

# מעמד המצוות בהגותו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצא

יונתן מאיר

מבוא

א

ר' מנחם מנדל היילפרין-מורגנשטרן הוא הרבי מקוצק (1787-1859), ור' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצא (1800-1854) נמנו עם תלמידיו החשובים של ר' בונם מפשיסחה<sup>1</sup>. עם מותו של ר' בונם ב-1827 השתררה מבוכה בין החסידים לגבי המשך ההנהגה. ר' בונם אמר: אקים תלמיד אחד, שיהיה כמו ר' אלימלך מליז'נסק. אך תלמידים רבים היו לו (מהם שמאוחר יותר הנהיגו עדות)<sup>2</sup> ולא ידעו למי נתכוון עתה. כאן נקרע הקרע ממנו צמחו שתי שיטות בחסידות פולין — זו של וורקא וזו של קוצק. זקני החסידים הלכו אחר בנו של ר' בונם, ר' אברהם משה, שלא חפץ בהנהגה. ר' אברהם היה חולה ובעל אישיות רגישה, הוא דגל בדרך מתונה יותר ולאחר מותו בגיל צעיר המשיכו ר' יצחק מוורקא. מצד שני עמד הרבי מקוצק שהיה נחוש להנהיג עדה עוד מרגע פטירת רבו, אחריו נהו החריפים מבין החסידים<sup>3</sup>.

ר' מרדכי יוסף (להלן רמ"י) הסתופף בצלו של הרבי מקוצק המבוגר ממנו והיה לתלמידו-חברו. חסידות קוצק, כחסידות פשיסחה שממנה יצאה, הייתה אליטיסטית והתאפיינה בקיצוניותה ובלמדנותה. חסידות זו התבססה על דמותו הכריזמטית של הרבי מקוצק ותבעה אורח חיים סגפני תוך דרישת האמת

1 בתוך: הנ"ל, בין פשיסחא ללובלין — אישים ושיטות בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 293-369 (להלן ראה עליו צ"מ רבינוביץ, רבי שמחה בונם מפשיסחה — חייו ותורתו, תל-אביב תש"ה, נדפס מחדש לן: רבינוביץ), י"מ בוים, הרבי רבי בונם מפשיסחא — תולדות חייו וסיפורים, בני ברק תשנ"ז, בעיקר עמ' רא-רכח, שסה-שעב (להלן: בוים), וכן א"ז אשכולי, החסידות בפולין, ירושלים תשנ"ט, עמ' 73-89 (להלן: אשכולי).

2 י"מ בוים מביא רשימה של עשרה תלמידים ש"כל אחד מהם נהל עדת חסידים מפוארת", ועוד רשימה של ל"ט תלמידים "מגדולי התורה שכל אחד מהם היה ראוי לנהל עדה", בוים, עמ' קפב-קפד.

3 על הפילוג בפשיסחה ועליית הרבי מקוצק למנהיגות העדה ראה אשכולי, עמ' 89-94.

המוחלטת ללא פשרות<sup>4</sup>. בחצר זו שהה ר' מרדכי יוסף כשלוש עשרה שנה עד שנקרע הקרע<sup>5</sup>.

פרישתו הייתה בשמחת תורה שנת הת"ר (1840), ובשמיני עצרת ערך ר' מרדכי יוסף הקפות נפרדות, ישב בשולחן נפרד ואמר דברי תורה ובכך החלה הנהגתו<sup>6</sup>. עזיבתו עוררה כאב וכעס בחצר שלא שכך זמן רב לאחר הפרישה. הקרע בין החצרות היה מוחלט. מסורת חסידית מספרת כי "אח"כ נתגברה המחלוקת מאוד בין שני הכתות החסידים הנ"ל והבית החיים נתמלאה ר"ל מגודל המחלוקת שהי' ביניהם בין שני הצדיקים הנ"ל וכו"<sup>7</sup>. כל הניסיונות לפשר בין הצדדים נכשלו<sup>8</sup>. אם תחילה נטה הרבי מקוצק חיבה לרמ"י שקירב אליו חסידים הרי עתה התמרמר על עזיבתו<sup>9</sup>. הייתה לכך השפעה על פרישתו של הרבי מקוצק מהעולם והסתגרותו בחדרו למשך עשרים שנה עד למותו<sup>10</sup>. עם זאת ברור שהסתגרותו היא

- 4 על חסידות קוצק נכתב רבות ראה בעיקר אשכולי, עמ' 92-108, י' ארליך, המרד הקדוש – לדמותו של רבי מנדלי מקוצק, תל אביב תשמ"ט (להלן: ארליך); י' פאקס, רבי מנחם מנדל מקוצק – תולדות חייו ודרכו בחסידות, ירושלים תשכ"ב; י' אלפסי, הרבי מקוצק, תל-אביב תשי"ב (להלן: אלפסי); A. J. Heschel, A Passion for Truth, New York 1973; י"ל לוינ, בית קוצק – השרף, אריות שבחבורה, מהדורה חדשה ומורחבת, ירושלים תשנ"ח (להלן: לוינ). על חסידות קוצק בהקשר לאיזביצא ראה ר' אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'ראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון'", תרביץ סבג, (תשנ"ג), עמ' 405-408 (להלן: אליאור), והפניויתיה הרבות למחקר, וכן M. M. Faierstein, All is in the Hands of Heaven - The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica, New Jersey 1990, pp. 3-7. (להלן: פירשטיין).
- 5 יתכן ושהה שם מעט פחות אך התאריך שונה לצורך התאמתו לשנת הת"ר ולמספר י"ג. החסידים יחסו משמעות רבה למספר י"ג שהם מספר שנותיו של רמ"י בחצר הרבי מקוצק וכן מספר שנות הנהגתו לאחר הפרישה. אותו מספר שנים הנהיג ר' יעקב בן רמ"י, ומספרים שנכדו ובן נכדו נהגו לשנות כל י"ג שנים את מקום מגוריהם. ראה שמואל אונגר, תולדות הכהן מלובלין [הוצאת צבי מאשאקאוויטש] ירושלים תשכ"ו, עמ' כד הערה ח, וראה גם הקדמת ר' מרדכי יוסף ליינער מברוקלין (בן ר' ירוחם, נינו של רמ"י) לספר בית יעקב על התורה, ברוקלין – ניו יורק תשל"ו [ירושלים תשנ"ז].
- 6 על הביוגרפיה של רמ"י ראה פירשטיין, עמ' 11-19.
- 7 גרשון עמנואל הלי סטאשווסקי, גדולת מרדכי וגדולת הצדיקים, ווארשא תרצ"ד, עמ' 29 (להלן: גדולת מרדכי). על המחלוקת ראה עוד לוינ, עמ' עג, ובעיקר עמ' עט.
- 8 נראה שרמ"י ניסה לרצות את רבו אך לא עלתה בידו, ראה למשל ר' גרשון עמנואל סטאשבסקי, ספר גדולת הצדיקים, בני ברק תשנ"ח, עמ' נו סימן י.
- 9 גדולת מרדכי, עמ' 28.
- 10 גדולת מרדכי, עמ' 28-30. ויש עוד לברר את הגרסאות השונות של מועד הפרישה של רמ"י מקוצק ושל הרבי מקוצק מהעולם. תיאור התנהגותו של הרבי מקוצק בשנות ההסתגרות באופן דרמטי ראה בספר המגולל את פרשת חייו של הרי"מ מגור, מאיר עיני הגולה, תל אביב [תשי"ד], עמ' 72-73 סימנים רלה-רלו (להלן: מאיר עיני הגולה).

ביטוי קיצוני של התנהגותו שלפני כן. רמ"י התרעם על מצבי הרוח המשתנים של הרבי מקוצק, על התבודדותו לעיתים תכופות ועל יחסו אל החסידים. בתוך חצר קוצק החל רמ"י לקבץ סביבו חסידים נאמנים אליו, והיו לא מעטים מבין גדולי חסידי קוצק שהתנגדו לו עוד בתקופה זו<sup>11</sup>.

על הגורמים וסדר המאורעות שהביאו לקרע ולפרישת הרבי מקוצק מהעולם נפוצו גרסאות שונות, חלקן נבעו מרצון להגן על כבוד חכמים וחלקן מרצון להכפישם<sup>12</sup>. האגדה המפורסמת ביותר על ההסתגרות היא זו הפחות אמינה דווקא. וכך מסופר בה: בערב שבת אחת ירד הרבי מקוצק מחדרו אל חסידיו, באולם השתרר דממה, עיני הרבי רטטו וידיו רעדו, כשלפתע כיבה את נרות השבת וזעק בקול איום "לית דין ולית דיין". רמ"י שנכח במקום קם על רגליו ואמר "במקום שיש בו חילול שם שמים אין חולקים כבוד לרב" ופרש בקריאה "מי לה' אלי". ואת הרבי מקוצק הובילו אל חדרו שם הסתגר עד למותו.

גם אם אין יסוד מוצק לדברים אלו<sup>13</sup> וודאי שיש בהם ביטוי לתמיהה על המאורעות שאירעו וניסיון להשלים את שלא נאמר.

אמנם לא היה מקובל לעזוב חצר, אך גם חידוש לא היה בכך. "החווה מלובלין" מבססה של חסידות פולין הנהיג עדה עוד בחיי רבו – ר' אלימלך מליז'נסק<sup>14</sup>, ו"היהודי הקדוש" עשה כך גם כן שפרש מ"חווה" ויסד את חסידות פשיסחה<sup>15</sup>. ההנהגה השושלתית לא הפכה עדיין לדבר של קבע בפולין כפי שיקרה במאה התשע עשרה בכל החסידות ועד לימנו<sup>16</sup>. במקרים אלו מדובר היה במנהיגות רוחנית חדשה ותוססת, והפרישה נראתה כהכרחית וטבעית. בחסידות פולין, בחוג פשיסחה, הושם

11 גדולת מרכזי, עמ' 28, לוי, עמ' עב-עד.

12 מאיר עיני הגולה, עמ' 77 סימן רמו: "אז עמלו המתנגדים על חסידי קוצק להוציא דבות שונות ומשונות כסיפורים בדוים" וראה עוד שם.

13 M. M. Faierstein, 'The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend', Journal of Jewish Studies, 34 (1983), pp. 179-189. הדברים ללא ציון מקורות ראה: מ' בובר, אור הגנוז, סיפורי חסידים, ירושלים תשל"ט (הדפסה שישית), במבוא; לוי, עמ' עד-פא; אלפסי, עמ' נב-ס; Elie Wiesel, Souls On Fire – Portraits and Legends of Hasidic Masters, Jerusalem 1972, pp. 228-230, 249 עמ' 98-97. תאור אחר של ההתרחשויות ראה רבינוביץ, עמ' 476-484.

14 ר' אליאור, "בין היש' ל'אין' – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החווה מלובלין", בתוך: צדיקים ואנשי מעשה – מחקרים בחסידות פולין (בעריכת ר' אליאור, י' ברטל, ח' שמרוק), ירושלים תשנ"ד, עמ' 171-173.

15 צ"מ הכהן רבינוביץ, רבי יעקב יצחק מפשיסחה "היהודי הקדוש" – זמנו, חייו, ותורתו, פיטרקוב תרצ"ב, נדפס מחדש בתוך: רבינוביץ, עמ' 257-292.

16 על השושלתיות בחסידות ראה ד' אסף, דרך המלכות – ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 100-117, וכן י' דן, המשיחיות היהודית המודרנית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 164-177.

הדגש יותר על מושג האמת מאשר על רעיון הצדיק, במסגרת זו הפרישה מרב או העברת העדה לתלמיד התקבלה ביתר קלות מאשר בחסידויות אחרות שהדגישו את השושלתיות.

אך למרות עובדה זו, כאן, בפרישת רמ"י, לוט כל העניין בערפל של מסתורין. מסתורין זה מצוי לא רק באגדות המשכילים אלא גם בדברי החסידים עצמם המספרים את אגדת ערב שבת בצורה אחרת, מתונה יותר, או מבטלים אותה לגמרי ועוברים על הפרישה בשתיקה<sup>17</sup>. במסורתם של חסידי איזביצא כמעט לא מוזכר שר' מרדכי יוסף היה תלמידו של הרבי מקוצק, ומודגשת מאוד קרבתו אל ר' בונם מפשיסחה<sup>18</sup>. במסורת זו כינו את י"ג השנים בהם שהה רמ"י בחצר קוצק כתקופה בה סבל "צער החבאת מערת עדולם"<sup>19</sup> כפי שדוד סבל כשהתחבא במערה לפני היותו מלך<sup>20</sup>.

17 ראה לדוגמא דברי אחד מחסידי איזביצא: "על פרשת פרישה זו כדאי שבן דורנו לא ידבר עליה כי אין לנו מושג בגדלותם וקדושתם של שניהם", י' אידלמן, "חסידות ראזין ותולדותיה", קטיף ט-י (תשל"ג), עמ' 296.

