# פרק רביעי: השידרה הרעיונית בכתבי "פחד יצחק" על רקע מקורותיה

הגותו של הרב הוטנר אינה כתובה כמונוגרפיה שיטתית, אלא מופיעה כמאמרים שנמסרו בזמנים שונים. רעיונותיו מפוזרים בין כתביו, ונוסף על כך לעתים כתיבתו אזוטרית, באופן הדורש חשיפה ושחזור של רעיונותיו, באמצעות המשכת מהלכים רעיוניים אל מסקנות שמעבר לאלו המופיעות במפורש בטקסט, והרכבת מהלכים המפוזרים במקומות שונים אלו על אלו. עיון שכזה בהכרח פרשני וספקולטיבי, ותקפותו נשענת על היכולת לגבש די אינדיקציות לכך שמדובר בפרשנות סבירה. דבר זה נכון על אחת כמה וכמה כשמדובר בפרשנות המיודעת בידי הלכי רוח ומקורות שאינם גלויים בטקסט ושעל פי ההשערה נותנים בו את אותותיהם. פרשנות הגותו של הרב הוטנר תלויה, אפוא, בהחזקת מעין מפתח לאורו מפענחים את הגותו.

מטרתו של פרק זה לשחזר את מה שאכנה "השידרה הרעיונית" של הגותו של הרב הוטנר: מושגי היסוד שלה, מערכות הגומלין ביניהם, הרעיונות התשתיים שלה ומתוך כך – מוקדי העניין שלה. באומרי שידרה רעיונית, כוונתי למערכת רעיונות תשתיתית, המייצרת את ההיגיון הפנימי, הקוהרנטיות וההצדקה הבסיסית של המכלול כולו ושל כל אחד מפרטיו. שידרה כזו מהווה מפתח להבנתה של הגות נתונה, ומאידך בהיעדר אחת מחוליותיה תתקבל הגות שונה באופן משמעותי, ותיווצרנה פרשנויות חלקיות או שגויות שלה. למעשה, עצם קיומה של שדרה כזו היא העשויה להבחין בין הגות שיטתית לבין הגות בלתי-שיטתית, ובמעשה שחזורה של השדרה הרעיונית של הרב הוטנר אני מבקש להראות שהגותו אכן שיטתית במבנה הרעיוני שלה, גם כאשר ניסוחה איננו כזה. לא ניתן לעמוד אל נכון על טיבם של מאפיינים ונושאים בהגותו של הרב הוטנר באופן מבודד מבלי שתקדם לכך הנהרה של מוקדי הגותו ויחסי הגומלין בין רכיביה התשתיתיים, ועל כן הבנת ­השידרה הרעיונית המעמידה את הגותו של הרב הוטנר חיונית לכל דיון בעבודתו.[[1]](#footnote-1)

את מסגרת תפיסת העולם הכללית שבספרי בפחד יצחק ניתן לנסח בשורת הטענות הבאות: (1) לבריאה יש תכלית; (2) בעולם הזה תכלית הבריאה אינה באה לידי מימוש באופן מלא ורציף, אלא באופן מותנה ולסירוגין; (3) מימוש התכלית בעולם הזה נמנע בשל הפער השורר בין שני רכיבי המציאות, שהיא דואלית במהותה: העליונים והתחתונים; (5) הסיבה בשלה תכלית העולם עשויה לבוא בכל זאת לידי מימוש באופן מותנה היא האדם, שהוא בריה מיוחדת המסוגלת לגשר על הפער שבין העליונים והתחתונים; (5) הבריאה נמצאת בתנועה מתמדת אל מימושה האולטימטיבי: מצב בו התכלית ממומשת באופן מלא ורציף בזכות התגברות מלאה על הפער הדואליסטי – זהו העולם הבא.

מסגרת הגותו של הרב הוטנר היא תרכובת של שני עקרונות: העקרון הטלאולוגי (טענות 1, 2, 5); והעקרון הדואליסטי (טענות 3, 4). מצד זה, ומצד רבים מהמושגים והרעיונות המהווים בסיס לפיתוחים הרעיוניים שלו, השדרה הרעיונית של הרב הוטנר מושפעת בעיקרה משני הוגים מרכזיים: מהר"ל מפראג, שגרסת העקרון הדואליסטי בספרי פחד יצחק נבנית על גבי הגותו; ורמח"ל, שמתכונתו של העקרון הטלאולוגי בספרי פחד יצחק שאולה מכתביו השיטתיים. אולם שני העקרונות עוברים תמורות חשובות במסגרת הגותו של הרב הוטנר, כתוצאה מהאופן בו הוא מפרש ומפתח אותם ומשלבם זה בזה. העיון בשדרה הרעיונית בפרק זה יערך מתוך התחקות אחר מסגרת זו. אפתח בעיון בעקרון הטלאולוגי, במסגרתו תוצג תכלית העולם והאדם בהגותו של הרב הוטנר על רקע הגות רמח"ל. לאחר מכן אדון בעקרון הדואליסטי על רקע הגות מהר"ל, ותוצג תפיסת המציאות והאדם בהגותו של הרב הוטנר, והאופן בו האדם מביא למימוש התכלית. אסיים בדיון בתפיסתו האסכטולוגית של הרב הוטנר, המשלימה את המסגרת ומגלמת את שני העקרונות ואת האופן בו הם מתרכבים זה בזה. במסגרת זו יוצג מקור השפעה חשוב נוסף, רמב"ן, ממנו לקוחה תפיסה זו.

## ד.1. העקרון הטלאולוגי: רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל) והרב הוטנר

רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל, 1707–1746), מן ההוגים המשפיעים בתולדות ההגות היהודית בעת החדשה, היה מחבר פורה אשר כתב בסוגות רבות. מלבד הגות, שלח ידו בכתיבה פדגוגית, בשירה, במחזות ועוד. את כתביו ההגותיים ניתן נחלק לכתבים קבליים וכתבים לא-קבליים: הראשונים כוללים חיבורים הכתובים בשפה קבלית, העוסקים בסיכום, ביאור ופיתוח המסורות הקבליות שקדמו לו; האחרונים כוללים את ספר המוסר "מסילת ישרים", חיבורו המפורסם ביותר, וספרי תיאולוגיה שיטתיים הפורשים את משנתו בסוגיות תאולוגיות, שהם למעשה ניסוח מחדש של הקבלה שלו בשפה לא-קבלית.

רמח"ל מצוין בשמו בספרי פחד יצחק בסך הכל ארבע פעמים. בשלוש מהן ההפניה היא לספר מסילת ישרים,[[2]](#footnote-2) וברביעית ההפניה היא לחיבור "מאמר הגאולה". אזכור מאמר הגאולה יוצא דופן, שכן מדובר בחיבור רווי במונחים קבליים, מן הסוג שהרב הוטנר נמנע מלאזכר. למעשה, מדובר במקרה יחידאי בו הוא מפנה לחיבור בעל אופי קבלי במפורש, למעט ספר נפש החיים, שלו מעמד מיוחד בקאנון האורתודוכסי-הליטאי.[[3]](#footnote-3) באפוקריפה ההוטנרית ניתן למצוא אזכורים נוספים לכתבים מגוונים יותר של רמח"ל, בהם ספר דרך ה', תקט"ו תפילות וספר אדיר במרום.[[4]](#footnote-4)

באף אחת מן הפעמים המעטות בהן נזקק הרב הוטנר באופן מפורש לכתביו של רמח"ל לא מדובר במהלך הגותי יסודי או משמעותי הנשען עליו. עם זאת, השפעתו של רמח"ל על הגותו ניכרת ביותר. כפי שנראה, חלק ניכר מהרעיונות המרכיבים את השדרה הרעיונית של פחד יצחק שאולים מהתיאולוגיה של רמח"ל. אלו מוצאים את ביטויים הלא-קבלי, והדומה ביותר לאופן בו הם מנוסחים בספרי פחד יצחק, בשני חיבוריו התיאולוגיים השיטתיים: דעת תבונות ודרך ה'. מלבד המקבילות התוכניות, בהן נעסוק מיד, ישנן די עדויות היסטוריות לכך שהיתה לרב הוטנר היכרות עם כתבי רמח"ל, הן עם ספר דרך ה' והן עם ספר דעת תבונות. ציינתי שאחד האזכורים הבודדים של רמח"ל בספרי פחד יצחק הוא אזכור של החיבור "מאמר הגאולה", המופיע בפחד יצחק, שבועות, מאמר ב'. בימי חייו של הרב הוטנר חיבור "מאמר הגאולה" היה קיים בדפוס רק יחד עם אחד החיבורים הנזכרים: בצמוד לספר "דעת תבונות", במהדורת וורשה תרמ"ט/תרנ"א שהיתה נפוצה בקרב לומדי רמח"ל בליטא; וכרוך יחד עם ספר דרך ה' וחיבורים קצרים נוספים בתוך "ילקוט ידיעות האמת" שהוציא לאור הרב יוסף ביגון בוורשה בשנת תרצ"ו.

זיקתו של הרב הוטנר להגות רמח"ל מתבטאת גם בקשריו עם מפעלי הוצאה לאור מרכזיים של כתביו, שנוסדו במחצית השניה של המאה העשרים. בשנות השבעים של המאה העשרים החלו הרבנים חיים פרידלנדר ויוסף ספינר במפעל ההדרה, הוצאה לאור ופירוש של כתבי רמח"ל הקבליים והשיטתיים. החיבור הראשון שהוציאו השניים היה ספר "דעת תבונות". הרב פרידלנדר היה מבכירי הוגי תנועת המוסר בישיבות ארץ ישראל. מפי קרובי משפחתו נמסר לי שהיה חבר בחוג הוגים ליטאיים שהתקבץ סביב הרב הוטנר בשנותיו המאוחרות בארץ ישראל, יחד עם דמויות בולטות נוספות. בסוף המבוא למהדורתו של ספר דעת תבונות, כתב הרב פרידלנדר כך: 'תודתי הרבה וברכתי נתונה להרה"ג [להרב הגאון] הרב יצחק הוטנר שליט"א, להרה"ג הרב יואל קלופט שליט"א, להרה"ג הרב שלמה וולבה שליט"א על ששמו עיניהם על ביאורי והעירו הערות מאירות ומועילות וחזקוני ואמצוני בעבודתי זאת."[[5]](#footnote-5) אף הרב ספינר הזכיר את הרב הוטנר בהקדמתו למהדורת דרך ה' שהוציא בשנת תשנ"ו, בהתייחס לאופן בו יש ללמוד את הגות רמח"ל.[[6]](#footnote-6) חיבורים אלו – דעת תבונות ודרך ה' – הם שישמשו לצורך ההשוואה להגותו של הרב הוטנר.

שני החיבורים התאולוגיים השיטתיים של רמח"ל, "דעת תבונות" ו"דרך ה'", פותחים בשאלת תכלית הבריאה, והיא המסגרת המעגנת את השיטה כולה. כמו הרב הוטנר שהחרה החזיק אחריו, דן רמח"ל בשני סוגי תכלית: תכלית אנתרופוצנטרית, אשר מוקדה הוא האדם, ותכלית תאוצנטרית, אשר מוקדה הוא האל.[[7]](#footnote-7) על פי גארב, שאלת תכלית העולם היא "שאלה שאינה מופיעה למעשה במקרא ונדירה אף בדברי חז"ל", ובדיונו של רמח"ל בסוגיה זו "ניתן למצוא חידוש רב לא רק ברמת הפרטים אלא גם בשאלות חדשניות יותר". מימד החידוש בדברים בולט במיוחד בהקשר התכלית האנתרופוצנטרית, שאמנם ניתן למצוא טענות דומות לאלו המרכיבות אותה אצל הוגים יהודיים המוקדמים לו, אך "השלם, הגדול מסך חלקיו, אינו מצוי בספר כלשהו לפני רמח"ל". עיסוקו המפורט של רמח"ל בשאלת התכלית, על פי גארב, היא חלק "מנטייתו של רמח"ל לעסוק בשאלות הגדולות" אשר ממנה "נגזרת השפעתו בדורות שאחריו".[[8]](#footnote-8) אחד ההוגים שהושפע ממנו בעניין זה הוא הרב יצחק הוטנר. נפתח את העיון בתכלית האנתרופוצנטרית.

### ד.1.1. התכלית האנתרופוצנטרית בכתביו התיאולוגיים של רמח"ל

על אף החלוקה בין תכלית אנתרופוצנטרית לתאוצנטרית, במובן מסוים נכון לומר כי החלוקה הזו קיימת רק במשלב שני. במשלב הראשוני, שתיהן בשרשן תאוצנטריות. זאת משום ששתי התכליות נסובות סביב הרעיון שהבריאה היא כעין כורח הדרוש על מנת שתכונות מהותיות של האל יצאו אל הפועל.[[9]](#footnote-9) הפרספקטיבה של התכלית האנתרופוצנטרית גורסת כי האל, מעצם היותו טוב, הוא גם מיטיב. על מנת להיטיב ישנו צורך במקבלי הטבה. המציאות נבראה על מנת שהאל יוכל להיטיב עם הנבראים. יציאתה לפועל של תכלית זו תלויה בבריה מסוימת בעלת כשרון מיוחד – האדם אשר לו כח בחירה; וכן בנסיבות מסוימות – קיומו של רע, על מנת שהאדם יוכל לבחור בינו לבין הטוב. זאת משום שעל מנת שההטבה תהיה שלמה לא די בכך שהמקבל יזכה לה, אלא שירוויח אותה בכוחות עצמו. לשם כך ברא האל סוג של מקבל המסוגל "לעבוד" באמצעות בחירה בין טוב לרע ובכך להרוויח את ההטבה המגיעה לו בעקבות כך.

בחיבורו השיטתי המוקדם, דעת תבונות, דן רמח"ל בהטבה, באופן המשתמע כמתייחס להרעפת טוב או ענג על האדם. בהקשר זה הסיבה הניתנת לכך שיש יתרון בזה שהמקבל ירוויח את הטוב לו הוא זוכה היא החיסרון הנלווה לקבלת מתנת חינם: "נהמא דכיסופא" – כשהאדם נזקק לקבלת דבר מה בנדבה יש בכך ממד של בושה. בושה זו מפחיתה ממידת העונג שניתן להפיק מקבלת הטובה, ועל כן על מנת שההטבה תהיה שלמה היא צריכה להתקבל בזכות ולא במתנה.[[10]](#footnote-10)

בחיבור המאוחר יותר, דרך ה', מרחיב רמח"ל על חשיבות הרווחת ההטבה, אותה הוא קושר לעניין קניית השלמות. אין הטבה גדולה יותר, קובע רמח"ל, מאשר זכיה בשלמות. בהקשר זה הסיבה הניתנת לכך שיש צורך שהמקבל ירוויח את הטוב לו הוא זוכה היא השלמות העצמית: כאשר שלמותו של האדם מוענקת לו, אזי השלמות אינה ממהותו, אלא תכונה מקרית התלויה בגורם חיצוני. אולם כאשר האדם קונה את שלמותו אזי היא משל עצמו, והיא קרובה יותר לשלמות אמתית. על כן ההטבה, שהיא השלמות, צריכה להגיע לאדם מכוח מעשיו ולא בחינם.[[11]](#footnote-11)

ראוי לשים לב להבדל בין שתי הגרסאות. אם נדקדק ברעיון של "נהמא דכיסופא", נאמר כי אין זה שקבלת דבר בחינם היא שלילית או שיש בה מגרעת לכשעצמה, אלא שמתלווה לה תחושה שלילית של בושה, וכאשר סוכמים את שני צדדי החוויה התוצאה היא ענג מופחת. לעומת זאת, בגרסת השלמות, שלמות המוענקת מכח גורם חיצוני הוא דבר חסר מצד עצמו, שכן הוא שולל את אפשרות השלמות בצורתה האמתית.

### ד.1.2. התכלית האנתרופוצנטרית בספרי פחד יצחק

התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר זהה בתבניתה לזו של רמח"ל. כמותו, גם הרב הוטנר מתאר דינמיקה בה האל חפץ להיטיב עם האדם, אלא שבמקום הטבה מדבר הרב הוטנר אודות חסד. עיון במושג חסד כפי שהוא מפותח בהגותו של הרב הוטנר על בסיס התשתית שהניח רמח"ל, יחד עם כמה מושגים משלימים ובהם ענג, אמת ודימוי הצורה ליוצרה, תעמיד אותנו על אחד מהלכי הרוח החשובים בהגותו.

מושג החסד זוכה לפיתוח בהגותו של הרב הוטנר בעיקר במאמרים העוסקים בחגי תשרי ובפרט המאמרים הראשונים המופיעים בכרך פחד יצחק, ראש השנה. ארבעת המאמרים הראשונים בכרך זה נקראים "קונטרס החסד". מדובר באחד הקבצים המוקדמים ביותר של הרב הוטנר, שיצא לאור במסגרת ההדפסות המצומצמות והאנונימיות של הגותו, בשנת תשי"א.[[12]](#footnote-12) אחד המתודות המאפיינות ביותר את הגותו של הרב הוטנר הוא שימוש בצמדי-מושגים לצורך הנגדה או הבחנה של רעיונות.[[13]](#footnote-13) שני צמדי-מושגים משמשים את הרב הוטנר במסגרת דיוניו במושג "חסד": ההבחנה בין "חסד-ויתור" ל"חסד-משפט"; וההבחנה בין "חסד-התהוות" ל"חסד-הנהגה". יש יסוד לומר שהצמד הראשון מהווה הציר רב-המשקל ביותר בהגותו של הרב הוטנר, שכן משמעויותיו משמשות בסיס לרבים מהמהלכים ההגותיים המרכזיים שהוא מפתח.

המושגים חסד-ויתור וחסד משפט הוצגו לראשונה במאמר ד' מכרך פחד יצחק, ראש השנה, ממאמריו המוקדמים ביותר של הרב הוטנר. אולם הם מוצאים את ניסוחם הבשל יותר במובאה החוזרת על עצמה פעמים רבות במאמרים שונים, כתשתית למהלכים הגותיים הנבנים על גביה. את הקשר בין צמד-מושגים זה לבין הגות רמח"ל זיהה כבר גארב, שציין כי "השפעת רמח"ל בולטת ביותר בדיונים של הרב הוטנר אודות המעבר מ'חסד ויתור' אל 'חסד משפט' כרגע מכונן בהיווצרות עם ישראל ומתן תורה. ניכר כאן רישומו של המהלך הראשון [התכלית האנתרופוצנטרית] בבריאת העולם".[[14]](#footnote-14) כך כתב הרב הוטנר:

הך שאמרו חכמים דעשרים וששה פעמים "כי לעולם חסדו"[[15]](#footnote-15) [...] "הם כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו", שאין הכונה בזה כי במתן תורה נתקטן חסדו יתברך כביכול. כי בשום אופן לא ניתן להאמר שקודם מתן תורה ניזון העולם בחסדו יתברך, ואחר כך יש מיעוט במדת חסדו חלילה, אלא שהכונה היא דחסדו זה שלפני מתן תורה הוא חסד של ויתור. אפשר לו לראובן לפרנס את שמעון באחד משני אופנים: או בתתו לו הוצאותיו יום יום, או בסדרו לו עסק שיעשה בעצמו כדי פרנסתו. בשטחיות, האופן הראשון של נתינת כדי מחיתו הוא חסד יותר גדול, כי באופן השני מקבל הוא שמעון מה שהרויח בעצמו. אבל בפנימיות, הנותן לחברו מקום להרויח הוא מעמיק לו את חסדו. מובנו של החסד של עשרים וששה דורות לפני מתן תורה, הוא שעד מתן תורה לא הי' לו כביכול עסקים הנותנים מקום להרויח את קיום העולמות בדרך שכירות, ועל כן החסד של העשרים וששה דורות הללו הוא חסד של ויתור. ממתן תורה ואילך החסד מתעמק לאין ערוך. מכאן ואילך מרויחים קיום העולמות בדרך שכירות. אפשר לקבל משרה בעסקיו כביכול. עשרים וששה דורות ניזונים בחסד ויתור, ואחר כך מתגלה חסד משפט (פחד יצחק, שבועות ח/ד).[[16]](#footnote-16)

חסד-ויתור מתייחס למתנה המוענקת מאת הבורא, ללא תלות כלשהי במקבל – לא בזהותו, לא בהתנהגותו ואפילו לא במידת נכונותו או רצונו בקבלת המתנה. המקבל במסגרת הפרדיגמה של חסד-ויתור הוא גורם פאסיבי. חסד-משפט, לעומת זאת, מתייחס להענקה בתורת שכר. הוא תלוי בהתנהגותו של המקבל וממילא גם בזהותו המובחנת.[[17]](#footnote-17) באופן הנדמה בלתי-אינטואיטיבי טוען הרב הוטנר שהחסד הטמון בחסד-משפט עמוק מזה הטמון בחסד-ויתור, זאת משום שמתן האפשרות להרוויח חסד היא העמקת החסד. בהקשר זה אנו פוגשים דפוס רטורי קבוע בכתיבתו של הרב הוטנר: הצגת מה שהוא טוען שהוא ההבנה הראשונה, השגורה או השטחית של דבר מה, ולאחר מכן שלילתה לטובת הבנה שניה מעמיקה או מדוייקת יותר.

מה פירוש העמקת החסד שבמעבר מחסד-ויתור לחסד-משפט? במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של רמח"ל, ברור למדי שהתוספת במעבר מהטבה המוענקת בחינם להטבה שהאדם זוכה בה מכח מעשיו היא תוספת בהטבה עצמה. ואילו במובאה לעיל מפחד יצחק נדמה שמבוטא משהו הדומה יותר למעלה הראשונה משמונה המעלות שבצדקה שניסח הרמב"ם, לפיה הצדקה הגדולה ביותר אינה מתן טובת הנאה אלא גרימה לכך שהאדם לא יזדקק לאחרים, באמצעות קידום אפשרותו להתפרנס לבדו.[[18]](#footnote-18) כלומר, העמקת החסד היא היכולת להרוויח, ולא הרווח עצמו. אולם אין זה לחלוטין ברור. המשל שמביא הרב הוטנר, על ראובן המפרנס את שמעון, הולם את המגולם במעלה הראשונה משמונה מעלות הצדקה. אולם הדבר אינו עולה לחלוטין בקנה אחד עם הנמשל. חסדו המדובר של האל, לאור סוף המובאה, הוא קיום העולמות: בתחילה החסד היה קיום העולמות בחינם, ובמעבר לחסד העמוק יותר הוא נהיה קיום העולמות במשפט. כך שמשתמע שהתוספת היא בהטבה עצמה, ובדומה לגרסת השלמות האמתית אצל רמח"ל: ישנו יתרון איכותי, מצד עצמו, בקיום העולמות המגיע ברווח מאשר בחינם. משמעו של העמקת החסד כאן אינה לגמרי ברורה. נוסף על כך, לא לגמרי ברור מדוע חסד-משפט הוא חסד, ואינו, באופן פשוט – משפט, אם כל עניינו הוא שהאדם מרוויח בדין את אשר הוא מקבל.

עיון בהופעותיו השונות של מושג החסד בהגותו של הרב הוטנר, ובמיוחד בצמד-המושגים השני בו הוא מפותח, יספק לנו כיוון פרשני לגבי משמעות מושג זה בהגותו, השופך אור על תמיהות אלו. הרב הוטנר מנסח הבחנה נוספת בין שני סוגי חסד: כזה המתייחס לעצם הקיום, באשר עצם בריאתה וקיומה של בריה המסוגלת לקבל חסד הוא חסד בפני עצמו; וכזה המתייחס אל אופני החסד המוענקים לבריה זו שכבר קיימת ועומדת. כך כתב:

יש חסד ויש חסד. ולא הרי החסד ד"כי לעולם חסדו" כהרי החסד ד"עולם חסד יבנה", דהחסד של "כי לעולם חסדו" היא השפעת הטובה של עמידת העולמות ופרנסתם גרידא; ואילו החסד של "עולם חסד יבנה" היא השפעת הטובה של אפשרות עמידת העולמות ופרנסתם בתור זכי'[ה] במשפט (פחד יצחק, ראש השנה, ד/ה).

במאמר מאוחר יותר שנדפס לראשונה בשנת תשי"ב ומופיע כמאמר ו' בספר פחד יצחק לראש השנה, מכתיר הרב הוטנר את שני סוגי החסד הללו בכינויים "חסד-התהוות" ו"חסד-הנהגה". כך כתב:

חסדי השם כוללים הם שני גווני חסדים: חסד התהוות וחסד הנהגה. חסד הנהגה פירושו הוא מכיון שישנו עולם הנזקק להנהגה וההנהגה היא על פי מדותיו יתברך הרי אחת ממדות הללו שעל פיהן מתנהג העולם היא מדת החסד. ואלו חסד של התהוות הוא אותו החסד אשר על פיו נתהווה עולם הזקוק להנהגה. רק לאחר גילוי פעולתו של חסד-התהוות יש לו לחסד-הנהגה על מה לחול (פחד יצחק, ראש השנה, ו/ד).

הבחנה זו בין חסד-התהוות לחסד-הנהגה מדגימה תבנית שגורה בהגותו של הרב הוטנר: ההבחנה בין יסוד תשתיתי ראשוני בתופעה מסוימת לבין שאר הופעותיו המותנים בקיומו של הראשון. והנה אנו מוצאים הקבלה בין שני צמדי-המושגים: תכונת "כי לעולם חסדו" מאגדת את חסד-ההנהגה, הנוגע בפרנסת הבריאה מעת שהיא קיימת, ואת חסד-ויתור הנוגע בפרנסת הבריאה באופן בלתי-מותנה; ותכונת "עולם חסד יבנה" מאגדת את חסד-ההתהוות, הנוגע לעצם קיום הבריאה, ואת חסד-משפט הנוגע ליכולתם של הנבראים להרוויח את "אפשרות עמידת העולמות". את שתי ההבחנות או צמדי המושגים אפשר לפרש על דרך ההבחנה בין "מצידו" ו"מצידנו", המבחינה בין תופעות כפי שהן מפרספקטיבה אלהית וכפי שהן מפרספקטיבה אנושית.[[19]](#footnote-19) חסד-התהוות וחסד-הנהגה מתייחסים לחסד כפי שהיא מושפע מהאל; ואילו חסד-ויתור וחסד-משפט מתייחסים לחסד כפי שהוא מתקבל אצל הנבראים. יצוין גם שסדר הופעת הבחינות השונות של החסד הפוך ביחס לאל ולנבראים: ביחס לאל, חסד-עצם-הקיום – חסד-התהוות – שהופיע בבריאת העולם, קודם לחסד-בתוך-הקיום – חסד-הנהגה – הנוהג מאז ואילך; ואילו אצל הנבראים, חסד-בתוך-הקיום, חסד-ויתור במסגרתו הם מקבלים את פרנסתם במתנת חינם הנוהג מאז בריאת העולם, קודם לחסד-עצם-הקיום, חסד-משפט במסגרתו הם מרוויחים את עצם קיומם הנוהג מעת יציאת מצרים ומתן תורה. בשילובם של שתי הפרספקטיבות מתקבלת מעין תבנית של א-ב-ב-א: מחסד-עצם-הקיום לחסד-בתוך-הקיום וחוזר לחסד-עצם-הקיום, שהוא עיקר התכלית מלכתחילה. תבנית זו מכנה הרב הוטנר "סוף מעשה במחשבה תחילה", והיא מבטאת את הרעיון שמתקיים יחס הפוך בין הסדר בו דברים מופיעים במחשבה לבין סדר הופעתם במציאות: במחשבה התכלית, שהיא העיקר, מופיעה בתחילה ולאחריה האמצעי, ואילו במעשה האמצעי מוכרח להופיע בתחילה ולאחריו התכלית אותה הוא מאפשר. על כן בעולם המעשה, המאוחר הוא המובחר.[[20]](#footnote-20) הרכבת שתי ההבחנות אלו על אלו מניבה את הפרשנות הבאה: החסד העמוק ביותר שמעניק האל לנבראים הוא היכולת להרוויח את תכונתו של הבורא: להיות מקור לחסד התהוות, לעצם הקיום עצמו.

