

יציאה מהכללים

עיון במשנתו של ר' מרדכי יוסף ליינער, בעל "מי השילוח"

לרב מומי על האמון.
"את מה האהבה אוהבת?
את האינסוף.
ממה האהבה פוחדת?
מן הגבולות."
(סרן קירקגור)

.א

האדמו"ר מאיזביצ'א, ר' מרדכי יוסף ליינער (1800-1854; להלן: רמ"י), נולד בטומשוב בפלך לובלין בפולין לר' יעקב, מתלמידי החוזה מלובלין. בגיל צעיר מאוד התייתם מאביו, אולם גדל ללא כל מחסור בשל עושרם הרב. בהגיעו לבגרות התחתן עם בתו של הדיין של טומשוב רבי יוסקה, כאשר בשנת תקע"ט (1819) הגיע לבית מדרשו של ר' שמחה בונם מפשיסחא. אמירה פשיסחאית ידועה, המאפיינת את בית המדרש הפשיסחאי, אומרת: "קל יותר לשבור פלדה, לנתץ ברזל, לעקור הרים, למלאות עמקים - מלישר עקמימות שבלב, מלעקור מדה מגונה, מלשנות טבעו של האדם". תשע שנים שימש רמ"י את ר' בונם מפשיסחא עד למותו בשנת תקפ"ז (1827). לאחר מכן היה לאחד מחסידיו הבולטים של רבו חברו ר' מנחם מענדל מקוצק שהיה גם הוא מחסידי ר' שמחה בונם, אך פרש מבית מדרשו, דבר שהפך לסערה בקרב העולם החסידי. רמ"י היה אחד הגורמים שהביאו את הרבי מקוצק להסתגרותו המפורסמת למשך 20 שנה, עקב חילוקי דעות לגבי הנהגת חסידים. הסתגרות זו הביאה לכך שבשנת ת"ר (1839) פרש ר' מרדכי יוסף מקוצק עם מאות מהחסידים והקים חצר משלו באיזביצ'א. היו שראו בפרישת רמ"י מבית מדרשו של הקוצקר מעין עונש לקוצקר בבחינת מידה כנגד מידה על פרישתו מבית מדרשו של רבו.¹ ר' צדוק הכהן מלובלין ור' לייבלה איגר מלובלין (נכדו של ר' עקיבא איגר) הם מתלמידיו המפורסמים.

1. עוד על אודות עזיבת הקוצקר את פשיסחא, הסתגרותו ופרישת תלמידו, רמ"י, אפשר למצוא בספרו של ר' מאיר אוריין "סנה בוער מקוצק" ובספרו של שלמה זלמן שרגאי "איזביצ'א לובלין".

במאמר קצר זה אבקש לעסוק על קצה המזלג באחד הרעיונות המרכזיים בתורתו של רמ"י בספרו "מי השילוח"². הנושא בו אעסוק הוא "יציאה מהכללים". אציג את תפיסת רמ"י בנוגע לכללים, אותם אזהה עם ההלכה. כמו כן, אראה כי לרמ"י ישנה שיטה מסודרת למבקש לצאת מהכללים, אתחקה אחר שני דגמי מאמינים שונים שמציג רמ"י ואראה כי ישנה העדפה בירורה לדגם המאמין המבקש בכל מעשה לעמוד מול בוראו, ומוכן בשל כך להכניס עצמו לספקות הנובעים מהיציאה מהכללים. נושא זה העסיק רבות את בית מדרשו של רמ"י, לפיכך ניתן למצוא אצל תלמידו, ר' צדוק הכהן מלובלין, התייחסויות אליו. מחקר השוואתי בין גישותיהם ראוי למאמר נפרד. במאמר זה, כאמור, לא אעסוק בהשוואה ביניהם.

הנושא, כפי שקראתי לו, הוא "יציאה מהכללים". יש לשים לב שאיני מבקש לעסוק ב"עבירה לשמה", נושא המופיע באופן נרחב בהגותו של ר' צדוק הכהן מלובלין.³ הערה זו חשובה, מכיוון שבפי רבים המתייחסים להגות רמ"י מושג זה הוא הר'ווח. זאת, משום שרמ"י לא רואה ביציאה מהכללים עבירה כלל וכלל! הביטוי "עת לעשות לה' הפרו תורתך" הוא השכיח בספרו בהקשר זה.⁴ לדעתו, היציאה מהכללים נצרכת במקרים מסוימים, ולכן היא אינה נחשבת עבירה, ולא נענשים עליה. העמידה נוכח פני הקב"ה היא החשובה, ולא קיום ההלכה בשל היותה הלכה. לכן, היציאה מההלכה כפי שהיא על-מנת לעמוד נוכח פני ה', איננה עבירה אלא המעשה הראוי, ואף יותר מזה – המעשה הנכון. כאשר רמ"י מתאר דמויות מהמקרא כיוצאות אל מחוץ לכללים אין הוא מתאר אותן כפועלות מתוך אונס או כפיה. השפה שבה הוא בוחר להשתמש היא אחרת. לדוגמא, בתורה העוסקת במעשה יהודה ותמר מסביר רמ"י שיהודה לא חטא :

ובאמת במעשה דתמר וכן בכל המעשים הדומים לזה נתן בהם הש"י כח התאוה כל כך עד וכמו שמבואר (בראשית רבה פרשה ה, ח) שמלאך הממונה על התאוה הכריחו, ולכן לא עליו האשם במה שלא יכול להתגבר על יצרו, וזה פרוש בדחנא דמלכא.

2. הספר הוא ספר דרושים שנאמרו לחסידיו בחייו שנערך אחר מותו על ידי נכדו ר' גרשון חנוך העניך. מהדורת בני ברק תשס"ז.
ישנו סיפור חסידי המסביר על שום מה נקרא כך ספרו; הסיפור מספר ששאל האיזביצ'ר את רבו שמחה בונם מפשיסחא מי גדול יותר בתורה, רבו ענה לו שהוא גדול ממנו אך זה רק כי הוא עודנו צעיר והוסיף שרעיונותיו הם כמימי השילוח ההולכים לאט אך חופרים עמוק. ראה "דור ישרים", לובלין תרס"ט, עמ' 12.
3. למשל צדקת הצדיק, מג.
4. הפעם היחידה (!) שהביטוי "עבירה לשמה" מופיע בספרו נמצאת בחלק ב פרשת שלח ד"ה "ענין".

א, וישב, וישב⁵

יהודה מתואר כפועל מתוך העדר בחירה. אילו רצה, היה רמ"י מתאר את יהודה כפועל מאונס כפי שעשה זאת תלמידו ר' צדוק,⁶ או בכל מערכת מושגית אחרת שהיתה יכולה להצדיק את יהודה. רמ"י מפרש את היעדר הבחירה בעזרת הביטוי הזוהרי "בדחנא דמלכא"⁷ שנאמר במקור על דוד המלך. משמעותו של ביטוי זה היא שדוד מתבדח עם ה', כאומר לו שכל חטאו עם בת שבע היה רק על-מנת שלא יתבטלו דברי הנבואה של ה' עצמו, שאמר כי דוד עתיד לחטוא. משמעותה של הבדיחה היא הנכונות להיות מנוצח על ידי האל ולוותר בצורה מודעת על עמדתו האישית, דבר שלא פשוט כלל. בהמשך נעמוד על הסתירה שבין חוסר הבחירה מצד אחד, וההכרעה המודעת של האדם שאין הוא יכול להתגבר על המלאך הממונה מצד שני.

