

מקומו של האדם בעבודת השם התב"דית

התנועה החסידית התפרסמה באהבת האדם שלה ובזיקתה העמיקה אליו.¹ אף המחקר המדעי הגדירה פעמים מספר כתנועה בעלת עמדה אנתרופוצנטרית מובהקת.² אולם עיון בספרותה של החסידות יעלה, שמן הדין לסייג בבחירות את גבולותיה של הגדרה זו, שדומה שלעמים היא מסיחה את הדעת מן המוקד האמיתי של המתשבה החסידית — מן התאוצנטריות.³

מן הראוי להבחין בין שני האספקטים של מושג מרכזי זה בחקר החסידות. מ' בובר העלה את הטיעון האנתרופוצנטרי כמסקנה מהנחתו בדבר הפיכת הקבלה לאתוס בחיי העדה החסידית, ואף הסיק מסקנות מרחיקות לכת מהנחה זו באשר למעמדו של האדם וזיקתו לאל ולעולם.⁴ ג' שלום הציע מונח זה בתארו את החסידות כתנועה בה לבשו מושגי עולם הקבלה הטרנסצנדנטיים לבוש פסיכולוגי.⁵ והסיק מסקנות חשובות מהזיקה בין הפסיכולוגיה לתאוסופיה⁶ בדיונו בפונקציה החברתית של הרעיונות המיסטיים בהתהוות החסידות.

אולם מן הראוי להדגיש שקבלת הטיעון האנתרופוצנטרי כמסקנה העולה מהפיכת המושגים המטפיסיים והטרנסצנדנטיים למושגים פסיכולוגיים אימננטיים, תקיפה במישור

- 1 עיין מ' בובר, בפרסד החסידות, ירושלים תשכ"ג, פרק שביעי.
- 2 עיין ג' שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלהים", דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 325; "י תשבי — י' דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, יו, תשכ"ה, עמ' 774; ג' שלום, "הבלתי מודע ומושג קדמות השכל", דברים בגו, עמ' 357.
- 3 פעמים רבות נלמדת אנתרופוצנטריות זו מהשלכת רטרופקטיבית משלבים מאוחרים בהתפתחות העדה החסידית ומהשתקפותה של היהוה זו בסיפור החסידי. עיין בפרסד החסידות, עמ' כד—כה. והשווה, דברים בגו, עמ' 366—369.
- 4 בפרסד החסידות, עמ' כב—כד, קו. לביקורת מעמיקה על תפיסתו של בובר עיין ר' שיץ, "אדם נוכח אלהים ועולם במשנת בובר על החסידות", מולד, 150—149 (תשכ"א), עמ' 596—609; ג' שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", דברים בגו, עמ' 361—382; הנ"ל: "דבקות", דברים בגו, עמ' 338—339.
- 5 ג' שלום, דברים בגו, עמ' 353. עיין ר' שיץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 104.
- 6 ג' שלום, "החסידות — השלב האחרון", בתוך: פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, בעריכת א' רובינשטיין, ירושלים תשל"ח, עמ' 43.

האפיסטמולוגי בלבד. לאמור, אין להתליף כלל ועיקר טענות אלה עם הטיעון לאנתרופוצנטריות אקזיסטנציאלית⁷ או לזיקה הומאנית לשמה. המרכזיות שיוחסה לאדם בתפיסה זו אינה בבחינת קיומיותו האונטית וזיקתו לעולם, אלא בבחינת השגתו את האללוהות וזיקתו אליה.

שלמה מימון, שהיה עד ראייה לצמיחת החסידות, היטיב לתאר זיקה זו, והעמיק להבין את השינוי הרוחני העמוק שהתחולל לנגד עיניו:

עבודת אלוהים אמיתית עומדת, לדעתם, על תפילה בכונת הלב מתוך אמוץ כל הכוחות ובטול היש לפני אלוהים, שכן אין האדם לפי תכליתו ויעדו יכול לדבריהם להשיג את שלמותו העליונה אלא בשעה שהוא רואה עצמו לא כבריה בפני עצמה הפועלת את פעולתה לעצמה כי אם ככלי שרת של האללוהות.⁸

תהא זו טעות להסמך את טענת האנתרופוצנטריות לאהבת האדם במישור המוסרי, ההומאני או האקזיסטנציאלי. הספרות העיונית של הדורות הראשונים במחנה החסידי, בה נתגבשה האידיאולוגיה של התנועה, בכתבי תלמידי הבעש"ט, המגיד ממזריטש ובני חוגו, אינה יודעת כלל על אהבת אדם זו שכן היא רוויה כולה אהבת אלהים.⁹ היחס לאדם מצטיין באינדיפרנטיות, בסוויון נפש¹⁰, בביזוי הויתו האקזיסטנציאלית¹¹ ובהתעלמות ממאוריו הארציים, מחד גיסא; והיחס לעולם עומד בסימן הסחת הדעת והספיריטואליזציה של המציאות, מאידך גיסא.¹² כל זיקה אקזיסטנציאלית הופכת להיות

7 השווה דבריו של שלום על "האכסיסטנציאליזמוס הדתי" במשנתו של בובר, דברים בגו, עמ' 364.

