

על צמצומים ומה שביניהם

שלוש מדרגות במושג השלמות

אלעד ליסון

הקדמה

המודל שיתואר להלן מציג שלוש מדרגות של שלמות נתפסת, המתבססות על השתלשלות צמצומו של האור האלוקי מרום מעלתו ועד לעולמנו המוגבל והסופי. לצורך כך ייעשה שימוש בסיסי וכללי מאוד במונחים הקבליים "כתר", "חוכמה" ו"בינה". שלוש מדרגות השלמות הללו מתייחסות לרמות שונות של תודעת זמן וכן לתפיסות שונות של מהות התשובה. הן מבטאות שלמויות שונות הנישאות על גבי חסרונות ומגבלות שהגיעו לכלל תיקון. מודל שלוש השלמויות עשוי לשפוך אור על שלושת חלקיה של תפילת המוסף בראש השנה: מלכויות, זיכרונות ושופרות, ועל ההכרה ההדרגתית במלכותו של הקב"ה ביום הזה. ניסיון זה להסביר את הקשר שבין מודל השלמויות לתפילת מוסף של ראש השנה ייעשה באמצעות שני סיפורים של ר' נחמן מברסלב. הסיפורים יאפשרו לתרגם סמלים מובהקים המאפיינים את מלכויות, זיכרונות ושופרות ולקשור אותם לשלוש מדרגות השלמות האמורות.

מבוא ורקע כללי - שני הצמצומים

כל ניסיון לתאר רמות שונות בתפיסת השלמות של הקב"ה נתקל בשתי בעיות עקרוניות. ראשית, עצם קיומו של ברוך נפרד מהבורא פוגם באפשרות העקרונית

אלעד ליסון
לומד לתואר שני
בחוג להיסטוריה
ולפילוסופיה
של המדעים
באוניברסיטת
בר-אילן וכותב
שיעורים בתנ"ך
לפרויקט 'שורש'

לתפוס את שלמות הבורא. שנית, גם אם נקבל את קיומו של הברוא כנתון, הרי שהפער הגדול שבין מוגבלות המציאות הנראית לבין האל הנשאר מעכב ומפריע לתפיסת שלמות זו.

הבעיה הראשונה היא בעיה לוגית. מציאות מוגבלת לא רק שאינה יכולה להכיר בשלמות של מציאות אינסופית, היא אף אינה יכולה להתקיים לצדה. מנקודת ראותה של המציאות המוגבלת, סוף ואינסוף אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. קיומה של מציאות מוגבלת מתאפשר רק משום שהאינסוף איננו מצוי בכל מקום ובאופן אינטנסיבי. קיומו של סוף מעיד על כך שהאינסוף איננו באמת אינסופי, ואילו קיומו של אינסוף מעיד על כך שהסוף אינו באמת סופי. משום כך, כל קשר בין מציאות סופית ונתפסת לבין אלוקות מושלמת ונשגבת טומן בחובו סתירה. עם זאת, חשוב להדגיש שאין שום דרך להבין את הקשר בין הבורא לברואים מנקודת ראות נבראת. הדגשה זו חשובה משום שהאל, "מצדו השני של המתרס", לחלוטין אינו מוגבל, אפילו לא לסתירת הגדרתו שלו. על אף חריפותה של בעיה לוגית זו, הנחת היסוד היא, אם כן, שהקשר אפשרי וקיים אף-על-פי שאיננו מובן ואינו נתפס.

הבעיה השנייה בניסיון לתפוס את שלמות האל עולה לאחר שמקבלים את קיומו של הברוא כנתון, למרות הקושי הראשוני שבהבנת אפשרות קיומו הסופי במקביל לקיום האלוקי. ניסיונו של הברוא להכיר את שלמותו של הברוא נקלע לקשיים בשל הפער האדיר המשתרע ביניהם. זו איננה בעיה עקרונית מעצם נוכחותם של ברואים בעולם, אלא בעיה תאולוגית-דתית שעניינה האם בכלל יכולים הברואים לקיים קשר כלשהו עם הישות הנשגבה שיצרה אותם. אמנם, אם מקבלים את קיומו של הברוא כנתון, ברור שהפער האיכותי שיש בין הברוא לברואיו, הוא מה שאפשר (מנקודת מבט דתית ולא לוגית) את עצם קיומו של ברוא חסר ומוגבל כל כך מלכתחילה. אלמלא ההצטמצמות וההידרדרות מאל מושלם ונשגב למציאות כה חסרה ומוגבלת, קיומה של מציאות זו כפי שהיא לא היה מתאפשר. "האיכות האלוקית", אם אפשר לומר כך, היתה חייבת להצטמצם על מנת שבסופו של דבר תתקבל "האיכות הנבראת" החסרה והמוגבלת. משום כך, הפער האיכותי בין האל לברואיו מערים אמנם קשיים על הכרת שלמות האל על-ידי ברואיו, אך הניסיון להתחקות אחר תהליכי ההצטמצמות הללו מן הברוא אל הברואים עשוי לספק מפתח להבנת שלמותו הנתפסת, מאחר שתהליכים אלה הם שיצרו את הפער הזה שביניהם.

הבעיה הראשונה נותרת מבחינתנו בלתי פתורה. כאמור לעיל, אין לנו כל דרך לדעת את סיבת הבריאה או את אופן היווצרותה. כל חוקי המציאות והתפיסה שאנו מכירים לא חלו בנקודת הזמן הזו (אם אפשר לקרוא לה כך) ולכן אין לנו אפילו אמות מידה שבעזרתן נוכל להתייחס לעניין. לעומת זאת בנוגע לבעיה השנייה המצב שונה. כאן כבר יש לנו אמות מידה שאמנם מוגבלות מעצם קיומן אך הן מאפשרות להתייחס לשלמות תאורתית כלשהי. מתוך החסרונות של המציאות הקיימת, המוגבלת, אפשר להניח ציור תאורטי של המציאות המושלמת.

באופן מובן, הבעיה הראשונה הרבה יותר מסובכת ופרדוקסלית מהבעיה השנייה. אפשר להמחיש זאת במשל ידוע: פנס המקרין אור דרך כמה מסכים. ככל שירבו המסכים כן תגבר עכירתו של האור. יהיה זה אותו אור אך הוא יופיע באופן קלוש וחלקי ככל שירחק ממקורו. הסיבה לפער העצום בין המצוי המוגבל לאל המושלם נעוץ בצמצום הדרגתי של האור האלוקי. זהו כמובן אותו שפע אלוקי, אך הוא אינו מופיע בשלמותו אלא באופן חלקי וחסר. אפשר אולי לשאול, מה פשר הצבת המסכים? מה עומד מאחורי הרצון שלא להאיר במלוא העוצמה? התשובות תינתנה באמות המידה של הנזק לאור, שמבחינתו האור מאיר "בשבילו". אבל שאלות כמו: מדוע בכלל הפנס מאיר? מה התחיל את השפע? — כבר קשורות לבעיה הראשונה שהועלתה. עצם קיומה של מציאות "נפרדת" — שמייצגת לא רק את הגורם שבעבורו מאיר הפנס, אלא גם את עצם הצורך להאיר — את הצורך האלוקי להשפיע — אינה מובנת והיא ותכונה להלן "הצמצום הראשון".¹

המסכים המעכירים את האור מהווים חלק מצמצום מסוג אחר. אם נתייחס לקיומם של הברואים כאל נתון, הרי שהקשר בינם לבין הבורא הוא כמובן על בסיס היררכי. בכל מערכת יחסים שאופייה היררכי נדרשים כלים שיאפשרו למי שלמטה להבין את זה שמעליו. הכלים הללו בהכרח יגבילו את הדברים שייאמרו על-ידי מי שלמעלה לאופן התפיסה המסוים שזה שלמטה מסוגל לו. הכלים הללו הם פרספקטיבה מסוימת, אמות מידה מוגדרות, שמאפשרות למקבל לקבל בלי שיהיה מוצף בשפע מהמשפיע. ריבוי מסכים כאלה מעיד על קושי בתפיסת השפע ובקבלתו, קושי המצריך צמצום נוסף של הדברים על-ידי המקבל. אפשר לראות זאת למשל בכל מערכת היררכית כגון יחסי עובד ומעביד, מורה ותלמיד ועוד. ברם, עם כל רצונו של המורה להעביר בצורה הדרגתית וממותנת את הדברים לבל יציף את התלמיד בשפע, רק התלמיד הוא שיקבע את אופיים של "המסכים", כי רק הוא מכיר את עצמו ויודע באילו אמות מידה ופרספקטיבות הוא יכול לתפוס את שנאמר, אף אם בצורה מצומצמת. אם כן, אופי ההשפעה מלמעלה מאפשר למי שלמטה ליצור מסננים ומסכים.

הפער הזה בין מה שניתן להעלות על הדעת כשלמות נשאפת לבין המציאות המוגבלת שמצויה כאן, הוא כבר חלק מן המציאות, וזאת בשונה מן הצמצום הראשון שקדם למציאות והביא להתהוותה. פער זה יכונה להלן "הצמצום השני",² והוא יהיה שם כללי לכל אותם מסכים המעכירים בהדרגה את צלילותו של האור/השפע לאחר שהאור כבר החל להאיר.

לסיכום הדברים ניתן לומר כי מה שנוצר בצמצום הראשון והבלתי מובן הם "אמות מידה", כלומר מושגים מופשטים של מציאות, היכולים לשמש ככלים וכאמות מידה

1 הרב יעקב משה חרל"פ מכנה את הצמצום השני — "צמצום האור", ואת הראשון — "צמצום שמביא את האור". ראה, "יסודות הצמצומים", מי מרום, ח: שיחות על ספר בראשית, ירושלים תשנ"ח, עמ' רמט.

2 הרב חרל"פ (שם, עמ' רמח) מקטלג את הצמצומים: "הצמצום הקודם להווייה והצמצום שבתוך ההווייה".

להתייחסות אל מציאות אחרת שתיווצר. בצמצום הראשון נוצרה בעצם, כחלק מיצירתו של הברוא עצמו, יכולת עקרונית לתפוס. נדמה שבשלבים מאוד עליונים ה"מציאות" היא מושגית בלבד ותורלא, כך שבעצם הצמצום הראשון יצר מציאות נבראת שהיא התפיסה בהתגלמותה.³

הצמצום השני הוא צמצום באיכותן של אמות המידה השונות. ביכולת התפיסה נוצרים הברלים איכותיים המשפיעים על חשיפת השלמות האלוקית. אבל הצמצום הראשון אינו צמצום איכותי בתפיסה אלא יצירה של עצם התפיסה. אמות המידה לתפיסת המציאות כגון הזמן והמרחב, הסיבתיות והאיכות, ברמת קיומם כמושגים, מצויים במצב אופטימלי לאחר הצמצום הראשון, ובמהלך הצמצום השני חלים בהם צמצומים איכותיים כדי לתפוס את השפע האלוקי.

מדרגות במושג השלמות

לאחר שהבחננו בין שני סוגי הצמצומים, אבקש לעמוד על השלכותיהן של רמות תפיסת האל על-ידי בראויו. לצורך זה ניצור חלוקה מלאכותית בין המצב שלפני

3 השאלה היסודית היא האם אמות המידה לתפיסת דברים הם ממשיים או רק נגזרים מקיומם של הדברים עצמם. הוויכוח שבין לייבניץ לניוטון על טיבו של המרחב ממחיש שאלה זו, מאחר והמרחב הינו אמת המידה לקיומם הברזומני של כל האובייקטים וליחסים ההרדיים ביניהם (גדול, שווה, רחוק, בתנועה וכדומה). לייבניץ האמין שקיימים באופן ממש רק האובייקטים היסודיים, כשמה שביניהם – אמות המידה המאפשרות לתפוס אותם זה ביחס לזה – מתבסס על קיומם של האובייקטים עצמם (R. Ariew and D. Garber, *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*, (Hackett 1989, p. 171 G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, edited by) על פי לייבניץ המרחב והזמן יחסיים והם מוגדרים באמצעות ארגון האובייקטים יחד ותורלא (L.E. Loemker, Chicago 1956, pp. 703-704, 714). ניוטון לעומתו סבר שדווקא הקשרים בין האובייקטים הם הקיימים באמת. רק מאמות המידה שקובעות יחסים מוחלטים נובע קיומם של האובייקטים, כי האובייקטים אינם קיימים (או על כל פנים הם נדעדי משמעות) ללא מיקומם במכלול (F. Cajori, [ed.], *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, California 1934, pp. 6-7 ניוטון, המתמטיקה איננה כלי מנטלי חסר ממשות להבנת המציאות, אלא היא הממשות עצמה. גדלים השואפים לאפס אכן קיימים במציאות ואינם הבניה מלאכותית המשמשים לתפיסתה. אמות מידה כדוגמת המרחב והזמן המוגדרים באופן מתמטי קיימים באופן מוחלט ובלתי תלוי לפי ההשקפה הזו, ורק באמצעותם מתאפשר קיומו של גודל מוגדר וספציפי, או במילים אחרות מסה אינדיבידואלית, (D.T. Whiteside, (ed.), *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Cambridge 1967, pp. 17-18. נקודת המוצא של לייבניץ היא ממשות האינדיבידואל הפשוט המשלב חומר וצורה יחד על-פי הדגם של הנפש האריסטוטלית. מזווית שכזאת התפיסה נראית כקיימת אפריורית עם קיומו של האדם עצמו ולא נראה שיתכן שתתקיים לעצמה. מכאן הדרך לראות את התפיסה כיחסית ומותנית ואת התופס כמוחלט. השקפת ניוטון, לעומת זאת, מרגישה פחות את חשיבותו של הפרט (התופס או הנתפס) ומתמקדת יותר ברעיונות קולקטיביים, ולעתים אף מיסטיים, המהווים את התשתית לקיומו של האינדיבידואל. המציאות האידיאלית והמושגית היא בעבורה שיא הקיום. מכיוון שבמאמרנו הדגש הוא על עולמות שמעבר למציאות הראלית, קל יותר לתאר מדרגות שלמות מופשטות הקשורות בעולמות אלה באמצעות יכולת התפיסה שנוצרה כביכול לפני המציאות שניתנת לתפיסה.

הצמצום הראשון, המצב שלאחריו (כלומר, בין הצמצום הראשון לשני), והמצב שלאחר הצמצום השני.

את החיץ התקוע כטריז בין המציאות לבוראה בנקודת הצמצום הראשון אי-אפשר להסיר. אין במציאות הנבראת שום גורם שיכול אפילו לשאוף להכרה או לדבקות במה שמעבר לטריז הזה. אין להסיק מכך, חלילה, על ניתוק בין האל למציאות. מבחינת הקב"ה אין לחלוקה שיצרנו שום משמעות, אך מבחינתנו אנו, בני-האדם, ברור שיש רובד שלעולם לא ייתפס, מכיוון שהוא מצוי לפני עצם היכולת לתפוס. מנקודת ראות זו, האדם לעולם לא יתפוס את עצמותו של האל וכל עניינו הוא בפעולותיו של האל ובדרכי הופעתו בעולם הזה, או במילים אחרות, בהנהגות האלוניות. הנקודה החשובה היא שהצמצום הראשון לא נעשה במסגרת המציאות (כמו הצמצום השני) ולכן תיקונו אינו בשליטתה של המציאות, או ליתר דיוק, בנבראים האנושיים. מכיוון שכך, אין בכוחה של המציאות להגיע או לחזור למצב שקדם לצמצום הראשון, אפילו לא במחיר איונה המוחלט. היטיב לנסח זאת הרמח"ל:

שלמותו יתברך הפשוט אי אפשר להשיגו כלל ועיקר, הוא הוא השלמות האמיתי הבלתי נודע לנו כלל... כי מיד שרצה לנהג בריותיו, קבע ורצה במדות האלה שהם כולם עניינים מתייחסים לנבראים, ולא לפי ערכו כלל, ונמצא מהותו הפשוט מסולק מכל העניינים האלה לגמרי.⁴

קיים אפוא רובד שאי-אפשר לומר על אודותיו דבר, מלבד העובדה שהאל "רצה לנהג בריותיו", וממנו בדרך כלשהי הבריאה נוצרה. כמו כן, נראה מהמשך דבריו של הרמח"ל שגם אחרי הצמצום הראשון – שהוא כל כולו "לפי ערך הנבראים" ואינו מאפשר להגיע לעצמותו של האל – חל צמצום נוסף שמונע את "ערך הנבראים" מלהיות מושלם ומוליד מציאות חסרה גם מבחינת הנבראים.

