שורש הנעלם" (דובר צדק, עמ' 185). בשעת המוות יוצא הקול השני "לעורר כל אחד להשתמש בכח זה וגם קול זה נשאר ומתפשט בעולם ועל ידי זה הוא הדיבור דנפשות הצדיקים" (שם).

⁶⁸ דובר צדק, עמ' 186. לדיון הלכתי של ר' צדוק בשאלת חלות הכלל לגבי אביו ורבא עצמם, ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 65-66 (על רמב"ם, הלכות ק"ש, פ"ב ה"א). ראו גם פוקס, הערות ביקורתיות, עמ' 569, הערה 30.

תורה, או הגדרות היצר, אלא עצם כח הנפש. הדברים מסתמכים על מה שביאר קודם לכן, כי נפשו של כל אדם כלולה משני קולות, היוצאים בשעת הלידה ובשעת המוות.⁶⁹ הקול היוצא בשעת הלידה, ומתפשט בכל העולם, מבטא של התפשטות הכח הפרטי היחודי של אותו אדם. "וכח זה מתפשט בכל העולם רק שבו הוא השורש וכל התפשטות הטי' קבין, ובכל העולם כולו הוא רק קב אחד של שורש הנעלם"⁷⁰. הקול השני, היוצא בעת מותו, "לעורר כל אחד להשתמש בכח זה וגם קול זה נשאר ומתפשט בעולם ועל ידי זה הוא הדיבוק דנפשות הצדיקים"⁷¹. קולות אלו, היחודיים לכל נפש פרטית, נשארים ומתפשטים בעולם.⁷² הם היסוד המצטבר במשך הדורות, ולכן ככל שהדורות מאוחרים יותר, יש להם, במידה מצומצמת ('קב אחד') השגה בכוחותיהם של כל בני הדורות שלפניהם. הצטברות כוחות הנפשות מכל הדורות היא המקנה לדורות האחרונים את מעלתם. ר' צדוק משתמש בהסבר זה, הכרוך בהקשרו ביסודות קבליים רחבים, לנימוק אחד העקרונות ההלכתיים המרכזיים המבטאים את מעלת האחרונים לעומת קודמיהם, 'הלכתא כבתראי'.

אחד ההסברים השכיחים לכלל זה הוא שהאחרונים ידעו את דברי הראשונים, ואילו הראשונים לא ידעו את דברי האחרונים. כך, לדוגמא, מנמק הרא"ש: "ואדרבה אנו תופסין דברי הראשונים עיקר, כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר"⁷³. דברי ר' צדוק שצוטטו הם שימוש באותו נימוק, תוך שינויים קלים, המעבירים את מוקד הדברים למישור אחר. התבנית הכללית של הנימוק בדבריו: "כי יש להם כח להשיג כל מה שהשיגו הראשונים... אבל הראשונים לא היו יכולים להשיג דיעות נפשות האחרונים" מקבילה לנימוק של הרא"ש. גם המונחים 'השגות' ו'דעות' שבדברי ר' צדוק קרובים מאד ל'דעות' ו'סברות' שבנימוקים הרציוליים. אולם למרות הדמיון הצורני, מוקד הדברים מועבר מתכנים קוגניטיביים דיסקורסיביים למישור אחר של כוחות הנפש היחודיים של כל פרט, המתפשטים בעולם עם לידתו ומותו, שהשגתם היא היסוד למעלת האחרונים.⁷⁴

כלל זה, המקובל מן הגאונים, חל דוקא מאביי ורבא ואילך,⁷⁵ וגם לגבי התחלת חלותו דוקא מתקופה זו יש מהלך הסברי דומה. הסברים שכיחים לקביעת קו ההתחלה לחלל באביי ורבא משייכים זאת לשינוי באופן הלימוד.⁷⁶ לפי מה שביאר ר' צדוק, אין רלבנטיות לאופן הלימוד, שכן מעלת האחרונים, המבוטאת בכלל זה, היא תוצאת היעזרותם ב'קולות' כל הנפשות שלפניהם, שנקבעו בעולם, ולא תוצאת לימוד מסוים.⁷⁷ ר' צדוק, בהערה שהוסיף על הכתוב, מציע הסבר אחר לקביעת זמן זה. הוא מקשר זאת

⁶⁹ שני קולות אלו מזוהים עם מערכת רחבה של זוגות קולות המבוארים בהרחבה במקומות רבים מתוך חלק זה של דובר צדק (עמ' 196-91). ראו לדוגמא, שם, עמ' 154.

⁷⁰ דובר צדק, עמ' 185.

⁷¹ שם.

⁷² "כי אין לך נפש שהיה בעולם שלא הניח אחריו ב' קולות אלו שהם מתפשטות מסוף העולם ועד סופו" (שם).

⁷³ פסקי הרא"ש, סנהדרין, פ"ד, סימן ו.

⁷⁴ לפי דעות רבות הכלל 'הלכתא כבתראי' אינו תקף במקום שהאחרונים לא ידעו את דעת הראשונים. (לציטוט דוגמאות ראו בן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 277-274). הגבלה זו של תחום חלותו של הכלל מתאימה לנימוק הרציולני שטעמו של הכלל בכך שהאחרונים הכירו את דעות הראשונים ולא להיפך. ר' צדוק משמר את צורתו של נימוק זה אך מעביר את תוכנו ממישור קוגניטיבי למישור לא קוגניטיבי של השגת כוחות הנפשות המתפשטות בעולם. כאן אין רלבנטיות להיכרות קוגניטיבית של דעות ספציפיות.

⁷⁵ כלל זה מקובל מהגאונים. "כל היכא דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי בהדי הדדי ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, אי איכא רבה הדי תלמידא, לית הלכתא כתלמידא, במקום רבה עד רבא, ומרבא ואילך הלכתא כבתראי" (סדר תנאים ואמוראים כה. בתוך: שם הגדולים, מערכת הספרים אות ס עמי שכא. ראו גם שם, עמ' שכג, סעיף ו). מקור זה ומקורות רבים לגישות שונות לגבי כלל זה וטעמיו, תחומי חלותו לגבי מחלוקות אמוראים, מחלוקות מאוחרות יותר, תחולתו במקרים מיוחדים כשהאחרונים לא ראו דברי הראשונים, או כשהראשונים מרובים על האחרונים, והיחס בין כלל זה לבין הכלל מהכיוון ההפוך שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, מרוכזים אצל בן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 291-243. וראו הערה 27 לעיל להפניות לדיונים במחקר.

⁷⁶ כך, לדוגמא, מבאר ר' יוסף קולון: "דעד אביי ורבא לא היו התלמידים לומדים אלא על פי קבלת רבותיהם כפי מה שהיו שונים להם, מהם היו שונים ע"פ ר' חייא ור' אושעיא, ומהם ע"פ משנת בר קפרא... וכן כולם. ומשום כך ראוי לפסוק כדברי הרב, כיון שהתלמיד לא ידע אלא תוך דברי רבו, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. אבל מאביי ורבא ואילך למדו כל הדעות... ולפיכך ראוי הוא לפסוק כדברי התלמיד משום דבתראי הוא..." (בן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 246, מתוך: שו"ת מהרי"ק, פד). הרב פרידמן, בן דורו הצעיר של ר' צדוק, כותב בעניין חלות 'הלכתא כבתראי': "משום שמאביי ורבא ואילך דקדקו האחרונים בדברי הראשונים ועמדו על תכלית דעתם" (שגיא, אלו ואלו, עמ' 37, מתוך: שאילת דוד, פיעטרקוב תרע"ג, ח"א, עמ' 16). איפיונים בכיוון זה שכיחים, ומתומצתים באיפיון תקופת אביי ורבא כ"נקודת מפנה בלימוד התורה. בעוד שעד אז היה למסורת מפי המורים תפקיד מרכזי ביותר, הרי מאותו דור מתגבר והולך היסוד של עיון וביקורת, מחקר עצמי והצבת שיטות. לפיכך מסקנותיהם של בני דורות מאוחרים, שבדקו וניפו את החומר יש לה חשיבות מרובה יותר מבחינת ההלכה" (שטיינזלץ, התלמוד לכל, עמ' 38).

⁷⁷ בכללות, היכולת להשיג מכת נפשות קודמות, כרוכה גם בעבודת האדם, אולם לא מדובר כאן על לימוד תוכן ספציפי. ראו בהמשך שם, עמ' 186.

למקור הלכתי מתחום אחר, ואז מבאר את הקשר בין שניהם על יסוד התפיסה ההיסטוריוסופית הקבלית שלו. הרמב"ם כותב לגבי המעבר מקידוש החודש לפי הראיה לקידוש לפי החשבון: "ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אבבי ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סומכין"⁷⁸. לפי ר' צדוק, קביעת ימי אבבי ורבא כתחילת חלות הכלל 'הלכתא כבתראי', כרוכה בקביעתם כמעבר שבין הסתמכות על קידוש החודש לפי הראיה, מארץ ישראל, לקידושו לפי החשבון. הפסקת קידוש החודש לפי הראיה מסמלת את המעבר מתקופת הארה גלויה בכל הרבדים, שהיא דוקא בארץ ישראל, לתקופה של מחשכים, העלם וקטנות. ירידת הדורות בעוצמתה מתחילה מתקופה זו, והולכת ומתגברת לשיאה בדורות שאחרי התלמוד. אולם כאן משלב ר' צדוק את עקרון האור שמתוך החושך. דוקא מתוך עוצמת המחשכים צומחת ההתעלות. הכלל 'הלכתא כבתראי', שתוקפו מתחיל מתקופה זו, מתבאר כביטוי ההלכתי ליחס הדיאלקטי שבין ירידת הדורות, לבין התעלותם. חלותו של הכלל, המבטא את מעלת האחרונים, היא דוקא מתוך המעבר לתקופה של חושך וירידת הדורות⁷⁹. וכך כותב ר' צדוק בהמשך לקטע שצוטט לעיל, המסתיים "ולכך הלכתא כבתראי":

[רק מאבבי ורבא ואילך שאז פסק קידוש החודש על פי הראיה כמ"ש הרמב"ם... [כי אז פסקו חכמים מארץ ישראל כמ"ש באגרת רב שרירא גאון...] כי סימנא לקידוש הירח הוא דוד מלך ישראל חי וקיים...⁸⁰ פירוש שכל הנעלמות שלנו מרכבה להשי"י גם מצד הגוף שזהו מדריגתו...⁸¹, והראיה שהוא מבורר לעין שהוא כן וזהו רק מציון תצא... כי בבל נקרא במחשכים... ובימייהם התחיל תכלית הקוטן דדורות...⁸² והיינו התחלת הדורות שאחר חתימת התלמוד שזהו חושך גמור, מה שאין כן התלמוד מיקרי אור לגביהם. וידוע דאחר חצי היום נקרא נטיית צללי ערב...⁸³ וכן בכל דבר אחר החצי. והנה המשנה נגד התלמוד נקרא גם כן אור כי אין כח באמורא לחלוק על תנא ותלמוד בבלי נקרא במחשכים שהתחיל מכי אתא רב לבבל, ומאבבי ורבא ואילך הוא אחר חצי היום דתלמוד⁸⁴, ואז התחיל האופל והחושך גמור שאחר התלמוד שאין עוד חושך יותר ממנו, כי כל דבר נחלק לשלוש ושלוש משמרות הוי הלילה והם תנאים ואמוראים וכל הדורות שאחריהם ומאבבי ורבא ואילך הוא אחר חצי הלילה⁸⁵, ואז דייקא הוא עת רצון יותר...⁸⁶ שהוא עיי שיעסק השי"י ושעשועו אז עם הצדיקים... מצד תוקף החשכות כי עיקר התיקון לאתדכאה במה דתאבו⁸⁷...⁸⁸.

⁷⁸ משנה תורה, הלכות קידוש החודש, פ"ה ה"ג.

⁷⁹ ר' צדוק מניח כמובן מאליו שהכלל חל מתקופת אבבי ורבא ואילך. לפי תא-שמע, הבנה זו התפתחה בהדרגה, כאשר במקור חל הכלל על אמוראים בלבד, ככלל הכרעה פורמלי טכני, המעניק סמכות לבית דין שבהווה. עד המאה ה-14 שימש רק לגבי העבר. מראשית המאה ה-14 החילו אותו תלמידי גדולי אשכנז על רבותיהם, מהר"ם מרוטנבורג והרשב"א. באשכנז במאה ה-15, מהמהרי"ק, הוחל הכלל גם על שאר החכמים ממהר"ם ואילך. ומראשית הישוב היהודי בפולין במאה ה-16 הוכללו גם רבני ההווה בתוך הכלל. עם זאת היו כיוונים שונים. גישת המהרש"ל לדוגמא, במאה ה-16, היא של תורה לתלמוד, ללא יחוס עדיפות לראשונים או לאחרונים. (תא-שמע, הלכתא כבתראי. למחקרים אחרים ראו הערה 27 לעיל). אצל הספרדים יש יחס מסויג ומורכב לכלל זה (ראו רפ"ד, אשכנז במזרח). דחיה חריפה של הכלל מובאת אצל מהר"ם אלשקר במאה ה-16. הוא מסייג את הכלל בחריפות וטוען להחלתו רק על חכמי התלמוד ולא על הגאונים והחכמים שאחריהם. על דברי מהרי"ק הוא טוען ש"אין להם עיקר כלל והרי הם בטלים מצד עצמן ואני תמה אם דברים כאלו יצאו מפי הרב, וכמה הפריז על מדותיו אם אמר דבר זה... ועוד מאי חזית דהוי עד אותו הדור ולא עד אחר זולתו. ואם עד סוף העולם דבר זה אסור להעלותו דהוי כחוכא ואיטולא. דאין יחס לדורות אלו עם ראשונים אפילו כיחס הקוף עם האדם והלואי שיבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים כל שכן הדורות הבאים שהלכות מתמעטים...". (תא-שמע, הלכתא כבתראי, עמ' 59; רפ"ד, הלכתא כבתראי, עמ' 116-117, מתוך: שו"ת מהר"ם אלשקר, סי' נד). ר' צדוק מתייחס לשו"ת מהר"ם אלשקר בכמה מקומות בכתביו. בהקשר שלנו אין הוא מתייחס כלל לגישות אלו, ומאמץ בפשטות את הגישה שיהלכתא כבתראי חל מתקופת אבבי ורבא ואילך, ללא הגבלה. ראו הערה 68 לעיל.

⁸⁰ ראש השנה כה א.

⁸¹ דרגה זו של דוד, ויותר מכך, של שלמה, מבוארת בהרחבה לפני כן. ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 172-173, 177-178.

⁸² לפי הגמרא: "אמר רבי יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידקית... אמר אבי ואנו כי סיכתא בגודא לגמרא (רש"י): כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר, ונכנס בדוחק, כך אין יכולין אנו להבין מה שאנו שומעין, כי אם מעט ובקושי) אמר רבא ואנו כי אצבעתא בקירא לסברא (רש"י): בשעוה קשה, שאין האצבע יכול ליכנס בתוכה, אלא מדבק מעט) אמר רב אשי אנו כי אצבעתא בבירא לשכחה (רש"י): כשם שהאצבע נוה ליכנס בפי הבור, כך אנו מהירין לשכוח" (עירובין נג א).

⁸³ ר' צדוק נסמך על הגמרא בקידושין יב א, לפיה המספר 1536, נקרא 'קרוב לאלפיים', כיון שעבר ב-36 את מחצית האלף השני. ⁸⁴ רב ושמואל הם הדור הראשון של אמוראי בבל. אבבי ורבא שייכים לדור הרביעי, כאשר בדור הששי, רבינא ורב אשי חותמים תקופה זו.

⁸⁵ בעוד שקודם הועמדו אבבי ורבא כתקופה שלאחר חצי תקופת התלמוד, הרי כאן מדובר ב"אחר חצי" של כלל תקופת תשבי"ע, שר' צדוק מחלקה כאן לשלוש. בספר אחר כתב: "כי מחצות ואילך מתחיל הרגשת היום עדי"ש (ברכות ג ב) משמרה ופלא נמי הוי משמרות" (צדקת הצדיק, כג).

⁸⁶ לפי יבמות עב א, זח"ג מט ב.

⁸⁷ [=עיקר התיקון להיטהר במה שחטאו]. יסוד זה תופס מקום מרכזי בביאור ארוך ומורכב (דובר צדק, עמ' 196-91) שציטוט זה הוא מתוכו. לענייננו כאן מבאר ר' צדוק כי שני הקולות של ליזה ומוות נמשכים מתוך החטא, ולכן דוקא מתוך המחשכים יכול אדם לידיק בהם יותר ולהגיע בעזרתם לתיקונו (שם, עמ' 186).

⁸⁸ דובר צדק, עמ' 186.

החלוקה המשולשת⁸⁹ של ההיסטוריה מאז התנאים שר' צדוק מציג כאן היא חלוקה לפי דרגות הארה ומחשך. תקופת האמוראים, האמצעית, היא אור לגבי התקופה שאחריה, אך חושך לגבי תקופת המשנה שלפניה. אביי ורבא, כאמצע תקופת התלמוד, מסמנים את מעבר קו המחצית (האיכותי) של ההיסטוריה, ובכך משייכים כל מה שאחריהם לתקופה האחרונה של חושך גמור. זיהוי תקופתם עם הפסקת קידוש החודש לפי הראיה, מבטא את המעבר מההארה הגלויה של ארץ ישראל, ל'מחשכים' של בבל, שהארתה בהעלם. ירידת הדורות נשמרת ומתבטאת בהתגברות החושך. עם זאת, ירידה זו עצמה, היא היסוד למעלת האור שמתוך החושך, בהיותה "עת רצון יותר", שביטוייה ההלכתי ב'הלכתא כבתראי'. הסבר היסטוריוסופי-רוחני לקביעת תחילת זמן החלות הכלל ההלכתי של 'הלכתא כבתראי', מתקבל מתוך אריגה משולבת של מקורות היסטוריים, הלכתיים, תלמודיים וקבליים, האופיינית לדרכו של ר' צדוק.

לסיכום, יוצא כי, לפי ר' צדוק, החידוש במימד ההיסטוריוסופי הוא חלק מתהליך הצטברותי רחב של חידושי תשב"ע, מצוות ומעשים טובים, עבודת המידות ועוד. החידוש הפרטי של כל אחד שייך לשורש הייחודי של נפשו, והכרחי לכל העולם. עצם קיומה של אותה נפש בעולם מוליד שני קולות המקיימים את חיותה לכל הדורות. חידושי תורה ועבודה של כל נפש, הולכים ומצטברים בנקודה הפנימית של כל אחד מישראל, ובכך הולכים ומשלימים את תהליך זיכוכה. ר' צדוק מפתח את היסוד החסידי הכללי של התפיסה ההצטברותית, תוך העמדתה, כפי שקיבל מרבו בשם ר' בונם מפשיסחא, כממוקדת בתהליך זיכוכ והשתלמות של הנקודה הפנימית האלוקית שבלב כל אחד מישראל. התפיסה הפרוגרסיבית ברובד זה מועמדת לצד ירידת הדורות ברובד התיצוני, ובשורשי הנשמות. כך נשמר עקרון ירידת הדורות, ועם זאת, מוענק משקל רב לעלייתם בדרך ההצטברות המתמשכת של תורה ועבודת ה'. מלבד הדגשת הכיוונים ההפוכים של ירידת הדורות, מחד, ועלייתם מבחינת הנקודה הפנימית, מאידך, יש אצל ר' צדוק גם פיתוח יחס סיבתי בין הירידה לעליה. לפי העקרון המרכזי של יתרון האור מן החושך, דוקא הירידה היא עצמה סיבת העליה. אחד הביטויים המרכזיים לשאלת ירידת הדורות או עלייתם הוא במקורות חז"ל המנוגדים לגבי השגת משה לעומת השגת ר' עקיבא. בדברי ר' צדוק בנושא זה⁹⁰ יש ביטויים חזקים לתפיסת ירידת הדורות מחד, ועם זאת, ודוקא מתוך כך, למעלת השגתו של ר' עקיבא.

תפיסת ירידת הדורות מתאימה לתפיסה שלמותית לפיה התורה השלמה נתנה בעבר. היא מתבטאת במיוחד בתפיסה ניאופלטונית לפיה הדברים הולכים ומתעמעמים ככל שמתרחקים מן המקור. תפיסת עליית הדורות מתאימה לתפיסה השתלמותית, לפיה התורה הולכת ומשתלמת במשך הדורות, על ידי חידושים מלמטה ו/או על ידי התגלות מתמשכת מלמעלה. תפיסת חידושי תשב"ע כהוצאה לפועל של מה שגנוז בכח בתשב"ע תופסת מקום ביניים בין שתי התפיסות. לענייננו, יש בתפיסה זו בחינה של ירידת הדורות, בכך שהכל כלול כבר במה שניתן לראשונים, ועם זאת, יש התעלות פרוגרסיבית בהצטברות החלקים ההולכים ומוצאים מן הכח אל הפועל. בכתבי ר' צדוק יש ביטוי משמעותי לכל אחת מתפיסות אלו. וגם בענייננו, יש שימור אמיתי של תפיסת ירידת הדורות. עם זאת יש תודעת התחדשות מתמדת עמוקה, ותודעת התפתחות והתקדמות מצטברת, המתקיימת לצד, ואף מכח הירידה. עוצמתה של תודעה זו גוברת, והיא הופכת למוקד המרכזי של תפיסת החידוש במימד ההיסטוריוסופי.

⁸⁹ ר' צדוק מתייחס בכמה מקומות לחלוקה לשלוש, לפי שלוש המשמרות של הלילה, אולם לא ראינו התייחסות נוספת לחלוקה זו. במקום אחד הוא כותב: "וכן הוא זמן הגלות חלוק לשלוש עתים אלו וכמו שנתבאר במקום אחר" (צדקת הצדיק, כב). מקור זה הוא מראשית התקופה התסידית, ולא מצאתי התייחסות לכך בכתבים מוקדמים יותר. במקום אחר בדובר צדק, שממנו מצוטטים דברים אלו, מתייחס ר' צדוק לחלוקת תקופת הגלות לשלוש לפי אותן משמרות באופן אחר. כאשר משמרת ראשונה היא מהחורבן עד סוף זמן התלמוד, ומאופיינת בגמ"ח, משמרת שנייה כוללת תקופת גזרות ושמדות' ומאופיינת בתפילה, ללא פירוט, ותקופה שלישית, שמועד תחילתה אינו מפורש, מאופיינת בתורה (דובר צדק, עמ' 22-23). לחלוקות אחרות ראו להלן בחלק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי. ככלל אבחנותיו של ר' צדוק לגבי התפתחות היסטורית ממוקדות ומפורטות יותר בתקופה שעד לתקופה התלמודית, ודלילות לגבי התקופות המאוחרות יותר, הכלולות, לרוב, בקטגוריה אחת.
⁹⁰ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא.

2. תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי

ההשוואה בין תשב"ע לנבואה, בנייתו מושגי השוואתי, התמקדה בתפיסתם כאופני השגה שונים, וכללה גם התייחסות להבדלים ביניהם כדרכי הנהגה. בהגותו של ר' צדוק לא מדובר רק בהשוואה 'אופקית' אל-זמנית, המעמידה את הנבואה לעומת החכמה ומתווה את ההבדלים ביניהן, אלא גם בהעמדה חדה שלהן במקומות שונים על ציר הזמן ההיסטורי. התפיסה הדיכוטומית המושגית של נבואה לעומת חכמת תשב"ע, מקבלת ביטוי חד וחזק גם במימד ההיסטוריוסופי. הנבואה והחכמה, כדרכים מרכזיות חלופיות להשגה ולהנהגה, אינן יכולות להתקיים יחדו. שלא כתפיסות שראו נביאים וחכמים כפועלים בו-זמנית במישורים שונים¹, או את הנבואה כשיאה של החכמה², אצל ר' צדוק יש הבחנה ברורה בין תקופת הנבואה, שבה עיקר ההשגה וההנהגה היו על ידי נביאים, לבין תקופת התשב"ע, שבה ההשגה וההנהגה הם על ידי חכמי התשב"ע. אמנם גם בתקופת הנביאים היו חכמים, והנביאים עצמם נחשבו חכמים, אולם השגת החכמה נחשבה לשולית לעומת הנבואה³, וההנהגה היתה לפי הנבואה. לעומת זאת עם הפסקת הנבואה, משתנה אופן ההשגה מהשגה נבואית להשגת חכמה, ואף ההנהגה עוברת מן הנביאים לחכמים. הפסקת הנבואה והתחלת צמיחת תשב"ע כרוכים זה בזה, בהיותם שתי פנים של אותה נקודת מפנה, המבטאת שינוי מהותי בדרכי ההנהגה וההשגה. ר' צדוק מפתח בכמה אופנים את ביאורי הקשרים הפנימיים שבין הפסקת הנבואה להתחלת תשב"ע, כאשר בכולם נשמרים יחסי הגומלין ההפכיים שבין נבואה לתשב"ע⁴. נושא זה ויסודות היסטוריוסופיים נוספים השייכים לתפיסת התשב"ע לעומת נבואה עומדים במוקד פרק זה.

2א. 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה' – העברת ההנהגה

בהקשר של המעבר מתקופת הנבואה לתקופת התשב"ע, מדגיש ר' צדוק במיוחד את מימד ההנהגה⁵. דברי ר' צדוק על המעבר מהנהגת הנביאים להנהגת החכמים נסמכים במידה רבה על פרשנותו למשנה "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע... ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה"⁶. לפי ר' צדוק, מוקדה של המשנה אינו במסירת תכנים של תשב"ע, כפירוש המקובל⁷, אלא במסירת ההנהגה מזקנים לנביאים

¹ ראו, לדוגמא, בלידשטיין, הנבואה, על הקבלות בין מיסוד ההלכה למיסוד הנבואה אצל הרמב"ם. כיוון זה של הרמב"ם קבל פיתוח וביטוי בזמנו של ר' צדוק על ידי הרב צבי הירש חיות המבאר כי בתקופת הנבואה היו מעלת החכם והנביא באיש אחד, "ומכל מקום היה מתנהג בכל אחת לפי משפטה וחוקתה, ולא היה מערב הדברים מעולם" (תורת נביאים, ב ע"א).

² כפי שהובנה עמדת הרמב"ם ופותחה אצל רבי ממשכיכו. ראו קרייסל, חכם ונביא. על תפיסות של אפשרות נבואה גם לאחר הפסקתה ראו עוד להלן בפרק השגת האר"י – חכמה או נבואה.

³ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 187; רסיסי לילה, נ, עמ' 160-161. ראו על כך להלן.

⁴ ר' צדוק יחודי הן במידת העניין וההעמקה שלו בנושאים אלו, והן בתכנים הרדיקליים של ביאוריו. על מקורות דבריו והשלכותיהם ראו להלן. כמה יסודות מרכזיים מדברי ר' צדוק בנושאים אלו הוצגו ונותחו היטב במאמרים של אלמן (אלמן, נבואה; הנ"ל, היסטוריה; הנ"ל, חכמת האומות). הניתוח כאן מוסיף פרספקטיבות, תכנים ומקורות, מורכבות וריבוי גוונים בתוך דברי ר' צדוק, וממוקד בתתי-נושאים שונים, דוגמת הקשרים בין סוגי היצרים לבין נבואה ותשב"ע. נושאים שמוצו אצל אלמן, כגון שאלת מעמדה של הסנהדרין בתקופת הנבואה, אינם נדונים כאן.

⁵ לעומת הדגשת כח ההשגה של הנביא במקורות רבים, והעמדת ההנהגה כביטוי מעשי של השלמות הנבואית אך לא כתכלית העיקרית (ראו, לדוגמא, קרייסל, חכם ונביא), במקורות אחרים מועמד עיקר עניינו של הנביא על כח ההנהגה. לדוגמאות מאוחרות, הידועות פחות, הרב גארדאן (ארץ ישראל, סוף המאה הי"ט), מבאר את עניינו של הנביא דוקא בכח ההנהגה. "עניין הנבואה הוא הדיבור וההטפה אל העם דברי אלקים חיים" (גארדאן, גדר הנבואה, עמ' נח), ומבאר כינוי נביא למשיג ברוה"ק, ללא תפקיד זה ככינוי על דרך ההשאלה בלבד. והרב הוטנר טען כי "איין לה להנבואה שום מבוא אלא לחזונות המתגלים בשביל הזולת" (פחד יצחק, חנוכה, מאמר ח, סעיף ו, עמ' סה).

ההגדה שהעמיד הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה, בין החכם והנביא, הועמדה במחקר גם כהגדה טיפולוגית במישור היחס לסמכות. הרטמן ראה בנביא, הפועל על ידי כוחות עליונים, ביטוי לכפיפות לסמכות, בעוד החכם, היוצר הלכות מכח התבונה, מבטא את האישיות העצמאית (הרטמן, הרמב"ם, עמ' 91-117). בלידשטיין טען ליחוס ככיוון הפוך, שבו החכם הוא המציג את הסמכות המוסדית של תשב"ע, ואילו הנביא הוא הפועל מחוץ לכללי מערכת מוסדית זו (בלידשטיין, מסורת, עמ' 151-155; הנ"ל, מיסוד הנבואה). ר' צדוק מדבר על תקופה של 'הנהגת הנבואה', ואחריה תקופה של 'הנהגת החכמה', כך שבמובן מסוים, כל אחת מהן היתה 'סמכות מוסדית' בזמנה. עם זאת, הנהגת הנבואה מאופיינת כהנהגה אינדיבידואלית שאינה כפופה לכללים, בעוד הנהגת התשב"ע מאופיינת כנתונה בכללים, אם כי גם בה הוא חוזר ומדגיש את היסוד האינדיבידואלי ואת הכח האינטלקטואלי והרוחני האנושי. במובן זה התשב"ע היא יותר 'מוסדית' מן הנבואה.

⁶ אבות פ"א מ"א. ראו גם אלמן, נבואה, עמ' 4. ושם, עמ' 8-10, על תחומי הנהגה זו.

⁷ הפרשנות הנפוצה ביותר למשנה זו מבארת אותה כשרשת מסירה של תכני תשב"ע בכללה. הדוגמה הקלסית היא הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה. יש שפרשו את התכנים המועברים באופן ספציפי יותר, כגון תכני מסכת אבות (ר"ע מברטנורא על אתר). במקורות רבים של תורת הסוד, משמשת משנה זו כאסמכתא לטענה שסודות התורה הועברו באותה שרשרת קבלה. ראו, לדוגמא, עבודת הקודש, ח"ג, פי"ח, כ"ב, עמ' שכ; 'שלי"ה, כ"ב, דף נח ע"א (שמיני, תורה אור). למרות שהפרשנות הנפוצה ביותר מבארת משנה זו כתיאור שרשרת המסירה של תכני תשב"ע, מצויים גם פרשנים שביארו אותה כמסירת סמכות ולא מסירת תכנים. לדוגמאות, בעיקר מן המאה ה-12, וניתוחן, ראו בלידשטיין, אבות.

ומנביאים לאנשי כנסת הגדולה (להלן: אנכה"ג). כיוון פרשני זה מופיע כבר בביאור משנה זו בקונטרס שכתב בצעירותו:

ר"ל הנביאים שהיו מכל אנכה"ג וחבריהם הם מסרו הנהגת ישראל על פי התורה לאנכה"ג, כי יש בתורה ב' עניינים א' הידיעה ולימוד החכמה שכשיארע כך אז משפט התורה כך, והב' ההנהגה על פי התורה, ובוה העניין הב' היה מסור לנביאים.⁸

כבר שם מאפיין ר' צדוק הבדל מהותי בין הנהגת הנביאים, המבוססת על ריבוי הוראות פרטיות, לבין הנהגת החכמים המבוססת על כללים קבועים.⁹ בכתביו החסידיים הוא חוזר ומפתח את משמעות העברת התורה מנביאים לאנכה"ג כהעברת הנהגה, תוך המשך פיתוח הבדלים מהותיים בין אופי ההנהגה של הנביאים לפי הנבואה, לבין אופי ההנהגה של אנכה"ג, לפי חכמת התשב"ע. וכך הוא מבאר בדיסי לילה:

כי התחלת גילוי תשב"ע היה מעת חתימת הנבואה וסילוק גילוי השכינה בישראל שלא היה בבית שני... ואע"פ שהיו חכמים ג"כ מכל מקום מפאת שפע הנבואה וגילוי שכינה שהיה אז בישראל לא היה נחשב השגה דרך חכמה מעצמו לכלום כי זה השגה מסופקת ואפלה מצד העולם הזה שאין יודעים אם היא השגה אמיתית... וזהו כל חכמת תשב"ע להשיג האמת מצד האופל וההעלם. וזהו בזמן ההעלם אבל בזמן שהיה השראת שכינה בישראל לא היו נכנסים להשגות של מחשכים כלל כי היה אז כל ההנהגה ע"פ נבואה דהיו נביאים כפלים כיוצאי מצרים מלבד בעלי רה"ק לאין שיעור אלא שנבואה שלא צריכה לדורות לא נכתבה... אבל כל ההנהגה דלפי שעה היה ע"פ נביאים ועי"כ אין... זקנים מסרו לנביאים ונביאים לאנכה"ג ולא חשבו סדר המקבלים גם בהם דור אחר דור כמו אח"כ¹⁰... אלא דבאמת בנביאים לא שייך קבלה מפה אל פה בעניין הנבואה אף דהיו תלמידי נביאים היינו קודם שהגיעו למדריגת הנבואה אבל משזכה לנבואה בעצמו הרי היה שומע מפי הש"י בעצמו. רק חשיב דרך כלל מסירת ההנהגה ע"פ התורה בישראל בתחלה משה... שקיבל תורה מסיני והוא הנהגת תשב"כ ממש. ואח"כ יהושע... והוא כממוצע בין משה... לשאר נביאים ואח"כ לזקנים... שהשיגו עדיין הנהגת תשב"כ דמשה... כי מסתמא לא הנהיגו ולמדו אלא כפי קבלתם ממשה... ואח"כ לנביאים בהנהגת הנבואה ואח"כ לאנכה"ג בהנהגת תשב"ע ומהם והלאה שייך הקבלה פה אל פה... שאי אפשר להשיג האמיתות שבלב החכם אלא בקבלה מפה אל פה¹¹.

גם בספריו המאוחרים נשמר אותו כיוון. במוקד עקרים הוא מדבר על העברת 'השגת התורה', אך מבאר מיד בהמשך את השלכותיה במישור ההנהגה, בתיקון נוסח התפילה¹². גם בתקנת השבין מודגש ההבדל בין בית ראשון לבית שני בעניין דרך ההנהגה: "ובזמן הבית היה עיקר ההנהגה על ידי התשב"כ ונביאים דהיינו גם כן התגלות מהשמים... ואנכה"ג הם שהתחילו לייסד תשב"ע לאחר חורבן ראשון, וגם בבית שני... היה התפשטות תשב"ע יותר מבבית ראשון"¹³. הנהגת הנבואה מבוססת על ריבוי הוראות פרטיות ספציפיות, מתוך הארה אלוקית ישירה. הוראות אלו ניתנות לאדם מסויים בתנאים מסויימים. אין הן ניתנות להכללה, ולכן לא נכתבו. לעומת זאת, הנהגת החכמה מבוססת על קביעת כללים קבועים לדורות, מתוך חכמת חכמי התשב"ע, הנחשבת להארה אלקית סמויה¹⁴.

פרשנות זו של ר' צדוק, המעבירה את המוקד מהעברת תכנים להעברת כח וסמכות הנהגה, משתלבת במגמה כללית המאפיינת את הגותו. מהלך פרשני של העברה ממשמעות של תכנים למשמעות של סמכות, כח יצירה או הנהגה, או דרגה רוחנית כללית חוזר ומופיע בכתביו בהקשרים שונים. דוגמא חזקה לכך היא הפרשנות שהוא נותן למושג 'הלכה למשה מסיני'. במקום הפרוש המקובל של אוסף תכנים הלכתיים קונקרטיים שניתנו 'למשה מסיני', מאמץ ר' צדוק כיוון פרשני ההופך את המושג מתוכן סטטי המועבר כפי שהוא, לכח יצירה וחדוש בתשב"ע. "בכל מקום שנאמר הלכה למשה מסיני אין הפירוש שנמסר לו למשה

⁸ זכרון לראשונים, עמ' יב. להשוואה בין גישת ר' צדוק לתשב"ע ולתפקיד אנכה"ג בזיכרון לראשונים, לגישתו בכתביו החסידיים, תוך הדגשת אופי שמרני יותר המיוחס לאנכה"ג בזכרון לראשונים, לעומת הדגשת תפקידים המחודש בכתביו החסידיים, ראו אלמן, נבואה, עמ' 10-13.

⁹ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, קביעות לעומת ארעיות.
¹⁰ לפי ר' צדוק האזכור של 'זקנים' ו'נביאים' ללא פרוט, לעומת האזכור המפורט של חכמים בהמשך הוא משמעותי. ר' צדוק מציין שם כי אבחנה זו שונה מדרכו של הרמב"ם, שפרט את סדר הקבלה גם לגביהם. לביקורת נוקבת ומפורטת של ר' צדוק על סדר הקבלה המפורט של הרמב"ם, בהקדמתו למשנה תורה, ראו זכרון לראשונים, עמ' יב-טז.
¹¹ דיסי לילה, טו, עמ' 160-161.

¹² ראו פוקד עקרים, עמ' 48, על המסירה מנביאים לאנכה"ג שהחזירו אמירת "הגדול הגבור והנורא" בתפילה, וביאורו בהמשך שם לגבי ההבדל בין השגת הנביאים של הגילוי, שאינם יכולים לומר זאת בזמן גלות וחורבן, כשהצד הגלוי נראה הפוך, לבין השגת החכמים, מתוך ההעלם, בחינת האור מתוך החושך, ולכן הם שיכולים להחזיר אמירה זו. הרב הוטר המשך לפתח כיוון זה, ראו פחד יצחק, חנוכה, מאמר ת, ו-ט, עמ' סה-סט.
¹³ תקנת השבין, עמ' 48.

¹⁴ ראו על כך לעיל, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. לשאלת מקומם של חכמים והסנהדרין ותפקידם בתקופת הנבואה, ראו ניתוח רחב אצל אלמן, נבואה.

ההלכות דהלכות נאמר רק על תשביע שלא נכתב... רק שנמסר למשה הכח לדווש בפלפולו מן התורה ולהמציא ההלכות¹⁵. כיוון פרשני זה של המרת התכנים בכח וסמכות הנהגה, או בכח יצירה וחיודש, מתאימים לתפיסתו הכללית של ר' צדוק המדגישה את הכח היוצר והמכוון של חכמים, ורואה חיודשי תורה במובן הקונסטרוקטיבי היוצר¹⁶.

בתפיסת לימוד תורה בכלל, הדגש אצל ר' צדוק אינו על השגת התכנים כשלעצמם אלא על הדרגה הרוחנית של האדם, ומידת ה'לב' שיש בהשגתו. ברוח זו הוא מפרש גם 'מסירות' אחרות של תורה לא כמסירת תכנים אלא כמסירת כח פעולה רוחני. בספר הזכרונות משתמש ר' צדוק בביאור מסירה של תורה מסיני כמסירה של כח החיודש והפסיקה בתורה, כבסיס לטענתו כי אין באיסור מסירת סודות תורה איסור על מסירת תכנים וכתבתם.

כי אין קרוי מסירה אלא מה שהאדם מוסר לחבירו כדרך מסירת חפץ, שהוא אחרי כן ביד חבירו כמו שהיה תחלה בידו של זה. וכעניין משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וגו', והם מסרוה לאנכה"ג, שהיא מסירה ממש דלא בשמים היא, וכל מה שידרשו ויפרשו בה חכמי ישראל הוא הדבר אשר דיבר ה', והרי הוא מסורה בידם ממש. ועל דרך זה הוא מסירת סתרי תורה, שסיפור הדברים לבד דרך סיפור ככתוב בספרים, אין זה בכלל מסירה כלל, רק כיודע מעשה מסופרת¹⁷.

עיקר המוקד הוא במסירת כח רוחני ויכולת פעולה ולא במסירת תכנים. אם המקבל אינו זוכה מעצמו לאותה דרגה, מוגבלת המסירה לזמן חייו של המוסר. ר' צדוק מדגיש כי מסירת היחודים מהאר"י לתלמידיו, אינה מסירת תכנים, אלא מסירת כח רוחני ויכולת פעולה. ולאחר מותו של האר"י לא הצליחו עוד תלמידיו להגיע להתגלות אותן נפשות ביחודיהם. מסירת כח הפעולה על ידי יחודים מהאר"י לתלמידיו, אנלוגית, לפי ר' צדוק, למסירת כח הנבואה מנביאים לתלמידיהם, בני הנביאים, אשר נתנבאו רק כל זמן שהיה הנביא בחיים¹⁸.

מיעוט בערך התכנים כשלעצמם מתבטא גם בעניין ההבדל בין חכמת התורה לחכמה יונית. הבדל זה הוא יסוד חשוב בכתבי ר' צדוק¹⁹. ביטוי קיצוני של הורדת ערך התכנים בהקשר זה מופיע בקטע מליקוטי מאמרים, בו מעמיד ר' צדוק חכמה יונית כשקולה לתורה מבחינת התכנים, כאשר כל ההבדל ביניהם הוא 'הלב', וסוג ה'לב', הקובע אם הם שייכים לקדושה או לא²⁰. על רקע זה פירושו למסירת התורה מנביאים לאנכה"ג כהעברת הנהגה, אינו רק פירוש רדיקלי, העומד בפני עצמו, אלא חלק ממערך הגותי שלם, הממעיט בערך השגה והעברה של תכנים כשלעצמם, ומעניק משקל רב להעברה של כוחות פעולה, יצירה, הנהגה, וחיודש, מתוך דרגה רוחנית מתאימה.

2.2. טיפולוגיה של 'זה לעומת זה'

עקרון מרכזי המשמש את ר' צדוק בבאור המעבר מנבואה לחכמה הוא עקרון הסימטריה של 'זה לעומת זה'²¹ (להלן: זלעו"ז). במדרש ובתלמוד משמש הביטוי 'זלעו"ז' לציון סימטריה אונטולוגית, בעיקר בין רע לטוב²². זלעו"ז כעקרון סימטריה מוכלל משמש במקורות קבליים והגותיים שונים כעיקרון מרכזי המוחל במישורים ובכיוונים שונים. אחד המרכזיים שבהם הוא 'הסימטריה האנכית', שבו משמעות העיקרון היא התאמה בין עולמות תחתונים בכלל, או האדם, כיעולם קטן' בפרט, לבין עולמות עליונים. סימטריה זו

¹⁵ פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 125. על משמעות 'הלכה למשה מסיני' בכתבי ר' צדוק ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכלות תשביע בתשבי"כ, היכלות הכרתית, 'תשביע של משה'. על מסירת התשביע לישראל ראו ישראל קדושים, עמ' 42-43, וראו על כך להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע.

¹⁶ ראו להלן, בפרק כח פעולה על ידי תשביע.

¹⁷ ספר הזכרונות, עמ' 61. אותה הגדרה של שרשרת המסירה של תשביע כהעברת סמכות ולא העברת תכנים, תפסה מקום חשוב אצל ליבוביץ, (שהכיר מתוך כתבי ר' צדוק רק את צדקת הצדיק). ראו ליבוביץ, שיחות, עמ' 16.

¹⁸ פרט לאלו שזכו לנבואה מעצמם. ספר הזכרונות, עמ' 62. מסירת כוחות פעולה מרב או צדיק לתלמידיו מופיע בכמה מקורות בחסידות. ראו אידל, חסידות, עמ' 433-437, המביא דוגמאות מר' קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין לעניין מסירת הכח למשוך ברכות, כביאור עניין הסמיכה, ומר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנו לעניין האצלת רוח על ידי הסמיכה.

¹⁹ ראו אלמן, חכמת האומות.

²⁰ ליקוטי מאמרים, עמ' 109. ראו להלן בהמשך פרק זה.

²¹ מקור הביטוי בפסוק בקהלת ז יד, שם הוא משמש לציון סימטריה בין רעה לטובה, ששתיהן מעשה אלקים. עקרונות סימטריה והצגת סימטריות שונות תופסים מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק. מחוייבותו לעקרונות הסימטריה גדולה עד כדי נכונות להסיק מסקנות אונטולוגיות מעקרון הסימטריה. ראו, לדוגמא, אלמן, חכמת האומות, עמ' 168 הערה 80.

²² עשירים ועניים; הרים וגבעות; צדיקים ורשעים; גן עדן וגהינם; ראו, לדוגמא, קהלת רבה, פרשה ז; חגיגה טו א; פסיקתא דרב כהנא, פרשה כח; ילקוט שמעוני, קהלת, תתקעו, ועוד. בהקשר אחר, ראו ילקוט שמעוני, זכריה, תקעו, על ארבע מלכויות כנגד ארבע מחנות דגלים.

מבוארת במקורות רבים כהקבלה בין מבנים וכן בין תהליכים 'למעלה' ו'למטה', במה שכונה 'העקרון הדוגמאי', לפיו מה שלמטה, הוא 'דוגמא' של מה שלמעלה.²³ במקורות רבים יש פיתוח מעבר לעצם ההקבלה, גם לתפיסה של יחסי גומלין בין יסודות מקבילים 'למטה' ו'למעלה'. מכיוון אחד העליונים הם סיבת התחתונים הנאצלים ומשתלשלים מהם "והנה כבר נודע מה שכתבו המפרשים בבריאת ששת ימים, שהכתוב מדבר בתחתונים ומרמז בעליונים, כי זלעו"ז, זה משתלשל מזה"²⁴. ועם זאת, מכיוון הפוך, עצם היותו של האדם 'כדוגמא העליונה', וקיומם של קשרים חזקים בין 'למעלה' ל'למטה', משמשים יסוד לביאורים נרחבים של כח הפעולה שלו מ'למטה' על עולמות עליונים²⁵. יש, בכתבי ר' צדוק, מקום לכיוונים אלו, אם כי אין הם תופסים מקום מרכזי בהגותו. זלעו"ז בכיוון האנכי מפותח גם בהקשרים אחרים, כגון תפיסת השפה²⁶. מכל מקום, 'הסימטריה האנכית' אינה שייכת לנושאי תשב"ע ונבואה הנדונים כאן.

הסימטריה המרכזית לענייננו, ובכתבי ר' צדוק בכלל, היא 'הסימטריה האופקית'. זלעו"ז במובן של הקבלה 'אופקית' בין עניינים שונים מופיעה במגוון הקשרים²⁷. המובן המרכזי השכיח ביותר הוא ההקבלה בין טוב לרע, כוחות הקדושה לעומת כוחות הסטרא אתרא, וביטוייהם השונים. יסודות אלו תופסים מקום חשוב במקורות קבליים וחסידיים רבים²⁸. במקורות רבים יש אזכור של זלעו"ז לצורך פרשני או הגותי אחר, אולם במקורות הדנים בעקרון זה לגופו, יש לרוב, יחד עם הדגשת הסימטריה בין הטוב לרע, גם הגבלות שונות על סימטריה זו. הגבלות אלו, ביסודן, שוברות את הסימטריה מכמה כיוונים: במקור האלקי, בבחינת "אין רע יורד מלמעלה"; בהווה, קיום הרע נחשב 'דמיוני' או פחות ממשי מקיום הטוב; ולעתיד לבא, יתבטל קיום הרע²⁹.

גם סימטריה זו, חלה, בהקשרים שונים, הן על מבנה, והן על תהליכים. סימטריה זו, באופן כללי, תופסת מקום חשוב ומרכזי ביותר בכלל כתביו של ר' צדוק, ומשמשת יסוד לביאורים רבים. סימטריה זו אינה בהכרח סינכרונית, ויכולה לקבל כמה צורות במימד הזמן.

אופן אחד הוא סימטריה שבה הרע קודם לטוב. אופן זה מתממש כאשר יש שילוב של זלעו"ז עם עקרון החושך הקודם לאור, הקליפה הקודמת לפרי. בנפש האדם, היצר הרע שיש לאדם 'מנעוריו' קודם ליצר הטוב. בתולדות עם ישראל, הגלות הספציפית, תחת שלטונו של עם מסויים, קודמת לגאולה הספציפית, של אותו כח רוחני שכנגד כוחו של אותו עם. לפי זה, אין הופעה סינכרונית של שני הצדדים הנגדיים, אלא הקדמה של הצד השלילי, ה'לעומת זה', ורק אחר כך יש מקום לפרי, לצד הקדושה שכנגדו. ביטוי ברור לאופן זה נמצא באחד מכתביו המוקדמים של ר' צדוק.

²³ לדוגמאות למקורות בכיוונים אלו ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 117-116; תשבי, משנת הזוהר, כ"א, עמ' קלה, קמ; על עיקרון הידוגמאות' ואופניו אצל הרמ"א ראו בן ששון, הרמ"א, עמ' 23, 309-311; וינשטיין, מהר"ל, כ"א, עמ' 67-68, כ"ב, עמ' 85, הערה 38.

²⁴ של"ה, כ"א, דף ק ע"א (מסכת שבת, תורה אור). הכוונה לדברי הרמב"ן בפרושו לבראשית א א. על תפיסות ניאופלטוניות בקבלה ראו שלום, זרמים עיקריים, לפי מפתח, ניאופלטוניות.

²⁵ ראו, לדוגמא, אצל ר' מאיר ׳ גבאי: "והוא אמרם חכמי האמת ע"ה בהרבה מקומות במדרשו של רשב"י ע"ה כהתעוררות של מטה מתעורר למעלה ואם התעוררות של מטה הוא בקדושה ובטהרה ובשלמות, כך מתעורר למעלה דוגמתו ובא ושורה על המעורר הדבר ההוא ואם הפך הפך. כי יש כח בתחתונים לעורר הדברים העליונים כפי מעשיהם ודבורם אם טוב ואם רע, שאין טוב או רע קדש או חול טמא או טהור שאין לו שרש ועקר למעלה, וכענין המתעורר למטה דוגמתו מתעורר למעלה אם מעשה מעשה אם דבור דבור, כי כן היה החפץ מתחלה שיהיה זה הכת מסור ביד התחתונים והוא שיעוררו הדברים העליונים כפי התעוררותם למטה, ודוגמת מה שמעוררים למטה כך מתעורר למעלה ובא ושורה על המעוררים" (עבודת הקודש, ח"ב, פ"ד, עמ' צא), וראו נפש החיים שער א, פ"ד, עמ' 15-8, שם פ"ו, עמ' 19-24. על סוגים שונים של תאורגיה ראו אידל, קבלה, עמ' 212-172.

²⁶ משמעות ביטויים בלשון הקודש נתפסים כמשתלשלים, זלעו"ז, ממשמעותם בעולמות עליונים. ראו, לדוגמא, של"ה, כ"א, ח"א, דף י ע"א-ע"ב (בית נאמן); שם, כ"א ח"ב, דף טו ע"א - טז ע"ב (מסכת פסחים, דרוש ג' לשבת הגדול שחל בפרשת מצורע). על עמדת ר' צדוק, ויחסו לדברי השל"ה בעניין זה ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 49-45. וראו על כך גרוסמן, תפיסת השפה.

²⁷ ראו, לדוגמא, שו"ת מהר"ח וייל, סימן קצא (מתוך התקליטור של פרויקט השו"ת) לביאור זלעו"ז במגוון הקשרים מסוג זה: יסורים לעומת יצר הרע ושכר לעומת יצר הטוב; רמ"ח אברים לעומת מצות עשה, וש"ס"ה גידים לעומת מצות לא תעשה; תורה ועברות, לעומת יום הכיפורים ותשובה.

²⁸ ראו תשבי, תורת הרע, עמ' סב-עב, לניתוח 'המגמה הדואליסטית' של זלעו"ז בקבלת האר"י. אצל הרמח"ל זלעו"ז של רע לעומת הטוב בעולם, עומד ביסוד המקום הניתן לעבודת האדם. ראו דרך ה', ח"ג פ"ב, עמ' קכה; קלי"ח פתחי חכמה, פתח ל, עמ' צח-קו. במקורות רבים מודגש זלעו"ז כיסוד הבחירה. לדוגמא, ראו דברי ר' שלמה אלישוב, במקור שבהערה הבאה.

²⁹ ראו, דן, אין רע יורד מלמעלה, לניתוח המקורות אצל הרמ"ק. יסודות אלו פותחו במקורות רבים. ראו, לדוגמא, רמח"ל, קלי"ח פתחי חכמה, פתח ל, עמ' קה-קו. על זלעו"ז, בהסתייגות של שלש הבדלות גדולות בין הטוב לרע. באופן אחר יש הגבלה של הסימטריה בטענה שבסטרא אחרא אין שער ה'. לדיון על דעות שונות בעניין זה ראו שערי לשם, ח"ב, סימן ד, ג, עמ' תח, מתוך: ספר הדעי"ה, ח"ב דרוש ה, ענף ב, סימן ה. לדוגמא לגבולות הסימטריה אצל ר' צדוק ראו דבריו בעניין עמלק, ראשית גויים, שהוא שורש הרע, ושליטתו רק ב' תחתונות, ולא בג' ראשונות. "אבל הראשית דטוב שהוא נעלם ונבנעלם באמת טוב ואין לו מקום לשלוט כלל רק מצד עולם הזה שהוא הנגלה אבל מצד הנעלם הרי באמת לאמיתו אין רע כללי" (רסיסי לילה, ל, עמ' 42).

כי לעולם כשהקב"ה מתחיל לחדש דבר אז הוא מתפשט בכל העולמות ועד שמגיע גם לעץ הדעת טוב ורע ולעולם הזה. וגם כחות הרע שישד השי"ת להיות להם מציאות דמיוני קולטים גם כן אותו דבר התחדשות ועושים גם כן רק להיותו זלעו"ז? הוא ממש להיפך ולהיות מפעלות השי"ת להיות כן ברישא חשוכא והדר נהורא כי יתרון האור ניכר רק מן החושך ולכן הם מתחילים לפעול קודם. ומזה זורח האור כטעם ישת חושך סתרו כי שם הוא נסתר³⁰.

אופן אחר של זלעו"ז כעקרון 'סימטריה אופקית', השכיח מאד במקורות, אינו קובע סדר מסויים של הופעת הצדדים הנגדיים, אך קובע שיש ביניהם יחס הפכי, ולעולם לא יופיעו במלוא עוצמתם יחדו. העקרון המשולב כאן הוא "כשזה קם זה נופל". מקור פרדיגמטי לאופן זה הוא בגמרא: "קסרי וירושלים. אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמן, ישבו שתיהן אל תאמן. חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמן. שנאמר אמלאה החרבה. אם מליאה זו חרבה זו. אם מליאה זו חרבה זו"³¹. יש קשר סיבתי פנימי בין הקימה והנפילה הנגדית. קימת הצד האחד היא דוקא מכח נפילת הצד הנגדי. קביעה זו ברורה מתוך אסמכתא נוספת המובאת שם: "ולאום מלאום יאמץ"³², כאשר המ' של 'מלאום' מתבארת כמ' המקור ולא כמ' היתרון. אופן זה של יחסי זלעו"ז שכית מאד, ופעמים רבות מופיע עם המינוח הקבלי של קדושה לעומת סטרא אתרא. קביעה מסוג "יודע כשזה קם בקדושה זה נופל בסטרא אתרא כי זלעו"ז עשה אלקים"³³, היא ניסוח קלסי שיכול להופיע במגוון רחב של מקורות קבליים וחסידים.

מבנה המחשבה הכללי המעמיד במקום מרכזי 'הפכים' ו'ניגודים' מאפיין את הגותו של המהר"ל בעניינים רבים, ביניהם גם תפיסת ההיסטוריה שלו³⁴, אם כי כמעט ואינו משתמש במינוח 'זלעו"ז'. הוא מפתח בהרחבה יחסי סימטריה הפכית בין ישראל לבין האומה המשעבדת³⁵. ר' צדוק שותף למהר"ל בתפיסה של יחסי סימטריה הפכית בין ישראל לאומות בכלל, ובין ישראל לאומה המשעבדת בפרט. עם זאת, גישתו הכללית שונה מזו של המהר"ל במינוח ובתכנים. ר' צדוק מפרט נקודות מוקד נוספות, שאינן נדונות אצל המהר"ל. באותן נקודות מרכזיות, הנדונות אצל שניהם, הוא מיחס תכנים שונים לאותן סימטריות³⁶. מלבד התכנים בולט הבדל נוסף ביניהם בתפיסה היסודית לגבי מקומן של בחינות דינמיות התפתחותיות. אצל המהר"ל יחסי הפכים אלו משמשים להסבר תהליכים היסטוריים של גלות וגאולה, אולם היחסים עצמם מבטאים איפיונים מהותיים ואל-זמניים. לעומתו, כפי שנראה בהמשך, מכניס ר' צדוק מימד דינמי חזק גם בתוך היחסים ההפכיים, בהדגישו את היחס ההפכי בין ההתפתחותיות הרוחניות המקבילות, המשתנות בזמן, בישראל ובאומות.

במישור של כוחות הנפש מופיעים מבנים סימטריים מסוג זה במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. ביטוייהם העיקריים הם בתפיסה שכל כוח מכוחות הנפש הוא בסיס פוטנציאלי לעליה עצומה או לירידה עצומה. חלק מרכזי בעבודת האדם הוא שימוש בעתות ירידה לצורך זיהוי כוחות הנפש היחודיים החזקים

³⁰ שיחת שדים, בתוך: שיחת מלאכי השרת, עמ' 89. על היסודות הקבליים של תפיסת הרע הקודם לטוב ראו פרבר-גינת, קליפה קודמת לפרי.

³¹ מגילה ו א. ר' נחמן בר יצחק לומד זאת שם מן הכתוב "ולאום מלאום יאמץ".
³² בראשית כה כג. גם בפסוק הקודם (יחזקאל כו ב) שהובא יש קשר סיבתי, כפי שמפורש בתחילת הפסוק, המובא ברשי"י:
"רישא דקרא יען אמרה צור על ירושלים אמלאה החרבה. עכשו **אתמלא מחורבתה**".
³³ אגרא דכלה, דף קסו ע"ב (מקץ). זלעו"ז בשילוב 'כשזה קם זה נופל' מצוי במקורות קבליים רבים. ראו לדוגמא, פרי עץ חיים, כרך יד, שער חג המצות, פרק ה, עמי תקג; שם, פרק ז, עמי תקטו.

³⁴ ראו גרוס, נצח ישראל, עמ' 66-73, ובפרט שם, הערה 28, בה הוא סוקר את דברי א. נהר, בספרו *Le puits de l'exil*, על התאולוגיה הדיאלקטית של המהר"ל, ומראה כי התפיסה הדיאלקטית מאפיינת גם את תפיסתו ההיסטורית של המהר"ל. ראו גם גרוס, חכמת הסוד, עמ' 97-98 למקומו המרכזי של היחס בין ההפכים בכלל הגותו של המהר"ל.

³⁵ "תמצא דבר בזרע עשוי, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל... ועניין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" (גור אריה על שמות יז טו). יחס זה משתקף בעצמה רבה ביחסי מרדכי והמן המתוארים כהפכים גמורים (אור חדש, עמ' צ; שם, עמ' נ), כאשר היחס ההכרחי ביניהם הוא הסימטריה הדיאלקטית. "ודבר זה אי אפשר שיהיה מרדכי והמן שהם הפכים ביחד וגדולת אחד מהם מחייב שפלות האחר" (אור חדש, עמ' קעב).

³⁶ לדוגמא, היחס ההפכי בין ישראל למצרים מתבאר אצל המהר"ל כיחס שבין קדושה לזנות (גבורות ה', פרק ד, עמ' כט), או כיחס שבין צורה לחומר (שם, פרק מ, עמ' קנד). ואילו אצל ר' צדוק, כיחס שבין התגלות נבואית ישירה לבין כשפים ועב"ז. גם הסימטריה ההפכית שבין עמלק והמן לבין ישראל נדונה בהרחבה אצל שניהם, אולם תפיסת המן כשלב מעבר מעב"ז לכח שכלי, במקביל לשלב מעבר מנבואה לחכמת תשביע בישראל, ותפיסת גזרת המן כמכוונת דוקא כנגד תשביע, ותוצאתה כחיוקק התשביע, העומדים במוקד הדיון אצל ר' צדוק אינם מפותחים אצל המהר"ל (בהקדמתו לאור חדש (עמ' מה-מז) מתייחס המהר"ל לקבלת תשביע מרצון בימי אחשורוש, אך התשביע אינה תופסת כל מקום משמעותי בבאוריו לאורך הספר). ראו עוד להלן, הערה 185, על ההבדלים ביניהם בתפיסת חכמה יונית לעומת התורה.

אצלו במיוחד, כדי שיוכל לחזור ולהשתמש באותם כוחות באופן מכוון לעליה.³⁷ ביטוי נוסף לכך הוא בתפיסה של נקודות זמן קריטיות כבעלות פוטנציאל עצום לעליה או לפילה.³⁸ ביסוד הדברים עומדת תפיסה כי יצר הרע' חזק מסוג מסויים, או נפילה גדולה, של הפרט או של העם כולו, מעידים על פוטנציאל גדול באותה עוצמה לעליה גדולה.³⁹ אמנם המימוש, ברגע מסויים, הוא הכרעה לכיוון אחד, אשר מנייה וביה, שולל, באותו רגע, את המימוש בכיוון ההפכי, אולם הוא פותח את האפשרות למימוש ההפוך מיד אחר כך. במובן זה הסימטריה של זלעו"ז בכוחות הנפש, ובפוטנציאל של נקודות זמן, מתאים למבנה ההפכי, של "כשזה קם זה נופל".

אופן שלישי של זלעו"ז כיסימטריה אופקית' בכתבי ר' צדוק הוא סינכרוני. במבט כולל, יש עליה של כח או הארה מסוג מסויים, שיש בה אפשרויות פוטנציאליות פתוחות למימוש בכיוונים שונים ומנוגדים, ואפשרויות אחרות שהן חסומות ואינן יכולות להתממש מתוך הארה כזו. עליית כח מסויים מקבלת בו-זמנית ביטויים חזקים הן מצד הקדושה, והן מן הצד הנגדי.⁴⁰ לאופן זה שייכת גם הסימטריה של זלעו"ז במובן של כח דו-כיווני של מוקדים מסויים⁴¹, ובתוך נפש האדם, בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו".⁴² אופן זה מתקיים לעתים יחד עם האופן הקודם של הכרעה לכיוון אחד. במישור הפרטי, אצל האדם, או אפילו אצל העם כולו, יש הכרעה ומימוש של אחד הכיוונים של אותו כח פוטנציאלי. אולם במישור הכללי ניתן להבחין כי יש באותו זמן, אצל אדם אחר, או עם אחר, מימוש של הכיוון הנגדי של אותו כח, ובמובן זה יש כאן זלעו"ז המתממש באופן סינכרוני.

זלעו"ז במובן של כוחות מקבילים בו-זמניים מופיע, במקורות שונים, וגם אצל ר' צדוק, גם לגבי אישים מסויים, בטענה שלכל צדיק יש מעין 'איבר הפכי' בדמות רשע. גם סימטריה זו יכולה להופיע באופן של החושך הקודם לאור, הקליפה הקודמת לפרי, דוגמת עשו הקודם ליעקב. "כי זה היה כל עניין הבריא דלעו"ז עשה אלקים ממש זה דומה לזה... כי אין לך שום צדיק שלא יהיה לו כנגדו חבר רשע שהוא מחובר בהתחברות לו מצד הזלעו"ז שעשה האלקים".⁴³ אולם היא יכולה להופיע גם באופן הסינכרוני, שבו האישים המקבילים קיימים ופועלים בשיאם באותו זמן. דוגמאות מסוג זה שר' צדוק מבאר הן: בלעם לעומת משה⁴⁴; יבין מלך חצור לעומת יהושע⁴⁵; שלמה לעומת חירם מלך צור או מלכת שבא⁴⁶, ועוד. הקבלה מרכזית לגבי אישים, החוזרת פעמים רבות בכתבי ר' צדוק, עומדת ביסוד דבריו על זלעו"ז של חכמת התשבי"ע וחכמה יונית. זוהי ההקבלה בין שמעון הצדיק, משיירי כנסת הגדולה, לבין אלכסנדר מוקדון, או מורו בצעירותו, אריסטו.⁴⁷

בלעו"ז שיש בו מימוש סינכרוני של שני הביטויים הנגדיים של אותו כח, אין יסוד דינמי של התפתחות כמו בשני האופנים הקודמים. אולם, בכתבי ר' צדוק, נכנס כאן יסוד דינמי מכיוון אחר. סוג הכח הרוחני הפוטנציאלי משתנה בזמן⁴⁸. נקודת שינוי כזו, שהיא דרמטית ומשמעותית ביותר בהיסטוריוסופיה של ר' צדוק, עומדת במוקד פרק זה – הפסקת הנבואה והתחלת תשבי"ע.

³⁷ לדוגמא, "כל אחד ידע שבמה שיצרו תוקפו ביותר הוא כלי מוכן לאותם דברים ביותר, להיות נקיים וזכים אצלו" (צדקת הצדיק, מט). ראו גם שם, מז; שם, קפא.

³⁸ לדוגמא, "בעת כשלוך האדם ידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב" (צדקת הצדיק, עו).
³⁹ דור המבול, דור המרגלים, חטא העגל, חטא המרגלים ועוד מתבארים בכתבי ר' צדוק כמעידים על פוטנציאל לעליה גדולה, אשר בחלקה התממשה, מאוחר יותר. ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, כד, עמי' 31-30; שם, כו, עמי' 35; צדקת הצדיק, עו; שם, קנא.
⁴⁰ לדוגמא, הרב עובדיה יוסף כותב לעניין רוח רעה "דאדרבה רוח רעה שבאותו דור, היתה יותר חזקה מדורותינו אלה. שלפי חבת קדושתן טומאתן, כי זלעו"ז עשה האלקים. (וכמ"ש ג"כ בשו"ת פרי השדה, ח"א, סי' ד) "שו"ת יביע אומר, ח"ד, או"ח, סי' ב, עמי' ח). ההקשר שם הוא עניין רוח רעה בהקשר של נטילת ידיים של שחרית. על תשובה זו כחלק מגמתו הכללית של הרב עובדיה יוסף לצמצום מקומה של רוח רעה בהלכה ראו לאו, ממרו, עמי' 279-285.

⁴¹ לדוגמא, הרב מנשה קליין, האדמו"ר מאונגוואר, מבאר כי זלעו"ז מסוג זה מתבטא בכך שיצר עב"ז היוצא כמעין ארי של אש דוקא מתוך קודש הקדשים (יומא סב ב) ולא ממקום טומאה, ומיס, שהם מקור הטהרה, הם המכשירים אוכלים לקבל טומאה (שו"ת משנה הלכות, חלק יד, כר"ד, תשובות אבן העזר, מהדורה תניינא, סימן כח, עמי' ל).
⁴² סוכה נב א, וראו על כך להלן.

⁴³ ישראל קדושים, עמי' 67.

⁴⁴ שיחת מלאכי השרת, עמי' 88; דובר צדק, עמי' 111; ליקוטי מאמרים, עמי' 109.

⁴⁵ דברי חלומות, כב, עמי' 193-191.

⁴⁶ ליקוטי מאמרים, עמי' 109; שם, עמי' 89; דובר צדק, עמי' 111-110.

⁴⁷ ראו לדוגמא, שיחת מלאכי השרת, עמי' 77; פרי צדיק א, ר"ח כסלו ו, עמי' 77. וראו על כך להלן.

⁴⁸ סוגי הארות והשפעות שונים בזמנים שונים מוכרים במקורות קבליים רבים. אצל ר' צדוק אין התייחסות לשינויים כאלו בסקלות הגדולות, דוגמת תורת השמיטות, אך הוא מרבה להתייחס לשינויים כאלו בסקלות 'קטנות', בעיקר במעגל השנה, תוך ניתוח הארות שונות היחודיות לחודשים ולחגים.

הנבואה והחכמה נתפסות כבאות מתוך סוגים שונים של הארה אלוקית, אשר במובנים בסיסיים מוציאות זו את זו. לכן דוקא הפסקת הנבואה היא תנאי הכרחי להתפשטות החכמה. תקופת הנבואה, ואחריה, תקופת החכמה, מוצגות בתוך שתי מערכות סימטריה של זלעו"ז. האחת היא בתוך תחום היצרים וכוחות הנפש. במישור זה, מפתח ר' צדוק מערכת שבה יצר עבודה זרה (להלן: עב"ז) עומד לעומת כח הנבואה, ואילו יצר התאוה עומד לעומת כח החכמה. לצד מערכת זו מפתח ר' צדוק מערכת משלימה, מתוך תפיסה היסטוריוסופית של הקבלה בין התפתחויות רוחניות, אינטלקטואליות ותרבותיות בעולם לבין התפתחויות בעם ישראל. במישור זה, כח הנבואה בישראל עומד לעומת כוחות עב"ז, כישוף, והגדת עתידות באומות, ואילו כח חכמת התשב"ע בישראל עומד לעומת כח החכמה הרציונלי של חכמת האומות, שבמוקדו חכמה יונית. מתקבלת מערכת של סימטריה כפולה.

'זה לעומת זה'

מצד היצרים	מצד הקדושה בישראל	מצד האומות
יצר עבודה זרה	נבואה	עבודה זרה; כישוף
יצר תאוה	חכמת תשב"ע	חכמה יונית

הניתוח יתמקד תחילה באגף הימני של הטבלה, בסימטריה שבין היצרים לבין סוגי ההארה הרוחנית, אחר כך באגף השמאלי, בסימטריה שבין ההתפתחויות בישראל להתפתחויות באומות, ולבסוף בקשרים שבין שתי המערכות, במקורות הדברים ובהשלכותיהם.⁴⁹

ג2. 'זה לעומת זה' ביצרים – הסברים לקשר בין הפסקת הנבואה להתחלת תשב"ע

דברי ר' צדוק לגבי ההקבלה בין הנבואה והחכמה לבין סוגים שונים של יצרים נסמכים על תפיסה של סימטריה אופקית בכוחות הנפש של האדם. יסודה בפיתוח הרעיון השכיח כי תוצאת חטא אדם הראשון היא עירוב טוב ורע גם בתוך נפש האדם. "ומצד העירבוביא דטוב ורע שנעשה אחר חטא אדם הראשון יש בכל אחד עירוב טוב ורע"⁵⁰. עירוב טוב ורע בנפש שונה מאדם לאדם, אולם עיקרון ההקבלה הפוטנציאלית ביניהם, נשמר אצל כל אחד. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים את הסימטריה הפנימית שבתוך כוחות הנפש של האדם. יש והסימטריה הכללית בין טוב לרע בנפש, מוצגת כסימטריה בין כח רע לבין כח ההתגברות עליו, כיסוד לכח הבחירה.

ואם אין מציאות לרע לא שייך בחירה ונמצא כל מציאות הרע בעולם הוא רק כדי לכפותו ונגדו הוא כח הכפיה שנתן הש"י לאדם נגד כח הרע. ועל כן אמרו כל הגדול מחבירו יצרו גדול כי כח הרע שבכל אחד שמציאותו הוא כדי לכפותו הוא כפי כח הכפיה שבכל אחד וזלעו"ז עשה האלקים בשווי ושיקול ממש⁵¹.

אולם, מעבר לכח הכפיה והבחירה, מודגשת הסימטריה שבין מעלה לחסרון בכל אדם, כיסוד מבני

פנימי, שבו החסרון הפרטי מורה על השלימות הפוטנציאלית של אותו אדם.

כפי המעלה והשלימות שיש לאדם כך יש לעומתו חסרון כנגדו ממש כפי ערכו. כי מימות חטא אדם הראשון הכל מעורב טוב ורע וזלעו"ז שעשה אלקים הם בעירבוביא. וכל שיש בו חסרון עצום הוא כלי גם כן לשלימות מופלג אם יזכה⁵².

שאצל בני ישראל באותו דבר שיצרו תקפו ביותר וההתגלות מצד הלבושים בו לרע באותו דבר יש בו קדושה עצומה בפנימיותו ביותר כי הם זלעו"ז כנ"ל⁵³.

עקרון זה משמש אצל ר' צדוק יחד עם תפיסתו הבסיסית בעניין מבנה נפש האדם. במקומות רבים בכתביו

⁴⁹ עיקר עניינו של ר' צדוק הוא בתשב"ע. לכן הקשרים שבין התשב"ע ליצר התאוה, מחד, ולחכמה יונית, מאידך, זוכים להתייחסויות רבות בכתביו. הדיון כאן יתמקד בבחינות הנוגעות להשוואה בין נבואה לתשב"ע.

⁵⁰ ישראל קדושים, עמ' 67.

⁵¹ ישראל קדושים, עמ' 112.

⁵² רסיסי לילה, יג, עמ' 13-14. וראו גם צדקת הצדיק, מד; שם, מט; בריל, ר' צדוק, עמ' 93.

⁵³ ישראל קדושים, עמ' 113-114.

הוא משתמש בתפיסה דואליסטית קבלית שכחה, לפיה כוחות הנפש מתחלקים לשני סוגים, הנובעים משני שורשים מנוגדים, המכונים ימין ושמאל, חסד וגבורה, אברהם ויצחק, ועוד. בתוך תפיסה זו כלולה תפיסה של שני כוחות נפרדים של יצר הרע, הבאים משורשים מנוגדים: פסולת החסד ופסולת הגבורה, ישמעאל ועשו, ועוד⁵⁴. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים את היחס הדיכוטומי בין שני שורשי יצר הרע. אדם פרטי, ואף שבט או ציבור שלם, הנקיים מחטא מצד שורש אחד, יהיו מועדים במיוחד לחטוא בחטאים השייכים לשורש הנגדי⁵⁵. הכח הבא משורש החסד הוא התאווה. הכח הבא משורש הגבורה כולל גאווה, כעס, רציחה ועב"ז. לענייננו מרכזית ההעמדה הדיכוטומית של יצר התאווה לעומת יצר עב"ז. "כי ראשי היצרים הם שנים, דעבירה ודעב"ז כמ"ש ביומא (סט ב)"⁵⁶.

בעניין הנבואה ותשב"ע, ההקבלה הבסיסית של זלעז"ז שמעמיד ר' צדוק, היא בקביעה כי כח הנבואה הוא לעומת יצר עב"ז, וכח החכמה של תשב"ע הוא לעומת יצר התאווה. הדברים נסמכים על המסופר בגמרא⁵⁷ על אנכה"ג שביטלו יצרא דעב"ז, ו"כמעט" בטלו יצרא דתאווה, אך ראו שאין קיום לעולם בלעדיו. ר' צדוק מפרש אגדה זו כמבטאת את יסוד המעבר בין שתי תקופות. התקופה שעד אנכה"ג שבה שלט יצרא דעב"ז, מסתיימת, ונפתחת תקופה חדשה, שבה יצר עב"ז בטל, ובמקומו במרכז עומד יצר התאווה. יחודם של דברי ר' צדוק בפיתוח קשר פנימי בין המפנה מבחינת היצר הדומיננטי, לבין המפנה מנבואה לחכמה.

בכתביו המוקדמים של ר' צדוק מודגש צד החטא והשלילה כגורם להפסקת הנבואה⁵⁸. בשיחת מלאכי השרת הוא מבאר כי הנבואה פסקה בבית שני, מאחר שלא שרתה שם שכניה. העלמות ההנהגה הגלויה, נסים גלויים, השראת השכינה והנבואה, נחשבים כולם ככרוכים זה בזה, וכנובעים כולם מן החטא.

וזהו הסתלקות הנבואה אז שגם הוא גילוי שכנית ה'. ודבר זה גרם החטא אז שיעלם על ידי בקשת אנכה"ג לפי ראותם גודל החטאים אמרו... לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן. שבטלו ליצרא דעב"ז... ועל ידי כפיית היצר דעב"ז שהוא ההיפך מהכרת השי"ת אשר כפו לו השיגו גילוי השכינה... אבל כאשר נתבטל יצרא דעב"ז שזה גרם החטא שהוצרך להתבטל אז ממילא נסתלקה הנבואה והשכינה גם כן מבני ישראל כי לא היה להם דבר שעל ידו ישיגו גילוי שכנית השי"ת אצלם רק היה הכל בהעלם⁵⁹.

הדגש כאן הוא על המעבר מגילוי שכניה ישיר לדרך של העלם, כתוצאת החטא. גילוי השכינה שלפני בית שני מתבאר כתוצאת כפיית יצר עב"ז. ריבוי החטאים מצריך ביטול יצר זה, ועמו, ביטול 'שכרו' – גילוי שכניה, נסים גלויים, ונבואה. השכר שויתרו עליו אנכה"ג עם ביטול יצר עב"ז, מתפרש כאן, במשמעות

⁵⁴ ראו צדקת הצדיק, קיז, קנח, ריז; תקנת השבין, עמ' 87-86. תפיסה זו מרכזית אך לא יחידה בכתביו. יש והוא מדבר ר' צדוק גם על תפיסה של חלוקה משולשת של כוחות הנפש, לדוגמא, צדקת הצדיק, רמו; דובר צדק, עמ' 41.

⁵⁵ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קיז.

⁵⁶ צדקת הצדיק, קנח, וראו גם שם, קיז, רכג; שיחת מלאכי השרת, עמ' 75; ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 157-156 (ובהרחבה במאמר בכללותו); דובר צדק, עמ' 111; שם, עמ' 86: "בי יצרים הכוללים כל עניין אשת זנונים [כפשטיה וכמשליה דעב"ז] משתעי קרא כמ"ש ביבמות] שהם יצרא דעריות הכולל כל תאות עולם הזה שבזולת רצון השי"ת. ויצרא דעב"ז ואמונת הבל"י. מלבד הגמרא על ביטול יצר עב"ז, והחלשת יצר התאווה, מעגן ר' צדוק תפיסה דואליסטית זו של היצר גם על המדרש: "שני יצרים ברא הקב"ה בעולמו, יצר עבודת כוכבים ויצר זנות" (שיר השירים רבה ז יד). להעמדת שני יצרים אלו של תאווה וגבורה (כעס ורציחה) כנקבה וזכר, ראו צדקת הצדיק, ריז; שם, ריח. לתשוואת האבתנה בין תאווה לגאווה אצל ר' צדוק לאבחנה של יונג בין טיפוס אקסטרורברטי (בעל תאווה), לטיפוס אינטרורברטי (בעל גאווה), ראו קוסמן, יונג ור' צדוק. עם זאת, יש בכתביו גם האחדה של סוגי היצר, "כידוע דכעס ותאווה הם שני הפכים ואף דבאמת כל הרעות מחוברים יחד" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 154), ואף רדוקציה של שני סוגי היצר לאחד מהם. רדוקציה זו נעשית, במקומות שונים, לכל אחד משני שרשי היצר. מחד, מועמד היצר המיני כשורש היצרים, וישראל "לא עבדו עבודת כוכבים אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא" (סנהדרין סג ב). מאידך, יש ביאורים של חטא הגאווה, והמרידה 'אנא אמלך', כיסוד למיתת המלכים, כשורש כל השאר. גם החטא הראשון כחטא עץ הדעת מתבאר משני הכיוונים, משורש תאווה, או משורש גאווה. ראו, לדוגמא, דברי סופרים, כט, עמ' 23; צדקת הצדיק, רו; שם, רמו; להעמדת הגאווה כשורש השרשים למדות הרעות. אולם בצדקת הצדיק ריח, הוא מעמיד את התאווה כעיקר היצר שממנה גם יצר כעס ורציחה, וכן בליקוטי מאמרים, טז, עמ' 156: "תחלת חטא אדם הראשון היה בתאווה ואחר כך נמשך חטא קין ברציחה". "כי על האמת רציחה נמשך רק מתאווה" (שם, עמ' 158), ובדובר צדק (עמ' 150) "אבל העיקר היצר הרע הוא רק דתאווה ובו חטא אדם הראשון נולד היצר הרע דתאווה וממנו נמשך ונולד אחר כך השני" (יצר עב"ז). בכלל כתביו העיסוק ביצר התאווה תופס מקום מרכזי הרבה יותר מהעיסוק ביצר הגאווה.

⁵⁷ יומא סט ב; סנהדרין סד א.

⁵⁸ החטא, התורבן והגלות כסיבות להפסקת הנבואה מופיעות גם בספריו החסידיים של ר' צדוק, אולם שם הבחינות השליליות מקבלות משמעות דיאלקטית מתוך תפיסת ימעלת החסרון, ויתרון האור הבא מן החושך. ראו על כך להלן.

⁵⁹ שיחת מלאכי השרת, עמ' 72. הגר"א כותב, בבאורו לסדר עולם רבה, פרק ל, עמ' 90, ד"ה "עד כאן היו נביאים": "פירוש משחרגו את היצר הרע בטלה הנבואה". ור' שמחה מאיר כהן מזווינסק הסמיך דברי אלו על הפסוקים בזכריה יג ב (משך חכמה, עמ' שמז, על במדבר יא יז). ר' צדוק מפתח את הקשר בין ביטול יצר עב"ז להפסקת הנבואה, ומרבה להזכיר את המקור בסדר עולם רבה, לעניין המעבר מנבואה לחכמה, אולם אינו מזכיר דברים אלו של הגר"א. (סדר עולם עם באורים והגהות של הגר"א נדפס לראשונה בשקלאוו תקס"א. ר' צדוק הכיר היטב את כתבי הגר"א מצעירותו והוא מזכירו גם בכתביו החסידיים המאוחרים (ישראל קדושים, עמ' 10; ליקוטי מאמרים, עמ' 151).

המקובלת של שכר כיבוש יצר הזה. במקומו נשאר יצר התאווה, ההופך ליצר המרכזי, ששכר כיבושו הוא החכמה.

והנה אנכה"ג בטלו יצרא דעביז ולא יצרא דעבירה... ולכך ניטלה מעלת הנבואה מן הנביאים ר"ל מצד כפיית היצרא דעביז וזה כבר ניטל. ומאחר שאין כאן כפיית היצרא אי אפשר שוב להשיג המעלה על ידו כמ"ש... לפום צערא אגרא. והתחילה מעלת החכמה שהוא כפיית יצרא דעבירות ותאוות וכאשר מתוכה ישיגו ממילא גם כן הנבואה הנה דבר זה בא אצלם לפום צערא. ולכן מן החכמים ר"ל ממי שבא אליה על ידי מדרגת החכמה וכפיית יצרא דשטות ותאוות ממנו לא נטלה ולכך היתה התחלתם משירי אנכה"ג שמתחלה היה עיקר עבודת האדם בכפיית יצרא דעביז... ואז שבטלו אותו יצר התחילה החכמה שהיא העבודה בבטול יצרא דעבירה⁶⁰.

מאחר יותר נותרת בעינה הסכימה של יצר עביז לעומת נבואה, ויצר התאווה לעומת החכמה, אך משמעות הקשרים ביניהם מקבלת דגש שונה. בדברי סופרים, שנכתב בתקופת מעברו לחסידות איז'ביצא, יש כבר נימה אחרת לגבי היחס בין נבואה ליצר עביז.

כי ריבוי האור מזיק לחלושי הראות... וברוחניות גם כן כפי ריבוי האור שהיה בדורות הנביאים כן זלעוזי גבר אז יצרא דעביז דכל הגדול מתברו יצרו גדול... וכן בכלל האומה, ובדור אליהו שהי"ל יותר מסי ריבוא נביאים תלמודים כמשז"ל... היה ריבוי עביז גם כן כמשז"ל (סנהדרין קב ב) דאחאב העמיד על כל תלם, ואנכה"ג שבטלו יצרא דעביז (יומא סט ב) דאמרו לא איהו ולא אגרי אז נסתלקה גם כן הנבואה כי הוצרך להעלים הבהירות גם כן⁶¹.

בשיחת מלאכי השרת הוצג הקשר הסיבתי מכיוון יצר עביז לנבואה, כאשר כיבוש יצר זה הוא המקור לשכר של הארת הנבואה, ואילו כאן מוצג הקשר הסיבתי מכיוון אור הנבואה. אותה הארה עצומה של יכולת לראיה מוחשית של מראות אלקות, שהיא יסוד הנבואה, היא גם המקור לעביז, שהוא ניתוב אותה הארה לכיוון אחר. כאן מוקד ההסבר לכך שביטול יצר עביז מחייב ביטול הנבואה, אינו בהעדר שכר כיבוש היצר, אלא בכך שביטול פן אחד של אותה הארה, מחייב ביטול אותה הארה כולה. לכן ביטול הפן של יצר עביז, כרוך בביטול עצם ההארה של השגה ישירה וגלויה, ובתוך כך גם בביטול הפן הנגדי של אותה הארה - יכולת הנבואה. כיוון זה מתעצם בדיסי לילה, שמראשית התקופה החסידית בחייו.

ובהיות יצרא דעביז שליט היינו להיות אור הנבואה נגלה אז להיות רואה בעין מראות אלקים מזה נמשך יצר הרע לעשות אלהים אחרים הנגלים לעין. לכן אמרו ביומא... דכשבטלוהו אנכה"ג אמרו לא איהו בעין ולא אגריה פירוש אגריה השלימות הנמשך ממנו כי מעת שנעקר יצרא דעביז נסתלקה נבואה מישראל. כי כאשר אין חסרון בזה אין שלימות להיות הכרת הנוכח דאלקי אמת לעין רק בהעלם⁶².

המשמעות הפשוטה של 'אגריה' כשכר כיבוש היצר אינה נדחית. מיד בהמשך מועלה עניין ההישמרות מן היצר, בשימוש שעושה ר' צדוק במדרש כי לאחר ביטול יצר עביז, הנשמר מיצר הרע דזנות מעלה עליו הקב"ה כאילו נשמר משניהם⁶³. ר' צדוק מבאר ממדרש זה כי ההישמרות מיצר זנות נחשבת ככוללת בהעלם הישמרות מיצר עביז, וטוען כי, באנלוגיה לכך, השגת החכמה כוללת בתוכה גם השגה נבואית, אך בהעלם. עם זאת, הדגש כאן אינו על אור הנבואה כשכר כיבוש היצר, אלא על תפיסה של סימטריה מטפיזית ונפשית הכרחית ביניהם. יצר עביז הוא ביטוי לאותה הארה ואותו כח נפשי של הכרת הנוכח, העומדים ביסוד הנבואה. לכן יש הכרת מטפיזי אונטי, לקיומם וביטולם יחדו.

קיומו של החסרון כתנאי הכרחי לשלימות המקבילה הוא מוטיב מרכזי בכתבי ר' צדוק, ומבוסס במידה רבה על מושג 'מעלת החסרון' של איז'ביצא, לפיו יש לכל אדם חסרון יחודי, ובו עצמו הוא מעלתו⁶⁴. ר' צדוק מדבר הרבה על 'מעלת החסרון' של האדם הפרטי, של כלל האומה⁶⁵, ושל עניינים מרכזיים הקשורים לספירת מלכות, כגון תשבי"ע, ותפילה. החסרון הוא הביטוי לפוטנציאל של השלימות. נטיות נפשיות הנתפסות כשליליות, כשלונות, טעויות, חטאים, ויסורים הם כולם ביטוי לפוטנציאל הנגדי, בבחינת 'זלעוזי', הן בחיי הפרט והן בחיי הכלל⁶⁶. בפרט יש קשר פנימי עמוק בין יצר התאווה לבין מעלת החכמה. גם בעניין זה ניתן לראות בכתבי ר' צדוק מעבר מדגש על כיבוש היצר כתנאי לחכמה, לדגש על

⁶⁰ שיחת מלאכי השרת, עמ' 77-76. 'יצרא דעבירה' הוא כינוי מקובל ליצר תאוה מינית.

⁶¹ דברי סופרים, לח, עמ' 41.

⁶² רסיסי לילה, יג, עמ' 14.

⁶³ שיר השירים רבה, פרשה ז, ח.

⁶⁴ ראו פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 44-43.

⁶⁵ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, מט, ובמקומות רבים.

⁶⁶ ראו לעיל; עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 215-214, 287-283; בריל, ר' צדוק, עמ' 93-90.

עצם הקיום המקביל ההכרחי של כח היצר לכח החכמה והגדלות הרוחנית. ר' צדוק נסמך על הגמרא⁶⁷ המספרת על ר' אבהו שהצטער כשראה אנשים פשוטים עומדים בנסיון, שלפי הערכתו, הוא עצמו לא היה עומד בו. המימרא הידועה "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" בהקשרה שם מתייחסת ליצר התאוה המינית ולגדלות תלמיד חכם. ר' צדוק מבאר את הדברים כמשקפים קשר פנימי עמוק בין כח היצר התאוה לבין כח החכמה. "פירוש יצר דתאות שהוא נקרא שטות כמשאז"ל (סוטה ג א) על פסוק כי תשטה. וכפי גדלות החכמה כך יש גדלות שטות"⁶⁸. הקבלה זו תקפה גם מן הכיוון ההפוך: "כמו שכל הגדול מחברו יצרו גדול... כך כל מי שיצרו גדול מחברו זה סימן שהוא הגדול ממנו מצד הניצוצות קדושות שבו גם כן, כי זלעז"ז עשה האלקים בכל אחד והבחירה בידו וסודו מבואר בספר הגלגולים פ"א"⁶⁹.

נושא זה מפותח הרבה בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים⁷⁰. היסוד הרלבנטי לענייננו הוא הדגשת הקשר שבין התאוה והחשק לבין 'חמידו דאורייתא'⁷¹. לדוגמא, על יצרא דזנות הוא אומר "כי רק ביצר זה הוא הטוב ורע כמש"ל בשם מדרש הנעלם דיצר זה לא יתבטל גם לעתיד לבוא כי לא יהיה חמידו דאורייתא. והוא המשתנה גם לטוב ונבלע בקדושה"⁷². המקור במדרש הנעלם המקשר בין יצר התאוה לבין 'תדותא דשמעתא', והתפיסה שגם לעתיד לבוא אותו יצר לא יתבטל, אלא יהיה מלובן⁷³, חוזרים פעמים רבות ומהים מוטיב מרכזי בכתבי ר' צדוק. הדברים מקבלים משקל רב במיוחד על רקע המקום המרכזי של החשק והרצון בהגותו של ר' צדוק כעיקר תחום הבחירה של האדם בכלל, ואף כעיקר התשביע⁷⁴.

הנה ידוע כי ידיעת החכמה הוא מצד חשק ותאוה. וכמ"ש במדרש הנעלם פרשת חיי דגם לעתיד לא יתבטל יצר הרע דאי לאו יצר הרע לא אשתכח חמידו דאורייתא. ועל זה אמרו... בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין. פירוש ממש כמו תבלין שמתבל המאכל עד שאותו מאכל עצמו נעשה טוב מאוד כמשאז"ל... טוב מאוד זה יצר הרע כי שם כל חשקו ומאוויו וכח התאוה שבגופו בתולדה לחשוק בדברי תורה. כי באמת יש שם תאוה גדולה וחשק גדול לדעת עומק החכמות שלה. ואז נעשה מיצר הרע יצר הטוב שנקרא גם כן יצר ר"ל חשק במוח ולב שלו⁷⁵.

לגבי הפרט, יש התייחסויות שונות לקשר בין יצר התאוה לבין חידושי תורה⁷⁶. לגבי כלל ישראל, הקשר הוא במימד ההיסטורי, בזיהוי בין התקופה שבה, עם ביטול יצר עב"ז, הופך יצר התאוה לדומיננטי, לבין התקופה שבה תשביע מקבלת את "עיקר זיוה והדרה"⁷⁷.

לכן הדגש בתפיסת ביטול יצר עב"ז, והפסקת הנבואה הכרוכה בו, אינו על ריבוי החטאים ותהפסד העצום כשלעצמו, אלא על המעבר מהארה גלויה להארה שבהעלם, שמעלתה גבוהה יותר. הפסקת הארת הנבואה נתפסת כשלב הכרחי לעליה עצומה בהשגת חכמת התשביע. הדברים בולטים גם במקורות על הפסקת הנבואה שצוטטו לעיל, אשר מיד בהמשכם מתאר ר' צדוק את מעלת השגת החכמה, שמתוך ההעלם והחושך, על פני השגת ההארה הישירה של הנבואה. בהמשך לדבריו בדברי סופרים, על התעלמות האור וביטול הנבואה, מודגש מיד האור החזק יותר של התשביע.

⁶⁷ סוכה נב א.

⁶⁸ ריסי לילה, יג, עמ' 14. וראו ליקוטי אמרים, עמ' 154. על העתקת התשוקה המינית בחסידות, ראו ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 159-195, וראו הדיון בנושא החשק אצל בריל, ר' צדוק, עמ' 86-105, והפניות שם למקורות. ראו גם דברי ר' ישראל מדובראוונא, תלמיד רש"י מלאדי, על הקשר בין זימה וזנות במצרים לבין החכמה שם כקישור המחשבה ורדיפה בדעת (מונדישין), מגדל עוז, עמ' תמד-תמה, מתוך: ר' ישראל מדובראוונא, שארית ישראל, קלוזש תרפ"ד, ה א-ב). הקשרים בין יצר ליצירה נדונו במקומות רבים. לדוגמא, ראו ליבס, אהבה ויצירה, על קשרים אלו אצל ר' ברוך מקוסוב; רוטנברג, היצר, לפיתוח פרשנות פסיכולוגית לרעיונות קבליים וחסידיים מסוג זה, ויישומם למתודות טיפול קליני. ראו במיוחד שם, עמ' 45-73, 'היצר כנוירוזה יצירתית'. לפרספקטיבה רחבה יותר על מושג האנרגיה הנפשית בקבלת האר"י ובחסידות ברסלב, לעומת מושג זה באסכולות פסיכולוגיות שונות, ראו שתיל, האנרגיה הנפשית. כללית, פיתוח קשרים בין יצר ליצירה הוא נושא נרחב הנדון, מנקודות מבט שונות, במקורות רבים, פסיכולוגיים, ספרותיים, מיסטיים ואחרים.

⁶⁹ דברי סופרים, יט, עמ' 15.

⁷⁰ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, מד; ריסי לילה, כח, עמ' 39; פוקד עקרים, עמ' 47; וראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא, גבולות המימוש.

⁷¹ קשר זה הוא עיקר ערכו של היצר בכתבי ר' צדוק. איננו מוצאים אצלו דגש על ערכו של היצר כמניע לכיוונים אחרים, דוגמת המדרש "אלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן" (בראשית רבה ט ז), אלא דגש מוחלט על היצר כביטוי של אותו כח מניע שהוא הכרחי לחמידו דאורייתא.

⁷² דובר צדק, עמ' 165.

⁷³ מדרש הנעלם, זהר ח"א קכח ב, שם קלח א, (לפי דברי ר' צדוק הדברים מתישבים היטב ואין צורך בהגהה של נפש זוד, ראו שם, ניצוצי זהר ח; פרי צדיק א, תנוכה ב, עמ' 139.

⁷⁴ ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 153-155.

⁷⁵ דובר צדק, עמ' 105.

⁷⁶ ראו להלן בפרק כח הפעולה להולדת בניס.

⁷⁷ לשון ספר היכלות, כז א, שר' צדוק מרבה להשתמש בו.

ואנכה"ג שבתלו יצרא דעבי"ז... אז נסתלקה גם כן הנבואה כי הוצרך להעלים הבהירות גם כן. אבל עוד ידו נטויה בהסתר פנים לזכות לאור גדול יותר על ידי שאשים דברי בפיך שכל חכמת חכמי תשבי"ע הוא דברי אלקים חיים ית"ש... ועל כן חכם עדיף מנביא... דאף שהוא בהעלם הוא משיג יותר⁷⁸.

גם דבריו בדיסי לילה על ביטול הנבואה יחד עם ביטול יצר עב"ז מובילים מיד למעלת חכמת התשבי"ע. "כי כאשר אין חסרון בזה אין שלימות להיות הכרת הנוכח דאלקי אמת לעין רק בהעלם כטעם חכם עדיף מנביא שהוא על ידי רה"ק... והוא מצד ההעלם"⁷⁹. דגש זה על 'מעלת החסרון' בולט מאד בכתביו החסידיים של ר' צדוק בהקשרים רבים. לעניין הפסקת הנבואה, מלבד תפיסת 'מעלת החסרון' של היצר, אנו מוצאים אצל ר' צדוק התלה של 'מעלת החסרון' גם על חסרון מסוג אחר כסיבת הפסקת הנבואה. עצם החטא, החורבן והגלות, כסיבות הפסקת הנבואה, הם יסודות ברורים של חסרון. הגמרא מונה את רה"ק ואורים ותומים בתוך חמשת הדברים שחסרו בבית שני⁸⁰. במקורות רבים נתפס הדבר באופן חד משמעי כפחיתות של דור בית שני לעומת דור בית ראשון, המתבטאת גם בהפסקת הנבואה⁸¹. ר' צדוק מרבה להשתמש במקור זה, אך הדגש הוא על 'מעלת החסרון', ויתרון השגת חכמת התשבי"ע, האפשרית דוקא מתוך 'מחשכים'. גם כשהפסקת הנבואה מוצגת כתוצאה של חטא, גלות וחורבן, באים הדברים בתוך הקשר של הדגשת מעלת ה'אור גדול' של תשבי"ע שמתוך ה'מחשכים'.

ודבר זה הוא עשירות של חכמה מרובה... ודבר זה בא מתוך ההעלם שאין האור בהתגלות... וכן א'... במחשכים הושיבני זו תלמודה של בבל ששם היה התגלות עומק הפלפול דדבר זה גרם גם כן הגלות והחורבן נסתלק התגלות האור ונפסקה הנבואה דמכאן ואילך הט אזניך ושמע דברי חכמים... אך מצד החכמה דתשבי"ע... רק מי שזוכין לעמוד על המסטורין וההעלם והשגת האור מתוך החושך דיקא⁸².

כך הגלות והחורבן כסיבת הפסקת הנבואה הם אכן בבחינת חושך, אולם חושך זה אינו נשאר בהקשרו השלילי, אלא מובא בתוך הקשר של דגש חזק על החושך כתנאי הכרחי לגילוי אור גדול יותר של חכמת התשבי"ע. דגש זה מובא גם בתוך עיסוק ישיר בחטא עצמו כגורם להפסקת הנבואה.

וזהו גדול כבוד הבית האחרון שבא אחר החטא והגלות וסילוק נבואה שגרם חטאם... כי מקום שבעלי תשובה עומדים... שמתוך חשוכתם המאפיל הבהירות יכולים להשיג אור עליון וגבוה יותר שהוא המקום שאי אפשר לצדיקים גמורים לעמוד שם כלל מתוקף האור... וריבוי החכמה דתשבי"ע שמתחדש ומתרבה בכל דור ודור לאין שיעור הוא מצד ההעלם... ועל ידי זה משיג יותר... וזה בא על ידי ריבוי החטאים שכל מה שהחושך מתגבר כן יתרון האור הבא מן החושך מתגבר ועולה וניתוסף כנגדו⁸³.

⁷⁸ דברי סופרים, לח, עמ' 41. ראו לעיל, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא.

⁷⁹ רסיסי לילה, יג, עמ' 14.

⁸⁰ יומא כא ב, על ה' החסרה ב"ואכבד". נוסף למקור זה משמשת בהקשרים השוואתיים גם הגמרא (שם, ט ב) על הבדלי החטאים שגרמו לחורבן בבית ראשון ובבית שני. האבחנה בין אופן ההארה וההתגלות בבית ראשון לבין זו שבבית שני מופיעה במקורות שונים. עצם קבלתה של האבחנה אינה מחייבת את העמדתה כיסוד בהיסטוריוסופיה. לדוגמא, אצל הרמח"ל יש התייחסות להבדל שבין בית ראשון לבית שני. (בתפלות הרמח"ל מועמדים בית ראשון ובית שני כאימא עלאה ואימא תתאה, נבואה ומחזה (תקט"ו תפלות, תפילה שלד, עמ' רמז). במקום אחר הוא מבאר כי בית ראשון היה מכוון כנגד הבית העליון, ואילו בית שני לא, ולכן לא שרתה בו שכינה. (משכני עליון, עמ' 336)). עם זאת בתיאור ההיסטוריוסופי שלו הוא כורך יחד בית ראשון ובית שני כתקופה אחת, המתאפיינת בהתגלות על ידי מופתים (דעת תבונות, סימן קמו, עמ' קמד). על ההיסטוריוסופיה של הרמח"ל ראו אביב"י, היסטוריה; שוח"ט, הפרשנות ההיסטוריוסופית, עמ' 150-151.

⁸¹ ראו לדוגמא, ר' מאיר ו' גבאי, "ואמנם כי חרבן בית המקדש וגניזת הארון ועוון הדור הגורמים הגדולים אל הסתלקות הנבואה והעדר רה"ק מן הראויים" (עבודת הקודש, ח"ד, פכ"ה, כ"ב, עמ' תקנח). רש"י מלאדי מבאר בכמה מקומות את ההבדלים בהארה הרוחנית בין בית ראשון לבית שני. ראו תניא, פרק נג, עמ' 147-149, שם מבואר ההבדל בין השראת שכינה שלא בסדר ההשתלשלות בבית ראשון, לעומת השראת שכינה בדרך ההשתלשלות בבית שני; ליקוטי תורה, דרושים לר"ה ה, דף נו ג-ד, שם מבאר את ההבדל בין הארת ה' עלאה, בינה, בבית ראשון, לבין העדר הארה זו בבית שני, כיסוד לביאור חמשת הדברים שחסרו בבית שני, ולגזרות חכמים בבית שני. במקום אחד הוא מעמיד במפורש סכימה של 'זלעו"ז', בעניין כח האמונה שלמעלה מן הדעת. כח זה היה חזק במיוחד בבית ראשון, והתבטא במלוא עוצמתו הן בסטרא דקדושה והן בסטרא דקליפה, ואילו בבית שני נחלש, וקיבל ביטוי נמוך יותר בשני הצדדים. ראו ליקוטי תורה, ואתחנן ד, דף ד ג-ד. (נאור, אורות הנבואה, עמ' 3). דברי ר' צדוק קרובים לדברי רש"י בשימוש בעיקרון זלעו"ז כעקרון המבאר כוחות מקבילים בסטרא דקדושה ובסטרא דקליפה, לביאור כוח האמונה העל-שכלית בשיא עוצמתה בבית ראשון, כשהיא מתבטאת בשני הכיוונים. אולם דברי ר' צדוק שונים מדברי רש"י בכמה עניינים חשובים. המוקד אצל רש"י הוא כח האמונה העל-שכלית בשיא בבית ראשון, ובחולשתו בבית שני, ולא הנבואה, ואילו אצל ר' צדוק כח הנבואה הוא האופיון העיקרי של ההשגה בתקופת בית ראשון. המעבר בין בית ראשון לבית שני מתאפיין, לפי רש"י, במעבר מכח חזק של אמונה על-שכלית, לכח חלש יותר של אמונה כזו. ללא אזכור חכמה ותשבי"ע, ואילו בכתבי ר' צדוק לא מדובר במעבר כמותי בין עוצמות שונות של אמונה, אלא במעבר איכותי מהתגלות תשבי"כ ונבואה לחכמת התשבי"ע, או כמעבר בין עוצמות שונות או אופנים שונים של הארה והתגלות, מהארה על ידי התגלות ישירה, להארה גבוהה יותר על ידי התגלות בהעלם. ר' צדוק משתמש באתו מקור לגבי ההבדל בין החטאים בבית ראשון לחטאים בבית שני יחד עם העקרון של זלעו"ז, אולם מפתח את ההקבלה באופן אחר, כאשר אותו יסוד של לשון הרע ושנאת חינם המיוחסת במקורות לבית שני, משמש אצל ר' צדוק לא 'לעומת' כח האמונה שנחלש, אלא 'לעומת' כח הדיבור של תשבי"ע. ראו פרי צדיק ג, בחקותי יא, עמ' 210-211.

⁸² פוקד עקרים, עמ' 48.

⁸³ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40.

יוצא שבכתביו החסידיים של ר' צדוק מודגשת הפסקת הנבואה כחסרון, בין מצד החטא, הגלות והחורבן, ובין מצד הפסקת כח 'הכרת הנוכח' שביסוד יצר עב"ז. אולם עם זאת, אין תפיסת החסרון כעניין שלילי כשלעצמו, אלא דוקא מצד מעלתו, כך שמעלת התשבי"ע, כאור גבוה יותר שמתוך החושך, היא בעצם צמיחתה דוקא מתוך החסרון של הפסקת הנבואה⁸⁴.

ר' צדוק חוזר ועוסק בעניין הקשר בין ביטול יצר עב"ז להפסקת הנבואה והתחלת חכמת התשבי"ע בכתביו השונים. מלבד המהלך של העמדת הקשר הסיבתי בין הפסקת הנבואה לביטול יצר עב"ז, ושני אלו כסיבה לצמיחת תשבי"ע, יש, במקומות אחרים בכתביו, הצגה של הקשר הסיבתי מכיוונים שונים. במחשבות חרוץ, סמוך למקום בו הוא חוזר על המהלך של התגברות תשבי"ע, "על ידי שנפסקה אז הנבואה שהוא התגלות דבר ה' בפועל"⁸⁵, חוזר ר' צדוק ומפתח כיוון סיבתי אחר של הקשר ביניהם. לפי כיוון זה, לא הפסקת הנבואה גורמת להתגברות תשבי"ע, אלא להיפך, התגברות התשבי"ע, והתשוקה לכך, היא הגורמת להפסקת הנבואה. "ומשנסתלקה הנבואה דנראה לי דהיה זה על ידי התגברות כח החכמה דתשבי"ע אחר דהדר קבלוה בימי אחשורוש מאהבת הנס בתוקף וחשק הלב"⁸⁶. ר' צדוק חוזר ונסמך במקומות רבים על הכתוב בפרקי היכלות⁸⁷, שעיקר זיוה והדרה של תורה לא היו אלא בבית שני. בהקשר זה מרובים שם בטווי תשוקה: 'מבקשים', 'מתאווים', 'מצפים', 'מתמדין', לתאור תשוקת ישראל לגלות ולהרבות תורה. ר' צדוק מבאר את הדברים כחשק עצום של ישראל באותו דור להשיג השגות נעלמות וגבוהות יותר, שלא ניתן להשיג בדרך הנבואה הגלויה, אלא רק בדרך ההעלם של תשבי"ע.

והם חשקו בכך להשיג השגות יתירות, ואף על פי שהוא דרך העלם, ועל ידי זה היה הסתלקות הנבואה והיינו על ידי תוקף החשק שהיה להם להתגלות חידושי דאורייתא שלמעלה מעלה מהשגת הנביאים, ומסטורין דתשבי"ע בלבם בדרך העלם מדת לילה נסתלקה הנבואה שנמשכה מנבואת משה רבינו ע"ה⁸⁸.

הקשר הסיבתי כאן הוא בין החשק של ישראל להתגלות השגות בתורה, לבין ביטול הנבואה. יש לראות הסבר זה על רקע המקום החשוב שיש לחשק בכתבי ר' צדוק, הן כמוקד שבו בלבד, אם בכלל, יש בחירה לאדם⁸⁹, והן ככח פעולה⁹⁰. הטענה להמשכת השגות בתורה על ידי חשק עצום מופיעה בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק⁹¹. היחוד בחשק לתורה שבתקופה זו הוא עוצמתו האדירה, הפועלת שינוי בדרך ההשגה, מההשגה הגלויה של הנבואה, להשגת החכמה בדרך העלם, ועל ידי כך מאפשרת השגות גבוהות יותר. ר' צדוק מקשר אותו חשק גדול המתואר בפרקי היכלות לאנכה"ג, הנחשבים ליסוד תשבי"ע בכלל, וליקיימו וקבלו בימי מרדכי בפרט.

וכמ"ש בפרקי היכלות... דאע"פ שלא שרתה שכינה בבית שני מכל מקום עיקר התורה וזיוה והדרה לא היה אלא בבית ב' שלא רצו לבנות עד שהבטיחם הש"י לגלות להם רזי תורה... כי התחלת תשבי"ע היה בבית ב' מאנכה"ג שהם מייסדי הבית הם יסדו גם כן התשבי"ע... ובימי מרדכי דקיימו מה שקבלו כבר שחזרו לקבל התורה מאהבה... אז זכו לכך. כי עיקר הכפיית הר היה על תשבי"ע... וכל זמן שלא קבלוה מרצונם לא נמסרה עדין להם לגמרי והיו מתנהגים ע"פ נביאים הכל בכתב מיד ה'⁹².

כפי שמבאר ר' צדוק כאן ובמקומות רבים, עיקר קבלת התורה מאהבה בימי מרדכי - 'קיימו וקיבלו' - חל על קבלת התשבי"ע. הזיהוי בין 'רזי תורה' של פרקי היכלות, לבין התשבי"ע, בכללה, אופיינית לתפיסת התשבי"ע של ר' צדוק, הכוללת בתוכה את כל רבדי התורה, כולל תורת הסוד⁹³. ר' צדוק מרבה להשתמש

⁸⁴ לפי ר' צדוק, נקודות הצמיחה של תשבי"ע הן תמיד ובהכרח מתוך חסרון ו'חושך'. הוא חוזר, מבאר ומדגים יסוד זה במקומות רבים מאד, לגבי נקודות צמיחה שונות של תשבי"ע. ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 283-284.

⁸⁵ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139.

⁸⁶ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142.

⁸⁷ ראו פרקי היכלות, כח ה, עמ' קיב; שם, כט ה, עמ' קיג-קי"ד. וראו עוד להלן, הערה 99. פדיה (איגרת הקודש, עמ' 333) ציינה כי טקסט זה (המכונה 'שר התורה') הוא טקסט יסודי ומכונן בעולמם של בעלי השם ומצוטט הרבה בספריהם. אצל ר' צדוק הוא משמש בעקביות להדגשת מעלת התשבי"ע וסגולתה הבלעדית הכרוכה בהפסקת הנבואה ופעולות 'נבואיות'. אם כי יש מקום גם ליסגולות בכתביו, ואף בסיפורי ההגיגריה עליו.

⁸⁸ שם.

⁸⁹ ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 153-155, ולעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרקטיביזם.

⁹⁰ "החשק יש לו כח לפעול אותו דבר שהוא משתוקק לו הרבה... וכפי תוקף התגברות כח החשק כך הוא משיג. כי החשק נקרא סוף מעשה... והוא דבוק במחשבה תחילה וראשית מחשבת השי"ת שממנו שורש כל ההשפעות" (צדקת הצדיק, רמ"ט).

⁹¹ ראו על כך לעיל בפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע, כח פעולה של חשק ותפילה בתורה, ודוגמאות שם להמשכת חלקים בתשבי"ע ואף מתן תורה כולו בכח הפעולה של החשק.

⁹² רסיסי לילה, נו, עמ' 158.

⁹³ ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, ריבוי ואחדות.

במקורות רבים מפרקי היכלות בהקשר זה, תוך הדגשת עוצמת החשק לגילוי סתרי תורה, כיסוד לקבלת התשביע מאהבה ולהתחלת צמיחתה.

ושם... אני יודע מה אתם מבקשים והמון תלמיד ורוב שמועות כו' להגדיל תלמוד בחוצות ופולחן ברחובות להרבות הלכות כחול היס... מגודל חשקם להתחכם ולחדש בתושביע דזהו הקבלה מאהבה וחשק גדול שהדר קבלוהו. ושם... רז יצא כו' להם גנוז כו' ולא עלתה על לבי ליתנו לכל הדורות הללו... לדור זה היה שמור... ושם... וגילה להם סודה של תורה כו' והופיעה רוה"ק... ועל אותה שעה הוא אומר גדול יהיה כבוד הבית האחרון... ורז וסוד של תורה זה הוא המסטורין וסודות דתשביע שהתחיל ונתחדש באותו דור על ידי חשקם ויגיעתם העצומה להשתדל בה⁹⁴.

לפי כיוון זה, היסוד לתשביע הוא החשק העצום להשגות גבוהות בתורה. חשק זה הוא העומד ביסוד קבלת התשביע מאהבה, והתחלת התפשטותה על ידי אנכה"ג. בתוך תפיסה זו, התופסת מקום חשוב בכתבי ר' צדוק, מועמדת הפסקת הנבואה לא כגורם מרכזי אלא כתוצאה. האור הישיר והגלוי של הנבואה, והאור הנעלם, שמתוך המחשכים, של תשביע נתפסים אצל ר' צדוק כשני אופני התגלות מנוגדים, שאינם יכולים להתקיים בעוצמה חזקה יחדו. הנבואה, בהיותה בבחינת אור ישיר חזק, מהווה גורם המעכב את ההשגות הגבוהות יותר של חכמת התשביע, שניתן להשיגם רק מתוך ההעלם. לכן, עוצמת התשוקה לגילוי תשביע, מחייבים את הפסקת ההארה הישירה של הנבואה.

יש ור' צדוק מקשר ישירות את ביטול יצר עב"ז לכח תשביע, מבלי להתייחס להפסקת הנבואה. לדוגמא, בקונטרס לסיום הש"ס הוא מקשר לכך את הגמרא על חנניה מישאל ועזריה, שנקראו 'סריסים', ולפי ר' חנניה: "לא סרסם, אלא להכי קרו ליה סריסים שנותרה עב"ז בימיהם"⁹⁵. רש"י מבאר: "שבימיהם נודע לכל שאין ממש בעב"ז". ר' צדוק מדגיש שנכונתם למסור נפשם על קידוש ה' היתה למרות ההוראה הנגדית של יחזקאל, ולמרות שלפי הדין לא היו חייבים לנהוג כך⁹⁶. הוא רואה זאת כדוגמא מובהקת לסייגים לתורה שהם מיסודות התשביע שמאנכה"ג. תוספת הקדושה על ידי סייגים אלו, היא המביאה לביטול היצר. תחילת התהליך היא על ידי חנניה, מישאל ועזריה, שמסירות הנפש שלהם, שהיא בגדר סייג שלפנים משורת הדין, נחשבת ליסוד ביטול יצר עב"ז. התהליך הולך ומתמשך על ידי התשביע בכל הדורות, והשלמתו תהיה לעתיד לבוא בעקירת יצרא דעריות מן הלב על ידי הקדושה בכח תשביע⁹⁷. גם בצדקת הצדיק מקשר ר' צדוק ישירות בין ביטול יצר עב"ז לכח תשביע, מבלי להזכיר את הפסקת הנבואה, אולם כאן הקשר שונה.

שגרם... חטא הקודם ולא שרתה שכינה בבית שני. ומכל מקום א' בסוף ספר היכלות שאף על פי שניתנה תורה, מכל מקום מעלותיה עיין שם י"ז מעלות דחשיב לא היו עד הבית שני, ואף על פי שלא שרתה בו שכינה... שלא הניחו אבן על אבן בבית שני עד שכפו להקב"ה וגילה להם רזי כל דבר... וכפו הוא נגד כפיית הר כגיגית דמתן תורה... [ויש לפרש דכפיה זו הוא בטול היצר הרע שאמרו ביומא... שהוא נגד רצון הש"י כמ"ש ואשר הרעותי, וכמ"ש בפרק אין עומדין (ברכות לב א) ובהחליל] והעצה בהעלם הוא דברי תורה, וכד"ש... הלואי אותי עזבו ותורת שמרו, שהמאור שבה מחזירן למוטב, וכן בבית שני החלו חכמי המשנה, ועל זה אמרו שכל מעלות התורה היו שם יותר, וזה באמת גדול יותר כמ"ש... חכם עדיף מנביא⁹⁸.

כאן מציע ר' צדוק חידוש פרשני והגותי מכיוון אחר, כשהוא מפרש את המקור מפרקי היכלות שכפו על הקב"ה וגילה להם סתרי תורה⁹⁹, כחל על המקור ביומא על ביטול יצר הרע¹⁰⁰. הדברים באים בתוך

⁹⁴ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40-39. כל הפניות ל"שם" בקטע המצוטט, הן לפרקים שונים בהיכלות רבה. ביאור הקבלה מאהבה בתקופת פורים כביטוי לכח הפעולה של החשק כמקור להמשכת תשביע מובא כבר בספר מוקדם יותר של ר' צדוק: "ופורים הוא התחלת תשביע על ידי דהדר קבלוה מאהבה (שבת פח א) ותוקף החשק שזהו יסוד תשביע כפי גודל החשק והאהבה שיש לו לדברי תורה למסור נפשו עליה. כן הוא השגת חכמתו והמסטורין המתגלגל לו מהמשכת חכמה עליונה (ע"י זוה"ק ח"ב פה א) שלמעלה מהבינה והדעת זידיעת והשגת אדם" (דברי סופרים, לח, עמ' 46).

⁹⁵ סנהדרין צג ב.
⁹⁶ הוא נסמך על המסופר בשיר השירים רבה פרשה ז על דברי יחזקאל, ועל התוספות לכתובות לג ב, שלא היה זה צלם ממש, אלא דיוקן המלך.

⁹⁷ ראו לסיום הש"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 229. בקונטרס זה, שכתב ככל הנראה בשנותיו המוקדמות, הוא מדבר על תהליך מתמשך מעקירת יצר עב"ז עד לעקירת יצרא דעריות מן הלב לגמרי לעתיד לבוא. איננו מוצאים כאן את האבחנה בין שני סוגי היצר, ואת ההדגשה המאפיינת את כתביו החסידיים, על יליבונו של יצר התאוה.

⁹⁸ צדקת הצדיק, צג.
⁹⁹ אורבך (תורת הסוד, עמ' כג-כד) ראה במקור זה מפרקי היכלות, פרק כח, התרסה כנגד מעמד החכמים והמיוחסים, וראה בכל הטקסט ביטוי למאבק בין המתנגדים לתורת הסוד לבין המצדדים בה. ר' צדוק לוקח את החלק הראשון בלבד, וקורא קריאה חיובית לחלוטין את ההתאוות לרוב תורה, מבלי לראות בה כל ביקורת חברתית לפי ההמשך. י"ד (תפיסת ההיסטוריה, עמ' 127; ישר של תורה, בתוך: הנ"ל, המיסטיקה היהודית הקדומה, עמ' 122-103, בפרט עמ' 122-121) רואה במקורות אלו מספר היכלות ביטוי למעלה ברורה והעדפה של תורת בית שני על תורת בית ראשון. הוא דוחה, לפי ההקשר, את הפרשנות המעמידה

סוגרים מרובעות, המציינות הוספות של ר' צדוק עצמו. אין ביאור כיצד מהווה ביטול יצר הרע כפייה של הקב"ה לגלות סודות התורה. אולם ברור שר' צדוק רואה קשר פנימי בין המעשה בימא לבין ריבוי התורה בימי בית שני, כמתואר בפרקי היכלות¹⁰¹. אין כאן העמדה של האחד כסיבת האחר, אלא של שניהם יחד כשני ביטויים של אותו יסוד. כפיית גילוי סודות התורה על הקב"ה - היא עצמה ביטול יצר הרע. תוצאת הדבר היא הצמיחה בתורה אשר, למרות כל מה שחסר בבית שני, "זה באמת גדול יותר".

לסיכום, יוצא כי, לפי כמה מקומות בכתבי ר' צדוק, השורש הסיבתי של המעבר מנבואה לחכמה הוא ביטול יצר הרע של עב"ז. ביטול זה הוא הגורם להפסקת הנבואה, וזו הסיבה לצמיחת חכמת התשב"ע. במקומות אחרים הוא מבאר שהשורש הסיבתי של המעבר הוא החשק העצום של ישראל להשגות גבוהות בתורה. חשק זה הוא שהמשיך גילויי הארות חכמה, ובהכרח תייב את הפסקת הנבואה. במקום אחר מבואר שביטול היצר הוא עצמו כפיית הקב"ה לגילוי סודות התורה, שהוא יסוד לריבוי התשב"ע בבית שני. ניתן להציע הסבר הרמוניסטי, לפיו ביטול יצר עב"ז, מעצים את יצר התאוה, שמכוחו בא גם החשק להשגות נעלות בתורה, ומכח חשק זה נצרכה הפסקת הנבואה כדי לאפשר השגתן. אולם אין הכרח בהסבר זה. כתבי ר' צדוק בכללם אינם כתובים ככתבי הגות פילוסופיים ואינם שומרים על עקרונות לוגיים נוקשים. בפרט בעניין הסברים סיבתיים אנו מוצאים בכתביו, בכמה נושאים, הסברים סיבתיים מכיוון אחד, ובמקום אחר הסבר המהפך קישרי סיבה ותוצאה¹⁰². בענייננו, ניתן לראות את מכלול התפיסה כמעין שרשרת מעגלית המקשרת בין ביטול יצר עב"ז - ביטול כח 'הכרת הנוכח' - הפסקת הנבואה - הגברת יצר התאוה - הגברת החשק לתורה - התחזקות בהשגת חכמת התשב"ע. לפי ר' צדוק כל החוליות בשרשרת סמוכות בזמן ויש קשרי גומלין של השפעה הדדית ביניהן. במקומות שונים 'חותך' ר' צדוק את השרשרת בנקודות שונות, ומתקבלים ביאורים מכיוונים שונים של קשרים אלו.

12. הפסקת הנבואה כתנאי לתשב"ע - הסבר שונה

כתבי ר' צדוק מאופיינים בקביעת סכימות חדות וברורות ובאבחנות דיכוטומיות. אולם בעיון נרחב ומעמיק יותר מתברר במקרים רבים כי התמונה הכללית מורכבת יותר מן הסכימה הפשוטה, הגבולות בין הקטגוריות פחות חדים ומובחנים, ואותם עניינים מוצגים מזוויות מבט שונות, באופנים שונים, ולא דוקא קוהרנטיים. לעניין הקשר בין הפסקת הנבואה להתחלת תשב"ע הצעתי לראות הסברים שונים של ר' צדוק לקשר זה, כנובעים מ'חיתוכים' שונים של שרשרת מעגלית של יסודות הקשורים זה בזה. אולם במקום אחר בכתבי ר' צדוק מופיע הסבר אחר לקשר זה, שאין בו התייחסות לסוגי יצרים. הסבר זה חריג הן מבחינת איפיון הנבואה, והן מבחינת הסבר הקשר הסיבתי בין הפסקתה להתחלת תשב"ע.

בקונטרס חסידי מאוחר, פוקד עקרים, קובע ר' צדוק כי כח הנבואה וכח תשב"ע נתונים לכל אחד מישראל מזמן מתן תורה¹⁰³. בהמשך הוא מבאר כי כח הנבואה שבכל ישראל הוא בעצם כח 'נבואת החכמים' של תשב"ע. אולם כח זה אינו יכול להתממש כל זמן שיש נבואה בפועל. הסיבה לכך היא כי כח הנבואה של הנביא בא על חשבון כח הנבואה של שאר בני ישראל בדורו. לכן ריכוזו של כח הנבואה אצל הנביא, מונע מימוש כח זה אצל שאר בני דורו. יוצא שכל זמן שיש נבואה, אין אפשרות הוצאה לפועל של כח 'נבואת החכמים' שבכל אחד, ורק עם הפסקת הנבואה, חוזר הכח הנבואי שבכל אחד מישראל, ויכול

את הדברים כיתרון תשב"ע לעומת תשב"כ. דן מדגיש את ההבדל בין מסורות מקובלות התולות את מקור הסודות במה שנמסר למשה מסיני, לבין מקור זה המציג תפיסה היסטורית שונה, לפיה מקור סודות התורה הנעלים יותר, המתגלים לחכמי בית שני אינו במה שנמסר למשה. פרשנות קרובה לזו של ר' צדוק בתפיסת הטקסט כביטוי ליתרון העצום של תורת בית שני על תורת בית ראשון, אך שונה ממנו בכך שאינו מפרש זאת כיתרון תשב"ע על תשב"כ כפי שעושה ר' צדוק במקומות רבים. עמדתו של ר' צדוק מורכבת יותר גם בעניין הקשר בין הסודות המתגלים למשה שנמסר למשה, בהיותה סינתזה של התפיסה שהכל נמסר למשה בסיני, יחד עם התפיסה של מעלת ההשגה המאוחרת, שמשה לא היה יכול להשיג. ראו על כך לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ.

¹⁰⁰ לעומת ההדגשה של ר' צדוק במקומות רבים על יצר הרע המסויים של עב"ז שביטלו, לפי יומא, נראה שכאן הוא מתייחס בהרחבה ליצר הרע, במובן כללי, כפי שניכר גם מההשוואה לברכות.

¹⁰¹ לגישה מתודולוגית במחקר התומכת בשימוש משולב במקורות מספרות ההיכלות, לצד מקורות תלמוד ומדרש, כדי לנסות להגיע לישחזורי תפיסות עתיקות, ראו אידל, חנוך, עמ' 159-161.

¹⁰² ראו רסיסי לילה, ח, עמ' 7-6; מחשבות חרוץ, טז, עמ' 130; הדרי, ראשי חדשים, עמ' פה-פ; וראו עוד בעבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 189-193.

¹⁰³ פוקד עקרים, עמ' 9.

להתממש ב'נבואת החכמים' של תשביע.

ועל כן מדריגת הנביאים הוא יחיד נפש אחת בין שארי נפשות ונאמר מקרבך מאחך היינו **שכח הנבואה של הנביא הוא מקרבך שלקחו מקרב שאר אחיו ומהשייך להם גם כן דבאמת יש בכל נפש מישראל שורש הכח להשגת נבואה גם כן שזכו לה במתן תורה ויזכו לה כל ישראל לעתיד אלא שבעולם הזה הוא נעלם, ואחד הזוכה לכך שהשייך מקימו נביא הוא מה שקולט חלקו וחלק חבירו ועל כן הוא אצלו בשפע עד שיוכל להתגלות ולצאת מהכח אל הפעל בעולם הזה **וממילא על ידי זה מחסר הכח מהם**, דכח הנבואה שבכל אחד הוא כח ההשגה בתושביע שהוא נבואת החכמים... וכל ישראל יש להם אחיזה בתושביע ועל כן עיקר התפשטות תשביע וחכמתה התחיל באנכה"ג משנסתלקה הנבואה מישראל דאז חזרה נבואת החכמים לצאת לפועל שהיא גנוזה בכל אחד מישראל ונמצא עניין הנבואה הוא עניין אדחי גברא מקמי גברא שהאחרים נשפלו ממדריגתן כדי שזה יתרומם¹⁰⁴.**

לפי זה, הפסקת הנבואה היא תנאי להתפשטות התושביע, אך לא מצד העלם האור הגלוי, כתנאי למעבר להשגה מתוך ההעלם, אלא מתוך מעין תפיסה כמותית של כח הנבואה. אותה 'כמות' של כח נבואה ניתנה לישראל במתן תורה, וקיימת הן בתקופת הנבואה והן לאחר הפסקתה. ההבדל בין התקופות הוא כי בתקופת הנבואה מתרכזו אותו כח נבואי בנביאים, ועל חשבון זה נמנע מימושו אצל שאר ישראל. לעומת זאת, עם הפסקת הנבואה, חוזר הכח ומתחלק בין כל ישראל, ויכול לחזור ולצאת לפועל על ידי התושביע. לפי זה, הפסקת הנבואה אינה מבטאת הפחתה של הכח הנבואי שבישראל, אלא אירגונו מחדש באופן אחר. במקום ריכוזו אצל בודדים בתקופת הנבואה, עם הפסקתה מפוזר כח זה ומקבל את ביטויו כינבואת החכמים אצל כל ישראל. ולכן עיקר התפשטות תשביע כרוך בהפסקת הנבואה.

הסבר זה חריג, הן בתוך כתבי ר' צדוק, והן בתוך המקורות בכלל. הזיהוי של 'נבואת החכמים' כיסוד נבואי אצל חכמי תשביע מפותח במקומות שונים בכתבי ר' צדוק, ומוכר ממקורות אחרים. אולם התפיסה של 'כמות' כח נבואי, שיכולה להתרכז אצל בודדים, ולהתבטא כנבואה, או להתחלק בקרב כל ישראל, ולהתבטא כינבואת חכמים. והטענה שכח הנבואה של נביא נלקח משאר בני ישראל, ולכן עצם קיומו של נביא מונע מימוש יכולת נבואית סמויה של אחרים סביבו, אינה מופיעה עוד בכתבי ר' צדוק, ואינה מוכרת לי ממקורות אחרים¹⁰⁵.

האצלת כח נבואה מן הנביא לאחרים, המופיעה בתורה בעניין שבעים הזקנים, מוכרת ממקורות שונים. מופיעה גם בכתבי ר' צדוק, בבארו את עניין התנבאות בני הנביאים כנובעת מכח הנביא. בהקשר זה גם מתוארת מסירת כח הנבואה משמואל לתלמידיו.

ושמואל הנביא זכה מעצמו להגיע למדריגת הנבואה ומשזכה בה היה בידו למוסרו לתלמידיו, ובני הנביאים שהיו לפניו היו גם כן מתנבאים כמפורש בכתוב והוא רק על פי קבלתם ממנו, ובני הנביאים שבימי אליהו נתנבאו כל זמן שהיה אליהו בחיים ואחר כך נסתלקה נבואתם ונשאר אלישע בלבד... הנה מבואר שכח הרב הוא הפועל בתלמיד להיות נביא¹⁰⁶.

לפי זה, כח הנבואה של הנביא הוא המקור המשפיע לכח הנבואה של אחרים סביבו, ולא להיפך. כמו כן, אין כל מימד כמותי בכח הנבואה המואצל, או נסמר, לאחרים.

הכיוון ההפוך בצורתו הכללית, של כח הנביא או המנהיג הרוחני ככח הבא מן הציבור, פחות שכיח אך נמצא בכמה מקורות. דברי ה' למשה לאחר חטא העגל, "לך רד כי שחת עמך", נדרשים בכיוון זה, כמבטאים את התלות של גדולת משה בדרגתם של ישראל, כך שחטאם מחייב גם את ירידתו¹⁰⁷. ניתן

¹⁰⁴ פוקד עקרים, עמ' 10.

¹⁰⁵ מקור יחיד שמצאתי בחז"ל לעניין אפשרות תפיסה כמותית של כח הנבואה, מובא בהקשר של נבואת שבעים הזקנים, שבאה מכח האצלת הרוח של משה (במדבר יא כה). בעניין זה מועלה במדרש שאלה הנראית כיוצאת מתפיסה כמותית של כח הנבואה. "ואם תאמר הזקנים שהיתה נבואתם משל משה שמה חסר משה מנבואתו כלום?" (במדבר רבה טו יט). השאלה עצמה אינה מעמידה את נבואת משה כבאה על חשבון כח הנבואה של אחרים, אלא את הכיוון ההפוך. והיא נדחית מיד תוך שימוש במשל הנר המדליק אחרים ואינו חסר (שם); "והם נתמלאו רוח הקדש מרוחו של משה ומשה לא חסר כלום כאדם שמדליק נר מנר הנר דולק וחבירו אינו חסר כאדם שמריח באתרוג הוא נהנה והאתרוג אינו חסר כלום" (שם, יג יט), וראו עוד שיר השירים רבה א כ; ונחומא בהעלותך יב. תיאור כח הנבואה במטפורה 'כמותית' של שפע מים מתפרצים, נמצא סמוך לתקופתו של ר' צדוק אצל המלבי"ם בפרושו לשמואל א ג א. לפי פירושו, על ידי פרץ הנבואה השופע אל הנביא, המוכן לקבל את השפע, מתפרץ כח הנבואה ונוזל גם סביביו, אל אחרים. הכיוון כאן הוא מן הנביא לאחרים ולא להיפך כבדברי ר' צדוק. נוסף לכך המימד הכמותי מאופיין בשפע מתפרץ ולא בכמות מוגבלת, הבאה אצל הנביא על חשבון אחרים. על המודל ההידראולי של כח ראו גארב, הכוח, עמ' 73-91.

¹⁰⁶ ספר הזכרונות, עמ' 62. הפסוק "ויוסף ה' להראות בשילה כי נגלה ה' אל שמואל בשילו בדבר ה'" (שמואל א, ג כא) מתבאר אצל כמה מן הפרשנים כנבואת בני הנביאים מכח שפע הנבואה שנאצל לעולם על ידי שמואל. ראו מצודת דוד ומלבי"ם שם.

¹⁰⁷ ברכות לב א.

לראות העמדת תלות בין מצב הכלל לבין השראת כח נבואי על היחיד גם בדברי המדרש והגמרא על אישים שהיו ראויים שתשרה עליהם שכינה או רוה"ק, אלא שאין הדור ראוי¹⁰⁸. בחסידות מוכר הסיפור על הבעש"ט שקיצר וסיים תפילתו כשעזבו האחרים, והסביר כי כחו לעלות בתפילה נסמך על כוחם, כמשל המטפס על כתפי חבריו¹⁰⁹. התפיסה שכח המנהיג בא מן הכלל מופיעה גם אצל נכדו של הבעש"ט, ר' אפרים מסדילקאב, בפרושו על "ויאמינו בה' ובמשה עבדו. אז ישיר", כי מכח האמונה של ישראל יכול היה משה לומר שירה¹¹⁰. אמנם באף אחת מדוגמאות אלו אין מקום לתפיסה כמותית של אותם כוחות. הרבים, שמכוחם מתעלה המנהיג, אינם משלמים על כך במיעוט אותו כח אצלם. להיפך, עליית המנהיג היא דוקא מכח עלייתם ולא על חשבונה, ועם ירידתם - נצרך גם הוא עצמו לרדת.

קושי נוסף בהסברו של ר' צדוק כאן נוגע למסקנתו לגבי מספר הנביאים. אם כח הנבואה של הנביא בא על חשבון כח הנבואה של שאר בני דורו שסביבו, הרי יש מקום לנביא יחיד או למספר קטן של נביאים בכל דור. אולם, לפי ר' צדוק, התקופה שבה ההנהגה היתה לפי הנבואה מתאפיינת בריבוי הוראות פרטיות אישיות. הוראות אלו אינן ניתנות להכללה לכללים קבועים, והן נצרכות לכל אדם ובכל מצב מחדש. אופן הנהגה כזה מצריך מספר רב של נביאים שיוכלו להיות נגישים לכל השאלות הפרטיות, ואכן, ריבוי עצום של נביאים בתקופת הנבואה הוא מוטיב החוזר מכתביו המוקדמים ועד למאוחרים. בדברי סופרים מודגשת הסימטריה בין ריבוי הנביאים לבין ריבוי עב"ז. "ובדור אליהו שהי"ל יותר מסי ריבוא נביאים תלמודים כמשז"ל (רות רבה) היה ריבוי עב"ז ג"כ כמשז"ל (סנהדרין קב ב) דאחאב העמיד על כל תלם"¹¹¹. בסיסי לילה הוא נסמך על הבריתא, ומדגיש "דהיו נביאים כפלים כיוצאי מצרים מלבד בעלי רוה"ק לאין שיעור אלא שנבואה שלא נצרכה לדורות לא נכתבה"¹¹². ואף בהמשך פוקד עקרים מובא "ובדור אליהו היה התפשטות הנבואה בכל עירות ישראל כמשאז"ל דבני הנביאים אין פחות מב' ובכל עיר היה בימיו בני נביאים"¹¹³. תיאורים אלה של המוני נביאים שונים מהעמדת הנבואה ככח שיחיד או יחידים בדור שואבים מכל שאר בני דורם.

הבנה מסויימת למקום חידושו החריג של ר' צדוק ניתן להשיג מתוך ההקשר באותו מקום. הדברים אינם באים בתוך דיון בהפסקת הנבואה והתחלת תשבי"ע, אלא בתוך דיון בשער הישועה של חנה, שהוא אחד השערים לפקידת עקרות. בנה, שמואל, הוא רבן של נביאים, והוא היחיד עליו נאמר בגמרא "אינדיחי גברא מקמי דגברא"¹¹⁴. עניינו של ר' צדוק שם בביאור משמעות הנהגה זו של דחיית אדם מפני אדם אחר. עניין זה הנראה מנוגד לשורת הדין, מבואר על ידי ר' צדוק כמתאים לכלל של הנהגה בבחינת 'מדה כנגד מדה'. כל ההסבר בעניין הנבואה מובא כדי לבאר שיסוד זה של 'אדחי מקמי גברא' הופעל על ידי שמואל בעצם היותו ראש לנביאים, מאתר שעצם הנבואה מתייבת דחייה של אחרים, ולכן מצד אותה שורת הדין, יש מקום שהוא עצמו יידחה מפני אחר, כפי שנאמר בגמרא על טעם מותו. ברקע הדברים עומד בירור עניין התמורות כדרך הנהגה בכלל, ולהולדת בנים בפרט.

דלפעמים יש שיצטרך לחילופים ועל זה נאמר ואתן אדם תחתיך ולאומים וגוי. ועל דרך זה גם כן שמעתיה דעצירת כל רחם לבית אבימלך היה הגורם לפקידת שרה דכך היתה ישועתה צריכה לבוא על ידי שיתנו אדם תחתיה ואבימלך לא יכול ליזקק לה ואז לקח אברהם הכח וגבורה של אבימלך ומוזה נמשך מה שאמרו ליצני הדור מאבימלך נתעברה שרה, כך שמעתיה¹¹⁵.

"ועל ידי הקלקולים מגיע פעמים המשפט להיות החילופים ח"ו בישראל עצמם, וכמו שהיה בחנה שהיתה

¹⁰⁸ שיר השירים רבה יג וסוטה מח ב על הלל ועל שמואל הקטן; וברכות נו א על הקורא קריאת שמע.
¹⁰⁹ 'היכל קן ציפור', בתוך: עגנון, סיפורי הבעש"ט, עמ' 31-32, לפי: התגלות צדיקים, עמ' 28. בספר: אור החכמה, (פרשת בהעלותך), מובא סיפור זה, ומבואר מצד ההתקשרות והאהבה הנדרשת לצורך התיקון (מובא בתוך: בעש"ט על התורה, כ"א, עמוד התפילה, עמ' 131-132, מקור מים חיים, כג).
¹¹⁰ דגל מחנה אפרים, עמ' 63, בשלה, על שמות יד לא-טו א. הדגש שם הוא על האמונה בה' ובצדיק, ולא על אותו כח שירה של ישראל שנותן כח זה למשה.
¹¹¹ דברי סופרים, לח, עמ' 41.
¹¹² רסיסי לילה נו, עמ' 160, לפי מגילה יד א.
¹¹³ פוקד עקרים, עמ' 29, לפי רות רבה, הקדמה ב.
¹¹⁴ תענית ה ב.
¹¹⁵ פוקד עקרים, עמ' 5.

פנינה תחתיה כמשאז"ל¹¹⁶. גם השם 'צבקות' עצמו, שמקורו בתפילת חנה, וממנו יניקת הנביאים, מבטא, לפי ר' צדוק, אותו יסוד של דחיית אחד מפני אחר¹¹⁷. עניין הנבואה, שיסודה משמואל ומחנה עצמה¹¹⁸, מבואר בתוך דיון ארוך, שיסוד מרכזי בו הוא עניין הנהגה זה של חילופים, וביאור פקידת חנה דוקא בדרך זו. "דעניין הנבואה בדורות הנביאים הוא התייחדות נפשות פרטיות שזכו לנבואה דלא כל אדם זוכה לזה"¹¹⁹. אותה התייחדות של נפשות פרטיות לנבואה מבוארת כבאה דוקא בדרך זו שיש בה חילופים, ודין של 'אדחי גברא מקמי גברא', בכך שכח הנבואה לנביא מחייב דחייתו משאר האנשים בדורו¹²⁰. הקשר הפנימי בין הפסקת הנבואה לבין התחלת התפשטות תשב"ע הוא מרכזי ביותר עבור ר' צדוק. לאחר שדן בו הרבה בכתביו הקודמים, טבעי שגם מתוך קביעה זו לגבי הנבואה, יתזור גם לעניין הפסקת הנבואה ויבאר, מכיוון זה, את הקשר בינה לבין התחלת התפשטות תשב"ע.

יוצא שהסבר חריג מחודש של ר' צדוק בעניין הנבואה ומשמעות הפסקתה, מובן יותר כאשר בוחנים אותו בתוך הקשרו, ומתוך נקודות המוצא של אותו דיון. לעומת מקומות אחרים בכתביו, ההתייחסות להפסקת הנבואה במקום זה *פוקד עקרים* אינה באה מתוך השוואה לתשב"ע, לסוגי יצרים, או לתהליכים אצל האומות. כמו כן אין הדיון בנבואה שם עניין לעצמו, אלא עניין לביאור אופן ההנהגה שמתוכו נפקדה חנה. הטענה למימד כמותי בכח הנבואה, שיכול להלקח מאחד כדי להינתן לאחר, אינה נסמכת על מקורות ידועים בעניין הנבואה, אולם היא נסמכת על מקורות אחרים, שהופכים, לפי ביאורו של ר' צדוק, לרלבנטיים גם לעניין הנבואה. הביטוי 'אידחי גברא מקמי גברא' מופיע במקום יחיד בגמרא ונאמר על שמואל. ר' צדוק טווה את החוטים המקשרים בין שמואל כירבן של הנביאים שעניינו מייצג את דרך הנבואה בכלל, לבין הנהגה כללית של "ואתן אדם תחתיד"¹²¹, אשר, לפי המדרש, היא העברת עונש או גורל רע לאחר¹²². הוא מרחיב יסוד זה להעברת כוחות מסוגים שונים, מאחד לאחר, כדוגמת אבימלך ואברהם. דרך זו מאפיינת הן את פקידת רחל¹²³, ואת פקידת חנה. לידתו של שמואל היא מתוך פקידת חנה במידה זו, שעל ידה מתו בני פנינה, ומותו מבואר בגמרא כבא מתוך אותה מידה של 'אידחי גברי קמי גברא'. ר' צדוק מקשר את הדברים וממשיך אותו קו גם לחייו של שמואל, כראש לנביאים. מתוך כך מגיע ביאור הנבואה עצמה ככוללת בתוכה אותו יסוד של 'אידחי גברא מקמי גברא', בכך שכח הנבואה של הנביא בא על חשבון כח הנבואה הסמוי של שאר אנשי דורו. לכן, דוקא עם הפסקת הנבואה, חוזרת ומתאפשרת ההוצאה לפועל של אותו כח נבואי, בצורת 'נבואת החכמים' של תשב"ע.

יש להוסיף לכך כי, כפי שיבואר בפרק אחר¹²⁴, כתיבת *פוקד עקרים* היא כתיבה יחודית בהיותה גם ביטוי-שיא של תשוקה עצומה להגיע להמשכת שפע להולדת בנים על ידי חידושי תורה בעניין זה. לכן במיוחד כאן, בדיונים בשערים השונים שנפתחו לפקידת עקרים, 'מותחי' ר' צדוק את הדברים עד לקצותיהם, מתוך מודעות חזקה לכח הפרפורמטיבי של חידושי התורה בעניין זה. התיאור היכמותי של הנבואה כמבוססת על לקיחת כוחות מאחרים, והסבר הקשר בין הפסקתה להתחלת תשב"ע, הם נושאי משנה, המובאים כאן כחלק מנסיון להגיע למיצוי הנושא העיקרי של עניין הנהגת פקידת עקרים בהקשר של פקידת חנה. יש לראות בדברים אלו הסתכלות על אותם נושאים מתוך הקשר ופרספקטיבה אחרים. בהמשך *פוקד עקרים* מציע ר' צדוק הסבר אחר לקשר שבין הפסקת הנבואה לתחילת תשב"ע, המבוסס, כפי שראינו, על הקשר שבין העלמות אור הנבואה עם הגלות והחורבן, לבין צמיחת אור תשב"ע, שהוא אור

¹¹⁶ פוקד עקרים, עמ' 7. מקורה של פקידה בדרך זו של "ואתן אדם תחתיד" הוא אצל רחל. לביאור נרחב על משמעויות דרך זו אצל כל אחת מהן ראו שם, עמ' 6-10.

¹¹⁷ ראו הביאור בפוקד עקרים, עמ' 8, 10.

¹¹⁸ חנה נמנתה בין שבע הנביאות שעמדו לישראל (מגילה יד א).

¹¹⁹ פוקד עקרים, עמ' 9.

¹²⁰ אמנם בהמשך מבאר כי מידת הדין הזו שבדחיית נפש מפני נפש, היא עצמה ברחמים. ולעניין הנביאים, "וכמו בדור הנביאים היו כולם מקבלים שפע מהנביאים וטובה גדולה היה להם על ידי התגלות הנביאים שהוכיחום והחזירו הרבה למוטב וגילו להם כל תעלומות" (פוקד עקרים, עמ' 10).

¹²¹ ישעיהו מג ד.

¹²² ויקרא רבה פרשה כב, ד; קהלת רבה, פרשה ה, י. הדברים מורחבים במקורות קבליים רבים.

¹²³ בניה דוחים את עשו; היא עצמה נדחתה ומתה על ידי לידת בנימין; שאול דחה את שמואל ונדחה בעצמו על ידי דוד.

¹²⁴ ראו על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים.

מתוך החושך וההעלם¹²⁵.

בנושא זה כמו בעניינים מרכזיים אחרים בכתבי ר' צדוק, ובכתבי חסידות בכלל, אין דרישה עצמית לקוהרנטיות מדוקדקת עם כל שאר הביאורים בנושא זה, אלא נכונות להאיר נושא שכבר נדון בכתביו הקודמים, באופנים שונים.

ה. 'זה לעומת זה' באומות

ה.1. יסודות ההקבלה ואופניה

דברי ר' צדוק לגבי זלעו"ז בין ישראל לאומות בעניין הפסקת הנבואה והתחלת תשבי"ע הם חלק מתפיסת הכללית שכל הקורה אצל אומות העולם [להלן=או"ה] הוא שיקוף ותוצאה של מה שקורה בעולם התורה¹²⁶. תפיסה זו מבוארת במיוחד בעניין החידושים. הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית, על ידי חידושי תורה שבכל יום, ומהם מתפשטים גם חידושים בענייני עולם הזה¹²⁷. בנושא שלנו מפתח ר' צדוק תפיסה היסטוריוסופית משלו, הבנויה על עקרון הקבלה בין תהליכים בתוך עולם התורה, לאלו שאצל האומות¹²⁸.

זלעו"ז בין ישראל לאומות, מוצג בספריו המוקדמים באופן הדיאכרוני, שבו אין עליה או ירידה בו-זמנית לשני הצדדים. התגברות האחד היא תמיד על חשבון ירידת האחר. "כשהקב"ה מרומם איזה דבר טוב בעולם, אז ממילא אותו דרגא בסטרא אחרא משתפל. וכן להיפך כשרואה איזה דבר רע בתכלית השפלות ידע כי אותו דבר בקדושה הוא בתכלית הרוממות"¹²⁹. באותו מקום הוא מקביל גם בין כוחות האומות לכוחות קדושה בישראל, תוך הדגשת היחס ההפוך. כת הכשפים של מצרים הוא כנגד תשבי"כ, ולכן אבדן מצרים הוא ההכנה למתן תשבי"כ. בדומה, כת החכמה השכלית האנושית של צור הוא כנגד החכמה האנושית של תשבי"ע, ולכן אבדנה של צור נחשב להכנה לתשבי"ע.

בספריו המאוחרים של ר' צדוק אין ביטוי רב לאופן של 'כשזה קם זה נופל' בהקשר של האומות לעומת ישראל¹³⁰, אך יש מקום לאופן הדיאכרוני הקרוב של זלעו"ז הכורך גם את עקרון החושך הקודם לאור, הקליפה הקודמת לפרי. בעיקר משמש אופן זה לתיאור גלות מצרים כהכנה לתשבי"כ, ולתיאור שלטונם של בבל ופרס כהכנה לתשבי"ע. יחד עם זאת, יש בכתביו המאוחרים דגש מיוחד על האופן הסימולטני של זלעו"ז. אופן זה מתבטא בעיקר ביסוד חשוב בכתביו - ההקבלה בין צמיחת החכמה היוונית לבין צמיחת התשבי"ע.

מלבד ההקבלה בזמן בין התפתחויות בחכמת האומות לחכמת התורה, מדגיש ר' צדוק גם את מקום היחס המדיני-צבאי בין ישראל לאומות כיסוד להקבלה זו. מוקד חכמת האומות עובר מאומה לאומה, בהתאמה למעבר השלטון על ישראל.

ואצל כל מלכות המושלת על ישראל היה תוקף חכמה כמו חכמת מצרים בזמן שהיו ישראל תחת ידם, ובימי נבוכדנצר היה עיקר חכמה בכשדים ואחר כך שנכבשו תחת פרס היה מסתמא אצלם כל חכמת או"ה וכמ"ש ויאמר המלך לחכמים... ואחר כך בימי יון התחילה חכמה יונית ואריסטו היה בימי אלכסנדר מוקדון ראש מלכות יון שאז התחילה החכמה אצלם¹³¹.

התימה המרכזית של זלעו"ז לעניין נבואה ותשבי"ע בהקשר של ישראל לעומת האומות מדגישה את האופן

¹²⁵ פוקד עקרים, עמ' 48. מובא לעיל.

¹²⁶ ומכיוון הפוך, מתוך התבוננות בעולם ניתן ללמוד על מצב התורה. ראו הערה הבאה.

¹²⁷ ראו צדקת הצדיק, צ; שם, רטו; מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114; ועוד. וראו בהמשך פרק זה.

¹²⁸ ראו אלמן, חכמת האומות, לניתוח נסיונות שונים של ר' צדוק לפתח את ההקבלה תוך שימושים שונים בארבע המלכויות. הדיון כאן מתמקד בסכימה הבסיסית השייכת לענייננו, של האבחנה בין תקופת הנבואה לתקופת החכמה. להתייחסות נוספת לנושאי התפתחות תשבי"ע והיחס בינה לחכמת האומות, מתוך דיון בדרשת ר' צדוק בפרי צדיק א, חנוכה א, ראו עתה הכהן, דרשה לחנוכה.

¹²⁹ צדקת הצדיק, קנ. הדברים נשמעים על דרשת זו"ל שהוזכרה לעיל, על "אמלאה החרבה", ומתבטאים בהקדשת הבכורות, מתוך אבדן בכורות מצרים; בבשורת הולדת יצחק - גבורה דקדושה, מתוך בשורת אבדן סדום ועוד.

¹³⁰ המהר"ל מדגיש כי בעוד ארבע המלכויות לקחו את כוחם מנפילת ישראל, הרי ישמעאל אינו נבנה מתוך כוחם של ישראל. (נר מצוה, ח"א, עמ' ת, יח; מהדי הרטמן, עמ' יא, סב). הרב הוטנר נסמך על דברי המהר"ל ומעמיד את היחס של "כשזה קם זה נופל" כמאפיין דוקא את יחסי עשו ויעקב, אך לא את יחסי ישמעאל ויצחק (פחד יצחק חנוכה, מאמר טו, עמ' קל-קלג). אצל ר' צדוק איננו מוצאים אבחנה זו בין עשו לישמעאל לעניין סוג הזלעו"ז, אלא הכללות שונות לגבי כלל מלכויות האומות, במקומות שונים בכתביו.

¹³¹ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 179.

הסימולטני. היא כוללת חלוקה לשתי תקופות מרכזיות, ופיתוח ההקבלה בכל אחת משתי התקופות. התקופה הראשונה מאופיינת, מחד, ביצר חזק של עב"ז, בין בישראל ובין באומות, ומאידך, בכח הנבואה¹³². בתקופה שאחריה, מחד, בטל יצר הרע של עב"ז, ועמו כחות הכישוף, החרטומים ודומיהם, ומאידך, בטלה עמו גם הנבואה. צמיחת כוחות רציונליים של שכל אנושי באומות, תכמה יונית, מתרחשת במקביל לצמיחת כח החכמה האנושית של תשבי"ע.

עדיין אצל האדם הפרטי, או אפילו העם, יש מעין יחס הפוך, שבו אותו כח פוטנציאלי יכול להתממש לאחד משני הכיוונים, כעב"ז או כנבואה¹³³, אולם בתמונה העולמית יש התגברות בו זמנית מקבילה של הפנים הנגדיות של אותו כח עצמו. כך, הנבואה מתגברת יחד עם התגברות עב"ז בעולם, ולא לאחר מיגורה, ואחר כך תכמת התשבי"ע מתגברת גם היא יחד עם התגברות החכמה היונית, ולא לאחר החלשותה.

המוקד התוכני של זלעו"ז לעניין הפסקת הנבואה והתחלת התשבי"ע, הוא בתפיסה שמתרחש מעבר מקביל, בישראל ובאומות, מהתמקדות בכח השגה התגלותית ישירה ומוחשית, לדחיית השגות כאלו, והעדפה מוחלטת של השגות שכליות רציונליות. תקופת הנבואה מאופיינת בצורך וביכולת להשגת התגלות ישירה בבחינת 'הכרת הנוכח', ובמקביל, בצורך וביכולת לעב"ז ולכוחות מאגיים באומות. הפסקתה מציינת דחיית אפיקים לא רציונליים כמקור להשגות ולהנהגה, ובמקומם - קבלה מוחלטת ובלעדית של כח החקירה הרציונלי של השכל האנושי, שהוא היסוד לתשבי"ע מחד, ולחכמה יונית מאידך. רעיון הקבלה זה מופיע אצלו במקומות רבים, ומפותח במיוחד במאמרים מאוחרים בפני צדיק. יש והוא תוזר ומפצל את הדברים, ומבחין, לדוגמא, בין תקופת התשבי"ע לתקופת הנבואה, ובהקבלה, בין תקופת כשפי מצרים, לבין תקופת מגידי עתידות הבבליים¹³⁴.

ההקבלה בין התפתחויות תרבותיות, רוחניות ואינטלקטואליות בישראל ובאומות, מבוססת על שורש משותף של הנהגת ה'. הנהגת התורה בישראל היא הקובעת את הנהגת כל העולמות, וממנה נובעת ההקבלה. "ולעולם על פי הנהגת התורה בישראל כן הוא הנהגתו ית' כל העולמות ואף האומות מתנהגים כן בזלעו"ז"¹³⁵. בתוך הנהגה מתמקד ר' צדוק בעיקר במשמעות זלעו"ז לעניין החכמה. התפיסה הכללית כי חכמת האומות באה מאותו שורש אלקי של חכמת התורה, אלא שנמשכה לכיוון אחר, מבוארת כבר בכתביו המוקדמים מהתקופה הטרומ-חסידיית בחייו. שבירת הסימטריה של זלעו"ז מודגשת בטענה שצד הקדושה הוא המקור הסיבתי לצד השני. בתוך כתביו המוקדמים מתייחס ר' צדוק לדברי הרמב"ם¹³⁶, המבאר טעמי מצוות רבות כמכוונות כנגד מנהגי עב"ז שהיו מקובלים אז. ר' צדוק מקבל את עצם ההקבלה ואף ממשיך ומפתח אותה לתקופות מאוחרות יותר, אולם כיוון הקשר הסיבתי אצלו הוא הפוך. בהגותו של ר' צדוק התפתחויות אצל האומות הן תוצאה של הארה בתורה ולא יתכן שיהיו מקור לכך. על דבריו אלו של הרמב"ם הוא כותב:

ואמת הדבר אבל מה שעשה סבה הוא מסובב¹³⁷ כי ענין התורה הוא לימוד דעת לאדם כיצד יתנהג... על כן

¹³² הקבלה בין עב"ז לנבואה מצויה בקטע מספר חסידים שלא היה לפני ר' צדוק (מדובר במהדורת ויסטענצקי (1924), המבוססת על כ"י פארמה, שנדפס לראשונה בשנת תרנ"א (1891), ואינם כלולים במהדורות הנפוצות המבוססות על מהדורת בולוניה, שנדפסה לראשונה בשנת רצ"ח (1538) והיתה המהדורה הבלעדית במסורת היהודית במשך 450 שנה). "ואיך יתכן שאו"ה היו עובדי ע"ז ואין רוה"ק בעולם להיות נביאים בעולם בבית שני, מפני שבבית שני נשחט ע"ז וכשהיו אותות נביאי הבעל אם לא היו נביאי ה' עושים היו נהפכים לע"ז. וכשנשחט יצר הרע של ע"ז כבר לא היו צריכים לנביא" (ספר חסידים, מהדורת וויסטינעצקי, עמ' 151, תקמ"ד. מובא אצל השל (על רוה"ק, עמ' קעה, הערה 1), ואצל נאור (אורות הנבואה, עמ' 2), תוך קטיעת התחלת התמיחה, המשנה את משמעות הדברים). לפי זה הנבואה נצרכה כאיזון כנגד עב"ז, ולכן הופכת למיותרת עם ביטול יצר זה. האיזון הוא במובן של אמצעי שכנוע נגדיים, למניעת נפילה לעב"ז. ר' צדוק אינו מתמקד בכוח הנביא לעשית מופתים, אלא בהשגת האלוקות הישירה שלו. הוא מפתח בהרחבה את ההקבלה בין יצר עב"ז לבין כח הנבואה, אך הנבואה אינה נתפסת כמענה בזיעבד למציאות שלילית של עב"ז. כח הנבואה וכח יצר עב"ז הם שתי פנים נגדיות סימולטניות של אותו כח רוחני גבוה של אור ראיית הנוכח. ביטול יצר הרע של עב"ז גורר ביטול הנבואה לא מפני שהיא הופכת למיותרת, אלא מפני שביטול זה מחייב ביטול שורש כוחו שהוא גם היסוד להשגת הנבואה.

¹³³ לפי ר' צדוק, גם לא בחכמה יונית ובחכמת התשבי"ע יחד, מאחר ועיקר ההבדל ביניהן, לפי דרכו, אינו בתכנים אלא בכוונה. ראו להלן.

¹³⁴ ראו פרי צדיק ב, וארא ב, עמ' 24; מחשבות חרוץ, יז, עמ' 143; פרי צדיק ה, נצבים, יב, עמ' 160.

¹³⁵ רסיסי לילה, נו, עמ' 161.

¹³⁶ מורה נבוכים, ח"ג, כט-נ.

¹³⁷ ביקורת ש"מ שעשה הרמב"ם סבה הוא מסובב" מופיעה אצל המהר"ל, נתיבות עולם, ח"ב, נתיב הצניעות, פ"ג, עמ' קט, בהקשר של סיבת הכוון 'לשון הקודש'. וראו על כך דברי ר' צדוק, אור זרוע לצדיק, עמ' 48. להתייחסות מכיוון אחר של ר' צדוק לדברי הרמב"ם בעניין טעמי הקרבנות ראו מאמר לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 240-241.

נתנה השיי' בעולם על ידי השכל... על ידו יוכל להגיע לכל הנהגה התורית כאשר יתן אל לבו רק לדעת את ה' ואת דרך עבודתו... ונמצא החכמה שנתן השיי' באדם היא התורה שנתן בעולם רק שעל ידי יצר לב האדם מטה חכמתו לרע ח"ו ונעשה לו סם המות כי הם ממש האומרים לרע לטוב וגוי [כעניין וחילופיהם בגולם]¹³⁸. לכן, אותם מנהגי הצאבה, הם תוצאה של משיכה לכיוון שלילי של יסודות חכמת התורה, ולא סיבתן. בהמשך שם מביאר ר' צדוק כי חכמת האומות היא תוצאה של אותה חכמה שה' משפיע באותו זמן, אשר נקלטת אצל ישראל כתורה.

ובאותה האומה שרבתה החכמה הוא שנתפשטה לשם רבוי החכמה שברא השיי' ונתן לאדם רק שהם לרוע מזגם נתהפך להם לרע והיו חכמים מופלגים בחכמות עולמיות וגם כן בחכמת הכישוף. כי עניין החכמות אצל האומות הוא כפי עניין החכמה אשר השיי' נתן בעת הזאת למשפיע בעולם הזה אשר אצל בני ישראל הם משיגים בעניין זה הנקודה האמיתית שבה המכונה תורה. וסביב רשעים יתהלכון הרחק מן האומות. וכפי עניין השפעת אור חכמה היוצא מן השיי' באותו זמן ובאותו דור... כך הוא עניין החכמה שבין האומות באותו זמן. וכך הוא הדברי תורה היוצאים מפי חכמי ישראל באותו זמן הכל מכוון. ולכך נשתנית החכמה מן מצרים ליון כהשתנות תשב"כ מתשב"ע שממש החכמות מכוונות נגדם. וכן נשתנו החכמות בעמים בין זמן חכמי התלמוד לזמנינו וכן בכל דור ודור ודברים אלו עמוקים וארוכים אין כאן מקומם¹³⁹.

ראיית התחדשות בחכמת האומות כמקבילה להתחדשות בחכמת התורה מפותחת במקומות שונים בכתבי ר' צדוק. ניתן לקרוא את הדברים תוך הדגשת ההקבלה בזמן של ההתפתחויות, וביאור הדברים כמימושים לכיוונים שונים או אף מנוגדים של אותה השפעת אור או חכמה אלקית באותו זמן. אולם יש בכתבי ר' צדוק גם הדגשה חריפה, לא רק של מקור אלוקי משותף לשני הצדדים, אלא יותר מכך, לקשר סיבתי חד-כיווני ברור ביניהם. התפתחויות וחידושים של ישראל בתוך עולם התורה, נחשבים כסיבה בלעדית להתפתחויות מקבילות אצל האומות. "וכל מקום שנתחדש איזה עניין אצל ישראל הוא מתפשט בכל העולם כולו גם באומות"¹⁴⁰. הוא שולל כל מקום לחידוש עצמי בחכמת האומות ורואה כל התפתחות בה כתוצאה של התפתחות מקורית בחכמת התורה.

וכן דברי תורה וחכמה שבלבבות בני ישראל... הוא רק בישראל, שאל אחר אסתרט ולא עבד פירין ואין בו ריבוי כלל, וכל מיני חכמות שמחדשין חכמי או"ה הוא נמשך על ידי חכמת ישראל, כי כאשר אחד מישראל מחדש איזה דבר בחכמת התורה שהיא חכמת השיי' חכמה זו מתפשטת בכל עלמין וגם בעולם הגשמי מתחדש כנגדה איזה דבר חכמה שבענייני עולם הזה הנמשך על ידי חכמה זו שנתחדשה בתורת ה' ועבודתו ית' ויוכלו לקולטה חכמי או"ה שבאותו דור ויחשוב הרואה שהם חידשוה ושמעתי כי מסכים לדבריי אלו הוא מאמר ז"ל... (יבמות סג ב) אפילו ספינה הבאה מגליא לאספמיא אין מתברכת אלא בשביל ישראל ושכן הגיד אחד קדוש כי גם מיני בגדים ארוגות בגדים שונים המתחדשים מידי יום בא על ידי מה שמחדש איזה נפש מישראל איזה דבר בעבודת ה', וזה דבר מבורר אצלי ונתבאר אצלי בכמה מקומות ואין להאריך בו כאן¹⁴¹.

דברים אלו נאמרים על חידושים פרטיים בתורה, אולם אותו עקרון נשמר ומיושם גם בקני מידה נרחבים יותר. לפי ר' צדוק, עם ביטול יצר עב"ז מישראל, בטל יצר זה גם מן האומות. לכן אמרו חז"ל "עכו"ם שבחוץ לארץ לאו עובדי עב"ז אלא מנהג אבותיהם בידיהם"¹⁴². כללית, מתבטא כיוון זה בעניינינו בתפיסת אור הנבואה בישראל, כשורש לכוחות כישוף, עב"ז, והגדת עתידות באומות¹⁴³; ובתפיסה של הפסקת

¹³⁸ אור זרוע לצדיק, עמ' 19. ראו פריז, עושה השלום, עמ' 159-160.

¹³⁹ אור זרוע לצדיק, עמ' 19-20. לניתוח מפורט של הקבלה ספציפית של כח הפעולה הניתן לאדם ראו עוד להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, חוצפה כלפי שמיא בישראל ובאומות.

¹⁴⁰ דברי סופרים, לג, עמ' 27, בהקשר של משתה אחשוורוש. בראשית החסידות כותב ר' אפרים מסלאדיקוב: "וזהו ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ היינו מהחידוש שמחדשין ישראל בתורת אמת מחדשין בריאת שמים וארץ החדשים וכל דברים המתחדשים בעולם הכל הוא ע"י התחדשות התורה שישראל מחדשים בהסתכלותם בה וכפי עניין התחדשותם בתורה כך נתחדש בעולם וכמו ששמעתי בשם אחי הרב הקדוש המפורסם מוה' ברוך נ"י שאמר לצרף סיום התורה בהתחלתה לעיני כל ישראל פירוש לפי עיני ישראל שמתכלים בתורה כפי הסתכלותם בתורה כך הוא עניין חידוש מעשה בראשית שנתחדש בכל יום" (דגל מתנה אפרים, בא, עמ' 61).

¹⁴¹ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 191. וראו אלמן, חכמת האומות, עמ' 176-177. השוו למובא בשם היהודי הקדוש: "שח לי זקן אחד תי"ח ר' עובדי שמו אשר שמע מפה קדוש היהודי זי"ע שבאם איש הישראלי מחדש חידושים בתורה ביראת ה' כתוב בזה"ק שנעשה מזה שמים חדשים אולם מי שמחדש חידושים מעורבים בגיאות ושאר מידות רעות לא טהורות אז נעשו ריע שוא אולם השכל הרוחני שבהם משוטטים והולכים לענגלאנד ומשכל הזה נתהוו מכונות נפלאות מאשינן ואמר אז על ספר אחד מגדול אחד בזמנו שמהחידושים של הספר הזה יתהוו מאשין נפלא בענגלאנד" (תפארת היהודי, יט, עמ' קג-קנד). לפי דברים אלו דוקא חידושי תורה הנגועים במידות רעות, הם המתגלגלים להיות יסוד לחידושי טכנולוגיה באומות. לעומת זאת, ר' צדוק אינו מקשר השפעה זו עם פגם רוחני בחידושי תורה, אלא רואה בה חלק אינהרנטי ממהותם של חידושי תורה כפותחים פתח חדש בכל העולמות. ראו עוד לעיל בחלק חידושי תורה במימד היסטוריוסופי.

¹⁴² חולין יג ב; פוקד עקרים, עמ' 51.

¹⁴³ השוואה ניגודית בין כוחות כישוף לנבואה עולה מהפסוקים בדברים יח יד-טו. ר' צדוק משתמש בדברים אלו לפיתוח ההקבלה בין עב"ז לנבואה. ראו פוקד עקרים, עמ' 50. וראו 'תורת ה' תמימה' (בתוך: כתבי הרמב"ן, כ"א, עמ' קלט-קעה)

הנבואה והתחלת תשביע בישראל, כשורש לדחיית כוחות מאגיים לא רציונליים וצמיחת חכמה יונית רציונלית באומות.

ובימי החשמונאים היה עיקר התפשטות התושביע זלעו"ז עשה האלקים ומצד התרבות הדברי תורה היה התגברות חכמה יונית שהיא היפך חכמת תושביע והיה אז ארסטו ראש חכמי היוונים. ומצד חכמתם היה להם התנשאות וגסות רוח והתלוצצו מכל אמונות הקודמות ואף מעב"ז וכישוף¹⁴⁴.

מתוך תפיסה זו מתפרש הפסוק "אם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו"¹⁴⁵ כהתפתחויות של חכמה יונית בגויים כתוצאה מהתפתחות חכמת תשביע בישראל.

שבכל פעם שמתגלה בעולם דרך חדש בתשביע מתגלה לעומת זה חדושת בחכמות חיצוניות באומות. כמו שמצינו בזמן שמעון הצדיק שהיה משירי אנכה"ג שהם יסוד התשביע אז היה כנגדו אלכסנדרוס מוקדון ורבו שהפיצו החכמה יונית שהוא מינות ואפיקורסות שזלעו"ז... שבזמן שהיה צריך להיות התגלות התשביע היה אז חכמת מצרים ואח"כ בבבל היו עוד אשפים וחרטומים לעומת שהיו אז בישראל נביאים. ובזמן שהתחיל להתפשט חכמת תשביע שהוא על הגוון משכל החכמים שבאמת הוא מה שמופיע בהם הש"י. התחיל אצלם לעומת זה חכמה יונית שהוא ג"כ מה שמחדשים בשכלם. ועז"נ ואם ישתו בני נכר... האו"ה תירושך שמרמו לתשביע¹⁴⁶.

התפיסה המתקבלת ממקורות אלו ואחרים, היא חד-כיוונית, התולה את ההתפתחויות והחידושים בחכמות האומות בהתפתחויות וחידושים בחכמת התורה בישראל. אולם, כמו בעניינים אחרים, מצויים בכתבי ר' צדוק גם כיוונים אחרים. כפי שראינו לעיל, יש מהלך של זלעו"ז דיאכרוני. במקרים רבים משתלב במהלך זה עקרון החושך הקודם לאור, וכך יוצא שהתפתחות באומות קודמת להתפתחות המקבילה בישראל. כך, לדוגמא, מבאר ר' צדוק את מגדל בבל כביטוי של 'לעומת זה' לכוחות הקדושה של אברהם¹⁴⁷, ואת כוחות הכשפים במצרים כ'לעומת זה' לכח התורה למשול בפמליא של מעלה¹⁴⁸. כאן מקור ההתפתחות באומות אינה מיוחסת ישירות לישראל, אלא לקב"ה. "כשהשי"ת מחדש דבר בעולם הוא מתפשט בכל הנבראים בכל אחד לפי דרכו"¹⁴⁹.

כי לעולם כשהקב"ה מתחיל לחדש דבר אז הוא מתפשט בכל העולמות ועד שמגיע גם... לעולם הזה. וגם כחות הרע... קולטים גם כן אותו דבר התחדשות ועושים גם כן רק להיותו זלעו"ז הוא ממש להיפך ולהיות מפעולת השי"ת להיות כן ברישא חשוכא והדר נהורא כי יתרון האור ניכר רק מן החושך ולכן הם מתחילים לפעול קודם. ומזה זורח האור כטעם ישת חושך סתרו כי שם הוא נסתה¹⁵⁰.

מכיוון זה מתוארות התפתחויות החכמות באומות כהכנה להתפתחויות מקבילות בישראל, בבחינת הקליפה הקודמת לפרי, החושך הקודם שמתוכו "זורח האור". זריחה זו של האור מתוך החושך היא על ידי בירור ניצוצות קדושים (להלן: נ"י"ק) שבאותן חכמות על ידי ישראל, והחזרתן לקדושה. כך מתוך ההתפתחויות באומות נוצרות התפתחויות בחכמת התורה¹⁵¹. ניתן היה לומר כי כאשר מדובר בזלעו"ז סינכרוני, כמו ההקבלה בין חכמה יונית לחכמת התשביע, ניתן לדבר על כיוון השפעה מישראל לאומות. אולם כאשר מדובר בזלעו"ז דיאכרוני, שבו 'הקליפה קודמת לפרי', כמו בהקבלה בין הכישוף במצרים לתשביע, יש מקום גם לכיוון ההפוך, של העלאת נ"י"ק מתוך חכמת האומות אל תוך חכמת התורה, כפי שמבואר במקורות רבים על "וינצלו את מצרים". אולם ר' צדוק, בהמשך למקורות קבליים רבים, מדבר על 'העלאת ניצוצות' מכל הגלויות, ובתוכם גם מיון ומחכמה יונית על ידי התשביע. "ושורש המכוון שבכל

לחצת הקבלה בין כח הכישוף לבין הנבואה, אולם שם אין החלה של הקבלה זו במימד ההיסטורי, בטענת קיום וביטול בו-זמני של שניהם, אלא להיפך, מבואר כי משנפסקה הנבואה חזרו האומות לדרוש בכשפים (שם, עמ' קמט).

¹⁴⁴ פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 140. יחס מורכב שיש בו תפיסה של היכללות וסימטריה בין חכמה יונית לחכמת התורה משתמעת גם מדברי ר' גרשון חנוך העניך מרדזין, באופנים אחרים ובתוך תפיסה היסטוריוסופית שונה. בכך שונים ר' צדוק ור' גרשון חנוך העניך מן התפיסה הכללית הרווחת בחסידות, של איקומפטביליות מוחלטת בין הפילוסופיה לקבלה. ראו מגיד, חסידות על הגבול, עמ' 32, ושם, עמ' 279, הערה 110.

¹⁴⁵ ישעיה סב ח. ההקשר שם הוא ביטול תהליך זה כחלק מן הגאולה.

¹⁴⁶ פרי צדיק ה, נצבים יב, עמ' 160. לדוגמא לשימוש של ר' צדוק בתפיסה זו ראו מתשבות חרוץ, ז, עמ' 33, שם מרחיב ר' צדוק במעלת החשק, ההשתוקקות והיגיעה להשגת החכמה על פני ההשגה עצמה, ובהמשך כותב: "ואף חכמי או"ה הקדמונים השיגו דבר זה שקראו לחכמיהם פילוסופים דפי המלה בלשון יוני אוהבי חכמה לא חכמים דזה כל חכמתם שהם אוהבי חכמה, ובלתי ספק גנבו דבר זה מבני ישראל".

¹⁴⁷ שיחת השדים, בתוך: שיחת מלאכי השרת, עמ' 88-89.

¹⁴⁸ ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 11-12, וראו על כך להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע.

¹⁴⁹ אור זרוע לצדיק, עמ' 12.

¹⁵⁰ שיחת שדים, בתוך: שיחת מלאכי השרת, עמ' 89.

¹⁵¹ ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, ויגש יב, עמ' 211. מצוטט חלקית להלן.

הגלויות להוציא מהם הנ"מ והיינו התשבי"ע שיש בהם¹⁵². "ובבבל ויון היו הנ"מ מהתפשטות תשבי"ע"¹⁵³.
 בכל המקרים נשמרת התפיסה הבסיסית כי מקור ההתפתחויות בחכמת האומות הוא מהשפעה
 אלוהית כללית לעולם, הניצוצות שבאומות נפלו לשם מן הקדושה, ובמובן זה הכיוון הסיבתי הוא תמיד
 מן הקדושה התוצה. ההבדל בין הכיוונים מתבטא בתפיסה של היחס בין חכמת האומות לחכמת התורה
 מתוך מבט נקודתי בתוך התהליך. לפי הכיוון האחד, כל מה שיש בחכמת האומות הוא תוצאה של
 התפתחויות בחכמת התורה, ואילו לפי הכיוון האחר, יש התפתחויות באומות הקודמות להתפתחויות
 מקבילות בישראל. חכמת התשבי"ע מתפתחת גם על ידי בירור נ"מ מחכמת האומות. מקור הניצוצות הוא
 בקדושה, אולם מאחר שהקליפה קודמת לפרי, הם התפתחו קודם אצל האומות, וכדי להביאם למימוש
 בגילוי יש לחזור ולהוציאם מתוך חכמת האומות. שני הכיוונים נשמעים מתוך מקומות שונים בכתבי ר'
 צדוק.

2ה. זמן הפסקת הנבואה והתחלת תשבי"ע

הפסקת הנבואה מיוחסת במקורות שונים לארועים ולזמנים שונים¹⁵⁴. בגמרא מיוחסת הפסקת הנבואה
 לחורבן בית המקדש¹⁵⁵, ורוה"ק נמנית בין חמשת הדברים שהיו בבית ראשון וחסרו בבית שני¹⁵⁶, במקום
 אחר מדובר על סיום הנבואה עם מות חגי זכריה ומלאכי, לאחר שיבת ציון¹⁵⁷. לפי סדר עולם הפסקת
 הנבואה היא בתקופת אלכסנדר מוקדון¹⁵⁸. ר' צדוק מרבה להשתמש בכל המקורות הללו. אין הוא
 מעמידם כדעות מובחנות שונות, אלא משתמש בהם כמבטאים את הפסקת הנבואה בתקופה אחת
 מתמשכת, שראשיתה בחורבן בית ראשון, אם כי עדיין יש נביאים המתנבאים, עד להפסקה מוחלטת של
 הנבואה בתקופת אלכסנדר מוקדון¹⁵⁹. המוקדים המרכזיים להם מיוחסת הפסקת הנבואה בכתבי ר' צדוק
 אינם נקודתיים, אלא משתרעים על פני זמן ממושך - תקופת אנכיה"ג, ותקופת יון. לרוב, הפסקת הנבואה
 אינה נדונה אצל ר' צדוק כשלעצמה, אלא בעיקר כרקע והסבר להתחלת התשבי"ע.

'התחלת תשבי"ע' היא מושג חשוב ומרכזי בכתבי ר' צדוק. אין היא משמשת לציון ארוע או תקופה
 יחידה, אלא מיוחסת במקומות שונים בכתבי לזמנים ולאישים שונים. שורש תשבי"ע חוזר עד לעץ
 הדעת¹⁶⁰, ולדור הפלגה ומגדל בבל¹⁶¹. בתולדות עם ישראל מונה ר' צדוק ארועים שונים בתקופות שונות,
 שהוא מייחס להם 'התחלת תשבי"ע'. בין המרכזיים שבהם: הלוחות השניים שבאו על ידי חטא העגל
 ושבירת לוחות ראשונים, הם ה'רב חכמה' כנגד ה'רב כעס'. הם כוללים 'מדרש הלכות ואגדות' ונחשבים

¹⁵² פרי צדק א, חיי שרה ה, עמ' 63. ראו גם פרי צדק ב, שמות ב, עמ' 6. ראו עוד להלן בהמשך פרק זה לדוגמאות נוספות
 להעלאת נ"מ מן האומות, ולמשמעויות העלאת הניצוצות בהקשר של תשבי"ע.
¹⁵³ פרי צדק א, ויגש יב, עמ' 211.

¹⁵⁴ על דעות שונות לגבי זמן הפסקת הנבואה ראו אורבך, מתי נפסקה הנבואה; הכהן, הפסקת הנבואה; הרן, האסופה
 המקראית; ליפשיץ, אגדה, עמ' 289-290, הערה 138. על המעבר מנבואה לחכמה, ומכהן לחכם ראו הברטל, עם הספר, עמ'
 19-23, והפניות שם, עמ' 151-152, הערות 18-25. על הביטויים בתו"ל במעלת התשבי"ע ושליטת מקומה של הנבואה, כחלק
 ממאבק הפרושים בצדוקים הכהנים שמשכו אליהם פעילות נבואית ראו גרינוולד, מסורות, עמ' 94; אליאור, מקדש ומרכבה,
 עמ' 212-240, ליפשיץ, אגדה, עמ' 287-289, הערה 134, ושם עמ' 289-293.

¹⁵⁵ בבא בתרא יב א.

¹⁵⁶ יומא כא ב.

¹⁵⁷ יומא ט ב; תוספתא סוטה, פרק יג, ד.

¹⁵⁸ "הוצפיר השעיר מלך יון וגוי הוא המלך הראשון... הוא אלכסנדרוס מקדון שמלך י"ב שנה. עד כאן היו הנביאים מתנבאים
 ברוח הקדש, מכאן ואילך, הט אונך ושמע דבר חכמים" (סדר עולם רבה, פרק ל, עמ' 90). ובסדר עולם זוטא דף קסז ע"א:
 "...ובימי מלכה מלכות יון בשנת י"ב שנה למדי ופרס ומתו חגי זכריה ומלאכי. באותו הזמן פסקה נבואה מישראל... מכאן
 ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים". הפסוק המובא בהמשך שם: "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב ז). מבואר על
 ידי הגר"א: "שאל אביך זה הנביאים, זקניך אלו תלמידי חכמים". זיהוי זמן הפסקת הנבואה כזמן שלטון אלכסנדר משמש
 במקורות שונים. לדוגמא, בהקדמת הר"ן לתלמוד (נדפס בבבלי לפני ברכות), מובא כי ירידת רב לבבל היתה "בשנת תק לפיסוק
 הנבואה אשר הוא תחילת ממשלת אלכסנדר כי אז היתה תחילת מלכותו". (מובא אצל אברהם, שתי עגלות, עמ' 139).
¹⁵⁹ אין אצל ר' צדוק כל אזכור מפורט של שנים, אלא של 'תקופות' בלבד. מחורבן בית ראשון עד לתקופת אלכסנדר מוקדון
 מדובר בטווח של כמאה שנה.

¹⁶⁰ ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ.

¹⁶¹ נפשות דור המבול דור הפלגה, נחשבים לגלגולי נפשות דור גלות מצרים ודור בבל, ולמכשלה שלפני תשבי"כ ותשבי"ע
 בהתאמה. ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 107, 116. הקשר הבסיסי הוא מצד המקום. שרש התשבי"ע, בבבל, בתלמוד הבבלי,
 מתקשר למגדל בבל של דור הפלגה. ראו לדוגמא, פרי צדק ב, שמות א, עמ' 4; שם, משפטים ד, עמ' 101. ר' צדוק מתווה גם
 קשרים פנימיים נוספים. כח הדיבור, שנחשב יסוד הקלוקל של דור הפלגה, חוזר ומיתקן בדיבור של תשבי"ע. ראו ליקוטי
 מאמרים, עמ' 107. מכיוון אחר, עצם שרשו של כח ינצחוני בני של תשבי"ע מתקשר לכה להלחם בקב"ה במגדל בבל. ראו פרי
 צדק ה, סכות כג, עמ' 250; ולהלן בפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע.

לשורש תשב"ע¹⁶²; ספר דברים שנכתב על ידי משה נחשב לנקודת ציון נוספת שיש בה 'התחלת תשב"ע'¹⁶³; עם מות משה, נשלמת תשב"כ, ומכאן מתחילה התשב"ע¹⁶⁴; החזרת ההלכות שנשתכחו עם מות משה על ידי עתניאל בן קנז בפלפולו, נחשבת 'התחלת תשב"ע'¹⁶⁵; יהושע, כמלך ראשון, וספר יהושע כראשון שאחרי חמשת חמשי תורה, נחשבים ל'תחילת תשב"ע'¹⁶⁶; דוד המלך, המייצג את מידת המלכות, הוא ירבו של בעלי רוח"ק, הוא המזוהה עם תפילה ו'אני תפילה', והוא שהקים 'עולה של תשובה'. כל היסודות האלו קשורים באופן פנימי לתשב"ע, ולכן "דוד המלך שהקים עולה של תשובה ממנו התחלת תשב"ע בהתגלות"¹⁶⁷; גם תקופת שלמה נחשבת להתחלת תשב"ע¹⁶⁸; במקום אחר מייחס ר' צדוק התחלת תשב"ע לעזרא, ולאחר החורבן לר' יוחנן בן זכאי¹⁶⁹, ועוד¹⁷⁰.

למרות ריבוי התקופות והאישים שר' צדוק מייחס להם בחינה של 'התחלת תשב"ע', המוקד הברור המרכזי בכתביו של התחלת תשב"ע בפועל הוא תקופת אנכה"ג. ר' צדוק מדגיש במיוחד את המעבר מן ההארה בגילוי של תקופת הנבואה, להארה שבהעלם של חכמת התשב"ע. "ואחרי שנסתלקה הנבואה התחילו חכמי תשב"ע שעליהם אמרו בתנחומא [פ' נת] העם ההולכים בחושך ראו אור גדול"¹⁷¹. הוא מייחס מפנה זה במיוחד לתקופת אנכה"ג. "ועי"כ עיקר התפשטות תושב"ע וחכמתה התחיל באנכה"ג משנסתלקה הנבואה מישראל"¹⁷². גם כאן מתפצלים הדברים למוקדים שונים המשתרעים על תקופה של מאות שנים. בין המרכזיים שבהם גלות בבל, תקופת פרס ומדי, שיבת ציון ותקופת בית שני, בפרט תקופת יון¹⁷³, שהמוקדים בה הם זמנו של אלכסנדר מוקדון בראשיתה, שהיא סוף תקופת אנכה"ג, ומלחמת החשמונאים בהמשכה.

ניתן לראות ב'התחלות' הקודמות של תשב"ע ביטוי לפוטנציאל שלא מומש במלואו באותם זמנים. ר' צדוק מוסיף לבאר סיבה כללית לכך. כל זמן שהתחלות התשב"ע היו במקביל לקיום התגלות ונבואה, עמדה דרך ההתגלות במוקד, ואותן התחלות תשב"ע נחשבו שוליות לעומתה. רק עם הפסקת הנבואה, הפכה התשב"ע למוקד מרכזי בעם ישראל.

ואז היה מתחלת התגלות תשב"ע שהתחיל מאנכה"ג והם שאמרו העמידו תלמידים הרבה להרביץ תשב"ע שצריך קבלה תלמיד מרב דוקא ועשו סייג לתורה הם הוספות כל התקנות והסייגים שכולם מאנכה"ג. וזהו יסוד תשב"ע שהתחל כבר על ידי דוד ושלמה... אבל כל זמן שהיתה הנבואה בישראל היה עיקר השתדלות לבוא למדריגת נבואה ונקראו בני הנביאים. ומאנכה"ג ואילך התחילו כל ישראל להשתדל להשיג מדריגת

¹⁶² לפי שמות רבה פרשה מו, ופרשה מז. המוטיב של לוחות ראשונים ולוחות שניים כנגד תשב"כ ותשב"ע מרכזי ביותר בכתביו ר' צדוק. ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, חנוכה ט, עמ' 153, ובמקומות רבים מאד בכתביו ר' צדוק.
¹⁶³ ראו, לדוגמא, פרי צדיק ב, לרי"ח שבט ו, עמ' 40; פרי צדיק ג, בהר ב, עמ' 187; שם, בהר א, עמ' 187-186.
¹⁶⁴ ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, עמ' 82; מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139. ולעיל בחלק הידושי תשב"ע במימד היסטוריוסופי.
¹⁶⁵ ראו, לדוגמא, מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139, לפי תמורה טז א. וראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, הערה 71, על המקום המכונן של השכחה בהתחלות אלו.
¹⁶⁶ ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 88; פרי צדיק א, חנוכה ג, עמ' 144. מאידך, במקומות רבים מאד משתמש ר' צדוק בגמרא (נדריים כב א) לפיה נכלל ספר יהושע יחד עם תמשה חמשי תורה כספרים היחידים שהיו ניתנים לישראל אלמלא חטאו.
¹⁶⁷ תקנת השבין, עמ' 69.

¹⁶⁸ צדקת הצדיק, קנ.
¹⁶⁹ לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 237. ר' צדוק מדגיש שעזרא ור' יוחנן בן זכאי היו כהנים, כדוגמא למקום המרכזי של הכהנים בהתחלת תשב"ע ובלמוד תורה לעם. הזיקה החזקה של הכהנים לתשב"ע חוזרת במקומות רבים בכתביו ר' צדוק. לדוגמא, "שמידת אהרן הוא קדושת תשב"ע" (פרי צדיק ה, הושענא רבה כט, עמ' 256); "בכהנים הוא שרש חכמת תשב"ע כמ"ש יורו משפטיך ליעקב ותורתך..." (דברי חלומות, כה, עמ' 197); ראו עוד פרי צדיק א, לרי"ח מכו"ק, עמ' 15; "ועיקר כח הארת תשב"ע ניתן לאהרן הכהן וכמ"ש כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו. וזה גם כן ענין מ"ש... שאמר לו לאהרן לגדולה מזו אתה מתוקן... רק ענין הדלקת הנרות העיקר שזכה שלו ניתן הכח להאיר אור תשב"ע שהוא ענין בא והאיר לפני. וזה הכח ניתן לאהרן להופיע ולהאיר בלב כל ישראל אור תשב"ע על ידי הדלקת נרות המקדש... וזה נשאר לעולמי עד שעיקר תשב"ע ניתן לכהנים וכמ"ש ובאת אל הכהנים הלויים וגו', על פי התורה אשר יורוך וגו'" (פרי צדיק א, חנוכה א, עמ' 136), וכך מתבאר שם נס חנוכה על ידי החשמונאים הכהנים כהחזרת הארת התשב"ע. למרות מודעות היסטורית גבוהה הניכרת בכתביו, לא ראיתי אצלו כל רמז לתפיסה של כהנים כבעלי זיקה חזקה יותר לנביאים, העומדים כניגוד לחכמי התשב"ע, כפי שמובא במקורות שונים. ראו, לדוגמאות מעת העתיקה, אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 7-9; 224-225. ולהלן, בסוף הפרק, לדוגמאות מהנצ"ב.

¹⁷⁰ ראו גם אלמן, נבואה, עמ' 4-5, הנ"ל, היסטוריה, עמ' 10-11, 19.
¹⁷¹ דברי סופרים, לח, עמ' 41.

¹⁷² פוקד עקרים, עמ' 10. איפיון זה מרכזי בכתביו מכל התקופות. "ומן הזמן ההוא והלאה נסתלקה הנבואה מישראל והתחילו החכמים שחגי זכריה מלאכי היו מכלל אנכה"ג והם סופן של נביאים. ושמעון הצדיק משירי אנכה"ג ראש לחכמי המשנה והם חכמי תשב"ע" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 75); "ולכן התחלת תושב"ע הגלויה לנו הוא מאנכה"ג שפסקו נביאים אחרונים" (רסיסי לילה, מג, עמ' 83); "כי התחלת גילוי תושב"ע היה מעת חתימת הנבואה וסילוק גילוי השכינה בישראל שלא היה בבית שני" (רסיסי לילה, נו, עמ' 160).
¹⁷³ ראו על כך להלן.

3ה2. שלבים מרכזיים של 'זה לעומת זה' בין ישראל לאומות

ההקבלה של זלעו"ז בין התפתחויות בישראל ובאומות היא מוקד חשוב בכתבי ר' צדוק. פיתוח רעיונות על יסוד זה נמצא כבר בספריו המוקדמים, והקו הכללי נשמר עד לספריו האחרונים. זלעו"ז כעקרון מטא-היסטורי מפותח בהרחבה במאמרי פרי צדיק.

במסגרת ההקבלה של זלעו"ז בין ישראל לאומות יש העמדה חדה וברורה של 'הקצוות' – מצרים ויון. הגלות הראשונה, מצרים, שהיתה מלאה כוחות כישוף, היא כנגד תשבי"כ. כאן ההקבלה היא במובן הדיאכרוני וגלות מצרים נחשבת להכנה לתשבי"כ. בקצה הנגדי – יון, שאיפיונה המרכזי הוא החכמה היונית, מועמדת בברור כנגד חכמת התשבי"ע. כאן ההקבלה היא סינכרונית, תוך הדגשה על צמיחתן הבר-זמנית של חכמה יונית וחכמת תשבי"ע.

שבמצרים היה הכנה למתן תורה והיה אז חכמת מצרים כישוף בלא שכל אנושי רק חכמה עליונה מהקליפה. והוא זלעו"ז נגד חכמת תשבי"כ שהוא מן השמים. וחכמת יונית דשם התחילה הפילוסופיה שהוא חכמה שכלית דעות כוזבות ומינות והיה אז בזמן אלכסנדרוס מוקדון. והוא זלעו"ז נגד חכמת תשבי"ע בקדושה שהוא גם כן מתחדש בלב חכמים אשר מופיע בלבם דברי אלקים חיים מטלא דעתיקא. ואז בזמן אלכסנדרוס מוקדון היה שמעון הצדיק... ואז התחיל התפשטות תשבי"ע¹⁷⁵.

העמדה דואליסטית כפולה זו, של מצרים כמבטאת כוחות מאגיים שלעומת תשבי"כ, ושל יון כמבטאת כוחות רציונליים שלעומת תשבי"ע, חוזרת פעמים רבות בכתבי ר' צדוק. בהקשרים אלו הנבואה כלולה בתוך הקטגוריה של תשבי"כ, המאופיינת בהתגלות ישירה משמים, וכנגדה כוחות הכישוף שמהתגלות כוחות הטומאה: "וכישוף הוא בזלעו"ז נגד תורה מן השמים שגם הכישוף חכמה מקובלת ועל ידי כחות הטומאה"¹⁷⁶; "וחכמת מצרים היה בזלעו"ז נגד תשבי"כ בקדושה. שכן היה חכמתם מענייני כישוף וכדומה שהם התגלות מכתות הטומאה והוא זלעו"ז נגד תשבי"כ שהוא התגלות הקדושה מן השמים"¹⁷⁷.

לעומת כח ההתגלות שנמשך עד להפסקת הנבואה עומד, בקוטב הנגדי, כח ההשגה השכלית, העולה עם הפסקת כח ההתגלות הנבואי. המוקד המרכזי בנושאים אלו הוא קוטב זה של ההקבלה - החכמה היונית לעומת חכמת התשבי"ע. הקבלה זו מרכזית בכתבי ר' צדוק. היא מופיעה בכתביו המוקדמים, וחוזרת ומפותחת עד לכתביו האחרונים.

ונוגה לו סביב דא מלכות יון... שהם גם כן חידשו בחכמתם מעט מדות ישרות על פי שכלם אבל באמת הם שורש המינות האפיקורסת שהוא חכמת יונית וזה נקרא חושך. והוא זלעו"ז כנגד אור תשבי"ע. ולא חכמת מצרים שהיה כישוף וכדי שהיה ע"י כח הטומאה והוא לעומת תשבי"כ... והניצוח למלכות יון הוא ע"י כח תשבי"ע¹⁷⁸.

ר' צדוק מרבה להזכיר את המקור בסדר עולם, על תקופת אלכסנדר מוקדון: "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך, הט אזנך ושמע דבר חכמים"¹⁷⁹, ואת ההקבלה בזמן של אלכסנדר מוקדון ושמעון הצדיק¹⁸⁰. שני מקורות אלו משמשים אסמכתאות מרכזיות לזיהוי התחלת הנהגת התשבי"ע, עם הפסקת הנבואה מחד, ועם מלכות יון מאידך.

ההקבלה בין החכמה היונית לחכמת התשבי"ע משמשת בכתבי ר' צדוק לבירור כמה עניינים מרכזיים. עצם ההקבלה מדגישה את מקום התשבי"ע כיצירה של חכמי ישראל בחכמתם. הדגשת כח החכמה האנושי

¹⁷⁴ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 187. הטענה שבזמן הנבואה לא נחשבה השגת החכמה אינה מתאימה לנימה הליטאית יותר בקונטרס מוקדם שלו, המדגיש את 'חכם עדיף מנביא' גם בתקופת הנבואה. ראו זכרון לראשונים, עמ' 8-9, וראו אלמן, נבואה, לניתוח דברי ר' צדוק שם בנסיון להבהיר את עמדתו לגבי מקום הסנהדרין והחכמים בתקופת הנבואה.

¹⁷⁵ פרי צדיק א, ר"ח כסלו ו, עמ' 77.

¹⁷⁶ פרי צדיק א, מקץ ד, עמ' 185.

¹⁷⁷ פרי צדיק א, ויגש יב, עמ' 211.

¹⁷⁸ פרי צדיק ה, נצבים טז, עמ' 162.

¹⁷⁹ סדר עולם רבה, פרק ל, עמ' 90.

¹⁸⁰ הסיפור על פגישת אלכסנדר מוקדון עם שמעון הצדיק (יומא סט א), ופגישתו עם זקני הנגב (תמיד לא ב – לב א), כמו גם הסיפור על אפלטון שלמד תורה מירמיהו תזרו וקיבלו תהודה במקורות שונים, ותפסו מקום בתפיסה שפותחה במיוחד ברנסאנס בעניין המקור היהודי של החכמה היונית (ראו, לדוגמה, יושע, מיתוס ומטאפורה, עמ' 88-92; מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 34, והפניות שם, עמ' 259-260, הערה 52). אצל ר' צדוק יש הנחה כללית שמקור כל החכמה בתורה, אולם אין אצלו פיתוח סיפורים אלו לכיוון זה, ואף לא התייחסות לבעייתיות ההיסטורית שבהם. הסיפור על אפלטון וירמיהו אינו מוזכר אצלו. הטענה ששמעון הצדיק היה בתקופתו של אלכסנדר מוקדון חוזרת פעמים רבות בכתביו כביטוי להקבלה שבין חכמה יונית לחכמת התשבי"ע.

של חכמי תשבי"ע, 'לא בשמים היא', היא יסוד מרכזי בהגותו. יסוד זה מודגש גם בדבריו על נס השמן ככת הארת המנורה, שישראל מאירים לפני ה'. במובן זה חכמת התשבי"ע עומדת לעומת כלל החכמות האנושיות, שכולן כלולות ביחכמה יונית.

וזה כל עניין ניצוח חשמונאים ליון בזמן בית שני, שאז התחדשות התפשטות תשבי"ע אחר חתימת הנבואה כי נודע בתלמוד נקרא חכמה יונית כלל חכמות אנושיות והם ההיפוך מתשבי"ע שהיא חכמה אנושית של התורה ורצו לבטלה מישראל היינו לבטל שאנו מאירים לפניו כביכול¹⁸¹.

הדגשת כח היצירה וההנהגה של חכמי תשבי"ע כניגוד לכח היצירה של חכמי האומות, משתלבת היטב בגישתו של ר' צדוק המדגישה את העברת התורה מנביאים לאנכה"ג כהעברת כח הנהגה לחכמי התשבי"ע. יחד עם זאת, ההקבלה הניגודית בין החכמה האנושית של האומות לבין החכמה האנושית של חכמי תשבי"ע, מדגישה את ההבדל ביניהם. ר' צדוק מעמיד הבדל זה על יסוד 'הלב' ההכרחי בתשבי"ע, ועל עצם הכוונה להשתמש באותו כח שכלי אנושי לגילוי האחדות האלקית בעולם או להתעלמות ממנה. ההקבלה משמשת גם לביורר מעמדה של החכמה היונית והיחס המורכב אליה¹⁸².

התחלת תשבי"ע הכרוכה בהפסקת הנבואה מיוחסת לתקופת אנכה"ג. ההקבלה לחכמה יונית מבוססת במקומות רבים בהקבלה שבין שמעון הצדיק לאלכסנדר מוקדון. אולם היא נמשכת מאות שנים וכל זמן בית שני נחשב התחלת תשבי"ע ועיקר התפשטותה. בתוך תקופה זו, מוקד מרכזי הוא גזרות היוונים ומלחמת החשמונאים. ר' צדוק מבאר בהרחבה מאבק זה כמאבק בין החכמה היונית לבין חכמת התשבי"ע¹⁸³, כאשר הנצחון על היוונים ונס השמן למנורה מסמלים את התגברות כח התשבי"ע על הכח הנגדי לה של חכמה יונית.

וכל ריבוי עב"ז אצלם וחרטומים ומכשפים היה כל זמן שהיה גילוי שכינה ונבואה בישראל ומשנסתלקה והתחיל תשבי"ע התחיל גם כן אצלם חכמה יונית שהיא חכמה אנושית. כי התחלת אנכה"ג היה בתחלת מלכות יון שאז היתה חתימת הנבואה ועל כן יון הם שהתחילו בגזירת שמד¹⁸⁴.

ובימי החשמונאים היה עיקר התפשטות התושבי"ע וזלעו"ז עשה האלקים ומצד התרבות הדברי תורה היה התגברות חכמה יונית שהיא היפך חכמת תושבי"ע והיה אז ארסטו ראש חכמי היוונים. ומצד חכמתם היה להם התנשאות וגסות רוח והתלוצצו מכל אמונות הקודמות ואף מעב"ז וכישוף¹⁸⁵.

מעבר לעימות הממוקד בתקופת החשמונאים, או בתקופת מלכות יון בכלל, ההקבלה של חכמה יונית לעומת חכמת התשבי"ע רחבה ביותר. בכמה מקומות כולל ר' צדוק את רומי יחד עם יון, ובאופן רחב יותר, כלל החכמות האנושיות כלולות במונח 'חכמה יונית', וכל רבדי התורה שעתידיים להתחדש, עד לתורתו של משיח כלולים במונח 'תשבי"ע'. לכן ההקבלה, העימות, ומורכבות היחסים בין חכמה יונית לבין חכמת התשבי"ע, אינם רק עניין להסבר היסטוריוסופי של ארועים והתפתחויות בהיסטוריה, אלא גם יסוד לקביעת עמדות אקטואליות של ר' צדוק לגבי נושאים רלבנטיים בזמנו¹⁸⁶.

¹⁸¹ ליקוטי מאמרים, עמ' 151-150. ראו עוד בהרחבה פרי צדיק א, מאמרי חנוכה.

¹⁸² ראו אלמן, חכמת האומות, ולהלן בפרק זה.

¹⁸³ ביאורים אלו מפותחים בהרחבה במקומות רבים במאמרי ר"ח כסלו, חנוכה, ופרשות יגש ומקץ בפרי צדיק א, וכן במחשבות חרוץ, רסיסי לילה, וליקוטי מאמרים. דברים אלו במיוחד זכו להד במאמרים של הרב יצחק הוטנר, ושל הרב גדליה שור. ראו להלן, השלכות. יסודות השוואה הניגודית בין החכמה היונית לחכמת התורה מפותחים בהרחבה אצל המהר"ל, המעמיד את החכמה היונית כחכמה אנושית, לעומת חכמת התורה האלקית. "מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצוות אלקיים כי אל מלכות זו שייך לה החכמה שהיא שכל האדם בלבד לא השכל האלקי הנבדל אשר היא התורה האלקית" (נר מצוה, עמ' כ-כא). ראו שם, עמ' יא ועוד. על מלכות יון ותפיסת העימות בין יון לישראל כעימות בין חכמת יון לחכמת התורה אצל המהר"ל ראו גרוס, יהי אור, עמ' 101-75. ר' צדוק ממשיך ומפתח תפיסה בסיסית זו של חכמה יונית כאנטייתזה במהותה לחכמת התורה בכיוונים אחרים. הוא מוסיף את המימד ההיסטוריוסופי הפרטי של צמיחת חכמת יון במקביל לצמיחת תשבי"ע, ולאחר הפסקת עב"ז ונבואה, ומעביר את המוקד מהתורה אל תשבי"ע. שלא כמהר"ל, ר' צדוק אינו מעמיד את החכמה היונית מול התורה כולה כ"שכל אלוקי נבדל", אלא דוקא מול תשבי"ע, כחכמה האנושית של חכמי ישראל, אשר עם זאת, היא "דברי אלקים יוסי" בעולם. היסודות מהמהר"ל מפותחים במקורות שונים. ראו, לדוגמא, דברי הצמח צדק (דרך מצוותיך, מצות נר חנוכה, עמ' 143-142). מקור קרוב במיוחד לדרכו של ר' צדוק מצוי בדברי ר' צבי אלימלך מדינוב, המבאר בכמה מקומות את נס חנוכה כביטוי למאבק שבין חכמות היצונית לחכמת התורה. במקום אחד הוא מבאר כי נס חנוכה לא ניתן לכתוב כשאר הנסים, כי נעשה בזמן הפסקת הנבואה, ותכליתו "להורות מעלת התורה שהיא עדיפה על הנבואה" (בני יששכר, כ"א, מאמרי כסלו טבת, מאמר ב, סימן יד, דף סב ע"א).

¹⁸⁴ רסיסי לילה, נ, עמ' 161.

¹⁸⁵ פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 140; "וכן חכמת יון שהיא הפלסופיא שהוציאו מלבם היא בזלעו"ז בקליפה נגד קדושת תושבי"ע. ועל זה נרמז יון בחשך שהשיכה עיניהם של ישראל... ואז דייקא זכו ישראל להתפשטות תושבי"ע" (שם, מקץ ד, עמ' 185); "ועיקר גזירות היה בימי יונים. וכבר אמרנו שהם היו בקליפה זלעו"ז כנגד קדושת תשבי"ע שגם הם חידשו בגוון חכמה ומוסר מלבם בהנהגת דרך ארץ ועל כן רצו הם לבטל תשבי"ע מישראל" (שם, חנוכה א, עמ' 137).

¹⁸⁶ יחסו של ר' צדוק להשכלה מורכב. ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בניים. על יחסו של ר' צדוק להסברים רציונליסטים של יסודות קבליים ראו לעיל, ובהמשך הפרק בעניין העלאת ניצוצות.

המבנה הבסיסי של הסימטריה בענייננו הוא דואליסטי בכל מישוריו. מבחינת היצרים, הוא מתבסס על מבנה דואליסטי של יצר עב"ז לעומת יצר תאווה, ומבחינת ההתפתחויות הרוחניות, האינטלקטואליות והתרבותיות, על מהלך דו-שלבי, המתבטא, מצד הקדושה, בתשב"כ ונבואה בשלב המוקדם, לעומת תשב"ע בשלב הבא (הנמשך עד ביאת המשיח), ואצל האומות – בכוחות כישוף ועב"ז בשלב המוקדם, לעומת חכמה יונית בשלב הבא. מבנה זה הוא חד וברור. הוא הדומיננטי בכתבי ר' צדוק, והוא מוצג בעוצמה רבה במקומות רבים בכתביו. אולם בכמה מקומות מפרט ר' צדוק את הדברים למבנים מורכבים יותר. פרט אחד החוזר בכמה מקומות הוא חלוקה לשלש קטגוריות. יסודה של חלוקה זו בביאור הנבואה כקטגוריה מובחנת מתשב"כ מחד ומתשב"ע מאידך.

וכל זמן שהיה הנבואה בישראל לדעת עתידות בדרך ידיעה מן השמים שלמעלה מהשגת אדם, היה גם בהם ידיעה זו זלעז"ז בדיעת האצטגנינים וקוסמים ומכשפים שהם גם כן ידיעות שלמעלה מתכמה מהשגת אדם, אבל לא מצד המשכה מדעת עליון שלמעלה מן השמים דבר זה לא היה להם עוד משמת משה... רק מצד ידיעת העתים בכוכבים ומזלות וכד'... וכן כל חכמת הקסם והכישוף הוא מצד פעולות שתחת הזמן ולמטה מן השמים, כי זלעז"ז כמו השגת הנביאים אף שהיה בדבר ה' לא הי' השגת דברי תורה שהיא המשכה מחכמה עליונה, דזה לא בשמים הוא רק ממדריגות תחתונות בסוד הרגליו... ובתחלת מלכות יון היה הסתלקות הנבואה... ואז היה יסוד חכמת תשב"ע, וזלעז"ז התחילה אז חכמת יונית ופילוסופיה שהכחישו האצטגנינות והכישוף וכדי חכמות שלמעלה משכל אנושי, דרק אצל בני ישראל חכמתם הוא השגת רוח"ק ויוכלו להשיג עתידות גם כן דרך חכמה וברוה"ק¹⁸⁷.

על יסוד תפיסת הנבואה כקטגוריה מובחנת, שבין תשב"כ לתשב"ע, מציג ר' צדוק בכמה מקומות מהלך של שלשה שלבים – תשב"כ, נבואה ותשב"ע. השלבים מופיעים בתקופות שונות, כנגד כוחות שונים וכנגד אומות שונות.

והנה גלות מצרים היה הכנה לתשב"כ שהגיע זמנה להגלות. וכנגד זה היה חכמת מצרים שהיה בכישוף והתגלות מצד הקליפות בזלעז"ז. ונצרכו להיות בגלות מצרים להוציא הנ"י"ק השייכים לתשב"כ... ובגלות בבל שהיו אז עוד נביאים אחרונים יחזקאל חגי זכריה ומלאכי ודניאל ובעלי רוח"ק. והיה אז בזלעז"ז חרטומים ופותרי חלומות ומודיעים עתידות מצד הקליפה. ואח"כ שפסקה הנבואה והגיע זמן התגלות תשב"ע וכמ"ש בסדר עולם זוטא מכאן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמים. והיינו חכמים המחדשים בשכלם בתשב"ע דאף שהוא גם כן דברי אלקים חיים מכל מקום מופיע בלבם של חכמי ישראל. אז התחילה חכמת יונית על ידי ארסטו שכפרו בכישוף והתגלות וסמכו על שכלם והבנתם הגרועה להכחיש דברי אלקים חיים התשב"ע. ואז היה התשב"ע בגלות עד שהוציאו הנ"י"ק ואז התפשטה התשב"ע¹⁸⁸.

ר' צדוק מפרט כאן שלשה שלבים: א. גלות מצרים, שהיו בה כוחות כישוף, היא כנגד תשב"כ; ב. גלות בבל, שהיו בה פותרי חלומות ומגידי עתידות, היא כנגד הנבואה; ג. עליית יון וחכמה יונית, שיש בה הכחשת כישוף והתגלות, והישענות מוחלטת על שכל אנושי, היא כנגד הפסקת הנבואה והישענות מוחלטת על חכמת התשב"ע.

מקומה של בבל במקביל לתקופת הנבואה מודגש בכמה מקומות נוספים. במובן זה היא שייכת לבחינה של תשב"כ, לעומת יון שהיא לעומת בחינת תשב"ע.

ובבל ויון המה המנגדים לקדושת משה ואהרן היינו לבחינת תשב"כ ותשב"ע. כי בבל מנגד לתורת משה שאז בגלות בבל היה עוד התגלות נביאים שנתנו לכתוב כדניאל וחבריו. ולעומת זה היה בקליפה בכח זה חרטומים ואשפים וחכמי בבל וגם נאמר בהם וללמדם ספר ולשון כשדים והיה אז גם יצרא דעב"ז. אמנם קליפת יון הוא לנגד תשב"ע שהוא מדת אהרן... כי שפתי כהן וגוי ותורה יבקשו מפיהו ונאמר והיה הוא יהיה לך לפה וגוי. כי אז בימי שמעון הצדיק לאחר שפסקו כבר התגלות נביאים והיה זמן אנכה"ג שביטלו יצרא דעב"ז וגזרו גזירות לעשות סייג לתורה ואז נגד זה היתה חכמת יון והצדוקים ואז נתברר קדושת חכמת תשב"ע על ידי התנאים¹⁸⁹.

אולם במקומות רבים בכתבי ר' צדוק מודגש הקשר של בבל דוקא לתשב"ע. ר' צדוק מרבה להשתמש במקורות המייחסים את יסוד תשב"ע לבבל, דוגמת הגמרא, "שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה חזרה ונשתכחה עלו רבי חייה ובניו ויסדה"¹⁹⁰. וכך הוא מבאר כי "קליפת נבוכדנצר כנגד חכמה בקדושה חכמה מוחא ולכן בגלות בבל שם התחיל

¹⁸⁷ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142-143.

¹⁸⁸ פרי צדיק ב, וארא ח, עמ' 24. על העלאת נ"י"ק בהקשרים אלו ראו עוד להלן בהמשך הפרק.

¹⁸⁹ פרי צדיק א, וישלח יא, עמ' 20.

¹⁹⁰ סוכה כ א.

התיסדות תשביע ע"י החרש והמסגר. והגמרא נקראת תלמוד בבלי ששם היה עיקר יסודה"¹⁹¹. "ושם בבבל התחיל התפשטות הדברי תשביע... והכל היה מאנכה"ג שהיו בבבל"¹⁹². מצד מעמדה כהכנה לתשביע וצמיחתה, נכללת בבל יחד עם יון. "וגלות בבל ויון היה הכנה לתושביע... ועיקר התפשטות תושביע זכו בבבל"¹⁹³. בכלל כתביו של ר' צדוק מעמדה של בבל כמרכזית בצמיחת תשביע מהוה יסוד חשוב ובלט הרבה יותר מאשר מקומה לעומת הנבואה. למרות שר' צדוק מדגיש את הבחינות הדיכוטומיות בין נבואה לתשביע לא נתפסו שתי בחינות אלו במקומה של בבל כמוציאות זו את זו, כפי שנראה למשל שהוא לפני פריחת התשביע בתקופת יון, אולם יש לו מקום מרכזי ביותר בכתבי ר' צדוק כהתחלת תשביע הוא תקופת פרס. תקופה זו מבטאת במיוחד את שלב המעבר מנבואה לתשביע, והיא מתוארת משני הכיוונים, כסוף הנבואה וכהתחלת תשביע. פורים הוא החג המרכזי ביותר בכתבי ר' צדוק¹⁹⁴. התחלת התשביע היא אחד הנרטיבים המרכזיים בביאוריו לגזירת המן, הנסים הנסתרים וחג הפורים. ר' צדוק מרבה מאד לחזור לנושא זה מכיוונים שונים¹⁹⁵. "קיימו וקבלו" הנדרש על קבלת התורה מאהבה בימי אחשורוש¹⁹⁶, מפורש כחל על תשביע, ומבטא את התחלתה. "פורים הוא התחלת תשביע על ידי דהדר קבלוה מאהבה"¹⁹⁷. עלייתו של המן מתבארת כביטוי לאופן הדיאכרוני של 'זלעזי' שבו החושך קודם לאור. "והמן קם בזמן תחילת צמיחת יסוד תושביע על ידי אנכה"ג והוא הקליפה שקדמה לפרי אז"¹⁹⁸. אף גזירת המן מתבארת כנובעת מתוך אינטואיציה לא מודעת של הפסקת הנבואה כמהפך מתקרב במצב הרוחני של עם ישראל. וכך הוא כותב על המן:

ואף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי כי קרוב העת דסתימת חזון ונבואה, ובאותו דור היו אחרוני הנביאים ולא קם עוד נביא חדש, והרגיש דהוא דור של הסתלקות הנבואה כי במיתת אותו דור נסתם חזון ונאסרה הכתיבה לדברי תורה, כי נפסק גם כתיבת דברי קבלה שהוא כדברי תורה. אבל לא ידע שזהו יסוד והתחלה לתשביע ודברי סופרים החביבים עוד יותר מדברי תורה (ע"ז לה א)¹⁹⁹.

בהתאמה, גם התהפכות הגזרה מבוארת באותו מישור: "דבזה היה התהפכות העת להיות ביטולה של תורה שחשב המן בגניזת תשביע והסתלקות הנבואה, זהו יסודה דתשביע שהיא עיקר כריתת הברית"²⁰⁰. מגילת אסתר, כסוף הכתובים, שכולה גילוי אלוקות בהסתר, מבטאת את הפסקת האור הגלוי של תשביע ונבואה ותחילת ההארה מתוך ההעלם של תשביע. "וההתגלות דאנכי שבהסתר פנים זהו סוף וסיום אור הנבואה והשגה דתשביע. שמאז ואילך נסתמו הנפשות הנמשכות מאור התושביע והתחיל אור הנפשות דתושביע שהם התגלות המסטורין שמתוך הסתרת פנים וסילוק הנבואה"²⁰¹. ר' צדוק מאריך לבאר כי מקומה של מגילת אסתר כחתימת תקופת התשביע והנבואה, "סוף כל הנסים שנתנו לכתוב", נובע מהיותה הגילוי האחרון של נבואה לדורות. מרדכי ואסתר נמנו בין הנביאים²⁰², ועצם הגאולה היתה

¹⁹¹ פרי צדיק ג, ר"ח ניסן א, עמ' 15.

¹⁹² פרי צדיק ה, סכות יט, עמ' 246.

¹⁹³ פרי צדיק א, מקץ ד, עמ' 185. "ובבבל ויון היו הניי"ק מהתפשטות תשביע שהיה בבבל... ויון שהיה בזמן שיירי כנסת הגדולה... ואז הוציאו מהם הניי"ק התפשטות תשביע שהוא הטוב השקוע בהם" (פרי צדיק א, ויגש יב, עמ' 211).

¹⁹⁴ על יסודות רעיוניים אחרים בכתבי ר' צדוק בעניין פורים ראו הדרי, פורים.

¹⁹⁵ המאמרים הנרחבים בענייני פורים מצויים בעיקר בדברי סופרים, רסיסי לילה, מחשבות חרוץ, ליקוטי מאמרים, ובמאמרי ראש חדש אדר ופורים בפרי צדיק ב.

¹⁹⁶ שבת פח א.

¹⁹⁷ דברי סופרים, לח, עמ' 46. "אבל היה התחלת תשביע כשהדור קבלוה בימי אחשורוש מאהבת הנס" (רסיסי לילה, מג, עמ' 84). "ומצינו בימי אחשורוש שהיו בגלות וקבלו עליהם התשביע מרצונם מצד אהבת הקב"ה כי כפיית ההר בסיני היה על תשביע (כדאי' תנחו"ח) שלא רצו לקבל מרצונם... ואמנם בגלות קבלו עליהם התשביע באהבה ובשמחה" (פרי צדיק ה, סכות יט, עמ' 246).

¹⁹⁸ רסיסי לילה, נב, עמ' 130.

¹⁹⁹ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139. ייחוס שיקולים רוחניים, או אפילו סברות הלכתיות, כביאור המניע למחשבות, דיבורים ומעשים של אישים יהודים ולא יהודים בתנ"ך, מצוי בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק, כמו גם במקורות חסידיים ואחרים.

²⁰⁰ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 144.

²⁰¹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 38. השונו לדברי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב: "קיימו וקבלו היהודים ודרשינו קימו מה שקיבלו כבר (שבת פח א) הרצון בזה כי מרדכי סוף נביאים הי' כי הא דאמרין בגמרא (יומא כט א) אילת השחר מה שחר כו'. נמצא עד מרדכי היה מאיר אור תשביע וממרדכי ואילך שפסקה הנבואה התחיל להאיר אור תשביע וממרדכי ואילך התחילו אנכה"ג ויסוד התפילה והוא קימו וקבלו שקיבלו עליהם התשביע וממרדכי ואילך שפסק הנבואה והתחיל להאיר אור תשביע כי באמת כ"ז שהי' תנביאים הנבואה ניתן לכתוב וממרדכי שפסק הנבואה לא ניתן לכתוב והתחיל האר' תשביע" (קדושת לוי, דרוש לפורים, עמ' קנד, וראו עוד שם, עמ' קנה, על פורים קבלת תשביע באהבה).

²⁰² מגילה יד א, ורשי"י ד"ה נבואה שנוצרה לדורות מבה"ג בשם סדר עולם, לגבי מרדכי, ומגילה יד ב לגבי אסתר.

ואסתר סוף כל הניסים שנתנו לכתוב כי אנכה"ג היו מהם כמה נביאים ומרדכי ואסתר גופייהו נמנו בנביאים... וכן א'... דמ"ח נביאים וז' נביאות לא פתנו והותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה... ומבואר דזה מיסוד נביאים והיינו מדנכתב בכתובים, וזה הסוף של כל מדריגות הנסים שמצד מדריגת הנבואה ומשם התחלת יניקת החכמה דחכמי תושבע"פ... ועובדי עב"ז שהיה להם קוסמים וכד' הם זלעו"ז דנביאים בישראל כמפורש בכתוב ואתה לא כן נתן וגו' נביא מקרבך וגו'²⁰⁴.

תקופת פרס ומדי נחשבת לשלב מעבר בין נבואה לתחילת תשבי"ע²⁰⁵. עדיין היו בה נביאים, ועם זאת עיקרה כבר בפעילות חכמי התשבי"ע של אנכה"ג. במקביל, נחשב המן עצמו למייצג את שלב המעבר באומות מעב"ז לחכמה²⁰⁶. שלב זה הוא שלב מעבר לתקופת יון, שבאה לאחר הפסקת הנבואה לחלוטין, כאשר חכמת התשבי"ע היא במוקד ההנהגה וההתפתחות הרוחנית של עם ישראל, ובמקביל לכך, בתקופה זו נחשב ביטול גמור של יצר עב"ז, כאשר כח החכמה היונית הופך למוקד הרוח והתרבות אצל האומות.

במלכות מדי ויון אמר דניאל והודי נהפך עלי למשחית על ידי התגברות הזלעו"ז המן בימי מדי... ובהתחלת התגלות החכמה דתשבי"ע היה גם כן התחלת התגלות החכמה חיצונית, דזלעו"ז המן וחכמי לעומת אנכה"ג שהם שורש התחלת חכמת תשבי"ע... ואריסטו ראש לחכמי יון היה בזמן שמעון הצדיק משירי אנכה"ג והוא בימי אלכסנדר מוקדן ראש מלכות יון כנודע וממנו התפשטות חכמת יונית וגזירותיהם שהחשיכו עיניהם של ישראל היינו עיני העדה הם הסנהדרין חכמי תשבי"ע²⁰⁷.

מהלכים המורכבים יותר מהתאור הסכימטי הדו-שלבי חוזרים ומבוארים בכמה מקומות, בעיקר במאמרים המאוחרים של פרי צדיק. בביאורים אלו יש שילוב של אופנים שונים של זלעו"ז. גלות מצרים מוצגת תמיד כהכנה למתן תורה. במובן זה מדובר על זלעו"ז דיאכרוני, שבו החושך, השעבוד, קודם לאור, לגאולה ולהתגלות של מתן תורה. מאידך, היחס בין יון לישראל מוצג כהקבלה סימולטנית, שבה יש פריחה עצומה, בו-זמנית, של מתודות רציונליות של חכמה אנושית, בתשבי"ע, מחד, ובחכמה יונית, מאידך. פריחה זו כרוכה בדחייה חזקה של יסודות לא רציונליים, המתבטאת בהפסקת הנבואה, מחד, ובירידה בכוחות כישוף ועב"ז, מאידך. בבל ופרס נמצאות בשלבי בינים. יש ור' צדוק מדגיש את מקומן כהכנה לתשבי"ע, ואז מדובר באותו אופן דיאכרוני של זלעו"ז, שבו הקליפה קודמת לפרי, כפי ששימש לבאור גלות מצרים כהכנה לתשבי"ע. אולם במקומות אחרים הוא מעמיד אותן כשלב בפני עצמו, המאופיין בכך שבמקביל להתחלת תשבי"ע, עדיין קיימים נביאים, מחד, ומגידי עתידות, מאידך. מבחינה זו, מדובר כאן בזלעו"ז סימולטני, דוגמת חכמת יון לעומת חכמת תשבי"ע. ר' צדוק אינו תופס אופנים אלו כמוציאים זה את זה, והוא משתמש בהם לחילופין גם באותו מקום. לדוגמא, במקום אחר בפרי צדיק, בו הוא מפתח את החלוקה המשולשת, הוא מדבר בתחילת המאמר על בבל ופרס כהכנה לתשבי"ע, ובהמשכו, על בבל, עם החרטומים ופותרי החלומות, כמקבילה לנביאים אחרונים. לפי זה משמשות בבל ופרס בבחינת זלעו"ז סינכרוני לעומת הנבואה ובבחינת זלעו"ז דיאכרוני לעומת תשבי"ע.

גלות מצרים היה הכנה למתן תורה... ואז כשבא זמן התגלות התורה בעולם היה מקודם חכמת מצרים שהיה

²⁰³ ותלבש אסתר מלכות נדרש בגמרא שם כרוה"ק, ו"וידוע הדבר למרדכי" נדרש שם, ז א, כאסמכתא לכך ששרתה רוה"ק על מרדכי. בהקשרים אלו אין ר' צדוק מבחין בין רוה"ק לנבואה אלא מכלילם יחדו.

²⁰⁴ פוקד עקרים, עמ' 51-50. על מקרא מגילה כחידוש של נביאים ראו גילת, לא בשמים היא, עמ' 141-142. גילת מראה במאמר כולו את מקומה של הפסיקה לפי נבואה ורוח הקודש בזמן בית ראשון ובית שני, ואת שלילת מקומה של הנבואה בהלכה מזמן החורבן, בעקבות גורמים חיצוניים ופנימיים.

²⁰⁵ תפיסה דומה מופיעה אצל ר' חנוך הענוך מראדזין, נכדו של רמ"ל ליינער מאיז'ביצא, אך הוא מדבר על המעבר מתשבי"ע לתשבי"ע, מבלי להזכיר את הנבואה. "וכמו אז בעת שעמדו ישראל על הגבול בין עתיקא לזעיר אנפין נלחם עמהם עמלק, כך עמד המן עליהם גם כן בעת שהיו עומדים באמצע הדרך בין בנין בית ראשון לשני שהוא בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ" (סוד ישרים, פורים יא, עמ' 40); "וכן תמיד בשעה שישאל נוסעים מגבול לקנות קנין חדש ובאותו זמן שהם עדין על הדרך טרם ששלם אצלם הקנין בשלימות אז מתיצב נגדם הקטרוג מעמלק כמו שמצינו גם בימי אחשורוש שאז היו צריכין ישראל לקנות קנין חדש תשבי"ע כי אז היה בין בית ראשון לבית שני ועניין בית ראשון היה אור בהיר בהתגלות מפורש ובזמן שהאור הוא מפורש זאת נקרא תשבי"ע... אשר כאשר נעלם האור נקרא תשבי"ע היינו שהתשבי"ע נתעלם ומתלבש בתשבי"ע... ובית שני נקרא תשבי"ע כי אחרי חורבן בית ראשון נתעלם הבהירות מתשבי"ע ונתלבש בתשבי"ע שהוא הבית שני" (שם, ד, עמ' 31). ראו מגיד, חסידות על הגבול, עמ' 24-23.

²⁰⁶ "ומשביטלו אנכה"ג יצרא דעב"ז פסק כח עב"ז גם בין האומות שעל כן א'... עכו"ם שבחוץ לארץ לאו עובדי עב"ז אלא מנהג אבותיהם בידיהם... ועל פרסיים ביהוד א'... דלא היה בידם אלא עב"ז שהניחו להם אבותיהם שלא היו אדוקים בה ורק המן היה אדוק דצלם היה תקוק על לבו התקיקה על לב היינו אדיקת הלב והוא הראשית דעכו"ם במינות שמצד החכמה שהתחיל אז בהם לעומת החכמה דתשבי"ע, והתפשטותה היה במלכות יון שאז היה גם כן התפשטות דחכמת תשבי"ע בישראל שאז פסקה הנבואה לגמרי... משא"כ בימי פרס דור אנכה"ג דאז היה בהם נביאים וחכמים כי הם הדור של סוף הנבואה והתחלת החכמה דתושבע"פ, ולעומת זה המן בקליפה סוף כל עובדי עב"ז והתחלת חכמת דרע" (פוקד עקרים, עמ' 51).

²⁰⁷ פוקד עקרים, עמ' 50.

החכמה שם בגלות והוציאו משם הקדושה והחיים... וכן בגלות בבל שם התחיל עיקר ושורש בחינת תשב"ע... וכן בגלות פרס שם היו אנכה"ג... וזה המכוון בפסיקתא... הוי אנחם מצרי זה בבל ופרס... שהיה הכנה לתשב"ע ועל ידי הגלות זכו לתשב"ע. ואנקמה מאויבי זה יון ורומי שביון התחיל עיקר התפשטות לפלול תשב"ע על ידי שמעון הצדיק... ואז בזמנו היה אלכסנדרוס מוקדון והתחיל אז חכמת יונית. שבבבל היה עדין נביאים וכמו במצרים שהיה אז הזמן להתגלות תשב"כ היו לעומת זה עוד חרטומים ואשפים ופותרי חלומות שלא עי"פ שכל רק בכוחות הטומאה. וכן בבבל שהיה באנכה"ג עוד נביאים אחרונים היה לעומת זה עוד חרטומים ואשפים ופותרי חלומות שלא על פי שכל רק בכוחות הטומאה. ואח"כ כשהתחיל עיקר התפשטות תשב"ע משכל החכמים שהופיע עליהם אז התחיל לעומת זה חכמה יונית שהיה גם כן עי"פ שכל שלהם²⁰⁸.

יוצא שהמהלך הבסיסי הדו-שלבי של תקופת הנבואה ואחריה תקופת החכמה מתפרט למהלך מורכב יותר, אשר בו בבל ופרס תופסות מקום מרכזי כשלבים מורכבים הכוללים עדיין נבואה לקראת סיומה מחד, והתחלת תשב"ע מאידך. ניתן למצוא בכתבי ר' צדוק גם ביאורים מפורטים יותר. בכמה מקומות הוא דן בארבע מלכיות ובמשמעותיהן, גם בהקשר של זלעז"ז²⁰⁹. יש והוא מציע סכימות מפורטות עוד יותר של שש מלכיות, כנגד הספירות, כוחות בנפש, ושלבים שונים בתורה²¹⁰. בחלוקות המצומצמות יותר, לרוב כולל ר' צדוק את רומי יחד עם יון, "ועל כן אחר כך נתחברו יון ואדום יחד"²¹¹. אולם בחלוקות המפורטות, הוא מבחין ביניהן ומשייך לכל אחת מהן יסודות שונים²¹². יסוד קבוע בכל סוגי החלוקות והביאורים הוא הדגשת ההקבלה שבין חכמה יונית לבין חכמת התשב"ע.

לעומת העיסוק האינטנסיבי בהיסטוריוסופיה עד התקופה ההלניסטית, התייחסותו של ר' צדוק להתפתחויות היסטוריות מאוחרות יותר דלילה מאד²¹³. גם בעניינינו הוא ממעט מאד להחיל את ההקבלות של זלעז"ז על תקופות מאוחרות עד זמנו. בהמשך לביאור זלעז"ז של כשפים מצרים לעומת תשב"כ, ויון ובבל לעומת תשב"ע, כותב ר' צדוק בקצרה: "וגלות האחרון הכנה לזכות לימות המשיח ועוה"ב"²¹⁴. במאמר אחר הוא מביא הקבלה ספציפית יותר בשם רבו. "וכמו ששמענו מרבינו הקדוש מאיזביצא זצלה"ה שזמון התגלות עסק הבעש"ט הקדוש בעולם זהו התנוצצות בחינת משיח רק בכל דור ודור יש בקליפה זלעז"ז מבחינת גוג ומגוג ועל ידי זה נתרבה המינות בעולם"²¹⁵.

ה24. חכמת התורה לעומת חכמת האומות – אבחנות נוספות

ההקבלה הניגודית בין חכמת האומות לחכמת התורה חוזרת במקומות רבים בכתבי ר' צדוק, ומקבלת כמה מובנים. אבחנה מרכזית היא אבחנה בתכנים. ר' צדוק מפתח בהרחבה גישה של הפרדה חדה בין חכמת הטבע והפילוסופיה, לבין 'חכמת האמת' של הקבלה, וחכמת התורה בכלל. הוא הכיר היטב מקורות פילוסופיים, עשה בהם שימוש בכתביו, ואף ניתן למצוא בכתביו המוקדמים מגמת הרמוניזציה מסוימת בין פילוסופיה לקבלה²¹⁶. אולם הקו הדומיננטי אצלו הוא דחיית הפילוסופיה ודחיית נסיונות הרמוניזציה

²⁰⁸ פרי צדיק ה, דברים יד, עמ' 16. יחסו של ר' צדוק לחכמה יונית מורכב. ראו המשך הדברים ולהלן, הערה 222.

²⁰⁹ נושא זה נותח אצל אלמן, חכמת האומות, ולא יידון כאן.

²¹⁰ לפיתוח מבנה בן ששה שלבים, כנגד גלויות, מידות, ושלבים בעבודת ה', ראו פרי צדיק א, חנוכה ה, עמ' 147; פרי צדיק ה, הושענא רבה כט, עמ' 256.

²¹¹ ליקוטי מאמרים, עמ' 179. גם בספרו המוקדם, אור זרוע לצדיק (ה, עמ' 17-18), מעמיד ר' צדוק את אדום ויון יחדו כמייצגי חכמות אנושיות כנגד התשב"ע.

²¹² הקשר של אדום לתשב"ע מפותח בעיקר בהקשרים של העלאת נ"ק, דרשת "כי ציד בפיו" על נשמות ר' מאיר ור' עקיבא, מיסודי התשב"ע, שבאו מהם, וכח התשב"ע.

²¹³ ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 334.

²¹⁴ פרי צדיק א, מקד ד, עמ' 185.

²¹⁵ פרי צדיק ה, ראש השנה טו, עמ' 178. בכמה מקומות הוא מקביל בין מלחמת היונים לבין התפתחויות מאוחרות. "וכן אז היה התגברות יונים נגדם ח"ו על דרך זה כמו שגברה האפיקורוסות בדור אחרון להמשיך גם התורה לכונת הבליהם" (רסיסי לילה, נו, עמ' 163); "כי טמאו כל השמנים היינו בני יון על ידי חכמת יונית שהיא נגד תשב"ע זלעז"ז... שרק כותל דק כחוט השערה מפסיק בין גי"ע וגייהם וזה טוב וזה רע, רק על ידי הדמיון טעו הרבה אחריהם [גם בדורות אחרונים כנודע] וטמאו כל השמנים הם כל החכמות אמיתות של חכמי ישראל נטבעו ונתערבו בחכמות חיצוניות" (לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 236-237). ראו על כך בהמשך.

²¹⁶ לדוגמא: "ישיש גי' עולמות עולם הכסא ועולם המלאכים ועולם הגלגלים [כפי דעת הפילוסופים הקדמונים וגם לדעת המקובלים יציבא מילתא אף שהם חושבים ד' עולמות אבי"ע הידועים וכמו שכתבתי במקום אחר]. פירוש עולם העליון מכסא כבודו של השי"ת ועולם התחתון הגשמי והאמצעי שביניהם. והם השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם והאוויר שביניהם" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 23). בביאוריו להלכות יסודי התורה של הרמב"ם, משנת תקצ"ט, אוצר המלך, יש הבאת אסמכתאות שונות מן הזרז והתיקונים לדברי הרמב"ם, יחד עם הכרה מפורשת בפער שבין שיטת הרמב"ם לבין הקבלה. ראו לדוגמא, שם, עמ' ט. גם בכתביו החסידיים המאוחרים, יחד עם ההתנגדות החזקה לפילוסופיה ולנסיונות שילובה עם התורה, יש גם התבטאויות חיוביות יותר כלפי שיטת הרמב"ם. לדוגמא, "ואחר כך כשהתחיל עיקר התפשטות תשב"ע משכל החכמים שהופיע עליהם אז התחיל לעומת זה חכמה יונית שהיה גם כן על פי שכל שלהם. והם רצו להכניס מינות וחכמת שלהם ח"ו בישראל.

בינה לבין הקבלה²¹⁷. הפער בין פילוסופיה לקבלה ודרכי השגתם הוא המוקד המרכזי בספר הזכרונות. ר' צדוק דוחה בחריפות הן את גישת הרמב"ם, המזהה את מעשה בראשית ומעשה מרכבה עם פיזיקה ומטפיזיקה, והן גישות מאוחרות של סיתנזות בין קבלה לפילוסופיה²¹⁸.

וכבר מפורסם אצל כל ישראל דברי תז"ל וכל קדושים מחכמי האמת ענייני מעשה מרכבה מה הם, ואין צורך להשיב כאן על דברי המתפלספים הקדמונים בפירוש מעשה מרכבה גם כן בהשגת חקירות הפילוסופים בחכמת הטבע ושלאחר הטבע²¹⁹, שכבר תמהו עליהם חכמי הדורות **דאם כן כבר נגלו לקטני או"ה המסתכלים בספרי חכמיהם יותר ממה שנתגלה לגדולי הנביאים ברמזים וחידות**, ואין צורך להאריך מזה לכשרי ישראל עתה שנתפרסמה חכמת האמת בעולם מוסכם בפי כל חכמי ישראל האמיתים וכל הכופר בה הוא מכלל האפקורסים...²²⁰.

והרמב"ם שפירש עניין מעשה בראשית הוא חכמת טבעי הנבראים מצא בו מבוא תועלת לעבודת הש"י לאהבתו ויראתו, ואמנם אם היה זה אמת אצלו אינו אמת לרוב המתעסקים בחכמות אלו ולא היה ראוי לו לקבוע ידיעת עניינים כאלה בהלכות יסודי התורה שלו כלל, דברים שאינם צריכים למאמיני התורה לידיעתם וכל שכן שהרבה מדבריו אינם אמת כפי דעת חכמיהם היום. והכלל מה לדברי חכמי או"ה עם דברי התורה שמן השמים לעשות דבריהם יסודות לתורה...²²¹.

הדיכוטומיה תדה בין החכמה השכלית של האומות לבין השגת הקבלה שבנבואה ורוה"ק היא יסוד להתנגדותו לנסיונות של סיתנזות בין פילוסופיה לקבלה.

ונאמן עלינו הרמב"ן ז"ל בעדותו שכתב שלא יודע אמיתותן בשום שכל גדול שיוכל להשיג זה... וכמ"ש הריב"ש [סי' קנז] בשם אחד מהמתפלספים שהמקובלים מאמיני העשיריות והרמ"א בספר תורת עולה [חלק ג' פי"ד] האריך בישב טענה זו שהוקשה בעיניו מאוד וביאר שעניין הספירות הוא עניין התוארים שיש להש"י ושחכמת הקבלה היא הפילוסופיה עצמה... כי סוף דבריו הודה מעצמו שאינם מפי הקבלה ושלא בא לבאר ענייני הקבלה רק ראה עת לעשות לה' כו', והיינו שלא יבואו לידי הגשמה וראה לאחדה עם חכמת פילוסופי ישראל שראה בספר המורה נבוכים וכיוצא בו שנתאמצו לסלק ההגשמה, ובאמת אין עניין חכמת הקבלה מזה כלל ולא יעלה על הדעת שישונו חכמי או"ה בחכמתם מה שהשיגו נביאים ובעלי רוה"ק מחכמי ישראל בהשגתם, אבל דבריו טובים ונכוחים לסלק מלב ההמון הרואים בספרי הקבלה כמו שזכר שם מחשבת ההגשמה²²².

ובחכמה יונית היה בו גם כן ניצוץ מועט מהטוב שמה הוציאו מהם הרמב"ם וכדומה מחכמי ישראל. אך עיקר חכמתם היה מינות ורצו להכניס זאת בישראל ח"ו" (פרי צדיק ה', דברים יד, עמ' 16). על יחסו של ר' צדוק לרמב"ם ולפילוסופיה ראו גם בריל, ר' צדוק, עמ' 62-74.

²¹⁷ דגמים שונים של יחסים בין פילוסופיה לקבלה אופיינו והודגמו במחקר. לדוגמא, בעז הוס (הרצאה בכנס 'מדע בינימי עברי בקונטקסט', מכון ון-ליר, ירושלים תשנ"ט), ניתח והדגים את מקומם של: א. מודל זיהוי בין קבלה ופילוסופיה, המעמיד את ההבדלים ביניהם כהבדלים סמנטיים בלבד; ב. מודל היררכי, הנותן מקום לפרשנות הפילוסופית, אך מעמיד אותה בבירור כנמוכה מן הקבלה; ג. מודל דואליסטי, העושה הפרדה חדה בין הפילוסופיה החיצונית השלילית, לבין הקבלה הטוהרה החיובית. בניתוחו של אבי רביצקי על ויכוח קנדיאה, מוצגים דמיון מפורטים יותר של הרמוניזציה בין קבלה לפילוסופיה, הכוללים, בנוסף לאי ובי שהוזכרו, גם יחס של קו-אקסיסטנציה, מבלי לקבוע סדר היררכי, ויחס שבין גלוי לנסתר, כפי שמתבטא בטענה לקיום רובד קבלי נסתר בדברי הרמב"ם. (רביצקי, ויכוח קנדיאה, עמ' 186-191). כמו בעניינים רבים, יחסו של ר' צדוק לנושא זה מורכב. ראו בהמשך כאן וראו עוד להלן בדיון בעניין פרשנות קבלית לרמב"ם, בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, ריבוי ואחדות, והפניות שם.

²¹⁸ מתקפה זו על הרמב"ם ועל פרושים פילוסופיים למעשה מרכבה שכיחה במקורות קבליים שונים. לדוגמאות ראו אידל, תפיסת שונות, עמ' 153-154; הנ"ל, חסידות, עמ' 79, והערה 43 שם.

²¹⁹ ר' צדוק משתמש בכתביו גם במונחים אלו לציון פיזיקה ומטפיזיקה, וגם במינוח 'פילוסופיה' במובן הכללי הכוללת את החכמות. על דברי הרמב"ם (הלכות יסודי תורה, פ"ב הי"א) כי "ביאור העיקרים בשני פרקים אלו הוא נקרא מעשה מרכבה", כתב ר' צדוק בשנת תקצ"ט: "זהו דעת רבינו אמנם כבר נודע ונתפרסם היום בעולם שלא כדבריו, כי לא זהו מעשה מרכבה אמיתית ולא באלה דבר רבותינו ז"ל דברים שזכר אחר כך [בהלכה יב]. אבל חכמת הקבלה הדברים אמורים אשר כבר נתחברו בזה הרבה ספרים, והמדברים על ביאור זה לחלוק על דברי רבינו ספר עבודת הקודש לר"מ בן גבאי וספר שומר אמונים למהר"י אירגאס וזולתם הרבה, ועיין להרדב"ז חלק ב' שלו בלשונות הרמב"ם [סימן רנ"ג] והרב יעב"ץ במגדול שלו, ועיין בביאורי הגר"א לזירה דעה [סימן רמו ס"ק ית"ו] (אוצר המלך, עמ' ט). מקורות אלו ונוספים הם היסוד לביקורת שר' צדוק מפתח בספר הזכרונות.

²²⁰ ספר הזכרונות, עמ' 57.

²²¹ ספר הזכרונות, עמ' 58.

²²² ספר הזכרונות, עמ' 64. למרות ההסתייגות הכללית, מתייחס ר' צדוק מתייחס באופן חיובי לספרו של הרמ"א. מעבר לתועלת הפרגמטית בהרחקת הגשמות המוזכרת כאן, מעמיד ר' צדוק את השגת הרמ"א בספר אחר כהשגה 'באספקלריא המאירה', למרות שלא ידע קבלה. "וכנודע במראה אדם דנביאים עיין שושן סודות (דף סט ע"ב) ובספר תורת עולה להרמ"א שהגם שלא ידע בקבלה עמד בכל זאת בשכלו [ובעל נובלות חכמה טפל עליו דברים לפי שלא ירד לעומק מעשה מרכבה וחשבו למקטין ומשפיל הדברים ואינו אלא מגביה ומרומם מעלת הנביא ומעלת כל נפש מישראל כפי מה שהם באמת ליודעים וכפי מה שהוא אמיתות מעשה מרכבה לבאי הפרדס...] בסוד אספקלריא המאירה, והרואה באספקלריא רואה דמות עצמו, יעוין שם באריכות" (דובר צדק, עמ' 191). על גישתו ההרמוניסטית של הרמ"א בביאור פילוסופיה לקבלה ראו בן ששון, הרמ"א, עמ' 44-59, ושם, עמ' 14, להעמדת דברי המהר"ל בדרך החיים, אבות פ"ה מ"ו, כמופנים כלפי הרמ"א. על ביקורתו של המהר"ל על דרכו ההרמוניסטית של הרמ"א ראו ויינשטיין, מהר"ל, כ"א, עמ' 57. לעומת יחסו המורכב לרמ"א, דוחה ר' צדוק לחלוטין כיוונים אחרים של ביאורים פילוסופיים לקבלה. לדוגמא, "ולפיכך צריך להתרחק מחיבורים המסבירים ענייני הקבלה על דרך החקירה מלבס, וכמו אותן שעירבו בה דברים מחכמי הפילוסופיאה, כגון ספר נובלות חכמה שכבר הזהיר ממנו הרמ"ז, כמו שכתב בשמו בספר שם הגדולים. וכן לדעתי ראוי להתרחק מספר בית אלקים וספר שער השמים שחיבר רבי אברהם כהן

הביקורת על הסתמכות על מדעי הטבע ומטפיזיקה אינה רק בהעמדתם כנגד הקבלה, אלא תופסת מקום חשוב גם בהעמדתם כנגד דברי חז"ל בגמרא. בכמה מקומות בכתביו ההלכתיים תוקף ר' צדוק בחריפות את ההסתמכות על חכמת הטבע והפילוסופיה, ודוחה את מסקנותיהן מפני דברי חז"ל. לדוגמא, בתוך ביאור עניין 'צאת הכוכבים', מבקר ר' צדוק בהרחבה את ההסתמכות המוחלטת על הידע האסטרונומי בהקשרים הלכתיים²²³, ומסיק בכללות:

וכל הנחות של תכונה הישנה שקדמונינו שאחר התלמוד החזיקו בה כאלו היה דבר תורה, עד שהרמב"ם קבע מדבריהם בחבורו בהלכות יסוה"ת והלכות קידוה"ת, עתה תוכנים האחרונים מכתישים כל זה, ובאמת דברי פילוסופים אין בהם רוח חיים וכידוע לכל מבין הבקי בתכונה הישנה והחדשה, שהכל הבל דמיונות בעלמא שהמציאות בעלי דמיון וחלילה לדחות על פי דבריהם דברי רז"ל החיים וקיימים²²⁴.

יוצא שבמישור התכנים, בין בהקשר של קבלה ובין בהקשר של דברי חז"ל בגמרא, קובע ר' צדוק אבחנה חדשה בין חכמת האומות לבין חכמת התורה, כאשר חכמת האומות נדחית מפני חכמת התורה.

אבחנה זו מבוססת על האבחנה בין מקורות החכמה ואופני השגתה. ר' צדוק מדגיש את הפער בין השגה שכלית עצמית שהיא היסוד לחכמת האומות, לבין השגה בהשראה אלוהית, על ידי נבואה, רוה"ק, או דרך 'צפיה', של חכמי ישראל. אבחנות אלו משמשות יסוד לפיתוח נוסף של ההקבלה הניגודית. וכך הוא כותב בספר אחר בעניין אור התשביע:

וזהו עיקר המבדיל בין ישראל לעמים כי תשביע הוא מה שנובע מלבבות חכמי ישראל ומה שהם מחדשים הוא תורה שלימה. מה שאין כן מה שחכמי העכו"ם מחדשים אף שיש חכמה באו"ה אין תורה באו"ה (מ"ר איכה ב ט) ואי אפשר להם להמציא דבר חכמה שיהיה דברי תורה כלל²²⁵.

בהמשך הדברים הוא מסיק מסקנות לגבי החכמות עצמן, ומבאר בעניין נס חנוכה:

שישועה זו שנשארה קבועה וקיים לדורות ככל קדושת הזמנים שנשאר באותו זמן לעולם קדושה זו אינה אלא ישועת הנפש והשכל שלא יטמע בחכמת בני נכר שהוא נגד חכמת חכמי ישראל בתשביע. וידוע דיש ז' חכמות והמספר ז' הוא אמיתי כי הכל הוא זלעזיז וידוע דכל דבר של קדושה חלוק לז'... אלא שבחלוקת הז' מיני חכמות נבוכו המתחכמים ואינו כמ"ש הם סדרם והם חשבו גם חכמת ההגיון שהוא שורש החכמה... מכלל ז' חכמות. ובאמת זה חוץ מהם ולמעלה מהם כי היא אם הבנים המולידה כל החכמות ועמה הם ח' ונגדם הם ח' ימי חנוכה שישאר יצאו מכל אותם חכמת חיזונית לחכמת האמת. והנס היה רק בז' ימים כי על יום א' היה לדלוק רק אותו יום היה דוגמתם אם הבנים שבו ועל ידו היה נס על כל שאר הז' ימים ועיקר הנס היה בו שנוסף בו שפע להמשיך עוד לז' ימים זולתו. ובו הוא עיקר ההבדל בין חכמת ישראל לחכמת או"ה בעניין התחלת המצאת החכמה שאצל או"ה גם זה מלבם מתחכמים איך להמציא חכמות ועל כן הכל הבל. אבל בני ישראל כל חכמתם הוא מהש"י ומתורתו שהוא היסוד לכל חכמות תשביע וממנה לוקח הכל והשורש של כל החכמה הוא חכמת הש"י על כן גם התולדות שממציאים מעצמם דבוק בהשורש שהוא מהש"י והכל ממנו²²⁶.

חכמות האומות הם לעומת חכמת התשביע, ואילו הלוגיקה, שהיא שורש החכמות, היא לעומת התשביע שהיא ההכרה במקור האלוהי של כל חכמתם²²⁷. בשורש זה לא נגעו היונים.

אירורו, שסבר בזה סברות מלבו, ומה שהוציא מדברי פילוסופי האומות הקדמונים, ורצה לאחדם עם חכמת הקבלה המושגת בנבואה ורוה"ק" (ספר הזכרונות, עמ' 71) וראו חלמיש, טיפולוגיה.

²²³ ר' צדוק חולק על מהר"ם אלשקר ורש"י מלאדי, שסמכו על דעת הגאונים: "וחלילה לחשוד גם ר"ת וסיעתו שיטעו בדבר שהחוש... מכחישו, וש"י ליה מאריה גם למהר"ם אלשקר שם שכתב על ר"ת דשכח דחכמי ישראל הודו לחכמי או"ה... וחלילה לומר כן על מאורן של ישראל. ובאמת כבר הביא בתוספי הרא"ש פ"ק דכתובות (דף יג ע"ב) בשם ר"ת דרק בטענות נצחום. אבל האמת כדברי חכמי ישראל, שכן קבעו אנכ"ח בתפילה ובוקע חלוני רקיע ע"ש... (והגאונים שהביא מהר"ם אלשקר שם כל דבריהם לקוחים מחכמת התכונה של או"ה שנתפרסם להם אז והיו חושבים אז שכל דבריהם אמת וצדק וכעמוד ברזל שאין לזוז מינה, וכמו שתראה בדברי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשניות בזרעים נקט למשל מגודל השמש קט"ו גי' שמיניות בכדור הארץ, שהוא אמת שאין בו ספק כגוף מציאות השמש... והנה כל התוכנים עתה מכחישים מדה זו ואומרים שזה ח"י שקר ושגדולה הרבה יותר מאוד... (תפארת צבי, שו"ת יורה דעה סימן ה, כ"א, עמ' קמג-קמד. מצוטט חלקית אצל ברומברג, ר' צדוק, עמ' כב-כג. ראו גם שם, עמ' כ-כד; תפארת צבי, כ"א, על יורה דעה סימן ל, סעיף ב, עמ' מה-מח, שם מצטט ר' צדוק באריכות משו"ת הרשב"א, תשובה צח, ומהתשביע ח"א סימן קסה, ומרחיב בעניין קבלת דברי חז"ל גם כנגד חכמי הטבע). לגישה שונה בחב"ד, ראו לוונטל, דעת, עמ' 125-123.

²²⁴ תפארת צבי, שם.

²²⁵ רסיסי לילה, נו, עמ' 162.

²²⁶ רסיסי לילה, נו, עמ' 163-162. במקום אחר מתייחס ר' צדוק למונח נוסף של 'שורש החכמה': "שהם בחכמת יונית העמידו דרך ישר במדות מה שנאה בעולם הזה להנהיג עד שהקדמונים הביאו בספריהם מדברי חכמייהם. אך בשורש חכמתם הוא מינות גמורה, וכתבו שנמצא אחר כך על אריסטו הראש שלהם שהיה מלא תאוות ותועבות" (פרי צדיק ג, שמיני ת, עמ' 97).

²²⁷ אצל ר' צדוק אין העמדת לוגיקה אלטרנטיבית, דוגמת 'ההגיון השמעי' שהוצע אחריו על ידי הרב הנזיר (ראו שוורץ, קטעים חדשים; הני"ל, הגיון עברי; הני"ל, היסודות הלוגיים; הני"ל, הציונות הדתית, עמ' 272-234; אידל, על הנבואה, עמ' 834-823). ר' צדוק מדגיש במקומות שונים את גבולות הלוגיקה האריסטוטלית. ומעמיד כנגדה ומעליה, תפיסה של "בי הפכים בנושא אחד". אמנם תפיסה זו שייכת ברובד אחר, כאשר ברובד הגלוי של העולם הזה תקפה הלוגיקה האריסטוטלית.

אבל שורש החכמה בתשב"כ זה לא היו יכולים לשנות וליגע כלל. אף **זבדורות האחרונים התחכמו לפרש גם התשב"כ כולה על פי חכמה יונית כמו שצווח נגדם הרשב"א וזולתו כנודע** אלו היה זה ח"ו אז היה כמו במצרים שאלמלי נכנסו לשער הני שבטומאה שם לא היו יכולים לצאת ח"ו. וכן אז היה התגברות יונים נגדם ח"ו על דרך זה **כמו שגברה האפיקורסות בדור אחרון להמשיך גם התורה לכוונת הבליהם** היה קשה לצאת. אבל הנס היה שהם **כפרו בתשב"כ לגמרי** ונשאר הפך על יום א' חתום בחותמו של כהן גדול עניין כהן גדול רמוז על שורש החכמה דישראל...²²⁸

לעומת ההתנגדות שראינו לעיל לסינתזות בין קבלה לפילוסופיה, כאן ההתנגדות המרכזית היא לנסינות שילוב של פילוסופיה בפרשנות תשב"כ. נסינות אלו נחשבים כפגיעה בשורש חכמת התשב"ע שיסודה בהכרה במקור האלוקי. הכפירה המוחלטת של היונים בתשב"כ נחשבת לנס ההצלה, שכן בשל שימור הפער בין התורה לחכמה יונית, נמנעו אותן סינתזות.

ההבדל המרכזי ביותר בין חכמת האומות לחכמת התורה, המודגש במקומות רבים בכתביו החסידיים של ר' צדוק, מבוסס על הגדרת תורה, לא כתכנים, אלא כמורה ללב.

היה לעשו כח גדול בחכמה שבראשו וכמ"ש האריז"ל ע"פ כי ציד בפיו שהוא הכח שיצא ממנו ר' מאיר שהיה שורש חכמת תשב"ע. רק הוא בעצמו לא היה שורש בחכמת התורה. והיינו שאין חכמתו מורה ומלמד ללב **זשהו שם תורה... אמנם חכמה של ישראל הוא בעצם תורה שמורה ומלמד ללב הדרך ילך בה... ולכן נקרא החכמים עיני העדה מפני שכל חכמתם הוא להכניס הדברי תורה בלב...²²⁹**

אבחנה זו חוזרת במקומות רבים ותופסת מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק. יש ועוצמתה מייתרת לחלוטין את הצורך בהבדל בתכנים. במקום אחד מציע ר' צדוק ביאור רדיקלי בו הוא מעמיד את 'זלעו"ז' של חכמות האומות וחכמת התורה, לא רק כשקילות בשימוש במתודות חשיבה רציונליות, אלא כשקילות גם מבחינת התכנים. אין לחכמת התורה כל יתרון על חכמת האומות בתכניה, באשר גם חכמתם היא חכמה באמת. ההבדל המהותי בין חכמת האומות לתורה אינו בתכנים כלל, אלא במישור הלב. החכמה נשארת ברובד השכלי, בעוד התורה מורה ופועלת על הלב.

ויש חכמה באו"ה... ויצבא מילתא מ"ש הרמב"ם בפירוש מעשה בראשית ומעשה מרכבה כנודע ואין טענה עליו מ"ש בספר עבודת הקודש וכדומה לו דאם כן היו חכמי או"ה כאריסטו והדומה בקיאים במעשה בראשית ומעשה מרכבה כנביאי ישראל, כי **אמת הוא כן דיש חכמה באו"ה 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 דלבא תליא כמ"ש במגילה (כד ב) דהעיקר על ידי הרגשת הלב באור השי"י וזה אינו באו"ה כלל רק בישראל שהקבי"ה לבן של ישראל... ומעשה בראשית ומעשה מרכבה וסתרי פעולות הנבראים בכל מיני חכמות לימודיות דבני ישראל הוא עצמו אותן חכמות אלקיות וטבעיות ולימודיות דאו"ה, רק מצד נביעות מהבינה שבלב להכיר בכל דבר אמיתת השי"י הוא בעניין אחר ממש, וכמו ששמעתי כי כל חכמתו דרשב"י בספר הזוהר ידעו גם כן סבי דבי אתונא מחכמי יון שהיו קרוב לזמנו והיו לעומתו זלעו"ז והי' ספירות הם עצמן הי' מאמרות הידועים לבעלי ההגיון רק שהשיגום בלבוש אחר מצד החיצוניות ואינו דברי תורה כלל וכן כל חכמת שלמה... היה יודע גם כן חירם מלך צור שהיה לעומתו זלעו"ז וכל חכמתו של משה... ידע בלעם מצד החיצוניות... כך שמעתי ויצבא מילתא²³⁰

ראינו לעיל טענות חריפות כנגד זיהוי התכנים הקבליים והפילוסופיים, דוגמת דברי ר' צדוק בספר הזכרונות: **"ובאמת אין עניין חכמת הקבלה מזה כלל ולא יעלה על הדעת ששיגו חכמי או"ה בחכמתם מה שהשיגו נביאים ובעלי רוח"ק מחכמי ישראל בהשגתם"**²³¹. לעומת זאת, כאן דוחה ר' צדוק אותה טענה, המובאת בשם ר' מאיר ׳ גבאי, ומוכן לזהות בין תכני חכמת הנסתר של ישראל וחכמת

²²⁸ ריסי לילה, נו, עמ' 163.

²²⁹ פרי צדיק א, וישלח ב, עמ' 109, ובמקומות רבים.

²³⁰ ליקוטי מאמרים, יח, עמ' 109. התייחסות בנימה חיובית ליון מופיעה בהמשך הספר, בתוך סקירת ארבע האומות שכנגד גמל, שפן ארנבת וחזיר, שיש להם סימן טהרה אחד בלבד, וביאור לשון התורה השונה לגבי כל אחד מהם (ויקרא יא ד-ז; ויקרא רבה יג ח). לפי המדרש, ארנבת כנגד יון, וכך מבאר ר' צדוק: "ובארנבת אמר פרסה לא הפריסה כי בזוהר (ח"יב רלו א) אמרו על חכמי יון דאינון קריבין לאורחי מהימנותא. [=שהם קרובים לדרך האמונה] ומובא בריקנטי, ובפסיקתא דפרה (יד) אמרו אשר אין בה מום זו יון ע"ש, והם שהתחילו לתרגם התורה יונית ללשונם שבהם מיוחס מאלכסנדר מוקדון התחלת טענת האומות אנו ישראל, ועל כן היה אז התחלת תשב"ע שהוא התגלות המסטורין שלו ללבבות בני ישראל" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 179). בריקנטי מובאים אותם דברים מהזוהר ומבוארים כקירבה בתכנים: "אשר אין בה מום דא מלכות יון דאינון קריבין לאורחי מהימנותא... והבן אומר על מלכות יון דאינון קריבין לארתי מהימנותא אמר על הפלוסופים קדומים הנוטה בקצת דבריהם לדברי רבותינו ז"ל" (ריקנטי על התורה, חקת, דף עז ע"א).

²³¹ ספר הזכרונות, עמ' 64. על עמדת הרמ"א בעניין זה ראו בן ששון, הרמ"א, עמ' 59-44.

הפילוסופיה²³². עם זאת, גם כאן, המגמה הכללית איננה הרמוניזציה אלא הדגשת הניגוד, אולם הניגוד אינו במישור התכנים. ההקשר כאן הוא הדגשת מקומה ההכרחי של 'הבינה שבלב'. בהקשר זה התכנים כשלעצמם הופכים להיות שוליים לעומת מידת השפעתם ללב. דוקא על רקע הטענה לשקילות בתכנים בולט במיוחד הפער בין מה שהוא 'תורה', המדריכה את הלב, לבין מה שהוא חכמה חיצונית בלבד.

5ה2. צמיחת תשב"ע על ידי העלאת ניצוצות קדושים מן האומות²³³

ר' צדוק מרבה להשתמש ב'העלאת ני"ק'²³⁴ בהקשר של התפתחויות בתשב"ע לעומת התפתחויות באומות²³⁵, בעיקר בפרי צדיק. לדוגמא, בפסוק "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים"²³⁶, נדרשת המי' כמי המקור ולא מ' היתרון²³⁷.

והיינו דכ' ואתה מחיה את כולם. ועיקר החיים הוא דברי תורה. ובמצרים היה בגלות כל התשב"ע ועל זה נאמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. והיינו כשיוציאו מהם כל החיות והקדושה... ועל ידי כן זכו למתן תורה וזהו הרכוש גדול. וחכמת כל בני קדם שם היה בגלות תשב"ע. והם בקליפה זלעזעו? נגד תשב"ע... ואמר הכתוב דחכמת שלמה שהיא חכמה תתאה תשב"ע. ותרב שנתרבה ממה שהוציא הני"ק מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים. אף דחכמת מצרים היה בקליפה נגד תשב"ע. זכר חכמת מצרים דתשב"ע שרשה מתשב"ע²³⁸.

משמעות 'העלאת ניצוצות' זו ואופניה טעונים בירור. יש והיא מתפרשת כהפיכת דברי האומות לדברי תורה. דוגמא פרדיגמטית לכך היא כתיבת דברי בלעם בתורה.

וכן בלעם כשהיה מדבר רע באמת היה שורש נפשו כך... אבל בזה שדיבר טוב על ישראל הוא בשורש נפשו לא היה כך לכן אמר כה תדבר, וכל מקום שנאמר כה ברוה"ק כי מאחר שדיבורים אלו יצאו מפיו ונכתבו בתורה שהיה בחיות הרי היה ברוה"ק דבוק בשורש דקודש עלאה, רק זהו מצד ואתה מחיה את כולם שיש ני"ק בכל נבוא המחיה אותן ואותן ני"ק יוצאים על ידי דיבוריו. וזה שנכתבו בתורה דיבורי אבימלך ופרעה ובלעם וכיצא שנקלטו לתוך דברי תורה אותן דיבורים שהיו בכל חיותם ועד שנגעו לאותם ני"ק שהיה בהם, וגם דיבורי פרעה מי ה' וגוי מאחר שנכתבו בתורה הם דיבורים שבשורש חיותו שקבע בו השי"י²³⁹.

²³²הגישה לכתבים קבליים בספר הזכרונות שונה מגישתו של ר' צדוק בספרים אחרים גם בעניינים נוספים. לדוגמא, בספר הזכרונות (עמ' 61) הוא מקבל את קבלת ר"י סרוג, וטוען שאזהרת רח"ו לא חלה עליו (ראו מרוז, סרוק; הנ"ל אסכולת סרוק), ואילו בליקוטי מאמרים (עמ' 214), הוא סומך את הימנעותו מהארכה בסוד המלבוש של ר"י סרוג על אזהרה זו של רח"ו. בעניין אחר, בספר הזכרונות (עמ' 70-69) מתייחס ר' צדוק בביקורתיות למשנת חסידים וליושר לבב, ואילו בספרים אחרים הוא משתמש ללא הסתייגות בדברים ממשנת חסידים. ראו ליקוטי מאמרים, ה, עמ' 101; פרי צדיק ג, ר"ח אייר, ו, עמ' 109; פרי צדיק ד, בהעלותך יב, עמ' 94. בפרי צדיק ה, ר"ח אלול ה, עמ' 93, משמשים דברי משנת חסידים יסוד לדרשה כולה.

²³³דוגמאות ספציפיות של קליטת יסודות מרכזיים מן האומות לתשב"ע נדונות גם בפרקים אחרים. ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשב"ע, ליסוד הטית החכמה לפי הלב מאדום, ויסוד החטיה לתסד מישמעאל, ולהלן בפרק כח פעולה בתשב"ע, ליסוד של ניצחוני בני וכח החוצפה כלפי שמיא מבבל, ומבלעם ועמלק.

²³⁴לפי קבלת האר"י ניצוצות הקדושה שהתפרזו בשבירת הכלים בתחום הקליפות והטומאה, מצויים בכל דבר בעולם, והם יסוד חיותו. על מקומה ומשמעותה של תורת הניצוצות בראשית החסידות, כריקון העולם או מילויו נחלקו במחקר, מן המחלוקת הידועה בין שלום לבובר. ראו, לדוגמא, בובר, בפרדס החסידות, עמ' נט-עח; שלום, עוד דבר, עמ' 403-405, ובהמשך המחלוקת במחקר העכשווי. ראו, לדוגמא, גייקובס, העלאת ניצוצות; גלמן, טעותו של בובר; אטקס, בעל השם, עמ' 158-155; אלטשולר, הסוד המשיחי, עמ' 270-268; פייקאז', ההנהגה החסידית, לפי מפתח, ערך: העלאת הניצוצות; וקס, היהודים, עמ' 133-138; מרגולין, מקדש האדם, עמ' 197, 224-228, 290-293, ובמקומות רבים לאורך הספר; קויפמן, עבודה בשמיות, עמ' 75-92, 190-192, ולאורך העבודה. לענייננו כאן, בהקשר של העלאת ני"ק מן האומות על ידי תשב"ע, כורך זאת ר' צדוק בביטול כוחה ובהוצאת החיות; של אותה אומה, והדברים מתאימים יותר לתפיסתו של שלום מאשר לזו של בובר.

²³⁵העלאת ני"ק או 'בירור ניצוצות' על ידי תשב"ע תופסים מקום משמעותי בכתביו החסידים של ר' צדוק. אין זו משמעות בלעדית, ור' צדוק משתמש במושגים אלו גם בהקשרים אחרים כגון אכילה, גרים, ביאות אסורות, קנין, מידות מסוימות ועוד. משמעות העלאת הניצוצות אצל ר' צדוק היא פיתוח נוסף של משמעות מושג זה מקבלת האר"י והחסידות, עם דגש יחודי על העלאת ניצוצות על ידי התורה, ובעיקר תשב"ע.

²³⁶מלכים א, ה י.
²³⁷מהלך דרשני כזה נפוץ ומוחל, לדוגמא, על המי' של "ברוך תהיה מכל העמים" (דברים ז יד; פרי צדיק ג, עקב ג, עמ' 55, מובא להלן), ובדוגמא ותופסת מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק, על ימין של "יתרון האור מן החושך" (קהלת ב יג).

²³⁸פרי צדיק א, חיי שרה ו, עמ' 64. דוגמאות נוספות הובאו לעיל בפרק זה.
²³⁹ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 130. ראו שם בהמשך ביאור מפורט של השורש האלוקי בתוך ההעלם שבדברי פרעה "מי היי", ושל השורש האלוקי העמוק יותר ברע, בדברי בלעם, שהכיר את ה' ואת מעלת ישראל, ועם זאת בחר לקללם.

בקבלת האר"י העלאת ני"ק גורמת לביטול קיומה של הקליפה שהיו בה. שאלת תפיסת העלאת הניצוצות בראשית החסידות כהעצמת העולם או כביטולו היתה אחד המוקדים בוויכוח בין שלום ותלמידיו לבין בובר. אצל ר' צדוק העלאת הניצוצות היא נטילת החיות, ומביאה ממילא לנפילה ואף לביטול קיומו של מי שהחיו אותו. גם אצל בלעם: "וזהו הסתתו לזנות דשטים ואז נהרג כי תחלה נטל שרשו בני"ק שבו בפרשת בלעם דבוריו בתורה וההתפשטות דאותן דבורים בהוה היה מעשה דשטים ואז ניטל חיותו לגמרי" (שם). ובמקום אחר: "בי מלכים ימלוכו שאין אדם זוכה למלכות אלא על ידי התורה אפילו מלכי או"ייה בודאי גנוו ובלוע בהם דברי תורה יקרים שעל ידם זכו כמו בפרעה ונבוכדנצר שנאמרו דבריהם תוך דברי תורה ודאי היו דבריהם דברי תורה ממש אף על פי שהם לא ידעו מאומה מה הם מדברים רק דברי חול, ולכך דניאל כתב דברי נבוכדנצר בספרו על ידי זה הוציא בלעו מתוך פיו כמשאז"ל שהוציא השם כ"ו והיינו שעל ידי זה הוציא הדברים של תורה מנבוכדנצר אליו ונשתרשו אצלו וניתקו ממנו וממילא היתה מפתחו על ידי זה [ולכך דניאל היה סריס כי הוא היה ממש לעומת נבוכדנצר שעליו או"ייל (סנהדרין צו ב) רפינו את בבל ולא נרפתה שלא יצא ממנו זרע בישראל...]" (לסיוס השי"ס, ליקוטי מאמרים, עמ' 234-235).

אולם, כפי שראינו, ר' צדוק מתנגד לשילוב חכמת האומות בתוך חכמת התורה, ודרך זו אינה אפשרית בתשביע.

ואף דהתשביע הוא כבר בשלימותה לבני ישראל לבד ולא עשה כן לכל גוי, מכל מקום מצד ההתפשטות דתשביע עדיין יש בה שצריך להוציא מהחיצונים רח"ל שנמסר על ידי החטאים דבני ישראל וביחוד עוון דהוצאת זרע לבטלה, אלא שזה אינו אצלם דברי תורה גלויים בפועל כמו בתשבי"כ שמדבריהם ושיחתם ממש נעשה דברי תורה, כי התשבי"כ הוא מחשבת הש"י בבריאת העולם דעל כן הוא דפוס של מעשה בראשית... וגם האומות מכלל ברייתו של עולם ויש גם בהם אותיות דדברי תורה שמזה נמשך הניצוץ המחיה אותם דלולי כן לא היה להם שום מציאות כלל, ועל כן החזיר הקב"ה התורה על כל אומה ולשון לקבלה כי היה להם גם כן צד שייכות מה אליה כפי הדמיון של עולם הזה. אך כפי האמת דשורשם ברע כל מציאותם הוא בשביל ישראל... ועל כן כל האותיות דדברי תורה שהיה בהם מצד השפעת הש"י בבריאה ניטל מהם וניתן לישראל... וגוי העוסק בתורה חייב מיתה²⁴⁰, אבל תשבי"ע הוא מה שחכמי ישראל מוצאים מלבם דבר זה אינו אלא ביד בני ישראל, והאומר יש תורה באו"ה אל תאמן ואף על פי שיש חכמה באו"ה מחכמתם אין נעשה דברי תורה כלל רק מחכמה הנובעת מלב בני ישראל, ולא בחנם אז"ל לשון זה... אם יאמר לך אדם יש תורה וכו' ומהיכתי תיתי יאמר כן, אבל הם צפו ברוח"ק מה שעתידיים המתפלספים שבדורות אחרונים לומר כי חכמה חיצינית דבני יון הם סתרי תורה והודיעו לנו שלא נאמין, ולא זהו הדרך בהוצאת דברי תורה מהחיצונים לקבל דברי חכמתם כמות שהוא ולומר שזהו דברי תורה שנקלט מהם על דרך שיש בתשבי"כ פרשת בלעם דהיה מנביאי או"ה עד שלא ניתנה תורה ומשניתנה תורה כבר ניטלו דברי תורה שהיה בהם מהם²⁴¹.

עם זאת, כפי שראינו לעיל, במקומות רבים מתאר ר' צדוק התפתחויות מרכזיות בחכמת התשביע, שלאחר מתן תורה, במונחים של העלאת נ"י"ק מן האומות. ואכן, גם כאן, בהמשך הדברים, מעמיד ר' צדוק את העלאת הניצוצות על חידושים בדברי תורה הבאים מתוך ההתערבות באומות.

נראה לי דשורש כל הנפשות דבני ישראל כלולות בחיבור המשנה וכן כלולים בה גם כל הדברי תורה שיקלטו על ידי הגליות בין או"ה דעל ידי זה הוא קיבוץ הגליות דכל הגליות... היה לצורך זה, כי על ידי החטאים נקלטו הרבה נ"י"ק בשליטת האדם באדם וסופו לרע לו כשיוציאו בלעו מפיו... כי אותו נ"י"ק מושך עמו כל החיות שבהם כמו שהיה מיתת הבכורים במצרים על ידי גילוי שכינה, והרבה דברי תורה מתחדשים על ידי ההתערבות בין האומות באופנים שונים ובדרך זה הוא קליטת הניצוצות מהם, והם רמוזים כולם במשנה בדרכים שונים ויש בזה הרבה עניינים עמוקים מאוד שאין כאן מקום ביאורם בפרט²⁴².

מדברי ר' צדוק כאן משמע שחידושי תורה שיש בהם העלאת ניצוצות הם אלו שמתחדשים על ידי ההתערבות באומות, אולם לא בדרך של אימוץ ישיר של תכני חכמתם. אופן ההשפעה של האומות על אותם חידושים אינו מפורט. במקומות אחרים מתייחס ר' צדוק לאופנים שונים של העלאת ניצוצות מן האומות על ידי תשביע.

דרך מוכרת של העלאת ניצוצות מן האומות היא על ידי הגרים. לענייננו, גרים הם הנחשבים לשורשי תשביע ויסודה, והם המוציאים את החיות, או נ"י"ק, מן האומות לישראל. הדמויות המרכזיות בעניין זה הם ר' מאיר ור' עקיבא.

וכן מעט החיות דעשו שהש"י בראו והניחו להתגדל בעולם הזה ואתה מחיה את כולם כתיב אותו חיות הוא נפרד והולך ממנו מעט מעט ונכנס בישראל אם על ידי גרים כר' מאיר מזרע נירון... או על ידי הרבה דרכים אחרים למקום כידוע למשכילים על דרך אמת עד עת קץ שלא ישאר בו עוד שום חיות יאבד מן העולם²⁴³.

במיוחד מודגש מקומו של ר' עקיבא, שורש תשביע, כבן גרים. לדוגמא, בכתביו המוקדמים של ר' צדוק:

וראו עוד להלן בעניין הוצאת נ"י"ק מסיסרא כסבת מותו. ראו גם תקנת השבין, עמ' 118. והשוו לדברים המיוחסים למגיד ממעזריטש: "ומהו ענין בירור הניצוצות היינו כל דברים בטלים של מצרים ושל פרעה שהם אותיות כי מה לי אותיות של דברים בטלים מה לי אותיות של תורה רק החילוק הוא שאותיות של דברים בטלים הם מהשבירה ורצה הקב"ה לבררם דהיינו בזה יהיה הביורר שהכניס הדבורים והאותיות אלו בתורה עשה מהם צירוף אחר של קדושה וזהו הביורר שלהם וז"ס אי מסיפורי התורה לבד שאר סודות הנרמזים בספורים עד אין קץ ומספר בכל אות ואות כי קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא" (אמרי צדיקים, ח"א, דף סב ע"א-ע"ב). הספר יאור האמת, אמרי צדיקים, נדפס לראשונה ביוסיטין תרס"ט, על פי עדות השער, מכ"י של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. על ספר זה לעומת מקורות אחרים לתורות המגיד ראו במבוא של רבקה שץ-אופנהיימר למגיד דבריו ליעקב, עמ' יד-כג; גריס, תורת ההנהגות, עמ' 155-181.

²⁴⁰ דברי ר' יוחנן בסנהדרין נט א. דברי ר' מאיר בברייתא, שגוי העוסק בתורה נחשב ככהן גדול מועמדים שם על לימוד שבע מצוות בני נח. על מקומן של שתי הדעות ראו דברי ר' צדוק בכתביו המוקדמים, אור זרוע לצדיק, ה, עמ' 16.

²⁴¹ תקנת השבין, עמ' 90. ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשביע, לדוגמא (פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 107-108) לביאור תהליך של לקיחת יסודות מן האומות והכנסתם לתורה. אמנם, בעוד ר' לוי יצחק מברדיצ'ב משתמש בביאור דומה לעניין העלאת נ"י"ק (קדושת לוי, לשבעות, עמ' רט), ר' צדוק אינו משתמש שם במינוח זה.

²⁴² תקנת השבין, עמ' 92. ראו גם שם, עמ' 89. על העלאת הניצוצות כביטול החיות המקיימת ראו הערה 234 לעיל.

²⁴³ ישראל קדושים, עמ' 86. ראו גם פוקד עקרים, עמ' 50.

והנה אדום הוא ההפך מתשב"ע כמ"ש והאבדתי חכמים מאדום שמע מינה שיש בהם כמ"ש ז"ל. והיינו שאומרים ידם רמה בחכמות אנושיות ותשב"ע גם היא חכמה אנושיות שנבעה מלבבות בני אדם. אבל מלבבות שלימות אשר כל ישעם וחפצם לעשות רצון קונם ומכירים כי הוא הנותן חכמה בלבם. ומלכות רביעית זו מליאה חכמות אנושיות... ואדום בראשם. והנה התפשטות החכמה אנושיות ידוע כי כל דבר יש לו שורש קדוש מרצון השי"ת המתפשט בו כי לולי כן לא היה כלל. ואותה נקודה קטנה הוא נפש רבי עקיבא שנתפרדה מהם שהיה חכמתו עצומה... והוא יסד תשב"ע שהיא הנרגא למלכות אדום...²⁴⁴

בכתבים החסידיים מפתח ר' צדוק בהרחבה יסוד זה במונחים של 'העלאת ניצוצות'. באחד ממאמרי פרי צדיק, בביאור משמעות מלחמת סיסרא, הוא מבאר :

שבכל אומה יש ניי"ק שהוא מחיה אותה וכמ"ש ואתה מחיה את כולם וזה צריך להוציא מהם וכשמוציאין משם כל חיות הקדושה אז נאבדין מן העולם. ואי (סנהד' צו ב) מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ובסי' המפתח לר"י (ברכות כו ב) הביא הגירסה למדו תורה בירושלים ומאן אינון ר' עקיבא. ובסי' עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו אי' שר' עקיבא בא מסיסרא כשבא על יעל אשת חבר הקניני. ואי' מהאר"י הקי' שמשה רבינו היה שורש תשב"ע ור' עקיבא היה שורש תשב"ע. ומטעם זה בא ר' עקיבא מסיסרא ומאשת חבר הקני שבהם היה ניצוצי בחינת תשב"ע שסיסרא היה הקליפה המקפת לקדושה זו²⁴⁵.