דוגמא נוספת לכך שאין לראות ביציאה מהכללים כנובעת מתוך אונס אפשר למצוא בתורה אחרת העוסקת במעשה זמרי וכזבי בת צור :

ירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח כו', ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי הי' נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה [...] היינו מי שמרחיק עצמו מן היצ"הר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור א"ע יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר, ואייהי בת זוגו ממש וזה הענין הי' גם כאן, כי זמרי הי' באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בתו זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק א"ע מזה המעשה, ופנחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה.⁸

א, פנחס, וירא

גם כאן מתאר רמ"י את זמרי כפועל מתוך היעדר בחירה, אך מקפיד שלא להשתמש באונס או במערכת מושגים אחרת הדומה לו על-מנת להצדיק את מעשה זמרי. זמרי מתואר כמי שהכיר שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר, כלומר פועל מתוך מודעות עצמית. ניתן

5. מי השילוח כך א, פרשת וישב ד"ה "וישב" (להלן יופיע א, וישב, וישב; כל ההפניות במאמר ללא ציון מקור מפנות לספר זה).

6. צדקת הצדיק מג.

7. זוהר משפטים דף קז, א.

8. ההדגשות כאן ולאורך המאמר הן שלי - א.ש.

לתארו כמי שעבר "בירור פנימי"⁹ שלאחריו הגיע למסקנה ביחס לכזבי עוד קודם לקיום המעשה.

ב.

ניתן להתייחס לעולם ההלכה בשני רבדים: האחד – חובת הציות לה, והשני – תוכנה הפנימי. חובת הציות לה נתפסת כמוחלטת, ותוכנה על פי רוב משקף רעיונות אלוהיים הבאים לידי גיבוש בשפה משפטית אנושית, על-ידי תלמידי חכמים במהלך הדורות.¹⁰ בחסידות בכלל, וזו האיובצ'אית בפרט, רואים את כל מהות תכלית התורה כדבקות בכורא. התורה בנויה כשלב על גבי שלב ועומק לפנים מעומק. יש רובד של מעשה ויש רובד של רצון ומחשבה. קיום המצוות המעשיות הוא רק התשתית. רמ"י דיבר על רובד עמוק ועצמי במושג "דברי תורה". התורה אינה מתחילה במישור המעשי, וגם לא במימד המחשבה והרצון הגלויים. האדם מגלה את דיבוריה של התורה קודם כל במעמקיו, במקום שמעבר לרבדיו המודעים או המוחשיים-מעשיים. שם מקום המפגש החי בין רצון ה' – התורה – ובין האדם.

במהלך לימוד ספרו של רמ"י נחשפת בעיני הלומד זיקתו לקוצקר, שאצלו למד תקופה מסוימת. על-אף חילוקי הדעות הקשים עם רבו על דרך הנהגת החסידים, ביקש הוא להביא את תלמידיו להגיע מתוך עצמם להבנה והכרה. הוא ביקש שיעמדו על רגליהם שלהם ולבל יתנהגו כ"חסידים" (במלעיל).

היציאה מהכללים, כפי שאמרנו, היא אחד הנושאים המרכזיים בתורתו של רמ"י. בדברנו על "יציאה מהכללים" אנו מתכוונים ליכולת לעשות מעשה בניגוד לציווי ההלכתי. דעה זו חריגה בנוף היהדות, ואף בחוגים החסידיים שבה. היציאה מהכללים היא פתרון שמציע רמ"י לבעיה שקיימת בכל המסגרות, ובמיוחד במסגרות גדולות. מסגרות, באשר הן, מטשטשות את הפרט, ולעיתים אף מתעלמות ממנו. אף מסגרת לא יכולה להתאים לכל הפרטים בצורה מוחלטת, בכל סיטואציה. ככל שמסגרת גדולה יותר, כלומר, מקיפה פרטים רבים יותר וכוללת ציבור רב יותר, היא פחות ופחות מתאימה לכל פרט בנפרד. שכן היא מתחשבת בכלם, מראשי הציבור ועד לשואבי המים.

ניתן להדגים את הדברים באמצעות הצגת סיטואציה מעולם הצבא. מפקד מורה לחייליו להגיע עד שעה מסוימת לבסיס, בודעו שרק מספר שעות מאוחר יותר ניתן יהיה להתחיל בפעילות עקב עומס חום. המפקד נאלץ להימנע מלומר את השעה המדויקת, ובכך הוא גוזל

9. מושג שנבאר בהמשך.

10. על עיקרון זה יש החולקים וטוענים כי החובה לציית להלכה לא נובעת מהיותה תואמת את הרצון/האמת האלוהית שכן אי אפשר לו לפוסק לכוון אליה - "לא נתנה תורה למלאכי השרת". להרחבה בדעה זו עיין בהקדמת הרב משה פינשטיין לשו"ת "אגרות משה" וכן בהקדמת הספר "קצות החושן".

מהחיילים זמן יקר. אם היה יודע המפקד כי כל חייליו ממושמעים להפליא ואף לא אחד יאחר, יכול היה להרשות לעצמו להורות לחיילים להגיע בשעה המדויקת לפעילות.

רמ"י מתאר בעיה דומה לזו גם במסגרת ההלכתית.¹¹ בדרשתו על הפסוק "אלוהי מסכה לא תעשה לך" (שמות לד, יז), הוא כותב בספרו: "מסכה היינו כללים" (א, כי תשא, א-להי מסכה). מסכה, כידוע, היא תבנית אחידה, נוקשה וכאשר לובשים אותה היא מעלימה/מאלימה את תווי הפנים הייחודיים של הלוּבש. בדומה למסכה, גם כללים מתעלמים מהפרטים הכפופים להם. הפרט מחויב לכלל בצורה מוחלטת, אין לו שום שיקול דעת לגביו, עליו לציית לו. בנוסף לכך, אף אם יש אפשרות לחרוג מההלכה, אפשרות זו, עצמה, תחומה על ידי כללים מוגדרים ומדויקים הקבועים.

יש לראות בדרשתו לפסוק הנ"ל את תמצית תפיסתו לגבי כללים. ייתכן שיש בדרשה זו כדי לרמוז לנו על זהות בין תפיסות השמות את הכללים במרכז באופן בלעדי עם עבודה זרה ממש. יש להדגיש, כי רמ"י מבין את חשיבות הכללים והמסגרת ולא זאת בלבד אלא שאף חלק הכרחי על-מנת להיות רשאי לצאת מהכללים כרוך בתקופה בה האדם צריך להכפיף את עצמו לכללים בצורה אבסולוטית, כפי שנראה בהמשך וכמו שניתן לראות במספר רב של מקורות לאורך הספר.¹²