ולא עוד, אלא שאפילו בפעולותיו אלה עצמם לפי ערך הנבראים – מה שהיה יכול לעשות לא עשה, ואדרבה כבש, כביכול, את טובו... היה יכול על כל פנים להגלות להם ולנהגם לפחות לפי ערכם זה, אך בשלמות בלא חסרונות, וכמו שיהיה סוף לעתיד לבוא... וכבש כל זה, ורצה לעשותם בחסרונות, וחסרי ההארה כמות שהם. ואמנם לא רצה על כל פנים להניח עולמו כך, שיהיה תמיד הולך וסוער בשותפות הטוב והרע, אלא מטעם טובו הגדול היה לשים הנהגה אחת ועצה עמוקה לסבב כל הדברים מתוך הטוב ורע עצמו אל התיקון השלם השייך לימצא בהם... אמנם אין זה מעשה שלמותו הפשוט לפי עצמו הבלתי מושג, כי פשיטותו אינו שייך בענייננו בשום פנים.⁵

לשיטתו של הרמח"ל, הצמצום הראשון, שאין התייחסות כלל לסיבתו, יצר אמות מידה. אמות המידה מעצם קיומן מסולקות ונפרדות מעצמות הבורא ונחשבות "לפי ערך הנבראים" בלבד. אולם אמות המידה הללו לא נוצרו בשלמות יחסית זו של "ערך

4 רמח"ל, דעת תבונות, בני-ברק תשמ"ט, סעיף נב, עמ' מג.
5 שם, נב, עמ' מג-מד.

הנבראים" אלא צומצמו בשנית. יוצא שאמות מידה אלו אינן מערכו של האל ובפועל אף אינן מערכם האופטימלי של הנבראים. התיקון המיוחל אינו אלא הגעה לשלמות אמות המידה כפי מה שיכלו להיות אם לא היו מצטמצמים בשנית, אך לא לחזרה ל"מצבן" קודם הצמצום הראשון, קרי, לביטול קיומן.

כפי שעולה מדברי הרמח"ל, ניתן היה לסיים את מלאכת הבריאה בצמצום הראשון וליצור יש מאין מציאות מושלמת ללא חסרונות. הצמצום השני נחשב במידה רבה פעולה באיכותה של המציאות ולא פעולה בעצם התהוותה. באותו אופן, נוכל היפותטית לקחת את המציאות שהיתה נוצרת אלמלא היה מתרחש הצמצום השני, ולהתייחס אליה כאל שלמות אידאית ברמה שבין קודם הצמצום השני לבין המצב שלאחר הצמצום הראשון. מנגד, השלמות הסופית שעליה מדבר הרמח"ל היא פתרון עולמי של הצמצום השני מתוך תיקון – "לסבב כל הדברים מתוך הטוב ורע עצמו אל התיקון השלם השייך לימצא בהם". שלמות זו נבדלת מהשלמות ההיפותטית שהזכרנו בכך שהיא נישאת על גבי חסרונות העולם ומגבלותיו (כמו זמן ומקום) ולא מתייחסת אליהם כלא היו. הצמצום הראשון והשני מהווים בעבורנו גבולות בין מדרגות שונות של שלמויות. השלמות הראשונה, העליונה והבלתי מושגת היא השלמות שהיתה עוד קודם לצמצום הראשון. השלמות השנייה היא השלמות שמצויה, תאורטית, בין הצמצום הראשון לצמצום השני. השלמות השלישית תהיה, לצורך דיוננו, השלמות שלאחר הצמצום השני, השלמות שכדי להגיע אליה נדרש העמל המציאותי המוכר.

זהו אולי המקום לעבור לכינויים קצרים יותר ולסמלים. כדי להקל על הקריאה ובעיקר כדי "ליישר קו" עם המקורות שיובאו בהמשך המאמר, נכנה כל מדרגה בסולם השלמויות בשם, שבשלב זה לא יאמר הרבה אך ככל שנתקדם יצטרפו לו עוד ועוד משמעויות. השמות הם כינויים של ספירות, שהם רמות שונות של אור אלוקי כפי שהוא נתפס על-ידי הברואים. מבחינתנו מדובר למעשה בכינויים של "אמות מידה" לתפיסת המציאות, שהיא כל כולה אור אלוקי. ההבדלים בין הספירות הם בדרך כלל איכותיים ומכאן שהן נוגעות לרוב בפערים שבמסגרת הצמצום השני בלבד, ואולם במאמר זה נעסוק בספירות המתייחסות להבדלים הקטגוריים שבין הצמצומים, ספירות "כתר", "חוכמה" ו"בינה". שלוש הספירות העליונות הללו אינן חלק רגיל מן המציאות המצומצמת, והשלמות האוטופית והנשאפת של המציאות המוגבלת באה לרוב לידי ביטוי ביחס אליהן.⁶

המציאות העליונה מכלל, המציאות הקודמת לצמצום הראשון ושעל-פי הרמח"ל אין לנו כל תפיסה בה, נקראת "כתר", ומשמעה שהיא עליונה מעל לראשו של האדם ואינה חלק מעולם המושגים שלו. אחרי ספירת "כתר" ישנן שתי ספירות: "חוכמה" ו"בינה". אף ששתי הספירות הללו נחשבות לזוג, קיימת היררכיה מעניינת ביניהן. החוכמה היא מעל לבינה ויש לה זיקה גדולה יותר אל הכתר. אשר על כן, החוכמה היא המדרגה המצויה כביכול בין הצמצומים. הבינה לעומתה משולה ל"אם המציאות" והיא קרובה

6 שבע הספירות הנמוכות יותר (חג"ת, נה"י ומלכות) מבטאות באופן היררכי אופנים שונים של מציאות מצומצמת. לספירות אלה, כאמור, לא נתייחס במסגרת זו.

יותר אל העולם המצומצם. השלמות המשתקפת ממדרגת הבינה היא אם כן שלמות המתבססת על תיקונו של הצמצום השני, אך לא על ביטולו מעיקרו.

מכיוון שהדיון כולו יוצא מנקודת המבט של הנבראים, השרויים בתוך הצמצום השני על מסכיו הרבים, ניגע מעתה במדרגות השלמות מלמטה למעלה. מנקודת המבט של הנבראים, השלמות האוטופית שאפשר להשיגה מתוך תיקון החסרונות של הצמצום השני, ובייחוד מתוך השימוש באמות המידה של המציאות המצומצמת עצמה, שונה לחלוטין מן השלמות המצויה מעבר לחסרונות הללו כאילו מעולם לא היו. קל וחומר שאין היא דומה כלל לשלמות שאין בה ולא שייכים בה חסרונות מכל סוג שהוא ושאינה נמדדת בשום אמת מידה המכילה חסרון.⁷ לכן, מנקודת מבטם של הברואים, השלמות הראשונה, "המציאותית", היא בבחינת "בינה". השלמות האמצעית, שמנותקת מבחינה מסוימת מן המציאות אך עדיין מוגדרת כמציאות, כ"יש", היא בבחינת "חוכמה". והשלמות העליונה מכל, שאין בה תפיסה כלל, היא בבחינת "כתר". ומיטיב לסכם עניין זה ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו משך חכמה:

כי המחשבה וההסכם מ"אין סוף" לברוא מציאות גבולי, וגם זה יתכן לבלי גבול באופנים אין מספר, זה נקרא "כתר". ולכן נקרא "אין" שעדיין בזה אין גבול והוא נעלם בהשגת שום נמצא. ואח"כ כשבחר לעשות גבול מן הגבולים אשר לבלי תכלית, כח זה נקרא "חכמה" – כח מה. וכשבחר בגבול זה אשר המציא הנמצאים כפי מה שהם, הוא "בינה", דמינה איתבני עלמא.⁸

מדרגות במושג הזמן

האמצעים העיקריים לתפיסת המציאות הם המרחב והזמן. אף שאנו תופסים את שלושת ממדיו של המרחב ב-זוּמְנִית, קל לנו להבחין ביניהם, מה שאין כן ביחס לזמן. גם אם לבני-אדם קשה ואולי אפילו בלתי אפשרי לתפוס רמות שונות של מושג הזמן, בכתבים שונים התייחסו רבות לעניין זה,⁹ בעיקר בנוגע למדרגות השלמות השונות.¹⁰

7 מבחינת הנבראים אין אמת מידה שאין בה חיסרון מכיוון שעצם קיומה מצמצם את מה שהיא מודדת. ספר משך חכמה השלם על התורה, בני-ברק תשנ"ג, עמ' ב-ג.

8 ההגות היהודית לא התעניינה בדרך כלל באונטולוגיה ומשום כך לא מצאה עניין בהבנת מהות המרחב כשלעצמו. נושא הזמן, לעומת זאת, היה מוקד להתעניינות רבה בשל נגיעתו למועדים, לנצח האלוקי ולמגבלת יכולת התפיסה של בני אנוש. על הזמן מנקודת מבט דתית ראה למשל, הרמב"ם, מורה נבוכים, ב, ירושלים תשל"ז, פרק יג; ר' חסדאי קרשקש, אור ה', תל-אביב תשכ"ג, מאמר א, כלל א, פרק טו; ר' יוסף אלבו, ספר העקרים, תל-אביב תשי"א, מאמר ב, פרקים יח-יט (בתרגומו של ר' יהודה אבן תיבון); מהר"ל, גבורות ה', מהדרות העניג, לונדון תשט"ו (נדפס מחדש בישראל תשמ"מ), פרק מו, עמ' קעה-קעה; רבי שניאור זלמן מלאדי, תניא, כפר חב"ד תשמ"ה, שער היחוד והאמונה, פרק ז; פירוש רש"ר הירש על התורה, ירושלים תשמ"ט, שמות ג, יד; הר" אליהו דסלר, מכתב מאליהו, ג, ירושלים תשכ"ג, עמ' 110-114; הרא"ה קוק, אורות הקודש, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' תקכו; הר" יוסף דב סלובייצ'יק, איש ההלכה, ירושלים 1979, עמ' 92-101, ועוד רבים.

10 בייחוד לאור העובדה ששם "הוויה" ואף השם "אהיה אשר אהיה" שמוזכר בספר שמות (ג, יד) נובעים משרוש ה.י.ה. ורומזים על נצחיותו המושלמת של האל בכל הזמנים (היה הווה ויהיה), ולא על נוכחותו בכל המקומות.

הדרך לגבש הגדרה ברורה של מדרגות בתפיסת מושג מעורפל כמו מושג הזמן, היא לברר בכל שלב איזו מגבלה צריך להסיר בכדי להתקדם לשלב הבא. פירוש הדבר הוא שיש לזהות בכל מדרגה מאפיינים לא־מושלמים שנעלמים במדרגה שלאחר מכן. ניקח לדוגמה את תכונת ההתפשטות המאפיינת את מושג המרחב. תכונה זו חסרה לחלוטין בנקודה. הנקודה היא חסרת ממדים, ולגמרי לא מתפשטת. הקו לעומת זאת מתפשט באפיק אחד בלבד. השטח כבר מתפשט בכל האפיקים האפשריים, אך לא חורג מן המישור, הנפח לעומת כל אלה מבטא בצורה אופטימלית את תכונת ההתפשטות של המרחב. אם חסרון מסוים בהגדרת המושג בא באופן הדרגתי על פתרוננו, ניתן לבסס עליו את רמות התפיסה האפשריות של המושג. גם מושג הזמן מורכב מקיומם של אירועים עוקבים, מכיוון מסוים של זרימה, ומעצם קיומו של משך. ננסה להצביע להלן על חסרונות ומגבלות בתפיסת מושג הזמן שהיעלמותן באופן הדרגתי מבטאת מדרגות שונות בתפיסת הזמן.

המצב הראשוני המוכר והמוגבל של הזמן הוא עבר־הווה־עתיד. זהו המצב הרגיל של "החוק הסיבתי" (סיבה ומסובב), והכוונה היא שאם משהו קורה עכשיו הוא נגרם בהכרח ממהו שקדם לו, ולהפך, אם משהו קרה בעבר הוא בהכרח יגרום למשהו בעתיד. הסיבתיות הזו מכנית במידת רבה, שכן לא נדרשת התערבות חיצונית לרצף ההתרחשויות במציאות. מצב זה אינו נכלל במסגרת מדרגות השלמות שהרי הוא מבטא היטב את מוגבלותה של המציאות. אפשר אמנם לבחור בטוב גם במסגרת מצב סיבתי זה, אך תהיה זו עדיין בחירה ספציפית בטוב בתוך מסגרת מציאותית מוגבלת וחסרה.

נעלה מכך הוא המבט המשוחרר ממחויבות לאופן ההתרחשויות הרגיל במציאות. אמנם הדברים נצפים מן העבר אל העתיד, אך המגמה מותווית עוד מששת ימי בראשית. העולם צועד לעבר גאולתו מתוך השגחה אלוקית אינטנסיבית והוא אינו פועל באופן מכני. הזמן פועל אם כן הפוך: עתיד־הווה־עבר. אמנם, עוד לא נחלצנו מן החוקיות הסיבתית (שכן דבר מסוים גורם לדבר אחר, גם אם זה בכיוון הפוך לציר הזמן המקובל), אך כעת אין חוקיות זו שרירותית אלא יש לה תכלית מוגדרת.¹¹ המגבלה שאיתה התחיל התהליך אינה משפיעה עליו, משפיעה עליו השלמות שבסופו. חשוב לשים לב: לא מדובר כאן רק על ראייה מנטלית של ההשגחה האלוקית ההפוכה מזמננו המקובל שעה שהמציאות עצמה ממשיכה להתהוות מן העבר אל העתיד כרגיל, אלא מדובר בהתהוות ממשית, אונטולוגית, של המציאות מן העתיד, שרק מפאת מוגבלותנו אנו חווים את העבר קודם.

11 ספרו של מרטין איימיס, חץ הזמן, (חולון 1996), וכן סרטו של כריסטופר נולן, "ממנטו" (2000), מתארים זרימת זמן הפוכה מהרגיל, מן העתיד אל העבר. אולם תיאור זה של הזמן אינו מקביל לזמן הבינה המתואר כאן אלא דווקא לזמן הראלי המוכר. מטרת ההיפוך בספר ובסרט אינה אלא להרגיש את שרירותיות הקשר שבין אירוע אחד למשנהו ואת היעדר המגמה הכללית של זרימת הזמן. יצירות אלה מדגישות את העובדה שניתן לספור סיפור בעל משמעות מהסוף להתחלה, אך הסוף, בשונה מזמן הבינה, אינו משפיע כלל על רצף האירועים.

במסגרת ההקבלה לספירות, ההיפוך הזה בכיוון הסיבתיות של הזמן הוא מספירת בינה, שכן קיים כאן רצף אירועים מתקן, ובאמצעותו מתאפשרת תפיסת התהליך כולו כשלמות. אך התיקון של רצף האירועים השרירותי והרגיל עודנו במסגרת קיומו של הזמן כרצף. בשלב הזה של הבינה קיים עדיין תהליך. יש כאן תיקון לזמן במסגרת הזמן. השלמות המוצעת היא שלמות מערכתית מתוך קיומם של חסרונות ובאמצעותם.

שלב הבינה מאופיין במציאות זמן על-טבעית למרות שהדרך להתייחס לזמן הזה עודנה קונבנציונלית.¹² בכדי להתעלות ממצב זה עלינו "לוותר" במידת-מה על היכולת לחיות או לתאר מציאות זו כבעלת משך, כתהליך. השלב הבא בתפיסת מושג הזמן, שלב החוכמה, כבר אינו מתייחס לסיבתיות כתהליך משום שבשלב הזה אין בכלל רצף התרחשויות.