18 קרבה זו מודגשת מאוד בספרות חסידי איזביצא. בספר דור ישרים לר' חיים שמחה ליינער [לובלין תרס"ט] נינו של רמ"י, מוצג רמ"י כ"מורם מתלמידי מורנו רב שמחה בונם" [שם, עמ' 12], לפי תיאורו עם מותו של רבי בונם "שהי' רבו מובהק וסמך ידו עליו לא הי' עדיין העת שקיבל עליו משרת הרבנות ע"כ הי' עם חברו בצותא חדא בקוצק ועוד בעת ההוא הי' חסידים שהיו מחזיקים אותו לאיש קדוש ורם המעלה כי ראו תורתו ועבודתו הטהורה באמת וראו והבינו. וכשהגיע הזמן להגלות אורו הגדול [וכו']" [שם, עמ' 17]. מעבר לכך שדמותו של הרבי מקוצק מתמעטת הפרישה מתוארת כההליך טבעי ורגוע שבסופו "קבלו אחד מחברו ברכת פרידה" [שם, עמ' 18]. סור דור ישרים יצא במהדורה מתוקנת בבולגריה תרפ"ה [ירושלים תשנ"ז] בלי בכלל להזכיר שהייתה קיימת מהדורה קודמת. בנוסח זה הושמטו קטעים רבים ובמספר מקומות שונה הנוסח. לענייננו כתוב שלאחר מות ר' בונם רצו החסידים למנות את רמ"י למנהיג אבל הוא לא רצה ולכן כמעט בלית ברירה בחרו ברבי מקוצק. כמו כן על הפרישה הוא עובר לגמרי בשתיקה כאילו עבר רמ"י רק מקום מגורים, שם עמ' לא-לג. יוסף וייס כבר עמד על ההבדל בין שתי המהדורות ובעזבונו מצוי התחלת מחקר בנושא, ראה ד' אסף חסידות פולין במאה הי"ט — מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית, בתוך: צדיקים ואנשי מעשה — מחקרים בחסידות פולין (בעריכת ר' אליאור, י' ברטל וח' שמרוק), ירושלים תשנ"ד, עמ' 368. ג' שלום סימן בטופס לובלין תרס"ט שבידו את הקטעים שהושמטו במהדורה השנייה, ראה ספרית גרשום שלום R.3935. בספר נוסף המציג את תולדות חסידות איזביצא מנקודת ראות פנימית לא מוזכר הרבי מקוצק בכלל! ירוחם ליינער, מאמר זכרון לראשונים, ירושלים תשנ"ז [ניו יורק תש"ן], עמ' ז-ח. ראה ביקורת חסידית על הדגשת הקשר עם ר' בונם אצל בוים, עמ' שע-שעב.

19 ראה הקדמתו של גרשון חנוך העניך לספרו של אביו ר' יעקב ליינער, בית יעקב, ספר בראשית, ניו יורק תשל"ח, עמ' 20, וכן בהקדמה למי השילוח ח"ב. בספר דור ישרים, לובלין תרס"ט, עמ' 12 כתוב: "צער החבאת כלים", ומשם גם למאמר זכרון לראשונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' ז.

20 שמואל א, פרק כב, פס' א-ב.

אין ספק שהקרע בין שתי דמויות גדולות אלו לא אירע ברגע, וטמונה הייתה תחת פני הקרקע מחלוקת עקרונית חריפה שפרצה בכל עוזה. המחלוקת נבעה מאופיים השונה, שהרבי מקוצק היה קפדן, נוקשה ונוח לכעוס ואילו על רמ"י מספרים שמעולם לא הרחיק איש, ומתפוסת עולם שונה שלפעמים הנה הפוכה לחלוטין<sup>21</sup>.

השינוי בדרכו של רמ"י נתפס כגדול ביותר בעיני חסידי איזביצא עד שאמרו על רבם שהוא "הראשון אשר פתח את השער והחל ליסד ולקבוע ביסודי הקבלה האמיתית"<sup>22</sup>. את התגלותו תלו בשנת הת"ר, תאריך בעל משמעות משיחית לפי הזוהר שרבים מחסידי פולין התייחסו אליו<sup>23</sup>, בשנה זו מספרים החסידים "רוח ה' החל לפעמו" ורמ"י התחיל ללמד תורה בפרהסיא.

## ב

ר' מרדכי יוסף הגה מחשבה מקורית ונועזת מחשבה שבניגוד לרבי מקוצק הינה שיטתית ומסודרת, ויש בה משום המשך והתנגדות למסורת רבותיו. ככל צדיקי

21 אליאור, עמ' 407-408, ארליך, עמ' קע-קצה.

22 בית יעקב, ספר בראשית, ניו יורק תשל"ח, עמ' 20. וכן בהקדמה לכרך השני של מי השילוח: "והוא התחיל להרחיב את השער אשר פתח מרן הקדוש ר"י בעש"ט ז"ל וכמו שכתב באגרתו שקודם ביאת הגואל יתפרסם לימודו ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיו החוצה". הכוונה היא לאגרת הידועה שהבעש"ט שלח אל ר' גרשון מקיטוב גיסו, האיגרת לא הגיעה ליעודה ונוספה בסוף ספר בן פורת יוסף לר' יעקב יוסף מפולנאה בשנת תקמ"א. א' מורגנשטרן ציין כי יתכן ויש לראות את האיגרת כקשורה לתאריך תק"מ שגם לו הייתה משמעות משיחית, ואת פרסומה ניתן להבין כדרך לעודד לאחר האכזבה. אגרת זו תפקיד חשוב לה במחקר בסוגיית המשיחיות בחסידות וניתנו לה פירושים שונים ראה על כך י' דן, המשיחיות היהודית המודרנית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 134. וראה עוד על ההקשר המשיחי של האיגרת י' מאיר, "אחיה השילוני כמורו הרוחני של הבעש"ט", משלב ל (תשנ"ז), עמ' 33-49.

23 חיים שמחה ליינער, ספר דור ישרים, ירושלים תשנ"ז, עמ' לא-לג; ירוחם ליינער, מאמר זכרון לראשונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' ז. בהקשר זה לא פלא שהר"מ מגור שנשאר נאמן לרבי מקוצק, ולמעשה ניהל את עדת קוצק מרגע ההסתגרות, התנגד לראות בשנת הת"ר מועד משיחי. בקרב חוג זה פרשו תאריך זה כקשור לתקון פגם הברית, הפצת חכמה וכיו"ב, ראה עתה יועץ קים קדיש, שיח שרפי קודש, [חמוש"ד], חלק שישי — ספר מילואים, עמ' ו-ז סימן ט. על משמעות התאריך בקרב חוגים נרחבים ראה א' מורגנשטרן, "ציפיות משיחיות לקראת שנת הת"ר (1840)", בתוך: משיחיות ואסכטולוגיה (עורך צבי ברס), ירושלים תשמ"ד, עמ' 343-364, הנ"ל, משיחיות וישוב ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ה, וכן פירשטיין, עמ' 79-84. על ההתייחסות לאותה שנה בקרב חסידי פולין ראה ר' מאהלר, החסידות וההשכלה, מרחביה 1961, עמ' 321-322, י' אלפסי, בשדה החסידות — מחקרים, פרקי תולדה, הווי ומסורת, תל אביב תשמ"ז, עמ' 246, 459 (להלן אלפסי, בשדה), הנ"ל, גור, תל אביב 1954, עמ' 59, 89-90. עמי בכתובים עבודה הדנה בהתייחסותם של צדיקים שונים, בעיקר בקרב חסידי פולין, אל שנת הת"ר.

פשיטחה לא ערך רמ"י את דבריו בספר ותורתיו נקבצו על ידי נכדיו לאחר מותו. הספר נקרא "מי השילוח" והחסידיים מספרים שר' בונם אמר על רמ"י "שהוא כמי השלוח ההולכים לאט וחופר בעומק מעמקים אשר בעבור זה נקרא ספרו הקדוש מי השלוח"<sup>24</sup>. ספר "מי השילוח" כולל שני כרכים הערוכים לפי פרשיות התורה וחלקי הנ"ך ונוספים לו ביאורים לש"ס וליקוטים. הכרך ראשון יצא בווינה תר"ך בבית הוצאה נוצרי כנראה מטעמי צנזורה, או שלא היה מי שרצה להדפיסו. ואילו הכרך השני בא לדפוס רק בשנת תרפ"ב בלובלין<sup>25</sup>. דעותיו של רמ"י היו שנויות במחלוקת לא רק בחייו אלא גם לאחר מותו, ויתכן שבשל כך לא נוספו 'הסכמות' לספר כפי שהיה מקובל.

נכדו ר' גשרון חנוך העניך היה מודע לכך ובהקדמה לכרך הראשון כתב ש"בכמה מקומות יקשו הדברים לאזנים אשר לא שמעו ולא הורגלו בדברים כאלה" וסיבת הפרסום הוא רק "למען אנשי שלומנו המכירים ערך יקרותם"<sup>26</sup>. הספר עורר התנגדות חזקה ומסופר שעם הדפסתו אף נדון לשריפה<sup>27</sup>.

## ג

תורתו של ר' מרדכי יוסף נעה בדיאלקטיקה בין שני רבדים שלכאורה סותרים האחד את השני, רבדים הנובעים מתחושה דתית עמוקה. הרובד הראשון היא ההכרה בדטרמניזם שהכל ביד שמים, רובד זה הודגש רבות במחקר<sup>28</sup>, ורובד שני הוא חשיבות המצוות והחברה, פן אותו הדגישו החסידיים. במאמרי אראה את ההתמודדות של ר' מרדכי יוסף עם הנסיון לחיות את שני הרבדים ללא סתירה ביניהם, עבורו שני הרבדים הם אחד. בכך יצר רמ"י הגות מהפכנית בגבולות היהדות המסורתית המקפידה על קיום כל המצוות בעולם הזה. וזאת דרך ראית המקרא כרצף של התמודדויות עם האמת הנסתרת, התמודדויות המהוות דגם להתנהגות האדם בעולם. רמ"י משלב באופן מקורי את הדטרמניזם עם המצוות. מחד הוא איננו מוותר על הכרת האמת ומאידך מדגיש הוא את חשיבות ה"יראה" — המצוות בעולם הזה,

24 דור ישרים, לובלין תרס"ט, עמ' 12.

25 על עריכת הספר והוצאתו לאור ראה אליאור, עמ' 431-432.

26 הקדמת ר' גרשון חנוך העניך לכרך הראשון, הדברים חוזרים ג"כ בהקדמת ר' מרדכי יוסף נכד רמ"י לכרך השני של מי השילוח.

27 אליאור, עמ' 432, ש"ז שרגאי, "חסידות הבעל-שם-טוב בתפיסת איזביצא ראדזין", בתוך: ספר הבעש"ט — מאמרים ומחקרים בתולדות החסידות ובמשנתה (בעריכת י"ל הכהן מימון), ירושלים תש"ך, עמ' קסו, אלפסי, בשדה, עמ' 266. איש מהם לא הביא מקור לקביעה זו. א"ז אשכולי כותב "חסידו קוצק הי עושים שפטים בספרו, על דברי מינות שמצאו בו ברוח השבתאים — בעצם רק ביטוי ברור במקצת לרעיונות השגורים של החסידיים", אשכולי, עמ' 116.

28 בעיקר בעקבות מאמרו של י' וייס, "תורת הדטרמניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר!"] מאיזביצא", בתוך: ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453 (להלן: וייס).

ובכך מתנגד לאנטי-נומיזם ולאנרכיזם העלולים לנבוע מתורתו. שילוב זה לא בא לידי ביטוי בצורה בולטת במחקר הצגת השילוב היא עיקר תרומת מאמר זה.

### פרק ראשון: "הכל בידי שמים" – ההכרה בדטרמניזם

ביסוד משנתו של ר' מרדכי יוסף עומדת הקביעה שהכל בידי שמים ושרצון ה' נמצא בכל, ושבאמת רק רצון השי"ת הוא הנמצא ואין נמצא אחר זולתו<sup>29</sup>. כל מעשה שהאדם עושה בעולם הוא מימוש הרצון האלוהי. בניגוד לתפיסות בחסידות שהמעשה נתון בידי האדם ואילו המחשבות לא תלויות בו<sup>30</sup> אומר ר' מרדכי יוסף "המעשים הם מיד השי" והמחשבות הם מצד האדם"<sup>31</sup> גישה זו נובעת מתחושה דתית עמוקה שמצאה ביטוי רחב בחסידות והיא שהאל נמצא בכל, כדברי הזוהר "לית אתר פנוי מינה"<sup>32</sup>.

בהכרה בדטרמניזם עולות תמיהות על משמעותם של החטא, שכר ועונש המצוות ובכלל על הצורך בעשייה האנושית. הרי בגישה זו החטא כמעשה החסד נעשים תחת רצונו של האל<sup>33</sup>. רמ"י לא מסתפק בקביעה של הדטרמניזם, קביעה שעלולה להביא לפסיביות וסבילות, והוא מוסיף נימה אקטיבית-פעילה חזקה דרך הכנסת מושג נוסף – חובת ה"בירור" בעולם.