טוויית ההקשרים בין מושג החסד למספר מושגים נוספים בהגותו של הרב הוטנר מלמד שזוהי פרשנות לא רק מתבקשת אלא מסתברת. כך כתב:

בעוד שבדרך כלל, מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה – הנה מידת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. עולם חסד יבנה. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש – היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ד'. ורק לאחר מכאן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבניינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המידות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר; ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות. ומכאן שגם בעבודתנו אנו בהשתלמות עצמנו אשר תכונתה העיקרית היא דמיון הצורה ליוצרה מה הוא אף אתה, מתבדלת היא העבודה בהשתלמות מידת החסד לרשות פעולה מיוחדת. ובעוד שבשאר המדות הטובות והמעלות העליונות עבודתנו היא ההשתדלות לקנות ולהוות על פיהן את הליכות עולמנו – הנה בהתעלותנו במדת החסד יוצרים אנו את עולמנו. כי על ידי חנוך עצמנו בהלכות דעות של חסד, בחובות הלבבות של חסד, ובחובות האברים של חסד, הננו בוראים ומהווים את עולמנו הפנימי של אישיות – צלם-אלקים (פחד יצחק, ראש השנה, א/ד).

במובאה זו קושר הרב הוטנר בין מושג החסד לשורת מושגים חשובים נוספים: הענג, השלמות, דימוי הצורה ליוצרה – חובת ההידמות לאל (imitatio dei) – וצלם האל הקשור בו. דווקא בסופו של המהךף נדמה וניטל העוקץ הפוטנציאלי של הפרשנות שהוצעה לעיל. למעשה, מדובר במופע של הכתיבה האזוטרית בספרי פחד יצחק: הרב הוטנר נסוג רגע לפני המסקנה הרדיקלית – במקרה זה, הרעיון שהאדם יוצר את עצמו והוא מקור קיומו – ומסיים במה שעשוי להישמע כמסר חינוכי פשוט. אולם הקורא המפרש פרקיו זה לפי זה וממשיך את המהלך שנזרע בקונטרס החסד, כפי שנעשה מיד, יעמוד על המשמעות הנרמזת בו.

### ד.1.3. ענג: להיות מקור בלתי תלוי

"עצם יציאת העולמות מין האין אל היש" כותב הרב הוטנר, "היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'" (לעיל). משפט זה מתייחס בעליל לפתיחה של פרק א' בספר מסילת ישרים לרמח"ל: "והנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה, הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעדון הגדול מכל העדונים שיכולים להמצא." נעיין כעת במושג ענג כפי שזה מתבטא בהגותו של הרב הוטנר ובאופן בו הוא משלים את הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית.

ראינו בכתבי רמח"ל כי החסרון בענג המתקבל שלא בצורת שכר, בגרסת "נהמא דכיסופא", אינה מגרעת לכשעצמה, אלא שנלווה לה חסרון בכך שהיא פוגמת בהנאה. עבור הרב הוטנר, ובדומה לגרסת "השלמות האמתית" אצל רמח"ל, ענג המתקבל בחינם, או ליתר דיוק – ענג שמקורו חיצוני לאדם – חסר מצד עצמו כך כתב:

והנה מצינו בכתוב דתואר החיות מתיחס הוא בפרטיות אל התכונה של שנאת מתנות, "ושונא מתנות יחי'[ה]" [...] מהות החיות הוא החיבור של גוף ונפש. וענינו של חיבור זה הוא בכדי שעל ידי החיבור הזה תתענג הנפש על השם בתור קבלת שכר דוקא. כי הלא טבע הנפש ומהותה הוא התענוג על השם, אלא שהחיבור לגוף מהפך לה את צורת התענוג הזה מצורת קבלה גרידא לצורת קבלת שכר [...] וההרגשה הבהירה אשר תוכנו של חיבור גוף ונפש מחוור לה, סולדת ממתנת חנם דווקא מחמת אהבת החיים (פחד יצחק, שבועות, ז/ד).

הנקודה ממנה מתחילה מובאה זו נלמדת מתוך הפסוק "he that hateth gifts shall live" (Proverbs, 15/27).[[21]](#footnote-21) כאן אנו פוגשים בדפוס שגור נוסף של הרב הוטנר: פרשנות הצומחת על גבי קריאה מילולית של טקסט שעל פניו הינו בעל אופי מליצי, מטאפורי או פדגוגי, וממילא אינו נזקק לפירוש. הרב הוטנר קורא פסוק זה באופן חד ערכי: להיות חי משמעו להיות שונא מתנות. לאחר מכן הוא מציע הסבר לקשר שבין שנאת מתנות לבין חיות. חיות, הוא קובע, משמעה חיבור גוף ונפש, ועניינו של חיבור זה הוא היכולת לקבל תענוג בצורת שכר, בעוד הנפש לבדה מסוגלת לקבלה גרידא בלבד. במושגים אותם טבע בקונטרס החסד, הנפש לכשעצמה מסוגלת לקבל חסד-ויתור בלבד; חסד-משפט אפשרי רק בחיבור גוף ונפש. כמו כן, אי אפשר לדבר על הנפש כלשעצמה במושגים של חיים – הנפש אינה חיה. יש כאן ביטוי לעליונות הקיום המשלב גוף ונפש על פני קיום רוחני טהור. אדם חי הוא בריה המסוגלת לקבל תענוג כשכר, ועל כן, להיות חי משמעו לשנוא מתנות.

הרב הוטנר אינו מסתפק בכך, אלא ממשיך ומבאר פנים עמוקות יותר של העקרון עליו הוא מבקש לעמוד. כך כתב:

אבל ההרגשה החודרת למעמקים יותר גנוזים תופסת את החיות אשר בשנאת המתנות בנקודה יותר פנימית. כי על כן הקו הזה של שונא מתנות מבליט הוא ביותר את ה"דוגמא של מעלה", בציור קומתו של אדם. שהרי בציור "הדבק במדותיו" אמרו מה הוא רחום אף אתה רחום, וברור הוא שתכונת השפעת טובה הנמצאת באדם אינה מעידה עדיין על המקוריות בתכונתו, שכן גם מים שאובים ניתנו להשפעה; **ורק שנאת המתנות היא המעמידה את האדם בתכונה של מקוריות** [...] וכן תופסת ההרגשה המעמיקה את נקודת החיות אשר בשנאת המתנות, כי שנאה זו היא גילוי תכונת המקור והמעין בנפשו של אדם. **ותכונה זו היא נקודת הגובה בהציור הכללי של דימוי הצורה ליוצרה, ואשר על כלליות הציור הזה נאמר ואתם הדבקים חיים כולכם היום** [...] וכאן הגענו למקומו של ענין החזקת טובה בהמערכה הכללית של עבודת השם. מקומה של החזקת טובה הוא בהסתירה הנמצאת בין ההכרח של האדם להזקק לקבלת טובה [...] ובין **שלמות צורתו של אדם להיות מקור המתברך מיני'[ה] ובי'[ה]**. החזקת הטובה מקילה את הסתירה הזאת בגבול האפשרי [...] ונמצינו למדים אפוא כי לפי ערך החיות הגנוזה בשנאת המתנות אשר בלבבו של אדם, ככה בערך זה תגדל החזקת הטובה וההשתעבדות למשפיע שלו (שם, ה. ההדגשות אינן במקור).

מובאה זו יש בכוחה ללמדנו על האופן בו הרב הוטנר תופס מהי המשמעות של להיות חי: להיות "מקור", דבר המתקיים מצד עצמו, ללא תלות בדבר מה אחר המקיים אותו. שנאת המתנות מבטאת את שאיפתו של האדם להיות הכי חי שניתן. האדם אינו מסוגל מבלעדי קבלת טובה מהאל, מבלי להזדקק לכל הפחות לחסד ראשוני של בריאתו, אולם שלמות צורתו האמתית היא להיות בלתי-תלוי. על כן שאיפתו היא להיות בלתי-תלוי בחסדו של האל כלל, אלא להיות קיים מצד עצמו.

הרב הוטנר קובע כי שאיפה זו להיות קיים כמקור בלתי-תלוי, באופן הנדמה פרדוקסלי, לא רק שאינה סותרת את עבודת ה' אלא שזו "נקודת הגובה" שלה. עובד ה' מצווה להידמות לאל. האל הוא "מקור המתברך מיניה וביה", דבר מה הקיים – היחיד למעשה – באופן בלתי תלוי באף גורם חיצוני, אשר כל אשר יש בו נובע ממנו עצמו. הניסיון להיות בלתי-תלוי באל הוא קיום החובה לנסות להידמות לאל. הפתרון היחיד, על פי הרב הוטנר, המאפשר למזער את הפער בין השאיפה למקוריות, הזהה לחובת ההידמות לאל הבלתי-תלוי, לבין העובדה שהאדם בהכרח תלוי באל באופן זה או אחר, הוא החזקת הטובה: ניסיונו של האדם לגמול טובה ככל הניתן למי שעשה עימו חסד, ובכך להיפטר מהחוב כלפיו ולעמוד ברשות עצמו. משכך, ככל שאדם משועבד יותר לאל, כך הוא חב לו פחות ועומד בזכות עצמו יותר. פרדוקס על גבי פרדוקס: פסגת עבודת האל היא להיות בלתי-תלוי בו – אינדיבידואציה מוחלטת. ומאידך, השתעבדות לאל היא המידה המרבית של גמילת טוב לאל על החסד שבעצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של חוסר-תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה. האינדיבידואל משעבד עצמו לאל כביטוי וכהגשמה של היותו בלתי-תלוי בו, ככל הניתן. העבד משועבד, אך הוא משועבד מבחירה וכמופע של הכרת טובה, ובזכות זאת הוא יישות העומדת בפני עצמה.

להיות חי משמעו להרוויח ענג באמצעות עבודת האל, ולהיות חי באופן שלם הוא להיות מקור בלתי תלוי באמצעות עבודת האל. פסגת הענג אפוא משמעה להיות מקור – בעל קיום בלתי-תלוי; והענג הגבוה ביותר הוא עצם הקיום עצמו.[[22]](#footnote-22) רעיון זה מוצא לו ביטוי במשל נאה בסוף מאמר ד' מפחד יצחק, שבועות:

כל עצמה של החלוקה בין מותרות להכרח אינה נוהגת אלא בצרכי החיים ודרישותיהם, אבל בהגיענו לידי עצם מציאות החיים עצמם, הרי החלוקה בין מותרות והכרח בטילה מאילי'[ה]. כי חפץ הקיום מתרומם הוא במהותו מעל לכל הרצונות של הכרח ושל מותרות גם יחד. אדם הניצול מטביעה בנהר אין הצלתו נמדדת באמת המדה של הכרח ומותרות. כי היותו קרוב לאפיסתו מחדשת עליו את הרגשת העובדה של קיומו, וכל התענוגים שבעולם בטלים הם לגבי תענוג זה של זכי'[ה] חדשה בעצם הקיום (פחד יצחק, שבועות ד/י).

ענג, קרי קיום, המתקבל חינם מגורם חיצוני אינו רק ענג שנלווית לו תחושה שלילית (בושה), אלא צורה פגומה של ענג. הרווחת הקיום בצורת שכר, המתאפשרת רק בבריה המורכבת מגוף ונפש, היא האפשרות הקרובה ביותר לקיום בלתי-תלוי הזמין לאדם, והיא הענג השלם ביותר היכול להתממש בבריאה.

### ד.1.4. אמת: להיות נצחי

בדומה לשאר המושגים בהם נתקלנו עד כה, גם המושג מקור משמש אצל הרב הוטנר בבחינות שונות. מובן נוסף של מושג זה מופיע אגב דיון במושג "אמת", המאיר גם הוא את משקל העיסוק בעצם הקיום במשנתו של הרב הוטנר.

בשני מאמרים צמודים בספר פחד יצחק, ראש השנה – מאמרים טו ו-טז – מפתח הרב הוטנר שתי בחינות משלימות של מושג האמת, שהחוט המקשר ביניהם הוא עיקרון דימוי הצורה ליוצרה. המובן הראשון של מושג האמת פירושו "התאמה למקור", כאשר מקור משמעו כאן אבטיפוס אשר לו תולדות או העתקים המתייחסים אליו. העתק שאינו דומה למקור הוא שקרי, וככל שהוא דומה יותר כך הוא אמיתי יותר. כיוון ש"עיקר יחודו ועצמיותו של אדם" היא היותו נברא בצלם האל, הרי שהאמת של האדם הוא מידת התאמתו למקור – האל. (פחד יצחק, ראש השנה טו/ג). מבחינה זו, ההידמות לאל אינה בגדר חובה הטרונומית, אלא תכונה מהותית לאדם.

המובן בו האדם שואף להידמות לאל בא לידי ביטוי במאמר צמוד, בו הוא מפתח מושג נוסף של אמת. הגדרת האמת כהתאמה למקור מאפשרת לדבר על תולדות כעל אמתיים או שקריים; אך משתמע מכך שכאשר מדובר במקור עצמו, אין משמעות למושגים אמת ושקר, שכן המקור ודאי נאמן לעצמו. אלא שישנו מובן נוסף, "עליון" יותר, לאמת, שאפשר לייחס למקור: "הכונה היא לאותה הבחינה עליונה בתכונת האמת, שהיפוכה הוא נמנע-המציאות. ובאמרנו 'השם אלקים אמת', הרי נשמתנו מכוונת היא לקראת אותה בחינת האמת, שהיפוכה הוא נמנע המציאות" (פחד יצחק, ראש השנה, טז/ג). באופן זה, מסכם הרב הוטנר, עלינו להבחין בין שני סוגי קיום. כך כתב:

כל מציאות בעלת הפסק וחדלון, הרי הוא מציאות כוזבת [...] ומכיון שידיעת ההפכים אחת, הרי מתוך הפירוש החדש במושג הכזב, למדים אנו פירוש חדש במושג האמת. ולפי הפירוש הזה מושג האמת קרוב מאוד למושג "קיים". אלא שבכל זאת, בודאי שאפילו לפי הפירוש הזה כמושג האמת, אין ה"אמת" וה"קיים" שמות נרדפים. והבדל עמוק יש ביניהם. דבאמרנו "קיים" אין לנו חילוק ואין לנו ענין כלל בסיבתה של ה"קיימות". דשפיר יתכן, שנמצאים כאן כחות מבחוץ הסומכים, ועל ידי סמיכתם, המציאות נעשית למציאות קיימת. אבל כשאנו מוסיפים לאיזו מציאות את התואר "אמת" במובן הקיימות, כי אז הכונה היא שיש בה במציאות זו עצמה ותוקף עד כדי יצירת בטחון במציאות זו (פחד יצחק, ראש השנה, טז/יא).[[23]](#footnote-23)

שתי בחינות לקיום. קיום-עצמי, שהוא קיום אמת; וקיום-נסמך, בעל הפסק וחדלון, שהוא קיום כזב. אם כן, הרי זה מתבקש "למתוח את הקו הלאה" ולהרכיב את שתי הבחינות של מושג האמת זו על גבי זו: האל שהוא המקור, במובן של אבטיפוס, קיומו אמת, במובן של נצחי. מהותו של האדם הוא להיות תואם למקור, ומכאן שדימוי הצורה ליוצרה משמעו שהאדם יהיה גם הוא אמת, קרי שקיומו יהיה נצחי. זכיה בקיום, אפוא, משמעה גם זכיה בנצחיות.[[24]](#footnote-24)

### ד.1.5. דימוי הצורה ליוצרה: הדמיון בין האל לאדם

הרב הוטנר באופן עקבי "מותח את הקו הלאה" וממשיך את ההיגיון של עקרון דימוי הצורה ליוצרה, כמו גם מושג מידה כנגד מידה הנגזר ממנה לשיטתו, עד לקצותיהם. כך, למשל, ישנו הרעיון כי כפי שהאל הוא אחד, עקרון המעוגן בפסוק "שמע ישראל", כך על האדם להיות אחד (באמצעות עבודת ה' בשני יצריו –הטוב והרע); הרעיון שכפי שיש לאדם תכונת יראת האל, כך לאל ישנה תכונה של יראה משלו (הבאה לידי ביטוי בהצטמצמותו ונסיגתו כביכול מפני המציאות על מנת שתוכל להתקיים); והרעיון כי כשם שאין אפשרות לעשות תשובה על חילול ה', כך האדם אינו מחויב למחול למי ש"חילל את שמו" בהוצאת שם רע.[[25]](#footnote-25) באופן כללי הוא קובע כי "אין לך שום תנועה בעבודת ה' שלא תמצא כנגדה תנועה מקבילה במדותיו של מקום כביכול. והדין נותן, הרי כל שייכותו של האדם לכל ענינה של עבודת אלקים, אינו רק מפאת היותו נברא בצלם אלקים ובדמותו. ואם כן כיצד יתכן שתמצא בנפש האדם תנועה של עבודת השם, אשר אין לה תנועה מקבילה בהנהגת הקב"ה את עולמו?" (Pachad Yitzchak: Pesach, 74/1).[[26]](#footnote-26)

רמח"ל בשולי הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית קושר בינה לבין חובת ההידמות לאל. זכיה בשלמות "נקרא קצת התדמות" לבורא, שהרי שלמותו של הבורא היא שלמות עצמית; האדם אמנם לא יכול להיות בעל שלמות עצמית כמו זו של האל – סוף כל סוף הוא נברא, ועצם יכולתו לקנות שלמות הוענקה לו במתנה – אך ככל ששלמותו נהיית בעלת גוון עצמותי יותר, כך הוא דומה יותר לבוראו.[[27]](#footnote-27) גם הרב הוטנר קושר בין התכלית האנתרופוצנטרית לבין ההידמות לאל, אולם לא באופן אגבי כרמח"ל. לשיטתו אלו שני צדדים של אותו המטבע, תלויים זה בזה ונובעים זה מזה. ההידמות היא תכונה מהותית לאדם מכח היותו נברא בצלם. זוהי האמת שלו, במובן של התאמה-למקור. בנקודת הקצה של פיתוח מושג ההידמות בכתביו, קובע הרב הוטנר שאפילו "רצון הדימוי" של הצורה נכלל בדמיון ליוצר, כלומר: חפצו של האדם להידמות לאל הוא תמונת מראה של חפצו של האל להידמות לאדם. כך כתב:

כאן אנו מגיעים להבלטת קו-היסוד במצות הליכה בדרכיו של מקום. והיינו כי במצוה זו של הליכה בדרכיו מקום [...] עצם רצון הדימוי מכלל הדימוי הוא. וטעם הדבר כי מפני שגם חובת ההתדמות ליוצרנו וגם אפשרות ההתדמות ליוצרנו יונקות הן מתוך הנהגת הקב"ה להתדמות, כביכול, אלינו. כלליות זו של הקב"ה להתדמות אלינו, קרויה היא בשם ההנהגה של "מדה כנגד מדה". כלומר, לעומת כל מדה של הנברא ישנה מדה של מעלה המקבילה אליה, והפועלת את פעולתה בהתאם לפעולתה של מדת הנברא. והרי הנהגה זו של "מדה כנגד מדה" הוא בסוד התדמותו כביכול אלינו. באופן כי גם עצם רצונה של הצורה להתדמות ליוצרה יש לו מקור בהתדמות היוצר אל הצורה (Pachad Yitzchak: Pesach, נו/ג).

האל רוצה להידמות לאדם. הדבר בא לידי ביטוי בחיקוי התנהגותו – האדם נוהג על פי מידה מסויימת, האל נוהג בה גם כן. זוהי למעשה תמונת מראה של האופן הקלאסי בו מפורשת חובת ההידמות לאל במסורת היהודית, וכפי שניסחה הרמב"ם (על בסיס דברי חז"ל): "והמצוה השמינית היא שצונו להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו [...] ובא בפירוש זה מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום מה הקב"ה נקרא חנון אף אתה היה חנון."[[28]](#footnote-28) האדם מידמה לאל, במובן הפשוט, על ידי חיקוי התנהגותו, והאל מידמה לאדם באותו האופן. זהו, על פי הרב הוטנר, תכנו של עקרון מדה כנגד מדה – הרעיון לפיו האל מגיב אל האדם באותו מטבע בו הוא מתנהג. מובנה המקובל של הנהגת מדה כנגד מדה הוא שמדובר בסוג של צדק קוסמי או קארמה.[[29]](#footnote-29) הרב הוטנר מבקש להצביע על הסיבה בשלה האל בוחר להתנהל בהדדיות שכזו: הדבר נובע מרצונו להידמות לאדם. בנקודה זו יש להעיר על הסטיה של תפיסת ההידמות לאל של הרב הוטנר מזו הבאה לידי ביטוי בחז"ל ובראשונים. החובה להידמות לאל היא מנוסחת באופן קלאסי בתור החובה לחקות את פעולותיו – מה הוא אף אתה – וזאת בשל אי-ההיתכנות להידמות לו עצמו. גישתו של הרב הוטנר מדברת על הידמות ממשית יותר: להיות קיים כפי שהאל קיים. לא זו בלבד, אלא שלשיטתו ההידמות אינה דבר שהאדם מצווה עליו, אלא היא טבעו. האדם שואף מעצם מהותו, מעצם צלם האל המצוי בו, להיות כמו האל.

לאחר שהוא מניח רעיון זה, מצטט הרב הוטנר את המובאה בה פתחנו את הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית (מפחד יצחק, שבועות, ח/ד), על המעבר מחסד-ויתור לחסד-משפט, וממשיך וקובע כי על מנת לאפשר הנהגה של מדה כנגד מדה יש הכרח במעבר לחסד-משפט. כך כתב:

והנה ברור הוא ומובן, כי ההנהגה דמדה כנגד מדה אינה שייכת כלל בהנהגת חסד-ויתור, דרק כשההשפעה באה היא בדרך תשלומין כפי הכרעת המשפט (חסד משפט) יש מקום להגביל את התשלומין במהלך זה של "מדה כנגד מדה" [...] ונמצא, איפוא לפי זה דמצות דימוי הצורה ליוצרה מתחייבת היא מתוך התמורה בהנהגתו של מקום ממדת חסד-ויתור למדת חסד-משפט. ולמדנו מכאן כי בהנהגת חסד-ויתור אין מקום למצות [!] דימוי הצורה ליוצרה (Pachad Yitzchak: Pesach, נו/ו).

בהגיעו לסיכום הדיון שלו בדימוי הצורה ליוצרה, נוטש הרב הוטנר את החידוש על רצון האל להידמות לאדם, ומסיק כי מצוות דימוי הצורה ליוצרה מתחייבת מהמעבר לחסד-משפט. אולם המסקנה המתבקשת היא אחרת, וחדשנית בהרבה: המעבר לחסד-משפט התחייב מתוך דימוי היוצר (האל) לצורה (האדם). במהלך האנתרופוצנרטי בגרסת הרב הוטנר מעורב יסוד תאוצנטרי מפתיע. האל ברא את האדם על מנת שיוכלו שניהם להידמות זה לזה; הדדיות זו, הן מצד האל והן מצד האדם, תלויה בקיומו של חסד-משפט: יכולתו של האדם להרוויח את הניתן לו, בראש ובראשונה את עצם קיומו. לעיל ראינו כיצד בסוף הדיון בחסד-התהוות של האדם, הרב הוטנר נוטל את העוקץ הרדיקלי של המהלך בכך שהוא מסיט את הקורא מהמסקנה המתבקשת לפיה האדם יוצר את עצמו אל המסקנה שהאדם יוצר את אישיותו. כעת, משהתחקנו אחר המהלך בהקשר המושגים הקשורים בו, המסקנה שנדמתה רדיקלית או מעמיסה כשהמובאה המדוברת עמדה בפני עצמה מתגלה כמתבקשת.

קיום אמת – היות האדם מקור בלתי תלוי ונצחי, בדומה לאל – הוא הענג הגבוה ביותר שישנו; הוא שיא השאיפה האנושית הגלומה בדימוי הצורה ליוצרה; הוא פסגת עבודת ה'; והוא מונח במהותו של האדם הנברא בצלם. אופן הקיום הקרוב ביותר האפשרי לקיום כזה הזמין לאדם בעולם הזה מתאפשר בזכות חסד-משפט: היכולת להרוויח את הקיום. זוהי התכלית האנתרופוצנרטית של המציאות: קיומה של בריה היכולה להתקיים קיום אמת.

בתחילת העיון בתכלית התאוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר התעוררו שתי שאלות בנוגע למושג חסד-משפט: מה פירוש העמקת החסד שבמעבר מחסד-ויתור לחסד-משפט? ומדוע חסד-משפט הוא חסד, ואינו, באופן פשוט – משפט? מהו החסד בו? התשובה היא שמדובר בשילוב של חסד ומשפט. סוף כל סוף האדם אינו יכול להיות מקור קיומו באופן מוחלט, הוא אינו יכול ליצור את חסד ההתהוות. אולם הוא יכול, בדיעבד, להרוויח את התהוותו, ובכך לשדרג את קיומו מקיום-כזב לקיום-אמת ככל הניתן. העמקת החסד אפוא כפולה: מצד אחד היכולת להרוויח את הקיום, ומצד שני זכיה בענג רב יותר בשל זכיה בקיום אמתי יותר.

המסקנה המעשית מהעיון בתכלית האנתרופוצנטרית היא שהשתעבדות מרצון לאל היא המידה המרבית של גמילת טוב לאל על עצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של קיום אמת, חוסר תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה. כיצד יש לנו להבין מסקנה זו? האם זו נסיגה מרעיון האינדיבידואציה? האם זו נסיגה למראית עין לאחר הטווית מהלך המגיע למיצויו במסקנה רדיקאלית? האם הרב הוטנר מוליך אותנו, למטרות פדגוגויות, למעין מסקנה אורווליאנית לפיה עבדות היא עצמאות? שאלה זו תיאלץ להישאר פתוחה בשלב זה, אך אוכל להציע לה פתרון בהמשך לאור הניתוח שבפרקים הבאים של העבודה.[[30]](#footnote-30) לעת עתה ניוותר עם העקרון הצורני המובע בו: קיום אמת באופן מוחלט היא אפשרות של המקור בלבד – האל; האפשרויות המונחות בפני האדם הן קיום כזב, או קיום של השתעבדות לאל – שהוא בכל זאת קיום אמת בשל הרווחת עצם הקיום.

התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר זהה בתבניתה לזו של רמח"ל. אולם היא זוכה לפיתוח משוכלל יותר ורוכשת גוון ספציפי יותר. שלל הרכיבים קיימים: החסד השלם כיכולת להרוויח את החסד; קניית השלמות; הידמות לאל; וזכיה בענג. אלא שמושגים אלו במסגרת ניסוחו של רמח"ל יחסית כלליים ועמומים. בידיו של הרב הוטנר הם עוברים הנהרה ונטענים בתוכן ספציפי הנסוב כולו סביב עצם הקיום: הענג המיוחל לו האדם זוכה מאת האל הוא קיום אמת; החסד הוא היכולת להרוויח את הקיום; ההידמות לאל היא בכך שהאדם מידמה לאופן הקיום הוודאי של האל; והשלמות היא שלמות הקיום. בכך הרב הוטנר זיהה ומימש פוטנציאל שהיה טמון במסגרת שיצק רמח"ל.

### ד.1.6. התכלית התאוצנטרית בכתביו התיאולוגיים של רמח"ל: מהלך הייחוד

רמח"ל דן בשתי תכליות לשמן נבראה המציאות: תכלית אנתרופוצנטרית שעניינה הטבה לבריות, ותכלית תאוצנטרית, אשר בה נדון כעת. מפרספקטיבה זו, המציאות נבראה על מנת להוציא לפועל, או "לגלות" בלשונו של רמח"ל, את "הייחוד" של האל. על פי רמח"ל "גילוי יחודו זה הוא מה שרצה בו הרצון העליון, ועל פי כוונה זאת חקק חוקות נבראיו; וכל המסיבות אשר גלגל וסבב, הם מה שצריך כדי לבא לתכלית הזה."[[31]](#footnote-31)

האל "יחיד". פירוש הדבר הוא שאין היתכנות של דבר מה המסוגל להתנגד אליו, שאינו בשליטתו או הנמצא מחוץ לתחומו. אלא שכל עוד לא נשללו כל הדברים שניתן היה לציירם כמתנגדים אל האל, הוא יחיד בכח בלבד. באמצעות בריאת דברים הנדמים כמתנגדים אל האל ושלילתם, באופן המפגין בדיעבד שהם כולם בטלים כלפיו, מתאפשרת היציאה אל הפועל של ייחודו של האל. זהו מקור הרע במציאות.[[32]](#footnote-32)

בדומה לתכלית האנתרופוצנטרית, גם התכלית התאוצנטרית תלויה באדם עבור מימושה. האדם מממש את גילוי הייחוד בשני אפיקים. בראש ובראשונה על מנת שיהיה גילוי של הייחוד ישנו צורך בגורם אליו אפשר להתגלות. יכולתו של האדם להכיר בייחוד ולהבינו היא המכשיר לגילויו. כאשר מתרחשת שלילה של רע האדם עד לכך, ובכך מתגלה היחוד. במילים אחרות, התוצר של תהליך השלילה חל על האדם. אחת ממשמעויות מהלך הייחוד הוא שככל שמופיע הרע בצורה עוצמתית יותר, כך גדל כוחו של גילוי הייחוד למפרע. רמח"ל ממנף תובנה זו על מנת לייצר מסר של נחמה לעם ישראל: "הנה זה יתד חזק לאמונת בני ישראל, אשר לא ירך לבם לא מאורך הגלות ולא ממרירותו הקשה. כי אדרבה [...] כל שיותר שהקשה הרע את עול סבלו על הבריות, כן יותר יגלה כח יחודו ית'[ברך] וממשלתו העצומה אשר הוא כל יכול."[[33]](#footnote-33) גילוי היחוד בפועל, אפוא, הוא תמיד למפרע. על כן לתכלית התאוצנטרית ממד טמפורלי ובחשבון אחרון היסטורי מובהק. גילויו המלא של הייחוד יתרחש רק באחרית הימים, כאשר הרע יישלל לחלוטין ויכלה מן העולם.

האדם נוטל חלק בתהליך שלילת הרע עצמו, באשר הוא מתייחס אל הרע הנגלה לפניו כאל אשליה של התנגדות לאל ומכשיר לגילוי ייחודו. גילוי הייחוד אפשרי רק למפרע, אולם הכרה בייחוד אפשרית בזמן אמת, במידה בה האדם מגיע לשכנוע עצמי שהרע הנגלה לפניו אינו רע אלא טוב במהותו.[[34]](#footnote-34) מבחינה זו, חובתו הראשונה של האדם היא לקבוע בליבו את האמונה בייחוד ולכפור בקיומו של הרע כגורם עצמאי. זהו ייעודו ומקור שמו של החיבור "דעת תבונות" הנועד למטרה זו: ללמד ולהקנות את אמונת הייחוד. אפיק נוסף בו האדם ממש את התכלית התאוצנטרית, בדומה לתכלית האנתרופוצנטרית, הוא בבחירה. ההופעה המרכזית של הרע היא בחסרונותיו וברעתו של האדם. כאשר האדם מתגבר על רעתו ובוחר בטוב הוא שולל את הרע במעשיו. כך כתב:

מה נשתנה כח מעלת היחוד הזה מכל שאר המעלות אשר לשלמות – שזה הוא הנותן מקום להילוך הזה של חסרון ושלמות, עבודה וקיבול שכר [...] אם לא היה חסרון – לא היה מקום עבודה לאדם, ולא מקום שיקבל שכר. אך כשבחר שהמתגלה משלמותו יהיה יחודו ית'[ברך], אז נמשך מזה שיהיה חסרון בנבראיו, שהרי צריך להראות החסרון כדי להראות שלילתו.[[35]](#footnote-35)

במושג הבחירה שתי תכליות הבריאה חופפות ולמעשה מתלכדות. מהלך ההטבה של רמח"ל ניתן אם כן להתפרש כסעיף של מהלך הייחוד: בכלל ייחודו של האל הוא היותו כולו טוב; ובכלל היותו טוב הוא היותו מטיב. ההטבה לבריותיו היא אופן של גילוי הייחוד. כך שגילויו בפועל של הייחוד הוא ההטבה השלמה.[[36]](#footnote-36)

נסכם: על פי רמח"ל, תכלית הבריאה היא שיתגלה ייחודו של האל. היחוד מתגלה על ידי הופעת הרע ושלילתו, באופן המלמד בסופו של דבר שאין ולא יכול להיות כח כלשהו שאינו מן האל או המתנגד אליו. פועל יוצא מהופעתו של הרע בעולם הוא הופעת הרע באדם, המאפשר לו ליטול חלק בגילוי הייחוד בכך שהוא בוחר להתנגד אליו ולשלול אותו, ועל ידי כך הוא זוכה להטבה מהאל.

### ד.1.7. התכלית התאוצנטרית בספרי פחד יצחק: מהלך הכבוד

התכלית התאוצנטרית מופיעה בספרי פחד יצחק בתבנית דומה לזו של רמח"ל, אולם בהבדלים משמעותיים, וכמצע לרעיונות החורגים מהמקור. הדבר בא לידי ביטוי בראש ובראשונה בכך שהייחוד – אבן הראשה של הגות רמח"ל – הן כמושג והן כמוטיבציה דתית, כמעט ונעדרת מהגותו של הרב הוטנר; ומכל מקום נעדרת מדיונו בתכלית התאוצנטרית, ומותמרת במושגים אחרים ובמוטיבציות אחרות.

התכלית התאוצנטרית מופיעה בספרי פחד יצחק בשתי גרסאות. הראשונה תכונה כאן "מהלך הכבוד". הקביעה כי "כל מה שברא [הקב"ה] לא ברא אלא לכבודו" (פחד יצחק, ראש השנה יב/ז),[[37]](#footnote-37) חוזרת על עצמה בכמה מקומות במאמריו של הרב הוטנר. על פי דרכו, הוא מפתח את מושג הכבוד מתוך הנגדתו למושג שני – רצון. ההבדל בין השניים הוא שמילויו של הרצון אינו מושפע מנסיבות שקדמו לו. אין הבדל בין מעשה של קיום רצון האל שקדמה לו נאמנות לבין קיום רצון שקדם לו מרי. אולם, כאשר מדובר בכבוד יש לכך משמעות: ככל שההכנעה בפני האל נעשית על רקע מרידה או חוסר הכרה בו כך הכבוד המופק מכך גובר. אפשר אם כן לקיים רצון מבלי שיופק מכך כבוד או בליווי מידה מוגבלת של כבוד, אולם על מנת שיתקיים "ריבוי כבוד", יש צורך באפשרות של ביטול הרצון. לא זו בלבד, אלא ככל שהרצון מופר מלכתחילה, כך פוטנציאל הכבוד הנובע בדיעבד מקיומו גובר. כך כתב הרב הוטנר:

כך הוא טבעו של ענין הכבוד, אשר בהכנעתו של מי שהיה מסרב להכנע, יש עדיפות של כבוד, מאשר בהכנעתו של מי שהיה נכנע מעולם. המחלך של קיום רצון אינו מבחין בין קיום רצון על ידו של מי שמעולם לא עבר על הרצון, ובין קיום הרצון על ידו של מי שעבר פעם על הרצון, דבשני האופנים קיום הרצון אחד הוא [...] זה הוא טבעו של ענין ערך הכבוד. לפי ערך החריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה, יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום [...] ונמצא דלפי סדר המערכה של מהלך הכבוד, אפשר לה לנקודה של הצד הרע שתתהפך מכשיר-גורם לעדיפותו של הצד הטוב של ריבוי כבוד. אבל לפי סדר המערכה של מהלך הרצון, אין שום אפשרות לנקודה של רע שתשנה את מקומה להצטרף לצד הטוב של מילוי רצון. והבן (פחד יצחק, ראש השנה, יב/ד-ה).

תבנית זו דומה מאוד לזו שפיתח רמח"ל לגבי הייחוד: הוא ניתן להפגנה דווקא באמצעות שלילת הפכו. ההבדל בין מושג הייחוד למושג הכבוד הוא שכאשר מדובר בייחוד, גילוי על דרך השלילה הוא אפשרות הגילוי היחידה; ואילו במושג הכבוד של הרב הוטנר ההבדל בין גילוי כבוד על דרך החיוב וגילוי כבוד על דרך השלילה הוא הבדל דרגה. גילוי על דרך השלילה מאפשר את הדרגה הגבוהה ביותר, בדומה לתבנית הקיימת במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית, המתבטאת בהבדל הדרגה שבין חסד-ויתור לחסד-משפט.

המהלך המשלים של התכלית התאוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר יכונה כאן "מהלך המלוכה". מושג המלוכה מפותח מתוך הנגדה למושג "ממשלה". ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא "שממשלה היא אפילו בכפייה ובעל כרחו של זה שמושלים עליו, אבל מלוכה היא דוקא כשהיא באה מרצונו ומדעתו של זה שמושלים עליו (פחד יצחק, ראש השנה, לא/י)" על מנת ששלטון ייחשב מלוכה עליו להתכונן בהסכמת זה שמולכים עליו. ממשלה, לעומת זאת, מבטאת שלטון מתוך הסמכה או שלא מתוך הסכמה. לטובת מציאות של מלוכה ישנו צורך בהיענות מרצון: צריכה להתלוות לכך תודעה או כוונה מסויימת. כך, בד בבד עם היכולת לקבל את מלכות האל נולדת האפשרות שלא להכיר בה.[[38]](#footnote-38)

מהלך המלוכה דומה יותר למהלך הייחוד בכך שהמלוכה מותנית לחלוטין בהופעתו של הגורם המתנגד – אפשרות הסירוב – ולא רק איכותו מותנית. ועם זאת, קבלת מלוכה היא פעולה של חיוב הטוב יותר משל שלילת הרע. העקרון לפיו הרע משרת ומאפשר את הטוב נשמר; אולם דינמיקת שלילת הרע כצעד הכרחי לגילוי הטוב – החידוש המרכזי של הרמח"ל המבדל אותו מהתאודיציה המסורתית – מהותי פחות לתכלית התאוצנטרית בגרסתו של הרב הוטנר.

מוטיב שלילת הרע אמנם לא מעגן את התכלית התאוצנטרית בכתבי פחד יצחק, אך עדיין נודע לו משקל רב בהגותו של הרב הוטנר. מוטיב שלילת הרע בהגותו של רמח"ל כולל שלש הופעות: בבחירותיו של האדם, המתגבר על הרע ובכך שולל אותו; העדה, בעת הגילוי למפרע כשהרע נשלל ומובס בידי הטוב; ובהכרה בכך שהרע המתגלה בזמן אמת הוא למעשה טוב במהותו. רכיבים אלו כולם נוכחים בהגותו של הרב הוטנר.

מוטיב הבחירה מרכזי ביותר להגותו של הרב הוטנר, ובכלל זה כמובן בחירה בטוב על פני הרע, והוא ידון להלן.

רעיון הגילוי למפרע מפותח בכתביו של הרב הוטנר בכמה הזדמנויות. הבולט שבהם הוא מאמר ז מפחד יצחק לחנוכה, המוקדש כולו לתמה זו. במאמר זה מפתח הרב הוטנר את צמד המושגים "הוד והדר", המופיע פעמים רבות במקרא. שני המושגים, כך על פי הרב הוטנר, הם שמות נרדפים ליופי, אלא שהם מבטאים סוג הופעה מסוים של יופי. יופי, מגדיר הרב הוטנר, מופק מתוך התאמה הנוצרת משילובם של גורמים מנוגדים. כך כתב:

עניינו של כל יופי הוא בסוד הקצב בין תנועות מתחלפות, או בסוד ההתאמה בין יסודות מתחלפים, עד שהקצב וההתאמה הופכים את החילוף עצמו להיות חלק מן שלימות אחת. יפיה של המנגינה הוא בקצב תנועות הקול המתחלפות מן העוז אל הרוך, ומן הרפיון אל הקושי וכדומה. יפיה של התמונה הוא בהתאמה השולטת בין היסודות השונים של חלקיה, עד שדוקא השינוי שבהם נעשה גורמה [! = הגורם שלה] של אחדות התמונה וכדומה. ודעת לנבון נקל כי לעומת עומק החילוף והתמורה הנמצא בין יסודות ההרכבה, כן לעומתו יגדל היופי הבוקע ועולה מהתאמתם (פחד יצחק, חנוכה, ז/ד).

במובאה זו מציע הרב הוטנר הגדרה של יופי, הדומה מאוד למושג היופי כאחדות שהציע הפילוסוף האמריקני דוויט פארקר (Parker). פארקר טען שיופי מופיע כאחדות באחד או יותר משלשה אופנים: כהרמוניה בין יסודות תואמים (cooperating elements); כאיזון בין יסודות סותרים או מתנגדים (contrasting or conflicting elements); וכהתפתחות או אבולוציה הדרגתית של תהליך אל תכליתו או אל שיאו (development or evolution of a process towards an end or climax). האיזון האסטתי, על פי פארקר, הוא היופי הטמון בדבר שאינו יכול להופיע אלא כתוצאה משילובם של יסודות מנוגדים או סותרים, וההתפתחות האסתטית היא שילוב של יסודות שרק יחדיו יכולים להוביל אל תכליתו של תהליך. ההבדל בין שני הסוגים הראשונים של יופי כאחדות – הרמוניה ואיזון – לבין הסוג השלישי, התפתחות, הוא ממד הזמן. בעוד ההרמוניה והאיזון הם סטאטיים, ההתפתחות היא דינמית.[[39]](#footnote-39)

הדפוס המתבטא בתכלית התאוצנטרית לפיו כעומק ההתנגדות כן גדלה דרגת הטוב המתגבר עליה, נוכחת בעליל במושג זה של יופי כאיזון, אך גם במושג של יופי כהתפתחות, וכלדלהן: ממשיך הרב הוטנר באותו מאמר ומסביר כי ההופעה הרדיקלית ביותר של ההתאמה בין יסודות מתחלפים, וממילא ההופעה הגבוהה ביותר של יופי, היא תופעה במסגרתה דבר מה מבטל את ישותו מפני כח אחר, אלא שהתבטלות זו היא המאפשרת בסופו של דבר את ניצחונו על פני הכח אשר מפניו התבטל. כדוגמה לכך הוא מביא את משל הגמישות, כלשונו, של הקנה, המתכופף בפני הרוחות הנושבות בו, ובזכות זאת שורד כל רוח, חזקה ככל שתהיה, ומפגין את עליונותו עליה. זאת לעומת הארז, שאינו מתכופף בפני הרוח אמנם עומד בפני רוב הרוחות, אך רוח חזקה במיוחד עוקרת אותו (שם). מה שמייחד סוג זה של יופי, מלבד היותו הגילוי הרדיקלי ביותר שלו, הוא ממד הזמן: ההתאמה בין היסודות הסותרים – ישות והתבטלות – ניכרת רק למפרע, שכן הם אינם מופיעים כאחד אלא אחד אחרי השני. אם כן, מדובר בשילוב של שניים מסוגי היופי כאחדות עליהם דיבר פארקר – איזון והתפתחות. סוג מיוחד זה של יופי מגולם בצמד המבטא את שני מאפייניו: הוד והדר. הוד הוא יופי המופק מהסתירה האולטימטיבית – התבטלות שהיא ישות – והדר הוא יופי המופק מהחוויה בה דבר הנדמה כחסר יופי מתגלה למפרע כדבר היפה ביותר (שם).

הרב הוטנר ממשיך ומונה ארבע מערכות בהן מתקיימת דינמיקה של הוד והדר: נשמתו של עובד ה'; האל; התורה; וכנסת ישראל. נציין כרגע רק את הראשון, הרלוונטי לעיון בפרק זה. הוד והדר בנשמתו של עובד ה' היא "ההכרה כי דוקא ההתבטלות בפני קונו היא היא איתנות הישות שלו." (פחד יצחק, חנוכה, ז/ה). הרב הוטנר אינו מפרט כיצד התבטלות בפני האל היא איתנות ישותו של האדם, אולם ראינו לעיל שזוהי מסקנת התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו: השתעבדות מרצון לאל היא המידה המרבית של גמילת טוב לאל על עצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של חוסר תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה. בסיכום המאמר מסיק הרב הוטנר כי אין סכנה חמורה מאשר ניתוק בין הוד להדר. הוד בלא הדר "אינה אלא התבטלות", ללא ניצחון. השלכת מסקנה זו על ההוד וההדר בנשמת עובד ה' מניבה מסקנה לפיה התבטלות בפני האל שאינה מובילה להעצמת היישות היא דבל בלתי רצוי בעליל. זהו ביטוי נוסף למרכזיות האינדיבידואציה אצל הרב הוטנר.

עקרון ההכרה בזמן אמת בכך שהרע הוא במהותו טוב נוכח גם כן בספרי פחד יצחק באופן הדומה ביותר לרמח"ל. באחד ממאמריו מפתח הרב הוטנר רעיון זה מתוך פרשנות המושג "ענג שבת". מובנו של ענג שבת לשיטתו הוא ההכרה בכך שהעולם טוב-מאד, קרי שסדרי העולם כפי שהוא טובים לחלוטין. כך כתב:

כך כתוב בתורה: וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, ויכולו וגומר וישבת וגומר ויקדש וגומר. הנה נתפרש לנו בכאן כי השביתה והקידוש של שבת באים הם בתור ראיה של "טוב-מאד" בכל הבריאה כולה [...] הענג שבת שלנו הוא דוגמת ראיה זו של "טוב-מאד" אשר בה הסתכל הקב"ה בעולמו בגמר מעשה בראשית. [...] המשמשת פתיחה לפרשת של קדושת שבת. **עד כמה שהאדם איננו נקי מהרגשה של תרעומת כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במידה נעדרת ממנו הרגשת קדושת שבת** (Pachad Yitzchak: Pesach, נד/ה. ההדגשה אינה במקור).

על האדם להכיר בכך שהעולם, כפי שהוא, "טוב מאוד". על פי הרב הוטנר פירוש הדבר לראות גם ב"הנהגה של צדיק ורע לו", דבר טוב. קביעה זו נאמרת אגב פירוש לפרק תהלים צ"ב, הנפתח במילים "מזמור שיר ליום השבת, טוב להודות לה'": "מַה-גָּדְלוּ מַעֲשֶׂיךָ ה' מְאֹד עָמְקוּ מַחְשְׁבֹתֶֽיךָ: אִֽישׁ-בַּעַר לֹא יֵדָע וּכְסִיל לֹא-יָבִין אֶת-זֹֽאת: בִּפְרֹחַ רְשָׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׂב וַיָּצִיצוּ כָּל-פֹּעֲלֵי אָוֶן לְהִשָּֽׁמְדָם עֲדֵי-עַֽד (תהלים צב/ו-ח). פריחת הרשעים, מסביר הרב הוטנר, היא לטובת השמדתם בעתיד. זהו עומק המחשבה של האל אשר הבער והכסיל אינם מסוגלים להבין. כך כתב:

כל זמן שאין הבהירות והפשיטות של הבטחון בנשגביות [!] ההנהגה הנסתרה של צדיק ורע לו רשע וטוב לו, משתוות [!] לבהירות והפשיטות של הניחותא [הנחת] בהנהגה הנגלית של צדיק וטוב לו רשע ורע לו – עדיין אין הנפש מוכשרת להתענג על השבת (Pachad Yitzchak: Pesach, נד/ו-ז.).

מובאה זו מבטאת את עקרון שלילת הרע: בקביעה שהסיבה שהרשעים שלוים כעת היא על מנת שיישמדו בעתיד, קרי אפשרות פריחת הרע נועדה לטובת הפרכתה; וכן ברעיון ההכרה בזמן אמת. על האדם להכיר בכך שהנהגת צדיק ורע לו והנהגת צדיק וטוב לו באופן אולטימטיבי שוות במהותן, ועל כן הן שוות כבר עכשיו. ההכרה בזמן אמת היא גם חלק ממשמעות קבלת מלכותו של האל: "קבלת עול מלכות שמים פירושה הוא ניקוי הלב מכל סוג של תרעומת כלפי הנהגת ההשגחה בכל האופנים" (Pachad Yitzchak: Pesach ס/יח).[[40]](#footnote-40)

עקרון שלילת הרע במובן שלילת היותו רע – העקרון עליו נשען מהלך הייחוד של הרמח"ל – מופיע אם כן בתבנית דומה בכתבי הרב הוטנר, ומהווה נדבך בשני המהלכים – הכבוד והמלוכה – המגלמים את התכלית התאוצנטרית בהגותו. אלא שהעיקר חסר מן הספר: הייחוד כתכלית העולם, אשר בשלו קיימת הדינמיקה של שלילת הרע מלכתחילה, כמעט ונעדר, ומתבקשת היא השאלה מדוע. מהו הגורם המסביר את האימוץ החלקי בלבד של התכלית התאוצנטרית של רמח"ל, במהלכו הייחוד ושלילת הרע נסוגים מפני הכבוד והמלוכה?

שאלה זו יכולה לבוא על פתרונה בעמידה על פער הגותי בין השניים, הנעוץ בהבחנה שמבחין הרב הוטנר בין שני סוגי מערכות-הפכים הקיימים בעולמו של עובד ה': "טוב ורע" מחד, ו"קודש וחול" מאידך. מערכת ההפכים הראשונה נמצאת בליבת הגותו של רמח"ל. מרכז הכובד של הגותו של הרב הוטנר, לעומת זאת, הוא העיסוק במערכת ההפכים קודש וחול. כך כתב:

מערכת-הפכים הזו של צדיק ורשע, איננה המערכת היחידה שאנו מצפים בה לנצחון. אלא שבצפיתנו, הננו מצפים עוד לנצחון הרבה יותר עמוק, במערכת-הפכים הרבה יותר עמוקה, מאשר מערכת הרע והטוב. **במעמקי הנפש, אין הנצחון הזה מעניק לנו את המרגוע העיקרי. שם במעמקים יש לנו כלות הנפש, אל נצחון הרבה יותר עמוק**. הערוגה [!] הפנימית זורמת היא אל הנצחון **במערכת-ההפכים של קודש וחול**. כי חזון הנצחון שלנו שלנו מתנשא הוא על גבי שני שלבים. השלב הראשון הוא נצחון הטוב על הרע, ואילו השלב השני הוא נצחון הקודש על החול. ואם נבוא להדגים את חזון הנצחון הזה בעבודת השם של כל יחיד ויחיד, כי אז עלינו לומר כך: עמידה בניסיון של פרישה מעבירה, או של עשיית מצוה, הרי הוא נצחון הטוב על הרע. ואילו העמידה בנסיון של עשיית **דברי הרשות לשם שמים**, הוא הוא נצחון הקודש על החול. **שכן דברי הרשות מצד עצמם, אינם לא טוב ולא רע, אלא שהם דברי חול** (Pachad Yitzchak: Pesach, סט/ב. ההדגשות אינם במקור).

הבעיה המרכזית, אשר בשלה הנפש ­לא יודעת מרגוע, היא בעיית ניצחון הקודש על החול; ניצחון שם שמים על זה שאינו לא טוב ולא רע, אלא סתמי. נעמוד על משמעותה של שאיפה זו והאופן בו היא באה לידי ביטוי במסגרת התכלית התאוצנטרית של הבריאה מתוך התחקות אחר מושגי מפתח נוספים בהגותו של הרב הוטנר: הכבוד ודברי הרשות.

### ד.1.8. כבוד: להכיר בחשיבות הקיום

מושג הכבוד בהגותו של הרב הוטנר מפותח במאמר ח מספר פחד יצחק לשבועות. בפתח המאמר דן הרב הוטנר בפירוש המהר"ל למשנה סתומה בפרקי אבות, הדנה בסיבה לכך שהעולם נברא "בעשרה מאמרות"[[41]](#footnote-41) ולא במאמר אחד בלבד:

[מופיע במשנה:] בעשרה מאמרות נברא העולם [...] והלא במאמר אחד יכול להבראות? אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות. [...] וכמו שתמה על זה מהר"ל "דמה חילוק [הבדל] יש בין גונב דינר אחד לגונב עשרה דינרים", סוף סוף החילוק הוא בכמות ולא באיכות. ובתשובה על זה כתב המהר"ל, דנהי [אמנם] דאין הפרש בין גונב דינר אחד לגונב עשרה דינרים, אבל בודאי דיש הפרש בין "גונב סלע לגונב כתר המלך". רצונו של המהר"ל בזה דמכיון דהעולם נברא בעשרה מאמרות, לכן הרי זה גונב כתר המלך (פחד יצחק, שבועות, ח/ג).