כדאי להזכיר בעניין זה הבדל ידוע למדי בין החוכמה לבינה מבחינת תהליך ההכרה. החוכמה היא הבזק של הבנה, מעין סוג של התפרצות מידית. הבינה לעומת זאת היא תהליך הדרגתי של בירור והסקת מסקנות ("מבין דבר מתוך דבר").¹³ לתיקון מציאות מוגבלת יכולות להיות שתי אפשרויות. האחת, המקבילה לחוכמה, יכולה להיות בהארה מידית שמבטלת את החסרונות כלא היו. השנייה, שמקבילה לבינה, היא בהתוודעות לתהליך הדרגתי של תיקון החסרונות, ומתוך ראיית התכלית הסופית לפרש מחדש את המצב המוגבל עכשיו. מהות הזמן המובלע בתהליכי ההכרה השונים היא שונה בכל אחת משתי הספירות הללו. הבינה מייצגת שלמות שלאחר הצמצום השני. שלמות זו מושגת במונחים של פתרון החסרונות, ולא במונחים של התעלמות מהם. החוכמה לעומת זאת מייצגת שלמות תאורטית כאילו מעולם לא היה צמצום שני. הזמן המשתקף ממנה הוא כאמת מידה שעוד לא חלו בה חסרונות. זמן החוכמה איננו תהליך, הוא חסר משך והקשר הסיבתי בין האירועים בזמן מתרחש מידית. שלמות החוכמה היא בעצם החשיפה לתכלית העתידית של שלמות הבינה, בלי הצורך לחכות לזמן שיחלוף.

המהר"ל מכנה את ההסתכלות העמוקה על זמן החוכמה בשם "עֲתָה", ומשמעותו – ההווה.¹⁴ ר' נחמן מכנה אותו "הרף עין", גישתו קצת אחרת אך היא מכוונת לאותה נקודה. בהמשך הדברים נקדיש פרק שלם להתייחסותם לנושא. בשלב זה הדרך הטובה ביותר להמחיש את תפיסת הזמן הזו היא דרך הלוגיקה: אם כל הילדים הם ג'ינג'ים, ולכל הג'ינג'ים נמשים, הרי שלכל הילדים יש נמשים. לתוצאה סיבתית זו לא לקח זמן

12 ראה דורון טל, 'זיהי מקץ שנתיים ימים', פרי עץ הגן, ב (תש"ס), עמ' 259-266. טל מתייחס במאמרו בצורה מפורטת לשלב זה במודל ההדרגתי של הזמן: "אחיזתו של המבט (הזן) היא במקום שהוא מעבר לעולם, אולם הוא דן את המציאות בכלים של המציאות עצמה" (עמ' 259).

13 ראה למשל הרב עדין שטיינזולץ, ביאור תניא: ליקוטי אמרים, ירושלים תשנ"ז, פרק ג, עמ' 93-100.

14 תורה לירידי איציק רחמוט שהפנה את תשומת לבי להתייחסותו של המהר"ל לעניין.

להתהוות. המושגים מכילים את ההשלכות שלהם כחלק מעצמם.¹⁵ המצב הזה, מבחינה אנושית, הוא פסגת השאיפות, אף-על-פי שהוא מבטא מציאות הקודמת לצמצום השני שכבר אירע, ואף שתיקון הצמצום הזה לא יגרום לכך שהצמצום השני כאילו לא התרחש מעולם. נדרשת אפוא מעין "קפיצה" במציאות כדי להגיע למדרגה שאינה קשורה אליה ברצף רגיל. "הרף עין" אינו רק תיאור מצב הזמן במדרגת השלמות שבחוכמה, אלא במידה רבה אף הדרך להשגתה של שלמות זו.

השלב האחרון, הכתר, הוא מה שמעבר לכל הגדרה, ובו בטלות כל אמות המידה, המאפשרות בקיומן המצומצם את התפיסה. למען האמת, ה"שלב" הזה אינו קשור במושג הזמן יותר משהוא קשור בכל מושג אחר. זוהי מדרגה חסרת מגבלות, שלא נוכל להבין דבר על אודותיה, לא רק ביחס לזמן כי אם ביחס לכל אמת מידה שהיא.

הזמן שמעל לזמן

בעוד שתפיסת הזמן בספירת "בינה", כזמן מהופך שנע מן העתיד לעבר, אינה מסובכת, הרי שבנוגע לזמן "החוכמה" יש צורך להרחיב יותר. נשוב לדבריהם של המהר"ל ור' נחמן מברסלב בעניין זה. נפתח בדבריו של ר' נחמן:

השם יתברך הוא למעלה מהזמן... אך דע, שעיקר הזמן הוא רק מחמת שאין מבינים, דהיינו מחמת שכלנו הקטן, כי כל מה שהשכל גדול ביותר הזמן נקטן ונתבטל ביותר. כי בחלום, שאז השכל נסתלק ואין לו רק כח המדמה, אזי ברבע שעה יכולים לעבור כל השבעים שנה... אחר כך בהקיץ, אז חוזר השכל אליו ואצל השכל כל אלו השבעים שנה שעברו בחלום הם רק רבע שעה אצלו. רק שבעים שנה ממש הם שבעים שנה גם אצל השכל שלנו... כי כמו שאנו רואין שיכולין לעבור שבעים שנה בחלום ובאמת אנו יודעים אח"כ בשכל שלנו שהוא רק רבע שעה, כמו כן ממש מה שנחשב לפי שכלנו שבעים שנה ממש הוא בשכל הגבוה למעלה יותר רק רבע שעה, רק שאין אנו מבינים זאת... וכן למעלה מעלה, שבשכל שהוא גבוה עוד יותר למעלה, גם אותו הזמן שבשכל הגבוה משכלנו אינו נחשב שם, בשכל הגבוה עוד יותר, רק לזמן מועט ופחות מאד... עד אשר יש שכל גבוה כל כך, ששם כל הזמן כולו אינו נחשב כלל, כי מחמת גדול השכל מאד כל הזמן אין ואפס לגמרי... עד שהזמן נתבטל לגמרי.¹⁶

15 שפינוזה הוא דוגמה מובהקת לפילוסוף שהשתמש במושג הלוגי של הזמן (שבעצם מייצג היעדר של זמן) כדי לבטא זמן במציאות מושלמת (תורת המידות, רמת-גן תשכ"ז, חלק א, גדר ח ומשפט כא). הרעיון הזה שימש יפה את מטרתו לביסוס "אלוהים פילוסופי". ובאמת, כשהוא מוצג ללא קשר הדרגתי לשלבים שמעליו או שמתחתיו וכשאינו לו את ההקשר הרוחני הכולל, הזמן במתכונתו המושלמת וחסרת המשך אכן משולל משמעות ותוכן רוחניים. בהמשך המאמר נבחין בין מושג זמן החוכמה והרעיון הלוגי של הזמן.

16 ספר ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ה, חלק תניינא, תורה סא.

ר' נחמן משתמש במציאות המשתקפת בחלום כאמצעי להבנת תוקפה של ה"עירות". לצורך זה נקדים כמה מילים על מעמדו של החלום בהגותו של ר' נחמן. פעמים רבות טורח ר' נחמן לייחד ולהדגיש את החולם, השוטה, המשוגע והקבצן, כדמויות המסוגלות לראייה נכוחה של המציאות. אולם על מנת להבין את דבריו של ר' נחמן בעניין החלום כאן, יש לבחון את משמעות החריגה מהנורמה – מנקודת המבט של הנורמה.

במצב העניינים הרגיל והשגרתי, אנשים מחוץ לנורמה, שדחו את עצמם או שנדחו על-ידי החברה, נחשבים כלא-נורמליים. ייתכן מאוד שה"חריגים" הללו חכמים יותר או רגישים יותר לאור האלוקי מהאדם הנורמלי. כידוע, לאחר חורבן בית-המקדש ניתנה הנבואה לשוטים ולתינוקות.¹⁷ ואולם, מבחינה חברתית הנורמה היא המרכז והיא האינדיקציה לשפיות. החריג, המביט אל הנורמה מבחוץ, מייצג בשביל אנשי הנורמה את אי-השפיות. אנשי הנורמה בטוחים בשפיותם מעצם קיומם כנורמה החברתית ומבחינתם החריג הוא זה שאמור לפקפק בשפיותו. אולם מה משמעות העובדה שביטחונו של איש הנורמה בשפיותו נעוץ בעצם קיומו בתוך הנורמה? איש הנורמה אינו באמת בוחן את שפיותו. הוא במידה רבה מקבל אותה כנתון בשל העובדה שכולם נוהגים כמוהו. הוא שואב את תחושת הנורמליות שלו מכך שהוא אינו שונה מכולם, שהוא נורמטיבי. לחריג אין נורמה לאשר את שפיותו. החריג לא עושה את מה שכולם עושים. אם כך, מה שכולם עושים נחשב לנורמלי רק מכיוון שישנו אחר חריג שעושה אחרת מכולם. הגדרת השפיות של הנורמלי תלויה בקיומם של אחרים החורגים מהנורמה. החריג מגדיר באמצעות חריגתו מהנורמה את שפיותה של הנורמה. מנקודת ראותה של החברה, משמעות קיומם של החריגים ביחס לחברה היא בעיקר כרפלקסיה לעצמה, במטרה לאשר לעצמה את מושג הנורמליות שלה. הפיכוח הוא אם כן יחסי ואינו נעוץ בנורמליות "כשלעצמה".

ננסה כעת לתרגם זאת ליתרונה של העירות על החלום. מנקודת הראות של העירות, החלום משמש להגדרת יתרונה. כמו הנורמלי והחריג שכשלעצמם אין להם שום יתרון איש על פני רעהו, גם החלום אינו "נכון" או "נורמלי" פחות מהעירות, שכן לשניהם אין בסיס להשוואה מעבר לעצמם. לעומת זאת, אדם שהתעורר מחלום יודע שכעת, במצב העירות הוא נורמלי ופיכח יותר ממצבו בעת החלום. לא העירות מספקת ודאות לעצמה, אלא קיומו הנחות של החלום, האי-עירות, הוא שמאשר את קיומה של העירות כמפוכחת ו"נורמלית". מנקודת ראותה של הנורמה, לשוטה אין את הפריבילגיה לייחס לעצמו שפיות. מבחינתה אין לו את הרפלקסיה שלה יש. הנורמלי אינו מייחס לשוטה ולחריג את היכולת לצאת ולהשוות את עצמו לאחר. זו הרי יכולת של פיכוח המאפיינת נורמליים. לכן הוא מסיק מחריגותו של השוטה שהוא אכן שוטה. באופן דומה, מנקודת מבטה של העירות, לחלום אין את האפשרות להשוות את עצמו לעירות. אדם ער יודע שכשהוא הולך לישון הוא יכול להירדם ולחלום. הוא יכול לדעת מתי

הוא לא ער (כלומר מתי הוא חולם). אדם חולם, לעומת זאת, אינו יכול לדעת מתי אינו חולם או מתי החלום מסתיים. בעוד החלימה היא חלק מעולם העירות, היקיצה איננה חלק מעולם החלום. החלום נחות מהעירות מכיוון שבניגוד לעירות, הוא לא מכיר מציאות אחרת. מנקודת הראות של העירות החולם, שאינו מכיר מצב אחר, שבוי בחלום, בשיטיונו. יתרון המציאות על החלום הוא כיתרון הנורמלי על השוטה והחולם. זה האחרון, החולם, מכיר מציאות אחת בלבד ואילו הנורמלי מכיר שתיים.

זאת בדיוק הנקודה שבה ר' נחמן מבקש להפוך את הקערה על-פיה. המציאות הנורמלית, הבטוחה בעצמה בגלל מודעותה למציאות נמוכה ממנה כחלום או כשיגעון, ייתכן שגם היא אינה אלא חלום של מציאות עליונה ממנה. ייתכן שמה שרואים מכאן הוא כאין וכאפס ביחס למה שניתן לראות משם, אלא שזה כלל לא עולה על דעתנו. ייתכן שאין שתי רמות בלבד של שפיות במציאות כפי שמקובל להניח על-פי הנורמה החברתית והעירות, אלא יש אינסוף רמות שהנורמה והעירות כלל אינן מכירות משום שהן ב"חלום" ביחס אליהן. לפתע מתברר שדווקא מי שנחשב לא-נורמלי מצוי כעת בעמדת יתרון. החולם, שמנקודת מבטה של הנורמליות נושא תווית של לא נורמלי, נמצא בעמדת יתרון על פני אלה הבטוחים בנורמליות שלהם. כעת יש להריג הסיכוי לחפש, ואולי גם למצוא, את השפיות, דווקא בגלל שהוא יודע (מנקודת מבטה של הנורמה) שהוא רק חולם. מודעות לטירוף בעולם נורמלי היא כמובן נחיתות וחיסרון, אך היא תנאי הכרחי לשפיות בעולם לא-נורמלי. נקודה זו מופיעה בהירות בסיפור "התבואה המשוגעת" של ר' נחמן.¹⁸

פעם אחת אמר המלך לאהובו, השני למלך: באשר אני חוזה בכוכבים, רואה אני שכל התבואה שתגדל בשנה זאת, מי שיאכל ממנה יהיה נעשה משוגע. אם כן נטכס עצה. ענה לו, שעל כן יכינו לעצמם תבואה שלא יצטרכו לאכול מהתבואה הנ"ל. וענה לו המלך: אם כן, כשאנחנו לבד לא נהיה משוגעים וכל העולם יהיה משוגע, אז יהיה להיפך, שאנחנו נהיה המשוגעים. על כן בוודאי נצטרך גם כן לאכול מהתבואה. אבל נסמן סימן על מצחנו, שנדע על כל פנים שאנחנו משוגעים. שאם אהיה מסתכל על מצחך וכן כשתסתכל על מצחי נדע מהסימן שאנחנו משוגעים.

הפתרון שהציע המלך לבעיית התבואה המשוגעת לא היה מקדם כהוא זה את מצבם העגום של השניים, אילו המודעות לאי-השפיות היתה עניין של מה בכך. ההסכמה לאכול מן התבואה המשוגעת ולאבד בכך את שפיותם היקרה נעוצה בכך שמושג כלשהו של שפיות (גם אם מעורפל ולחלוטין לא ברור) עדיין יישאר להם. גם ידיעה על דרך השלילה שמעתה הם לא יהיו שפויים היא ידיעה בעלת ערך רב, ומבחינתם היא אף עשויה להיות המפתח ליציאה מאי-השפיות שאליה הם נכנסים.¹⁹

18 מובא בתיקון הלב: סיפורים, חלומות, שיחות/ ר' נחמן מברסלב, נוסח נבחר ועורך מאת פנחס שדה, ירושלים תשמ"ב.

19 הסיפור לא רק מדגיש את חשיבות ידיעת אי-הנורמליות של המציאות (גם בלי לדעת מה כן נורמלי), אלא גם את חשיבות הנורמה החברתית למרות האפשרות שטעות ושקר ביסודה (למעשה

לאחר שעמדנו על יחסיותן של המציאויות השונות על-פי ר' נחמן, ננסה כעת להבין את תפיסת הזמן שלו. לכל מציאות ישנה תפיסת הזמן שלה. הזמן, כמו המציאות עצמה, מקבל מעמד יחסי לגבי השאלה מהי תפיסת הזמן "הנורמלית". על ההיררכיה שבין תפיסות הזמן השונות מעיד ר' נחמן במשפט: "עיקר הזמן הוא רק מחמת שאין מבינים... כי כל מה שהשכל גדול ביותר הזמן נקטן ונתבטל ביותר". ההבנה משפיעה על הפרופורציות של מושג הזמן, והתקרבות לתפיסת זמן מסוימת תלויה בהתקרבות ובדבקות באלוקות. כך אולי אפשר להסביר את שינוי קצב הזמן כשיעקב חיכה לרחל: "ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה" (בראשית כט, כ).

תפיסת הזמן של ר' נחמן עוסקת אם כן בצמצום מתמשך של הזמן עד לנקודה קטנטנה וחסרת ממד, דחיסה אינסופית של אינסוף רגעים לנקודת זמן אחת. תחושת הזמן החולף, היא למעשה ביטוי של קטנות תפיסתנו את המציאות, שהרי בעצם הזמן הוא נקודת אפס, הרף עין, שכמעט ואיננו. זהו למעשה זמן "החוכמה" המידי, שאין בו אלא הווה מוחלט בלבד.²⁰ רמה כזאת של תפיסת זמן כבר קרובה למדי למה שכינינו כמדרגת "כתר", שכן מדובר על שלמות אלוקית שכבר אינה קיימת בשום מסגרת מקובלת. היא לא קיימת בזמן. היא "הזמן". ציר הזמן כולו – עבר, הווה, עתיד – מתקיים באותו הרגע, ומשמעותו הזמנית של הציר מתבטלת למעשה. ה"כתר", כזכור, מתייחס למה ש"אין" מבחינת יכולת ההשגה שלנו בעוד שהוא בעצם "יש" ברמות שלא ניתן לשער. אם הכתר הוא מה שמעבר לאין, הרי שקיום במציאות שכמעט ואיננה יהיה אולי הדבר הקרוב ביותר אליו.