אליבא דרמ"י, השאלה המרכזית שצריכה לעמוד אל מול פני אדם בבואו לעשות מעשה, היא האם במעשה זה הוא מכוון לרצונו של ה' או לא. ה', כפי שכותב רמ"י, הוא "תוך כל המעשים" (א, שמיני, ויהי). המעשים הם לכוּשיו של ה', המבקש להתחקות אחר רצונו צריך להתחקות אחר תוך כל המעשים. באחת מדרשותיו הוא כותב על בני ישראל: "... ואז התחילו להתנהג על פי כללים... אך ביען שהבינו כי מהתנהגותם עפ"י כללים לא יוכל ליבם להזדכך שלא יחטיאו ממטרת רצון ה'... יעצו עצה שיסלקו מאתם כל נגיעותם ואז יהיה כל הפרת ד"ת רק מפני שהוא עת לעשות לה'" (א, חקת, ויסעו). בתורה זו, מתוארים ישראל כמתחילים תקופה חדשה של הנהגה רוחנית, עד עתה התנהגו ישראל על פי ענני הכבוד, כלומר, הייתה להם הדרכה רוחנית המכוונת תמיד אל רצון ה'. כשמת אהרון, הסתלקו ענני הכבוד והחלו ישראל לנהוג על פי כללי התורה, "ד' אמות של הלכה". כבר בתחילת ההנהגה החדשה עם ישראל מבין כי על ידי הכללים לבדם לא יוכל להיות מכוון תמיד אל רצון ה'. עד עתה הורגל להנהגה ישירה מהקב"ה ועתה עובר הוא להנהגה שונה, שעל פי הבנתו, יהיו מקרים בהם יחטא בה בהגדרה אל רצון ה'. לכן חשבו בני ישראל על דרך שבה יוכלו לעשות מעשים שיהיו בטוחים כי מכוונים הם לרצון ה' יתברך. אמירה כזו, ששמה לה למטרה לכוון את הרצון האישי לרצונו של הקב"ה, הופכת כל כלל ללא רלוונטי, שכן יש לבדוק כל מקרה לגופו ממש.

11. על הבעייתיות במסגרת(ד) תיות עיין מאמריו של שלום רוזנברג 'על דרך הרוב' ו'שוב על דרך הרוב' ומאמרו של הרב אליעזר שמשון רוזנטל 'על דרך הרוב' בתוך חנניה בן-מנחם וברכיהו ליפשיץ (עורכים), "דין וישר בתורת המשפט של הרמב"ם", ירושלים, תשס"ד, ע"מ 83-169.

12. לדוגמא, א, משלי-הכן, רות-עיניך, תהלים-אשרי (עמ ריט), נח-ויאמר.

תורה נוספת שבה ניתן לראות את היחס הביקורתי כלפי הכללים אצל רמ"י הוא בהתייחסותו לסיפור "קניא דרבא".¹³ בסיפור בגמרא מסופר על אדם שהשאיל לחברו כסף, וכשבא עת הפירעון טען החבר שהחזיר לראובן את ההלוואה. המלווה הזמין את הלווה לדין תורה אצל רבא. הלווה נענה והגיע לדין, אך לפני הגעתו הכניס את כל הכסף שלוה מראובן לתוך מקל ההליכה שלו. במהלך המשפט מול רבא טען הלווה שהחזיר את הכסף למלווה. רבא פסק שעל הלווה להישבע שהחזיר את הכסף לחברו, ובכך להיפטר מהחוב. רגע לפני שנשבע ביקש מהמלווה שיחזיק את הקנה בעת השבועה על-מנת שיוכל להישבע בנוח ונשבע שכל הכסף נמצא אצל ראובן – מה שהיה נכון ברגע השבועה, שכן הקנה מלא בכסף של ראובן והוא שאחז בקנה בעת השבועה. ראובן, מתוך כעס על שבועת השקר של שמעון, זרק את המקל על הרצפה בחזוקה. המקל נשבר, הכסף התגלה והכל בא על מקומו בשלום. בתורה זו יש חלוקה בין דין אמת לבין דין אמת לאמיתו.¹⁴ משמעו של דין אמת, לפי רמ"י, הוא דין שלא חורג מכללי השפיטה/פסיקה, ועל-פיהם הוא הנכון. זאת, לעומת דין אמת לאמיתו שהוא דין שמכוון גם אל הצדק. במקרה של רבא הכללים לבדם היו מוציאים את הלווה (שמעון) הפושע עם ידו על העליונה. אמנם, בסיעתא דשמיא, הסתדר המקרה כך שנתגלתה האמת בזמן ורבא יכול היה לדון דין שהיה גם אמת וגם לאמיתו. מכאן אנו רואים כי הכללים לבדם יכולים להביא למציאויות אבסורדיות בהן הפושע יוצא עם ידו על העליונה רק בגלל הכללים.¹⁵ רמ"י מבקש לכוון דגם של מאמין שכל מעשיו מכוונים אל רצון בוראו, ולא מאמין שמעשה אבותיו בידיו; מאמין שמבקש להתחקות אחר רצון הבורא גם במידה והדבר כרוך ביציאה מהכללים.

ג.

לעומת קיום מצוות מתוך מצוות אנשים מלומדה, מציע רמ"י אלטרנטיבה נועזת, שבעטיה הואשם בשבתאות,¹⁶ ואולי אף הביאה לכך שספריו יישרפו.¹⁷ את האלטרנטיבה נציג על-ידי עיון בסופה של אחת מדרשותיו:

ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר
מעשה אע"פ שרואה האיק הדין נוטה עכ"ז מביט להש"י שיראה

13. נדרים, כה, א.

14. פירוש רומה לחלוקה בין דין אמת לדין אמת לאמיתו שמציע רמ"י אפשר למצוא אצל ר' יהושע פלק כ"ץ בדרישה לטור חו"מ סי' א, ב.

15. בהצגה זו של הדברים יש הקצנה, שכן ההלכה איננה פורמליסטית כמו שהיא מוצגת כאן, אך גם מבלי להקצין את הדברים אפשר לעמוד על הבעייתיות של הכללים.

16. על השפעת השבתאות על תפיסת האיזביצ'ר יש לערוך גם כן מחקר מקיף.

17. ראה מאמרה של רחל אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין - בין 'ראה' ו'אהבה' לעומק ו'גוון'", תרביץ סב, ג, עמ' 432. אין היא מביאה מקור לקביעה זו.

לו עומק האמת בהדבר כי יוכל להיות אף שהדין אמת הוא לפי טענות בעלי דינים אך אינו לאמיתו... וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה אף שעשה אתמול מעשה כזו מ"מ היום אינו רוצה לסמוך על עצמו רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית' וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה'.

א, וישב, וישב

בתורה זו עוסק רמ"י במאבק בין יוסף ליהודה כפרדיגמה למאבק בין שתי טיפולוגיות של מאמינים. בחלק שהבאנו מוצג יהודה כאדם שלפני כל מעשה עושה חשבון נפש, אם הוא מכוון כלפי רצון ה' או לא. התנהלות שכזו, לדעת רמ"י, כרוכה בהכרח בחריגה מההלכה במקרים מסוימים. דוגמא לחריגה קונקרטיית מההלכה אפשר לראות בתורה הבאה:

על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו - הסתלקות הענן ושכינתו לא נראה רק למשה רבנו ע"ה וכן בכל דור ודור מי שהוא צדיק הדור רואה רצון השי"ת כמו שכתוב "שפתי צדיק ידעון רצון" (משלי י, לב), והיהודי הקדוש זללה"ה בדורו ראה רצון הש"י באיחור זמן תפילה וסמך על מאמר הכתוב "לא תעשון כן לה' אלהיכם" (דברים יב, ד), כן רומז על קביעות בלי חיים, וכשראה רצון ה' יתברך בזה לכן התאחר בתפילתו, ונשמתו מאירה בגן עדן מזה כי כוון לאור רצון השי"ת אף כי יכול את בשינוי זמנים להשתנות מ"מ נאמנה את אל רוחו עד עת קץ.