יעל מייצגת את 'שורש תשב"ע' במובן ישיר יותר, על יסוד הקשרים של בני הקיני לתורה, שר' צדוק מבאר שם. סיסרא נחשב לקליפה, שני"ק של תשב"ע בלועים בה. כאן, מלבד הגיור כדרך להעלאת ניצוצות, משולבת דרך נוספת – על ידי ביאות אסורות.

וזהו ענין מלחמת סיסרא בעבור שהיה כלול בו בגלות עוד נשמת ר' עקיבא שהיה שורש תשב"ע... ולכן כתיב מן השמים נלחמו וגו'. וזה שדרשו בגמרא... כי כל בשמים ובארץ זה מלחמת סיסרא ששם היה המלחמה להוציא ממנו הניי"ק נשמת ר' עקיבא... שהיה שורש תשב"ע... וזה הוציאו ממנו עיי' יעל אשת חבר הקיני שהיו גיי"כ משורש תשב"ע... רק סיסרא היה הקליפה הסובבת הקדושה. וזה שאי' (יבמות קג ב) מה רעה איכא דקא שדי בה זוהמא ועל ידי זה הוציאה ממנו הקדושה שהיה נמצא בו שהוא נשמת ר' עקיבא... ותיכף נאבד סיסרא²⁴⁶.

ביאת סיסרא על יעל, שאפשרה את הרדמתו והריגתו, היא הדוגמא הפרדיגמטית לעבירה לשמה. ה'לשמה' כאן הוא כוונת יעל להרוג את סיסרא כדי להציל את ישראל. לפי דברי ר' צדוק, מעבר למהלך עניינים זה במישור הגלוי, יש מהלך אחר, סמוי, לפיו, מלחמת סיסרא כולה באה כדי להוציא ממנו ניי"ק שבו. הוצאה זו נעשתה על ידי ביאתו על יעל, ובכך בטלה החיות המקיימת אותו. ביאה זו היתה האמצעי להריגת סיסרא לא רק במישור הטכני החיצוני, אלא בעיקר במישור הרוחני הפנימי, לפי העקרון הכללי שבהוצאת הניצוצות - מתבטלת החיות. משמעות זו של העלאת ניי"ק של תשב"ע מהאומות על ידי חכמים שמוצאם מגיור או מביאות אסורות מפותחת בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים. מלבד ר' עקיבא ור' מאיר, דן ר' צדוק גם בני"ק מעמלק, שמבני בניו (על ידי ביאה באונס) למדו תורה²⁴⁷, ובדריוש (שעל ידו נבנה בית שני) שנולד לאסתר כהוצאת ניי"ק מאחשורוש ועוד²⁴⁸.

העמדת תכלית הגלות "כדי שיתוספו עליהם גרים"²⁴⁹, משמשת גם כביטוי מטפורי להעלאת ניי"ק באופנים אחרים. אחת הדרכים היא שימוש או 'פרשנות' של דברי אנשים מן האומות, ללא קשר לכוונת הדובר, כהוראת דרכים בעבודת ה', דוגמת מסקנתו של ר' זושא, בסיפור חסידי ידוע, שפירש 'הא' – שחת, בדברי הגוי, כה' תתאה שנפלה, והוא יכול, אך אינו רוצה להרימה²⁵⁰. וכך כותב ר' צדוק בהמשך לדברים על סיפור זה.

וכל התשב"ע הוא בגלות בין האומות והעיקר מ"ש... אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, היינו כדי להוציא ניי"ק מהם דכתיב ואתה מחיה את כולם. ועיקר החיים בדברי תורה, והיינו שבכולם יש דברי תורה בשביה וישראל מוציא מהם הניי"ק והתשב"ע²⁵¹.

אולם מלבד שימוש 'חיצוני' בדברים הנשמעים מן האומות, לענייני עבודת ה', ללא כל קשר לתוכן הדברים

²⁴⁴ אור זרוע לצדיק, ה, עמ' 17-18.

²⁴⁵ פרי צדיק ה, תבוא יא, עמ' 139.

²⁴⁶ שם.

²⁴⁷ ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, הערה 62.

²⁴⁸ ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, עמ' 103. ר' צדוק דן גם בהעלאת ניי"ק על ידי ביאות אסורות בכללות, לדוגמא, דברי סופרים, לד, עמ' 30, ולענין נשות שמשון ושלמה, לדוגמא, פוקד עקרים, עמ' 39-41.

²⁴⁹ פסחים פז ב.

²⁵⁰ על השימוש בסיפור זה ועל הפרשנות ללא התייחסות לכוונת הדובר ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

²⁵¹ פרי צדיק ד, בלק ב, עמ' 163.

ומשמעותם אצל אומריהם, מדבר ר' צדוק גם על קליטת יסודות פנימיים מן האומות. לעיל בפרק זה נדונה ההקבלה בין עקרונות יסוד או מתודות רציונליסטיות לבין חכמת תשב"ע. לצד הכיוון המעמיד את חכמת יון כתוצאה מהתפתחות זו בתשב"ע, יש גם התבטאויות לכיוון ההפוך, לפיו נתפס יסוד זה בתשב"ע כהעלאת ניי"ק מחכמת יון. דוגמא נוספת ורדיקלית לקליטת יסודות פנימיים מחכמת האומות, היא בטענת ר' צדוק כי הכח להטות את החכמה לפי הלב, הוא כח מהותי בתשב"ע שנקלט דוקא מאדם²⁵².

בעניין אחר מבאר ר' צדוק באריכות תהליך ממושך של נפילת ניצוצות, בירורם והעלאתם על ידי תשב"ע²⁵³. לפי ביאורו, חשב שלמה שעל ידי ביאתו על מלכת שבא יוכל להעלות את החכמה שנפלה אצלה. אולם הדבר לא עלה כרצונו, ומביאה זו נולד נבוכדנצר²⁵⁴. התהליך הולך ומשתלם על ידי העלאת חכמת התשב"ע מבלב. וכך כותב ר' צדוק על שלמה:

אבל מצידו היה מבורר פנים בפנים ולכך חשב אחכמה ובקש למלאות רצון מלכת שבא ולהעלות החכמה הנפילה למקורה. ובוזה יהיה הבירור בהתפשטות שיצא ממנו שיהיה טוב כי לשורש הנעלם דבת פרעה אי אפשר להתפשטות כני"ל אך לחכמה שהיא יש מאין חשבה לדבקה בשורשו, והיינו שתהיה יוצאת משורש דנעלם שהוא עצמות השי"ת וממלא יוכל להיות גם התפשטותיה טוב שתהיה היא יש מאין לו שאין שלו ישפיע ליש שלה, והיינו שמצד שהיא היתה שורש החכמה וכשנכפפה לו והכירה שהחכמה היא מהשי"ת הרי נעשה החכמה טוב... ויצא ממנה נבוכדנצר וקראו הקב"ה עבדי כמשאז"ל בפרק חלק... שהוא בסוד עבדי שלמה...²⁵⁵

ר' צדוק מבאר בהרחבה את כוונת שלמה שגם נבוכדנצר יהיה דבוק באצילות, שם אין רע כלל, ואת כשלונו בכך. בכך זאת נשאר נבוכדנצר בגדר בן שלמה מצד הנסתר, ומכח זה, למרות שהחריב את בית המקדש, לא הצליח לסלק הקדושה לגמרי.

אבל מצד הנגלה בעולם הזה הרי עדיין אין תיקונו מבורר שהרי מכל מקום נבוכדנצר החריב הבית והגלה ישראל והיינו כני"ל דבפועל לא היה מבורר עדיין שאז היה נבוכדנצר גם כן בגדר בן שלמה והיה החכמה חיצונית גם כן חוזרת למקורה בהיותה מקבלת ממקור דשלמה. והנה חוזרת על ידי התשב"ע שעלה בידינו מבלב... והתחילו חכמי המשנה שתחילתם אנכה"ג... שהם התחילו לומר העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה ב' יסודות דתשב"ע בהתפשטות דב' הקצוות והקוו האמצעי דהו מתונים בד"ן שהם ג' קווין דתשב"ע שביירו מחכמה הנפילה דתשב"ע שהיה ביד נבוכדנצר והעולה למקורה שהוא חכמה שלמה²⁵⁶.

יוצא שהעלאת הניצוצות של החכמה מבלב מתבטאת דוקא במימרות של המשנה הראשונה באבות, שהן יסודות התשב"ע. הסברו של ר' צדוק לעניין זה ארוך ומורכב²⁵⁷. הוא כולל ביאור נרחב בעניין שלמה המלך והעיר תרמוד, שהיא 'שורש הפסולים'²⁵⁸, ושם 'ביקשו לערבב זרע קודש בעמי הארץ, ושלמה המלך ע"ה

²⁵² טענה זו נדונה בהרחבה להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אי היקבעות התשב"ע.

²⁵³ בדובר צדק כולו אין שימוש במונח 'ניצוצות' השכיח בכתביו החסידיים של ר' צדוק, למרות שמדובר באריכות רבה על נושאים אלו. בעניינו מרבה ר' צדוק לדבר על 'בירור' והעלאה של 'חכמה נפולה', אך ללא אזכור 'ניצוצות'. בקונטרס מאוחר מתייחס ר' צדוק לדברים אלו במונח של 'ניצוצות': 'יזוה טעם הטרופני לחם חוקי שביקש שלמה המלך ע"ה שכל עסקו היה בהעלאת ניצוצות כמו שכתבנו במקום אחר בעניין הנשים נכריות שנשא והליכתו לתרמוד למקום עזא ועזאל כמ"ש בזוהר היה לחטוף הטוב מן הרע"י (עת האוכל, ט, בתוך פרי צדיק א, עמ' 237-236).

²⁵⁴ עניין זה מובא בכמה מקורות קבליים, דוגמת השל"ה (כ"א, דף מז ע"ב (מסכת תענית, דרוש מטות)) ורמ"ע מפאנו (גלגולי נשמות, אות נ, עמ' נג; וראו שם, אות תמוז, לציונו של ירחם מאיר ליינער לשלשלת הקבלה; עשרה מאמרות, מאמר אס כל חי, ח"ב סימן כג, עמ' תיב-תיג), שר' צדוק עשה בהם שימוש רב. ר' צדוק מתייחס לכך בכמה מקומות בכתביו. ראו עוד ביאור רחב בליקוטי מאמרים, עמ' 83; וראו גם מחשבות חרוץ, כ, עמ' 176.

²⁵⁵ דובר צדק, עמ' 173-172.

²⁵⁶ דובר צדק, עמ' 173.

²⁵⁷ ראו שם, עמ' 181-174, במיוחד עמ' 177, בעניין חכמות חיצוניות וזיווג נעמה העמונית עם שלמה. העיסוק בעניין שלמה בהעלאת החכמות, בתוך עניינו הכללי בשלימות בירור הרע וביטולו, חוזר לסירוגין לאורך כל מאמר זה עד סוף הספר. ראו הפניות בהערה הבאה. בסוף הספר מתייחס ר' צדוק למחשבת שלמה שהעלה כל חכמות העמים מארבע מלכויות כתיקון גמור לכל הרע: 'יוכשהו בתכלית השלימות אז אין צריך לשום השתדלות ואין כסף נחשב וגוי דלכן נאמר בשלמה ויחכם וגוי מכל וגוי כידוע דברי חז"ל על ארבעה נהרות דגן עדן שהם ארבע מלכויות, היינו דכולם מושכות מגן עדן כי כל חכמות העכו"ם מושכות מתחמה תתאה שבגן עדן, ועיין מדרש הנעלם חיי (קכה א) יעו"ש לשונו דכשאבדה חכמת האומה היינו דחזר אותו נהר למקורו לגן עדן. ושלמה המלך ע"ה חשב שקלט כל החכמות אליו הרי חזרו כל הנהרות לגן עדן והחכים מכל וכי מכל הנהרות הללו החזירו למקורם ואין עוד רע, אך באמת עיקר יניקת שלמה המלך ע"ה מגיחון כמ"ש לעיל מהזוהר, והיינו דפישון נגד בבל [ובמדרש הנעלם שם א' נגד מצרים ואין סותר הזוהר בא והברא"ר כי מצרים הוא שורש הנעלם לארבע מלכויות והחכמה כלולה גם כן בשורש הנעלם... והכל נקרא בשם אחד וכן חכמתם אחד רק שהם בסוד תשב"ע ותשב"ע... וממנו יצא נבוכדנצר והיינו דמצד התפשטות חכמה שבמוחו בלי הגדרה הוא חסדו... ולכך לא זכה להבל שלו שהוא לינק מפישון אז היה באמת תכלית השלימות רק הבל אביו שהוא נגד גיחון דהיינו לעומת פרצוף הבינה שבלב שזהו מדרגתו כני"ל ומשם ינק, ולכך היה כח לבבל להחריבו דפישון למעלה מגיחון, ושם לא היה בשלימות הגמור... דכל חשיבות היינו צמצום שהוא מזיווג המדות... ואצלו היה ההתפשטות בהתפשטות... חשב דאין צריך עוד לסייעתא כלל ולדרך נחש רק כמו לעתיד"י (שם, עמ' 194).

²⁵⁸ דובר צדק, עמ' 167. וראו בהרחבה ביאורו שם, עמ' 170-167, 175; רסיסי לילה, נז, עמ' 168. על תרמוד בהקשר של פסולי חיתון ראו יבמות טז ב - יז א; נידה נו ב; כשותפה בשני החורבנות, ראו בראשית רבה נו יא, איכה רבה ב ד; ובהקשר של שלמה, קהלת רבה ב כט, ומקבילות: "נשר גדול היה לו לשלמה והיה רוכב עליו והולך לתדמור במדבר ובא בו ביום אחד הדה"ד

רצה להוציא כל החכמה משם אל הקדושה ויהיה הכל חכמה תתאה דתשב"ע²⁵⁹. ר' צדוק מבאר בהרחבה את עניין תיקון פסולים וממזרים על ידי התשב"ע, כיסוד לביאור עניינו של שלמה. דברים אלו הם חלק מיסוד כללי בהגותו של ר' צדוק, המדגיש את הזיקה החזקה בין תיקון וקלקול במישור המיני לבין תיקון וקלקול במישור החכמה²⁶⁰. לענייננו כאן חשובה התפיסה כי בירור חכמת האומות על ידי התשב"ע היא היסוד לתיקון פסולי יחוס. ר' צדוק מבחין בין תשעה קבין של חכמה חיצונית שהיתה בבבל, שהועלו על ידי חנניה מישאל ועזריה, לבין הקב העשירי, שהועלה על ידי אנכה"ג²⁶¹. לגבי חנניה מישאל ועזריה הוא מפרש שהעלאת החכמות היתה מתוך לימוד חכמות בבבל, מבלי שהייתה אותם מן ה'. "והתשעה קבין מאותן בירורין ומטיפין דשלמה... שהיו בנבוכדנצר לקחו חננאל מישאל ועזריה שנתנם ללמד ספר ולשון כשדים וכל חכמות שלהם והם העלו הכל שביררו שלא הטתם חכמתם החיצונית"²⁶².

ראינו לעיל ביאורים שונים לביטול יצר הרע של עב"ז על ידי אנכה"ג והקשר לחכמת התשב"ע. כאן מציע ר' צדוק קשר מכיוון אחר בין שניהם. השלמת בירור החכמה של בבל על ידי אנכה"ג מבטלת את מקור החיות של אותה חכמה, ומאחר שחכמה חיצונית נחשבת לשורש יצר הרע של עב"ז, בטל גם יצר זה. "והקב העשירי דשורש הנעלם היה באנכה"ג וכל עולי הגולה ואז נתקיים מיד שאול אפדס שהוא בבל כנ"ל ואז בטלו יצרא דעכו"ם מכל וכל שהוא נמשך מן החכמה החיצונית ועשו בבל כסולת נקיה ביחוס"²⁶³. יש בכתיב ר' צדוק מקום גם להעלאת ניצוצות בלימוד תורה ללא כל התיחסות לאומות²⁶⁴, וכן להעלאת ניצוצות באופנים אחרים, כגון על ידי אכילה²⁶⁵ ועוד²⁶⁶. אולם מוקד מרכזי בעניין העלאת הניצוצות הוא בתשב"ע. כך, לדוגמא, הוצאת ניי"ק מן העמים על ידי כיבושם, מבוארת גם היא בהקשר של הוצאת חכמת תשב"ע.

קדושת יוסף הצדיק שהוא מוציא הני"ק מכל האומות. ויהושע מזרעו כבש ז' אומות והוציא התשעה קבין חכמה שנטלה ארץ ישראל שהיתה כבושה תחת ממשלתם. ואלמלא זכו היה הוא משיח בן יוסף וכשלא זכו יהיה אחר כך משיח בן יוסף מזרעו שיקבץ את ישראל מכל האומות ששם נתפשט הקב העשירי מעשרה קבין חכמה שידרו לעולם. ומשיח בן יוסף יכבוש כל האומות ויוציא מהם כל החיות והני"ק ואז לא יהיה שריד וגו'... עיקר הברכה בדברי תורה שהוא השפעת תשב"ע... ועל זה נאמר ברוך תהיה מכל העמים שיזכו להוציא הט' קבין חכמה מארץ ישראל כבושה תחת הז' עממין ואף להקב העשירי שנטלה כל העולם. ועל זה הוא כל הגליות להוציא הני"ק מכל העולם שזה יזכו לעתיד²⁶⁷.

מעשים ואף גזרות של האומות מתקיימים גם הם בכח ניי"ק שבהם. גם כאן קליטת אותו ניצוץ מבוארת כהשפעה עקיפה ולא מכוונת של אותה גזרה על חידושי תורה.

ר' צדוק מסיק מהקביעה ש"כל התנשאות הוא ע"י תורה כמ"ש כי בי מלכים ימלוכו"²⁶⁸, כי גם במלכי האומות יש דברי תורה. מסקנה זו מקבלת אישוש נוסף מהכלל הפרשני המתיחס כ'אמת' ו'תורה' לכל מה שנכתב בתנ"ך, גם אם הוא ציטוט מדברי מלכי האומות הרשעים. אלא שדברי תורה אלה אינם במודעותם, "והם עצמם לא ידעו מה הם מדברים, רק הנביא וישראל שבתוכם ידעו שזהו דברי תורה, וכל כחו מזה, ומיד שהוציאו בלעם מפיהם נתבטלה מלכותם"²⁶⁹. דוקא מתוך הגזירות מבינים את יסוד כוחם בדברי תורה, וכך משמשים מלכי האומות, על ידי גזירותיהם, סיבה להתחדשות בתורה. כך מבאר ר' צדוק

ויבן את תדמור במדבר". ראו גם זח"ב קיב ב; זח"ג רלג א-ב, על תרמוד במדבר בהרים. בחסידות יש כמה דרשות בעניין התרמודאים. ראו, לדוגמא, מי השילות, כ"א, עמ' רלט, ד"ה עד דכליא. ר' צדוק אורג יחדו את כל החקשרים ומרחיב בעניין תפיסת תרמוד כשורש כל הפסולים מחד, והקשר לשלמה שביקש לתקנם, מאידך.

²⁵⁹ דובר צדק, עמ' 170.

²⁶⁰ ראו עוד להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים.

²⁶¹ האבחנה בין תשעה קבין המרוכזים במקום אחד, לבין קב אחד, השורש הנעלם, המתפשט בכל העולם, מבוארת לעיל שם, עמ' 170. ר' צדוק משתמש בכך בהקשרים שונים. ראו, לדוגמא, שם, עמ' 185-186, ולעיל, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי.

²⁶² דובר צדק, עמ' 173-174.

²⁶³ דובר צדק, עמ' 174.

²⁶⁴ "מי שהוא תלמיד חכם הוא לוקח נפשות ומלקט ניצוצות מנפשות קדושות שנתפזרו בעמקי תהום רבה על ידי לימוד תורתו כל דיבור של תורה מלקט אותם השייכים לו" (צדקת הצדיק, ק).
²⁶⁵ ראו, לדוגמא, דברי חלומות ה', עמ' 182, עת האוכל, ט, בתוך: פרי צדיק א, עמ' 236-237, ועוד. וראו על כך בריל, ר' צדוק, עמ' 103-100.

²⁶⁶ ראו, לדוגמא, ביאורו למעשי שמשון כמכוונים להעלאת ניי"ק. ישראל קדושים, עמ' 29-32.

²⁶⁷ פרי צדיק ה, עקב ג, עמ' 54-55.

²⁶⁸ צדקת הצדיק, קעת.

²⁶⁹ שם. ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

כי ההוספה בקריאה על ידי תיקון קריאת ההפטרה, נעשתה על ידי הגזירה שלא לקרוא בתורה, שמתוכה הבינו רז"ל שרצון ה' שיוסיפו בקריאה. גם הוספת שמע ישראל בקדושה של מוסף היתה על ידי הגזירה, וכן תקיעות שופר של ראש השנה במוסף, שיכלו להיתקן רק על ידי גזירה.

תקיעות במוסף נתקן על ידי הגזרה [ושמעתי לפי שהוא לא על פי דין]²⁷⁰, דמדון ראוי להיות זריזים מקדימים ודבר כזה אי אפשר להיות על ידי חכמי ישראל רק נעשה על ידי גזרתם] **ונמצא הם הביא חדוש תורה זה לעולם**. ואחר שנתחדשה הלכה זו פקע כוחם ונתבטלה גזרתם כי זהו כל עיקר כוחם להוציא דבר הלכה זו²⁷¹.

הביטויים החזקים ביותר להעלאת ניי"ק כתשבי"ע הם בהקשרים של התפיסה ההיסטוריוסופית הכללית של גלות וגאולה. ר' צדוק משתמש בעקרון של קבלת האר"י שכל הגלויות הם להעלאת ניצוצות, וכשיגיע תהליך זה למיצויו תיבטל מציאות הרע, ותגיע הגאולה²⁷². תפיסה זו נפוצה בספרי קבלה וחסידות רבים, וכן גם השימוש בגמרא, "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים"²⁷³, במובן הקבלי של העלאת ניצוצות. גם התפיסה של לימוד תורה, ובפרט גילוי הפירוש האישי היחודי של כל אדם, כבירור הניצוצות, מוכרת ממקורות שונים²⁷⁴. יחודו של ר' צדוק הוא בהעברת עיקר המשקל של תהליך זה למישור של תשבי"ע. במקומות רבים, בעיקר **פרי צדיק**, מעמיד ר' צדוק את תכלית כל הגלויות כהוצאת הני"ק, תוך זיהוי הוצאה זו כהוצאת התשבי"ע שבגלויות. "ועיקר אריכת גלות זה הוא כדי להוציא כל הני"ק היינו שיתפשט כל האור תשבי"ע"²⁷⁵.

וכל התשבי"ע הוא בגלות בין האומות והעיקר מיי"ש... אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, היינו כדי להוציא ניי"ק מהם דכתיב ואתה מחיה את כולם. ועיקר החיים בדברי תורה, והיינו שבכולם יש דברי תורה בשביה וישראל מוציא מהם הני"ק והתשבי"ע²⁷⁶.

ושורש המכוון שבכל הגלויות להוציא מהם הני"ק. והיינו התשבי"ע שיש בהם עדמי"ש ואתה מחיה את כולם... שאף אם יקלקלו ישראל... מכל מקום לבסוף יזכו להוציא כל הני"ק על ידי הגלויות ויזכו לכלל אור תשבי"ע בקנין²⁷⁷.

השלמת התהליך המתמשך של צמיחת תשבי"ע הוא על ידי המשיח, ושלימות התשבי"ע מהווה מוקד מרכזי בתאורי הגאולה בכתבי ר' צדוק²⁷⁸. "ועיקר שלימות תשבי"ע יתגלה לעתיד בימות המשיח"²⁷⁹. "וכן על ידי משיח יהיה גמר התפתחות תשבי"ע"²⁸⁰. ר' צדוק מרבה להדגיש כי לעומת שלימות התשבי"ע של משיח,

²⁷⁰ זוהי דוגמא למהלך רחב של ביאור התפתחויות נצרכות שלא על פי דין כיוצאות לפועל דוקא בדרכים עקלקלות. הדוגמאות הקלסיות, השכיחות במקורות קבליים, הן נקודות ציון כאלו בצמיחת שושלת בית דוד (בנות מואב; תמר; רות; בת שבע). ר' צדוק מפתח דוגמאות אלו, וגם אחרות. כך, לדוגמא, הוא מבאר כי בני בניו של המן לומדים תורה בבני ברק על ידי אונס בת ישראל, שהרי אסור לגייר עמלקי. ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע, הערה 62.

²⁷¹ צדקת הצדיק, קעח. ר' צדוק מציע פרושים דומים בהקשרים נוספים, לדוגמא, "וימזה שראו שנתלה המן על עץ גבוה נ' אמה נתעוררו להתפשטות תשבי"ע ולתקן תקנות וסייגים ותקנו ימי משתה ושמתה שהוא יינא דאורייתא דבעי"פ וקבלו כל ישראל התשבי"ע מאהבת הנס... ונמצא שעל ידי גזירת המן ומה שנתגדל זכו ישראל לאור תשבי"ע. אחר שקלטו ולקטו מודכי ואסתור בקדושתם הרכוש שלו שהיה בו הני"ק מאור תשבי"ע כני"ל... שעל ידי העץ של המן זכו לשורש תשבי"ע...". (פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 191). הדוגמא הפרדיגמטית של העלאת ניצוצות על ידי רכוש היא בפרשנות כזו ל"וינצלו את מצרים", הנפוצה מקבלת האר"י במקורות הרבים, ואף בכתבי ר' צדוק. ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 143; פרי צדיק ב, יתרו ד, עמ' 86; שם, שקלים א, עמ' 113-114. גם העלאת ניי"ק זו מבוארת כהוצאת יסודות תשבי"כ ותשבי"ע. "דשם במצרים היתה התורה בגלות בחכמת מצרים והיה העסק להוציא הני"ק הדברי תורה" (פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 190), וראו פרי צדיק א, ויגש יב, עמ' 212; ועוד.

²⁷² ראו, לדוגמא, תשבי, תורת הרע, עמ' לו.

²⁷³ פסחים פז ב. מימרא של ר' אלעזר.

²⁷⁴ ראו, לדוגמא, אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 467-469, על תפיסת החיד"א.

²⁷⁵ פרי צדיק ה, ראה ד, עמ' 72.

²⁷⁶ פרי צדיק ד, בלק ב, עמ' 163. הוצאת הניצוצות בתשבי"ע אינה מפקיעה את משמעות הוספת הגרים, אולם היא מעמידה אותה כהוצאה של הוצאת הניצוצות בדרכים אחרות. וכך הוא מבאר במקום אחר: "והיינו כמי"ש שם בגמרא אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. ואין הפירוש דוקא שיתגייירו מהם בפועל רק כמי"ש בספרים הקדושים שהוא להוציא הני"ק שנמצא בהם. וממילא על ידי זה מתעורר אחד מכל אומה ומתגיייר גם כן... וכן כתבו בספרים הקדושים שבכל לשון יש בו תיבה אחת או איזה תיבות מלשון הקודש שזה מקיים הלשון הזה. וכן מתגיייר אחד מהם בפועל ונכנס לכלל ישראל. אבל עיקר הכונה שיתוספו עליהם גרים, היינו להוציא הני"ק מהם..." (פרי צדיק ד, שבועות ט, עמ' 43).

²⁷⁷ פרי צדיק א, חי שרה ה, עמ' 63. ראו גם פרי צדיק ב, שמות ב, עמ' 6 ועוד.

²⁷⁸ זיהוי הגאולה עם השלמת תשבי"ע הוא רעיון מרכזי בכתבי ר' צדוק, ואף בספר המוקדש לריכוז מקורות בעניין תורת הגאולה של ר' צדוק, מדגיש המתבר את מרכזיותה של תשבי"ע בהגותו של ר' צדוק ואף מסתפק אם התשבי"ע היא היבירח התיכון, שתורת הגאולה מסתעפת ממנו, או להיפך. ראו הירש, חי גואלי, כ"א, עמ' לב-לג.

²⁷⁹ פרי צדיק ה, דברים ד, עמ' 4. בספר מוקדם יותר מפרט ר' צדוק בעניין שלימות התשבי"ע על ידי משיח: "ותיקון ברית הלשון הוא הדבור דדברי תורה כדאיתא בריש דב"ר ובערכין (טו ב) והוא יהיה על ידי משיח... והוא יהיה תכלית השלימות דתשבי"ע ואז יתוקן הכל ויהיה בלא לבוש דמשכא דחויא כלל. כי תשבי"ע אין לה לבוש כני"ל רק דעדיין לא נתגלית כולה רק איזה הערות בכל נפש אבל שלימותה יתגלה על ידי משיח כמו תשבי"כ על ידי משה רבינו ע"ה ואז יהיה בלא לבוש" (דובר צדק, עמ' 135).

²⁸⁰ פרי צדיק ב, החודש ג, עמ' 235.

התורה שבעולם הזה היא הבל²⁸¹, ועם זאת, תורתו של משיח היא השלמת אותו תהליך של צמיחת תשב"ע המתמשך בעולם הזה. גם בהקשר זה יש מקום מיוחד לר' עקיבא. לפי המדרש טעה ר' עקיבא וסבר שבן כוזיבא הוא המשיח, ולפי הרמב"ם, היה ר' עקיבא נושא כליו²⁸². ר' צדוק מזהה את כליו של המשיח עם התשב"ע, ולכן ר' עקיבא, כשורש התשב"ע, הוא שהיה בתפקיד זה. "ורבי עקיבא הוא המיסד כללי ופרטי תשב"ע אז... והוא היה נושא כליו דבן כוזיבא, כי הוא המוכן להיות נושא כליו דמשיח, כי תשב"ע שהשיג הוא דוגמת כלים לתורתו של משיח"²⁸³. ליסודות אלו הוא מתברר גם את הכתוב באגרת הידועה של הבעש"ט לגיסו, שראה בעליית נשמה כי ר' עקיבא הוא שומר היכל המשיח, וגם מסורת זו מבוארת במונחים של תשב"ע.

דמשה רבינו עי"ה היה שורש תשב"כ וסיומא יהיה מלכא משיחא שהוא שורש תשב"ע מלכות פה תשב"ע קרינן לה... ועיקר השלימות יהיה במלכא משיחא על ידי בחינת תשב"ע... ואיתא מהבעש"ט זצ"ל שראה על ידי עליות נשמה שר' עקיבא הוא שומר הפתח בהיכל המשיח. והיינו דר' עקיבא הוא שורש תשב"ע כמ"ש הארז"ל... וזה מה שכתב הרמב"ם ז"ל הנ"ל שר' עקיבא היה נושא כליו של בן כוזיבא. שהיה סבור עליו שהוא משיח וכלים של משיח הוא התשב"ע. ואחר שחרב ביתר אז נתפשט התשב"ע ביותר על ידי ר' עקיבא...²⁸⁴

גם שלימות זו של התשב"ע על ידי המשיח מבוטאת במקומות רבים במונחים של השלמת ההוצאה של כל הני"ק של תשב"ע מן האומות. "כשיוציאו כל הני"ק של התשב"ע שנמצא בתוך האומות בזה יוציאו מהם כל החיים ואז עליך יזרח ה' היינו אורו של משיח"²⁸⁵. "שזה תכלית הגליות להוציא על ידי זה מהאומות שורש החיים שהוא התשב"ע שיש בהם... וכמ"ש... אלא כדי שיתוספו עליהם גרים היינו הני"ק שיוציאו מהם. וכשיוציאו מהם כל התשב"ע אז יהיה סיומא מלכא משיחא"²⁸⁶.

12. הקשר בין שתי המערכות

ראינו שתי מערכות של זלעז"ז שמעמיד ר' צדוק לעומת נבואה ותכמת תשב"ע: מערכת אחת בתוך כוחות הנפש, בסוגי יצרים, ומערכת שניה בהתפתחויות אצל או"ה. ניתן לראות כל אחת ממערכות אלו בפני עצמה, אולם בתוך התפיסה הכללית של ר' צדוק, יש ביניהן קשר פנימי מהותי. בטבלה הסכימטית שהוצגה בתחילת פרק זה, הקשר בין העמודה הימנית, של היצרים, לעמודה השמאלית, של האומות, אינו רק דרך העמודה האמצעית, של התפתחויות בעם ישראל, אלא יש ביניהן גם קשר ישיר. אחד העקרונות, החוזרים בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק מכל התקופות, הוא ההקבלה בין כוחות הנפש לבין או"ה. הקבלה זו היא גם הקבלה מבנית, וגם הקבלה, ואף קשר סיבתי, בין תהליכים. כל אומה מאופיינת בכח נפשי מסוים, סוג של יצר, ועבודה פנימית של התגברות על היצר המתאים, הנעשית בתוך עם ישראל, היא היסוד ההכרחי להתגברות על אותה אומה בפועל.

תפיסת שיעבוד האומות והגלויות כתוצאה של חטאים מופיעה בתנ"ך ומפותחת במדרשים. לפי הפשט מדובר בתוצאה של הנהגה אלקית של שכר ועונש, ולא בקשר פנימי בין היצר לאומה המשעבדת. במקורות קבליים רבים מפותחת התפיסה של קשר סיבתי פנימי ישיר ביניהם, כי בהתגברות היצר הרע על ידי החטא יש נתינת כח בסטרא אחרא, שממנה התגברות האומות כנגד ישראל. גם כאן יש מקום חשוב

²⁸¹ לפי קהלת רבה יא ז. לריכוז חלק מהמקורות מכתבי ר' צדוק בעניין תורתו של משיח לעומת התורה בעולם הזה, עם הערות ומראי מקומות השוואתיים, ראו הירש, חי גואלי, כ"ב, עמ' 913-873.

²⁸² ראו איכה רבה ב ד; משנה תורה, הלכות מלכים, פ"א ה"א.

²⁸³ תקנת השבין, עמ' 48-49.

²⁸⁴ פרי צדיק ה, לט"ו באב א, עמ' 42. ר' צדוק חוזר ומפתח רעיונות אלו במאמרי ט"ו באב אחרים. כך הוא מבאר על הגאולה בביתר: "ועיקר התנשאות שהיה בהם על ידי שהיה בהם התרבות של דברי תורה ועבור זה היה סבור ר' עקיבא על בן כוזיבא שהוא משיח ואיתא ברמב"ם שר' עקיבא היה נושא כליו של בן כוזיבא כי ר' עקיבא היה שורש תשב"ע... ומחמת שהיה בביתר בדורו של ר' עקיבא התרבות חכמת תשב"ע היה סבור שבזכותם יהיה משיח... שבזכות משניות שהיה אז עיקר תשב"ע יהיה הגאולה" (פרי צדיק ה, לט"ו באב ג, עמ' 45). ועל טעותו של ר' עקיבא: "...וביתר היה מלכות בן כוזיבא דאמר אנא משיח (סנהד' צג ב) ואיתי' במד' (איכה ב ב) ר' עקיבא וכו' אמר היינו מלכא משיחא וכו' ומן הסתם כיון שטעה בו ר' עקיבא היה באמת ראוי לכך. והיינו שהיה בו מאור תשב"ע ומשום הכי ר' עקיבא שהיה שורש תשב"ע... אמר עליו היינו מלכא משיחא. וזה העניין שכתב הרמב"ם ז"ל... שר' עקיבא היה נושא כליו של בן כוזיבא... אך באמת ידע בנפשו שראוי לגאולה שהיה בו אור תשב"ע כל כך שהוא עיקר התיקון בגליות..." (פרי צדיק ה, לט"ו באב ה, עמ' 48). וראו עוד להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע על הסתמכותו של ר' עקיבא על כח תשב"ע ככח פעולה.

²⁸⁵ פרי צדיק ה, תבא יא, עמ' 139.

²⁸⁶ פרי צדיק ה, ואתחנן א, עמ' 21. לימוד תורה כתיקון הלוריאני, וכן התפיסה של התגלות הדרגתית של כל פרשנויות התורה, עד להשלמת התהליך בביאת המשיח, מוכרת במקורות. ראו, לדוגמא, אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 100.

לני"ק. חטאי ישראל מחזקים את אחיזת הניצוצות באומות, ועל ידי כך מחזקים את האומות. תיקון החטא על ידי תשובה, גורם להעלאת הניצוצות, ומתוך כך לביטול כוח האומות. ר' צדוק מרבה להשתמש בקשרים אלו. "ובזה הוא כח ממשלתם כפי תוקף חטאי ישראל שלעומת זה... וישראל בתשובתם מחזירים הקדושה... ואז יבש קצירה"²⁸⁷; "וכל התנשאות מאומות הוא על ידי איזה ני"ק שקלטו על ידי החטאים כידוע. וכל התנשאות המן על ידי שגנוז בו ני"ק שמבני בניו שלמדו תורה כמש"ל"²⁸⁸.

במקורות רבים מפותח כיוון זה לטענה שהמפתח לגאולה אינו בפעולות חיזוניות. הגאולה משעבוד האומות תבוא ממילא כשיושלם תהליך ההתגברות על היצר הרע, כך שהמוקד עובר לחלוטין לתחום העבודה הפנימית. יש והמוקד עובר לחלוטין לגאולה הרוחנית האישית, לא כאמצעי, אלא כתחליף לגאולה החיצונית²⁸⁹. ר' צדוק אינו עושה רדוקציה מליאה כזו של המאבקים החיצוניים למאבקים פנימיים, אך הוא מדגיש מאד את ההקבלה והתלות ההדדית בין שני המישורים. "וכפי קליפת האומה שבני ישראל תחת ידם ומשועבדים להם כפי שרשם והשתקעותם באיזה כח דרע, כן הוא אצל בני ישראל אז בהיותם תחת ידם מצוי להיות נכשלים בזה מצד התגברות קליפה זו"²⁹⁰. במקומות רבים מציע ר' צדוק הסברים ספציפיים ליצר מסוים המיוחס לאומה מסוימת²⁹¹, כך שהתגברות על אותו יצר מסוים הוא היסוד להתגברות על אותה אומה.

אחד הביטויים המרכזיים בעניין זה הוא "השאור שבעיסה ושעבוד מלכיות". במקור בגמרא²⁹² מוזכרים שניהם יחדו כמונעים את עבודת ה', אולם אין כל אזכור של קשר פנימי ביניהם. במקורות קבליים וחסידיים מצויים שניהם יחד כביטויים מקבילים של 'האויב', הפנימי והחיצוני²⁹³, ואף כתלויים זה בזה²⁹⁴. ר' צדוק מפתח במקומות רבים את התלות הפנימית שבין כוחות היצר, 'השאור שבעיסה', לבין כוחות האומות, 'שעבוד מלכיות'. "וידוע דכל מלחמת אויב החצון נמשך ממלחמת אויב הפנימי, וכפי הכבישה ליצר כך הכבישה לאויבים, ובמתן תורה שנעשו חרות מיצר רע נעשו חרות משעבוד מלכיות דהא בהא תליא, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות זה נמשך מזה"²⁹⁵.

עקרון זה נשמר בכל כתביו, ומשמש בביאור ענייני מלחמה שונים. לדוגמא, מעשיו של שמשון, אשר, לפי הפשט בנביא ובחז"ל, "הלך אחר עיניו"²⁹⁶ ופעל במעשי גבורה במלחמה חיצונית נגד האומות, מבוארים כמעשים של גבורה פנימית בשאיפה לתיקון נפשו במלחמת היצר כאמצעי להבאת הגאולה. "שהוא חשב לתקן זה בחייו דאם זכו אחישנה אף על פי שלא הגיע הקץ עדיין כי נפיש זכותיה ובגבורתו העצומה יכבוש השאור שבעיסה לגמרי וממילא יבוטלו גם כן שעבוד כל הגליות דהא בהא תליא"²⁹⁷. בהקשר אחר מבאר ר' צדוק כי יוסף ודוד, המייצגים את המלחמה ביצר לפני החטא ואחריו, בהתאמה, הם הנלחמים בפועל באומות, במלחמות דוד ומשיח בן יוסף.

ובחינת דוד... והיינו בחינת משיח בן יוסף שיהיה לו גם כן מלחמה עם האו"ה והיינו מדת יוסף הצדיק איזהו

²⁸⁷ ישראל קדושים, עמ' 113.

²⁸⁸ ישראל קדושים, עמ' 115.

²⁸⁹ מוסכם כי הגאולה הספיריטואלית האישית תופסת מקום חשוב בחסידות. בשאלת מעמדה ומשמעותה דנו ונחלקו חוקרים רבים. שלום ראה בה גישה חדשה, המכוונת לניטרול היסוד המשיחי לאחר השבתאות (שלום, ניטרול). אידל רואה בה אימוץ יסודות מוקדמים יותר של מיסטיקה אקסטטית. (אידל, משיחיות ומיסטיקה, עמ' 89-84; הני"ל, מיסטיקה משיחית, עמ' 212-247; וראו שם הפניות נוספות). ראו גם פייקאז, הרעיון המשיחי, בפרט עמ' 253-249; ש"ך, למהותו של הצדיק, עמ' 377-376; הני"ל, גאולה עצמית. על גאולה אישית אצל הרבי מאיזביצא, ראו פירשטיין, גאולה אישית. לריכוז מקורות מכתבי ר' צדוק בעניין הגאולה האישית ראו הירש, חי גואלי, כ"א, עמ' 423-455.

²⁹⁰ דברי סופרים, לח, עמ' 40. בהמשך מפרט כי יון היא כנגד מוסרים, שהם כשופכי דמים, ואדום כנגד לשון הרע.

²⁹¹ ראו לדוגמא, דברי סופרים, כט, עמ' 22-23;

²⁹² "רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות" (ברכות יז א).

²⁹³ ראו, לדוגמא, של"ה, ח"ב, דף פד ע"א (פרשת ראה, תורה אור).

²⁹⁴ ראו, לדוגמא, שיה יצחק, ח"ב, עמ' לב. וראו שפת אמת ה, לפסח תרי"ס, עמ' 103.

²⁹⁵ מחשבות תרוץ, טז, עמ' 127. יסוד זה חוזר בהקשרים שונים. לדוגמא, "וזהו קבלת התורה בימי אחרושו שהיה בהסתר דאכתי עבדי אחרושו אגן למראית העין ולא חרות מהמלכות וכן מיצה"ר כי הכל אחד שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות דהא בהא תליא" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 168). כאן נראה קשר סימטרי של תלות הדדי, אולם במקומות אחרים מדגיש ר' צדוק כי שעבוד מלכיות החיצוני תלוי בשעבוד הפנימי לכוחות היצר הרע, והניצוח במלחמה הפנימית היא היסוד לניצוח במלחמה החיצונית. "ודוד... איש מלחמות כל ימיו ודאי מלחמתו אינו כמלחמות הגויים רק מצד מלחמתו שבגופו עם היצר שהוא כח דאו"ה ומצד זה נלחם ג"כ בפועל ומעשה עם הגויים ונצח כולם כמ"ש לבו חלל בקרבו שהרגו ליצר בתענית" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 113). יש גם החלה מפורטת של הדברים. ראו לדוגמא, דובר צדק, עמ' 10, לביאור כי שלושת האומות שלא נכבשו (אדום, מואב ועמון) הם כנגד שלושת המדות הרעות שלא נתקנו לגמרי "עד עת קצ" (כעס, גאון ושקר).

²⁹⁶ משנה, מואב ועמון) הם כנגד שלושת המדות הרעות שלא נתקנו לגמרי "עד עת קצ" (כעס, גאון ושקר).

²⁹⁷ ליקוטי מאמרים, עמ' 226. לביאור נרחב על גבורת שמשון ככבוש היצר ראו שם, עמ' 227-212; ישראל קדושים, עמ' 32-25.

גבור הכובש את יצרו כי שאור שבעיסה ושעבוד מלכות המה עניין אחד כי מכח שנמצא בלב התגברות היצר הרע כמו כן נמצא לעומת זה או"ה בפועל שיש להם כח הזה בקליפה שעומדים על האדם וצורך להלחם עמהם לכן היה לדוד המלך ע"ה מלחמות רבות עד שכבשם תחת ידו בעת שכבש את יצרו מכל וכל. וכמו כן הוא עניין משיח בן יוסף שיהיה לו מלחמה מבחינת גבור הכובש את יצרו.²⁹⁸

לעומתם, שלמה ומשיח בן דוד מייצגים את הדרגה בה הושלם כיבוש היצר, ואין עוד מלחמה בתחום זה, ובהתאמה, אין עוד מלחמה עם האומות.²⁹⁹

לפי זה מערכת הסימטריה הכפולה שמפתח ר' צדוק בין הנבואה וחכמת התשבי"ע לבין יצרים שונים, מחד, ובין שיעבוד על ידי אומות שונות, מאידך, מקבלת משמעות נוספת מתוך פרספקטיבה שבה מערכת זו נתפסת כפירוט ביטויים ספציפיים של הגישה הכללית הרואה הקבלה, ואף תלות, בין היצרים לבין שיעבוד האומות.

2. השוואה לנצי"ב

כמה מיסודות הרעיונות שבכתבי ר' צדוק בעניין צמיחת תשבי"ע, אם כי לא המבנה הכללי, נמצאים אצל הנצי"ב.³⁰⁰ בין הנושאים המרכזיים המודגשים אצל הנצי"ב בולטת חשיבותו של כח הפלפול והחידוש של תשבי"ע, מעבר לשינון, להעברה, ולהוראה בדינים מקובלים. אצל שניהם מפותח בהרחבה הקשר בין כח זה למקורו בלוחות שניים.³⁰¹ הנצי"ב מדגיש כי צמיחת כח זה של פלפול וחידוש והנהגה לפיו מאפיינים דוקא את תקופת הבית השני. הוא מכליל יחד את התשבי"כ וצוויים שבאו מקבלה בע"פ, ואף מה שנלמד הלכה למעשה מסברא ודימוי מילתא למילתא, ומקשר אותם לכח הארון שבמקדש, המכונה 'דתי'. לעומתם הוא מדגיש את "כח הפלפול והחידוש שיהא אדם יכול לחדש מעצמו דבר הלכה שאינו מקובל".³⁰² כח זה מכונה 'תלמוד' ו'אש' והוא כרוך במיוחד בכח המנורה.³⁰³ בהדגשה זו של חשיבות החידוש והפלפול בכח השכל האנושי בחידושי תורה, ביחוס שורש כח זה ללוחות שניים, ומימושו לתקופת בית שני, באבתנה שבין הארה ישירה בזמן בית ראשון לבין הצורך בחקירה וחידושי תורה בבית שני,³⁰⁴ ובביאור נס חנוכה ועניין המנורה בכלל כמבטאים כח זה, כמו גם בהקבלות ספציפיות³⁰⁵ ובתפיסה הכללית ההופכת את הימחשכים של בבל למקור אור, קרובה גישתו של ר' צדוק לזו של הנצי"ב. עם זאת, יש ביניהם הבדלים

²⁹⁸ פרי צדיק ה', להושענא רבה א, עמ' 255. ביאור נצחונותיו של דוד במלחמותיו החיצוניות כתוצאה של נצחונותיו במלחמות היצר הפנימיות, תוך הסתמכות גם על דרשות חז"ל, חוזר כמה פעמים בכתבי ר' צדוק. ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 157; ליקוטי מאמרים, עמ' 133.

²⁹⁹ שם.

³⁰⁰ הנצי"ב (1810-1893), ראש ישיבת וולוז'ין במשך שנים רבות, היה בן דורו המבוגר של ר' צדוק. פירושו על התורה, העמק דבר, נדפס לראשונה בתרל"ט, ופירושו על שאילתות דרב אחאי גאון, העמק שאלה, נדפס לראשונה בתרנ"א (לאחר שרבים מכתביו החסידיים של ר' צדוק כבר נכתבו), אם כי חלק גדול מן הדברים נאמרו בשיעורים בישיבה בשנים קודמות, ויתכן שעברו בע"פ הלאה. שלום רוזנברג העיר כי לדעתו דברי הנצי"ב בהקשרים קרובים, משתקפים במשנתו של ר' צדוק (רוזנברג, לא בשמים, עמ' 107, הערה 150, וראו שם, עמ' 108-106, על שיטת הנצי"ב). ראו גם להלן, בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה, הערה 121, להשוואת דברי ר' צדוק לדברי הנצי"ב בעניין המחלוקת; ובפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע, הערה 126, להשוואה בין דבריהם בעניין קישור ההסבר להעדר איזכור נס כבשן האש של אברהם בתורה, לעניין כח התורה.

³⁰¹ שניהם עושים שימוש רב במדרש בשמות רבה פרשה מו ופרשה מז המייחס ללוחות שניים ריבוי הלכות, מדרש ואגדות, בבחינת יכפלים לתושיה', בגמרא (נדרים לח א) על "פסל לך", ואף בביאור קרני ההוד של משה כתשבי"ע. לדברי הנצי"ב ראו העמק דבר, שמות לד א. ראו גם שם, לד כז-כח; דברים א ג; שם, ד יד; שם, י א. ראו שגיא, אלו ואלו, עמ' 185-186; רוזנברג, לא בשמים, עמ' 107. הנצי"ב מפתח שם בהמשך את ההבדל בין לוחות ראשונים לשניים, כהבדל בין תורת א"י לתורת בבל. ראו בלידשטיין, הנצי"ב. הבדלים אלו מבוססים על מקורות קודמים, דוגמת השל"ה, ומצויים גם בכתביו המוקדמים של ר' צדוק. ראו, לדוגמא, אוצר המלך, עמ' 41-42, 66. בכתביו החסידיים מפתח ר' צדוק מכמה כיוונים את ההבדלים בין תורת בבל לתורת א"י, בהקבלה להבדלים הארה ישירה להארה נעלמת, בין פנים לאחורים, ובין לשון הקודש ללשון התרגום. ראו לעיל, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה, ליד הערות 314-305.

³⁰² העמק דבר, שמות כז כ; שם, ויקרא טז טז.

³⁰³ יועל כן בבית שני שרבו ישיבות והעמידו תלמידים הרבה להיות אב"י ורבה שהוא התלמוד משום הכי נתחזק כח המנורה על ידי נס דחנוכה' (העמק דבר, שמות כז כ) וראו שם, ויקרא טז טז. "והיו אותן הימים מסוגלים לזה מכבר. והגיע בפועל לאחר כמה שנים בימי בית שני" (העמק דבר, שמות לט לז), וכך הוא מבאר את נבואת זכריה על המנורה "שניבא כי בבית שני יתחזק כח פלפולה של תורה" (שם). על האבתנה בין ידתי לאש, הזדהותו של הנצי"ב עם בחינת החידוש האינטלקטואלי של 'אש', והעמדת חידושו של הנצי"ב בהפיכת משמעות מקורותיו מתפיסת בבל כימחשכים לתפיסתה, על משמעות היגיעה השכלית בתורה, כמקור אור, ראו בלידשטיין, הנצי"ב.

³⁰⁴ יוהנה בימי נביאים אחרונים... שבו לא"י בבית שני והיה לישראל מקום לחשוב שא"צ עוד להגדיל תורת החקירה בישראל והיו נסמכים בהוראה על אור בימה"ק כמו שהיה בבית ראשון. משי"ה בא מלאכי... חותם הנבואה והזהיר את ישראל זכרו תורת משה עבדי... שהזהיר על דרך החקירה וחידושי הלכה ע"י חקים ומשפטים" (הרחב דבר, דברים א ג).

³⁰⁵ ראו, לדוגמא, העמק דבר, במדבר לג נה, להקבלה של זלעוו"ז בין עב"ז לבין קדושת המקום בבית ראשון, ובין חטאי הלשון לבין קדושת התורה בבית שני, והשוו להקבלה אצל ר' צדוק (פרי צדיק ג, בחקותי יא, עמ' 210-211), בין עב"ז לבין הארת התשבי"כ והנבואה בבית ראשון, ובית שנאת חנם ולשון הרע לבין הארת תשבי"ע בבית שני.

משמעותיים. ר' צדוק תולה את ההארה הישירה באור הנבואה, ואילו אצל הנצי"ב הדגש הוא על אור בית המקדש. חיזוק הפלפול בתורה בבית שני והרחבתו מוצגים אצל ר' צדוק כתחליף לאור הנבואה, בעוד שאצל הנצי"ב, הדגש הוא על היותם הכנה לגלות.³⁰⁶

ר' צדוק מתייחס לשורה של 'התחלות תשב"ע', ואף הנצי"ב סוקר נקודות יסוד בצמיחת כח הפלפול של תורה.³⁰⁷ היחס ההפכי בין נבואה לתשב"ע, והקשר בין הפסקת הנבואה לצמיחת תשב"ע, התופסים מקום מרכזי אצל ר' צדוק, אינם מוזכרים אצל הנצי"ב, המונה את שמואל הנביא עם דוד ושלמה כ"מחזקי כח הפלפול של תורה". הבדל מרכזי נוסף הוא בנקודת המפנה ההיסטורית של המעבר בין התקופות. אצל הנצי"ב מדובר בתקופת יאשיהו.³⁰⁸ תקופה זו אינה תופסת מקום משמעותי אצל ר' צדוק, ומוקד מרכזי של המעבר בין התקופות אצלו מאוחר יותר, בתקופת אנכה"ג. מלבד זאת, המהלך כולו אצל ר' צדוק מפורט ומורכב יותר.

הבדל מרכזי בין ר' צדוק לנצי"ב הוא באיפיון הדיכוטומיה הבסיסית. אצל שניהם יש הצגה היסטורית של מפנה מתקופה המאופיינת בהדרכה אלוקית ישירה, שבה ההוראה כוללת יסוד אינטואיטיבי תזק, לתקופה שבה אין עוד הדרכה ישירה כזו, ונצרכת הסתמכות מלאה על כח החכמה של חכמי התורה. אצל ר' צדוק, הדיכוטומיה הבסיסית היא בין הנבואה לבין תשב"ע, והיא המשמשת גם בביאור ההבדל בין הנהגת הנביאים בבית ראשון להנהגת החכמים בבית שני. לעומת זאת, אצל הנצי"ב אין מקום חשוב להנהגת הנבואה כשלעצמה, ואף לא לקשר שבין יצר עב"ז לנבואה. לפי דבריו, ההנהגה בבית ראשון שונה מהנהגת החכמים של בית שני, ומאופיינת בהוראה אינטואיטיבית, המגיעה מהכוונה אלוקית ישירה יותר, ומוגבלת להוראות שעה. איפיונים אלו מתארים את הנהגת הנבואה אצל ר' צדוק, אולם אצל הנצי"ב לא מיוחסת הנהגה זו לנביאים אלא לכהנים וללויים.³⁰⁹ לעומתו, אצל ר' צדוק אין מקום משמעותי לכהנים כשלב או דרך בהנהגה, וודאי שלא כאנטי תזה להנהגת החכמים. במקומות רבים הוא מדגיש דוקא את תפקיד הכהנים כמלמדי תורה, ואת מקומם בתשב"ע.³¹⁰ הבדל זה מתבטא גם באיפיון דמויותיהם של משה ואהרן. הנצי"ב תופס את אהרן כמבטא את כח הקבלה והסברא, ואת משה כמבטא את כח החידוש והפלפול.³¹¹ יחוסים אלו מוחלטים ועקביים בכתביו. אצל ר' צדוק הקשרים מורכבים יותר. לצד הדגשת כח החידוש בתשב"ע ככוחו של משה, שכיחה העמדת משה כמייצג את כח התשב"כ והנבואה, שאינו יכול להשיג את כח החידוש האנושי של חכמים, והעמדת אהרן כמייצג את כח התשב"ע של ישראל. כך יוצא שבהקשרים רבים אהרן הכהן הוא המייצג המובהק יותר של כח החידוש של החכמים.³¹²

הנצי"ב מפתח גם את הבדל סוציולוגי בין ההנהגה בשתי התקופות. כח התשב"כ, שהיה דומיננטי בבית ראשון, מאופיין בקיום שכבה אליטיסטית, הפועלת בפרישות משאר בני אדם, לעומת כח התשב"ע של בית שני, הנצרך לכלל ומעורב עם הכלל. גם איפיון זה אינו חל על התשב"ע לעומת נבואה אצל ר' צדוק. לעומת הנצי"ב, שהדגיש, גם למעשה, את חשיבות הלימוד בצוותא³¹³, מודגש אצל ר' צדוק הצד האינדיבידואליסטי של הלימוד, כאשר ה'טעם' שבתשב"ע הוא חווית השגה אינדיבידואליסטית, שאינה ניתנת להעברה. הצד האינדיבידואליסטי החזק מאפיין את כתביו ר' צדוק כמו גם את רוב חייו, פרט לשנותיו האחרונות כאדמו"ר. לעומתו, הנצי"ב, כראש ישיבת וולוז'ין, המגשים בה בפועל את עשייתו החינוכית, מאופיין באוריינטציה חזקה של הכלל. גם הדאגה לעורר את ההמון לדאוג לפרנסת לומדי

³⁰⁶ הוספה מהמחבר בהרחב דבר, דברים א. ג.

³⁰⁷ ראו הרחב דבר, דברים א. ג.

³⁰⁸ על משמעותה של תקופת יאשיהו כתקופת מפנה אצל הנצי"ב ראו עוד שם, לעיל; הרחב דבר, שמות מ. כ, וראו על כך אצל קץ, משנת הנצי"ב, עמ' 34-35.

³⁰⁹ ראו העמק שאלה, קדמת העמק, עמ' 6-7, שם הוא מבחין בין הוראה ברורה לפי שעה, על ידי שיקול דעת שבסיעתא דשמיא, המיוחסת לשבט לוי, לבין הוראה מתוך החקירה, הפלפול והחידוש המיוחסת לשבט יהודה. וראו קץ, משנת הנצי"ב, עמ' 37-38. ראו עוד הרחב דבר, שמות יג טו.

³¹⁰ ראו הערה 168 לעיל.

³¹¹ ראו העמק דבר דברים כו כ; שם, במדבר טו לג; שם, דברים יו; שם, א. ג.

³¹² אבחנה זו מופיעה הרבה בכתביו ר' צדוק. ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, במדבר ז, עמ' 10. כח התשב"ע של חכמי ישראל מבטא במיוחד במנורה. כח זה בזיקה למנורה מיוחס למשה אצל הנצי"ב. ראו העמק דבר, תצוה כו כ. אצל ר' צדוק, יש יחוס כח החידוש של חכמים בתשב"ע, המבטא בהארת המנורה, למשה. לדוגמא, פרי צדיק ב, תצוה א, עמ' 158, מכ"ק. אולם במקומות אחרים הוא מיוחס דוקא לאהרן ולכהנים. לדוגמא, פרי צדיק ב, כי תשא ג, עמ' 202.

³¹³ קץ, משנת הנצי"ב, עמ' 56-57.

התורה, שהנצי"ב חוזר ומדגיש במקומות רבים, אינה תופסת מקום חשוב אצל ר' צדוק, שהתמודד בכתביו עם שאלות של אם ולמי מותר לקבל, וסירב בעצמו לקבל תמיכה כלכלית.³¹⁴

נושאים נוספים, כגון הקשרים שבין צמיחת תשב"ע בימי בית שני לבין ביטול יצר עב"ז, וצמיחת חכמה יונית, התופסים מקום חשוב אצל ר' צדוק, אינם נדונים אצל הנצי"ב.

חיבה יתירה נודעת לשניהם לכת הפלפול והחידוש של החכמים, ושניהם מדגישים את מעלתו של כח זה בצמיחתו דוקא מתוך ה'חושד'. אצל הנצי"ב יש תיאור ברור של יחס הפוך בין אור אלוקי של הדרכה ישירה, השייכת לתקופת המקדש, והמאפשרת יותר פסיקה אינטואיטיבית לשעה, לבין היעלמות אור זה וההכרח בפיתוח הפלפול השכלי. "והצרה היא מקור האור, וכך חשכת אור התורה ע"י גלות הארון וישראל, גורם אור הפלפול ולהגדיל תורה בכל תפוצות ישראל... ואם שאינו בהתגלות כל כך כמו בירושלים בזמנה"³¹⁵. יסוד זה של התשב"ע כצמיחת האור מתוך החושד מפותח בהרחבה רבה כמוקד מרכזי בכתבי ר' צדוק. אולם אצלו, מלבד משמעות ה'חושד' כגלות והיעלמות אור ההתגלות הישירה של הנבואה, יש מקום מרכזי גם ל'חושד' במשמעות של חטא וכשלון.³¹⁶ אצל הנצי"ב המוקד המרכזי הוא כלל ישראל, ואילו אצל ר' צדוק מודגש מקומו של עקרון האור מתוך החושד והעמידה על דברי תורה דוקא מתוך הכשלון, הן לגבי הכלל, והן, בהדגשה רבה, לגבי הפרט. גם מוקד הקשר בין הצרות לבין צמיחת התשב"ע שונה. הנצי"ב מדגיש את הצורך הפרגמטי בכח החידוש לשימור האומה וההוראה, ואילו ר' צדוק מדגיש את הקשר המטפיזי ואת הקשר הפסיכולוגי בין החטא לבין צמיחת תשב"ע.

הבדל נוסף ביניהם הוא בתמונה ההיסטוריוסופית הכללית בעניין התורה. לפי הנצי"ב יש מהלך מתמשך של ירידת האור האלוקי הישיר והאפשרות להשגה אינטואיטיבית של האמת ההלכתית, בד בבד עם עליה בכח הפלפול וחריצות הלימוד. לכן יש מעלה שונה, ומודגשת במיוחד, לראשונים לעומת אחרונים.³¹⁷ לעומת זאת, אצל ר' צדוק, לצד תפיסת ירידת הדורות, יש הדגשה רבה של מעלת האחרונים, הן מצד תפיסה הצטברותית, והן מצד יתרון האור מן החושד.³¹⁸

גם עצם מושג התשב"ע של החכמים, ששניהם (במינוחים שונים) מעלים על נס, כעיקר הנהגה מאז בית שני, וכעיקר החשוב ביותר גם בזמנם, אינו זהה אצל שניהם. שניהם מדגישים את כח החכמה האנושית, ומעניקים חשיבות מירבית לכח החידוש והיצירה של החכמים, ועם זאת חוזרים ומעגנים חידושים אלו במקור אלוקי, בהעמדתם כהוצאה לפועל של מה שכבר כלול בתשב"כ. שניהם מעמידים דרך זו כאלטרנטיבה לדרך הנהגה אינטואיטיבית וישירה יותר בתקופת בית ראשון. הנצי"ב מרבה להשתמש בביטוי 'פלפולה של תורה' כחקירה עיונית על ידי כללים, והסקת מסקנות מחודשות באמצעותם.³¹⁹ ר' צדוק מרבה לדבר על כח החכמה של חכמי תשב"ע, כאשר כח זה כולל כמרכיב חשוב אותו כח פלפול, ובעיקר את כח החידוש. אולם מושג ה'תשב"ע' של ר' צדוק רחב הרבה יותר ממושג 'פלפולה של תורה' של הנצי"ב. בתכנים, ה'תשב"ע' של ר' צדוק, כוללת, מלבד התכנים הקלסיים של ש"ס ופוסקים, את כל רבדי התורה, כולל תורת הנסתר. ובמתודה, מלבד כח החקירה השכלית המודגש אצל שניהם, יש, אצל ר' צדוק, מקום חשוב והכרחי גם ל'רוה"ק של החכמים', ולבחינות של 'הרגשה' ו'לב' בתשב"ע, שעיקר השגתה היא השגת 'הטעם' הפנימי בלב.³²⁰

³¹⁴ מלאכי עליון, מ, עמ' 28; אוצר המחשבה, עמ' 21. לדוגמה לדיון בשאלת הרשות לקבל ראו פוקד עקרים, עמ' 9-10.
³¹⁵ העמק שאלה, קדמת העמק, עמ' 8. "וכל זמן שהיו שבעים באור הארון וקדושת כהן גדול לא היו נצרכים להלחם מלחמות ה' בפלפול של תורה" (שם, עמ' 10). וראו שם, עמ' 8-10.

³¹⁶ ה'מכשלה' ההכרחית לעמידה על דברי תורה (גטין מג א) משמשת אצל הנצי"ב במשמעות המקורית של טעות בלימוד או בהוראה (שם, עמ' 9), בעוד אצל ר' צדוק, מלבד משמעות זו, יש מקום חשוב למשמעותה כחטא.

³¹⁷ הדברים מובאים בהקדמה לפרושו לשאלות דרב אחאי גאון, ומכוונים להדגשת חשיבות העיסוק בתורת הגאונים, שמעלתם היא מעלת הראשונים, אשר למרות מיעוט הפלפול "היו מוכשרים יותר לכיין אל האמת" (שם, עמ' 11).

³¹⁸ ראו לעיל בחלק חידושי תורה במימד היסטוריוסופי.
³¹⁹ ראו קץ, משנת הנצי"ב, עמ' 46-57.

³²⁰ על אף שניתן להצביע על יסודות חסידיים בהגותו של ר' צדוק כיסוד להסבר חלק מן ההבדלים בינו לבין הנצי"ב, ככלל, הקירבה ביניהם בעצם העיסוק בנושאי צמיחת תשב"ע וכותה ובתכני דיוניהם, כמו גם פרטי ההבדלים בין דיוניהם בנושאים אלו, אינם תואמים את מה שהיה מצופה, לפי האבחנות המקובלות, מהשוואה בין אדמו"ר חסידי לראש ישיבה ליטאי, וניתן לראות בהם אישוש נוסף ליחודו של ר' צדוק, ואו לטשטוש האבחנות המקובלות בין חסידות למתנגדות.

ח. השלכות

ר' צדוק יחודי הן בעצם העיסוק החוזר האינטנסיבי שלו במערכת הקשרים של שתי מערכות זלעו"ז בעניין נבואה וחכמת תשב"ע, והן בחלק ניכר מתכני דבריו בנושאים אלה. בולטים בכתביו פיתוח התפיסה הדיכוטומית של הנבואה וחכמת התשב"ע כשני אופני השגה והנהגה שונים ולא קומנסרביליים; בתיאור החד של המעבר מתקופת הנבואה, לתקופת תשב"ע; בפיתוח ההקבלה בין תקופת הנבואה לתקופה שבה דומיננטיים יצר עב"ז וכוחות לא רציונליים, ובין תקופת התשב"ע לתקופה של ביטול יצר עב"ז ודומיננטיות יצר התאווה וכוחות שכליים רציונליים המתבטאים באומות בחכמת יון. כמה מן היסודות שהוא נסמך עליהם מעוגנים במקורות שונים, ואחרים אינם מוכרים ממקורות קודמים. חידושו של ר' צדוק הוא באריגה יחדו של כל היסודות הללו, יחד עם היסודות היחודיים שהוא עצמו מוסיף.

דבריו בנושא זה היו בעלי השפעה רבה על הוגים שאחריו, וניתן לראות בהם יסוד להמשך הרחבות הגותיות מכיוונים שונים³²¹. הרב דסלר, *במכתב מאליהו*, משתמש בכמה הקשרים, במפורש או במובלע, בדברים מכתבי ר' צדוק³²². בעניין זה הוא מביא במפורש התייחסות לדברי ר' צדוק, תוך המשך ביאורם³²³. שיחות ומאמרים של הרב גדליה שור, שרוכזו בכתב, לאחר מותו, בשלושה כרכים של *אור גדליהו*, כוללים פיתוח רעיונות רבים מכתבי ר' צדוק. עניין המעבר מהנהגה של תשב"ע ונבואה להנהגת תשב"ע מפותח אצלו בהרחבה בעיקר במאמרי חנוכה³²⁴. גם *פחד יצחק* של הרב הוטנר יש השפעה משמעותית של כתבי ר' צדוק, אם כי אין הוא מזכירו במפורש. השפעה זו ניכרת גם בדיוניו בהקבלה של חכמה יונית לחכמת התשב"ע, ואבחנתם מן הנבואה³²⁵. רעיונות אלו הולכים ומשלתשלים הלאה, בדרשות בעל פה ובכתב, ומתרחבים בזמנינו³²⁶.

³²¹ ראו הדר, שיר של יום, עמי עה-עו, הערה 4; אלמן, חכמת האומות, עמי 154, הערה 4; בריל, ר' צדוק, עמי 51.

³²² ראו, לדוגמא, מכתב מאליהו, כ"א, עמי 175.

³²³ מכתב מאליהו, כ"ג, עמי 277-278; שם, כ"ד, עמי 174.

³²⁴ ראו, לדוגמא, אור גדליהו, מועדים, כג א - כד א.

³²⁵ ראו, לדוגמא, פחד יצחק, חנוכה, מאמר יב, עמי קו-ק"ז; שם, מאמר ו, עמי מו-נד, לפי המהר"ל. י' אלמן מציג יסודות מכמה מאמרים של הרב הוטנר כעבוד הטענות הרדיקליות של ר' צדוק והחלשתן (אלמן, היסטוריה, עמי 22-20), וראו פחד יצחק, חנוכה, מאמר י, עמי פד-צו. שי מגיד מזכיר את המקור האחרון בדברי הרב הוטנר בהשוואה לדברי ר' גרשון העניך בסוד ישירים, תוך ציון לימודו של ר' הוטנר בצעירותו בישיבת גור בורשא, ושמיירתו על הזיקה לחסידות פולין. (מגיד, חסידות על הגבול, עמי 273, הערה 79). על קשרים נוספים בין הרב הוטנר לר' צדוק ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העלם וגילוי.

³²⁶ לעתים קרובות משתלשלים הדברים ללא אזכור זיקתם לדברי ר' צדוק. לדוגמא, דברי הרב הוטנר מובאים כיסוד לכיוון רעיוני כזה אצל י' ד' הרטמן בפירושו לדברי המהר"ל (נר מצוה מהדי הרטמן, ח"ב, עמי צ-צא, הערה 114; שם, מבוא, עמי 17-20). דברי הרב הוטנר בנוסף לרבים בני זמננו מובאים מהווים יסוד למערכת רעיונית זו, שממנה פיתח מי אברהם את התזה הכללית של ספרו, שתי עגלות וכדור פורח, על האנליטיות (כלי ניתוח, שכל דיסקורסיבי, חכמה) לעומת הסינתטיות (תכנים, תפיסה הוליסטית, נבואה). (אברהם, שתי עגלות, עמי 141-138, והערה 58 שם). בדברי ר' צדוק בעניין זה נעשה גם שימוש היוריסטי כמעין אסמכתא תיאולוגית לעניינים אחרים, שר' צדוק ודאי היה מסתייג מהם. ראו, לדוגמא, רוס וגלמן, השלכות, עמי 462, הערה 52, ולעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, יחסי קבלה והשפעה, הערה 79.

1. רקע

ר' צדוק מתייחס להשגת האר"י בכמה מכתביו. בכמה מקומות הוא מתייחס לדברי האר"י ה'ממקמים' את השגות משה והנביאים בעולמות עליונים, כך שיוצא שהוא עצמו השיג גם בעולמות גבוהים יותר. התמיהה העולה - כיצד יתכן שהאר"י השיג בעולמות עליונים למעלה ממה שהשיגו משה והנביאים? - אנלוגית למתח המתגלם בשאלת היחס שבין השגת משה להשגת ר' עקיבא - כיצד יכול היה ר' עקיבא להשיג יותר ממשה? ומה המשמעות לכך שהכל חוזר להתבסס על 'הלכה למשה מסיני' ברקע קיים המתח בין תפיסת ירידת הדורות לבין תפיסה הצטברותית של התגלות מתמשכת לפיה יש מעלה להשגה המתודשת של החכם המאוחר יותר, ובעיקר, תפיסת ההבדל המהותי בין השגת הנבואה של משה לבין השגת החכמה של ר' עקיבא, כיסוד להבנת משמעות 'חכם עדיף מנביא'. בעניין השגת האר"י יש מורכבות נוספת. בכתבי ר' צדוק, מייצג ר' עקיבא באופן ברור את חכמת התשב"ע. לעומת זאת, 'מעמדו' של האר"י אינו חד משמעי בכתביו. בכמה מקומות הוא מעמידו כ'חכם', ומאפיין את השגתו כהשגת 'חכמה' בניגוד להשגת הנבואה של משה והנביאים. אולם במקומות אחרים הוא מאפיין את השגתו דוקא כהשגה לא שכלית אלא כ'ראיה' או 'צפיה' המאפיינות יותר את הנבואה, ושונה מהשגה שכלית של החכם. פרק זה יעסוק בברור תפיסתו של ר' צדוק לגבי השגת האר"י, תוך נסיון להבין את ההתבטאויות השונות של ר' צדוק בעניין זה על רקע תפיסותיו הכלליות בעניין נבואה וחכמת התשב"ע.

חלות הכינוי 'חכמה' על תורת הסוד, או, לפי כינויה, 'חכמת האמת', נדון במקורות שונים. במקורות קבליים רבים רווחת האזהרה שאין להשיג או לתדש בעניינים אלו מצד השכל בלבד¹. לפי הגדרת ה'חכמה' - מה שאדם משיג מתוך חקירה שכלית², מוקשה הכינוי 'חכמת האמת' לקבלה. טענה זו שימשה את ר' אריה מודינא במתקפתו החריפה על הקבלה בארי נהם. ר' יצחק אייזיק תבר, מחוג הגר"א, השיב בתריפות לא פחותה, והסתמך בעניין זה על המובן הרווח של 'חכמה' במשמעות של מה שאדם לומד ומקבל מאחר, כולל מה שהוא מקבל על ידי התגלות אלוקית³. בדיון בפרק זה ישמש המונח 'חכמה' בעיקר במובן שיש לו ברוב המקומות בכתבי ר' צדוק, כחכמה של חכמי ישראל, שהיא עצמה רוח"ק, והתגלות אלקית סמויה, ועם זאת, מובחנת בבירור מנבואה. בהמשך הפרק יבוררו משמעויות מובחנות יותר של 'חכמה' בהקשרים הנדונים.

אחד הפולמוסים שזכו להתייחסות רבה במחקר⁴ בעניין השגת האר"י כחכמה, הוא ההאשמה של רש"י מלאדי, כי הגר"א "אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל והשאר בחכמתו הגדולה ואין חיוב להאמין בה וכו' וגם הכתבים נשתבשו מאד"⁵, ותגובתו החריפה של ר' חיים מוולוז'ין על כך⁶. לא ראיתי במחקר התייחסות להתבטאות אחרת של רש"י בספרו הנפוץ ביותר, התניא, שם הוא מבאר בהרחבה את מעלת השגת האר"י דוקא כ"השגת חכמה ודעת" לעומת השגת הנבואה של משה⁷. נמצא שאצל רש"י תפיסת חלק מהשגת האר"י כחכמה בלבד נחשבת להאשמה חמורה, ועם זאת, במקום אחר, הוא מציע ביאור נרחב של השגת האר"י כחכמה. דברי ר' צדוק בעניין השגת האר"י כחכמה קרובים מאד לדברי רש"י בעניין זה. בהמשך אציע ביאור משותף לדבריהם. תפיסת השגת האר"י כבאה בהתגלות אלקית, על ידי רוח"ק וגילוי אליהו, משותפת למקורות רבים.

¹ לדוגמא, "לא יושגו דברי... בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם... והסברה בהן איוולת" (רמב"ן, סוף ההקדמה לפירושו לתורה); "כללו של דבר לא יצויר שלמות הנפש והצלחתה בשום צד אם לא ימסרו אל העובד מסודות החכמה הזאת, היא הקבלה האמיתית אשר לא תושג כלל בחקירה שכלית, כי היא למעלה מכל שכל, החקירה בה בדרך הסברה אולת" (ר' מאיר ון גבאי, עבודת הקודש, ח"א, פ"א, כ"א, עמ' א).

² ראו לדוגמא, בפרוש רלב"ג למשלי (ג' יט), "ה' בחכמה יסד ארץ" - "מה שיושג לאדם מפני החקירה בהם יקרא חכמה".
³ ראו מגן וצינה, פרק ד, עמ' ט-יב, על הטענות בארי נהם, פרק ד. לעניין חכמה במשמעות של מה שאדם מקבל ראו רש"י, משלי, א ה 'חכם - זה בעל השמועה'; השו"ר רמב"ם, מו"נ, ג, נד, על ארבעה מובנים של 'חכמה'.

⁴ ראו לאם, תורה לשמה, עמ' 20-21; אידל, חסידות, עמ' 74; אביבי, קבלת הגר"א, מבוא, עמ' כח-לא; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 32-34; סטריקוברסקי, מורשת האר"י.

⁵ הילמאן, אגרות בעל התניא, עמ' 97, צוטט בעוד ספרים רבים.

⁶ הקדמתו לביאור הגר"א לספרא דצניעותא.

⁷ תניא, איגרת הקודש, פרק יט, עמ' 253-256, וראו על כך להלן.

כך כותב, לדוגמא, ר' יצחק אייזיק חבר :

וכל הרואה ויודע בכתבי רבינו הגדול והקדוש האריז"ל יראה עין בעין שאי אפשר לשום אדם בעולם להוציא דברים אלו משכלו, ולהמציא דברים נפלאים והקדמות ונוראות כאלו, ואשר לא נראו ולא נמצאו בשום ספר מספרי חכמי האמת, כי אם על ידי גילויים גדולים ונוראים שגילו לו מן השמים.⁸

במקורות שונים מודגשת גם מעלת השגתו לעומת השגת הנביאים. לדוגמא, ר' משה מפראג, בפולמוס נגד המתנגדים לקבלת האריז"ל כותב עליו :

אשר הוא גילה לנו שהוא היה גלגול רשבי"ל... והוא גילה לנו יותר ממה שגילה כל נביא... אפילו יחזקאל לא גילה... רק סוד המרכבה שהוא בעולם הבריאה אבל בעולם האצילות ובעולמות אין סוף עקודים נקודים ברודים עין לא ראתה... ומעלתו ומדריגתו היתה יותר ממדריגת מלאך ומגיד הוא היה יודע מה למעלה מה למטה ומה שגזורים בבית דין של מעלה והוא היה מבטל אותן גזירות.⁹

דברים אלו חוזרים ומהדהדים גם בדורות מאוחרים יותר, לדוגמא, האדמו"ר מקומארנא אומר על האריז"ל "והיה מדרגתו גדול מן הנביאים, לא נראה ולא נשמע מדרגות גבוהות כאלו אף בימות התנאים, ולא נתגלה מדרגתו חלק מאלף אלפי ממש בלי גזמא"¹⁰.

עם זאת, גם תפיסת השגת האריז"ל כהתגלות אלקית, וההפלגה בשבת מעלת השגתו, אפילו לעומת השגת הנביאים, אינה מחייבת בהכרח עמדה יחידה לגבי שאלת השגתו כנבואה. לעניין תפיסת השגת האריז"ל כנבואה מצאנו, בקרב המקבלים באופן מוחלט את קבלת האריז"ל, שתי עמדות. יש שכרכו יחד נבואה ורוה"ק, וראו באריז"ל גם מעלת נביא. אחרים הדגישו את האבחנה בין רוה"ק לנבואה, וייחסו לאריז"ל השגת רוה"ק, חכמה וגילוי אליהו, אך לא נבואה.

בכמה מקורות ניתן למצוא יחוס מפורש או מובלע של נבואה לאריז"ל. למרות, שכפי שנראה להלן, ר' חיים ויטאל חוזר ומדגיש בכמה מקומות כי האריז"ל זכה לרוה"ק ולגילוי אליהו אך לא לנבואה, הוא משתמש במקום אחד בלשון נבואה: "שע"י מורינו הק' האלקי כמהר"ר יצחק לוריא ז"ל ע"י רוח הנבואה שהופיע בו התחיל להאיר עינינו באור החכמה האלקי הזאת הנעלמת מעיני כל חי"¹¹. באחד ממכתבי הר"ש שלומיל, מסופר שר"י קארו אמר על האריז"ל, שגילה מחשבתו: "הן עוד נביא בזמנינו ואין דבר נעלם ממנו"¹². בספר האריז"ל וגוריו, "בעניין שלגבי רבינו האריז"ל זע"א שייך לשון נביא", מובאים כמה מקורות לא מפורשים לעניין זה.¹³ ר' גאליקו, בספרו, שער המצוות, מביא כמצוה ראשונה מהמצוות שאין נוהגות בזמן הזה את המצוה לשמוע לדברי נביא המדבר בשמו ית', ומוסיף "והנה מצוה זאת אף על פי שראויה לכל זמן שיש נביא בישראל, כמו שמועה שמענו בקרב הימים נתגלה אור מופלא עיר וקדיש מוהר"ר יצחק לוריא זלה"ה זע"א שכל ישראל יעידון יגידון שדבריו דברי אלקים חיים". לכן התחיל ממצוה זו "כיון דאפשר שהיום יתגלה איזה נביא בישראל כיר"א [=כן יהי רצון אמן]". יש מקום להבין מכאן שר' גאליקו ייחס לאריז"ל מעמד של נביא.¹⁴

אולם המקורות המייחסים לאריז"ל נבואה מועטים, ואינם תזקים. ברוב המקורות המתייחסים להשגת האריז"ל, מייחסים לו רוה"ק וגילוי אליהו, אך נמנעים מלייחס לו נבואה. המקורות המרכזיים בעניין זה הם דברי ר' חיים ויטאל במקומות רבים, שהיו יסוד למקורות אחרים. וזה הביאו לידי רוה"ק והיה אליהו ז"ל נגלה לו תמיד, וזה ידעתי מפיו באמונה, ואף אם אין גלוי בדורנו זה

⁸ מצוטט בהקדמת הרב חיים פרידלנדר למגן וצינה, וראו עוד שם, פרק יא, עמ' כח.

⁹ ויקהל משה, הקדמה, דף ד ע"א. ובהמשך הדברים: "ובפרט האור הגדול הזה אשר נגלה בימינו אור שבעת הימים כדי לזכות אותנו... בימיו נגלה לנו אור נצוצות של נשמות של עולם התיקון ע"י אליהו ז"ל וע"י רוה"ק אשר הופיע עליו ממתנתא דרקייע מכל פמליא של מעלה מה שלא היו יכולין להשיג בדורות ראשונים אפילו בימי התנאים לא היו יכולין להשיג בנצוצות של עולם התיקון והפרצופין אפילו ר' עקיבא וחבריו... עד הדור של המאור הגדול האריז"ל ז"ל לא היו יכולין לגלות הנצוצות של עולם התיקון רק מעולם הנקודות ועקודים והחורבן רק יחידי סגולה בכל דור כגון הרשב"י וחבריו" (שם, ז א). על מעלת השגת האריז"ל בעולמות עליונים יותר מקודמיו ראו להלן בפרק המחלוקת בתשביע, שרשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ושם, הערה 113, להפניות למקורות נוספים בעניין זה.

¹⁰ ספר האריז"ל וגוריו, סימן לט, עמ' קסא, מתוך: ספר שלחן טהור, סימן טו, בהגהת זר זהב, אות ב.

¹¹ עולת תמיד, דף מו ע"ב.

¹² האריז"ל וגוריו, מעשים מלוקטים, עמ' רטו-רטז. הרב הלל, בפתיחה שלו לשער המצוות של ר' גאליקו, רואה בשני המקורות האחרונים חוסר דקדוק בלשון, שאינו מערער את הקו הכללי של ר' חיים ויטאל, כי האריז"ל זכה לרוה"ק אך לא לנבואה.

¹³ האריז"ל וגוריו, סימן לט, עמ' קפא-קפב. לדוגמא, מובא שם כי האדמו"ר מסאטמר ציין, כי ר' עקיבא אייגר משתמש לגבי האריז"ל בביטוי שנאמר בתורה על נביא, "ואליו תשמעון". ר' יואל טייטלבוים, עולמות שחרבו, עמ' סה, על הנאמר בהגהות ר"ע אייגר על שו"ע, או"ח, הלכות קדושה, סימן קכח.

¹⁴ וכך הבין הרב הלל, בפתיחה שכתב לשער המצוות. רוב הפתיחה מוקדש לפרוט הטענות לדחיית עמדה זו, ולהעמדת השגת האריז"ל, בעקבות ר' חיים ויטאל, כרוה"ק ולא כנבואה.

לנביא וחזקה, אפילו הכי לא נמנע רה"ק מלהיות מרחפת על פניו המאירות... והנה הדברים עצמן בחיבור זה הם יתנו עידיהן אשר יצדיקו ויעידו ויגידו כל רואיהם כי דברים כאלו אי אפשר לשום אדם נברא להשיג בשום שכל ומדע לולי על פי הופעת רה"ק ממרום ועיי אליהו ז"ל כנני בתיקונים¹⁵. היא הביאתו לידי אליהו הנביא שהיה נגלה אליו תמיד ומדבר עמו פה אל פה ולמדו זאת החכמה... ואף אם פסקה נבואה, רה"ק על ידי אליהו הנביא ז"ל לא פסק...¹⁶

הקו הדומיננטי ברוב המקורות נסמך על ביטויים אלו ודומיהם, ומעמיד את השגת האר"י כרוה"ק ולא כנבואה.

כמה שאלות לגבי קבלת האר"י בחסידות נדונו במחקר. במרכז הדיונים עמדה שאלת מעמדה ומקומה של קבלת האר"י בחסידות. שלום ייחס מעמד מרכזי לקבלת האר"י בחסידות, בטענתו להתפתחות רציפה מקבלת האר"י, לשבתאות ולחסידות¹⁷. גישה זו התקבלה כיסוד במחקרים רבים, אם כי עברה מודיפיקציות שונות. רחל אליאור טענה כי אכן קבלת האר"י מהווה מערכת יסוד מרכזית בחסידות, אולם החסידות מפרשת מחדש ומטעינה תוכן חדש באותם מושגים¹⁸. מחקרים נוספים, שהצביעו על חשיבותן של השפעות אחרות מקבלת הרמ"ק ומספרות המוסר הקבלית שבעקבותיו¹⁹, היו יסוד לפיתוח עמדות שונות. תפיסה שונה של מקורות החסידות פותחה על ידי אידל, המדגיש טווח רחב של מקורות והשפעות שמשקלן בחסידות אינו נופל מזו של קבלת האר"י²⁰. נדונו גם שאלות לגבי היחס להפצת ספרי קבלה וללימוד קבלה בכלל וקבלת האר"י בפרט, ולגבי מקומם של מנהגי האר"י, כוונות האר"י ונוסח האר"י בתפלה²¹. השאלה הספציפית של תפיסת השגת האר"י בחסידות, כחכמה או נבואה, כמעט ולא נדונה במחקר²².

בתוך כתבי ר' צדוק המוקדמים יותר יש הסתייגויות מיישום המוני של פרקטיקות קבליות²³. יש גם הסתייגות מלימוד קבלה על ידי מי שאינו מתאים לכך, מחשש שמא יכשלו על ידי הגשמה²⁴. מאוחר יותר הוא מתייחס בחיוב לתפלה לפי נוסח האר"י ואף לכוונות²⁵. מכל מקום, קבלת האר"י כשלעצמה היתה

¹⁵ הקדמת רח"ו לעץ חיים.

¹⁶ הקדמת רח"ו לשער ההקדמות, וראו עוד שם בהמשך. וראו קביעתו המוחלטת שאין בזמן הזה נבואה, אלא רק רה"ק, בשערי קדושה, ח"ג שער ג. לריכוז מקורות דומים נוספים ראו אידל, ספר המשלב, עמ' 241-240; פתיחה של הרב הלל לשער המצוות של ר' גאליקו; תמר, דמות האר"י, עמ' רלט-רמג. ראו גם פדיה, אחוזה בדיבור, בעיקר עמ' 197, למקורות אחרים בעניין תפיסת מקובלים כנביאים.

¹⁷ ראו שלום, זרמים עיקריים, עמ' 329-327. כיוון זה נמשך במחקרים שונים של תלמידיו.

¹⁸ ראו אליאור, הזיקה; הנ"ל, קבלת האר"י, עמ' 397-389.

¹⁹ ראו פייקאז, בימי צמיחת החסידות; זק, השפעתו של רמ"ק; פכטר, השפעתו של ראשית חכמה.

²⁰ אידל, חסידות, עמ' 86-67. הדברים באים על רקע טענה נוספת להתרופפות מעמדה של קבלת האר"י במאה הי"ח.

²¹ ראו ורטהיים, הלכות והליכות; וייס, כוונות; שך, החסידות כמיסטיקה, עמ' 147-129; אליאור, תורת האלוקות, עמ' 318-319; פייקאז, בימי צמיחת החסידות, לפי מפתח: תפילה - כוונות האר"י ב-; חלמיש, חובת הכוונות; הנ"ל, השפעת הקבלה; הנ"ל, האר"י כפוסק; כ"ץ, הלכה וקבלה. לשאלה הספציפית של מקום הכוונות בתפלה אצל הבעש"ט ראו גם אטקס, בעל השם, עמ' 137-138; קלוש, כוונות.

²² ראו וקס, פרקים, עמ' 20-16, לדיון בתפיסת קבלת האר"י של ר' שלמה אלישיב, תוך השוואה לדברי ר' צדוק בספר הזכרונות, ולדברי ר' צבי הירש מזידיטשוב. הדיון הנרחב במחקר על תפיסת קבלת האר"י כסמל או כמיתוס, אינו דן ישירות בשאלת תפיסת קבלת האר"י כחכמה או כנבואה בחסידות, אולם יש קירבה מסוימת בין תפיסתה כסמל, משל, או אלגוריה, לבין תפיסתה כחכמה, מחד, ובין תפיסתה כמיתוס לתפיסתה כנבואה. ראו, לדוגמה, אליאור, הזיקה המטאפורית, להדגשת הצד החזיוני התי בהשגת האר"י, בניגוד לתפיסתה כסמל.

²³ לדוגמה, ספר הזכרונות, עמ' 66-65, שם מתנגד ר' צדוק ליחודים ולתפילה בכוונות האר"י.

²⁴ מילמוש סכנה זו נחשב היסוד לכשלונו של שבתאי צבי: "אך האיש אשר נפשו לא מטהרה יוכל לבוא מזה לחטאים חמורים ר"ל, וכן ראיתי כתוב בספר נדפס לאחר קדוש מדבר דכת שי"ץ שר"י שבאו למה שבאו היה על ידי עסקם בחכמת הקבלה בלב מלא תאות עולם הזה והגשימו הרבה... נפלו לתאות ניאוף ר"ל ועד שהרשיעו הרבה" (ספר הזכרונות, עמ' 64). וראו שלום, מצוה הבאה בעבירה, עמ' 39, הערה 37, המזכיר דברים אלו, ומקורות חסידיים קודמים בכיוון זה. הסבר ברוח זה חוזר גם בקונטרס מאוחר של ר' צדוק: "כאשר ירצה האדם להתכלל במקור החיים והוא עדיין שקוע ברע על ידי זה יוכל ח"ו הרע להתגבר יותר. כענין של משאילים בה סמא דמותא... ואחר יצא לתרבות רעה על ידי שנכנס לפרדס ולא היה נקי אגב אימיה. וכן בנדרות האחרונים כהשי"צ שם רשעים ירקב כידוע" (קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 32). אמנם בספר אחר מסביר ר' צדוק כי דוקא בתכלית הקדושה יוכל היצר להפילו "מאגרא רמה לבירה עמיקתא ח"ו וכמו שקרה להאיש ולשי"ץ שר"י על ידי רבוי פרישותם גבר כח הדמיון שבהם לחשוב שיוכלו לדמות לעליון ובא להם על ידי שחשבו עצמם תחלה קדושים" (מתחבות תרוץ, א, עמ' 3). השוה לדברי הצמח צדק: "ומזה הטעם ציוה הבעש"ט שלא ללמוד ס' הקבלה כי מי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיותן מתגשם מאד עיי לימוד זה כשנותן ציור בעניות דעתו לאלקותו ית' לפי מדות פרטיים, ואע"פ שדברי האר"י ז"ל הם נאמנים ואמיתיים" (דרך מצוותיך, שורש מצות התפילה, עמ' 230, מובא גם אצל מונדשיין, מגדל עוז, עמ' שעב, הערה 28. למקורות נוספים בעניין זה ראו שם, ושם עמ' שסג; אידל, חסידות, עמ' 72, הערה 17). השוה לכיוון אחר המובא על המגיד ממזריטש: "פעם אחת היה הרב מוכיח לאחד על מה שדרש קבלה ברבים והשיב לו האיש מפני מה דורש ג"כ קבלה ברבים. והשיב לו הרב אני לומד את העולם שיבינו שבעוה"ז ובאדם ג"כ כל הדברים האמורים בסי עץ חיים ולא שאני נתן להבין את הרוחני כמו שכתבו בע"ת אבל מר דורש כל הדברים ככתבן בע"ת א"כ אתה עושה מרוחניות גשמיית שאין הפה יכול לדבר למעלה בעולם הרוחני" (אמרי צדיקים, ח"א, לו ב). חסידות פולין בכללותה התאפיינה בהתרחקות גשמיית מעיסוק ישיר בקבלה.

²⁵ בדברי חלומות, י, עמ' 185, מזכיר ר' צדוק דברים שהובאו בעניין זה באגרת הקודש שנדפסה בסוף הספר נועם אלימלך, וכותב תלום שלו משנת תר"ל המצדיק את התפלה בנוסח האר"י.

מקובלת עליו באופן מוחלט²⁶, והוא מרבה להביא ממנה בכתביו. מושגים מקבלת האר"י משמשים באופן משמעותי בכתבי ר' צדוק, אולם יש והוא מפתחם בכיוונים אחרים ממקורם²⁷. ענייננו כאן אינו בשאלת מקומה של קבלת האר"י בהגותו של ר' צדוק, או אופן שימושו במושגים לוריאניים, ואף לא בשאלת יחסו ליישום הנהגות האר"י או ללימוד ספרי קבלה, אלא בשאלה העקרונית של תפיסת השגת האר"י. דברי ר' צדוק על השגת האר"י אינם כתובים כחלק מפולמוס על מעמדה של קבלת האר"י. הוא כתב מתוך מערכת שבה שאלת מעמדה העקרונית של קבלת האר"י אינה עומדת כלל על הפרק, גם אם ישומה מוגבל, ודבריו השונים על השגת האר"י מכוונים למטרות אחרות. בספר הזכרונות, בו הוא מדבר על בחינה נבואית בהשגת האר"י, המגמה היא מאבק בכתבי קבלה שכלתניים ובנטיות הרמוניזציה בין קבלה לפילוסופיה, ובמקומות אחרים, בהם הוא מדגיש את השגת האר"י כחכמה, ההקשר הוא מעלתם של חכמי תשב"ע בכלל, בבחינת 'חכם עדיף מנביא'. מטרת חלק זה להציג ולנתח את התבטאויותיו של ר' צדוק לגבי השגת האר"י, ובפרט לעמוד על משמעות טענותיו השונות לגבי השגת האר"י כחכמה או כנבואה.

2. השגת האר"י כהשגת חכמה

בשלושה מספריו החסידיים של ר' צדוק יש התייחסות ברורה וחדה להשגת האר"י כהשגת חכמה בניגוד להשגת הנבואה של משה רבינו. הדברים באים כביאור לתמיהה כיצד דיבר האר"י על מקום השגת משה והנביאים בעוד הוא עצמו דיבר גם בעולמות גבוהים יותר²⁸.

ר' צדוק מבאר זאת על יסוד העמדת דיכוטומיה ברורה בין השגה בדרך הנבואה לבין השגה בדרך החכמה, הכוללת את רוח"ק של החכמים. השגת הנבואה היא ראייה מפורשת של מראות ה', ומצד זה היא מוגבלת לדרגה אליה יכול הנביא להגיע בגבולות העולם הזה, בעוד החכמה היא השגה מצד ההעלם, אולם באופן זה ניתן להשיג ממקום גבוה יותר, שלא ניתן להשיגו על ידי נבואה. ר' צדוק מבהיר כי הדברים חלים על השגת משה והנביאים בדרך הנבואה לעומת השגת האר"י בדרך החכמה. כך דברי האר"י בעניין מעלת השגת עצמו על השגת משה והנביאים מתבארים כדוגמא נוספת למימוש העקרון של 'חכם עדיף מנביא'²⁹.

רוח"ק המאפיינת גם את השגת האר"י מועמדת בברור כשייכת להשגת החכמה, ולא להשגת הנבואה.

וכך הוא כותב בשני מאמרים בדיסי לילה:

וכידוע שהאר"י גילה השגת משה רבינו ע"ה מאיזה מקום ושורש היה והוא גילה סודות עליונים שלמעלה מעלה מאותו שורש. אבל כל השגותיו אינו אלא דרך רוח"ק שאין לזה יחס עם ראייה דנבואה אפילו באספקלריא שאינה מאירה דשאר נביאים כל שכן לנבואת משה רבינו ע"ה³⁰.
ואף שהנבואה הוא גילוי מפורש מראות ה' יותר מהשגת החכמים מכל מקום א'... דחכם עדיף מנביא... דיכול להשיג מעמקים יותר. וכידוע מהאר"י שהגיד דברים בעולמות עליונים שכפי דעת עצמו הוא למעלה מהשגת כל הנביאים ואפילו השגת משה... כנודע להוגים בכתבי האר"י. ל. אלא שהם השיגו דרך ראייה ואי אפשר

²⁶ "עתה שנתפרסמה חכמת האמת בעולם מוסכם בפי כל חכמי ישראל האמיתיים, וכל הכופר בה הוא מכלל האפיקורסים" (ספר הזכרונות, עמ' 57). "האר"י שבה אחריו וכל דבריו מקובלים אצל כל ישראל" (ספר הזכרונות, עמ' 65). בעניין גירסא בתענית שלא כהגהת הרב ברלין כותב ר' צדוק "[...] ולא ראה דברי האר"י בליקוטי ש"ס עיי"ש דמפרש נ"י [=נוסח ישן] דבריו ברוח"ק שאין להרהר אחו"ן" (מחשבות חרוץ, יא, עמ' 85. ראו גם שם, עמ' 90).

בניגוד לגישה המקובלת, ר' צדוק לא קיבל את בלעדיות המסורות של ר' חיים ויטאל, וקיבל גם את קבלת ר' ישראל סרוג ותלמידיו כמסורת לגיטימית מהאר"י. ראו ספר הזכרונות, עמ' 61, וראו על כך שלום, סרוג, הטוען כי לא היה תלמידו של האר"י, ולעומתו, מרוז, סרוג, והני"ל, אסכולת סרוק, עמ' 175-177, 168-169, המבססת את הטענה כי אכן היה תלמיד האר"י, וכן כי עיקר יצירתה של 'אסכולת סרוק' נעשתה בצפת בחיי האר"י.

²⁷ לדוגמאות ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 118-89; ולעיל, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד הסטוריוסופי.
²⁸ ראו ר' חיים ויטאל, שער רוח"ק, (מכונה במקורות שונים 'שער הנבואה ורוח"ק', או 'שער הנבואה'), דרוש א, עמ' ט, הפותח "יבואר בו עניין הנבואה ורוח"ק מה עניינם וגם יבואר עניין המדרגות שלהם". והמשכו "ועתה נבאר הפרש מדרגות הנביאים במקום אחיזתם. סדר מדרגות הנביאים כפי מקום אחיזתם ותלייתם למעלה, ומאיזה מקום היתה נמשכת נבואת כל אחד ואחד מהם". ומבאר בפרטות מקורות עליונים של נבואת משה רבינו ושאר הנביאים. האר"י עצמו דיבר הרבה גם מעניינים של עולמות עליונים יותר, ומשמע שהשיג יותר ממה שהשיגו משה והנביאים. ראו על כך גם בתניא, איגרת הקודש, פרק יט, עמ' 253, המפנה גם לליקוטי תורה (האר"י) פ' כי תשא ופ' ויקרא על מגבלת השגתו של משה רבינו.

²⁹ גם השגת רשב"י מועמדת אצל ר' צדוק כהשגת חכמה "וחם בני עליה מועטים שראה רשב"י, וראיתו והשגתו היתה בהשגת חכמה דעדיף מנבואה כמ"ש [ב"ב יב א] כי אינו נקרא ראית העין כנביאים רק ראית השכל ובשכל אפשר להשיג מי שראוי לכך גם מה שעין לא ראתה בעולם הזה כלל, וע"כ הוא ראה מדרגת בני עליה" (תקנת השבין, עמ' 203). כללית, אין בכתבי ר' צדוק התייחסות רבה לרשב"י.

³⁰ ריסי לילה, נב, עמ' 129.

לראות בעולם הזה יותר כפי התלבשות גופנית דעולם הזה... אבל הוא השיג דרך השגה בשכל שזהו השגת רוח"ק כמ"ש רמב"ן שם **ושלא דרך ראייה** אפשר להשיג הרבה³¹.

דברים באותו כיוון מצויים בספר נוסף מאותה תקופה. *במחשבות חרוץ* חוזרת הדיכוטומיה בין השגת נבואה לבין השגת חכמה, וקישור רוח"ק להשגת החכמה בניגוד להשגת הנבואה. "וכידוע מהאריז"ל בשער הנבואה בנבואת משה... מאיזה מקום היה, והוא גילה רזי עולמות העליונים יותר"³²; "משא"כ רוח"ק הוא המשכה מקודש העליון חכמה עליונה שלמעלה מעלה הרבה מהשגת כל הנביאים אף נבואת משה... כנודע, וכידוע בכתבי האריז"ל שגילה הרבה דברים שלמעלה ממדרגת השגת הנביאים, כפי מה שכתב בעצמו בשער הנבואה"³³.

אולם בעוד שבדסיסי לילה הושארו קביעות אלו כקביעות מוחלטות בפני עצמן, הרי *במחשבות חרוץ* מוסיף ר' צדוק מיד טענת הבהרה, המסייגת את משמעות הדברים. ההשוואה להשגת האריז"ל אינה חלה על השגת משה והנביאים בכללה אלא דוקא על השגתם בדרך הנבואה. אולם מיוחסת להם גם השגה אחרת, בדרך החכמה. משה והנביאים השיגו בהשגת רוח"ק של חכמה גם אותן השגות גבוהות של האריז"ל, אלא שעיקר עניינם היה בהשגת נבואה, ובדרך זו היתה השגתן מוגבלת למה שניתן להשיג באופן זה. "ולא שמשא לא היה משיג מה שהוא משיג דברוה"ק ודאי היה משיג ונגלה לו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, וזהו השגת תשב"ע שמצד החכמה ובינת הלב"³⁴. ואף לגבי כלל הנביאים: "ולא שהנביאים לא השיגו זה, רק שמצד הנבואה שהיא ההשפעה הגלויה מן השמים לא השיגו זה, אבל השיגו מצד החכמה ברוה"ק שהיה בקרבם גם כן דעל ידו יכולין להשיג כל הנעלמות"³⁵.

גם מאוחר יותר, בליקוטי מאמרים, חוזר ומודגש אותו כיוון של מעלת השגת האריז"ל על השגת משה כמעלת החכמה על הנבואה, לצד הבהרה כי בהשגת החכמה, גם משה והנביאים השיגו יותר.

וזה חכמת החכמים דעדיף מנביא (ב"ב יב א) היינו שיכול להשיג יותר מהשגת הנביא, וכידוע מהאריז"ל שהגיד עד היכן השגת משה רבינו ע"ה והשגת כל נביא והוא דיבר בעולמות עליונים יותר כנודע, ולא שהשיג יותר מהם רק שהוא דיבר מצד השגת החכמה ובדאי הם השיגו בחכמה עוד יותר וכל שכן משה רבינו ע"ה³⁶.

הטענה למעלת השגת האריז"ל מקבלת, לפי זה, פרופורציות אחרות, שכן בהשגת רוח"ק של חכמת התשב"ע, לא השיג האריז"ל יותר ממה שהשיגו משה והנביאים באותה השגת חכמה. לפי זה אין כאן התנגשות עם עקרון ירידת הדורות, ולא פגיעה ביחוד מעמדו של משה, שכן לא מדובר במעלת השגת האריז"ל על השגת משה בכללותה, אלא במעלתו על השגת משה בדרך הנבואה דוקא, שהיא חלק מכלל השגתו.

אולם במקומות אחרים מדגיש ר' צדוק את מעלת האחרונים בבחינת ננס על גבי ענק ומתוך ההתגלות המתמשכת³⁷. כך, לדוגמא, הוא מבאר חילוקים בין מקורות שונים בעניין דרכי כפרה על יסוד תפיסה של התגלות מתמשכת. "וכל אחד השיג כפי מדרגת השגתו, וע"פ דרכו דיבר בעניין הריצוי להגיע לאותן מדרגת השגה שנודעו ע"י האריז"ל, **שלא נודעו עדיין מקודם ולא היו יכולים להגיע לכך**, וע"כ היה די להם מתיקון שנתגלה אז כפי מה שהיה הצורך אז למדרגה שהיו יכולים להגיע"³⁸.

המתח בעניין זה הוא מקרה פרטי של המתח בין התפיסה שכל התשב"ע כלולה בתשב"כ, והכל נגלה למשה, לבין התפיסה של חידושים אמיתיים והתגלות מתמשכת. כפי שראינו, הביטוי הפרדימטי למתח זה הוא בתפיסת היחס בין השגת משה להשגת ר' עקיבא. האנלוגיה בין ההשגה השכלית של האריז"ל לבין השגת ר' עקיבא, מצויה בדברי ר' צדוק על האריז"ל:

אבל הוא השיג **דרך השגה בשכל** שזהו השגת רוח"ק כמ"ש רמב"ן שם **ושלא דרך ראייה** אפשר להשיג הרבה. וזה מ"ש... דמשה... לא הבין דברי ר' עקיבא ובמדרש... דראתה עינו של ר' עקיבא מה שלא ראה משה... ואף

³¹ רסיסי לילה, נו, עמ' 158. דברים אלו של ר' צדוק קרובים מאד לדברי רש"י (תניא, פ"יט, עמ' 253-256) באיפיון השגת הנבואה כראיה בהתגלות לעומת השגת החכמה בהעלם, בתפיסת הבדל זה כיסוד לביאור 'חכם עדיף מנביא' כמעלת ההשגה ממקום גבוה יותר, ובביאור דיבורו של האריז"ל בעולמות גבוהים יותר ממקום נבואת משה, כביטוי למעלת השגת החכמה על השגת הנבואה. ראו על כך עוד להלן.

³² מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93.

³³ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142.

³⁴ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93. אותה טענה מופיעה גם אצל הצמח צדק, ראו על כך להלן.

³⁵ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 142.

³⁶ ליקוטי מאמרים, עמ' 181.

³⁷ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה במימד היסטוריוסופי, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי.

³⁸ תקנת השבין, עמ' 192.

דלא קס כמוהו היינו מצד השגתו דרך ראייה ולא דרך השגה שכליות כמו שמשיגים אותם המחדשים הדברים.³⁹

כפי שמבואר לאורך עבודה זו, מתח זה מבואר אצל ר' צדוק מכמה כיוונים, ביניהם אבחנות בין השגה בכח להשגה בפועל, ובין השגה בהעלם להשגה בגילוי. לעניין תפיסת השגת האר"י, לפי המקורות שהוזכרו מכתבי ר' צדוק מתקבלת תמונה ברורה של תפיסת השגתו כהשגת חכמה, אשר מעלתה בהשגה בעולמות גבוהים יותר היא ביטוי למעלת השגת החכמה על השגת הנבואה. ר"ה"ק המיוחסת לו מבוארת כרוה"ק של החכמים, "שאינן לזה יחס עם ראייה דנבואה"⁴⁰, וההדגשה היא על השגת האר"י כהשגת חכמה שיש לה מעלה על השגת הנבואה של כל הנביאים.

3. השגת האר"י כהשגת נבואה

דברים בכיוון אחר לגמרי אנו מוצאים בשני ספרים אחרים של ר' צדוק. בספר הזכרונות, שהוא מכתביו המוקדמים, יש העמדה ברורה של השגת האר"י כהשגת נבואה, דרך 'צפיה', בניגוד להשגה בדרך של הבנה שכלית.

והנסתרות לה' אלקינו הם כל המאמרים שבספר הזוהר ומאמרי האר"י כפי מה שהם שאומריהם אמרו **מצד השגת הראייה על דרך הנביאים**, כמובן שכל דברי האר"י אינם מהשגת השכל כספרי האחרונים המסבירים דבריו רק מעין מראה יחזקאל במרכבה.⁴¹

הדברים באים בתוך הגישה הכללית בספר זה, המתנגדת בחריפות לגישות רציונליסטיות, לגישות המנסות לעשות הרמוניזציה בין קבלה לפילוסופיה, ולגישות קבליות שאינן מבוססות על 'ראייה' או 'צפיה' ברוה"ק. בביאור עניינה של מצות האמנת היחוד⁴² מדגיש ר' צדוק את ההשגה בענייני היחוד כאנלוגית להשגת הנבואה, שהיא 'ראייה בעין השכל', אולם יסודה ב'זוך הלב' ולא בעיון מחקרי בדרך החכמה.

ועל ידי השגת מעשה בראשית ומעשה מרכבה בדרך המקובל הוא הראיה שרואה בעין שכלו בבירור שאין אחריו בירור שהוא כן כאילו רואה בחוש, ואינו בא על ידי עיון מחקרי רק על ידי זיכוך הלב לבד שזהו עיקר תנאי הנבואה, אבל החכמה הוא דבר נטפל שאמרו ז"ל (שבת צב א) שאין הנבואה שורה אלא על חכם כו' מבואר שאין החכמה היא הגורמת הנבואה רק תנאי נטפל לנביא כמו הגבורה והעשירות אבל עיקר הנבואה שהיא הראייה בעין השכל האמת לאמיתו הוא רק על ידי זוך הלב.⁴³

השגה כזו אינה אפשרית ואינה חובה על כל אחד, אם כי ניתן להגיע אליה לעתים באופן רגעי.⁴⁴ ההשגות האמיתיות בתורת הסוד מועמדות כאן כאנלוגיות להשגות נבואיות, ובניגוד להשגות של חכמה רציונליסטית, או להשגות קבליות ללא אותה צפיה ברוה"ק. לכן עצם הכתיבה של כתבים קבליים היא העברת לבוש חיצוני בלבד, ואין בכך גילוי סודות פנימיים שלא ניתן להעביר בדרך זו כלל.

אבל אמיתן של דברים לדעתי כי כמו שיחזקאל ע"ה כתב פרשת המרכבה בספרו גלוי לעין כל ושלמדס כל אחד היודע קרוא מקרא ואין בזה משום פרסום מעשה מרכבה, כן הוא כל הכתוב בספר הזוהר וכתבי האר"י וכדומה להם מן הנסתרות אשר לה' אלוקיננו.⁴⁵

הסיפור שהאר"י השיג בשעה אחת מה שלא יוכל לדרוש ולבאר במשך שמונים שנה, נתפס במקורות שונים כביטוי לכך שהשגת האר"י אינה בגדר השגה שכלית רגילה, אלא יש בה בחינה נבואית.⁴⁶ ר' צדוק אינו

³⁹ רסיסי לילה, נו, עמ' 158.

⁴⁰ רסיסי לילה, נב, עמ' 129.

⁴¹ ספר הזכרונות, עמ' 60.

⁴² תוך דחייה חזקה של גישת רבינו בחיי בחובות הלבבות המבארה כדרישה להוכחות שכליות למציאות הבורא. טענות חזקות כנגד גישה זו הובאו כבר במקורות רבים, לדוגמא, ר' יוסף יעבץ, אור החיים; ר' פנחס אליהו הורוביץ, ספר הברית, ח"א, מאמר כ, עמ' שיח-שפד. ר' צדוק שותף לגישות אלו בהתנגדות להסתמכות על הוכחות שכליות ביסודות האמונה, אולם בעצם משמעותה של מצות היחוד, דרכו שונה משלהם.

⁴³ ספר הזכרונות, עמ' 57. דברי ר' צדוק בעניין זה נדונו בכמה מקומות במחקר. ראו חלמיש, טיפולוגיה; בריל, ר' צדוק, עמ' 52-85; וקס, פרקים, עמ' 17-16; הנ"ל, היחודים, עמ' 254-267.

⁴⁴ ספר הזכרונות, עמ' 59, 57.

⁴⁵ ספר הזכרונות, עמ' 61. התנגדויות לפרשנות רציונלית למעשה מרכבה מצויה במקורות שונים. ראו לדוגמא, עבודת הקודש, ח"ד, פ"א-פ"ב, עמ' תעג-תפא; מטפחת ספרים, עמ' 66-65.

⁴⁶ "שהשגתו היתה ע"ד ראייה במהות ועצמיות בחינת החכמה דאצילות מה שהחכמה עצמה ממש מאירה בבחינת קרוב" (ליקוטי תורה (רש"י), דרושים לשמ"ע, פה ד). 'ראייה במהות ועצמות' מאפיינת סוג השגה נבואית, ראו תניא, איגרת הקודש, פרק יט; ליקוטי תורה (רש"י), ואתחנן, ו ג. "ובחינת השגה זו להשיג ברבע שעה או אפילו בשעה מה שצריך זמן לבאר זה פ' שנים בודאי אינה כלל ממין השגה שכל אנושי... אבל הרי היו רשביי והאר"י בעלי רוה"ק וא"כ השיגו מהות אורות היצירה עצמן השגת המהות. שחשגה זו אינה מערך שכל אנושי כללי" (דרך מצוותיך, פסח ומצה, ה, קעד א). על גישת רש"י והצמח צדק ראו עוד להלן.

מזכיר סיפור זה, אך טוען אותה טענה לגבי השגת האר"י.

וההתבוננות על פי הספרים והחכמים המסבירים הדברים לשכל... ולא זו הדרך שהשיג האר"י אתן הדברים, שהדבר ידוע שהוא לא המציא לו משלים להלביש דבריו דאם כן למה בחר לו במשליו האלה גם ודאי צריך בלוי זמן עצום לזה לחקור איך להלביש דברים במשל שיהיה מכוון לנמשל, אבל כל השגותיו היה דרך צפיה בנסתרות והוא ראה כל המראה הזה כדרך שראה יחזקאל המרכבה ולא היתה צריכה אליו לפתרון, כי הפתרון בדרך הסברא 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... ובדיעה זו היא השגת כל אותן הדברים שהם נסתרים אלינו שלא יוכל לדעתו מי שלא טעם טעם השגת היחוד האמיתי שהוא השגה מעין רה"ק ונבואה, ודבר זה אי אפשר כלל ללמדו ולכתבו 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 על הדרך שהשיג האר"י על עצמו והדומין לו.⁴⁷

השגת האר"י על ידי ראייה ניתנת להעברה רק למי שזוכה לאותו סוג ראייה, ואין להשיגה כלל בדרך השכל בלבד. ר' צדוק מתנגד בחריפות לביאורים שכליים של דברי האר"י כפשוטם, וכך הוא כותב בעניין זה: "ואע"פ שכל דברי האר"י אמיתים כפשוטן אצל צופי המרכבה כמוהו... אינם אמיתים כלל כפשוטן המושג בשכל אנושי".⁴⁸

הדימוי של השגת הראייה של האר"י להשגת נבואה מורחב עוד בעניין יכולת המסירה לתלמידים. מסופר כי בחיי האר"י, היו תלמידיו, על ידי יחודים שמסר להם לכיון על קברות צדיקים, זוכים להתגלות נפשות הצדיקים, אולם לאחר מותו של האר"י, לא הצליחו עוד תלמידיו להגיע לכך ביחודיהם. ר' צדוק מעמיד גם עניין זה כאיפיון נבואה. "והנה כאשר שמענו מן המסופר מהאר"י על עם תלמידיו והדומים להם כן ראינו בספרי הנביאים".⁴⁹ האנלוגיה היא לנבואת בני הנביאים, שנתנבאו רק מכוחו של שמואל, ובני הנביאים בימי אליהו, שנתנבאו מכוחו, ונסתלקה נבואתם עם מות אליהו. ר' צדוק כורך יחדו במפורש את השגת הראייה של האר"י עם השגת הנבואה לעומת השגת החכמה המוכרת מחוויה אישית. ואע"פ שאנחנו לא נדע להבין זה מה כח הרב יפה בזה בעניין הראייה והשגת נבואה שהוא אין יכול אלא ללמד מה שבכח החכמה, זה לפי שאנו לא השגנו מעולם השגות כאלו ולא ידענו טיבם ואין לנו אלא להאמין מה שנשמע ונראה כתוב מאותם שזכו להשגות כאלה.⁵⁰

ראינו לעיל כי ר' צדוק מאפיין בבירור רה"ק כהשגת חכמה, ומעמידה לעומת השגת הנבואה. רה"ק שונה מנבואה בהיותה השגה דרך חכמה, אולם עם זאת, אין זו השגה שכלית גרידא, אלא השגה שיש בה מקום

⁴⁷ ספר הזכרונות, עמ' 62-61. יש מקום להשוות גישה זו של ר' צדוק, לפיה השגת הנמשל של דברי האר"י חסומה בפני מי שאינו יכול להגיע לאותה חוויה ישירה, לתפיסה הנמסרת בשם הגר"א כי השגת הנמשל של דבריו היתה חסומה כי לא ניתנה רשות לגלותו. מובא מהגר"י כהנא, ששמע מר' יצחק אייזיק חבר, בשם רבו, ר' מנחם מנדל משקלוב "וכן שמעתי מהגאון אדמו"ר ז"ל ששמע מהרב ר' מענדיל ז"ל שכן אמר לו רה"ג הגר"א ז"ל אשר דברי רה"ק האר"י הכל בבחינת משל ולא ניתן לו רשות לגלותם בדרך נמשל אז. והנה בימי רה"ג הגר"א ז"ל, שהיה אחרי רה"ק האר"י ז"ל איזו מאות שנה, לו ניתן דרך הרמז לגלות, והוא פשוטו של הסוד, וזה גם כן בטורח רב מאד שעל כן הוצרך לקצר בגילויים" (מובא בהקדמת ר' חיים פרידלנדר למגן וצינה, וראו מכתב מרא"ש מאמצילאוו, המובא בהקדמתו של ר' חיים פרידלנדר לקלי"ת פתחי חכמה, עמ' 11, ובמבוא שלו לספר הכללים, נדפס עם: דעת תבונות, עמ' רלו, בו מודגשת מאד תפיסת הגר"א את כתבי האר"י כמשל). על דעות שונות בעניין תפיסת כתבי האר"י כמשל, ומשמעויות שונות של 'משל' בהקשר זה, ראו שוחט, משל, עמ' 272-267. על תפיסת דברי האר"י כמשל בדברים המיוחסים למגיד ממזריטש, ראו לדוגמא, אמרי צדיקים, ח"א, לו ב; שם, ס ב. (על ספר זה ראו לעיל, בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, הערה 239). על תפיסת יסודות קבלת האר"י כמשל בדורות מוקדמים יותר דנו במחקרים רבים, ראו לדוגמא, פכטר, עיגולים ויושר; יושע, מיתוס ומטפורה. לרוב, ממוקדים הדיונים במישור הקוגניטיבי של אופני ההבנה והפרשנות לכתבי האר"י, ולא במישור החוויתי של אופן ההשגה. השו גם לטענת ר' פנחס אליהו הורוביץ כי באלף הקודם היו שערי חכמה מסוגרים, וניתנה רשות רק למעטים לעסוק בסודות, על ידי גילוי אליהו, ואילו באלף השני נפתחו השערים והובה לעסוק בכתבי האר"י. (ספר הברית, ח"ב, מאמר יב, עמ' תצט).

⁴⁸ ספר הזכרונות, עמ' 70. הדברים דומים למובא בספר הברית בשם יעב"ץ: "כי כל דברי האר"י ז"ל בעץ חיים ושאר הספרים בעניינים כאלה כלם אמת מצד ואינו אמת מצד, אמת כפי שהבין אותן האר"י ז"ל והדומה לו, ואינו אמת כלל כפי מה שאנו מבינים אותן כי כל האמור בכתבים וספרים הוא הנגלה של הקבלה וזה אינו אמת אבל הנסתר של הקבלה הוא לבדו האמת וזה אי אפשר ליכתב בשום ספר" (ספר הברית, ח"ב, מאמר יב, עמ' תצט). מובא אצל אידל, חסידות, עמ' 70). אינו יודעים באיזה הקשר מובאים הדברים במקורם (המקור טרם נמצא), אולם ר' הורוביץ מביאם בספר הברית בהקשר של דרישה חזקה ללמוד את כתבי האר"י. הוא דוחה שימוש בדברים אלו כטענה להימנעות מלימוד כתבי האר"י "אמנם כי על הפנימיות והנסתרות תורת אמת היא אנו חייבים ללמוד אותה ולא להרחיקה בעבור הלבוש והכסות אל תפן אל קשי הדבר הזה בחיצוניותו והנגלות..." (שם, וראו גם שם, ח"א, מאמר ד, פרק יד, עמ' עד-עח). לעומת זאת אצל ר' צדוק, משמשת קביעה זו בהקשר התנגדותו הנמרצת לביאורים שכלתיים לקבלה, ובמגמה בכיוון הפוך - להימנע מעיסוק שכלתני המוני בכתבי האר"י.

⁴⁹ ספר הזכרונות, עמ' 62.
⁵⁰ שם. פרט לתיאור תלמותיו, אין ר' צדוק מתאר בכתביו חוויות אישיות בגוף ראשון. עם זאת רבים מן התיאורים, בעיקר בכתביו החסידיים המאוחרים יותר, ניתנים לקריאה, מעבר לרובד התיאורטי, גם כשיקוף של חוויות רוחניות אישיות. בכמה מקומות יש תיאורים בהם יש, למרות הכל, נגישות מסוימת לחוויות הארה מסוג זה. ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, ליד הערה 128, לדוגמא מדובר צדק, עמ' 107.

חשוב והכרחי ליציאת הלב. בכך היא קרובה לנבואה. גם בספר הזכרונות מיוחסת רוח"ק להשגת התכמה, אולם הדגש כאן אינו על הניגוד בינה לבין השגת הנבואה, אלא על האנלוגיה ביניהן. לכן, יחד עם האבחנה הברורה בין רוח"ק לנבואה, אנו מוצאים בספר זה שהוא כורך אותן יחדו. השגת היחוד היא "השגה מעין רוח"ק ונבואה"⁵¹. בהמשך הוא אומר על השגת היחוד: "כי השגה זו הוא השפעה הנשפעת מלמעלה לנביאים דרך נבואה ולחכמים ברוה"ק וכל אחד כפי כח חכמתו והשגתו ומידת נפשו הוא צופה ורואה"⁵². יחד עם האבחנה בין נבואה לבין רוח"ק של החכמים, האנלוגיה ביניהם, כהשפעות מלמעלה, חזקה, ורי' צדוק מחיל על שניהם לשונות 'צפיה' ו'ראיה'.

בהמשך מתנגד ר' צדוק לאלו המערבים פילוסופיה עם "חכמת הקבלה המושגת בנבואה ורוה"ק"⁵³. כריכתן יחדו של נבואה ורוה"ק, למרות האבחנה ביניהן, מובנת על רקע המגמה הכללית בספר, של העמדתן בניגוד להשגה שכלית 'חיצונית'.

גם כשר' צדוק מבהיר את האבחנה בין נבואה לבין השגה דרך חכמה ברוה"ק, הוא חוזר מיד ומדגיש את האבחנה החזקה יותר, שהיא המוטיב המרכזי בספר זה, בין השגת חכמה שברוה"ק, לבין השגה שכלית כשלעצמה.

והנה גם מרכבת יחזקאל אין מובן לשכל ואם יאמר שזה במראה הנבואה הנה גם כל דברי חכמי האמת בקבלה הם המראה רוח"ק, ואף על פי שיש חילוק גדול בין נבואה לרוה"ק, כי מה שהוא ברוה"ק הוא השגה דרך חכמה כמו שנתבאר ומושגת יותר לשכל וכן הם כל דברי המקובלים מתנאים ואמוראים וגאונים ושאריריהם, נראה מתוכם אף למי שאין משיג אמיתות השגתם ניכר כמצויץ בין החרכים כי יש בהם התגלות מרובה יותר לשכל ובדרך מבואר יותר לשכל ממראה המרכבה דיחזקאל וכל שכן בדברי האריז"ל שהאריך... יותר, אבל מכל מקום דברים המושגים במראה לצופה ברוה"ק ודאי לא יובנו לשכל אנושי כפשוטו⁵⁴.

יוצא שהאבחנה בין נבואה לרוה"ק, כאשר רוח"ק מיוחסת להשגה דרך חכמה קיימת גם בספר הזכרונות, אולם, בניגוד למקורות שראינו בהם מודגשת האבחנה בין השגת הנבואה לבין השגת החכמה שברוה"ק, הרי הדגש בספר הזכרונות הוא על האבחנה בין השגה שכלית כשלעצמה, ללא 'צפיה' של רוח"ק, לבין השגת חכמה שיש בה אותה 'צפיה'. עיקר הכתיבה שם מכוונת להתנגדות נמרצת להשגות קבליות כהשגות חכמה בדרך השכל בלבד⁵⁵. לעומת זאת, בספרים בהם מעמיד ר' צדוק את השגת האריז"ל כחכמה, באים הדברים בהקשר של הדגשת מעלת השגת החכמה של חכמי תשב"ע.

ניתן היה, אולי, לתלות הבדלים אלו בין ספר הזכרונות לבין המקורות הקודמים שהובאו, בזמן הכתיבה. ספר הזכרונות הוא מראשית התקופה החסידית בחייו, ואולי אף לפני כן⁵⁶, ואילו הספרים האחרים שמהם הובאו הביאורים של השגת האריז"ל כחכמה שייכים לכתביו החסידיים שנכתבו בזמן מאוחר יותר⁵⁷ ומבטאים, אולי, גישה שונה מאוחרת יותר. אולם הסבר זה אינו קביל כאן, שכן גם בזמן צדק, הנחשב למאוחר יותר⁵⁸, מצויה הדגשה חזקה של הבחינה הנבואית בהשגת האריז"ל, באופן דומה

⁵¹ ספר הזכרונות, עמ' 61.

⁵² ספר הזכרונות, עמ' 67. רוח"ק זו הכרחית להשגת 'מעשה מרכבה'. 'ואולם רוב המקובלים המתבוננים מתוך הכתוב בספרים לבד בלא התגלות דרך השגת רוח"ק, מעולם לא צפו במרכבה ולא השיגו עניינה כללי' (שם, עמ' 69).

⁵³ ספר הזכרונות, עמ' 71.

⁵⁴ ספר הזכרונות, עמ' 69. התהליך של הגברת ההשגה השכלית, תוך החלשת החשגה הנבואית, נדון הרבה בדורות האחרונים. ראו לאחורונה, אברהם, שתי עגלות, המפתח את הדברים במינוח של התפתחות ההשגה האנליטית גם בתורה, לעומת החלשת ההשגה הסינתטית.

⁵⁵ מוטיבים מרכזיים בספר זה הם התנגדות חריפה לתפיסת מצות היחוד כדרישה להוכחות פילוסופיות למציאות ה', לכתובת ספרי קבלה ללא השגה 'ראיה' ברוה"ק, ולנסינות להסברים הרמוניסטיים בין הקבלה לבין הפילוסופיה.

⁵⁶ ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 389; צוראל, אוצרות גדולי ישראל, כ"ג, עמ' שטו-שטז.

⁵⁷ ריסי לילה ומחשבות חרוץ נכתבו ככל הנראה בשנים המוקדמות יחסית בתקופה החסידית בחייו, וליקוטי מאמרים מאוחר יותר.

⁵⁸ ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 386, 389, להערכת זמן הכתיבה של דובר צדק לאתר מחשבות חרוץ וריסי לילה, ולפני ליקוטי מאמרים. הערכה זו בכללות מקובלת עלי, ומשמשת בדיון זה, אם כי נשארו אצלי סימני שאלה פתוחים לגבי הסבר איפיונים יחודיים של ספר זה, והסבר קיומן של זיקות יחודיות בין דבריו בספר זה לדבריו בספרים מוקדמים (צדקת הצדיק, ספר הזכרונות, אור זרוע לצדיק) בעניינים שונים.

כללית, על אף ההסתייגויות משיקולים ספציפיים ומקביעות מסוימות, מקובלת עלי המסגרת הכללית של ארגון כתבי ר' צדוק שהוצע על ידי בריל (ר' צדוק, עמ' 388-390) כמו גם הערתו בדבר המורכבות לגבי כתבים שנכתבו במשך שנים רבות. האבחנה הכללית בין כתבים פרה-חסידיים וכתבים חסידיים מוקדמים לבין הכתבים החסידיים המאוחרים, ברורה ומוסכמת, כמו גם חלק משמעותי מארגון הכתבים שבין קצוות אלו, אולם יש סימני שאלה לגבי הימיקוסים הכרונולוגיים הספציפיים של ספרים וחלקי ספרים מסוימים. ראו עוד להלן, נספת, לערער על אחד האיפיונים המשמשים בארגון זה; בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערה 182, לערער על אבחנה נוספת המשמשת בארגון זה; ושם, הערה 247, לסימני שאלה נוספים לגבי פרטים בארגון זה.

לספר הזכרונות. "רק ידוע כי גלוי הארז" הוא מראה ראה כמראות יחזקאל ולא מצד שכל אנושי, וידוע כי מראה היינו בראיות הלב"⁵⁹. ר' צדוק מעמיד כאן את השגת הארזי דוקא כהשגת ראיית הלב, שעניינה להגיע בהתבוננות לבו לאותה דרגה, תוך אנלוגיה מפורשת למראות הנבואה של יחזקאל, וניגוד מפורש להשגה מצד שכל אנושי. בהמשך הוא מבאר כי השגה כזו בראית הלב מצריכה 'נוכחות' המשיג במקום השגתו. לכן השגות ב'קטנות'⁶⁰ כרוכות בהכרח בירידה ממשית בדרגה, ולכן נענש הארזי על ירידתו ל'קטנות'⁶¹.

ואי אפשר רק כשירד לאותה מדריגה ומקום. ר"ל שידבק בהתבוננות לבו באותה דרגה ואז יוכל לדעת עניינה וכשהיה דורש בענייני קטנות אז היה גם הוא אז שם בקטנות ולכך הוא סכנה למי שהיה בגדלות כמותו לירד ממדריגתו לקטנות. והוא עשה כן דעת לעשות לה'. וידוע דבזה צריך מכל מקום כפרה⁶². הצורך שהאדם ידבק ויימצא כולו בדרגה אותה הוא משיג, היא ממאפייני ההשגה הנבואית, בניגוד להשגת החכמה, שאפשרית גם 'מרחוק'.

ר' חיים ויטאל מבאר את מות בנו של הארזי כעונש על גילוי 'סודות' זמן קטנות' על ידי הארזי. הוא נענש על כך, כי "בהיות האדם מתעסק בסודות התורה, אם יהיה בעניין זמן הגדלות העליון... אין לאדם כל כך סכנה כמו בזמן שעוסק בסודות זמן הקטנות. כי בהתעסקו בהם הנה התיצונים מתעוררים בהם ומתאחזין שם, ומזכירין עוונותיו של האדם המתעסק בהם"⁶³. לעומת הסברו של רח"ו על הסכנה מהתעוררות התיצוניים על ידי העיסוק בסודות הקטנות, מסביר ר' צדוק כי הסכנה היא בכך שהאדם עצמו מוכרח לרדת לדרגת 'קטנות' בעיסוק זה. מעבר מסוג זה מהתמקדות בכוחות עליונים בקבלת הארזי להתמקדות במצב נפשי פנימי, הדביקות בהתבוננות לבו, אופייני לחסידות. ר' צדוק תופס ירידה זו לקטנות כדי לגלות אותם סודות כשייכת לקטגוריה של 'עבירה לשמה', התופסת מקום חשוב בכתביו. בצד הדגשת מעלת 'עבירה לשמה', הוא חוזר ומדגיש את ההכרח בעונש על כך⁶⁴. יוצא כי, לפי דברי ר' צדוק בספר הזכרונות ובדבר צדק, אין השגת הארזי נתפסת כהשגת שכל אנושי, אלא כהשגת ראייה מעין נבואית, כמראה יחזקאל.

4. הסברים והשוואה למקורות חב"ד

ראינו כי בחמשה מקומות בתוך שלושה ספרים⁶⁵ מדגיש ר' צדוק את השגת הארזי כהשגת חכמה, ומבאר לפי זה כיצד דיבר הארזי בעולמות עליונים גם מעל למקום נבואת משה רבינו לפי דבריו. ההשגה בעולמות גבוהים יותר היא ביטוי לעקרון של 'חכם עדיף מנביא', כך שהארזי, בהשגת החכמה, השיג יותר מהשגת הנבואה של משה והנביאים. לעומת זאת בשני ספרים אחרים⁶⁶ יש העמדה ברורה של השגת הארזי כהשגה בעלת איפיונים נבואיים ולא כהשגת חכמה שכלית. ר' צדוק אינו אומר במפורש כי הארזי היה נביא, אולם הוא חוזר ומדגיש באותם ספרים כי השגותיו היו "מעין מראה יחזקאל במרכבה"⁶⁷.

בתוך הדברים אנו מוצאים ביטויים הנראים מנוגדים בתכלית בעניין השגת הארזי. מתד, הוא אומר על השגת הארזי: "אבל כל השגותיו אינו אלא דרך וזה"ק שאין לזה יחס עם ראייה דנבואה אפילו

לדעות שונות לגבי זמני כתיבה של ספרים מסויימים של ר' צדוק ראו גם צוריאלי, אוצרות גדולי ישראל, כ"ג, שטו-שטז; פריז, עושה השלום, עמ' 150-151; קיציס, מפרי לצדיק.

⁵⁹ דובר צדק, עמ' 138. לדוגמה נוספת לזיקה בין דברי ר' צדוק בדובר צדק לדברים שכתב מוקדם יותר בספר הזכרונות ראו דובר צדק, עמ' 117-199, וספר הזכרונות, עמ' 56-76, בפרט עמ' 58-59, בעניין משמעות מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

⁶⁰ משמעותו של מושג ה'קטנות' בקבלת הארזי ובחסידיות נדונה הרבה במחקר. ראו הפניות לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, הערה 103.

⁶¹ ראו שער הכוונות, עניין ספירת העומר, דרוש יב, דף פח ע"ב. וראו הארזי וגוריו, עמ' נג-נה. ראו גם שער הגלגולים, דף נט ע"א. ראו גם שבחי הארזי השלם, פרק כז, עמ' קכ-קכא; שבחי הארזי השלם והמבואר, עמ' קיד-קטו, על כך שהארזי נענש במיתת בנו על גילוי סודות, ושם, עמ' קכ, על מות הארזי עצמו בשל גילוי סודות. עוד על עיסוקו של הארזי בקטנות וענשו ראו אצל י' ליבס, תרין אורזילין; בניחו, תולדות הארזי, עמ' 197-198, 98-99.

⁶² דובר צדק, עמ' 138. בספר אחר העמיד ר' צדוק את השגת הנבואה בכללותה (פרט לנבואת משה), כבחינת אמונה, בהסתר, השייכת ל'קטנות', לעומת השגת החכמה, שבבחינת אמת גלויה, השייכת לגדלות. ראו צדקת הצדיק, רד, ולעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁶³ שער הכוונות, שם. מובא גם אצל רפפורט, קטנות, עמ' כט הערה 26, ואצל ליבס, תרין אורזילין, עמ' 129.

⁶⁴ ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 220-221; והפניות נוספות להלן בפרק גבולות. על עניין העונש לעבירה לשמה במקורות חסידיים אחרים ראו מונדשיין, נזילות.

⁶⁵ בתוך רסיסי לילה, מחשבות חרוץ וליקוטי מאמרים.

⁶⁶ ספר הזכרונות ודובר צדק.

⁶⁷ ספר הזכרונות, עמ' 60.

באספקלריא שאינה מאירה דשאר נביאים כל שכן לנבואת משה רבינו ע"ה⁶⁸. "אבל הוא השיג דרך השגה בשכל שזהו השגת רוח"ק כמ"ש רמב"ן שם ושלל דרך ראייה אפשר להשיג הרבה"⁶⁹. ומאידך, "אבל כל השגותיו היה דרך צפיה בנסתרות והוא ראה כל המראה הזה כדרך שראה יחזקאל המרכבה"⁷⁰. "רק ידוע כי גלוי האריז"ל הוא מראה ראה כמראות יחזקאל ולא מצד שכל אנושי"⁷¹.

יש כמה דרכים לנסות להבין את ההתבטאויות השונות. לחלקן התייחסתי בתוך הצגת הדברים. העובדה שהעמדת השגת האר"י כנבואה מופיעה הן בספר מוקדם והן בספר מאוחר, שוללת אפשרות להסביר את ההבדלים כשינויים שהתפתחו בגישת ר' צדוק במשך הזמן. גם השארת הדברים כבחינות שונות של מושגים שהם 'נושאי הפכים' אינה מספקת. אין כל רמז בכתבי ר' צדוק לתחושה של מתח או ניגוד בין ההתבטאויות השונות, ונראה שר' צדוק חש בכתיבתו את מלוא העוצמה של כל אחד מן הכיוונים מבלי להיות מוטרד כלל ממה שנראה כניגוד⁷². למרות המקום החשוב שתופסים בכתביו עניינים 'נושאי הפכים' נראה שכאן מתבקש הסבר בכיוון הרמוניסטי שיהיה בו מקום לתפיסת השגת האר"י הן כחכמה והן כנבואה.

ברקע הדברים אזכיר כי, כפי שראינו לעיל, ר' צדוק מתווה בחדות אבחנות דיכוטומיות בין השגת נבואה להשגת חכמה, אולם יחד עם זאת, יש מידה מסוימת של יחסי היכללות הדדית ביניהם⁷³. תפיסת החכמה ככרוכה בהתגלות אלוקית או ברוח"ק חוזרת ומופיעה במקורות שונים סמוך לתקופתו של ר' צדוק⁷⁴. יחודם של הדברים אצל ר' צדוק הוא בהיותם באים על רקע הדיכוטומיה החדה שהוא מרבה לעסוק בה, בין חכמה לנבואה. למרות העמדה דיכוטומית זו, יש בהשגת החכמה, לפי ר' צדוק, בחינות נבואיות חזקות, כגון הבינה שבלב, 'נבואת החכמים', ו'רוח הקודש' של החכמים.

גם הנבואה כוללת בחינה של חכמה. ר' צדוק מדגיש כי החכמה היא תנאי נטפל לנבואה, אולם עם זאת הנבואה עצמה מוגדרת כ'ראיה בעין השכל'⁷⁵. יחזקאל הנביא, שהשגתו מובאת כפרדיגמה לראיה נבואית, אליה משווה ר' צדוק את השגת האר"י, מקושר גם לעניין חכמה, על יסוד הגמרא שהרואה את יחזקאל בחלום 'יצפה לחכמה'⁷⁶. מעשה מרכבה שמנבואת יחזקאל היא היסוד ל'חכמת האמת'. לכן מובן שר' צדוק אינו מבחין בין השגת החכמה של יחזקאל להשגת הנבואה שלו כפי שהוא עושה לגבי השגת משה והנביאים בכלל⁷⁷, אלא מייחס את החכמה להשגה הנבואית של יחזקאל במעשה מרכבה. בצדקת הצדיק, מראשית התקופה החסידית בחייו, משתמש ר' צדוק בביטוי המכליל 'יחזקאל שנבואתו חכמה'⁷⁸; ובפרי צדיק המאוחר, הוא חוזר ומבאר את ייחוס החכמה לנבואת יחזקאל במעשה מרכבה כחכמת תשב"ע. "ויש חכמה תתאה... תשב"ע... מלכות פה תשב"ע קרינן לה... וכן ביחזקאל איתא... יחזקאל יצפה לחכמה והוא מפני שיתחזקאל גילה סתרי המרכבה... וזהו שורש החכמה"⁷⁹.

קיומן של בחינות התכללות הדדית במידה כלשהי בין נבואה לחכמה, מעבר לדיכוטומיות החדות ביניהן, מקהה במקצת את עוצמת הניגוד בין ההתבטאויות השונות לגבי תפיסת האר"י, אך אין בכך הסבר מלא. עיקר ההסבר שאציע מבוסס על התייחסות לשני עניינים. האחד הוא ההקשר השונה שבו נאמרים הדברים על השגת האר"י כחכמה לעומת ההקשר של הדברים על השגת האר"י כנבואה. השני הוא הבנת התפיסה הכללית שבמסגרתה ניתן לייחס לאר"י גם השגת חכמה וגם השגת נבואה.

⁶⁸ רסיסי לילה, נב, עמ' 129.

⁶⁹ רסיסי לילה, נו, עמ' 158.

⁷⁰ ספר הזכרונות, עמ' 61.

⁷¹ דובר צדק, עמ' 138.

⁷² זאת בניגוד, לדוגמה, לביטוי המתח והתמוזדות ישירה בכתביו עם ההתבטאויות מנוגדות בשאלת הבחירה.

⁷³ כיוון מחשבה זה של קביעת אבחנות ברורות וחדות, ואחר כך, או במקומות אחרים, טשטוש ההבדלים, או אף יחוס איפיונים הפוכים, אופייני לכתבי ר' צדוק. ראו על כך בפרק מבוא מתודולוגי.

⁷⁴ ראו, לדוגמה, את ביאורו של ר' יצחק אייזיק חבר (מגן וצינה, פרי ד-ה), על החכמה כבאה דוקא מהתגלות אלוקית, ומכיוון אחר, את דבריו של המלבי"ם (באור המלות, על משלי א ב): "וכל עניין המכונה חכמה בכתבי הקדש הוא עניין אלקי... ועל כן אי אפשר שיודעו דרכי החכמה זולתי בנבואה, וקצתם יודעו להם בראיית עין והבנת הלב".

⁷⁵ ספר הזכרונות, עמ' 57.

⁷⁶ ברכות נו ב.

⁷⁷ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93; שם, יז, עמ' 142. ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁷⁸ צדקת הצדיק, קנ.

⁷⁹ פרי צדיק א, וישב ו, עמ' 127.

ההקשרים השונים הם גורם חשוב בהבנה, כפי שכבר ראינו במידה רבה תוך כדי הצגת הדברים. הביטויים לגבי השגת האר"י כחכמה נאמרים בספרים שונים ובהקשרים שונים מאלו המתייחסים להשגתו כנבואה. השגת האר"י כחכמה מוצגת בהקשרים בהם מודגשת הדיכוטומיה בין השגת נבואה להשגת חכמה, והמוקד הוא במעלתה של ההשגה השכלית שעל ידי החכמה, שניתן להשיג בה דברים גבוהים יותר, על אף שהשגה זו היא 'בדרך העלם' לעומת ההשגה הגלויה והישירה של הנבואה. על יסוד זה העקרון 'חכם עדיף מנביא', במובן של יכולת החכמה להשיג השגות גבוהות יותר, מתבטא במעלת השגת החכמה של ר' עקיבא על השגת משה בנבואה, ובאנלוגיה לכך, גם במעלת השגת האר"י, כהשגת חכמה, על השגת הנבואה של משה.

לעומת זאת, הצגת השגת האר"י כהשגה בדרך של מעין ראייה נבואית, באנלוגיה לנבואת יחזקאל, מובאת בהקשרים שונים לחלוטין. בשני הספרים בהם מובאים הדברים בולט כיוון אנטי רציונליסטי חזק.⁸⁰ ספר הזכרונות יוצא במפורש נגד גישות רציונליסטיות, נגד מגמות של הסברים הרמוניסטים בין קבלה לפילוסופיה, ונגד מקובלים הכותבים לפי השגה שכלית בלבד. בזכר צדק, בתוך דיון נרחב במקום הרע בעולם, הדגש הוא על מגבלות ההשגה השכלית ומעלת ההשגה העל-שכלית. בהקשרים אלו אין מקום להדגשת מעלת החכמה על הנבואה אלא לכיוון ההפוך. המטרה היא הדגשת היסודות ה'נבואיים' שבחכמה כהכרחיים, תוך דחיה חריפה של חכמה שאין בה יסודות אלו. גם כאן מודגשת מעלת השגת האר"י, אולם לא בכיוון של יתרונה כחכמה לעומת הנבואה, אלא בכיוון של יתרונה כחכמה 'נבואית', לעומת השגת חכמה שכלית 'חיצונית', ללא המימד הנבואי.

הבדלים אלו באים לידי ביטוי גם בהתייחסות לרוה"ק. כפי שראינו, ר' צדוק עיקבי בכל המקומות בשיוך רוה"ק להשגת החכמה, השונה מהשגת הנבואה. אולם במקומות המדגישים את השגת האר"י כחכמה, מודגשת רוה"ק של האר"י כמובחנת ושונה מהשגת הנבואה של הנביאים. לעומת זאת במקומות המדגישים את הצד הנבואי של השגת האר"י, יחד עם האבחנה בין רוה"ק של החכמים לבין הנבואה, חוזרים ביטויים המכלילים יחדו 'רוה"ק ונבואה', בהעמדת שניהם גם יחד לעומת ההשגה החיצונית של חכמה שכלית כשלעצמה.

ביטוי נוסף משמעותי לשוני בגישות בין הספרים הוא בעניין אופן ההתדבקות בשורש הנעלם.⁸¹ בזכר צדק מודגשות מגבלות ההשגות השכליות כשלעצמן. לדוגמא, בדיון על מקום הרע בעולם וההכרה, שתהיה לעתיד לבוא, שכולו מה', הוא אומר: "וידיעות אלו אינם בשכל חיצוני שנקרא בגמרא פ' חלק (קו ע"ב) מן השפה ולחוץ. רק בקנין גמור בלב. וזה אי אפשר רק למי שטעם וזכה לטעום מאור זה"⁸². לצד הדגשת הבחינה הנבואית של השגת האר"י, מדגיש ר' צדוק את מיעוט ערכה של ההשגה השכלית בכלל, ואת מעלתן של השגות לא שכליות. כך, לגבי שאלת העונש על מגלי דברי תורה, מחזיר ר' צדוק את הדברים למישור האמונה העל-שכלית.

רק לא תשאל ובהדי כבשי דרחמנא למה לך. ועל ידי זה ניצול מעונש גם כן על ידי אמונה... וזוהי שאלה גדולה ונעלמת קודם הישועה אי אפשר להגיע להשיג אמיתות תשובתה. רק צריך להאמין באמונה פשוטה שלמעלה מן השכל שאף על פי שמצד שכלו אין משיג זה כנ"ל לא ישאל ולא ינסה דבהדי כבשי רחמנא למה לך. ויאמין דמכל מקום הכל לטובתו. ועל ידי אמונה דלמעלה מן השכל אז ממילא מתדבק בשורש הנעלם שלמעלה מן השכל כנ"ל וממילא מתקן השורש כנ"ל ותגיע הישועה.⁸³

כאן ההתדבקות בשורש הנעלם היא דוקא על ידי ויתור על תשובה שכלית, וקבלת הדברים באמונה פשוטה שלמעלה מן השכל. לעומת זאת, בדסיסי לילה ההתקשרות לשורש הנעלם היא דוקא על ידי השגת החכמים, תוך הדגשת הפן האנושי שבחכמה זו.

ועל ידי חכמת תשב"ע שהוא הכנסת חכמה אנושית לתורה הוא הניצוח דעשו וגם דעמלק כי על ידי זה אחוזים בשורש הנעלם דתורה... חכם עדיף מנביא... שהוא השגת רוה"ק. והיינו רוח מקודש העליון חכמה עילאה שמשפיעה לחכמה ותאה... בהשגה דרך מידת המלכות חכמה ותאה שהוא השגה פחותה מכל מקום הוא עדיפא במה שיכול להשיג בעניינים יותר גבוהים... דהשגת הנבואה הוא השגה גלויה ומצד הגילוי אי

⁸⁰ לדיונים מכיוונים אחרים על מקומם של יסודות רציונליסטיים ולא רציונליסטיים בהגותו של ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק.

⁸¹ על השורש הנעלם בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 175-176.

⁸² דובר צדק, עמ' 127.

⁸³ דובר צדק, עמ' 138.

אפשר להשיג אלא מה שאפשר להשיג בעולם הזה... מה שאין כן השגת החכמים שהוא השגה שמצד הנעלם יוכלו להשיג גם השורש הנעלם. ואף על פי שעל זה נאמר במופלא ממך אל תדרוש כו' כי שורש הנעלם מעין כל בריה נקרא מופלא שהוא פלא עליון שאין רשות לחקור שם כלל. היינו להשיגו לגמרי דרך החכמה אבל מכל מקום יש להם אחיזה בו מצד שמשם שורש חכמתם ומאחר שהיא חכמת לבם ששבה להיות תורה הרי היא אחוזה בשרשה⁸⁴.

הדגשת כח החכמה האנושית של חכמי תשבי"ע מתבטאת בדסיסי לילה בהדגשת השגת האר"י כחכמה, יחד עם הדגשת האחיזה בשרש הנעלם דוקא על ידי אותה חכמה אנושית של חכמי ישראל. לעומת זאת, הדגשת מגבלות ההשגה השכלית בזובר צדק כרוכה בהדגשת השגת האר"י כהשגה נבואית, יחד עם הדגשת ההתדבקות בשורש הנעלם דוקא בדרך אמונה לא שכלית⁸⁵.

הבדל חשוב נוסף נעוץ בהקשר הישיר. במקומות המעמידים את השגת האר"י כחכמה ההתייחסות היא ל'מקום ההשגה' בעולמות עליונים, כאשר השגת הנבואה של משה והנביאים שייכת ל'מקומות' מסויימים, ואילו האר"י עצמו מדבר גם על עולמות עליונים יותר. הביאור הוא כי דיבורו של האר"י בעולמות הגבוהים הוא מתוך השגת חכמה, שהיא השגה חיצונית, המאפשרת גם השגה 'מרחוק' בעולמות גבוהים שאין דרגת המשיג עצמו מגיעה אליהם. לעומת זאת השגת הנבואה של משה והנביאים, מחייבת 'נוכחות' מלאה של המשיג, ומוגבלת בדרגתו בפועל בעולם הזה.

בזובר צדק, שם מועמדת השגת האר"י כנבואה, ההקשר הוא הפוך. לא דיבור בעולמות עליונים ביותר, אלא ירידה ל'קטנות' כדי לגלות סודות הרע. טבעה של ההשגה הנבואית, המצריכה כי האדם עצמו יהיה בדרגה אותה הוא משיג, היא שחייבה את האר"י לירידה זו.

ההבדל ניכר גם בכך שאופני ההשגה השונים מתייחסים למקורות שונים. בעוד ההתייחסות לעניין השגת האר"י בעולמות עליונים כהשגת חכמה היא למקורות בהם הוא מתייחס לעולמות עליונים שונים, הרי ההתייחסות בזובר צדק היא לסיפור לפיו נענש האר"י במיתת בנו על שנעתר להפצרות תלמידיו וגילה סודות. הסודות שגילה קשורים לעניין הנחש הנושך את האילה כשמגיע זמנה ללדת, וליראתו של משה מפני הנחש⁸⁶. בעקבות מקורות קבליים ידועים, תופס מוטיב הנחש מקום חשוב בזובר צדק בביאור עניין יצר הרע והרע בעולם. ביאור סודות הנחש, הם ביאור המקור האלקי של הרע בעולם⁸⁷. הירידה לקטנות נצרכת כדי לגלות את סודות הנחש - הרע. ירידה זו נחשבת על ידי ר' צדוק לעבירה לשמה, אשר, למרות ערכה החיובי, מחייבת את העושה בעונש. כך, עונשו של האר"י על גילוי סודות מבואר כעונש הנצרך על העבירה לשמה שבירידתו לקטנות לצורך גילוי סודות הרע.

יוצא שהשגת האר"י כחכמה מובאת בהקשר של השגותיו בעולמות עליונים ביותר, ואילו השגתו כנבואה מובאת בהקשר של ירידתו לקטנות.

אמנם הנסיון לבאר כי השגת האר"י מועמדת כנבואה, בעניינים 'נמוכים', וכחכמה בעניינים 'גבוהים', נתקלת בקושי מצד ביטויי הכללה בספר הזכרונות. לדוגמא, "אבל כל השגותיו היה דרך צפיה בנסתרות והוא ראה כל המראה הזה כדרך שראה יחזקאל המרכבה"⁸⁸. נראה שביטויים אלו אינם משאירים מקום להבחין בין השגות שונות האר"י.

ניתן לבאר את הדברים תוך הסתמכות על התפיסה המובאת במקורות שונים כי השגת הראיה של האר"י כמעין נבואה היא רק בעולמות הנמוכים. הגר"א כתב:

וידוע תדע שמשם רבינו ע"ה לא השיג אלא בבריאה ובהיכל הרצון... והנביאים לא השיגו אלא ביצירה, ודניאל בראש עולם העשיה תחתית עולם היצירה... והולך ומתמעט עד שבדורותינו אין משיגים אלא בעקב עשיה... וכל שאנו מדברים באדם קדמון ואבי"ע הכל בעולמות התחתונים שבכל עולם יש אבי"ע וכל הבחינות אלא

⁸⁴ רסיסי לילה, נב, עמ' 129, ראו על כך לעיל, תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.
⁸⁵ דרך המיסטיקה האינטלקטואלית של ר' צדוק נדונה בהרחבה רבה בעבודת הדוקטור של אלן בריל, ובספרו (בריל, דיסרטיצה; הנייל, ר' צדוק). דרך זו תופסת מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק, אולם לצדה, יש מקום משמעותי לדרך עליה מיסטית לא אינטלקטואלית. להתייחסות לעניינים השייכים לדרך זו ראו דיונו של בריל על התת-מודע והחלומות בהגותו של ר' צדוק (בריל, ר' צדוק, עמ' 110-133), והדיון להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

⁸⁶ ראו הפניות לעיל.

⁸⁷ ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 131, על הנחש הנושך את האילה.

⁸⁸ ספר הזכרונות עמ' 61.

שהן אחוריים דאחוריים ואינן מצוחצחים. לכן מדברים דרך משל ואין מבינים כלל⁸⁹.
אולם לפי המבנה של השתקפות חוזרת של כל העולמות זה בזה⁹⁰, הרי גם מתוך ראייה של העולמות התחתונים, ניתן להשיג את המערכת כולה, ואף העולמות הגבוהים ביותר.
כיוון דומה מובא אצל הצמח צדק המבאר כי האר"י השיג בעולמות העליונים⁹¹ השגת חכמה, אך השגה זו היא על יסוד ההשגה הנבואית של ר'אית המהות, שהיתה לו בעולמות נמוכים, עד יצירה⁹². לפי זה ניתן לבאר כי השגת האר"י בעולמות הנמוכים היא בדרך נבואה, ובעולמות גבוהים יותר רק בדרך חכמה. ביטויי השגת 'כל המראה' בדרך נבואה מתייחסים להשגת כל המערכת כפי שהיא משתקפת בעולמות התחתונים, בעוד השגתם כשלעצמם בעולמות עליונים יותר היא בדרך החכמה.

בפיסקה האחרונה נעזרתי ביסודות של תפיסות קבליות ממקורות שונים כדי להבין ביטויים שונים בכתבי ר' צדוק. דרך זו מאפשרת הבנה טובה יותר של ביטויים שונים ומנוגדים בכתבי ר' צדוק, אשר, כפי הנראה, ר' צדוק עצמו לא ראה בהם כל בעייתיות. רוב כתבי ר' צדוק אינם כתובים במבנה שיטתי מסודר, אלא בגלישות אסוציאטיביות רחבות, שאין בהם מקום לפירוט שיטתי של כל הנחות היסוד במבנה המערכת הקבלית שהוא מתייחס אליה. כאן במיוחד הכרחי להסתמך על תפיסות קבליות שהכיר כרקע להבנת דבריו.

במהלך הבא אני מרחיבה יישום דרך פרשנית זו, ומציעה לקרוא את דברי ר' צדוק על השגת האר"י, על רקע כמה מקורות חב"דיים. אני מתיחסת לדברי רש"י מלאדי, בתניא ובכמה מקומות בליקוטי תורה, ולפיתוח נרחב של הדברים על ידי הצמח צדק⁹³.

העקרונות המרכזיים שראינו אצל ר' צדוק בביאור השגת האר"י כהשגת חכמה לעומת השגת הנבואה של משה והנביאים מופיעים כבר בביאורו של רש"י מלאדי. הוא מעלה אותה שאלה - כיצד השיג האר"י בעולמות עליונים יותר שלמעלה ממקום השגת משה והנביאים? בביאורו הוא מתווה את האבחנה בין השגת האר"י כהשגת חכמה לבין השגת הנבואה של משה והנביאים. במרכז עומדת האבחנה בין השגת הנבואה שבהתגלות לבין השגת החכמה שבהעלם. לכן השגת הנבואה מוגבלת למה שיכול להתגלות למטה בבחינת התגלות, ואילו בהשגת החכמה שבהעלם ניתן להגיע גם להשגות במדרגות גבוהות יותר. השגתו של האר"י בעולמות עליונים יותר ממקום השגת הנבואה של משה מתבארת כמימוש העקרון של 'חכם עדיף מנביא'.

אך העניין פשוט ומוכן לכל שיש הפרש גדול בין השגת חכמי האמת כרשב"י והאר"י ל שהיא השגת חכמה ודעת ובין השגת מרע"ה ושאר הנביאים בנבואה המכונה בכתוב בשם ראייה ממש וראייה את אחורי ואראה את ה'... ואף שזהו דרך משל ואינה ראיית עין בשר גשמי ממש. מכל מקום הנמשל צ"ל דומה למשל וכתרגום וירא אליו ה' ואתגלייא ליה וכו' שהוא בחינת התגלות שנגלה אליו הנעלם ב"ה בבחינת התגלות משא"כ בהשגת חכמי האמת שלא נגלה אליהם הוי' הנעלם ב"ה בבחינת התגלות רק שהם משיגים תעלומות חכמה הנעלם [נייא בנעלם] ומופלא מהם ולכן אמרו חכם עדיף מנביא שיכול להשיג בחכמתו למעלה מעלה ממדרגות שיוכלו לירד למטה בבחינת התגלות לנביאים במראה נבואתם כי לא יוכלו לירד ולהתגלות אליהם רק מדרגות התחתונות שהן נהי"מ⁹⁴.

⁸⁹ סוף ב"מ ליקוטי הגאון הנדפסים בסוף פירושו לספרא דצניעותא. מקורו בהקדמה לסוד הצמצום. אני מודה לרב משה צוריאלי על הפניה זו ועל ההפניה מהגר"א המובאת להלן. ראו על כך שוחט, משל, עמ' 270-269, ושם, בהערה 26, מציין מקבילה בביאור הגר"א לתקוני זוהר חדש נ, ב.

⁹⁰ דוגמת המשל לחותם ורושם של שעווה, תיקוני זוהר, הקדמה, ד א. למבנה זה יש ביטויים גם בכתבי ר' צדוק.

⁹¹ ספירות דאצילות ועתיק יומין ואדם קדמון.

⁹² יולפייז נראה דגם בדיעת המציאות בייס דאצילות ועיי ואייק, יש חילוק גדול בין רשב"י והאר"י ל שאר מקובלים. דעם היות שנתבאר דעם אין להם רק ידיעת המציאות ולא השגת המהות מיי"ל שהם יודעי המציאות דייס דאצילות ועיי ואייק, עיי שידוע מציאות זה בעולם היצירה שעד שם משיגים הם המהות כני"ל. הלכך כמו שידוע שם מציאות אצילות ואייק כני"ל עדיין ממש ידעו רשב"י ואר"י ל" (דרך מצוותיך, פסח ומצה ה, קעד א). וראו על כך בהמשך. השוו למה שכתב ר' חיים ויטאל כי הנביאים התנבאו באצילות עיי התלבשות באורות הבריאה, ואחר החרבן יתקאל "התנבא מן האצילות אחרי התלבשו בבריאה והבריאה ביצירה... ומאז ואילך אין עוד אור אצילות ובריאה נגלן כלל ואל זה כיונו רז"ל כי אחר חגי זכריה ומלאכי פסקה נבואה לגמרי ונשתייר רוה"ק והוא המשך אורות היצירה לבדן ומשם ולמטה. וזהו הנקרא בתלמוד עליית הפרדס אשר היא היצירה... ואח"כ נשתכח... ומאז ואילך נשתמשו בימושי עולם העשייה לבדה..." (שערי קדושה, ח"ג, שער ו, עמ' נו-נז).

⁹³ ידוע שר' צדוק היה מקורב לאב"ד לובלין שהיה מתלמידי הצמח צדק, והכיר היטב את תורות חב"ד. יש בכתביו כמה התייחסויות מפורשות לתניא ולצמח צדק, בין כאסמכתא ובין לחלוק עליהם (ראו, לדוגמא, ביקורתו בתפארת צבי, ח"א, סימן ה, עמ' קמג, על דברי רש"י מלאדי; ובמחשבות חרוץ, יא, עמ' 87, על דברי הצמח צדק). סביר שהכיר גם תורות בע"פ שטרם נדפסו. לכן אני רואה רלבנטיות גם לדברי הצמח צדק בדרך מצוותיך, למרות שהספר נדפס לראשונה רק בתרע"א, לאחר מותו של ר' צדוק. מכל מקום, יסודות הביאור מצויים כבר בהרחבה בכתבי רש"י מלאדי, שר' צדוק ודאי הכיר.

⁹⁴ תניא, אגרת הקודש, פרק יט, עמ' 254. (נהי"מ = נצח הוד יסוד מלכות).

כפי שראינו לעיל, יסודות אלו מפותחים בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק.

אבחנה נוספת, החשובה לעניין השגת נבואה לעומת השגת חכמה, היא האבחנה בין השגת המהות לבין השגת המציאות בהקשר של השגות הקבלה⁹⁵. לפי הגר"א, כתר עליון אינו מתגלה כלל, החכמה - מתגלה מציאותה ולא מהותה, ובינה ודעת מתגלות גם במהותן⁹⁶. בהמשך שם מוסיף הגר"א: "וידוע כל הספירות נקראין על שם חכמה... והוא יו"ד שבשם התחלת השם. וכלל כל העשר ספירות הוא יו"ד. ולכן נקרא כל לימוד הקבלה חכמה". יוצא שלימוד הקבלה נחשב להשגת מציאות ולא השגת מהות. ביאור האבחנה בין השגת המהות להשגת המציאות חוזר בהקשרים שונים בכתבי רש"י, כאשר עיקר הרלבנטיות שלה לענייננו הוא בקביעה כי השגת הנבואה היא בבחינת השגת המהות, ואילו השגת החכמה היא בבחינת ראיית המציאות. השגת המהות שלימה, ברורה ומוחלטת יותר מהשגת המציאות שהיא בבחינת הארה מבחוץ, ללא השגת המהות הפנימית. לכן השגת המהות מוגבלת לדרגת המשיג, בעוד שהשגת המציאות אפשרית גם מדרגות גבוהות הרבה יותר. ר' צדוק אינו משתמש במינוח של השגת מהות לעומת השגת מציאות, אולם תכני האבחנה חוזרים ונשמעים בכתביו, במינוחים שונים, כגון צפיה, או ראייה מרחוק, שניתן לראות בה יותר⁹⁷.

יסוד מרכזי נוסף שראינו אצל ר' צדוק, ומופיע בהרחבה כבר אצל רש"י, הוא ביאור 'חכם עדיף מנביא' כביטוי למעלה של דרגה נמוכה יותר על פני דרגה גבוהה יותר⁹⁸. היסוד הרעיוני של הנמוך יותר שהוא בעצם גבוה יותר⁹⁹, תופס מקום נרחב בכתבי רש"י ובהגות תב"ד בכלל. ר' צדוק משתמש הרבה ביסוד זה אולם לרוב מפתח אותו לכיוונים אחרים. לענייננו כאן אדגים מדברי רש"י המעמידים 'חכם עדיף מנביא', כמעלת הנמוך על הגבוה.

דוגמא אחת היא מצוות לא תעשה. מצוות אלו נחשבות, מחד, נמוכות לעומת מצוות עשה, ולפי ההלכה הן נדחות מפניה. אולם, עם זאת, יש להן מעלה על מצוות עשה. מצוות לא תעשה מהוות דוגמא לדבר ששורשו העליון גבוה יותר, ונפל בשבירת הכלים למקום נמוך יותר. לפי ביאורו של רש"י, בעוד מעלת מצוות עשה בהמשכת אור של השגת המהות, מעלת מצוות לא תעשה יתירה עליהם בכך שעל ידי הסרת ההסתרים, הן מאפשרות המשכה של אור גבוה יתר, ממקור האור, שלא ניתן להשיג מהותו, אלא רק מציאותו (ידיעת השלילות). לענייננו חשובה האנלוגיה להשגת חכם לעומת השגת נביא. "וכעין זה אמרו חכם עדיף מנביא אף שהנביא משיג המהות והחכם אינו משיג רק המציאות אלא לפי שהחכם משיג המציאות ממדרגות העליונות שאינן מתגלות בנבואה כלל..."¹⁰⁰.

במקום אחר מפתח רש"י אבחנה זו בהקשר של הנגלה שבתורה, הלכות, לעומת לימוד הנסתר - קבלה וחסידות. "בלימוד הנגלה... יש בה השגת המהות ממש מה שאין כן בלימוד הפנימיות שאין בזה רק ידיעת המציאות ולא השגת המהות והמהות נסתר ונעלם ואינו מושג כלל להיות בבחינת טעם ממש כמו הנגלה עד לעתיד לבוא שיתגלה פנימיות התורה"¹⁰¹. כאן מעלת השגת המציאות במקום גבוה יותר מבטאת את מעלת לימוד פנימיות התורה למרות המודעות לכך שאי אפשר להשיג בה השגת המהות. גם כאן מובאת האנלוגיה למעלת החכם על הנביא¹⁰².

והנה ארו"ל חכם עדיף מנביא אף שהנביא משיג המהות ממש בבחינת ראייה מה שאין כן החכם אינו משיג המהות כי אם ידיעת המציאות... אף על פי כן חכם עדיף מנביא לפי שמושיג תעלומות חכמה מה שלא ניתן להתגלות בנבואה. אם כן אף הארה בבחינה עליונה יש בה מעלה יתירה מהמהות שבבחינה שלמטה¹⁰³.

⁹⁵ האבחנה בין מהות למציאות משמשת במקורות הגותיים רבים מימי הביניים, ביניהם הכוזרי, מו"י, אור ה' וכתבי המהר"ל.

⁹⁶ פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, דף א.

⁹⁷ לדוגמאות ראו להלן בהמשך פרק זה, ולעיל בתחילת פרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁹⁸ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, על חכם עדיף מנביא כמעלת התסרון.

⁹⁹ בין בעניין המקור - מה שהיה גבוה יותר נפל נמוך יותר, בין בעניין ערכו, ובין בעניין מקומם לעתיד לבוא.

¹⁰⁰ ליקוטי תורה (רש"י), פקודי, ו ד.

¹⁰¹ ליקוטי תורה (רש"י), ויקרא, ו ד.

¹⁰² לפי זה השגת הנגלה בלימוד הלכות אנלוגית להשגת המהות של הנביא, לעומת השגת הנסתר, בלימוד פנימיות התורה, בדרך של השגת המציאות בלבד, האנלוגית להשגת החכם. כיוון זה נראה הפוך לתפיסה המקובלת לפיה יתכן מקום לחשגה נבואית זוקא בהשגת הנסתר, ואילו לימוד הנגלה הוא כולו בבחינת השגת חכמה, ולא בדרך השגת נבואה. לכן נראה ברור שעניינה של האנלוגיה כאן מתמקד באופנים שונים בתוך השגת החכמה, והאנלוגיה בין לימוד הנגלה שבתורה לבין השגה נבואית, מתמקד ביכולת להשגת המהות.

¹⁰³ ליקוטי תורה (רש"י), ויקרא, ו ד.

הדברים מועמדים שם באנלוגיה לעניינים נוספים בהם הארה שכלית של שורש גבוה יותר, נעלה על השגת המהות בעניין נמוך יותר¹⁰⁴.

בנוסף לאבחנה בין השגת המהות להשגת המציאות, החוזרת בהקשרים שונים בכתבי רש"י מלאדי, יש אצלו גם פיתוח נוסף, ארוך ומפורט, של חלוקה לשלוש קטגוריות. העיקר לענייננו הוא מבנה החלוקה: הקטגוריה של ראייה והשגת המהות נשמרת, ואילו הקטגוריה של השגת המציאות מתחלקת לשתי קטגוריות: האחת השגה שיש בה ידיעה והרגשת המציאות, והאחרת שהיא מעין ידיעה חיצונית בלבד, ואין בה בחינה של דעת והרגשה באותה מציאות. רש"י מקשר קטגוריה אחרונה זו לבחינת אמונה, שאין בה הרגשה והתפעלות¹⁰⁵. חלוקה משולשת זו קיימת הן בדרגות ההשגה של האדם, והן בעולמות עליונים. כיוון זה של חלוקה משולשת להשגת המהות, ולשתי קטגוריות של השגת המציאות, מפותח עוד בדברי הצמח צדק, המשתמש בה להסבר נרחב על עניין השגת האר"י. הוא מבאר תחילה את ההבדל בין השגת הנבואה לבין השגת החכמה של רשב"י והאר"י. בעניין זה דבריו קרובים מאד לדברי רש"י¹⁰⁶.

דהפרש בין ידיעת החכמים כמו רשב"י או האר"י, ובין השגת הנביאים הוא הפרש בין ידיעת מציאות להשגת המהות, שהנביאים מה שהשיגו השיגו המהות ממש... שהשגת הנבואה היא נקראת ראייה ממש... להיות משיג המהות ממש של בחינת המדה והמדרגה הנגלה אליו וכמו הראיה שהיא ראיית המהות, משא"כ השגת החכמים היא אינה גילוי והשגת המהות ממש רק ידיעת המציאות לבד ולא השגת המהות, ולכן הנביאים לא השיגו רק בבחי' נהי"מ שהן הן הירודות תמיד ומתגלות מהמשפיע למקבל... אבל פנימיות החכמה א"א לירד ולהתגלות לנביאים וכשי"כ מה שלמעלה מהחכמה שאי אפשר לירד ולהתגלות להיות מושג המהות, משא"כ החכמים השיגו אפילו בא"ק לפי שהוא רק עניין ידיעת המציאות לבד ועדיין המהות נעלם ומופלא מהם ולכן ידיעה זו השיגו במדרגות עליונות שלמעלה מעלה מהמדרגות שיוכלו להתגלות בנבואה בהשגת המהות וז"ש רז"ל חכם עדיף מנביא לפי שיוכל לידע בחכמתו למעלה מעלה ממדרגות שיוכלו לירד למטה בבחינת התגלות לנביאים במראה נבואתם, ואף שהוא רק ידיעת המציאות מכל מקום ידיעה היא על כל פנים ומ"מ גם הנביאים היו חכמים, והשיגו גם כן בחכמה ידיעת המציאות למעלה ממה שיוכל להיות מושג בנבואה רק שנבואתם לא היה רק עד נהי"מ (ואם כן פירוש חכם עדיף מנביא היינו מעלת החכמה על הנבואה)¹⁰⁷.

ראינו כי ר' צדוק מיתן את הטענה לעדיפות השגת האר"י על השגת משה, בהעמידו את הדברים כחלים דוקא על השגת משה בנבואה, בעוד שבהשגת חכמה - גם משה והנביאים השיגו יותר. טענה זו מופיעה גם אצל הצמח צדק. היא נתפסת כמובנת מאליה, כפי שניכר מלשון 'ודאי של ר' צדוק'¹⁰⁸, ולשון 'פשיטא' של הצמח צדק.

א"א להשיג בחכמה האנושית מהות חכמה עליונה יתי רק מציאותה בלבד... ועדי"ז השיג רשב"י ע"ה מה שהשיג בבחינת אצילות ואפילו למעלה מהאצילות. וכל אלה לא נפלאו גם ממרע"ה ופשיטא הוא. אבל מ"ש שמרע"ה היתה נבואתו רק בנהי"מ דאצילות שבבראיה היינו בבחינת השגת המהות שבחינה זו השיג מהותם ממש עם בחינת אור הבינה ואחוריים דאבא שבנהי"מ דאצילות, וכזה השיג גם ישעיה בבראיה... ויחזקאל ביצירה כו'. הכל השגת המהות ממש והוא עדי"מ באדם כמו ששיג מהות הדבור שלו... שהיא השגת המהות ולא ידיעת המציאות לבד¹⁰⁹.

השגת המציאות בעולמות עליונים היתה גם למשה לא פחות מרשב"י והאר"י. אולם השגת המהות של משה והנביאים היא המוגבלת, לכל אחד לפי עניינו. טענה זו, כפי שראינו גם אצל ר' צדוק, משמרת את מעלת משה והנביאים על המקובלים, ומדגישה את משמעות 'חכם עדיף מנביא' כקביעה על בחינות השגה ולא על אנשים.

לאחר בירור האבחנה בין השגת הנבואה להשגת החכמה, ממשיך הצמח צדק ומפתח את האבחנה של רש"י בין שני אופנים שונים בהשגת החכמה. אבחנה זו קובעת להשגת רשב"י והאר"י מקום בפני עצמן, לעומת השגות החכמה של חכמים ומקובלים אחרים. (ונתבאר דבידיעת המציאות גם כן ודאי יש לחלק דהנה נתבאר שהרשב"י והאר"י לא השיגו המהות רק

¹⁰⁴ לדוגמא, הקשר עם האב הוא קשר המהות, ועם הרב הוא קשר של הארת השכל. הקביעה ההלכתית שאבדת רבו קודמת לאבדת אביו, מתפרשת על ידי רש"י כקביעת עדיפות להארה שכלית מגבוה, על פני השגת המהות במקום נמוך יותר.

¹⁰⁵ ראו באריכות ליקוטי תורה (רש"י), ואתחנן, ו - ג - ב.

¹⁰⁶ יסודות הדברים בדברי רש"י, בתניא, אגרת הקודש, פרק יט, ובמקורות שצויינו לעיל מליקוטי תורה.

¹⁰⁷ דרך מצוותיך, פסח ומצה ב, קעב ב - קעג א.

¹⁰⁸ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93; ליקוטי מאמרים, עמ' 181; (צוטטו לעיל).

¹⁰⁹ דרך מצוותיך, פסח ומצה ד, קעג ב. (מרע"ה=משה רבינו עליו השלום).

ידיעת המציאות, וא"כ לכאורה מאי נפקא מינה בין השגתם להשגת שאר המקובלים שרואים ג"כ כתוב בזהר וע"ח הסודות שבפרצופים עליונים דע"י וא"ק וכו' ובודאי הריחוק ביניהם בהשגה סוד אחד כרחוק שמים מאריך ועוד דהא מבואר בפע"ח שער טז פרק א שישן האריז"ל בשבת ונכנס אליו תלמידו רבי אברהם הלוי וסיפר לו האריז"ל איך שעסק עכשיו בישיבה של מעלה בפרשת בלק ובלעם כו' שאם היה דורש פי' שנים רצופים מה ששמע עתה אינו יכול להשלים, ובחי' השגה זו להשיג ברבע שעה או אפילו בשעה מה שצריך זמן לבאר זה פי' שנים בודאי אינה כלל ממין השגה דשכל אנושי, אך העניין כי הרשב"י והאריז"ל מה שאמרנו שלא היה להם רק ידיעת המציאות היינו בבחינת י"ס דאצילות שבבי"ע משא"כ הנביאים השיגו אצילות שבבי"ע כנ"ל אבל הרי היו רשב"י והאריז"ל בעלי רוה"ק ואם כן השיגו מהות אורות היצירה עצמן השגת המהות. שהשגה זו ג"כ אינה מערך שכל אנושי כנ"ל ששורש השכל אנושי נתהווה מאין ליש מכלים דעשיה. ולפי"ז נתבאר דגם בידיעת המציאות בי"ס דאצילות וע"י וא"ק יש חילוק גדול בין רשב"י והאריז"ל לשאר המקובלים. דעם היות שנתבאר דשם אין להם רק ידיעת המציאות ולא השגת המהות מ"מ י"ל שהם יודעי המציאות דיי"ס דאצילות וע"י וא"ק, ע"ד שידוע מציאות זה בעולם היצירה שעד שם משיגים הם המהות כנ"ל הלכך כמו שידוע שם מציאות אצילות וא"ק כנ"ל ע"ד"ז ממש ידעו הרשב"י ואריז"ל. משא"כ השגת שאר המקובלים וידיעתם המציאות הוא בידיעה שבעשיה הגשמית¹¹⁰.

יוצא שהאר"י ורשב"י השיגו גם השגת המהות, שהיא יחודית, בהיותה ביצירה. השגה זו אינה השגה שכלית רגילה, אלא ברוה"ק, כבחינה נבואית של השגה. מכח השגת המהות זו, גם ידיעת המציאות שלהם בעולמות עליונים יותר שונה מידיעת המציאות של שאר המקובלים.

הצמח צדק מאריך בביאור ההבדל בין שני סוגים של השגת המציאות. האחד, בחינת ידיעה עם הרגשה, והשניה, בחינת אמונה לבד ללא כל דעת והרגשה. אבחנה זו היא היסוד לביאור ההבדל בין השגת המציאות של רשב"י והאר"י שבידיעה והרגשה, לבין השגת המציאות של שאר המקובלים, שאין בה ידיעה והרגשה כזו כלל.

ומלבד החילוק שבין הרגשה ודעת לבחינת אמונה הרי מובן למשכיל שידעת המציאות שבבחינת הרגשה ממש הוא עניין קצת ידיעה והשגה והכרה כמשל בכח השכל שבאדם שאע"פ שאינו משיג מהותו מכל מקום קצת הכרה שייך בו ע"י שמתגלה במוחו גלוי ממנו כו' משא"כ בחי"ע אין שייך לומר כן שאין שום מוח משיג עניין החי"ע שהחכמה תחיה מאין ליש... שאין זה מערך ומהות שכל שלנו א"כ אין אתנו שום הכרה והרגשה בעניין מהות החי"ע רק הידיעת המציאות הוא שאנו יודעים ומאמינים שיש בחינת חכים ולא בחכמה ידיעה כו', ועד"ז יובן ההפרש בידיעת המציאות בע"ס עליונות בנינו להרשב"י והאריז"ל דעניין ידיעה שלנו הוא ע"ד האמונה שלכך נקרא הי"ס רזא דמהימנותא ואין לנו שום הכרה בבחינת חכמה עילאה כו' משא"כ ידיעת הרשב"י ז"ל עם שאינה השגת המהות כנביאים מ"מ י"ל שהיא ידיעה והרגשה ע"ד שהאדם נרגש ויודע מכוח השכל שבו אע"פ שאינו משיג מהותו...

(ז) וממוצא דבר נתבאר לנו, שיש ג' בחינות הא' השגת המהות ונקרא ראה והיא מעלת הנביאים דכתיב בהו ואראה כו', והב' השגת החכמים שהיא ידיעת המציאות לבד ולא השגת המהות, רק שנתבאר שבידיעת המציאות יש גם כן שני בחינות הא' הנקרא דעת והוא הידיעה שבבחינת הרגשה ממש שנרגש המציאות אף על פי שאינו רואה אותו ובחינת ידיעה כזו היא הכרה ממש, והב' הוא מה שאין בו שום ידיעה והרגשה רק בחינת אמונה לבד ואין שייך בבחינה זו הכרה כו', ובין הכל הם ג' מדרגות היינו אמונה ודעת וראה והנה מצינו שג' בחינות אלו ישנם אפילו למעלה בעולם האצילות¹¹¹.

כפי שראינו, חלוקת השגת החכמה לשתי קטגוריות, על יסוד האבחנה בין שני סוגים של השגת המציאות, האחת, שיש בה ידיעה והרגשה, והאחרת שאין כלל ידיעה והרגשה אלא אמונה בלבד, מבוארת אצל רש"י. חידושו של הצמח צדק הוא בשימוש באבחנה זו לביאור השגת רשב"י והאריז"ל. הוא מעמיד את השגתם כידיעת המציאות בבחינה של ידיעה והרגשה, לעומת השגות החכמים המקובלים האחרים, שאין בהשגתם אותה ידיעה והרגשה, אלא ידיעת המציאות בבחינת אמונה בלבד.

מתקבלת טיפולוגיה של שלוש קטגוריות: א. השגת המהות של הנבואה. ב. השגת המציאות שיש בה ידיעה והרגשה. השגה זו מיוחסת לרשב"י ולארי"י. ג. השגת המציאות שאין בה ידיעה והרגשה. השגה זו מיוחסת לשאר החכמים והמקובלים. בחלוקה זו מקבלת השגת הארי"י מעין מעמד ביניים. השגתו שייכת בבירור להשגת החכמה, ולא להשגת הנבואה, והשגתו בעולמות עליונים מתבארת כמעלת 'חכם עדיף מנביא' דוקא בשל אופיה ה'מרוחק' של השגת החכמה. אולם יחד עם זאת, השגות רשב"י והאר"י שייכות

¹¹⁰ דרך מצוותיך, פסח ומצה ה, קעג ב- קעד א. (ע"ח=עץ חיים; פע"ח=פרי עץ חיים; ע"י=עתיק יומין; א"ק=אדם קדמון; י"ס=י' ספירות; בי"ע=בריאה יציאה עשיה; בי"י=בריאה יצירה; ע"ד=על דרך; ע"ז=על דרך זה).
¹¹¹ דרך מצוותיך, פסח ומצה ו-ז, קעה א. (חי"ע=חכמה עילאה; ע"ס=עשר ספירות).

לקטגוריה מיוחדת בתוך השגת החכמה, השונה מהשגת החכמה של חכמים ומקובלים אחרים. קטגוריה זו מאופיינת בידיעה והרגשה הבאים עם השגה זו, כאשר אותה ידיעה כהתקשרות פנימית מורגשת, קרובה לאיפיוני ההשגה הנבואית. יוצא שהשגת האר"י מועמדת כהשגת חכמה, המובחנת מהשגת הנבואה, ועם זאת, כסוג השגת חכמה שיש בה בחינות 'נבואיות' חזקות.

בהסברו של הצמח צדק בולטים יסודות משותפים לדברי ר' צדוק, בעניין חכם ונביא. אצל שניהם יש העמדה של 'חכם עדיף מנביא' כקביעה לגבי אופני השגה ולא כקביעה לגבי קבוצות אנשים¹¹². אצל שניהם יש טענה ברורה כי מאחר שהנביאים היו גם חכמים, הרי ניתן לייחס להם, בהשגת חכמה, גם השגות בעולמות גבוהים ביותר שדיבר בהם האר"י. מגבלת השגתם היא דוקא בהשגה דרך נבואה. ובעיקר, שניהם מבארים באופן דומה את האבחנה בין נבואה לחכמה. הצמח צדק, בעקבות רש"י, מבארה במונחים של 'ראיית המהות' של הנבואה, שאפשרית רק עד לדרגת המשיג, לעומת 'ידיעת המציאות' של החכמה, שאפשרית גם לגבי דרגות גבוהות יותר. ר' צדוק אינו משתמש במינוח זה אולם בתוכן הדברים יש קירבה רבה לביאוריו של ר' צדוק לאבחנה זו.

למרות היסודות המשותפים יש הבדלים מסוימים בתמונה הכללית של הטיפולוגיות המתקבלות. הצמח צדק כורך יחדו את השגות רשב"י והאר"י בקטגוריה אחת, ומבחין בינן לבין השגות שאר המקובלים¹¹³. עמדה זו שונה מהטיפולוגיה הכללית שמציע ר' צדוק בספר הזכרונות, לפיה האבחנה המרכזית אינה בין הזוהר וכתבי האר"י לבין שאר כתבי המקובלים¹¹⁴, אלא בין השגות בתורת הסוד שהושגו בדרך 'נבואית' של 'צפיה'¹¹⁵, לבין השגות שהושגו בדרך שכלית ללא 'צפיה' זו.

יסוד הדברים בגישתו הכללית של ר' צדוק, שיש בה נטיה חזקה לרדוקציה של הכל להכרה ביחוד ה'. הוא מעמיד את כל התורה והמצוות כאמצעים להגיע להכרה ביחוד ה'¹¹⁶, ואף היחודים והכוונות הם "שיהיו כל מעשיו ותפלותיו מכוונים עם דרך היחוד האמיתי הזה"¹¹⁷. גם כתבי קבלה שונים נתפסים כ'מראות' שונים שראה כל אחד לפי עניינו ודרגתו. מאחר שכולם מכוונים לאותו עניין – יחוד ה', הרי הבדלי המראות ופרטיהם הופכים לעניינים שוליים יותר. כך, לאחר סקירת כתבים שונים, והעמדתם על 'מראות' שונים לאותם מקובלים שזכו לראיות אלו, מתאר ר' צדוק את קבלת האר"י.

ואחריהם בא האר"י שראה כל המראות הנזכרים והוסיף משלו עניינים הרבה ומראות מיוחדות נתגלו אליו, וכל המראות הללו הכל הולך אל מקום אחד לברר עניין היחוד האמיתי וכולם אמת וצדק, והרמ"ק ז"ל התאמץ לבאר כל דברי הזוהר... על דרך קבלת הרמב"ן... ואחריו האר"י ותלמידיו פרשו הכל על פי דרכו, ואף על פי שכולם מראות שונות מכל מקום כל מראה יכולה להתפרש על דרך סגנון לשון מראה אחרת ומתוך מראה זו עצמה יראה גם כן מראה אחרת, כמו שנתפרשו כל המראות שלהם במראה המרכבה שראה יחזקאל¹¹⁸.

לפי זה אין לקבלת האר"י מקום מועדף בתוך המקורות הקבליים שהושגו בדרך 'ראיה', למרות שיש בה הוספות ו'מראות' מיוחדות, כי ביסודם, כולם שקולים זה לזה. קבלת האר"י מועמדת כאחת מתוך מראות שונים, אשר אין סדר היררכי מהותי ביניהם, שכן כולם שיקופים שונים של היחוד האמיתי, דרך

¹¹² כרמב"ן בחידושו על ב"ב יב א, ולא כרש"י שם.

¹¹³ עמדה זו שונה מעמדתו של הגר"א, אשר, לפי ביאורו של אביב, הבחין בין מעמד הזוהר כחלק מספרות חז"ל, המחייב באופן מוחלט, לבין מעמד האר"י כפרשנות מאוחרת, שמוותר לחלוק עליה. ראו אביב, קבלת האר"י, עמ' כט.

¹¹⁴ אמנם גם ר' צדוק כורך יחד "הנסתרות לה' אלקינו הם כל המאמרים שבספר הזוהר ומאמרי האר"י" (ספר הזכרונות, עמ' 460), אולם בהמשך הוא מכליל יחדו את האר"י עם כל מי שזכה להשגת 'ראיה'. ראו שם, עמ' 69.

¹¹⁵ אלו כוללים כמובן את הזוהר ואת כתבי האר"י, אך גם מקורות קבליים נוספים. לרשימה מפורטת של מקובלים השייכים לקטגוריה זו ראו ספר הזכרונות, עמ' 69-67, וראו על כך: חלמיש, טיפולוגיה.

¹¹⁶ ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 55. ובמקומות רבים מאד.

¹¹⁷ ספר הזכרונות, עמ' 69. לפי ר' צדוק, לגבי רוב המקובלים שהשגתם מספרים ללא רה"ק, "כל כוונותיהם בתורה ובמצות לכונן ככתוב בספרים לא זו בלבד שאינו חיוב אלא שאין בו תועלת כלל, ואפשר שיהיה הפסדו מרובה משכרו אם אולי יכשל קצת בענף מענפי ההגשמה" (שם). בדברי חלומות, י, עמ' 185, הוא מבאר את טעם התפילה בנוסח האר"י, לא מטעם ערך פנימי יחודי שלה, אלא מאחר שהתקבלה על ידי הצדיקים, ומכאן שמרוצה על ידי ה'. בחסידות בכלל לא התקבלו כוונות האר"י בתפילה (ראו שך, החסידות כמיסטיקה, עמ' 147-129; אידל, חסידות, עמ' 278-273), אם כי הבעש"ט השתמש בהן (קלוש, כוונות). הכוונות והיחודים לא נתקבלו גם בחוגים לא חסידיים. ראו אידל, שם עמ' 273-267, וראו ספר הברית, (ח"ב, מאמר יד, פרק כה, עמ' תרי), המסתמך על דברי האר"י עצמו על הדרך להגיע לרה"ק על ידי תיקון הדעות המדות והמעשים "ולא תצטרך לדעת היחודים והכוונות וההשבעות הנצרכות לדרכי רה"ק". על גישות שונות, ובעיקר נימוקים שונים להסתייגויות מיישום כוונות האר"י בחסידות, לפניו, ועד ימינו, ראו חלמיש, חובת הכוונות.

¹¹⁸ ספר הזכרונות, עמ' 69.

גם לגבי הערכת הקטגוריה של השגה חכמה ללא ידיעה והרגשה, שונה עמדתו של ר' צדוק מזו של *הצמח צדק*. *הצמח צדק* מייחס מעלה מהותית להשגות רשביי והאר"י, ומעמיד את השגות שאר המקובלים כאופן השגה נמוך יותר, אולם עם זאת, יש אצלו מקום לגיטימי לכל שלוש הקטגוריות, ואין בדבריו נימה שיפוטית ביקורתית על שאר החכמים והמקובלים, המשיגים השגה שכלית, ללא הרגשה וידיעה. יתר על כן, מדברי רש"י בעניין זה, ניתן לראות הערכה לאותה קטגוריה שהיא בבחינת אמונה בלבד. לעומת זאת, ר' צדוק מעניק, בנושאי קבלה, לגיטימיות בלעדית לאופן ההשגה הינבואי של האר"י, ומותח ביקורת נוקבת על כתיבת ספרי קבלה על ידי מקובלים שלא זכו לאותה 'ראיה' או 'צפיה', והם כותבים מתוך השגה שכלית בלבד. "רוב המקובלים המתבוננים מתוך הכתוב בספרים לבד בלא התגלות דרך השגת הרוה"ק, מעולם לא צפו במרכבה ולא השיגו עניינה כלל"¹²⁰.

דברים אלו מייצגים את העמדה בספר הזכרונות, אשר, כפי הנראה, התמתנה בכתביו החסידיים המאוחרים יותר, בהם הוא מייחס 'רוח הקודש' לכל חכמי התשב"ע האמיתיים. העמדה התרמוניסטית יותר, שהיא המרכזית בכתבי ר' צדוק, מבוטאת באחד מספריו המאוחרים. כאן הוא מבחין בין 'ראיה' של הנביאים, לבין 'צפיה' של החכמים, מרחוק יותר, מתוך הבנת הלב.

והשגת הנביאים אף שהיה באספקלריא שאינה מאירה... נחשב ראיה... אבל החכמים שנכנסו לפרדס היו רק צופין במרכבה דרך צפייה שהוא מרחוק יותר שאין שם ראיה גמורה. ואמרו (מגילה כב ב) הרבה צפו לדרוש במרכבה ולא ראו אותה מימיהם דרך באיבנתא דלבא תליא ע"ש. כי כל צפית החכמים היה רק בהבנת הלב שהוא מדריגת צפייה ולא בראיה... אבל החכמים שמשיגים רק בהשגת החכמה ובינה שבמוחם ולבם נקרא דרוש וצפייה שהם משיגים הדבר מכח עצמם בדרישתם וחקירתם. אף שבאמת הוא גם כן רוה"ק מה שנמשך עליהם רוח חכמה מקודש העליון הקב"ה... והוא יהיב חכמה לחכימין דייקא... רק למי שיגע בדברי תורה הש"י משפיע ונותן בו חכמה להשיג גם מה שלמעלה מחכמתו והשגתו¹²¹.

התפיסה כי אותה השגה בחכמה שבמוח ובינה שבלב, היא עצמה רוה"ק הנשפעת מלמעלה לחכמי ישראל, והיא היצפיה שהם משיגים, היא הקו הדומיננטי ביותר בכתבי ר' צדוק¹²².

5. סיכום

בעניין השגת האר"י משמשות בכתבי ר' צדוק שתי תפיסות בסיסיות. האחת מבחינה בין השגת הנבואה של משה והנביאים לבין השגת החכמה של החכמים, המיוחסת גם לאר"י. מכח זה מוסברת השגת האר"י בעולמות עליונים כביטוי למעלת השגת החכמה על השגת הנבואה. האחרת רואה בהשגות האר"י השגות בבחינת נבואה. יוצא כי השגת האר"י נחשבת להשגת חכמה, ועם זאת, להשגה שיש בה בחינה נבואית חזקה, ובכך היא שונה מהותית מהשגת חכמים ומקובלים רבים אחרים. *הצמח צדק*, בעקבות רש"י, מנתח תפיסה כזו במונחי טיפולוגיה של שלוש קטגוריות המתפצלות מתוך שתיים: השגת המהות של הנבואה, וידיעת המציאות של החכמה. בתוך ידיעת המציאות יש אבחנה ברורה בין השגה שיש בה ידיעה והרגשה, לבין השגה שכלית חיצונית, שאין בה אותה ידיעה והרגשה פנימית, והיא בבחינת אמונה בלבד. ר' צדוק אינו משתמש במונחים אלו, ואף אינו מתווה במפורש טיפולוגיה אנלוגית של שלוש קטגוריות. עם זאת ההבנה שתפיסה מעין זו בעניין השגת האר"י היתה 'באוויר' בתקופתו, בסביבתו הרוחנית, וקריאת דבריו מתוך הכרת אבחנות אלו, מאפשרות הבנה עמוקה וטובה יותר של הדברים השונים שאומר ר' צדוק בעניין השגת האר"י. ברור מהתבטאויותיו של ר' צדוק שהוא קיבל את השגת האר"י כבחינה של מעין

¹¹⁹ כפי שצינו לעיל, במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק המאוחרים, מודגשת התפיסה של התגלות מתמשכת, לפיה יש להשגת האר"י מעלה מהותית על ההשגות הקבליות שלפניו. ראו תקנת השבין, עמ' 192.

¹²⁰ ספר הזכרונות, עמ' 69.

¹²¹ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 38. תפיסת הרוה"ק כבאה באופן בלעדי על ידי לימוד תורה אופיינית לגישתו של הגר"א, ור' חיים מוולוז'ין, בניגוד לעמדה רווחת בחסידות שיחסה רוה"ק גם לצדיקים שלא היו בהכרח תלמידי חכמים. (לדוגמאות ראו פיקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 16-18; גרין, טיפולוגיה, עמ' 440-441). גישתו העיקרית של ר' צדוק קרובה בכך יותר לגישה המתנגדית.
¹²² המהלך בתוך הגותו של ר' צדוק הוא בכיוון הפוך ממה שמיוחס לאר"י. על האר"י נאמר כי תחילה חיבר את פרושו לספרא דצניעותא מסברה, ואחר כך רצה לתקנו, לפי רוה"ק. עמדתו של האר"י כי הקריטריון לקבלת ספרים הוא מקורם בהתגלות, ודחיית ספרים שמקורם בשכל האדם, היא עמדתו המאוחרת יותר. ראו על כך אידל, ספר המשיב, עמ' 240-243. ר' צדוק מחזיק בעמדה זו בספר הזכרונות, שהוא מן המוקדמים בכתביו החסידיים, ואילו בכתביו החסידיים המאוחרים יותר, הוא נוקט בעמדה הקרובה יותר לזו של הגר"א, כי דוקא ההשגה השכלית של החכם, היא עצמה ההתגלות ברוה"ק.

נבואה, אם כי אינו מעמיד במפורש את האר"י כנביא, ועם זאת ראה בהשגתו דוגמא מובהקת להשגת חכמה, שייחס לה מעלת 'חכם עדיף מנביא'. במקומות המדגישים את בחינת החכמה שבהשגת האר"י הוא מחדד את האבחנה בין השגת החכמה ורוה"ק לבין השגת הנבואה. ואילו במקומות המדגישים את הבחינה הנבואית הוא כורך יחדו רוה"ק ונבואה כהשגות של ראייה, ומבחין ביניהן לבין השגת חכמה כשלעצמה.

תכני האבחנה בין השגת החכמה שהיא חיצונית יותר, ולכן אפשרית גם 'ממרחק', לבין השגת הנבואה, הכרוכה בראייה ממשית, ולכן מוגבלת דוקא להשגה 'מקרוב' לפי דרגת המשיג, מבוססים על המהר"ל, ומשותפים לר' צדוק ולמקורות חב"ד. התפיסה שהשגת האר"י שונה מהותית מהשגת חכמה רגילה, ויש בה איפיונים נבואיים, משותפת לר' צדוק, למקורות חב"ד, ולמקורות רבים אחרים. תפיסות אלו יחדו, יוצרות, במובלע, שלוש קטגוריות שונות - השגת נבואה; סוג יחודי של השגת חכמה בעלת איפיונים נבואיים; והשגת חכמה כשלעצמה. הבנה זו קיימת וניכרת מתוך הדברים, גם מבלי שהדבר מונהר במפורש. עיקר התרומה של הצמח צדק לענייננו היא בשימוש שהוא עושה באבחנות של רש"י להנהרת שלוש הקטגוריות, ובעיקר, להבהרת מקומה של השגת האר"י.

הבנת התפיסה הכללית, לפיה השגת האר"י היא השגת חכמה, ועם זאת, היא כוללת באופן יחודי בחינות נבואיות, מאפשרת הבנה רחבה יותר של דבריו השונים של ר' צדוק על השגת האר"י כחכמה או כנבואה, כהדגשת בחינות שונות של השגה זו, בתוך הקשרים שונים.

לפי הבנה זו נשמר מעמדה של השגת האר"י כהשגת חכמה לגבי דבריו על עולמות עליונים, ובכך השגה זו היא ביטוי של 'חכם עדיף מנביא' - היכולת להשיג בחכמה במקום גבוה יותר ממה שאפשר להשיג בנבואה. עם זאת, נשמר גם מעמדה של השגת האר"י כהשגה יחודית, דוגמת ראייה נבואית, המובחנת מהשגות מקובלים שלא זכו לאותה 'ראייה'¹²³. השגה זו כוללת בחינות 'נבואיות' של קירבה ו'נוכחות' מלאה במקום ההשגה. בחינות אלו מתממשות במלואן בהשגה בעולמות הנמוכים, ומתוך כך משפיעות גם על אופן ההשגה השכלית בעולמות עליונים יותר. לכן גם ההשגה השכלית של "האריז"ל עצמו והדומין לו"¹²⁴ בעולמות עליונים שונה מהותית מזו של שאר חכמים ומקובלים שלא זכו לאותה 'ראייה'.

¹²³ אם כי אצל ר' צדוק, בניגוד, לדוגמא, לצמח צדק, אין השגת האר"י מובחנת מהותית מהשגת מקובלים גדולים אחרים שזכו לראייה.

¹²⁴ ספר הזכרונות, עמ' 61.

חלק שלישי: המחלוקת בתשב"ע

פרק שביעי: שורשי המחלוקת

מודלים שונים של תפיסת המחלוקת בתשב"ע ושורשיה הוצעו במחקרים שונים¹. ברוב רובם של המקרים מודגמים המודלים השונים מתוך מקורות שונים. בכתבי ר' צדוק יש דוגמא יחודית לפיתוח רחב ועשיר של מודלים שונים לשורשי המחלוקת בתשב"ע על ידי אדם אחד. מודלים אלו משמשים בפני עצמם, ובסינתזות שונות יחדו. מטרת פרק זה היא איפיון וניתוח המודלים השונים על רקע כלל הגותו של ר' צדוק. המודלים שידונו כאן הם המודל התיאוצנטרי, המדגיש את מקור ריבוי הדעות בריבוי שבחכמה האלוקית עצמה, המודל של אי היקבעות התשב"ע, המדגיש את מקור ריבוי הדעות בריבוי שבתשב"ע עצמה, והמודל האנתרופוצנטרי, המדגיש את האינדיבידואליות האנושית כמקור לריבוי הדעות. חשוב לציין כי קיים מודל נוסף שהוא בעל משקל בכתבי ר' צדוק והוא המודל ההיסטורי. ר' צדוק הצטיין בחוש היסטורי², וההיסטוריוסופיה שלו תופסת מקום משמעותי ביותר בהגותו. אלמן הדגיש כי עיקר ההיסטוריה המשמעותית לגביו היא ההיסטוריה של התפתחות הידע, שמשמעותה המרכזית היא ההיסטוריה של התשב"ע, ובשוליה, ההיסטוריה של חכמת האומות³. המודל ההיסטורי לתפיסת המחלוקת לא ידון כאן בפני עצמו מאחר וחלק נכבד מעיקרי היסודות המאפיינים אותו כבר נדונו⁴. סינתזה בין המודל ההיסטורי למודל האנתרופוצנטרי, תובא בתוך הדיון במודל האנתרופוצנטרי.

1. המודל התיאוצנטרי

"ההתאמה בין תיאולוגיה איזושהי לבין תפיסת התורה הנלווית אליה היא אחד המאפיינים הבולטים של ההגות היהודית"⁵. לגבי תפיסת המחלוקת בהלכה, ברוב המחקרים לא נעשה ניתוח העמדות על בסיס ניתוח התפיסה התיאולוגית שברקע. קישור כזה נעשה בהערה של ישראל תא-שמע, שציין כי יש בנוסף להבדלים שמנה יעקב כץ בין הקבלה לפילוסופיה בשאלת היחס להלכה, יש למנות את ההבדל ביחס למחלוקת בהלכה. המקובלים מתייחסים אליה "כאל גורם חיובי ומפרה, המבטא ביסודו את ריבוי הפנים של ההלכה התיאורטית (והמקביל לריבוי הפנים של ההוויה העליונה במידותיה השונות) ואילו הנוטים אחרי הפילוסופיה ראו במחלוקת עניין שלילי ומבלבל, המעיד על מבוכה וחוסר ידע, והדורש את הכרעתו העקרונית בכל מקום"⁶. בחסידות בכלל, ואצל ר' צדוק בפרט, אנו מוצאים התאמה בין התפיסה התיאולוגית לתפיסת התורה, ובפרט תשב"ע, בכמה יסודות. אחד האיפיונים המרכזיים של תורת האלוקות בחלק מההגות החסידית⁷ הוא המוטיב של אחדות ההפכים, בין בנימה פרדוקסלית, ובין בנימה הרמוניסטית. בהתאמה לכך, גם תפיסת התורה של ר' צדוק מאופיינת במוטיב זה. נושא זה הוא הבסיס למודל התיאוצנטרי לתפיסת המחלוקת.

המודל התיאוצנטרי, הרואה את היסודות לתפיסת המחלוקת בתורת האלוקות, הוא המודל המרכזי

¹ ראו שגיא, אלו ואלו; סילמן, קול גדול; סוקול, תיאוריות; הלבנטל, עם הספר, עמ' 71-54; רוזנברג, לא בשמים; שפירא ופיש, פולמוסי הבתים; ועוד. לרשימת ספרות המחקר לגבי המחלוקת בהלכה ראו בן מנחם, המחלוקת – היבטים עקרוניים, עמ' יט, הערה 13, וראו הניתוח שם, עמ' יז-סג. המחקרים מציגים גישות שונות הן לעניין המודלים עצמם, והן לעניין בחירת הנושאים הנכרכים יחד עם שאלת תפיסת המחלוקת, כגון תפיסת החידוש, תפיסת האמת, תפיסת הסמכות, תפיסת הפרשנות, ועוד.

² ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה – מימד היסטוריוסופי, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי, הערה 1.

³ אלמן, חכמת האומות, עמ' 154.

⁴ ראו אלמן, היסטוריה; הנ"ל, נבואה, ובאופן חלקי גם במאמרו: חכמת האומות. ולעיל, בפרק תשב"ע לעומת נבואה – מימד היסטוריוסופי.

⁵ אדל, תפיסת התורה, עמ' 23. "מעמדה של ההלכה נגזר בדרך כלל מתוך תפיסת העולם הפילוסופית התיאורטית". (שגיא, הרב סולוביצ'יק, עמ' 131). יש להעיר כי קדימות זמנית או מושגית של התפיסה התיאולוגית לתפיסת התורה אינה הכרחית או אוינטית. היו חכמים, דוגמת רש"י, אשר (לפי אחת הגישות המרכזיות במחקר), תפיסת התורה עומדת בבסיס הגותם. שאלות תיאולוגיות ופילוסופיות היו מישניות עבורם, והתייחסותם אליהן, אם בכלל, נבעה מתפיסת התורה שלהם ולא להיפך. מכל מקום, הטענה להתאמה נשארת בתוקפה. כפי שאראה להלן, אצל ר' צדוק, ההתאמה בין תיאולוגיה לתפיסת התורה, מתפרטת גם להתאמה בין תיאולוגיה להרמוניטיקה. ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, על התאמה זו בתפיסת האימננציה, ועוד. איפיון נוסף שהוא כביטוי לקשר כזה הוא האינסופיות. שלום טען שמתפיסת האלוקות כאינסופית בקבלה, נבעה תפיסת התורה כאינסופית (שלום, משמעותה של התורה, עמ' 66-52, 40-39). השור לטענתו של "דן שטען שאינסופיות המשמעותית אינה תופעה מיסטית, אלא "תוצאה ישירה והכרחית של התפיסה כי קדמה הלשון לאדם ולעולם, וכי מהותה אלוקית" (דן, על הקדושה, עמ' 122, וראו שם, עמ' 123-108, לביסוס הטענה, ושם, עמ' 154-131, על האבחנה בין קבלה ותורת הסוד למיסטיקה). תא-שמע, שיקולים פילוסופיים, עמ' 108, הערה 33.

⁶ ראו אליאור, תורת אחדות ההפכים, והנ"ל, יש ואין, לגבי חב"ד, ועבודתי, יסודות פרדוקסליים, לגבי ר' צדוק.

והבסיסי ביותר של תפיסת המחלוקת בהגותו של ר' צדוק. ביסודו של מודל זה עומדת הטענה של אחדות הפכים באלוקות. ר' צדוק מרבה להשתמש במוטיב זה. לדוגמא, בהקשר של ידיעה ובחירה, כח האדם לעומת ההכרה שהכל מה', הוא קובע "כי באמת אצל הש"י יוכל להיות ב' הפכים בנושא אחד"⁸. ובעניין אחר: "וזה באמת ב' הפכים בנושא אחד... ואינו מושג לשכל האדם כלל רק הקב"ה בעצמו יוכל לומר זה"⁹.

מלבד יחוס אחדות ההפכים והאמת הפלורליסטית ל'הש"י או ל'קב"ה', מייחס אותם ר' צדוק, בהקשר של ריבוי דעות בהלכה, לשם 'אלקים', ולספירת החכמה¹⁰. שם 'אלקים' מסמל מקור לריבוי. צורתו הדקדוקית היא צורת ריבוי, והוראתו ההלכתית כוללת 'בעל הכוחות כולם'¹¹. שם 'אלקים' הוא, לפי ר' צדוק, "שורש לתשב"ע וחכמי ישראל. ואלקים ניצב בעדת א-ל, ועדה הם הסנהדרין חכמי ישראל"¹². לכן, לפי ביאורו, גם השימוש בשם זה במימרה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" מדויק, שכן דוקא משם זה, המבטא את הריבוי "מזה נמשך חלוקת הדיעות שכולם אמת ודברי אלקים חיים"¹³. "אלו ואלו דברי אלקים חיים (עירובין יג ב) פירוש אלקים בעל הכחות כולם הנפרדים שבעולם וזהו לשון רבים דדברי תורה הוא חיות הבריאה כולה. ויש חלוקות של חיים"¹⁴. במקומות רבים מזהה ר' צדוק את ספירת החכמה כמקור הריבוי בתשב"ע. לעומת 'נובלות חכמה עליונה' שהן מקור התשב"כ, מקורה של התשב"ע, על ריבוי הדעות שבה, הוא מ'עצם החכמה'¹⁵. "רק אלו ואלו דברי אלקים חיים פירוש אלקים חיים לשון רבים שכולל הרבה מיני חיות [והיא ספירת החכמה... רוח הקדש]"¹⁶.

הגמרא במנחות (כט ב) המספרת על משה שלא הבין את תורתו של ר' עקיבא, ורק מששמע שהוא מיחס את הדברים ל'הלכה למשה מסיני' נתישבה דעתו, שימשה מוקד מרכזי בדיונים הנוגעים בתפיסת התורה במקורות רבים. גם ר' צדוק מרבה להתייחס אליה ומבאר מכיוונים שונים את ההבדל בין תורת משה לתורת רבי עקיבא¹⁷. בקטע חשוב ביותר *בזכר צדק*¹⁸, שלא נזכר במחקרים על המחלוקת, מברר ר' צדוק כמה יסודות מרכזיים בעניין תפיסת תשב"ע בכלל ותפיסת המחלוקת בפרט¹⁹.

אחת הטענות המרכזיות לענייננו בדברי ר' צדוק היא שקיימת דרגת אמת מוניסטית, שבה רק דעה אחת ויחידה יכולה להיות אמיתית, אך מעליה קיימת דרגת אמת פלורליסטית-הרמוניסטית, אשר בה יש מקום לדעות שונות שכולן ממקור אלוקי וכולן אמת. אחד הביטויים החזקים לטענה זו היא הבאור שר' צדוק מציע לסוגית תנורו של עכנאי²⁰. לפי באורו, 'בשמים' מציין את דרגת האמת המוניסטית, ואילו 'לא בשמים' מתבאר כ'מעל השמים' ומציין את דרגת האמת הפלורליסטית. בקשת ר' אליעזר, "מן השמים יוכיחו", מבוארת כבקשה להכרעת האמת בדרגת 'השמים' - אמת יחידה. מצד דרגה זו אכן הלכה כמותו, כדברי הבת-קול. הן משה, שר' אליעזר היה, לפי המדרש, מזרעו²¹, והן בית שמאי, אליהם מקובל

⁸ דובר צדק, עמ' 139.

⁹ תפיסת האלקות כמקור הכולל את כל ההפכים מוכרת ממקורות שונים. המהר"ל (דרך חיים, פרק חמישי, עמ' רנט) קובע כי "הוא יתברך כולל ההפכים ומן השם יתברך יצאו ההפכים". להשפעת המהר"ל על החסידות ראו ספרו, מהר"ל. השפעתו על ר' צדוק ניכרת בנושאים שונים. וראו גרוס, חכמת הסוד, עמ' 97-98, הרואה בהפיכת היחס בין ההפכים לקטגוריה ראשונית חידוש עיקרי במשנתו של המהר"ל. בקבלה ידוע האיפיון של ספירת הכתר כ'פלא' במובן של 'נושא הפכים'. בהיותו מעל החכמה אין הוא כפוף לחוקיה ובפרט לחוק הסתירה. הכתר הוא שורש לכל ההפכים, "ההפכים מנוגדים אולם קיימים בתוכה בהרמוניה, ורק בהגלותם בעולמנו מתבטאת נגדיותם". (חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 104-105). הטענה כי מקור הדעות המנוגדות בהלכה הוא באלקות עצמה מצויה אצל רבים מההוגים המקובלים. על אחדות ההפכים אצל ר' אהרן מסטרשלה, בחב"ד, ובחסידות בכללה כתבה רחל אליאור. (אליאור, תורת האלקות, עמ' 109-113; הני"ל, תורת אחדות ההפכים; הני"ל, יש ואין).

¹⁰ הריבוי והמחלוקת אופייניים לתשב"ע בניגוד לתשב"כ ומיוחסים למקורותיהם השונים בעולמות עליונים. על מקורותיהם אלו נכתב הרבה בקבלה (ראו שלום, משמעותה של התורה). ר' צדוק מתייחס למקורות שונים כגון חכמה ובינה; נובלות חכמה ועצם החכמה; חסד וגבורה; עץ החיים ועץ הדעת ועוד. כאן אני מתמקדת במה שנוגע ישירות לתפיסת המחלוקת.

¹¹ טור, אורח חיים, ה א.

¹² קדושת שבת מאמר ז, עמ' 47.

¹³ שם.

¹⁴ רסיסי לילה, טז, עמ' 18.

¹⁵ על רוח"ק חכמה ראו בהרחבה לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

¹⁶ דובר צדק, עמ' 148.

¹⁷ לדוגמא, פרי צדיק ה, תצא טו, עמ' 124-127.

¹⁸ דובר צדק, עמ' 148-151.

¹⁹ חלקים נוספים מקטע ידונו להלן בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

²⁰ בבא מציעא נט א-ב.

²¹ במדבר רבה, חוקת יט ז.

לשייכו²², מייצגים בהגותו של ר' צדוק את דרגת האמת המוניסטית²³. דחיית הבת-קול על ידי רבי יהושע בנימוק ש"אין משגיחין בבת-קול" מתבארת לא כדחיית עצם העירוב של שיקולים על-טבעיים בפסיקת ההלכה בין מחמת כח החוק, ובין מחמת כח רוב החכמים²⁴, אלא כדחיית הטענה לאמת מוניסטית 'מן השמים', למען דרגת אמת אחרת שממקום גבוה מהשמים.

אך כאן שאמר מן השמים יוכיחו ההלכה באותו דין **כפי האמת** ולא לומר שאלו ואלו דברי אלקים חיים אז אמר הלכה כר' אליעזר, ולכך אמר ר' יהושע דאין משגיחין בבת קול כי **חכמת חכמי ישראל היא נמשכת ממקום שהוא למעלה מן השמים כני"ל**, ולכן קול הקב"ה המושג לאלהיו שהוא מלאך הברית המשיג הנגלה מהש"י בשמים ולא עומק המחשבה הנעלם שמע הקול שאמר נצחוני בני להמשיך ההלכה מן עומק המחשבה שלמעלה מבית קול היוצא מן השמים ששם **רק דר' אליעזר אמת**, אבל למעלה יש אמת אחר שגם כן אמת וההלכה כן דייקא מאחר שמצד השכל דבני אדם כן הוא עיקר ההלכה... דחכם עדיף מנביא בדבר שאינו סותר הלכה למשה מסיני²⁵.

'שמים' בבאורו של ר' צדוק הופך ממונח כללי המציין את האלקות למונח קבלי ספציפי המציין רובד מסוים בעולמות עליונים. גם בת הקול המכריעה כר' אליעזר, וגם הקול 'נצחוני בני' ששמע אליהו, אינן מבטאות אלא רובד מסוים בעולמות עליונים – 'השמים', בעוד ההלכה נמשכת ממקום גבוה יותר 'עומק המחשבה הנעלם'. 'שמים' שכיח בקבלה לציון ספירת תפארת, הנחשבת במקורות רבים למקור התשב"כ²⁶. איננו עוד במערכת דיכוטומית של שמים – ארץ, שבה 'לא בשמים' משמעותו – בארץ, בידי אדם. 'לא בשמים' כאן, משמעותו – לא 'במקום' מסוים בהיררכיה הקוסמית הקבלית, אלא 'למעלה מן השמים' – 'במקום' אחר, נעלה ממנו. השכל האנושי של חכמי תשבי"ע, אשר, מחד, הוא נמוך יותר מדרגת 'שמים' בהיותו מתוך ההעלם, הוא, מאידך, ממקור גבוה יותר, 'עומק המחשבה הנעלם שלמעלה מבית קול' של מדרגת 'שמים' של אמת מוניסטית. הביטוי 'לא בשמים' היא, המשמש כמוטו של העמדה הקונסטרוקטיביסטית, מקבל, לפי באורו של ר' צדוק, משמעות דטרמיניסטית. אין הוא בא להורות על ניתוק הפעילות ההלכתית האנושית מן 'השמים', אלא על שורשה הגבוה 'למעלה מן השמים'²⁷.

תשובות שונות ניתנו על ידי פרשנים לשאלת ההבדל בין היחס לבת הקול הקובעת כי הלכה כבית הלל, שנתקבלה, לבין היחס לבת הקול המכריעה כי הלכה כר' אליעזר, שלא נתקבלה. לפי ר' צדוק יש הבדל ברור ביניהן. בעוד בת הקול המכריעה כי הלכה כבית הלל עושה כן מתוך דרגת האמת הפלורליסטית הגבוהה יותר של 'אלו ואלו', בת הקול המכריעה כר' אליעזר השמותי, עושה כן דוקא מתוך דרגת 'שמים' של האמת המוניסטית. לכן האחת נתקבלה להלכה בעוד השניה נדחתה.

שתי הדרגות של אמת מוניסטית ואמת פלורליסטית, מיוצגות על ידי תשב"כ ונבואה ששתיהן

²² ר' אליעזר מתואר פעמים רבות בתלמוד כשמותי, לדוגמא, שבת קל ב, נדה ז ב ועוד, (אם כי יש שפרשו את הכינוי לא כיחוס לבית שמאי, אלא על הנידוי), וראו על כך מרגליות, רבי אליעזר, עמ' לה, הערה 3; גילת, ר' אליעזר, עמ' 309-329. ²³ ראו על כך להלן.

²⁴ פרשנויות רבות הוצעו למקור זה והדברים נדונו הרבה גם במחקר. ראו אנגלרד, 'יתורו של עכנאי'; פיש, לדעת חכמה, עמ' 67-71; רוזנברג, לא בשמים היא, עמ' 125, 72-73, 62; שיגא, אלו ואלו, מבוא, עמ' 20-11, וראו גם בהערות להלן. גם ר' צדוק עצמו משתמש ב"לא בשמים היא" בהקשרים אחרים כבטוי לעמדה הקונסטרוקטיביסטית המדגישה את הכח העצמי שניתן לחכמים. ראו, לדוגמא, ישראל קדושים, עמ' 43; צדקת הצדיק, קפת.

²⁵ דובר צדק, עמ' 151. עוצמת הדברים מתחזקת על רקע דוגמא לכיוון הפוך ממקור חסידי קודם: "שתורה שבכתב נקרא שמים ותורה שבע"פ נקרא מתחת השמים שמקבלת מתורה שבכתב" (תולדות אהרן, ח"א, דרוש לפורים, לח ע"א).

²⁶ תקדים להעברת משמעות 'שמים' בדברי חז"ל בהקשרים שלנו למשמעות קבלית של ספירה מסוימת, בהקשר תפיסת המחלוקת, נמצא ברמ"ק. (לא ראיתי התייחסות לדבריו במחקרים בפילוסופיה של ההלכה). מאמר חז"ל (אבות פ"ה מ"ז) "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים..." מתבאר אצלו לפי הזיהוי של שמים עם ספירת תפארת – אמת, כך שישלש שמים מתבאר כישלש התפארת: "עוד יהיה רגיל בהיותו נושא ונותן בדברי תורה לכיון אל תיקוני שכינה לתקנה ולקשטה אל התפארת דהיינו הלכה אל האמת, וזהו מחלוקת לשם שמים היינו חסד וגבורה לבוא אל התפארת שמים להסכים הלכה עמו, וכל מחלוקת שיצא מן השורה הזאת יבדל ממנו כי לא ירצה התפארת להתאחו בחוץ אפילו שיהיה בדברי תורה אם הוא לקנתר סופה גהינם חייו, ואין לך מחלוקת שלא יפגום התפארת אלא מחלוקת התורה לשם שמים שכל נתיבותיה שלום ואהבה בסופה" (תומר דבורה, פ"ז, עמ' לד). וראו דבריו בפרדס רימונים, שער המכריעים, פרק ב, שם מבאר כי יסוד האויר, שמים, הוא האמצעי המכריע בין אש ובין מים "וזה כונת המשנה כל מחלוקת שהוא לשם שמים סופה להתקיים דהיינו חסד וגבורה שהם במחלוקת. וחפצים בהכרעה האמצעית דהיינו שמים דפי. ולכן סופה להתייחד ולהתקיים שהיא בתוך הקדושה והאצילות הטוהר. אבל המחלוקת שאינה לשם שמים שאינם חפצים בהכרעה רק מחלוקת לקנטוריא הוא מתדבק באשו של גהינם שהיא הקליפה שאין מקבלת הכרעה". למקורות כבר בזהר בעניין זה ראו ליבס, הזוהר כספר הלכה, עמ' 592-593. רש"י מלאדי מבאר שמים כאן במשמעות קבלית באופן אחר: "וזה ענין לא בשמים היא, כי שמים הם מקיפים דחיה ויחידה, והתורה כבר נמשכה מהמקיפים לתוך אור פנימי במדות דאצילות" (ליקוטי תורה ח"ב, תזריע, דף כד ע"ב).

²⁷ ר' צדוק משתמש בביטוי 'למעלה מן השמים' לתיאור מעלת התורה גם בהקשר אחר, לעומת התפלה. ראו מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113, שם אינו מסתמך על 'לא בשמים היא', אלא על האבחנה בין 'תחת השמש' כאיפיון יחיי עשה' של תפלה, שתחת הזמן, לעומת 'למעלה מן השמש', כאיפיון יחיי עולם' של תורה שמעל לזמן ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תשב"ע לעומת תפלה.

מבטאות אמת מוניסטית, לעומת תשב"ע המבטאת אמת פלורליסטית²⁸. 'השמים' מציינים גם את דרגת הנבואה המוגבלת בכך שאינה יכולה לחרוג מנבואת משה. לעומתה, החכמה היא המאפשרת פעולות חכמי התשב"ע 'למיגדר מילתא' גם נגד התורה, כטעם 'עת לעשות'²⁹.

האישים המהוים ארכיטיפים לשני הכיוונים הללו הם משה רבינו, המסמל את האמת המוניסטית של תשב"כ, ורבי עקיבא, המסמל את האמת הפלורליסטית של תשב"ע. ר' עקיבא הוא מהדמויות התנאיות התופסות מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק. לעומת המסר הברור בזוהר, המעדיף את רשב"י על משה³⁰, אצל ר' צדוק, ר' עקיבא הוא העומד כארכיטיפ לעומת משה והוא הזוכה בעדיפות כנגדו. משה רבינו, המאופיין במידת הצדיק הגמור מלידה ("נתמלא הבית אורה"), הוא שזכה להיות "שכינה מדברת מתוך גרונו", מתוך ההכרה הברורה ש"אין עוד מלבדו". התשב"כ, הנקראת על שמו 'תורת משה', מאופינת בביררות, ודאות וחד משמעיות. תשובת ה' למשה, המסמל את התשב"כ, על אופן מיתתו של ר' עקיבא, המסמל את התשב"ע, "כך עלה במחשבה לפני"³¹, מבוארת על ידי ר' צדוק כמציינת את המקור האלוקי הגבוה יותר של התשב"ע, המחשבה, שהיא החכמה האלוקית, 'לפני מעל דרגתו של משה'³². ר' צדוק מכנה כמה דמויות 'שורש' או 'יסוד' התשב"ע, אך הבולטת ביותר ביניהן היא דמותו של ר' עקיבא³³.

ובזה נתקרה דעתו של משה רבינו ע"ה שראה שההלכה הברורה שזה נקרא תורה דכתיב בה אמת זהו הלכה למשה מסיני, מה שאין כן דרבי עקיבא אינו ברור עדיין לאמת ומצד משה רבינו ע"ה שהוא בדרגא דאמת שאינו אלא אחד היה דברי רבי עקיבא על כרחך שקר, אבל רבי עקיבא מצד מדרגתו היה לו תוקף זה שגם שכלו שהוא נגד ההלכה למשה מסיני הוא גם כן דברי אלוקים חיים ולא היה בוש לאומרו ואף על פי שאין הלכה כן, ומצד זה חכם עדיף הנביא כנ"ל³⁴.

בתוך דברים אלו כלול ארגון היררכי שבו ביאור דחייתה של בת קול מכח הטענה שחכמת החכמים היא ממקום גבוה יותר מבת קול משתלבת היטב בארגון היררכי כללי התופס מקום נכבד בהגותו של ר' צדוק. לפי ארגון זה חכם עדיף מנביא³⁵, תשב"ע של ר' עקיבא היא ממקום גבוה יותר מתשב"כ ונבואה של משה, וחכמת חכמי ישראל היא 'מעל השמים' – ממקום גבוה יותר מן 'השמים', מהם יוצאת בת הקול של ר' אליעזר.

כהשוואה ניגודית אביא דוגמא לכיוון היררכי הפוך מדברי ר' אברהם אזולאי, המתלק בין תורה דאצילות, שבה דוקא כח הנבואה ובת קול הוא היחיד התקף, ותורה דבי"ע, שבה מקום החידוש והפסיקה של חכמי ישראל.

כי יש ב' חלקים בתורה. האחד סוד האצילות דהיינו ממלכות ולמעלה, וב' סוד בי"ע. והנה סוד התורה שממלכות ולמעלה אין כח לאדם להוסיף בה דבר אם לא בסוד הנבואות המתחדשים אל הנביאים... ואין תלוי על פי הרוב אלא ע"פ הקבלה העליונה ומשיחין בבת קול, דהיינו המלכות בסודותיה דתמן תליא מילתא. ואין לאדם רשות לעשות מדעתו דבר מה שהוא היפך הקבלה אם לא ע"י נביא וע"פ בת קול, כגון הרשב"י ותביריו... אמנם התורה שמצד ג' עולמות בי"ע זה נמסר להתחתונים דמתמן מיימינים ומשמאילים ושם בבריא הוא סוד לשכת הגזית, כי שם הוא סוד ע' סנהדרין של מעלה ושם תלוי הכל ע"פ הרוב, ולכן בזה חלק התורה דבי"ע כתיב כי יפלא ממך דבר למשפט. וכשיספק לנו דין מן הדינים יתקבצו אז כל חכמי ישראל וידונו ע"פ הרוב משום שבו תליא מילתא, ואין משיחין בבת קול כי אם בתורה דאצילות אשר שם הגזרות כולם אינם ע"פ הרוב, אלא כולם בגזרות הקב"ה³⁶.

לפי זה, דחיית הבת-קול של ר' אליעזר אינה מתוך מעלת חכמת חכמי ישראל שמעליה, אלא להיפך, מתוך מעלתה של הבת-קול השייכת רק במקום הגבוה יותר של תורה דאצילות, בעוד כח הכרעת החכמים לפי הרוב הוא בתורה דבי"ע.

²⁸ ראו על כך עוד להלן בהמשך מודל זה. איפיונים של התשב"ע השייכים לכך ידונו להלן במודל של אי היקבעות התשב"ע. על הבדלים אחרים בין הנבואה לתשב"ע בהגותו של ר' צדוק ראו אלמן, נבואה, ולעיל, בחלק תשב"ע לעומת נבואה.

²⁹ דובר צדק, עמ' 151.

³⁰ ראו חוס, חכם.

³¹ מנחות כט ב.

³² דובר צדק, עמ' 148.

³³ על ר' עקיבא כשורש תשב"ע ראו לעיל, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, השגת ר' עקיבא לעומת השגת משה, ושם, הערות 274, 275.

³⁴ דובר צדק, עמ' 148. הסיום צריך להיות, ככל הנראה "חכם עדיף מנביא".

³⁵ ההיררכיה של "חכם עדיף מנביא" חשובה ומשמעותית מאד בכתבי ר' צדוק. עם זאת התמונה הכללית של נושא זה והשלכותיו מורכבת יותר. ראו על כך לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה.

³⁶ חסד לאברהם, מעין שני, נהר כט, עמ' סד. לא ראיתי התייחסות למקור זה במחקרים על המחלוקת.

בהגותו של ר' צדוק יש מקום להעמדת דעה שנדחתה בהלכה, כבאה ממקום גבוה יותר.³⁷ אולם בהקשר של ר' אליעזר ור' יהושע, כשהמחלוקת מועמדת על עימות בין בת קול לבין הכרעת רוב החכמים, ובאופן מוכלל - בין נבואה לחכמה, מעמיד ר' צדוק באופן ברור את דחיית בת הקול שימשמים, מכח מעלת חכמת חכמי ישראל שימעל השמים.³⁸

שתי הדרגות, של אמת מוניסטית ואמת פלורליסטית-הרמוניסטית שמעליה, מתבטאות גם במונחים קבליים, התופסים מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק: יחודא עילאה ויחודא תתאה (להלן: יחוי"ע ויחוי"ת). אצל ר' צדוק, בדומה להוגים אחרים בחסידות, הוראתו המרכזית של הייחוד אינה פעולה תאורגית בה האדם משפיע על עולמות עליונים כבקבלת האר"י, אלא, מצב הכרה ותודעה של האדם. משמעות יחוי"ע, המבוטאת ב'שמע ישראל', היא המודעות לפיה אין עוד מלבדו, אין מציאות עצמית לברואים, ואין מקום לבחירה ולהשתדלות. מודעות זו מדגישה כיוונים אקוסמיים וטרמיניסטיים. משמעות יחוי"ת, המבוטאת ב'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', לפיה הא-ל נתפס כמולך על העולם ומנהיג אותו, תוך אפשר קיום נפרד לנבראים, ומצד זה יש מקום לבחירה ולהשתדלות האדם.³⁹ בהקשר שלנו מיחס ר' צדוק יחוי"ע לתודעת האמת המוניסטית המוחלטת, האחדות שאינה מותירה קיום לכל ריבוי שהוא, ויחוי"ת - לתודעת האמת הפלורליסטית הנפתרת לכיוון הרמוניסטי, הריבוי שיש לו קיום, אך, עם זאת, הוא חוזר ומתאחד במקורו האלוקי. יש בעייתיות מסוימת ביחס זה שכן יחוי"ת נחשב בדרך כלל למדרגה נמוכה יותר מיחוי"ע, ואילו הריבוי של תשב"ע, מוערך בהגותו של ר' צדוק, כנעלה בדרגתו לעומת האחדות של תשב"כ. פתרון (חלקי) מבוסס על העקרון של יעוץ סופן בתחילתו,⁴⁰ המשמש עקרון יסוד בהגותו של ר' צדוק. המודל לקביעת דרגות 'גובה' יחסי מועבר ממודל לינארי (יושרי) למודל עגול (עיוגוליס), אשר בו הנמוך ביותר חוזר ומתעלה לגבוה ביותר. ריבוי הדעות בתשב"ע מתקיים, הדעות ההפוכות שתיהן אמת. הן קיימות כנפרדות, ועם זאת, עצם היותן 'דברי אלקים חיים' הוא המאחד אותן. יסוד הרמוניסטי⁴¹ זה של הריבוי המתאחד של תשב"ע, הוא, בהקשר זה, משמעותו של יחוי"ת, והוא הינמוך המתעלה ליגבוה.

תשב"כ נקרא אמת שאין שום חולק בדבר והאמת הוא אחד... מידת יעקב... יחוד דשמע ישראל. ובתשב"ע הללו מטמאים והללו מטהרים כו' כדאיאת בריש חגיגה דאין כאן הלכה אחת... רק אלו ואלו דברי אלקים חיים... וזהו יחוי"ת דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שגם כל הפרטים והחלוקים הכל מתיחד כאחד והכל דברי אלקים חיים, ודבר זה באמת למעלה מן השכל איך ההפכים שניהם אמת והרי האמת אי אפשר להיות רק אחד ואיך הנפרדים הם נפרדים ורבים והם גם כן אחד, אך באמת יחוי"ת הוא בסוד נעוץ סופן בתחילתו.⁴²

ר' צדוק התמודד עם בעיית האחדות לעומת הריבוי כבר בכתביו המקודמים. באור זרוע לצדיק כלולים שני מאמרים על האותיות א' ו'ב'.⁴³ המאמר על האות ב' מברר את יסוד הרבוי וההרכבה כתנאי הכרחי לבריאה. הריבוי בעולם הזה נובע מהעלם היחוד הגמור, ובכך הוא שייך לאותה קטגוריה של הרע בעולם. התורה, כבריאה הראשונה שקדמה לעולם, היא המורכב הראשון המורכב משנים בלבד (שני לוחות הברית). "וכל אשר תתרבנה ההשתלשלות מאצולים ונאצלים תתרבנה ההרכבה"⁴⁴. בספרו המאוחר יותר, **דובר צדק**, מרחיב ר' צדוק את המודל הניאופלטוני לבאור הריבוי. כמוטו משמש המנין בפיט אחד מי

³⁷ ראו להלן בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

³⁸ אמנם בשני מקומות אחרים בכתביו המאוחרים של ר' צדוק מצאתי דברים שניתן לבאר כקרובים לכיוון של ר' אברהם אזולאי, בהגבלת הימקום, העליון של כח הניצוץ וההכרעה של חכמים. במקום אחד כח ניצוץ בני שייך לז' ספירות תחתונות: "...וזהו הניצוץ וממשלת הצדיק להקב"ה לא לעצמותו ית' כביכול רק למדותיו שהם הנהגת העוה"ז כפי המתגלה בז' תחתונות שהם הוי"ק ומהם לארץ התחתונה שהוא הנהגת העוה"ה [=העוה"ז] כנדע, ובני ישראל בתכמתם ומעשיהם יכולים להמשיך בכל פעם אור עליון מחודש לתוך המדות להשפעת הנהגה בכל העולמות..." (פוקד עקרים, עמ' 12-13). במקום אחר הוא שייך לתורה דעץ הדעת, בלבוש העולם הזה: "וכן התורה משהורידה לארץ הרי היא מסורה לבני אדם דלא בשמים הוא רק כפי מה שיאמרו חכמים בעולם הזה... דהקב"ה משיב למלאכים אני ואתם נלך לבית דין של מטה... היינו דמסירת התורה לבני ישראל אינו אלא כפי לבושה זה שמתלבשת בו בעולם הזה מסטרא דעץ הדעת דהארץ נתן לבני אדם" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15). על הקשר שבין תורה בבחינת עץ הדעת ותורה בבחינת עץ החיים, לתורה דבריאה ותורה דאצילות, ראו הפניות לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, הערה 165.

³⁹ ראו ספר הזכרונות, עמ' 58-60, וראו על כך בעבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 120-127; וקס, היחודים, עמ' 261-267. וראו בריל, ר' צדוק, עמ' 242-246, על מושגי יחוי"ע ויחוי"ת אצל ר' צדוק ביחס לשימושם בחב"ד.

⁴⁰ ספר יצירה, פ"א מ"ו.

⁴¹ ניתן לפרשו גם תוך הדגשת הבחינה הפרדוקסלית שבכך.

⁴² דובר צדק, עמ' 148.

⁴³ אל"ף רבתי ואל"ף זעירא בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 31-36; יבי"ת רבתי ובי"ת זעירא וסדר הזוגות, שם, עמ' 37-42.

⁴⁴ אור זרוע לצדיק, עמ' 38.

יזדע. העקרון הוא "המקור הוא אחד אלקינו כו". וכל שמתרחקים מן המקור כך הם מתרבים כעניין מים מפכים עד שנעשים למעין גדול⁴⁵. התורה היא הריבוי הראשון במצב הראשוני של שני לוחות הברית. עם התפשטותה להנהגת הנבראים היא מתרבה בהדרגה עד לחמשה חמשי תורה, ובשלב הבא לששה סדרי משנה המייצגים את הריבוי השלם בתורה. ריבוי שהוא האמצעי לתורה ליחוד. יש כאן מבנה ניאופלטוני של אחדות עליונה היוודת ומתפשטת לריבוי בתהליך הירידה. הכרה במקור האחד של הריבוי, היא הדרך להתזירו לאחדותו, תהליך שעקרונית לא יוכל להגיע למיצויו כל זמן העולם הזה. לפי זה הריבוי נובע מהתרחקות מהמקור, כאשר יש יחס ישר בין מידת הריבוי למידת הריחוק מהמקור.

מתפיסת הריבוי נובעות המסקנות לתפיסת האמת הפלורליסטית בתורה. האמת הפלורליסטית הכרחית בעולם הזה. הלגיטימציה שלה היא במקורה האחד, אך היא עצמה מבטאת ריחוק מהמקור האחדותי. אמנם תכליתה הסופית היא התזרת הכלל למקורו ביחוד הגמור. ה'אחד אלקינו' הוא המקור האחדותי המוניסטי, הכולל בכח את כל הריבוי המתפשט ממנו, וריבוי זה עצמו מהווה אמצעי לחזור להכרת היחוד הגמור.

המחשבה היא היכולה לשאת אמת פרדוקסלית, בניגוד למעשה המחייב אמת מוניסטית. ביאור מונחים קבליים במישור הפסיכולגי האנושי הוא מאפיין מוכר של ההגות החסידית. בענייננו, מחשבה ומעשה, המציינים במקורות הקבליים עולמות עליונים, מתקשרים על ידי ר' צדוק למחשבה ולמעשה האנושיים. מכאן שברובד התיאורטי של המחשבה, יש מקום לדעות שונות ומנוגדות, ורק ברובד המעשי של פסיקת ההלכה יש הכרח לקבל אמת אחת יחידה.

גם כאן האמת הפלורליסטית שייכת לדרגה נעלה על זו של האמת המוניסטית. המחשבה נעלית על המעשה, ובדוגמא שהוא דן בה דעת הקב"ה על התשובה נעלה על דעת התורה⁴⁶. דרגה זו שמצידה הידיעה והאמת הפלורליסטית, אינה מושגת 'עדיין' בשכל האנושי. לכן יש לעודד את בטייה במישור התיאורטי - ריבוי דעות, אך אין לבטאה במעשה, שם נחוצה הכרעה הלכתית יחידה.

שדבר זה אינו מצד התורה רק זהו דרגא דדוד המלך ע"ה שהקים עולה של תשובה שזהו מצד הקב"ה בעצמו נותן התורה ואצלו יש חכמה זו שגם שני הפכים יוכל להיות אמת והתורה אמת וגם זה שהוא הפכה אמת, ודבר זה אינו מושג עדין בשכל בני אדם ולכך צריך לבטל לעניין מעשה שכלו נגד ההלכה למשה מסיני שבמעשה אי אפשר להיות ב' הפכים אמת, וכמ"ש בסוף תיקוני זוהר חדש בעניין ידיעה ובחירה דהידיעה במחשבה והבחירה במעשה ועו"ש באורך. ובסוף ספר ארבע מאות שקל כסף להאריז"ל והיינו כי במחשבה שם ב' הפכים אמת ולא במעשה כנ"ל⁴⁷.

האבחנה בין רובד המחשבה לבין רובד המעשה יכולה להתפרש כאבחנה בין מישור הדיון התיאורטי בו ריבוי הדעות קביל ואף רצוי, לבין מישור ההכרעה המעשית, בו נחוצה הכרעה אחידה. לפי הבנה זו אין כאן אלא ביטוי, הנעזר במינוח קבלי, של רעיון מרכזי בהגות היהודית הקלסית. אולם ר' צדוק מציע אבחנה נוספת, חדשנית, בהקשר של תפיסת המחלוקת - האבחנה בין המחשבה לדיבור. המחשבה היא המסוגלת לשאת אמת פלורליסטית, בעוד הדיבור מחויב לאמת מוניסטית. המקור להפרדה אצל ר' צדוק הוא במשמעות הקבלית של מחשבה ודיבור כעולמות עליונים שונים⁴⁸. אולם מסקנת הדברים היא כי חלים חוקי לוגיקה שונים גם על המחשבה האנושית לעומת הדיבור האנושי, ובפרט, חוק הסתירה תקף ברובד הדיבור, אך לא ברובד המחשבה. בשאלת הקשר בין הלוגיקה לבין המחשבה פותחו עמדות שונות בפילוסופיה⁴⁹. לענייננו, המשותף להן הוא חוסר אבחנה בין הדיבור למחשבה, מתוך ההנחה, מאז אפלטון,

⁴⁵ דובר צדק, עמ' 18. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 307-308.

⁴⁶ ירושלמי, מכות פ"ב ה"ו.

⁴⁷ דובר צדק, עמ' 149. ההתייחסות במקורות הקבליים המוזכרים היא לאצילות לעומת בריאה. על הקשר בין המקורות בסוף תיקוני זוהר חדש ובסוף ספר ארבע מאות שקל כסף לדברי ר' צדוק על ידיעה ובחירה ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 131-133.

⁴⁸ במקומות רבים 'מחשבה', 'דיבור' ומעשה, מקבילים ל'בריאה', 'יצירה' ו'עשייה', וכן ל'נשמה', 'רוח' ו'נפש'. אולם גם ה'מחשבה' היא מושג רב משמעי בכתבי ר' צדוק. לדוגמא "כי יש כמה מיני מחשבות כמו שכתוב בתיקונים (סוף תיקון יט) דגם במדרגה התחתונה יש מחשבה כידוע דמחשבה דבור ומעשה, הגם שהם בכלל נפש רוח נשמה, מכל מקום הם כולם בנפש [שהמלכות נקרא מעשה ונקרא דיבור וגם מחשבה כנ"ל] גם כן, ויש מחשבה עילאה שבחכמה ויש גם כן לעילא לעילא מחשבה, פירוש בשרש הנעלם..." (דובר צדק, עמ' 155).

⁴⁹ לדוגמא, העמדה שהלוגיקה מתארת את החוקים ההכרחיים של המחשבה, כדעת קאנט; העמדה שהלוגיקה קובעת חוקים נורמטיביים למחשבה, כדעת פירס; העמדה האנטי-פסיכולוגיסטית שאין כל קשר בין לוגיקה לבין תהליכים מנטליים של מחשבה, כדעת פרגה. ראו לדוגמא, האק, פילוסופיה של לוגיקות, עמ' 238-242.

שהמחשבה היא דיבור פנימי, ואותם חוקי לוגיקה חלים על שניהם⁵⁰.

הוזכר לעיל כי התשב"כ והנבואה מיצגות את דרגת האמת המוניסטית ואילו התשב"ע - את דרגת האמת הפלורליסטית, הנתפסת כנעלה יותר. האבחנה בין המחשבה האלוקית לדיבור האלוקי מהווה בסיס לביאור ההבדל בין תשב"כ ונבואה מתד לבין תשב"ע מאידך, מבחינת מקורם האלוקי. ר' צדוק מדגיש כי היחוס המקובל של מקור התשב"כ לינבולות חכמה עליונה, משמעו "כי אינו עצם החכמה שדבר זה הוא המחשבה"⁵¹. המחשבה, מעצם מהותה, לפי ר' צדוק, אינה דיסקורסיבית ואינה ניתנת להעברה לאחר. "וכמו שאי אפשר כלל להגלות לאדם את מחשבתו של זה רק דיבורו ומעשיו והדיבור אינו המחשבה כלל רק נובלות מן המחשבה מה שאינו יכול להחזיק במחשבתו ומוציאם לחוץ בדיבור כעלה נובלות מן האילן המשירו שאינו יכול להחזיקו"⁵². לעומת זאת התשב"ע היא ממקור גבוה יותר - המחשבה האלוקית עצמה. "משא"כ עצם המחשבה אינה נגלית בתשב"כ רק בתשב"ע"⁵³. ההיררכיה ברורה - המחשבה האלוקית נעלית על הדיבור האלוקי, ומכאן, עדיפות החכם על הנביא מבחינת מקור השגתם⁵⁴. יש התאמה בין גישה זו לגישתו של ר' צדוק למחשבה ולדיבור האנושיים. לגבי אלו מאמץ ר' צדוק את גישת הגר"א, המעניקה עדיפות ברורה למחשבה על פני דיבור, אולם עם זאת הוא אימץ חלק מגישת החב"ד המחייבת מימוש המחשבה בעולם המעשה⁵⁵. לענינו, משמעותה של העדפת המחשבה על פני הדיבור היא הקניית עדיפות לאמת הפלורליסטית של תשב"ע המיוחסת למחשבה האלוקית, על פני האמת המוניסטית של תשב"כ ונבואה המיוחסות לדיבור האלוקי⁵⁶.

הדיבור שייך לתחום הגילוי האלוקי. בתחום זה תקף חוק הסתירה, ומבחינתו אין מקום אלא לאמת יחידה. לכן משה, שקלט את הדיבור האלוקי הישיר, הוא המבטא את דרגת האמת המוניסטית. "השגת משה... שהיא פנים בפנים מהש"י מצד הדיבור והגילוי ששם אי אפשר לשני הפכים להיות אמת"⁵⁷. איפיון של זה אמת מוניסטית המיוחסת לתשב"כ, חל גם על הנבואה בכללה.

דנבואה הוא כה אמר ה' היינו כזה ממש ואין בו הטיה וחילוק ובי' נביאים המכחישים זה את זה האחד נביא שקר. כי נביא מלשון נב... והיינו דיבורו דהש"י דהדיבור דהש"י ממש בגרונו של נביא והדיבור הוא התגלות לפועל ובהתגלות אי אפשר להיות ב' הפכים בנושא אחד כידוע דשכל בני אדם מכחישים זה כנודע מדברי רמב"מ⁵⁸.

לעומת זאת המחשבה אינה כפופה למגבלות אלו. ברובד זה אין תקפות לחוק הסתירה, יתכנו ב' הפכים בנושא אחד, ויותר מזה "הוא כמעט מוכרח".

אבל חכם הוא דבוק בחכמתו של הש"י שהוא במחשבה שבמוח שם אפשר להיות ב' הפכים בנושא אחד. ולא עוד אלא שהוא כמעט מוכרח כפי מה שייסד הש"י כל הבריאה דבר והפכו כידוע מספר יצירה ואין לך דבר בעולם שלא יהיה היפוכו ממש גם כן ובודאי יש לזה רשימו בחכמתו ית' שהוא שורש הרצון המוציא לפועל. רק שבפועל ב' הפכים אינם בנושא אחד כשהוא יום אינו לילה וכשהוא לילה אינו יום מה שאין כן במקור שם כולא חד. ולכך כל חידוש דברי תורה שיוצא לעולם על ידי איזה חכם בהכרח יוצא אז גם כן

⁵⁰ כאשר נעשית אבחנה בין המחשבה לדיבור, היא מתבצעת ממוטיבציה הפוכה לזו של ר' צדוק. יש דיונים על שאלת הקונסיסטנטיות של שפות הדיבור, ונסיונות ליישוב פרדוקסים בשפת הדיבור הטבעית על ידי הצעת אלטרנטיבות של שפות פורמליות, דוגמת תורת הטיפוסים של רסל, או הריבוד ההיררכי של השפה שפיתח טארסקי. בכל אלו הבעיה היא חוסר תאום בין השפה הטבעית לבין הדרישות הלוגיות, תוך הנחה שהמחשבה היא אכן לוגית, ונדרשת שפה לא טבעית 'נקיה' ומושלמת יותר כדי שתתאים לדרישות הלוגיות. זאת בניגוד לכיוון של ר' צדוק, המניח דוקא את תקפות חוק הסתירה בתחום הדיבור בעוד המחשבה היא היכולה לתרוג ממנו. ראו לדוגמה וינר, הפרדוקסים; בילצקי, פרדוקסים; קירקהיים, תאוריות אמת; ובבליוגרפיות שם. ניתן לראות אנלוגיה מסוימת בין הטענה של ר' צדוק כי במחשבה יתכנו ב' הפכים, אך לא בדיבור, לבין הטענה בפילוסופיה שאכן ניתן לחשוב על מושג שהגדרתו כוללת סתירה פנימית. פרגה טען שאין כל בעיה עם מושג הכולל סתירה, אלא שהאקסטנציה שלו היא קבוצה ריקה, כלומר, לא קיים שום דבר בעולם שהמושג חל עליו. טענה דומה הועלתה בהקשר של חקר המיסטיקה על ידי ארל. ראו פרגה, יסודות האריתמטיקה, עמ' 64; ארל, פנומנולוגיה של המיסטיקה.

⁵¹ דובר צדק, עמ' 147.

⁵² שם.

⁵³ שם. כפי שהוזכר לעיל יש יחוס מקורות שונים לתשב"כ ולתשב"ע. יחוס נוסף, המקובל גם אצל ר' צדוק, הוא זה שבו לעומת יחוס מקור התשב"כ לינבולות חכמה עליונה, מיוחס מקור התשב"ע לא לחכמה עצמה אלא לינבולות בינה עליונה (תקנת השבין, עמ' 68).

⁵⁴ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁵⁵ ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 310, ולהלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור. מעניין גם להשוות את גישת ר' צדוק למחשבה לעומת דיבור בכתביו החסידיים, לדברים שכתב בגיל 13 בנושא הרחור לעומת דיבור בהקשר הלכתי מובהק. ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 66-70, על רמב"ם הלכות קריאת שמע, פ"ב הי"ח.

⁵⁶ על גישת ר' צדוק לנבואה לעומת התשב"ע ראו אלמן, נבואה, ולעיל בחלק: תשב"ע לעומת נבואה.

⁵⁷ דובר צדק, עמ' 149.

⁵⁸ ריסי לילה, טז, עמ' 18. ראו עוד על כך לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

ההיפך. וזה טעם פוטר מים ראשית מדון מים היינו תורה מי שפותח איזה שער ודבר הוא ראשית מדון ומחלוקת.⁵⁹

המחשבה האלוקית, המזוהה עם ספירת החכמה, היא המקור הנושא את אחדות ההפכים, והיא המהווה מקור לאמת פלורליסטית-הרמוניסטית. הקשר עם מקור זה אפשרי דוקא על ידי החכמה האנושית המתאחדת במקורה האלוקי. לכן חכמי ישראל מסוגלים וחייבים להעלות דעות שונות שכולן בגדר 'דברי אלקים חיים' בהיותן ממקור החכמה האלוקית. החכמה האנושית של חכמי תשבי"ע היא ההמחשה ליסוד ההרמוניסטי של 'הריבוי המתאחד', בהיותה נתונה מלכתחילה תחת חוק הסתירה, המחייב אמת מוניסטית, אך עם זאת יש לה האפשרות, על ידי הדבקות במקורה בחכמה האלוקית, שאינה כפופה לחוק הסתירה, להשיג את האמת הפלורליסטית-הרמוניסטית.⁶⁰

דחכמה תתאה היא דבוקה בחכמה העליונה הנעלמת משכל אדם הנקרא הוא שהיא למעלה מהשגת השכל, ושם יוכל להיות זה דרבי המתאחד, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, מה שאינו בחכמה הנרגשת לאדם, ולכן אין לך הלכה ברורה בתשבי"ע שלא יהיה מקום לחלוק בה.⁶¹

יוצא כי בעוד ברובד הדיבור, המבוטא בנבואה, האמת היא מוניסטית, הרי ברובד המחשבה, האמת היא פלורליסטית-הרמוניסטית. אותה מחשבה, בהיותה במקורה, בחכמה האלוקית, מהווה אמת הרמוניסטית הכוללת את ההפכים יחדו, אולם בהתפרדותה והיגלותה בעולם מאבדת את תכונת ההרמוניה ומתגלה כאמת פלורליסטית. מתוך מודעות ה'דיבור' יש אמת מוניסטית ולכן לא תתכן מחלוקת לגיטימית בנבואה. אחד הצדדים הוא ודאי נביא שקר. לעומת זאת, מתוך מודעות ה'מחשבה' יש מקום ואף הכרח לאמת פלורליסטית. חכמי תשבי"ע כפופים מלכתחילה לגבולות ההשגה של העולם הזה, המצריכים אמת מוניסטית, אולם על ידי דביקות בחכמה העליונה, יש להם אפשרות לפרוץ מחסומים אלו, ולהגיע לתפיסה מצד ה'מחשבה' האלוקית, של האמת הפלורליסטית.

לפי זה, 'חכם עדיף מנביא' אינו מבטא העדפת הכח האוטונומי האנושי על ההכוונה האלוקית. יש הדגשה כי גם החכמה היא השפעה אלוקית ישירה, אם כי לא גלויה. עדיפות החכמה על הנבואה היא דוקא בשל המקור הגבוה יותר שלה, המחשבה, החכמה האלוקית, לעומת הדיבור האלוקי שהוא מקור הנבואה. "וכסבורים אנו דבהוא בדעתו של חכם ואינו כן אלא גם זה ביד ה' שמאיר עיניו ומטה ללבו כפי החפץ והרצון האלוקי לבד. ולכן נקרא דברי אלקים חיים דבאמת הן דברי הש"י וכמ"ש... דמן החכמים לא ניטלה נבואה דבאמת הוא מהש"י כנבואה"⁶². פיתוח זה (רסיסי לילה, טז) של המודל התיאוצנטרי כולל כמרכיב מרכזי איפיון דואליסטי סימטרי של האמת. הנביא, הקולט את דיבור ה', קולט דרגה של התגלות, הכפופה כבר לחוק הסתירה ולכן הוא קולט אמת מוניסטית. לעומתו, החכם, הדבוק בחכמת ה', יכול, על ידי דביקות זו, להתעלות אל מעבר לגבולות ההכרה האנושית ההכרה, מעבר לחוק הסתירה, ולהשיג, במובן כלשהו, את אחדות ההפכים. אמנם ההכרה האנושית הרגילה אינה יכולה להתנסות באחדות ההפכים, אך דוקא ההתקשרות לחכמת ה' מאפשרת לחרוג ממגבלה זו.⁶³

המבנה האונטולוגי הבסיסי של העולם הוא הקובע שכל חידוש הוא ראשית מחלוקת. החכמה,

⁵⁹ שם. קטע זה היה בסיס לפיתוחים ולהתייחסויות שונות במחקר. הפיזיקאי די וייל הציע כפיתוח פורמלי לגישת ר' צדוק, שימוש ביעקרון ההשלמה של בוהר כהסבר לעניין המחלוקת בהלכה. לפי הצעתו יש לחלק את תחום הדיון לשני מישורים - הדיון בתוך כל שיטה, והדיון בין השיטות השונות. הדיון בתוך כל שיטה נעשה במסגרת הלוגיקה הקלסית, אולם בדיון שבין שיטות שונות, יש להשתמש בלוגיקת השלמה, המפותחת על ידו, מתוך אנלוגיה ללוגיקה קוואנטית המוכרת בפיזיקה. עקרון ההשלמה היוצר פתח לריבוי בחינות, יוצר גם פתח למצב-על, 'כולל ההפכים'. כל בחינה יכולה להיתפס כסופר-פוזיציה של בחינות אחרות, ומכאן פתח לתפיסת האחדות שמעבר לריבוי (וייל, הגיון ההשלמה). ההצעה של וייל, אומצה בבסיס לאידיאולוגיה 'פתוחה' הגורסת יחס של 'השלמה' בין תורה למדע על ידי ג' לאם (לאם, תורה ומדע). לשימושים נוספים בעקרון ההשלמה ראו לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, הערה 64. בעבודתי, יסודות פרדוקסליים, (עמ' 51), שימש הקטע לבניית יסודות התפיסה של "ב' הפכים בנושא אחד". שגיאה ראה בקטע זה פיתוח ייצוגי של העמדה ההרמוניסטית, המדגישה את המקור האלוקי כיסוד האחדות שמעבר לריבוי, יחד עם שימור הערך העצמי לריבוי הדעות (שגיא, אלו ואלו, עמ' 127-128), וראו כשר, ביקורת, עמ' 309. להערות על קטע זה ראו גם בן מנחם, המחלוקת בהלכה, ח"ג, עמ' 584-586.

⁶⁰ יש מקום להעיר כי אצל אפלטון (המוקדם) חל חוק הסתירה באופן מוחלט ללא סייגים דוקא לגבי הממשות המוחלטת, האידיאות, ואילו לגבי המציאות הממשית, שקיומה האונטולוגי מסויג, חלה רק גירסה חלשה של חוק הסתירה. ראו שקולניקוב, א' ולא א'. זאת בניגוד לתפיסות מיסטיות שבהן דוקא בתחום המציאות ה'רגילה' חל חוק הסתירה, ואילו לגבי המציאות המוחלטת, פג תוקפו. במיסטיקה, לרוב, הדרך היחידה להגיע לאותה מציאות מוחלטת, שמעבר לחוקי הלוגיקה, היא החוויה המיסטית. אצל ר' צדוק, הדרך לכך היא לימוד תורה, ודרכה הדבקות בחכמה העליונה. נושא 'המיסטיקה האינטלקטואלית' של ר' צדוק הוא המוטיב המרכזי בדיסרטציה של בריל.

⁶¹ דובר צדק, עמ' 148. ראו עוד על כך להלן, מודל אנתרופוצנטרי.

⁶² רסיסי לילה, טז, עמ' 18.

⁶³ ראו גם שגיא, אלו ואלו, עמ' 127-128.

בהיכללותה בחכמה האלוקית, היא חכמה הכוללת את ההפכים. כשהחכמה מגיעה לשלב של גילוי בשכל אנושי ההפכים בה נפרדים, שכן ההכרה האנושית, בהיותה כפופה לחוק הסתירה, אינה מכילה אותן יחדיו. אולם נשאר עקרון סימטריה יסודי - כל דבר יחיד מהוה חלק מהשלמות הכוללת גם את הפכו. אין כאן אימוץ אד-הוק של העקרון כדי להסביר את תופעת המחלוקת, אלא שימוש בעקרון תיאורטי כללי. הכתוב "גם את זה לעומת זה עשה האלקים"⁶⁴ קיבל משמעות חשובה בקבלה כעקרון הדואליסטי, המבאר את מציאות הרע בעולם - הסטרא אחרא לעומת הסטרא דקדושה. ה'לעומת זה' בהקשרים קבליים וחסידיים רבים מציין את הסטרא אחרא, הרע⁶⁵. בהגותו של ר' צדוק מהוה זלעו"ז עקרון אונטולוגי מרכזי, על יסוד קבלי, בתורת האלקות, בהיסטוריוסופיה, ובתורת הנפש שלו⁶⁶. לענייננו, עושה כאן⁶⁷ ר' צדוק שני היסקים:

א. מהמבנה הדואליסטי הסימטרי של העולם הוא מסיק קיום סימטריה בחכמה האלוקית. "ובודאי יש לזה רשימו בחכמתו ית' שהוא שורש הרצון המוציא לפועל"⁶⁸.

ב. מקיום עקרון הסימטריה באלקות הוא מסיק על קיומו בחכמה האנושית. לכן, כל טענה המגיעה לגילוי - הכרחי שגם הפכה יצא לגילוי. ההכרה האנושית המוגבלת אינה יכולה להכיל יחדיו את שני ההפכים כמו שהם בחכמה האלוקית, ולכן משמעות הדבר במישור האנושי - מחלוקת.

המבנה הדואליסטי הסימטרי מקבל ביטויים שונים בכתביו. יש והוא מוצג כעקרון גורף ללא הגבלות, ויש שהוא מוצג כבעל טווח רחב אך בכל זאת תחום ומוגבל. לדוגמא, "וידוע שבכל דבר יש מ'ט פנים טהור וטמא שהוא נגד שבעת ימי הבנין דעולם הזה, כל אחת כלול משבע, ושער החמישים הנעלם בעולם הזה הוא מה שחוזר הכל למקור להיות כולו טהור"⁶⁹. לפי הסבר זה הסימטריות היא תכונה כללית של המציאות, על כל רבדיה, מלבד הרובד העליון, שער הני, בו נשברת סימטריה זו והכל חוזר לצד אחד בלבד - טהור. כמו מושגים רבים, גם שער הני מקבל משמעויות שונות במקומות שונים בכתבי ר' צדוק. בהקשר אחר הנוגע לענייננו, בבאור המימרה בסנהדרין ז א "ריש מאה דיני", הוא טוען שגם השער הני שייך למבנה הסימטרי, ולכן גם עליו חלה הכפילות. "מי שהוא מחדש הוא משיג באותו דבר כל הני שערי בינה והן מאה דיני לכל צד". וכך "אותו תלמיד ותיק שהיה אומר ב' הפנים כי מצד דביקותו בחכמת הש"י הוא משיג באותו דבר ב' ההפכים שבמחשבה העליונה ונמצא לכל אחד מאה"⁷⁰.

מלבד החידוש בתוכן המסקנות שמסיק ר' צדוק מהעקרון המקובל של זלעו"ז יש להדגיש את החידוש ברמה הנורמטיבית. הקונוטציה השלילית של ה'לעומת זה' נעלמת לחלוטין בהקשר זה⁷¹, ותחתיה יש הדגשת השלמות הסימטרית של זלעו"ז בחכמה האלוקית וממנה בבריאה כולה, ובחכמת התורה בפרט. הדעה הנגדית המתעוררת כנגד חידוש תורה, אינה מגלמת את הרע לעומת הטוב אלא את הניגוד המשלים את התגלות התורה למבנה סימטרי שלם.

הערכה זו חוזרת בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק. בדרשותיו המאוחרות בפרי צדיק הוא מבאר מ'ט פנים טהור ומ'ט פנים טמא שיש בכל דבר כבטוי למבנה הדואלי הסימטרי של חכמת התורה. ר' צדוק מרחיק לכת ומזהה בין דברי הזוהר⁷² על אותם מ'ט פנים לכל צד, לבין דברי הגמרא⁷³ על ב' הכתרים שקשרו לכל דיבור. שני הכתרים, לפי ר' צדוק, אינם אלא אותן פנים נגדיות של כל דיבור, המבוטאים בתשב"ע⁷⁴. יוצא, לפי זה, שמחלוקות הלכתיות אינן תופעה של 'בדיעבד', הנובעת מפגמים על רקע

⁶⁴קהלת ג יד.

⁶⁵לדוגמא, ראו תשבי, תורת הרע והקליפה, עמי סב-סג.

⁶⁶ראו על כך בהרחבה לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁶⁷רסיסי לילה, טו, המצוטט לעיל.

⁶⁸שם.

⁶⁹תקנת השבין, עמי 223.

⁷⁰רסיסי לילה, טו, עמי 19.

⁷¹העובדה שאחת הדעות נדחית להלכה אינה אלא הכרח הנובע ממגבלות העולם הזה.

⁷²זהר, ח"ב פג ב.

⁷³שבת פח ב.

⁷⁴פרי צדיק ז, שבועות טו, עמי 48-49. המהרש"א בחידושי אגדות על הגמרא שם מבאר את ב' הכתרים כ"שתי פנים דהיינו הנגלה והנסתר". לא מצאתי תקדים לבאורם כמסמלים את שתי הבחינות ההפוכות שבכל דיבור.

היסטורי או אישי, אלא תופעה שהיא הכרחית משיקולים אונטולוגיים, בהיותה ביטוי למבנה האונטולוגי של החכמה האלוקית. הדעות החולקות הן כולם 'אמת' בהיותן ממקור אלוקי. חידוש תורה נתפס לא רק כארוע קוגניטיבי פרטי, או כאקט בעל משמעות חברתית ומשפטית, אלא בעיקר כארוע מטפיסי-קוסמי. החידוש 'יוצא לעולם', ויוצר בכך הפרה של עקרון הסימטריה. התגובה הנגדית של חכם אחר, שגם היא 'באמת' משמים, היא האמצעי האלוקי להחזיר את האיזון הסימטרי בעולם.

ראינו לעיל את תפיסת החידוש כ'פתיחת שער' המאפשרת לאחרים להשיגו ביתר קלות. ראינו גם כי ר' צדוק שילב תפיסה זו עם העקרון של זלעו"ז בהתפתחות ההיסטוריה התרבותית בעולם, והציג בהתאמה התפתחויות באומות לעומת התפתחויות רוחניות בישראל⁷⁵. כאן הוא מכניס מימד נוסף למוטיב זה. מלבד היותו של חידוש תורה בעולם בעל משמעות קוסמית של 'פתיחת שער', ההופך אותו חידוש לבר-השגה ביתר קלות, ומלבד היותו יסוד לחידושים אצל האומות, מוחל העקרון של זלעו"ז גם על התפתחויות בתוך עולם התורה עצמו. מעקרון הסימטריה הזה, הן בחכמה האלוקית והן בעולם, מתחייב שתוכן כלשהו המשתלשל מהחכמה האלוקית לגילוי בחכמה האנושית בעולם, גורם לכך שגם הפכו יגיע לגילוי כדעה נגדית בתוך בית המדרש⁷⁶. יוצא, לענינו, שהתגלות חידוש בעולם היא ארוע קוסמי בעל השלכות אפיסטמולוגיות כפולות: אפשר חזרה ו'גילוי מחדש' של אותו חידוש ביתר קלות, ועם זאת, גרימת ה'גילוי' של הדעה הנגדית לו.

⁷⁵ ראו לעיל בפרק נבואה לעומת תשב"ע, מימד היסטוריוסופי, ושם, החידוש במימד היסטוריוסופי.

⁷⁶ ניתן לראות בכך גם הרחבה של תפיסה בסיסית שכל דבר כולל את הפכו, המתבטאת בהכרה הנפוצה ששורשים בלשון הקודש כוללים הוראה והפוכה. ר' צדוק משתמש בכך בכמה מקומות, לדוגמא, "כי כל דבר מורה על דבר והפכו בכל שורשי לשון הקודש" (מחשבות חרוץ, ט, עמ' 68, וראו גם תקנת השבין, עמ' 43). גם עקרון זה נתפס כחלק מעקרון הגי' של זלעו"ז. "כידוע דכל שורשי לשון הקודש מורים על דבר והפוכו והוא מצד הזה לעומת זה" (ישראל קדושים, עמ' 71). בעניין פתיחת החידוש המולידה גם את הפכו, יש מעין עידון של זלעו"ז, כאשר גם ההיפך, נחשב, בתנאים הראויים, כשייך לקדושה. ראו להלן בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

2. אי היקבעות התורה שבעל פה

המודל של שורשי המחלוקת מצד תפיסת אי היקבעות התשבי"ע מהוה מעין נדבך ביניים בין המודל התיאוצנטרי לבין המודל האנתרופוצנטרי. מקור הדעות השונות הוא בחכמה האלוקית, כפי שבואר במודל התיאוצנטרי. מימושן הוא מתוך הריבוי והשונות בין בני האדם, כפי שיבואר במודל האנתרופוצנטרי. המודל של תפיסת אי היקבעות התשבי"ע כיסוד לתפיסת המחלוקות ממוקם בתוך ביניהם, שכן התשבי"ע היא, מחד, ביטוי ומימוש של החכמה האלוקית, ומאידך, היא מהוה הן נקודת המוצא והן התוצר של החכמה האנושית¹. בחלק זה אציין כמה עקרונות מרכזיים של תפיסת אי היקבעות התשבי"ע, תוך התמקדות ביסודות הקשורים ישירות לתפיסת המחלוקת.

אחת האבחנות המרכזיות בכתבי ר' צדוק היא זו שבין תשבי"כ לתשבי"ע, כאשר התשבי"ע מהוה מוקד מרכזי בהגותו. במידה מסוימת מחליפה אבחנה זו את האבחנה המקובלת בין נגלה לנסתר בתורה. שתי טענות מרכזיות לגבי אופיה של התשבי"ע חשובות כיסוד לתפיסת המחלוקת של ר' צדוק. מדובר בשתי וריאציות על טענת היסוד של אי היקבעות התורה: א. 'לא תתוכה'. ב. 'לא ברורה'. הראשונה מתיחסת למישור האונטולוגי². יש אי היקבעות בתורה עצמה, ומכאן הכח שניתן לחכמים לקבוע אותה. כדברי ר' צדוק בספר מוקדם: "בכל הוראת משפט יש ספיקות וצדדים שוים לכאן ולכאן"³. טענה זו שכיחה במקורות והיא מהוה יסוד לגישה הקונסטרוקטיביסטית, במונחים של רוזנברג, ולפלורליזם ריאליסטי, במונחים של שגיא⁴. השנייה מתיחסת בעיקר למישור האפיסטמולוגי - אופן ההכרה של התורה מאופין בחוסר ברירות חד משמעית, ומכאן הבסיס לאפשרות ולגיטימיות לכך שחכמים שונים יגיעו להשגות שונות. טענה כזו מהוה בסיס אפשרי לגישות המדגישות את מקום האינדיבידואליות האנושית בהשגת התורה, כגון הפלורליזם האנתרופולוגי⁵ והמודל האנתרופוצנטרי⁶.

א. תשבי"ע כ'לא תתוכה'

עיקר טענת אי ההיקבעות במישור האונטולוגי היא, לפי דברי ר' ינאי, שלא ניתנו דברי תורה חתוכים, אלא כוללים, או מאפשרים, מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא⁷. לעומת גישות המדברות על אי היקבעות התורה בכלל, מבחין ר' צדוק בין תשבי"כ לתשבי"ע, כאשר התשבי"ע מאופיינת בדינמיות ובהעדר קביעות ונוקשות, בניגוד לתשבי"כ⁸. אחד הביטויים הסמליים לכך הוא באות ל' המסיימת את התשבי"כ, ולכן מהוה יסוד לתשבי"ע. אות זו שייכת לכלל האותיות, אך היא חריגה בכך שהיא יוצאת 'מחוץ לשורה'. ר' צדוק רואה בכך סמל לכך שגם החריגות מהתורה שייכות לסדר האלוקי⁹. אמנם התשבי"כ מעניקה את יסוד הגדרים

¹ יש בכך אנלוגיה מסוימת לכך שהתורה עצמה מצויה אצל ר' צדוק, במעין עמדת ביניים בין השגת היחודא עלאה לפיו הכל אלקות, לבין השגת היחודא תתאה, שמבחינתו יש מקום לברואים. "התורה, שהיא כעין אמצעי בין ב' דרכי השגות היחוד" (ספר הזכרונות, עמ' 59).

² על הגישה האונטולוגית בתפיסת המחלוקת, בגירסא של אי היקבעות התורה, ראו סוקול, אלו ואלו, עמ' xxxi-xxxv.

³ שיחת מלאכי השרת, עמ' 9.

⁴ רוזנברג, לא בשמים, עמ' 69; שגיא, אלו ואלו, עמ' 92-96.

⁵ במינוח של שגיא, אלו ואלו, עמ' 92-100.

⁶ ראו להלן, מודל אנתרופוצנטרי.

⁷ הדברים מופיעים בגרסאות שונות בירושלמי, סנהדרין פ"ד ה"ב, ובמקבילות: מסכת סופרים טז ו; מדרש שוחר טוב תהלים יב; ופסיקתא רבתי כא. ראו רוזנברג, לא בשמים עמ' 69, הערה 76, וסוקול, תאוריות, עמ' xxxi-xxxv, שהציעו אבחנות של תתי-עמדות שונות בהסתמך על הבדלי הגירסאות בין המקבילות.

⁸ האבחנה בין התשבי"כ, כטקסט חתום וסגור, לבין התשבי"ע, כריבוי אינסופי של פרשנויות, מוכרת ממקורות שונים. לדוגמא, המהר"ל מאפיין את התשבי"כ כשלימה ותמימה, בהיותה יסוד ושורש, ולכן היא בכתב המאפשר לתת הכל בבת אחת, לעומת תשבי"ע שאין לה שלימות ותמימות, בהיותה כל הפרטים והפרושים היוצאים מן התשבי"כ, "לדבר זה בודאי אין לו סוף", ולכן לא ניתנה ליכתב. (תפארת ישראל, פרק סח, עמ' ריא; חידושי אגדות, ח"יב, עמ' קכב). ר' צדוק מרחיק לכת מעבר לאבחנה זו.

⁹ על תפיסת החטא והדטרמיניזם בהגותו של ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 119-278; בריל, ר' צדוק, עמ' 169-200; על הכנסת מה שמחוץ לסדר אל תוך הסדר בהקשרים שונים ראו עוד להלן בפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע, הערה 31.

יש דמיון בין המהלך של חשיפת 'היציאה מן הסדר' כיסודי מסוג אחר, אצל ר' צדוק, לבין מושג 'אי הסדר' של ברגסון. ברגסון מנתח את מושג 'אי הסדר' וטוען כי מושג זה הוא בעל משמעות יחסית בלבד. 'אי הסדר' מציין את העדר הסדר המבוקש, אך אין משמעות ל'אי סדר' מוחלט, שכן מושג 'אי הסדר' מותנה במושג 'היסדר', ואי הסדר אינו אלא סדר אחר. לכן במקום לדבר על 'יסודי' ו'אי סדר' יש לדבר על שני מיני סדר (או על אי סדר מסוים, ביחס לסדר רצוי מסוים). (ביקורת זו של ברגסון על מושג 'אי סדר' היא יסוד לביקורתו על תורת ההכרה של קאנט ותורות נאו-קאנטיניות, היוצאות מתוך הנחה שאי הסדר קודם מושגית לסדר, ולכן הסדר טעון הסבר). ראו מחשבה ותנועה, עמ' 82-85; האפשרי והממשי, עמ' 98-99; המחשבה היוצרת, עמ' 160-169. אמנם ההוראה וההקשר של 'היסדר' אינו זהה אצל שניהם, כאשר ר' צדוק מדבר על סדר אלוקי של התורה והבריאה, כאשר מה שמחוץ לסדר שייך לסדר אלוקי גבוה יותר, תוך התמקדות במעשי האדם, ואילו ברגסון מדבר על סדר בטבע, תוך אבחנה בין הסדר הפיסי האוטומטי, לבין סדר החיים, הקרוב ליצרני. עם זאת, בולט הדמיון במהלך בכללו, שיש בו ביקורת

הנוקשים הקבועים, אך התשב"ע מגלה כי מעבר לכך, יחודם של ישראל דוקא בהסתמכותם על היעדר אותו יסוד חתוך וקבוע. העדר זה הוא המאפיין את התשב"ע.

אבל חטאי בני ישראל הם באמת כשנים הללו בסדרות ובאות כו'... היינו שגם זה מהסדר שיהיה דבר יוצא מן הסדר איזה פעם, וזה אות הלי שהוא מכלל שורת האותיות אף שהוא יוצא מהשורה... שידעו עניין ישראל שהם דרים במגדל הפורח באויר היינו שאין להם יסוד קבוע בשום דבר... וזהו סיוס התורה באות לי המורה על דבר זה שאף על פי שכבר ניתנה תורה הכוללת אבנים ובתים וחומות הם שורות הכתב המגדירות האדם, מכל מקום סוף דבר הכל נשמע שכולו כלול באות הלי הפורח באויר **דבאמת הכל פורח באויר עדיין בלא יסוד קיים, וזהו היסוד של התשב"ע המתחיל ויונק מסיוס התשב"ע**¹⁰.

איפיון זה של תשב"ע, שניסוחו הרדיקלי שונה מהתפיסה המסורתית המקובלת, מהוה יסוד מרכזי בתפיסת התורה של ר' צדוק ובהגותו בכלל. בין השאר הוא מהוה רקע לטענת אי היקבעות התשב"ע כיסוד לבאור המחלוקות.

במקום אחר, בהקשר של באור ההבדלים בין דיבור לכתובה, משתמש ר' צדוק במונח 'רופף' כניגוד ליישב על כנו, כתארים למצב העולם מזמן הבריאה, לעומת זמן מתן תורה. בהמשך הוא מייחס אותו מונח, במשמעות של לא מוכרע חד-משמעית, לעניין תפיסת המחלוקות.

ובשעת מתן תורה נתבסס העולם היינו ישב על כנו **שהדבור הוא רוחני והוא דבר הרופף** וכשבא לפועל בכתב הוא דבר הקיים שאינו רופף. ובשעת בריאת העולם היה רק דיבור ומאמר והוא על דרך (גיטין ס ב) דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם בכתב כי הכתוב הוא דבר קצוב ומוגבל שאי אפשר לשנות אבל **במה שבע"פ יפול השנוי**. ולפי שבתשב"ע יש מחלוקת ואלו דברי אלוקים חיים היינו **שכך ניתן לישראל שיהיה הדבר רופף בידם ויוכלו להטות לכאן ולכאן** ולפיכך אין אתה רשאי לאומרם בכתב שהוא דבר מבורר¹¹.