גם המהר"ל מכוון לאותה תפיסת זמן המצויה מעבר לקונספציות המקובלות של הזמן:

והבן מה שאמר לכל זמן ועת לכל חפץ... כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד אינו זמן, ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל שאינו נופל תחת הזמן הוא נעשה בעתה... אך מה שניתנה בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים... מפני שהתורה שכלית ואינה תחת הזמן וראוי לה השלישי, כי כבר אמרנו כי העתה שאינו זמן הוא שייך דווקא לתורה... כי העתה מחבר הזמן והוא שלישי... [השלישי הוא כמו העתה שאינו זמן נחשב, לכך הוא שייך לתורה].²¹

המלך והמשה-למלך מאבדים את שפיותם!). במילים אחרות, בסיפור מודגשת חשיבות החיבור למציאות על פני גדילה רוחנית המנותקת ממנה. ההשלכה של החריג על החברה כרפלקסיה עצמית בולטת מאוד בסיפור, אך אין בסיפור ביטוי ברור ליתרונו של החריג על הנורמטיבי. החריג נדרש לוותר על יתרונו על הנורמה בכדי שיוכל לחבור אליה ולשנותה. הדגשת יתרונו הספציפי של החריג נעשית בסיפור "שבעה קבצנים" שנעסוק בו בהמשך.

20 זאת בשונה מתפיסת הזמן החווייתית של אנרי ברגסון הממוקדת בהווה (ראה ספרו ההתפתחות היוצרת, ירושלים תשל"ח). בניגוד לזמן המתמטי המחולק ללא הרף עד אינסוף, תפיסתו של ברגסון מעצימה את תחושת הזרימה של הזמן ומדגישה את המשך והקוהרנטיות שלו. לעומת זאת זמן החוכמה המכוון להרף עין אינו אלא ביטול הזמניות של הזמן.

21 ספר תפארת ישראל, מהדרות העניג, לונדון תשט"ו (נרפס מחדש בישראל תשמ"מ), פרק כה, עמ' עו.

אפשר לראות שגם המהר"ל קושר את הנגיעה לזמן שמעל לזמן ("העתה") בהבנה עמוקה יותר של המציאות הנבראת. מוקד דבריו הוא זמן נתינת התורה, שבוודאי לא היה מקרי. דיון זה ממחיש היטב את הבעיה שבניסיונות להבין על-זמניות מבחינה קונקרטיית. שהרי הטענה שהתורה, שהיא מעל הזמן, ניתנה בחודש השלישי ליציאת מצרים, כמוה כטענה שהשבת היא מעין עולם הבא מבחינת מושג הזמן, למרות שהיא חלה בכל יום שביעי בשבוע. אף שגם החודש השלישי וגם היום השביעי מתארים מציאויות החורגות מדפוס הזמן הרגיל, הם עדיין חייבים לבוא לידי ביטוי במציאות שלנו במסגרת זמן קונבנציונלי כמו יום או חודש.

ר' נחמן בחר להתמודד עם השאלה דרך דוגמאות שונות (מציאות מול חלום) וכך יצר את ההדרגתיות הנדרשת. המהר"ל לעומתו מדבר כמעט רק על העולם המציאותי הראלי, דבר שמחייב אותו ליצור הבחנה דקה יותר בין המדרגות השונות המשתקפות בתוך אותה מציאות עצמה.

לצורך הגדרת מדרגות המציאויות השונות משתמש המהר"ל במספרים. במסגרת דיונונו כאן לא נרחיב בסוגיית תורת המספרים של המהר"ל, נאמר רק שהמהר"ל קובע כי התורה ניתנה בחודש השלישי דווקא בגלל משמעותו המושלמת של מספר זה. המספר שתיים שלא כמו המספר שלוש יוצר מתח, בעיה ומחלוקת. מבחינה גיאומטרית הקו, המיוצג על-ידי שתי הנקודות התוחמות אותו בתחילתו ובסופו, אינו שואף לממד עליון דו-ממדי באשר אין לו "מוטיבציה" לצאת מגבולו. לא "חסר" לו דבר. בעבור היצור הקווי, החד-ממדי, הנקודה השלישית המצויה מעליו, מחוץ למישור החד-ממדי שלו, מסמלת את מה שמעבר למצוי הקיים, היא מהווה בשבילו את השלמות הנשאפת. הנקודה השלישית, הפותרת את הקונפליקט, אינה ממין השתיים שיצרו אותו, שהרי אם כן היא נותרת חלק מהבעיה. מבחינת הזמן, ההווה לא רק שאינו ממינם של העתיד והעבר ואינו דומה להם, למעשה גם אי-אפשר לומר עליו דבר במונחים של זמן. הנקודה שמחברת בין העבר לעתיד ויוצרת למעשה רצף של זמן, אינה בממד הזמן כלל וכלל. ההתייחסות אליה באופן מנותק מרצף הזמן תביא לכינוי נקודת הזמן הזו לא כ"הווה" (שיש לו קונוטציה זמנית כמתהווה מהעבר לעתיד) אלא "עֲתָה" – עכשיו אל-זמני, ללא זמן מחוצה לו. נקודת זו של הזמן-שאינו-זמן היא ה"הרף עין" של ר' נחמן, והיא מדרגת החוכמה במדרגות מושג הזמן שדיברנו עליהן.

מדרגות התשובה של הרב קוק

למושג המורכב של הזמן קיימת השלכה ישירה על הרעיון המופלא של התשובה. מבחינה רציונלית יש ערך חינוכי לחרטה על חטאי עבר, אך אין בתשובה כדי לתקן ממש עיוותים ופשעים. תפיסת עולם מכניסטית, השקועה באופן ההתרחשות המסוים שנגלה לעין במציאות (עבר-הווה-עתיד), תראה בתשובה סוג של הערמה. אולם כאשר מבינים כי מושג הזמן, כפי שהוא נתפס באופן הרגיל והמקובל, אינו מחויב המציאות, הרי שרצף האירועים אינו בהכרח כפי שהוא, והדבר פותח פתח להבנות חדשות בנושא

התשובה. כך למשל מתאר הרב קוק בספרו אורות התשובה מודל תאורטי ביחס למושג התשובה, המבוסס על תפיסת זמן שאינה מכניסטית:

מצד הבינה התשובה באה. וברום מעלתה הזדונוות היום לזכויות, ועליהם חיה יחיה. אמנם תשובה, בכל אופן וצורה שהיא, סובלת מחלישות הרצון של החרטה הקודמת, אלא שאחר כך הרי היא מתהפכת לשמחה... יותר מזה בא האור של החוכמה, שמעולם לא הוצרך להחלש ע"י מכאוב החרטה. הוא מוצא כבר את הזכויות מאירות כנכון היום... שכבר נתלבן הכל בתחילה ע"י הופעתה של הבינה הנשמטית. למעלה מזה היא הופעת אור הכתר הכללי... הכוללת הכל באוצר קדשה. אורה זו אינה משתמשת כלל בהכנת החרטה של התחלת הארת הבינה, מתגלה לאורה שאין שום גרעון וחשך כלל... למעלה מהבינה המפירה... למעלה מהחכמה המתרת, רק כל טוב שופע באין שום מניעה, וכל רע וכיעור שולל מעקרו מאז מעולם, כי באמת לא היה, לא הווה ולא יהיה, כי אם אור ה' וטובו.²²

לתשובה ישנם רבדים רבים. חלק מהם רלוונטי במסגרות הרגילות של החיים, כמו למשל שמירה על הבריאות, פתרון בעיות נפשיות, וכדומה. כל אלה מהווים תיקונים לחסרונות ספציפיים בכלים של המציאות ובמסגרתה. ברם הרב קוק אינו עוסק בסוג זה של תשובה היות שכבר ברמה הבסיסית המתוארת על-ידו לא מופיעה מציאות רגילה, שכן כבר מהשלב הראשון ישנה הפרה של מושגים מקובלים ("זדונוות היום לזכויות"). כבר מהשלב הראשון אין מדובר על תפקוד במסגרת מציאות שבה הטוב הוא מקומי, נקודתי ומבולבל ברע, אלא מדובר במציאות מושלמת שאין בה רע כלל כתוצאה מהתשובה. היות שהתשובה אינה פועלת על-פי החוקים המקובלים, והמצב הבסיסי שלה, עולם הבינה, הוא מעבר למציאות הרגילה והמוגבלת, הרי שתפיסת הזמן שבה איננה קונבנציונלית. תפיסת הזמן הרגילה אינה רואה אפשרות לתיקון שורשי של חסרונות המציאות כולה, משום שהיא ממוקדת בסיטואציה, ואילו תיקון החסרונות נעוץ בשורש המציאות עצמה. השקיעה הרציונלית לתוך הסיטואציה המכנית מפריעה לאמונה בתיקונו של הצמצום השני.

גם במושג התשובה ישנן מדרגות המקבילות למדרגות מושג הזמן ולמציאויות השונות אשר נוצרו בעקבות הצמצומים. התשובה ברמתה הבסיסית מתקנת את הקלקול שנעשה אך היא לא מוחקת אותו מציר הזמן. בעבר אכן היה קלקול, והוא לא נמחק מה"ביוגרפיה" של החוטא. אולי נדייק יותר אם נאמר שהקלקול נמחק אך אין הוא נעלם כלא היה. בסופו של דבר קיים תהליך תיקון שאלמלא הקלקול היה נחסך מהאדם, מהחוטא. אי-אפשר להתחמק מהתחושה שלתשובה יש ניחוח של "בריעברד". כל הקונספציה של התשובה מניחה תפיסה שונה של ציר הזמן – תפיסה תכליתית ("סוף מעשה במחשבה תחילה") ולא מכניסטית. דבר זה מאפשר לתקן את החטאים אך לא את ציר הזמן עצמו. הניחוח ה"בריעברדי" הוא על קלקולו של הזמן משום שעדיין

22 הרא"ה קוק, אורות התשובה, ירושלים תשמ"ה, יא, א.

יש לו "ציר". משמעות הדבר היא שנותר צער על עצם הצורך בתשובה, צער על התהליך, על הזמן שנדרש לעבור על מנת לחשוף את הטוב שברע.

במקביל לשלב הבא, שלב "החוכמה", מתאר הרב מדרגת תשובה עליונה יותר. בשלב הזה כבר אין את המועקה מעצם התהליך, שנתפס כהכרחי ו"לכתחילה". במדרגה זו, בניגוד למדרגה הקודמת, לא מדובר רק על השלמה עם הצורך בתשובה. כאן תיקונו של החטא אינו רק במסגרת המרחב הנתון אלא גם מבחינת ציר הזמן עצמו. התשובה במשמעותה היותר עמוקה לא רק מתקנת מגבלות ספציפיות אלא משיבה את המציאות למצבה הבסיסי נטול המגבלות העקרוניות. ציר הזמן לא מתהפך אלא ממש מתבטל לכדי נקודה. התהליך איננו עוד וקיימת תודעת תשובה מיידית, בהרף עין. מבחינתו של השב בתשובה לא היה חטא מעולם אלא מעשה זכות של תשובה, הן ברמה הספציפית של החטא והן מבחינה מערכתית של מושג הזמן. במצב שכזה אין מועקה מעצם התהליך התשובה היות שהזדונות נהפכו לזכויות גם מבחינת חסרון הצורך בתהליך התיקון, ולא רק ברמת חסרון החטא עצמו.²³

הרב קוק ממחיש את שתי המדרגות האלה – תשובה במדרגת "בינה" ותשובה במדרגת "חוכמה" – באמצעות האפשרויות השונות הקיימות לביטול נדר. "הפרת נדרים" מאפשרת לבטל מכאן ולהבא את הנדר. זו כוונת הרב באומרו "למעלה מהבינה המפירה", באשר התיקון מהפך את הנדר אך לא עוקר את עשיית החטא מיסודה מציר הזמן (או מן ההיסטוריה האישית של האדם). לעומת זאת, ב"התרת נדרים", החכם עוקר את הנדר מעיקרו. החכם מראה לאדם הנודר שהנדר נוצר מתוך הסתכלות שבטעות יסודה ולכן האדם הנודר, אם המציאות היתה מתחזרת לו, לא היה נודר מלכתחילה. החכם עוקר אפוא לא רק את הנדר הספציפי אלא את כל הקונספציה שהביאה את האדם לנדר את נדרו, "למעלה מהחכמה המתרת".

הרחק מעל שתי המדרגות הללו מתנוססת המדרגה שהרב מכנה "אור הכתר הכללי". במדרגה זו לא מדובר על תיקון חטאים ספציפיים ואף לא על תיקון מגבלות עקרוניות במרחב או בזמן. כאן מדובר על תיקונו של אמות המידה עצמן שדרכן אנו תופסים את המציאות באשר היא. אפשר היה לכנות את השלב הזה בשם "תיקון" בשל העובדה שהוא מתקן את הצמצום הראשון, אולם מבחינת הברואים לא ניתן לתקן את עצם קיומן של אמות המידה כי משמעות הדבר היא ביטולם. זהו המצב הבלתי נתפס שמקביל למציאות שקודם לצמצום הראשון, שאין לנו שום דרך להתייחס לתכניה מעבר לשלילת כל המדרגות הקודמות ממניעים של צמצום והגדרות יתר. מצב זה

23 החטאים מעולם לא התרחשו, כי מיד, ולא כעבור זמן, הם הוכררו על-ידי התשובה כטובים. במדרגה זו אין חשיבות למשך הזמן שחלף בין החטא לבין בקשת התשובה, מאחר שהשפעתה אינה נמדדת במושגי הזמן הקונבנציונלי. התשובה אינה רק לחטא אלא למושג הזמן כולו כך שהשפעתה קיימת גם על הזמן שעבר מאז החטא. כך הופכת התשובה את מושג החטא מעיקרו יחד עם אמת המידה הזמנית שבמסגרתה הוא נעשה. בהמשך לכך, השימוש דווקא במושג "תיקון" הוא בכדי להמחיש את חשיבות תיקונם של אמות המידה עצמן, מה שנחשב כ"תיקון התיקון" (הרב שג"ר בספרו שובי נפשי [אפרת תש"ס, עמ' 24-26]), כינה את השלב הזה "תשובה על התשובה", על סמך ליקוטי מוהר"ן חלק קמא, תורה ו, אות ג).

מבטל את מושג הזמן, וגם את כל שאר המושגים המשרתים אותנו ככלי מדידה בתפיסת המציאות.²⁴

הרחבה משמעותית ועמוקה בנושא מדרגות החוכמה והבינה נוכל למצוא בסיפוריו של ר' נחמן מברסלב. סיפורו של ר' נחמן "מעשה בשבעה קבצנים" מאפשר לנו לקשור את המודל בעל שלוש דרגות השלמות, הזמן והתשובה לשלוש הדרגות של קבלת שלמותו ומלכותו של הקב"ה בראש השנה.