על פי פירושו של מהר"ל, ההבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות אינו דומה להבדל בין דינר אחד לעשרה דינרים אלא להבדל בין סלע לכתר המלך. הרב הוטנר אינו מציין מדוע מהר"ל טוען כך. למעשה, תובנה זו אותה מצטט הרב הוטנר היא חלק מפירוש ארוך של מהר"ל המקיף מספר עמודים, הבוחן קושיה זו ממיני פנים. תורף ההסבר של המהר"ל קשור במספר – עשרה: המספר עשר קשור בהשראת שכינה, ותוכן הקביעה שהעולם נברא בעשרה מאמרות הוא שהקב"ה לא ברא עולם סתם, אלא עולם שיש לו מעלה עליונה שתיתכן בו השראת שכינה. ועל כן מדובר בהבדל איכותי, ולא כמותי. [[42]](#footnote-42)

להלן נעסוק ביתר הרחבה במקומה של הגות מהר"ל בהגותו של הרב הוטנר, אולם בהזדמנות זו נעיר שזהו מקרה בולט בו הרב הוטנר, הנתפס לעתים כפרשן של מהר"ל ותו לא, משמיט לחלוטין יסוד רווח בהגותו של האחרון. מהלכים פרשניים והגותיים הסובבים סביב מספרים טיפולוגיים נפוצים מאוד בהגותו של מהר"ל, ואילו אצל הרב הוטנר דפוס פרשני זה נעדר לחלוטין.[[43]](#footnote-43) במקרה דנן, לחשיבות המספר עשר או למעלת העולם כקשור בהשראת שכינה אין זכר בפירוש אותו מציע הרב הוטנר למשנה זו, שעל פניו מוצג כפירושו של מהר"ל, אלא הוא מציע לכך פירוש משל עצמו. על פי פרשנותו, ההבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות נעוץ לא רק בעצם הריבוי, אלא באפשרות שהריבוי יוצר, והוא קיומו של מדרג. המאמרות מבטאים היררכיה ערכית, בכך שכל מאמר הוקדש לבריות בעלות מעמד אחר, ששיאם באדם ובשבת. כך כתב:

כל עצמו של המושג "כבוד" הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיני'[ה] בכדי להסתכל בזו למעלה הימנה. הרמת עינים זו קרוי'[ה] היא כבוד. מקורם של כל חילוקי המדרגות הנמצאים בעולם הוא בחילוקי הדרגות בהתהוות העולמות [...] על ידי עשרה המאמרות של מעשה בראשית [...] החילוק בין הרשע בעולם הנברא במאמר אחר, ובין הרשע בעולם הנברא בעשרה מאמרות, הוא ההבדל "בין גונב דינר אחד וגונב כתר המלך". מפני שאף על פי שגם בעולם הנברא במאמר אחד ישנה אפשרות של עבירה על רצון השם, מכל מקום מרידה **בכבוד מלכות** אין כאן. שם בעולם הנברא במאמר אחד אין מקום לענין הכבוד כלל ועיקר. שאם אתה נוטל מן העולם את חילוק המדרגות, הרי אתה נוטל מתוכו בהכרח את ההרגשה בענין החשיבות כל עיקר. ובודאי שבלי הרגשת חשיבות אין מקום לכבוד [...] מכיון שקיום העולם תלוי הוא דוקא בענין הכבוד, שהכל ברא לכבודו [...] נעשה הוא הרשע לפוגע בכתרו של מלך הכבוד, ומילא הוא מאבד את העולם אשר קיומו הוא בסוד הכבוד (פחד יצחק, שבועות ח/ח. ההדגשה אינה במקור).

במובאה זו אנו פוגשים שוב את ההנגדה בין כבוד לרצון: רצון יכול להתקיים גם בעולם שאין בו חילוקי דרגות, עולם שוויוני לחלוטין, כל עוד הוא מתנהל באופן רצוי; עשיית רצון המלווה בריבוי כבוד, לעומת זאת, אפשרית רק בעולם שיש בו מדרגות איכות. במובאה זו הוא קושר גם בין מושג הכבוד למושג המלכות: עבירה בעולם של מאמר אחר הוא עבירה על רצון אך לא מרידה בכבוד מלכות; ופגיעה בכבוד הוא פגיעה בכתר המלך. ההבדל בין עולם הנברא במאמר אחד לעולם הנברא בעשרה מאמרות הוא איכותי, כיוון שבעולם הנברא בעשרה מאמרות ישנו מדרג המבטא פערים איכותיים בין מופעים שונים של המציאות, שחלקם חשובים מן האחרים. בלעדי זאת לא היה מתאפשר קיומו של כבוד שהוא תכלית בריאת המציאות, שכן "בלי הרגשת חשיבות אין מקום לכבוד."

מושג זה המופיע בסוף המובאה – חשיבות – הוא מושג קרדינלי בהגותו של הרב הוטנר. בדומה למושג החסד, מושג הכבוד עובר תהליך של מיקוד בידיו של הרב הוטנר, והוא טוען אותו בתוכן מסוים מאוד. כך כתב במאמר מספר פחד יצחק לחנוכה:

איזהו מכובד, המכבד את הבריות. ולא מצינו דוגמת ענין זה בשאר מידות. לא מצינו שיאמר כי כל המעניק עשירות מתעשר וכדומה. המפתח להבנת מהלך זה, נמצא הוא בהחוק השולט בהשפעת השכל. "מתלמידי יותר מכולם." כלומר, לא רק שהשכל אינו מתחסר על ידי השפעה לזולת, אלא שאדרבא השפעה זו מביאה לו תוספת כוח. מיוחד הוא חוק זה רק להשפעת החכמה [...] והלא **כל מהותו של כבוד אינה אלא הכרת ערך חשיבותו של ענין**. ועצם המושג של ערך חשיבות אינו אלא ציור הנתפס בשכל [...] ועל כן בה במידה שהכבוד הוא יליד השכל, בה במדה נוהג גם בכבוד אותו החוק הנוהג בשכל. כי השפעה של כבוד על הזולת, היא רכישת כבוד תוך כדי הענקת כבוד. ואיזהו מכובד, המכבד את הבריות. כי סוף גדרו של כבוד, אינו בקבלת חשיבות, אלא להשפיע חשיבות [...] **הכבוד, יליד השכל, מיועד הוא להענקת חשיבות** (פחד יצחק, חנוכה, יא/ח).

כבוד, לפי הרב הוטנר, משמעו חשיבות, וליתר דיוק – הכרה בחשיבות והענקת חשיבות. עיון נוסף במושג החשיבות יעמיד אותנו ביתר דיוק על הקשר בין כבוד לבין מערכת ההפכים קודש וחול וכיצד יש להבינה בהגותו של הרב הוטנר. זאת דווקא מתוך עיון על דרך השלילה בדבר החמור ביותר שניתן להעלות על הדעת לשיטתו: שלילת חשיבות מכל וכל.

במאמר א מפחד יצחק, פורים, עוסק הרב הוטנר בהבדל המייחד את עמלק משאר אומות העולם. אלו ואלו מתנגדים לכנסת ישראל, אולם עמלק מתייחד מהם כגורם שלילי במיוחד, כדי כך שאפילו באחרית הימים, אז יבואו אומות העולם על תיקונן, לעמלק אין תיקון והוא יאבד כליל. הרב הוטנר מסביר מהו הדבר שבגינו עמלק הוא האויב-הראשי (archenemy) של האל ושל עם ישראל מתוך הנגדת מושג החשיבות ומושג הליצנות. על פי הרב הוטנר האדם נמדד לאור הדברים להם הוא מייחס חשיבות.[[44]](#footnote-44) ביכולתו של האדם לייחס חשיבות לדברים טובים ולדברים רעים. השפל הנמוך ביותר של שימוש ב"כח החשיבות" הוא עבודת זרה – ייחוס חשיבות לאלילים. זהו הרוע בעולם בו נאבק עם ישראל. אך עם זאת, ישנו דבר מה חמור אף יותר מייחוס חשיבות לרע, והוא – שלילת עצם מושג החשיבות. כך כתב:

עלינו לדעת, שלכוח זה של הכרת החשיבות, נמצא בנפש התנגדות גדולה. יש בה בנפשו של אדם נטייה חריפה לזלזול. לעומת כח-הכרת-החשיבות, נצא הוא בנפש מהלך שאינו רוצה לסבול שום חשיבות, ובזילותא ניחא ליה. שמו של הכוח הזה, המתפרץ בחזקה, להפקיע את עצמו מידיה של החשיבות הוא: "ליצנות". מדת הליצנות העצמית, כפי שהיא נמצאת בנפש בשרשה, ענינה הוא למצוא את הפרצה בכל בנין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבנין, מתוכה של פרצה זו. זה לעומת זה. שאיפתו של כח ההילול, היא להרבות חשיבות בעולם, ולעומתו שאיפתו של כוח הליצנות היא להרבות זלזול בעולם (פחד יצחק, פורים א/ד).

לכוח הליצנות ישנו צד חיובי: כאשר הוא מופעל כנגד ייחוס חשיבות לעבודה זרה (ולדברים שליליים בכלל). אך ליצנות מסוג זה היא תולדת ההכרה בחשיבות של הטוב המתנגד לרע. ליצנות טהורה, לעומת זאת, היא הקביעה שאין כל דבר חשוב במציאות. הליצנות הטהורה היא מהותו של עמלק. כך כתב:

עמלק אינו יכול לסבול חשיבות [...] עם לידתה של כנסת ישראל, בא לעולם כוח-הכרת-החשיבות. האמבטיא היתה רותחת.[[45]](#footnote-45) רתיחות זו, מתנגדת לעמלק במהותה. מפאת התנגדות זו קפץ לתוך האמבטיא וקיררה. פרץ פרצה בחשיבות זו ששמה כנסת ישראל. מתוך פרצה זו הוא רוצה להרוס את כל בנין החשיבות. זו היא שאיפתו של כוח הליצנות מאז ומעולם. כוח הליצנות אשר בנפש דוחף לקירורה של האמבטיא הרותחת (פחד יצחק, פורים א/ו).

אין דבר פסול יותר משלילת החשיבות מכל וכל. ייחוס חשיבות לרע ועשייתו חמורים פחות מהטענה שהכל הבל. תכונה זו מהותית לעמלק אך אינה ייחודית לו. כוח הליצנות נמצא בנפשו של כל אדם, והיא דוחפת אותו לזלזל בעצם קיומה של חשיבות, ובדחף הזה עליו להיאבק (פחד יצחק, פורים א/ח).[[46]](#footnote-46) אלו השוללים חשיבות מאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, שנברא כך על מנת שאפשרות הכבוד – הכרה בחשיבות והענקתה – תתקיים בו.

### ד.1.9. דברי הרשות: הענקת חשיבות לסתמי

משעמדנו על מובנו של מושג הכבוד, נשוב ונשלבו בדיון בתכלית התאוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר. תכלית הבריאה היא ריבוי כבוד, אשר האופן המשמעותי ביותר שלו מצוי במערכת ניצחון הקודש על החול. כבוד הוא הכרה בחשיבות, ועיקר צורתו הוא בהענקת חשיבות, כלשונו של הרב הוטנר. מהלך זה מגיע להבשלתו המלאה במושג "דברי הרשות" כפי שמפתח אותו הרב הוטנר.

את מושג דברי הרשות מפתח הרב הוטנר מתוך הנגדה לקיום מצוות. הוא מזהה את שתי מערכות ההפכים שבמציאות עם שני אפיקי עשיה אלו: קיום מצוות והימנעות מעבירות שייכים לתחום מערכת הטוב והרע; ואילו "עשיית דברי הרשות לשם שמים" או הימנעות מכך שייכים למערכת הקודש והחול. בבסיס מושג דברי הרשות עומדת ההנחה כי "בחיי האדם אין שטח כזה אשר יאמר עליו כי אין הוא נוגע לרצון השם, וכי כביכול לא איכפת ליה לרצון השם מה שנעשה בשטח זה" (Pachad Yitzchak: Pesach מד/ב). גם בסיטואציות ובמעשים שאינם מוגדרים מראש כמצווה או כעבירה ישנה החובה למילוי רצון ה'. ההבדל הוא שכאשר מדובר במצוות הפעולה הנדרשת מוכתבת מראש. בדברי הרשות לעומת זאת האדם נדרש להכריע בעצמו כיצד יש לפעול לגביהם, כך שרק בדיעבד מתברר האם מעשיו היו לכבוד שמים או לא. סיכום של מהלך זה מופיע בכרך של כתבי הרב הוטנר שלא נערכו לפרסום על ידו, אך פורסמו לאחר זמן בידי תלמידיו:

סדר העבודה מתחלק לשני מהלכים. א) מצוות ממש ב) דברי רשות. הראשון הוא שכבר מבורר שהוא רצון השם וכבוד שמים. השני הוא שעדיין תלוי ועומד, והאדם בעצמו צריך לבררו ולחשוב מחשבות איך למַצות ככל היותר כבוד שמים מתוך פעולותיו [...] מכל המצבים והענינים שניתנו לאדם להשתמש בהם לצרכו. כמו שאמרו "כל מעשיך יהיו לשם שמים" (מאמרי פחד יצחק, סוכות כז/ה).

האפשרות והחובה של עשיית דברי הרשות לשם שמים מתכתבת עם המסקנה הפרדוקסאלית של התכלית האנתרופוצנטרית, במסגרתה ראינו שמידת איתנות ישותו של אדם, קיומו העצמאי הבלתי תלוי, תלויה במידה בה הוא יכול לפרוע את חוב החסד כלפי האל, קרי במידת ההשתעבדות האפשרית כלפיו. כך כתב הרב הוטנר:

מציאותו של שטח חלק כזה [שאין הוא נוגע לרצון ה'] היתה מכרזת ואומרת, כי אם אמנם משועבד הוא הנברא לעבודת יוצרו מכל מקום אין זה אלא בגדר שיעבוד, אשר מחוץ למילוי דרישתו של שיעבוד זה הרי המשועבד נמצא הוא ברשות עצמו [...] ולעומת זאת שלילת השטח הזה מכרזת ואומרת כי אין הנברא משועבד לעבודת יוצרו, אלא שהוא עבד ליוצרו, ומכיון שאין קנין לעבד בלא רבו הרי הוא מופקע לגמרי מכל המציאות של רשות עצמו (Pachad Yitzchak: Pesach מד/ב).

לו היתה עבודת ה' מוגבלת למצוות ועבירות, הרי שהיו חלונות זמן רבים – אולי רוב זמן קיומו של האדם – הפנויים ממנה, בהם האדם עומד ברשות עצמו. עבודת דברי הרשות הופכים את האדם למחויב לאל באופן טוטאלי, ולא רק ברצף מקוטע של צמתים נקודתיים ביום-יום שלו.

אם להשליך מהדיון בסעיפים הקודמים לדיון בסעיף זה, הרי שיש לומר שכשם שישנה שלילת חשיבות מהמציאות ככלל, ישנה גם שלילת חשיבות וייחוס סתמיות לדברי הרשות, ל"שטחים" בחיים שאינם מוגדרים מראש כנופלים תחת תחום המצוות, שטחי החול. הניצחון במערכת הקודש והחול הוא הכנסת שטחים אלו אל תוך תחום הקודש באמצעות עשיית דברי הרשות לשם שמים, שהיא שוות ערך להענקת חשיבות. העולם מופיע כנטול חשיבות, אך כל דבר עשוי להיות לבעל חשיבות. זאת מתוך שיתוף פעולה בין מקור החשיבות – האל, ומעניק החשיבות – האדם.

כשם שניצחון הקודש על החול הוא שאיפה עמוקה יותר מניצחון הטוב על הרע, כך עשיית דברי רשות לשם שמים תשתיתית יותר בעבודת ה' מאשר קיום מצוות. זו קביעה מאוד לא אינטואיטיבית, אם לנקוט לשון עדינה, למחשבה היהודית, והרב הוטנר מודע לכך ומודה בכך. במאמר מפחד יצחק לפסח הוא כותב כי "שגרת המחשבה המצויה" תופסת את המצוות כעיקר, ואת עשיית דברי הרשות לשם שמים כחובה שיורית או הידור מיוחד, אולם "ניתן להבחין בזה הבחנה יותר עמוקה, המהפכת את סדר המדרגות" (Pachad Yitzchak: Pesach מד/א). הרב הוטנר מסביר זאת מתוך עיון במושג העבד ובאופן בו עם ישראל נעשו עבדי ה'. תכונתו של העבד היא שכל עצמו ומעשיו הם לרשות אדונו, וזאת בניגוד להתקשרות על בסיס חובות פרטיקולריות מסוימות. כאשר הקשר הוא קשר של עבדות, עצם רכישת סטטוס העבד – קרי מחויבות טוטאלית לאדון – קודמת לקבלת מערכת חובות ואיסורים ספציפיים של העבדות ומהותית ממנה. כך כתב:

בכדי שהעבד יעשה רצון רבו, בעל כרחו ששני דברים יוקדמו לה לעשייה זו. קניית האדון אותו לעבד, והודעת רצונו של האדון לעבדו.[[47]](#footnote-47) על ידי הקניה נכנס הוא העבד לרשות האדון, ועל ידי גילוי הרצון הוא יודע במה לעבדו. על ידי גאולת מצרים נעשו ישראל לעבדי השם, ועל ידי מתן תורה הם יודעים במה לעבדו. [...] נתבאר לנו, איפוא, כי בעצם התואר של עבדי השם זכינו קודם שידענו את החובות שעבדות זו מטילה עלינו [...] וכאן הגענו לידי הפיכת סדר המדרגות בכלליות הבנין של עבודת השם. כי בתוך מה שדברנו בזה סוקרים אנו את החובה של "בכל דרכיך דעהו" לא בתור עלייה הבנויה על גבי קומות קודמות לה, אלא בתור אבן-השתיה של כל הבנין של עבודת השם. [...] לפני שנכנסו בעול המצוות, נכנסנו בעול ההכרה כי אין דברי רשות בעולם (Pachad Yitzchak: Pesach מד/ד-ו).

עשיית דברי הרשות לשם שמים מהותית יותר לעבודת ה' מאשר המצוות, דבר הבא לידי ביטוי בעצם האופן בו כנסת ישראל נהייתה לעם ה': ראשית כל היו לעבדי ה' העושים את כל מעשיהם שלהם לשם שמים, ורק פרק זמן לאחר מכן, קבלו מצוות.

תכלית המציאות היא ריבוי כבוד האל בעולם. ריבוי כבוד האל מושתת על העקרון שישנו מושג של כבוד במציאות, קרי ישנו דבר מה חשוב, שיש להכיר בחשיבותו ולהתמסר אליו, ואילו הגורם המנוגד ביותר למימוש תכלית זו היא שלילת החשיבות וייחוס סתמיות לכל. שלילת החשיבות עלולה להיות חובקת כל והיא עלולה להיות פרטית, במחשבה שישנם שטחי חולין בחיי האדם שהם סתמיים ותו לא. עבודת ה' המהותית ביותר היא הענקת חשיבות היכן שהיא נדמית כאיננה והפקעת שטחי חולין והכללתם בשטחי הקדושה, באמצעות עשיית דברי הרשות לשם שמים. כאן יש לשוב ולהדגיש את פירושו של הרב הוטנר למימרת חז"ל לפיה איזהו מכובד – המכבד את הבריות, שם קבע כי "השפעה של כבוד על הזולת, היא רכישת כבוד תוך כדי הענקת כבוד. ואיזהו מכובד, המכבד את הבריות." (פחד יצחק, חנוכה, יא/ח). אפקט ריבוי הכבוד של האדם המכבד אחרים איננו שאלה של הדדיות – מי שמכבד אחרים, זוכה בזכות זאת לכבוד מאת אחרים – אלא האפקט הוא עצמי וסימולטני: כשהאדם מעניק חשיבות לדבר מה, הוא מעניק בזה חשיבות לעצמו.

בשולי הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית, מצאנו שמעורב בה יסוד תאוצנרטי – מימוש חפצו של האל להידמות לאדם. והנה נמצא שאף בתכלית התאוצנטרית מעורב יסוד אנתרופוצנטרי מובהק – ריבוי כבוד שמים הוא גם ריבוי כבודו של האדם, ואין כבוד אלא חשיבות.

התכלית התאוצנטרית של רמח"ל ממוקדת במערכת ההפכים טוב ורע והצורך למגר את האחרון מפני הראשון לטובת גילוי הייחוד; ואילו בגרסתו של הרב הוטנר היא ממוקדת בעיקרה סביב מערכת ההפכים קודש וחול והצורך לגייס את האחרון אל הראשון, כדי להרבות כבוד שמים. המוטיבציה של רמח"ל היא במידה רבה תיאודיציאה: הרצון להצדיק את האל ואת המציאות באמצעות מתן הסבר לקיומו של הרוע בעולם. המוטיבציה של הרב הוטנר דומה אך יש בה שינוי מוקד: התאודיציאה המסורתית מבקשת להצדיק את המציאות כטובה על אף הרוע הקיים בה; ואילו הרב הוטנר מבקש להצדיק את המציאות כבעלת חשיבות, ככזו שיש לה ובה ערך, כנגד הטענה שהיא חסרת חשיבות בעליל.

בדיון בתכלית האנתרופצנטרית, נמצא שהיא זהה במתכונתה בהגותו של הרב הוטנר לזו של רמח"ל, אך חלה בה תמורה בדמות פיתוח משוכלל יותר וגוון ספציפי יותר. במקרה של התכלית התאוצנטרית, התמורה משמעותית יותר. המתכונת דומה ומרכיביה מאומצים באופן זה או אחר, אך מוקדה אחר. מושג הייחוד מושמט ואינו מותמר בדבר הדומה לו, ודינמיקת שלילת-הרע משונמכת ממעמדה כעיקר העניין לכדי סעיף בעניין. במקום זאת מפתח הרב הוטנר מוקד אחר: התכלית כריבוי כבוד שמים, שמשמעה הענקת חשיבות לסתמי, באמצעות עשיית דברי הרשות לשם שמים.

## ד.2. העקרון הדואליסטי, רקע: הדואליזם של מהר"ל מפראג.

מערכות ההפכים טוב-רע וקודש-חול נבדלות זו מזו על פי הרב הוטנר, בין היתר, באופי היחסים בין רכיביהן. הניגוד טוב-רע הוא ניגוד של סתירה; ואילו הניגוד קודש-חול הוא ניגוד של הוויה מול העדר. טוב ורע הם צמד דואליסטי מסוכסך השרויים במאבק זה עם זה, ואילו הקודש והחול הם צמד דואליסטי ניטראלי שיחסיהם נעים בין ניתוק ואדישות לבין איחוד והשלמה. דואליזם ניטראלי זה הוא הבריח התיכון בהגותו של הרב הוטנר, והוא יסוד הקשר בינו לבין ההוגה המשפיע ביותר בכתביו: מהר"ל מפראג.

מרכזיותו של רבי יהודה בן בצלאל ליוואי (~1520–1609), הוא מהר"ל מפראג, בהגותו של הרב הוטנר אינה זוקקת הוכחה. הוא מובא בכתביו של הרב הוטנר באינספור הזדמנויות ויותר מכל הוגה אחר, ואף זוכה בלשונו לכינוי "מאור עינינו המהר"ל". זיקתו של הרב הוטנר למהר"ל ניכרת היטב מדברים שכתב בסוף ימיו כשביקר בקברו:

כל זה משלך. משל הדיבורים שלך שהוצאת לאויר העולם בפיו של הקולמוס שלך. הקולמוס הזה היה בידך בזמן שנשמתך היתה מחוברת לגופך. עכשו נשמתך מתעדנת ומתפנקת מזיו השכינה. ואילו גופך נמצא עכשו מתחת לרגלי. והנה אותו חלק קטן מנשמתך הדבוק בנשמתי, אותו חלק מנשמתך נמצא עכשו סמוך מאד לגופך.[[48]](#footnote-48)

מהר"ל מפראג, בדומה לרמח"ל, הוא מההוגים המשפיעים בתולדות ההגות היהודית, בפרט האורתודוכסית. במיוחד ניכרת השפעתו על מנעד רחב של הוגים יהודיים בעת החדשה המאוחרת, עד שאפשר למצוא השקפות מנוגדות בתכלית המתבססות על הגותו. בין אלו נמנים אדמו"רי חסידויות פולין כר' שמחה בונים מפשיסחא, ר' מנחם מנדל מקוצק, ר' צדוק מלובלין, ר' יהודה אריה ליב אלתר ה"שפת אמת" מגור וממשיכיהם; האדמו"ר ההונגרי ר' יואל מסאטמר, מבכירי המתנגדים לציונות; הרב אברהם יצחק הכהן קוק; אדמורי חב"ד; ואף יהודים משכילים כפרופ' אנדרה נהר ותלמידיו.[[49]](#footnote-49) באופן דומה המחקר אודות מהר"ל כולל מנעד רחב של פרשנויות של הגותו שחלקן קוטביות זו לזו: מחוקרים הרואים בו פרוטו-הומניסט המטרים זרמים יהודיים המאמצים את המודרנה ועד אלו הרואים בו אבי תרבות-הנגד היהודית, הבדלנית והאנטי-רציונאלית.

רוחב ההשפעה ומנעד הפרשנויות של מהר"ל קשור באופיה של הגותו. יבולו הספרותי של מהר"ל רב והוא כולל כרכים רבים בהגות ובפרשנות, כמו גם חיבורים הלכתיים ואחרים. כתיבתו ארכנית, חזרתית וסבוכה. שפתו מעורבבת משפת חז"ל, פילוסופיה ימי-ביניימית, קבלה טרום-לוריאנית ומונחים אידיוסינקרטיים משלו, ושימושו בהם נדמית לעתים לא עקבית.[[50]](#footnote-50) באופן זה ובהתחשב בהיקפה, היא מהווה כר פורה לפרשנויות והסתעפויות רעיוניות מגוונות.

כלל הפרשנויות השונות להגותו נבנות על בסיס המוטיב המפותח ביותר בה: היסוד הדואליסטי.[[51]](#footnote-51) התבנית הדואליסטית היא מוטיב שגור בהגות דתית כמו גם פילוסופית מקדמת דנא, אולם על פי רוב בהתייחס לדואליזם גוף-נפש באדם, או לדואליזם כללי בין מציאות גשמית ומציאות רוחנית. תרומתו של מהר"ל להגות היהודית היתה פיתוח והרחבת המושג הדואליסטי והחלתו על מנעד רחב מאוד של קטגוריות. תשתית צורנית זו זוהתה על ידי אותם הוגים וחוקרים, והם נבחנים אלו מאלו באופן בו הם מפרשים את שורת הקטגוריות הנזכרות ואת היחסים ביניהם. באופן מיוחד, והרלוונטי ביותר לעניינו, הם נבדלים אלו מאלו בשאלת טיב היחסים בין רכיבי המערכת הדואליסטית של מהר"ל. האם מדובר בדואליזם מסוכסך, בהפכים שאינם רק מנוגדים ואקסקלוסיביים באופיים אלא שרויים במאבק, האחד טוב והאחר רע; או שמא בדואליזם ניטראלי, בו שני הסדרים מתקיימים זה לצד זה, ואף בעלי פוטנציאל הרמוני, בו שניהם מתרכבים זה על גבי זה? מסוגיה זו נגזרות שורה של סוגיות פרשניות נוספות כגון יחסו של מהר"ל לאדם, לגוף, למדע וכיוצא באלו. אסכולה פרשנית אחת של מהר"ל נוטה לפרש את המערכת הדואליסטית שלו כניטראלית, ואילו האסכולה השניה נוטה לפרשה כמסוכסכת. שני הזרמים מתאמצים ליישב את הסתירות או אי-העקביות בהגותו, תוך ייחוס תפיסה מורכבת למהר"ל המבכרת פרספקטיבה אחת תוך ניסיון לכלול את האחרת.

שתי בעיות יסודיות מתכתבות עם חוסר הבהירות לגבי טיב היחסים הדואליסטיים במשנתו. האחת היא הקוסמולוגיה שלו. בכתביו יש למצוא שתי תמונות קוסמולוגיות, אחת דואלית ואחת משולשת. התמונה הדואלית מתארת מציאות המורכבת משני רבדים עליונים ותחתונים שביניהם שורר פער. ואילו התמונה המשולשת מתארת מציאות בעלת שלשה רבדים, עליונים, תחתונים ורובד אמצעי המגשר ביניהם.[[52]](#footnote-52) השניה היא האנתרופולוגיה שלו. במקביל לקוסמולוגיה, לעתים מתואר האדם כמורכב משני רבדים, עליונים ותחתונים, ולעתים משלשה – נשמה, נפש וגוף; לעתים הוא מתואר כמי שייעודו לגשר בין שני רבדי המציאות, ולעתים כמי שייעודו להשתלם באמצעות התגברות על הצד החומרי שבו; לעתים יצרו הרע מתואר כנובע מהיותו בעל גוף חומרי, ולעתים הוא מתואר ככוח מטפיזי "נבדל" המקביל ליצר הטוב אשר גם הוא כוח מטפיזי "נבדל". חוקרי ומפרשי המהר"ל מתאמצים למצע בין תמונות סותרות אלו.