8 ש' מימון, היי שלמה מימון, ת"א תשי"ג, עמ' 133.

9 עיין צואת הריב"ש, בתוך שבחי הבעש"ט, מהר"ב מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' רכז. "ומטוב לדבק עצמו למעלה בהעלמות בבורא ית' שהוא העיקר ולא לדבק בטפל... ויחשוב תמיד וידבק עצמו כבורא יתברך באהבה נמורה שהוא טוב יותר מכל דבר שבעולם, שכל דבר טוב שבעולם הכל מושרש בו יתברך, ויחשוב שאני רוצה תמיד לעשות לו נחת רוח ולעבוד אותו תמיד ותמיד תהיה מחשבתו רכוקה בעולם העליון בו יתברך".

10 "שויתי ה' לנגדי תמיד. שויתי לשון השתנות בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו בין בענין שמשבחים ב"א אותו או מבזין אותו... ויחשוב שהוא מבני עולם העליון ולא יהיו תשובין בעיניו כל בני אדם הדריים בער'הו כי כל העולם כולו הוא כגרגיר חרדל נגד העולם העליון, ויהיה שוה בעיניו אם יאהבוהו או ישנאוהו כי אהבתם ושנאתם אין כלום". צואת הריב"ש, שם, עמ' רטו-רטז. על משמעות שייכות האדם לעולם העליון בתורת המגיד, עיין ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 153.

11 "ולא יסתכל כלל בעיניו עוה"ז ולא יחשוב בהם כלל, כדי להפריד את עצמו מהגשמות כי בהסתכלותו בעוה"ז מגשם עצמו". צואת הריב"ש, שם, עמ' רטו. והשוה ליקוטי כתר שם טוב (מהד' מינץ הג"ל), עמ' קעה-קעז, בדבר חובת האדם לשבר את הטבעיות ולצאת מארציותו בדרך למולדתו האמיתית בארץ העליונה.

12 עיין בעדותו של שלמה מימון: "עבודת אלוהים שלהם היתה הפשטת הגשמות כלומר הסחת מחשבותיהם מכל הדברים שבעולם חוץ מאלוהים ואפילו מן האני הפרטי שלהם, והתאחדות עם אלוהים". היי שלמה מימון, עמ' 139. ראה דיון נרחב בכל הסוגיה, ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, פרקים א-ג, יא-יג; הג"ל: אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר, מולד, 149-150 (תשכ"א), עמ' 596-609. לניתוח שונה של זיקת האדם לעולם בדרך אל האלוהים, עיין מ' בובר, בפרס החסידות, עמ' ט-יט.

נטולת משמעות¹³ בתורה בה הציווי העקרוני הוא על מגע מהותי עם אלוהים בלבד. החסידות גיבשה תורה תאוצנטרית מובהקת, שבה חל ניתוק מושלם של החיים הדתיים מתחום הצרכים הגשמיים, ומתחולל המעבר לעבודה רוחנית טהורה התובעת פניית עורף לעולם לשם ייחוד עם האל¹⁴. התעלמות מן הסיטואציה האקזיסטנציאלית הופכת לציווי עקרוני המתנה את האוריינטציה המיסטית, שענינה פריצת גדרי היש והתאחדות עם האל¹⁵. התודעה הדתית החדשה, היונקת מהנחות קוויאטיסטיות ואקוסמיסטיות, בה כל מעייניו של האדם מכוונים ליציאה מגדרי היש, להתפשטות הגשמיות, להתעלות מעל לטבע ולזמן, וכל תכליתו של האדם היא לבטל את המציאות ולהשיבה לאין, אינה אנתרופוצנטרית כל עיקר אלא היא תודעה תאוצנטרית מובהקת.

תורה המדגימה בצורה מובהקת חריגה מן המכנה המשותף והאנתרופוצנטרי, היא תורתו של ר' אהרון הלוי מסטארזשלה¹⁶ (1766—1828) — תלמידו המובהק של ר' שניאור זלמן מלאדי, מחברם של 'שערי הייחוד והאמונה', 'שערי העבודה' ו'עבודת הלוי' — שמשנתו כולה עומדת בסימן העיון התאוסופי והאתוס המעמיד את האדם לשירות האל.