הקבצנים של ר' נחמן

ר' נחמן, כך מספרים חסידי, העיד על סיפוריו שהם עמוקים מני ים.²⁵ הסיפור "מהשבעה בעטלירס" (שבעה קבצנים) נודע כנקודת השיא ביצירתו הספרותית, למרות שלא הספיק לסיימו.²⁶

בסיפור "שבעה קבצנים"²⁷ ישנו סיפור רקע שלמעשה אינו מסתיים, על מלך שממנה את בנו תחתיו, אך הבן אינו ראוי למלכות ומדרדר את הממלכה למלחמה. במסגרת המצב הכאוטי שלתוכו נגררת הממלכה, מתגלגלים ילד וילדה למפגש עם שבעה קבצנים המצילים אותם מחרפת רעב. השניים מתחתנים, ובכל יום מה"שבע ברכות" מגיח במפתיע אחד משבעת הקבצנים שהצילו אותם ומאחל להם מתכונתו הייחודית. בתוך כך מספרים הקבצנים תת-סיפורים על משמעות תכונתם המיוחדת. המפגש עם הקבצן השביעי והאחרון נעדר, והסיפור קטוע ואינו מגיע אל סופו. "שבעת קבצנים"

24 עיקר מהותה של מדרגה-לא-מדרגה זו הוא בעובדה שהיא מצויה על גבי מדרגות קודמות ("כתר" כמשמעו). תיקון אמות המידה אינו בא במקום תיקון חסרונות המציאות המוגבלת אלא דווקא מותנה בו. אשר על כן, אין לראות בדברים חיוזק לעמדות פוסט-מודרניות המצדדות כביטולן של אמות המידה ה"שרירותיות". העמדה הפוסט-מודרנית רואה חשיבות גדולה בתיקון כלי התפיסה, המושגים והשפה, בעוד שתיקון המציאות עצמה פחות חשוב מבחינתה. (גדי טאוב, 'תיקון המראה או תיקון הפרצוף', המרד השפוף, תל-אביב 1997, עמ' 186-190). יתרה מזאת, העמדה הפוסט-מודרנית הקצינה את הטענה הפילוסופית שאמות המידה שבבסיס התפיסה אינן שיקוף של המציאות אלא הן המציאות עצמה. התודעה מכוננת את המציאות ואיננה תוצאה שלה (M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New-York 1994, chapter 1). הדגש על העולם הסובייקטיבי גורם לאדם לעסוק יותר בכלי התפיסה שלו מאשר במה שהם תופסים. כך יוצא ש"אמות המידה" אולי משתנות אבל המציאות נותרת בכיעורה. שינוי כזה של אמות המידה לא מבטא תיקון אמיתי של המציאות אלא רק חוסר יכולת לזהות את החסרונות. משום כך יש להתמיד בניסיון לברור את הסיגים מאמות מידה מקובעות ודוגמטיות מדי, אך לא לערער על החשיבות שבעצם קיומן. אף כאן, שלב ה"כתר" הוא אחרון מנקודת מבט קיומית חסרה ומצומצמת כשלנו.

25 "ושמענו מפיו הקדוש שאמר שכל דיבור ודיבור של אלו המעשיות יש בו כוונה עצומה, ומי שמשנה דיבור מאלו המעשיות מכפי מה שאמרו הוא בעצמו, הוא מחסר הרבה מהמעשה. ואמר שאלו המעשיות הם חדושים נפלאים ונוראים מאד מאד, ויש בהם דרכים ונסתרות ועמקות מופלג מאד וראוי לדרשם ברבים..." (סיפורי מעשיות משנים קדמוניות, ירושלים תשנ"ה, הקדמה, עמ' ג).

26 ראה שיחות הר"ן, ירושלים תשנ"ה, פסקא מו, וכן פסקאות קמז-קמט.

27 סיפורי מעשיות משנים קדמוניות, מעשה יג, עמ' קפד-ריח.

הוא סיפור ארוך מאוד ועמוס בפרטים. אנו כאן לא נזדקק אלא לשני הסיפורים הראשונים ולמבנה הכולל והמגמתי של סיפור זה.

אין ספק שכל אחד מן הקבצנים, המייצגים את שבירת הקונספציות המקובלות, מבטא שלמות משלו. כל אחד הוא "צדיק הדור" המתבלט במציאות שאליה הוא מתייחס.²⁸ לאורך כל הסיפורים, הנכות שמאפיינת את הקבצן בתפיסה רגילה, היא היא יתרונו הגדול על פני סובביו. הנכויות הן תכונות ש"גדולות" על המציאות ועל כן נתפסות בצורה מעוותת. התכונות הללו מופיעות בקבצנים באופן היררכי בולט: פגם בעין, באוזן, בפה, בצוואר, בגב, ביד וברגל. היררכיה זו היא סימן לכך שאף-על-פי שכל קבצן מדמה את עצמו כשלמות לעומת המציאות שהוא מתאר, הרי שעיון מפורט יותר בסיפורי הקבצנים האחרים מצביע על הדרגתיות והיררכיה בשלמויות השונות. ננסה לתאר בקצרה נקודה זו:

בעיית הפער שבין האל לברואיו שנוסחה עד כה במונחים של צמצום, מתוארת בסיפורי הקבצנים כקשורה בסתירות ובניגודים. ניגודים שונים קיימים בעולם מפאת הצמצום שאירע בו ושהוביל לסתירות, לספקות ולמגבלות בהופעת השפע האלוהי. אפשר לכן לומר שמטרתו העיקרית של רעיון התיקון הוא איחוי הניגודים וביטול המגבלות. עיקרון כללי וסכמטי זה של רעיון התיקון הוא עיקרון מנחה בששת תתי-הסיפורים של הקבצנים, וככל שמומיינתו של הקבצן הוא באיבר נמוך יותר בגופו כך הבעיה שאיתה הוא מתמודד במציאות נמוכה יותר, יומיומית יותר ויסודית פחות. העיוור והחירש (שני הקבצנים הראשונים) מתארים מציאויות מושלמות בדרגות שונות, ובהם נתמקד בהמשך המאמר. אחריהם כבד-הפה (הקבצן השלישי) מתמודד עם בעיית איחוי הניגודים והסתירות עצמה. במציאות שאיתה הוא מתמודד האיחוי כבר אינו אפשרי, וכל שכבד-הפה מסוגל לעשות הוא לאפשר למציאות זו, מלאת הסתירות, להתהוות אך לא לפתור את מגבלותיה.²⁹ עקום-הצוואר כבר לא נוגע בבעיית שלמות הניגודים, אלא בבעיה מעשית יותר והיא שהניגודים שיש לאחותם אינם בטווח חיבור כלל. עקום-הצוואר מסוגל רק לקרובם זה אל זה באופן שאיחויים יעמוד על הפרק ותור-לא. הגיבן, עובר לעסוק מבעיית איחוי הניגודים הגלובלית לבעיית איסוף הניגודים המקומיים בלבד. בכך, הוא מוריד את הבעיה לפסים קונקרטיים יותר. מאחר שהוא

28 ישנם רעיונות רבים למשמעותם של שבעת הקבצנים. הרב ע' שטיינזלץ למשל, בספרו ששה מיפורי המעשיות של רבי נחמן מברסלב, בצירוף מבוא ופירושים" (תל-אביב תשנ"ה, עמ' 169-189), מייחס כל קבצן לדמות אחרת באושפיון (החופה נערכת במעין סוכה, והקבצנים ב"שבע הברכות" הם האושפיון בשבעת ימי חול-המועד סוכות). מכיוון שכך, הרב שטיינזלץ מחויב בפירושו לתיאורי האושפיון ולא בהכרח לסדר כלשהו בין הקבצנים עצמם. גם יוסף דן, בספרו הספור החסידי (ירושלים תשל"ה), מצביע על כך שקשה להראות מבנה היררכי ברור בין שבעת הקבצנים וקובע כי "כל נסיון לזהות את אחד הקבצנים, או את כולם, עם ספירה מסוימת, אינו הולם את אופיו של הסיפור (עמ' 166). אף-על-פי-כן, ננסה להלן ליצור סדר היררכי ביניהם, ולו גם באופן חלקי.

29 בסיפור זה מופיעה התייחסות לקיומו המקובל של הזמן, הזורם מן העבר אל העתיד יום אחרי יום, לבלי יכולת להכיל את משמעותו הכוללת של הזמן באחת — לא במהופך ולא במכוון. יכולתו של הקבצן כבד הפה מסתכמת בסיוע ליצירת יום בודד אחד בכל פעם מחדש.

אינו מהווה שלמות אלא קידום מקומי של אוסף הניגודים ביחד, רגע השלמות שהוא מציע חסר בסיפורו. לבסוף, סיפורו של הגידם אינו מתייחס כלל לאיחוי ניגודים כלשהם. זוהי אולי וריאציה לסיפור "אבדת בת מלך", רק שהקבצן, המסמל את הצדיק, דווקא מצליח להציל את הנשמה-השכינה משליטתו של הרוע. זהו סיפור על יכולתו של הצדיק להגיע לפנימיותה של נשמתו שלו, לרפא את חולייה של השכינה הפנימית ולשמור אותה טהורה וזכה על אף מגבלות המציאות החשוכה. אם ישנו איחוי של ניגודים בסיפורו של הגידם, הרי הוא איחוי ניגודים אישי שלו בינו לבין נשמתו, והוא עושה זאת בכך שהוא משחרר את הנסיכה מהשבי ומשיב אותה אליו. במסגרת מגמה זו אפשר רק להניח (שהרי החלק הזה לא נכתב), שהחגיגה הוא הקבצן שפותר באמצעים גשמיים בעיות ספציפיות במציאות המצומצמת. נכות הרגליים, אפשר שמסמלת את הריקוד – ריקוד השמחה של דוד המלך בהביאו את ארון ה' לירושלים. אין בשלב זה נגיעה כלשהי בבעיית הצמצום עצמה, אלא רק התמודדות עם השלכותיה המעשיות והיומיומיות.

הקבצן העיוור

...ותכף ומיד בתוך שהיו מתגעגעים מאד לבעטליר העור ענה ואמר: הנני, הנה באתי אצלכם על החתונה, ואני נותן לכם מתנה לדרשה, שתהיו זקנים כמוני... שתחיו חיים ארוכים כמוני. ואתם סבורים שאני עור, אין אני עור כלל, רק שכל זמן נדמה בעור, כי אין לו שום הסתכלות כלל על העולם, מאחר שכל זמן העולם אינו עולה אצלו כהרף עין, על כן אין אצלו הסתכלות וראיה בזה העולם כלל, ואני זקן מאד, ועדיין אני יניק לגמרי, ולא התחלתי עדיין לחיות כלל, ואעפ"כ אני זקן מאד, ולא אני בעצמי אומר זאת, רק יש לי הסכמה על זה מהנשר הגדול, ואספר לכם מעשה... כי פעם אחת הלכנו אנשים בספינות הרבה על הים, ובא רוח סערה ושבר את הספינות והאנשים נצלו ובאו אל מגדל אחד... והיה שם כל טוב וכל התענוגים שבעולם. ענו ואמרו, שכל אחד יספר מעשה ישנה, מה שהוא זוכר מזיכרון הראשון, היינו מה שהוא זוכר מעת שהתחיל אצלו הזיכרון. והיו שם זקנים ונערים והיו מכבדים את הזקן הדגול שביניהם שישפר תחילה. ענה ואמר: מה אספר לכם. אני זוכר גם כשחתכו את התפוח מן הענף. ולא ידע שום אחד מה הוא אומר, אך היו שם חכמים ואמרו: בוודאי זאת היא מעשה ישנה מאד. וכבדו את השני שישפר. ענה השני, שלא היה זקן כמו הראשון: זאת היא מעשה ישנה?! ... זאת המעשה אני זוכר גם כן, אבל אני זוכר גם שהיה הנר דולק. ענו ואמרו שם: זאת היא מעשה ישנה ביותר מהראשונה, והיה פלא אצלם שזה השני, שהוא יניק מהראשון, וזוכר מעשה ישנה יותר מהראשון. וכבדו את השלישי שישפר. ענה ואמר השלישי שהיה יניק יותר: אני זוכר גם כשהתחיל בנין הפרי... ענה הרביעי שהיה יניק יותר: אני זוכר גם כשהוליכו הגרעין לנטוע הפרי. ענה החמישי, שהיה יניק יותר: אני זוכר גם החכמים שהם היו חושבים וממציאים את הגרעין. ענה השישי שהוא זוכר גם את הטעם של הפרי קודם שנכנס הטעם בתוך הפרי. ענה השביעי ואמר שהוא זוכר גם את הריח... ענה השמיני ואמר שהוא זוכר גם את המראה... ואני,

היינו זה הבעטליר העור שמספר כל זה, הייתי אז תינוק לגמרי... ועניתי להם: אני זוכר כל אלו המעשיות ואני זוכר לאו כלום. ענו ואמרו: זאת היא מעשה ישנה יותר מכלם. והיה חידוש גדול אצלם, שהתינוק זוכר יותר מכלם.

בתוך כך בא נשר גדול ודפק על המגדל, ואמר להם: חדלו עוד מלהיות עניים, שובו אל האוצרות שלכם והיו משתמשים באוצרות שלכם. ואמר להם שיצאו מן המגדל כדרך זקנותם, שכל מי שזקן יותר יצא תחילה... והוציא תחילה את התינוק הנ"ל, כי באמת הוא זקן יותר מכלם... והזקן הגדול הוציא באחרונה, כי כל מי שהיה יניק יותר היה זקן יותר... ואמר להם הנשר הגדול הנזכר לעיל: אני אפרש לכם את המעשיות שספרו כל הנ"ל. כי זה שספר שהוא זוכר גם כשחטכו את התפוח מן הענף, היינו שהוא זוכר גם כשחטכו את טבורו, היינו שגם את המעשה הזאת שנעשה עמו תכף בעת ההולדה... גם את זה הוא זוכר. והשני, שאמר שזוכר בשעה שהיה הנר דולק, היינו שהוא זוכר גם כשהיה בעיבור, שהיה נר דולק על ראשו. וזה שאמר שזוכר גם בעת שהתחיל רקום הפרי, היינו שזוכר גם כשהתחיל להתרקם הגוף, היינו בעת יצירת הולד. וזה שזוכר בעת שהיו מוליכים הגרעין לנטוע הפרי, היינו שזוכר גם כשנמשכה טיפה בעת הזיווג. וזה שזוכר את החכמים שהיו ממציאים את הגרעין, היינו שזוכר גם כשהיה הטיפה עדיין במוח, כי המוחין ממציאים את הטיפה. וזה שזוכר את הטעם, היינו הנפש. והריח, היינו הרוח. והמראה, היינו הנשמה. והתינוק שזוכר לאו כלום, כי הוא למעלה מן הכל וזוכר אפילו מה שהוא קודם מנפש-רוח-נשמה שהוא בחינת אֵין. ואמר להם: חזרו אל הספינות שלכם, שהם הגופים שלכם שנשברו, שיחזרו ויבנו, עתה חזרו אליהם. וברך אותם. ולי, היינו זה הבעטליר העור שהיה תינוק אז שהוא מספר כל זה, אמר הנשר הגדול הנ"ל: אתה בא עמי, כי אתה כמותי, כי אתה זקן מאד ועדיין אתה יניק מאד, ועדיין לא התחלת לחיות כלל, ואעפ"כ אתה זקן מאד, וגם אני כך, כי אני זקן ועדיין אני יניק וכו'. נמצא שיש לי הסכמה מאתו הנשר הגדול, שאני חי חיים ארוכים כנ"ל...

הסיפור מעורר כמה בעיות המצריכות עיון. האחת היא הקשר הלא ברור בין זיכרון לראייה (או עיוורון) ובין שניהם לאריכות ימים. האחרת היא תחושת הבלבול של הקורא בנוגע לאופי ההיזכרות המתוארת. מחד גיסא, נראה שהפלא הגדול הוא שהזקן זוכר פחות ממה שזוכר התינוק. מאידך גיסא, לאור פרשנותו של הנשר מתברר שהזיכרון הוא זיכרון הלידה (או מה שקדם לה). אם כך הדבר, מה הפלא שתינוק "זוכר" יותר את מה ש"קרוב" אליו מבחינת הזמן?

נראה שהפתרון לשאלות האלה מצוי בהבנת מסגרת המציאות של הסיפור. זיכרונו קצר הטווח של הזקן הוא "גבול תחתון" ואילו זיכרונו ארוך הטווח של התינוק הוא "גבול עליון". ברור מהסיפור שמציאות זו, מזיכרון הזקן ועד לזיכרון התינוק, כבר אינה בהישג יד והיא מוגדרת כאוטופיה אידאית כלשהי, שהרי הסיפור מתאר אותה כזיכרון מתוך מציאות אחרת — המציאות של הספינות השבורות. לנקודה זו נחזור בהמשך

הדיון והיא תהווה מפתח להבנת מושג הזיכרון בכל הסיפור כולו. חשוב לעת עתה להדגיש שנקודת הייחוס לסיפורי הזיכרונות כולם היא מציאות הספינות השבורות.

עניין נוסף שכדאי לתת עליו את הדעת הוא ההבדל הגדול שבין הקבצן העיוור לשאר הדוברים. מבחינה מעשית – הם חוזרים לספינות והוא עולה עם הנשר, אך יותר מזה קיים מבחינת הזיכרונות – הזקן זוכר "כשחתכו את התפוח מהענף", כשכוונתו (על-פי פרשנותו של הנשר) לזיכרון קודם רגע הלידה. ממנו והלאה הזיכרון מפליג עד לזכירת נשמת היילוד עוד קודם התלבשותה בגוף מצומצם ונפרד. כל הדוברים פרט לעיוור מתארים את המציאות האחדותית קודם הצמצום שבהולדה. התינוק, העיוור, זוכר משהו אחר לגמרי. הוא זוכר "לאו כלום".