הקושי בהבנת הדואליזם של מהר"ל ובסוגיות הנגזרות ממנו נובע מההנחה כי מדובר במערכת אחת מקיפה; אולם לטעמי אין לראות בהופעות השונות של הדואליזם בהגותו תמונות משלימות, אלא מקבילות (ולעתים סותרות), באשר הן שייכות לשתי פרדיגמות נפרדות שניתן להבחין ביניהן בכתביו. האחת שגרתית יותר ודומה באופייה להגות ימי-הביניים; והאחרת ייחודית למהר"ל ומהווה את עיקר תרומתו ההגותית. את הראשונה אכנה "פרדיגמת החיסרון";[[53]](#footnote-53) ואת האחרת "פרדיגמת הנבדל".[[54]](#footnote-54)

"פרדיגמת החיסרון" היא הפיתוח של מהר"ל לדואליזם הימי-ביניימי. במסגרת פרדיגמה זו מודגשת תכונתו השלילית של עולם התחתונים, עולם החומר, הנובעת מהיותו של כל דבר חומרי בעל חסרון או העדר כלשהו. חסרון זה מתייחס לחוסר שלמות באופן כללי, אך גם לדרכו של החומר להתנוון ולהתכלות. החסרון הוא מקור הרוע בעולם ובאדם, והוא נמצא בסכסוך עם העולמות העליונים. ייעודו ושאיפתו של האדם היא השלמות, אליה הוא חותר באמצעות התורה והמצוות בעזרתם הוא מתגבר על החומר והחיסרון הכרוך בו.

"פרדיגמת הנבדל" היא מערכת דואליסטית ייחודית של מהר"ל. היטיב לתארה דוד סורוצקין, שכינה זאת "התיאולוגיה של הנבדל". בהתייחסו גם למוטיבציה שעמדה מאחורי ניסוחה, כתב כך:

המאמץ ההגותי של המהר"ל הוא ליצור תפיסת מציאות דואליסטית דיכוטומית, אשר ממד אחד בה הוא הממד הטבעי המוכר, וממד שני – ה"נבדל" בלשונו – הוא ממד על-טבעי אשר מופקע מהראשון לחלוטין. כך באופן שיטתי הוא משייך את כל המרכיבים השייכים לעולם היהודי הפרטיקולרי אל "הנבדל", ובכלל זה הנשמה, התורה, נסים וכיוצא באלו. תפקידה של הנבדלות הוא לייצר סדר עולם חצוי המשמר מחוץ לכל המערכות ה'עולמיות' את מה שמוגדר כקטגוריות החשובות של הקיום היהודי.[[55]](#footnote-55)

לטענת סורוצקין, מאמץ הגותי זה נובע "ממוטיבציות אורתודוכסיות מובהקות ומהבנה כי העירוב בין דת ישראל לבין המערכות העולמיות סופו שייתר את דת ישראל." מהר"ל נעזר בתיאולוגיה של הנבדל בכדי להתמודד עם האתגרים הספציפיים של תקופתו, אך בעשותו כן הוא הצליח להשיג מטרה נוספת חשובה בהרבה: "הרחקת הטבע", כותב סורוצקין, "אפשרה לו לנסח מחדש את עמידתה של הדת היהודית באופן ייחודי שדחה כל איום שעשוי לבוא, בהווה ובעתיד, מן המערכות ה'עולמיות' וה'כלליות'".[[56]](#footnote-56) לעניינו כרגע חשובה העובדה כי גישתו של מהר"ל מאפשרת עמדה מכילה של הסדר הטבעי. כפי שכתב סורוצקין בהקשר החברתי, מהר"ל "מקבל את הרציונל הנוצרי ואת דפוסי הפרשנות עליהם הוא נשען, ועם זאת הוא דוחה רציונל זה בכל הקשור להגדרות הקיום היהודי, המוצג כאוטונומי ומחוץ לכל ביקורת שכלית, היסטורית או טקסטואלית."[[57]](#footnote-57) הסדר הטבעי אינו רע כלשעצמו. הוא אדיש לסדר הנבדל, או לכל היותר כפוף לו; אך אינו מתנגד אליו.

התמקדותו של סורוצקין בשאלת המוטיבציה מועילה מאוד, שכן היא מסייעת לשים לב להבדל מסוים בין שתי הפרדיגמות. פרדיגמת החיסרון באה לידי ביטוי בעיקר בקטגוריות דואליות כלליות: צורה וחומר, שכל וגוף, עליונים ותחתונים וכיוצא באלו. ואילו פרדיגמת הנבדל מוצאת את ביטויה החשוב דווקא בקטגוריות דואליות יהודיות: תורה וידע כללי, ישראל ואומות העולם, גאולה וגלות וכיוצא באלו. ייתכן ויש כאן מפתח לפרימת הסבך הדואליסטי בכתבי מהר"ל ולהבנת חוסר העקביות הקיים או הנדמה כקיים בה. אולם הדברים אינם כה פשוטים, שכן בהזדמנויות שונות הוא מערב בין שני סוגי הקטגוריות, ודן בקטגוריות כלליות במסגרת פרדיגמת "הנבדל" או קטגוריות כלליות במסגרת פרדיגמת "החיסרון"; ומלבד זאת, ישנם מושגים המשמשים במובנים מתחלפים ומופיעים בשתי הפרדיגמות.

נמצא אם כן שהגותו של מהר"ל נושאת מצד אחד מטען דואליסטי מסוכסך, אך מצד שני מטען דואליסטי ניטראלי. משעמדנו על מתח זה, נוכל להבין אל נכון מה הפנים מתוכה הרב הוטנר וכיצד באה לידי ביטוי ההשפעה של מהר"ל בספרי פחד יצחק. אם אצל מהר"ל ניתן להתלבט בדבר יחסו לחומר או לעולמות התחתונים, אצל הרב הוטנר היחס הוא ברור: יחסו אל העולמות התחתונים, אל הגוף ואל הגשמי, הוא לעולם בלתי שלילי. המבנה הדואליסטי בכתביו הוא ניטראלי-הרמוני באופן מובהק. הרב הוטנר נטל מלא חפנים מפרדיגמת הנבדל, ואף הדגיש את הפוטנציאל הניטראלי וההרמוני שבה אף מעבר לקיים במקור, בעודו מושך ידיו מפרדיגמת החיסרון. בכך הרב הוטנר, הוגה מלב האורתודוכסיה הליטאית, מוצא עצמו קרוב למחנה ההומניסטי במפרשי המהר"ל ורחוק מהמחנה הבדלני. פרשנות זו את הגות המהר"ל ואימוצה הנלהב מצידו של הרב הוטנר נהירה לאור התחקותנו אחר התכלית התאוצנטרית בכתביו: דואליזם ניטראלי-הרמוני זה הוא העוגן התאולוגי, הקוסמולוגי והאנתרופולוגי המעגן ומצדיק את ניסוח והבכרת מערכת הקודש והחול.

### ד.2.1. התפיסה הדואליסטית בספרי פחד יצחק: בחירה ודעת

בדומה למהר"ל ולרמח"ל, המונחים המגדירים הבסיסיים של רבדי המציאות בספרי פחד יצחק הם תחתונים ועליונים. הגם שהמינוח מנוסח בלשון רבים, בפועל אין הבחנה במסגרת הגותו של הרב הוטנר בין רבדים עליונים שונים ורבדים תחתונים שונים, ונשמרת בה רק הבחנה דואליסטית בין העליון לתחתון, זאת כאשר הרובד התחתון הוא העולם הגשמי, והעליון – הרוחני. מצד היחס ביניהם התחתונים הם המצע על גביו העליונים עשויים לבוא לידי ביטוי. כך כתב:

בששת ימי בראשית פעלו עשרה המאמרות. בכוחם של מאמרות אלו נאצלו, נבראו, נוצרו, ונעשו כל חוקי ההנהגה של עצם **טבע** כל העולמות. אבל בכל העשרה מאמרות של ששת ימי בראשית לא הוזכר עדיין ענין הקדושה כל עיקר. ורק עם הופעתה של שבת נזכרה בראשונה מציאות הקדושה. כלליות ענין הקדושה בכאן פירושה הוא, כי בעוד שעד עכשיו בששת ימי בראשית יצא לפועל **גופם** של העולמות, הנה עכשיו עם הופעתה של השבת יצאה מן ההעלם אל הגילוי **התכלית והמטרה** של קיום העולמות. "אם לא בריתי חוקות שמים וארץ לא שמתי". הברית היא התכלית והמטרה של חוקות שמים וארץ. חוקות שמים וארץ – על ידם של עשרה מאמרות שבהם נברא העולם; ברית – על ידן של עשרת הדברות שבהן ניתנה תורה. עשרת הדברות הן הן פנימיותם של עשרת המאמרות (Pachad Yitzchak: Pesach, סד/ד).[[58]](#footnote-58)

כבר מתוך מובאה זו ניכרת התרכובת בין העקרון הטלאולוגי והעקרון הדואליסטי. שכן הרב הוטנר מזהה בין שני רבדי המציאות ובין הצמד גוף-תכלית. במקום אחר כתב הרב הוטנר כך:

והנה רצון השם מתגלה לנו בשתי מערכות. מערכה אחת במעשה בראשית בעולם שנברא בעשרה מאמרות; ומערכה שניה, במעמד הר סיני בתורה שניתנה בעשרת הדברות. אידי ואידי [זה וזה] גילוי רצונו של מקום הן. אלא שיש הבדל פנימי באופן יציאתן מן הכוח אל הפועל. דרצון השם המתגלה במעשה בראשית אופן קיומו הוא בדרך הכרח. ואלו רצון השם המתגלה בתורה אופן קיומו הוא בדרך בחירה. "יהי אור" - זה הוא מאמר המתקיים בדרך חוק מציאות של הכרח. "לא תשתחוה" - זו היא דברה המתקיימת בדרך חרות-רצון של בחירה [...] פנימיות תוכנן של עשרת המאמרות הן עשרת הדברות. "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי". כלומר לא נתגלה הקב"ה במתן הכרח, כי אם להמציא מקום להתגלות במתן החרות (פחד יצחק, חנוכה, ד/ד).

רצון ה' המתגלה במעשה בראשית, גוף העולמות; ורצון ה' המתגלה בתורה, תכלית העולמות – אינם באים כאחד. מימוש התכלית מותנה בגורם שיש לו הפוטנציאל לגשר על הפער ולחבר בין העליונים והתחתונים, בין גוף העולמות לבין תכליתם. הזירה בה מתרחש חיבור זה הוא האדם. האדם מתייחד משאר הבריאה בכך שהוא מגשר בין רבדי המציאות, באופן המאפשר לו להרבות את כבוד האל ולהכיר במלכותו, וכתוצאה מכך להרוויח את חסדו, ובכך להביא לידי מימוש התכלית הן התאוצנטרית והן האנתרופוצנטרית של הבריאה. האדם מגשר על הפער הדואליסטי באמצעות שני מאפייניו המהותיים: כח הבחירה וכח הדעת.

בניגוד לשאר הבריות, האדם מורכב משני רבדי המציאות גם יחד. בלשונו של הרב הוטנר, האדם מורכב מ"נפש אלקית" – מרבדי המציאות העליונים, ומ"נפש טבעית" – מרבדי המציאות התחתונים, באופן המקיים מיזוג ביניהם על אף הפער המונח בתשתית הבריאה.[[59]](#footnote-59) מזיגה זו של שתי רבדי המציאות באדם הוא הפלא הגדול בבריאה. כך כתב:

וקשר זה [של הנפש האלוקית בנפש הטבעית] מתבטא הוא במילים הללו של ומפליא לעשות, מפני שמפליא הכונה היא שמקשר הגשמי ברוחני. כלומר מדת גדולתו של הקב"ה המתגלית בחבורם של הנפש האלוקית והנפש הטבעית להדדי, עולה היא בנוראותי'[ה] על מדת גדולתו המגלית בין בעניני'[ה] של הנפש הטבעית כשהיא לעצמה, בין בעניני'[ה] של הנפש האלוקית כשהיא לעצמה. נוראות זו של חיבור הגשמי לרוחני היא היא המהוה את דרגת הפלא (Pachad Yitzchak: Pesach טו/ד)."

הביטוי "מפליא לעשות" מתייחס לחתימה הנמצאת בסוף ברכת "אשר יצר", ברכת שבח לאל על נפלאות הגוף (הנפש הטבעית), ומיד לפני ברכת "אלקי נשמה" שהיא ברכת שבח על נפלאות הנשמה (הנפש האלוקית). נמצא שהביטוי "מפליא לעשות" נמצא בתווך שבין הנפש הטבעית לאלוקית. מקור דרשה זו בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ו/א: "ועוד יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי." בספר "דרכי משה" (אורח חיים, ו/ב), מופיעה דרשה זו בגרסה מעט ארוכה יותר: "ונראה לי שמפליא לעשות קאי על הנשמה שנתן באדם וזו היא פליאה גדולה שיתקיים דבר רוחני והוא מן העליונים בדבר גשמי בגוף האדם שהוא מן התחתונים." אך הרב הוטנר, כדרכו לוקח זאת צעד אחד קדימה: המיזוג בין הנפש האלקית לטבעית אינה רק פלא, אלא שהיא הפלא הגדול ביותר בבריאה, יותר מהנשמה עצמה. החיבור בין גוף העולמות לתכלית העולמות, המתקיימת באדם, מבטאת את גדולת האל יותר מאשר העולמות ותכליתם עצמם. מיזוג זה הוא מקור כח הבחירה של האדם. כך כתב:

סגולת הבחירה צומחת היא על גבי עובדת הכפילות ביצירתו של האדם שנוצר בשני יודין, ונברא גם מן העליונים וגם מן התחתונים. באופן שסגולת החרות של כח הבחירה אינו נמצא בנפש האלוקית כשהיא לעצמה וגם לא בנפש הטבעית כשהיא לעצמה אלא שנמצא הוא דוקא במזיגתן (Pachad Yitzchak: Pesach טו/ה). [[60]](#footnote-60)

במקום אחר, כתב כך:

כל תכונות נפשו של אדם יש להן תכונות מקבילות בסדרי העולם. ואף תכונת הבחירה, שהיא המסמנת עיקר אופיו של אדם, יש לה שורש בסדרי העולם. ומכיון שסוד הבחירה של האדם גנוז הוא בכפילות-היצירה שלו, שנוצר גם מן העליונים וגם מן התחתונים; מפני כן פרשו לנו חכמים כי שורש הבחירה של האדם בסדרי העולם, נעוץ הוא בהבדלה זו של ידה נתחלקו המים לעליונים ותחתונים [...] נחמתם של המים התחתונים היא על ידי הכנסתם לסודה של מדת הכבוד. סודה של מדת הכבוד הוא, כי הכבוד העולה אליה מן הרחוקים, יוצר הוא לה התנשאות עמוקה לאין-ערוך, מאשר הכבוד העולה לה מן הקרובים. תכונה זו מיוחדת היא למדת הכבוד דווקא; לא מצינו דוגמתה בשאר מדות (ראש השנה, מאמר יג/א).

כח הבחירה של האדם טבוע ביצירתו הכפולה מן העליונים וגם מן התחתונים. באמצעות כח הבחירה מגשר האדם על הפער בין רבדי המציאות בכך שהוא מקשר בין התחתונים לעליונים, ובכך הוא מכניסם בסוד הכבוד. אם נשליך על זה את מושג הכבוד כפי שהוא מפותח בהגותו של הרב הוטנר, נמצא כי בבחירותיו מעניק האדם חשיבות לעולמות התחתונים, באמצעות קישורם לעליונים.

כח הבחירה אינו המאפיין היחיד המייחד את האדם משאר הבריות. על פי הרב הוטנר "הוויתו של אדם מיוחדת היא בזה, שנמצא בתוכה שלטון הדעת" (שבועות כה/יט). מקורו של כח הדעת באדם הוא היותו נברא בצלם, בקיומו של דמיון בינו לבין הבורא. כך כתב:

עיקר יחודו ועצמיותו של אדם נאמר בתורה בלשון צלם ודמות [...] ובלשון חכמים קרוי הוא ענין זה בלשון דוגמה של מעלה [...] בכלליותו של האדם, המקום המיוחד לשאת בתוכו את הדמות ואת הצלם ואת הדוגמא של מעלה – הוא הוא כח הדעת שבאדם (פחד יצחק, ראש השנה טו/ג-ד).

דמיון זה בין האדם לאל, ותכונת הדעת המבטאת אותו, הוא המאפשר את קיומה של מלוכה – אחד הביטויים המרכזיים של התכלית התאוצנטרית – כפי שראינו לעיל. כך כתב הרב הוטנר:

ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה, כי ה"אדם-שבאדם" אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן האריה נקרא מלך החיות מפני שגם הוא חיה, אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי, וממילא אם יש לאדם כח שליטה על הזולת, שלא מדעתו של הזולת, הרי כח שלטונו אינו מתפשט על כח הדעת של הזולת, ואפילו אם הוא שולט על כל כוחותיו של הזולת, כל שאינו שולט על כח הדעת שבו, הרי אין הוא שולט על האדם שבזולת, ואינו אלא כשולט על בעלי חיים, שלא ייתכן לקרותו מלך. וזה הוא מה שאמרנו, כי מה שמדת המלוכה דורשת דוקא שתהא מדעתו של זה שמולכים עליו, אינו אלא סימן חיצוני למדת המלוכה. פנימיותו של הסימן החיצוני, הוא, מפני שמדת המלוכה דורשת את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך מילא משתלשל מזה, שאין מדת המלכות נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו [...] כל עוד שלא נמצאה בריאה שיאמר עליה כי נעשית היא בצלם אלקים, אין זה אלא ממשלה, דלא תתכן מלוכה אלא כשיש צד של דמיון בין המלך ובין זה שמולכין עליו." (פחד יצחק, ראש השנה, יא/טו-טז).

אנו פוגשים כאן שוב את מוטיב הרובד הפשוט והרובד העמוק כדפוס פרשני של הרב הוטנר, אך במקרה זה הרובד העמוק לא בא לשלול את ההבנה הפשוטה אלא להוסיף עליו. אין זה רק שמלוכה היא ברצונו של הממליך; כדי שבכלל תתקיים המלכה מרצון, חייב להתקיים דמיון בין המלך וזה שמולכים עליו. דמיון זה הוא בצלם האל שבאדם, מהותו, שתכנו הוא הדעת. יש כאן רמז לתפיסת דימוי הצורה ליוצרה של הרב הוטנר, שגם אותה הוא מיחס לצלם אלקים ולמהות האדם.

במאמר סד מפחד יצחק לפסח (הנדפס שוב כמאמר א בפחד יצחק לשבת) מפתח הרב הוטנר ביתר הרחבה את מושג הדעת. פגשנו במאמר זה לעיל כאשר דנו באופן בו הרב הוטנר מבחין בין בריאת גוף העולמות ובריאת תכלית העולמות. מאמר זה הוא דוגמה מובהקת לאופן בו הרב הוטנר משלב הלכה ואגדה בהגותו ומפתח מהלכים רעיוניים על בסיס עוגן הלכתי. המאמר מציג אמירה מאת הגר"א, הדנה במימרה לפיה הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית. כלומר, בניגוד למחשבה לפיה האל ברא את העולם ומאז הוא מתקיים מעצמו, למעשה קיומו היציב של העולם הוא אשליה, ואילו האל מקיים אותו כל העת באופן אקטיבי, ולו יחדל מכך העולם יחדל מלהתקיים. כך שלמעשה, קיומו של העולם כולו הוא קיום כזב, קיום אפשרי המציאות התלוי במקור אחר לקיומו. על פי הגר"א, בשבת האל שובת מחידוש תמידי זה של מעשה בראשית, כאשר את חידושו של העולם בשבת הוא מכין מראש ביום שישי.[[61]](#footnote-61) הרב הוטנר מבקש לפרש אמרה סתומה זו. לצורך כך הוא מציג דין מהלכות הוצאה מרשות לרשות, לפיה "המוציא אוכלין בכלי פחות מכשיעור פטור אף על הכלי." על פי ההלכה, ישנו שיעור גודל מינימלי (המשתנה בהתאם לסוג החומר או החפץ הנידון) הנחשב משמעותי דיו כדי שהוצאתו מרשות לרשות תהיה חילול שבת מדאורייתא. מי שמוציא פחות משיעור זה אמנם עשה דבר מה אסור, אך הוא פטור מהבאת קרבן חטאת (בהנחה שעשה זאת בשוגג). באופן מפתיע, ההלכה קובעת שמי שמוציא אוכל פחות מהשיעור שמתחייבים עליו בקרבן בתוך כלי – שכשלעצמו חשוב דיו על מנת שיהיה אסור להוציאו בשבת – פטור הן על האוכל הן על הכלי. הסיבה לכך היא שהכלי טפל לאוכל: הוא אינו חשוב מצד עצמו אלא רק מצד היותו משרתו של האוכל, ועל כן לא מתחשבים בו אלא רק בשיעור האוכל.[[62]](#footnote-62) לאחר שדן בזאת, ממשיך הרב הוטנר וכותב כך:

זה הוא פירושו של "ויקדש" אחרי "ויכלו". עם סיום פעולתם של עשרת המאמרות בששת ימי בראשית, הגיעה השעה להופעתו של אור תכלית-פועלה זו. בשבת בראשית הבהיק אורן של עשרת הדברות עד כדי כך שעשרת המאמרות נעשו לו לכלי ולנרתיק. וזו היא מה שאמרנו כי ענין עיקר וטפל מהוה הוא את המהלך הפנימי של שביתת שבת בראשית. כלומר, אין שביתה זו מחייבת את העדר פעולתם של עשרת המאמרות, אלא שעם הופעת אורן של עשרת הדברות מתגלה ממילא כי אין פעולת עשרת המאמרות רק בבחינת כלי למה שמתרומם עליה וגנוז בתוכה. ומעתה נידונית היא פעולת עשרת המאמרות לגבי אור עשרת הדברות – ככלי לגבי תוכן וכטפל לגבי עיקר. וממילא אין אנו צריכים להיעדר פעולתם של עשרת המאמרות בכדי שתחול עליהם תורת שביתה. שהרי זו היא מה ששנינו כי כל פעולה שתורת טפל עליה, אין היא סותרת כלל למהות השביתה [...] שביתת שבת איננה אלא שינוי-ערכין ולא העדר פעולה. אבל הרי על רביעות משקל הערכין של עיקר וטפל, אי אפשר לו שיעשה רק בכוחה של הדעת. רק הדעת היא השוקלת והמעריכה. מצד כל כוחות הגוף אין מקום כלל להבחנה בין עיקר וטפל. כי רק קביעות ערכו של איזה ענין יש בה העלאה למדרגת עיקר והורדת למדרגת טפל [...] עד שלא בא אדם, לא היתה בעולם בריה בעלת כח הדעת [...] בכוחה של הדעת להכיר גם את גופו של עולם וגם את אורו, ולקבוע את ערכם ההדדי כמו טפל לגבי עיקר [...] שביתת שבת נוצרת בכוח הדעת (Pachad Yitzchak: Pesach, סד/ד-ז).

הרב הוטנר מתאר כאן את מימוש תכלית העולמות כמעשה של הערכת גוף העולמות – העולמות התחתונים – כטפל לעומת העיקר – העולמות העליונים. דבר שראוי לתת עליו את הדעת במובאה זו היא ההדגשה של הרב הוטנר שהעולמות התחתונים אינם סותרים את העולמות העליונים – אין סתירה בין החומר לבין הרוח – מה שבא לידי ביטוי באופן בו "אין צריכים להיעדר פעולתם של עשרת המאמרות" כדי שתצא לפועל פעולתה של השבת. זהו פירושו לקביעה הסתומה של הגר"א: אפשר לשבות מדבר מה מבלי לבטלו, כאשר הוא טפל לשביתה ומשמש אותה. האדם הניחן בכוח הדעת הוא המאפשר את השביתה ממעשה בראשית מבלי הפסקת פעולתם של עשרת המאמרות, כיוון שבכוחו להעמידם כטפלים לפעולת השביתה. על מנת להשיג את התכלית הרוחנית אין צורך בביטול החומר, אלא ברתימתו לרוח. זוהי עדות נוספת לתפיסה הדואליסטית-הניטראלית בה אוחז הרב הוטנר. אציין כי לפירוש הדברים על פי הרב הוטנר, על כך שבשבת הקב"ה לא צריך לשבות מחידוש הבריאה כיוון שבזכות דעת האדם פעולה זו טפלה ובטלה לגבי תכלית העולם המגולמת בשבת, אין זכר או רמז בדברי הגר"א. [[63]](#footnote-63)

ראינו כי הדעת משמשת בהגותו של הרב הוטנר, בדומה לזו של רמח"ל, בדינמיקה של שלילת הרע: ההכרה בזמן אמת, באמצעות הדעת, בכך שהרע אינו אלא במהותו טוב. אולם, בדומה לכח הבחירה, הדיון במהותה של הדעת מתקיים בהקשרו של דואליזם ניטראלי: עיקר עניינה על פי הרב הוטנר הוא בכחה לפרש את המציאות נכונה, כמערכת בה העולמות התחתונים נעדרי חשיבות מצד עצמם, אך מוענקת להם חשיבות כאשר הם מצע לעולמות העליונים.

נמצא אפוא שיש לדבר על שני מאפיינים עיקריים של האדם הממצבים אותו כגורם המגשר על הפער הדואליסטי ובכך מאפשר את מימוש שתי התכליות של המציאות, האנתרופוצנטרית והתאוצנטרית: זכיה בחסד בשל ריבוי כבוד; והרווחת עצם הקיום באמצעות הענקת חשיבות למציאות. מאפיינים אלו הם כח הבחירה של האדם, שהוא "עיקר אופיו", המגשר בין רבדי המציאות בבחירותיו; וכח הדעת של האדם, שהוא "מהותו", המגשר בין רבדי המציאות באמצעות זיהוי והערכת ההיררכיה במציאות. אלא שהללו אינם בהכרח שווים במעמדם. הדבר בא לידי ביטוי בתארים בהם מכתיר הרב הוטנר את הדעת המלמדים על עליונותה; בעצם הקדשת כוחותיו לפרוייקט הגותי, עניין יוצא דופן בפני עצמו במסגרת החברה והאליטה התורנית בה פעל;[[64]](#footnote-64) ובתואר שנתן להגותו: "דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות".