תורתו של ר' אהרון הלוי מושתתת על עמדה תאוצנטרית, המחליפה את העניין באדם וביתו אל האל והעולם, בניסיון גועז של פענוח החוקיות הדיאלקטית של הרצון האלוהי והעמדת האדם לשירות האל לאורה.

התאוסופיצייה של האתוס המוצעת במשנה זו, מיוסדת על תפיסת עולם אקוסמיסטית¹⁷ השוללת מהות אונטית מן העולם, והגורסת שאין העולם קיים קיום של ממש. המציאות הנראית לעין אינה אלא אשליה, שכן יש רק ישות אחת, זו האלוהית, בעוד שכל הויה אחרת אינה אלא מציאות אילויונית או שלבי השגה שונים של המהות האלוהית האחת. ר' אהרון מקדיש חלקים נכבדים מעיונו, לבחינת משמעות הטענה בדבר המציאות המוחלטת של האלוהים המפקיעה ישות מכל הויה אחרת, וקובע בפתח דבריו:

כי אין נמצא בעולם מהות אחר זולתו... כי לא יש מהות ועצם אחר מבלעדו,
כי אם מצד כליהם והסתרתם נגלים לבחינת מהותים, אבל בעצם אינם מהות כלל,
כי הוא יתברך מהות כל המהותים ואין במציאות מהות אחר זולתו ית'¹⁸.

13 "ישים עצמו כמי שאינו... והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה". צואת הריב"ש, שם, עמ' רכב. על האנרכיזם החברתי הטמון בהלך מחשבה זה, עיין ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 147—156.

14 את משמעות הפנייה אל מחוץ לעולם בדרך אל האלוהים, על מסקנותיה הרדיקליות, היטיב להבין ר' חיים מוולוז'ין בביקורתו הנוקבת על החסידות. עיין נפש החיים, שער ד פ"ח. וראה ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 156.

15 "והאדם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל כך עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחרת עם הקב"ה עד שיבוטל ממציאות ואז יקרא אדם". מגיד דבריו ליעקב, מהר"ר ש"ץ, ירושלים תשל"ו, עמ' 38—39. להקשר העקרוני של הדברים, עיין ג' שלום, דברים בגו, עמ' 349—350; ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 128.

16 עיין ר' אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 3—24; L. Jacobs, Seeker of Unity, London 1966.

17 על המונח 'אקוסמיזם' עיין ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של שלמה מימון, ירושלים תרצ"ב, עמ' 148—164. על אקוסמיזם במחשבה החסידית עיין ג' שלום, דברים בגו, עמ' 347. על ייחודו בתפיסה החב"דית ראה ר' ש"ץ, אנטיספיריטואליזם בחסידות, מולד, 171 (תשכ"ג), עמ' 516; ר' אליאור, תורת האלהות (הערה 16 לעיל), פרק א.

18 שערי הייחוד והאמונה, שקלוב תק"פ, שער כללות הייחוד, פ"ב, ט ע"א.

ר' אהרון ממצה כאן את המסקנות ממורשתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, שטען לתפיסת המציאות המוחלטת של האל, המבטלת קיומן של ישויות אחרות. טענה זו התחלקה לשתיים, מחד גיסא נדרשה בלהט רב הפורמולה "כי אין דבר חוץ ממנו"¹⁹ כמסקנה מההבחנה בין קיום לישות — לדברים הנראים בעינינו נפרדים מאלהות יש קיום המותנה בחיות האלוהית, אך הם משוללי ישות²⁰, שכן יש רק ישות אחת זו האלוהית; ומאידך גיסא נוסחה הטענה ששימשה בסיס לאתוס החסידי המתחייב מן התפיסה האקוסמיסטית: "ואף שנראה לנו העולמת ליש הוא שקר גמור!"²¹

התפיסה האקוסמיסטית מלמדת שאמיתת המציאות אחת היא — הישות האלוהית על התגלויותיה השונות המשוללות קיום ישותי משל עצמן מחוץ לאחדות ההויה, או בלשון אחרת, מאומה אינו קיים לאמיתו של דבר לבד מן האלהות, שהרי כל קיום מובחן אינו אלא אילוזיה אפיסטמולוגית. אולם מצויות כמה נקודות מבט על אמיתת מציאות זו; נקודת המבט האנושית שאינה יכולה להמנע מלהסיק את תפיסת המציאות המוטעית — הפרדה בין יש לאין — מן המציאות הנראית לעין, ולעומתה נקודת המבט האלוהית אשר לדידה מאוחדים ההפכים ושדים הניגודים היא המשקפת את אמיתת המציאות:

הנהגה בהערכה שהוא מצד העולמות בזה יש ב' בזיונות, דהיינו כמו שהם לגביו יתברך וכמו שהם לגבי דידו, וצריכין אנו להעריך ולחאר שלגבי דידן נראים לגבול יש ונפרד אבל לגביו יתברך הם מיוחדים ביחוד עצום בלי שינוי כלל²².