ב, בהעלתך, על-פי ה'

יהודה חושש מלהיכנס למציאות בה הוא מקיים את מעשים רק בשל החובה למסגרת "מצוות אנשים מלומדה"¹⁸. נח לראות בדגם המאמין שרמ"י מציג לנו כאופציה המחפשת נוחות ופחות מחייבת, כזו שנובעת מתוך רצון להצדיק בריחה ממחויבות הלכתית. ברם, בהסתכלות מעמיקה אפשר לראות כי האופציה שבה הוא בוחר לתאר את יהודה מחייבת לא פחות מהמסגרת ההלכתית עצמה. דרך זו כרוכה ביגיעת נשמה תמידית המצריכה את האדם

18. יש לשים לב כי רמ"י מרחיב את המושג מצוות אנשים מלומדה. הפרוש המקובל למצוות אנשים מלומדה הוא קיום מעשים מתוך שגרה הרגל ומסורת מבלי להתכוון כלל, לשיטתו אף אנשים הרואים בהתכופות תמידית לכללים מבלי להכניס שיקול דעת אישי לפעמים את דבר ה' נכנסים להגדרת מצוות אנשים מלומדה וכמו עושים מעשים מבלי להתכוון כלל, שכן כל רצונו של ה' הוא בכונה (כמו שמבואר בתורות רבות ראה למשל: ב, בהעלותך, ויהי העם) ואדם העושה מעשה רק בגלל שצריך לעשות את המעשה גם אם זה ב"גדלות" חוטא לרצון ה'.

להיות מכוון אל ה' בכל צעד. יהודה לעולם אינו "קופא על שמריו". רמ"י מדגיש כי האפשרות לצאת אל מחוץ לכללים הופכת למחוייבות להיות מכוון אל רצון ה', כלומר, המחוייבות היא לא רק מחוייבות לצאת מהכללים, אלא אף לחזור אליהם כשצריך. רמ"י מזהיר מסכנת הפיכת היציאה מהכללים עצמה לכלל. כלומר, אדם חייב להתחקות אחר רצון ה' תמיד, גם אחרי שהחליט לצאת מהכללים, עליו לבדוק את עצמו שלא נקלע לאותו מקום שממנו הוא מנסה לברוח, שכן אף כלל לא מתאים תמיד. רעיון זה מובא גם בתורה שהבאנו לעיל.

המציאות במקומות ספק, דרך קבע, אינה פשוטה כלל. דרך זו, שמציג רמ"י בתורותיו, מחייבת את האדם המבקש ללכת בה להיות איש אמת במובן הרדיקלי של המושג. בעיון בתורה נוספת נוכל לראות כי העמידה נוכח פני ה' בכל מעשה שאדם עושה היא הדבר החשוב אליבא דרמ"י, אף מעל החובה ההלכתית:

ויסעו בני ישראל ויחנו באובות, אובות הם כללי התורה והמצות מלשון אב בחכמה, והנה איתא בגמ' עת לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אמר הפרו תורתך משום עת לעשות לה' הענין בזה הוא כך שדברי הת"ק הם בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה' כמו אליהו בהר הכרמל אז מהצורך להפר כללי ד"ת ורק להתנהג עפ"י בינה שהש"י מבין לאדם, ור' נתן אומר בשעה שאין הבינה מפורשת לנוכח אדם שאז מחייב האדם להתנהג א"ע עפ"י כללי ד"ת ומצות מבלי לצאת מגדר ההלכה ור"נ אומר באם שלב האדם נמשך אחרי רצון הש"י ומסלק ממנו כל נגיעותיו ואח"כ יזמין לו הש"י מעשה שידמה לו שח"ו הסיר מגדר כללי ד"ת וע"ז אמר ר"נ כי לאדם שלבו נמשך אחר רצון ה' וגם שהסיר ממנו כל נגיעה, בטח לא יאונה לו עון ח"ו, ובטח ידע כי הוא אז עת לעשות לה'.

א, חקת, ויסעו

בתורה זו רמ"י מבחין בין שני פירושים אפשריים לפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

בפירוש הראשון מסביר רמ"י, כי רק בזמן בו בירור מעל לכל ספק שהוא מיוחד ומזוהה עם "עת לעשות לה'" יש לעבור ל-"הפרו תורתך". הדוגמא שאותה הוא מביא היא של אליהו בהר הכרמל. שם, באותה תקופה נאלץ אליהו להקריב קורבן בבמה מחוץ לבית המקדש, למרות האיסור על כך, בשביל להעלות את שם ה' על נס ולהחזיר את העם, שעבודת הבעל הייתה נפוצה מאוד בקרבם, בתשובה כלומר, רק במציאות חריגה כזו, שבה בירור מעל לכל

ספק שיש לפעול בצורה שחורגת מהכללים ניתנת לגיטימציה זו. מימושה מתבטא ביציאה אל מחוץ לכללים. במקרה של אליהו בהר הכרמל מטרת יציאה זו הייתה כדי לשמור על הכללים עצמם, וניתן לדמותה לדמוקרטיה מתגוננת. במטרה לשמור על הדמוקרטיה, המשטר עצמו נוקט באקט בלתי דמוקרטי בעליל. אולם אין להבין כי כל מטרת היציאה מהכללים היא רק על-מנת לשמר את הכללים. המקרה שהביא רמ"י בא להדגיש שרק במקרה בו בירור לכל כי מדובר במקרה חריג ניתן לצאת מהכללים בניגוד לפרוש השני שנראה בהמשך. יש לשים לב למהפך הפרשני שמחולל רמ"י. בדרך כלל, אנו נוטים להבין את מעשה אליהו בהר הכרמל מתוך הסברו של הרמב"ם על יכולת ייחודית לנביא – הוראת שעה המאפשרת לאליהו בהר הכרמל לחרוג מההלכה.¹⁹ רמ"י מבקש לזעזע את חסידיו, שודאי הכירו את פירושו של הרמב"ם למעשה אליהו, על-ידי נתינת פירוש שונה מהמקובל למעשה ולומר להם שהמעשה שעשה אליהו לא נבע מיכולת ייחודית שהייתה לו מתוקף היותו נביא (הוראת שעה), כי אם מבינת לב – דבר שכל אדם יכול להגיע אליו. בעוד בפירוש הראשון היה בירור מעבר לכל ספק כי ניתן ויש צורך לצאת מהכללים, הפירוש השני מבקש לומר שגם במציאות שבה לא בירור בצורה מוחלטת שיש לחרוג מהכללים, יהיה אפשר לחרוג מהם. בפרשנות זו טמון, על-פי הבנתי, הפתח להבין את תפיסתו של רמ"י לגבי היציאה מהכללים.

ישנם מצבים בהם האדם נעמד מול מציאות בה לא בירור בצורה מוחלטת מהו המעשה הנכון שיש לעשות. מצד אחד הוא רואה את רצון הש"י במעשה שנוגד את ההלכה, ומצד שני עומדת מולו ההלכה עצמה שלה הוא מחויב לציית. רמ"י, לאור פרשנותו הייחודית לדרשתו של רבי נתן, סובר שעל האדם לקיים את המעשה שבו הוא מוצא את רצון ה', מתוך שהוא נשען על הקב"ה שלא יאנה לו עוון, ולא את ההלכה. רמ"י תולה את קיום המצוות בחיפוש אחר רצון ה' ולא בחובת הציות להלכה. יש להדגיש, היכולת לקיים את המעשה שנוגד את ההלכה לא נובעת רק מזיהוי מוחלט של רצון ה' במעשה, אלא מביטחון בה' שלא יגלגל עון לאדם התר אחר רצונו. ביטחון זה, הנראה סתום, מקבל ביאור לאור דרשה אחרת של רמ"י, שבה נעסוק להלן. דבר נוסף, שיש לשים לב אליו בתורה זו, הוא הסייג שנותן רמ"י לדבריו. עקרונית, כל אדם יכול/צריך לחרוג מהכללים, אך עליו להימצא אחרי תהליך ארוך של בירור מנגיעות אישיות, ותקופה של קיום קפדני של כל ההלכות. על טיב תהליך זה נעמוד בהרחבה בהמשך. מוטיב מרכזי בתורתו של רמ"י הוא הספק. בפירושו לפרשת העקידה טוען רמ"י כי הניסיון המרכזי שהיה לאברהם בפרשת העקידה היה להכריע שבאמת קיבל נבואה המצווה

19. הקדמת הרמב"ם למשנה, מהדורת הרב שילת, עמוד לה.