#### א. הבירור<sup>34</sup>

אמנם רצון ה' נמצא בכל אבל "ברצון צריך בירוים"<sup>35</sup>, על האדם לברר את מעשיו ולבחון אם הם כרצון ה' גם אם הוא חושב שכוונתו לשם שמים<sup>36</sup>. הבירור חל על כל דבר ודבר העומד לפני האדם, גם הנאותיו ואפילו הנבואה צריכה בירור<sup>37</sup>. אין כאן

29 ראה על כך וייס, עמ' 447 הע' 1.

30 וייס, 453 והערה 30.

31 מי השילוח, ח"א, פר' וישב, עמ' מה. להלן אשתמש במהדורה החדשה של מי השילוח, בני ברק תשנ"ה, המצויה יותר. על מנת להקל על המשתמש במהדורה אחרת ציינתי בכל ציטט את שם הפרשה ואת הדיבר המתחיל ולא רק את העמוד.

32 'י תשבי ו' דן, "חסידות", אנציקלופדיה העברית, כרך יז, ירושלים ותל אביב, עמ' 775.

33 "נתראה שלפעמים יסור מדרך התורה, גם זה הוא ברצון השי"ת" מי השילוח, ח"ב, פר' וארא, ד"ה ואקח, עמ' מ.

34 מוטיב חשוב זה נפקד ממאמרו של וייס וההולכים בדרכו שמדגישים על פניו את הפן הדטרמניסטי-אנרכיסטי. על הבירור ראה פירשטין, עמ' 44-48.

35 מי השילוח, ח"ב, פר' ויקרא, ד"ה "להבין", עמ' עד.

36 מי השילוח, ח"א, פר' בהעלותך, ד"ה "וידבר", עמ' קמו.

37 מי השילוח, ח"א, פר' קדושים, ד"ה "ואלהי", עמ' קיח-קיט. רמ"י מביא לדוגמא את ירמיהו שהייתה לו נבואה והוא היה "מסופק בדבר אם היא מאת ה'", עד שנתמשה. "לכן צריך האדם לברר את עצמו בכל עניו ולהסיר מאתו כל נגיעות וגם ירמיהו בירר את עצמו", שם, שם.

עניין של תחושה חזקה או אינטואיציה בלבד, כדברי רמ"י: "במקום שישתוקק האדם לדבר יראה אם הוא רצון הש"י, לא יאמר מאחר שאני משתוקק בטח הוא רצון הש"י"<sup>38</sup>. יש יותר מכך: האדם בתהליך הבירור צריך להגיע לשלב בו הוא חושב שרצונו נקי מכל אינטרסים אישיים, ללא 'נגיעות' ו'נטיות'. האדם צריך "לסלק את עצמו מכל נגיעותיו, ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק או ידע בברור כי מאת ה' היא"<sup>39</sup>. השלב הראשון הוא בסילוק הנטיות והנגיעות לאחר מכן יש להעמיד את הרצון למול עולם הבא, קרי בפרספקטיבה של העתיד, ויש לשאול אם הרצון יתקיים גם כן שם: "בזה המעשה עצמה שהוא עושה יחקור ויתבונן אם המעשה והרצון הזה הוא מבורר שיהיה קיים כן לעלמי עד אפילו לעוה"ב"<sup>40</sup>. ואם לאחר סילוק הנטיות וההעמדה למול העתיד עדיין יישאר רצונו הרי שהוא מה'. כך שרצונו הסופי המבורר של האדם מתגלה כרצון האל המקיף כל ונמצא בכל<sup>41</sup>.

מסקנתו של זה שבריר את עצמו צריכה להיות שהכל בידי שמים<sup>42</sup> ועל כן רצונו אינו אלא רצון האל, בתהליך הבירור מאשר האדם את אותו הרצון. רמ"י מעמיד גישה אינדיבידואלית חריפה שלכל אחד יש בירור אישי לו "כי לכל אחד חלק הש"י דבר מיוחד למען יברר את עצמו בה". האדם נולד עם חסרון המיוחד לו ואותו צריך לברר ולתקן ובו יתנסה. האמת המתגלה לאדם שהכל בידי שמים

38 מי השילוח, ח"א, תהלים, ד"ה "שויתי", עמ' רטו.

39 מי בשילוח, ח"א, פר' קדושים, ד"ה "ואלהי", עמ' קיח.

40 מי השילוח, ח"א, פר' שמיני, ד"ה "ויהי", עמ' קה. ועוד: "כשאדם יחמוד לדבר מה צריך להישיר דעתו ולהעמיד על התבוננות כאילו היה החיים שלו נפרד מהגוף, ואם עיקר החיים שלו חומד לזה הדבר מוכח שהוא קיים לעולמי עד" מי השילוח, ח"ב, פר' כי תשא, ד"ה "אלהי", עמ' סח.

41 בצורה דומה כותב הרב אברהם יצחק הכהן קוק: "וסוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו, עד כדי התוועדותו אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר בעשיית רצונו כרצון קונו, מפני שרצונו איננו כי אם רצון קונו", אורות הקודש, ח"ג, עמ' מו. אצל הרב קוק הרצון מכוון בכך שהוא קשור ל"חכמה" ומגמתו מוסרית. הרצון טהור ומכוון את האדם אל אלוהיו, בניגוד לרצון העיוור של שופנהאור המביא לדברי הרב קוק ל"הסתכלות הרשעה, הפסימיסטית, הקיצונית", אורות הקודש, ח"ב, עמ' תפכ-תפד. על הרצון בהגותו ראה מ' פכטר, "עיוולים ויושר לתולדותיה של אידאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)", דעת 18, תשמ"ז, עמ' 84-85; ב' איש שלום, הרב קוק — בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 77-97; ש' רוזנברג, "הראי"ה והתנין העיוור — אורות הקודש ומשנתו של שופנהאור", בתוך: באורו — עיונים במשנתו של אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ובדרכי הוראתה (בעריכת ח"י רמיאל), ירושלים 1986, עמ' 317-352. אודות שופנהאור וסוגיית הרצון ראה ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה — שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט, עמ' 64-103.

42 מי השילוח, ח"ב, פר' נצבים, עמ' קכח.



איננה פוטרת אתו מעצם חובת הבירור בכל מעשה, הבירור הופך לחובתו הדתית של האדם, וחשיבותו הוא בכך שהבירור הוא זה המאשר את האמת.<sup>43</sup>

## ב. עקידת יצחק

הדגם לניסיון של כל אחד מצוי בניסיונות של הדמויות של המקרא שבראשן אברהם אבינו. רמ"י רואה בעקידת יצחק סיפור אבטיפוסי שדרכו עולה בבהירות רבה חשיבותו של הבירור בעולמו הדתי של האדם.<sup>44</sup> יתכן ויסודותיה של תורת הבירור טמונים כבר בדברי הרבי מקוצק על העקידה. הרבי מקוצק מפתח את דברי בראשית רבה ודורש: "ויאמר אל תשלח ידך אל הנער וגו' כי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה וגו' (פסוק יב) במדרש רבה (ב"ר נו) (ומובא ברש"י ז"ל) אמר ר' אחא התחיל אברהם תמיה וכו' אתמול אמרת קח נא את בנך את יחידך, ועכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער, אתמהא, אמר לו הקב"ה וכו' כשאמרתי לך קח נא את בנך, לא אמרתי שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה אחתיה, עד כאן לשון המדרש.<sup>45</sup> נראה כי כוונת המדרש הוא להורות לנו בזה שמשרכת יד אאע"ה שלא לשחטו היה אצלו עבודה גדולה ביתר שאת ועוז מעבודת השחיטה שהיה מוכן אליה תיכף ומיד בשמעו הדיבר מהשי"ת".<sup>46</sup> נראה מכאן שכל עיקר הניסיון היה לפי הרבי מקוצק בהימנעות מהשחיטה. האל לא דרש מאברהם שישחוט את בנו, צו כזה היה אברהם ממלא מיד ואין בכך כל ניסיון, האל רצה רק שיעלה את יצחק על המזבח ככתוב: "לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו". הניסיון הגדול של אברהם הוא בכך שנמנע מלשחוט

43 תאור אחר של הבירור ככיוון של ראיית החסרון ותורת המוסר ראה אצל רבינוביץ, עמ' 566-567. רבינוביץ לא ירד לעומק המחשבות של מי השילוח ואף מתנגד לרעיון כי יש כאן כיוון דטרמניסטי. לדעתו נעוצים כל דברי רמ"י בהשקפת חז"ל ובתורות חסידיות לפניו, ראה בעיקר עמ' 555-556.

44 על תפיסת העקידה של הרבי מקוצק ראה בהרחבה י' מאיר, "דרכו ההרמונויטית של הרבי מקוצק בפירושו העקידה – בין היהודי הקדוש ל'מי השילוח'", משלב לג (תשנ"ט), עמ' 101-119. התייחסות אחרת לפרשנות רמ"י את העקידה ראה J.J. Gellman, A Hasidic Interpretation of the Binding of Issac: Rabbi Leiner of Izbica (עורכים ד' סטטמן וא' שגיא), רמת גן תשנ"ד [חלק אנגלי] עמ' 23-39. על פרשנות העקידה של בובר ביחס לקירקגור, ר' אלימלך מליז'נק ור' מרדכי יוסף מאיזביצא ראה א' מאיר, "פרשנותו הדיאלוגית של בובר לעקידה – בין קירקגור לחסידות" (בדפוס).

45 בראשית רבה (מהדורת ת' אלבק), ירושלים תשכ"ה (הדפסה שנייה), פרשה נו, עמ' 604.

46 אוהל תורה, לובלין תרס"ט, ד ע"ב - ה ע"א. על אף הבעיה באבחון אמרות אוטנטיות לרבי מקוצק, ואופיו המלקט של ספר אוהל תורה, מסורת זו נראית לי אמינה מפני שהיא מהווה שילוב וקיצור של הנאמר בספרים אחרים שהנם אמינים. ראה: ר' שמואל משינאווי, רמתים צופים, ווארשא 1881, חלק שני על תנא דבי אליהו זוטא, דפים יט-כג, וכן ר' יעקב זעליג, קונטרס צו"ף הרי"ם, בספר מרום הרי"ם, ווארשא תרנ"ב, דף ד. על ספרים אלו ראה: י' לוינגר, "אמרות אוטנטיות של הרבי מקוצק", תרביץ נה, א (תשמ"ו), עמ' 115-117.

ובהבנה שאין האל רוצה בשחיטה, על כך הוא נקרא ירא ה'. אברהם עמד בניסיון בריסון עצמו למרות הלהט לבצע את הדברים הראשונים של האל. כבר כאן, אצל הרבי מקוצק, ניתן לראות שהצו לא היה ברור, ולא הובן נכונה על ידי אברהם. אברהם היה צריך לבחון מהם דברי האל ומה הוא רצונו והניסיון מפורש על צו אחר והוא ההימנעות מהשחיטה.

רמ"י מפתח רעיון זה לכיוון אחר באומרו: "והאלקים נסה את אברהם. ענין נסיון של העקידה היה גדול האמונה שהיה לאברהם אבינו בהש"י, כי אף שאמר לו כה יהיה זרעך, ונאמר לו את בריתי את אקים את יצחק, ועכשיו כשנאמר לו העלהו לעולה עכ"ז האמין בדברים הראשונים כמו מקודם ולא נפלו אצלו, וזאת האמונה אין בשכל האדם להשיג, והנה באמת לא היה לאברהם דיבר מפורש מהש"י שישחוט את בנו, ע"כ לא נאמר וה' נסה רק והאלקים נסה, היינו שהיה אליו דבר באספקלרייא דלא נהרא [זוה"ק בראשית קכ ע"ב<sup>47</sup>] וע"ז נאמר והאלקים לשון תקופות, וע"ז לא נקרא הנסיון ע"ש יצחק כי יצחק האמין לאברהם כי מה' הוא ואינו נסיון כ"כ, רק לאברהם היה נסיון לפי שלא היה אצלו הדיבר מפורש, ואם היה לו שום נגיעה כאב לכן אז היה מכריחו לרחם עליו, כי באמת מאת ה' היה שלא ישחטו והנסיון היה רק למראה עיני אברהם, וזה שאמר בתפילתו על סדום ואנוכי עפר ואפר, עפר מורה על מעשה שאינו מבוררת וצריכה לתיקון כי מהעפר יוכל לצמוח, ואפר היינו דבר שנאבד וח"ו אם היה שוחטו לא היה לו תיקון [...]"<sup>48</sup>.