לפני שנתייחס למורכבות זהות מדרגתם של האנשים השונים בסיפור, חשוב לשים לב שהחיסרון היחיד שמתואר בסיפור כולו (אם בכלל אפשר לקרוא לו חיסרון) מגיע בעצם לכלל פתרון. בעוד שהתינוק-העיוור אינו חוזר לספינתו אלא הולך עם הנשר, הרי שאר האנשים שבים אל הספינות שנתקנו לאחר ההיזכריות השונות. מעבר לכך שעובדה זו מבחינה הבחנה חשובה בין העיוור לשאר הנוכחים הרי שיש בה כדי לתאר מציאות מושלמת. החיסרון שבשבירת הספינות/הגופים לכאורה מוצא מאליו את פתרוננו בסוף הסיפור. למעשה סיפור זה הוא הסיפור היחיד מכל סיפורי הקבצנים האחרים שבו נקודת הייחוס איננה מציאות חסרה הנדרשת לעבור תיקון על-ידי הקבצן המספר. החיסרון בה, אם בכלל, מתואר באופן אגבי ובלי שהאחריות לחיסרון זה תושלך על הקבצן המספר. אף-על-פי-כן, קיימות רמות שונות להבנת משמעות פתרונו של חיסרון זה.

האנשים כולם, על מדרגותיהם השונות, שבים לספינות המתוקנות. בסופו של דבר לא מתוארת מבחינתם בעיה כלשהי. להפך. הרס הספינות נראה במבט לאחור כמשרת את התכנסותם יחד כדי להיזכר בכור-מחצבתה של נשמתם (או נשמת העולם המצומצם). נראה שרק לאור היזכרות זו מתאחים שברי הספינות וה"חטא" מתוקן. יוצא אם כן שתיקון הפגם נעוץ בראייה תכליתית של המציאות. האנשים כביכול נזכרים במציאות שקדמה לצמצום (שקדמה ללידת העולם המקולקל, או ליצירת הגופים-הספינות) ועל כן היא גם משקפת בעבורם את השלמות העתידית הנשאפת. סופו של מהלך התיקון, היונק מן השלמות שקדמה לקלקולים כולם, משפיע על מהלך חייהם. יציאתם לדרך עם הספינות מלווה ביזכרון השלמות הנשאפת שאף פועלת ומשפיעה על מגבלותיהם.

שונה הדבר אצל התינוק-העיוור. אם נצא מנקודת הנחה שעליונות מדרגתו כוללת גם את תיקון שבירתן של הספינות, הרי שאצלו התיקון פותר לחלוטין את עצם הצורך בספינות, בגופים מצומצמים שייצגו באופן גלוי אך מצומצם את אורן של הנשמות. יש כאן מין "תיקון" של מה שכינינו "הצמצום השני", באשר הוא מותיר את הברוא, המובחן מהאל, במצב מושלם ולא מצומצם. אם שלמותם של שאר האנשים בסיפור מגשרת על הצמצום השני על-ידי ראייה תכליתית של החיסרון והמגבלה, הרי שאצל העיוור השלמות כאילו פוסחת על קיומו של החיסרון מלכתחילה.

אם נתרגם את מדרגות השלמות המתבררות מן הסיפור למונחים שהוזכרו עד עתה, נוכל לקבל ציור כמעט מוחשי של מדרגות השלמות שדנו בהן. כל הדוכרים בסיפור, פרט לעיוור, המהווים בסיס להשוואה לבחינת מעלתו וייחודו של העיוור, אין בהם חיסרון כלשהו. שלמות זו, על מדרגותיה הפנימיות, מייצגת את מדרגת הבינה. במונחים קבליים ידוע כי הבינה מסמלת את האישה-האם, שתהליך העיבור בה הוא שמאפשר יצירה מצומצמת של עולמות מוגבלים. כל הנוכחים זוכרים ברמות שונות את המציאות האחדותית והשלמה שממנה נולד כעובר העולם החסר והמוכר. כל הנוכחים שייכים למציאות אחדותית ושלמה זו ומייצגים אותה. רק העיוור מייצג משהו אחר. כאן המקום לצטט עוד מדברי ר' נחמן על הזמן המושלם, שהבאנו מהם לעיל כשעסקנו במדרגת החוכמה:

ועל כן משיח, שעבר עליו מה שעבר מיום בריאת העולם וסבל מה שסבל, ואחר כל זה, בסוף יאמר לו השם יתברך: "בני אתה, אני היום ילדתיך" (תהילים ב). והדבר תמוה ונפלא מאד, לכאורה, אך כל זה מחמת גדל עוצם שכלו של משיח, לפי גדל מדרגתו שיאחו אז, ומחמת הפלגת עוצם מעלת שכלו, שיגדל אז מאד מאד, על כן יהיה כל הזמן שעבר עליו מיום בריאת העולם עד אתו הזמן, כולו אין ואפס ממש, ויהיה ממש כאילו נולד היום, כי יתבטל כל הזמן בשכלו, שיהיה גדול מאד... ועל כן יאמר לו השם יתברך אני היום ילדתיך — היום ממש, כי כל הזמן שעבר, אין ואפס לגמרי כנ"ל.³⁰

רק הקבצן העיוור רואה דברים ב"הרף עין" ממש. במובן הטהור והשלם של מושג הזמן, כפי שהוא בא לידי ביטוי בתפיסתו של ר' נחמן מברסלב, רק כיווץ אופטימלי ומקסימלי של הזמן מאפשר נגיעה ב"הרף עין", ב"עתה". המשמעות המעשית של הגעה לרמה גבוהה כל כך של הידבקות בשכל אלוקי היא ניתוק מסוים מאמות המידה המוגבלות כאן במציאות המצומצמת. "הרף עין" זה מאפשר למשיח-הזקן-המופלג להיות התינוק-שעוד-לא-נולד במובן ייחודי ושונה כל כך משאר הנוכחים.³¹

יש לפנינו תיאור של מדרגת החוכמה, שמיוצגת על-ידי הקבצן העיוור, לעומת מדרגת הבינה, שמיוצגת על-ידי שאר הדוכרים. היות ונקודת הייחוס היא הבינה, התיאור כאן הוא לאחור הצמצום השני — כלומר לאחור יצירתם של העולמות המצומצמים (=הספינות שנשתברו ונתקנו). חשוב להבהיר את נקודת הייחוס משום שהיא נועדה להדגיש את מוגבלות ההבנה של המדרגה המתוארת. אין דרך להבין עניין חדש אם אין בסיס להשוואת העניין החדש עם עניין מוכר אחר, מקביל לו. אשר על כן, כל תיאור השלמות, החל מאחדות הבינה על מדרגותיה וכלה במדרגת החוכמה המנותקת, מתאפשר אך ורק באמצעות הזיכרון.

30 ספר ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ה, חלק תניינא, תורה סא.

31 הרושם שכיווץ מסוים של הזמן מופיע גם אצל הנוכחים (בכך שהצעירים זוכרים יותר מהזקנים) הוא מוטעה. כפי שהציע לי תלמידי קובי זיסלין, אפשר שמדובר ביחידת זמן קבועה הזזה לאחור ככל שגיל הדובר קטן יותר. וכך כולם מתייחסים בעצם לאותה מסגרת זמן אלא שהקטן ביותר זוכר את נקודת ההתחלה המוקדמת ביותר בשל הזות מסגרת הזמן לאחור. רק העיוור פורץ את גבולות מסגרת הזמן וזוכר נקודת התחלה שמעבר לה — "לאו כלום".

מהו בעצם הזיכרון? מדוע נבחר דווקא הזיכרון לבטא את מדרגת הקבצן העיוור (או על כל פנים, את התשתית להבנת מדרגתו)? נראה שר' נחמן נזהר שלא להגביל את משמעות הקבצנים שלו לתחום היתרון-המוגבלות שלהם. העיוור לא מיוחד בראייה דווקא, החירש לא בשמיעה, וכן הלאה. יתרונם של הקבצנים מיוצג אומנם באיבר הנכות שלהם, אך היתרון הזה אינו מוגבל למשמעויות העולות מן האיבר בלבד. במקרה שלנו (ועוד נעסוק בכך בהמשך, בקבצן החירש), ר' נחמן בוחר שלא לייחד את העיוור רק באמצעות תיאור ראייתו המופלאה הרואה בהרף עין, אלא באמצעות אפיון אחר, מקביל במידה מסוימת. הראייה מאפשרת לאדם לתפוס את המציאות כמכלול. לעומת שאר החושים יש בראייה משהו מופשט יותר. זהו בדיוק הרעיון שקיים בזיכרון. הזיכרון מאפשר את הרצף. אלמלא הזיכרון היו חמשת החושים, מושלמים ככל שיהיו, גיבוב של מידע חסר וחסר קשר. הזיכרון מאפשר תודעה של זמן והוא מבטא תפיסה כוללנית, ואף מיידית ולא מודעת של רצף ואחדות.³² כמובן, ישנן רמות שונות של תפיסות של זמן או של יכולות של זיכרון, אך העיקרון המושגי זהה בכלם. תודעת הזמן על-ידי זיכרון, במובנה השלם, מייצגת את מה שמייצגת הראייה בהשוואה לשאר החושים, או את מה שמייצג הקבצן העיוור בהשוואה לשאר הנוכחים (וכל שכן בהשוואה לשאר הקבצנים).

יחד עם זאת, ישנו יתרון נוסף לשימוש ברעיון הזיכרון בתיאור מדרגת הקבצן העיוור. יתרון זה, כפי שכבר הוזכר, קשור למהות השונה כל כך של מדרגת החוכמה המתוארת מנקודת מבט "ראלית" של הבינה, למודת החסרונות. השימוש בזיכרון, בניגוד לראייה, מאפשר גם את ההבנה שמדובר במדרגה שמצויה מעבר למסך שאי-אפשר לעבור. הראייה עוסקת במרחב שכל ממדיו נגישים לנו. לעומת זאת הזיכרון (במובן הפשוט והאינסטינקטיבי שלו) נוגע בזמן שנתפס כמוגן מפני השפעתנו. המרחב זמין על כל ממדיו, אך הזמן שחלף חסום בפנינו. יש בזיכרון משהו שמסמן מגבלה ביכולת ההבנה וכמובן ביכולת ההגעה. לענייננו, מגבלה זו קשורה ביכולת תיקון הצמצום השני כאילו מעולם לא היה צמצום. התייחסות שלנו למדרגת העיוור היא במידה רבה התייחסות עקרונית-מחשבתית, ולא קיומית. מאחר שהצמצום השני כבר אירע ולנשמותינו יש כבר גופים וספינות, אין אנו יכולים להתחמק מן העובדה שהאפשרות לתקן את הצמצום השני היא במסגרת קיומו בלבד. אי לכך, ההתייחסות לתיקון הצמצום השני כאילו מעולם לא היה צמצום היא באמצעות תיאור השלמות הזו מבעד לאיזה גבול, מעבר לאיזה אופק. השימוש בזיכרון מסייע בכך, מכיוון שבמובן הפשוט שלו הזיכרון עוסק במה שהיה ולא ניתן עוד לשנות.

32 הנורולוג אוליבר סאקס מתאר בספרו האיש שחשב שאשתו היא כובע (תל-אביב תשנ"א, עמ' 35-53) אדם שאיבד את זיכרונו: "נראה שהוא מבודד בתוך רגע יחיד של הוויה, כשמכל עבר מקיפה אותו תהום של שכחה... הוא אדם בלי עבר (או עתיד) התקוע בהווה חסר פשר המשתנה ללא הרף... האם אפשר בכלל לדבר על 'קיום' במצב של העדר מוחלט כל כך של זיכרון ורצף? ...[האיש הנז] הצטמצמות מבעייתה של אדם לכדי זרימה והשתנות מנותקת ולא רציפה" (עמ' 41).

כל הנוכחים זוכרים, וכל הזיכרונות הם מעבר למציאות הספינות שנטרפו. אולם יכולת הזיכרון של העיוור היא המרשימה ביותר והמושלמת ביותר. השימוש בזיכרון על מנת להמחיש את מדרגתה המושלמת של החוכמה עוד קודם הצמצום השני, קשור במדרגתו של העיוור דווקא. שעה שכל הנוכחים מובחנים מזיכרונותיהם – הם שבים לספינות המתוקנות והזיכרונות נותרים אוטופיות מרוחקות, העיוור למעשה מתאחד עם זיכרונו. הוא פוסע אל מעבר לגבול, ובכך מבטל את אי הנגישות של ממדי הזמן. זו גם הסיבה שהעיוור חי "חיים ארוכים", מעבר לכל גבול ומידה. מדרגתו של העיוור מאופיינת דווקא על-ידי יכולת זיכרון, יכולת הממחישה שאי-אפשר לעבור את הפער שבינו ובין שאר הסובבים – לא מנקודת מבט ראלית ולא מנקודת מבטם של שאר הנוכחים בסיפור.

הקצנן החירש

...בתוך שהיו מתגעגעים אחריו, והנה הוא בא, ואמר הנני... ואמר להם: עתה אני נותן לכם במתנה שתהיו כמוני, שתחיו חיים טובים כמוני... ואתם סבורים שאני חירש? אין אני חירש כלל! רק שכל העולם כולו אינו עולה אצלי לכלום, שאשמע החסרון שלהם. כי כל הקולות כולם הם מן חסרונות. כי כל אחד ואחד צועק על חסרונו. ואפילו כל השמחות שבעולם כלם הם רק מחמת החסרון, ששמח על החסרון שחסר לו ונתמלא. ואצלי, כל העולם כולו אינו עולה לכלום, שיכנסו באזני החסרון שלהם. כי אני חי חיים טובים שאין בהם שום חסרון. ויש לי הסכמה על זה שאני חי חיים טובים, מן המדינה של עשירות. (וחיים טובים שלו הוא שהיה אוכל לחם ושותה מים). כי יש מדינה שיש בה עשירות גדול... פעם אחת נתקבצו והתחיל כל אחד להתפאר עם חיים טובים שלו... ועניתי ואמרתי להם: אני חי חיים טובים, שהם טובים יותר מחיים טובים שלכם. והא ראייה... אם תוכלו להושיע את מדינה פלונית. היות שיש מדינה שהיה להם גן. והיה באותו הגן פירות, שהיה להם כל מיני טעמים שבעולם... כל מיני ריחות שבעולם... כל מיני מראה שבעולם, בכל היה באותו הגן. והיה על הגן גנני אחד. והיו בני אותו המדינה חיים חיים טובים על ידי אותו הגן. ונאבד שם הגנני. וכל מה שהיה שם באותו הגן, בוודאי מוכרח להיות כלה ונפסד, מאחר שאין שם ממונה, דהיינו הגנני... ובא עליהם מלך אכזר... והלך וקלקל את החיים טובים של המדינה שהיה להם מן הגן. ולא שקלקל את הגן. רק שהשאיר שם באותה המדינה שלש כתות עבדים... ועל ידי זה קלקל את הטעם... ואת הריח... ואת המראה. והלכו העשירים הנ"ל אל אותה המדינה, וגם אני הלכתי עמהם... כשבאו סמוך להמדינה, התחיל להתקלקל גם אצלם... ואמרתי להם... איך תוכלו להושיע אותם?... ונכנסתי במדינה... ואמרתי להם... המלך האכזר השאיר שלש כתות עבדים הנ"ל, שיהיו הולכים ומקלקלים את המדינה, שהיו הולכים ומדברים ביניהם נבול-פה... וע"י נבול-פה נתקלקל הטעם, שכל הטעמים הם טעם נבלה. וכן הם הכניסו שחד במדינה, וע"י זה נחשכו העיניים ונתקלקל המראה, כי השחד יעור עיני חכמים. וכן הם הכניסו ניאוף במדינה, וע"י זה נתקלקל הריח. על כן תראו לתקן את המדינה

משלש עברות אלו ולחפש אחרי האנשים הנ"ל ולגרשם. ואז, כשתתקנו שלש עברות אלו, לא די שיתתקן הטעם והמראה והריח, כי אם גם הגנני שנאבד יוכל גם כן להימצא... והתחילו לתקן את המדינה משלש עברות אלו... בינתיים נעשה רעש: אולי המשוגע הוא באמת הגנן? כי מתהלך משוגע ואומר תמיד שהוא הגנן, והכל חושבים אותו למשוגע, ומשליכים עליו אבנים ומגרשים אותו. שמא הוא באמת הגנן? והלכו והביאו אותו. אמרתי להם: ודאי, זה הוא הגנן. נמצא שיש לי הסכמה מאותו מדינה של עשירות, שאני חי חיים טובים. כי אני תקנתי את המדינה הנ"ל.