הבנת הזיקה האונטית של מדות היש האין מנקודת המבט האלוהית, ומיצוי משמעות המיצוע האפיסטמולוגי של הוויית היש הנראה לעין, בצד גישור בין שתי נקודות המבט על אופן הייחוד האלוהי ביש — הוא התפקיד המיועד לאדם, והוא תכלית עבודת השם. ההתמודדות עם הסתירה שבין אמיתת המציאות לבין תדמיתה האילוזיונית, או בין קוצר ההשגה שבהתייחסות למציאות הנראית לעין לבין הבנת מקורה האלוהי, נערכת במסגרת ברור מעמיק של משמעות הכוונה האלוהית להתגלות ביש, על-פי התוקיות שעוצבה בתאוסופיה הלוריאנית²³.

בתיאור, המיטיב לבטא את האופי הפרדוקסלי של התודעה המיסטית, מציע ר' אהרון את הפרשנות החדשה למיתוס הלוריאני:

אשר לזה היה הצמצום²⁴ וההסתרה בכדי להסיר ההסתרה (י) ולגלות אלקותו ית' דייקא מצד בחינת היש וגם אפילו מצד המנגד²⁵ ולא שיהיה באמת איזה מנגד ח"ו נגדו, כי אין זולתו ית', רק מצד ההסתרה נגלה בחינת ההיפוך. הנהגה ע"כ

19 עיין תניא, ליקוטי אמרים, וילנא תרצ"ז, פרק כא, כו ע"ב. והשווה שערי היחוד והאמונה; שער היחוד והאמונה, פרק טו: "אבל דרך כלל צריך לדעת מאחר שאין דבר בלעדו ואין זולתו כלל נמצא כל המציאות הכל הוא מעצמותו ב"ה כי אין דבר שחוץ ממנו".

20 עיין ר' ש"ץ, אנטסיפריטואלים בחסידות (הע' 17 לעיל).

21 תורה אור, וילנא תרנ"ט, פ' תשא, פו ע"ב.

22 שערי היחוד והאמונה, שער הספירות ויחודן, פרק לב.

23 G. Scholem, MAJOR TRENDS in Jewish Mysticism, New-York 1967, pp. 244-286

24 ראה הערה קודמת. למשמעות המושג ראה עור' י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ה, עמ' כח-לא, נה-סא.

25 תרגום של המושג הארמי "סטרא-אחרא".

היתה בחינת השבירה²⁶ שהוא הסתלקות האור בכדי שיתגלה בחינת היש ובחינת ההיפוך, הגנה ידוע מארז"ל שישאל עלו במחשבה ובשבילם נברא העולם והיינו ההעלם וההסתרה מכווחו ית' כדי שהם יהפכו את ההסתרה ויגלו אלקותו יתברך דייקא מצד היש ומצד ההיפוך²⁷.

אין כאן המקום להאריך במשמעות הטרונספורמציה האפיסטמולוגית שהתחוללה במשמ"עוּתם של משגי המיתוס הלוריאני²⁸ בתורה זו, אך מכל מקום שיעורו של העניין כאן הוא בהצבת דיאלקטיקה חדשה ביחסי האל והעולם, לפי שקיום העולם מתנה את גילוי האלוהות ומימשה השלם כשם שהאלוהות היא תנאי קיומו המוחלט של העולם. האסכולה התאוצנטרית, מיסודו של בית המדרש החב"ד²⁹, קבעה שהזיקה בין האל לעולם ולאדם נסבה סביב רעיון גילוי האלוהות²⁹: "כל עיקר הכוונה הייתה מאתו יתברך בשביל הגילוי, דהיינו שיהיה נגלה ייחודו ית' והגילוי הוא דייקא מצד הוולת והיש"³⁰. משמעות גילוי הייחוד מוגדרת כמימוש השלימות האלוהית ההופכת להיות לציר הדיאלקטי המרכזי של החיים האלהיים:

שעיקר כוונתו יתברך הוא שיתגלה שלימותו יתברך בכל העולמות כמו שנתבאר לעיל אבל בחינת התגלותו יתברך בבחינת כוונתו הפנימיות שהוא פנימיות רצונו המוסתר בתוך בחינת הכלים האלו לא נתברר בעת הבריאה כי זה תלוי בעבודת האדם... כי עיקר תכלית הכוונה היתה מאתו יתברך בכדי לקשר ולייחד בחינות התגלות העולמות אשר נגלו ליש גמור, ושיתגלה כבודו יתברך ואלקותו דקא מסטרא דתתאין כי בזה נגלה שלימותו ית' האמיתי מה שלא נגלה ע"י התקשרותו יתברך בבחינת ייחודו ית' כמ"ש וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד (דברים ד לט), דהיינו שתייחד בחינת הויה שהוא ייחודו ית' מצד כחו ית', אשר אצלו יתברך אין שינוי כמ"ש אני הויה לא שניתי (מלאכי ג ו) עם בחינת אלקים³¹ שהוא הצמצום שמצד העולמות, וע"י ייחוד הויה עם אלקים בזה נגלה כח השוואתו ית' דייקא כי מצד ייחודו ית' בבחינת ייחוד הכלים המיוחדים אצלו ית' לא נגלה כבודו ושלימותו מצד היש כ"א שהעולמות בטלים ונכללים בייחודו... אבל בבחינת התגלותו ית' דוקא מצד