תאורי הכתוב כ"דבר הקיים שאינו רופף", "דבר קצוב ומוגבל שאי אפשר לשנות", "דבר מבורר", מבטאים גישה המייחסת לטקסט הכתוב משמעות ברורה ונוקשה¹². כניגוד לתכונה זו של הטקסט הכתוב מועמד הטקסט האוראלי - הדיבור בכלל והתשב"ע בפרט. דוקא הדברים שבע"פ מאופיינים בהיותם 'רופפים', ולכן פתוחים להטיה לכיוונים שונים¹³. הטענה לאי-היקבעות התורה חלה רק על תשב"ע, בעוד תשב"כ נתפסת כברורה וקבועה¹⁴. התשב"ע מלכתחילה ניתנה לישראל כ"דבר רופף", שאינו חתוך חד-משמעית, ולכן הכח בידם "להטות לכאן ולכאן". תכונה זו אינה מוצגת כאן כחסרון שיש להתגבר עליו אלא כתכונה מהותית לתשב"ע, שיש לשמר. האיסור "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב"¹⁵, מתבאר כצווי לשמירת המעמד האונטולוגי של אי-היקבעות התשב"ע. טענת אי היקבעות התשב"ע חוזרת אצל ר' צדוק בהקשרים שונים, לרוב לא כטענה בפני עצמה, אלא כהנחה אוידינטית, המהוה יסוד למסקנות נוספות. טענה זו מהוה בסיס לעמדה הקונסטרוקטיביסטית, שכן אי היקבעות התורה היא המאפשרת את התפקיד האקטיבי היוצר של החכמים.

חריפה על תפיסות מקובלות המבוססות על מושג 'אי סדר' מוחלט, ופיתוח הטענה כי 'אי הסדר' אינו אלא סדר אחר. יש מקום להשוואה בין הגותו של ברגסון לזו של ר' צדוק לגבי טווח רחב של יסודות הכוללים גם את המקום המרכזי של הזרימה, התנועה, ההתחדשות המתמדת, היצירה, האינטואיציה, הריק או האין כישות ועוד. אין מקום להניח שברגסון (1859-1941), שמוצאו מחסידי פשיסחא וקוצק, אך היה רחוק מאד מן היהדות, הכיר ישירות את כתבי ר' צדוק, או כתבים אחרים של חסידות פולין. ניתן להציע השערות שונות לביאור יסודות דומים בהגותם, בין מצד 'רוח התקופה', בין מצד חיפוש מקור משותף, ובין מצד גישתו ההיסטוריוסופית של ר' צדוק עצמו בעניין התפשטות החידוש בעולם. ראו גרוס, נצח ישראל, עמ' 245-246, הערה 12, להשוואת תפיסת הזמן ויסוד ההתחדשות המתמדת אצל ברגסון, לתפיסת המהר"ל. וראו מונדשיין, הנוטיות, עמ' 304, הערה 8, לאיזכור איפיונים בפילוסופיה היוניטליסטית של ברגסון, שיש מקום להשוותם לתפיסות חסידיות.

¹⁰ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 96. ר' צדוק מקשר את מוטיב ה'פורח באויר', כמאפיין מה שנמסר לשקול הדעת של חכמים, "היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו" (חגיגה י א), לאיפיון ה-לי כימגדל פורח באויר' (סנהדרין קו ב), ולשורת מקורות בזוהר ובתיקונים המתייחסים לימגדל דפרת באויר' ולימגדל עוז' ראו מחשבות חרוץ, יב, עמ' 91. ראו גם ואקנין, הספר השרוף, עמ' 99, הערה 66.

¹¹ רסיסי לילה, מו, עמ' 92.

¹² במקומות אחרים בכתבו מבטא ר' צדוק גישה פרשנית שונה המזגישה את הרב-משמעות הפוטנציאלי של הטקסט הכתוב. לדוגמא, בתוך ביאור חישובים שונים לזמן הגאולה הוא אומר "יכול דברי הנביאה הם מתפרשים בכמה פירושים והכל אמת, ויש מקום לכל הפירושים אפילו ההפכים וכך שם כל פירוש יש לו מקום אלו זכה אותו דור" (מחשבות חרוץ, יז, עמ' 135-136). ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, על מקום תגובת הקורא לטקסט הכתוב.

¹³ ניתן לפרש את הדברים, כפי שעשיתי כאן, מכיוון אפיסטמולוגי והרמנויטי, ולראות בהם טענה המבטאת גישה פרשנית שאינה מיחסת לטקסט (של תשב"ע) כלשעצמו משמעות יחידה נוקשה, אלא משאירה מקום נרחב ליתגובת הקורא. אולם ניתן לטעון גם שאין כאן בהכרח נקיטת עמדה בשאלות הרמנויטיות, אלא טענה במישור היוריספרודנטיאלי בלבד. לא ניתנה הלכה קשיחה חד משמעית שכל תפקיד החכמים הוא לישימה בכל מקרה, אלא יש מקום פתוח בהלכה עצמה להכרעות הלכתיות שונות.

¹⁴ שכיח בכתביו החסידיים של ר' צדוק כי לאחר קביעת אבחנות קטגוריליות ברורות, הוא חוזר ומטשטש את חדותן. גם כאן בהמשך הדברים יש עמעום מסוים של חדות האבחנה בין תשב"כ לתשב"ע. ראו רסיסי לילה, מו, עמ' 92-93.

¹⁵ גיטין ס ב, על הפסוק בדברים לד כז. ראו, לדוגמא, שטרנוביץ, תולדות ההלכה, כ"א, עמ' 11-1.

במאמר מכתב ידו של ר' צדוק, שנדפס בפרי צדיק¹⁶, מבואר בהרחבה יסוד אי היקבעות התשב"ע. אחד המוקדים הרדיקליים של הדברים הוא בהעמדת יסוד זה, המרכזי לתשב"ע, כתרומתו החיובית של עשו לתורה. הדברים נסמכים על מקורות במדרשים ובזוהר בעניין המתנות מהאומות לישראל במתן תורה. "וכבר אמרתי על מ"ש זרח משעיר והופיע מהר פארן שא' בזוהר... דשרים שלהם נתנו עוד נבזבזא זדיהו לישראל ולא נתפרש מהו הזריחה והופעה שקבלו מהם"¹⁷. היסוד המרכזי המחודש בדברי ר' צדוק הוא בירור משמעות הזריחה שקבלו ישראל משעיר. זריחה זו היא, לפי ביאורו, החכמה. הפסוק "והאבדתי חכמים מאדום" משמש יסוד למדרש שיש חכמה בגוים¹⁸. ר' צדוק מסיק מכאן כי "מ"ש אדום משמע דבו שורש החכמה דאומות העולם וכל חכמי אומות העולם מל"ה אומות שיונקים ממנו"¹⁹. הוא מבאר במקומות שונים בכתביו משמעויות של אותה חכמה שניתנה מאדום לישראל. יש והוא מדגיש בה את יסוד ההשתדלות ועבודת האדם. חכמת האומות, בדומה לחכמת התשב"ע, היא חכמה אנושית, אלא שאצל ישראל, גם החכמה האנושית של תשב"ע היא באמת תורה מה'. "זוהר זרח משעיר למו חכמה אנושית שזה עיקר בשעיר כמ"ש ז"ל... יש חכמה באדום תאמין... וזה זרח לישראל להיות להם לבד חכמה אנושית כי אין קרוי חכמה אלא חכמת התורה"²⁰. אולם איפיונה המרכזי של חכמה זו הוא שאינה שולטת ומכוונת את האדם, אלא נשלטת על ידי תאות לבו. כבר במדרש מקושרת הטיית החכמה לפי הלב במיוחד לחכמת אדם: "מה עשה עמד ושלח לו דורון לסמות את עיניו שנאמר כי השוחד יעור עיני חכמים ואין חכמים אלא אדומים שנאמר והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו"²¹. ר' צדוק רואה בכך אסמכתא חשובה לאיפיון חכמת אדם כחכמה הניתנת להטיה ולשיחוד. הוא מבאר בהרחבה עניין זה של הטיית החכמה לפי רצון הלב. עשו עצמו, ידע היטב את ההלכות²², ועם זה בזה את הבכורה. בדומה לכך בלעם "הכיר מעלת ישראל וידע האמת, ועם כל זה יעץ עצות להכשילם ונגד השי"ת". ואף חכמתם של חכמי המן היא "השגת האמת אם מזרע היהודים וגו' ואף שהשיגו זה לא הכניעו עצמם למרדכי". ההבדל בין אותה חכמה

¹⁶ פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 105-108. "ולא נמצא סיום המאמר". בתוך כרכי פרי צדיק, שרובם מאמרים שאמר בע"פ לחסידיו ונכתבו על ידם, כלולים כמה מאמרים מכתב ידו של ר' צדוק עצמו.

¹⁷ פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 107. ראו באריכות זהר ח"ג קצב א – קצב א, לשילוב המדרשים על "זרח משעיר למו הופיע מהר פארן" (דברים לג ב) שהקב"ה הציע את התורה לאומות לפני שנתנה לישראל (במדבר רבה יד ט; איכה רבה ג א; תנחומא, שופטים ט; שם, וזאת הברכה ד; עבודה זרה ב ב; ועוד), ועל "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם" (תהלים סח יט), שהמלאכים נתנו למשה מתנות (שבת פט א ומקבילות). לפי חלק מהזוהר שם, אותן אומות שלא רצו לקבל את התורה, הן (או שריהן) שנתנו מתנות לישראל כדי שישכימו לקבלה. אולם ר' צדוק מדגיש את לקיחת האור מעשו, על ידי הקב"ה, ונתנתו לישראל. "והוא על פי מ"ש בזוה"ק (ת"ג קצב ב) וזרח משעיר למו אתפשיט מיניה נהירו דחפאי עליה ויהיב ליה למיהב להון לישראל הוא דכתיב וזרח משעיר למו. ומהו האור שהיה לס"מ ועשו אך הוא על פי מ"ש (איכה רבתי ב ט) אם יאמר לך אדם יש חכמה באדום תאמין" (פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 24). "ובשעת מתן תורה כתיב וזרח משעיר למו שלקחו מעשו הנהירו שהיה לו ונתנו לישראל (ח"ג קצב ב)" (פרי צדיק, דברים ד, עמ' 4). "ובשעת מתן תורה ניתן האור שלו לישראל וכמ"ש (ח"ג קצב ב) ועל זה נאמר וזרח משעיר למו שהוא האור. והוא האור של תשב"ע כמ"ש הארזי"ל על מ"ש כי ציד בפיו" (פרי צדיק ד, במדבר יח, עמ' 20). השוה לביאורו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, על הארת התאורה של כל אחת מאומות לישראל במתן תורה, בהקשר של העלאת ניצוצות (קדושת לוי, לשבעות, עמ' רט. וראו פייקאזי, ההנהגה החסידית, עמ' 196).

¹⁸ איכה רבה ב יג. על הפסוק בעובדיה א ח. גם הגמרא (מגילה טז א) שייכל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם, הנלמד מחכמיו של המן מבוארת שם על ידי ר' צדוק, בצרוף ההנחה ש"מסתמא חכמיו הם ממשפחתו", כאסמכתא נוספת לכך שהחכמה מצויה במיוחד בזרע עשו.

¹⁹ פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 107. שבעים האומות העולם מתחלקים לימין, 'פסולת החסד', היונקים מישמעאל, ושמאל, 'פסולת הגבורה', היונקים מאדום. חלוקה זו שכיחה במקורות קבליים ומובאת כמה פעמים בכתבי ר' צדוק. האבחנה השכיחה אצלו בין ימין לשמאל באומות ובמידות היא בין פסולת החסד כתאורה, לבין פסולת הגבורה ככעס ורציחה. "יושרי הקליפות הם דישמעאל ועשו וכמ"ש הארזי"ל שמהם נסתעפו ל"ה מימינא ול"ה משמאלא. וקליפת ישמעאל הוא דתאורה וחמדה זרה וקליפת עשו דרציחה וכעס" (פרי צדיק ב, תרומה ח, עמ' 152), וראו בהרחבה קומץ המנחה, ח"ב, עט, עמ' 75. ולעיל, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי. חלוקה זו מתאימה גם לפשט המדרש שישמעאל דחה את התורה משום 'לא תנאף', ועשו - משום 'לא תרצח'. כאן מבאר ר' צדוק כי בל"ה האומות היונקות מישמעאל, יש יסוד החסד, ואילו בל"ה האומות היונקות מעשו, יש יסוד החכמה. העמדת פסולת הגבורה כאן כחכמת האומות נסמכת על הקשר הידוע של "אורייתא מסטרא דגבורה נפקת" (זהר ח"ג ב פ), כך שפסולת הגבורה של יצחק היא חכמת עשו. ר' צדוק מתייחס בכמה מקומות לכך שבמתן תורה קבלו ישראל מישמעאל ומעשו, ומבאר יסודות אלו בכמה כיוונים. לדוגמא, "הופיע מהר פארן, היינו מישמעאל שקליפתו היה הפסולת ממת החסד והקליפה שלו היה תאות וחמדות ואהבת עוה"י. וזאת הופיע לישראל בקדושה, היינו מדת החסד והתאורה להיות תמידו דאורייתא כמו שיהיה לעתיד... ומעשו שהיה הפסולת ממת הגבורה והיה בו חכמה. והניח כל חכמתו חתרב לכבוש כל העולם. זאת זרח משעיר לישראל חתרב לה; מלאה דם לתקן הרב כעס ולהוריק הרע מלב כסיל לשמאלו" (פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 24). יש ור' צדוק מקשר את חכמת אדם, חכמה תתאה, מלכות, עם כח השלטון, התוקף העצמי וכח החרב, כך שהיסודות השונים המיוחסים לעשו מתקשרים זה לזה. ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 178.

²⁰ ליקוטי מאמרים, טו, עמ' 150.

²¹ בראשית רבה עה יג.

²² דמזוה נראה שהיה בו חכמה יתירה. דהגם שהיה כל ביום בשדה ושקוע בתאותיו ולא עסק כלל בתורה ידע לכוין ההלכה בטעמיה ובפרטיה כאילו עסק בה כל היום... ועי"כ דגם הוא היה אומר ההלכה לאמיתה מדעת עצמו הגם שלא למד כלל וזה חכמה יתירה בדברי תורה שלא מצינו ביעקב" (פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 107), ומשם גם שאר הציטוטים הקצרים עד סוף פיסקה זו.

לתורה אינו בתכניה אלא במקומה לגבי האדם. בניגוד לישראל, שיראתם קודמת לחכמתם, ולכן חכמתם היא 'סם חיים', "כי בחכמי ישראל הוא תורה דהיינו שהוא מורה לו הדרך ילך", הרי חכמי האומות "מכל מקום נמשכו אחר רצון לבם נגד החכמה דאינו תורה להורות ללב כנ"ל". אבחנה זו בין חכמת האומות המוטה לפי תאוות ליבם, לבין חכמת התורה, המורה את דרך ה', שכיחה בכתבי ר' צדוק ובמקורות שונים.²³ חידושו של ר' צדוק כאן הוא בטענה כי יסוד זה של הטיית החכמה לפי רצון הלב, המאפיין את חכמת האומות, בניגוד לתורה, ונתפס לרוב כיסוד שלילי, הוא עצמו היזריחה, המתנה שקבלו ישראל משעיר. הכנסת יסוד זה לתורה עצמה הופכת אותו מבחינת חושך לאור, ולא עוד אלא שדוקא זה הוא יסוד התשב"ע.

וחכמה דעשו הוא מפסולת הגבורה דיצחק... וזהו הנבזבזא דיהבי חלקם. ומשעיר היה זריחה גמורה דכשבא החכמה לישראל נעשה תורה שהוא אור. ועל כן ר' מאיר יצא מנירון קיסר שהוא מעשו. ואיתא (עירובין יג ב) דנקרא ר' מאיר שמאיר פנים בהלכה ולא היה בדורו כמותו. והוא יסוד תשב"ע דסתם משנה ר' מאיר ומשניות הוא כולל התשב"ע והוא חכמת חכמי ישראל, כי אצלו נעשה החכמה תורה. ובבב"ר... אמר דדורון ששלח לסמות עיניו כמ"ש השוחד יעור עיני חכמים ואין חכמים אלא אדומים שנאמר והאבדתי וגו', ואין ר"ל דאתרים לא נקראו חכמים. רק ר"ל חכמים כאלו שהשוחד יעור עיניהם זהו רק אדומים שחכמתם נמשך אחר הנגיעה שבלבם ויכולים להטות חכמתם כרצונם ולטהר הטמא. וזה היה גם כן חכמתו של רבי מאיר...²⁴

חכמה המוטה לפי תשוקת הלב, הופכת אצל ישראל ליסוד התשב"ע. ר' מאיר, שהוא מצאצאי נירון קיסר,²⁵ מרומי, הנחשב זרע אדום, הוא החכם המגלם במיוחד את הכנסת יסוד זה של חכמה המוטה לפי הלב, לתוך התורה. שורש הדבר באהבת יצחק לעשו, שטעמה, 'כי ציד בפיו'. ציד זה מבואר בקבלת האר"י כניצוצות קדושים שהיו דוקא בראשו, בחינת המוחין, והם חכמי ישראל שהיו מבני גרים.²⁶ דברים אלו מוזכרים במקורות שונים בקבלה ובחסידות.²⁷ ר' צדוק חוזר ומזכיר עניין זה פעמים רבות בכתביו, בהקשר של ר' מאיר ור' עקיבא כשורשי תשב"ע ומקורם מבני גרים.²⁸ בכמה מקומות הוא מעמיד אותם ניצוצות שהיו אצל עשו כחכמה שיש בגויים, וחזרה וניתנה לישראל כתשב"ע. הדגש הוא לרוב על היותה של אותה חכמה אנושית, בדומה לתשב"ע, כאשר ההבדל ביניהן הוא בכך שחכמת האומות, המיוצגת על ידי חכמת אדום, אינה מורה ללב, ואינה מקושרת לקב"ה, אלא לתחושת 'כוחי ועוצם ידי', בעוד חכמת התשב"ע, מורה את הדרך, ומקושרת לקב"ה. יסודות אלו חוזרים בהקשרים שונים במקומות רבים בכתבי ר' צדוק.²⁹ אולם העמדת האור שקבלו מעשו לא רק כחכמה, אלא כאיפיון ספציפי של החכמה בהיותה ניתנת להטיה לפי הלב, היא חידוש לא רק לעומת מקורות קודמים, אלא גם בתוך כתבי ר' צדוק עצמו.

²³ לדוגמא, ראו בהרחבה ישראל קדושים, עמ' 46; מחשבות תרוץ, ז, עמ' 34; וראו ליקוטי מאמרים, עמ' 109. מובא להלן, תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי. השוו למובא מהאר"י, ספר הליקוטים, פרשת בראשית, סימן ג, עמ' כ: "אבל בקליפה אין בה דעת, שכבר נאמר... והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו וכו', וכתב... לו חכמו ישכילו זאת וכו', מכלל שגם שיש ביניהם חכמה ותבונה, שהם מסטרא דשמאלא, אין בהם דעת, לפי שהחכמה והתבונה שלהם אינם מן הקדושה שיש בה דעת". בקריאה לפי המובן המרכזי בחסידות של 'דעת' כחיבור אל הלב, ניתן לראות כאן יסוד לטענה שבחכמת האומות אין היסוד המקשר אל הלב.

²⁴ פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 107-108.

²⁵ המקור בגטין נו ו, שנירון התגייר ויצא ממנו ר' מאיר. וראו דברי רמ"ע מפאנו, גלגולי נשמות, אות נ, עמ' נד; עשרה מאמרות, מאמר חיקור הדין, ח"ה, פ"י, עמ' שכג, על ר' מאיר כגלגולו של נירון. ר' צדוק מרבה להשתמש בכך שהחכמים הנחשבים יסוד תשב"ע, הם מבני גרים, ר' מאיר מנירון, ור' עקיבא מסיסרא.

²⁶ "והאבדתי חכמים מאדום הנח עשו היה נייק דג"ר שלו גנוזות בפיו בסוד כי ציד בפיו ולכן כשחתך חושם ראשו דלג הראש למערה ונקבר עם יצחק כי הקדושה היתה בראשו לבד לכן נקבר שם ובהיותו ממקום זה היה מתגאה לכן אמר אם תגביה כנשר וכו' ומהקדושה ההוא יצאו גרים ראשי ישראל שמע"י ואבטליון ר"מ ור"ע וע"ז נא' והאבדתי חכמים מאדום לכן אין מקבלין גרים וכו'" (ליקוטי תורה (האר"י), תרי עשר, עובדיה, עמ' שכז). ראו גם פרי עץ חיים, ח"ב, שער ר"ח תנוכה ופורים, פ"ג, עמ' תס. הסיים שם: "לכן אין מקבלין גרים לימות המשיח מאחר שלא יסארו שום ניצוץ קדושה כלל יבוא משיח". על ראשו של עשו שנקבר עם יצחק ראו גם תרגום יונתן לבראשית נ יג. קשר יחודי של עשו לחכמה מובא אצל השל"ה, המבאר כי לעומת בבל, שהיתה לה אחיזת מה בתורה, בבחינת 'מחשכים' שנדרש על תלמוד בבלי, הרי "לאדום היתה אחיזה גמורה, כי נפיק רבי מאיר מנירון, סתם משנה רבי מאיר, ורבי מאיר ר' נהוראי שמו שמאיר כו', וכן בתורתו כתנות אור בא'. וזהו סוד זכור ה' לבני אדום האומרים ערו סוד כתנות עור, ונתהפך לאור, וזהו יום ירושלים כי אור יממא הוא כדאיתא בריש פסחים" (של"ה, כ"א, דף מט ע"ב (מסכת תענית, דרוש מטות מסע"י)).

²⁷ ראו, לדוגמא, מאור עינים, תולדות, עמ' סו; קדושת לוי, תולדות, עמ' מג.

²⁸ ראו, לדוגמא, תקנת השבין, עמ' 50; פרי צדיק א, תולדות א, עמ' 80; פרי צדיק ה, דברים ד, עמ' 4; שם, עקב יח, עמ' 68; שם, סכות יד, עמ' 244; ברסיסי לילה, נב, עמ' 128, הוא מבאר כי ר' עקיבא, שהיה מצאצאי סיסרא, נחשב לצאצא של עשו מצד הבנות. שמעיה ואבטליון מוזכרים כ"גדולי הדור ועיקרי תשב"ע" (פרי צדיק ה, לערב יום הכיפורים ז, עמ' 219), אך אין הם תופסים מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק בכלל, ובהקשר של שורשי תשב"ע בפרט.

²⁹ ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 178; פרי צדיק ד, ר"ח סיון ב, עמ' 24; פרי צדיק ה, דברים ד, עמ' 4.

טענת ר' צדוק כי הכח לחכמים להטות את התורה כרצונם, לטהר את הטמא, הוא האור שקבלו ישראל מאדום, נשמעת מחודשת ורדיקלית. אולם, כמו בעניינים אחרים, היא יוצאת בדבריו כמעט כמסקנה לוגית מתוך סדרת ההנחות שכל אחת מהן מעוגנת במקורות:

א. במתן תורה קבלו ישראל 'זריחה' של 'אור' מאדום ('וזרח משעיר למו'); "לקחת מתנות"; זחי"ג קצב); ב. אדום מאופיינים בחכמה ("והאבדתי חכמים מאדום", "חכמה בגויים תאמן"; "חכמיו" של המן; אדום – פסולת הגבורה, אורייתא מסטרא דגבורה, ופסולת הגבורה - חכמה); ג. חכמת אדום מאופיינת בהיותה ניתנת לשיחוד והטיה (הדורון מיעקב לעשו לסמות עיניו; "השוחד יעור עיני חכמים, ואין חכמים אלא אדומים"); ד. נשמות חכמי תשב"ע חשובים, ובפרט, ר' עקיבא ור' מאיר, הנחשבים שורשי תשב"ע, הם מצאצאי אדום ("כי ציד בפיו", לפי האר"י); ה. ר' עקיבא ור' מאיר מאופיינים כבעלי כח ההטיה בחכמה, (ר' מאיר - לטהר את הטמא; ר' עקיבא - לא להרוג אדם מעולם). מכאן המסקנה, כי יסוד מרכזי בחכמת התשב"ע הוא היכולת להטות לפי הלב, ויסוד זה נקלט בישראל מעשו.

יסוד זה, של חכמה המוטה לפי הלב, מהותי בתשב"ע. וכך כותב ר' צדוק בספר אחר, כי בינה יתירה שניתנה בנשים היא "שהבינה שבלב מתגבר בה על החכמה עד שהחכמה נמשכת אחריה להיות מחשבת רק במה שחושקת בלב"³⁰, ובהמשך שם מחיל זאת על התשב"ע:

שהתשב"ע היא חכמה הנובעת מלבות בני אדם חכמי ישראל האמיתיים... ואין נקרא תשב"ע אלא החכמה הנובעת מלב קדושי ישראל כי החכמה המתחדשת מלב החכם היא נמשכת גם כן אחר הלב, כידוע פירוש אליבא דר' פלוני... רק כפי לב ר' פלוני שכפי לבו כך הוא חכמתו ודעת שכלו...³¹

יסוד זה של חכמה 'משוחדת' ומוטה לפי הלב, חשוב במיוחד לאחר עבירה, ללמד זכות על החוטא. העמדת חכמה כזו ביסוד התשב"ע, היא טענה של אי היקבעות התשב"ע. טענת אי ההיקבעות כשלעצמה היא סימטרית, והחכמה ניתנת להטיה לכל כיוון, אולם ר' צדוק מכניס מיד הטיה אסימטרית, בהעמדת תכליתה כהטיה דוקא לצד החסד. אי היקבעות זו היא המאפשרת הטיה לצד זכות, גם כאשר לפי הדין האדם חייב. בכך יסוד החכמה הניתנת להטיה, שקבלו מעשו, מצורף ליסוד החסד שקבלו מישמעאל.

ויש בזה צורך ותועלת למי שכבר עבר. וכדרך שאמרו רבי טרפון ור' עקיבא אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם...³² כי היו יכולים למצוא זכות גם על עבירה גמורה וכדאי בגמרא שם ושם (יא ב) היה לו לבקש רחמים שיגמר דינו לזכות. ואף על פי שזה חייב גלות באמת על פי דין אבל דברי תורה אין להם סוף וחכמים גדולים יוכלו למצוא זכות גם למחויב גמור...³³

כח ההטיה בתוך התורה מתבטא לראשונה אצל הקב"ה עצמו בעניינו של עשו. מצד הדין הפשוט אין תוקף למכירה של בכורה. ר' צדוק מפרש את המדרש שעשו ומרעיו צחקו על יעקב, לא כזלזול בבכורה, אלא כשחוק על עצם המחשבה שניתן למכור בכורה, דבר שהוא בלתי אפשרי לפי החכמה. המדרש מסיים "ולפי שהיו כמשחקים הסכים הקב"ה ושחק עמהם וקיים הבכורה ליעקב". הסכמה זו של הקב"ה מתבארת כדוגמא למציאת דרך הלכתית לקיים מה שאינו מצד הדין. ר' צדוק מעמיד זאת באנלוגיה למקרים בהם ניתן תוקף הלכתי למעשים אשר מצד עיקר הדין אין להם תוקף.³⁴ דוגמאות אלו בהם המנהג, ודינא דמלכותא דינא נותנים את התוקף למעשה הקנין, אשר, מצד עצמו, לא היה תקף הלכתית, משמשים לר' צדוק לביטוי הרעיון כי יש דרכים לתת תוקף גם למעשה שאין לו תוקף הלכתי מצד עצמו. וכך, גם הקב"ה יכול היה למצוא דרך לתת תוקף למכירת הבכורה, אשר מעיקרה אין לה תוקף.

ואף קנין זה שנראה כשחוק כיון שהקב"ה שחק עמהם והסכים³⁵ הוי קנין מדינא דמלכותא מלך מלכי

³⁰לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 232.

³¹לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 232. ראו על כך להלן, מודל אנתרופוצנטרי.

³²מכות ז א.

³³פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 108.

³⁴"ועי"ד שכתב בתשובות רש"ל (סי' לו) לענין אורענדי כיון שכל העניין רק דד"מ מהני מדינא דמלכותא. (וכי"ב בהג"ה מרדכי שבת ותשב"ץ קטן סימן שצ"ח לענין כיבוד מוהל וסנדק דמהני דלא יכול לחזור אף שהוא דבר דלא שייך קנין מתורת סיטומתא עיי"ש) (פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 108. לפי התוכן נראה שכאן גם הסוגרים העגולים הם מר' צדוק). בשו"ת מהרש"ל שם לא מצאתי את החלק הרלבנטי. התשב"ץ (בשם מהר"ם מרוטנבורג, מובא גם בהגהות המרדכי על מסכת שבת, סוף פרק יז, בדפי הרי"ף, דף פג ע"ב) מתייחס למי שנדר לחברו לתת לו להיות מוהל או בעל ברית לבן שיוולד לו, שאינו יכול לחזור, אע"פ שאין אדם מקנה מה שלא בא לעולם. בדומה ליסיטומתא אשר, במקום שנהגו כן, נחשב לקנין למרות שאינו מדרכי הקנין (בבא מציעא עד א). בסוף שם מובאת דעה חולקת בשם ר' יחיאל. על משמעויות 'סיטומתא' ומעמדו ההלכתי ראו קליינמן, מנהגי הסוחרים, עמ' 350-159; ליפשיץ, סיטומתא.

³⁵על דברים אלו מבראשית רבה סג ראו גם דברי ר' צדוק בישראל קדושים, עמ' 78-77.

המלכים. ושם בבר"ר אמרו דמיכאל וגבריאל כתבו שהבכורה ליעקב עי"ש³⁶. ר"ל נמי שהקבי"ה נמלך בבית דינו כמ"ש באחאב ראיתי את ה' וגו' וכל צבא וגו' מימינו ומשמאלו ודרשו רז"ל (תנחומא שמות) מיימינים ומשמאילים. והם ב' מלאכים אלו זה מימין ראש כתות המיימינים וזה משמאל. וזה ענין חכמת תשב"ע שיש להטות לכל צד ויכולים לטהר השרץ דר"ל עבירה גמורה שמשלו לשרץ כמ"ש... טובל ושרץ בידו. ומה שנחשב כשחוק יכולים למצוא טעמים לזכות ולקים³⁷.

היכולת להטות לשני הצדדים, המשמשת לבית דין של מעלה לקיים את מכירת הבכורה, היא איפיונה המרכזי של התשב"ע, כאשר עיקר מטרתה היא טיהור השרץ, לימוד זכות על עוברי עבירה.

ויעקב... הוא כלל התשב"כ, כי משה מלגאו יעקב מלבר... והוא נקרא תורת אמת וא'... **אמת זו תורה**³⁸ והיא תורת ה' שאין להוסיף ולגרוע בה אפילו אות אחת. אבל תומת ישירים תנחם להשיג האמת מתשב"ע שהוא חכמת חכמי ישראל... וע"י הזריחה וההופעה שקבלו חכמה וחסד מעשו וישמעאל... פיה פתחה בחכמה. ואצלה נעשה החכמה תורה ונקרא תורת חסד. **דתשב"כ מסטרא דגבורה**. אבל תשב"ע נקרא תורת חסד שא'... תורה לשמה זו היא תורה של חסד³⁹... וכמ"ש... למיימינים בה סמא דחיי. וימין הוא חסד ומיימין ומשמאל שייך רק בתשב"ע דתשב"כ כתיבא ומנחא. וכל ישראל שוים בה ואין שם משא ומתן ולא שייך לקנטר ולא להתגאות וכיוצא כונת שלא לשמה. וצריך להתחסד עמה והחסד להיות חכם להטיב ולא להרע ח"ו⁴⁰.

כל יסוד אי היקבעות התורה מאפיין דוקא את תשב"ע, בניגוד לתשב"כ. התשב"כ מאופיינת בקביעות. היא 'כתיבא ומנחא', ואין להוסיף או לגרוע ממנה דבר. היא שווה לכל, אין בה משא ומתן, ואין בה מקום לכוונות עצמיות שלא לשמה. לעומתה, מאופיינת התשב"ע באי היקבעות. אי היקבעות זו פותחת אפשרויות להימין ולהשמאל בה⁴¹. מבחינה זו מדובר באי היקבעות סימטרית של התשב"ע, הניתנת להטיה לכל אחד מן הצדדים ההפכיים. אולם סימטריה זו נשברת בהכוונה להטות דוקא לצד החסד. היכולת להטות את התורה לצדדים שונים היא החכמה שקבלו ישראל כמתנה מעשו, ואילו ההטיה דוקא ליימין, לצד החסד, היא המתנה שקבלו משמעאל. התשב"כ, שאין בה הטיה, היא מידת יעקב, ואילו התשב"ע, שביסודה יכולת ההטיה, וכיוון ההטיה לחסד, היא מידת כנסת ישראל (מלכות). בעוד יעקב הוא מידת תשב"כ, הרי בעשו גנוזה בכח מידת תשב"ע, ולא בכדי החכמים שהם שורשי תשב"ע, ר' מאיר ור' עקיבא, מיוחסים כצאצאי עשו.

מלבד מקומה כיסוד לביאור מחלוקות אזכיר כמה השלכות והקשרים חשובות אחרים ליסוד אי היקבעות התורה. השלכה אחת היא פתיחת פתח רחב להשפעת גורמים 'חיצוניים' על הפסיקה. תמיד יהיו צדדים לכאן ולכאן, והחכמים יכולים להטות לכל אחד מן הצדדים. לכן יש מקום חשוב לאינדיבידואליות האישית, ובפרט לדרגה הרוחנית, ולאינטואיציה המוסרית-רוחנית של החכם⁴², וכן להשפעה של גורמים 'חיצוניים' כגון תפלה, על הפסיקה ההלכתית⁴³. כפי שראינו, אי היקבעות התורה מנותבת באופן ברור לכיוון של זכות וחסד, ומכאן מקום נרחב ל'פסיקה תכליתית' בכיוון זה⁴⁴.

טענת אי היקבעות התורה, קרובה בכיוונה לטענה אחרת של אי היקבעות המציאות, לפיה במציאות

³⁶ "ויאכל וישת, הכניס עמו כת של פריצים אמרין ניכול דידיה וניחוד עליו, ורוח הקודש אומרת ערוך השולחן סדר פתורא, צפה הצפית סדר מנרתא. א"ר אבא בר כהנא אית אתרא דקרין למנרתא צפיתא. קומו השרים זה מיכאל וגבריאל, משחו מגן כתבו שהבכורה ליעקב. תני בר קפרא ולפי שהיו כמשחקים הסכים הקבי"ה ושחק עמהם וקיים הבכורה ליעקב. מנין, דכתיב כה אמר ה' בני בכורי ישראל" (בראשית רבה סג יד, על הפסוק בראשית כה לד, תוך דרשת הפסוק בישעיהו כה א).

³⁷ פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 108.

³⁸ ברכות ה ב.

³⁹ סוכה מט ב.

⁴⁰ פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 108. ר' צדוק עובר מכאן למעלת תשב"ע: "ובתכמת תשב"ע משיגים יותר מכל הנביאים כמ"ש (בב"ב יב א) חכם עדיף מנביא וע"ש ברמב"ן". זהו סוף המאמר שבידינו: "ע"כ מכי"ק. ולא נמצא סיום המאמר".

⁴¹ מעברים בין משמעויות שונות של אותה מילה אופייניים מאד לכתיבתו של ר' צדוק. במאמר זה הוא משלב משמעויות שונות של 'חסד', ושל 'ימין' ו'שמאל'. 'תורת חסד' היא, לפי הגמרא (סוכה מט ב), תורה לשמה. ר' צדוק טוען כי כוונה לשמה או שלא לשמה רלבנטית רק בתשב"ע ולא בתשב"כ, ולכן 'תורת חסד' היא דוקא תשב"ע. וכאן המעבר למשמעות המקובלת של חסד, והבנת 'תורת חסד' כתורה שיש בה היכולת (והחובה) להטות לצד החסד, לזכות. מעבר מקביל בין משמעויות נעשה כאן גם לענין 'ימין' ו'שמאל'. התורה היא יס' חיים' לימיינים בה', ויס' המות' לימשאילים בה' (שבת פח ב), כאשר 'ימיינים' ו'משמאילים' כאן מקבילים במידה רבה ל'לשמה' ו'שלא לשמה' מהסוג הגרוע. ר' צדוק עובר בין 'ימין' ו'שמאל' אלו, לבין 'ימין' ו'שמאל' במשמעות של זכות וחובה, ('וכל צבא השמים... מימינו ומשמאלו' (מלכים א כב יט), נדרש: "אלו מיימינים – מטין לכף זכות, ואלו משמאילים – מטין לכף חובה" (תנחומא שמות יח, שם, משפטים טו, ומקבילות)). משמעות זו קשורה גם למשמעות הקבלית של ימין ושמאל כחסד ודין. כך טווה ר' צדוק מארג שלם, לפיו חכמי התשב"ע, המיימינים' ועוסקים בה כ'תורת חסד', לשמה, 'מיימינים' גם בהטיה לצד חסד וזכות.

⁴² ראו להלן, מודל אנתרופוצנטרי.

⁴³ ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, כח פעולה של תפלה בתורה.

⁴⁴ ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

עצמה יש צדדים רבים ומנוגדים, ומכאן האפשרות לחכמים שונים לקבוע דין לפי בחינות שונות של המציאות. לדוגמא, במקום אחר, בעניין כח בקשת רחמים להועיל לזכות בדין גם בבית דין של מטה וסנהדרין, מבאר ר' צדוק "ולא שיטו דין רק שיאירו עיניהם לזכות כי בכל דבר יש כף זכות וכף חובה"⁴⁵. נימוק זה יכול להתפרש כטענה שבכל הלכה יש צדדים לשני הכיוונים ההפוכים, ובכך הם ביטוי לטענת אי היקבעות התשבי"ע. אולם ניתן לפרשו גם מכיוון אחר, כטענת אי היקבעות אונטולוגית של הארוע בעולם, בכך שכל ארוע, ניתן, עקרונית, תחת תאור מתאים, להתאמה לקטגוריות ההלכתיות באופנים שונים. בעיה זו מוכרת בפילוסופיה של הלשון ובפילוסופיה של המשפט. טענת אי היקבעות המציאות מקובלת על ר' צדוק ומופיעה אצלו בכמה הקשרים, בין כפיתוח של רעיונות מהמהר"ל⁴⁶, ובין כעומדת בפני עצמה⁴⁷. מוכרים דברי המהר"ל כי לכל דבר במציאות יש בחינות שונות ומנוגדות⁴⁸. המציאות עצמה אינה 'פשוטה', במובן של חד מימדית, בבחינה אחת 'טהורה', אלא מורכבת ומרובת פנים. הטהרה או הטומאה, הזכות או החובה, אינן קבועות כחלק מהותי של העצם או הארוע, שכן בכל דבר יש את הבחינות המנוגדות. ר' צדוק משתמש בעקרון זה בהקשרים שונים⁴⁹, אולם אין הוא מהוה יסוד מרכזי בתפיסת המחלוקת שלו. הוא מתייחס בכמה מקומות, בעיקר במאמרי פרי צדיק, לבעייתיות במחלוקות על המציאות⁵⁰, ועם זאת, גורס כי "בכל מחלוקת אלו ואלו דברי אלקים חיים ואף שחלוקים במציאות"⁵¹.

2. תשבי"ע כ'לא ברורה'

העדר הברירות הוא ממאפייניה המרכזיים של תשבי"ע בהגותו של ר' צדוק. טענת חוסר הברירות המאפינת את תשבי"ע בניגוד לברירות של תשבי"כ ונבואה, שנדונה בפרק אחר⁵², היא הביטוי לאי היקבעות התורה במישור האפיסטמולוגי. מכיוון זה הטענה מדגישה את אופן ההשגה האנושית בתשבי"ע ומאפיינת אותה כ'לא ברורה'. לדוגמא,

ועיקר מה שהתורה אור... הוא מצד ההשגה בה שזה נקרא תשבי"ע. כי תשבי"כ הוא דוגמת שמש המאיר וקבלת האור הוא תשבי"ע שחכמי ישראל כל אחד מקבלים חלקו... אבל ישראל מונין ללבנה... וזהו ממשלת הירח בלילה שהוא זמן ההעלם... כי קבלת האור נעלם שאין אחד משיג השגת חבירו וגם השגת עצמו אינו דבר ברור כתשבי"כ דכתיבא ומנחא אבל השגת אדם אין בו ברור כלל⁵³.

בכמה מקומות העדר הברירות מיוחס לתשבי"ע גם במישור האונטולוגי, ואז הוא מתלכד עם הטענה האונטולוגית לאי היקבעות התשבי"ע. לדוגמא, "בכל תידושין דאוריתא אי אפשר להיות דבר מבורר שלא היה נטיה לכאן ולכאן כמ"ש (תגיגה ג ב) הללו מטמאין כו"⁵⁴.

בגמרא מובא על סמך פסוקים שונים, כי "עתידה תורה שתשתכח מישראל". רשבי" שם תולק: "ח"ו שתשתכח תורה מישראל שנא' כי לא תשכח מפי זרעו, אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו, שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד"⁵⁵. רש"י שם מבאר "הלכה ברורה": "בטעמים שלא יהא בה מחלוקת". לפי ר' צדוק אותה 'הלכה ברורה' מאפיינת את התשבי"כ, וההלכה

⁴⁵ י"ג מדות והדרכות, נדפס בראש אור זרוע לצדיק.

⁴⁶ ראו, לדוגמא, שימוש בדברי המהר"ל בהקדמה שניה לגבורות ה' (עמ' ו-יח), בעניין נסים שהיו במציאות ולא היו במציאות לגבי צופים שונים, כיסוד לגבי קיום הידיעה והבחירה. ראו על כך עבודתי, יסודות פרוכסליים, עמ' 63-64.

⁴⁷ ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו.

⁴⁸ "כי כל דבר דבר אי אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה, וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה... כי השי"י כאשר נתן תורה לישראל נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות ויש בו בחינה לחובה... כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים... ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן" (נבאר הגולה, באר א, עמ' יט. הובא אצל סוקול, אלו ואלו, עמ' xovxxx, ובן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 69). ראו גם כלי יקר, דברים יז יא (סוקול, שם). לדוגמא להתייחסות קבלית למחלוקת במציאות ראו שער מאמרי רז"ל, עמ' נ.

⁴⁹ ראו לדוגמא, רסיסי לילה, ח, עמ' 9, לקביעה כי אמנם השרץ טמא מצד הדין, אך יש בו מ"ט יעיימות של טהרה.

⁵⁰ ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, בראשית ח, עמ' 8; שם, מקץ א, עמ' 183; פרי צדיק ג, בחוקות י, עמ' 210, ועוד.

⁵¹ פרי צדיק א, וירא ט, עמ' 56. הראיה לכך: "כמו שמצינו (גיטין ו ב) אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כו' ומי איכא ספיקא קמי שמיא אלו ואלו דא"ח ע"ש. והשי"ת הזכיר דבריהם שכל אי המציא בהפסוק דבר זה...". גם ר' ליבליה אייגר קבע: "ו... ואלו ואלו דברי אלקים חיים בפרט במציאות כידוע" (תורת אמת א, פורים תר"ל, עמ' 163).

⁵² ראו לעיל, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, להרחבה ודוגמאות בעניין זה.

⁵³ רסיסי לילה, מג, עמ' 83. וראו פוקד עקרים, עמ' 46, לתלית המחלוקת בתשבי"ע באיפיון השגתה כהשגה באספקלריא שאינה מאירה.

⁵⁴ רסיסי לילה, טז, עמ' 18. על הביאור לכך שם ראו לעיל, מודל תיאוצנטרי.

⁵⁵ שבת קלח ב - קלט א.

עתידה תורה שתשתכח כו' שלא יהיה הלכה ברורה, היינו הברור הלכה הוא תשב"ע דכתיבא ומנחא שדבריה ברורים לכל, מה שאין כן על ידי תשב"ע אין הלכה ברורה דהללו אוסרים והללו מתירים כו'... ודבר ה' זו הלכה הברורה אינו מבורר כי אינו נגלה דבר ה'... ואף שאין הלכה ברורה מכל מקום אלו ואלו דברי אלקים חיים... והכל דברי תורה, וזהו דלא תשכח היינו תשב"ע והלכה שאינה ברורה⁵⁶.

השימושים המרכזיים של 'מבורר' או 'ברור' בכתבי ר' צדוק הם כתואר לתוכן החידוש או לאופן השגתו. הלכה 'ברורה' היא הלכה שיש עליה קונסנזוס בין החכמים, שתוכנה חד משמע, וכפי שנראה בהמשך, שיש מודעות למקורה האלוקי. השגה 'ברורה' מציינת השגה חד משמעית ודאית, בניגוד להשגה 'לא ברורה' המציינת השגה עמומה, שיש בה ספקות, ריבוי אפשרויות, ואפשרות של טעות. יש והוא מדגיש את הבחינה הקוגניטיבית של ההשגה, אך בהגותו בכלל, וגם בעניין זה אין חשיבות להכרה השכלית כשלעצמה, אם אינה מהווה חלק מן הבחינה הרגשית-חוויתית של ההשגה⁵⁷. "וההכרה הברורה אינו בחכמה שבמות [דשם משכן המדמה ומלא דמיונות גם כן. והבירור הוא] רק בלב ששם כח המרגיש. וההרגשה הוא בדבר ברור נוכח עיניו שאינו בדמיון"⁵⁸.

מבחינת המקורות בעולמות עליונים נוקט ר' צדוק בגישה הרואה הרואה את מקור התשב"ע כגבוה יותר ממקור התשב"כ. "וחכם עדיף מנביא... כי הוא משיג ברוח הקודש מקודש העליון חכמה עלאה שלמעלה מהתשב"כ שהיא נובלות חכמה עליונה"⁵⁹. האות ל' "הוא לשון לימוד שממנו הוא הלימוד והיניקה דתשב"ע" והיא "גבוה גבוה מכל האותיות שהשגתו בלא קצב וגבול, ולמעלה מכל שפע ההשגה הנקצב ברצון הש"י בבריאת העולם שהיה באותיות שהם המגבילות כל דבר"⁶⁰. לכן התשב"ע נעלה על התשב"כ מבחינת מקורה, אך אופן השגתה מאופיין בהיעדר ברירות, בניגוד להשגה הברורה של תשב"כ. אותה מטפורה של 'פורח באויר' שראינו לעיל כמציינת העדר 'יסוד קבוע' במובן האונטולוגי של העדר נוקשים ובלתי משתנים בתשב"ע, משמשת גם לציון העדר 'יסוד קבוע' במובן האפיסטמולוגי של העדר וודאות פנימית ברורה של החכם עצמו באמיתות השגת התשב"ע שלו. השגה זו "פורחת באויר כי אין לו יסוד קבוע לסמוך עליו בברור לדעת שהוא דברי אלקים חיים... מאחר שהוא מוציאם מחכמת לבו ואולי טועה בדמיונו"⁶¹.

ג2. הקשרים רחבים

אעיר בשולי הדברים כי ניתן לראות את טענותיו של ר' צדוק על אי היקבעות התשב"ע על רקע הפולמוסים בדורנו בשני תחומים מרכזיים. תחום אחד הוא ההרמנויטיקה. בשל עוצמתו של היסוד האינטרסאקטואלי בכתבים יהודים מסורתיים בכלל ובכתבים הלכתיים בפרט, גם 'חידושים', ודעות שונות במחלוקות, מוצגים במידה רבה כנסמכים על פרשנות על טקסטים. לכן השאלות לגבי תפקיד הפרשן; סוגי האילוצים על הפרשנות; מקומה של 'כוונת הכותב'; מקום הקורא כפסיבי או אקטיבי; קיום פרשנות יחידה 'טובה ביותר' לטקסט או פרשנויות 'טובות' רבות; קיומם של קריטריונים לקביעת היררכיה בין פרשנויות שונות ועוד, רלבנטיות גם לניתוח מושגי החידוש והמחלוקת בהלכה. טענתו של ר' צדוק לאי היקבעות התשב"ע, היא, בפרספקטיבה זו, טענה המגבילה מאד את משמעות ה'טקסט כשלעצמו'. האפשרות הניתנת 'להטות לכאן ולכאן' ניתנת להתפרש ברוח הטענות של אינגרדן לפרשנות כ'מילוי חללים' ב'סיכמה הקבועה' של הטקסט, כמדגישות את מקומה האקטיבי של 'תגובת הקורא', כגישתו של איזר, או אף ברוח הרלטיביסטית הקיצונית של פיש, הטוען שהכל פרשנות, ואין כל אילוץ מצד

⁵⁶ דברי סופרים, לב, עמ' 26.

⁵⁷ השימוש שלי ב'השגה' בעבודה זו הוא כמובנה הכללי המקובל, ולא כמובחנת מ'ידיעה'. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 56.

⁵⁸ דובר צדק, עמ' 40. הסוגרים המרובעות מציינות הוספה של ר' צדוק.

⁵⁹ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93. ראו עוד לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא.

⁶⁰ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93. עליונות מקור התשב"ע על מקור התשב"כ מבוסס במונחים קבליים שונים במקומות שונים בכתביו. ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, רוח הקודש לעומת נבואה - מקורות בעולמות עליונים.

⁶¹ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 93. ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 40-42, על שאלת הוודאות, ולהצעתה לראות במעלת אי הוודאות בשתב"ע העברה למישור הלמדני של יסוד מעלת הספק בעבודת ה' של הרבי מאיזביצא.

הטקסט אלא מצד ה'קהילה הפרשנית' בלבד⁶². עם זאת, אין בכך די להסקת מסקנות לגבי תאוריה פרשנית של ר' צדוק. כמה נושאים בתפיסת הפרשנות שלו נדונים בפרק אחר, ואסתפק כאן בציון קצר של כמה נקודות: א. ר' צדוק מדבר על פרשנות של תשביע על ידי חכמי ישראל, תוך הדגשה רבה על יחודיות התשביע, ויחודיות חכמי ישראל. לכן אין להכליל מכאן לתאוריה כללית של פרשנות טקסטים. ב. בשימוש במונחי 'קורא', 'מחבר' ו'טקסט' שבידור היחסים ביניהם עומד ביסוד תפיסות פרשנות, נצרכת תשומת לב מיוחדת למשמעותם במערכת שביסודה עומדים הזיהויים של התורה וישראל עם הקב"ה. ג. לצד 'אי היקבעות' התשביע יש בכתבי ר' צדוק כיוון חזק של 'היקבעות יתרי', לא במונח של פרוש יחיד, אלא במונח של יחוס משמעות לפרטי פרטי של הטקסט, מבלי להשאיר, שום פרט, שולי ככל שיהיה, חסר משמעות. תחומים רלבנטיים נוספים הם הפילוסופיה של המשפט והפרשנות המשפטית, בהן נדונות שאלות עקרוניות לגבי פרשנות החוק. בין השאלות הרלבנטיות לנושא הנדון כאן: האם קיימת תשובה נכונה יחידה לכל שאלה חוקית? האם די בחוק כטקסט כשלעצמו לסיפוק התשובה? האם הפסיקה היא חשיפה של דבר החוק במקרה הנתון, או תהליך שיש בו גם חלק יצירתי, ובתור שכוה, מהוה גם חלק מיצירת החוק? מה מקומו של שיקול הדעת השיפוטי בתהליך הפסיקה? נושאים אלו זכו לדיונים נרחבים ומעמיקים. גישה הטוענת כי יש בחוק תשובה נכונה יחידה לכל שאלה (דוורקיין), תותיר מקום מצומצם לשיקול הדעת של השופט. ואילו גישות הגורסות שהטקסט כלשעצמו הוא 'מרקם פתוח' ואינו יכול לספק תשובה יחידה (הארט), תותיר מרווח רחב יותר לגורמים נוספים בפסיקת הדין, ביניהם, שיקול הדעת של השופט⁶³. טענת ר' צדוק לאי היקבעות התשביע, אם נפרשה במישור המשפטי, מעמידה אותו בצד הטוענים לקיום ריבוי משמעויות בחוק, ולמקום נרחב לשיקול דעת שיפוטי⁶⁴. עם זאת יש צורך בתשומת לב ביישום מושגים ומסקנות מדיונים בתחום הפרשנות המשפטית לדברי ר' צדוק על התשביע, שכן התשביע, בהגותו, כוללת את מובנה ה'משפטי' אך אינה שקולה לו, מאחר ומונח זה מהוה חלק ממשמעותה הכוללת ברבדים נוספים, דתיים, תיאולוגיים, מיסטיים ועוד⁶⁵.

⁶²ראו פיש, האם יש טקסט; איזר, פעולת הקריאה; על אינגרדן ואיזר ראו ברינקר, שתי פנומנולוגיות. לעומת עמדות רלטיביסטיות בולטות בהרמנויטיקה עמדות המשמרות יסוד ריאליסטי אוביקטיבי חזק בפרשנות. לדוגמא, הירש הדגיש את המימד האוביקטיבי של ה'מובן המילולי (meaning), המובע על ידי רצף סימנים לשוניים, ונקבע באופן יציב, לעומת המימד הסוביקטיבי של ה'משמעות (significance) של הדברים ביחס לקורא. משמעות זו תלויה בקורא, ויכולה להשתנות. (בעבודה זו אשתמש בתרגום זה. אין בעברית תרגום מספק למונחים של הירש, ובמחקרים שונים בעברית משמשים זוגות מונחים שונים ואף הפוכים). ראו הירש, פרשנות; הנ"ל, מטרות. וראו עליו הוי, המעגל הביקורתי, עמ' 40-11. להצגה וניתוח של גישות הרמנויטיות מרכזיות ראו, הוי, שם; פלמר, הרמנויטיקה; לוי, הרמנויטיקה, וראו שם עמ' 275-270, ביקורת על הנסיון של בלוס להשתמש בקבלה (לפי גרשום שלום), כבסיס לתאוריה הפרשנית שלו. לניתוח רחב של גישות פרשניות בקבלה ובחסידות ראו אידל, קבלה ופרשנות. לפיתוח יתאורית פרשנות' לפי ר' נחמן מברסלב (תוך הצבעה נקודתית על קירבה לגישת ר' צדוק) על רקע הגותם של גיבס, דרידה ולוינס, ראו ואקנין, הספר השרוף. על דברי ר' צדוק כתאורית פרשנות, ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 306-329. על עקרונות פרשניים אצל ר' צדוק ראו פרידלנד, שכנות וקורת גג; הנ"ל, גילוי והעלם. נושאי פרשנות יפותחו עוד בעבודת הדוקטור שלה (בהכנה). ראו גם להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁶³ראו לדוגמא, הארט, מושג החוק, עמ' 150-120, לעומת דוורקיין, עקרון, עמ' 177-119; הנ"ל, זכויות, בעיקר עמ' 130-81, 279-290. לדוגמאות לניתוחים פילוסופיים ביקורתיים של העמדות ראו ביקס, חוק; הריס, פילוסופיות. לסקירה ביקורתית של חלק נכבד מן העמדות השונות כרקע לפיתוח והצדקה של גישתו שלו ראו ברק, פרשנות במשפט, כ"א, בפרט עמ' 317-307, 108-49, והפניות רבות בהערות שם. לדוגמא לגישה המגבילה את שיקול הדעת השיפוטי ראו שפירא, שיקול הדעת. לדוגמא לגישה המרחיבה שיקול דעת זה ראו רז, עקרונות משפטיים; ברק, שיקול דעת. לדיון בשאלת אי ההיקבעות במשפט, תוך אבחנה בין אי היקבעות רדיקלית, שיש בה ערעור המערכת השיפוטי לאי היקבעות מתונה, ראו קרס, אי היקבעות.

⁶⁴באבחנה בין שיקול דעת 'חלשי' (דוגמת דוורקיין), לבין שיקול דעת 'חזקי' (דוגמת הארט). דבריו של ר' צדוק מבטאים בבירור טענה לשיקול דעת 'חזקי' של הדיינים. יתר על כן, דבריו יכולים להתיישב גם עם גישות דוגמת הריאליזם האמריקאי, המעצים את מקום השופט לעומת החוק. טענה זו תואמת את טענתו של חנינה בן מנחם לגבי תפיסת ההלכה ביהדות בכללותה, כנשלטת על ידי אנשים ולא על ידי כללים. ראו בן מנחם, ההליך השיפוטי; הנ"ל, סטיה שיפוטי.

⁶⁵דברים אלו הם יסוד לשתי טענות שונות: א. ביקורת על אסכולת 'המשפט העברי' על צמצום טווח ההלכה ונטרול היסוד הדתי שבה. ראו, לדוגמא, אנגלרד, מחקר המשפט העברי. מחקרו של לורברבוים, צלם אלוקים, הוא דוגמא מובהקת למימוש ביקורת זו. ב. ביקורת על העברה לא מובחנת של מונחים מתחום תורת המשפט המערבית אל תחום הפילוסופיה של ההלכה, ללא תשומת לב מספקת להבדלים שבין המערכות, ולהשלכותיהם של הבדלים אלו על העברות מסוג זה. סקירת דוגמאות מרכזיות להבדלים אלו הוצגה בהרצאה של אביעד הכהן בכנס השני לפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ה. לענייננו כאן הטענה השניה היא הרלבנטית.

3. המודל האנתרופוצנטרי

א. האינדיבידואליזם והמודל האנתרופוצנטרי

המודל האנתרופוצנטרי מאופיין בכך שהריבוי והגיוון האנושיים נתפסים כסוד לריבוי הדעות ולמחלוקות. ריבוי זה יכול להתפרש על רקע אפיסטמולוגי, פסיכולוגי או אונטולוגי של האדם. ריבוי הדעות נתפס, בדומה לגישתו של מיל¹, כביטוי לגיוון האנושי ולערך האינדיבידואליות, מלבד ערכו האינסטרומנטלי. אולם בניגוד למיל, אצל ר' צדוק, גם בהדגישו את ערך הריבוי והאינדיבידואליות, עומדת התפיסה התיאולוגית-מיסטית ברקע הדברים. הקב"ה הוא מקור הכל, כולל הריבוי, הפועל הישיר של מעשי האדם, ותכלית כולם לחזור, כל אחד בדרכו היחודית, אל היחוד הגמור.

המודל האנתרופוצנטרי הוא מודל בסיסי נפוץ ביותר במקורות שונים לביאור המחלוקות. הוא יכול להופיע כהסבר בלעדי, בפני עצמו, בבחינת "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי"², כאשר הריבוי מיוחס רק לגיוון ביכולת הקבלה האנושית או בשילוב עם מודלים אחרים³.

הכרה באינדיבידואליות האישית כגורם חשוב בעבודת השם מוכרת בחסידות וחשובה במיוחד בחסידות פשיסחא-קוצק⁴. יסוד האינדיבידואליות קיבל דגש ופיתוח רדיקלי במיוחד אצל רבו של ר' צדוק, ר' מרדכי ליינר מאיז'ביצא, אשר פיתח יסוד זה, בצרוף עם תפיסתו הדטרמיניסטית, גם לכיוון אנטינומיסטי⁵. שאלת הפרשנות לעמדותיו של בעל מי השילוח בעניינים אלו נתונה במחלוקת במחקר. וייס, ש"ץ, פירשטיין ואליאור הדגישו יסודות אנרכיסטיים בהגותו⁶. גלמן וחוקרים אחרים ביקרו כיוון זה, והציעו הבנות אחרות⁷. בריל מסתייג מהפרשנות האנרכיסטית, מתוך טענה שהאינדיבידואליזם במי השילוח אינו מוביל לספונטניות אנרכיסטית אלא לגילוי עצמי של הדרך האישית שנקבעה מראש, ור' ליינר לא בא להתליף את הקטגוריות המסורתיות אלא להעניק להן עומק נוסף⁸.

ר' צדוק קבל מאיז'ביצא, ודרכה מחסידות פולין, את העקרון האינדיבידואליסטי שלכל יחיד יש דרך מיוחדת אל הקב"ה⁹. כמו יסודות רבים, גם האינדיבידואליזם מקבל בכתבי ר' צדוק מובנים או דגשים שונים בהקשרים שונים. היחודיות האינדיבידואלית של כל אדם מבוארת אצלו, בהקשרים שונים, כשורש הנשמה, כתיקון יחודי של המידות, כהשגת חכמה יחודית ועוד. בהמשך לדרכו של האיז'ביצא מדגיש ר' צדוק כי היחודיות של כל פרט בשורש נשמתו היא בעלת השלכות על דרך העבודה. "כל אחד יש לו עניין ודרך בעבודה בפני עצמו"¹⁰.

תפיסת התורה ומקום לימוד תורה בשיטתו קרובים יותר לתפיסה של המתנגדים ושל חב"ד. התכלית של יחוד ה' מושגת דוקא על ידי לימוד תורה, ודרכו - דביקות המתשבה בה'¹¹. אולם גם בתחום זה הוא מדגיש את היסוד האינדיבידואליסטי. המודל האנתרופוצנטרי לתפיסת המחלוקת מבוסס על הרחבה זו של עקרון הדרך האישית האינדיבידואלית מרבדים רגשיים ומעשיים, אשר בעיקר בהם התבטא

¹ מיל, על החירות, עמ' 132-96.

² תהלים סב יב. מצוות דוד שם: "אמירה אחת דבר אלקים וממנה למדתי שני דברים".

³ ראו סוקול, אלו ואלו, עמ' xxvi-xxx, לדוגמאות לוריאציות שונות של 'הסברים אפיסטמולוגיים' למחלוקות. הוא מבחין בין הסבר סוביקטיבי, התולה את המחלוקת ב'מקומות' שונים מהם קולטים המקבלים את ההתגלות האלוהית (ר' מאיר ו' גבאי), הסבר אוביקטיבי, הרואה בדבר ה' עצמו ריבוי צינורות שונים, וכל אחד קולט לפי שורש נשמתו (מהרש"ל), והסברים פסיכולוגיים להבדלים הקודמים (בחסידות ובספרות המוסר). לניתוח אחר של אותם מקורות (ר' מאיר ו' גבאי ומהרש"ל), כביטויים שונים של 'המודל האנתרופולוגי, ראו שניא, אלו ואלו, עמ' 100-92, ושם, עמ' 233, הערה 25, להפניות לדוגמאות נוספות לביטויים למודל זה. על ניתוח דברי ר' מאיר ו' גבאי ראו גם לעיל, מבוא מתודולוגי.

⁴ ראו, לדוגמא, חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 200; רבינוביץ, בין פשיסחא ללובלין, עמ' 504-502, 359-354.

⁵ פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 59-31.

⁶ וייס, תורת הדטרמיניזם; ש"ץ, אוטונומיה; פירשטיין, הכל בידי שמים; הנ"ל, גאולה אישית; אליאור, תמורות.

⁷ לביקורת על הפרשנות של אליאור ראו גלמן, אכזיסטנציאליזם, המבקר גם את הפרשנות האקזיסטנציאליסטית שהציע בספר קודם (גלמן, העקדה), בטענה שעל אף הדמיון לכאורה בין דחיית האתי מפני הדתי אצל קירקגור לבין הגישה במי השילוח, הבסיס השונה ביניהם גובר על הדומה. לביקורת על הפרשנות של וייס ראו בן דור, סתירות נורמטיביות.

⁸ בריל, ר' צדוק, עמ' 168-146.

⁹ על יסוד זה במי השילוח ראו פירשטיין, הגאולה האישית. ראו גם שפרבר, החידוש, על רעיון המצוה היחודית לכל אחד במקורות שונים, ופיתוחו במי השילוח. על אינדיבידואליזם אצל ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 377-365.

¹⁰ פרי צדיק ב, משפטים ז, עמ' 104.

¹¹ ראו בריל, שם.

באיזיביצא, אל הרובד ההכרתי בלימוד התורה¹². המקורות התלמודיים המציינים את הריבוי והגיוון האנושי "שאינן דעתן של בני אדם דומה זה לזה"¹³, ודרכו היחודית של כל פרט בעבודת ה' מתפרשים כהשגה יחודית בחכמת התורה. ריבוי הדעות אינו אלא בטוי לריבוי הנפשות, אשר כל אחת, דוקא על ידי השגתה היחודית בתורה, מממשת את תרומתה היחודית לתכלית האחרונה של גילוי יחוד ה'. "כל מה שאדם משיג בתורה הוא מה ששייך לשורש נשמתו"¹⁴; "השגת האדם וחכמתו הם עצם שורש נשמתו וחיותו, וכל אחד יש לו שורש בפני עצמו כמשאז"ל (ברכות נח א) שאין בני אדם דומין זה לזה בפרצופיהן והפרצוף הוא מעיד על פנימיות הלב כנודע, וכמ"ש בזוהר (יתרו) מחכמת הפרצוף"¹⁵. על רקע זה ברורה טענתו "כי אי אפשר כלל ששני חכמים יתכוונו לדבר אחד מדברי תורה, כי כל נפש הוא גילוי פרטי מדברי תורה רק ברוה"ק שמשגיג מה שנתגלה"¹⁶. הקביעה "כי דעת כל אחד בהלכה הוא כפי שרשו" מהוה יסוד גם לתורת גמול אינדיבידואליסטית, בה כל אחד נידון כפי דעתו שלו בתורה¹⁷.

מלבד הריבוי האינדיבידואליסטי המתחס לאדם הפרטי, מתיחס ר' צדוק גם לריבוי קבוצות וזרמים. הוא קובע כי "מעלות הרבה יש וכולם זכו כבר גדולי הדורות ונטלום וזכו לבניהם אחריהם"¹⁸. המעלות השונות של השבטים משמשים יסוד לבאור דעותיהם השונות. "וחלוקת משפחות השבטים שבתורה הוא כפי חלוקת המעלות שזכה כל אב משפחה... ונטלה לזרעו אחריו, ומזה הם חלוקת הכתות בישראל אלו בעלי מדה זו ואלו חפצים בזו, ולכן אמרו על כל המחלוקות שבישראל אלו ואלו דברי אלקים חיים"¹⁹. השונות בין בני אדם היא יסוד משותף למחלוקות ספציפיות על פרטי הלכה, ולמחלוקות כלליות בין זרמים וכתות בישראל. ההבדלים הבין אישיים, המשמשים יסוד למודל האנתרופוצנטרי לביאור מחלוקות הלכתיות, משמשים גם בהכללה לשבטים ומשפחות, לביאור מחלוקות כלליות רחבות בין כתות שונות בישראל²⁰. ר' צדוק מתיחס גם למחלוקת במובן של פילוג וקטטה, ורואה בה תוצאה של העלם האמת האלוהית השלמה בעולם הזה²¹. במובן זה יש הבדל בין מחלוקת ככיתתיות, הנתפסת כפגם, לבין מחלוקת כהבדלי דעות בהלכות, הנתפסת כחיובית²². אולם, כפי שנראה בהמשך הפרק, יש אצל ר' צדוק גם מעבר משיח על השגות שונות ודרכים שונות לעבודת ה' בכללות, לשיח על מחלוקות ספציפיות.

המודל האנתרופוצנטרי מקבל ניסוחים שונים, תוך הדגשות שונות, במקומות שונים בכתבי ר' צדוק. האינדיבידואליות האנושית, העומדת ביסוד המודל האנתרופוצנטרי, מבוטאת מכיוונים שונים. בהקשר של דעות שונות בתורה, יש ומודגש הריבוי מבחינת ההכרה הקוגניטיבית, יש והוא מודגש מבחינת כוחות הנפש וצרכיה, ויש והוא מודגש מבחינת שורש הנשמה המיסטי.

גם מצד הביסוס התיאורטי יש הבדלים בין פיתוחים שונים למודל זה בכתבי ר' צדוק. כל פיתוח של המודל האנתרופוצנטרי מתבסס על הנחת היסוד של היחודיות האינדיבידואלית, באחת ההדגשות שלה, אולם בפיתוחים רבים מצורפת הנחה זו להנחות נוספות. בין ההנחות הכלולות בפיתוחים השונים, נזכיר את הנחת אי היקבעות התשב"ע במובן האונטולוגי או במובן האפיסטמולוגי, הנחת הריבוי האנושי כבעל ערך תיאולוגי, והנחת התגלות מתמשכת של התורה.

היסודות האינדיבידואליסטיים בהגותו של ר' צדוק מצדיקים ניתוח בפני עצמו החורג ממסגרת זו. אביא כאן דוגמא אחת בעניין זה, שיש בה להוות יסוד לפיתוחים של המודל האנתרופוצנטרי שיוצגו להלן.

¹² פירשטיין (גאולה אישית, עמ' 218) הציג את יסוד דרך התיקון האינדיבידואלית של ר' מרדכי יוסף לינר כפיתוח נוסף של יסוד החלק האינדיבידואלי של כל פרט בתורה, המוכר ממקורות קבליים. אם אכן כך הוא אזי בהחזרת הדגש האינדיבידואלי לתחום ההשגה בתורה, ר' צדוק מחזיר את הדברים למקורם.

¹³ ברכות נח א, וראו גם סנהדרין לח א.

¹⁴ קדושת שבת, מאמר ה, עמ' 28.

¹⁵ צדקת הצדיק, קמט. על המקורות הקבליים לכיוון זה ראו שלום, משמעותה של התורה, עמ' 66-65.

¹⁶ דובר צדק, עמ' 187.

¹⁷ שם.

¹⁸ צדקת הצדיק, סב.

¹⁹ צדקת הצדיק, סב.

²⁰ נושא זה הוא בעל רלבנטיות בתקופתו בהחלתו לגבי מתנגדים וחסידים, ולגבי זרמים שונים בתוך החסידות.

²¹ "ועוה"ז כולו קטנות ולא השליך השלום ארצה רק האמת ארצה... כי באמת מצד האמת אין שום מחלוקת, רק מצד שהאמת נעלם בעוה"ז... עיי"ז הוא המחלוקת בעוה"ז מהו האמת והטוב. וזהו המחלוקת דיהודה ויוסף וחלוקת מלכות בית דוד עיי"ז ירבעם מזרעו דיוסף, והוא מצד החסרון שבעוה"ז שאין אדם צדיק בארץ..." (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 126).

²² לאבחנה בין מחלוקת במובן של כתייתות, לבין מחלוקת במובן של דעות שונות, ולטענה כי ביטויים מרכזיים מחז"ל לגבי המחלוקת נאמרו דוקא על המובן של כתייתות, ואין להסיק מהם לעניין ריבוי דעות, ראו נאה, מחלוקת.

בליקוטי מאמרים הוא מביא שני טיעונים לביסוס הטענה שאין ב' נפשות דומות: א. הנפשות מסודרות בסדר אלוקי מושלם מששת ימי בראשית, ואין כאן כל גורם של אקראיות. קיום שתי נפשות שוות - משמעותו היתה שאחת מהן מיותרת ובכך היה פגם בסדר השלם. ב. בעצם רוחני אין אבחנה בין פרטים אלא על ידי כוחותיהם הרוחניים, שכן אין כאן רלבנטיות לגורמי זמן ומקום שיכולים להבחין בין עצמים גשמיים שונים. כח רוחני זה מזוהה אצלו עם כח השגת החכמה האלוקית של התורה. המסקנה היא: "ואם כן על כרחך שהחכמה שלמעלה יש בה כך מיני התחלקות של פרטי דברי חכמה כפי מספר התחלקות של מספר הנפשות מישראל המסודרות בסדר של החכמה העליונה"²³.

לעיל (מודל תיאוצנטרי) ראינו היסק שעושה ר' צדוק מהריבוי הסימטרי בעולם אל הריבוי הסימטרי בחכמה האלוקית, ובחזרה אל המבנה הסימטרי של התגלות דברי תורה בעולם. כאן הוא עושה היסק דומה מריבוי נפשות ישראל, לריבוי בחכמה האלוקית, ובחזרה אל הריבוי בהשגת התורה של הנפשות השונות.

ובזה תבין מה שאמרו הקדמונים כי כל נפש מישראל יש לו אחיזה באות מדברי תורה ואמרו אוריתא וישראל חד... והיינו כי חכמת השי"י הוא ודאי אי"ס כמו שהוא כביכול אי"ס, רק מה שמתגלה ממנו בעולם הזה כפי מה שאפשר לעולם הזה שהוא בעל גבול להתגלות בו כפי גבולו... וכך כפי שיעור זה נתגלת התורה שהוא חכמתו ית'... והנה כן הנפשות מישראל שהם גם כן כל מיני חלוקות חכמה שאפשר לימצא מסתמא הם כל החלוקות ופרטים האפשריים להימצא ולהיגלות בעולם הזה והנה הם גם כן כשיעור כל התורה כולה, ולכן אמרו בבר"ר... בראשית בשביל התורה כו' בשביל ישראל כו' כי באמת שניהם גם כן ממש עניין העולם כולו רק בעולם הוא בהעלם... והתורה וישראל מגלים שהכל הוא נברא ממחשבתו של הקב"ה וחכמתו ורצונו, והכל אחד שהחכמות הגנוזות באותיות התורה הם עצמם החכמות שונות של התחלקות הנפשות מישראל מכל הדורות כפי מה שהם במחשבתו של השי"י²⁴.

ההתאמה כאן היא בין נפשות ישראל מכל הדורות לבין כל החכמות הגנוזות בכח באותיות התורה. הכל רמוז ונמצא בכח ובהעלם בתשב"כ, אך תהליך היציאה לפועל של הנפשות ושל חכמות התורה הוא תהליך המתמשך עד להשלמתו בימות המשיח²⁵. דברים אלו מהוים בסיס הן לפיתוחים של המודל האנתרופוצנטרי המדגישים את היחודיות האישית בהשגת התורה כיסוד למחלוקות, והן לפיתוח המהווה סינתזה של המודל האנתרופוצנטרי עם המודל ההיסטורי, בעזרת מושג ההתגלות המתמשכת.

ב3. 'דרגות אמת' בהגותו של ר' צדוק

המשותף לכל הניסוחים של המודל האנתרופוצנטרי, מלבד ההתבססות על האינדיבידואליות האנושית, הוא העקרון ההיררכי המוכנס כעקרון מארגן לגבי הדעות השונות. הדעות השונות מיוחסות לדרגות שונות. לכן כרקע להבנת המודל האנתרופוצנטרי ההיררכי לגבי מחלוקות בהלכה, אבחן את מושג 'דרגות אמת' בהגותו של ר' צדוק. הטענה לקיום דרגות שונות של 'אמת' לעומת 'אמת לאמיתו' מבוררת בכתבי ר' צדוק בהקשרים אחרים, אך היא בעלת רלבנטיות ישירה לתפיסת המחלוקות בכך שיש בה קביעת היסוד לתפיסת אמת פלורליסטית, שאינה מניחה במובלע לוגיקה דו-ערכית של אמת ושקר כמקובל, אלא יש בה מקום ללוגיקה רב-ערכית, כאשר הערך או הערכים הנוספים הם ערכי ביניים שבין השקר הברור לבין ה'אמת לאמיתו' המוחלטת שמצד היחוד הגמור²⁶. קיומן של דרגות ביניים בין שקר לבין 'אמת לאמיתו'

²³ ליקוטי מאמרים, עמ' 80.

²⁴ ליקוטי מאמרים, עמ' 80-81. ראו על כך גם להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העולם כספר.

²⁵ על תפיסת 'ההתגלות המתמדת' ראו רוזנברג, ההתגלות המתמדת, ובשינויים, הני"ל, לא בשמים, עמ' 115-123. על ההתגלות המתמשכת אצל ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 334-336, ולהלן. על סי' ריבוא אותיות בתורה כנגד סי' ריבוא נפשות ישראל במקורות קבליים, ראו שלום, משמעותה של התורה; ליפנר, חזון האותיות, עמ' 333-335; מרגליות, מנין אותיות. על יסוד זה אצל ר' צדוק, בזיקה למקורותיו, ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 92-93. ר' צדוק מתייחס למוטיב זה במקומות רבים. הוא מעורר את השאלות הידועות לגבי דיוקו של המספר לגבי אותיות התורה, ונוטה, בעיקר במאמריו המאוחרים לדבר על אותיות וחלקי אותיות (פרי צדיק, ב, שמות א, עמ' 3, ובמקומות רבים בפרי צדיק). הוא מבחין בין אותיות מחשבה, אותיות דיבור ואותיות מעשה, ומרחיב את הכלל, החל במקורו על התשב"כ, גם למשנה (מחשבות חרוץ, יא, עמ' 85-86; תקנת השבין, עמ' 92) ולתלמוד (רסיסי לילה, נו, עמ' 165). בכל הוריאציות נשאר העקרון כעקרון כללי המבטא את היחוד האינדיבידואלי של כל פרט מישראל וחלקו היחודי בתורה, אולם האות, או חלק האות, היחודיים לכל אחד אינם גורם מצמצם אלא מעין שער אישי שדרכו יכול כל פרט להגיע להתאחדות בתורה כולה (רסיסי לילה, מג, עמ' 82).

²⁶ על לוגיקות רב-ערכיות מסוגים שונים ראו רשר, לוגיקות רב-ערכיות.

הוא היסוד לטענת קיום 'דרגות אמת' שונות.²⁷

תפיסת האמת של ר' צדוק כוללת בחינה מוניסטית ובחינה פלורליסטית.²⁸ שתי הבחינות גם יחד משמעותיות ובעלות עוצמה בהגותו. במקומות אחדים הוא מדגיש דוקא את האפקט הפרדוכסלי של תפיסת האמת הפלורליסטית, ואילו במקומות אחרים נעשית, באופנים שונים, הרמוניזציה של הניגודים.²⁹ הבחינה המוניסטית בתפיסתו של ר' צדוק היא ההכרה ביחוד הגמור, המהווה ציר מרכזי בהגותו. הכרה שהכל מונהג ומכוון ישירות על ידי האלקות (יחוו"ת), או שהכל אלקות ממש, בחינת "אין עוד מלבדו" (כמשמעו (יחוו"ע)). הגעה להכרה זו היא תכלית הבריאה, תכלית עם ישראל ותכלית כל פרט. היא תכלית המצוות ותכלית תלמוד התורה. אמנם הכרה זו היא בברור מטרה שאינה ברת השגה מלאה כל עוד האדם נתון בגבולות העולם הזה. השגתה במלואה, דרגת 'יחידה', ניתנה בעולם הזה רק לבודדים יחידי סגולה.³⁰ אך המודעות אליה והשאיפה המתמדת אליה היא האמורה לכוון את האדם, לפי השגתו, בכל דרכיו. ניתן להשיג הכרה זו ברמות שונות באופן של התעלות זמנית, בבחינת 'רצוא'. הכרה במקור האלוקי של הכל היא מהות התיקון והברור. תחת תאור זה, התפיסה האונטולוגית היא מוניסטית, ותתאים לה תפיסת אמת מוניסטית.³¹ אכן, יש בכתבי ר' צדוק ביטוי לתפיסת אמת מוניסטית. לפי תפיסה זו העולם הזה הוא 'עלמא דשקרא', ואילו הכרת היחוד הגמור, השייכת לתפיסת העולם הבא, 'עלמא דקשוט', היא ורק היא האמת. בהקשרים אלו האמת מציינת את הפנימיות העמוקה, הנסתרת בעולם הזה. ועל כן מצד עולם הזה שהוא עלמא דשקרא... הוא מראה כל דבר היפוך האמת וכח הקדושה שבפנימיות אותו דבר. אלא שמכל מקום השייך אמת ארצה ורצה שיהיה האמת גנוז ומעוטף תוך השקר וסוף כל אמת מארץ תצמח ויבורר האמת לעין כל. דזרע יעקב כולו זרע אמת שהוא מידת האמת ליעקב הנשלך ארצה וצומח ועולה בכל דור ודור עד עת קץ שיעלה האמת מהארץ.³²

בצד ביטויים חדשים של 'אמת' מוניסטית מוחלטת, לעומת 'שקר' של כל תפיסת העולם הזה, מופיעים בכתבי ר' צדוק ביטויים מורכבים יותר ליחס שבין המודעות המוניסטית של יחודא עילאה לבין המודעות של העולם הזה. אחד הביטויים הוא שימוש במונח 'אמת' לעומת 'אמת לאמיתו'. מודעות היחוד העליון המוחלטת היא 'אמת לאמיתו' נצחית, בעוד מודעות העולם הזה יכולה להיתפס בין כ'שקר' בין כ'אמת' ארעית.³³ כך מודעות הבחירה היא 'אמת', בעוד מודעות הידיעה, ועמה היעדר הבחירה, היא 'אמת לאמיתו'.³⁴ אותה מודעות של בחירה היא בבחינת 'אמת בשעתו', אמת זמנית התקפה בעולם הזה, אך נדחית בפרספקטיבה 'אמיתית' הנצחית.³⁵ העולם הזה, 'עלמא דשקרא', מושתת על העלם הידיעה המלאה של יחוד ה', שכן מידיעה זו מתחייבת תפיסה אקוסמית. רק מצד העלם זה יש קיום לברואים, ויש בחירה, ואילו לעתיד לבוא תתגלה האמת לאמיתו שמצידה הידיעה. בעולם הזה אי אפשר להשיג ידיעת ה'. שכן יסוד השייך זה העולם העשייה שיהיה בו מקום הבחירה והעלם הידיעה דהשייך ולכך נקרא עלמא דשקרא

²⁷ הטענה לקיום אמיתות רבות, היחסיות לאדם ולתנאים, מובאת כאחד האיפיונים של איז'ביצא בניגוד לטענת האמת היחידה המוחלטת של קוצק. ראו אליאור, תמורות, עמ' 409, והערה 54 שם.

²⁸ הפלורליזם הוא בעיקרו פלורליזם ריאליסטי ואנתרופולוגי במינוח של שגיא (אלו ואלו, עמ' 100-90) או אונטולוגי ואפיסטמולוגי במינוח של סוקול (תאוריות, עמ' xxxv-xxvi).

²⁹ ראו להלן, השוואה.

³⁰ למשמעותיות יחוו"ע, יחוו"ת ויחידה בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 111-126.

³¹ ראו סטייס, מיסטיקה ופילוסופיה, עמ' 237-239, לניתוח התפיסה המוניסטית בהקשר מיסטי.

³² ישראל קדושים, עמ' 18. האמת כפנימיות, לעומת העטיפה החיצונית השקרית היא מוטיב חשוב בחסידות פולין. ראו רבינוביץ, בין פשיסחא ללובלין, עמ' 487-489, 344-351. על 'עומק' ו'גוון' במי השילוח ראה אליאור, תמורות, עמ' 402-432. אמת מוחלטת זו היא בהכרח בעולם הזה, שכן מצידה אין מקום לבחירה ולהשתדלות, ומבחינתה יתגלה בדיעבד הערך החיובי של כל חטאי ישראל.

³³ לאבחנות בין 'אמת' ליאמת לאמיתו יש גם שימושים אחרים, שלא יידונו כאן, כגון האבחנה בין 'אמת' ליאמת לאמיתו כאבחנה שבין דין תורה לבין לפנים משורת הדין (ראו, לדוגמה, דרישה, על טור חושן משפט, סי' א; וינרוט, לפנים משורת הדין, עמ' עג), או בין אמת הלכתית פורמלית שיכולה להיות גם תוצר של פיקציה משפטית לבין האמת העובדתית בהקשרה המלא. (ראו, לדוגמה, מי השילוח, כ"א, עמ' קפה, ד"ה תתן לך; רוזנברג, לא בשמים, עמ' 92-93).

³⁴ שימוש דומה ב'אמת לאמיתו' מצוי אצל ר' נחמן מברסלב. הוא דן בקושיות האפיקורסיות הבאות מהחלל הפנוי ש"אי אפשר בשום אופן למצוא להם תשובה, היינו למצוא שם את השיי"ת, כי אילו היה מוצא שם גם כן את השיי"ת, אם כן לא היה פנוי, והיה הכל אינסוף כנייל". אין הוא מכנה רמת השגה זו בשם אמת, אך זוהי ההשגה האפשרית לאדם בעולם הזה, ולעומתה "אם כן שגם החלל הפנוי בעצמו נתהווה מחכמתו ית'. ובוודאי באמת לאמיתו יש שם אלוקותו ית'. רק שאי אפשר להשיג זאת, ולמצוא שם השיי"ת כנייל... כי אם היה מוצא עליהם תשובה, היינו שהיה מוצא בהם את השיי"ת, אם כן לא היה חלל פנוי, ולא היה אפשר להתחוות הבריאה. אבל באמת לאמיתו בוודאי יש עליהם תשובה, ובוודאי יש שם אלוקותו ית' (ליקוטי מוהר"ן, קמא, סד ב). דברים אלו הם חלק מתורה מרכזית שנדונה הרבה במחקר. ראו וייס, הקושיא; גרין, בעל היסורים, עמ' 312-305; מגיד, העדר אלוקות; מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 266-258.

³⁵ צדקת הצדיק, רנו.

כי בהתגלות האמת אז יהיה כליון שמים וארץ... שיהיה כאין וכאפס כל עניין העוה"ז ממש מאחר שנגיע למדרגת הידיעה דהש"י ויהיה פתוח לבנו בהשגה כזו מתבטל באמת עניין הבחירה והמעשה לגמרי ונסתלק עולם העשיה גופנית דעוה"ז ולכך הוא נקרא **עלמא דשקרא** שהוא **היפך האמת לאמיתו** הנ"ל.³⁶

אולם הדיכוטומיה בין תפיסת העולם הזה לתפיסת 'האמת לאמיתו' אינה מוחלטת. למרות ש'האמת לאמיתו' במלואה אינה ניתנת עקרונית להשגה בעולם הזה, בכל זאת ניתן להשיג משהו ממנה גם בעולם הזה באופנים שונים. פרשנותו של ר' צדוק לחטא המרגלים מדגימה היטב את משמעות 'דרגות אמת' בשיטתו. על בכיית ישראל במדבר, עקב חטא זה, בליל ט' באב, הוא מבאר:

הרי היה אותו יום מוכן עוד קודם להם ונמצא הם לא לריק בכו שהרגישו באותו יום **שהדבר אמת**, רק מכל מקום **אין זה אמת לאמיתו כי אמת לאמיתו הוא מה שקיים לעד כמ"ש שפת אמת וגו'.** ומה שהוא רק עד ארגיעה ואחר כך משתנה **הוא לשון שקר ואינו אמת כלל אף בשעת מעשה,** וכמ"ש 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 גם כי אלך... והיינו גם שיעבור עליו כל מה שיעבור לא אירא כלל כי אני יודע **שהכל אינו אמת** מאחר שאתה עימדי.³⁷

איפיון מרכזי של האמת אצל ר' צדוק הוא נצחיותה לעומת ארעיות השקר.³⁸ לפי קריטריון זה 'האמת לשעתו' הארעית של העולם הזה היא בעצם שקר, מעצם היותה ארעית.

הדיאלקטיקה בקטע זה אופיינית לר' צדוק. תפיסת ליל ט' באב כזמן לבכיה היא 'אמת', אולם תוך כדי בירור ארעיותה של אמת זו, שאינה 'אמת לאמיתו' הנצחית, יוצא שאינה אמת כלל. הבנת מהלך דיאלקטי זה חשובה להבנת האופן בו חלים מושגי 'אמת' ו'שקר' על אותם תכנים. הדבר הוא 'אמת' מצד תפיסת העולם הזה, אך העולם הזה כולו הוא בבחינת 'עלמא דשקרא', לעומת 'עולם האמת' שבו האמת היא 'האמת לאמיתו'. מפרספקטיבה של 'האמת לאמיתו' הנצחית, הרי האמת הארעית של העולם הזה אינה אלא שקר.

מוטיב המגביר את האפקט הדיאלקטי הוא ההדגשה כי גם 'האמת' של העולם הזה אינה האמת האודנטית הראשונית, אלא 'אמת' שצריך עומק מסוים כדי להגיע להכרה בה.

כך הבכיה על חטא המרגלים בליל ט' באב, היא לכאורה 'בכיה של חניס' כדברי הקב"ה.³⁹ כדי להכיר בכך שבכיה זו היא 'אמת' יש להשתמש בהכרה של ההשפעה למפרע בזמן, שאותו היום היה מוכן לפורענות.⁴⁰ הכרה זו עצמה, פורצת את גבולות הזמן של העולם הזה, ולכן היא שייכת כבר לבחינת תפיסת העולם הבא. רק השלב של הכרה מלאה מצד תפיסת העולם הבא מפריכה 'אמת' זו לטובת 'האמת לאמיתו' הנצחית.

הסכימה של המהלך מראה סדרת מודעויות החוזרות ומתהפכות, כאשר תוכנה של כל רמת מודעות הוא 'אמת' מבחינתה. רק רמת המודעות הסופית המוחלטת שמצד הכרת יחוד ה' היא 'האמת לאמיתו' הסופית.

א. מודעות ראשונית של ישראל - בכיה של אמת, (על דברי המרגלים).

ב. 'באמת' - בכיה של חניס, ('היבצר מה' דבר').

ג. 'באמת' - בכיה של אמת, (מצד הרגשת העתיד. אותו יום היה מוכן לפורענות).

ד. 'באמת לאמיתו' - בכיה של חניס, (כל הפורענויות הם בבחינת דמיון וחלום, בהיותם ארעיים, לעומת האמת לאמיתו הנצחית של יחוד ה').

המהלך מאופיין ביציאה מהנחת יסוד מקובלת, דחייתה, ואז דחיית הדחיה, כך שאנו חוזרים להנחה הראשונית, אולם במשמעות מחודשת, מהלך דיאלקטי כזה נפוץ בכתבי ר' צדוק.

³⁶ ליקוטי מאמרים, עמ' 218-219. על שאלת הדטרמיניזם לגבי לימוד תורה ראו לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם. על נימות שונות בשאלת הידיעה והבחירה בספריו השונים של ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 134-137.

³⁷ ליקוטי מאמרים, עמ' 85. על היקבעות המעשים לפי סופם, ועל מציאות העולם הזה כחלום ראו עוד לעיל בפרק יחסי תשביע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו.

³⁸ הפסוק במשלי (יט, יב) "שפת אמת תיכון לעד" מופיע עשרות פעמים בכתביו כאסמכתא לכך. ראו, לדוגמא, תקנת השבין, עמ' 82; מחשבות חרוץ, ג, עמ' 11.

³⁹ תענית כט א.

⁴⁰ על השפעה למפרע בזמן בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 189-195, ולעיל בפרק תשביע לעומת נבואה-מימד היסטוריוסופי, חידושי תשביע במימד היסטוריוסופי, הערה 39.

המשמעות הדיאלקטית של ה'אמת' לעומת ה'אמת' לאמיתו' בפרשנותו של ר' צדוק לכיית העם מתחדדת עוד יותר בפרשנותו לדברי המרגלים עצמם.

וגם לשון הרע שלהם היה **מצידם אמת** ובמדרגתם שהיו בתחילתה ובמושכל ראשון כניל, וזה אמרו רז"ל (סוטה לה א) כל לשון הרע שאינו אומר אמת בתחילתו כו'. **ובאמת אצלם** היה כל הלשון הרע **אמת** שהרי היתה אוכלת יושביה **שכילתה אותם**, שהרי עד שלא טעמו פריה לא טעו בזה רק על ידי הטעימה מהוצאת חכמה מלב לבד אז נכשלו בדבר זה להחכים שלא טובה הארץ... רק מכל מקום דבר זה **אינו באמת לאמיתתה** כניל רק טעות נמשך מספרי חיצוניים שהם רק בעולם הזה ומצד העלמא דשיקרא ושוב וגוי היינו כחולמים [ואין מכשול כלל ואז יתגלה שגם המרגלים לא נכשלו כלל, ואין כאן מקום להאריך]⁴¹.

ההקשר הוא באור ה'מכשול' ההכרחי ליעמידה על דברי תורה' ככת הפעולה העצמי של האדם. יסוד זה הוא האופייני לארץ ישראל, שם יש להוציא 'לחם מן הארץ' בעמל, בניגוד למדבר, שם לא היתה כל פעילות עצמית לקיומם, אלא קבלת ה'לחם מן השמים' מתוך הכרה מלאה בקב"ה כמקור הישיר לכל צרכיהם.

נראה, על פניו, כי תחילת דברי המרגלים אמת, והמשכס - לשון הרע שקרי, כדברי רש"י⁴². הכרה 'באמת' שכל לשון הרע שלהם היתה אמת דורשת שלב אחד של התעמקות מעבר לרובד האוידנטי. הבנת 'ארץ אוכלת יושביה' כרפלקסיה של המרגלים על עצמם. אותה תובנה של 'לא טובה הארץ' שהיא ה'מכשול' של המרגלים נבעה מאכילת פרי הארץ, ולכן היא שכילתה אותם. אולם מצד ה'אמת לאמיתתה' שתתגלה רק לעתיד לבוא, אותה השגה היא אמיתית, ואם כך, אינה כלל בגדר 'מכשול'.

גם כאן עצם הכרת ה'אמת' כבר מצריכה משהו מהשגת העולם הבא, הבנת ההשגה ש"לא טובה הארץ" במובן של הרחקה מהכרה הישירה של האלקות. בכל זאת ההכרה השלימה של לעתיד לבוא ב'אמת לאמיתתה', דוחה את ה'אמת' הקודמת. גם כאן נקבל סכימה של סדרת מודעויות משתנות, אשר כל אחת היא 'אמת' ביחס לאותה דרגת מודעות. גם כאן הסדרה היא סופית ומסתיימת במודעות המוחלטת של ה'אמת לאמיתתו'⁴³.

במקומות רבים המודעות של הבחירה, התורה והעבודה בעולם הזה נחשבת 'אמת'. מודעות קונסטרוקטיביסטית זו היא זו שמבחינתה אברהם מאיר לפני ה', אך היא נדחית מפני 'האמת לאמיתתו' של המודעות שהכל מה', וה' הוא המאיר לאדם.

ולכן אמר לו לך וגוי דפשו לך לעצמך כמו שאומרים לתינוק שיכול לילך לעצמו ואין צריך שיליכוהו, וגילה לו בזה כי מה שחשב שהוא היה מאיר לפניו ית' והיה כן **האמת כפי מדריגת ארצו ומולדתו** מאומות העולם **אין זה אמת לאמיתו**, וכמ"ש רז"ל (בר"ר פל"ט) דאברהם אבינו ראה בירה דולקת כו' ודלקת היינו שהשיי מאיר לו... והשגת מדריגת דהכל מהשיי⁴⁴.

יוצא שתפיסת האמת של ר' צדוק מאופיינת כמוניסטית מבחינת 'האמת לאמיתו', אך פלורליסטית מבחינת הכרה באמיתות שונות ומנוגדות, שכולן 'אמת', אלא שמושג אמת זה הוא יחסי לדרגת השגה. יתר על כן, עד להגעה להשגת ה'אמת לאמיתו', יש לעבור סדרת השגות הפוכות, שכל אחת 'אמת' מבחינתה.

יש להדגיש כי המודל הבסיסי של 'דרגות אמת' הוא על 'ציר רוחב', כאשר השגות שונות נחשבות ל'אמת' לפי מדרגת אנשים שונים. מודל זה מציע הכרה בקיום פלורליסטי של דרגות השגה אינדיבידואליות שונות. אולם על יסוד זה מפתח ר' צדוק גם מודל נוסף, המתיחס ל'דרגות אמת' גם על 'ציר העומק' וגם על ציר הזמן. לפי זה, 'דרגות האמת' הן בעיקרן שלבים שונים של מודעות. המודעות היא דינמית, וזו המאוחרת בזמן היא גם המודעות העמוקה וה'אמיתית' יותר, כך שאצל אותו אדם, ה'אמת' בדרגות הנמוכות יותר מהוה קרש קפיצה ל'אמת' הגבוהה. באופנים אחרים משמשות 'דרגות אמת'

⁴¹ ליקוטי מאמרים, עמ' 87.

⁴² רש"י על במדבר יג כז.

⁴³ יש לראות את ביאורו של ר' צדוק לחטא המרגלים על רקע הגישה הכללית שלו לחטאי ישראל. "וזהו הביורר על כל חטאי ישראל שאי אפשר להכניסם לקדושה יבורר שלא היה חטא כלל מצד שלא היה המכוון האמיתי בו כמו שהיה נראה לעין כל" (ליקוטי מאמרים, עמ' 165). מאחר שלעתיד יתברר שהכל היה ברצון ה' יוצא שגם חטאי ישראל היו כולם ברצון ה', הם מהווים חלק התכנית האלוקית "סדורים ובאים מששת ימי בראשית", והם בגדר 'עבירה לשמה' (ליקוטי מאמרים, עמ' 218, ישראל קדושים, עמ' 71, ובעוד מקומות רבים). בנושא זה הולך ר' צדוק בדרכו של רבו, האיזיביצא, המפתח יסודות מהגותם של ר' יונתן אייבשיץ, ושל החוזה מלובלין. הוא מבאר חטאים רבים בתורה כ'אכלה פגה', כלומר כהקדמת ההכרה העתידית של היחוד הגמור, על השלכותיו האנטינומיות, ונסיון להחלתו, טרם זמנו, בעולם הזה. ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 256-273, 240-242, 236-235; בריל, ר' צדוק, עמ' 169-200.

⁴⁴ ליקוטי מאמרים, עמ' 149. ר' צדוק עושה שימוש ב'אמת' לעומת 'אמת לאמיתו' בהקשרים דומים במקומות רבים. ראו למשל תקנת השבין, עמ' 87; שם, עמ' 109.

בהקשרים של רבדים שונים. כך, לדוגמא, מבאר ר' צדוק 'מחלוקות' בין תשב"כ לתשב"ע, ואף בין גמרא לזוהר, ובין משנה ל'דורשי רשומות', כביטוי להשגות ברבדים שונים. אבחנות מרכזיות בהקשרים אלו הן האבחנה בין העלם וגילוי, והאבחנה בין 'מצדו' ו'מצדנו'. כמה סוגי 'מחלוקות' מורחבות אלו נדונות בפרקים אחרים בעבודה זו.⁴⁵

הבהרת יסודות אלו בתפיסת האמת של ר' צדוק הכרחית כיסוד להבנת המודל ההיררכי של תפיסת המחלוקות שלו. העמדת חכמים שונים החולקים ביניהם בהלכה כשייכים לדרגות השגה שונות, מאפשרת לטעון שדברי כל אחד מהם הם 'אמת', מבלי שתהיה לטענה זו משמעות פרדוקסלית, שכן מושג אמת זה מובן כאמת יחסית לדרגה. דרגה זו מתפרשת בהקשרים שונים כאינדיבידואלית לאדם כפרט, או ליחידות גדולות יותר כגון אנשי מקום, או בני הדור. עם זאת ברקע הדברים קיימת תפיסה של 'אמת לאמתו' מוניסטית של היחוד הגמור.

יש מקום לציין כי בפילוסופיה מודרנית נעשו מהלכים של 'ריבוד' האמת, מתוך מוטיבציה, בין השאר, לפתור בעיות של פרדוקסים. הרעיון הבסיסי היה שפרדוקסים לוגיים נובעים ממושג האמת המוחל בו-זמנית על רבדים לשוניים שונים. תאורית האמת של טארסקי, ההופכת את האמת ליחסית לשפה, ויוצרת מערכת היררכית של שפות (לא טבעיות), היא דוגמא מרכזית לכיוון זה.⁴⁶ אצל ר' צדוק, מושג 'דרגות האמת' פותר במידה רבה פרדוקסליות, אולם יש כמה הבדלים בולטים בינו לבין ריבוד האמת של הפילוסופיה האנליטית. מידת הבעייתיות של הפרדוקסליות שונה לחלוטין. לגבי הזרמים המרכזיים בפילוסופיה האנליטית, ערעור מעמדו של חוק הסתירה, משמעותו - ערעור היסוד ההכרחי לכל שיח רציונלי בכלל ולשיח הפילוסופי בפרט.⁴⁷ לעומת זאת, לר' צדוק, אין כל בעיה לקבל כי חוק הסתירה מוגבל בחלותו, וקיים תחום (אלוקי) בו יתכנו "ב' הפכים בנושא אחד". עם זאת יש לו נטיה כללית חזקה לרציונליזציה ולהרמוניזציה, וזו באה לידי ביטוי גם ביחסו לאמת הפלורליסטית והפרדוקסלית. לכן אצלו הכנסת ההיררכיה של 'דרגות אמת' אינה באה כפתרון אד-הוק לבעית הפרדוקסליות, אולם היא מהווה דרך לנטרל במידה רבה את האפקט הפרדוקסלי של קבלת אמת פלורליסטית. הבדל מרכזי נוסף הוא בסוג הריבוד המוצע. בפילוסופיה של הלשון מדובר בריבוד סמנטי - יצירת סדרה היררכית של שפות במקום השפה הטבעית, ואילו אצל ר' צדוק הריבוד הוא אפיסטמולוגי-רוחני - טענה לקיום היררכיה של דרגות רוחניות אישיות המתבטאות בדרגות מודעות ובהשגות שונות. המשותף הוא כי בשני התחומים משמש מבנה של ריבוד היררכי לנטרול, מלא או חלקי, של פרדוקסליות.

ג. פיתוחים שונים של המודל האנתרופוצנטרי

על רקע זה אציג כמה פיתוחים מרכזיים של המודל האנתרופוצנטרי לתפיסת המחלוקת בכתבי ר' צדוק. ראינו לעיל, במודל אי היקבעות התשב"ע, את ההדגשה על העדר הברירות בהשגת התשב"ע. מודל זה מהווה יסוד למודל האנתרופוצנטרי. תכונת אי הברירות בהשגת התשב"ע היא המותירה מקום להשפעת הגורמים הסובייקטיביים על השגה זו, ודרכם מאפשרת, ואף מחייבת, קיום דעות שונות. העדר הברירות בהשגת התשב"ע, הן במקור הדברים והן בתוכנם, מתואר על ידי המטפורה של 'אספקלריא שאינה מאירה', תוך העברתה מהקשרה המקורי בעניין הנבואה לעניין תשב"ע. השגת חכמת התשב"ע נחשבת, לעומת השגת הנבואה, כרואה דרך כמה מראות. העובדה שהשגת התשב"ע היא דוקא באופן כזה היא המקור לאפשרות הספק והמחלוקת.⁴⁸

וחכם עדיף מנביא דבחכמת התשב"ע יכולים להשיג כל יקר אבל הכל בהסתכלות דרך **אספקלריא שאין מאירה** שאינה אלא מהשגת לבו ויוכל השואל לשאול זו מנלך ושמא אתה טועה... **וע"כ יש מחלוקת בתשב"ע**

⁴⁵ ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁴⁶ ראו קירקהיים, תאוריות אמת, עמ' 174-141; 306-271; בילצקי, פרדוקסים; האק, פילוסופיה של לוגיקות, עמ' 149-86.

⁴⁷ גילוי סתירה פנימית בתאוריה מהוה, לפחות עקרונית, מכה ניצחת לתאוריה כולה, דוגמת האפקט של הפרדוקס של ראסל על התאוריה של פרגה. עם זאת, ברור שלמעשה בדרך כלל תאוריות אינן נופלות בקלות כה רבה. לפי קוויין תהיה נטיה לתקן מקום אחר, שיתור עליו יזול יותר עבורנו, ביכדור הידע והאמונות שלנו, כדי לפתור את הסתירה. אולם אפילו לפי קוין, הטוען שסתירה כשלעצמה לא תפיל תאוריה, יש, מרגע שנוצרת מודעות לסתירה, בעיה.

⁴⁸ תפיסת התשב"ע כאספקלריא שאינה מאירה מוכרת בתסידות. ראו לדוגמא, לקוטי תורה (רש"ז), שיר השירים, דף מב ע"ד - דף מג ע"א; ליקוטי הלכות, כ"ה, הלכות תלמוד תורה, הלכה ב, עמ' ס. שיוך זה משמש גם כיסוד לביאור המחלוקת. ראו לדוגמא, עבודת ישראל, עקב, ד"ה ארץ אשר אבניה ברזל, עמ' רכג.

שזה מצד חכמתו משיג בעניין אחר והכל דברי אלקים חיים כי אין דעתן של בני אדם דומה זה לזה וכך ברא הש"י חילוק בהשגת חכמה של התחתונים, משא"כ כשמשיב הללמ"ס שהוא הסתכל באספקלריא המאירה בחכמה העליונה שבזה אין טעות ושינוי וחילוף ומחלוקת כלל⁴⁹.

מקור המחלוקת נתפס במישור האפיסטמולוגי. "אין דעתן של בני אדם דומה" מתבאר כ"חילוק בהשגת חכמה של התחתונים", ולכן כל אחד מצד חכמתו משיג בחינה אחרת⁵⁰. החכמה האנושית נתפסת כאן, לא כמתודה המנטרלת את הגורם הסוביקטיבי, אלא להיפך, כהשגה הבנויה על יסוד סוביקטיבי, ומשמרת אותו, ומכאן גם מקור המחלוקת. זאת בניגוד להשגה הברורה באספקלריא המאירה של הנבואה, המניבה דברים ברורים וחתיכים שאין עליהם מחלוקת.

הקשר הפנימי בין ברירות תוכן הדברים לבין ברירות מקורם האלוקי, שראינו לעיל, מופיע גם כאן. ברובד עמוק יותר ההבדל בין החכמה לנבואה בענייננו מועמד על ההבדל במידת הברירות של מקור הדברים ולא של תוכנם. לפי כלל תפיסתו ר' צדוק באמת הכל משמים, וגם מה שנראה כמעשי האדם בבחירתו, הוא באמת מה'. תפיסה זו חלה גם על תשב"ע כפי שבואר⁵¹. בתשב"כ, שבבחינת אספקלריא המאירה, ברור לגמרי המקור האלוקי של הדברים, ולכן אין הם בסיס לשינויים או למחלוקות. לעומת זאת בתשב"ע, למרות שמצד האמת, גם היא מה', אין הדבר ניכר וגלוי. נראה "שאינה אלא מהשגת לבו" ומכאן פתיחת האפשרות להטלת ספק, ולמחלוקת.

השינויים ב'דעתן של בני אדם' במובן של מדות ותכונות אישיות, הם הקובעים את השינויים בדעותיהם ההלכתיות. מחלוקות שונות מתבארות לפי העקרון ש"כל אחד דבר כפי שרשו"⁵². 'שורשי זה מבואר כמתאים לשיטתו של אותו חכם בעניינים שונים'⁵³ וכמבטא את דרגתו⁵⁴. הוא מבואר הן כשורש הנשמה בעולמות עליונים⁵⁵, והן כיסודות הנטיות הנפשיות של האדם. בהקשרים אלו מודגש היסוד

⁴⁹ פוקד עקרים, עמ' 46. כמו מונחים רבים, גם 'אספקלריא מאירה' ו'אספקלריא שאינה מאירה' מקבלים אצל ר' צדוק משמעות יחסית. הנביאים והכתובים, לעומת השגת משה רבינו, נכתבו באספקלריא שאינה מאירה, אך לעומת השגת התשב"ע הם נחשבים לאספקלריא מאירה ולכן "לא שייך בהם מחלוקת כלל ועליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע ולא לשנות כללי" (שם).
⁵⁰ "אין דעתן שוה" מופיע במדבר רבה, פנחס, פ"ר כ"א ב; ובתנחומא, פנחס י. ראו רביצקי, סובלנות, עמ' 396-398, על שינוי בהוראת 'דעתן' בהקשר זה מתכונות אישיות להשקפות וסברות.

⁵¹ ראו לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם.

⁵² צדקת הצדיק, קטז.

⁵³ לדוגמא, "נועין ברא קמא (כ"ט א) פלוגתא אי נתקל פושע ובמקום אחר ביארנו דכל אחד דיבר כפי שרשו ר' מאיר לשיטתיה (בג"טין נ"ב א והוריות י"ג ב) דדברי הלומות לא מעלין ולא מורידין..." (צדקת הצדיק, קטז).

⁵⁴ לדוגמא, על דברי ר' עקיבא בעניין לחם של מלאכי השרת אמר ר' ישמעאל שהם טעות. ר' צדוק מדגיש "ואף דר' ישמעאל אמר לו טעית וכי וכי. אינו טעות גמור דדבר טעות לא נכתב בגמרא וכיון דנכתבו דברי ר' עקיבא בגמרא ונשנו בברייתא על כרחך דהוא ככל הפלוגתות דאלו ואלו דברי אלקים חיים וכל אחד דיבר לפי דרכו ושורש השגתו ור' ישמעאל על פי מדרגתו הוא שאמר טעית. אבל לפי הכל יקר שראתה עינו של ר' עקיבא... לא טעה כלל, ואין כאן מקום להאריך בזה" (מחשבות חרוץ, יט, עמ' 171, מסומן בטעות כעמ' 117). על עצם כתיבת הדברים בגמרא, גם כשנדחתו, כראיה לאמיתותם ראו להלן בפרק הדעה הדחיה וגבולותיה.

⁵⁵ "שורש מחלוקתם דשמאי והלל נקראו במשנה (עדיות פ"א מ"ד) אבות העולם וכן בזה"ק (ח"ג ע"ג א) אבהן דעלמא והוא ע"פ מה שאמרו ברעיא מהימנא (שם רמ"א א) הלל ושמאי דאתון חד מסטרא דרחמי וחד מסטרא דדינא וכי, דרגין דאברהם ויצחק. והלל מדתו חסד ושמאי מדתו גבורה ולכן ע"פ רוב בית שמאי להחמיר ובית הלל להקל" (פרי צדיק ב, לט"ו בשבט ב, עמ' 78). ראו גם שם, ויקהל י"א, עמ' 225. לדוגמאות נוספות לישום אבחנות אלו לעניין מחלוקות בית הלל ובית שמאי ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 15; ריסי לילה, נ"ו, עמ' 163-164; דובר צדק, עמ' 53, 57; פרי צדיק א, חנוכה ת, עמ' 151-152. הסברים מסוג זה, על יסוד דברי הרעיא מהימנא הנזכרים, מופיעים במקורות חסידיים רבים.

אציין כי בראשית החסידות מובא הסבר דומה מבלי להתייחס לשורשי הנשמות. מהמגיד ממזריטש מובאת קביעה כללית, שיש בה ניסוח יסוד הגישה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה, לפיה ההרגשה הוא תוצאה של הכרה קוגניטיבית: "כל המדות הם באין מכח הדעת. ר"ל מחמת שאני יודע שהוא אוהבי אני אוהב אותו, ומחמת שאני יודע שיש גדול ממני אני בוש ונכנע ממנו ומכבדו" (מגיד דבריו ליעקב, נח, עמ' 86). בדומה לגישה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה, שינוי ההרגשה (המידה) נעשה על ידי חזרה לשורשה בדעת, ושינוי שם, אולם, בשונה מגישה זו, אצלו הדעת אינה רק הרמה הקוגניטיבית בנפש האדם, אלא גם ספירת הדעת למעלה. "יוכל א' המשיך ממדת הדעת שיהיו הצירופים של הדיבורים כך וזה כך, שזה המשיך ממדת הדעת מדת אהבה שיהיה הביצה מותרת, וזה המשיך מהדעת מדת יראה והביצה אסורה. וכשאחד רצה לשנות ההלכה כמו ר' יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול, החזיר את הדין הזה למדת דעת, ומשם המשיך את הדין למדה אחרת והמשכיל יבין" (שם, עמ' 87-86, ומקבילה באמרי צדיקים, ח"א, י ב). אצל המגיד אין יחוס קשר אישי לשורש נשמת האדם ולמידה ממנה הוא ממשך, ונראה שהאפשרות להחזיק למדת הדעת, ולהמשיך דין ממדה אחרת פתוחה, עקרונית, לכל אחד. מתלמידיו ואילך נפוץ ההסבר, כפי שראינו אצל ר' צדוק, המקשר את שורש הנשמה למידה העליונה ממנה היא יכולה להמשיך את הדין, ובכך הופכת את הדעה ההלכתית לכפויה על האדם, מצד שורש נשמתו. ראו לדוגמא, בניסוחו של רש"י מלאדי: "והנה אף בהלכות איסור והיתר... ראינו מחלוקת תנאים ואמוראים מן הקצה אל הקצה ממש ואלו ואלו דברי אלקים חיים לשון רבים על שם מקור החיים לנשמות ישראל המחלוקת דרך כלל לשלושה קוין ימין ושמאל ואמצע שהם חסד וגבורה וכי ונשמות ששרשן ממדת חסד הנהגתן ג"כ להטות כלפי חסד להקל כו' כנודע" (תניא, הקדמה, דף ג ע"ב – ד ע"א), ואצל ר' לוי יצחק מברדיצ'ב: "גבי פלוגתא דבית שמאי ובית הלל אמרין... אלו ואלו דברי אלקים חיים, הדנה יש בחינה שאדם לומד הפשט בהתורה הקדושה כפי הבחינה שלו אם הוא מעולם החסד אז הכל טהור ומותר וכשר כפי הוראות שכלו בהתורה הקדושה, וכן להיפך כשהוא ממדת הגבורה אז הוא להיפך והנה בית הלל מדתם היה מדת החסד ולכך בית הלל לקולא, ובית שמאי שהיה ממדת הגבורה לכך בית שמאי לחומרא. אבל באמת כל אחד לפי מדרגתו דברי אלקים חיים" (קדושת לוי, ליקוטים עמ' שטז-ש"ז). ראו על כך סוקול, תאוריות. וראו תולדות יעקב יוסף, כ"ג, בהר, עמ' תיז-תיח; אגרא דכלה, דף מ ע"א. ראו גם ליקוטי הלכות, כ"ג, הלכות ראש חדש, הלכה ג

ואין נקרא תשביע אלא החכמה הנובעת מלב קדושי ישראל באמת כי החכמה המתחדשת מלב החכם היא נמשכת גם כן אתר הלב, כידוע פירוש אליבא דר' פלוני אליבא דרבנן... רק כפי לב ר' פלוני שכפי לבו כך הוא חכמתו ודעת שכלו⁵⁷, דרך משל שמאי היה קפדן... היה מחמיר בכל דבר... והלל שהי ענותן וטוב לבריות היה מקיל לעולם [חוץ מו' דברים...] וכן כל כיוצא בו⁵⁸.

קשר זה הוא העומד ביסוד הדרשות המקשרות את שם האומר לתוכן דרשתו.

וכבר קדמונים אחזו שער לדרוש שמות האומרים שהם שייכים לאותו המימרא. כאשר נהירנא דראיתי בפי הנרבוני על המורה ובנתיבות עולם למהר"ל מפראג וזולתם ס' קמאי. ויצבא מילתא על דרך האמת שאינו רמז בעלמא רק האמת כן. כי כל מה שאדם משיג בתורה הוא מה ששייך לשורש נשמתו ושם האדם ידוע שהוא שורש חיותו ונשמתו ואם כן ודאי שהדברי תורה שחידש כל אחד יש לו שייכות לשמו⁵⁹.

בפיתוח אחר של המודל האנתרופוצנטרי מסתמך ר' צדוק על טענת אי היקבעות התשביע במובן האונטולוגי. "בכל הוראת המשפט יש ספיקות וצדדים שווים לכאן ולכאן"⁶⁰. הוא מצרף לכך את הטענות הבאות: א. אימוץ דגם המצוות כרפואות לנפש⁶¹. ב. תפיסת התשביע כחוקים כלליים המשותפים לכלל העם, לעומת התשביע הנתפסת כהוראות פרטיות אינדיבידואליות לכל אחד. ג. הדגשת חשיבות האינדיבידואליות האנושית, המבוטאת במקורות המדגישים את השונות בין בני אדם⁶². על סמך אלו מסיק ר' צדוק: "ולפיכך רובה של תורה בע"פ כמ"ש [גיטין ס ב] כי מה שבכתב הוא הכולל כל ישראל וכל הנפשות שוות בה. וזהו הכללים אבל בפרטים מתחלקים כמו פרטי הנפשות"⁶³.

הטענה שהמחלוקות מוגבלות לפרטים ואינן נוגעות לכללים מופיעה במקורות רבים, אולם משמשת למטרות שונות. לדוגמא, בתקופת הגאונים היא מובאת כאישוש לטענה שמקור המחלוקת בשיבוש בתהליך העברת המסורת. שיבוש זה מוגבל לפרטים שלא בוררו היטב בתהליך המסירה, ואינו חל על עיקרי המצוות. לכן המחלוקות הן על פרטי המצוות ולא על עצם תיובן⁶⁴. הדברים שם באים במסגרת הפולמוס האנטי-קראי, והטענה באה כתשובה לטוען שעצם קיומן של מחלוקות מעורר ספק במהימנות דברי תז"ל בכללם. מגמת קביעה זו היתה לצמצם את טווח המחלוקות לפרטים בלבד, מתוך ראייתן

(הלכות פסח, ה), עמ' 177-178, שם מובא הסבר זה, והשוו לחיי מוהר"ן, ח"א, שיחות השייכים להתורות, כד, עמ' 15, שם דוחה ר' נחמן הסבר כזה: "אעפ"כ באמת אלו התירוצים אינם כלום למבין קצתי". בתנועת המוסר מצויה העמדת המחלוקות על נטיות נפשיות שונות, מבלי ליחס אותן נטיות לשורש נשמה מיסטי. ראו אור ישראל, דף מד ע"א – מה ע"א.

⁵⁶ על שורשי יסוד זה ראו עוד לעיל בפרק זה, מודל אי היקבעות התשביע.

⁵⁷ לביאור 'אליבא' כמורה על מקור חכמת התשביע בלב, ראו דברי חלומות, כה, עמ' 198-197; קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 48; ועוד. בדברי חלומות, כג, עמ' 193, מביא זאת כישמעתי, ובפרי צדיק ה, מוצאי יוה"כ יא, עמ' 228; פרי צדיק ד, נשא עמ' 65, מפרש שהמקור מהרבי מאיזביצא.

⁵⁸ ליקוטי מאמרים, לסיום השי"ס, עמ' 232, וראו גם שם, עמ' 230.

⁵⁹ קדושת שבת, מאמר ה, עמ' 28. על הקשר בין המימרא לשם האומר כותב ר' צדוק בספר אחר: "כי כל שמות תז"ל ידוע שלא דברי תורה הם, כי אין חילוק בין דברי רז"ל לדברי תורה. והרי אנו רואים איך רז"ל דרשו השמות הנזכרים בכתובים, ומסתמא גם הם בדבריהם עשו כן. ולולי כן למה נזכר כמה פעמים אמרי לה ר' פלוני ואמרי לה ר' פלוני וכיוצא בו, ומה נפקא מינה. אבל ודאי השם הוא רשם לשורש הנפש, ודייקא שורש נפש זה מיוחד למאמר זה. ופעמים פליגי בזה אמר לה דלאותו המאמר כח האומר הוא כח ר' פלוני, ואמרי לה ר' פלוני" (דובר צדק, עמ' 168). כיוון זה הוא חלק מתפיסה רחבה של "הנחות צורניות מקסימליסטיות" לגבי התלמוד. לדוגמאות נוספות לתפיסה זו ראו פרדילנד, שכנות וקורת גג, ולהלן, בפרק הדעה הדתויה וגבולותיה. ר' צדוק מקבל את עקרון משמעות שמות האומרים ויחסם למימרא, ועושה בו שימוש בכמה מקרים (ראו, לדוגמא, שם, עמ' 167-168 לעניין דניאל חייטא ויהודא חייטא; שם, עמ' 187, ובמקומות נוספים לגבי כינוי ר' עקיבא בשם אביו "בן יוסף"). אולם, כמו לגבי עקרונות דרשניים אחרים, זהו שימוש סלקטיבי ולא גורף. יתר על כן, במקומות רבים הוא מביא מדברי תז"ל ללא ציון שם האומר.

⁶⁰ שיחת מלאכי השרת, עמ' 9.

⁶¹ על דגם הרופא ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 54 ולידה.

⁶² ברכות נח א, סנהדרין המשנה בדף לז א, שם, לח ב. על יחודיות העבודה הפרטית של כל אדם לפי שורשו וחסרונו היחודי במי השילוח ראו פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 59-41. ראו גם אצל ר' גרשון חנך הענין: "... באלו העבודות השייכים לנפשו וכן התחייב משורש נפשו וכדאיתא במס' שבת (ק"ח ב) איבך במאי אהיר טפי בציצית כי לכל אדם כפי שורש נפשו יש לו אור תורה במצוה מיוחדת שצריך עבודה בזה המקום כדי שיגיע לשורשו" (סוד ישרים על התורה, חיי שרה, עמ' מד, ד"ה והנה).

⁶³ שיחת מלאכי השרת, עמ' 9. בגמרא בגיטין שם מובאת מחלוקת על שאלה אם רובה של תורה בכתב או בע"פ. ראו על כך גם דרשות הר"ן, הדרוש השביעי, עמ' קטו. ר' צדוק ביאר מחלוקת זו גם בקונטרס שכתב בגיל שלוש עשרה. ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 54-53. לתיאור סכימטי של יסודות בתפיסת תשביע ומחלוקת, המתבסס במידה רבה על דברי ר' צדוק, ראו ברנדס, חקיו ומשפטיו.

⁶⁴ יושלח נחלקו רז"ל לעולם בעיקר מצוה אלא בתולדותיה ששמעו עיקרה מרבותם ולא שאלום על תולדותיה מפני שלא שמשו כל צרכן. כיוצא בו לא נחלקו אם מדליקין נר שבת אם לא. על מה נחלקו במה מדליקין ובמה אין מדליקין" (ר' אברהם ן' דאוד, ספר הקבלה, בתוך: נויבאור, סדר החכמים, עמ' 47). ראו על כך הלבטרל, עם הספר, עמ' 59-54.

כפגם⁶⁵. גם ר' מנחם עזריה מפאנו, בראשית המאה ה-17, מצמצם את טווח המחלוקת "מעולם לא נחלק אדם מחכמי התורה להתיר את העורב ולאסור את היונה. על מה נחלקו, בדבר שיש לו ב' פנים אמיתיים וצודקים לכאן ולכאן"⁶⁶, אולם מתוך ראייה חיובית יותר של המחלוקת כביטוי לבחינות שונות של דבר ה' שהיה "חרות על הלוחות", הרלבנטיות בתנאים שונים⁶⁷. ר' צדוק מרחיק לכת בכך שהוא מיחס את הכללים לתשב"כ ומוזהה את הפרטים, עליהם יש מקום למחלוקת, עם כל התשב"ע. טענה זו בצרוף עם הקביעה ש"רובה של תורה בע"פ" היא היסוד למסקנה הטוענת להרחבה מוחלטת של טווח המחלוקות. הבדל נוסף הוא כי במקורות המגבילים את המחלוקות לפרטים ההתייחסות ממוקדת בתכנים או בדרכי מסירתם, ואילו ר' צדוק מכניס כאן את היסוד של היחודיות האינדיבידואלית של האדם כבסיס לצורך בפרטים חלוקים לאנשים שונים. המחלוקת, לפי זה אינה תוצאה של פגם בדרכי מסירה או בתהליכי היסק, אלא ביטוי הכרחי לריבוי ולגיוון האנושיים⁶⁸.

וכמו שיש ברפואת הגוף חילוקים בין טבעי גופים ובין השתנות הדורות שלא מה שיועיל לגוף זה ודור זה יועיל לאחר כן ברפואת הנפש. ומה נצמחו כל המחלוקת בתשב"ע שכל אחד אמר כפי מדרגת נפשו מה שראו לתיקונה ולרפואתה. ולפיכך אלו ואלו דברי אלקים חיים ששניהם ניתנו מרועה אחד כפי חלוקת הנפשות כך הם חלוקת המשפטים⁶⁹.

כמו בפיתוחים אנתרופוצנטריים אחרים בכתבי ר' צדוק, גם כאן הכיוון האנתרופוצנטרי, גם כשהוא מודגש, מנוטרל בחלקו על ידי הכיוון תיאוצנטרי. זאת משתי בחינות מרכזיות: מקור הריבוי והגיוון האנושי מיוחס בברור לאלקים, ומשמעות הרפואה לנפש היא בעצם אופן דבקותה בקב"ה⁷⁰.

נפוצים הסברים שונים לשורשי המחלוקת המעניקים לדעות השונות מעמד של "דברי אלקים חיים" ברובד הדיון התיאורטי, אך הלכה למעשה מקבלים את הצורך באמת יחידה. גם ר' צדוק מדגיש בכמה מקומות את האבחנה שבין האמת הפלורליסטית של 'דברי תורה' לבין האמת המוניסטית של ה'הלכה למעשה'. אולם, בניגוד להסברים אלו, ההסבר המוצע כאן רדיקלי בהשלכותיו גם לתחום המעשה. לא רק שאין כאן חזרה על אותה אבחנה, אלא להיפך, ר' צדוק עושה את ההיסק הישיר לרובד המעשה. דברי הגמרא על מנהגים שלפי דעות תנאים שלא התקבלו להלכה⁷¹, מועברים על ידי ר' צדוק מהרובד המשפטי הפורמלי של אזורי סמכות הלכתית של חכמים שונים, לרובד הפסיכולוגי-רוחני, ומתבארים כמעשים שהם 'דבר גדול' "כפי מדרגת אותם הנפשות"⁷². אין למעשה כשלעצמו ערך עצמי כימצוה או 'עבירה', אלא רק ערך יחסית לאדם המבצעו. אותו מעשה עצמו יכול לגרום חיוב מיתה לאדם אחד, ומזכה אחר

⁶⁵ התופעה הכללית של צמצום מחלוקות קיימת כבר בספרות חז"ל. ראו גולדברג, צמצום מחלוקות, המנתח אופנים שונים של צמצום מחלוקות אצל אמוראי בבל, ביניהם: העברת נקודת המחלוקת מעניין פנימי לעניין חיצוני ושולי לעניין הנדון, צמצום תחום המחלוקת, צמצום במספר המחלוקות על ידי העמדת מספר מחלוקות של אותם תנאים או של תנאים בני דורות שונים, על עיקרון משותף, על ידי שימוש ביחסורי מחסורי מסר, ועל ידי יצירת הפשטות. בביאוריו של ר' צדוק למחלוקות ספציפיות בולטת הדרך של העמדת מחלוקות על עקרון משותף, או יצירת הפשטה, שעיקרה תפיסות יחוד ה'. ראו, לדוגמה, דובר צדק, ת, עמ' 11, על מחלוקת בדין מי שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית (סוכה כח א); שם, עמ' 11-12, על מחלוקת אם טוב לאדם שנברא או שלא נברא (עירובין יג ב); שם, עמ' 54-55, על מחלוקת איזה פסוק נחשב כלל גדול בתורה (בראשית רבה כז ז; ירושלמי, נדרים, פ"ט הי"ד).

⁶⁶ רמ"ע מפאנו, עשרה מאמרות, מאמר תיקור הדין, ח"ב, פרק יז, עמ' קלג.

⁶⁷ ראו שם, פרק יז-ט.

⁶⁸ העמדת המחלוקות בתשב"ע כמחלוקות בפרטים הנובעות מתפיסות לפי דרגות שונות חוזרת בהקשרים שונים. לדוגמה, "ואח"כ עיי' בינה והרגשה שבלב הוא עומד על הפרטים שבדברי אלקים חיים כל אחד לפי מדרגתו ואלו ואלו דברי אלקים חיים אע"פ שחלוקים בפרטים בתשב"ע" (צדקת הצדיק, רכא). אמנם במקום אחר מדגיש ר' צדוק את האופי הכללי של הוראות התשב"ע, לעומת האופי הפרטי של הוראות הנבואה. הנבואה התאפיינה בהיותה הוראה פרטית לאדם מסוים בתנאים מסוימים, ללא כל אפשרות הכללה, לעומת התשב"ע כהוראות כלליות. ראו רסיסי לילה, נו, עמ' 162. וראו על כך אלמן, נבואה, ולעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה.

⁶⁹ שיחת מלאכי השרת, עמ' 9.

⁷⁰ שם, עמ' 10.

⁷¹ שבת קל א, במקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל, לצורך מילה בשבת, ובמקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. חנינה בן מנחם מציין כי מקור זה ודומיו, המתארים מציאות ארצישראלית, נעדרים ממקורות ארצישראליים, ורואה בהם ביטוי למגמה לתת תיאור חיובי של הפלורליזם שכביכול נהגו לפיו בארץ ישראל, כדי להעניק לגיטימציה למצב בבבל (בן מנחם, סטיית שופט). על שיטת ר' אליעזר שמכשירי מצוה כמצוה ראו גם דברי ר' צדוק בישראל קדושים, עמ' 11-12, ובקדושת שבת, מאמר ה, עמ' 28-29, וראו עוד להלן בפרק הדעה החריפה וגבולותיה. בדוגמה אחרת מעמיד ר' צדוק את חילוקי המנהגים בעניין תקיעות של ראש השנה, לפני שבא ר' אבהו לאחד את המנהגים (ראש השנה לד א), על הבדלים בשורש נפשם של בני מקומות שונים "ובכל מקום ומקום ידעו והכירו שרש נפשם שיש שידעו שאצלם מורה תרועה ליצחק אבינו ע"ה ותקעו תר"ת ויש שהכירו שאצלם מורה שברים ליצחק אבינו ע"ה ותקעו תש"ת..." (פרי צדיק ה, לראש השנה יח, עמ' 181).

⁷² שיחת מלאכי השרת, עמ' 9, על חילוקי המנהגים המוזכרים בשבת קל א.

בשכר על עשייתו⁷³ כאשר הגורם הקובע הוא צרכי הנפשות המסוימות לפי דרגתן.

קבלת הצורך בריבוי וגיוון לא רק במישור התיאורטי אלא גם במישור המעשי אינה מוגבלת היסטורית לתקופה מסוימת בתולדות ההלכה, בטרם נתקבלה הלכה פסוקה לדורות. ר' צדוק מאפיין במיוחד את בני שבט יששכר עליהם נאמר "יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל"⁷⁴. בכך "שהם יודעים בכל עת כפי הראוי לאותו עת והרפואה המועלת לטבעי הדור ההוא ולפיכך הם הראויים להיות מורים מה יעשו ישראל"⁷⁵. זהו הבטוי מהכיוון האנתרופוצנטרי, לאותה טענה שביסודה היא תיאוצנטרית "שאין להם עניין קבוע רק צופים בכל עת בבניה שבלב לדעת מה רצון הש"י באותו עת מה יעשה ישראל וכידוע"⁷⁶. היסוד של 'הוראת שעה' לפי הצרכים המסוימים של האדם או הדור קיים בהלכה⁷⁷. היחוד בדברי ר' צדוק הוא העברת יסוד זה מחלק חריג של הנורמה ההלכתית הרגילה ליסוד מכונן שלה. ההוראות האישיות המקובלות בחסידות היו, לרוב, בתחום שמעבר להלכה, פרט לעניינים מסוימים, כגון איחור זמן תפילה, בהם היו בניגוד לה⁷⁸. לפי ר' צדוק, כל עניינו של מורה הלכה אינו לפסוק לפי הנורמה הכללית המשותפת, אלא לכוון את הפסיקה לפי הצרכים הספציפיים, גם אם היא בניגוד להלכה הכללית המקובלת. התנאי ההכרחי להיות הרב ראוי לבקש מפיו תורה הוא היותו דומה ל"מלאך ה' צבקות"⁷⁹. השם הנוסף 'צבקות' מורה, לפי ר' צדוק, על הריבוי⁸⁰, ויכולתו להורות תורה לצבאות שונים⁸¹. יוצא, לפי פיתוח זה של המודל האנתרופוצנטרי, כי המחלוקת אופיינית לתשביע כולה, אך תחומה מוגבל לפרטים. הכללים, המבוטאים בתשבי"כ, משותפים לכל העם. השורש לצורך בריבוי דעות והוראות הלכתיות הוא ריבוי וגיוון הנפשות. צרכי 'רפואת הנפש' האינדיבידואליים של הפרט והדור מצרכים הוראות הלכתיות מתאימות. הריבוי אינו מוגבל למחלוקת התיאורטית בבית המדרש אלא יש לו השלכות גם לתחום ההוראה למעשה.

ראינו פיתוחים של המודל האנתרופוצנטרי הנסמכים במידות שונות על מודל אי היקבעות התשבי"ע. אולם ר' צדוק נותן פיתוח של מודל זה גם ללא כל התייחסות לשאלת היקבעות התורה. בפיתוח שלהלן ריבוי הדעות וההשגות מקושר ישירות לריבוי שבבריאיה בכלל, ללא כל התייחסות לאופיה של התורה. תכליתו של ריבוי זה היא תיאולוגית - מימוש מלכות ה' בעולם. היום השני לבריאה מסמל את הריבוי ואת ההבדלה, ואף שורשי המחלוקת מיוחסים כבר בזוהר⁸² ליום זה. ר' צדוק מפתח על רקע זה את רעיון ההכרח התיאולוגי לריבוי, שממנו המחלוקת. הטענות הידועות ש"אין מלך בלא עם" ו"ברוב עם הדרת מלך"⁸³ מתפרשות על ידי ר' צדוק כמתייחסות ליסוד הריבוי וגיוון הדעות שבעם, כתנאי למימוש המלכות. אמנם מקור הריבוי - בבריאה האלוקית, ותכליתה - מימוש מלכות ה', אולם מוקד הדיון בריבוי עצמו הוא בנבראים. "וכל מחלוקת... הוא מצד שנוי הדעות וזה מצד השנוי שהיה בנבראים שאין דעתן שוה"⁸⁴. יסוד הריבוי וההבדלה המאפיין את הבריאה של היום השני, מזוהה עם האב השני, יצחק. יסודות הצמצום,

⁷³ הגמרא שם מציינת עיר שנהגו בה כרבי אליעזר וזכו לשכר על כך.

⁷⁴ דברי הימים א יב לב.

⁷⁵ שיחת מלאכי השרת, עמ' 10. השוו לאופן בו מפתח ר' צדוק את מוטיב יכולת ההכרה וההוראה האינדיבידואלית של בני יששכר בדובר צדק, עמ' 60, שם שינויי העתים המשפיעים על ההוראות ההלכתיות אינם רק בסדר גודל של דור, אלא בסדר גודל של ימים ושעות.

⁷⁶ קומץ המנחה, ח"ב, כב, עמ' 30.

⁷⁷ ראו אנציקלופדיה תלמודית, כ"ח, עמ' תקיא-תקכו, ערך: הוראת שעה, וראו הפולמוס על משמעותו אצל הרמב"ם: רוזנברג, על דרך הרוב; רוזנטל, על דרך הרוב; לוינגר, ההלכה; רוזנברג, ושוב על דרך הרוב, על יחס התלמוד הבבלי והירושלמי לסטיית שופט מן הדיון, ראו חנינה בן מנחם, סטיית שופט.

⁷⁸ נכתב הרבה על כך. ראו, לדוגמא, ורטהיים, הלכות, עמ' 109-83.

⁷⁹ חגיגה טו ב.

⁸⁰ לפי ברכות לא ב.

⁸¹ השוו תשובת ר' צדוק לר' ליבליה איגר על שאלתו אם מותר לו לעשות פתילות לחנוכה בהיותו אבל. "מאותו המקור שהוא יודע לפסוק לאחר בתפלת שחרית, מאותו מקור יפסוק לעצמו גם דין זה" (ברומברג, האדמו"ר, עמ' מו-מז). אם כי לגבי שאלתו בעניין איחור שעת ברית מילה כדי להכין עצמו למצוה בהידור, עונה לו ר' צדוק בנימוקים מפורטים. ראו לבושי צדקה, עמ' 47-48, וראו על המחלוקת בעניין זה אבן-צור, זריזין מאחריין.

⁸² זהר ח"א יז א-ב.

⁸³ משלי יד כח. "אין מלך בלא עם" הוא ביטוי שכיח בספרי קבלה רבים. למקורותיו ראו חלמיש, לקט פתגמים, עמ' רעט-רפ; הנ"ל, לקט פתגמים ב, עמ' רסה.

⁸⁴ ריסיסי לילה, מח, עמ' 101.

שמאל דוחה, הבדלה וגבולות ההשגה הם מוטיבים קבליים ידועים המיוחסים ליצחק. ר' צדוק מיחס ליסודות אלו, בנוסף להיותם שורשי הריבוי והמחלוקות, גם את יסוד האינדיבידואליות. וזוהו בא השגת יצחק... והוא לא נסתפק בהשגת אביו רק רצה להשיג עוד השגה נבדלת כידוע דעל כן נקרא אלקי אברהם אלקי יצחק כו' על כל אחד, כי כל אחד היה משיג השגה **מיוחדת ונבדלת**. ודבר זה חידש יצחק **שיש השגות שונות ודרכים שונים להגיע לאמיתותו ית'** כי לולא זה היה די בנבואה אחד ובבריאת יום אחד לבד. ומאחר שהשיי הבדיל ויצר נבואים שונים על כרחך דיש השגות שונות ונבדלות לקילוסו ית' **וכל אחת אמת לעצמה ובמקומה**.⁸⁵

המסקנה הנורמטיבית מכאן היא כי מאחר והריבוי מוטבע בבריאה כיצורך גבוה, אין כל מטרה לבטל או לטשטש אותו על ידי יצירת אחידות, אלא להיפך יש מטרה לשמר ולפתח אותו, תוך הכרת מקומה של כל דעה. כאשר באמת כל אחת 'במקומה' אין מציאות של ריבוי הדעות גוררת מציאות של מחלוקות. המחלוקת נובעת ממצב בו יש עירוב בין המידות, ועירוב זה מופיע אצל אנשים שונים בפרופורציות שונות. אבל בבנים אחר כך ר"ל בהתפשטות שכבר היו כל אחד כלול מבי' המידות אלא שבאחד גובר מדה זו ובאחד גובר זו, **מזה נתהוו המחלוקות** דהיינו שעל דבר אחד עצמו זה יאמר כך וזה יאמר כך כי כבר הם כולם מחוברים ומיוחדים יחד גם כן בהתכללות ולפיכך בא מזה שפיטתם על דבר אחד בחילוף.⁸⁶

אולם עם זאת, אין ר' צדוק נשאר בעמדה של פלורליזם ואינדיבידואליזם כשלעצמם, והוא פותר את הדברים לכיוון ההרמוניסטי. "וזה חידש יעקב... אחר שנתחדש על ידי יצחק... שיש השגות שונות ונפרדות זה מזה בא הוא וחידש דכל ההשגות השונות ונפרדות זה מזה **הכל הולך למקום אחד והכל אחד ממש**"⁸⁷. הריבוי - מקורו באחדות, והוא חוזר אל האחדות.⁸⁸ המבנה של תזה, אנטיזה וסינתזה, המסומל במקורות רבים על ידי אברהם, יצחק ויעקב, מיושם כאן לנושא האמת והמחלוקת, כאשר שלושת השלבים הם אמת מוניסטית, אמת פלורליסטית, שהיא מקור המחלוקת, ואמת הרמוניסטית של הריבוי המתאחד.

הדברים מהוים טענה כללית על מחלוקות הלכתיות למרות שלפי ניסוחם מדובר דוקא על מחלוקות בנושאי יסוד של דרכי השגת אמיתת ה' ועבודת ה', שכן ההסבר המוצע מהוה בסיס להסבר מחלוקות על פרטים ספציפיים, כנובעים מיחסים שונים בין המידות בכל אישיות פרטית. בנוסף לכך, יש נטיה בפרשנותו של ר' צדוק לעשות דוקאיה של מחלוקות הלכתיות ספציפיות למחלוקות עקרוניות בדרכי עבודת ה'.⁸⁹

הגישה הפלורליסטית לגבי דרכים שונות של צדיקים לעבודת ה', מופיעה במקורות חסידיים רבים. אחד הביטויים השכיחים לכך הם דרושים על הגמרא "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו. שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה..."⁹⁰. בדרושים אלו מתבטאת גישה של פלורליזם הרמוניסטי לגבי דרכי העבודה של הצדיקים החסידים השונים. בעולם

⁸⁵ שם. ראו על כך הדרי, שיר של יום, עמ' פא-פג.
⁸⁶ שם.

⁸⁷ שם. העמדת מגוון השגות על שורש אחד מופיעה בספר מוקדם יותר גם בעניין מראות שונים של נביאים ומקובלים שזכו ליציפה; במרכבה. ר' צדוק מדגיש את ההבדלים בין 'מראות' שונים במקורות קבליים שונים, ומעמידם כהשגות שונות של היחוד האלוקי, שההבדלים ביניהם נובעים מצד המשיגים. "ואע"פ שכולם מראות שונות, מכל מקום כל מראה יכולה להתפרש על דרך סגנון לשון מראה אחרת, ומתוך מראה זו עצמה יראה גם כן מראה אחרת. כמו שנתפרשו כל המראות שלהם במראה המרכבה שראה יחזקאל... כי כוונת כל המראות עניין אחד להשיג דרך היחוד שאין עוד מלבדו לאמיתו... והזוכה להשיג זה אין נפקא מינה בדרך התבוננותו והשגתו, כיון שבין כך ובין כך המכוון אחד להשגת יחודו ית' בזה, **וכל אחד משיג לפי דרך הראוי לו**" (ספר הזכרונות, עמ' 69). גישה זו מוחלת דוקא על מי שזכו להשגה בדרך צפיה, ואילו לגבי השגות שכליות כשלעצמן בענייני קבלה, ר' צדוק נוקט גישה ביקורתית חריפה. ראו שם, בהמשך; חלמיש; טיפולוגיה.

⁸⁸ במקום אחר מעמיד ר' צדוק אחדות זו שמעבר למחלוקות על היכללות כל התשבי"ע במקור האלוקי בתשבי"כ. "שבאמת אחר המחלוקת אז הוא אהבה בסופה שאין שום מחלוקת וכמ"ש (חגיגה ג ב) כולם נתנו מרועה אחד אל אחד נתנו פרנס אחד אמרן, והיינו שהכל הוא כלול בתשבי"כ" (פרי צדיק ד, חוקת טו, עמ' 158). על היכללות זו ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ.

⁸⁹ לדוגמה, הנאמר על מלכים ששנו מספר רב של פנים שונות בתורת כהנים (סנהדרין קג ב), מבואר על ידי ר' צדוק: "ר"ל בדרכי העבודה להשיי" (תקנת השבין, עמ' 112).

⁹⁰ תענית לא א, על הפסוק בישעיהו כה. כך, לדוגמה, כותב על גמרא זו ר' קלונימוס קלמן עפשטיין: "יצריכים להבין מה מרמז לנו בזה ומה הוא חלשון מראה באצבעו, מה לו להראות, והוה ליה למימר וכל אחד ואחד יהיה רואה אותו. אך נוכל לומר שחז"ל רמזו לנו כי ידוע שכל צדיק וצדיק אוחז דרכו בעבודת ה' כפי שכלו, ומעשי הצדיקים אינם שווים זה לזה, זה עובד להשיי בדרך זה וזה בדרך אחר. ובכדי שלא יעצר עצמו הצדיק באומרו אולי דרכי בעבודתי אינם ישרים כי יש צדיק אחר שעובד להשיי בדרך אחרת, לזה לעתיד הקב"ה יהיה מראה לכל אחד ואחד שהיה עבודתו בדרך טוב וישר. וכל צדיק וצדיק יהיה רואה שטובים היו דרכיו אשר הלך בדרכי השם כפי שכלו. לזה אמר כל אחד ואחד יהיה מראה באצבעו וכו' זה ה' קוינו לו, ר"ל זאת היא דרך הישר אשר עבדתי לו להשיי והוא הדרך הנכון לעבודתו ית"ש כי כך יהיה מראה לו הקב"ה כי נכון היו דרכיו וקל להבין" (מאור ושמש, כ"ב, ליקוטים, עמ' תשנב).

הזה ניכר הריבוי בדרכי העבודה, ואילו לעתיד תתגלה האחדות של כולן בהיותן שותפות לתכלית האחת, ופונות אליו מכיוונים שונים, במטפורה של רדיוסים שונים המגיעים מנקודות שונות על קו המעגל אל המוקד האחד המשותף. מבחינה זו, של התכלית המשותפת, ניתנת ההערכה ש'הכל אמת'. במחקר הובאו מקורות מסוג זה כביטוי אופייני ליפורליזם הצדיקי של החסידות⁹¹. ההכרה בריבוי אמיתות נחשבת אופיינית בפרט חסידות איז'ביצ'א⁹². אולם מסתבר שאין הדברים יחודיים לחסידות בלבד. דברים דומים מובאים אצל ר' ליבלה אייגר⁹³, אולם אינם מיוחסים למקורות חסידיים קודמים אלא לסבו, הגאון המתנגד, ר' עקיבא אייגר⁹⁴. ר' צדוק קיבל גישה זו ואף הלך צעד משמעותי רחוק יותר, בהחילו אותה לא רק על 'צדיקים' אלא על כל ישראל, כולל הרשעים. "שבאמת כל ישראל זרע קודש וגוי אחד וכל המחלוקות ביניהם הוא רק איך לעבוד את ה' ושניהם מכוונים לכבודו ית' כידוע. ואפילו רשעי ישראל"⁹⁵.

שורשי המחלוקת בהגותו של ר' צדוק שניתחנו עד כה, הן האונטולוגיים, הן האפיסטמולוגיים והן הפסיכולוגיים, היו בעלי אופי על-זמני, ובתור שכאלה מבארים את תופעת המחלוקת ההלכתית כיסוד סטטי הקיים בשיח ההלכתי. ר' צדוק הצטיין בחוש היסטורי מפותח במיוחד, ולצד הביאורים השונים שראינו לעניין המחלוקת הוא מתייחס למחלוקת גם כתופעה בתוך ההיסטוריה, ובתור שכזו מבארה בפרספקטיבה היסטורית. המודל ההיסטורי שמציב ר' צדוק, העונה, בין השאר, לשאלת תפיסת המחלוקת ההלכתית, תואר ונתח על ידי אלמן⁹⁶, ובחינות נוספות שלו נדונו לעיל⁹⁷. אוסיף כאן כי מלבד רגישות רבה לתהליכים בהיסטוריה האנושית, יש אצל ר' צדוק גם רגישות להיסטוריה במשמעותה המיסטית. תהליכים דינמיים בעולמות עליונים נתפסים כמושפעים ומשפיעים על תהליכים בהיסטוריה האנושית. לעתים תהליכים אלו משתלבים בהסבר ההיסטורי המקובל, ולעתים הם קובעים מקום לעצמם.

כך, לדוגמא, משתמש ר' צדוק בתפיסה הקבלית הידועה של החורבן כשינוי בעולמות עליונים⁹⁸, לביאור שינוי הלכות כשיקוף של שינויים במצב קוסמי רוחני למעלה⁹⁹. בעניין אחר הוא מבאר חידוש מנהג סעודות בחנוכה בדורות האחרונים, כביטוי של מעין הרגשה נבואית של עם ישראל. מדובר בהרגשה שעם חתימת התלמוד והיתר כתיבת תשבי"ע, חל שינוי קוסמי בעולמות "כי אז כבר נגמר התגלות כל קומה השלימה דתשבי"ע והאירה בנפשות דבני ישראל להיות מקום ושרשם תקוע ואחוז בתשבי"ע גם כן בהתגלות"¹⁰⁰. שינוי זה, שישודו ביכולת להלביש את ההארה בהתלבשות גשמית בעולם הזה, כפי שמתבטא בכתיבת התשבי"ע, הוא בעל השלכות הלכתיות גם בתחום אחר לחלוטין, של התחדשות מנהג

⁹¹ ראו פייקאז', ההנהגה החסידית עמ' 54-52, 252, על היפורליזם הצדיקי, ושם, עמ' 218, על דברי בעל מאור ושמש.

⁹² ראו, לדוגמא, אליאור, חרות על הלוחות, עמ' 210.

⁹³ "כי הנה בעולם הזה כל צדיק וצדיק עובד את השי"י בדרך אחד לבדו... אך לעתיד יתגלה כי כל אלה הדרכים דרך אחד הוא. וכולם כאחד טובים הולכים על קוטב מרכז תכלית נקודה אחת. וזהו עתיד הקבי"ה לעשות מחול לצדיקים. היינו אז יתגלה כי כל דרכי הצדיקים בעולם הזה היו בבחינת מחול. כעיוול... שהכל אחד לתכלית מרכז הנקודת אמת שביניהן. וזהו והוא יושב ביניהם. וכל אחד ואחד מראה באצבעו ואומר הנה אלוקינו זה קוינו לו... אף שבעולם הזה היה נראה כמו שכל אחד הולך בדרך אחד לבדו בעבודתו יתי"ש. אז יראה כל אחד על דרך עבודתו. כי הוא זה תכלית נקודת האמת האמצעית. אשר אליו פונים כל הדרכים הטובים מכל צדיק... כי באמת הכל אחד... ושפיר קאמר כל אחד... על דרך עבודתו. הנה זה הוא לנקודת האמת. כי הכל אמת. והכל נכלל בתכלית האחדות בנקודת האמת נקודה האמצעית" (תורת אמת, דברים, עמ' 202-203). ר' ליבלה איגר היה חברו הקרוב של ר' צדוק, שעבר מרקע מתנגדי להיות חסידו של ר' מנחם מנדל מקוצק, אחר כך פרש עם ר' מרדכי יוסף ליינר, האדמו"ר מאיז'ביצ'א, והיה לחסידו. אחרי מותו היה אדמו"ר אחריו.

⁹⁴ ר' עקיבא איגר היה מתון יותר בהתנגדותו לחסידות מבנו – ר' שלמה אייגר, אביו של ר' ליבלה, ומחותנו של ר' ליבלה, שלחמו מלחמת חרמה נגד היותו לחסיד. (ברומברג, הגאון, עמ' צא-קה).

⁹⁵ ר' יסי לילה, מח, עמ' 101. כפי שציינן המשמעות הסוציולוגיות של תפיסת המחלוקת הן מעבר למסגרת עבודה זו, אולם נעיר רק כי ביטויים כאלו אופייניים לתפיסות סובלניות של מתנגדים כלפי החסידות, וכן לגישה סובלנית בתוך החסידות במתח בין הזרמים השונים. למרות ההתבטאויות הרדיקליות, אין אצל ר' צדוק כל נטיה להחיל דברים אלו על היחס בפועל לרשעי ישראל שמחוץ למסגרת המסורתית. ראו להלן בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

⁹⁶ אלמן, היסטוריה, ועוד. ראו לעיל בתחילת פרק שורשי המחלוקת.

⁹⁷ ראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה, מודל היסטוריוסופי.

⁹⁸ ראו, לדוגמא, עבודת הקודש, ח"ד, פכ"ה, כ"ב, עמ' תקנח.

⁹⁹ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רמה, לביאור הקביעה כי "אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג" (ערכין כט א), על פי העקרון "דלמעלה מכוון כלמטה, וכפי מה שרואין למטה כך הוא ממש מכוון למעלה" (שם), כשיקוף של מצב שונה כאשר עם ישראל בארצו, ואז קליפת נוגה נכללת בקדושה, וניתן לקבל גר תושב, לעומת המצב בגלות, שאז קליפת נוגה מחוברת לקליפת הטמאות, ואין לקבל אותם גרים.

¹⁰⁰ ר' יסי לילה, נו, עמ' 165.

סעודות חנוכה, המתבאר כשיקוף אותו יסוד¹⁰¹. תפיסה זו של שינויים בהלכה כתוצאה של שינויים קוסמיים רוחניים משמשת גם בהקשר של המחלוקת. ר' צדוק רואה את יחוס המחלוקת הראשונה לסוף ימיו של יוסי בן יעזר¹⁰² במימד ההיסטורי, ומקשר זאת לתרגום התורה ליונית. טענתו היא לקיום קשר סיבתי בין הדברים. תרגום התורה ליונית עורר השפעה קוסמית של 'חושך' בעולם¹⁰³. תוצאת חושך זה היא 'מיעוט הלבבות' של חכמי ישראל, ומכאן נפתחה האפשרות למחלוקות. 'ומסיבה זו נגע החשיכות בלב נפשות ישראל דבצר ליבא והיינו שלא נקבעו דברי התורה בשלמות בלב ועל ידי זה נעשה המחלוקת'¹⁰⁴. הסבר זה, שיש בו העמדת המחלוקת כתוצאה של פגם, מתאים לכיוון השכיח במקורות רבים, אולם אינו מתאים לכיוון הכללי הדומיננטי בכתבי ר' צדוק, שיש בו תפיסה חיובית של המחלוקת. ואכן, גם כאן בהמשך הדברים חוזר ר' צדוק ומשתמש במוטיב של "יתרון האור הבא מן החושך" לחזור ולהפוך את הדברים להערכה חיובית "שדייקא עיי החשכות מיגיעים עצמם ביותר ועיי זה נתרבה האור ביתר שאת". היפוך דומה להערכה חיובית מופיע באופן אחר במאמר המתאר את התפשטות תשב"ע כנגד חכמת יון.

וגלות בבל ויון היה הכנה לתושב"ע... וכן חכמת יון... היא בזלעו"ז... נגד קדושת תושב"ע. ועיי נרמזו יון בחשך שהחשיכה עיניהם של ישראל... ואז דייקא זכו ישראל להתפשטות תושב"ע ברוב דעות החכמים שאלו ואלו דברי אלקים חיים וזה התחיל אחר יוסי בן יעזר שנהרג בגזירה זו. ואז התחיל התפשטות ברוב דעות¹⁰⁵. אותו 'רוב דעות' של ריבוי מחלוקות המיוחס בגמרא¹⁰⁶ לתקופת יוסי בן יעזר, בקונוטציה של ירידה, הופך אצל ר' צדוק לביטוי חיובי של התפשטות תשב"ע.

הפיתוח האחרון של המודל האנתרופוצנטרי לתפיסת שורשי המחלוקת בכתבי ר' צדוק שאציג שייך לתפיסת ההתגלות המתמשכת שהיא מרכזית בהגותו. פיתוח זה שונה מקודמיו בכך שמוכנס כאן גורם הזמן והדינמיות של ההתגלות כיסוד לבאור שורשי המחלוקת. ניתן לראות פיתוח זה כסינתזה בין המודל האנתרופוצנטרי כפי שהוצג כאן, לבין המודל ההיסטורי. לטענה הכללית הרואה את שורשי המחלוקות בקיום דרגות השגה אישיות שונות, נוספת הטענה של תהליך התגלות דינמי כעומד ביסוד קיומן של דעות שונות. בזמן מאוחר יותר יש גילוי של השגה בדרגות גבוהות יותר שלא נתגלו לפני כן. עקרון ההתגלות המתמשכת נפוץ בכתבים קבליים בכלל, ומשמש במקומות רבים להסבר והצדקה של חידושים¹⁰⁷. ההתגלות המתמשכת היא גילוי והוצאה לפועל של מה שנאמר למשה מסיני ונרמז בתורה, אך רק בכת, ברמז ובהעלם. "וליאכ מידי דלא רמיזי באורייתא כי כבר נגלה הכל למשה רבינו עיי רק שאז עדין היה בהעלם וברמז ואחר כך בא בהתגלות"¹⁰⁸. כך, לדוגמא, טוען ר' צדוק כי שאלות על דרכי הנהגת ה', ובעיקר

¹⁰¹ "וממילא גם הגופות המלבישים הנפשות שהם דוגמת אותיות הכתב הם מקבילות לאותיות התשב"ע ובה גם התשב"ע בחתלבשות גופני בעולם הזה ועיי ניתנה לכתוב ג"כ. וממילא מאז והלאה גם קדושת ימי החנוכה שהוא הארת התשב"ע נתלבשה ההארה גם בגוף. ועל כן התחילו דורות אחרונים לנהוג שמחה גופנית וסעודות ג"כ ואע"פ שאינן נביאים בני נביאים הם דכבר הגיעה ההארה להיות מורגשת בפועל בגוף ג"כ מאחר שהוא המלבוש וכלי הקיבול להאור דתשב"ע" (רסיסי לילה, נו, עמ' 165). ראו גם לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, הערה 67.

¹⁰² תמורה טו ב - טז א, לגבי המחלוקת על הסמיכה.

¹⁰³ כפי שראינו לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, לגבי שאלת היחס בין חידושי תורה מלמטה לבין השינויים מלמעלה יש אצל ר' צדוק ביטוי חזק לשני הכיוונים. חידושי תורה נתפסים, מחד, כשיקוף השינויים מלמעלה, ומאידך, כמכוננים אותם. גם בדוגמאות אלו יש ביטויים לשני הכיוונים. מעשה התרגום מלמטה, מעורר שינויים למעלה, ואילו חוזרים ומשפיעים על התפתחות התשב"ע למטה. גם בעניין סעודות חנוכה, שהוצגו כתוצאה של שינוי למעלה, ביאר ר' צדוק בתוך אותו מאמר שעצם היתר כתיבת התשב"ע על ידי החכמים הוא שיצר שינוי הנהגה בעולמות (רסיסי לילה, נו, עמ' 157).

¹⁰⁴ פרי צדיק א, חנוכה ה, עמ' 147. הסבר זה מציג את המחלוקת כבטוי של פגם, בניגוד לכל מה שהובא לעיל המבטא הערכה חיובית למחלוקת. תפיסה זו של המחלוקת כפגם ותוצאת ירידה שכיחה במקורות רבים. ראו, לדוגמא, הופמן, המשנה הראשונה, עמ' 59-41, לדיון במקורות מחז"ל, דרך הרמב"ם, ועד לרצ"ה חיות, המתארים את המחלוקת ברוח זו. וראו בן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 181-147, לריכוז מקורות על התהוותה של המחלוקת, ובתוכם רבים הרואים התהוות זו כתוצאה של פגם וירידה. שפירא ופיש, שהציגו את המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל כביטוי למחלוקת מטא-הלכתית בין עמדה מסורתנית לעמדה אנטי-מסורתנית, זיהו את ביטויי היחס השלילי להתהוות המחלוקת עם העמדה המסורתנית. (שפירא ופיש, פולמוסי הבתים, עמ' 491-488). תיאור התהוות המחלוקת כביטוי לירידה אינו תואם את הכיוון הכללי הדומיננטי בכתבי ר' צדוק, שיש בו תפיסה חיובית של המחלוקת. ואכן, גם כאן בהמשך הדברים חוזר ר' צדוק ומשתמש במוטיב של "יתרון האור הבא מן החושך" לחזור ולהפוך את הדברים להערכה חיובית "שדייקא על ידי החשכות מיגיעים עצמם ביותר ועל ידי זה נתרבה האור ביתר שאת".

¹⁰⁵ פרי צדיק א, מקץ ד, עמ' 185. ראו עוד לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

¹⁰⁶ תמורה טו ב - טז א.

¹⁰⁷ ראו רוזנברג, ההתגלות המתמדת.

¹⁰⁸ תקנת השבין, עמ' 9. ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 80, ולעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ.

בעיית "צדיק ורע לו", שהנביאים לא ידעו, נתבארו על ידי חכמים מאוחרים יותר בכח ההתגלות המתמשכת של תשבי"ע. "ורז"ל וחכמי האמת יישבו הרבה שאלות כאלה על פי התשבי"ע הנגלה להם שעדיין לא נתגלה בימי הנביאים"¹⁰⁹. ההתגלות המתמשכת מחייבת חידושים בכל דור לפי עניינו. "וכן כל מלכי ישראל ופרנסי כל דור ודור כל אחד יש לו חידוש דברי תורה מיוחד השיך לאותו דור"¹¹⁰. הטענה הבסיסית של המודל האנתרופוצנטרי, שדעות שונות נובעות מדרגות השגה שונות מובאות גם בהקשר זה, אלא שדרגות ההשגה עצמן אינן יחסיות רק לדרגתו הרוחנית, כח הכרתו, כוחות נפשו או שורש נשמתו של החכם, אלא גם לגורם הזמן.

עניין מדריגות השגה שונות כבסיס לבאור מחלוקות תופס מקום מרכזי בבאורו הארוך של ר' צדוק לעניין דרכי התשובה. השל"ה מתייחס לתיקוני התשובה השונים של הדוקח, ספר המידות והאר"י, וקובע "אלו ואלו דברי אלקים חיים. כי יש כמה וכמה מיני מדריגות התשובה זה על זה והרוצה שתשובתו תגיע עד כסא הכבוד צריך לצאת ידי שניהם"¹¹¹. ר' צדוק מביא את דבריו תוך הדגשת הפן ההיררכי: "ודאלו ואלו דברי אלקים חיים, וכשרוצה לתקן הפגם ביותר ובעולם יותר עליון צריך תשובה ביותר והיינו כפי מה שכתבתי צריך דורון יותר להיות רצוי גם בעולמות העליונים ביותר, וגבוה מעל גבוה. וכל אחד דיבר לפי מדריגת השגתו"¹¹². הוא מסתמך על דברי רמ"ע מפאנו בהקדמת ספר פלח הרימון של הרמ"ק, שקבלת הרמ"ק והראשונים לעומת קבלת האר"י כמדריגת הפשט לעומת הסוד¹¹³. ההסבר העקרוני למחלוקות נעוץ בקישור המישור ההרמנויטי למישור המיסטי, מדרגות השגה שונות מתאימות למדרגות שונות בעולמות עליונים. נוסף על כך עקרון הדינמיות בזמן. לפני שהאר"י גילה מה שגילה - לא היתה אפשרות ולא היה צורך להגיע לאותן דרגות, ולכן ההנחיות למעשה היו בהתאם. הסבר זה חל על מחלוקות בין דוריות¹¹⁴.

וידוע ארבע מדריגות פרד"ס שיש בהשגת התורה הם נגד ארבע עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה ונגד ארבע אותיות השם, וכל אחד השיג כפי מדריגת השגתו, ועל פי דרכו דיבר בעניין הריצוי להגיע לאותן מדריגות השגה שנתגלו על ידי הארז"ל שלא נדעו עדיין מקודם ולא היו יכולים להגיע לכך, ועל כן היה די להם מתיקון שנתגלה אז כפי מה שהיה הצורך אז למדריגה שהיו יכולים להגיע¹¹⁵.

תיקוני התשובה של המקובלים הראשונים מכוונים להגיע למדריגה שהשיגו, שהיא בגדר 'פשט', עשיה', לעומת מדריגת ה'סוד', 'אצילות', שהשיג האר"י. האמת היא יחסית לדרגת ההשגה¹¹⁶. לעניין תפיסת המחלוקת, לפי פיתוח זה, שורשיה נעוצים בדרגות השגה שונות של החכמים, ובכך הוא שייך למודל האנתרופוצנטרי ההיררכי, אולם דרגות אלו עצמן הן גם פונקציה של הזמן ושל המקום המסוים של כל חכם בתהליך ההתגלות המתמשכת.

הטענה לאירגון דעות ושיטות שונות לפי העקרון של ההתגלות המתמשכת מופיע במקורות קבליים

¹⁰⁹ רס"י לילה, נו, עמ' 160.

¹¹⁰ לסיום השיש, ליקוטי מאמרים, עמ' 234.

¹¹¹ של"ה, כ"א, סו ב (מסכת יומא, עמוד התשובה).

¹¹² תקנת השבין, עמ' 192. ממקום זה כלשעצמו אין הכרעה בשאלה אם ההתגלות המתמשכת היא הליך קוסמי הנקבע מלמעלה והאדם רק משמש לו כלי ביטוי, או שמקורו בחכם עצמו, וההשפעה הקוסמית היא תוצאה של החידוש שחידש. להתחייבות לשאלה זו ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מצאיות, כת פעולה לעומת כת קליטה, ובפרק חידושי תורה במימד היסטוריוסופי, הערה 11.

¹¹³ רמ"ע שם: "אמנם כאשר גבהו דרכי הפרדס מן הקמחי כן גבתו דרכי הארז"ל מדרכי הספר הזה... וכשם שהוא אסור ונמנע לצרף ולערבב פשטי הקמחי עם הפרדס אלא טוב אשר נאחזו בזה וגם מזה אל תנח ידינו האי כי ארחיה והאי כי ארחיה. כך אסור ונמנע לצרף ולערבב חכמת הארז"ל לא מנה ולא מקצתיה עם הספר הזה וכל דכוותיה... כי הוא דרש כל ימיו בעולם הבלימה ששינו בספר יצירה... אמנם הארז"ל היה דורש ביסודי האידרא וסיפרא דצניעותא שהן עוסקין במתקלא ממש ובדוגמתו של מעלה ודי בזה". ראו גם דבריו בעשרה מאמרות, מאמר חיקור הדין, ח"ב, פ"י יז-יח, עמ' קל-קלט, בעניין מחלוקות ופסיקה במימד הזמן. העמדת השגת האר"י כשייכת לעולמות גבוהים יותר מקודמיו, ובפרט לעומת הרמ"ק מופיעה במקורות שונים. ראו, לדוגמא, ויקהל משה, הקדמה, דף ז ע"א-ע"ב; הגהת ר' משה זכותא, בתוך: מבוא שערים, כרך ד, עמ' שלה, הגהת ב; התחלת הקדמה שניה של מהר"ן שפירא, בתוך: פרי עץ תיים, כרך יג, (אין ציון מספרי עמודים). וראו להלן, בפרק השגת האר"י - חכמה או נבואה. בשם ר' נחמן מברסלב מובא כי פעם אמר "שקבלת הארז"ל הוא לגמרי אחד עם קבלת שחיבר מוהרמ"ק ז"ל", ולאחר כמה שנים אמר "שהקבלה שלו [=של האר"י] היא רחוק ונשגב מאד מהקבלה של בעל הפרדס ז"ל". לשאלה על הסתירה השיב "מסתמא אם אמרתי כך ידעתי מה שאמרת". ראו חיי מוהר"ן, ח"ב, עמ' 28, כד, וההסבר שם.

¹¹⁴ אמנם ניתן עקרונית 'למתוח' את הדברים ולהחילם גם על אותו חכם בזמנים שונים, כשם שעושה, לדוגמא, בעל הלשם. ראו להלן.

¹¹⁵ תקנת השבין, עמ' 192.

¹¹⁶ על קיום פרד"ס בכל דבר ראו צדקת הצדיק, קעז; על פרד"ס במקורות שונים ואצל ר' צדוק בפרט ראו אלמן, פשט ודרש, עמ' 250-240; על תפיסת פרד"ס כארבעה אופני פרשנות של התורה ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 62-58; אידל, אבולעפיה, עמ' 113, 89, ומקורות נוספים שם, עמ' 170, הערה 1.

שונים. אשווה את גישת ר' צדוק לפיתוח מפורט במיוחד של הרעיון (שהודפס אחרי מותו של ר' צדוק) אצל ר' שלמה אלישיב, מממשיכי דרכו של הגר"א:

כל הסודות אשר דיברו בהם בזוה"ק בהתגלות הם רק בסודות האצילות לבד, אבל למעלה מאצילות דברו בהם גם כן רק בהעלם גדול... משום שאז היה עדיין רחוק הרבה מעת התיקון דביאת המשיח, הרשב"י וסיעתו היו סמוך לעת החורבן, והיה אז עדיין כל האורות שלמעלה מאצילות נעלמים מאד וכו' לכן דיברו גם הם רק ברמו ובהעלם גדול וכו', וכן אח"כ כאשר נגזר ספר הזוהר, והוא ע"י שחזרו ונתעלמו גם כל אורות האצילות למעלה, הנה נסתלק כמו כן ידיעתם למטה מרוב החכמים, ולא נשאר רק ביחודי סגולה שבדור, וגם הם לא דיברו מזה אלא רק בהעלם גדול, וכמו שתראה בכל קבלת הראשונים אשר עד הרמב"ן ז"ל, הנה כל דבריהם הם במילות היוליים... וכן גם כל דברי הרמב"ן ז"ל ותלמידיו עד הרמ"ק והאר"י ז"ל, הם גם כן בהעלם מאד ובמילות היוליים, עד שאי אפשר להשיג מהם עניין ברור, וכל זה הוא משום שהיו כמו כן נעלמים אורם למעלה מלהאיר בגלוי. והיה נמשך כל זה עד סוף מאה הג' לאלף הששי, כי עד אז היה עדיין חלק הנסתר בהעלם מאד, שהוא כל זמן שליטת הג' ראשונות דאלף הששי, שהם נסתרות, אך ממאה ד' ואילך, שהוא שליטת הז' תחתונות, התחיל להתגלה על ידי הרמ"ק והאר"י ז"ל בגילוי גמור, כי כן נתפשטו אורם למעלה באצילות... ולכן נתפשט ונתגלה ידיעתם למטה גם כן¹¹⁷.

על פי זה מבאר שם ר' אלישיב כי התחדשות וריבוי תורה בנסתר, בניגוד לנגלה, אינו נובע מחסרון אלא להיפך, ממעלה. "שהוא מחמת שאור גילוי ית"ש הוא נמשך ומתגלה וניתוסף תמיד למעלה כן הוא הולך ומתפשט ומתגלה ידיעתו ית"ש למטה". התפשטות אור זה אינה רק בטווח של דורות אלא אפילו בטווח של ימים. לכן הגבולות של סיתרי תורה שאסור להתבונן בהם הם דינמיים ומשתנים לא רק בין דורות שונים, אלא אף, כפי שהוא מעיד על עצמו מחוויה אישית, בין ימים שונים לאותו אדם עצמו. תהליך דינמי של התגלות והתעלמות אורות מעולמות עליונים, הוא שורש ההסבר להבדלים בתכנים ובמינוחים של הכתבים השונים. שינויים בעולמות עליונים, התגלות והתעלמות אורות האצילות, הם הנתפסים כסיבת ההבדלים בכתבים הקבליים השונים.

ההסבר דומה מאד לזה של ר' צדוק. הבדל מרכזי ביניהם הוא תחום החלות של ההסבר. אצל בעל הלשם יש דיכוטומיה ברורה בין נגלה לנסתר, דיכוטומיה השכיחה גם במקורות חסידיים¹¹⁸. ההסבר שהובא חל אך ורק על חידושים ומחלוקות בנסתר. בנגלה יש אמנם ריבוי כמות אך מיעוט איכות. לעומת הערכת העליה בהתגלות הנסתר, מוחלת תפיסת ירידת הדורות על הנגלה. אצל ר' צדוק יש מקום לאבחנה המקובלת בין נגלה לנסתר, אולם הקו הדומיננטי בכתביו הוא פיתוח מסורת חסידית אחרת שיש בה ביטול הדיכוטומיה בין נגלה לנסתר כקורפוסים טקסטואליים והפיכתה להבדל בין רבדי השגה שונים. הנסתר הוא ההשגה והטעימה הפנימית שבלב אשר אינה ניתנת להעברה דיסקורסיבית.

כמו ששמעתי דסוד אין נקרא מה שאפשר לגלותו בדיבור שאם כן אחר שיגלה גם האחר יודע כמוהו ואינו סוד כלל רק סוד הוא מה שאי אפשר לגלותו כלל בשום אופן... דהרגשת האור בלב אי אפשר כלל להטעים ולהסביר לחברו שאינו מבין בלבו ומרגיש כן¹¹⁹.

¹¹⁷ לשם שבו ואחלמה, חלק הבאורים, דף כא ע"ב.

¹¹⁸ ראו, לדוגמה, האבחנה בין 'חיצוניות' התורה שניתנה בסיני, לבין 'פנימיות' שנשארה בבחינת העלם ואור מקיף, ותתגלה רק לעתיד לבוא, בדברי רש"י מלאדי: "במתן תורה הגם שהיה בחינת גילוי אור א"י. בחכמה שבתורה בעשרת הדברות אבל היה האור הזה מבחינה חיצונית בלבד ועל כן לא ניתנה תורה אז רק בבחינה חיצונית והוא עניין חלק הנגלה שבתורה כי אורייתא סתים וגלויא כידוע אבל בחינת פנימית התורה שהוא כל בחינת הסוד הגנוז בנגלה שבתורה הנקרא טעמי תורה כידוע לא נתגלה כלל בזמן מתן תורה בהר סיני אלא לעתיד דוקא יתגלה אור פנימית טעמי התורה כולה לפי שלעתיד יהיה גילוי אור א"י בתורה מבחינה פנימית אור א"י... והנה הגם שבזמן מתן תורה לא נגלה רק בחינת חיצוניות ההארה בלבד מכל מקום גם בחינת פנימית האור נמשך ובא גם הוא למטה כמ"ש וירד ה' על הר סיני וכשירד ירד בכל עצמותו וגם הרי אמר אנכי מי שאנכי זה הוא בחינת פנימית הכתר כידוע. רק ורק שלא באה בחינת הארה הפנימית לידי גילוי גמור בבחינת אור פנימי אלא נשאר לעמלה בבחינת העלם הנקרא אור מקיף השוכן ושורה על בחינת אור פנימי בהעלם מכל צדדים כו"ו (ברכת נשואין, בתוך: סידור אדמו"ר הזקן, דף קלח ע"ב).

¹¹⁹ ליקוטי מאמרים, עמ' 113. ראו עוד שם, עמ' 90, לפיתוח האנלוגיה לטעימה חושית שאינה ניתנת להעברה לאחר. ראו עוד קדושת שבת, מאמר א, עמ' 4-5; ספר הזכרונות, עמ' 53, ועוד. ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 282; חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 217-216; פרידלנדר, גילוי והעלם, עמ' 49. וראו שלום, זרמים עיקריים, עמ' 4, על היטעים בהשגה המיסטית. תפיסה זו של 'סוד' מיוחסת לראשית החסידות, וכך כותב ר' צדוק: "יודוע מדברי אחד קדוש מדבר דסוד הוא מה שאי אפשר לגלות כלל לזולת, והוא כטעם אני ידעתי וגוי אני דייקא שאי אפשר לגלות לאחר... אין השגת כל אחד דומה לחבירו ואי אפשר לו לגלות כלל הטעימה שבלב שלו..." (מחשבות חרוץ, ט, עמ' 74. בספר הזכרונות, עמ' 70, מזכיר ר' צדוק "הסכמת אחד קדוש על ספרי עץ חיים [מדפוס האי בקארעץ]". רבקה שץ ציינה על הדף שם (ספר הזכרונות, בני ברק תשט"ז, עמ' כג. ספריית שלום 3631.1) כי מדובר במשולם פייבוש. הכינוי 'אחד קדוש' מופיע כמה פעמים בכתבי ר' צדוק, גם לגבי אחרים. ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 11, לדוגמה בה כינוי זה משמש לציון החוזה מלובלין. ראו יושר דברי אמת (קונטרס א, כב, עמ' עד) לר' משולם פייבוש מזבריז'א, בשם רבו, ר' מנחם מנדל מפרמישלאן. (מובא בשינויי נוסח גם בכתר שם טוב א, לא ב). הדברים צוטטו ונדונו הרבה במחקר. ראו תשבי וזן, חסידות, עמ' 770; שלום, דביקות, עמ' 341-340; חלמיש, מובא לקבלה, עמ' 15; אידל, קבלה, עמ' 75-76; הני"ל, חסידות, עמ' 321, והפניות שם, הערה 13. הפסוק שהוזכר אצל ר' צדוק,

לכן כתבים קבליים כשלעצמם, על מובנם הדיסקורסיבי, אינם נחשבים 'סוד' בהיותם גלויים לכל, בעוד 'היסוד' הוא אופן ההשגה הפנימי שלהם¹²⁰. במקום נגלה ונסתר הוא מרבה לדבר על הדיכוטומיה בין תשב"כ לתשב"ע, כאשר גם אלו אינם מוגדרים כקורפוסים טקסטואליים, אלא התשב"כ היא הגלוי, המפורש והחד-משמעי, ואילו התשב"ע, היא ה"מסטורין של ישראל"¹²¹, "הבנת הנעלם והסודות הגנוזות בתורה"¹²². ההשגה בתשב"ע מועמדת במקומות רבים על השגת 'הטעם', כאשר מושג זה כולל בתוכו את ה'טעם' השכלי, אשר בהפנמתו, הופך ל'טעם' של תחושה אינדיבידואלית פנימית¹²³. במובן זה קיים הטעם הפנימי של תשב"ע גם בפסוקי תשב"כ. התשב"ע כולה מאופיינת בריבוי של 'טעמים' ודעות ובקיומן של מחלוקות. בתוך התשב"ע אין ר' צדוק מדגיש את ההפרדה הטקסטואלית בין נגלה לנסתר, אלא, לרוב, מחשיב הכל כתורה אם ורק אם הוא מגיע להשגה פנימית בלב. לכן אצלו מוחל ההסבר של התגלות מתמשכת של אורות עליונים, על התשב"ע כולה, וגם החידושים והדעות השונות בהלכה מבטאים, לשיטתו, שלבים שונים בהתגלות המתמשכת, ובתור שכאלה מבטאים עליה ולא ירידה.

13. סיכום

ראינו פיתוחים שונים של המודל האנתרופוצנטרי. המשותף לכולם היה הסתמכות מרכזית על השוני בין בני אדם כיסוד לתפיסת המחלוקת, תוך הנחת מודל היררכי של 'דרגות אמת' שונות. יסוד אינדיבידואליסטי זה קיבל ביטויים שונים, ואף הביסוס התיאורטי המלא של המהלכים מהנחת האינדיבידואליות עד לפיתוח עמדה לגבי תפיסת המחלוקת נעשה תוך צרוף הנחות שונות בפיתוחים השונים. ראינו פיתוח המבסס את המודל האנתרופוצנטרי על טענת אי הברירות שבהשגת התשב"ע, השייכת למודל אי היקבעות התשב"ע. פיתוח זה מדגיש את ההבדלים האינדיבידואליים ברובד הקוגניטיבי, "חילוק בהשגת חכמה". בדוגמא אחרת ראינו פיתוח הנסמך על אי היקבעות התשב"ע במובן האונטולוגי, בצרוף עם הדגם של מצוות כרפואות. פיתוח זה מדגיש את ההבדלים האינדיבידואליים במבנה הנפש וצרכיה. פיתוח אחר של המודל האנתרופוצנטרי אינו נסמך כלל על אי היקבעות התשב"ע, אלא מקשר ישירות את ריבוי ההשגות האנושי למישור התיאולוגי. כאן מודגשים ההבדלים האינדיבידואליים בהשגה הכללית של 'אמיתת ה' והדרך להגיע לכך. ולבסוף, מודל ההתגלות המתמשכת, המרכזי בתפיסתו ההיסטוריוסופית של ר' צדוק בכלל ובתפיסת התורה שלו בפרט, מהווה גם הוא יסוד לפיתוח נוסף של המודל האנתרופוצנטרי. כאן מודגשת האינדיבידואליות מבחינת שורש הנשמה בעולמות עליונים, ומצב גילוי אורות מעולמות עליונים בזמנים שונים.

"כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלקים" (תהלים קלה ה), נדרש על ידי ר' נחמן: "אני ידעתי דייקא. כי גדולת הבורא ית' אי אפשר לומר לחבירו, ואפילו לעצמו אי אפשר לספר מיום לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באותו היום. אינו יכול לספר לעצמו ליום שני הזריחה וההתנוצצות של גדולתו ית' שהיה לו אתמול, ועל כן אמר... אני ידעתי דייקא, כי אי אפשר לספר כלל" (שיחות הר"ן, א, עמ' ג. ראו גרין, בעל היסורים, עמ' 293, הרואה בכך ביטוי ברור לטבעה האקזיסטנציאליסטי של האמונה). יש עניין לנושא זה גם בדברי ר' הלל מפאטריטש, המצוטטים על ידי מונדשיין בעניין שתיקתו של רב (ביצה ו א): "והיינו שהשכל היה אצלו בבחי' קירוב לבחי' האין שהוא המשכיל כי לא היה אצלו אותיות להשכלה רק עצם השכל כמו שהוא... למעלה מבחי' אותיות כו' ולכן לא היה יכול להבינו לזולתו משא"כ כשנמצא אצלו אותיות להשכלה שאז מתעלמת ההשכלה באותיות אלו ועי"ז מתרחקת ממקורה מכמו שהי' בבחי' האין, ולכן יכולים להבינו לאחרים כו'". (מגדל עוז, עמ' תלא).

¹²⁰ ראו ספר הזכרונות, עמ' 61, בהקשר של הצדקת ההפצה של ספרי קבלה. למרות המקום המרכזי של תפיסה זו בכתבי ר' צדוק, יש בכתביו מקום גם ליסוד' במובן הראשוני של תוכן איזוטרי שאין לגלותו מחשש לקלות ראש. לדוגמא, "כי בעולם הזה יש סודות וסתרי תורה שאי אפשר לגלותם שלא יבואו לידי קלות ראש מפני היצר..." (צדקת הצדיק, רלא); "כי המשנה... נסדר להיות מסור לכל ועל כן הסתירו שם דברים שיוכלו קלי הדעת לבוא על ידי זה לקלות ראש" (תקנת השבין, עמ' 222); ועוד.

¹²¹ תנחומא, כי תשא.

¹²² לקוטי מאמרים, עמ' 89.

¹²³ על הטעם בלימוד תורה ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, היכללות בהתגלות מתמשכת.

4. השוואה בין המודלים

א. היחס בין המודלים

יסוד הגותו של ר' צדוק הוא בתפיסת יחוד ה'. ה' הוא מקור הכל; הוא, מצד התפיסה האמיתית שלעתיד לבוא, יתגלה כפועל ישיר בכל מעשי האדם; וגילוי יחודו הוא התכלית הסופית שהכל מכוון אליו. בהתאמה לכך, מהוה המודל התיאוצנטרי לתפיסת המחלוקת אבן יסוד לשאר המודלים. הריבוי בחכמה האלוהית הוא מקור הריבוי בתשבי"ע, ובמובן זה המודל התיאוצנטרי מהוה יסוד למודל של אי היקבעות התשבי"ע. הריבוי האנושי נתפס כנובע ישירות מהריבוי בחכמה האלוהית, ולכן המודל התיאוצנטרי הוא גם יסוד למודל האנתרופוצנטרי. במקומות אחרים מודגש הקשר בין הריבוי האנושי לריבוי בתורה. קשר זה יכול להתפס מכיוונים שונים. יש הנחה בסיסית של איזומורפיות בין נפשות ישראל לבין השגות בתורה, אשר אחד מביטוייו הנפוצים הוא הזיהוי המספרי בין נפשות ישראל לאותיות התורה. מושג ההתגלות המתמשכת של התורה בצרוף עם עקרון האינדיבידואליות יוצר תפיסה שבה כל נפש פרטית מישראל שקולה לגילוי פרטי של התורה. לכן יש קשר של תלות הדדית בין מודל אי היקבעות התשבי"ע לבין המודל האנתרופוצנטרי, כאשר כל אחד מהם מהוה, מחד, יסוד, ומאידך, ביטוי למשנהו. מודל אי היקבעות התשבי"ע עומד בשלב ביניים בין המודל התיאוצנטרי למודל האנתרופוצנטרי. הטענה לאי היקבעות יחידה של התשבי"ע, בין במובן האונטולוגי ובין במובן האפיסטמולוגי, עומדת בפני עצמה כהסבר לשורשי המחלוקת ולכן היא מהוה יסוד למודל נפרד. עם זאת קיים קשר אינהרנטי בין מודל זה למודלים האחרים, ובמקומות שונים בכתבי ר' צדוק הוא מופיע בשילוב עם אחד המודלים האחרים. המודל של אי היקבעות התשבי"ע יכול להופיע כתוצאה או, לחילופין, כנקודת מוצא לכל אחד משני המודלים האחרים. לכן השילוב בינו לבין כל אחד מהם הוא שילוב טבעי. ראינו שני פיתוחים של המודל האנתרופוצנטרי הכוללים את טענת אי היקבעות התשבי"ע, ומהווים בכך סינתזות בין שני המודלים. הפיתוח של המודל התיאוצנטרי הסימטרי¹ יוצא מאי היקבעות התשבי"ע, לפחות כטענה פנומנולוגית, ומסיים בה, כמסקנה תיאורטית מהריבוי הכלול בחכמה האלוהית. לעומת זאת, המודל התיאוצנטרי והמודל האנתרופוצנטרי ממוקמים בקצוות רחוקים והסינתזה ביניהם פחות טבעית. ההשוואה להלן תתמקד בשני מודלים אלו.

המודל התיאוצנטרי בפיתוח הסימטרי שלו, טוען לאחדות ההפכים בחכמה האלוהית, לאמת פרדוכסלית על-ראציונלית, ואילו המודל האנתרופוצנטרי ההיררכי, ביחוס ההפכים לדרגות שונות, טוען לאמת הרמוניסטית רציונלית. המודל האנתרופוצנטרי מהוה מודל משלים למודל התיאוצנטרי בתפיסת המחלוקת. בדומה למה שבואר לעיל לגבי שני המודלים בשאלת הדטרמיניזם של הפעילות ההלכתית, גם כאן, המודל התיאוצנטרי הוא מצד 'האמת לאמתו' המוחלטת, אך מצד התפיסה האנושית יש מקום נכבד ביותר למודל האנתרופוצנטרי המשלים.

בולטת בכתבי ר' צדוק מגמה כללית של הכרה בקיום רובד על-רציונלי ובחשיבותו, ועם זאת הדגשה חזקה של הכת האנושי הרציונלי, ומתוך כך, נסיונות לעשות רציונליזציה גם לעניינים השייכים לרובד העל-רציונלי². בהקשר שלנו הרובד העל-רציונלי משתקף בטענה החוזרת בהקשרים רבים בכתבי ר' צדוק, לקיום אמת פרדוכסלית, "ב' הפכים בנושא אחד", בחכמה האלקית. הרובד הרציונלי משתקף בהרמוניזציה הנעשית באופנים שונים לטענה זו. שני אופנים מרכזיים של הרמוניזציה בכתבי ר' צדוק הם: א. הבלטת האחדות הן במקור והן בתכלית הסופית. ב. הכנסת העקרון ההיררכי כעקרון מארגן. הרמוניזציה באופן הראשון אינה נוקטת עמדה לגבי היחס בין העמדות השונות, אלא מעמידה את כולן כנובעות ממקור יחיד ומגיעות בתכליתן אל מקור יחיד, דוגמת מודל של קוי אורך על כדור המתאחדים בקטבים. הרמוניזציה מסוג זה שומרת על הריבוי הפלורליסטי ואף יכולה לשמור על המודל הסימטרי שלו. עם זאת היא מהוה הרמוניזציה בכך שהריבוי אינו נשאר כשלעצמו, אלא מועמד בפרספקטיבה רחבה יותר כחלק מהתמונה הכוללת התכנסות הריבוי אל האחדות. ההכרה בכך שהדעות המנוגדות נובעות כולן ממקור יחיד ומתכנסות אל אותה תכלית יחידה יוצרת אפקט של הרמוניזציה

¹רסיסי לילה, טז, עמ' 18-19.

²ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 73-85.

בתפיסת הניגודים³. הרמוניזציה מסוג זה באה לידי ביטוי הן במודל התיאוצנטרי הסימטרי והן במודל האנתרופוצנטרי ההיררכי.

הרמוניזציה באופן השני מחלקת את הדעות המנוגדות לדרגות שונות על סולם היררכי. כאן יודגש המושג של 'דרגות אמת', המאפשר לדעות שונות להיות אמיתיות ביחס לדרגות שונות. הרמוניזציה מסוג זה שוברת לחלוטין את הסימטריות בין הדעות, והיא באה לידי ביטוי רק במודל ההיררכי, בין כמודל אנתרופוצנטרי טהור ובין כמודל המהווה סינתזה הכוללת את המודל האנתרופוצנטרי בין מרכיביו. כפי שראינו, יש ור' צדוק מציע את אחד המודלים כשלעצמו, אולם במקומות אחרים בכתביו מופיע שימוש בשני המודלים במשולב באופנים שונים. יש והמודל התיאוצנטרי מוצג, ובהמשך מנוטרל במידה מסוימת על ידי המודל האנתרופוצנטרי, לדוגמא, בעניין זכות הנמנים על ידי דורשי רשומות⁴ לעולם הבא, שאלת השורש וביאור שני פירושים סותרים בדברי שלמה המלך, אומר ר' צדוק:

ודבר זה לכאורה שני הפכים בנושא אחד. אך התשובה על זה... שאצל הש"י יוכל להיות שני הפכים בנושא אחד דהיינו שורש טוב ושורש רע כנ"ל שאין מובן לשכל אדם רק אצל הש"י מובן. וכך גם זה אפשר להיות כשיתגלה אמיתות הש"י דשניהם אמת שיהיה עולם הפוך וגם לא הפוך... וזה שני הפכים דאיך אפשר להיות כן רק מכל מקום אצל שכל הש"י שהוא למעלה מהשגת שכלינו הוא אפשרי⁵.

לכאורה יש כאן קביעה מוחלטת של אמת פרדוקסלית על-רציונלית אצל ה', שאינה יכולה להתפס בשכל האנושי. אולם בהמשך משמש מושג 'דרגות האמת' להרמוניזציה של הקביעה, והיא הופכת לטענה רציונלית, שהרי מרגע שהאמת הפרדוקסלית מבוארת כדרגות אמת שונות למשיגים שונים מוקהה עוקצה של הפרדוקסליות שבה.

וכך שלמה המלך ע"ה שלדעת הזקנים היה נעלמו לא טוב וגם זה אמת וגם דעת הש"י שבאמת ננעלם 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 אמיתות גם כן וכפי השגת הש"י הוא טוב ושניהם אמת רק כל אחד כפי מקומו ומדריגת השגתו הוא אמת גמור⁶.

האמת הפלורליסטית האלוקית הופכת לאמת אנושית מוניסטית בהתחלקה לדרגות שונות, כאשר לכל דרגה מתאימה אמת יחידה. האפקט הפרדוקסלי בכך שיש "ב' הפכים בנושא אחד" מנוטרל במידה רבה על ידי יחוס כל אחד לדרגה שונה. האמת הפרדוקסלית מאופיינת בסימטריות בין שני ההפכים. סימטריות זו מפנה את מקומה לאמת היררכית, ועל ידי כך האמת הפרדוקסלית הופכת לאמת הרמוניסטית.

במקומות שונים משתמש ר' צדוק בשילוב יסודות משני המודלים באותו קטע עצמו. התוצאה היא מעין סינתזה ביניהם. יש והוא מבהיר כי המקור הראשוני של הדעות השונות הוא באלוקות, אך זו מהוה מקור לריבוי האנושי, והריבוי האנושי הוא המקור הישיר לריבוי הדעות ההלכתיות. במבנה זה מהוה המודל האנתרופוצנטרי ההיררכי מעין פיתוח של המודל התיאוצנטרי ולא מודל מנוגד לו. המודל התיאוצנטרי ידגיש את המקור האלוקי הישיר לריבוי הדעות, ואילו המודל האנתרופוצנטרי ידגיש את הריבוי האנושי כמקור הישיר לריבוי הדעות, אך עם זאת, יבהיר כי האלוקות היא מקור הריבוי האנושי ותכליתו⁷. לדוגמא, בתוך ההקשר של באור מפורט של המודל התיאוצנטרי המעמיד את ריבוי הדעות בתשב"ע כנובע מהתחמה האלוקית הכוללת ההפכים, מוכנס משפט המערב את הריבוי האנושי כמקור לחילוקי הדעות ההלכתיים. "ובתשב"ע הללו מטמאים והללו מטהרים כו' כדאיתא בריש תגיגה דאין כאן הלכה אחת כי המחשבה העליונה משתנית מחזירתה מן המקבלים כפי עניין המקבלים"⁸. אולם ההבדלים בין המקבלים, אינם המקור האחרון, אלא מעין שלב ביניים, והם עצמם מוחזרים למקור האלוקי. "שגם בישראל שהם חומר פשוט שמקבל כל הצורות כנ"ל מכל מקום יש חילוקי נפשות ופרטים גם בחומר היולי

³ הרמוניזציה במובן זה היא זו ששגיאה מיחס למהר"ל ולר' צדוק.

⁴ סנהדרין צד ב.

⁵ דובר צדק, עמ' 115.

⁶ שם.

⁷ הדגשה זו תומכת בפרשנות הלא-אכזיסטנציאליסטית לר' צדוק (וכן לרבי מאזיביצא. ראו מגיד, אכזיסטנציאליזם חסידי; גלמן, אכזיסטנציאליזם חסידי; בריל, ר' צדוק, עמ' 163) שכן גם במודל האנתרופוצנטרי, לא הספונטניות והמימוש האישי כשלעצמו הם המודגשים, אלא המימוש של תכנית ההתגלות האלקית בעולם, הנעשית על ידי ריבוי שורשי הנשמות, הריבוי האנושי, ומכאן - ריבוי הדעות בהלכה.

⁸ דובר צדק, עמ' 148.

זה שאינו מצד עצמם **רק מצד הש"י**⁹. במקום אחר, בהקשר של ביאור השימוש בשם אלקים במימרה "אלו ואלו דברי אלקים חיים", הוא מבאר כי דוקא משם זה, המבטא את הריבוי "מזה נמשך חלוקת הדיעות שכולם אמת ודברי אלקים חיים שכל אחד ואחד היה אומר דעתו **כפי כח חכמתו והשגתו שמצד שרש נפשו** כידוע"¹⁰. מודל אי היקבעות התשב"ע מופיע גם כן בשילוב עם המודלים האחרים. לדוגמא, הקביעה ש"בכל חידושין דאורייתא אי אפשר להיות דבר מבורר שלא היה נטיה לכאן ולכאן"¹¹. המבטאת את טענת מודל אי היקבעות התשב"ע, מהוה פתיחה לקטע המציג את הפיתוח הסימטרי של המודל התיאוצנטרי.

4ב. מסקנות נורמטיביות

המחלוקת משקפת, לפי המודלים שראינו, את הריבוי בחכמה האלוקית, את הריבוי בתורה ואת הריבוי בנפשות ישראל. כל אחד מאלו נתפס אצל ר' צדוק כבעל ערך חיובי ולא כפגם ולכן ההערכה הכללית כלפי המחלוקת היא חיובית¹². במסגרת הערכה חיובית זו יש הבדלים בין המודל התיאוצנטרי למודל האנתרופוצנטרי לגבי המסקנות הנורמטיביות המתבקשות שני המודלים מחייבים מסקנות נורמטיביות שונות, ושני הכיוונים במסקנות באים לידי ביטוי בכתביו¹³.

פיתוח מרכזי של המודל התיאוצנטרי הוא למבנה דואליסטי סימטרי של המחלוקת. האמת האלוקית השלמה הכוללת את הניגודים, כוללת גם את הדעות החולקות יחדו. השלמות האנושית לפי מודל זה היא הידבקות החכם בחכמה האלוקית. מכח דבקות זו, הוא יכול לקנות את האפשרות להתעלות מעל גבולות החכמה האנושית הכפופה לחוק הסתירה, ולהשיג את שתי הדעות הנוגדות. לכן האידיאל, לפי מודל זה, הוא השגת הדעה הנגדית. השגת אידיאל זה מיוחסת לבית הלל, לפי דברי הגמרא¹⁴, שהיו שונים גם דברי בית שמאי ויתר על כן, היו מקדימים דברי בית שמאי לדבריהם. בית שמאי מייצגים, לפי ר' צדוק, את תפיסת האמת המוניסטית, ואילו בית הלל - את תפיסת האמת הפלורליסטית. לפי זה, הקשר בין "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" לבין "והלכה כבית הלל" אינו קשר ניגודי (למרות זאת), אלא קשר סיבתי (לכן). בית הלל הגיעו לתפיסת האמת הפלורליסטית של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ושונים גם דברי בית שמאי, ודוקא משום כך - הלכה כמותם¹⁵.

לפי נורמה זו גם אותו תלמיד ותיק, ש"היה מטהר את השרץ מן התורה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא"¹⁶, אינו מהוה דוגמא לפגם ברובד הקוגניטיבי או המוסרי, כפרושים שונים שהוצעו, אלא להיפך, הוא מהוה דוגמא להשגת האידיאל של דביקות מלאה בחכמה האלוקית. מדביקות זו נובעת האפשרות להשיג את שתי הפנים ההפוכות שבחכמה זו.

הלכה כבית הלל לפי שהיו שונן דבריהם ודברי בית שמאי, היינו דבית שמאי היו רק שונן דעת עצמן **שסבורים דרק האמת אתם כנ"ל דהאמת רק אחד**, מה שאין כן בית הלל היו יודעים דאלו ואלו דברי אלקים חיים, והיו שונים גם דברי בית שמאי. ומיד שיצא בת קול דאלו ואלו דברי אלקים חיים תיכף אמרו גם כן דהלכה כבית הלל דזה תלוי בזה כי זה היא עיקר חכמתם ובמאי דפליגי אבית שמאי כנ"ל¹⁷.
... אבל מה שמחדשים חכמי ישראל מי שהוא מחדש הוא משיג באותו דבר כל הני שערי בינה והן מאה דיני לכל צד. ובמחלוקת שהוא לשם שמים כמחלוקת שמאי והלל דבית הלל היו שונן דבריהם ודברי בית שמאי... היינו שהיו משיגין גם דברי בית שמאי והטעימה של ההיפך וכעניין אותו תלמיד ותיק שהיה אומר ב' הפנים כי מצד דביקותו בחכמת הש"י הוא משיג באותו דבר ב' ההפכים שבמחשבה העליונה ונמצא לכל אחד

⁹ שם.

¹⁰ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 47.

¹¹ רסיסי לילה, טז, עמ' 18.

¹² ראו על כך עוד להלן בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

¹³ כפי שראינו, המודל של אי היקבעות התשב"ע ממוקם בעמדת ביניים בין המודל התיאוצנטרי למודל האנתרופוצנטרי, ובעניין זה מסקנותיו אינן מובהקות. במקומות שונים הוא מובא כנוטה למודל התיאוצנטרי ובאחרים כנוטה למודל האנתרופוצנטרי.

¹⁴ עירובין יג ב.

¹⁵ פרשנות כזו, המהדהדת בשיח העכשווי על פלורליזם, מתאימה לגירסת התוספתא (יבמות פ"א) והבבלי (עירובין יג ב), אך עומדת בניגוד לגירסת הירושלמי (יבמות סוף פ"א): "אלו ואלו דברי אלקים חיים אבל הלכה כבית הלל".

¹⁶ מדרש שוחר טוב, תהלים יב.

¹⁷ דובר צדק, עמ' 150.

לעומת זאת, מאופיין המודל האנתרופוצנטרי במבנה היררכי. הדעות השונות מיוחסות לדרגות השגה שונות. דרגות השגה אלו אינהרנטיות לכל אדם ואינן ניתנות לשינוי בידו, בהיותן נקבעות לפי שורש הנשמה או לפי מבנה הנפש וצרכיה. המאמץ של כל אדם מכוון להשיג את דרגתו העצמית, אך אין מקום שישאף להשיג דרגה שאינה שלו. לכן לפי מודל זה אין, עקרונית, אפשרות לאדם להשיג גם השגה של אחר, וברור שאין אפשרות לאדם לוותר על השגתו ולאמץ השגה של אחר. המצב האידיאלי לפי מודל זה יהיה מצב בו כל אדם שומר על השגתו האינדיבידואלית, אך מתוך הכרת גבולותיה, וכך אין הדבר מביא למצב של עימות ומחלוקת.

מושג המחלוקת העומד ביסוד מודל זה אינו שקול למצב של עצם קיומן של דעות חלוקות, אלא למצב של עימות ביניהן. האלטרנטיבה למחלוקת מתוארת לא כהסכמה לאמת מוניסטית, אלא כשימור הריבוי מתוך תפיסה של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", המנטרלת את אפקט העימות של המחלוקת. בעוד מקור המחלוקת ההלכתית הוא בעצם הריבוי והשונות בין הנבראים, הרי מצד תפיסת היחוד הגמור, נחשף המקור האחדותי של הריבוי. אין הוא מתבטל, אלא נשאר בקיום הרמוני, מבלי שתהיה לו משמעות של מחלוקת.

עיקר המחלוקות שבין בני אדם נמשך [מצד המחלוקת שבדברי הלכה שהוא] מצד **התחלוקת הגבולים של הנבראים** שכל אחד גבול נפרד בפני עצמו. אבל מצד הבירור הגמור שהכל בידי שמים אז יהיה מדריגת אלו ואלו דברי אלקים חיים [שהוא מדריגת רבי מאיר...] ואין מקום למחלוקת¹⁹.

ההוספות בסוגריים המרובעים הן של ר' צדוק עצמו. משמעות התוספת הראשונה כאן היא הוספת שלב המחלוקת בהלכה בשרשרת הסיבתית בין הריבוי בבריאה לבין המחלוקת הבינאישיות בכלל. העמדת המחלוקת בין בני אדם בכלל על המחלוקת בדברי הלכה, אינה טענה מבודדת העומדת בפני עצמה, אלא מהווה חלק מעקרון שר' צדוק חוזר עליו בהקשרים שונים, לפיו כל אירוע בעולם הוא השתקפות של מה שקורה בעולם התורה. לא רק המחלוקת בעולם היא תוצאת המחלוקת בהלכה, אלא גם כל המצאה וחדוש בעולם הם תוצאה של חידוש תורה²⁰.

ר' צדוק מתייחס במקומות רבים למאמר שאלמלא חטאו ישראל לא היה ניתן להם אלא חמשה חמשי תורה וספר יהושע בלבד²¹. יסוד מרכזי בבאוריו הוא שאילו היה כך "היו יודעים הכל מהתשב"כ שהיה מאיר בליבם", ואת כל חכמת התשב"ע היו יודעים מתוך ספר יהושע. באותו מצב אידיאלי, אלמלא חטאו, "לא היה גם בתשב"ע שום משא ומתן וטעות ולא מחלוקת שאף על פי שכל אחד משיג אור אחר בהיות כל אחד בוסר בחלקו של חבירו כל אחד מכיר מקומו ואור השייך לו ולא שייך שום מחלוקת נוגע להכלל בזה"²². ההערכה החיובית לריבוי הדעות מהווה מוטיב חזק אצל ר' צדוק, עד שאפילו לתיאור המצב האוטופי, נעדר המחלוקת, הוא מציע פירוש יחודי. לפי באורו המצב האוטופי האידיאלי הוא מצב נעדר מחלוקת, במובן של עימות, אך לא מצב של אמת יחידה הקבילה על הכל. בולטים כאן היסוד האינדיבידואליסטי ומקומה של האמת הפלורליסטית. בשיטת התולדות את המחלוקת בתנאי חורבן וגלות משמשים תנאים אלו להסבר תופעת ריבוי הדעות המזוהה עם המחלוקת. לעומת זאת, בהסברו של ר' צדוק, התוצאה השלילית של החטא, החורבן והגלות אינה עצם קיומן של דעות רבות, אלא קיום המחלוקת כעימות ביניהן. גם בתאור המצב האוטופי, אין טענה להשגה אחידה של אמת מוניסטית אחת. להיפך, גם במצב האוטופי כל אחד משיג השגה אינדיבידואלית, שונה. ההבדל הוא שבמצב האוטופי גבולות ההשגה של כל אחד ברורים "כל אחד מכיר את מקומו", ולכן אין עימות בין ההשגות השונות. המחלוקת אינה מתבטלת על ידי דחיית דעה אחת וקבלת האחרת, על ידי סמכות וכללי הכרעה, אלא על ידי שימור הדעות השונות אצל בעליהן. תחיתת הגבולות האישיים של כל אחד, היא העומדת ביסוד

¹⁸ רסיסי לילה, טז, עמ' 19-18. ההקשר בקטע הוא באור המימרה בסנהדרין ז א "ריש מאה דיני", שר' צדוק מקשר לני שערי בינה מכל צד. ראו על כך לעיל, מודל תיאוצנטרי, וראו להלן בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה, להסבר אחר לעניין שער הני שאינו מושג בעולם הזה.

¹⁹ דובר צדק, עמ' 11.

²⁰ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, צ; ליקוטי מאמרים, עמ' 191, ולעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

²¹ נדרים כב ב. החטא כמקור לצמיחת התשב"ע הוא מוטיב מרכזי ביותר בהגותו של ר' צדוק. ראו אלמן, היסטוריה; עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 287-283.

²² פוקד עקרים, עמ' 47.

הביטול האוטופי של מחלוקות.

ניתן לראות את המתח בין התפיסה הסימטרית לבין התפיסה ההיררכית בפרספקטיבה נוספת, כביטוי למתח בסיסי הקיים בהגותו של ר' צדוק בין 'עיוגולים' ל'יושר'; 'סובב על עלמין' ו'ממלא כל עלמין'; ו'אור מקיף' ו'אור פנימי' בהתאמה²³. האור האלוקי עצמו יכול להיות בעל איפיון היררכי או סימטרי. דרגת ה'יושר', המתקשרת ל'ממלא כל עלמין' ו'אור פנימי', היא הדרגה שבה קיימת היררכיה של מדרגות שונות, לפי שורשי הנשמות השונות, ואילו דרגת ה'עיוגולים', המתקשרת ל'סובב כל עלמין' ו'אור מקיף', מאופיינת בכך שאין בה חילוקי מדרגות כלל. "השגת העיוגולים מצד שהשיי סובב כל עלמין, דבהיקף ועיוגול אין מדרגות..." לעומת "מדרגת היושר שהוא ממלא כל עלמין... ובזה יש מדרגות"²⁴. מוטיבים אלו חוזרים ומופיעים בכתבי ר' צדוק בהקשרים רבים. התפיסה ההיררכית הכרחית בעולם הזה, ועומדת ביסוד הבחירה ומקום התורה והמצוות, אולם המטרה האידיאלית היא השגת דרגת 'סובב כל עלמין' שמבחינתה אין כל חלוקה היררכית, וכן אין מקום לבחירה והשתדלות. על רקע זה ניתן לראות את המודל האנתרופוצנטרי ההיררכי, כמרכזי 'מצדנו', מנקודת המבט האנושית של העולם הזה, לעומת המודל התיאוצנטרי הסימטרי, המרכזי 'מצידו', מנקודת המבט האלוקית האידיאלית, שאינה ניתנת עקרונית לתפיסה מלאה בעולם הזה²⁵.

לסיכום, הזיהוי המשולש של אוריתא וישראל וקוב"ה²⁶ מהווה יסוד חשוב בהגות החסידית בכלל ואצל ר' צדוק בפרט. מבחינה זו שלושת המודלים שנדונו אינם אלא ביטויים שונים ליסוד משותף. ריבוי הדעות בישראל, המבטא את השונות בין הנפשות, אינו אלא שיקוף של הריבוי בתורה עצמה ושל הריבוי בחכמה האלוקית.

המודל האנתרופוצנטרי הוא ביסודו היררכי, ולכן גם הרמוניסטי ורציונלי, ואילו המודל התיאוצנטרי מקבל בעיקר פיתוח סימטרי שיש בו בחינה פרדוקסלית ובחינה הרמוניסטית. האידיאל במודל הסימטרי הוא השגה של הדעות הנגדיות, ואילו במודל ההיררכי האידיאל הוא הגעה להשגה האישית המלאה, תוך מודעות לתחומיה כך שההבדלים בין ההשגות השונות מוגבלים לתחום הפרט ואינם יוצרים עימות. המודל של אי היקבעות התשביע אינו מחייב עמדה מובהקת בעניין זה ויכול להשתלב בכל אחד מהכיוונים. לפי שלושת המודלים אין אידיאל של אמת מוניסטית משותפת לגבי מושאי המחלוקות, אלא של שימור, תוך הרמוניזציה, של ריבוי הדעות.

²³ מונחים אלו נדונו הרבה במחקר, במיוחד במחקרים בעניין תפיסות הצמצום. על השימוש ב'סובב' ו'ממלא' בכתבי ר' צדוק ראה נאור, השפעת נפש החיים, המראה שר' צדוק השתמש במונח לפי נפש החיים. אולם דברים אלו חלים על כתביו המוקדמים, ואילו בכתביו החסידיים שהם המאוחרים יותר, השימוש במונחים אלו הוא לפי המינוח החסידי של ר' שניאור זלמן מלאדי. ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 196-197.

²⁴ רסיסי לילה, טו, עמ' 16.

²⁵ האבחנה בין 'מצדנו' ל'מצידו' שכיחה אצל רשי"ז מלאדי ור' חיים מוולוז'ין. לאם, (תורה לשמה, עמ' 99, הערה 140, מציין את מקורה אצל רמ"ק. האבחנה מופיעה כבר אצל ר' מאיר ו' גבאי, עבודת הקדש, חלק התכלית, פרק כג, כ"ב, עמ' שג, בהקשר של הסבר המחלוקות. ראו עוד להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 141, ובפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערה 233.

²⁶ למקורות נוסחא זו ראו שלום, דמותו ההיסטורית; תשבי, קוב"ה; זק, קוב"ה; הנ"ל, בשערי הקבלה, עמ' 105. ראו גם תשבי, משנת הזהר, כ"ב, עמ' שעב-שעג, מזהר ח"ג עג א, על שלוש המדרגות הקשורות זו בזו; דינור, במפנה הדורות, עמ' 212, הערה 27. ראו עוד הארות והפניות אצל אידל, חסידות, עמ' 18-19, הערה 10; מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 152, הערה 183.

פרק שמיני: הדעה הדחויה וגבולותיה

1. מבוא

הערכת מקום הדעה הדחויה במחלוקת תלויה בתפיסת האמת ובתפיסת המחלוקת בכללה. כבר במשנה דנים בשאלת הטעם לאיזכור דעות דחויים¹. האוריינטציה בדיונים אלו היא הרלבנטיות להלכה של הדעה הדחויה. האם היא מוזכרת כדי לשמר אותה כאופציה פרשנית בעלת רלבנטיות הלכתית אפשרית בתנאים אחרים, או להיפך, כדי למנוע באופן מוחלט שימוש פרשני והלכתי באותה דעה. ליקוט מקורות מחז"ל עד פוסקי זמננו לגבי מעמד הדעה הדחויה ניתן למצוא אצל בן-מנחם, המחלוקת בהלכה², והנושא נדון, במפורש, או במובלע, בכמה מחקרים על המחלוקת בהלכה³. במונחים שהציע שגיא, במסגרת גישה מוניסטית תהיה הערכת הדעה הדחויה מצומצמת ולעתים אף דחוקה. החשיבות המיוחדת לאותה דעה תהיה בעיקר אינסטרומנטלית, כבעלת ערך הכרתי-מתודי בהיותה אמצעי לברור הדברים ולהגעה אל הדעה הנכונה, או בהיותה רלבנטית להלכה למעשה בתנאים מסוימים. העמדה המוניסטית ממוקדת בדרך כלל בהלכה למעשה כאשר הליך העיון והדיון משמש אמצעי לברור ולא מטרה בפני עצמה. עם זאת, גם במסגרת עמדה מוניסטית הגורסת 'אמת' יחידה ניתן להדגיש את הערך של ריבוי הדעות והפלפול בהן כתנאי הכרחי לברור האמת עד שורשה. כמו כן ניתן להדגיש את ערך העמדה הדחויה, בהיותה מקור לשיקולים הלכתיים, או אף לפסק הלכה, בעניין אחר, בזמן אחר, בתנאים אחרים, או במצב אידיאלי. לעומת זאת, בגישה פלורליסטית או הרמוניסטית תהיה הערכת המחלוקת ורובי דעות חיובית יותר, וגם לדעה הדחויה תהיה הערכה הרבה מעבר לתפקידה האינסטרומנטלי, בין בהיותה בסיס להכרעה אחרת בתנאים אחרים, ובין מעצם היותה ביטוי פן אחר של האמת האלוקית. במונחים של רוזנברג, לפי הגישה ה'לוגיציסטית', כללי ההיסק אמורים לספק תשובה חד משמעית לכל שאלה, ולכן המחלוקת היא בהכרח טעות בהיסק, ומבטאת חסרון הסובר אותה⁴. גם לפי הגישה ה'אינטואיציוניסטית', יש אמת אחת ויחידה 'בשמים', ואליה יש לכוון. לכן גם לפי גישה זו הדעה הדחויה היא בגדר טעות. יתר על כן, לפי חלק מההוגים, גם אם מסתבר שהדעה הדחויה היא 'נכונה' לפי כללי ההלכה, ודוקא הדעה שנפסקה להלכה היא 'טעות', מעריכים את הדעה המוטעית שנפסקה להלכה, כינכונה באמת מתוך הנחת קיומה של סיעתא דשמיא לפוסק לפסוק כאמת לאמיתו. יוצא שלא תוכן הדעה או הכללים המתודיים להגיע אליה הם הקובעים את מעמדה, אלא, משעה שנפסקה להלכה, עצם העובדה שמשמים גלגלו שכך ייפסק נותנת לפסק מעמד של האמת ולדעה הדחויה מעמד של חסרון⁵. לעומת אלו, לפי הגישה ה'קונסטרוקטיביסטית', התורה כוללת לכתחילה אופציות רבות, שכולן לגיטימיות. הדעה הדחויה, בתוך מסגרת ההלכה, אינה אלא אופציה קיימת, שלא הוכרעה להלכה. לפי חלק מההוגים, אין בכך לפגוע במעמדה כאפשרות לגיטימית עקרונית. לפי אחרים, יש מין היררכיה, לפיה הדעות הדחויים פחותות מזו שנפסקה להלכה, אם כי עדיין יש להן מעמד של אופציות לגיטימיות⁶. שאלת מעמד הדעה הדחויה מקבלת משמעות חזקה במיוחד במסגרת המודל ההיררכי. שתי עמדות מרכזיות אפשריות, ואף מצויות במקורות בשאלה זו:

א. הדעה שנפסקה להלכה היא זו ה'גבוהה' ביותר בהיררכיה. במסגרת עמדה זו ניתן לתת משמעויות שונות לסולם ההיררכי. לדוגמא, אצל המהר"ל משמעות היררכיה זו היא מידת הקירבה אל האמת. "וכמו שהנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת

¹ עדייות פ"א מ"ה-מ"ו, ובחילוף העמדות בתוספתא שם, וראו פרשנים שם ואגרת הרמב"ם לרבי פנחס הדיין (בתוך: אגרות הרמב"ם, כ"ב, עמ' תלו-תנד), עמ' תלח-תמב.

² המחלוקת בהלכה, כ"א, עמ' 106-113.

³ לדיון מפורש בנושא הדעה הדחויה ראו שגיא, אלו ואלו, עמ' 37-48, לדיון במסגרת הגישה המוניסטית; שם, עמ' 113-117, לדיון במסגרת הגישה הפלורליסטית; שם, עמ' 131-133, לדיון במסגרת הגישה הרמוניסטית. לדיון במעמדה של דעת המיעוט בהכרעה שיפוטית ראו וינרוט, דעת המיעוט. ראו גם אטינגר, מחלוקת ואמת, המבחין בין שאלת האמת ההלכתית מצד האל לבין שאלה זו מצד האדם, ומראה את השלכותיה של אבחנה זו לגבי מעמד הדעה הדחויה בגישות שונות. וראו בלידשטיין, רב מובניות, המדגיש את מעלת כל הדעות בתוך תפיסת ריבוי המובנים כמעלה.

⁴ רוזנברג, לא בשמים היא, עמ' 63.

⁵ שם, עמ' 91-93.

⁶ שם, עמ' 95-104.

יותר מתברר והוא האמת הגמור... כן הדעות והמחלוקות יש קרובה אל האמת לגמרי והיא הלכה"⁷. בניסוח חסידי אופייני, ממוקדת משמעות ההיררכיה לא בשאלת הקירבה לאמת אלא בשאלת העונג שבעל הדעה גורם לקב"ה. בכתר שם טוב⁸ מדומים החכמים בעלי הדעות השונות לשרים המדליקים נרות במקומות שונים בארמון המלך. כולם משמחים את המלך בהדלקתם, אך יש יתרון למי שהלכה כמותו, שנמשל למדליק נגד שער המלך, המאיר משם לכל העולמות, וגורם עונג רב ביותר למלך.

ב. הדעה שנתקבלה להלכה, נתקבלה מתוך כפיפות למגבלות העולם הזה, ואינה דוקא הדעה הגבוהה ביותר בסולם ההיררכי. עמדה זו יכולה להתבטא בניסוח רציונלי⁹, או בניסוח מיסטי¹⁰. לדוגמא, אזכיר את דברי השל"ה, המבאר כי יש היררכיה של דעות לפי מידת דביקותן העליונה, ולכן "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" כי כל אחד אמת לפי דרגת דביקותו. אולם עם זאת, ההלכה אינה כדעה הבאה מהדביקות הגבוהה ביותר, אלא דוקא כרבים, שכן הרבים הם הקובעים את ההשפעה במלכות, שם הכרעת ההלכה. כל מצוה ומצוה יש לה למעלה שורש ושורש מעל שורש עד שורשי השורשים ולפי הדביקות למעלה כן למטה המצוה הגשמיות ואיך שנעשית המצוה למטה הנה יש אמת כן כי כן יש דביקות למעלה אמנם יש מעלות זו על גב זו ואחר נכנס ודבר למעלה יותר מאחר על כן זה אומר דין המצוה כן לפי דביקותו למעלה וזה אומר כך לפי דביקותו וההלכה נפסק ברבים כי מאחר שרבים סבירא להו הכי נמצא שדביקותם כך וכפי הדביקות של רבים כן ההשפעה במלכות כי שם הנטייה ואף על פי שדברי היחיד הם גבוה על גבוה בודאי אילו היתה הסכמת הרבים כן היתה ההלכה כי כן היתה ההשפעה במלכות במעלה גבוה ורמה רק שההלכה היא כפי התעוררות התחתון ואלו ואלו דברי אלקים חיים¹¹.

תפיסה מעין זו, שהאמת ההלכתית אינה האמת העליונה משמשת גם בהקשר של התנגדות אנשי הלכה לשילוב שיקולים קבליים בפסיקה, מבלי להתנגד להערכתה כ'תורת האמת'¹². יש להדגיש כי טווח הנושא כולו הוא בתוך התחומים המקובלים כלגיטימיים בתש"ע. גם העמדות הפלורליסטיות, הסובלניות ביותר כלפי דיעות שונות, נוקטות גישה זו רק לגבי אותן דעות ש'בפנים', תוך דחיה מוחלטת של דעות שחרגו מתחום זה¹³.

לאור האמור לעיל על תפיסת האמת והמחלוקת של ר' צדוק, ברור עצם קיומה של הערכה כללית חיובית לעמדות הדחיות בהגותו. מטרת פרק זה היא ברור התכנים הספציפיים שנותן ר' צדוק לאותה הערכה כללית, על ידי ניתוח גישתו במקומות שונים בכתביו. ואיפיון הקריטריונים לתיחום בין הדעות הדחיות ש'בפנים', הזוכות להערכה חיובית, לבין אלו הנדחות לחלוטין.

2. ערך אינסטרומנטלי

יחוס ערך אינסטרומנטלי, הרואה בדעה הדחיה אמצעי לתכלית שמחוץ לה, אופייני במיוחד לתפיסות מוניסטיות הנאלצות ליישב בין תפיסה שרק דעה אחת אמיתית לבין הערכת הדעה הדחיה כ'דברי אלקים חיים'. אצל ר' צדוק, כמו בגישות פלורליסטיות או הרמוניסטיות אחרות, יש משקל ניכר ליחוס ערך עצמי לדעה הדחיה, אולם עם זאת יש בכתביו גם התייחסות לערך אינסטרומנטלי שלה. הוא מתייחס לשני אופנים של ערך מסוג זה. באחד היא מהוה אמצעי דידיקטי לעורר חידושי תורה כשלעצמם, ללא כל מטרה להגיע דוקא לחידוש הנפסק להלכה, ובאחר היא מהוה אמצעי להגיע ל'אמת', כאשר יש באותו הקשר הנחה מובלעת שה'אמת' היא הדעה שהתקבלה.

2א. אמצעי דידיקטי לחידוש שכלי

כפי שראינו, בהגותו של ר' צדוק יש מקום חשוב לכח המכוון של חכמי התש"ע. עניינה של תש"ע אינו שימור ושחזור המסורת בלבד, אלא בעיקר פעילות אינטלקטואלית יצירתית עצמית של החכמים. מייצגי הגישה המסורתנית, השמרנית, נדחים להלכה. לכן הלכה כרבה, עוקר הרים, כנגד ר' יוסף, בעל שמועות.

⁷ דרשות מהר"ל, דרוש על התורה, עמ' מב.

⁸ חלק שני עמ' כב, מובא אצל רוזנברג, לא בשמים היא, עמ' 102-103.

⁹ ראו, לדוגמא, משך חכמה, יתרו, ד"ה ומשה נגש אל הערפל.

¹⁰ ראו, לדוגמא, פרדס רימונים, שער תשיעי, פ"ב, עמ' קמד; עבודת הקדש, כ"ב, חלק התכלית, פרק כג, עמ' שט-שנ.

¹¹ של"ה, בית חכמה, כ"א, דף יט ע"ב, השו"ו רוזנברג, לא בשמים, עמ' 103.

¹² תא-שמע, שיקולים פילוסופיים, עמ' 108.

¹³ על גבולות אלו ראו להלן.

ואף ר' אליעזר, שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו - אין הלכה כמותו¹⁴.

כפי שראינו¹⁵, עשה ר' צדוק הפרדה חדה בין מישור המחשבה, המכילה אמת פלורליסטית, לבין מישורי הדיבור והמעשה, המשועבדים לאמת מוניסטית. פסיקת ההלכה כדעה מסוימת אינה אלא ביטוי לאילוץ על מישור המעשה, אך אין בה לפגוע בפלורליזם של האמת במישור המחשבה. יתר על כן, מימוש הפוטנציאל השכלי המלא של המחשבה, תוך הפקת הדעות השונות היא מעיקר עניינה של תשבי"ע. לכן, לא רק שיש קבלה בדיעבד של דעות דחיות, אלא מודגשת מטרה אקטיבית להעלותן לכתחילה, גם מתוך מודעות לכתחילה שהן בניגוד להלכה, כשהמטרה המוצהרת היא לחידוד התלמידים. ר' צדוק מסתמך על הנאמר בתלמוד עצמו בכמה מקומות: "ורבה לתודי לאביי הוא דבעי"¹⁶. למרות שבמקומות רבים הוא מדגיש שגם דעה דחיה היא אמת, כאן הוא מכנה את דברי רבה 'דבר שקר', הנאמר לצורך דידקטי, לעורר את אביי להשיב כעניין¹⁷. גם על רבי עקיבא, שאמר דעה דחיה להלכה, מבואר בגמרא "לא אמרה אלא לחדד בה את התלמידים"¹⁸. ר' צדוק מבאר "שהוא דבר שמצד השכל היה נראה כן ודן על פי השכל אלא שהלכה למשה מסיני אינו כן"¹⁹. במקרים אלו האומר עצמו לא התכוין 'באמת' לדעה שהביע, אלא הביע אותה, למרות מודעותו לכך שהיא 'שקר', לצורך דידקטי. הסבר זה רלבנטי במקרים של יחסי רב-תלמיד, ולא במחלוקות בין חכמים שונים שאין ביניהם יחס זה. ברור כי אין כאן טענה כללית התקפה לגבי עמדות דחיות במחלוקות הלכתיות²⁰.

המקורות בגמרא הם מספר קטן של מקרים בהם נאמרו דברים 'לחודדי', ואין בהם טענה כללית על מהות הדיונים והמחלוקות שבגמרא. ר' צדוק בבאורו, הופך את הדברים ליסוד כללי המשקף את עיקר עניינה של תשבי"ע. מטרת חכמי התשבי"ע אינה מצטמצמת בברור מהי ההלכה למשה מסיני²¹, אלא עיקר עניינם בעצם היצירתיות האינטלקטואלית בתורה, למרות המודעות שמסקנותיה שונות מההלכה. התמונה המתקבלת היא של הדגשת מקום בית המדרש התיאורטי העוסק בבירורים תיאורטיים וספקולטיביים לשמם, ולא של בית המדרש המעשי העוסק בבירור הכרעת ההלכה למעשה. "כי ר' עקיבא שהוא יסוד התשבי"ע שמצד השכל דבני אדם וכל עסקו רק לחדד התלמידים לחדש דברים משכלם ולא לדון על פי ההלכה והקבלה לבד... ושגם בדין הפשוט מהלכה למשה מסיני יש לחפש על פי שכל גם שהוא בהיפך"²². הסבר זה, של אמירת שקר לצורך 'חידוד', ניתן, לכאורה, במסגרת תפיסת אמת מוניסטית, המזהה את ה'אמת' עם ההלכה, ורואה דעה אחרת כ'שקר'. עם זאת, גם הסבר זה, השייך לתפיסת אמת מוניסטית, אינו עומד בפני עצמו במסגרת הגותו של ר' צדוק, ואף לא בהקשר בו הוא מופיע, אלא מובא אצלו על רקע הערך המטפיזי הכללי שמתוך תפיסת האמת האלוקית הפלורליסטית. תפיסת האמת המוניסטית היא דוקא במישור המעשה, הכרעת הלכה יחידה, שהיא דרגת משה רבינו. אולם במישור המחשבה, שהיא דרגת ר' עקיבא, מתקיימת אמת פלורליסטית. גם מה שנחשב מצד תפיסת האמת המוניסטית כ'שקר' שכולו רק לחידוד, הוא 'באמת', מצד תפיסת האמת הפלורליסטית, הגבוהה יותר, גם כן 'אמת'.

ר' צדוק מייחס מקום חשוב לערך האינסטרומנטלי של החידוד והמחלוקות "ועיקר הרבצת תורה היתה בבבל... כי ריבוי התלמידים הוא ע"י הפלפול והחידוד שהוא ע"י המחלוקת וההפכים וזהו המחדדן

¹⁴ דובר צדק, עמ' 148. בכתבי ר' צדוק יש ביטויים רבים הקרובים לגישה האינטלקטואליסטית האנטי-מסורתית, המאופיינת אצל פיש, לדעת חכמה; לגישה האקומוולטיבית, המאופיינת אצל סילמן, קול גדול; ולגישה הקונסטרוקטיביסטית, המאופיינת אצל רוזנברג, לא בשמים.

¹⁵ לעיל, מודל תיאוצנטרי.

¹⁶ ברכות לג ב; מגילה ו ב; שם כה ב; חולין מג ב; נדה ד ב.

¹⁷ לפי רש"י שם.

¹⁸ נידה מה א, וכן, בעניין אחר, עירובין יג א: "לא אמרה רבי עקיבא אלא לחדד בה את התלמידים". ר' צדוק אינו מזכיר בעניין זה את ר' יהושע שגם עליו נאמר "לא אמר ר' יהושע אלא לחדד בה את התלמידים" (נזיר נט ב), אך הדברים מתישבים היטב עם תפיסת ר' יהושע כמבטא את הגישה האינטלקטואליסטית לתלמוד תורה, בניגוד לרבי אליעזר.

¹⁹ דובר צדק, עמ' 148. הריטבי"א בחידושי (עירובין יג א) הבחין בין "לחדד את התלמידים של ר' עקיבא בעירובין, שם גלה ר' עקיבא עצמו דעתו שאין הלכה כן, "שיתנו לבם לתורה ולדרוש בתכמה כדי שיאמרו הלכות משמים ויפסק הלכה כמותם", לבין ר' עקיבא בנדה "לראות מה ישיבו על דבריו כשפוסק שלא להלכה". דב רפל כינה זאת 'חידוד-דרבון' לעומת 'חידוד-אתגר' (רפל, הויכוח על הפלפול, עמ' 15, הערה 11). ר' צדוק אינו עושה אבחנות מסוג זה.

²⁰ יש מקום להשוואה בין כיוון זה לבין הדיאלקטיקה הסוקרטית, ואולי אף הסכולסטית, אך הדבר חורג ממסגרת זו.

²¹ לא במובן הפורמלי אלא במובן מוכלל של פסק ההלכה למעשה.

²² דובר צדק, עמ' 148.

עייז עולין לגדולה דהיינו העמדת תלמידים²³.

ב. מכשול הכרחי לגילוי האמת

'המכשלה הזאת' נדרש בגמרא על התורה עצמה²⁴. דרשה זו מהווה אחת מאבני היסוד המרכזיות בהגותו של ר' צדוק. "וזה פלא, כאילו דברי תורה מכשילין ח"ו. רק הואיל ואי אפשר לעמוד בעניין אחר, הרי המכשול הכנה אל העמידה על דברי תורה... גם זה מכלל הסייעות להזמין לפניו בהתחלה מכשולות כדי לעמוד על דברי תורה"²⁵. הקביעה התלמודית ש"איין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן" הופכת, בהגותו של ר' צדוק, לעקרון מרכזי בהיסטוריוסופיה של הכלל ובתורת הנפש ודרך העליה הרוחנית של הפרט. ה'מכשול' ההכרחי מתפרש באופנים שונים כטעות או, בעיקר, כחטא בפועל. לענייננו נוגע כאן ה'מכשול' במובן של סברה נדחית או טעות בדברי תורה. "אפילו טועה, נקרא דברי תורה ודברי אלקים חיים, שהרי נזכר בתלמוד דברי הטועים ושנדחו מהלכה, שגם ההוה אמינא הוא דברי תורה, שכך יסד הש"י מושכל ראשון ואחר כך הגעה לאמת, וגם המושכל הראשון הוא מהש"י ודברי אלקים חיים"²⁶. הבטוי "שכך יסד הש"י" רומז ליסודו של העקרון בסדר הבריאה, "ברישא חשוכא והדר נהורא". החושך כתנאי הכרחי להתגלות האור הוא עקרון בסיסי מרכזי בהגותו הדיאלקטית, המוחל על תחומים רבים. בענייננו יש כאן חזרה לגישה המכירה בערך הכרתי-מתודי של הדעה הדחוייה כשלב עזר הכרחי בדרך לביורר האמת. גם אם התוכן מוכר כטעות, עדיין נשמרת לו ההערכה מצד זה²⁷.

והנה המכשול עצמו גם הוא דברי תורה שהרי כל ההוה אמינא נכתבו גם כן בגמרא וכן הטעויות שטעה אמורא אחד תחילה ואחר כך הדר ב' הטעויות שמקודם גם כן נכתב בגמרא שגם הוא דברי תורה ומכלל התשב"ע שכך הוא סדר חכמתו ית' שיהיה מכשול מקודם והעלם ואחר כך הגעה לאמת, כי כך רצה הש"י בעולם הזה שהוא עלמא דשיקרא והעלם האמת והוא הפרוזדור לעולם הבא שהוא הגעת האמת ומי שלא היה בפרוזדור אי אפשר לבוא לטרקלין כלל²⁸.

רבים מבעלי תפיסת אמת פלורליסטית הבחינו בין אמת אלוקית פלורליסטית, המבוטאת ב'תורה', לבין אמת אנושית מוניסטית המתבטאת ב'הלכה'²⁹. ר' צדוק מבחין כאן בין 'אמת' לבין 'תורה', כאשר הכינוי 'טעות' מורה על תוכן שאינו אמת, ועם זאת, הוא נחשב 'דברי תורה'. ה'אמת' בהקשר זה מצומצמת יותר, למסקנת הסוגיה, או לפסק ההלכה, שהם הקריטריונים המגדירים את ה'טעות'. 'דברי תורה' הוא מושג רחב ופלורליסטי יותר מה'אמת', בהיותו כולל תחתיו גם טעויות, שאינן 'אמת'³⁰.

גם מושגים אלו יש להבין על רקע כלל הגותו של ר' צדוק. במובן הרחב ביותר העולם הזה כולו הוא בגדר 'סברה נדחית' או 'טעות', שתידחה מפני הכרת האמת של העתיד. אולם 'מכשול' זה הוא תנאי הכרחי להגעה לאותה אמת הדוחה אותו עצמו. לפי זה הטעויות וההוה-אמינות הנדחות הן תנאי הכרחי להגיע לדעה ה'אמיתית'. במבט כולל, העולם הזה, עלמא דשיקרא, הוא כולו בגדר 'הוה אמינא' מוטעית. אולם הוא מהוה 'פרוזדור' שהוא תנאי הכרחי להגיע ל'טרקלין' של עולם האמת. יוצא שלדעות הדחוייות יש מעמד של דברי תורה וחלק מתשב"ע, בהיותן ביטוי לחוק כללי, החל הן במישור הקוסמי, הן במישור ההיסטורי הלאומי, והן במישור האפיסטמולוגי והרוחני-מוסרי הפרטי - הכרחיות ה'מכשול', 'החושך' כדי להגיע אל ה'אור'. כללית גם כאן, כמו בסעיף הקודם, יש יחוס ערך דידיקטי לדעה הדחוייה, אולם יש הבדלים עקרוניים ביניהם: א. הכוונה. באמירת סברות שקריות למטרות חידוד, יש מודעות מלאה של האומר לכך שדבריו אינם האמת (ההלכתית), ובכל זאת הוא אומרם כאמצעי למטרה אחרת. לעומת זאת באמירת סברות מוטעות בגדר 'מכשול', המודעות הפוכה. בכל התחומים בהם מפרש ר' צדוק את מושג ה'מכשול' ההכרחי, כולל החטא, תנאי הכרחי לכך הוא חוסר מודעות האדם בשעת המעשה לכך שאכן זה 'מכשול'. ההכרה הרטרואקטיבית בכך שהיה זה בגדר 'מכשול' שייכת כבר לשלב בו הוא 'עומד על דברי

²³ צדקת הצדיק, קפח.

²⁴ גטין מג א, על הפסוק בישעיהו ג ו.

²⁵ ריסי לילה, יב, עמ' 91.

²⁶ צדקת הצדיק, קטו.

²⁷ בתנאי שהמוטיבציה שלו נקיה מנגיעות. ראו להלן.

²⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 94.

²⁹ ראו שגיא, אלו ואלו, עמ' 120; שם, עמ' 236, הערה 5.

³⁰ כפי שראינו לעיל, מודל אנתרופוצנטרי, בעניין דרגות האמת, ה'אמת' היא מושג רב משמעי בכתבי ר' צדוק.

תורה"³¹. ב. **המטרה**. בשני הסעיפים יש זיהוי בין 'אמת' ל'הלכה', כך שמה שאינו מתקבל כאמת ההלכתית נחשב ל'שקר' (בסעיף הקודם) או ל'טעות' (כאן). בשניהם יש יחוס ערך גם לאותן סברות, אך ערכן בסעיף הקודם הוא בהיותן אמצעי להרחבת תחומי הדיון וחידוש בתורה אל מעבר לגבולות ההלכה, ואילו ערכן כאן בהיותן אמצעי להגיע לאותה אמת הלכתית.

3. ערך עצמי

עיקר הערך המיוחס על ידי ר' צדוק לדעות הדחיות אינו ערכן האינסטרומנטלי אלא ערכן העצמי. האופן הבסיסי של יחוס ערך עצמי לדעות אלו הוא ביחוס ערך עצמי תוכני, על ידי הקביעה כי גם הן 'אמת'³². ראינו לעיל את האבחנה בין 'אמת' לבין 'תורה' וטענה שדעה שאינה 'אמת' עדיין יכולה להיות בגדר 'תורה'. אולם במקומות אחרים מרחיב ר' צדוק את טווח ה'אמת' ומזהה 'אמת' עם כל דעה שהוזכרה בתלמוד, אף אם נדחתה: "וידוע דאפילו הסלקא דעתך דגמרא וההוה אמינא הנדחה היא אמת גם כן, מצד דדבר שאינו, לא נזכר בתלמוד שהוא תורת אמת, ודבר שאינו אמת אינו תורה ואין להזכירו בדברי תורה"³³. טענה זו היא חלק מעקרון פרשני כללי של ר' צדוק. במקומות רבים הוא מבסס עקרון זה על דברי המדרש הלומד שמותר לשנות מפני השלום שהרי "הכתובים דברו דברי בדאי מפני השלום"³⁴. דברים אלו הם דברי אחי יוסף אחרי מות יעקב "אביך ציוה לפני מותו..."³⁵. הכתובים עצמם לא "דברו דברי בדאי" כלל, אלא דווחו דיווח אמיתי על דברי שקר של אחי יוסף. מכאן מסיק ר' צדוק שאפילו דיווח אמיתי על דבר שקר שאמר מישהו - אין מקומו בתורה, אלא אם כן בא למטרה יחודית, שהיא, במקרה זה, ללמד היכן מותר 'לשנות'³⁶. ראייה אחרת לעקרון זה היא מכתבי האר"י, שם מקשה על "תמות נפשי מות ישרים" שאמר בלעם: "מאחר שלא נתקיים דבר זה בבלעם שהרי לא מת נפשו מות ישרים... ואם כן למה כתבה התורה דברים בטלים חיו"³⁷. הביאור שם הוא כי אכן (בגלגול אחר) מת מות ישרים. ומכאן חיזוק נוסף לטענה כי דברים שנזכרו בתורה, לא רק שאמת שאמרום, אלא שיש בהם עצמם אמת³⁸.

ר' צדוק מיישם עקרון זה כעקרון פרשני בסיסי. לדוגמא, הוא אומר על דברי לבן ובניו: "לכאורה הם

³¹ 'מכשולי' מודע ומכוון לא יוכל להפיק את התוצאה הרצויה, כדרך "האומר אחטא ואשוב". ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 218-219.

³² יש בחסידות גם יחוס ערך עצמי לדעה הדחויה, רק מצד עצם המאמץ שהיא מבטאת לכבוד שמים, ללא קשר לתוכנה. וכך מובא מהמגיד ממזריטש: "אלה ואלה דברי אלוקים חיים פירוש שהתורה שבעל פה הם קישוטי כלה, וזה אומר שכך צריך להיות הקישוט וזה אומר שזה אינו נאה וכך נאה יותר, ויש למלך תענוג שהם חולקים בקישוטיין, שכל אחד רוצה לפאר את המלך", ובנוסף מורחב משמו, בלקט מאוחר: "אלו ואלו דברי אלקים חיים. יובן ע"ד משל מלך שלמה כשנפל ממלכותו כי היה מלך והדיוט ואם מכירים אותו אומרים זה לזה נעשה לו מלבושים נאים של משי. ואם זה אומר אין נאה לו כל אלא יותר נאים המלך נהנה אפ"י מזה האיש שאינו אומר כל כך נאים. רק בא בתוכו גדלותו ותפארתו מחמת שחולקים על כבודו זה אומר כך כבוד נעשה לו זה אומר כך כבודו. ויש לו תענוג מחמת החלוקה. כך התשביע הפלפול הוא קשוטי כלה. שיש להקב"ה תענוג אפילו מזה שאומר שלא כהלכה מחמת שחולק על כבודו ית' זה אומר אסור הוא כבוד שלו. וזה אומר מותר הוא כבוד שלו ית'. מאן דאוקיר למטרוניתא להקב"ה אוקיר פי' דיש תשבי"ע ותשבי"ע, תשבי"כ עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. ותשבי"ע היא נתנה בדינו ע"ד אין משגיחין בבת קול...". (אמרי צדיקים, ח"א, יג ב). ר' צדוק מקבל ערך זה של הכוונה של לשם שמים, אך מדגיש, מעבר לכך, גם את הערך הספציפי של הדעה.

³³ תקנת השבין, עמ' 225. ניתן לראות בדברים אלו ודומיהם מעין הרחבה של תפיסה פרשנית של חז"ל לגבי התשבי"כ, כפי שהיא עולה מניתוחו של דוד הנשקה. בסוף מאמר על גישת חז"ל לשתירות במקרא, הוא מסיק כי: "בספרות חז"ל לא מצינו שיטה הראויה עצמה מתויבת רק לכתובי הרוב, ומותרה את מיעוט הכתובים בלא התייחסות פרשנית; אלא 'כל התורה עניין אחד' (תוספתא, סנהדרין, פ"ז ה"ח). "כי לא דבר ריק הוא מכס', ואם ריק הוא - מכס, שאין אתם יודעים לדרוש' (בראשית רבא א, יד, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 12 ושי"ט)". (הנשקה, שתירות, עמ' 55, אם כי היו שיחסו גישה כזו לר' עקיבא, ראו שם, עמ' 40, הערה 4).

³⁴ בראשית רבה ויחי, פרשה ק, ט.

³⁵ בראשית נ טז.

³⁶ גישה זו שימשה גם כבסיס להכרעה הלכתית. ר' צדוק דן לקבל כותנת של האיש המת כראיה להתיר עגונה, על סמך הנאמר בבראשית לו לג "ויכירה ויאמר כותנת בני". בעל 'יחידושי הר"י'ס' באר את דעת ר' צדוק, בטענה שהתורה היא תורת אמת, וכיון שנכתב כן בתורה, למזדים מזה שההלכה כן שהכתנת נחשבת לסימן. העובדה שבאמת יוסף היה חי היתה מחוץ לדרך הטבע ואינה נחשבת לראיה נגדית (ברומברג, האדמו"ר, עמ' כט-ל).

³⁷ ספר הליקוטים (האר"י), בלק, עמ' רנח, וראו רסיסי לילה, מד, עמ' 85.

³⁸ ניתן לראות עקרון זה כהרחבת דברי הזוהר: "דאיה כי לאו איהו אורייתא עלאה אורייתא דקשוט אלא ודאי אורייתא קדישא עלאה איהו אורייתא דקשוט. תא חזי מלך ב"ו לאו יקרא דיליה הוא לאשתעי מלה דהדיוטא כ"ש למכתב ליה ואי סליק בדעתך דמלכא עלאה קב"ה לא הוה ליה מלין קדישין למכתב ולמעבד מנייהו אורייתא אלא דאיהו כניש כל מלין דהדיוטין כגון מלין דעשו. מלין דהגר. מלין דלבן ביעקב. מלין דאתון. מלין דבלעם. מלין דבלק. מלין דזמרי. וכניש להו וכל שאר ספורין דכתיבין ועביד מנייהו אורייתא. אי הכי אמאי אקרי תורת אמת תורת ה' תמימה... משפטי ה' אמת... אלן אינון מלי דאורייתא. אלא ודאי אורייתא קדישא עלאה איהו אורייתא דקשוט תורת ה' תמימה. וכל מלה ומלה אתייה לאחזאה מלין (אחרנין) עלאין דההוא מלה דההוא ספור לאו לאחזאה על גרמיה בלבד קא אתייה אלא לאחזאה על ההוא כללא קאתי כמה דאוקימנא" (זהר ח"ג קמט ב). ראו תשבי, משנת הזוהר, כ"ב, עמ' שסח, תא.

דברי שקרים בעלמא... ומה טעם שתזכיר התורה דברי הבלים וכזבים שלהם דתורה שהיא תורת אמת לא שייך שתזכיר דברי שקר של בני אדם³⁹; על דברי פרעה על עיסוקם במגילות עם הבטחות הגאולה "ואל ישעו בדברי שקר": "ואיך תכתוב התורה דברי בדאי שאמר פרעה וכמו שאמרנו כמה פעמים שאף שהדבר אמת שאמר כן, מכל מקום כיון שאמר דברי בדאי אין התורה כותבת אותם"⁴⁰; על דברי עדת קורח "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'", הוא כותב: "ומהס"ת כיון שנכתב דבריהם בתורה אינו דבר בדוי, שאף שהם אמרו זה אבל התורה לא היתה כותבת דברי בדאי שאמר... וע"כ הדברים אמיתיים כיון שנכתב בתורה"⁴¹. ר' צדוק מרבה להשתמש בעקרון זה⁴², ומחיל אותו על מקרים רבים של אמירות הנראות בבירור כשקר או טעות. בכולם, מאחר שנכתבו בתורה, מוצא ר' צדוק דרך לפרשם כאמיתיים. כפי שראינו לעיל⁴³, ר' צדוק מרחיב עקרונות פרשניים של תשב"כ ומחילם גם על תשב"ע, ובפרט על התלמוד. גם כאן, מחיל ר' צדוק עקרון זה גם על התלמוד ומסיק שכל דעה שנוכרה בתלמוד אינה שקר. "רק דאין להזכיר בתורה שהיא תורת אמת דבר של שקר שהגיד איזה אדם גם כן, אם לא ללמדנו דמותר לשקר כהאי גוונא ואין זה נחשב לשקר. והכי נמי בתלמוד שהיא תשב"ע, ודאי אין להזכיר דבר שאינו אמת אף שדחאוהו"⁴⁴.

הוא מיישם זאת בהקשרים רבים. לדוגמא, על המובא כי בקשו אנכנה"ג למנות את שלמה בתוך אלו שאין להם חלק לעולם הבא, אומר ר' צדוק: "דגם תחילת המחשבה שלהם מאחר שזכור בגמרא הרי לא היה מחשבה בטילה, כי באמת מצד דעת אנכנה"ג ראייה שיהיה המשפט כן וגם דיעה זהו אמת רק שיש גבוה מעל גבוה אבל גם זה אמת"⁴⁵. גם על דברי ר' עקיבא, שר' ישמעאל אמר עליהם: "עקיבא טעית"⁴⁶, מיישם ר' צדוק עקרון זה: "[ואף דר' ישמעאל אמר לו טעית וכי וכו', אינו טעות גמור דדבר טעות לא נכתב בגמרא וכיון דנכתבו דרי ר' עקיבא בגמרא ונשנו בברייתא על כרחך דהוא ככל הפלוגתות דאלו ואלו דברי אלקים חיים וכל אחד דבר כפי דרכו ושורש השגתו...]"⁴⁷. יוצא שעצם איזכורה של דעה בטקסט התלמודי מקנה לה מעמד של אמת, גם אם נדחתה.

לתלמוד יש בהלכה מעמד קנוני יחודי. הוא הטקסט הקנוני האחרון שנתקבל בכל ישראל. אין לחלוק על התלמוד, ויש אבחנה ברורה בין התקופה התלמודית לתקופה הבתר-תלמודית⁴⁸. חתימת התלמוד היא בעלת משמעות יחודית גם בהגותו החסידית של ר' צדוק. היא מהווה שלב מכריע בתהליך של התגלות אורות עליונים, המבוטא בהתגלות מתמשכת של התורה.

³⁹ קונטרס דברי חלומות, יא, עמ' 185, על הפסוק בבראשית לא א. ראו גם פרי צדיק א, תולדות ט, עמ' 89. ר' צדוק מרחיב את העקרון גם למקרה שרש"י פירש על דברי יהודה ליוסף, שמפני היראה הוציא דבר שקר מפיו (פרי צדיק א, ויגש ב, עמ' 198), ואפילו ל"טעות". לדוגמא, לעניין דברי יעקב "חיה רעה אכלתהו": "כיון שהיה הדבר בטעות ולא היה האמת כן לא היה נכתב בתורה דבר טעות" (פרי צדיק א, וישב ת, עמ' 129), ודברי בנות יתרו שכינו את משה בטעות "איש מצרי" (פרי צדיק ב, שמות י, עמ' 12-13).

⁴⁰ פרי צדיק ב, שמות ג, עמ' 7.
⁴¹ פרי צדיק ג, אחרי ג, עמ' 134. וראו שם, צו ב, עמ' 19. בעניין זה תוכן הפרוש הולך בעקבות רבו (מי השילוח, כ"א, קרת, דף נ ע"ב) אולם אצל ר' צדוק מוכנסים הדברים למסגרת של עקרון פרשני כללי.

⁴² העקרון משמש לביאורם כאמת של דברי פרעה (צדקת הצדיק, רה); דברי אהרן ומרים על משה (צדקת הצדיק, קג); דברי המן (פרי צדיק ב, ר"ח אדר ת, עמ' 136); דברי אחשוורוש (מחשבת חרוץ, יז, עמ' 145; פוקד עקרים עמ' 42); דברי גיחזי (ליקוטי מאמרים, עמ' 173); דברי קורח ד, קרת א, עמ' 125; שם, ב, עמ' 126; שם, ו, עמ' 131); ועוד.

⁴³ ראו לעיל בפרק היכללות תשב"ע בתשב"כ, היכללות כהתגלות מתמשכת.
⁴⁴ תקנת השבין, עמ' 225.

⁴⁵ דובר צדק, עמ' 114, על הנאמר בסנהדרין קד ב. העקרון משמש לא רק בהקשר של דעה של חכם שנדחתה, אלא גם לייחוס משמעות אמיתית של תורה לדברי אנשים שאינם בגדר חכמים שנוכרו בגמרא. לדוגמא, "ומצינו בגמרא הרבה אמרי אינשי מאחר שנכתבו בגמרא ודאי הם די"ת גמור" (דובר צדק, עמ' 158); על מה ששלחה אשת ר' אלעזר ברי שמעון להשיב לרבי "ומדוהבא בגמרא דבריה משמע דלא דברה דברי ריק" (תקנת השבין, עמ' 88). יחוס עומק משמעות פנימית מורחב גם לדברים המובאים בגמרא כעניין חיצוני. לדוגמא, כשמוזבא בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ה) כסימן לכך שאין מפקינן בין פרשת פרה לפרשת החודש, מן הדין בכוסות של ליל הסדר, שבין שלישי לרביעי לא ישתה, מסיק ר' צדוק: "ובודאי אין דברי הירושלמי נאמרים רק לסימנא בעלמא רק מפני שבעצם המה שורש אחד עניין קריאת הדין פרשיות עם הדין כוסות" (פרי צדיק ג, פרה ה, עמ' 213). קביעה זו היא דוגמא לגישה כללית של יחוס משמעות גם לפרטים הנראים שוליים או מקריים. ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערה 48 ולידה.

⁴⁶ יומא עה ב, בעניין לחם של מלאכי השרת.

⁴⁷ מחשבות חרוץ, יט, עמ' 171 (מסומן בטעות כעמ' 117). על ביאור מחלוקות לפי 'שורשי' שונה של החכמים ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקות, מודל אנתרופוצנטרי.

⁴⁸ "אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם" (רמב"ם, הקדמה למשנה תורה), "וכן עשו גם בחתימת התלמוד שמיים שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה" (ר' יוסף קארו, כסף משנה, הלכות ממרים ב א). למקורות נוספים ראו בן מנחם, המחלוקת בהלכה, עמ' 195-241. על הסברים שונים שניתנו לכך ראו, לדוגמא, הבלין, על החתימה, עמ' 169-183; שגיא, אלו ואלו, עמ' 65-70.

ובחתימת התלמוד אז נשלם כל תשבי"ע... וכל מה שחידשו חכמי הדורות אחר התלמוד הכל מה שהוציאו בפלפולם וחכמתם מתוך התלמוד והכל רמוז בו... כי אז כבר נגמר התגלות כל הקומה השלימה דתשבי"ע והאירה בנפשות דבני ישראל להיות מקורם ושרשם תקוע ואחוז בתשבי"ע גם כן בהתגלות⁴⁹.
אחת ההשלכות של אותה הארה בהתגלות היא היתר כתיבת התשבי"ע⁵⁰. לפי זה ההיסק שעושה ר' צדוק מהתשבי"ע לתלמוד הוא לתלמוד בדוקא, ואין מכאן בסיס להיסק על דעות דחיות במחלוקות הלכתיות בתר-תלמודיות. למרות זאת, במקומות אחרים בכתביו תשבי"ע ותשבי"ע הם מושגים נזילים ומשתנים ולא קורפוס טקסטואלי סגור. גם כתבי תשבי"ע מאותרים שנכתבו ונתקבלו בישראל הופכים להיות כלולים בתשבי"ע, גם לעניין החלת כללי פרשנות שונים⁵¹. לפי זה יתכן שיש מקום להרחיב את טענת האמת של הדעות הדחיות גם לטקסטים נוספים של תשבי"ע שינתקבלו בכל ישראל⁵².

משמעותה של 'האמת' המיוחסת לדעה הדחיה מתבררת מתוך הדברים שנותחו בפרק הקודם על שורשי המחלוקת. בעצם כל אחד מהפיתוחים של המודלים השונים מהוה בסיס להיסק על מעמד הדעה הדחיה, וביתר דיוק למשמעות 'האמת' של הדעה הדחיה. לפי המודל התיאוצנטרי, ערכה של הדעה דחיה הוא בגילוי ומימוש פן נוסף של האמת האלוקית, לפי המודל של אי היקבעות התורה, מבטאת הדעה הדחיה אופציה אפשרית בתוך התורה, ולפי המודל האנתרופוצנטרי, יש בה גילוי פן נוסף של התורה, החכמה האלוקית, שהוא הפן היחודי לאותו חכם, ובתור שכזו היא בעלת ערך הן להשתלמותו הנפשית-רוחנית של אותו חכם, והן כנדבך בהתגלות המתמשכת של התורה. לא אפרט כאן את כולם, בהיותם בגדר היסקים ישירים ממה שנאמר לעיל. אסתפק בהתייחסות לערך התיאולוגי, הנובע מהמודל התיאוצנטרי. ערך זה עומד ביסוד הערכים הנוספים המיוחסים לדעה הדחיה. בהמשך אוסיף נקודות מבט שלא התייחסתי אליהן לעיל לגבי הערכת הדעה הדחיה.

היסוד לתפיסה התיאוצנטרית של שורשי המחלוקת היה תפיסת המחשבה האלוקית ככוללת אמת פלורליסטית. על רקע זה הערכת הדעות הדחיות היא כביטוי ומימוש של אותה אמת אלוקית פלורליסטית. כזכור, עשה ר' אבחנה חדה בין רובד המחשבה, הנושא אמת פלורליסטית, לבין רבדי הדיבור והמעשה הכפופים לאמת מוניסטית. לכן הקריטריון של פסק ההלכה נצרך ברובד המעשה, אך אין בו כדי להגביל את עושר הדעות הלגיטימיות ברובד המחשבה. "במעשה אי אפשר להיות ב' הפכים אמת", אולם ברובד המחשבה אפשריים ב' הפכים "כי במחשבה שם ב' הפכים אמת ולא במעשה כנ"ל ולכך במחשבה גם השכל שנגד דברי תורה כטהרת השרץ בק"ן טעמים אינו פלפול של הבל רק לעניין המעשה"⁵³.

ההכרעה להלכה כדעה אחת מעמידה דעות נגדיות במעמד של דחיות להלכה, אך לא במעמד של שקר. גם אם הדעה נדחית להלכה,

מכל מקום אין השכל נדחה כי מאחר ששכלו הוא רק מעצמות הש"י דשם יוכל להיות שני הפכים אמת אלא שמכל מקום צריך לבטל שכלו מפני הלכה למשה מסיני... אבל מכל מקום שכלו הוא גם כן אמת מצד שכלו ודברי אלוקים חיים הוא אלא שהלכה למשה מסיני אינו כן⁵⁴.

⁴⁹ רסיסי לילה, נו, עמ' 163.

⁵⁰ שם.

⁵¹ ראו לעיל בסוף הפרק היכללות תשבי"ע בתשבי"ע.

⁵² יש להדגיש כי הנושא הנדון כאן, מתוך דברי ר' צדוק, הוא השאלה האפיסטמולוגית וההרמנויטית של בירור ערך האמת של הדעות הדחיות. אין מכאן כל היסק ישיר לשאלה היריספרודנטית, המבוטאת, למשל, בשאלת הלגיטימיות לטענת יקים לי (=טענת אחד מבעלי הדין שהוא מחזיק בדעה מסויימת שנוכרה בפוסקים אך לא נתקבלה להלכה). אמנם ר' צדוק עצמו עושה היסק בכיוון הפוך, בשימוש שהוא עושה בדברי ר' יונתן אייבשיץ על השו"ע, השייכים למישור היריספרודנטי, להסקת מסקנות במישור ההרמנויטי. ראו על כך להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁵³ דובר צדק, עמ' 149. על התלמיד שהיה לר' מאיר שהיה מטהר את השרץ במ"ט פנים, ותלמיד ותיק ביבנה שהיה מטהר את השרץ בק"ן טעמים ראו עירובין יג ב. בסנהדרין (ז א-ב) מובאים דברי רב יודא בשם רב "אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה". רבינו תם הוא שהגדיר את טהור השרץ (תוספות, עירובין יג ב) כ"חריפות של הבל". המהר"ל דחה הערכה זו בחריפות: "בודאי מה שהיה מטהר השרץ במ"ח(ט?) פנים אינו חריפות של הבל כי הוא דבר עיקרי בתורה... והשרץ הלא יש לו בחינות לטהרה..." (דרשות המהר"ל, דרוש על התורה, עמ' מב). ראו גם דברי ר' יצחק אייזיק חבר: "וכל מה שמצינו שהיו יכולים לדרוש באופן אחר זה נקרא בחינת אחר, והוא עניין או אינו, שמצינו בדבריהם ז"ל, והיינו שגם הסלקא דעתך יש לו מקור. והוא בבחינת אחרים של התורה, אבל אינו לפי הבחינה שנתנה לעשות מעשה בעוה"ז, רק לפי עניין אחר מה שאינו נוגע לתחתונים... והוא בבחינת עניין המלבוש שיש בו פנים ואחור, רל"א פנים ורל"א אחר והבן מאד (אור התורה, ליקוטים, עמ' רלה-רלו). על נושא זה אצל ר' צדוק ראו להלן.

⁵⁴ דובר צדק, עמ' 149.

כפי שראינו, רבי עקיבא, הוא הדמות המרכזית המסמלת את התשביע אצל ר' צדוק⁵⁵. הוא השייך לדרגת המחשבה (יעלה במחשבה), בניגוד למשה רבינו השייך לדרגת הדיבור. לכן מצד דרגת משה, כל התורה היא בגדר 'הלכה למשה מסיני', אמת מוניסטית ברורה.

ומצד משה רבינו ע"ה שהוא בדרגה דאמת שאינו אלא אחד היה דברי ר' עקיבא על כרחך שקר, אבל ר' עקיבא מצד מדריגתו היה לו תוקף זה שגם שכלו שהוא נגד הלכה למשה מסיני הוא גם כן דברי אלוקים חיים ולא היה בוש לאומרו ואף על פי שאין הלכה כן, ומצד זה חכם עדיף ה[מ?]נביא⁵⁶.

דרגת האמת הפלורליסטית, השייכת דוקא לדרגת המחשבה, היא המאפיינת את ר' עקיבא כארכיטיפ לחכמי תושביע. מצד דרגה זו יש את ה'תוקף' להביע גם דעות דחויות להלכה, מתוך הערכתן העצמית כ'דברי אלוקים חיים', כביטוי פנים שונות של האמת האלוקית המרובה.

נוסף להערכת הדעה הדחוייה כביטוי לפן אחר של האמת האלוקית, מודגשת משמעות גילוי זה כמימוש מלכות ה': "אבל מלך אינו בלא עם וברוב עם הדרת מלך... ולכן כשרצה הש"י להגדיל ולהוסיף הלילו ברא גם הבריאה דיום ב' שהוא ההבדלה בברואים דהיינו שיהיו ברואים שונים"⁵⁷. מריבוי זה נובעים ריבוי הדעות והמחלוקות, כפי שבואר לעיל.

נקודת מבט שלא נידונה לעיל, המעניקה משמעות נוספת ל'אמת' המיוחסת לדעות הדחוייות, עולה מתוך דברי ר' צדוק במקום אחר. אחד הפרושים בגמרא למימרה "הגיע לפרשת דרכים - ניצל מכולן" כמשל לשלב שבו אין לחכם לחשוש עוד, הוא של מר זוטרא: "זה תלמיד חכם דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא"⁵⁸. ר' צדוק מבאר דעה זו:

פרוש הלכה הוא רק במעשה לשון הילוך זה הדרך לכו בה שכל התחכמותו בעניין איך להגיע לאמיתות ידיעות מצאית הש"י בכל מיני ברואי מעלה ומטה והתייחדותו בהם, שזה כללות כל ההתחכמות וכל התשביע ושבעי"פ כאשר יוצא הדבר לפועל במעשה הנמשכת מצד התחכמות זה מעשה רצוי להש"י. ודבר זה הוא רק סייעתא דשמיא שזהו סוף ותכלית הניצוח דיצר שאז"ל (קידושין ל ב) אלמלא הקב"ה עוזרו כו' כי זהו לברר השורש הנעלם שבחכמתו... וזה נקרא שמעתתא אליבא דהלכתא פירוש התדבקות החכמה עם המעשה⁵⁹.

דמותו של דוד דומיננטית ביותר בכתבי ר' צדוק. הוא המייצג בהגותו את בעל התשובה, או את התסיד (לעומת הצדיק), את מידת המלכות, כח התפילה, התשביע, רוה"ק ועוד. לענייננו, המעלה של "וה' עמו"⁶⁰, המתפרשת בגמרא: "שהלכה כמותו בכל מקום"⁶¹, היא המעלה המיוחדת לדוד הנעדרת אצל שאול ובניו, והיא המעלה המהווה את היסוד לקנאתו של שאול. ר' צדוק מבאר את הקשר בין מעלה זו לכך שמלכות דוד נתקימה ואילו זו של שאול לא נתקימה⁶². על נצחונותיו של שאול במלחמותיו נאמר "כל אשר יפנה ירשיע"⁶³. ר' צדוק מבאר: "הרי דכונת מקרא זה לעניין שאין הלכה כמותו ולעניין דלא נתקימה תורתו. והיינו דהכל אחד כי הקיום הוא רק כשהלכה כמותו שאז היתה מלכות שאול קיימת לעד"⁶⁴.

עם זאת, אין ר' צדוק רואה בכך פחיתות לדעותיו של שאול כשלעצמן, אלא ביטוי לכך שאין הן ממידה המתאימה להנהגה בעולם הזה. משורש נפשו של שאול וזרעו, השייכים לזרע רחל, עלמא דאתגליא, נובע הצורך במידה ההפוכה, ב'פלך של שתיקה', ואין החכמה מתגלה במעשה.

כי באמת גם שאול היה כל חכמתו דבוק בשורש הנעלם למעלה ופרחא לעילא, רק מכל מקום לא נתברר זה למטה להיות נתגלה בפועל במעשה דאסיק אליבא דהלכתא, כי גם בזה יש נפשות חלוקות וכמשאז"ל⁶⁵ דשאול אחז פלך השתיקה וכל זרעו אחריו... ולכך בכך אשר יפנה ירשיע⁶⁶.

פסיקת ההלכה והנהגת העולם שייכת למידת המלכות, ואילו פעולותיו של שאול לא היו ממידה זו ולכן לא

⁵⁵ ראו לעיל מודל תיאוצנטרי, ובפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

⁵⁶ דובר צדק, עמ' 149.

⁵⁷ רסיסי לילה, מח, עמ' 100.

⁵⁸ סוטה כא א.

⁵⁹ דובר צדק, עמ' 7-156.

⁶⁰ שמואל א יח טו.

⁶¹ סנהדרין צג ב, וראו גם עירובין נג א.

⁶² הקשר הסיבתי בין התפתחויות בתורה לבין התפתחויות מדיניות, צבאיות וכלכליות בעולם מהווה טענה מרכזית שר' צדוק מפתחה בהקשרים שונים.

⁶³ שמואל א יד מז.

⁶⁴ דובר צדק, עמ' 157. אין הוא רואה באור זה כעומד בניגוד לפשט, אלא כמבטא את התהליכים העמוקים העומדים בשורש הארוניים המתוארים לפי הפשט. ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות על היכללות כל הרבדים בפשט.

⁶⁵ בראשית רבה פ" עא.

⁶⁶ דובר צדק, עמ' 158.

יכלו להגיע לגילוי בעולם הזה, למרות שאין הן נמוכות מאלו של דוד מבחינת עצם פעולתן בעולמות עליונים⁶⁷. לכן פעולתו של שאול "היה רק נודע לו ולא לשום אדם ולא פעל כלום בפועל במעשה בזה... כי על כל פנים פעל בשורש הנעלם רק לא היו בגלוי לכל, ולכך לא נתקיימה כי הקיום רק על ידי ההתגלות לפועל שזהו מידת המלכות ומידת בריאת העולמות ועניינם, מה שאין כן בדוד..."⁶⁸.

4. מעלת הדעה הדחוייה

מעבר לחשיבות האינסטרומנטליסטית של הדעה הדחוייה כאמצעי לברור האמת, ואף מעבר לקבלתה כביטוי לגיטימי לריבוי - הריבוי בחכמה האלוקית, וממנה הן הריבוי האונטולוגי שבבריאה והן הריבוי שבהכרה האנושית, ניתן למצוא אצל ר' צדוק גם מהלך נוסף - הערכת מעלת הדעה הדחוייה על הדעה שהתקבלה להלכה. הערכה זו חלה רק על הדעות הדחוייות בחלק מהמחלוקות, ואין כאן טענה כללית גורפת. ר' צדוק משתמש בה בכמה הקשרים עיקריים כפי שנראה להלן.

יהודה הוא המסמל את תכלית שלמות התשבי"ע, שתגיע למימושה רק בימות המשיח. לעומת זאת ההלכה שבעולם הזה אינה מבטאת את ישלימות התשבי"ע, אלא רק את אופן ישומה במסגרת האילוצים של העולם. מימוש זה נעשה בעיקר על ידי לוי ויששכר.

אבל אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא בעולם הזה להילוך בני אדם דבלכתך בדרך היינו טרדא דעולם הזה וכמשאז"ל על פסוק בהתהלךך תנחה דהיינו הילוך דעולם הזה וזהו לשון הלכה שהוא הנהגת ההילוך הוא בלוי ויששכר, היינו הנהגת התורה שבכתב ושבע"פ המושגים בעולם הזה לצורך הנהגת האדם בו כפי מה שהוא כצל ימינו עלי הארץ כמו הצל שהיא דוגמא וגוון לבד מצורת האדם האמיתי שהוא הנפש הנשארת קיימת לעולם הבא... אבל הגוף דעולם הזה נקרא רק בשר אדם כמ"ש בזהר והוא הצריך הגדרה⁶⁹.

לפי זה יש מקום לייחס דעות דחוייות למידתו של יהודה, ולראות בהן חלק מישלימות התשבי"ע שאינה יכולה להתממש בעולם הזה בשל מגבלותיו, אך מעלתן תוכר לעתיד לבוא.

גם בעניינים אחרים מעמיד ר' צדוק דעות שנדחו להלכה כשייכות לדרגה גבוהה במיוחד שאינה מתאימה להנהגה כללית בעולם. לדוגמא,

ואדם הדבוק בהש"י מצד תוקף חשקו בעסק ההכנה להגיע לאור הזה הוא מתחיל להשיג אז אור התנוצצות מאור הזה... וידוע שמי שעומד בהר הוא רואה אור עמוד השחר מקודם להעומד למטה... וכן ברוחניות מי שעומד במעלה גבוהה... כבר הוא שימוש אותו האור עצמו ויש כח באדם להכניס בהכנה מקדושת המצוה עצמה. וזה טעם דר' אליעזר דמכשירי מצוה דוחה שבת שהוא הרגיש כפי מדריגתו הגדולה קדושת המצוה במכשיריה גם כן. ואי (שבת קל א) מעיר שעשו כמותם מתו בזמנם ולא היה שמד דמילה עליהם. הרי שהיא מעלה גדולה ועם כל זה אין הלכה כן והוא אסור והעושה כן מחלל שבת. דההילוך להנהגת עולם אינו כן זלא כל אחד זוכה למדריגה זו ואותה עיר מסתמא היו ראויים לכך במצות מילה ביחוד מיהת כפי תוקף חשקם להכנתה. וכן הרגשת קדושת שבת בזמן העסק במכשירין והכנה בעי"ש⁷⁰.

כרקע לטענותיו של ר' צדוק למעלתה של הדעה הדחוייה במקרים מסוימים יש להקדים בקצרה רקע מעיקרי הגותו של ר' צדוק. יסוד מרכזי ביותר בהגותו הוא היחוד⁷¹. יחוד ה' הוא תכלית הבריאה, שאליו מכוונים כל מעשי האדם כפרט וכל מהלך ההיסטוריה בכללות. האדם חי במתח ובתנודות מתמידות בין שתי תפיסות או רמות מודעות. האחת היא מודעות של יחוו"ת, שמשמעותה אצלו מודעות של קיום עצמי של נבראים, הבחירה החופשית של האדם, אחריותו לקיום תורה ומצוות, והכרה במלכות ה' על כל הברואים. זוהי המודעות ההכרחית כיסוד לתורה, למצוות ולכלל הנהגת האדם בעולם הזה. אולם מודעות

⁶⁷ במקומות אחרים מיחס ר' צדוק דוקא לדוד מידה שאינה יכולה לבוא לידי ביטוי בעולם הזה. לדוגמא ראו להלן, מדובר צדק, עמ' 11, את הקישור שעושה ר' צדוק בין בית שמאי למידת דוד.

⁶⁸ דובר צדק, עמ' 158.

⁶⁹ תקנת השבין, עמ' 35, וראו עוד צדקת הצדיק, קפח.

⁷⁰ קדושת שבת, מאמר ה, עמ' 28-29. בדוגמא אחרת מבאר ר' צדוק את דעת ר' יוסי ש"פקדונות זכרונות" לענין החשבתם בפסוקי זכרונות של מוסף לראש השנה, כביטוי לתפיסה שהיא "אמת לפי התורה", לעומת דעת ר' יהודה ש"אינן זכרונות", שנתקבלו לפי המנהג, "ודבריו אמת כפי מנהגו של עולם התמידי שעדיין לא נתגלה החזרה למוטב בפקדונות..." (פוקד עקרים, עמ' 4-5, על המחלוקת בראש השנה לב ב. בטור, או"ח, סי' תקצא, וש"ע שם: "והלכה כר' יוסי ומכל מקום נהגו כר' יהודה"). כאן מדובר על דעה שנדחתה למעשה, לפי המנהג, גם אם לא להלכה, כמשקפת את התפיסה של האור שלעתיד לבוא, שאינו נגלה בעולם הזה, ולכן אין נוהגים לפיו, ואילו הדעה שנתקבלה למעשה, היא המשקפת את הרובד הגלוי בעולם הזה. על מקום המנהג ראו להלן בחלק זה. בכתבי ר' צדוק מצויה גם עמדה הרואה את דוקא את המנהג כמשקף את התפיסה שלעתיד לבוא. ראו רסיסי לילה, ח, עמ' 7, בענין אמירת הלל בראש תודש. הניסוח הכללי של הדברים מובא להלן ליד הערה 133.

⁷¹ נושא זה נזון בהרחבה בעבודתי, יסודות פרדוכסליים.

זו נחשבת כנמוכה יחסית למודעות של יחוי"ע, המציינת מודעות שמבחינתה "אין עוד מלבדו", אין לנבראים כל קיום עצמי, הידיעה אינה משאירה כל מקום לבחירה, ומתברר בדיעבד שגם כל חטאי ישראל היו ברצון ה'. מודעות זו כוללת פוטנציאל אנטינומי חזק, והיא מסוייגת כתפיסה של העולם הבא. תפיסה זו נחשבת הנעלית ביותר והתכלית הסופית של כל עבודת האדם, אולם היא עצמה מבטלת את מקום עבודת האדם. לכן היא נותרת כאידיאל בלתי ניתן להשגה מלאה בעולם הזה, אם כי יש אופנים שונים בהם ניתן להגיע למשהו ממנה גם בעולם הזה. אופנים אלו כוללים 'קפיצות' זמניות בבחינת 'רצוא', החוזרות מיד לשוב' של מודעות יחוי"ת, זמנים יחודיים, ונפשות יחודיות הזוכות לאור זה.

לעניין תפיסת המחלוקת, הדעה המתקבלת להלכה היא הראויה להילוך האדם בעולם הזה. במונחים של ספירות, היא השייכת לספירת המלכות שממנה הנהגת העולם. דעות דחויית מבטאות במקרים מסוימים תפיסה השייכת ליחוי"ע שלעתיד לבוא. דעה כזו היא ממקור גבוה יותר מהדעה ההלכתית ומבטאת משהו מהמודעות האידיאלית, אלא שאינה יכולה להתקבל כנורמטיבית בעולם הזה. במיוחד דעות שיש בהן נימה אנטינומית נתפסות כנובעות מצד השגת יחוי"ע. הפירוד, הריבוי והחלוקות נובעים מהצמצום שלצורך הבריאה. השגת האחדות הכוללת היא בעצם השגת האור שלפני הצמצום, ומצד זה אין מקום לקטגוריות של טוב ורע, מותר ואסור, טהור וטמא.

כי עניין טוב ורע וטהור וטמא הוא מה שברא הש"י וקבע כן שיהיה זה טוב ויהיה מקום מציאות לרע להגלות למראות העין בעולם הזה המראה הפירוד והרביי והעדר גלוי היחוד. והוא כאשר הצמצום הטוב בגבול וגדר עד פה תבוא בלי התפשטות לאין קץ נשאר חוץ לגבול מקום גלוי ההיפך. אבל כאשר יתברר האמת לעין כל ויחזור הדבר לכמות שהיה בשרשו עד שלא נברא העולם היחוד הברור לעין כל ושהכל ברצון אחד יחיד ומוחד ואין שום דבר חוצץ לו. מה מקום לטומאה וטהרה ואיסור והיתר וטוב ורע מעתה?⁷²

ר' צדוק משתמש ב'צמצום' במובן החסידי של צמצום 'שלא כפשוטו'⁷³. לכן כל מה שנובע ממנו, לא רק הרע עצמו, אלא עצם קיומם של גבולות לטוב ולטהור, אינו אלא למראית עין בעולם הזה. לעתיד יתברר האמת, תוכר האחדות הגמורה, וממילא לא יהיה עוד מקום לגבולות ולגדרים. העולם הזה מונהג לפי אותה 'מראית עין' של פירוד וריבוי.

אחד הפתרונות של בעלי התפיסה המוניסטית לבעיית "אלו ואלו דברי אלקים חיים" היא יחוס חשיבות לדעות הדחויית מתוך הכרה בפוטנציאל שלהן לשמש לשיקולים הלכתיים בתנאים שונים⁷⁴. ר' צדוק עושה במובן מסוים הרחבה של כיוון זה, אלא שאינו מחיל אותו על תנאים ממשיים שונים בעולם הזה, אלא על מצב שונה שיהיה לעתיד לבוא.

עקרון אי ההשתנות של התורה מהוה אצל הוגים רבים אחד מיסודות האמונה⁷⁵, אם כי היו שחלקו על כך⁷⁶. אחד הפתרונות לסתירה בין עקרון אי השתנות התורה לבין טענת המדרש שהקב"ה יתיר איסורים לעתיד לבוא, הוא בטענה שהתכונות הטבעיות ישתנו. כך, לדוגמא, כותב רמ"ע מפאנו, שהגותו היתה משמעותית מאד לר' צדוק, "שישלים לקצתה סימני טהרה"⁷⁷. ר' צדוק מקבל את המדרש הנ"ל אך אינו

⁷² דובר צדק, עמ' 7.

⁷³ לדוגמא, תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז. על נושא זה נכתב הרבה. קיימת נטיה במחקר לצמצם את ההבדל בין תפיסות הצמצום החסידית לזו של הגר"א ור' חיים מוולוז'יין.

⁷⁴ על יסוד המשנה בעדויות פ"א מ"ד, וראו שגיא, אלו ואלו עמ' 41-48.

⁷⁵ ראו, לדוגמא, דברי הרמב"ם, בהקדמה לפרק חלק, היסוד התשיעי, ודברי ר' חסדאי קרשקש, אור ה', מאמר ג, פרק א, כלל ה, עמ' שגב-שגג.

⁷⁶ לדוגמא, ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר שלישי פרק טז-כ, עמ' 234-246. לניתוח דעות שונות בחז"ל בנושאים אלו, על יסוד האבחנה הכללית בין שיטות ר' ישמעאל ור' עקיבא, ראו השל, לא בשמים, כ"ג, עמ' 68-49, ושם, עמ' 74-69, לדעות בימי הביניים ועד לחסידות. על חידושי הלכה לעתיד לבוא ראו הנשקה, מנהג, נספח ב, עמ' קנ-קנד, והפניות רבות שם, וראו שם, הערה 54, לביקורת על ראיותיו של השל שכבר אצל חז"ל היתה דעה שמצוות בטלות לעתיד לבוא. לטענה שתפיסת נצחיות התורה היא דעת חז"ל לפני החורבן, ורעיון ביטול המצוות לעתיד לבוא התפתח רק שלאחר החורבן, ראו רוזנטל, ביטול המצוות. ראו גם דברי ר' צבי הירש חיות, תורת הנביאים, דף כח ע"ב-דף ל ע"ב. על רעיון התורה החדשה לימות המשיח בתיקוני זוהר, ומקורותיו במדרש, ראו גולדרייך, בירורים, עמ' 476. עוד על מקורות דרשת "מתיר איסורים" ראו מאק, ביטול המצוות. וראו רוזנברג, השיבה לגן-העדן, עמ' 66-65, והפניות בהערה 79 שם, על החזיר שייעתיד הקב"ה להחזירו, בהקשר של מאבק הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ברעיון של רסטורציה אנטינומיסטית. לניתוח מפורט של סוגיה זו בהגות היהודית בימי הביניים, לפי מודלים של תפיסה נטורליסטית לעומת תפיסה אפוקליפטית, ראו שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 211-212, 174-171, 166-161, ועוד, ראו שם מפתח עניינים עמ' 284, ערך 'הלכה ומצוות'. על ארבעה סוגי שינויים בתורה לעתיד לבוא במיסטיקה היהודית (אסטרולוגי, אסכטולוגי, ניאופלטוני וקומבינטורי) ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 352-357, ושם, עמ' 59-69, על תורה חדשה בהקשר של אותיות לבנות. שאלות לגבי ביטול מצוות לעתיד לבוא, דרשת "מתיר איסורים", וחידוש התורה לעתיד נדונות עוד בתוך מחקרים שונים על תפיסת הגאולה והמשיחיות.