בחלקו השני של "מי השילוח" ממשיך ר' מרדכי יוסף לפתח פרשנות זו, וכך

הוא כותב:

"עיקר נסיון מהעקידה מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו לא תרצח, ומה גם לשחוט את בנו, כי בפשיטות היה בנקל לפני אברהם אבינו לקיים מצוות השי"ת בכל נפשו אף להעלות עצמו, ורק כאן שאיתא בזוה"ק (וירא ק"כ ע"א) שזה המאמר היה לו באספקלריא דלא נהרא, היינו שלא נאמר לו מאמר מפורש, והיה נבוך בלבו והיה יכול לפשוט הספק לכל צד, שבאם היה לו קצת נגיעה ליצחק כאהבת אב לכן היה פושט לעצמו שלא יעלהו שעמדו כנגדו מחשבות ודעות שונות והיה נבוך בהם וכדאיתא במדרש (רבה וירא נ"ו, ט"ו) היה לו מה להשיב אתמול אמרת כי ביצחק וגו' ועכשיו קח

47 צ"ל קכ ע"א ולא ע"ב כפי שכתוב, ונראה שחלה טעות דפוס בהוספה זו של מהדיר ההוצאה החדשה. וכך כתוב בזוהר (מהדורת מרגליות), ח"א, קכ ע"א: "מרחוק חמי ליה גו אספקלריאה דלא נהרא בלחודוי ובגין כך חמא ליה ולא אתגלי כלא דאלו אספקלריא דנהרא הווה שכיח על האי אספקלריאה דלא נהרא אתקיים עליה אברהם כדקא יאות אבל מרחוק בלחודוי הווה מרחוק", ובתרגום ע"פ "הסולם": "מרחוק: שראה אותו באספקלריה שאינה מאירה בלבד, ומשום זה ראה אותו ולא נגלה לו בשלמות. כי אלו אספקלריה המאירה היתה נמצאת על האספקלריה שאינה מאירה היה אברהם משיגו כראוי, אלא מרחוק בלבד היה מרחוק".

48 מי השילוח, ח"א, פר' וירא, ד"ה "והאלקים", עמ' כט.

נא את בנך וגו' וחס ושלום לא עשיתי כן אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך, וזה היה עיקר הניסיון"<sup>49</sup>.

בניגוד לפרשנות הקלאסית הרואה את הניסיון שהיה לאברהם בהיענותו לצו החיצוני, מציג רמ"י את ניסיונו של אברהם בכך ששמע דבר לא ברור אותו היה צריך לברר. דברי האל נשמעו לו באספקלריא דלא נהרא, ועליו מוטל היה לברר מהו הרצון של האל. אבל בשונה מהרבי מקוצק, כאן הצו איננו חיצוני לאדם אלא מתגלה בתהליך הבירור של פנימיותו. אברהם החל בבירור העצמי לקראת הכרעתו — לשחוט את בנו או להימנע מהשחיטה, שלנגד עיניו עמד הצו לא תרצח. בחירתו, כפי שאנו קוראים בתורה, שלא לשחוט את יצחק הייתה בחירה נטולת מניעות ואינטרסים ומהווה בחירה המבטאת את רצון ה' שמלכתחילה לא רצה בשחיטה<sup>50</sup>. ואילו יצחק, עבורו לא היה ניסיון כלל מפני שלו לא היה שום ספק באשר למקור הצו, וחשב שכך אמר האל באופן מפורש וברור<sup>51</sup>. בחירתו הסופית של אברהם שלא לשחוט מבורכת מפני שהיא מבטאת ומאשרת את רצונו של האל<sup>52</sup>.

### ג. הסכנה שבבירור

ראינו שחובה על כל אחד לברר את מעשיו, אבל זה שבירר את עצמו עשוי להגיע גם למעשים קיצוניים, יתכן ותוצאות בירורו לא יעלו בקנה אחד עם התורה ועם ההלכה. כמו כן טמונה כאן סכנה גדולה שאת אותותיה ראינו כבר בתולדות העולם — יבוא אדם וירצח או יחולל מעשי זוועה ששם ה' בפיו, בטרימנולוגיה של "מי השילוח" — לאחר שטען שבירר את עצמו ועתה מעשיו הם ביטוי לרצון האל. ויאמר אותו אדם מאחר שהגעתי להכרה הנסתרת — ל"עומק" אפשר להתעלם ממה שחיצוני וגלוי — ה"גוון" וה"לבוש", ומותר להתעלם מהחיצוניות ו"להתפשט".

49 מי השילוח, ח"ב, פר' וירא, ד"ה "עיקר", עמ' יט.

50 בדרך שונה פירשו עניין זה על פי כתבי רמ"י, נכדו: גרשון חנוך מראדזין, סוד ישרים על התורה (תניינא), ברוקלין-ניו יורק תשמ"ג, פרשת וירא, ד"ה והאלוקים, עמ' לו, וכן נינו של רמ"י ר' מרדכי יוסף אלעזר מראדזין, תפארת יוסף, בני ברק תשנ"ז, עמ' טז-יח.

51 אולי כך יש להבין את דברי הרבי מקוצק ששאלו אותו "למה לא נחשבת העקידה ניסיון ליצחק" השיב "שלא כתיב וה' נסה את יצחק רק את אברהם". יצחק לא היה מעורב באופן ישיר אלא רק דרך אברהם. ראה י"י ארטן, אמת ואמונה, ירושלים תשל"ב, עמ' כו.

52 עניין רב יהיה בהשוואה בין גישתו של הרבי מקוצק וזו של רמ"י להשקפתו של ר' יוסף אבן כספי (פילוסוף ופרשן בפרובנס 1280-1332), אבן כספי טוען שמלכתחילה לא רצה האל בשחיטה ואברהם נשמע לדמיון המתעתע בכך שהלך לשחוט את בנו, ההימנעות מהשחיטה היא השמיעה לשכל הנפרד, ועל כך מברך אותו האל. ראה ח' כשר, "איך יצונו ה' לעשות תועבה כזאת!?" ביקורת עקידת יצחק על-פי ר' יוסף אבן כספי", עט הדעת, חוברת ראשונה (תשנ"ו), עמ' 38-47.

הבירור נעשה לקראת האמת האישית של כל אדם בתוך עולמו הדתי. אין כאן כאצל קירקגור קפיצה מהמעגל האתי אל המעגל הדתי שהאדם עומד יחיד לנוכח האל. כאן מתרחש הכל בתוך העולם הדתי ואין דבר חיצוני. האדם עומד רק לנוכח ספקותיו והחלטותיו. הסכנה בעולם כזה שבו "אין אמת חד-משמעית אחת בתפיסת המציאות"<sup>53</sup> היא רבה, ויכולה להוביל למסקנות מרחיקות לכת איתן מתמודד רמ"י כפי שנראה בהמשך.

#### ד. מעשה פנחס וזמרי

ביטוי לבעייתיות של גישה זו אנו רואים בפרשנותו של רמ"י את מעשה פנחס וזמרי. הסיפור המקראי מתאר את חרון אפו של האל על העם שהחל לזנות אל בנות מואב ולעבוד את אלוהיהם. משה מצווה על ראשי העם להרוג את כל הנצמדים לבעל פעור. והנה מתקרב למחנה זמרי בן סלוא עם אשה מדיינית — כזבי בת-צור. משה והעם כשוראים את המחזה בוכים פתח אוהל מועד. כשפנחס רואה זאת הוא לוקח רומח בידו ודוקר את זמרי והמדיינית ובעקבות מעשהו נעצרת המגפה. סיפור זה הפך סמל לקנאות דתית מבורכת על ידי האל. שהאל אומר לאחר המעשה: "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כליתי את ישראל בקנאתי"<sup>54</sup>. סיפור זה פשוט לכאורה אבל רמ"י הופך לגמרי את משמעותו ומציע הבנה חדשה שוודאי הייתה "קשה לאוזניים שלא רגילות בכך"<sup>55</sup>. וכך הוא מפרש את הדברים: "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח וכו'. ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה, אך יש סוד בדבר זה, דהנה יש יו"ד נקודות בזנות, הנקודה הא' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצה"ר ואח"ז יש עוד ט' מדרגות, ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להמלט מהעבירה, עד המדרגה היו"ד, היינו מי שמרחיק עצמו מן היצה"ר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור א"ע יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בוודאי רצון הש"י [...]. כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק א"ע מזה המעשה". התורה לא מספרת לנו על נואפים סתם אלא על

53 אליאור, עמ' 409.

54 במדבר, פרק כה, פס' א-טו.

55 פ"ז גליקסמן מלודו' כותב שדברים זרים אלו גרמו ללעג על ספר מי השילוח, ועוד הוא מוסיף שאולי מוטב היה אם עורך הספר היה משמיטם בשל קיצוניותם. ראה תפארת אדם, חוברת א, לודו' תרפ"ג, עמ' יג-טו הע' א. מרקוס מעיד שהיו זקנים שראו בחסידות איזביצא כת נגועה במינות וכהוכחה השתמשו בהערה זו על פנחס וזמרי, ראה: א' מרקוס, החסידות, תל-אביב תשי"ד, עמ' 243-244.

ניסיונות להתמודדות עם האמת, במקרה שלנו זמרי התמודד עם רצונו להתקרב לאותה אישה וכשבייר את עצמו הגיע למסקנה שכזבי היא בת זוגו וראה בכך את רצונו של האל. פנחס טעה וטען "שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה" שזמרי לא הגיע לסוף בירורו. הוא לא ראה את "עומק" העניין שאכן צדק זמרי במעשיו. היה אפשר אם כן לבוא בטענות אל פנחס שקנאתו לא הייתה נקיה! "[...] וע"ז נאמר [הושע יא, א] כי נער ישראל ואוהבו, וזה ממש עניין פנחס שהיה דן את זמרי לנואף בעלמא, ע"כ דן אותו קנאין פוגעין בו ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי, כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל<sup>56</sup>, עד שמרבע"ה לא הכניס א"ע בזה לדונו במיתה, ונמצא שפנחס היה במעשה הזה כנער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק עפ"י עיני שכל האדם ולא יותר [...]"<sup>57</sup>. זמרי הופך מאדם שנתפס עד עתה כחוטא הנענש על תאוותו, למי שעשה את המעשה הנכון ב"עומק", הוא ביטל את תאוותיו, העמיד את רצונו למול עוה"ב<sup>58</sup> והגיע לרצון המבורר ורק אז החליט שזהו רצון ה' גם כן, והחליט לעבור על הצו. מכאן עולה שפנחס המבורך על ידי האל הוא זה שטעה ולא הבין את האמת הנסתרת ומעשה קנאתו מצטייר כמעשה של נער. נראה שהאמת האישית של כל אדם יכולה להיות מנוגדת לתורה המפורשת, ומשה שהבין זאת לא יכל אלא לעמוד מהצד ולבכות. ובכל זאת מבורך פנחס מפני שעשה מעשה שהוא כפי יכולת השגתו! ממשיך רמ"י וכותב: "ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו"<sup>59</sup>. פנחס כזמרי מסר את נפשו על האמת שלו. ה"עונש" שהוטל על זמרי הוא רק בגוף ולא בנפש<sup>60</sup>. הכרתו הייתה אמיתית למרות שהיא מנוגדת ל"לבוש" אבל הוא חי בעולם ה"לבוש" לכן נענש. לעתיד, בעולם הבא, יתברר שמעשהו היה אכן טוב<sup>61</sup>.

בהפרדה בין הרצון לתורה נפתח הפתח לאנרכיזם דתי כפי שראינו בסיפור פנחס וזמרי, ואין שום דבר שיעצור את האדם לאחר שבירר את עצמו. אבל בשביל להגביל אנרכיזם מוחלט מכניס כאן רמ"י רובד שני והוא חשיבות המצוות והמעשים בעולם

56 ר' חיים ויטאל, "מאמר פסיעותיו של אברהם אבינו ע"ה", בתוך: כתבים חדשים לרבינו ויטאל ז"ל, ירושלים תשמ"ח, אות מה-מו, עמ' יב-יג. מאמר זה צורף בחלק מדפוסי חסד לאברהם לר' אברהם אזולאי לסוף הספר, וכך קיבל תפוצה רבה.

57 מי השילוח, ח"א, פר' פנחס, ד"ה "וירא", עמ' קסד-קסה.

58 מי השילוח, ח"א, פר' בלק, ד"ה "והנה", עמ' קסד.

59 מי השילוח, ח"א, פר' פנחס, עמ' קסה.

60 מי השילוח, ח"א, פר' פנחס, ד"ה "לכן", עמ' קסו.

61 מי השילוח, ח"א, פר' בלק, ד"ה "והנה", עמ' קסד. פירוש דומה ניתן ע"י תלמידו של רמ"י, ר' צדוק מלובלין, מחשבות חרוץ, פיעטרקוב תרע"ב, אות ד, ד"ה "וזהו", ז ע"ב-ח ע"א; תקנת השבין, פיעטרקוב תרפ"ו, כ ע"א. והדברים בצורה פחות חריפה אצל בנו של רמ"י, ר' יעקב, בית יעקב — על התורה, ירושלים תשנ"ז, פר' פנחס, ד"ה "וידבר", מז ע"א.