אותו להקריב את בנו.²⁰ אברהם קיבל את הנבואה על כך שנאלץ להקריב את בנו באספקלריא דלא נהרא,²¹ דבר הסותר את הנבואות הקודמות (את בריתי אקים את יצחק), שהתקבלו באספקלריא נהרא. אברהם מסופק מה עליו לעשות - האם עליו להישאר צמוד לנבואות האחרונות ולראות בנבואה השקטה דמיון, או שמא עליו לראות באותו קול פנימי לא בירור הקורא לו לעקוד את בנו יצחק נבואה ממשית.²²

אפשר להשוות את הספק שבו מצוי אברהם לגבי נכונותה של הנבואה באספקלריא שלא נהרא לספק אחר, הספק של המבקש לעבוד את ה' שלא דרך הכללים. ההלכה דומה לנבואה הבירורה הבאה באספקלריא נהרא. רצון ה' המצוי בהלכה ניתן בקול רם ובירור, לעומת הקול הפנימי, שהוא רק קולו של הקורא לו/מצווה עליו לעזוב את ההלכה, שכן שרצון ה' לא נמצא בה, בקול הגדול, אלא מחוצה לה. האדם עומד בספק ולא יודע מה עליו לעשות. אברהם אבינו עמד בניסיון.

ד.

רמ"י מציג בתורותיו דגם של אדם מאמין המבקש בכל מעשיו להיות מכוון לרצון ה', בעיקר במחיר הספק. הבעייתיות בתפיסה כזו בירורה – ההכרעה מהו רצון ה' נתונה לפרשנותו האישית של כל מאמין בכל סיטואציה על כל נטיותיו, מאווייו ותאוותיו. המדרון החלקלק, במקרה שלנו, חלקלק באמת.²³ במקרה החמור פחות יכול אדם ליפול שלא במתכוון למצב בו הוא מכריע מהו רצון ה', ובעצם אותו רצון הוא רצונו האישי בלבד. כך, למשל, מפרש רמ"י את המעשה בקברות התאוה: "...ובענין חטא התאוה מראה ה' יתברך שאינו מעניש שום אדם רק על כוונתו ובאמת רצון ה' יתברך היה שיתאוו רק כעומק רצון ה' יתברך והם התאוו ככונתם לכן נענשו על זה" (ב, צד, ד"ה ו'יהי'). במקרה החמור יותר להגיע למצב שבו הוא הופך חולשה לאידאולגיה בטענה שזה רצון ה'.

רמ"י הכיר את הבעייתיות שהצגנו זה עתה, ולכן בתורות רבות הוא מדבר על החובה המוטלת על האדם המבקש לעבוד את ה' מתוך התכוננות לרצונו, לברר את עצמו היטב מנגיעות אישיות לפני שיוכל לצאת מהכללים. מטרתם המרכזית של הבירורים היא לעזור לאלו המבקשים ללכת בדרך זו לפני שיוכלו לצאת מהכללים לנקות את עצמם מנגיעות

20. בניגוד לראשונים שרואים בפרשת העקדה הוכחה לכך שנבואה היא מוחלטת ובירורה שכן אדם יראה נכונות להקריב את בנו רק במידה ובירור לו שיש ציווי אלוהי מוחלט על כך.

21. מושג קבלי המובא בזה"ק (בראשית, קכ, א), המתייחס במקורו לריאה לא שלמה בדרגתה בהשוואה לאספקלריא דנהרא, שהיא האספקלריא המאירה שלה זכה רק משה רבינו.

22. בתחילת תורה זו מתוארת האמונה של אברהם כבלתי נתפשת בכלים אנושיים להאמין בשתי הנבואות גם יחד. על נסיון העקדה במשנתו של רמ"י ראה מאמרו של יונתן מאיר, 'דרכו ההרמנויטית של הרבי מקוצק בפרוש העקדה בין "היהודי הקדוש" ל"מי השילוח"', בתוך: משלב לג.

23. בניגוד לפעמים רבות בהם רבנים נוטים להשתמש בטיעון זה ובכך מסרסים תפיסות דתיות מלהיבות, דבר הנובע מחוסר אמון ביושר האישי של מאמינים שונים.

אישיות, שעלולות להטות את שיקול דעתם. בנוסף, יש בבירורים כדי להוות פרמטר כלשהו שיוכל להוות נקודת ביקורת לאותם אנשי אמת המבקשים ללכת בדרך זו. על-מנת לחדד את תפקיד הבירורים נביא תורה בה מזהה רמ"י את "אלהי המסכה" כהשתעבדות להנאות העולם הזה. בתורה זו הוא מדגיש את הצורך להתנתק מהן:²⁴

מסכה היא דבר הניתך ממתכות שלא יוכל לזוז ולהתנענע וגם באדם ימצא שירגיל א"ע בהנאת עוה"ז אף בהנאה קטנה עד שלא יוכל לפרוש ממנה זה יקרא מסכה. וע"ז צוה הש"י לנו שלא נאמר שאנו מורגלים בדב' שלא נוכל לפרוש רק בכל דבר הנא' שיגיע לאדם צריך לסלק א"ע מכל נגיעותיו, ובאם אחר סילוק והסר' נגיעותיו עוד ישא' לו זה החשק אז ידע בבירור כי מאת ה' היא כמו שמצינו בירמ' הנביא ע"ה.
א, קדושים, אלהי

בתורה זו אנו רואים את הסכנה ואת הקושי של המבקש לעבוד את ה' כשהוא מכוון אל רצונו תמיד. הסכנה היא שיימשך אחר תאוותיו, והקושי הוא שתאוותיו של אדם מקיפות אותו וקשה לו לאדם להתנתק מהן בשל התרגלותו בהן. רמ"י קובע שבמקרה ויש לאדם חשק למעשה מסוים, עליו לברר את עצמו מנגיעותיו האישיות הקשורות לדבר. במידה והחשק לאותו המעשה נשאר, אפשר לפרש את החשק הזה כרצון ה', שכן האדם בירר עצמו ואין בו מעתה שום רצון אישי לדבר יכול האדם לראות באותו חשק כמגיע מהקב"ה ולא מעצמו. כך, למשל, באחת מדרשותיו הנועזות והמפורסמות ביותר של רמ"י, מתואר זמרי לפני שבא על כזבי בת צור:

היינו מי שמרחיק עצמו מן היצר הרע ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון השם יתברך... וזה הענין היה גם כאן, כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה.

א, פנחס, וירא²⁵

24. דבר נוסף שאפשר ללמוד מהדרשות השונות על המילה מסכה בהופעותיה בתורה (המסכה ככללים והמסכה כתאוות) הוא שכשם שקשה לאדם לעזוב את תאוותיו ולפרוש מהן, כך קשה לו לאדם לעזוב את הכללים במקרים מסוימים ולפרוש מהם. 25. להרחבה בעניין ראה: א, כי-תצא, וראית.