⁷⁷ עשרה מאמרות, מאמר חקור הדין, חלק ב, פרק יז, עמ' קלד.

טוען לשינוי הטבע, ואף לא לשינוי בתורה (כבעל העיקרים). התרת האיסור תיעשה על ידי חידוש תורה, כך שיהיה חלק מהתורה עצמה ולא שינויה. דבריו קרובים לדברי הרמ"ק שהצירופים השונים של התורה כולה "זהו חידושי תורה שעתיד הקב"ה לחדש, שהתורה במקומה עומדת... ולעולם התורה היא היא ומה שהיתה קודם היא לעולם ואינה משתנית אלא ישכילה בני אדם כפי כוחם ומציאותם"⁷⁸. תפיסת החידוש הרדיקלי יחד עם שימור נצחיות התורה פותחה בתרחבה על ידי ר' אברהם אזולאי.

וזה התורה שעתיד הקב"ה לחדש אל ישראל כי התיבות מצטרפים... וזהו חידושי תורה שיחדש השי"י לעתיד **כי התורה במקומה עומדת**. אלא שבתחילה נצטרף בצירוף זה הגשמי לצורך עולם הגשמי הזה ולעתיד כאשר יתפשטו בני אדם מן הגוף הזה הגשמי ויתעלה ויזכה אל סוד הגוף שהיה לאדם הראשון קודם שחטא, ישכילו אז בסוד התורה בהגלות הנעלם ההוא... והכלל הוא התורה נתלבשה בלבוש הגשמי כמו האדם ממש, וכמו שלעתיד יעלה האדם מלבוש הגשמי ללבוש דק כך תתעלה התורה מלבוש הגשמי שלה ותהי מושגת ברוחניות ממציאות למציאות. והנה הלבוש הזה יהיה עד הזמן של התחיה ואח"כ יהיו זכים... וישכילו בלבוש הפנימי והלבוש הזה לאותן שיעמדו מעפר ויתעלה בשנת השמיטה לעילוי גדול ואז התורה תתעלה. וכמו שבני אדם יתפשטו מן הגשם כן **התורה תתפשט מן הגשמי** ופניה הנעלמים יהיה מאירים... **ולעולם התורה אחד היא מה שהיתה מקודם ולעולם תעמוד ואינה משתנה ח"ו**, וישכילו בני אדם כפי כוחם ומציאותם בעת ההוא"⁷⁹.

החידוש בתורה הוא בשינוי צירופים ושינוי לבושים. לעתיד לבוא, עם התפשטות הלבוש הגשמי של האדם, תתפשט גם התורה מלבושה הגשמי, ויושג לבושה הפנימי. עם כל זאת, התורה עצמה נשמרת ואינה משתנה. כיוון זה של הדגשת ההתחדשות בתורה לעתיד לבוא, יחד עם הדגשת שימורה מפותח אצל ר' צדוק. הוא מדגיש בהקשרים שונים את נצחיות התורה, שתישמר גם עם שינויים מפליגים בעולמות ובאדם. "כי כל דבר ה' הוא פועל בשוה בעולמות העליונים כמו בעולם עשיה הגופני כי אצלו הכל שוה והנהגת כל העולמות אינו אלא ע"י התורה"⁸⁰; "והתורה היא מדת הנהגתו ית' בכל העולמות ובכל הדורות"⁸¹;

"ובעולם הבא שלא יהיה בו שייכות לגוף... ומכל מקום יהיה שייכות לכל התורה וגם כל דברי חכמים יהיו קיימים דעולם העשיה הוא מסדר הבריאה לא יתבטל רק יהיה עליית עולמות"⁸²; "וכל משפטי התורה נוקבים ויורדים בכל העולמות ובכל העניינים בין בגשמיות בין ברוחניות כי הם קיימים לעולמי עד גם כשלא יהיה שום דבר מענייני עולם הזה וגם ברוחניות יש משפטי קניינים מה שאפשר לקנות אחד מתברו"⁸³. עם זאת יש בכתבי ר' צדוק מקום נרחב ליסודות של שינוי, חידוש וביטול גדרי תורה לעתיד לבוא. הוא משתמש בדרשות הידועות של "חידוש תורה מאתי תצא", ו"מתיר איסורים" לטענה שהחידוש העתידי יתיר איסורים של התורה העכשווית, ועם זאת הדברים נחשבים כחלק מהתורה.

דהרי באמת אז"ל (שוח"ט קמו) ה' מתיר אסורים דעתיד הקב"ה להתיר אסורים וח"ו שהתורה תשתנה כי היא נצחית. רק כמשאז"ל (ויק"ר יג) חידוש תורה מאתי תצא **שיתגלה איזה חידוש בתורה להתיר דברים שהיה אסור בעולם הזה** ואז כשיתגלה החידוש יכירו הכל וידעו שגם זה **עצמו מכלל התורה ואינו חידוש בתורה**⁸⁴.

כתקדימים לחידושים שיש בהם התרת איסורים מזכיר ר' צדוק את תקנות תז"ל העוקרות מצוות מן

⁷⁸ אילמה, עין הקורא, התומר השני פרק ה. מובא אצל ברכה זק, המיתוס של התורה, עמ' 177.

⁷⁹ חסד לאברהם, מעין שני עין הקורא נהר יא עמ' נ. ושם, נהר יב עמ' נב, בסוף ביאור בעניין הקליפות: "וישבר הקב"ה הקליפות ויבטלם מכל וכל כי אז יושכל התורה בלי מלבוש היצוני, וזה סוד שעתיד הקב"ה לחדש, כי אין התורה ח"ו מתחדש, רק שישתברו כל הקליפות ונשיג אז התורה בבחינה היותר פנימית". ראו עוד שם, נהר כז, עמ' סב-סג. על גישת הרמ"ק בבטויה בחסד לאברהם ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 376-370, ושם, עמ' 388-377, על שימוש בגישה זו במקורות חסידיים שונים. אחת הדוגמאות הידועות לשינוי צירופים לעתיד לבוא המובא במי השילוח, הוא בשינוי הפיסוק: "לעתיד כשיתוקן חטא אדם הראשון אז יהי צירוף הפסוקי מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ואח"י ורע לא תאכל, היינו הטוב שבהאילן יאכל רק הרע לא יאכל, והשי"י יברר כי לא אכל רק הטוב והחטא לא הי' רק לפי דעתו כקליפות השום ולא יותר" (מי השילוח, כ"א, עמ' טו, בראשית ד"ה ויצו). לשימוש בכך לגבי כלל חטאי ישראל ראו פרי צדיק ד, נשא י, עמ' 72; פרי צדיק ה, לראש השנה ה, עמ' 167. וראו מחשבות חרוץ, טו, עמ' 118 בעניין צירופים אחרים שהיו אלמלא חטא אדם הראשון. וראו דבריו בקדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15-14, בהערה 89 להלן.

⁸⁰ רסיסי לילה, נו, עמ' 160.

⁸¹ מחשבות חרוץ, יד, עמ' 109. על נצחיות התורה ראו גם שם, טו, עמ' 113.

⁸² רסיסי לילה, כו, עמ' 38.

⁸³ ישראל קדושים, עמ' 81. וראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 40, לדברי היש"ר מקאנדיה במצרף הכסף, על התורה שנתן לנו משה שהיא בכל העולמות.

⁸⁴ רסיסי לילה, נו, עמ' 160. המקור בויקרא רבה מתיחס לשאלה על הנאמר שלעתיד ישחט הקב"ה את הלוינתן בסנפיריו, אופן שחיתה האסור לפי התורה. מפרשי המדרש מנסים להצדיק זאת כהוראת שעה, או כקטגוריות שונות החלות על מעשה הקב"ה. הסגנון הדיאלקטי שרי' צדוק משתמש בו כאן "שיתגלה איזה חידוש בתורה... יכירו... אינו חידוש בתורה" הוא ממאפייני הסגנון שלו.

התורה, כגון ביטול מצוות שופר ולולב משום סייג לשמירת שבת, והיתר כתיבת תושבי"ע. אלו הם "חידושים מדברי סופרים" ואילו החידושים שלעתיד לבוא יהיו "חידושים בדברי תורה עצמה"⁸⁵. הטענה שהתורה עצמה כוללת גם את החריגות ממנה תופסת מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק ומופיעה אצלו בהקשרים שונים⁸⁶.

התורה, במובנה ההלכתי המקובל שייכת דוקא ללבוש של העולם הזה, עד כדי העמדתה בגדר 'יתור' ביחס למובנה הפנימי, לצד היותה 'עיקר' בעולם הזה.

והשם יתרו הוא על יתור פרשה שהיא חוץ לתורה. והרי מתן תורה הוא עיקר התורה, רק עניין ספר תורה הכתובה בדיו על גבי קלף זהו ג"כ רק מצד העוה"ז המעלים ומסתיר אור האמיתי... ורק בעוה"ז... כמו כתנות עור דאדם הראשון תמור כתנות אור שהיה לו קודם החטא, כן התורה דעוה"ז שמסטרא דעץ הדעת טוב ורע טמא וטהור כשר ופסול מלובשת בכתנות עור וקלף. וכן כל מצותיו מלובשים בעניינים מעשיים דעוה"ז הגופני, וזהו עיקר התורה וחיי עולם שנטע בתוכנו. ואע"פ שהוא רק לבוש להפנימיות מכל מקום בעוה"ז שהאדם בלבוש נעשה גם זה הלבוש מצד התורה, וזהו מצד הקליפה הסובבת לפרי בעוה"ז. וע"כ נכתב בפרי יתרו שמצד הזה שברא השי"י בעוה"ז דבר יתור המקיים לדבר העיקר מצד הזה נתלבשה התורה ג"כ בלבושים הללו... ומצד הלבושים דתורה הם כל דיני דינים שיש בה...⁸⁷.

גדריה ההלכתיים של התורה הם מחד 'עיקר התורה', ועם זאת שייכים ללבוש החיצוני שמצד הקליפה והיתור. הקלף שעליו כתובה התשובה כמזוהה עם הלבוש החיצוני הגשמי של 'כתנות עור', המסתיר את האור הפנימי המזוכך⁸⁸.

שימור נצחיות התורה, מבלי להתחייב לתכנים ספציפיים, הוא חלק מתפיסה כללית של פרשנות פתוחה, המקבלת ביטוי גם בהקשרים אחרים, לדוגמא, "וכן לעתיד גם כן לא יתבטל מגילת איכה שהוא מכ"ד ספרים והם לעולמי עד. אך אז יהיה להם פירוש אחר מה שיהיה מורה על טובות ונחמות וכמ"ש במפרשים לפרש פסוקי איכה לטובה"⁸⁹.

על בסיס זה ניתן לייחס לדעות דחויים מסוימות רלבנטיות אפשרית לעתיד לבוא, כאשר יוכלו להתקבל לפי 'חידושים' שיתירו מה שהיה אסור בעולם הזה.

השגת 'האמת' העתידית של היחוד הגמור אפשרית רק באופן מוגבל וגם זו נחלת יחידי סגולה בלבד. המייצגים העיקריים של השגה זו בהלכה הם ר' מאיר, התלמיד שידע לטהר את השרץ, באופן אחר - בית שמאי, ובמידה מוגבלת גם - רבי יהודה הנשיא. להלן נראה כיצד מפתח ר' צדוק על בסיס יסודות אלו

⁸⁵ ר' צדוק מתייחס בכמה מקומות לדרשות בעניין מצוות ספציפית וביטולן או קיומן לעתיד לבוא. לדוגמא, בביאור המדרש כי כל הקרבנות בטלים וקרבתן תורה אינו בטל, כל התפילות בטלות ותפילת הודאה אינה בטלה (ויקרא רבה ט ז; שם, כז יב; שוחר טוב, תהלים ק), קובע ר' צדוק מחד "שהתורה לא תשתנה לעולם ויביאו קרבנות ציבור" ועם זאת, הוא מבאר כיצד שאר קרבנות יחיד שעל חטאים, כמו שאר התפילות שעל החסרונות, יהפכו למיותרים מצד הארת היחוד שלעתיד לבוא, וישארו רק קרבן תורה ותפילת הודאה (פרי צדיק ג, מצורע א, עמ' 122. הסבר דומה של המאירי מובא אצל שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 171). במקום אחר בהתייחסות לדברים בתיקוני זוהר (תיקון כא, מ ע"א) לעניין הפיכת עינוי לעונג, וביטול איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים, מדגיש ר' צדוק: "ואז יהיה רק מצות התענית מאכילה ושתיה שהתורה לא תשתנה ח"ו ואף אחר התיקון יהיה נצרך העינוי לכפר על העבר" (פרי צדיק ה, מוצאי יום כיפור ב, עמ' 223). ראו גם ביאוריו למדרש שכל המועדים בטלים, מלבד פורים, ויום הכיפורים (דברי סופרים, לב, עמ' 26; פרי צדיק ב, פורים א, עמ' 187-185).

⁸⁶ הוא מדגיש כי הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט קכו; ברכות סג א) המהווה בסיס לעניין הוראת שעה בניגוד להלכה או אף עברה לשמה, הוא עצמו פסוק בתורה, כך שגם החריגה מדין תורה מעוגנת בתורה. החטאים המהוים "יצאה מהסדר" גם הם באמת "סדורים ובאים מששת ימי בראשית" (שבת פט ב), ולפי זה "גם זה מהסדר, שיהיה דבר יוצא מהסדר איזה פעם. וזהו אות לי שהוא מכלל שורת האותיות, אף שהוא יוצא מן השורה" (מחשבות חרוץ, יב, עמ' 96).

⁸⁷ תקנת השבין, עמ' 66-67. לביאור החידוש כילבושים חדשים לדברי תורה ראו גם פרי צדיק ב, פרה ו, עמ' 214.

⁸⁸ ר' צדוק מרחיב קשרים אלו במקום אחר, בביאור עניין היגיעה בתורה: "יובקללת אדם הראשון נאמר בזעת אפיק תאכל לחם. ואז נזר היגיעה בדברי תורה ג"כ... וזה נעשה ע"י אכילת עץ הדעת טוב ורע שאי בזה"ק דאתייהיבת אורייתא מסטי' דעץ הדעת טוב ורע כשר ופסול טהור וטמא כו'. **שהוא הלבוש שנתלבשה בו התורה בעוה"ז** להיות תבלין ליצר הרע שבלב הנמשך מאכילת עץ הדעת" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 14). "ומשה... כשעלה החריגה מדין תורה מעוגנת בתורה. החטאים המהוים "יצאה בעולמות העליונים טרם שנתלבשה בלבוש זה שמסטרא דעץ הדעת משהורידה לארץ... והיה כמלאכי השרת להשיג בתורה מסטרא דעץ החיים. אלא שדבר זה הוא לו רק בהיותו בשמים ממעל והשמים שמים לה' ואינו משכן לבני אדם. וע"כ נהפך אז גופו להיות מלאך כאלוהו וחונך וכאדה"ר קודם החטא... אבל משה... היה במעלה יותר מתנוך כי היה יכול לחזור ולירד למטה ולהוריד גם התורה עמו שתוכל להתלבש בלבושי עוה"ז והארץ נתן לבני אדם. וכן התורה משהורידה לארץ הרי היא מסורה לבני אדם דלא בשמים היא... והשיבם כלום יצה"ר יש ביניכם... היינו דמסירת התורה לבני ישראל אינו אלא כפי לבושה זה שנתלבשת בו בעוה"ז מסטרא דעץ הדעת דהארץ נתן לבני אדם. וצריכה יגיעה והשתדלות בני אדם... וכשע"י החטא ירד קומת אדם השלימה לארץ. ממילא ירד עמו גם התורה והשכינה שג"כ בא משה והורידה לארץ. והכל הוכרח להתלבש באותו הלבוש וכתנות עור שנתלבש בו אדם הראשון. כן נתלבשה התורה להכתב על גבי עורות בהמות. והשכין השכינה במשכן תחת עורות תחשים ואילים מאדמים. הכל רמו לכתנות עור שמתלבש האדם בעוה"ז" (שם, עמ' 15). השוו לדברים מחסד לאברהם שצוטטו לעיל, וראו גם פוקד עקרים, עמ' 5. והשוו לפיתוח אותיות התורה כסוד כתנות עור, וקישורם, בשם הגר"א, ליריעות המשכן, אצל ר' יצחק אייזיק חבר (פתחי שערים, כ"ב, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח יט, עמ' 527-526).

⁸⁹ פרי צדיק ה, דברים יז, עמ' 19. על הפיכת התוכחות לטובה דוגמת חלומות ההולכים אחר הפה ראו פרי צדיק ה, כי תבא י, עמ' 137-138. לדוגמא לפירוש מפורט של פסוקי איכה לטובה ראו בני יששכר, כ"א, דף קנה ע"א-קנו ע"א.

ההלכה בעולם הזה מוכרעת לפי דרגת העולם הזה, הנמוכה יותר, הכוללת שיתוף מידת הרחמים, ואילו לעתיד, כשיושלם התיקון יתעלה הקוסמוס כולו לדרגה הראשונית, כמו ש"עלה במחשבה", ואז תוכרע להלכה הדעה השייכת לדרגת המחשבה ומידת הדין, שהיתה דחיה בעולם הזה⁹⁰. ר' צדוק חוזר על תפיסה קבלית נפוצה, שרווחה בזמנו⁹¹, המקשרת את הפסיקה כבית הלל להנהגת העולם במידת הרחמים, ומיחסת את הפסיקה לעתיד לבוא לבית שמאי, בהתאמה להנהגת העולם במידת הדין כפי שעלה במחשבה⁹². הערכה זו מבוססת על התפיסה שבוארה לעיל. ההלכה היא דרך הנהגת האדם בעולם הזה. לכן היא חייבת להיות כפופה לאותם גדרי ריבוי ופירוד, מהם נובעים גבולות האסור והמותר, הטוב והרע, הטמא והטהור של העולם הזה. אולם מתוך ההכרה המיסטית שכל תפיסת העולם הזה אינה אלא בגדר 'מראית עין', הרי גם גבולות אלו בטלים. אמנם ההלכה בעולם הזה אינה יכולה להיפסק לפי הכרה זו, אך המודעות אליה מעניקה הערכה מיוחדת לדעות המבטאות אותה.

ר' צדוק מבאר בפרוט כמה מחלוקות בין בית שמאי לבית הלל כמחלוקות בין תפיסת העולם הזה, הבריאה והפירוד, לבין תפיסת העולם הבא, של האחדות הגמורה. דעת בית שמאי מבטאת את ההכרה האמיתית, שבאמת הכל בידי שמים, גם יראת שמים, הכרה שהיא מצד היחוד הגמור, לעומת דעת בית הלל המבטאת את הכרת העולם הזה בו יש נבראים נפרדים מד", יש תחום בחירה שאינו בידי שמים, ומכאן יש גבולות וגדרים ומקום למה שמחוץ לגדרי הטוב והקדושה. לכן למרות שדעת בית שמאי היא בעצם ה'אמת', בכל זאת הלכה כבית הלל, כי זו הדרך הנצרכת להנהגת העולם הזה. עם זאת בית הלל עצמם, "הקדימו דברי בית שמאי לדבריהם", כלומר, לפי ר' צדוק, היו דבוקים בפנימיותם באותה השגת אמת של בית שמאי.

ונמצא עניין מחלוקת זו דסוכה אדרבא בית שמאי אחזו במידת דוד המלך ע"ה האמיתי. ובית הלל להיפך ואפילו הכי בכאן היה הברור הגמור [דייקא וכך היא המידה] שזהו רק מצד החכמה שבית הלל אמרו כפי ההלכה הראויים להילוך והנהגת העולם. אבל נקודת חיים שבלבם היה דבוק בשלום מידת דוד המלך ע"ה באמת⁹³.

'אמיתות ההלכה', שהלכה כמותו, היא 'מדריגת הלל', אך אין זו ה'אמת' מצד היחוד הגמור. יתר על כן, בית הלל חצויים בין שתי האמיתות. מצד החכמה, הם נוקטים בדעה המתאימה לגדרי עולם הזה, ואכן היא הנפסקת להלכה, אולם מצד פנימיות לבם, 'נקודת החיים שבלבם', הם דבוקים ב'מידת דוד' המסמלת, לפי דברי ר' צדוק במקומות רבים, את השגת היחוד הגמור, שמצד תפיסת העולם הבא. ראינו לעיל⁹⁴ שר' צדוק ייחס את פסיקת ההלכה כבית הלל לעובדה שהיו שונים גם דברי בית שמאי, כלומר,

⁹⁰ אמנם יש ור' צדוק נותן מקום גם בעולם הזה למימוש א-הלכתי. לדוגמה "ומי שהוא כן שמאיר לו איך כל פעולותיו הכל נמשכים משרשו הנעלם, הוא רשאי באמת לעשות מה שירצה, בלבד שבטוח דשורשו הנעלם ממקום קדוש יהלך... וזהו גם כן מחלקו של משיח דאז נאמר ה' מתיר אסורים" כידוע" (דובר צדק, עמ' 182-181).

⁹¹ שלום ציון מקור טענה זו אצל משה גראף מפראג, ויקהל משה, דסאו תני"ט, מה ע"ה, נד ע"ה. (שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 363, הערה 8). ספר זה נדפס שוב בזאלקווא תק"א, ושם תקל"ה. הדברים נפוצו גם דרך ספרים לוריאניים אחרים כגון יעקב צמח, קול ברמה (פירוש האר"י ומהרח"ו ז"ל על אידרא רבא ופירוש האר"י ז"ל וא' מתלמידיו על ספרא דצניעותא) קאריץ, תקמ"ה, דף קג ע"ה (ראו בני יששכר, מאמרי חודש סיון, מאמר ו, א, כ"ה, עמ' קמז), ושימשו בחסידות (ראו, לדוגמה, דרך מצוותיך, מצות וידוי ותשובה, דף מ ע"ה), ואצל המתנגדים (ראו, לדוגמה, ר' אליהו לנדא, אבני אליהו, עמ' 91). ר' צדוק מביא אותה בשם "כתבי האר"י", ללא פרוט מקור (ראו הפניות בהערה הבאה).

⁹² "ועל כן בעולם הזה שמתנהג על פי ההנהגה שהקדים השי"י מידת הרחמים למידת הדין הלכה כבית הלל. אבל לעתיד כשיתקון כל הפנים של הנפש. ויהיה כמו שעלה במחשבה. עשה האלקים את האדם ישר. ויוכל העולם להתנהג במידת הדין יהיה ההלכה כבית שמאי. וכן עם צדיקים הקב"ה מדקדק אפילו כחוט השערה... שהם יוכלו להתנהג כפי המחשבה" (פרי צדיק א, חנוכה ח, עמ' 151). ראו גם פרי צדיק ב, פרה ו, עמ' 214, שם מעמיד ר' צדוק את החידוש בתורה והלבוש המחודש שיחיה לה לעתיד לבוא כהעמדת התורה על מידת הדין, כשיטת בית שמאי; שם, ויקהל יא, עמ' 225; דובר צדק, עמ' 11; ובכתביו המוקדמים, קומץ המנחה, ח"א, י, עמ' 2. השו"ו, לדוגמה, שלי"ה, כ"ב, דף יד ע"ה (תורה שבכתב, הר המוריה). ניתן לראות אנלוגיה מסוימת בין ההסבר הקבלי המיחסת את מקור דעת בית שמאי במחשבה האלוקית, ואת מקור דעת בית הלל במעשה האלוקי, להסברים לא קבליים המיחסים לבית שמאי העדפת המחשבה האנושית ולבית הלל העדפת המעשה האנושי. ראו אורבאך, ההלכה, עמ' 130, והפניות שם, הערה 50.

⁹³ דובר צדק, עמ' 11. אמנם במקום אחר באותו ספר הוא מיחס דוקא לשמאי את תפיסת ההכרח בגדרים וגבולות, ואילו להלל את ההכרה באחדות האלוקית, כיסוד שמעבר לגדרים. בבארו את תשובותיהם השונות לגר שביקש ללמוד את כל התורה על רגל אחת (שבת לא א) "דהלל אמר לאותו גר כל התורה כולה על רגל אחת... ולא שמאי כפי מדריגתו כני"ל יש לתורה גדרים וגבולים ולא יוכל לכוללה בדיבור אחד. מה שאין כן למדרגת הלל כני"ל אין בזה מעשה מיוחד רק כלל הנרצה שיחיו כל מעשיו נמשכים מצד החכמה הנמשכת מבידור אחד. מה שאין כן למדרגת הלל כני"ל אין בזה מעשה מיוחד רק כלל הנרצה שיחיו כל מעשיו צדק, עמ' 54). הדברים נסמכים על דבריו שם, עמ' 53, המיחסים לשמאי חומרות, גדרים וגבולות מצד מדרגתו, כקפדן. וראו גם שם, עמ' 57, ולעיל, מודל אנתרופוצנטרי.

⁹⁴ בפרק שורשי המחלוקת, השוואה.

לשיטתו, לכך שקבלו תפיסת אמת פלורליסטית. כאן הטענה מרחיקת לכת מעבר לכך. לא רק שקיבלו תפיסת אמת פלורליסטית אלא שבעומק פנימיות לבם היו דבוקים באמת של בית שמאי, ורק מצד החכמה, שראויה לעולם הזה נקטו בדעתם⁹⁵.

מקום מיוחד בכתבי ר' צדוק יש לאותן דעות חולקות שאינן קובעות את הגדרים ההלכתיים במקום אחר אלא נראות כמערערות את עצם קיומם של גדרים אלו. ר' צדוק מבאר דעות בעלות נימה אנטינומית כנובעות מהשגת היחוד הגמור, שלפני הצמצום, שתושג שוב לעתיד לבוא. באותה דרגה אין ריבוי בעולם ואין מקום לגדרים ההלכתיים ולקטגוריות של איסור והיתר, טומאה וטהרה. תפיסה זו, שמצד היחוד הגמור מתבטלים גברי תורה, מפותחת בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק. להלן אציג שניים מהביטויים המרכזיים שלה.

כמה מדמויות התנאים היו מוקד משיכה לר' צדוק והוא חוזר ודן בהן בהקשרים שונים. בין הדמויות המרכזיות בהגותו בולטת דמותו של ר' מאיר. לענייננו, דמותו של ר' מאיר ממחישה את הפער בין הערכת מקומה של דעה בהיררכיה של דרגות השגה, לבין מקומה להלכה. נאמר עליו בגמרא כי נקרא כן על שם שמאיר עיני חכמים בהלכה, אך עם זאת אין הלכה כמותו⁹⁶. את הנאמר עליו כי לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו מבאר ר' צדוק: "כי לכל דעת ושכל נברא יש סוף וגבול עד פה תבוא מה שאין כן לדעתו לא היה שום גבול ודבר שמגדירו שנאמר שעד כאן תחום שכלו ודבר כזה לא יוכל עוד לטהר ברוחב דעתו"⁹⁷. לכן הוא זה שהיה בכוחו לומר על טמא טהור ועל טהור טמא (שם). משמעות הדבר היא, לפי ר' צדוק, "לגלות חיות שבברואים עד שלא יהיה שום קלקול וגם הטומאה והקלקול גם בו יש חיות השיי וטהרה". הוא גם זה המייצג את דרגת האמת הפלורליסטית הגבוהה של "אלו ואלו דברי אלקים חיים"⁹⁸. אולם דוקא המקור הגבוה של השגתו הוא גם הסיבה לכך שאין דעתו יכולה להתקבל להלכה בעולם הזה.

ור' מאיר... השיג כללות אור הגנוז דתשביע, דעל כן נקרא ר' מאיר על שם שמאיר עיני החכמים בהלכה... כי הוא המשך האור לכל חכמי ישראל עיני העדה... כי הוא היה משיג שורש האור שבתחילת בריאת העולם במאמר ויהי אור, שהוא אור התורה שנגנו לצדיקים לעתיד לבוא, דבעולם הזה נתלבש בהתלבשות האדם בכתנות עור הגוף המלביש לנפש, ובתורתו של ר' מאיר היה כתוב כתנות אור באי... ועל כן היה יכול להראות פנים על טמא טהור ועל טהור טמא, שזהו מצד השגת שורש הנעלם מכל דבר. שכל דבר מעורב טוב ורע, והנהגת עוה"ז הוא כפי התלבשותה בעוה"ז שהוא בעל גבול וסוף, אבל הוא השיג שורש האור שאין לו סוף וגבול, ששם בכל דבר יש פנים לכל צד. וז"ש שם שלא יכלו לעמוד על סוף דעתו שאין לחכמתו ודעתו סוף. ועל כן לא קבעו הלכה כמותו, דקביעות ההלכה הוא ההילוך הראוי להתנהגות האדם בעוה"ז⁹⁹.

למרות ההכרה בהשגת האור הגבוה, 'עומק הנעלם'¹⁰⁰ של ר' מאיר, לא יכלו לפסוק הלכה כמותו, ואפילו לא לעמוד על סוף דעתו. קיים פער עקרוני בין השגה מצד היחוד הגמור לבין עצם יסודה של ההלכה. ר' צדוק מחזיר את הבטוי 'סוף דעתו' למשמעותו הליטרלית, "ר"ל היכן הסוף כי הוא מה שאין לו סוף וגבול", בעוד כל קיומה של ההלכה מבוסס על קיום גדרים וגבולות. "אבל ההלכה בעלת גבול וגדר ולכן אין הלכה כמותו"¹⁰¹. לכן יש הערכה עקרונית למעלת השגתו של ר' מאיר והשלכותיה, אולם קביעה ברורה שאין אפשרות לקבלה להלכה.

⁹⁵ פרישת ר' מרדכי ליינער, האדמו"ר מאיזביצא, רבו של ר' צדוק, מהרבי מקוצק נעשתה, לפחות בחלקה, לפי חלק מן הפרשנויות שניתנו לה, על רקע התנגדותו להתעלמותו של הרבי מקוצק מצרכי יהעולם הזה של חסידיו. (אלפסי, הרבי מקוצק; ארליך, המרד; לוי, האדמו"רים מאיזביצ"א; פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 17-12). על אף המאבק שבין קבוצות החסידים, היתה לר' צדוק הערכה רבה לרבי מקוצק. (ראו, לדוגמא, ברומברג, האדמו"ר, עמ' מה). יתכן שיש מקום לפרש את ההערכה הרבה שמביע ר' צדוק לדעה היאמיתית, יחד עם ההכרה שלא ניתן לכוון את התנהגה בעולם הזה לפיה, כמו גם התבטאויות אחרות אצלו ובמי השילוח, גם רק רקע היחס המורכב לרבי מקוצק.

⁹⁶ עירובין יג ב.
⁹⁷ דובר צדק, עמ' 8, על הנאמר בעירובין יג א. על דרגתו של ר' מאיר לפי כתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 56-57; בריל, ר' צדוק, עמ' 354-357.

⁹⁸ דובר צדק, עמ' 10.

⁹⁹ תקנת השבין, עמ' 222. הסבר השגת ר' מאיר כנובעת ממקום גבוה יותר, שאינה בהשגת רוב החכמים, מובאת באופנים שונים. לדוגמא, בליקוטי ש"ס עירובין... על "סוף דעתו" של ר' מאיר כ"אחורי הדעת דלאה". רש"י מלאדי מבאר בעניין זה על ר' מאיר: "כי התכמה היא נמשכת מלמעלה דרך שערות שהם י"ג ת"ד [=תיקוני דיקנא] זקן שקנה חכמה. שרש י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם והשערות הם צמצומים. אבל כשהתכמה היא בכתר שם היא בהרחבה גדולה בחי"א י"ס וזהו ענין ומראה לו פנים שהיה מאיר וממשיך מבחינת הפנים דא"י [=דארץ אנפין] שהוא פנוי משערות ולמעלה מבחינת הצמצומים. ע"כ היה יכול לומר גם על הטמא טהור כו' וזה היה ענין ר"מ. אבל רוב החכמים שבדורו לא היו משיגים התורה רק כמו שכבר נמשכה בחכמה דאצילות המקבלת ע"י שערות י"ג ת"ד" (ליקוטי תורה ח"ב, תוריע, דף כד ע"ב).

¹⁰⁰ דובר צדק, עמ' 9.

¹⁰¹ קומץ המנחה, ח"ב, עה, עמ' 67.

המקרה הקיצוני ביותר של דעה דחוייה, שעל פניה ברור שהיא מנוגדת להלכה ברורה ומפורשת בתורה היא הטענה לטיהור השרץ של אותו תלמיד ביבנה שהיה מטהר את השרץ בק"נ טעמים ודברי רבינא בהמשך הגמרא "אני אדון ואטהרנו, ומה נחש שממית ומרבה טומאה טהור, שרץ שאין ממית ומרבה טומאה לא כל שכן"¹⁰². טענתו נדחית שם מיד: "ולא היא, מעשה קוץ בעלמא קעביד". לפי תפיסה מוניסטית, אין כאן אלא "פלפול של הבל", כקושיית רבינו תם בתוספות שם. אולם לפי ר' צדוק, בהתאם לכלל שכל דעה שהזכרה בגמרא היא 'אמת', גם אם אינה נפסקת להלכה, גם בטענת אותו תלמיד לטיהור השרץ יש יסוד של אמת. על רקע זה גם טענתו של אותו תלמיד מתבארת כשייכת להשגה העתידית של התורה, אלא שאין זמנה בעולם הזה. "ואותו תלמיד ותיק היה משיג איזה השגה איך לטהר שרץ כמו שיהיה לעתיד ויש בזה עמוקות הרבה שאין כאן מקום באורם"¹⁰³.

מאוחר יותר, *בתקנת השבין*, מפרט ר' צדוק חלק מתוכן ההשגה של אותו תלמיד. "דבאמת 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"¹⁰⁴. הטענה כאן אינה זהה לטענה הסימטרית של מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, בין במובן האונטולוגי, כחלה על העולם, ובין במובן האפיסטמולוגי, כחלה על התורה. אלא היא טענה א-סימטרית - מציאות פן של טהרה בכל דבר בעולם. טענה זו מבוססת על התפיסה הקבלית שניצוצות הקדושה הם המקיימים כל דבר בעולם. לכן מעצם קיום הדבר מתחייב שיש בו איזושהו פן של טהרה וקדושה. אותו פן אינו יכול להיות בגדר ההלכה למעשה בעולם הזה, אך הוא המבטא את תפיסת היחוד הגמור של העולם הבא.

וכשיתוקן העולם, שלא יהיה מציאות רע עוד, יהיה הכל טהור ולא יהיה שום טומאה, וכמו כל מה שבים טהור אף על פי שהוא משמונה מיני שרצים הטמאים כמ"ש [חולין קכו א] ולעתיד מלאה הארץ דעה כמים לים מכסים, שיתמלא העולם כולו במימי הדעת והתורה הנמשלה למים ויהיה כולו ים"¹⁰⁵.

ובהמשך: "לעתיד יתמו חטאים, דהם עצמם כשלג ילבינו, שיחזור העולם לשרשו כמו שהיה בתחלה כולו מים... לעתיד יהיה התיקון בכל העולם כולו, שישוב היבשה לים שאין בו טומאה כלל, ועדיף מכל מימות שבעולם הזה"¹⁰⁶. על בסיס זה דעות דחויים מסוימות, בעלות נימה אנטינומית, אינן אלא טעימה של מעין העתיד. טעימה זו אינה יכולה להתקבל למעשה כל זמן העולם הזה, אך מצד תוכנה היא בעצם גילוי האמת לאמיתה, שתתברר במלואה רק לעתיד לבוא. מצד אמת זו אין טומאה כלל, ואכן גם השרץ טהור.

נושאים רבים מתבארים על ידי ר' צדוק על פי דברים אלו¹⁰⁷, ביניהם גם עניינו של אותו תלמיד שהיה

מטהר את השרץ בק"נ טעמים.

וזהו גם כן עניין אותו תלמיד שהיה ביבנה שהוא בעת החורבן, שאז היה כל חכמת תשבי"ע שם... ועל שם זה נקרא יבנה שהם העוסקים בבנינו של עולם ובית השלישי שיבנה במהרה בימינו. שלתכלית זה היה החורבן. ואותו תלמיד שהיה הותיק שבהם, זכה להשיג אותו אור הנמשך מדביקות הגמור דכרובים מעורים שהיה בשעת החורבן, שהוא לידת המשיח המטהר ומזכך הכל שיבוקש עון ישראל ואיננו. וזהו טהרת השרץ בק"נ טעמים, שהוא הק"נ שערסם ששלימות נפש רוח נשמה שלו בעולמות בריאה יצירה עשיה... ורבינא... השיג גם כן שמץ ושורש בזה ואמר שם אני אדון ואטהרנו קל וחומר מנחש כו'. רוצה לומר דנחש הקדמוני שהביא המיתה לעולם והרבה כל עניין הטומאה בעולם, הוא עצמו טהור"¹⁰⁸.

אמנם בעולם הזה טענתו נדחית בהיותה בניגוד לתורה, אולם הטעמים לטהרה קיימים ויתגלו במלואם לעתיד. לכן הטענה אינה שקר, אלא אמת שלא בזמנה. "ועל כרחך דמה שאמרו לא היא, היינו דודאי כיון דהתורה טמאתו על כרחך יש טעם לדחות כל ק"נ טעמי ההיתר שלו. אבל לעתיד כשיבוער רוח הטומאה מהארץ, ישארו טעמי הטהרה שלו לבדם. ושורש ויסוד כל אותם הטעמים הוא הטעם שגילה רבינא"¹⁰⁹.

¹⁰² עירובין יג ב, ובסנהדרין יז א-ב מיוחסים הדברים לרב.

¹⁰³ רסיסי לילה, נו, עמ' 160.

¹⁰⁴ תקנת השבין, עמ' 222.

¹⁰⁵ שם.

¹⁰⁶ שם, עמ' 223.

¹⁰⁷ לדוגמא, בקשת שלמה המלך לדון בלא עדים, ועשיית ים בנפח של ק"נ מקוה טהרה מתבארים כסימנים לכך שחשב שכבר הגיע לדרגה זו. תקנת השבין, עמ' 223-224, דובר צדק, עמ' 14.

¹⁰⁸ תקנת השבין, עמ' 224. גישה חיובית זו לאותו תלמיד שהיה מטהר את השרץ בק"נ טעמים חוזרת בכתביו החסידיים של ר' צדוק. ראו, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 9; רסיסי לילה, נו, עמ' 160.

¹⁰⁹ שם, עמ' 225.

בהמשך לכיוונים המצויים אצל ר' יונתן אייבשיץ, ובחסידות, אצל החוזה מלובלין, פיתח רבו של ר' צדוק, האיז'ביצא, את התפיסה של חטאי ישראל בתורה כטעויות מתוך שאיפה להטרמת העתיד¹¹⁰. לפי ר' צדוק, גם דעות הדחיות להלכה יכולות לבטא הטרמה של השגה עתידית גבוהה יותר.

לסיכום, ראינו לעיל שתי אפשרויות למיקום הדעה הדחיה במודל היררכי. ניתן למצוא בכתבי ר' צדוק ביטויים הקרובים לגישה המעניקה את מקום הבכורה לדעה שלהלכה. ראינו לעיל הקשרים בהם הוא מזהה בין הדעה שנתקבלה להלכה לבין האמת. במקומות אחרים הוא מתאר את האמת ההלכתית כירצון ה"הריאלי האבסולוטי". כדי להגיע אליו ולזכות שתהיה הלכה כמותו צריך תנאים שונים, ונוסף לכל נצרך "עזר הש"י" לומר זה הדרך לכו זה רוצה לומר שזה האמת¹¹¹. אולם מתוך הבנת מורכבות מושג האמת אצל ר' צדוק, והשוואה לדבריו במקומות אחרים מתברר כי משקלן היחסי של התבטאויות אלו בכלל הגותו נמוך. העמדה הדומיננטית בכתביו היא זו המפותחת על יסוד הרמ"ק והשל"ה. הדעה הנפסקת להלכה היא הנצרכת להנהגת העולם הזה, אולם בברור אין היא היגבוהה בסולם ההיררכי, ולא האמת הגמור' כטענת המהר"ל. הדעה הנפסקת להלכה היא המתאימה ביותר לעולם הזה, אולם מתוך הכרה כי כל העולם הזה הוא 'עלמא דשיקרא', יוצא כי לעתים דוקא הדעה הדחיה, היא המבטאת את האמת הגמור' מצד תפיסת העולם הבא, 'עלמא דקשוט', אלא שלא ניתן להתנהג לפי אותה אמת בעולם הזה. יתר על כן, יש אבחנה בין האמת ההלכתית לבין האמת המוחלטת, כאשר האמת ההלכתית שונה במודע מהאמת המוחלטת לא רק בפרטי הגבולות שהיא קובעת אלא, לעתים, בעצם קיומם של גבולות כאלו. אמת הלכתית זו נצרכת להנהגת העולם הזה, אולם עם זאת ר' צדוק מעודד מודעות לגבולותיה, ולקיום אמת מוחלטת שמעבר לה - השגת היחוד הגמור. במחלוקות שבהן הדעה הדחיה להלכה היא בעצם הדעה המבטאת את השגת האמת של היחוד, הרי הערכת אותה דעה גבוהה במיוחד. היותה דחיה אינה ביטוי לחסרונה של הדעה או לחסרון של הסוברים אותה, אלא לחסרון השגת העולם הזה.

5. הקריטריונים לתיחום בין דעה דחיה שבתוך התורה לדעה הנדחית מן התורה

התפיסה הפתוחה בפרשנות, הכיוונים הפלורליסטיים וההרמוניסטיים בתפיסת האמת, וההערכה הרבה לדעות הדחיות להלכה, יכולות, עקרונית, להיתפס כבסיס לאידיאולוגיות רדיקליות, אנטינומיות ואנרכיסטיות. החשש ממסקנות מסוג זה, בעיקר מהתבטאויותיו על התטא והרע, היה כה ברור, עד שגרם לצינזורים חוזרים ונשנים בדפוסים של *צדקת הצדיק*¹¹². אולם למרות דבריו הרדיקליים והשלכותיהם האפשריות, רחוק ר' צדוק עצמו, לא רק במישור המעשי, אלא גם במישור התיאורטי, מתפיסת 'הכל הולך' אנרכיסטית נוסח פיירבנד¹¹³. יש לגביו קוי גבול נחרצים בין הדיעות הנחשבות 'דברי אלקים חיים' לבין הדעות ש'מחוץ לתחום'. ר' צדוק מכיר באפשרויות הלא מוגבלות של הפלפול השכלי, ובסכנותיו. היכולת לדרוש בכל דבר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, היא יכולת הניתנת ליישום, ולכן היחס להיסק השכלי כשלעצמו מסוייג. בכתביו המוקדמים הוא קובע בברור:

ואם אלף קושיות וראיות נציע. על עמוד של אבן שהוא של זהב הרי עם כל זה ישאר העמוד אבן וכן אם נטהר השרץ בקיץ טעמים עם כל זה ישאר השרץ טמא ולא ידחה האמת ממקומו בשביל קושיות שכליות. ולדעתי זה העניין שזכרו ז"ל בפ"ק דעירובין מאותו תלמיד שהיה מטהר השרץ בקיץ טעמים שהקשו רבים וכי מה תועלת בתריפות של הבל שהרי התורה טימאתו [ועיי'ש בתוס'] אבל היה המכוון להראות כי לא על ראיות שכליות יסמוך האדם שהרי יש לנו לדון קיץ טעמים על השרץ שהוא טהור אם באנו לסמוך על טעמים שכליים אבל ראוי לדעת האמת במה שהוא אמת ואחר כך להסמך כל טעמים וכל ראיות השכל אל האמת ויהיה השכל נמשך אחר האמת לא האמת אחר השכל. ואם לא ידע לדחות ראיות שכלו המורים היפך האמת

¹¹⁰ על היחס בין היסודות האנטינומיים במי השילוח לאלו בהגותו של ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 278-212; בריל, ר' צדוק, עמ' 200-110.

¹¹¹ דובר צדק, עמ' 10.

¹¹² במהדורות הראשונות, לובלין תרס"ב, שם תרע"ג, בד"צ רבים מהם, וכן במהדורת מקור הספרים, ירושלים תשס"ב, לפיה הוכנסו כתבי ר' צדוק לתקליטור D.B.S. מגרסה 10 ואילך, צונזרו שמונה מאמרים ושלושה קטעי מאמרים. במהדורות כי טוב תשכ"ח, תשמ"ז; בית אל תשמ"ח, הושלם רוב החומר החסר. מאמר שלם (קסב) שעדיין לא נכלל גם בדפוסים אלו נמצא בכתב יד באוסף שלום בספריה הלאומית בירושלים (MS 113 3637) והובא לדפוס רק בתשנ"ב (מוגדשיין, כוחה של תשובה), ואחר כך בצדקת הצדיק, ירושלים תשנ"ח, שחסרים בו שאר החלקים שצונזרו.

¹¹³ פיירבנד, נגד מתודה.

יאמר שלא ידע ולא יאמר ידעתי שקר¹¹⁴.

בכתביו החסידיים יש, כפי שראינו, גישה חיובית לטיהור השרץ של אותו תלמיד, אולם גם שם יש התיחסות ליכולת להשתמש בהיסקים שכליים תקפים למטרות שליליות. לדוגמא, בעניין יוסף ואשת פוטיפר, הוא כותב: "ומסתמא כיון שצפתה היא בודאי יוסף הרגיש שיש לו שייכות לשורשה ובודאי היצר הרע מצא לו היתר ע"פ דברי תורה"¹¹⁵. גם על ירבעם, הוא מניח בפשטות, "ובודאי הוא דרש להם איזה דרש ולימוד שחג האסיף הוא בחשוון"¹¹⁶.

התיחום בין ההלכה למעשה לבין הדיון התיאורטי ברור. הערכת ריבוי הדעות המנוגדות שייכת רק לתחום התיאורטי, בעוד שבתחום המעשי יש הכרח להכרעה יחידה, שאינה משאירה מקום לדעות האחרות. אולם גם במישור התיאורטי עצמו לא כל דעה דחויה תיחשב "דברי אלוקים חיים". אבי שגיאה מעיר בסוף הדיון על פלורליזם הלכתי כי "הפלורליזם ההלכתי, ה'אלו' ואלו' תקף רק בין כתלי בית המדרש ההלכתי. אין לבקש ואף אין למצוא את המעבר מהפלורליזם ההלכתי לחיוב של פלורליזם חוץ הלכתי"¹¹⁷. פייקאז' הציג אבחנה דומה לגבי הפער בין 'פלורליזם צדיקי' בתוך החסידות, לבין ההתנגדות למה שמחוצה לה¹¹⁸. בגישת ר' צדוק יש הדגמה ברורה לקביעות אלו. קוי התיחום שהוא קובע מתחלקים לקוי תיחום 'חיצוניים' ו'פנימיים'. קוי התיחום 'חיצוניים' קובעים את גבולות 'בית המדרש'. הם מבטאים את ההתנגדות החריפה של ר' צדוק להשכלה, למודרנה ולרפורמה, ועיקרם הוא הדגשת הסמכות הרבנית¹¹⁹. לדעות המערערות על סמכות זו אין כל הערכה כ'תורה' או כ'דברי אלקים חיים' באופן בלתי תלוי בתוכן. גם מושג ה'אמת', אשר, כפי שראינו, הופך, בהקשרים רבים, למושג פתוח ויחסי, חוזר ומשמש כמושג מוחלט בהקשרים של קוי תיחום 'חיצוניים'. לדוגמא, "שאפילו הצדוקים שכפרו בתשבי"ע בדו להם איזה פירוש מלבם והמרו בחכמי ישראל האמיתיים המפרשים אותה על דרך האמת. והם פירשו בפירוש בדאים שאינו תורה כלל"¹²⁰.

קוי התיחום 'פנימיים' קובעים תנאים בתוך 'בית המדרש' לכך שדעה תיחשב ל'דברי אלקים חיים'. להלן אבחן קריטריונים לתיחום בין דעות הזוכות למעמד זה למרות שהן נדחות להלכה לבין דעות הנדחות לחלוטין ואינן נחשבות 'דברי אלקים חיים' כלל¹²¹. אתיחס תחילה לקריטריונים לגבי תוכן הדברים, המהוים קוי תיחום 'חיצוניים'. אילוץ מרכזי אצל ר' צדוק הוא קבלת דברי חז"ל כאמיתיים ומחייבים באופן מוחלט. לאילוץ זה, הכרחי להניח פרשנות מסוימת מחייבת, או טווח פרשנויות מוגבל לדברי חז"ל אלו, שהרי אם דבריהם ניתנים להתפרש ב'שבעים פנים' ללא אילוץ, אין זו אלא מגבלה סגונית, חיוב אינטרסקסטואליות, ולא מגבלה תוכנית. בקונטרס מוקדם מהתקופה הפרה-חסידיית בחייו, *מהות לשון הקדש*, תוקף ר' צדוק בחריפות את האברבנאל על עצם העזתו לטעון בניגוד לדברי חז"ל:

היטב חרה לי עליו... ששכח את מי הוא מדבר... כי את חז"ל בעלי התלמוד הוא מתחרה אשר כל דבריהם כגחלי אש ומיום שנשתם התלמוד אין רשות אף אם יתקבצו כל חכמי ישראל מכל הדורות גם יחד לחלוק על כל שהוא מדבריהם הקדושים ז"ל... ומה שנמצא באגדה הרשות לחלוק על בעלי התלמוד זהו אמנם בפירוש איזה כתוב כי שבעים פנים לתורה, ולפיכך יוכל לפרש באיזה פסוק פירוש אחר ממה שפירשו בו חז"ל, אבל לא להכחיש דבריהם ח"ו¹²².

¹¹⁴ מאמר על מהות לשון הקודש, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 50. הקשר הדברים הוא ביקורת חריפה שלו על האברבנאל החולק על דברי חז"ל בעניין כתיבת ספר יהושע. ראו עוד על כך להלן. ההבדל החד בין דברים אלו לגישתו החיובית בכתביו החסידיים צויין אצל אלמן, היסטוריה, עמ' 15-16.

¹¹⁵ פרי צדיק א, וישב יב, עמ' 133. ר' צדוק רואה במציאת היתר זה את עיקר הסתת היצר, ואף מפרט את תוכן ההיתר: "דאף דבעולת בעל יש להם מכל מקום כיון שממאנת בו הרי היא כגרושה שלנו שבני נח תלוי הגירושין בה גם כן ויכולה לפרוש ממנו וכמ"ש הרמב"ם (פ"ט מה' מלכים ה"ח)".

¹¹⁶ צדקת הצדיק, קטו. ראו על כך להלן.

¹¹⁷ שגיאה, אלו ואלו, עמ' 197. על גבולות הפלורליזם ההלכתי ראה שם, עמ' 107-117, הני"ל, סובלנות, עמ' 175-176.

¹¹⁸ פייקאז', ההנהגה החסידי, עמ' 52-54, ולאורך הספר.

¹¹⁹ על יחסו של ר' צדוק למודרנה ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 362-377.

¹²⁰ ישראל קדושים, עמ' 43.

¹²¹ לפי התפיסה ההצטברותית של חידושי תורה המפותחת אצל ר' צדוק, מה שנחשב ל'דברי אלקים חיים' אינו יכול להיות מופקע מקטגוריה זו למפרע, גם אם נדחה להלכה. השו"ת דברי הניצ"ב, (העמק שאלה, קדמת העמק, עמ' 18-19), הגורס כי יש מקרים בהם גם דעה הלכתית של חז"ל, תופקע מגדר דברי תורה, עד כדי "כבוי הניצוץ", וביטול "אור התורה" לגמרי ממנו, בהתאם להתפתחויות הלכתיות ספציפיות. לניתוח גישת נצי"ב לדעה הדחוייה, כביטוי לעמדה מוניסטית, ראו שגיאה, אלו ואלו, עמ' 43-46.

¹²² מאמר על מהות לשון הקדש, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 49-50, על השאלה מי כתב את ספר יהושע. על מהלכו של הביטוי שבעים פנים לתורה ראו מאק, שבעים פנים.

המחויבות לדברי חז"ל עולה גם על המחויבות האפיסטמית לראיות אמפיריות¹²³, ולכן, עדות אמפירית המנוגדת לדברי חז"ל תידחה. המחויבות לדברי חז"ל נשמרת גם בכתביו החסידיים, אולם מקבלת מובן אחר לאור השינוי בגישתו הפרשנית. הגישה הפרשנית שלו בכתבים אלו היא של תפיסת הטקסט כפתוח, עם מקום נרחב ליתגובת הקורא. הוא עצמו מרבה להציע דרושים חסידיים על דברי חז"ל, הנראים מופלגים ביותר מיפטי הדברים, ואף מציע במקומות שונים פרשנויות שונות לאותם דברים.

מחויבות נוספת היא לעקרונות יסוד הגותיים. כך, לדוגמה, הוא דוחה בחריפות את גישתו של היש"ר מקאנדיא, בהיותה נוגדת עקרונות יסוד לגבי מעלת ישראל והאבחנה המהותית בין חכמת ישראל לחכמת האומות. בתוך הגנה על גישת הרמ"א כותב ר' צדוק:

[נובעל נובלות חכמה טפל עליו דברים לפי שלא ירד לעומק מעשה מרכבה וחשבו למקטין ומשפיל הדברים ואינו אלא מגביה ומרומם מעלת הנביא ומעלת כל נפש מישראל כפי מה שהם באמת ליודעים... ולא כמחבר הנזכר שבא לבקש החיים אצל המתים ודרש הבנת חכמת האמת וידיעת הש"י אצל חכמי העכו"ם וספריהם פגרים אלמים אשר לא ידעו את ה' ואי אפשר להם כלל לדעת כי אות היא ביני ובין בני ישראל ולא עשה כן לכל וגו' כנודע, ולכן אל תשעה אל דבריו ואל מנחתו בחיבור ההוא כולו כי הוא מנחת שוא וקטורת תועבה]¹²⁴.

אין כאן כל זכר לגישה פלורליסטית של 'אלו ואלו'.

אילוץ נוסף הוא המחויבות למנהגי ישראל¹²⁵. המחויבות המוחלטת למנהגי ישראל נשמרת אצל ר' צדוק החל מכתביו המוקדמים מהתקופה הפרה-חסידית בחייו ועד לכתביו החסידיים המאוחרים. מחויבות זו עומדת מעל כל טענה תוכנית ספציפית, ולכן ההנחיה הברורה במקרה של סתירה בין מנהגי ישראל לבין חידוש תורה היא להעדיף את המנהגי ולחפש את הפגם בחידוש, ולא לדחות את המנהגי מפני החידוש. משיב טענה נכתב בצעירותו כנגד מגלה הטענות של אב בית דין שערשאו (בעל חומת ירושלים) אשר הציג סדרת טענות לערעור נכונות חשבון העיבור המקובל. בפתיחת משיב טענה מבהיר ר' צדוק כי המוטיבציה הראשונית שלו להתנגד לכך היא המחויבות לנוהג המקובל בישראל. אין כאן התשוקה לידע האמת' כשלעצמה, אלא מוטיבציה שהיא חיצונית לתוכן - לשמר את מנהגי ישראל.

קנא קנאתי ליסודי הדת ולעיקרי התורה... והנה עתה בא... ובלבל את כל עדת ישראל בעניין קביעת החדשים ומועדים המסור לנו מקדמונינו ז"ל בעלי התלמוד וכל הגאונים וחכמי ישראל אשר עד היום. והוא חכם בעיניו לעשות כל ישראל לטועים בהלכות קידוש התודש. תחת אשר אפילו נגלו אליו חדשות בקושיות על סדר קביעותינו היה לו לחפש ולתרץ. ואם פשפש ולא מצא יתלה בטעות שכלו ולא לחשוד כל בית ישראל לטועים בדבר שהוא עיקר התורה כולה... וטובה היתה לו השתיקה מלדבר כאלה¹²⁶.

גישה זו מונעת גם מהחשש שדברים המערערים מנהגי ישראל בסיסי ישמשו כלי ניגוח בידי המשכילים. "ובדורות הללו כי אזלת יד התורה בדורנו זה, וישישו כי ימצא מי אשר לדת ישראל סותר ועל התורה יכתבו פלסטר ולהבזות כל מועדי א-ל ולאמר על האסור מותר וכו' והמכשלה הזאת תחת ידו בתנו יד לפושעים"¹²⁷. העמידה התקיפה על מנהגי ישראל כנגד השפעות ההשכלה והרפורמה ניכרים גם בכתביו המאוחרים. באחת מתשובותיו הוא עונה בחריפות לרבה של קעניגסברג מגרמניה, ר' יצחק במבורגר, רב רפורמי, בוגר סמינר ברסלאו¹²⁸, לגבי סגירת המקוה לגברים. הוא מגן בתוקף על מנהגי הטבילה לגברים כנגד "הדוקטורים הרבנים המחדשים" הרוצים לבטלו. "ולא בשביל שוטים שקלקלו מבטלים מנהגי ישראל הקדושים... אם היה ריח תורה בקרבו ולהנהיג רבנות על פי התורה ויראה נגד פרצות העת המואסים בכל מנהגי ישראל הקדושים... היה לו לעמוד בפרץ ולגדור נגדם ויחזק מנהגינו הקדושים..."¹²⁹.

¹²³ תפארת צבי"י, ח"א, הגהות על יורה דעה סימן ל סעיף ב, עמ' מז, וראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' כ-כא; ולעיל בפרק תשי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, ליד הערות 223, 224. למקורות לגישות שונות לשאלה זו ראו בן מנחם, המחלוקת בהלכה, כ"ב, עמ' 967-1070.

¹²⁴ דובר צדק, עמ' 191. לביקורת נוספת על נובלות חכמה ונסיונות נוספים לביאורים פילוסופיים לקבלה ראו ספר הזכרונות, עמ' 71. ושם, עמ' 64, לביקורת על יושר לבב, ואף על דרכו ההרמוניסטית של הרמ"א. ראו חלמיש, טיפולוגיה, ולעיל, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, זה לעומת זה באומות.

¹²⁵ "מנהגי ישראל" כאן הכוונה למובן המורחב של "מה שנהגו ישראל" הכולל בתוכו את המנהגי במובן ההלכתי הפורמלי, כמו גם הלכות ממש. בהמשך אתיחס גם למנהגי במונח הלכתי למעשה מקובל שאינו חיוב הלכתי ממש. על ערעור תקפו של המנהגי בסוף המאה הי"ט ראו סולובייצ'יק, טרנספורמציה.

¹²⁶ משיב הטענה, עמ' 164-165.

¹²⁷ שם.

¹²⁸ בריל, ר' צדוק, עמ' 34-35.

¹²⁹ תפארת צבי"י, ח"ב, סימן לא, עמ' רב. וראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' עה-עה. על ביטויי ההתנגדות החריפה לכל סממן רפורמי בשו"ת של חכמי פולין ורוסיה בתקופתו ראו שילה, המלחמה ברפורמה.

דוגמאות נוספות לחשיבות הרבה שייחס למנהג הן סירובו להתמיר ולהימנע מתמך שנמכר במכירת חמץ; סירובו להתמיר ולחשוש לאיסור ברירה בעצמות דגים בשבת, מאחר שמנהג ישראל לאכלן; כתיבת קונטרס להצדיק מנהג הישיבה בסוכה בשמיני עצרת¹³⁰; ביקורתו על ר' יונתן אייבשיץ שכתב נגד מנהג מקובל בין השוחטים¹³¹; ואף המשמעות שהוא מייחס לכך ש"העולם אין נזהרין עכשיו בזה" [רוח רעה]¹³². גם בכתביו החסידיים זוכים מנהגי ישראל זוכים למעמד נכבד ביותר. 'מנהג ישראל'¹³³ מקבל משמעות נעלה במיוחד כמשקף הארה אלוקית ממקור גבוה יותר שאינו יכול להתבטא בהלכה מפורשת כי אינו יכול להיות מושג במלואו בעולם הזה. המנהג מבטא תפיסה של 'רשימו' מאור זה. תפיסת ההכוונה האלוקית לגבי פסיקת ההלכה, 'אינטואיציוניזם הלכתי', מורחבת גם לגבי מנהג ישראל, כך שגם זה נתפס כמכוון על ידי הארה אלוקית.

כי מצות התורה הוא מה שהוא גלוי לפני החכמה העליונה. ומצד הש"י מאיר פעולת דבר זה לבני ישראל. ומצות החכמים היא מה שחכמי ישראל בשכל אנושי מאיר להם שראוי פעולה זו ומנהג ישראל תורה הוא מה שאין בו גילוי הארה לעשות דבר זה לא מצד הארת הש"י בנגלה בנובלות חכמה שלמעלה המתגלה בעולם ולא מצד שכל החכמים. רק מצד שישאל נביאים בני נביאים שרשם דבוק בשורש הנעלם וחלק אלוך ממעל ממש הם מכוונים מעצמם לעשות מעשה שאין בה שום הארה גלויה כלל ונעלם לגמרי רק מצד דיבוקם בנעלם הם משיגים הנעלם. וזהו הכרת הנוכח דלעתיד שהוא בהוה נעלם לגמרי רק מצד דיבוקם בנעלם הם משיגים גם זה¹³⁴.

כח הפעולה ממשי של מצוות בעולם מורחב על ידי ר' צדוק גם למנהג. בדיון על הקדושה של ט"ו באב שר' צדוק מיחס לו קדושת יום טוב למרות שאינו אלא מנהג, הוא קובע "ויש בכח מנהגי ישראל לקבוע קדושה באותו דבר הנהוג כמו בדברי תורה"¹³⁵. מתוך מודעות לקיומם של פערים בין מנהג ישראל לבין ההלכה המקורית, מכריע ר' צדוק לטובת מנהג ישראל, בין כשהוא מוסיף ובין כשהוא גורע מההלכה המקורית. "והרבה מצוות עקורות אצלנו מסתמא אין צריך ולא חפץ ה' באלה עכשו"¹³⁶.

יש לראות את החשיבות הרבה שהוא מיחס למנהג ישראל גם על רקע טענתו כי "מה שנתקבל בכלל ישראל" הוא קריטריון להתייחסות לספר כטקסט שנכתב בסיוע רוח הקודש ונחשב 'תורה'¹³⁷. הוא התנגד לחידוש 'התכלת' של ר' גרשון הניך¹³⁸. בניגוד לרב סולוביצ'יק, הדורש את המסורת כהגדרה מצביעה (אוסטנסיבית) הדרושה, בפילוסופיה של המדע, לקשר בין התאוריה לתצפית¹³⁹, הדגש הכללי אצל ר' צדוק אינו על חסרון החוליה המקשרת כפגם בהליך ההיסק, אלא על פגם במסקנה בעצם העובדה שהיא עומדת בניגוד למנהג ישראל, המבטא את רצון ה'. לכן התאמה למנהג ישראל מהוה אילוץ על חידושי תורה ומגמה לחרוג ממנהג ישראל בין בהלכה בין במנהג הלא הלכתי, היא סיבה מספקת להוציא את הדעה מכלל 'דברי אלקים חיים'.

¹³⁰ משיב צדק.

¹³¹ תפארת צבי, ח"א, סי' יא, עמ' כד.

¹³² ראו גוטל, השתנות הטבעים, עמ' קמ, להעמדת דברי ר' צדוק (שו"ת תפארת צבי, הלכות בשר בחלב, צא) כתגובה לגישה אחרת של החתם סופר (שו"ת חת"ס, יו"ד, סי' קא, ד"ה אברא), לגבי דברי התוס' (יומא עז ב; חולין קז ב) ש"העולם אין נזהרים בזה עכשיו לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכויות". לפי החת"ס מדובר דוקא בקביעה של בקיאים שיוודעים שאין רוח רעה שורה עכשו, ואילו לפי ר' צדוק, אין צורך בבקיאים, ודי בעצם קיומו של מנהג העולם שאינו נזהר בכך כעדות לכך שקיבלו מאבותיהם מפי בקיאים, או לכך שהנוק אינו מצוי.

¹³³ במונח הפורמלי כמעשה מקובל שאינו חיוב הלכתי מפורש.

¹³⁴ רס"י לילה, ח, עמ' 7-8. הרב הוטנר המשיך ופיתח יסוד זה: "ועלינו לדעת, שאם יש כח במעשה הקהל לשמש גורם מכריע בהלכה, הרי בעל כרחך שיש לו לקהל כח פנימי של הכרה שלא מדעת. דבדאי אין כחה של התפשטות בישראל בזה שהעניין מתאים לרצונם, דלעולם אין הרצון מכריע בהלכה, אלא דכחה של ההתפשטות בישראל להכריע, הוא בכחו הפנימי של קהל עדת ישראל להכיר שלא מדעת את הישרות ולכוין לרצונו של מקום. ולא עוד אלא שהכח הפנימי הזה פועל הוא דווקא שלא מדעת, כשהמעשה נעשה בלי שום כוונה של הוראה והכרעה" (פחד יצחק, חנוכה, מאמר יד, עמ' קכו). "דיש להם לישראל נאמנות שמעשהיהם מכוונים למציאות רצונו יתברך" (שם, עמ' קכו).

למקור הביטוי 'מנהג ישראל תורה' בשבלי הלקט, סי' רעא (דף קט ע"ב) ראו אברמסון, ענינות בספרות הגאונים, עמ' 284. להפניות למקורות ומחקרים נוספים ראו שם; וראו עוד דינרי, המנהג וההלכה, עמ' 168, הערות 7-1; גריס, ספרות ההנהגות, עמ' 15 והערה 60 שם. על מקור תוקפו, ועל סמכותו של מנהג ישראל ראו שפרבר, מנהגי ישראל, כ"א, עמ' כ-ל, והפניות בהערות שם. ראו גם אוסף המאמרים בנושא זה אצל מובשוביץ, תורה שבעל פה.

¹³⁵ 'ישראל קדושים, עמ' 41. ראו עוד על כך לעיל בפרק יחסי תשביע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה.

¹³⁶ דובר צדק, עמ' 60. ראו גם לעיל, בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, הערה 20, לדוגמא נוספת.

¹³⁷ ראו מחשבות חרוץ, ג, עמ' 6, וראו על כך אלמן, פשט ודרש, עמ' 247-240.

¹³⁸ ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' סה; בריל, ר' צדוק, עמ' 31. ר' גרשון הניך היה נכד רבו של ר' צדוק, ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצא. ר' צדוק היה אתו בקשר קרוב, וענה לשאלות שהפנה אליו. ברשימת כתביו שאבדו מוזכר 'ספר התכלת', שהיה, ככל הנראה קונטרס מנומק נגד חידושו של ר' גרשון העניך בענין זה.

¹³⁹ ראו רוזנברג, לא בשמים, עמ' 45, הערה 42.

מעבר לעמידה נחרצת על גבולות הסמכות הרבנית, עקרונות יסוד, וימנהג ישראל' והתנגדות נמרצת לכל דעה הפוגעת בהם, יש בכתבי ר' צדוק גם הגבלות על דעות שיבתוך כתלי בית המדרש, כך שגם 'בפנים' לא כל דעה דחוייה נחשבת 'דברי אלקים חיים'.

הדגשת הכוונה הראויה בקיום מצוות, בתפילה ובתורה היא ממאפייני חסידות פולין¹⁴⁰. דרישה להעדר נגיעות תופסת מקום חשוב במי השילוח¹⁴¹, ואף אצל ר' צדוק. לענייננו כאן, הכוונה לשם שמים והיעדר נגיעות מקנה לדעה מעמד של דברי תורה, גם אם לא נתקבלה, בעוד דעה שיש לה בסיס תוכני בדברי תורה, אך היא נובעת מלימוד 'שלא לשמה' שיש בו נגיעות אישיות, יוצאת מחוץ לתחום זה. כשמחדש דבר בתורה צריך שלא יהא מצד שום נגיעה בלב שרוצה כך או להתפארות או לחלוק על דברי זולתו וכיוצא, רק מצד התשווקה לידע האמת. ואז אפילו טועה, נקרא דברי תורה דברי אלקים חיים... אבל כשהוא מצד הנגיעה, אז אינו נקרא דברי תורה כלל¹⁴².

"ולכן התנו (שבת סג א) במתדדין שיהיה לשמה ובעונה ואז מצליחין דגם במחלוקתן אלו ואלו דברי אלקים חיים"¹⁴³. העדר נגיעות חשוב במיוחד לעניין היכולת לכוון לאמיתה של הלכה. "שלוכוון הלכה לאמיתה צריך להיות בקרבן קדוש וה' עמו ממש בלי שום נגיעה לגופו כלל. אז יוכל לכוון אמתות ההלכה"¹⁴⁴. שתי דוגמאות מובהקות לחידושי תורה הנגועים בנגיעות, ולכן אינם נחשבים תורה כלל הם החידושים של ירבעם ושל דואג. על ירבעם כתוב "החודש אשר בדא מליבו". ר' צדוק מניח ש"בודאי הוא דרש להם איזה דרש ולימוד שחג האסיף הוא בחשוון"¹⁴⁵. אין הוא טוען שהיה פגם מיתודי באותה דרשה אלא שמאחר שהמוטיבציה היתה נגיעה אישית ולא דרישת האמת, אין טענתו בתוך גרדי דברי התורה. קיצונית עוד יותר הדוגמא של דואג, שהיה ראש הסנהדרין ו"עשה הכל על פי התורה בדעתו". הוראתו, "עמוני ואפילו עמונית", היתה לפי התורה, לא רק לפי דעתו, אלא אף בעיני הסנהדרין, שהרי שתקו נגדו¹⁴⁶. לא תוכן הדעה ולא דרכי ההיסק ההלכתיים המובילים אליה הם הקובעים את מעמדה אלא המוטיבציה שלה, שהרי דואג, שדבריו נבעו מקנאה, למרות שהוא עצמו לא היה מודע לכך, נעשו לו כסם המוות ו"אין זה נקרא דברי תורה באמת כלל"¹⁴⁷. לעומתו, שאול שהיה שותף לאותה דעה, אולם ללא מוטיבציה שלילית - נחשב לו טעות בלבד.

גישה זו, שיש בה זיקה חזקה בין האומר לבין אמירתו, תואמת דברים שראינו לעיל על הקשר החזק שבין המימרא לבין אומרה¹⁴⁸. בגישה הגורסת קשר חזק כזה, פגם מהותי באומר הוא סיבה מספקת

¹⁴⁰ 'היהודי הקדוש' מפשיסחא הוא שטען שמאמץ להשגת הכוונה הראויה היא סיבה מספקת לאיחור זמן תפילה. ראו פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 31.

¹⁴¹ ראו פירשטיין, גאולה אישית, עמ' 221.

¹⁴² צדקת הצדיק, קטו. ר' צדוק מדגיש בהקשרים שונים את אפשרות הטעות בתורה. בנושא זה הוא מרבה להשתמש במדרש על שרו של עשו שנדמה לעקב כתלמיד חכם, ובחידושי התורה המיוחסים בגמרא לדואג, אחיתופל, ירבעם, אחאב, מנשה ועוד. לדוגמא, "שזה כח היצאה" שלפעמים מתחפש כמורה דרך לטובה ואומר לרע שהוא טוב ושם חושך לאור. וכמו שמצינו בכל הגי' מלכים ודי' הדיוטות שהיו גדולים בתורה כמ"ש בירבעם (סנהדרין קב א) בשלמה חדשה שהידשו דברים שלא שמעה אוזן מעולם כו' שכל ת"ח דומין לפניו כעשבי השדה. וכן בדואג ואחיתופל אי... ארבע מאות בעיית בעי דואג ואחיתופל... וגם על גיתווי אי (בירושלמי חלק ה"ב) גיתווי אדם גבור בתורה היה... ואי בגמ'... מנשה היה שונה נ"ה פנים בתו"כ אחאב פ"ה. ירבעם ק"ג והיינו כמנין עג"ל היה דורש פנים בתו"כ שהיה אומר שהוא עניין עבודה להשי"ת דא"כ לא היו ישראל מקבלים ממנו וכמ"ש בגמ'... ס"ד דגברא כירבעם פלח לע"ז וכי' יהוא צדיקא רבה הוה כו' חותמו של אחיה השילוני ראה וטעה ע"ש. והיינו שהם סברו שבאמת הוא עניין עבודה לשמים ולהם נעשה התורה שלמדו סמא דמותא למשמאילים בה" (פרי צדיק א, וישלח י, עמ' 118), ראו גם פרי צדיק ד, ר"ח תמוז א, עמ' 116; שם, חוקת ח, עמ' 153; פרי צדיק ה, שמחת תורה, מה, עמ' 268; תקנת השבין, עמ' 153. כפי שנראה להלן, לצד התייחסויות של דחיה, יש גם דוגמאות של התייחסויות לדברי הרשעים כדברי תורה שאינם נדחים.

¹⁴³ צדקת הצדיק, קפו.

¹⁴⁴ דובר צדק, עמ' 10.

¹⁴⁵ צדקת הצדיק, קטו.

¹⁴⁶ יבמות עז ב.

¹⁴⁷ צדקת הצדיק, קטו.

¹⁴⁸ הדגשת הזיקה החזקה בין האומר לתוכן אמירתו, שראינו לעיל, בפרק שורשי המחלוקת, מודל האנתרופוצנטרי, מצד החיוב, וכאן - מצד השלילה, מנוגדת לגישה הגורסת ניתוק מוחלט בין האומר לתוכן דבריו - "ושמע האמת ממי שאמרה" (רמב"ם, הקדמה למסכת אבות, בתוך: הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קנה) - כפי שבואר בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם: "והנה נתברר לנו כי החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות ולא מביטין אותם, אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם, לא מפני האומר אותו יהיה מי שיהיה" (ברכת אברהם, עמ' 4). ניתוק חריף בין האומר לתוכן האמירה מופיע בכתבי ר' צדוק במקומות רבים, מתוך הקשר אחר. דברים שנכתבו בתנ"ך או בגמרא, נחשבים כאמת, מעצם כתיבתם שם, אלא אם כן יש סיבה מיוחדת לפרש אחרת "ובודאי שכל הדברים הנאמרים בתוה"ק הגם שנאמרו מפי איזה איש שאמרם המה באמת לאמיתם" (פרי צדיק ד, קרח ב, עמ' 126). וראו על כך לעיל בפרק זה. כאן ניתוק הקשר בין האומר לבין אמירתו, וקבלת דברים כאמת, ללא תלות באומרם, מבוססת לא על תוכן הדברים, כמו אצל ר' אברהם בן הרמב"ם, אלא על המשמעות המיוחדת לעצם ציטוטים בטקסטים הקונוניים של תשב"כ או תשב"ע. בהקשרים אחרים מורחב ניתוק זה גם לאמירות של אנשים בעולם, ללא זיקה לטקסט קונוני, כפי שנראה להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

לדחיית האמירה, ללא התייחסות לתוכנה. אולם לצד גישה זו, יש בכתבי ר' צדוק מקום חשוב גם לגישה אחרת. לימוד תורה, גם כשהוא שלא לשמה, בין מצד דרגת האדם בכללותו, ובין מצד כוונה ספציפית, נחשב בכלל כתביו חיובי ורצוי, על אף סכנתו. לענייננו כאן, יש בכתביו מקום נרחב לדברי תורה אמיתיים, גם כשהם באים מפי רשעים.

יש ת"ח שזוכה דשמעתיה מבודן בעלמא ויש שאין זוכה לכך. ואין זה ראייה שזה גדול מזה **שלפעמים יש דברי תורה יקרים בפי מי שהוא**. וכמו שאנו רואין בבלעם שאמר פרשה שלימה בתשבי"כ [וליוודעים חן כי גם כל הדיבורים מפרעה ואבימלך ועשו שנוכר בתורה הרי הם דברי תורה ממש, והיה זה אצלם, ועל ידי דיבורם נתגלה לנו¹⁴⁹]. וכן איתא בפרק חלק (סנה' קו ב) על דואג, שמתחלה בקש דוד עליו שלא יבוא לעלמא דאתי, ואחר כך דלא לימרו שמעתתא בי מדרשא משמיה, **הרי דאפשר שיאמרו שמעתתא משמיה אף על פי שאין לו חלק לעולם הבא**. וכן באחר, מתחילה בחיי ר' מאיר אמרו שהיה משפטו דלא ליתי לעלמא דאתי (חגיגה טו ב) ואפילו הכי אמר ר' מאיר שמועות ממנו, וכמ"ש הקדמונים דבכל מקום אחרים היינו מה שלמד מאחר. וכן אחר כך היה עדיין בניהם עד זמן ר' יוחנן כדאיתא בחגיגה (טו ב) ואפילו הכי רבי סידר המשניות קבע שמועה בשמו באבות (פ"ד) לפי שמועותיו הם תורת אמת ודברי תורה ממש. אבל צריך רחמים גדולים שיהיו דברי תורה נבלעים בלבו, ושיהיה הוא כך כמו הדברי תורה שמשגיג ומוציא מפיו...¹⁵⁰.

עקרון זה, שיתכנו דברי תורה אמיתיים, ללא תלות במהות האומר, נשמר בהגותו של ר' צדוק, וחוזר גם בכתבים חסידיים מאוחרים¹⁵¹. יש ור' צדוק מעמיד את הדברים על תחום הידיעה, שלא מצד הבחירה. וכך הוא כותב על י"ג מדות הרחמים:

וידוע דהן הם הי"ג מדות שהתורה נדרשת. שהוא היסוד לתשבי"ע וחכמת חכמי ישראל. ואז גלה לו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כמשז"ל. ועל זה אמר לו וחנותי את וגוי אף שאינו כדאי דראה מה שתלמידים קטנים עתידים לחדש דברים גדולים שנעלמו מגדולי הדורות שלפניהם. ומקום הניחו לכל אחד ואחד להתגדר בחלק חכמתו ליריאיו. ודבר זה בתולדה שנגזר עליו חכם או טפש אף צדיק ורשע לא אמר ותלוי בבחירה. **ועל כן יש חכמים שהרשיעו מעשיהם כדואג ואחיתופל ואחר. ומכל מקום אמרו חז"ל אין תורתו נמאסת. ולפי שהשפעת החכמה אינו מצד המעשה הנגלות רק כפי רצון העליון בלא טעם נגלה**. על כן אמר את אשר אחון לא שיהיה כדאי וזוכה לכך¹⁵².

לפי זה האבחנה בין צדיק לרשע שייכת לתחום הבחירה של האדם, ואילו האבחנה בין חכם וטיפש, הנגזרת מלמעלה, כוללת גם את החלק בתורה של כל אחד, ואינה מושפעת מבחירת האדם להיות צדיק או רשע. יוצא שמחד, דרגתו של האדם, מטרותיו וינגיעותיו הם בעלי מקום מרכזי לקביעת מעמד דבריו כדברי תורה, ומאידך, יש בדברי ר' צדוק כיוון הנותן מקום להפקעה גמורה של הקשר בין האדם לבין דברי התורה הנאמרים על ידו ומעמדם. כפילות זו היא ביטוי לכפילות רחבה יותר בעניין מקום הכוונה, והערכת 'שלא לשמה'¹⁵³.

לסיכום, ר' צדוק קובע קריטריונים שונים לתייחוס מה שיחשב לדברי אלוקים. כקוי התייחוס היחיצוניים ראינו את המחויבות המוחלטת לדברי חז"ל ולמנהג ישראל, וכקוי תיחוס 'פנימיים' - את המוטיבציה הנכונה והיעדר נגיעות אישיות. טענה שהשרץ טהור, בניגוד לדברי תורה מפורשים, וברור שבניגוד לדברי חז"ל ולמנהג ישראל, הבאה 'מבפנים', מתוך מוטיבציה טהורה 'לידע את האמת' ללא נגיעות אישיות, נחשבת 'דברי אלוקים חיים', למרות שברור שתידחה כהלכה למעשה. ואילו טענה כנגד טבילת גברים במקוה, שאינה הלכה אלא מנהג שכבר לא היה מקובל באותו מקום, הבאה 'מבחוץ' ונתפסת כנדבך בערעור יסודות התורה, לא רק נדחית כהלכה למעשה, אלא אינה נחשבת 'תורה' כלל. בתוך 'בית

¹⁴⁹ ראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.
¹⁵⁰ צדקת הצדיק, קמח.

¹⁵¹ "...מנשה... שהוא הגדול מכולם... וכן זכה שנקבעה הלכה משמו בגמרא, מהיכן למשרא המוציא, מה שגילה בחלוס ונדרש משמו, ואע"פ שאין חלק לעוה"ב. [דשם ק"ו ב גבי דואג, גם אחר שאמר יתצדך לנצח דלא יהיה לו חלק לעוה"ב אפ"ש מכל מקום ששמעותיו יהיו נאמרים משמו אלו זכו לכך, ודואג היה זוכה לולי קללת דוד...]. וכאלישע, אחר דשנה רבי שמועה משמו באבות, אף דהוא עצמו אמר עליו [בחגיגה שם ב] לא נין ולא נכד בעמינו וגוי, ועדיין בימיו היה נידון בניהם עד שבא ר' יוחנן והוציא משם כדאיתא התם, ומשמע דהשמועה היתה שגורה בפי חכמים בבית המדרש עוד מקודם בחיי ר' מאיר, שנגמר דינו למעלה שלא יהיה לו חלק לעוה"ב. וכן ר' מאיר עצמו דגמר שמעתא מפומיא לימדה לתלמידיו, ויש אומרים דבכל מקום שנקרא רבי מאיר אחרים הוא השמועות דגמר מפומיא דאחר. וגם בעודו נחשב למווד בכל מקום ידע כחו, שזהו ידיעת דברי תורה אמיתיים ושמועות הנקבעות לעלמי עד. דדבר זה אינו מצד חכמה אנושית ודרך חידוד שכל לבד, דדבר חכמה הקיימת לעד אינו אלא הנמשכת מחכמתו ית' שהוא ודעתו וחכמתו הכל אחד" (תקנת השבין, עמ' 154-153, וראו שם, עמ' 155, לביאור דרגה זו). ראו גם פרי צדיק ב, שקלים א, עמ' 111, על תורתו של אחר. על דברי תורה בשם מנשה (סנהדרין קב ב) ראו ביאורו של ר' צדוק ברסיסי לילה, יג, עמ' 14-15.

¹⁵² קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 43. ראו אלמן, פשט ודרש, עמ' 284-287.
¹⁵³ ראו עוד להלן בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

המדרש' יתכן שאותה דעה עצמה, הנאמרת על ידי אנשים שונים, תקבל אצל האחד הערכה של 'דברי אלקים חיים', ואצל האחר לא תיחשב 'תורה' כלל, בהתאם למוטיבציה של כל אחד מהם. יש לראות טענות אלו על רקע גישתו הכללית לפיה 'תורה' אינה מוגדרת לפי תוכנה, אלא לפי המוטיבציה, ההפנמה אל 'הלב', וההשלכות של השגתה על הכרת האדם, מודעותו, רגשותיו ומעשיו¹⁵⁴.

¹⁵⁴ טענה זו מרכזית ביותר בהגותו. ראו לדוגמא, ליקוטי מאמרים, עמ' 109, ולעיל בפרק על תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

חלק רביעי: כח פעולה – תשב"ע לעומת תפילה

פרק תשיעי: מקום הלב בפעולות דיבור

1. מבוא

התורה, ובעיקר התשב"ע, והתפילה, נתפסות ביסודן כקולות. תפיסה זו אינה יחידה, ולגבי התשב"ע, אינה הדומיננטית בכתבי ר' צדוק. מטפורת האור דומיננטית בכתביו הרבה יותר מהקול. לגבי התשב"ע, בפן הקולט מרבה ר' צדוק לדבר על ראייה ועל המרחב החזותי שבין אור לחושך יותר מאשר על שמיעה¹. גם בפן הפועל, לצד הדיבור, מודגש מאד מקומה של כתיבת חידושי תשב"ע. עם זאת, יש מקום חשוב גם לתפיסתן כקולות. ר' צדוק מתיחס למהות זו של תורה ותפילה בהקשרים שונים, ביניהם דרשות מורכבות בעניין שני הקולות בכתוב "הקל קול יַעֲקֹב", שדרשו כקול תורה וקול תפילה, והעמדתם בהקשר של "אין כוחם של ישראל אלא בפייהם"²; תפילה ותשב"ע כ'קלא דהדרא', ותורה ותפילה כשני קולות יסוד של עבודת ה'³. הקשר חשוב נוסף הוא הזיהוי של תפילה ושל תשב"ע עם ספירת המלכות, המזוהה עם הדיבור⁴. לכן, כרקע לבחינת כח הפעולה בתשב"ע ובתפילה חשוב להבהיר יסוד מרכזי לגבי כח הפעולה בדיבור. עיקר עניינו של ר' צדוק הוא בפעולות הדיבור המרכזיות – תורה ותפילה, וגם בנושא זה עולים עיקרי הדברים מתוך דבריו על דיבורי תורה ותפילה.

כח הפעולה בדיבור הוא מעיקרו כח הדיבור האלוקי⁵, ומיוחס לדיבור האנושי כאשר דיבור זה נחשב לדיבור לדיבורי ה'. "וכמ"ש... (שבת קיט ב) שהדיבור כמעשה בדיבורי השי"ת [וכך כל דיבורי האדם שלכבוד קונו הם ממש דיבורי השי"ת]⁶. כח הפעולה בדיבור⁷ מצוי במיוחד בדיבורי תורה ותפילה. וכך,

¹ על מקום הראיה לעומת השמיעה מתוך הקשרים שונים ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, הערות 114, 117, ולהלן בפרק כח פעולה להולדת בני, הערה 116.

² ראו פוקד עקרים, עמ' 4, 18-20; ר' ריסי לילה, לו, עמ' 58; שם, נב, עמ' 127-129; פרי צדיק א, לך לך א, עמ' 33; שם, תולדות ה, עמ' 85, ועוד. בספריו נסמך ר' צדוק על המדרש (איכה רבה, הקדמה ב; בראשית רבה סה כ) על קולות אלו בבתי כנסיות ובתי מדרשות. בכתוב "הקל קול יעקב" (בראשית כז כב) - "הקל" הראשון חסר ו', ור' צדוק, במאמרי פרי צדיק, מרבה להשתמש בזיהוי הקבלי של הקל-ה-תפילה; קול-ו-תורה.

³ ראו דובר צדק, עמ' 154, ולהלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תורה ותפילה כאחדות הפכים.

⁴ ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תורה לעומת תפילה בהשוואה לתורה לעומת נבואה. על תורה ותפילה כביטויים למימד האנרגטי של כח הדיבור אצל ר' נחמן מברסלב, ראו גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 830-823.

⁵ כח זה מוכר במיוחד מבריאת העולם בעשרה מאמרות, ומופיע גם בהקשרים אחרים, דוגמת "מחיה מתים במאמרו".

⁶ דובר צדק, עמ' 192.

⁷ יש פיתוי רב לנתח את כח הפעולה שבפעולות דיבור אלו בעזרת התאוריה של אוסטיין וסירל על speech-acts, שנעשה בהן שימוש במחקר לניתוח פעולות דיבור מאגיות. על התאוריה ראו אוסטיין, איך לעשות במלים; להמשך פיתוחה על ידי תלמידו, ראו סירל, פעולות דיבור, ומחקרים נוספים שלו. לסקירת הגישה ראו הראיון עם סירל אצל מאגי, אנשי הגות, עמ' 212-220. לדוגמאות להחלת התאוריה על שפה דתית, ראו הריס, פעולות דיבור. לשימוש בה במטא-הלכה ראו רוזנברג, ידות נדרים; וראו פאור, מבע ביצועי, לניתוח רחב של האבחנה בין מבע ביצועי למבע היגדי בהלכה, ומסקנתו כי אצל תז"ל 'דיבור' ימעשה' הם שני מושגים נוגדים השוללים זה את זה. לשימוש בה בחקר הקבלה ראו אלקיים, שתי גישות, עמ' 33-37; לסקירת שימושים בה בחקר המאגיה ראו הררי, עמ' 378-369. כללית, אני מקבלת את טענותיו של הררי (שם, עמ' 386-392), שלמרות הדמיון הצורני בין התאוריה של אוסטיין, ובעיקר תפיסתו לגבי ההיגד הא-מבטאי, ובין תפיסת הלחש המאגי, מדובר בדמיון צורני חיצוני, שיש לצידו שוני פנימי מהותי, המערער את האפשרות להשתמש בתאוריה זו בהקשרים של שפה מאגית (לפחות לגבי מאגיה יהודית קדומה הנדונה אצלו). הדמיון כולל את רעיון הדיבור הפועל, ואת הדרשות לדיוק בנוסחא הלשונית, למסגרת טקסטית מתאימה ולמעמד מתאים של הדובר. השוני נובע מתפיסות העולם השונות. התאוריה של פעולות דיבור, בתוך הפילוסופיה המודרנית של הלשון בכללותה, מבוססת על תפיסה בסיסית של שפה הסכמית, שפעולותיה הן תמיד פעולות במישור החברתי, ובו בלבד. לעומת זאת, השפה המאגית היהודית מבוססת על תפיסת שפה אלוקית, המכוננת את המציאות, ופועלת בכל רבדי המציאות. הפער הוא בתפיסת מהות השפה ומקור כוחה הביצועי, וכן בעצם מעשה הדיבור ואופן מימושו. (מקום ההכרה החברתית בהצלחת פעולת הדיבור אצל אוסטיין לעומת העדרה כגורם במאגיה). בסוף המאמר מתייחס הררי לטענה לאפשרות להשתמש בתאוריה של פעולות דיבור, על אף הבדלים אלו, תוך התעלמות מתפיסת השפה והעולם של המבצעים את הדיבור המאגי. הוא דוחה אפשרות זו בטענת חוסר קוהרנטיות, שכן מצד תפיסת השפה והעולם הפילוסופית, לא מתקיימים כלל יחסי סיבה ותוצאה בין פעולת הדיבור המאגי לשינוי מצב עניינים בעולם. לטענתו, לקיחת תנאי ביצוע מן התאוריה של אוסטיין, ועיילות מתפיסתם של המבצעים, היא הכשל המאפיין את הנסיונות להשתמש בתאוריה של אוסטיין להסבר הלשון הטקסטית והמאגית. טענותיו של הררי מקובלות עלי לגבי נושא ספציפי זה, וכדוגמה נוספת לבעייתיות הכללית שיש בשימוש לא מבוקר בתאוריות ובמונחים לגבי חומר השייך למערכת תרבותית ויקוסמולוגית (במובן של טמניה. ראו הררי, שם) אחרת. אולם עם זאת, נראה לי שמסקנת הדברים היא תשומת הלב לבעייתיות והזהירות הנדרשת בשימושים כאלו בתאוריה, ולא הימנעות מוחלטת משימוש כזה. השאלה המתודולוגית של דרכי ההתמודדות עם הפער בין ה'יקוסמולוגיה' של החוקר, לזו של הטקסטים או האנשים שהוא חוקר, היא רחבה ומורכבת, ואסתפק כאן בציון כי אני מקבלת את הגישות הטוענות כי לא ניתן להימנע מבעייתיות זו. גם הימנעות מוחלטת משימוש בתאוריות ספציפיות, אינה משחררת את השיח של החוקר מהנחות היסוד של תפיסת השפה והעולם הטבעיות בו. מאידך, עצם העובדה שאבחנות מסוימות הועלו במסגרת תאוריה השייכת לתפיסה כללית אחת, אינה מהווה מניעה מוחלטת לשימוש פורה בהן בהקשרים השייכים לתפיסה שונה, ואין בכך בהכרח 'כשל', כל עוד הדבר נעשה מתוך מודעות להבדלים, ולכן שמדובר בעצם ב'הרחבה' של מובנם מן התחום המקורי לתחומים אחרים. מהלך כזה מקובל במחקר בתחומים שונים.

לענייננו כאן בשלושת הפרקים הבאים, אעיר בקצרה: חלק חשוב מן ההבדלים שציון הררי בין תאוריות פעולות דיבור למאגיה היהודית הקדומה, תקפות גם לגבי תאוריה זו לעומת דברי ר' צדוק על כח הפעולה בדיבור, למרות שלכד התייחסות לדיבור מאגי,

לדוגמא, כותב ר' צדוק לגבי השבת שבתפילה :

ואז הם דברים הפועלים... כי בדבר הי שמים נעשו, ודבורו של הש"י חשוב מעשה. ומאחר ששבחו של מקום הוא שבחן של צבור, היינו דדבורן של צבור כאילו הוא דבורו של מקום, והדבור פועל ישועות כי דבור הש"י אינו משפה ולחוץ רק בכל העולמות ובעולם העשיה הוא במעשה⁸.

הדיון שלהלן ממוקד בבירור מקום הלב לגבי כח הפעולה בדיבור. עיקר השאלה היא מקומה של כוונת הלב בדיבור. אולם ההתמקדות בלב חוזרת גם מצד התוצאה, באשר מוקד מרכזי של פעולת הדיבור הוא פעולתו בלב האדם. בהגותו של ר' צדוק כח פעולה זה בלב, הוא עיקר תכלית העבודה, והוא, השורש לכח הפעולה בעולם⁹.

2. כח הפעולה של דיבור מתוך הלב

בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק יש התייחסות לכח פעולה על ידי שמות ופסוקים, וכן על ידי לחשים וכשפים. הכשפים, שה' הניח להם כח פעולה אמיתי, נאסרו, כי הם "מכחישים פמליא של מעלה"¹⁰. עם זאת, גם בהקשרים אלו מודגש כי עיקר הפעולה המאגית אינה נעשית על ידי המעשה או הדיבור כשלעצמו, אלא דוקא מכח הכוונה והחיות הפנימית של הדובר.

כח הפעולה בעולם על ידי שמות, אותיות ופסוקים, מופיע בכמה מקומות בכתביו¹¹. אחד המאמרים הקצרים בספרו החסידי המוקדם, *צדקת הצדיק*, פותח בקביעה: "כל הסיפורים שבתורה ובגמרא מדברים מופלאים שנעשו. שם עצמו יש הכח לעשיה ההוא כי כל דברי תורה חיים וקיימים ושם יש החיות לאותו דבר"¹². לאחר פירוט דוגמאות¹³ ותוספת הסבר, מוסיף ר' צדוק הערה בחתימת המאמר: "[וכל שמות האמורים לעניין לעשות במעשה הוא מצד עולם העשיה אבל באמת העיקר הרמיזות בו בעבודה שבמוח ולב כנודע]"¹⁴. דברים אלו מאפיינים היטב את גישתו הכללית בנושא זה. המוקד המרכזי של כח הפעולה על ידי שימוש בשמות ופסוקים אינו באמירה כלשעצמה, אלא במימד הפנימי של הדברים, בחיות ובעבודה שבמוח ולב. בספר אחר מוזכר בשם *שימושי תהלים* כי מזמור קב בתהלים מסוגל לפקידת עקרות. גם כאן ממשך ר' צדוק ומפרט את הקשר הפנימי בפרשו את פסוקי המזמור כחלים על מצוקת העקרות ותשועתה¹⁵. בכמה מאמרים בליקוטי מאמרים מתייחס ר' צדוק בהרחבה לכח הדיבור. אחד המאמרים דן בנושא הבריאה על ידי ספר יצירה¹⁶. על בריאת העגל על ידי עיסוק בספר יצירה בערב שבת, מפרש רש"י:

מוקד עניינו כאן הוא בכח הפעולה של דיבורי תורה ותפילה אצל ר' צדוק, השונים מאד מסוג הדיבור המאגי הנדון אצל הררי (אין כאן המקום לדון בהגדרות השונות שניתנו ל"מאגיה"; בגישות השונות לשאלת האבחנה בין 'מאגיה' ל'דת', ובנושאים הכרוכים בכך, שנדונו במקומות רבים). האבחנה הרלבנטית המרכזית בין התאוריה של אוסטין לבין דברי ר' צדוק היא לגבי התייחסות הבסיסיות השונות של השפה, מקורה וכוח הפעולה שלה. עיקר הניתוח בפרקים אלו ייעשה לפי תפיסת השפה, התורה והמציאות של ר' צדוק עצמו, ובתוכן, הנחת כח הדיבור בכלל, והתורה בפרט, לכונן מציאות בעולם. עם זאת, מתוך מודעות לפערים בתייחסות היסוד, נראה לי שיש מקום לשימוש מבוקר באבחנות של אוסטין. אשתמש במונח 'פעולות דיבור', שהוראתו כאן מורחבת מן ההוראה המקורית של פעולות במישור ההסכמות החברתיות, להוראה של פעולות בעולם (בעולמות). לא אמנע גם מאיזכור אבחנות אחרות של אוסטין, במקום שיש להן ערך הסברי, על אף ההבדל בהנחות היסוד.

⁸ צדקת הצדיק, רלו.

⁹ ראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, על הישאור שבעישה בלב כיסוד לישעבוד מלכויות.

¹⁰ סנהדרין סז ב. על כח הכשפים ראו עוד להלן, בפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע.

¹¹ ראו עוד בהמשך פרק זה.

¹² צדקת הצדיק, קיט.

¹³ ר' צדוק משלב מקורות תלמודיים (ברכות ה ב: יהב ליה ידא, ר"ת שם הפועל כן); קבליים (תיקוני זוהר, תיקון נה, דף פט ע"א: מהפסוק והמכתב מכתב אלוקים יוצא שם הכותב, ומפסוק ה' אלוקים נתן לי לשון לימודים... שם הדורש); מאגיים (ספר שימושי תהלים); וחסידיים (עבודת ישראל, פרשת חיי: מפסוק ואבא היום אל עין... יוצא שם לקפיצת הדרך). בספר מאוחר הוא מפרט: "וכל הנסים והישועות של ישראל הכל בכח התורה והנסים שבכתובים הם בכח אותם האותיות שנכתב בהם הנס שהם גופי תורה דהמשכת הנס, וכידוע ג"כ בעניין פעולת השמות כי באותיות הכתוב בפעולת איזה נס רמוז השם הפועל אותו דבר כמ"ש בתיקונים שם הכותב מפסוק והמכתב מכתב אלקים ושם הדורש מפסוק לדעת לעות את וגו' וכדומה וגם בפשטיות הוא כן בכח אותם ד"ת וכל דבר מדברי תורה יש בו פרד"ס כידוע וע"פ הד' דרכים אלו הוא ג"כ כח פעולת הנס באותן ד"ת, ונסים שלא ניתנו ליכתב הם נעשים בכח התשבי"ע" (פוקד עקרים, עמ' 51-52). על שם הכותב וישם הדורש בתיקונים שם ראו גודלרייך, בירורים, עמ' 483-485, 493-495.

¹⁴ צדקת הצדיק, קיט.

¹⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 191-192. ראו על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בני.

¹⁶ בגמרא: "אמר רבא אי בעו צדיקי ברו עלמא... רבא ברא גברא שדריה לקמיה דרבי זירא הוה קא משתעי בהדיה ולא הוה קא מהדר ליה אמר ליה מן חבריא את הדר לעפריך רבי חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיברו להו עיגלא תילתא ואכלי ליה" (סנהדרין סה ב). "מותר לכתחלה כדרב חנינא ורב אושעיא כל מעלי שבתא הוו עסקי בהלכות יצירה ומיברי להו עיגלא תילתא ואכלי ליה" (שם סז ב). ר' צדוק מתייחס לשאלת מעמדו ההלכתי של אדם שנברא על ידי ספר יצירה בדברי תלומות, (עמ' 182-184). ראו על כך אידל, גולם, עמ' 197-192.

"וממילא איברו"¹⁷, ור' צדוק מסיק: "דעסק דספר יצירה היינו שעל ידי זה העסק בו נברא ונעשה כך מעצמו"¹⁸. המאמר מוקדש לביאור רחב של משמעות העיסוק בספר יצירה, שהבריאה היא תוצאת לואי שלו. הדברים באים בתוך ביאור נרחב לשלושת הספרים, ספר וסיפור, של ספר יצירה, שר' צדוק מעמידם כנגד שלושת סוגי אותיות בתורה. אותיות גדולות, אמצעיות וקטנות, מתבארות כנגד אותיות הלב, המוח והמעשה, שכנגד דיבור, מחשבה וכתב, בהתאמה¹⁹. אותיות המחשבה, המבטאות את החכמה שבמוח, ניתנות להעברה ישירה לכתב, ולכן הן נגישות לכלל האומות. לעומת זאת אותיות הלב, הניתנות לביטוי דוקא בדיבור בעל פה, אינן ניתנות להעברה מלאה, והן נשארות בבחינת התשביע, היסטוריה של ישראל. שלושת הספרים הללו כלולים בספר יצירה, והבריאה על ידי ספר יצירה היא בכוחם. בכל אחד מהם יש רובד היחודי לישראל, ולכן, למרות שספר יצירה נגיש לאומות, כח הבריאה על ידו יחודי לישראל. ישראל, שיעלו במחשבה, הם המסוגלים להשיג את אחדות ה' שבמחשבה, שאינה גלויה בעולם הזה. לעניינו חשובה במיוחד השגת ההרגשה שבלב. הרגשה זו היא היסוד, הטעם הפנימי, שאינו ניתן להעברה. אותיות הדיבור המעבירות את החיות שבלב, מעבירות רק רושם מצומצם ממנו ולא את כולו.

רק הבינה בלב זה אי אפשר לגלות כלל בכתב רק בדיבור הוא מגלה, ומכל מקום הוא מצומצם כי אינו מורגש בדיבור כמו בלב רק שיש בו רושם קצת וכמ"ש דברים היוצאים מן הלב נכנסים וכו' ובודאי מכל מקום אין התלמיד והשומע מרגיש פנימיות שבלב המדבר וכמו המדבר. וזה שבלב הוא הנקרא סוד שזה אי אפשר לגלות לחבירו כלל... והיינו דהרגשת האור בלב אי אפשר כלל להטעים ולהסביר לחבירו שאינו מבין בלבו ומרגיש כך, רק הדברים היוצאים מן הלב הם הנכנסים ללב השומע אותן אתוון זעירין שבדיבור שהם קטנים הרבה ממה שבלב כי בהם מצומצם רושם הרגשתו שבלב הם נכנסים ללב חבירו ומתפשטים בו כפי איכות ההתפשטות שבלבו²⁰.

הבינה שבלב, שהיא היסוד והיטעם, שאינו ניתן להעברה, היא הדרגה הגבוהה ביותר של השגה, המופנמת לכל כוחות הנפש²¹. היא נחשבת למסטורין של ה', שניתן רק לישראל, היא בחינת התשביע שבדיבור, והיא החיות המכוננת את עולם העשיה. יסוד זה הוא המרכזי לעניינו, הבריאה האלוקית היא על ידי הדיבור שהוא ביטוי של הבינה שבלב. הבריאה על ידי אדם, שהיא בכח אותה בריאה אלוקית, נעשית באותו אופן, בכח הדיבור המבטא את החיות הפנימית שבלב. מוקד כח הפעולה מועבר מתחום המעשה (הדיבור), אל

¹⁷ רש"י על סנהדרין סז ב, ד"ה עסקי בהלכות יצירה: "וממילא אברו לחו עגל תילתא ע"י שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם ואין כאן משום מכשפות דמעשה הקב"ה הן ע"י שם קדושה שלו".

¹⁸ ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 112.

¹⁹ ראו בהרחבה ביאורו בליקוטי מאמרים, ט, עמ' 112-114. לענין שלושת סוגי האותיות ושלושת הספרים ראו גם ביאורו במחשבות חרוץ, יא, עמ' 83-90; לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע בתשבי"כ, הערה 29 ולידה; ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העולם כספר. חלוקה משולשת זו היא פירוט של חלוקה כפולה שבאר בספר אחר: "ועיין זוהר (ריש ויקרא) דאתוון רברבין מהיכלא עילאה וזעירין מהיכלא תתאה וידוע דהם שני ההי"ן דשם ופירושו שאותיות המחשבה הפועלים בלב שהוא היכל העליון ר"ל משכן לתחילת המחשבה שם הם רברבין וגדולים. ר"ל בהתפשטות יתירה כי הם עדיין בסמוך למקורם. וכל דבר בראשיתו גדול וחזק. אבל נעיצתם בסוף המעשה שהוא ממרחק נראים קטנים וזעירים. כי המעשה אי אפשר להיות בהתפשטות ובהרחבה" (דובר צדק, עמ' 97. היסוד הניאופלטוני של התפשטות עם התרחקות מן המקור, משמש אצל ר' צדוק גם בכיוון אחר, לביאור הריבוי בתורה "וכל שמתרחקים מן המקור כך הם מתרבים כענין מים מפכים עד שנעשים למעין גדול" (שם, עמ' 18), וראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי. יחוס ההתפשטות למחשבה וללב, לעומת הצמצום למעשה, הוא חלק מתפיסה רחבה של מעלת המחשבה והחשק הבלתי מוגבלים על המימוש המוגבל. ראו על כך לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה – ניתוח מושגי השוואתי, גבולות המימוש. מעלה זו מבוטאת גם בתפיסה של דרגת חופש גבוהה במחשבה ובלב, לעומת מגבלות בדיבור ובמעשה. כך, לדוגמא, הוא מבאר כי לדיבור דברי תורה צריך "אימה ויראה גדולה", בעוד להרהור "אין צריך אימה ויראה כל כך... והיינו דהיראה לדברי תורה היינו שמא הוא מדבר מה שאינו ראוי ובלב מותר הכל... רק מכל מקום בלב רשאי לחשוך וכן כל חמידו דאורייתא בהתפשטות כרצונו יכול להרהר בלב בלי שום פחד רק להוציא מן השפה ולחוך צריך אימה ויראה" (צדקת הצדיק, קצג); "אף בדברים הברורים במחשבה כשבאים לגילוי שהוא הלשון המוציא לפועל מה שבכח בלב יהיו תלויים בספק כי האדם עלול הטעויות ולכן צריך שכל גילוי מעשיו יהיו דברים מבוררים לכל ולא מה שמבורר רק לו במחשבתו. אבל במחשבתו יכול לחשוב אף דברים המבוררים רק לו ובכגון זה ליבא לפומא לא גליא" (שם, לח). וראו שם, קא, לענין אפשרות השלמות במחשבה אך לא במעשה. גישה זו משתלבת היטב עם הדגשת מגבלות הדיבור לגבי תשביע ומקומו חשוב של היטעם הפנימי של תשביע שאי אפשר לגלות לאתר כלל. על מגבלות הדיבור ראו גם פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 48-52.

²⁰ ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 113. לניתוח שונה של מקום הדיבור אצל ר' צדוק, תוך הדגשת מעלת הדיבור שמתוך הלב, והמחשבה, ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 310-322, וראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע להולדת בנים, הערה 116. בחינת שונות של דיבור לעומת כתב נדונות אצל פרידלנד, גילוי והעלם.

²¹ ראו צדקת הצדיק, קעז, שם מבאר ר' צדוק את משמעות ארבע הדרגות של פרד"ס, הקיימות בכל דבר בתורה ומצוות. המעשה עצמו הוא הפשט; הרמיזות שבו לעבודת המדות שבלב הם הרמו; השגות כוונת החכמה שבו הם הדרש; ואילו הטעם האינדיבידואלי שלא ניתן להעברה הוא הסוד. בחינה זו חוזרת להשגת הלב, אך לעומת הרמו שהוא לפני הדרש שבמות, כאן הטעם נחשב לדרגה הגבוהה ביותר, שמעבר להשגה השכלית עצמה. על מושג הסוד והטעם בתורה ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופצנטרי.

תחום הכוונה הפנימית, החיות שבלב²². "כי מקור החיות הוא מן הלב... וכל פעולה שאינה יוצאת מן הלב אין בה חיות כלל"²³.

המוקד של השגת אחדות ה' נחשב ליסודו של ספר יצירה. העיסוק בו, על שלושת רבדיו, יחודי לישראל, המשיגים אחדות זו בלב. החיות שבלב היא השורש לכח העשיה. לכן הבריאה על ידי ספר יצירה אינה נתפסת כשימוש מאגי בכלים לשוניים, אלא כביטוי לכח היוצר של החיות שבלב, שיסודה - הרגשת האחדות האלוקית. מכח אחדות זו ניתן לאדם כח הבריאה של הקב"ה. הבריאה בפועל אינה על ידי מעשה הדיבור כלשעצמו, אלא דוקא על ידי האינטגרציה המלאה של אותיות המחשבה, הלב, והדיבור, כשהמוקד בחיות שבלב. יכולת זו לבריאה, המועמדת כיכולת יתודית לישראל, אינה אלא ביטוי תיצוני, ברובד המעשה, ליחודיות של ישראל בחיות שבלב, בהשגת האחדות האלוקית. עיקר מוקדו של העיסוק בספר יצירה הוא בהשגת האחדות האלוקית במחשבה, בלב ובדיבור. לכן דברי רש"י שינברא ממילא, מבוארים כבריאה ללא כוונה פרטית לבריאה מסוימת, אולם לא כפעולה חסרת כוונה, אלא כפעולה טעונת כוונה עמוקה להכרת האחדות האלוקית בחיות שבלב. מכח הכרת אחדות זו היא מתממשת בפועל, וממילא פעולות האדם הן פעולות ה', והבריאה האנושית היא בריאה אלוקית.

וזהו ספר הם **אותיות המחשבה** והוא דרך משל חכמה הכתובה בספר יצירה... ודבר זה אפשר גם לאו"ה לדעת... רק ההבדל ישראל עלה במחשבה... **דהמחשבה הוא היחוד גמור שאינו רואה פירוד כלל דבר זה הוא החכמה הכתובה בספר יצירה... וספר ב' הוא אותיות הלב שאי אפשר לכתוב ולגלות כלל רק מסוד ה' ליראיו... כי ע"י הדיבור של הרב יכול להכניס ללב כנ"ל זהו מסטורין של הקב"ה שאין נגלה לאו"ה... שאפילו אם מתקבצים כולם אין יכולים לבראות בריה כלל... משא"כ צדיקי בספר יצירה ברו אפי גברא ואיבעו מיברי עלמא... ע"י עסק בספר זה שבחיות שבלב מצד החיות הוא כח הבריאה חדשות כנ"ל. וזהו סוד מעשה בראשית דאין דורשין לגלות ע"י הדיבור שהוא סיפור... ודיבור דהש"י היינו כל עולם העשיה הניכר גם לחכמי או"ה והוא כל חכמת הטבע... שהוא ג"כ מכלל מעשה בראשית והוא ספר הגי', רק שההבדל שאצלם אינו דבר ה'... משא"כ בני ישראל שיש להם לב הוא נכנס ללב להתגלות ע"י לב הש"י וסוד הספר הב', ולכך בעוסקים בספר יצירה היינו בגי' ספרים הנ"ל ממילא מיברו גברי ע"י הכניסה ללב והרגשת החיות בלב ממילא ע"י צירוף אותיות דמחשבה ולב ודיבור נברא בפועל, כי האדם נברא... בצלם אלקים וכטעם ה' צילך שמה שהם עושים הוא עושה... ומחשבתו והרהורו ודיבורו של איש הישראלי אשר ה' שוכן בקרב לבו הוא עצמו מחשבתו והרהורו ודיבורו דהש"י²⁴.**

שלושת הספרים מבטאים את שלושת הרבדים של מחשבה, לב ומעשה. המוקד של כולם הוא בלב ובאחדות לב ישראל בקב"ה. מוקד זה בלב הוא היחודי לישראל והוא המבחיך בין ישראל לאומות גם בשני הרבדים האחרים. רובד המחשבה מתבטא בכתב, והכתב נגיש גם לאומות. היחוד של ישראל ברובד זה הוא בכך שיעלו במחשבה, והם משיגים את היחוד האלוקי מכח חיותם הדבוק בו. גם רובד המעשה, שהוא העולם ומלואו, נגיש לחכמי האומות. גם מצד זה, יחודם של ישראל בהכרה באחדות האלוקית שבעולם, בכח קישורם בלב. הרובד האמצעי של הלב עצמו, הוא זה שבו כח הפעולה והבריאה בעולם, והוא זה שכולו יחודי לישראל. 'אותיות הלב' אינן נגישות כלל לאומות, ולכן אין להם כח פעולה ובריאה.

בכל יום מימות השבוע יש עוצמה מיוחדת לכח שהיה באותו יום בבריאה²⁵, ור' צדוק מסיק שבכל ערב שבת 'מסתמא' מתחזק כח בריאת האדם בצלם אלוקים שהיתה בו, שהוא היסוד לכח הפעולה והשליטה בעולם. לכן הבריאה על ידי ספר יצירה היתה דוקא בערב שבת. אולם גם בהקשר זה חוזרים הדברים

²² וזהו מסטורין של הש"י וסוד שאין נגלה אלא ליראים והם בני ישראל... וכמ"ש מגיד דבריו וגוי לא עשה כן לכל גוי... כי בדבר וגוי נעשו שעולם העשיה הוא בדיבור ומגיד דבריו הוא המשכת הדיבורים לתוך הלב, ומתוך זה עומדים בלבבם... על סוד הש"י במעמקי לבבו וזהו מצד עולם העשיה, שהוא הדיבור דהש"י... וזה היה תכלית הבריאה לאשתמודעיה ולהבין שכל עולם העשיה הם אותיות הדיבור דהש"י" (ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 113). ר' צדוק מרחיב בביאור הקשרים בין כח הפעולה בדיבור לבין הלב. "ולכך פתיחת התורה בבי' רבתי מאותיות הלב, כי בריאה על כרחך מן הלב רק שמה שבלב הוא סוד ואינו נגלה ולכן אין היחוד נגלה והוא ב', רק אחר יום השבת שמדת השביעית היא מלכות ודיבור דהש"י דהיינו שמגלה מה שבלבו להכניס אל הלב יתוד האמיתי דהיינו מדת המלכות דמלכותו בכל משלה ושאינו דבר בפני עצמו, רק אני ה' השוכן... שהקב"ה לבן של ישראל... ויש להן לב והדיבור נכנס לתוך הלב לגלות הסוד שבלב הש"י וזהו אות החי'... (שם, עמ' 114).

²³ ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 114. ראו שם דוגמאות לקשר בין העדר חיות להעדר כח פעולה. ראו אידל, גולם, עמ' 347, הערה 8, להבדל בין מושג היחודי החסידי למושג זה אצל הרמ"ק.

²⁴ ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 115. ראו על כך אידל, גולם, עמ' 209-211; אלמן, חכמת האומות, עמ' 182-183. על תפיסת ה' צילך' בחסידות ראו נגאל, תפיסת האל-אידל, קבלה, עמ' 188-195, והפניות שם.

²⁵ ר' צדוק אינו מזכיר כאן מקורות קבליים בעניין תפיסת זמן ציקלית, אלא מקורות תלמודיים: הגמרא בשבת קנו א, בעניין הקשר בין מזלו של כל יום למה שנברא בו, והגמרא בראש השנה לא א, בעניין הקשר בין שיר של יום, המבטא את מה שמצד האדם, לבין הבריאה באותו יום.

ומועברים למישור הפנימי של ה'לב'. מתוך כך השלטון במעשה בראשית שניתן לאדם בבריאתו, מגיע האדם להכרה שבאמת "אין הוא השליט רק הש"י". המעבר הזה מכח השליטה בעולם, ועבודת ההשתדלות הכרוכה בה, להכרה שהכל בידי שמים, ואין עוד מקום לפעולת האדם והשתדלותו כלל, הוא המעבר מערב שבת לקדושת שבת. כח הפעולה על ידי ספר יצירה מהוה פרדיגמה לכל השתדלות האדם בכל הרבדים של שלושת הספרים, מחשבה, לב ומעשה. העיסוק בספר יצירה הוא הטירחה וההכנה של ערב שבת לשבת, כאשר מוקדה של עבודה זו אינו בפעולה החיצונית בעולם המעשה, אלא בפעולה הפנימית של "הגילוי ללב ע"י דסיפור דספר וספר איך מלא כל הארץ כבודו והוא ממלא כל עלמין גם אתר שנברא העולם"²⁶.

כח הפעולה על ידי הדיבור הוא נושא של מאמר נוסף בהמשך אותו ספר הדין במצות זכירת יציאת מצרים. ברקע הדברים מבאר ר' צדוק כי הקולות שמשמיעה כל חיה מבטאות את עצם שורש חיותה הפנימי, לעומת השם, המבטא את תפיסתה החיצונית על ידי אחרים²⁷. גם כאן, בתוך אריכות הדברים, מודגש כח הפעולה של הדיבור כמבוסס על החיות שבלב.

רק באמת כח החלק כח הכל וכמו שבדבר ה' שמים נעשו כן אז"ל... אי בעו צדיקי מברו עלמא והני דעסקי בספר יצירה ומיברו וכו', כי ברית הלשון נגד ברית המעור רק שזהו יחודא תתאה היינו כח ההוצאה לפועל במעשה שהוא יחוד זכר ונוקבא דהיינו כח הפעולה עם ההוצאה לפועל ואותה טיפה זרע... יש בו כח חיות ממש שהרי נוצר ממנו דמות אדם... כך ברית הלשון הוא יחודא עילאה דאבא ואימא היינו מוח ולב שהם תרין ריעין דלא מתפרשין דלעולם מה שרוצה בלב מהרהר בו במוח וכן להיפך מחוברין יחד, וגילוי החיות ואותיות דמחשבה ולב היא כדיבור [צ"ל: בדיבור] ויש באותיות הדיבור גם כן כח חיות ממש שהרי הוא כח חיותו ממש וחלק ה' עמו כוחן כח הש"י. רק דכמו שיש בברית המעור שימוש באבר מת שאין בו חיות וכן זיבה שהוא מאבר מת וגם כשיש בו חיות רק שאין יורה כחץ, כך בלשון יש דיבור מת פירוש שאין בו חיות בלב וכמ"ש הקדמונים תפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה וגם יש שיש בו חיות רק דאין יורה כחץ פירוש דאין מכוון אל המטרה לחץ ואין הולך בכח כחץ, וכטעם חץ שחוט לשונם אומר כאן והורג בסוריא וכו' (ויקרא רבה כו ב) שיש בו כח הפועל. ודיבור שאינו פועל היינו שאינו בכח או שאין מכוון אל המטרה וכדומה, אבל בלאו הכי כל דיבור שהוא גילוי החיות הקבוע יש בו כח הפעולה בהכרח וזה טעם דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב"²⁸.

ההקבלה הבסיסית מספר יצירה בין ברית הלשון לברית המעור משמשת בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים²⁹, ובתוכם, בהמשך למקורות חסידיים קודמים, להדגשת מקום כח החיות שבדיבור³⁰. כח הפעולה בדיבור שמתוך חיות הוא בעל פוטנציאל דו-כיווני, לטוב או לרע, כפי שמתבטא בכח הפעולה בפה המיוחס לבלעם לעומת משה³¹. ר' צדוק מאריך לבאר עניינים שונים של דיבור בעל כח פעולה כדיבור בכל כח חיותו. דיבור כזה משקף את שורש החיות הפנימית. בין השאר מתבארים באופן זה דיבוריו של משה, של בלעם, מזמורי דוד ועוד³². תפיסת כח הפעולה בדיבור ככרוך בהיותו של הדיבור ביטוי לחיות הפנימית, מוחלת גם על דיבורי כשפים.

וזהו כל כח הכשפים וכמ"ש בסוף ספר ברית מנוחה שגם להשבעת השדים צריך כוונה שלימה... וכאשר חכמה ובינה דמוחו ולבו שקועים בזה וכל הדיבורים שבו יוצאים ממוח ולב זה יש בהם כח הפועל להכחיש פמליא של מעלה, כי פמליא של מעלה הוא סדר הש"י ויש לו כח זה דותגזור אומר ויקם הקב"ה גזור וצדיק מבטל... היינו על ידי כח דיבור פיו כי כך מסר הש"י הכת ליד האדם... וכך בכח הרע הכשפים גם כן הוא כמו

²⁶ ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 115.

²⁷ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 125-126. על תפיסת השפה והאותיות של ר' צדוק ראו גרוסמן, לשון הקודש; גרוס, ברית הלשון, עמ' 125-133.

²⁸ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 127.

²⁹ ראו עוד להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים.

³⁰ גם במאמר הקודם שהוזכר: "וזהו בה' בראם דידוע דה' אחרונה רומזת למלכות שהוא הדיבור דזעירא, והיינו כי מקור החיות הוא מן הלב... וכל פעולה שאינה יוצאת מן הלב אין בה חיות כלל, וכן הוא ההבדל בין זיבות לקרי שהוא מצד הרגשת הלב ויש בו חיות ומזרע מה שאין כן זיבה מאבר מת שנובע הטיפה מהמוח בלא הרגשת הלב אין בו חיות" (ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 114). וכך מובא על ר' יעקב יוסף מפולנאה שהיה אומר: "ברית המעור כנגד ברית הלשון וכמו שבברית המעור אי אפשר להוליד באבר מת, כן בברית הלשון אי אפשר להוליד באבר מת" (שבחי הבעש"ט, כו, עמ' 108-109). מובא אצל פדיה, קווי יסוד, עמ' 47, הערה 84). החיות דוקא בשני איברים מודגשת במיוחד בשפת אמת. לדוגמא, "דהנה יש רמ"ח איברים אבל פנימיות החיות מתעורר רק בלשון וברית..." (שפת אמת א, נח תרנ"ג, עמ' 34).

³¹ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 127, על במדבר רבה כ ד. דברים אלו הם חלק מגישה כללית המדגישה את הפוטנציאל הדו-כיווני בכל כוחות הנפש בישראל. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, מז.

³² ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 126-129.

ותגזור שכח דיבורו כך והיינו כשדיבורו בכל כוחו.³³

גם בדיון בעניין הלחשים שבגמרא מסיק ר' צדוק:

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, ולכך יוכל על ידי לחשים וקמיעות וכדומה **ובלבד כאשר הוא דיבור ופעולה שיש בה רוח חיים שיוצאה משורש חיותו**.³⁴

כח הפעולה של הדיבור דוקא כשהוא מתוך כוונת הלב עולה גם לגבי דיבורי תפילה ותורה. כך, לדוגמא, כח הפעולה של קריאת פרשת זכור מיוחסת דוקא לדיבור עם כוונת הלב.³⁵ באבחנה בין 'תפלת הלב' לבין 'תפלת השפתים',³⁶ מדגיש ר' צדוק בבירור את 'תפלת הלב'. גם בהקשר של דברי ר' תנינא בן דוסא "אם שגורה תפילתי בפיו"³⁷, כשר' צדוק מפרש 'שגורה' כ'שלוחה', מדובר בשליחה ללב של האדם, שמתוכו בוקעת הצעקה, ולא ישירות לשפתים. "כך הוא מדתו ית' בעת שרוצה להושיע או **נותן בלב אותו אדם לצעוק לו**, וזה טעם אם שגורה תפילתי בפיו אני יודע שהוא מקובל. **שכאשר היא פועלת אז היא שגורה ושלוחה התפילה לפיו מאת השי"י**".³⁸ כח הפעולה על ידי התפילה כרוך בכך שהיא שלוחה מה', אולם שליחות זו אינה ישירות אל הפה, אלא דוקא אל הלב. בהמשך אותו ספר, משתמש ר' צדוק במובן של 'שגורה' כ'במרוצה',³⁹ אך 'מרוצה' זו עצמה באה מתוך השמחה של היענות התפילה, ולא כדיבור אוטומטי.⁴⁰ ר' צדוק תוזה ומבאר בכמה מקומות בכתביו את עניין 'שגורה' כ'שלוחה'. בסיסי לילה הוא מבאר כי "השי"י שלחה לתוך פיו", אך לא מדובר ב'תפלת השפתים', שכן מיד בהמשך מבוארת שליחה זו כצער שה' שלח כדי לעורר את הלב לתפילה.

פירוש עת רצון כשהשי"י רוצה שיתפללו לפניו כטעם אם תפילתי שגורה בפיו... כי לולי השי"י אי אפשר לאדם להתפלל כלל לפניו. וכמו שתקנו בתחלה אדי שפתי תפתח... וכשהשי"י רוצה שיתפללו לפניו ופותח הפה בתפילה אז ודאי תפלתו שגורה פירוש שגורה שלוחה מלמעלה **שהשי"י שלחה לתוך פיו** ואז הוא מקובל דהיינו עת רצון. וידוע דעיקר התפילה הוא על ידי **הרגשת הצער והחסרון** וכמ"ש... תפילה לעני דמעטפא כל צלותין... לפי שהוא מתפלל **מעומקא דלבא** בהרגשת החסרון **וזה עצמו מהשי"י**. דרך משל בר' תנינא בן דוסא כאשר היתה **תפלתו שגורה היינו דהיה מיצר לו מאוד** חליו של פלוני וצערו ואז היה פיו נפתח לבקש עבורו **מעומקא דלבא**...⁴¹

עמדה זו של ר' צדוק לגבי 'שגורה' כ'תפלת הלב' דוקא, מופיעה במפורש במקום אחר: "אם שגורה כו' ר"ל **שנובעת מן הלב**".⁴² במקומות רבים **בפרי צדיק** מביא ר' צדוק פרוש 'שגורה' כ'שלוחה' בשם ר' אלימלך מלז'נינסקי.⁴³ הדברים מופיעים בעיקר לגבי התפילה, ומוכללים גם לגבי התורה. גם כאן מודגש המעבר מן השליחות לפה אל השליחות ללב.⁴⁴

³³ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 129. וראו ברית מנוחה, דף נה ע"ב.

³⁴ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 130.

³⁵ "אמירת פרשת זכור... בכוונת הלב... שהוא פועל בדיבורו וכוונת לבו שהקב"ה ימחנו מלמעלה כמשו"ל" (פוקד עקרים, עמ' 45). ראו על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, כח פעולה של זמנים ומצוות.

³⁶ 'תפלת השפתים' היא מינוח שהוצע על ידי נאה, בתוך דיון בשאלת קיומה של תפילה אקסטטיבית אצל חז"ל, לציון תפילה שיש בה יותר דיבור אוטומטי אקסטטיב מאשר רצון וכוונת הלב. ראו נאה, בורא ניב שפתים; וולפיש, התפילה השוגרת, החולק עליו. ראו לעיל, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השואת, ליד הערה 59, על האבחנה שמביא וולפיש בין דיבור מתוך השראה לדיבור אקסטטיב.

³⁷ משנה, ברכות פ"ה מ"ה; ברכות לד ב.

³⁸ צדקת הצדיק, רז. משמעות 'שגורה' ושלוחה התפילה לפיו מאת השי"י אינה 'תפלת השפתים', אלא לפי תחילת המשפט שה' **נותן בלב אותו אדם לצעוק לו**. השו"נאה, בורא ניב שפתים, עמ' 218, הערה 164, שם מוזכרים דברים אלו כדוגמא ל'תפלת השפתים'.

³⁹ לפי הניתוח הלשוני של הפועל ש.ג.ר. הראה נאה (שם) שמוכן של זרימה או נביעה הוא מובנו הראשוני, והמוכן המקובל של רגילות הוא משני.

⁴⁰ "ועל זה אמרו אם שגורה תפילתי וכו', פירוש במרוצה, כי אי אפשר להתפלל על דבר אלא אם כן הוא חסר לו. ובדאי רחבי"ד שהתפלל על החולים כל כך עוררו רחמיו על אותו חולה עד שהיה חסר מאד ומצפה לישועה. ואם היה פועל אז תיכף היה מגיע השמחה ומילוי החסרון **בלבו** והיה יכול לרוץ בתפלתו מתיבה לתיבה כדי להחיש הישועה, ואם לאו היה עדיין עומד בחסרון ובציפוי ולא היה אפשר לו ללכת כלל מכל תיבה מן התפילה ולהרחיק ממנה מאחר שעדיין אין לו מילוי לחסרונו" (צדקת הצדיק, ריב).

⁴¹ רסיסי לילה, יא, עמ' 11-12.

⁴² דובר צדק, עמ' 58.

⁴³ ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, וישב ג, עמ' 124; שם ג, מצורע ה, עמ' 126; שם, ל"ג בעומר ד, עמ' 180 ועוד. וראו נועם אלימלך, דף קד ע"א (ליקוטי שושנה, ד"ה במשלי שמחה לאיש); שם דף כו ע"ב-כו ע"א (ויחיל).

⁴⁴ "וזה כל כח ישראל שאין כחם אלא בפיהם... קול תורה וקול תפילה... כי שניהם הם רק מנח השי"ת דבתפילה הוא אומר מקודם ה' שפתי תפתח היינו שהשי"ת שולח התפילה בפיו באדם שיחיה פי ה'. כמו שאומרים בשם רבינו הרבי ר' אלימלך זצלה"ה על אם שגורה תפילתי בפיו שגורה הוא לשון שליחות שהוא **שלוחה מהשי"ת בפיו**. ובתורה ג"כ מצינו שנאי בכל מקום אשר אזכור את שמי ולא כתיב תזכיר היינו שהשי"ת מופיע **בלבו** הדברי תורה" (פרי צדיק ה, עקב יד, עמ' 65). ובדומה בפרי צדיק ד, שלח ה, עמ' 102, שם מבוארת אמירת "ה' שפתי תפתח": "היינו שהנפש צריך להרגיש שרק השי"י פותח את שפתיו ולזה

ר' צדוק חוזר ומשתמש לחילופין בשליחה לפה ושליחה ללב, כך שברור שאין כוונתו ליתפלת הפה כדיבור אוטומטי, המובחן מהדיבור המודע של 'תפלת הלב'. תחת זאת, נתפס הדיבור שנשלח מה' לפי האדם, כדיבור הבא מתוך התעוררות לבו, שגם היא שלוחה מה'. עמדה זו מתאימה לגישתו הכללית שיש בה הסתייגות חריפה מתופעות של אקסטוזה בכלל, ומתפילה אקסטטית בפרט⁴⁵, יחד עם הדגשת הנוכחות האלוקית בלב האדם, ותפיסת פעולות האדם כפעולות ה'. וכך הוא מבאר את בקשת "ה' שפתי תפתח" בראשית התפילה, כמתיחסת דוקא לשם אדנות, השכינה שהיא בלב ישראל: "ומבקשים שהיא תפתח הפה ולא שהפה ידבר מעצמו, רק מה שהלב יפתחנו. והקב"ה לבן של ישראל"⁴⁶.

יוצא שכח הפעולה כדיבור תופס מקום חשוב, אולם עיקר מוקדו מועבר מפעולת הדיבור כשלעצמה, אל החיות הפנימית שמאחוריה⁴⁷. תפיסת הלשון כ'קולמוס הלב'⁴⁸, מורחבת להעמדת כח הדיבור כולו על הלב שמאחוריו. החיות שבלב היא המעניקה לדיבור את חיותו ואת כח הפעולה שלו. בלעדיו, הוא נחשב לדיבור מת, חסר כל כח פעולה. גם פעולות מאגיות מפורשות כמונעות מכח החיות הפנימית, שעיקרה דביקות הלב עם הקב"ה, "לבן של ישראל"⁴⁹. המוקד הוא ההתאחדות עם הקב"ה, בעוד הדיבור וכח הפעולה שלו בעולם אינו אלא תוצאה נלווית. העיסוק בספר יצירה הוא עיסוק ביגילוי ללב' של אחדות ה' בעולם, כאשר הבריאה היוצאת מעיסוק זה היא בגדר תוצאת לוואי, 'ממילא'. כיוון זה הוא חלק מכיוון כללי של העברת המוקד מן החיצוניות אל הפנימיות, מן המעשה אל הכוונה. כיוון זה תופס מקום חשוב בחסידות בכללה⁵⁰, ואף אצל ר' צדוק, כפי שניכר, לדוגמה, בקביעתו כי "עיקר האדם הוא המחשבות והרהורים ורצונות שבמוח ולב שזהו רוחניות האדם"⁵¹, ובשימוש שהוא עושה בעקרון החסידי הידוע כי "במקום שאדם חושב שם הוא כולו". בהקשרים אלו רובד המעשה שולי בחשיבותו לעומת לב ומוח.

בהקשרים רבים משמשים ה'לב' והיסודות הקשורים אליו, כגון יראה, בינה, דביקות, בתפקיד כפול, כתנאי התחלתי וכתוצאה⁵². גם לגבי הדיבור, מלבד הדגשת מקום הלב כשורש חיותו וכח הפעולה שלו, יש ללב מקום חשוב גם כתוצאת הדיבור. מימד חשוב של כח הפעולה של הדיבור הוא כח הפעולה בלב. כפי שראינו לעיל, על אף שהרגשת הלב כולה אינה ניתנת להעברה אחר, "רק דברים היוצאים מן הלב הם

נאמר בשם אד' שהוא מצד בחינת יראה שמעלה על לבו שמלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ואין לו שום תנועה בפיו מבלעדו ית'. ועל ידי זה באים לושמתנים בבית תפלתו שמרגיש בנפשו שהקב"ה מתפלל זאת וזוהו נולד השמחה בלב כעניין שמחתי מתוך יראתי". גם כאן מוקד השליחות לפה הוא בהרגשת הלב.

⁴⁵ ראו לעיל, בפרק על תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, התפשטות הגשמיות.
⁴⁶ צדקת הצדיק, רט. ובדומה, לגבי בקשת "יהיו לרצון" בסוף התפילה: "שעל העבר מבקש שיהיה הגיון הלב לרצון... כי אתה צורי הוא מדת צור לבבי הנוכרת, וממך הכל כל מחשבות הלב".

⁴⁷ בראשית החסידות מודגשת מעלת המחשבה על הדיבור אצל המגיד ממזריטש, "דהמלכות היא הדיבור והמחשבה היא מדרגה יתירה של הדיבור... וכשעולים הדיבור יש לו עליה שנכלל בעולם המחשבה אזי אינו נראה כלל רק עולם המחשבה נראה יותר גדול כביכול" (אמרי צדיקים, ח"א, ה א). כח הפעולה של התפילה מיוחס דוקא למחשבה שמעל הדיבור. "וחנה מדברת על לבה פי' דהיא רצתה לעשות דבר שלא עפ"י טבע ולא רצתה להתפלל בדיבור כי בדבר ה' שמים נעשו. והם העולמות התחתונים וכשרוצים לעשות דבר שכנגד העולמות צריך לעשות הדבר במחשבה כי שם הכל אחדות מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק לפיכך וקולה לא ישמע רק שפתיה נעות שרצתה להביא זאת לעוה"ז ושפתים נקרא מדרגה תחתונה של ה' מוצאות" (שם, ו א)

⁴⁸ לדוגמאות לשימושים בביטוי זה, ראו חובות הלבבות, שער הבחינה, פי"ה, עמ' קטו: "והלשון עט הלב" (בתרגומי אבן תיבון וקאפח); שלי"ה, מסכת תענית, כ"א, דף מז ע"ב; שלי"ה, שער האותיות, כ"א, דף נ ע"א; שם, כ"א, דף עט ע"ב; ספר הברית, ח"ב, מאמר יג, פרק ג, עמ' תקכח. לשימוש בביטוי אצל ר' צדוק ראו קומץ המנחה, ח"ב, כ, עמ' 28; רסיסי לילה, יג, עמ' 15; ליקוטי מאמרים, ז, עמ' 104 (הובא לעיל בפרק היכללות תשבי"ע בתשבי"כ, הערה 74).

⁴⁹ שיר השירים רבה ה ב, ומקבילות. מדרש זה הוא מן המדרשים המצוטטים ביותר בכתיבי ר' צדוק.
⁵⁰ ראו בהרחבה, מרגולין, מקדש אדם, לאורך הספר.

⁵¹ צדקת הצדיק, ר"ז.

⁵² כך, לדוגמה מבהיר ר' צדוק לגבי היראה שבלב: "התחלת העבודה היא היראה... והוא הסוף והתכלית גם כן... והיראה צריכה לדברי תורה בין בתחילה בין בסוף והוא העיקר" (רסיסי לילה, ז, עמ' 6), וראו, בדומה, יושר דברי אמת, אות ז, עמ' מח. במקורות רבים הדיונים ביחסי יראה-תורה, הם דיונים ביחסי דביקות-לימוד תורה. אצל ר' צדוק יש גם משמעות זו, וגם דיונים ישירים ביחסי דביקות-לימוד תורה. אולם מושגי יראה ו'לב' מרכזיים אצלו הרבה יותר מ'דביקות', ומשמעויותיהן רחבות יותר. במקומות רבים מדובר בשתי בחינות של יראה או של לב'. האחת היא תנאי מוקדם ללימוד, והשניה היא תכליתה הגבוהה. ר' צדוק מרבה להשתמש בהקשר זה באיפיונים ההפוכים בנמרא (שבת לא א-ב), שם מכוונה היראה מפתחות חיצוניים, והתורה - מפתחות פנימיים, ובמימרה הבאה מכוונה היראה - דרתא [=חצר], והתורה - תרעא לדרתא [=דלת לחצר]. לפי מטפורת המפתחות, היראה היא האמצעי החיצוני לתכלית הפנימית של התורה, ואילו לפי מטפורת החצר, התורה היא האמצעי החיצוני לתכלית הפנימית של היראה. ר' צדוק, ממשיך ומפתח כיוון פרשני המבחין בין יראה בסיסית שהיא הדרך לתורה, לבין יראה גבוהה שהיא תוצאת התורה. ראו פרי צדיק ה, שופטים א, עמ' 94-95; ישראל קדושים, ו, עמ' 44; דובר צדק, עמ' 41. לתיאור דומה של יחסי גומלין בשרשרת עולה מדביקות לתורה, לדביקות גבוהה יותר, ולתורה גבוהה יותר וכו', ראו גם דברי ר' ליבלה אייגר, תורת אמת ב, מסעי, עמ' 190. וראו לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, ליד הערה 88.

הנכנסים ללב השומע⁵³. החיות שלב המדבר, שמכוחה דבריו הם 'דברים היוצאים מן הלב', היא היסוד לכך שיהיו 'נכנסים אל הלב'. כח פעולה זה של דיבור מכל כח חיותו מיוחס במיוחד למשה⁵⁴. כח פעולה זה, שעל חסרונו מוחלים דבריו, "לא איש דברים אנכי"⁵⁵, ניתן לו על ידי הקב"ה, והפך לעיקר מהותו ועניינו של משה⁵⁶. גם לאהרן מיוחס כח פעולה בדיבור שהוא מתוך לבו וחיותו⁵⁷. כח הפעולה בלב מורחב ומיוחס לכל הנביאים, שדבריהם, בשליחות ה', "היו פועלים בלב השומע", ומורתב עוד לצדיקים "כן יש כח בצדיקים שנקראו פי ה' שיהיו דבריהם עושים רושם בלב השומע"⁵⁸. כח פעולה זה בלב השומע מובטח, גם אם אינו מייד. "שהסוף הוא שעל כל פנים יהיו נשמעים. או גם כשלא יפעלו מיד אפשר שיפעלו אחר כך ומי שהוא ירא ה' נעשה מרכבה למדת פי ה' ודבריו הם דברי ה' דבריו דברי אלקים חיים דלא ישוב ריקם"⁵⁹. כל עניינה של התשבי"ע מועמד על בחינה זו של דברים היוצאים מן הלב ונכנסים אל הלב. כח זה מיוחס במיוחד לחכמי התלמוד, וכך מבאר ר' צדוק את בקשת מנשה מרב אשי, שיאמר בשמו את מה שחידש לו בעניין מקום התחלת בציעת הפת⁶⁰.

האמירה אינו סיפור דברים רק **שיאיר לו אור זה בקרב לבבו** דזה היה כל לימודם תלמיד מרבו שהרב היה מגלה לו תעלומות לבו ונפתח הלב של התלמיד גם כן דדברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב. דלכן לא נכתב תשבי"ע דתשבי"ע הוא לבו ומה שלב אי אפשר לכתוב כמ"ש בסנהדרין (לה א) ורק **הפה קולמוס הלב הוא יכול להכניס בלב חבירו ותלמידו גם כן**⁶¹.

יסוד זה חל על דברי תשבי"ע בכללותם, אשר, כפי שראינו לעיל, במקורם, יש בהם 'חיות גמור' ומתוך כך, כח הפעולה בלב השומע, דוקא בהיותם דברים שבעל פה⁶². ענייננו כאן להעמיד את הדברים בהקשר של היחס בין חיות הלב לבין כח הפעולה של הדיבור, וכרקע לנדבך נוסף של כח פעולת הדיבור על המדבר עצמו.

⁵³ ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 113. הביטוי "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב" שכיח מאד בחסידות, בתוך גישה כללית של העצמת מקום הלב. הפעולה של הדיברים היוצאים מן הלב יכולה להיות בלב אחר השומע, או גם בלב הדובר עצמו. ראו, לדוגמא, אור המאיר, וישב, כ"א, עמ' סז; שם, משפטים, עמ' קנח. ועוד. תפארת שלמה, וילך, עמ' תח; תפארת שלמה על המועדים, שער הקריאת שמע, עמ' מה, לפעולת הדברים בלב האחר. לפעולת הדברים בלב הדובר עצמו ראו, לדוגמא: "דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב, פי לאותו לב עצמו שיצאו ממנו באמת אותן הדברים חוזרים ונכנסים בלבו ומוסיפים לו עוד קדושה" (נועם אלימלך, תולדות, ד"ה ויזרע יצחק, דף יג ע"ב). ראו גם שם, ויצא, דף יד ע"ב; תפארת שלמה על התורה, תצוה, עמ' קצג, ועוד. מקורו של הביטוי בספר הישר: "כי כל דבר שיצא מן הלב, יכנס בלב. וכל אשר לא יצא כי אם מן הפה, לא יעבר האזן" (ספר הישר, שער יג, עמ' קלו). סבר (מכלול המאמרים, כ"א, עמ' 502) ציין כמקור את דברי הגמרא (ברכות ו ב) "כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין", ואת שירת ישראל מ' משה אבן עזרא, עמ' קנו. למקומו של הביטוי אצל ר' צדוק ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכלות תשבי"ע בתשבי"כ, הערה 74.

⁵⁴ "ומשה... היה לו כח זה שכל דבורו היה גלוי עצם חיותו כי הוא בסוד הדעת... שזהו גלוי ברית הלשון דלכן נקרא בעל אדמטרוניא דמלכות פה והוא יש לו כח השפעה לפה, ולכן אמר זה הדבר כי דבורו ממש דבר ה' שכינה מדברת מתוך גרונו שמדבר מעצם חיותו דהיינו אותיות דנשמתו כפי הדבורים שדבר כך היו צירופי נשמתו אז, דהיינו שכל חיות נפשו היה כנוס תוך דבורו שהיה מדבר בכל כחו ונמצא אותיות נפשו נעשו ממש צירוף זה, וזה ענין תשבי"כ שנקרא על שמו תורת משה כי נעשה תורתו ממש צירוף אותיות שבמקור חיות נשמתו כי דבורו היו גלוי חיותו, ולכן נאמר זה הדבר כמראה באצבע שכל הרואה אותו מדבר היה רואה דבר ה' ממש... והיה בדיבורו גלוי דבור ה' ממש שהשיי מדבר דברים אלו דהיינו שחיותו הניתן לו מהשיי הוא היה עצמו דבורים הללו בעת שדבר" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 127).

על תפיסת שכינה מדברת מתוך גרונו בראשית החסידות, ראו ש"ץ, החסידות, עמ' 121-110. על משמעותה הסוציולוגית, ראו פייקאזי, ההנהגה החסידית, עמ' 22-21, ולאורך הספר. על משמעותה הרעיונית ראו מרגולין, למהות האמונה, עמ' 339-337, (ציטוט זה של ר' צדוק מיוחס שם בטעות לליקוטי אמרים – תניא, לרש"י מלאדו). אדגיש כי ר' צדוק מדבר כאן על דיבור "מעצם חיותו" שהיה מדבר בכל כוחו, ולא בדיבור מסוג 'תפלת השפתים'.

⁵⁵ שמות ד י. המדרש (דברים רבה א; תנחומא דברים א) מקשר זאת ל"אלה הדברים אשר דבר משה" (דברים א א), ורואה בכך ביטוי לכח המרפא של התורה. ר' צדוק מרבה להשתמש במדרש זה לתפיסת ספר דברים כתשבי"ע של משה.

⁵⁶ בספר אחר כותב ר' צדוק לגבי משה: "וזהו שאמר גם כן אחר כך לא איש דברים אנכי היינו שאין לי כח בדיבורים שלי שיהיו נכנסים אל לב השומע לפעול אצלו וזה נקרא איש דברים מי שיש לו כח בדיבורו להכניס חיות בו עד שיפעל שינוי בחיות השומע ואז במצרים היה הדיבור בגלות וקודם שנאלו לא היה עדיין כח זה בהתגלות, ועל כן אמר לו ואנכי אחיה עם פיך ועל ידי זה יהיה בפיו כח הפעולה ליכנס ללבבם" (פוקד עקרים, עמ' 11). בכיוון דומה, דברי משה "ואני ערל שפתים" מבוארים "שנחסר לו הכח להוציא מן הכח אל הפועל דהיינו שיכנסו דבריו בלב השומע" (פרי צדיק ב, וארא ז, עמ' 23) וכח הדיבור שניתן למשה מבואר ככח זה שיפעלו דבריו בלב.

⁵⁷ לדוגמא, "ובאהרן כתיב הוא יהיה לך לפה, והיינו שיכניס התושבי"כ של משה בלב ישראל שעי"ז נקרא שושבינא דמטרוניא" (פרי צדיק ה, דברים יד, עמ' 16), וראו עוד פרי צדיק ג, ל"ג בעומר ת, עמ' 184.

⁵⁸ פרי צדיק א, וישלם ב, עמ' 108. בהמשך (שם, עמ' 108-109) מבאר ר' צדוק את "שומר הפתחי" של רשבי"ג (ברכות כח א) ככח פעולה בלב האדם, שאם אינו ראוי, לא יוכל להכניס לבית המדרש. ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

⁵⁹ שם, עמ' 109.

⁶⁰ סנהדרין קב ב.

⁶¹ רסיסי לילה, יג, עמ' 15.

⁶² "וזהו החילוק שידוע שאין דומה שמיעה מפי חכם לראיה בספרים כי דברים היוצאים מלב חכם יש בהם חיות גמור המתלבש באותן דיבורים דרך התלבשות גמור מחיות המדבר עצמו. ועל כן יש בהם כח לפעול בלב השומע כידוע דדברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב. מה שאין כן בכתובה..." (רסיסי לילה, נו, עמ' 157). ראו על כך לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכלות תשבי"ע בתשבי"כ. וראו עוד דברים שהובאו לעיל מתוך ליקוטי מאמרים, יא.

דיבור מתוך חיות הלב, הוא גם בעל כח פעולה על המדבר עצמו. עוצמת הפעולה הרפלקסיבית של דיבור כזה על המדבר היא בכוחה לשנות את שורש חיותו. ר' צדוק משתמש בנאמר *ברוש הראב"ד לספר יצירה* (פ"ג מ"ד) כי צירופי האותיות של נשמת האדם משתנים לפי מעשיו⁶³ בכמה הקשרים בכתביו. לענייננו כאן, הוא נסמך על יסוד זה לביאור כוחה של עניית "אמן יהא שמא רבה..." (להלן=אמיש"ר) בכל כוחו, לקריעת גזר דין⁶⁴, מתוך היותה פעולה המגיעה לשורש חיותו של האדם ומשנה את צירופי האותיות שם. גזר הדין על חילול ה' אינו יכול להיתקן על ידי תשובה, שכן הקלקול הגיע לשורש החיות האלוקית, ושינה את צירופו. אולם בעניית אמיש"ר בכל כוחו, המזוהה עם 'כל חיותו', חוזר האדם ומשנה את צירוף חיותו למלים אלו, שעניינם החשק לגילוי יחוד ה', בשם הוי', שאינו נקרא בעולם הזה, ויתגלה רק לעתיד עם מחיית עמלק וכת הרע בעולם. "ומצד עניית אמיש"ר בכל כוחו הרי נעשה חיותו מאותיות אלו היינו החשק לזה"⁶⁵. אמירת אמיש"ר מזוהה עם החשק הפנימי לגילוי אחדות ה' בעולם. אמירה זו, כשהיא בכל כוחו, מבטאת את חשקו בכך בשיא עוצמתו. בכח חשק זה עצמו חוזר האדם ופועל על שורש חיותו, ובכך גורם לקריעת גזר הדין. כאן כח הפעולה של הדיבור הוא דוקא מתוך היותו בכל כח חיותו, כביטוי לחשק שבלב. כח הפעולה על ידי החשק תופס מקום חשוב בכתבי ר' צדוק⁶⁶. העמדת כח הפעולה של הדיבור על כח הפעולה של החשק, מעצימה כח זה בכל מימדי כח הפעולה המיוחסים לחשק. עם זאת, יש בכך מיעוט משקלו של הדיבור כשלעצמו, והעמדתו כשולי לחשק הפנימי שהוא מבטא, שבו כח הפעולה.

3. כח פעולה של דיבור שאינו מתוך הלב

לצד המקום המרכזי של הלב בדיבור, והעמדת עיקר כח הפעולה של הדיבור על חיות הלב שמתוכו, יש בכתבי ר' צדוק גם ביטויים שונים לכיוון הפוך, המייחס משקל חשוב וכח פעולה גם לדיבור שאינו מתוך הלב. מקומו של דיבור כזה ייבחן תחילה בהקשר הספציפי של כח פעולתו על הדובר, ובהמשך, בהקשר כללי של מקום הדיבור שהוא בבחינת 'שיחה' ללא כוונת הלב.

3א. כח פעולה של דיבור שאינו מתוך הלב על המדבר

יש בכתבי ר' צדוק מקום גם לאופן שונה של כח הפעולה הרפלקסיבי של הדיבור על המדבר. גם כאן נשמר מוקד ברובד הלב, שעיקרו בתוצאת הפעולה. כח הפעולה של הדברים מיוחס לעולם הפנימי של המדבר. הדברים חוזרים וינכנסים אל הלב של המדבר, אולם אין עוד העמדת התנאי של היותם 'דברים היוצאים מן הלב'. לעומת הדגש שראינו על הדיבור הפועל כדיבור המבטא את החשק הפנימי, ובא מכח החיות הפנימית שבלב, כאן מדובר בדיבור חיצוני, שאינו בא מכח פנימיות הלב, ויתכן שהוא בדיסוננס אתו. למרות כל האמור לעיל על חשיבות החיות שבלב כיסוד לכח הפעולה של הדיבור, ודחיית מה שימן השפה ולחוצ'י, יש במקומות רבים בכתבי ר' צדוק יחוס כח וערך חיובי גם לדיבור חיצוני.

ראינו לעיל כי לגבי החיות וכח הפעולה הנמצא בכל פסוק לפי עניינו, מוסיף ר' צדוק כי העיקר בעבודת מח ולב. עיקר זה הועמד בדברים לעיל על שורש הדיבור, שהוא היסוד לכח הפעולה שלו. אולם במקומות אחרים מודגש כח הפעולה של הפסוקים בדיבור עצמו, גם כשאינו מונע מכח פנימי של מוח ולב. לדוגמא, במאמר אחר באותו ספר כותב ר' צדוק: "כל פסוק של דברי תורה יש בו כח וחיות של אותו עניין שנאמר בוי"⁶⁷. הוא מחדש ראייה לכך מעניין תפילין⁶⁸, ומכליל:

וכיוצא בזה ידוע הרבה לידועי השמות ובקבלה מעשית כי מכל פסוק יוצא שם המועיל לאותו עניין הנזכר בפסוק. וכן פסוק שמע ישראל בו כח הקביעות השמיעה בלב... וזה סוד ג"כ מה ששמעתי על פסוק שפתי צדיק ידעון רצון, כי האריז"ל כתב סגולה למי שיצרו מסיתו לאיזה עבירה לדבר בפיו כמה פעמים פסוק הלאו של

⁶³ ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 54.

⁶⁴ שבת קיט ב.

⁶⁵ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 128. ראו שם בהרחבה.

⁶⁶ ראו להלן, בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, כח פעולה על ידי תפילה.

⁶⁷ צדקת הצדיק, צח.

⁶⁸ לא נתפרש בתורה איזו פרשה תהיה היאות' שבתפילין. בחירת הפרשיות בהם נאמרה מצות תפילין, מתפרשת כאישוש לכך שדוקא בפרשה בה נכתב "והיו לאות..." יש "כח וסגולה" להיות לאות.

העבירה על ידי זה ישתנה הרצון. וכן לעניין מצוה ודבר טוב⁶⁹.

כאן מדובר בכח הדיבור כשלעצמו, שאינו ביטוי לפנימיות הלב⁷⁰. כח החיות מיוחס לפסוקים בדרך סגולה, מבלי שהדברים מועברים למישור העבודה הנפשי הפנימי. עיקרה של הפעולה כאן חוזרת לאדם עצמו, וכך אמירת 'שמע ישראל' פועלת להיקבעות כח השמיעה בלב האומר, כשם שאמירת פסוקי הלאו פועלת על לב הדובר כנגד הסתת היצר. בדוגמא האחרונה, משם האר"י, לא מדובר רק בדיבור שאינו מן הלב, אלא בדיבור המנוגד לתשוקת הלב. עם זאת, יש לאמירה זו כח פעולה סגולי לחזור ולהפך את רצון הלב. הדרשה על "שפתי צדיק ידעון רצון"⁷¹, המוזכרת כאן מבלי לפרטה, מובאת במי השילוח, ככח פעולה של דיבור חיצוני גם כשאינו מתוך הלב, לפעול על פנימיות המדבר⁷². ר' צדוק מרבה להביא דרשה זו, לרוב, כישמעת' או 'קבלתי' המיוחס לרבו, על אותו פסוק: "שכאשר מוציא בשפתיו דברים המצודקים אע"פ 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"⁷³. לפי עקרון זה, המודגש במקומות רבים בכתבי ר' צדוק, גם דיבור ימן השפה ולחוץ ללא אותה חיות פנימית של הלב, שחשיבותה מודגשת כל כך במקומות אחרים, הוא בעל כח פעולה על לבו של הדובר עצמו. כח פעולה זה הוא הולדת החיות. וכך הוא מבאר בהמשך על דרשת הגמרא "חיים הם למוציאיהם בפה"⁷⁴:

כי דברי תורה נקרא עץ חיים היינו בסוד הוי דשם, שהוא קו המבריח מן הקצה לקצה. פירוש כאשר עובר כל חלקי נר"י שבגופו מוח ולב וכלי המעשה אז נקרא עץ חיים. והיינו כשמוציא בפה זהו במעשה זה גורם רצון ללב ומחשבה למוח ואז הוא חיים ומוליד חיות... וע"י הוצאת דברי תורה בפה מוליד חיות כדמותרגמיין לנפש חיה לרוח ממללא שעיקר החיות ע"י דיבור... ובלבד כאשר הוא מדבר בדברי תורה כדי לעורר הלב והמחשבה... וזהו קריאת שמע שאומר פסוק ודברת במ והתחלה שמע ישראל שישמע לזה. וכן נקרא קריאת שמע לשון קריאה שקורא לעצמו שישמע ויקבל דברים הללו וע"י התעוררות זה הוא נקבע בלב⁷⁵.

דוגמא חזקה לכך היא בדברי ר' צדוק בעניין כח פעולה רפלקסיבי של דיבור על עניין זה עצמו של כח הפעולה של הדיבור על המדבר⁷⁶. הדברים מובאים בסוף מאמר ארוך בעניין מצות זכירת יציאת מצרים, שבמוקדו כח הדיבור. חלקים ממאמר זה הובאו לעיל בעניין מקומה המרכזי של החיות שבלב לכח הפעולה של הדיבור. סופו של המאמר דן במצב של דיבור ללא חיות זו, וממילא, ללא כח פעולה.

⁶⁹צדקת הצדיק, צת. בספר מאוחר מתייחס ר' צדוק לכח פעולה ספציפי של הפסוקים "תורה צוה לנו משה...", ו"שמע ישראל...". "ויז"ש בסכה מאי תורה צוה לנו וגוי ואף דמלמדו פסוק אי דקריאת שמע שהוא גם כן תורה. עיקר התחלת ההכנסה לילד הישראלי בתורה הוא הקנין שיש לבני ישראל בדברי תורה שהוא מורשה להם להיות מסור בידם לגמרי ובמקרא זה תורה צוה וגוי שם הוא כח דבר זה שעל ידי זה נעשית התורה מורשה ובקנין. כידוע שכל פסוק בתורה יש לו הכח של אותו דבר כמו מצות קריאת שמע הוא בפסוק שמע ישראל שבה שאומר שמע וגוי הוא משמיע באמת בלבבו כן. וכן בזה שמלמדו פסוק תורה וגוי היא נקנה לו לירושה באמת" (ישראל קדושים, עמ' 44). ראו גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 825, על הדיבור בתורה ותפילה כאמצעי לשינוי מצב תודעה עד לשכחה עצמית וביטול המודעות הפיזית, יחד עם היותם אמצעי להעלאת אנרגיה של השכינה, אצל ר' נחמן מברסלב. אצל ר' צדוק ההתמקדות בפעולות הדיבור בתורה ותפילה היא בדרגתו הרוחנית של המדבר, ולא בהיותן אמצעי לחוויה מיסטית אקסטטיבית.

⁷⁰מלבד כח הדיבור, יש לפסוקים כח פעולה על הלב גם בהנחתם כתובים. כך מבאר ר' צדוק בהקשר של העמדת המצוות כעצות כנגד היצר הרע, "ומצות המלך הם להנצל מיצר הכללי דללות ישראל ולכן צריך הספר תורה על לבו... פירוש על דרך תפילין ומזוזות שהנחת אותו כתב מועיל להכניס בביתו ובחדרי מוחו ולבבו באמת אותם דברים הכתובים. ומזה הם סגולות הקמיעות שכותבים אותם פסוקים שנאמר שם רפואת וישועת אותו דבר שצריך לו ונושאה עליו ומועיל להכניסה באמת בקדו [ושמעת' כי כל פעולתן עניינם על דרך קציבת העץ הנז"ל... ומה שמשנים סדר צירוף האותיות בפשוט הטעם משום דאסור להתרפאות בדברי תורה. וגם כדי להעלים כי דרך הס לבוא בחשאי] ועד"ז אמרינן בבבא קמא (ז' א) הנחת ספר תורה לומר קיים זה וכו' ובחיים מועיל להכניס באמת בלב קיום כל מה שנאמר בזה והיינו כל התורה כולה שהוא תבלין לכללות היצר כולו של כל העולם כולו" (צדקת הצדיק, ריט). להסבר קציבת העץ, ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע, הערה 83.

⁷¹משלי י לב.
⁷²"שפתי צדיק ידעון רצון... ע"ד שאז"ל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, פירוש על ידי דבורו מכניס הרצון גם כן בלבו וזהו שפתי צדיק פירוש מה שמדבר משפה ולחוץ בעבור שלבו עדיין אינו מבורר לזה מועיל לו לברר את לבו לרצון בלב שלם" (מי השילוח, משלי, כ"א, עמ' רכא-רכב). במי השילוח מובא יישום הדברים לגבי יחסים בין אישיים: "למשל כשצומח כעס בלבו על חבירו והוא יודע ומכיר זה לחסרון אז עתה קודם לדבר טוב עם חבירו ואף שאין זה בלב שלם רק ע"י פועל בעצמו מעט מעט עד שמכניס בלבו אהבה במקום שנאה, וזהו ידעון רצון לשון ידע פי' סדר, שע"י דבורו מסדר הרצון עד שמכניס וקובע כן בלב שלם" (שם). ר' צדוק משתמש בדרשה זו בהקשרים שבין האדם לקב"ה בלבד.

⁷³צדקת הצדיק, רלה, ובהמשך הדברים שם: "כשמוציא בפה זהו במעשה זה גורם רצון ללב ומחשבה למח ומוליד חיות". ראו גם מחשבות חרוץ, ז, עמ' 36; דובר צדק, עמ' 193; עמלה של תורה, ב, בתוך: פרי צדיק ג, עמ' 215, ועוד.
⁷⁴עירובין נד א.

⁷⁵צדקת הצדיק, רלה. ראו שם על קריאת שמע כמעוררת את הלב לתפילה, וראו עוד על כך להלן בפרק כח פעולה על ידי תשביע, תורה לעומת תפילה.

⁷⁶לעומת שימוש נרחב מאד בכתבים חסידיים בכלל של "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב" ככח פעולה על לבו של אחר השומע, נעשה בו שימוש מצומצם יותר גם במובן הרפלקסיבי. כך, לדוגמא, כותב ר' אלימלך מליזניסק: "ויגורם לעצמו שיבא לו קדושה ע"ד שפרשתי לעיל בפרשת תולדות דברים היוצאים מן הלב כו' דהיינו שדברי קדושה היוצא מלב האדם נכנסין ללב אותו אדם עצמו ומרבים ומוסיפים קדושה רבה יתירה" (נועם אלימלך, ויצא, דף יד ע"ב).

"דבמצרים הדיבור בגלות דיבור זתורה ותפילה לא היה אפשר להם לדבר בחיות שיהיה בדיבורם כח הפועל, כי היו כעובר בבטן אמו שאין לו חיות בפני עצמו כלל רק ותעל שועתם שועה הוא קול בלא דיבור"⁷⁷. יציאת מצרים היא גאולת כח הדיבור מגלותו, המעבר ממצב של דיבור ללא חיות וכח פעולה לדיבור הפועל. העקרון שהוזכר בצדקת הצדיק, לפיו בכל פסוק יש כח פעולה לעניין הנזכר בו, מיושם כאן לגבי כח הפעולה של הדיבור עצמו. מאחר שיציאת מצרים היא העצמת הדיבור והפיכתו לבעל כח פעולה, הרי בפסוקי זכירת יציאת מצרים יש כח זה עצמו. לכן עצם זכירת יציאת מצרים בדיבור פועלת להפיכת דיבור ללא חיות לדיבור מהלב שהוא בעל כח פעולה.

וזהו גם כן מצות סיפור יציאת מצרים בדיבור כי יציאת מצרים הוא יציאת כח הדיבור להיות פועל בחיות שבדיבור, ולכך צריך להזכיר זה בדיבור בכל יום כידוע על פסוק שפתי צדיק ידעון רצון כי יש כח בדיבור של אותו דבר דברי תורה החיות של אותו דבר, והזכירת יציאת מצרים הוא החיות זה יציאת כח הדיבור וכאשר מזכיר זה בדיבור הוא פועל מיד כן להיות דיבורו יוצא מן הלב וכל עמל אדם לפיהו... וזהו סמיכות גאולה לתפילה להיות פועל בתפילתו אמר משיב הרוח נשיב זיקא... מזכיר יציאת מצרים קודם על ידי זה זוכה לדיבור הפועל⁷⁸.

ר' צדוק משתמש ביסודות אלו בפרשנות עניינים ספציפיים שונים. כך, לדוגמא, הוא מבאר את קירובו של עשו, ש"ציד בפיו", על ידי יצחק, כקירוב מתוך מודעות מלאה לכך ש"זה דצידו רק בפיו ולבו בל עמו כללי". בכל זאת אהבו, מתוך כוונה לקרבו לקדושה.

וזה ע"י שציד בפיו שראה שרוצה... להתדמות לפניו ולמראית עין לטוב. ובישראל גם דבר זה טוב כמ"ש ויפתוהו בפיהם וגוי ולבם לא וגוי ואעפ"כ והוא רחום יכפר... וכידוע דברי הרמב"ם... בטעם כופין עד שיאמר רוצה אני דמה שבלב אין רוצה רק מצד היצאה וע"י שפתי צדיק ידעון רצון וקיבלתי הפירוש דגם כשרואה שאין רצון לבו עדיין לזה הדיבור בפה לטוב... מועיל ללמד ולהמשיך רצון ללב ג"כ⁷⁹.

הערכת ה'פיתוי בפה' וכח הפעולה שלו, גם כשאינו מגובה ב'לב', מודגשת בהקשרים שונים. מקור הביטוי בפסוקים: "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו. ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו. והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית..."⁸⁰. הקשר בין הכפרה לבין הפיתוי בפה ללא לב שבפסוקים הקודמים, הוא באותו ו' של 'והוא רחום'. במדרש ובמפרשים מודגש אופיו הניגודי של קשר זה על ידי תוספת 'ואף על פי כן' לפני 'והוא רחום'⁸¹. ר' צדוק משתמש באותו ביטוי, אולם מסיק ממנו, בכיוון הפוך, כי הפיתוי בפה עצמו הוא טוב. אחד השימושים השכיחים של פסוקים אלו במדרש הוא לעניין אמירת "נעשה ונשמע" של ישראל בהר סיני כפיתוי בפה, ללא לב⁸². בכמה מקומות מודגש הניגוד בין ישראל בהר סיני, ש"פעלו בפיהם ולא

⁷⁷ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 137. מושג הדיבור בגלות' כאיפיון של גלות מצרים מבוסס על הזהר (ח"ב כה ב) ומפותח במקומות רבים, לעתים בשילוב עם דרשת האר"י על פסח - פה סח (פרי עץ חיים, כרך יד, שער מקרא קודש, פרק ד, עמ' תפז). גלות מצרים כיעבורי היא מושג שכיח מקבלת האר"י (ראו, לדוגמא, פרי עץ חיים, כרך יד, שער חג המצות, פרק א, עמ' תצא). קול ודיבור תופסים מקום חשוב בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים, על יסוד זיהוים הקבלי הידוע כזכר ונקבה (תיקוני זהר צג ב), וכתפארת ומלכות (לדוגמא, פרדס רימונים שער כג פרק ד, עמ' שי). ר' צדוק מפתח במיוחד את משמעות קול ודיבור כתשב"כ ותשב"ע. בהקשרים אחרים, דוגמת תקיעת שופר, מודגשת מעלת הקול שמעבר לדיבור. על קול ודיבור אצל ר' צדוק ראו גם בריל, ר' צדוק, עמ' 317-322.

⁷⁸ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 137. מלבד הזכרת יציאת מצרים באמירת פרשת יציאת בשחרית ובערבית, נוספת בליל פסח המצוה לספר ביציאת מצרים, שגם היא מבוארת כהעצמת כח הפעולה של הדיבור. "ובליל פסח שאז הוא הזמן לזה כל המרבה לספר הרי זה משובח שהוא יצא ממצרים ביותר שאת שיש לו כח הדיבור ביותר וע"י פועל לו על דיבוריו שבכל השנה כפי הכח דסיפור יציאת מצרים שלו" (שם). במקום אחר מפתח ר' צדוק את הדברים ומשלב גם את מצוות האכילה של ליל פסח, בחיזוק כח הדיבור. "דבמצרים הדיבור בגלות. פירוש שהיו טובים בלבם רק ביציאה לפועל במעשה לא כן... והדבור הוא גילוי מה שבלב בפירוש על זה תקנו סמיכת גאולה לתפילה דיש שבלבו צועק לה' ובפה אין יכול להוציא נקי כ"כ ובלי שום מחשבה זרה ולהיות יוצא מלב ממש וזהו גאולת מצרים וגאולתו הוא גאולת אותו כח. וע"י הזכרתו הוא נפעל כך בקרבו שיוכל לדבר דבורין דתפילה בכל לב. ועל זה הוא אכילת לחם עוני כטעם תפילה לעני דעטיף כל צלותין ובקע רקיעין. כי העני מגודל חסרונו ישפוך שיחו בשפית נפשו... ולא יוכל כלכל בלב עד כי ידבר בפה וירעיש בקול. ובכח אותה האכילה להוליד כח הדיבורין היוצאין מלב ועיקר החיות כפי גודל העוני והרגשת הצמאון ורק לילה ראשונה חובה ואז מצות ספורי יציאת מצרים תיכף לחזק כח הדיבור ע"י הדיבור זה עצמו יציאת מצרים שבו חיזוק כח הדיבור ויציאתו לפועל" (עת האוכל, יד, בתוך: פרי צדיק א, עמ' 239). ראו גם עמלה של תורה, ב, בתוך: פרי צדיק ג, עמ' 215-216, לביאור מצות הדיבור ביציאת מצרים על יסוד כח הפעולה של הדיבור החיצוני בלב.

⁷⁹ ישראל קדושים, עמ' 86.

⁸⁰ תהלים עח לו-לח.

⁸¹ מכילתא שמות, פרשת בחדש א; שם, פרשת משפטים מסכת נזיקין יג; שוחר טוב תהלים עח. וברש"י על תהלים שם, ד"ה ולבם: "לא כפיהם נכון ואף על פי כן והוא רחום להם ומכפר עונם תמיד ולא השחית".

⁸² "ר' מאיר אומר... אפילו בשעה שהיו אומרים כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע היו אומרים בפיהם אחד ובלבם אחד שנאמר ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו הרי אפילו באותו היום שהיו עומדים לפני הר סיני לא היה לבם נכון לבוראם..." (במדבר רבה ז ד). ראו גם שמות רבה מח ב, ויקרא רבה יג ח; דברים רבה ג יא. וראו גם תוספתא בבא קמא פרק ז. לשימוש אחר בפסוקים אלו, בהחלתם על תפילה בצבור ללא כוונה, ראו תענית ח א.

בלבס", לבין ישראל בבבל, ש"פעלו בלבס ולא בפייהם"⁸³. ר' צדוק משתמש במדרשים אלו להרחבת כח הפעולה של דיבור בפה, גם ללא לב, להקשרים רבים. אמירות שונות, כגון זכירת מחיית עמלק⁸⁴, קידוש של שבת⁸⁵ ווידוי דברים⁸⁶ ועוד, מבוארות בהרחבה כדיבורים בעלי כח פעולה לגבי המדבר עצמו, גם כשאנים יוצאים מתוך הלב⁸⁷. כח פעולה זה בדיבור כשלעצמו, ללא כוונת הלב, תקף במיוחד בשבת⁸⁸. כיוון זה הוא מעין הרחבה של העקרון הכללי ש"אחרי הפעולות נמשכים הלבבות"⁸⁹. לענייננו כאן, הדיבור הוא סוג של עשייה, החוזר ופועל על לב העושה⁹⁰. יוצא שלצד הדגשת החיות שבלב כתנאי לכח הפעולה בדיבור, יש הדגשה מכיוון אחר של כח הפעולה של הדיבור על הלב. הפעולה על לב השומע חלה בעיקר כשהדברים יוצאים מלב המדבר, אולם הפעולה על לב המדבר עצמו חלה גם כשהדיבור הוא מן השפה ולחוץ, ולא מתוך לבו.

3.3 שיחה

סוג אחר של דיבור ללא כוונה, שהוא בעל כח פעולה, מופיע בדרגה העליונה של מצב מתמשך⁹¹ שבו מהות האדם כולו הופכת את הכוונה המודעת למיותרת. בדרגה זו גם מה שמכונה 'שיחה', דיבור סתמי ללא כוונה מודעת, נחשב כולו לתורה או תפילה. המקורות המרכזיים לעניין זה הם הגמרות המיחסות 'שיחה' הנחשבת לדיבור קל⁹², לתורה ותפילה. מדובר בגמרא הדורשת "והלכי אלו בעלי מקרא על דרך אלו בעלי משנה שיחו אלו בעלי תלמוד שכל שיחתן דברי תורה"⁹³. ובדרשה הידועה ש"אין שיחה אלא תפילה"⁹⁴. גם

⁸³ איכה רבה ג יד; שיר השירים רבה ז יד. וראו על כך, לדוגמא, דברי ר' צדוק בישראל קדושים, עמ' 131.

⁸⁴ מחשבות חרוץ, ז, עמ' 36.

⁸⁵ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 137.

⁸⁶ "והדיבור הוא מדרגה האחרונה מעשר מדרגות... דמדת מלכות פה כידוע. ונאמר ויפתוהו בפייהם וגוי' ואעפ"כ והוא רחום יכפר וגוי' שעדיין לא נקרא נכתם עוון כשהוא מפתה בפה עכ"פ מהשפה ולחוץ כי זה מהני באיש הישראלי עדי"ש רמב"ם... לעניין כופין עד שיאמר רוצה אני דלא משגיחין במה שבלבו נגד התורה. וזהו וידוי דברים המועיל לבעל תשובה אף דעיקרה בלב מכל מקום זה פועל כפרה מעט ועי"ז ממילא יוכנס גם כן מעט מעט ללב וכטעם שפתי צדיק ידעון רצונו" (רס"סי לילה, ג, עמ' 109). ראו עוד פרי צדיק ה, וילך ושבת תשובה יז, עמ' 205-204, ובהערה הבאה.

⁸⁷ יש עניין, בהקשר זה, גם בדברי ר' צדוק בעניין האמירה לפני המעשה שהוא לשם שמים. במאמר ארוך בעניין זה מסיק ר' צדוק כי לא רק במעשי רשות אלא "דאף במעשה המצות שהאדם עושה צריך שיזכיר בפיו שעושה לשם שמים כדי שתשרה קדושה בזה" (פרי צדיק ג, תזריע ט, עמ' 119). בהמשך המאמר הוא דוחה את ראיית הנודע ביהודה (מהדורה קמא, יורה דעה, סי' צג) שאין צריך לומר לשם יחוד לפני עשיית המצוות, בהבחינו בין מעשה הכהנים שהם "שלוחי רחמנא", לבין מעשה האדם, ומסיק "וכן כל אחד שעושה מצוה שפיר צריך שיזכיר שם שמים על המעשה שעושה כדי שתשרה שכינה וקדושה במעשה ידיו" (שם). בהמשך הדברים מזכיר ר' צדוק את דברי הזהר ומסיק מהם: "ונראה מזה דכוונת ה'ה"ק שלא די באמירה ודבור פה בלבד רק צריך גם חכמת הלב להכניס הקדושה בהמעשה" שם, עמ' 120, כך שעניינו של הדיבור חוזר לכוונת הלב, ועם זאת בהמשך שם מיוחסת חשיבות לדיבור גם ללא הלב: "ואמר בזה"ה"ק שעל כל פנים אף מי שאין כח בידו להכניס קדושה בלב. צריך שיזכיר בפה" (שם).

⁸⁸ השבת כרוכה בכח הפעולה של הדיבור הן על ידי זיהויה הקבלי הידוע עם ספירת המלכות, פה, ותשבי"ע, והן על ידי דרשת הביטוי "טוב להודות לה"י שבי"מזמור שיר ליום השבת" (תהלים צב א), כביטוי לכח הדיבור כלשעצמו. בפסוק זה, שנאמר, לפי המדרש, על ידי אדם הראשון על כח התשובה, מוזכר רק הדיבור (להודות, וידוי), ולא המעשה, לעומת אזכור שניהם יחד ב"מודה ועוזב ירוחם" (משלי כח יג). הוא מסיק מכך "שיזה הוא כח השבת שיועיל הדברים ללב גם כן" (פרי צדיק ה, וילך ושבת תשובה ח, עמ' 194). "רק שבשבת מועיל הדברים בעצמם שיכנס ללב ויעוזב ממילא הרע... והיינו דברי אשר שמתי בפיו כמו דא' ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון. ובשבת שכנגד מדת מלכות ומלכות פה תשבי"ע קרינן לה, והיינו דברי אשר שמתי בפיו כמו דא' בספר יצירה שנברא שבת בשנה ופה בנפש ואף שדיבר אדם הראשון עוד בערב שבת רק שאז נברא הכח בפה שיוכל האדם לדבר ויהיה בבחינת פי ה' כמ"ש דברי אשר שמתי בפיו וכמ"ש בזה"ה"ק (ח"ג רא ב) אתקדש יומא סליק פומא דשליט על כלא פי ה'. וכמ"ש בזה"ה"ק (ח"א לב א) דשבת איקרי דיבור וכו', והיינו שדיבר האדם ויהיה בבחינת פי ה' ועל זה כתיב כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה וגוי'. ולכן בשבת כשמדבר האדם והוא בחינת פי ה' מועיל הדברים שיכנסו ללב ולבבו בין ושב ומשום הכי כתיב טוב להודות לה' שע"י ההודאה בעצמה יזכה שיכנס ללב ויהיה מודה ועוזב" (פרי צדיק ד, מטות יא, עמ' 213). ראו גם פרי צדיק ה, וילך ושבת תשובה ט, עמ' 195, ועוד. הדיבור האלוקי כרוך בכח פעולה: "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה... כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר תפצתי והצליח אשר שלחתי" (ישעיהו נה י-יא). הדיבור האנושי בשבת הוא בבחינת פי ה' ומקבל את כח הפעולה של הדיבור האלוקי, אולם מוקד הפעולה כאן אינו במציאות חיצונית אלא בתוך נפש האדם המדבר.

⁸⁹ ספר החינוך, מצוה טז, כ"א, עמ' מג.

⁹⁰ אמירות חוזרות (affirmations) שתוכןן הוא מצב רצוי שאינו מצוי (עדיין) בפועל, כאמצעי למימוש אותו ותוכן, על ידי פעולה רפלקסיבית על רבדים עמוקים בנפש האדם, ו/או על ידי פעולת התודעה הפנימית על המציאות החיצונית, תופסות מקום חשוב במגוון השיטות של 'העידן החדש'.

⁹¹ בכללות יש בכתיבי ר' צדוק התיחסות לחוויות-שיא רגעיות של דביקות, אך יש גם מקום נרחב לדרגת שיא המאופיינת במצב לא אקסטטי מתמשך, ונחשבת למעלת הדביקות על ידי התורה. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רי.

⁹² ראו, לדוגמא, חגיגה ה ב על 'שיחה יתירה שבין איש לאשתו'; סוכה כח א על 'שיחת חולין'.

⁹³ עירובין נד ב. על "והולכי על דרך שיחוי" (שופטים ה ז) כחלק מדרשת כל הפסוק. להעמדת מקורות מסוג זה על רקע אינטנסיביות הלימוד שנדרשה כאשר כל הלימוד היה בעל פה, ראו זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 249-246.

⁹⁴ ברכות כו ב, עבודה זרה ז ב, על "ויצא יצחק לשוח בשדה" (בראשית כד טג) לפי הפסוק "תפילה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו" (תהלים קב א).

שיחת חולין, המציינת בכללות דיבור שאינו תורה⁹⁵, נחשבת, בהיותה של תלמיד חכם, לתורה הצריכה לימוד⁹⁶. ר' צדוק מפתח בהרחבה את מושג ה'שיחה' כדיבור שהוא ללא כוונת לב מודעת, אולם ערכו וכח הפעולה שלו נובעים מהיותו שיקוף ה'מהות' הפנימית של האדם.

לסולם הדו-שלבי המוכר של דיבור ללא כוונת הלב, ומעליו, דיבור בכוונת לב, נוסף שלב שלישי עליון – 'שיחה' ללא כוונה מודעת. באחד ממאמרי *צדקת הצדיק מבחין ר' צדוק בין שלושה סוגי דיבור*: א. 'שיחה' במילי בעלמא; ב. 'גירסא' ו'דיבור' בתורה ללא כוונה גמורה; ג. 'לימוד' ו'עסק' בתורה בכוונה⁹⁷. הארגון השכיח של שלושת סוגי דיבור אלו הוא בסדר שנמנו כאן כסדר עולה. אולם ר' צדוק מציג כאן את דרגת ה'שיחה', כשלב הגבוה ביותר, שמעבר לעיסוק בתורה בכוונה. הוא מסיק מלשון הגמרא כי הלימוד והעסק בכוונת הלב הם העבודה ההתחלתית. ואילו בדרגה העליונה, גם דיבור תיצוני נחשב לתורה. דבהתחלה צריך לייגע שיהיה דברים היוצאים מן הלב אבל אח"כ זוכה לדיבור וגירסא הגם דלא ידע מאי קאמר... ג"כ הוא דברי תורה גמור. והוא מ"ש... בתחילה תורת ה' ואח"כ תורתו וכשזוכה דהוא תורתו דוגמת אברהם... נעשו שתי כליותיו... גם דיבור שהוא מהשפה ולחוץ הוא דברי תורה⁹⁸.

העמדת ה'שיחה' כדרגה העליונה נסמכת על הארגון ההיררכי בגמרא של בעלי מקרא, בעלי משנה ובעלי גמרא, כאשר האחרונים, רמוזים במילת 'שיחו'. לפי ר' צדוק, מדובר בשלוש דרגות עוקבות של עלייה, כאשר המעבר ביניהן אינו בין תכני לימוד שונים (מקרא, משנה, תלמוד), אלא בין דרגות שונות של כוונה בדיבור, כאשר המעבר הוא מעבודת הכוונה בלב, לדרגות גבוהות יותר, של 'גירסא' ו'שיחה', בהן אין עוד צורך בכוונה המודעת. וכך מסיים ר' צדוק מאמר זה: "והם ג' מדריגות, בעלי מקרא זהו תורת ה' ובעלי משנה זהו תורתו ובעלי תלמוד הוא שאח"כ זוכה למדריגת השיחה כמ"ש שיחו אלו בעלי תלמוד שכל שיחתן כו"⁹⁹. התורה בכוונת הלב היא מוקד העבודה הראשונית, ולא תכליתה וסופה. לעומת הסדר המקובל שבו מתוך שלא לשמה מתעלים לדרגת לשמה, כאן מתוך דרגת כוונה לשמה, מגיעים אל זיכוכ של תורה שלא לשמה, ובהמשך, בדרגת השיחה, גם לזיכוכ כל שיחה שלא לשמה. במאמר אחר מבאר ר' צדוק כי מעלת השיחה של תלמידי חכמים חלה גם על כח הפעולה שלה: "מי שהוא תלמיד חכם שאפילו שיחת חולין שלו צריכה לימוד... אז יש בו כח גם בשיחת חולין לתקן נפשות שהוא ממש דברי תורה"¹⁰⁰.

דרגה זו של שיחה מבוארת בכתבי ר' צדוק בכמה אופנים. יש והוא מעמידה על הסבר קוגניטיבי, לפיו השתקעות המחשבה המודעת של תלמיד חכם בתורה, היא הפועלת גם בשיחה לא מכוונת היוצאת מפיו¹⁰¹. הסבר זה, של דרגת השיחה, מתוך השתקעות המחשבה המודעת בתורה מורחב במקומות אחרים, כאשר

⁹⁵ ראו יומא יט ב. ראו עכשו וקס, הייחוד בדיבור, על תופעת הייחוד בדיבור של חולין בחסידות. מבחינת הניתוח כאן הייחוד בשיחת חולין שייך למגמה שנדונה לעיל של הדגשת חשיבות הכוונה בדיבור. ענייננו בחלק זה בכוחה של 'שיחה' ללא כוונה מודעת.

⁹⁶ סוכה כא ב; עבודה זרה יט ב. ענייננו כאן בשיחה שאין בה כוונה מודעת יחודית מצד הדובר. יש מקום להזכיר מושג אחר של דיבור, הנראה כשיחה בענייני העולם, כאשר באמת הדובר עצמו מתכוין במודע לענייני שמים. סוג 'שיחה' כזה אינו חסר כוונה, אלא טעון ביעודף כוונה. כך, לדוגמא, ביאר רמ"ע מפאנו את דברי דניאל, נחמיה ואסתר למלכים, ואת דברי יעקב ללבן, כמכוונים לקב"ה. (עשרה מאמרות, מאמר א' כל חי, ח"א, סי' ז, עמי שלח-שלט). ר' צדוק נסמך עליו בביאור דברי אסתר (פרי צדיק ב, פורים ה, עמ' 196. וראו גם רסיסי לילה, יט, עמ' 22). ביאורים מסוג זה מצויים בחסידות ומחוצה לה. ראו, לדוגמא, נועם אלימלך, דף יז ע"א, וישלח, ד"ה או יאמר וישלח מלאכים, על דברי צדיקים לבני אדם, שנסתרת בהם תפילה לה'. ראו גם נגאל, משנת החסידות, עמ' 156-157.

⁹⁷ 'שיחה נקרא מילי דעלמא כמ"ש (סוכה כא ב) משיחתו של רבן גמליאל וכו' ובעירובין (נד ב) על פסוק על דרך שיחו אלו וכו' אבל דיבור הוא דברי תורה כמ"ש בתענית (י ב) על פסוק הלוח ודבר עיי"ש. רק ר"ל שלא בכוונה גמורה וכמ"ש (ברכות יג ב) על פסוק לדבר בס כי היכי דליגרסו. וגירסא היינו הגם דלא ידע מאי קאמר כמ"ש בעבודה זרה (יט א) על פסוק גרסה נפשי. אבל הידיעה הגמורה נקרא לימוד ועסק בדברי תורה שעל זה מברכין לעסוק בדברי תורה" (צדקת הצדיק, קפג).

⁹⁸ צדקת הצדיק, קפג. ראו בהמשך שם להבדל בין 'משפה ולחוץ' כאן לבין זה של דואג, שחסרה לו אותה התחלה. צדקת הצדיק, קפג. במקומות רבים בכתביו דן ר' צדוק במעבר מדרגה ראשונית של 'תורת ה' אל הדרגה הגבוהה של 'תורתו', שבה מתוך האחדות עם הקב"ה, חוזר הקב"ה ומעניק את הכת לאדם. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קפד; שם, קפה. הדרגה שבה שיחת חולין נחשבת תורה, היא תוספת של דרגה שלישית שמעבר לדרגת 'תורתו'. החלוקה המשולשת נסמכת על דרשת הגמרא על הכתוב 'והולכי על דרך שיחו' (שופטים ה ז), 'והולכי אלו בעלי מקרא, על דרך אלו בעלי משנה, שיחו אלו בעלי תלמוד שכל שיחתן דברי תורה' (עירובין נד ב). שלוש דרגות אלו משמשות בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק. ראו, לדוגמא, תקנת השבין, עמ' 222, להעמדתם כנגד נר"נ שבאדם, שמעולמות בי"ע.

¹⁰⁰ צדקת הצדיק, קיח. על כח הפעולה זה ראו להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים.

¹⁰¹ "מי שכל מעייניו ומחשבותיו והרהוריו שקועים בדברי תורה זוכה שכל שיחתו תורה, וכמ"ש... שיחו אלו בעלי תלמוד שכל שיחתן דברי תורה, ובעלי תלמוד הם השקועים לגמרי בדברי תורה... כי התלמוד הוא העיון במעמקי דברי תורה שהיא עמוק מי ימצאנה... ועניי צדיק להעמיק מחשבותיו בו עיי"ז כל שיחתו דברי תורה כי בכל מקום שהמחשבה עסוקה ודבוקה בו שם הוא כל אחד ואחד כידוע, ושיחה נקרא דיבור קל היוצא מפיו בלא מתכוין... אבל כל בעלי תלמוד זוכין שאע"פ שמשחיתו כל שיחתן תורה שכפי השתקעות המחשבה כן הוא השיחה היוצאה מפיו" (דברי סופרים, לו, עמ' 31-32). ראו שם, ובהמשך שם, עמ' 34, לדברי ר' צדוק על סוגיות בתלמוד ואצל הרמב"ם בעניין זה, ועד למסקנתו שהרבה תנאים ואמוראים זכו ששיחתם נכתבה כתשבי"ע, מהם השיחה, ומהם כמסקנה היוצאת מתוך שיחתם.

מ'השתקעות המחשבה' כמיקוד המחשבה המודעת, עובר המוקד ל'היבלעות בלב', הכולל גם רבדי נפש לא מודעים. בביאור אותן שלוש דרגות כותב ר' צדוק: "ובעלי תלמוד, היינו שכבר נבלעו דברי תורה בלבם. ועיי' ממילא כל שמשיתים דברי תורה, כי אין בלבם רק דברי תורה". בהמשך הוא כותב שבשבת זוכים להארה אלוקית זו של היבלעות התורה בלב, ובכך הופכת דרגה זו לברת השגה לכל ישראל. מגמה זו של הרחבת דרגת 'שיחה' מתלמידי חכמים לכל אחד מישראל, מתבטאת באופנים שונים. בסיס מרכזי לכך הוא הזיהוי בין ישראל לתורה. מצד זה חלה מעלת 'שיחה' גם ללא כל התייחסות למקום המחשבה המודעת או ההיבלעות בלב. כך, לדוגמא, מעמיד ר' צדוק את הדברים בתוך ביאור מעלת השיחה של עבדי אבות כתוצאת המעלה העצמית של האבות כשורש ישראל. "וכל ישראל הם שורש התורה דאורייתא וישראל חד... והיינו בהיותם שורש התורה מה שהם מדברים דברי תורה זהו לשון המדברת של התורה עצמה כי הם חד"¹⁰². מצד זה דרגת שיחה כתורה, שיסודה בתלמידי חכמים, מורחבת ויכולה לחול על כל אחד מישראל. בספר אחר הוא קובע כי "דיבור של חול המורגל בפי האדם ומרגלא בפומיה הוא דברי תורה ממש אפילו אצל איש ההמוני מישראל"¹⁰³.

הרחבה נוספת של מושג ה'שיחה' היא בתפיסתה, בדומה לעבירה לשמה, כביטוי לביור של כל מעשי ישראל לעתיד לבוא. תיקון כל חטאי ישראל לעתיד כרוך בביורם למפרע כעבירה לשמה¹⁰⁴. לגבי הדיבור, מכח התשובה והתיקון לעתיד לבוא, יתברר למפרע שכל שיחתן של ישראל היתה בגדר דברי תורה. וזהו השיחה דחולין שנעשה דברי תורה, ודוד... ביקש על זה בפיקודיך אשיחה... שיהיה כל שיחתו תורה כי הוא נגד יצחק... ודוד אדמוני מסיטרא דיצחק והוא הגבר שהקים עולה של תשובה... ומזרעו המשיח דבימו ועל ידו יבוקש עוון ישראל ואיננו וגו' ואז יהיו כל ישראל תלמידי חכמים כמ"ש ולא ילמדו וגו' ויבור שכל שיחתן של כל ישראל בעוה"ז היה רק דברי תורה. ואשרי הזוכה לזה בחייו בעוה"ז...¹⁰⁵

המשפט האחרון אופייני לדרכו של ר' צדוק, הקובע אבחנות ברורות בין מה שמצד ההארה האלוקית שלעתיד לבוא לבין השגת האדם בעולם הזה, ואז תוזר ופותח פתח להשגת משהו מאותה הארה עתידית גם בהווה. גם הרחבת דרגה זו של שיחה כתורה, מדרגת תלמידי חכמים להחלתה באופנים שונים על כל אחד מישראל, כרוכה בהחלתה האולטימטיבית על ידי הארה העתידית, שמכוחה כל ישראל יהיו בגדר תלמידי חכמים.

כוונת הלב כמוקד השתדלות בעבודת ה' בכללות, ובדיבורי תורה ותפילה בפרט, תופסת מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק. "ועיקר היהדות בלב... ועיי' עיקר עבודת האדם כל היום דכל עמל אדם לפיהו בקול תורה וקול תפילה העיקר הוא בלב ותפילה נקרא עבודה שבלב... וכן בתורה נא' והגית בו יומם ולילה והגיון הוא בלב כמ"ש והגיון לבי"¹⁰⁶. אולם זיקת הכוונה לתפילה חזקה יותר מזיקתה לתורה, הפועלת 'ממילא', גם ללא כוונה.

ותפילה נקרא עבודה שבלב... שצריך יגיעה לכוין לבו... שיהיה דבורו משורש חיותו כדי שיהיה בו כח הפועל, וזה נקרא עבוד... ביגיעה משא"כ תורה כשר שאין צריך יגיעה לכוין הלב רק עיי' ההעמקה בדברי תורה ממילא מתיישר הלב... כי... עיי' החכמה שבלב מעורר ג"כ הלב וממילא דיבורו הוא בשורש חיותו כי שורש החיות נמשך אחר החכמה דדברי תורה... ולכן אמרו... שיחו אלו בעלי תורה שכל שיחתן תורה ושיחה... משפה ולחוץ... שלא היה שייכות כוונה כלל רק שממילא כל דבורו ושיחתו של בעל תלמוד הוא תורה נובע מחכמה העליונה דשורש חיותו...¹⁰⁷

אולם גם לגבי התפילה, שהכוונה היא עצם מהותה, יש, לפי ר' צדוק, מציאות ש"אין צריך לכוין כלל"

¹⁰² דברי סופרים, לו, עמ' 32. ר' צדוק מסתמך על דברי הזוהר (ח"א קמא א): "ותורת חסד על לשונה אליו אינון ישראל דאינון לישנא דאורייתא דמשתעו בה יומי ולילי" [=...אלו הם ישראל שהם לשון התורה שמדברים בה ימים ולילות]. למרות הדגשת מעלת ה'שיחה', יש, בהקשרים אחרים, הדגשת מעלת התורה לעומתה. ראו ישראל קדושים, עמ' 69, בעניין מעלת התורה לעומת העלאת ניצוצות על ידי שיחה בענייני העולם הזה בבינה הראויה.

¹⁰³ צדקת הצדיק, נג. וראו שם בהמשך לאסמכתאות תלמודיות לכך, ולמסקנה כי דיבור השגור בפי אדם מלמד על שורש נפשו. ראו עוד פוקד עקרים, עמ' 51, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

¹⁰⁴ ראו, לדוגמא, תקנת השבין עמ' 108; ולעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו. דברי סופרים, לו, עמ' 34. על מקומם של יצחק ודוד בדרגה זו ראו להלן.

¹⁰⁵ דברי סופרים, לו, עמ' 31. גם יחוס תשב"ע למלכות ולפה, חוזר ומועמד על עבודת הלב: "ואף דמלכות פה תשב"ע קריין... דעיקרו בהתגלות בפה כיון דהרהור כדבור דמי הרי חשוב כדבור ופה, ועיקר שכינת מידת המלכות הוא בלב איש הישראלי כמ"ש צור לבבי..." (שם). וראו עוד רסיסי לילה, יב, עמ' 13, ובמקומות רבים.

¹⁰⁷ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 132. ראו עוד להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תורה לעומת תפילה.

מטעם ש"כולו כך". יסודה של הפקעת הצורך בכוונה אפילו בתפילה, הוא ב'מהות' המכוונת של האדם, המייתרת את הצורך בכוונה הספציפית.

ויצחק בו נאמר לשון שיחה פעם ראשון כי הוא הראשון שזכה לזה להיות כל שיחתו תורה כמדת התלמידי חכמים¹⁰⁸, וזה היה בביאת רבקה שאז נשתלם להיות אדם שלם¹⁰⁹... ואם כן השתלמות דרגא דתורה שלו היה אז וזכה לשיח להיות שיחתו תורה... שהיא תפילה... דשיחה הוא סיפור דברים דרך שיחה בעלמא... והעני כל שיחתו הוא תפילה שזהו כל שיחתו שפרכת שברון לבו... שכל השומע ירחם עליו ואין צריך תפילה רק שיחתו היא תפילה. עדי"ש דוד... ואני תפילה ששם עצמו עני שאין צריך להתפלל רק הוא עצמו תפילה...¹¹⁰ וזהו דרגא דעני שגם שיחתו תפילה¹¹¹.

מהות זו של שפלות וחסרון, המייתרת את כוונת התפילה, יחודית לתפילה, והיא הפוכה ליתור הכוונה בתורה בדרגת 'שיחה', שהיא דוקא מתוך מהות של מעלת תלמידי חכמים. "ונקטינן אין עני אלא בדעת כמ"ש בנדרים (מא א), ותלמיד חכם העשיר בדעת כל שיחתו תורה"¹¹². אולם לאחר קביעת אבחנה זו חוזר ר' צדוק ומבטלה מתוך תפיסת היחוד הגמור הכוללת גם אחדות תורה ותפילה. "אבל התורה עצמה היא תפילה כידוע... וזהו עיקר התפילה הנענית כאשר היא מתוך דברי תורה... ותלמיד חכם שכל שיחתו תורה כל שיחתו תפילה גם כן כי זהו היחוד הגמור דקוב"ה ושכינתיה"¹¹³. מהלך דומה מפותח בהקשר רחב יותר בזוהר צדק, שם לאחר הבהרה כי "שיחה פירוש שלא במתכוין לדברי תורה", והעמדת התפילה כיבת קולי ו'אחוריים' מקול התורה, חוזר ר' צדוק להעמדתן יחד.

ותשב"ע ותפילה חד דרגא נינהו... דוד הוא עמל שיחה... כי דבר זה דשיחה ר"ל תפילה נרמז ביצחק שמצד מדתו אין התפילה רק כשהוא כולו כך כעניין ואני תפילה דוד כנודע עד שאין צריך לכון כלל, כמ"ש בירושלמי... אלא מן יומי לא כונית כו' פי' דלא שייך כלל שיכון כי כולו כך וכל דבוריו גם שלא במתכוין הוא תפילה, וכידוע דעצם מדת דוד הוא תפילה שעניינה מצד החסרון שמבקש השלמה¹¹⁴.

יוצא שמעבר להעמדת מוקד עבודת ה' בעבודת הלב בכוונה, יש דרגה שבה מהות האדם מנטרלת את מקום הכוונה, אפילו במעוזה החזק ביותר, בתפילה. האחדות והזיהוי בין דרגת תפילה לבין דרגת תורה, ובעיקר תשב"ע, משמשת כאן להחלת דרגת השיחה ללא כוונה, כדרגת השיא, על שתיהן יחד.

מלבד מקומם המרכזי של דוד ויצחק באיפיון דרגת השיחה כתורה, כדרגה שבה מצד המהות אין עוד צורך בכוונה ספציפית, יש מקום מרכזי בעניין זה גם לדמותו של יעקב, המייצג את העדר הצורך בכוונה כלל. בתוך אחד ממאמרי רסיסי לילה, הדן בהישמרות מדמיונות, מתווה ר' צדוק שלוש דרגות, המוצגות כשלושה שלבים עוקבים בעבודת ה'. הדרגה הראשונה היא דרגתו של אברהם, המאופיינת בהשתדלות ועבודה מתמדת; השניה היא דרגתו של יצחק, המאופיינת בהשתדלות התחלתית כללית, במישור הפנימי של "שויתי ה' לנגדי תמיד" בלבד; והשלישית היא דרגתו של יעקב, המאופיינת בהעדר השתדלות כלל, מתוך מצב של "בקרבת קדוש ממש"¹¹⁵. לעניין הכוונה, אברהם מייצג את דרגת ההשתדלות והכוונה המלאה והמפורטת; יצחק מייצג את הדרגה שבה עומד האדם נוכח ה', ואינו צריך עוד כוונות ספציפיות; ויעקב מייצג את דרגת הדביקות והאחדות שבה כל רבדי המודע והלא מודע שייכים לה', ואין אפילו מקום לכוונה כללית. לענייננו כאן, החידוש של יצחק הוא מקומה של תפילה בלא כוונה פרטית, והחידוש של

¹⁰⁸ בין עקרונות הדרשנות של ר' צדוק יש מקום חשוב לעקרון שמופע ראשון של מלה בתורה הוא בעל משמעות רבה לקביעת משמעותה או הופעתה הראשונה בעולם, ולעתים קרובות, דוקא הופעתה הראשונה בעולם בשלימות. ראו על כך להלן, בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף. כאן מתוך האיזכור הראשון של לשון 'שיחה', "ויצא יצחק לשוח בשדה" (בראשית כד סג) לומד על ר' צדוק הופעתה הראשונה של 'שיחה' שלימה, של תלמידי חכמים, הכרוכה במעלת "שיחתן של עבדי אבות" (בראשית רבה ס ח), שנאמרה גם היא באותו הקשר.

¹⁰⁹ ליסודות תפיסה זו ראו וולפסון, מין ומינות, עמ' 241-242, והפניות נוספות בהערות שם.

¹¹⁰ ר' צדוק מאריך בתיאור מליצי (עיי' איכה ד ח) "כמו ששמעתי הפירוש כן, כי עני ההולך ערום ויחף וצפד עורו מפני רעבונו עד שחשך משחור תארו וכל גופו פצעים ומכאובים וכיוצא, זה כשיעמוד בפתח אצל מי שיכול לרחמו עליו ולעזורו אין צריך לדבר בקשתו כלל כי כל רואהו ירגיש מבוקשו וירחם עליו והוא עצמו תפילה".

¹¹¹ דברי סופרים, לו, עמ' 33.

¹¹² שם. השוואה ניגודית בין זיקת של תפילה לחסרון לעומת זיקת התורה למעלה ולשלימות מפותחת במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. אמנם גם בעניין זה יש בכתביו גם פיתוח איפיונים הפוך, לפיו מודגשת זיקת התורה לחסרון, לעומת זיקת התפילה למעלה. ראו להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תורה ותפילה כאחדות הפכים.

¹¹³ דברי סופרים, לו, עמ' 33. ראו על כך להלן בפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, תורה ותפילה כאחדות הפכים.

¹¹⁴ זוהר צדק, עמ' 192, וראו שם, עמ' 192-193, לאבחנה בין דרגות דוד ושלמה, תפילה ותשב"ע, ולהקשר רחב יותר.

¹¹⁵ רסיסי לילה, לא, עמ' 45. לפי הגמרא: "לעולם יראה עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיני" (תענית יא א-ב). השימוש בשלושת האבות כארכיטיפים לשלוש מידות, לשלוש דרגות או לשלושה שלבים בעבודת ה', מצוי במקורות רבים, ואף בכתבי ר' צדוק יש כמה פיתוחים שונים על יסוד זה. ראו, לדוגמא, בריל, ר' צדוק, עמ' 218-214.

יעקב הוא מקומה של תפילה שאין בה אפילו כוונה כללית, מתוך הכרת המהות הפנימית המרכזית שבה היהודי דבוק בה'.

ונראה דלשון שיחה הוא דיבור שמן השפה ולחוץ ולא ממעמקי הלב... ולכך תפילת יצחק... נקרא לשוח... כי אברהם... שהוא המתחיל בתפילה היינו דוקא בכוונה שלימה נקרא עמידה... ויצחק בא והוסיף דגם תפילה שלא בכוונה הוא תפילה וזהו דרגא דידיה דמחוי להו הקב"ה בעיניהו... איך מלא כל הארץ כבודו ממש לנוכח העין. ובהכרה ברורה כזו אין שוב נפקא מינה בכוונת לבו כמ"ש... אנא מן יומי לא כוונת¹¹⁶... כי כאשר יש לו הכרה ברורה כזו זו כוונה כוללת על כל מחשבותיו ודיבוריו ומעשיו אף שיחת חולין שלו הכל מהש"י לבד ואין עוד מלבדו ואין שום נפקא מינה בכוונה כך או כך להשתדל על זה רק להניח הכל על הש"י ולהשתדל רק בעיקר הכוונה דשויתי ה' לנגדי תמיד ממש לנגדי. ואז ממילא... וזה נקרא דבר שאין מתכוין ולא מתעסק בעלמא דהרי מכל מקום צריך כוונה כוללת... וצריך לידע שהולך להתפלל כמ"ש ויצא יצחק לשוח... אבל ביעקב גם יציאה לא רק ויפגע ופיגעה הוא כמו מקרה וכמתעסק בעלמא דגרע מדבר שאין מתכוין שאף כוונה כוללת אין כאן. והוא תפילת ערבית בחשכת ליל... דרגא דידיה... שכולו אמת ואין שום דבר מלבד אף החלומות שאין שום כוונה בהם לא מלפניה ולא מאחריה שאינו בידיעת אדם כלל גם כן הוא רק לה' כי מטתו שלימה שאין פסולת כלל¹¹⁷.

דרגה זו של יעקב היא הדרגה השלישית שבה אין עוד מקום להשתדלות וכוונה כלל. היא מתבטאת בכך שהאדם דבוק בה' גם במצבים שאין בהם אפשרות לכוונה מודעת, כגון בשעת חלומות, או בשעת שכרות של 'עד דלא ידעי בפורים. לעומת דימוי דרגות אברהם ויצחק לזהב וכסף, מדומה דרגתו של יעקב למתכת פשוטה – נחושת. אולם דוקא מתוך פשטותה, דרגה זו היא דרגת השלימות של שכינת ה' ופעולתה באדם, שניתן להגיע אליה דוקא מתוך עבודת שתי הדרגות הקודמות.

דעל כן צריך לעבור מקודם שתי מדריגות הללו דאי אפשר להגיע לתמימות שהוא פשיטות ואינו דבר יקר כלל רק כי קרוב אליך הדבר וגוי שהוא נחושת שאין בו סוספיטא כי הפשוט אין בו חסרון ומטתו שלימה שאי אפשר להיות פסולת כלל מאחר שהש"י שוכן בקרבו ממש ואף בתוך טומאות... ממילא אין טומאה. וזהו הכרת היחוד הגמור שאין מקום להשתדלות כלל רק כטעם והקיצות היא תשיח¹¹⁸ מעצמה... ודרגא דיעקב שגם ההתחלת השתדלות אינו משלו כלל רק היא תשיח¹¹⁹.

יעקב, המייצג כאן במובהק את הדרגה שאין בה מקום לכוונה, מייצג במקומות אחרים את דרגת הכוונה המושלמת. לדוגמא, בספר מוקדם יותר מביא ר' צדוק כ"שמעתי איפיון של אברהם כתחילת ההשתדלות והעבודה, יצחק כתלמיד חכם, "ויעקב הוא הקדוש שכל מעשיו בקדושה ולא רפרף עיניו מימיו בלא כוונה לכבוד שמים כך שמעתי"¹²⁰. תיאור דרגת יעקב כמי שכל פרטי פעולותיו בכוונה לשם שמים, נראית כאנטי-תזה לתיאור דרגתו כהעדר כל כוונה מודעת, אולם לפי כלל דבריו של ר' צדוק עולה כי מדובר באותה דרגה עצמה, שבה מתוך קניית הקדושה כמהות עצמית, ניתן להפקיע את מקומה של הכוונה המודעת. וכך מבאר ר' צדוק במאמר מאוחר את "יעקב מלבר ומשה מלגאו"¹²¹, כקביעה לגבי קיומה של הארת אלוקות בפנימיות הלב אצל משה, ובחיצוניות המעשה אצל יעקב:

וידוע שיעקב מלבר ומשה מלגאו כי בחינת משה שהוא הדעת, היינו הארת אלקות בפנימיות לבו בכל ענייניו ויעקב הוא גם כן בחינה זו שכל תנועותיו מלבר היה על פי הארת אלהות בבחינת אמת, דהיינו שלא עשה שום תנועה זולת מה שהוא רצון הש"י שהופיע עליו בחינת האמת... ועל זה רמזו חז"ל שכל שיחתן של תלמידי חכמים תורה תיבת שיחה יורה על דברים שיוצא מפיו בלא כוונה. ומי שנמצא בו מאור התורה גם

¹¹⁶ירושלמי, ברכות פ"ד ה"ד, דף יז ע"ב. ר' צדוק ביאר זאת בספר חסידי מוקדם יותר: "והתנוס' והר"ן בראש השנה (טו ב) הביאו עיי' הירושלמי דפרק היה קורא אנא מן יומא לא כוונת וכי' כפשטיה ובאמת על אנשים גדולים כאלה רחוק מלשמעו זה, ובפרט ר' חייא דאמר עליו ב"מ (פב ב) שאמר משיב הרוח נשיב זיקא כו'. ויש לפרש לא כוונת לא התוצר, דכוונת הלב שייך בבעל דמיון ומחשבות, שהלשון משולח לדבר אף שלבו בל עמו, וצריך לכיון לבו. והוא לא הוצרך מעולם לזה, שמעולם לא היה במחשבתו דבר אחר רק הש"י נוכח עיניו, ולא היה מדבר אלא כמדבר לפני מלך מלכי המלכים לעולם. ויום אחד בעי כוונת וכי' פירוש הוצרך לכך שהיה לו מחשבות מטרידים... וכן אינך אמוראי שם היינו בעת שארע להם טירדא מן השמים עד שהוצרכו כוונה, אבל תמיד לא צריכי כוונה כלל, דממילא צעק לבם אל ה' בעת התפילה, במי שאינו בעל דמיון. אבל בכל אדם כמעט אי אפשר לינצל כנ"ל" (צדקת הצדיק, רט).

¹¹⁷רסיסי לילה, לא, עמ' 44. על תת-מודע וחלומות אצל ר' צדוק, ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 110-133.

¹¹⁸שלושת חלקי הפסוק: "בהתהלך תנחה אותך, בשכבך תשמור עליך, והקיצות היא תשיחך" (משלי ו כב), משמשים לאורך כל המאמר לאיפיון שלושת הדרגות של אברהם, יצחק ויעקב.

¹¹⁹רסיסי לילה, לא, עמ' 45-46.

¹²⁰דברי סופרים, לו, עמ' 32.

¹²¹לפי תיקוני זהר, תיקון יג, דף כט ע"א.

שיחה כזו נצמח ממנה בחינת תורת אמת שלא יהיה לבטלה¹²².

המהלך הכללי, התופס מקום מרכזי אצל ר' צדוק¹²³, שתכלית ההשתדלות והיגיעה, להגיע לדרגה של 'מציאה', שבה, מתוך היחוד, אין מקום להשתדלות, מתבטאת, לענייננו, בנושא הכוונה. הכוונה המפורטת, ואחר כך הכוונה הכללית, הם מוקד העבודה אך לא תכליתה הסופית. הם מהווים שלבים נצרכים כדי להגיע לדרגה שבה אין עוד צורך בכוונה כלל.

דרגה זו מיוחסת ליצחק ולדוד, ליעקב, ולחכמים שונים בתלמוד¹²⁴, ושייכת בעולם הזה לתלמידי חכמים בדרגת השיא, אולם מתוך אחדות ישראל והתורה, היא אינה מופקעת מכל אדם, ולעתיד לבוא, על ידי התשובה והתיקון, יתברר למפרע שאכן כל שיחתם היתה תורה.

יוצא שיש אופן נוסף של דיבור 'מן השפה ולחוץ' ללא כוונת הלב. אופן זה של 'שיחה', שונה מן התורה 'מן השפה ולחוץ' כתורה שלא לשמה. גם כאן מדובר בדיבור ללא כוונת הלב, אולם בעוד שלגבי תורה שלא לשמה, נחשב הלימוד 'מן השפה ולחוץ' כשלב התחלתי שיש בו חומרה וסכנה, ועם זאת הוא הכרחי, הרי כאן השלב של 'מן השפה ולחוץ' הוא חלק משלב נעלה, שניתן לזכות לו מתוך העבודה המודעת על הכוונה בשלבים הקודמים.

ניתן לראות בכך מעין סגירה נוספת של מעגל 'סוף מעשה במחשבה תחילה', והתעלות 'סוף כל דרגין' לראש כל דרגין¹²⁵. הלימוד או התפילה ללא כוונה, הם, מחד, 'סוף המעשה', הדרגה הנמוכה ביותר, שיש להתעלות ממנה אל הדרגות הגבוהות של 'לשמה'. אולם סולם העליה אינו מגיע לשיאו בכוונה המושלמת, אלא דוקא בשלב הנוסף שמעבר לכך. בשלב זה, מתוך היגיעה בשלבים הקודמים, מגיע האדם לדרגת ה'מציאה', שבו אין עוד מקום להשתדלותו כלל, ומתוך התאחדותו בה', כל שיחתו, גם ללא כוונה, היא תורה או תפילה. בשלב זה הדיבור החיצוני אינו מציין את תחתית המדרגה, אלא את שיאה.

4. הרחבת ההקשר – עוד על דיבור מן השפה ולחוץ ומקום הכוונה

שני הכיוונים של ההדגשת מקום הלב כתנאי לכח פעולה בדיבור, מחד, ויחוס מעלה וכת פעולה גם לדיבור שאינו מתוך הלב, מאידך, הם ביטוי לכפילות רחבה יותר בכלל הגותו של ר' צדוק לגבי מקום הכוונה המודעת לעומת מקום המעשה כלשעצמו¹²⁶. מחד, יש הדגשה חזקה, החוזרת בכל כתביו, של מקומו המרכזי וההכרחי של הלב. מוקד עבודת ה' הוא בלב וההפנמה אל הלב היא תכלית הלימוד וההשגה. הכוונה והרצון שבלב הם עיקר עבודת האדם בעולם הזה, מקום הבחירה והשתדלות האדם היא רק בתחום זה, שכן המעשה עצמו הוא בידי שמים¹²⁷. מתוך תפיסה זו מידלדל ערכו של המעשה כשלעצמו, ועולה ערכה של הכוונה הפנימית בלב¹²⁸. גם השכר לאדם הוא לפי השתדלותו בכוונת הלב. לכן, לפי תפיסה זו, כוונת הלב אינה תוספת לעיקר המעשה, אלא עיקר עבודת האדם. העצמה זו של הכוונה לעומת המעשה מתבטאת גם בהתייחסות למצבי דיסוננס בין כוונה למעשה, כאשר משקל הכוונה גובר על משקל

¹²² פרי צדיק ה, תצא כ, עמ' 248. בהמשך שם מבאר ר' צדוק את הקשר למסכת בה נזכר עניין זה בגמרא: "ועניין זה נזכר במקומו בסוכה (כ ב) בטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן תחת המטה כי בסוכה הזמן גרמא לזה על ידי מאור הפנימי הנכנס ללב כנייל". על עקרון דרשני זה לפיו יש משמעות למיקום המימרא בגמרא ראו פרידלנד, שכינות וקורת גג.

¹²³ ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 153-173.

¹²⁴ דוגמת רב, רבן גמליאל ועוד רבים. ראו בהרחבה דוגמאות בדברי סופרים, לו, עמ' 32-35.

¹²⁵ יסודות אלו תופסים מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק. ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשכ"ב, יחסי קבלה והשפעה.

¹²⁶ המחלוקת לגבי המשקל היחסי של המעשה לעומת הכוונה, חוזרת עד לחז"ל. ראו, לדוגמא, גילת, למחלוקות, עמ' 164-165, להעמדת בית שמאי כמתמקדים במעשה לעומת בית הלל כמתמקדים בכוונה. (וראו השגותיו של אטינגר, מחלוקת ואמת, עמ' 66-67). דיונים לגבי מקום הכוונה לעומת מקום המעשה במקורות ובורמים שונים ביהדות, מצויים בתוך מחקרים רבים. ראו, לדוגמא, גילת, כוונה ומעשה, על חז"ל; זק, מחשבה, דיבור ומעשה, על מקורות מקבלת צפת; שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 48-57, על ריה"ל. ראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 69-66, לסקירת נושא זה בחז"ל ובימי הביניים, והפניות שם.

¹²⁷ לדוגמא, "עיקר זכות השתדלות אדם בעוה"ז הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו ית' אבל גמר המעשה הוא מהשי"י... השי"י הוא הפועל באמת ואין לאדם אלא הרצון וכח הבחירה שלו שהוא בוחר וחפץ במעשה זה, ועיי"כ העיקר להיות עושה לשמה שיהיה כוונתו ומחשבתו לשם שמים דאם עושה מעשה גולמת מה בידו כלום שהרי המעשה מהשי"י והוא הפועל" (דברי סופרים, כא, עמ' 16). ראו עוד שם, יז, עמ' 14; עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 153-155.

¹²⁸ כך, לדוגמא, בתוך ביאור הסדר של מחשבה במות, התבוננות וחיות בלב, ומתוכם – המעשה באיברים, קובע ר' צדוק: "וכל פעולה שאינה על ידי רצון הלב הרי זה שוגג ואונס ומתעסק בעלמא ולא כלום הוא רק כמעשה קוף בעלמא" (דובר צדק, עמ' 40). בהמשך שם הוא מגדיר פעולה ברצון הלב ללא התבוננות המוח כמזיד, ופעולה בהסכמת החכמה שבמוח והרצון שבלב כמורד.

המעשה¹²⁹. מבחינה זו שייכת עמדתו של ר' צדוק לעמדה דומיננטית בחסידות, המתמקדת בחובות הלבבות, ומדגישה את מקום הכוונה לעומת המעשה¹³⁰.

אולם לצד כיוון זה בולט בכתבי ר' צדוק כיוון אחר, שיש בו העצמת מקום המעשה עצמו, גם ללא כוונה¹³¹. החשוב לענייננו כאן הוא הערכת המעשה, גם כשאנו מתוך הלב, מבחינת כח הפעולה שלו. בהקשרים אלו, מדובר לרוב בכח הפעולה פנימי, על לב המדבר¹³². כח פעולה כזה הוא עיקר תכלית כל המעשים והדיבורים, ולכן יחוס כח זה למעשה ודיבור כשלעצמם, הוא המעניק להם את ערכם. כך, לדוגמא, מפרש ר' צדוק את הוראת חז"ל לעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה בנימוק "שמתוך שלא לשמה בא לשמה"¹³³, כעדות לכך שאכן תהליך זה קורה בפועל, ולענייננו, שיש כח פעולה על לב האדם, גם בתורה ומצוות שלא לשמה.

אלא שכבר העידו לנו חכמים שמתוך כו', כי מעשה המצוה בעצמה בלא כוונה לשמה גם היא נותנת קדושה בלב האדם, עד שעתיד ליפתח על ידי זה שערי קדושה בלבבו כפתחו של אולם וליכנס ללשמה הגמור, ודברי חכמים נאמנים וקיימים לעד¹³⁴.

יוצא שמחד, יש הדגשה חזקה של מקום הכוונה, והעצמת מקומה לעומת המעשה והדיבור, עד כדי העמדת כל ערכו וכח הפעולה של מעשה ודיבור על יסוד ה'לבי' שבו. מאידך, יש ביטויים חזקים של ערך חיובי וכח פעולה גם למעשה ודיבור שאינו מגובה כלל בכוונת הלב¹³⁵.

בקיומם, בעוצמה רבה, של שני כיוונים מנוגדים אלו בהגותו של ר' צדוק יש ביטוי נוסף לתפיסה הבסיסית של שני רבדים. אחד היסודות המרכזיים בהגותו של ר' צדוק הוא התנודות המתמידות בין שני רבדים שונים. רבו, רמ"י ליינער מאיז'ביצא, הדגיש את ההבדל בין הרובד החיצוני הגלוי, הגוון, לבין הרובד הפנימי הסמוי, היעומק¹³⁶. תפיסת שני הרבדים חוזרת ומפותחת בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים. הוא מדבר בהרחבה על רובד הידיעה לעומת רובד הבחירה¹³⁷, דרגת יחודא עילאה לעומת דרגת יחודא תתאה¹³⁸, רובד האמת לעומת רובד האמת לאמתו¹³⁹, חיצוניות ההפוכה מן הפנימיות¹⁴⁰, ועוד. ביאור הדברים בהקשרים השונים מבוסס על מבנה יסוד המורכב משני רבדים שונים, לא קומנסרביליים. הרובד החיצוני, הגלוי ונגיש לאדם, לעומת הרובד הפנימי העמוק, הנעלם מההשגה הרגילה של האדם בעולם הזה, אולם ניתן להגיע אליו בדרך של 'רצוא ושוב'.

לענייננו כאן, הגישה המעניקה את כובד המשקל לכוונת הלב שייכת לרובד הבחירה. לפי ר' צדוק, בעוד המעשה מחד, והמחשבה, מאידך, הם לחלוטין בידי שמים, 'יראת שמים' שבידי אדם, היא מה

¹²⁹ לדוגמא, "ועיקר החיות הוא בלב כמ"ש כי ממנו תוצאות חיים. ועל כן כלל דרך טובה שידבק האדם ורעה שיתרחק הוא לב טוב ולב רע... כי זהו שורש הכל, וכאשר לבו לשמים אפילו המעשה לא טוב גדולה עבירה לשמה וההיפך בהיפך כמ"ש הלומד לקנות נוח שלא נברא... ולמשמאילים סמא דמותא ר"ל" (ישראל קדושים, עמ' 121).

¹³⁰ ראו, לדוגמא, נגאל, משנת החסידות, עמ' 151-162, לביטויי כיוון זה לגבי הדיבור; מרגולין, מקדש אדם, לפי מפתח, ערך: מצווה וכוונה, לביטויי כיוון זה לגבי מעשי מצוות. כיוון זה הוא המשך יסוד שפותח בספר חסידים, שלי"ה ועוד.
¹³¹ ראו דוגמאות להלן בהמשך הדברים.

¹³² בהקשרים אלו אני מכלילה את הדיבור כסוג של מעשה בהמשך לדברי ר' צדוק עצמו "דיבור הוא גמר הפעולה כידוע" (ליקוטי מאמרים, עמ' 217). בהקשרים אחרים בכתביו, בפרט בהקשרים של שלוש דרגות של מחשבה, דיבור ומעשה, המקבילות למח, לב, וכלי מעשה (או כבד), נחשב הדיבור כקטגוריה מובחנת מן המעשה, המבטא את רובד הלב, או המקשרת בין המחשבה למעשה, ובכך מאפשרת את שלימותם. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 310-317, לדיון בהיררכיה של דיבור ומחשבה.
¹³³ פסחים נ ב ומקבילות.

¹³⁴ תקנת השבין, עמ' 111. בהמשך הוא מעמיד טענה זו גם במקום שבו במציאות נראה ששלא לשמה אינו מביא אל לשמה, ומסתמך גם על נוסח הברכה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו, שמעשה המצוה גם שלא לשמה ממשכת קדושה ללב להביא לשמה" (שם, עמ' 112).

¹³⁵ דוגמא אחרת להקשר שיש בו הדגשת מעלת המעשה כשלעצמו, שייכת לעניין מעלת עם הארץ על תלמיד חכם לעניין המאבק בעשו. אמנם יקול יקבץ פועל למניעת שלטון עשו, "אבל כשולטים אז הניצוח הוא רק ע"י הידים היינו מצוות מעשיות שעיקרו רק בעמי הארץ". מעלה זו היא מכח זה שהחכמה שבהם, שכולה בהעלם, נשארה טהורה. מעלה זו מתקשרת למהלך הכללי של מעלת יסוף המעשה מצד התקשרותו למחשבה תחילה. ראו בהרחבה לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 237. מהלך זה של יחוס השורש הנעלם הגבוה של 'מחשבה תחילה' דוקא לדרגה הנמוכה ביותר בישראל, השכיח, בוריאציות שונות, במקורות חב"ד, ועוד, מבוסס על כך, שדוקא כשאין מקום למדרגות הגלויות, נשארה אצלם רק מדרגה נעלמת זו שהיא הגבוהה ביותר. מהלך מקביל מופיע בביאורו של ר' צדוק, בספר אחר, בעניין שלושת הספרים כנגד שלושת סוגי אותיות ושלוש עולמות. יספן של רשעים הוא כנגד אותיות המחשבה, הגבוהות ביותר, המתבטאות דוקא בעולם העשייה, הנמוך ביותר, וגם כאן מעלתן מצד יעיצת הסוף בהתחלה. ראו ביאור רחב במחשבות חרוץ, יא, עמ' 87-83.

¹³⁶ ראו על כך אליאור, תמורות.

¹³⁷ ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 128-152, ולעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, מודל התיחום.

¹³⁸ שם, עמ' 120-127.

¹³⁹ ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

¹⁴⁰ דברי חלומות, ח, עמ' 184.

ששייך לרובד ה'לב', ובעיקר החשק והרצון שבלב. מאחר שזה מה שבבחירת האדם, שם עיקר השתדלותו, וממילא הערכת המעשה והדיבור היא דוקא לפי עוצמת ה'לב' שבהם. לעומת זאת, מבחינת רובד הידיעה, הכל, כולל יראת שמים ותשוקת הלב, בידי שמים. מצד רובד זה גם השתדלות האדם בענייני הלב היא באמת בידי שמים, וממילא אין לה מקום מועדף בהערכת המעשה. יש והמעשה עצמו מקבל מעמד מועדף כעיקר התכלית.

האבחנה בין רובד הבחירה, הגלוי לאדם בעולם הזה, לבין רובד הידיעה, הנעלם מן האדם, שיתגלה רק לעתיד לבוא, מקבילה לאבחנה השכיחה בין 'מצדו' ו'מצדנו'¹⁴¹. החשבת הכוונה הפנימית העמוקה, שמצדה אין מקום להשתדלות כלל, היא דוקא מצד ה', ואילו מצד האדם יש להתאמץ לכוונה לשמה. "ומכל מקום כל זה"¹⁴² הכל מצד חסדי הש"י, אבל מצד האדם צריך להיות כל השתדלותו על הכוונה ומחשבה לשם שמים בכל דבר"¹⁴³. לכן הענקת משקל מכריע לפנימיות הלב שייכת לפרספקטיבה שמצדה האדם, והערכת מעלת המעשים והדיבורים שללא השתדלות האדם בפנימיות הלב, שייכת לפרספקטיבה שמצדה ה'.

ראיה זו של שני הכיוונים המנוגדים להערכת מעשה לעומת כוונה, כביטוי לשני הרבדים הבסיסים של ידיעה ובחירה, מופיעה במפורש אצל ר' צדוק עצמו בכמה מקומות. לדוגמא, בהמשך לדיון ביחסי מחשבה ומעשה לגבי הערכת עבירה, מעמיד ר' צדוק את הדברים על רבדי ידיעה ובחירה. בנימוק לכך שמחשבה רעה אינה מצורפת למעשה הוא מעמיד זאת על קיומו של הרובד הפנימי, שהוא תמיד "רק לעשות כרצון הש"י", ובהמשך: "וזהו סוד הידיעה ובחירה"¹⁴⁴. במאמר אחר, הדין במקומו של המעשה לעומת מקום המחשבה והכוונה לשם שמים, מציג ר' צדוק מקורות תנ"כיים שיש בהם שימושים הפוכים במטפורה של פרי ועלים לגבי מעשים ומחשבה, ומבאר את משמעותם כקביעות הפוכות לגבי הסדר ההיררכי שלהם כתכלית ואמצעי. בתוך ביאור מורכב הוא מעמיד את העשייה הגופנית כעיקר התכלית בעולם הזה, כאשר סוד הקדמת נעשה לנשמע, המתבאר כהעמדת המעשה כשלעצמו כתכלית, ועבודת מח ולב כאמצעי, שייך דוקא לדרגת המלאכים, בהעדר בחירה. מצד דרגה זו מתגלה הקשר הפנימי של ישראל לקב"ה, הקיים גם ללא כוונתם. ר' צדוק מפתח בכמה מקומות את האבחנה בין המבט קדימה, לפני המעשה, שהוא מצד הבחירה, לבין המבט הרטרואקטיבי על העבר, שמצדו ניתן להשיג את הדברים גם מצד הידיעה האלוקית¹⁴⁵. גם כאן, עיקר מקומה של תפיסת ערך המעשה כשלעצמו הוא במבט רטרואקטיבי על העבר, אחרי מעשה. המבט לעתיד, לפני מעשה, הוא בהכרח מצד בחירת האדם, ומצד זה עיקר הבחירה והעבודה הן במחשבה ובכוונה, שהן התכלית, בעוד המעשה הוא אמצעי לקיומן¹⁴⁶. אבחנה זו מוחלת הן לגבי היחס בין עמי הארץ; שעיקר עניינם במעשה, לבין תלמידי חכמים שעיקר עניינם במחשבה ובכוונה, והן לגבי היחס בתוך האדם עצמו בין קיום מעשי המצוות לבין עבודת מח ולב. כך שאלת ההתמקדות במעשה או בכוונה, הופכת

¹⁴¹ אבחנה זו שכיחה אצל ר' צדוק, בהמשך למקורות רבים. לדוגמאות לשימוש של ר' צדוק ולציון מקורות לאבחנה זו במהרה"ל, ומאוחר יותר בנפש החיים, חב"ד, ועוד, ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 72-63. לדוגמאות נוספות לשימוש באבחנה זו בכתבי ר' צדוק ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 61-59, 101. לשימוש של ר' גרשון חנוך העניך מרדזין באבחנה זו ראו מגיד, חסידות על הגבול, עמ' 52, וראו שם, עמ' 286, הערה 30, להפניות למקורות נוספים. ראו גם מגלה עמוקות, אופן קסה, עמ' קלו, ולעיל, בפרק שורשי המחלוקת, השוואה בין המודלים, הערה 25, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, הערה 232. חשוב לציין כי לצד אבחנה תדה זו, יש אצל ר' צדוק טשטוש מסוים של הגבולות. לאחר הגדרת עניין כשייך ל'מצד ה', אין מניעה שיחזור ויעמיק בו, ואף יעמיד את עיקר עבודת האדם על השגתו. במקומות רבים עוסק ר' צדוק בהכרה ש'מצדו'. ההתאחדות עם הקב"ה מאפשרת, בבחינות זמניות של 'רצוא' גם השגה זו. לדוגמא, "והיינו מצד שחלק ה' עמו ונפשו מתיחדת כל כך בפועל עד ששבה להיות היא והוא אחד ואז מכרת מצדו" (דובר צדק, עמ' 117).

¹⁴² התייחסות לכוונה הפנימית העמוקה שבישראל שהיא תמיד לשם שמים.

¹⁴³ דברי סופרים, כא, עמ' 15.

¹⁴⁴ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 219-218. ראו בהמשך ביאורו שם בעניין הידיעה והבחירה בשני מקומות שונים. וראו על כך, עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 135-134.

¹⁴⁵ ראו, לדוגמא, באורו בצדקת הצדיק, קעט; רסיסי לילה, נב, עמ' 119.

¹⁴⁶ "וזהו תפוח שאז"ל... דפריו קודם לעלו וכן ישראל הקדימו נעשה כו' דסוף כל דבר הוא תכליתו ומאחר דסוף כל הבריאה הוא עשייה גופנית ידענו דזה התכלית, ולכך נקרא זה פרי והנשמע עלים..." (ליקוטי מאמרים, יב, עמ' 138). ובהמשך על מקור אחר, בכיוון הפוך: "וזהו בלהבא ודאי העיקר הוא התייח וההשתדלות בדברי תורה ובכוונה לשם שמים, והמעשה הוא עלים והם עמי הארץ שהן בעלי מצות ומעשים טובים וכן באדם עצמו בשעה שעוסק במצות ומעשים טובים זהו לצורך קיום חכמתו... ועיקר הפרי החכמה, וזהו רק מצד הבחירה... והתגברות על כח הבחירה הוא רק בחכמה... ועיקר המכוון בבריאת הבחירה שזהו תכלית האדם היינו שיבחרו בדעתו ושכלו הטוב... א"כ עיקר ההשתדלות בחכמה שבו הוא כח הבחירה, וזהו הפרי..." (שם). "כי ניצוח הבחירה הוא כפי החכמה כנ"ל ובלהבא מצד הבחירה זה העיקר אבל במה שעבר אין ואין עוד בחירה בינו ודאי עיקר המכוון דעוה"ז הגלוי במעשה" (שם, עמ' 139). ראו עוד שם בהרחבה.

לביטוי נוסף לאבתנה בין תפיסת הבחירה של העולם הזה, לבין תפיסת הידיעה שתגלה לעתיד לבא, שמצדה תקף הקשר הפנימי לקב"ה, גם ללא בחירה. התמקדות ברובד הפנימי של מוח ולב כעיקר שייכת לעבודת העולם הזה, שמצד הבחירה, בעוד הערכת המעשה עצמו, גם ללא מוח ולב, נובעת מן ההארה שלעתיד לבוא, שהכל מה'.

מלבד ההעמדה הכללית של תפיסת הכרחיות הלב כשייכת לרובד הבחירה שמצד האדם, ותפיסת ערך המעשה גם ללא לב, כשייכת לרובד הידיעה שמצד הקב"ה, יש מימד עומק נוסף חשוב לענייננו. שני הרבדים מתקיימים גם באדם מישראל עצמו. מצד הבחירה, המוקד באדם הוא השתדלותו ובחירתו, שהם בעיקר עבודת הלב שלו. אולם מעבר לכך קיים רובד פנימי עמוק, שהוא בלתי תלוי במעשי האדם, בדיבורו או בכוונותיו. מדובר בשורש פנימי שבו מקושר האדם עם הקב"ה, כאשר קשר זה נתפס כשורש המהות, שהוא קבוע, נצחי ועמיד גם נוכח קלקולים במחשבות, כוונות, דיבורים ומעשים של האדם. בהמשך הדברים שהוזכרו מעמיד ר' צדוק את ההתמקדות במעשה עצמו כשייכת לרובד הידיעה, מצד אחדות האדם והקב"ה, כפי שמתבטא בשימוש במשל התפוח הן לגבי הקב"ה והן לגבי ישראל¹⁴⁷. במקומות אחרים מרבה ר' צדוק להשתמש בהקשרים אלו גם במושג 'הנקודה שבלב'¹⁴⁸. תוך הדגשת הקשר שלה ליסודות ה'לב', ובמיוחד לבניה שבלב¹⁴⁹. גם המדרש ש"הקב"ה לבן של ישראל"¹⁵⁰, תופס מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק, המשתמש בו להדגשת השורש הפנימי האלוקי וזיהוי הנקודה הפנימית שבלב כאלקות.

תפיסה זו, של קיום רובד פנימי קבוע בלב כל אחד מישראל ורובד חיצוני המשתנה לפי בחירות האדם, תופסת מקום מרכזי ביותר בכתבי ר' צדוק. היא מופיעה במינוחים שונים ומוחלת בהקשרים רבים ומגוונים. הוא מרבה לדבר על רבדי הפנימיות האלוקית הקבועה, לעומת החיצוניות המשתנה של האדם, בהקשרים של חטאי ישראל, כולל מעשים שלא לשמה, ללא מימדי ה'לב' הראויים. המבנה של מעטפת חיצונית הכוללת את כל החטאים והמעשים שלא לשמה, ובתוכה נקודה פנימית אלוקית, תופס מקום מרכזי, וחוזר במקומות רבים מאד, תוך שימוש נרחב במטפורות של שאור שבעיסה¹⁵¹; קוצים שסביב הדס או שושנה¹⁵²; טיט שעל קליפת האגוז¹⁵³; היצר הרע כמקיף לפנימיות או כלבושים חצוניים שסביב

¹⁴⁷ משל התפוח שפריו קודם לעלו מובא בגמרא (שבת פח א) על הקדמת נעשה לנשמע, ושימש את ר' צדוק לביאור מעלת המעשה כשלעצמו. בהמשך מבוארת בחינה זו כשייכת לרובד שבו אין עוד בחירה, מצד האחדות, בבחינת 'אני עם הקב"ה'. 'זוהו שאז"ל... דהוא רז שמלאכי השרת משתמשין הקדמת נעשה לנשמע, והיינו דהוא מצד העדר הבחירה דמצד הבחירה... צריך נשמע מקודם שיבין שזה טוב וחיים ויבחר בו, אבל נעשה בלא שום הבנה זהו מצד שאנו בניס למקום ושורשינו וכאילו אין לנו שום בחירה ונטיה לצד אחר זהו כח מלאכי השרת שאין להם בחירה, וזהו נמשלו לתפוח ובאמת תמוה דהרי הקב"ה נמשל לתפוח... רק מצד היחוד היות אני ה' שוכן בתוך בני ישראל והקב"ה לבן של ישראל באמת... ואינס דבר נפרד ממנו כלל הם נקראים גם כן בשמו של הקב"ה כטעם אני שהנביא מדבר בשם הש"י בלשון מדבר בעדו כי הקב"ה שוכן בקרב לבו ודיבורו ממש ואינו דבר נפרד כלל, אז נמשל לתפוח דפריו קודם ואין צריך עלים המגנינים כי המעשה דבוק בהש"י אף בלא שום בחירה בתכמה כלל, וזהו ריח בוגדיו דגם פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון והגם דבחירתן לרע הרי בלא שום בחירה דבוקים בהש"י ממילא כל חטאיהם גם כן סדורים ובאים מששת ימי בראשית... דהוא מאמיתות רצון הש"י שרצה שיעשו כ"י (ליקוטי מאמרים, יב, עמ' 139).

¹⁴⁸ לצד 'נקודה שבלב' השכיחה בכתביו, היא מופיעה גם בוריאציות כגון 'נקודת אמת שבלב' 'נקודה הקדושה' ועוד. בפרי צדיק מופיעים בעיקר הצירופים 'נקודה הטובה שבלב', 'פנימיות נקודה שבלב' או 'נקודה הפנימיות'. הוא מזכיר גם את 'הנקודה הישראלית' (צדקת הצדיק רלו; שם, רמה), ואת 'שורש היהדות' (עמלה של תורה ו, נדפס בתוך פרי צדיק ג, עמ' 219. ושם, עמ' 221: 'הנקודה דשורש נפש'). הצירוף המוכר, 'הנקודה היהודית', אינו נמצא בכתבי ר' צדוק. 'הנקודה היהודית' במשמעות שר' צדוק מדבר על 'נקודה הפנימית' או 'נקודה שבלב' כחלק האלוקי הפנימי בכל אחד מישראל שאינו נעקר על ידי החטאים, מופיעה הרבה בחסידות, וכפי שהראה ליבס, קיימת גם אצל המתנגדים. ראו הפניות לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה במימד היסטוריוסופי, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי, הערה 40.

¹⁴⁹ ראו, לדוגמא, מתחשבות תרוץ, יא, עמ' 84, ובמקומות רבים מאד. יש והבינה חוזרת ומתקשרת לספירות אחרת, בעיקר דעת, כתר וחכמה (לדוגמא, פרי צדיק א, חנוכה יג, עמ' 161), ומלכות (לדוגמא, פרי צדיק א, תנוכה ה, עמ' 148). ראו ליבס, תלמידי הגר"א, עמ' 275-274, לדוגמאות ממקורות אחרים לקישור הנקודה היהודית לתכמה או לכתר.

¹⁵⁰ "איכך מציינו שנקרא הקב"ה לבן של ישראל, מן הדין קרא דכתיב צור לבבי וחלקי אלהים לעולם" (שיר השירים רבה ה ב, על הפסוק בתהלים עג) ומקבילות. ר' צדוק מרבה לצטט זאת כקביעה של מהות, שהקב"ה הוא לבן של ישראל.

¹⁵¹ לפי ברכות יז א. לדוגמא, "מה שהוא נראה למילוי תאוות... זהו מצד היצר שזהו חוץ לגוף הנפש הישראלית שעצמות נפשו הוא חלק אלוך... והיצה"ר שבלב אינו מעצם העיסה כלל רק שאור המעורב בעיסה" (ליקוטי מאמרים, עמ' 222).

¹⁵² לפי הגמרא בעניין עכן: "חטא ישראל... אף על פי שחטא ישראל הוא... היינו דאמרי אינשי אסא דקאי בני חילפי אסא שמה ואסא קרו ליה" (סנהדרין מד א). [=... זהו שאומרים אנשים, הדס שבין הקוצים, הדס שמו, והדס קוראים לו]. לדוגמא, "ועד"ש... אף על פי שחטא ישראל הוא דקדושת שם ישראל אי אפשר ליעקר ממנו אף אם ירבה חטאים עד למעלה, וכד"ש שם בעכו דעבר על כל חמישה חומשי תורה מכל מקום אי אפשר להגיע החטא כל כך לעקור עצם היהדות ושם ישראל שהוא הקדושה שבשורש כל איש יהודי מורשה מאבות... ואי אפשר לשנות השורש, ואף שמרבה חטאים הוא הכל מצד השאור שבעיסה ושעבוד מלכיות המקיפים לשורש היהדות, וכמ"ש... גלוי וידוע שרצוננו וכי ועל דרך זה ברמב"ם... בטעם כופין עד שיאמר רוצה אני עיי"ש, ועל כן המשילו... לאסא דקאי בני חילפי כי החטאים הם רק כחילפי הסובבים לאסא אבל עצם האסא לא נשתנה. וכך לעניין תואר צדיק כל ישראל נקראים כן... ואף על פי שחוטאים ופוגמים בבריות בפועל הוא רק מצד החילפי והחוחים הסובבים את השושנה אבל אינו נוגע בעצם האסא והשושנה..." (תקנת השבין, עמ' 80). ראו עוד מתחשבות תרוץ, יא, עמ' 84 ובמקומות רבים.

העצמיות הפנימית¹⁵⁴; ואף במינוחים הפילוסופיים של 'מקרה' שאינו פוגע ב'עצם' המהות הפנימית¹⁵⁵.
בביטויים אלו יש אנטיתזה מובהקת לתזה אקזיסטנציאליסטית מרכזית ש'הקיום קודם למהות'. כאן
המהות הפנימית, הנקודה הפנימית שבה 'הקב"ה הוא לבן של ישראל', היא היסוד המרכזי המכונן, כאשר
כל המעשים והכוונות ברובד 'הקיום', נחשבים ל'קליפה' חיצונית, שכוחה המכונן נדחה מפני ה'מהות'
הפנימית.

הדגשת מהות פנימית זו היא היסוד לביאורים רבים לערכם של מעשים שאינם עם כוונת הלב. ר' צדוק
מבאר בהרחבה מצוות שונות שעניינן דוקא בהעדר כל מקום לכוונה, כבאות להורות על הקשר הפנימי של
ישראל עם הקב"ה, באופן בלתי תלוי בכוונתם¹⁵⁶. הפקעת חשיבותה של הכוונה המודעת, מתוך תפיסה
שבישראל, כל מעשיהם נחשבים לשם שמים, מבוטאת במיוחד בענייני פורים¹⁵⁷. החיוב "לבסומי עד דלא
ידעי", מורה להגיע למצב שבו הכוונה המודעת הרגילה מופקעת. גילוי הקשר לקב"ה במצב זה, מורה על
אותו קשר פנימי, בשורש הנפש, אשר מצדו הכל לשם שמים, ואין עוד משמעות לכוונה המודעת, "ואין
צריך כלל לכוונה לשם שמים"¹⁵⁸. יתר על כן, ר' צדוק מסיק מענייני פורים כי גם למעשי מצוות "בלי שום
דעת וכוונה", יש כח פעולה לזיכוך הלב¹⁵⁹. גם לגבי כלל המצוות, מודגש ערכן החיובי גם כשהן נעשות ללא
כוונה או ככוונה פגומה¹⁶⁰, ואף כשהן באונס נגד רצונו של האדם¹⁶¹.

להעמדת שאלת מקום הלב בדיבור בפרספקטיבה זו יש השלכות מעניינות לעניין מקום ההפנמה.
לכאורה, הכיוון המדגיש את מקום פנימיות הלב הוא המבטא את ההפנמה, לעומת הכיוון המדגיש את
הצד ההתנהגותי של הדיבור. אולם מתוך העמדת שני הכיוונים בהקשר הרחב של הרבדים עולה כי מגמת
ההפנמה תקפה במלוא עוצמתה בשני הכיוונים. בהדגשת ערכם של המעשים והדיבורים שאינם מפנימיות
הלב, אין כיוון המנוגד להפנמה, אלא מה שאכנה 'הפנמה מסדר שני'. השאלה הופכת משאלת מקום
הכוונה הפנימית לעומת המעשה החיצוני, לשאלת מקום כוונת הלב המודעת, שמצד בחירת האדם, לעומת
כוונת הלב הסמויה, שמצד השורש הפנימי. מקומה המרכזי של הכוונה הפנימית נשמר כמסגרת רחבה
המשקפת היטב את מגמת ההפנמה, אולם הכוונה הגלויה המודעת שלא לשמה, נדחית מפני הכוונה
הפנימית העמוקה, הנחשבת אצל כל אחד מישראל ככוונה לשם שמים. מפרספקטיבה זו דוקא כוונת הלב

¹⁵³ לדוגמא, "יכמ"ש (חגיגה טו ב) מה אגוז זה אע"פ שמלוכלך בטיט אין מה שבתוכו נמאס אף ת"ח אע"פ שסרח אין תורתו
נמאסת... שהלכלוך הוא רק הקליפה... אבל מה שבתוכו הוא רצון השיי"ת" (פרי צדיק א, ר"ח כסלו א, עמ' 71).

¹⁵⁴ "כי מעמקי הלב גלוי וידוע שרצונו לעשות רצונך ומי מעכב וכי היינו אף העיכובים שבלב שנוטה לרע הוא גם כן רק
בהתגלות לבו מצד השאור שבעיסה היושב על מפתחי הלב ושיעבוד מלכותי שהם החושים הסובבים לשובה ומלבישים אותה
זה מבחוץ וזה מבפנים. אבל הכל רק לבוש ולא העצמיות שהוא עומק לבו ששם עיקר חיות עצמיותו זה דבוק בהש"י כמ"ש...
שהקב"ה לבן של ישראל" (ישראל קדושים, עמ' 88). ראו עוד עמלה של תורה ו, בתוך פרי צדיק ג, עמ' 219; מחשבות חרוץ, יט,
עמ' 168 ועוד.

¹⁵⁵ ראו בי"ת רבתי ובי"ת זעירא, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 40-41; תקנת השבין, עמ' 4; פרי צדיק א, וישלח א (מכ"ק), עמ'
106. המהר"ל הרבה לדבר על חטאי ישראל כימקרה' שאינו פוגע במהות הפנימית של היעצם. ראו, לדוגמא, גבורות ה', פ"ח,
עמ' מה; שם, פ"ט, עמ' נו; נצח ישראל, פמ"ט, עמ' קצא, ובמקומות רבים.

¹⁵⁶ על מצוות מילה ראו, לדוגמא, רס"סי לילה, כא, עמ' 26. ובמקומות רבים מאד בכתבי ר' צדוק. ר' צדוק מרבה להשתמש
בדרשת חז"ל "ששון - זו מילה" (מגילה טז ב), תוך קישור יסוד זה לפורים ולמילה גם יחד. ראו, לדוגמא, מחשבות חרוץ, יד,
עמ' 109. גם מצוות תפילין מורה על אותו קשר מהותי פנימי, בלתי תלוי במעשים ובכוונות. שתי מצוות אלו מתקשרות לאותו
יסוד בפורים על ידי דרשת "ששון ויקר" כמילה ותפילין. ראו עוד, לדוגמא, דובר צדק, עמ' 120. גם מצוות אחרות, מבוארות
בהקשר של אותה נקודה אלקית פנימית שבעומק הלב של כל אחד מישראל. ראו, לדוגמא, מחשבות חרוץ, ז, עמ' 33, בביאור
מצות שקלים.

¹⁵⁷ פורים הוא התג התופס את המקום המרכזי ביותר בכתבי ר' צדוק, ומשמעות זו של פורים חוזרת במקומות רבים. לבחינת
אחרות של דבריו על תג זה ראו הדרי, פורים, ולעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מצואות, כח פעולה לעומת כח קליטה.

¹⁵⁸ "אבל באמת אצל בני ישראל שורש כוונתם לשם שמים... ואפילו מכיון הנאה וקבלת פרס אין זה העיקר אצלו... ועיקר
הכוונה לשם שמים... והייב לבסומי עד דלא ידע כו' דאז ודאי אין לו שום כוונה לשם שמים אלא דסתמן לשמן קיימי אצל דע
ישראל ואין צריך כלל לכוונה לשם שמים, כי הם כל מעשיהם לשם שמים ששרשם תקוע בזה ואפילו בלא כוונתם" (מחשבות
חרוץ, ו, עמ' 26). ראו עוד ישראל קדושים, עמ' 131, ובמקומות רבים.

¹⁵⁹ "וזהו קדושת כל החודש אדר וימי הפורים ביחוד, ובכל שנה ושנה ע"י הימים האלה הנזכרים ונעשים בכל ישראל, אפילו ע"י
עשיית ההמונים המצות גולמות בלי שום דעת וכוונה רק מצות אנשים מלומדה, סוף סוף הרי עושה זה מפני מנהגן של אבותיו
למצוה וכוונה זו, די לו במצות דסתמא לשמן קיימין להיות נחשב עושה לשם שמים, ונעשה ע"י מחיית עמלק מעט מעט היינו
שנזדכך הלב בשורש קדושה זו עד עת קץ... שיזדכך הלב לגמרי וימחה זרעו של עמלק מן העולם לגמרי..." (מחשבות חרוץ, יג,
עמ' 105-104).

¹⁶⁰ בהקשרים אלו מרבה ר' צדוק להשתמש בגמרא "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם
הבא הרי זה צדיק גמור..." (בריתא, ראש השנה ד א; בבא בתרא י ב), בגמרא על הבדק חמץ כדי למצוא מחט, ועל אכילת מצה
באונס, גם את הקביעה שפושעי ישראל מלאים מצוות (עירובין יט א ומקבילות) הוא מבאר כקביעה ערכם של המעשים גם
ללא כוונת הלב ראו, לדוגמא, רס"סי לילה, לו, עמ' 63; ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 166; פרי צדיק ג, צו ח, עמ' 27.

¹⁶¹ ר' צדוק מרבה מאד להשתמש בדבריו הידועים של הרמב"ם על "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (הלכות גירושין, פ"ב,
ה"ד) כמסתמא נוספת לרעיון הנקודה הפנימית שבלב שמצדה תמיד רצון האדם הוא הרצון האלוקי.

הרגילה שייכת לרובד חיצוני יותר מאשר הכוונה הלא מודעת הפנימית, המיוחסת לכל יהודי מצד שורשו האלוקי. יסודו של היפוך זה הוא בשיוך של הדגשת כוונת הלב לרובד החיצוני הגלוי של הבחירה, ושיוך הפקעת חשיבות הכוונה – לרובד הפנימי הנסתר של הידיעה.

תפיסה זו מתבטאת במרחב המטפורות שהוזכרו, המעמידות את הרובד המודע כחיצוני לפנימיות האלוקית שמעבר לבחירה. היא מתבטאת גם בהדגשת רובד פנימי זה כיתוכיות ופנימיות לעומת הרובד הגלוי המנוגד. כך מבאר ר' צדוק, בהקשר של מקום הנקודה הפנימית שאינה נפגמת, כי גם בביטוי 'מתוך שלא לשמה', הכוונה לכך ש"התוכיות ופנימיות הוא לשמה"¹⁶². הדגשת השורש כפנימיות מבוטאת גם בעניין אלישע בן אבויה, שתורתו היא דוגמא מובהקת לתורה שאינה מתוך הלב. עם זאת, הלימוד של ר' מאיר ממנו, מתואר דוקא במטפורה "תוכו אכל קליפתו זרק"¹⁶³. לפי ר' צדוק, הברירה בין 'קליפתו' לבין 'תוכו', אינה ברירה בין תכנים שונים שלמד, אלא ברירת ה'תוך' הפנימי של ר' מאיר עצמו, שמצד "ועמד כולם צדיקים", מתוך ה'קליפה' של כוחות הרע שבו. "ועל כן גם בהשגת התשובה דאחר היה תוך הראוי להיות נאכל מצד הפנימיות שבו שהוא צדיק. דכל רשעותו רק מהשפה ולחוץ מצד היצר הרע וזהו קליפתו שזרק"¹⁶⁴. דוקא הופעת הדיבור החיצוני של התורה שמן השפה ולחוץ, שאינה מגובה בלב, היא המחייבת לפנות אל הפנימיות העמוקה יותר.

ביטוי מעניין למקומה היחסי של הכוונה המודעת על הציר של חיצוניות-פנימיות, מצוי באחד ממאמרי *צדקת הצדיק*¹⁶⁵. מונחי 'גוף' ו'לבוש' הם מאופני הביטוי השכיחים במקורות לפנימיות וחיצוניות. ר' צדוק מציג ארגון היררכי שלהם לפי סדר היררכי עולה של 'מקומות', כאשר מה שנחשב ל'גוף' במקום אחד, הופך להיות 'לבוש' במקום גבוה יותר¹⁶⁶. הסדר המתקבל הוא שבעולם הזה - מעשי תורה ומצוות נחשבים ל'גוף', ומעשי הרשות - ל'לבוש'¹⁶⁷. בגן עדן - מעשי התורה ומצוות נחשבים ל'לבוש', ואילו ה'גוף' הוא מחשבות ורצונות שבמוח ולב. ברובד שלישי, גבוה יותר, הכוונות עצמן נחשבות ל'לבוש', והן יסוד הכבוד. ר' צדוק אינו מגדיר מהו ה'גוף' ברובד זה, וממשיך לשלב העליון. בכל שלושת הרבדים הללו, עדיין יש מקום ל'לבוש', ההולך ומתעדרן ממעשי רשות, דרך מעשי תורה ומצוות, עד לכוונות שבמוח ולב. אולם דרגת השיא היא כשהאדם מגיע ל'מקומו', שם אין עוד צורך בלבושים כלל. מצב זה של עירום, כמו לפני חטא אדם הראשון, הוא מצב של גילוי עצם הפנימיות, ואין בו מקום ל'לבושים' מכל סוג של השתדלות כלל¹⁶⁸.

יוצא שמקומה של כוונת הלב על ציר חיצוניות-פנימיות, אינו מוחלט. בעולם הזה, אין היא ניכרת כלל. בגן עדן, היא נחשבת ל'גוף' הפנימי, בעוד הכבוד שם הוא לפי ה'לבוש' החיצוני של מעשי תורה ומצוות. במקום גבוה יותר, הופכת הכוונה ל'לבוש' חיצוני הניכר ומעניק כבוד לבעליו. ואילו ברובד העליון של

¹⁶² רס"סי לילה, לו, עמ' 63. ביאור 'מתוך', בהקשר של 'מתוך שלא לשמה', כפנימיות מופיע בראשית החסידות אצל ר' מנחם נחום מטשאורוביל, אולם שם הוא משמש כאסמכתא לעצה החסידית הידועה להתמודד עם מחשבות זרות על ידי התמקדות בשורשן. ראו מאור עינים, דברים, עמ' רכג-רכד. אצלו מדובר בפנימיות של המחשבות הזרות שלא לשמה, במובן של שורשן ותכליתן, ואילו אצל ר' צדוק מדובר בפנימיות הנפש של האדם עצמו.
¹⁶³ תגינה טו ב.

¹⁶⁴ רס"סי לילה, נג, עמ' 133. ר' מאיר, כמי שמסוגל, מתקוף האור שלו, להשיג את האור שמתוך החושך, תופס מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק. יכולת זו של השגת האור היא גם היסוד ליכולת לטהר את השרץ, כמטפורה לטהור כל חטאי ישראל. "רבי מאיר עצם שמו ר' נהוראי על הפלגת נהירותו שהיא בנעלם ועומק... רק חכם אחר שקראוהו ר' נהוראי הנהיר עיניהם בנעלמות שהיה ממדריגתם. [ובזה יתיישב דר' מאיר ביחוד רימון מצא וכי וגמר מפומיה דאחר (תגינה טו ב) שכפי מדריגתו לטהר השרץ אין חילוק בין צדיק לרשע ואין כאן מקום להאריך]" (דובר צדק, ז, עמ' 9). על דרגה זו של ר' מאיר ראו עוד לעיל בפרק הדעה הדחוויה וגבולותיה.

¹⁶⁵ הדברים באים כביאור לגמרא: "ר' צדוק נסמך על הפתגם הנוכח בגמרא "במתא - שמאי, בלא מתא - תותבאי" (שבת קמ"ב ב) [=במקומי שמי מכבד אותי, אבל שלא במקומי - בגדי מכבדים אותי]. ראו על כך גם צדקת הצדיק, רסג. על משמעות ה'לבוש' בחב"ד, ראו שטיינלץ, הנפש, עמ' 469-473.

¹⁶⁶ "הכבוד של האדם בעולם הזה הוא כפי טהרתו בדברי הרשות שלו שהם ה'לבוש' בעולם הזה לדברי המצות... והיינו בעולם הזה שפעולות התורה והמצוות הוא נקרא גוף האדם והרשות הוא מ'לבוש', אבל בגן עדן ה'לבוש' מפעולת התורה והמצוות כמ"ש בזהר (ויקהל רי א) והיינו דגוף האדם שם נקרא רק המחשבות ורצונות שבמוח ולב... ושם הכבוד כפי הפעולות שלו בתורה ומצוות, ועוד למעלה ה'לבוש' דאיתא בזהר (שם ב) מן הכוונות שבלב ורצונות לתורה ומצוות עיי"ש. ושם הכבוד לכל אחד כפי כוונתו הטובה" (צדקת הצדיק, קנה).

¹⁶⁷ במאמר מאוחר מחלק ר' צדוק בין תורה ומצוות, שיש לעסוק בהם לעולם, אפילו שלא לשמה, לבין מעשי הרשות, בהם נצרכת הכוונה לשם שמים. (פרי צדיק ה, לרי"ח אלול א, עמ' 87). וראו גם פרי צדיק ג, תזריע ט, עמ' 118-119.

¹⁶⁸ "ועדיין נקרא בלא מתאי אבל במתאי זה יהיה בעולם הבא שהוא שנת היובל שתשובו איש אל אחוזתו שם יהיה שמאי השם מורה על העצם, ר"ל כפי עצם שורש כל אחד במקור מחצב הנשמות. ואז יהיו ערומים כקודם החטא בלי לבוש, שהלבוש נעשה רק על ידי ידיעה דטוב ורע, ועל ידי הבחירה והשתדלות האדם שהוא הטורח דערב שבת אבל אז יתברר שאין מקום להשתדלות כלל" (צדקת הצדיק, קנה).

העולם הבא, מתבטל מקום הלבושים, ובתוכם מקום ההשתדלות הפנימית של הכוונה, מכל וכל. הסדר ההיררכי העולה הוא: א. מעשי רשות; ב. מעשי תורה ומצוות; ג. מחשבות ורצונות שבמוח ולב; ד. עצם השורש. העליה ההיררכית בעולמות כרוכה בהעמקה פנימה. ככל שמדובר בעולם גבוה יותר, הרובד הפנימי יותר מקבל בו מקום של 'גוף', ובעולם גבוה עוד יותר, הופך גם הוא ל'לבוש' החיצוני, ומתגלה רובד פנימי עוד יותר. הכוונה פנימית יותר מן המעשים, ובהתאם, היא הופכת ל'גוף', ואחר כך ל'לבוש' חיצוני, בעולמות גבוהים יותר. אולם לעומת השורש הפנימי, נחשבת גם כוונת הלב ללבוש חיצוני. דוקא בשלב השיא של התגלות עצם הפנימיות, 'גוף' עירום, אין עוד מקום ל'לבושים' כלל ואין גם מקום לכוונת הלב. לעומת התפיסה המקובלת הכורכת יחדו, ביחס ישר, הדגשת כוונת הלב והפנמה, כאן מתקבלת תמונה מורכבת יותר, לפיה תהליך העליה, הכרוך בהתקדמות על ציר חיצוניות-פנימיות לכיוון הפנימיות, אכן כרוך בהדגשת מקום כוונת הלב, אולם תחום תקיפותו של קשר זה מוגבל, ובמקום הגבוה, המזוהה עם התגלות הפנימיות בשיאה, מופקע גם מקומה של הכוונה.

הפקעת מקומה של כוונת הלב, מצד הפרספקטיבה האולטימטיבית הגבוהה, מקבלת ביטוי מרכזי אחר במונחים של הספירות. איפיוני הלב מיוחסים אצל ר' צדוק במיוחד לספירת הבינה. ספירה זו, במקומה כ'אם הבנים', היא בעלת חשיבות מכרעת לגבי הדיבור והמעשה השייכים בעיקר לספירת המלכות¹⁶⁹. בהגותו של ר' צדוק יש מקום מרכזי להתעלות המלכות לכתר, כביטוי להיפוך ההיררכי שבעליית הנמוך ביותר להיות הגבוה ביותר, 'סוף המעשה' ל'מחשבה תחלה', 'סוף כל דרגי' ל'ראש כל דרגי'. מבחינה זו הדיבור והמעשה, השייכים למלכות, מתעלים לשורש העליון בדרך של 'ידלוג' על הספירות שביניהם, ובפרט, לענייננו, על הבינה. משמעות הדברים היא כי בסדר הרגיל, אכן הלב נצרך לדיבור, אולם מבחינת התעלות המלכות לכתר, מתעלה גם הדיבור כשלעצמו, ללא כוונת הלב. גם כאן הדילוג על מקום הלב, אינו מבטא התרחקות ממגמת הפנמה. ר' צדוק חוזר גם מכיוון זה להתמקדות בלב, אולם לא כשורש הכת הפועל, אלא כתוצאתו, כאשר כח הפעולה של דיבור ללא לב, ממוקד בפעולה על הלב.

שני הכיוונים המנוגדים של הדגשת מקומה ההכרחי של כוונת הלב בדיבור מתד, ושל הערכה חיובית גם לדיבור שמן השפה לחוץ מאידך, קיימים בעוצמה רבה בכתבי ר' צדוק. הבנתם כמבטאים פרספקטיבות שונות, מאירה גם את המעברים החופשיים שר' צדוק עושה ביניהם. אסיים בהדגמת מעבר כזה בין ביטוי חריף של הדגשת מקומו ההכרחי של הלב בדיבורי תורה ותפילה, במלוא עצמתו חומרתו, לבין קבלת הדיבור בתורה גם ללא לב. אחד המאמרים הקצרים בסיסי לילה פותח בקביעה ש"תפילה עיקרה בלב"¹⁷⁰, וממשיך לפתח כי גם תורה, שלכאורה היא במוח, עיקרה בלב. בתוך הדברים יש ריכוז ביטויים חריפים כנגד תורה ללא לב. חלקם חלים על תורתו של דואג האדומי, שנחשב לדוגמא פרדיגמטית למי שתורתו היא 'מן השפה ולחוץ', ללא ההיבלעות הפנימית בלב. תורה זו אינה עומדת לו, אלא להיפך, הופכת ליסמא דמותא', והוא נדחה מחיי העולם הבא דוקא בגלל תורה זו, כפי שר' צדוק מבאר כאן ובמקומות רבים בכתביו¹⁷¹. הביטויים החריפים בגנות תורה שהיא דיבור חיצוני בלבד, מבטאים את

¹⁶⁹ הדיבור שייך במקורות קבליים והגותיים רבים לשני מודלים מרכזיים. במודל המשולש של "מחשבה, דיבור, מעשה" מקומו של הדיבור הוא בתווך, כשלב המקשר בין המחשבה, שהיא בין האדם לבין עצמו, לבין האחר. מודל זה מקביל למערכים המשולשים של "מח, לב, כבד"; "נשמה, רוח, נפש"; ובעולמות: "בריאה, יצירה, עשיה". ר' צדוק משתמש במודל זה בהקשרים שונים, כולל ביאור שלושה סוגי האותיות מתאימים. בהקשרים של מודל זה משמש הדיבור כ"קולמוס הלב", ועיקרו בביטוי יסודות החיות, הבינה, ההרגשה, והתשוקה שבלב. כח הפעולה במעשה הוא תוצאה של ביטוי זה, ומצבו האידיאלי, הוא בהיותו דוקא מתוך הלב. מודל זה משמש את ר' צדוק להדגשת מקום הבחירה, העבודה וההשתדלות דוקא ביסודות של הלב, שכן המוח מתד, והמעשה מאידך, הם לחלוטין בידי שמים, ולא בבחירת האדם. לפי מודל שכזה אחר שייך הדיבור לספירת המלכות, לשכינה, ומכאן הקשר הפנימי בין הדיבור לבין תשביע ותפילה השייכות שתיהן למלכות. (ראו חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 111). כאן אין הדיבור במעמד הביניים בין המחשבה למעשה, אלא בתחתית הסולם, כשייך לרובד המעשה, ולא לרובד הלב. גם הקשר זה משמש במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. הערכת הדיבור מתוך מודל זה מורכבת. מתד, ר' צדוק מרבה להנגיד בין הדיבור כמעשה חיצוני, לבין דיבור הבא מתוך הלב, ופועל בחזרה על הלב. הוא מדגיש מאד את פחיתותה וסכנתה של תורה שהיא רק בגדר 'מן השפה ולחוץ', ואת חשיבות הלב בדיבורי תורה ותפילה. מצד זה הדיבור כשלעצמו, כמעשה ללא כוונה וחיות, הוא חסר ערך או שלילי. אולם, מאידך, הדיבור כמעשה, מייצג את הרובד הנמוך ביותר של מלכות, וממקום זה הוא מוסיף בכל המטען הדיאלקטי של הנמוך ביותר ההופך לגבוה ביותר. "והדיבור הוא מדרגה האחרונה מעשר מדרגות הנמשכות מעומק ראשית דמחשבה עד עומק אחרית דמדת מלכות פה כידוע" (רסיסי לילה, נ, עמ' 109).

¹⁷⁰ רסיסי לילה, יב, עמ' 13.

¹⁷¹ במשנה (סנהדרין פ"י מ"ב) נמנה דואג בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב, ובגמרא דרשו עליו: "ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי... (תהלים ט ז; סנהדרין קו ב). לדברים חריפים של ר' צדוק על תורתו של דואג ראו צדקת הצדיק, קטו; שם,

העמדת המוקד בלב, כאשר גם ערכו של לימוד תורה נקבע לפי מקום הלב שבו. אולם גם דחיה חריפה זו של דואג ותורתו מוגבלת לרובד מסויים. בהמשך לתיאור חומרת התורה שמשפה ולחוץ, עובר ר' צדוק לרובד העומק של 'דורשי רשומות'¹⁷², שם מתהפכת התמונה. העולם הבא מזוהה עם ספירת הבינה, המזוהה בנפש עם הבינה שבלב, שהיא עיקר העבודה בתורה. אולם במקום גבוה יותר חל מהלך אחר של התקשרות 'סוף המעשה' עם 'המחשבה תחילה'. ממקום זה גם מעשה שהוא חיצוני גרידא, ללא כל קשר ללב, חוזר, מצד התקשרותו לשורש המחשבה, ונחשב אף הוא למעשה שיש בו קדושה וכח פעולה על לב האדם.

ומכל מקום דורשי רשומות אמרו... פירוש דחלק עולם הבא נקרא בינה כנודע דהיינו רק על ידי הבינה שבלב. אבל יש רשומות והוא מקום יותר עליון דלא קיימא לשאלא¹⁷³ ואין השגת האדם שם רק ברשימו שלו. **שם אף זה דמשפה ולחוץ אין נדחה. דהוא למעלה מן הלב וסוף מעשה דבוק במחשבה תחלה בעולם הזה שהוא עולם המעשה ועקימת שפתיו הוי מעשה¹⁷⁴** אף בזה יש קדושה ומועיל להכניס הקדושה בלב על ידי כך וזה טעם וחיים ביד הלשון¹⁷⁵.

אותה 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.

קפג; שם, רלד; שם, רלה; רסיסי לילה, יב, עמ' 13, ועוד. העדר הילבי בתורתו של דואג, היא ההופכת אותה תורה עצמה ליסמא דמותאי. "כטעם סמא דמותא שהיא עצמה נעשית משום דפושעים יכשלו בה ואלמלא תורתו של דואג לא היה בא לכל מה שבא נגד דוד ונוב דהכל גרם לו מה שהיה אביר הרועים וראש סנהדרין" (תקנת השבין, עמ' 44).

¹⁷² סנהדרין קד ב. ראו על כך לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, היכללות תוכנית. ראו זהר ח"א ל א; ח"ג רד א.

¹⁷³ לדיון בשאלה אם "עקימת פיו הוי מעשה" כדי להתחייב עליו ראו סנהדרין סה א-ב; כריתות ג ב – ד א. רסיסי לילה, יב, עמ' 13. סיום הציטוט "וזה טעם וחיים ביד הלשון" הוא גם סיום המאמר, שפתיחתו "תפילה עיקרה בלב... ותורה כפי הנראה עיקרה במוח אבל... רק מה שמורה ללב..." המעבר מהדגשת העבודה שבלב, להדגשת ערך המעשה כלשעצמו, במנותק מן הלב, הוא המעבר מהרובד הנגלה של העבודה בעולם הזה, אל הרובד הנעלם העליון.

¹⁷⁴ הסיום "וחיים ביד הלשון" הוא מעין דרשה החותכת את הפסוק "מות וחיים ביד הלשון..." (משלי יח כא), תוך בידוד הפן האחד של כח החיים שבלשון, וקוראת את הפסוק כאסמכתא לכך שמצד דורשי רשומות, גם הלשון עצמה כשהיא מן השפה ולחוץ, יש בה להביא לחיי העולם הבא. יתכן שביסוד הדברים עומד המדרש, המתייחס רק לפן היחסי בפסוק, כחיי עולם הבא: "וזה"כ מות וחיים ביד לשון. לשונו של אדם מביאתו לחיי העולם הבא. ומי גרם לדוד שבא לחיי העולם הבא, פיו שאמר חטאתי" (מדרש תהלים נא), אם כי במדרש מדובר על כח הלשון כשהיא קשורה ללב, ואילו שימושו של ר' צדוק בפסוק הוא להדגשת כח הלשון דוקא כאשר היא מנותקת מן הלב.

פרק עשירי: כח פעולה על ידי תשב"ע - תשב"ע לעומת תפילה

1. כח פעולה¹ על ידי תשב"ע

ראינו לעיל את מקומם של כח הפעולה וכח הקליטה, בחידושי תורה, כמו גם את מקומם בתוך המודל הקונסטרוקטיביסטי והמודל הדטרמיניסטי המשמשים יחדו בהגותו של ר' צדוק. כפי שראינו, שני כיוונים אלו מקבלים ביטוי חזק בעניין הקשר הפנימי בין חידושי תורה של חכמים לבין חידוש מעשה בראשית בכל יום. התורה היא מקור החיות של כל פרטי הבריאה, חידושה בכל יום הוא מקור החיות המתחדשת לכל פרט בבריאה, וחכמים, המחדשים בתורה, בהשראה אלוקית, הם בבחינת בנאים, בוני עולם. תפיסה זו היא יסוד למקומה של התורה כמקור להמשכת שפע חיות מחודש בכל יום לבריאה כולה². חלק זה מתמקד במשמעויות ואופנים נוספים של כח הפעולה בתשב"ע, ומתוך כך במשמעותו ועוצמתו של המודל הקונסטרוקטיביסטי. אדגיש בפתיחת הדברים כי המודל הקונסטרוקטיביסטי, עם כל עוצמתו, מתקיים בצמידות למודל הדטרמיניסטי, המחזיר את כל כח הפעולה למקורו האלוהי.

האדם צריך לדעת בכל פעולותיו ומעשיו שלא הוא הפועל רק הכל בכח עליון וכל פעולותיו מהשיי כעניין גם כל מעשנו פעלת לנו. ובלאו הכי אין לו שום כח לפעול כלום רק על ידי כח הפועל דהשיי הנמשך בו מכה עשרה מאמרות דמעשה בראשית שהם נצבים חיים וקיימים לעולם כוחות הפעולה... וכל ניצוץ מתפשט לכמה גוונים עד שכל מיני פעולות נמשכים מכח אותה פעולה אבל... הכל מכח הפועל דהשיי³.

יחד עם הכרה זו, ודוקא מתוכה, כח הפעולה של האדם, ובפרט כח הפעולה על ידי תשב"ע, מועצם מאד ותופס מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק. בכתביו מכל התקופות יש הדגשה חזקה על הכח המכוון של התשב"ע, וכח הפעולה היחודי שניתן לחכמים לחדש בתורה עצמה, ולפעול על ידה בעולמות תחתונים ועליונים. עצם מסירת התורה נחשבת להקניית כח פרפורמטיבי:

כי משבא משה והורידה לארץ הרי היא מסורה לחכמי ישראל ולא בשמים הוא כמ"ש בב"ב [נט א] דלא השגיו בבת קול מהאי טעמא שכבר נמסרה התורה לישראל כדבר המסור לאחר שהוא **בידו של נמסר לעשות כרצונו**. וזהו **התשב"ע** המפרשת לתשב"כ דבלא תשב"ע אי אפשר לידע שום מצוה על בוריה כלל והיא **נמסרה לחכמי ישראל** וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש זהו תשב"ע⁴.

הביטוי "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש", המשמש במקורו⁵ להדגשה שהכל ניתן כבר למשה מסיני, משמש כאן להדגשת הכח העצמי המכוון של חכמים. התשב"ע היא "בידו של נמסר לעשות בו כרצונו",

¹ המונחים 'מגיה' ו'יתאורגיה', השכיחים במחקר, טעונים בעיות מתודולוגיות עמוקות, בנסיונות להגדרם, בשאלות קוי התיחום ביניהם לבין ידתי ו'מיסטיקה', ובשאלות ההצדקה והמחיר של שימוש במושגים 'חיצוניים' לעולם הרוחני הנדון. בעיות אלו נדונו בהרחבה במחקר הכללי ובמדעי היהדות. ראו לדוגמא, הררי, המאגיה, עמ' 117-20, והפניות שם. כאן בחרתי במונח 'כח פעולה' שהוא מושג פנימי השייך ללשונו של ר' צדוק. אני כוללת כאן ביכח פעולה, מרחב גדול ומגוון, הכולל כח פעולה בעולמות עליונים, כח פעולה בתורה, כח פעולה בעולם המעשה החיצוני, וכח פעולה 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 פעולה 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 ממילא גם בעולם החיצוני. קשרים אלו הם חלק ממערכת רחבה שבה הדיכוטומיה בין פנים נפש האדם לבין העולם שמחוץ, מיטשטשת.

² המשכת שפע על ידי תורה, בין בלימוד ובין בפסיקה, מוכרת ממקורות רבים. ראו, אידל, חסידות, עמ' 330, לדוגמאות מתלמידי הרמ"ק ללימוד תורה כהמשכת שפע, לתפיסת פסיקת הדין כהמשכת שפע, ראו, לדוגמא, דרשות הר"ן השלם, הדרוש האחד-עשר, עמ' תיז-תיח. אחד המודלים השכיחים של המשכת שפע על ידי התורה מבוסס, על תהליך של עליה ומתוכה המשכת שפע 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 חשוב גם בעולם המתנגדי. לדוגמא, "שנמסר הנהגת כל העולמות לישראל ע"י התורה שעוסקים בה... כי נשמותיהם... כוללת כל העולמות... וכן התורה היא כוללת כל הנבראים... והעולם נברא להיות תלוי חיותו וקיומו ע"י התורה... וב' חלקי התורה שבכתב ושבע"פ הם בונין נ"ר... הוא הנשמה... והוא העולה ממטה למעלה, ועי"ז מוריד הוא ית' שפעו וטובו לעולם כלו מלמעלה למטה... שע"י עבודת האדם בתורה ובמצות, הוא מעלה הארה למעלה, ואח"כ מוריד שפע למטה, והוא אור התורה... ובהעלות האדם מעשיו הטובים... ועוסק בתורתו ית' אז הבל פיו שבתורה בוקע למעלה כל הרקיעים וכל עלמין כלו ומוריד הבל פיו ית' למטה... שאז הוא ית' עוסק בתורתו שמתדש למטה, ועי"ז מתחדש כלל הבריאה כמקדם, בתוספת הארה..." (אור תורה, לא, עמ' סו-סז). ראו גם נפש החיים, שער ד, פרק כו, עמ' רעא-ערב. בחסידות יש מקום חשוב להמשכת שפע על ידי תורה, תוך הדגשת מקומה של הדביקות כתנאי הכרחי. ראו, לדוגמא, תולדות אהרן, ח"א, ויקהל, מב א.

³ רס"סי לילה, כז, עמ' 37.

⁴ ישראל קדושים, עמ' 42. כביאור למשמעות מסירת התורה, בהקשר של אין מוסרין דברי תורה לגוי (לפי תגינה יג א), ושל "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" (אבות א א). על מסירת התורה כהקניית כח פרפורמטיבי ראו עוד לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁵ במקור: "מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו" (ירושלמי, פאה פ"ב ה"ו, דף יג ע"א). בויקרא רבה (כב א; קהלת רבה ה ז) תוקן "לומר", שהרי אסור לתלמיד להורות לפני רבו (רוזנטל, תורה שבעל פה, עמ' 463, הערה 45). במקורות מימי הביניים ואילך נפוץ הניסוח "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש" (מרק, מעשה מהלחם, עמ' 429, הערה 86).