במאמר קצר המופיע בפתח כל אחד מכרכי פחד יצחק, תחת הכותרת "הערה כללית", מסביר הרב הוטנר מדוע ישנה חובה מיוחדת לעסוק בהלכות דעות דווקא, ומדוע יש יתרון בלימוד תורה בתחום האמונות והדעות. הסיבה לכך נעוצה בעובדה שתנאי בלימוד תורה, אשר לאורה לימוד התורה נמדד, הוא שהלימוד יהיה על מנת לעשות. על הלימוד להוביל לקיום. מכיוון שכך אפשר לעמוד על מדרג בין "מקצועות התורה", בהתאם למידת הזיקה בין הלימוד לקיום. כך כתב:

חובות הדעות מתקיימות בכוח ההכרה שבנפש, וחובות הלבבות מתקיימות בכוח התחושה שבהרגשה, וחובות האיברים מתקיימות בכוח העשייה של הגוף, ואילו עסק לימוד התורה מתקיים הוא בכוח ההשגה שבשכל. ונמצא שבעשה שאנו אומרים שהלימוד מביא לידי קיום, אנו מתכונים באמת לשפע בעל ברכה משולשת. דממקום ההשגה שבשכל, זורמת היא הברכה, למקום ההכרה שבנפש, ולמקום התחושה שבהרגשה, ולמקום העשיה שבגוף. וכאן עלינו לחלק בין שני הזרמים הראשונים ובין הזרם השלישי. חילוק זה יש לו משל ודוגמה בחוקי הטבע. הבדל תהומי הוא ההבדל בין מהירות התנועה של גלי האור, ובין מהירות התנועה של גלי הכוח השונים הפועלים בעולם [...] והוא הדין והוא המידה בחייה של אישיות-אדם. נר השם נשמת אדם. ומפני שחיי הנפש הפנימיים קרובים יותר את ההפשטה של אור הנשמה, מאשר חיי המעשה החיצוניים, לכן תנועתם של גלגלי החיות הפנימית, היא מהירה לעין ערוך, מתנועת גלגלי החיות החיצונית של כלי המעשה [...] כשאדם רוצה לקיים מצות אמונה על פי דעותיה של תורה, והוא לומד עיקר אחד מעיקרי האמונה וקולטו בהשגתו, - הרי השגה זו מעמידתו בתחום האמונה שהיא הקיום, באופן הרבה יותר תכוף מאשר השגה בהלכות סוכה מעמידתו בתחומה של עשיית הסוכה. [...] ואשר על כן בעסקנו בדברי תורה של הלכות דעות וחובות הלבבות - אפילו כשהננו עוסקים בהם דרך לימוד, הננו נמצאים בהכרח בתחום הקיום. ואם בכלליות הענין של תורה ומצוות קבלנו, כי "נר מצוה ותורה אור" - הרי האיחוד של האור ושל הנר, בולט הטא במיוחד במקצוע ה"הלכות דעות וחובות הלבבות" שבתורה. הרגשת בליטה זו, היא הגורמת לנו, שניחד את הדיבור ואת אופן הדיבור, את הלימוד ואת אופן הלימוד, באותו חלק השייך לחובות המצפון. ומי שלומד את ה"דברי תורה של הלכות דעות וחובות הלבבות", ואפילו ריח של קיום אינו נכנס באפיו – ידע נאמנה כי לא לו נאמרו הדברים (פחד יצחק, הערה כללית).

עיסוק בדעת היא מעלה גבוהה יותר, כיוון שבתחום הדעת הלימוד והקיום באים כאחד. אגב כך יש לציין את השימוש הלא שגרתי שעושה הרב הוטנר בביטוי "הלכות דעות". במסורת היהודית, בייחוד בימי ביניים, המושג "דעות" מתייחס על פי רוב למידות מוסריות (virtues), תכונות נפשיות וכיוצא באלו, ואילו הרב הוטנר עושה שימוש במושג זה כמשהו הקרוב יותר להשקפות או אמונות המשתייכים לאינטלקט, ומבכר את העיסוק בדעות הן על פני חובות הלבבות המתקיימות ברגש הן על פני חובות האיברים המתקיימות במעשה. בהבחנה שמבחין הרב הוטנר בין הללו לא רק נקבעת עליונות מסויימת של הדעת על פני הבחירה, אלא שנעשה טשטוש מסוים של ההבדלה בין תחומי העשיה וההכרה. קיום מצוות מתרחש לא רק במעשה, אלא גם במחשבה, דוגמת מצוות האמונה. ישנה בחירה גם בתחום הדעת. לא זו אף זו, בחירה בדעת קיימת לא רק בקיום מצוות אלא גם בדברי הרשות. לעיל הראנו כיצד הרב הוטנר מבכר, באופן בלתי אינטואיטיבי מפרספקטיבה אורתודוכסית, את עשיית דברי הרשות לשם שמיים על פני קיום מצוות. בהמשך אותו המאמר שציטטנו בהקשר זה, ממשיך הרב הוטנר ויוצר מדרג בין סוגי עשיית דברי הרשות לשם שמים. כך כתב:

עובדה זו של השתמשות בעניני רשות לשם שמים הרבה בחינות מתחלפות לה [...] דרגת הפשט של העבודה הזו היא בהנאת הגוף לשם הבראה וחיזוק הכחות לתורה ולמצוות. אמנם אחת ממדרגות-האצילות של עבודה זו, היא ההשתמשות בתורת משל. ובדרך דוגמה: אדם ניעור משנתו בבקר, ותיכף הוא מקדיש את כח-המנוחה שנתנה לו שינה זו לעמלה של תורה ומצוות. זו היא דרגת הפשט של כל מעשיך יהיו לשם שמים. אבל האל יודעים אנו שחכמים תקנו לנו בשחר ברכת מחזיר נשמות לפגרים מתים. ונמצא דבבחינה זו כל ענין היקיצה מתוך שינה אינה אלא משל לתחיית המתים, וכמו שפירשו לנו חכמים בהדיא. וכאן אנו אומרים שעובד השם אשר בלבבו קבועה היא האמונה בתחיית המים כיתד שלא תמוט, ואגב אמונתו בעצם תחיית המתים, חיה בו האמונה, כי תחיית המתים הוא הנמשל היחידי של ענין היקיצה. וכל יקיצה משמשת משל חדש לנמשל זה, - הרי אמונה זו מקבלת היא תוספת-חיות ועודף-חיזוק על ידי שהוא בא במגע עם עובדת היקיצה. שכן האדם הזה, מוצא לו בכל יום בבחינה ידועה, תפיסה-של-חוש באמונה מפשטת [! = מופשטת] זו. וזו היא דרגא אצילית בעבודה זו של השתמשות בעניני העולם לשם שמים (Pachad Yitzchak: Pesach, סט/ט).

מינוף דברי הרשות לריבוי כבוד שמים במעשיו היא הדרגה העליונה בעבודת ה', ומינוף דברי הרשות לריבוי כבוד שמים באמונה היא הדרגה העליונה בעבודה של הקדשת דברי הרשות. זהו צידו האחד של המטבע. צידו האחר הוא שהדעת היא המאפשרת עשיית דברי הרשות לשם שמים גם במעשה; שהרי מבלי דעת אין יכולת להכריע איזה אופן של העשיה יהיה לכבוד שמים. נמצא שבמסגרת הגותו של הרב הוטנר, האדם מחבר בין העליונים והתחתונים, בראש ובראשונה באמצעות כח הדעת שבו, המאפשר לו להכיר את בוראו ולהכיר בחשיבות, והמאפשר לו להכריע כיצד אפשר להשתמש בדברי הרשות לשם שמים; ולאחר מכן באמצעות כח הבחירה, המאפשר לו לקבוע במעשיו את טיב הקשר בין נפשו הטבעית לנפשו האלקית וממילא את טיב הקשר בין העולמות התחתונים והעליונים.

בפסקה מתוך המאמר בו פתחנו את עיוננו בספרי פחד יצחק בפרק זה, קושר הרב הוטנר בין ארבעת המרכיבים המרכזיים בשדרה הרעיונית של הגותו: המעבר לחסד משפט שהוא עיקר התכלית האנתרופוצנטרית, ריבוי הכבוד שהוא עיקר התכלית התאוצנטרית, והעבודה באמצעות הבחירה מחד והכרה בכח הדעת מאידך. כך כתב:

כל ענינה של התפארות היא לעורר אצל הזולת את ההתפעלות במעלת עצמו. והתפעלות זו אי אפשר לעורר בכחה של טובת המעלה לעצמה [...] דהרי אפילו אם יהי'[ה] האדם כליל המעלות, אם המעלות הללו אינן מוצאות חן בעיני אחרים, אין לו במה להתפאר [...] על כן נתחלפה המדה של חסד-ויתור לחסד-משפט, מפני שהכל ברא לכבודו, ואין כבוד אלא תורה, ועל ידי הכבוד של קבלת תורה העולם מתקיים במשפט, כי אז נתבררה תכנות ההתפארות של כל הבריאה כולה. לך השם התפארת זה מתן תורה. וישראל אשר בעבודת תורתם הם מצמיחים את הכבוד הזה, עליהם הכתוב אומר ישראל אשר בך אתפאר (פחד יצחק, שבועות ח/ו-ז).

במובאה זו אנו פוגשים גורם נוסף השותף לגישור על הפער בין העליונים והתחתונים בהגותו של הרב הוטנר: התורה. נושא ידון מכמה פנים לאורך העבודה. ניגע בו כעת בקצרה בהקשר השדרה הרעיונית שהיא עניינו של פרק זה.

### ד.2.2. תורה: הגורם בו תלויה ההתגברות על הפער הדואליסטי

בדומה לכל הוגה אורתודוכסי-ליטאי, התורה ולימודה נמצאים במרכז עולמו של הרב הוטנר ובכמעט כל מהלך רעיוני שהוא מפתח במסגרת הגותו, אם כשלב בטיעון ואם כמסקנתו. אחת הדרכים בה באה לידי ביטוי מרכזיותה של התורה ולימודה בהגותו היא בהיותה רכיב הכרחי בגישור על הפער הדואליסטי. כך כתב הרב הוטנר:

נמצא שורש דבר במאמר חכמים שאמרו על כלליות ענין מתן תורה, משל למלך שגזר על בני מדינת סוריא שלא יכלו למדינת רומי ובני מדינת רומי לא ילכו למדינת סוריא וגומר. כך עד מתן תורה לא עלה אדם למרום ולא ירדה שכינה למטה אבל בשעת מתן תורה וירד השם על הר סיני ומשה עלה אל האלקים. דעת לנבון נקל כי סילוק המחיצה בין עליונים ותחתונים שנתחדש בהר סיני הוא כלל גדול המקיף כמה חליפות ותמורות שחלו במציאות עם נתינתה של תורה. אחת התמורות הללו אשר תוכנה הפנימי הוא סילוק המחיצה הנ"ל היא כל הכרעתם של חכמי התורה בדיני התורה ובמצותם. כי הלא דיני התורה ומצוותיה הם גילוי רצון העליון יתברך, וכח ההכרעה בענינם הניתן לחכמי התורה, מכריז ואומר כי רצון העליון כביכול ניתן "על דעתם של חכמים" (לשונו של הרמב"ן). בודאי כי אין לך סילוק-מחיצה בין עליונים ותחתונים גדול מזה (פחד יצחק, שבועות, טו/י).

התורה אפוא, באופן פשוט, מנחה את האדם בבחירותיו בכל הנוגע לקיום מצוות, ובכך מגשרת בין עליונים ותחתונים. זוהי מסקנה מתבקשת ואינטואיטיבית מכל הנאמר לעיל. אולם כפי שראינו הרב הוטנר מזהה את עיקר העבודה בחיבור עליונים ותחתונים בסוגיית דברי הרשות. ואכן, גם כאן ממלאת התורה תפקיד קרדינלי.

במאמר לו מפחד יצחק לשבועות, עוסק הרב הוטנר בקשר בין תורה לבין דברי הרשות. הוא פותח בדיון בהבחנה של הר"ן (רבי נסים גִירוֹנְדִי, ~1315–1376) אודות קיומן של שתי רשויות שלטוניות בעם ישראל. לשיטת הר"ן השלטון הישראלי התחלק לשני ראשים החולשים כל אחד על תחום נפרד: הסנהדרין, החולש על תחומי הדת, ששיטת העבודה שלו היא הפסיקה – פיתוח כללים וחוקים בעלי תוקף אוניברסאלי וקבוע; והמלך, החולש על כל ענייני החולין, ששיטת העבודה שלו היא "הוראת שעה" – החלטות אד-הוק בעלות תוקף מקומי וזמני.[[65]](#footnote-65) הרב הוטנר מקביל בין שני תחומי שלטון אלו לבין שתי המערכות הכלליות במציאות, מערכת הקדושה ומערכת דברי הרשות, ובעקבות כך מבקש להוסיף קביעה חשובה בנוגע לחלוקה המפורסמת של הר"ן:

והיה נראה לכאורה, שיש כאן לפנינו, שני סוגים מחולקים של כח-הדעת. כח אחד השולט בסדר המערכה של גוף הקדושה. וכח שני השולט בהכנסת דברי-הרשות לתחום הקדושה. אבל כל זה הוא רק "לכאורה", אלא שלקושטא דמילתא, בודאי שאין הדבר כן. ורואים אנו להדיא את ביטול החילוק בין שני כחות-הדעת הללו, באותה הלכה הקובעת, כי אין מעמידים מלך אלא על פי סנהדרין. כלומר בכלליותה של שלמות האומה, נובעת היא דעת-ההכרעה בדברי הרשות, מתוך דעת ההכרעה בגוף הקדושה של מערכת קיום מצוות (פחד יצחק, שבועות, לו/ב)

מאמר זה בכלל, ומובאה זו בפרט, הוא אחד המופעים בהם "החרדיות" של הרב הוטנר באה לידי ביטוי באופן הבולט ביותר. המאמר כולו מוקדש לסוגיית דעת תורה – נושא שפותח בהרחבה ביהדות האורתודוכסית במאה העשרים, ושעיקר עניינו יכולתם של תלמידי חכמים הגדולים שבדור להכריע בכל הסוגיות הציבוריות העומדות על הפרק, הלכתיות ולא-הלכתיות כאחד, מכוח גדלותם בתורה.[[66]](#footnote-66) סופו של המאמר מוקדש לעקרון העמלות בתורה, מושג נוסף משלים הנמצא במרכז האידאולוגיה החרדית, לפיו הדרך היחידה לקניית דעת תורה הוא העמלות, הקדשת העצמי לתורה. רבים העוסקים ברב הוטנר – כולל חיבור זה – נוטים להדגיש את מימדיו הייחודיים ואת עובדת היותו הוגה חרדי בלתי-סטנדרטי. במובן זה, מאמר לו מפחד יצחק לשבועות הוא אולי המאמר "הכי פחות חתרני" בקורפוס של הרב הוטנר, בו הוא מצטייר כהוגה חרדי סטנדרטי לעילא. אולם בליבת מאמר חרדי-סטנדרטי לכאורה זה, נמצא פיתוח הממצב אותו כפחות שגרתי משהוא נדמה. כך כתב:

ואף על פי שבדרך כלל, משתמשים במשל מחיי הפרט, בכדי להסביר על ידו איזה מהלך בחיי-הכלל. מכל מקום, מצאנו לנכון, לצעוד כאן בדרך ההפוכה. והשתמשנו במהלך הלקוח מחיי האומה, להסביר על ידו את הקו המקביל לו בחיי היחיד. כי לקושטא דמילתא, גם בכל יחיד שני כחות-הדעת פועלים הם, בכיוונים שונים, כל סוג של דעת בשביל המיוחד לו. דבדעת המכריעה בשאלות הנולדות בקיום המצוות, יש לה הלכות קבועות לדון על פיהם. ואילו הדעת המכריעה בין סוגי ההנהגה בדברי-הרשות, שהיא הכרעה בין הצדדים, איזה צד עלול הוא ביותר להצמיח מתוכו ריבוי-כבוד-שמים [...] אין לה הלכות קבועות לדון על פיהם, והיא תלויה בעיקר בהרגשת מהותו של המצב בשעה הנידונה. וכאן הגענו לאותו השטח, אשר בו צריך כל יחיד ויחיד להכיר בהכרה ברורה, כי אין מעמידים מלך אלא על פי סנהדרין. יש כאן חובת-הכרה המוטלת על כל יחיד, לידע נאמנה, כי אין הדעת המכריעה במערכת דברי הרשות בעלת פרנסה ובעלת מזונות משלה. אדרבה, כל כחה של הדעת להכריע באופן הכנסתם של דברי-הרשות לתוך הקדושה, איננו מתקיים אלא מתוך שכוח זה של הדעת, סמוך הוא בהחלט על שולחנו של כח הדעת להכריע בגוף הקדושה של קיום מצוות (פחד יצחק, שבועות לו/ג-ד)

פתיחת המאמר עוסקת בכוחם של גדולי תורה להכריע בדברי הרשות של האומה; סוף המאמר עוסק בעמילות בתורה כדרך לקניין דעת תורה; ומרכז המאמר עוסק בכך שכל זה הוא משל לחיי היחיד. המסקנה מתחוורת: על כל יחיד מוטלת החובה לעמול בתורה על מנת שיזכה בדעת תורה מספקת על מנת להכריע בדברי הרשות של חייו הפרטיים. נוצר כאן היפוך בו הרב הוטנר מתגלה כבר כהוגה חרדי סטנדרטי פחות: הוא מכניס את מושג "דעת תורה" לתחומו של כל יחיד, ומטיל עליו לרכוש אותה על מנת להכריע בעצמו בכל עניין. על כל יחיד, כך נדמה, להיות גדול-הדור של עצמו, המסוגל מתוך שייכותו שלו לתורה להכריע כיצד אפשר להוציא ריבוי כבוד שמיים מדברי הרשות שלו.

קשר זה, בין רכישת דעת תורה לבין היכולת להכריע כיצד דברי הרשות מרבים כבוד שמים, אינו מובן מאליו. ממש כשם שהאידאולוגיה החרדית הרווחת קובעת כי לתורה יש סגולה מיוחדת המאפשרת לגדולים להכריע בסוגיות שלכאורה אין להם מומחיות בהן, כך הרב הוטנר מסביר שישנו דבר מה פלאי בלימוד תורה המאפשר הכרעה בדברי רשות. למעשה, הוא מתאר את הקשר בין דעת-תורה לבין דעת-רשות שעל גביה צומחת יכולת ההכרעה בדברי רשות באותו אופן ממש בו הוא מתאר את הקשר הפלאי בין הנפש האלקית והנפש הטבעית של האדם, שעל גביו צומח כח הבחירה. כך כתב:

קשר זה בין שני סוגי הדעת הללו, אינו חק מחוקי הטבע. אלא שקשר זה הוא, קשר סגולי, המופיע כפלא, כמו שאר כחות-הפלא בסגולתה של תורה [...] כן אמרנו, כח-פלא. כי לאמתו של דבר, אותו החוש הנצרך ביחוד להוראת-שעה, ואותו החוש הנצרך ביחוד להוראת-נצח, הם בבחינת תרתי-דסתרי. והמכיר אנשים, יודע כי אדם המצטיין באחד מהם, אינו מסוגל להיות מצטיין בהשני. וכבר השריש בנו הרמ"א בפירושו למטבע הברכה של "ומפליא לעשות", שהכונה בזה היא, שמקשר הרוחני בגשמי. ומשורש זה נובעת ההנחה, כי כל קשר בין שני דברים הסותרים את עצמם, עומד הוא בסוד הפלא. ופלא זה של קשר החושים של הוראת נצח "והוראה לשעתה", הוא מכחות הפלא של סגולת התורה, אשר התורה מעניקה אותו למי שזכה בכתרה של תורה (פחד יצחק, שבועות לו/ה-ז)

קישור הנצחי בזמני – זהו הפלא הגדול שבבריאה. כזה הוא הקישור בין הנשמה הנצחית והגוף הזמני, וכזה הוא הקישור בין התורה הנצחית לבין דברי הרשות הזמניים.

הזיקה בין תורה לדברי הרשות בהגותו של הרב הוטנר אינה מתמצה בזה, אלא היא כמעט בגדר זיהוי – כשני דברים הבאים כאחד. הקשר המהותי בין תורה לדברי הרשות מגולם באחד המובנים של מושג קרדינלי נוסף בהגותו של הרב הוטנר: "היחידות", באופן בו מושג זה מתייחס לתורה. "חכמתה של תורה," כותב הרב הוטנר, "מציאותה היא מציאות של יחידות, ושלטונה הוא בבחינת 'אין עוד מלבדה'" (פחד יצחק, שבועות, יח/ד). משפט זה משחק על הדמיון בשורש בין יחיד ואחד, והקשרו הוא בעליל רעיון אחדותו של האל. על פי עיקר האמונה המונותאיסטי שניסח הרמב"ם האל הוא אחד, במובן זה שהוא האל היחיד שישנו; אך גם במובן זה שהוא מהווה אחדות מלאה שאין בה מורכבות.[[67]](#footnote-67) במסורות מאוחרות יותר, קבליות וחסידיות, רעיון אחדותו של האל קיבל ביטוי מורחב, המיוצג באמצעות האמרה "אין עוד מלבדו", שמקורה בספר דברים (ד/לה). אמרה זו מקפלת בתוכה ספקטרום של תפיסות, החל מתפיסה לפיה האל נמצא בכל – "לית אתר פנוי מיניה" – עד תפיסות אקוסמיסטיות לפיהן למעשה אין דבר קיים מלבד האל, וכל קיום הנפרד מהאל אינו אלא אשליה. נושא זה נמצא במוקד פולמוסים רבים בדורות הראשונים לחסידות, בינם לבין המתנגדים ובינם לבין עצמם, כמו גם בקרב חוקרי חסידות שנחלקו ביניהם בנוגע לפרשנות הנכונה של התאולוגיה החסידית.[[68]](#footnote-68) באמצעות האסוציאציה הלשונית הרב הוטנר משליך אמרה זו על התורה – לתורה יש בחינת "אין עוד מלבדה", ממש כמו של האל. קרי: ישנה בחינה מסוימת בה התורה ממלאה את כל המציאות ואין שום תחום שהיא אינה משתרעת עליו. בהמשך המאמר מפתח הרב הוטנר בחינה זו. הוא פותח בלהסביר את האמרה הפרדוקסאלית לפיה אפשר שביטולה של תורה היא קיומה, שמקורה בדיון בהלכה לפיה מבטלים תלמוד תורה מפני מצוות מסוימות בנסיבות מסוימות. כך כתב:

כשאנו שואלים, עד היכן מגיע גודל כחה של מדת היחידות, ובחינת ה"אין עוד מלבדה" של תורה? [...] לגבי ביטול תורה אמרינן שביטולה זו היא קיומה [...] ונפקא לן מדאמר לו הקב"ה למשה אשר שברת, יישר כחך ששברת [...] הנה בכל הדחיות שבתורה, הקיום הוא בדבר הדוחה, ולא בדבר הנדחה [...] ואם היתה ההלכה של מבטלים תורה מפני הכנסת-כלה דין של דחיה, בודאי שהחזקת הטובה היתה באה על הכנסת כלה ולא על ביטול תלמוד תורה. והוא הדין והוא המדה בשבירת הלוחות. דאם היתה שבירת הלוחות מעשה-של-דחיה, כי אז לא היה הישר כח בא על מעשה השבירה, כי אם על אותם הענינים אשר נתקיימו על ידי שבירה זו [... אלא] שאין כאן ענין של דחיה, אלא שאדרבה, כל עצמה של מעשה הדחייה אינה אלא קיומו ויסודו של הדבר הנדחה. וכל זה הוא מסוד סגולת היחידות של תורה [...] ממילא לא שייך אצלה שום הפסק, ושוב אם אנו מוצאים בה היכי-תמצי של הפסק, בעל כרחך שהפסק זה אינו אלא המשך. וזה שאנו אומרים אצל תלמוד תורה, ביטולו זה הוא קיומו ויסודו (פחד יצחק, שבועות, יח/טו).

הלכה זו בדבר הנסיבות בהן מבטלים תלמוד תורה מפני דבר מה אחר מוסברת באמצעות המדרש, לפיו לאחר ששבר משה את לוחות הברית בתגובה למעשה העגל, נתן לו האל ברכת "יישר-כח" על כך ששבר אותם. זאת משום שמעשה שבירת הלוחות החזיר את עם ישראל למוטב וכך מתוך השבירה נולד תיקון.[[69]](#footnote-69) הרב הוטנר מדקדק במדרש ושם דגש על כך שהיישר-כח מוסב על מעשה השבירה ולא על מעשה התיקון. לא נאמר יישר-כח על שהחזרת את עם ישראל למוטב, אלא יישר-כח על שבירת הלוחות. ובהתייחס לנמשל, היישר-כח אינו מוסב על המעשה לטובתו מבטלים לימוד תורה – יישר-כח על הכנסת הכלה – אלא על הביטול עצמו. זוהי עמדה תמוהה, שהרי על פניו הלכה זו שמבטלים תלמוד תורה בנסיבות כאלו ואחרות מורה על כך כי לאלו יש צד עדיפות על תורה בשלה היא נדחית מפניהם, וממילא עיקר השבח אמור להיות על קיום המטרה לשמה מבטלים תורה, ולא על מעשה הביטול שעל פניו אינו אלא מכשיר לפעולה עצמה. אלא, ממשיך הרב הוטנר, הרושם לפיו ביטול התורה הוא לטובת מטרה אחרת הקודמת לתורה הוא רושם שגוי. כך כתב:

המהלך של ביטולה זה הוא קיומה הנאמר בתלמודה של תורה, נובע הוא מכחה של תורה, שלא יתכן לומר בה תורת-דחייה, ובעל כרחך דהפסקה ממנה, היא היא המשכתה. וכמו שפירש רש"י במנחות דאם מבטל תלמוד-תורה מפני הכנסת כלה וכדומה, הרי הוא מקבל שכר על הביטול כמו העוסק בתורה מפני שיש בכחה של תורה להפוך את המעשה ללימוד [...] ואע"ג שהמעשה היא המטרה, מכל מקום מאחר שהלימוד הביא לידי מעשה, הרי הוא הולך **ומהפך את המעשה** **לתוכן של לימוד**, דביטולה הוא קיומה ויסודה; וממילא הלימוד גדול, דלעולם המהפך גדול מן המתהפך (פחד יצחק, שבועות, יח/יט. ההדגשה אינה במקור).

לתלמוד תורה ישנה תכונה מיוחדת, בשלה מעשה הנובע מתלמוד נחשב לתלמוד עצמו. זוהי בחינת ה"אין עוד מלבדה של תורה": גם כאשר האדם אינו לומד תורה במובן השגור, כאשר המעשה שהוא מקיים נובע מהלימוד הוא נחשב כאקסטנציה וכאינסטנציה של לימוד גם כן. ראוי להתעכב על מהלך זה. תפיסות מרחיבות המחילות את מושג תלמוד תורה על תחומים שאינם לימוד במובנו הפשוט, דוגמת שימוש תלמידי חכמים, הם דבר נפוץ בהגות היהודית. אולם הרב הוטנר מבנה מושג מרחיב בצורה יוצאת דופן של תלמוד תורה, כדי כך שקיום מצווה, כל עוד ניתן להתייחס אליו כנובע מתוך הלימוד עצמו, הוא מעשה של לימוד. לשונו של הרב הוטנר מפורשת למדי: אין זה כי המעשה שווה ערך ללימוד, אלא לימוד המביא לידי מעשה "מהפך את המעשה לתוכן של לימוד."[[70]](#footnote-70) הרחבה זו של תלמוד תורה גם אל המעשים אינו נוגע רק למצוות ולהלכות אלא גם אל דברי הרשות. כך כתב במאמר נוסף מספר פחד יצחק לשבועות:

כחו של תלמוד-תורה להפוך את כל המכשירים ואת כל המשמשים לחלקי תורה ממש, שהרי כל המכשירים והמשמשים נעשים שותפים לתלמודה של תורה. כח-מהפך זה המיוחד אך ורק לתורה, מהוה ופועל התפשטות חיותו של לימוד-תורה על כמה שטחים העומדים מחוץ לגבולו של עצם הלימוד (פחד יצחק, שבועות, כב/ו).