26 למשמעות המושג עיין "תשבי, תורת הרע והקליפה, עמ' כא-גב.

27 שערי העבודה, פתח התשובה, יד ע"ב-טו ע"א. והשוה רש"י, תורה אור, ברקלין 1978, פ' בראשית, ה ע"א: "בהיות כי תכלית ירדת והמשכת אור אלקותו ית' שנמשך להתלבש בנבראים ולהחיותו ע"י צמצום דשם אלקים כנ"ל ע"י שיהיו מתחיים באופן שהם בחינת יש ונפרד, הוא בשביל שאח"כ יתבטל היש לאין... וזהו נח"ר לפניו ית' שיהיה יש השיתבטל ובזאת דוקא הוא חפץ!"

28 לענין טרונספורמציה זו עיין: G. Scholem, *The Neutralisation of the Messianic Element*; in *Early Hasidism*, *Journal of Jewish Studies*, 20 (1969), pp. 25-55; "תשבי" - דן, (הערה 2 לעיל), עמ' 772-773.

29 עיין ר' אליאור, לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי, דעת, 9 (תשמ"ב), עמ' 13-23.

30 שערי העבודה, שער התפילה, פרק ב.

31 בחינת הויה מבטאת במשנתו של ר' אהרון את אחדות היסודות השונים ואת הכרת הישות הבטלה בשורשה. בחינת אלהים - ספירת מלכות - מסמלת את ההעלם המפריד למראית עין בין מרכיבי אחדות ההויה.

הצמצום בבחינת יש גמור וע"י בחינת ההיפוך, אשר בטלים אפילו מצד ההיפוך, בזה נגלה כח השוואתו ית' אשר אין זולתו כלל אפילו מצד העולמות וכמבואר [וכמבואר לעיל] ולכן מבואר בדרו"ל ובזה"ק [בזהר הקדוש] שבחינת הויה אלקים הוא שם מלא והוא נקרא שמה שלים כי בזה נתגלה שלימותו האמיתי וכמבואר בשערים הקודמים שעיקר השלימות הוא נגלה דייקא מצד הריחוק וההיפוך (!)... ולכן נאמר באדם ריצר הויה אלקים את האדם שבחינת בריאותו הוא משם מלא בבחינת יחוד הויה אלקים אשר ע"כ בבחינת יחוד הזה ועבודה זו וביטול מצד היש דוקא בזה נגלה פונתו האמיתית ובוה נתוספו אורות בכלים מה שלא נגלה בעת הבריאה.³²

ייחודה של המוטיבציה לבריאה לפי השקפה זו — גילוי על דרך ההיפוך כמימוש השלימות האלוהית — חורג במידה ניכרת מן ההשקפה האנתרופוצנטרית המקובלת הרואה 'ברצון האל להיטיב לברואיו, את טעם הבריאה'.³³

משנעניין במשמעותה של מוטיבציה זו נגלה שביסודה עומד הפרדוקס. שכן שלימות משמעה גילוי האל בהפך מהותו, לאמור ביש, בגשמי, במציאותי, במובחן וברע מחד גיסא; והכללתו של הגילוי המובחן (היש) במקורו העליון, הרוחני, (באין) מאידך גיסא. לפי תפיסתו של ר' אהרון ביטוי מוחלט של האלוהות אפשרי רק בצורה הפרדוקסלית של מציאותה בתוך ההרחה המנוגדת ביותר למהותה: "כוונת הבריאה הי' מאתו ית' בכדי שיתכלל עילא ותתא מכל סטרין דהיינו שיהיה התגלות שלימותו ית' דייקא מצד היש ומצד ההיפוך".³⁴ שלימות היא ביטוי בו-זמני של מימדיה המנוגדים של ההתגלות האלוהית, הבאים לידי ביטוי בשתי המגמות של התגלות ביש מכאן וביטול היש מכאן.