ודוקא מתוך כך "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש זהו תשביע".

בקונטרס מוקדם כתב ר' צדוק: "כי תשביע ר"ל הנובע מן הלב ישראל... שזה נקרא דברי סופרים שלבות בני ישראל הם הממציאים אותה והוא תורתם לבד"⁶. יסוד זה נשמר בכתביו מכל התקופות. ההדגשה היא על מסירת התורה לישראל כמסירה מוחלטת המאפשרת למקבלים לעשות בה כרצונם. גם פלפולה של תורה שניתן למשה ומסרה לישראל מתבאר ככח מכוון להפוך את חידושיהם לתורה. "והנה מצינו... בפלפולה של תורה דניתן למשה והוא נהג טובת עין ונתן לישראל. היינו שיהיה שלהם במתנה שמה שיחדשו הם בפלפולם יהיה תורה שלימה"⁷. ר' צדוק מדגיש במקומות רבים כי התשביע כ"מסטורין"⁸ של ה' שנמסרו רק לישראל, אינה מסירת תכנים איזוטריים, אלא מסירת כח מכוון, הכח להפוך את חידושיהם לתורה⁹. מסירת התשביע לישראל היא גם מתן כח פעולה של תיקון והשלמה בתשביע עצמה¹⁰, עד כדי כינוי התשביע עצמה "מעשה ידי אדם"¹¹.

הכח המכוון בתורה הוא גם כח מכוון בהנהגת העולם, באשר הנהגה זו היא לפי התורה. לכן הענקת כח זה לישראל בתשביע, כוללת בחובה גם הענקת כח לקבוע דרכי הנהגה בעולם. ויש ב' תורות שבכתב ושביע"פ, שבכתב היא דברי השי"י והוא כולל כל ההנהגה של השי"י בעולמו ומסרה הקב"ה לישראל שהם יוכלו לחדש בה וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש בה הוא תורה שלימה וזהו תשביע שהיא עיקר זיו התורה והדרה... רק נמסר הדבר לחכמי ישראל מה שיחדשו בכח חכמתם והוא עיקר התורה¹².

התשביע נמסרה לישראל כמתנה גמורה. מתנה זו מבחינה לא רק בין ישראל לאומות אלא גם בין ישראל למלאכים, והיא המעוררת את קנאת המלאכים¹³. אחת המשמעויות החשובות של מתנה זו שניתנה לישראל היא כח פעולה בעולם על ידי התורה. בקונטרס מוקדם מייחס ר' צדוק כח פעולה זה של התורה למידת דוד, שבבחינתו בן, תוך הדגשה כי כח הפעולה של נצחוני בניי שייך דוקא לבחינת בנים. הדברים

⁶ אור זרוע לצדיק, עמ' 13.

⁷ קדושת שבת, מאמר ב, עמ' 10.

⁸ ראו תנחומא, תשא פרק לד, וראו גם שם, וירא פרק ה.

⁹ "אלא שבאמת עיקר תשביע"כ הוא כפי פירושן של חכמי ישראל בתשביע ותשביע לא עשה כן לכל גוי שאף שיש חכמי אומות העולם הגם שיחדשו חכמות בענייני עבודת השי"י אינו נחשב לתשביע"כ רק מה שחכמי ישראל יחדשו... כי אין קרוי חכמה אלא חכמת התורה" (ליקוטי מאמרים, עמ' 150).

¹⁰ במדרש משמשים מעשה ד' בבריאה הצריכים תיקון על ידי מעשה אדם, כיסוד לביאור תיקון מעשה ד' על ידי אדם במצות מילה (תנחומא, תזריע פ"ה, וראו גם בראשית רבה, יא ו). ר' צדוק, בעקבות המהר"ל (ראו תפארת ישראל, פרק סט, עמ' רטו, וראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 408-409), מרחיב את האנלוגיה וכולל בה גם את התשביע"כ, כמעשה ד', הצריכה תיקון על ידי מעשה אדם בתשביע. "שזה כל ענין המילה להגיד דמעשה בשר ודם משובחין ממעשה השי"י דכל מה שברא השי"י צריך תיקון, והתשביע"כ היא דפוס כל הבריאה גם היא צריכה תיקון והוא התשביע"ע" (ליקוטי מאמרים, עמ' 150), ראו עוד קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15.

¹¹ "ואמנם התורה שהיא מן השמים ומעשה ד' היינו סבורים שיש לה מעלה על האדם. ואמר שגם היא נקראת מעשה ידי אדם כי כל מעשה הוא תיקון הדבר והשלמתו והחכמים הם המשלימים אותה והיא קרייה על שםם שהיא פעולתם. וכמ"ש... בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שם שלו... והיינו לבסוף כשנעשה גברא רבא ובנידו להשלים להתסיר ולהעדיף לגדור ולתקן את דברי התורה הוא נקראת התורה שלו שהיא פעולתו" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 20). על המעבר מיתורת ה" ליתורתו, התופס מקום חשוב אצל ר' צדוק, ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 176-179, ולעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 99.

¹² פוקד עקרים, עמ' 12-13. ובמקום אחר: "וכן התורה משהורידה לארץ הרי היא מסורה לבני אדם דלא בשמים הוא רק כפי מה שיאמרו חכמים בעולם הזה. וכמ"ש ע"פ התורה אשר יורוך וגו'" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15). ביטויים חוקים לגבי הכח המכוון של חכמים מצויים בחסידות ובעולם הליטאי גם יחד. ראו, לדוגמא, קדושת לוי, עמ' שו-שוז, וראו על כך פייקאז, ההנהגה החסידית, עמ' 196-197. לדוגמא לא חסידית, ראו דברי בן דורו הצעיר של ר' צדוק, ר' יוסף יהודה לייב בלאך מטלז, בשיעור שהקדיש להבהרת מקום פסיקת ההלכה כמכוננת מציאות קבועה ונצחית. הוא ביאר בהרחבה "כי קביעת ההלכה פועלת את מציאות טבע הדברים כפי הכרעת הדין... נמצא לפי"ז שקביעת ההלכה אינה ברור דברים גרידא אלא שבאמת יוצאת היא ובוראת את הבריאה" (שיעורי דעת, כ"א, עמ' 24). הוא מדגיש בהמשך כי היקבעות הבריאה לפי היקבעות ההלכה היא היקבעות קבועה ונצחית, ואף רואה בנצחיות זו של מה שנקבע בדורות קודמים פתרון לבעיית החידוש וירידת הדורות. ראו על כך רוס, תנועת המוסר, עמ' 209-213.

¹³ "ודבר זה נתאו לו מלאכי השרת ונתקנאו על דבר זה. שמענתה התורה מסורה לבני אדם וכמ"ש לענין קביעות ר"ה. דהקב"ה משיב למלאכים אני ואתם נלך לבית דין שלמטה" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 15); "מה שנתקנאו המלאכים על נתינת התורה... לא נתקנאו על תשביע"כ דכתיבא ומנחא וגם הם יכולים לראותה וללמדה. רק עיקר הקנאה על תשביע"כ שניתן לישראל עד שאמרו לא בשמים הוא והקב"ה אמר נצחוני בני (בי"מ נט א) וכן מאן נוכח רבה בר נחמני ועל זה נתקנאו המלאכים. וזה ענין מתנה שניתן מכל וכל לישראל" (פרי צדיק א, בראשית ט, עמ' 9). במקום אחר ביאר ר' צדוק את הענין "בקול" של המלאכים כהשגת הרצון האלוקי הכללי בלבד, לעומת ברור הפרטים למטה, על ידי תשביע. "ובקול היינו בדרך כלל רצון השי"י באותו יום כי המלאכים אין יודעים יותר. דתשביע"כ הוא למטה בידי חכמי ישראל והפרטים הם נתבררים על ידי בני אדם באותו יום" (צדקת הצדיק רכא). קנאת המלאכים דוקא בכח המכוון שניתן לחכמים מופיעה במקורות שונים. לדוגמא מראשית החסידות, ראו הערה 41 להלן.

באים בתוך פיתוח האבחנה בין מדריגות יוסף ויהודה¹⁴. מדרגת יוסף היא בחינת עבד, שיסודו היראה, וביטוי במצות מילה. מלכות יוסף היא דוקא לפני מתן תורה, ועניינו כעבד, "לא לשנות מדעת רבו כלום". לעומת זאת, מלכות דוד, שבחינת בן, היא המלכות שעל ידי התורה, ומצידה כח הפעולה והממשלה, גם כלפי מעלה¹⁵. ר' צדוק מבהיר בספר אחר כי הכח לפעול למטה הוא תוצאה של כח פעולה תיאורגי למעלה, במידות. ההתחדשות בהנהגה הוא תוצאה של התחדשות האור במדות.

וזהו הניצוח וממשלת הצדיק להקב"ה לא לעצמותו ית' כביכול רק למדותיו שהם הנהגת העולם הזה... ובני ישראל בחכמתם ומעשיהם יכולים להמשיך בכל פעם אור עליון מחודש לתוך המדות להשפעת ההנהגה בכל העולמות. וזהו הוספת הכח בממלא של מעלה בסוד תנו עוז לאלקים (זח"ב לב ב) כי על ידי זה ממלא אחר שנתחדש אור זה במדות אף הנהגתם הוא כך שהרי אור זה הוא שופע בהם¹⁶.

דוגמא מובהקת לשינוי ההנהגה בעולם על ידי הכח הפרפורמטיבי שניתן לחכמים, היא בהיתר כתיבת תשב"ע. היתר זה אינו רק שינוי הלכתי, אלא שינוי במציאות בעולם. השימוש בדרשת "עת לעשות לה'..."¹⁷, ו"פעמים שביטולה הוא קיומה", כדי להיתר כתיבת תשב"ע, נחשב לחידוש תשב"ע על ידי חכמי ישראל. חידוש זה עצמו פעל שינוי בהנהגת העולם, כך שחיות של חידושי תשב"ע, שניתן היה להעבירה רק בע"פ, ניתנת מעתה להעברה בכתב.

כיון דיש כח זה גם כן ביד חכמי ישראל להפר התורה... כטעם... הקב"ה גוזר וצדיק מבטל שכך מסר השיי התורה לגמרי לתחתונים וכן הנהגת העולם שהוא בתורה. על כן גם דבר זה שאי אפשר לכתוב דברים שב"ע היה בידם לבטל וממלא ישתנה הדבר גם בעניין הנהגת העולם שיהיה בכח להמשך חיות בדבריהם הנכתבים¹⁷.

ביטוי קיצוני לכח הפעולה של חכמי ישראל בתשב"ע מצוי בהעמדת המושג 'בית דין של מעלה' עצמו, כחל על חכמי ישראל שבכל דור:

כי כך משפטי השיי להיות הכל על פי משפטי התורה דת ודין הוא תשב"ע ותשב"ע, ויש בית דין שלמעלה וסנהדרי עליונה יודעי דת ודין שעל פיהם השיי דן דין הכל, והם בכל דור דור ראשי חכמי ישראל שבאותו דור והם הסנהדרי גדולה שבאותו דור. ואף משבטלו הסנהדרין ראשי חכמי הדור הראויים להיות מכלל הסנהדרין אלו היה סנהדרי גדולה, יש בכל דור כפי הראוי לאותו דור, והם גם כן הבית דין שלמעלה שהשיי נמלך בהם ואין עושה דבר בלא דעתם, כי הצדיק מושל ביראת אלקים ויכול לבטל גם כן מה שהשיי גזר¹⁸.

כח הפעולה על ידי התשב"ע כל כך ברור וחזק, עד שר' צדוק מפרש בפשטות את השבועה שלא יעלו בחומה לא בהקשר של השתדלות טבעית, אלא, לפי הזיהוי "אני חומה זו תורה"¹⁹, כהסתמכות על כח התשב"ע להבאת הגאולה. על יסוד זה הוא מפרש את טעותו של ר' עקיבא בתפיסת בן-כוזיבא כמשיח, כנובעת מיכולתו של ר' עקיבא, כשורש תשב"ע, להשיג את אור התשב"ע שהיה בו²⁰.

¹⁴ האבחנה בין יוסף ליהודה מרכזית במי השילוח, ופיתוחה הנרחב בכתבי ר' צדוק נחשב להמשך דרכו של רבו. אולם מקור זה שייך ככל הנראה לתקופה המוקדמת בחי' ר' צדוק, כך שהיסודות של יוסף כיראה וציות מלא, לעומת יהודה כעזות כלפי מעלה, היו בהגותו של ר' צדוק גם לפני שנתודע לרבי מאיז'ביצא.

¹⁵ "אבל דוד... התפאר... צדיק מושל וגו' שהגיע למדריגה זו הקב"ה גוזר וצדיק מבטל... [שדוד... היה ראש סנהדרין... שהוא מדריגת תשב"ע] זהו מצד התורה שהורידה השיי לארץ ומצידה מצינו... נצחוני בני כי מצידה הם מדרגת בנים כנודע ויכולים למשול כביכול בגבורה של מעלה ולא בתורת עבד" (אור זרוע לצדיק, ג, עמ' 11-12).

¹⁶ פוקד עקרים, עמ' 13. כאן כולל ר' צדוק יחדו חכמה ומעשים. תחומת כח הפעולה התיאורגי חוזרת באופנים שונים בכתבי ר' צדוק. ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה, הערה 37. ר' צדוק מדגיש את כח החידוש גם בהקשרים תיאורגיים. הדגשה זו בולטת על רקע הדגשת העיסוק בתורה כשינוי, ומשמעותו התיאורגית בקבלת האר"י. ראו פיין, תורה.

¹⁷ רסיסי לילה, נו, עמ' 157. לתוכן הדברים לעניין אופני העברת החיות ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, היכלות היכלות קיומית בחיות האלוקית. דוגמא אחרת לשינוי הנהגה טבעית בעולם לפי התפתחות בתורה מובאת בדברי ר' צבי אלימלך מדינוב. לפי הזוהר מקובל שעיסוק בתורה בפשט הלכותיה, שיביא לגאולה יבעתה לבין עיסוק בסודות התורה, שיביא לגאולה בבחינת 'אחישה'. הרבי מדינוב מקביל זאת להבדל בין דברי הגמרא שיוולדת לט' יולדת אינה יולדת למקוטעין [=יולדת לחדשי הריון שלמים בלבד], לבין דברי הזוהר, שיוולדת למקוטעין. ורואה בהתגלות תורת הסוד, סיבה להשתנות הנהגת הטבע בעניין לידה, להנהגה המתאימה לבחינת 'אחישה' שעל פי הסוד. "על כן אמרו בזוהר דיוולדת לט' יולדת למקוטעין וכן נהווה כעת טבע בעולם מיום שנתגלו (בדור האחרון) בעולם סודות התיקון ורזי התורה להורות הפרט על הכלל" (אגרא דפרקא, רמז, עמ' פב-פג).

¹⁸ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 144.

¹⁹ פסחים פז א; בבא בתרא ז ב, על הפסוק בשיר השירים ח י.

²⁰ יוא' במדרש (איכה ב ב) ר' עקיבא וכו' אמר היינו מלכא משיחא וכו' ומן הסתם כיון שטעה בו ר' עקיבא היה באמת ראו לכך. והיינו שיהיה בו מאור תשב"ע ומשום הכי ר' עקיבא שהיה שורש תשב"ע... אמר עליו היינו מלכא משיחא... אך באמת ידע בנפשו שראוי לגאולה שהיה בו אור תשב"ע כל כך שהוא עיקר התיקון בגליות רק החסרון היה שלא ידע שעל זה היה השבועה שלא יעלו בחומה כמ"ש (כתובות קיא) אף שיהיו ראויים לגאולה עד"ש... אני חומה זו תורה והיינו תשב"ע... והיה השבועה שלא יעלו בחומה היינו בכח החומה זו תורה ועבר על השבועה ומשום הכי נהרג" (פרי צדיק ה, לט"ו באב ה, עמ' 48). ראו שם בהמשך להעמדת ר' עקיבא כמשיח בן יוסף. וראו עוד לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, ליד הערות 284-282. במאמר אחר מאמר ר' צדוק את השבועה בהקשר של כח הפעולה על ידי תפילה. "כתובות קיא א) שש שבועות הללו למה וכו' ושלא ידחקו את הקץ. ופירש"י שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי והיינו שיש שהיה כח בידם להרבות

יש בכתבי ר' צדוק מקום משמעותי ל'פרשנות תכליתית'²¹ מודעת. בתורת המשפט משמש מונח זה לציון גישה הרואה בפעילות השיפוטית הליך פרשני²², שיש בו בחירה מודעת בפרשנות שתגשים באופן הטוב ביותר תכלית נתונה. אצל ר' צדוק מדובר בהקשר של תפיסות קבליות לפיהן מיוחסת לפרשנות התכליתית של חכמים כח פעולה רחב 'בכל העולמות'. ראינו לעיל, בהקשר של תפיסת אי היקבעות התשבי"ע, את יסודות הכח להטות את חכמת התשבי"ע לפי הלב, ותכליתו בהטיה לכיוון החסד²³. ואכן, התכליות המרכזיות בהקשרים אלו הן 'המתקת הדינים', הטבה וגאולה לנפשות פרטיות בישראל ולכלל ישראל. כך, לדוגמא, מבאר ר' צדוק את דברי חז"ל כי המוציא זרע לבטלה חייב מיתה²⁴, "ובודאי כל דברי חכמים לרחם על הבריות ולהמשיך טובה וחיים לעולם. וכוונתם במקום שאמרו חיוב עונש על האדם, היינו שבעונש זה מתכפר"²⁵. בספר מאוחר הוא קובע בכללות:

וכל דברי חכמים מלאים חכמה גדולה, אם בעניין הלימוד והידועה... ואם לעניין ההמתקה באמת, כי דברי תורה יש להם כח הפועל בכל העולמות שכולם מתנהגים על פי התורה היוצאה מפי חכמי ישראל האמיתיים. ועל כן לשון חכמים מרפא וממתיק לכל הדינים על פי לשונם לבד כי כל שיחתם תורה²⁶.

דברי הגמרא על ר' מאיר ור' יוחנן, שהועילו לאלישע בן אבויה אחר פטירתו, מבוארים על ידי ר' צדוק כפעולה בכח התורה, על ידי פסיקת דין שתכליתה להצילו²⁷.

וגם י"ל שהיה עדי"ש ותגזור אומר ויקם, צדיק גוזר והקב"ה מקיים. כי נעשה הוא מכריע בבית דין של מעלה והלכה כמותו בגזירותיו נגד גזירת דינא עילאה. כי כל המשפטים בכל עולמות עליונים הכל הוא על פי התורה, והתורה כבר נמסרה לתחתונים, וכמ"ש לענין קביעת ראש השנה אני ואתם נלך לבית דין של מטה, ואם עיברו בית דין החודש הדינין של מעלה מתבטלין²⁸... וכן בכל ספיקות שבענייני התורה כפי מה שמכריעים חכמים בעולם הזה כן הוא ההכרעה בכל עולמות עליונים, כמ"ש... בפלוגתא דקוב"ה ומתיבתא דרקיע לקחו רבה בר נחמני למכריע. וגזירת הצדיק המתקיימת היינו שהוא אומר שכך ראוי להיות המשפט, דזה נקרא גזירה שגוזר בדין שכך ראוי להיות ועל כן נתקיים. והם גזרו אחר²⁹ כן במשפט, והכל ע"י ההרהור תשובה שהיה לו לפני מותו אף שלא היה תשובה גמורה... ומכל מקום הם גזרו ופסקו שגם תשובה זו מועילה לתלמיד חכם גדול כמותו... ואפילו תשובה קלה כזו וליועד ומורד כמותו הועילה על ידי גזירת ר' מאיר ור' יוחנן. וכפי מה שכתבתי שהוא דרך גזירה ופסק שלהם, לא לו לבד הועילה רק למי שכל כיוצא בו ג"כ, אחר שכבר נפסקה הלכה על פעם שתתקבל תשובה כזו לתלמיד חכם שכתוב³⁰.

גזירת הצדיק, מועמדת כאן כפסיקת הדין, הקובעת את הדין בכל העולמות. פעולתם של ר' מאיר ור' יוחנן

בתפילה והיו פועלים בתפלתם לקרב את הקץ כעין שמצינו ברי"ח ובנו (בבא מציעא פה ב) ועל זה היה השבועה שלא ידחקו את הקץ" (פרי צדיק ה, ואתחנן א, עמ' 20-21). לניתוח התייחסויות שונות לשלוש השבועות בהגות היהודית, תוך דגש על ההתייחסות מן המאה הי"ט ואילך ראו ברויאר, שלוש שבועות; פייקאז, חסידות פולין, לפי מפתח, ערך: שלוש השבועות; רביצקי, שלא יעלו בחומה; מורגנשטיין, משיחות, עמ' 15, 32, 104-107; הנ"ל, גאולה בדרך הטבע, לפי מפתח, ערך: שלוש השבועות.

²¹ מונח זה בעברית, שהוא תרגום של 'purposive interpretation', הוטבע על ידי אהרן ברק, שפיתח בהרחבה בסיס תיאורטי לתפיסה משפטית זו יחד עם פעילותו להפיכתה לשיטת הפרשנות הנוהגת הלכה למעשה במערכת השיפוטית בישראל. ראו, לדוגמא, ברק, פרשנות במשפט, כ"א; הנ"ל, על השופט כפרשן; הנ"ל, פרשנות ופסיטה. גישתו מבוססת במידה רבה על תיאוריות אמריקניות של פרשנות תכליתית שפותחו במחצית השנייה של המאה העשרים ונדונו הרבה במחקר. לסקירת יסודות הגישה בתאוריות אירופאיות ואמריקניות, וניתוח התהליכים האינטלקטואליים, הפוליטיים והתרבותיים הכרוכים בעלייתה, ראו קידר, פרשנות תכליתית, והפניות שם. למקומה של פסיקה תכליתית אצל הרמב"ם, ראו לורברבוים, תיקון עולם.

לדוגמא לביטוי מסוים לגישה כזו בכתביו ההלכתיים של ר' צדוק ראו דבריו בסוף תשובה ארוכה בענין תקנת עגונה: "ומיהו בכל מקום משלב אומד כה"ג [=כהאי גוונא] דהדבר ברור שאם לא נתיירה ע"פ עדיות אלו תתענן לעולם ודאי ראוי וחובה לבקש צדין ע"פ ההלכה לברר בדין אמת לאמתו ובפרט באשה ילדה..." (תשובה בענין עגונה, עמ' 26-27). כתיבה הלכתית המכוונת לתכלית מוגדרת מראש מצויה גם בקונטרסים משיב טענה ושביבת שבת. משמעויות רלבנטיות של 'אמת לאמתו' ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, הערה 33.

²² תפיסת הפעילות השיפוטית כהליך פרשני פותחה בהרחבה על ידי דוורקין. ראו, לדוגמא, דוורקין, חוק כפרשנות; הנ"ל, אימפריה.

²³ ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

²⁴ מימרה של ר' יוחנן, נידה יג א.

²⁵ צדקת הצדיק, קכג. ראו על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בניס. הדברים מבוססים על תפיסה ריאליסטית חזקה של ההלכה, לפיה חוקי התורה משקפים חוקי טבע של המציאות, ולכן הצורך בכפרה אינו בגדר עונש אלא חלק מובנה של המערכת. ראו תקנת השבין, עמ' 98-99, ולעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו.

²⁶ תקנת השבין, עמ' 78. כח הכרעתם חכמים כפועלת בכל העולמות מודגש במקורות רבים, ראו לדוגמא, דברי ר' יצחק אייזיק חבר: "שהתורה נמסרה לתלמידי חכמים שבעולם הזה, שכפי הכרעתם על פי כללי התורה המסורה בידם, כך הוא שורשו בעולם העליון ועושה רושם למעלה, ונמצא שעל ידי תלמידי חכמים שבודר בכל עת מתחדש פנים בתורה כפי הכרעתם, ועל אופן זה נתן הוא ית' תורתו למשה" (אור תורה, ליקוטים, עמ' רלה).

²⁷ הסבר זה מופיע לאחר הסבר קודם לפיו לאחר הסבר אחד כי בביטול כח המקטרגים על ידי השמחה בעולמות עליונים. ו"בכח רחמים רבים שנתרבו בעולמות עליונים על ידיהם" פעלו שנתקבלה תשובתו (תקנת השבין, עמ' 158).

²⁸ ראו שמות רבה, טו ב; דברים רבה, ב יד, ולעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה.

²⁹ על 'אחרי' – אלישע בן אבויה.

³⁰ תקנת השבין, עמ' 158-159.

מבוארת כפעולה של פסיקה הלכתית לגבי חלות התשובה. פסיקה זו, המכוננת את ההנהגה בכל העולמות, היא המצילה את אלישע בן אבויה, ומכח חלונה הנצחית, גם כל תלמיד חכם אחר שיהיה במצב דומה. האפשרות לפרשנויות תכליתיות אלו מבוססת במידה רבה על תפיסה של אי היקבעות התורה, הנדונה בפרק אחר³¹. תכלית כללית זו חלה לא רק על פסיקות הדין, אלא גם על דברים העולים בתוך פלפולה של תורה, כשברור שאינם להלכה, דוגמת מציאת ק"ץ טעמים לטיהור השרץ.

וזהו העניין מ"ש (סנהדרין יז א) אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ וכו' ובתוס' הקשה מה לנו בחריפות של הבל וכו'. אך הפירוש הוא כדי שיוכל ללמד זכות על מי שמתודה ואינו חוזר בו דאי בגמי (תענית טז א) למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו שאפילו טובל וכו'. וזה בכוחו ללמד זכות על הטובל ושרץ בידו שגם זה יש לו תיקון שסופו שיכנס ללבו ויטהר³².

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"³³, ואותה הצלה של כל אחד מישראל אינה בדחיית כללי הדין, אלא דוקא מתוך מציאת הפתח בתוך הדין עצמו. וכך כותב ר' צדוק לגבי הגמרא המדגישה כי דוקא יצחק (דין) הוא זה המצליח, בטענותיו, להציל את ישראל ממידת הדין³⁴.

ואמר הש"י לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה דעצה צריך להיות על פי דין כעין שלמד זכות ר' עקיבא ור' טרפון שאמרו אם היינו בסנהדרין לא נהרג אדם וכו'... ויצחק... מצא עצה על פי דין וטענה וחשבון... וזמ"ש מרוב אונים ואמץ כח שעל פי דין ומשפט ימצא השי"ת עצה לכל נפש מישראל שלא ידח ממנו נדח³⁵.

תכלית זו מועמדת בספר אחר כתכלית המרכזית של משפט התורה, וכעיקר תכלית הכח המכוון בתורה שניתן לחכמי ישראל.

כי עיקר המשפט דהש"י הוא להמציא עצות לתקן כל דבר כי הוא חפץ לצדק ברייתו. ועל כן אמרו... אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר השרץ מן התורה. וזה אי אפשר רק במשפטי בני ישראל דהמשפט מסור להם. כי המשפט על פי התורה ומה שהם ממצאים הוא הכל תורה ואם כן כך המשפט³⁶.

יש והכח המכוון של חכמים בפסיקת הלכה מוחל דוקא לעתיד לבא, כמו בקביעה ש"עתידיים ממזרים ליטהר"³⁷. מתנספות הסיקו מכך מסקנה למעשה, שלא לדקדק במשפחות בזמן הזה. אולם ר' צדוק מקשה על כך מהמסופר בגמרא שר' יהודה עצמו, האומר שם הלכה זו, היה מדקדק ביחוס משפחות. בכל זאת יש לפסיקת הלכה זו כח מכוון לגבי העתיד: "רק כונת ההלכה לנחומי לעשוקים"³⁸ כידוע דלבעלי הגמרא היה

³¹ ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשובה. וראו שם על הכוונת החטיה בתשובה דוקא לצד החסד.

³² פרי צדיק ה, ואתחנן טו, עמ' 34-35. על טיהור השרץ ראו לעיל בפרק הדעה הדחיה וגבולתיה.

³³ ראו רסיסי לילה, מג, עמ' 81-82, לביאור ארוך בעניין המשפט לעומת המזל, והמסקנה: "והכלל דהכל במשפט ועם כל זה תלוי במזל דהמשפט של זכיות וחובות לענין המשכת בני חיי ומוזני בעולם הזה תלוי במזל" (שם, עמ' 82). הדגשה זו שהכל במשפט, גם כאשר המשפט עצמו תלוי גם בגורמים חיצוניים כמזל, היא ביטוי לקו כללי דומיננטי בהגותו של ר' צדוק לפיו גם מה שמחוץ לסדר, שייך לסדר. גישה זו מוחלת במיוחד על חטאי ישראל, שהם יציאה מסדר התורה, ויתברר לעתיד כי היו שייכים לסדר האלו, בבחינת "סדורים ובאים" שהם יציאה מסדר התורה, ויתברר לעתיד כי היו ובמקומות רבים. ראו מחשבות חרוץ, יב, עמ' 92, לביטוי הדברים באות ה' היוצאת מסדר השורה, ובכל זאת שייכת לסדר האותיות, וראו עוד לעיל בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשובה, הערה 9. אפילו התרת האיסורים לעתיד לבוא, מוכנסת לתוך סדר התורה: "הרי באמת אז"ל (שומר טוב קמ) ה' מתיר אסורים דעתיד הקב"ה להתיר אסורים. וחיו שהתורה תשתנה כי היא נצחית. רק כמשאז"ל (ויקרא רבה יג ג) חידוש תורה מאתי תצא שיתגלה איזה חידוש בתורה להתיר דברים שהיה אסור בעולם הזה ואז כשיתגלה החידוש יכירו הכל וידעו שגם זה עצמו מכלל התורה ואינו חידוש בתורה" (רסיסי לילה, נ, עמ' 160).

³⁴ שבת פט ב.

³⁵ פרי צדיק ה, ואתחנן טז, עמ' 35.

³⁶ רסיסי לילה, נא, עמ' 117. הדברים מובאים שם כיהודיים לישראל, בניגוד לדיני האומות ש"אינם יכולים לצאת מהמשפט שהוא כפי הנימוס הראוי להנהגת עולם"

³⁷ בקידושין עב ב מובאת מחלוקת ר' מאיר ור' יוסי אם עתידיים ממזרים ונתינים ליטהר לעתיד לבוא. ונחלקו הראשונים אם המחלוקת היא על טיהור משפחות שנטמעו בהם פסולים או על טיהור ממזרים ודאים. בבבלי שם מובא בשם רב יהודה בשם שמואל כי הלכה כר' יוסי, הסובר שעתידיים ממזרים ליטהר. אולם בירושלמי (קידושין פי"ג הי"ג) מובא פסק הפוך שאין הלכה כר' יוסי. לפי דרכו של ר' צדוק, טבעי היה לצפות כי ר' מאיר, המייצג את דרגת השיא של הכרת האחדות האלוקית, שממנה היכולת לטהר את השרץ, (ראו להלן בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשובה) הוא זה שיסבור שגם ממזרים ייטהרו, אולם כאן הוא הסובר להיפך, שלא יטהרו. לא ראיתי אצל ר' צדוק התייחסות לכך.

³⁸ "רבי שמעון בן מנסייא אומר איזהו מעוות שאינו יכול להתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר" (תגיגה ט ב). "והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם... דניאל חייטא פתר קרייא בממזרין אלו ממזרין עצמן ואיזה זה זה הבא על הערוה והולידו זה מה חטא וזה מה איכפת ליה אמר ר' יהודה בן פזי אפילו הממזר בא לעוה"ב דכתיב והנה דמעת העשוקים וגוי אמר הקב"ה לפי שבעוה"ז הם פסולין אבל לעתיד לבא אמר זכריה אנה חמיתה אילו כורסיין שנאי (זכריה ד) והנה מנורת זהב כלה וגוי ושנים זיתים עליה וגוי..." (קהלת רבה ד א; ויקרא רבה לב ח).

ר' צדוק ביאר זאת: "ותרמוד הוא שורש הפסולים... ופרידה נקרא ממזר וכמ"ש ז"ל (כלה א) רובן של ממזרים עזי פנים ועזות הוא שורש הרע והיפוך הבושה דאשת חיל... וגם במה שאמרו (סוטה מט ב) בעקבתא דמשיחא תוצפא יסגי כי זהו מצד המלכות דקדושה כשתתגבר... ואז יהיה תיקון לשורש הרע דיבולע המות שזהו פסול ממזרות כמ"ש בפרק עשרה יוחסין (קידושין עא ב) מישן מיתה. ואז עתידיים ממזרים ליטהר שאמרו ז"ל. וכמ"ש ז"ל (קהלת רבה ד א) על פסוק את דמעת העשוקים דניאל חייטא פתר קריא בממזרים וכו' [פירוש חייטא תופר הקרירות כטעם חייט לי הדין מדוכא (איכה רבתי א ח) שתפר המלבושים שהם

כח לפסוק הלכות גם למשיחא כמה שיפסקו כן יהיה כטעם ותגזור אומר ויקום לך כמו שמנו אלו שאין להם חלק לעולם הבא וכיוצא בו"³⁹. אמנם גם הלכה זו, שהיא בבחינת הלכתא דמשיחא, פעלה גם בעולם הזה: "ודומה אני שהלכה זו נאמרה כשחרבה תרמוד... כידוע... כי כל חורבן עיר ומדינה הוא ביטול שורש אותו דבר למעלה ותיקונו. והיינו ע"י הלכה זו נולד רוח מאותה הלכה והחריב את תרמוד כי אינו עוד רע גמור רק דאותיב מהאי גיסא"⁴⁰.

הכח המכוון מציאות מיוחס לא רק לחידושי תורה הלכתיים, אלא גם לחידושים פרשניים בהקשרים לא הלכתיים. יסוד זה של פעולה בעולם על ידי חידושי תורה מכוונים מופיע במקורות חסידיים שונים⁴¹. ר' צדוק ממשיך ומבאר פרשנויות חסידיות שונות בעניין הגאולה לעתיד כפרשנויות 'תכליתיות' שמטרתן לכוון מציאות.

ובסי דברי אמת מהרבי מלובלין זצ"ל כתב כי משיח בן יוסף לא יהרג שכבר נתקיים ברי שמשון אסראפאליער. ודבר זה הוא מה שרצה הוא לפעול זה בדבורו. ובסי גבורות ה' מהמ"מ דקאזיניץ זצ"ל כתב דגם מלחמת גוג ומגוג לא יהיה עוד. והוא גם כן מה שבא לפעול ולהיות צדיק גוזר והקב"ה מקיים⁴².

2. כח הפעולה ב'חוצפא כלפי שמיא' בישראל ובאומות

אחד הביטויים הקלסיים לכח ההכרעה של חכמים הוא 'נצחוני בני'⁴³. ר' צדוק מקשר כח זה לשורשים בקליפה הקשורים למאבקים כנגד ה' ולכח החוצפה כלפי שמיא. דוגמא ראשונה למאבק כזה היא בדור הפלגה.

אך העניין דאי מהאר"י הק' ז"ל⁴⁴ דדור המבול ודור הפלגה נשמותיהם היו במצרים שנפשות דור המבול נגזר עליהם היאורה תשליכוהו ודור הפלגה נעבדו בחומר ובלבנים. והעניין הוא שאז היו נפשות ישראל נכללים בתוך שאר הע' אומות רק הקליפה גברה עליהן... ונפשות דור המבול היו שורש תשבי"כ... ונפשות מדור הפלגה אי מהאר"י שהיו משורש תשבי"ע שנמסר לישראל ולא בשמים הוא עד שאי... נצחנו בני וכן... פליגי מתיבתא דרקיעא עם הקב"ה... ומזה בא להם הקליפה להלחם עם השי"ת ואמרו נעלה לרקיע... ואחרי זה היו נפשותם במצרים ונגזר עליהם בחומר ובלבנים דאיתא בזוה"ק (ח"א כז א) בעבודה קשה זו קושיה

הגופים. כי פסול ממזרות הוא רק מצד הגוף דבנפש לא שייך ממזרות כלל, וכן שליטת הנחש הוא רק במשכא דתווא והתפירה הוא בלבוש שבו יש קרעים קרעים דאין אדם צדיק וגוי וצריך לחייטא ודניאל שמו שלו נתגלה הקץ שגילוי האחרית על בוריה הוא רק לשם נפש זה..."³⁹ (דובר צדק, עמ' 167-168).

³⁹ דובר צדק, עמ' 176.
⁴⁰ שם. ובהמשך: "ואלו הגולים בחורבנה הם ריגלא דתרמודאי העוברת בשוק עד כלות זמן פירסומי ניסא דהדלקת נר תנוכה שהוא גם כן על שמירת היחוס". בהערה שהוסיף בתוך הדברים דן ר' צדוק בטענה שתרמוד חרבה עוד קודם. לענין היחוס ראו בהרחבה שם, עמ' 174-176. על טהרת ממזרים לעתיד לבוא ראו עוד שם, עמ' 170-167, וראו שם בהרחבה ביאורו של ר' צדוק על תרמוד כישרש הפסולים ובקשת שלמה לתיקונה. ראו עוד על כך לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, ושם, הערה 258, להפניות בעניין תרמוד.

⁴¹ לדוגמא, "ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף הוא ר"ת ששים רבוא פירושים וזהו עשה לך שרף לך דייקא כי משה ממש הוא התורה... ושים אותו על נס היינו שתכניס אותך בפירושים טובים וחסדים שיש בתורה ואז יהיה הנס כי על ידי התורה ופירושים יכול לעשות נס ולשנות הטבע הן לטב הן להיפוך ח"ו כפי אשר מכניס התורה בפירושים אם טובים וחסדים או להיפוך ח"ו" (דגל מתנה אפרים, חוקת, ד"ה ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף, עמ' 120). ובדברי ר' אהרן מזיטומיר, על תשבי"כ ותשבי"ע: "וכל אחד כלול מתבירו והוי תורה אחת שכמו שאנו לומדים פירוש בתשבי"כ כך מקבלים את הפירוש למעלה ע"ד... נצחוני בני וכך העולם הזה מתנהג זה כמו ששמעתי מאדוני מ"ו... מה"ו לוי יצחק זלליה אב"ד דק"ק ברדיטשוב כשרואים שמתעורר מלחמה בעולם צריכים לומר חילוק בגמרא כי כל מה שיש בעולם הכל הוא בתורה שהיא חיות כל העולמות ולכך כשרואים מלחמה בעולם בוודאי כבר נעשה צירופים בתורה ולכך צריך לומר חילוק ולפלפל בגמרא ולהפך כל זאת וזה הכח נתן לנו משה רבינו שכמו שאנו לומדים הפירוש בגמרא כך צריכים כל העולמות להתנהג א"ע הן עולמות עליונים הם עולם התחתון כמו ששמעתי מאדמ"ו הגאון הנ"ל ששאל מה זה שקיטרגו המלאכים בשעת מ"ת... הלא כבר היתה התורה בארץ אדם הראשון... וכל האבות... למדו את התורה ואמאי לא קיטרגו בראשונה אך העניין הוא שמקודם לא התקנאו בתחתונים שלא היו צריכים להתנהג א"ע עפ"י פשטן של ישראל ולכן התקנאו א"ע... עייב ודפפ"ח... ואימתי זה שהקב"ה אומר נצחוני בני ומתפכים כל דברים הרעים ח"ו כשלומדים את התורה בדחילו ורחימו ועוסק במצות לשם הבורא ב"ה... ויש להבורא מזה תענוג גדול ולכך עושים למעלה כפי הצירופים שעולים מאד" לכך יכולים להפוך כל הדברים בתורה או בתפילה..." (תולדות אהרן, ח"א, ויקהל, מג א). בהמשך שם מפותחים יסודות חסידיים של דביקות ותקשר לצדיק.

⁴² פרי צדיק ד, נשא טו, עמ' 75. זהו חלק מקטע המצויין בתחילתו ובסופו כ"כתב יד קדשו" שהוסיף ר' צדוק עצמו, בתוך מאמר, שכמו רוב מאמרי פרי צדיק, נכתב על ידי חסידו של ר' צדוק, לפי דברים שאמר בע"פ. דוגמא פחות מפורשת של כח פעולה מסוג זה מצוי במה שנמסר על יחסו של החוזה מלובלין לחישובי קיצין: "צדיקי הדורות מחדשים איזה קץ משיח, ועושים על זה רמז באיזה פסוק בתנ"ך - איך שבשנה זו יבוא משיח צדקנו, והוא להראות לאבינו הבורא ית"ש: אבא, כך כתוב בתורה, היינו באותו מקום בתורתנו הקדושה כתוב שבשנה זו יבוא משיח במהרה בימינו אמין" (פייקאזי, ההנהגה החסידית, עמ' 190, מתוך: אהל הרבי מלובלין, פיעטרקוב תרע"ג, עמ' יט, סימן טז). פייקאזי רואה בכך "ביטוי למשאלות לבם של מחבריהם", ואף "יבטיעה מרומות". אצל ר' צדוק התביעה מפורשת וברורה.

⁴³ בבא מציעא נט ב.
⁴⁴ ראו, לדוגמא, שער הפסוקים, מקץ, ד"ה ויאמר פרעה, עמ' צה; שם, שמות, ד"ה ויקם מלך חדש, עמ' קב-קג; ועוד. לפי המבואר שם קיימת האבחנה בין דור המבול לדור הפלגה, אולם דור המבול עצמו הוא שנתגלגל בדור הפלגה ואחר כך בדורות נוספים וגם במצרים. בהקשר שלנו ניתן לראות בכך הקבלה לאבחנה שבין תשבי"כ ותשבי"ע יחד עם היכללות תשבי"ע בתשבי"כ.

בחומר זה ק"ו ובלבנים בלבון הלכתא ובכל עבודה בשדה זה ברייתא⁴⁵.

המלחמה של דור הפלגה בה' נתפסת כקליפה של שרש תשב"ע שביסודו כח הפעולה וההכרעה של האדם, גם כנגד הקב"ה. תיקונים ב'חומר ובלבנים' של מצרים, שכנגד החומר ולבנים שבבניית המגדל, מבואר כתיקון בתשב"ע עצמה, שכוחה, כח הניצות, הוא שורש הכת של דור הפלגה. הקשר בין דור הפלגה לבין התשב"ע הוא קשר עמוק, החוזר בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים. קשר זה הוא אחד הביטויים של הקשר הפנימי בין תשב"ע לבין בבל, הנסמך על שרשת הקבלות בין זוגות, התופסת מקום חשוב ביותר בהגותו של ר' צדוק: פנים-אחורים; לשון הקודש-לשון התרגום; ארץ ישראל-בבל; תשב"כ-תשב"ע; אור גלוי-אור בהעלם⁴⁶. בבל, הנחשבת ל'אחורים דארץ ישראל', מזוהה עם ארמית ועם התשב"ע.

דבבל ולשון ארמי הוא אחוריים לא"י ולה"ק... ובבבל נולד אברהם... ושם התחיל להכיר את בוראו... כי שם היה תוקף ההתרחקות שעמד נמרוד להמרוד כל העולם כולו בדור הפלגה לבנות עיר ומגדל שהוא מצד הסי"א דוגמת ירושלים וביהמ"ק שהוא המקום לה'.... וכשנחרב ביהמ"ק חזרו למטעתן לבבל שמשם התחלת הנטיעה ושם נתייסד התלמוד בבלי סוד התשב"ע במחשכים ג"כ מצד ההשגה שבהעלם⁴⁷.

בזיהויים מסוג זה מודגש בדרך כלל איפיון ההעלם, כיסוד המשותף בין בבל, לשון התרגום ותשב"ע, כמו גם מקומה של בבל, כמקור ההתרחקות וההעלם מחד, ומקור עם ישראל, ויסוד התשב"ע, המאופיינת כהשגה בהעלם, מאידך. בקטע שראינו מוסיף לכך ר' צדוק יסוד נוסף אחר של קשר פנימי בין יסוד החוצפה שבבבל, לבין אותו יסוד עצמו בתשב"ע. קשר קרוב מובא במקום אחר, לגבי כח הלשון של דור הפלגה, ותיקונו בכח הדיבור של תשב"ע⁴⁸.

התפשטותו של הכת "למשול כביכול בגבורה של מעלה" היא המקור לכח המקביל של כשפים, שיסודו במצרים⁴⁹, ובהתאמה, גם "התחלת בנין מדרגה זו" היה בגלות מצרים. הדברים נסמכים על תפיסה כללית של חידוש אלוקי המתפשט בכל הנבראים, לפי עניינו של המקבל. לעניינו, החידוש האלוקי הוא מסירה אלוקית של כח הפעולה והממשלה גם בעליונים לאדם. כח זה, שהוא יסוד כח הפעולה בתשב"ע, מתפשט ומתבטא גם בכח הפעולה של כשפים. "ששמעתי על פסוק ה' יתן אומר המבשרות צבא רב כי כשהש"י מחדש דבר בעולם הוא מתפשט בכל הנבראים בכל אחד לפי דרכו וכשהש"י רצה לחדש דבר זה שיהיה ממשלה לתחתונים כביכול בפמליא של מעלה נתפשט מדריגת הכשפים במצרים"⁵⁰. תפיסת ההקבלה בין כח הפעולה על ידי התורה לבין כח הפעולה בכשפים שייכת לארגון הכללי של כוחות מקבילים, כאשר כוחות הרע של הסטרא אחרא משתלשלים מתוך הכוחות המקבילים בקדושה. שימוש של ר' צדוק בעקרון זה, יחד עם העקרון של הקליפה הקודמת לפרי, כעקרונות מארגנים לתפיסתו ההיסטוריוסופית לגבי התפתחויות תרבותיות באומות במקביל להתפתחויות בתורה בישראל נדון בפרק אחר⁵¹. לעניינו כאן משמעותית ההקבלה בין כח הכשפים לבין כח הפעולה בתשב"ע. ר' צדוק ממשיך מסורת רחבה לפיה כח הפעולה על ידי כשפים הוא כח שניתן לאדם כחלק מתוקי הטבע שקבע הקב"ה בבריאה⁵². הפן השלילי

⁴⁵ פרי צדיק ה, סוכות כד, עמ' 250-251.

⁴⁶ ראו לעיל, בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, משה לעומת ר' עקיבא.

⁴⁷ קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 56-57. ראו גם לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 237, ועוד.

⁴⁸ "והממשלה דתשב"כ הם דור המבול ודתשב"ע הם דור הפלגה שהיה בארץ שנער ששם יסוד תשב"ע... והשלמתו דתלמוד בבלי, שכחם שפה אחת ודברים אחדים בכח הדיבור רק שהיה דברים חדים בלשון הרע על אלופו של עולם ומרפא לשון וגוי מאי תקנתיה כו' (ערכין טו ב) בדבור בדברי תורה שזהו יסוד תשב"ע" (ליקוטי מאמרים, עמ' 107).

⁴⁹ מנחות פה א.

⁵⁰ אור זרוע לצדיק, ג, עמ' 12. העקרון "כי כשהקב"ה מחדש דבר בעולם הוא מתפשט בכל הנבראים בכל אחד לפי דרכו" מבטא שני יסודות מרכזיים בהגותו של ר' צדוק: א. תפיסת כל הפעולות האנושיות כפעולות של ה'. עקרון זה הוא אחד הביטויים לתפיסה דטרמיניסטית מורכבת, המבוססת גם על ידי הפסוק הנוכח, לדוגמא, "ידוע כל פעולות וכל דיבורי בני אדם הכל הוא מעצמות הש"י שהש"י פועל ומדבר באותו רגע עניין זה רק שהוא כטעם ה' יתן אומר המבשרות צבא רב שבהתפשטות הוא מתפשט לכמה אנפין בכל נברא כפי מה שהוא כלי קבול להשמיע הקלא דהדרא" (דובר צדק, עמ' 143); וראו עוד רסיסי לילה, כו, עמ' 37 (מצוטט בתחילת פרק זה). על ההקשר הרחב ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, ולעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם. מבחינה זו גם פעולות שיש בהן ממשלה בפמליא של מעלה הן באמת פעולות של ה'. ב. עקרון מרכזי בהיסטוריוסופיה, של התפתחויות מקבילות בישראל ובאומות, "זה לעומת זה". ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁵¹ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁵² "כ"ן כשפים שאז"ל (סנהדרין סז ב) שמכחישים פמליא של מעלה היינו כוחות הטבע, וכך יסד הש"י שיהיה כח פעולות לשנות הטבע ע"י אותן פעולות. ואע"פ שאסר הש"י אותן פעולות והעושה הוא נגד רצונו, הרי כבר מסר הבחירה בעניין מעשה הטוב והרע לבני אדם... כי כך הוא רצונו ית' שיהיה אדם יכול לבחור ברע ברצונו... וכמו שהאדם בא על הערוה ומוליד ממזר, ומשום דעולם כמנהגו נוהג... (עבודה זרה נד ב), כך הפועל בכישוף הכישוף עושה פעולתו כמו שיסד הש"י, ובכך היה רצונו שיהיה כח פעולה של כישוף בעולם ושיזהיר על זה ויהיה האדם בעל בחירה לעשות או שלא לעשות...". (ספר הזכרונות, עמ' 54). והשוו,

בכך הוא בהיות השימוש בכח פעולה זה מנוגד לרצון ה' ⁵³. גם מצד זה יש הקבלה לכח הפעולה הישיר בהפצרה כלפי שמיא ⁵⁴. ר' צדוק מקדיש מקום נרחב לבירור מקום כח הפעולה של 'נצחוני בני', בין בתורה ובין בתפילה, כאשר מוקד מרכזי של בירור זה הוא בבירור ההקבלה לכוחות החוצפה, והעקשות של עמלק, ושל בלעם, הנכלל בשרשו. וכך הוא מבאר במאמר מאוחר:

קליפת עמלק... הוא חוצפה וניצוח כלפי שמיא... ועליו אמרו... חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני... ועניין מדה זו נצמח מבחינת זה לעומת זה שברא השי"ת בקדושה עניין הניצוח כלפי שמיא לטובת ישראל כמ"ש ⁵⁵... הקב"ה נוצחין אותו ושמה... ועד"ש... מאי עביד קב"ה כו' קא חייך ואמר נצחוני בני... שידועים ישראל שזהו בעצמו רצון השי"ת שנחציף פנינו לנצחו לטובת ישראל. וכדא"ל... על לוי שהטיח דברים כלפי למעלה... ⁵⁶ והגם דנענש על זה... מכל מקום הועיל לכלל ישראל... ומזה נסתעף עניין החוצפה והניצוח למעלה בזה לעומת זה בקליפת עמלק להרע לישראל ⁵⁷.

כאן היסוד של כח פעולה בניצוח כלפי שמיא, בין בתורה ובין בתפילה, מועמד כמקור, שממנו צומח, בבחינת 'זה לעומת זה', כח הפעולה בחוצפה כלפי שמיא המאפיין את עמלק ואת בלעם ⁵⁸. יוצא שעצם החוצפה כלפי שמיא היא, בשורשה, אותו כח אצל חכמים ואצל עמלק ⁵⁹. למרות ההקבלה והקשר הסיבתי בין שני הכוחות יש בתוך הדברים שתי אבחנות ביניהם: א. כח החוצפה כלפי שמיא של ישראל הוא דוקא לטובת ישראל. ב. כח זה אצל אצל ישראל הוא עצמו רצון ה'. אבחנות אלו מפותחות במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק לקריטריון מבחין בין כח החוצפה והעקשות בישראל לבין אותו כח עצמו אצל עמלק. חוצפה בעמלק נחשבת לשורש הקליפה שאין לו תיקון כלל, בעוד שחוצפה בישראל נחשבת לכח שיש לו מקום, ואף יתעלה בעתיד. ההבדל אינו בעצם הכח אלא בהערכת השימוש בו. אצל עמלק ובלעם הוא נחשב לניגוד מוחלט לרצון ה', בעוד אצל ישראל, ניגוד זה הוא ברובד התיצוני, בעוד שיבאמת ברובד העמוק, השימוש בכח זה עצמו, נחשב לרצון ה' ⁶⁰.

לדוגמא, רמב"ן על דברים יח יט. לדוגמאות להתיחסויות שונות לכישוף ביהדות ראו הכהן, על מאגיה; שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה; הניל, קמיעות.

⁵³ וכך מבאר ר' צדוק את הכתוב "כי חטאת קסם מרי" (שמי"א טו כג): "פירוש כל החטא שבקסם הוא רק המרי כי כשפים מכחישים פמליא של מעלה... ויובל להמשיך לו שפע נגד רצון השי"ת וזה אין לישראל לעשות. וכן הקסם בדיעות עתידות נאמר תמים תהיה... שלא תתחכם לדעת מה שאין רצון השי"ת להדיעך... וזהו המרי שרוצה מה שאינו רצון השי"ת ואף על פי שאינו חטא ואדרבא חושב שיהיה לו ידיעה זו ודבר זה שישגי על פי הכישוף והקסם לתועלת גדול להשי"ת מכל מקום החטא הוא המרי שאין לו להתחכם נגד רצון השי"ת" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 173). לעניין התחכמות נגד רצון ה' ראו שם בהרחבה, על יסוד ספר חסידים (ראו ספר חסידים, מהדורת מרגליות, עמ' שסח, סימן תקנד).

⁵⁴ מיד בהמשך שם מבאר ר' צדוק: "וכן און ותפרים הפצר הוראת מלת הפצר בלשון הקודש כמו ויפצר בו היינו ריבוי הבקשה עד שהלה מוכרח לעשות רצונו אף שאינו רוצה באמת כך והיא אותיות פרץ המורה על הפרצה וההקנטה", וראו שם, עמ' 173-174, לביאור עניין זה במעשה גיחזי.

⁵⁵ פסחים קיט א.

⁵⁶ ר' צדוק משתמש כאן במקור שלכאורה המסר בו הפוך. מסופר בגמרא שם על לוי שלאחר שגזר תענית ולא ירד מטר, אמר: "עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך", וירד מטר, אך הוא עצמו נעשה צולע. ר' אלעזר אמר על רקע זה: "לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע" (לפי מסקנת הגמרא שם דיבור זה היה אחד הגורמים לצליעה). לעומת זאת מדגיש ר' צדוק כי למרות זאת הועיל לישראל. ניתן לראות כאן ביטוי נוסף לרעיון הכללי של עברה לשמה שאדם מוכן לעשות, ולשאת בעושה, למען טובת כלל ישראל. מעלת עברה לשמה מפותחת בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק, על יסודות קודמים, בעיקר מרבו, בעל מי השילוח, מהחזנה מלובלין ומרי יונתן אייבשיץ. ראו על כך בעבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 230-240, 220-221; בריל, ר' צדוק, עמ' 200-134.

⁵⁷ פרי צדיק ב, פורים ה, עמ' 193. כאן משלב ר' צדוק יחדו עניין ניצוח בתורה וניצוח בתפילה, וראו גם צדקת הצדיק, כ. היחס בין תורה לתפילה לעניין כח הפעולה נדון להלן בהמשך פרק זה.

⁵⁸ במקום אחר מבאר ר' צדוק מכיוון הפוך, על סוג חוצפה שלילי כי מקור כח החוצפה בעמלק והוא שהכניסה בישראל. "אבל בודאי זה החוצפה לא היה אופן שיהיה נמצא בישראל רק שחוצפה זו הכניס עמלק שהיה מחוצף" (פרי צדיק ב, זכור א, עמ' 173). על כח החוצפה של עמלק ראו גם שם, זכור יא, עמ' 183. תפיסת החוצפה, גם כשמועילה, כשלילית, מופיעה גם במקום אחר, בעניין חוצפה של בלעם, כבקשה בלי גבול, שהי ממלא דוקא לאומות, ולא לישראל. ראו קדושת שבת, מאמר א, עמ' 3-4.

⁵⁹ דוגמא רדיקלית נוספת למחלך זה של העמדת כח המיוחס לאומות ונחשב כשלילי מוחלט, כח חיובי בתוך התורה, מופיע גם בביאורו של ר' צדוק למתנות שקבלו ישראל מאדום כח השיחוד והטיית החכמה לפי רצון הלב. ראו פרי צדיק א, וישלח א, עמ' 107-108, וראו על כך להלן בפרק שורשי המחלוקת, מודל אי היקבעות התשביע.

⁶⁰ מעלת כח החוצפה מודגשת אצל ר' צדוק גם בהקשרים אחרים. לדוגמא, בהקשר של תפילה, תוך היפוך הקונוטציה השלילית שבוהור: "כמ"ש בזהר צווחין ככלבא בתפילה [והכלבים עזי פנים. וכן חוצפא בתפילה כפי שמיא מהניא, כמ"ש בתענית (ח א)]" (צדקת הצדיק, כ). בהקשר אחר מבאר ר' צדוק את דברי הגמרא כי לעתיד לבוא "חוצפא יסגא" (סוטה מט ב), לא כתיאור סממן שלילי של העתיד בעליות החוצפה, כפי שמשמע מהקשר הדברים בגמרא, אלא כתיאור העלאה ותיקון של כח החוצפה עצמו. הוא משתמש גם בדברי הגמרא (סנהדרין קה א) בעניין בלעם: "אמר רב נחמן: חוצפה אפילו כלפי שמיא מהניא... אמר רב ששת: חוצפה מלכותא בלא תגא", ומבאר: "וכח בלעם בחציפות שלמדו ממנו תו"ל... והוא היה ראשית גוים דוגמת משה... בישראל... לכך הכח שהשיג יתקן בישראל באחרית הימים ובעקבי משיח או חוצפא יסגא יתגדל ויהיה במעלה" (צדקת הצדיק, מו). גם עניין המעפילים מבואר כשימוש בכח החוצפה, שלמדו מבלעם, לעניין התורה, אלא שהיה טרם זמנו, בבחינת "אכלה פגה", בעוד ש"בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, שאז הוא העת לזה... ולכך אמר להם משה והיא לא תצלת, נראה שעצה הוא אלא שלא תצלת ודייק... שיש זמן אחר שמצליח והוא אמנו זה שהוא עקבי משיחא" (צדקת הצדיק, מו). בספר אחר, על רקע ביאור כי "במקום עומק הרע שם הוא התחלה ופתח לטוב", מבואר בעניין החוצפה "ואז דחוצפא יסגא יהיה זה אדרבא במעלה וכמ"ש פני הדור כפני הכלב... וידוע דדור משיח יהיה המשובח שבכל הדורות ומסתמא גם פרנסיהם. כי כלב בגימטריא אליהו

המוקד המרכזי של המלחמה בה' שייכת לקליפת עמלק, בחינת כלב, המבוארת כחוצפא כלפי שמיא⁶¹, ומזוהה גם עם קליפת בלעם. הקשר בין יסוד זה לבין 'נצחוני בני' אצל ישראל תורן ונדון בכתבי ר' צדוק, ועולה כקשר דיאלקטי מורכב. הוא משהו בין יסודות של 'נצחוני בני', כחוצפה, עקשות והפצרה, לבין יסודות אלו בקליפת עמלק, תוך הדגשת המשותף שביניהם בעצם הפעולה שנראית כנגד הקב"ה, ואף בקשרים פנימיים בין יסודות אלו בקליפת עמלק, לבין אותם יסודות בישראל. מורכבות הקשר מתבטאת גם בשאלת קבלת גרים מעמלק. מחד, ההלכה שאין מקבלים גרים ממנו מבוארת מתוך תפיסתו כשורש הרע, שאין לו תיקון כלל בקיומו אלא במחיתו בלבד. בניגוד לכל שאר כוחות הרע, המסומלים באומות, שיש להם שימוש לשם שמים אצל ישראל, כח החוצפה של עמלק, נחשב לשורש הרע הגמור, שאין לו כל מקום בישראל. אולם, עם זאת, מקובל שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ר' צדוק דן בכמה מקומות באופני התאפשרות הדבר, ואף מייחס לכך משמעויות עומק, בעניין שורש קדושה שהיה בכל זאת באג ובחמץ⁶². לענייננו כאן, מתבארת משמעות הדבר, כשורש של עקשות, הפצרה ופעולה נגד רצון ה', שנקלט מעמלק בישראל. כך, לדוגמא, מועמד עניין עבירה לשמה, השייך למלכות, ובפרט לשאול ולדוד, כקליטת שורש עמלק בעניין זה. המן ומרדכי עצמם נולדו דוקא מתוך מעשים שהם בבחינת עבירה לשמה של שאול ושל דוד, וכך נתאפשרה גזירת המן. גם טענותיו ומעשיו של המן מתבארים על ידי ר' צדוק כנסיון לשימוש באותו כח הפצרה כדי לפעול על רצון ה'⁶³.

בהקשר אחר מעמיד ר' צדוק את הקשר בין החוצפה של ישראל לחוצפה של עמלק כקשר לכאורה בלבד, מצד מראית עין. הקריטריון המבחין ביניהם אינו בעצם הפעולה, אלא בהתאמתה לרצון ה'. חוצפא כלפי שמיא של עמלק היא כנגד רצון ה', וקיומה הוא רק למראית עין בעולם הזה, בעוד מה שנראה כחוצפא מצד ישראל הוא בעצם רצון ה' כעניין 'נצחוני בני'. לכן, לעומת המדות הרעות המיוחסות לשאר האומות, שיש להן שימוש גם לעבודת ה', לחוצפה כלפי שמיא, שממדת עמלק, אין מקום כלל בישראל. דברי ר' צדוק ארוכים, וגם בציטוט חלקי מתוכם ניכר היטב היחס הדיאלקטי המורכב ליסוד זה של חוצפה כלפי שמיא, אשר מחד, אכן קיים בישראל, אולם קיומו הוא רק ברובד החיצוני הגלוי, בעוד באמת, חוצפה זו היא עצמה רצון ה'.

כח החציפות כלפי שמיא אף שאז"ל... דמהניא מבלעם שהוא ועמלק חד כידוע היינו שיש לו מציאות בעולם הזה להתקיים לפי שעה אבל לא על האמת. כמו שהיה בבלעם דחציפותו הועילו להרשותו לילך אבל... הליכתו לא הועילה כלום... ונמצא... כי אין לדבר זה מציאות על דרך האמת כלל. ומה שיש מציאות בעולם הזה עדיין לכח זה כל זמן שלא נמחה זכר עמלק... כי... גם בישראל הקב"ה גוזר והצדיק מבטל זה לכאורה כעין חציפות כלפי שמיא... אלא דעל האמת לא שייך כלל חציפות בישראל שהשיי חושק ומתגעגע לזה שינצחוהו בניו ועל זה סמכו אותן צדיקים שהטיחו דברים דרך לגוון ומראית העין הוא הטחת דברים אבל באמת הרי השיי חומד ומתאוה מתי יבוא צדיק הראוי לבטל גזירותיו לנצחו בכל אופן שיוכל. משא"כ באומות... שהוא חציפות היפך רצון השיי האמיתי... ודבר זה אינו כלל בישראל⁶⁴.

יוצא שמתקיימים יחסים מורכבים בין כח הפעולה בחוצפה כלפי שמיא, בחינת 'נצחוני בני', שהיא ביסוד כח הפעולה בתשביע, לבין כוחות מקבילים באומות, הכוללים את שורש המאבק בה' של דור הפלגה, את כוחות הכשפים של מצרים, ואת כוחות העזות והחוצפה כלפי שמיא של עמלק ובלעם. מורכבות היחסים

וכן בגימטריא בהמ"ח רזא דדוד. כי כשיתגלו שניהם אז יתעלה דרגא דכלב" (דובר צדק, עמ' 175, ראו שם בהרחבה, ושם, עמ' 167, והערות אצל הירש, חי גואלי, כ"א, עמ' 418-413). על מעלת החוצפא בעקבתא דמשיחא אצל הרב קוק והשוואה לר' צדוק, ראו הירש, אהבת צדק, עמ' 89-93, על כח החוצפה אצל ר' צדוק בהקשר של בלעם ועמלק, ראו זלמנוב, כח העזות.⁶¹ ראו בהרחבה זהר ח"יב טה א.

⁶² ר' צדוק מבאר את הגמרא: "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" (גיטין נו ב; סנהדרין צו ב), בגרסת העין יעקב: "ומנו, רב שמואל בר שילתי", כקליטת הקדושה מעמלק. בכמה מקומות הוא מתייחס לקושיה על כך מצד הקביעה שאין מקבלים גרים מעמלק (מכילתא דרשב"י פרק יז טז; פסיקתא רבתי פרשה יב ד"ה ד"א זכור). ביאורו הראשוני הוא כי בדיעבד, אם התגייר, מקבלים (רסיסי לילה, לב, עמ' 47). בהמשך הספר הוא מציע הסבר נוסף, העדיף בעיניו, כי קליטת הטוב מעמלק אפשרית דוקא 'בדרך מכשול', המתבאר כאן כאונס של בת ישראל על ידי אחד מבני בניו של המן. ראו רסיסי לילה, לת, עמ' 68. הסבר זה, שמדובר באונס של בת ישראל (אשר, ככל שבדקתי בעזרת התקליטורים של פרוייקט השו"ת ו-D.B.S., במקורות הלכתיים וקבליים, הוא חידוש מקורי של ר' צדוק) חוזר כהסבר יחיד בספרים מאוחרים יותר. ראו ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 161; פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 190; פרי צדיק ד, שבועות ט, עמ' 43. משמעות קליטת הקדושה מעמלק בדרך זו מתבארת באופנים שונים. ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, נב, עמ' 126, לביאורו בעניין החזרת הכל לראשית; להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, לביאורו כח התשוקה לבנים; וליקוטי מאמרים, טז, עמ' 172-185, לביאורו כח הפצרה וכח העבירה לשמה.⁶³ לדיון מורכב בעניינים אלו ראו ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 172-185. כחלק ממאמר ארוך (שם, עמ' 195-151).⁶⁴ רסיסי לילה, מט, עמ' 107-106.

בין כוחות אלו באומות לבין הכת בישראל מתבטאת בדו-כיווניות של ההשפעה, בהצגת הכוחות באומות כנובעים ומתפשטים מאותו שורש האלוקי של כת הפעולה של חכמי ישראל מחד, ובהצגת אותו כח הוצפה בישראל כקליטה והעלאה של כוח הוצפה באומות, מאידך. מורכבות נוספת מתבטאת בהדגשת הקשרים שבין אותם כוחות באומות ובישראל, מחד, והניגוד שביניהם, מאידך. כאמור, יחסים אלו הם חלק ממערכת רחבה של 'זה לעומת זה' בישראל ובאומות, שנדונה לעיל.

3. כח פעולה על ידי תפילה

3א. כח פעולה על ידי תפילה

שאלת מקומה של התפילה לעומת התורה, נתייחדה כשאלה ייחודית ומשמעותית במיוחד בתוך השאלה הכללית של מעשה המצוות לעומת לימוד תורה. המחלוקת בין המייחסים ללימוד תורה מעמד נעלה מוחלט, הדוחה את המצוות בכלל ואת התפילה בפרט, לבין המייחסים לתפילה ערך עצמי חשוב, שאינו נדחה מפני לימוד תורה, ולעתים אף דוחה אותו, חוזרת ומופיעה בהגות היהודית מאז תקופת התנאים ואילך⁶⁵. שאלת התפילה לעומת התורה הפכה למוקד מרכזי במתח בין החסידים למתנגדים⁶⁶. בכללות, מקובל לראות את החסידות כתנועה שהסיטה באופן מובהק את מוקד עבודת ה' מתורה לתפילה, תוך הכנסת פרקטיקות חדשות, כגון נענועים, איחור מכוון של זמני תפילה ועוד⁶⁷. אמנם תפיסה זו סטריאוטיפית מדי, ואינה מתייחסת למשקל המשמעותי של לימוד תורה ולמדנים בתוך החסידות, ולגישות חסידיות המעניקות מעמד מרכזי לתורה⁶⁸. אולם כיוון כללי של הסטת המוקד מעבודת המוח של לימוד תורה לעבודת הלב של תפילה, ביקורתיות כלפי תורה שלא לשמה⁶⁹, והתיחסות חיובית יותר לאלו שאינם לומדים⁷⁰, אופייניים במיוחד לחסידות. ידועים הדברים המובאים על הבעש"ט: "הנשמה אמרה להרב (הבעש"ט) זל"ה, שמה שזכה שנתגלו אליו דברים עליונים, לא מפני שלמד הרבה מסכתות (בס"א ש"ס) ופוסקים, רק משום תפילה, שהיה מתפלל תמיד בכוונה גדולה, ומשם זכה למעלה גדולה"⁷¹. תגובת המתנגדים נוכח הסכנה שראו בעמדה זו, היתה גיבוש עמדה התופסת באופן מוחלט את התורה, גם שלא לשמה, כנעלה מכל המצוות ומתפילה בפרט, תוך ביקורת חריפה על החסידות כדוחה תורה מפני תפילה, וכדוחה גדרים הלכתיים כזמני תפילה בעבודת התפילה עצמה, כפי שבואר בהרחבה על ידי ר' חיים מוולוז'ין, ר' יצחק אייזיק חבר ועוד⁷². אופיינים לעמדה זו הדברים המובאים בשם ר' חיים מוולוז'ין:

⁶⁵ לסקירה וניתוח של העמדות השונות מחז"ל, דרך הגות ימי הביניים, ועד לחסידים ומתנגדים, ראו לאם, תורה לשמה, עמ' 158-170. על יחסי תורה-תפילה בתקופת חז"ל ראו גם סמט, האידיאל האינטלקטואלי, הטוען לקיומו ולמרכזיותו של אידיאל אינטלקטואלי, אוטונומי יחסית, של תלמוד תורה בתקופת חז"ל. בעוד שבהקשר של לימוד תורה לעומת קרבת יש העתקה ברורה של חיי הדת וחיי המשמעות מבית המקדש לבית המדרש, הרי שלגבי יחס בין תורה לתפילה יש מהלך מקביל ברובד ההערכה האידיאולוגית, ואילו ברובד ההלכה למעשה נתונים הדברים במחלוקת (שם, עמ' 32-34). וראו עכשו אלמן, תלמוד תורה ותפילה, על תלמוד תורה ותפילה כערכים מתחרים בתקופת חז"ל.

⁶⁶ בחינות שונות של הדברים נדונו הרבה במחקר. ראו, לדוגמא, ניתוחו של נדלר, להיפוך ההיררכיה של תורה מעל תפילה על ידי החסידים, וגישת המתנגדים לתפילה ולתורה כתגובת נגד להיפוך זה (נדלר, המתנגדים, עמ' 50-77). ח' פדיה הציעה לאחרונה להעמיד את שאלת המקום היחסי של תפילה לעומת תורה כיסוד מרכזי באפיון החסידות ובעיצוב המתח בין התגלות לסמכות, כפי שמתבטא הן בתיאור הפנימי של רש"י מלאדי, והן בתיאורים חיצוניים של המתנגדים. (פדיה, איגרת הבעש"ט, עמ' 354). וראו עוד להלן, הערה 73.

⁶⁷ על התפילה בחסידות ראו: ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 83-109; גייקובס, תפילה חסידית, ושם, עמ' 93-103, על תפילה אקסטטית; עוד על התפילה לעומת התורה בדורות הראשונים של החסידות, ראו: קראסן, ר' משולם פייבוש, עמ' 123-147; אלטשולר, הסוד המשיחי, עמ' 283-305. על מקום כוונות האר"י בתפילה החסידית ראו: וייס, כוונות, והפניות לעיל בפרק השגת האר"י, הערה 24; על התפילה החסידית כביטוי לדרך הקוויטיסטית ראו: שייך, החסידות כמיסטיקה, עמ' 78-110; על התפילה בחסידות תוך הדגשת מקומה של התפילה המאגית ראו: אידל, חסידות, עמ' 267-315; למקומה של התפילה לעומת התורה בחסידות, בעיקר אצל רש"י מלאדי, בהשוואה לנפש החיים ראו: תורה לשמה, עמ' 158-189, ועוד שם, לפי מפתח; למקומה של התפילה בחסידות ברסלב ראו: גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה. על השפעת הרמ"ק על התפילה בחסידות ראו זק, התפילה. על התפילה אצל ר' צדוק ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 209-214.

⁶⁸ בחב"ד ניתן משקל רב ללימוד. יחסו של רש"י מלאדי לשאלת מעמדה של התפילה לעומת התורה אמביוולנטי, וניתן למצוא בכתיבתו סימוכין לשני הכיוונים. ראו לאם, תורה לשמה, עמ' 163. גם בחסידות פולין, ובפרט פשיסחא-לובלין היה משקל רב במיוחד ללימוד תורה. ראו פירשטיין, הכל בידי שמים, עמ' 4-7. על הרי"ם מגור מעיד נכדו כי "הזהיר לשקוד הרבה בלימוד כי אין לנו מוחין לעבוד כל כך בדביקות, רק המאור שבה מחזירן למוטב" (פייקאז, ההנהגה החסידית, עמ' 289, מתוך: שפתי צדיק, ח"ד וארשה תרצ"ה, דף כ ע"ד).

⁶⁹ ראו לאם, תורה לשמה; וייס, תלמוד תורה; גוטשל, תורה לשמה; שמלו, שלא לשמה. ראו מייגריס, הבדלי גישות.

⁷⁰ צוואת הריב"ש, מב, בתוך: צוואות והנהגות, עמ' טו; מובא גם באמרי צדיקים, פד א.

⁷¹ ראו, גרוס, ר' חיים מוולוז'ין. לדוגמאות לביקורת ישירה בעניין זה ראו נפש החיים, פרקים (לפני שער ד), פ"ד, עמ' קצו; תורה אור, ליקוטים, עמ' רלו: "ומכאן תוכחת מגולה לקצת אנשים אשר הלכו לדעת אחרת, ועשו כל עקר עבודתם רק באריכות התפילה, והשליכו התורה אחרי גוים...".

”שכל תפלתו מעודו היה נותן עבור דין אחד מחודש מגמרא”⁷³.

ר' צדוק, שהגיע לחסידות כלמדן ליטאי, פיתח בכלל הגותו דרך שיש בה סינתזה של עבודת הלב החסידית יחד עם התמקדות בעבודת הלימוד. דרך זו אופיינה על ידי בריל במינוח של 'חסיד-למדן'⁷⁴. דבריו בנושאי תורה ותפילה נסמכים על טווח רחב של מקורות. בתוכם, הרקע הסמוך של חסידים ומתנגדים. בתוך החסידות רלבנטיות במיוחד השפעת חסידות פולין, ובפרט רבו, בעל מי השילוח; השפעת חב”ד, שהדגישה הן תורה והן תפילה⁷⁵; והשפעת ר' נחמן מברסלב, שהעמיד את התפילה מעל התורה⁷⁶.

במדד כמותי, התורה, ובעיקר תשב”ע, תופסת מקום מרכזי ביותר בכתביו בכללותם. התפילה תופסת מקום משמעותי בחלק מספריו, בעיקר, אלו מראשית דרכו החסידית⁷⁷, אולם גם באותם ספרים העוסק בתורה רב יותר מהעיסוק בתפילה. בספרים אחרים יש עיסוק רב בתורה לעומת התייחסות מעטה ביותר, אם בכלל, לתפילה⁷⁸. גם בספרות ההגיוגרפית עליו, מסירותו המוחלטת וכוחו היחודי בתורה מודגשים יותר מאשר על כחו בתפילה⁷⁹. בדברים שלהלן אבקש לאפיין את מקומה של התפילה לעומת מקומה של התורה בהגותו של ר' צדוק מתוך תכני דבריו, תוך התמקדות בכח הפעולה שלהן. ברקע הדברים אדגיש כי למרות המקום הנרחב לכח הפעולה בתורה ובתפילה בכתביו, עיקר ערכן של תורה ותפילה בהגותו אינו בתוצאות חיזוניות שלהן אלא בעצם העיסוק בהן כהתקשרות עם הקב”ה⁸⁰.

אחד מתפקידיה הקלסיים המרכזיים של התפילה הוא המשכת שפע למטה, וכח פעולה למטה. ר' צדוק עוסק במקומות שונים בכח הפעולה על ידי תפילה, אופניו, ומגבלותיו⁸¹. במובן מסויים כח הפעולה על ידי תפילה גדול יותר ממה שניתן לפי דין תורה. ”מי שהוא חסר ומבקש רחמים אי אפשר שהקב”ה לא יענהו”⁸². ר' צדוק מדגיש כי צריך דעת שלא להתרצות בפחות מישועה שלמה, ומבאר כי לעומת משפט התורה, המבטא את הנהגת הדין שלפי מעשי האדם, יכולה התפילה יכולה לפנות לרחמים ולהיענות גם שלפי משפט התורה אין האדם זכאי לכך⁸³.

⁷³שאלות מר”ח מוולוז'ין, בסדר הגר”א, עמ’ 537, סימן סג. וראו שם, עמ’ 553, שיח יצחק, המביא סימוכין למעלת החידוש. בנוסח אחר מובאים הדברים בעץ חיים, כב, הנדפס בסוף נפש החיים, עמ’ תכב: ”שמעתי מתלמידו בשמו כל תפילותיו מעודו היה נותן עבור דין מחודש (ר”ל חדש), אפילו מגירסה אחרת שהיה יכול הרמב”ם לכתוב באופן אחר”. על מרכזיות תלמוד תורה אצל המתנגדים, בפרט הגר”א ור’ חיים מוולוז'ין, כתגובה להיפוך ההיררכיה החסידית, ראו, בן ששון, הגר”א, בעיקר, עמ’ 65-62; אטקס, ר’ חיים מוולוז'ין; הנ”ל, יחיד בדורו, עמ’ 192-166. ראו גם לאם, תורה לשמה, עמ’ 273-230; והביקורת מפרספקטיבה היסטורית אצל אטקס, תורה לשמה. ראו גם נדלר, המתנגדים, עמ’ 170-151, המדגיש גם את מקומו של כתר תורה, לר’ פנחס בן יהודה, המגיד מפולוטסק, לנושא זה; מגיד, נפש החיים, לטענה כי ר’ חיים מוולוז'ין פיתח קבלה אנטי-מיסטית, ובתוכה את מקומו המרכזי של תלמוד תורה קונטיטיבי לא מיסטי. בין החוקרים יש גישות שונות בשאלה עד כמה להעמיד את הגישה המתנגדת כתגובה נגד לחסידות. לאם רואה את נפש החיים כתגובה מתונה לחסידות, ונותן משקל משמעותי גם לחלק לא תגובתי בספר, ולעומתו אטקס רואה את נפש החיים ומקום תלמוד תורה המוצג בו כתגובה ברורה להיפוך ההיררכיה החסידית.

⁷⁴ראו בריל, ר’ צדוק, עמ’ 8-1, על האבחנה בין 'למדן-חסיד' לבין 'חסיד-למדן'.
⁷⁵לפי ניתוחו של לאם, תורה לשמה, יחסו של רש”י לשאלת מקום התפילה לעומת התורה אמבילנטי, וניתן למצוא בדבריו במקומות שונים סימוכין לשני הכיוונים. הרבי מאיזביצא הדגיש את מקומם של תורה ותפילה גם יחד ואת יחסי הגומלין ביניהם. ”כי תורה ותפילה מתאחדים ואין תורה רק מכת תפילה ואין תפילה רק מכת תורה... כי אין שלמות לדי”ת בלתי עיי תפילה. וכן שלמות התפילה הוא רק עיי תורה” (מי השילוח, כ”ב, ברכות, עמ’ קעה). בהמשך שם מבוארים יחסי הגומלין בפרוט. הרצאת התורה אל הלבוש לפועל, לדעת איד לחתנהג, היא דוקא על ידי תפילה, והתפיסה בדי”ת, שיש בה תפיסה כלשהי בקב”ה מאפשרת את התפילה.

⁷⁶למרות שר’ צדוק דחה באופן ברור את ההיררכיה הברסלבית בעניין זה, הוא משתמש ביסודות ברסלביים בתוך דיוניו בתפילה כשלעצמה.

⁷⁷בפרט בצדקת הצדיק ורסיסי לילה.
⁷⁸המדובר הן בספרים מוקדמים כשיחת מלאכי השרת; אור זרוע לצדיק, קומץ המנחה; והן בספרים חסידיים מאוחרים כתקנת השבין; ישראל קדושים.

⁷⁹נמסר כי הוא נזהר שלא לבטל רגע מלימוד תורה, התפלל שחרית ביחידות בביתו, גם בשבת, ורק לקריאת התורה היה נכנס לבית המדרש (ברומברג, האדמו”ר, עמ’ נח). כוחו בתורה בולט מאד לאורך הספר, וכן אצל ראבינאוויטש, מלאכי עליון; אונגער, תולדות הכהן. לפי המסופר נמצא בין כתביו נמצא גם פנקס שבו רשם מדי יום את חטאיו, ובהם איתור לתפלת מנחה או ערבית (ברומברג, שם, עמ’ קו). יש כמה סיפורים על כח פעולה שלו בתפילה. ראו על כך בהמשך. שלא כמקובל בהגיוגרפיה חסידית (ראו, לדוגמא, ציטרין, שבחי צדיקים, עמ’ 10, 52; רוזנטל, התגלות צדיקים, עמ’ 32, 46, 148) לא ראיתי תיאורים של אופן תפלתו. והשוו למסופר על חברו הקרוב, ר’ ליבליה אייגר, שהיה מתפלל בכיות וצעקות גדולות (ברומברג, הגאון, עמ’ קלד-קלה).

⁸⁰הדביקות על ידי התורה עומדת במוקד הדיסטרציה והספר של בריל. לעניין תפילה ראו, לדוגמא, דברי ר’ צדוק בפתיחת אחד המאמרים כי ”בתפילה העיקר הוא החשק והרצון להתפלל ולהתנתן”, ובסופו: ”שאין רצון השי” מבני אדם שיתפללו לפניו וישנורו, רק הרצון שלהם להתפלל זהו רצונו יתי והבני” (צדקת הצדיק, מב).

⁸¹ענייני תפילה נדונים במיוחד בצדקת הצדיק, ברסיסי לילה, ובמאמרי פרי צדיק.
⁸²צדקת הצדיק, ריג.

⁸³ר’ צדוק ביאר בסדר התפילה: ”וזה טעם סמיכת גאולה לתפילה, כמו ששמעתי על קציבת העץ דאלישע שצריך להראות דבר שהשיי עושה כהאי גונא שהעץ צף, ועל ידי כן יכול לבקש בחוזק שגם הברזל יצוף כי מאי נפקא מינא להשיי בין עץ לברזל. וכן צריך להזכיר הודיה על העבר שגאלתנו... ועל ידי זה נבקש גם עכשו הושיענו. כי מאי נפקא מינא לך בין אז לעכשו” (צדקת הצדיק, ריב. ראו גם פרי צדיק ג, פסח לב, עמ’ 66). במאמר הבא הוא מרחיב על כח הפעולה של התפילה על ידי רחמים, גם

כח הפעולה על ידי תפילה מופיע במקומות רבים בתוך דברי ר' צדוק לחסידיו שבפרי צדיק. לדוגמא, הוא מבאר כי הוראת ה' למשה שלא ירבה בתפילה, באה משום שבודאי יכול היה לפעול על ידי הפצרה בתפילה שיכנס לארץ. באותו אופן הוא מבאר את עניין השבועות שלא ירבו בתחנונים להפציר לדחוק את הקץ, משום שאכן יש כח פעולה לאותן תפלות.⁸⁴

בכמה הקשרים כותב ר' צדוק כי אין שום עצה רק תפילה. מקומה מודגש במיוחד בהקשרים השייכים לתחום הנסתר מהשגת האדם. לדוגמא, בעניין הנספה בלא משפט: "כי יש נסתרות שנסתר גם לאדם עצמו רק הש"י יודע ואין לזה שום עצה רק תפילה ורחמים"⁸⁵, ועל הולדה בקדושה: "ועל זה אין עצה אלא תפילה להש"י ולעורר רחמים רבים מלמעלה גם על נפשות כאלה"⁸⁶. בהקשר של ביאור עניין המזבחות שבנה אברהם, שהם, לפי הזוהר⁸⁷, כנגד דרגא דאתגליא ודרגא דאתכסיא, מעמיד ר' צדוק דרגא דאתגליא כ"מה שיש לאדם בו תפיסה והבנה. וזהו על ידי דברי תורה. ולעומתה, "דרגא דאתכסיא מה שנעלם ההנהגה מן האדם... ועל זה אין שום עצה רק תפילה לה"⁸⁸.

בתוך מה שיש בידינו על הביורגריה של ר' צדוק, מוזכר גם כח פעולתו על ידי תפילה⁸⁹. לפי המסופר, זמן קצר לפני פטירתו של ר' צדוק בא אליו חסידו, ר' סנדר זילבר, ובקש שיתפלל על אשתו החולה. כעבור זמן מתה. "וכשהוגד לכהן דבר פטירתה אמר: כך? אין לי איפוא עוד דעה בשמים, סימן הוא שקרוב יומי להסתלק מן העולם"⁹⁰. לפי התגובה המיוחסת לו בסיפור זה, משמע שהיה רגיל לפעול בתפילתו כפי בקשתו.

33. כח פעולה של תפילה בתורה

131: כח פעולה של תפילה וחשק בהמשכת תורה

מוקד חשוב של כח הפעולה על ידי תפילה הוא בהיותו ביטוי לחשק הפנימי של האדם. החשק תופס מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק⁹¹. לענייננו כאן חשובה תפיסה החשק ככח פעולה. "החשק יש לו כח לפעול אותו דבר שהוא משתוקק לו הרבה"⁹². כפי שר' צדוק מבאר שם, כח פעולה זה של החשק ניתן לישום בכל כיוון. מוקד מרכזי שלו בכתבי ר' צדוק הוא לעניין המשכת תורה. עניין זה מופיע כבר בדיסי לילה, מכתביו החסידיים המוקדמים, שם מבואר עקרון "ברישא חשוכא והדר נהורא" בהיסטוריה, ואחת הדוגמאות היא הקשר שבין חטא העגל למצות המשכן. בניגוד לפרשנויות רציונליסטיות המדגישות קשר זה בהערכה שלילית, מתאר אותו ר' צדוק מתוך הערכה חיובית. התשוקה להשגה מוחשית של אלקות אינה נתפסת כחולשה אלא ככח חיובי שעל ידו המשיכו קדושה אלקית למקום מוחשי - למשכן. "ועיקר בנין המשכן גרם חטא העגל שביקשו ישראל אלהים אשר ילכו וגו' מורגש לעין ועל ידי זה פעלו קדושת משכן ואהל מועד שהוא מקום מורגש לעין הולך לפנייהם ששם השגת אלקות"⁹³. הקשר הסיבתי בין תשוקה של ישראל

מעבר לשורת הדין. היסוד הוא אנלוגיה מרחיבה מהטענה להפקעת חוקי הטבע, שהרי מאי נפקא מינה לקב"ה בין עץ לברזל, לטענה להפקעת חוקי שכר ועונש של התורה, שהרי מאי נפקא מינה לקב"ה בין צדיק לרשע, וממילא ראוי להושיע ברחמים גם למי שאינו ראוי. "דבאמת לזה גופא צריך סיעתא דשמיא להיות לב נשבר ושלא להתרצות בשום דבר רק בישועה גמורה... כדרך שכתבת... שהרי ענית לפלוני בדבר זה והושיעה גם לנו אעפ"י שאין אני כמוהו מאי נפקא מינה לך. כעניין אם צדקת מה תתן לו... רק זהו מצד הנהגת התורה... ראוי לענות לצדיק יותר וכן לנשבר לב יותר, אבל בקשת רחמים הוא גם שאינו משורת משפט התורה, וזהו רחמנא מצד מדת רחמנותך..." (שם, ריג).

⁸⁴ פרי צדיק ה, ואתחנן א, עמ' 20-21.

⁸⁵ צדקת הצדיק, פד.

⁸⁶ פוקד עקרים, עמ' 20.

⁸⁷ זח"א פ א.

⁸⁸ פרי צדיק א, לך לך א, עמ' 32. דוגמאות למה שנעלם מהשגת האדם הן ברכת אברהם לישמעאל, וכונת יצחק לברך את עשו. וראו בהמשך, (שם, עמ' 33) בביאור שני המזבחות כנגד תורה ותפילה.

⁸⁹ ראו עוד להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים, לסיפורים על פעולתו בתפילה לעניין זה.

⁹⁰ ברומברג, האדמו"ר, עמ' סה.

⁹¹ מוקדים חשובים בעניין החשק הם: א. תפיסת החשק כמקום היחיד שיש בו בחירה לאדם. לדוגמא, "עיקר זכות השתדלות אדם בעולם הזה הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו יתברך, אבל גמר המעשה הוא מהש"י" (דברי סופרים, כא, עמ' 16). ב. תפיסת החשק כיסוד להשגת תשביע, לדוגמא, "ופורים הוא התחלת תשביע ע"י דהדר קיבלוה מאהבה... ותוקף החשק שזהו יסוד תשביע כפי גודל החשק והאהבה שיש לו לדברי תורה למסור נפשו עליה. כן הוא השגת חכמתו והמסטורין המתגלין לו מהמשכת חכמה עליונה" (דברי סופרים, לח, עמ' 46). ג. פיתוח הקשר בין החשק המיני לבין החשק לתורה, כקשר מהותי הכרחי. ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

⁹² צדקת הצדיק, רמט. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 90. בהמשך הדברים מבוארים הדברים על יסוד העמדת החשק, שמסטרא דנוקבא, כ"סוף המעשה" המתקשרת ל"מחשבה תחילה" של הקב"ה "שממנו שורש ההשפעות".

⁹³ ריסי לילה, כד, עמ' 31.

לבין המשכת תורה ומצוות לארץ מפותח במיוחד במאמרי פרי צדיק. הקדמת נעשה לנשמע על ידי ישראל, מבוארת כאלוגית לקיום התורה על ידי האבות לפני שניתנה, "שע"י רוב התשוקה והחשק שהיה להם לעשות רצון השי"ה היו משיגים התורה"⁹⁴. כח החשק והתשוקה הוא היסוד להשגת התורה של האבות, ואף להמשכת התורה למטה לכלל ישראל במתן תורה. "אמרו ישראל... נעשה רק רצון השי"ה את אשר יצוה לנו... ובכח הדברים האלו ובתשוקה רבה הזו המשיכו את התורה מן השמים לארץ על ידי משה"⁹⁵. גם המשכת חלקים פרטיים מן התורה מיוחסת לכת החשק. בהקשרים אלו יש קישור מפורש בין החשק לבין ביטוי בתפילה. האנשים שמצד הדין היו פטורים מפסח ראשון, צעקו בכל זאת. בתשובת משה: "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם"⁹⁶, דורש ר' צדוק "עמדו" כהוראה אקטיבית להתפלל⁹⁷, ואת הפסוק כולו כמבטא קשר סיבתי, כאשר בכח התפילה ("עמדו") יוכלו להמשיך התחדשות בתורה ("ואשמעה")⁹⁸. יסוד זה של המשכת התורה בכח החשק והתפילה חוזר בכמה מאמרים. ר' צדוק מדגיש את כח הפעולה של התפילה והחשק כיעשיה של דברי תורה ספציפיים ושל התורה כולה, תוך ביאור משמעות עשיה זו היא המשכה והורדה של אותם דברי תורה⁹⁹.

ואמר להם משה עמדו בתפילה... והיינו שיתפללו ויצעקו להשי"ה למה נגרע ועל ידי זה ואשמעה מה יצוה וגו' והם עשאו להדברי תורה וזכו לפסח שני... וזה ענין הקדמת נעשה לנשמע והיינו שעל ידי החשק שלנו נעשה להדברי תורה ונוריד הדברי תורה ואחר כך על ידי זה ונשמע והוא כמש"נ ועשיתם אותם"¹⁰⁰.

תפיסת כח הפעולה על ידי החשק והתפילה רחבה וחזקה. כח פעולה זה מורחב מיעשיה של דברי תורה, עד ליעשיה 'כביכול' של הקב"ה¹⁰¹. הנתת כח פעולה זה נשמרת גם כשנראה שהתפילות לא פעלו במציאות כלל¹⁰². מלבד המשכת התורה במתן תורה, ודברי תורה ספציפיים, יש לחשק מקום מרכזי גם בהתחלתה ובהתפשטותה של תשבי"ע¹⁰³.

⁹⁴ פרי צדיק ב, יתרו ו, עמ' 90. על המשמעות שיוחסה בראשית חסידות לקיום התורה על ידי האבות, ראו גרין, חסידות; הנ"ל, אמונתו של אברהם, עמ' 24-9; גלמן, אברהם; מרגולין, מקדש מלך, עמ' 329-322. על שמירת שבת של האבות אצל ר' צדוק כשמירה בהעלם, ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 66-67.

⁹⁵ פרי צדיק ג, פסח שני ב, עמ' 160. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 289-286, על המשכת תורה על ידי דביקות. הצורך בתפילה להמשכת תורה מודגש במיוחד על ידי ר' נחמן מברסלב: "ומי שרוצה להמשיך ביאורי התורה, צריך מתחילה... לשפוך שיחו בתפילה לפני השי"ה, ועל ידי תפלתו נכמרו רחמי השי"ה עליו, ונפתח לב העליון... ונשפע מלב העליון דיבורים, ועל ידי הדיבור ממשיך ביאורי התורה גם כן משם... ובשביל זה צריך כל אחד ממפרשי התורה, קודם שמתחיל לבאר איזה ביאור, צריך לו מתחלה לשפוך תפלתו לפני השי"ה, כדי לעורר לב העליון להשפיע עליו דבורים כחלי אש ואח"כ יתחיל לבאר..." (ליקוטי מוהר"ן, קמא, כ ב).
⁹⁶ במדבר ט ח.

⁹⁷ האסמכתא "אין עמידה אלא תפילה" (ברכות כו ב) שכיחה במקורות, אולם נראה שהחלת קשר זה על "עמדו" כאן היא חידוש של ר' צדוק.

⁹⁸ "אך צעקתם היה כי המה היו משתוקקים מאד לקיים מצות הקרבת הפסח בזמנו בתוך כלל ישראל במועדו, ועל זה השיב להם משה... עמדו ואשמעה וכמ"ש (ברכות כו ב) אין עמידה אלא לשון תפילה, היינו התפללו להשי"ה מעומק לבבכם על זה ועל ידי הצעקה והתשוקה שלכם תמשיכו דבר ה' אלי כמו שהמשיכו ישראל את התורה כולה בגודל תשוקתם ועל ידי זה אשמע מה יצוה ה' לכם, וכן היה כי פעלו בתפלתם התחדשות הדין מהקרבת פסח שני המרמז כי יש תקוה לכל נפש מישראל אפילו לטמא ושהיה בדרך רחוקה במוזד שהתרחק עצמו מלגשת אל הקודש ואפילו הכי עושה פסח שני וכמ"ש... אם יהיו חטאיכם" (פרי צדיק ג, פסח שני ב, עמ' 160). במאמר הבא שם ממשיך ר' צדוק ומפתח רעיון זה, של צעקת מי שבדרך רחוקה על היותו דחוי מכלל ישראל ומפסיד אור המצוה, כבעלת כח פעולה של תיקון, המשכת תורה של אותו דין, שהיא בגדר עשיית תורה חדשה, שעניינה כח התשובה גם לגבי נפשות רחוקות. ראו פרי צדיק ג, פסח שני ג, עמ' 161.

⁹⁹ בהקשרים אלו של תשבי"כ וחלקיה יש זיהוי ברור בין פעולה, עשיה, וחיזוש לבין המשכה והורדה של התורה או חלקה מלמעלה. על זיהוי זה במקורות אחרים ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 192-186. לענין חיזושי תשבי"ע זיהוי זה קיים בכתבי ר' צדוק, אולם, כפי שראינו, קיימות בכתבי ר' צדוק גם התבטאויות רבות המתארות את החיזוש כנוצר מלמטה ופועל גם למעלה, ולא כהמשכה מלמעלה.

¹⁰⁰ פרי צדיק ג, ל"ג בעומר ח, עמ' 185. בהמשך הוא נסמך על הגמרא "כאלו עשאו להדברי תורה" (סנהדרין צט ב), ועל הזוהר (ח"ג קי ב).

¹⁰¹ ראו פרי צדיק ג, בחוקות ד, עמ' 205-204, לביאור נרחב המזוהה "כאלו עשאוני" - לקב"ה, מלשון הזהר, עם "כאילו עשיתם אותם" - לדברי תורה, מלשון המדרש והגמרא.

¹⁰² במי השילוח מובא בשם הבעש"ט: "שהתפילה עושה את פעולתה אף שאין ניכר כלום ביום הזה" (מי השילוח, כ"ב, עמ' קעח). בהמשך לביאור כי משה, שמידתו תשבי"כ, לא יכול היה להיכנס לארץ ישראל, המנוהגת במידת תשבי"ע, ונראה שלא פעל כלום בכל תפילותיו לכך, כותב ר' צדוק: "יוכדי שיקיים המצות שהם תלויים בארץ פעל זאת בכל התפלות שלו ביתר שאת שעל ידי התשוקה שלו בכל התפלות בא לתכלית המכוון של ביאת הארץ יותר מכאשר היה נכנס בפועל. וכמו שכבר דברנו שבחינת התשוקה של האדם מגיע יותר לתכלית המכוון עד בלי גבול ממה שעושה בפועל שהוא רק בגבול לפי ערך המעשה" (פרי צדיק ה, ואתחן יג, עמ' 33). דברים אלו קרובים לרעיון של קיום ספיריטואלי של המצוות, המיוחס במקורות חסידיים רבים, לאבות לפני מתן תורה. ראו גרין, אמונתו של אברהם, עמ' 23-94, לרעיונות אלו בחסידות ומקורותיהם הקבליים; שייץ, התפילות כמיסטיקה, עמ' 57-56, לפרשנות הרעיון כגישה רדיקלית לקיום מצוות; גלמן, אברהם, עמ' 246-236; ומרגולין, מקדש אדם, עמ' 342-311, לפרשנות לא רדיקלית של הדברים. אולם, שלא כמסורות אלו, מקבל ר' צדוק את הקביעה שאברהם קיים את כל התורה, ואף עירובי תבשילין (שמדרבנן), כקיום מעשי בפועל. ראו, לדוגמה, ריסי לילה, נח, עמ' 177; תקנת השבין, עמ' 22; ובמקומות רבים. לכן דבריו כאן בענין משה אינם חלק מתפיסת מימוש ספיריטואלי של המצוות, אלא חלק ממקומה המרכזי של עצם התשוקה בהגותו ומעלתה על המימוש במעשה. וראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, גבולות המימוש.

¹⁰³ ראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

233: כח פעולה של התפילה בקביעת הדין

כפי שראינו, "בקשת רחמים הוא גם שאינו משורת משפט התורה"¹⁰⁴. אולם בהגותו של ר' צדוק יש נטיה חזקה להכניס את מה שימחוץ לסדר אל תוך ה'סדר'¹⁰⁵, וגם כאן, כח הפעולה של תפילה ברחמים, אינו נותר ככח נפרד, שמחוץ למשפט התורה, אלא חוזר ומוכנס לתוך אותו סדר משפט התורה. ואכן, מלבד הכח להמשיך תורה על ידי התפילה, יש לכח הפעולה בתפילה ברחמים מקום חשוב גם לעניין הכרעת הדין. אי היקבעות התורה תופסת מקום משמעותי בהגותו של ר' צדוק¹⁰⁶. משמעותה היא שאין תוצאה הלכתית יחידה המתחייבת במקרה נתון, ויש פתח לאפשרויות שונות של הכרעת הדין. אי היקבעות זו, היא היסוד לפתיחת פתח לכח השפעה 'חיצוני' על ידי רחמים, שישפיע על הכרעת הדין.

ע"י רחמים יוכל לזכות שיהיה נפסק הלכה לטובתו, וכמשמעות לשון הגמרא [יבמות עז א] דדרשו פתחת למוסרי ורבות עשית אתה ה' נפלאותיך וגו' אדוד ורחבעם במה שההלכה עמוני ולא עמונית כו', כי הוא נפלאות שעשה הש"י עם דוד לפתוח למוסרותיו שרצו החולקים לאסרו, וכל זמן שלא נגמרה ההלכה ונקבעה בבית דין הגדול לכל ישראל עדיין היתה הלכה רפויה, ובזכות דוד... נקבעה ההלכה כן...¹⁰⁷

וכך גדול כח הרחמים דאפילו בעניין התלוי בפסק בית דין ההלכה דלא בשמים הוא, מכל מקום גם זה ע"י זכות והתעלות נפשו יוכל לפעול, וגם בנוגע לעניין יחוס משפחות... אם אחד זוכה הוא מזכה גם כל האחרים עמו שיהיה נגמר ההלכה ונפסק בבית דין כדעת אותו המתירו לבוא בקהל, וכך קיבלתי שע"י רחמים יוכל לזכות להיות מיוחס¹⁰⁸.

'קיבלתי' זה מיוחס במפורש לרבי מאיז'ביצא במאמר מאוחר¹⁰⁹. יוצא שנתון עובדתי כמו יחוסו של אדם, אשר לבעש"ט עצמו לא היה מבורר לחלוטין, חוזר ומוכנס לתחום הנפעל על ידי האדם בזכויות ורחמים. הרבי מאיז'ביצא, הידוע בגישתו הדטרמיניסטית, לפיה באמת כל פעולות האדם הם פעולות ה', מרחיב כאן את כח הפעולה של האדם לתחום הנחשב כמופקע לחלוטין מיכולת השפעה רטרואקטיבית כלשהי של אדם - קביעת היחוס¹¹⁰.

מלבד ההקשר הספיציפי של קביעת היחוס יש מקום לבקשת רחמים גם בהקשרים כלליים של פסיקת הדין. אחת מ"ג מדות והדרכות קצרות שכתב ר' צדוק מוקדשת לעניין זה:

מי שהשעה משחקת לו זוכה בדין שמים... וכן בדיני אדם מועיל בקשת רחמים אפילו בבית דין וסנהדרין מועיל דעל ידי בקשת רחמים אפשר שיזכה בדין... שיאירו עיניהם לזכות... ועכשו שאין סנהדרין מכל מקום דין שמים ודין ד' מיתות ושאר עונשין לא בטלו ועל ידי רחמים זוכה בדין ונפט¹¹¹.

¹⁰⁴ צדקת הצדיק, ר"ג.

¹⁰⁵ ראו על כך לעיל בפרק זה, הערה 33, ולעיל בפרק שורשי המחלוקת, הערה 9.

¹⁰⁶ אי היקבעות זו ושרשיה השונים נדונו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשביע.

¹⁰⁷ כאסמכתא נוספת דורש ר' צדוק את הטאמר בירושלמי (קידושין פ"ג ה"ב, דף מ ע"ב): "ובירושלמי... בגוי על בת ישראל דרבי אומר הולד ממזר ואח"כ אומר מזוהם ואח"כ ר' יונתן הורה הולד כשר אמר ר' זעירא הן ולד כל מה שהוא אזיל הוא מתעלה עיי"ש, ואין זה מליצה לבד ודרך צחות בעלמא דאין להזכיר דברי צחות בתלמוד ולהזכיר שם אמרו עלה כאילו הוא מימרא ושמעה ואיזה לימוד דברי תורה, אבל ודאי קושטא אמר זה דבכח הולד ההוא... הוא שנשתנתה ההלכה מדור לדור דכל מה דאזיל הוא מתעלה במעלות במדריגתו ויקרתו ביותר, וע"י זכותו יצא מידי פסולו כי זכה שיקבעו בית דין הלכה דהולד כשר". ר' צדוק משתמש כאן בשני עקרונות דרשניים התופסים מקום מרכזי בתפיסתו הפרשנית: הנחת משמעות מקסימליסטית לכל פרט בכתוב (ראו פרידלנד, שכנות וקורת גג; ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות), ויחוס 'אמת' לכל מה שכתוב בתורה ובגמרא, גם אם הדברים מובאים כדברי האומר (ראו לעיל בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה). וכך הופכים דברי ר' זעירא, שבפשט הם דרך מליצה וצחות, לבעלי תוכן אמיתי משמעותי, המורה כי זכויותיו של אותו ולד הן בעלות כח פעולה לגרום לשינוי ההלכה בעניינו מ'ממזר', דרך 'מזוהם', עד ל'כשר'.

¹⁰⁸ דברי סופרים, יח, עמ' 14-15.

¹⁰⁹ "וכעניין הזה שמענו בשם הבעש"ט זצלה"ה שאמר על עצמו שאם היה יודע בטח בעצמו שהוא מזרע אברהם יצחק ויעקב והיינו שבשורש תולדתו הוא מקושר בקדושה היה הולך עם הכובע שלו מן הצד כנהגו מי שהוא שש ושמה בעצמו על כי הולך לבטח דרכו ולא יפחד משום דבר, ושמענו על זה מרה"ק זצלה"ה שעם כל זה יוכל לפעול זאת ברחמים שיהיה נחשב משורש תולדתו בתורה וקדושה. והעניין בזה כמו שמצינו בדוד המלך ע"ה שרצו לפסלו מקהל על פי דין וסברא של התורה ורק פעל זאת ברחמים שיהיה נפסק הלכה מצד קבלה מואבי ולא מואבית וכעניין שאמרנו באברהם אבינו ע"ה שמה שזוכה להיות נקרא ישראל היה מילתא עמיקתא מבחינת עתיקא למעלה מן הדעת... מצד אתערותא דלעילא מבחינת רחמי שמים" (פרי צדיק ה, סוכות ט, עמ' 241-240).

¹¹⁰ ראו גם פרי צדיק ג, אמור ז, עמ' 170, לתשובת ר' צדוק לשאלת רבו מדוע כהנים לא מברכים שעשני כהן: "הלוא גם ישראל אינם מברכין שעשאני ישראל רק שלא עשאני גוי ועבד... והטעם שאין לברך שעשאני ישראל כי האדם עדיין הוא תחת הבחירה ובשם ישראל יכונה זה שבחר בטוב ומי יודע אם יוכל לעמוד בבחירתו ולכן אינם מברכין רק שלא עשאני גוי ועבד ועכ"פ ניתן תחת הבחירה לבחור בטוב מחמת שאינו גוי ועבד... וכן ככהן לא שייך לברך שעשאני כהן כי ג"כ הבחירה בידו להכניס הקדושה בלבו וגם צריך שלא לחלל את כהונתו... והטעם לדברי שהוא תירוץ אמיתי". ר' צדוק מדגיש בכל כתביו את הזהות של אדם כחלק מ'ישראל', כעניין פנימי שמעבר לבחירה לחלוטין, ואינו ניתן לקלקול על ידי מעשי האדם, וודאי גם היחוס ככהן אינו שייך לבחירה. עם זאת, בהקשר אחר, גם בחינות בעניין זה (או מימוש) מועמדות כתלויות בבחירת האדם.

¹¹¹ "ג' מידות והדרכות, יב, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 4. המקורות בגמרא שר' צדוק נסמך עליהם הם: בברכות ז ב בעניין רשע שהשעה משחקת לו, ובמכות יא א בעניין כח התפילה בהקשר כהן גדול ורוצחים בשגגה.

במאמר מאוחר מקצין ר' צדוק את תפיסת אי היקבעות הדין, והיכולת של חכמים להטותו לפי רצונם, כיסוד מרכזי בתשב"ע שהגיע דוקא מאדום¹¹². יסוד זה משאיר מקום נרחב לתפילה ובקשת רחמים של הנדון, שיפתח ה' עיני הדיינים לדונו לזכות.

וכדריש ר' טרפון ור' עקיבא אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם¹¹³... כי היו יכולים למצוא זכות גם על עבירה גמורה... ושם (יא ב) היה לו לבקש רחמים שיגמר דינו לזכות. ואף על פי שזה חייב גלות באמת על פי דין אבל דברי תורה אין להם סוף וחכמים גדולים יוכלו למצוא זכות גם להמחויב גמור. וכן בתפילה היה פועל שהשי"ת יאיר עיניהם וזהו למיימינים בה¹¹⁴.

יוצא שלתפילה ובקשת רחמים יש כח פעולה נרחב גם בתחומים כגון קביעת היחוס, ופסיקת הדין. תחומים אלו, הנחשבים קבועים ומופקעים מהשפעת תפילה, חוזרים ומוכנסים לטווח הפעולה שלה, מתוך תפיסת יסודית של אי היקבעות התורה והמצויאות שלפיה.

4. כח פעולה של תורה בתפילה

במקומות רבים מדגיש ר' צדוק את מקומה של התורה בתפילה. התורה היא תנאי לתפילה¹¹⁵. יתר על כן, כפי שנראה בהמשך ר' צדוק מפתח בהרחבה את מגבלות כח הפעולה של התפילה לעומת כח הפעולה של התורה. על רקע זה, כח הפעולה בתפילה עצמה, חוזר ומועמד על כח הפעולה בתורה. כך, לדוגמא, משתמש ר' צדוק בקריאה של תחילת הפסוק "קרוב ה' לכל קוראיו", כחל על תפילה, והמשכו "לכל אשר יקראוהו באמת", כחל על תורה, לפי הזיהוי "אין אמת אלא תורה"¹¹⁶. מתוך כך פעולת התפילה מועמדת על כח התורה, ודוקא תפילה שמתוך תורה היא העולה ופועלת יותר. "וזה עולה מעלה מעלה עד שהוא קרוב ממש ונפעל כל מיני ישועות יותר מעל ידי תפילה לבד"¹¹⁷.

העמדת כח הפעולה של התפילה על כח התורה בולט בתאוריו של ר' צדוק לתפילות האבות. לדוגמא, הוא מבאר בספר חסידי מוקדם כי אברהם לא פעל כלל בתפלתו; יצחק, שהוא התחלת שורש התורה, פעל בתפלתו על ידי התורה; אולם כח התפילה של יעקב הוא החזק ביותר. "ותפילה דיעקב... נקרא לשון פגיעה היא תפילה בחוזק כד"ש... צדיק גוזר והקב"ה מקיים, וזה נקרא מפגיע... היינו הבא בזרוע ובכח ידינו דותגזור אומר ויקם"¹¹⁸. תפילה זו שהיא "קול יעקב" מזוהה עם קולות מתן תורה, מתוך זיהוי יעקב כמידת אמת, וככלל כנסת ישראל "שהם עצמות התורה". זיהוי זה הוא היסוד לעוצמת כח הפעולה של תפילתו, המועמד על כח הפעולה בתשב"ע.

ויעקב העיקר עמל תורה שהוא מדריגת האמת ליעקב והתפילה נמשכת ממנה ובאה בכח התורה, ועי"ז גוזר עי"י כח התורה והקב"ה כביכול מוכרח לקיים גזירה שע"פ התורה דלא בשמים היא, ומצינו... נצחוני בני כי בכח התורה יכולים לנצחו כביכול והקב"ה שמח בזה... וזהו דרגא דהמובחר שבאבהן צורת אדם החקוקה בכסא הכבוד שזהו שורש האדם דלעמל יולד לעמל פה דתורה מלכות פה תשב"ע... וזהו תפילת ערבית שתיקן יעקב דגם כי אשב בחושך ה' אור לי... המחשכים וחושך דתשב"ע¹¹⁹.

יעקב, כדרגת השיא של האבות, מבטא את כח הפעולה של התפילה בשיאו, אולם כח זה חוזר ומועמד על כח הפעולה של התשב"ע. מבנה זה של תיאור תפלת האבות, כהולכת ועולה בכוחה, מתוך התגברות מקום התורה, עד לשיאה ביעקב, תוך הדגשת מעלת התפילה דוקא בהיותה מתוך התורה, חוזר ומפותח עוד במקומות אחרים¹²⁰. מעלת התורה ככח פעולה ניכרת גם בהעמדת כח הפעולה של תפילה על כח דברי תורה בהקשרים אחרים, דוגמת ביאורו של ר' צדוק לכח הפעולה בתפלת ר' חייא ובניו¹²¹.

¹¹² ראו על כך לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

¹¹³ מכות ז א.

¹¹⁴ פרי צדיק א, וישלח א (מכ"ק), עמ' 107-108.

¹¹⁵ אחת האסמכתאות המרכזיות לכך היא: "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה" (משלי כח ט).

¹¹⁶ ראו להלן, הערה 157 למקורות, וסביבה לעניין התורה כקריאה.

¹¹⁷ צדקת הצדיק, קפב. על כח התורה לעומת כח התפילה להמשכת ישועות ראו להלן בפרק זה.

¹¹⁸ דברי סופרים, לו, עמ' 33.

¹¹⁹ דברי סופרים, לו, עמ' 34.

¹²⁰ ראו, לדוגמא, מחשבות חרוץ, טו, עמ' 117.

¹²¹ "וזהו ג"כ כח התורה שהוא דבורו של השי"י, ונקרא דבור יעו"ש בירושלמי על הלוך ודבר דאלישע ובגמי תענית (י ב) ולכן אמרו (סנהדרין סה ב) אי בעו צדיקי ברו עלמא, היינו עי"י עסקם בתורה במעשה בראשית. וזה כוחו של ר' חייא ובניו בבי"מ (פה ב) אמר משיב הרוח נשיב זיקא וכו'. היינו כמ"ש שם דעביד לתורה דלא תשכח, ובסוכה (כ א) דנשתכחה תורה ועלו ר' חייא ובניו ויסדוה. ומצד דברי תורה דכתיב בה אמת, כח דבורו להיות אמת, דהיינו מבורר לעין... והוא מדת יעקב... שהוא נגד שם הוי"

בספר מאוחר מבאר ר' צדוק בהרחבה את פקידת רבקה, אם שמשון והשונמית בכח התפילה. בבאורו לפקידת רבקה הוא תוזר ומקשר בין כח הפעולה שעל ידי התפילה לכח הפעולה על ידי התשב"ע. "ודבר זה הוא שינוי כביכול ברצונו ית' ואע"ג דלא בן אדם הוא להשתנות מכל מקום בכח התפילה כך כד"ש מי מושל בי צדיק והוא כעניין נצחוני בני... במשפטי התורה כי הכל ע"י תורה שבה נברא העולם... ובה כל הנהגותו וקיומו"¹²². כח הפעולה על ידי תפילה מושווה לכח הפעולה על ידי תשב"ע, ויתר על כן, כל כוחה של התפילה לפעולת ישועות מועמד על כח התורה. וכך הוא כותב בהמשך, בתוך ביאור כח התשב"ע והנהגת העולם לפי חידושי החכמים:

וכל הנהגת העולם שהוא ע"פ התורה היינו ע"פ התשב"כ ופירושה שבע"פ... וכל חידושין שבהנהגה הוא ע"י התחדשות תשב"ע... וכפי אותם התחדשות כך הם בהתחדשות בהנהגה ע"י הצדיק המושל ביראת אלקים שהוא התלמיד חכם האמיתי שבחכמי ישראל. והנה כל פעולת הישועות שישתנה וימלא החסרון ע"י תפילה הוא הכל ע"י התורה שהיא הנהגת העולם וכמ"ש קרוב וגוי אשר יקראוהו באמת ואין אמת אלא תורה, וע"כ התחלת פעולת הישועות שמצינו בתורה היה ע"י אברהם אבינו ע"ה שממנו התחלת בי אלפים תורה"¹²³.

כח המופתים על ידי תפילה הוא רק בכח התורה. גם דמות ה'צדיק', המרכזית לכח התפילה בתסידות, מתבארת כיתלמיד חכם האמיתי. לכן כח הפעולה על ידי מופתים בעולם התחדש דוקא עם התחלת התקופה של 'בי אלפים תורה'. גם בתוך חייו של אברהם יש אבחנה בין כל הפעולה בתקופה שלפני ביאתו לתוך, הנחשבת להתחלת תקופת התורה¹²⁴, לבין התקופה שאחריה. לפני תקופת התורה לא היתה אפשרות של כח פעולה בתורה, ולכן לא היה בכחו של אברהם להציל את הרן אחיו מכבשן האש, בעוד שאחרי שהתחילה תקופת התורה, היה בכוחו להציל אפילו את לוט, בן אחיו. אולם לצד אבחנה זו, יש בהגותו של ר' צדוק מקום נרחב לתפיסה של הארה למפרע, וגם כאן, סמוך לזמן תחילת התגלות אור התורה, כבר יש רושם מוגבל מאורה בלב אברהם¹²⁵, ועמה כח פעולה מוגבל¹²⁶. רושם זה מתבטא בעולם בהצלת אברהם עצמו מכבשן האש, ובתורה (שבכתב) - בכתיבת נס זה ברמז ובהעלם¹²⁷.

יוצא שמעבר להדגשה כללית של כח הפעולה של התשב"ע לעומת כח התפילה, יש רדוקציה מסוימת מתפיסה של תורה ותפילה כשני אמצעים לפעולת ישועות, לתפיסה של אמצעי יחיד של התורה, כאשר כל פעולת התפילה היא על ידי התורה.

הכולל כל העולמות... גם בעולם עשיה במעשה ממש" (צדקת הצדיק, רלו. בירושלמי, ברכות פ"ה ה"א, דף לו ע"א, נדרש מ"הלוך ודבר" כי "אף אליהו לא נפטר מאלישע אלא מתוך דבר של תורה").

¹²² פוקד עקרים, עמ' 12.

¹²³ פוקד עקרים, עמ' 13.

¹²⁴ עבודה זרה ט א.

¹²⁵ השוו לדברי ר' יהודה אריה לייב מגור: "כי באמת התורה הי' קודם שנברא העולם. ובתורה נברא העולם. אך שמקודם לא היה יכול להתגלות אור התורה בעולם עד אחר יצ"מ ששינה הקב"ה הטבע. אבל אברהם אע"ה ששינה הטבע ומסר נפשו זכה להרגיש אור התורה קודם שניתנה. והתורה מאירה לפניו ולאחריה וכן כל הנפלאות מהבורא ית' מאירים לפניו ולאחריהם וכפי זכות האדם יכול להרגיש אור מְדורות הראשונים ומדור אחרון" (שפת אמת, א, נח, תרנ"א, עמ' 33-32). על הארה למפרע ראו לעיל בפרק חידושי תורה במימד היסטוריוסופי, הערה 37.

¹²⁶ "והתחלת בי אלפים תורה הוא מאת הנפש אשר עשו ומן ביאתו לתוך... ונס דאור כשדים היה זמן מועט קודם זה ואז היתה התחלת התנוצצות אור תורה דהלא כה דברי כאש היא אש שלמעלה האוכלת אש ועי"ז נכלה אש הכבשן, ומכל מקום לא היתה עדיין בהתגלות בפועל לחוץ רק בלב אברהם... [וע"כ לא היה יכול להציל הרן בזכותו אף שאמר דאברהם אנו... ומסתמא היה רוצה להצילו ואילו היה אחר התחלת בי אלפים תורה ודאי היה יכול להצילו...]. ע"כ לא נזכר ג"כ הנס בהדיא בתורה בהתגלות רק ברמז ובהעלם כמו שהיה פעולת אותו הנס ע"י דברי תורה שהיה בהעלם ולא נתגלו עדיין אלא ברמז, שכל דבר קודם שהוא מתגלה בזמן מועט לפניו ניכר הוא קצת ענין דרך רמז להיודעים הרמיזות ומאי דמחוי במחוג אותו נס היה הסיבה ליציאתו לתוך והתחלת הבי אלפים תורה" (פוקד עקרים, עמ' 14-13). משמעות 'מחוי במחוג' - סימן ברמיזה (ראו ברכות מו ב; חגיגה ה ב; ילקוט שמעוני, בראשית לג, רמז קלג). לשאלת העדר התייחסות מפורשת בתורה לנס זה התייחסו פרשנים שונים. ראו, לדוגמא, רמב"ן על בראשית יא כח. הנצי"ב מבאר: "שהוא משום שהיה עוד קודם שלמד תורה. ומשום הכי לא היה ככל הנסים שהיה עמו להכות אויביו אלא שהוא לבדו ניצל. ואם כן אינו מדרך כונת התורה בסי"ה [=בספר הזה]..." (הרחב דבר, בראשית יב יז, וראו על כך דברי בנו, הרב מאיר ברלין, במבוא קצר לפירוש העמק דבר, (נדפס בסוף כ"א)). דברי ר' צדוק קרובים במדה מסוימת לדברי הנצי"ב, בקישור שאלת כתיבת הנס לעניין התורה, אולם מגבלת הנס להצלת אברהם בלבד מתבארת על ידי הנצי"ב מצד הזמן האמיתי של אברהם ("קודם שלמד תורה"), ואילו אצל ר' צדוק, מצד הזמן המטפיסי (לפני תחילת אלפיים שנות תורה). העדר נס זה בתשב"כ מתבאר על ידי הנצי"ב בכך שאינו מתאים לנרטיב הכללי של הספר, ואילו אצל ר' צדוק בכך שאינו מתאים לעקרון הדרשני של התאמה בין כתיבה מפורשת בתשב"כ, לבין גילוי מלא במציאות (ראו הערה הבאה). להשוואות רחבות יותר בין ר' צדוק לנצי"ב ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, השוואה לנצי"ב. במקום אחר מבאר ר' צדוק בכיוון דומה איסור אכילת בשר לאדם הראשון, כביטוי להיותו שייך לתקופה של 'דרך ארץ', והיותו אכילת בשר לנת, מכח התורה, למרות שהוא לפני תחילת אלפיים שנות תורה, מאחר שהוא עצמו היה "שורש הנעלם לקומת התעוררות דברי תורה" (דובר צדק, עמ' 189).

¹²⁷ על העקרון שמה שנכתב בפירוש בתורה קרה במציאות החיצונית, ומה שנכתב ברמז, נתגלה במציאות רק ברמז ובהעלם, ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 84-55, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

5. כח פעולה של תורה לעומת כח פעולה של תפילה

א5. חיי שעה לעומת חיי עולם

כח הפעולה על ידי התורה והתפילה מגולם בכח המופתים של אליהו ואלישע.

כי כל מופתי אליהו היו על פי התורה ועל ידיה [דרך משל ירידת האש על ידי חידוש תורה שחידש להתיר הבמה¹²⁸]. וכל מופתי אלישע על ידי תפילה, כמ"ש במגילה (כו א) ואלישע דעביד ברחמי. וזכה לפי שנים מאליהו, כי יותר יש לפעול על ידי תפילה אבל מכל מקום מה שעל פי תורה גדול כמ"ש בפ"ק דשבת (י א) מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה והמעמיק יבין¹²⁹.

כאן נשמעת נימה דיאלקטית לגבי היחס בין תורה לתפילה לעניין פעולה בעולם. 'פי שנים' שזכה לו אלישע לעומת אליהו, מבטא את מעלת הכח הפעולה על ידי תפילה לעומת כח הפעולה על ידי תורה, בריבוי הפעולה¹³⁰. אולם מאידך, מה שעל ידי התורה יותר גדול. משמעותו של 'יותר גדול' אינה מפורטת כאן, אך היא מועמדת על מעלת 'חיי עולם' של תורה לעומת 'חיי שעה' של תפילה. משמעות מעלה זו מפורטת בהרחבה בכמה אופנים בכתבי ר' צדוק. עשיית מופתים היא ביטוי קיצוני של כח פעולה. ביטויים אחרים הם 'פעולה על ידי תורה או תפילה ו'המשכת שפעי'¹³¹. האבחנה בין תפילה כ'חיי שעה' לבין תורה כ'חיי עולם' תופסת מקום מרכזי בהקשרים אלו. ר' צדוק מציע לה כמה פירושים שונים, אשר הקו המאפיין אותם הוא הדגשת מעלת התורה לעומת מגבלת התפילה.

בגמרא מכונה התפילה 'חיי שעה' לעומת התורה המכונה 'חיי עולם', בתוך ביקורתו של רבא על רב המנונא המאריך בתפילה, "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה"¹³². האבחנה בין חיי שעה לחיי עולם שייכת ביסודה לשדה הזמן, ומרחב פרשנויות שניתנו לה מצביעות על אבחנות שונות בין התפילה לתורה במישור זה. הפרשנות הקלסית לכינוי 'חיי שעה' לתפילה מתייחסת לתכני התפילה ולמטרתה וכך כותב שם רש"י: "תפילה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". פרשנות אחרת מתייחסת לטווח פעולתה כהגנה. התפילה, כמצוה, נמשלה לנר, המגן רק לשעה, בעוד התורה נמשלה לאור, המגן לעולם¹³³. כיוון פרשני זה מקבל חיזוק מפירוש הביטוי "בחרבי ובקשתי" כ"חכמתו ותפלתו"¹³⁴. התפילה, כמו חרב, שטוח פעולתה קרוב, מגינה רק לשעה, לעומת התורה, כקשת, שטוח הגנתה רחב, ומגינה לעולם¹³⁵. במסגרת תפיסות עולם קבליות, בהן גם לזמן יש 'מקום', משמשים המונחים 'חיי שעה' ו'חיי עולם' לציון

¹²⁸ תפילת אליהו שם מפורשת בפסוקים (מלכים א יח לו-לז), ומשמשת בתפילה של סדר תעניות (י"ע החמישית הוא אומר מי שענה את אליהו בהר הכרמל הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך אתה ה' שומע תפילה" (תענית טו א)), ובסליחות ופיוטים בתפילה. עם זאת, לפי ר' צדוק, אלוהים שומע את כח התורה (ראו בהערה שאחרי הבאה), וגם בהר הכרמל, המוקד אינו בתפילה אלא בתורה – בהוראת שעה של היתר שחוטי חוץ. ראו על כך בהרחבה דובר צדק, עמ' 98-100. על תפיסות שונות של אליהו, ראו ויינר, אליהו, בפרט עמ' 131-116, לתפיסות בחסידות.

¹²⁹ צדקת הצדיק, עב. הקביעה הדיאלקטית "כי יותר יש לפעול ע"י תפילה אבל מכל מקום מה שע"י תורה יותר גדול", ניתנת לביאור לפי אבחנה אחרת שהוא מפתח בהמשך אותו ספר. בהמשך לביאור ההבדל בין הדביקות הזמנית שעל ידי תפילה, לבין הדביקות התמידית שעל ידי התורה (צדקת הצדיק, רי), מתייחס ר' צדוק לנמרא (ברכות לד ב) לגבי תפלת ר' חנינא בן דוסא הנענית תמיד, מתוך היותו בבחינת עבד, לעומת תפלת ר' יוחנן בן זכאי, לעומת שר שנגישותו מוגבלת. ר' צדוק מעמיד את הדברים באופן הפוך. ר' יוחנן בן שם עבד מאופיין בנגישות מתמדת אל המלך, לעומת שר שנגישותו מוגבלת. ר' צדוק מעמיד את הדברים באופן הפוך. ר' יוחנן בן זכאי, שעיקר עניינו בתורה, הוא במדרגת שר, והוא בדרגה של דביקות תמידית על ידי התורה. לעומתו, עיקר עניינו של ר' חנינא בן דוסא, ביראה, עבודה ותפילה. הוא במדרגת עבד, ויכול להיות בדביקות זמנית בלבד. ההיענות ההכרחית לתפלתו של ר' חנינא בן דוסא, היא ביטוי לחסרונה של הדביקות הזמנית של התפילה, לעומת הדביקות התמידית של התורה, שמצידה ניתן להשיג את כל הסודות, ובתוכם גם את הטוב בכך שהתפילה לא תיענה. יוצא שמעלת דרגת עבד על דרגת שר לעניין כח פעולה בתפילה, היא ביטוי לחסרונה של דרגת הדביקות שעל ידי תפילה לעומת דרגת הדביקות שעל ידי תורה.

¹³⁰ בספר מאוחר מעמיד ר' צדוק את מעלת אלישע על אליהו כמעלת החשק של 'שימושה' על 'לימודה'. ראו על כך לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, גבולות המימוש. עם זאת, 'פי שנים' שזכה אלישע מועמד כהיכללות שני הכוחות – תורה ותפילה. "וכח אליהו היה בתורה וכד"ש במנחות (מה א) פרשה זו עתיד אליהו לדורשה וכן בכמה דוכתי שהוא המגלה סתרי תורה, וכח אלישע בתפילה וזהו מצד החשק והמסירות נפש שמצד האדם, וכשנחה רוח אליהו על אלישע אז זכה לפי שנים שתי הכוחות דתורה ותפילה ובוהר ריש בשלח (מד א) דאלישע זכה בהאי עלמא מה דלא זכה נביאה אחרא בר ממשא כי ע"י היה בו התפשטות כח הנבואה יותר מכולם חוץ ממשא" (פוקד עקרים, עמ' 29).

¹³¹ ראו עוד על כך להלן בפרק כח פעולה להולדת בנים.

¹³² שבת י א. 'חיי שעה' משמש במקורות אחרים לציון ענייני העולם הזה, או מצוות אחרות (ברכות מח ב; שבת לג ב; תענית כא א; ביצה טו ב), לעומת 'חיי עולם' או 'חיי עולם הבא' המשמש לציון לימוד תורה.

¹³³ פני יהושע על ביצה טו ב, לפי הגמרא בסוטה כא א; ר' יצחק אייזיק חבר, אפיקי ים, ביאורי אגדות על סוטה כא א. רש"י על בראשית מח כב. אונקלוס מתרגם "בצלותי ובעותי", במכילתא (בשלח ב) ובגמרא (בבא בתרא קכג א) דרשו: בחרבי זו תפילה, ובקשתי זו בקשה. פרשנים רבים הלכו בכיוון זה והבחינו בין שני סוגי תפילה. ראו, לדוגמא, העמק דבר, שמות לב יא; משך חכמה בראשית מח כב ועוד. המהר"ל (גור אריה על בראשית מח כב) מחדד את ההבדל בין פירוש רש"י לבין התרגום. לעומתו, ר' צדוק (צדקת הצדיק, רכג) מבאר, על סמך התרגום, כיצד הכונה גם לתורה.

¹³⁵ ראו, לדוגמא, דברי ר' יצחק אייזיק חבר באור התורה, ליקוטים, עמ' רלו. הטעות הרחב של פעולת התורה כחרב, הוא בפעולה מרוחק בכח הקדושה להגנה למעלה ולסילוק הסטרא אחרא ממקומות עליונים.

מקומות שונים בעולמות עליונים. מימד הזמן וההשתנות, המזוהים עם 'חיי שעה' של התפילה, שייכים לרוב, למלכות, לעומת 'חיי עולם' של התורה, השייכים לספירות הגבוהות. כך, לדוגמא, מבאר הרמח"ל כי 'חיי שעה' של התפילה עניינם במלכות, עת, לעומת 'חיי עולם' של התורה, שעניינם בזעיר אנפין ובאורות הנצחיים¹³⁶. קו זה מפותח עוד אצל ר' יצחק אייזיק חבר, המעמיד את התפילה כפועלת בהנהגת הזמן, למיתוק דינים בזעיר-אנפין, ולכן פעולתה מוגבלת, לעומת התורה, שפעולתה להעלות את הנהגת הזמן אל הנצחיות¹³⁷. **בפש החיים** מועמדת פעולת התפילה כ'חיי שעה' כתיקון בתוספת ברכה וקדושה בעולמות באותו זמן, לעומת פעולת התורה, הנוגעת "לעצם החיות וקיום העולמות"¹³⁸. גם בחסידות מצויים ביאורים של 'חיי שעה' כגבולות פעולת התפילה ביחודים בעולמות עליונים, או חיות התפילה, לעומת פעולת התורה¹³⁹.

בתוך גישות שהדגישו את מעלת עבודת הלב של התפילה, יש נטיה לצמצם את טווח החלות של 'חיי שעה' לגבי התפילה. כך, לדוגמא, מבחין השל"ה בין הנגלה של התפילה שהוא 'חיי שעה' לבין פנימיות התפילה, שהיא "ברומו של עולם", צורך גבוה, והיא עיקר עבודת התפילה¹⁴⁰. כיוון דומה מפותח עוד אצל ר' נתן מנמירוב, תלמידו של ר' נחמן מברסלב, המבחין בין תפילה על צרכי האדם, שהיא 'חיי שעה' והיא "למטה מן התורה וטפלה לה", לבין תפילה על צרכי הנשמה, יראת שמים וקיום התורה, שאינה בגדר 'חיי שעה' אלא היא עיקר קיום התורה, "שוה לתורה וגבוה ממנה"¹⁴¹.

ר' צדוק מתייחס במקומות רבים להבדלים בין תפילה לתורה, ומייחס משמעויות שונות ל'חיי שעה' כאיפיון התפילה, לעומת 'חיי עולם' של התורה. פירושים שונים מתווים את גבולות התפילה במימד הזמן. הקביעה "עתיים הם לתפילה"¹⁴², כביטוי נוסף למגבלת התפילה מצד מימד הזמן, חוזרת ומובאת גם היא במשמעויות שונות, בתוך הפרשנויות לאופיה המדויק של מגבלה זו. גם אצלו, שייך הזמן ל'מקום' בעולמות עליונים, ומגבלת התפילה מתבטאת גם בשייכותה וכח פעולתה במקום נמוך יותר מן התורה. יש בכתביו שימוש בביאורים מקובלים, לצד פיתוח עצמי של ביאורים משלו. בכל ההסברים מוצגת היררכיה ברורה המדגישה את מעלת התורה על התפילה.

¹³⁶ "נמצא... ששליטת החיצוניות הוא הגורם הזמן. ושורש הכל הוא הרשימו והקו שסודו ו"ה, כי שליטת ה' עושה הזמן ושליטת ה' עושה הנצחיות. והנה זהו סוד לכל זמן ועת לכל חפץ כי מן המלכות נמשך זה העניין. והוא סוד חיי שעה. והנה העת הוא המלכות המגלה כל אור בפני עצמו, והוא סוד הלבנה שמסבבת בכל חדש, לגלות אור כל החויות מן הייב החויות הנכללות בשמש... ומצדה, לכל זמן, כי האורות אינם מתגלים אלא זה אחר זה, ונעשה הזמן לתחתונים... והנה התפילה היא חיי שעה, שהוא תיקון כל הנמצאים בסוד כל ההנהגה הזאת. אך התורה היא חיי עולם... כי היא מתקנת בסוד האורות הפנימיים להאיר לנצחיות. והעניין, כי תיקון התפילה היא במלכות בסוד ההנהגה, והתורה היא בסוד הז"א ובסוד פנימיות האורות כנ"ל. נמצא שהזמן נקבע בנקודים בסוד השבירה כנ"ל, משא"כ באורות שלמעלה מהם שאין הזמן נמשך מהם" (אדיר במקום, ח"א, עמ' קט-קל).

¹³⁷ הדברים מבוארים בעניין ב' בחינות בנקבי החוטם, האחת בבחינת סוד הנהגת הזמן והאחת בבחינת ההנהגה הנצחית. שתי בחינות אלו הן כנגד תורה ותפילה, חיי עולם וחיי שעה, כאשר התפילה ממתקנת דינים בסטרא דז"א, ואילו התורה מעלה את הנהגת הזמן אצל הנצחיות. "ואלו ב' נקבים הם בסוד חיי עולם וחיי שעה... והוא סוד עמוק... כי התפילה הוא בדוד בסוד ואני תפילה והוא בעטרת היסוד מלכות, וה"ס ביסוד הדינים... שכן התפילה מועיל לחיי הזמן שהוא מסטרא דז"א. ולכן הוא המעורר רק הארת נקב השמאלי של א"א שהוא מתפשט בז"א בסוד ביסוד הדינים לבד, אבל לא לבטל הסט"א מכל וכל, כדי שיהיה נשאר הנהגת הזמן קיים. ולכן לפעמים תפלת הצדיקים אינו מועיל להם להפך הדין, כי כך הוא משוער במדה ובמשקל לפי הצורך לתיקון העולם, ונשאר סוד התפילה למעלה בשמים כדי שיבוא הכל בשיעור וגבול וכמ"ש. אבל התורה עניינה סוד הפנימיות אור הראשון שעניינה לגרום חיים הנצחיים להעביר כל הנהגת הזמן למעלה... ואלו הם נחשבים לבי' תיקונים שהם משמשים ב' דברים, א' לביסוד הנהגת הזמן בז"א, וא' בסוד התיקון לנצחיות... (פתחי שערים, נתיב פרוץ א"א, פתח יט, עמ' 326-328). ראו גם דבריו באור תורה, ליקוטים, עמ' רלו, שם מבוארים חיי שעה של תפילה כשיכותה רק לז' תחתונות, שמהם הנהגת העולם בששת אלפי שנות קיומו, לעומת חיי עולם של התורה, בבחינת ג' ראשונות, "שהוא בבחינת שלמעלה מן הזמן בבחינת נצחיות".

¹³⁸ נפש החיים, שער ד, פרק כז, עמ' רעא-ערב.

¹³⁹ כך, לדוגמא, מבאר ר' צבי אלימלך מדינוב כי "תפילה הוא ליחד זו"ג שהם נקראים זמ"ן (מ"ה בין בגימט' זמ"ן) משא"כ תורה, אורייתא מחכמה נפקת היא למעלה מן הזמן" (אגרא דפרקא, רל, עמ' עב). לפי זה הוא מבאר את קביעות העתים לתפילה, לעומת העדר קביעות זמן הן ללימוד תורה, והן ליום מתן תורה, "להורות מעלת תורתנו הנכבדה אשר בבחינתה למעלה מן הזמן, בבחינת חכמה עליונה דאורייתא מחכמה נפקת".

¹⁴⁰ שלי"ה, כ"א, עמ' עט (מסכת תמיד, נר מצוה).

¹⁴¹ ליקוטי הלכות, או"ח, חלק שלישי, כ"ג, הלכות ראש חודש, הלכה ה, ד, עמ' 190. בעיבוד הדברים בספר השתפכות הנפש, מאמרים, א': "יזאת התפילה היא שווה להתורה וגבוהה ממנה כביכול". המסקנה היא: "נמצא שהתורה והתפילה שניהם שוים בקומתם ואף גם התפילה גבוה יותר, בבחינת אשת חיל עטרת בעלה, בבחינת ראשית חכמה יראת ה', דהינו התפילה שהיא בחינת אשה יראת ה', דהיינו מה שמתפלל על היראה היא ראשית חכמה, כי היא למעלה מהחכמה שהיא התורה, כי תפלה כזאת היא עיקר קיום התורה, כי עיקר התורה היא המעשה שזוכין על ידי תפלה זאת...". (ליקוטי הלכות, שם, וראו בהרחבה שם, ג-ד, עמ' 189-190). ראו על כך גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 837-834. דברים אלו משתלבים היטב בתוך כלל הגותו של ר' נחמן, המעודד לעשות מהתורות תפילות (ליקוטי מוהר"ן, תנינא, כה), ומדגיש את מעלת התפילה גם לעומת התורה. ראו שם, עמ' 807-822.

¹⁴² ראו תנחומא מקץ ט; איכה רבה ג טו; שוחר טוב תהלים סה.

ביאור ידוע, לפיו ההבדל הוא בטווח ההגנה השונה של התורה לעומת התפילה, מובא בכתביו ההלכתיים של ר' צדוק, שם הוא מקשה על פירוש רש"י, ומסיק כי זמניות 'חיי שעה' של תפילה, היא כוחה להגן באופן זמני בלבד, לעומת כח התורה להגן בתמידות¹⁴³. בכתביו החסידיים, יש, לרוב, שימוש באבחנות מקובלות, כיסוד לביאורים שיש בהם חידושים שלו. אחד המובנים המרכזיים של 'חיי שעה' כאפיון התפילה הוא שייכותה לתנאי הזמן המשתנים. עיקרה של התפילה הוא על צרכי העולם הזה, וכיעבודה שבלב, גם בבקשות על עניינים נצחיים, היא תלויה במצב הנפשי המשתנה של האדם. רגישות זו להשתנות בזמן נחשבת מיסודותיה של התפילה, ומתבטאת במקורות המדגישים את הצורך בחידוש ושינוי בכל תפילה. בהיותה נובעת מתנאי משתנים בזמן, גם כח פעולתה הוא תחת הזמן, וחל על סוגי השפע השייכים ל'חיי שעה' של העולם הזה. וכך הוא מבאר את אפיון התפילה כ'חיי שעה':

שכל הבקשות דתפלות י"ח המכוון בהם **בקשות דלשעה**, אפילו בקשת הדעת ותשובה וכדומה הכל הכונה לצורך השעה דעל כן מתפללין ג' פעמים בכל יום, ואי בזהוה לבושין דתקינת בצפרא לא תקינת ברמשא, שאין דומה תפילה לחברתה, והיינו כמ"ש כי כל אחת **בקשה כפי השעה**, כי עיקר **הבקשה והתפילה** היא היוצאת מעומקא דלבא, והוא **כפי השגת הלב באותה שעה**... ועל זה נאמר יודעי בינה לעתים כי **לא כל העתים שוים להבינה שבלב שממנה התפילה** שהיא מדריגה אחרונה שבי' מדרגות ההשתלשלות הנקרא עת. שהיא **תחת העת והזמן** והוא העת לעשות לה' ובה עת לכל חפץ והכ"ח עתים כנודע בזהוה ובתיקוני זוהר בכמה דוכתי¹⁴⁴.

לעומתה, התורה, כ'חיי עולם', מאופיינת בנצחיות וקביעות. שרשה של התורה הוא 'מעל השמש', מעל הזמן, והיא עצמה נצחית וקבועה. גם החריגות מקביעותה, בבחינת 'הוראות שעה' הן תחת הזמן, כאשר היא עצמה שומרת על אופיה הנצחי.

מה שאין כן **התורה למעלה (מן) הזמן**... למעלה מהשמים, וכמשארו"ל... שהיא למעלה מהשמש שממנה המועדים ימים ושנים והזמן כי היא קדמה לבריאת העולם שאז התחלת הזמן. ועל כן כל ענייניה ומצותיה **קיימים לעולמי עד**... כי גוף התורה הוא **חיי עולם דקבוע וקיימא שלא תשתנה** והיא הנותנת חיי עולם לאדם...¹⁴⁵.

מלבד האבחנה בין תלותה החזקה של התפילה בתנאי הזמן לאיפיון התורה כנצחית וקבועה, מעל גורי הזמן, יש בדברים אלו של ר' צדוק שתי אבחנות נוספות. האחת היא 'מיקום' התפילה בספירת המלכות, שממנה חילוקי הזמנים¹⁴⁶, לעומת 'מיקום' התורה גבוה יותר. השניה היא אבחנה בין תוצאות השונות של התפילה ושל התורה¹⁴⁷. כח הפעולה של התפילה חל על עניינים שהם 'חיי שעה' זמניים ומשתנים, ואילו

¹⁴³ "ולכן לולא דברי רש"י אפשר לומר דאין הפירוש חיי עולם העולם הבא, וחיי שעה העולם הזה, אלא כד"ש בפרק אין מעמידין ושאר דוכתי דחיי שעה ר"ל לפי שעה וחיי עולם ר"ל בתמידות כל ימי חיינו... והיינו עפ"מ"ש בסוטה דף כא דמצוה לא מצלי אלא בעדין דעסיק בה אבל תורה מצלי בין בעידן דעסיק בה בין בעידן דלא עסיק בה. וז"ש מניחים חיי עולם דהיינו תורה שמצלת לעולם ועוסקים בחיי שעה שהיא תפילה שהיא אלה אלא כאחת ממצוותיה של תורה שמועלת לפי שעה להציל בעידא דעסיק בה ולא אחר כך" (על עין יעקב ממסכת שבת, בתוך: לבושי צדקה, עמ' 44). ראו הערה 133 לעיל, לדוגמאות למקורות קודמים לכיוון פרשני זה, וראו בהמשך פרק זה להעמדת ההבדל על חיות של העולם הזה לעומת חיות של העולם הבא בכתביו החסידיים של ר' צדוק.

¹⁴⁴ מחשבות חרוץ, טז, עמ' 112-113. להפניות האחרונות ראו, לדוגמא, זהר ח"א קצד א; תיקוני זהר תיקון יט, דף מ ע"א. היבנה לעתים, כרגישות לתנאי הזמן היחודיים, המאפיינת כאן את התפילה לעומת התורה, מובאת במקומות אחרים בכתביו ר' צדוק כאפיון של תשביע לעומת הקביעות הנוקשה של כללי תשבי"כ. ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ובהמשך פרק זה, כביטוי לקשר בין תשביע לתפילה.

¹⁴⁵ מחשבות חרוץ, טז, עמ' 113. השינוי בגדרי תורה בבחינת "עת לעשות לה'" תופס מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק. ראו עבודתי, יסודות פרדוסליים, עמ' 212-255. גם כאן, בקביעה שהתורה קבועה ונצחית הוא נצרך להסביר כי "ההפרה הוא תחת הזמן ולצורך השעה... וכשתעבור השעה ישוב משפט התורה לאיתנו". הביטוי האחרון (לפי שמות יד כז, על ים סוף) מעמיד את הקביעות של התורה בקונוטציה של קביעות סדרי הבריאה. יש בחסידות דוגמאות שונות להדגשת מעלת התורה כ'חיי עולם' שמעל הזמן, לעומת התפילה כ'חיי שעה' שתחת הזמן. ראו, לדוגמא, אור המאיר, קורת, ד"ה וידבר אל קרח, כ"ב, עמ' קו-קז. לדוגמא חסידית אחרת להדגשת מעלת התורה כ'חיי עולם' קבועים, לעומת התפילה כ'חיי שעה', "לפי המקום ולפי הזמן", ראו דברי ר' יהודה אריה לייב מגור, המקביל בין תורה ותפילה, חיי עולם וחיי שעה, לבין שבת ומועדות (שפת אמת, ג, אמור תרס"ג, עמ' 188), וביניהן לבין בחינת בן ובחינת עבד, תלמיד חכם וכהן גדול (שפת אמת, ד, נשא תרמ"ז, עמ' 59), תוך הדגשת מעלת הצד השייך ל'חיי עולם'.

¹⁴⁶ גם היבנה שבלב, מקושרת כאן למלכות.

¹⁴⁷ אוסטין הבחין בין שלושה סוגי פעולות דיבור: א. פעולה לוקציונרית - המבע הלשוני כלשעצמו; ב. פעולה אילוקציונרית - הפעולה הלא-מבטאית בדיבור, דוגמת שאלה, בקשה, הבטחה; ג. פעולה פרלוקציונרית - תוצאה של פעולת הדיבור, דוגמת, היענות, שינוי מצב משפטי, סליחה. (אוסטין, איך לעשות במילים. וראו לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 7). בהקשר שלנו, אם נתיחס לכת פעולה של תורה ותפילה כסוג של פעולות דיבור, האבחנה ביניהן בפעולות לוקציונריות ואילוקציונריות מורכבת. לכאורה האבחנה בין מבע לשוני של תפילה למבע לשוני של תורה ברור, מתוך זיהוינו כנוסח תפילה או תורה, אולם נוסח התפילה כולל חלקים רחבים מתוך תשבי"כ, וחלקים אחרים שלו משמשים בתשבי"ע. האבחנה בכונת הדובר לתפילה או לתורה, נראית ברורה, ויש לה השלכות הלכתיות ברורות, כאשר אותה פעולה לוקציונרית (דוגמת אמירת י"ג מדות רחמים), מקבלת מעמד הלכתי שונה לפי הפעולה האילוקציונרית המבוצעת (אמירתן כתורה או כתפילה). אצל ר' צדוק אין טשטוש מוחלט של האבחנה האילוקציונרית, כפי שיש בגישות חסידיות ההופכות את התורה לתפילה, אולם גם אצלו התורה היא 'קריאה אל ד', ובכך מיטשטשת במדה מסוימת האבחנה בינה לבין תפילה כפעולה אילוקציונרית. טשטוש האבחנות בין

התורה בנצחיותה היא המקור ליחיי עולם נצחיים של האדם¹⁴⁸. אבחנות אלו חוזרות ומפוחות במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק.

אתיחס תחילה לפיתוח האבחנה המעמידה את מגבלת התפילה בתלותה בזמן בהקשרים של השוואת התורה והתפילה כדרכים לדביקות. בהקשרים אלו מופיעה מגבלת הזמן של התפילה משני כיוונים, מצד כוחות הנפש של האדם, ומצד העולמות העליונים. בהשוואה בין התורה לתפילה כשתי דרכים שונות להגיע לדביקות, מדגיש ר' צדוק כי עוצמתה של הדביקות על ידי התפילה, היא מגבלתה. מכח עוצמה זו אין כל אפשרות להשאיר בה בתמידות. לעומתה, התורה היא אמצעי לדביקות לא אקסטטיבית, אך מתמדת. הוא מבאר את ההבדל בין דביקות אקסטטיבית על ידי תפילה ונבואה, שהיא בהכרח זמנית, לבין דביקות על ידי התורה, שיכולה להיות מתמשכת ומתמדת. אין כאן שימוש במינח של 'חיי שעה' ו'חיי עולם', אולם מוקד האבחנה בין שני אופני הדביקות הוא במימד הזמן, בזמניות לעומת התמידות, תוך הדגשת מעלת הדביקות על ידי תורה כ"עיקר הדביקות"¹⁴⁹.

והתי"ח כשדבוק בתורה הוא דבוק בהש"י... ובאותו עת הוא במדרגת נבואה רק חכם עדיף. ובוהר שמות [ו] ב] הטעם דלנביא הוא רק לזימנין וכו', והיינו כי התפשטות הגשמיות על ידי דביקות בהש"י בהכרת הנוכח זה אי אפשר כלל להיות בתמידות. וכמ"ש... יכול יתפלל כל היום כולו ת"ל לזימנין תלתא... שזה אי אפשר כלל להיות כל היום בתפילה לפני הש"י, ואינו בכח אדם שבגוף כלל... ור' אלעזר בן דורדיא... הרבה בתפילה עד שיצתה נשמתו היינו מכח ריבוי התפילה כי אין בכח אדם לסבול כי זה נקרא עבודה שבלב ומיגעת האדם. מה שאין כן התורה נקרא לחם ומזון ועץ חיים, שהיא הנותנת קיום לאדם על ידי שמחתו בחכמתו, ולכן נאי בה לא ימוש... והגית בו יומם ולילה שיכול להיות דבוק בה שלא יתבטל אפילו רגע אחד¹⁵⁰.

הדביקות על ידי התפילה היא בהכרח מוגבלת בזמן, ובמהותה אינה אפשרית בתמידות, בעוד הדביקות על ידי התורה, יכולה להיות בתמידות. שני אופני הדביקות פועלים בכיוונים הפוכים על האדם. התפילה, הכרוכה בהתפשטות הגשמיות, מייגעת את האדם, הסובל עד למקרה הקיצוני של מוות מתוך ריבוי תפילה. לעומת זאת, לגבי התורה, אין ר' צדוק מזכיר כאן את היגיעה, אלא את השמחה, והיותה מזינה ומחיה את האדם¹⁵¹. בכלל הגותו של ר' צדוק יש מקום חשוב ליגיעה בתורה, ובפרט בתשביע¹⁵². עם זאת, בהקשרים של השוואה לתפילה מדגיש ר' צדוק את היגיעה האקסטטיבית בתפילה, שאינה נצרכת בתורה. גם זיהוי עבודת התפילה עם מדרגת עבד, לעומת עבודת התורה עם מדרגת שר, משמש להדגשת מקום היגיעה דוקא בעבודת התפילה שבבחינת עבד, ולא בעבודת התורה שבבחינת שר¹⁵³. האבחנה בין התפילה כמצריכה יגיעה לבין התורה כנותנת חיות, היא היסוד לביאור ההבדל בין מצות תלמוד תורה כמצוה תמידית ומתמשכת, לבין מצות תפילה, כקבועה ומוגבלת בזמנים.

מלבד תלותה בתנאים המשתנים של האדם ובמגבלותיו, יש לתפילה תלות בזמן גם מצד התנאים המשתנים בעולמות עליונים. התפילה מאופיינת בזמנים קבועים הקצובים לה, ואינה אפשרית בכל רגע. הפסוק "ואני תפילתי לך ה' עת רצון"¹⁵⁴, משמש בכמה מקומות כאסמכתא למדרש "עתים הם לתפילה"¹⁵⁵.

תורה לתפילה נעשה באופנים נוספים. (ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רכג, וראו עוד להלן בסוף פרק זה. לאפיונים כלליים של טשטוש האבחנה בין תורה לתפילה ראו גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 822-823). עיקר האבחנה הברורה בין פעולת תורה לפעולת תפילה בהגותו של ר' צדוק ממוקדת בפעולה הפרולוקוטרית שלהן. טווח הפעולה של פעולת דיבור בתפילה היא בעניינים שהם 'חיי שעה', בעוד טווח הפעולה בתורה הוא בעניינים הנצחיים.

¹⁴⁸ אבחנה זו בין התפילה כחיי שעה של העולם הזה לתורה כדרך לעולם הבא, מובאת בפרוש הגר"א, למשלי א כג; שם, טז טו. ראו בן ששון, הגר"א, עמ' 62; שוח"ט, יסודות משיחיים, עמ' 155.

¹⁴⁹ צדקת הצדיק, רי. על קטע זה ועל יחסו של ר' צדוק לדביקות אקסטטיבית, בכלל כתביו ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

¹⁵¹ במקומות אחרים מעמיד ר' צדוק את התפילה כמקור לחיות הגופנית של העולם הזה, לעומת התורה, כמקור לחיות הנצחית של העולם הבא. ראו להלן.

¹⁵² לדוגמא, "ולתושבי" צריך יגיעה גדולה" (מחשבות חרוץ, כ, עמ' 187).

¹⁵³ כך כותב ר' צדוק בספר אחר לגבי היגיעה לכוונת הלב: "ותפילה נקרא עבודה שבלב... שצריך יגיעה לכוין לבו חסידים הראשונים שוהים שעה אחת וכו' שיהיה דיבורו משורש חיותו כדי שיהיה בו כח הפועל, וזה נקרא כעבד לפני המלך העובד ביגיעה מה שאין כן תורה כשר שאין צריך יגיעה לכוין הלב רק על ידי ההעמקה בדברי תורה ממילא מתיישר הלב כטעם בראתי תורה תבלין (קידושין ב)'" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 132). כאן (צדקת הצדיק, רל), מתיחס ר' צדוק לאותה גמרא (ברכות לד ב) לגבי תפלת ר' חנינא בן דוסא הנענית תמיד, בהיותו בבחינת עבד, לעומת תפלת ר' יוחנן בן זכאי, שאינה נענית תמיד בהיותו בבחינת שר, ומבאר את האבחנה באופן שונה. ראו לעיל, הערה 129.

¹⁵⁴ תהלים סט יד.

¹⁵⁵ איכה רבה ג טו; תנחומא מקץ ט; שוחר טוב, תהלים סה; שם סט; פסיקתא רבתי הוספה א, ב. יעת רצון הנצרכת לתפילה מועמדת כמגבלה של התפילה גם לעומת התשובה, לפי המדרש, "שערי תפילה פעמים פתוחים פעמים נעולים אבל שערי תשובה לעולם פתוחים" (דברים רבה, פרשה ב, יב; וראו על כך פרי צדיק ה, ואתחנן ג, עמ' 21). הדברים במדרש הם דעת ר' שמואל בר

הצורך לכוון לאותם עתים המתאימים לתפילה הוא בחינה נוספת של 'חיי שעה' של התפילה. במקורות המדרשיים מובאת מגבלה זו של עתים לתפילה כעניין בפני עצמו, או בהשוואה לתשובה, ששעריה אינם ננעלים לעולם¹⁵⁶. ר' צדוק מביא את הדברים בהשוואה לתורה. לעומת התפילה שהיא קריאה לה' התלויה בזמן המתאים, התורה היא קריאה לה' ואמצעי לדביקות בכל זמן¹⁵⁷. לעומת התפילה, הצריכה עת רצון, ובכך מוגבלת בזמן, התורה, כדרך קריאה לה', נגישה תמיד. הפסוק "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת"¹⁵⁸, מבואר לפי המדרש "אין אמת אלא תורה"¹⁵⁹, כך שדוקא הקריאה על ידי התורה היא הנענית תמיד. בכך הקריאה שבפסוק מועברת מתחום התפילה לתחום התורה, תוך הדגשה כי אפשרות הדביקות התמידית בה' היא דוקא על ידי התורה.

דכל תפילה צריך עת רצון כמ"ש ואני תפילתי וגו' וכמו שאמרו רז"ל עתים הם לתפילה, ובשעת מדת הדין שאינו עת רצון אינו נענה, מה שאין כן בתורה שהוא למעלה מהשמש והזמן על זה נאמר קרוב ה' לכל וגו' יקראוהו באמת ואין אמת אלא תורה, ועל ידי הקריאה לו ית' על ידי התורה הוא קרוב לעולם לכל נפש ובכל זמן כי על ידי זה הוא הדביקות באלקים חיים שאין שום דבר חוצץ¹⁶⁰.

ר' צדוק מרבה להשתמש ביסוד זה של התורה כקריאה לה'. הוא מבאר את השימוש בלשון 'שוועה' לא רק לתפילה אלא גם לתורה¹⁶¹: "כי ע"י דברי תורה קורין להקב"ה, כמ"ש... על פסוק כי שם ה' אקרא ברכת התורה"¹⁶². קריאה זו על ידי התורה מבוארת כקריאה בשם, באשר התורה כולה היא שמותיו של הקב"ה. בתפיסה זו של לימוד תורה כקריאה לה', בקישור הדברים לתפיסת התורה כשמותיו של הקב"ה, ואף בהדגשתו בהמשך הדברים כי היראה, המזוהה עם עבודת התפילה, נצרכת כדי שהתורה תהיה קריאה¹⁶³, ממשך ר' צדוק גישה חסידית מוכרת¹⁶⁴. אולם בהוסיפו להבהיר את משמעות הדברים, מועבר המוקד מהלימוד כשלעצמו אל ישומו במעשה, בהידבקות במדותיו של הקב"ה, כיסוד לתפיסת הלימוד כקריאה אל ה'¹⁶⁵. מכל מקום, התורה, כמו התפילה, היא קריאה אל ה', אולם בעוד הקריאה על ידי התפילה מוגבלת ליעת רצון מתאימה מלמעלה, הרי הקריאה על ידי התורה אינה מוגבלת, והיא מאפשרת דביקות לכל אדם בכל זמן.

בכמה מקומות בכתבים מאוחרים מרחיב ר' צדוק את יסוד הארעיות של 'חיי שעה' בתפילה, לעומת

נחמן. ר' צדוק אינו מתייחס להמשך באותו מדרש המביא בשם ר' ענן כי "אף שערי תפילה אינם ננעלים לעולם". ראו גם הדעות במקבילות באיכה רבה, פרשה ג טו; שוחר טוב, תהלים סה. במקורות מדרשיים אחרים מובאים הדברים בהשוואה בין שערי תפילה שננעלו לבין שערי דמעה שלא ננעלו (שוחר טוב, תהלים ד; ילקוט שמעוני, תהלים לט רמז תשל"ה; שם, איכה ג, רמז תתרל"ז).

¹⁵⁶ שוחר טוב, תהלים סה.

¹⁵⁷ הדביקות על ידי התורה היא רעיון מרכזי בקבלה ובחסידות ונדונה הרבה במחקר. ראו, לדוגמה, לאם, תורה לשמה, עמ' 215-220; אידל, קבלה, עמ' 256-258; הניל, חסידות, עמ' 340-324, והפניות שם.

¹⁵⁸ תהלים קמה ית.

¹⁵⁹ איכה רבה הקדמה ב; ברכות ה ב; עבודה זרה ד ב; ירושלמי, ראש השנה, פ"ג ה"ח, יח ע"א; שוחר טוב תהלים כה, לפי "אמת קנה ואל תמכור" (משלי כג ג).

¹⁶⁰ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 117.

¹⁶¹ על הפסוק "קדמתי בנשך ואשועה" (תהלים קיט קמז), דרשו: "עד חצות היה דוד מתנמנם כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי ללמוד תורה" (ברכות ג ב).

¹⁶² צדקת הצדיק, קפב. הלימוד בגמרא (ברכות כא א) לגבי החיוב לברכת התורה לפני הלימוד, הוא מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקיני", כך שיוצא שלימוד תורה מכונה קריאת שם ה'.

¹⁶³ "היינו כנודע שאין תורה אלא במקום תפילה וכמ"ש במגילה (כט א) כי התפילה נקרא יראה... וכמ"ש באבות (גי יז) אם אין יראה אין חכמה, וכמ"ש בתיקונים (תיקון י) דאורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא, ואם כן אין כאן קריאה כלל, אבל תורה שבמקום תפילה נקראת שועה" (צדקת הצדיק, קפב). במקומות אחרים מדגיש ר' צדוק את הכיוון ההפוך, של הצורך בתפילה דוקא מתוך תורה. ראו להלן בפרק זה. גם כיוון זה מופיע במקורות נוספים. ראו, לדוגמה, שפת אמת, דברים, ואתחנן, תרמ"ח, עמ' 30.

¹⁶⁴ דברי ר' צדוק קרובים במיוחד לדברי רש"י מלאדי: "על ידי עסק התורה נקראת בלשון קריאה קורא בתורה פירוש שעל ידי עסק התורה קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו וכבן קטן הקורא לאביו לבא אליו... וז"ש קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת ואין אמת אלא תורה דהיינו שקורא להקב"ה על ידי התורה דוקא... ומוזה יתבונן המשכיל להמשיך עליו יראה גדולה בשעת עסק התורה..." (תניא, פרק לו, עמ' 98). ראו גם ישמח משה, נשא, מח ב. על גישה זו ראו אידל, חסידות, עמ' 337-336, וראו שם, הערה 64, להפניות אחרות.

¹⁶⁵ "כי התורה כולה שמותיו כו', כי השם הוא המדות, ואין סוף עצמו אין לו שם כלל כמ"ש בזוהר. רק מידותיו ר"ל רצונו המתפשט בברואים, והתורה כולה היא כללות רצונו ית'... ולכן היא שמותיו ולימודיו, דהיינו ידיעת דבר זה... נקרא קריאה, וכמו קריאת שמע, וכמו הקורא לחבירו בשמו, כשצווח שמו נקרא שרועה שיבוא אצלו ויפנה לו. וכן תורה על מנת לעשות, היינו הדבק במדותיו וכו', והיינו להיות כרצונו, שזהו שיבוא אצלו כעניין ושכנתי בתוכם, שזהו על ידי דברי תורה. ולכן נקרא שועה, שהוא מעשר לשונות של תפילה" (צדקת הצדיק, קפב). "תורה על מנת לעשות" היא התנאי הבסיסי, המקובל על כולם, של 'תורה לשמה'. ראו לאם, תורה לשמה, עמ' 192. על תפיסת התורה כשמות ה', המוכרת בשם הרמב"ן, ראו שלום, משמעותה של התורה, עמ' 47-43; הניל, שם הא-ל. על תפיסה זו והשלכותיה על משמעות תלמוד תורה אצל חסידי אשכנז, ראו וולפסון, תלמוד תורה.

יחיי עולם' בתורה, מעבר לתכנים מסויימים, לתלות בתנאי הזמן, ולעצם זמניות לעומת תמידות, לקשר פנימי מהותי בין החיות הנמשכת מן התפילה לעולם הזה, לעומת החיות מהתורה לעולם הבא. אבחנה זו מוכרת ממקורות שונים¹⁶⁶. ברקע הדברים אצל ר' צדוק, עומדת אבחנה בסיסית, המבוססת על המדרש כי העולם הזה נברא ב-ה' והעולם הבא ב-י'¹⁶⁷. ר' צדוק מזהה אותן אותיות ה' וי' כבינה (שבבלב) וחכמה (שבמח), ולפי זה משייך לעולם הזה את עבודת הלב, ולעולם הבא את החכמה שבמות. אבחנה זו מנוסחת בראשית דרכו החסידית וחוזרת בספריו המאוחרים¹⁶⁸. זיהוי האותיות י' וה', כחכמה ובינה, הוא מן היסודות המרכזיים השכיחים במקורות קבליים. בכמה מקורות קבליים וחסידיים מובא גם המדרש המשייך ה' לעולם הזה ו-י' לעולם הבא, מתוך הקשר משמעותי קבליות של אותיות אלו. עם זאת, פרשנות ה' וי', שהמדרש מייחס לעולם הזה ולעולם הבא, כבינה וחכמה בהתאמה, אינה מבטאת את הכיוון המקובל. הייחוס השכיח במקורות לעניין עולם הזה ועולם הבא הוא דוקא של בינה לעולם הבא, לעומת מלכות לעולם הזה¹⁶⁹, ואף ר' צדוק משתמש בכך במקומות אחרים¹⁷⁰. עם זאת, ביאור ה' וי' של העולם הזה והעולם הבא, כבינה וחכמה, משמש יסוד המשתלב היטב בכלל הגותו של ר' צדוק. העולם הזה, המאופיין בכח היצר, הבחירה והיגיעה, מצריך עבודה במישור הבינה, הלב, והיראה. לעתיד לבא, יתבטלו יצר הרע, הבחירה והיגיעה, ואז העיקר יהיה ברובד החכמה, בהתעלות המתמדת בהשגות בתורה. לענייננו כאן, התפילה, כעבודה שלב, מזוהה עם עיקר העבודה והחיות בעולם הזה, בעוד כח החיות לעולם הבא הוא דוקא מכת התורה.

ראינו אבחנה בין התפילה כיגיעה השואבת מחיות האדם, לבין התורה כמקור חיות לאדם. במקומות אחרים מועמדות התפילה והתורה כמקור לחיות האדם, תוך אבחנה בין סוגי חיות שונים. על רקע האיפיון שראינו לעיל, של התפילה כיחיי שעה' בהיותה נובעת מתנאי הזמן, מדגיש ר' צדוק: "כי גוף התורה הוא חיי עולם דקבוע וקיימא שלא תשתנה, והיא הנותנת חיי עולם לאדם וכמ"ש כל העוסק בתורה טל תורה מחייו. וחכמת התורה היא הנותנת קיום באיש. ר"ל בשורש הנשמה והנפש... והיא השארת הנפש לעלמי עד"¹⁷¹. בליקוטי מאמרים מורחבים הדברים, והאבחנה בין יחיי שעה' של תפילה ליחיי עולם' של תורה, מתבארת כאיפיון של היותם מקור לשני סוגי חיות.

ולכן נקרא תורה חיי עולם ותפילה חיי שעה... כי שניהם מקור חיות האדם שמוציא לפועל על ידי אותיות הדבור. ויש לאדם ב' מיני חיות, הא' חיות המלוּבש בגוף שעליו יצדק מיתה בגוף... שזהו חיי עולם הזה שבחיים אלו הוא היגיעה דמצוות ומעשים טובים, ויש עוד חיות הנצחי דנפש מצד עצמה... ומצד עצמה אין בה חסרון שיצטרך לעבודה דתפילה רק קול תורה הוא חיי עולם שנטע בתוכינו שזהו עסק הצדיקים בעולם הזה, דעולם הבא נברא ב' הוא על שם החכמה כנודע ועולם הזה בה' הוא ה' תתאה הרומז לתפילה כנודע, ועיקר הוא ודאי תורה...¹⁷²

בקביעה כי "עיקר ודאי תורה" מתבטאת הגישה הבסיסית של ר' צדוק, אולם לצד קביעה זו מפתח ר' צדוק בהרחבה את משמעותה, מקומה ומעלתה של התפילה, לצד התורה¹⁷³. יתר על כן, התפילה עצמה כעבודה שבלב, היא האמצעי להמשכת חיי עולם לחיי שעה¹⁷⁴, ויש לה אף מעלת ייפה שעה אחת בתשובה

¹⁶⁶ ראו, לדוגמא, ביאור הגר"א למשלי יג, יב.

¹⁶⁷ מנחות כט ב; מדרש שוחר טוב, תהלים סב; בראשית רבה יב י ומקבילות, על הכתוב "כי ביה-ה' צור עולמים" (ישעיהו כו ד), ו"בהבראם" (בראשית ב ד).

¹⁶⁸ "בעולם הזה העיקר הוא טהרת הלב... כי שם משכן היצר ושם הוא היגיעה, אבל העולם הבא שהוא הניחא, שם העיקר הוא בחכמה שבמוח וכמ"ש ביה-ה' צור עולמים, ב' העולם הבא וה' העולם הזה, וידוע שהי' רומז לחכמה וה' לבינה שבלב" (צדקת הצדיק, קלב). "כמ"ש ז"ל... העולם הזה נברא בה' ועולם הבא ביי, פירוש כידוע דב' אותיות ראשונות של שם מורות על חכמה ובינה מוח ולב ובעולם הזה העיקר הוא שעה אחת זו תשובה ומעשים טובים ובעולם הבא עיקר הוא קורת רוח שהוא במוח" (לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 232). ראו עוד צדקת הצדיק, רמח; דובר צדק, ח, עמ' 17, והשוו למשמעותיות במקורות חז"ל שבהערה הקודמת.

¹⁶⁹ ראו לדוגמא, פרדס רימונים, שער כג, פרק טז, עמ' שסה; אור נערב, חלק ג, פ"ה, עמ' כט, וממנו בשלי"ה ועוד.
¹⁷⁰ לדוגמא, "ידוע דעלמא דאתי הוא בינה ובינה לבא, דבעולם הזה הוא השתמשות כחות הפעולה ועולם הבא הוא הלב לבד" (ליקוטי מאמרים, עמ' 104). גם יחוס אחר של חכמה לעולם הבא לעומת מלכות לעולם הזה מופיע במקורות. ראו, לדוגמא, שלי"ה, כ"א, דף ו ע"א (בית ישראל), המקשר את ה-ה' של העולם הזה למלכות ובינה, ואת ה-י' של העולם הבא לחכמה, בינה בבחינתה העליונה, וכתר. וראו בהמשך על יחוס זה אצל ר' צדוק.

¹⁷¹ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 112.

¹⁷² ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 132.

¹⁷³ ראו שם, עמ' 132-134.

¹⁷⁴ שם, עמ' 133.

ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב¹⁷⁵, המתבטאת בדרגת דוד¹⁷⁶. בקונטרס המאוחר, קדושת שבת, מרחיב ר' צדוק יסודות אלו, של אבחנה בין כח הלב של העולם הזה לכח החכמה של העולם הבא, ומעמידם במפורש כביאור חליפי ליחיי שעה' ויחיי עולם'. התפילה, כשייכת לרובד הלב, ממשיכה חיות של העולם הזה, ואילו התורה, בחכמה שבמה, ממשיכה את החיות לעולם הבא.

מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה. ואין הכוונה על צרכי בני אדם שמתפללים עליהם שהם חיי שעה. וכדפירש"י...¹⁷⁷. דאינו מספיק משום זה להחליט שהם חיי שעה. דאטו ליכא נמי בקשות על חיי עולם. כבקשת החכמה ודעת ותשובה וסליחה... וכן תפלת שבת... אבל הכוונה על גוף פנימיות החיות הנמשך לאדם מעבודה שבלב זו תפילה הוא חיות לשעה. היינו כל ימי עולם הזה שהבחינה מושלת דאו עיקר חיות האדם המורגש בלבו הוא מהעבודה שבלב. אבל לעתיד... לא יהיה עוד המשכת החיות מעבודת התפילה שבלב. רק מדברי תורה שזהו המשכת חיי עולם ועולמי עולמים כל החיות נמשך רק מדברי תורה. וזהו עמוד התורה העיקר ונבחר מכולם¹⁷⁸.

העמדת התפילה כ'חיי שעה' לעומת 'חיי עולם' של התורה, אנלוגית להעמדת התפילה לעומת התורה, כ'שיחה' לעומת 'דיבור'; נוקבא לעומת דכורא; בינה, יראה וראה שבלב לעומת חכמה שבמוח. ר' צדוק מקשר ישירות את התפילה כ'שיחת חולין', שעיקרה בלב, לעומת התורה כעיקר הדיבור, לכנויים של 'חיי שעה' ו'חיי עולם'. אלא שכאן, שלא כרש"י, אין הכוונה לתכני התפילה הממוקדת ב'חיי שעה', ולא למקור נביעתה מהתנאים המשתנים בזמן של האדם, או למקום פעולתה בעולמות עליונים, אלא לסוג החיות הנמשכת לאדם מתפילה לעומת החיות הנמשכת לו מתורה. החיות בעולם הזה, שבמוקדו הבחירה והיגיעה, שייכת לעבודה שבלב, ונמשכת מכח התפילה, לעומת החיות לעתיד לבא, הנמשכת רק מן התורה. גם כאן, לצד הדגשת מקומה ההכרחי של התפילה, מדגיש ר' צדוק כי עמוד התורה הוא "העיקר והנבחר מכולם". הדברים שם באים בתוך ביאור רחב של הדרשה על תכלית בריאת האדם¹⁷⁹. ההוא-אמינות הנדחות של העמדת התכלית כעמל מלאכה, או כעמל שיחה, מבוארות על ידי ר' צדוק כמעשי המצוות, וכתפילה. בדחיית שתיחה, ובמסקנה ש"אדם לעמל יולד"¹⁸⁰ מורה על עמלה של תורה, מודגשת מעלת התורה לעומת עבודת המצוות והתפילה. שלושתם מציינים עמודי תורה, עבודה וגמילות תסדים, עליהם העולם עומד, כאשר בין שלושתם יש היררכיה ברורה, "וזהו עמוד הראשון... הגדול שבהם עמוד התורה"¹⁸¹. דגש זה הוא יסוד מרכזי החוזר בהקשרים רבים בדיוניו של ר' צדוק בתורה לעומת תפילה או מצוות.

האבחנות שראינו כפירוט משמעויות שונות של האבחנה הבסיסית בין 'חיי שעה' ליחיי עולם', שייכות כולן לשדה הזמן. התפילה שייכת לזמן ומוגבלת בגבולות הזמן במובניו השונים, בעוד התורה היא מעבר לזמן ולגבולותיו. אולם כמו בתפיסות קבליות אחרות, גם כאן מורחבות האבחנות גם לשדה ה'מרחב', במובן של ספירות ועולמות עליונים. כאן במקום לדבר על איפיוני זמן החלים על התפילה ומגבילים אותה, מדובר באפיוני 'מקום' כגבולות התפילה. התפילה מגיעה רק עד מקום מסוים, בעוד התורה מגיעה מעלה

¹⁷⁵ אבות פ"ד מ"ז.

¹⁷⁶ שם, עמ' 133-134.

¹⁷⁷ רש"י על שבת י א. ר' צדוק מרבה מאד להביא אסמכתאות מדברי רש"י, אולם אינו נמנע מדחיית פירושו בכמה מקומות. לדחיית פירוש רש"י כאן באופן אחר ראו דבריו בלבושי צדקה, עמ' 44 (לעיל, הערה 143). כפי שראינו לעיל, בספר מוקדם יותר הדגיש ר' צדוק כי כל הבקשות בתפילה, כולל סליחה ודעת וכד', שייכות ליחיי שעה'.

¹⁷⁸ קדושת שבת, מאמר א, עמ' 2-3.

¹⁷⁹ "אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא שנאמר כי אדם לעמל יולד איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה נברא ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפיד הוי אומר לעמל תורה נברא" (סנהדרין צט ב).

¹⁸⁰ איוב ה ז.

¹⁸¹ קדושת שבת, מאמר א, עמ' 1. ר' צדוק עושה בכך שימוש נרחב ברבים מכתביו. ראו עוד, לדוגמא, דברי סופרים, לו, עמ' 33-34; פרי צדיק ג, בתרוקוית ח, עמ' 207-208; עמלה של תורה ב, בתוך: פרי צדיק ג, עמ' 215-216; פרי צדיק ד, נשא א, עמ' 59, ועוד. בכתביו ההלכתיים מסתייג ר' צדוק גם מיחוס מקום מועדף לתפילה ביחס לשאר המצוות, ודוחה את דברי ר' יוסף אלבו בעניין זה. "יובה תמהות על דברי הר"ב העיקרים... במה שכתב שאע"פ שהתפילה אחת ממצוותיה של תורה היא גדולה מכול... ושנה בזה..." (על עין יעקב מסכת שבת, בתוך: לבושי צדקה, עמ' 44). ראו נימוקיו שם, וראו ספר העיקרים, מאמר ד, פרק כ, עמ' 320-322, על מעלת התפילה. מעלת התורה על התפילה בולטת גם בדברי ר' צדוק על דרגת רש"י וחבריו, ש"תורתן אומנותן" ולכן אינם מפסיקים לתפילה (שבת יא א), כי יכלו להשיג ישירות את חידושי התורה שבכל יום, לבין שאר אנשים שלא זכו לכך, ולכן תקנו את התפילה (שבת יא א), כי יכלו להשיג ישירות את חידושי התורה שבכל יום, לבין שאר אנשים הפוכה: "כי תפילה גבוה מאד מאד, וגבוה יותר מלימוד תורה" (שיחות הר"ן, עה). ראו על כך בהרחבה גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 816-822, וראו מרק, מיסטיקה ושיגוען, עמ' 142-143, למעלת התפילה לעומת התורה, אצל ר' נחמן, כדרך הבלעדית להשגת הנעלם, הנסתר והפנימי בתורה ובא-ל.

מעלה מעבר לגבולות אלו. יסוד זה של מגבלת פעולת התפילה, לעומת פעולה במקומות גבוהים יותר של התורה מתבטא באופנים שונים. אחד הביטויים המרכזיים אצל ר' צדוק הוא בכך שרק על ידי התורה ניתן להגיע עד לשורש המזל העליון שבעתיקה. לעומת יציאת מצרים שבאה מתוך שוועת בני ישראל, הנחשבת לתפילה שלפני התורה, הרי בקריעת ים סוף נאמר "ואתם תתרישון"¹⁸². בזוהר מבואר כי אותה שעה - לא עת תפילה היא אלא "בעתיקה תליא מילתא"¹⁸³, ור' צדוק מפרש: "והוא מזל העליון שאינו יכול להגיע לשם בתפילה ועדין לא זכו לתורה"¹⁸⁴.

דברי רבא, "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא"¹⁸⁵, משמשים במקורות שונים להפקעת תחומים אלו מתחומי הנהגת שכר ועונש התלויים במעשי האדם, והעברתם לתחומי הנהגת ה'מזל'. בכתבי ר' צדוק מובאת מימרא זו בהקשרים ובמשמעויות שונות. לענייננו, היא משמשת להדגשת מעלת התורה לעומת מגבלת כוחה של התפילה. "וגם בני חיי ומזוני דלאו בזכותא תליא אלא במזלא... **אי אפשר להשיג בתפילה**"¹⁸⁶. אמנם ניתקנו תפילות על מזונות, אך ר' צדוק ממעט את תחום פעולתן למי שנברא 'בשעתא דמזוני', או למתפלל בעת רצון.

אבל מי דלא איברי בשעתא דמזוני כר"א בן פדת דתענית (כה א) זה תליא במזל העליון דהוא בעתיקה כנודע, ואין מועיל עוד תפילה רק על ידי התורה וקריאה באמת שהיא למעלה מהמזל, ועל ידה הוא התדבקות ישראל במקור חוצבם בראשית המחשבה היותר עליונה למעלה מעלה מכל השתלשלות דאצילות"¹⁸⁷.

הכח להמשיך שפע מן המזל העליון, שמעבר לגבולות התפילה, הוא דוקא על ידי חידושי תורה. "ועל ידי חידושי דאורייתא יכולין להוריד שפע חדשה מן המזל העליון"¹⁸⁸.

בספר אחר מתקופה קרובה מייחס ר' צדוק לתפילה השפעה ב'מזלא', אך גם כאן השפעה זו מוגבלת לעומת כוחה של התורה. הדברים באים בתוך ביאור אותה מימרא על 'בני חיי ומזוני', תוך הרמוניזציה בין הנהגה במשפט לבין הנהגה במזל על ידי העמדת ההנהגה במשפט עצמה כתלויה במזל "והכלל שהכל במשפט ועם כל זה תלוי במזלא דהמשפט של זכויות וחובות לעניין המשכת בני חיי ומזוני בעולם הזה תלוי במזלא"¹⁸⁹. על רקע זה מתבאר כח הפעולה של התפילה לעומת כח הפעולה של התורה:

ועניין התפילה שאז"ל (ברכות ו ב) שהוא מדברים העומדים ברומו של עולם היינו במקום המזלא שהוא מרומם מעניין העולם הזה... והיינו כי התפילה פועלת שינויים במזלא וזה כל שרש עניין התפילה כי המזלא הוא המקבל ונהנה מזיו השכינה והתפילה הוא להמשפיע ית"ש. וכפי תוקף ההשפעה מלמעלה כך הוא ההשתנות בבני חיי ומזוני נגד המזל. ואף דתלי במזלא היינו דעל ידי התפילה שמתרבה השפע הרי ממילא מזלו עצמו משפיע לו זה מה שלא היה לו מקודם. **ואולם גם זה עדיין תלוי במזלא** כד"ש (מד"ת מקץ ט) **עתיים הם לתפילה** ואין לך שהרבה בתפילה יותר ממשה רבינו ע"ה ולא נענה כי גם קבלת השפע הוא רק לפי הראוי לפי שרשו וחלקו ממעל ויש שאי אפשר לו לקבל יותר כלל פעמים"¹⁹⁰.

כאן מיוחס לתפילה כח פעולה ב'מזלא', ומבוארת פעולתו כהמשכת שפע למזלא וממנו לענייני בני חיי ומזוני של האדם. אולם כח פעולה זה עצמו מוגבל. בדומה לתפיסה הכללית שגם המשפט עצמו תלוי במזלא, גם כח המשכת השפע בתפילה למזלא, הוא עצמו תלוי במזלא. מגבלת הזמן של התפילה, "עתיים הם לתפילה" מועברת כאן למגבלת המשכת השפע מצד כח המקבל, המוגבל לפי שורשו. אולם כח התורה גובר גם על מגבלה מהותית זו. ניתן לפרוץ אותם גבולות שמצד השורש הפרטי של כל אחד, מתוך הגעה

¹⁸² שמות יד יד. הזוהר שר' צדוק מזכיר לביאור הדברים נסמך על "מה תצעק אלי" שבפסוק הבא אחריו.

¹⁸³ זוהר ח"ב מח א: "....ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי, אלי דייקא, דבר אל בני ישראל ויסעו, ויסעו מלאסגאה מלין, לאו עינדא דצלותא השתא, ויסעו, וכי לאן אתר פקד לון דינטלון, דהא על ימא הון שראן, אלא אהדר לעילא, דכתיב מה תצעק אלי, דהא כלהו באתר דא קיימי, ועל דא ויסעו, ניטלון מן דא, דלאו עדנא הוא, אלא בעתיקה תליא מלתא." [=ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי. אלי בדיוק. דבר אל בני ישראל ויסעו. ויסעו מלהרבות דברים, לא זמן של תפילה עכשיו. ויסעו, וכי לאזוה מקום ציוה להם שיסעו, שהרי על הים היו שורים. אלא חזר למעלה שכתוב מה תצעק אלי, שהרי כולם במקום זה עומדים, ועל כן ויסעו, יסעו מן זה שלא הזמן הוא [אלא בעתיקה תלוי הדבר]]."

¹⁸⁴ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 117.

¹⁸⁵ מועד קטן כח א. על מקום הצדיק כממשיך שפע בשלושת אלו בראשית החסידות ובפרט אצל ר' אלימלך מליז'סק ראו ש"ץ, הצדיק, עמ' 273-275; נגאל, משנת החסידות, עמ' 84-90.

¹⁸⁶ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 117.

¹⁸⁷ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 117-118. על הקריאה על ידי התורה כיקריאה באמת, ראו להלן, הערה 164.

¹⁸⁸ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 118.

¹⁸⁹ רסיסי לילה, מג, עמ' 82. ראו שם גם לאבחנה שמצד הבחירה "הכל תלוי בזכותא", ואילו מצד הידיעה, "הכל תלוי במזלא", "ובאמת כולו חד". ניתן לראות תלות זו במזל של הנהגת המשפט כביטוי נוסף לאי היקבעות התשביע שדונוה לעיל בפרק שורשי המחלוקת.

¹⁹⁰ רסיסי לילה, מג, עמ' 82.

לדביקות והתאחדות בה'. מבחינה זו, השייכות לבחינת היחידה' שבנפש¹⁹¹, מתבטלת המציאות הנפרדת, וממילא מופקעים גבולותיה. התאחדות זו היא דוקא בכח התורה, ומכאן כח הפעולה על ידי התורה. לעומת התפילה המכוונת ישירות לריבוי השפע, הרי שעל ידי תורה, ריבוי השפע הוא תוצאה נלווית ולא מוקד הפעולה. שפע זה מכח הדביקות על ידי התורה, הוא בבחינת "נחלה בלי מיצרים" שאינה כבולה בגבולות הנפש והזמן של התפילה.

ואולם התורה עוד למעלה מזה דמאן דאחיד באורייתא אחיד בכולא... כי הוא מדת אמת ליעקב שהוא נחלה בלי מיצרים... ואין שייך אין יכול לקבל. והתפילה הוא רק כח ההשפעה כפי מידת המקבל שהוא המתפלל. אבל זכות התורה אינו בא בתפילה על רבוי ההשפעה רק שהיא ממילא מתרביית על ידי התורה ששם הוא שורש קבלת השפע של כל הנפשות מישראל... כל אחד יש לו חלק ידוע בתורה מכל מקום מצד חלקו אין לו גבול לומר שדבר זה נמנע כלל. כי כל חלק עצמו כשמגיע לעיקר שרשו ודבקותו בכל הרי מתדמה לכל שאין לו גבול כלל ועל ידי התורה הוא התאחדות החלק בכל. וזה סוד ה' נפשות הידועות בשם נרנח"י ויחידה היינו שמתאחד לגמרי בו ית' זה אי אפשר רק על ידי התורה דאורייתא וקוב"ה וישראל כולה חד. ומי שזוכה לזה ממילא אחיד בכולא שאין שום דבר נמנע ממנו¹⁹².

יוצא שמתוך כלל כתביו של ר' צדוק נפרש מרחב פירושים לאפיוני 'חיי שעה' לעומת 'חיי עולם', כאשר המשותף להם הוא הדגשת המוגבלות שביחיי שעה' של התפילה, לעומת 'חיי עולם' של התורה. האבחנה בין 'חיי שעה' ליחיי עולם' שייכת ביסודה לשדה זמן, ומתפרטת לאבחנות שונות השייכות לשדה זה, כגון בין ארעיות לקביעות, בין זמניות לנצחיות, בין השתנות דינמית לנצחיות סטטית, ואף בין חיות העולם הזה לחיות העולם הבא. הדברים מורחבים גם לשדות אחרים, ומתקשרים גם לאבחנות בין המשכה ממקום מוגבל להמשכה ממקום גבוה שמעבר לגבולות אלו. התמונה הכללית העולה מתוך הדברים היא תפיסה של התפילה כבעלת כח פעולה חשוב, אך מוגבל במגוון משמעויות, לעומת התורה, שכח הפעולה שלה במהותה חזק יותר, ומגיע אל מעבר לאותן מגבלות.

ב. כח פעולה של תורה ושל תפילה כנגד יצר הרע

דברי חז"ל בעניין כח התורה כנגד היצר הרע, דוגמת "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין"¹⁹³, "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש"¹⁹⁴, ו"המאור שבה מחזירן למוטב"¹⁹⁵, שימשו יסוד לפיתוח כוחו של תלמוד תורה כאמצעי להתגברות על היצר הרע במקורות רבים מאד. במקומות רבים מועמדת התורה כדרך מרכזית ואף יחידה להתמודדות עם יצר הרע. בלעדיות זו של התורה כרפואה ליצר הודגשה במיוחד בעולם המתנגדי. וכך כותב ר' חיים מוולוז'ין: "כי אין תרופה ותקנה אחרת בעולם כלל, להנצל מרשת יצרו אשר פורש לרגליו תמיד, ללכדו ולהפילו עד שאול תחתית להמיתו מיתת עולם ח"ו, אלא ע"י העסק בתורה הקדושה"¹⁹⁶. בניגוד לגישות אלו עומדות גישות בחסידות, מחד, ובתנועת המוסר, מאידך, אשר לא ראו בלימוד תורה כשלעצמו אמצעי בלעדי מספיק להתמודדות עם היצר הרע, אלא הדגישו את הצורך ההכרחי באמצעים נוספים. אצל ר' צדוק חוזר במקומות רבים נושא התורה כתבלין ליצר הרע, ומתבאר באופנים שונים¹⁹⁷, ביניהם פיתוח יסוד המתקת יצר התאוה כ'חמידו דאורייתא'¹⁹⁸. ענייננו כאן ממוקד בהשוואה בין כח התורה לבין כח התפילה לעניין ההתמודדות עם יצר הרע. במקומות רבים מוזכרים תורה ותפילה יחדו בהקשר של יצר הרע. לדוגמא, "ובדברי תורה ובתפילה מעקרים ומשרשים את היצה"ר מלבם

¹⁹¹ על משמעות היחידה' בכתבי ר' צדוק ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 111-118.

¹⁹² רסיסי לילה, מג, עמ' 82.

¹⁹³ קידושין ל ב, ספרי עקב ט, וראו גם בבא בתרא טז א.

¹⁹⁴ סוכה נב ב, קידושין ל ב.

¹⁹⁵ איכה רבתי, פתיחתא.

¹⁹⁶ נפש החיים, שער ד, פרק לב, עמ' רצא. בדברים אלו יש הד לדבריו הידועים של הרמח"ל: "וזה כי הבורא יתייש שברא היצר הרע באדם, הוא שברא התורה תבלין לו, וכמ"ש ז"ל (קידושין ל ע"ב) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין. והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה" (מסילת ישרים, פרק ה, עמ' כח).

¹⁹⁷ ראו צדקת הצדיק, יב; שם, צז; שם, ריח; שם, רלז; רסיסי לילה, נד, עמ' 141; שם, עמ' 148; מחשבות חרוץ, ת, עמ' 56; ובמקומות רבים. נושא ההתמודדות עם יצר הרע בכללו בהגותו של ר' צדוק ומקומה של התורה לעניין זה רחב וחורג מגבולות הדיון כאן. לכמה בחינות השייכות לנושא זה ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 86-109, ולהלן בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

¹⁹⁸ ראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, זה לעומת זה ביצרים.

ומטהרים לבבם מכל שיקוף ותיעוב ומתקנים כל הקלקולים"¹⁹⁹. אולם גם בהקשר של כת פעולה כנגד יצר הרע, מודגשת מעלתה של התורה: "אכן יש ג"כ כח דברי תורה שמלמדים דעת ותבונה לאדם לנעול דלתי הלב מפני היצ"ר שלא יכנוס בלבו כלל"²⁰⁰. מעבר לפעולה הקוגניטיבית של התורה כנגד היצר, מדגיש ר' צדוק במקומות אחרים את כוחה הסגולי, כ'אש', לבער את אש היצר, למרות שזו חזקה יותר דוקא בתלמידי חכמים²⁰¹.

כי התלמיד חכם אף דאמרו... (סוכה נב א) דאביי נצטער... עד דתני ליה הוא סבא ובתלמידי חכמים יותר מכולן מכל מקום אמרו (חגיגה כז א) דאין אור של גיהנום שולט בהם **לפי שכל גופן אש**, דאור של גיהנום הוא אש התאוות... ועל כן אף דאיי במנחות (ק א)... דבו אש היצר גובר יותר הוא **רק דרך הכנה לא דרך שליטה ח"ו, כי אש התורה היא אש אוכלת אש דגיהנום ואין צריך הגנה כלל**²⁰².

המקור הנזכר כאן מסוכה (נב א) תופס מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק לעניין העקרון "כל הגדול מחבירו יצרו ממנו" כביטוי ליחס פנימי עמוק בין יצר התאוה לגדלות בחכמה²⁰³, כנובעים מאותו שורש. בדברים כאן יש מודיפיקציה מסוימת של יחס זה, בהעמדתו רק "דרך הכנה" בכת, כאשר בפועל, מודגשת הפעולה הנגדית של התורה.

מעלה אחרת של כת התורה לעניין יצר הרע, היא בהעמדת התפילה כשכר לאחר ניצוח היצר, בעוד התורה היא האמצעי לניצוחו בהיותו במלוא תקפו.

כי יצר הרע יושב על ב' מפתחי הלב ורק מאן דנצח בקרבא יחבין ליה ברתא דמלכא דא צלותא (תיקוני תיקון ג) מה שאין כן חיי עולם דתורה שהוא אינו מצד החיבור עם הגוף והוא במוח היא הפקר לכל ואדרבא אם פגע בך וכו' משכחו לבית המדרש (סוכה נב ב) ותורה תבלין ליצר ואם לא נצחו יעסוק בתורה ולא רק אחר הניצוח²⁰⁴.

גם מתוך תיאור מעלת התפילה להתגברות על דמיונות היצר, חוזר ר' צדוק למעלת התורה בעניין זה. ושמעתי דק"נ מקוה טהרה דים שלמה... הם נגד ק"נ מזמורי תהלים. ונראה דק"נ מיני טהרות במחשבה יש... דיש נ' שערי טומאה, היינו שערים בדמיון... וכל אחד כלול משלושה קנאה תאוה וכבוד... הרי ק"נ מיני טהרות וניצוח בקרבא, ועל כל ניצוח יסד מזמור אחד. **ובדאי בכל מזמור לזמר עריצים, היינו מחשבות דדמיונות מאותו שער**. ואי דבקש שיהיו כנגעים ואהלות. פירוש **דעיקר ניצוח היצר על ידי דברי תורה**, כמ"ש... אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית המדרש, ונגעים ואהלות הם היקרים מדברי תורה... ובקש דוד **שגם אמירת תהלים יועיל להציל מדמיוני היצר**²⁰⁵.

בקשת דוד "יהיו לרצון אמרי פי"²⁰⁶, מתבארת במדרש כבקשה ש"יהיו קורין בהן ונוטלין שכר עליהם כנגעים ואהלות"²⁰⁷. ר' חיים מוולוז'ין מביא מדרש זה כאישוש כראיה נוספת לכך "שהעסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה, הוא עניין יותר נעלה ואהוב לפנינו ית' מאמירת תהלים"²⁰⁸, תוך הדגשה כי אין במדרש תשובה של הקב"ה על בקשה זו של דוד²⁰⁹. במדרש מדובר על השוואה ביניהם לעניין קבלת השכר, ור' חיים מדבר על השוואתם מבחינת מעלתם. בשימוש של ר' צדוק מורחב התחום למישור של כת הפעולה כנגד היצר הרע. ר' צדוק מקבל את הקביעה ההיררכית של **נפש החיים** כי אכן לימוד תורה נעלה מאמירת תהלים, כקביעה לגבי כת הפעולה כנגד היצר, אולם, שלא כר' חיים, אין הוא מעלה ספק לגבי ההיענות

¹⁹⁹ פרי צדיק א, ויגש י, עמ' 209. דברים אלו משמשים יסוד להוראה נורמטיבית ברבים ממאמרי פרי צדיק, במיוחד לגבי שבת, שבה נאמרו הדברים. כך, לדוגמא, בהמשך שם: "בשבת שהוא פי ה' יכולים בדבורי קדושה דתורה ותפילה להכניס בשבת תשובה בלב ולהכרית ולזמר עריצים ולעקר ולשרש כחות הקליפה מלבבות בני ישראל"

²⁰⁰ פרי צדיק א, ויגש י, עמ' 209. והשוו לדגש הפוך במאמר אחר: "לא יהיה בך עקר היינו בדברי תורה שכל אחד מישראל יזכה לדברי תורה שיכנסו ללב אך מכל מקום יוכל עוד היצר הרע לכנוס וצריך על זה תפילה הוא יפתח לבנו בתורתו וכו' והאר ענינו בתורתך על זה נאמר ועקרה שלא תחא תפלתך עקורה לפני המקום (בכורות מד ב)" (פרי צדיק ה, עקב ג, עמ' 55).

²⁰¹ לגבי קריאת שמע שעל המטה, שכנגד המזיקין, והפטור של תלמידי חכמים כתב ר' צדוק: "אם ת"ח הוא אין צריך כמ"ש (ברכות ה א) פירוש כי הת"ח הוא שבלאו הכי כל מתשבותיו שקועות בד"ת תמיד ומ"מ צריך חד פסוקא דרחמי כי ת"ח היינו שאין נמלט לגמרי מכת היצר דחלל השמאלי דלב רק שמשכו לד"ת. ומ"מ מצד שקיעות היצר בתאוות **שזה שכיח בת"ח ביותר** כטעם כי הגדיל לעשות (סוכה נב א) והיינו מפני אש תשוקתם לד"ת. בשינה שהוא הסתלקות המוחין מד"ת יוכל היצר לבעור באש תאוות ולהביא לידי ראית קרי ח"ו כמו ששמעתי **שזה מצוי יותר בבני תורה** מבעמי הארצות" (צדקת הצדיק, רמג). ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי על הקשר: כל הגדול מחברו (בתורה) יצרו גדול ממנו (בתאוה).

²⁰² ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 183, בתוך ביאור פטור מתפילין של העוסק בתורה.

²⁰³ ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

²⁰⁴ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 133. ברכות ה א. ראו גם צדקת הצדיק, רח.

²⁰⁵ צדקת הצדיק, רח.

²⁰⁶ תהלים יט טו.

²⁰⁷ שוחר טוב, תהלים א.

²⁰⁸ נפש החיים, שער ד, פרק ב, עמ' רט.

²⁰⁹ נפש החיים, שער ד, פרק ב, עמ' רי; שם, ליקוטי מאמרים, י, עמ' שכח.

לבקשת דוד, ומיחס כח זה גם לאמירת תהלים.

אמנם לעניין ההתגברות על יצר הרע יש דגשים שונים במקומות שונים בכתבי ר' צדוק. ולצד הדגשת מעלת כח התורה לעניין זה²¹⁰, יש גם הכרה במגבלתה, והדגשת מקומה ההכרחי של התפילה. לדוגמא, לאחר העמדת כח התורה כתבלין כנגד יצר הרע, מוסיף ר' צדוק:

אבל מה שמוסיף היצר הרע מדיליה על זה אין בכח האדם לעמוד נגדו ואין הקב"ה בא בטרוניה וה' לא יעזבו בידו שעוזר לו. רק לא לכל עוזר הקב"ה אלא למי שמצפה לזה **והוא על ידי התפילה** להשליך יהבו על ה'... ומזה הרגיש יעקב **שלא הועיל לו תורתו לרפאות את היצר הרע מכל וכל**. שאם היה מועיל לא היה לו שום פחד מעשו... ועל זה נתמרמר בנפשו מאד לשפוך שיחו לפני ה' כשי"ע ויפגע במקום ואז"ל (ברכות כז ב) שתיקן תפלת ערבית. והיינו שבחשכות הגדול שיהיה לכל נפש עד שאין לו שום עצה בעצמו עם כל זה ישליך בטחונו על ה'²¹¹.

כאן התפילה, כהשלכת יהבו על ה', מועילה במקום שאין התורה מועילה עוד, "שלפעמים אין עצה גם בעסק התורה נגד היצה"ר"²¹². מצבי חושך ונפילה תופסים מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק, ובמקומות שונים הוא נותן עצות שונות להתמודדות עמם. בהקשרים אלו יש דגשים שונים על מקומה של התפילה ושל התורה. יש והוא מדגיש את כח הצעקה של התפילה. לדוגמא, **"ענות הירידה** שיש לאדם שאין לו שום חשק לתורה ועבודה זהו **הכנה לעליה גדולה**. והיינו ע"י הצעקה שצועק כשמתבונן על דרכיו ורואה שפלותו וירידתו"²¹³. אולם במקומות אחרים, מדבר על ר' צדוק על מצבי נפילה בהם אין אפשרות לתפילה, ושם מודגש כוחה של תורה.

ועיקר סמיכת נופלים ממדרגתן הוא על ידי דברי תורה שנותנת עוז ותושיה... בהכרת מעלת השי"י, הגם שהוא מרוחק ממנו בתכלית שזהו דברי תורה שאינו כעומד לפני המלך היינו מקורב זה אי אפשר בעת נפילה שהרי אינו מקורב. וגם אי אפשר בתפילה לעני מפאת שברות לב שגם לזה צריך חיזוק, ובעת נפילה אף זה אין לו רק הלב מטומטם כאבן לגמרי. ועל זה אמרו... אם פגע בך... משכחו לבית המדרש אם אבן הוא נימות... **שעל ידי דברי תורה הוא נסמך ונתחזק להתעורר לקום מנפילתו**²¹⁴.

מוקד מיוחד יש למקומן של תורה ותפילה כנגד מחשבות זרות. גם כאן מופיעים בכתביו יחסים שונים בין כח הפעולה של תורה ושל תפילה לעניין זה. יש ומודגש כוחה של התורה:

בעת התפילה ביותר הדמיונות גוברים באדם וזהו עיון תפילה שאין אדם ניצול בכל יום... וטעם מצלי היכי דגרסי (ברכות ת א) גם כן כי התורה מוציא דמיון שהוא הפכו... ולהיות מחשבות זרות מן האוירים²¹⁵... **אויר של ד' אמות של הלכה מכניס בלב מחשבת דברי תורה ומוציא דמיון. מה שאין כן מקום תפילה התפילה אינו היפך המחשבות זרות אדרבה אז מתגברים...** אין אוירו מוציא מחשבות זרות מלב. ושמעתי כי ד' אמות של הלכה יש לו קדושת ארץ ישראל ואם כן אוירה מחכים כמו אויר ארץ ישראל. וחכמה הוא היפוך דמיון כשזה קם זה נופל...²¹⁶.

יש והוא מבחין בין שלבים ואופנים שונים בכח הפעולה של התורה לעומת כח הפעולה של התפילה כנגד היצר הרע. כאן אין היררכיה ברורה אלא טווח שונה של כח הפעולה של תורה ושל תפילה. לדוגמא, החרב והחץ, כדימויים לתורה ותפילה, משמשים לבאור כוחה ומגבלתה של כל אחת מהן. כח התורה, כמו החרב, דוקא בפעולה מקורב, כשאדם אפוף במחשבות זרות, ושם אין כח פעולה לתפילה, ואילו כח התפילה, כמו החץ, דוקא בפעולה מרחוק, לניקוי עומק הלב, לאחר שהאדם התרחק ממחשבות זרות, ושם אין כח פעולה

²¹⁰ לדוגמא, "אויר של ד' אמות של הלכה מכניס בלב מחשבת ד"ת ומוציא דמיון. מה שאין כן מקום תפילה, התפילה אינו היפך המחשבות זרות, אדרבה אז מתגברים כנ"ל, אין אוירו מוציא מחשבות זרות מלב. ושמעתי כי ד' אמות של הלכה יש לו קדושת ארץ ישראל, ואם כן אוירה מחכים כמו אויר ארץ ישראל. וחכמה הוא היפוך דמיון, כשזה קם זה נופל" (צדקת הצדיק, רט).
²¹¹ פרי צדיק א, ויצא ב, עמ' 94.

²¹² שם. ההכרה בתפילה לעומת ההסתמכות הבלעדית על התורה היא יסוד גם להסברו של ר' צדוק לחטאו של שאול, לעומת מעלת דוד: "רק הנגיעה שהטעתו היה מה שהיה רוצה להיות צדיק הרבה ולהתחכם ביותר איך להזהר מכל צד חטא כלשהו ולא השליך על ה' יהבו כדוד המלך ע"ה שכל ימיו היה בתפילה להשי"י שהוא ינחהו במעגלי צדק דאלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו ואי אפשר כלל להתחכם נגד ערמוניות היצר המתעה אם לא בתפילה להשי"י שיראה לו דרך האמת וכנ"ל דזהו שלימות מידת המלכות דל"ל מגרמה" (פוקד עקרים, עמ' 35).

²¹³ צדקת הצדיק, קנא.
²¹⁴ צדקת הצדיק, רלו.

²¹⁵ ר' צדוק ביאר במאמר קודם: "וכמו ששמעתי דאורא דארץ העמים הוא מכניס ללב כוחות הזדון של האמות וההיפוך בארץ ישראל דאורא מחכים (בבא בתרא קנח ב). כי ברית חלוק לאוירות כמ"ש בבראשית רבה (לד טו) והשי"י יסד גבולות עמים לכל אומה שהיא כח מיוחד מקום מיוחד ואויר המקום שאותה אומה דרה שם וקנויה להם יכול להכניס מאותו כח גם בלב בני ישראל ח"ו" (צדקת הצדיק, רה).

²¹⁶ צדקת הצדיק, רט. משמעות זו של קדושת ארץ ישראל מופיעה במקומות שונים בכתבי ר' צדוק, והיא המשך לכיוון שכח בחסידות. לדוגמאות וניתוח גישות מסוג זה בחסידות ראו ספרסטיין, ארץ ישראל; אידל, ארץ ישראל; גושן-גוטשטיין, ארץ ישראל.

הדברי תורה הם דוגמת חרב... שהחרב הורגת מקרוב ואפילו מסובב ומסובך תוך מחשבות זרות והרהורים מכל צד, אם פונה לדברי תורה הוא הורגן ומבטלן מכל צד בשתי פיות החרב... אפילו בתוך אויר הרע ממש ומוכרך בו, התורה מצלת ושורפת ומכלה כל אוירים רעים שסביבותיה. וכמו ששמעתי דד' אמות של הלכה קדוש קדושת ארץ ישראל, שאויר ארץ העמים נפלט מתוכו... על ידי החרב... ונכנס אויר קדשו דדברי תורה שזהו אויר ארץ ישראל דלכן מחכים כמדת התורה... אבל בית הכנסת ותפילה אין מועיל כלום כשכבר פגע ומכורך בהרהורים ומחשבות זרות, כי גם כל תפלתו תהיה כן מליאה מחשבות זרות, רק צריך לכוון את לבו להתרחק ממחשבות זרות ואז על ידי תפילה יוכל לפעול להכניס בעומק הלב מחשבות קדושות ולהרוג הרע ממרחק... דוגמת החץ להרוג מרחוק... על ידי התפילה... ואחר כך בעותי ההורג מרחוק שזה אי אפשר על ידי החרב שאינו הורג אלא מקרוב אבל לנקות עומקא דלבא מקום שאין יד אדם שולטת כלל כעניין ולבי חלל בקרבי, וקרא זה אמר דוד... שהוא דרגא ותפילה, כטעם ואני תפילה שלזה אי אפשר אלא על ידי ריבוי התפלות והבקשות לסייעתא דשמיא, וכמ"ש... ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו...²¹⁷

ארגון תורה ותפילה כאן הוא בסדר זמני. כח התורה הכרחי בשלב הראשון כנגד מחשבות זרות, וכח התפילה הכרחי אחריו, לפעולת עומק, כשהאדם במרחק ממחשבות אלו. יוצא שלעניין כח פעולה כנגד יצר הרע יש מקום משמעותי הן לתורה והן לתפילה. במקומות רבים בכתבי ר' צדוק ניתן למצוא דגש על כוחה ובלעדיותה של התורה לעניין זה, אך במקומות אחרים הוא מדגיש את מעלת התפילה.

חשוב להדגיש כי בהגותו של ר' צדוק, כח הפעולה הפנימי כנגד יצר הרע הוא בעל השלכות רחבות, בהיותו, מחד, תכלית העבודה, ומאידך, היסוד גם לכח פעולה בעולם החיצוני. תפיסת הזהות בין כוחות היצר הרע, 'השאור שבעיסה' לבין 'שעבוד מלכיות', היא יסוד להעמדת הניצוח הפנימי של היצר הרע, כיסוד הניצוח החיצוני של האומות במלחמות²¹⁸. לכן מקומן של תורה ותפילה במרחב הפנימי של המלחמה ביצר הרע, הוא בעל משמעות רחבה גם לגבי כח פעולתן גם במרחב החיצוני.

ג. תורה לעומת תפילה בהשוואה לתורה לעומת נבואה

לתפילה יש זיקה חזקה לנבואה, ובהקשרים רבים ההשוואה בין תורה לתפילה אנלוגית להשוואה בין תורה לנבואה. הגישה הכללית של "חכם עדיף מנביא", מבוטאת לעניין התפילה בהדגשת מעלת התורה על התפילה. מעלה זו של התורה לעומת התפילה באנלוגיה למעלתה לעומת הנבואה מתבטאת בכמה מישורים:

א. אחד הכיוונים של ביאור מעלת החכם על הנביא הוא במעלת התורה כשלב החשק הבלתי מוגבל של ה'ראיה' על פני הנבואה כשלב המימוש המוגבל של 'גמר המעשה'²¹⁹. בהמשך שם מוסיף ר' צדוק כי מסקנת היררכיה זו חלה גם לעניין היחס בין תורה לתפילה.

וכן במוח עצמו יש ראייה וגמר מעשה... ולעולם הראיה שהיא התחלת לידת המחשבה במוח והשגת המוח יותר גדול מן הגמר כי בגמר יש גבול אבל בחשק אין לו גבול. וזה נקרא מראה עינים שהוא השגת המוח וזה גדול יותר מלב חומד ולב חומד גדול יותר מכלי המעשה גומרין [ולכך תורה גדול מתפילה שתורה נקראת מראה עינים ותפילה הלך נפש...]²²⁰.

מעלת 'מראה עינים' על 'הלך נפש'²²¹, היא מעלת החשק על פני המימוש בפועל, התופסת מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק, בהמשך לרבי מאיז'ביצא. החשק מקושר לתפילה הן אצל הרבי מאיז'ביצא והן אצל ר' צדוק²²². במקומות רבים מדגיש ר' צדוק, בעקבות רבו, כי בתורה עצמה גדול 'שימושה', שהוא החשק לתורה, 'מלימודה', שהוא ההשגה עצמה. עם זאת, כשמגיעים הדברים להחלה מפורשת של היררכיה זו לגבי תורה ותפילה חוזר ר' צדוק ומדגיש את מעלת התורה, כבחינת חשק, לעומת התפילה שבבחינת

²¹⁷ צדקת הצדיק, רכג.

²¹⁸ ראו על כך לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, הקשר בין שתי המערכות.

²¹⁹ ראו ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 216-217, וראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא, גבולות המימוש.

²²⁰ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 217. בפקוד עקרים, עמ' 19-20 (מובא להלן) מדבר ר' צדוק על התשביע כהשגה ועל התפילה כ"יציאת השגה זו לפועל".

²²¹ לביאור משמעות הדברים ראו בהפניות בהערה שלפני הקודמת.

²²² לגבי הרבי מאיז'ביצא ראו בהערה הבאה. לגבי ר' צדוק ראו לעיל בפרק זה, כח פעולה של תפילה בתורה.

ב. מעלה אחרת של התורה לעומת הנבואה היא בכך שדביקות על ידי תורה ניתנת להשגה בקביעות, בעוד הדביקות על ידי נבואה ניתנת להשגה זמנית בלבד. גם בהקשר זה כולל ר' צדוק יחדו תפילה ונבואה, לעומת התורה. כפי שראינו²²⁴, ר' צדוק כורך תפילה ונבואה יחדו כדרכים של דביקות אקסטיית, שבמהותה היא חווית שיא זמנית, ומדגיש את מעלת התורה לעומתן, בהיותה אמצעי לדביקות מתמדת.

ג. התפילה והנבואה שייכות לאותה קטגוריה גם לעניין מקומן לעומת מקום התורה לגבי יצר הרע. ראינו לעיל את האבחנה בין התפילה, בבחינת 'ברתא דמלכא' הניתנת דוקא לימאן דנצח בקרבא, לאחר ניצוח יצר הרע, לבין התורה שהיא עצמה תבלין ליצר, גם כשלא נצחו. אבחנה זו כרוכה באבחנה בין התפילה, כשייכת ליחיי שעה' הקשורים לגוף, התורה, כ'יחיי עולם' ש'אינו מצד החיבור עם הגוף". דברים דומים מובאים לגבי ההבדל בין התורה לנבואה, כאשר הנבואה, כעניין אלוקי, מצריכה התגברות על תאוות גופניות, בעוד התורה ניתנת להשגה גם מתוכן. כאן אין ר' צדוק כורך יחדו נבואה ותפילה באותו מקום, אלא מעמיד, בספרים שונים, אבחנות מקבילות בין תפילה לתורה, ובין נבואה לתורה²²⁵. הן התפילה והן הנבואה, הן בעלות זיקה חזקה לגוף ולטהרתו, כאשר ניצוח היצר הוא תנאי הכרחי להשגתן, בעוד התורה, שעיקר זיקתה למוח, מושגת גם, ודוקא²²⁶, מתוך יצרים ותאוות.

ד. לעניין הפעולה בעולמות עליונים וההמשכה מהם, מדגיש ר' צדוק את מעלת התורה כמגיעה למקום גבוה יותר. מעלה זו תקפה הן ביחס לנבואה והן ביחס לתפילה. גם כאן מדובר בהתבטאויות במקומות שונים לגבי הנבואה ולגבי התפילה לעומת התורה²²⁷.

ה. אנלוגיה בסיסית בין התפילה והנבואה, במעמדן לעומת התורה, נובע מאבחנה בין ה', לב, כעיקר בעולם הזה, לעומת י', מוח, כעיקר בעולם הבא. למרות שגם בתורה עצמה יש מקום חזק ל'לב', עיקר מוקדה, בהעמדתה לעומת תפילה או נבואה, הוא ב'מוח'. הן הנבואה והן התפילה, בהעמדתן לעומת התורה, מבטאות את עבודת הלב לעומת עבודת המוח²²⁸.

אולם אנלוגיות אלו בין התפילה לנבואה, במקומן לעומת התורה, אינן משקפות את התמונה המלאה, ויש להעמיד לצדן כמה הבדלים משמעותיים ביניהן. בגישתו הכללית של ר' צדוק, לצד אינטגרציה חזקה של יסודות נבואיים מסוימים²²⁹ בתשביע, יש דחיה כללית חזקה של הנבואה מפני חכמת התשביע. לעומת זאת, התפילה קיימת ועומדת במלוא עוצמתה גם כשמודגשת מעלת התורה. במקומות רבים מובאים תורה ותפילה יחדו כיסודות עבודת ה'²³⁰. "ובמקום רנה של תורה שם תהא תפילה (ברכות ו א)²³¹ ולא

²²³ במי השילוח משמשת מעלת 'שימושה' על 'לימודה', גם לביטוי מעלת התפילה על הלימוד. "גדול שימושה של תורה יותר מלמודה... היינו התפילה שאדם מתפלל אצל כל מעשה המצוה שיצליח, זאת היא גדול מהמעשה... ועיניו השימוש גדול מהלמוד, כי הלמוד הוא בגבול והתשוקה והתפילה הוא להשיי שהוא בלתי גבול" (מי השילוח, ברכות, ד"ה ואמר ר' יוחנן, כ"א, עמ' רכט-רל).

²²⁴ ראו צדקת הצדיק, רי. ולעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, בחלק אופן ההשגה, התפשטות הגשמות, ובחלק חכם עדיף מנביא, קביעות לעומת ארעיות; לעיל בפרק זה בחלק כח פעולה של תורה לעומת כח פעולה של תפילה, חיי עולם לעומת חיי שעה.

²²⁵ לעניין תפילה לעומת תורה: "כי יצה"ר יושב על ב' מפתחי הלב ורק מאן דנצח בקרבא יהבין ליה ברתא דמלכא דא צלותא... משא"כ חיי עולם דתורה שהוא אינו מצד החיבור עם הגוף והוא במוח היא הפקר לכל ואדרבא אם פגע בך וכו' משכהו לבית המדרש... ותורה תבלין ליצר ואם לא נצחו יעסוק בתורה... ולא רק אחר הניצוח" (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 133), וראו לעיל בפרק זה, כח פעולה של תורה לעומת כח פעולה של תפילה כנגד יצר הרע. לעניין נבואה לעומת תורה: "כי תאוות גופניות הם עיקר המחיצה המבדלת מהשגת אלקות כי הם ב' הפכים מרוחקים זה מזה כגובה שמים מעל הארץ והאלקים בשמים ע"כ להשגת נבואה ומראות אלקים צריך להיות מרוחק מכל ארציות, ורק בתורה נאי לא בשמים הוא כי יכולים להשיג בה גם כשאנו מנוקה עדיין לגמרי דע"כ אנכי קודם ללא יהיה אבל ההשגות הם מתוך מחשכים ובתכלית ההעלם... משא"כ השגת הנבואה שהוא ההתגלות זה אי אפשר אלא אחר שזוכה לתכלית הקדושה שלא יראה בו שום ערות דבר מתאוות גופניות" (פוקד עקרים, עמ' 27-28), וראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה.

²²⁶ ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, ולהלן, בפרק כח פעולה להולדת בניס. על מעלת התשביע כהמשכה ממקום גבוה יותר מאשר הנבואה, ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא, רוח הקודש - שרשים בעולמות עליונים. על מעלת התורה לעומת התפילה במובן זה ראו להלן, בפרק כח פעולה להולדת בניס.

²²⁷ על י' והי, כמוח ולב, עולם הבא ועולם הזה, לגבי נבואה לעומת תורה ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, רוח הקודש, וכח ההרגשה האינטואיטיבית של 'בינה שלב'. ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי

²²⁸ דוגמת 'רוח הקודש', וכח ההרגשה האינטואיטיבית של 'בינה שלב'. ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, הדיכוטומיה וגבולותיה.

²³⁰ לדוגמא, "שלפי ערך התחדשות העבודה בנפש על ידי תורה ותפילה לפי ערך זה נשפע התחדשות הברכה בכל יום כפרנסת המאכל" (פרי צדיק א, ויצא ג, עמ' 9). ראו שם בהרחבה על ההתחדשות בכל יום בתורה ובתפילה.

מצלי אלא ביני עמודי דגרסי (שם ח א) ומסיר אזנו משמוע תורה גם וגוי²³² כי קרוב וגוי אשר יקראוהו באמת אין אמת אלא תורה... שהקריאה יהיה על ידי דברי תורה²³³. מלבד הקשרים הכלליים, מדגיש ר' צדוק יסודות ספציפיים המשותפים של תורה ותפילה. לדוגמא, "התורה והתפילה שניהם רק למי שהוא חסר ומבקש השלמה על ידי התפילה או על ידי התורה... ולכן תחלת שניהם היראה"²³⁴. על אף השיוך הבסיסי של תורה למוח ותפילה ללב, מדגיש ר' צדוק במקומות רבים כי בשתייהן "העיקר הוא בלב"²³⁵. גם שני הכיוונים של תורה מה', ותפילה מישראל, חוזרים ומתאחדים, "וכמו שכל מיני השגות ושכליות דבני אדם וכל נבראים בהשגתם כלולים בקול תורה דהש"י כך הכל כלול בקול תפילה דישראל כי הכל אחד כנודע"²³⁶.

במדד כמותי, לעומת התורה, התופסת מקום מרכזי ביותר בכתבי ר' צדוק, התפילה והנבואה תופסות מקום חשוב, אך לא מרכזי בכתביו. בהשוואת מקום התפילה למקום הנבואה בכתביו, עולה הבדל כמותי, לפיו התפילה נדונה יותר מן הנבואה, והבדל איכותי, לפיו עיקרי הדיונים בנבואה מרוכזים בהקשרים השוואתיים לתורה או לתשב"ע, בעוד שלגבי התפילה, יש דיונים השוואתיים רבים, אך לצידם, תופסת התפילה מקום משמעותי גם כנושא עצמי. הבדלים אלו משקפים היטב את מקומן היחסי בהגותו של ר' צדוק.

הבדלים חשובים נוספים בין התפילה לנבואה לעניין השוואתן עם תורה עולים בהקשרים של אבחנה בין תשב"ע לתשב"ע. בהקשרים אלו, הנבואה שייכת תמיד לצד התשב"ע, ושתייהן יחד עומדות לעומת התשב"ע. לעומת זאת, התפילה שייכת לצד התשב"ע, תוך הדגשת המשותף לשתייהן לעומת תשב"ע. לעתים גם בדיבור על 'תורה' בכללות מדגיש ר' צדוק את המשותף בין תורה לתפילה, כאשר, לפי תכני הדברים, עיקר המוקד הוא בתשב"ע. ר' צדוק מרבה להשתמש בגמרות המזהות מקום תורה עם מקום תפילה²³⁷ כביטוי לקשרים הפנימיים בין תשב"ע לתפילה. יסוד נוסף, התופס מקום חשוב בהקשרים אלו, מבוטא בפיתוחים רחבים של זיהוי תפילה ותשב"ע עם דמותו של דוד המלך²³⁸, ועם ספירת המלכות²³⁹. מלבד פיתוח זיהויים אלו לגבי התשב"ע והתפילה בנפרד, יש בכתבי ר' צדוק גם ביטויים מפורשים לאחדותן הבסיסית מצד זה, יחד עם פיתוח ההבדלים המפורטים. "ותשב"ע ותפילה חד דרגא נינהו כידוע והם מדת דוד ושלמה"²⁴⁰. הזיהוי של תשב"ע ושל תפילה עם ספירת המלכות מפותח בספר אחר עם איפיוני החושך והעלם האחדות הגמורה של המלכות.

וקול דתשב"ע וקול תפילה כולה חד כנודע בשרשם וכ"א... לא מצלי אלא ביני עמודי דגרסי ר"ל שמתוך החכמה וקול תשב"ע נמשך קול התפילה. **וכפי חכמת האדם בתשב"ע כך כחו יפה בתפלתו** וקולות הללו הם תיקון לאכילת עץ הדעת תשב"ע נמשך מסטריה וממנו נמשך קול תפילה כי תפילה דרבנן היינו דמצד השגת

²³¹ ר' צדוק עושה כאן מהלך דרשני בשילוב דברי הגמרא: "במקום רנה שם תהא תפילה" (ברכות ו א), המובאים לעניין מעלת תפילה בבית כנסת, ללא איזכור של תורה, עם המדרש: "אין רנה של תורה אלא בלילה" (שמות רבה מז ה; ויקרא רבה יט א), למסקנה ש"במקום רנה של תורה שם תהא תפילה".

²³² "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה" (משלי כח ט).

²³³ ליקוטי מאמרים, טו, עמ' 186.

²³⁴ צדקת הצדיק, ריב.

²³⁵ ראו, לדוגמא, דברי סופרים, לה, עמ' 31; רסיסי לילה, יב, עמ' 13.

²³⁶ רסיסי לילה, מו, עמ' 91.

²³⁷ "ואמר אבבי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיוס שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא די אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא רבי אמי ורבי אסי... לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוה גרסי" (ברכות ח א); ובכיוון הפוך: "אמר אבבי מריש הוואי גריסנא בביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הוואי גריסנא בבי כנישתא" (מגילה כט א). [מצלינא-מתפלל; גריסנא=לומד; בי כנישתא=בית כנסת].

²³⁸ "ואני תפילה" (תהלים קט ד), משמש במקורות רבים ואף אצל ר' צדוק לזיהוי התפילה עם מידת דוד, המלכות. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רח; שם, קמג, ובמקומות רבים. הקשר בין דוד לתשב"ע מפותח אף הוא במקומות רבים. ראו, לדוגמא, תקנת השבין, עמ' 92, להעמדת דוד כהתחלת תשב"ע שבהתגלות; דובר צדק, עמ' 193; ועוד.

²³⁹ לדוגמא לקשר בין תשב"ע למלכות: הקדמת תיקוני זהר, יז א "מלכות פה תורה שבע"פ קרינן לה" (הקדמת תיקוני זהר, יז א); לדוגמא לקשר בין תפילה למלכות (בת מלך): "ברתא דמלכא, דאיהי צלותא" (תיקוני זהר, תיקון יג, כט ב).

²⁴⁰ דובר צדק, עמ' 192. ראו שם, עמ' 192-193, לאבחנה בין דרגות דוד ושלמה, תפילה ותשב"ע, ולהקשר רחב יותר של הדברים. זיהוי תפילה ככחינת תשב"ע מצד זיהוי כל אחת מהן עם ספירת המלכות מופיע אצל ר' נתן מנמירוב בהקשר של עשית תפלות מתורות. ראו, לדוגמא, ליקוטי הלכות, כ"ג, אורח חיים, הלכות ר"ח, הלכה ה, כו, עמ' 202; ליקוטי הלכות, כ"ז, חושן משפט, הלכות דינים, הלכה ג, ט, עמ' 8. וראו גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 840, 843-844, הרואה בכך מסקנה מפתיעה. במובנים מסוימים התשב"ע אצל ר' צדוק תופסת את מקום התפילה אצל ר' נחמן. לדוגמא, האפיק הבלעדי לגילוי הנעלם, הנסתר והפנימי, אצל ר' צדוק הוא התשב"ע (ראו לאורך עבודה זו, ופרידלנד, גילוי והעלם), בעוד אצל ר' נחמן אפיק בלעדי זה הוא התפילה (ראו מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 142-143).

אין עוד מלבדו ממש דכולא חד מה מקום לתפילה והתפילה הוא רק מצד מדת מלכותו ית' שיש בורא ונברא והנברא מבקש מבורא. וכל חכמת תשב"ע הוא חכמת נברא להכיר שיש בורא ויציאת השגה זו לפועל הוא בתפילה שמתוך שמושיג שיש בורא לא בהארה גמורה במדת יום שאין עוד מלבדו לגמרי רק בדרך העלם אז מתעורר לבו לתפילה. וזהו תכלית חכמה דתשב"ע...²⁴¹

ראינו לעיל, בעניין הפעולה כנגד יצר הרע, סדר זמני המעמיד את התורה בשלב ראשון של העבודה לסילוק מחשבות זרות, ואת התפילה בשלב הבא, לניקוי עומק הלב. כאן חוזר ומופיע אותו סדר מכיוון אחר לגבי תשב"ע ותפילה. השגת התשב"ע היא החכמה של השגת הבורא מצד ההעלם של מידת המלכות, ומימוש השגה זו בהוצאתה לפועל הוא בתפילה. העמדת התורה כאמצעי לתפילה שכיחה בחסידות ברסלב²⁴². אולם בעוד שאצל ר' נחמן, סדר זמני זה הוא ביטוי מובהק לסדר היררכי שבו התפילה היא בדרגת השיא מעל התורה²⁴³, בכלל הגותו של ר' צדוק, לצד העמדת מעלת התפילה, יש הדגשה ברורה של היררכיה שבה התורה היא בדרגת השיא. גם כאן, בהעמדת התפילה כהוצאה לפועל של התשב"ע, יש, במובלע, ביטוי להיררכיה המעמידה את התפילה למטה מתשב"ע, שהרי בהגותו של ר' צדוק המימוש בפועל נחשב לשלב נמוך יותר משלבי המחשבה והרצון הקודמים²⁴⁴.

השורש המשותף של תשב"ע ותפילה מתבטא גם באיפיונים נוספים. לדוגמא, לאחר הבהרת האבחנה בין תפילה, הקשורה לגוף וללב, וצריכה יגיעה וזיכוך, לבין תורה, הקשורה יותר למוח, ואינה מצריכה אותה יגיעה, חוזר ר' צדוק ומאפיין אותן שתי בחינות בתוך התורה עצמה. "ובאמת גם בדברי תורה יש קול ודיבור כידוע דקול ודיבור תשב"כ ושבע"פ, שבכתב הוא מה דכתיבא ומנחא ואין צריך יגיעה ושבע"פ הוא מה שצריך יגיעה והשתדלות"²⁴⁵. התשב"ע, בניגוד לתשב"כ, היא המצריכה יגיעה והשתדלות, בדומה לתפילה. אבחנה נוספת הקשורה לכך מבוטאת באפיוני חסרון לעומת מעלה או שלימות. במקומות רבים מיוחס החסרון דוקא לתפילה לעומת תורה, ולתשב"ע לעומת תשב"כ²⁴⁶, וגם מכיוון זה בולט היסוד המשותף של תפילה ותשב"ע.

אפיון נוסף המשותף לתפילה ולתשב"ע הוא רגישותן לשינויי הזמנים. כפי שראינו²⁴⁷ יש יחוס כללי של קביעות לעומת ארעיות לתורה לעומת נבואה, אולם יש גם ביטויים ליחוס הפוך. גם ביחוס אפיונים אלו לתורה לעומת תפילה יש מורכבות. כללית, כפי שראינו, מאופיינת התורה בקביעות ובנצחיות שמעבר לזמן, לעומת התפילה, שהיא 'חיי שעה' בהיותה תחת שינויי הזמן. אולם אותה 'בינה לעתים' המיוחסת לבינה שלב כיסוד התפילה לעומת התורה²⁴⁸, מיוחסת במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק דוקא לתשב"ע, שהוראותיה משתנות לפי תנאי הזמן והמקום, בניגוד לכללים הקבועים של תשב"כ. כח זה מיוחס במיוחד לבני יששכר, ומועמד על כחם להכיר ברצון ה' היחודי לאותו זמן, ויש לו מקום משמעותי ביותר בתשב"ע²⁴⁹. זוהי דוגמא נוספת לכך שהאבחנה בין תורה לתפילה, מקבילה בעניינים רבים לאבחנה בין תשב"כ לתשב"ע. לעומת התשב"כ, המאופיינת בכללים קבועים ובלתי משתנים, מאופיינת התשב"ע ברגישות לתנאים הספציפיים המשתנים בזמן. רגישות זו מתאפשרת באותו כח של 'בינה לעתים'. כח זה מיוחס לתפילה לעומת קביעות התורה, ולתשב"ע - לעומת קביעות התשב"כ. אולם האנלוגיה בין התפילה לתשב"ע בעניין זה אינה שלימה. בהקשר של תפילה לעומת תורה, מובאים הדברים תוך הדגשת מעלת

²⁴¹ רס"סי לילה, מו, עמ' 93. ר' צדוק מבאר בהמשך שם כי אפילו בראש השנה, שעיקר העבודה בו הוא התפילה, צריך "פשוטה לפניה ופשוטה אחריה" (ראש השנה לג ב - לד א), כסמל לקול התורה, המקיף את קול התפילה שבתרועה. ראו עוד פוקד עקרים, עמ' 19, לביאור על "עיקר שורש יעקב קול דתשב"ע וקול דתפילה הנמשך ממנו".

²⁴² לדוגמא, "עיי' לימוד בעיון יוכל להתפלל" (ספר המדות, ערך לימוד, אות טב, עמ' רסא). ר' צדוק, שכתב מראי מקומות לספר המדות, ציין שם את הגמרא בשבת י א, על "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה" (משלי כח ט).

²⁴³ ראו על כך בהרחבה אצל גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה.

²⁴⁴ ראו לעיל בחלק זה, סעיף א, ובהרחבה לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. וראו להלן על היררכיה כפולה בין תורה לתפילה, מדובר צדק, עמ' 154.

²⁴⁵ ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 134.

²⁴⁶ החסרון מודגש במקומות רבים מאד כשורש התפילה, וכשורש התשב"ע. לדוגמא בהקשר של תפילה ותורה: "והיינו תפילה דנקראת יראה... דמצד היראה הוא התפילה דיראה מצד החסרון ועל ידי זה הוא התפילה בקשת ההשלמה, ותורה הוא ההשלמה..." (ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 132). לדוגמא בהקשר של תשב"ע ותשב"כ: "וכידוע דמשה... [שהוא יעקב מלגאן] ודוד הם זכר ונקיבה, וכן תשב"כ ותשב"ע והם נגד אדם וחוה דאשה היא שורש החסרון..." (דובר צדק, עמ' 193). לוריאציות שונות ביחוס חסרון ומעלה ראו בהמשך, תורה ותפילה כאחדות הפכים.

²⁴⁷ לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

²⁴⁸ מתשבות חרוץ, טו, עמ' 112. הובא לעיל בפרק זה.

²⁴⁹ ראו על כך לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

התורה. 'חיי שעה' של התפילה, המשתנים לפי נתוני הזמן, נחשבים נמוכים לעומת 'חיי עולם' הקבועים של התורה. אולם בהקשרים של תשב"ע לעומת תשב"כ, ובמקומות נוספים בכתבי ר' צדוק, דוקא יסוד הקביעות, המתבטא בכללים בלתי תלויים בתנאי האדם והזמן, הוא הנחשב לחסר, לעומת מעלת כח ה'בינה לעתים' המאפשר הוראה ישירה פרטית לפי אותם תנאים משתנים²⁵⁰.

אנלוגיה נוספת בין תשב"ע ותפילה היא בהעמדת כל אחת מהן כ'קלא דהדרא', קול חוזר. התשב"ע היא קלא דהדרא מתשב"כ, והתפילה היא קלא דהדרא מתורה. בהמשך לביאור מורכב בעניין קלא דהדרא, ובמקומם של קול תורה וקול תפילה, הנצרכים שניהם, מעמיד ר' צדוק את קריאת שמע כתורה²⁵¹, כאשר תפלת העמידה שאחריה היא בבחינת קלא דהדרא מקול התורה שהאדם השמיע לעצמו בקריאת שמע.

זוה סוד קריאת שמע ותפילה הסמוכים ביום ולילה דקריאת שמע היינו דברי תורה... והוא לעורר עצמו... וצריך להשמיע לאזניו... שיתעורר וישמע דבר זה ואז אחר כך **הקלא דהדרא ממנו בעצמו על קול הקריאת שמע הוא קול התפילה הבאה אחר כך הנולדת מן הקריאת שמע**, שכפי קול הקריאת שמע כך הוא קול התפילה שאחר כך כפי התעוררותו ושמיעתו הקריאת שמע, וכדרך שכתבתי לעיל **דתשב"ע היא קלא דהדרא מתשב"כ כך התפילה היא קלא דהדרא מן הקריאת שמע**²⁵².

האנלוגיה בין מקומן של תפילה ותשב"ע כקלא דהדרא מקול התורה (שבכתב), מורחבת גם ליחסי ההיררכיה הכפולה ביניהם. אותה כפילות לגבי מעמדה של התשב"ע, שהיא מחד, נובעת מן התשב"כ, ומאידך, יש לה מעלה עליה, תלה גם לגבי מעמדה של התפילה.

כטעם ומתלמידי יותר מכולם (תענית ז א) ומנין לקחו התלמידים רק מה ששמעו ממנו וקולו הוליד בהם קול החוזר והוא חוזר ומוליד בו, וכך הקריאת שמע שמדבר לעצמו קולו מוליד קלא דהדרא דתפילה ומצד זה התפילה פחותה מן הקריאת שמע רק מכל מקום התפילה עצמה גדולה מן הקריאת שמע שהוא כעומד לפני המלך מה שאין כן קריאת שמע, והיינו כמו שכתבתי לעיל בעניין תשב"ע ותשב"כ²⁵³.

הזיקה החזקה בין תשב"ע לתפילה מתבטאת גם ביחסי הגומלין ביניהם. ראינו לעיל ביטויים לכח פעולה של תורה בתפילה ולהיפך. ר' צדוק מבאר בהרחבה את יחסי הגומלין בין שני כיוונים אלו. "וקול תורה היינו תשב"ע... וכל השתנות הוא על ידי התחדשות דתשב"ע... ועל ידי זה הוא פועל בתפילה גם כן וכן על ידי התפילה הוא מחדש בתורה והא בהא תליא והם תאומים יחד ב' הקולות"²⁵⁴.

ד. תורה ותפילה כאחדות הפכים

מלבד הדגשת יחסי הגומלין בין תורה לתפילה, התלות ההדדית וההכרח בשניהם, יש בכתבי ר' צדוק קו מחשבה יחודי המתפרט באופנים שונים. במקומות שונים בכתביו הוא מעמיד את התורה והתפילה כביטוי לשני הפכים או ניגודים. לאחר חידוד האבתנה והניגוד שבניהן, הוא חוזר ומאחד אותן יחדו, בבחינת

²⁵⁰ אחד הביטויים לעמדה זו הוא בביאור שמציע ר' צדוק להוא-אמינא "אם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה" (דברים רבה, נצבים ח ב). לפי דבריו, החשש הוא שעצם מתן תורה, ככללים קבועים ובלתי משתנים, הוא לרעה, מאחר שעל ידי כך מורחק האדם מן הקשר הישיר לקב"ה. "דסלקא דעתך שזה טוב יותר שיקוה האדם בכל רגע אל השיי שיאיר עיניו מה לעשות ואיך להתנהג ולא שיהיה לו חוק קבוע כשולחן ערוך זה הדרך לכו בו שאין צריך לצפות להשיי בכל נתיבותיו" (צדקת הצדיק, ריא). בתשובה מבאר ר' צדוק את מעלת התורה כמשענת, אולם בהמשך הוא מדגיש כי למרות היציבות והקביעות שבתורה, יש גם בה מקום חשוב לקשר הישיר עם הקב"ה. "ואז"ל... לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן שבאמת גם בדברי תורה צריכים להתנהג כאוכלי מן לצפות בכל רגע להשיי שיאיר לו אורות מחודשות בדברי תורה ולא שישמוך על מה שכתבא ומנחא והמפורש בדברי תורה. דבאמת גם אחר שניתנה תורה מכל מקום השיי מאיר בכל רגע למבקשיו זה הדרך בפרטות איך להתנהג" (שם).

²⁵¹ לפי מנחות צט ב, שיוצאים ידי חובת לימוד תורה גם בקריאת שמע. על קריאת שמע כתורה לעומת תפילה אצל ר' נתן מנמירוב ראו ליקוטי הלכות על חושן משפט, הלכות דינים, הלכה ג, ט, דף ג ע"א; גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 844-843. ²⁵² דובר צדק, עמ' 154. ובספר אחר: "וכן נקרא קריאת שמע לשון קריאה שקורא לעצמו שישמע ויקבל דברים הללו ועל ידי התעוררות זה הוא נקבע בלב ויוכל אחר כך לזכות לברתא דמלכא צלותא בכוונת הלב" (צדקת הצדיק, רלה).

²⁵³ דובר צדק, עמ' 154. בהגהה שם הוסיף ר' צדוק: "[נ]יזכר להוליד תולדה גדולה מן האב כטעם יבעליך בניך דלכן דרשו שם בנדרים מולא הלכו בה שלא ברכו בתורה תחילה כעניין דרך גבר בעלמה]. הדברים הם חלק מביאור נרחב בעניין "קלא דהדרא" ושני קולות של תורה ותפילה כשני הקולות של "עירו ישנים" ו"אנא ה", ומשמעותם. על קלא דהדרא כתשב"ע ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, קלא דהדרא.

²⁵⁴ פוקד עקרים, עמ' 19. הדברים באים בתוך ביאור ב' הקולות "הקל קול יעקב", המזוהים כקול תפילה וקול תורה, וביאור לידת התאומים כביטוי לשני קולות אלו. (ר' צדוק נסמך על המסורת הקבלית המקבילה בין עשו לדוד, שניהם 'אדמונים'. ראו שם, עמ' 19-20. למסורת קבלית זו ראו, לדוגמא, זהר, ח"ג נא א; שם, ח"ג נו א; שלי"ה, כ"ב, דף יט ע"א (תורה שבכתב, תולדות, תורה אור)).

יחסי גומלין הדדיים בין תורה לתפילה מפותחים אצל ר' נחמן מברסלב, לדוגמא, "עיי בטול תורה יבוא לבטול תפילה והוא הדין להיפך" (ספר המדות, ערך לימוד, אות סד, עמ' רסא). על האיזון הקומפלימנטרי בין תורה לתפילה אצל ר' נתן מנמירוב ראו גושן-גוטשטיין, תורה ותפילה, עמ' 845-843.

אחדות ההפכים. בין זוגות ההפכים המתאחדים בולטים: יום ולילה; חמה ולבנה; משפיע ומקבל; שלימות וחסרון; נמוך וגבוה; עושר ועוני בדעת; השתדלות והכרה שהכל מה'; משה ודוד; ידיעה ובחירה; מוח ולב. אחדות הפכים זו היא ביטוי ליחוד שהוא תכלית הבריאה ועבודת ה'. "וזה חכמת אומות העולם להפריד הידיעה מבחירה שהוא מלבנה שהוא יחוד קוב"ה ושכינתיה דנעשה רק על ידי ישראל"²⁵⁵. במשמעויותיה ובמקומה של תפיסת אחדות ההפכים בהגותו של ר' צדוק דנתי במקום אחר²⁵⁶. כאן אציג כמה דוגמאות לשימוש בתורה ותפילה לביטוי אחדות הפכים זו.

אחד המאמרים בסיסי לילה פותח בקביעה "בי יסודות הם תורה ותפילה", וממשיך בתאור חד של האבחנה ביניהן. התפילה היא "ברומו של עולם", בבחינת הר המוריה, שייכת במיוחד לכהנים, ויש בה מעלה ליחוס (צדיק בן צדיק), ואילו התורה הולכת דוקא למקום נמוך, בבחינת הר סיני, ומצויה יותר דוקא בקרב עניים ומכוערים, כאשר, לפי ר' צדוק, תארים אלו הם תארים רוחניים. לאחר העמדה מפורטת וברורה של החלוקה הדיכוטומית, הוא חוזר ומאחד את שני הקטבים. כאן האיחוד בא מתוך מציאת בחינת העוני והנמיכות גם בתפילה.

אלא מכל מקום אמרו... ניהות ביה פורתא משום דכתיב בין כתפיו וגו'²⁵⁷ כי באמת יש תפילה לעני דמעטפא כל צלותין כמ"ש (זוהר ח"א כג ב) אני את דכא וגו'. כי במקום גדולתו התפילה הוא מקום גדולתו כמאן דאמר במגילה (כו א) הגדולות מקום שמגדלין בו תפילה שם ענותנותו להיות יורד גם כן למקומות נמוכים. ולכן אמרו (ברכות ח א) במקום תורה שם תהא תפילה ואין כאן מקומו יותר²⁵⁸.

במאמרים אחרים באותו ספר מעמיד ר' צדוק דיכוטומיה דומה בכיוון הפוך. כאן התורה שייכת למעלות, וההיררכיה בה נקבעת לפי הגדלות בחכמה, בעוד התפילה שייכת לחסרון, ודוקא יתפילה לעני שהיא מעומק החסרון, היא התפילה הנעלה הפועלת ביותר, "כי כל מי שהוא יותר חסר ונצרך ביותר הוא יכול לפעול בתפלתו יותר כי תפלתו יותר מעומקא דלבא. ועיקר התפילה הוא מצד החסרון ומבקש השלמת השי"י"²⁵⁹. לאחר פיתוח נרחב של מעלת החסרון והדביקות על ידו מ'סוף כל דרגין' ל'ראש כל דרגין', חוזר ר' צדוק ומאחד את שני הקטבים המנוגדים.

דבעולם הזה נראה זה לבי דברים נפרדים ובאמת מוחא ולבא הם תרין ריעין דלא מתפרשין וכן תורה ותפילה כולה חד ובמקום תורה תפילה... רק למראית עין נראה כדברים נפרדים והפכים ממש דתורה היינו שלימות והשלם אינו חסר. אבל באמת אצל השי"י אפשר להיות ב' הפכים בנושא אחד ובמקום גדולתו ענותנותו וכן ישראל כל הגדול יצרו גדול... והוא חסר ביותר וכפי גודל חכמתו כך הוא מכיר ביותר חסרונו. ולעתיד יבורר זה לעין...²⁶⁰

התורה והתפילה, כעבודת המוח והלב, שייכים לכל אחד מישראל, שיש לו חלק מיוחד בתורה, מצד החכמה שבמוח, וחלק פרטי במשכן וביהמ"ק, מצד הרצון שבלב, ששניהם דבוקים בה'. "וחבור המוחין דישראל הם אותיות התורה וחבור עבודת שבלב דישראל הוא מלאכת המשכן"²⁶¹. מנין בני ישראל לפי משה ואהרן, מבטא את שני הכיוונים המנוגדים. "והיה המנין על פי משה דרגא דחכמה ואהרן דרגא דעבודה והם לכאורה ב' הפכים ואיך אפשר שימנו יחד כסדר אחד וכל אחד מנה כסדר תפיסתו במעלת ומדרגת הנפשות ונמצא עליונים של זה למטה אצל זה"²⁶². מצד משה, 'שושבינא דמלכא', המעלה היא לפי הקדושה והגדולה, בעוד מצד אהרן, 'שושבינא דמטרוניתא', המעלה היא דוקא מצד החסרון. "ונמצא חיילין דמשכנא למראה עין ממש היפך בהיפך הסדר מחיילין דאורייתא"²⁶³. ניתן לראות ב'חיילין

²⁵⁵ רסיסי לילה, נא, עמ' 117.

²⁵⁶ ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים.

²⁵⁷ זבחים נד ב, על דברים לג יב, הנדרש לעניין מקום בית המקדש, שיהיה נמוך מעט.

²⁵⁸ רסיסי לילה, ד, עמ' 4.

²⁵⁹ רסיסי לילה, כו, עמ' 34. ובמאמר אחר: "וידוע דעיקר התפילה הוא על ידי הרגשת הצער והחסרון וכמ"ש (זח"ג קצה א) תפילה לעני דמעטפא כל צלותין ובקעי רקיעין. לפי שהוא מתפלל מעומקא דלבא בהרגשת החסרון וזה עצמו מהשי"י" (רסיסי לילה, יא, עמ' 12). במאמר זה התורה והתפילה מועמדות כיום ולילה, שמים וארץ, אור ה' היוורד לעומת חשכות מן הארץ העולה בתפילה: "ויש חילוק בין אור תורה לתפילה שהם נקראים יום ולילה ושמים וארץ כנודע. כי התורה הוא אור השי"י שממשיך בעולם... ותפילה הוא בהיפך כי אין תפילה אלא על חסרון... ונמצא הוא רק על ידי חשיכה ושפלת מארץ על ידי זה נפתח פיו בתפילה ומתעלה ויושב ברומו של עולם" (שם, עמ' 11). מוקד מרכזי במאמר זה הוא העלאת החושך, החסרון, והלילה של התפילה, ל"רומו של עולם" ו"לילה כיום יאיר".

²⁶⁰ רסיסי לילה, כו, עמ' 36.

²⁶¹ רסיסי לילה, כו, עמ' 36.

²⁶² רסיסי לילה, כו, עמ' 37.

²⁶³ שם.

דמשכנא, שמצד עבודת הלב, דימוי לחסידים, לעומת היחילין דאוריתא, שמצד עבודת המוח, כדימוי למתנגדים, אולם נראה יותר שכאן, וברוב כתביו, אין ר' צדוק עסוק בפולמוס בין חסידים למתנגדים, שעוצמתו דעכה במידה ניכרת בימיו, אלא בחיפוש האיזון הפנימי בין הקטבים המנוגדים בתוך היחיד הלמדן עצמו, ובין טיפוס אישיות וכיווני עבודה אישית שונים. התמודדות זו, כאן ובמקומות אחרים, מאופיינת במתן מקום לכל אחד משני הכיוונים, מבלי לדחות אחד מפני האחר; בתיודד הניגוד ביניהם; ואז, בהעמדת ניגוד זה כימראית עין בלבד, תוך הכללת הניגודים באחדות השלמה. גם ניגודים אלו של תורה ותפילה, מוח ולב, מעלה וחסרון, גדולה וענוה, שם הוי' ושם אדנות, הם רק ניגודים ימראית עין מצד תפיסת העולם הזה, ויבאמת, כפי שיתגלה לעתיד לבוא, כולם חוזרים ומתאחדים כחלק מהיחוד האלקי השלם. אותם שני מנינים, הנראים נפרדים והפוכים, חוזרים ומתגלים כמנין אחד, שהרי סדר השלימויות הוא עצמו סדר החסרונות.²⁶⁴

בספר אחר, בהמשך לביאור דרגת עני שכל שיחתו תפילה, חוזר ר' צדוק לניגוד בין תורה לתפילה, כבחינות של עשיר לעומת עני בדעת, וליחוד ביניהם. יחוד זה שייך ליחוד קוב"ה ושכינתיה, ומשמעותו לענין תורה ותפילה היא אחדות הדרגות, שבה, מתוך דרגת השיא בתורה, מגיעים גם לדרגת השיא בתפילה. דרגה זו מבוטאת במצב שבו כל שיחתו של האדם נחשבת לתורה ולתפילה גם יחד.

ונקטינן אין עני אלא בדעת... ותלמיד חכם העשיר בדעת כל שיחתו תורה, אבל התורה עצמה היא תפילה כידוע דזה סוד יחוד קוב"ה ושכינתיה איהו אמת ואיהו אמונה ואין אמת אלא תורה... וזהו עיקר תפילה הנענית כאשר היא מתוך דברי תורה כמי"ש קרוב וגוי יקראוהו באמת היינו בדברי תורה, וכמי"ש כי דע שמי יקראני ואענהו ואמרו בשוחייט (צא) על פסוק זה דאין נעניין מפני שאין מתפללים בשם, ושם ה' היינו דברי תורה כמי"ש בברכות [כא א] לברכת התורה מכי שם ה' אקרא הבו וגוי, וכן אמרו שם [טז ב] על פסוק בשמך אשא כפי זו תפילה היינו כשיתפללו בכח התורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה וזהו התפילה הנענית, ומסיר אזנו משמוע תורה גם וגוי ותלמיד חכם שכל שיחתו תורה כל שיחתו תפילה גם כן כי זהו היחוד הגמור דקוב"ה ושכינתיה, וזכה יצחק לזה כשהלך לזיווג דרבקה שהוא סוד היחוד כידוע.²⁶⁵

הדגשת אחדות ההפכים בין תורה לתפילה כאן אינה סימטרית. שניהם נצרכים, אולם המוקד הוא דוקא בהדגשת מקומה ההכרחי של התורה, גם לענין תפילה. גם במקומות אחרים, בהם מודגשת הסימטריה באחדות ההפכים של תורה ותפילה, והצורך ההדדי בשניהם, חוזר ר' צדוק ומדגיש את מקומה של התורה כשורש שממנו נובעת התפילה. בתוך דיון ארוך בענין 'קלא דהדרא', מבאר ר' צדוק את דברי הגמרא בענין קולות ההולכים מסוף העולם ועד סופו.²⁶⁶

כלל קולות המדברים לזולתו הם רק שני אלו אם לקבל ממנו או להשפיע לו, ובכלל קולות דעבודת ה' הם קול תורה וקול תפילה שהם עורו ישנים שזהו התורה המעוררת האדם ואחר כך הצעקה דאנא ה'... וזהו ביום שכבר עורר משנתו ומכיר את השי"ת והוא מתפשט... בכל המדרגות... כי תפילה שייך לכל, וקול תורה דעורו ישנים הוא רק בלילה... שאז צריך לעורר... וזה משובח דקול הצעקה דאנא ה' מתגבר יותר שהוא הצעקה מצד החסרון... מצד זה הוא התגברות הקול כשמכיר חסרונו, [ולכך התפילה רק ביום כמי"ש... ולואי שיתפלל כל היום כולו, ותפילת ערבית רשות וגבי תורה א'... אין רנה של תורה אלא בלילה, ובאמת יום ולילה הם תורה ותפילה כנודע וצריך דייקא להפך הסדר מידת יום בלילה ומדת לילה ביום ומכל מקום הא בלא הא לא סגי... וזה סוד קריאת שמע ותפילה הסמוכים ביום ולילה...].²⁶⁷

שני הקולות של תפילה ותורה, שייכים מעיקרם ליום וללילה בהתאמה, ועם זאת, צריך להפך הסדר ולשלב מידת יום בלילה ולהיפך. שילוב זה מתבטא בסמיכות תורה (קריאת שמע) לתפילה, ביום ובלילה. עד כאן היחוד בין תורה לתפילה, הוא סימטרי, אולם בהמשך, כפי שראינו לעיל, מדגיש ר' צדוק את

²⁶⁴ "אבל באמת כולא חד רק שאצל כל אחד היה בליטה בדבר מיוחד וכסדר אחד פוקד על פי שניהם דכל הגדול... רק מכל מקום היה נראה לעין עניינים נפרדים ונחלקו למונים נפרדים. מה שאין כן לעתיד יהיה מונה אחד דבעולם הזה לא כשאני נכתב אני נקרא... דשם הוי' היינו מקום גדולתו הוא בכתב היינו מפורש לעין שהוא שליח המוח אבל לא לפה שהוא שליח הלב כי עקוב הלב מכל ומלא חסרונות וההרגשה מצד החסרון כעבד לפני המלך והקריאה בשם האדנות. מה שאין כן לעתיד שיבורר זה לעין דמקום גדולתו וענותנותו חד שישוב הסוף כל דרגין להיות באמת ראש כל דרגין כטעם נקיבה תסובב גבר אז יהיה נקרא ונכתב בשם הוי' דיהיה באמת זביחת היצר והסתלקות כל מיני חסרון מלב לגמרי" (רסיסי לילה, כו, עמ' 37-36).

²⁶⁵ דברי סופרים, לו, עמ' 33. יחוד זה, שמתוכו גם התורה היא תפילה שונה מהוראתו של ר' נחמן מברסלב לעשות מהתורות תפלות (ליקוטי מוהר"ן, תנינא, כה). אצל ר' צדוק אין כל הוראה כזאת, ומגמה כזו אינה משתלבת בכלל הגותו המעמידה את התורה ולא את התפילה בשיא ההיררכיה. בדבריו כאן יש תיאור הדרגה העליונה של תלמיד חכם ש"כל שיחתו תורה", וממילא,

גם "כל שיחתו תפילה".

²⁶⁶ יומא כ ב - כא א.

²⁶⁷ דובר צדק, עמ' 154.

מקומה של קריאת שמע (תורה) לפני התפילה.

תורה ותפילה משמשים גם לביטוי הניגודים הבסיסיים שבין מודעות ההשתדלות, הבחירה וכח האדם, לבין המודעות שהכל בידי שמים; חמה ולבנה; משה ודוד.

והנה היו ב' הפכים שאי אפשר להם להמצא בנושא אחד... והם סוד תורה ותפילה. שמה... הוא שורש התורה... ודוד... עמוד התפילה... ועניין התורה הוא נתינת הכח והשתדלות לאדם שבהשתדלותו ובבחירתו הטובה יהיה לו טוב וכן להיפך. [כי מאן דאחיד שאורייתא אחיד בקובי"ה ונעשה מדרגה דקובי"ה בסוד הקב"ה גוזר וצדיק מבטל... שזהו רק בכח התורה כטעם נצחוני בני... וזה רק הכרת אתה. כי גם לו יש כח בפני עצמו...] ועניין התפילה הוא ההכרה שהכל בידי שמים ומהשי"ת ורק מה שהוא נותן לו יש לו ומבקש ממנו עזר בכל דבר כסיהרא דלית לה מגרמה כלום... וזהו הכנסת ישראל שמונין ללבנה ברזא דאני שמכירין שהשי"י שוכן בקרב לבם ומוחם ממש. והכל ממנו... זהו ב' הפכים ממש כידוע הקושיה דידיעה ובחירה...²⁶⁸.

גם כאן, לאחר חידוד הקטביות שבין ההפכים, חוזר ר' צדוק לאחדם. משמעות האחדות היא הנחיה פרגמטית, לפיה בשעת ההשתדלות בתורה יש להכיר במקור האלוקי, ובשעת ההכרה שהכל בידי שמים בתפילה, יש לפעול בהשתדלות. כאן היחוד שומר על אופיו הסימטרי.

כי באמת אצל השי"ת יוכל להיות ב' הפכים בנושא אחד... כי נעשה ונשמע הם ממש ב' הפכים בסוד הידיעה והבחירה. רק אצל ישראל מתיחדים. והתורה שהיא ההשתדלות הוא מן השמים שהשי"ת נתן דבר זה בעולם ולא מהשתדלותם [כי מצד שם ההוי"י ר"ל שהכל בידי שמים] והתפילה שהיא הכרה דהכל בידי שמים הנה זו מהשתדלות האדם [כי מצד שם האדנות ומידת המלכות הוא להיות מקום להשתדלות] כי בשעת השתדלות צריך להכיר שכל השתדלותו מהשי"ת. והשי"ת רוצה בהשתדלותו על כן הוא משתדל. ובשעת הכרה דהכל בידי שמים צריך לזה השתדלות להכיר כן. ולא יסמוך מאחר שהכל בידי שמים למה לו להתפלל מעתה שיעזרני נגד היצר. דמכל מקום על זה צריך השתדלות. וזהו בסוד היחוד כידוע. ולכן אמרו בפ"ק דברכות (ח א) לא הווי מצלי אלא היכי דהווי גרסי. ובמגילה (כט א) להיפך לא הווי גרסי אלא בבי כנישתא דהא בלא הא לא סגי כמ"ש בשלהי נידה²⁶⁹.

מקומן של התורה והתפילה נשמר, תוך הדגשת הניגודים השונים באופיין. הצורך בשתייהן יחדו משמש ביטוי נוסף ליסוד המרכזי של אחדות ההפכים, כביטוי ליחוד הגמור.

²⁶⁸ דובר צדק, עמ' 139. ראו שם לאסמכתאות מהרמב"ם ומתיקוני זהר חדש. נושא הידיעה והבחירה בהגותו של ר' צדוק נדון בהרחבה בעבודתי, יסודות פרדוכסליים, וראו גם לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם.
²⁶⁹ דובר צדק, עמ' 139-140. הביטוי "הא בלא הא לא סגי", שר' צדוק מרבה להשתמש בו לביטוי יחסי הגומלין בין תורה לתפילה, משמש בגמרא (נדה ע ב; שם, עא א) לעניין תפילה והשתדלות במעשה. ר' צדוק מזהה השתדלות עם תורה.

פרק אחד-עשר: כח פעולה להולדת בנים

1. מבוא

פרק זה שונה משאר פרקי עבודה זו, בכך שכאן במיוחד, מעבר לניתוח הגותו של ר' צדוק בנושא קונקרטי, יש קריאה של דבריו מתוך יחוס משקל משמעותי לביוגרפיה שלו, ובעיקר לפרט אחד – היותו חשוך בנים¹. ר' צדוק מתייחס לענייני הולדת בנים ופקידת עקרים במקומות רבים בכתביו בכל התקופות². ראינו לעיל כמה התייחסויות לכח הפעולה של תורה לעומת כח הפעולה של תפילה לעניין 'בני חיי ומזוני' כקטגוריה אחת. הפער בין עיסוק מועט, יחסית, בענייני 'מזוני'³ ו'חיי', לבין העיסוק הרב בענייני 'בני' בולט בכלל כתביו של ר' צדוק. יש עניין לבחון את כלל דבריו בנושא זה תוך קריאתם גם כביטוי של התמודדות אישית עם היותו חשוך בנים, אולם במסגרת זו אתמקד במה שנצרך לביורור נושא כח הפעולה של תשביע להולדת בנים. בפרק הקודם נדון בהרחבה כח הפעולה על ידי תשביע, תוך התייחסות לדברי ר' צדוק כשפה תיאורית, וניתוח עיקרי טענותיו. טענה מרכזית של פרק זה היא, כי בדברי ר' צדוק על כח פעולה של תשביע להולדת בנים, יש, מלבד הרובד התיאורי, גם רובד פרפורמטיבי מובהק⁴. עצם הכתיבה האינטנסיבית של חידושי תורה בנושא זה, מכוונת, מעבר למשמעויותיה הדתיות, המיסטיות והפסיכולוגיות, גם להיות פעולה פרפורמטיבית בעולם, להמשכת שפע להולדת בנים⁵. מרכזיותה של התשוקה לבנים מבוטאת גם בהדגשת מקומה של התפילה ועניינים נוספים כבעלי כח פעולה ספציפי לעניין זה. מקומם המרכזי של חידושי תשביע להולדת בנים ינותח על רקע כח הפעולה של יסודות אחרים לאותו עניין⁶.

2. כח פעולה של תפילה להולדת בנים

אחד המאמרים בדברי סופרים פותח בקביעה: "לפעול ישועה לאחרים, העיקר כשגם הוא צריך לאותו דבר

¹ הוא נישא בגיל חמש-עשרה לבתו של סוחר יין מוולדוקא, וגרשה נגד רצונה לאחר שקיבל 'היתר' מאה רבנים. רוב שנותיו היה נשוי לחנה דבורה בת ר' ישראל יעקב מלובלין, ולאחר מותה, נישא, בשנת תר"ן, בהיותו אדמו"ר, לבת הרב פישל מסטוקושין, נכדת 'יהודי הקדושי', שהיתה אלמנה, וילדיה היו לבניו החורגים (אונגר, תולדות הכהן, עמ' 13; ראבינאוויטש, מלאכי עליון, עמ' 18-20; ברומברג, האדמו"ר, עמ' כה-כו, לו, ק; בריל, ר' צדוק, עמ' 22-24).

² העיסוק בנושא הולדת בנים מצוי כבר בכתביו המוקדמים של ר' צדוק, והולך ומתעצם במידה משמעותית בכתביו המאוחרים. מוזכר בכתביו חיבור מוקדם בשם 'קונטרס כו"ס של עיקרי'ין', שלא נמצא בידו (ראו לבושי צדקה, על עין יעקב, מסכת שבת, עמ' 44, ושם, עמ' 45. שתיית 'כוס של עיקרי'ין נחשבה לאמצעי מקובל למניעת הריון, הנזכר בגמרא, ונדון הרבה בספרות המפרשים והפוסקים). בקונטרס 'נר מצוה', שאמור להיות על סדר המצוות, ביאר ר' צדוק באריכות רבה רמזים וסמלים השייכים למצוה יחידה (הראשונה) - פרו ורבו (ראו דובר צדק, עמ' 67-34). בכמה מספריו המאוחרים עסק ר' צדוק בנושאי בנים, עקרות והולדה. שיאו של העיסוק בנושא זה מגיע בספרו המאוחר, פוקד עקרים.

³ ר' צדוק עצמו חי במצוקה כלכלית רוב שנותיו, 'יגוס מימיו לא קיבל עליו שום משרת נשיאות ורבנות וחי חיי דוחק מאוד ונתפרנס הרבה שנים בצמצום מאוד מעסק אשתו הרבנית הצדקת הגדולה מרת חנה ז"ל בחנות קטן של מלבושים ישנים ולא נהנה משום איש אף כי הרבה פעמים היה חסר לחם ממש רח"ל" (הקדמת שלמה גבריאלי מרגליות לשיחת מלאכי השרת, שם, עמ' 4). ראו גם ראבינאוויטש, מלאכי עליון, עמ' 21, על דחקו הכלכלי, ושם, עמ' 28, על כך ששנא מתנות ולא לקח מעולם פדיונות, פרט לכסף של פדיון הבן שאמר שהתורה זכתה לו. גם בנישואיו השלישיים, כאדמו"ר, כשהסכים לקבל תמיכה לאשתו ובניה, נכדי 'יהודי הקדושי', מודגש בספרי קורותיו כי הוא עצמו לא נהנה מכסף זה כלל (ראו, לדוגמא, קרני ראם, עמ' קפא). עם זאת, העיסוק בשפע 'מזוני', המופיע במקומות שונים בכתביו, אינו מהווה מוקד חשוב בהגותו. בולט גם הפער בין עוצמת ההתייחסות למצוקת העדר בנים למיעוט ההתייחסות למצוקות בפרנסת או בבריאות.

⁴ 'אוסטין הבחין בין משפטים קונסטאטיביים, תיאוריים, הטוענים טענה, לבין משפטים פרפורמטיביים, ביצועיים (אוסטין, איך לפעול במלים, עמ' 11-1). מאוחר יותר נתפסה כל התבטאות כפעולת דיבור. ראו מאגי, אנשי הגות, עמ' 215). בהקשר הנדון כאן אין זו אבחנה דיכוטומית, וחידושי התורה של ר' צדוק בעניין בנים מהווים, בו-זמנית, משפטים תאוריים, שניתן לנתח את תוכן טענותיהם, ומשפטים פרפורמטיביים, המכוונים בעצם כתיבתם לחולל שינוי בעולם.

⁵ אני מדברת לאורך הפרק על הולדת בנים, לפי לשונו של ר' צדוק עצמו ברוב המקומות. הלשון "בנים ובנות" מופיעה אצל כמה מקומות כשמדובר בלשון הגמרא (תמורה טז א) בעניין עתניאל, או בלשון הפסוק (ישעיהו נו ה; סנהדרין צג ב) על הסתייגים שזוכו ליידי ושם טוב מבנים ומבנות". במקום אחד אף ביאר במפורש: "יש לאדם להתפלל להוליד בנים זכרים שהרי מברכין שלא עשני אשה, ובב"ב טז ב)... אשרי מי שבניו זכרים אוי למי שבניו נקבות, ומייש ר"י שם בירך בכל שהיתה לו בת, היינו משום דבת צריך להיות על כל פנים לאדם לקיים מצות פו"ר (יבמות סא ב) והרבייה לעולם בא ע"י הבנות... ומי שיש לו כבר הרבה בנים יש לו לבקש גם על בת או בנות" (דברי סופרים, יב, עמ' 9-10). ביטויים ממקורות חז"ל המבטאים כיוון אחר מבוטאים בהמשך שם באופן סמלי, כך שיתאימו לקביעה זו.

⁶ צ'רלס מופסיק הדגיש את מרכזיות ההולדה כבריאה בתפיסת הגוף בהגות היהדות, בתנ"ך, אצל חז"ל ובקבלה (מופסיק, גוף של הולדה). יורם יעקובסון העמיד את כח ההולדה והבריאה כמוקד בקבלה הלוריאנית (יעקובסון, בחינת הנקבה). אליעזר שור המשיך וניתח את מקום כח ההולדה של הדיבור אצל ר' נחמן מברסלב. הניתוח כולל את מקום הפוריות הנשית של המלכות, וכן את מקומו הכפול של הרכיב הזכרי של הדעת, ככת המוליד, מחד, וכנולד, מאידך (שור, אותיות, עמ' 218-248). ניתוח זה בא כהמשך לוגי לניתוח קודם המעמיד את התשוקה האכסטטית כתיקון לתשוקה המינית, ואת הדיבור המיסטי, ובמיוחד מילות התפילה, כמקבילה להתייחסות הפיזית (שם, עמ' 162-217). אצל ר' צדוק, המוקד בעניין ההולדה אינו בתשוקה האכסטטית, ולא במקומה המרכזי של ההולדה בקבלה או בחוויה המיסטית, אלא בעיקר בקשרים הפנימיים שבין הולדה ופוריות לבין הולדה וחיידוש בתורה.

ומתוך זכותו פועל ישועות לעצמו ועי"ז ממילא נושעים גם אחרים עמו"⁷. קביעה זו, המודגמת בתחומים שונים, מוחלת בכללות על בני, חיי ומזוני.

וכן בכל דור הצדיקים חשוכי הבנים הם הממשיכים שפע בני לכל הדור, ואפילו שאין פועלים לעצמם היינו בגשמיות אבל ודאי אין תפילתם חוזרת ריקם כי יש יד ושם הטוב מבנים ובנות... ומכל מקום הם ממשיכים שפע בני ממש לכל הצריכים לבני גם בגשמיות, וכן אותם הצריכים למזוני על ידם הוא המשכת שפע מזוני וכן הצריכים לרפואה וחיי וכיוצא בכל דבר"⁸.

ביסוד המאמר מונחת התפיסה כי החסרון של הצדיק, הוא המניע לתפילתו באותו עניין, ועל ידי כך הוא ממשיך שפע מאותו סוג לכלל דורו. פעולת הצדיק אכן מניבה פרות גם במקרים שנראה שאין הדבר כך, כמו לגבי חנינא בן דוסא לעניין המשכת שפע מזונות, ולגבי "צדיקים חשוכי בנים" לעניין המשכת שפע בנים. ר' צדוק מבאר כי, באיזשהו מובן אחר, אכן פעלו גם לגבי עצמם, ומכח זה יכולים לפעול לאחרים גם בגשמיות. הבנה זו מקבלת אישוש במאמר הסמוך אחריו, הפותח בקביעה: "פרנס הדור השפע שיש לו הוא ממשיך אותו השפע לכל הדור"⁹, וממשיך בפיתוח והדגמה של העקרון לפיו הפרנס עצמו יכול להשפיע לבני דורו רק משפע שלו. ספר זה הוא, ככל הנראה, מספריו החסידיים המוקדמים של ר' צדוק, ולכן אין לראות כאן התייחסות לעצמו כאדמו"ר. עם זאת, הדברים שכתב כאן משמשים יסוד למסופר עליו בשנותיו המאוחרות, שפעל בעצמו לפקידת עקרים אחרים בכח ברכות ותפלות"¹⁰.

גם לתפילת האדם על עצמו יש מקום משמעותי ככח פעולה לגבי עקרות. מאוחר יותר, בליקוטי מאמרים, חוזר נושא הבנים כמה פעמים מתוך הקשרים שונים. בתוך הקשר של עניין הריבוי בתורה בישראל באנלוגיה לריבוי בנים, מתייחס ר' צדוק לעקרות, ומעמיד את כח הפעולה של התפילה לעניין זה כחלק מכח החידוש, הנחשב יחודי לישראל.

וכן דברי תורה וחכמה שבלבבות בני ישראל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש שכל זה הוא רק בישראל, דאל אחר אסתרס ולא עבד פירין ואין בו ריבוי כלל, וכל מיני חכמות שמחדשין חכמי אומות העולם הוא נמשך עיי חכמת ישראל...¹¹ וגם ריבוי שבאומות העולם בא רק עיי מעללי ישראל וכדוע דעיי זווגים וכדומה נוצרים נשמות הגרים... ועיקר עניין הריבוי וברכת פרו ורבו שישד הש"י בעולם הוא בשביל ישראל דבהם הוא ריבוי האמיתי... שזהו רק בישראל דבהם יש אפילו חידוש גמור להיות יש מאין... וכן מי שנברא להיות עקר ר"ל שלא יוליד יוכל לשנות בתפלתו"¹².

הכתוב "ועם נברא יהלל י-ה" הוא חלק ממזמור קב בתהלים, ור' צדוק עובר לדרוש אותו בהקשרו באותו מזמור, הנחשב מסוגל לפקידת עקרות"¹³. הוא אינו דורש את כל הפרק, אלא מתייחס לפסוק הראשון, "תפילה לעני כי יעטף ועל ה' ישפך שיחו", אותו הוא דורש כביטוי ליחוד העקרות כמצוקה שאין לה תשועה מיד אדם, אלא רק מה'. ובהמשך הוא דורש את הפסוקים הסמוכים לביטוי "ועם נברא יהלל י-ה", שממנו הגיע לפרק זה. "פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם" מדמה מי שחשוד בנים משרשו לערער, ועם זאת, ה' נענה לתפלתו. "תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל י-ה" מבטא את כתיבת התפילה בספר

⁷ דברי סופרים, ל, עמ' 24.

⁸ שם. וראו שם בהמשך דוגמאות נוספות.

⁹ דברי סופרים, לא, עמ' 24.

¹⁰ שמעתי (ט' באלול תשי"ס, במלוה מלכה שערך הרב גרשון קיציס לארציית המאה של ר' צדוק) משמעון לידר כי אבי סבו, עזריאל זעליג לידר, היה נשוי למעלה מעשר שנים, ולא נפקד בבנים. הוא נסע מארץ ישראל אל ר' צדוק, שהיה דוד גדול שלו, לשאול כיצד לנהוג. ר' צדוק, ששמע שהוא מצאצאי יהודה הקדושי אמר שחלילה לו לגרש אשתו, ברכו שיפקד בזרע של קיימא, ואף אמר לו לקרוא את הילד הראשון שיוולד אחרי מותו של ר' צדוק על שמו. הילד נולד, ונקרא יעקב צדוק לידר (יעקב היה שם אביו של ר' צדוק), הוא סבו של המספר. וזה, משגדל ונישא, קרא שם בתו (אמו של המספר) חנה דבורה, על שם אשתו של ר' צדוק. ראו על כך שית זקנים, ח"ב, עמ' שלג-שלד. מובא גם אצל וייס, ספר הכהן, עמ' קנ. שם, וכן בתפארת צדיקים, עמ' 184. מסופר גם על מקרה נוסף שבו בן אחותה של הרבנית, שהיה חשוד בנים, כתב אליו מארץ ישראל, ובקשו שיתפלל עבורו לזרע של קיימא. ר' צדוק עשה כן ומיד לאחר התפילה כתב אליו, והבטיחו בזרע של קיימא באותה שנה. באותה שנה נולדה לו בת, ואחריה - בנים.

¹¹ על יחסו התחדשות בחכמת האומות להתחדשות בחכמת התורה בישראל ראו לעיל בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי. לענייננו כאן חשוב הקשר שבין העדר פריון בחכמה להעדר פריון בבנים, וראו להלן בפרק זה על הקשר בין ריבוי והתחדשות בחכמה לבין ריבוי והתחדשות בהולדת בנים.

¹² ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 191.

¹³ "קב. תפילה לעני. לבקש רחמים מאת ה' שיעשה לו חסד בעבור אשה עקרה והשם שלו י-ה" (שימוש תהלים, דף קפו ע"ב). גם המזמור הבא, קג, שאינו מוזכר אצל ר' צדוק, מוזכר שם כטוב לבקש רחמים על עקרה. הפירושים המקובלים על מזמור קב מבארים אותו על צרות עם ישראל בגלות, או על יסורי כל אדם פרטי בכללות, ולא דוקא לעניין עקרות. כאן, כמו בעניין הגולם ועוד, מעביר ר' צדוק את המקורות למישור של 'מות' ו'לב'. אולם, ככל הנראה, ר' צדוק השתמש גם בצד המעשי של מקורות מסוג זה. ראו תפארת צדיקים, עמ' 186-187, לתיאור מפורט של מעשה בו השתמש ר' צדוק בשיירי דגים מסעודה שלישית, ובשמן זית שיעשה בו מה שעשה", לרפא חולה עיניים שלפי גדולי הרופאים היה מובטח שיתעורר.

למעלה, הוא ספר נפשות ישראל. כפי שנראה להלן, הכתיבה עצמה היא בעלת משמעות רבה כהתחדשות נפשות. על ידי התפילה, כהתחברות עם ה', נוצרת לידת נפשות ובריאה יש מאין. "לשמוע אנקת אסיר לפתח בני תמותה" מעמיד את תוצאת התפילה כפקידת העקרים, בפתיחת מאסר האסיר העצור מהולדה, ומי שאין לו בנים, שחשוב כמות. פסוק זה, המופיע בתוך הפרק, הופך לשיאו ותכליתו.

ואותו מזמור דתפילה לפני נאמר על זה וכמ"ש בשימוש תילים זה הוא מסוגל לעקרה שתלד והוא הדין לעקר שבתפילה זו נקרא עני כי יעטוף, אף דכל המבקש ה' נקרא עני מכל מקום אין עטיפת נפש כל כך כי הרבה סבות טבעיות לפרנסה... ולמראית העין נראה כי יוכל לבטוח באדם, משא"כ בזה דרק לפני ה' ישפוך שיחו ואמר פנה אל תפלת הערער זה שאין לו בנים שהוא כערער בערבה¹⁴, ואע"פ שהוא ערער בשרשו... מכל מקום לא בזה את גוי ונותן לו יש מאין, ותכתב זאת לדור אחרון ר"ל תפילה זאת נכתבת בספר שבו חקוקין כל הנפשות... דנפשות מישראל הם כתיבת הספר שלמעלה ותפילה הוא לשון חיבור כי כל תפילה הוא התחברות והתיחדות קוב"ה ושכינותי דע"כ הוא בלחש וע"י התפילה עצמה הוא לידת הנפש המחודשת וע"כ היא נכתבת בספר שנעשה מזה התחדשות נפשות ולהיות דור אחרון ועם נברא יש מאין, ויש אנקת אסיר שהוא רק אסיר ועצור... שיש בו כח בשורש רק שהוא עצור, ועל זה אמר שם לשמוע אנקת אסיר ולפתח בני תמותה שהוא פתיחת המאסר והעוצר של בני תמותה דמי שאין לו בנים חשוב כמות...¹⁵.

אין זה סוף המזמור, אך זוהי תכלית העניין שלשמו הובא. מכאן ממשיך ר' צדוק לפתח עניין פקידת עקרות, ובהמשך הדברים, הוא חוזר ומעמיד את כח התפילה ככח פעולה מרכזי לעניין העקרות. "דאברהם ושרה שניהם עקורים ונאמר אחד קראתיו וגוי" ר"ל שנוצר להיות אחד ועל ידי תפילה פעל זה כנזכר למעלה דהתפילה הוא התבור ודיבוק כנ"ל...¹⁶.