עיקרון זה מתבהר לאור יסוד חשוב במשנתו של רמ"י. הוא קובע כי הכל בידי שמים ואף יראת שמים, ושרצון ה' נמצא בכל.²⁶ מסקנתו של האדם אשר בירר את עצמו צריכה להיות שהכל בידי שמים ואף יראת שמים ועל כן רצונו אינו אלא רצון ה' – זו מהות הצו האלוהי אליבא דרמ"י. צו זה אינו חיצוני לאדם, אלא מתגלה בתהליך של בירור. יסוד חשוב זה לא פוטר את האדם מחובת הבירור. הבירור הינו חובה דתית של האדם אף אם הוא יודע שהכל בידי שמים. זאת הייתה טעותו של קרח, שדבריו היו אמת, אך לא בירר את עצמו.²⁷ בתורה שזה עתה הבאנו טוען רמ"י שלאדם יש היכולת להעיד על עצמו כי הוא מבורר ומנוקה. באותה דרשה בהמשך מתואר ויכוח שלכאורה התנהל בין זמרי לפנחס. זמרי ראה בעצמו אדם מבורר מתאוות הניאוף שבכל זאת חושק בכזבי בת צור.²⁸ את החשק הזה זיהה כרצון ה'. פנחס, לעומתו, סבר שלא קיימת מציאות בה אדם יכול לטעון על עצמו שהוא מבורר בשום מצב, ובטח לא כאשר הוא גם הדיין וגם בעל הדין. לשיטת פנחס האדם נידון לבירורים אינסופיים. את החשק שמזהה זמרי אחר בירוירו כרצון ה' מזהה פנחס כעוד נגיעה שיש להתברר ממנה.²⁹

על האדם לברר עצמו היטב ולנקות עצמו מכל הנגיעות האישיות. הכוונה בעיקר לשני תחומים מרכזיים שבהם רואה רמ"י את הגורמים העיקריים המועדים להסית את האדם לראות את רצונו כרצון ה'. שני תחומים אלה מזהים אצל רמ"י עם שני לאוים מעשרת הדיברות: הראשון, אותו רמ"י תולה בלאו לא תנאף, הוא ההתנתקות/התנתקות מתשוקות העולם הזה. רמ"י מודע לכח העצום שיש לחלק זה של תאוות העולם על הכרעות האדם. משום כך, ובשל הידיעה שבסופו של דבר יצטרך האדם לעמוד לבד אל מול בוראו בלי שום יכולת להשען על נורמות חברתיות כאלו ואחרות, כאשר תחושת הוודאות הפנימית תהיה המדד היחידי לגבי נכונות המעשה, או אז הוא דורש התנתקות מוחלטת מפן זה על-מנת ששיקולים זרים של הנאה וכדומה לא יהוו שום גורם בתהליך קבלת ההחלטות; והשני, אותו רמ"י תולה בלאו לא תרצח, הוא ההתנתקות מהחשש לא לעמוד בציפיות החברה. רמ"י מלמד את האדם בתורתו שעליו לדעת לעמוד על ייחודו האישי מחד, ולא לנסות לכפות את דעותיו על האחר מאידך.

מטרת הבירור, אם כן, היא להצליח להביא את האדם למצב בו הוא מוותר על עמדתו האישית על-מנת להצליח לעמוד באופן אותנטי, כסובייקט מול האל, ולכוון לרצונו. עם כל הצורך בבירורים והתנתקות מתאוות ונגיעות, אדם המעיד על עצמו כנקי/מבורר בנושא

26. א, וירא, ותכחש שרה.

27. א, קרח, עמי קנר-קנו.

28. בדרשה זו מביא האיוביצר בנוסף אלמנט מיסטי בשם האר"י, שזמרי זיהה את כזבי כבת זוגתו מששת ימי בראשית. בחרתי לבודד את הטיעון המיסטי ולהשאיר את הדין סביב תודעתו העצמית של זמרי כמבורר. מהטיעון המיסטי אפשר ללמוד שהכרעה של זמרי אינה רק הכרעה של הסובייקט אלא מעבר לכך כמכוונת אל האמת האובייקטיבית.

29. להרחבה בדרשה זו, שהיא מהמרכזיות ב"מי השילוח", עיין מאמרו של אביעזר הכהן, 'אקסיסטנציאליזם דתי במשנתו של האיוביצר מאיוביצה ופרנץ רונצוויג', בתוך: חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים) "ספר רבקה", באר שבע תשס"ז, עמ' 575-525.

מסוים לא צריך להעביר עצמו בירור באותו עניין, כמו שכותב רמ"י בחלק מתורתיו.³⁰ מתוך כך שרמ"י סומך על המבקש ללכת בדרכו להחליט באילו דברים עליו לברר את עצמו ובאילו נושאים הוא רשאי להימנע מתהליך של בירור, מתחדדת ההכרה שדרך זו שמציג רמ"י שמורה לאנשי אמת בלבד. אדם שהאמת ורצון ה' לא הם שמנחים אותו עתיד למצוא את עצמו מצדיק את כל מעשיו, גם את הגרועים ביותר. בנוסף לביירוים מנגיעות אישיות, יש צורך בתקופה בה האדם מכפיף עצמו להלכה כמות שהיא. רק אדם שעבר תקופה זו יכול בשלב מאוחר יותר לצאת אל מחוץ להלכה כמו שמבואר בתורה זו:

הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך אחר ובנית ביתך – הכן בחוץ מלאכתך היינו בתחילה צריך האדם לשמור כל המצות כפשוטם היינו להזהר בכל מצות ל"ת מאד ולסור מרע, ועתדה בשדה לך, שדה היינו התפשטות והוא שיתפשט אליו כל האיסורים בגדרים וכל החומרות מד"ס כמה שידוע עד כמה יסתעפו דברי אלקי' עד כי שמץ מכעס יקרא לא תרצה וריבוי שיחה עם האשה הוא אבזרי' דלא תנאף וכמו שמצינו בגמ' שאמרה ברירי לר' יוסי הגלילי הי' לך לומר באיזה ללוד כו', ועתדה היינו לשון קיום וחיזוק שהגדרים והסייגים הם קיום לגוף המצוה, ואח"כ ובנית ביתך היינו אחר שתגדור עצמך בחוזק ותקופות תהי' מוגדר מכל צד ותהי' מותר להתפשט עצמך בכל חפצך ולא תצטרך לשום גדר ולכן באמת לא לעבר ריה"ג על לא תרבה כי כבר הי' נשלם ולא הי' צריך לגדרים. א, משלי הכן

בשמירה על ההלכה, על כל חומרותיה וסעיפיה, יש, כפי שרמ"י דורש בתורה זו, מעין הצהרת כוונות וקריאת כיוון של אדם היוצא מהכללים. אדם זה מבקש לומר שכל רצונו הוא להתחקות אחר רצון ה', כפי שהוא מופיע בעקרונות ההלכה. הנכונות להיות בשלב שבו האדם שומר עצמו (בנוסף לביירוים מ"לא תרצה" ומ"לא תנאף") בתוך ההלכה על ידי כפיה עצמית, יש בה כדי להעיד על רצינות החיפוש אחר האמת ולא לראות בכך בריחה לנוחות כפי שנוח לחשוב.