לא רק מעשים הנובעים מלימוד תורה, אלא אף כל מעשה המאפשר לימוד תורה נכלל תחת "ביטולה זה הוא קיומה" – קרי בכוחו של תלמוד תורה להפכם לתוכן של לימוד. רעיון זה מובע במלוא כוחו במאמר יג מפחד יצחק לשבועות העוסק אף הוא (כמאמרים רבים בכרך זה) בסוגיית ביטולה היא קיומה. במאמר זה דן הרב הוטנר בהבדל נוסף בין תורה למצוות. כאשר מדובר בתורה, קובע הרב הוטנר, על סיוע לאדם אחר לקיים תלמוד תורה זוכים בשכר כמו לימוד תורה עצמו. דבר זה לומד הרב הוטנר מדיון המופיע בתלמוד בנוגע לסוטה. על פי דין הסוטה המקראי, אדם המקנא את אשתו יכול להביאה אל המשכן; שם הכהן משקה אותה בתערובת המכונה "מים מאררים", הכוללת מים, עפר מהמשכן ודיו שנכתב בו שם האל ונמחק אל תוך המים; ולאחר מכן משביע אותה שלא עברה עבירה עם אדם אחר. במידה והיא אשמה, המים מזיקים לה, ואם היא אינה אשמה, היא זוכה לפרי בטן. המשנה במסכת סוטה מסבירה שייתכן והאישה תהיה אשמה ועדיין תינצל מהמים המאררים, במידה ויש לה זכות המגנה עליה. מקשה על כך הגמרא מניין תהא לה זכות כזו, שהרי אין בכוחה של זכות מצוות להגן עד כדי כך; ואילו זכותה של תורה, העשויה להגן עד כדי כך, אינה רלוונטית, שכן האישה אינה מצווה על לימוד תורה. מסיקה הגמרא שמכיוון שהיא מסייעת לבעלה ולבניה ללמוד תורה, יש לה זכות תורה המגנה עליה. "וחזינן מזה", אומר הרב הוטנר, "דזכות זו של הכנסת בניהם לבית המדרש נחשבת לזכות של תורה ממש" (פחד יצחק, שבועות, יג/ב).[[71]](#footnote-71) אולם "בשאר מצוות וכגון המסייע ביד חברו לקיים מצות כבוד אב ואם, אין השכר של אריכות ימים הנאמר בכבוד אב בפרטיות משתייך אל המסייע" (שם, ג). את הסיבה לכך שסיוע ללימוד תורה נחשב כלימוד תורה ממש מסיק הרב מדין קל וחומר. כך כתב:

ומדחזינן [ומשראינו] דעל הכנסת כלה המטלת לימודה של תורה הוא נוטל שכר כאלו עוסק בתורה, ילפינן [אנו למדים] מזה דכחו של תלמוד תורה מתפשט הוא על כל העניינים המאפשרים אותו והמסייעים בידו לעמוד על צביונו ההגון לו [...] והלא הדברים קל וחומר, דמה ביטולה [של תורה] דדיינינן ביה [שאנו דנים לגביה] שהוא קיומה מפני שהביטול הזה קיום התנאי יש בו [של לימוד על מנת לעשות], סיוע ממש על אחת כמה וכמה דהוה קיומה ונוטל שכר כעוסק בתורה [...] ולעולם תלמוד תורה אינו נדחה מזולתו, אלא שהוא מתבטל מפני צרכי עצמו [קיום מצוות שאי אפשר לקיימן על ידי אחרים, שהרי תנאי של לימוד תורה הוא על מנת לעשות]. והוא הדין והיא המידה גם בעסקי דרך ארץ הנכללים בקרא דואספת דגנך, **דאדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה, דגם על עסקי דרך ארץ הללו קאי הך דביטולה זה הוא קיומה** (פחד יצחק, שבועות, יג/ו. ההדגשה אינה במקור).

נשים לב למהלך הפרשני שעושה כאן הרב הוטנר. הנושא הנידון הוא דברים המאפשרים לימוד תורה. הרב הוטנר משווה ומזהה בין דברים המאפשרים לימוד תורה לבין ביטול תורה לטובת מצוות. שכן הדין שמבטלים תורה בשביל עשיית מצוות בתנאים מסויימים מוצדק כיוון שקיום מצוות הוא תנאי בלימוד תורה: האדם מצווה ללמוד על מנת לעשות. אם כן, קיום מצוות מאפשר הגשמת תנאי זה, כלומר **קיום התנאי של לימוד על מנת לעשות הוא בגדר מאפשרים, ולחילופין מאפשרים הם בגדר קיום לימוד תורה**. זהו היסק לא לגמרי הכרחי, אבל זאת מבקש הרב הוטנר להסיק, על מנת לטעון שיש לדון עשיית דברים המאפשרים לימוד תורה באותו אופן בו דנים את המצוות שמבטלים עבורם לימוד תורה, ולהחיל על הראשונים את מה שקבע לגבי האחרונים – שהתורה מתפשטת עליהם והם נידונים כ"תוכן של תורה" כלשונו.

הדוגמאות ל"עניינים מאפשרים" בהן בוחר הרב הוטנר על מנת להמחיש את הנקודה שלו הן בחירה מרתקת. מקורו של הביטוי "אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה" במחלוקת המופיעה בתלמוד (בבלי ברכות, דף לה עמוד ב) כיצד יש לפרש את הפסוק "ואספת דגנך" (דברים יא/יד). ר' ישמעאל מפרש זאת כאמירה הבאה לנטרל את הפסוק שנאמר בספר יהושע (א/ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ." ר' ישמעאל גורס כי אין להתייחס להוראה ללמוד תורה ללא הפסק באופן מילולי, אלא שעל האדם לנהוג בדרך כל הארץ, להתפרנס ולעשות לביתו, ולעסוק בתורה במסגרת מגבלות החיים. בתגובה לכך מזדעק כנגדו רבי שמעון בר יוחאי (רשב"י): "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים." רשב"י מוחה כנגד עיסוק בצרכי החיים על חשבון עיסוק בתורה, וטוען כי על האדם בפשטות לעסוק בתורה ללא הפסק, וכתוצאה מכך מלאכתו תעשה בידי אחרים והוא יוכל לאסוף דגן מבלי שעמל לגדלו. הרב הוטנר לוקח את הביטוי בו משתמש רשב"י על מנת לסמן את הארכיטיפ של ביטול תורה, ומשתמש בו על מנת לבטא את הארכיטיפ של ביטולה של תורה היא קיומה. לא זו בלבד: לשני בעלי המחלוקת עמדה מוסכמת משותפת: עסקי העולם הם ביטול תורה; אלא שהאחד, ר' ישמעאל, סבור שלגיטימי לבטל תורה בשביל עסקי העולם, ורשב"י סבור שאין זה לגיטימי לעשות דבר מלבד תורה. הרב הוטנר, בעזרת המושג המרחיב מאוד של תלמוד תורה אותו הוא מבנה, מקיים את שתי העמדות גם יחד מתוך דחיית הנחת המוצא המשותפת: מחד גיסא אין זה לגיטימי לעשות דבר מלבד תלמוד תורה, ומאידך גיסא לגיטימי לעסוק בעסקי עולם, וזאת משום שעסקי עולם, כשהם נובעים מלימוד תורה, נכללים בעיסוק הבלעדי בתורה.

מהלך זה הוא דוגמה מוצלחת לחשיבות של המשכת מהלכיו הרעיוניים של הרב הוטנר אל מעבר למופיע באופן מפורש בטקסט, ושל השבת רעינותיו זה על זה. דברים המאפשרים או תומכים בקיום מצוות או לימוד תורה הם הדוגמה הפרדיגמטית של דברי הרשות במסורת היהודית. ביטול תורה לטובת קיום מצוות – באופנים בהם זה נדרש – זו הדוגמה הפרדיגמטית של לימוד על מנת לעשות. הרב הוטנר מאגד את אלו תחת קטגוריה אחידה, וקובע שקיום התנאי של לימוד על מנת לעשות הוא תופעה של דברים המאפשרים; הוא גם מבנה יחסי קל וחומר, באופן בו אם מצוות – הדוגמה הפרדיגטמית של לימוד על מנת לעשות – יכולים להיחשב תוכן של לימוד תורה, אז על אחת כמה וכמה שדברי רשות – הדוגמה הפרדיגמטית של מאפשרים – ייחשבו תוכן של לימוד תורה. הוא אף מבנה באופן כללי היררכיה בה דברי הרשות זוכים לבכורה על פני מצוות. מהקורא מצופה להשלים את המשוואה: אם מצוות הם מאפשרים, אזי עשיית דברי הרשות לשם שמים הנובעת מהדעת הנרכשת באמצעות לימוד תורה הם בגדר קיום התנאי של לימוד על מנת לעשות.

התורה ודברי הרשות קשורים זה בזה. קשר זה בא גם לידי ביטוי צורני בכתיבתו של הרב הוטנר. את מיצובם של דברי הרשות כקודמים נורמטיבית למצוות מפתח הרב הוטנר מתוך מיצובם כקודמים כרונולוגית למצוות: הפרק בין יציאת מצרים, בו עם ישראל השתעבד לאל, לבין מעמד הר סיני שם קיבל עם ישראל את התורה, מאופיין כשלב בו לא היתה עבודת ה' במצוות, אלא רק בדברי הרשות – כל יחיד נדרש באותה תקופה לעבוד את ה' בתוך אירועי חייו, ללא הכוונה מפורשת.[[72]](#footnote-72) כך, על פי הרב הוטנר, דברי הרשות – הקדשת החולין – הם קומת הבסיס. פיתוח כמעט זהה מבצע הרב הוטנר לגבי לימוד תורה, מתוך הנגדתה למצוות גם כן. כך כתב:

הנה מיוחד הוא לימוד התורה משאר המצוות בזה, שבעוד אשר עם שום קיום מצוה לא באו ישראל במגע לפני שנצטוו עליה, הנה למדו ישראל תורה לפני הציווי על לימוד-תורה. מעולם לא לבשו ישראל ציצית, ולא נטלו לולב, קודם הציווי על הציצית ועל הלולב. אבל לא כן הוא בלימוד-התורה. ישראל למדו תורה מפיו של המלמד תורה לעמו ישראל, לפני שנצטוו על לימוד-התורה [...] פשר דבר העובדא היסודית הזו הוא, כי כל המצוות הן קיומן של החובות אשר הברית בין ישראל לאביהם שבשמים מטילה עליהם, וממילא, אין מקום למציאות המצוות לפני שנכרתה הברית הזו. אבל אותם הדברי-תורה שלמדו ישראל מפיו של המלמד תורה לעמו ישראל, הרי על ידם נכרתה הברית הזו (פחד יצחק, שבועות, כה/ג).

לימוד התורה היה חלק מהקשר בין עם ישראל לאל בטרם נתנו המצוות. לא זו בלבד, לימוד זה חולל את הקשר עצמו. במובן זה לימוד התורה יצר את הברית שמכוחה התחייבה בראש ובראשונה עבודת ה' בעשיית דברי הרשות לשם שמים, ורק לאחר מכן הופיעה גם עבודת המצוות. לימוד התורה, אם כן, היא תנאי להכרעה של דברי הרשות לשם שמים, אשר בתורם נעשים עצמם לתוכן של לימוד תורה כשהם נובעים ממנה. התורה היא אפוא הגורם בו תלויה ההתגברות על הפער הדואליסטי ומימוש תכלית המציאות.

## ד.3. התפיסה האסכטולוגית של הרב הוטנר: ביטול הפער הדואליסטי

להשלמת הצגת השדרה הרעיונית יש להתייחס לרכיב האחרון שנותר מתוך הסכמה שהוצגה בפתח הפרק: תפיסתו האסכטולוגית, או תפיסת העולם הבא של הרב הוטנר.

הרב הוטנר, בדומה לקו האורתודוכסי המרכזי, מחזיק בתפיסה אסכטולוגית הבנויה על בסיס המודל של רמב"ן, תוך דחיית המודל של רמב"ם, כפי שכתב במפורש באחד מאגרותיו: "הנה בגוף המחלוקת בין הרמב"ן וסייעתו עם הר"מ [ר' משה, הרמב"ם], הרי אנו תלמידיו והולכים בעקבותיו של הרמב"ן."[[73]](#footnote-73) אחת מנקודות המחלוקת החשובות בין רמב"ם לרמב"ן נוגעת לעצם שייכותו של העולם הבא אל סוגית האסכטולוגיה. במסגרת תפיסתו של רמב"ם, העולם הבא הוא עולם רוחני, המתקיים במקביל לעולם הזה, ובו שוכנות נשמות בני האדם שזכו לכך לאחר מותם ומתענגות מזיו השכינה לנצח. אחרית הימים הוא תקופה אידילית שתחל עם חזרת המלכות לישראל ובזכותה. האוטופיה הרמב"מיסטית מתמצה בקיום פוליטי אופטימלי ועידן נאורות רחב בו "מלאה הארץ דעה" והשכלת האל היא חזון נפרץ. במסגרת זו יתרחש אירוע חד-פעמי של תחית המתים, בו חבורה נבחרת של צדיקים יקומו לתחיה ויטלו חלק חשוב בהגשמת האוטופיה. באחרית הימים בני אדם ימשיכו להיוולד ולמות, ואף הצדיקים שקמו לתחיה ימותו שוב ויזכו לחזור אל העולם הבא המגלם את פסגת השאיפה האנושית – חיי נצח רוחניים של הנשמה בלבד, המשוחררת מכבלי החומר. כך שאצל הרמב"ם, אחרית הימים וימות המשיח אחד הם, והם העידן האסכטולוגי, ואילו העולם הבא ותחית המתים אינם עניין לאחרית הימים ואינם חלק מתפיסתו האסכטולוגית.

במסגרת האסכטולוגיה של רמב"ן, לעומת זאת, העולם הבא הינו כפשוטו – העולם שאחרי העולם הזה, עולם חדש שייווצר לאחר שהעולם הזה יתם או לאחר שינוי אפוקליפטי בעולם הנוכחי שיהפוך אותו לעולם אחר. תחיית המתים מתרחשת ברגע המעבר בין העולם הזה לעולם הבא, בו כל מי שיש לו חלק בעולם הבא חוזר לחיות כאדם – נשמה בגוף – ויחיה חיי נצח. זוהי אחרית הימים: עולם חדש אוטופי בו בני האדם חיים לנצח, כפי שאדם הראשון אמור היה לחיות לפני שחטא בעץ הדעת. למעשה, במסגרת האסכטולוגיה של רמב"ן, המושגים תחיית המתים, אחרית הימים והעולם הבא הם מושגים חופפים. בהתאם, לצד אלו מציג רמב"ן מושג נוסף: עולם הנשמות (או גן העדן). עולם הנשמות הוא עולם רוחני מקביל לעולם הזה בו נשמות הצדיקים מתענגות מזיו השכינה (כך שעולם הנשמות של רמב"ן דומה במתכונתו לעולם הבא של רמב"ם) עד לעת בה תחל אחרית הימים ויגיע העולם הבא; אז הם יקומו לתחיה ויזכו לענג המלא בדמות חיי נצח. ימות המשיח, עבור רמב"ן, הם תקופה המתרחשת בעולם הזה בתקופתו האחרונה בטרם המעבר לעולם הבא, כך שבתפיסתו שלו זהו הרכיב היחידי שאינו שייך לתפיסה האסכטולוגית.[[74]](#footnote-74)

באופן ההולם פרספקטיבה כזו, מראה הרב הוטנר באחד ממאמריו על השבת כיצד רעיון השכר לעולם הבא המובטח לאדם קוהרנטי אך ורק אם הוא מתייחס לקיום אנושי בגוף. זאת משום שהנשמה לבדה אינה נחשבת אדם, ועל כן השכר שבעולם הנשמות הוא אולי השכר של נשמת האדם אך לא השכר שלו עצמו. כך כתב:

שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. המצב של "האי עלמא" במשפט זה, בא להוציא מידי שני מצבים, אשר אע"פ שהם שונים זה מזה, מ"מ [מכל מקום] יוצאים הם מכללא דהאי עלמא לענין השכר מצוה. דשנים הם המצבים אשר בהם שכר מצוה איכא. האחד הוא בגן עדן אשר שם יושבים נשמותיהם של צדיקים ומתענגים מזיו השכינה. והשני הוא בעולם שלאחר התחיה, בזמן של ומלאה **הארץ** דעה. ההבדל העיקרי בין שני המצבים הללו הוא שבמצב הראשון אין קבלת התענוג נמשכת לידה של צורת אדם, שהרי רק הנשמות הן היושבות בג"ע [גן עדן]. ונשמה הניטלת מן הגוף אין עליה שם אדם. דאדם היינו דוקא חיבור גוף ונפש. ולעמת זאת, במצב השני בעולם התחיה, קבלת התענוג נמשכת לידה של צורת אדם, שהרי **הארץ** היא היא שנתמלאה דעת ולא נשמות שבג"ע [...] מושג **הענג** פירושו דוקא, שפע המגיע לידה של צורת אדם של חיבור גוף ונפש. דהיינו השכר-מצוה של עולם התחיה דכלל-אדם, ולא השכר מצוה של עידון הנשמות דפרט אדם, דיחיד ויחיד ומחר שלו. ועל כן, אין בטוב למעלה מענג ואין ברע למטה מנגע. נגע אמרו ולא מיתה. כי כשם שהנקודה העליונה שבטוב הקרויה ענג, מתכוונת היא דוקא לאותו שפע החיות הנמשך והמתקיים בתוך צורת אדם של חיבור גוף ונפש דוקא; כמו כן, הנקודה התחתונה של העדר החיות העומדת לעומתה של הנקודה העליונה של שפע החיות, מתכוונת היא דוקא להעדר החיות הנמשך והמתקיים בתוך צורת אדם של חיבור גוף ונפש דוקא. והנגע הרי הוא העדר החיות של מקום הנגע בתוך גופו של אדם, כמו שנאמר "אל נא תהי כמת". ובכל כגון דא, נגע ולא מיתה. דלעולם אין מצב המות מתקיים בתוך צורת אדם של חיבור גוף ונפש. וכמו שבטוב הענג הוא לא לנשמות אלא לחיבור גוף ונפש כמו כן ברע אין הנקודה העומדת לעומת הטוב אלא לאותו רע שהוא העדר חיות **בתוך** החיבור של גוף ונפש. דהיינו נגע דוקא ולא מיתה. וזה שאמרו אין בטוב למעלה מענג ואין ברע למטה מנגע (פחד יצחק, שבת ד/ח. ההדגשות במקור).[[75]](#footnote-75)

מובטח לו לאדם הזוכה לחיי העולם הבא שיזכה להתענג בו, וענג פירושו דווקא שפע-חיות המגיע לצורת אדם של גוף ונפש. דבר זה נלמד מכך שהפך הענג הוא נגע, וכשם שנגע יכול להתקיים רק באדם המורכב מגוף ונשמה, כך גם ענג. ענג, כפי שראינו, הוא שם קוד אצל הרב הוטנר עבור ההתענגות על עצם הקיום, התענוג שבקיום נצחי ובלתי-תלוי. העולם הבא הוא המקנה לאדם את פסגת שאיפותיו. בעולם הזה קיומו קיום כזב, אפשרי-המציאות, כאשר האופק המירבי הפתוח בפניו הוא היכולת להרוויח במידת האפשר את קיומו באמצעות חסד-משפט. בעולם הבא קיומו קיום אמת ונצחי, לאחר שהרוויחו באופן מלא.

"עמדתו של הוגה לגבי אופן הקיום בעידן האסכאטולוגי, כמו השקפתו לגבי מעמדו בעידן ה'בראשיתי' (אצל האדם הראשון קודם הנפילה)" כתב לורברבוים בנוגע להשקפתו של הרמב"ן, "משקפת בדרך כלל את תפיסתו אודות הקיום האנושי האידיאלי והיא מקרינה על 'מצבו של האדם' בפרק הזמן שביניהם."[[76]](#footnote-76) דברים אלו נכונים בהחלט עבור הרב הוטנר, ובהקשר זה מעניין ביותר האופן הסלקטיבי בו עושה הרב הוטנר שימוש בהשקפתו של רמב"ן, וכדלהלן.

הבדל חשוב לענייננו בין האסכטולוגיה של רמב"ם לבין זו של רמב"ן היא שאלת האפוקליפסה. תפיסות משיחיות נטורליסטיות גורסות שהגאולה העתידית תתרחש בתוך ההיסטוריה ובמסגרת העולם הזה, ואילו תפיסות אפוקליפטיות גורסות שהגאולה תתרחש בד בבד עם קץ ההיסטוריה (תהליך שיתלוו אליו שורה של מאורעות קטסטרופליים), ואת מקום העולם הטבעי הנוכחי יתפוס עולם חדש, בעל חוקיות שונה בתכלית.[[77]](#footnote-77) עבור רמב"ם, המחזיק בתפיסה משיחית נטורליסטית, "אין בין העולם-הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד".[[78]](#footnote-78) האוטופיה הרמב"מית הינה, ככל שאוטופיה מסוגלת להיות, ארצית, והיא מתאפשרת ומתממשת במסגרת תנאי המציאות הנוכחיים. החזון האוטופי של רמב"ן, לעומת זאת, אפוקליפטי בעליל, והוא כולל שינוי נרחב בסדרי העולם. הדבר נכון גם לגבי האדם: רמב"ן אמנם קובע שהאדם בעולם הבא יהיה מורכב מגוף ונפש, אך הוא מוסיף על כך שתתרחש תמורה אפוקליפטית בגופו – החומר "העב והעכור" המרכיב את העולם בכלל ואת האדם בעולם הזה, אשר מונע ממנו לקלוט את אור השכינה, יוחלף בחומר "זך וטהור". האדם יהיה אדם אחר, מזוקק יותר ובזכות כך מסוגל לקבלת העונג השמור לו בעולם הבא. רמב"ן נוקט עמדה זו משום שלשיטתו החומר הוא מכשול בפני רוחניות, כעין מסנן החוסם את מרב ההשפעה האלקית.[[79]](#footnote-79) לא כן עבור הרב הוטנר. הרב הוטנר נבדל משני מקורות ההשראה המרכזיים שלו – מהר"ל ורמח"ל – בכך שלא ניתן למצוא אצלו גילויים של יחס שלילי לחומר או לגשמיות, ולעולם הזה באופן כללי, אלא שהוא מחזיק בתפיסה דואליסטית נייטראלית. בהתאם אנו מוצאים שהממד האפוקליפטי המפורש המאפיין את האסכטולוגיה של הרמב"ן נעדר כליל מהדיונים האסכטולוגיים בכתבי הרב הוטנר.

בהגותו של הרב הוטנר העולם הזה והעולם הבא נדמים כשתי גרסאות של אותה מציאות. אם עיקר מסמנו של העולם הזה הוא הפער בין רבדי המציאות בשלו מימוש תכלית הבריאה מותנה, הרי שזהו ההבדל בינו לבין העולם הבא: בעולם הבא הפער בין שני רבדי המציאות, העליונים והתחתונים – על השלכותיו – בטל. העולם הזה הוא מציאות בה רע וטוב משמשים בערבוביה; העולם הבא הוא מציאות בה יש טוב בלבד. בעולם זה האדם נידון למות; בעולם הבא האדם חי לנצח. אלו שינויים אפוקליפטיים, המותירים את העולם הבא כמציאות זרה לתפיסה האנושית עד שקשה להעלותה על הדעת. עם זאת, ובניגוד לרמב"ן, הרב הוטנר לא מפליג בתיאורים פנטסטיים הזרים לחשיבה האנושית אודות העולם הבא, וממעט התיאורים הקיימים מתקבל הרושם שחווית הקיום בעולם הבא דומה לחווית הקיום בעולם הזה, ומהווה הגשמה של הכמיהה האנושית להתמדת הקיום כפי שהוא מכירו. זאת למעט עניין אחד אותו הוא משמר מתפיסת עולם הבא של רמב"ן: "מילת-ערלת-הלב" – הרעיון לפיו בעולם הבא תבטל הבחירה, והאדם יבחר בטוב בהכרח. כך כתב:

קיימת היא בידינו ההבטחה כי עומדים אנו לחיות בעולם של מילת-ערלת-הלב, וכפי פירושו של הרמב"ן, מזדהית היא מילת-ערלת-הלב עם סילוק-הבחירה [...] והלא רואים אנו שכל התורה המצויה עתה בידינו, כל-כולה, נארגת היא בתוך רקמת שלטונו של כח הבחירה. שכן כל חכמתה של תורה, אינה אלא בירור רצונו של מקום, באיזה דרך עלינו לאחזו בהליכות-הלכות של חיינו. ועצמיותו של בירור זה, אין לה שום מציאות מחוץ לגבולות הבחירה. ומכיון שזאת התורה לא תהיה מוחלפת, כיצד יתכן קיומה של תורה בעולם של מילת-ערלת-הלב וסילוק הבחירה. אלא שעל זה בא הוא מאחז"ל [מאמר חז"ל] במד' שמיני, על הכתוב "תורה חדשה מאתי תצא", "תורה חדשה מאתי תצא, חידוש-תורה מאתי תצא". כלומר, אותה **התורה עצמה** המצויה עתה בידינו, עתידה היא להתחדש **מתוכה** ולהתקיים כתורת-חיים בעולם העומד להתחדש ולהתקיים כשאין ערלת הלב מופיעה בו כל עיקר. אלא שכשם שאין לנו שום השגה במהותו של אותו עולם; כמו כן, אין לנו שום השגה במהותה של אותה תורה העומדת לשלוט בעולם זה, המופלא מאתנו תכלית ההפלאה ותכלית ההעלם (פחד יצחק, שבועות, מג/ד. ההדגשות במקור).

למציאות כפי שאנו מבינים אותה ולעבודת ה' כפי שאנו מבינים אותה אין פשר מבלעדי כח הבחירה, ואולם בעולם הבא הבחירה עתידה להתבטל. הרב הוטנר מכיר בבעיה זו, ואין לו אלא להודות שלא נוכל להבין כיצד זה מסתדר עד שהשינוי עצמו לא יתרחש. זוהי הנקודה היחידה בה הרב הוטנר נזקק באופן מפורש בספרי פחד יצחק למה שאני מכנה "המפלט האפוקליפטי" – התמודדות עם קושיה בנוגע לעתיד האסכטולוגי באמצעות ההנחה שהמציאות תשתנה באופן בו דבר הנדמה כעת בלתי-נתפס יהיה למובן. בכך הוא מודה למעשה שאין ביכלתו לספק מענה מניח את הדעת לסוגיה זו, ושהוא מתקשה בה (סוגיה שאשוב אליה בהמשך).[[80]](#footnote-80) לענייננו כעת, ניתן לומר כי הוא נוקט במינימליזם-אפוקליפטי כאשר הוא מטפל בנושא האסכטולוגיה: הוא מניח שינוי אפוקליפטי היכן שיש בכך הכרח, אך לא יותר מכך. בצורה ציורית נסכם זאת כך: רמב"ם מבנה את האסכטון היהודי כריאליסטי מבין האוטופיות שניתן להעלות על הדעת; רמב"ן, בר-הפלוגתא שלו, מבנה אותו כאפוקליפטי מבין האוטופיות שניתן להעלות על הדעת; ואילו הרב הוטנר מבנה אותו כריאליסטי מבין האוטופיות האפוקליפטיות שניתן להעלות על הדעת.