3. כח פעולה של זמנים ומצוות להולדת בנים

למרות, שכפי שנראה בהמשך, העקרות נתפסת כיציאה מסדרי הטבע האוניברסליים, וההולדה כחלק טבעי של הבריאה כולה, מעמיד ר' צדוק את התשוקה לבנים כיחודית לישראל. "וחשק זה דבני הוא החשק של יצחק... שהוא הראשון שמצינו בתורה שהתפלל על בנים... כי שורש החשק לבנים אינו אלא בישראל לבד"¹⁷. יחוס התשוקה לבנים דוקא לישראל חזק עד כדי פירוש קיומה של תשוקה זו באומות כנובע משורש של ישראל. כך, לדוגמא, מעשה בנות לוט, שנבע, לפי חז"ל, מתוך תשוקה להעמיד צאצאים, נתפס כשורש דוד שנמצא בסדום, בחשק זה לבנים של בנות לוט, ואחר כך ברות, כשורש למשיח¹⁸. עמלק, המיצג את הקוטב הרע הנגדי לישראל¹⁹, מייצג בעניין זה את הקוטב הנגדי לתשוקה לבנים. כך, לדוגמא, המדרש על עמלק שהיה מחתך מילותיהן של ישראל, מתפרש כעניין סירוס ומניעת הולדה; המצוה למחות את זכר עמלק, מתבארת כהיפוך למצות פרו ורבו; והקשר המדרשי בין סירוס לבין עמלק²⁰ משמש לחיזוק הניגוד

¹⁴ בירמיהו: "ארור הגבר אשר יבטח באדם... והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב" (ירמיהו יז ו-י), בניגוד ל"ברוך הגבר אשר יבטח בה'... ולא ימיש מעשות פרי" (שם, ח-ט).

¹⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 191-192. על נפשות ישראל כספר ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות.

¹⁶ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 193. ראו להלן, הערה 57, לטענת ר' צדוק במקומות אחרים כי אברהם לא התפלל על בנים.
¹⁷ פוקד עקרים, עמ' 16. התשוקה לבנים היא אמצעי לתכלית האולטימטיבית של גילוי כבוד שמים בעולם. "האדם חושב תכליתו להוליד בנים לפרות ולרבות ואחר שהוליד בן מה תכלית יש מבין יותר ממנו, ואם גם הוא יוליד בנים וילכו הדורות עד אין קץ מה בצע מכל זה, והתכלית שיוליד בן זרע אלקים המכיר ומפרסם כבוד שמים בעולם, והוא החזרת הכל לעומק ראשית ונעיצת הסוף בהתחלה" (מחשבות חרוץ, יב, עמ' 94). "וכשמתפלל על בנים צריך להתפלל לבנים כשרים ותלמידי חכמים ושיהיה כבוד שמים מתגדל ומתקדש ומתרבה על ידיהם [ושמעתיה דזהו עניין הקדיש שהבן אומר אחר אביו יתגדל וגוי' לומר דכונת אביו יהודית בנים] (פוקד עקרים, עמ' 30).

¹⁸ "ורות באת להתגיר מצד האהבה והחשק... לאומה הישראלית ולאלי ישראל... וכן ביאתה לבועז מצד תוקף החשק להעמיד גואל לנפש אישה מפרט... ולנפשות כל ישראל בכלל ע"י הגואל שיצא מזרעם שזה היה השורש דודו שנמצא בסדום בחשק שהיה בבנות לוט להעמיד תולדות לקיום העולם... ורק לזה היה כונתם... וזהו השורש דודו המלך ע"ה שהקים עולה של תשובה לתקן העולם שלא יחרב. ושורש משיח שיתקן לגמרי" (קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 30).

¹⁹ יחוס מעשים ותכונות רעות לעמלק ואף לבלעם, השייך לאותו שורש, שכיח אצל ר' צדוק ובמקורות שונים, לפי הכלל של "יתולים קלקלה במקולקל" (ירושלמי, תרומות פי"ד ה"ח, דף כד ע"ב). לא ראיתי דוגמא אחרת ליחוס מפורט ורחב של ענייני עקרות ומניעת התשוקה לבנים לעמלק, כפי שמפתח ר' צדוק, בעקבות המסורת מרבו. גם במי השילוח לא מצאתי יסוד זה, על אף שר' צדוק מרבה להביא זאת כיקבלתי או שמעתי. (מה שנאסף במי השילוח מהוה רק חלק מתורתו של הרבי מאיזביצא שנאספו ונכתבו שנים אחרי מותו. בכתבי ר' צדוק יש חומר רב מרבו, שחלק ניכר ממנו אינו מקביל למובא במי השילוח. ראו גם ביקורתו של ר' צדוק: "ובספרו שהדפיסו לו בסופו יש בזה טעות מהכותבים כי לא היו זוכרים הדבר יפה" (ישראל קדושים, עמ' 106)).

²⁰ "רבי אומר סרסו דכתיב ויאמר שמואל כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמן. אמר רבי לוי אף משה רמזה לישראל מן התורה שנאמר כי יצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד וגוי' וקצותה את כפה וגוי' מה כתיב אחריו זכור את אשר עשה לך עמלק" (תנחומא תצא ט).

הקטבי שבינו לבין החשק לבנים המאפיין את ישראל²¹. המקורות שיש בהם כיוון הפוך, המיתסים לאגג תשוקה לקיום זרעו, ולהמן התפארות ברוב בניו, מבוארים כביטוי לשורש אותו ניצוץ קדושה שהחזר לישראל על ידי אותם מזרעו שלמדו תורה.

וכן קיבלתי דחשק זה של השארת בניס קיום מין אינו בשורש אומות העולם [ונראה שהוא מלשון זוהר (ח"ב קג ב) הנזכר דאסתרס וסריס אין לו תאוה] רק בישראל, ואגג באותה שעה שהניחו שאול היה כל אנתחו על שאינו מניח אחריו זרע וזה הדאגה בא לו מצד השורש שהיה בו דמבני בניו למדו תורה ברבים כך קיבלתי²². יסוד זה משמעותי בכתבי ר' צדוק, והוא חוזר ומפתחו בספרים אחרים²³.

כשם שהתשוקה לבנים באומות ובפרט בעמלק מיוחסת לשורש ישראל, כך העקרות בישראל מיוחסת לשורש עמלק. לכן חודש אדר, ובפרט פרשת זכור ופורים כזמני מחיית עמלק נחשבים לזמנים מסוגלים במיוחד להמשכת בניס. בכמה מקומות מתיחס ר' צדוק לסיום מגילת אסתר "ודובר שלום לכל זרעו", שיש לו משמעות חשובה לפי העקרון שסיום הספר הוא עיקר תכליתו²⁴. הוא מבארו בכמה מקומות כמבטא את הקשר בין מחיית עמלק להולדת בניס, כמו גם התחלתה וסיומה של המגילה באות ו'.

שזהו תכלית השלוח כמ"ש וראה בניס לבניך שלום על ישראל ושלום רומז למדת היסוד²⁵ שממנה השפעת הזרע והוא סוף השש קצוות שרומזת אליו אות הו'. והמן נתפאר ברוב בניו וחשב להאביד בני ישראל והיה להיפך כי עקרה ילדה שבעה היא חיבור אותיות ו"ק ורבת בניס אומללה²⁶. ועל כן יוכלו לפעול פיקוד עקרים ועקרות בפורים אותם שהיה להם כבר ימים של צער הרבה²⁷ על ידי שנוץ סופן בתחילתן להחזיר הכל למקורן זוכין לבנים. כי כל עקרים ועקרות דישארל נמשך משורש עמלק שהיה מחתך מילותיהם... וע"י מצות היום שמחברים ד' אותיות השם זוכה להולדה²⁸.

שילוב מדרשים ומקורות קבליים לפיתוח הקשר בין מחיית עמלק להולדה, מאפיין את כתיבתו של ר' צדוק במקומות נוספים. כך, לדוגמא, במאמר אחר בדיסי לילה מזכיר ר' צדוק כ"שמעתי קשר זה, וחוזר ומפתחו מעצמו כדרשה על סיום המגילה מחד, ועל משמעות תכלית מחיית עמלק "להיות השם שלם", חוזר לעניין הולדה.

וסופו מסיימת בזרעו לזכות לזרע אמת ג"כ כאשר שמעתי כי ע"י מחיית עמלק שמצותו לאבד כל זכר למו אז בזה לעומת זה כשזה נופל זה קם ניתוסף ריבוי בנפשות דישארל וזוכה לזרע מי שצריך לה. ולדעתי נרמז זה בסיום המגילה במילת זרעו כי לעולם המילה שבהתחלה הוא שורש הדבר מצד ההתחלה והמילה האחרונה הוא שורש סוף ותכלית המכוון בדבר זה. והמכוון במחיית עמלק להיות השם שלם ונודע כי שתי אותיות ראשונות של שם הם האבות ואחרונות הם הצאצאים. וכאשר השם שלם הוא שהאבות זוכים לראות צאצאים

²¹ כי זה עסק עמלק לסרס כי טענתו הוא על הריבוי דישארל שזה בא מכת התאוה והרע ושורשו בדת דרע דשם הסירוס דאל אחר, ולישראל נאסר הסירוס לשום בריה כל שבארצכם (תגינה יד ב)... (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 172).

²² ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 172. לפי זה מבוארת עקרותה של מיכל: "נראה שבא לה ע"י חמלת שאול על אגג דהוא סירס לישראל והיה ראוי מדה כנגד מדה שלא להניחו להוליד וכמו שעשה שמואל, ובאגג נתחדש אז חשק ההשאה שהוא חשק דישארל... וע"י החשק חמל שאול, ומכל מקום לפי שלמראית העין היה חמלה להרבות זרע עמלק ע"כ היה העונש במיכל בתו שנדבקה במלכות בית דוד ולא היה לא ולד שידבק במלכות..." (שם, עמ' 180).

²³ "ודבר זה הוא החשק של איש הישראלי כאשר שמעתי על מ"ש... מבני בניו של המן למדו תורה דהוא ע"י שהחיהו שאול לאגג אותה לילה כמ"ש... דנצטער אגג שלא יכלה זרעו, ובשכר זה יצא ממנו המן עי"ש... ושמעתי דדבר זה הוא חשק וצער של זרע ישראל כי העמים אין מצטערים כלל בכליון זרעם שחוששים רק להנאת עצמם לבד ודבר זה היה מצד השורש שהיה בו מבני בניו של המן שיצאו ונדבקו בישראל [וזהו שכרו יציאת המן שבו היה גילוי כח יציאת בני בניו דע"כ נקראו על שמו בני בניו של המן]. וכך האמת כאשר ראיתי במוסרי הפילוסופים שהם תכמי או"ה ובמאמרים המסולתים והמשובחים שבהם נמצא מאמר החכם רוב הבנים... וקדמוני המתפלספים מבני העתיקו מאמר חכם או"ה הנזכר כאלו הוא דבר חכמה באמת, ובאמת זהו מדתן של עכ"מ משא"כ אצל בניי הם משתוקקים לרוב בניס ולא ידאגו כלל מאין יפרנסו שיקוו להשיי דיהיב מזוני לכל איש די מחסורו" (פוקד עקרים, עמ' 7-8). דברים דומים מובאים גם בדיסי לילה, נח, עמ' 179. ר' יעקב אמדן מביא רשימת מאה ועשר מימרות שטאמרו לשלמה המלך על ידי ישידים מחוכמים, ובהן (ס"ג): "רוב הבנים (בני זוננים, אבל אם הם כשרים הגונים, אשרי הגבר מלא אשפתו מהם לא יחסר לחמו הנה כי כן יבורך גבר נחלת ה' בניס) רקב הממון" (מגדול עוז, בית המדות, עליית מדע, דף שמא ע"א. בכל המהדורות שבדקתי מופיעים גם הדברים שבסוגריים. הציון כאן הוא למהדורה המוקדמת ביותר שמצאתי (אלטונא תק"ח)). קודם לכן באותו ספר מובא באריכות שבת הבנים בשם רס"ג (שם, עלית הבנים, דף קעב ע"ב-קעד ע"ב).

²⁴ על עקרון זה של סוף הטקסט כתכליתו, ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף. על המשמעות הספציפית לסיום מגילת אסתר ראו עוד להלן. ר' צדוק עצמו מביא ביאור פסוק זה להולדת בניס בסוף אחד מספריו: "...וזכה להיות גם כן דובר שלום לכל זרעו. וידוע דשלום רומז למידת היסוד שלום בית ודובר לשון הנהגה... שהנהיג והכניס מידת השלום בכל זרעו שיהיה זרע קודש... בקדושה ובשלמות... היה דובר שלום לכל זרעו ורב שלום בניך ואין צריך לאל תקרא אלא בוניך רק בניך כפשיטה כי זהו עיקר השלום וכמ"ש וראה בניס לבניך שלום על ישראל" (דיסי לילה, נח, עמ' 180, ראו שם).

²⁵ על קשר זה במקורות קבליים ראו וולפסון, העץ, עמ' 206-205, הערה 71. ראו שור, אותיות, עמ' 152, לשימוש של ר' נחמן בשילום בהקשר של יסוד, וראו עוד להלן בפרק זה, על שלום כחיבור יסוד ומלכות.

²⁶ דרשת הפסוק (שמואל א ב ה) האמור על תנה ופנינה, לעניין ישראל והאומות מופיע בזהר (ח"ג כד ב).

²⁷ כח הצער הפנימי לפעול מתוך יסוד זה של חיבור הסוף להתחלה, יסוף כל דרגין המתעלה לראש כל דרגין תופס מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק, בעיקר בהקשר של "אני את דכא" (סוטה ה א), ומעלת ה"תפילה לעניי" (זהר ח"ג קצה א). ראו, לדוגמא, דיסי לילה, יא, עמ' 11-12.

²⁸ דיסי לילה, נג, עמ' 139. על אדר כומן פקידה לבנים בתוך הקשרים רבים של פורים ראו הדרי, פורים, עמ' שנו, שסג.

סמוכים²⁹ וזוכין לזה במחית עמלק. ועייכ אדר מזלו דגים הרומז על וידגו לרוב וכן **שמעתי כי חודש זה מסוגל להליד בו יותר מבשאר חודשים** עפמי"ש... בצאן מתעברות באדר וכן בצאן ישראל³⁰. פורים, פרשת זכור, וחודש אדר בכללותו, נתפסים כבעלי זיקה מיוחדת לפקידת עקרים בהקשרים רבים³¹. ר' צדוק מזכיר כ'קבלתי' מסורת המקשרת את פרשת זכור להולדת בניס. מסורת זו מצויה בספר חסידי מוקדם³², וחוזרת ומפותחת בשנותיו המאוחרות, תוך הדגשת כח הפעולה שבעצם קריאת פרשת זכור. כח הפעולה מיוחס כאן לדיבור ולכונת הלב יחדו, המעוררים את מחיית עמלק מלמעלה, וכתוצאה מכך - ריבוי בזרע ישראל.

ובמחית עמלק בא פקידה לעקרים שבישראל ושיולידו זרע קדוש, ועייכ אמירת פ' זכור... בכונת הלב בכ"מ שהוא פועל בדיבור וכוונת לבו שהקב"ה ימחננו מלמעלה כמשז"ל **נראה לי שהוא מסוגל לבנים** [וכן **קבלתי שבפרשת זכור שהוא זמן מחיית עמלק** שכל ישראל קורין אז אותה פרשה הוא **עת רצון להתפלל על בנים כי במחית זרע עמלק בא ריבוי בזרע ישראל**...]³³.

חודש ניסן וענייני הגאולה שבו נחשבים כהמשך לגאולה של אדר³⁴, לזמני התחדשות, לידה חדשה לכלל ישראל ולפרט, כמו שיציאת מצרים נחשבת ללידה לישראל³⁵. השימוש במושגים הלוריאנים של עיבור ולידה בהקשר של יציאת מצרים, לעניין סגולת חודש זה להולדת בניס, מופיע בכמה מקומות, ור' צדוק מחדש מעצמו כי מצות זכירת יציאת מצרים עצמה היא בעלת כח פעולה לעניין ההולדה³⁶.

יוצא שהעיסוק הרב של ר' צדוק בעניין העקריות והתשוקה לבנים, מתורגם גם לאיפיון רחב של זמנים מסוגלים להולדה ולחידושים משלו לגבי אופני כח פעולה להולדת בניס. מצוות הפורים פועלות להשלמת השם, ועל ידי כך, להולדה; פעולות הדיבור במצוות של קריאת פרשת זכור וזכירת יציאת מצרים, מעוררות מלמעלה את הכוחות התזוירים ופועלים לפקידת עקרים למטה; וכפי שנראה בהמשך, שפע התורה של שבועות הוא גם שפע ב'בני'³⁷.

4. כח פעולה של יראה לעומת תשובה להולדת בניס

בכלל הגותו של ר' צדוק, בהמשך לרבי מאיז'ביצא, יש מקום מרכזי לשני כיוונים מנוגדים של צדיק ובעל תשובה. הצדיק מאופיין ביראה, גבורה וצמצום, ואילו בעל תשובה מאופיין באהבה, התפשטות ופריצת גדרים. **במי השילוח** מיוצגים שני כיוונים אלו בדמויותיהם של יוסף ויהודה. ר' צדוק מרחיב ומפתח איפיונים אלו לגבי רחל וזרעה לעומת לאה וזרעה³⁸. לענייננו כאן חשוב מקומם של שני הכיוונים המנוגדים לענייני עקריות והולדה. מחד, מרבה ר' צדוק להדגיש את הקשר בין קדושה כפרישות, לריבוי בניס.

ובבני ישראל... **כל מי שיש בו קדושה והגדרת ערוה יותר זוכה לריבוי בניס יותר**...³⁹ כי **הריבוי דבני ישראל נמשך מהקדושה והגדרת הערוה דוקא** שהוא למראית העין גורם מיעוט הריבוי אבל אצל בני ישראל אדרבא על ידי זה כן ירבה⁴⁰.

²⁹ ר' צדוק מפנה לזהר: "...ואימתי אקרי בר נש שלים כגוונא דלעילא, בשעתא דאזדווג בבת זוגיה באחדותא בחדוותא ברעותא, ויפיק מניה ומנוקביה בן ובת, וכדן הוא בר נש שלים כגוונא דלעילא, ואשלים הוא לתתא כגוונא דשמא קדישא עלאה, וכדן אתקרי (ס"א אתקיים) שמא קדישא עלאה עליה" (זח"ג ז א).

³⁰ רסיסי לילה, נח, עמ' 172. הציטוט האחרון מראש השנה ח א.

³¹ ראו, לדוגמא, באורו בליקוטי מאמרים, טז, עמ' 192.

³² **בפרשת זכור ופורים** שהוא הזמן דמחית עמלק להיות אל אחר אסתרס ולא עביד פירין אז הזמן לפעול בקדושה לזרע יעקב הולדת פירין בניס חיים וקיימים לעד [וכן **קבלתי כי בפרשת זכור שקורין לעמלק תמחה וגו' מסתמא בקדושה נגדו ריבוי והוספה בשפע בני**] (דברי סופרים, ה, עמ' 45).

³³ פוקד עקרים, עמ' 45.

³⁴ ראו, לדוגמא, באורו בדברי סופרים, לב, עמ' 25-27.

³⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 193-192.

³⁶ יונראה לי כי זכירת יציאת מצרים היא סגולה להיפקד בבנים גם כן כי בזכירת אותו נס הוא מעורר כח הפקידה וגורם גם כן פקודת עקרים, וגם יציאת מצרים היה בסוד הלידה כמשז"ל עיי"פ גוי מקרב גוי כעובר הנשטמט מבטן אמו וכידוע מהאריז"ל בפרי עץ חיים שער חג המצות שבגלות מצרים היה בסוד העיבור יעו"ש" (פוקד עקרים, עמ' 12). על כח הפעולה בדיבור, ובפרט בדיבור השייך לעניין יציאת מצרים ראו לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

³⁷ ראו מחשבות תרוץ, טו, עמ' 120, ובהמשך פרק זה. ראש השנה נחשב לזמן מסוגל לפקידת עקרים, הן מצד חלקו ביציאת מצרים, כמועד שבו פסקה העבודה, והן מצד היותו זמן פקידה, כפי שמתבטא במסורת על העקריות שנפקדו בו. ראו פוקד עקרים, עמ' 12. ומכיוון אחר: "בראש השנה שנתעורר בחינת מזלא עילאה כני"ל הוא זמן השפע לבני" (פרי צדיק ה, ראש השנה יד, עמ' 177).

³⁸ ראו, לדוגמא, מי השילוח, וישב, כ"א, עמ' מה-מת, על יהודה ויוסף; תקנת השבין, עמ' 40, על לאה ורחל.

³⁹ ר' צדוק מפרט דוגמאות בהן מיוחס (בפסוקים או בגמרא) ריבוי צאצאים עצום דוקא לדמויות המייצגות את בחינת היצדיקי' הגדור בתאוותיו - יוסף, משה, וישראל בימי שלמה.

⁴⁰ רסיסי לילה, נח, עמ' 179.

כפי שנראה בהמשך, העקרונות נתפסת כעונש על חילול הברית. מעשה זה מבטא פגם ביראת שמים, ומצד זה חוזר הקשר יראה-גבורה-כח גברא, הנסמך על קשרי פסוקים וגימטריא. יסוד הדרשה בפסוקים: "אשר אין חליפות למו ולא יראו אלקים... חלל בריתו"⁴¹.

ודרשו... אין חליפות על בנים הממלאים מקומו וז"ש ולא ירא אלקים כי איש ירא את ה' וגו' גבור בארץ יהיה זרעו ונאמר כל ירא ה' וגו' אשתך כגפן פוריה וגו' כי כן יבורך גבר ירא ה' וגו' וראה בנים לבניך, כי היראה היא הגבורה כידוע וכן הם בגימטריא שוה כי הירא הוא המתגבר על יצרו והגבור מתייראין ממנו וכן כל מי שיש בו יראת שמים שם ה' נקרא עליו ומתקיים בו ויראו ממך כידוע, ועי"ז יש בו כח גברא להזריע זרע למינהו דתלוי בגבורה וכמ"ש כחצים ביד גבור כן בני הנעורים וגו' וכמ"ש... כל שאינו יורה כתף וכו' ובדברי הימים ויהיו וגו' גבורי חיל דורכי קשת ומרבים בנים ובני בנים, מה שאין כן מי שלא ירא אלקים אין חליפות למו"⁴².

יסוד זה מבטא גם במונחים של התפשטות וצמצום, חסד ודין. הולדה עצמה היא התפשטות מצד החסד, אולם אינה אפשרית מצד שפע התפשטות, ולכן אברהם שמידתו חסד, היה עקר בתחלה, "דכל הולדה הוא רק מצד ההתצמצמות שהוא דרגא דמדת הדין"⁴³.

אולם במקומות אחרים, באותם ספרים, מודגש כיוון אחר. יוסף זרע רחל בכלל מאופיינים כמידת הצדיק, המוגדר בתאוות, ואילו לאה זרעה מאופיינים כמידת החסיד, בעל תשובה, הפורץ גדרים. ר' צדוק מרחיב בעניין מעלת מידת לאה, שעניינה פריצת גדר המעשה מתוך טהרת הלב לשם שמים. פריצה זו כתנאי לריבוי בנים בעלי מעלה, ודוקא העקרונות ומיעוט הבנים מיוחסים לרחל ולזרעה, מתוך היותם בבחינת צדיק הגדור בגבולות.

וכל עסק קדושת לאה זרעה הוא בטהרת המחשבה ושלא להשיג במעשה אם לא כן. והוא הדביקות במחשבתו ית'... ואוכמא⁴⁴ הוא לגבי מדרגות שלמטה הימנו, ושנוא לגבי מדרגת הראיה⁴⁵. אבל זה גרם לפתיחת הרחם שאינו בלא דם וטומאה דלידה, כי כל לידה והוספת קדושה יצירה וריבוי בנפשות מישראל אינו אלא ע"י התשובה הבאה אחר החטא והריחוק, דעי"ז נתגדל ונתרבה מעלתו ונתרחב חלקו... שיוכל להתרבות הרבה יותר מכפי גבולו הנקצב. דזה מידת התשובה לפרוץ מיצרים וגבולים ולעשות זכויות חדשות מזדונות. משא"כ צדיק גמור שאינו אלא הולך בדרך התורה הקצוב והמגבל ואין בו הוספה, וע"כ רחל עקרה וכן יהושע בן נון הגדול מזרעה דיוסף לא היו ליה בנין. וע"כ אמר בעוון חוללתי... ועיקר ההולדה מנפשות יקרות ומשובחות... אינו אלא ע"י דרגא דתשובה שהיא אימא עילאה אם הבנים, משא"כ רחל מדת כנס"י הנקראת ברתא ובת... ואי... בת ולא הראויה ליקרא אם"⁴⁶.

מידת פריצת המיצרים והגבולות של התשובה, היא היסוד להולדת בנים. תשובה זו היא דוקא מתוך החטא והריחוק, כשם שפתיחת הרחם ללידה כרוכה בדם ובטומאת לידה. יסוד זה הוא תנאי הכרחי להולדת בנים, כפי שמתבטא בהדגשה החריפה של העקרונות השייכת לרחל ולזרעה, בבחינת צדיק הנשמר כולו בתוך הגבולות, 'בתי' שאינה ראויה להיקרא 'אם' וללדת. מבחינה זו פריצת הגבולות, המתבררת בדיעבד כחלק מרצון ה', נצרכת וגבוהה יותר, ממעלת הצדיק הגדור בגבולות. ההישמרות בגבול, בחינת צדיק, כרוכה במעין קיבוען שאין ממנו ריבוי והתחדשות, בין בתשב"ע, ובין בבנים. להתחדשות זו נצרכת פריצת הגבולות והתשובה, בחינת 'אמא', שהיא מחד, שנואה בעולם הזה, ועם זאת היא 'אם הבנים' ומקור ההתחדשות הן בתשב"ע והן בבנים.

יסודות הדברים מפותחים במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. החושך, החסרון, והחטא תופסים מקום

⁴¹ ישעיהו נה כ-כא. ראו בבא בתרא קטז א; במדבר רבה י ד.

⁴² תקנת השבין, עמ' 109. על הקשר בין השדה הסמנטי של עולם המלחמה, ובפרט דימוי קשת והיציג לשדה האירוטי, במקורות יהודיים, ראו מרק, המעשה מהשריון, עמ' 199-197. הקשר בין יראה לכח גברא מופיע גם בספר מוקדם יותר של ר' צדוק: "עי"י היראה אדם זוכה לבנים כמ"ש כי כן יבורך גבר ירא ה' וגבר נקרא האיש מצד כוחו כח גברא... וגם שם הגבורה כמ"ש (אבות ד א) איזהו גבור וכו' וכשהוא באותו כח ירא פירוש מוגדר שלא יעשה רק לרצון השי"י... אז זוכה לשכר פרי הבטן" (צדקת הצדיק, קמז). השוו לדברי ר' נחמן מברסלב: "התגלות היראה הוא ע"י פקידת עקרונות כי ע"י לידה נתגלה יראה בחינת רעדה אחזתם שם חיל כילודה. כי ע"י הלידה יוצאים דמים וגבורות שהם בחינת יראה. ובפרט כשנפקדה עקרה שהיו הדמים והגבורות נעצין כ"כ עד עתה, ע"כ אח"כ כשיוצאין נתגלה היראה ביותר. וכפי הלידה כן התגלות היראה. וע"כ בראש השנה היה פקידת יצחק שהוא תוקף התגלות היראה מאד, בחינת פחד יצחק" (ליקוטי מוהר"ן, קמא, ס ד). וראו שור, אותיות, עמ' 270, הערה 829, על מקום היראה בחסידות ובמחקר החסידות, מתוך ההקשר של מקור זה. לעומת הדגשת לידה, ובפרט פקידת עקרונות, כהתגלות היראה בעולם אצל ר' נחמן, מדגיש ר' צדוק את היראה של האדם המוליד כתנאי מוקדם להולדה.

⁴³ תקנת השבין עמ' 56, ראו שם ביאורו לכך.

⁴⁴ שחור, תשד.

⁴⁵ מדרגת הראיה כרוכה ביראה, בדרגת צדיק, וביופי הנראה, ומיוחסת במיוחד לרחל וליוסף.

⁴⁶ תקנת השבין, עמ' 40.

מרכזי בצמיחת תשבי"ע. המכשולים והיציאות מן הסדר הם תנאי הכרחי לעמידה על דברי תורה. ראינו כאן את הקשרים בין השגת חידושי תורה לבין התחדשות נפשות וריבוי בנים. התחדשות זו מועמדת במקומות רבים על היציאה מן הגבולות, ושייכת למידת תשובה, המגולמת בעיקר על ידי לאה וזרעה, וריבוי הבנים שבהם. בספרו החסידי המוקדם, *צדקת הצדיק*, כלולה סדרת מאמרים, שחלקם צונזרו ברוב הדפוסים, בעניין מעלת החטא והתשובה בכלל ובעניין הו"ל בפרט⁴⁷. בהמשך מדבר ר' צדוק על מעלת החטאים לעניין הבנים.

אלמלא אבותינו שחטאו אנו לא באנו לעולם... אלא כמי שלא באנו לעולם⁴⁸, שהיו נכללים במקורם. ועיי' **החטאים מתרבים נפשות מישראל**... ולכן נאמר... בחטאים לשון והיה שאינו אלא שמחה... כי צירוף והיה הבנים קודמים לאבות כידוע⁴⁹, היינו שישראל מנצחים לאביהם שבשמים וזהו שמחה בכל העולמות. ועיי' העבירות כביכול נצחוני בני לעבור על רצוני, כשיגלה לעתיד זה שהכל לטובה⁵⁰.

במאמר הבא מעמיד ר' צדוק את מעלת הצדיק כשייך לפרספקטיבה של העולם הזה, בעוד מעלת בעל תשובה שייכת לפרספקטיבה של העולם הבא.

בדעת בני אדם אין הבעל תשובה כמו הצדיק גמור... לפי שהתשובה נקרא עלמא דאתכסיה ואינו נגלה לבני אדם היקרות והיופי שבה. ויעקב... שורש כל ישראל נאמר בו כי שנואה לאה, ועיין בזוהר הטעם. והיינו כמשאז"ל... שהיו אומרים הגדולה לגדול וכו' היינו לפי הנגלה שייכת ח"ו לחלק עשו והיתה בוכה זהו סוד התשובה. משא"כ רחל יפת תואר ויפת מראה שהכל אומרים הקטנה לקטן כי בעלמא דאתגליא יש בה יופי מעשים. אבל מכל מקום עיקר תולדות משל לאה שעיקר ההולדה התחדשות דברי תורה ונפשות לרצון ה' הכל עיי' **מדריגת התשובה**. ובאמת היא אמו כמ"ש⁵¹... דאין לך מדה טובה ודבר טוב בא לבני אדם אלא עיי' עניות פירוש בדבר תורה כמשאז"ל... על פסוק והמכשלה וגו' שאין אדם עומד וכו' ועיי' העבירה והתשובה נולד החיות אח"כ. אך סני בר נש עריין דאימיה⁵² ומטבע האדם ששונא התשובה על הרע ואע"פ שזהו עיקר שהעמידו על מה שהוא מכל מקום אין חפץ לידבק בזה. אבל באמת אין אשה אלא לבנים **והתולדות רק מלאה**⁵³.

מידת הצדיק היא זו שיופיה גלוי בעולם הזה, בעוד מידת בעל תשובה, הכוללת את מעלת החטאים מפרספקטיבה של התשובה, נסתרת ונראית בעולם הזה כשייכת לרע ולכיעור. מתוך הזיהוי הקבלי השכיח של לאה, ושל התשובה עם ספירת הבינה, אמא עלאה, מעמיד ר' צדוק מידה זו כ'אם הבנים', מקור ריבוי והתחדשות של דברי תורה ונפשות גם יחד, ועם זאת כשנואה ודחוייה מבחינת התפיסה הגלויה של העולם הזה.

יוצא שר' צדוק מדגיש את כח הפעולה שיש בשני הכיוונים המנוגדים, של צדיק, הגדור ומתגבר על תאוותיו, ושל בעל תשובה, המתפשט ופורץ גבולות, לעניין הולדת בנים. מעלת בעל תשובה אינה ניכרת בעולם הזה, אולם בכתבי ר' צדוק, בהמשך לרבו, יש העדפה ברורה של מידה זו. עם זאת, שני הכיוונים מתקיימים יחדו, ואין דחיה של האחד מפני האחר. לענייננו, מיוחסת לשניהם 'קדושת היסוד', שניתן להגיע אליה בין בדרך העבודה של הצדיק, ובין בדרך העבודה של בעל תשובה. ומתוך כך, לשניהם מיוחס ריבוי בנים. "ועל כן יהודה ויוסף היו המרובים מכל השבטים כי פרו ורבו ביותר מפני שהיה בהם קדושת

⁴⁷ ראו צדקת הצדיק, קסא, החלק האחרון צונזר במהדורות הראשונות. במאמר הבא (קסב) כותב ר' צדוק: "ועיי' הו"ל מרבה מזיקים ר"ל יותר מכל העבירות כידוע מזהר ולכן ג"כ הרהורי תשובה שנופלים בלבו הם הרבה". מאמר זה צונזר גם במהדורות החדשות. לפרטי מקומות הדפסתם של המאמרים ראו לעיל בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה, הערה 112.

⁴⁸ עבודה זרה ה' א. ר' צדוק מרחיב את הדברים מחטא ישראל במתן תורה, שאיפשר, במנעו מאותו דור את הגאולה וחיי נצח, את הולדת הדורות הבאים, לחטאים בכללות כסיבה להולדה.

⁴⁹ כצירוף של שם הוי", ב"והיה", "הבנים" (ו-ה), זעיר אנפין ונוקבא), קודמים לאבות (י-ה, אמא ואבא). ר' צדוק משתמש בעקרון של "והיה לשון שמחה" בהקשרים רבים בהם נאמר "והיה" לגבי דברים הנתפסים כשליליים, כגון השכחה, יצר הרע, הבן הרשע, ועוד. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, רכא; רסיסי לילה, נד, עמ' 141; ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 208; פרי צדיק ב, בא ט, עמ' 50 ועוד.

⁵⁰ צדקת הצדיק, קסג. גם מאמר זה צונזר במהדורות הראשונות.

⁵¹ תני דבי אליהו זוטא פ"ה.

⁵² =שונא אדם עריות של אמו]. בגמרא דרשו מהפסוק "כי יסתך אחיך בן אמך" (דברים יג ז), כי "בן מתיחד עם אמו ואסור להתיחד עם כל עריות שבתורה" (קידושין פב ב; סנהדרין כא ב; עבודה זרה לו ב). זוהר מבואר לפי זה כי לאה, בחינת 'אמא' עלמא דאתכסיה, היתה שנואה משום כך על יעקב, בבחינת "סאני בר נש עריין דאימיה", והוא דבק בבחינת עלמא דאתגליא של רחל (זח"א קנד א-ב). ר' צדוק מסביר את הדברים כחלים על בחינת תשובה, שמספירת הבינה, אמא עלאה, שמעלתה סמויה בעולם הזה, ולכן היא 'שנואה' בדעת בני אדם, לעומת מעלת הצדיק הגלויה.

⁵³ צדקת הצדיק, קסד. אבחנה זו חוזרת ומפותחת מאוחר יותר, בהמשך לקטע שצוטט לעיל מתקנת השבין, עמ' 40. הוא מבאר כי רחל נקראת 'אמא תתאה' מצד התחתונים ועלמא דאתגליא, כביטוי לכך שבדעת בני אדם, הרואים את היופי שבחיצוניות המעשה, יש מעלה לצדיק על בעל תשובה, אולם ה' יראה ללבב, את מעלת מידת התשובה, ולכן "הולדת נפשות יקרות מידו ית"ש כפי מעשיהם הראוי להם היה המשפט רק ללאה".

היסוד יותר מכל השבטים, יוסף צדיק גמור בפועל בלא חטא, ויהודה בעל תשובה אחר החטא⁵⁴. שני הכיוונים ההפוכים של רחל ולאה, יוסף ויהודה, צדיק ובעל תשובה, שמירת גבולות ופריצתם, חוזרים ומתאחדים באותה תכלית של 'קדושת היסוד', ובתוצאה של ריבוי בנים.

5. כח פעולה של תורה להולדת בנים

א. מעלת כח התורה לעומת כח התפילה להולדת בנים

ראינו בפרק הקודם כי ר' צדוק מעמיד את כח הפעולה של התורה כגבוה יותר מזה של התפילה⁵⁵. גם לעניין הולדת בנים יש מקום נרחב יותר בכתביו לכת הפעולה של התורה, והדגשה מפורשת של מעלתה על כח התפילה. בתוך מאמר הבנוי על הקבלה בין שלושת הרגלים לבין בני, חיי ומזוני, מקשר ר' צדוק את הארת פסח, שהיתה רק לפי שעה, לשפע מזוני, ואת הארת התורה בשבועות, שהיתה הארה קבועה ונצחית לשפע בני. שפע פרנסה, הוא סיפוק של 'חיי שעה', שהצורך בהם חוזר ומתחדש, לעומת שפע בבנים, שהם קיום המין, 'בנין עדי עדי'. על יסוד אבחנה זו הוא מפתח ביאור שראינו לעיל, לפיו איפיון התפילה כ'חיי שעה' מבטא את שורשה במלכות, ואת השתנותה לפי שינויי הזמנים ושינויי מצב המתפלל. לכן היא מקור דוקא לצרכים זמניים, של 'חיי שעה'. לעומתה, התורה מאופיינת בהיותה מעל הזמן, קבועה ונצחית. לכן היא המקור ל'חיי עולם' נצחיים, מעבר לגבולות הזמן של העולם הזה. על יסוד הבדל זה מרחיב ר' צדוק בביאור מעלת כח התורה לעניין הבנים.

בשבועות הוא זמן קבלת ב' התורות שבכתב ושבע"פ, ועי"ז זוכין לבני ואפילו מי שהוא עקר בטבע או במזל... על זה אמרו באברהם... שהרימו למעלה מהשמים והמזלות, והיינו ע"י כח התורה שהוא למעלה מהשמש שהתחיל באברהם... שממנו התחלת ב' אלפים תורה... ואברהם... לא מצינו שנתפלל על בני וכמ"ש בזהר תולדות קלו ב, והיינו דבכל י"ח ברכות דתפילה לא נמצא תפילה על בני ואע"פ שי"ל משום דרוב... בני אדם יש להם בנים, מכל מקום הרי מבקשין רפואה אף שרוב בני אדם בריאים, ובודאי קבעו בתפילה כל צרכי בני אדם ואיך לא קבעו ג"כ בקשת הבני... אבל... התפילה הוא רק לצרכי שעה וחיי שעה, ובני הוא חיי עולם בקיום המין דבר זה אי אפשר להשיג בתפילה לבד רק בכח התורה⁵⁶.

כאן מדגיש ר' צדוק כי אברהם לא התפלל על בנים, אלא זכה להם דוקא בכח התורה⁵⁷. כח הפעולה של תפילה מוגבל לעניינים שהם בגדר 'חיי שעה' זמניים. עניין הבנים שייך ל'חיי עולם', ולכן דוקא התורה היא הדרך הבלעדית להשיג זאת. בהמשך הוא מבאר כי התעוררות אור התורה בכל שבועות כוללת התעוררות אור התורה האישי הגנוז בכל אחד, ועתיד להתגלות בזרעו. התעוררות זו היא היסוד להולדת בנים.

ובכל שבועות מתעורר אור זה דהשגת תשב"כ על השלימות כלעתיד... שכל אחד משיג שורש האור תורה הנעלם לעת עתה ועתיד להתגלות... בדורות הבאים אצל כל אחד בזרעו... וע"י השגת האור דשבועות שהוא התגלות אותו האור הגנוז בהעלם מנפשות דורותיו שהם אורות התשב"ע שיתגלה על ידיהם... הוא אתחלתא דהתגלות... להאיר בלב, וממילא יוכל למשוך עי"ז שפע ההתגלות לצאת מכח אל הפועל גמור בעולם הזה בהולדת זרע למינהו של הנפשות ואורות התשב"ע הגנוזים בו⁵⁸.

ב. כח פעולה של תשב"ע להולדת בנים

אחד ההקשרים המעניינים לגבי מקומה של תשב"ע לפקידת עקרים עולה מתוך בחינת תפיסת סיבות העקרות, כפי שהיא מפותחת בכתביו ר' צדוק במשך השנים. תפיסה בסיסית, המפורשת בכמה מקומות, ועומדת ביסוד דבריו במקומות אחרים, היא כי יכולת ההולדה היא חלק מהמצב הטבעי המקורי של האדם, ולכן עקרות היא יציאה מסדרי הטבע.

⁵⁴ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 115.

⁵⁵ ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, מג, עמ' 82, ולעיל לאורך הפרק כח פעולה על ידי תשב"ע.

⁵⁶ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 116-117.

⁵⁷ לפי המקור שהוא מזכיר (זהר ח"ב קלו ב) אברהם לא התפלל על בנים, על אף ששרה היתה עקרה, והכתוב "יהן לא נתת לי זרע" אינו תפילה אלא ספור דברים, ואילו יצחק התפלל על אשתו, שידע שהיא העקרה. ר' צדוק חוזר לקביעה שאברהם לא התפלל על בנים בכמה מקומות גם בספרים חסידיים מאוחרים. ראו, לדוגמא, פוקד עקרים, עמ' 16, שם הוא מבאר כי הזכרת העדר בנים על ידי אברהם, כמתאונן, הוא משורש יצחק שבו. בספר אחר ביאר ר' צדוק באופן אחר כי אברהם לא התפלל על בנים מצד היותו 'איתן', המקבל את רצון ה' כפי שהוא, ואינו חפץ בהשתנות המזל כלל, בעוד יצחק, וזרעו אחריו אינם במידה זו בקיצוניותה, ומתפללים על בנים, גם בשינוי המזל. ראו ליקוטי מאמרים, י, עמ' 120. אמנם, כפי שראינו לעיל, ליד הערה 16, במקום אחר באותו ספר הדגיש ר' צדוק את כח הפעולה של תפילתו של אברהם לבנים.

⁵⁸ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 120.

כי אין לך אדם שאין מוכן להוליד זרע, ואפילו הסריס חמה שאין לו רפואה הוא בתולדה כן, היינו רק מצד טבע העולם הזה כפי הקלקולים שבו, אבל כפי מה שהאלקים עשה את האדם ישר שאין שום קלקול אין ראוי לשום בריה לצאת מהצורה והתכלית שנבראה לו, ומכוון הבריאה הוא לפרות ולרבות ולהוליד בדומה שעל זה נבראו אברי ההולדה, וכטענת חנה שדיים הללו שבראת בי לא להניק בו (ברכות לא ב) ודברה לשון נקיה וכללה בזה ג"כ אברי ההולדה⁵⁹.

העמדה זו של העקרות כיצאה מסדרי הטבע היא יסוד לתפיסת העקרות כתוצאה של חטא. ר' צדוק מבחין בין סריס מתולדה, שעקרותו נתלית בחטא קדמון, מגלגול קודם, או מחלקו בחטא אדם הראשון, לבין אדם חשוך בנים, שאינו בגדר זה, שעקרותו נתלית בחטאו⁶⁰.

הטענה שעקרות היא יציאה מסדרי הטבע, ולכן פקידת עקרים ועקרות אינה בגדר נס שמחוץ לטבע, אלא להיפך, חזרה לסדרי הטבע, מפותחת בהרחבה במוקד עקרים⁶¹. העמדה זו של העקרות כיצאה מסדרי הטבע באה כרקע לדרכי התיקון. בעולם הזה יש מקום לבחירה ברע, וכתוצאה מכך, גם לקלקולים בנבראים. לכן תיקון הקלקול שבבחירת האדם, על ידי תשובה, הוא היסוד לתיקון הקלקול בנבראים, המתבטא בעקרות. "וכאשר האדם שב להש"י ומחזיר הדברים למקורן כמו שהיה האדם ישר בתחילת הבריאה הרי כל הקלקולים מתתקנים וחוזרים למה שהיה כפי סדר הבריאה"⁶². פקידת ה' מבוארת כהחזרת הרצון האלוקי הראשוני בבריאה, ומתוך כך החזרת הסדר הטבעי של הבריאה ללא חריגות. ביסוד הדברים מובלעת תפיסה הכורכת יחד שלימות בסדרי הטבע הגופניים ושלימות בסדר הרוחני, ורואה פגם בגוף כביטוי לפגם בנפש⁶³. לעניין העקרות יוצא, מחד, כי הבקשה לבנים היא מעין טענה לזכות טבעית כחלק מתוקי הבריאה שקבע ה', ולא בקשת חסד, ומאידך, כי מוקד מרכזי בהתמודדות עם עקרות הוא איתור חטא רלבנטי ותהליך של תשובה.

תפיסת העקרות כעונש מופיעה באופנים שונים בספרי ר' צדוק מכל התקופות⁶⁴. בספרו החסידי הראשון, *צדקת הצדיק*, הוא מרבה לדון בהוצאת זרע לבטלה (להלן=הו"ל)⁶⁵. העדר בנים, כאחד מארבעה

⁵⁹ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 120.

⁶⁰ "וכך כל איש חשוך בנים הוא מצד איזה חטא שלו באותו גוף [או בגלגול קודם או באיפה שלו באדם הראשון אם הוא סריס בתולדה וטומטום וכיוצא בו שזה מורה על חסרון שבתולדה, אבל כשאינו סריס בתולדה ודאי הוא מפני חטא עצמו] שאין מניח להתגלות אור נפשות הבנים צאצאיו וצאצאי צאצאיו הכלולים בו" (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 120). עקרותם של אברהם ושרה מבוארת שם מתוך היותם תחילת התיקון של אדם וחווה.

⁶¹ "וכל מי שהוא מושגח אי אפשר שיהיה עקר כלל שהרי כל בריאת האדם הוא לפרות ולרבות... ודבר זה שלא יוליד הוא יציאה מסדר הבריאה... שאינו ראוי כלל כפי חוקי הבריאה... וע"כ הישועה לזה אינו ככל נסים היוצאים מהטבע דזה אדרבא בא לקיים הטבע שהרי כך הוא חוק טבע הבריאה להיות האדם מוליד. וזה היה טענת חנה אם מצבא העליונים אני אחיה לעולם ואם מצבא התחתונים אהא מוליד דלבקש נס אין כל אחד ראוי לזה... וגם אין עושין נס אלא כשיש בו צורך גדול... והיא צווחה אדרבא אני רוצה שתקיים גם בי טבע הבריאה וזה כל אדם רשאי לבקש וראוי לכך דלא ישוב ריקם. ומיד שהש"י פונה אליו להשיגה עליו מיד הישועה באה לו מעצמה... ואפילו כשרה אמנו שהיתה אילוניית בבריאה וטומטמים היו... מה שחזרו להיות ככל אדם אינו אלא חזרה לטבע הבריאה" (פוקד עקרים, עמ' 3).

⁶² "ולברבובים ניתח בהרחבה את הקשרים בין תפיסת האדם כ'צלם אלקים' והשלכותיה התיאורגיות לבין גישת בית הלל ור' עקיבא וחבריו, למצות פריה ורביה והלכותיה. לעומתם, בית שמאי, ור' אליעזר, המסתייגים, לפי ניתוחו, מתפיסת הצלם והשלכותיה התיאורגיות, אינם קושרים בין פריה ורביה לבריאה בצלם, ולמימד תיאורגי, אלא למעין תפיסת 'חוק טבעי', של ילשבת יצרה'. (לורברבוים, צלם אלקים, עמ' 386-435, ראו בפרט, עמ' 421-420. ראו גם הני"ל, פריה ורביה, לניגוד בין גישת חז"ל לגישת הרמב"ם). בהתייחסויות הרבות של ר' צדוק לנושא ההולדה אין מקום חשוב לזיקה למונח איקוני של בריאה בצלם ולתיאורגיה, אלא לתפיסת ההולדה כחוק טבע, ולתפיסת תכליתה להוליד בנים שיקדשו שם שמים (ראו לעיל, הערה 17).

⁶³ פוקד עקרים, עמ' 3-4.

⁶⁴ ר' צדוק מסמך בכך על פירוש הראב"ד על ספר יצירה, פ"ג מ"א, עמ' 107. ראו לעיל בפרק יחסי תש"ב-ע-מצאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 54. לביטויים אחרים של כיוון זה ראו מחשבות חרוץ, יג, עמ' 104, על ביקורת חכמי ישראל על בן כוזיבא שעשה ישראל בעלי מומין בנטילת הטחול וחקיקת כפות הרגלים; תקנת השבין, עמ' 1-2, 141-142, בעניין הקשר בין רפואה לסליחה, וכינוי החוטא 'בעל מום'.

⁶⁵ לפי המסופר בהגיעו אצל האדמו"ר ר' חיים מצאנז, במסעו לחשיג חתימות של מאה רבנים, כדי לגרש את אשתו הראשונה בעל כרחו, אמר לו האדמו"ר כי אמנם לפי ההלכה הצדק אתו, אולם רואה הוא ברוח הקודש שהאשה כשרה ואינו צריך להתגרש ממנה. "ואם תתגרש ממנה צפוי לך עונש על כך שלא יהיו לך בנים" (ברומברג, האדמו"ר, עמ' כח-כט). לפי ברומברג, מסופר כי בסוף ימיו הצטער ר' צדוק שלא שמע אליו, ואף הודה כי צדק בעל חידושי הר"ם, שהראה לו מקום בתוספות על פיו לא הגיע לו ההיתר. גם לפי וריאציה אחרת תלה ר' צדוק את היותו חשוך בנים באותם גירושין, אך חרסתו היא על כך שעבר על דברי רבי חנינא מסורא (סוטה ב ב), שלא יקנא אדם לאשתו בזמן הזה (ווייס, הכהן, עמ' לד, מתוך 'בישישים חכמה', עמ' שמו, מפי ר' שרגא פייבל זילברברג מתל-אביב, ששמע מדודו ר' דב בעריל רייזמן מוורשה, גיסו של הרה"ק ממארקשוב).

תפיסת העקרות כעונש בולטת במקומות רבים בכתבי ר' צדוק, ומהווה חלק מתפיסה כללית: "והעניין דכל מניעת דבר ודאי הוא מצד חטא השייך לאותו דבר דכל משפטיו של הש"י מכנגדי" (=מדה כנגד מדה), ומניעת הולדה ודאי הוא מצד חטא בעניין ההולדה והנוגע ליסוד ברית קודש" (פוקד עקרים, עמ' 17). לא ראיתי בכתביו שום רמז לתפיסתה כעונש אישי לגביו בהקשר של אותו גט.

⁶⁶ נושא זה תופס מקום חשוב בספרות המוסר הקבלית ובחסידות, וגם אצל ר' צדוק. תקנת השבין הוקדש ל'יתקוני תשובה בכללות ובפשטות בתיקון מידת היסוד" (שער הספר, על ידי המעתיק, ר' שלמה גבריאל מרגליות ראזענטאל). ראו ר' קיציס, תשובת היסוד; אחיטוב ראה בדברים נסיון למעט בחומרת הו"ל (אחיטוב, צניעות, עמ' 242, הערה 49). תשומת לב רבה הוקדשה במחקר לעניין תיקון הברית בהקשר זה אצל ר' נחמן מברסלב. המחקרים האחרונים בעניין זה הם: שור, אותיות, עמ'

דברים שנקראו מיתה, נחשב לעונש על כך⁶⁶. **בסיסי לילה**, על רקע ההנחה שכל אירועי העולם הזה בענייני בני, חיי ומזוני, הם תוצאות של מעשי האדם, מועמדת העקרונות כמעין תוצאה טבעית של ניאוף⁶⁷. בכתבי החסידיים המאוחרים, יש הטיה של סיבת העקרונות או אובדן הזרע לחטא של ביאת גוי. וכך הוא כותב **בתקנת השבין**, בביאור עניין עבירה לשמה של אסתר:

והיא הוסיפה עוד באמירת כאשר אבדתי לקבל עליה עונש האבדון הנגזר על כל ישראל וכד"ש ר' ישמעאל אני כפרתן⁶⁸... וע"כ אמרה להציל בזה כל ישראל מעונש הגזירה דלאבד כי כבר נתקיים בה, דאבדנה מגוף קדוש דמרדכי אחר שכבר נאבדה מעמה ומולדתה נחשב אבדון גמור לה... שהולדה דריוש מאחשורוש אף שהיה טהור מאמו... מכל מקום היה בכלל הגוים ונטמע ביניהם ונתקיים **האבדון בזרעה**. וזהו איבודה מעולם הזה, כמ"ש בכו להולך כי לא ישוב וראה וגו', שדרשוהו... על מי שלא הניח בן. **ועל ביאת גוי מגיע עונש זה**, וכמ"ש... **בביאת ארמית** אם לא פגעו קנאין לא יהיה לו ער ועונה וכן מגיש וגו', כי זהו **עיקר חילול הברית**⁶⁹.

יוצא שכאן עיקר חילול הברית, שעונשו מניעת המשכיות זרעו, הוא בביאת גוי, המצוי בקצה הנגדי ליראת ה', שהיא יסוד הגבורה וכח גברא להולדת בניו. הזיקה בין 'נשים זרות' ליחכמות זרות', משמשת בכתבי ר' צדוק הן כקשר מטפורי והן כקשר סיבתי בין הנהיה אחר שתייהן⁷⁰. לענייננו כאן, דברים אלו על ביאת גוי וביאת ארמית כיסודות שעונשם - כילוי הזרע, מקבלים בספר מאוחר אחר מובן מטפורי מורחב, בעל משמעות קיומית גם לר' צדוק עצמו. שיא המיצוי של כתיבתו בנושא העקרונות הוא בכתבת **פוקד עקרים**. בסוף הספר מבחין ר' צדוק בין עקרונות נשית, שהיא מצד שורש הרע, ותיקונה דוקא על ידי תשב"כ, לבין עקרונות גברית, שהיא מצד חשש הולדת בניו לגהינום, הנחשב חסרון למראית העין, ותיקונה דוקא על ידי תשב"ע⁷¹. בהמשך להעמדת העקרונות כהטבה של הקב"ה למי שעתיד לצאת ממנו בן שאינו הגון, כדי לאפשר את התיקון לפני שיצא לפועל, הוא מביא את מאמר הגמרא כי אברהם מציל כל הנימולים חוץ מבוועל ארמית, ומבאר עניין 'בוועל ארמית' באופן מורחב:

ותיקון העקרונות דאישי כשיש מחוש הולדה בניו לגהינום... דזה אינו בחסרון שבשורש רק מצד מראית העין עדיש בעירובין דאברהם מציל כל הנימולים מגהינום חוץ מבוועל ארמית דמימשכא ערלתו ולא מבשקר ליה⁷²... **ומי שיש לו חשק ותאוה ואהבה לשורש העכו"ם בחכמתם ונימוסם וכדומה הוא בכלל אבזרייהו דבוועל ארמית שבפעל ובמעשה התיקון לזה הוא רק בכח התשב"ע** שהיא עיקר המבדיל בין ישראל לעמים מצד החכמה כמ"ש... מי שמסטורין שלי בידו... שזהו השגת התשב"ע, והוא דוגמת אות הברית המבדיל בפעל בחומריות הגוף ומצד התשב"כ שהוא בהתגלות לכל הוא תיקון החומריות הנגלה לכל, **וע"י התשב"ע** שהוא גילוי הניעלם שבתשב"כ הוא תקון קלקול שאינו בפועל בחומריות רק בהעלם להיות נבדל מהעמים גם כפי ההעלם ולמראית העין דבני אדם הרואין לעינים וע"י זוכה לראות בניו לבניו, ושלום [הוא חבור יסוד ומלכות שמהם התולדה כנודע] על ישראל אמר⁷³.

כל הברירור העמוק של **פוקד עקרים** לעניין סיבות מניעת ההולדה והדרכים לפתוח שערים אלו, מגיע לשיאו בסופו בתבונה בעניין הפגם שיש בחשק לחכמות העמים ונימוסיהם, בבחינת 'אבזרייהו דבוועל ארמית',

188-194; מרק, המעשה מהשריון; הנ"ל, התיקון. ראו שם סקירות היחס להוצ"ל במקורות קודמים, והפניות למחקרים קודמים.

⁶⁶צדקת הצדיק, קכג. העצה לתיקון שם היא כפרה על ידי כך ש"ממית עצמו באהלה של תורה".

⁶⁷רסיסי לילה, נ, עמ' 108. בספר אחר דן ר' צדוק בהרחבה בשאלה אם הוצ"ל כלולה בלא תנאף. ראו תקנת השבין, עמ' 170-177. הסבר נטורליסטי אחר הוא "כי פעמים מניעת ההריון מצד מיעוט החשק והתאוה" (תקנת השבין, עמ' 44). מעניין כי לעומת העיסוק הרב של ר' צדוק בנושא עקרונות והולדה, אין כמעט התייחסות בכתביו לנושא הזיווג כשלעצמו. ראו ליבס, אהבה ויצירה, עמ' 270-281; וקס, היחודים, עמ' 233-246, לדוגמאות לדיונים חסידיים בנושא הזיווג.

⁶⁸ר' צדוק מביא רשימת דוגמאות לקבלת יסורים על ידי מנהיגי ישראל לכפרה על כלל ישראל. ניתן, אם כי לא הכרחי, לקרוא על רקע זה את הדברים המובאים להלן מפוקד עקרים בעניין המשיכה לחכמת האומות ונימוסיהם כיאבזרייהו דבוועל ארמית וסיבת עקרונות, ואז יובנו הדברים לא כשייכים למשיכה האישית של ר' צדוק לחכמת האומות, אלא להתייחסותו כמנהיג, לנחיה אחרי ההשכלה בזררו. על התנגדותו להשכלה עבור הכלל, לעומת יחס מורכב אליה שלו עצמו, ראו ברומברג, ר' צדוק, עמ' סה-סז; בריל, ר' צדוק, עמ' 362-377. ר' צדוק החזיק בחדרו, לשימושו הפרטי בלבד, ספרי מחקר בארון נעול, שלא הרשה לאיש לגשת אליו. מסופר כי כשביקש פעם מקורבו, ר' ברוך קאצקער, להציץ בספרים השמורים הללו, חזר ר' צדוק ומצאו ממשמש בספרים, סטר לו על לחיו וגער בו (שיח זקנים, ח"ב עמ' שלג; ומשם אצל ווייס, ספר הכהן, עמ' קלו).

⁶⁹תקנת השבין, עמ' 108-109. הדרשות האחרונות שהוזכרו הן מבבא בתרא קטז א; סנהדרין פב א. בספר אחר מדגיש ר' צדוק כי ישראל הבא על גויה חמור יותר מביאת גוי על ישראלית. וכך הוא כותב בעניין אסתר ואחשורוש: "וזהו אפילו בחיבור לעכו"ם שזהו חיבור של תכלית הגרירות האפשרי, חוץ משל ישראל בגויה דגרע עוד וזה אין לו מציאות קדושה" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 161-162).

⁷⁰לדוגמא, "וכל חיותם וכחותם וחכמתם נקרא שהוא תיחזוני ומחיצוניות ולא מתוך הפנימיות שהוא רצון הש"י, והוא בדוגמת אשה זונה, ולכן היה חטא שלמה... בנשים נכריות שהם נקרא אשה זונה כי הוא נתעסק ג"כ בחכמת כל בני קדם ומצרים ולכן נכשל מדה כנגד מדה ג"כ" (ליקוטי מאמרים, עמ' 83). ראו אלמן, חכמת האומות, עמ' 170.

⁷¹פוקד עקרים, עמ' 51-53.

⁷²ראו עירובין יט א. רש"י ד"ה ולא מבשקר: "איננו מכירו שהוא יהודי, דמשכה ערלתו ודומה לו כמי שאינו נימולי".

⁷³פוקד עקרים, עמ' 53.

שתיקונו רק על ידי תשב"ע, כמבחינה בין ישראל לעמים.

ר' צדוק עצמו למד מ'חכמת העמים', כתב חיבורים בנושאים מדעיים, והחזיק בארון נעול, שלא הרשה לאיש לגשת אליו, ספרי מדע והשכלה. אך לגבי הכלל, התנגד בחריפות ללימוד זה⁷⁴. נראה שסיוס זה של פוקד עקרים בהעמדת העקרונות הגברית⁷⁵ על חסרון 'למראית העין'⁷⁶ במשיכה לחכמת האומות, ותיקונו דוקא על ידי תשב"ע כבירור ההבדלה שבין ישראל לאומות, מבטא את תפיסתו המאוחרת של ר' צדוק לגבי נושא שהעסיקו לאורך השנים. התשב"ע שהיא 'גילוי הנעלם', היא בעלת כח הפעולה לתיקון הקלקול "שאינו בפועל בחומריות רק בהעלם"⁷⁷.

ג. כח פעולה של חידושי תשב"ע להולדת בניס

האנלוגיה בין 'הולדת' חידושי תורה לבין הולדת בניס מפותחת במקורות רבים. יסודות מרכזיים באנלוגיה זו הם: יסוד ההתחדשות שעל ידי כל אחד מהם; יסוד החשק שבכל אחד מהם; והתפיסה של היכללות בכח במקור, והוצאה הדרגתית לפועל במשך הדורות, המוחלת הן על התשב"ע והן על נפשות ישראל. אנלוגיה זו מפותחת במקורות שונים באופנים שונים⁷⁸, ובתוכם גם לקשרים סיבתיים דו-כיווניים ביניהם. בפשטות, הולדת בניס, היא גם סיבת חידושי התורה שיתחדשו על ידם. מכיוון זה ההוצאה מן הכח אל הפועל של חידושי תשב"ע מתרחשת כתוצאה של התחדשות הדורות. הכיוון החשוב לענייננו כאן הוא הקשר הסיבתי ההפוך, שבפיתוח תפיסת חידושי תורה כבעלי כח פעולה להולדת בניס⁷⁹.

⁷⁴לביטויים חריפים נגד קריאה בספרי ההשכלה, תוך התיחסות מפורשת לנהייה אחריהם בדורו, ולהבדל ביניהם לבין עיסוקו של הרמב"ם בחכמות ראו דבריו בספר הזכרונות, עמ' 50. וראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' נג-נה. ראו גם פוקס, הערות ביקורתיות, עמ' 571-573, בהערות שם, לסקירה בעניין מקומן של חכמות שונות אצל ר' צדוק.

⁷⁵ר' צדוק מבחין בין עקרונות נשית, שפקידתה על ידי השערים שנפתחו בתשב"כ, לבין עקרונות גברית, שפקידתה על ידי תשב"ע.

⁷⁶תפיסת 'בועל ארמית', במובנו הפשוט או המושאל, כחסרון 'למראית עין', שאינו פוגע בפנימיות הלב, מודגשת בכמה מקומות בכתבי ר' צדוק. "ואפילו בועל ארמית שזהו תכלית החילול... היינו רק למראית העין שאין ניכר וכמ"ש... דמשוך צריך לחזור ולמרוקן רק מדרבנן מטעם מראית העין, אבל באמת גם זה מהול כי שורש היר"ש קבוע בלבם מצד התקשרות שורשם בהש"י" (תקנת השבין, עמ' 109. יבמות עב ב). קודם לכן ביאר שם ר' צדוק עניין בועל ארמית שאין לו בירור בעוה"ז ע"י בניס "אבל מ"מ כל זה מצד הנגלה בעוה"ז, אבל יש לו חלק לעוה"ב... כי מצד הבינה שלב שנעלמת בעוה"ז אדרבא שרשו מבורר לגמרי" (שם, עמ' 78). ראו על כך להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העלם וגילוי. כללית, כל חטאי ישראל נחשבים, מפרספקטיבה של התיקון, כ"מראית עין" שאינה פוגמת בפנימיותם. מסקנה מעניינת מכך היא שבהתאמה, גם העונש הנצרך הוא רק למראית עין, בעוה"ז. "אבל בישראל... כל עונש הוא רק למראית עין בעוה"ז ואפילו מי שלא הוליד כלל היינו בעוה"ז אבל אמרו בזוהר כ"י... על פס' מי נפשם צרורות בה' וקמים לתחיית המתים ולעוה"ב, ואפילו מי שלא הוליד כלל היינו בעוה"ז אבל אמרו בזוהר כ"י... על פס' מי ילד לי אלה שאין שום טיפה שאינה באיסור הולך לאיבוד ונגזרות בהיכלא חד ולעת"ל יהיה לו בניס ובנות רבים ויכיר כל אחד אביו" (תקנת השבין, עמ' 109-110). ר' צדוק נסמך על החיד"א שכתב: "וכשם שמי שהוא זקן ואינו יכול להוליד אפילו הכי חייב בעונת אשתו, הוא הדין נמי לבעלי בתים שאין בהם כח להוליד ולחדש חידושים בתורה דחייבים בעונתה לקבוע עתים לתורה, ואף שאינו מוליד בתורה הנה שכרו אתו. ע"ד שראיתי בתשובות כ"י להרב... אליעזר בן ארחא זל"ה"ה ס"י י... והסכים עמו הרב המוסמך מהר"ם גלאנטי הזקן. ובכלל הביא הרב המוסמך מהזהר כ"י: ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה, אמר ר"ש: לעולם יקיים אדם מצות עונה בזוגות לש"ש, שכל אותם כו' אף שהיא עקרה וזקינה אינם הולכים לאיבוד, אלא ה' מצוה למלאך הממונה שישמרם לעת"ל ויהיה לכל חד גוף ויהיה לו בניס רבים, כל שהיה חושב האדם שהיו הולכים לאיבוד שלא היתה אשתו מתעברת כולם יהיו לו בניס ובנות, ויכיר כל אחד אביו ואז תאמרו בלבבך מי ילד לי את אלה... שהייתי חושב שהולכים לאיבוד. ואלה מי גידל, ית"ש יש מדור שמתגדלים טיפות קדושות שלא נעשו באיסור כולם הם נגזרות בהיכלא חד דמלכא, עד כאן הזהר כ"י שהביא הרב המוסמך מהר"ם גלאנטי בתשובה כ"י הנזכר" (חסדי אבות, פ"ו מ"א, עמ' סד). ראו גם רסיסי לילה, נת, עמ' 179. כך מועמדת העקרונות כחלק מן המציאות המוגבלת של העוה"ז, שתתברר למפרע כמופקעת. על ממשות המציאות בעולם הזה ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו. לביאור שכרה של אסתר מתוך ראייה זו, ראו תקנת השבין, עמ' 110.

⁷⁷על יסוד זה יש מקום לראות גם בספרים מאוחרים נוספים שכתב יסוד של כתיבה פרפורמטיבית, הבאה לפעול על ידי חידושי תשב"ע הממוקדים בנושאי התיקון שיש להם רלבנטיות לעניין הולדה. העיסוק בקלקול הברית ותיקונו תפס מקום חשוב בכתבי ר' צדוק והגיע לשיא מיצויו בתקנת השבין, "והוא יתיקוני תשובה בכללות ובפרטות בתיקון מדת היסוד" על פי נגלה ונסתר" (שער הספר, ע"י המעתיק, ר' שלמה גבריאל מרגליות ראזענטאל). במקומות רבים מדגיש ר' צדוק את השורש המשותף של התאורה המינית ותאורת האכילה, ונראה שגם הקונטרס המאוחר, עת האוכל, שכתב על קדושה באכילה, הוא חלק מההקשר הרחב של תיקון זה. כותבי תולדותיו מתארים הנהגות פרישות בענייני אוכל. מקום חשוב בהקשר זה יש גם לספר המאוחר ישראל קדושים, המוקדש כולו לעניין מעלת קדושת ישראל שאינה יכולה להיפגע כלל, גם כשילמראית עין נראה להיפך, דוגמת שמשון ונשותיו.

⁷⁸ראו, לדוגמא, דברי ר' צבי אלימלך מדינוב: "...דעתי אי"ה לבאר בכל מצוה רמזי המצוה התלויים בה אשר אפשר לקיים בכל עת אפ"י בהעדר המצוה התלויים בה אשר אפשר לקיים בכל עת אפ"י בעת בהעדר המצוה הגשמית הגופנית כי התורה נצחית... והנה בזאת המצוה אפשר לקיים בכל עת ובכ"ז מצות פרי' ורבי' בתורה להוליד בכל פעם שכל חדש בתורה כמ"ש המקובלים... ולפ"ז מחשבת הדעת והשכל הוא העיקר פ"י לאדם וכן שהש"י ציונו להוליד גם בגשמיים ואז יתרבה גם השכל ביותר כי כל האדם שיוולד יהיה לו שכל משכיל והבני" (דרך פקודין, מצוה א, אות כו, דף כז ע"א-ע"ב, וראו שם, עמ' 28-31). לדוגמאות אחרות ראו עמר, שמחת תורה, עמ' 28-31. ר' צדוק עצמו התחיל קונטרס שעניינו ב"רמיזת המצות במחשבת הלב וכחות הנפשיים ואיך עצתם ינחו להכרת אנכי וגוי ויש להקדים ענין ללאוין כנ"ל" (דובר צדק, עמ' 34), והקדיש באורים ארוכים למצוה הראשונה של פרו ורבו בלבד. אולם, כפי שנראה, לצד הקיום סמלי של מצות פרו ורבו על ידי חידושי תורה, הוא מדגיש את כח הפעולה של חידושים אלו להולדת בניס בפועל.

⁷⁹לדוגמא לפיתוח ההשוואה בין חידושי תורה להולדת בניס, ראו דברי החיד"א, חסדי אבות, על אבות פ"ו מ"א. לדוגמאות לפיתוח הקשר הסיבתי ביניהם בחסידות, ראו דברי ר' אפרים מסלאדיקוב, בעניין אברהם שהוליד דוקא אחרי שנוספה לשמו

ר' צדוק חוזר ומדגיש במקומות רבים קשר סיבתי זה, תוך העמדתו דוקא על חידושי תשב"ע. "וכמו שהנפשות משתנות מדור לדור כן התורה והיינו התשב"ע שמתחדש בכל דור חדשות ע"י חכמי ישראל וע"י כל חדשות התשב"ע יוצא לאור נפשות חדשות מישראל"⁸⁰.

הוא מרבה להשתמש במינוח של הוצאה מן הכת אל הפועל ומן ההעלם אל הגילוי, הן לגבי חידושי תשב"ע, כהוצאה לפועל של מה שגנוז בהעלם בתשב"כ, והן לגבי הולדת בנים כהוצאה לפועל של מה שגנוז בהעלם באבות⁸¹. בכמה מקומות משמש תהליך זה לפיתוח האנלוגיה ביניהם, ומתוכה - גם לטענת הקשר הסיבתי. הוא מרבה להשתמש בזיהוי הכללי של "אוריתא וישראל", ובמסורת הידועה על זיהוי ספציפי של כל נפש מישראל מדור המדבר לאות, או חלק מאות, בתשב"כ⁸², ומרחיב: "ושאר הדורות, שהם הענפים המתפשטים מאותו דור, נראה לי דשרשם בתשב"ע, שהוא ההתפשטות דתשב"כ... וכפי התשב"ע המתחדשת בכל דור ודור, כן הם הנפשות דבני ישראל שבאותו דור"⁸³. קביעה זו חוזרת במקומות שונים בכתביו כהרחבת עקרון ההתאמה בין נפשות ישראל לאותיות התשב"כ. כך, לדוגמא, הוא מבאר בהרחבה בליקוטי מאמרים את הזהות בין ישראל לתורה, והיכללות כל הנפשות הדורות בדור המדבר, כהיכללות כל תשב"ע בתשב"כ, ויציאתה מן ההעלם אל הגילוי בהדרגה לאורך הדורות, כאשר כל נפש פרטית מזוהה עם דבר חכמה פרטי של תשב"ע⁸⁴. גם בהמשך אותו ספר הוא חוזר וקובע: "כידוע דנפשות ישראל הם

ה', המציינת חמשת חומשי תורה "היינו ע"י התורה אפשר לאדם להוליד בנים" (דגל מחנה אפרים, בראשית, עמ' 7). ראו גם שם, עמ' 8; שם, תולדות, עמ' 24. ר' שלמה מראדומסק כתב בעניין "הנפש אשר עשו בחרן", לפי דברי ריקאנטי (נראה שהכוונה לדבריו בפרושו לתחילת בראשית): "יתבאר ע"פ מה מ"ש הרקנאטי כי הצדיקים ע"י החדושי תורה שהם מחדשים הם מולידים נשמות בעולם העליון, והם הנשמות של הגרים... ובה יש להמשיך פי' הפסוק לא יהי בדך עקר... שלא תהא לימודך בזה העניין שאינו מוליד נשמות כנ"ל רק יהיה בקדושה כזו להוליד נשמות חדשות, וז"פ העניין למעבד נשמתין ורוחין חדתינ וז"ש ששואלים את האדם עסקת בפריה ורביה הוא ג"כ בבחי' זו להוליד נשמות חדשות וז"פ והעמידו תלמידים הרבה... שיהי' הלימוד בזה כדי להעמיד תלמידים הרבה ע"י הנשמות החדשות אשר נאצלים ונבראים ע"י הלימוד בקדושה וטהרה וחדושי תורה... וכמ"ש זה ספר תולדות האדם שיהי' הלימוד כדי להוליד בזה נשמות אדם וזה ענין ספר יצירה לאאע"ה" (תפארת שלמה על התורה, לך לך, ד"ה ואת הנפש אשר עשו, עמ' לח-לט).

⁸⁰ צדקת הצדיק, צ. יסוד זה הוא המרכזי בכתביו בעניין זה, אם כי חידוש בעבודת ה', כמתממש בהולדת בנים, מופיע גם בהקשר כללי של תורה ותפילה: "והנה אאע"ה חידש התגלות כח התורה שהתחיל ממנו וע"כ זכה להוליד נפש יצחק שהוא שורש התשב"כ ויצחק חידש התגלות כח התפילה בויעתר יצחק שיוכל להשתנות כביכול ממדה"ד למדה"ר וזכה להוליד נפש יעקב שהוא שורש התפילה והתעוררות הרחמים" (פוקד עקרים, עמ' 19).

⁸¹ לדוגמא, על אברהם "כי הוא כולל כולם אחר שזכה להוליד. שיצא ממנו שלשלת זו, הרי נכלל על כורחך בו כל אותו שלשלת. כי אין הדבר נותן מה שאין בו, ולעולם הענף כלול בשורש והבנים נגזים כחם באבות" (תקנת השבין, עמ' 4). ענין זה מובא כשנמתי' המיוחס לרבו, בספרו החסידי המוקדם, "שהבנים תעלמות לב דאב כמו ששמעתי זה" (צדקת הצדיק, רמד). ובספר מאוחר, "אבל נודע כי הבנים מבררים האבות, וכמו ששמעתי כי בבנים נגלה מעמקי לב האבות והנעלמות שבהם" (תקנת השבין, עמ' 72). יש כאן הרחבת התפיסה השכיחה היכללות הזרע במת האב, או היכללות מוח הבן במוח האב, לתפיסה שמידות וכוחות נפש המצויים בהעלם אצל האב, יצאו לגילוי אצל הבנים. ניתן לראות יסוד לכך בדברי הגמרא (נידה לא א) המייחסת את מוח הבן ללובן שמהאב. וראו מהר"ל, חידושי אגדות, ח"ד, עמ' קסא (על נדה, שם), המבאר את רשימת הדברים שהבן מקבל מהאב כ"צורה". לדוגמא לכיוון הפוך, על כח גלוי אצל האב הכמוס בהעלם אצל הבן. ראו אורח ישראל, תולדות, עמ' כא, על כח החסד של אברהם הכמוס אצל יצחק. במי השילוח מפותח רעיון יצירת נפשות בדורות הבאים מתוך כל מחשבה שהיתה אצל האבות, גם אם נדחתה על ידם. ראו מי השילוח כ"א, וישב, עמ' נ; שם, בא, עמ' סט; שם, במדבר, עמ' קמ; ושם, ח"ב, על הולדת נפשות מכל בירורים ומעשים שלהם. אמנם בכל המקומות הללו מדובר דוקא באבות האומה, ואצל ר' צדוק, מדובר על אבות בכללות.

⁸² על זיהוי אוריתא וישראל, ועל הזיהוי המשולש עם קוב"ה, ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, השוואה בין המודלים, הערה 26. על הקשר הפרטי בין כל נפש מישראל לאות בתורה ראו שם, מודל אנתרופוצנטרי, הערה 25.

⁸³ תקנת השבין, עמ' 89. וראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 95-91, על התורה כיוצרת נפשות. בניתוח קבלת הגר"א בהשוואה לקבלת האר"י מדגיש יוסף אביבי כי בעוד האר"י מדבר על שפע מהאצילות כנשמות חדשות הבוחרות בין טוב ורע, הרי אצל הגר"א השפע הוא התורה המתחדשת בלימודה (אביבי, קבלת הגר"א, עמ' נח-סא). "ההיקש בין הנשמות החדשות, שעליהן לימד האר"י, לבין חידושי התורה, שעליהם מלמד הגר"א, נזכר על ידי הגר"א עצמו: 'וכי' עתה כל הזיווגים עד שיכלו כל הנשמות שבגוף ואז יתחדשו הנשמות, וכי' בתורה שאין דבר חדש עתה אלא להבין הישנות, וכמ"ש בכמה מקומות מלין חדתינ עתיקין, ולע"ל תורה חדשה מאתו תצא' (בתי"ז סז ע"ד)" (שם, עמ' סא). ר' צדוק מפתח בהרחבה היקש זה שבין חידושי תורה לחידושי נשמות, אולם לעומת הגר"א, המגביל את מושג החידוש מאז החורבן, ורואה בו רק יספחיים' להבנת הראשונים ולא חידושים אמיתיים, אצל ר' צדוק אין החורבן נתפס כנקודת מפנה במהות החידוש, ויש בכל הדורות מקום לחידושים אמיתיים.

⁸⁴ "והכל אחד שהחכמות הגנוזות באותיות התורה הם עצמם החכמות שונות של התחלקות הנפשות מישראל מכל הדורות כפי מה שהם ממתשבתו של השי"י. ואמנם עדיין לא יצאו לפועל כולם בעת מתן תורה... כי אע"פ שכבר ניתנה תורה ותגלית כולה בעולם מכל מקום אותם חכמות גנוזות בהעלם בדברי תורה, כי תורה שתומה ניתנה רק שהיא כוללת כולם דוגמת האב שיש במוחו כל אותם טיפין שעתידי להוציא ולהזריע מהם נפשות רבות אבל מכל מקום לא הזריע עדיין אלא שהיא כוללת כולם בהעלם, וכך התשב"כ היא כוללת בהעלם כל מיני חכמה... אבל הכל ברמז והעלם, רק... בהמשך הדורות היא יוצאה לאור ע"י חכמי דור ודור ודורשיו וע"י כל הנפשות פרטיות אשר כל אחד מחדש דבר חכמה אשר אליה הוכן בפרט, וזהו הנקרא תשב"ע שהוא מה שחידשו סופרים ונובעים מליבות בני ישראל ומה שתלמיד ותיק עתיד לחדש" (ליקוטי מאמרים, עמ' 81). ר' צדוק מפתח את האנלוגיה בין הטענה שנגלו למשה כל חידושי התורה העתידיים, לבין הטענה שנגלו לאדם הראשון כל הנפשות העתידיות, כביטויים מקבילים של היכללות בכח. (שם, וראו עוד שם, עמ' 83-81, 95). והשוו לדברי ר' יצחק אייזיק חבר: "וכפי התחדשות הנשמות שבכל דור כך הם חידושי התורה מה שכל אחד קיבל כבר חלקו בסיני וכמו שבאדם הראשון נכללו כל הגופות העתידיים להוליד... כמו כן במתן תורה... אז היו כל הנשמות... וכולם קבלו חלקם בתורה כפי הראוי להם..." (אור תורה, עמ' יח), וראו עוד שם, עמ' שה-שט.

מאותיות התורה, והם ס' ריבוא נפשות דדור המדבר ונפשות שאר הדורות הם מהתחדשות תשב"ע שבאותו (הדור)"⁸⁵.

הקשר הסיבתי בין חידושי תורה לבין חידוש נפשות חוזר ומופיע בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים⁸⁶. לדוגמא, הוא מאחד את שני הפרושים בגמרא לבקשת עתניאל, לריבוי בתורה או לריבוי בניס ובנות, "והכל אחד דעיי ברכה בדברי תורה הוא ג"כ הברכה בפריה ורביה"⁸⁷. כח החשק, התופס מקום מרכזי לעניין תשב"ע⁸⁸, חשוב גם כיסוד לכת להוליד נפשות על ידי התורה. "ועיי דברי תורה בחשק הראוי מוליד נפשו כי נפשות ישראל גנוזין בתורה כי אורייתא וישראל חד"⁸⁹. יש גם הרחבה מחידושי תשב"ע בלימוד לחידושים בעבודת ה' בפועל, שהיא תכלית התורה, כסיבת התחדשות נפשות⁹⁰. הרחבה משמעותית אחרת היא מכת הפעולה של חידושי תשב"ע להולדת בניס לכת הפעולה של שיחת חולין של תלמידי חכמים. שיחה זו מקבלת מעמד של דברי תורה לא רק לעניין היכולת ללמוד ממנה, אלא גם לעניין כח הפעולה "לתקן נפשות", ובפרט, "להתיר פה עקרות" ו"להתיר פה אלמים"⁹¹.

הקשר הפנימי בין חידושי תורה להולדת בניס נסמך גם על יסודות קבליים המקשרים בין חכמה או דעת לבין יסוד. ר' צדוק מביא כמה פעמים בכתביו מסורת שקיבל מרבו על הקשר בין יסוד לחכמה, בהקשר סוד סממני הקטורת. "שקבלתי בסוד קנמון תשעה דרומז להיסוד שהוא הט' מעילא לתתא והחכמה הוא ט' מתתא לעילא ושלימות היסוד הוא כאשר יהיה נמשך ומחובר ומיוחד עם החכמה"⁹². אחת המשמעויות המרכזיות של הזיקה החזקה בין החכמה ליסוד היא הזיקה בין כח לימוד תורה לכת הולדה⁹³. גם הקשר בין היסוד לדעת תופס מקום חשוב בכתבי ר' צדוק⁹⁴. הוא מרבה להזכיר את דברי הזהר: "ואל אחר אסתרס... ולא עביד פירין"⁹⁵, שטעמו, לפי האר"י, בכך שאין להם דעת⁹⁶. ר' צדוק

⁸⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 192. גם במאמרי פרי צדיק, באותו הקשר של שייכות אות בתורה לכל אחד מישראל, "ואחר כך בחידושי תורה שהשיית מחדש הלכה בכל יום... מתרבינן נפשות ישראל" (פרי צדיק ה, האזינו ה, עמ' 231). וואקנין פירש קשר זה בכיוון אקזיסטנציאליסטי, וראה בדברי ר' צדוק, שידונו להלן, על חיוב הכתיבה לכל אחד, ככתיבת עצמו. (וואקנין, הספר השרוף, עמ' 60, עמ' 78, הערה 6).

⁸⁶ אליעזר שור הראה את כי איפיון מרכזי מכונן של עליית המלכות בכתבי ר' נחמן מברסלב, הוא גאולתה ממצב של עקרות למצב של הולדה, במגוון משמעויות במישור האונטולוגי, האפיסטמולוגי והלשוני. (שור, אותיות, עמ' 285-218). אצל ר' צדוק יש מקום מרכזי ליסודות של זיהוי של תשב"ע עם מלכות; עליית המלכות; מקום ההולדה וההתחדשות בתשב"ע; ומקום ההולדה הפיזית. עם זאת, אין בדבריו בנושאים מקום מרכזי לפיתוח ישיר של הקשר בין ההולדה לעלית המלכות.

⁸⁷ ליקוטי מאמרים, עמ' 97. על הגמרא בתמורה טז א.

⁸⁸ ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה – ניתוח מושגי השוואתי, גבולות המימוש; בפרק תשב"ע לעומת נבואה – מימד היסטוריוסופי, זה לעומת זה ביצרים; ובפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, כח פעולה של תורה בתפלה.

⁸⁹ צדקת הצדיק, רמא.

⁹⁰ "ושוורש מכוון התורה הוא ההשתדלות והתחכמות להוסיף ולהתהלך לפניו לא במקובלות בלבד, ובוה הוא ממשיך אור בעשית נפשות מחודשות כאלו עשאן דשוורש הנפשות הן עצמן שורש התורה כנודע" (ליקוטי מאמרים, עמ' 150).

⁹¹ "מי שהוא תלמיד חכם שאפילו שיחת חולין שלו צריכה לימוד... אז יש בו כח גם בשיחת חולין לתקן נפשות שהוא ממש דברי תורה וכמש"ל (עירובין נד ב) שכל שיחתך תורה... ושם קראו לשיחת חולין עליה ומצינו... (סנהדרין ק א) ועליהו לתרופה להתייר פה עקרות דהיינו הולדת נפשות חדשות הוא עיי חידושי תורה שבשיחת חולין שלהם וכן להתיר פה אלמין הוא ג"כ עיי דברי תורה וכמ"ש מרפא לשון עץ חיים וכמ"ש במדרש רבה דברים ריש פרשה א" (צדקת הצדיק, קיח). על השיחה ראו לעיל, בפרק מקום הלב בפעולות דיבור. השוו ליקוטי מוהר"ן, קמא, ס ח (דף עב ע"ב – עג ע"א), על גמרא זו ועל הקשר בין התרת פה עקרות לבין התרת פה אלמים. לפי ר' נחמן מדובר בכח לעורר בני אדם על ידי סיפורי מעשיות, ומכת התעוררות זו מתעורר כח הדיבור שלהם, ומכך גם כח ההולדה. "כי על ידי כת הדיבור נעשה ההולדה כנייל. וזהו בחינת ועליהו לתרופה, להתיר פה אלמים ולהתיר פה עקרות, כי זה תלוי בזה". לעומת ר' נחמן, המדגיש את כוחם של סיפורי מעשיות של הצדיק, מדבר ר' צדוק על סיפורי התורה והתלמוד כיסוד ללימוד מעמדה של שיחת חולין כללית של תלמידי חכמים. הבדל נוסף הוא כי ר' נחמן מעמיד את התרת פה אלמים כשלב ראשון הכרחי, כדי להגיע לפקידת עקרות, ואילו אצל ר' צדוק מדובר כאן בשתי השפעות מקבילות ללא קשר סיבתי ביניהן. אם כי במקומות אחרים הוא מדגיש את הקשר הפנימי בין יברית הלשוני ליברית המעור. ראו עוד להלן.

⁹² מחשבות חרוץ, יב, עמ' 94. ביאור זה על סממני הקטורת חוזר בכתביו בוראיציות שונות, כשמעתי או יקבלתי. ראו עוד שם, ז, עמ' 45; עת האוכל, יג, בתוך: פרי צדיק א, עמ' 239, על המתקת היסוד בחכמה; פוקד עקרים, עמ' 35, על שלימות היסוד כשנמשך מחכמה. ברקע ביטויי הקשר בין יסוד לחכמה, עומדת, מסתמא, התפיסה השכיחה על מקור טיפת הזרע במות. על תפיסה זו ראו, לדוגמא, ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 139, ושם, עמ' 347, הערה 22.

⁹³ קשר נוסף, שידון להלן, הוא בין ספירת היסוד לכתיתת חידושי תורה.

⁹⁴ קשר זה מפותח במקורות רבים. לדוגמא, "כי עיקר ההולדה על ידי הדעת... ובשביל זה ביד צדיקים לפקוד עקרות כי הם שלמים בדעת וקרובים לדעת עליון" (ליקוטי מוהר"ן, קמא, ג). ראו על כך מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 71-70; שור, אותיות, עמ' 248-240.

⁹⁵ זח"ב קג א (סבא דמשפטים).

⁹⁶ "כמו שבכל הפרצופים דקדושה יש בהם בחינות המוחין כנודע כן יש אל כל הפרצופים דקליפות כולם לזכרים ולנקבות אבל יש שינוי בזה כי הנה הזכר דקליפה וגם הנקבה אין בהם רק תרין מוחין לבד והזכר של הקדושה יש לו ג' מוחין חב"ד והנקבא של הקדושה יש לה ב' מוחין חו"ב לבד כי נשים דעתן קלה וזה נרמז בסבא דמשפטים דק"ג זח"ל אל אחר אסתרס ולא עביד פירין פיי הדבר כמשי"ה ממני פריד נמצא כי הפירות הנעשין מזווג העליון דזו"ן דקדושה הם נשמתינן ורוחינן ונפשינן דישראל והעניין כי בחי' נפשות באים מן הנוקבא עצמה אמנם בחי' נשמות ורוחות באים מן צד הזכר המזדווג עם הנוקבא ואמנם הטפה הנמשכת עיי הזווג הוא ממוח הדעת כי הוא המכריע והמחבר התרין מוחין חו"ב של הזכר ואי אפשר לשום זוג אס לא עיי"

משתמש בדברים אלו בכמה הקשרים, ביניהם יחוס התחדשות וריבוי אמיתי רק לישראל לעומת האומות בכלל, ועמלק ובלעם בפרט, והקשר בין הדעת בתורה לבין יכולת ההולדה.⁹⁷ ההקבלה בין 'ברית הלשון' ל'ברית המעור'⁹⁸, משמשת גם היא אסמכתא לקשר בין חידושי תורה בדיבור או בכתיבה, לבין תיקון פגם הברית והתחדשות נפשות בהולדה.

הקשר בין חכמה ליסוד תופס מקום חשוב בדיונים הרבים בעניין הווי"ל וראיית קרי. בהמשך למקורות רבים, מפתח ר' צדוק במקומות רבים את מקומה המרכזי של התורה כתיקון להווי"ל⁹⁹, כאשר היגיעה בתורה נחשבת כתמורה למיתה המכפרת¹⁰⁰. מקום יחודי יש לעניין הטעות בתורה כיסוד לתיקון זה¹⁰¹. ר' צדוק מבאר את הקשר בין טעויות בדברי תורה ('מכשלה'), לבין הווי"ל ('מכשול'), תוך ביאור "הרימו מכשול מדרך עמי"¹⁰², בשני המישורים, לפי כפל המשמעות של 'דרך', ככינוי לזיווג, וככינוי לדברי תורה. ה'מכשלה' שבדברי תורה, משמשת בחינת נוקבא, הקולטת, ומתקנת את ה'מכשול' המיני.

על ידי הטעויות שיש בדברי תורה שטועה ואחר כך עומד על האמת שזה קרא ישעיה מכשלה כמ"ש בחגיגה (יד א) דר"ל דברי תורה על ידי זה לוקח אותם נפשות דהווי"ל שבאים מצד יצר הרע שקראו ישעיה מכשול כמ"ש בסוכה (נב א)... ומכשול היינו לפני עיור באין רואה. וכן זה בחלום לילה [ומדרך עמי ודרך בכל מקום רומז על דרך גבר בעלמה וכמ"ש (ברכות יא א) מבלכתך בדרך וכן על דברי תורה וכמ"ש בריש קידושין] ובודאי אין השי"י עובר אלאו דלפני עוור לא תתן מכשול¹⁰³... רק הוא כדי לעמוד על דברי תורה להוציא יקר מזולל ואז דברי תורה נקרא מכשלה נוקבא לגבי מכשול דכר ומקבלת הנפש העשוקה¹⁰⁴ הוא שהוא המכשול ומוציאתו לאור ולקדושה שגם בה נארע מכשלה והעמדה על האמת אחר כך דייקא על ידי זה כי אין אדם עומד וכו' בעניין אחר על ידי זה העלה המכשול¹⁰⁵.

לעומת התפיסה המקובלת של דברי תורה כתיקון בדיעבד, כאן יש היפוך הדברים, בהעמדת הקרי כמעשה

הדעת לכן נקרא הזווג בלשון דעת... והטעם כי אם אין דעת אין זוג כלל. ואמנם שם בקלי אפילו הזכר אין בו דעת רק ב' מוחין לבד אבל מוח הגי הנקרא דעת אין בהן וכיון שכן הוא אי"כ אין בו בחי' זווג והרי הוא דומה לסריס שאינו עושה פירות ונודע כי אל אחר הוא הזכר שבקליפה..." (עץ חיים, כ"ב, היכל ז, שער מח, פ"ב, עמ' שעא).⁹⁷ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קז; דברי סופרים, כט, עמ' 23-24; רסיסי לילה, לב, עמ' 46; דובר צדק, עמ' 71; ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 157, ועוד.

⁹⁸ המונחים מספר יצירה, פ"ו, מ"ד, וראו גם שם, פ"א, מ"ב. ראו על כך ליבס, ספר יצירה, עמ' 59-57, 99-103. ר' צדוק מרבה להשתמש בהקבלה זו בהקשרים שונים. ראו, לדוגמא, אור זרוע לצדיק, ז, עמ' 29; ליקוטי מאמרים, ח, עמ' 107, 127, 131; דברי חלומות, כב, עמ' 192; פוקד עקרים, עמ' 40; דובר צדק, עמ' 103, ועוד.

⁹⁹ "תיקון להווי"ל הוא עסק התורה" (צדקת הצדיק, צז), וראו עוד, לדוגמא, שם, קח, ובמאמרו המאוחרים, פרי צדיק ה, תבא יב, עמ' 140: "והעצה הגדולה מכולם הוא על ידי דברי תורה". יסוד זה חוזר הרבה אצל ר' צדוק ובמקורות אחרים רבים, בהסתמך על הגמרא בעניין עוון בית עלי: "בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה" (ראש השנה יח א). על תורה כאחד מסוגי התיקון להווי"ל ראו ראשית חכמה, שער הקדושה, פ"ו, דף רע"א-ע"ב. ר' צדוק מעמיד גם את הדברים החריפים בזהר (ח"א סב א) שלא מועילה לכך תשובה, בהקשר מתון יותר, המדגיש את כח התורה לתיקון, ולהעלאה מרע ליטוב מאד. ראו צדקת הצדיק, צז. לדיון נרחב במיוחד בעניין זה ראו בספרו המאוחר, תקנת השבין, עמ' 170-232. בצדקת הצדיק יש עיסוק רב בהווי"ל והתיקון על ידי תורה הוא אחד מכמה אופני תיקון. ראו שם, קכא-קכב ועוד. נוסף לתיקון על ידי לימוד תורה מוזכר תיקון על ידי מצות פרו ורבו ועונה, צדקה לעני הגון, זיכוי חייבים, לימוד תורה לאחרים ועוד. גם בשאר כתביו של ר' צדוק מופיעות עצות נוספות לתיקון כגון תפילה, הנזכרת אך נחשבת לעצה הנמוכה (פרי צדיק, ה, שם), או הכוונה ליחוד ה' בקריאת שמע (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 223). העיסוק בענייני הווי"ל וקדושת הברית אינו יחודי לר' צדוק, ואופיני לכתבים חסידיים רבים. נושא זה תופס מקום מרכזי בכתבי חברו הקרוב של ר' צדוק, ר' ליבליה איגר. ראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 210, והערה 136 שם, על ההכרח לראות את תפיסת החסידות בנושאים אלו על רקע התפיסות בחברה המתנגדת באותה תקופה, ועל רקע התפיסות הקבילות. וראו מרק, התיקון, על גישת ר' נתמן.

¹⁰⁰ "ועי"י לימוד תורה בניגיעה נתקן עוון דהווי"ל. כי אז"ל בנדה (ג א) דחייב מיתה... ועי"י דברי תורה שממית עצמו על דברי תורה שזה נקרא ג"כ מיתה... ואז נתכפר לו בזה ג"כ דוגמת מיתה" (צדקת הצדיק, קכג). אחד ההסברים למקומה היחודי של התורה כתיקון להווי"ל נעוץ בתפיסה השכיחה שמקור הזרע בנות, ולכן תיקון להווי"ל אינו יכול לבוא בכח התשובה כלשעצמה, השייכת ללב, אלא דוקא בכח התורה, השייכת למוח, יחד עם 'לב נשבר', השייך לכתר. ראו צדקת הצדיק, קח.

¹⁰¹ לדוגמא חסידית לתפיסת הטעות בתורה כבעלת כח פעולה לתיקון נשמות: "והמכשלה הזאת תחת ידך, ואיתא אין אדם עומד על ד"ת אלא אי"כ נכשל בהן, הפי הוא, מצד החכם הלומד לא היה אירע לו שום מכשול בהתורה שלומד או שאומר, אך הוא רוצה לפעול טוב בתורתו עבר ישראל. ויש נשמות שאינם יכולים להתתקן אם לא עי"פ טעות החכמים וזהו חסורא מחסרא והכי קתני, כי יש נשמות שפגמו מאד ואינם יכולים להתתקן עי"פ התורה רק עי"פ חסורא מחסרא שנחסר מתחלה אז והכי קתני יש להן תיקון ולכן אסור להגיה בספרים..." (אמרי צדיקים - בארנשטיין, עמ' 7, מתוך ספר שארית ישראל)

¹⁰² ישעיהו נו יד. כל הפרק שם נדרש על עניין הווי"ל. ראו צדקת הצדיק, מה. בהקשר זה של הקשר לטעות בתורה, עיקר המוקד הוא בראית קרי. אך ר' צדוק מרחיב את הדברים להווי"ל בכללות, כפי שיודגם בהמשך.

¹⁰³ טענה זו, המובאת כאן בהקשר הספציפי של ראיית קרי בשינה, מפותחת במקומות אחרים בכתביו, לטענה כללית לגבי כלל חטאי ישראל. מאחר שכל מעשי האדם הם מעשי ה', ממילא גם החטאים בכלל זה, ותיקונם לעתיד הוא בגילוי מקורם האלוהי. ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, מ; שם, ק; רסיסי לילה, כה, עמ' 34-32.

¹⁰⁴ מלבד הנפשות המיוחדות להווי"ל, משמש הכינוי 'עשוקים' משמש גם לגבי ממזרים. (ויקרא רבה לב ח; קהלת רבה ד א, על "דמעת העשוקים"). גם לעניין זה מעמיד ר' צדוק את התיקון בתורה ובפרט בתשביע. ראו דובר צדק, עמ' 170-167, וראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, הערה 258 ולידה; ובפרק כח פעולה על ידי תשביע, הערות 37-40 ולידן, בעניין תרמוד.

¹⁰⁵ צדקת הצדיק, קטז.

ה', כדי להוציא אותם דברי תורה¹⁰⁶. העיקרון התופס מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק, של "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בה"¹⁰⁷, המשמש כאן בהקשר של הטעות בתורה כתיקון למכשלה בהזו"ל, מוחל בהמשך גם על ישעיהו עצמו, שהפסוקים שהובאו מתוך נבואתו, נחשבים לעמידה שלו עצמו על אותו דבר תורה לאחר שנכשל בברית הלשון. הקשר הפנימי בין ברית הלשון לברית המעור, הוא היסוד לכך שדוקא מתוך כשלוננו בלשון, היה יכול לעמוד על דברי התורה שהם התיקון לברית המעור. "כנוודע דברית הלשון וברית המעור מכוונים דלכך בתורה מתקנים חטא המעור"¹⁰⁸.

במקום אחר באותו ספר העמיד ר' צדוק את המכשלה בדברי תורה כסיבה לקרי, ואת תיקונו, כהתחדשות דברי תורה. קשר מכיוון זה משולב בהסברו עם העמדת הקרי כמכוון מה' כדי להוציא אותם דברי תורה.

אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם... והמכשלה דדברי תורה מביאה לידי קרי רח"ל... וכמ"ש (ברכות יד א) ושבע ילין בל יפקד רע המשביע עצמו מדברי תורה וכו' ומינה להיפך. ואחר כך על ידי זה הפץ ה' בידו יצליח... ועומד על דברי תורה... וכמ"ש... דעוונות נעשו זכויות וממים הזדונים נהפך למי הדעת והנפש העשוקה נכנסה לקדושה ונעשה ממנו דברי תורה כידוע שנפשות מישראל הם עצמן דברי תורה והתחדשות דברי תורה הוא הולדת נפשות קדושות¹⁰⁹.

ר' צדוק מאריך לבאר בעניין המעשה באותו חסיד שפדה את השבויה¹¹⁰. הוא מדגיש את הקשר בין ראיית קרי לבין הכינוי 'חסיד', ואת הקשר בין כשלוננו במצוה לדון לכף זכות, לראית קרי, ומתוך כך, לעמידה על דברי תורה בעניין זה. לענייננו, יש במסקנתו ביסוס נוסף לקשר בין לידת נפשות לחידושי תורה, גם ללא כונת האדם.

שהוא לא דנו לכף זכות. והיה המשפט עבור זה ראיית הקרי... כדי שיעמד על ידי זה על דברי תורה... ולכך זכה אז לעמוד על דבר זה של תורה לדון לכף זכות שהוא ג"כ גניזת הטוב במעשה רע לעין, והזמין לו השיי אותו מכשול [שהוא לידת נפש בלא רצונו ודעתו וכן עומד על דברי תורה ר"ל כמי שעומד מזומן על אותו דבר בלי דעתו והשתדלותו. וע"י שחידש אח"כ הדברי תורה הוציא הנפש...] לעמוד מתוכו על דברי תורה¹¹¹.

להשלמת התמונה יש להזכיר כי מלבד השימוש הנרחב באנלוגיה בין חידושי תשביע לחידוש נפשות בהולדה כיסוד לכח פעולה של התשביע להולדת בנים, משמשת אנלוגיה זו גם בהקשרים שיש בהם השלמה עם מצב של עקרות¹¹². כאן לא מדובר בשימוש באנלוגיה זו לפיתוח מקומם של חידושי תשביע כבעלי כח פעולה להולדת בנים, אלא להעמדתם כתחליף לכך. ר' צדוק ממשיך בכך את הרעיון מהמדרש הידוע על עיקר תולדותיהם של צדיקים כתורה ומעשים טובים. כללית, תורה ומעשים טובים נתפסים בהקשר זה כעניין כללי אחד, כפי שניכר במעבר ביניהם הן במדרש והן בדברי ר' צדוק¹¹³. אולם ר' צדוק

¹⁰⁶ היפוך זה אנלוגי לכיוון המקובל לעניין תפילה, כי עצם זה שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, הוא סיבת עקרותם. כאן הרצון האלוקי להוציא אותם דברי תורה מועמד כסיבה לקרי.

¹⁰⁷ גטין מג א ומקבילות. במקור הכוונה לכשלונו במונח של טעות בתוכן. אצל ר' צדוק משמשים הדברים כאסמכתא לעקרון המרכזי של האור המתגלה דוקא מתוך החושך, לעניין השגת טעמי תשביע, כאשר המונח המרכזי של הכשלונו אינו טעות בתוכן אלא חטא בפועל באותו עניין. דוגמא נוספת, שר' צדוק מרבה להביא בשם רבו, היא יחוס השגת הטעם הפנימי של "נצור לשונך מרע" דוקא ל"אותו רוכל" (ויקרא רבה טז ב), הנתפס כמי שנכשל ברכילות, ודוקא מתוך כך זכה לעמוד על דברי תורה באותו עניין. ראו לסיום השיי, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 236, ובמקומות רבים במאמרי פרי צדיק.

¹⁰⁸ צדקת הצדיק, קטז. ראו בהמשך שם ביאור בעניין חטאו של ישעיהו בלשון ותיקונו. על כשלוננו של ישעיהו בלשון הרע על ישראל, ראו תנחומא וישלח ב, על כינוי ישראל "עם טמא שפתיים" (ישעיהו ו ה). ישעיהו הוא שנתנבא על "מכשלה" (ישעיהו ג ו), ועל "מכשול" (שם, נו יד), שנדרש כיצר הרע (סוכה נב א).

¹⁰⁹ צדקת הצדיק, קו.

¹¹⁰ "תייר מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר להם בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי כמה חשדונוי אמרנו שמא יש בנו תלמיד שאינו דוק לרבי בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדונוי אמרנו שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי אמר להם העבודה כך היה ואתם כשם שדנתוני לכף זכות המקום ידן אתכם לכף זכות" (שבת קכז ב). ר' צדוק רואה בכך שאותו חסיד חשד בתלמידו בזנות, כשלונו במצוה לדון לכף זכות.

¹¹¹ צדקת הצדיק, קו.

¹¹² הקשרים אלו מצויים בעיקר במאמרים המאוחרים, אם כי ניתן למצוא דוגמא לכך גם בספר חסידי מוקדם. בדברו על תפלת צדיקים חשוכי בנים, כותב ר' צדוק: "אבל ודאי אין תפילתם חוזרת ריקם כי יש יד ושם הטוב מבנים ובנות ותולדותיהם של צדיקים מעשים טובים... והש"י משביעם בזה להתפייס במקום בנים כשרואה שאינו טוב להם, דדבר זה כבשי רתמנא" (דברי סופרים, ל, עמ' 24, לפי ברכות י א). וראו שם בהמשך דוגמאות נוספות.

¹¹³ "בשעה שהאדם מסתלק מן העולם בלא בנים הוא מיצר ובוכה א"ל הקב"ה למה אתה בוכה... יש לך פרי יפה מן הבנים אמר לפניו רבשיע אי זה פרי שהעמדת א"ל הקב"ה התורה שכתוב בה פרי צדיק עץ חיים בנים אינו אומר אלא פרי צדיק וכן תולדותיו של אדם אלו מעשיו הטובים" (תנחומא נח ב). כאן מדובר בתחלה על תורה ובסוף על מעשים טובים. (בבראשית רבה לו מדובר על מצוות ומעשים טובים). ר' צדוק מקשה על אותו מדרש, כי היה צריך לרמוז זאת במי שמת ללא בנים ולא בנח שהשאר בנים, ומסיק: "ובא ללמדנו שאף מי שיש לו בנים ידע שאין זה עיקר התכלית. ויראה שיעשה פרי התורה והמצוות שנקראו פרי צדיק עץ חיים והם תולדותיו של אדם... ועיקר תולדותיו מה שבירר עצמו במעשיו הטובים שהן תולדותיו של אדם. וללמדנו שעיקר הפרי הוא עץ חיים שהוא דברי תורה ומעשים טובים" (פרי צדיק א, נח ב, עמ' 20-21).

מדגיש במיוחד את מקום הריבוי בתורה וחידושי תורה, כ"עיקר תולדותיהם של צדיקים". כך, לדוגמה, בעניין ההבטחה לסריסים שיבחרו בתורה ומצוות ל"שם טוב מבנים ומבנות", כותב ר' צדוק: "ולאשר שהם היו סריסים ולא שינה עליהם הטבע הובטחו לשם עולם ושם טוב מבנים ובנות ובפרט הראוי לבנים זוכה לברכת בנים ממש... הריבוי בדברי תורה שהוא תולדותיהן של צדיקים... פרי יפה מן הבנים... הוא ג"כ בני" ¹¹⁴. במאמר אחר, בהמשך לאנלוגיה בין פריה ורביה גשמית בבנים לבין פריה ורביה רוחנית, מוסיף ר' צדוק: "וכן בפריה ורביה רוחנית בהתחדשות דברי תורה שזהו עיקר תולדותיהן של צדיקים ויד ושם הטוב יותר" ¹¹⁵.

ד5. כח פעולה של כתיבת חידושי תורה להולדת בנים

במקומות רבים מדבר ר' צדוק על חידושי תורה כתיקון להז"ל וכפועלים להולדת נפשות, מבלי לפרט באיזה מדיום מדובר. בכמה מקומות הוא מדגיש במיוחד בהקשרים אלו את מדיום הכתיבה ¹¹⁶. בהערה שהוסיף בזכר צדק כתב: "[ובמקום אחר יתבאר כי כתיבת דברי תורה הוא תיקון לברית המעור. ולכן שלימות התשבי"כ ע"י משה שהוא מול בית פעור כנודע...]" ¹¹⁷. הקשר בין כתיבת דברי תורה לתיקון זה מפורט במקומות אחרים. כי בדור המבול ראוי להיות מתן תורה ¹¹⁸... וכן עוונם בהז"ל ביסוד כידוע בזהר כי כתב ביסוד ¹¹⁹, וכמ"ש

¹¹⁴ פרי צדיק ד, נשא יג, עמ' 72-73, על הפסוקים בישיעהו נו ד-ה.
¹¹⁵ פוקד עקרים, עמ' 52. לכיוון זה היתה משמעות קיומית לגבי ר' צדוק עצמו. מסופר עליו כי סיפר שהכיר חסיד אחד שלא היו לו ילדים ובכל זאת היה שרוי בשמחה כל ימיו, כי את החלל החסר של אהבת בנים מילא באהבת ה'. הוא מיחס לאותו חסיד גם צדוק הדין, וחסידו לובלין פירשו כי התכוין לעצמו. (רבינוביץ, קרני ראם, עמ' קלט, מובא גם אצל ווייס, ספר הכהן, עמ' קמא).
¹¹⁶ בחסידות היתה הדגשה על המדיום האורלי. ראו שלום, דברים בגו, עמ' 307-308 על הסתיגות הבעש"ט מכתבת תורתו. אידל, העצמת הלשון, עמ' 65; הני"ל, קבלה ופרשנות, עמ' 182-183, 470-481, להדגשת את מקום המדיום האורלי בחסידות. גם רבי מאיז'ביצא מסר את תורתו בע"פ מבלי לכתוב מאומה. בריל טען, בתוך ניתוח מקום הדיבור אצל ר' צדוק, כי הכתיבה נחשבת אצלו משנית ונמוכה יותר מן הדיבור (בריל, ר' צדוק, עמ' 311, 316, 320), מתוך הדגשת חשיבות המחשבה, כיסוד למעלת הדיבור. אני מקבלת את הדגשת חשיבות המחשבה, במקורות הנדונים שם, אך חולקת המסקנה מכך לגבי היחס ההיררכי בין דיבור לכתובה. אסתפק כאן באיזכור דברי ר' צדוק, בתוך מקור המוזכר שם, "אמנם בלשון הקודש הכתב גם הוא קדוש עוד למעלה מקדושת הלשון, כי הוא סוד ציור האותיות כפי מה שהם במחשבה ששם הוא בדרך ציור לבד... ולכן אמרו... ונבלת כחמה... תשבי"כ היא מחכמה נפקת שהוא המחשבה דשם שייך ציורין וכתב, והוא למעלה מהדיבור..." (ליקוטי מאמרים, עמ' 213-214). וראו גרוסמן, תפיסת השפה, עמ' 420-421, לניתוח אותם מקורות, תוך הדגשת מעלת הכתב על הדיבור. כללית, ניתן להסיק את מעלת הדיבור על הכתיבה אצל ר' צדוק, מתוך דבריו הרבים על מעלת התשבי"כ, ומתוך המקום הרחב שיש בהגותו למעלת הרובד המופשט, ההיולי, חסר הגבולות, על פני המימוש הקונקרטי המוגבל. (ראו על כך לעיל בפרק תשבי"כ לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, קנין לעומת ראייה), שכן כתיבה היא מימוש קונקרטי ומוגבל יותר מאשר דיבור. ואכן, ר' צדוק מדבר במפורש על ראייה כמוחשית ותופס דבר גשמי ומורגש, לעומת שמיעה, כחוש הרוחני ביותר, התופס רק דבר רוחני (תקנת דשבין, עמ' 68). אולם עם זאת, דוקא לכתובה, כשלב הקונקרטי של יסוף המעשה, יש את המעלה של התקשרות וביטוי של ראשית המחשבה, ואכן, ר' צדוק מדגיש מעלה זו של אותיות הכתב. ראו ליקוטי מאמרים, שם, וראו עוד מחשבות תרוץ, יא, עמ' 83-87. ראו עוד לעיל בפרק יחסי תשבי"כ-תשבי"כ, היכללות תשבי"כ, הערות 114, 117. לדיון ביחס הערכי בין הכתב לדיבור בכתבי ר' צדוק, תוך הדגשת מורכבותו, ההבדלים במוחשיות, ומעלת ההעלם, ראו פרידלנדר, גילוי והעלם, בעיקר עמ' 36, 104-107. ראו גם להלן, בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, על המקום המרכזי של מטפורת הספר, והחלת לשון כתיבה דוקא גם על אותיות מחשבה ואותיות דיבור. וראו לעיל בפרק יחסי תשבי"כ-תשבי"כ, היכללות תשבי"כ בתשבי"כ, היכללות קיומית, על היכולת להעביר חיות בכתובה. בחייו של ר' צדוק עצמו, הדגש החזק על תשבי"כ אינו כרוך בהעדפת המדיום האורלי, ויש אצלו מקום חשוב במיוחד לכתובה. הוא עצמו עסק בכתובה אינטנסיבית כל חייו. שלושים שנה מרכזיות בחייו, מפטירת הרבי מאיז'ביצא, ועד להיותו לאדמו"ר, מכונות על ידי כותבי הביוגרפיה שלו ישנות השתיקה, בהן מיעט מאד בדיבור בכלל וגם בדברי תורה. כפי שנראה להלן, גם בהקשר של כח פעולה יש מקום חשוב לכתובה הן בהגותו של ר' צדוק והן בפעילותו.

¹¹⁷ דובר צדק, עמ' 135. בהמשך שם מבאר כי התיקון הוא בשלימות התשבי"כ שאין לה לבוש כלל.

¹¹⁸ עניין זה תוזר כמה פעמים בכתבי ר' צדוק, תוך הסתמכות על הגמרא בחולין קלט ב: "משה מן התורה מנין בשגם הוא בשר" (חולין קלט ב), ודברי הזהר זחר ח"ג רטז ב: "עוד אוקמה רבנן דעתידי הוה משה לקבלא אורייתא בדרא דטופנא אלא בגין דהוה רשיעניא הה"ד בשג"ם הוא בשר. בשג"ם זה משה" (זח"ג רטז ב).

¹¹⁹ לא מצאתי קשר זה מפורש בזהר. ככל הנראה הכונה לזח"ב ר א, אלו מפנה ר' צדוק במקום אחר "אבל תשבי"כ הכתב הוא היסוד עיין זוהר ויקהל (ר א) דמצידו הוא ההשפעה לתחתונים. [נמה שסיים שם דהוא עלמא דאתי יתבאר במקום אחר. אבל זה אמת דכתב הוא יסוד]" (דובר צדק, עמ' 135). על הקשר של כתיבה ליסוד אצל ר' צדוק ראו גם מחשבות תרוץ, טו, עמ' 114 (מובא להלן). אצל הרמ"ק יש יחוס הקלף המקבל את הכתיבה למלכות, הקולמוס - לתפארת, ללש השפירות על ידי התפארת, והחתימה - על ידי היסוד (פרדס רימונים, שער כג, פרק ח, ערך חותם, עמ' שכב, בביאור תיקוני זוהר, תיקון נה; שם, פרק יד, ערך יד, עמ' של). קשר מפורש של תשבי"כ ליסוד דאבא מופיע במקומות רבים בקבלת האר"י (ראו, לדוגמה, שער הכוונות, כ"ט, דרושי חג הפורים, דרוש א, עמ' של). לא ראיתי פיתוח קשר זה בספרי חסידות, אולם בספר קבלי שהיה מוכר בקרב החסידים מובא "דכל כתיבה דספר עילאה נ"ב הוא יסוד דאבא..." (מקדש מלך, כ"ג, שמיני, עמ' סו, על זח"ג מ ב. וראו שם בהמשך). דברים אלו מובאים בספר קבלי של ר' יעקב צבי יאלוש, מתלמידי החוזה מלובלין (נדפס 1870). ראו קהלת יעקב, ערך יכתב, דף מד ע"א, וראו ביאוריו שם, ובערכים ידיו ויקולמוס, על יחוס הקולמוס ליסוד. אני מודה לרב משה צוריאלי על שתי הפניות אלו.

אצל תלמידי הגר"א נחשב יחוס הכתב ליסוד לקשר מוכר, לדוגמה, כותב ר' יצחק אייזיק חבר: "כידוע דכתב הוא מסטרא דיסוד" (בית עולמים, דף קכת ע"א, ד"ה ותאנא). וראו גם פתחי שערים, נתיב גדלות דז"א, פתח סו, כ"ב, עמ' 266: "וכל כתיבה ע"י קנה בדיו שהוא יסוד אבא שבו גנוז יו"ד דחכמה כמ"ש רבינו בביאורו לתיקונים". לפרוט וביאור נוסף ראו בית עולמים, דף קלו ע"א, ד"ה אלא; שם, קלו, ד"ה ותאנא. עניין הכתיבה מפורט בביאור הגר"א לתיקוני זוהר, תיקון נה, דף קא ע"א - קב ע"ב,

במקום אחר¹²⁰ דכתיבה דברי תורה הוא תיקון לזה כי הכתב הוא גלוי טיפי חכמה שבמוח לפועל עיי"ז מאסר טיפי מוחו שיצאו לבטלה, כי הכתב הוא להיות לזכרון שלא יהיה כדבר של בטלה ועיי"ז מתקבצים נדחי הנפשות העשוקות ג"כ כטעם ה' צלך, וכמו שהאדם עוסק בדברי תורה בדבור הקב"ה יושב ועוסק כנגדו כמשז"ל (תדא"ר יח) כך כשכותב דברי תורה הקב"ה כותבם ג"כ, וכתיבת הש"י היינו התהוות נפשות כמו דרך משל תשב"כ שאותיותיה הם שורש נפשות בני ישראל כנודע, וכן כל כתיבת תשב"ע שהוא התגלות הגנוז בתשב"כ כי כל הנפשות הוא מאותיות ועיי" מעשה האדם במצוות ועברות נשתנה צרופם¹²¹ ... ועיי" אותם אותיות הנכתבים מידו של הקב"ה נוצרים נפשות, וזה טעם כתב ביסוד שבו הוא כח ההולדה לנפשות חדשות והם אותם הנפשות שיצאו ממנו לבטלה, ודור המבול הם עצמם דור המדבר¹²² ... ואין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל... והמכשלה דתשב"כ הם דור המבול ודתשב"ע הם דור הפלגה שהיה בארץ שנער ששם יסוד תשב"ע... שכחם שפה אחת... בכת הדיבור רק שהיה דברים חדים בלשה"ר על אלופו של עולם ומרפא לשון וגוי מאי תקנתיה כו' (ערכין טו ב) בדבור דברי תורה שזהו יסוד תשב"ע... וברית הלשון וברית המעור מכוונים זה נגד זה בשניהם כח הנבראים להוציא נבראים אחרים, ברית המעור בפועל ומעשה בגוף וברית הלשון בנפש כטעם את הנפש אשר עשו בחרן וכמ"ש... כל המלמד בן חבירו תורה... כאילו ילדו, וגם הוא בפועל בריאת נפשות כמ"ש אז נדברו וגוי ויכתב בספר זכרון, וכל זכרון דהש"י הם נפשות דבניי שהם לזכר עולם נצחי וכתיבה הוא התולדה¹²³.

בתחילת הקטע שצוטט משווה ר' צדוק בין דיבור לכתיבה, לעניין פעולת ה' במקביל לפעולת האדם. המסקנה היא כי כתיבת דברי תורה על ידי האדם מעוררת כתיבה למעלה, וכתיבת ה' היא התהוות נפשות. בסוף הקטע חוזר ר' צדוק לדברי תורה בדיבור, ומעמיד את דיבורו של אדם בתורה כנכתב לזכרון למעלה, כאשר כתיבה זו היא בריאת נפשות ישראל. בכמה מקומות משווה ר' צדוק בין דיבור לכתיבה תוך הדגשת ההבדלים ביניהם¹²⁴, כאן, ובמקומות אחרים, הוא כולל דיבור וכתיבה של דברי תורה יחד, תוך הדגשת התוצאה - כתיבה למעלה, שמשמעותה, התהוות נפשות. נראה שהיסוד להכללה זו היא בדברים שכתב בספר קודם, שם לאחר ביאור מפורט של שלושת הסוגים של אותיות המחשבה, אותיות הדיבור ואותיות המעשה, שכנגד שלושה ספרים, מחיל ר' צדוק לשון הכתיבה על שלושתם. "ולשון כתיבה שייך בכולם שהרי כולם נקראים ספרים וכמ"ש דגם על הדיבור יצדק כתיבה, וכן על ספר המחשבה כתיבתו הוא בעולם העשיה הגופני"¹²⁵.

בתוך מאמר במחשבות חרוץ, שחלקים ממנו נדונו לעיל, מפתח ר' צדוק בהרחבה את עניין הכתיבה של חידושי תשב"ע והקשר בין כתיבה זו לבין הולדת בנים. ר' צדוק סומך את המצוה לכתוב חידושי תורה על המצוה האחרונה בתורה "כתבו לכם את השירה הזאת"¹²⁶. מצוה זו, שמעיקרה היא לכתוב ספר תורה, הורחבה על ידי הרא"ש לכתיבת חומשים, משנה וגמרא, ופירושיהם¹²⁷. ר' צדוק נסמך על דברים אלו

אך לא ראיתי שם קשר מפורש ליסוד. כפי שראינו לעיל, הקשר שבין היסוד ותיקון הברית לבין יכולת השגה בתורה וחידושי תורה, הוא קשר רחב. וולפסון פיתח בהרחבה את הטענה לקשר שבין יסוד לסוד, ולמבנה משותף וקשר פנימי בין פתיחת הסתום וגילוי הנעלם בברית מילה, בחזיונות מיסטיים ובמעשה הפרשנות. ראו וולפסון, ברית מילה. ניתן לראות קשר מסוים גם מכיוון אחר, מצירוף הזיהוי שציין גולדרייך (בירורים, עמ' 483-491) בתקונו זהר בין קולמוס לחרב, והקשר שהוזכר לעיל (הערה 42) בין דימויים משדה המלחמה ודימויים מהשדה האירוטי.

¹²⁰ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114. ראו על כך להלן.
¹²¹ ר' צדוק נסמך בעניין זה על פירוש הראב"ד לספר יצירה. ראו פירושו שם, פי"ג מ"א, עמ' 107. ולעיל בפרק יחסי תשב"ע-מצאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 54.

¹²² יש משמעות רבה בהגותו של ר' צדוק לזהו דור המבול עם דור המדבר ועם דורו של משיח. מוקד תוכנו של זיהוי זה בהשתתף מינית בדור המבול, ותיקונו החלקי בדור המדבר, והמלא - בדורו של משיח. גם מכיוון זה התורה, שהיא עיקר עניינו של דור המדבר, מועמדת כתיקון להז"ל, המיוחס במיוחד לדור המבול (ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק צז, שם, קכא, ועוד). יסוד זה מופיע בתוך דברים שגילו לר' צדוק משורש נשמתו בחלומו באזיבצא: "...ובכלל הדברים היו אומרים לי כי הדור של משיח יהיה אותם הנפשות עצמן של דור המדבר... והם עצמן אותן הנפשות של דור המבול... ואז השחיתו דרכם וחסא זה נקרא בספרים חסאת נעורים וכן אמרו בהם כי יצר וגוי מנעוריו ותיקנו זה דור המדבר והיה נקרא אז חסד נעורים [כנודע בסוד תאות אדם חסדו] כמ"ש זכרתי לך חסד נעורייך. והזור של משיח יהיה בסוד תתחדש כנשר נעורייכי שיהיה גם כן אותו הדור של חסד נעורים שיתחדש שנית" (דברי חלומות, ג, עמ' 181). זיהוי זה מופיע במקומות אחרים בכתביו. ראו צדקת הצדיק, צה; ישראל קדושים, עמ' 130.

¹²³ ליקוטי מאמרים, עמ' 107. ר' נחמן מברסלב כתב: "על ידי ספר גדול שיוצא לעולם, נפקדין עקרות, וסימן זה ספר תולדות האדם" (ספר המידות, ערך: ספר, חלק שני, ז, עמ' שעת. ושם, א, עמ' שעו): "מי שיש בידו לחבר איזהו ספר ואינו מחברו, זה כמו שיכול בניס"י. ר' צדוק, שכתב מראי מקומות חלקיים לספר זה, לא ציין כאן דבר.

¹²⁴ ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, נו, עמ' 156-157, וראו על כך להלן בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, היכללות קיומית, ושם, יקלא דהדרא.

¹²⁵ מחשבות חרוץ, יא, עמ' 87. ראו עוד להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העולם כספר.
¹²⁶ דברים לא יט. מפרוק זה למדו להלכה מצוה על כל אחד לכתוב ספר תורה. ראו משנה תורה, הלכות תפילין מזוזה וספר תורה פי"ה ה"א; טור וש"ע, יו"ד, סי' ע"ר.

¹²⁷ וכך כותב בנר ר' יעקב: "וכתי א"י הרא"ש ז"ל שזה לא נאמר אלא לדורות הראשוני שהיו כותבין ס"ת ולומדי בה אבל האידנא שכותבין ס"ת ומיחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי

בביאור מצוה אחרונה זו, "שכוללת כל כתיבות דברי תורה שיהיה השארה בעולם הזה, ואף דמדינא דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, מכל מקום אחר שהותר לכתוב הרי כתיבתם מצוה ובכלל מצות כתבו לכם, שעיקר הכוונה שיהיה קיים לדורות"¹²⁸. הוא מאריך לבאר את היתר הכתיבה של תשב"ע, תוך הדגשה כי בהיתר זה כרוכה הכנסת כתיבה זו לגדר מצוה, ומסיק: "אבל אחר שנתפזרו... הרי הכתיבה מצוה חיובית... וכן הוא ברא"ש ובטושי"ע יו"ד סי' ע"ר דהאינא עיקר מצוה בכתיבת תשב"ע"¹²⁹. אולם בהגחה ארוכה שהוסיף על הדברים, עושה ר' צדוק הרחבה משמעותית נוספת מכתבת טקסטים יסודיים של תשב"ע, תוך הדגשת החיוב ללמוד ולדעת את פרוש המצוות על בורים, לחיוב לכתוב את חידושי התורה היחודיים של כל אדם, תוך הדגשת קיומו של חידוש יחודי לכל אחד, והחיוב להשאירו בכתיבה.

ומשחידשו בעולם הזה צריך שישארו הדברים לעולמי עד בעולם הזה גם כן על ידי הכתיבה, ועל כן הזהירו קדמונים לכתוב כל מה שמחדש... כי אין אדם יודע איזה יכשר ואולי הוא החידוש של תשב"ע השיך לחלקו... והוא לכך נוצר להביא חידוש תורה לעולם הזה וצריך שלא יאבד באבדו ח"ו... רק יוציאנו בפועל בעולם הזה על ידי דיבור פה לתלמידים או על ידי כתיבה"¹³⁰.

ההרחבה כאן היא גם בתוכן שמצוה לכתבו, שמוקדו עובר מטקסטים מרכזיים של תשב"ע, לחידושי תורה אישיים, וגם בתכלית הכתיבה, שמוקדה עובר מאיפשר לימוד המצוות על בורים, לקיום תכלית מטפיוזית של השארת החידוש היחודי האישי לקיום בעולם הזה. הכיוון הכללי מוטה מכיוון של גישה 'משמרת' לכיוון של גישה 'השתלמותית'¹³¹, מגישה שמוקדה בשימור המסורת ובהעברתה לגישה, שלצד שימור המסורת, מתמקדת בחידוש ובשימורו.

ר' צדוק מקשר מצות כתיבה זו, הכוללת כתיבת חידושי תשב"ע¹³², לתיקון להו"ל ולמצות פרו ורבו. הקשר להו"ל נסמך על דרשה המיחסת משמעות לסימן שבו נכתבה מצוה זו בטור ובשו"ע. סימן ע"ר, מרמז לער בן יהודה, ולחטאו בהו"ל¹³³.

התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם ולהגות בהן הוא ובניו. מצות כתיבת התורה היא כדי ללמוד בה דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם ועל ידי הגמרא ופירושה ידע פירוש המצות והדינים על בוריים לכן הן הן הספרים שאדם מצוה לכותבם" (טור יו"ד, סי' ע"ר). בשו"ע, יו"ד, סי' ע"ר, סעי' ב, הובאו עיקרי דברים אלו, כתוספת למצות כתיבת ספר תורה המפורשת שם (סעי' א), ולא במקומה.

¹²⁸ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113. ר' צדוק מבאר באריכות טעמי האיסור לכתוב תשב"ע, וטעמי ההיתר והחיוב לכתבם. ¹²⁹ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114-113.

¹³⁰ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113. ראו שם, עמ' 113-114, באריכות. תפיסת החידוש או ההשגה היחודית לכל אחד מוכרת מן הרמ"ק וממשיכו. "סי' ריבוא נשמות קדושות בישראל כל אחד ואחד לו חלק בתורה ולא ניתן רשות לגלות הסוד ההוא אלא האיש שנשמתו אצולה משם" (רמ"ק, דרישות בענייני מלאכים, זוהר עם פירוש אור יקר, כרך יז, עמ' ע. מובא אצל שלום, משמעותה של תורה, עמ' 66). ראו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה במימד היסטוריוסופי, חידושי תורה במימד היסטוריוסופי, הערה 3, לדברי ר' אברהם אזולאי. ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 95-100, למקורות שונים לרעיון הפירוש היחודי לכל יהודי, ולטענה למגבלת הפרשנות האינדיבידואליסטית המודרנית לתפיסה הקבלית של הפירוש האישי של כל נפש מישראל, באשר לא מדובר על יצירתיות מקורית, אלא על הוצאה לפועל של חלק אישי, קבוע מראש, מתוך המארג השלם. עם זאת, יש איפיון ברור יש היסוד האישי בחידוש, העולה ומודגש מקבלת צפת מן המחצית השנייה של המאה ה-16. ראו עוד שם, עמ' 469-467, על הפירוש האישי אצל החיד"א. ר' צדוק משלב במובלע תפיסה זו של החידוש היחודי לכל אחד, עם החיוב האישי לכתוב חידושי תורה, כפי שמובא בספר חסידים: "יוכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותב ויכול לכתוב הרי גוול מי שגילה לו כי לא גילה לו אלא לכתוב..." (ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן תקל, עמ' שנב. ראו סילמן, קול גדול, עמ' 137-136) ומדגיש את החיוב של כל אחד לכתוב את חידושי התורה שלו. "ועייך הזהירו הקדמונים לכתוב כל מה שמחדש כמ"ש בספר חסידים (סימן תקל) והמגיד לבית יוסף וכדומה, כי אין אדם יודע איזה יכשר ואולי הוא החידוש של תשב"ע לחלקו שלא נגלה עדיין לשום אדם בעולם, והוא לכך נוצר להביא חידוש תורה לעולם הזה וצריך שלא יאבד באבדו ח"ו..." (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113). הוא מדגיש את עוצמת הכתיבה כהשארת "שמו ושורש חיותו כתיבתו ומנחה בספרו לעולמי עד" (ישראל קדושים, עמ' 102, לגבי ספר דניאל). השווה לגישה מסתייגת יותר לכתביה אצל ר' נחמן: "דע שיש חילוקים בין התורות, כי יש תורה שלא ניתנה אפילו לדרוש. ויש תורה שניתנה לדרוש, ולא ניתנה לכתוב. ויש שניתנה לכתוב..." (ליקוטי מוהר"ן, תנינא, כח); "לאו כל החידושים שאדם מחדש בתורה מותר לו לכתוב, כי יש שלא ניתן לכתוב אע"פ שניתנו לדרוש..." (ספר חידושים, ערך חידושים דאורייתא י, עמ' ריז). ההסתייגות מן הכתיבה בשיאה מבוטאת במסורות על שריפת כתבים על ידי מחבריהם (הרבי מקוצק ור' נחמן). ר' צדוק מבחין במקומות רבים בין טעם פנימי שאי אפשר להעביר לאחר, לבין מה שניתן להעברת, ועם זאת מחייב באופן גורף כתיבת חידושי תורה. נראה שגישתו זו נסמכת על תפיסתו כי מה שהוא 'סוד' לא ניתן להיכתב או להילמד מהכתוב, וממילא אין מקום לאסור כתיבה של סודות התורה. ראו ספר הזכרונות, עמ' 61 ואילך. לכן ניתן גם לחייב כתיבת חידושי תורה כולם, שכן ממילא מה שלא ניתן לכתובה לא יוכל להיכתב.

¹³¹ במינוח של סילמן, קול גדול.

¹³² יש כאן הרחבה ולא המרה של המובן הראשוני של כתיבת ספר תורה. ר' צדוק עצמו התחיל לכתוב ספר תורה כשנהיה לאדמו"ר וכתב אותו בכל יום ו' לאחר הטבילה, במשך עשר שנים. (ברומברג, האדמו"ר, עמ' נב). ראו גם דבריו במחשבות חרוץ, יז, עמ' 141, על קיום מצוה זו על ידי משה לפני מותו בכתיבת יג ספרי תורות.

¹³³ על מהלך דרשני זה בתוך גישתו הכללית של ר' צדוק ראו פרידלנד, שכונת וקורת גג, עמ' 41-39, ולהלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, כוונת האחר. על מעשה ער כותב רש"י: "למה היה ער משחית זרעו כדי שלא תתעבר ויכחיש יפיה" (בראשית לח ז). הרבי מאז'ביצא ביאר זאת ככשלוש מצד הנסיון להימנע מכל כניסה לספק, ששורשו ביעקב: "עניין חטא ער נצמח כמו שנתבאר בקש יעקב לישב בשלוה היינו להשמר מכל מעשה לבל יכנוס בשום ספק, והנה זאת אין רצון הש"י בעוה"ז, לכן הראה לו הש"י ראה מי שיוצא מיוצאי חלצך שהוא ג"כ ישתמר ממעשה בונה שלא יבא לידי הפסד רק שהוא בעניינים גופניים וראה והבן ערך

ונראה לי דסימנא מילתא הוא מה שנזדמן לבעלי הטור ושוייע לכתוב מצוה זו בסימן ע"ר... ומצוה זו הוא תיקון לחטא ער הנקרא רע... והוא מי שאינו חפץ בקיום המין להשאיר זרע בעולם הזה, ותיקונו הוא במצות כתיבת ספר תורה ותשב"ע שהוא הקיום בעולם הזה לתולדות הרוחניות, והוא תיקון היסוד כי כל כתיבה הוא ביסוד דדכורא שהוא הקולמוס הכותב, ויסוד דנוקבא הוא הנייר המקבל הכתיבה וזהו המצוה האחרונה שהוא התיקון אחר הקלקול, ובאחרית ימיו כשכבר עבר מה שעבר השי"י יהיב עטין בכולה דלא ידח ממנו נדח¹³⁴.

ר' צדוק מתיחס כאן למיקומה הכפול של מצות הכתיבה בתשב"כ ובטקסטים הקנונים של תשב"ע. בתשב"כ זוהי המצוה האחרונה, ומכאן משמעותה כתיקון כל מה שעבר¹³⁵. בתשב"ע מופיעה מצוה זו בסימן ע"ר, המרמז להזו"ל. מכאן המסקנה כי בכתיבת תורה ובעיקר חידושי תשב"ע, יש תיקון במיוחד להזו"ל, כפי שמבוטא גם בזיהוי הקבלי של כתיבה כתיקון היסוד. מבחינת התוכן, יש קשר עמוק בין פעולת הכתיבה, כהשאת תולדות רוחנית, לבין היותה תיקון להזו"ל, שכוונתה אצל ער להימנע מהשאת תולדות גשמית. קשר זה מבוסס על מה שביאר ר' צדוק לפני כן, כי חכמת התורה היא הקיום בשורש הנשמה של האדם, ואילו מצוותיה בפועל הן הקיום בהמשכיות המין בזרעו בעולם הזה¹³⁶. אולם אבחנה זו אינה דיכוטומית, באשר לימוד תורה, שהוא חכמת התורה, הוא עצמו אחת ממצוות התורה. משמעות הלימוד כמצוה בגשמיות הוא בלימוד לתלמידים או בכתיבה, שבשניהם יש העברת התורה לאחרים, ובכך שימור נצחיותה. ר' צדוק מרחיב וכולל בכך, כפי שראינו, גם שימור נצחיות חידושי התורה האישיים של כל אדם לדורות הבאים¹³⁷. לכן בכתיבת חידושי התשב"ע של האדם, יש תיקון להזו"ל, ואף קיום זרעו. הקשר בין קיום תולדותיו הרוחניות של האדם בכתיבת חידושי תשב"ע שלו לבין קיום זרעו הגשמי מתחזק מתוך החלת המבנה הכללי של יעוץ סופס בתחילתם. מתוך מבנה זה שבו, בעיקר על ידי התשובה, חוזר הנמוך ביותר להיות הגבוה ביותר, והאחרון להיות ראשון, מתקשרת המצוה האחרונה, של כתיבת תורה, עם המצוה הראשונה בתורה, פרו ורבו.

ומצוה הראשונה הוא מצות פריה ורביה להיות קיום המין בפועל שלא יביא עצמו לידי חטא ער כלל, והוא מה שנצטוו בה אדם קודם החטא, דאחר החטא גם הוא פירש מן האשה ונכשל בחטא ער... לאנסו... עד אחר התיקון בתשובה ששב להוליד בדמותו וצלמו... כי זהו תכלית התשובה לתקן הקודם עד שישוב... וכמי שלא חטא, וזה סוד נעוץ סופה בתחילתה, כי תורת ה' תמימה כהדא עגילתא תמימתא...¹³⁸.

ר' צדוק ממשיך ומקשר את ה'תמימות' המיוחסת לתורה, לאור העיגולים, שיתגלה לעתיד לבוא, שמצידי מתחבר הסוף להתחלה על ידי התשובה והתיקון, ומתבטלים חילוקי המדרגות. חיבור זה, המיוחס מעיקרו לספירות, מקבל ביטוי קונקרטי בחיבור סוף התורה לתחילתה, על ידי הקשר הסיבתי שבין המצוה האחרונה של כתיבת תורה למצוה הראשונה של פרו ורבו. "ואחר התשובה חוזר להתחלה למצות פריה ורביה שהיא המצוה הראשונה דקודם החטא, וע"י מצות כתבו האחרונה זוכה אח"כ לקיים מצות פריה ורביה הראשונה שאחר התיקון חוזר להתחלה"¹³⁹. מתוך קשר זה עולה הקשר הסיבתי בין כתיבת דברי תורה לבין הולדת בנים. "ועיקר הכתיבה הוא למען ידעו דורות הבאים וע"כ זוכה לדורות"¹⁴⁰. ר' צדוק ממשיך ומסיק: "והתחלת הכתיבה דדברי תורה בעולם הזה היה בשבועות בשעת מתן תורה... וע"כ

דבר בזה, כי אצל יעקב הי' נמצא ג"כ חסרון הזה רק חסרונו הי' בעבודת השי"י שהי' משמר עצמו מבלי להכחיש יופי עבודתו, וכאשר יסתעף זה עד הגוף אז הוא חטא מפורש וכן הוא בכל מחשבות האבות שאצלם הי' קטן מאד ואח"כ כאשר יברר הקב"ה ויברא ממחשבה כזאת נפש מיוחדת יתברר מה שיתברר" (מי השילוח, וישב, כ"א, עמ' נ). אצל ר' צדוק אין פיתוח פרוש זה, אך יש מקום נרחב לפתוח מקומו של ער כשורש מלכות בית דוד, הקמת עולה תשובה, ומשיח בן דוד, לפי המובא מהארי"י כי פרץ זרת הם נשמות ער ואונן (שער הגלגולים, הקדמה לו, עמ' קטו; שער הפסוקים, וישב, עמ' פה; פרי עץ חיים, שער קריאת שמע שעל המטה, פרק יא, כרך יג, עמ' שמ, ועוד). ראו פיתוח יסוד זה במי השילוח, שם, עמ' נ-נא, ואצל ר' צדוק, "וידוע דער הוא ניצוץ משיח שירד פעם ראשון לעולם ובא לתקן עוון דדור המבול...]" (צדקת הצדיק, קכא), ראו עוד שם, קעד; לסיום השי"ס, ליקוטי מאמרים, עמ' 233; תקנת השבין, עמ' 40, 80, 85, 116; פרי צדיק א, וישב ד, עמ' 125; שם, י עמ' 131 ועוד.

¹³⁴ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114.

¹³⁵ לביאור אחר של ר' צדוק על משמעות מצוה זו כמצוה אחרונה בתורה ראו דובר צדק, עמ' 6-7.

¹³⁶ "וחכמת התורה הוא הנותנת קיום באיש. ר"ל בשורש הנשמה והנפש שאין אור של גיהנום שולטת בה... והוא השארת הנפש לעולמי עד אף שבעולם הזה כבר מת לא נאבד ח"ו לגמרי. ומצוותיה שהוא תולדותיהם של צדיקים שהם הכל פעולות גשמיות בעולם הזה הם הקיום במין שהוא ההשאה בעולם הזה לעולמי עד" (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113).

¹³⁷ "ואף תלמוד תורה... מכלל מצוותיה של תורה... והוא הלימוד באיברים הגשמיים בפה או בכתיבה... שנשארו הדברי תורה שלו קיימים בעולם הזה בידי התלמידים הקרוים בנים... מפיו או מפי כתביו. ומצוה האחרונה... כתבו לכם... שכוללת כל כתיבות דברי תורה שיהיה השאה בעולם הזה... שעיקר הכוונה שיהיה קיים לדורות" (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113).

¹³⁸ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114.

¹³⁹ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 116.

¹⁴⁰ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 116.

בשבועות הוא זמן קבלת שתי התורות שבכתב ושב"פ, ועל ידי זה זוכין לבני ואפילו מי שהוא עקר בטבע או במזל שלא יכול להוליד"¹⁴¹.

יוצא כי במהלך דרשני מורכב, כורך ר' צדוק את מצות כתיבת ספר תורה, עם מצות כתיבת טקסטים מרכזיים ללימוד תשב"ע (לפי הרא"ש), ומרחיבה עוד למצוה לכתוב את חידושי התורה האישיים היחודיים של כל אדם. מתוך דרשת מקומה הכפול של מצוה זו כמצוה האחרונה בתשב"כ, ובסימן ע"ר בתשב"ע, מעמידה ר' צדוק כתיקון להו"ל, כאשר מתוך תיקון זה, בפעולת השארת התולדות הרוחניים בכתיבת חידושי תשב"ע, חוזר האדם וזוכה גם להשארת תולדות גשמיים של זרעו במצוה הראשונה של פרו ורבו.

במעשה הכתיבה של חידושי תורה יש הורדתם לעולם הגשמי, ואיפשו המשכיות קיומם. גם עצם השינוי שהיה עם היתר כתיבת תשב"ע, מתבאר בהקשר של איפשו ביטוי גשמי בעולם המעשה¹⁴². הולדת בנים נתפסת גם היא כהורדה אל עולם המעשה, והמשמעות הסמלית של העדר בנים מועמדת כחסרון ביכולת להביא דברים שבלב לידי מימוש במעשה. וכך הוא כותב בתוך ביאור ארוך על המשמעות הסמלית של מצות פרו ורבו, שבו אשה מסמלת את כונת הלב, ובנים – את המימוש במעשה:

לא המדרש עיקר אלא המעשה... שכל זמן שלא בא לידי מעשה אינו דעת גמור... וכמ"ש... שבעה כמנודין לשמים... ושיש לו אשה ואין לו בנים פירוש הם מרוחקים מהשי"י... ומי שיש לו אשה רק שאין לו בנים שאינו מוליד במעשה כלל ומסתפק במה שבלב גם זה מרוחק מדעת קונו... דעיקר... הוא המעשה דצריך שיצא לפועל¹⁴³.

הדגשת עוצמתו והכרחיותו של המעשה, נסמכת על דברים שביאר קודם לכן. ר' צדוק מעמיד את מחלוקת בן עזאי ור' עקיבא בשאלה איזה פסוק נחשב "כלל גדול בתורה"¹⁴⁴, כמחלוקת בשאלת המוקד במעשה או בלב. וכך הוא כותב בביאור דעת בן עזאי¹⁴⁵:

שיהיו תולדותיו שהם המעשים... מכוונים בצלם ודמות אלקים כמו תולדות ומעשה השי"י שיהיו נמשכים מצד החכמה. והו כלל התורה כאשר יצא לפועל במעשה שהתולדות במעשים טובים יהיו מצד החכמה כל פרטי מעשיו... אז הוא קיום כל התורה שהוא רצון השי"י... כי... כל זמן שלא יצא לפועל במעשה אין מבורר וכמו ששמעתי על עניין הנסיונות של צדיקים שהוצרכו להתברר במעשה דוקא בפועל ממש. וכמו ששמעתי על פסוק ואויל שפתים ילבט פירוש הוראת ילבט על הדבר שלואה להוציא מן הכח אל הפועל... והאויל אע"פ שבכח הוא נדמה לו שלם כאשר הוא בא להוציא לפועל ילבט ואין יכול להשלים גמר המעשה. וזה לאות על מעמקי הלב והנסתרות שעדיין אינם נקיים... כי לעולם גמר המעשה בידו של השי"י... ועזר הקב"ה הוא בגמר המעשה ואין הקב"ה עוזר אלא למי שכבר מבורר לגמרי¹⁴⁶.

ההדגשה כאן של מקום המעשה לעומת ההשגה שבמות והבינה והחשק שבלב, היא חלק מיחס מורכב בין רבדים אלו בהגותו של ר' צדוק. נטיתו הכללית היא להדגיש את המוקד בלב הרבה יותר מאשר את

¹⁴¹ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 116. ראו עוד שם, עמ' 120 (מצוטט לעיל).

¹⁴² הוא מדגיש כי דוקא ההורדה למימד הגשמי על ידי הכתיבה, הוא הדרך להעלות את המדרגות התחתונות ביותר. "כי עב"ז עיקרה העלם מצד המעשה בעולם העשיה ומעשה הוא גשמיית ביותר עד בדברי תורה כמעט לא שייך מעשה כלל זולת מעשה הכתב דהויתר בדורות אחרונים משום עת לעשות לה' וגו' כנודע פרושו שעת להכניס הדברי תורה גם כן במצות המעשה לתקן מדרגות היותר תחתונות של עולם העשיה משום דהפרו תורתך ועל ידי מחלצות דמעשה שהוא התגלות דגם בסוף מעשה הכל מהשי"י באמת לאמתן ואין ניתק בשום עניין זהו תיקון מדרגות היותר גרועות במעשה העבירות" (צדקת הצדיק, רסג). בספר אחר, בתוך מאמר ארוך שמשגרתו בירור עניין נס חנוכה, שהוא נס יחיד מהנסים שלא ניתנו ליכתב, שנקבע לדורות, מברר ר' צדוק בהרחבה את עניין כתיבת התשב"ע. המאמר מסיים בביאור מנהג הדורות האחרונים להרבות סעודות בחנוכה, למרות שלא תיקנו זאת. לפי ר' צדוק, מנהג זה מבטא שלב של הורדת הארה הקדושה לגילוי בפועל בגוף. שלב זה מתבטא בחתימת התלמוד ובהיתר כתיבת תשב"ע, מחד, ובחידוש מנהג סעודות בחנוכה, מאידך. בביאור זה יש ביטוי נוסף לתפיסת של כתיבת תשב"ע ככרוכה בהורדת הארה לגילוי בגוף. ראו רסיסי לילה, נו, עמ' 165, ולעיל, בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, כח פעולה וכח קליטה, הערה 67.

¹⁴³ דובר צדק, עמ' 63-62. בביאור דברי הגמרא בפסחים קיג ב. ר' נחמן מברסלב הדגיש את הקשר הסיבתי בין 'דעת', כהוצאה מן הכח אל הפועל, לבין הולדת בנים. ראו הפניות לעיל בפרק זה, הערה 93.

¹⁴⁴ בראשית רבה כו ז; ספרא קדושים ד.

¹⁴⁵ בן עזאי הוא שטען למעלת "זה ספר תולדות האדם". לפי הביאור כאן בן עזאי הוא הטוען לעליונות המעשה, ור' עקיבא – לעליונות הלב. בספר אחר מעמיד ר' צדוק את היחס בין שניהם לעניין היחס בין מעשה ולב באופן הפוך, לפיו בן עזאי הוא זה שאינו מגיע, ואינו שואף להגיע למימוש במעשה, אלא נשאר דוקא ב'ראיה' ללא מעשה. בפרט בעניין בנים הוא הדרוש כי מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט את הדמות, אך אינו ממש זאת, (יבמות סג ב), ובכניסה לפרדס, "הציץ ומת" (חגיגה יד ב). לעומתו ר' עקיבא הוא השואף כל ימיו להגיע לקיום בפועל של גמר המעשה, ואף מגיע למימוש זה, הן במותו על קידוש ה', והן ביציאתו בשלום מהפרדס אל עולם המעשה. ראו ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 217.

¹⁴⁶ דובר צדק, עמ' 55-54. העמדת יכולת המימוש במעשה על השלמת עבודת הלב, היא חלק מתפיסה אחדותית המתבטאת שם ובמקומות רבים. הפרוש על "אויל שפתים ילבט" (משלי י ח; שם, י) כשמעתי, חוזר גם בקונטרס עת האוכל, יד, בתוך: פרי צדיק א, עמ' 239. וראו עוד בהערה שאחרי הבאה. ההתייחסויות הרבות לבעיית ההוצאה לפועל בהשלמת 'גמר המעשה', מופיעות בהקשר כללי של כוונה ומעשה בעבודת ה' ולא בהקשר ספציפי של זיווג והולדה.

המעשה, אם בכמה מקומות, כמו גם כאן, יש הדגשת רובד המעשה¹⁴⁷.

הבעייתיות במעבר מרבדי מוח ולב למימוש בפועל במעשה העסיקה את ר' צדוק והוא דן בה במקומות שונים¹⁴⁸. לענייננו כאן חשוב כי בעייתיות זו נתפסת כמשמעותו הסמלית של העדר בנים. מצד זה הדגשת מקום כתיבת החידושים מקבלת משמעות רחבה יותר כהורדת הדברים לעולם המעשה הגשמי, ומכאן כח פעולתה להולדת בנים.

ה. חידושי תשב"ע של ר' צדוק ככתיבה פרפורמטיבית

המשכת שפע על ידי תורה מוכרת ממקורות רבים¹⁴⁹, ור' צדוק מתיחס לכך בכתביו מכל התקופות. המשכת השפע נדונה בכמה מאמרים בדברי סופרים. השפע שמלימוד תורה מושפע ראשית ללומד עצמו, אך דרכו הוא מתפשט גם לאחרים. מקום מיוחד בעניין זה יש לראש הדור, אשר, אצל ר' צדוק, הוא התלמיד חכם.

ותלמיד חכם שבדור שהוא ראש הדור הוא הממשיך במעשיו ובלמידו ובמחשבתו שפע לכל הדור, דעל כן נקרא... פרנס הדור שהוא המפרנסם בכל צרכיהם... כי כל ישראל קומה אחת והפרנס הוא במקום המלך... והוא כלב בגוף... שכל האיברים מקבלים חיותם ממנו, וכפי ההלכות המתחדשות מפי התלמיד חכם שבדור באיזה מענייני התורה שהוא עסוק, כן הוא פירות השפע הנמשך לכל הדור על ידו¹⁵⁰.

הקשר בין התכנים של חידושי התורה לבין סוג השפע הנמשך על ידם, מבואר עוד שם בהסברו של ר' צדוק לגמרא המכנה את ר' שמעון בן רבי 'נר ישראל'¹⁵¹. התוספות שם מנמקים זאת "משום דאיירי במידי דאורה", שהוא, לפי פשוטו, תליית כינוי הכבוד המסוים בשדה הסמנטי שעוסקים בו. ר' צדוק מבאר את דברי התוספות כמציינים קשר סיבתי בין העיסוק בסוגיית המנורה לבין התפקוד של ר' שמעון בן רבי כ"נר ישראל" במובן של מקור אור ושפע. "שע"י שחידש דבר בהלכה בעניין אור דמנורה וזירח המאור שישראל מונין לו... ע"ז המשיך אורה לכל ישראל וע"כ נקרא באותה שעה נר ישראל". גם את דברי רש"י¹⁵² על אותו כינוי, "שאתה מאיר עיני חכמים", מבאר ר' צדוק באותו אופן: "דע"ז המשיך אורה לחכמים שזהו עיקר האורה זו תורה". המסקנה הכללית היא: "וכיוצא בו בכל חידוש דאורייתא שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והן השמים החדשים וארץ חדשה... היינו השפעות חדשות לשמים וארץ וכל צאצאיהם בכללם"¹⁵³. יוצא שלחידושי תורה יש כח פעולה כללי להמשכת שפע ולפעולה לפקידת עקרים ולהולדת בנים בפרט. מקום חשוב יש לחידושי תורה שתכניהם שייכים לעניין זה, שהם במיוחד בעלי כח פעולה להמשיך שפע מאותו עניין.

על רקע זה אני מציעה לקרוא חידושי תורה שכתב ר' צדוק בכתביו, ובפרט את אלו הנוגעים לעניין פקידת עקרים ולנושאים שהוא מקשר לכך, לא רק כעיסוק וביורור חוזר מתוך מצוקה אישית, אלא גם כמעשה פרפורמטיבי, שעניינו לפעול ולהמשיך שפע בעניין זה. הדברים נוגעים לחידושים בנושאים אלו

¹⁴⁷ ראו, לדוגמא, דיונו הנרחב ביחסי מוח-לב-מעשה, שהציטוטים לעיל הם חלק מתוכו, בדובר צדק, עמ' 66-39. לדוגמא ממוקדת ליחס המורכב בין המעשה לבין המוח והלב, ולמעלת כל אחד מהם ראו דיונו בליקוטי מאמרים, יב, עמ' 138-139, על יחסי פרי-עלים כמטפורה כפולה ליחסי מוח ולב - מעשה, משני הכיוונים. וראו תקנת השבין, עמ' 40, להעמדת ההתמקדות במעשה כמדרכת רחל וזרעה, ולעומתם, "וכל עסק קדושת לאה וזרעה הוא בטהרת המחשבה ושלא להשגיח במעשה אם לא כן. והוא הדביקות במחשבתו יתברך כטעם ישראל עלו במחשבה". ר' צדוק מעמיד דרגה זו של לאה, ובמיוחד שושלת בית דוד, כנעלה על מדרגת רחל וזרעה, על אף שבעולם הזה אין מעלתם ניכרת. ראו גם לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, על יחסי לב-מעשה, ובפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, על מעלת החשק על המימוש במעשה.

¹⁴⁸ ראו למשל דיונו בצדקת הצדיק, קלח, הפותח בניסוח הבעייתיות: "פעמים האדם רואה שהוא חושק וכוסף לעבודת ה' במוח ולב אבל כשמגיע למעשה אינו מצליח. וזה נקרא אויל שפתים ילבט כמו שנתבאר ממה שאז"ל (סוטה מז ב) על פסוק ועם לא יבין ילבט עי"ש. והיינו דלשון ילבט שאין יכול להוציא הפעולה מן הכח אל הפועל". בדובר צדק מעמיד ר' צדוק כשלון זה במימוש כתוצאה של פגם ברובד הלב, ואילו בצדקת הצדיק מועמדים הדברים מכיוון הפוך. שלימות הלב היא המבטיחה שגם כשנראה שאין הצלחה במימוש בעולם הזה, אין זו אלא אשליה שנועדה להגביר את כח הפעולה, אולם באמת "מי שחשקו יוצא מעומק שבלב הוא אינו נלבט אע"פ שנראה לעין שאינו מצליח ביציאה לפועל". וראו שם ביאורו בעניין דוד ובעניין דואג האדומי. ראו עוד ביאורו הנרחבים בדובר צדק, עמ' 156-158, בעניין מעלת ההוצאה לפועל בגמר המעשה, "לאוקמי גירסא", המתבאר כהורדת החכמה אל סוף המעשה, מתוך השרש הנעלם של תחילת המחשבה. כאן המימוש במעשה מובא כמעלת דוד על שאול.

¹⁴⁹ על המשכת שפע על ידי לימוד תורה במקורות שונים ראו אידל, חסידות, עמ' 330, והערה 35 שם. לדוגמא לרעיון המשכת השפע על ידי הדין בדינו, ראו דרשות הר"ן השלם, הדרוש האחד עשר, עמ' תיז-תיח. למקורות לרעיון המשכת השפע על ידי הצדיק ראו פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 16-17; הנ"ל, ההנהגה החסידית, עמ' 270.

¹⁵⁰ דברי סופרים, כה, עמ' 19. הכינוי 'פרנס הדור' לפי ערכין יז א.

¹⁵¹ מנחות פח ב.

¹⁵² ערכין י א.

¹⁵³ דברי סופרים, כה, עמ' 19-20.

בספריו השונים, במיוחד המאוחרים שבהם. מקום מיוחד יש בעניין זה לקונטרס חסידי מאוחר שיוחד כולו לנושא זה, "קונטרס קראתיו בשם פוקד עקרים"¹⁵⁴. כפי שאינו בתוך הדברים שהובאו לעיל, מכיל ספר זה תכנים מרכזיים בעניין פקידת עקרים. ראינו גם את המשמעות היחודית לסופו של הספר. אוסיף כאן הערות קצרות שיש בהן חיזוק נוסף לקריאת הספר ככתיבה פרפורמטיבית.

בכמה מכתבי ר' צדוק מופיעים ראשי תבות בפתחה¹⁵⁵. בראש פוקד עקרים כתוב, בצד ימין: "בס"ד ובעזרתו ית"י, ובצד שמאל: "שיל"ת ומב"א בנל"ך ואע"י"¹⁵⁶. החלק הראשון של ראשי התיבות (שיל"ת ומב"א) משולב בפתחת כמה ספרים אחרים של ר' צדוק¹⁵⁷. ההמשך (בנל"ך) מופיע פעם אחת בראש ספרו ההלכתי המוקדם, אוצר המלך¹⁵⁸. הסוף (ואע"י) אינו מופיע בשום מקום אחר בכתביו. כללית, הצירוף "בנל"ך ואע"י"¹⁵⁹ שכית כראשי תבות בסוף כתבים רבים ומגוונים¹⁶⁰, במשמעות קרובה ל"חיזוק חזק ונתחזק", שנוהגים לומר בסוף כל תומש, אך אין הוא שכיח בפתחת כתבים¹⁶¹. נראה שבחירתו של ר' צדוק להשתמש בו בראש קונטרס זה, ובו בלבד, מאפשרת לפרשו גם בהקשר של שם הספר ותוכנו, כתפילה וקביעת תכלית הספר. קריאה זו תחודד יותר עם נצרך את סוף ראשי התיבות בפתחה "ברוך הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה" עם פתיחת הקונטרס בבירור עניין פקידת עקרים¹⁶², ועם סיומו: "ועל ידי זה זוכה לראות בנים לבניו ושלוש [הוא חבור יסוד ומלכות שמהם התולדה כנודע] על ישראל אמך"¹⁶³. מתבקשת כאן החלת העקרון הדרשני, התופס מקום חשוב אצל ר' צדוק, בדבר משמעות פתיחת הספר כעיקר שורשו וסיומו כעיקר תכליתו¹⁶⁴. הספר עצמו מתחלק על ידי ר' צדוק לששה פרקים¹⁶⁵, אשר,

¹⁵⁴ פוקד עקרים, עמ' 3. לעומת הצירוף "פ.ק.ד. עקרות" השכיח במקורות מדרשיים (בראשית רבה עז א, במדבר רבה יד א, דברים רבה י ג ועוד) ומשם במקורות מאוחרים רבים, הצירוף "פ.ק.ד. עקרים" נדיר (בכל המאגרים שבתקליטור DBS גירסה 11, אינו מופיע כלל מחוץ לכתבי ר' צדוק). אצל ר' צדוק, מלבד ספר זה, הוא מופיע פעם אחת בספר מוקדם יותר: "ועל כן יוכלו לפעול פיקוד עקרים ועקרות בפורים" (רסיסי לילה, נג, עמ' 139). רצי"א מדינוב כתב: "בחנוכה יש מקום לעורר פקודת עקרים ועקרות כעין ראש השנה" (בני יששכר, כ"א, עמ' סא, מאמרי כסלו טבת, מאמר ב, י).

¹⁵⁵ ברבים מכתביו אין ראשי תבות בפתחה. מלבד פרי צדיק שברובו אינו מכתב ידו, גם בספרים שכתב: צדקת הצדיק, רסיסי לילה, ספר הזכרונות, ליקוטי מאמרים, עת האוכל, דובר צדק, והקונטרסים שנאספו בתוך: אור זרוע לצדיק, אין ר"ת בפתחה. גם רוב הכתבים שנכתבו בתכנון מראש סביב עניין מרכזי, אשר ר' צדוק הבהירו במילות פתיחה סמוך לכותרת החיבור, כגון חיבוריו המוקדמים, שיחת מלאכי השרת, שיחת השדים, חיבורו ההלכתי, משיב צדק, ספרו החסידי, תקנת השבין, וקונטרס דברי חלומות, אינם כוללים ראשי תיבות בפתחתם. בפתחת קומץ המנחה (ח"א) כתב נוטריקון ארוך שר"ת שלו: "אני צדוק בהגאון המנוח מהר"ר יעקב הכהן זלה"ה".

¹⁵⁶ [שוית' ה' לנגדי תמיד, ומימיני כל אמוט, ברוך נותן ליעף כח, ולאין אונים עצמה ירבה]. שורה זו הושמטה מהמהדורה החדשה של כתבי ר' צדוק (ירושלים תשס"ב), ומתקליטור DBS (מגרסה 10 ואילך) שלפי מהדורה זו.

¹⁵⁷ ר"ת אלו מופיעים בפתחות לכמה מספריו מתקופות שונות. בפתחת ספרו המוקדם, דברי סופרים: "בעזה"י. שיל"ת. אחל"ד ולי"ב וחמבוי"ד בא"י-ח"ה"ד" [בעזרת ה' יתברך. שוית' ה' לנגדי תמיד. אתה חונן לאדם דעת, ומלמד לאנוש בינה, והננו מאתך חכמה בינה ודעת, ברוך אתה ה' חונן הדעת]. בפתחת מחשבות חרוץ: "בעזה"י מחשבות חרוץ שיל"ת ומב"א" [שוית' ה' לנגדי תמיד, ומימיני כל אמוט]. ובפתחת ספרו המאוחר, ישראל קדושים, הדומה מאד לפתיחת פוקד עקרים: "ישראל קדושים בעזה"י. אחל"ד ולי"ב וחמבוי"ד שיל"ת ובא"ל" [בעזרת ה' יתברך. אתה חונן לאדם דעת, ומלמד לאנוש בינה, חננו מאתך חכמה בינה ודעת, שוית' ה' לנגדי תמיד, וכל אמוט לעולם. (במהדורת ירושלים תשס"ב, ובתקליטור, שלפיה, פתחו בטעות את הסוף: וברוכים אתם לה'!). בס"ד קונטרס קראתיו בשם ישראל קדושים מיוסד על תוקף מעלת קדושת ישראל אשר הבדילנו מכל העמים להיות לו לגוי קדוש". וכן בפתחת הקונטרס המאוחר, עמלה של תורה: "בס"ד קונטרס קראתיו בשם עמלה של תורה שיל"ת וב"א" [שוית' ה' לנגדי תמיד - (ומימיני) כל אמוט]. (פרי צדיק ג, עמ' 215). פתיחות אלו מבוססות על הפסוק: "שוית' ה' לנגדי תמיד כי מימיני כל אמוט" (תהלים טז ח) (תוך החלפת "כ"י ב"ו"). יש והוא ממשיך לפי סופו של פסוק אחר: "ואני אמרתי בשלוי כל אמוט לעולם" (תהלים לז). פתיחה ב"שיל"ת" מוכרת בספרים שונים. ראו, לדוגמא, ויקהל משה, הקדמה, דף ג ע"א.

¹⁵⁸ בעז"ה הנל"ך [=בעזרת השם הנותן ליעף כח].

¹⁵⁹ תחילת ראשי תיבות אלו הוא מנוסח הברכה מברכות השחר "ברוך... הנותן ליעף כח", והמשכשכ לפי הפסוק "נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה" (ישעיה מ כט).

¹⁶⁰ בכתבים הלכתיים מופיעים ר"ת אלו בסיוס מסכת או פרק. לדוגמא, חידושי הרמב"ן על יבמות קכב ב; חידושי הרשב"א על עבודה זרה עו א; שם, על קידושין עה א; הריטב"א על תענית ב ב; ותוספות הרא"ש על קידושין פא א; שיטה מקובצת על כתובות קי ב. בספרות קבלית והגותית הם מופיעים בסוף הספר או החלק. לדוגמא, סוף מצרף השכל, עמ' קלד; סיום פירוש האלשיך לשיר השירים (שושנת העמקים, שיר השירים ח יד); סוף חסד לאברהם, (במהדורה שבתקליטור D.B.S. (לא נמצא במהדורות שהיו לפניו); סוף שער התשובה (ראשית תכמה, דף קכו ע"א); סוף פרי עץ חיים; וכך גם בסוף דפוסים של התנ"ך, לדוגמא, נביאים, מינכן תשי"ח; תהלים, ליוורנו תרל"ה. לא מצאתי התייחסות מחקרית לאיפיון וסיווג כלשהו של נוסחים מקובלים לשימוש בראשי תיבות בפתחת ספרים ובסופם.

¹⁶¹ לא ראיתי אינה ראייה, אולם לעומת ריבוי הדוגמאות לשימוש בצירוף זה בסופי כתבים, לא מצאתי אף דוגמא לשימוש בו בתחילתם.

¹⁶² פקידת עקרים מכונה בדברי רז"ל כן בכ"מ בלשון פקידה שכן מצינו בלשון הכתוב וה' פקד את שרה שהיא הראשונה לדבר זה ולישועה זו משנברא העולם" (פוקד עקרים, עמ' 3), ובהמשך שם עקרון המופע הראשון וברור משמעות פקידה.

¹⁶³ פוקד עקרים, עמ' 53. הסוגרים המרובעים הם מר' צדוק. הקשר של מוטיב השלום לבנים מופיע גם בסיום ספר חסידי מוקדם יותר. ראו רסיסי לילה, נת, עמ' 180.

¹⁶⁴ ראו להלן בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, התחלה וסוף.

למרות גלישות אסוציאטיביות נרחבות לנושאים שונים, כדרכו, ממוקדים, בעיקרם, בנושא פקידת עקרים. לסיכום, נושא כח הפעולה והמשכת השפע העסיק את ר' צדוק במיוחד בהקשר של הולדת בנים, על רקע מצוקת העקרות האישית שלו. בהקשר זה במיוחד הצעתי לקרוא את דברי ר' צדוק בשני מישורים. מישור המובן של תכני הדברים הרבים שכתב בעניין העקרות, ובפרט הקשרים בין חידושי תורה, לימודם וכתבתם לבין הולדת בנים בתוך הגותו הכללית, ומישור המשמעות של הדברים שכתב בתוך ההקשר של חייו¹⁶⁶. במישור המשמעות אני רואה את הדברים הכתובים כסוג של 'פעולות דיבור'¹⁶⁷, וליתר דיוק, 'פעולות כתיבה', אשר עצם חידושם וכתבתם נתפסת כאקט פרפורמיטיבי. קריאה זו מבוססת על החלת דברים מפורשים שכתב ר' צדוק בכמה מקומות על הכח הפרפורמטיבי של חידושי תשב"ע. התפיסה של כח פעולה והמשכת שפע על ידי התורה, הן בכללות, והן לעניין הולדה, מוכרת ממקורות שונים. יחודם של כתבי ר' צדוק בעניין זה הוא בהיותם דוגמא יחודית בהיקף, בעומק ובעצם המאמץ המרוכז ליצירת חידושי תשב"ע בהקשרים הרלבנטיים, שיש בהם גם כוונה פרפורמטיבית לפעול בעניין זה. שיאו של מאמץ זה הוא ב**פוקד עקרים**, אשר שמו, פתיחתו, סיומו, מבנהו, ועיקרי תכניו, מכוונים כולם לפעולה זו.

¹⁶⁵ ר' שלמה גבריאל רוזענטאל, המביא לדפוס, מציין בהקדמתו, כי חלוקה זו לששה מאמרים היא מר' צדוק עצמו "וטעמו וסודו ונימוקו עמו זי"ע", וצויין כי "נוטים הדברים לחלוקה כנגד שש הספירות, עד ספירת היסוד, שהיא עיקר המכוון בספר זה שנושאו הריון ולידה" (קיציס, מפרי צדיק, עמ' 340).

¹⁶⁶ אני משתמשת כאן באבחנה של הירש בין meaning (מובן), ל- significance (משמעות). ראו על כך לעיל בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשב"ע, הערה 62.

¹⁶⁷ על speech acts ראו סירל, פעולות דיבור. וראו לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 7. אני עושה כאן שימוש מורחב במונח זה. במונח 'פעולות דיבור' אצל סירל ואוסטין, הכוונה לדיבור המחולל שינוי במציאות, דוגמת "הרי את מקודשת ליי", שפעולתו מעוגנת במערכת המשפטית. במונח 'פעולת כתיבה' כאן איני מתכוונת לאנלוגיה מלאה לכך, דוגמת חתימת שטר התחייבות, שבו עצם הכתיבה יוצרת מציאות משפטית חדשה, אלא לכתיבה הנעשית מתוך מטרה מודעת לפעול על ידה בעולם, אם כי פעולה זו אלא נוצרת בעצם הכתיבה, אלא כתוצאתה.

שער חמישי: יסודות בתפיסת הפרשנות - תיאולוגיה, אונטולוגיה והרמנויטיקה

פרק שנים-עשר: יסודות בתפיסת הפרשנות

1. הערות מבוא - תיאולוגיה, אונטולוגיה והרמנויטיקה

ר' צדוק מתייחס במקומות רבים לענייני פרשנות, תוך קביעת עקרונות פרשניים וישומם¹. טענתי המרכזית בעניין זה היא כי בין המישור התיאולוגי לבין המישור ההרמנויטי בהגותו יש קשרים פנימיים עמוקים. לכן הבנת עקרונותיו ההרמנויטיים מתעשרת מתוך העמדתם על רקע עקרונותיו התיאולוגיים. האונטולוגיה, בתוך תפיסה אימננטית חזקה, היא בעלת זיקה חזקה לתיאולוגיה. תפיסת הישויות בעולם כרוכה בתפיסה התיאולוגית של האחדות האלוהית בעולם. מטרת פרק זה היא להצביע על ההתאמה בין עקרונות הרמנויטיים, התופסים מקום חשוב בכתבי ר' צדוק, לבין יסודות בתפיסת התיאולוגיה והאונטולוגיה שלו.

טענת התאמה זו מקבלת מימד נוסף על רקע מקומה של תפיסת העולם כספר אלוהי. לטענתי, תפיסה זו מבטאת אינטואיציה מרכזית של ר' צדוק, הקיימת ברקע הדברים גם כאשר אין הוא מתייחס אליה במפורש. אינטואיציה זו הופכת, מחד, את העולם כולו לטקסט, שהגישות הפרשניות מוחלות עליו. ומאידך, מחילה על פרשנות טקסטית עקרונות שיסודם בתפיסה האונטולוגית של 'העולם', בעיקר מתוך הקשר תאולוגי. תשומת לב להקבלות ולמעברים בין פרשנות ארועים בעולם לבין פרשנות טקסטית של תשביע, היא בעלת חשיבות רבה להבנת הגישה הפרשנית של ר' צדוק לטקסט ולעולם גם יחד.

גישות שיש בהן רדוקציה של תחום אחד לתחום אחר מקובלות במגוון תחומים. ביחסים בין תחומים שונים, בהם ניתן לדבר על רדוקציה של אחד לאחר, ניתן, פעמים רבות למצוא במחקר ביטוי מכובד לכל אחד משני כיווני הרדוקציה². טענתי כאן היא להתאמה בין התיאולוגיה של ר' צדוק להרמנויטיקה שלו³. אינני טוענת לרדוקציה של ההרמנויטיקה לתיאולוגיה, ואף לא לקדימות זמנית של פיתוח התיאולוגיה לפיתוח ההרמנויטיקה. ברור כי המושגים והאינטואיציות הן בתיאולוגיה והן בהרמנויטיקה מסתמכים על מקורות קודמים, והם התפתחו והתבססו אצל ר' צדוק במקביל לאורך חייו. עם זאת, יש קדימות מושגית לתיאולוגיה, ובהמשך לדברי ר' צדוק עצמו, אני מציגה, בחלק מן ההקשרים, את ההרמנויטיקה כהשלכה של התיאולוגיה.

הקשר בין התיאולוגיה לתפיסת התורה הוכר כיסוד מרכזי בכמה מחקרים, והודגם לעיל לגבי ר'

¹ לדיונים בבחינות שונות של עקרונות פרשניים בכתבי ר' צדוק ראו פרידלנד, שכינת וקורת גג; הנ"ל גילוי והעלם. נושאים נוספים בתפיסת הפרשנות ידונו בעבודת הדוקטור שלה (בהכנה). ראו גם בתוך: אלמן, פרשנות; הנ"ל, פשט ודרש. לעקרונות פרשניים נוספים ולדיונים בנושאים רלבנטיים לפרשנות ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, בעיקר במודל אי היקבעות התשביע ובמודל האנתרופוצנטרי, בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה; ובפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, ליד הערות 305-315.

² דוגמא קיצונית היא בגישות רדוקציוניסטיות לגבי כלל המדע. בקצה אחד עומדת הגישה הגורסת כי הרובד היסודי ביותר הוא חלקיקי היסוד הפיזיקליים. לכן השאיפה המדעית היא להסבר המדעי האולטימטיבי, התאוריה של 'הכל', שתהיה בה רדוקציה של כלל התופעות הכימיות, הביולוגיות, ואף הפסיכולוגיות והחברתיות בעולם, לחוקי יסוד פיזיקליים. בקצה הנגדי עומדת גישה רדוקציוניסטית הפוכה, הטוענת כי התאוריות הפיזיקליות עצמן הן תוצר של אנשים השייכים לחברה ותרבות. לפי גישה זו השאיפה המדעית היא להסבר שתהיה בו רדוקציה של 'הכל', כולל מדעי הטבע, ליסודות הסוציולוגיים /או הפסיכולוגיים. (ראו, לדוגמא, בן-דב, תורת הקוונטים, עמ' 198-200). בתחומים ספציפיים יותר, שאלת הקשר בין האידיאולוגיה לעולם המעשה הגשמי, נדונה, מחד, תוך תפיסת האידיאולוגיה כראשונות, והביטויים בעולם החומר כהשלכות שלה, ומאידך, בגישות אחרות, תוך תפיסת הצרכים החומריים כראשונים, והאידיאולוגיה כתוצר שלהם. בין הקצוות יש מרחב של גישות לגבי יחסים אלו. גישות שונות לגבי השאלה מה נתפס כראשוני ומה נתפס כתוצאה, ניכרות גם בתוך חקר המיסטיקה, דוגמת הדיונים הנרחבים על העמדת החוויה המיסטית הטהורה כראשונות (כפי שעשו חוקרי מיסטיקה רבים, דוגמת גיימס, אנדרהיל, סטייס, אליאדה. להגנת עמדה זו ראו, לדוגמא, פורמן, מיסטיקה), או העמדת השפה והמושגים התרבותיים כראשונים (ראו, לדוגמא, כץ, שפה). גישות שונות בשאלות דומות עולות גם במחקר החסידות, דוגמת ההבדל בין העמדת התיאולוגיה, ובפרט האימננטציה, כראשונות (לדוגמא, אליאור, תמורות במושג הא-ל, עמ' 28-31), לבין העמדת החוויה המיסטית כראשונות (לדוגמא, אידל, חסידות, עמ' 95-96; אטקס, הבעשיט, עמ' 147-122). גישה אחרת לשאלות של רדוקציה וקביעת מה נתפס כראשוני ומה נתפס כתוצאה שלו, היא גישה המפקיעה את מקום השאלות עצמן, מתוך תפיסה של 'קומפלימנטריות', לפיה תאורים שונים של המציאות, המוציאים זה את זה, יכולים להיות כולם תקפים, כאשר כל אחד מהם מוגבל להקשר המעשי הרלבנטי לו. לפי גישה זו אין תחום או יסודות ראשוניים מוחלטים, אלא אפשרויות שונות של הסתכלות והסבר הנצרכים ומשלימים זה את זה.

³ השוו שגיאה, בעקבות הרמב"ן, עמ' 131, הערה 36, הטוען לצורך בגישה מיינמליסטית של טענת התאמה בין העמדה הקבלית של הרמב"ן לבין עמדתו ההרמנויטית-הלכתית, תוך הימנעות מרדוקציה של תחום אחד לאחר.

צדוק⁴. אם נתיחס ל'תורה' במובנה המורחב, ככל טקסט של תשב"ע שנתקבל בישראל, ניתן להעמיד את הגישה ההרמנויטית כחלק מן הגישה הכללית של תפיסת התורה, ואז הטענה להתאמה בין התיאולוגיה להרמנויטיקה הופכת לאחד הביטויים הספציפיים של הטענה הכללית להתאמה בין התיאולוגיה לתפיסת התורה. אמנם ר' צדוק יחודי ברגישות ובעניין שיש לו בנושאי הרמנויטיקה, ומתוך כך, התיאולוגיה אינה מתבטאת רק בתפיסת התורה שלו בכללות, אלא גם בפרוט עקרונות הרמנויטיים ספציפיים. אציין עוד כי במסגרת הגותו של ר' צדוק גם האבחנות בין הרמנויטיקה לתיאולוגיה ולאונטולוגיה אינן חדות ומוחלטות. המעשה הפרשני עצמו הוא מעשה מכוון היוצר את חידושי התשב"ע. אולם לתשב"ע יש מקום מרכזי בתיאולוגיה שלו, ועצם הפרשנות והחידוש בה, הוא מעשה בעל משמעויות תיאולוגיות ומיסטיות רחבות⁵. כפי שראינו לעיל, יש קשר הדוק גם בין מעשי הפרשנות שבחידושי תשב"ע לבין כינון המציאות והתמורות שבה⁶.

2. העולם כספר

האנלוגיה בין הטבע לתורה כשני אופני התגלות אלוקית מפותחת במקורות שונים⁷. אחד מביטוייה של אנלוגיה הוא תפיסת העולם כספר⁸. ר' צדוק משתמש בכמה מקומות במטפורה זו, השייכת לשדה של כתיבה, ומשתלבת היטב עם המשקל הרב המוענק לכתיבה בהגותו⁹. בביאור דברי הזוהר על ספר עלאה וספר תתאה¹⁰ הוא כותב:

דע כי ספר נקרא חקיקת דברי חכמה ואין חילוק אם חקיקה על הנייר והדפורה או על דבר אחר וכמו שהיתה התורה קודם שנברא העולם... אבל גם החכמה כשהיא חקוקה במוח הרי מוחו ספר החכמה. והנה כמו האדם שמחבר ספר, ר"ל גילוי דברי חכמתו לכל ובו גנוז חכמתו כך מצינו חכמת הש"י נגלה בעולם שברא העולם בחכמה... והבריאה היא המגלה חכמתו ית' הרי היא כספר שחקוק עליה כל חכמתו ית', והוא הנקראת ספר של הש"י¹¹... וכן התורה גם היא מפת הבריאה כולה... כך גם היא נקרא ספר חכמתו ית'¹².

במקומות אחרים מזכיר ר' צדוק תפיסה זו כישמעתי או 'קבלתי', המיוחסים, לרוב, לרבי מאיז'ביצא. בביאור סדר הברכות שלפני קריאת שמע, כסדר הכרה של חידוש מעשה בראשית וחידוש תורה, הוא מוסיף בהגהה: "ונכמו ששמעתי כי הש"י עשה ספר והוא העולם ופירוש על אותו ספר והוא התורה כי התורה כמו מפרש קניני הש"י בנבראים"¹³.

בספר אחר מבאר ר' צדוק באריכות את עניין שלושת סוגי האותיות, אותיות מחשבה, אותיות דיבור ואותיות כתב, כשורש כל העולמות וכל הברואים. הוא מקביל לשלושת סוגי אותיות אלו את מושגי ספר

⁴ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי, ושם, הערה 4. לדוגמאות להתאמה בין תפיסת האל לבין תפיסת התורה במקורות קבליים ראו שלום, משמעותה של התורה; תשב"י, חקרי קבלה, עמ' 941-960.

⁵גם אבחנה נוספת, בין הפרשנות, הנדונה בפרק זה, לבין כח הפעולה על ידי תשב"ע, הנדון בפרק אחר, היא אבחנה נוחה לצרכי הניתוח, אולם גם כאן לא מדובר באבחנה חדה, שהרי כח הפעולה בתשב"ע, הוא כח הפעולה שבמעשי הפרשנות.

⁶ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות.
⁷ראו, לדוגמה, קורצווייל, התגלות וחוק. לסקירת עמדותיהם של בובר, רוזנצווייג ורש"י הירש בעניין זה. הוא מציין כמקור את תהלים יט העובר משבת הבריאה לשבת התורה.

⁸אלמן ציין כי הדימוי משמש בנצרות החל מהמאה ה-17 (אצל בייקון וסר תומס בראון, לפי Jorge Luis Borges, *Other*, 1937-1952, New York 1968, pp. 119-120). (אלמן, שני ספרים). על תפיסת 'שני ספרים' בסוף המאה ה-15 בפלורנס, איטליה, בעיקר בתקשר של אסטרוולוגיה וקבלה, ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 482-492.

⁹על מקום הכתיבה, ובפרט כתיבת תשב"ע ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"י, היכללות תשב"ע בתשב"י, הערה 29. להולדת בנים.

¹⁰זתר ח"ב ר א.
¹¹ראו שם הפניות לפרשנויות שונות ופרשנות של ר' צדוק עצמו לענייני ספר וכתיבה כחלים על העולם, בהקשרים של ביאור "יוכל מעשיך בספר נכתבים" (אבות פ"ב מ"א); ל'ספרא דאדם הראשון'; לכתיבה לחיים בספר; ולשלושה ספרים של ראש השנה. על הנושא האחרון ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"י, היכללות תשב"ע בתשב"י, הערה 29.

¹²ליקוטי מאמרים, עמ' 79-80. התייחסות ראשונית לתפיסת התורה והעולם כשני ספרים, לפי דברי ר' צדוק בצדקת הצדיק מופיעה אצל ביק (שאול). ראו שרגאי וביק, בהיכל איז'ביצה-לובלין, עמ' 26. ראו גם לאם, תורה ומדע, עמ' 118, הערה 6, להעמדת תפיסה זו כבסיס אפשרי לפיתוח נוסף של מתן אישור דתי ללימוד "חילוני" של חכמות העולם. תפיסת 'שני הספרים' אצל ר' צדוק על רקע עקרונות יסוד בהגותו הכללית, הוצגה בהרצאה של יעקב אלמן. (אלמן, שני ספרים). אני מודה לפרופ' אלמן ששלח לי נוסח כתוב של ההרצאה. הדיון להלן מתמקד בבחינות אחרות של הדברים. ראו בנושא זה גם הני"ל, פרשנות, עמ' 224-225; בריל, ר' צדוק, עמ' 252-255; פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 105-106. ציטוט מדברי ר' צדוק על העולם כספר והתורה כפירושו שימש את וולפסון בפתיחת מאמר, שעיקרו מוקדש בעיקרו לטענות על הרמנויטיקה קבלית כפי שהיא מודגמת בדברי הגר"א. טענות, שגם לפי דבריו, לא היו ככוונה מודעת של ר' צדוק בדבריו (וולפסון, טקסט פתוח, עמ' 145).

¹³צדקת הצדיק, רטו. בקונטרס מאוחר מעמיד ר' צדוק תפיסה זו של התורה כפירוש על העולם, בהקשר של סיום הבריאה, כסיום של תורה, והעמדת סעודת שבת, כסעודת סיום. "ונשמ"מ שאמר הקב"ה עשה ספר והוא העולם וחיבר פירוש על אותו הספר והוא התורה. ופיר דומה לסיום הספר" (עמלה של תורה, ו, בתוך: פרי צדיק ג, עמ' 220).

ספר וסיפור של ספר יצירה, ואת שלושת הספרים הנפתחים בראש השנה. לעניינינו כאן חשוב כי אותיות הכתב, שכנגד עולם הבריאה, הן המתגלות בתשבי"כ, אותיות הדיבור, שכנגד היצירה, מתגלות בתשבי"ע, ואילו אותיות המחשבה, הנעלות ביותר, נעלמות בעולם הזה, ויש לישראל אחיזה בהם רק בסוד המקיפים, חיה יחידה, מצד שרשם, אבל יש להם היכר מצד המעשים והפעולות. מצד זה 'ספר המחשבה' הוא 'ספרם של רשעים' בהיותו הספר הנעלה ביותר, שגם לרשעי ישראל יש בו חלק. "כי ספר של רשעים הוא ספר המחשבה של הש"י שישראל עלו בו במחשבה תחילה ונתקקו שם, והרשעים לא נשאר להם אחיזה אלא בספר זה העליון שלמעלה מכולם והם אותם שיש להם חלק לעולם הבא"¹⁴. אותיות המחשבה הן אלו ששרשן גבוה ביותר, באצילות, והן היורדות ומשתלשלות עד לעולם המעשה, ומתבטאות ב'ספר' העולם. ראשית המחשבה, מתבטאת גם ב'סוף המעשה', ולכן דוקא במעשה יש רושם מאותיות המחשבה. בהמשך לכך כותב ר' צדוק:

ולשון כתיבה שייך בכולם שהרי כולם נקראים ספרים וכמ"ש דגם על הדבור יצדק כתיבה, וכן על ספר המחשבה כתיבתו הוא בעולם העשיה הגופני שהיא רושם מאותיות המחשבה הניכרים מתוך המעשים, וכך קיבלתי כי העולם כולו הוא ספר שעשה הש"י... ושהתורה הוא פירוש שעשה וחיבר על אותו ספר, והם קושט דברי אמת כי התורה היא נובלות אותיות המחשבה עצמם שנתגלמו ונתלבשו בציור אותיות הכתב, משא"כ העולם הוא רק רושם והיכר בעלמא, וע"י התורה יכולים להבין הרמיזות של הרושם וההיכר שיש במעשים על מה שבמחשבתו ית'¹⁵.

בעוד התורה היא אותיות הכתב, הרי העולם מבטא רושם מאותיות המחשבה. מבחינת סדר המציאות התורה קדמה לעולם. ר' צדוק קובע כאן שגם מבחינת סדר ההכרה התורה קודמת לעולם. התורה היא הפירוש שעל ידו ניתן 'לקרוא' את 'ספר' העולם, ולראות את האלוקות שבו. "ועל ידי התורה יכולים להבין הרמיזות של הרושם וההיכר שיש במעשים על מה שבמחשבתו יתברך". אולם גם העולם עצמו הוא ספר של ה', ולמרות ההעלם שבו, יש נגישות גם דרכו למקורו האלוקי. וכך מיד בהמשך:

ומכל מקום גם כל מעשה ונבראי העולם כולו הם ספר שלם שבו חקק כל אותיות המחשבה דרך העלם גדול שאין שום נברא ויצור שאינו רושם על דבר ועניין מיוחד במחשבתו ית' דלא תוהו בראה והכל בכוונה מיוחדת למענהו לקילוסו ולגלות עי"ז כבוד שמים¹⁶.

הבריאה כולה היא ספר אותיות המחשבה של ה', שהוא ספרם של רשעים. בניגוד לגילוי של אותיות הכתב בתושבי"כ, ואותיות הדיבור בתשבי"ע, אותיות המחשבה נעלמות בעולם, ויש רק רושם מהן. עם זאת, גם רושם נסתר זה הוא אפיק שניתן להגיע דרכו להכרת ה'. להכרה זו באחדות האלוקות לפרטיה ניתן להגיע משני הכיוונים. על ידי התורה ניתן להגיע להכרת האלוקות בעולם. כיוון זה נסמך על תפיסה שכיחה שכל הבריאה נבראה לפי התורה וכלולה בתורה¹⁷, ולכן ניתן להשיג גם את חכמות הטבע מתוך התורה¹⁸.

¹⁴ מחשבות חרוץ, יא, עמ' 86.

¹⁵ מחשבות חרוץ, יא, עמ' 87. בהגהה שם הוסיף ר' צדוק: "ונוהירא דבילדותי ראיתי ספר מאור עינים להאדומי ושם מביא בשם ספר מיוחס לחנוך אצל האומות וכמדומה דשם נמצא קצת שמץ דבר מזה איך כל הנבראים שבעולם הם צורת אותיות שחקק הש"י בעולמו שהוא ספרו". אין הוא נמנע מהסתמכות זו על מאור עינים, לר' עזריה מן האדומים, למרות הביקורת החריפה של המהר"ל עליו. ראו באר הגולה, באר ששי, מעמ' קבו ואילך. וראו על כך שפיגל, השפעת הדפוס, עמ' 297-298; בניחו, הפולמוס. ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' נד, על כך שר' צדוק ראה בשרפה שפרצה כשביקש להביא לו ספר זה, שאחריה חסר ספר זה בלבד, אות כי מן השמים עכבו בעדו מלעיין בו.

לעומת העמדת העולם כאן כספר של אותיות המחשבה, מעמיד ר' צדוק בספר אחר את העולם כספר השלישי משלושת הספרים של ספר יצירה, ה'סיפור', שכנגד הדיבור האלוקי שהוא מעשה. "ודברו דהש"י היינו כל עולם העשיה הניכר גם לחכמי אומות העולם והוא כל חכמת הטבע דחכמי אומות העולם שהוא גם כן מכלל מעשה בראשית והוא ספר הגי" (ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 115). ר' צדוק מדגיש את ההבדל בין השגת האומות לישראל בכל אחד משלושת הספרים, וגם כאן, חכמת הטבע, היא לגביהם דבר בפני עצמו, בעוד שאצל ישראל, על ידי כח הלב הדבוק בקב"ה, הם מתקשרים לאלוקות שבעולם, ועל ידי כך, יכולים גם לפעול בו. ראו לעיל בפרק מקום הלב בפעולות בדיבור.

¹⁶ מחשבות חרוץ, יא, עמ' 87. ר' צדוק מסתמך על דברים אלו לביאור כתיבה כפעולה בעולם גם בהקשר ה'פתקא' של שלמה המלך. "והוא כתב פתקא וארמי וכו' נראה לי דהוא צעקת רמה ידך בל יחזיון הנוכר בפרשת משפטים... וקרי ליה פתקא עדי"ש בפרק קמא דסוטה (יב א) בפתקה של חוה. והרי מאמר היה, רק דבר המפורש נקרא פתקא שהרי מאמר דבעצב תלדי אין צריך לשמיעת המאמר רק נראה לכל בחוש זה נקרא פתקא וכתב. וכמ"ש במקום אחר בעניין ספר הזכרונות דהש"י וספרן של צדיקים. וכן בפרק חלק (סנהדרין קד א) בפתקה של ירושלים פירוש חזקת העיר הנראה בחוש נקרא פתקא ועל דרך זה נפל פתקא מרקיע דפרק בא לו (יומא סט ב) ופרק הפועלים (בבא מציעא פא א) וכמ"ש במקום אחר. וכן הוא כשאמר פסוק זה תיכף נעשה שלא ראוהו הרוחות ההם זה נקרא דשדי פתקא להתם ולא דיבור בלבד רק ראייה בחוש" (דובר צדק, עמ' 176). על אופני היקריאה הישירה בעולם ראו עוד בהמשך, כוונת האחר.

¹⁷ ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ, טענות היכללות שונות.

¹⁸ ראו, לדוגמא, בספרו המוקדם: "[כמו שתמצא בדברי רז"ל בקיאיות בחכמת הטבע מופלאת מאוד בעיני כל חכמי הטבע מאין זה להם כי לא למדו מעולם בבתי מדרשיהם חכמות טבעיות אבל ידעו זה על ידי ידיעתם בסודות הבריאה מסוד ה' ליריאיו וכמו שנתבאר אצלנו במקום אחר]" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 38). על יסודות תפיסה זו ראו בראון, דעת תורה. לדוגמא להעמדת הכיוון המשלים של הכרת ה' דרך העולם ראו דברי הרמב"ם, הלכות יסודי תורה, פ"ב ה"ב.

אולם, עם זאת, ניתן גם להגיע דרך העולם עצמו להכרת האחדות האלוהית ולהשגות בתורה.

בהקשר של תפיסת העולם והתורה כשני ספרים, משתלב השימוש בפועל ח.ק.ק. לגבי העולם ולגבי התורה, תוך הדגשת ההקבלה ביניהם. פעולת הקב"ה בעולם ובתורה היא החקיקה, בין כתיבה, ובין כקביעת החוקים. ההקבלה בין החקיקות בעולם ובתורה תופסת מקום משמעותי בכתבי ר' צדוק, גם ללא אזכור מפורש של מטפורת הספר. לדוגמא, "כי תשב"כ מן השמים נקרא חקה חקתי גזירה גזרתי וכו'. וכן הבריאה דהוא מעשה הקב"ה נקרא חוקות שמים וארץ וכן יהודה מחוקקי נתגלו לו חוקות הקב"ה"¹⁹.

מלבד החקיקה בעולם ובתורה, יש מצע שלישי לחקיקה – לב האדם. "החקיקה הגמורה בלב" נחשבת למדרגה הנעלה ביותר, בדרגות העבודה הפנימית בלב. דרגה זו משמשת לתיאור המצב האוטופי שיהיה לעתיד לבוא, לפי הכתוב "על לוח לבם אכתבנה"²⁰, ומשמעותו, "הסרת לב האבן וביטול היצר הרע לגמרי"²¹. יסודה בלוחות השניים, "שהיא החקיקה שנתקיימה שלא יוכל עוד שום חטא ועוון לבטלה"²². ר' צדוק מזהה ישירות את פעולת הכתיבה עם החקיקה, והקשר בין החקיקה בלוחות האבן, לחקיקה בלב האבן של ישראל מפותח מכיוונים שונים²³. ואכן, לתפיסת העולם כספר יש מקום להוסיף התייחסויות של ר' צדוק למעין 'ספר' נוסף – נשמות ישראל. תפיסת נפשות ישראל כספר של ה', מופיעה בהקשרים שונים. לדוגמא, "ותכתב זאת לדור אחרון ר"ל תפילה זאת נכתבת בספר שבו חקוקין כל הנפשות... **דנפשות מישראל הם כתיבת הספר שלמעלה**"²⁴. מקור מרכזי להחלת מטפורת הספר על נפשות ישראל הוא הכתוב "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו"²⁵. דברים אלו מבוארים *במי השילוח* כחלים על נפשות ישראל²⁶. ואף ר' צדוק מביא בשם רבו, כי כלל נפשות ישראל נקראים 'ספר זכרון'²⁷, ואף מסיק מכך כי חידושי תורה נכתבים באותו ספר זכרון ומכאן כח הפעולה שלהם לחידוש נפשות²⁸.

ההתייחסות לנפשות ישראל כספר של ה', מפותחת גם ללא אזכור מפורש של המונח 'ספר' לגביהם. לדוגמא, במאמר על אהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל, מבאר ר' צדוק כי אמנם מצד האדם אהבת התורה קודמת לאהבת ישראל,

אך מצד השי"י ראשית תבואתה... הם נפשות דישאל והם כוללים כל התורה כולה. רק שאצלם הוא סתום והתורה הוא פירוש על זה. וכן מי שהגיע לשלימות. אהבת ישראל קודמת שהם העיקר ושורש התורה. ואחר כך הוא התורה לפרש ולהבין המעמקים הגנוזים בכל נפש פרטי מישראל²⁹.

¹⁹ צדקת הצדיק, קצח. ר' צדוק מבאר את משמעות "יהודה מחוקקי", כרצון להגיע להתנהגות בבחינת 'חוקי', במובן של התנהגות לפי הרצון ללא טעם מודע, מתוך בטחון שהוא דבוק בה'. כפי ש"לא בשמים היא", ואין ההנהגה לפי חוקות התשב"כ, כך גם ההנהגה בדרך החוקי לפי הרצון ללא טעם, כפי שהתבטא ברצונו של שלמה לדון ללא עדים והתראה, אינה הנהגה מתאימה לעולם הזה. בדוגמא אחרת, פרה אדומה, שעניינה גזירת המוות בעולם הזה, אינה מושגת כלל בעולם הזה, והיא החוקה האולטימטיבית. פרשת פרה היא התשובה לשאלת משה על טהרת הטמא מת, בעוד המת עצמו אין לו כל טהרה בעולם הזה כלל. גם בהקשר זה מקביל ר' צדוק בין חוקות התורה לבין חוקות הטבע, שבשניהם יש כאלו שאין ביכולת האדם לעמוד על טעמם. "עד שהגיע לפרשת פרה נתגלה לו שיש לזה טהרה שאין מושגת בעולם הזה רק דרך חוקה כמו חוקי הטבע שחקק השי"י במעשה בראשית חוקים דברים שנלאו כל חוקי טבע לתת טעם לזה בשכל אנושי, כך התורה שהוא דפוס מעשה בראשית יש בה חוקים שהשי"י חקק כך" (מחשבות חרוץ, ז, עמ' 37).

²⁰ ירמיהו לא לב.

²¹ ישראל קדושים, עמ' 9.

²² מחשבות חרוץ, כא, עמ' 195.

²³ ראו פרי צדיק ב, תצוה ה, עמ' 163; פרי צדיק ד, שבועות כ, עמ' 54; שם, מטות ח, עמ' 210, ועוד. הדברים מבוססים על התפיסה שבשמיעת שני הדברות הראשונים נחקקו דברי התורה, אהבת ה' ויראתו בלב ישראל בפעולה אלוהית. לאחר הקלקול נצרכו לפעולה אנושית בחקיקה על לוחות האבן, שמשמעותה, יגיעת האדם, להגיע לחקיקת הדברים על לב האבן.

²⁴ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 191. ר' צדוק מסתמך על השימוש במונחים 'ספרן של צדיקים' (ראש השנה טז ב); 'ספרו של אדם הראשון' (בבא מציעא פה ב) ודומיהם, כספרים של נפשות.

²⁵ מלאכי ג טז; ברכות ו א.

²⁶ "ספר זכרון של השי"י הוא כשחוקק הדבר בתוך לבות ישראל" (מי השילוח, ויקרא, כ"א, עמ' קכ); "ויכתב בספר זכרון לפניו היינו שבעבורם מזכה השי"י לכל ישראל ומשפיע חידושים, ועצתם שחדשו משפיע השי"י בלב כל ישראל הנקראים בכלל ספר זכרון של השי"י" (מי השילוח, ברכות, כ"א, עמ' רלח). לעומת מקורות ברורים אלו במי השילוח לתפיסת נפשות ישראל כספר, לא מצאתי שם מקור ברור לתפיסת העולם כספר. במקור במי השילוח נדרים, (כ"א, עמ' רסד-רסה), המוזכר על ידי אלמן כמקור לתפיסת העולם כספר אצל ר' צדוק, ראיתי את טענת היכללות כל חכמות העולם בתורה, ואת הקשר בין חידושי תורה להתחדשות מעשה בראשית, אשר, כפי שראינו, מבוססים שניהם על מקורות קודמים, אך לא תפיסה מפורשת של העולם כספר.

²⁷ פרי צדיק ג, פסח כג, עמ' 59. הנימוק שם "כי כל נפש ישראל יש לו אחיזה ושורש באיזה אות מדברי תורה וכלם ביחד הם ספר זכרון".

²⁸ ראו ליקוטי מאמרים, ח, עמ' 107, ולעיל בפרק כח פעולה להולדת בנים.

²⁹ צדקת הצדיק, קצו. גם במאמר ממחשבות חרוץ ממנו צוטט לעיל בעניין העולם כספר, שהוא ספר המחשבה, ספרם של רשעים, מבאר ר' צדוק בהמשך הדברים כי השתלשלות זו מן המחשבה אל עולם המעשה היא בכח נפשות ישראל, וכך גם העולם כספר, מושתת על ישראל. "יהכל אחוזים בנפשות מבני ישראל אפילו בעלי חיים טמאים ואומות העולם... דכל העולם כולו לא נברא אלא בשביל ישראל שהם יכירו על ידם כח מלכותו ית' ועומק מחשבה העליונה הניכרת מתוך מעשיו, וכולם מקבלים

העמדת התורה כפירוש הבא לגלות את המעמקים הגנוזים בכל נפש מישראל, אנלוגית להעמדת התורה כפירוש הבא לגלות את האלוקות הגנוזה בעולם³⁰. הקבלה משולשת זו בין התורה, העולם וישראל, מבוארת במאמר אחר באותו ספר. גם כאן אין שימוש במטפורה של 'ספר' ואף לא במינוח של 'פירוש', אלא במטפורה של 'מפת העולם', החלה הן על התורה והן על ישראל, אולם תוכן הדברים שייך ישירות לאותה תפיסה.

התורה היא מפת העולם כמ"ש בבר"ר רפ"א במשל דדיפתראות ופינקסאות וכן ישראל (נשהם ואורייתא חד כנודע כי אור הנפשות דישראל הוא עצמו אור התורה וכמ"ש דיש ס"ר אותיות לתורה) **שבכל דור הם מפת העולם באותו דור כפי ההתחדשות שבנפשות מישראל בכל דור כן התחדשות העולם באותו זמן וכמ"ש ביבמות (סג א) אפילו ספינות כו' בשביל ישראל. וכמו שהנפשות משתנות מזור לדור כן התורה והיינו התושבי"ע שמתחדש בכל דור חדשות על ידי חכמי ישראל ועל ידי כל חדשות התושבי"ע יוצא לאור נפשות חדשות מישראל ועל פיהם נתחדש גם כן עניינים בעולם, וממצב העולם בכל דור נוכל להתבונן על מצב נפשות ישראל שבדור וכן על מצב התורה שבפיות תלמידי חכמים האמיתיים שבאותו דור³¹.**

הזהות של ישראל ואורייתא, התופסת מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק, משמשת כאן להעמדת כל אחד מהם כימפת העולם. המונח 'מפה' משמש כאן בשני כיוונים. מחד, המפה היא התכנית הקודמת לביצוע. כאן מתייחס ר' צדוק למדרש הידוע המעמיד את התורה כתכנית העולם. גם במימד הדינמי של התחדשות בתשב"ע, והתחדשות נפשות ישראל, מועמדות התחדשויות אלו כמקור להתחדשות בעולם. מבחינת 'סדר המציאות' התורה וישראל קודמים לעולם. אולם, מאידך, ה'מפה' ניתנת לקריאה גם בכיוון הפוך. מתוך מצב העולם ניתן ללמוד על מצב ישראל ומצב התורה באותו דור. בספר מאוחר יותר מודגשת ההקבלה המשולשת בין העולם לבין התורה וישראל, כגילויים של החכמה האלוקית, אולם כאן ההדגשה היא כי החכמה האלוקית היא בהעלם בעולם, והגילוי הוא בתורה ובנפשות ישראל. וכך הוא מבאר בעניין שייכות כל נפש מישראל לאות בתורה, והזיהוי של ישראל ואורייתא:

כי חכמת השי"י הוא ודאי אי"ס... רק מה שמתגלה ממנו בעולם הזה כפי מה שאפשר לעולם הזה שהוא בעל גבול... וכך כפי שיעור זה נתגלית התורה שהוא חכמתו ית'... והנה כן הנפשות מישראל שהם גם כן כל מיני חלוקות חכמה שאפשר לימצא מסתמא הם כל החלוקות ופרטים האפשריים להימצא ולהיגלות בעולם הזה... הם גם כן כשיעור כל התורה... ולכן אמרו בבר"ר... בראשית בשביל התורה... בשביל ישראל... כי באמת שניהם גם כן ממש עניין העולם כולו רק בעולם הוא בהעלם ולא נגלה עניין הבורא עליו ושהוא חכמתו, והתורה וישראל מגלים שהכל הוא נברא ממחשבתו של הקב"ה וחכמתו ורצונו, והכל אחד שהחכמות הגנוזות באותיות התורה הם עצמם החכמות שונות של התחלקות הנפשות מישראל... כפי... שהם במחשבתו של השי"י³².

לסיכום, המוקד במטפורות השייכות לספר ופירושו הוא בסדר ההכרה, והקשר הדו סטרי בין התורה לעולם הוא בעיקר מבחינת סדר ההכרה האפשרי משני הכיוונים. מחד, התורה היא פירוש שעל ידו ניתן לראות את האלוקות בספר העולם, ומאידך, ניתן גם ללמוד ישירות מתוך העולם עצמו על מצב התורה ועניינים בעבודת ה'. יסוד מרכזי נוסף השייך לכך הוא תפיסת ההקבלה בין התורה, העולם וישראל כאופני התגלות של החכמה האלוקית. שורשה של הקבלה זו בבריאה, אך עיקר משמעותה בתהליך הדינמי המתמשך של חידוש מתמיד בעולם, בתורה ובישראל. ר' צדוק חוזר ומדגיש בכתביו את מהותה של התשב"ע כנובעת מלב ישראל. הזיהוי המשולש של העולם, התורה וישראל, כספרים של ה', יחד עם התפיסה האימננטית המדגישה את הנוכחות האלוקית בלב ישראל, כמו גם בתורה ובעולם, מהוים יסודות חשובים העומדים ברקע דברי ר' צדוק בהקשרים רבים. בפרט, האינטואיציה שביסוד תפיסת

חיותם מהנפשות דישראל שהם אחוזים בעצמיות אותיות המחשבה ועל ידיהם הוא השתלשלות דמחשבה להגיע לסוף מעשה" (מחשבות חרוץ, יא, עמ' 87-88).

³⁰ ר' מאיר שמחה כהן מדוינסק (1843-1926) דיבר על העולם כספר של ה', ובהמשך על כתיבה בנפשות ישראל, כשני פירושים אפשריים ל"אשר כתבתי": "והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם. אשר כתבתי לא יתכן על התורה והמצוה, ועיין רשב"ם, ונראה דאלמלא נתנה תורה היו למדין צניעות כו' גזל מנמלה כו' (עירובין ק ב), לכן אמר **אשר כתבתי בספר הטבע אשר יצאתי שזה ספר של השי"ת היצרה, ולפי דברי ריש לקיש בריש ברכות (דף ה) הכוונה על אשר כתב השם בנשמות כלל ישראל שכל אחד קיבל חלקו מסיני...** והוא כתוב על לוח לבם חרותה במקור נשמותיהם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש... וזהו גמרא ודו"ק" (משך חכמה על שמות כד יב. הספר נדפס לראשונה שנה לאחר פטירתו).

³¹ צדקת הצדיק, צ. ר' צדוק הוסיף שם אסמכתא מדברי הגמרא על הפסוק "אבדה עצמה מבנים נסרחה חכמתם" (ירמיהו מט ז): "כיון שאבדה עצה מבנים נסרחה חכמתן של אומות העולם" (תגיגה ה ב). על הזיהוי של אורייתא וישראל, ועל הזיהוי בין סי ריבוא נפשות ישראל לאותיות התורה ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי. על הקשר בין התחדשות תשב"ע להתחדשות נפשות ראו לעיל בפרק כח פעולה להולדת בניים.

³² ליקוטי מאמרים, עמ' 80-81. ראו על כך לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

העולם כספר קיימת במובלע ביסוד עניינים שונים שיש בהם הקבלה בין טקסט לעולם. הקבלות משמעותיות בין התורה לעולם עולות מתוך הדיונים לעיל בעניין קיומם של שני הכיוונים ההפוכים ביחסי קבלה והשפעה בין תשביע לתשבי"כ, וביחסי קליטה ופעולה בין תשביע למציאות. לענייננו כאן, ר' צדוק אינו מסיק במפורש מתפיסת העולם כספר את הקשר בין מתודות הרמנויטיות לבין 'פרשנות' של העולם. אולם מתוך דבריו בנושאים אלו עולות הקבלות מרכזיות בעלות משמעות רבה. אני מציעה לראות את תפיסת העולם כספר, שאינה מפורשת באותם הקשרים, כעקרון מארגן שביסוד הקבלות נרחבות בין עקרונות הרמנויטיים לבין עקרונות תיאולוגיים, אונטולוגיים ואפיסטמולוגיים, המפותחים בכתיב ר' צדוק.³³

3. אימננציה

3א. אימננציה - יסודות תיאולוגיים

התפיסה האימננטית בבטויה התסידר³⁴, המדגישה כי "לית אתר פנוי מיניה" מהוה מוקד מרכזי בהגותו של ר' צדוק.³⁵ עיקרה בהשגה ההכרתית והחוויתית גם יחד של האלוקות בכל דבר. תפיסה זו בביטויה הפנאנתאיסטי הקיצוני, שאין בה מקום לכל קיום עצמי נפרד מאלוקות, היא 'אמת לאמיתו', ומשמעות יחוי"ע. עם זאת, בעולם הזה היא במתח עם תפיסת יחוי"ת, השייכת למידת מלכות, ומותירה מקום קיום עצמי גם לנבראים.³⁶ אמנם התכלית היא בבירור ההשגה המוחלטת של 'אין עוד מלבדו' במובן של יחוי"ע. תפיסה תיאולוגית זו היא בעלת השלכות במישורים שונים. לדוגמא, במישור האתי, אם אין דבר נפרד מאלוקות, הרי האלוקות היא גם בחטא³⁷, וכל חטאי ישראל "סדורים ובאים מששת ימי בראשית" כחלק

³³ ענייננו בפרק זה במה ששייך לעקרונות הרמנויטיים, כלומר לאדם העומד נוכח העולם או נוכח התורה, ויקורא ומפרש אותן כספר של ח'. נוסף להקבלות בין פרשנות התורה לפרשנות העולם, יש לתפיסת העולם כספר השלכות אחרות, השייכות לאדם לא בתפקידו כיקורא אלא בתפקידו ככותב. אזכיר כאן בקצרה דוגמא אחרת לפיתוח משמעויות הקשר ביניהם מכיוון זה. בביאורו של ר' צדוק לגמרא המזהירה את הכותב ספר תורה לדייק במעשהו, שמא יחריב את העולם (עירובין יג א). הוא מבאר בהרחבה כי התורה, כדפוס של מעשה בראשית, היא מקור החיות של כל חלקי הבריאה, וכוללת את כל סדר החיים. ומתוך כך, "שעניין כתיבת התורה הוא עניין בריאת העולמות כולם דוגמת הקב"ה כני"ל" (דובר צדק, ה, עמ' 7). את הגמרא בעירובין הוא דורש תוך מעברים רצופים בין מצות כתיבת ספר תורה, במובן של כתיבה ממש, לבין ה'כתיבה' שעל ידי חיות הצדיקים והכרתם במקור האלוקי של קיומם. ראו שם, עמ' 6-7.

ר' צדוק מקדיש מקום נרחב לתפקיד היוצר והמכוון של חכמים בתשבי"ע. בכח הקשר הסיבתי בין חידושי תורה לחידוש מעשה בראשית, כח יוצר ומכוון זה פועל ויוצר גם בעולם. כך יוצא שיש לאדם, ובפרט לתלמיד חכם, גם תפקיד יוצר ומכוון בכתיבת שני הספרים. לבחינות שונות של קשרים אלו ראו לעיל בפרק כח פעולה וכח קליטה, ובפרק כח פעולה על ידי תשבי"ע. להתייחסות נרחבת למקום הכתיבה ראו לעיל בפרק כח פעולה להולדת בנים.

³⁴ האימננציה בחסידות נדונה הרבה במחקר. ראו שלום, דביקות, עמ' 350-345; הנ"ל, קבלה, עמ' 144-152; ש"ץ, החסידות, לפי ערך 'אימננציה אלקית' במפתח; תשבי-דן, חסידות, טור 770; יעקובסון, מקבלת האר"י. אליאור הדגישה את מקומה היתודי המרכזי בחסידות. ראו, לדוגמא, אליאור, הזיקה, ואטקס (הבעש"ט, עמ' 147-144) ראה את מקורה של "תפיסה מהפכנית זו של האימננציה בחסידות" אצל הבעש"ט. לעומתם הצביע אידל על מקורותיה הקודמים, וטען שאין לראות בה יחוד חסידי. ראו אידל, חסידות, עמ' 197-195, 53, 42-41. לסקירת המחקר, תוך בירור משמעות מונחי אימננציה, פנתאזים ופנאנתאזים; סקירת שורשי התפיסה האימננטית ביהדות, מקומה בראשית החסידות, ובחינת היחס בינה לבין עבודה בגשמיות בראשית החסידות, ראו קויפמן, עבודה בגשמיות. ראו גם נדלר, המתנגדים, עמ' 28-11, והפניות שם, לטענה כי המחלוקת בין החסידים למתנגדים לא היתה על עצם התפיסה האימננטית, כפי שטענו, אלא על יכולת האדם להשיגה, על מקומה בחיי האדם, ועל החוויה הדתית. על האימננציה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים ראו שורץ, אימננציה.

³⁵ בהגותו של ר' צדוק יש, לצד האימננציה, גם ביטויים לפן הטרנסצדנטי של האלוקות. עם זאת, חשוב להדגיש כי לא מדובר בקיום סימטרי, אלא בהעדפה ברורה של הפן האימננטי, המתבטא הן בריבוי ההתייחסויות לפן זה, הן בהעמדתו כפן הגבוה יותר מן הפן הטרנסצדנטי, והן בהעמדת עצם קיומם הפרדוכסלי של שתי הפנים יחדו, כמתאפשר מכח תפיסת היחוד האימננטית. ראו גרוסמן, תורת האלוקות; עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 127-120.

³⁶ ראו על כך לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם.

³⁷ כמאמר הידוע של הבעש"ט על הימצאות 'אלופו של עולם' באות א' שביחטא' (ראו, לדוגמא, דגל מחנה אפרים, אמור, ד"ה אלה המצוות, עמ' 107; שם, עקב, ד"ה ויש להבין, עמ' 139), ומאמרו של רמ"י ליינער מאיז'ביצא, שר' צדוק מביא כמה פעמים על "ממרים הייתם עם ה"י, שמה שהיו ממרים היה גם עם ה' (ראו ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 170; בקדושת שבת, מאמר ה, עמ' 25, כישמעתי; ובפרי צדיק ה, לרי"ח מנחם אב א, עמ' 235, במפורש בשם הרבי מאיז'ביצא. ובכיוון אחר, פרי צדיק ה, עקב יט, עמ' 69. על גשתו של הרבי מאיז'ביצא, לחטא, עברה לשמה, 'התפשטות' ונושאים נלוים בעלי פוטנציאל אנטינומיסטי דנו ונחלקו במחקר. ראו הפניות לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם, הערה 12. בריל הדגיש את הזיקה בין התפיסה החיובית של החטא במי השילות לבחין התפיסה הדטרמיניסטית. אולם תפיסה חיובית של החטא מצויה גם במקורות חסידיים שאין בהם יסוד דטרמיניסטי. ראו לדוגמא, ליבס, אחבה ויצירה, עמ' 263-261, על העדפת גיבורי התנ"ך שחטאו אצל ר' ברוך מקוסוב. תפיסה חיובית זו החטא מופיעה אצלו יחד עם שלילת דטרמיניזם והדגשת הבחירה, עד כדי נכונות לכפור בידיעת הא-ל ובלבד שלא לשלול את הבחירה התופשית. ראו שם, עמ' 93, אם כי תפיסת האימננציה קיימת אצלו בבירור. שם, עמ' 293. נראה שהדטרמיניזם של איז'ביצא מעצים את הגישה החיובית לחטא, שישודותיה מצויים בחסידות גם ללא פן דטרמיניסטי. על יסודות אלו ראו עוד, לדוגמא, מגיד דבריו ליעקב, עו, עמ' 131; פייקאו, בימי צמיחת החסידות, עמ' 241-238, והדיון הרחב שם בפרק כולו.

מהתכנית האלוקית, או אף כפעולה אלוקית בבחינת "כל מעשינו פעלת לנו"³⁸. אחת ההשלכות המרכזיות של תפיסת אימננציה זו היא שלילה מוחלטת של מושג המקרה³⁹. אין כלל מקרה בעולם, באשר כל ארוע מכוון, לפרטי פרטיו, בהשגחה אלוקית מדויקת⁴⁰. "והלוא כל דבר בא בהשגחה מהשיי ואף בבהמה ובעל חיים אינו במקרה חיו"⁴¹. עקרון זה מופיע כיסוד מרכזי כבר בכתביו הטרום-חסידיים: "ואמונה זו היא פינת אמונה הישראלית כי אין שום דבר מקרה"⁴², והוא מודגש ומפותח בהרחבה במקומות רבים בכתביו החסידיים. לדוגמא, "להאמין באמונה שלימה שאין שום מקרה בעולם כלל וכל מה שיארע לו ידע שהכל בכוונת מכוון ית"ש. ודבר זה הוא באמת עיקר הכל וכל תרי"ג מצוות התורה הם רק עיטין להגיע לידיעה זו שהכל מהשיי"⁴³. האמונה שאין מקרה כלל והכל בהשגחה ישירה של ה', מרכזית בתפיסת האחדות. שלילת המקריות נחשבת ליסוד הכפירה של קליפת עמלק. יחוס תפיסת המקרה לעמלק נסמכת במקומות רבים על דרשת "אשר קרך בדרך", כהכנסת תפיסת המקריות, במקום לראות בכל פרט את יד ה'. "וזהו עמלק אשר קרך דממנו שורש עניין המקרה, דמי שדבוק באמונה דהכל מהשיי ניצול מדמיונות הכוזבים שהם באים רק ממחשבה דהכל במקרה"⁴⁴.

הגישה למקריות תופס מקום מרכזי גם בתפיסת החטא והתשובה. יסוד החטא הוא אשליית המקרה, ויסוד התשובה הוא ההכרה שאין מקרה, והכל באמת מאת ה'.

התחלת התורה אנכי ה' אלקיך, פירוש מנהיגך שידע שהשיי הוא המנהיגו בכל דבר ואין שום מקרה בעולם ר"ל הזדמנות דבר מעצמו שלא בהשגחת השיי וסידרו שסידר, ודבר זה הוא שורש כל התורה כולה וכשמגיע לאמונה זו הברורה שוב אין צריך יותר וכמ"ש... אם יהיו חטאים כשנים שסדורות ובאות מששת ימי בראשית כשלג ילבינו ואין כאן חטא כלל, וכל החטאים נאמר אם תלכו עמי קרי שתחשבו שהכל מקרה על ידי זה הוא שורש החטאים, כי מידה כנגד מידה אף אני אלך בחמת קרי ואחשוב גם כן הכל למקרה שאינו מסודר ובא מששת ימי בראשית וממילא הוא חטא, ועמלק נקרא ראשית גוים זה שורשו כפירת ההשגחה ולחשוב הכל מקרה⁴⁵.

מושג מרכזי העומד בקוטב המנוגד למושג המקרה, הוא מושג הסדר. ר' צדוק עושה שימוש רחב בגמרא "אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית", תוך ביאור תיקון לכל חטאי ישראל, בהעמדתם למפרע, כ"סדורים ובאים", כחלק מן הסדר האלוקי של הבריאה. בהגותו של ר' צדוק בולטת מגמה מורכבת של הענקת משקל לפריצת גבולות ויציאה מן הסדר, מחד, וחזרה והכנסה של אותן

³⁸ מעבר מהטענה שהכל כלול בתורה לטענה שניתן להחזיר הכל אל ה' (או שימוש מושאל בהיכללות הכל בתורה), מצוי בדברי נינו של בעל מי השילוח, ר' מרדכי יוסף אלעזר בן ר' גרשון חנוך מראדזין: "העניין בזה דהנה זה היה עבודת דור המדבר, שהכניסו את כל ההתפשטות שיש בעולם בד"ת, שאין דבר בעולם שלא יהיה נכלל בד"ת... היינו שהראו בעבודתם איך שכל הדברים וכל ההתפשטות הכל נכלל בד"ת... שכל כך האירו בעבודתם שאפילו כחות השוברים שיש באדם... הם ג"כ כלולים בד"ת. וכמו שביאר בזה כבוד אומ"ר זללה"ה, שהם היו הקדמה לכל הדורות הבאים אחריהם, להראות לכל הדורות הבאים שאפילו בעת שגבר ההסתר אצל האדם עד שנדמה לאדם שנסתר ממנו אור השיי. מ"מ לא שייך אצל ישראל שנתרחק ממנו אור השיי ולא יכול לשוב לאור ה', וגם בהתפשטות הזה ג"כ יש לו דרך לשוב לאור ה'..." (תפארת יוסף, במדבר, ד"ה וידבר ה' אל משה, עמ' קכב).

³⁹ הכוונה כאן למושג המקרה במובן שיבואר. שימושים נוספים של 'מקרה' בכתבי ר' צדוק כוללים 'מקרה' במובן האריסטוטלי של מקרה לעומת עצם, המופיע הרבה לעניין תפיסת חטאי ישראל כשייכים לרובד חיצוני ולא פוגעים בעצם מהותם, ו'מקרה' כ'מקרה לילה', הקשור למובנים האחרים של 'מקרה'.

⁴⁰ ידועים דברי הבעש"ט על ההשגחה הפרטית המדויקת לכל עלה נידף. ראו, לדוגמא, גליצנשטיין, ספר התולדות, ר' ישראל בעל שם טוב, עמ' 74. ר' פנחס מקוריץ מביא משם הבעש"ט, שאפילו על קש המונח על הארץ "שיש השגחה פרטית איך תהא מונחת עם הקצוות לכאן או לכאן" (אמרי פנחס, עמ' קעט, מובא אצל וקס, היחודים, עמ' 257-258, הערה 16, וראו גם וקס, החסידות והרמב"ם, עמ' ת"ט). בקוטב המנוגד עומדת תפיסת ההשגחה של הרמב"ם, השולל את גישת גישות האשעריה והמועתיזילה המיחסים השגחה אלוקית לכל עלה נושר, ומייחס לעולם הטבע השגחה כללית בלבד במינים, והשגחה פרטית רק לאדם, למי דרגתו. ראו מורה נבוכים, ח"ג, פ"י יז-יח, עמ' שח-שטז. אמנם גם אצל הרמב"ם יש טענות כנגד תורת המקריות האפיקוריאנית. דחיית תפיסת המקרה היא יסוד לביאורו לחובת הצום והתפילה בעת צרה (משנה תורה, הלכות תענית, א א-ג), ולהלכות נוספות. ראו טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 315-316, והפניות שם. לריכוז הפניות למחקרים על תפיסת ההשגחה של הרמב"ם, ראו דינסטאג, ההשגחה. על הויכוח על תפיסת ההשגחה של הרמב"ם בפילוסופיה היהודית במאה הי"ג ראו שוורץ, השגחה. על גישות להשגחה אצל חז"ל, ראו אורבך, עיונים.

⁴¹ פרי צדיק ג, אמור ג, עמ' 164, וראו שם בהרחבה.

⁴² שיחת השדים, בתוך שיחת מלאכי השרת, עמ' 91. ובמקום אחר מכתביו המוקדמים: "ועל ידי גלותו דייקא בא למקום התוא כי מסתמא אין שום דבר במקרה ורק על ידי גלותו זכה לבוא לאותו מקום" (אור זרוע לצדיק, ז, עמ' 30).

⁴³ צדקת הצדיק, קנו.

⁴⁴ מחשבות חריץ, ה, עמ' 101. ראו גם תקנת השבין, עמ' 117, ובמקומות רבים. לכן כנגד המן עומד הפור "ולכאורה הגורל נראה מקרה רק הכתוב מעיד ומה' כל משפטו דהמקרה גם כן מהשיי על ידי זה הוא עיקר ניצוח עמלק שנאמר בו אשר קרך וכן בהמן אשר קרהו שנתלים במקרה" (רסיסי לילה, יח, עמ' 20). ראו שם בהרחבה, וראו גם פרי צדיק ב, שושן פורים ב, עמ' 9.

⁴⁵ ליקוטי מאמרים, עמ' 101. יסודות אלו של תפיסת החטא והתשובה תופסים מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק.

3.3. אימנציה – יסודות הרמנויטיים

תפיסת הסדר האלוקי הגורף, המוחל על כל פרט בעולם, תוך שלילת מקום למקרייות כלשהי, היא בעלת השלכות חשובות גם במישור ההרמנויטי. במישור זה מפתח ר' צדוק גישה פרשנית המייחסת משמעות מדויקת גם לפרטים משניים בטקסט, מתוך הנחה שגם בטקסט אין 'מקרה', וכל פרט מכוון ומשמעותי. העקרון "ואין דברי תורה באים במקרה"⁴⁷, משמש לייחוס משמעות לפרטים שנחשבו שוליים או אקראיים, של מה שכתוב ומה שאינו כתוב בתורה. העקרון מורחב גם לגמרא, מכאן התפיסה שמקום המימרא בגמרא, המסכת וההקשר⁴⁸, ואף פרטים 'מקריים' כגון שמות אנשים בדוגמאות הם בעלי משמעות⁴⁹. בהרחבה נוספת מוחל עיקרון זה גם על טקסטים מאוחרים של תשב"ע, שניתן ליחס בהם משמעות גם לפרטים 'מקריים'.

תפיסה הרמנויטית זו היא הרחבה של תפיסה הרמנויטית כללית המייחסת משמעות לכל פרט בתשב"כ. מייצג מובהק של תפיסה זו אצל חז"ל הוא ר' עקיבא, ש"היה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות"⁵⁰, והמחלוקת לגביה נמשך במשך הדורות בין פרשנים והוגים⁵¹.

כפי שנראה בהמשך, תפיסה זו מורחבת מיחוס משמעות לפרטים שוליים בכתוב ליחוס משמעות גם לחלל הלבן שבין האותיות, כאשר התפיסה ההרמנויטית עצמה והרחבותיה מתאימות לתפיסה תיאולוגית כללית, שבה אין בעולם בכלל, בטבע ואף במעשי האדם, 'חללי ריק מאלוקות או 'מקרה' חסר משמעות⁵². בהקשר רחב יותר ההתאמה הנדונה כאן היא דוגמא פרטית להתאמה כללית, שהוזכרה לעיל, המאפיינת חלק גדול של ההגות היהודית, בין תפיסת התורה לבין התפיסה התיאולוגית⁵³.

⁴⁶ ראו לעיל, בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשב"ע, הערה 9, ובפרק כח פעולה על ידי תשב"ע, הערה 33.

⁴⁷ תקנת השבין, עמ' 68. העקרון משמש שם לבאור מה שלא נכתב כמה שאכן לא יכול להתלבש בכתב.

⁴⁸ להדגמה וניתוח של יסודות אלו כשני עקרונות דרשנות צורניים: עקרון סמיכות העניינים, ועקרון "קורת הגג הטקסטואלית", כחלק מתפיסתו ההרמנויטית של ר' צדוק, המרחיבה הנחות צורניות ספרותיות 'מקסימליסטיות' שיוחסו למקרא, גם לדברי חז"ל ולתשב"ע בכלל, ראו פרידלנד, שכנות וקורת גג. על גישות מסוג זה בהקשרן הפרשני-דרשני הרחב, ראו אלמן, פשט ודרש; הנ"ל, פרשנות.

⁴⁹ לדוגמא, "וילכו צחות לשון חז"ל בסיפור מעשה דפרק כל כתבי (שבת קיט א) יוסף מוקיר שבת אף על פי שמעשה כך היה ידוע כי כל דבר אינו במקרה והזדמן רק הכל רמזים עליונים רמזו למה שנאמר אפרים לא יקנא את יהודא ואין כאן מקום להאריך בביאורו" (קומץ המנחה, ח"ב, נח, עמ' 53); "וכן דברי חז"ל לא באו במקרה ושלא בדקדוק ואפילו במקום שנקטו למשל המורגל יש בו טעם נעלם גם כן וכל שכן במקום שנקטו משל שאינו מורגל... אין יוסף בן שמעון מצוי כל כך וגם זה לא במקרה" (תקנת השבין, עמ' 72).

⁵⁰ מנחות כט ב. על שיטתו הפרשנית של ר' עקיבא, המייחס משמעות לכל מילה ואות בתורה, לעומת שיטת ר' ישמעאל ש"דברה תורה כלשון בני אדם" (ספרי, שלח קיב) ראו השל, תורה מן השמים, כ"א, עמ' 23-3. שלושת הכרכים של ספרו הם ביסודם פיתוח האבחנה בין שתי גישות פרשניות אלו והשלכותיה. ליישום הדברים לטיפולוגיה של שלוש גישות לתורה, ראו סילמן, קול גדול, לפי מפתח, ר' עקיבא. ראו גם הנשקה, סתירות, לטענה כי אין בחז"ל שיטה המתויבת רק לכתובי הרוב ומותירה את מיעוט הכתובים ללא התייחסות פרשנית.

⁵¹ לדוגמא, בפרשנות המקרא בולט ההבדל בין שיטת רש"י, המחפש בדרך כלל משמעות לפרטים ולתורות, לבין שיטת הרב"ע, המניח שאין צורך לחפש משמעות כזו (ראו רב"ע הארוך על שמות יא ה; שם, לב ט; שם, כ א). בהגות בולט ההבדל בין הרמב"ם, הקובע כי פרטי מצוות שונות הם אקראיים, ואין לייחס להם כל משמעות (ראו בהערה הבאה), לבין מקובלים שייחסו משמעות מירבית לכל פרט מפרטי המצוות. לדוגמאות ראו לעיל בפרק ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 34, וראו ניסוחו של ר' נתן: "הרשע שואל, מה העבודה הזאת לכם, שכופר בכל... וגם קורא הכל בשם עבודה, כאילו הוא רק עבודה בעלמא כדי לקבל איזה עבודה, ואין טעם ברור בכל פרט ופרט של כל מצוה. כמו המתקרים והאפיקורסים שכל טעמיהם על המצוות הם בדרך זה שהמצוות הם בשביל שעבוד בעלמא כדי שיהיו נזהרין בדברים שבין אדם לחבירו וכו', כי ידוע דבריהם הרעים והמרים הבוטים בטעמי המצוות הבוטים כמדקרות חרבי" (ליקוטי הלכות, כ"ג, אורח חיים, הלכות פסח, הלכה ט, ט, עמ' 319-318).

⁵² בכמה מקומות שראינו ניתן לראות את הגישה ההרמנויטית כהשלכה של הגישה התיאולוגית, אולם לגישות פרשניות המייחסות משמעות מקסימלית לכל פרט, יש רקע נרחב ביהדות, גם בקרב פרשנים שלא קיבלו אותה תפיסת אימנציה חזקה של החסידות. (ראו דוגמאות במאמרי של אלמן, הערה 48 לעיל). ניתן גם לראות את תפיסתו של ר' צדוק בעניין זה כאימוץ והרחבה של גישה פרשנית זו כשלעצמה, כאשר ההתאמה לגישה התיאולוגית מקנה לגישה הפרשנית מימד נוסף, אך אין היא מקורה.

⁵³ ראו אידל, תפיסת התורה, עמ' 23, ולעיל, בפרק שורשי המחלוקת, מודל תיאוצנטרי, הערה 4, ובפרק זה, הערה 3. דוגמא נוספת להתאמה זו, המפותחת בכתבי ר' צדוק, נדונה בהרחבה לעיל בפרק שורשי המחלוקת, המודל התיאוצנטרי. דוגמא נוספת, החשובה לענייננו כאן, היא ההתאמה בין תפיסת ההשגחה של הרמב"ם השוללת פרטית בעולם הטבע, ומגבילה אותה אצל האדם (מורה נבוכים ג יז-יח), לבין דבריו בהקשרים של תפיסה פרשנית. הרמב"ם מבחין בין שני סוגי משלים נבואיים: "מהם משלים שכל מלה שבאותו המשל כוללת עניין, ומהם אשר כל המשל מורה על כל העניין הנמשל, ויבואו באותו המשל מלים רבות מאד שאין כל מילה מהן מוסיפה דבר באותו העניין הנמשל, אלא נאמרו ליפות המשל והסדרת דברים בו, או כדי להוסיף בהסתרת העניין הנמשל... (מורה נבוכים, פתיחה, עמ' ז). לא רק במשלים אלא גם בפרטי המצוות יש פרטים חסרי משמעות: "ודע כי התכמה חיבה, ואם תרצה אמור כי הצורך גרם, שיהו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה (תרגום י' תבון: "שאלו להם סיבה"), וכאילו הוא דבר נמנע בעצם המצוה שלא יהא בה דבר מן הסוג הזה, ואופן המניעה בכך, כי אמרך למה נעשה זה כבש ולא נעשה איל, אותה השאלה עצמה מתחייבת אילו נאמר איל במקום כבש, והרי יש הכרח במין כל שהוא. וכן אמרך מדוע הן שבעה כבשים ולא נעשו שמונה, שכך היית שואל אילו נאמר שמונה או עשרה או עשרים, והרי יש הכרח

הקשר בין הגישה ההרמנויטית לגישה התיאולוגית ניכר בדברי ר' צדוק עצמו, במעבר הרציף שהוא עושה מהעקרון התיאולוגי שאין מקרה בעולם, לעקרון ההרמנויטי, שאין מקרה בטקסט: והעיקר הוא להתחזק באמונה **דאין שום דבר במקרה והזדמנות רק הכל מהש"י**... ובכתב מיד ה' עליו השכיל בחיבור השו"ע והגהותיו שנתקבל בכל ישראל... **ודאי לא באו דבריהם במקרה והש"י שלח את רוחו עליהם** להיות כל דבריהם מכוונים גם מה שלא כיוונו הם כי לא יעזוב ה' את חסידיו...⁵⁴.

תפיסה זו שאין מקרה, הן בעולם והן בטקסט, מבוססת גם ביחוס משמעות לפרט 'מקרי' אחר, האותיות המציינות את מספרו הסידורי של הסעיף בשו"ע מבוארות כ'סימנא דמילתא' בעל משמעות פנימית, למרות שודאי לא כווננו לכך על ידי הכותב, מתוך כך שבטקסט של תשב"ע שנתקבל בכל ישראל "הכל ברוה"ק **ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמון**"⁵⁵.

ביטוי אחר לגישה הבסיסית, של יחוס משמעות אלוקית לכל פרט, המשותפת לטקסט הכתוב ולאורעים בעולם, מצוי בדברי ר' צדוק באחד ממאמרי פרי צדיק. הוא מאפיין את ההבדל בין התלמוד, שבו האור הגנוז של ההנהגה העליונה נסתר ונעלם, וענייני התשב"ע מלובשים בהסתר, בעניינים גשמיים של העולם הזה, לבין הזוהר, שבו ענייני קדושה ואורות עליונים גלויים ומפורשים⁵⁶. בתוך הדברים הוא מביא בשם הרבי מאיז'ביצא, כי גם אירועי העולם הזה עצמו בפועל, יתגלו לעתיד כטעונים, בכל פרטיהם, משמעויות של קדושה. כשם שהסוגיה התלמודית של 'המחליף פרה בחמור', היא 'לבושי' המסתיר את אורות הקדושה, כך גם האירוע בעולם של המחליף פרה בחמור, הוא 'לבושי' שיש בו בהעלם ענייני קדושה. ועל זה נאמר בזה"ק דחברין בבלאה ידעין לאתכסאה מילין בגוויהו והיינו **שמלבשין כל התשב"ע בהסתר בענייני העולם הזה** כעניין המחליף פרה בחמור ושאר כל העניינים שבין אדם לחבירו ובוזה דייקא נגזרים כל הסודות של הנהגתו ית' **וכמו ששמענו בזה מרה"ק זצלה"ה שלעתיד יתגלה שאין שום תנועה בעולם הזה גם בענייני גשמות שבין אדם לחבירו שיהיה למגן**⁵⁷ **ובכלם יש הנהגת הקדושה** רק שבעולם הזה הוא בהעלם מאתנו וזהו כל עניין גופי הלכות הנאמרים בתלמוד והמה חיין וקיימין לעולמי עד וע"ד זה מאמר ר"י הטוען אחר מעשה ב"ד לא"כ⁵⁸.

המעבר הרציף בין הקדושה הגנוזה בהעלם בתוך הדיונים בעניינים גשמיים שבטקסט התלמודי, לבין הקדושה הגנוזה בהעלם בתוך העניינים הגשמיים שבעולם עצמו, הוא ביטוי נוסף לתפיסה האחדותית, לפיה הטקסט הכתוב והארועים בעולם כולם בגדר 'טקסט' אלוקי, שהקדושה שבו בהעלם. קדושה אלוקית זו מצויה בכל פרט בענייני העולם, ואף בכל פרט בטקסטים של תשב"ע. תפיסת הדיונים התלמודיים בענייני העולם הזה כהסתר של אורות קדושה, מקבילה לתפיסת הארועים בעולם עצמו באותו אופן. הטקסט הכתוב וה'טקסט' החי בעולם מקבילים, ולכל אחד מהם, על כל פרטיו, יש משמעות אלוקית נסתרת.

סילמן טען שהעמדה השלמותית, לפיה התורה ניתנה בשלימותה בסיני, עולה בקנה אחד עם העמדה האחדותית-אינטגרלית המיחסת משמעות גם לפרטים צורניים בתורה כגון סדר הפרשיות. יחוס שלימות מוחלטת לתורה, כפי שניתנה, מוחל גם על הפן הצורני-ארכיטקטוני שלה, בין מתוך תפיסת סדר, שניתן ליחס לו משמעות כמבטא שלימות יותר מאי סדר אקראי, ובין מתוך תפיסות קבליות, לפיהן מתפיסת

באיזה מנין בהחלט, וכאילו שזה דומה לטבע האפשרי אשר לא יתכן בלעדי אחת האפשרויות, ואי אפשר (תרגום ה' תבון): "ואין ראוי" **לשאול מדוע נעשה האפשרי הזה** ולא נעשה זולתו מן האפשרויות, כי שאלה זו מתחייבת אלו היה הנמצא במציאות האפשרי השני במקום זה. דע עניין זה והבינהו. ואשר דברו בו תמיד הוא שהכל יש לו טעם, והטעם שנתברר לשלמה הוא תועלת אותה המצוה **באופן כללי, ואין לחקור על פרטיה** (מורה נבוכים, ג כו). אדגיש כי בעצם ציון ההתאמה בין שלילת השאלות לגבי משמעות פרטים במצוות, ובין שלילת חיפוש משמעות בפרטי ארועים בעולם, אין טענה לנביעה של אחד מהאחר, או נביעת שניהם ממקור משותף.

⁵⁴ מחשבות חרוץ, ג, עמ' 6.

⁵⁵ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 114, וראו שם בהרחבה על מקור העקרון ב'קיצור תקפו כהן' ועל הקשר פנימי בין הסימן לבין תוכן הדברים. הדברים מוזכרים כאן בקצרה כדוגמא לקשר שבין תפיסתו התיאוסופית של ר' צדוק לבין תפיסתו ההרמנויטית. על דוגמא זו בהקשר של תפיסתו הדרשנית של ר' צדוק ראו פרידלנד, שכנות וקורת גג, עמ' 39-40. על משמעויות הדברים בהקשרים רחבים ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, ובפרק כח פעולה להולדת בנים.

⁵⁶ הדברים באים לביאור חילוק בין הזוהר לבין הגמרא במנין עשרה מאמרות. ראו על כך בהמשך פרק זה.

⁵⁷ לחינם.

⁵⁸ פרי צדיק ג, ויקרא ז, עמ' 10. "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום מאי טעמא כל מעשה בית דין כמאן דנקיט שטרא ביה דמי" (בבא מציעא יז א). רש"י, ד"ה הטוען אחר מעשה בית דין: "ידבר שהוא תנאי בית דין, כגון כתובה ומזון האשה והבנות, הטוען ואמר פרעתי שלא בעדים לא אמר כלום". נראה שהכוונה בדברי ר' צדוק להחלת הדברים לגבי בית דין של מעלה. (לדוגמא מאוחרת יותר להחלה כזו ראו שם משמואל, כ"ה עמ' עז, צו ושבת הגדול תרע"ה, ד"ה במכילתא). על יחוס משמעות מיסטית לענייני מו"מ בליקוטי הלכות של ר' נתן מנמירוב, ראו אנגלרד, מיסטיקה ומשפט, עמ' 38-43.

אחדות הא-ל מתחייבת תפיסת אחדות התורה. לעומת זאת, העמדה ההשתלמותית, לפיה התורה הולכת ומשתלמת ומתעלה במשך הדורות, מחייבת מידה מסוימת של אקראיות בעניינים אלו, בהיותם תוצאת נתונים אקראיים בהיסטוריה⁵⁹. קישור זה סביר בכללו, אך הוא מתערער לחלוטין במסגרת תפיסת דטרמיניזם חזק, שבה גם בהיסטוריה אין מקום לנתונים אקראיים, באשר כל פרט מכוון בהכונה אלוקית. בתוך גישה כזו, גם עמדה השתלמותית לגבי התורה אינה כרוכה בהענקת מרחב לפרטים אקראיים בטקסט, מאחר והנחת היסוד היא שאין כלל אקראיות. בהגותו של ר' צדוק יש ביטויים חזקים רבים לעמדה השתלמותית⁶⁰, ועם זאת מודגשת תפיסה ברורה השוללת כל מקום לאקראיות, בין בעולם ובין בתורה.

ג.3. כוונת המחבר בתשבי"ע

משמעויות אינסופיות של מגוון הפרטים השוליים שבטקסט לא יכלו להיות בכוונת מחבריהם, והשלכה הרמנויטית מרכזית נוספת היא לגבי היחס לכוונת המחבר⁶¹. נושא זה תופס מקום חשוב אצל ר' צדוק, ומלבד שימוש נרחב בגישתו מבלי לפרט את יסודותיה, יש אצלו גם התייחסות ישירה ומפורשת לשאלת מקום כוונת המחבר בפרשנות טקסטים כתובים שנתקבלו בישראל, ובהרחבה, למקום כוונת האחר המדבר או הפועל, בפרשנות 'טקסטים' חיים בעולם.

בהתייחסו לפרשנות השו"ע, דוחה ר' צדוק במפורש את תפיסת 'כוונת המחבר' כקובעת את גבולות הפרשנות. הוא משתמש בכך בכמה מקומות כהצדקה לדרשנות על השו"ע בדרך הרמז, גם כשאין לכך כל בסיס לפי הפשט. לדוגמא, הוא פותח מאמר דרוש חסידי על סיום שו"ע או"ח, בפסוק "וטוב לב משתה תמיד"⁶², שבהגהת הרמ"א שם, בהצדקה למהלך זה: "וכבר כתב בספר אורים ותומים שנוכל לפרש בלשון השו"ע אף אם לא נתכוננו לזה מכל מקום העניין האמיתי נכלל בדבריהן הנכתב ברוח הקודש"⁶³. גם פתיחת השו"ע והגהת הרמ"א שם מקבלים משמעות ייחודית כהוראת הדרך לפתיחת עבודת ה'.

...ויעמיק באמונה זו כפי כוחו עד שיפול על ידי זה פחד השי"י ובושתו ממנו ככתוב בהג"ה דריש שו"ע או"ח⁶⁴. ובכתב מיד ה' עליו השכיל בחיבור השו"ע והגהותיו שנתקבל בכל ישראל לספר פסק בדורותינו בכל משפטי התורה והנהגת אדם על פי התורה ודאי לא באו דבריהם במקרה והשי"י שלח את רוחו עליהם להיות כל דבריהם מכוונים גם מה שלא כיוונו הם כי לא יעזוב ה' את חסידיו, ובעניין חיבור כזה הנתקבל בכלל ישראל. וכבר העיר מזה באורים ותומים בקיצור תוקפו כהן, והוא אמת וצדק בלתי ספק כי כל דבריהם מכוונים ברוח הקודש שהוא כח החכמים דעדיפי מנביאי... ופתיחת השו"ע יתגבר כארי וכו' והג"ה שויתי ה' וכו' ודאי זהו השער לה' אשר כל הנכסים לעבודת השי"י יפתחו בהשתדלות זה...⁶⁵.

עקרון הפרשנות מעבר לכוונת המחבר מורחב מעבר לפרשנות ודרשות על תכנים ספציפיים, ואף מעבר

⁵⁹ סילמן, קול גדול, עמ' 37-38. וראו שם לקישור המחלוקת אם דורשין סמוכין, למחלוקת אם התורה ניתנה לשיעורין.
⁶⁰ כיוון זו דומיננטי בכתביו ובלט כמעט בכל פרקי עבודה זו, וראו גם סילמן, קול גדול, עמ' 124. אמנם, כפי שראינו, אין הוא כיוון יחיד בהגותו של ר' צדוק.

⁶¹ דיונים בשאלות לגבי מקום כוונת המחבר בפרשנות הטקסט תופסים מקום נכבד בתחומי ההרמנויטיקה, ובפרט בתחומי הפרשנות האסטטית של יצירות אמנות, ובתחום הפרשנות המשפטית של החוק. ראו, לדוגמא, דוורקין, עקרון, עמ' 34-57; וימסט ובירדסלי, כשל הכוונה; ובהפניות לעיל בפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התשבי"ע, הערות 62, 63, ואצל הלברטל, עם הספר, עמ' 58, הערות 4, 5. יש הבדלים ברורים, המצריכים תשומת לב במעברים בין הרמנויטיקה ספרותית להרמנויטיקה משפטית. ראו ברק, פרשנות במשפט, כ"א, עמ' 79-82, והפניות שם. המעבר משני תחומים אלו לדיון בכוונת המחבר, כאשר מדובר במחבר האלוקי של התורה, מצריך זהירות נוספת, באשר לא כל הנימוקים החלים על מחבר אנושי של יצירה ספרותית או של חוק, ניתנים להחלה על מחבר אלוקי. ראו, לדוגמא, הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 185-193, למקומן של שתי אינטואיציות נוגדות לגבי הפעלת 'עקרון החסדי' בפרשנות כתבי הקודש; אידל, קבלה ופרשנות, לאורך הספר, להצבעה על הדומה והשונה בין תאוריות הרמנויטיות כלליות, לבין פרשנות התורה, הן מצד הימתברי האלוקי, והן מצד התאחדות היספרי עם הימתברי. לגבי טקסטים של תשבי"ע, מעמד המחבר מורכב יותר. מחד, מדובר במחבר אנושי, ולכאורה החלת מונחים ונימוקים מתאוריות הרמנויטיות קלה יותר, אולם, מאידך, בהגותו של ר' צדוק יש מקום חשוב לימתברי האלוקי שמאחורי המחבר האנושי של כתבי תשבי"ע. מצד זה, גם לגבי טקסטים של תשבי"ע נצרכת זהירות בהחלת הנימוקים של תורות הרמנויטיות בדבר כוונת המחבר.

⁶² משלי טו טו.

⁶³ פרי צדיק ב, ל"ד אדר ראשון א, עמ' 139.

⁶⁴ ראו הגהת הרמ"א שם, לפי מורה נבוכים ג נב.

⁶⁵ מחשבות חרוץ, ג, עמ' 6. ראו אלמן, פשט ודרש, עמ' 243-244. במקומות אחרים דורש ר' צדוק בדברי הרמ"א בפתיחת השו"ע, ובסוף או"ח, מבלי להזכיר את האורים ותומים כאסמכתא לכך. כך, לדוגמא, מובאת דרשה כזו, תוך הערה כללית על דברי הרמ"א "ורוח ה' דיבר בו" (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 194). דרשות על פתיחה וחתומה של הרמ"א מוכרות גם ממקורות אחרים, ללא הצדקה פרשנית כוללת. לדוגמא, בביאור של ברכי יוסף, המובא בשערי תשובה על שו"ע או"ח, סימן תרצו, ס"ק ב, ומוזכר על ידי ר' צדוק בפרי צדיק ב, י"ד אדר ראשון ב, עמ' 141. על יחס חשיבות ייחודית להתחלת טקסטים ולסופם, ראו בהמשך פרק זה, התחלה וסוף.

להתייחסות למקומם בפתיחה או בחתימה. גם האותיות המסמנות את מספרו הסידורי של הסימן בטור ובשוי"ע, מוטענות משמעות וניתנות להידרש. הופעתה של מצות כתיבת ספר תורה בסימן ע"ר, מהוה יסוד לפרשנותה על דרך הרמז, כנגד חטא ער.

וכבר העיר בתומים בקיצור תקפו כהן על השו"ע דמאחר שנתקבל בכל ישראל ודאי רוח ה' דבק בו והכל בכתב מיד ה' עליו השכיל⁶⁶ אף מה שהוא לא כיוון כלל לזה עיי"ש, וכן בזה הגם זהם לא כיוונו בכך מכל מקום מאחר שמלאכת שמים הצליח בידם להתקבל לפסק עד שכל דבריהם אצלינו תורה שלימה ובכלל התשבי"ע, נוכל לרמז בהם גם מה שלא כיוונו כבכל תשבי"ע שבידינו שהוא ממש דוגמת התשבי"כ, כי כולם מרועה אחד ניתנו והכל ברוה"ק ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן⁶⁷.

כאן מורחבים הדברים מטענה יחודית לגבי השו"ע, לכל תשבי"ע שבידינו, המקבלת כולה מעמד של תשבי"כ, הנדרשת מתוך הנחת משמעות אלוקית לכל פרט. במקום אחר מרחיב ר' צדוק אותו עקרון גם לטקסט לא הלכתי, ומחיל אותם על פיוט שנתקבל בתפילה בחלק מן הקהילות, תוך העמדתם כדברים "שנתקבלו בכל ישראל"⁶⁸.

לפי דוגמאות אלו יוצא, שלפי ר' צדוק, בטקסטים של תשבי"ע בכללם אין כוונת המחבר נתפסת כאילוץ פרשני מרכזי, אלא להיפך, יש לפרשם בהכרח מעבר לכוונות מחבריהם.

למרות הקירבה בין גישת ר' צדוק לתאוריות הרמנויטיות הדוחות את מקום כוונת המחבר, יש להדגיש כמה הבדלים ביניהם. ר' צדוק אינו מציע צידוק כזה לפרשנות בכלל, אלא צידוק המוגבל לטקסטים ש"נתקבלו בכל ישראל" ובכך קבלו מעמד של טקסטים קנוניים המהווים חלק מתשבי"ע⁶⁹.

אין בדברי ר' צדוק טענה המעלה ספק ביכולת הנגישות אל כוונת המחבר. להיפך, בטענה שפרשנות מסוימת לא היתה בכוונת המחבר, יש הנחת ידיעה מסוימת על כוונה זו. אין גם בדברים אלו של ר' צדוק טענה שכוונת המחבר אינה נחוצה או רלבנטית, ולא טענה לחירות פרשנית מוחלטת, בלתי תלויה בכוונת המחבר. דבריו באים להצדיק 'פרשנות יתר' רחבה, המייחסת משמעויות נוספות לטקסט הכתוב ואף לסימנים משניים שלו, דוגמת האותיות המציינות את מספרו הסידורי של הסימן בשו"ע. פרשנות זו מטעינה את הטקסט במשמעויות נוספות, אשר בודאי לא היו בכוונת מחברו, אך היא באה להוסיף ולא להפקיע את מקומה המחייב של המשמעות הראשונית של הטקסט, שהיתה בכוונת המחבר.

הנימוק לכך אינו טענת 'הכשל של כוונת המחבר' בהיותה לא נגישה או לא נחוצה להליך הפרשני⁷⁰, אלא נימוק תיאולוגי. מה ש"נכתב ברוה"ק", "ודאי רוח ה' דבק בו והכל בכתב מיד ה' עליו השכיל אף מה שהוא לא כיוון לזה כלל", "כי רוח ה' דיבר בס". להבנת משמעות נימוק זה יש לצרף לכאן את תפיסתו הדטרמיניסטית של ר' צדוק, לפי דרכו של רבו, האיז'ביצא, שכל מעשי האדם הם בעצם מאת ה', ואת יישומה לעניין התשבי"ע. כל חידושי התשבי"ע של חכמי ישראל, הם מחד, ביטוי לחכמה האנושית, אך 'באמת', הם בהשראה אלוקית, או פעולה אלוקית ישירה על ידי האדם. מכח המקור האלוקי אין שום פרט אקראי, והאפשרות ליחס משמעות לכל פרט בטקסט, כולל הפרטים שודאי לא היו בכוונת המחבר, פותחת שער לפרשנות רמז ודרוש מפליגה.

גורם נוסף שיש לו מקום חשוב בנימוקיו של ר' צדוק הוא ההתקבלות בכל ישראל. גם גורם זה נראה קרוב לתיאוריות פרשנות מודרניות המדגישות את מקומה המכונן של הקהילה הפרשנית. אצל ר' צדוק התקבלות כזו מכוננת את מעמדו של הטקסט כטקסט של תשבי"ע שניתן לפרשו מעבר לכוונת מחברו, אולם גם כאן חשוב להדגיש כי הנימוק למעמדה המכונן של ההתקבלות בקהילה הוא נימוק תיאולוגי. עצם ההתקבלות היא בהכוונה אלוקית. ההדגשה אינה על ההתקבלות כמכוננת בפני עצמה, אלא על

⁶⁶ לפי הפסוק מדברי דוד בעניין תבנית המקדש: "הכל בכתב מיד ה' עליו השכיל כל מלאכות התבנית" (דברי הימים א כח יט). ר' צדוק חוזר ומשתמש בביטוי זה בכמה מקומות בענייני כתיבת תשבי"ע.

⁶⁷ מחשבות חרוץ, טו, עמ' 115. דרשה זו ומקורות הקשורים אליה נדונים, בהקשרים שונים, אצל אלמן, פשט ודרש, עמ' 243-247; פרידלנד, שכנות וקורת גג, עמ' 39-41; ובעבודה זו, לעיל בסוף הפרק היכללות תשבי"ע בתשבי"כ, ולעיל בפרק כח פעולה להולדת בנים.

⁶⁸ בפתיחת דרוש על ביטוי ביוצרי לפרשת שקלים, מצדיק ר' צדוק עצם הדרוש על לשון הפיוט: "וכיון שנתקבלו הפיוטים בכל ישראל ראוי להבין בדבריהם ואף שמחברים ומתקנים לא כיוונו לזה יכול להיות אמת וכמ"ש בספר אורים ותומים שדברי השו"ע וכדי שנתקבלו בכל ישראל ראויים לפרש בדבריהם הגם שלא כיוונו לזה כי רוח ה' דיבר בס". (פרי צדיק ב, שקלים ה, עמ' 117).

⁶⁹ ניתן לראות בכך דוגמה למה שמוכר כיפרדוקס הקנוניציאלי לפיו ככל שמעמדו של טקסט סמכותי יותר, כך גדל המרחב הפרשני שניתן להפעיל עליו, ובעצם קטנה השפעתו הישירה על תוצאות פרשנות זו.

⁷⁰ ראו וימסט וברדסלי, כשל הכוונה.

ההתקבלות כסמן המורה שאכן רצון ה' הוא שטקסט זה יקבל מעמד יחודי.
בכל הדוגמאות שראינו מזכיר ר' צדוק את דברי האורים ותומים כבסיס לטענתו להצדקת מהלכים של פרשנות מעבר לכוונת המחבר. כוונתו לדברי ר' יהונתן אייבשיץ באורים ותומים על קונטרס קיצור תקפו כהן⁷¹. כדי להעריך את השימוש שעושה ר' צדוק בדברים אציג את דברי ר' אייבשיץ בהקשרם. הקשר הדברים הוא ההתנגדות לאפשרות לטעון טענת 'קים ליי'⁷² כסברה שלא הוזכרה בשו"ע או ברמ"א. נימוקו הראשון והעיקרי להצדקת התנגדות זו הוא פרגמטי. אם נאפשר טענת 'קים ליי' יבטלו כל דיני חושן משפט, שהרי בפרטי כל דין יש מחלוקות הפוסקים, והמוחזק יוכל תמיד לטעון 'קים ליי' כדעה חולקת. ויהיה ממש כל דאלים גבר... אשר אין בכל ח"מ ממש דין א' שאין בו בכללי או בפרטי מחלוקות הפוסקים... וא"כ לשוא עמלו בונים הפוסקים ומחברים בראיות שונות ופלפל עמוק בתורה כי לעולם המוחזק יטעון קים ליי וח"ו תורתנו הפקר⁷³.

הטענה השניה, בהמשך דבריו שם, להצדקת עמדתו, היא מכח המסורת והנהוג: ובפרט דין שנוכר בשו"ע והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני מבלי לטעון קים ליי כדעת החולק כיון שהרב ב"י ורמ"א שמו זכרוננו אחרי הדלת אין לחוש לו וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האמור במטבע הקצר ש"ע והגהת רמ"א.

רק אחרי טענות אלו באים דבריו לגבי שו"ע:

ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם כי קושי רבותי שהקשו עליהם אחרונים ותיצרו בדרך חריף ועמוק וכמו כן כלל במתק וקוצר לשונם דינים הרבה ולאין ספק שלא כיוונו להכל כי איך היה אפשר להרב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם... רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח.

בטענה זו מבסס ר' אייבשיץ את סמכות השו"ע, ואת הכללת מה שעולה מפירוש השו"ע על דרך הפלפול בתוך סמכות זו⁷⁴. מתוך הכרה ברורה כי לא ניתן לייחס לכוונת המחבר כל מה שהוציאו מדבריו, הוא טוען כי הנחיה ועזרה אלוקית היא שאיפשרה לכלול בדבריהם עוד תכנים רבים שלא היו בכוונתם, כך ש"לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב". מיד בהמשך דברים אלו, חוזר ר' אייבשיץ וחותרם בעיקר תכליתם: "ולכן ח"ו לומר קים ליי נגד הכרעת המחבר ורמ"א"⁷⁵.

יוצא שעקרון הפרשנות מעבר לכוונת הכותב, מופיע אצל ר' יונתן אייבשיץ בהקשר הלכתי ספציפי יחודי – הסמכות המוחלטת של שו"ע והרמ"א. הטענה להכוונה אלוקית בכתובה היא ההצדקה לפלפול בדברי השו"ע, ול'פרשנות יתר' הלומדת מדבריו גם מה שברור שלא היה בכוונת המחבר. חשוב להדגיש כי טענה זו באה לבסס את סמכותו של השו"ע, על ידי הרחבת התכנים שניתן לכלול בו, ולשלול אפשרות של טענות 'קים ליי' כשיטות שונות ללא הגבלה, על סכנת האנרכיה שבהן.

על רקע זה אבחן את השימוש שעושה ר' צדוק בדברים אלו של ר' יונתן אייבשיץ. הנימוק של "הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם", ו"רוח ה' נוססה בקרבם", משמש היטב אצל ר' צדוק, ומוטען במשמעות יתירה בהקשר של כלל תפיסתו לגבי מעשי האדם בכלל כפעולות ה', והכוונה אלוקית סמויה לחכמי תשב"ע בפרט. אצל שניהם אין הפקעת מקום כוונת המחבר, אלא פתיחת אפשרויות נרחבות לחרוג בפרשנות גם אל מעבר לכוונה זו. אולם השימוש שעושה ר' צדוק בדברי ר' אייבשיץ חורג ממשמעותם

⁷¹ האורים ותומים כולו הוא פרוש ארוך על שו"ע חושן משפט, כאשר חלק האורים הוא ביאור קצר ותמציתי של שרשי הדינים בשו"ע ודברי ראשונים ואחרונים, וחלק התומים כולל שקלא וטריא ארוכה במקורות וחיזושים. 'תקפו כהן' הוא קונטרס שחיבר השי"ך על דיני תפיסה (חושן משפט, סי' כה). ר' יונתן אייבשיץ סידר קיצור מקונטרס זה בשם 'קיצור תקפו כהן', והוסיף עליו הערות בקונטרס נפרד בתוך פרושו הכללי, אורים ותומים. על חיבור זה ראו טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, כ"ג, עמ' 241-245. ראו גם שם, 238-239.

⁷² הביטוי 'קים ליי', המשמש בתלמוד במובן של 'אני בטוח ש...' ומוחל על טענות עובדתיות, משמש, בתקופות מאוחרות יותר, גם להעלאת טענות משפטיות, לרוב לטענת אחד מבעלי הדין שהוא נוקט כשיטה מסוימת בהלכה. על ההתפתחות ההיסטורית של שימוש זה ב'קים ליי', סקירת דעות שונות למקורותיה, והשוואתה לפרובבליום שבתאולוגיה הקתולית, ראו בן מנחם, ספק, בחירה ושכנוע, וראו הני"ל, קים ליי, ליסודות לניתוח יוריספודנטי של טענה זו. ראו גם גרנות, קים ליי, לניתוח נוסף של כללי ה'קים ליי' ומשמעויות התפשטותו בזיקה לקבלת השלחן ערוך כקאנון הלכתי.

⁷³ אורים ותומים על 'קיצור תקפו כהן', על סימן צח, צט, דף מת ע"ב - דף מט ע"א. גם הציטוטים הבאים הם משם.

⁷⁴ ר' יונתן אייבשיץ עצמו היה הראשון שפירש את השו"ע על דרך הפלפול והחיזוד (טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, כ"ג, עמ' 233), מתוך מחויבות עמוקה לחזק את פסקי השו"ע והרמ"א, ולישבם, גם כשנראים מוקשים. (ראו שם, עמ' 238-239).

⁷⁵ בהמשך הדברים שם מביא ר' אייבשיץ דוגמה מדין שהיה לחמיו, ורצה לטעון קים ליי כראב"ד וסיעתו, "והיה חכמי דור גדולי ישראל יושבין על דין ההוא ואף כי הייתי פסול מתמת קורבה נשאו ונתנו עמי והסכימו יחד הואיל ודין זה אין לו זכר בח"מ בש"ע וברמ"א מבלי תת מקום לטעון קים ליי ופסקו לשלם עד פ"א. וכן ראוי להורות בלי פקפק וכן מצאתי בתשובות חות יאיר דף רס"ג ע"ב דלא מצי לטעון קים ליי נגד הפשט הש"ע והרמ"א ע"ש".

בהקשרם המקורי בכמה אופנים.

אצל ר' אייבשיץ הרחבת טווח הפרשנות הקבילה על השו"ע, מעבר לכוונת המחבר, היא בעצם צמצום – מניעת האפשרות לטענות 'קים ל' כשיטות אחרות, וחיזוק מעמדו הסמכותי של השו"ע כקוד פסיקה קנוני. לעומת זאת, ר' צדוק אינו מוטרד מטענות 'קים ל' כשיטות אחרות, ואין הוא בא להרחיקן. עקרון הפרשנות מעבר לכוונת הכותב משמש אצל ר' צדוק להרחבה בלבד.

גם טווח הדברים הנוספים שניתן לתלות בפרוש הטקסט מורחב בשימושו של ר' צדוק. ר' אייבשיץ מתכווין בברור להקשר הלכתי, ולסברות על דרך הפלפול שניתן לישב בהם את פסיקות השו"ע והרמ"א מבלי שנזדקק לומר שהם עצמם התכוונו לכך. ההנחה היא ש"רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם **מכוון להלכה**". ר' צדוק מרחיב את היריעה של פרשנויות לגיטימיות שמעבר לכוונת המחבר, מעבר לגבולות הטענות בתוך מסגרת הדיון ההלכתי, אל רמזים ודרושים חסידיים היוצאים מדברי השו"ע.

ההרחבה הרדיקלית ביותר היא טווח הטקסטים שניתן להחיל עליהם עקרון זה. אצל ר' יונתן אייבשיץ מדובר במובהק על שו"ע והרמ"א ומעמדם הקנוני היחודי בישראל. מכלל הן אתה שומע לאו, ומהדגשת מעמדו היחודי של השו"ע משתמע שאין להחיל את העקרון על טקסטים אחרים שלא זכו למעמד יחודי זה. אצל ר' צדוק מורחבים הדברים לכל טקסט של תשב"ע "שנתקבל בכל ישראל". החלתו גם על טקסט של פיוט בתפילה חורגת מגבולות הקודקס ההלכתי הקנוני לטקסט שאין לו מעמד הלכתי⁷⁶. גם טווח 'כל ישראל' שקבלו עליהם לומר את הפיוט בתפילה מצומצם לעומת טווח 'כל ישראל' שקבלו עליהם את פסקי שו"ע והרמ"א. יוצא שלפי ר' צדוק די בכך שטקסט קיבל מעמד כלשהו בתורה או בתפילה, על ידי חלק מקהילות ישראל, כדי לראותו כטקסט שנכתב בהנחה אלוקית, ושניתן לפרש בו יותר ממה שהיה בכוונת מחברו.

מתוך השוואת השימוש שעושה ר' צדוק בדברי ר' יונתן אייבשיץ, למשמעותם בהקשרם המקורי עולה שהשימוש שעושה ר' צדוק בדברים חורג בבירור מ'כוונת המחבר', והוא עצמו דוגמא לפרשנות יתר מרחיבה, אשר לאישוש הצדקתה מובאים דברים אלו.

חשוב להדגיש כי אמנם ר' צדוק מביא מקור זה כאסמכתא לפרשנויות שמעבר לכוונת הכותב, אולם, כפי שראינו לעיל, הצדקת פרשנות כזו קיימת בכתביו גם ללא אסמכתא זו. תפיסת הפעולה האלוקית הישירה בכל דבר ובתשב"ע בפרט, יחד עם תפיסה המייחסת משמעויות אלוקיות לכל פרט בטקסט, דוחה את מקומה של כוונתו המוגבלת של המחבר האנושי, כאילוץ מרכזי מגביל על הפרשנות⁷⁷.

ד3. כוונת האחר בעולם

הן בדברי ר' יונתן אייבשיץ במקורם, והן בשימוש המפורש שעושה בהם ר' צדוק, לא מדובר בדחיית כוונת המחבר או בפרשנות בניגוד לכוונתו. כוונת המחבר נשארת בתוקפה, אך הדברים הכתובים מוטענים

⁷⁶ אמנם הן ר' יונתן אייבשיץ והן ר' צדוק ייחסו משקל כבד ומתייב למנהג ישראל. ⁷⁷ אפיון לתלמוד תורה' כממוקד בטקסט ולא בכוונת המחבר מוכר ממקורות רבים. ראו, לדוגמא, שפירא, שיטת בריסק, לפרוט דוגמאות להתייחסות למשנה תורה של הרמב"ם כטקסט העומד בפני עצמו, גם כשברור ש'כוונת המחבר' לא היתה לכל מה שנתלה בדבריו, וגם כשידוע בבירור (מתשובות הרמב"ם) שכוונתו שונה, ולהתייחסות דומה לשו"ע. בנספח שם מוזכר אפיון דומה שהוצג על ידי הרב ליכטנשטיין בהרצאה 'תורת אמת ותורת חסד – הרהורים מתודולוגיים'. לדוגמאות ממקורות הלכתיים מגוונים לשימוש מורחב בדברי ר' יונתן אייבשיץ להצדקת פרשנות הלכתית מעבר לכוונת המחבר, גם לגבי הרמב"ם, התוספות ועוד, ראו וזנר, עצמאות ומחויבות פרשנית, עמ' 27-28, והפניות בהערות שם, לדוגמאות לנסיגות לבאר דרך לימוד ישיבתית והסתייגויותיה ממתודות מחקריות, כמבוססת על גישות הרמנויטיות שיש בהן דחיית מקומה של כוונת המחבר, ראו נבון, הלימוד הישיבתי, המעמיד את הגישה הישיבתית כגישה שבמוקדה היצירתיות לצד המחויבות, תוך דחיית מקום כוונת המחבר; אברהם, הרמנויטיקה, המציג את גישתו של נבון כגישה דקונסטרוקציוניסטית המתמקדת בתגובת הקורא, ומציע במקומה גישה סטרוקטורליסטית של דחיית מקום כוונת המחבר בפרשנות, והעמדת הטקסט עצמו במוקד, מתוך הנחת השגחה אלוקית לגבי תהליך הפיכת טקסטים לקנוניים. גישתו של ר' צדוק מורכבת. הוא עצמו היה רגיש מאד לבחינות היסטוריות ופילולוגיות של הטקסטים (ראו פוקס, הערות ביקורתיות). יש בדבריו יסוד שניתן לבאר לפי הגישות ההרמנויטיות של גאדאמר והיידיגר, ותפיסות סטרוקטורליסטיות, המעמידות את הטקסט במוקד, אולם יש, במקומות אחרים בדבריו, שימוש ברור של הטקסט כמקור השראה, בכיוון הקרוב יותר לתאוריות הרמנויטיות דקונסטרוקציוניסטיות. כיוון זה בולט עוד יותר באופני התייחסותו לפרשנות דיבורים וארועים בעולם, כפי שנראה להלן. ההצדקה לכיוון זה, מקבילה להצדקה לכיוון הסטרוקטורליסטי. לפי ר' צדוק, המבטא בעניין זה גישה דומיננטית בעולם הישיבות (אברהם, הרמנויטיקה), דחיית כוונת המחבר, לטובת ההתמקדות בטקסט עצמו מבוססת על הנחת השגחה אלוקית לגבי קבלת הטקסטים בישראל. אולם אצל ר' צדוק אין הדברים נעצרים כאן. השגחה האלוקית, ואף הפעולה האלוקית הישירה, קיימת גם על החכם, ובהרחבה, על האדם מישראל המפרש, ומכח האחדות של ישראל וקובי"ה, יש מקום גם להתמקדות ב'תגובת הקורא', מתוך התפיסה שגם זו אינה כרוכה בנייה לזים אלא היא חלק מפעולת ההתגלות האלוקית. כיוון זה מופיע לצד כיוון מרכזי נוסף לפיו נדחה מקום כוונת המחבר האנושי לטובת חיפוש כוונת המחבר האלוקי שמאחורי הדברים.

במשמעויות נוספות, הנדרשות מפרטים שונים בטקסט, כאשר דרשות או פלפולים אלו חורגים בבירור מעבר לכוונת המחבר. אולם בהקשרים פרשניים אחרים כוונת המחבר 'נמחקת' לחלוטין ואין לה כל מקום כגורם בפרשנות. מדובר בהקשרים בהם יש הרחבה של מושג הטקסט. בנוסף להתייחסויות לטקסטים כתובים, השייכים לטקסטים קנונים של תשבי"ע או של תפילה שנתקבלו בישראל, בהם יש לדרוש גם מעבר לכוונת המחבר, יש בכתבי ר' צדוק התייחסות נרחבת לטקסטים לא כתובים. כאן כלולים יחד טקסטים אוראליים, דיבורים וקולות, ואף מעשים וארועים המזדמנים לפני האדם. בהתאם לתפיסה היסודית של העולם כספר, כל מה שקולט האדם מן העולם, בשמיעת דיבורים או בראיית מעשים ומצבים, נתפס כ'טקסט'. כאן ההוראה הפרשנית הבסיסית ל'קריאת הטקסט' היא ללמוד ממנו לעבודת ה', תוך התעלמות מכוונת מכוונת המדבר או העושה. תפיסה זו מובאת בהקשרים ספציפיים בכתבו החסידיים של ר' צדוק, ומפותחת בהכללה מפליגה במאמרי **פרי צדיק** המאוחרים.

בקונטרס מוקדם, **לסיום הש"ס**, בהקשר של העלאת ניצוצות מן האומות על ידי כתיבת דבריהם בתנ"ך, מדגיש ר' צדוק את חוסר המודעות של הדוברים.

בי מלכים ימלוכו שאין אדם זוכה למלכות אלא על ידי התורה אפילו מלכי אומות העולם **בדאי גנוז ובלוע בהם דברי תורה יקרים** שעל ידם זכו כמו בפרעה ונבוכדנצר שנאמרו דבריהם תוך דברי תורה ודאי היו דבריהם דברי תורה ממש אף על פי שהם לא ידעו מאומה מה הם מדברים רק דברי חול⁷⁸.

אך לא רק במלכים יש דברי תורה ללא מודעות עצמית שלהם. גם בכל יהודי יש חידוש יחודי בתורה השייך לשורש נפשו. אדם השומע יהודי עם הארץ, יכול ללמוד ממנו חידוש זה גם ללא כל מודעות וכוונה של הדובר.

ויש גם כן לכל אחד אחיזה בתשבי"ע דאפילו כל עם הארץ שבישראל יש בהם מציאות איזה דבר של חכמה שיש בו שייכות לתשבי"ע רק שהוא אצלם בתכלית ההעלם... ועל כן אמרו בזהר דגם מילי דהדיוטא מילי הוא⁷⁹ וזמנין באפרקסתא דעניא משתכח מרגניתא⁸⁰ ובגמרא בכ"ד היינו דאמרי אינשי שהם דברי תורה⁸¹... ועל זה אמרו איזהו חכם הלומד מכל אדם **זבכל אדם יש איזה דבר התחדשות של חכמה השייך לשורש נפשו והמבין יכול ללמוד זה ממנו אף שהוא עצמו אינו יודע כלום** אבל מבקשי ה' יבינו כל ושיגו מתוך שיחותיו ודבריו בענייני העולם איזה דבר של חכמה שבשורש נפשו המתעלם בזה⁸².

מושג נוסף החשוב לעניינו הוא ה'בת קול' שר' צדוק מזהה עם 'קלא דהדרא'⁸³. ר' צדוק מבאר בהרחבה את משמעות 'בת קול' כשמיעת קולות אנשים המדברים לצרכיהם, והשומע יכול לקלוט מדבריהם מסר אלוקי לפי צרכיו. קולות אלו של בני אדם, נתפסים כ'קול חוזר' מן הקב"ה להורות לאדם דרכו. הדברים מורחבים, בהסתמך על שורת דוגמאות מהגמרא, בהן יחסו חז"ל משמעות של מסר אלוקי לארועים לא שכיחים. בכולם מודגש כי אין כל רלבנטיות לכוונת האומר או העושה, לגבי משמעות הדברים לשומע, והדברים נתפסים כמסר אלוקי, המועבר באופן עקיף, דרך בני אדם, בבחינת 'אחורים'.

דבת קול היינו קלא דהדרא מקול הש"י...⁸⁴. ובפ"ק דבי"ב (יב א) אי' ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה

⁷⁸ לסיום הש"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 234-235. וראו גם דובר צדק, עמ' 101-100, בעניין דברי בלעם. המב"ט כתב כי הסודות שבתורה מורים "כי יש קדושה רבה בכל הסיפורים והאמירות אפי' שנאמרו בפועל קצתם מפי הדיוטות ידע הא-ל ית' כי היה צורך בעניינים החסם לכותבם בתורה ושם בפיחם תיבות ומילות שיש בהם רמזים, והם לא ידעו אלא עניין האמירה לבד במה שהיתה כוונתם לבד..." (בית אלוקים, שער סד, עמ' 301), וראו על כך וזונו, עצמאות ומחויבות פרשנית, עמ' 28. אצל המב"ט מדובר ביחודה של התשבי"ע, ואילו אצל ר' צדוק מורחבים הדברים לקליטת תשבי"ע מאמירות סתמיות של הדיוטות. לעניין העלאת ניצוצות קדושים מן האומות על ידי קליטת דברי תורה אלו שאצלם ראו לעיל, בפרק תשבי"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, צמיחת תשבי"ע על ידי העלאת ניצוצות קדושים מן האומות.

⁷⁹ ראו זח"ב סח ב, וראו להלן על שימוש של ר' צדוק בכך בפרי צדיק ב, יתרו א, עמ' 85.

⁸⁰ זח"ג קנז ב: "אמר ההוא בר נש אמא מלך, זלזמנין באפרקסתא דעניא משכח מרגניתא" (=אמר אותו בן אדם, אמור דברך, שלעתים באפרקסתא של עני תמצא מרגלית).

⁸¹ ראו על כך צדקת הצדיק, נג, ולהלן בפרק זה.