בנוסף, בתורה זו מסתתרת אמירה חשובה לגבי השאלה היכן רמ"י היה רוצה למקם את עצמו ואת תורתו. נראה לומר שרמ"י מבקש להיות חלק מהיהדות הנורמטיבית. הוא אינו רוצה להקים זרם חדש הבא לשנות את פני היהדות. הוא בא מתוך היהדות ההלכתית ולשם

30. ראה לדוגמא א, פסחים ב, א.

הוא גם חוזר. היהדות, כמו שהיא, היא ביתו זוהי סביבתו הטבעית ובית הגידול של דגם המאמין אותו הוא מבקש לכוונן. יהודי זה שואב את כל תפיסת עולמו מההלכה כפי שהיא מוכרת לכל, כאשר ההבדל המרכזי בינו לבין מאמינים אחרים הוא שהוא מבקש לעמוד אחר העקרונות אותם מנחילה ההלכה וליישמם בכל רובדי החיים במלוא האותנטיות האפשרית בלי להיכנע למסגרתיות אפורה. באמירה זו יש גם כדי להראות על חשיבותם של הכללים כמסגרת לאלו שלא רואים את עצמם כראויים/מסוגלים ללכת בדרך זו.

ה.

עד כה עמדנו על הבעייתיות בכללים כפי שהציג אותה רמ"י. ראינו את האלטרנטיבה אותה הוא מציע, ובחנו את הדרך שבה יש לעבור על-מנת להיות ראוי לקחת חלק באלטרנטיבה המוצעת על-ידו. עתה נתמקד במאבק בין שני דגמי מאמינים על הדרך הראויה לעבוד את ה'. מאבק זה מתנהל לאורך כל הספר. את הדגם האחד הוא מזהה עם יהודה ואת הדגם השני הוא מזהה עם יוסף. נעסוק בתחילה בתורה מרכזית הנוגעת במאבק בין שני דגמי מאמינים אלו:

כי גם הוא [יוסף – א.ש] הי' מתנהג א"ע במדות היראה וע"ז נאמר במדרש שהי' זיו איקונין דומה לו [ליעקב] והיינו שהעמיק עצמו לב' מדות הללו יראה וענוה כדי שילך בטח, ולזה נאמר עליו כי בן זקונים הוא לו היינו כמו שיעקב אבינו התנהג עצמו במדת יצחק אבינו היינו יראה גם הוא התנהג עצמו בהמדה הזאת, ובענוה כמו אביו, וע"ז דקדק עמו הש"י ג"כ עד כחוט השערה כי אף שהמדות הללו טובים, מ"מ צריך האדם לבטוח בה' ג"כ כי הנעשה מצד האדם אינו בנין עדי עד כי אף שיוסף פעל בשמירתו, מאד אשר ממנו יצאו כל מלכי ישראל הנקראים גדולים כדאיתא במדרש שק נהוג בבני אדם גדולים שהרי יהורם לבש שק, אך נאמר עליהם אך לא כל הימים, היינו כי בנין עדי עד אינו שייך לחלקם רק לחלק יהודה כי אף שעל כל הששת אלפים שנה פעל בצדקו שיעמוד בעולם. אך בנין עדי עד זה שייך ליהודה.

ויוסף הצדיק הי' תמיד בתרעומות מדוע כל מעשה יהודה אחי אשר עושה ה' מצליח בידו, ועמי הקב"ה מודקדק עד השערה והראה לו הש"י דוגמא במעשה דשר המשקים והאופים היינו

לכל מלך יש שני שרים שר המשקה ושר האופה ובאמת לשר המשקה מהראוי לבל להעניש אותו אם ימצא זכוב בכוסו כי מה הי' יכול לעשות כי הזכוב היא בעל חי ואי אפשר להשמר ממנה פן בעת נתנו הכוס על כף המלך אז פרחה לתוך הכוס, אבל שר האופים, לאשר בפת הנמצא בה צרור הלא עליו האשם כי הצרור אינו בע"ח ויוכל להשמר מזה, לזאת הראה לו הש"י כי יוסף הוא נגד שר האופים כי אותו העמיד את יוסף נגדו מנוקה מכל כמ"ש ובית יוסף להבה ונתן בו כח כדי שיוכל להתגבר על כל תאותו ולכן אם נמצא בו איזה דבר מחוץ, לפשע יחשב לו אך מאהבת הש"י ליוסף נתן אדם תחתיתו ונהרג שר האופים כמ"ש ואתן אדם תחתיך,

ומזה הבין הדבר, ויהודה הוא נגד שר המשקה כי דוד המלך ע"ה נקרא בדחנא דמלכא ועל ניסך היין נשמעין שירי דוד, ובאמת ליהודה במעשה דתמר וכן בכל המעשים משבט יהודה הדומין לזה נתן בהם הש"י כח התאוה כ"כ עד שלא הי' באפשרותם להתגבר וכמו שמבואר שמלאך הממונה על התאוה הכריחו, ולכן לא עליו האשם במה שלא הי' יכול להתגבר על יצרו וזה פירוש בדחנא דמלכא היינו שמניח את עצמו להנצח מהש"י כמו שאמר דוד המלך ע"ה למען תצדק בדבריך למי נאה שיוצדק אני או אתה.

א, וישב, וישב

יוסף מתואר כעובד מיראה, קפדן ושקול, לא סר ימין ושמאל מן ההלכה, חושש תמידית שמא יחטא ולא יעמוד בניסיונות הבאים עליו, כאדם הלוקח אחריות מוחלטת על עולמו הרוחני ולא משאיר מקום לספקות. יהודה, לעומתו, מתואר כעובד את ה' מאהבה, כמי שמוכן לקחת סיכונים ולהשאיר מקום לקב"ה לפעול בתוך עולמו הרוחני. הוא עושה זאת בכך שהוא מרשה לעצמו להיכנס למקומות מסופקים, מתוך תחושה מוחלטת כי ה' ידאג שלא יאונה לו עוון, אף-על-פי שפעמים הדבר נוגד דברי הלכה מפורשים.

עבודת ה' כמות מערכת זוגית עם אישה. אדם המבקש לאהוב אישה רק על-ידי הישמרות מטעויות יגיע בקשר שלו לרמה מסוימת מאוד של אינטימיות. מובטח לו שכמעט תמיד לא יעשה משהו הנוגד את רצונה, אך יחד עם זאת, מובטח לו שלעולם לא יפתיע אותה. לעומתו, אדם המוכן לקחת סיכונים יכול להביא את הקשר למקומות מפתיעים ומיוחדים, ואף אם יטעה מדי פעם ויחטא לרצונה "על כל פשעים תכסה האהבה" (משלי י, יב).

ההבדל המרכזי בין יוסף ליהודה הוא ביכולת לוותר על ה"אני". בחסידות מרבים לדבר על נתינת מקום (או "התבטלות", בדגם הנוקשה יותר). יהודה מוכן לוותר על עמדתו, ואף למסור את העולם הבא שלו על-מנת לקיים את רצון ה'. רמ"י מבקר את יוסף, משום שמרוב לקיחת אחריות על עולמו הרוחני, שוכח הוא לפעמים את הקב"ה (ומנגד, הוא מבכר את יהודה, על תודעת א-לוהים המתמדת בקרבו). בשל כך נאלץ הקב"ה כביכול להזכיר לו מידי פעם שאין אדם יכול לבנות את עולמו הרוחני לבדו. "...ועל זה דקדק איתו ה' יתברך גם כן עד כחוט השערה כי אף שהמדות האלה [יראה - א.ש] טובים, מכל מקום צריך האדם לבטוח בה' גם כן, כי הנעשה מצד האדם אינו בנין עדי עד" (א, וישב, וישב).