עבור הרב הוטנר, אפוא, העולם הבא הוא בעצם העולם הזה, בהיעדר הפער הדואליסטי. וכפי שכתב הוא, באחד מהמאמרים האפוקריפיים שחיבר אך לא הכין לדפוס: "כל ההבדלים בין 'היום הזה' ל'יום ההוא' בנויים הם על יסוד הפער אשר בין הדעת והחוש ביום הזה, וביטולו של זה הפער לעתיד לבוא" (מאמרי פחד יצחק, סוכות, מח/ז).

### ד.3.1. שבת ותכלית האדם: לחיות מעין העולם הבא בעולם הזה

תפיסת העולם הבא של הרב הוטנר, והדימיון בינו לבין העולם הזה, באים לידי ביטוי במיוחד במאמרים העוסקים בשבת. הרב הוטנר מבחין בין גוף העולמות, שנבראו באמצעות עשרה מאמרות של בראשית, ולעומתם תכלית העולמות, המיוצגים באמצעות עשרת הדברות.[[81]](#footnote-81) תכלית זו נבראה בשבת בראשית. כך כתב:

כשם שבששת ימי בראשית נבראו כל החוקים השולטים בעולם בתקופת-הבחירה-והעבודה של "היום לעשותם", כמו כן נבראו ביום השביעי כל החוקים השולטים בעולם בתקופת השכר והגמול של אחרית הימים [...] החוקים השולטים בתקופת הבחירה והעבודה של "היום לעשותם", נתהוו על ידי עשרת המאמרות שנאמרו במשך ששת ימי בראשית; ולעומת זאת, החוקים השולטים בתקופת השכר והגמול של אחרית הימים, נתהוו על ידי **מעשה הקידוש** של היום השביעי שעליו אמרה תורה "ויקדש" [...] ומנוחת יום השביעי ושביתתו, היא היא הפרישה מהתעסקות בחוקים השולטים בעולם של יגיעה-עבודה-והשתדלות, להתעסקות בחוקים השולטים בעולם של שכר-וגמול-ותפנוקי עידונים (פחד יצחק, חנוכה, ח/י. ההדגשה אינה במקור).

גוף העולמות נברא במאמרות. אולם התכלית נבראה במעשה הקידוש. מן הראוי להתעכב על כך: לעיל ראינו שהרב הוטנר מבחין בין שתי מערכות: מערכת הטוב מול הרע; ומערכת הקודש מול החול, וזאת כאשר הוא מעניק את הבכורה לאחרונה. פסגת עבודת ה' היא עשיית דברי הרשות לשם שמים, שהיא המעשה של לקיחת מה שהוא חולין והכנסתו לתחום הקודש, באופן המעניק לו חשיבות. מעשה זה של קידוש, הפיכת הסתמי לבר תכלית, הוא שברא את החוקים השולטים באחרית הימים.

אחד הכלים הפרשניים הרטוריים של הרב הוטנר הוא לקיחת ביטויים מן המקורות וקריאתם באופן מילולי תוך מתיחתם אל קצה ההיגיון שלהם. אחד מאלו הוא הביטוי החז"לי על כך שהשבת היא מעין העולם הבא. "בלי קדושתה של השבת," כתב, "החלוקה בין עולם הזה ועולם הבא הרי היא גמורה ומוחלטת. או עולם הזה, או עולם הבא. קדושתה של שבת היא בריאת מהות חדשה של 'מעין-עולם-הבא'" (פחד יצחק, שבת, ז/י).[[82]](#footnote-82) הביטוי מעין העולם הבא אינו מטאפורה למעלתה של השבת המאפשרת לאדם מעט קורת רוח, אלא שמדובר במעין העולם הבא ממש. אם בשבת בראשית נבראו החוקים השולטים בתכלית העולמות, הרי שהשבת כפי שהיא נתנה לבני ישראל היא חלון בזמן בו חוקים אלו נוכחים בעולם הזה. כך כתב הרב הוטנר:

היום לעשותם ומחר לקבל שכרם [...] עולם המעשה הוא עולם עובר, שכן "לעשותם" אינו תופס אלא ה"היום"; ולעמת זה, עולם התענוג הוא עולם קיים. שכן השכר תופס הוא את ה"מחר". וכל זה הוא כשאנו מדברים בדרך חלוקה מוחלטת בין העולם העובר ובין העולם הקיים. אבל לקושטא דמילתא, יש מקום לדיבורים הללו גם בדרך חלוקה יחסית. ובדרך חלוקה יחסית נאמר כך: כל מה שהנך מתקרב יותר לתחומו של הנצח הקיים, כך בערך זה, הנך נולך ומתקרב לרשותו של התענוג. דכללא הוא: עולם הנצח הוא עולם התענוג [...] והוא הדין והיא המדה בקדושתה של שבת. עיקר הרבותא של השבת הוא כי הוא ה"מעין" של ה"למחר" בעיצומו של "היום" (פחד יצחק, שבת, ח/ג-ד).

עניינה של השבת הוא קירוב (approximation) של העולם הבא. מצוותה של השבת היא הענג, כעין הענג המובטח לעולם הבא בדמות חיי נצח.[[83]](#footnote-83) העולם הבא הוא מציאות בה שולטת ההנהגה של טוב ומיטיב (צדיק וטוב לו) לבד, מבלי ההנהגה של דיין אמת (צדיק ורע לו); שבת קשורה במהותה בהכרה בכך שקיומו של הרע הוא רק לטובת שלילתו וגילוי למפרע שאף הוא טוב, כדי כך ש"עד כמה שהאדם איננו נקי מהרגשה של תרעומת כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במידה נעדרת ממנו הרגשת קדושת שבת" (Pachad Yitzchak: Pesach, נד/ה). [[84]](#footnote-84) העולם הבא הוא עולם שבו "מלאה הארץ דעה", ושבת היא הזמן בו "מתאדר כוח הדעת בכל הנשגביות שלו. שביתת שבת נוצרת בכוח הדעת" (Pachad Yitzchak: Pesach, נד/ז).[[85]](#footnote-85)

בכח הדעת האדם מכיר במלכותו של האל; בכח הדעת האדם מכיר בקיומה של החשיבות בעולם; ובכח הדעת האדם מכריע כיצד לקדש את החול ולעשות את דברי הרשות לשם שמים. העולם הבא הוא מציאות בה הכל מכירים במלכות שמים, והכל חיים באופן של "בכל דרכיך דעהו", של עשיית דברי הרשות לשם שמים;[[86]](#footnote-86) "בשבת," כותב הרב הוטנר, "מוצאים אנו דרגא מיוחדת, שבה מרגיש העובד שאין בהנאת השבת דברי רשות. כל הנאותיו נכללות הן במצות עונג שבת. וזכינו בכאן לדוגמא נוספת בענינא דשבתא דקירוב הציור ביותר אל המצוייר, וליום שכולו שבת, שאין בו מציאות החול ודברי רשות. יום **שכולו** שבת" (פחד יצחק, שבת, קונטרס רשימות ב/יד. ההדגשה במקור). מכיוון שיש מצווה להתענג בשבת, כל דבר רשות שהאדם עושה לטובתו שלו הוא ממילא לשם שמים, בדומה לקיום שבעולם הבא. השבת היא מעין העולם הבא, הדבר הקרוב ביותר לביטול הפער הדואליסטי בעולם הזה, לקיום בו לכל פן בחיי האדם ישנו חשיבות בהיותו קשור בכבוד שמים, מה שמקרב אותו במידת האפשר אל הנצח. זהו פירוש ענג שבת עבור הרב הוטנר.

הגותו של הרב הוטנר מסודרת סביב המועדים, והמהלכים ההגותיים המפותחים במאמריו מוצגים כקשורים במועד הספציפי סביבו הם נארגים; אולם ברי שעניינים אלו אינם מוגבלים למועד הנידון – מקורם וגילויים הוא באותו מועד, אך מקומם בחייו של עובד ה' בכל רגע. מעיון בתכלית המציאות ותכלית האדם בכתבי הרב הוטנר, והעובדה (בפראפראזה על דברי הרמב"ם) שאין בין העולם הזה והעולם הבא אלא הפער הדואליסטי בלבד, נמצא ש"מעין העולם הבא" אינו מוגבל לשבת: חובת האדם על פי ספרי פחד יצחק הוא להשתדל שכל רגע בחייו יהיה רגע של מעין העולם הבא – הבלחה של חיבור העולמות והתגברות על הפער הדואליסטי, באמצעות התורה, הדעת והבחירה. לחיות כמה שיותר כמו בעולם הבא במסגרת העולם הזה. סיפור אחרון שספרה בתו של הרב הוטנר בביוגרפיה שחברה עליו, מימיו האחרונים, כשהוא חולה ושוכב על ערש דווי, מעיד באופן נוקב על כך: "לא בכדי היה שואל מדי פעם בפעם בשבועות האחרונים לבגדי שבת שלו [...] וכשהלבישוהו בשטריימל, נשתנה מאור פניו, והצהיר: גוט שבת יידן, גוט שבת יידן. ונפלא הדבר. היה רגיל להעיד על עצמו: 'איך בין בעצם אשבת'דיגער איד' [אני בעצם יהודי של שבת]."[[87]](#footnote-87)

## ד.4. סיכום: קיום וחשיבות כעוגני הגותו של הרב הוטנר

פרק זה הוקדש לשחזור וניתוח השדרה הרעיונית המעמידה את הגותו של הרב הוטנר כפי שהיא מופיעה בספרי פחד יצחק; עמידה על ההוגים המרכזיים המיידעים אותה; ולבחינה מה ניתן ללמוד ממנה על הפרוייקט ההגותי של הרב הוטנר.

השדרה הרעיונית בספרי פחד יצחק היא תוצאת תרכובת של שני עקרונות: הטלאולוגי והדואליסטי. העקרון הטלאולוגי בנוי על פי הדגם שניסח רמח"ל בכתביו התאולוגיים: לעולם שתי תכליות, תכלית אנתרופוצנטרית ותכלית תאוצנטרית. במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית, האל, המטיב מטבעו, עושה חסד עם האדם, ביצירת התנאים המאפשרים לו לזכות במידה המרובה ביותר של ענג האפשרית. על פי האופן בו הרב הוטנר מפתח מושגים אלו, פסגת הענג האפשרית היא קיום אמת. קיום אמת פירושו כמו המקור, הוא האל – קיום בלתי-תלוי ונצחי. השאיפה להיות כמו המקור נטועה במהותו של אדם מכח היותו צלם אלהים – זהו דימוי הצורה ליוצרה. קיום כזה אינו אפשרי במלואו עבור האדם, אך הדרגה הקרובה ביותר של קיום כזה שהאדם מסוגל להשיג היא באמצעות הרווחת הקיום שלו. חסדו הגבוה ביותר של האל מתבטא בכך שהוא ממציא עבור האדם את האפשרות להרוויח את קיומו, כך שהוא מקיים את עצמו – זהו חסד-משפט. התכלית האנתרופוצנטרית היא ש**האדם יהיה קיים באמת**.

במסגרת התכלית התאוצנטרית, העולם נברא לכבודו של האל, היוצר את התנאים המאפשרים לכבודו להתגלות באופן המירבי. כבודמשמעו הכרה בחשיבות, ולהרבות כבוד משמעו להעניק חשיבות. הגילוי המלא ביותר של כבוד מתרחש כאשר הוא וולנטרי, ובנסיבות בהן הוא אינו מובן מאליו. עיקר ריבוי כבודו של האל הוא בעשיית דברי הרשות לשם שמים, אשר בכך האדם מעניק חשיבות למציאות. התכלית התאוצרטרית היא ש**למציאות תהיה חשיבות**.

העקרון הדואליסטי בנוי על פי המערכת ההגותית שפיתח מהר"ל מפראג: העולם מורכב מרובד עליון רוחני ורובד תחתון גשמי אשר ביניהם שורר פער, המונע את התגשמות תכלית העולמות התלוי בחיבור ביניהם. האדם, אשר נוצר ממיזוג של העולמות העליונים והתחתונים, מסוגל באמצעות הבחירה ובאמצעות כח הדעת, התלויים בתורה, להתגבר על הפער הדואליסטי. מתוך הרכבת העקרון הטלאולוגי מבית רמח"ל עם העקרון הדואליסטי מבית מהר"ל, מתקבל שמעשה הגישור על הפער הדואליסטי זהה להענקת חשיבות למציאות – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית התאוצנטרית; ובזכות כך האדם מרוויח את קיומו – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית האנתרופוצנטרית.

במסגרת העולם הזה מימושה של תכלית העולם מותנה, כתלות בבחירה של האדם. אולם התכלית האולטימטיבית היא מימוש מלא, בלתי-תלוי ותמידי. מימוש זה מתרחש בעולם הבא. תפיסת העולם הבא בהגותו של הרב הוטנר מושתתת על השיטה האסכטולוגית של רמב"ן, במסגרתה העולם הבא הוא מציאות חדשה הנולדת מתוך שינוי אפוקליפטי במציאות הקיימת, המתפרש על פי מסגרתו של הרב הוטנר כביטול הפער הדואליסטי. בעולם הבא בני האדם קמים לתחיה, חיים חיי נצח – ובכך מתגשמת התכלית האנתרופוצנטרית, ובוחרים בהכרח בקודש ובטוב – ובכך מתגשמת התכלית התאוצנטרית.

התחקותנו אחר האופן בו מנסח הרב הוטנר את שתי תכליות הבריאה, את מבנה המציאות ולאורם את תכלית האדם והמאפיינים המהותיים לו, מעמידה אותנו על מה שיש לראות כשני מוקדי העניין המרכזיים של הגותו: קיום וחשיבות. תכלית העולם ופסגת השאיפה האנושית היא להשיג קיום אמת ולהעניק חשיבות למציאות. ומכלל הן אתה שומע לאו: העניין הטורד את הרב הוטנר, אשר סביבו מתגבשת הגותו, היא בעיית קיום הכזב וסתמיות הקיום. עוגנים אלו, אשר הפרק הבא יוקדש לניתוחם, ומשמעותם של המושגים הנרקמים סביבם, צריכים לעמוד ברקע כל עיון בהגותו של הרב הוטנר ולאורם יש לפרש אותה.

1. For a description of the method used to reconstruct the intellectual infrastructure of R. Hutner's thought, see intoriduction. [↑](#footnote-ref-1)
2. See *He'ara Klallit*; *Pachad Yitzchak: Rosh Hashana*, 8/2 and *Pachad Ytizhchak: Yom Hakkipurim,* 6/2 (the same discourse which appears in both volumes); *Pachad Yitzchak: Purim,* 1/5; *Pachad Yitzchak*, 2/19. [↑](#footnote-ref-2)
3. On R. Hutner's attitude towards Kabbalah, see p. 206–216. [↑](#footnote-ref-3)
4. For example, *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach,* 73/3; *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Succot,* 45/10; *Reshimot Lev,* Vol. 1, 106, 222, 287, 338; *Reshimot Lev*, Vol. 2, 175, 349. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ramhal, *Daat Tevunot,*16. All references to *Daat Tevunot* are to Friedlander's edition; Ramhal, *Derech Hasehem,*7. All references to *Derech Hasehm* are to Spinner's edition. Another figure involved in the printing of Ramhal's works, R. Shalom Ulman, also expressed his thanks to R. Hutner for his help and encouragement, in the introduction to his edition of *Taktav Tefilot*. See Moshe Haim Luzzato, *Taktav Tefilot*, Bnei Brak: S. Ulman, 1979, 11. Based on its mention in the apocryphic writings, R. Hutner studied this work at least from as early as 1968. See also Garb, *Rmahal*, 333. On R. Hutner's attitude towards Ramhal's kabbalah, see p. 209–215. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ramhal, *Derech Hasehem,*7. All references to *Derech Hasehm* are to Spinner's edition. [↑](#footnote-ref-6)
7. See Garb, *Ramhal*, 165-209; Jacobson, "Torat hahanhaga"; Jacobson, "Tzadik vera lo". See also Yosef Avivi, "Kavanat Haberiah bekitvei Ramhal", *Hama'ayan,* 25, 4 (1985): 1-18. [↑](#footnote-ref-7)
8. Garb, *Ramhal,* 165-68, 192-94. [↑](#footnote-ref-8)
9. Garb, 197. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ramhal, *Daat Tevunot,* 3-5. See also Garb, *Ramhal*, 192. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ramhal, *Derech Hasehem*, 14-16. [↑](#footnote-ref-11)
12. See p. 89 and Fn. 54. [↑](#footnote-ref-12)
13. See Kaplan, "Implicit Theology, 105-6 and Fn 7. [↑](#footnote-ref-13)
14. Garb, *Ramhal*, 335-36. [↑](#footnote-ref-14)
15. This refers to Psalms 136, where the phrase "ki le'olam hasdo" appears 26 times. [↑](#footnote-ref-15)
16. This segment, which is a summary of an idea elaborated in *Pachad Yitzchak: Rosh Hashana,* 4, reappears in many discourses of Pachad Yitzchak. It is the most prevalent motif in his writings. See also Kaplan, "Implicit Theology", 105. [↑](#footnote-ref-16)
17. See also *Pachad Yitzchak: Pesach,* 48. [↑](#footnote-ref-17)
18. Maimonides, *The Code of Maimonides*, Gifts for the Poor, 10/7. See also Kaplan, "Implicit Theology", 105. [↑](#footnote-ref-18)
19. See R. Haim of Volozhin, *Nefesh HaHaim*, part 3. [↑](#footnote-ref-19)
20. See for example, *Pachad Yitzchak: Pesach,* 74. See also Babylonian Talmud, *Berachot*, 55a. [↑](#footnote-ref-20)
21. See also *Pachad Yitzchak: Rosh Hashana*, 3/1. [↑](#footnote-ref-21)
22. See also *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Succot,* 110/6: "seeing the **Being** of creation as opposed to its absence is what causes the delight in it" (emphasis is in the original). [↑](#footnote-ref-22)
23. See also *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Succot,* 33/9. [↑](#footnote-ref-23)
24. See p. 186–193. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Pachad Yitzchak: Shavuot,* 23; *Yom Hakkipurim,* 38; *Pesach*, 54. [↑](#footnote-ref-25)
26. There are some exceptions, where R. Hutner states that *imitation dei* is suspended. See *Pachad Yitzchak: Shabbat*, 2; *Rosh Hashana,* 31. [↑](#footnote-ref-26)
27. See p. 97. [↑](#footnote-ref-27)
28. Maimonides, *Sefer Hamitzvot*, 8th commandment. [↑](#footnote-ref-28)
29. See *Mishnah, Sotah* 1/7. [↑](#footnote-ref-29)
30. See p. 197. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ramhal, *Daat Tevunot*, 18. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ramhal, 20-21. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ramhal, 26. [↑](#footnote-ref-33)
34. See Jacobson, "Tzadik vera lo", 207. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ramhal, *Daat Tevunot,* 23. [↑](#footnote-ref-35)
36. Jacobson, "Torat hahanhaga", 150. [↑](#footnote-ref-36)
37. Mishna: Avot, 6/11. [↑](#footnote-ref-37)
38. See also *Pachad Yitzchak: Rosh Hashana*, 19/2. [↑](#footnote-ref-38)
39. Dewitt H. Parker, *The Principles of Aesthetics*, Boston: Silver, Burdett and Co, 1920, 87. [↑](#footnote-ref-39)
40. The theme of the bad as ultimately good, when expressed by a 20th century Jewish Eastern-European thinker, immediately brings to mind the Holocaust. The question of R. Hutner's attitude towards the Holocaust has recieved quite some attention and has been anaylized in light of two texts. The first is a highly controversial piece published in 1977 in a popular journal – a rarity in itself – based on a discussion R. Hutner held with some students. In this piece he implied that Zionism held a degree of responsibility for Hitler's turn towards the final solution, a claim which sparked so much criticism within his own circels, that a student of his later penned a defence of his master, claiming misunderstanding. The second text is a discourse from *Pachad Yitzchak*, in which Lawrence Kaplan identified an implicit, far more complex theology of the Holocaust, albeit potentially just as controversial. Kaplan's analysis provides an excellent demonstration of the esoteric nature of R. Hutner's writings. See Hutner, "Holocaust"; Yaacov Feitmam, "Chazorah", The Jewish Observer, January 1978; Kaplan, "R. Hutner on the Holocaust"; Kaplan, "Implicit theology". See also Steven T. Katz, Shlomo Biderman and Gershon Greenberg, *Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaus,* Oxford; New York: Oxford University Press, 2007, 556-64. [↑](#footnote-ref-40)
41. Mishna: Avot, 5/1. [↑](#footnote-ref-41)
42. Maharal, *Derech Haim*, 9-36, esp. 13-14. The part quoted by R. Hutner appears towards the end, p. 33. [↑](#footnote-ref-42)
43. See also Elman, "Rav Isaac Hutner", 308-9. [↑](#footnote-ref-43)
44. See p. 63. [↑](#footnote-ref-44)
45. See Rashi, Deuteronomy, 25/18: "he [Amalek] made you cold and lukewarm after the boiling heat you had before. For all the nations were afraid to war against you and this one came and began to point out the way to others. A parable! It may be compared to a boiling hot bath into which no living creature could descend. A good-for-nothing came and sprang down into it; although he scalded himself, he made it appear cold to others." [↑](#footnote-ref-45)
46. In this R. Hutner understands Amalek not only as an historical figure, but as a typification of the basest evil inclination which resides in man. This kind of typological-metaphorical understanding of Amalek is typical of Modern Jewish thought. See Abraham Sagi, "The punishment of Amalek in Jewish tradition: coping with the moral problem", *Harvard Theological Review* 87,3 (1994): 323-346; Martin S. Jaffee, “The return of Amalek: the politics of apocalypse and contemporary Orthodox Jewry”, *Conservative Judaism*, 63,1 (2011): 43-68. [↑](#footnote-ref-46)
47. This parable has several appearances in R. Hutner's writings. See *Pachad Yitzchak: Purim,* 2/2; *Pesach,* 21/3, 53/9. [↑](#footnote-ref-47)
48. David, "Zikhronot", 63. [↑](#footnote-ref-48)
49. For examples, see Brown, "Shnei minei ha'achdut"; Rosenak, "Achdut ha'haphachim"; Wygoda, "Ha'golem b'erezt ha'galim"; Sorotzkin, "R. Teitelbaum"; Gurfinkel, "Netzach Yisrael"; Cowen, "Maharal of Prague and Chabad Chassidim". [↑](#footnote-ref-49)
50. Jacobson, "Tzelem Elohim", 45. [↑](#footnote-ref-50)
51. Jacobson, "Kedushat ha'seder", 149. See also Schwartz, *Tevunah Neged Atzma*; Neher, *Maharal*; Bokser, Bokser, *The Maharal*;Sherwin, *Mystical Theology*; Gross, *Netzach Yisrael*; Weiss, *Rabbi Leow of Prague*. For a wealth of additional sources see Gurfinkel, "Hatavnit ha'kabalit", 261-266 Fn 1-12. [↑](#footnote-ref-51)
52. For example, see Brown, "Shnei minei ha'achdut", 414-415 and Fn 11; Kariv, "Shitato shel Maharal". 17-23. [↑](#footnote-ref-52)
53. See Shifrowitz, *Musag Ha'Hisaron*. [↑](#footnote-ref-53)
54. Sorotzkin, "Ha'teologia shel hanivdal"; Sorotzkin, *Orthodoxia U'mishtar Ha'Moderniut*. [↑](#footnote-ref-54)
55. Sorotzkin, *Orthodoxia*, 203. [↑](#footnote-ref-55)
56. Sorotzkin, *Orthodoxia,* 159. This motivation permeates R. Hutner's thought, as is a key feature of Maharal's influence on his ideas. This will be discussed in depth in relation to his attitude towards secular studies. See chapter 6. [↑](#footnote-ref-56)
57. Sorotzkin, *Orthodoxia*, 213. [↑](#footnote-ref-57)
58. Emphesis is in the original. Appears also in *Pachad Yitzchak: Shabbat,* 1/4. [↑](#footnote-ref-58)
59. R. Hutner's usage of the pair "nefesh elokit" and "nefesh tiv'it" immediately raises associations to Chabad theology, for which this distinction is central. R. Hutner's relation to this school of thought will be discussed below, chapter 8. [↑](#footnote-ref-59)
60. See also *Sefer Hazikaron*, 350: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. כלומר, בקביעות היחס בין נפש האלקית לנפש הטבעית עומד הוא האדם ברשות עצמו [...] בן חורין הוא האדם ביצירת היחסים בין נפשו האלקית ונפשו הטבעית." [↑](#footnote-ref-60)
61. *Pachad Yitzchak: Pesach,* 64/3. [↑](#footnote-ref-61)
62. Babylonian Talmud, *Shabbat*, 93b. [↑](#footnote-ref-62)
63. See GRA, *Aderet Eliyahu*: *Bereshit*, 2/3. [↑](#footnote-ref-63)
64. See p. 78–80. [↑](#footnote-ref-64)
65. See Gerondi, *Derashot Ha'Ran*, 11. [↑](#footnote-ref-65)
66. See Bacon, "Daat Torah"; Brown, "Daat Torah"; Kaplan, "Daat Torah".

    [↑](#footnote-ref-66)
67. Maimonides, *The Code of Maimonides*, Foundations of the Torah, 1/7. [↑](#footnote-ref-67)
68. Koyfman, *Bechol Derachecha De'ehu*, part 1. [↑](#footnote-ref-68)
69. See *Devarim Rabbah,* 5/13. [↑](#footnote-ref-69)
70. See also *Pachad Yitzchak: Pesach,* 68/3-4. [↑](#footnote-ref-70)
71. See Babylonian Talmud, *Sotah,* 20a. [↑](#footnote-ref-71)
72. See p.? [↑](#footnote-ref-72)
73. *Pachad Yitzchak: Igrot Uketavim,* 51. [↑](#footnote-ref-73)
74. See Lorberbaum, "Kabalat Ramban"; Novak, *The Theology of Nahmanides,* 125-134; Halbertal, "Mishnat Haramban". [↑](#footnote-ref-74)
75. See also *Pachad Yitzchak: Shavuot,* 25/13. [↑](#footnote-ref-75)
76. Lorberbaum, "Kabalat Ramban", 305. [↑](#footnote-ref-76)
77. See Schwartz, *Ha'Raayon Ha'Meshichi*, 15-16. [↑](#footnote-ref-77)
78. Maimonides, *The Code of Maimonides*, Kings and Wars, 12/2. [↑](#footnote-ref-78)
79. See Fn 93. [↑](#footnote-ref-79)
80. See p. 160–161. [↑](#footnote-ref-80)
81. See p. 122. [↑](#footnote-ref-81)
82. See David, "Zikhronot", 97,365; Hutner, *Reshimot Lev*, vol. 1, 152. [↑](#footnote-ref-82)
83. See *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach,* 37/3; Hutner, *Reshimot Lev*, vol. 2, 79. [↑](#footnote-ref-83)
84. See p. 112. [↑](#footnote-ref-84)
85. See p. 125. [↑](#footnote-ref-85)
86. See *Pachad Yitzchak: Pesach,* 69/4. [↑](#footnote-ref-86)
87. David, "Zikhronot", 65. [↑](#footnote-ref-87)