⁸² פוקד עקרים, עמ' 51. בספר מוקדם יותר הבהיר ר' צדוק כי מדובר בדיבור השגור על פיו של האדם. "דיבור של חול המורגל בפי האדם ומרגלא בפומיה הוא דברי תורה ממש אפילו אצל איש ההמוני מישראל וכמו שנראה הרבה בתלמוד מביא דאמרי אינשי והוא דברי תורה ובפ"ק דסנהדרין (ז א) הרבה ההוא דהוה קאמר ואזיל וכו' ואמר שמואל קרא כתיב. כי כל נפש מישראל יש לו אחיזה בדברי תורה מיוחדת כנודע ובדיבור שמרגלא בפומיה זהו שורש נפשו [כי הדיבור הוא יסוד הנפש...]. ומזה יוכל האדם לעמוד על שורש נפשו לדעת מה עניינו בזה העולם. וכהאי גוונא בריש פסחים (ד א) ההוא דהוה אמר וכו' שמע מינה מדן קאתי עיי"ש" (צדקת הצדיק, נג). ההפניה האחרונה מתייחסת להיסק בגמרא מלשון השגורה בפי האדם, "דונו דיני" ליחוסו לשבט דן. ניתן לראות כאן קירבה מסוימת לגישה פרוידיאנית, לפיה אין מקרה בפעולות האדם והתבטאויותיו, וגם התבטאויות אקראיות טעונות משמעות מרבדי העומק של הנפש.

⁸³ מושג זה מועלה כאן לעניין הפרשנות מעבר לכוונת הדובר, ונדון בהרחבה לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ.

⁸⁴ ראו תוספות סנהדרין יא א, ד"ה בת קול, ולעיל, הערה קודמת.

לחכמים ושם אחר כך דניתנה לשוטים ולתינוקות. והאמת הכל אחד וחז"ל בירושלמי...⁸⁵ גילו לנו בסיפורים שסיפרו שם עם הבת קול שהיא שמיעת קול בני אדם ממש המדברים לענייניהם והם אין מתכוונים כלל לזה רק הוא השומע יודע מזה למה שהוא צריך. וזה שלמדוהו שם מקרא דואזניך תשמענה דבר מאחריך וכן למדו בבבלי...⁸⁶ [ועי"ש דדוקא קול גברא במתא... פירוש קול שאינו שכיח... דדבר שאין שכיח ודאי הוא הזדמנות הש"י לאיזה דבר. וכן הוא בירושלמי שם אעניין סיפורים דבת קול מביא כמה דברים שלא היה בקול רק בעובדות של אדם שלא במתכוין והכירו בהם שהש"י פעל כזאת על ידו ועי"ש וזה נקרא בת קול גם כן] פירוש בסוד אחרים דאין הזיווג והשפעות הש"י אלינו פנים בפנים שנכיר ונדע איך הש"י הנותן ואנו מקבלים מיד ליד. שזהו הנבואה... שהיה מכיר בפירוש שהש"י מדבר עמו. אבל משחרב בית המקדש נסתלק ההכרה דפנים בפנים הזו לשמוע הדיבור מלפניו רק מאחוריו... דאחרים ר"ל מעללים שאין האדם מתכוין להם⁸⁷ והיינו כי הש"י משמיע אליו קולו מרצונו דרך בני אדם אלו שהם מתכוונים מעצמם ומכוונתם לדבר זה לעניין אחר. ואינו נמשך מכוונת הש"י בפירוש ובהיכר ברור לכל רק כטעם מאחוריו ובו היו משתמשים אז. פירוש שעל כל דבר היו רואים או שומעים קול או פעולת אדם אחד שלא נתכוין להם כלל וממנו היו יודעים לעניינם ולצרכם. וכך היה הש"י מזמין להם על כל דבר שהיו צריכים וזהו ההשתמשות בבת קול כמו הנביאים על כל דבר שהיו צריכים היו שומעים הקול ממש שהש"י מדבר עמם לנוכח כך וכך פנים בפנים ומשמתו נביאים היה מדבר עמהם מאחוריו והיינו קלא דהדרא⁸⁸.

ההשתמשות בבת קול היא קליטת הדיבור האלוקי העקיף. היא מבוססת על התפיסה הדטרמיניסטית שכל פעולות האדם ודיבוריו הם בעצם פעולות ה'. בהסתמכות על סדרת הסיפורים בירושלמי, בהמשך למימרא ש"הולכין אחר שמיעת בת קול", כולל ר' צדוק יחדו שמיעת דיבור וראיית מעשים של אנשים אחרים, ושימוש בהם ללימוד עניין שאינו בכוננתם כלל. אמנם למרות הכללת שמיעה וראייה יחדו, המטפורה המרכזית המשמשת כאן היא משדה השמיעה - מטפורת ההד. מטפורה זו משמשת כאן הן לעניין הקול שנראה עצמי, ובאמת הוא הד לקול הראשוני, והן לעניין ההדים השונים לאותו קול ראשון, לפי הגוף המחזיר.

כידוע בחכמת הטבע שבמקום אשר יפסוק הקול ויפגש באיזה דבר קשה הקול מכה בו וחוזר ומשמיע קול הברה כאותו הקול... כי קול החוזר נשמע כאילו הוא קול בפני עצמו שמשמיע אותו דבר ובאמת אינו אלא האחרים דקול הראשון... וידוע כל פעולות וכל דיבורי בני אדם הכל הוא מעצמות הש"י שהש"י פועל ומדבר באותו רגע עניין זה רק... 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 הש"י דרך משל כשהש"י דיבר טוב אז כל הברואים חפצים בטוב ומדברים מזה רק כל אחד מה שהוא אצלו טוב... לכן אי אפשר... לעמוד על אמיתות קולו של הש"י ורצונו מאחר שניתן עליו גם כן דעת בני אדם ומשתנה אצל כל אחד ואחד רק למשתמשים בבת קול... שמכיר היטב שזהו קלא דהדרא מקול הש"י אליו⁸⁹.

כאן מבוטאת תפיסה מורכבת יותר לעניין הדטרמיניזם. במקום תפיסת כל פעולות האדם ודיבוריו כפעולות אלוקיות ישירות, יש כאן תפיסה של כל פעולות האדם כנובעות מהתפשטות פעולות ה'. נביעה זו אינה מוצגת כאן כפעולה ישירה, אלא כתוצאה מתגלגלת, דוגמת ההד, שיש בה מקום ל'דעת' היחודית של כל אחד. לכן, למרות שהמסר האלוקי מתפשט וחוזר מכל הברואים, אין הוא שקוף, ונצרכת דרגה של 'משתמשים בבת קול', שיש בה בחינת נבואה⁹⁰, כדי להבינו.

במקומות רבים במאמרי פרי צדיק מופיעה הרחבה טוטלית של כיוון זה. כאן אין עוד הגבלות של המשתמשים בבת קול, או של הארועים הרלבנטיים כארועים לא שכיחים, אלא הדגשת ההנחיה הכללית

⁸⁵ ראו ירושלמי, שבת פ"ו ה"ט, דף לח ע"ב - לט ע"א.

⁸⁶ ר' צדוק מזכיר מקורות שונים בהם נלמד מסר של הכוונה אלוקית מקול או מעשה שאינו שכיח. ראו מגילה לב א, לגבי שמיעת קול גבר בשדה, הנחשבים לקול שאינו שכיח, והיכולת ללמוד מדבריהם "הן הן" או "לאו לאו" לגבי עניין של השומע; כתובות סז ב, לגבי הכוונה אלוקית במעשה לא שכיח של הגעת אחותו של רבא לאחר שלוש עשרה שנה; מועד קטן יז א, לגבי הגעתו של ר' שמואל בר נחמני לבית המדרש, שהיה דבר שאינו שכיח, ולכן קבלו את דבריו כהכוונה אלוקית.

⁸⁷ שם, עמ' 132: "[וכך שמעתי כי האחרים הם המעללים של אדם שלא מדעת...]."

⁸⁸ דובר צדק, עמ' 142-143. עניין זה חוזר גם במאמרים המאוחרים: "על דרך מה שנאמר ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמור זה הדרך לכו בו כי תאמינו וכי תשמאלו, ובגמרא (מגילה לב א) למדו מזה שמשמשים בבת קול כל שאינו קול מורגל קול גברא במתא וקול אתתא בדברא, ואף שידוע שהוא קול אדם רק שאינו קול מורגל, כיון שהשמיע לו הש"י מהסייט מורים לו זה הדרך לכו בו, וזה עניין דמצינו בדיק ביניקא ואמר ליה פסוק לי פסוקך, ואף באנשים פשוטים ואף מאומות העולם סמכו על זה (ירושלמי שבת פ"ו ה"ט) וז"ש כי תאמינו וכי תשמאלו, שאף שישמע ממי שהוא מהשמאל ילמוד מזה רק דבר ה' זה הדרך לכו בו, והיינו שהוא רוצה לשמוע אך דבר ה"י (פרי צדיק ג, ר"ח אייר ו, עמ' 110)

⁸⁹ דובר צדק, עמ' 143.

⁹⁰ הקליטה של המסר האלוקי כרמזים מתוך דיבורים וארועים לא מכוונים נחשבת ליסוד נבואי. וכך כותב ר' צדוק במאמר מאוחר בהעמידו קליטה זו כבחינת נבואה, לעומת בחינת חכמה: "כי נביאי המה עניין הרמזים שמקמי מלכא והוא רק בעת שמודמן לפניו" (פרי צדיק ד, נשא יג, עמ' 74).

לפרש דיבורים שאדם שומע, וארועים או מצבי עניינים שהוא רואה, כהוראת דרך בעבודת ה'. בהקשרים אלו אין כל רלבנטיות לכוונת האחר, המדבר או העושה, אלא התייחסות לדיבור או למעשה כשלוחים מה' ללמד לאדם מה שנצרך לו. הדברים מבוססים על תפיסה כללית לפיה "כל ענייני העולם וכל הנבראים מזכירים לאדם שיש בורא... והש"י מזמין לאדם בכל יום דברים ועניינים שונים אולי על ידם יבוא לזכירה בבורא"⁹¹. המסקנה המתבקשת היא כי על האדם מוטל לפרש אותם דברים ועניינים שונים במעין "פרשנות תכליתית" המכוונת לזכירת הבורא ועבודתו. ר' צדוק משתמש בכמה מקורות שונים כאסמכתאות לביסוס תפיסה זו.

דברי הבריתא ש"הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין"⁹², חוזרים ומשמשים בכמה מקומות בטענה שעצם זה שהזדמן לאדם לראות את הסוטה, הוא מסר אלוקי לצורך שלו בתיקון בתחום זה. שימוש זה הוא המשך פיתוחו של העקרון הידוע "כל הפוסל במומו הוא פוסל". עקרון זה, החל במקורו על פסולי יוחסין⁹³, הורחב במקורות שונים מימי הביניים לפגם כלשהו, כשהמוקד על פגם מוסרי-רוחני, ולמסקנה כי כל המדבר רע על חברו, הוא עצמו נגוע באותו פגם⁹⁴. הרחבה מאוחרת יותר של העקרון היא מדיבור לראיה. לא רק המדבר רע על חברו, אלא אפילו הרואה פגם בחברו, נחשב לנגוע באותו פגם. ההנחה המרכזית היא כי עצם היכולת לראות רע באחר, מחייבת קיומו של שורש אותו עניין אצל הרואה. עקרון זה לגבי הראיה, בצרוף למשל הנפש למראה, מופיע הרבה בחסידות, ומיוחס לבעש"ט⁹⁵. הרעיון מוכר כרעיון חסידי אולם הוא מצוי גם במקורות מתנגדים⁹⁶. בחסידות, מלבד ההנחה הפסיכולוגית שראיית האחר היא שיקוף פנימיות נפשו של הרואה, יש גם הנחה תיאולוגית רחבה. הכל בהשגחה פרטית מדויקת, ועצם ההזדמנות לראות אותו עניין אצל אחר מכוונת מה', כדי להעמיד את האדם על פגמו הטעונים תיקון⁹⁷.

ר' צדוק משתמש בהקשרים שונים בעקרון של "כל הפוסל במומו הוא פוסל", גם במובן הנפשי של קיום החסרון אצל האדם עצמו כתנאי ליכולתו לראותו אצל אחר⁹⁸. שימוש בבריתא על הרואה סוטה בקלקולה, ממוקד בהנחה השנייה, שעצם ההזדמנות של ראייה זו היא בבחינת מסר אלוקי ישיר לאדם הרואה. בהקשרים אלו אין רלבנטיות לכוונת האחר, אלא לכך שהזדמן לאדם לקלוט מעשה או דיבור זה. מקור חסידי נוסף המשמש את ר' צדוק בהקשרים אלו הוא הסיפור הידוע על ר' זושא שראה גוי צועק ומבקש שיעזור לו להרים המספוא ('הא') שנפל. ר' זושא ענה שאינו יכול, ועל כך השיב הגוי: יכול אתה אלא שאינך רוצה. ר' זושא מפרש את הדו-שיח במישור שונה לחלוטין. 'הא' רומז לה' תתאה, השכינה שנפלה, והמסר הוא - יכול אתה להרימה אלא שאינך רוצה. בדוגמא זו כוונת המדבר בדו-שיח שקופה וברורה. עם זאת, מתוך ההנחה החסידית שכל פרט המתרחש בחיי האדם מכוון בהשגחה פרטית להועיל

⁹¹ צדקת הצדיק, רלב.

⁹² ברכות סג א; נזיר ב א; סוטה ב א. הלימוד הוא מתוך סמיכות הפרשיות של נזיר וסוטה בתורה.

⁹³ ראו קידושין ע א-ב; משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, פ"ט הי"ז.

⁹⁴ ראו, לדוגמא, נתיבות עולם, נתיב השתיקה, פ"א, כ"ב, ע"ב ק; ספר חסידים מהדורת מרגליות, ע"ב תטו, סימן תרלב; ראשית חכמה, שער הקדושה, פרק יג, דף קעט ע"ב.

⁹⁵ כך, לדוגמא, כותב ר' יעקב יוסף מפולנאה, לאחר שמבאר כי אין אדם רואה נעני עצמו. "אמנם יש תקנה לזה... דשמעתי בשם מורי זלה"ה ביאור משנה איזהו חכם הלומד מכל אדם (אבות ד, א), ע"פ משל המסתכל במראה יודע חסרונו וכו', כך ברואה חסרון זולתו יודע שיש בו שמץ מנהו וכו' ודפח"ח... דלכך נעשה כיוון במראות הצובאות שישתכל במראה שרואה חסרון זולתו, אז ירגיש שחסרון זולתו יש בו בעצמו ג"כ, ואז ידע שצריך לרחצה והבין" (תולדות יעקב יוסף, פקודי ג, כ"ב, ע"ב ש). בהמשך שם: "ואחר כך מצאתי בכתבי במקום אחר (דברים ששמעתי ממורי סי' כה) עניין זה בשם המנוח מהר"ן זלה"ה בקיצור נמרץ יעו"ש". המשל מיוחס במקורות חסידיים שונים לר' יעקב יוסף, לבעש"ט או לר' נחמן מקוסוב. ראו גריס, דמותו ההיסטורית, עמ' 431, למסקנה כי הוא תוצאת פרשנות רווחת על "במומו פוסל", ולא ניתן לייחס לו אב יוצר מסוים. ראו מרגליות, מקדש אדם, עמ' 223-224, ושם, עמ' 82-83, על משל נפש האדם כמראה (לפי ראשית חכמה), והערה 112 שם, לסקירת מקורות מהר"ק, חובות הלבבות, אלגזאלי, והגמרא "במומו פוסל", שהובאו במחקר על משל זה.

⁹⁶ ראו, לדוגמא, הגהת ר' יצחק בן ר' חיים מוולוז'ין, לפירוש אביו לאבות פ"ב מ"א; העמק דבר, בראשית לא מא.

⁹⁷ כך, לדוגמא, כותב ר' אפרים מסלאדיקוב: "יש עוד דרך אחר בהשגחה על מעשי בני אדם באשר הוא שם ובאיזה מקום ובאיזה דור ויבין מזה כי זה מעשי האדם אשר בא לפניו הוא לעוררו וכן דיבורי בני אדם הכל הוא לעוררו כי כל הנגיעים אדם רואה חוץ מנעני עצמו... בכל מה שאדם רואה איזה דבר שאינו הגון חלילה יבין שבדאי מן השמים הראו לו הדבר שיש בו שמץ ממנו ויפשפש במעשיו וישבר לבו לפני הבורא ב"ה הכל לפי העניין" (דגל מחנה אפרים, שלח, ד"ה דבר, עמ' 116, המציין שם: "והרבה יש מזה וכוונתו לו בספר תולדות יעקב יוסף"). ראו, לדוגמא, תולדות יעקב יוסף, כי תצא יא, כ"ח, עמ' רנד-רנה, ובספרי חסידות שונים, לדוגמא, אוהב ישראל, ליקוטים חדשים, בראשית, ע"ב רפ.

⁹⁸ "דמי שאין בו שום שמץ חסרון לא יכול לחשוך את חבירו ג"כ בחסרון דאין מרגיש במציאת חסרון ודן הכל לכף זכות, וע"כ אז"ל... כל הפוסל במומו פוסל דאין אדם פוסל לחבירו במה שאין בו א"כ יש בנפשו שמץ מזה ואז רואה גם בחבירו מאותו חסרון שבו כי הנפשות כמראות כנודע" (תקנת השבין, עמ' 132). ראו גם קומץ המנחה, ח"ב כד, עמ' 31; ישראל קדושים, עמ' 127; פרי צדיק ד, נשא יט, עמ' 67, ועוד.

לו בעבודת ה' שלו, לקח ר' זושא אותו דו-שיח ופרשו במישור שונה לחלוטין מכוונת הדובר, כך שיצא ממנו תועלת לעבודת ה' שלו. סיפור זה הוא דוגמא רדיקלית ל'פרשנות יתר' ללא כל התייחסות ל'כוונת המחבר'. הסיפור חוזר בכמה ממאמרי פרי צדיק ומשמש כדוגמא פרדיגמטית לעניין הלימוד מכל אדם גם כשאין כל רלבנטיות לכוונת אותו אדם בדבריו. כך, לדוגמא, במאמר שעניינו ביאור דברי חז"ל, שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, והיפוך הסדר בין סוטה לנזיר בתשב"כ ובתשב"ע, כותב ר' צדוק:

שהוא כעניין אמרם ז"ל מחוי במחוג קמי מלכא שלפני המלך הדרך לרמוז ברמיזות. ותשב"כ נקרא קמי מלכא לפני מלך מלכי המלכים והרמיזות הוא הבת קול שיוצא בכל יום שמוה בא ההרהורי תשובה... וכן כל ענייני המעשים אשר יארע לפני האדם בהזדמן המה רמיזות מלעילא שיקח לו מהם רמיזא דחכמתא כידוע מהר"ר זושא זצ"ל שהלך בדרך ונזדמן שנפל לערל אחד עגלה עם שחת (הנק' הא) וביקש ממנו שיעזרו להקימו והשיב שאינו יכול. אמר לו הערל יכול אתה אבל אינך רוצה. אמר הר"ר זושא לעצמו שמע מה אומר לרמוז על ה' תתאה שנפלה וביכלתי להקימה ואינני רוצה. וכמו כן המה כל העניינים שנזדמן לפני עיני האדם המה רק לרמיזים לפניו⁹⁹.

לעומת תיחום הפרשנות שמעבר לכוונת האחר לארועים לא שכחים ולמשתמשים בבת קול, שראינו לעיל, כאן ההרחבה גורפת להוראה כללית, לפרש את "כל ענייני המעשים", כרמיזים משמים. בהרחבה זו ממשיך ר' צדוק ומפתח כיוון ידוע בחסידות¹⁰⁰. אזכיר כאן כרקע קטע מליקוטי מוהר"ן, ספר שלפי המסופר היה דרך קבע על שלחנו של ר' צדוק, על אף שאין בכתביו אזכור מפורש של ר' נחמן¹⁰¹.

וכל יום יש בו מחשבה דיבור ומעשה, והקב"ה מצמצם אלוקותו... עד נקודת המרכז של עולם הגשמי שעומד עליו, ומזמין לו לכל אדם מחשבה דבור ומעשה, לפי היום ולפי האדם ולפי המקום. ומלביש לו בואת המחשבה דבור ומעשה שזמין לו רמיזים כדי לקרבו לעבודתו. בכך צריך להעמיק מחשבתו בזה, ולהגדיל בינתו ולהבין מהו הרמיזות בפרטיות, שמלובש בואת המחשבה דיבור ומעשה של זה היום, שהזמין לו השיי. הן מלאכה או משא ומתן, וכל מה שזמין לו השיי בכל יום, צריך להעמיק ולהגדיל מחשבתו בזה, כדי להבין רמיזותיו של השיי¹⁰².

אסמכתא נוספת, התופסת מקום חשוב בעניין זה, היא דברים המובאים בשם ר' שמחה בונם מפשיסחא. ר' צדוק מרבה להביא את דבריו על "מלאה הארץ קנייניך", ועל השם 'ש-די', כמורים על היכולת והחיוב להגיע להכרת ה' מתוך הבריאה. לדוגמא, בביאור הפסוק "גדולים מעשה ה' דרושים לכל חפציהם"¹⁰³, כותב ר' צדוק:

ידוע כי כל מה שברא הקב"ה בעולמו הוא כדי שיקח האדם ממנו לימוד לעבודת ה' ושהכל ברא לכבודו,

⁹⁹ פרי צדיק ד, נשא יג, עמי 74-73.

¹⁰⁰ לדוגמא, "כלל הדברים שכל מה שרואה ושומע וכל המקורות שיקרה לאדם הכל הם באים להתעורר אותו..." (מגיד דבריו ליעקב, קסא, עמי 258); "שאיין לך קול ודיבור בעולם שלא יכול המשכיל לשמוע בהם דברי תורה ומוסר, ומבין בהם רמיזא דחכמתא. כמו שהיו אנשים חכמים וידועים, ובעיני ראיתי איך שהיו לוקחים לעצמם רמיזא דחכמתא מכל דיבור בעולם אפילו דיבור איש לרעהו" (אור המאיר, ח"א, עמי לב. מובא אצל וקס, ייתוד דביבור, עמי 157).

¹⁰¹ נדפסו גם מראי מקומות שכתב ר' צדוק לספר המידות של ר' נחמן.

¹⁰² ליקוטי מוהר"ן, קמא, נד ב. ראו על כך ומקורות נוספים מחסידות ברסלב בעניין זה, אצל שתיל, האנרגיה הנפשית, עמי 193-195. הוא מעמיד את אסטרטגית פיענוח הרמיזים בחיי חולין, של ר' נחמן, כאחת מחמש אסטרטגיות קוגניטיביות יחודיות, הנגזרות כולן מתפיסת האנרגיה הנפשית הנשפעת לאישיות ממקורה הטורנסצדנטי ונשענות עליה, ומדגים את אופן ישומה על ידי ר' נחמן. ראו גם מלכיאל, חכמה ותמימות, עמי 226, ושם, עמי 227-230, על התשוקה לרמיזים כיסוד מכוון אצל ר' נחמן, ולאורך כל הספר על מרכזיותו של יסוד זה בעמדה הקיומית של ר' נחמן. ראו מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמי 176-186, לניתוח שני אופנים להבנת הרמיזים אצל ר' נחמן – כהוראות אופרטיביות או כהתנסות מיסטית.

חיפוש הרמיזים בעולם משותף לר' נחמן ולר' צדוק, כאשר ר' צדוק מרבה להסתמך בעניין זה על דברי ר' שמחה בונם מפשיסחא, המובאים בהמשך. הדגש על הרמיזים בדברי הצדיק, הבולט אצל ר' נחמן, אינו תופס מקום חשוב אצל ר' צדוק, בהתאמה לגישתו הכללית ולגישה בחסידות פשיסחא-לובלין שהמעייטה במקום הצדיק. בהמשך הדברים שצוטטו, מגביל ר' נחמן את חיפוש הרמיזים בעולם משני הכיוונים. א. מצד מי שמשוגל להשיג אותם רמיזים: "ואפילו מי שידוע ומבין בזה, היינו שזוכה להבין הרמיזים שמרמוז לו השיי בכל דבר. ואם כן ירצה לעסוק רק בזה, היינו שיעסוק רק בעסקי העולם הזה, מאחר שהוא מבין הרמיזים שהשיי מרמוז בהם. אך באמת אינו כן, כי צריך האדם שיהיה לו הסתפקות, להסתפק מזה העולם, רק במה שצריך לו בהכרחיות מזה העולם" (שם). הוא מפרט שם את הסכנה בעבודה זו, הנתשבת נמוכה, ואת הצורך בעבודה וקדושה גבוהות יותר. ב. מצד מי שאינו מסוגל להשיג רמיזים אלו: "יהמון העם, שאין להם זה השכל להעמיק בכל זה, להבין הרמיזים כניל, נעשה אצלם כל זה ממילא, עיי שינה, וציצית ותפילין ותורה ותפילה ומשא ומתן... (שם, ג). בליקוטי עצות, מר' נתן, מובאים הדברים בעיבוד מקוצר, תוך הדגשת ההוראה נורמטיבית לתפש את הרמיזים: "צריך האדם להסתכל מאד על דרכיו ולהסתכל ולהתבונן היטב על כל הסיבות והעניינים שהשייית מזמין לו ומתגלגל עמו בכל יום ויום... כי בכל העניינים ובכל המו"מ ובכל הדברים שבעולם השייית מזמין לאדם בכל יום ויום ככולם יש בהם רמיזים פרטיים שהוא ית' מרמוז לו לאדם בכל פעם להתקרב אליו. וצריך להגדיל דעתו ולהסתכל על זה היטב" (ליקוטי עצות, ערך דעת, לו, עמי כה). גם שם מיד בהמשך מובאת ההסתייגות: "אך צריך ליהרר לצמצם דעתו שלא יעמיק מחשבתו בזה יותר מדאי שלא יצא מגבול הקדושה..." (שם, לו). אצל ר' צדוק הגישה של חיפוש מודע של רמיזים אלוקיים בכל דבר גורפת, ללא הסתייגויות. לא ראיתי אזכור סכנה בדרך זו, או העמדתה כנמוכה. למגבלה השניה, למי שיש להם שכל להעמיק בזה, יש אולי דמיון מסוים לדבריו על המשתמשים בבת קול, אולם במאמרים המאוחרים, גם הגבלה זו נפרצת, ודרך הרמיזים פתוחה לכל התפץ בכך.

¹⁰³ תהלים קיא ב.

וכמ"ש בשם הרב הקדוש מפשיסחא זצ"ל על מ"ש שנקרא שמו ש-די שאמר לעולמו די, היינו שהוא די ללמוד ממנו הכרת הש"י, וכשבא אברהם... עד שהצ"ץ עליו הקב"ה ואמר לו אני בעל הבירה... ופירש ביה מ"ש מלאה הארץ קנייך, והיינו שכל הארץ נתמלאה מקניינים שיקנה האדם על ידי זה ידיעת הש"י, ומה הש"י רוצה ממנו, וכל דבר שבא לנגד עיני האדם, בכונן ובהשגחה פרטיות נזדמן דבר זה לנגד עיניו כדי שילמד את עצמו ממנה, וכמו שמספרין מהרב הקדוש ר"ר זושא זצ"ל... וכן מ"ש... שכל הרואה סוטה בקלקולה... שכיון שהזמין הש"י לנגד עיניו הסוטה בקלקולה אין זה אלא כדי שילמד את עצמו להזיר עצמו מן היין, וז"ש גדולים מעשי ה', במה שהם דרושים לכל חפציהם שכל מי שחפץ לקח איזה לימוד לעבודתו ית"ש יכול לקח לעצמו ממעשה ה' ¹⁰⁴.

יש כאן שילוב התפיסה החסידית הכללית של השגחה פרטית בכל פרט, עם התפיסה הדטרמיניסטית של איז'ביצא, לפיה כל מעשי האדם ודיבוריו נחשבים ישירות למעשה ה' ¹⁰⁵. מעבר לכך שעצם זה שהזדמן לאדם לראות משהו, הוא בהכונה אלוקית, גם הדיבורים והפעולות של האחר, הם בעצם מעשה ה'. לכן, מלבד תפיסת התורה והטבע כספרים של ה' שניתן וצריך ללמוד מהם, גם כלל מעשי בני אדם מתפרשים כרמזים אלוקיים לעבודת ה' ¹⁰⁶.

הכתוב "ואזנך תשמענה דבר מאחריך לאמור זה הדרך לכו בו", משמש בגמרא כאסמכתא לכך שמשתמשים בבת קול ¹⁰⁷. ר' צדוק משתמש בגמרא זו, וכן בדוגמאות המובאות בירושלמי לשימוש באמירות סתמיות של אנשים שונים, כהוראה אלוקית ¹⁰⁸. הוא גם חוזר לדרוש את הפסוק עצמו, תוך הרחבת הדברים, משמיעה לראיה, לפי הכתוב בפסוק שלפניו: "והיו עיניך רואות את מורידך". כפי שראינו, במקום אחר מפתח ר' צדוק ביאור 'אחוריס' כמעשים שאינם בכוונת האדם. וכך גם כאן נדרשים פסוקים אלו כמורים שכל מה שאדם רואה, יהיה עבורו בגדר 'מוריד', וכל מה שישמע, גם 'מאחורי', ללא קשר לכוונת הדובר, יהיה עבורו בגדר הוראה של 'זה הדרך לכו בו'. השמיעה של דבר 'מאחוריך' משמשת ביטוי מובהק לשמיעה ופרשנות ללא כל התייחסות לכוונת הדובר.

והוא עדמשי"ן והיה עיניך רואות את מורדך. שהוא שכל מה שיראה ילמוד מזה איזה דבר לעבודת הש"י. שבודאי לא לחינם הראו לו דבר זה. רק כדי שילמוד מזה דרך ה'. וכן מה שישמע ילמוד מזה לדרכי העבודה וכד"ש ואזנך תשמענה דבר מאחוריך זה הדרך לכו בו. והוא שידע שלא לחינם המציא לו הש"י שישמע זה הדבר. ובודאי הוא כדי שילמוד מזה דרך ה'. וז"ש איזהו חכם הלומד מכל אדם והיינו מכל מה שישמע ויראה ילמוד. אף שאינו מכין ללמוד ¹⁰⁹.

ר' צדוק מדגיש כי דוקא כהקדמה למתן תורה יש להכיר בחיוב ללמוד לעבודת ה' גם מדיבורים הנחשבים 'מלה דהדיוטא'. כפי שראינו, הוא מחזיק בתפיסה הגורפת שהכל כלול בתורה ¹¹⁰. אולם תפיסה זו אינה הופכת כל מקור אחר ללא רלבנטי, אלא באה עם הדגשת הרלבנטיות המוחלטת של כל דבר שישמע ¹¹¹. וכך הוא דורש על "וישמע משה" ¹¹²:

ואי' בזוה"ק (ח"ב סח ב) ומלה דהדיוטא מלה איהו וכי' וגם זה הקדים למתן תורה דאיהו חכם הלומד מכל

¹⁰⁴ פרי צדיק ג, פסח ל, עמ' 65. ובמאמר אחר, בהתייחסות לאותם מקורות לגבי הרואה סוטה, והסיפור על ר' זושא בעניין ה' תתאה: "וכן כל ענייני המעשים אשר יארע לפני האדם בהזדמן המה רמיזות מלעילא שיקח לו מהם רמיזא דחכמתא" (פרי צדיק ד, נשא יג, עמ' 74-73). דברי ר' בונם על "מלאה הארץ קנייך" ועל "יא-ל ש-די" משמשים במקומות רבים בכתבי ר' צדוק. "שאיין שום נברא ויצור שאינו רושם על דבר ועניין מיוחד במחשבתו ית' דלא תוהו בראה והכל בכוונה מיוחדת למענהו לקילוסו ולגלות על ידי זה כבוד שמים, וכמ"ש הר"ב ז"ל על מלאה הארץ קנייך ר"ל איך לקנות אותך ולהשיג אותו ית' (מחשבות תרוץ, יא, עמ' 87). ראו עוד ראו צדקת הצדיק, קפט; מחשבות תרוץ, יא, עמ' 78; פרי צדיק א, בראשית א, עמ' 2-1; פרי צדיק ד, מסעי יא, עמ' 228; פרי צדיק ה, ר"ח אלול ג, עמ' 97.

¹⁰⁵ על המשמעות המזדקת של הדטרמיניזם במי השילוח, נחלקו במחקר. וייס הדגיש כי במי השילוח לא מדובר רק בדטרמיניזם כתכנית אלוקית, אלא בעיקר בדטרמיניזם כתפיסת כל המעשים כפעולה ישירה של ה'. לענין חלות הדטרמיניזם על המעשים בלבד או גם המחשבות יש התבטאויות שונות בתוך מי השילוח, ובעקבותיהן, דעות שונות במחקר. ראו וייס, תורת הדטרמיניזם; ש"ץ, אוטונומיה; גלמן, הכחשת הבחירה. גם אצל ר' צדוק יש התבטאויות שונות בנושאים אלו. כאן מכליל ר' צדוק יחדו מעשים ודיבורים כפעולות ה', מבלי להזכיר מחשבות.

¹⁰⁶ רחל אליאור ציטטה יסוד דומה מר' זאב וולף מזיטומיר: "ובכל מקום שרואה ושומע אפילו דיבור איש לרעהו מענייני גשמיות לוקח לעצמו גם משם רמיזא דחכמתא ומפשיט צורה הגשמיות ועושה צירופים קדושים לדבק את נפשו ברומות אלוקותו יתברך" (אליאור, קבלת האר"י, עמ' 396, מתוך אור המאיר, וישלח, עמ' כה).

¹⁰⁷ מגילה לב א. על הפסוקים בישיעהו ל כ-כא.

¹⁰⁸ ירושלמי, שבת פ"ו ה"ט, דף לח ע"ב – לט ע"א.

¹⁰⁹ פרי צדיק א, לך ו, עמ' 39. וכך מובא בשם המגיד ממזריטש: "כלל גדול שכל מה שאדם רואה ושומע וכל המקרים שיקרה לאדם הכל באים לעורר אותו" (אמרי צדיקים – בארענשטיין, עמ' 71).

¹¹⁰ ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכלות תשביע בתשבי"כ.

¹¹¹ מדובר על מה שהזדמן לאדם לשמוע, ולא על חיפוש מכוון לשמוע דברים ממקורות שונים. ר' צדוק היה נחרץ בהתנגדות כללית לספרות ההשכלה, למרות שהוא עצמו קרא ספרות רחבה בנושאים רבים. ראו לעיל בפרק כח פעולה להולדת בנין, הערה ⁷⁵.

¹¹² שמות יח כד, לגבי שמיעה לקול יתרו.

אדם דאף שנותנים לכס דברי תורה מהשמים מכל מקום צריך ללמוד מכל מה שישמע ולפעמים אף מלה דהדיוטא וכמו שאמרנו על פסוק ואזנך תשמענה דבר מאחריך... שמכל דבר שישמע צריך ללמוד לעבודת הש"י שלא לחנם הזמין הש"י שישמע דבר זה בודאי מלמדו דרך ילך בה¹¹³.

לפי פשט הכתובים, קיבל משה את עצת יתרו למינוי דינים. אולם לפי ר' צדוק, לא קיבל משה את תוכן דברי יתרו לפי כוונת אומרם, הנדחית לחלוטין. "וכן כאן אף שיתרו אמר למשה... מלה דהדיוטא איעצך וגו', וכן נבול תבל וגו', שבא ליעץ למשה... לפי שכלו ולא הכיר מעלת משה... שידע שהכל מהש"י ולא שייך נבול תבל וזה לא היה כלל דבורים אצל משה"¹¹⁴. למרות דחיית תוכן הדברים לפי 'כוונת המחבר', מקבל אותם משה כמקור ללימוד הדרכה אלוקית. יתר על כן, לפי הרבי מאיז'ביצא ההתיחסות לדברים היא כמסר מהקב"ה, כאשר יתרו עצמו מהוה מעין 'מדיום' המעביר את הדברים בידיבור הפה', ללא כוונה עצמית מודעת. "רק משה רבינו הכיר שהדברים באו מהש"י ללמדו ועל כן וישמע משה וגו', וכן אמר רה"ק זצוקללה"ה דעל כן כתיב אמר בסוף פסוק ונקד בב' קמצין להורות שנאמר מפיו ולא שאמר הוא מדעתו"¹¹⁵.

דוגמא קיצונית במיוחד לעקרון של פרשנות הדיבור ללא כוונת המדבר מתוך תפיסת הדיבור כדבר ה', ותפיסת המדבר כמדיום המעביר דיבור זה, מבלי ליחס כל משמעות לכוונתו, מופיעה בשימוש של ר' צדוק ב'פי האתון' כמטפורה מפליגה לדיבור הנתפס כמסר אלוקי ללא קשר למהות המדבר ולכוונתו. הדברים באים במאמר המבאר את הקשר של כל אחד משלוש הפיות שנבראו בערב שבת בין השמשות, ל'פי ה', לפי דברי הזהר¹¹⁶. 'פי האתון' מבואר בהרחבה ככוחו של בלעם, שעניינו היכולת לשמש מעין מדיום ל'פי ה'. שנברא אז כח זה שיוכל להיות בחינת פי ה' אף כשיצא מפי בלעם שכה בלעם היה העיקר כוחו בבחינת אתון... והיינו פי האתון שיוכל להיות הדברים מבחינת פי ה' אף כשיצאו דרך מוצאות פי בלעם שהוא פי האתון. ופי האתון מורה אף במקום שאין המדבר מרגיש כלל במה שמדבר כמו אתון מכל מקום יכולים ללמוד מזה. ועדמ"ש ואזנך תשמענה דבר מאחריך לאמור זה הדרך לכו בו, ומאחריך, היינו אף שישמע מנכרי שידבר דבר ילמוד מזה איזה הנהגה בעבודת הש"י כי לא לחנם נשמעו דברים אלה לאזניו. וכעניין שיסופר מהרבי ר' זושא זצ"ל...¹¹⁷.

המטפורה של 'פי האתון' כ'פי ה', מבטאת את הפרשנות, שאין בה כל מקום לכוונת הדובר, בשיאה. ר' צדוק מבאר בהרחבה את עניינה של פרשנות זו, החוזרת ונסמכת גם על הסיפורים בירושלמי בעניין שימוש בבת קול, כשימוש בדברי אנשים שנאמרו לצרכיהם, כמסר הכוונה אלוקית לעניינם, מנותבת לעניינים ספציפיים של הדרכה בעבודת ה'. דברי אלקים אלו הם ניצוצות הקדושה שיש להוציא מן האומות, על ידי הוצאת דברי תורה מתוך דבריהם.

וכל התשביע הוא בגלות בין האומות... והיינו שבכולם יש דברי תורה בשביה וישראל מוציא מהם הני"ק והתשביע וזה ואזנך תשמענה דבר מאחריך, היינו אף מנכרי ואף שאינו מכוין כלל ללמדך אתה תשמע מזה ותבין את זה הדרך לכו בו. וזהו פי האתון שבפי האתון יכול להיות גם כן דבר ה' בחינת תשביע¹¹⁸.

3ה. השוואה

התשביע, במובנה המורחב כהוראות אלוקיות, יכולה להילמד מכל מקור. העולם כולו נתפס כמערכת

¹¹³ פרי צדיק ב, יתרו א, עמ' 83.

¹¹⁴ פרי צדיק ב, יתרו א, עמ' 83.

¹¹⁵ פרי צדיק ב, יתרו א, עמ' 83, על: "וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר" (שמות יח יח). לכאורה, אם הדיבור הוא שלא מדעתו, אין מקום לחפש קשר פנימי בין יתרו לבין דיבור זה, אולם ר' צדוק מוסיף שם מיד קשר כזה: "והוא כמו שאמרנו שטעם שהיה בו מנשמת ר' עקיבא שורש תשביע על כן יצא מפיו פרשת מינוי הדיינים". כך לא רק מקומה של מימרא או עניין בטקסט של תשבי"כ או תשביע טעון משמעות, אלא גם 'מקומו' במובן של שיוכו לדובר. ראינו לעיל (בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי) את המשמעות הרחבה של הקשר בין מימרא לאומרה. ניתן לראות כאן הרחבה של מה ששרה פרידלנד כינתה "עקרון קורת הגג הטקסטואלית". לא רק מקומה של מימרא בתוך טקסט כתוב טעון משמעות, אלא גם 'מקומה' בעולם, במובן של דרך מי יוצאים הדברים, אינו אקראי, אלא טעון משמעות. יחוס משמעות למקום בטקסט, כמו למקום בעולם, הוא ביטוי נוסף להתאמה שבין פרשנות הטקסט לפרשנות העולם.

¹¹⁶ "תלת פומין אלין אתבריא עייש בין השמשות בשעתא דקדש יומא סלקא פה דמנא על כל שאר פומין ומאן איהו ההוא יומא דאסתלק ואתקדש בכלא ההוא דאקרי פי ה'. עייש בין השמשות אברון שאר פומין. אתקדש יומא סליק פומא דשליט על כלא פי ה"י [שלשה פיות אלו נבראו עייש ביה"ש, בשעה שקידש היום עלה פי הממונה על כל שאר פיות, ומי הוא, אותו יום שעלה והתקדש בכל, אותו שנקרא פי ה'. עייש ביה"ש נבראו שאר פיות. התקדש היום, עלה הפה ששולט על הכל, פי ה']. (זהר ח"ג רא ב). שלושת הפיות הם: פי הבאר, פי הארץ ופי האתון.

¹¹⁷ פרי צדיק ד, בלק ב, עמ' 163.

¹¹⁸ פרי צדיק ד, בלק ב, עמ' 163. על העלאת ניצוצות קדושה של תשביע מהאומות, ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי.

רמזים אלוקיים המכוונים לאדם. מבחינה זו אין כוונת המדבר או דרגתו הרוחנית¹¹⁹, משמשות גורמים מגבילים, באשר אינן אלא מדיום להעברת המסר האלוקי לאדם הקולטו.

יוצא שמבחינת האדם יש התיחסות לעולם כולו, כולל מעשי האחר ודיבוריו, כמסרים מה', שיש ללמוד מהם לעבודתו. לימוד זה נעשה על ידי 'פרשנות יתר' של הדברים, תוך התעלמות מכוונת המדבר או העושה¹²⁰. עצם השימוש במונח 'פרשנות' בהקשרים אלו הוא הרחבה של מושג הפרשנות, ולפי האבחנה של אקו בין פרשנות לשימוש, המהלכים הנדונים כאן יצאו מכלל הפרשנות והם בגדר 'שימוש'¹²¹. בניגוד לטענתו העקרונית של רורטי, שכל פרשנות היא שימוש, לפי ר' צדוק, נשמרת גם אפשרות לפרשנות לפי כוונת המחבר שאינה בגדר שימוש. ההנחה המתודית שלו היא להפעיל פרשנות או שימוש בדברים מעבר לכוונת מחברם, או תוך התעלמות מוחלטת מכוונה זו, כדי לחשוף את המסר האלוקי שבדברים. אולם, על אף ששזורים בדברי ר' צדוק תיאורי פרשנויות מסוג זה, לא מדובר בהעמדת פרשנות כזו כתיאור פנומנולוגי של הפרשנות בכללותה. אין היא הכרח, כמו אצל רורטי, אלא מובאת כהוראה נורמטיבית, שמימושה נתון לבחירת האדם.

בניגוד לתיאוריות קיצוניות של תגובת הקורא, התופסות את הטקסט כמקור השראה, שאופן קליטתו והשימוש בו פתוחים לחלוטין, הרי אצל ר' צדוק גם ההפקעה הגורפת של מקום כוונת האחר, אינה כרוכה בתפיסת הדיבורים והאירועים כמקור השראה חופשי. הדברים נתפסים, מעבר לכוונת המדבר או הפועל, כמקור שיש להשתמש בו בכיוון מסוים מוגדר היטב – ללמוד דבר בעבודת ה'. הדגשה זו חוזרת ברוב המקורות שצוטטו לעיל בעניין פרשנויות מעבר לכוונת האחר. אמנם עבודת ה' היא מושג שניתן לכלול בו מרחב גדול של עניינים, אולם בעצם ההכוונה הברורה החוזרת לגבי השימוש בדיבורים ובאירועים, יש התוית גבולות וכיוון מוגדר מראש לפרשנות-יתר זו. כך גישתו של ר' צדוק מאופיינת בהמעטה עד כדי הפקעה של מקום כוונת המחבר, ועם זאת, אינה מתיחסת לטקסט הכתוב או החי בעולם כמקור השראה לשימוש חופשי פתוח, אלא כמקור למסר אלוקי מכוון שיש ללמוד מתוכו משהו בעבודת ה'.

אבתנה משיטה הרמנויטית אחרת, הרלבנטית לדברים אלו, היא האבחנה של הירש בין 'מובן' כרובד הראשוני של הוראת המשפט, לבין 'משמעות' כרובד נוסף של הרלבנטיות והחשיבות המיוחסים לדברים¹²², בהרחבתה מטקסטים לארועים בעולם. יש ואבחנה זו חדה, כמו בדוגמא של הרואה סוטה בקלקולה, שם אין הטענת משמעות נוספת ברובד הראשוני של ה'מובן', אלא מסקנה לגבי ה'משמעות' בלימוד הוראה אישית שיזיר עצמו מן היין. בדוגמאות אחרות, לא מדובר בהפרדה חדה, אלא בהטענת משמעות נוספת גם ברובד של ה'מובן', מבלי ליחסן לכוונת המחבר. הן מוטענות מתוך מודעות להיותן 'פרשנות יתר', כאשר עיקר המוקד הוא ברלבנטיות שלהן לעבודת ה', ברובד של ה'משמעות', שמבחינתו אין מקום לכוונת המדבר או הפועל.

חשוב לראות התיחסות זו למקום הכוונה בתוך ההקשר ההגותי הכללי של ר' צדוק. הקשר זה כולל בחינות שונות של תפיסה אימננטית רחבה, ובתוכן, תפיסה חסידית לפיה כל הארועים בעולם מכוונים עד

¹¹⁹ והשוו לתנאי מכיוון הפוך, לגבי לימוד תורה ישיר: "הכי אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו" (מגילה לב א), המופיע באותו עמוד בגמרא המשמש לעניין השימוש בקולות אנושיים כמסר אלוקי. על התנאים לגבי האדם ראו עוד לעיל בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

¹²⁰ אכיר בקצרה הקשר נוסף של 'פרשנות יתר', שיש בה שילוב של פרשנות טקסט ופרשנות אירועים. מדובר בייחוס מופלג של כוונת לדיבורים או לפעולות של דמויות בתנ"ך. פרשנות כזו שכחה במקורות רבים, ואף אצל ר' צדוק. לדוגמא להתיחסות מודעת לפרשנות כזו ראו באורו של ר' שלמה מראדומסק: "ידוע כח כוונת כל מצוה ומצוה אשר כל צדיק וצדיק מחדש ודורש כוונות חדשות עצמו מספר. אף אמנם כי איננו באפשרי להיות פנאי בזמן קצר כזה בעת עשיית המצוה להיות מכוון בפועל כל הכוונות הרמוזים בספרים הקדושים הנמצאים ועוד אשר יתגלו עד סוף כל הדורות, למשל בפסוק דכתיב באברהם... ויקח את המאכלת לשחוט את בנו. אשר רבו כמו רבו המפרשים הפסוק הזה עפ"י סודות עמוקים וכאו"א דורש לעצמו ואלו דברי אלהים חיים. ואיך אפשר אשר בזמן קצר כזה היה א"א ע"ה מכוון כל הכוונות הללו כולם. וגם כמה ספרים הקדושים אשר כתבו סודות עמוקים במגלת רות וכבר נשמע מהרב הקדוש ממעזיבו ז"ל שאמר שאינו באפשר שזה היתה כוונת רות בעת הזאת עניינים עמוקים כאלו. אך הנה שרש הדבר כי מדת האמת הוא תכולת הכל ראש תוך וסוף. אם האדם עושה המצוה בשלימו באמת בכל לבבו אזי ממילא נעשים כל הכוונות לנכון..." (תפארת שלמה על התורה, בראשית, ד"ה נעשה אדם, עמ' יח-יט).

¹²¹ ראו את הויכוח בין אקו, רורטי ואחרים באוסף המאמרים בתוך: אקו, פרשנות, ושם עמ' 93, הערה 1, הפניה למאמר הראשון שבו טען אקו לאבחנה בין פרשנות לשימוש.

¹²² ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אי היקבעות התשב"ע, הערה 62. אבתנה זו מניחה את הרובד הראשוני כאוביקטיבי בטקסט, ואת הרובד הנוסף כסוביקטיבי בתלותו בקורא, ונדחית על ידי גישות השוללות קיום רובד אוביקטיבי בטקסט.

פרטי פרטים בהשגחה אלוקית, ולכן כל מה שמזדמן לאדם לשמוע או לראות, מכוון אליו משמים. הוא כולל את התפיסה הדטרמיניסטית של איז'ביצא, לפיה כל מעשי האדם ודיבוריו הם בעצם מעשי ה'¹²³, או, בניסוח מכיוון אחר, את התפיסה ש"אין עוד מלבדו" על מסקנותיה הרדיקליות, לפיהן אין עוד מציאות או פעולה מלבד מציאות ה' ופעולתו. והוא כולל את התפיסה שר' צדוק מפתח בהרחבה, בעקבות יסודות קודמים, של העולם כולו כספר של ה'¹²⁴. לעומת תפיסות רווחות של העולם כספר של ה', כשהכוונה ל'ספר הטבע', הנוסף על ספרי הקודש, הרי אצל ר' צדוק, תפיסת העולם כספר כוללת, מעבר לעולם הטבע, גם מעשים ודיבורים אנושיים.

כפי שראינו, טקסטים כתובים של תשב"ע מוטענים במשמעויות שמעבר לכוונת המחבר מתוך תפיסתם ככתובים בהשראה אלוקית. אין דחיה או התעלמות מכוונת המחבר, אלא מקום לתוספת דרשנית של 'פרשנות יתרי' מעבר לכוונה זו. השימוש של ר' צדוק בדברי ר' יונתן אייבשיץ על השו"ע כאסמכתא לדרך זו, הם עצמם דוגמא לפרשנות יתרי כזו מעבר לכוונת המחבר.

'טקסטים' במובנם המורחב, ובתוכם טקסטים אוראליים של יהודים עמי הארץ וגויים, ומעשים ומצבים שאדם נחשף אליהם, מתפרשים גם הם מעבר לכוונת 'המחבר'. בהקשר של בת קול, מוחלת פרשנות כזו דוקא על ארועים וקולות שאינם שכיחים, ויכולת השימוש בה ניתנת דוקא ל'משתמשים בבת קול'. אולם במאמרים מאוחרים ההרחבה גורפת ובפרשנות ארועים ודיבורים בעולם, אין עוד כל מקום רלבנטי לכוונת ה'מחבר'. האדם מודרך לקלוט בטקסטים כאלו את המסר האלוקי שניתן להוציא מאותם דברים, שהוא מעבר לכוונת המדבר או העושה. בהקשרים בהם מוחלת גישה זו האחר אינו אלא מדיום דרכו שומע האדם את דבר ה'. לעניין זה לא משנה אם האחר הוא יתרו, בלעם, יהודי עם הארץ, או נכרי המבקש עזרה בהרמת השחת. אין כל רלבנטיות לכוונתם, וכולם נחשבים לעניין זה לפי האותו' הנפתח ומוסר את המסר האלוקי. כוונת המחבר הופכת ללא רלבנטית, מתוך הסטת המוקד כולו ל'מחבר' האמיתי – הקב"ה.

אבחנה נוספת בין היחס לטקסט הכתוב לבין היחס ל'טקסט' בעולם היא לגבי טווח ההחלה של עקרון הפרשנות מעבר לכוונת המחבר. לגבי העולם, התפיסה שאין שום דבר במקרה, ויש לפרש את הדיבורים והארועים בעולם מעבר לכוונת המדבר או העושה, היא, בעיקר במאמרים המאוחרים, תפיסה גורפת המוחלת על הכל. לעומת זאת, לגבי הטקסט, הפרשנות מעבר לכוונת המחבר, מוחלת דוקא על טקסטים מסוימים. אמנם לעומת דברי ר' יונתן אייבשיץ, ר' צדוק מרחיב מאד את גבולות אותם טקסטים. אולם גם אצלו יש קריטריונים ברורים להחלת עקרון פרשני זה ואין קריאה להחלתו על כל טקסט כתוב. לצד אבחנות אלו, בולט היסוד המשותף שבין פרשנות הטקסט הכתוב לבין פרשנות ארועים בעולם, בתפיסת שניהם כמכוונים, לפרטיהם, על ידי הקב"ה, ומתוך כך, הקריאה לחשוף את המשמעות האלוקית הרמוזה בפרטים, גם כשהיא מעבר לכוונת המחבר.

ראינו לעיל את הקביעה הבסיסית שאין מקרה בעולם ואת הקשר שלה לקביעה שאין מקרה בטקסט. העקרון של פרשנות מעבר לכוונת המחבר, הוא השלכה של התפיסה הכללית שאין שום פרט מקרי בעולם ובטקסט, והכל מכוון בהכוונה אלוקית מדוקדקת, הרי שאין להגביל את הפרשנות למה שהיה בכוונתו האנושית המוגבלת של המחבר, אלא לפתוח אותה לקליטת הרמזים האלוקיים בטקסט, שלא היו בכוונת מחברו.

ההיסט מן הטקסט הכתוב, הטקסט האורלי, או ה'טקסט' החי בעולם, אל המחבר האלוקי הוא יסוד מרכזי בכלל הגותו של ר' צדוק¹²⁵. ה'קריאה' והפרשנות של הטקסט הכתוב של תשב"ע, ושל ה'טקסט' החי בעולם, נעשים במודע, מעבר לכוונות המחברים, ומעבר לטקסט עצמו, תוך התמקדות בהתקשרות עם המחבר האלוקי הנוכח בהם ומדבר דרכם.

13. תגובת הקורא

¹²³ ראו לעיל, הערה 102, ולעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרקטיביזם, הערה 12.

¹²⁴ ראו לעיל בפרק זה.

¹²⁵ לביטוייו של היסט זה לגבי ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה, ושם, היכללות תשב"כ בתשב"ע.

הפחתה, עד כדי ביטול משקלה, של כוונת המחבר כרוכה בהעלאת המשקל היחסי של הטקסט על פרטי פרטיו ושל תגובת הקורא. באנלוגיה להרחבה שראינו מכוונת המחבר לכוונת המדבר או הפועל, גם תגובת הקורא מוכללת לתגובת השומע, להשגה המועברת לאחר. ר' צדוק מבאר בהרחבה כי הבינה שבלב אינה ניתנת להעברה כלל בכתב, וניתנת להעברה חלקית ומצומצמת בדיבור. אולם 'רושם' מצומצם זה ממה שהיה בלב הדובר, נכנס ללב תבירו, ושם הוא חוזר ומתפשט לפי השומע. "רק הדברים היוצאים מן הלב הם הנכנסים ללב השומע אותן אתוון זעירין שבדיבור שהם קטנים הרבה ממה שבלב כי בהם מצומצם רושם הרגשתו שבלב הם נכנסים ללב חבירו ומתפשטים בו כפי איכות ההתפשטות שבלבו"¹²⁶. קליטת הדיבור כרוכה בהתפשטות מחודשת של ההארה בלב השומע, אולם אותה התפשטות תלויה ב"איכות ההתפשטות שבלבו". כל שומע יקלוט את הדברים 'בהתפשטות' שהיא בגדר 'תגובת השומע', לפי דרגתו ומצבו.

בספר אחר מתייחס ר' צדוק לתגובת הקורא לכתב. כאן הדברים מנוסחים במונחים של חיות. בתוך הסבר ארוך על חיות שבדיבור לעומת החיות בכתב, בהקשר של כתיבת תשב"ע, מבאר ר' צדוק כי לעומת הדיבור המעביר את חיותו של המדבר, "בכתיבה מסתלק חיות האדם המדבר אותם דברים ואין משיג אלא גשמיות הדבר בלא חיות". בכל זאת הותרה כתיבת תשב"ע, לפי צורך השעה, "דמכל מקום ע"י הכתב נודע הדבר כפי הלבוש שבעולם הזה והמבין יבין מתוך הלבוש ג"כ ע"י חיות עצמו המתלבש באותו הלבוש הנתפס במוחו ושכלו"¹²⁷. הליך ההבנה של הכתב, שאין בו מחיות המחבר כמו בדיבור, נעשה על ידי חיות הקורא, וממילא הבנה זו היא פונקציה של אותה חיות אישית יחודית של הקורא.

בהרחבה, מוחלת 'תגובת הקורא' גם על המדבר, מתוך תפיסה לפיה פעולת הדיבור אינה פעולה אקטיבית עצמית של האדם, אלא קליטה של הקול האלוקי, והוצאתו בבחינת קול חוזר. ראינו לעיל את ביאורו של ר' צדוק, לפיו כל הקולות הם קול חוזר מן הקול האלוקי. כשם שאיכות ההד תלויה באיכויות החומר המחזיר את הקול, כך אותו קול חוזר שבדיבור האנושי תלוי במדבר¹²⁸.

תפיסת הפרשנות כשיקוף תגובת הקורא, שכיחה בחסידות¹²⁹, והעצמת מקום תגובת המקבל, עומדת ביסוד ביאור מרכזי לשרשי המחלוקת בתשב"ע, כנעוצים בהבדלים בין המקבלים, שנדון לעיל¹³⁰. אוסיף כאן כי אותה תפיסה של השגת האחר כהשתקפות של האדם עצמו, שראינו לעיל, בעניין מקום כוונת האחר, משמשת גם להעמדת השגת האדם, גם בענייני אלוקות, כהשתקפות של מהותו העצמית¹³¹. גם

¹²⁶ ליקוטי מאמרים, עמ' 113. ר' צדוק מבאר כי אותיות הדיבור הן 'אתוון זעירין', ואותיות הלב הן 'אתוון רברבין'. על כח הפעולה בדיבור ראו לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

¹²⁷ רסיסי לילה, נו, עמ' 157.

¹²⁸ "וידוע כל פעולות וכל דיבורי בני אדם... מעצמות השי" שהשי" פועל ומדבר באותו רגע עניין זה רק... שבהתפשטות הוא מתפשט לכמה אנפין בכל נברא כפי מה שהוא כלי קבול להשמיע הקלא דהדרא. [כידוע דקול החוזר הוא כפי השתנות המשמיע אותו קול החוזר בקשיותו ועניינו כנודע בחכמי הטבע] שכל פעולות בני אדם ודיבורם הוא רק קלא דהדרא מפעולות השי" דרך משל כשהשי" דיבר טוב אז כל הברואים הפיצים 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 ניאוף ולזו רציחה ולזו ממשלה וכיוצא וכן אצל הבעלי חיים לפי עניינם וזה בכלל וכן אצל כל פרט ופרט, והנה לכן אי אפשר כלל לעמוד על אמיתות קולו של השי" ורצונו מאחר שניתן עליו גם כן דעת בני אדם ומשתנה אצל כל אחד ואחד רק למשתמשים בבת קול... " (דובר צדק, עמ' 143). אפשרות נוספת להשגת הקול האלוקי, ללא העיבוד של 'תגובת האדם', היא בדיבור של שוטה וקטן שאין להם 'דעת עצמם', ולכן הם בבחינת 'כלים פשוטים'. על הקשרים נוספים של הדברים ראו לעיל בפרק זה, ובפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכלות תשב"ע בתשב"כ, קלא דהדרא.

¹²⁹ לדוגמא, בסביבתו הקרובה של ר' צדוק, כותב ר' לייבליה אייגר, על "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל": "הנה בספרים הקדושים מצדיקי אמת זי"ע נאמר פירושים שונים על הפסוק הזה. אשר כל אחד מהם ידבר ויבאר כפי צעקת לבו אל ה' מדוחק שלו" (תורת אמת א, וארא, ד"ה וגם אני שמעתי, עמ' 94).

¹³⁰ ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

¹³¹ וכך כותב ר' צדוק בביאור האופי האנתרופומורפי של השגת הנביאים ושל השגות קבליות: "וכנודע מאמר החכם הנפשות כמראות כו' וכה"ש בקידושין (ע ע"א) ובמומו פוסל כי הכלל בכל אדם כפי מה שהוא כך היא תפיסתו בחבירו, וכמ"ש המפורשים על הוי דן את כל האדם כו' פי הוי שתהי' כך עד שתהי' דן חבירך לכך זכות, וכך תפיסת האדם והשגתו בהשי"ת היא כפי מה שהוא... וזהו מ"ש כל סתרי קבלה מדמות אדם ומדותיו וכתותיו וכן כה"ת מליאה מזה ואבוהון דכלהו בצלמינו כדמותינו ואז"ל גדול כח הנביאים שמדמין הצורה ליצרה, והיינו כי עצמות השי"ת אין סוף ולמעלה מגדר תפיסת אדם כלל רק השי"ת ברא אדם שיוכל להשיג השגה מצומצמת, והשגה זו נקרא אצילות... ושם הם השמות והמדות והתוארים, פי שהאדם משיג השי"ת בכחות כפי מה שהוא האדם בראיה ושמיעה וידיעה ורחמנות... והנה הגוף הוא מלבוש לנפש וגם הנפש כלולה מרמ"ח אברים ושי"ה גידים והנפש הוא רק כח השכל והדעת שבאדם, ויש בה ג"כ חלוקות אלו וכפי חלוקות אלו כך היא חלוקת השגתו בהשי"ת שכל פרט אבר משיג להשי"ת כפי מה שהוא כח פרטותו, וכמו שהוא בכלל העולם אין דומה השגת אחד לחבירו כמש"ל אין דעתן שוה ואין השגת האחד דומה לחבירו... וכפי מה שהוא מדרגת אותו נפש פרט כך הוא השגתו להשי"ת, כי ההשגה חלוקה לדיעות בני"א כנ"ל וכך הוא דמות אדם על הכסא שרואה ממש בצלמינו כדמותינו והבן זה שלא תגשים ח"י ואכמ"ל" (דובר צדק, עמ' 192-191). וראו ביאורו הנרחב בספר הזכרונות, עמ' 69-67, להשגות קבליות שונות כמראות שונים למקבלים שונים.

העמדת מהות הסוד, ותכלית ההשגה ב'טעם' האינדיבידואלי, שאינו ניתן להעברה, שנדונה לעיל, כרוכה בעצמת מקום תגובת המקבל¹³².

הקשר בין התפיסה התיאולוגית לתפיסה הרמנויטית, והמקום המרכזי של תגובת הקורא מקבלים ביטוי מעניין בדברי ר' צדוק על היכללות כל התשביע בעשרת הדברות. הוא מרבה מאד להתייחס להיכללות זו, ומבארה כהיכללות בכמה אופנים. אזכיר ברקע, את ביאור היכללות כהיכללות בסימני הכתב המשניים. ר' צדוק מדגיש את מקום הכתיבה של תשבי"כ, כביטוי לצד הגלוי, האוניברסלי, של החכמה שבמה, לעומת התשבי"ע, שהיא הבינה שבלב, היחודית לישראל. אולם אותה בינה שבלב רמוזה גם בכתיבה של תשבי"כ עצמה.

רק תשבי"כ המכתב מכתב אלקים בדקדוק צורת אותיות שאם נשתנה כל שהוא פסול, והם ה' שערים טעמים נקודות תגין אותיות הידועים¹³³ וכן הדיוק בחסרות ויתרות פתוחות וסתומות וכיוצא שזה אינו בשום כתב רק בתורה שהם מגלים ורומזים על הבינה שבלב שהקבי"ה הטמין בה¹³⁴.

אין בתורה פרטים משניים או אקראיים. כל פרטי הכתב והכתיב באים בדקדוק ו"מגלים ורומזים" על התשבי"ע, המזוהה כבינה שהטמין ה' בתשבי"כ¹³⁵. "כיוצא" שבדברי ר' צדוק, מציין אופנים נוספים של רמיזות מתוך האותיות, מהם מנויים בדבריו הידועים של הרמב"ן: "הכל נכתב בתורה בפירושו או ברמיזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות, בכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות וזולתן, או בקוצי האותיות ובכתיבה"¹³⁶. ר' צדוק עושה בכתביו שימוש בגימטריות¹³⁷, בצורת האותיות¹³⁸, ובאיפיונים אחרים, כגון אותיות זעירות ואותיות רבתי¹³⁹, שמות האותיות¹⁴⁰, מוצאן והגייתן¹⁴¹, מילויין¹⁴², משמעות ערכן המספרי¹⁴³, סדר האותיות¹⁴⁴, חלוקות שונות שלהן¹⁴⁵, התאמתן לאברים, חודשים ופעולות¹⁴⁶, צירופי אותיות¹⁴⁷ ועוד. לרוב, בהקשרים אלו המוקד הוא במשמעות המוענקת לדיוק הטקסטואלי, ולא בתגובת הקורא. אולם תגובת הקורא הופכת למרכזית באופן אחר של

¹³² ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ובסוף הפרק היכללות תשבי"ע בתשבי"כ.

¹³³ החלוקה לארבע בחינות אלו ומשמעויותיהן מפורטות במקומות רבים בכתבי האר"י, ובמקורות קבליים שונים. ראו לדוגמא, עץ חיים, כ"א, היכל א, שער ה, פרק א, עמ' סא, ובהמשך שם, ועוד. בתיקוני זהר (הקדמה, דף ז ע"ב) מדובר על שלוש בחינות, טעמים נקודות ואותיות. וראו על כך נפש החיים, שער ב, פרק טז, עמ' קל-קלו, והגה"ה שם.

¹³⁴ ליקוטי מאמרים, עמ' 105. הדגשת הדיוק בכתיבת התורה כיסוד לרמיזת הבינה שבלב היא אחד היסודות המונעים משיכה של פרשנות תגים או לובן לכיוון אנטינומיסטי. במקום אחר מציג ר' צדוק הסבר נוסף לחשיבות הדיוק המוחלט בכתיבת ספר תורה, מתוך החיות האלוקית המתלבשת בכתב. בתשבי"ע אין התלבשות חיות באופן זה, ולכן אין בכתיבתה אותן דרישות דיוק מפליגות. ראו רסיסי לילה, נו, עמ' 157.

¹³⁵ היכללות פנימיות התורה בתגים וכתרי אותיות של תשבי"כ מוכרת במקורות שונים, ראו לדוגמא, אור תורה, עמ' שז-שט.

¹³⁶ הקדמת הרמב"ן לפרושו לתורה. ראו על כך הלברטל, עס הספר, עמ' 37-36; פדיה, רמב"ן, עמ' 144-142.

¹³⁷ וראו שיחת מלאכי השרת, עמ' 45-44, להצדקת מתודה זו מתוך תפיסת לשון הקודש ואותיותיה כחיות כל הנבראים. לרוב הוא משתמש בגימטריות ידועות ולא בחידושי גימטריות שלו עצמו לדוגמאות משלו, ראו תקנת השבין, עמ' 153; מחשבות חרוץ, ט, עמ' 64. ר' צדוק עסק במתמטיקה, וברשימת כתביו שאבדו כלולים יספר חכמת האלגברא ויספר חכמת ההנדסה. כמו כן עסק בבחינות שונות של האותיות, אולם עיסוקו בבחינות מתמטיות שלהן מועט ביותר.

¹³⁸ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 203-202, 213-215, 217; צדקת הצדיק, רנו; רסיסי לילה, לט, עמ' 70; שם, נד, עמ' 149; שם, נו, עמ' 156; מחשבות חרוץ, ה, עמ' 20; שם, יב, עמ' 96-90; שם, יד, עמ' 107.

¹³⁹ ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 42-31, למאמרים מוקדמים שכתב על אל"ף רבתי ואל"ף זעירא, ובי"ת רבתי ובי"ת זעירא; ליקוטי מאמרים, ט, עמ' 114-112.

¹⁴⁰ מחשבות חרוץ, ה, עמ' 59; שם, ט, עמ' 72; צדקת הצדיק, קצח.

¹⁴¹ לדוגמא, ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 127-126, 131; מחשבות חרוץ, ח, עמ' 59.

¹⁴² לדוגמא, מחשבות חרוץ, ח, עמ' 59; ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 215-213.

¹⁴³ לדוגמא, שיחת מלאכי השרת, עמ' 45, 51, 53.

¹⁴⁴ לדוגמא, שיחת מלאכי השרת, עמ' 58; ליקוטי מאמרים, עמ' 192, 221; רסיסי לילה, יב, עמ' 70.

¹⁴⁵ לדוגמא, ליקוטי מאמרים, ח, עמ' 111-110; שם, עמ' 152-151.

¹⁴⁶ רבים ממאמרי פרי צדיק לראשי חודשים בנויים על התאמות אלו לפי ספר יצירה, הגאונים, או האר"י. ראו גם ליקוטי מאמרים, עמ' 152-151.

¹⁴⁷ תפיסת צירופי האותיות כיסוד כל הבריאה וכחיות הפרטית של כל נברא היא חלק מיסודות הגותו של ר' צדוק. ראו קומץ המנחה, ח"ב, ז, עמ' 22; דובר צדק, עמ' 119; מחשבות חרוץ, ח, עמ' 53; שם, טו, עמ' 118; ליקוטי מאמרים, יא, עמ' 126, ואף כתפיסה קבלית בסיסית בכתביו הטרומ-חסידיים: מאמר על מהות לשון הקודש, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 48. על צירופי אותיות מספר יצירה עד לחסידות, ראו ליפנר, תזון האותיות, עמ' 140-124, 200-167; לדוגמאות בחסידות ראו שלום, משמעותה של התורה, עמ' 77-76; לניתוח רחב של צירופי אותיות אצל מקובלים שונים ובחסידות ראו אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 352-389; עוד על צירופי אותיות בספר יצירה ראו ליבס, תורת היצירה, לפי המפתח. מקור מרכזי לתפיסת צירופי האותיות בחסידות הוא דברי רש"י מלאדי בתניא, שער היחוד האמונה, פ"א, עמ' 153-152, ושם, אגרת הקודש, פכ"ה, עמ' 275. על מקומן של האותיות וצירופי האותיות בתפיסת השפה החסידית ראו אליאור, תורות על הלוחות, עמ' 83-60. וראו דברי החיד"א, תורת השלמים, עמ' פב, יג-יד; דברי ר' אהרן מזייטומיר, תולדות אהרן, ח"א, ויקהל, מג א; ולדוגמא, מכתבי המתנגדים, אור תורה, פא, עמ' קמה.

ביאור ההיכללות. בספר אחר, בהתייחסו לדברי המשנה "היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו", ורשיי שם: "שהוא מתשב"ע ורמו מועט בתשב"כ"¹⁴⁸, טוען ר' צדוק שה"רמו מועט בתשב"כ" אינו יכול להיות בלשון הכתוב¹⁴⁹,

אבל הפריחה באויר הוא מה שאין לו רמז דרש בגופו של כתב אלא רמיזא בעלמא בכתרי אותיות שהיה ר' עקיבא דורש (מנחות כט ב), שכמו שאז"ל (במדב"ר פ"י"ח) **דבלוחות בין דבור לדבור היו כל מצותיה של תורה, כך בתשב"כ בין שיטה לשיטה רמוז כל תשב"ע כולה** וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, **הכל רמוז באויר שבינתים בתגין וכתרי אותיות וכיוצא**, וזהו כוונת הלשון פורחין באויר היינו האויר שבין הכתב¹⁵⁰.

דברי המדרש על היכללות כל המצוות בין דיבור לדיבור בלוחות, משמשים בדברי ר' צדוק כיסוד לאנלוגיה רחבה להיכללות כל התשב"ע בתשב"כ. הרווחים שבין אותיות הכתב בכל התשב"כ ולא רק בלוחות, הופכים למקור למשמעויות נוספות באמצעות מה שנחשב סימני כתב מישניים, כגון תגים וכתרי אותיות¹⁵¹. אותם תגים וכתרי אותיות, שנכללו, בקטע הקודם שצוטט, באיפיוני האותיות עצמן, נחשבים כאן כשייכים ל"אויר שבינתים", המובחן מ"גופו של כתב". במקום אחר מציע ר' צדוק הסבר דומה, אך קיצוני יותר, המדגיש את עצם החלל שבין האותיות, מבלי להתייחס כלל לתגים וכתרי אותיות.

ומשה רבינו ע"ה קיבל הכל בסיני גם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, דהכל היה כלול בלוחות כמיש ז"ל דבין דיבור לדיבור היו כל מצותיה של תורה בפרטיהם ודקדוקיהם, **היינו בחלל שבינתיים היה רמוז הכל לחכם ומבין מדעתו כמשה רבינו ע"ה שהשיג דאין עוד מלבדו אפילו בחללו של עולם, שאין שום דבר ריק בעולם ולא מקום פנוי מכלום**, ולא שהיה כתוב על הלוחות שום אות יותר מעשרת הדברות רק שהתפשט האור של כל דיבור בגליון שסביבו הופיע נגד השגה הבהירה דמשה רבינו ע"ה כל הענפים המתפשטים מאור זה והעתידים להתגלות בדורות הבאים¹⁵².

ראינו לעיל את הקשר שבין התפיסה לפיה מתוך האימנציה האלוקית נובע שאין מקרה בעולם, ואף שאין מקרה בטקסט. תפיסת האור האלוקי בחלל שבין האותיות היא הרחבה נוספת של התפיסה ההרמנויטית כללית שבה אין בטקסט של תשב"כ או תשב"ע פרטים חסרי משמעות כלל. תפיסה זו מורחבת מיחוס משמעות לפסוקים, תיבות, אותיות ואף תגים, גם ליחוס משמעות לחלל הלבן שבין האותיות, כאשר התפיסה ההרמנויטית עצמה, והרחבותיה, מתאימות לתפיסה תיאולוגית כללית, שבה אין בעולם בכלל, בטבע, ואף במעשי האדם, 'חלל' ריק מאלוקות. השגת אור התורה ברווחים שבין האותיות בעשרת הדברות מקבילה אצל ר' צדוק להשגת יחוד ה', השגת האלוקות גם 'בחלל העולם'. כשם שאין באמת בעולם שום דבר 'ריקי' מאלוקות, אין בלוחות שום מקום 'ריקי' מאור התורה. התפשטות האור סביב הכתב

¹⁴⁸ רשיי על חגיגה י ב. המשנה בחגיגה פ"ב מ"ד.

¹⁴⁹ ראו שם טעמו.

¹⁵⁰ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 92. המדרש שר' צדוק נסמך עליו: "מלאה קטורת שבין כל דיבור ודיבור שהיו כתובים בלוחות פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובים ואתיא כההיא דאמר תנניה בין אחי ר' יהושע, ידיו גלילי זהב, אלו שני לוחות הברית שכתוב עליהן כתובים באצבע אלוקים. גלילי זהב, מה הגלים הללו בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים, כך בין כל דיבור ודיבור פרשיותיה של תורה היו כתובים ודקדוקיה" (במדבר רבה פרשה יג טז, וראו גם שיר השירים רבה פרשה ה יד, ירושלמי שקלים, פ"ו ה"א, וירושלמי סוטה, פ"ח ה"ג). בלשון המדרש מפורש שמדובר בדברים כתובים. גם המטפורה המדרשית של גלים קטנים בין הגלים הגדולים, שאינה מוזכרת אצל ר' צדוק, מורה על מהות משותפת לדברות הכתובים ולמה שביניהם. אולם ר' צדוק מבין את המדרש על רקע מסורת פרשנית רחבה שהתייחסה למה שיש בין דיבור ודיבור, לא ככתב רגיל אלא כמהות אחרת. במקורות ובמחקרים שונים הבינו מדרשים אלו כיסוד לגישה שכל המצוות נכללו בעשרת הדברות, אם כי אורבך חלק על הבנה זו. לטענתו במדרשים אלו יש טענה להיכללות חידושי תשב"ע בדברות אך לא להיכללות כל המצוות. תפיסת היכללות כל פרטי המצוות בעשרת הדברות, המפורטת אצל פילון האלכסנדרוני, מגיעה, לפי ניתוחו, למקורות רבניים רק מרס"ג ומשם למדרשים המאוחרים כגון ר' משה הדרשן בבראשית רבתי. ראו אורבך, חז"ל, עמ' 317-318.

¹⁵¹ השגה מתוך התגין מובאת במדרש על הפסוק "קווצותיו תלתלים שחורות" (שיר השירים ה יא) – "על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות" (תנחומא בראשית א). על מדרש זה ומקורות דומים ראו אידל, תפיסת התורה, עמ' 44-46; הנ"ל, קבלה ופרשנות, עמ' 45-50. בגמרא מיוחסת השגה זו לר' עקיבא "ישעתי לדרוש על כל וקוץ וקוץ תלי תלים של הלכות" (מנחות כט ב). וראו קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 46. המהר"ל מבאר את השגת התגין: "דע כי יש כתרים ותגין על אותיות התורה שכשם שגוף התיבות מורים על דברי תורה עצמם, כך התגין שהם על האותיות שבתורה מורים על השגות דקות מאד מאד יוצאים מן התורה עצמה ולכך מורים עליהם שהיא דק כמו חוט השערה" (תפארת ישראל, פרק סג, עמ' קפט; חידושי אגדות, ח"ד, עמ' ע"ה על מנחות כט ב). לפי המהר"ל השגת התגין מאפיינת דוקא את מעלת השגתו של ר' עקיבא לעומת השגת משה רבינו. ראו עוד לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה. במקורות קבליים רבים מודגשת מעלתה של השגת התגין. לדוגמא, כותב ר' יוסף גייקטיליה: "ודע כי בסוד הכתר הזה נאחזים כל הסודות הפנימיים של קוצי האותיות שבספר תורה וכתריהם וכולם נרמזים ונאחזים בכתר ואותם הקוצות והכתרים מורין שאין לתורה סוף וגבול בחכמה מצד הכתר העליון כמו שקוצו של יוד הוא סוד הכתר העליון במקורות רבים מושג ואין לו סוף וקץ וגבול כך כל קוצי האותיות והתגין וכתריהם הם סודות הכתר הנאחזים בעולם העליון שאין לו סוף וגבול וקץ" (שערי צדק, הוספה מכ"י בסוף הספר. מובא מתקליטור D.B.S., גירסה 11. לא נדפס במהדורות שבדקתי). אמנם במקורות רבים נחשבים התגים לרובד נמוך יותר מטעמים ונקודות, כדרגת נפש לעומת רוח ונשמה. ראו, לדוגמא, ערב נחל, פרשת האזינו, דרוש ד', כ"ג, עמ' שמו-שמו, בשם בעל תבואות שור, ומקורות בהערה 133 לעיל.

¹⁵² מחשבות חרוץ, טו, עמ' 116.

היא המאפשרת למשה להשיג את הענפים המתפשטים ממנו, בחידושי התשביע.

גם בקטע זה יש ביטוי ברור להשלכה של התפיסה התיאולוגית על המישור ההרמנויטי. ההשגה שילית אתר פנוי מיניה בעולם, היא היסוד ליכולתו של משה להשיג שאין מקום 'ריקי' מאלוקות גם על הלוחות. היכולת להכיר באור האלוקי בכל חלל בעולם, היא היסוד ליכולת לקלוט את האור האלוקי, הכולל את כל חידושי התשביע העתידיים, גם בחללים שבין האותיות. 'אורייתא וקוב"ה חד', והתורה מאירה לא רק בכתוב, אלא גם 'בין דיבור לדיבור'¹⁵³.

בדברי חז"ל משמע שהכל היה בלוחות 'בין דיבור לדיבור' כנתון ריאליסטי לגבי הטקסט, ללא התייחסות לקורא. במקורות קבליים וחסידיים ניתן מקום חשוב לדרגה הרוחנית של הלומד, כגורם מהותי בקריאה¹⁵⁴. גם אצל ר' צדוק יתגובת הקורא היא יסוד משמעותי ביותר, כאשר תגובה זו תלויה הן בשרש נשמתו, והן במצבו הרוחני של הקורא באותה שעה. דוקא ליהשגה הבהירה של משה רבינו היה די באותו אור מהכתוב לחשוף את העתיד להיגלות בדורות הבאים. חשיבות הקורא ודרגתו הרוחנית מופיעה גם לגבי הקטע הקודם שצוטט, המדבר על השגת החכמים מתוך התגים וכתרי האותיות. מקומו ומעלתו של המשיג הם בעלי חשיבות מכרעת לעצם ההשגה וגם לאופיה הארעי. מיד בקטע הסמוך מבאר ר' צדוק כי לעומת התשבי"כ, המאופיינת בקביעות ויציבות, השגת התשבי"ע מאופיינת בכך שהיא משתנה מאדם

¹⁵³ אמנם נראה שתפיסת 'לית אתר פנוי מניה' מוחלטת לא תתן עדיפות לאור האלוקי שבין הדברות על הלוחות לעומת האור האלוקי בכל דבר אחר בעולם. המתח שבין המסקנה הרדיקלית שאינה מותירה מקום לאבחנות כלל, לבין ההכרח בקיום האבחנות נדון במי השילוח ואצל ר' צדוק בהקשרים שונים, כגון המתח שבין קורח למשה, המתח שבין 'אור העיגולים' השוה ומשוה, לבין 'היושר' שיש בו מקום לחילוקי דרגות, ועוד.

שאלת משמעות האותיות הלבנות וההיררכיה שבין לאותיות השחורות, במקורות קבליים וחסידיים נדונה במחקר. לציטוט וניתוח מקורות ראו ליפנר, חזון האותיות, עמ' 523-522, 23-20; שלום, משמעותה של התורה, עמ' 52-51, 82-81; אידל, פרשנות, עמ' 776-775; הנ"ל, חומר קבלי, עמ' 175-174, 177; הנ"ל, אינסופיות, עמ' 145; הנ"ל, קבלה ופרשנות, עמ' 69-45; אטלן, אלו ואלו, עמ' 84-83. שלום ראה בכך יסודות לגישה אנטינומיסטית, שבה האותיות השחורות נדחות מפני האותיות הלבנות. פרשנותו היתה יסוד לפיתוחים מפליגים בהרמנויטיקה כללית. להשפעת פרשנותו של שלום על תאוריות בהרמנויטיקה ראו לוי, הרמנויטיקה, עמ' 263-262, 271-274, על בלום; אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 77-76, עמ' 505, הערה 66, על אקו, דרידה, שטיינר, ועוד. ושם, עמ' 123-122, על השפעת מקורות קבליים, דרך תרגומו של שלום, על דרידה. ראו עכשו גם אידל, אותיות לבנות. לפי אידל, אין כאן גישה רבולוציונית. האותיות הלבנות אינן דוחות את האותיות השחורות, אלא מתקיימות יחד אתן, ואף מהוות גורם משמר. (והשוו לתפיסת טענה בעלת פוטנציאל אנטינומיסטי כגורם משמר באופן אחר, פדיה, רמב"ן, עמ' 155, הערה 110).

לצד מקורות רבים שיש בהם תפיסה ברורה של מעלת הלובר, יש גם מקורות המבטאים יחס מורכב בין האותיות השחורות ללובר שביניהם. לדוגמה, בתוך ביאור עניין כתר עליון, 'עלולתא רישא תוראי מועמד היחס שבין האותיות השחורות ללובר, כיחס שבין השערות ללובר שביניהן שלכל אחד יש מעלה מבחינה אחרת. 'יסודו הוא כי השערות עצמן הם בחי' צורת אותיות הנכתבות בדיו והלבנות הוא בחי' הנייר והקלף הלבן שעליו כותבין האותיות ויש בחינת שערות מעולין מן הלבנות ויש בחי' אחרת שהלבנות מעולה מן השערות' (עץ חיים, כ"א, היכל ג, שער יג, פרק ה, עמ' קפד). ראו שם באריכות, וראו גם שער מאמרי רשב"י, פרוש האדרא רבא קדישא, עמ' קצו; שם, פרוש האדרא זוטא קדישא, עמ' רמו. וראו פתחי שערים, נתיב פרוץ א"י, פתח כא-כו, כ"א, עמ' 332-335, במיוחד פתח כא, עמ' 332, פתח כו, עמ' 351-349. משמעותו ומקומו של הלובר שבין האותיות תופסים מקום חשוב הן בכתבי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב ותלמידו, ר' אהרן מזיטומיר, שנדונו במחקר, והן אצל המתנגדים במקומות רבים בכתבי ר' יצחק אייזיק חבר.

אצל ר' צדוק אין שימוש רחב בעניין הלובר שבין האותיות. בשימוש שהוא עושה במשמעויות החלל שבין האותיות, אין כל נימה אנטינומיסטית, ואף אין ביטוי לתפיסה ההיררכית המופיעה במקורות אחרים. החלל שבין האותיות גם אינו משמש בכתבי ר' צדוק בהקשרים של 'תורתו של משיח', אלא בהקשרים של חידושי התשביע המתחדשים בכל הדורות. לפי ר' צדוק, מה שמאיר בחלל שבין דיבור לדיבור הוא 'כל הענפים המתפשטים מאור זה והעתידיים להתגלות בדורות הבאים', והוא בעצם כל התשביע הממוזה בתשבי"כ, ולא תורה איזוטריית אחרת. בכך הוא ממשיך מסורת חסידית המדגישה את האפשרות להגיע גם בהווה אל דרגות השגה רוחניות גבוהות, שנחשבו במקורות קבליים כשייכות רק לעתיד לבוא. ראו, אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 69-66, על משמעות האותיות הלבנות לפי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ותלמידו, ר' אהרן מזיטומיר, לא כתורה איזוטריית אנומית שתתגלה רק לעתיד לבוא, אלא כרובד השגה רוחני שניתן להשיג ולהמשיך ממנו גם בהווה. חידושו של ר' צדוק בהקשר זה הוא בזיהוי השגות אלו עם חידושי תשביע שבכל דור. אותו חלל אינו מהות עצמית המסמלת את האינסוף או עולמות עליונים, כישויות נפרדות מהאותיות הכתובות, אלא 'התפשטות' מאור האותיות הכתובות. ר' צדוק אינו משתמש במונח 'אותיות לבנות' ואף לא ב'לובר' כלל בהקשר זה. הוא מדבר על 'האור' שבין האותיות, או על 'הגליון'. המעברים כאן אינם בין אותיות שחורות לאותיות לבנות, או בין אש שחורה לאש לבנה, אלא בין אותיות כתובות לבין מה שנראה כחלל ריק. שאלת ההיררכיה בין הכתוב לבין החלל שבין הכתובים היא בעיקרה, אצל ר' צדוק, שאלת ההיררכיה שבין תשבי"כ לתשביע הממוזה בה, שאינה זהה לשאלת היחס בין התורה הגלויה לנו לבין מה שיתגלה לעתיד לבוא. כפי שניכר בכל פרקי עבודה זו, ר' צדוק מדגיש מאד את מעלת תשביע, ועם זאת בשאלת יחסי תשבי"כ-תשביע יש דיאלקטיקה המתבטאת גם כאן, בהמשך דבריו. מחד, הלוחות האחרונים, המסמלים את התשביע, קודמים לשברי לוחות ראשונים, המסמלים את התשבי"כ (ברכות ח ב), ומהווים ביטוי למעלת התשביע 'שחן עיקר, וכך חביבים דברי סופרים יותר מינה של תורה', ועם זאת, מיד בהמשך: "אף שבאמת התשבי"כ עיקר" (מחשבות חרוץ, טו, עמ' 116).

¹⁵⁴ בחסידות הדביקות היא תכלית הלימוד, אך ההתכוונות הרוחנית המתאימה היא תנאי מוקדם הכרחי להשגה בלימוד. כך לדוגמה, מדגיש ר' לוי יצחק מברדיצ'ב את ההתלהבות כתנאי מוקדם הכרחי המאפשר להשיג "בהירות העליון אשר לא נתלבש כלל בהעולמות" (קדושת לוי תרומה, עמ' קמה), ובמקורות חסידיים רבים מודגשת הדביקות כתנאי הכרחי להשגה אמיתית בתורה. ראו, לדוגמה, תולדות אהרן ח"ב, ליקוטים דף מא ע"ב; וקרוב לר' צדוק: תורת אמת, ב, מסעי, עמ' 190. וראו אידל, פרשנות וקבלה, עמ' 69-60, המדגיש כי בהשגת הלובר לעתיד לבוא לא מדובר בשינוי אונטי בתורה, אלא בשינוי במצב הקורא, שינוי שניתן להשגה גם בהווה על ידי התלהבות או דביקות, וכי הדגשת מצב הקורא אופיינית לתפיסת הקריאה החסידית.

לאדם, ואף אצל אותו אדם עצמו בזמנים שונים¹⁵⁵.

התשביע הוא מה שנמסר לחכמים לחדש ולהשיג כל אחד כפי כחו וחכמתו, ומי שאינו חכם אין משיג ומחדש כלום וכל ההשגה הוא מצד המקבל ומצידו אין לו קביעות, ואפילו לאותו המשיג ההשגה היא דרך פריחה בשכל ובלא קבועות פעם נגלה ופעם נעלם¹⁵⁶.

הגברת משקלה של 'תגובת הקורא' אופיינית לכלל כתביו של ר' צדוק, אולם יסודות גישתו שונים מאלו של התאוריות הרמנויטיות מקובלות, ומקומם של 'כוונת הכותב' והטקסט מורכב יותר¹⁵⁷. עם זאת, הבנת דברי ר' צדוק על רקע תאוריית הרמנויטית של 'תגובת הקורא' שימושית כאן לביאור ההבדלים בין שני ההסברים. לעומת מתן משמעות לסימני כתב מישיניים כמקור, גם אם קלוש ביותר, 'רמיזא בעלמא', לדרשות התשביע, בקטע הראשון שצוטט, הרי בקטע השני אין כל התייחסות לסימני כתב כלשהם, אלא לחלל שבין סימנים אלו בלבד¹⁵⁸. אופן ההשגה בהסבר הראשון היה דרשות מפורטות לפי רמזים ב'כתרי אותיות' וכדומה, ואילו בהסבר השני, מדובר ב'השגה בהירה של האור המתפשט'. המשיגים איך הדברים רמוזים בעשרת הדברות הם, בהסבר הראשון, כלל חכמי התשביע, ואילו בהסבר השני מדובר בבאור השגתו היחודית של משה רבינו. שני ההסברים מופיעים באותו ספר, ולמרות ההבדלים, נראה שהם משקפים אותה גישה כללית. לפי תאוריית 'תגובת הקורא' ניתן לראות את שני ההסברים כשני שלבים. אין תוספת סימנים סמויים, ואין פירוק הטקסט והרכבתו בצירופים אחרים. בכל זאת יש תוספת 'אור' מתוך האינפורמציה השולית של הטקסט. מידת האפשרות לקלוט זאת תלויה ב'תגובת הקורא', שהיא מצידה תלויה בדרגתו הרוחנית. משה רבינו, המבטא את שיא ההשגה הבהירה, מסוגל לקלוט את האור האלוקי גם מתוך החלל עצמו, ואילו חכמי ישראל יכולים להשיגו מתוך סימני הכתב המישיניים, 'תגים כתרי אותיות וכיוצא'.

גם בתוכן ההשגות והיקפן יש הבדל. השגת משה כוללת את 'כל הענפים המתפשטים מאור זה והעתידים להגלות בדורות הבאים', לעומת השגת תלמידי החכמים הכוללת את הדרשות המסוימות שדרשו מתוך אותם סימנים. התשביע אמנם כלולה כולה בתשבי"כ, ופרט בעשרת הדברות. אולם היכללות זו סמויה, ובאה לביטוי מלא רק בזמנים בעלי פוטנציאל של גאולה או לעתיד לבא¹⁵⁹. משה עצמו שהיה בכוחו, במתן תורה, להגיע אל הגאולה 'אלמלא חטאו', הוא שהיה מסוגל, בכח מעלתו הרוחנית, ותפיסתו המלאה של הנוכחות האלוקית בכל חלל בעולם, להשיג גם את האור האלוקי של כל התשביע מתוך החללים שבין הכתובים בעשרת הדברות. לעומתו, חכמי ישראל לדורותיהם, מסוגלים, כל אחד לפי מעלתו, להשגה חלקית של אור זה מתוך סימנים שונים שבאותו חלל, והשגה זו היא היסוד לחידושי התשביע שבכל דור.

יתר על כן, יש הבדל של מהות בין השגת משה לבין השגת החכמים. מה שהשיג משה מתוך החלל שבין האותיות מתואר במטפורה של אור. אין כאן פרוט לגבי סוג ההשגה, תכנים, תוויה או שילוב שלהם. להבנת עניין זה נוכל להיעזר בדברי ר' צדוק במקומות אחרים. המעמד שבו משה אינו מבין את דרשת ר' עקיבא¹⁶⁰ מצוטט ומבואר פעמים רבות בכתביו. כדרכו בעניינים מרכזיים, הוא מציע באורים שונים לאותו מדרש, אך מוטיב מרכזי התוויר בדבריו הוא האבחנה בין ההשגה הדיסקורסיבית המפורטת של ר' עקיבא, החסירה למשה רבינו, לבין ההשגה הכללית של משה רבינו, יחד עם האבחנה בין ההשגה השכלית 'דרך חכמה' של ר' עקיבא לבין ההשגה מרחוק 'דרך ראייה' בלבד של משה¹⁶¹. נראה שאותה אבחנה בין השגה שכלית דיסקורסיבית לבין השגת 'ראייה' של 'אור' משמשת גם כאן. משה, בכח 'ההשגה הבהירה' שלו, היה מסוגל לקלוט מ'התפשטות האור' של עשרת הדברות, את כל המצוות על פרטיהם ודקדוקיהם, כל מה

¹⁵⁵ על בחינות שונות של נושא זה ראו גם לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי, ובפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, חכם עדיף מנביא, קביעות לעומת ארעיות.

¹⁵⁶ מחשבות חרוץ, יב, עמ' 92. על האופי הנגלה ונעלם של ההשגה ראו להלן.

¹⁵⁷ ראו לעיל בפרק זה, ובחלק המחלוקת בתשביע.

¹⁵⁸ אני מתייחסת לקטעים שצוטטו מתוך: מחשבות חרוץ, יב, עמ' 92; ושם, טו, עמ' 116.

¹⁵⁹ ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע בתשבי"כ, היכללות כמצב אוטופי.

¹⁶⁰ מנחות כט ב.

¹⁶¹ כך, לדוגמא, מבאר ר' צדוק על משה 'ואף שלא קם כמוהו היינו מצד השגתו דרך ראייה ולא דרך השגה שכלית כמו שמשגיגים אותם המחשבים הדברים' (רסיסי לילה, נו, עמ' 158); "שכל השגת משה... היה דרך ראייה... אבל השגת ר' עקיבא דרך חכמה" (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 61-60). ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי.

שתלמיד ותיק עתיד לחדש, דוקא במובן של 'השגת האור'¹⁶² ולא כהשגת תכנים דיסקורסיבית מפורטת.

4. ריבוי ואחדות

נושא נוסף, שאינו נבדל לחלוטין מן האימנציה, אך קובע מקום לעצמו, הוא נושא הריבוי והאחדות, והיחס ביניהם¹⁶³. לתפיסת האחדות האלוקית הכוללת את הריבוי יש מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק. אחת הביטויים לכך הוא במספר אלף, הנחשב תכלית הריבוי, וחוזר לאליף - האחדות, כפי שמתבטא הן בשמו, והן במנין המספרים אחרי אלף¹⁶⁴. החזרה זו של הריבוי לאחדות משמשת ביטוי למהלך הכללי של החזרת הריבוי של העולם העשייה ליחוד האלוקי.

ד' מדרגות יחידות עשיריות מאות אלפים... שהם נגד ד' עולמות אבי"ע... שאצילות הוא וגרמוהו חד תמן והוא יחידות והולך ומתרבה עד עשייה שהוא בתכלית הריבוי והיפך היחוד ומגיע למספר אלף שהוא הריבוי היותר שלם במספרים וכסבורין אנו שהוא ריבוי גמור ואינו אלא יחוד גמור... בסוד נעוץ סופן בתחילתן וכמראה הבזק שהאות במקום שכלה חוזר ומתלהט... אף הוא יחיד בתחתונים... ורק דעולם העשייה ומשם יצמח ויתגלה תכלית עומק היחוד ע"י האדם ששורשו למעלה מעולם האצילות והוא מגלה שגם הריבוי הזה הוא יחוד גמור... רק שהוא מילוי היחוד¹⁶⁵.

גם בנושא זה יש התאמה חזקה בין היסודות התיאולוגיים ליסודות ההרמנויטיים. הקשר בין ריבוי דעות ופרשנויות לאחדות האלוקית, הכוללת את הריבוי ואת ההפכים, נדון בהרחבה לעיל בחלק המחלוקת בתשבי"ע. טענת ההתאמה שבין התיאולוגיה להרמנויטיקה מודגמת היטב בהתאמה שבין המודל התיאוצנטרי, התולה את ריבוי הדעות באחדות האלוקית הכוללת את הריבוי, לבין מודל אי היקבעות התשבי"ע, ובחינות מסוימות של המודל האנתרופוצנטרי, המעמידים את הריבוי על הטקסט או על הקורא. גם כאן, מעבר לטענת ההתאמה, יש מקום לארגון מושגי, שבו היסודות התיאולוגיים נתפסים כבסיס,

¹⁶² בניתוח סמלים של בוון מודגש כי האור הוא אחד הסמלים הטעונים ביותר הן בשיח דתי והן בסוגי שיח רבים אחרים. הוא כולל במשמעותו - השגת ידע חדש, יחד עם תגובה רגשית של עונג, הערצה, חיות, גאולה ועוד. (בוון, סמליות ואמונה, עמ' 111-133). משמעות אלו קרובות מאד למשמעות שבמושג זה אצל ר' צדוק. זאת על אף העובדה שתפיסת הלשון שלהם שונה בתכלית. בוון, כתאולוגיה היסטוריון ופילוסוף, רואה את המשמעות היסודית של המלים בחוויה המוחשית של האדם, ואת שאר המטען הסמלי כהרחבות מתוך משמעות זו, בעוד ר' צדוק, בהמשך למקורות קבליים, רואה את המשמעות היסודית של המלים בעולמות עליונים, ואילו את משמעותן במישור הגשמי כהשתלשלות רחוקה מאותה משמעות מקורית למעלה. ראו מאמר על מהות לשון הקודש, בתוך: אור זרוע לצדיק, עמ' 45-52.

דרידה הבחין בין 'מטפיזיקה של האור' שבכתביה המאפיינת את התפיסה המערבית המסורתית שהוא מבקר, לבין 'מטפיזיקה של עץ' שהגת הנוכחות האלוקית. יש והוא מעמיד את הראיה כהשגה זמנית בחסד ה', לעומת הקנין כהשגה קבועה לאחר עבודת האדם. בהקשר זה מועמדת השמיעה כקבלה בלב (ראו, לדוגמה, פרי צדיק ג, לר"ח אייר ה, עמ' 108). אולם במקומות אחרים מזהה דוקא הראיה עם הרגשת נוכחות לעומת השמיעה הנתפסת כהשגה שכלית, "דשמיעה הוא הידיעה שבמות הדבר ששומע אבל ראיה הוא על ידי הרגשה שבלב" (דברי חלומות, כג, עמ' 194). אותה 'הרגשה שבלב' היא הרגשת הנוכחות האלוקית, כפי שהוא מבאר במקומות רבים. עם זאת יש אצלו שימוש גם בהשגת הנוכחות האלוקית על ידי הקולות. נראה ששורש הדברים בתפיסה המסורתית של שבירת האבחנה שבין אור לקול, ובין ראיה לשמיעה במתן תורה, לפי הכתוב "וכל העם רואים את הקולות" (שמות כ טו), וראו רש"י שם, ומפרשים ודרשנים רבים בעניין 'ראית הנשמע'. ר' צדוק מבאר כי לגבי הקב"ה "גם הדבור הוא חקיקה גמורה וכתיבה, וזש"י וכל העם רואים את הקולות שאותיות הדבור נחקקו לפנייהם ככתב עד שהיו רואים את הנשמע" (מחשבות תרוץ, יא, עמ' 87-86). "וכן במתן תורה בדבור א' שזכה לראיה באספקלריא המאירה כמשה רבינו ע"ה כי היו רואים את הקולות דהיה אצלם הראיה והשמיעה הכל אחד כמו שהם מיוחדים במקורם ומה שהיה נשמע היה נראה גם כן" (רסיסי לילה, נ, עמ' 155). הוא מבאר כי בניגוד לכתב של אדם שאין בו חיות האדם, הרי בכתב האלוקי נשארת חיות אלוקית, וכך הוא מבאר את 'ראית הקולות' כגילוי החיות של קולות הדיבור האלוקי מתוך הכתב של הלוחות "יצא לפועל נגלה בעולם הזה דבר ה' עצמו בכתב הלוחות שהוא עצמו קול ה' ממשי" (רסיסי לילה, נ, עמ' 156). על נוכחות אלוקית סמויה גם בקול ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, היכללות תשבי"ע בתשבי"כ, קלא דהדרא. לניתוח האבחנה בין מראה לדיבור, תמונה לשירה, כיסוד לניתוח חוויות מיסטיות ראו פדיה, המראה והדיבור, בפרט עמ' 38-31, וראו שם, עמ' 35-34, הערה 8, להקבלה בין פילון לקבלה בעניין זה.

¹⁶³ ראו אליאור, שלמות וגילוי, עמ' 18, על ביטוי השלימות האלוקית על ידי הפרדוקס של אחדות וריבוי יחדו אצל ר' אהרן הלוי משטראשיליה, תלמידו של רש"י מלאדי. ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 122, לביטוי 'שלימות היחוד הגמור', בריבוי של מציאות הנברא והעדרו, לפי ספר הזכרונות, עמ' 59. ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 324-322, על ריבוי כגילוי האחדות האלוקית. הוא מעמיד את עיקר תידושו של ר' צדוק בתפיסה שהריבוי בעולם ובתורה צריך להיות מוחזר אל האחדות האלוקית.

¹⁶⁴ "אבל דע כי אלף הוא מספר שלם החוזר ליחוד כידוע שמתחילים למנות עשרת אלפים מאה אלפים והאלף חוזר ליחוד [ומה שנמצא ריבוא אינו שם מספר רק לשון ריבוי כמ"ש במק"א] ולכן א' אותיותיו אלף שזה חוזר ליחוד, והטעם כי עשרה הוא מספר שלם שכן כל המספרים הם הולכים עשרות וכן כל ענייני עולם חלוקים לעשרה כנודע מטעם חכמי האמת בסוד בעשרה מאמרות נברא העולם. ועשרה הוא קומה שלימה. ולפי שכל גוף נברא הוא מוגדר בששה הקצוות והוא ההתפשטות באורך ורוחב וגובה וע"י ההתפשטות באורך ורוחב נעשה מרובע מעשרה והוא מאה וכשמתפשט גם לגובה הוא מעוקב עשרה שהוא מספר אלף. ואז הוא גשם שלם וחוזר להיות גוף יחיד נברא והוא בסוד אמרם (ע"י בר"ר כא) מה אני יחיד בעליונים שזהו א' ואותיות ל"ף שהוא רק מילוי אות האי נעשה אלי"ף שהיא ההתפשטות לכל צד להיות קומה שלימה ומלאה ואז חוזר הכל ליחוד ואכמ"ל בזה" (דובר צדק, עמ' 15). ראו על כך גם שיחת מלאכי השרת, עמ' 58; קומץ המנחה, ח"י"ב, נח, עמ' 52. יסוד זה מוכר במקורות קבליים. ראו, לדוגמה, שלי"ה, כ"א, דף ה ע"ב (בית חכמה); שם, כ"ב, דף סט ע"א (קרח).

¹⁶⁵ דובר צדק, עמ' 16-15.

והיסודות ההרמנויטיים כהשלכה שלהם. הדבר ניכר לעיל בפרק שורשי המחלוקת, בכך שמיקום המודל התיאוצנטרי כראשון היה טבעי, מתוך תפיסתו כיסוד העומד בבסיס המודלים האחרים.

הריבוי הבסיסי של תשב"כ ותשב"ע, שהאבחנות ביניהן תופסות מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק, חוזר ומועמד על האחדות במקומות רבים¹⁶⁶. אסתפק כאן בדוגמא אתת, בה מדגיש ר' צדוק אחדות זו, תוך שימוש כפול בעקרון משמעות המקום לגבי מקום איזכור מתן תורה בתשב"כ ובתשב"ע.

ובגמרא נסדר עניין מתן תורה בפרק ר' עקיבא במסכת שבת ושבת יש לו שייכות למתן תורה דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה... ומה שנסדר בפרק ר' עקיבא הוא מטעם דר' עקיבא שורש תשב"ע שהיה בן גרים **ותשב"כ ותשב"ע הם באמת אחד**. ומטעם זה נכתב ג"כ מתן תורה בפרשת יתרו ופרשת הגר שהוא מעניין תשב"ע...¹⁶⁷.

בחלק המחלוקת בתשב"ע, ראינו את היכללות הריבוי של דעות חלוקות בתוך אחדות התורה, כ"דברי אלוקים חיים". המוקד שם היה על דעות חלוקות בתוך אותו שיח הלכתי, או בתוך שיח רחב יותר על דרכי עבודת ה', תוך התייחסות הן למחלוקות בין דעות שונות באותו שיח באותו זמן, והן למחלוקות בין דעות השייכות לנקודות שונות על ציר הזמן ההיסטורי. מלבד הריבוי באותם צירים, קיים בתורה ריבוי בסיסי על ציר ה'עומק', או דרכי פרשנות שונות, שגם הוא מותר לאחדות¹⁶⁸. אתייחס כאן לביטוייה של תפיסת האחדות הכוללת את הריבוי, לגבי הריבוי של רבדי הפרשנות לתורה, ובפרט, לריבוי של פשט וסוד.

לפי ר' צדוק, כל רבדי המשמעות חוזרים לאחדות בהיכללותם ברובד הפשט. הדברים באים בתוך ביאור מעלת לימוד תורה של תינוקות של בית רבן, שהקב"ה עצמו מלמד¹⁶⁹, תוך שימוש בעקרון קבלי, המרכזי בכתיבי ר' צדוק, של הנמוך ביותר שהוא הגבוה ביותר.

עסק הלימוד תורה לתינוקות של בית רבן שהוא בתכלית קטנות השכל דגם הרב מקטין שכלו... כפי... הראוי להבנת התלמיד. והוא עסק של הקב"ה... עד"ש... במקום גדולתו שם מוצאין ענותנותו... כי מצד הגדלות דהשי"י אי אפשר להיות מושג כלל דרך השגה רק למי שהוא בתכלית השפלות. דע"כ בחר בבני אדם יותר ממלאכים דכפי השגה שפילה שלהם יש להם דביקות עם גדלות ההשגה היותר עליונה. וכן השגת תינוקות של בית רבן שהוא תכלית קטנות ההשגה הם יכולים ללמוד מפיו של הקב"ה ועד"ש מפי עוללים ויונקים יסדת עוז שעל ידם הוא יסוד התורה מתתא לעילא היסוד הוא קבוע בתכלית השפלות למטה. וכן בלימוד התורה למטה היסוד הוא גירסא דינקותא. ובאמת החיות רצוא ושוב... דמאותו מקום שיוצאים משם הם שבים דמאן דאיהו זעיר איהו רב ואחר שמאיר אותו מקום נעשה מקום היותר עליון כאשר הוא מצד השי"י היסוד הוא היותר רם וגבוה מעל השגת כל גבוהים והוא שער הני הנעלם מכל בריה ובו דבוק השגת תנוקת של בית רבן שהוא השגה היותר פשוטה **שכל הנעלמות כולם כלולים בפשטות ההשגה שהוא גם כן אמת גמור**. ועד"ש (שבת סג א) אין מקרא יוצא מידי פשוטו **וכל הסודות נגזרות בפשוטו ומ"ט** שערי השגות מיני חכמה זו למעלה מזו יש **ושער הני' הוא מה שכולם חוזרים למקור ליכלל באחד** שממנו חוזר להיות התחלה **שהכל כפשוטו הגמור** והוא ממש השגת תנוקת של בית רבן. וההבדל אינו מעצמות אותה השגה רק מצד ההתפשטות דהשגת הנעלמות **שבהשגת תנוקת שב"ר כלול הכל בהעלם** ושם הכל בגילוי. אבל עצמות ההשגה הוא תכלית הפשוטות בהשגת תשב"כ דע"כ הקב"ה יושב ומלמד תורה¹⁷⁰.

היכללות בהעלם של כל רבדי הפרשנות בלימוד הפשוט של תנוקות של בית רבן, מבוססת על התפיסה שכל הרבדים שייכים לדרגות שונות בהתפשטות, בעוד העצמות משותפת לכולם. כל דרגות ההשגה הן בעצם עומק הפשט. הביטויים **כל הנעלמות**, **כל הסודות**, **מ"ט** שערי השגות מיני חכמה **ושער הני' המוזכרים**

¹⁶⁶ טששוש האבחנה בין נגלה לנסתר מקובלת במקורות חסידיים. ראו, לדוגמא, ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 42-43, על הגישה החסידית הכוללת ב'הלכה' גם את 'הכלה' - אגדה ותורת הנסתר. ראו גם יושר דברי אמת, ח, עמ' נ.

¹⁶⁷ פרי צדק ב, יתרו א, עמ' 83. ר' צדוק מבאר שם בהמשך, לפי מסורת קבלית מהאר"י, כי ר' עקיבא, שורש תשב"ע, היה מזרע יתרו. על עקרון פרשני זה ראו פרידלנד, שכנות וקורת גג. לדוגמא נוספת של החלה כפולה שלו לגבי מיקום אותו עניין בתשב"כ ובתשב"ע ראו לעיל בפרק כח פעולה להולדת בנים. ראו גם לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, הערה 64.

¹⁶⁸ ניתן לראות ביטוי לכך גם באופי כתיבתו של ר' צדוק בכתיבו ההגותיים, המאופיינים באריגה הרמנויסטית של מגוון מקורות של מדרש וגמרא, הלכה ואגדה, קבלה ופילוסופיה, יחדו. תפיסה אחדותית זו של ענפי הספרות היהודית צוינה אצל הדרי, שני כהנים גדולים, עמ' שכז; חלמיש, טיפולוגיה, עמ' 211, הערה 2.

¹⁶⁹ לפי הגמרא: **"ברביעיות מאי עביד יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה..."** (עבודה זרה ג ב).

¹⁷⁰ ריסי לילה, נב, עמ' 126. גישות הרואות ברבדי הדרש או הסוד את 'עומק הפשט' נדונו בהקשרים רבים. לגבי הדרש, ראו, לדוגמא, ברוידא, מדרש כעומק הפשט. לגבי הסוד בווהר, ראו, לדוגמא, וולפסון, פשט וסוד. לדוגמאות מפרשנות המקרא לפשט המגלה גם את הסוד, ראו קופרמן, פשוטו של מקרא, כ"א, עמ' 199-196. למסורת חסידית הרואה בפשט את שיא ההשגה המיסטית ראו אידל, קבלה, עמ' 251-252. וראו גלמן, אברהם, עמ' 240, לאיפיון גישה חסידית כמתחסת למשמעויות מרובות, שכולן באותה 'רמה'. גישה שונה הרואה בסוד תורה איזוטרתית נפרדת פותחה על ידי נכדו של הרבי מאיז'ביצא, ר' גרשון העניך. ראו שער האמונה; מגיד, חסידות על הגבול.

כאן, משמשים במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק לציון תשב"ע ורבדי הסוד שבתוכה¹⁷¹. היכללות כולם בהעלם בפשט הנלמד על ידי התינוקות מקבילה להיכללות כל הריבוי של התשב"ע, באחדות האלוקית המבוטאת בתשב"כ.

אחדות זו של הסוד בפשט מורחבת גם לפשטי כנגלה של תשב"ע בתלמוד, לעומת סודות הקבלה¹⁷². וכך חלה התפיסה האחדותית גם על טעמי המצוות הנגלים בפשט, וטעמי המצוות הקבליים שבזוהר. רשב"י, שלפי הזוהר נתגלו לו סודות טעמי המצוות, הוא זה שגם ברובד התלמודי הנגלה, דורש 'טעמא דקרא'¹⁷³.

ולרשב"י נתגלו הטעמי תורה סוד דעתיקא כמ"ש בזה"ק (ח"י קה ב) ... וכן מצינו דר' שמעון דרש טעמא דקרא (בי"מ קט א ושי"מ) ואף דשם הם הנגלות בטעמי המצוות מהס"ת הם אחד עם העומק והסוד שבטעמי המצוות שעז"א (פסחים ק"ט א) ... זה המגלה דברים שכיסה עתיק יומין מאי ניהו טעמי תורה ולרשב"י נתגלה זה¹⁷⁴.

אצל ר' צדוק מודגש כיוון הכולל בתשב"ע מה שמכוונה 'נגלה' ו'נסתר', הלכה וקבלה. בהתאמה לכך, גם היכללות התשב"ע בתלמוד כוללת לא רק את ה'נגלה' המבוסס על התלמוד, אלא גם את תורת הסוד¹⁷⁵.

דוקא איפיוני ההעלם וה'מחשכים' של התלמוד הבבלי הם עצמם היסוד לכך שגנוז בו 'תוקף ההתגלות'. ואע"פ שהוא העלם הוא התגלות יותר כי כן הוא תוקף ההתגלות כאשר הוא מתגלה גם בהעלם, וכפי תוקף ההעלם כן הוא תוקף ההתגלות כד"ש (סנהדרין כד א) במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל, שהוא ההתגלות שבתכלית החשכות וההעלם, וכמ"ש בזוהר (ח"א צו ב) דחברין בבליא ידעו להעלים הדברים, כי בתלמוד בבלי גנוז כל המסטורין דדברי תורה כנודע¹⁷⁶.

ר' צדוק מתייחס להיכללות תורת הסוד בתלמוד הבבלי גם באופן מפורט יותר בתוך הגהה שהוסיף על דבריו במקום אחר: "ושמעתי כי ליכא מידי בזה"ק דלא רמיזי בתלמוד", והוא מפרט שם כי חמשת פרקי ספרא דצניעותא רמוזים בחמשת פרקי מסכת מידות, והאדרא רבה כלולה במסכת תמיד כולה¹⁷⁷. ובמקום

¹⁷¹ מובן מרכזי של 'סוד' אצל ר' צדוק, בהמשך לגישות חסידיות קודמות, אינו כינוי לטקסטים או לתכנים מסוימים, אלא לסוג השגה שלא ניתנת להעברה. ראו עבודתי, יסודות, פרדוקסליים, עמ' 282; פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 48-49; ולעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנטרופוצנטרי בעניין הטעם. החלוקה המשולשת השכיחה לתשב"כ, תשב"ע וסתרי תורה (ראו, לדוגמא, אור התורה, עמ' סו, שז), מופיעה אצלו בכתביו המוקדמים (קומץ המנחה, ח"א, כח, עמ' 6), אך נדחית בעיקרה מפני החלוקה לתשב"כ ותשב"ע, כאשר התשב"ע כוללת את תורת הנסתר. התשב"ע היא פנימיות התשב"כ (ראו, לדוגמא, פרי צדיק ב, שמות ב, עמ' 6). למרות שתפיסה זו של תשב"ע ככוללת את הנסתר דומיננטית בכתביו, אין האבחנה בין נגלה לנסתר נדחית לחלוטין מפניה, ומופיעה גם בכתביו המאוחרים, בשילוב עם תפיסת הסוד כטעם פנימי. כך, לדוגמא, הוא כותב כי לגבי תלמיד חכם, "בשבת שהוא זמן עלית העולמות הוא במדרגה גבוהה מעסק התורה בעמל פה. כי יוכל להתדבק אז באור פני מלך חיים ממש. ולהתאחד במקור חיותו ונשמותו... והוא אצלו עובדין דחול וירידה ממדרגת קדושת שבת לגביי לעסוק בעמל פה דדיית בנגלות כי אז הם בכחם להשיג מדרגות גבוהות והתגלות סודות התורה בקרב לבם מה שא"א להוציאם מן השפה ולחוץ ולבוא להתגלות שבפה כלל..." (קדושת שבת, מאמר א, עמ' 4). ראו עוד פרי צדיק ד, בהעלותך י, עמ' 89-92, שמקודו בביאור הבקשה שבזמירות האר"י לגילוי הסודות. לאחר איפיון תשב"ע כמסטורין של הקב"ה, האור הפנימי במעמקי הלב, הוא חוזר ומתייחס לקטגוריה שלישית של סודות התורה, נשמתא דנשמתא, המזוהה עם לימודי קבלה. (עמ' 90).

¹⁷² לריכוז מקורות המתארים את הגישה האחדותית של הגר"א לרבדי התורה, ובפרט לגבי אחדות הנסתר עם הנגלה, והטענה שלא תתכן מחלוקת ביניהם, ראו אביב, קבלת הגר"א, עמ' כח-כט. לדוגמא מוקדמת לגישה אחדותית זו ראו דברי רמ"ע מפאנו, מאמר שברי לוחות, בתוך: מאמרי הרמ"ע, כ"ב, עמ' תלז.

¹⁷³ ר' שמעון סובר שדורשים את טעם המצוה שנוכרה בפסוק, ומסיקים מכך מסקנות הלכתיות, ולעומתו ר' יהודה סובר שאם לא נתפרש בתורה הטעם, אין בידנו להסיק מסקנות הלכתיות מדרשת טעם הכתוב. ראו, לדוגמא, הסוגיות בבבא מציעא קטו א; סנהדרין כא א; יבמות כג א; גיטין מט ב ועוד.

¹⁷⁴ פרי צדיק ג, ל"ג בעומר ח, עמ' 185. ושם, ג, עמ' 178, מאפיין ר' צדוק: "והתלמוד להבין טעמי וסתרי תורה". ראו שביב, נסתר, להצגת דברי רשב"י בינגלה' כביטוי לינסתרי'.

¹⁷⁵ לעומת תפיסה זו של היכללות הנסתר בתלמוד, כפי שמופיע, למשל, בתיקוני זוהר: "והכי מאן דגרים דאסתלק קבלה וחכמתא מאוריתא דבעל פה ומאוריתא דבכתב. וגרים דלא ישתדלון בחון. ואמרין דלא אית אלא פשט באוריתא ובתלמודא" (תיקוני זוהר, תיקון מג, פב ע"א, וראו תשבי משנת הזוהר, כ"ב, עמ' שעט), עומדת תפיסה של תורת הסוד המועברת במקביל לינגלה, ואינה כלולה בו. כיוון זה מפותח בהרחבה אצל ר' גרשון חנוך העניך, ונדונה בהרחבה אצל מגיד, חסידות על הגבול.

¹⁷⁶ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 140. הדברים המוזכרים כאן מהזוהר הם בעניין גזירת ר' שמעון על ר' אבא "דבאוריתא דא יגלון לבבל (ויגלו לבבל) ביני חבריא". ובהמשך "אלא בגין שמלון ארגלין בניהו כל כך יגלון ביני חבריא לילפון אנון ארחין (ואבסמן) ואתכסין מלין בגויהו". לפי באורו של ר' צדוק למדים מכאן כי בבבל יש כח ההעלם וההסתרה של הסודות, כפי שמתבטא אחר כך בשיאו בתלמוד הבבלי.

¹⁷⁷ דובר צדק, עמ' 93. "שמעתי" מציין לרוב דברים מהרבי מאיז'ביצא. בפרוש הגר"א לספרא דצניעותא (דף א ע"א) מובאת היכללות באופן אחר: "תאנא כו' עד במתקלא - הוא כמו הקדמה... והן ה' תיבות עד במתקלא נגד ה' פרקין של זה הספר. שהם נגד ה' חומשי תורה. שהן כנגד ה' פרצופים שכוללים כל האצילות ה' עולמות שכוללים כל העולמות אבי"ע וא"ק. ד' אותיות הוי"ה עם קוצו של יו"ד".

ר' צדוק ביקורתי לגבי יחס מתבררים קדמונים לספרי קבלה שונים (ראו ספר הזכרונות, עמ' 67-69, וראו על כך חלמיש, טיפולוגיה). הוא מודע מאד להבדלים המשמעותיים בין חלקים שונים של ספרות הזוהר ואף בזוהר עצמו. "יובסי הזוה"ק ורע"מ ותיקונים ואידרא רבא וזוטרא וספרא דצניעותא המתבונן ימצא בהם כמה מראות שונות לא ראי זה כראי זה ושניין דא מן דא לגמרי שלא באותן הספרים והעניינים כלל והם מראות והשגות שונות לחכמים שונים ומהם גם לרשב"י עצמו בחילוף הזמנים" (ספר הזכרונות, עמ' 67). בהמשך אותו ספר הוא כותב "...בספר הזוהר אשר הוא לרז"ל התנאים ואמוראים שיש בדבריהם ובלשונם קדושה יתירה הרבה מבדברי הנאים אחריהם אע"פ שג"כ דברו ברוה"ק" (ספר הזכרונות, עמ' 70). אולם בשאר המקומות מיוחס הזוהר באופן מוחלט לרשב"י בלבד (ראו, לדוגמא, ספר הזכרונות, עמ' 60; ליקוטי מאמרים, ח, עמ' 398).

אחר הוא אומר על המשנה והתלמוד: **"ושם גנוז ג"כ כל סודות התורה בהעלם כידוע"**¹⁷⁸. במקומות ספורים בכתבי ר' צדוק יש פירוט רמזות של ענייני קבלה בדברי חז"ל בגמרא ובמדרש. כך, לדוגמא, הוא מבאר את המדרש על "ותקע כף ירך יעקב"¹⁷⁹ בהתאמה לדברי הזוהר¹⁸⁰ על כך, ומסיק "אבל זו ראייה מבוררת לרמזות חכמי האמת בדברי רז"ל במדרשות הנגלים לכל"¹⁸¹. היכללות זו של ספרות הזוהר בדברי חז"ל ובעיקר בגמרא, היתה בגדר מוסכמה מקובלת בסביבתו, כפי שמשמע מן המובא במאמר מאוחר "ואי" בתיקונים... ונשאל הרב זקוני"ל איזו שורש יש לזה בגמרא, ואמר הרב שמצא בפירוט בגמרא...¹⁸². השאלה היא לגבי מקור בגמרא, מתוך הנחה, שאין צורך לפרשה, כי אכן כל דברי הזוהר והתיקונים רמוזים בגמרא.

תפיסת הזוהר ככלול בגמרא, בדומה לתפיסת התשב"ע ככלולה בתשב"כ, אינה מונעת התיחסות לחילוקים בין הזוהר לבין הגמרא, וביאורם כבחינות שונות של העלם וגילוי. מחד, נתפסת הגמרא כביטוי לחיצוניות הגלויה, לעומת הזוהר, הנתפס כביטוי לפנימיות הסמויה. אבחנה זו מופיעה בביאורו של ר' צדוק להבדל בין דברי הגמרא לדברי הזוהר בעניין הנקבה של הלוי. לפי הגמרא, הרגה הקב"ה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, ואילו לפי הזוהר, ציננה¹⁸³. ר' צדוק מבאר את הדברים כמתיחסים לכח התאווה הנקבי, ומעמיד את ההבדל בין הגמרא לזוהר על ההבדל שבין הבחינה החיצונית הגלויה לבין הבחינה הפנימית הנסתרת.

ובסבא דמשפטים (קח ב) איי גם בלוייתן צינן את הנקיבה, ולכאורה הוא נגד גמרא ב"ב שם אבל... הגמרא שמלמדת לנו הנגלות דיברה גם כאן מכח הנגלה ומצד ההתגלות הרגה כנוכח ומלחה... ועיי' נמשך הצינון לכח הפנימי שממנו דיבר בזוהר העוסק בנסתרות וגם בזה כוונתו על פנימיותו...¹⁸⁴.

כאן מבטאים דברי הזוהר את הבחינה הפנימית הנסתרת, ודברי הגמרא – את הבחינה החיצונית הגלויה¹⁸⁵. אולם, בדומה, ליחסים כפולים של איפיוני גילוי והעלם לגבי תשב"כ ותשב"ע, גם לגבי הזוהר והתלמוד, יש אצל ר' צדוק יחוס הפוך של העלם לגמרא וגילוי לזוהר. לדוגמא, בעניין אופן מניינם של

109; פרי צדיק א, בראשית א, עמ' 1, כך שהוא קודם לתקופת התלמוד. בכל זאת כיוון ההיכללות הוא של הזוהר כרמז בתלמוד ולא להיפך. נראה שסדר הזמן הכרונולוגי בקביעת כיוון ההיכללות נדחה מפני מעמדו הקנוני של התלמוד, או מפני סדר לפי מידת ההעלם או הגילוי, לפיו בזוהר יצאו לגילוי סודות שנתגלו (אחר כך!) בתלמוד. יתכן גם יש מקום גם ליחס את גילוי הסודות בזוהר לזמן 'התגלותו' (המאוחר) יותר מאשר לזמן כתיבתו. ראו גם הלחן על כך שכל הסודות גנוזים בתוך הפשט. יתכן שיש רלבנטיות גם לכך שבציטוט הקודם (מחשבות חרוץ, יז, עמ' 140) ביאר ר' צדוק את דברי הזוהר כחלים על התלמוד הבבלי.¹⁷⁸

¹⁷⁹ פוקד עקרים, עמ' 50.

¹⁸⁰ בראשית רבה עז ג, על הפסוק בבראשית לב ב.

¹⁸¹ זוהר ח"א כא ב.

¹⁸² קומץ המנחה ב, עט, עמ' 81-80. ההסבר אינו מובא כרמז בעלמא, אלא נסמך על קושי לבאר את דברי המדרש כפשוטו. "ולכן אמרו בבראשית רבה פי"ח דשלט בנביאים ונביאות היוצאות ממנו ולא מצינו לעשו שיהרוג נביאים דלא היה בבית ראשון כללי". (שם) המקור במדרש הוא בראשית רבה עז ג ומקבילות. במאמר מאוחר מפתח ר' צדוק באופנים נוספים את ביאור המדרש ואף את דברי הגמרא בעניין זה (חולין צ ב), כמכוונים לסודות מתיקוני זוהר. גם כאן נסמכים הדברים על קושי בביאור המדרש כפשוטו: "ויאמרו במדרש... על ויגע בכף ירכו נגע וכו' בנביאים ונביאות שעתידין לעמוד ממנו ואיזה זה דורו של שמד. ובאמת בדורו של חורבן לא מצינו שהרגו נביאים ואדרבה ירמיה היה נכבד בעיני המלך וגם בשעת החורבן לא היה שמד שלא גזרו על המצות ורק המן שביקש ולא עלתה בידו ודורו של שמד היה רק במלכות יון ואז לא היה עוד נביאים ונביאות בישראל. אך המדרש גם כן הסתיר הסודות ונתכוין לסוד דאי' (בתפתח אליהו) תי"ת גופא נצח והוד תרין שוקין ונצח והוד הן תרין נביאי קשוט... (פרי צדיק ה, שופטים ט, עמ' 102).

¹⁸³ פרי צדיק ג, צ ח, עמ' 27. הכינוי "הרב ז"ל", כשאינו מפורש לגבי רב אחר, מציין את רש"י מלאדי, הן בכתביו המוקדמים של ר' צדוק, והן בכתביו המאוחרים. השו"ב בריל, ר' צדוק, עמ' 388, הערה 39. כינוי זה מופיע בקומץ המנחה, ח"ב, כט, עמ' 34-35, ובכמה מקומות במאמרי פרי צדיק המאוחרים. כך, הדרשה על תפילין של ראש מובאת בשם "הרב ז"ל" (פרי צדיק א, חנוכה ט, עמ' 155); "הרב זקוני" (פרי צדיק ב, זכור ג, עמ' 185); "הרב זצלה" (פרי צדיק ה, ר"ח אלול א, עמ' 87); ומפורשת בשם "הרב מלאדי זקוני" (פרי צדיק ב, לסעודת פדיון הבן ג, עמ' 60). הכינוי "הר"ב ז"ל" דומה מציין את ר' שמחה בונם מפשיסחא. ראו צדקת הצדיק, קכז; שם, קפט; מחשבות חרוץ, ז, עמ' 44; שם, י, עמ' 82; שם, יא, עמ' 87, ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 211. הרבי מאיזביצא, כשאינו מצויין במפורש, מציין על ידי כינויי שייכות, ובעיקר, "רבינו הקדוש זקוקלה" (רסיסי לילה, נב, עמ' 126; פרי צדיק ב, בא ב, עמ' 43; שם, בשלח ו, עמ' 66; שם, יתרו יב, עמ' 94; שם, משפטים ו, עמ' 104 (והשוו לאותו עניין בשם "מורי הקדוש ז"ל" בשביתת שבת, עמ' 67), ועוד הרבה).

¹⁸⁴ ראו בבא בתרא עד ב; זח"ב קח ב. ראו אידל, לויטן ובת זוגו.

¹⁸⁵ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 159. ראו שם בהרחבה לתוכן הביאור.

ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 117-118. לכיוון דומה של ביאור הבדל אחר הגמרא לזוהר ראו דברי רצ"א מדינוב: "דהנה ידוע מדברי הזוהר... שעיי עסק התורה בפנימיות בדרך הסוד יפקון מן גלותא (בבחי אחישנ"ה) משא"כ בעסק התורה בהלכותיה בפשוט יפקון (בבחינת בעת"ה)... והנה בגמ' דילן פשטות התורה המה מלובשים במלבושי הפשט, איפסק להלכה יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין, כי בעסק התורה ע"פ פשט אין לבקש בחינת אחישנ"ה, כי יתוספו ח"ו חבלי משית, משא"כ בדברי הזהר אשר שם הוא הלימוד של תורה בפנימיותה בדרך הסוד יוכל להיות בחי' אחישנ"ה בלא חבלי הציורים, ע"כ אמרו בזהר דיוולדת לט' יולדת למקוטעין וכן נתהווה כעת טבע בעולם מיום שנתגלו... בעולם סודות התיקון ורזי התורה להורות הפרט על הכלל" (אגרא דפרקא, רמז, עמ' פב-פג. למקוטעין=לחודשים לא שלמים). כאן מצורפת גם תפיסת ההתגלות המתמשכת, ותפיסת היקבעות המציאות לפי התגלות התורה.

עשרה מאמרות. לפי הגמרא, "בראשית נמי מאמר"¹⁸⁶, ואילו לפי הזוהר, המאמר הראשון הוא 'ויהי אור'¹⁸⁷. בעניין זה מבאר ר' צדוק את דברי הגמרא כביטוי של הפן הנעלם, שיעלה במחשבה, בעוד דברי הזוהר מבטאים את הפן הגלוי, כפי שיצא לפועל במעשה.

שעניין חילוק הסדר החשבון שבין הזוה"ק ותלמוד בבלי שלנו הוא ע"ד רמז... שמתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין... הרמז הוא שעניין עלה במחשבה הוא הנהגה עליונה מאד מה שהוא בהסתר ובהעלם מאד ואין בזה שום השגה רק ע"י תשב"ע... שהקבי"ה מאיר עיניהם מאור הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא ועז"ע בזוה"ק דחברין בבלאה ידעין לאתכסאה מילין בגוויהו, והיינו שמלבשין כל התשב"ע בהסתר בענייני עולם הזה כעניין המחליף פרה בחמור... ובה דייקא נגונים כל הסודות של הנהגות ית'... אבל דרך לימוד הזוה"ק כל אורות הקדושה המה גלוי ומפורשין לעין בלי שום לבוש והסתר ואלו ואלו דברי אלוקים חיים...¹⁸⁸.

על יסוד אבחנה זו הוא מפרש כי סדר התלמוד, שמצד ההעלם, מחשיב את 'בראשית' כמאמר ראשון, מצד השורש הנעלם, ההסתר שהוא שורש האור מתוך החושך של תשב"ע. לעומת זאת, הזוהר מתייחס לגילוי, ולכן, מצידו רק 'ויהי אור', שיש בו התגלות בפועל, נחשב מאמר ראשון¹⁸⁹. איפיון זה של הגמרא כהעלם ולבושים לעומת הזוהר כגילוי חוזר בהקשרים נוספים¹⁹⁰. על אף שמבחינת תארי גילוי והעלם נראים הדברים כשני כיוונים הפוכים, בתוכן הדברים מדובר באופנים שונים של אותו כיוון. התלמוד כולל בתוכו בכח ובהעלם, את מה שיוצא לפועל ומתבטא בגלוי בזוהר. בדוגמת נקבת הלוייתן, התלמוד מבטא את הפן הגלוי של המציאות, הכולל בכח את הפן הפנימי הנגרם ממנו, המבוטא בזוהר. בדוגמת המאמרות, התלמוד מבטא את האור הגנוז בהעלם, לעומת הזוהר, המבטא את מה שנתגלה ממנו בפועל.

גישה זו, של היכללות רובד הסוד ברובד הנגלה מקבלת ביטוי ברור גם בהתייחסות לפרשנות הפילוסופית של הרמב"ם כרובד הפשט, הנגלה, הכולל בתוכו, בהעלם את משמעויות רבדי הסוד. כאן הדברים מורכבים יותר, שכן, בניגוד לטענות שהרמב"ם ידע קבלה ורמזה בדבריו¹⁹¹, טוען ר' צדוק במפורש כי הרמב"ם לא ידע קבלה¹⁹². עם זאת, מאחר שדבריו נתקבלו בישראל, יש גם כלפיו הפעלת

¹⁸⁶ ראש השנה לב א; מגילה כא ב. ראו גם בראשית רבה יז א.

¹⁸⁷ זוהר ח"ג יא ב.

¹⁸⁸ פרי צדיק ג, ויקרא ז, עמ' 10. העמדת הזוהר כגילוי לעומת גמרא כהעלם משמשת את רצ"א מדינוב לביאור ההבדל בין לשון יתא תזי' בוהר, ללשון יתא שמעי' של הגמרא. ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, הערה 114.

¹⁸⁹ "ועד"ז יובן סדר התלמוד דמאמר הראשון מתחיל מבראשית הגם שלא יוכל הכתוב לתאר בשם ויאמר מפני שרק עלה במחשבה בבחינת ישת סתרון... עכ"ז מזה דייקא בא התגלות האור של תשב"ע דלית נחורא אלא דנפיק מגו חשוכא מתוך ההסתר שזהו ע"ש שרש התשב"ע ויהי אור הוא ראשית התגלות בתשב"ע... וזהו הגנוז לצדיקים לעת"ל... אמנם בזוה"ק מתחיל החשבון מאמר הא' בויהי אור, והיינו התגלות בפועל" (שם, עמ' 10-11). ראו גם פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 142; פרי צדיק ד, שבועות ז, עמ' 39-41; פרי צדיק ה, ראה ט, עמ' 79. בכמה מקומות נוספת האבחנה בין המצב הראשוני, שבו האור הראשון גלוי ולכן "יהי אור" הוא מאמר שני (חכמה גלויה), לבין המצב לאחר גניזת האור, שבו האור הופך לנעלם, "ויהי אור", ונחשב למאמר ראשון. בהמשך שם מתבאר גם מעמדו של "אעשה לו עזר כנגדו", הנחשב למאמר אחרון לפי הזוהר, ואינו נחשב למאמר לפי הגמרא. וכאמור דזה תלוי בפלוגתא (דעירובין שם) דחד אמר פרצוף ואלו ואלו דברי אלוקים חיים... דבתחלה עלה במחשבה לברוא שנים ולבסוף נברא אחד נמצא שלפי תלמוד בבלי היה נכלל כבר בריאת זכר ונקבה במחשבה של נעשה אדם ולכן לא נחשב אעשה לו עזר בכלל העשרה מאמרות אבל לפי דרך זוה"ק שמתחיל מן ההתגלות בפועל שלא נברא אלא אחד שפיר קחשוב המאמר דאעשה לו עזר בכלל הי' מאמרות".

¹⁹⁰ "רק כן דרך הגמרא להסתיר הסודות ורק רשבי"י הוא שהתחיל לגלות סודות ואף הוא כיסה טפחיים ומכל מקום במה שיש איזה תפיסה אפשר להתבונן. אבל הגמרא הסתירה הכל וכמ"ש (פסחים ק"ט א) על הפסוק למכסה עתיק זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין" (פרי צדיק ה, שופטים ט, עמ' 102). ראו שם ביאור דברי ר' יהודה בעניין גיד הנשה בגמרא (חולין צ ב), ודברי המדרש (בראשית רבה עז) בעניין זה כרמזים לדברים בתיקוני זוהר (הקדמה, ג א). שנים רבות קודם לכן ביאר ר' צדוק באופן אחר בעניין קרוב, את דברי המדרש כרמז לדברי הזוהר. ראו קומץ המנחה, ח"ב, עט, עמ' 80-81. וראו עוד מחשבות חרוץ, יז, עמ' 140, ולעיל, ליד הערה 176, על התלמוד כהסתר של סודות הזוהר.

¹⁹¹ על תפיסות שונות לגבי היחס בין הרמב"ם לקבלה ראו שלום, מחוקר למקובל; אידל, רמב"ם וקבלה. לסקירת היחס והשימוש ברמב"ם בקבלה ובחסידיות ראו הורודצקי, הרמב"ם בקבלה ובחסידיות; דינסטאג, מורה נבוכים; וראו הפניות למחקר אצל הנ"ל, הרמב"ם והמקובלים; הנ"ל, הרמב"ם והרמב"ן. ראו גם גליצנשטיין, הבעש"ט, עמ' 162, הערה 68. ראו עוד לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, הערה 217. יש עניין במיוחד בהשוואת גישתו של ר' צדוק לזו של בן דורו הצעיר, ר' גרשון העניך, נכדו של הרבי מאז'ביצא, שהקדיש תשומת לב מיוחדת לנושא זה ופיתח בהרחבה קריאה של מורה נבוכים, מתוך הנחה שלרמב"ם היתה מסורת של תורת הסוד שהסתירה בספר זה. "יוכן מה שהרבו להשיג עליו בכמה עניינים, שהוא תפס לפרש בלבוש התחתון מכל, והם ערערו עליו ממה שראו שיש גבוה מעל גבוה. אכן, אף שתפס לפרש רק בלבוש התחתון יותר, מכל מקום רמז בכמה עניינים שהיה לו בהם קבלה אמיתית והוא הסתירה ורק רמזה במתק שפתי" (שער האמונה, עמ' מג). הוא מאריך לבאר עניינים רבים בדברי הרמב"ם כרמזים לעניינים קבליים. העמדתו של הרמב"ם במקום מרכזי, קריאת הרמב"ם לפי הקבלה, ואף תכני פירושים דומים, דוגמת טעם הקטורת (ראו להלן) משותפים לר' צדוק ולר' גרשון העניך. אולם למרות דמיון זה רב השונה ביניהם על הדומה. ר' גרשון העניך פיתח בהרחבה את הטענה שלרמב"ם היתה מסורת חלקית של תורת הסוד, שהסתיר במודע, בתוך כתביו הפילוסופיים. ראו שער האמונה, עמ' לה-לו, לטענה העקרונית, ושם, עמ' לו-לג, לדוגמאות מפורטות לקריאה קבלית של דברי הרמב"ם במורה נבוכים, ובתוכם נושאים מרכזיים כגון משמעות מעשה מרכבה, ותפיסת ההשגחה. ראו על כך מגיד, חסידות על הגבול, עמ' 40-71. לעומת זאת, ר' צדוק טען כי הרמב"ם לא ידע את תורת הסוד, והדגיש במקומות רבים את פער שבין חכמת הפילוסופיה לבין חכמת התורה לפי הקבלה. ועם זאת, הוא חוזר וקורא את הרמב"ם לאור מקורות קבליים.

כי הרמב"ם לא ידע קבלה¹⁹². עם זאת, מאחר שדבריו נתקבלו בישראל, יש גם כלפיו הפעלת עקרון הפרשנות מעבר לכוונת המחבר, ור' צדוק תולה בדבריו משמעויות של תורת הסוד. פרשנות כזו של טעמי הרמב"ם אינה חידוש של ר' צדוק, והיא מקובלת בכתבים חסידיים¹⁹³. חשיבות הדברים אצל ר' צדוק היא בהיותם על רקע תפיסה חדה וברורה, של הפער בין הרמב"ם לקבלה מחד, ושל הזכות לפרש את דבריו על דרך הסוד, מאידך. לדוגמה, בעניין טעם תקיעת שופר, שהוא, לפי הפשט, 'לעורר ישנים' למטה, ולפי הסוד, 'לעורר ישנים' למעלה, מדגיש ר' צדוק כי פעולות אלו תלויות זו בזו, וממילא "הכל אחד"¹⁹⁴. הטעם הנפשי-מוסרי של הרמב"ם מתבאר לפי הטעם הקבלי התאורגי לתקיעת שופר, כאשר הרמב"ם והאר"י מייצגים רבדים של פשט וסוד, וההסבר הוא חלק מתפיסה אחדותית כללית של רבדי התורה, ובפרט, הסוד והפשט. בדוגמה אחרת, טעם הקטורת, שהוא, לפי הרמב"ם, לסלק ריח רע¹⁹⁵, עורר ביקורת קשה, אך ר' צדוק קורא אותו כמבטא את הטעם הקבלי של הקטורת, לסלק את הסטי"א. בכללותו, טעמי המצוות של הרמב"ם נתפסים כילבוש חיצוני או 'לבוש פשוט' לטעמים הקבליים הפנימיים. הוא מנמק זאת בעצם מעמדו של הרמב"ם, "וזהו עצם ענין הקטורת שענינה ע"ד הפשט להעביר הריח הרע כמ"ש הרמב"ם... [שמאחר שיצאו מפה קדוש בודאי הם לבושים חיצונים לאמיתות טעמי המצוות על דרך הסוד]"¹⁹⁶. נימוק זה של תפיסת הרמב"ם כיפה קדושה הוא היסוד להחשבת דבריו כיתורה, שממילא, יש לבארה באופן אחדותי עם הסוד. ביאורים מסוג זה, מופיעים בכתבי ר' צדוק בהקשרים שונים. בחלקם, יש הד לביאורים מקובלים בחסידות¹⁹⁷, ואחרים, יחודיים לר' צדוק¹⁹⁸. הם נעשים מבלי ליחס לרמב"ם כוונה

¹⁹² בספר מוקדם הוא כותב על דברי הרמב"ם על מעשה מרכבה: "זהו דעת רבינו אמנם כבר נודע ונתפרסם היום בעולם שלא כדבריו כי לא זהו מעשה מרכבה אמיתי ולא באלה דברו רז"ל דברים שזכר אח"כ [בהלכה יב]. אבל חכמת הקבלה הדברים אמורים אשר כבר נתחברו בזה הרבה ספרים" (אוצר המלך, עמ' ט). בהמשך מזכיר ר' צדוק מקורות שונים שחידדו את הפער בין שיטת הרמב"ם לקבלה, ובסופם מפנה לביקורתו הידועה של הגר"א על הרמ"א: "אבל לא ראו את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם" (ביאורי הגר"א לשו"ע, יו"ד, סימן רמו, סעיף קיח). ר' צדוק החזיק בדעה זו גם בכתביו החסידיים. לדוגמה, בביאור ארוך למצוות יחוד ה', מבאר ר' צדוק את שיטת הרמב"ם, ובתוך כך את משמעות מעשה בראשית ומעשה מרכבה לפי הרמב"ם, ודוחה אותם בחריפות, תוך הצגת משמעותם לפי הקבלה (ספר הזכרונות, עמ' 57-59). בהמשך הדברים הוא כותב, על הרמב"ם וסיעתו, שחקרו בדרך הפילוסופיה, כי "השיגו מה שהשיגו, אף שלא ידעו אמיתות עניין מעשה בראשית מעשה מרכבה המוזכר בפי רז"ל כלל" (שם, עמ' 67), ועם זאת קיימו מצות הדרישה להתבונן ביחוד ה', כפי כוחם. ראו עוד לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - מימד היסטוריוסופי, חכמת התורה לעומת חכמת האומות, אבחנות נוספות.

¹⁹³ ראו דוגמאות אצל דינסטאג, מורה נבוכים. וראו גם אבני נור, כ"ב, יו"ד, סימן תנד, סעיף מו, עמ' 288.

¹⁹⁴ "ולוהיות קול שופר זה שאנו עושים על פי מצות הש"י הוא עצמו קול השופר דהש"י המעורר אותנו מתדמנתו כלעתיד וכנודע דברי הרמב"ם" (פ"ג מהלכות תשובה ה"ד) בטעם שופר כפשטיה עורו וכי דברי האר"ז ע"ד הסוד שהוא מעורר ישנים בעולמות עליונים והוא איתיה כמובן דהכל אחד. כמו לעתיד ויקח כישן ה' וגוי ועל ידי זה יתקע בשופר גדול לעורר ישנים מבני ישראל כנודע" (רסיסי לילה, נא, עמ' 144). כיון דומה מובא כבר אצל ר' ישראל, המגיד מקונוץ. ראו דינסטאג, מורה נבוכים, עמ' שיח, לדבריו על טעמי התקיעה וטעמי הקטורת. וחשוו שטרן, סתירה, עמ' 291-293, לגישה שונה לתפיסתו של הרמב"ם לגבי טעם זה.

¹⁹⁵ מורה נבוכים, ג מה.

¹⁹⁶ ליקוטי מאמרים, עמ' 207. ובפרי צדיק: "והנה איתא בהרמב"ם ז"ל טעם על קטורת כדי לטהר העיפוש של בשר הקרבנות וצוותו כולם עליו. ויש לומר שהוא גם כן טעם אחד שעל פי הקבלה להכניע החיצונים של אברים ופריים כידוע רק שהוא ז"ל הלביש את הטעם בלבוש פשוט" (פרי צדיק ה, סוכות כט, עמ' 257). וכך כתב ר' גרשון העניך: "וכן מה שהרעישו עליו בענין טעם הקטורת... שהוא להעביר רוח הכלי וזה ג"כ מתאים עם דברי האר"י ז"ל בפע"ח שער הקרבנות פ"ה שהוא לבטל הס"א, ומקורו בהר"ק (ויקרא ריח ב-ריט א) והרמב"ם ז"ל אחז לבוש הפשט וכן הוא גם בשורש וכדאיתא בזה"ק בלק (קפו ב) (שער האמונה, עמ' מד). יסודות גישתו מצויים אצל אביו, ר' יעקב מאזיביצא. ראו דינסטאג, מורה נבוכים, עמ' שכה-שכו.

¹⁹⁷ דוגמת טעמי שופר וקטורת שהוזכרו. ראו גם באורו לענין הסעודה לעתיד לבוא שעתידי הקב"ה לעשות לצדיקים לעתיד לבוא (פסחים ק"ט ב, בבא בתרא ע"א, במדבר רבה יג ב). לפי הרמב"ם לעתיד לבוא אין גופות ועניינים גשמיים. עיקר השכר הוא השגת הדעת והיא המכוונה גם "סעודה". גם בענין זה קורא ר' צדוק את דברי הרמב"ם (הלכות תשובה, פ"ח ה"ד) בקריאה קבלית, ודוחה מתוך כך את השגת הרמב"ם שם. "דעיקר הסעודה העתידה הוא התגלות סודות התורה ואור ה' וכמ"ש הרמב"ם... ואף שהראב"ד השיגו כבר אמרנו שכדברי הרמב"ם מפורש במדרש הנעלם (זח"א קלה ב) עש"ב... וזהו משתה גדול ייגא דאורייתא דבע"פ שיהיה לעתיד ויהיו מפורש שהוא מהש"י. וזה אי אפשר להתגלות כל זמן שהאדם בגוף. וזהו נקרא משתה גדול שיהיה מפורש גדול עולמים שם שהקב"ה יגלה הסודות לצדיקים" (פרי צדיק ב, פורים ב, עמ' 192). ראו עוד פרי צדיק ב, תרומה יב, עמ' 155; פרי צדיק ג, קדושים ח, עמ' 153; פרי צדיק ב, פרה ו, עמ' 214. דוגמה אחרת היא שימוש נרחב בדברי הרמב"ם "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (הלכות גירושין, פ"ב ה"כ), כאסמכתא לענין שאינו מתאים לתורת הנפש של הרמב"ם - קיומה של נקודה אלוקית פנימית מהותית אצל כל אחד משראל, שאינה תלויה במעשיו וברצונו תלוי. ראו, לדוגמה, אור זרוע לצדק, עמ' 10, 37; קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 55; מחשבות חרוץ, יט, עמ' 168; ובמקומות רבים מאד. שימוש כזה מוכר במקורות חסידיים ואף מתנגדיים.

¹⁹⁸ לדוגמה, בספר מוקדם מנסה ר' צדוק ליישב את דברי הרמב"ם לפי הקבלה, מתוך הבהרה שהרמב"ם עצמו לא ידע קבלה. ראו אוצר המלך, עמ' ח-ט, לדחיית הביקורת של יעבץ על הרמב"ם בענין המלאכים, וביאור דברי הרמב"ם תוך זיהוי "עשר משמרות של מלאכי השרת" הקבליים עם עשר כתות המלאכים של הרמב"ם. ר' צדוק מדגיש כי מקור דברי הרמב"ם בפשט הפסוקים, ולא בידיעה קבלית, אבל "כיוון אל האמת". על דברי יעבץ (ר' שם טוב בן אברהם ו' גאון) במגדול עוז, על הרמב"ם והקבלה, ובתוך כך גם על דבריו בסוגיית עשר מעלות המלאכים, ראו שלום, מחוקר למקובל, עמ' 92-94. לדוגמה נוספת ראו שיחת מלאכי השרת, עמ' 37, לביאור דברי הרמב"ם על ידיעת ה' את הבוואים מצד עצמו (הלכות יסודי התורה, פ"ב ה"ט), בכיוון קבלי-חסידי. ראו על כך בריל, ר' צדוק, עמ' 69-68, והפניה שם, הערה 43.

דוגמה אחרת, מכתביו החסידיים המאוחרים של ר' צדוק, היא בביאור ענין ידיעה ובחירה, כשייכים לשני 'מקומות', לפי קבלת האר"י (סוף ספר ארבע מאות שקל כסף), המזוהה עם דברי הרמב"ם בענין זה, למרות שברור שהתוכן המודע של דברי

מודעת למשמעויות אלו של דבריו, מתוך תפיסת מעמדו הקונוני כצידוק לפרשנות מעבר לכוונתו, ומתוך תפיסה בסיסית של אחדות רבדי התשב"ע, והיכללות רובד הסוד בתוך רובד ה'פשוט' הפילוסופי.

5. הפנמה רעיונית

על ציר חיצוניות-פנימיות יש שתי מגמות בולטות בכתבי ר' צדוק. מחד, יש הדגשת הפער בין החיצוניות לפנימיות, או במונחים של הרבי מאיזיביצא, בין ה'עומק' ל'גוון'. עניינים תיאולוגיים מרכזיים, דוגמת ידיעה ובחירה, מתבארים על יסוד תפיסת הריבוד והאבחנה בין הרובד החיצוני הגלוי לבין הרובד הפנימי הסמוי, תוך הדגשה שרבדים אלו אינם קומנסרביליים. מאידך, הקו הכללי המדגיש את האחדות הכוללת את הריבוי מוחל גם כאן, ולצד הדגשת הניגוד שבין הרבדים, יש הדגשת קיומם יחדו כחלק מהיחוד האלוקי. כפילות זו מוחלת בהקשרים רבים ושונים, תוך העמדת הפנימיות כדומיננטית, גם כאשר החיצוניות הפוכה.

[הפנימיות הוא עיקר הדבר כמות שהוא והחיצוניות הוא התפשטות הדבר לעניינים החוציים שאי אפשר להתגלות בהם כמות שהוא בפנימיותו רק בעניין אחר ולפעמים אפילו בהיפך ממה שהוא באמת. ומכל מקום על האמת הכל אחד עם הפנימיות רק שזה הוא מצד החיצוניות אי אפשר להתגלות דבר זה בחיצוניים וע"פ חוץ בעניין אחר ומכל מקום הוא הוא ודא ודא חדא]¹⁹⁹.

ההדגשה שעל אף הריבוי והניגודים, "על האמת הכל אחד עם הפנימיות", היא ביטוי לכיוון כללי שיש בו הדגשה והתמקדות בפנימיות. החסידות בכללותה מאופיינת במגמה חזקה של התמקדות בעולם הנפש הפנימי, והעברת המוקד של דיונים תיאוסופיים למישור הנפשי. מגמה זו, כפי שהיא מתבטאת ב'פסיכולוגיזציה' של הספירות נדונה במחקרים שונים²⁰⁰. המונח 'הפנמה רעיונית', הוגדר על ידי רון מרגולין כהליך שבו "מיתוסים או תורות המנוסחים ניסוח אוביקטיבי בלתי תלוי באדם ובחיו מתנסחים מחדש כך שהם מתמקדים בחיי הנפש ובחוויות הפנימיות של האדם"²⁰¹, ומקומו בראשית החסידות נותח בהרחבה בספרו. לענייננו כאן, אני מרחיבה הגדרה זו, וכוללת בה לא רק יחידות גדולות, דוגמת מיתוסים ותורות, אלא גם יחידות קטנות, דוגמת מונחים, תארים, וארועים.

כיוון ההפנמה הרעיונית תופס מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק. לאורך עבודה זו הודגמו ביאורים במישור הנפשי לספירות, בעיקר לבינה ומלכות, ולעניינים הכרוכים בהם, דוגמת עלית המלכות. רלבנטיות מיוחדת לנושא ההפנמה יש במסקנות הניתוח לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, לפיהן, לצד מגמת הפנמה ישירה, המדגישה את מקום פנימיות הלב, יש מגמה המדגישה את מקום המעשה החיצוני, כאשר מגמה זו היא ביטוי למה שכינתי 'הפנמה מסדר שני', בהיותה מבוססת על תפיסת 'סוף המעשה' כקשור לפנימיות העמוקה הסמויה של 'תחלת המחשבה'. אוסיף כאן דוגמאות לביטויים הרמנוטיים למגמת ההפנמה הרעיונית, כפי שהיא מתבטאת בפרשנויות ספציפיות, שיש בהן העברת יחידות קטנות מניסוח אוביקטיבי חיצוני, לניסוח במונחים פנימיים של נפש האדם.

ר' צדוק עושה שימוש נרחב בהנחה הפרשנית שתארי העצם האמורים בתנ"ך ובדברי חז"ל, אינם מורים על התיאור החיצוני, אלא על תיאור פנימי²⁰². לדוגמא, תארי יופי וכיעור מוחלים ישירות על הרובד

הרמב"ם אינו מכון לעולמות קבליים. "וכידוע מסוד הידיעה והבחירה שנתקשה בו הרמב"ם... וגילה שם תכלית ידיעתו במה שאמר שלא ידע תירוץ על זה כי אין ידיעתו כידיעתו והוא התירוץ האמיתי על קושיא זו ולא כהראב"ד שכתב שהניחה בקושיא, וסודו ידוע בתיקוני זוהר חדש ובספר ארבע מאות שקל כסף... מהארי"ז ז"ל. ותורף העניין דבמקום הידיעה אין בחירה ובמקום הבחירה אין השגה לידיעתו ית"י" (תקנת השבין, עמ' 36). "וזהו סוד הידיעה ובחירה שתיירץ בו האריז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף דהידיעה במקום אחר והבחירה במקום אחר ע"ש לשונו וגם בסוף הזוהר חדש מזה ע"ש ובארנוהו במקום אחר דר"ל ממש תירוץ הרמב"ם שאין ידיעתו כידיעתו..." (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 218). פרשנות זו חוזרת במקומות רבים בפרי צדיק, ראו פרי צדיק א, וישב יא, עמ' 132; פרי צדיק ג, פסח יז, עמ' 51; פרי צדיק ד, בהעלותך יב, עמ' 95; פרי צדיק ה, ר"ח אלול ב, עמ' 89; שם, וילך ושבת תשובה י, עמ' 196; ועוד. ראו על כך עבודתי, יסודות פרדוכסליים, עמ' 131-133.

¹⁹⁹ דברי חלומות, ה, עמ' 184. בתוך דברים שכתב ר' צדוק כביאור לחלומו, בעניין הפער בין מידת התמימות של יעקב לבין הנחמתו ברמאות. תפיסת הפער שבין הגילוי החיצוני לפנימיות הנסתרת היא יסוד חשוב בכתבי ר' צדוק. לדוגמא, הוא מבאר כי בניגוד לזרע רחל שהצניעות אצלם יצאה לפועל ולגילוי, "משא"כ מידת דוד... הסוד וההצנע שבו שהיא התגדרה לתאורה הוא מכוסה ונעלם. שהרי הגלה שבו הוא אדרבא בעל תאורה" (קומץ המנחה, ח"ב, יז, עמ' 27). ולגבי אור התשב"ע, כאור מתוך החושך: "זה הוא במסטורין והעלם שאינו בהתגלות בעוה"ז ואדרבא מצד ההתגלות מראה ההיפוך" (פוקד עקרים, עמ' 48).

²⁰⁰ ראו, לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה, הערה 18.

²⁰¹ מרגולין, מקדש אדם, עמ' 71.

²⁰² פרשנות כזו אינה חידוש של ר' צדוק. ראו לדוגמא, דברי המהר"ל, נצח ישראל, פרק ז, עמ' מח-מט; חידושי אגדות, חלק שני, עמ' קמה-קמו, על קידושין מט ב; שם, חלק שלישי, עמ' לה על בבא מציעא פד א, לביאור יופי כהסתלקות מעכירות גשמית. גישה קבלית שכחה, שקיבלה ביטוי ברור אצל השליח, רואה את ההוראה הגשמית של המלים כהשתלשלות מן ההוראה

הנפשי-רוחני הפנימי. "וכיעור בלשון הגמרא היינו במעשים... מצד עצם שרשו"²⁰³. מוקד מרכזי של תארים אלו הוא בשימושם לציון תאוות ובפרט יצר התאוה המינית. היראה והשליטה בתאוות היא המכונה 'יופי', ואילו כח התאוה ללא הגדרות אלו מכונה 'כיעור'. "וידוע דהשחרות והיופי בכל מקום הוא בשמירת הברית"²⁰⁴. היופי המיוחס לרחל וליוסף וזרעו מבטא את מידת צדיק של יראה ושליטה בתאוות, לעומת מידת לאה וזרעה"²⁰⁵. וכך מבאר ר' צדוק בעניין ר' יהושע, המאופיין כ"חכמה מפוארה בכלי מכוער"²⁰⁶: "כידוע דהגוף הוא כלי לנפש ובכל מקום יופי וכיעור הגוף ר"ל על שמירת הברית כטעם יוסף יפה תואר"²⁰⁷. גם תשובת ר' יהושע בגמרא, הוואה בכיעור מעלה לעניין החכמה"²⁰⁸, כמו גם תארים נוספים, דוגמת עוני ועושר"²⁰⁹, גובה ונמיכות"²¹⁰, ועוד"²¹¹, מבוארים על ידי ר' צדוק באותו כיוון. גם עצמים ופעולות מועברים, בפרשנותו, מן המישור האוביקטיבי החיצוני למישור הנפשי הפנימי. הרבי מאיזביצא פירש 'מלאך' כדחף נפשי פנימי של האדם"²¹². אצל ר' צדוק ישומר הפתח' שהעמיד רבן גמליאל, הופך משומר חיצוני בפתח בית המדרש, המונע כניסת מי 'שאין תוכו כבד', לכח פעולה פנימי של דברי ר"ג בלב התלמידים, כ'שומר' פנימי המונע כניסת מי שאינו ראוי"²¹³. ר' צדוק מפרש שהוא מקבל את הפירוש המפנים כתחליף להוראה החיצונית, ולא כתוספת המשמרת אותה. בדוגמא אחרת, דברי הגמרא שבמתן תורה נתקבצו כל מלכי האומות אצל בלעם, והמדרש שהקב"ה הציע את התורה לכל האומות מתפרשים על ידי ר' צדוק לא כמעשים חיצוניים אלא כהשגות מחשבתיות פנימיות.

רק בלעם הוא שורש כל החכמות של כל חכמי עכו"ם בכל הדורות... ובודאי לא נתכנסו אצלו ממש רק ר"ל התבוננו בחכמה שבלבם... ולכן אמרו שהחזיר הקב"ה התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה. היינו שנפל במחשבתם עניין חכמת התורה ואמונתה דאנכי ולא יהיה לך אלא שלא קבלוה [בלב... ועכ"פ נגלה להם עניין התורה והרי שהיה להם חכמה והכרה גדולה, וכן הרגישו קול המון ר"ל הרגשה נפשיות שיש השתנות בעולם מצד השי"ת בעצמו... עד שא' שיראו וחשבו שהשתנות זה הוא להאבידם... והתבוננות בחכמתם נקרא נתכנסו אצל בלעם"²¹⁴.

הרוחנית שלהם. ראו שלי"ה, כ"א, דף י ע"א-ע"ב, (בית אתרוג), וביאורו שם לשכר ועונש גשמיים כהשתלשלות שכר ועונש רוחניים. ר' צדוק קיבל ופיתח את תפיסת לשון המבוטאת בשלי"ה (ראו אור זרוע לצדיק, עמ' 48-45; גרוסמן, תפיסת השפה). אולם אין הוא מדבר על ההוראה החיצונית כהשתלשלות ההוראה הרוחנית הפנימית, אלא מתייחס ישירות ליחסו של הש"ת למישור הפנימי.

²⁰³ רס"סי לילה, ד, עמ' 4. יש כאן מעבר כפול, מ'כיעור' כתואר הגוף החיצוני, ל'כיעור' לתואר המעשים, וממעשים ברובד ההתנהגותי החיצוני, למעשים כמורים על עומק הפנימיות, 'עצם שורשו'.

²⁰⁴ דובר צדק, עמ' 168; "ועיקר היופי הוא בכבישת התאוות" (תקנת השבין, עמ' 39); ראו גם פרי צדיק א, חנוכה כא, עמ' 173, ובמקומות רבים. גם כאן, שמירת הברית וכיבוש התאוות אינם נתפסים כמעשים חיצוניים אלא כביטוי ישיר למצבו הפנימי של האדם.

²⁰⁵ ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק, קסד, תקנת השבין, עמ' 39-40. על האבחנה שתי המדות ראו לעיל בפרק כח פעולה להולדת בנים.

²⁰⁶ תענית ז א.

²⁰⁷ דובר צדק, עמ' 150.

²⁰⁸ ראו תענית ז א-ב, בהקשר של דיון בשאלת הקשר בין כיעור או יופי לחכמה. תשובת ר' יהושע לשאלה אם הכיעור הוא מעלה לעניין החכמה כיצד יש חכמים יפים, ותשובתו: "אי הוה סנו, טפי הוה גמירי" [=אילו היו מכווערים, יותר היו לומדים"]. על גמרא זו מבאר ר' צדוק בספר מאוחר: "שכך קבע השי"ת שיהיה בכלי מכווער דוקא, וידוע היופי והכיעור שדיברו חכמים הכל מצד המעשים הגופניים הוא כעניין הלא כבני כושיים אתם לי וגו' וכן אל תראוני שאני שחרורת... כי עיי' כיעור הגוף לבו נשבר... ועיי' הוא כלי לקבל ד"ת שיוודת רק למקום נמוך... כי הקב"ה ברא יצה"ר וברא תורה ותבלין וכל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו והוא מכווער ביותר וצריך לתורה תבלין יותר..." (פוקד עקרים, עמ' 47).

²⁰⁹ לדוגמא, העשיר והעני לעניין תרומת האדנים והקרבות מפורשים כעשיר ועני "בדעת ובהרגשת הלב ותגבורת החשק" (צדקת הצדיק, רנא); ר' צדוק מרבה להסתמך בעניין זה על "אין עני אלא בדעת" (נדרים מא א). ראו דברי סופרים, לו, עמ' 33; צדקת הצדיק, ריג; פרי צדיק א, חיי שרה י, עמ' 69; ועוד. על העניות ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה.

²¹⁰ ראו, לדוגמא, רס"סי לילה, ד, עמ' 4, על דברי תורה ההולכים למקום נמוך, כינמוך באמת.

²¹¹ לדוגמא, כהיית עיני יצחק מפורשת ככהיית ראייה רוחנית של נבואה (דברי סופרים, לת, עמ' 36).

²¹² מי השילות, כ"א, עמ' מז, וישב, על המדרש (בראשית רבה פה ט) שהמלאך הממונה על התאוה שהכריחו, בעניין יהודה ותמר. ראו גלמן, אברהם אברהם, עמ' 86-85, להחלת פירוש זה גם על המלאך הנוכר בעקדת יצחק.

²¹³ ראו ברכות כח א. "ויש לתבין איזה שומר היה לו שיבין את פנימיות לבב אנוש. רק המכוון כי בעת נשיאות ר"ג היו דבריו ממש כשומר הפתח שפעלו בלב המרגיש בעצמו שאין תוכו כבדו שלא יוכל לכנוס לבית המדרש" (פרי צדיק א, וישלח ב, עמ' 108-109). סילוק השומר עם מינוי רב"ע, שהתיר כניסת כל התלמידים, הוא ביטול אותה פעולה פנימית של דברי רבן גמליאל. במקום אחר מביא ר' צדוק פרוש זה כ"שמעתי בשם רב קדוש אחד" (פרי צדיק ג, מצורע ז, עמ' 129). ראו גם פרי צדיק ד, פנחס ה, עמ' 185. וראו שם, יז, עמ' 199, שמדיבורו של ר"ג נברא מלאך שהיה שומר הפתח.

²¹⁴ דובר צדק, עמ' 105. על הגמרא בזבחים קטז א, ועל המדרש במכילתא, בחודש, ה; ספרי, ברכה ב. בדוגמאות אחרות, זיהוי אליהו לפי זה ש"לא ראתה זבוב עובר על שלחני" (ברכות י ב), מתבאר כ"הכירה באכילתו שלא היה בתאוות היצר הנמשל לזבוב" (ישראל קדושים, עמ' 4); 'רוח הטומאה' השורה על אדם יש, מתבאר כחלומות ודמיונות מתוך מחשבות שהיו לו (צדקת הצדיק, רמג, וראו על כך בריל, ר' צדוק, עמ' 131-121); והמלאך הנברא ממצות 'אנכי מתבאר כ"התגלות השגחת הקב"ה במוחו ודעתו של זה בריאה ממש יש מאין במוח ולב אטום" (צדקת הצדיק, מא). גם הפסוק שלעתידי יבקשו ישראל את דוד מלכם (הושע ג ה), מתבאר כבקשת "התגלות אורו בלב כולם" (רס"סי לילה, מז, עמ' 99). בהקשר רחב יותר כיוון זה קשור גם להערה שמוסיף ר' צדוק לאחר באור עניין כח העשייה שיש בשימוש בפסוקים ואף בדברי הגמרא: "ונכל שמות האמורים

אף פעולות שמקובל לראותן כהתגלות אלוהית ישירה, חוזרות ומתפרשות, בהמשך למקורות קודמים, במישור הנפשי הפנימי של האדם. גילוי אליהו מתפרש "שהוא מחשבה הנופלות באדם והמשכילים יבינו כי אין זה מתשבת עצמו וחכמתו רק מאליהו"²¹⁵. גם קולות חיצוניים משמים, מתבארים כקולות פנימיים מתוך האדם²¹⁶. כאמור, כיוון פרשני זה הוא המשך פיתוח על יסוד מקורות קודמים, וניתן לבחינה בפני עצמו. ענייננו כאן בהצבעה על ההפנמה הרעיונית כביטוי נוסף להתאמה בין כיוון תיאולוגי לכיוון פרשני.

6. העלם וגילוי

ציר מרכזי נוסף שיש בו התאמה ברורה בין המישור התיאולוגי והמישור האונטולוגי לבין המישור ההרמנויטי הוא הציר של העלם וגילוי. איפיוני גילוי והעלם בתחום הפרשני, ואופני יחוסם לתשב"כ ולתשב"ע, עומדים במוקד עבודת המסטר של שרה פרידלנד. היא הציגה וניתחה היטב מגוון דוגמאות מכתבי ר' צדוק, שיש בהן תפיסה של התשב"כ כמדיום מגלה ומפרש, וביטוי תפיסה זו בעיקרון הדרשני שמה שכתוב בתשב"כ מבטא את הרובד הגלוי לעין, ומה שמובא בתשב"ע מבטא את הרובד הפנימי הנסתר. לצד תפיסה זו, היא מראה ביטויים למה שנראה כתפיסה הפוכה, שיש בה יחוס איפיוני הסתר והעלם לתשב"כ ואיפיוני גילוי לתשב"ע, ודנה במורכבות של יחוסים אלו ובאופני התמודדות עם מורכבות זו. עיקרי מסקנותיה, המקובלים עלי, הם עצם קיומם של שני אופני היחוס ההפוכים של גילוי והעלם לתשב"כ ולתשב"ע; דומיננטיות הפן המיחס גילוי לתשב"כ והעלם לתשב"ע על פני הפן ההפוך; תפיסה כללית של מעלת ההעלם על הגילוי²¹⁷, בין כשהוא מיוחס לתשב"כ ובין כשהוא מיוחס לתשב"ע; תפיסת איפיוני גילוי והעלם כדוגמא נוספת למקומן המרכזי של הצהרות מנוגדות בכתבי ר' צדוק; ושימוש בגישה מתודולוגית שבמוקדה תיאור המורכבות, ללא צורך כללי להרמוניזציה, ועם זאת, הענקת מקום גם לביאורים הרמנויטיים, כאשר בעניין זה יש תפקיד מרכזי לאבחנה בין בחינות שונות, ביניהן: 'מצדנו' ו'מצדו' (מה שגלוי מצד ה', נסתר מצד האדם, ולהיפך; היפוכי תפקידים של אור וכלל); מצד המשיג ומצד

לעניין לעשות במעשה הוא מצד עולם העשייה אבל באמת העיקר הרמיזות בו בעבודה שבמות ולב כנודע" (צדקת הצדיק, קיט). וראו לעיל על מקום הלב בפעולות דיבור.

²¹⁵ דובר צדק, עמ' 109. ועל שאלה בהעלאת מת על ידי בעלת אוב: "וידיעה זו היא רק שנופל במחשבתו כך וכך. רק שידוע שאין זה מתשבת עצמו רק מצד ההבלא דגרמי של זה ומחשבתו של זה וכאילו הוא מדבר. וזה נקרא שומע קולו" (שם). ובמקום אחר, בחקשר ביאור אורו של משיח הנמצא בכל התכונות של תלמידי חכמים: "יוכמו"י בחינת התגלות אליהו כדאי" (מנחות מה א) פרשה זו עתיד אליהו ובחידושי הרשב"א שם כתב שאלהו יתגלה לאחד בבית המדרש לדרוש הפרשה. והיינו שיופיע בלב התגלות התחדשות בדברי תורה והוא בחינת התגלות אליהו. וכדאי"י בסי נצח ישראל ממהר"ל מפראג על מ"ש (עירובין מג א) הני שב שמעתא דאיתמרן בצפרא בשבתא וכו' לאו אליהו אמרינהו כו' דלמא דלמא יוסף שידא אמרינהו ואם היה התגלות אליהו בפעל שהיה נראה אליהם איך היו מסופקים בגמרא ע"י מי היה. רק שזהו בעצמו שמופיע בלב התחדשות בדברי תורה המהר"ל: "כי פעמים הרבה היה אליהו ראו גם צדקת הצדיק, ריח; מחשבות חרוץ, ת, עמ' 57. ר' צדוק מסתמך על דברי בביהמ"ד של ב"ד הגדול והתגלות אורו של משיח הוא בכל פרט נפש לפי בחינתו" (פרי צדיק א, וישב ה, עמ' 126). ראו גם שם, מקץ יד, עמ' 95. על משמעות גילוי אליהו ראו גם צדקת הצדיק, ריח; מחשבות חרוץ, ת, עמ' 57. ר' צדוק מסתמך על דברי המהר"ל: "כי פעמים הרבה היה אליהו מגיד דברים לאחד, ולא ידע האדם מאין באו לו הדברים, והיה נדמה לו כאילו הדברים היה לו מעצמו, ואינם אלא דברי אליהו שהגיד לו הדברים" (נצח ישראל, פרק כח, עמ' קלו-קלז. ראו שם בהרחבה). כיוון דומה נמצא בדברי החיד"א, המבחין בין גילוי אליהו ממש, לבין גילוי אליהו דרך שכל האדם, שאפשרי גם בדורות האחרונים. "ברם בזאת אפשר להאמין שיהיה גילוי אליהו... בהשכל של הצדיק. דהיינו שיתלבש ניצוץ מן אליהו... בעין השכל של הצדיק ויורה לו האמת, והצדיק אינו מרגיש הגילוי אליהו... בשכלו, אלא חושב שהוא משיג האמת בשכלו, ובאמת אינו כן, אלא הוא משיג הדבר ע"י התלבשות ניצוץ מן אליהו... בשכלו" (האר"י וגוריו, סימן כד, עמ' קטב-קסג. מתוך: שו"ת רב פעלים ח"ג, סוד ישרים, סוף סימן ד. עוד על גילוי אליהו של האר"י ראו שם, סימן יג, עמ' קמח-נ; סימן לח עמ' קעט-קפ). אסמכתא לאבחנה זו הוא מביא מדברי רח"ו: "גם נזכר בהקדמת התיקונים בכ"י [תיקונים מזה"ח דף עח ע"א] וז"ל, ואנת אליהו עתיד לאתגלייא בסוף יומי, ואית מאן דעתיך לאתגלייא ליה אפיך באפיך, ואית מאן דעתיך לאתגלייא ליה בטמירו בעין השכל דליה" (הקדמת רח"ו לשער ההקדמות, כ"א, עמ' יח). הסברים מסוג זה מופיעים גם בחסידות, ראו, לדוגמא, אמרי צדיקים, ח"ב, ט ב, שם, י א. ר' צדוק, בספר מוקדם יותר, מתיחס לגילוי אליהו במובן המקובל יותר, כגילוי חיצוני, ובתור שכזה אף מגביל את סמכותו. וכך הוא כותב בעניין יחוס קבלת הראש"י לגילוי אליהו: "והיה כי אין הדברים קבלה בידם מחכמי ישראל הקדמונים דור אחר דור רק מפי אליהו, וזהו לענין גוף ידיעת הדברים ודאי ההתגלות מפי אליהו אין ספק בה אבל לחדש חיובים אגברא דברים אלו לא בשמים הוא ואין בכח אליהו להגיד לנו הלכות מחודשות" (ספר הזכרונות, עמ' 65). להעמדת גילוי אליהו כיסוד ללגיטימציה שמרנית לחידושים קבליים ראו שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, עמ' 26-24. לסקירת מקורות על גילוי אליהו ראו הרב מרגליות, פתיחה לשו"ת מן השמים, עמ' לו-מא. על גילוי אליהו אצל מקובלי צפת במאה הטי"ז ראו ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 82. לסקירה ניתוח תפיסות שונות של אליהו הנביא, ראו ויינר, אליהו.

²¹⁶ כך לגבי בת קול, וכן לגבי הקול האלוהי במתן תורה. ראו לעיל בפרק דטרמיניזם לעומת קונסטרוקטיביזם.

²¹⁷ מלבד יסודות קבליים וחסידים להעדת המימד הנסתר על הגלוי, אצל ר' צדוק כרוכה העדפה זו גם בתפיסה הירומנטית של העדפת התשוקה על המימוש בפועל, כפי שראינו לעיל בפרק תשב"ע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. יסוד זה מתבטא בתחומים רבים. לדוגמא, הכינוי 'עקרת הבית' כביטוי להעדפה, המשמש במקומות שונים בכתבי ר' צדוק לגבי רחל או לאה, מופיע בזיקה ליחוס העלם, כיסוי, או תשוקה שאינה ממומשת בפועל, לרחל או ללאה. גם קבורת לאה ולא רחל עם יעקב מבוארת מצד היותה 'עלמא דאתכסיא'. ראו קומץ המנחה, ח"ב, עב, עמ' 66; תקנת השבין, עמ' 71; פוקד עקרים, עמ' 7, 21; רסיסי לילה, נב, עמ' 120, ועוד.

אחרים (התשביע נובעת מלב האדם, ובכך גלויה למשיג עצמו, ונעלמת מאחרים) ²¹⁸.

אוסף כאן הארות ודוגמאות משמעותיות שלא נידונו, שיש בהן להאיר בחינות נוספות של הנושא ²¹⁹. ותחילה, ארבע הארות קצרות הנוגעות לעיקרון הדרשני המרכזי: "וכל דבר כפי מה שהוא בכתוב כך היה התגלותו בעולם מה שהוא מפורש היה בהתגלות מפורש ומה שברמז היה ההתגלות רק בדרך רמו והמשכילים יבינו כי די לחכימא ברמיזא ולא בגלוי גמור וכך כל מה שבדרך הדרש ובדרך הסוד" ²²⁰.

א. ניתן לראות תקדים לעיקרון דרשני זה, של תפיסת מה שמפורש בתשבי"כ כמצביע על הרובד הגלוי, ומה שמובא רק בתשביע כמצביע על הרובד הנסתר, בדברי המהר"ל ²²¹, כפי שציין הרב הוטנר, שהמשיך ופיתח יסודות אלו ²²².

ב. בכתבי ר' צדוק יש מקום חשוב לקשר שבין המציאות החיצונית בעולם לבין המציאות הפנימית בנפש. עיקר ישומיו של העיקרון הדרשני הוא לגבי המציאות החיצונית בעולם, אולם ניתן לראות את השפעתו גם לגבי רבדי חיצוניות ופנימיות במציאות הנפשית של האדם ²²³.

²¹⁸ לא אחזור כאן על פרטי הנושאים והדוגמאות שהובאו אצל פרידלנד, גילוי והעלם, ואף לא על היסודות הרלבנטיים שנדונו בעבודתי, יסודות פרדוקסליים. לקבלת תמונה מלאה בנושא זה יש לעיין בעבודתה, ובהפניות שם.

²¹⁹ הערה כללית, לגבי הקשר בין תשבי"כ ותשביע למדיומים של כתב ודיבור: קשר זה הוא לכאורה הוא ברור מאליו, והמעבר ביניהם מצוי בתוך כתבי ר' צדוק. אולם גם קשר זה מורכב ורב-פנים. יש אצל ר' צדוק מקום חשוב ומרכזי לעצם ההיתר לכתיבת התשביע, לתשביע הכתובה, ולחיוב לכתוב חידושי תשביע, לצד מקומות אחרים בהם מודגש אופיה האורלי של התשביע או אף אופיה הטרומ-אורלי, בלב המשיג בלבד. מורכבות זו, המקבלת ביטוי ברור בעבודתה של פרידלנד, מחייבת, לדעתי, זהירות רבה במעברים ובהיסקים בין שיח על תשבי"כ ותשביע לשיח כללי על כתב ודיבור, ובהשוואות בין דברים שונים של ר' צדוק לכיוונים שונים בתיאוריות הרמנוטיות, בעיקר פוסט-מודרניות. יתר על כן, פרידלנד מציינת כמכנה משותף רופף למגוון הדברים שהובאו מר' צדוק, את איפיון התשבי"כ והתשביע "על ציר בהירות-חשיכה, גילוי והעלם, עמ' 112). כפי שראינו לעיל, לצד הבאים מהתחום היוזאלי, המתקשרים לדרגות שונות של אור" (פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 112). כפי שראינו לעיל, לצד המקום הדומיננטי של שדה האור והראיה, יש מקום גם לאיפיון תשבי"כ ותשביע בשדה הקול והשמיעה (ראו לעיל בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע בתשבי"כ, קלא דהדרא, ובתחילת הפרק מקום הלב בפעולות דיבור). האיפיון של שתיהן יחד בכל אחד משני השדות חותך את האבחנה ביניהן ככתב לעומת דיבור, ומגביר את הצורך בזהירות במעברים בין שיח כללי על כתב ודיבור לשיח על תשבי"כ ותשביע.

²²⁰ קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 13. ובניסוח אחר: "כי מ'ש בתורה דכתיבא ומנחא גלוי לכל הם דברים הגלויים ומושגים לכל שנראים לעין אבל מה שאין גלוי לעין נאמר בעי"כ" (דברי חלומות, כז, עמ' 199). עיקרון ההתאמה לרבדי מציאות שונים ודוגמאות לישומם בכתבי ר' צדוק נדונים בהרחבה אצל פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 80-64. ראו שם על החלת העיקרון לגבי שמירת שבת של האבות; יעקב אבינו לא מת; נס חנוכה; קללות וברכות; יעודי העולם הבא; ומשמעות יום טוב. על דוגמא נוספת ממוקד עקרים, עמ' 14-13, ראו לעיל בפרק כת פעולה על ידי תשביע, הערה 126.

²²¹ דוגמאות שונות לחשיבות כתבי המהר"ל כיסודות רעיונות של ר' צדוק מופיעות בעבודתי, יסודות פרדוקסליים; אצל בריל, ר' צדוק; ואצל פרידלנד, גילוי והעלם.

²²² המהר"ל מבאר את דרשת זו"ל על "ינערוותיה הלכת על יד היאור" – הולכות למיתה, כרמז מכך שיהלכת בגימטריא 'מיתה', במשמעות של "מיתה עליונה", שמשמעותה הסתלקות כח ההתנגדות שלהן להצלת משה. ביאור זה משמש יסוד לכך שהדבר לא נכתב בתורה בפירוש: "ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב, כמו שפירש לך הכתוב הצלת משה רבינו ע"ה ח"ו ליה לפרש שהנערות היו הולכות למיתה שלא היה זה נס מפורסם" (גבורות ה', פרק יז, עמ' פ). לפי ביאורו של הרב הוטנר: "...מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט; ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז... וזו היא הצעת דבריו של המהר"ל, דמכיון דמיתה זו של נערות בת פרעה היא הסתלקות מולם העליון, וממילא בטל הכוח הרוחני של ההתנגדות למשה, הרי מאורע זה בסדר הצלתו של משה אין הוא שייך לעולם הפשט, וממילא אין מאורע זה ניכר באותם הפנים של תורה, שאנו קוראים להם פנים של פשט. זו היא כוונתו של המהר"ל" (פחד יצחק, פסח, מאמר נב, עמ' קמז). בהמשך הדברים מבאר ר' הוטנר עניינים שונים על סמך עיקרון זה, וכותב: "וקדושי עליון קבלו יסוד זה בביאור הסוגיה דתענית דיעקב אבינו לא מת..." ומביא בפרוט את הביאור (שם, עמ' קמח). והשוו דברי ר' צדוק: "כעניין ששמעתי על הא דיעקב אבינו לא מת (תענית ה א) שאי מקרא אני דורש. שלא היה התגלות גמור בפשט הכתוב רק בדרך הדרש. וכך היה התגלות העניין בפעל לא נגלה לעין כל בפשיטות. רק דורשי רשומות המעמיקים הבינו וכיו"ב בכל עניינים" (קדושת שבת, מאמר ג, עמ' 13). וראו עוד תקנת השבין, עמ' 33; ישראל קדושים, 83; פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 68-70. ראו גם ביאורו לשני הרבדים במחשבות חרוץ, ז, עמ' 36; וראו לעיל בסוף הפרק תשביע לעומת נבואה – מימד היסטוריוסופי.

²²³ לדוגמא, בהתאמה לעיקרון שהכתוב בתורה במפורש מורה על מציאות גלויה והכתוב ברמז מורה על מציאות נסתרת, מניח ר' צדוק גם כי הכתוב בפרש בתורה מורה על פעולה גלויה בנפש, ואילו הכתוב ברמז מורה על פעולה חלשה ונסתרת בנפש. וכך הוא כותב בביאור המשלת פרץ וזרח ללבנה וחמה: "כי זרח היה לגלולו של אונן מפני שבו נכתב המעשה מפורש בתורה יותר משנכתב בער שאצל ער נכתב רק ברמז וכבר אמרנו שמה שנכתב בתורה בפירוש מורה שנעשה חקוקה בנפש" (פרי צדיק א, וישב י, עמ' 131). לא מצאתי מקום שר' צדוק אמר זאת לגבי החקיקה בנפש, וככל הנראה כוונתו לאמירות הכלליות של העיקרון הדרשני שהוזכרו. דוגמא להתחלה מורכבת יותר של הדברים מצויה בביאור לפעך שבין 'שלח לך', המופיע בתשבי"כ כצווי של ה' למשה, לבין ביאור זו"ל בתשביע 'מדעתך' (סוטה לד ב). לפי ר' צדוק שליוחת המרגלים היתה פעולה שבה משה ניסה להתחיל את ההנהגה התשבי"ע, על ידי חידוש מדעתו, אולם, כפי ש"ירז"ל גילו עומקו" בתשביע, אולם מאחר ששורשו היה מתשבי"כ, לא עלה הדבר בידו, ואכן בתשבי"כ מופיע העניין כצווי אלוקי. ראו ליקוטי מאמרים, עמ' 85. כאן, מחד התשביע היא המגלה את עומק כוונתו הפנימית של משה – לפעול התחלת תשביע על ידי מעשה מיזמה עצמית, אולם מאידך, התשבי"כ, שבה מופיע העניין כצווי אלוקי, מגלה מחד את הרובד החיצוני הגלוי של מה שנאמר למשה, אולם עם זאת, היא מגלה גם את רובד העומק הפנימי עוד יותר של משה – מצד שורשו, המזוהה עם תשבי"כ, גם מעשה שהוא לכאורה ביזמה עצמית שלו, חוזר ומתגלה בעומק, כצווי אלוקי. לדוגמאות אחרות לביאור מעשים של משה כנסיונות להתחיל תשביע, שכשלו מצד שורשו בתשבי"כ, ראו לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה – ניתוח מושגי השוואתי, הערה 275. לדוגמאות אחרות למחלכים בהם במקום חיצוניות גלויה ופנימיות נסתרת, עובר ר' צדוק לשיח על פנימיות ברובד ראשון, ומעבר לה, פנימיות עמוקה יותר של השורש, המתגלית לעתים דוקא בחיצוניות, ראו לעיל בחלק האחרון של הפרק מקום הלב בפעולות דיבור. ראו גם לעיל בפרק זה, הפנמה רעיונית, על שטוש האבחנה הדיכטומית בין חיצוניות לפנימיות.

ג. ההסבר במונחי העלם וגילוי הוא הסבר מרכזי, אך לא בלעדי לכך שעניינים מסוימים לא נתפרשו בתשב"כ, ונתפרשו בתשב"ע. יש בכתבי ר' צדוק גם הסברים אחרים, מהם הקשורים לתוכן הספציפי של הדברים²²⁴, ומהם הקשורים למושג הכללי של ההתגלות המתמשכת²²⁵.

ד. מלבד הזיקה החזקה בין העלם וגילוי במישור הפרשני, וכללית, במישור האפיסטמולוגי, לבין העלם וגילוי במישור האונטולוגי, קיימת גם זיקה חזקה ביניהם לבין העלם וגילוי במישור הנורמטיבי²²⁶, כפי שאראה להלן.

ולהארות רחבות יותר מתוך דוגמאות פרשניות נוספות שלא נדונו:

לגבי האיפיון ההפוך של תשב"כ כהעלם ותשב"ע כגילוי, מצינת פרידלנד, כמסקנה טנטטיבית, כי לא מצאה עקרון דרשני המבטא כיוון זה, במקביל לעקרון הדרשני ההפוך, וכן כי הדוגמאות שמצאה לאיפיון זה ממוקדות בהקשר של התורה היוצרת²²⁷. אכן, אין בכתבי ר' צדוק ניסוח וישום רחב של עקרון כללי כזה, כמו של היפוכו, אולם ניתן למצוא בכתביו גם ישום דרשני של כיוון זה (תשב"כ כהעלם ותשב"ע כגילוי) וכן ביטויים לכיוון זה מעבר להקשרים של התורה היוצרת. דוגמא אחת לדרשנות המבוססת במובלע על עקרון הפוך מן העקרון המרכזי לפיו התשב"כ מבטאת את הגילוי, והתשב"ע – את הנעלם, היא בתוך ביאור נרחב בעניין השארת אגג בחיים על ידי שאול, והשארת שמעי בחיים על ידי דוד, שנעשו שניהם, לפי המדרש, מכח ראית העתיד, של הצאצאים העתידים לצאת מהם. רובד זה הוא הרובד הנעלם, הסמוי בהווה, ומנוגד לרובד הגילוי לפיו מעשים אלו נחשבים לחטאים, שגרמו נזק לעם ישראל. כאן מבטאת התשב"כ (הנביאים), את הרובד הנעלם, לא במה שכתוב בה, אלא דוקא במה שלא כתוב בה. העדר איזכורם של מעשים אלו כחטאים, מבואר על ידי ר' צדוק כביטוי לפן הנעלם, שמצידו אכן יש ערך חיובי למעשים אלו. לעומת זאת, הדברים המיוחסים לכנסת ישראל בגמרא²²⁸, שיש בהם הערכה שלילית למעשים אלו, מבטאים את הפן החיצוני הגלוי.

וע"כ אמרו... מה עשה לי יהודי דאין להתחכם על דברי תורה דאילו לא נולד מרדכי היה טוב יותר לכנסת ישראל באותה שעה טרם הנס, ואף דבאמת כשנאבד המן הרי אדרבא הכל היה לטובה ויפה עשה דוד המלך ע"ה כן אחר שנאבדו כל זרע המן ובאו אותן בני בניו שלמדו תורה ודאי יפה עשה שאול ג"כ וע"כ לא אמר לו שמואל החטא מאגג רק מהצאן ובקר וכן לא נזכר בקרא כלל חטא על דוד שהחיה שמעי אז, רק כנסת ישראל שבאותו דור טרם הנס צווחו על זה מה עשה²²⁹.

יוצא כאן שהתשב"כ, מבטאת, על ידי מה שלא נכתב בה, את המציאות האמיתית הנעלמת שתתגלה לבסוף, ואילו התשב"ע, בזעקת כנסת ישראל המפורשת בגמרא, מבטאת את המצוקה הגלויה של המציאות העכשווית. ר' צדוק אינו מפרש כאן עקרון פרשני הפוך, שביסוד הביאור, ונראה שהנחתו המובלעת כרוכה בעקרונות מרכזיים אחרים. עקרון אחד הוא שלא נזכר בתורה שום דבר שאינו אמת. עקרון זה מוחל באופן ראשוני על התשב"כ, ומורחב להחלה גם על התלמוד²³⁰. במקומות אחרים מרחיב ר' צדוק בעניין האבחנה בין דרגות אמת שונות²³¹. נראה שביסוד הפרשנות כאן עומדת התפיסה כי מה שכתוב בתשב"כ הוא 'האמת לאמיתו', הנעלמת, שמצידה אין מעשים אלו בגדר חטא, בעוד זעקת כנסת

²²⁴ לדוגמא, "ולכך לא נתפרסם שם עמרם ויוכבד כי לא היה שמם וכוונתם מיוחד על תולדה זו, ויש לומר עוד... וזהו הגירושין של עמרם והם לא נתפרשו בתורה כי דבר זה הוא הפרו תורתך והוא ביטול לתורה ולהולדת משה רבינו ע"ה. אבל מצינו שביטולה של תורה זהו יסודה..." (אור זרוע לצדיק, ז, עמ' 23).

²²⁵ תפיסת הדינמיות וההתגלות המתמשכת, הכרוכה בשינוי ההנהגה לפי התורה שנתגלתה עד אותו זמן, וממילא מה שנתגלה על ידי חז"ל מאוחר יותר מתאים לרצון ה' באותו זמן מופיעה בהקשרים שונים בכתבי ר' צדוק. ראו לעיל בסוף הפרק היכולות תשב"ע בתשב"כ, ובפרק שורשי המחלוקת, בסוף הדיון במודל האנתרופוצנטרי.

²²⁶ קשרים בין שני הרבדים, הגלוי והנעלם, במישורים השונים אצל ר' צדוק ובמי השילוח, פותחו בעבודתי, יסודות פרוכסליים. לפיתוח הטענה לזיקה בין הרבדים הכפולים של המישור האונטולוגי, האפיסטמולוגי והנורמטיבי, תוך העמדת הסתירות הנורמטיביות כהשלכה של הכפילות במישור האונטולוגי והאפיסטמולוגי במי השילוח, ראו בן דור, סתירות נורמטיביות.

²²⁷ פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 111.

²²⁸ "רבא אמר כנסת ישראל אמרה... ראו מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני. מה עשה לי יהודי דלא קטליה דוד לשמעי דאתיליד מיניה מרדכי דמיקני ביה המן ומה שילם לי ימיני דלא קטליה שאול לאגג דאתיליד מיניה המן דמצער לישראל" (מגילה יב ב- יג א).

²²⁹ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 176. לביאור רחב יותר של העדר אזכורו של אגג בתוכחת שמואל לשאול, בכך שהיה זה רצון ה', ראו שם, עמ' 174.

²³⁰ ראו לעיל בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה.

²³¹ על העקרון שלא נזכר בתורה דבר שאינו אמת ראו לעיל בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה, ערך עצמי. על 'דרגות אמת', והאבחנה בין 'אמת' לאמת לאמיתו' ראו לעיל בפרק שורשי המחלוקת, מודל אנתרופוצנטרי.

ישראל המפורשים בתשביע, מבטאים את הראיה החיצונית, שהיא 'אמת' הגלויה של אותו רגע, שמצידה אכן מדובר בחטאים בעלי השלכות קשות²³².

במגוון מקומות מדגיש ר' צדוק כי מצד האדם המשיג התשביע הגלויה והתשבי"כ – נסתרת, ואילו מצד ה' הוא להיפך²³³. ייחוס הגילוי לתשביע, כביטוי לתפיסה מצד האדם מתקשר גם לייחוס ההעלם לאב והגילוי לאם. סמלי איש ואשה, יום ולילה, אור וחושך, המשמשים במקומות רבים לביטוי איפיוני גילוי והעלם בתשבי"כ ותשביע בהתאמה, משמשים כאן בכיוון הפוך. על יסוד ההנחה כי לאיש, מצד מעלתו, די בהעלם, ואילו האשה, להשלמת חסרונה, זקוקה לגילוי בהוצאה לפועל²³⁴, מבאר ר' צדוק מדוע נאמר 'אם למקרא ולמסורות' ולא 'אבי' כמו ב'בנין אבי'²³⁵.

ולפיכך בנין אב שהלמוד למקומות אחרים שאין מפורשים כאן זה הלמוד קרוי אב שמוליד כמותם בהעלם. אבל אם למקרא ולמסורות שהלמוד למקומו שניכר ונגלה בפועל. וזה גי"כ מ"ש... כשלמד תשבי"כ ידע שהוא יום כו'. כי אור יממא והוא מעלה לכן לשון זכר ולילה חסרון לשון נקבה... ותשבי"כ נעלם מבני אדם. משא"כ תשביע הוא מה שנובע מלב בני אדם²³⁶.

'בנין אב' מאופין בהעלם בכך שאינו לימוד על המפורש באותו מקום, ו'אם למקרא' מאופינת בגילוי, בהיותה לימוד על המפורש במקום. בהתאמה, התשבי"כ, בחינת זכר, היא בהעלם, ואילו התשביע, בחינת נקבה, מאופינת לגילוי והוצאה לפועל. הזיקה של היחס הערכי מעלה-העלם וחסרון-גילוי מועצמת כאן וגוברת על הזיקה של היחס התיאורי יום-גילוי ולילה-העלם. כאן יום ולילה, זכר ונקבה, תשבי"כ ותשביע מקבילים למעלה וחסרון, ולכן גם להעלם וגילוי בהתאמה. לכן התשביע, מצד חסרונה, היא המאופינת בגילוי. ר' צדוק מדגיש כאן כי קשרים אלו הם דוקא מצד האדם. התשבי"כ "נעלם מבני אדם" והתשביע היא הקרובה ומושגת 'מצדנו', בהיותה 'מה שנובע מלב בני אדם'. כך היותה של התשביע מה שנובע מלב האדם, מכונן אותה כגילוי, כאשר איפיון זה הוא מצד האדם, ומבטא את הקשר הישיר הראשוני של האדם עם התשביע.

ביטויים אחרים לתפיסת התשביע כביטוי לרובד הגלוי והתשבי"כ כביטוי לרובד הנעלם מצויים בדברי ר' צדוק בהקשרים הלכתיים. הוא מרבה להעמיד את הדין מדרבנן כביטוי לתשביע שמצד ישראל, ואת הדין מדאורייתא כביטוי לתשבי"כ שמצד ה' ²³⁷. ברבות מן הדוגמאות מבטא הדין מדרבנן את התפיסה החיצונית המוגבלת לרובד הגלוי, שמצד האדם, בעוד הדין מדאורייתא מבטא את תפיסת האמת הפנימית הנעלמת שמצד הקב"ה²³⁸.

לדוגמא, בהלכות שבת, מדאורייתא אסורות המלאכות דוקא בהיותן 'מלאכת מחשבת', הנעשית

²³²עם זאת, גם כאן ניתן לחוש בדומיננטיות של העקרון המרכזי ההפוך, בכך שר' צדוק מיחס את תפיסת האמת הגלויה של אותה שעה לכנסת ישראל שבאותו דור, ולא לתשביע כשלעצמה.

²³³ראו, לדוגמא, שיחת מלאכי השרת, עמ' 55; דובר צדק, עמ' 150; ליקוטי מאמרים, עמ' 90. וראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 60, 104-101. לדוגמא לשימוש דומה באבחנה זו לביאור היפוכי יחוסים, מבחינת הקב"ה המשפיע, לבחינת השכינה המקבלת, ראו באורו כיסוד ליחוסים הפוכים של משה ואהרן לנצח והוד: "והנה לעולם החסד מיוחס אל הימין והגבורה אל השמאל... לפיכך אצל הקב"ה נקרא נצח ימין והוד שמאל אבל אצל השכינה המקבלת האור מן המלבושים האלה אצלה הוד ימין ר"ל דרגא דחסד ונצח שמאל כמשנ"ת... וז"ש דוד נעיונות בימינך נצח שהוא בימינך כלפי הש"י אצלו הוא בימין אבל ביחס אל מדת המקבלת הוא ירכא שמאלא" (קומץ המנחה, ח"יב, עמ' 82). על אבחנה זו בין 'מצדנו' לימצדו' בכתבי ר' צדוק ומקורותיה ראו עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 63-72. וראו גם לעיל בפרק שורשי המחלוקת, השוואה בין המודלים, הערה 25, ובפרק מקום הלב בפעולות דיבור, הערה 141.

²³⁴ראו ביאורו בדובר צדק, עמ' 35-36.

²³⁵השאלה והתשובה בשו"ת הרי"ף א. ר' עזרא מבאר את תשובת הרי"ף על דרך הקבלה, כי 'בנין אב' חל על פסוקי תשבי"כ, שמו של הקב"ה, לעומת 'אם למסורה' שהיא בעניין קבלה ושייכת לתשביע. ראו על כך: גוטליב, רבינו בחיי, עמ' 51). רבינו בחיי (פירושו על התורה, דברים לג ח) מפתח כיוון זה. להפניות למקורות נוספים ראו הערות של הרב שעוועל שם, וראו גם שושן סודות, עמ' 143, סוד יש אם למקרא ויש אם למסורת – בנין אב או בנה אב; וראו גם דברי החיד"א, עין זוכר, מערכת האי, א, דף ד ע"א. במקורות אלו יש ביאורים של 'בנין אב' לעומת 'אם למקרא' כתשבי"כ לעומת תשביע בהקשר מינוח קבלי של אב ואם, אך ללא פירוש איפיוני הנגלה והנעלם המובאים אצל ר' צדוק.

²³⁶דובר צדק עמ' 36. השוו להסבר אחר בשושן סודות (הערה קודמת). מיד בהמשך, לאחר הקביעה הכללית כי 'תשבי"כ נעלם מבני אדם', חוזר ר' צדוק ומחלק בין העלם וגילוי גם בתשבי"כ עצמה: "כימ"ש במקום אחר על שמות רבה פ"ו הלוחות ארכן ששה טפחים ב' בידו של הקב"ה הוא הנעלם מתשבי"כ. ובי' בידו של משה הוא תשביע ובי' באמצע הוא הנגלה מתשבי"כ ואכמ"ל עדי". (המקור במדרש הוא בשמות רבה מז ו). ר' צדוק באר חלוקה משולשת זו בכמה אופנים. ראו קומץ המנחה, ח"יב, ת, עמ' 22; שם, עג, עמ' 66-65; דובר צדק, עמ' 61.

²³⁷כפי שכותב ר' צדוק לגבי יום טוב שני שמספיקא דיומא: "כי ספיקא דיומא שבכל יום טוב הוא נגד תשביע הדומה לתשבי"כ... וכן שני ימים יום טוב אחד דאורייתא ואחד דרבנן" (צדקת הצדיק, קעא).

²³⁸גם כאן ניתן למצוא איפיונים הפוכים גם על אותו עניין. לדוגמא, פורים, וכתובת מגילת אסתר, מתבארים מחד, כביטוי להעלם של תשביע (ראו, לדוגמא, רסיסי לילה, כא, עמ' 25-26 וראו על כך פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 78-79), ומאידך, כביטוי לרובד הגלוי לבני אדם של תשביע לעומת מה שמצד ה' (ראו, לדוגמא, שיחת מלאכי השרת, עמ' 72).

בכוונה ומחשבה תחילה, ואילו חכמים הוסיפו ואסרו, בתנאים מסויימים, אותן מלאכות, גם אם אינן נעשות בכוונה כזו²³⁹. ר' צדוק מבאר הבדל זה כביטוי להבדל שבין 'מצד ה' המתבטא באיסורי דאורייתא, לבין 'מצד האדם' המתבטא באיסורי דרבנן. החומרות מדרבנן גם במעשה ללא כוונה, נובעות מתוסר יכולתם להשיג אותה השגה, השייכת להשגת העולם הבא, שמצידה רק 'מלאכת מחשבת' נחשבת למלאכה²⁴⁰. לפי ביאורו, איסורי דרבנן הם המתאימים להשגת החכמים בעולם הזה, בעוד איסורי תורה משקפים את המציאות הרוחנית שלא ניתן להשיגה בעולם הזה.

דוגמא חשובה אחרת היא בעניין המשוך ערלתו. מדאוריתא הוא פטור ממילה, אך חכמים גזרו שימול שנית, משום מראית העין. גם כאן, הדין מדאוריתא הוא המשקף את הרובד הפנימי הסמוי, שמצד ה', בעוד הדין מדרבנן משקף, בהתאם לטעמו המפורש, את הרובד החיצוני הגלוי לעיני אדם.

והמשוך צריך לימול שנית רק מדרבנן משום מראית העין ומהתורה הרי הוא מהול גמור. ועיי' אברהם שהוא רק יראה לעינים לא מבשקר ואין מצילו שמצד האדם צריך לשמוע לגזירת חכמים שהם גזרו על האדם מצד האדם שיש טעות לראוין אבל ה' יראה לבב דן ע"פ משפט התורה שמן השמים ומציל גם אותן²⁴¹.

דוגמא זו, החוזרת ונשנית בכתבי ר' צדוק, חשובה במיוחד, באשר כלול בה עניינו של 'הבועל ארמית'²⁴², ובכללות, עניין חטאי ישראל, הפוגמים רק בחיצוניות הגלויה 'למראית עין' האנושית, המבוטאת בדין דרבנן שבתשב"ע, אך לא בפנימיות הנעלמת²⁴³ שמצד ה', המבוטאת בדין דאוריתא שבתשב"כ²⁴⁴. כאן מועמד בבירור הדין מדרבנן, השיך לתשב"ע כשיקוף של המציאות החיצונית הגלויה לעיני אדם, לעומת הדין דאוריתא, השיך לתשב"כ, כשיקוף המציאות הפנימית הנעלמת, שמצד הקב"ה²⁴⁵.

הארות נוספות מתקבלות מניתוח שתי דוגמאות של דרשות מפורטות בעניינים שיש בהם ניגוד ברור בין התשב"כ, לבין חלק מן המקורות בתשב"ע²⁴⁶. הדוגמא הראשונה מושתתת על פרשנות של ר' צדוק למקור מרכזי בזוהר בנושא גילוי והעלם בתורה²⁴⁷. הדברים מובאים בתוך דיון של ר' צדוק בנושא הגרים²⁴⁸. התשב"כ מזכירה במקומות רבים על היחס לגר, ואף מצוה על אהבת הגר²⁴⁹. לעומת זאת,

²³⁹ כך אסורים מדרבנן, 'מתעסק' (מלאכה שנעשית מתוך התעסקות בעלמא ולא מתוך כוונה לעשות את המעשה. אינו חייב עליה); 'דבר שאינו מתכוין' (מלאכת איסור שאדם עושה מבלי שמתכוין לעשותו, אסור בשבת רק אם הוא 'פסיק רישיה' שתוצאתו הכרחית); ו'מלאכה שאינו צריך לגופה' (מלאכה שאדם עושה כלוואי לפעולה אחרת שהוא רוצה בה, ולא לצורך תוצאת אותה מלאכה. לפי כמה דעות אינו חייב על מלאכה כזו בשבת).

²⁴⁰ 'ואסור מדרבנן דחכמים הם הוסיפו בירורים לומר דפעולת הש"י בשבת היינו מתעסק בעלמא... אבל מכל מקום הש"י אומר רק מלאכת מחשבת אסור דזולת זה יש שייכות פעולה וזה אינו מושג לשכל חכמים כלל דעין לא ראתה וגוי היינו שאי אפשר להשיג אפשרות זה כלל ולכן הם החמירו בדבר שאין מתכוין ומלאכה שאין צריך לגופו. ומכל מקום פטור ממיתה דגוף ונפש היינו יחוד קב"ה ושכינתו כידוע ואיסור תורה הוא מצד הש"י ואיסורין דרבנן הוא מצד כנסת ישראל ושכינת עוזו שהופיעה בלב חכמי ישראל והוא מצד הגוף ואי אפשר לדון בו על הנפש... (רסיסי לילה, כז, עמ' 38).

²⁴¹ ישראל קדושים, עמ' 94-95.

²⁴² ר' צדוק מרבה להתייחס לגמרא בעירובין יט א: "...ההוא דמחייבי היא שעתא בגהינם ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו בר מישראל שבא על הגויה דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה" (נחפסוק) ההוא (מדובר) שמתחייבים אותה שעה לגהינם, בא אברהם אבינו ומעלה אותם ומקבל אותם, חוץ מיהודי שבא על בת נכריה שנמשכת ערלתו ולא מכיר אותן]. על משמעות הדברים לגבי ר' צדוק ראו לעיל בפרק כח פעולת להולדת בנים.

²⁴³ ראו לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור.

²⁴⁴ 'ואפילו בועל ארמית שאי בעירובין שמימשכא ערלתיה ולא מבשקר ליה היינו רק למראית העין שאינו ניכר. והמשוך צריך לחזור ולמולו רק מדרבנן משום מראית העין. והיינו מצד האדם אשר יראה לעינים ועל כן אברהם אבינו ע"ה לא מבשקר ליה אבל הקב"ה יראה ללבב הוא רואה דגם זה מהול באמת ועל כן מהתורה אין צריך לחזור ולמולו כי מעמקי לבבו של כל ישראל דבוק בהש"י' (ישראל קדושים, עמ' 121). ראו גם שם, עמ' 19. ראו גם תקנת השבין, עמ' 109; ופוקד עקרים, עמ' 53.

²⁴⁵ במקומות אחרים מועמד הדין מדרבנן, שמצד השגת חכמי תשב"ע, כמבטא את מה שגלוי לחכמים, בעוד הנעלם מבוטא באופנים אחרים, כגון על ידי המנהג, או על ידי 'דורשי רשומות'. על המנהג לעומת דרבנן ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, ובפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה. על דורשי רשומות לעומת חכמי המשנה ראו לעיל בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, היכללות תשב"ע בתשב"כ, הערה 42.

²⁴⁶ בשתי הדוגמאות מדובר בבחירה של ר' צדוק במקורות מסויימים בתשב"ע מתוך טווח רחב של דעות המובאות בתשב"ע באותם נושאים.

²⁴⁷ דוגמא זו היא מקונטרס גלות מצרים באור זרוע לצדיק. לפי היחס המקובל, שייך ספר זה לתקופה המוקדמת בחיי ר' צדוק, ויש כאן דוגמא לשימוש של ר' צדוק בעקרון זה גם לפני שהיה לחסיד איז'ביצא. השו' פרדילנד, גילוי והעלם, עמ' 82, והערה 92 שם. אמנם הספר אור זרוע לצדיק הוא אוסף קונטרסים קטנים של ר' צדוק, שצורפו יחדו על ידי המעתיק. קונטרס גלות מצרים, דומה במבנהו לקומץ המנחה, ח"ב, וכולל גם רעיונות מובהקים של הרבי מאיז'ביצא, ויש מקום, לדעתי, ליחסו לראשית התקופה החסידית. אם יחוס זה נכון נשאר העקרון כמאפיין את כתביו החסידיים. על זמני הכתבים ראו עוד לעיל בפרק השגת האר"י - חכמה או נבואה, הערה 58.

²⁴⁸ נושא הגרים נדון כמה פעמים בכתבי ר' צדוק, בעיקר בהקשרים של אבחנות בין ישראל לאומות, יתרו ור' עקיבא, שהוא שורש התשב"ע, שבא מגרים, וכמו בעניינים רבים דבריו בנושא זה מורכבים ורבי פנים, ואין בדבריו המובאים כאן שיקוף של כל גישתו לנושא הגרים. עניינו כאן אינו בבירור כלל תפיסתו של ר' צדוק לגבי גרים, אלא במשמעות דבריו בנושא זה במקום אחד לגבי תפיסת התשב"ע כגילוי הנעלם בתשב"כ. להתייחסויות נוספות של ר' צדוק לעניין גרים ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, י, עמ' 116; דובר צדק, עמ' 146-147; תקנת השבין, עמ' 65-67, מחשבות תרוץ, יט, עמ' 168-169, אוצר המלך, עמ' סד, ועוד.

בגמרא מובאות גם התבטאויות מסתייגות ואף שליליות לגבי הגרים²⁵⁰. ר' צדוק מתייחס לפער זה, ומבארו בתוך תפיסתו הכללית, לפיה תשב"כ ותשב"ע שייכות לרבדים שונים. התשב"כ היא הרובד הגלוי, הנגיש לכל, ולכן מצדה אין לדחות גרים, ואילו התשב"ע יתודית לעם ישראל בלבד, ולכן מצדה אין מקום לגרים. דין התשב"כ לגבי גר נתפס כמבטא את הרובד החיצוני של הדברים, בעוד דין תשב"ע הוא המגלה את הסוד הפנימי, שמשמעותו - דחיית הגר. המימרה שלעתיד לבוא אין מקבלים גרים, הופכת לפי זה לביטוי לכך שלעתיד לבוא תתגלה ותיושם התשב"ע בשלימותה²⁵¹. ביאורו של ר' צדוק מבוסס על ביאורו לדברי הזוהר בעניין זה. יש חשיבות רבה לקטע ידוע בזוהר, הקודם לקטע הנדון בעניין הגר ומהוה יסוד כללי חשוב לדברים הנדונים²⁵², לפיו בתשב"כ יש גילוי רגעי של הסוד, ומיד חוזר ונסתם ומתלבש בלבושים. החכמים הם הקולטים אותו גילוי רגעי, וחוזרים ומגלים אותו גם אחרי שנתעלם²⁵³. דברים אלו של הזוהר אינם מוזכרים כאן אצל ר' צדוק, אולם בספר אחר הוא משתמש בהם לאיפיון השגת החכם במה שלא ניתן להסבר.

[...] וזה דבר עמוק הכולל כל סתרי חכמת הקבלה שאין מוסרין אלא למי שהוא חכם ומבין מדעתו שהאיר לו השי"י ואי אפשר להסבירו כלל רק בלבושים שונים כדרך התורה רק שלפעמים מתגלות מלה מנרתקה כדאי בסבא דמשפטים (צח ב) עיי"ש לשונו. דהחכם צריך להתבונן מה שהשי"י מאיר לו לפרקים דרך ארעי והעברה בהשגה והכרה שבמוחו ולבו ומיד נעלם]²⁵⁴.

כאן מדובר בחווית החכם של השגת הארה רגעית גבוהה, החוזרת מיד ומתעלמת. בהמשך בזוהר שם מודגם הדבר בעניין הגרים, וכאן הגילוי וההעלם שמיד אחריו הם בתוך הפסוקים עצמם: בכמה דוכתיך אזהר קוב"ה על גיורא (בגין) דזרעא דקדישא יזדהרון ביה ולבתר נפיק מלה סתימא מנרתקה. וכיון דאתגלי אהדר לנרתקה מיד ואתלבש תמן. כיון דאזהר על גיורא בכל אינון דוכתיך נפק מלה מנרתקה ואתגלי ואמר אתם ידעתם את נפש הגר. מיד עאלת לנרתקה ואהדרת בלבושה ואתמרת דכתיב כי גרים הייתם בארץ מצרים דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה. בהאי נפש הגר. ידעת נשמתא קדישא במליך דהאי עלמא ואתהניאת (ני"א ואשתאבת) מנייהו²⁵⁵.

²⁴⁹ דברים י יט; שמות יב מט; שם, כב, כג ט; במדבר טו, טו ועוד.
²⁵⁰ ראו מקורות בהערה 253 להלן. כאמור, אלו חלק מן הדעות. להלכה, פסק הרמב"ם, כי מצוה לאהוב את הגר. ראו הלכות דעות פ"ו ה"ב; ספר המצוות, מצוות עשה ר"ז. שם, ובמקורות רבים מובאת השוואת המדרש בין מצות אהבת הגר למצות אהבת ה'. מצוה זו לא הובאה בשו"ע, אך הובאה במגן אברהם או"ח סימן קנו ס"ק ב, ובמשנה ברורה, שם, ס"ק ד). לדעות הז"ל על המוטיבציה של הגר ראו זוהר ושגיא, גיור, עמ' 20-27. על המניע לגיור וגישות שונות בחז"ל בעניין היחס לגר ראו פינקלשטיין, הגיור, עמ' 132-138, והפניות שם. לסקירת מקורות הלכתיים בעניין איסור אונאת גר, ומצות אהבת הגר ראו, אריאב, לרעך כמוך, כ"ב, עמ' 239-252. על היחס לגרים במקורות קבליים ראו חלמיש, היחס לאומות.
²⁵¹ לעומת דברים אלו באור זרוע לצדיק, המוקדם, מודגש בכתביו המאוחרים כיוון הפוך. הוא מבחין בין תוכחות ראשונות שבוטלות כנגד תשב"כ ושם לא נזכר הגר כלל, לבין תוכחות שניות שבדברים, כנגד תשב"ע, שם נאמר על הגר שיעלה מעלה מעלה. לפי זה הוא מבאר כי יהושע, לפי השגת התשב"כ, חלק את הארץ רק לישראל, אך לעתיד, גם לגרים יהיה חלק בארץ ישראל. (פרי צדיק ד, במדבר ה, עמ' 8). במקום אחר הוא מדגיש כי גם נשמות הגרים היו במתן תורה. "שכל הנשמות עמדו על הר סיני ואף הגרים דאע"ג דאינון לא הוו מזליהו הוו כמ"ש (שבת קמו א) כיון שבשם ישראל יכנה כבר היה נשמתו על הר סיני ומה שמצינו בגמרא (נדרים כ א) בידוע שלא עמדו אבותינו על הר סיני, היינו עמידת האבות דור המדבר שעמדו בגופם על הר סיני זה לא עמדו אבותינו ועזיני אשר ישנו פה עומד וגוי' ואת אשר אינון פה, והיינו בגוף אבל מזליהו, היינו נשמות עמדה על הר סיני אף מהגרים" (פרי צדיק ד, בהעלותך י, עמ' 89-90). במיוחד מודגש מקום הגרים בהפיכת החושך לאור, ובהעלאת ניצוצות. "והגרים הבאים לידבק בישראל הם המהפכים שורש הרע לטוב. ועל זה היה כל הגלות שיתוספו גרים לקלוט כל הני"ק ולא הפכה הכל לטוב מאד" (קדושת שבת, מאמר ה, עמ' 27). על ר' מאיר ר"י עקיבא, שרשי תשב"ע כבני גרים ראו עוד לעיל בפרק נבואה לעומת תשב"ע, מימד היסטוריוסופי, העלאת ניצוצות קדושים, ובפרק שורשי המחלוקת, אי היקבעות התורה.

²⁵² קוב"ה כל מליך סתימין דאיהו עבד אעיל לון באוריתא קדישא, וכלא אשתכת באוריתא, וההיא מלה סתימא גלי לה אוריתא, ומיד אתלבש בלבושה אחרא, ואתמטר תמן ולא אתגלי, ותכימין דאנון מליך ענין, אע"ג דההיא מלה אסתים בלבושה (תמן), תמאן לה מגו לבושה, ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד דלא תיעול בלבושא, רמאן בה פקיתו דעינא, ואע"ג דמיד אסתים, לא אתאביד מעיניהו (ני"א מנייהו) (זוהר ח"ב צח ב). [=הקב"ה כל דברים סתומים שהוא עושה, הכניס אותם בתורה הקדושה, והכל נמצא בתורה, ואותו דבר סתום מגלה אותו התורה, ומיד מתלבש בלבוש אחר, ונטמן שם ולא מתגלה, והחכמים שהם מלאים עינים, אע"פ שאותו דבר נסתם בלבושו (שם), רואים אותו מתוך לבושו. ובשעה שמתגלה אותו דבר שלא יכנס בלבוש, מטילים בה פקיתות עינים, ואע"פ שמיד נסתם, לא נאבד מעיניהם (ני"א מהם)].

²⁵³ ראו גם שם, לאחר עניין הגרים, ביאור נרחב יותר בעניין גילוי הסתום שבתורה על ידי חכמים, בקטע המוכר של משל לאהובה יפה השמונה בהיכלה, מגלה עצמה לרגע לאהובה, ומיד חוזרת ומתכסה. זהר ח"ב צט א.

²⁵⁴ דובר צדק, עמ' 107. בעניין מוחין דקטנות של האדם מישראל כמוחין דקטנות של ה'. לשימוש של ר' צדוק באותו מקור בזוהר בעניין הגרים בהקשר אחר ראו ליקוטי מאמרים, י, עמ' 116-117.

²⁵⁵ זהר ח"ב צח ע"ב - צט ע"א. [=בכמה מקומות הזהיר הקב"ה על הגר (כדי) שהזרע הקדוש יזהרו בו, ואחר כך יוצא דבר סתום מנרתיקו וכיון שהתגלה חוזר לנרתיקו מיד ומתלבש שם. כיון שהזהיר על הגר בכל אלו מקומות יצא דבר מנרתיקו ונגלה ואמר ואתם ידעתם את נפש הגר. מיד נכנס לנרתיקו וחזר בלבושו ונטמן, שכתוב כי גרים הייתם בארץ מצרים. שחשב הפסוק שמפני שהתלבש מיד, לא היה מי שהשגיח בו. בזה הנפש הגר יודעת הנשמה הקדושה בדברי זה העולם ונהנית (ני"א שואבת) מהם]. הפסוק: "וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים" (שמות כג ט), נדרש כאן כמחלק לשלושה חלקים, כאשר בחלקו האמצעי מתגלה התוכן השלילי לגבי הגר, ההפוך מחלקו הראשון, ותוכן זה חוזר ומתעלם מיד שוב בחלקו השלישי של הפסוק. ראו תשבי, משנת הזוהר, כ"א, עמ' סה, לתרגומו לקטע זה, ושם, כ"ב, עמ' שע-שעא, על דברים אלו. ההתייחסות כולה היא לאיפיון גילוי והעלם של סודות התורה בכללם, תוך דילוג על הדוגמא הספציפית לגבי הגר. המשך

ר' צדוק משתמש בקטע זה מהזוהר כבבסיס להסברו. הרובד של הסוד הוא הכרה בטבעו השלילי של הגר. סוד זה יצא ונתגלה בתחילת הפסוק: "אתם ידעתם את נפש הגר", אך מיד חזר ונתכסה בהמשך: "כי גרים הייתם בארץ מצרים"²⁵⁶. יוצא שתשב"כ מגלה רגעית וחוזרת ומסתירה את הסוד שבעניין גרים, ורק בתשב"ע, חוזרים חכמים ומגלים זאת.

כי התורה הזהירה... על הגר והשוותו לאזרח... רק חכמים בתשב"ע הם גלו הסוד וא... מפני מה הזהירה תורה על הגר מפני שסורו רע...²⁵⁷ שגלו בתשב"ע את הסתום בתשב"כ בעניין הגרים. שמצד התשב"כ שהיא תורת ה' היא נתונה ומונחת... כל הרוצה יבוא ויטול אבל תשב"ע מאי איכא למימר... ודבר זה נקרא תורתו... ומצידה אין מקום לגרים אל התורה כי התורה נובע רק מלכות בני ישראל... ולכן אז"ל אין מקבלים גרים לימות המשיח... דאז הוא שלימות תשב"ע ואין עוד מקום לקבלת גרים... דאז הוא הסוף שנקרא תורתו תורת ישראל שהם נתונה וחדשה²⁵⁸.

בזוהר מדובר בגילוי רגעי, המוסתר לפניו ואחריו, בתשב"כ עצמה, ללא איזכור תשב"ע כלל. ר' צדוק מזהה את מה שהוסתר בפסוקי התשב"כ כתשב"ע, וחוזר ומבאר לפי זה את דברי חז"ל בתשב"ע, כגילוי מה שנעלם בתוך התשב"כ. בהמשך מבאר ר' צדוק בהרחבה את עניין ר' עקיבא, שהיה שורש תשב"ע, ובא דוקא מזרע גרים, ובסוף המאמר חוזר לביאור הזוהר:

ופסוק וידעתם נפש הגר. וידעתם ר"ל מכה ידועה שלכם וחכמת לבכם שהוא תשב"ע מצדכם תדעו את נפש הגר מה היא. וזהו מלה מנרתיקא שיצתה מן הכסא²⁵⁹ שבתשב"כ על עניין הגרים ולגלות הנסתר שהוא תשב"ע. ואחר כך חזר ונתכסה בהסיוס כי גרים הייתם בארץ מצרים שנראה כאילו מייקר נפש הגרים והיינו שמצד הזה שגרים הייתם בארץ מצרים נתכסה עניין הגרים בתורה כנ"ל²⁶⁰.

ברובד הגלוי הפומבי של תשב"כ משתמע יחס חיובי לגרים. אולם בתשב"כ עצמה טמון סוד הצד השלילי. סוד זה מתגלה רגעית כחלק מהפסוק, ומיד חוזר ומתכסה בסופו. כח החכמים בתשב"ע הוא לגלות אותו סוד, כפי שעשו במימרות השונות בגנות גרים²⁶¹.

יוצא שאותו תוכן עצמו מתגלה ומיד נעלם בתשב"כ, וחוזר ומתגלה על ידי חכמים. תארי גילוי והעלם אינם תארים מוחלטים וסטטיים אלא דינמיים. אותה מילה 'יוצאת מנרתיקה' ומתגלית, ושוב חוזרת ומתכסה, ובכך חוזרת להעלם בתשב"כ. בהמשך חכמים חוזרים ומוציאים את העניין לגילוי בתשב"ע. התוכן הנדון (סורו הרע של הגר) מתגלה וחוזר ונעלם בתשב"כ, וחוזר ומתגלה לגמרי בתשב"ע. אם נכנה תוכן זה 'תשב"ע', הרי הוא נעלם בתשב"כ, וגלוי על ידי תשב"ע. במציאות תוכן זה הוא בהעלם (מקבלים גרים), ויתגלה רק לימות המשיח עם שלימות התשב"ע (לא יקבלו גרים). מבחינה זו יש כאן דוגמא נוספת

הדברים הוא משל העלמה הידוע. ראו שלום, משמעותה של תורה, עמ' 57-58; וראו הלנר-אשד, ונהר יוצא, עמ' 190-194, 266-267, והפניות שם. תשב"ע (שם, הערה 50), מפנה לדברי הרמב"ם: "ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם... לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום, ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים, עד שנשוב לבלי חשוק, קרוב למה שהיינו תחלה, ונהיה כמי שיברק עלינו הברק פעם פעם והוא בליל חזק החושך... ואפילו האור ההוא הקטן אשר יזרח עלינו גם כן אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם" (מורה נבוכים, פתיחה, עמ' ו-ז). משל ההארה האלוקית כברק המאיר לרגע ומיד נעלם משמש גם אצל ר' צדוק. ראו דובר צדק, עמ' 107, (צוטט לעיל), בהקשר של סודות. וראו גם מחשבות תרוץ, יב, עמ' 92; קדושת שבת, מאמר ב, עמ' 6; פרי צדיק ד, שבועות טז, עמ' 49, לעניין הארה בכללות.

²⁵⁶ שמות כג ט.

²⁵⁷ ר' צדוק מונה שורת מקורות מדברי חז"ל בגנות הגרים. דברי ר' אליעזר הגדול בבבא מציעא נט ב: "מפני מה הזהירה תורה בליו מקומות ואמרי לה במי מקומות בגר מפני שסורו רע"; וכן מובא בשמו במכילתא דר' ישמעאל, מסכת דנויקין, משפטים פרשה יח. "ולא תנסבו גירותא" מובא כאחד הפירושים להוראת רבא לבנו "ואל תשבו על מסת ארמית" (ברכות ח ב); "קשים גרים לישראל כספחת" היא מימרא ידועה של ר' חלבו המובאת כמה פעמים בגמרא (יבמות מז ב; קט ב; קדושין ע ב; נדה יג ב); "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים" – מימרא של ר' יצחק ביבמות קט ב; "גיורא עד עשרה דרא לא תבזי ארמאי לקמיה" – מימרא של רב בסנהדרין צד א. כאמור, זו בחירה מתוך מרחב דעות בחז"ל. לדוגמאות להתבטאויות חיוביות על גרים ואהבת הגר ראו מקורות אחרים באותו מקום במכילתא דר' ישמעאל, משפטים יח; ספרא קדושים ח; ספרי בהעלותך כב; במדבר רבה ח ב; ועוד. לצד יחסו השלילי או המסויג של ר' אליעזר מובאות גם במדרשים אחרים גישות חיוביות. ראו לדוגמא ההבדל בין תשובת ר' אליעזר לבין תשובת ר' יהושע לעקילס הגר במדבר רבה ח ט ומקבילות. וראו תנא דבי אליהו רבה, פרק כט, התיחסות לשלושה סוגי גרים.

²⁵⁸ אור זרוע לצדיק, ה, עמ' 16-17.

²⁵⁹ נראה שצ"ל: הכיסוי, כהמשך שימוש בפועל כ.ס.ה. ונראה שהיה כתוב: הכס', והושלם בטעות על ידי המדפיס.

²⁶⁰ אור זרוע לצדיק, ה, עמ' 18. וראו שם בהמשך ביאור הקשר הפנימי בין גלות מצרים לבין שייכות הגרים לישראל, ומבחינה זו העלמת הצד השלילי, וסיוס המאמר: "ולכך מצד כי גרים הייתם בארץ מצרים הוא כיסוי להודעת נפש הגר שמצד הזה יש לו שייכות עם ישראל כנ"ל".

²⁶¹ בכמה מקומות אחרים מתייחס ר' צדוק לרבדים שונים בעניין היחס לגר. לדוגמא, בדובר צדק, עמ' 146-147, מבאר כי 'מצד הגולה דעך הדעת טוב ורע יש שייכות גם לגרים להם והם כספחת כנ"ל, שזהו שורש הנגעים מצד שיש טוב ורע, רק השי"ת רצה שיהיה העלם ואחוריים שהיא קליפת נוגה כנ"ל שהיא השורש דטוב ורע ושורש דגרים ובהם יתעסקו ישראל לברר גם זה. וכשיבורר זה ויתוקן גם ברית הלשון על ידי התושב"ע... אז במתנת עולם הבא נאמר ה' בדרך ינחנו וכמשז"ל דאין מקבלים גרים אז"ל. ראו עוד שם. מוקד מרכזי בדיוניו של ר' צדוק לגבי גרים הוא בבירור משמעות היותו של ר' עקיבא, שורש תשב"ע, בן גרים, והקשר של תשב"ע בכללה לגרים. כאמור, נושא זה חורג מגבולות הדיון כאן.

לתשב"ע כמגלה רובד שהוא בהעלם בתשב"כ ובמציאות גם יחד. מפרספקטיבה זו התשב"כ מבטאת את הרובד הגלוי בעולם, ואילו התשב"ע, את הרובד הנעלם. אולם כאן, כמו בדוגמאות רבות, מבחינת השלב הראשוני - התשב"כ היא הגלוי, והתשב"ע היא הנעלם שבה. מבחינת התהליך - התשב"ע מוציאה ומביאה לידי גילוי את מה שהיה נעלם, ובכך התשב"ע היא הגילוי. ניתן לומר כי כעצם, התשב"ע היא המסטורין, הנעלם שבתשב"כ²⁶². ואילו כפעולה, כתהליך, התשב"ע היא הגילוי וההוצאה לפועל של הנעלם. בהקשרים אלו, כמו במקומות רבים בהם מדובר על התשב"ע כיגילוי הנעלמות, ניתן לייחס לתשב"ע גילוי (כתהליך), או העלם (כתוכן), כאשר אין בכך ניגוד או פרדוקס כלל, אלא ביטוי לפער בין תיאור מצב סטטי לבין תאור תהליך, המצריכים ייחוס תארים הפוכים.

האבחנה בין העלם וגילוי כתואר לתוכן או לתהליך מבחירה את השימוש בהם במקומות שונים. ר' צדוק מבהיר במקומות רבים כי התשב"כ היא מה שגלוי ופומבי, ואילו התשב"ע היא המסטורין של ישראל, שאינו גלוי לאומות. התשב"ע כלולה בהעלם בתשב"כ, ובמובן זה היא המסטורין שבתשב"כ, היחודית לישראל. איפיונים אלו כל כך חזקים עד שהם משמשים ל'הגדרות' של תשב"כ ותשב"ע.

והיינו שאע"פ שבאמת התורה נעלמת מאוד **דבר זה של העלם שבתורה הוא הנקרא תשב"ע**, שהתשב"ע הוא הבנת הנעלם והסודות הגנוזות בתורה שכל זה הוא כלל התשב"ע, אבל **התשב"כ נקרא רק מה שבכתב מפורש לכל** וזה נקרא רזוהי גליין, ולכן מצד התשב"כ שהוא הגלוי שבתורה לכל היו אומות העולם אומרים אנו כו'...²⁶³

אולם גילוי התשב"ע על ידי חכמי ישראל הוא גילוי המסטורין שבתשב"כ והוצאתו מן ההעלם אל הגילוי. התשב"ע היא המוציאה ומגלה אותו נעלם, ומצד זה מיוחס הגילוי לתשב"ע. ואכן, בהמשך שם כותב ר' צדוק: "ודבר זה של גלוי הסודות הנעלמות מצד המקבלים זהו הנקרא תשב"ע". במשפט זה יש ביטוי לשימוש הכפול ב'גילוי' ו'נעלם' הן כתארים והן כתהליכים, בתפיסת תשב"ע כתהליך של גילוי הנעלם, מיד בסמוך להגדרת התשב"ע כנעלם עצמו. התשב"ע היא ההעלם שבתורה, ועם זאת היא גילוי הסודות הנעלמות. מה שהיה נעלם ונסתר בתשב"כ, בא לידי גילוי בתשב"ע²⁶⁴, ומצד זה אותה השגה עצמה נחשבת להעלם מצד תשב"כ ולגילוי מצד תשב"ע.

אבחנה זו מבוטאת גם בדוגמא נוספת מספר חסידי מאוחר, שיש בה התייחסות כפולה מורכבת לשני הרבדים של תשב"כ ותשב"ע. ההתייחסות הראשונה היא להבדל שבין משה לדוד בעניין גישתם לכתיבת חטאם. הדברים מבוססים על תפיסה כללית שחטאי ישראל בכללם, וחטאי המנהיגים בפרט יתבררו כחלק מרצון ה'²⁶⁵. על רקע זה בא ביאורו לעניין כתיבת החטאים בתנ"ך. בגמרא מפורשות שתי בקשות: בקשת משה שיכתב חטאו, ובקשת דוד שלא יכתב חטאו²⁶⁶. ר' צדוק מבאר הבדל זה כביטוי להבדל שבין

²⁶² יחסי 'נעלם' לתשב"ע כעצם (במובן של 'מסטורין' או 'סודי'), או כתואר ('סודות הנעלמות'), שייכים לאותה בחינה של מצב התחלתי נתון, לעומת התהליך, שמבחינתו התשב"ע היא גילוי.

²⁶³ ליקוטי מאמרים, עמ' 89. בספר אחר, בהמשך לביאור כי אפשרות האחיזה בתורה, שהיא אחיזה בקביה היא רק על ידי חידושי תשב"ע, מכנה ר' צדוק את התשב"ע עצמה "גלוי וסתמי", יחד עם ביאור כי התשב"ע (בינה שלבל) היא הדרך הבלעדית להשגת מה שסתום ונעלם בתשב"כ. "יושלמה... הראשון שעשה אזנים לתורה... היינו בית אחיזה להיות אחיד באורייתא, דזה אי אפשר רק ע"י הרגשת הלב והשגתו בנינה שלבל במעמקי התורה ולא מצד ידיעת התשב"כ לבד דכתיבה ומנחא, דהיא גלוי וסתום. היינו גילוי מצד הנגלה אבל מעמקיה סתומים וחתומים מאד, ורק איש תבונה ידלנה, היינו שיש בו בינה שלבל..." (תקנת השבין, עמ' 47).

²⁶⁴ השוו לדברי ר' אליהו דה וידאש... "ובתיקונים (דף קלא א)... פימא ולבא אינון לקבל אורייתא דבכתב ואורייתא דבעל פה... ומה שאמר פימא ולבא לקבל אורייתא, הכוונה היא שהלב הוא תשב"כ והפה כנגד תשב"ע, כי כמו שהפה מגלה מה שנסתר בלב כן תשב"ע מגלה מה שנעלם בתשב"כ" (ראשית חכמה, שער הקדושה, פ"י, עמ' קסד).

²⁶⁵ יוכל חטאי הצבור והיחידים מישאל שנתכו בתנ"ך ובתלמוד המקודש הקיים לעד ודאי לא לשם גנות נכתב דאפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב. ואפילו תימא שהיה זה מכלל עונשי החטא שיתפרסם הגנות לכל הדורות, מכל מקום אי אפשר שישאר גנות קיים לעד וכמ"ש ועל כרחך דלא נכתב אלא לשבחן. וכמו שהחטאים ההם היו גדולים בשעת החטא בעניין חטאם, כך הם גדולים אחר התיקון בעניין הזכות הנעשה מהם, כי שליטת האדם באדם לרע לו כפי תוקף השליטה ברגע השליטה כך הוא תוקף הרע הנמשך לו אחר כך מזה כשמוציאין בלעו מפ"י (תקנת השבין, עמ' 114). דברים אלו הם חלק מתפיסה כללית רחבה המדגישה את היסוד החיובי של חטאים הנוכחים בתנ"ך ושל חטאי ישראל. תפיסה זו תוספת מקום מרכזי בהגותו של ר' צדוק ומבוססת על תפיסת רבו, הרבי מאייביצא ועל מקורות קודמים, ביניהם, ר' יונתן אייבישיץ. ראו על כך עבודתי, יסודות פרדוקסליים, עמ' 214-215, 235-236, 240-242, 262-263, 266-267; ודיון נרחב אצל בריל, ר' צדוק, עמ' 134-200.

²⁶⁶ בתוך דיון בשאלה אם או מתי ראוי לפרסם חטא או להשאירו חסוי מובא בגמרא (יומא פו ב) המשל הידעו לשתי נשים שלקו בבית דין, אחת על זנות ואחת על אכילת פגי שביעית. הלוקה על פגי שביעית בקשה שיודיעו על מה היא לוקה כדי שלא יחשבו שלוקה על זנות כמו האחרת. (נוסח אחר מופע בספרי ואתחנן א, אך ר' צדוק מציין כאן במפורש כי נסמך על הגמרא ביומא. לפי פשט הגמרא בקשת משה לכתיבת חטאו נועדה להימנע מהכללתו בחטא התמור יותר של ישראל, כדברי רש"י שם, ד"ה אחת קלקלה. ר' צדוק, כדרכו, דורש את רובד העומק שבבקשה זו. אין הוא מתיחס לעצם פירוטן של בקשות אלו דוקא בתשב"ע ולא בתשב"כ.

תשב"כ לתשב"ע. משה, המייצג את תשב"כ, מבטא את מידת הגילוי, שמצידה גלויה המעלה שבחטאו, ומפורשת בתורה "ויקדש בס"²⁶⁷, ולכן ביקש שיכתב. לעומתו, דוד, המייצג את תשב"ע, מבטא את מידת ההעלם, שמצידה מעלת חטאו נסתרת, ולכן ביקש שלא יכתב. ר' צדוק משתמש כאן גם במקור תלמודי אחר בו נמנות תכונות אופיניות לאנשים לפי שעת לידתם. בין תכונותיו של מי שנולד בחמה נמנה "ורוזה גליין", ובתכונותיו של מי שנולד בלבנה נמנה "ורוזה כסיין"²⁶⁸. בהסתמך על זיהוי תשב"כ עם יום וחמה, ותשב"ע עם לילה ולבנה משתמש ר' צדוק גם בדברים אלו להדגשת מידת התשב"כ כגילוי לעומת מידת התשב"ע כהעלם. בהמשך הדברים הוא מתייחס למקום אחר בגמרא, שם מפורטת סדרת בקשות של דוד בעניין חטאו, שכולן נענו, פרט לבקשתו שלא יכתב החטא²⁶⁹.

וביזמא [פו ב] דמשה... בקש שיכתוב סרחונו, ודוד... אמר אל יכתוב. היינו כל אחד כפי מדרגתו, כי משה... הוא שורש התשב"כ דכתיבא ומנחא גלוי לכל אחד, והוא מידת יום ונגד החמה בעולם, ומאן דבחמה רוזה גליין... ולכן אע"פ שחטאו סוד גדול וכמוס, כי איך אפשר לשכמותו שיחטא כלל... ובודאי מציאות עניין חטא אצלו הוא מכבשי דרחמנא... שאע"פ שמצד מראית העין לשעה בעולם הזה היה בזה גנות ונגזר עליו מיתה, באמת יש בזה נחת רוח גדול. וזהו הרז הגנוז באותו מעשה, שעל זה ביקש שיכתב סרחונו, דרוזה גליין, שמצד מידתו מידת התשב"כ גם האור והרז שבדבר זה נתגלה לכל הלבבות דבני ישראל, להמשיך אור הנעלם ללבבם ע"י. וז"ש המה מי מריבה וגו' ויקדש בס, שנמשך התגלות קדושת השי"ת בעולם ובלבבות בני ישראל ע"י דבר זה... והרי נתגלה גם הסוד בתורה, שהיה ע"י מעשה התגלות קדושה על ידם, ולא ח"ו חטא שהוא הגורם וממשיך ח"ו היפך מקדושה. ודוד... מדת מלכות פה, תשב"ע, שנקרא מסטורין של הקב"ה... והוא מידת לילה שהיא בהעלם... ותשב"ע בלילה... ומאן דבלבנה רוזה כסיין, וע"כ ביקש שלא יכתב סרחונו²⁷⁰.

דחיית בקשתו האחרונה של דוד שלא יכתב חטאו מנומקת בגמרא שם במעין קל וחומר מן האות י' משם שרי, שנצרך למצוא לה מקום חליפי בכתובים, לכל האותיות בפרשת חטאו של דוד. ר' צדוק רואה בדברים אלו אסמכתא למעלתן הסמויה של אותיות ה' כתוב על חטא דוד²⁷¹. בהמשך מבוארת בהרחבה מעלת דוד שכל מעשיו בקדושה, וגם חטאו זה היה כדי לברוא אורו של משיח, אלא שמיהרו קודם זמנו, ולכן הכרח להעלים ולהראותו כחטא.

כי עצם החטא לא היה חטא כלל רק אדרבא קדושה גדולה כמו שהיה דוד... כולו קודש לה'... אבל לפי שלמראית עין בעוה"ז היה חטא והיה חילול ה' בפי הבריות... כי מאחר דרוזה כסיין ואין התגלות בעוה"ז עדין מאור הבהיר שלך בהכרח אי אפשר שיתגלה אור הולד הזה דא"כ אינו אכילת פגה ולא היה כאן חטא בעיני הבריות²⁷².

לפי ר' צדוק, המודעות העצמית של דוד היתה באותו אור קדושה, ולכן מצדו לא נחשב המעשה חטא, עד שהוצרך ה' לשלוח לו את נתן הנביא²⁷³. כתיבת החטא כחטא, בניגוד לבקשת דוד, מבטאת את התפיסה מצד מראית העין ההכרחית של העולם הזה. הכרחי שהמעשה אכן ייתפס כחטא, כדי שיוכל למלא את יעודו, להקים עולה של תשובה²⁷⁴. יסוד זה רמוז גם בכתיבה עצמה בכך שאזכרו כחטא מפורש הוא בתוך הקשר של תשובה.

²⁶⁷ במדבר כ יג.
²⁶⁸ שבת קנו א. ר' צדוק משתמש בכך כאיפיון למידת ההעלם של ישראל לעומת מידת הגילוי של האומות. ראו דבריו בליקוטי מאמרים, טז, עמ' 176.
²⁶⁹ ראו סנהדרין קז א.
²⁷⁰ תקנת השבין, עמ' 114.

²⁷¹ "ואמר לו דאי אפשר, ומה י' שנטלתי משרי... ומזה ג"כ דנכתבה הפרשה לשבח, דאי לגנותו ח"ו וכפשטיה, מה ראה מי דשרי, דזכה שהיה בשמה של אותה צדקת, ובדין הוא שיהיה ערמד וצווח על מה שהורידוהו ממעלתו לינטל משם, משא"כ אותה פרשה דהרי היא מדברת ח"ו בגנות אותו הצדיק. אדרבא שבת ונוח היה לאותן אותיות שלא יכתבו, אבל באמת ראויה היא לו מששת ימי בראשית דאיתא התם" (תקנת השבין, עמ' 114).

²⁷² תקנת השבין, עמ' 115-116. האבחנה בין החטא מצד מראית עין בעולם הזה, לבין התפיסה הפנימית ש"באמת" לא חטא משמשת גם לביאור העונש הנצרך, כפי שהסביר ר' צדוק: "כי כך הוא המדה להעניש בעולם הזה כפי הנגלה בעולם הזה, כל זמן שלא נתבררו ונגלו המעמקים בעולם הזה. וכדאשכחן בדוד... אע"פ שא"ל דלא חטא באמת, ובחיי שלמה בנו הודיעו השי"ת דנמתק העוון לגמרי כי באמת לא חטא כלל, וכמ"ש גם כן [בהקדמת הזוהר] מכל מקום כיון דבחייו לא הודיע, עדיין היה צריך לקבל עונש בחייו בעולם הזה... והעונש מידה כנגד מידה" (תקנת השבין, עמ' 73).

²⁷³ "כי באמת מצדו היה מלא קדושה גם בשעת מעשה ולא היה חטא כלל ולפיכך הוא לא התעורר לתשובה כלל על זה מעמו כי לא עלה בלבו שיחשוב לו השי"ת עון בדבר זה שהיה יודע כל כוונתו לשם שמים עד שהוצרך השי"ת לשלוח אליו נתן הנביא להגדיל העון ושהוא צריך לתשובה שזה היה כל הכוונה ליתן פתרון פה לשבים ולהקים עולה של תשובה, וכמ"ש [עבודה זרה ה א] עיי"ש בתוספות ד"ה וצריכא, פירוש לכתוב חטאם וקבלת תשובתם. ולפיכך לא הועיל בבקשתו שלא יכתוב סרחונו כי בכתוב נאמר שחטא ושהוא הודה ואמר חטאתי לה' רק שהשי"ת הזכיר חטאתו ע"י וידויו ותשובתו" (תקנת השבין, עמ' 121).

²⁷⁴ ר' צדוק פתח במקומות רבים בכתביו את הזיהוי בין מידת דוד לבין יסוד התשובה. מקור מרכזי בעניין זה הוא בגמרא המעמידה את חטא העגל של ישראל כציבור, ואת חטאו של דוד כייחוד, כמעשים שלא באו מצד פגם בעושים, אלא כדי "ליתן פתרון פה לבעלי תשובה" ודוד הוא "שהקים עולה של תשובה" (עבודה זרה ד ב - ה א).

הקשר של תשובה.

אבחנה זו היא יסוד להתייחסות לאבחנה נוספת בין תשב"כ לתשב"ע. כאן לא מדובר בהשוואה בין משה לדוד כביטוי להשוואה בין מידת תשב"כ הגלויה למידת תשב"ע הנעלמת, אלא בהשוואה בין הכתוב בתנ"ך כביטוי לדרגת תשב"כ לבין דברי חז"ל בתשב"ע בעניין חטאו של דוד. הניגוד הוא בין התיאור בתשב"כ כחטא ברור, לבין הקביעה בתשב"ע המפקיעה את יסוד החטא מן המעשה.

ורז"ל גילו הדבר שאמרו [שבת נו א] דהאומר דוד חטא אינו אלא טועה, ואמרו בלשון זה לומר שהוא דבר שאין להעלותו על הדעת כלל שאיש כמותו יחטא, ואי אפשר שיאמר כן אלא מי שהוא טועה ומשובש בדעתו. ודבר זה פעל בתפילתו דלא לשתעו ביה רבנן, שלא ירצו אדרבא להגדיל החטא כדי להורדת תשובה אפילו לחטא גדול... אבל זהו בתשב"ע שהוא גילוי המסטורין, אבל בכתוב בנביאים נאמר שחטא דמעלה עליו הכתוב כאלו חטא, וכיון שהוא כאלו חטא... הוא צריך לתשובה... ולפי שהוא פעל שלא יהיה הלימוד דרך משל... ממנו... אבל תפילתו היה שלהתעוררות התשובה על ידו לא יצטרך לדרוש הגדלת חטאו ולהמשיל ממנו... הוא היחיד ששב שבהתעוררות תשובתו בלבד מתעורר ממילא תשובה בכל הלבבות דבני ישראל... ולפיכך חשב ג"כ לפעול דלא יכתוב ג"כ, ויהיה התעוררות התשובה בלא הכתיבה כלל וזכרון המעשה ג"כ. ועל זה אמר לו דאי אפשר, כי כבר הדבר מסודר כך, שמכח קדושת אותה פרשה ואותן אותיות של סיפור חטא דוד ותשובתו לגרום התעוררות תשובה בעולם, אי אפשר עוד לשנות ולבטל שימושם ושיעקרו מן הכתובים שדבריהם תורה שלימה, והרי זה כעקירת אות מן התורה... וחטא זה שנכתב עליו בכתוב, על כרחך שתיקנו כך שנעשה זכיות, דלולי כן לא היה נכתב.²⁷⁵

בקשתו האחרונה של דוד, שירזוהי כסייף, היא בקשה לדרגה נוספת של העלם – ויתור מוחלט על הביטוי בכתיבה, כך שמעשהו יעורר לתשובה, מבלי שיתגלה כלל. בקשה זו נדחית, ועצם הדחיה נתפסת כראיה לכך שאכן החטא תוקן והפך לזכויות.

יוצא שבביאור חטא דוד וכתבתו כאן יש ביטוי לשני אופנים של אבחנה בין תשב"כ לתשב"ע, תוך העמדת תשב"כ כגילוי ותשב"ע כהעלם. אופן אחד מפותח כאבחנה בין משה לדוד. משה, המבקש לכתוב את חטאו בגלוי, מייצג את מידת החמה של תשב"כ, שמצדה גם רזואין גליין. לעומתו דוד, המבקש שלא לכתוב את חטאו, מייצג את מידת הלבנה של תשב"ע, שמצדה רזואין כסייף. ההבדל מתבטא גם בתכנים. סוד חטאו של משה מתגלה בתשב"כ ולכן ביקש שיכתב, ואילו סוד חטאו של דוד נעלם ולכן ביקש שלא יכתב. אופן שני מפותח כאבחנה בין הנכתב בתשב"כ לבין דברי חז"ל בתשב"ע בעניין חטאו של דוד. התשב"כ מבטאת את התפיסה של 'למראית עין' בעולם הזה. זוהי התפיסה הגלויה לעין כל, לפיה אכן חטא דוד, אולם, תפיסה זו מאופינת בהעלם הירז' העמוק, המתגלה בתשב"ע, 'ורז"ל גילו הדבר'. בשני האופנים מבטאת התשב"כ את הרובד החיצוני הגלוי בעולם הזה, והתשב"ע - את הרובד הפנימי הנעלם. באופן השני, התשב"ע היא המגלה אותו רובד נעלם.

גם כאן, לא מדובר בניגוד או בסתירה. האיפיון הבסיסי, של תשב"כ כגילוי ותשב"ע כהעלם, משמש עקרון מארגן של בחינות משה ודוד²⁷⁶, חמה ולבנה, סודות גלויים וסודות נעלמים. בדומה למה שראינו בדוגמת הגר, גם כאן, הפער בין תפיסת החטא הברורה של דוד, כפי שהיא משתקפת בתשב"כ, לבין תפיסה המשתקפת בכמה מקורות תלמודיים²⁷⁷, הממעטת או מבטלת את תפיסת המעשה כחטא, מבהירה את תפקיד התשב"ע כמגלה מה שנצרך להעלים בתשב"כ. כדי שדוד יקים 'עולה של תשובה', הכרחי שמעשהו יכתב בתשב"כ כחטא ברור, תוך העלמת עומקו ומעלתו. יסודות אלו, שבבחינת רזואין דאתכסיין, ו'מסטורין' הם הנעלמים בתשב"כ, ומתגלים רק בתשב"ע. לכן התשב"ע היא גילוי המסטורין.

שתי הדוגמאות האחרונות, מכתביו המוקדמים והמאוחרים של ר' צדוק, מחזקות את המרכזיות של תפיסת התשב"כ כגילוי והתשב"ע כהעלם, מבחינת התאמת תכניהם לרבדים שונים במציאות, יחד עם הדגשת מקומה של התשב"ע כגילוי מה שנצרך להעלים בתשב"כ.

במובן זה מיוחסים לתשב"ע איפיוני גילוי והעלם יחדו במובן טריביאלי, שאין בו כל בעייתיות לוגית.

²⁷⁵ תקנת השבין, עמ' 121.

²⁷⁶ משה ודוד מייצגים כאן את מידות גילוי והעלם בהתאמה. ניתן לראות ביטוי לכיוון הפוך במדרש (שאינו מובא אצל ר' צדוק) "הרבה מעשים כתב משה בתורה סתומים עמד דוד ופירשם" (שמות רבה טו כב).

²⁷⁷ ר' צדוק אינו מתייחס כאן למימרות אחרות, חלקן באותם דפים בגמרא, המדגישות את חומרת החטא. ר' צדוק מתייחס לחטאו של דוד במקומות רבים, ומבאר מכיוונים שונים, תוך שמירת גישה כללית חיובית. ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, עמ' 175; ישראל קדושים, עמ' 52, 130; קדושת שבת, מאמר ו, עמ' 35, ועוד. וראו רקובר, מטרה, עמ' 63, והערה 5-1 שם לגישות חסידיות ואחרות לעניין זה.

אולם, כפי שהודגם אצל פרידלנד ובדוגמאות לעיל, יש במקומות אחרים גם יחוס איפיוני גילוי והעלם לתשביע ולתשבי"כ בהתאמה, באופן הפוך מהיחוס השכיח. כאן, מלבד האבחנה בין בחינות שונות, דוגמת מה שמצד ה' לעומת מה שמצד ישראל, נראה לי הכרחי לראות את הדברים על רקע המשמעות התיאולוגית של תארי גילוי והעלם, ובפרט, לענייננו, על רקע מקומם הדיאלקטי בהגותו של ר' צדוק, בהמשך לרמ"ק²⁷⁸. בפרק אחר נדונה הדגשת האיפיון הדיאלקטי של העלם וגילוי לגבי התשביע. "ואע"פ שהוא העלם יותר הוא התגלות יותר כי כן תוקף ההתגלות כאשר הוא מתגלה גם בהעלם, וכפי תוקף ההעלם כן הוא תוקף ההתגלות כד"ש... במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל, שהוא ההתגלות שבתכלית החשכות וההעלם"²⁷⁹. תפיסה זו של העלם כגילוי היא יסוד מרכזי בהגותו של ר' צדוק, המתבטאת במישורים שונים. דוגמא לביטוי ברור לדיאלקטיקה מסוג זה בין גילוי להעלם מצויה בדברי ר' צדוק בספר חסידי מוקדם בעניין דרגות רחל ולאח. הוא משלב את המקור המדרשי, המיחס שתיקה לרחל והודיה ללאה²⁸⁰, עם היחוס הקבלי של רחל כעלמא דאתגליא לעומת לאה כעלמא דאתכסיא²⁸¹. לכאורה מדובר ביחוס איפיוני הפוכים, שכן שתיקה שייכת להעלם, והודיה – לגילוי. לפי ביאורו של ר' צדוק יש כאן ביטוי לאותו יחס דיאלקטי בין גילוי והעלם. מה שנעלם, הופך לגילוי על ידי ה', ומה שגלוי, הוא הנעלם בעולם הזה²⁸². לתפיסה זו יש מקום מכונן בתפיסת התשביע של ר' צדוק. היא כרוכה בתפיסה דיאלקטית של העלם וגילוי, כאשר כפל הפנים של העלם וגילוי מיוחס בפרט לספירות הנקביות, בינה, ובעיקר מלכות. כפל פנים זה מיוחס גם לאשה כסמל, המשמשת מחד, בזיקה לסמלי לילה, חושך ולבנה, כביטוי להעלם, ומאידך, בזיקה לתהליך הריון ולידה, כביטוי להוצאה לפועל בגילוי. ספירת המלכות וסמלים נשיים תופסים מקום מרכזי בתפיסת התשביע בכתבי ר' צדוק. כפילות זו של איפיוני גילוי והעלם, החלה על תפיסת התשביע בכללותה, מקבלת ביטוי גם במישור ההרמנויטי. לכן, מעבר להסברים ספציפיים לשימושים הפוכים באיפיוני גילוי והעלם לגבי תשבי"כ ותשביע, ומעבר להשאת הדברים כביטוי נוסף לסגנון חשיבה וכתובה שיש בו מקום חשוב לתפיסת 'נושא ההפכים', יש בדוגמאות הפרשניות השונות בנושא גילוי והעלם, ביטוי במישור ההרמנויטי למקומם היחודי הדיאלקטי של מושגים אלו בהגותו של ר' צדוק - בתיאולוגיה שלו בכלל, ובתפיסת התשביע בפרט. ההתאמה בין מקומם הדיאלקטי של מושגי העלם וגילוי בתיאולוגיה של ר' צדוק, למקומם בהרמנויטיקה שלו הוא ביטוי נוסף של ההתאמה הכללית בכתביו בין שני המישורים.

7. התחלה וסוף

המשמעות המכוננת של ההתחלה תופסת מקום חשוב בתפיסה ההרמנויטית של ר' צדוק. היא מבוטאת

²⁷⁸ לדוגמא, "כי ההעלם סבת ההתגלות והגילוי סבת ההעלם" (פרדס רימונים, שער כ, פ"א, עמ' רמח; שם, שער ד, פ"י, עמ' נו). ראו עוד לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי, הערה 257.

²⁷⁹ מחשבות חרוץ, יז, עמ' 139. ראו על כך בהרחבה לעיל בפרק תשביע לעומת נבואה - ניתוח מושגי השוואתי. הדברים שכיחים בכתבי ר' צדוק במונחים של אור וחושך. לדוגמא, "וכפי תוקף החשכות וההעלם כן הוא תוקף האור הגנוז בו שיוכל להשיג על ידי זה החשכות" (רסיסי לילה, יז, עמ' 19); "כי יתרון האור מן החושך וכפי תוקף החושך כן תוקף האור..." (רסיסי לילה, נג, עמ' 139). ויתר על כן, הוא מבאר כי ההעלם עצמו אינו העלם. "ופורים הוא גילוי דבר זה שיש אור בהעלם אף שאינו מגולה... כי חודש זה הוא תכלית ההעלם ובו וממנו נצמח תכלית הגילוי דבכל שנה... וגילוי דאדר הוא שגם ההעלם אינו העלם" (רסיסי לילה, נג, עמ' 138). ההקשר של הציטוט האחרון שונה, אולם יש קשר פנימי עמוק בין הקשר זה להקשר של העלם לגבי תשביע, באשר שניהם מתבארים כהעלם האור האלוקי.

²⁸⁰ "לאה תפסה פלך הודיה ועמדו הימנה בעלי הודיה יהודה ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני, דוד אמר הודו לה' כי טוב, דניאל אמר לך אלהא אבהתי מהודא ומשבח אנה. רחל תפסה פלך שתיקה ועמדו כל בניה בעלי מסטירין. בנימין ישפה יש פה יודע במכירתו של יוסף ואינו מגיד, שאול ואת דבר המלוכה לא הגיד לו, אסתר אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה" (בראשית רבה עה ה, וראו גם אסתר רבה ו יב; ובמדרש שמואל פרשה כח, הנוסח "בעלי מיסתורין").

²⁸¹ "אבל רוא דמלה דרחל ולאח תרי עלמין נינהו, חד עלמא דאתכסיא, וחד עלמא דאתגליא, ועל דא דא אתקברת ואתחפאת לגו במערתא ואתכסיאת, ודא קיימא בפרשת ארחין באתגליא" (זהר ח"ב כט ב), וראו גם זהר ח"א קנב א; במהדורה החדשה של כתבי ר' צדוק מצוין כמקור זהר ח"א רנט א.

²⁸² "כי שני מדרגות הם בסיטרא דנוקבא שהוא התשוקה להש"י האחד בשתיקה ומצד זה הש"י מפרסמו בגלוי והיא רחל שאז"ל (בבר"ר) שאחזה פלך השתיקה וא' בוהר שהיא עלמא דאתגליא והיא יפת תואר ויפת מראה לעין רואי. והשני בהודיה כמייש ז"ל בלאה והיא עלמא דאתכסיא שתוקף ההכרה הוא הצמצום וההגדרה וההודיה הוא מצד הגילוי... וכן הלב נעלם ושם הוא תוקף לעיל אבל מצד הגילוי הוא העלם והשתיקה הוא הצמצום וההגדרה וההודיה הוא מצד הגילוי... וכן הלב נעלם ושם הוא תוקף ההכרה והוא מדרגת לאה בבינה שבלב כידוע. ורחל מדרגת שלימות המעשה שהם בגילוי והאור נעלם והמעשים הם מצומצמים וזהו מדרגת השתיקה שאינו בהתפשטות כמו הלב, ומצד הגלוי היה עשו בכור ולא מצד ההעלם... לכך מצד הגלוי לאה לעשו רק מצד ההעלם הוא ליעקב... כי היא עלמא דאתכסיא... ולכן נכנסת עמו... לקבורה" (קומץ המנחה, ח"ב עד, עמ' 66, וראו עוד שם בהמשך).

בשני עקרונות הרמנויטיים שהוא עושה בהם שימוש נרחב. העקרון הראשון מופיע גם בשילוב עם עקרון המייחס חשיבות לסוף הטקסט.

א. היכללות בהתחלה ובסוף

מקומו המכונן של ההתחלה מוכר ממקורות שונים. המהר"ל מרבה מאד להדגיש שהוראת 'מעיקרא' היא מהתחלה, כי אכן ההתחלה היא העיקר הכולל הכל²⁸³. עקרון פרשני חשוב בכתבי ר' צדוק הוא תפיסת התחלת הטקסט כעיקרו, הכולל את כולו. ביטוי ידוע של כלל זה הוא תפיסת היכללות כל התורה ביבראשית. היכללות כל מעשה בראשית במאמר ראשון של בראשית הוא רעיון מדרשי מוכר²⁸⁴. היכללות כל התורה בפסוק הראשון, תוך הסתמכות על העקרון שפסוק ראשון כולל הכל מופיעה בדברי הגר"א בפרושו לספרא דצניעותא²⁸⁵. בהמשך הפרוש מעמיד הגר"א מערכת חוזרת ומצטמצמת של ארבע היכללויות של הכל בתורה ובחלקיה, עד להיכללות בפסוק ראשון, ולפי דבריו במקום אחר, גם במילה הראשונה 'בראשית'. מה שכלול הוא לא רק התורה עצמה או תשביע אלא כל קורות העולם וכל פרט שבו²⁸⁶. היכללות הכל בבראשית מוכרת גם במקורות חסידיים²⁸⁷. אצל ר' צדוק היכללות זו נתפסת כדוגמא לעקרון פרשני כללי: "כל מחבר פתיחת ספרו הוא באור כלל עניין הספר, וכן פתיחת התורה בראשית ברא אלקים שהתורה דפוס כל מעשה בראשית, ותכלית עניינו לברר דבר זה לכל הברואים שידעו ויכירו כח מלכותו ית' שיש יוצר ובורא"²⁸⁸. ההקבלה בין התורה לעולם, בהיותה 'תכנית' הבריאה²⁸⁹, תופסת מקום חשוב בעניין זה, בהיותה היסוד להקבלה בין היכללות כל הבריאה במעשה בראשית, לבין היכללות כל התורה במאמר בראשית²⁹⁰. "בתיבת בראשית נכלל כל מעשה בראשית... והטעם שהכל נברא במאמר בראשית... ואח"כ נעשה כל אחד בזמנו. ובאורייתא ברא קוב"ה עלמא וממילא נכלל כל התורה כולה ג"כ במאמר בראשית"²⁹¹. ביטויים מרכזיים נוסף לתפיסת ההתחלה ככוללת הכל מצויים בפיתוח הצווי הראשון לאדם הראשון ככולל את כל התורה²⁹², ובפיתוח הרחב של משמעות 'אנכי' ככוללת את כל התורה²⁹³. עקרון ההתחלה ככוללת את עיקר המשמעות, משמש אצל ר' צדוק כעיקרון הרמנויטי כללי. "שמעתי כי פתיחת כל ספר ופרשה הוא צורתא דשמעתא של אותו ספר ופרשה"²⁹⁴. עקרון זה כולל הן קריאת שם הטקסט לפי התחלתו, והן הבנת עיקר עניינו ככולל בפתיחתו, כאשר שני הדברים נתפסים

²⁸³ להפניות לעשרות דוגמאות מגור אריה על רש"י, ראו הרטמן, ספר המפתח, ערך עיקר, עמ' רנד-רנה. לדוגמאות להפניות משאר כתביו ראו נצח ישראל, מהדורת הרטמן, כ"א, עמ' מו, פרק ג, הערה 47.

²⁸⁴ המדרש "את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאין וגן עדן" (בראשית רבה א יד), מוכר יותר בניסוחו של רש"י (על בראשית א יד): "את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיה". לדוגמא לשימוש חסידי בכך ראו אמרי צדיקים, ח"א, מח ב.

²⁸⁵ "בראשית ברא... חשיב ז' דרגין דקדושה נגדן והן שבעה תיבות דפסוק זה בראשית שכולל את כל הדרגין דקדושה כמו שמפרשם והולך כידוע שהפסוק הראשון כולל הכל וכמ"ש בהתחלת זוהר פ' בראשית פסוק ראשון עיי"ש" (פרוש הגר"א לספרא דצניעותא, תחילת פרק ה, דף נג ע"א).

²⁸⁶ "והכלל כי כל מה שהיה והוא ויהיה עד עולם הכל כלול בתורה מבראשית עד לעיני כל ישראל... וכל זה נכלל כלו בפרשת בראשית עד נח כמ"ש כאן בס"ד. וכללו נכלל בפרשת הראשונה עד ברא אלקים לעשות כנ"ל. וכלל כללי הכללים בפסוק ראשון ב' תיבות ז' אלפי שנה כמ"ש בפ"א שתא אלפי שנין תליין בשתא קדמאי כו'. והן ד' כללים נגד ד' עולמות בכל עולם שלמעלה יותר בכלל והולך ומתפרט. והן נגד [כאן נחתך כמה תיבות] (פרוש הגר"א לספרא דצניעותא, פרק ה, דף נה ע"א. בהגהה של ר' שמואל לוריא המובאת כהגהות ישנות, בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא, מהד' נאור, עמ' כג, מצויין: "ובמקום אחר כתב עוד שמקור כלל הכללים הוא בתיבת בראשית ו' אותיות ודגש של הבי"ו. בנר מצוה, מהד' הרטמן, ח"ב, עמ' עח, הערה 38, העיר כי הכוונה לדברי הגר"א על תיקוני זהר, סוף תיקון יח. עניין ההיכללות בבראשית תוזר בכתבי תלמידי הגר"א, ראו, לדוגמא, אצל ר' חיים מוולוז'ין בדרך חיים, אבות פ"ה מ"א, ואצל ר' מנחם מנדל משקלוב: "כי מילת בראשית כולל כל יצורי בראשית מראשית עד אחרית" (ביאור הזוהר לרמ"מ משקלוב, דף קט) לא ראיתי עוד התיחסויות למערכת ארבע ההיכללויות שמעמיד הגר"א.

²⁸⁷ ראו, לדוגמא, דגל מחנה אפרים, בשלח, ד"ה או יאמר ויבואו מרתה, עמ' 65; ליקוטי הלכות, הלכות ראש השנה, הלכה ו, כ"ג, עמ' 431, ועוד.

²⁸⁸ ליקוטי מאמרים, עמ' 89. ובמחשבות חרוץ, יב, עמ' 96: "וההתחלה הוא בבראשית שכולל כל מעשה בראשית וכל הנבראים".
²⁸⁹ ראו בראשית רבה א א, למשל הידוע של תוכניות הבנין; וזוהר: "קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא" (זוהר ח"ב קסא ב, וראו גם שם, ח"ג קעח א), למקורות נוספים בעניין זה ראו הולדברג, ודה ותורה עמ' 176-175; אידל, פרשנות וקבלה, עמ' 31-34, והפניות שם, עמ' 498-499, הערה 17.

²⁹⁰ הקבלות בין התורה לעולם מבוססות על תפיסת התורה כתכנית הבריאה, וכן על ההקבלה בין עשרה מאמרות שבהם נברא בעולם, לבין עשרת הדברות. הקבלות אלו מובאות בכתבי ר' צדוק בכמה הקשרים.

²⁹¹ פרי צדיק א, בראשית א, עמ' 1. מיד בהמשך מאשש ר' צדוק את הדברים על ידי דרשנות קבלית על עי' פנים שב"בראשית" לפי תיקויו. ראו שם, וראו עוד פרי צדיק א, בראשית ד, עמ' 5; מחשבות חרוץ, יב, עמ' 96.

²⁹² ראו, לדוגמא, פרי צדיק ג, פסח א, עמ' 38, לפי דברי רמ"ע מפאנו ש"מכל עץ הגן אכל תאכל זו מצות עשה" (עשרה מאמרות, מאמר חקור הדין ח"ב, פ"ה, עמ' פו; שם, פ"ו, עמ' קלח). וראו דגל מחנה אפרים, צו, ד"ה ועפ"ז נבאר, עמ' 92.

²⁹³ ראו דוגמאות לעיל, בפרק יחסי תשביע-תשבי"כ, היכללות תשביע בתשבי"כ.

²⁹⁴ צדקת הצדיק, קפד, וראו שם ישום העקרון לגבי פתיחת ספר שמות. כינוי הספר לפי פתיחתו מובא גם בהקשר הלכתי לגבי מדרשים. ראו תשובה בדין טומאת אוהל, בתוך: אוצר המלך, עמ' קסז.

ככרוכים זה בזה. גם לגבי פרשות, שם הפרשה, שהוא התחלתה, הוא גם עיקר עניינה²⁹⁵. יש ועקרון פרשני זה של היכללות בהתחלה מופיע יחד עם עקרון המיחס משמעות חשובה לסוף הטקסט. ההתחלה והסוף נתפסים ככוללים הכל, וכשורשי הדבר מצד התחלתו ותכליתו. ר' צדוק משתמש בעקרון ההתחלה והסוף בהקשר של דרשות שונות על סוף מגילת אסתר. העקרון מוחל על יחידות שונות בסוף המגילה: אות (ו'), מילה (זרעו'), או עניין (הטלת המס). בהקשרים אלו מובאים גם ניסוחים כלליים של העקרון: "כי לעולם שבהתחלה הוא שורש הדבר מצד ההתחלה והמלה האחרונה הוא שורש סוף ותכלית המכוון בדבר זה"²⁹⁶; "ולעולם בהתחלה ובסוף כל ספר מספרי קודש נכלל ורמוז כל העניין"²⁹⁷.

ב.7. מופע ראשון כמכוון משמעות²⁹⁸

ר' צדוק מרבה להשתמש בעקרון הפרשני המיחס למופע הראשון של אות, מילה, או עניין בתורה, מקום מכוון כקובע את משמעותו²⁹⁹. הוא מנסח עיקרון זה במפורש בכמה מקומות. "וקבלתי שבכל דבר ועניין במקום שמילה זו נזכר פעם ראשונה בתורה שם הוא שורש העניין"³⁰⁰. יחידת המשמעות הקטנה ביותר שר' צדוק מחיל עליה עקרון זה היא האות הבודדת. לעניין זה מרבה ר' צדוק להשתמש באסמכתא תלמודית, לפי המופע הראשון של האות ט', במילה 'טוב' מעניקה לאות זו משמעות חיובית³⁰¹, והוא ממשיך ומפתח משמעות זו של האות ט'³⁰². ר' צדוק רואה בכך עקרון כללי, שניתן להחיל על כל האותיות. "וידוע שכל אות במקום שנזכר ראשונה בתורה שם מרמוז שורש קדושת האות כדמוכח בגמרא... גבי אות טו"³⁰³. עם זאת, כמו לגבי עקרונות רבים, אין הוא מציע פיתוח שיטתי לגבי כל האותיות, אלא עושה בו

²⁹⁵ "ושם של כל סדרה שבתורה כפי מה שנהגו ישראל לקרותה הוא המכוון של כל הסדרה עד"ש בשמות בני אדם וכל השמות דלשון הקודש שהוא שורש החיות דאיתו דבר. מסתמא כן גם בשמות ספרי הקודש כולם וכן בשמות פרשיות התורה" (רסיסי לילה, מד, עמ' 89). "[נכידוע דכל פרשה בתורה שמה הנקרא על שם התחלתה הוא יסוד של כל הפרשה...]" (ליקוטי מאמרים, עמ' 238) וראו שם יישום העיקרון לפרשת מקץ. ישומים נוספים לפרשות אחרות מופיעים בכמה ממאמרי פרי צדיק. במהדורת כי טוב של צדקת הצדיק הוחל עקרון זה לגבי כתבי ר' צדוק עצמו, והמשפט הפותח של כל מאמר הודפס באותיות מודגשות. ²⁹⁶ רסיסי לילה, נח, עמ' 172, בהקשר של דרשה על מילת 'זרעו' החותמת את המגילה. ראו גם שם, נג, עמ' 139, על התחלת מגילת אסתר וסיומה באות ו'.

²⁹⁷ מחשבות חרוץ, כ, עמ' 175, בהקשר של דרשת שימת המס שבסיום המגילה. לדוגמא לרמזים מפורטים בהתחלה ובסוף של כל אחד מחמשת חומשי תורה ראו התורה, עמ' סז-סח, בשם הגאון. וראו דברי המהר"ל: "כי תחלת וסוף הדבר הוא עיקר לעולם" (גור אריה על שמות יא ה).

²⁹⁸ עקרון פרשני אחר שיש בו יחוס משמעות מרכזית לראשונות מובא אצל הנצי"ב. לפי עקרון זה המילה הראשונה בפסוק נושאת את עיקר משמעותו. "דכלל הוא בלה"ק דהתיבה הראשונה הוא נושא המאמר ועיקר הכוונה" (העמק דבר, בראשית מג טז, וראו שם דוגמא ליישום העקרון). ראו גם שם, ויקרא כה יט; שם, שמות כו א.

²⁹⁹ לפי אחת התאוריות הידועות בפילוסופיה של הלשון מקבל אוביקט את שמו בארוע המכונה 'טקס הטבלה ראשונית', על ידי תאור או על ידי הצבעה על האוביקט. אנשים אחרים הנוכחים בארוע משמשים עדים, המעבירים את ההוראה הלאה. שרשרת סיבתית-היסטורית זו של העברת ההוראה, ולא התיאור הכרוך בה, היא הקובעת את ההוראה. (ראו קריפקי, שמות והכרח). לפי ר' צדוק, הארוע הראשון המכוון את המשמעות של אות או מילה הוא בטקסט, אולם, כפי שנראה להלן, כרוכה תפיסה זו בתפיסה רחבה המקנה כח מכוון גם לארועים ראשוניים בעולם.

³⁰⁰ ישראל קדושים, עמ' 66-65. במקומות אחרים מובא העקרון כמחלט, אם כי יחוסו לקבלה מרבו אינה ודאית. ניסוח כזה מופיע בספר חסידי מוקדם: "והנה כל דבר במקום שהוא נזכר בו בתורה בראשונה שם הוא כל כח אותו דבר. וכמדומה שכך קבלתי גם כן והוא דבר ברור" (מחשבות חרוץ, יט, עמ' 171) (העמוד מצוין בטעות כ-117). וכן בספר מאוחר: "וכל מילה במקום שהוא נזכר ראשונה שם הוא גילוי שורש עניינה. וכמדומה שכך קבלתי" (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 61).

³⁰¹ "אמר ר' יהושע: הוראה טי"ת בחלומו סימן יפה לו. מאי טעמא?... הואיל ופתח בו הכתוב לטובה תחילה שמבראשית עד וירא אלוקים את האור כי טוב לא כתיב טי"ת" (בבא קמא נה א). הנימוק "שפתח בו הכתוב לטובה תחילה" מובא שם כתשובה להוא-אמינות אחרות שרצו ללמוד מפסוקים אחרים לעניין האות ט'. במקבילה בברכות (נז א) מובאת שורה ארוכה של חלומות ופרושיהם, אך לא מופיעה מימרא זו של ר' יהושע. בכל הרשימה הארוכה יש הסברים סמליים, אסוציאטיביים, ואחרים המסתמכים על מופעים של המילה בפסוקים, על משחק עם צלילי מילים דומות ועוד. לא מופיעה שם אף דוגמא לשימוש בכלל המופע הראשון לברור משמעות החלום.

³⁰² ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, עמ' 237. וראו שם, א, עמ' 234. בהגהה על בני יששכר מובא בעניין זה "נשמע מזה שיש ללמוד מהאות והתיבה שנכתב בתורה בראשיתה, היינו שאותו האות והתיבה שנזכר בתחלה בתורה אותו הדבר הוא דבר כללי לכל הנאמר אחריו" (בני יששכר, כ"א, עמ' קכג, מאמרי חודש איר, ל"ג בעומר). לעניין הטי' יש מורכבות מיוחדת, באשר "טובה צפון בגויה", והפן הגלוי שלה הפוך מן הטוב שבפן הנסתה. "ומלת טוב הראשון שנאמר בתורה ובתחלת הבריאה דמסתמא שם שורש ועיקר כל הטוב, הוא באור שהוא אור תורה, אבל אותו אור נגנו ואינו נגלה בעה"ז. דעל כן נאמר בו ויהי שהוא לשון צרה וכמ"ש בבר"ר וטובי' גנוז בגויה ואינו בהתגלות שהוא מצד התשב"כ שבהתגלות, רק מצד המסטורין דתשב"ע שהוא השגה בהסתה ובהעלם..." (קדושת שבת, מאמר ז, עמ' 40). על סוד האות ט' ראו עוד בדובר צדק, עמ' 147. איפיון זה של כפילות הגלוי והסתה לגבי הטי', ולגבי יוסף, מידת יסוד (הספירה התשיעית), מוזכר במי השילוח ומפותח אצל ר' צדוק. ליסודות קודמים ראו ליפנר, חזון האותיות, עמ' 463. במי השילוח יש גם פיתוח איפיון זה לגבי הפסוק התשיעי בכל פרשה. ראו שם, כ"א, בלק, עמ' קסב; שם, דברים, עמ' קעג. וראו גלמן, סוד התשיעי, על יסוד זה במי השילוח כבסיס לפיתוח נוסף שלו. ³⁰³ פרי צדיק ב, ר"ח אדר ז, עמ' 135. ר' צדוק מנסח זאת לחילופין כ"שורש כח האות" (פרי צדיק א, חנוכה ור"ח חודש טבת יח, עמ' 169), או "שורש החיים של זה האות" (שם, לר"ח כסלו ה, עמ' 75).