הזה. רובד זה עומד במקביל לרובד הראשון – שרצון ה' נמצא בכל. אין הוא נובע ממנו, אלא נכנס כרובד נוסף המבטא את אורח חייו של רמ"י ואת נאמנותו לעולם ההלכתי בו הוא חיי.

### פרק שני: המצוות כ"לבוש"

נכון שרצונו של האל מתבטא בכל מעשה שהאדם עושה, אך האל חפץ בעולם הזה בלבוש ויראה<sup>62</sup>. ה"לבוש" וה"יראה" מזוהים ב"מי השילוח" עם המצוות<sup>63</sup>.

כך מתקבלת משמעות חדשה למשפט "הכל בידי שמים אף יראת שמים" שאין כוונתו לומר שגם המחשבות נתונות בהשגחת האל, אלא שגם היראה – המצוות שלכאורה נראות כלא הכרחיות למערכת שהצגנו עד עתה, יש להם חשיבות והאל רוצה בהן<sup>64</sup>. דורש רמ"י על הפסוק: "ותכחש שרה לאמר לא צחקתי": "עומק הענין בזה, כי מה דאיתא בגמ' [ברכות ל"ג ע"ב] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הוא רק לפי גבול תפיסת שכל האדם, אבל באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים ורק בעוה"ז הסתיר הש"י דרכו [...] הראה לה הקב"ה מידה במידה כי אף יראת שמים הוא בידו וזאת הוא הולדת יצחק, ובלתי ההסתר הזה שנסתר מאתה לא היה יצחק אבינו יכול להולד בעוה"ז [...]"<sup>65</sup>.

רמ"י מפתח את דברי הזוהר על סוד הלבוש לפיו כל נשמה, רוח, מלאך ואף התורה חייבים להתלבש בלבוש לפי מישור המציאות בו הם נמצאים. כך לפי רמ"י נתלבשה ההכרה בדטרמניזם היא התורה האמיתית, הנסתרת, בתורה ובמצוות הגלויים לנו בעולם הזה. המצוות מהוות תלבושת לאותה ההכרה. הגוף כמלבוש הנשמה בעולם הזה איננו אשליה וכך גם המצוות המהוות את לבוש ההכרה אינן אשליה. מעמדן איתן והן הכרחיות לרובד בו אנו נמצאים עתה. אבל יש לזכור שהן אינן אלא לבוש<sup>66</sup>.

62 מי השילוח, ח"א, פר' קדושים, ד"ה, "איש", עמ' קטז-קיו, וכן שם, ח"ב, שמואל ב', ד"ה "ויסף", עמ' קמא: "רצון השי"ת הוא שכל אחד יהיה לו יראה אפילו בעת שהשי"ת משפיע לו גודל אהבה".

63 מי השילוח, ח"ב, ד"ה "וכל", עמ' עד-עה, ובמקומות רבים נוספים.

64 ראה הבנתו של וייס, עמ' 450-451.

65 מי השילוח, ח"א, פר' וירא, ד"ה "ותכחש", עמ' כז.

66 בזוהר נאמר שהתורה מלובשת בגוף ומי שרואה בלבוש את העיקר לא זוכה לעולם הבא, רמ"י מפרש מכאן שמי שלא רואה את מה שמעבר לא זוכה לעוה"ב שעוה"ב הוא הבנת הסרת הלבוש, ראה זוהר (מהדורת מרגליות), ח"ג, ירושלים תש"ו, קנב ע"ב. דרך זו רחוקה מדברי הזוהר המצירים דווקא את הרשעים כמי ש "מלובשים" בעירום (ח"ב, קנ ע"ב). על הלבוש בספר הזוהר ראה ד' כהן אלורו, סוד הלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר [מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, סדרת פרסומים יג], ירושלים תשמ"ז, עמ' 45-49, ורשימת המקורות בעמ' 104-105; ג' שלום, "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן", תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 290-306.

כך ניתן לעולם ולהתנהגות בו מעמד שהוא מעבר לאשליה הכרחית. המצוות מהוות "לבוש" ו"הסתרה" שהאדם עוטה בעולם הזה והן המבססות את החברה היהודית. מי שבכירורו מגיע ל"עומק" ורוצה לעבור על אחת מהמצוות, "להתפשט", מוכרח לעצור את עצמו על אף שהכרתו נכונה, וזאת מפני ש"הפשטה" מיותרת היא חטא, והצמצום בעולם הזה הוא הכרחי. נדגים את דרכו של רמ"א, כמו בפרק הקודם, דרך פירושו את התנהגות הדמויות במקרא.

#### א. נדב ואביהוא

בתחילת פירושו לסיפור נדב ואביהוא נותן רמ"א כלל חשוב להבנת התורה לפי השקפתו – "הנה כל חטאי ישראל הכתובים בתורה הם להורות דברי תורה לכלל ישראל [...]". החטאים מורים על חשיבות דברי התורה הם המצוות, מטרת התורה היא לא להראות את החטא אלא את היראה הנובעת מהבנת הסיפור. הוא ממשיך ואומר: "וכן עניין נדב ואביהוא הכתוב בתורה הוא להורות יראה ליחיד"<sup>67</sup>, סיפור זה גדיר את חשיבות ההגבלה, את דרך היראה ליחיד שהגיע להכרה בדטרמניזם. עיסוקם של נדב ואביהוא היה בהקטרת קטורת "וענין קטורת הוא כדאיתא בזוה"ק [במדבר קנ"א ע"ב] מאי קטורת קטירא דכולא, היינו שהש"י הוא תוך כל המעשים שנעשו מבריאת העולם ועד סופו, ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר"<sup>68</sup>. במקום אחר מרחיב רמ"א ומורה על הסכנה בקטורת ש"מזה יכול האדם לפשוט לו לבא לידי קלות ראש מאחר שכל הנעשה הוא בידי שמים"<sup>69</sup>. יש לעמוד קודם כל על תפיסת הקורבן אצל רמ"א. בספרות הקבלה רווחה התפיסה כי הקורבנות אינם מלשון הקרבה אלא מלשון קרבה ולקרב. כך בספר הבהיר: "ואמאי אקרי קרבן. אלא מפני שמקרב הצורות הכחות הקדושות כדכתיב [יחזקאל לז, יז] וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך"<sup>70</sup>, ועוד במקום אחר: "לפי שהקריב [אהרון] קרבן ונתקרב לפני אביהם שבשמים כדאמרינן צריך אותו שמקרבן לעליונים ומייחדן ליחיד בכללן אלו"<sup>71</sup> [...]". בזוהר מפותחים רעיונות אלו הקורבן מובן כהתקרבות הספירות אלו לאלו, כהתאחדות הכוחות העליונים. הקורבן נתפס כזיווג כוחות הזכר עם כוחות הנקבה, תפיסה זו מחייבת את המקריב להיות נשוי, שהזיווג יוצר שלמות. חטאם של נדב ואביהוא היה אם כן, לפי

67 מי השילוח, ח"ב, פר' שמיני, ד"ה "ויקחו", עמ' עו.

68 מי השילוח, ח"א, פר' שמיני, ד"ה "ויהי", עמ' קה.

69 מי השילוח, ח"א, פר' תצוה, ד"ה "ועשית", עמ' צא.

70 ספר הבהיר (מהודרת ר' מרגליות), ירושלים תשנ"ד, סימן קי.

71 שם, סימן קכג.

הזוהר, שלא היו נשואים<sup>72</sup>. רמ"י הולך צעד נוסף קדימה בכך שהקורבן איננו התעסקות של האדם במערכת האלוהית החיצונית לו, הקורבן נתפס כהתקרבות של האדם אל עצמו, אל בירורו הסופי שהוא רצון ה' ואל ההכרה שרצון זה מצוי בכל. "ובאמת כפי מה שהאדם מקרב עצמו לה", כן זוכה להתגלות אור ה' מבלי לבושים שהם גדרים וסייגים, כי באור הברור, שם לא נמצא שום סייג ואיסור, ושם כל מעשה האדם מבוררים שהם לה". דרך הקורבן — ההתקרבות מגיע האדם להכרה העמוקה ש"לית אתר פנוי מינה".

אם כן מה ארע לנדב ואביהוא? כותב רמ"י: "וזהו ענין קטורת שהיה סוד ואסור להתחכם בזה, כי רק ר' עקיבא ירד בשלום [חגיגה י"ד ע"ב] וזה שנאמר [ויקרא ט"ז, א] בקרבתם לפני ה' וימותו, שהיו מקרבים עצמם לה' והסתכלו בעומק הצפון ורצו לעמוד על בירר התנהגות הש"י, והוא ממשיך ומפרש את הטעם שעל הפסוק "ולזה הטעם על לא צוה אותם הוא מרכא כפולא, היינו שכל כך בער בליבם אהבת ה' עד שמסרו נפשם [!], כי מרכא היא לשון רך שלבם נתרכך, וכפולא היינו כפול ברוב טובה אשר לא צוה אותם הש"י". אם כן מה היה פגום במעשיהם? הרי אין פסול בניסיון להתקרב אל ההכרה באמת.

הם נכשלו בנקודה אחת: "ולפי שהיו צעירים לימים ולא אנסיבי ולא אתכללו במשה ואהרן כדאיתא בזוה"ק [שמות ל"ז ע"ב], ולא נטלו עצה, ולזה הפלוגתא (בגמ') חד אמר שתויי יין היו היינו שיש לטעון על קרבותם שהיתה ח"ו מקלות ראש, או שהיתה כוונתם שיוסר מהם עול הגדרים כמו שנתבאר, וגם מאמר המדרש שהיו מחוסרי בגדים ומה היו חסרים המעיל (ויקרא רבה פרשה כ, ו<sup>73</sup>) אף שהמעיל אינו

72 כדברי הזוהר: "תא חזי בשעתא דבר נש מתקן עובדוי על ידי דקרנא כלא אתבסם ואתקריב ואתקשר דא בדא ביחודא שלי. הדא הוא דכתיב אדם כי יקריב מכם. כי יקריב לקשרא מלין כדקא חזי. תא חזי אדם כי יקריב לאפוקי מאן דלא אתנסיב, דהא קרבניה לאו קרבן וברכאן לא משתכחן לגביה לא לעילא ולא לתתא ממשמע דכתיב אדם כי יקריב שאני הכי דלאו איהו אדם. ולא בכללא דאדם הוא. ושכינתיה לא שריא עלוהי. בגין דאיהו פגים. ואקרי בעל מום ומארי דמומא אתרחקא מכלא כ"ש למדבחא לקרבא קרבנא. ונדב ואביהוא אוכחן דכתיב (ויקרא ט) ותצא אש לפני יי. ובגיני כך כתיב אדם כי יקריב מכם קרבן ליי' אדם דאשתכחו דכר ונוקבא האי חזי לקרבא קרבנא דא ולא אחרא [...]", זוהר (מהדורת מרגליות), ח"ג, ירושלים תש"ו, ה ע"ב. ובתרגום ע"פ "הסולם": "בוא וראה, בשעה שהאדם מתקן מעשיו על ידי הקרבן הכל מתבשר ומתקשר זה בזה שלם. ז"ש אדם כי יקריב מכם. כי יקריב לקשר הדברים כראוי. בוא וראה אדם כי יקריב, הוא להוציא מי שלא נשא אשה, כי קרבנו אינו קרבן וברכות אינן נמצאות אצלו, לא למעלה ולא למטה. ממשמע, שכתוב אדם כי יקריב, והוא משונה, שאין הוא אדם, ולא בכלל אדם הוא, והשכינה אינה שורה עליו, משום שהוא פגום, ונקרא בעל מום, ובעל מום נתרחק מכל, כל שכן, ממזבח להקריב קרבן. ונדב ואביהוא מוכיחים, שכתוב, ותצא אש לפני ה'. ומשום זה כתוב, אדם כי יקריב מכם קרבן לה'. אדם הנמצא זכר ונקבה, הוא ראוי להקריב קרבן זה, ולא אחר". על הקורבן בזוהר ראה י' תשבי, משנת הזוהר, כרך שני, עמ' קצד-רו. במהדורת מ' מרגליות הסימון שונה, ויקרא רבה, כרך שני, ירושלים תשי"ד, פרשה כ, ט, עמ' תסב-תסג.



רק לכהן גדול רק הם הכניסו עצמם למקום שהיו צריכים למעיל, והבן<sup>74</sup>. אחרי שהגיעו נדב ואביהוא להכרה של האמת, היה להם "תגבורת אהבה יותר מיראה"<sup>75</sup> ולכן רצו לבטל כל צו. במעשיהם בער ליבם כל כך עד שמסרו את נפשם<sup>76</sup>. על פי אחת מהגישות במדרש<sup>77</sup> מציג רמ"י את דמותם כ"מחוסרי בגדים שהיו צריכים למעיל", היה עליהם לצמצם את עצמם<sup>78</sup>. אין הם חוטאים אלא טועים, ויש לראות בהם צדיקים שהבנתם נכונה מבחינת העתיד, אבל בעולם הזה יש צורך ברובד נוסף והם שכחו לעטות את מעילם.