כל ההויה כולה מצויה במסגרת יחסים דיאלקטיים מתמידים בין התגלות האל ביש והחזרת יש זה למצבו הרוחני, או בין היווי היש כביטוי לרצון האלוהי להתגלות לבין החזרתו למקורו וביטולו כביטוי לרצון האלוהי להתעלם, שכן השלימות האלוהית באה לידי ביטוי באמצעות הפרדוקס של אחדות וריבוי בקטיגוריה אחת, או התפשטות דיפרנטיאטיבית והתאינות בו-זמנית.

האדם ניצב בפני הפרדוקס הדיאלקטי של שני רצונות אלוהיים סותרים — הרצון להתממש והרצון להתאין, או בטרמינולוגיה הקבלית, הרצון להאציל והרצון להצטמצם. מעמדו של האדם בעולם ויעודו נגזרים מן הריתמוס האונטולוגי הכפול של התבחנות והתאחדות או מן הצורך להדרש לשני רצונותיו הסותרים של האל.

האתוס המוצב בפני האדם עומד בסימן הדיאלקטיקה שבשני המימדים של הרצון האלוהי, ולפיכך העבודה הנתבעת ממנו נושאת אופי כפול: מחד גיסא נקרא האדם לסייע בהמשכת האין אל היש ולתת ביטוי לדיפרנציאציה הנגזרת מן הרצון האלוהי

32 שערי היחוד והאמונה, שער קטנות וגדלות, פרק יט. על זיקת הדברים להשקפה הפנתאיסטית הרואה את התהליך הקוסמי כהתהוות ריאלית של האל, או כגילוי אספקטים של הישות האלוהית הבאים לידי ביטוי בבריאה בלבד, עיין ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, פרק א—ב.

33 עיין עץ חיים, ורשא תרנ"א, שער הכללים, פרק א. ועיין תורה אור, פ' בראשית, ד ע"ב, לפירושו של רש"י את הפורמולה האנתרופוצנטרית.

34 שערי העבודה, פתח התשובה, פרק י'.

להתייחד בעולם, ומאיך גיסא נתבע האדם לקחת חלק בהחזרת היש למקורו באין וביטול הווייתו הנפרדת.

האספקט הראשון בא לידי ביטוי בעבודה בתורה ומצוות ובפרקטיקה הלוריאנית של ה'בירורים', המסמלות את הקונקרטיזציה של המהות האלוהית³⁵; והאספקט השני, הממשיך את התפיסה הקבלית בה מוגדרת תכלית עבודת האדם כתיקון הפגם בעולמות עליונים והשבת הדברים לשרשם האלוהי, בא לידי ביטוי בעבודה המסמלת את החזרת הישות לכוחניות, דקונקרטיזציה, הנעשית על ידי ביטול היש, דביקות, השתוות, התפעלות³⁶ ופרקטיקות ספיריטואליסטיות דומות נוספות.

מיצויו של המימד האחד בא לידי ביטוי בירידה לעמקי היש וההיפוך (מימוש האלוהות), בעוד שמיצויו של השני משמעו חריגה מגדרי היש (איון האלוהות).

עבודת אלוהים זו, על זיקתה לכפל הפנים של הרצון האלוהי, אינה מוצבת כרשות אלא מוגדרת כחובה, ומתוארת כהעמדת האדם לשירות האל, שכן, כאמור לעיל, "פנימיות רצונו המוסתר... לא נתברר בעת הבריאה כי זה תלוי בעבודת האדם"!³⁷ השלמת מימוש ההתגלות האלוהית נותרה בידי האדם³⁷. התביעה לשני האופנים של עבודת השם מיוסדת על ההנחה, שהאלוהות לא השלימה את מימוש רצונה בעת הבריאה ואף לא השלימה את מלוא גילויה, והיא שרויה במצוקה המתוארת בפסוק "במסתרים תבכה בפשי"י! (ירמיה יב יז) שעה שההענות ל"בכיה" זו היא בעבודת האדם היכול לחלץ האל 'ממצוקתו'.

משמעות עבודת השם כהחזרת היש אל האין או כספיריטואליזציה של הקונקרטי, נדונה במחקר בהקשר חסידי רחב³⁸, כשנטען בבירור שההפשטה מגשמיות וביטול היש, הפנמת המציאות וביטולה בצדה של הקונטמפלציה האקסטטית — כל עניינם הוא פריצת גבולות היש. אולם האספקט השני, 'המשכה' האין אל היש, הנושא בתורה זו אופי ייחודי לא נחקר כמעט כלל.

כאמור לעיל, האלוהות חפצה בגילוייה השלם, שמשמעו התגלותה בהפך הווייתה. עיקר כוונת האל היתה להתגלות דווקא מצד 'ההיפוך החשך וההסתרה', ועל כן עבודת השם המתייחסת לרצייה זו ענינה ירידה למעמקי היש לשם המשכת האלוהות בהפך מהותה על ידי מעשי האדם³⁹.