בסיפורו של החירש כבר ברור למדי שישנו חיסרון שעל הקבצן לתקן. והוא אכן מתקן. שלא כמו בסיפורו של הקבצן השלישי (כבד־הפה) שבו אין פתרון, או סיפורו של העיוור, שבו אין בכלל בעיה, כאן מופיעים הן הבעיה והן פתרונה. כאן מתוארת מדרגת שלמות המתבססת על החסרונות שבה.

אפשר לשים לב שהקבצן החירש אינו מעל לזמן. הוא מודע לעובדה ש"כל השמחות שבעולם כלם הם רק מחמת החסרון" משמע הוא מודע לתהליכי ההתהוות והסיבתיות שבמציאות, אלא שאין הוא חווה שום חיסרון ולכן הוא חי "חיים טובים". מן הנמנע, אגב, שהחירש יחווה שמחה, שכן השמחה היא מחמת החסרונות. מתברר כי שמחתו של הקבצן היא מסוג אחר לגמרי.

כמו מדרגת הקבצן העיוור שאינה מתאפיינת רק בראייתו המושלמת אלא גם באמצעות הזיכרון כך גם מדרגת הקבצן החירש מתאפיינת לא רק במונחים של שלמות השמיעה אלא גם באפיונים אחרים, רחבים יותר. מדרגת החירש מתוארת אפוא באמצעות העושר. השמחה, העושר ו"החיים הטובים" מובחנים באיכותם משאר ההנאות והעשירות של הסובבים אותו.

הקבצן העיוור מתהדר בכך שחיו "חיים ארוכים", כפי שמתבקש מתודעת הזמן השונה שלו ומיכולת הזיכרון החריגה שלו. שונה הדבר אצל הקבצן החירש שמתהדר ב"חיים טובים". כאן קיימת מסגרת זמן קצובה לחיים. חיים אלו אינם מלאים בתכנים רגועים אלא במחשבה לטווח ארוך ואפילו בתכנים נצחיים. ואולם משכם של חיים אלה נותר כשהיה. החיים טובים אך מוגבלים. זוהי בדיוק תפיסת הזמן בשלב הבינה. "תמיד בשמחה" מבטא תודעת זמן תכליתית, הפוכה של ציר הזמן המקובל והראלי. השלמות במדרגת הבינה היא תיקון החסרונות באופן שמודע לאפשרות קיומם של החסרונות אך בלי הרגשת הצער מאפשרות זו.³³

סיפורו של הקבצן החירש הוא קשה ומעורפל. מתוך כל הסמלים והפרטים עולה ממנו עדות ברורה למדי שתפיסות השלמות והתיקון שבסיפור מקבילות למדרגת הבינה. עדות זו היא השגיאה שבראיית הגנן כמשוגע, ולבסוף ההכרה החוזרת בו כגנן מקדמת

33 צער, כפי שצוין בדברי הרב קוק, יש רק מעצם הצורך בתהליך התיקון והתשובה. באופן רומה אפשר לומר שאם הקבצן החירש אכן חווה צער כלשהו, הרי שצער זה נבע מעצם התהליך הנדרש מאנשי המדינה של עשירות" לחשוף את חסרונותיהם ולתקנם ולא מעצם קיומם של החסרונות עצמם.

דנא. מה שהסתבר כרע, כמטורף, מתברר בסופו של התהליך כטוב וכחלק מן השלמות הכוללת. יחד עם זאת אי-אפשר להימלט מן התחושה שתהליך הקלוקל והתיקון שבסיפור אינו בלתי נמנע, וזאת בשל הדגשת האווירה הפסטורלית ששררה קודם לכן במדינה ובעיקר בשל העובדה שלמדינה כבר היה גגן ששמר עליה. בלבול בזהותו של הגגן תוך איבוד הדרך הנכונה לא שירתו שום מטרה שאי-אפשר היה להשיג קודם לכן. סיפור קלוקל החיים הטובים של המדינה הוא למעשה סיפור התעלמותם של אנשיה מהגגן ששהה במדינה כל העת. הפתרון לקלוקל היה בהישג יד מלכתחילה אך למצער נדרש זמן – נדרש תהליך מתקן – על מנת לאתר את הפתרון ולהשתמש בו. אמנם תיקון התייחסותה האדישה והמוכנת מאליה של הממלכה לאותו גגן, התייחסות שהובילה לאיבודו בעת מצוקה ולזיהויו כמשוגע וכשלילי, התברר בסוף כהכרחי וכחשוב ואף כמקדם וכמשרת את יחסה המחודש של הממלכה לטובו של הגגן. אך הסיפור ממחיש היטב שניתן היה להימנע מקלוקל החיים הטובים של המדינה ושהזמן שארך תהליך התיקון לא היה הכרחי.

כמו שיש הקבלה בין הראייה לזיכרון (באספקט של תפיסה מידית של המכלול), כך גם ישנה הקבלה בין השמיעה ובין העשירות והשמחה. גם בשמיעה יש תפיסה של מכלול, אך היא נמוכה משל הראייה. חוש השמיעה בניגוד לחוש הראייה יכול להפריד את המכלול למרכיביו. האוזן יכולה להפריד (ומפרידה בפועל) את התדרים השונים המרכיבים את הצליל ההרמוני שהיא שומעת. העין לעומתה, אינה מסוגלת להפריד את הצבע הנראה למרכיביו השונים. המכלול היוזואלי מתכחש כביכול לחלקיותם של המרכיבים. בחוש השמיעה אין התכחשות כזו לקיומם של החסרונות והמוגבלות. גם העושר והשמחה המתארים את מידתו של הקבצן החירש, מושלמים ככל שיהיו, אינם מנותקים מקיומן העקרוני של מגבלות. אמנם הקבצן החירש מעיד על שמחתו שהיא אינה נובעת מחיסרון כלשהו אך מכאן שהוא מכיר ומודע לקיומם של חסרונות כאלה. ותוכיח זאת עצם היחלצותו לעזרתם של בעלי חסרונות, דבר שסביר להניח שלא היה מתואר אצל הקבצן העיוור המנותק מן ההווה הראלית כמעט לחלוטין. החירש פותר את חסרונות המציאות ומציג שלמות בלתי פגיעה, אך דווקא בשל כך מדרגתו קשורה בעצם קיומם של החסרונות. הוא יכול להם אך אין הוא יכול למנוע את עצם קיומם. החירש אמנם חרם-משמעי ובטוח לחלוטין ביכולתו לתקן כל חיסרון, אך הוא מוגבל בזמן, מוגבל מעצם קיומם של חסרונות, ומעצם קיומו של התהליך הנדרש לתיקונם.

מלכויות זיכרונות שופרות

עיקרם של ימי ראש השנה הוא בקבלת עול מלכות שמים. ראש השנה, המכונה "יום הדין", הוא זמן שבו האדם עומד לפני קונו ומתוודע לשלמותו ולאדנותו של בורא עולם. ההכרה במלכותו של הקב"ה מגיעה לשיאה בתפילת המוסף של ראש השנה, בחלק התפילה המשלב את קטעי מלכויות, זיכרונות ושופרות עם תקיעות השופר. מהי משמעותם של קטעי תפילה חשובים אלה? כפי שנראה להלן, חלקים אלה בתפילה הם

ביטוי לקבלה הדרגתית של מלכות הקב"ה. מלכויות, זיכרונות ושופרות הם שלבים היררכיים בהכרת האדם בשלמות מלכו של עולם, הכרה שהיא עיקר עניינו של ראש השנה.

שני הסיפורים הראשונים מתוך "מעשה בשבעה קבצנים" משלימים את הקשר האחרון שבין מדרגות השלמות ותפיסת רעיון התשובה לבין שלוש המדרגות שבקבלת מלכותו של הקב"ה בראש השנה. הסיפורים מסייעים לנו להבין כיצד הזיכרון המאפיין את סיפורו של העיוור מתקשר עם מדרגת החוכמה, וכיצד השמיעה (שהיא תכונתו הדומיננטית של החירש) מתקשרת עם מדרגת הבינה. הקשר בין הקבצנים של ר' נחמן לראש השנה אינו עקיף או מאולץ אלא נעשה במכוון על-ידי ר' נחמן עצמו. לא בכדי ההכנות לחתונתם של הילדים בסיפור הרקע לסיפורי הקבצנים נעשות ביום ההולדת של המלך. יום ההולדת של המלך אינו אלא יום בריאת העולם, ראש השנה.³⁴

תחילתה של ההכרה בשלמותו של הקב"ה ובאדנותו, מותנית בהכרה כללית וגורפת בקיומו המוחלט של הקב"ה. להכרה שכזאת אין תיאור ואין אפיונים. זוהי עוברת היות הקב"ה מלך עלינו, בלי שום משמעויות או השלכות מעבר לעובדה זו עצמה. "...וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו... ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

הדגש הכולט ביותר בפסוקים הוא על הכבוד. "הינשא על כל הארץ ביקרך"; "שאו שערים ראשיכם... ויבוא מלך הכבוד. מי זה מלך הכבוד...". מהו בעצם הכבוד? דומה שמדובר ברוממות מעורפלת. הכבוד הוא ביטוי מקביל למדרגת כתר. בשלב זה אין דרך לתאר את שלמותו וגדולתו של הקב"ה מלבד היותו מלך, מלבד היותו מכובד, מרומם. יש משהו ריק מתוכן בקביעה הזאת, ועדיין היא בעצם הכול. מנקודת הראות המצומצמת שלנו אי-אפשר להתייחס לקב"ה בדבר שהוא שמעבר לאופני

34 ישנו עניין נוסף שמלמדים שני הסיפורים של הקבצן העיוור והקבצן החירש והוא נעוץ במבנה הכולל של כל השלמות ב"מעשה בשבעה קבצנים", המשליך על סדר התפילה בראש השנה. מדרגות השלמות בסיפור "שבעת הקבצנים" מתוארות בסדר הפוך, ולכאורה היה על הסיפור להתחיל מנכות הרגליים, בחיגר המתמודד עם מגבלות המציאות באמצעות הכלים המוגבלים שהיא מספקת, ולסיים בנכות העיניים, בעיוור, בתיאור תפיסת הזמן והזיכרון המושלמים והאופטימליים. היות שנקודת הייחוס לכל המעשייה היא ראלית, מתוך מגבלות המציאות ומחסרונותיה, השלמות האמיתית אינה השלמות המתנתקת מכבלי המגבלה ונעלמת לה אי-שם בחופש האלוקי, לבדה. תיקונה של המציאות מחייב תהליך הדרגתי של ירידה לתוך החסרונות והקשיים על מנת לגאול אותה מחשכה. זהו בעצם המסר הגדול בסיפור "התבואה המשוגעת" של ר' נחמן, שהובא קודם לכן. המלך והמשה-למלך מוכנים לוותר על שפיותם ועל קרבתם לאמת על מנת לנמוע את ניתוקם מן החברה בעולם. אשר על כן, היפוכה של היררכיה האמורה כמודל השלמות ניתנת להסבר על-ידי משל הפנס שהוזכר בראשית הרברים במעין "אבולוציה של אורות". האור החזק ביותר והעליון ביותר הוא דווקא זה ש"שורד" את כל הצמצומים ומגיע דהוי וקלוש מבעד לכל המסכים אל המציאות המוגבלת. אור זה מסוגל בעוצמתו להגיע עד אלינו ולהאיר בשבילנו. חלקי אור אחרים, חלשים יותר, שלא הצליחו לעמוד בצמצומים הרבים בשל מדרגת השלמות הגבוהה שלהם, הם אלה הנחשבים מבחינה ראלית לגמוכים. המלכת הקב"ה בראש השנה נוגעת בקבלת עול מלכות שמים מנקודת מבטה של המציאות המוגבלת, ומשום כך היא פותחת בסדר מלכויות המעורפל והאבסטרקטי ומסתיימת בסדר שופרות המבשר על תיקונם של כל חסרונות העולם.

התפיסה המוגבלים שלנו. תיאור השלמות בא לידי ביטוי באופן בלתי נמנע בתיאור המינימליסטי הזה של "מלך", שהוא בעצם הכול.³⁵

ביטוי מעניין לרעיון המלכות הבלתי נתפסת שבסדר מלכויות קיים בדברי חז"ל על הפסוק הנודע מספר זכריה (יד, ט) "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

"ושמו אחד". מאי אחד? אטו האידנא לאו שמו אחד הוא? אמר ר' נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה [שמן] נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד – נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י.³⁶

שם ההוויה של הקב"ה אינו נקרא אלא כשם אדנות. אדנותו של הקב"ה איננה מהות מוחלטת בהיותה מתבססת על נתינים הסרים לאדנות זו. האדון הוא אדון אך מפני שהעבר תופס אותו כאדוניו. שמו של הקב"ה בעולם הזה, המוגבל לתפיסתנו האנושית, אינו מבטא אותה אינסופיות בלתי מוגדרת, המתוארת בסדר מלכויות. מבחינתנו, הביטוי הסתום, המעורפל והבלתי מובן שבשם הוויה, שאינו מכוון למושג מוכר מעולם המושגים שלנו, יכול רק לרמוז במשהו על אותה מלכות בלתי נתפסת ובלתי מותנית של הקב"ה. בעולם הבא, בעת ההיפרדות מן הגוף, המסמלת את השחרור מאופני התפיסה המצומצמים והמוגבלים, תתאפשר כביכול זהות בין הקריאה והכתיבה של שם ההוויה.³⁷ סדר מלכויות הנסוב סביב פסוק זה שבזכריה, מבטא את האמונה הפשוטה והראשונית במלכותו הבלתי נתפסת של הקב"ה. אמונה פשוטה זו אולי מהווה באיזשהו מקום גם התנתקות ל"עולם הבא" אמוני ונשגב, שממנו ממשיכים לרעיונות המורכבים והקשים ליישום של הסדרים האחרים, זיכרונות ושופרות.



סדר זיכרונות הוא אולי הסדר הקשה ביותר להבנה. ייתכן שהסיבה לכך היא שרעיון הזיכרון המופיע בסדר זיכרונות אינו נהיר דיו. מכיוון שכך, נהוג לקשר בין סדר זיכרונות לבין כינויו של ראש השנה כ"יום הזיכרון" הוא יום הדין, יום שבו כל הבריות נפקדות. הקב"ה מתואר כאל שאינו שוכח ולכן כל החוטאים ימצאו את עונשם ביום הדין, יום הזיכרון. אף-על-פי שקישור זה אינו משולל כל יסוד, שהרי בסדר זיכרונות עצמו מצוין שהקב"ה פוקד את כל ברואיו מכיוון שאין שכחה לפני כסא כבודו, נראה שבכל זאת ישנו הבדל מהותי בין סדר זיכרונות לאופיו של יום הדין. הבדל זה

35 הבנה שכזו שופכת אור על טענתו של ר' יוחנן בן נורי (ראש השנה לב, ע"ב) ש"אין תוקעין על קדושת היום". חלק "קדושת היום" כולל בתוכו את סדר מלכויות, כך שכוונתו שאין לתקוע בסדר מלכויות. התקיעה כפי שיבואר בהמשך מבטאת את מדרגת תיקון החסרונות והשיבה אל המושלמות שבמדרגת בינה. ביטוי שכזה כמו בא בסתירה עם קבלת מלכותו הבלתי נתפסת והבלתי מוגדרת של הקב"ה.

36 פסחים נ, ע"א

37 זוהי אמירה סמלית גרידא. אין בכך כדי לומר שיש דרך כלשהי לתפוס את עצמותו הפשוטה של הקב"ה קודם לצמצום הראשון.

נעוץ בהבחנה שבין רעיון הזיכרון כשלעצמו לבין ההשלכה החשובה והישירה ממנו, העמידה לדין לפני בורא עולם.