בכך מובנת, לדעת רמ"י, כל ההתעסקות בלבושי הכהן בסמוך לפרקי הקורבנות, כל בגד מורה על עניין אחר ומהווה אמצעי להתקרבות מתוך הצמצום<sup>79</sup>. הפסוקים הופכים לאזהרה לאלו הקרבים אל הקודש, שלא יחשבו שאין הם צריכים לצמצם את עצמם<sup>80</sup>.

## ב. תפקיד המצוות

המצוות והעבודה הדתית אינן מיועדות לספק את רצון האל החפץ בקיום המעשים באופן שרירותי, אלא הן באופן פרדוקסלי מהוות את הדרך היחידה הלגיטימית להגיע אל הכרת האמת והן אלו המגנות על האדם מפני הכרה זו. תפקידן של המצוות באה לידי ביטוי בשני אופנים – כמגן וכדרך.

המצוות הנם הסתרה המתחייבת בעולם על מנת למנוע נזק לאדם. רמ"י מודע לכך שלא כל אחד הגיע לאותה ההכרה. בעוד יש כאלו שגאלו את עצמם, אחרים שרויים עדיין בערפל<sup>81</sup>. נתינת לגיטימציה ל"התפשטות" של אחד בזמן שאחרים לא

74 מי השילוח, ח"א, פר' שמיני, ד"ה "ויהי", עמ' קה-קו.

75 מי השילוח, ח"א, פר' אחרי, ד"ה "אחרי", עמ' קיד.

76 על מסירות הנפש ראה גם מי השילוח, ח"ב, פר' כי תבוא, ד"ה "ארור", עמ' קכו. והשווה למרדכי פירושו של ר' צדוק מלובלין המפרש שתוקף האור היה חזק מדי והם רצו להידבק באילן החיים, צדקת הצדיק, לובלין תרע"ג, אות יד, ב ע"ב; ח' הירש, חי גואלי – תורת הגאולה של רבי צדוק הכהן מלובלין זצוק"ל, חלק ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 482-485, וכן ר' מרדכי יוסף אלעזר, תפארת יוסף, בני ברק תשנ"ז, פר' אחרי ד"ה "וידבר", עמ' קטו-קיו. להתייחסויות חיוביות נוספות לנדב ואביהוא ראה ד' פלוסר וש' ספראי, "נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון", בתוך: מלאות, כרך ב (בעריכת ש' אטינגר, י"ד גילת וש' ספראי), תל אביב תשמ"ד, עמ' 79-84.

77 על הפירושים השונים במדרש ראה א' שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדות חז"ל", תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

78 השווה לדברי ר' יעקב, בית יעקב, ספר שמות, ירושלים תשל"ב, פר' תצווה, אות ו', ד"ה "וזהו", עמ' קפב ע"ב-קפג ע"א, וכן בית יעקב, ספר ויקרא, ירושלים תשל"ה, פר' שמיני, אות ז, לט ע"ב-מ ע"ב.

79 מי השילוח, ח"א, פר' תצווה, עמ' פח-פט; שם, עמ' צא; שם, פר' צו, ד"ה "ולבש" עמ' קג.

80 מי השילוח, ח"ב, פר' אחרי, ד"ה "ואל", עמ' פ.

81 פירשטין, עמ' 49-51.

יבינוהו עלולה להביא לאי סדר חברתי. ובמקרים יותר קיצוניים עשוי היתר זה להביא לקלות ראש ולשפיכות דמים. בעקבות הגמרא במסכת ערכין טז ע"א אומר רמ"י ש"כתונת מכפרת על שפיכות דמים והוא שאדם ישמור את עצמו שלא יבא מחמתו שום היזק לחבירו ולא יוכל חבירו לחשדו וע"י שיחשדנו בחנם יענש ועי"ז גם הוא יענש מחמת שחבירו נענש על ידו"<sup>82</sup>. המצוות שומרות אם כן על הסדר בעולם כדי שאיש לא ינזק מחברו, ולא יזיק לחברו.

אבל משמעותן של המצוות איננה רק בהיותן מגן, הוא מוסיף שרק דרך המצוות ניתן להגיע אל ההכרה בדטרמניזם! "והלבושים הם התורה והמצוות שאין יכולים לבוא לעומק רצון השם יתברך רק ע"י התורה והמצוות"<sup>83</sup>. דרך הבנת פנימיותן של המצוות מכירים את האמת ש"תוכם רצוף אהבה": "כי גם בדברי תורה [=מצוות התורה, י"מ] מפורשים לא נתראה על הלבוש עומק יקרותם, כי על הלבוש יתראו כעול ומשא, אך המבקש ה' מתפלל להשי"ת שיגלה עיניו ויביט נפלאות מתורתו מה דתחת לבושא דאורייתא ואז יראה שתוכם רצוף אהבה"<sup>84</sup>. המצוות, "הלבושים", טומנים בחובם את האמת החבויה. אמת שאם נלך לאורה באופן קיצוני תבטל את אותן המצוות! אך רק דרכן ניתן להגיע לאותה האמת.

### ג. חובת הלבוש

האדם מחויב להתלבש, לקיים את המצוות גם לפני ברורו וגם לאחר ברורו. רעיון זה מתבהר בקטע המופיע בהקשר לעקדת יצחק בברכת האל את אברהם "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" (בראשית, כב, יב), מפרש רמ"י: "ההפרש שבין יראת ה' ליראת אלקים, יראת אלקים הוא מה שימנע את עצמו מלעשות דבר כגון אכילה וכדומה, הוא מחמת שאינו בשלימות ועוד נמצא בהאדם חסרון ויצמצם את עצמו כפי הבנתו זאת יקרא יראת האלקים. ויראת ה' היינו אף שהאדם מבין בעצמו שמותר לו לעשות הדבר הזה כי נפשו מזוכך מזה החסרון רק שאסור לו מצד הש"י, כי הש"י צוה פקודים ישירים לכל נפש ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, על כן לא התיר הש"י את זה הדבר כי הוא אינו שוה בכל והאדם מחויב לסבול איסור עבור חבירו, זאת יקרא יראת ה'"<sup>85</sup>.

82 ראה מי השילוח, ח"א, פר' תצוה, ד"ה "ואלה", עמ' פט, וכן שם, ד"ה "ועשית" עמ' צא. ועוד שם, פר' צו, ד"ה "ולבש", עמ' קג.

83 מי השילוח, ח"א, פר' חקת, ד"ה "ויקחו", עמ' קנח. "כי בעוה"ז אין בכח אנושי להשיג עצמותו ית' בלתי ע"י לבושים מתגשמים עד כל מה שאנו מקבלים הוא באמצעות הלבושים" שם, מגילה, ד"ה "והקרב", עמ' רנט.

84 מי השילוח, ח"ב, פר' שלח, ד"ה וידבר" עמ' צו-צז, וראה עוד שם, פר' יתרו ד"ה "ואשא", עמ' נ-נא; שם, פר' ויקרא, ד"ה "וכל", עמ' עד-עה; שם, פר' בחוקותי, ד"ה "אם", עמ' פז-פח.

85 מי השילוח, ח"א, פר' וירא, ד"ה "עתה", עמ' כט.

בשלב הראשון ההגבלה היא בשל חסרונו שעדיין לא בירר את עצמו על כך מרחיב רמ"י גם במקום אחר: "שהאדם צריך תמיד להגדיר את עצמו בזה הדבר שידע נגעי לבבו אף קודם הנסיון יקבל עליו יראת שמים, כי אח"כ בעדנא דיצה"ר לית מאן דמתכר ליצר טוב [נדרים לב ע"ב], רק כל העצות הם קודם הנסיון יצמצם את עצמו שזה יסייע לו אף בשעת הנסיון"<sup>86</sup>.

השלב השני היא הצמצום של האדם המבורר עבור אלו שעדיין לא הגיעו להכרה מחשש שיפגעו. כך בכל מקרה נשאר האדם בלבושו והוא מחויב לקיים את המצוות וההבדל בין בני האדם מתבטא בעיקר בהכרתם ולא במעשיהם. רמ"י דוחה את אלו הרוצים לראות את העולם הזה ללא לבושים ובכלל לא מבינים את חשיבותם, אבל הוא דחה גם כן את אלו הרואים רק את הלבוש ומסרבים לראות את העומק הטמון.

#### ד. עולם ללא לבוש

ההכרה לבד לא מספיקה ודרוש גם המעשה, וכפי שראינו ניתן להגיע אל אותה ההכרה רק דרך המצוות. אך הכמיהה אל עולם ללא לבושים גרמה לרבים לטעות ובשל כך לעורר לייאוש, תרעומת ומחלוקת. רמ"י מודע לכך שאותה הקוטביות בין ההכרה למעשה עלולה להביא לידי ייאוש מהמצוות וש"אדם היודע שהכל נעשה בידי שמים לזה יוכל לבוא תרעומות", אבל, אומר רמ"י, יש להתנחם בידיעה שבעתיד יהא אחרת ושמטרת האל הוא להטיב עם בני האדם<sup>87</sup>.

כל הדמויות במקרא מתמודדות עם אמת זו, וסיפורי המקרא הינם ארכיטיפים של כשלונות האדם שלא נשלם, החטא נתפס כהטרמת העידן המשיחי. נבחן שתי דוגמאות חשובות, סיפור בן הישראלית המקלל ומעשה קרח.

#### בן הישראלית המקלל

בויקרא פרק כד, פס' י-יד נאמר: "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל, וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי. ויקוב בן האשה הישראלית את השם ויקלל ויביאו אותו אל משה, ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן. וינחוהו במשמר לפרוש להם על פי ה'. וידבר ה' אל משה לאמר: הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה".

נראה כי מעמדו של אותו בן ישראלית לא היה רם משום היותו בן תערוכת. רמ"י מפרש שלבן הישראלית הייתה תרעומת על מעמדו והוא רצה לנטוע את אוהלו

86 מי השילוח, ח"ב, תהלים, ד"ה "דרשו", עמ' קנט, וראה עוד שם, ח"א, פר' שלח לך, ד"ה "ועשו", עמ' קנב-קנג; שם, פר' נשא, ד"ה "וידבר", עמ' קמג-קמד.

87 מי השילוח, ח"א, פר' בחוקותי, ד"ה "ואכלתם", עמ' קלז.

במטה דן ובכך להשתוות לכולם. אבל סילקוהו, כשמבית דינו של משה יצא מחויב, קילל. כוונתו של בן הישראלית טובה הייתה שרצה להתקרב, אך הטעות היא בהיות לו תרעומת. הוא ראה את העומק הטמון בעולם והגיע להכרה הנכונה ו"רצה לפתוח העומק הצפון לעתיד, כי הש"י יצרף ישראל שלא היה בהם שום חטא, וממילא גם הוא ישראל גמור [...] והוא רצה לפתוח, כי הש"י יכול להושיע אף בלא פעולות האדם"<sup>88</sup>. גידופו היה בשל תרעומת שהייתה לו על זה שהורחק. הוא לא הבין שגם בריחוק ובצמצום יש ביטוי לרצון ה'<sup>89</sup>. למרות שהכרתו אמיתית, בגלל שאיננו מישראל אין ביכולתו להבין שגם הצמצום המתבטא במצוות וחוקים הם רצון הש"י. במקרה כזה נוצרת תרעומת על הצמצום כי קשה לתפוס את רובד ההכרה הפנימית העמוקה עם רובד קיום המצוות. יש כאן נקודה פסיכולוגית מעניינת שדרך זה שבן הישראלית ניסה להטיל מום בחברה נחשף מומו שלו – התרעומת, ומתגלה שמלכתחילה לא נאמרה טענתו מתוך שלימות אלא מתוך חסרון.

בהקשר זה חשוב לראות את יחסו של רמ"י אל אומות העולם. "כי ישראל נקראו גחלת והאומות להבה היינו כי לבות בני ישראל מלאים שמחה [=התפשטות ממצוות, י"מ], והאומות אף שנראים שמחים אך באמת לבם מלא עצבות"<sup>90</sup>. ההתנהגות החופשית של אומות העולם לא נובעת מהכרה אמיתית של הרצון האלוהי, אלא מתוך תאוות בלבד<sup>91</sup>, לכן אין מעשיהם ממלאים אותם בשמחה. לעומת זאת ישראל מלאים בשמחה כי מהות המעשים אינם הלבוש והצמצום אלא ההכרה של ההתפשטות.