35 וראה, למשל, שניאור זלמן מלאדי, לקוטי תורה, וילנא תרס"ד, דרושים לראש השנה, סג ע"א: "אך העיקר הוא להמשיך אלהותו ית' למטה להיות לו דירה בתחתונים שזהו דוקא תכלית הבריאה לזכור תמיד ולהתבונן שמלא כל הארץ כבודו ולהאריך בזה... אך איך הוא ההמשכה הוא ע"י תורה ומצות". עיין עוד שם.

36 על ביטול היש, דביקות, התפעלות, וספיריטואליזציה, עיין ג' שלום, דברים בגו, עמ' 325—350; ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, מפתח. לייחודם החב"די של מושגים אלה, עיין ר' אליאור, תורת האלוהות, מפתח, בערכם.

37 על האדם כעוזרו של אלהים, ראה בובר, בפרדס החסידות, עמ' סד. ועל השקפתו בדבר "אלהים רוצה להיות זקוק לאדם במפעל ההשלמה של הבריאה", עיין שם, עמ' יח. על 'הכפיה' הספיריטואליסטית שבעבודה זו על "ענין ההשפלה למטה במצות מעשיות שהם ענינים הגשמיים", ראה דבריו המעניינים של רש"י מלאדי, ליקוטי תורה, פ' שלח, עמ' מא. עיין הערה 36 לעיל.

38 עיין הערה 27. והשווה דברי רש"י: "כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחי' יש לבחי' אין". תורה אור, פ' ויצא, כב ע"ב.

'המשכה', או ההתמודדות עם האקויסטנציה, נעשית באמצעות חיוב החטא במחשבה תחילה בשם אהבת אלוהים ולמען מימוש הרצון האלוהי.

כאן מתנסחת שיטה, המתרגמת את הפורמולה התאוסופית הקבלית, "ההעלם סיבת ההתגלות וההתגלות סיבת ההעלם"⁴⁰, לנוסחה המתנה את חוקיות התגלותה של האלוהות במעשי האדם, שכן רק הוא לבדו יכול להוריד את האלוהות אל הפך הווייתה. מוויית ראייה אחרת אפשר להציג אתוס זה כניסוח של שיטה, ההופכת את עשיית הרע להתניית גילוי הטוב, או הרואה בחטא מעשה ידי אדם כורת מטאפיסי לגילוי האלוהות. כמסקנה מהשקפה זו נקרא האדם לרדת למעמקי היש להוריד את האלוהות מטה מטה בשם רצונה להתגלות. האדם נתבע להעמיק תרור אל היש, הן במעשי מצוות והן בחטאים לשם העמקת תחום המשכת האלוהות, שהרי, כאמור, ככל שעמוקים יותר המעמקים אליהם נקראת האלוהות לרדת כן גדלה התגלותה.

כי הנה ידוע כי כל הירידות הם לצורך עליות כי עיקר הכוונה היתה מאתו יתברך שיתגלה אלוקותו ית' דייקא מצד ההיפוך והחושך והסתרה ולאכפיא לס"א ולא הפכא חשוכא לנהורא ומרירו למתקא דייקא, וכל הירידות המה מצד הגבורות, וחטא אדה"ר הוא על ידי בחינת הגבורות הנה אם אדה"ר לא היה חוטא בעץ הדעת, הרי לא היה מקום לגילוי הס"א כלל כי היה מעלה את כל העולמות אליו יתברך ע"פ ביטולו העצמי (!) והיו העולמות מתקשרים ביחוד נפלא אצלו ית'... אבל בחינה זו היא מצד החסדים אבל לא מצד הגבורות, כי ההתגלות מצד הגבורות הוא דייקא מצד שיתגלו כל הפרטים בגילוי גמור כל פרט ופרט ודייקא בבחינת ההיפוך, ובביטולם ואתכפייא שלהם, ואתהפכותם בזה יתגלה יותר שלימותו ית' בפ"מ [בפרעל ממש], ובזה יתגלה יותר גילוי עצמותו ב"ה דייקא כמאמר הכתוב מי יתן טהור מטמא (איוב יד ד)... וכן כתיב אם תוציא יקר מזולל (ירמיהו טו יט)... וכמבואר בזה כד אתכפייא ס"א אתלק יקרא דקוב"ה ולזאת היתה תכלית פונת הבריאה, כי בזה הבחינה היה עיקר גילוי התורה באו"ה [איסור והיתר] וכשר ופסול וטומאה וטהרה אשר זה הוא דייקא מצד התגלות הרע, ובזה יתגלה רצונו יתברך (!)... וכן יובן דרך כלל שכל הגלויות הם ירידה לצורך עליה דייקא דהיינו לברר ולהעלות כל פרטי היש, אשר ע"כ היה התגבורות הס"א בכדי שישאל ימשיכו אלוקותו ית' להכניעם להס"א בבחינת דייקא הם הם הגזירות והסייגים דרבנן וגם להמשיך גילוי אלוקותו ית' ע"י מצוות דרבנן אלו ובזה הוא גילוי יותר מעצמותו ב"ה דייקא מצד ההסתר ובזה הוא התגלות רצונו וחכמתו ית' בכל הפרטים, ומוה מוכרח להיות התגלותו יתברך ביתר שאת וביתר עוז... שכל מה שנתמשך בהסתרה יתירה בזה הוא גילוי יותר ממה עצמותו ב"ה ובזה יתבררו ויתלבנו כל הפרטים בבחינת גילוי א"ס ב"ה הן מצד ההמשכה בבחינת קום ועשה והן בבחינת הלא תעשה בבחינת סור מרע, באתכפייא ס"א בזה יהיה יותר גילוי כבודו ית' ביתר שאת ולכן כל ירידה לצורך עליה.⁴¹