שימוש דרשני לגבי אותיות מסוימות לפי הצורך³⁰⁴. יש ור' צדוק מפתח דרשה בהסתמך על סדרת המופעים הראשונים של האות³⁰⁵. הוא מחיל אותו עקרון גם לגבי מופע ראשון של מילים בתורה. הראשונות בטקסט מגלה את שורש העניין בעולם. לדוגמא, 'משתה' נזכר לראשונה בתורה אצל לוט, ולכן "נמצא עיקר כח עניין המשתה הוא באותה משתה דלוט"³⁰⁶. וכך לגבי מופע ראשון של 'עבד' לגבי כנען³⁰⁷, מופע ראשון של 'נפש חיה' לגבי דגים³⁰⁸, ועוד³⁰⁹. לעתים המופע הראשון של המלה אינו כרוך דוקא בהופעה הראשונה של העניין בעולם, אלא בהופעתו הראשונה בשלמותו בקדושה, דוגמת מופע ראשון של לשון שיחה אצל יצחק, בהיותו הראשון שזכה לשלימות דרגת שיחה³¹⁰, מופע ראשון של חלום אצל יעקב, בהיותו הראשון השלם גם בדמיונותיו³¹¹, ומופע ראשון של לשון צחוק אצל יצחק, כמורה על התחלת הצחוק דקדושה בעולם³¹². מופע ראשון בתורה קובע גם לגבי עצם הקדושה, כאשר קדושת הזמן נמשכת גם לקדושת המקום ואחר כך לקדושת הנפש³¹³. ר' צדוק משתמש בעקרון המופע הראשון גם באופנים מורכבים. לדוגמא, בבירור משמעות ראייה, שמיעה וקול, משמש המופע הראשון בתורה של מונחים אלו, בהשוואה למופע הראשון שלהם כפעולות בעולם, יסוד לביאור עמוק לכך שהשמיעה הראשונה שנכתבה בתורה, היתה השמיעה השניה בעולם³¹⁴.

יוצא שהמופע הראשון של מילה בתורה קובע את שורש משמעותה ועניינה. הוא מזוהה עם הופעה ראשונה של שורש העניין בעולם, או עם הופעתו הראשונה בקדושה, לפי עיקר תכלית העניין, או לפי הסדר

³⁰⁴ראו, לדוגמא, פרי צדיק א, חנוכה ור"ח חודש טבת יה, עמ' 169, לעניין האות ע; פרי צדיק ב, ר"ח אדר ז, עמ' 135 לעניין האות ק; פרי צדיק ד, ר"ח תמוז א, עמ' 115, ושם, ב, עמ' 117-116 לגבי האות ח'. משמעות האות ט' נסמכת על מקורות מדרשיים לגבי הופעתה הראשונה. ר' צדוק מפתח משמעות זו בכמה מקומות, ראו רסיסי לילה, נד, עמ' 149; דובר צדק, עמ' 120; ליקוטי מאמרים, עמ' 131; פרי צדיק א, ר"ח כסלו ד, עמ' 74; שם, ה, עמ' 75; שם, חנוכה ור"ח טבת יה, עמ' 169.

³⁰⁵ראו פרי צדיק ד, לר"ח תמוז א, עמ' 115, לשימוש בשלושת המופעים הראשונים של האות ח' בתורה.

³⁰⁶מחשבות חרוץ, יט, עמ' 171. על בראשית יט ג. בהמשך שם מביאר משתה כח התחברות, וכוחו דוקא במשתה לוט, לחבר גם בין קטבים מרוחקים בתכלית, דוגמת לוט והמלאכים.

³⁰⁷בראשית ט טה. "כי כנען הוא שורש העבדות שיש בעולם... שבו נזכר בתורה תחלה עניין העבדות שממנו הוא שורש התחלת מציאת העבדות" (רסיסי לילה, נב, עמ' 122).

³⁰⁸בראשית א כ. "והיינו דגים מורה על שורש החיים שבדגים נזכר שם חיה בראשונה" (פרי צדיק א, חנוכה ב, עמ' 143). דברים אלו משמשים אסמכתא לפרוש דברי תז"ל על ישראל ביציאת מצרים "שעשאוהו כמצולה שאין בה דגים" (ברכות ט ב), במובן הקבלי של הוצאת נייק שהם החיות של כל דבר. ראו שם בהמשך, ובמקום אחר: "ואתה מחיה את כולם. ועיקר החיים הוא דברי תורה. ובמצרים היה בגלות כל התשביי ועל זה נאמר ואחר כך יצאו ברכוש גדול. והיינו כשיוציאו מהם כל החיות והקדושה שעשאוהו כמצודה שאין בה דגן כמצולה שאין בה דגים כמ"ש (ברכות ט ב) והיינו כל החיים שעל זה מרמוז שזכר בתורה ראשונה לשון נפש חיה שבהם שורש החיים" (פרי צדיק א, חיי שרה ו, עמ' 64). אזכור ראשון של לשון חיים בבטוי "נפש חיה" ביום החמישי, וזיהוי חיים עם תורה, משמשים, בהקשר אחר, כאסמכתא לכך שעיקר התפשטות התשביע על ידי האמוראים התחילה באלף באלף החמישי. ראו פרי צדיק ה, תצא יא, עמ' 120.

³⁰⁹ראו פרי צדיק ד, ר"ח תמוז א, עמ' 115-114, לגבי 'ראיה' ראשונה בתורה על האור, שהוא אור התורה; שם ר"ח סיון ד, עמ' 27, לגבי השם 'תורב' כשם הראשון של הר סיני שזכר בתורה. שימושים של כלל זה שכיחים במיוחד בפרי צדיק, אולם יש שימוש מובלע בהנחה דומה כבר בכתביו הטרנס חסידיים של ר' צדוק: "והנה הנחש הוא היה מחטיא הראשון לאדם הראשון כמו שספרה התורה מסתמא יש באותו בעל חי מקור אותו כח ההפרד והדמיוני שיסד השיית בעולם שמאותו כח הוא שפעות אותו בעל חי הנמזיק לברואים..." (שיחת מלאכי השרת, עמ' 66-65).

³¹⁰"ויצחק אמר בו לשון שיחה פעם ראשון כי הוא הראשון שזכה לזה להיות כל שיחתו תורה... וזה היה בביאת רבקה שאז נשתלם להיות אדם שלם" (דברי סופרים, לו, עמ' 33). ראו על כך לעיל בפרק מקום הלב בפעולות דיבור, כח פעולה של דיבור שאינו מתוך הלב, שיחה.

³¹¹"החלום הראשון הנאמר בתורה הוא ביעקב אבינו ע"ה שהוא שורש אמת שהיפך הדמיון אצלו שייך לספר מדמיון שלו כי גם דמיונו הוא רק אמת שכן בחלומו והנה ה' ניצב עליו וגוי שם הוי"ו" (רסיסי לילה, ל, עמ' 42). וראו שם בהמשך לניתוח המופע השני של החלום בתורה, אצל יוסף, כחלש יותר.

³¹²"כי הוא שורש הגבורות הקדושות... עייכ בלידתו הביא הצחוק לעולם וכן עיקר שמו ע"ש הצחוק, ולא נמצא בתורה מילת צחוק לפני התשבות לידת יצחק... דאז נתעורר ונתחדש התגלות הצחוק דקדושה בעולם" (מחשבות חרוץ, יג, עמ' 100).

³¹³"ופעם ראשון שזכר בתורה מילת קדושה הוא אצל יום השבת... ויברך וגוי ויקדש אותו... וכן שורש הקדושה שישנו בעולם הוא קדושת יום השבת... שקבע השי" בעולמו זמן מיוחד לברכה וקדושה... אחר שקידש השי" יום השבת ונתן קדושה בזמן מזה נמשך גם למקום ולנפש. ומקום הקדושה הראשונה היה בהר האליקים חורב דשם נאמר... המקום וגוי אדמת קודש... ובנפש מתחיל ביציאת מצרים הבכורות קדש לי כל בכור. ואח"כ במתן תורה כל ישראל ממלכת כהנים וגוי קדוש..." (ישאל קדושים, עמ' 67-66).

³¹⁴שמיעת אדם בקול אשתו קדמה כרונולוגית לשמיעת קול ה' המתהלך בגן, אולם שמיעת קול ה', שהיא תכלית כח השמיעה, היא השמיעה הראשונה שנכתבה. זוהי השמיעה של תשובה שאחרי החטא, בעוד השמיעה לכתחילה, המבטאת את הקבלה שלפני החטא, שהיא שורש השמיעה, לא הגיעה למימוש, ולכן לא נכתבה כלל. בהמשך לחידוד האבחנה בין כח הראיה כאקטיבי, משפיע ופועל לכת השמיעה כפסיבי ומקבל, כותב ר' צדוק: "ויע"כ במעשה בראשית נזכר ראייה תיכף בבריאת האור נאמר וירא אלוקים וגוי נאצל כח הראיה עמו שהראיה הוא באור, אבל שמיעה נזכר ראשונה בתורה באדם וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך וגוי דעיקר יצירת כח זה הוא לאדם שישמע הקול ה' ולהיות שמע ישראל ה' אלוקינו וגוי שהוא המקבל קול ה' המשפיע, וזהו קול ראשון הנזכר בתורה כי יצירת עניין הקול היה רק להשמיע לאדם קול ה' ומצד עץ הדעת טוב ורע בו היה התחלת קלוקל האדם כמ"ש כי שמעת לקול אשתך... ושורש התשובה הוא במקרא זה דשמיעת קול ה' ויתחבאו, שיהו עיקר התשובה הנושבה האדם כמ"ש כי שמעת לקול אשתך... ולא נכתב תחילה שמיעה ראשונה דקודם שיחטא שהוא שורש כח השמיעה שנוצר באדם, כי מיד לצווי ראשון לא שמע דבכה זה הוא שורש כח הקלוקל..." (תקנת השבין, עמ' 71-70). ראו שם בהרחבה. לעניין כח הראיה בהקשר זה ראו גם קומץ המנחה, ח"א, ב, עמ' 1; פרי צדיק ד, ר"ח תמוז א, עמ' 114, 117.

האלוקי³¹⁵. הראשוניות בעולם נדחית מפני הראשוניות בתורה, באשר זו האחרונה היא הקובעת את המשמעות הערכית הפנימית של אותו עניין לפי תכליתו האלוקית. עם זאת, יש זיקה חזקה בין הראשוניות בתורה לבין העולם, באשר עניין שלא הגיע כלל למימוש בעולם, כגון השמיעה שלפני החטא, לא יקבל ביטוי במופע ראשון בתורה³¹⁶.

ג. התחלה וסוף - תיאולוגיה, אונטולוגיה והרמנויטיקה

העקרונות ההרמנויטיים המיחסים משמעות יחודית להתחלה ולסוף ניתנים לבחינה בפני עצמם, אולם גם כאן ניתן להצביע על התאמה בין יסודות הרמנויטיים ליסודות תיאולוגיים ואונטולוגיים. ראינו בכמה הקשרים לאורך עבודה זו את המקום המרכזי של נקודות ההתחלה והסוף בהגותו של ר' צדוק. המקום המכונן של התחלות בעולם מודגש במקורות שונים ותופס מקום חשוב בחסידות³¹⁷. ר' צדוק מרבה להדגיש את ההתחלה כעיקר הכולל הכל, לגבי העבודה בכללותה, לגבי הזמן, ולגבי מיגוון נושאים פרטיים³¹⁸. תפיסת התחלת הטקסט ככוללת את כולו, היא ביטוי במישור הפרשני, לתפיסה כללית רחבה של התחלה בעולם, ככוללת הכל³¹⁹. לעיל, בהקשר של חידושי תורה במימד ההיסטוריוסופי, נדון המקום הרחב שיש לתפיסת ההופעה הראשונה של חידוש בעולם, בין בתורה, ובין במעשה ראשון בעבודת המידות, בפעולת ניסים ועוד, כפתיחת שער חדש לאותו עניין. תפיסה זו, במישור האונטולוגי, מקבילה לעקרון הפרשני של מופע ראשון כמכונן משמעות. כאן החידושי של הופעת האות, המילה או העניין, לראשונה בתורה, נתפס כפתיחת שערי של משמעותם. המקום המכונן של הסוף נדון לעיל בפרק אחר, בהקשר של היקבעות המעשים רק בסופם³²⁰. גם בעניין זה, יש הקבלה בין תפיסת סוף הטקסט בתורה, ככולל הכל, וכעיקר תכליתו, לבין תפיסת הסוף בעולם, כמכונן למפרע את משמעות המעשים³²¹.

8. השלכות

מעבר לתכנים הספציפיים שנדונו, הטענה הכללית של פרק זה היתה כי מלבד העיון בעקרונות הרמנויטיים בכתבי ר' צדוק בפני עצמם, פורה לראותם גם בתוך הקשרים רחבים יותר בהגותו. האינטואיציה של תפיסת העולם כספר מבוטאת במכלול דוגמאות של הקבלות בין פרשנות הטקסט לבין פרשנות ארועים בעולם. ההקבלות המפורשות בדברי ר' צדוק, מהוות יסוד להצבעה על הקבלות דומות, גם כשאין מפורשות. יסודות מרכזיים בתיאולוגיה של ר' צדוק תוזרים ומשתקפים גם כיסודות הרמנויטיים. התיאולוגיה, שיש בה מקום חשוב לאימננטיות, אינה מנותקת מן האונטולוגיה, וכך נפרשים קשרים ענפים בין יסודות הרמנויטיים ליסודות תיאולוגיים ואונטולוגיים. בתוך קשרים אלו, יש מהם המבטאים רק את עצם ההקבלה, ויש מהם המבטאים גם סוגי קשרים פנימיים, בין בהעמדת העקרון ההרמנויטי כהשלכה

³¹⁵ בדוגמא האחרונה מבאר ר' צדוק בהמשך הדברים כי סדר הפסוקים, לפיו השמיעה של התשובה קודמת לשמיעה של החטא מבטאת את הסדר שמצד הקב"ה, לפיו התשובה קדמה לחטא.

³¹⁶ כפי שראינו, מרחיב ר' צדוק כללי פרשנות שונים מן התשבי"כ, ומחילם גם על התשבי"ע. ראו לעיל בסוף פרק היכלות תשבי"ע בתשבי"כ. לגבי עקרון המופע הראשון כקובע משמעות, יש בכתבי ר' צדוק שימוש נרחב בו לגבי תשבי"כ, אך לא ראיתי את הרחבתו לגבי התשבי"ע.

³¹⁷ לדוגמא, "כתבו תלמידי הבעש"ט לזהר בעומדו ממיטתו שתהיה המחשבה הראשונה והדיבור הראשון והמעשה הראשונה להשי"ת בתורה ומצות, ועיי"ז יהיו נגזרים כל המחשבה ודיבור ומעשה של כל היום..." (אגרא דפרקא, רה).

³¹⁸ לדוגמא, הוא כותב על התחלת העבודה "דהעיקר היא ההתחלה" (פוקד עקרים, עמ' 29). בעניין הזמן, "שמהאי טעמא נקרא ראש חודש ולא תחלת חודש שהוא ראש של כל החודש והיינו שכל קדושת החודש כולל בראש חודש ובתור רישא גופא אזיל (כמי"ש עירובין מא א') " (פרי צדיק ב, החודש ו, עמ' 238). תפיסת ההתחלה כעיקר מודגשת גם בדיונים רבים שלו על חטא אדם הראשון, על עמלק, ועוד.

³¹⁹ צוין לעיל כי המהר"ל מרבה מאד לדבר על 'מעיקרא' ככולל הכל. במגוון דוגמאות מכתבי המהר"ל, מופיע עקרון זה בין לגבי 'מעיקרא' כהתחלה של טקסט, ובין לגבי 'מעיקרא' כהתחלה בעולם.

³²⁰ ראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו. על ראש, סוף ותוך ראו גם רסיסי לילה, מב, עמ' 77. הדגש על ההתחלה ועל הסוף, הפוך בכיוונו מן הדגש השכיח הן בזרמים מסויימים בפסיכולוגיה והן בגישות של 'העידן החדש' על יכאן ועכשו', ונראה שהוא כרוך ביחוס דרגת אשלייתיות מסוימת למציאות בהווה, לעומת מציאות 'האמת לאמיתו' שהיא השורש ההתחלתי, שיחזור ויתברר בסוף.

³²¹ מלבד הדגש על ההתחלה ועל הסוף בנפרד, יש מקום מרכזי גם לקשר הפנימי שביניהם, המבוטא בקשר שבין 'סוף המעשה' למחשבה תחילה' או 'סוף כל דרגין' ל'ראש כל דרגין'. קשר זה מופיע גם בהקשרים קוגניטיביים, 'יסוף מעשה הוא במחשבה תחילה' בכל התחלת דבר הוא ההתבוננות על התכלית" (ליקוטי מאמרים, י, עמ' 117); ובמיוחד בהקשרים אונטולוגיים קבליים, "להיות סוף כל דרגין מתדבק בתחילת ועומק ראשית ונקרא ראש כל דרגין" (רסיסי לילה, כו, עמ' 35). ראו על כך לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-תשבי"כ, יחסי קבלה והשפעה.

או תוצאה של עקרון תיאולוגי כללי, ובין בהעמדת פרשנות הטקסט כמורחבת גם לפרשנות העולם. מסקנה אופרטיבית מהצבעה על קשרים אלו היא כי לצד הערך החשוב שיש לחילוץ וניתוח של עקרונות הרמנויטיים ודרכי ישומם בכתבי ר' צדוק, יש חשיבות מרובה להרחבת הפרספקטיבה, ולבחינת מקומם של העקרונות ההרמנויטיים בתוך כלל הגותו של ר' צדוק, תוך תשומת לב מיוחדת לאפשרות של קשרים בין המישור ההרמנויטי למישורי התיאולוגיה והאונטולוגיה.

בין הנושאים שנדונו בפרק זה היו ביטויים הרמנויטיים לתפיסת הריבוי והאחדות. עם סיומו, יש מקום להערה על בחינה נוספת של ריבוי ואחדות 'מסדר שני' בהגותו. כפי שראינו ברוב פרקי עבודה זו, הגותו של ר' צדוק משופעת בביטויים מנוגדים ובאמירות של דבר והיפוכו על מרחב גדול של עניינים בעלי חשיבות בהגותו, ובמובן זה ניתן לאפיינה כינושאת הפכים. לעומת זאת, בפרק זה הודגש קו אחר של אחדות בין מישורים שונים, ולכאורה, נפרדים, בהגותו. יוצא שהגותו של ר' צדוק מאופיינת, מחד, במורכבות פנימית, הכוללת בחובה ניגודים והפכים העולים כמעט בכל עניין בעל חשיבות. ועם זאת, בהקשר הרחב של מישורים שונים בתוך הגותו, עולות התאמה ואחדות פנימית.

אחרית דבר

אחתום בהתייחסות קצרה לכמה הרהורים כלליים מתוך מה שעלה בעבודה זו.¹ מרכזיותה של התשבי"ע בהגותו של ר' צדוק היא חסרת תקדים הן בכמות העצומה של דיונים בענייני התשבי"ע, הן במקומה האיכותי כנקודת המוקד העמוקה העומדת בשורש מרחב גדול של נושאים מגוונים, והן בעוצמה ובהעזה של תכני הדברים שר' צדוק מפתח בכתביו.² בדיונים בענייני תשבי"ע במגוון רחב של מקורות לאורך הדורות יש מקום מרכזי לביסוס מעמדה של התשבי"ע ולשאלות לגבי סמכות חכמי התשבי"ע. ר' צדוק מודע היטב למגמות ההשכלה והרפורמה, ולערעורים על סמכות התשבי"ע, וניתן למצוא כמה התייחסויות פולמוסיות תריפות בכתביו, כמו גם במסופר על קורות חייו.³ בכמה מקומות בכתביו המוקדמים כותב ר' צדוק כמי שנלחם את מלחמת התשבי"ע ויוצא להגנתה,⁴ אולם גם בספר מוקדם, יחסית, ניתן למצוא הסתייגות מפורשת מפולמוס כלפי חוץ, והתמקדות בביורר הדברים למאמינים.⁵ כללית, בעיקר בכתבים החסידיים, לא נושאי פולמוס וויכוח הם העומדים במוקד עניינו, ורובם של הדיונים האינטנסיביים בנושאי תשבי"ע בכתביו אינם עולים מתוך הקשרים פולמוסיים, אפולוגטיים והגנתיים. אין הוא מתווכח או מגן על התשבי"ע וסמכותה, ויתר על כן, ואולי דוקא בשל כך, אין אצלו הימנעות או אפילו 'ריכוך' של התבטאויות תריפות בנושאי תשבי"ע, כולל בעניינים בעלי פוטנציאל 'טעון' כגון הדגשת התשבי"ע כמעשה האדם, צמיחה והתפתחות בתשבי"ע, משמעות 'הלכה למשה מסיני', ועוד, המופיעים אצלו בניסוחים חריפים לצד הדגשה מפליגה של נאמנות לדברי חז"ל, התשבי"ע כ'דבר ה', ועוד. הדגשת התשבי"ע כאנושית מופיעה בעוצמה ללא חשש מהשלכות אפשריות, והדגשת התשבי"ע כאלוקית מופיעה בעוצמה ללא נימה הגנתית. הכתיבה של ר' צדוק מופנית אל 'קורא' או 'קהל קוראים',⁶ אולם לרוב, לא מדובר בקהל יעד קונקרטי, שיש להתווכח אתו, או, לחילופין, לחזקו ולהגן עליו, והכתיבה חופשית מאילוצים המתחייבים ממגמות מסוג זה.⁷ הגבולות של מה שר' צדוק מבטא בכתביה הם בעיקרם

¹ סיכומים, מסקנות, והשלכות של הנושאים הספציפיים שדנונו, מובאים, לפי העניין, בסופי הפרקים.
² ראו לעיל, מבוא, הערה 7, ולאורך העבודה. הרב הדרי מביא בשם הרב צבי יהודה קוק, כי כשהגיעו ספרי ר' צדוק לידי הרב קוק התבטא: "אנחנו אמנם נפגשים, אבל הוא מתבטא בצורה ראדיקלית, חריפה מדי". (הדרי, שני כהנים, עמ' שכו).
³ קונטרס משיב טענה נכתב בצעירותו כקונטרס פולמוסי מובהק. גם בתוך ספר הזכרונות יש טענות פולמוסיות חריפות. לדוגמאות נוספות ראו לעיל בפרק הדעה דחוייה וגבולתיה. על יחסו המורכב של ר' צדוק להשכלה ראו לעיל בפרק כח פעולה לעניין הולדת בניו, ליד הערה 74, והפניות בהערה הנ"ל.

הנימה הפולמוסית מופנית כלפי 'חוץ', להגנה על גדרי ההלכה, מנהג והשקפה, ומשמשת גם בויכוחים חריפים בתוך העולם התורני הן בענייני קבלה והן בענייני הלכה. ראו, לדוגמא, טענותיו התריפות באוצר המלך, ופולמוסיו ההלכתיים להגן על הרמב"ם באור זרוע לצדיק, ועל ר' מרדכי יפה, בעל הלבושים, בלבושי צדקה. במיוחד חריפה הגנתו על דברי חז"ל. ראו, לדוגמא, אור זרוע לצדיק, עמ' 49, להתקפתו החריפה על האברבנאל על העזתו לחלוק על דברי חז"ל בעניין כתיבת ספר יהושע, וראו עוד לעיל בפרק הדעה דחוייה וגבולתיה, קריטריונים לתיחום.

⁴ ר' צדוק מבהיר היטב כי תודעת הסכנה של הערעורים על סמכות התשבי"ע בתקופתו היא המניע לכתיבתו הפולמוסית של קונטרס משיב טענה כנגד הערעור על חשבון העיבור: "קנא קנאתי ליסודי הדת והאמונה. ולעיקרי התורה ואשר המה לה לאבן פינה. והוא קידוש החודשים וקביעת המועדים... ואשר בהם אנו מתחזקים נגד המוני הצדוקים המכחישים תשבי"ע. וכמו שזכר באברבנאל... כי הוכחה על תשבי"ע מקביעות החודשים והמועדים שלא נזכר כלל בכתוב ועל כרחך סמך עצמו על תשבי"ע. והרב הצליח בהקדמתו הוסיף... שכמו שאנו צריכים לסמוך עליהם בזה כן צריך לסמוך עליהם בכל תשבי"ע... הנה עתה מינה וביה אבא שדי ביה נרגא אשר לא כדת. וטובה היתה לו השתיקה... כי אזלת יד התורה בדורינו זה וישישו כי ימצאו מי אשר לדת ישראל סותר. ועל התורה יכתבו פלסתר. לסתור כל חוקיה ועל מצוותיה לכפות פסכתר. ולהבזות כל מועדי אל ולאמר על האסור מותר. ולעקור כל אמונתנו במחירת חותר. והמכילה הזאת תחת ידו בתתו יד לפושעים לנתר. אי לזאת ואיתי לכתוב על ספר תשובת דבריו ומה שיש בהם לסתור... כי אך לחזק דת ישורון ולהקימה על תילה הדברים אמורים..." (משיב טענה, עמ' 164-166). ראו שם בהרחבה, וראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, הערה 41.

⁵ "ואין רצוני להאריך בזה ולפרשם כי לא באנו להשיב לאותם המלעיגים על דברי חז"ל ובלתי מאמינים בחכמת החכמים ז"ל בשני התלמודים והמדרשות אשר קיימו וקבלו עליהם כל היהודים, כי אסור להשיב לאפיקורס ישראל דבייש דפקר טפי כמו שאמרו חז"ל שאנו מאמינים בדבריהם ומקיימים אזהרותיהם [בסנהדרין לח ב] עיי' שם ברש"י. כי לא יקבלו תשובתנו להם וכן הוא מבואר גלה לעין. כי אין קץ לדברי רוח שלהם ויוכלו לעקם את הישרה הגמורה בדברי הבל ורוח. ואנחנו לא באנו אל לא לפרש דעת חז"ל בעניינים שהיא דעת האמיתות למאמינים בהם. ואין אנו אחראים לטוטים שקלקלו וכפרו בתורה שבעל פה שכבר אירע כן בימי בית שני בכת הצדוקים ועדיין מרקד בינינו ה' ישלח עזרו מקודש ויכלה קוצים מכרמו" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 35-36).

⁶ אם כי לעתים קרובות נראה ש"כח היצירה שטף את היוצר והוא עצמו נסחף בזרם" (הדרי, פורים, עמ' שנד), ובהיסחפות זו אין עוד מודעות לקורא הפוטנציאלי, כללית, ניכר שר' צדוק כותב מתוך מודעות לקורא. לפי כתיבתו של ר' צדוק, מאופיין הקורא כלמדן מעמיק, הבקי היטב במקורות תלמודיים והלכתיים כמו גם קבליים ופילוסופיים, ומוקד עניינו מכוון פנימה, להעמיק ולהתעלות בעבודת ה'.

⁷ רוב הכתבים נשמרו כל חייו במגירתו, מבלי שאיש הורשה לראותם, ורק בהיותו על ערש דווי הביע רצונו שיפורסמו אחרי מותו. סירובו של ר' צדוק לאפשר פירסום כתביו חל גם לגבי כתבים לא הגותיים. ראו, לדוגמא, ברומברג, האדמו"ר, עמ' עח-עט, על סירובו לבקשת האלמנה והאחים ראם להדפיס את הגהותיו בתוך השי"ש שהכינו לדפוס. לכן לא די בהסבר הסירוב הכללי רק מצד החשש מתגובות או אי הבנה של ביטויים רדיקאליים, ונראה שגם כאן, מעבר לקיומם של שיקולים מצד 'החוץ' (ראו, לדוגמא, ברומברג, שם, עמ' נד, המספר בשם אחד מחסידיו, שר' צדוק ביקש שיביא לו קונקורדנציה, אך יסתירה בבגדו),

גבולות אינהרטיים פנימיים לנושא הנדון ולתפיסת מהות ההשגה⁸, ולא גבולות המוטלים בשל אילוצים רטוריים, דידיקטיים או פוליטיים מבחוץ. עיקרו של העיסוק האינטנסיבי בנושאי תשב"ע מונע מבפנים, וממוקד בהתבוננויות ובידורים השייכים לרבדים הפנימיים של הדברים. המוקדים העיקריים אינם התמודדויות עם טענות מבחוץ אלא עם קיומם של קטבים מנוגדים בתוך העולם הפנימי.

עבודה זו ממוקדת בבירור תפיסת התשב"ע של ר' צדוק, אולם ניתוח המרחב העצום של דיוניו בענייני תשב"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 לשאלות הכלליות בענייני היחס בין הדטרמיניזם הטוטלי לבין מקום השתדלות האדם⁹. לדוגמא, שאלת מקור חידושי תשב"ע, התופסת מקום חשוב בהגותו של ר' צדוק, אינה עולה מתוך הקשרים של שאלות סמכות, אלא ממוקדת בבירורים חוזרים ונשנים של היחס בין שני הכיוונים שכונו בעבודה זו הבחינה הדטרמיניסטית והבחינה הקונסטרוקטיביסטית; היחס בין תפיסת החכם כמדיום שדרכו נחשפת ההתגלות האלוהית המתמשכת, לבין תפיסתו כאינדיבידואל בעל כח מניע, יוצר ומכוון בתורה ובעולמות; ובאופן אחר, היחס בין תפיסת החכם כדבוק בקב"ה וכחלק מהאחדות האלוהית, אשר מכת זה מוציא מפיו את 'דבר ה' ממשי, לבין תפיסתו כבעל קיום עצמי, שנמסר לו הכח לכונן מה שייקרא 'דבר ה'.

קיומן, בעוצמה רבה, של שתי הבחינות, והתמודדות חוזרת ונשנית עם מורכבות היחס ביניהן, עלו כמוקד מרכזי בדיוניו של ר' צדוק על התשב"ע. בשל קיומם של שני הכיוונים המנוגדים ומורכבות היחסים ביניהם לא ניתן 'לשבץ' את עמדותיו של ר' צדוק בנושאי תשב"ע בתוך הטיפולוגיות המוכרות, באשר ניתן למצוא בכתביו ביטויים חזקים ומובהקים כמעט לכל אחת מן הקטגוריות השונות שהוצעו.

בין אופני ההתמודדות השונים של ר' צדוק עם קיומם של שני הכיוונים כלולים קיומם יחדו כ'אחדות הפכים', קיומם ברבדים או בזמנים שונים, ומהלך דינמי כללי של המעבר מתפיסת האדם כאינדיבידואל בעל כח עצמי להכרה בתלותו המוחלטת בקב"ה, שמתוכה חוזרת העצמה מחודשת של כח האדם. אירגון וניתוח אנליטי של אופני התמודדות שונים הוצגו בתחילת החלק הראשון של עבודה זו, וביטוייהם השונים חזרו ועלו מתוך ניתוח מפורט של נושאים יבסי תשב"ע-תשב"כ וביחסי תשב"ע-מציאות, תוך הדגשת הזיקה החזקה שבין כל אחת משתי מערכות אלו לבין המוקד הבסיסי של יחסי חכם-הקב"ה. מפרספקטיבות אלו מתעצבת שאלת היחס בין שני הכיוונים כשאלת היחס בין תפיסת התשב"ע כקולטת ומקבלת, חושפת ומגלה, לבין תפיסתה כמכוונת ויוצרת. בהקשר של יחסי תשב"ע-תשב"כ, משמעות השאלה היא בירור היחס בין מקומה של התשב"ע כחושפת ומגלה מה שמצוי בהעלם בתשב"כ, לבין

יש מקום מרכזי למתח פנימי חזק בין כיוונים מנוגדים של העלם, על חופש הכתיבה הכרוך בו, מחד, לבין תחושת היעוד של הגילוי, מאידך. (ראו מחשבות חרוץ, טו, עמ' 113, ולעיל בפרק כח פעולה להולדת בנים, הערה 130 ולידה, על עוצמת החיוב לכתוב חידושי תורה אישיים כדי שישארו לדורות). בדומה להתמודדותו עם קטבים מנוגדים בנושאים שונים, גם כאן אין ר' צדוק בוחר באגף אחד בלבד, דוגמת שריפת הספרים שכתבו, המיוחסת לר' נחמן מברסלב ולרבי מקוצק, אלא משמר את שני הקטבים. הכתיבה, שאינה לפרסום או לקריאה של איש בחייו, חופשית, במידה מירבית, מאילוצים חיצוניים, ועם זאת, שמירת הכתבים והנחיה לפרסמם לאחר מותו, מאפשרת את הגשמת היעוד האישי של גילוי נרחב של חידושי התשב"ע העצמיים. מעניין לציין כי לעומת מותו של ר' צדוק כזמן המעבר מן ההעלם לגילוי לגבי כתביו, היותו לאדמו"ר הוא זמן של מעבר מקביל במדיום האורלי, מתקופה של למעלה משלושים שנה (תרי"ד-תרמ"ח) שכונו 'שנות השתיקה', בהן הסתגר ונמנע כמעט משיג ושיח עם בני אדם, ובפרט נמנע לחלוטין מן הפלפול שאהב והצטיין בו בנעוריו, להפסקת השתיקה ופתיחת מעיין הדיבור לחסידיו. ראו ברומברג, האדמו"ר, עמ' מד-ג, על תקופת השתיקה של ר' צדוק, ושם, עמ' נב, על הפסקת שתיקה זו, ודרשתו הראשונה בפרשת וישלח על "דבר אל בני ישראל וישבו ויחוונו לפני פי החירות": "צריכים להתישב יפה, צריכים לחנות, לנוח, לפני שנותנים חירות לפה לדבר".

במאמרי פרי צדיק, השונים משאר כתביו של ר' צדוק, בהיותם, ברובם, כתיבה (על ידי חסידו) של דרשות שנאמרו לקהל חסידיו, ניכרים הבדלים מסויימים גם בעוצמת ההתבטאויות ובתכניהם, אך גם כאן בולט מקומה המרכזי של התשב"ע, ובתוך הדברים יש מקום גם להתבטאויות חריפות.

⁸ לדוגמא: "ודברים אלו עמוקים ארוכים ורחבים ומבוארים למבין ואי אפשר לבאר הכל רק למי שזכה והאיר השי"ת עיניו לחזות בנועם ה' איך כל עלילות מצעדי גבר ותחבולותיו מחשבתו ורצונו הכל כאשר לכל הוא נמשך מאמיתות מחשבתו ורצונו של השי"ת והוא רק כגרון ביד החוצב בו" (ליקוטי מאמרים, טו, עמ' 216). "[...] וזה דבר עמוק הכולל כל סתרי חכמת הקבלה שאין מוסרין אלא למי שהוא חכם ומבין מדעתו שהאיר לו השי"ת ואי אפשר להסבירו כלל רק בלבושים שונים כדרך התורה רק שלפעמים מתגלות מלה מנרתיקה כדאיתא בסבא דמשפטים (צח סוף ע"ב)... דהחכם צריך להתבונן מה שהשי"ת מאיר לו לפרקים דרך ארעי והעברה בחשנה והכרה שבמותו ולבו ומיד נעלם" (דובר צדק, עמ' 107); "וידיעות אלו אינם בשכל חיצוני... רק בקנין גמור בלב. וזה אי אפשר רק למי שטעם וזכה לטעום מאור זה" (שם, עמ' 127); ומוקדם יותר: "ודבר זה אי אפשר להבינו על בוריו אלא מי שזכהו השי"ת לכך להשיג גם הנשמה לנשמה ולהגיע למדריגה זו. אבל אנחנו את צל הדברים נראה כפי מה שירור לנו דברי תורה המלמדת גם לפתאים ערמה" (שיחת מלאכי השרת, עמ' 57).

⁹ לבירור נושאים אלו של דטרמיניזם לעומת השתדלות, ידיעה לעומת בחירה, ועניינים הכרוכים בהם בכתבי ר' צדוק הוקדשה עבודת המסטר שלי, יסודות פרדוקסליים. עבודה זו התעתדה לעסוק בשדה שונה לחלוטין - תפיסת התשב"ע, והזיקה לנושאים אלו עלתה כאן מתוך ניתוח נרחב של דברי ר' צדוק בנושאי התשב"ע, שהוסיף הארות מחודשות גם לגבי נושאים אלו.

מקומה כיוצרת ומכוננת את התורה, או בין מקומה של תשבי"ע כמקבלת מתשבי"כ לבין מקומה כמשפיעה. בהקשר של יחסי תשבי"ע-מציאות, משמעות השאלה היא בירור היחס בין מקומה של התשבי"ע כקולטת ומבטאת את המציאות הדינמית בעולמות, לבין מקומה כמכוננת מציאות זו. גם בחלקים האחרים של העבודה חזר ועלה, במפורש או במובלע, מוקד זה כשורש עמוק של הדברים.

בהקשרים רחבים יותר, בירור יחסי חכם-הקב"ה מתפרט לבירור היחסים בין הקב"ה, התורה, ישראל והעולם, שבחינות שונות שלהם נדונות בפרקים השונים של עבודה זו. המורכבות וכפל הפנים שחזרו ועלו בחלק ניכר מן הדיונים הנפרדים בנושאים השונים, הם ביטוי למורכבות כפולה. מורכבות זו קיימת לגבי מוקדים אלו עצמם, ומתבטאת במרכזיותה של תפיסת הרבדים, המוחלת על העולם, על התורה, על נפשות ישראל ועל השגת האלוקות. נוסף לכך יש מקום חשוב גם למורכבות ולעמימות של הגבולות שבין המוקדים. מורכבות זו עולה מאופנים שונים של יסודות הזיהוי המשולש של ישראל ואוריתא וקוב"ה, יחד עם התפיסה האימננטית המדגישה את הנוכחות האלוקית בעולם, ותפיסת העולם כספר אלוקי. אופנים אלו כוללים את ההדגשה שהקב"ה הוא 'ליבן של ישראל', את הדגשת המקום היחודי של תשבי"ע, כאנושית ואלוקית גם יחד, ותפקידה כדרך בלעדית להגיע אל הקב"ה, ואת תפיסת היחוד, לפיה מצד 'יחודא עלאה', חוזר הכל לאחדות האלוקית הגמורה, ואילו מודעות הקיום הנפרד של ברואים היא מצד 'יחודא תתאה'. השיח לגבי ישראל, התורה והעולם, הוא שיח שמתוך העלם היחוד הגמור¹⁰. אולם בתוך 'מחשכים' אלו של ה'העלם', יש מקום לתנועות, כאשר מעין 'זרקור', המאיר את האחדות האלוקית, מכוון למוקדים שונים, כך שחלקים שונים נותרים 'בהעלם' בקיום נפרד, וחלקים אחרים מוארים 'בגלוי' כאלוקיים. ניתן לדמות את מרחב הדיונים השונים שראינו בנושאי תשבי"ע, למעין במה שמעליה 'משחק אורות'. ברקע הדברים עומדת ההכרה כי ההארה האולטימטיבית הטוטלית של 'יחודא עלאה', של 'הרמת המסך כולו' וגילוי שהכל אלוקות, קיימת כתכלית האוטופית שתתגלה 'לעתיד לבוא', אך נמנעת במלואה מעצם קיומו של העולם הזה. עם זאת, התכלית ומוקד העבודה היא גילוי אותה הארה אלוקית, בתורה, באדם ובעולם. מתוך שינויים במיקוד ה'זרקור' המאיר, בעוצמת ההארה, ולעתים אף ב'צבע' (במובן של איכות ספציפית) של ההארה, מתקבלות תמונות שונות, ולעתים לא קומנסרביליות, שכל אחת מהן מהווה חלק חשוב במערך הקומפלימנטרי, שתכליתו – התקרבות להארה האולטימטיבית הבלתי מושגת¹¹.

לדוגמא, מצד תפיסת האדם כמוקד נפרד, יש מקום מרכזי לכוונת הלב, בין של האדם עצמו כסוביקט, ובין של האחר. אולם, כפי שראינו בשני פרקים שונים, כשמארת הנוכחות האלוקית שבאדם, כוונתו נדחית מפניה. כוונת האדם כפועל או מדבר, נדחית מפני הארת הכוונה האלוקית הבוקעת מתוך הנקודה האלוקית הפנימית שבלבו, גם ללא מודעותו, וכוונת האחר, בטקסט או בעולם, נדחית מפני הארת הכוונה האלוקית שמעבר לדבריו. בעניין המחלוקת, ראינו את המודלים השונים לתפיסת המחלוקת, שניתן לראותם כמיקודים שונים של ה'זרקור' על הריבוי המתאחד באלוקות, בתשבי"ע, או בישראל. עוצמות שונות של הארה מגלות רבדים שונים של 'אמת' או 'אמת לאמיתו' הן בעולם והן בתורה והן בישראל. קיומם של רבדים אלו הוא היסוד לתפיסת הריאליזם ההלכתי, מתד, וגבולותיו, מאידך, וכן לקיומם של רבדים שונים של השגה¹², ולקיום השוני בין השגות של חכמים שונים, העומד ביסוד המודל האנתרופוצנטרי לשורשי מחלוקת. האיכות הספציפית של ההארה מודגשת כיסוד אינדיבידואלי, המתואר כ'טעם' הפנימי שלא ניתן להעברה. תנועות אחרות של ה'זרקור' עומדות ביסוד תפיסת מקום התשבי"ע. התשבי"ע קיימת וצומחת דוקא מתוך ה'העלם', הכולל במקום מרכזי את העלם מקורה האלוקי. לאורך

¹⁰ היחוד הגמור כרוך בביטול הגבולות, האבחנות והקיום הנפרד, כפי שר' צדוק מדגיש במקומות רבים. עם זאת, לצד ביטויים אקוסמיסטיים, יש בכתביו גם מקום להדגשת משמעות היחוד ככוללת קיום וביטול של הבריאה גם יחד. הוא מבהיר כי התורה עצמה מאחדת 'מעשה בראשית' ('יחודא תתאה') עם 'מעשה מרכבה' ('יחודא עלאה'), וכך, מצד התורה שבעולם הזה, 'יחודא עלאה' אינו דוחה מפניו את 'יחודא תתאה', אלא כוללו, בבחינת 'נושא הפכים'. "זוה משלמות היחוד הגמור, שיהיה מציאות הנברא והעדרו גם כן הכל אחד" (ספר הזכרונות, עמ' 59). ראו על כך עבודתי, 'יסודות פרדוקסליים עמ' 120. וראו לעיל בפרק יחסי תשבי"ע-מציאות, ריאליזם הלכתי וגבולותיו, הערה 62.

¹¹ על אף שעקרונות, הארה זו אינה ניתנת להשגה מלאה בעולם הזה, יש בכתבי ר' צדוק גם ביטויים להשגתה במובנים מסויימים. ראו, לדוגמא, ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 216. וראו לעיל, הערה 8.

¹² תשבי"כ לעומת תשבי"ע, גמרא לעומת זוהר, משנה לעומת דורשי רשומות ועוד.

העבודה הודגשו, מכיוונים שונים, כוחה ועוצמתה של התשביע, כאפיק עליה רוחני-מיסטי, ככח מכוון לגבי התשביע, כהנהגה, וככח פעולה מכוון במציאות הפנימית והחיצונית בעולם. כח זה, שהוא כוחו של האדם, מבוסס, מתד, על העלם האלוקות הגלויה באדם ובתשביע גם יחד. אולם, מאידך, הוא מבוסס כולו על תפיסת קיומה של הנוכחות האלוקית בלב האדם ובתשביע שהוא מחדש מלבו. במיקוד נוסף של 'הזרקור' לכלל ישראל, מיוחס להתקבלות של טקסט או מנהג בישראל מקום מכוון, מתוך תפיסתה כעדות נוספת לרצון האלוקי המונח ביסוד התקבלות זו. המיקודים השונים של הארה 'הזרקור', הם היסוד לעמעום האבתנות החדות בין 'המתבר', 'הקורא', וה'טקסט' של תשביע. מצד ה'העלם' ניתן לראות כל אחד מהם כקיים בנפרד, אולם, בהקשרים שונים, יש 'הארה' של האלוקות שבכל אחד מהם. מיקודים שונים של 'הארת' האלוקות הם יסוד לדיונים ולקביעות שונות לגבי היחסים שבין מוקדים אלו.

עבודה זו, שעניינה בניתוח דברי ר' צדוק על התשביע, נעשתה בעיקר על רקע המחקר בקבלה ובחסידות והמחקר בפילוסופיה של ההלכה. אחת ממסקנותיה הכלליות היא קיומה של זיקה חזקה בין עמדותיו של ר' צדוק בנושאים השייכים לפילוסופיה של ההלכה, להיסטוריוסופיה, להרמנויטיקה, ועוד, לבין עמדותיו הקבליות-חסידיות הכלליות, בעיקר בנושאי תיאולוגיה. זיקה זו חזרה ועלתה מתוך הניתוחים בפרקים השונים של עבודה זו. השלכה מתודולוגית של המודעות לזיקה זו היא הדגשת חשיבות ההתייחסות לפרספקטיבה הרחבה של הגותו הקבלית-חסידית של ר' צדוק, גם במחקרים שמטרתם חילוץ ובירור עמדותיו בנושאים קונקרטיים.

ר' צדוק שילב באישיותו את איש ההלכה, הלמדן והפוסק, עם ההוגה, המקובל והאדמו"ר. שילוב זה ניכר גם בכתביו ההגותיים והחסידיים הספוגים בעושר עצום של מקורות תלמודיים והלכתיים ואף בדיונים בעניינים הלכתיים. עבודה זו התמקדה בבירור דבריו הרבים והמורכבים של ר' צדוק על התשביע, בעיקר בכתביו החסידיים. שאלה מתבקשת היא שאלת היחס בין דברי ר' צדוק על התשביע, לבין פעילותו שלו כאחד מחכמי תשביע. לפי ר' צדוק, התשביע כוללת נגלה ונסתר גם יחד, כך שהן כתביו ההלכתיים והן כתביו החסידיים כוללים חידושי תשביע. בתלקים מסויימים של עבודה זו היתה התייחסות גם לפעילותו של ר' צדוק עצמו כחכם המחדש חידושי תשביע, בהקשר של חידושי בכתביו החסידיים¹³. לאורך העבודה היתה התייחסות גם למגוון מקורות מתוך כתביו ההלכתיים של ר' צדוק, אולם השאלה הכללית לגבי היחס בין אמירותיו של ר' צדוק על התשביע, לבין פעילותו כאיש הלכה, למדן ופוסק, מצריכה ניתוח שיטתי של כתביו ההלכתיים. ניתוח כזה, החורג ממסגרת עבודה זו, יידרש לבחון את השו"ת שבידינו, כמו גם כתבים הלכתיים נוספים של ר' צדוק¹⁴, על רקע עמדותיו שנתבררו בעבודה זו, ולבדוק האם יש ביטוי להשלכות של תפיסות כלליות דוגמת אי היקבעות התשביע, הכח בידי חכמים להטותה כרצונם, מקומה של 'פרשנות תכליתית', ועוד, ושל תפיסות הגותיות במגוון עניינים ספציפיים, גם במהלכים שבדיונים ההלכתיים¹⁵.

אחת ההסתעפויות של השאלה הכללית לגבי היחס בין אמירות על התשביע לבין ביטויין בפועל בכתבים ההלכתיים היא שאלת יחסי קבלה והלכה. תפיסה כללית אחדותית של רבדי התורה, בתוכם גם

¹³ ראו לעיל, בפרק כח פעולה להולדת בניס, להתייחסות לפעילותו כחכם המחדש חידושי תשביע, על רקע דבריו על חידושים אלו. ראו גם בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, להתייחסות לפעילותו כפרשן, על רקע דבריו על פרשנות.

¹⁴ ראו לעיל, מבוא, הערה 11, לרשימת כתביו ההלכתיים של ר' צדוק וההתייחסות הקיימת אליהם במחקר.

¹⁵ שאלת היחס בין ההצהרות התיאורטיות של ר' צדוק על התשביע לבין היפרקטיקה שלו בפועל כחכם תשביע, היא מקרה פרטי של שאלה רחבה לגבי היחס בין פילוסופיה של ההלכה לבין ההלכה, ובהקשר מורחב, בין אמירות תיאורטיות לבין הפרקטיקה בפועל בתחומים שונים. כללית, מוכרים פערים בין הצהרות תיאורטיות לבין הפרקטיקה בפועל, הן בפיסקת הלכה, והן בתחומים אחרים, כגון פערים בין הצהרות של מדענים בנושאים השייכים לפילוסופיה של המדע לבין הפרקטיקה שלהם כמדענים, או פערים בין הרטוריקה של נימוקי פסק דין לבין תהליך הפסיקה עצמו. בענייננו, יש להוסיף כי רבות מן האמירות דנות במשמעות הפעילות ההלכתית ולא באופן הפעילות. ניתן לייחס משמעויות שונות לאותו אופן של פעילות הלכתית, וגם מבחינה זו, אין לצפות מראש לקיום זיקה חזקה בין שני המישורים.

לעיל בפרק הדעה הדחוייה וגבולותיה, קריטריונים לתיחום, הודגמה ההתאמה בין הצהרותיו של ר' צדוק על חשיבות מנהג ישראל, לבין ביטוי שלהן בדוגמא מתוך השו"ת שלו. אולם גם לגבי שאלת יחסי הלכה-מנהג, נדרש ניתוח שיטתי של כתביו ההלכתיים.

פשט הלכתי וסוד, חזרה ועלתה לאורך עבודה זו הן מתוך דברים מפורשים של ר' צדוק¹⁶, והן מתוך מה שניתן לראות כיישום גישה אחדותית זו במגוון דוגמאות בהן משמשים מקורות תלמודיים יסוד לפיתוח עניינים קבליים והגותיים, ועניינים הלכתיים מבוארים על יסוד תפיסות קבליות והגותיות¹⁷. עם זאת, יש בתוך דברי ר' צדוק גם קביעת תיחום חד וברור בין קבלה לבין מסקנות להלכה¹⁸. התפיסה הכללית של אחדות רבדי התורה, כמו גם השימוש האינטנסיבי במקורות תלמודיים והלכתיים בשילוב עם מקורות קבליים בתוך כתביו החסידיים, אינם מלמדים בהכרח על מקומה, המפורש או הסמוי, של הקבלה בכתביו ההלכתיים, וגם נושא זה טעון בדיקה שיטתית בפני עצמה.

לאורך העבודה עלו, מכיוונים שונים, יסודות בעלי זיקה חזקה לפוסט-מודרניזם, דוגמת קבלת 'אמיתות' רבות ושונות; הדגשת היחודיות של האדם, הזמן והמקום; כחה המכונן של השפה; מקומה של 'הקהילה הפרשנית'; גישות שיש בהן 'דקונסטרוקציה' של הטקסט; ועוד. במיוחד בלט בעבודה המקום המרכזי שיש בהגותו של ר' צדוק לזוגות קטבים מנוגדים, דוגמת התשביע כאנושית לעומת התשביע כאלוקית; החידוש כחושף לעומת החידוש כיוצר ומכונן; הדגשת המעשה לעומת הדגשת הכוונה; ועוד. עם זאת, הגותו של ר' צדוק בכללותה רחוקה מפוסט-מודרניזם. מעבר לריבוי הפרספקטיבות והאמיתות יש אצלו מקום מרכזי ומכונן לאמת לאמיתו יחידה ומוחלטת של 'ה' אחד'. אמת מוחלטת זו, עומדת ביסוד כל כתביו, כמקורם מחד, וכעיקר תכליתם מאידך. יתר על כן, אמת מוחלטת זו, של האחדות האלוקית, הכוללת את הריבוי ואת ההפכים, היא העומדת ביסוד כל אחד מאותם איפיונים, אשר בהצגתם בפני עצמם, ניתן לראותם כבעלי אופי פוסט-מודרניסטי. גם התפיסה של העדר כל מקריות, המסתעפת מתפיסת האחדות האלוקית, עומדת בקוטב הנגדי לפוסט-מודרניזם, המעניק מקום רחב במיוחד לתנאים קונטינגנטיים. הדגש הנרחב שיש בכתביו של ר' צדוק על הסוביקט היחיד, עבודתו, חוויותיו ויחודו, מעמידה אותו בקוטב נגדי גם לתפיסת 'מות הסוביקט', המאפיינת גישות פוסט-מודרניסטיות מסוימות.

כפי שראינו לאורך העבודה, כתביו של ר' צדוק משופעים באמירות והיפוכן במגוון עניינים כלליים ופרטיים. דרכים להבנת דבריו השונים הוצגו לאורך העבודה מן המבוא ועד לחתימה. צויין לעיל כי לצד הריבוי והיגודים בדיונים הספציפיים, מתגלה בהגותו של ר' צדוק אחדות בהקשרים רחבים יותר, דוגמת ההתאמה בין תיאולוגיה להרמנויטיקה. מלבד אחדות זו, ומלבד המקום המכונן של תפיסת האחדות האלוקית, עלה מקומם של מטא-נרטיבים נוספים, שעצם קיומם מדגיש את הריחוק שבין הגות זו לבין פוסט-מודרניזם. יש כאן מקום חשוב הן לעצם פיתוחה של תפיסה היסטוריוסופית ברורה ומובנית¹⁹, והן לעקרונות מרכזיים בתפיסה זו שנדונו דוגמת 'זה לעומת זה', צמיחה של 'אור מתוך החושך', ותפיסת פרוגרס הצטברותית.

¹⁶ ראו לעיל בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, ריבוי ואחדות, ושם, העלם וגילוי.
¹⁷ לראשונה צויין בקצרה קיומה של אחדות זו אצל הדרי, שני כהנים, עמי שכז. לדוגמאות, ראו לעיל בפרק ריאליזם הלכתי וגבולותיו, ליד הערה 94, בעניין מקומו של שינוי למפרע, לפי ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 176; בפרק יחסי תשביע-מציאות, כח פעולה לעומת כח קליטה, הערות 65-66, בעניין אמירת הלל בדילוג בראש חודש, לפי רסיסי לילה, ח, עמ' 7-8; בפרק יסודות בתפיסת הפרשנות, העלם וגילוי, ליד הערה 239, בעניין איסורי מלאכה בשבת, לפי רסיסי לילה, כז עמ' 38; שם, הערות 240-244 ולידן, בעניין המשוך ערלתו, לפי ישראל קדושים, עמ' 94-95, 121 ועוד. ראו גם לעיל בפרק כח פעולה על ידי תשביע, הערה 21, לדבריו בתשובה בענין עגונה, עמ' 27-26, בהקשר של גישת פרשנות תכליתית.

¹⁸ וכך הוא כותב לגבי כוונות קבליות בתפילה: "אבל דע כי אין לנו חובות אחרות וזלת מה שחייבתנו תורה שבכתב ובעל פה בתלמוד המסור בידינו ממקבלי התורה שבע"פ, וכל מה שלא נמצא זכרנו בתורה שבכתב ושבע"פ המסורים בידינו אם יבואו אנשים ויאמרו לנו כך קיבלנו אפילו יאמרו שקיבלו איש מפי איש עד מרע"ה אין אנו אחראין לשמוע להם מאחר שלא נמצא מזה בתלמוד ששם פרשו לנו חכמים כל המקובל בידם מתורה שבע"פ" (ספר הזכרונות, עמ' 65). בהמשך שם הוא מתייחס להלכות מחודשות בדברי הגאונים, שאין להם סמך בתלמוד, ומבחין בין עניינים פרטיים, בהם ניתן לחדש בהלכה, לבין עיקרי העבודה, שאין לחדש בה הלכות. (אין הוא מתייחס שם לחידוש עניינים הלכתיים ספציפיים על ידי מקובלים). אבחנה נוספת היא לגבי ענייני קבלה המיוחסים לגילוי אליהו, המקובלים לידיעה אך לא לחידוש הלכות "וזהו לענין גוף ידיעת הדברים ודאי התגלות מפי אליהו אין ספק בה אבל לחדש חיובים אגב דברים אלו לא בשמים הוא..." (שם). בנושאים שונים יש בכתביו החסידיים המאוחרים של ר' צדוק עמדות שונות מאלו המובעות בספר הזכרונות, ולכן גם בעניין זה, אין בדברים אלו בהכרח ביטוי לעמדתו המאוחרת בנושא זה.

¹⁹ ראו דן, כאוס; הני"ל, על הקדושה, עמ' 64-63, הערה 10; זיוון, הגות, עמ' 348, הערה 8, ועמ' 354. וראו שם, עמ' 346-357, לסקירה טובה של מאפייני הפוסט-מודרניזם, בתוכם אלו שנוכרו לעיל, והפניות בהערות שם. ראו גם לנדאו, מה ישן אצל דרידה, לסקירת איפיונים מודרניסטיים ופרה-מודרניסטיים אצל דרידה, תוך ערעור על חדות האבחנה בינו לבין הגויות קודמות.

במהלך העבודה הסתבר שנושא התשב"ע בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין פורה מעבר למצופה. דיונים בבחינות נוספות של נושאים שעלו מתוך דברי ר' צדוק על התשב"ע חרגו מן המסגרת המורחבת שאושרה לעבודה זו, וחלקם יופיעו, אי"ה, במקומות אחרים. העושר, העמקות והיחודיות שיש בכתבי ר' צדוק, יחד עם העניין ההולך וגובר בהגותו הן בחוגי המחקר, והן בחוגים רחבים אחרים, מבטיחים שעבודה זו אינה חותמת את הנושא, אלא מהווה נדבך הפותח פתחים למחקר ועיון נוספים בנושא התשב"ע בכתבי ר' צדוק ובהגותו בכללותה.

נספח: על 'שמעתי' ו'קיבלתי' בכתבי ר' צדוק

ר' צדוק מרבה להביא דברים כ'שמעתי' או 'קיבלתי'. מקובל לפרש ביטויים אלו כמציינים דברים שקיבל מרבו, הרבי מאיז'ביצא¹. השערות שונות הועלו לגבי האבחנה בין 'שמעתי' ל'קיבלתי'. צויין כי בכתבים המאוחרים מוחלף 'שמעתי' ב'קיבלתי'². לפי הצעה אחרת, 'שמעתי' מורה על דברים שנמסרו מהרבי מאיז'ביצא, ואילו 'קיבלתי' מורה על דברים שחודשו על ידי הרבי מאיז'ביצא³. עניינו של נספח זה בבחינה מחודשת של שאלת משמעות האבחנה בין 'שמעתי' ל'קיבלתי' בכתבי ר' צדוק⁴.

לגבי ההצעה הכרונולוגית, מתוך 68 מופעים רלבנטיים של 'קיבלתי', 35 שייכים לכתבים מאוחרים⁵, והשאר - לתקופה האמצעית, או אף המוקדמת⁶. מתוך 368 מופעים רלבנטיים של 'שמעתי', 83 מופיעים במאמרי פרי צדיק המאוחרים⁷, ועוד 31 בכתבים מאוחרים מובהקים⁸. לכן אין הצדקה לדבר בכללות על מעבר מ'שמעתי' ל'קיבלתי' בכתביו המאוחרים של ר' צדוק, או להשתמש ב'קיבלתי' כסימן המאפיין דוקא את הספרים המאוחרים. יתר על כן, ניתן למצוא גם היפוכים לכלל כרונולוגי זה, כאשר תוכן מסוים מופיע בספר מוקדם כ'קיבלתי', ואותו תוכן מופיע בספר מאוחר כ'שמעתי'. לדוגמא, עניין הבנים כמעמקי האבות מופיע כ'קיבלתי' בצדקת הצדיק המוקדם, וכ'שמעתי' במקום אחר באותו ספר, ובמגוון ספרים אחרים, מכל התקופות, כולל ליקוטי מאמרים, תקנת השבין, ופרי צדיק, המאוחרים⁹. ראו עוד להלן¹⁰, דוגמאות בעניין החשק לבנים; הקשר בין חכמה ליסוד; ירידת הדורות לעומת הזדככות הנקודה שבלב; באשר שכיח מקרה לילה; כח הרחמים לקביעת יחוס; המופיעים כ'שמעתי' בספר מאוחר, וכ'קיבלתי' בספר מוקדם יותר. לגבי נושאים אחרים ניתן למצוא ביטויי 'קיבלתי' ו'שמעתי', בכתבים מוקדמים ומאוחרים גם יחד, דוגמת הקשר בין מתיית עמלק להולדת בנים המופיע בסיסי לילה כ'קיבלתי', ומופיע כ'שמעתי', הן בדברי סופרים, המוקדם יותר, והן בפוקד עקרים, המאוחר יותר¹¹.

בדיקה בתוך אחר, של השכיחות היחסית של 'שמעתי' לעומת 'קיבלתי' בספרים ספציפיים, מעלה כי גם כאן אין מגמה ברורה של מעבר מ'שמעתי' ל'קיבלתי' כמקביל למעבר מתקופה מוקדמת למאוחרת. כללית, יש בכלל כתבי ר' צדוק כמעט פי חמישה יותר מופעי 'שמעתי' מאשר 'קיבלתי'. בספרים השונים יש יחסים שונים בין מספר מופעי 'שמעתי' למספר מופעי 'קיבלתי', אולם לא נמצא ביטוי למגמה מובהקת של ריבוי יחסי של 'קיבלתי' דוקא בכתביו המאוחרים. כך, לדוגמא, יש ריבוי מובהק של 'שמעתי' לעומת 'קיבלתי' בספרים המוקדמים צדקת הצדיק ובקומץ המנחה (ח"ב), אולם בספר מוקדם אחר, דברי

¹ בהקדמה להוצאת 'מי צדק', המובא כחלק שלישי של 'מי השילוח', ומכיל ריכוז דברי הרבי מאיז'ביצא מתוך כתבי ר' צדוק כותב המלקט, הרב אברהם יהושע העשיל פרנקל, על הערצת ר' צדוק לרבו, ומוסיף: "וסיפר לי אבי מו"ר הרה"ק ר' אברהם יהושע העשיל זללה"ה ששאלו מדוע לא הזכיר את ז'קני ז"ל בשמו, ואמר לו שבספרי הכללים נאמר שסתם שמעתי הוא מרבו, והכל יודעים שלא היה לו [צ"ל: לו] שום רבי אחר". בליקוט שבספר זה לא מצויין כלל אם הדברים הובאו כ'שמעתי', כ'קיבלתי', או באופן אחר. לחלקם מובאות מקבילות ממי השילוח. ליקוט של דברי הרבי מאיז'ביצא מכתבי ר' צדוק מצוי אצל שרגאי וביק, בהיכל איז'ביצא לובלין, עמ' 57-91, גם כאן, לחלקם מקבילות ממי השילוח. גם ליקוט זה כולל יחדו 'שמעתי' ו'קיבלתי' וביטויי יחוס ישיר לרבי מאיז'ביצא. ליקוט נוסף של דברי הרבי מאיז'ביצא מתוך כתבי ר' צדוק יצא בספר ליקוטים מספרי ר' צדוק הכהן מלובלין, על ידי ר' יעקב ליינער, נינו של הרבי מאיז'ביצא. ליקוט זה כולל 'שמעתי' ו'קיבלתי' שבכתביו, לצד 'שמענו', וביטויים ישירים של יחוס דברים לרבי מאיז'ביצא.

² ראו אלמן, חכמת האומות, עמ' 176, הערה 130; בריל, ר' צדוק, עמ' 386; שם, עמ' 390, הערה 43, כאיפיון לכתבים המאוחרים. אבחנה זו תופסת מקום גם בשיקולים להצעה לארגון כרונולוגי של כתבי ר' צדוק. ראו בריל, שם, עמ' 388-390, ולעיל בפרק השגת האר"י - חכמה או נבואה, הערה 58.

³ ראו פרידלנד, גילוי והעלם, עמ' 70, הערה 50, בשם אביה ז"ל, ר' חנוך בן ארזה. וראו הערתו, בן ארזה, הכהן, עמ' 16, הערה 5, שם מדגיש כי עניין זה דורש עוד חקירה ובדיקה.

⁴ לפי תקליטור D.B.S. (גירסה 11) עולים 388 מופעים של 'שמעתי' (20 מהם לא רלבנטיים), ו-70 מופעים של 'קיבלתי' בכתבי ר' צדוק (2 מהם לא רלבנטיים). מתוך 67 מופעים של 'שמענו', יש 35 רלבנטיים, שרוב רובם בפרי צדיק. אין כלל שימוש רלבנטי בביטוי 'קיבלנו'.

⁵ תקנת השבין, ישראל קדושים, פוקד עקרים, פרי צדיק.

⁶ הביטוי מופיע, אם כי פחות שכיח, גם בספרים חסידיים מוקדמים: צדקת הצדיק, קומץ המנחה, ח"ב, ודברי סופרים.

⁷ רוב המאמרים אינם מכתב ידו (אם כי עברו הגהה שלו), ולכן יתכן שאין לדייק בלשונם, כמו במה שכתב בעצמו.

⁸ פוקד עקרים, ישראל קדושים, תקנת השבין, קדושת שבת. גם הביטוי בלשון רבים 'שמענו', שכיח במיוחד במאמרי פרי צדיק, ומופיע שם 21 פעמים ביחוס מפורש לרבי מאיז'ביצא, ו-12 פעמים בסתם ובעיקר ביחוס לשמיעה (מסתמא מהרבי מאיז'ביצא) בשם אחרים (הבעש"ט, ר' שמחה בונם מפשיסחא, היהודי הקדוש, המגיד מקאז'ניץ, ועוד).

⁹ 'קיבלתי' (צדקת הצדיק, סג). 'שמעתי' (צדקת הצדיק, רמד; ליקוטי מאמרים, ד, עמ' 99; רסיסי לילה, מד, עמ' 85; דובר צדק, עמ' 188; תקנת השבין, עמ' 72; פרי צדיק ב, בא ב, עמ' 43).

¹⁰ ראו להלן, הערות 25, 26, 27, 28, 33.

¹¹ ראו הפניות להלן, הערה 33. וראו דוגמא נוספת למגמה מעורבת כזו בהערה 32.

סופרים, יש מספר שווה של שמעתי וקיבלתי¹². בסיסי לילה יש הרבה יותר שמעתי מ'קיבלתי', ואילו במחשבות חרוץ, הקרוב אליו בזמן כתיבתו, מתקרב מספר ה'קיבלתי' למספר ה'שמעתי'¹³. יש יותר קיבלתי מאשר שמעתי בספרים המאוחרים ישראל קדושים תקנת השבין, אולם בספרים מאוחרים אחרים, ליקוטי מאמרים ופרי צדיק, יש ריבוי מובהק של שמעתי לעומת קיבלתי¹⁴. לכן ההצעה לראות את המעבר מ'שמעתי' ל'קיבלתי' כאיפיון של מעבר מכתבים מוקדמים של ר' צדוק לכתביו המאוחרים אינה קבילה כעיקרון כללי.

לגבי ההצעה השניה, 'שמעתי' ודאי משמש גם לציון שמועות המועברות מאחר¹⁵, כפי שניכר בשימוש רחב בצירוף 'שמעתי בשם'...¹⁶. ברוב המקומות סביר מאד שמעביר השמועה הוא הרבי מאיז'ביצא, על אף שאין הדבר מצויין בפירושו¹⁷. בכמה מקומות מפורש ש'שמעתי' הוא מהרבי מאיז'ביצא שהעביר שמועה בשם אחר¹⁸. יש שימוש ב'שמעתי' להעברת שמועה מאחר, גם כשלא מפורט 'שמעתי בשם', כפי שמוכח ממקרים בהם אותו עניין מופיע במקום אחד כ'שמעתי בשם' ובמקום אחר כ'שמעתי' סתם¹⁹. הצירוף 'קיבלתי בשם' מצוי פעם אחת בלבד²⁰.

עיקר השאלה היא אם 'שמעתי', המופיע לרוב ללא הצירוף 'שמעתי בשם', מציון, ככלל, מסירת שמועה מאחר על ידי הרבי מאיז'ביצא. יחוס מפורש של 'שמעתי' לרבי מאיז'ביצא מופיע בעשרות מקומות במאמרי פרי צדיק²¹, לגבי מיגוון רחב של שמועות. במקומות רבים אחרים בהם מופיע 'שמעתי' סתם מבלי לפרש ממי, סביר שאכן מדובר ברבי מאיז'ביצא. כמה עניינים המופיעים בכתביו כ'שמעתי' סתם, מפורשים בפרי צדיק כ'שמעתי' מהרבי מאיז'ביצא²². מתוך כל המקומות, לגבי רבים מהם אין בידינו מקורות לקבוע אם מדובר בתידוש או בהעברת שמועה. אולם בכמה מקומות ברור שמדובר בתורות מובהקות של הרבי מאיז'ביצא עצמו, המיוחסות לו עצמו במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק, או מוכרות כשלו ממקורות אחרים. לדוגמא, 'וכדרך ששמעתי בעובדא דההוא רוכל'²³; 'וכמו ששמעתי כי משה רבינו ע"ה ור' עקיבא נפשותם הם שורש של אנכי ולא יהיה'²⁴; 'וכמו ששמעתי בזה שכך מדותיו של השיי כשהאדם נותן הכל לה' השיי חוזר ונותן הכל לאדם ואומר שהכל שלו...'²⁵. לכן מלשון 'שמעתי' כשלעצמה אין אפשרות לקבוע אם מדובר בהעברת שמועה מאחר או בתידוש של הרבי מאיז'ביצא.

¹² בצדקת הצדיק יש 82 שמעתי, וקיבלתי אחד; בקומץ המנחה, ח"ב יש 17 שמעתי וקיבלתי אחד, אולם בדברי סופרים יש ששה שמעתי וששה קיבלתי. מספרים אלו ובהערות הבאות מסתמכים על תקליטור D.B.S., גירסא 11.

¹³ בסיסי לילה יש 12 שמעתי ושלושה קיבלתי; במחשבות חרוץ יש 12 שמעתי ועשרה קיבלתי.

¹⁴ בישראל קדושים יש ששה שמעתי ו-12 קיבלתי; בתקנת השבין יש שמונה שמעתי ועשרה קיבלתי. לעומת זאת בליקוטי מאמרים יש 43 שמעתי ושמונה קיבלתי, ובמאמרי פרי צדיק יש 92 שמעתי ורק ארבעה קיבלתי. גם בדובר צדק יש ריבוי שמעתי (74) לעומת קיבלתי (4).

¹⁵ במקומות רבים לא מפורש שמעביר השמועה הוא הרבי מאיז'ביצא. בכתביו הטרומ-חסידיים של ר' צדוק מופיע שמעתי בשם הגר"א (שיחת מלאכי השרת, לסיום השי"ס, שנת תרי"ג, עמ' 98); וגם 'שמעתי' סתם, שברור שאינו מהרבי מאיז'ביצא ושמעתי כי הגימ"ל הרפה הוא נקרא כמו יו"ד, והביא האומר ראיות לזה (אור זרוע לצדיק, עמ' 43).

¹⁶ ר' צדוק מביא צירוף זה לציון שמועות בשם ר' בונם (צדקת הצדיק, קכו; מחשבות חרוץ, ז, עמ' 44; שם, י, עמ' 82; פרי צדיק א, וירא י, עמ' 57; פרי צדיק ה, ר"ח אלול ב, עמ' 90; (ציונים מסוג 'הר"ב ז"ל מתייחסים לר' בונם; ציון 'הרב ז"ל מתייחס לרוב לרשימו מלאדי, וציונים מסוג 'רה"ק זצוק"ל בכתביו המאוחרים, מתייחסים לרבי מאיז'ביצא); הרב הקדוש מפרשיסחא (פרי צדיק א, ויחי א, עמ' 217; פרי צדיק ב, בשלח יג, עמ' 72); הרב הקדוש מלובלין (פרי צדיק ב, בא יא, עמ' 51; שם, משפטים ג, עמ' 100; פרי צדיק ג, אמור יא, עמ' 174 (ממעשה שהיה אצל); המגיד מקאזניץ (פרי צדיק ה, לערב יום הכיפורים ז, עמ' 219); והרב הקדוש ר"מ זצוק"ל (פרי צדיק ב, לפדיון הבן, א, עמ' 57. לא ברור לי מיהו הרב הנ"ל, המביא בשם רבותינו הקדושים); וכן בשם: 'רב קדוש אחדי' (פרי צדיק ג, מצורע ז, עמ' 129); 'רב אחדי' (פרי צדיק ד, קרח טז, עמ' 144); 'יאיש קדושי (מחשבות חרוץ, טז, עמ' 127); ואף בשם 'ספר אחדי' (דברי סופרים, כז, עמ' 20). במאמרי פרי צדיק יש שימוש גם בביטוי 'שמענו בשם' במגוון דומה.

¹⁷ יש גם בכתבים מהתקופה החסידית לשון שמעתי המפורשת על אחרים. [ושמעתי ממאן דהוא...]. (דברי סופרים, לו, עמ' 35); ושמעתי בילדותי בשם גדול אחדי (שביתת שבת, ז, עמ' 96. באותו קונטרס מפרש שמועה אחרת בשם רבו (שם, א, עמ' 67).

¹⁸ ושמעתי מרבי הקי' זצוק"ל שאמר בשם רב קדוש א"י (פרי צדיק, ב, בא ב, עמ' 43); ושמעתי מאדמו"ר זצ"ל שאמר בשם הרב הגאון ר"י פוזנר זצ"ל (פרי צדיק ה, מוצאי יום כיפורים יא, עמ' 228); וגם: 'שמעתי באיז'ביצא בשם רבינו היהודי הקדוש זצ"ל' (פרי צדיק ה, עקב ג, עמ' 54).

¹⁹ ראו, לדוגמא, פרי צדיק ד, פנחס ה, עמ' 185 (שמעתי); פרי צדיק ג, מצורע ז, עמ' 129 (שמעתי בשם רב קדוש אחד) בעניין שומר הפתח של רבן גמליאל; צדקת הצדיק, ריב (שמעתי); פרי צדיק ג, פסח לב, עמ' 66 (שמעתי מרה"ק זצ"לה"ה), בעניין קציבת עץ של אלישע.

²⁰ יוכך קיבלתי בשם חכם אחדי (דובר צדק, ח, עמ' 13)

²¹ לדוגמא, פרי צדיק א, חיי שרה ג, עמ' 61; שם, חנוכה כא, עמ' 173; שם, ויגש ה, עמ' 201, ובמקומות רבים.

²² ראו, לדוגמא, צדקת הצדיק ריב, ופרי צדיק ג, פסח לב, עמ' 66.

²³ לסיום השי"ס, בתוך: ליקוטי מאמרים, עמ' 236.

²⁴ אור זרוע לצדיק, ו, עמ' 21; בפרי צדיק ב, לט"ו בשבט ב, עמ' 76, מפורש ושמעתי מרה"ק זצוק"ל, הוא הרבי מאיז'ביצא.

²⁵ דובר צדק, עמ' 20.

ממצא מעניין במיוחד הוא ריבוי הפעמים בהם משתמש ר' צדוק לחילופין בישמעתי או 'קיבלתי' לגבי אותו תוכן.²⁶ רעיונות המופיעים הן כישמעתי והם כ'קיבלתי' הם: העולם כספר²⁷; הבנים כמעמקי האבות²⁸; החשק לבנים כיחודי לישראל²⁹; הקשר בין יסוד לחכמה³⁰; ירידת הדורות לצד הזדככות הנקודה שבלב³¹; בשבט אשר שכיח מקרה לילה³²; 'יא ארורים כנגד חסרונות השבטים פרט לשמעון³³; ר' עקיבא כנגד 'לא יהיה', שורש תשב"ע³⁴; הדרשה על 'שפתי צדיק ירצון'³⁵; הקשר בין מחיית עמלק להולדת בנים³⁶; היכולת לפעול על ידי רחמים להיות מיוחס³⁷. מלבד הופעת אותם תכנים כישמעתי ו'קיבלתי' לחילופין, יש בכתבי ר' צדוק גם שימוש בשני הלשונות יחדו, דוגמת: 'כפי הקבלה שקיבלתי ושמעתי'³⁸; 'כמו ששמעתי... כך קבלתי'³⁹; 'וכך קבלתי ושמעתי'⁴⁰; 'וקבלתי... כלשון הזה שמעתי...'⁴¹; 'וקבלתי... כך שמעתי'⁴².

לכן מתבקשת המסקנה שר' צדוק לא ייחס משמעות מדויקת לאבחנה בין 'שמעתי' ל'קיבלתי', ולא הקפיד על בחירת הלשון ביניהם.⁴³ מסקנה זו משתלבת היטב עם ההתייחסות לישמיעה ו'קבלה' כסינונימים במקורות שונים, וכן אצל ר' צדוק עצמו בהקשרים אחרים.⁴⁴

²⁶ כאמור לעיל, לא ניכר כאן כל קו התפתחותי אחיד, ובמקרים רבים ישמעתי מופיע בספר מאוחר יותר מ'קיבלתי'.

²⁷ ישמעתי (צדקת הצדיק, רטז); 'קיבלתי' (מחשבות חרוץ, יא, עמ' 87).

²⁸ ראו הערה 9, לעיל.

²⁹ ישמעתי (פוקד עקרים, עמ' 7); 'קיבלתי' (ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 172).

³⁰ עניין זה מובא הן בהקשר של סממני הקטורת והן ללא איזכור הקטורת. ישמעתי (עת האוכל, יג, בתוך: פרי צדיק א, עמ' 239); 'קיבלתי' (מחשבות חרוץ, ז, עמ' 45; שם יב עמ' 94; פוקד עקרים, עמ' 35).

³¹ ישמעתי (פרי צדיק א, ויחי א, עמ' 217); 'קיבלתי' (דברי סופרים, כג, עמ' 18; פוקד עקרים, עמ' 44; שם, עמ' 45).

³² ישמעתי (פרי צדיק א, ויחי יג, עמ' 230; פרי צדיק ב, לר"ח שבט א, עמ' 32; פרי צדיק ה, לט"ו באב ו, עמ' 50); 'קיבלתי' (מחשבות חרוץ, ח, עמ' 55).

³³ ישמעתי (תקנת השבין, עמ' 68); 'קיבלתי' (דברי חלומות, כה, עמ' 197), (הסברים שונים בעניין שמעון).

³⁴ ישמעתי (אור זרוע לצדיק, ו, עמ' 21); 'קיבלתי' (תקנת השבין, עמ' 123).

³⁵ ישמעתי (צדקת הצדיק, צח; שם, רלה; מחשבות חרוץ, ז, עמ' 36; דובר צדק, עמ' 193; עמלה של תורה, ב, בתוך: פרי צדיק ג, עמ' 215); 'קיבלתי' (ישראל קדושים, ז, עמ' 86).

³⁶ ישמעתי (רסיסי לילה, נח, עמ' 172); 'קיבלתי' (דברי סופרים, כט, עמ' 24; פוקד עקרים, עמ' 45).

³⁷ ישמעתי על זה מרה"ק וצללה"ה (פרי צדיק ה, סוכות יט, עמ' 240); 'קיבלתי' (דברי סופרים, יח, עמ' 15).

³⁸ ליקוטי מאמרים, טז, עמ' 151.

³⁹ שם, עמ' 183. ושם, עמ' 234, מופיע אותו עניין כיוזא ששמעתי.

⁴⁰ מחשבות חרוץ, ז, עמ' 28.

⁴¹ מחשבות חרוץ, ת, עמ' 55.

⁴² רסיסי לילה, נב, עמ' 123.

⁴³ לצד יחוס משמעות רבה לפרטי פרטים ודקדוק רב בפרטים, יש בכתבי ר' צדוק גם נטיה כללית שלא לדקדק בפרטים לשוניים בתוך שטף הכתיבה, כפי שניכר מריבוי ציטוטים לא מדויקים של מקורות.

⁴⁴ ראו, לדוגמה, תרגום אונקלוס של וישמעתי כיוקביליו (בראשית לד כד; שם, לו כז, שם, מט ב, ועוד). וראו רש"י על בראשית לו כז, לאיפיון ההבדל בין שמיעת האוזן, המתורגמת כשמיעה, לבין שמיעה שהיא קבלת דברים, המתורגמת כקבלה. ראו גם לעיל, בפרק יחסי תשב"ע-תשב"כ, יחסי קבלה והשפעה, הערה 64, לדוגמה אחרת, בהקשר של מקור ממדרש הנעלם, שבה משתמש ר' צדוק לחילופין בישמיעה ו'קיבלה', והפניה שם לביאורו הנרחב בתקנת השבין בעניין כח השמיעה כח הקבלה.

בבליוגרפיה

כתבי ר' צדוק

אוצר המלך, ירושלים תש"ס.
אור זרוע לצדיק, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של לודז' תרצ"ט).
דברי סופרים, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של לובלין תרפ"ט).
דובר צדק, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של פיעטרקוב תרע"א).
זיכרון לראשונים; שמות בארץ: 'הערות בדברי ימי חכמי ישראל', סיני, כא (תש"ז), עמ' א-כה.
ישראל קדושים, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של לובלין תרפ"ח).
לבושי צדקה, נדפס אחרי קומץ המנחה (להלן).
ליקוטי מאמרים, נדפס בסוף דברי סופרים (לעיל).
מחשבות חרוץ, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של פיעטרקוב תרע"ח).
משיב הטענה, תל-אביב תשט"ז.
משיב צדק, נדפס בסוף שיחת מלאכי השרת (להלן).
ספר הזכרונות, הודפס בסוף דברי סופרים (לעיל).
ספר הזכרונות המוקדם: ספר הזכרונות, תל-אביב תשט"ז.
פוקד עקרים, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של פיעטרקוב תרפ"ב).
פרי צדיק א-ה, ירושלים תשלי"ב (ד"צ של לובלין תרס"א-תרצ"ד).
צדקת הצדיק המלא, הוצאת כי טוב, ירושלים תשמ"ז.
צדקת הצדיק, אליעזר מלמד (מהדיר), בית אל תשמ"ח.
צדקת הצדיק, קסב, בתוך: מונדשיין, כוחה של תשובה (להלן), [נדפס גם ב: צדקת הצדיק, ירושלים תשנ"ח] קדושת שבת, נדפס בתוך פרי צדיק א (לעיל).
קומץ המנחה, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של לובלין תרצ"ט).
רסיסי לילה, בני-ברק תשכ"ז (ד"צ של לובלין תרס"ג).
שביתת שבת, נדפס בתוך: פרי צדיק א (לעיל).
שיחת מלאכי השרת, ד"צ של לובלין תרפ"ז.
תפארת צבי, ב"כ, דוד מצגר ומעון גרינפלד (עורכים), ירושלים תש"ס.
תקנת השבין, אליעזר מלמד (מהדיר), בית אל תשמ"ח.
תשובה בענין עגונה, הדרום, טו (תשכ"ב), עמ' 27-5.

מקורות

הפניות למקרא, משנה, תלמודים, מדרשים, משנה תורה ונושאי כליו, טור ושוי"ע הן לפי המהדורות הסטנדרטיות. הפניות לזהר, תיקוני זהר וזהר חדש, הן לפי מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשכ"ד.
אבני אליהו: ר' אליהו לנדא, פירוש אבני אליהו, סידור הגר"א - אשי ישראל השלם, ירושלים תשל"ז.
אבני נזר: ר' אברהם בורנשטיין מסאכטשוב, שאלות ותשובות אבני נזר, ג"כ, ניו-יורק תשמ"ז.
אגלי טל: ר' אברהם בורנשטיין מסאכטשוב, ספר אגלי טל, ח"א, ירושלים תש"ך.
אגרא דכלה: ר' צבי אלימלך מדינוב, אגרא דכלה, בני-ברק [תש"ד].
אגרא דפרקא: ר' צבי אלימלך מדינוב, אגרא דפרקא, צפת תשמ"א.
אגרות הרמב"ם: אגרות הרמב"ם, יצחק שילת (מהדיר), ב"כ, ירושלים תשמ"ז-תשמ"ח.
אגרת הקדש: ר' שניאור זלמן מלאדי, אגרת הקדש, בתוך: תניא, כפר-חב"ד תשל"ו.
אדיר במרום: ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), אדיר במרום, ב"כ, ירושלים תשמ"ח-תש"ן.
אהבת דוד: ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א), ירושלים תשכ"ז.
אוהב ישראל: ר' אברהם יהושע העשיל, אוהב ישראל, בני-ברק תשנ"ו.
אור גדליהו – מועדים: ר' גדליה הלוי שארר, ספר אור גדליהו – שיחות ומאמרים על המועדים, ברוקלין תש"ן.
אור ה': ר' חסדאי קרשקש, אור השם, הרב שלמה פישר (מהדיר), ירושלים תש"ן.
אור המאיר: ר' זאב וולף מויטומיר, אור המאיר, ב"כ, אשדוד תשנ"ה.
אור ישראל: ר' ישראל ליבקין מסאלאנט (ר' ישראל סאלאנטער), אור ישראל, ירושלים תשמ"ג.
אור נערב: ר' משה קורדובירו, אור נערב, תל-אביב תשכ"ו.
אור תורה: ר' יצחק אייזיק חבר, אור תורה, בתוך: ר' אברהם אחי הגר"א, מעלות התורה, שמואל מיבסקי (עורך), ירושלים תשמ"ט.
אמרי בינה: ר' צבי הירש חיות, 'אמרי בינה', בתוך: הני"ל, כל ספרי מהר"י חיות, ירושלים תשי"ח, כ"ב, עמ' תתס-תתקעב.
אמרי פנחס: ר' פנחס מקוריץ, אמרי פנחס השלם, יחזקאל שרגא פרנקל (מהדיר), בני-ברק תשמ"ח.
אמרי צדיקים: ר' דב בער (המגיד ממעזריטש), ואחרים, ספר אור האמת אמרי צדיקים, ר' מרדכי משה בן ר' צבי חסיד (עורך), בני-ברק תשכ"ז.
אמרי צדיקים – בארענשטיין: מאיר בארענשטיין (מלקט ומביא לדפוס), ספר אמרי צדיקים, ווארשא 1896.
אפיקי ים: ר' יצחק אייזיק חבר, אפיקי ים – ביאורים וחיידושים על אגדות השי"ע ע"ד הנגלה והנסתר, ב"כ, ירושלים תשנ"ד.
ארבע מאות שקל כסף: ר' חיים ויטאל, ספר ארבע מאות שקל כסף, ירושלים תשמ"ח.
ביאור הגר"א לתיקוני זוהר: תיקוני זוהר עם ביאור הגר"א, וילנא תרכ"ז.
בירת מגדל עוז: ר' יעקב אמדן, בירת מגדל עוז, אלטונא תק"ח.
בית אלקים: ר' משה ב"ר יוסף מטרנאני (המבי"ט), בית אלקים, ירושלים תשנ"ב.
בית יעקב: ר' יעקב אהרן מאלכסנדר, בית יעקב על התורה ומועדי ה', פיעטרקוב 1899.

בני יששכר: ר' צבי אלימלך מדינוב, בני יששכר, ירושלים תשמ"ג.
בעל שם טוב על התורה: שמעון מנחם מנדיל, בעל שם טוב על התורה, (בי"כ), ישראל [חמ"ד, חש"ד].
ברית מנוחה: אברהם מרימון הספרדי, ברית מנוחה, ירושלים תשל"ג.
ברכי יוסף: ר' חיים יוסף דוד אזולאי (חי"א), ברכי יוסף – חידושי דינים ופולקות כל שהוא על הארבעה שלחן ערוך, בי"כ, ירושלים תשמ"ט.
ברכת אברהם: ר' אברהם בן הרמב"ם, ברכת אברהם – ביאור על אגדות חז"ל ואופן הדרשות שלהם, בתוך: ר' יעקב בן שלמה ו' חביב, עין יעקב, ירושלים תשכ"ח, כ"א, עמ' 10-1.
בתי מדרשות: בתי מדרשות – עשרים וחמשה מדרשי חז"ל, אברהם ורטהימר (מהדיר), בי"כ, ירושלים תשמ"ט.
גבורות ד': ר' יהודה ליוואי בר רבי בצלאל (מהר"ל), גבורות ד', בני-ברק תשי"מ.
גדר הנבואה: אריה ליב גארדאן, מכתב שלישי – גדר הנבואה, בתוך: הנ"ל, חזון האמונה וההשגחה – שלושה מכתבים אשר השיב לשואליו, ירושלים תרנ"ט, עמ' מט-סו.
גינת אגוז: ר' יוסף גיקטייליא, גינת אגוז, ירושלים תשמ"ט.
גלגולי נשמות: ר' מנחם עזריה מפאנו, גלגולי נשמות, ירושלים תשנ"ח.
דעת תבונות: ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), דעת תבונות: ספר הכללים, חיים פרידלנדר (מהדיר), בני-ברק תשמ"ג.
דבש לפי: ר' חיים דוד אזולאי (החי"א), דבש לפי, ירושלים תשכ"א.
דגל מחנה אפרים: ר' משה חיים אפרים מסלדיקאב, דגל מחנה אפרים, ישראל [חמ"ד; חש"ד].
דרוש לשבת הגדול: ר' יהודה ליוואי (מהר"ל), ירוש נאה לשבת הגדול, בתוך: הגדה של פסח למהר"ל, בני-ברק תשי"מ, עמ' קצג-רלב.
דרושים לחתונה: ר' שניאור זלמן מלאדי, ירושלים לחתונה, בתוך: סדר תפילות מכל השנה – עפ"י נוסח הארז"ל בתוספת ביאורים ודרושים מר' שניאור זלמן מלאדי [=סידור אדמו"ר הזקן], עמ' קכה-קלו.
דרישות בעניני מלאכים מהרמ"ק: הרב ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשי"ה, ח"ב, עמ' א-קד.
דרך ד': ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), דרך ד', בתוך: ילקוט ידיעות האמת, ישראל [חמ"ד; חש"ד], כ"א, עמ' א-ריב.
דרך החיים: ר' יהודה ברי' בצלאל ליוואי, (מהר"ל), דרך החיים, בני-ברק תשי"מ.
דרך מצוותיך: ר' מנחם מענדל מליובאוויטש (ה"צמח צדק"), דרך מצוותיך, כפר-חב"ד תשל"ו.
דרך פקודיך: ר' צבי אלימלך מדינוב, דרך פקודיך, לעמבערג תרע"ד.
דרכי חיים ושלוש: ר' חיים אלעזר שפירא, דרכי וחיים ושלוש, יחיאל מיכל גולד (עורך), מונקאטש ת"ש.
דרשות הר"ן: ר' נסים בן ראובן גירונדי, דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז.
דרשות הר"ן השלם: ר' נסים בן ראובן גירונדי, דרשות הר"ן השלם, ירושלים תשס"ג.
דרשות מהר"ל: ר' יהודה ברי' בצלאל ליוואי, (מהר"ל), ירושלים מהר"ל, בתוך: באר הגולה, בני-ברק תשי"מ.
האר"י וגוריו: ר' יעקב משה הלל (עורך), ספר האר"י וגוריו - באספקלריית כל אגרות הרב שלמה שלומיל ז"ל, ירושלים תשנ"ב.
הכוזרי: ר' יהודה הלוי, הכוזרי, תל-אביב תשל"ג.
הסולם: ר' יהודה לייב הלוי אשלג, ביאור הסולם על הזוהר, יט חלקים, י"כ, ירושלים תשל"ה.
העמק דבר: ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב) מוואלאזין, חמשה חומשי תורה עם פרוש העמק דבר, הי"כ, ירושלים תשנ"ט.
העמק שאלה: ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב) מוולוז'ין, שאילתות דרב אחאי גאון... עם ביאור העמק שאלה, ג"כ, ירושלים תשכ"א.
הקדמה לספר ויכוח מים חיים: ר' חיים ברי' בצלאל, הקדמה לספר ויכוח מים חיים, בתוך: חיים טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, כ"ג, עמ' 93-100.
הקדמה למשנה: ר' משה בן מימון (רמב"ם), הקדמה למשנה, בתוך: הנ"ל, הקדמות לפירוש המשנה, יהודה אלאריזי (מתרגם), מרדכי דב רבינוביץ (מהדיר), ירושלים תשכ"א, עמ' ז-קה.
הרחב דבר: ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב) מוואלאזין, חמשה חומשי תורה עם פרוש העמק דבר, הי"כ, ירושלים תשנ"ט.
הרוקח: ר' אליעזר מגרמזיא, ספר הרוקח, ווארשא תרל"ה.
ויקהל משה: ר' משה בן ר' מנחם מפראג, ויקהל משה, למבערג 1860.
וצוה הכהן: ר' אהרן שמואל הכהן, וצוה הכהן, ירושלים [חש"ד].
חובות הלבבות (קאפח): רבנו בחיי בן יוסף בן פקודה, תורת חובות הלבבות – מקור ותרגום, יוסף קאפח (מתרגם ומהדיר), ירושלים תשל"ג.
חסדי אבות: ר' חיים יוסף דוד אזולאי (חי"א), חסדי אבות על מסכת אבות, ירושלים תשמ"ז.
חידושי אגדות: ר' יהודה ליוואי (מהר"ל), חידושי אגדות, ד"כ, לונדון תשי"כ.
חידושי המאירי: ר' מנחם המאירי, חידושי המאירי על הש"ס – בית הבחירה, ז"כ, זכרון יעקב תשל"ז.
חיי מוהר"ן: הרב אליהו חיים רוזין ואחרים (מהדירים), חיי מוהר"ן, ירושלים תשכ"ב.
טעמי המצוות: ר' מנחם ריקנטי, טעמי המצוות השלם, שמחה בונם ליבערמאן (מהדיר), לונדון תשכ"ג.
יבוע אומר: ר' עובדיה יוסף, שאלות ותשובות יבוע אומר, י"כ, ירושלים תשי"ד-תשס"ד.
יושר דברי אמת: ר' משולם פייבוש הלוי מוואריזיא, יושר דברי אמת השלם, בני-ברק תשי"ס.
ישמח משה: ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, בי"כ, ברלין 1928.
כוזרי: ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, יהודה אבן שמואל (מתרגם), תל-אביב תשל"ג.
כנסת ישראל: ר' ישראל מרוז'ין, כנסת ישראל, ורשא תרס"ו.
כתבי הגרמ"ם משקלוב: ר' מנחם מנדל משקלאו, כתבי הגרמ"ם ז"ל, ר' שמואל אריה שטרן (מהדיר), בי"כ, ירושלים תשס"א.
כתבי הרמב"ן: הרב חיים דוב שעוועל (עורך), כתבי הרמב"ן, בי"כ, ירושלים תשכ"ג.

ליקוטי הלכות: ר' נתן מנמירוב, ליקוטי הלכות, ט"כ, ירושלים תשנ"ט.
ליקוטי הש"ס: ליקוטי הש"ס מהאר"י ז"ל, קראקא 1896.
ליקוטי מוהר"ן: ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ד.
ליקוטי עצות: ר' נתן מנמירוב, לקוטי עצות, ירושלים – בני-ברק תשל"ו.
ליקוטי תורה (האר"י): ר' חיים ויטאל, ליקוטי תורה – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך יא.
ליקוטי תורה (רש"י): ר' שניאור שלמן מלאדי, ליקוטי תורה, כפר-חבי"ד תשל"ט.
ליקוטים מספרי ר' צדוק הכהן מלובלין: ר' ירוחם ליינער (מלקט), ליקוטים מספרי ר' צדוק הכהן מלובליו – ליקוטי דברים של הרב הגאון ר' מרדכי יוסף מאיזביצא זי"ע הנמצאים בתוך כתבי הגה"ק ר' צדוק הכהן מלובליו זי"ע, ר' יעקב ליינער (מהדיר), ברוקלין, ניו-יורק תשנ"ב.
לשם שבו ואחלמה: ר' שלמה אליאשוב, לשם שבו ואחלמה, פיעטרקוב תרפ"ט.
מאור ושמש: ר' יהודה בן אברהם קוריאט, מאור ושמש, ליורנו תקצ"ט.
מאור ושמש (עפשטיין): ר' קלונימוס קלמן עפשטיין, מאור ושמש על התורה, בתוך: מקראות גדולות – רב פנינים, הי"כ, ירושלים תשל"ו.
מאור ושמש (תשמ"ח): ר' קלונימוס קלמן עפשטיין, מאור ושמש, בי"כ, ירושלים תשמ"ח.
מאור עינים: ר' מנחם נחום מטשארנאביל, מאור עינים, ירושלים תשנ"ט.
מאמרי הרמ"ע: ר' מנחם עזריה מפאנו, ספר מאמרי הרמ"ע, בי"כ, ירושלים תשנ"ז.
מבוא שערים: ר' חיים ויטאל, מבוא שערים – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך ד.
מגיד דבריו ליעקב: רבי דב בער המגיד ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, רבקה ש"ץ-אופנהיימר (מהדירה), ירושלים תש"ן.
מגיד מישרים: ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, ירושלים תש"ך.
מגילת סתרים: ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקאמארנע, מגילת סתרים – חזיונות ומעשה השם, ברוקלין, ניו-יורק תשכ"ט.
מגלה עמוקות: ר' נתן שפירא מקראקא, ספר מגלה עמוקות – רנ"ב אופנים על פרשת ואתחנן, בני-ברק תשנ"ב.
מגן וצינה: ר' יצחק אייזיק חבר, מגן וצינה – להגנת חכמת האמת, בני-ברק תשמ"ה.
מדבר קדמות: ר' דוד חיים אזולאי (החיד"א), מדבר קדמות, ירושלים תשכ"ב.
מדרש חכמים: ר' משה חיים קליינמאן מבריסק, פרקי אבות עם מדרש חכמים, ברוקלין תשמ"ה.
מורה נבוכים: ר' משה בן מימון (רמב"ם), מורה נבוכים, בתרגום ר' יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג.
מורה נבוכים (ני תיבון): ר' משה בן מימון (הרמב"ם), מורה נבוכים, בתרגום ר' שמואל ו' תיבון, עם פרושי אפודי, שם טוב, ו' קרשקש ואברבנאל, ירושלים תש"ך.
מי השילוח: ר' מרדכי יוסף לינר מאיזביצא, מי השילוח, בי"כ, בני-ברק תשנ"ה.
מי צדק: ר' אברהם יהושע העשיל פרנקל (מלקט), מי צדק, ברוקלין, ניו-יורק תשמ"ד.
מכתב מאליהו: ר' אליהו אליעזר דסלר, מכתב מאליהו (ד"כ), בני-ברק תשמ"ד.
מנחת חינוך: ר' יוסף באב"ד, מנחת חינוך – ביאור רחב על ספר החינוך, ג' חלקים, בי"כ, תל-אביב [תש"ד].
מסילת ישרים: ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), מסילת ישרים, בני-ברק [תש"ד].
מעלות התורה: ר' אברהם אחי הגר"א, מעלות התורה, שמואל מיבסקי (עורך), ירושלים תשמ"ט.
מצרף השכל: ר' אברהם אבולעפיה, ספר מצרף השכל וספר האות, ירושלים תשס"א.
מקדש מלך: ר' שלום בוזאגלו, מקדש מלך השלם – פירוש על הזהר, הי"כ, ירושלים תשנ"ז.
משך חכמה: ר' מאיר שמחה כהן מדווינסק, משך חכמה, אברהם אברהם (עורך), תל-אביב תשל"ח.
משכני עליון: ר' משה חיים לוצטו (רמח"ל), משכני עליון, מרדכי שריקי (מהדיר), ירושלים תשנ"ג.
משנת חסידים: ר' עמנואל חי ריקי, משנת חסידים, ירושלים תשמ"ב.
נאות הדשא: ר' אברהם מסוכצ'וב, נאות הדשא, בי"כ, תל-אביב תשמ"ג.
נגיד ומצוה: ר' יעקב צמח, נגיד ומצוה, ירושלים תשמ"ז.
נועם אלימלך: ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך, ישראל [חמ"ד; חש"ד], [ד"צ של קראקא תרנ"ו].
נועם מגדים: ר' אליעזר הלוי איש הורוויץ, ספר נועם מגדים וכבוד התורה, ירושלים תשנ"ח.
ניצוצי זהר: הרב ראובן מרגליות, הגהות ניצוצי זהר, זהר, גי"כ, ירושלים תשכ"ד.
נפש החיים: ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, יששכר דוב רובין (מהדיר), בני-ברק תשמ"ט.
נצח ישראל: ר' יהודא ליווא בי"ר בצלאל (מהר"ל), נצח ישראל, בני-ברק תש"מ.
נצח ישראל, מהדי הרטמן: ר' יהודא ליווא בי"ר בצלאל (המהר"ל), נצח ישראל, יהושע דוד הרטמן (מהדיר), בי"כ, ירושלים תשנ"ז.
נר מצוה: ר' יהודה ליוואי (המהר"ל), נר מצוה, בני-ברק תשל"ב.
נר מצוה, מהדי הרטמן: ר' יהודה ליוואי (המהר"ל), נר מצוה, יהושע דוד הרטמן (מהדיר), ירושלים תשס"ב.
נתיבות עולם: ר' יהודה ליוואי (המהר"ל), נתיבות עולם, בי"כ, בני-ברק תש"ס.
סדר עולם רבה: סדר עולם, מיוחס לתנא ר' יוסי בר רבי חלפתא, עם ביאורים והגהות של ר' יעקב עמנו, הגר"א, ר' ירוחם מאיר ליינער, ניו-יורק תשי"ב.
סדר עולם זוטא: נדפס בתוך: סדר עולם, ניו-יורק תשי"ב.
סוד הניקוד: ר' יוסף גייקטילה, סוד הניקוד, בתוך: יצחק פערלוב (עורך), ארז בלבנון – ז' חיבורים של ר' יוסף גייקטילה, וילנא תרפ"ט.
סוד ישרים על התורה: ר' גרשון חנוך העניך, סוד ישרים על התורה, ירושלים תשס"ב.
סוד ישרים, פורים: ר' גרשון חנוך העניך, סוד ישרים – פורים; פסח, ברוקלין תשנ"ב.
סידור אדמו"ר הזקן: ר' שניאור זלמן מלאדי, סדר תפילות מכל השנה עפ"י נוסח האר"י ז"ל עם פירוש המילות עפ"י דא"ח, ברוקלין, ניו-יורק תשמ"א.

ספר הבהיר: ספר הבהיר, הרב ראובן מרגליות (מהדיר), ירושלים תשנ"ד.
 ספר הברית: ר' פנחס אליהו בן מאיר, ספר הברית השלם, לעמבערג 1859.
 ספר הגלגולים: ר' חיים ויטל, ספר הגלגולים, וילנא תרמ"ו.
 ספר החינוך: ר' אהרן הלוי, ספר החינוך, בי"כ, ירושלים תשנ"ט.
 ספר הישר: ספר הישר, ירושלים [חש"ד].
 ספר הליקוטים (האר"י): ספר הליקוטים על תורה נביאים כתובים - סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך טו.
 ספר המדות: ר' נחמן מברסלב, ספר המדות עם מראה מקומות, ירושלים תשנ"א.
 ספר העיקרים: ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, ירושלים [חש"ד].
 ספר הפליאה: תורת הקנה - ספר הפליאה, ירושלים תשנ"ז.
 ספר הקנה: תורת הקנה - ספר הקנה, ירושלים תשנ"ז.
 ספר חסידים, מהדורת ויסטינעצקי: ר' יהודה החסיד, ספר חסידים, יהודה הכהן וויסטינעצקי (מהדיר), פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ד.
 ספר חסידים, מהדורת מרגליות: ר' יהודה החסיד, ספר חסידים, הרב ראובן מרגליות (מהדיר), ירושלים תשי"ז.
 עבודת הקודש: ר' מאיר ו' גבאי, עבודת הקודש, בי"כ, ירושלים תשס"ד.
 עבודת ישראל: ר' ישראל מקאזניץ, עבודת ישראל, ירושלים תשנ"ג.
 עולת תמיד: ר' חיים ויטאל, עולת תמיד, ירושלים תרס"ז.
 עין זוכר: ר' חיים דוד אזולאי (החיד"א), עין זוכר, ירושלים תשכ"ב.
 עלי שור חיוב: [ר' שלמה וולבה, (ללא ציון שם המחבר)], עלי שור - שערי הדרכה, חלק שני, ירושלים תשמ"ו.
 עץ חיים: ר' חיים ויטאל, ספר עץ חיים - סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרכים א-ג.
 עץ יוסף: ר' חנוך זונדל בן יוסף, עץ יוסף - פרוש על התנחומא על דרך הפשט, מדרש תנחומא, ווארשא תרל"ט.
 ערבי נחל: ר' דוד שלמה אייבשיץ, ערבי נחל השלם, די"כ, ירושלים תשנ"ג.
 ערוגות הבושם: ר' יהודה מנחם בויס, פירוש ליקוטי ערוגות הבושם, בתוך: ר' שמחה בונם מפשיסחא, קול שמחה, ר' יהודה מנחם בויס (מהדיר), רעננה תשמ"ח.
 עשר אורות: ישראל בן יצחק שמחה ברגר, עשר אורות, בתוך: הנ"ל: זכות לישראל, ברוקלין תשס"א, כ"א, עמ' שג-תקעב.
 עשרה מאמרות: ר' מנחם עזריה מפאנו, ספר עשרה מאמרות עם פרוש נד יהודה, ירושלים תשמ"ח.
 פחד יצחק, אגרות ומכתבים: הרב יצחק הוטנר, פחד יצחק - אגרות ומכתבים, ניו-יורק תשנ"א.
 פחד יצחק, חנוכה: הרב יצחק הוטנר, פחד יצחק - קונטרס וזאת חנוכה, ניו-יורק תשמ"ה.
 פחד יצחק, פורים: הרב יצחק הוטנר, פחד יצחק - קונטרס קיימו וקבלו, ניו-יורק תשמ"א.
 פחד יצחק, פסח: הרב יצחק הוטנר, פחד יצחק - שער חודש האביב, ניו-יורק תשד"מ.
 פירוש הגר"א למשלי: רבי אליהו מוילנא (הגר"א) ביאור הגר"א - משלי, הרב מאיר יהושע קצנלבון (מהדיר), ירושלים תשס"ה.
 פירוש הגר"א לספרא דצניעותא: ספר ספרא דצניעותא עם פירוש הגר"א, בני-ברק תשמ"ה.
 פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, מהד' נאור: ביאור הגר"א לספרא דצניעותא, בצלאל נאור (מהדיר), ירושלים תשנ"ח.
 פירוש הריקנטי לתורה: ר' מנחם מריקאנטי, פירוש על התורה, בתוך: ר' מרדכי יפה, לבושי אור יקר, ירושלים תשכ"א.
 פירוש הראב"ד לספר יצירה: ר' אברהם בן דוד (הראב"ד), פירוש לספר יצירה, בתוך: ספר יצירה, ירושלים תשס"ד.
 פירוש הרמ"ק לספר יצירה: ספר יצירה עם פירוש אור יקר מהרמ"ק, ירושלים תשמ"ט, עמ' נה-קעח.
 פירוש ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה: בתוך: ספר יצירה עם פירוש אור יקר מהרמ"ק, ירושלים תשמ"ט, עמ' ג-כו.
 פרדס רימונים: ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, ירושלים תשכ"ב.
 פרי הארץ: ר' מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, ירושלים תשמ"ט.
 פרי עץ חיים: ר' חיים ויטאל, פרי עץ חיים - סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרכים יג-יד.
 פרקי היכלות: ר' שלמה אהרן ורטהימר, בתי מדרשות, ירושלים תשי"י, כ"א, עמ' סז-קלו.
 פתחי שערים: ר' יצחק אייזיק חבר, פתחי שערים, מענדל קעסין (מהדיר), בי"כ, תל-אביב תשנ"ו.
 צוואות והנהגות: צוואות והנהגות מהבעש"ט ותלמידיו זיע"א, יעקב דוד וינטרוב (עורך), בני-ברק תשמ"ז.
 צמח דוד (משאלוניקי): ר' יוסף דוד משאלוניקי, ספר צמח דוד, בי"כ, ברוקלין תשנ"ג.
 קדושת לוי: ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, קדושת לוי השלם, ר' לוי יצחק מברדיצ'שוב, ירושלים תשנ"ג.
 קהלת יעקב: ר' יעקב צבי יאליש, קהלת יעקב, לעמבערג תר"ל.
 קול מבשר: ר' יהודה מנחם בויס (עורך), קול מבשר - ליקוטים חדשים, בי"כ, רעננה תשנ"א.
 קול שמחה: ר' שמחה בונם מפשיסחא, קול שמחה, ירושלים תשנ"ז.
 קיצור תקפו כהן: ר' יונתן אייבשיץ, קיצור תקפו כהן, אורים ותומים, דובנא תק"ס, כ"א, דף לח-נ.
 קלי"ח פתחי חכמה: ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), קלי"ח פתחי חכמה, הרב חיים פרידלנדר (מהדיר), בני-ברק תשנ"ב.
 קרני ראם: הרב אריה מרדכי רבינוביץ, קרני ראם, בי"כ, בני-ברק תשנ"ה.
 ראשית חכמה: ר' אליהו די ווידאש, ראשית חכמה, תל-אביב [חש"ד].
 ריקנטי על התורה: ר' מנחם מריקנטי, פירוש על התורה, בתוך: ר' מרדכי יפה, לבושי אור יקר, ירושלים תשכ"א.
 שו"ת חות יאיר: ר' יאיר חיים בכרך, שאלות ותשובות חות יאיר, שמעון בן-ציון הכהן קוטס (עורך), ישראל תשנ"ז.
 שו"ת מהר"ח אור זרוע: ר' חיים בר' יצחק מויענא, תשובות מהר"ח אור זרוע, לפסיא תר"ך.

שו"ת משנה הלכות: ר' מנשה אונגוואר, משנה הלכות, ז"כ, ברוקלין, ניו-יורק תשנ"ח.
 שאלות דרב אחאי גאון עם פרוש הנצי"ב: שאלות דרב אחאי גאון, עם ראשון לציון ושאלת שלום, ועם ביאור העמק שאלה מרי נפתלי צבי יהודה ברלין מוואלזין, ירושלים תשכ"א.
 שבחי האר"י השלם: ר' אלקנה כפיר מהדיר, שבחי האר"י השלם, צפת תשמ"ב.
 שבחי האר"י השלם והמבואר: ר' יעקב משה הלל, שבחי האר"י השלם והמבואר, ירושלים תשנ"א.
 שבחי הבעשי"ט: אברהם רובינשטיין (מהדיר), שבחי הבעשי"ט, ירושלים תשנ"ב.
 שושן סודות: ["מיוחס לאחד מתלמידי הרמב"ן"], ר' משה מקייב, שושן סודות, פתח-תקוה תשנ"ה.
 שיח זקנים: ישראל חיים אשרי, שיח זקנים, יצחק ליפשיץ (מהדיר), ברוקלין, ניו-יורק תשס"ד.
 שיח יצחק: ר' יצחק אייזיק חבר, שיח יצחק, לייקווד תשמ"ד.
 שיחות הר"ן: ר' נחמן מברסלב, שיחות הר"ן, ירושלים תשי"ן.
 שיעור קומה: ר' משה קורדובירו, ספר שיעור קומה, וואשא 1883.
 שיעורי דעת: ר' יוסף יהודה לייב בלאך, שיעורי דעת, ג"כ, בני-ברק [חשי"ד].
 שלייה: ר' ישעיה הלוי הורוץ, שני לוחות הברית (שלייה), ירושלים תש"ה.
 שלחן ערוך הרב: ר' שניאור זלמן מלאדי, שלחן ערוך, ד"כ, ברוקלין תשנ"א.
 שם הגדולים: ר' חיים דוד אזולאי (החיד"א), שם הגדולים, ירושלים תשנ"ד.
 שם משמאל: ר' שמואל מסאכטשאב, שם משמאל, ט"כ, ירושלים תשמ"ז.
 שמוש תהלים: שמוש תהלים, בתוך: תהלים, ליוורנו תרל"ה, דף קעג ע"ב – קצא ע"א.
 שער האמונה: ר' גרשון חנוך העניך מראדזין, שער האמונה ויסוד החסידות – הקדמה ופתח השער לבית יעקב, בני-ברק תשנ"ו.
 שער הגלגולים: ר' חיים ויטאל, שער הגלגולים – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך י.
 שער המצוות: ר' שלמה רפאל משה גאליקו, ספר שער המצוות על תרי"ג מצוות, ירושלים תש"ט.
 שער הכוונות: ר' חיים ויטאל, שער הכוונות – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרכים ח-ט.
 שער הפסוקים: ר' חיים ויטאל, שער הפסוקים – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך ז.
 שער יששכר: ר' חיים אלעזר שפירא, שער יששכר, ירושלים תש"ה.
 שער מאמרי רז"ל: ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רז"ל – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך ו.
 שער מאמרי רשב"י: ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רשב"י – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך ו.
 שער רוח הקודש: ר' חיים ויטאל, שער רוח הקודש – סדרת כל כתבי האר"י ז"ל, הרב אברהם ברנדווין (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, כרך י.
 שערי אורה: ר' יוסף גייקטיליה, שערי אורה, י. בקר (מהדיר), ירושלים תשס"ה.
 שערי לשם: יהושע אידלשטיין (עורך), שערי לשם שבו ואחלמה, (ליקוטים מספרי ר' שלמה עליאשאוו), ירושלים תשנ"ד.
 שערי צדק: ר' יוסף גייקטיליא, שערי צדק, ירושלים תשכ"ז (ד"צ של קראקא תרמ"א).
 שערי קדושה: ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, ירושלים תשל"ב.
 שפת אמת: ר' יהודא אריה ליב מגור, שפת אמת, ה"כ, ירושלים תשל"א.
 שפת אמת, ליקוטים: ר' יהודה אריה ליב מגור, שפת אמת ליקוטים, ב"כ, פיעטרקוב תרצ"ד.
 תולדות אהרן: ר' אהרן מזיטומיר, תולדות אהרן, ב' חלקים, לעמברג תרכ"ה.
 תולדות יעקב יוסף: ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ה"כ, שמעון ווייס (מהדיר ומפרש), קרית יואל מאנרא, ניו-יורק תשנ"ח.
 תומר דבורה: ר' משה קורדובירו, תומר דבורה, ירושלים תשל"ב.
 תורת אמת: ר' יהודה ליב איגר, תורת אמת, ג"כ, בני-ברק תשנ"א [ד"צ של לובלין תרמ"ט-תר"ן].
 תורת ד' תמימה: ר' משה בן נחמן (רמב"ן), 'תורת ד' תמימה', בתוך: הרב חיים דוב שעוועל (עורך), כתבי רמב"ן, ירושלים תשכ"ג, כ"א, עמי קלט-קעה.
 תורת השלמים: ר' חיים דוד אזולאי (חיד"א), בתוך: הני"ל, עבודת הקודש, ורשא [חשי"ד].
 תורת נביאים: ר' צבי הירש חיות, תורת נביאים, זאלקווא תקצ"ו.
 תניא: ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי אמרים – תניא, כפר-תב"ד תשל"ו.
 תפארת היהודי: יועץ קים קדיש (עורך), נפלאות היהודי; תפארת היהודי, ירושלים תשמ"ז.
 תפארת הצדיקים: שלמה גבריאל ראזעטאל, התגלות הצדיקים; תפארת הצדיקים, גדליה נגאל (מהדיר), ירושלים תשנ"ו, עמי 203-123.
 תפארת יוסף: ר' מרדכי יוסף אלעזר בן ר' גרשון חנוך מראדזין, ספר תפארת יוסף, בני-ברק תשנ"ז.
 תפארת ישראל: ר' יהודא ליוואב"ר בצלאל (מהר"ל), תפארת ישראל, בני-ברק תש"ס.
 תפארת ישראל, מהד' הרטמן: ר' יהודא ליוואב"ר בצלאל (מהר"ל), תפארת ישראל, יהושע דוד הרטמן (מהדיר), ג"כ, ירושלים תש"ס.
 תפארת שלמה על התורה: ר' שלמה הכהן מראדמסק, תפארת שלמה על התורה, ירושלים תשנ"ב.
 תקט"ו תפלות: ר' משה חיים לוצטו (רמח"ל), תקט"ו תפלות, שלום אולמן (מהדיר), ישראל תשל"ט.
 תשובות הרשב"א: ר' שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, חיים זלמן דימיטרובסקי (מהדיר), חלק ראשון, ב"כ, ירושלים תשי"ן.

מחקרים וספרות משנית

אביב"י, הסטוריה: יוסף אביב"י, 'הסטוריה צורך גבוה', בתוך: משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאך, ירושלים תשנ"ב, כ"ב, עמ' 709-772.

אביב"י, קבלת הגר"א: יוסף אביב"י, קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ב.

אבן-צור, זריזין מאחרין: נפתלי אבן צור, 'זריזין מאחרין למצוות – על הסערה באיחור עריכת ברית מילה בערב יום בלובלין', קולמוס, 7 (כסלו תשס"ג), עמ' 4-8.

אברהם, הרמנויטיקה: מיכאל אברתם, 'בין מחקר לעיון' – הרמנויטיקה של טקסטים קונוניים, אקדמות, ט (תש"ס), עמ' 161-177.

אברהם, משפט עברי: מיכאל אברתם, 'האם ההלכה היא משפט עברי?', אקדמות, טו (תשס"ה), עמ' 141-163.

אברהם, שתי עגלות: מיכאל אברתם, שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם, ירושלים תשס"ב.

אדרעי, חובת הציות: אריה אדרעי, 'הוראה או טעות': על חובת הציות במחשבת ההלכה, עיוני משפט, כד/2 (2000), עמ' 463-517.

אונגער, תולדות הכהן: שמואל אונגער, תולדות הכהן מלובלין, לובלין תרפ"ג.

אוסטין, איך לעשות במלים: John Langshaw Austin, How to do Things With Words, Oxford 1963.

אופנהיימר, אקדמות: בנימין אופנהיימר, 'אקדמות לשאלת האקסטזה הנבואית', ספר בר-אילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 45-52.

אופנהיימר, הנבואה הקלסית: בנימין אופנהיימר, הנבואה הקלסית: התודעה הנבואית, ירושלים תשס"א.

אורבך, חז"ל: אפרים א. אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו.

אורבך, הלכה ונבואה: אפרים א. אורבך, 'הלכה ונבואה', בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 21-49 [=תרנ"ז], יח (תשי"ז) עמ' 1-27.

אורבך, ההלכה: אפרים א. אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984.

אורבך, מסורת והלכה: אפרים א. אורבך, 'מסורת והלכה', בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 67-94.

אורבך, מתי פסקה הנבואה: אפרים א. אורבך, 'מתי פסקה הנבואה?', בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 9-20.

אורבך, עיונים: אפרים א. אורבך, 'עיונים בדעות חז"ל על ההשגחה', בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 459-485.

אורבך, תורת הסוד: אפרים א. אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', בתוך: א.א. אורבך, חיים וירושובסקי ור.י. צבי ורבלובסקי (עורכים), מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשום שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח.

אורט, איחוד מיסטי: לאה אורט, 'ביטויי איחוד מיסטי בכתבי ר' שניאור זלמן מלאדי', תרנ"ב, עג/ד (תשס"ד), עמ' 583-611.

אחיטוב, צניעות: יוסקה אחיטוב, 'צניעות בין מיתוס לאתוס', בתוך: נחם אילן (עורך), עין טובה – ספר היובל לטובה אילן, תל-אביב תשנ"ט, 224-263.

אטינגר, הסברה: שמשון אטינגר, 'על מקומה של הסברה במשנה תורה לרמב"ם', שנתון המשפט העברי, י"ד-ט"ו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 1-30.

אטינגר, מחלוקת ואמת: שמשון אטינגר, 'מחלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה', שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 37-69.

אטקס, בעל השם: עמנואל אטקס, בעל השם, הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס.

אטקס, הצדיק: Immanuel Etkes, 'The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and social Organization', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 159-167.

אטקס, חקר החסידות:

Immanuel Etkes, 'The Study of Hasidism: Past Trends and New Directions', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 447-464.

אטקס, יחיד בדורו: עמנואל אטקס, יחיד בדורו – הגאון מוילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ט.

אטקס, ר' חיים מוולוז'ין: עמנואל אטקס, 'שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה המתנגדת לחסידות',

Proceedings of the American Academy for Jewish Religion (PAAJR), 38-39 (1970-1971), pp. 1-45.

אטקס, תורה לשמה: עמנואל אטקס, 'ביקורת על תורה לשמה של נחום לאם', קרית ספר, נ (1975), עמ' 638-648.

אידל, אבולעפיה: משה אידל, אברהם אבולעפיה – לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל-אביב תשנ"ד.

אידל, אותיות לבנות: Moshe Idel, 'White Letters: From R. Levi Isaac of Berdichev's Views to Postmodern Hermeneutics', Modern Judaism, 26/2 (2006), pp. 169-192.

אידל, אינסופיות:

Moshe Idel, 'Infinities of Torah in Kabbalah', Midrash and Literature, G. H. Hartman and S. Budick (eds.), New Haven, Conn. 1986, pp. 141-157.

אידל, ארץ ישראל: משה אידל, 'על מקומה של ארץ ישראל בחסידות', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 256-275.

אידל, גולם: משה אידל, גולם – מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, עזן מאיר-לוי

- (מתרגם), ירושלים ותל-אביב תשנ"ו.
- אידל, דגמים: משה אידל, 'דמויים ומעשים מיניים בקבלה', זמנים, מב (תשנ"ב), עמ' 39-31.
- אידל, הבעש"ט: משה אידל, 'הבעש"ט כנביא וכמאגיקון טליסמאני', בתוך: אבידב ליפסקר ורלה קושלינסקי (עורכים), מעשה סיפור: קובץ מחקרים מוגש ליואב אלשטיין ליובל, רמת-גן תשס"ו, עמ' 145-121.
- אידל, העצמת הלשון:
- Moshe Idel, 'Reification of Language in Jewish Mysticism', in: S. Katz (ed.), Mysticism and Language, New-York 1992, pp. 27-58.
- אידל, הערכה:
- Moshe Idel, 'Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 389-403.
- אידל, הרשב"א: משה אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח', בתוך: דניאל בויראין, מנחם הירשמן, שמא יהודה הירשמן, מנחם שמלצר, ישראל מ' תא-שמע (עורכים), עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 235-251.
- אידל, חומר קבלי: משה אידל, 'חומר קבלי מחוג ר' דוד בן יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב/ב (תשמ"ג), עמ' 169-207.
- אידל, חנוך: משה אידל, 'חנוך הוא מטטרוך', בתוך: (יוסף דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה – מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 151-170.
- אידל, חסידות: משה אידל, החסידות – בין אקסטזה למאגיה, עזן ידין (מתרגם), תל-אביב תשס"א.
- אידל, לויטן ובת זוגו: משה אידל, 'לויטן ובת זוגו' ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים, בתוך: משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות – היסטוריה הגות ספרות, ירושלים תשס"ד, עמ' 145-186.
- אידל, מהות התורה: משה אידל, 'מהות התורה בשיטתו של אברהם אבולעפיה', בתוך: הנ"ל, אברהם אבולעפיה, לשון תורה והרמנויטיקה, תל-אביב וירושלים תשנ"ד, עמ' 45-86.
- אידל, מיסטיקה משיחית:
- Moshe Idel, Messianic Mystics, New Haven and London 1998.
- אידל, משיחיות ומיסטיקה: משה אידל, משיחיות ומיסטיקה, ישראל תשנ"ה.
- אידל, ספר המשיב: משה אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל "ספר המשיב" – פרק בתולדות הקבלה הספרדית', ספונות, סדרה חדשה, ספר שני (ז), יוסף בקר (עורך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 155-266.
- אידל, על הנבואה: משה אידל, 'אברהם אבולעפיה, גרשם שלום ור' דוד הכהן (הנזיר) על הנבואה', בתוך: יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח – ספר היובל לאלעזר שביד, כ"ב, ירושלים תשס"ה [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יט (תשס"ה)], עמ' 819-834.
- אידל, על מושג הצמצום: משה אידל, 'על מושג הצמצום בקבלה ובמחקר', רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב)], עמ' 59-112.
- אידל, פרשנות: משה אידל, 'הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה', בתוך: משה בר-אשר (עורך) ספר היובל לרב מרדכי ברויאך, ירושלים תשנ"ב, כ"ב, עמ' 773-784.
- אידל, קבלה: משה אידל, קבלה – היבטים חדשים, אבריאל בר-לבב (מתרגם), תל-אביב תשנ"ג.
- אידל, קבלה במאה ה-17:
- Moshe Idel, 'Differing Coceptions of Kabbalah in the Early 17th Century', in: I. Twersky and B. Septimus (eds.), Jewish Thought in the Seventeenth Century, Cambridge, Mass. 1987, pp. 137-200.
- אידל, רמב"ם וקבלה:
- Moshe Idel, 'Maimonides and Kabbalah', in: Isadore Twersky (ed.), Studies in Maimonides, Cambridge, Mass. and London 1990, pp. 31-82.
- אידל, קבלה ופרשנות:
- M. Idel, Absorbing Perfections - Kabbalah and Interpretation, New Haven and London 2002.
- אידל, פרקים: משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990.
- אידל, פרשנויות מגיות וניאופלטוניות:
- Moshe Idel, 'Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance', in: B. Cooperman (ed.), Jewish Thought in the Sixteenth Century, Cambridge, Mass. and London, England 1983, pp. 186-242.
- אידל, תופר מנעלים: משה אידל, 'חנוך – תופר מנעלים היה', קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 265-286.
- אידל, תפיסת התורה: משה אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 23-84.
- איזר, פעולת הקריאה:
- Wolfgang Iser, The Act of Reading, London 1987.
- איש שלום, תנא דבי אליהו: מאיר איש שלום (מהדיר), סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא – תנא דבי אליהו, ירושלים תשכ"ט.
- אלבוגן, התפילה בישראל: יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההסטורית, י' עמיר (מתרגם), י' היינמן (עורך), תל-אביב תשל"ב.
- אלבויס, ננס: יעקב אלבויס, 'על מקור המשל הננס והענק וגלגוליו', סינן, עז (תשל"ה), עמ' רפז.

אלבויס, ממשנתם: יעקב אלבויס, 'ממשנתם של חכמי הדור על התורה וטיבה', בתוך: הני"ל, פתיחות והסתגרות – היצירה הרוחנית הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תשי"ן, עמ' 301-355.
אלבויס, קבלה: יעקב אלבויס, 'קבלה והלכה', בתוך: הני"ל, פתיחות והסתגרות – היצירה הרוחנית-ספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תשי"ן, עמ' 356-376.
אלבק, מבוא למשנה: חנוך אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל-אביב תשי"ט.
אלון, המשפט העברי: מנחם אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, (גי"כ), ירושלים תשמ"ח.
אלון, תולדות היהודים: גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב"כ, תל-אביב תשי"ג-תשט"ז.

אלטמן, רס"ג:

Alexander Altman, 'Saadya's Coception of the Law', Bulletin of John Rylands Library, 28 (1994), pp. 320-339.

אלטשולר, הסוד המשיחי: מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה ולוד תשס"ב.
אליאור, בין "התפשטות הגשמיות": רחל אליאור, 'בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות" – הקיטוב בין התפיסה רוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית', בתוך: י. ברטל, ע. מנדלסון וחי' טורניאנסקי (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין – ספר היובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 209-242.

אליאור, הזיקה: רחל אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114.
אליאור, החלום: רחל אליאור, 'מציאות במבחן הבדיון: החלום במחשבה המיסטית – חירות הפירוק והצירוף', בתוך: דרור כרם (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, האגף לחינוך התיישבותי במשרד החינוך התרבות והספורט תשנ"ה, עמ' 63-79.

אליאור, המחלוקת, רחל אליאור: 'המחלוקת על מורשת חב"ד', תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 166-186.
אליאור, יש ואין: רחל אליאור, 'יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדריך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53-74.

אליאור, חירות על הלוחות: רחל אליאור, חירות על הלוחות – המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב תש"ס.

אליאור, מקדש ומרכבה: רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג.

אליאור, ספרות ההיכלות: רחל אליאור, ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה – תורת הסוד הקדומה ומקורותיה, תל-אביב 2004.

אליאור, ר' יוסף קארו: רחל אליאור, 'ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב: מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית', תרביץ, סה"ד (תשנ"ו), עמ' 671-709.

אליאור, קבלת האר"י: 'קבלת האר"י, שבתאות וחסידות – רציפות הסטורית, זיקה רוחנית וזהות נבדלת', בתוך: רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים – ספר הזכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשנ"ו, [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יג (תשנ"ו)], כ"ב, עמ' 379-396.

אליאור, שלימות וגילוי: רחל אליאור, 'לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי', דעת, 9 (תשמ"ב), עמ' 13-23.
אליאור, תורת אחדות ההפכים: רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.

אליאור, תורת האלקות: רחל אליאור, תורת האלקות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב.
אליאור, תמורות: רחל אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "יראה" ו"אהבה" לעומק' ו"גוון"', תרביץ, סב/ג (תשנ"ג), עמ' 381-432.

אליאור, תמורות במושג הא-ל: רחל אליאור, 'תמורות במושג הא-ל במחשבה היהודית', בתוך: דרור כרם (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ב, האגף לחינוך התיישבותי במשרד החינוך והתרבות תשנ"ב, עמ' 13-35.

אלמן, חכמת האומות:

Yaacov Elman, 'The History of Gentile Wisdom According to R. Zadok ha-Kohen of Lublin', Journal of Jewish Thought and Philosophy, 3/1 (1993), pp. 153-187.

אלמן, היסטוריה:

Yaacov Elman, 'R. Zadok HaKohen on the History of Halakha', Tradition, 21 No. 4 (1985), pp. 1-26.

אלמן, נבואה:

Yaacov Elman, 'Reb Zadok HaKohen of Lublin on Prophecy in Halakhic Process', Jewish Law Association Studies: The Touro Conference Volume, B. S. Jackson (ed.), Chico, California 1985, pp. 1-16.

אלמן, פרשנות:

Yaakov Elman, 'The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis in the Nineteenth and Twentieth Centuries', Jewish Studies Internet Journal (JSIJ), 2 (2003), pp. 199-249.

אלמן, פשט ודרש:

Yaacov Elman, 'Progressive Drash and Retrospective Peshat', in: Shalom Carmy (ed.), Modern Scholarship in the Study of Torah, Contributions and Limitations, Northvale, New Jersey and London 1996, pp. 227-287.

אלמן, רמב"ן:

Yaacov Elman, "It Is No Empty Thing", Nahmanides and the Search for Omnisignificance', Torah u-Madda Journal, 4 (1993), pp. 1-83.

אלמן, תפלה ותלמוד תורה :

Yaacov Elman, 'Torah ve-Avodah; Prayer and Torah Study as Competing Values in the Time of Hazal', in: Adam Mintz and Lawrence Schiffman (eds.), Jewish Spirituality and Divine Law, New York 2005, pp. 95-149.

אלפסי, הרבי מקוצק : יצחק אלפסי, הרבי מקוצק - חייו ותורתו, תל-אביב תשי"ב.
אלקיים, שתי גישות : אברהם אלקיים, 'בין רפרנציאליזם לביצוע: שתי גישות בהבנת הסמל הקבלי בספר 'מערכת האלקות', דעת, 24 (תשי"ז), עמ' 37-40.

אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי : יואב אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, רמת-גן תשנ"ח.
אנגלרד, מחקר המשפט העברי : יצחק אנגלרד, 'מחקר המשפט העברי, מהותו ומטרותיו', משפטים, ז (תשל"ז), עמ' 34-65.

אנגלרד, מיסטיקה ומשפט : יצחק אנגלרד, 'מיסטיקה ומשפט: הרהורים על "ליקוטי הלכות" מבית מדרשו של רבי נחמן מברסלב', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תשי"ס), עמ' 29-43.

אנגלרד, על דרך הרוב : יצחק אנגלרד, "על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי, י"ד-ט"ו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31-59. [=חנינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ (עורכים), דן ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמ' 181-210].

אנגלרד, תנורו של עכנאי : יצחק אנגלרד, 'תנורו של עכנאי - פירושה של אגדה', שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 45-56.

אנדרהיל, מיסטיציזם :

Evelyn Underhill, Mysticism, London 1911.

אנציקלופדיה פילוסופית :

The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), 4 Vols., New York and London 1967.

אנציקלופדיה תלמודית, הוראת שעה : 'הוראת שעה', אנציקלופדיה תלמודית, שלמה יוסף זיון (עורך), כרך ח, עמ' תקיב-תקכז.

אנציקלופדיה תלמודית, הלכה למשה מסיני : 'הלכה למשה מסיני', אנציקלופדיה תלמודית, שלמה יוסף זיון (עורך), כרך ט, עמ' שסו-שפז.

אנקורי, הלב ומהעין : מיכה אנקורי, הלב והמעין - חסידות ופסיכולוגיה אנליטית, תל-אביב תשנ"א.
אקו, פרשנות :

Umberto Eco, with Richard Rorty, Jonathan Culler, Chritine Brooke-Rose, Interpretation and Over Interpretation, Stefan Collini (ed.), Cambridge 1992.

אריאב, לרעך כמוך : דוד אריאב, לרעך כמוך, ד"כ, ירושלים תשס"ב.
ארל, פנומולוגיה של מיסטיקה :

William Earle, 'Phenomenology of Mysticism', The Monist, 59 (1976), pp. 519-531.

ארליך, המרד : י. ארליך, המרד הקדוש - לדמותו של ר' מנדלי מקוצק, תל-אביב תשמ"ט.
בובר, בפרדס החסידות : מרדכי בובר, בפרדס החסידות - עיונים במחשבתו ובהיותה, ירושלים ותל-אביב תשכ"ג.
בוהר, פיזיקה קונטית ופילוסופיה :

Niels Bohr, Quantum Physics and Philosophy: Essays 1958-1962, New York 1963.

בוון, סימבוליזם ואמונה :

Edwyn Bevan, Symbolism and Beleif, Great Britain 1938.

ביאל, ארוס והיהודים : דויד ביאל, ארוס והיהודים, כרמית גיא (מתרגמת), תל-אביב תשנ"ה.
בילצקי, פרדוכסים : ענת בילצקי, פרדוכסים, ישראל תשנ"ו.

ביק, זהרי יעבץ : ר' יעקב עמדין, זהרי יעבץ - הגהות וביאורים לספר הזוהר, אברהם ביק (מהדיר), ירושלים תשל"ו.
ביקס, חוק :

Brian Bix, Law, Language and Legal Determinacy, Oxford 1993.

בכר, ערכי מדרש : בנימין זאב בכר, ערכי מדרש, א. ז. רבינוביץ (מתרגם), תל-אביב תרפ"ג.
בלאו, הפיוט : יהושע בלאו, 'הפיוט לעשרת הדיברות של אלעזר בן אלניעזר, המיוחס לרב סעדיה גאון', בתוך : בן-ציון סגל (עורך), עשרת הדברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 327-332.
בלאק, מודלים :

Max Black, Models and Metaphors, Ithaca New York 1962.

בלומנטל, מיסטיקה אינטקלטואלית :

David R. Blumental, 'Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses', in: D. R. Blumental (ed.), Approaches to Judaism in Medieval Times, Chico, Calif. 1984. Vol. 1, pp. 27-52.

בלטשפורד, אשליית רצון חפשי :

Robert Blatchford, 'The Delusion of Free Will', in: Philosophy - The Basic Issues, E.D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger (eds.), New York 1982, pp. 103-109.

בלידשטיין, אבות :

G. J. Blidstein, 'Mishnah Avot 1:1 and the Nature of Rabbinic Authority', in: Haim Marantz (ed.) Judaism and Education - Essays in Honor of Walter I. Ackerman, Beer-Sheva 1998, pp. 55-72.
בלידשטיין, הנבואה : יעקב בלידשטיין, 'מיסוד הנבואה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם', דעת, 43 (תשנ"ט), עמ' 25-42 [= הני"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 249-268].

בלידשטיין, הנצי"ב: יעקב בלידשטיין, 'תורת ארץ ישראל ותורת בבל במשנת הנצי"ב מולוז'ין, בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 466-479 [=הני"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 399-412].

בלידשטיין, מסורת: יעקב בלידשטיין, 'מסורת וסמכות מוסדית – לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם', בתוך: הני"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 135-153 [=דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 11-27]. בלידשטיין, רב מובנית: יעקב בלידשטיין, 'על רב מובנית התורה', דעות, 44 (תשל"ה), עמ' 270-275 [=הני"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 29-34].

בלידשטיין, רבנו חנאל: יעקב בלידשטיין, 'משהו על המימד האידאולוגי של פירושי רבנו חנאל לתלמוד', בתוך: הני"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 353-359 [=סידרא, טו (תשמ"ט), עמ' 5-11]. בלידשטיין, תשביע: יעקב בלידשטיין, 'רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באגרת רב שרירא גאון', דעת, 4 (תשי"ס), עמ' 5-16 [=הני"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 339-352].

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, ירושלים תשי"ס, עמ' 15-19.

בן-דב, תורת הקוונטים: יואב בן-דב, תורת הקוונטים – מציאות ומסתורין, תל-אביב תשנ"ח. בן-דור, סתירות: יהודה בן-דור, סתירות נורמטיביות כביטוי לפלורליזם רדיקלי, עיון ב"מי השילוח" לר' מרדכי נוסף ליינער מאזי"ביצה, עבודה סמינריונית-מחקרית, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ח.

בן מנחם, החליך השיפוטי: חנינה בן מנחם, 'החליך השיפוטי – בעל דין נשלט על ידי אנשים, לא על ידי כללים', מחניים, 13 (תשמ"ה), עמ' 178-185.

בן מנחם, המחלוקת: חנינה בן מנחם, נתן הכט, שי ווזנר (עורכים), המחלוקת בהלכה, ב"כ, בוסטון וירושלים תשנ"ב-תשנ"ד.

בן מנחם, המחלוקת – היבטים עקרוניים: חנינה בן מנחם, נתן הכט, שי ווזנר (עורכים), המחלוקת בהלכה, חלק שני, מקורות ופירושים, ירושלים תשס"ג.

בן-מנחם, חקיקה ושיפוט: חנינה בן מנחם, 'חקיקה ושיפוט על-פי הרמב"ם', חנינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ (עורכים), דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמ' 211-234. [=

Hanina Ben-Menahem, 'Maimonides on Equity: Reconsidering the Guide for the Perplexed III', *Journal of Law and Religion*, 17 (2002), pp. 19-48.

בן מנחם, סטייה שיפוטית:

Hanina Ben-Menahem, Judicial Deviation in Talmudic Law - Governed by Men, Not by Rules, Boston Ma. 1991.

בן מנחם, סטייה שופט: חנינה בן מנחם, 'סטייה שופט מן הדין בתלמודים', שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 113-134.

בן מנחם, ספק, בחירה ושכנוע: חנינה בן מנחם, 'ספק בחירה ושכנוע – השוואה בין דוקטרינת "קיס ל"י שבמשפט העברי והפרובביליזם שבתיאולוגיה הקתולית', בתוך: אריה אדרעי (עורך), עיוני הלכה ומשפט – לכבוד פרופסור קרשנבאום, [=דיני ישראל, כ-כא (תשי"ס-תשס"א)], תל-אביב תשס"א, עמ' 13-41.

בן מנחם, קיס ל"י: חנינה בן מנחם, 'טענת קיס ל"י - לקראת נתוח יוריספרודנטי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תשי"מ), עמ' 45-60.

בן שלמה, הפנתאיזם: יוסף בן שלמה, 'על הפנתאיזם במיסטיקה היהודית לפי גרשם שלום ומבקריו', דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 461-481.

בן שלמה, תורת האלקות: י"ב בן שלמה, תורת האלקות של ר' משה קורדובר, ירושלים תשכ"ה. בן ששון, הגר"א: חיים הלל בן ששון, 'אישיותו של הגר"א והשפעתו ההסטורית', ציון, לא/א-ב (תשכ"ו), עמ' 39-86; ציון, לא/ג-ד (תשכ"ו), עמ' 197-216.

בן ששון, הרמ"א: יונה בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד. בניהו, הפולמוס: מאיר בניהו, 'הפולמוס על ספר מאור עינים לרבי עזריה מן האדומים', אסופות, ה (תשמ"א), עמ' ריג-רסה.

בניהו, תולדות האר"י: מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י – גלגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה הסטורית, ירושלים תשכ"ז.

בראון, דעת תורה: בנימין בראון, 'דוקטרינת ידעת תורה': שלושה שלבים, דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שבת, [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יט (תשס"ה)], כ"ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 537-600.

בראון, דעת תורה ואמונת חכמים: בנימין בראון, דעת תורה ואמונת חכמים, עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ו.

ברגמן, הערות למשפט הסתירה: שמואל הוגו ברגמן, 'הערות על משפט הסתירה ועל משפט השלישי הנמנע', עיון, א/ד (תשי"ט), עמ' 263-272.

ברגמן, מבוא לתורת ההגיון: שמואל הוגו ברגמן, מבוא לתורת ההגיון, ירושלים תשי"ג. ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, כ"א: שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה – מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים תשל"ד.

ברגסון, האפשרי והממשי:

Henri Bergson, 'The Creative Mind', in: The Creative Mind - An Introduction to Metaphysics, New York 1946, pp. 91-106.

ברגסון, ההתפתחות היוצרת: אנרי ברגסון, ההתפתחות היוצרת, ירושלים תשל"ח. ברגסון, מחשבה ותנועה: הנרי ברגסון, מחשבה ותנועה – מסות פילוסופיות, ירושלים 1953.

ברויאר, שלוש השבועות: מרדכי ברויאר, 'הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים', בתוך: חני שורץ (מהדירה), גאולה ומדינה – גאולת ישראל – חזון ומציאות, עם ומדינה בתפיסת היהדות – הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשל"ט, עמ' 49-57.

- ברוידא, מדרש כעומק הפשט: William G. Braude, 'Midrash as Deep Peshat', in: Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Neomy on his Eightieth Birthday, William G. Braude, Jonas C. Greenfield, Daniel Sperber (eds.), Ramat-Gan 1982, pp. 31-38.
 ברומברג, האדמו"ר: אברהם יצחק ברומברג, האדמו"ר ר' צדוק הכהן זצ"ל מלובלין, ירושלים תשמ"ב.
 ברומברג, הגאון: אברהם יצחק ברומברג, הגאון ר' שלמה איגר ובנו האדמו"ר ר' יהודה ליב איגר מלובלין, ירושלים תשמ"ב.
 בריל, דגל מחנה אפרים: Alan Brill, 'The Spiritual World of a Master of Awe: Devine Vitality, Theosis, and Healing in the Degel Mahaneh Ephraim', Jewish Studies Quarterly (JSQ), 8/1 (2001), pp. 27-65.
 בריל, ר' צדוק: Alan Brill, Thinking God: The Intellectual Mysticism and Spiritual Psychology of Rabbi Zadok of Lublin, New York 2002.
 בריל, דיסרטציה: Alan Brill, The Intellectual Mysticism of R. Zadok HaKohen of Lublin, Ph.D. Dissertation, Fordham University, New York 1993.
 ברינקר, שתי פנומולוגיות: מנחם ברינקר, 'שתי פנומולוגיות של הקריאה', מבעד למדומה - משמעות לייצוג בספרות הברדיונית, תל-אביב 1980, עמ' 71-83.
 ברנדס, הפרוטה והנפש: יהודה ברנדס, 'הפרוטה והנפש - חשיבותם של הדברים "הלא חשובים"', אקדמות, טו (תשס"ה), עמ' 111-128.
 ברנדס, חקיו ומשפטיו: יהודה ברנדס, 'חקיו ומשפטיו לישראל"', כתלינו, יב (תשמ"ז), עמ' 342-349.
 ברק, על השופט כפרשן: אהרן ברק, 'על השופט כפרשן', משפטים, יב (תשמ"ב), עמ' 248-256.
 ברק, פרשנות במשפט, כ"א: אהרן ברק, פרשנות במשפט, כרך ראשון: תורת הפרשנות הכללית, ירושלים תשנ"ב.
 ברק, פרשנות ושפיטה: אהרן ברק, 'פרשנות ושפיטה: יסודות לתורת פרשנות ישראלית', עיוני משפט, י (תשמ"ה), עמ' 467-490.
 ברק, שיקול דעת: אהרן ברק, שיקול דעת שיפוטי, תל-אביב תשמ"ז.
 גארב, הכוח: יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה.
 גודמן, פרשנות טיפולוגית: מיכה גודמן, 'פרשנות טיפולוגית ורעיון הפרוגרס - עיונים בתפיסת ההיסטוריה של הרמב"ם', דעת, 56 (תשס"ה), עמ' 39-60.
 גוטל, השתנות הטבעים: נריה משה גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ח.
 גוטליב, רבינו בחיי: אפרים גוטליב, הקבלה בכתבי רבינו בחיי, ירושלים תש"ל.
 גוטסדינר, מהר"ל: אברהם גוטסדינר, הארי שבחכמי פרג - ר' ליוואי ב"ר בצלאל (המהר"ל) - תולדות חייו, השקפותיו ודעותיו, ירושלים תרצ"ח.
 גוטשל, תורה לשמה: Ronald Goetschel, "'Torah Lishmah" as a Central Concept in the "Degel Mahanah Efrayim" of Moses Hayyim Ephraim of Sudylkow', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 258-267.
 גולדברג, צמצום מחלוקות: אברהם גולדברג, 'דרכים לצמצום מחלוקות אצל אמוראי בבלי', בתוך: יעקב זיסמן, דוד רוזנטל (עורכים), מתקרי תלמוד - קובץ מתקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כ"א, ירושלים תש"ן, עמ' 135-153.
 גולדרייך, בירורים: עמוס גולדרייך, 'בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר', בתוך: משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, מיכל אורון ועמוד גולדרייך (עורכים), ירושלים תשנ"ד, עמ' 459-496.
 גיונס, מיסטיקה: Richard H. Jones, Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism, Albany 1993.
 גושן-גושטיין, ארץ ישראל: אלו גושן-גושטיין, 'ארץ ישראל בהגותו של ר' נחמן מברסלב', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 276-300.
 גושן-גושטיין, תורה ותפלה: אלון גושן-גושטיין, 'תורה ותפילה בהגותם של נחמן מברסלב ונתן מנמירוב', בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות דתית מתחדשת - על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל-אביב תשס"א, כ"ב, עמ' 801-850.
 גיימס, החוויה הדתית: ויליאם גיימס, החוויה הדתית לסוגיה, יעקב קופליביץ (מתרגם), ירושלים תשנ"ד.
 גייקובס, העלאת ניצוצות: Louis Jacobs, 'The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism', in: Arthur Green (ed.), Jewish Spirituality from the Sixteenth-Century Revival to Present, Vol. 2, London 1987, pp. 99-126.
 גייקובס, ירידת הדורות: Louis Jacobs, 'Hasidism and the Dogma of Decline of Generations', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 208-213.
 גייקובס, תפלה חסידית: Louis Jacobs, Hasidic Prayer, London 1972.
 גילר, המשכילים יזהירו: Pinchas Giller, The Enlightened will Shine - Symbolism and Teurgy in the Later Strata of the Zohar,

- Albany, New York 1993.
- גילת, כונה ומעשה: יצחק ד' גילת, 'כוונה ומעשה במשנת התנאים', בתוך: הני"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 72-84.
- גילת, לא בשמים היא: יצחק דב גילת, 'לא בשמים היא', בתוך: 'ישראל משה תא-שמע וישראל צבי גילת (עורכים), יד לגילת, ירושלים תשס"ב, עמ' 137-149.
- גילת, למחלוקות: יצחק דב גילת, 'למחלוקות בית שמאי ובית הלל', בתוך: 'ישראל משה תא-שמע וישראל צבי גילת (עורכים), יד לגילת, ירושלים תשס"ב, עמ' 156-166.
- גילת, ר' אליעזר: יצחק דב גילת, משנתו של ר' אליעזר ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב 1968.
- גלוק, ויטגנשטיין: Hans-Johann Glock, A Wittgenstein Dictionary, Oxford, England and Cambridge, Ma. 1996.
- גליצנשטיין, הבעש"ט: אברהם חנוך גליצנשטיין, רבי ישראל בעל שם טוב, כפר-חבי"ד תשל"ה.
- גליצנשטיין, שערי החכמה העליונה: אברהם חנוך גליצנשטיין, שערי החכמה העליונה, כפר-חבי"ד תשנ"ג.
- גלמן, אברהם: יהודה גלמן, 'דמותו של אברהם בספרות החסידית', בתוך: 'משה חלמיש, חנה כשר, יוחנן סילמן (עורכים), אברהם אבי המאמינים – דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת-גן תשס"ב, עמ' 229-246.
- גלמן, אברהם אברהם: Jerome I. Gellman, Abraham! Abraham! - Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac, Adlershot, Hants 2003.
- גלמן, אכזיסטנציאליזם: Yehuda Gelman, 'Hasidic Existentialism?', in: Yaacov Elman and Jeffrey S. Gurack (eds.), Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History, presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of his Seventieth Birthday, New York 1997, pp. 393-417.
- גלמן, הכחשת הבחירה: Jerome Gellman, 'The Denial of Free Will in Hasidic Thought', in: Charles H. Manekin and Menachem M. Kellner (eds.), Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives, Bethesda Md. 1994, pp. 111-131.
- גלמן, העקדה: Yehuda Gelman, The Fear, the Trembling and the Fire, Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac, Landham Maryland 1993.
- גלמן, וולהאוזן וחסידות: Jerome Gellman, 'Wellhausen and the Hasidim', Modern Judaism, 26/2 (2006), pp. 193-207.
- גלמן, טעותו של בובר: Jerome Gellman, 'Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Shatz-Uffenheimer', Modern Judaism, 20 (2000), pp. 20-40.
- גלמן, סוד התשיעי: Yehuda (Jerome I.) Gellman, 'The Secret of the Ninth Verse', in: Haim Marantz (ed.) Judaism and Education - Essays in Honor of Walter I. Ackerman, Beer-Sheva 1998, pp. 121-132.
- גרובס ואלון, שפה לתאור: David Graves and Ilai Alon, 'A Language for the Description of God, Part 1: A Unique Language for a Unique Object', International Journal for Philosophy of Religion, 36 (1994), pp. 169-184.
- גרוס, חכמת הסוד: בנימין גרוס, 'חכמת הסוד והפילוסופיה במשנתו של המהר"ל מפראג', בתוך: התגלות, אמונה ותבונה, משה חלמיש ומושה שוורץ (עורכים), רמת-גן תשל"ו, עמ' 87-98.
- גרוס, יהי אור: בנימין גרוס, 'יהי אור – על נר מצוה למהר"ל מפראג', ירושלים תשנ"ו.
- גרוס, נצח ישראל: בנימין גרוס, נצח ישראל – השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה, תל-אביב תשל"ד.
- גרוס, ר' חיים מוולוז'ין: בנימין גרוס, 'על תפיסת עולמו של ר' חיים מוולוז'ין', בתוך: ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, מדעי היהדות ומדעי הרוח, כב-כג, משה חלמיש (עורך), רמת-גן תשמ"ח, עמ' 121-160.
- גרוסמן, תפיסת האלוקות: יונתן גרוסמן, 'תפיסת האלוקות של ר' צדוק הכהן מלובלין', על דרך האבות, אמנון בזק, שמואל ויגודה, מאיר מוניץ (עורכים), אלון-שבות תשס"א, עמ' 457-474.
- גרוסמן, תפיסת השפה: יונתן גרוסמן, 'תפיסת השפה והאותיות בהגות ר' צדוק הכהן מלובלין', שנה בשנה, מ (תשס"ס), עמ' 396-436.
- גרטר, סעודה שלישית: יעקב גרטר, 'סעודה שלישית – היבטים הלכתיים והיסטוריים', סידרא, ו (תש"ן), עמ' 5-24.
- גרין, אמונתו של אברהם: Arthur Green, Devotion and Commandment, The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination, Cincinnati 1989.
- גרין, בעל היסורים, אברהם יצחק גרין, בעל היסורים – פרשת חיינו של ר' נתמן מברסלב, ברוך שראל (מתרגם), תל-אביב תשס"ב.
- גרין, החסידות: Arthur Green, 'Early Hasidism: Some Old/New Questions', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 441-446.
- גרין, חסידות: Arthur Green, 'Hasidism: Discovery and Retreat', in: Peter L. Berger (ed.), The Other Side of G'd,

New York 1981.

גריין, טיפולוגיה: אברהם יצחק גריין, טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי, בתוך: צדיק ועדה – היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר התסידות, דוד אסף (עורך), ירושלים תשס"א, עמ' 444-422.

גריין, כתר:

Arthur Green, Keter. The Crown of God in Early Jewish Mysticism, Princeton, New Jersey 1997.
גרינולד, מסורות: איתמר גרינולד, 'מקומן של מסורות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 65-120.

גריס, דמותו ההיסטורית: זאב גריס, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט – בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הספרות – ביקורת על הספר Moshe Rosman, Founder of Hasidism – A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov, Berkeley, Los Angeles, London, 1996. ה (2000), עמ' 411-446.

גריס, סיפורי תפילה: זאב גריס, 'סיפורי תפילה חסידיים כמקור לתפיסת עולם ואדם של החסידים', בתוך: זאב גריס, חיים קרייסל, בועז הוס (עורכים), שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 219-235.

גריס, ספר סופר וסיפור: זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות – מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל-אביב תשנ"ב.

גריס זאב, ספרות ההנהגות: זאב גריס, ספרות ההנהגות – תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תשי"ן.

גרנות, קים לי: תמר גרנות, 'כללי ה"קים לי" וקבלת ה"שליחן ערוך" – עיונים בהיסטוריה של ההלכה ובתורת המשפט שלה', מים מדליו, 15 (תשס"ד), עמ' 24-48.

דה בוננו, אני צודק: אדוארד דה בוננו, אני צודק אתה טועה, דליה שרון (מתרגמת), ירושלים 1994.
דורקין, זכויות:

Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, London 1977.

דורקין, ענין של עקרון:

Ronald Dworkin, A Matter of Principle, Cambridge, Massachusetts and London 1985.

דייר, העצמי המקודש: וויין וו. דייר, העצמי המקודש, עדה לביא (מתרגמת), הרצליה 1995.
דינור, במפנה הדורות: בן-ציון דינור, במפנה הדורות, ירושלים תשט"ו.

דינסטאג, הנבואה במשנת הרמב"ם: יעקב דינסטאג, 'הנבואה במשנת הרמב"ם – בביליוגרפיה', דעת, 37 (תשנ"ו) עמ' 193-228 [=משה חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם – ילקוט מאמרים בחקר הרמב"ם, רמת-גן תשס"ד, עמ' 725-760].

דינסטאג, הרמב"ם והמקובלים: יעקב דינסטאג, 'הרמב"ם והמקובלים – בביליוגרפיה', דעת, 25 (תש"ן), עמ' 53-84; 26 (תשנ"א), עמ' 61-96. [=היחס העיוני בין חכמי הקבלה והרמב"ם – ביבליוגרפיה מוערת', בתוך: משה חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם – ילקוט מאמרים בחקר הרמב"ם, רמת-גן תשס"ד, עמ' 587-598].

דינסטאג, הרמב"ן והרמב"ם: יעקב דינסטאג, 'הרמב"ם והרמב"ן – ביבליוגרפיה מוערת', דעת, 27 (תשנ"א), עמ' 121-139 [=משה חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם – ילקוט מאמרים בחקר הרמב"ם, רמת-גן תשס"ד, עמ' 677-692].

דינסטאג, ההשגחה: ישראל יעקב דינסטאג, 'ההשגחה במשנת הרמב"ם', דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 17-28. [=משה חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם – ילקוט מאמרים בחקר הרמב"ם, רמת-גן תשס"ד, עמ' 587-598].

דינסטאג, מורה נבוכים: יעקב דינסטאג, 'המורה נבוכים וספר המדע בספרות החסידות', בתוך: שמואל בלקין (עורך), ספר לכב' הרב ד"ר אברהם וויס, ניו-יורק תשכ"ד, חלק עברי, עמ' שז-של.

דינרי, המנהג וההלכה: ידידיה דינרי, 'המנהג וההלכה בתשובות חכמי אשכנז במאה הטי"ו', בתוך: ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה-פריס, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 168-198.

דן, אין רע יורד מלמעלה:

Joseph Dan, "'No Evil Descends from Heaven" - Sixteenth-Century Jewish Concepts of Evil', in: Bernard Dov Cooperman (ed.), Jewish Thought in the Sixteenth Century, Cambridge, Mass. and London 1983, pp. 89-105.

דן, המיסטיקה: יוסף דן, המיסטיקה היהודית הקדומה, תל-אביב תשי"ן.

דן, חסידות אשכנז: יוסף דן, חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית, ג"כ, תל-אביב תשי"ן.

דן, כאוס:

Joseph Dan, 'Chaos Theory, Lyotad's History and the Future of the Study of the History of Ideas', Jewish Studies Quarterly (JSQ), 3 (1996), pp. 193-211.

דן, מצב המחקר: יוסף דן, 'על מצב המחקר – "החסידות-המאה השלישית"', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשמ"ט, עמ' 29-42.

דן, על הקדושה: יוסף דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז.

דן, תפיסת ההיסטוריה: יוסף דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', בתוך: צבי מלאכי (עורך), באורת מדע – מחקרים בספרות ההיכלות והמרכבה, מוגשים לאהרו מירסקי, לוד תשמ"ו, עמ' 117-129.

האק, פילוסופיה של לוגיקות:

Susan Haack, Philosophy of Logics, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

הבלין, על החתימה: שלמה זלמן הבלין, 'על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', בתוך: מחקרים בספרות התלמודית – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192.

הדרי, פורים: ישעיהו הדרי, 'פורים במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין', סינר, מו (תשי"כ), עמ' שנג-שסט.

הדר, ראשי חדשים: ישעיהו ח' הדר, 'ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן, סיני, נו (תשכ"ה), עמ' פד-צט.
הדר, שיר של יום: ישעיהו הדר, 'שיר של יום בתורת ר' צדוק, סיני, נג (תשכ"ג), עמ' עה-צא.
הדר, שני כהנים: ישעיהו הדר, 'שני כהנים גדולים, סיני, נו (תשכ"ה), עמ' שיה-שלב. = [מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, גרשון קיציס (עורך), ירושלים תש"ס, עמ' 77-95].
הוי, המעגל הביקורתי:

David Couzens Hoy, The Critical Circle - Literature, History, and Philosophical Hermeneutics, Berkeley and Los Angeles, California 1978.

הוס, חכם: בועז הוס, 'חכם עדיף מנביא – ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבינו בזוהר', קבלה, 4 (תשנ"ט), עמ' 103-140.
הופמן, המשנה הראשונה: דוד צבי האפפמאן, המשנה הראשונה ופולגותא דתנאי, שמואל גרינברג (מתרגם), ברלין תרע"ד.

הורודצקי, הרמב"ם בקבלה ובחסידות: שמואל אבא הורודצקי, הרמב"ם בקבלה ובחסידות, מאזנים, 3 (תשי"ג), עמ' 441-445.

הורודצקי, תורת הקבלה: שמואל אבא הורודצקי, תורת הקבלה של ר' יצחק אשכנזי ור' חיים ויטאל, תל-אביב תשי"ז.

הורוויץ, קדושת שבת: אלעזר עמנואל הלוי הורוויץ, פרי צדיק – קדושת שבת, ירושלים תשנ"ב.
הורוויץ, ראשי חדשים: אלעזר עמנואל הלוי הורוויץ, פרי צדיק – ראשי חדשים, ירושלים תשנ"ד.
היילפרין, מעשה וגרמא: הרב לוי יצחק היילפרין, מעשה וגרמא בהלכה, ירושלים תשל"ח.
הירש, אהבת צדק: חיים הירש, אהבת צדק – הסגוריה על ישראל וגודל מעלתם במחשבתם של הרב קוק זצ"ל ורבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל, ירושלים תשס"ב.

הירש, מפתח: חיים הירש, המפתח השלם לספרי ר' צדוק הכהן מלובלין, ירושלים תשנ"ב.
הירש, מטרות:

E. D. Hirsch Jr., The Aims of Interpretation, Chicago 1978.

הירש, פרשנות:

E. D. Hirsch Jr., Validity in Interpretation, New Haven 1967.

הירש, תורת הגאולה: חיים הירש, תי גואל, תורת הגאולה של ר' צדוק הכהן מלובלין זצוק"ל, (בי"כ), ירושלים תשנ"ד.

הירשמן, תורה לכל באי עולם: מנחם הירשמן, תורה לכל באי עולם – זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב 1999.

הכהן, הפסקת הנבואה: שמואל הכהן, 'על מועד הפסקת הנבואה בישראל, סיני, קי"כ (תשנ"ז), עמ' קצג-רטו.

הכהן, חומרות: אביעד הכהן, 'חומרות וקולות בעולמה של הלכה, מתניים, 5 (תשנ"ג), עמ' 90-103.

הכהן, על מאגיה: מתניים, 14 (תשס"ג) – מנחם הכהן (עורך), על מאגיה, ירושלים תשס"ג.

הכהן, דרשת תנוכה: אביה הכהן, 'דרשה לחנוכה לר' צדוק הכהן מלובלין – מבוא וביאור, בתוך: באורך נראה אור – קובץ מאמרים לזכר סגן דני כהן הי"ד, ישראל רוזנסון, עזריה אריאל (עורכים), ירושלים תשס"ד, עמ' 229-245.

הכהן, ר' צדוק: אביה הכהן, 'ר' צדוק הכהן מלובלין והתפתחות תורה שבעל פה, משלב, לה (תש"ס), עמ' 15-25.
הלברטל, אלמלא מקרא: משה הלברטל, 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו', תרביץ, סח/א (תשנ"ט), עמ' 39-60.

הלברטל, דוד הרטמן: משה הלברטל, 'דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה, בתוך: אבי שגיאה וצבי זוהר (עורכים), על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל-אביב תשס"ב, כ"א, עמ' 13-31.

הלברטל, המנהג: משה הלברטל, 'המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן, ציון, סז (תשס"ב), עמ' 25-56 [=הנ"ל, על דרך האמת (להלן), עמ' 77-116].

הלברטל, הרמב"ן: משה הלברטל, 'מוות, חטא, חוק וגאולה במשנת הרמב"ן, תרביץ, עא/א-ב (תשס"ב), עמ' 133-162 [=הנ"ל, על דרך האמת (להלן), עמ' 117-148].

הלברטל, מהפכות פרשניות: משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן – ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז.

הלברטל, ספר המצוות: משה הלברטל, 'ספר המצוות לרמב"ם והארכיטקטורה של ההלכה, תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 457-480.

הלברטל, על דרך האמת: משה הלברטל, על דרך האמת – הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו.
הלברטל, עם הספר:

Moshe Halbertal, People of the Book - Canon, Meaning and Authority, Cambridge, Mass. and London, England 1997.

הלברטל, סתר וגילוי: משה הלברטל, 'סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, אלחנן ריינר, ישראל תא-שמע וגדעון אפרת (עורכים), יריעות, ב (תשס"א).

הלנר-אשד, ונהר יוצא: מלילה הלנר-אשד, 'נהר יוצא מעדן – על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל-אביב 2005.
הלנר-אשד, שפת ההתעוררות: מלילה הלנר-אשד, 'אם תעירו ואם תעוררו את האהבה' – שפת ההתעוררות בספר הזוהר, קבלה, ה (2000), עמ' 327-352.

הנשקה, המציאות המשפטית: דוד הנשקה, 'על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני, צב (תשמ"ג), עמ' רלו-רלט.

הנשקה, יסודי תפישת ההלכה: דוד הנשקה, 'ליסודי תפישת ההלכה של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 103-149.

הנשקה, מנהג: דוד הנשקה, 'מנהג מבטל הלכה? (לאישושה של השערה)', דיני ישראל, י"ז (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' קלה-קנד.

הנשקה, סתירות: דוד הנשקה, 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא, סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 39-55.

- הראל, תאוריות קוהרנטיות: אלון הראל, 'תאוריות קוהרנטיות של המשפט', עיוני משפט, יח/2, (1994), עמ' 387-406.
- הרטמן, הרמב"ם: דוד הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, אביב מלצר (מתרגם), תל-אביב תשי"מ.
הרטמן, ספר המפתח: יהושע דוד הרטמן, ספר המפתח – חומש גור אריה השלם, ירושלים תשנ"ה.
הריס, פילוסופיות:
- J. W. Harris, Legal Philosophies, London 1980.
- הריס, פעולות דיבור:
- James F. Harris, 'Speech Acts and God Talk', International Journal for Philosophy and Religion, 11 (1980), pp. 167-183.
- הרן, האסופה המקראית: מנחם הרן, האסופה המקראית – תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינוי הצורה עד מוצאי ימי הביניים, ירושלים תשנ"ו.
הררי, איך לפעול במלים: יובל הררי, 'איך לפעול במלים: הלכה פילוסופית ומעשים מאגיים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ (תשנ"ח), עמ' 365-392.
הררי, המאגיה: יובל הררי, המאגיה היהודית הקדומה: עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ח.
השל, על רוח הקודש: אברהם יהושע השל, 'על רוח הקודש בימי הביניים', בתוך: ש. ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו-יורק תשי"י, חלק עברי, עמ' קעה-רח.
השל, תורה מן השמים: אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, כ"א, לונדון וניו-יורק תשכ"ב; כ"ב, לונדון וניו-יורק תשכ"ה; כ"ג, ירושלים תשנ"ה.
השל, תשוקה לאמת:
- Abraham Joshua Heshel, A Passion For Truth, New York 1986.
- ווזנר, הלכה כבתראי: שי עקביא ווזנר, 'הלכה כבתראי: עיון מחודש', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 151-167.
ווזנר, עצמאות ומחויבות פרשנית: שי עקביא ווזנר, 'עצמאות ומחויבות פרשנית – על תפישות פרשניות בספרות הרבנית', אקדמות, ד (תשנ"ח), עמ' 9-29.
ווייס, דור דור: אייזק הירש ווייס, דור דור ודורשיו – ספר דברי הימים לתורה שבעל פה, ה"כ, ניו-יורק וברלין תרפ"ד.
ווייס, ספר הכהן: שבתאי שמואל ווייס, (עורך), ספר הכהן – תולדות חייו ומורשתו של הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין, בני-ברק תשס"ד.
וויילקינס, קומפלימנטריות:
- M. H. Wilkins, 'Complementarity and the Union of Oppsites', in: B. J. Hiley and F. David Peat (eds.), Quantum Implications - Essays in Honour of David Bohm, London and New York 1991.
- ווימסט ובירדסלי, כשל הכוונה:
- William. K. Wimsatt, Jr. and Monroe C. Beardsly, 'The Intentional Fallacy', in: Morris Weitz (ed.), Problems in Aesthetics, London 1970, pp. 347-361.
- וולפסון, ברית מילה:
- Elliot R. Wolfson, 'Circumcision, Vision of G'd, and Interpretation', in: E. R. Wolfson, Circle in the Square, New York 1995, pp. 29-48.
- וולפסון, הליכה:
- Elliot R. Wolfson, 'Walking as a Scared Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London 1996, pp. 180-207.
- וולפסון, התורה כנקבה:
- Elliot R. Wolfson, 'Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphore to Religious Symbol', in: idem, Circle in the Square, New York 1995, pp. 1-28.
- וולפסון, העץ:
- Elliot R. Wolfson, 'The Tree that is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbolism in *Sefer ha-Bahir*', in: idem, Along the Path - Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics, Albany, New York 1995, pp. 63-88.
- וולפסון, חציית גבולות:
- Elliot R. Wolfson, 'Crossing Gender Boudaries in Kabbalistic Ritual and Myth', in: idem, Circle in the Square, New York 1995, pp. 79-121.
- וולפסון, טקסט פתוח:
- Elliot R. Wolfson, 'From Sealed Book to Open Text: Time, Memory and Narrativity in Kabbalistic Hermeneutics', in: Interpating Judaism in a Postmodern Age, S. Kepnes (ed.), New York 1995, pp. 145-178.
- וולפסון, מבעד למראה:
- Elliot R. Wolfson, Through the Speculum that Shines - Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Princeton, New Jersey 1994.
- וולפסון, מין ומיניות: אליוט וולפסון, 'מין ומיניות בחקר הקבלה', קבלה, ו (תשס"א), עמ' 231-262.
- וולפסון, פשט וסוד:
- Elliot R. Wolfson, 'Beautiful Maiden Without Eyes: Pesah and Sod in Zoharic Hermeneutics', in: Midrashic Imagination, M. Fishbane (ed.), Albany, N.Y. 1993, pp. 155-204.

וולפסון, שמאל כלולה בימין :

Elliot Wolfson, 'Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics', Association for Jewish Studies Review (AJSR), 11/1 (Spring 1986), pp. 27-52.

וולפסון, תלמוד תורה :

Elliot R. Wolfson, 'The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism', Jewish Quarterly Review (JQR), LXXXIV, No. 1 (1993), pp. 43-77.

ורטהיים, הלכות : ורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תש"ד.

וייל, הגיון ההשלמה : דניאל וייל, 'הגיון ההשלמה של חז"ל וההגיון היווני', הגיון - מחקרים בדרכי החשיבה של חז"ל, א (תשמ"ט), עמ' 102-124.

ויינר, אליהו :

Aharon Wiener, The Prophet Elijah in the Development of Judaism - A Depth-Psychological Study, London, Henley and Boston, 1978.

וייס, אוטופיה :

Joseph Weiss, 'A Late Jewish Utopia of Religious Freedom', in: David Goldstein (ed.), Studies in Eastern European Jewish Mysticism, Oxford 1985, pp. 209-248.

וייס, הצדיק :

Joseph Weiss, 'The *Saddik* - Altering the Devine Will', in: David Goldstein (ed.), Studies in Eastern European Jewish Mysticism, Oxford 1985, pp. 183-193.

וייס, הקושיא : יוסף וייס, 'הקושיא בתורת ר' נחמן', בתוך : הנ"ל, מחקרים בחסידות ברסלב, מנדל פייקאזי (עורך ומהדיר), ירושלים תשל"ה, עמ' 109-149.

וייס, חבורת פנוימטיקנים : יוסף וייס, 'חבורת פנוימטיקנים קדם-חסידית', משה צוקר (מתרגם), בתוך : דוד אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים תשס"א, עמ' 93-105.

וייס, כוונות :

Joseph Weiss, 'The Kawanot of Prayer in Early Hasidism', Journal of Jewish Studies, IX (1958), pp. 129-147. [=idem, Studies in Eastern European Jewish mysticism, David Goldstein (ed.), Oxford 1985, pp. 95-125].

וייס, ר' נחמן :

Joseph Weiss, 'Sense and Nonsense in Defining Judaism and The Strange Case of Nahman of Brazlav', in: idem, Studies in Eastern European Jewish Mysticism, David Goldstein (ed.), Oxford 1985, pp. 249-269.

וייס, תורת הדטרמיניזם : יוסף וייס, 'תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לינר מאיביצא', בתוך : ש. אטינגר, ש. ברוך, ב.צ. דינור, א. הילפרין (עורכים), ספר היובל לצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 453-447.

וייס, תלמוד תורה בראשית החסידות : יוסף וייס, 'תלמוד תורה בראשית החסידות', הדאר, לג (תשכ"ה), עמ' 615-618.

וינר, הפאראדוקסים : שלמה וינר, 'הפאראדוקסים ושאלת העקיבות של שפות דיבור', עינון, טז א-ב (תשכ"ה), עמ' 100-111.

וינרוט, דעת המיעוט : אברהם וינרוט, 'דעת המיעוט בהכרעה שיפוטית במשפט העברי', סיני, קי (תשנ"ב), עמ' רטז-רלב.

וינרוט, לפני משורת הדין : אברהם וינרוט, 'כופין על "לפנים משורת הדין"', סיני, קכח (תשס"א), עמ' עב-עג.

וינשטיין, המהר"ל : נילי וינשטיין, התיאולוגיה של המהר"ל מפראג, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ה.

ולך, הגדה של פסח : שלום מאיר ולך, הגדת רבינו צדוק הכהן, (בי"כ), תל-אביב תשמ"ז.

וקנין, הספר השרוף :

The Burnt Book, M.A. Ouaknin Marc-Alain Ouaknin, The Burnt Book - Reading the Talmud, Translated by Llewellyn Brown, Princeton, New Jersey 1995.

וקס, החסידות והרמב"ם : רון וקס, 'החסידות והרמב"ם', סיני, קלה-קלו (תשס"ה) [=קובץ הרמב"ם], עמ' תי-תכז.

וקס, היחודים : רון וקס, היחודים בהגותו של ר' חיים טירר מטשרנוביץ, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א.

וקס, ייחוד בדיבור : רון וקס, 'ייחוד בדיבור אצל הבעש"ט וממשיכי דרכו', דעת, 57-59 (תשס"ה), עמ' 143-163.

וקס, פרקים : רון וקס, פרקים במשנתו הקבלית של הרב שלמה אלישיב, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ה.

ורבלובסקי, ר' יוסף קארו : ר"י צבי ורבלובסקי, 'ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל', יאיר צורן (מתרגם), ירושלים תשנ"ו.

ורטהיים, הלכות והליכות : אהרן ורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"ט.

זוהר ושגיא, גיור : צבי זוהר ואבי שגיא, גיור וזהות יהודית – עיון ביסודות ההלכה, ירושלים תשנ"ה.

זוסמן, תורה שבעל פה : יעקב זוסמן, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה – כוחו של קוצו של יו"ד', מחקרי תלמוד ג – קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), בי"כ, ירושלים תשס"ה, עמ' 209-384.

זיוון, הגות : גילי זיוון, 'הגות אורתודוקסית לנוכח הפוסט-מודרניזם', בתוך : אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ' שטרן (עורכים), יהדות פנים וחץ – דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 346-387.

זלוטניק, ננס : דב זלוטניק, 'על מקור המשל "הננס והענק" וגלגוליו', סיני, עז (תשל"ה), עמ' קפד-קפט.

- זלמנוב, כח העזות: שרגא זלמנוב, 'כח העזות', בתוך: ג. קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על ר' צדוק הכהן ומשנתו, ירושלים תש"ס.
- זק, הצמצום: ברכה זק, 'תורת הצמצום של ר' משה קורדובירו', תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 207-237. [=הני"ל, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 82-57].
- זק, המיתוס: ברכה זק, 'המיתוס של התורה לפי אילמה', בתוך: הני"ל, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 192-139.
- זק, השפעתו של רמ"ק: ברכה זק, 'השפעתו של ר' משה קורדובירו על החסידות', אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 229-246.
- זק, התפלה: ברכה זק, 'התפלה במשנתו של ר' משה קורדובירו', דעת, 9 (תשמ"ב), עמ' 6-12. [=הני"ל, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 193-202].
- זק, מחשבה, דיבור ומעשה: ברכה זק, 'מקורי השלימות: מחשבה, דיבור ומעשה', דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 221-241.
- זק, קוב"ה: ברכה זק, 'עוד לגלגולה של האמרה קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד', קבית ספר, נו (תשמ"ב), עמ' 179-184. [=הני"ל, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 109-103].
- זק, תפיסת התורה: ברכה זק, 'תפיסת התורה באור יקרי', בתוך: הני"ל, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 113-138.
- חגי, מנהגי ראש חודש: שמואל חגי, 'מנהגי ראש חודש ומקורותיהם', מחניים, צ (תשכ"ד), עמ' 67-64.
- חכם, ראש חודש: עמוס חכם, 'ראש חודש במקרא', מתניים, צ (תשכ"ד), עמ' 81-78.
- חלמיש, האר"י כפוסק: משה חלמיש, 'מעמדו של האר"י כפוסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י" (תשנ"ב), עמ' 259-285.
- חלמיש, היחס לאומות: משה חלמיש, 'היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י"ד (תשנ"ח) [=מרומי לירושלים, ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה], עמ' 289-312.
- חלמיש, הנהגות קבליות: משה חלמיש, 'הנהגות קבליות בשבת', ירושלים תשס"ו.
- חלמיש, השפעת הקבלה: משה חלמיש, 'בעיות בחקר השפעת הקבלה על התפילה', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 199-223.
- חלמיש, חובת הכוונות: משה חלמיש, 'ההתמודדות עם חובת הכוונות', בתוך: רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים – ספר הזכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשנ"ו, כ"א, עמ' 217-257. [=הני"ל, הקבלה – בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 105-71].
- חלמיש, טיפולוגיה: משה חלמיש, 'טיפולוגיה של ספרי קבלה בהשקפתו של ר' צדוק הכהן מלובלין', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טו (תשנ"ט), עמ' 211-233.
- חלמיש, למקורו של פתגם: משה חלמיש, 'למקורו של פתגם בספרות הקבלה: "כל הנופח – מתוכו הוא נופח"', בב-אילן, יג (תשל"ו), עמ' 211-223.
- חלמיש, לקט פתגמים: משה חלמיש, 'לקט פתגמים', סיני, פ (תשל"ז), עמ' רעו-רפג.
- חלמיש, השלמות: משה חלמיש, 'לקט פתגמים – ב', סיני, פה (תשל"ט), עמ' רסג-רעא.
- חלמיש, מבוא לקבלה: משה חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.
- חלמיש, משנתו העיונית: משה חלמיש, 'משנתו העיונית של רבי שניאור זלמן מלאדי – מקורותיה בקבלה ויחס לראשית החסידות, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ו.
- חלמיש, פירוש לבראשית רבה: משה חלמיש, 'פירוש קבלי לבראשית רבה לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה.
- חלמיש, קבלה: משה חלמיש, 'קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו', דעת, כא (תשמ"ח), עמ' 102-85.
- חל"פ, שבירת הלוחות: הרב יעקב חל"פ, 'שבירת הלוחות ע"י משה בעיונם של חז"ל', שמעתין, לד (תשנ"ז), עמ' 26-34.
- טברסקי, מבוא למשנה תורה: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, מ"ב לרנר (מתרגם), ירושלים תשס"א.
- טברסקי, תלמודיסטים: I. Twersky, 'Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century', in: B. Cooperman, (ed.) Jewish Thought in the Sixteenth Century, Cambridge, Mass. 1983, pp. 431-459.
- טשרנוביץ, תולדות ההלכה: חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות ההלכה, ד"כ, ניו-יורק תרצ"ה-תש"י.
- טשרנוביץ, תולדות הפוסקים: חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, ג"כ, ישראל תש"ז.
- יובל, ראשונים ואחרונים: ישראל יעקב יובל, 'ראשונים ואחרונים – תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז', צינור, נו (תשנ"ב), עמ' 369-394.
- יונג ופאולי: C. G. Jung and W. Pauli, The Interpretation of Nature and the Psyche, New York 1955.
- יושע, מיתוס ומטאפורה: נסים יושע, 'מיתוס ומטאפורה - הפרשנות הפילוסופית של ר' אברהם כהן הירררה לקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ד.
- יעקובי, מפי סופרים: רפאל יעקובי, 'מפי סופרים ולא מפי ספרים במשנת ר' צדוק והוגים אחרים', בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על ר' צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 245-254.
- יעקובסון, בחינת הנקבה: Yoram Jacobson, 'The Aspect of the "Feminine" in Lurianic Kabbalah', in: Gersom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism - 50 Years After, Peter Schafer and Joseph Dan (eds.), Tubingen 1993, pp. 239-256.

יעקובסון, מקבלת האר"י: יורם יעקובסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, תל-אביב תשמ"ד.
יעקובסון, החסידות: יורם יעקובסון, תורתה של החסידות, תל-אביב תשמ"ו.
כהן, בין הלכה למשפט: חיים ה' כהן, בין הלכה למשפט, מחניים, 12 (תשנ"ו), עמ' 8-17.
כהן, פסח וטי' באב בשבת: צבי כהן, פסח וטי' באב בשבת – הלכות ומנהגים השלם, ישראל תשמ"ה.
כ"ץ, הלכה וקבלה: יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד.
כץ, שפה:

Steven T. Katz, 'Language, Epistemology, and Mysticism', in: Steven T. Katz (ed.), Mysticism and Philosophical Analysis, Oxford New York 1978, pp. 22-74.

כץ, שפה מיסטית:

Steven T. Katz, 'Mystical Speech and Mystical Meaning', in: Steven T. Katz (ed.), Mysticism and Language, New York 1992, pp. 3-41.

כשר, תורה שלמה: מנחם מ' כשר, חומש תורה שלמה, ניו-יארק תשט"ו, כרך ט"ז, מילואים.
כשר, ביקורת: חנה כשר, ביקורת ספרים – אלו ואלו, אבי שגיא, שנתנו המשפט העברי, כ"א (תשנ"ח-תשנ"ט), עמ' 291-312.

לאו, ממרן: בנימין לאו, ממרן עד מרן – משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל-אביב 2005.
לאם, תורה ומדע: נתום לאם, תורה ומדע, ישראל תשנ"ז.
לאם, תורה לשמה:

Norman Lamm, Torah Lishmah - Torah for Torah's Sake, in the Works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his Contemporaries, New York 1989.

לבגיו, שרשרת ההויה: ארתור א. לבגיו, שרשרת ההויה הגדולה – עיון בתולדותיה של אידיאה, אהרן אמיר (מתרגם), תל-אביב 1968.

לוונטל, דעת: Naftali Loewenthal, "Reason" and "Beyond Reason" in Habad Hasidism', בתוך: משה חלמיש (עורך), עלי שפר – מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד הרב דר' אלכסנדר שפרן, ירושלים תש"ן, חלק אנגלי, עמ' 109-126.

לוי, הרמנויטיקה: זאב לוי, הרמנויטיקה, תל-אביב תשמ"ז.

לוי, האדמו"רים מאיזביצא: י. ל. לוי, האדמו"רים מאיזביצא, ירושלים 1918.

לוי, קול הכלה: יעל לוי כ"ץ, יקול הכלה לעתיד, בתוך: שמחה רו (עורך), קובץ הציונות הדתית – מוקדש לכבודו של ד"ר זרת ורהפטיג, ירושלים תשס"ב, עמ' 365-368. [בנוסף מעודכן: קולך, 68 (איר תשס"ג), עמ' 6-3].

לוינגר, ההלכה: יעקב לוינגר, יהלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם, דעת, 13 (תשמ"ד), עמ' 65-61.

לוינגר, הרמב"ם: יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה.

לוינסקי, תופר מנעלים: יום-טוב לוינסקי, יחונך-מטטרון תופר מנעלים, דע עם, יב (1967), עמ' 17-22.

לורברבוים, הסיבה השביעית: יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית": על הסתירות ב"מורה נבוכים" – עיון מחודש, תרביץ, סטב (תש"ס), עמ' 211-237.

לורברבוים, פריה ורביה: יאיר לורברבוים, צלם אלקים ומצוות פריה ורביה: חז"ל והרמב"ם, עיוני משפט, כד (תשס"א), עמ' 695-754.

לורברבוים, צלם אלקים: יאיר לורברבוים, צלם אלקים – הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב תשס"ד.

לורברבוים, תיקון עולם: מנחם לורברבוים, "תיקון עולם" על פי הרמב"ם: עיון בתכליות ההלכה, תרביץ, סד/א (תשנ"ה), עמ' 65-82.

לורברבוים ושפירא, אגרת השמד: יאיר לורברבוים וחיים שפירא, "אייגרת השמד" לרמב"ם: ויכוח הרטמן-סולוביצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט, בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת - על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל-אביב תשס"ב, כ"א, עמ' 345-373.

ליבוביץ, בין מדע לפילוסופיה: ישעיהו ליבוביץ, בין מדע לפילוסופיה, ירושלים תשס"ב.

ליבוביץ, השגחה: ישעיהו ליבוביץ ותלמידים-חברים, שיחות על מבחר פרק השגחה מתוך מורה נבוכים לרמב"ם, בן ציון בן מישעל נוריאל (עורך), ישראל תשס"ג.

ליבוביץ, טעמי המצוות: ישעיהו ליבוביץ ותלמידים-חברים, שיחות על פרקי טעמי המצוות מתוך מורה נבוכים לרמב"ם, בן ציון בן מישעל נוריאל (עורך), ישראל תשס"ג.

ליבוביץ, פרשת שבוע: ישעיהו ליבוביץ, שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע, ירושלים תש"ס.

ליבוביץ, שיחות: ישעיהו ליבוביץ, שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם, תל-אביב 1979.

ליברמן, ספרי זוטא: שאול ליברמן, ספרי זוטא (מדרשה של לוד), נויארק תשכ"ח.

ליבס, אהבה ויצירה: אסתר ליבס, אהבה ויצירה בהגותו של ר' ברוך מקוסוב, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז.

ליבס, החידוש לפי ר' ברוך: אסתר ליבס, החידוש בחסידות על-פי ר' ברוך מקוסוב, דעת, 45 (תש"ס), עמ' 75-90.

ליבס, הזוהר: יהודה ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט) = יוסף זן (עורך), ספר הזוהר וזוהר, עמ' 1-72.

ליבס, הזוהר כספר הלכה: יהודה ליבס, הזוהר כספר הלכה, תרביץ, סד/ד (תשנ"ה), עמ' 581-605.

ליבס, הזוהר כרנסנס: יהודה ליבס, הזוהר כרנסנס, דעת, 46 (תשס"א), עמ' 5-11.

ליבס, החידוש של ר' נחמן: יהודה ליבס, החידוש של ר' נחמן מברסלב, דעת, 45 (תש"ס), עמ' 91-103.

ליבס, המיתוס: יהודה ליבס, de Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243-297.

ליבס, המשית: יהודה ליבס, המשית של הזוהר, בתוך: בתוך: שמואל ראם (עורך), הרעיון המשיתי בישראל, יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-235.

- ליבס, כיוונים: יהודה ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 150-170.
 ליבס, מיתוס לעומת סמל: יהודה ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בוהר ובקבלת האר"י', בתוך: המיתוס ביהדות, באר שבע תשנ"ו [=אשל באר שבע, ד (תשנ"ו)], עמ' 192-209.
- ליבס, ספר יצירה: יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב תשס"א.
 ליבס, תלמידי הגר"א: יהודה ליבס, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית', דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 255-290.
- ליבס, תרין אורזילין: יהודה ליבס, 'תרין אורזילין דאילתא', בתוך: רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב)], עמ' 113-169.
 לינור, יסודות פרדוקסליים: עמירה לינור, יסודות פרדוקסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, חיבור לשם קבלת תואר מ"א, טורו קולג', ירושלים תשנ"ג.
 ליכטנשטיין, מוסר והלכה:
 Aharon Lichtenstein, 'Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?', in: Marvin Fox (ed.), Modern Jewish Ethics - Theory and Practice, Ohio 1975, pp. 62-87.
- ליפנר, חזון האותיות: אליהו ליפנר, חזון האותיות – תורת האדינאות של האלפבית העברי, ירושלים תשמ"ט.
 ליפשיץ, אגדה: ברכיהו ליפשיץ, "'אגדה" ומקומה בתולדות תורה שבעל פה', שנתון המשפט העברי, כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 233-328.
- ליפשיץ, סיטומתא: ברכיהו ליפשיץ, 'סיטומתא – בין קניין לבין התחייבות', בתוך: רבקה הורביץ, משה דוד הר, יוחנן דוד סילמן, מיכאל קוריאנאדי (עורכים), ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל – מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה, ירושלים תשס"ה, עמ' 59-70.
 ליפשיץ, רבינו בחיי: אברהם ליפשיץ, עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי בן אשר, ירושלים תשס"א.
 לנדאו, מה ישן אצל דרידה:
 Iddo Landau, 'What's Old in Derrida?', Philosophy, 69 (1994), pp. 279-290.
- מאגי, אנשי הגות: בריאן מאגי, אנשי הגות, מארי וילטיר (מתרגם), תל-אביב 1983.
 מאיר, ר' יהודה הנשיא: עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא – דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל-אביב 1999.
- מאק, ביטול המצוות: חננאל מאק, 'הדרשה השבתאית בדבר ביטול המצוות – מקורה וגלגוליה', סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 55-72.
 מאק, שבעים פנים: חננאל מאק, 'שבעים פנים לתורה - למהלכו של ביטוי', בתוך: משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאן, ירושלים תשנ"ב, כ"ב, עמ' 449-462.
 מגיד, חסידות ואקזיסטנציאליזם:
 Shaul Magid, 'Hasidism and Existentialism? A Review Essay', Modern Judaism, 15/3 (1995), pp. 279-294.
- מגיד, חסידות על הגבול:
 Shaul Magid, Hasidism on the Margin - Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica/Radzin Hasidism, Wisconsin 2003.
- מגיד, ר' גרשון העניך:
 Shaul Magid, Hasidism in Transition: The Hasidic Ideology of Rabbi Gershon Henoch of Radzin in Light of Medieval Jewish Philosophy and Kabbala, Ph.D. Dissertation, Brandeis University 1994.
- מגיד, מתיאוסופיה למדרש:
 Shaul Magid, 'From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden', Association for Jewish Studies Review (AJSR), 22/1 (1997), pp. 37-75.
- מגיד, נפש החיים:
 Shaul Magid, 'Deconstructing the Mystical: The Anti-Mystical Kabbalism in Rabbi Hayyim of Volozhin's *Nefesh Ha-Hayyim*', Journal of Jewish Thought and Philosophy, 9/1 (1999), pp. 21-67.
- מובשוביץ, תורה שבעל פה: יוסף אליהו מובשוביץ, תורה שבעל פה – הרצאות בכינוס הארצי הארבעים ואחד לתורה שבעל פה, ירושלים תש"ס.
 מונדשיין, הניליות:
 Yehoshua Mondshine, 'The Fluidity of Categories in Hasidism: 'Averah Lishmah' in the Teachings of R. Zevi Elimelekh of Dynow', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland, Oregon 1996, pp. 301-320.
- מונדשיין, כוחה של תשובה: יהושע מונדשיין, 'כוחה של תשובה - מאמר מכת"י שלא נדפס בצדקת הצדיק לאדמו"ר הכהן מלובלין', קובץ שפתי צדיקים, ד (תשנ"ב), עמ' כז-כט.
 מונדשיין, מגדל עוז: יהושע מונדשיין (עורך), מגדל עוז – מאמרי תורה וחסידות מאת רבותינו הקדושים נשיא חב"ד וגדולי תלמידיהם, לזכר הרה"ח עזריאל זליג סלונים ע"ה, כפר-חב"ד תש"ס.
 מופסיק, גוף של הולדה:
 Charles Mopsik, 'The Body of Engenderment in the Hebrew Bible, the Rabbinic Tradition and the Kabbalah', in: Michel Feher, Ramona Naddaff and Nadia Tazi (eds.), Fragments for a History of the Human Body, Vol. 1, New York 1989, pp. 47-74.
 מורנגשטיין, גאולה בדרך הטבע: אריה מורנגשטיין, גאולה בדרך הטבע – תלמידי הגר"א בארץ ישראל, 1800-1840, ירושלים תשנ"ז.

- מורגנשטיין, משיחיות: אריה מורגנשטיין, משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית השנייה של המאה הי"ט, ירושלים תשמ"ה.
- מלכה, בנתיבות חכמת הקבלה: ישראל שרלי מלכה, בנתיבות חכמת הקבלה – טעמי המצוות במשנת הרע"א-מהימנא, ירושלים תשס"ד.
- מייג'רס, הבדלי גישות:
- Daniel Meijers, 'Differences in Attitudes to Study and Work between Present-day Hasidism and Mitnaggedim: A Sociological View', in: Ada Rapoport-Albert, (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland Or. 1996, pp. 427-440.
- מיל, על החירות: ג'ון סטוארט מיל, על החירות, בתרגומו של אריה סימון, ירושלים תש"ו.
- מרגליות, מנין אותיות: הרב ראובן מרגליות, 'מנין אותיות התורה', בתוך: הני"ל, המקרא והמסורת, ירושלים תשמ"ט, עמ' מא-מו.
- מלכיאל, חכמה ותמימות: אליעזר מלכיאל, חכמה ותמימות – פירוש לכמה תורות וסיפורים של רבי נחמן מברסלב, תל-אביב 2005.
- מלמד, על כתפי ענקים: אברהם מלמד, על כתפי ענקים - תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה, רמת-גן תשס"ד.
- מרגליות, הפנמת חיי הדת: רון מרגליות, הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים של החסידות: מקורותיה ובסיסה האפיסטמולוגיים, חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ט.
- מרגליות, למהות האמונה: רון מרגליות, 'למהות האמונה בחסידות', בתוך: משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא (עורכים), על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 328-364.
- מרגליות, מקדש אדם: רון מרגליות, מקדש אדם - ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.
- מרגליות, ר' אליעזר: הרב ראובן מרגליות, 'רבי אליעזר הגדול', בתוך: הני"ל, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, ירושלים תשמ"ט, עמ' לד-מג.
- מרגליות, פתיחה לשו"ת מן השמים: הרב ראובן מרגליות, פתיחה ופרקי גילויים, בתוך: רבנו יעקב ממרויש, שאלות ותשובות מן השמים, הרב ראובן מרגליות (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, עמ' ג-מא.
- מרגליות, שערי זהר: הרב ראובן מרגליות, שערי זהר - בירור שיטת הזוהר בהלכה ובאגדה, בדיעות ובמידות בהשוואה עם דברי חז"ל בתלמודים ומדרשים, ירושלים תשנ"ד.
- מרוז, אסכולת סרוק: רונית מרוז, 'אסכולת סרוק', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 151-194.
- מרוז, סרוג: רונית מרוז, 'ר' ישראל סרוג תלמיד האר"י: עיון מחודש בסוגיה', דעת, 28 (תשנ"ב), עמ' 41-50.
- מרוז, תורת הנבואה: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה הלוריאנית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א.
- מרק, המעשה מהשריון: צבי מרק, 'המעשה מהשריון והתיקון למקרה לילה – מגני הצנורה הברסלבית', צינון, ע (תשס"ה), עמ' 191-216.
- מרק, התיקון: צבי מרק: 'תהליך התגבשותם של התיקון הכללי, התיקון למקרה לילה והעליה לקברו של ר' נחמן מברסלב וזיקתם למתח המשיחי', דעת, 56 (תשס"ה), עמ' 101-134.
- מרק, מעשה מהלחם: צבי מרק, 'מעשה מהלחם: מגני הצנורה הברסלבית', תרביץ, עב/ג (תשס"ג), עמ' 415-452.
- מרק, קטנות וגדלות: צבי מרק, 'על מצבי קטנות' ו'גדלות' בהגותו של ר' נחמן מברסלב ועל שורשיהם בקבלת האר"י', דעת, 46 (תשס"א), עמ' 45-80. [=הני"ל, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשס"ד, עמ' 294-329].
- מרק, שיגעון: צבי מרק, שיגעון ודעת ביצירת ר' נחמן מברסלב: על זיקת העבודה הדתית וההתנסות המיסטית למצבי תודעה נטולי דעת, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ס.
- מרק, מיסטיקה ושיגעון: צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשס"ד.
- נאה, מחלוקת: שלמה נאה, 'עשה לבך חדרי חדרים: עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקת', בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות דתית מתחדשת – על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל-אביב תשס"א, כ"ב, עמ' 851-876.
- נאור, אורות הנבואה:
- Bzalel Naor, Lights of Prophecy, New-York 1990
- נאור, השפעת נפש החיים: בצלאל נאור, 'השפעת נפש החיים על ר' צדוק הכהן מלובלין', סיני, קד (תשמ"ט), עמ' קפז-קפח.
- נבון, הלימוד הישיבתי: חיים נבון, 'הלימוד הישיבתי ומחקר התלמוד האקדמי', אקדמות, ח (תש"ס), עמ' 125-143.
- נגאל, דברי נועם: גדליה נגאל, 'ספר דברי נועם - סיפור חסידי אפולוגטי', סיני, שנה סג, כרך קכ"ה (תשרי-טבת תש"ס), עמ' קלז-קלט.
- נגאל, משנת החסידות: גדליה נגאל, משנת החסידות בכתבי ר' אלימלך מליזינסק ובית מדרשו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ב.
- נגאל, ר' אליעזר: גדליה נגאל, 'ר' אליעזר מטרנוגרוד וספריו', סיני, עג (תשל"ג), עמ' עב-עח [=הני"ל, מחקרים בחסידות, ירושלים תשנ"ט, כ"א, עמ' 234-242].
- נגאל, תפישת הא-ל: גדליה נגאל, 'תפישת הא-ל כצל האדם', סיני, קטו (תשנ"ה), עמ' עז-פה [=הני"ל, מחקרים בחסידות, ירושלים תשנ"ט, כ"א, עמ' 111-115].
- נדלר, המתנגדים:

- Allan Nadler, The Faith of the Mitnagdim, Baltimore and London 1997.
 נהראי, כופין אותו: מיכאל צבי נהוראי, 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני', בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין שמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל-אביב 1997, עמ' 364-381.
 נויק, הסבר פילוסופי:
- Robert Nozick, Philosophical Explanations, Cambridge Mass. 1981.
 נויבאור, סדר החכמים: נויבאור, סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד תרמ"ח.
 נחמני, סעודת ראש חודש: ב' נחמני, 'סעודת ראש חודש', מתניים, צ (תשכ"ד), עמ' 68-72.
 נחשון, נבואה ורוח"ק: אברהם נחשון (קופרמן), 'נבואה ורוח הקודש', סיני, קכח (תשס"א), עמ' קפא-קצד.
 נחתומי, ויטגנשטיין:
- Ohad Nachtomy, 'Wittgenstein on Forming Concepts and Seeing Aspects', Iyyun, 46 (1997), pp. 267-291.
 ניימאן, מפתח: אבא צבי ניימאן, מפתח כתבי ר' צדוק הכהן מלובלין וצקולה"ה, ירושלים תשנ"ב.
 סבר, מכלול המאמרים: משה סבר, מכלול המאמרים והפתגמים, אברהם דרום (עורך), ג"כ, ירושלים תשנ"ג.
 סולובייצ'יק, טרנספורמציה:
- Haym Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', Tradition, 28/4 (1994), pp. 64-130.
 סולובייצ'יק, שלוש תימות:
- Haym Soloveitchik, 'Three themes in the "Sefer Hasidim"', Association for Jewish Studies Review (AJSR), 1 (1976), pp. 343-357.
- סוקול, תאוריות:
- Moshe Sokol, 'What Does a Jewish Text Mean? Theories of "Elu VaElu Divrei Elohim Hayim" in Rabbinic Literature', Daat, 32-33 (1994), pp. XXIII-XXXV.
 סטגר, משמעות הפרדוכס:
- Mary Ann Stenger, 'The Significance of Paradox for Theological Verification: Difficulties and Possibilities', International Journal for Philosophy of Religion, 14 (1983), pp. 171-182.
 סטטמן ושגיא, בין דת למוסר: דניאל סטטמן ואבי שגיא, בין דת למוסר, רמת-גן תשנ"ד.
 סטטמן ושגיא, דת ומוסר: דניאל סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.
 סטייס, זמן ונצח:
- W. T. Stace, Time and Eternity, Princeton New Jersey 1952.
 סטייס, מיסטיקה ופילוסופיה:
- W. T. Stace, Mysticism and Philosophy, London 1961.
 סטריקובסקי, מורשת האר"י: אריה סטריקובסקי, 'המחלוקת על מורשת האר"י בדור הבעש"ט, הגר"א, רש"י ור"ח', דף לתרבות תורנית, 239 (תשנ"ט), עמ' 8-12.
 סילמן, בין פילוסוף לנביא: יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא – התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת-גן תשמ"ה.
 סילמן, היקבעויות: יוחנן סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל, יב (תשד"מ-תשמ"ה), עמ' רמט-רסו.
 סילמן, הנורמה: יוחנן סילמן, 'הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש, שוטה וקטן', דיני ישראל, יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' כג-נא.
 סילמן, משמעות הכוונה: יוחנן סילמן, 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה', עיונים במשפט עברי ובהלכה – דברי הכנס למשפט עברי בישיבת חכמי לובלין – תשנ"ד, אהרן אנקר, סיני דויטש (עורכים), רמת-גן תשנ"ט, עמ' 263-277.
 סילמן, מצוות: יוחנן סילמן, 'מצוות ועבירות בהלכה – ציות ומרי או תיקון וקלקול', דיני ישראל, ט"ז (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' קפג-רא.
 סילמן, מתח נורמטיבי-אונטולוגי:
- Jochanan Silman, 'An Introduction to the Philosophical Analysis of the Normative-Ontological Tension in the Halakha', Daat, 31 (1993), pp. 6-20.
 סילמן, קול גדול: יוחנן ד' סילמן, קול גדול ולא יסף – תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט.
 סילמן, תורה: יוחנן סילמן, 'תורה אלקית ש"לא בשמים היא" – ברור טיפולוגי, בתוך: משה חלמיש (עורך), בב אילן – ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן – מדעי היהדות ומדעי הרוח, כב-כג, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 261-286.
 סילמן, תורת ישראל: יוחנן סילמן, 'תורת ישראל לאור חידושיה – בירור פנומנולוגי', דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות – PAAJR, 62 (1990-1991), עמ' 49-67.
 סירל, פעולות דיבור:
- J. R. Searle, Speech Acts - An Essay in Philosophy of Language, Cambridge 1970.
 סמט, האידיאל האינטלקטואלי: משה סמט, האידיאל האינטלקטואלי של חכמי המשנה והתלמוד, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים 1962.
 ספראי, הלכה למשה מסיני: שמואל ספראי, 'הלכה למשה מסיני – היסטוריה או תיאולוגיה', בתוך: יעקב זיסמן, דוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד – קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כ"א, ירושלים תש"ן, עמ' 11-38.
 ספראי, ר' עקיבא: שמואל ספראי, 'ר' עקיבא בן יוסף – חייו ומשנתו, פרקי הלכה ואגדה מבוארים בצירוף מבוא, ירושלים תשל"א.

ספרן, מהר"ל:

B. Safran, 'Maharal and Early Hasidism', in: B. Safran (ed.), Hasidism, Continuity or Innovation, Cambridge Mass. 1988, pp. 47-144.

ספרסטיין, ארץ ישראל:

Marc Saperstein, 'The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought', in: L.A. Hoffman (ed.), The Land of Israel, Jewish Perspectives, Notre Dame, Indiana 1986, pp. 188-209.

ספרסטיין, פענוח חז"ל:

Marc Saperstein, Decoding the Rabbis - A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah, Cambridge, Massachusetts and London, England 1980.

סקינר, תולדות הרעיונות:

Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in The History of Ideas', History and Theory, Vol. VIII/1 (1969), pp. 3-53.

עגנון, סיפורי הבעש"ט: שמואל יוסף עגנון, סיפורי הבעש"ט, ירושלים ותל-אביב תשמ"ז.

עמיר, עשרת הדברות: יהושע עמיר, עשרת הדברות על פי פילון מאלכסנדריה, בתוך: בן-ציון סגל (עורך), עשרת הדברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 95-126.

עמר, שמחת התורה: ראובן עמאר, ספר שמחת התורה - במעלת חידושי תורה וכתבתם, ירושלים תשס"א. פאור, מבע ביצועי: יוסף פאור, מבע ביצועי ומבע היגדי בהלכה, בתוך: אריה אדרעי (עורך), עיוני הלכה ומשפט - לכבוד פרופסור קרשנבאום, [=דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א)], תל-אביב תשס"א, עמ' 101-121.

פאור, מ"י:

Jose Faur, Homo Mysticus - A Guide to Maimonides' Guide for the Perplexed, New-York 1998.

פאור, מקור חיובן: יוסף פאור הלוי ס"ט, מקור חיובן של המצוות לדעת הרמב"ם, תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 43-53.

פדיה, אחוזים בדיבור: חביבה פדיה, אחוזים בדיבור: לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים, תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 565-636. [=הני"ל, המראה והדיבור, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 137-208].

פדיה, איגרת הקודש: חביבה פדיה, איגרת הקודש לבעש"ט: נוסח הטקסט ותמונת עולם: משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבטאות, צינן, עג (תשס"ה), עמ' 311-354.

פדיה, החוויה המיסטית: חביבה פדיה, החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות, דעת, 55 (תשס"ה), עמ' 73-108.

פדיה, המראה והדיבור: חביבה פדיה, המראה והדיבור - עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב.

פדיה, הרמב"ן: חביבה פדיה, הרמב"ן - התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג.

פדיה, השם והמקדש: חביבה פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור - עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א.

פדיה, קווי יסוד: חביבה פדיה, הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש - קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית, דעת 45 (תש"ס), עמ' 25-75.

פדיה, ראייה: חביבה פדיה, ראייה, נפילה, שירה: השתוקקות ראיית הא-ל והיסוד הרוחי במסתורין היהודי הקדום, אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' רלז-רעז [=הני"ל, המראה והדיבור, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 47-90].

פדיה, שבת: חביבה פדיה, שבת שבתאי ומיעוט הירח - החיבור הקדוש: אות ותמונה, בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר שבע תשנ"ו [=אשל באר שבע, ד (תשנ"ו)], עמ' 143-191.

פוקס, הערות ביקורתיות: עוזיאל פוקס, הערות "ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין, כתלינו, יג (תש"ן), עמ' 564-574. [=מאת לצדיק - קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, גרשון קיציס (עורך), ירושלים תש"ס, עמ' 253-267].

פוקס, הרמב"ם ואקווינס:

Marvin Fox, 'Maimonides and Aquinas on Natural Law',

דיני ישראל, ג (תשל"ב), עמ' V-XXXVI.

פורמן, מיסטיקה:

Robert K. C. Forman, 'Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting', in: Robert K. C. Forman (ed.), The Problem of Pure Consciousness, Oxford New York 1990, pp. 3-49.

פטוצובסקי, יהדות כמסתורין:

Jakob J. Petuchowski, 'Judaism as "Mystery" - The Hidden Agenda?', Hebrew Union College Annual (HUCA), Vol LII (1981), pp. 141-152.

פיין, תורה:

Lawrence Fine, 'The Study of Torah as a Rite of Theurgical Contemplation in Lurianic Kabbalah', in: D. R. Blumenthal (ed.), Approaches to Judaism in Medieval Times, Chico, Calif. 1988, Vol. 3, pp. 29-40.

פיירבנד, נגד מתודה:

P. Feyerabend, Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, London 1975.

פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות - מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, מהדורה שניה מורחבת, ירושלים תשנ"ח.

פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד. פייקאז', ההנהגה החסידית: מנדל פייקאז', ההנהגה החסידית - סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט.

- פייקאז', חסידות ברסלב: מנדל פייקאז', חסידות ברסלב, ירושלים תשנ"ב.
 פייקלשטיין, הגיור: מנחם פייקלשטיין, הגיור הלכה ומעשה, רמת-גן תשנ"ד.
 פירון, ראש חודש: הרב מרדכי פירון, ראש חודש במקורות התלמוד והמדרש, מחניים, צ (תשכ"ד), עמ' 38-41.
 פירשטיין, גאולה אישית:
 Morris M. Fairstein, 'Personal Redemption in Hasidism', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), Hasidism Reappraised, London and Portland Or. 1996, pp. 214-224.
 פירשטיין, הכל בידי שמים:
 M. M. Fairstein, All in the Hands of Heaven. The Teachings of Rabbi Mordicai Joseph Liener of Izbica, New York 1989.
 פיש, בסתר עליון: א' הראל פיש, בסתר עליון, פרדוקס וסתירה במקורות היהדות, רמת-גן תשס"א.
 פיש, האם יש טקסט:
 S. Fish, Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities, Cambridge 1980.
 פיש, לדעת חכמה: מנחם פיש, לדעת חכמה - מדע, רציונליות ותלמוד תורה, תל-אביב, 1994.
 פישביין, לבושי התורה:
 Michael Fishbane, The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics, Bloomington and Indianapolis 1989.
 פכטר, האמונה: מרדכי פכטר, 'לסוגיית האמונה והכפירה במשנת ר' נחמן מברסלב', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 105-134.
 פכטר, השפעת ראשית חכמה: מרדכי פכטר, 'עקבות השפעתו של ראשית חכמה לר' אליהו דה וידאש על כתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה', בתוך: 'י דן וי' הקר (עורכים), ספר היובל לכבוד ישעיהו תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 569-592.
 פכטר, קטנות וגדלות: מרדכי פכטר, 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י, בתוך: רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב)], עמ' 171-210.
 פכטר, עיגולים ויושר: מרדכי פכטר, 'עיגולים ויושר - לתולדותיה של אדיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)', דעת, 18 (תשמ"ז), עמ' 59-90.
 פלטו, חסידים ומתנגדים:
 Sharon Flatto, 'Hasidim and Mitagdim: Not a World Apart', Journal of Jewish Thought and Philosophy, 12/2 (2003), pp. 99-122.
 פלמר, הרמנויטיקה:
 Richard E. Palmer, Hermeneutics - Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Evanstone 1969.
 פקשר, הכהן: אלטר אלישע הכהן פקשר ומשה וויינטראוב, ספר "הכהן" - תולדות חייו ומורשתו של הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין, בני-ברק תשס"ד.
 פרבר גינת, קליפה קודמת לפרי: אסי פרבר-גינת, 'קליפה קודמת לפרי' - לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה', בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר שבע תשנ"ו [=אשל באר שבע, ד (תשנ"ו)], עמ' 118-142.
 פרבר גינת, תפיסת המרכבה: אסי פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג - סוד "האגוז" ותולדותיו, ב"כ, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ז.
 פרגה, יסודות האריתמטיקה:
 Gottlob Frege, The Foundations of Arithmetic, Translated by J. L. Austin, Oxford and New York, 1980.
 פרידלנד, גילוי והעלם: שרה פרידלנד, תורה שכתב ותורה שבעל-פה ואפיוני גילוי והעלם בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ג.
 פרידלנד, שכנות וקורת גג: שרה פרידלנד, 'שכנות וקורת גג - על שני עקרונות צורניים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין', אקדמות, ח (כסלו תש"ס), עמ' 25-42.
 פריז, עושה השלום: דב פריז, 'ההכהן' מלובלין: עושה השלום בתורתו, בתוך: מאת לצדיק - קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, עמ' 147-162.
 פריסט, אמת וסתירה:
 Graham Priest, 'Truth and Contradiction', The Philosophical Quarterly, Vol. 50, No. 200 (2000), pp. 305-319.
 פרונקל, דרכי המשנה: זכריה פרונקל, דרכי המשנה, התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי, ישראל תשי"ט.
 פרשל, סוף מעשה: טוביה פרשל, 'סוף מעשה במחשבה תחילה', סיני, קכח (תשס"א), עמ' קפ-קפכ.
 צוריאל, אצרות גדולי ישראל: משה צוריאל, אצרות גדולי ישראל, ג"כ, ירושלים תש"ס.
 ציטרין, שבחי צדיקים: מנדל ציטרין, שבחי צדיקים, גדליה נגאל (מהדיר), ירושלים תשנ"ו.
 צייטלין, הרוג'ובר:
 Hillel Zeitlin, 'The Milieu in Which the Rogatchover Iluy zt"l Grew Up', Bzalel Naor (trans.), Chasidic Historical Review, Vol. 2/1 (1997), pp. 26-31.
 קדרי, תלמוד תורה: עדיאל קדרי, 'תלמוד תורה ב"סדר אליהו' - המשנה הרעיונית בהקשרה ההיסטורי-חברתי, דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 35-59.
 קוויין, מילה ואובייקט:
 W. V. O. Quine, Word and Object, Cambridge, Mass. 1960.
 קויפמן, עבודה בגשמיות: ציפי קויפמן, בין אימננציה להתנהגות דתית - עבודה בגשמיות בראשית החסידות

- חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ה.
 קון, מהפכות מדעיות: תומס ס. קון, המבנה של מהפכות מדעיות, בתרגומו של יהודה מלצר, תל-אביב תשל"ז.
 קוסמן, יונג ורי' צדוק: אדמיאל קוסמן, 'כוח ושררה מול מיניות ותאוה: בין יונג לרבי צדוק הכהן מלובלין', בתוך:
הני"ל, מסכת קצבים: רב והקצב ועוד סיפורים – על גבריות, אהבה ואותנטיות בסיפור האגדה ובסיפור
החסידי, ירושלים 2002, עמ' 63-58.
 קופל, מספרים: משה קופל, 'משה בבית מדרשו של רבי עקיבא: על תורה מסיני ותורת המספרים', הגיון, ב
 (תשנ"ג), עמ' 66-71.
 קופרמן, פשוטו של מקרא: הרב יהודה קופרמן, פשוטו של מקרא, ב"כ, ירושלים תשס"א.
 קורצווייל, התגלות וחוק:
 Zvi E. Kurzweil, 'Three Views on Revelation and Law', in: R. Godis and R. B. Waxman (eds.), Faith
and Reason - Essays in Judaism, New-York 1973, pp. 186-193.
 קידר, פרשנות תכליתית: ניר קידר, 'המהפכה הפרשנית: עלייתה של שיטת הפרשנות התכליתית בישראל', עיוני
משפט, כו/2 (2002), עמ' 737-772.
 קיציס, מעתיקי שמועה: גרשון קיציס, 'מעתיקי שמועותיו של ר' צדוק שבכתב ושבועל פה', בתוך: הני"ל (עורך),
מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 29-49.
 קיציס, מפרי צדיק: גרשון קיציס, 'מפרי צדיק, כתבי ר' צדוק הכהן מלובלין', בתוך: הני"ל (עורך), מאת לצדיק –
קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 313-378.
 קיקרהיים, תאוריות אמת:
 Richard L. Kirkham, Theories of Truth - A Critical Introduction, Mass. 1995.
 קלוש, כוונות:
 Menachem Kallus, 'The Relation of the Baal Shaem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light
 of his Comments on the Siddur Rashkov', Kabbala, 2 (1997), pp. 151-168.
 קבלה, 2 (1997), עמ' 153-168.
 קליינמן, מנהגי הסוחרים: רון שלמה קליינמן, מנהגי הסוחרים בדרכי הקניין במשפט העברי (קנין "סיטמתא"),
 חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס.
 קלנר, הרמב"ם: מנחם קלנר, 'הרמב"ם של שטראוס', עיון, נ (תשס"ב), עמ' 397-406.
 קלנר, הרמב"ם על ירידת הדורות:
 Menachem Kellner, Maimonides on the "Decline of Generation" and Nature of Rabbinic Authority,
 New York 1966.
 קסירר, מתודולוגיה ותיאולוגיה: שלמה קסירר, מתודולוגיה ותיאולוגיה של תורה שבעל פה במשנותיהם של
הרמב"ם והרמב"ן, עבודת גמר לתואר שני, טורו קולג', ירושלים תשס"ד.
 קפלן, מוטיבים: לורנס קפלן, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?', בתוך:
 אבי שגיא, (עורך) אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 75-93.
 קץ, משנת הנצי"ב: תנה קץ, משנת הנצי"ב – שיטתו הרעיונית והחינוכית של הנצי"ב מוולוז'ין לאור כתביו ודרכי
הנהגתו, ירושלים תש"ן.
 קראסון, ר' משולם פייבוש:
 Miles Krassen, Uniter of Heaven and Earth - Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbaraah and the
Rise of Hasidism in Eastern Galicia, Albany, New York 1998.
 קרייסל, חכם ונביא: חיים קרייסל, 'חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו', אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 149-
 170.
 קרייסל, נבואה:
 Howard Kreisel, Prophecy - The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy, Dordrecht,
 Boston and London 2001.
 קרס, אי היקבעות:
 Ken Kress, 'Legal Indeterminacy and Legitimacy', in: Georgy Leyh (ed.), Legal Hermeneutics -
History, Theory and Practice, Berkley, Los Angeles and Oxford 1992, pp. 200-215.
 ראבינאוויטש, מלאכי עליון: אברהם יצחק ראבינאוויטש, ספר מלאכי עליון, ורשא, 1937.
 ראזענטאל, מתולדות רבינו: ר' שלמה גבריאל (מרגליות) ראזענטאל, מעט מתולדות רבינו הכהן המחבר זי"ע -
מאת המעתיק, נדפס בראש שיחת מלאכי השרת, לובלין תרפ"ז.
 רבינוביץ, בין פשיסחה: צבי מאיר רבינוביץ, בין פשיסחה ללובלין – אישים ושיטות בחסידות פולין, ירושלים
 תשנ"ז.
 רבינוביץ, היהודי הקדוש: צבי מאיר רבינוביץ, רבי יעקב יצחק מפשיסחה – "היהודי הקדוש", תל-אביב תש"ד.
 רביצקי, ויכוח קנדיאה: אביעזר רביצקי, "'מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופים" – על ויכוח קנדיאה במאה
 החמש-עשרה', בתוך: הני"ל, על דעת המקום – מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, עמ' 182-211.
 רביצקי, סובלנות: אביעזר רביצקי, 'שאלת הסובלנות במסורת היהודית: בין פלורליזם לפטרנליזם', בתוך: זאב
 ספראי אבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל-אביב 1997.
 רביצקי, ערכים: אביעזר רביצקי, 'ערכים ורשמים: על ישעיהו ליבוביץ', בתוך: אבי שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ,
 ירושלים 1995, עמ' 16-25.
 רביצקי, שלא יעלו בחומה: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי
בישראל, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 277-305.
 רובין, ארץ ישראל: צביה רובין, 'ארץ ישראל במשנתו הקבלית של הרמח"ל', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ
ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, עמ' 186-224.

- רוגיטמן, אש שחורה: Betty Rojtman, Black Fire on White Fire. An Essay on Jewish Hermeneutics, From Midrash to Kabbalah, Stevan Rendall (trans.), Berkley, Los Angeles, London 1998.
- רוזנברג, בעקבות הכוזרי: שלום רוזנברג, בעקבות הכוזרי, ירושלים תשנ"א.
- רוזנברג, ההתגלות המתמדת: שלום רוזנברג, 'ההתגלות המתמדת - שלושה כיוונים' בתוך: התגלות, אמונה ותבונה, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), רמת-גן 1976, עמ' 131-143.
- רוזנברג, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), 'היסטוריה בפרספקטיבה אסכטולוגית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד (תשנ"ח) [=מרומי לירושלים, ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה], עמ' 313-340.
- רוזנברג, השיבה לגן-העדן: שלום רוזנברג, 'השיבה לגן-העדן - הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בתוך: שמואל ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86.
- רוזנברג, ושוב: שלום רוזנברג, 'שוב על "דרך הרוב"', בתוך: אלה בלפר (עורכת), מנהיגות רוחנית בישראל, תשמ"ב, עמ' 87-103 [=חנינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ (עורכים), דן ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמ' 151-168].
- רוזנברג, ידות נדרים: שלום רוזנברג, 'ידות נדרים', משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל לכבוד הרב ד"ר רקמן, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 193-217.
- רוזנברג, לא בשמים: שלום רוזנברג, לא בשמים היא, אלון שבות תשנ"ז.
- רוזנברג, על דרך הרוב: שלום רוזנברג, 'על דרך הרוב"', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 189-210 [=חנינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ (עורכים), דן ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמ' 129-150].
- רוזנברג, ר' ברוך מקוסוב: שלום רוזנברג, 'ר' ברוך מקוסוב וראשיתה של החסידות', סינר, קטז (תשנ"ה), עמ' קס-קפג.
- רוזנברג, תורת היחוד: שלום רוזנברג, 'תורת היחוד במשנתה של החסידות', בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת צדיק - קובץ מאמרים על ר' צדוק הכהן מלובלין ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 289-309.
- רוזנטל, ביטול המצוות: יהודה רוזנטל, 'רעיון ביטול המצוות באסכטולוגיה היהודית', ספר היובל למאיר וכסמן, יהודה רוזנטל, כתריאל ליפמן משקין, דוד שלמה שפירא (עורכים), שיקגו ותל-אביב תשכ"ז, החלק העברי, עמ' 217-233.
- רוזנטל, התגלות צדיקים: שלמה גבריאלי רוזנטל, התגלות צדיקים; תפארת צדיקים, גדליה נגאל (מהדיר), ירושלים תשנ"ו.
- רוזנטל, על דרך הרוב: אליעזר שמשון רוזנטל, 'על "דרך הרוב"', פרקים, קובץ ראשון, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח, עמ' 183-224.
- רוזנטל, תורה שבעל פה: אברהם רוזנטל: 'תורה שבעל פה ותורה מסיני - הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 448-489.
- רוזנצויג, אלו ואלו: Michael Rosensweig, 'Eilu ve-Eilu Divrei Elohim Hayyim', in: Moshe Z. Sokol (ed.), Rabbinic Authority and Personal Autonomy, Northvale, New Jersey and London 1992, pp. 169-216.
- רוזנק, אנרכיזם: אבינעם רוזנק, 'אנרכיזם, סגירות ומה שביניהם - לאור פרשנות סוציו-תרבותית', נחם אילן (עורך), עין טובה - ספר היובל לטובה אילן, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 530-547.
- רוזנק, הלכה: אבינעם רוזנק: 'הלכה, מטא-הלכה והגות דתית מודרנית: קוים למחשבת יוסף אחיטוב', בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה - ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב.
- רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה: הנ"ל, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים תשמ"ח.
- רויטמן, אש שחורה: Betty Rojtman, Black Fire on White Fire - An Essay on Jewish Hermeneutics, from Midrash to Kabbalah, Steven Randall (trans.), Berkley, Los Angeles and London 1998.
- רויטמן, שפה: Betty Roitman, 'Sacred Language and Open Text', Marsha Hill (translator), in: Midrash and Literature, Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick (eds.), New Haven and London 1986, pp. 159-174.
- רוטנברג, היצר: מדרכי רוטנברג, היצר - הפסיכולוגיה הקבלית של מיניות ויצירתיות, ירושלים ותל-אביב תשנ"ט.
- רוס, תנועת המוסר: תמר רוס, 'תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה', תרביץ, נט (תש"ץ), עמ' 191-214.
- רוס וגלמן, השלכות: תמר רוס ויהודה גלמן, 'השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית', בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא, רונן שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית - ספר הזכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 443-464.
- רוטברג, אפיסטמולוגיה ומיסטיקה: Donald Rothberg, 'Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism', in: Robert K. C. Forman (ed.), The Problem of Pure Consciousness, New York 1990, pp. 163-210.
- רוז, עקרונות משפטיים: יוסף רוז, 'עקרונות משפטיים ושיקול דעת שיפוטי', משפטים, ב/2 (תש"ל), עמ' 317-328.
- רפלד, אשכנז במזרח: אברהם מאיר רפלד, 'אשכנז במזרח' - "הלכתא כבתראי", בתקופת מרן וסמוך לו, סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 113-130.
- רפלד, הלכתא כבתראי: אברהם מאיר רפלד, "הלכתא כבתראי" אצל חכמי אשכנז ופולין במאות הטי"ו-טי"ז -

מקורות וספיקין, סדרא, ח (תשנ"ב), עמ' 119-140.
רפפורט, קטנות: עדה רפפורט-אלברט, "קטנות", "פשיטות" ו"איני יודעי" של ר' נחמן מברסלב בתוך:
Studies in Jewish Religious and Intellectual History, Siegfried Stein and Raphael Loews (eds.),
Alabama 1979.

חלק עברי, עמ' ז-לד.
רקובר, מטרה: נחום רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים, ירושלים תש"ס.
רשר, לוגיקות רב ערכיות:

Nicholas Rescher, Many Valued Logic, McGraw-Hill Book Company 1969.

שארמה, אקסטוזה:

A. Sharma, 'Ecstasy', Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), New-York and London 1987,
Vol. 5, pp. 11-17.

שביב, נסתר: יהודה שביב, "נסתר" בתורת הנגלה של רשב"י, מחניים, 6 (תשנ"ד), עמ' 66-75.
שגיא, אלו ואלו: אבי שגיא, אלו ואלו, תל-אביב 1996.
שגיא, בין דת למוסר: אבי שגיא, דניאל סטטמן (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן תשנ"ד.
שגיא, בעית ההכרעה: אבי שגיא, 'בעיית ההכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית - לקראת פילוסופיה של ההלכה',
בתוך: א. קירשנבוים (עורך), דיני ישראל, טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' ז-לח.
שגיא, בעקבות הרמב"ן: אבי שגיא, 'הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי - עיון ביקורתי בעקבות
הרמב"ן', דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 121-141.
שגיא, הרב סולוביצ'יק: אבי שגיא, 'הרב סולוביצ'יק ופרופי ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה', דעת, 29
(תשנ"ב), עמ' 131-148.
שגיא, סובלנות: אבי שגיא, 'יהדות היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם', עיון, מד (תשנ"ה), עמ' 175-200.
שגיא, פעילות הלכתית:

Avi Sagi, 'Halakhic Praxis and the Word of G'd: A Study of Two Models', Journal of Jewish Thought
and Philosophy, 1 (1992), pp. 305-329.

שגיא, ציונות דתית: אבי שגיא, 'ציונות דתית: בין סגירות לפתיחות', בתוך: אבי שגיא, דודי שורץ, יחידיה צ'
שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ - דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס.
שגיא, שני מודלים: אבי שגיא, 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ומשמעותם', בתוך: עלי מרצבך ומשה קופל
(עורכים), הגיון - מחקרים בדרכי החשיבה של חז"ל, א (תשמ"ט), עמ' 69-90.
שגיא, לא בשמים: אבי שגיא, לא בשמים היא, עין צורים תשנ"ג.
שורץ, אימנציה:

Dov Schwartz, 'Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy', Journal of Jewish Thought and
Philosophy, 3 (1994), pp. 249-278.

שורץ, אמונה: דב שורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל-אביב תשנ"ו.
שורץ, אסטרוולוגיה ומגיה: דב שורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ט.
שורץ, האם ניתן לכתוב: דב שורץ, 'האם ניתן לכתוב את תולדות ההגות היהודית?', מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח),
עמ' 129-141.

שורץ, היגיון עברי: דב שורץ, 'היגיון עברי יחודי על פי משנת הרב הנזיר', הגיון, ב (תשנ"ג), עמ' 9-28.
שורץ, היסודות הלוגיים: דב שורץ, 'היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית: גישתו של הרב הנזיר', בתוך:
משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), ספר היגיון - מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, רמת-גן תשנ"ה, עמ' 23-63.
שורץ, הציונות הדתית: דב שורץ, 'הציונות הדתית - בין היגיון למשיחיות', תל-אביב תשנ"ט.
שורץ, הרעיון המשיחי: דב שורץ, 'הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים', רמת-גן תשנ"ז.
שורץ, השגחה:

Dov Schwartz, 'The Debate over the Maimonidean Theory of Providence in Thirteenth-Century
Jewish Philosophy', Jewish Study Quarterly (JSQ), 2 (1995), pp. 185-196.

שורץ, חכמים: ד' שורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', ד' כרם (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות
ישראל, ב (תשנ"ב), עמ' 63-79.
שורץ, סתירה והסתרה: דב שורץ, 'סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים', רמת-גן תשס"ב.
שורץ, קטעים חדשים: דב שורץ, 'היתכן היגיון עברי כהיגיון לאומי' - קטעים בתורת ההיגיון משל הרב הנזיר,
דעת, 27 (תשנ"א), עמ' 87-109.

שורץ, קמיעות: דב שורץ, 'קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים', רמת-גן תשס"ד.
שוח"ט, הפרשנות ההסטוריוסופית: רפאל שוח"ט, 'הפרשנות ההסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל
עליו ועל בית מדרשו', דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 125-152.
שוח"ט, יסודות משיחיים: רפאל שוח"ט, 'יסודות משיחיים ומיסטיים בלימוד התורה בבית מדרשו של הגר"א',
בתוך: משה חלמיש, יוסף ריבלין, רפאל שוח"ט (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת-גן תשס"ג, עמ' 155-172.
שוח"ט, משל: רפאל שוח"ט, 'פירוש הגר"א מוילנא למשנת חסידים: משל ונמשל בכתבי האר"י', קבלה, 3 (1998),
עמ' 265-302.

שוחטמן, הלכה: אליאב שוחטמן, 'הלכה מפי הקבלה' ו"הלכה למשה מסיני" - עיון בלשונות הרמב"ם, שנתון
המשפט העברי, כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 369-415.

שור, אותיות:

Eliezer Shore, Letters of Desire - Language, Mysticism and Sexuality in the Writings of Rabbi
Nahman of Bratzlav.

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ה.

- שטיין, החלילן מוינה: יהויקים שטיין, החלילן מוינה – על פרויד ועל אחריות אישית, ירושלים 2003.
- שטיין, הלא מודע: יהויקים שטיין, הלא מודע במדע ובפסיכואנליזה, ירושלים תשס"ה.
- שטיינזלץ, הנפש: עדין שטיינזלץ, הנפש וכוחות הנפש בחסידות חב"ד, עיון, טו/ד (תשכ"ה), עמ' 468-476.
- שטיינזלץ, התלמוד לכל: הרב עדין שטיינזלץ, התלמוד לכל, ירושלים 1977.
- שטיינזלץ, פתיחת אליהו: הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ), פתיחת אליהו, בתוך: הנ"ל, שלושה עשר על השושנה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 341-390.
- שטמפר, הלכתא כבתראי: יהודה צבי שטמפר, "הלכתא כבתראי" – גישות שונות בתקופת הגאונים, שנתון המשפט העברי, כב (תשס"א-תשס"ד), עמ' 417-435.
- שטרן, סתירה: יוסף שטרן, על סתירה כביכול בין מורה נבוכים למשנה תורה, שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 283-298.
- שיין, על דרך הרוב: חיים שיין, "על דרך הרוב" – מחלוקת מדומה?, דעת, 13 (קיץ תשמ"ד), עמ' 55-59.
- שיינפלד, פי צדיק: יודא שיינפלד, פי צדיק, ב"כ, גבעת עדה תשנ"ו.
- שילה, המלחמה ברפורמה: שמואל שילה, המלחמה ברפורמה בתשובות חכמי פולין ורוסיה במאה הי"ט, בתוך: אריה אדרעי (עורך), עיוני הלכה ומשפט – לכבוד פרופסור קירשנבאום, [=דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א)], תל-אביב תשס"א, עמ' 419-433.
- שלום, דביקות: גרשם שלום, "דביקות" או "התקשרות אינטימית עם אלקים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), בתוך: הנ"ל, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 325-350.
- שלום, דמותו ההיסטורית: גרשם שלום, דמותו ההיסטורית של הבעל שם טוב, בתוך: הנ"ל, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 287-324.
- שלום, הבלתי מודע: גרשם שלום, הבלתי-מודע ומושג "קדמות השכל" בספרות החסידית, בתוך: הנ"ל, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 351-360.
- שלום, המחבר האמיתי: גרשם שלום, המחבר האמיתי של פירוש ספר יצירה המיוחס לראב"ד וספריו, קריית ספר, ג (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 286-302.
- שלום, הרעיון המשיחי: גרשם שלום, להבנת הרעיון המשיחי בישראל, בתוך: הנ"ל, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 155-190.
- שלום, השכינה: גרשם שלום, השכינה, בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 259-307.
- שלום, זרמים עיקריים: Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1941.
- שלום, לידיעת הקבלה: גרשם שלום, לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש, תרביץ, כד (תשט"ו) עמ' 167-206.
- שלום, מחוקר למקובל: גרשם שלום, מחוקר למקובל (אגדת המקובלים על הרמב"ם), תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 90-98 [=י"ג אפשטיין ומשה אידל (עורכים)], מקראה בחקר הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 90-98.
- שלום, מיסטיקה וסמכות דתית: גרשם שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 9-35.
- שלום, מסורת וחינוך: גרשם שלום, מסורת וחינוך בריטואל של המקובלים, בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 113-152.
- שלום, מצוה הבאה בעבירה: גרשם שלום, מצוה הבאה בעבירה, בתוך: הנ"ל, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 9-67.
- שלום, משמעותה של התורה: גרשם שלום, משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית, בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 36-85.
- שלום, משנת החלומות: בועז שלום, משנת החלומות, בני-ברק תשס"ו.
- שלום, ניטרול: Gershom Scholem, 'The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism', in: The Messianic Idea in Judaism and Other Essays, New York 1971, pp.176-202.
- שלום, סרוג: גרשם שלום, ישראל סרוג – תלמיד הארי"י, ציון, ה (ת"ש), עמ' 214-243.
- שלום, עוד דבר: גרשם שלום, עוד דבר – פרקי מורשה ותחייה, ב, אברהם שפירא (עורך), תל-אביב תש"ן.
- שלום, פירוש צורת האותיות: גרשם שלום, פירוש צורת האותיות לרי יעקב בן יעקב הכהן, מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 203-204.
- שלום, קבלה: Gershom Scholem, Kabbalah, Jerusalem 1974.
- שלום, רעיון הגאולה: גרשם שלום, רעיון הגאולה בקבלה, בתוך: הנ"ל, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 191-216.
- שלום, שם הא-ל: Gershom Scholem, 'The Name of God and the Linguistic Theory of Kabala', S. Pleasance (trans.), Diogenes, 79 (Fall 1972), pp. 59-80; 80 (Winter 1972), pp. 164-194.
- שמלו, שלא לשמה: שמלו, תורה ומצוות שלא לשמה בראשית החסידות, עבודת גמר, ירושלים תשס"ה.
- שנאן, חטאיהם של נדב ואביהוא: אביגדור שנאן, חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל – לבעיית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל, תרביץ, מח-גד (תשל"ט), עמ' 201-214.
- שפיגל, השפעת הדפוס: יעקב ש' שפיגל, השפעת הדפוס על היצירה התורנית של חכמי פולין, בתוך: אהרן אנקר וסיני דויטש (עורכים), עיונים במשפט העברי ובהלכה, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 297-310.
- שפירא, שיטת בריסק: Marc B. Shpiro, 'The Brisker Method Reconstructed', Tradition, 31/3 (1997), pp. 78-102.
- שפירא, שיקול דעת: עמוס שפירא, ילבעית "שיקול הדעת" במקרי-גבול, משפטים, ב (תש"ל), עמ' 57-66.

שפירא ופיש, פולמוסי הבתים: חיים שפירא, מנחם פיש, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל', עיוני משפט, כב (תשנ"ט) עמ' 461-497.
שפרבר, החידוש: הרב שמואל שפרבר, 'על יסוד החידוש', דעת, 18 (תשמ"ז), עמ' 111-114.
שפרבר, מנהגי ישראל: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל – מקורות ותולדות, ז"כ, ירושלים תשי"ח-תשנ"ח.
שי"ץ, אוטונומיה: רבקה שי"ץ-אופנהיימר, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה - עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצא, מולד, כא (תשכ"ג), עמ' 554-561.
שי"ץ, גאולה עצמית:

Rivka Schatz-Uffenheimer, 'Self Redemption in Hasidic Thought', Types of Redemption [=Studies in the History of Religions, Vol. XVIII], Z. Werblowsky and J. Bleeker (eds.), Leiden 1970, pp. 207-212.

שי"ץ, החסידות: רבקה שי"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תש"ס.
שי"ץ, הצדיק: רבקה שי"ץ, 'למהותו של הצדיק בחסידות – עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסקי, מולד, יח (1960), עמ' 365-378.

שי"ץ, התפיסה המשפטית: רבקה שי"ץ, 'התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטיתזה לחוק הטבעי, דעת, 2-3 (תשלי"ח-תשלי"ט), עמ' 147-157.

שקולניקוב, אפלטון: שמואל שקולניקוב, 'אפלטון על א' ולא-א'', עיון, כד (תשלי"ג-תשלי"ד), עמ' 217-226.
שרגאי וביק, בהיכל איז'ביצה-לובלין: שלמה שלמן שרגאי ואברהם ביק (שאול), בהיכל איז'ביצה-לובלין, ירושלים תשלי"ז.

שתיל, האנרגיה הנפשית: יונתן שתיל, תידת האנרגיה הנפשית – משמעותה של האנרגיה הנפשית בתורות אישיות פסיכולוגיות ודתיות, תל-אביב תשנ"ד.

תא-שמע, הלכתא כבתראי: ישראל מ' תא-שמע, 'הלכתא כבתראי, בתוך: הני"ל, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350, ירושלים תשמ"ו, עמ' 58-78. [=שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשלי"ט-תש"ס), עמ' 405-423].

תא-שמע, הנגלה שבנסתר: ישראל מ' תא-שמע, הנגלה שבנסתר - לחקר שקיעי הלכה בספר הזוהר, תל-אביב 1995.
תא-שמע, מצוות תלמוד תורה: תא-שמע, 'מצוות תלמוד תורה כבעיה דתית ותברתית ב'ספר חסידים', בתוך: הני"ל, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350, ירושלים תשמ"ו, עמ' 112-129.

תא-שמע, שיקולים פילוסופיים: ישראל תא-שמע, 'שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד', ספונות, ספר שלישי, יח (תשמ"ה), עמ' 99-110. [=בעיבוד נוסף: הני"ל, שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה, בתוך: הני"ל, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350, ירושלים תשמ"ו, עמ' 79-93].

תבורי, מועדי ישראל: יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה.
תמר, האר"י: דוד תמר, 'דמות האר"י בעיני הרח"ו ודמות הרח"ו בעיני האר"י', סינן, קחז (תשנ"א), עמ' רלח-רמו.

תשבי, הרעיון המשיחי: ישעיהו תשבי, 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 1-45.

תשבי, משנת הזוהר, ישעיהו תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשכ"א.
תשבי, פירוש האגדות: ישעיהו תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל, ירושלים תשמ"ג.

תשבי, קוב"ה: ישעיהו תשבי, 'קודשא בריך הוא, אוריתא וישראל כולא חד הוא' - מקור האימרה בפרוש האידרא רבה לרמח"ל, קרית ספר, נ (תשלי"ה), עמ' 480-492; 'השלמות למאמרי על מקור האמרה "קודשא בריך הוא אוריתא וישראל חד הוא"', שם, עמ' 668-674.

תשבי, תורת הרע: ישעיהו תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב.
תשבי-דן, חסידות: ישעיהו תשבי ויוסף דן, ערך "חסידות", האנציקלופדיה העברית, כרך יז, ירושלים ותל-אביב תשכ"ה, טורים 769-822.

29-05-2007

**Oral Torah
In the Writings of
R. Zadok ha-Kohen of Lublin**

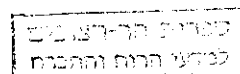
**Theses submitted for the degree of
"Doctor of Philosophy"**

by

Amira Liwer

Submitted to the Senate of the Hebrew University

July 2006



This work was carried out under the supervision of

Prof. Moshe Idel

Prof. Moshe Halbertal

CONTENTS

Introduction

1. R. Zadok, his Writings and the State of Research 1
2. Terms, Categories and the Field of Interpretation 3
3. Approaches to Contradictions in R. Zadok's Writings 5
4. A Closing Note: on the Limits of Methodological Considerations 10

Part One: Torah Innovations – from Heaven or from the Sages

Chapter One: Determinism versus Constructivism in Oral Torah 11

1. Determinism and Constructivism in Oral Torah –
Contexts and Clarification of Terms 11
2. The Delineation Model 14
3. The Model of Synchronic Existence 16
4. The Model of Diachronic Separation 18
5. The Two Directions in the Relationship
between the Two Forms of Consciousness 19
6. Summary 21

Chapter Two: Oral Torah - Written Torah Relations 22

An Introductory Note: the Shift from the Written-Oral Torah Relationship
to the Divine-Human Relationship 22

1. Giver-Receiver Relationship 22
 - 1a. The Dependency Model 22
 - 1b. The Roots of the Power of Receiving 27
 - 1c. First Reversal – The Power of Receiving as a Virtue 28
 - 1d. Second Reversal – From Receiver to Bestower 30
 - 1e. The Relationship between the Reversals 33
2. The Inclusion of Oral Torah in the Written Torah 36
 - 2a. Introduction – The Hidden Inclusion of the Oral Torah
in the Written Torah 36
 - 2b. Various Inclusion Claims 36
 - 2c. Content Inclusion 39
 - 2d. Existential Inclusion – in the Divine Unity 42
 - 2e. Mental Inclusion – Being Fixed in the Heart 44
 - 2f. Cognitive Inclusion – in the Divine Source 46
 - 2f1. “Oral Torah of Moses” 47
 - 2f2. Inclusion as “*Kalah de-hadra*” (returning voice) 51
 - 2g. Inclusion as a Utopian State 55
 - 2h. Inclusion as Progressive Revelation 63
 - 2i. Summary 69

Chapter Three: Oral Torah-Reality Relationship 70

Introductory Note: The Affinity between the Oral Torah-Reality Relationship
and Divine-Human relationship 70

1. Activity versus Receptivity in Oral Torah Innovations 70
 - 1a. Torah Innovations and the Renewal of Creation 70
 - 1b. Fixing Calendar Periods 73
 - 1c. Conclusions 82
2. “Halakhic Realism” and it’s Limits 85
 - 2a. “Halakhic Realism” 85
 - 2b. The Limits of “Halakhic Realism” 91
 - 2c. Conclusions 99

Part Two: Comprehension, Leadership and Historiosophy – Oral Torah versus Prophecy

Chapter Four: Oral Torah versus Prophecy – A Comparative Conceptual Analysis

1. The Form of Comprehension 101
 - 1a. Seeing, Closeness and Awareness of Presence 101
 - 1b. Feeling and Understanding of the Heart 103
 - 1c. Casting Off Corporality 104
 - 1d. The Power of Imagination 108
2. The Quality of Comprehension 109
 - 2a. Clarity of the Divine Source 109
 - 2b. Clarity of the Content 111
3. “The Sage is Superior to the Prophet” 114
 - 3a. Permanency versus Transience 115
 - 3b. The Limits of Actualization 117
 - 3c. The Limits of Worldly Garments 123
 - 3d. *Ru’ah Ha-Kodesh* (Divine Inspiration) versus Prophecy –
Roots in Upper Worlds 125
 - 3e. The Dialectical Element – the Defect as the Advantage 133
 - 3f. The Comprehension of R. Akiva versus that of Moses 135
4. The Dichotomy and it’s Limits 143
 - 4a. Aspects of Wisdom in Prophecy 143
 - 4b. Aspects of Prophecy in Wisdom 144
 - 4c. Opposite Characteristics 145
 - 4d. Concurrence 145
5. Significance 146

Chapter Five: Oral Torah versus Prophecy – Historiosophic Dimension 149

1. Torah Innovations in the Historiosophic Dimension 149
2. Oral Torah versus Prophecy in the Historiosophic Dimension 162
 - 2a. “The Prophets Passed it on to the Men of the Great Assembly” –
Transmission of Leadership 162
 - 2b. Typology of “One Thing Opposite the Other” 164
 - 2c. “One Thing Opposite the Other” in Desires –
Explanations of the Connections Between the Cessation of Prophecy
and the Beginning of Oral Torah 168
 - 2d. The Cessation of Prophecy as a Prerequisite for Oral Torah –

a	Different Explanation	175
2e.	“One Thing Opposite the Other” in the Nations	179
2e1.	Foundations of Parallelism and it’s Forms	183
2e2.	The Period of the Cessation of Prophecy and the Beginning of Oral Torah	183
2e3.	Main Stages of “One Thing Opposite the Other” between Israel and the Nations	185
2e4.	The Wisdom of Torah versus the Wisdom of the Nations – Further Distinctions	190
2e5.	Development of the Oral Torah through Uplifting Holy Sparks from the Nations	194
2f.	Connections between the Two Systems	200
2g.	A Comparison to the Natziv	202
2h.	Ramifications	204
Chapter Six:	The Comprehension of the Ari – Wisdom or Prophecy	206
1.	Background	206
2.	The Ari’s Comprehension as Wisdom	209
3.	The Ari’s Comprehension as Prophecy	211
4.	Explanations and Comparison to Habad Sources	214
5.	Summary	223

Part Three: Controversy in Oral Torah

Chapter Seven:	The Roots of Controversy	225
1.	The Theocentric Model	225
2.	The Model of Indeterminacy of Oral Torah	235
2a.	Oral Torah as “Not Clear-cut”	235
2b.	Oral Torah as Ambiguous	241
2c.	Wide Contexts	242
3.	The Anthropocentric Model	244
3a.	Individualism and the Anthropocentric Model	244
3b.	“Levels of Truth” in R. Zadok’s Thought	245
3c.	Different Amplifications of the Anthropocentric Model	250
3d.	Summary	260
4.	Comparison between the Models	261
4a.	The Relationship between the Models	261
4b.	Normative Conclusions	263
Chapter Eight:	The Rejected Opinion and its Limits	266
1.	Introduction	266
2.	Instrumental Value	267
3.	Intrinsic Value	270
4.	The Advantage of the Rejected Opinion	273
5.	Criteria for Delineation	281

Part Four: Effectivity – Oral Torah versus Prayer

Chapter Nine: The Place of the Heart in Speech Acts 288

1. Introduction 288
2. Effective Power of Speech Coming from the Heart 289
3. Effective Power of Speech not from the Heart 296
 - 3a. Effective Power of Speech not from the Heart on the Speaker 296
 - 3b. Effective Power of Light Conversation (*Siha*) 299
4. Expanding the Context – More on External Speech and the Role of Intention 304

Chapter Ten: Power of Action by Oral Torah – Oral Torah versus Prayer 312

1. Effective Power of Oral Torah 312
2. Effective Power of “*Hutzpa* towards Heaven” in Israel and in the Nations 317
3. Effective Power of Prayer 321
 - 3a. Effective Power of Prayer 321
 - 3b. Effective Power of Prayer in Torah 323
 - 3b1. Effective Power of Prayer and Desire to Draw Down Torah 323
 - 3b2. Effective Power of Prayer to Influence Legal Decisions 324
4. Effective Power of Torah in Prayer 326
5. Effective Power of Torah versus Effective Power of Prayer 327
 - 5a. *Hayay Olam* versus *Hayay Sha’ah* 327
 - 5b. Against the Evil Inclination 336
 - 5c. In comparison to Torah versus Prophecy 339
 - 5d. Torah and Prayer as Unity of Opposites 343

Chapter Eleven: Effective Power to Engender Birth 347

1. Introduction 347
2. Effective Power of Prayer to Engender Birth 347
3. Effective Power of Time Periods and *Mitzvot* to Engender Birth 349
4. Effective Power of *Yirah* versus *Teshuvah* to Engender Birth 351
5. Effective Power of Oral Torah to Engender Birth 354
 - 5a. Advantage of Torah’s Power over Prayer’s Power to Engender Birth 354
 - 5b. Effective Power of Oral Torah to Engender Birth 354
 - 5c. Effective Power of Oral Torah Innovations to Engender Birth 357
 - 5d. Effective Power of Writing Oral Torah Innovations Regarding Birth 362
 - 5e. Oral Torah Innovations of R. Zadok as Performative 367

**Part Five: Foundations of Interpretation –
Theology, Ontology and Hermeneutics**

Chapter Twelve: Foundations of Interpretation 370

1. Introduction Notes – Theology, Ontology and Hermeneutics 370
2. The World as a Book 371
3. Immanence 375
 - 3a. Immanence – Theological Foundations 375

3b. Immanence – Hermeneutical Foundations	376
3c. The Author’s Intention in Oral Torah	379
3d. The Other’s Intention in the World	382
3e. Comparison	388
3f. The Reader’s Response	390
4. Multiplicity and Unity	396
5. Conceptual Internalization	401
6. Concealment and Revelation	404
7. Beginning and End	414
7a. Inclusion in the Beginning and in the End	414
7b. First Appearance as Constituting Meaning	416
7c. Beginning and End – Theology, Ontology and Hermeneutics	418
8. Implications	418

Epilogue 420

Appendix: “I Heard” and “I Received” in R. Zadok’s Writings 426

Bibliography

ABSTRACT

The present work examines the views of R. Zadok HaKohen of Lublin (1823-1900) regarding the Oral Torah – the central theme in his prolific writings. The work focuses on what R. Zadok says *about* the Oral Torah, especially in his Hasidic writings. The analysis is conceptual and performed against the background of research into Hasidism and Kabbalah, the philosophy of *halakha*, and prior studies in R. Zadok's writings. The introduction includes a methodological inquiry into the general problem of contradictions in the works of individual thinkers, and in Reb Zadok's writings in particular, and delineates the present approach as a combination of thematic analysis and an affirmation of the existence and function of contradictions in this body of work. Contradictions are analyzed according to their content, their respective significance in the writings, the connections between them, and the implications of their mutual existence, without necessarily seeking to resolve or choose between them.

The first part of the work deals with R. Zadok's concept of Torah innovations (*chidushei Torah*), and focuses on various resolutions he offers to the tension of Torah from heaven (*Torah mi-shamayim*), as opposed to that which is developed by man (*lo bashamayim he*). This theme takes on an additional complexity due to R. Zadok's unique deterministic view, according to which all human deeds are ultimately also ascribed to G-d.

The first chapter sets the terms of the discussion, clarifying the distinction between the **constructivist** approach, which focuses upon the constitutive, autonomous power of the sages, and the **deterministic** approach, which views the sages' Torah innovations as a Divine act. Both approaches have a central role in R. Zadok's thought, and three models of syntheses between the two directions are presented: delineative, synchronic and diachronic.

Delineation sets distinct borders to the two forms of consciousness, attributing each's existence to a different historical periods, or to a different strata, based on a distinction made between the consciousness necessary for this world, and a deeper consciousness that will be revealed only in the future. The constructivist approach reflects the awareness of the sages of their own autonomy and creativity in their *halakhic* decisions.

While this creativity is a product of human free will – an indispensable component of this world – it is, however, only a “temporary truth” (*emet li-she'ato*), which will ultimately be perceived as illusory when the Divine omniscience and unity is revealed in the eschaton. From the prospective of the “real truth” (*emet la-amito*), Torah innovations are actually deterministic – a truth that is presently hidden from the human consciousness.

Despite this distinction, there is significant room for the deterministic consciousness to express itself in this world. The next two models that resolve the above tension are the synchronic and the diachronic. The first is characterized by an acceptance of the existence of both constructivist and deterministic consciousnesses. R. Zadok oscillates between emphasizing the paradoxality of their co-existence and stressing a harmonic resolution that preserves their co-existence while neutralizing the tension.

The diachronic approach accepts the existence of opposites by attributing them to two, non-synchronous levels of consciousness or ontological states. One such model is based upon the concept of “running and returning” (*ratzo va-shov*), in which one state reflects normal consciousness, whereas the alternative, higher state – the deterministic consciousness – can be reached temporarily, though not permanently maintained in this world.

A further, important variation of the diachronic model divides consciousness into three stages. In the first, normative stage, the dominant consciousness is that of free will. Correspondingly, Torah innovations are attributed to the individual who originates them. Yet the individual is called upon to transcend this stage to reach the deterministic perspective in which all human activity, including Torah innovations, is perceived of as deriving from G-d. Upon reaching the peak of this recognition, G-d returns the creative power to man, placing it now under his control. Thus, what seemed like a movement *away* from human autonomy toward a recognition that “all is in the hands of heaven” is now reversed in a final shift that re-empowers human creativity.

Besides these three basic models, two opposite approaches to the relationship between the constructivist and determinist modes of consciousness are discussed. On the one hand, the constructivist consciousness, which is seemingly necessary for the creation of the Oral Torah, is actually perceived as an impediment – albeit a necessary one – through which a person grasps the Torah and reaches the deterministic consciousness. On the other hand, the deterministic consciousness is also seen as necessary prerequisite to reach the constructivist power of action granted to the sages.

The distinction between the Written Torah, representing the directly received Divine illumination, and the Oral Torah, representing that which is left to man to create, underlies a central motif in R. Zadok thought. It is characterized by a shift from the Written-Oral Torah relationship on the textual stratum, to the Divine-human relationship. The second chapter examines pivotal concepts in the relationship between the Written and Oral Torah, with special attention given to their implications in the deterministic versus constructivist consciousnesses in the Oral Torah.

The chapter consists of two parts. Part One discusses the relationship between the Written and Oral Torah as following the giver-receiver model, which stresses the dependency of the Written Torah on the Oral Torah. This approach plays a significant role in R. Zadok’s writings. This is matched by the opposite approach in R. Zadok’s writings that emphasizes the intrinsically creative and constructive power of the Oral Torah. In addition, the complex meaning of the “dependency model” is examined here.

Following a short discussion on the dual aspect of the *sefirah* of *Malkhut* and of the power of receiving, an analysis of two forms of reversal is introduced. In the first case, the status of the receiver is maintained, with the reversal transpiring in its valuation; that is, the greatest lack is now seen as the highest virtue. The shift from the framework of Oral-Written Torah dependency to that of the human-Divine dependency plays an important role in this context.

The second reversal is characterized as an “external” hierarchical reversal, in which the receiver becomes the bestower. Some examples of the complex state of the Oral Torah being both active bestower and passive receiver, and also of the full reversal of its condition from receiver to bestower, are examined. This full reversal, linked to the ascent of *Malkhut*, pertains mainly to the future, eschatological illumination, although it has expressions in the present as well. At the end of this part it is suggested that the two reversals can be considered as subsequent stages, in which the receptive consciousness – being in a state of complete dependence upon G-d (deterministic consciousness) – becomes, at the next stage, the basis of the sages’ active constructivist power.

The second part of the chapter analyzes a wide range of implications to the claim that the Oral Torah is “hidden within” the Written Torah, with a focus on the shift from the Written-Oral Torah framework to the Divine-human relationship. As a background, a survey of a wide range of inclusion claims in various parts of the Torah is presented. The initial meaning of the inclusion of the Oral Torah in the Written Torah is “content inclusion”; i.e. that the contents of the Oral Torah are present, inexplicitly, in the Written Torah. The shift from Written-Oral Torah relationship to the Divine-human one features prominently in the idea of “existential inclusion,” in which the personal vitality of the sage is included in its source in the general Divine vitality of G-d’s word. Therefore, all the sages’ Torah innovations are in actuality “G-d’s word,” and are included in the general Divine vitality. Another meaning of Oral-Written Torah inclusion is characterized as “mental inclusion,” in which the Torah is fixed within the heart. Here, a dominant place exists for the deterministic consciousness, emphasizing the interiorization of the Sinaitic revelation within everything in the world.

A central meaning of this inclusion is “cognitive inclusion” – the recognition of the Divine source of all Oral Torah innovations. The claim that the entire Oral Torah is included in the Written Torah means that despite a constructivist experience, the deterministic foundation of the Oral Torah is the more valid perspective. In this case, all human innovation is seen as coming directly from the Divine source, like the Written Torah itself. While inclusion expresses the deterministic consciousness, by this consciousness being concealed, it leaves room for the constructivist experience. The idea that the Written Torah is the source of the Oral Torah is explained in terms of a recognition of the Divine illumination in man’s heart as the source of these innovations.

Two central expressions of the cognitive inclusion are dealt with at length. One addresses the concept of the “Oral Torah of Moses,” which corresponds to the Talmudic concept of *halakha le-Moshe mi-Sinai* (“a Mosaic law transmitted orally since Sinai”). On the one hand, this concept reflects the power of *pilpul* (Talmudic casuistry) given to Moses, belonging to the constructivist perspective, and on the other hand, the clear awareness of the Divine source of those innovations reflects the deterministic perspective. Another form of inclusion is *kalah de-hadra* (“returning voice”), which reflects a shift from viewing the Oral Torah as an “echo” of the Written Torah to seeing it as the “echo” of G-d’s voice.

In the temporal dimension, the inclusion of the Oral Torah in the Written Torah occurred at crucial moments in the past that bore the potential for the redemption of Israel;

opportunities, however, that were lost through sin. The inclusion represents the ideal, though lost, situation. Furthermore, the Oral-in-Written Torah inclusion is important in R. Zadok's descriptions of the future redemption, which contain a restorative element, and the return to the situation of "revealed" inclusion which existed at Sinai, together with a non-restorative element, born out of the theory of progressive revelation.

The idea that "revealed" inclusion is manifest in the idealized past (*Gan Eden*, Sinai, etc.) and the utopian future (eschaton) limits its relevance within time; meaning, in the present world, inclusion is hidden. It exists only on the theoretical level, but not on the level of individual, concrete knowledge. This displacement from present to future relegates the validity of inclusion to the future era, and thus neutralizes its relevance to the present, leaving space for the creation of genuine Oral Torah innovations.

An important implication of relegating the Oral-in-Written Torah inclusion to the eschaton means locating it within the idealized state in which each individual is in direct communication with G-d, thus abolishing the need for mediation between man and G-d, as well as for hierarchic distinctions, the role and function of the rabbi, and the student-teacher relationship.

Furthermore, the Oral-in-Written Torah inclusion, as characterizing the eschaton, is used as a basis for defining the role of the Oral Torah as the exclusive way to comprehend the light of the Written Torah. As long as inclusion is concealed, the Oral Torah becomes the exclusive means to "draw down comprehension" from a higher plane, inaccessible via the Written Torah itself.

Another expression of this form of inclusion is the concept of progressive revelation. According to this, the sages' innovations – revealed over the course of centuries – are considered, upon their being written down and accepted by the Jewish people, part of the Written Torah. In other words, the deterministic perspective is applied to these innovations *post facto*, so that they are now considered part of the Written Torah; i.e. the newly revealed word of G-d. This is first applied to the canonical texts of Oral tradition, and is expanded to include all "genuine" innovations made throughout the generations. The written innovations of the Oral Torah actually become "a sort of Written Torah" (*me'eyn Torah sh'b'ktav*) itself.

R. Zadok develops far-reaching implications of this view, by attributing power to the Oral Torah in different areas. One meaningful area is G-d's running of the world (*hanhagat ha-olam*), both regarding its natural and preternatural rules. G-d directs the world according to the Torah; that is, the Written Torah and the parts of the Oral Torah that have been revealed up to that point. With each new revelation of the Oral law, the conduct of the world is updated. Thus, tremendous power is attributed to the sages, whose Torah innovations can literally affect these processes of the creation.

A further important implication is in the area of hermeneutics. In that the Oral Torah becomes part of the Written Torah, the same hermeneutical techniques applied to the latter can be applied to the former.

Finally, the concept of Oral-in-Written Torah inclusion brings about a shift in the focus of Torah study from an intellectual understanding alone to experiencing an inner "taste" (*ta'am*)

of the teaching. This “taste” is itself a subtle grasp of the inclusion of the Oral Torah in the Written Torah.

Chapter Three discusses the relationship of the Oral Torah to reality, as a reflection of the Divine-human relationship. The first part of the chapter focuses on the direction of influence. Do Torah innovations “capture” reality (material and spiritual) and are therefore influenced by it, or are they active forces that construct reality? This question pertains to the broad distinction between positions that emphasize passivity, the ability to absorb, and the definition of the sage as a channel through which the Divine reality is revealed, and between those emphasizing the active, constitutive power of the sages as constructors of reality. In other words: between regarding Oral Torah innovations as a worldly reflection and actualization of a higher reality, or seeing them as the source of renewal and change in all the worlds.

R. Zadok’s writings include, at times in the same teaching, strong expressions of both directions. According to the constructivist perspective, the sages’ creative power in the Torah is reflected in their constitutive power over reality. On the other hand, according to the deterministic perspective, G-d is the only true acting agent in the world, so that both the constant renewal of the creation and the innovations of the sages are Divine acts. From this perspective, the sages’ innovations receive and express the dynamic changes in the renewal of creation that parallel the Divine innovations of Torah occurring in the upper worlds.

These opposing directions are expressed in various statements R. Zadok makes about Jewish calendrical events. In R. Zadok’s many discussions on the sanctification of the Hebrew month (*kiddush ha-hodesh*) and the establishment of the festival dates (*keviyat ha-mo’adim*), he stresses that the sages’ power to establish these dates derives from their ability to “sense” the changes in time. This does not suggest any autonomic, active constitutive power. On the other hand, he repeatedly stresses that the sages have an active, constitutive power in their establishment of time periods that is a unique ability of the people of Israel. The discussion ends by relating a relevant, unknown story about R. Zadok himself. The conclusions of this section sharpen the implications of the co-existence of the two directions discussed above, as well as the role of cleaving to G-d (*devekut*) as a prerequisite for both the active and receptive potencies.

The question of whether Torah innovations constitute or reflect reality is based on the assumption of a strong connection existing between innovations in Oral Torah and reality, called here “*halakhic* realism.” However, the meaning and the implications of this assumption in R. Zadok’s writings require further clarification. The beginning of the second part of this chapter discusses R. Zadok’s attitude toward *halakhic* realism from several additional directions. It continues re-examining the topic from a broader perspective, clarifies its borders, and presents the implications of R. Zadok’s view of reality which therefore emerges.

Views of *halakhic* realism fit well into a monistic concept of reality, which tries to minimize the place of controversy in *halakha*, and which offers a “holistic” approach, according to which the entire Torah was given at Sinai, or at least exists in toto in heaven.

This perspective significantly limits the power of creativity and innovation of the sages. R. Zadok's approach shares many characteristics with *halakhic* realism, but as shown in other chapters, does not correspond to these other approaches concerning truth, controversy, and innovation. There is significant room for a pluralistic concept of truth in his writings, a positive attitude towards controversy, and a view of progressive revelation and constant innovation in Torah. The current explanation preserves the place of *halakhic* realism, while seeing these other views as based upon a broader conception of a reality, such as of being dual-layered, indeterminate, and dynamic. R. Zadok's view is "realistic" in his acceptance of a strong bonding between Torah and reality, and a parallelism of the underlying principles of both. However, this realism is set in a system in which the concept of reality itself has unique characteristics.

The second part of the present work is devoted to an analysis of the characteristics and function of the Oral Torah as a mode of comprehension and a source of authority, in comparison to prophecy. Chapter four presents a broad conceptual analysis of the function of the Oral Torah versus that of prophecy. The hierarchical principle that "a sage is superior to a prophet," plays a central role in R. Zadok's writings, and a detailed analysis of its different meanings is presented. This includes analyzing some of R. Zadok's unique innovations and their implications. Related issues include the relationship to corporality, the meanings of "front and back" (*panim v'akhor*), the superiority of the unactualized over the actualized, the supernal sources of the Oral Torah, prophecy and the Divine Spirit (*ruah ha-kodesh*), the dialectic superiority of light emerging from dark, the comparison between Moses and R. Akiva, and further topics. At the end of the chapter, the limits of the dichotomy between prophetic comprehension and the wisdom of Oral Torah are pointed out. There is also a brief discussion on the relevance of the chapter to the *hasidim-mitnagdim* debate, and within the context of R. Zadok's personal life.

The fifth chapter is devoted to an analysis of the *historiosophic* dimension in R. Zadok's writings. Its first part deals with his view of Torah innovations as "opening gates," and of the tension between the concept of the decline of generations and the principle of cumulative revelation in the historical process. These concepts contain ideas received from earlier Hasidic sources, as well those unique to R. Zadok. The view of a trans-generational decline is upheld, along with the acknowledgment of a progressive development and accumulative progress; the latter existing within, and even due to the decline.

The second part of this chapter offers a broad comparison between the Oral Torah and prophecy in the *historiosophic* dimension. This is based on viewing prophecy and the Oral Torah as underlying, alternative modes of leadership, each dominant in a different historical period. A typology of the principle "one thing opposite another" (*zeh le-umat zeh*) is presented, followed by an analysis of its main uses in terms of the transition from prophecy to Oral Torah. This is linked to parallel transitions in two important areas: internally, in the realm of desire, in the transition from idolatrous impulses to sexual desire, following the former's abolition. And externally, in the realm of cultural development, in the transition from the age of magic and idolatry to the period of Greek rationality. The discussion analyzes

various descriptions of these transitions, relating them to different periods, and the different modes of causal relationships between the domains. The analysis clarifies, in different ways, the dynamic aspect of the development of the Oral Torah, and its bond with the sexual drive on the one hand, and with the wisdom of the nations, on the other.

Further parallels and distinctions between the wisdom of Torah and the wisdom of the nations are also examined. One of the important ways in which Oral Torah develops is through the process of redeeming the holy sparks from the nations. R. Zadok's original approach to the meaning and modes of this process are presented. The chapter ends with a comparison to the writings of the *Natziv* (Rabbi Naftali Zvi Berlin, 1817-1893), and R. Zadok's influence on later Jewish thinkers is briefly pointed out.

The sixth chapter deals with the specific application of the view of Oral Torah wisdom versus prophecy in regards to the spiritual comprehension of R. Yitzhak Luria (the Ari), the great sixteenth century kabbalist. Both approaches, which define the Ari's comprehension as based upon intellect or upon prophecy, can be found in R. Zadok's writings. The differences between them are explained in terms of the broader contexts of the R. Zadok's assorted writings, and the specific context of various explanations. In continuation, it is suggested to read R. Zadok's approach in the context of the different kabbalistic sources which he knew, and particularly, in light of R. Shneur Zalman of Liadi's explanations, together with the broad elaboration of the *Tzemah Tzedek* (R. Menachem Mendel Schneerson, 1789-1866), who presents a three-fold typology. The analysis of R. Zadok's views according to these distinctions, in comparison to that of the *Tzemah Tzedek*, grants deeper insight into his understanding of the Ari's comprehension, as well as into the distinction between intellect and prophecy in general.

The third part of the present work is devoted to an analysis of the role of controversy in the Oral Torah. In R. Zadok's writings, there is broad and rich formulation of different models explaining the roots of controversy. The seventh chapter seeks to define and analyze these models in the context of R. Zadok's overall thought and in terms of other relevant views in the philosophy of *halakha*. These include the theocentric model, that postulates a high level of pluralistic truth in the supernal worlds, transcending the lower level monistic truth; the model of indeterminacy of the Oral Torah, both in its ontological and epistemological aspect; and the anthropocentric model, based on human individuality and the concept of different levels of truth (*dargot emet*). These models appear individually and in various combinations, among themselves and together with the historical model. The chapter examines some of R. Zadok's radical innovations and interpretations on these issues, and ends with a comparison of the models and their normative implications, stressing the relationship between the symmetric view and the hierarchic one.

The eighth chapter deals with the status of rejected opinions in halachic controversy and their limitations. Different ways R. Zadok deals with rejected opinions are examined. These opinions are seen to have both instrumental and intrinsic value, though the latter value is considered primary. Included is the concept that certain rejected opinions are superior in that they express insights from the future illumination. The principle that everything mentioned in

the Torah is true is also examined, as well as the meaning of the term “truth” as it is ascribed to rejected opinions.

Another important enquiry, presented at the end of the chapter, deals with the criteria for delineating between rejected opinions which are still considered “Torah” and those which are considered beyond the boundaries of “Torah.” The criteria relate to the content of the opinion (whether it contradicts Chazal, Jewish custom, etc.) and the person saying it (i.e. his purity of intention). Concerning this second criteria, there are opposite directions in R. Zadok’s writings. At times, the significance of the person’s intention is decisive, and at other times, the content of the statement is significant, irregardless of the person making it.

The fourth part of the work deals with the effective power of the Oral Torah in the world, as an expression of the constructivist aspect. The ninth chapter provides basic background analysis for this topic, clarifying the role of intentionality within speech acts. Two opposite approaches can be found in R. Zadok’s writings. On the one hand, there is strong emphasis on the requirement for the heart’s intention in speech acts. Speech’s effective power comes from an inner vitality (*chayut penimit*) and intentionality based upon G-d’s indwelling in the heart. On the other hand, there is significant room for an effective power of speech that does not come from the heart, such as the influence of external speech upon the speaker himself, and the power of light conversation (*siha*).

The coexistence of opposing directions relates to a concept addressed earlier concerning the dual level of reality. Conscious intention in speech belongs to the level of free will, whereas in the case of speech lacking intentionality, there is a shift of emphasis to the non-conscious level that emerges from “the inner point of the heart,” and belongs to the level of Divine omniscience (*yedi’ah*). The discussion moves from the issue of the relationship between the speech act itself and the intention of the heart (*kavanat ha-lev*), to the issue of the relationship of conscious, intentional speech and speech with inner, tacit intention. In other words, from a discussion of the relationship between interiorization and exteriorization to a discussion of the relationship between interiorization and “second order interiorization.”

The tenth chapter addresses the effective power of the Oral Torah in comparison to that of prayer. Radical statements of R. Zadok on the constitutive power of the Oral Torah are discussed, as well as examples of purposive interpretations and legal rulings meant to act upon and affect the world. An additional section of the chapter deals with the source and role of the sage’s effrontery (*hutzpa*) towards and triumph over heaven. In continuation, the reciprocal relations between the effective dimension of the Torah and that of prayer are examined, and a direct comparison is made between them based upon a wide range of explanations given by R. Zadok to the Talmudic definition of prayer versus Torah as *hayay sha’ah* versus *hayay olam* (“temporal life versus eternal life”).

Prayer has a strong connection with prophecy. A comparison is made between Oral Torah-prophecy (discussed earlier in this work), and Oral Torah-prayer, through an examination of their analogies and differences, as well as the shared characteristics of Oral Torah and prayer as opposed to the Written Torah. The chapter ends with an analysis of several modes of Torah and prayer as being a “unity of opposites.”

Chapter eleven presents a unique application of the effective power of Oral Torah by focusing on R. Zadok's numerous discussions concerning the Oral Torah's ability to facilitate engenderment and conception among the barren. On the one hand, his statements are read descriptively, and a conceptual analysis of the main arguments is presented. Topics include bareness, various catalysts of birth, and the unique power of Oral Torah, and especially the writing of innovations, to facilitate engenderment. Based on this analysis, as well as upon R. Zadok's statements concerning the general connection between the content of Oral Torah innovations and the type of bounty they draw down, and upon a close reading of the beginning and end of his work on the topic, *Poked Akarim*, the suggestion is made to read this book, as well as his other discussions on the theme, as performative language, intended to draw down to the author the spiritual power of engenderment. (R. Zadok was childless for his whole life.) The uniqueness of R. Zadok's writings on this theme is not only their scope and depth, but his intensive effort to originate Torah thoughts in relevant contexts that also have a performative aspect concerning the act of engenderment.

The fifth part of the present work analyzes basic elements of R. Zadok's view on interpretation, and presents them within the wider context of his thought. Besides examining basic hermeneutic elements, a claim is made for a strong affinity between the theological and the hermeneutical levels in his thought. Therefore, an understanding of R. Zadok's hermeneutical principles is enriched by viewing them in the context of his theological principles. The claim of a correspondence between hermeneutics and theology-ontology (the latter, from an immanent perspective, being strongly connected to former) gains another dimension by regarding the world as "G-d's book." According to this reading, this expresses a central intuition of R. Zadok, which underlies the discussion even when not mentioned explicitly, that the entire world is a "text." Thus, the hermeneutical principles of Torah interpretation can be expanded until they apply to the world as well. Conversely, principles based on the theological-ontological view of the world can also be used to interpret texts. Paying attention to the parallels and shifts between interpreting both world events and Oral Torah texts is an important key for understanding R. Zadok's hermeneutical approach to both the text and reality.

The concept of Divine immanence in both the creation and text underlies the correspondence between the theological assertion that there is nothing accidental in the world and the hermeneutical assertion that there is nothing accidental in the Torah. Every detail in the world and in the Torah is a Divine message loaded with significance. Important ramifications of this correspondence, in terms of the role of the author's intention and of the reader's response, are analyzed. Additional hermeneutic issues discussed include the interplay of concealment and revelation and the dual ways of attributing them to the Written and Oral Torah (building upon an earlier study), an analysis of different hermeneutical examples, a suggestion for further conclusions, and an explanation of the correspondence between the attribution of these characteristics in the hermeneutical dimension, and in the theological and ontological dimensions.

Additional correspondences between theology-ontology and hermeneutics include that of

the return of multiplicity into the Divine unity, and the hermeneutic return of multiple levels of interpretation, and especially the level of *sod*, back into the unity of the *peshat*; the correspondence between conceptual interiorization (*hafnama rayonit*) and textual interiorization; and the correspondence between hermeneutical principles and theological, ontological and historiosophical principles that give special importance to beginnings and endings.

The work concludes with a brief mention of some general, related thoughts. The centrality of the Oral Torah in R. Zadok's writings is unprecedented in the quantity of discussions concerning it, in its qualitative role as the deep focal point of various issues, and in the power and daring of the concepts he developed. R. Zadok was well aware of the threats by the Enlightenment and the Reform movements of his time against the Oral Torah's authority, and he assumes the role of its defender in some of his early writings. But the many important discussions on Oral Torah in his hasidic writings, including strong, radical statements about the Oral Torah as both human and Divine, are free of a polemical context. His intense preoccupation with Oral Torah derives mainly from within, independent of outer challenges, and concerns the existence of opposites in the internal world.

A main focus of our discussion about Oral Torah concerns the relationship between the opposing directions of determinism and constructivism; between seeing the sage as a medium through which the progressive Divine revelation is revealed, or as an individual, having active, creative and constitutive power in Torah, as well as in the worlds. In a broader context, the discussion is about the relationship between G-d, Israel, Torah and the world. The various, complex ideas presented in this work can be seen a kind of "game of lights," in which these four loci continually receive different, partial illuminations. The full grasp of the Divine unity is impossible in this world, but different aspects of it can be partially illuminated. Moving the "projector" produces different images and opposing pictures. These have been presented in the various chapters of this work as different and, at times, opposing expressions; yet taken together, they constitute a "complimentary" system of the fullest form of comprehension available to human beings in this world.

The strong affinity between R. Zadok's general kabbalistic-hasidic perspective, especially on theological matters, and his position in areas such as the philosophy of *halakha*, historiosophy, and hermeneutics, arose repeatedly in the different chapters of the present work. This affirms the methodological importance of drawing upon the broad range of R. Zadok's thought even when researching specific areas of his thought.

A brief, concluding reference to R. Zadok's thought in the post-modernist context is presented, with a list of post-modern characteristics that can be derived from his work. Nevertheless, his emphasis on the central constitutive role of the "true truth" (*emet la-amito*) of G-d's unity, and additional elements, such as the absence of the accidental and the existence of historiosophic and other meta-narratives, place his thought at the opposite pole of post-modernism.

Over the course of this work, it was discovered that the topic of Oral Torah in R. Zadok's writings is more fruitful than expected. Discussions dealing with additional aspects of Oral

Torah in his writings were beyond the expanded space allowed for in the present work, and will be dealt with, G-d willing, elsewhere. Besides clarifying R. Zadok's discussions *about* the Oral Torah, there is room for additional research on his *halakhic* works themselves, such as comparing his position on Oral Torah and his own *halakhic* writings.

The richness, depth and uniqueness of R. Zadok's writings, together with the increasing interest in his works, ensure that the present work does not close the topic, but rather opens the way for further study and research on Oral Torah in R. Zadok's writings and on his writings in general.