בפרשנותו של רמ"י מבוטאת התנגדותו לאנטי-נומיזם ולאנרכיזם העלולים לצאת מדבריו<sup>92</sup>. כאן נוצרת ההבחנה החשובה בין התקופה הטרומ אסכטולוגית לתקופה האסכטולוגית בה נדון בהמשך.

## קרח ועדתו

ניסיון לחיות בעולם ללא לבוש מצוי לא רק אצל אומות העולם, בישראל בא הדבר לידי ביטוי בסיפור קרח ועדתו. על טענת קרח ש"כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה" דורש רמ"י את הדברים הבאים: "הנה מה שנכתב בתורה דברים האלו על שמו בטח אמר זה מהכרתו ועומק לבו שבתוכם ה', כי אם היה רק משפה ולחוץ לא היה נכתב בתורה לעולמי עד על שמו ואם כן היה בו קדושה יקרה [!]"<sup>93</sup>. טענותיו שנבעו

88 מי השילוח, ח"א, פר' אמור, ד"ה "ויצא", עמ' קכח.

89 ברוח זו ראה ר' יעקב, בית יעקב, ספר ויקרא, ירושלים תשל"ה, פר' אמור, אות נט-סא, קכד ע"א – קכה ע"א.

90 מי השילוח, ח"א, פר' בהעלותך, ד"ה "ויהי העם", עמ' קמט.

91 מי השילוח, פר' בלק, ד"ה "ויזל", עמ' קסג.

92 דעה שונה מביעה ר' אליאור במאמרה, אליאור, עמ' 410.

93 מי השילוח, ח"ב, פר' קרח, עמ' קב-קד.

מהכרה אמיתית היו "שיראת הש"י מפורשת לפניו והוא מבין שהכל בידי שמים אפילו יראת שמים. וא"כ איך יבוא לאדם שיעשה כנגד רצון הש"י כיון שהרצון והמעשה הכל מאתו יתברך ואיך יעשה דבר שלא לרצונו. וע"ז היה טוען שפטור מציצית כי ציצית מרמזין על יראה". מבחינת העומק נכונה טענתו של קרח כי באמת העולם הזה הוא רק "לעיני האדם", והוא בנוי על ההסתרה וישנו גם כן עולם אחר<sup>94</sup>. דרישתו של קרח היא שלא תהא התנשאות של אחד על חברו הרי לעתיד לבוא ממילא יתברר שכולם שווים<sup>95</sup>. אבל למרות שקרח חשב שלו האמת הגמורה, כאן מתגלה חסרונו שטעה בכעסו "לקרח היה באמת אהבת הש"י ולפי דעתו היתה כוונתו לש"ש, אבל הם לא כווננו אלא לכבוד עצמם"<sup>96</sup>. "חטאו" של קרח הוא טעות בזמן שחשב שגם עתה צריך לחיות כפי שיהיה לעתיד לבוא<sup>97</sup>, ודרך תלונתו מתגלה חסרונו שלו עצמו. ולכן לפי רמ"י נסמכה פרשה זו לפרשת ציצית להורות על חשיבות היראה בעולם הזה, על אף הכמיהה המובנת, ואולי אף ההכרחית, לעולם אחר.

#### ה. התעלמות מהעומק

כשם שהיו כאלו שניסו להטרים את העידן המשיחי כך היו אחרים שסירבו לראות את העומק ופחדו להכניס את עצמם לספקות, מפני שרצונם היה לחיות בעולם ברור ומוחלט ללא סכנות. כשם שמגנה רמ"י את ה"חוטאים" בזמן כך הוא מגנה את מחפשי הקביעות והמוחלטות. במקרא מוצא רמ"י דוגמאות גם לאלו וגם לאלו. לדעתו הדרישה להיכנס לספק הכרחית ומחויבת ואי אפשר להתעלם ממנה.

רמ"י מפרש את הפסוק "אם בחקותי תלכו" (ויקרא, כו, ג) בצורה יוצאת דופן: "אם הוא לשון ספק, והוא כי אף שהאדם הולך בד"ת [= מצוות, י"מ] צריך ג"כ להיות בספק פן אינו מקיים רצון השי"ת בשלמות, כי רצון הש"י עמוק מאוד" הרצון יכול, כפי שכבר ראינו, להיות מנוגד ללבוש הגלוי ולכן "ע"י שילדו לאדם ספקות בד"ת עי"ז יבוא לאמיתם"<sup>98</sup> כי בירור אמיתי קשור להתנגדות<sup>99</sup>. הספק יהיה קיים

94 מי השילוח, ח"א, פר' קרח, ד"ה "ויקח", עמ' קנד-קנה.  
 95 והשווה לפרשנותו של ר' צדוק מלובלין, פרי צדיק, חלק רביעי — במדבר, לובלין תרצ"ג, פר' קרח, סימן א, דף סג, וכן ח' הירש, חי גואלי — תורת הגאולה של רבי צדוק הכהן מלובלין זצוק"ל, חלק ב', ירושלים תשנ"ד, עמ' 551-552 והמקורות בהערה 10. ועוד בדרך זו ר' מרדכי יוסף אלעזר מראדזין, תפארת יוסף, בני ברק תשנ"ז, פר' קרח ד"ה "ויקח", עמ' קנט-קס.  
 96 מי השילוח, ח"א, פר' עקב, ד"ה "ואהבת", עמ' קפא.  
 97 מי השילוח, פר' קרח, ד"ה "ומדוע", עמ' קנה.  
 98 מי השילוח, ח"א, פר' בחקותי, ד"ה "אם", עמ' קלה-קלז.  
 99 מי השילוח, ח"א, פר' בראשית, ד"ה "אעשה", עמ' טו.

בכל מקרה גם אם אתה מנסה להתעלם ממנו. לדעת רמ"י ברור שהאמת לא נמצאת במה שנראה על ה"גוון" אלא בנסתר ב"עומק". בפירוש אחר על הפסוק "אם בחוקתי תלכו" אומר רמ"י כך: "אם הוא לשון ספק כי מי יודע אם מקיים התורה כעומק רצון השי"ת [...]. ומזה מוכח שיש עומק בד"ת יותר ממה שנכתב על הלבוש והשי"ת האיר לחכמינו ז"ל בזו המצווה עומק רצונו ית' ולכן כתיב כאן לשון ספק שאף שאדם נזהר לקיים כל השולחן ערוך עדיין הוא בספק אם כוון לעומק רצון השי"ת[!], כי רצון השי"ת הוא עמוק עמוק מי ימצאנו, וגם לשון אם הוא לשון תפילה שהשי"ת כביכול מתפלל הלוואי שתלכו בחקותי ותכוונו לעומק רצוני"<sup>100</sup>.

מטרת ההכנסות לספק איננו ביטול המצוות אלא הכרת מהותן של המצוות, והגעה אל ההכרה בדטרמיניזם שהרצון האלוהי עוטה על הכל, ללא הבירור המחייב את הספק לא נוכל להגיע אל העומק. לאלו שניסו להתעלם מהעומק קורא רמ"י לצים. בפירושו לפסוק א' בתהלים א נאמר: "ובמושב לצים לא ישב" — "לץ נקרא מי שאינו עובר עתה שום עבירה רק אינו עוסק להתנהג בסייגים בדברי סופרים שלא יבא אח"כ לדבר איסור באורייתא, וזה המלעיג על דברי סופרים, שנראה בעיניו שיושב בטח ואינו מתירא שיבא לידי עבירה"<sup>101</sup>. אדם כזה מגיע לדעת רמ"י למכשולים רבים יותר, מעבר לכך שאין הוא יורד לעומק כוונת הרצון.

וכך רואה רמ"י את יעקב אבינו לגנאי: "בקש יעקב לישב בשלווה היינו להשמר מכל מעשה לבל יכנסו לשום ספק, והנה זאת אין רצון השי"ת בעוה"ז"<sup>102</sup>. האל מגנה את יעקב על רצונו לישב בשלווה ביראתו, ולמעשה אומר לו "כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכ"כ שמירה ויראה וענוה, כי השי"ת חפץ במעשיהם של האדם כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה ומעשה שאינה מבוררת כל כך"<sup>103</sup>. כבני אדם לא יתכן שנגביל את עצמנו ונראה במצוות את העיקר, לכן יש לברר את המעשים, להיכנס לספק, ולהגיע לרצונו של האל.

## פרק שלישי: "התפשטות" כגאולה

### א. ההתפשטות בעוה"ז

האם יש מקום להתפשטות בעולם הזה על אף הסכנות שבדבר, והאם זה שבירר את עצמו בירור אמיתי והגיע לרצונו הנקי מכל אינטרס יכול גם לפעול על פיו ללא צמצום. התשובה על שאלה זו איננה חד משמעית בדברי רמ"י ויש בה שני פנים.

100 מי השילוח, ח"ב, פר' בחקותי, ד"ה "אם", עמ' פז-פח.

101 מי השילוח, ח"א, תהילים, ד"ה "אשרי", עמ' ריד.

102 מי השילוח, ח"א, פר' וישב, ד"ה ויהי", עמ' נ.

103 מי השילוח, ח"א, פר' וישב, ד"ה "וישב", עמ' מה-מו.

מצד אחד נאמר ש"אחרי השגת ישועות הש"י שנתרפא בשורשו, אין צריך עוד לצמצם עצמו כ"כ ומותר להתפשט"<sup>104</sup>, ובמקום אחר הוא אומר: "מי שהוא טוב בשורשו מותר להתפשט את עצמו כי כל מה שעושה הוא רצון הש"י"<sup>105</sup>. מקטעים אלו עולה שאישור להתפשטות יש לקבל על פי מידת זיכוכו של האדם, ואם הוא מזוכך מותרת ההתפשטות גם בעולם הזה. רעיון זה עולה בברור מתוך דרשה על מגלת רות "עיניך בשדה אשר יקצרון. עיניך בשדה היינו שתוכל להתפשט, אשר יקצרון שבטח תגמור לטוב. והנה יש זריעה וקצירה, זריעה היינו ההתחלה שהאדם מקבל עליו עול מלכות שמים, אז צריך לצמצם את עצמו מבלי לתור אחר שום דבר שיחמוד, כמ"ש [במדבר טו, לט] ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עינכם, וע"ז נאמר [תהלים ככו, ה] הזורעים בדמעה, ודמעה היינו לשון צמצום [...] וכל זה הוא בזמן הזריעה, אבל בזמן הקצירה היינו שלבו של אדם מזוכך ואינו חומד רק לדבר שהוא רצון ה' זה מותר להתפשט ברצונו, וע"ז נאמר עיניך בשדה אשר יקצרון, היינו בזמן קצירה מותר להתפשט אחרי עיניו, כי שדה רומז על התפשטות הרצונות, ולכן נאמר על עשו [בראשית כה, כז] איש שדה שהלך אחר לבו בכל חפצו. אבל בעוד שאין לב האדם מזוכך אסור להתפשט, ובעת שלב האדם מזוכך נקרא שדה אשר ברכו ה'"<sup>106</sup>. מקטע זה עולה בברור שההתפשטות מותרת, אומנם לא בהתחלה אבל כן לאחר שהזדכך האדם, ואין כאן שום רמז שמדובר בתקופה רחוקה של ימות המשיח אלא מדובר בכאן ועכשיו.

רמ"י היה מודע לסכנת דבריו ובמקום אחר הוא מבחין בין התפשטות בטומאה להתפשטות בקדושה "ראה ריח בני כריח שדה וכו' (בראשית, כז, כז) שדה רומז על התפשטות בתשוקות, ע"כ עשו נקרא איש שדה לפי שהתפשט בכל מיני חמדות ותאוות רעות, אך יעקב אבינו היה לו התפשטות בקדושה [...]"<sup>107</sup>, יצחק מבורך על כך שריח "שדהו" הוא כריח אשר ברכו ה'. כך גם אברהם מצטייר כמי שהתפשט בקדושה<sup>108</sup>, מכאן שכבר בעולם הזה יתכן סוג מסוים של התפשטות.

אבל זהו רק צד אחד, ב"מי השילוח" מצויות גם דרשות שונות המציגות את אלו שמתפשטים בעולם הזה כ"חוטאים" המטרימים את הזמן ו"שהדבר עצמו הוא טוב רק שצריך להיות בעתו"<sup>109</sup>, וכפי שראינו יש הגבלות רבות מצד החברה כבואך לעשות מעשה ועליך לצמצם את עצמך. כיוון זה מובהר היטב בפסקה קטנה בפירושו של רמ"י את פרשת נח: "ויאמר ה' אל לבו לא אספ לקלל עוד את האדמה בעבור

104 מי השילוח, ח"א, פר' מצורע, ד"ה "ושלח", עמ' קיג.

105 מי השילוח, ח"א, פר' בראשית, ד"ה "ויצמח" עמ' יג-יד.

106 מי השילוח, ח"א, רות, ד"ה "עיניך", עמ' רה.

107 מי השילוח, ח"א, פר' תולדות, ד"ה "ראה", עמ' לו.