40 פרדס רימונים, קראקא שנ"ב, ל ע"א. ועיין י' בן שלמה, תורת האלוהות של רמ"ק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 95-98.

41 שערי העבודה, שער התורה המצוות, פרק יט, כט ע"ב-ל.

הדיאלקטיקה שבהתניית ההתגלות בהווית ההסתרה, או ראיית הרע כתנאי לשלמות ההתגלות האלוהית, היא רבת משקל בתורתו של ר' אהרון, המבטל את השניות המסורתית בין טוב ורע, בהציבו את יסוד הרע כהכרח מטפיסי לגילוי האלוהות. אולם אין כאן ענייננו בניתוח המשמעויות התאולוגיות של הדברים, אלא בהשלכתם על האתוס הנתבע מהאדם. משמעותה של עבודת ה' המתחייבת מתפיסה זו, נמדדת בקונפליקט בפניו ניצב האדם, הנקרא לבחור בין הציווי הספיריטואלי של עשיית הרע בשם הרצון האלוהי להתגלות, לבין האתוס הנומיסטי-אורתודוכסי האוסר עליו לחטוא. בסיומם של הדברים לדעיל הובאה הסתייגות המיטיבה להדגיש את הפרובלמטיקה שבפניה ניצב האדם:

אך עם כל זה הבחירה היא ביד האדם כי מפי עליון לא תצא הרעות כי הגם שהירידה הוא לצורך עליה, עם כל זה חס וחלילה לירד בכוונה שבביל עליה.⁴²

האדם נקרא לסייע לאלוהות בגילוי עצמותה בתחום היש, ההיפוך והנפרד, כשהדגש אינו על ספיריטואליזציה של המציאות אלא על הורדת אלהים אליה. אין כאן הסתלקות מן היש אלא ירידה למעמקיו, אין כאן העלאת היש אלא גילוי האלוהות בו. "אשר זה מורה כבי" שהוא ית' נתן כח להרע כו' והכל לכוונה עליונה זו, אשר עיקר הכוונה הוא דייקא שיהיה גילוי אלוקותו ית' בכל הפרטים ואופנים... ע"כ בזה תבין שכל מה שהיתה ירידה יותר בזה נתגלה מכח עצמותו יותר"⁴³.

כמסקנה מדיאלקטיקה זו נקרא האדם לרדת למעמקי היש לשם הורדת האלוהות מטה מטה בשם רצונה להתגלות. (במלים אחרות, לחטוא בשם רצון האל המתגלה, כנגד הציווי האוסר על החטא, של האל המתעלם).

עיונו של ר' אהרון במעמדו של האדם ובפשר קיומו, אינו נכתב מתוך אינטרס פסיכולוגי או אנתרופוצנטרי, אלא מנקודת מבט תאוסופית, הדנה במעמד האדם ביחס לכוונה האלוהית. האדם נתפס ככלי שרת למטרה האלוהית של התגלות באמצעות ההיפוך, וכבימה להתרחשות המטמורפוזה של ההויה האלוהית הנעלמת להיותה בת גילוי, מכאן; ושל התזרת ההויה הנגלית למקורה הישותי, מכאן. המכמעות של האנתרופוצנטריות מתפוגגת לאור הדומיננטיות של האקוסמיזם החסידי, ששוברו הוא תאוצנטריות מופלגת, שכן אין מקום לעיון בעולם שהוא אילוהי ובאדם שתפקידו להכיר במהות האילויונית עד כליונה ולהעמיד עצמו לשירות האל עד כלות. לגישה האנתרופוצנטרית, בה מאופיינת הספרות החסידית, אין כל מקום במשנתו של ר' אהרון, ששם את עיקר מעייניו בשלימות האלוהית וזנח את העניין בהשתלמות האנושית.