הקב"ה מתואר כזוכר הכול מראש ועד סוף. תיאור זה אינו חייב להיות קשור לסיבת ההיזכרות במסגרת המשפט האלוקי ואף לא לתכניו הספציפיים של הזיכרון. אמנם מדרגה זו נתפסת מבחינתנו כמאחדת בחיבור מוחלט את כל הרגעים והזיכרונות הספציפיים לכדי הרף עין אחד. אך למעשה, כפי שהוסבר כבר ביחס למדרגת החוכמה, המקבילה לסדר זיכרונות, תפיסת הזמן כהרף עין ממש אינה מתייחסת עוד למקרים הספציפיים והמוגבלים שאירעו במהלך הזמן. הקשר בין רעיון הזיכרון לפקידה ביום הדין אינו מחויב אפוא אלא נובע מחיבור פרגמטי של מושג הזיכרון האלוקי עם החיים המוגבלים והחוטאים.

אכן, ההרגשה בראש השנה היא שהקב"ה "זוכר כל המפעל" וגם כל היצור לא נכחד ממנו, מפני שביום זה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. ואולם הזיכרון הנצחי של הקב"ה אינו קשור בהכרח עם משפט. "ספר הזיכרונות" של אשורוש מלך פרס הוא כנראה ספר המשפט, אבל רק מכיוון שאצל מלך בשר ודם אין סיבה לזכור כל פרט בממלכתו. אצל הקב"ה לעומת זאת, אין לייחס יכולות או תכונות מושלמות מפאת הצורך שלו להתייחס אלינו ולשופטנו. "זיכרונות" הוא ביטוי למדרגה בשלמותו של הקב"ה, במסגרת הקבלה המחודשת וההדרגתית של מלכותו עלינו. ואולם, אם נדקדק בדבר נראה שאין סתירה בין שתי אפשרויות הזיכרון. רעיון המשפט בסדר זיכרונות מאפשר לנו להתייחס מנקודת מבט מציאותית וראלית למדרגת השלמות הזו, אך יש כאן רובד נוסף עמוק יותר. במשפט אנו עוברים כל אחד כחלק נפרד של השלם. בקשתנו לרחמים במשפט מבוססת על רצוננו ובקשתנו להיתפס כחטיבה אחת. האפשרות שנצא זכאים בדין, היא דווקא על-ידי ראייתנו במסגרת השלם.

על רעיון זה יעידו שני אירועים המוזכרים בסדר זיכרונות. הצלת האנושות על-ידי נח ועקדת יצחק. אזכורם של אירועים אלה, ועוד רבים אחרים, אינם משום התוכן הספציפי שלהם. העקדה היא נקודה משמעותית מאוד בקשר הספציפי של האבות עם הקב"ה, והיא אירוע מכוונן של האומה הישראלית. אירוע חשוב זה ואירועים נוספים אחרים אינם נזכרים בסדר זיכרונות כדוגמה לפעולת המשפט של הקב"ה. הם נזכרים על מנת שייזכר הקשר שלנו לאבותינו משחר ההיסטוריה. שאנו והם ניתפס כיחידה מאוחדת, רצופה ועכשווית. וכך, תפיסת הרצף המתאפשרת על-ידי הזיכרון המושלם של הקב"ה רואה בנו ובאבותינו יחידה אחת שלמה בהרף עין, ועל-ידי כך משתנה פקידתנו בדין. פרשנות כזאת על הקשר העכשווי והמידי של האומה לאירועים יסודיים כעקדת יצחק, מופיעה בדבריו של בעל השפת אמת:

"המאכלת". דרשו חז"ל שבני ישראל אוכלין מתן שכרה.³⁸ וכתוב "ויקח [המאכלת]" שאברהם אבינו ידע זה שכל מעשיו הם עצות עבור כלל ישראל

38 "ויקח בידו את האש ואת המאכלת. אמר ר' חנינא: למה נקראת סכין מאכלת? לפי שמכשר אוכלין. ורבנן אמרי: כל אכילות ישראל אוכלים בעוה"ז, אינם אוכלים אלא בזכות אותה המאכלת" (בראשית רבה, פרשה נו, ג).

שהוא אב לכולם וכן צריך כל אדם להתבונן, כי מעשיו נוגעין לדורי דורות. ועל ידי זה אוכלין בני ישראל מתן שכרה, על ידי שהם עזרו להאבות למעשיהם הטובים. כי בוודאי כח האבות היה ע"י שכל שורש בני ישראל היו בתוכם והכל במשפט אמת כנ"ל.³⁹

האדמו"ר מגור מציע לראות לא רק את התלות של עם ישראל במעשי האבות אלא אף את תלותם של האבות בעם ישראל. אלמלא העם כולו לא היה אברהם אבינו מוצא כוח בנפשו לעמוד בדרישה לעקוד את בנו. אם נניח לרגע לפרדוקס שבהישענות על כוחו של עם ישראל כולו לצורך ביצוע פעולה שעל פניו מונעת ממנו מלהתהוות, הרי שיש כאן תיאור של ממד הזמן המידי הקיים בזיכרונו של הקב"ה. זיכרון שכזה הוא שיכול בסקירה אחת ובהרף עין לראות את ההשפעה ההרדית שבין העתיד והעבר, ובעטיו יכולים ישראל להיות באותה העת גם תלויים בעקדת יצחק וגם לזקוף אותה לזכותם.⁴⁰ תיאור ברור ומפורש הרבה יותר מצוי בדברי הרב אליהו דסלר על תפילת ראש השנה:

יש שזוכר משהו, ויש שהדבר חקוק בזכרונו, ויש שזכר את העניין כאילו הוא חי עדיין לפניו. זכירת השי"ת היא בוודאי בבחינת חי ממש, כי לא שייך אצלו עבר ועתיד, אלא הכל בהווה תמיד; הרי שגדר הזיכרון אצלו היינו שהאדם עומד לפניו יתברך... "ותראה לפניך עקידה", שהעניין כאילו אברהם אבינו ע"ה עומד עכשיו לפניו ועוקד את בנו. ויחד עם זה הכל נסקרים בסקירה אחת, והולכים ונעשים כל המעשים שנעשו מששת ימי הבריאה, וכולם כאחד בהווה...⁴¹

ברעיון הזיכרון המידי של הקב"ה, ברומה לאופי מדרגת החוכמה, ישנה הדגשה רבה יותר על הקשר ההכרחי והבלתי ניתן לניתוק שבין האירועים, ופחות על מאפייניהם הספציפיים של האירועים. הדגש הוא על הקשר הממשי והמידי לאבות, באספקט של הברית המשותפת ולא באספקט של סליחת החטאים שלהם או אפילו שלנו. בראש השנה, במסגרת ההכרה ההדרגתית במלכותו השלמה של הקב"ה, מביע האדם אמונה ברצף ההיסטורי המידי של האומה הישראלית ובהמשכיות עכשווית של רעיון העם הנבחר – אמונה המותנית בשכל אלוקי בעל תודעת זמן נשגבה. רק מתוך כך יכולה "זכות האבות" לשמש כסגור עכשיו, בהווה, במשפט של הבנים.

זהו שלב החוכמה, שמנקודת הראות של המציאות המצומצמת מכונה זיכרון. הזיכרון – בניגוד לתיאור אספקטים שונים של שלמות האל כגון גדולתו, גבורתו, או תפארתו – מבטא שלמות כוללת. הזיכרון הוא בעצם היכולת לתפוס בבת-אחת רצף של דברים מפורדים. כאמור, מדרגת החוכמה אינה מכירה בקיומם העצמאי של הפרודים, אך

39 שפת אמת על התורה והמועדים, מרכז שפירא תש"ס, פרשת וירא, שנת תרל"ד, עמ' 123.
40 תודה לידידי ראובן טבול שהסב את תשומת לבי לדברי השפת אמת ואף הסביר לי את כוונת הדברים.

41 הרב אליהו דסלר, מכתב מאליהו, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 73.

מנקודת הראות של הצמצום והסופיות – המוחלטות הטוטלית של הרף העיני היא יכולת חד-משמעית לזכור בבת-אחת את כל המאורעות והפרטים.

אשר על כן, אין בבקשת זכירת הברית, החסד והשבועה שנשבע ה' לאברהם בהר המוריה כל קשר עם חסד ורחמים שלפנים משורת הדין. הקשר בינינו לבין ברית הראשונים הוא מידי, הכרחי ועכשווי. מבחינה זו הברית בין הקב"ה לעמו נחתמת היום. "אתם ניצבים היום כולכם לפני ה' אלוהיכם... כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלוהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, ט-יד). מחווייה אישית ואינטימית כל כך של חתימת הברית עם הקב"ה, אפשר להמשיך לעמידתנו במשפט המחויבות לברית עכשווית זו, עד להשלכותיה של הברית, היא שמחת התרת הספקות והחסרונות שבסדר שופרות.



בחלקה השלישי של התפילה, בסדר שופרות, ישנו ביטוי מוגדר וברור להתגלותו של המלך הקב"ה. "אתה נראית בענן כבודך", לא עוד כבוד מעורפל ואידיאלי ולא עוד זיכרון אחיד ומידי אלא הופעה גלויה – ענן. אך הדגש בהופעתו של הקב"ה בסדר שופרות הוא כמוכּן בקול. "מן השמים השמעת קולך... בהיגלותך מלכנו... ללמד לעמך תורה ומצוות... ובקול שופר עליהם הופעת". מעמד הר סיני הוא פסגת ההתגלות של הקב"ה לעמו, ובו ניתנה התורה המאפשרת את תיקון המציאות המצומצמת. הן התורה והן המעמד מאפשרים את שלמותה של המציאות מתוך קיומם של החסרונות שבה. התורה אינה נחוצה במציאות נטולת חסרונות,⁴² ועל כן הגילוי המוחשי כל כך של התורה ושל השופר במעמד הר סיני אינו נצרך אלא במציאות מוגבלת.⁴³

ככלל, השופר מהווה ציון של שלמות אוטופית של כל המגבלות הקיימות. "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים מארץ אשור והנידחים מארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים". השופר מסמן את קיבוץ הגלויות, את גאולת הקרקעות ואת שחרורם של העבדים. מדרגה זו היא מדרגת ה"בינה", הרואה את התכלית העתידית הניבטת מ"היום ההוא" כמשפיעה וכמכוננת את התהליך כולו, ובכך מבטלת את משמעותו של הרע ומתקנת את כל החסרונות. נראה שגם הרב חרל"פ, ראה כך את פני הדברים, בהסברו על תקיעת השופר:

גילה לנו השי"ת בגודל חסדיו ע"י משה נביאו וע"י עבדיו הנאמנים שנתקע בשופר, סוד הבינה, ובהיותינו מתאמצים בכל כוחנו לדלג על הדעת ולהתדבק בשרש הבינה בזה הננו מעוררים את העתיד הנפלא והנהדר שיתגלה בסוד הבינה בשם אהי"ה, ששרש שם זה הוא על שם העתיד... ותוקעים אנו תקיעה פשוטה לפני התרועה להורות על השרש של ההויה שנוצרה בחסד פשוט, ולא

42 ראה שבת פח, ע"ב.

43 חשוב לעשות הבחנה בין ייעודה של התורה לעולם חסר ומוגבל על מנת לאפשר את תיקונו, לבין מהותה של התורה, הקודמת בעליונותה לעולם החסרונות. הבחנה שכזאת תפתור סתירה אפשרית בין מה שתואר בסדר שופרות (מעמד הר סיני בקולות השופר המתקן) לבין דברי המהר"ל על מהותה של התורה שניתנה בחודש השלישי בבחינת הזמן שמעל לזמן.

שיסכול העולם מגנוחי גנח או מילולי יליל, או משניהם ביחד. אולם אחרי נפילת העולמות נכנסה הבריאה בסוג זה של שכרים-תרועה. וכדי לבטאות תקותינו בעתיד שעוד יגיע העולם לכלל תקונו תוקעים אנו תקיעה גדולה.⁴⁴

בניגוד למציאות הראלית והמוגבלת, שבה הדעת מבחינה בין טוב לרע במסגרת רצף הזמן הרגיל, הבינה מתייחסת לשלמות החסרונות ולעקירת משמעות הרע, מתוך ראייה אחרת לגמרי של רצף הזמן. לצורך כך דרושה התנתקות מסוימת מדרך החשיבה המקובלת, "לדלג" מעל הדעת המאפיינת את החשיבה השגרתית. זהו הרעיון שבקולו של השופר, קול שהוא מעבר למילים, מעבר להסברים רציונליים וראליים הכפופים לחוקיות סיבתית מכנית והנכנעים לשליטתו של החסרון במציאות.⁴⁵

הרב חרל"פ אף מתייחס ישירות לאותם סמלים שהוזכרו בסיפורו של החירש בסיפור הקבצנים של ר' נחמן. החירש הוא הקבצן המדבר על "החיים הטובים" בשמחה ובעשירות שאין לתארם במונחי סיפוק מקובלים. הוא שמח כל כך עד שאין הוא שומע אף את שמחת פתרון חסרונם של הבריות. שמחתו של החירש אינה אלא "קול דממה דקה". שמחת השלמות של סדר שופרות.

מאושר הוא העם היודע תרועה, שמסגל עצמו להיות מוכשר לשמוע קול שופר ומבין בסוד זה, ועולה הוא אל הבינה שרש הויה ומקבל זהרורי האורות הכבירים, העתיד המזהיר והנפלא מתגלה לו ונהנה מזיו השכינה וכל הרע מתבטל ממנו. אין די מילים לפאר ולהדר ערך זה, כל השמחות של כל העולם מימות יצירתה אינם מספיקים לגלות נועם שמחת הקדש הזו... כל המילים של שמחה תענוג חדוה וששון וכיוצא אינם מכילים את התענוג והשמחה הזו. אז אין שום שמחת איברים ואין שום קול זמרה, כי אם קול דממה דקה ישמע ובשופר גדול יתקע. אינו דומה שמחת מי שנעשה עשיר לאט לאט למי שנעשה עשיר בפעם אחת, שפתאום יצא מעניותו הגדולה ונעשה עשיר מופלג...⁴⁶

44 מי מרום, חלק יג: שיחות על סדור התפילה, ירושלים תשנ"ח, עמ' רלו-רלח.
45 "ההויה כולה עם כל עומק ורוחב חכמתה ותבונתה ואמיצות גבורות שכליה, בצד הקודש שלה וגם בצד החול, חוקית היא, בלא טעם וסברא... [אך] באמת בחק העליון ברוך הוא יש טעם וסברא בכל החוקים... גילוי זה הוא 'סוד הבינה'. כלומר בינת העולם וההויה, בינת החוקים השרשיים. ומדרגה זו גבוהה למעלה ממדרגת הדעת שאין מציאותו כי אם השכלה אחרי ידיעת החוקים ואחרי ידיעת הסודות. שבמדרגת הדעת... יש מקום גם לשליטת הרע... אולם יסוד יצירתה של ההויה היה מאתו יתברך לגלות טובו בסוד הבינה... שאז לא יהיה שום מוצא לשליטת הרע... זהו סוד עניין תקיעת שופר בראש השנה... אז דנים את העולם אם חלצו עצמם ממעמד הדעת והכשירו עצמם למעמד הבינה" (מי מרום, שם).

סיכום

ישנן דרגות שונות בתפיסת שלמותו של הקב"ה. דרגות אלה משליכות על תפיסת הזמן והתשובה, ויש להן תפקיד חשוב בהרחבת ההכרה במלכותו של הקב"ה. ראש השנה, היום שבו האדם מקבל מחדש את מרות בוראו עליו, יש בתפילותיו הזדמנות להתוודע באופן הדרגתי למדרגות השלמות הללו. ואולם, מדרגות אלה אינן מסתכמות רק בתפיסות הזמן השונות או בקיומה העמוק והמכונן של התשובה. כל הקבצנים בסיפורו של ר' נחמן, ולא רק העיוור והחירש, מייצגים מדרגות שונות של שלמות. ואולם, שלוש מדרגות השלמות שעסקנו בהן כאן – כתר, חוכמה, בינה – מתייחדות משאר המדרגות בפתרון הכולל שהן מספקות לעצם קיומו של הצמצום השני, האיכותי, שחל במציאות הנבראים. אולם שלוש מדרגות השלמות הללו אינן מגבילות את זיקתו של רעיון השלמות אל מציאויות שלמטה מהן. רעיון השלמות היחסית המשתלשלת מבורא עולם עשוי לכן להביא בכנפיו מזור גם לחסרונותיו הדקים והספציפיים של הפרט בהווה. בירור מושג השלמות עשוי להגביר את תחושת מעורבותו של הקב"ה בחיינו, ולהעניק לנו פרספקטיבה רוחנית רחבה יותר בהתמודדות עם מצוקות העולם הזה.