בתורה זו מתאר רמ"י את יוסף כמתרעם נגד ה' על כך שכל מעשה שיהודה עושה ה' מצליח בידו, ואילו איתו הוא מדקדק כחוט השערה. רמ"י מכניס לפיו של הקב"ה, כביכול, משל ממעשה שר האופים ושר המשקים כתשובה לתרעומתו של יוסף. בנמשל שר האופים הוא יוסף, האדם האחראי. בתור שכזה, אם נמצא בלחם צרור מעות אין הוא יכול להאשים אף-אחד מלבד עצמו, שכן הדבר נובע מאי-שמירה מספקת מטעויות. לעומתו, שר המשקים (יהודה), יכול היה להישמר עד גבול מסוים, שכן הטעות שבאה לידו איננה טעות שתלויה בו. זכוב הוא דבר שיכולת השליטה בו מוגבלת מאוד, לכן גם אם נמצא בו זכוב, אין הוא אחראי לכך.

יוסף ויהודה נמצאים במאבק מתמיד. כל אחד טוען לצדקת דרכו, כמתואר בתורה שכבר נגענו בה העוסקת במעשה זמרי וכזבי בת צור:

ירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח כו', ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי הי' נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה... היינו מי שמרחיק עצמו מן היצ"הר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור א"ע יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר, ואיהי בת זוגו ממש וזה הענין הי' גם כאן, כי זמרי הי' באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק א"ע מזה המעשה, ופנחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה. א, פנחס, וירא

זמרי טוען לכאורה כי הוא מבורר מספיק כאשר פנחס לא מוכן לקבל זאת. לדעתו, אין מציאות בה האדם מבורר מספיק. כל ניסיון שיבוא על האדם יכול הוא להתגבר עליו. פנחס לא מסוגל לקבל את האחר מהמקום שלו, הוא מנסה לכפות את תפיסת עולמו על האחר.

בהמשך לתורה שציטטנו לעיל, ניתן לראות כי שני הכוחות הללו (יוסף ויהודה) נאבקים האחד בשני:

וזה שנאמר אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים, כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים לזה לזה, כי ענין החיים שנתן הקב"ה בשבט אפרים הוא להבינו תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו ולכן כשהכתוב מזהיר את ישראל לבלתי יחטאו מטרת התורה אז יאמר פן תצלח כאש בית יוסף היינו שתראו כי לא יהי' מתנגד למעשיכם, ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עכ"ז מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר כי יוכל להיות אף שהדין אמת הוא לפי טענות בעלי דינים אך אינו לאמיתו. א, וישב, וישב

נראה כי המאבק הוא תמידי והדדי, כלומר, כשם שיוסף לא מקבל את יהודה יהודה לא מקבל את יוסף, כמו שמבואר בתורה הבאה:

הענין בזה כי הש"י נתן נקרא חכם הרזים בגמ' (ברכות נח.) שברא נפשות רבות בדעות שונות ומכחישים אלו את אלו, וכן יש תמיד בין ישראל עצמם שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים עצמן יותר מכפי הראוי ובני רחל אומרים על בני לאה שהם מתפשטים יותר מפי הראוי וכיוון שהם מתנגדים אלו לאלו א"כ היאך יוכל להיות שכולם טובים אכן אהרון הכהן נשא אותם על כתפיו כמי שנושא משא על כתפיו, לפי שזו המשא שייכות לו מחמת שהיה לאהרון לב טוב שמברר לכל נפש מישראל שכל אחד פועל במדתו גם למעלה מדעתו ובעתו ובזמנו לרצון הש"י ואלו ואלו דברי אלוהים חיים. ב, תצווה, ושמת

מעיון בתורה זו נראה כי קיומן של כל אחת משתי המידות הללו ("מידת יהודה ומידת יוסף") אמיתי הוא וסופו להתקיים. כלומר, יש מקום גם לגישות "יהודיות" ויש מקום גם לגישות "יוספיות". בעצם, שתיהן מכוונות לרצון הקב"ה. זה תפקידו של אהרון – למצוא את המקום לכל אחת מהמידות.

אל מול תורה זו שזה עתה הצגנו, עומדת תורה אחרת, הפוכה, ממנה נראה כי לבסוף יכיר יוסף בדרכו האמונית של יהודה:

ולזה אלו השני שבטים מתנגדים זה לזה, ולעתיד נאמר אפרים לא יקנא כו' ויהודה לא יצור כו', היינו שלאפרים לא יהי' טענה על יהודה במה שיוצא חוץ להלכה ולא יצר לו מזה כי יראה הש"י לאפרים את כוונת יהודה שהוא מכוון לש"ש ולא להנאת עצמו וממילא יהי' שלום ביניהם.

א, וישב, וישב

מתורה זו ניתן אולי לומר שהמאבק הוא אמנם הדדי, כלומר, יוסף נלחם ביהודה ויהודה נלחם ביוסף, אך לכל אחד מהנאבקים יש מטרה שונה. מטרתו של יוסף היא להביא את יהודה למצב בו הוא כבר לא מתפשט, אלא מצמצם את עצמו לכללים. לעומתו, מטרת יהודה להביא את יוסף למצב בו הוא מכיר בו כמאמין ולא כנכנע לחולשות. ולא להביא את יוסף למצב בו הוא מתפשט ויוצא אל מחוץ לכללים.

ואולי, באופן יותר עמוק, ניתן לומר בכל זאת שמטרות המאבק דומות. יהודה, בבקשתו מיוסף להכיר בו כמאמין, בעצם מבקש מיוסף לצאת אל מחוץ לכללים ולהתפשט. מתורה זו ניתן לדלות גם את סיבת התנגדותו של יוסף ליהודה. מכך שלא יצר ליוסף על יהודה ברגע שיראה שהוא מכוון לשם שמים, אפשר להבין שבעת המאבק חושב יוסף שיהודה בורח מההלכה מתוך היכנעות לרצונות אישיים. יוסף בעצם מתואר פה לא רק כמי שלא נותן מקום לה', אלא גם שלא נותן מקום לאחר ואף לא אמון.

1. סיזם

דגם המאמין, אותו הציג רמ"י, הוא דגם יחודי ומקורי הדורש מהאדם לוותר על מקומו האישי על-מנת לתת מקום לה'. זאת, שלא בדרך ההתבטלות לכללים אלא בהתבטלות לרצון הקב"ה. המבקש ללכת בדרך זו צריך להיות מוכן לדרך ארוכה, הכרוכה בהכפפה לכללים לתקופה מסוימת ובבירורים רבים על-מנת להתנקות מגניעות אישיות. ההולך בדרך זו צריך להיות מוכן להתנגדות עזה מצד רבים מהאנשים, כמו שכותב נכדו של רמ"י, ר' חנוך העניך בהקדמה למי השילוח: "והאמנם כי בכמה מקומות יקשו הדברים לאנשים אשר לא הורגלו בדברים כאלה..." בניגוד למקובל לחשוב, דגם המאמין שמציג רמ"י דורש השקעה, מאמץ ונכונות להיפתח אל הקב"ה כמו שהוא, ולא כמו שהיינו רוצים שיהיה. על המבקשים ללכת בדרך זו להיות אנשי אמת שרוצים לעשות רצונם כרצוננו, תמיד.