108 מי השילוח, ח"ב, פר' לך, ד"ה "ואברם", עמ' יז.

109 מי השילוח, ח"א, פר' מצורע, ד"ה "דברו", עמ' קיב-קיג.

וכו' [בראשית, ח, כא]. הנה זאת מחשבת הש"י נודע לנח, מאחר שנטבע בלבו גודל יראה אחר המבול, שלא נכון לפני האדם להתפשט את עצמו כפי רצונו ורק צריך לעצור את רוחו, מזה הבין כי כן הוא ג"כ רצון הש"י שלא יקלל עוד את האדמה<sup>110</sup>. ההתפשטות מקבלת כאן צביון שלילי בהקשר לעוה"ז.

נקודה זו אודות ההתפשטות אם מותרת היא או לא, מעורפלת ב"מי השילוח" וקשה להכריע לכאן או לכאן. הפתרון שאציע יכול להתפרש לכל כיוון כפי רצון המפרש. יתכן ורמ"י לא דיבר ברורות בנושא זה ולא פירט היכן בדיוק מותר להתפשט והיכן אסור, מפני שפחד שיראו בו אנרכיסט ואולי פרנקיסט מחד, ושלא רצה להעלים את האמת מאידך.

כיוון לפתרון נמצא בדרשה הבאה: "והנה האדם צריך לראות שכל מעשיו יהיו תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, אך לפעמים נמצא עת לעשות לה' שאין האדם צריך להשגיח על תפארת לעושיה רק שיהיה כוונתו לש"ש, כמ"ש [תהלים קיט, קכו] עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולפעמים זה הוא רצון הש"י, וגם לפעמים ימצא, להפך אף כי כוונת האדם הוא לש"ש אסור לעשות נגד התורה, וגם המקושש אף שהייתה כוונתו לש"ש כדאיתא במדרש [תרגום יונתן כאן] מ"מ נענש<sup>111</sup>, כי אין רצון הש"י שהאדם יכניס עצמו בדבר כזה, רק לכשיאונה לידו דבר שיש לה תפארת מן האדם, אין צריך להשגיח על תפארת לעושיה ולא להכניס את עצמו בזה לכתחילה, כי לכתחילה צריך לראות שימצא חן בעיני אלקים ואדם"<sup>112</sup>. האדם מתמודד בחייו עם האמת ומנסה לאזן את הליכותיו שימצא חן גם בעיני אלוהים וילך על פי רצונו המבורר, וגם בעיני האדם ויצמצם את עצמו עבור חבריו, וברור שה"אהבה" ללא גבולות נשאת ברובה חלום של לעתיד לבוא. דרך הקליפות ההכרחיות לקיום העולם ש"תוכם רצוף אהבה" נוכל להציץ אל העולם האסכטולוגי המיוחל<sup>113</sup>. פרצה אחת ישנה בעולם הזה דרכה נוכל לראות ולחוש בזעיר אנפין את ההרגשה של חיי עולם הבא והיא השבת. השבת היא בבחינת "מעין עולם הבא". רמי דורש את הכתוב במסכת שבת לא ע"א על ששה שאלות ששואלים את האדם בשעה שמכניסים אותו לדין כנגד ששה פרשיות. את השאלה השישית "הבנת דבר מתוך דבר" שם רמ"י כנגד פרשת שבת — "להבין מכל הצמצום שרומז על העתיד שלא תצטרך למעשה ידיך ולפיכך נאסר לעת עתה מלאכה בשבת"<sup>114</sup>. נכון שבשבת ישנו צמצום

110 מי השילוח, ח"א, פר' בראשית, ד"ה "ויאמר", עמ' יט.

111 על המקושש כותב הוא בהמשך "והיה בדעת המקושש כי בשבת אין צריך להשתמש במדת היראה, ובאמת עתה קודם הברור צריך להשתמש ביראה ובפרט לעשות מעשה", מי השילוח, ח"א, פר' שלח, ד"ה "ועשו", עמ' קנב-קנג.

112 מי השילוח, ח"א, פר' שלח לך, ד"ה "ויהיו", עמ' קנב.

113 צ"מ רבינוביץ כותב כי לפי רמ"י מותרת ההתפשטות אך ורק לצדיק. לא נראה שכן הם פני הדברים, ראה רבינוביץ, עמ' 558-561.

114 מי השילוח, ח"ב, פר' תשא, ד"ה "ששה", עמ' סג.



אבל הוא מסמל דבר אחר: "ולעתיד ינחל לנו הש"י יום שכלו שבת שלא נצטרך לשום מלאכה, וע"ז צריך לצפות"<sup>115</sup>. "כי שבת הוא אות לישראל כי הש"י הוא הפועל כל דבר ומפעולות אדם לא יעשה שום דבר"<sup>116</sup>. בשבת טמון סוד עולם הבא, למרות הצמצומים שבו, והיא הנותנת לאדם תקווה בעבודתו. בכך מובהר לנו המשפט: "באם היו יודעים עומק יקרות השבת היו עובדים את ה' ביתר שאת"<sup>117</sup>.

### ב. ההתפשטות לעתיד לבוא

הגאולה אצל רמ"י היא בעיקרה אינדיבידואלית ומתבטאת בהכרה שהאדם מגיע אליה לאחר בירור חסרונו האישי. אבל ספר "מי השילוח" גדוש בתיאורים של "לעתיד לבוא" כזמן שבו תחול "התפשטות" כללית. ההבדל העיקרי בין ימינו לאותם ימות משיח יהיה רק בכך שההכרה בדטרמניזם תשרור לא רק על יחידי סגולה אלא על כל העם<sup>118</sup>. "לעתיד כאשר יהיה לב האדם מנוקה ומבורר בשלימות, אז יהיה התגלות אלהות מפורש בלי שום לבוש"<sup>119</sup>. המצוות שהיו מעטה להכרה האמיתית ודרך אליה, יתבטלו ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא"<sup>120</sup>. התורה תתבטל במובן זה שיבואו להכרה העמוקה והנסתרת שלה, בה אין מקום למצוות. יש בכך קרבה לדברי ר' אברהם אזולאי המתבסס על מקובלי צפת: "והכלל הוא התורה נתלכשה בלבוש הגשמי כמו האדם ממש, וכמו שלעתיד יעלה האדם מלבוש הגשמי ללבוש דק כך תתעלה התורה מלבוש הגשמי שלה ותהי מושגת ברוחניות ממציאות למציאות"<sup>121</sup>, רמ"י היה מנסח זאת כך — כשם שהאדם "מתפשט" לעתיד לבוא כך "תתפשט" גם התורה. מה שהיה נסתר יתגלה ותשרור רק האהבה<sup>122</sup>.

115 מי השילוח, ח"א, פר' קדושים, ד"ה "את שבתתי", עמ' קיט.

116 מי השילוח, ח"א, פר' בהר, ד"ה "ושבתה", עמ' קלא. כך גם השמיטה היא אות לאותו רעיון "כאשר יעברו שבע שנים יכרח להיות שנה שלימה שיתראה בה כי לה' הארץ, ואין לשום אדם כח פעולה רק לה' לבדו" שם, שם, וראה עוד שם, ח"א, פר' וילך, ד"ה "מקץ", עמ' קצח.

117 מי השילוח, ח"א, פר' פנחס, ד"ה "ויקרב", עמ' קסו.

118 בכך יש דמיון צורני לדברי הרמב"ם שהגאולה ניתנת להשגה על ידי היחידים בעולם הזה ולעתיד לבוא תהיה הגאולה לכולם, ראה א' רביצקי, על דעת המקום — מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 84-85.

119 מי השילוח, ח"ב, מגילה, ד"ה "בסעודתו", עמ' קצו-קצז, וכן שם, ח"א, פר' חקת, ד"ה "ויקחו", עמ' קמח-קמט.

120 על פי הכתוב במסכת נדה, סא ע"ב.

121 ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם, ירושלים [חש"ד], מעין שני עין הקורא, נהר יא, עמ' נ. על תפיסה זו בקרב מקובלי צפת ועל הפירוש מרחיק הלכת של אותה תפיסה בקרב השבתאים ראה ג' שלום, שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב 1974, כרך ראשון, עמ' 258-256.

122 מי השילוח, ח"א, פר' צו, ד"ה "והרים", עמ' קג-קד.

ראיה זו של לעתיד לבוא תיתן לנו גם נקודת מבט חדשה על העבר ויראה שלא היה שמץ של חטא במעשי ישראל בעולם מבחינת השורש, הכל יתברר לטוב<sup>123</sup>. את הנאמר במסכת תענית לא ע"א שעתיד ה' לעשות מחול לצדיקים מפרש רמ"י כך: "היינו שהכל יראו כי כל דבר יד ביד הש"י ואין לאחד שום יתרון והתנשאות על חבירו, כי מחול היינו דבר עגול שאין לו סוף"<sup>124</sup>, בעגול של המחול כולם יהיו שווים מבחינת המרחק כלפי המרכז "ומחול הינו בעיגול שהכל בהתקרבות בשווה"<sup>125</sup>. ובמקום אחר מפרש הוא שוב את אותה האמרה "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב בינהם, היינו שיהיו יושבים בעיגול והקב"ה באמצע וכולם יונקים בשווה מהשי"ת"<sup>126</sup>. אותה התפשטות מכונה בטרמינולוגיה של "מי השילוח" – שמחה. שכל אחד ישמח על החלק שניתן לו<sup>127</sup>. מקורות רבים מדברים על השמחה והצחוק לעתיד לבוא אך כאן משמעותה של השמחה היא בהבנה החדשה שהושגה על ידי האדם ולא רק ביטוי לאושרו<sup>128</sup>.

את תמצית תקוותו המשיחית, ולמעשה המהות שרואה רמ"י בלבושי העולם הזה, ניתן לראות בקטע החשוב והברור הבא: "לעתיד יגלה הש"י לעין כל, וכל נפש מישראל יבין כי לא היה שום חוקה בלי טעם, כי לעת עתה כל הסבלנות של ישראל שסובלין מקיום המצוות[!], הוא מפני שאינם מבינים עומק הטובה הנמצא בהם, ודומין בעיניהם כחוקה בלי טעם ולכן סובלין מהם, אך כאשר יתברר כי הכל היה במשפט למען יוטב להם לישראל ואינם בלי טעם, אז ימלא שחוק פינו ונהיה בשמחה"<sup>129</sup>.

123 מי השילוח, ח"א, פר' ויגש, עמ' נד-נה; שם, פר' בחוקותי, ד"ה "ואברתם", עמ' קלח; שם, קהלת, ד"ה "שמח", עמ' רו, ובעוד מקומות רבים. בשלב זה ימצא כל אחד את מקומו וקרח יבוא על תיקונו, ראה שם, פר' קרח, ד"ה "ויאמר", עמ' קנו-קנז.

124 מי השילוח, ח"א, פר' ויגש, ד"ה "ויאמר", עמ' נו-נז.

125 מי השילוח, ח"א, פר' וזאת הברכה, ד"ה "והיה", עמ' רב.

126 מי השילוח, ח"ב, פר' וזאת הברכה, ד"ה "וזאת", עמ' קלב. כל אחד ימצא מקום להתגדר בו, שם, ח"א, פר' צו, ד"ה "המקריב", עמ' קד.

127 מי השילוח, ח"ב, ישעיה, ד"ה "והיה", עמ' קמג.

128 ראה למשל בראשית רבה טו, כא, זוהר ח"א, קטו ע"א במדרש הנעלם: "אמר רבי יהודה לא היתה שמחה לפני הקב"ה מיום שנברא העולם כאותה שמחה שעתיד הקב"ה לשמוח עם צדיקים לעתיד לבוא [...]", וכן רמח"ל, מאמר הגאולה (מהדורת מ' שריק), ירושלים תשנ"ח, עמ' א-ד.

129 מי השילוח, ח"א, פר' עקב, ד"ה "והיה", עמ' קעח, וראה גם שם, ח"ב, פר' עקב, ד"ה "והיה", עמ' קיג.

### סכום

במאמר זה מקמנו את דמותו של רמ"י בנופה של חסידות פולין. ראינו שדמותו צמחה מתוך התנגדות לחברו ומורו הרבי מקוצק, וכי יחסו לגילוי תורתו משמעות משיחית.

הצגנו שביסוד משנתו של רמ"י עומדות שתי קביעות מרכזיות: הדטרמניזם, כאמת החבויה בעומק המציאות, וחשיבותן של המצוות כלבוש בעולם הזה. ראינו כי בהדגישו את מעמדן של המצוות בעולם הזה כחיוניות למערכת החברתית וכדרך להכרה בדטרמניזם מונע רמ"י מלהסיק מתורתו מסקנות אנטי-נומיסטיות ואנרכיסטיות.

וסיימנו בתקוותו של רמ"י לעתיד בו תחול ה"התפשטות", יתבטלו המצוות וההכרה בדטרמניזם תהיה נחלת הכל.