

דימו אותך ולא כפי ישך

ריבוננו של עולם: הדברים שאפשר
ושאי אפשר לדעת עליו (מסה)

יובל שרלו

מה אנחנו יודעים על ריבוננו של עולם? לאמתו של דבר, אין לנו יכולת לדעת עליו דבר. כל מה שאנו אומרים באמירה חיובית על הקב"ה מבוסס על המושגים שלנו עצמנו, על מה שאנו סוברים שהוא צריך להיות. מעצם העובדה שאנו אומרים "אל-לוהים" אנו מניחים כי הוא כול יכול, אינסופי, נצחי, יודע הכול, מעל מושגי הזמן והמקום וכדומה. כל אלה אינן ידיעות שאנו יודעים, אלא מסקנות המבוססות על הנחות שאנו נוטים לקבל, ובלשון רבי יהודה הלוי (ריה"ל):

מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיוסדת על ההיגיון ומכוונת להנהגת מדינה. דת הנובעת אמנם מן העיון, אך נופלים בה ספקות רבים, ואם עליה תשאל את הפילוסופים לא תמצאם מסכימים על מעשה אחד ולא לדעה אחת. כי דת כזאת בנויה על טענות אשר רק חלק מהן יכולים הפילוסופים להוכיח במופת, ואילו על אחרות ניתן להביא ראיות מספיקות בלבד, ויתרן אין להביא עליהן אפילו ראיה מספקת, אף כי להוכיחן במופת (כוזרי, א, יג).

ריה"ל עצמו סבר לכאורה שבמשנתו יש דרך חלופית, המאפשרת לדעת הכול על ריבוננו של עולם שלא על פי הפילוסופיה. ברם, ניתוח שיטתו מלמד שאף משנתו אינה נמלטת מן הצורך להניח הנחות מסוימות, שאפשר לקבלן ואפשר לדחותן. אין לנו אפוא כל יכולת לדבר על ביטויים חיוביים ביחס לריבוננו של עולם. הדבר נובע לא רק מהבעיה שהעלו הראשונים - שתארים חיוביים הם חסרי משמעות כשמדובר בריבוננו של עולם - אלא אפילו ממקום קדום יותר בנפש. היטיב להגדיר זאת הרב יוסף דב סולובייצ'יק:

מגוחך - היא אשליה שאין בה ממש" - כותבת רמון, "לא מבחינה ביולוגית, ומתברר שגם (ברוב המקרים) לא מבחינה זהותית-מוסרית".

האוקימתא התלמודית, טוען ד"ר מיכאל אברהם, אינה "דחיה מנומסת" של ההלכה הנלמדת מהמשנה כפי שנהוג לחשוב. במאמרו הוא מציע אלטרנטיבה למדנית-פילוסופית להבנת תפקידה של האוקימתא. ד"ר עודד שי מעניק במאמרו סקירה קצרה ומעניינת על השימוש שעשו סופרים יהודים גרמנים במאה התשע עשרה בסיפור ה'גולם' של המהר"ל מפראג. פני התקופה, אנטישמיות, מתח בין מסורת למודרנה ויחסי היהודים והחברה שבתוכה חיו משתקפים בגלגוליו של הגולם.

כמדור התגובות: דניאל רייזר מתווכח עם עמדותיו של יואב שורק על התפתחות ההלכה, וד"ר בני בראון משיב לביקורתו של ד"ר שלמה טיקוצ'ינסקי על ספרו על החזון איש.

כמדור ביקורות הספרים אנו מפרסמים את מאמרה ד"ר חנה השקס על ספרו של אפרים חמיאל "הדרך הממוצעת": ראשית צמיחת הדתיות המודרנית. במאמרה יוצאת השקס נגד השלכת ה"מגנט" של סיני על ידי רוב מתנגדי הפונדמנטליזם הדתי, ומציעה הגדרה מחודשת של אותו מגנט, הגדרה המבוססת על תמהיל אנושי ואלוקי, חיצוני ואוטונומי, של התביעה המוסרית מהאדם.

חותם את הגיליון מאמרו של יוסקה אחיטוב ז"ל המבקר את ספרו של עמית קולא הוויה או לא היה: היסטוריה, שפה דתית ודמות האל. המאמר נשלח למערכת אקדמות חודשים אחדים לפני פטירת כותבו. יוסקה היה ידיד לבית מורשה, ושותף לרעיונותיו. אנו מצרים מאד על לכתו, ועל כך שלא זכה לראות את מאמרו יוצא לאור. גיליון זה של אקדמות מוקדש לזכרו.

העורכים

בשעה שהפילוסופיה של ימי הביניים וגם זו של ראשית התקופה החדשה ביטאו את דרישת האל-סופיות והנצחיות בצורה אובייקטיבית, על ידי ניסוח מופתים חותכים, לדעתם, בעלי תוקף הגיוני, באה התפיסה החדשה והעזה לכפור בערכם ההגיוני-אובייקטיבי של המופתים, שמחבריהם יסרום על הנחות קטגורליות, כמו זו של העצם או הסיבתיות. אמרה התפיסה החדשה: אין לנו רשות להשתמש בקטגוריות ילידות מציאות סופית, מותנית וזמנית, כדי להוכיח אמיתות מציאות אל-סופית, מוחלטת ונצחית... (ובקשתם משם, עמ' 127-128).

ואולם הדבר לא מנע את גדולי ישראל מלהגדיר הגדרה ברורה וחדה מהן התפיסות הפילוסופיות הפסולות. ניסוח עיקרי אמונה פילוסופיים היה אחד המפעלים היסודיים ביותר של תקופת הראשונים, והגדיל לעשות הרמב"ם, שלא רק קבע את עיקרי האמונה הפילוסופיים, אלא גם העניק להם משקל רב בתהליך הגיור ("ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכין בדבר הזה", הלכות איסורי ביאה, יד, ב), ואף טען כי הגדרת "יהודי" ביחס למצוות רבות תלויה בקבלה הפילוסופית של עיקרים אלו ("וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמירו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'", פירוש הרמב"ם למשנה, ההקדמה ל'פרק חלק"). הגדרה זו הפכה לחלק בלתי נפרד מיסודות האמונה הישראלית, והיא הדרך שהציעו גדולי ישראל לתפיסת האלוהות על ידי בני האדם. צלם א-לוהים שבאדם הוא היכולת השכלית שלו, וזו מסוגלת לומר דברים של ממש באשר לריבונו של עולם - בעיקר על דרך השלילה, אך למעשה גם בדרך החיוב. דרך זו לא נותרה בחדרי חדרים בלבד. היא הולידה מאבק בלתי מתפשר בהגשמה; הרחקה מוחלטת והבחנה מוחלטת בין העניין האלוהי ובין עולמם של בני האדם; ניפוי האמונה הישראלית מכל שביב של האנשה המצוי בתיאורי האל; הגדרת דתות מונותאיסטיות אחרות כעבודה זרה - בעיקר הנצרות הקתולית - בשל הגשמת מושגי האלוהות שיש בה, ועוד ועוד.

1

עמדה פילוסופית ואמונית זו נתקלה במחסום ענק: הדרך שבה מופיע ריבונו של עולם בתנ"ך. קריאה ראשונית, אפילו בתורה בלבד, מתארת את ריבונו של עולם בדרך המנוגדת ניגוד מוחלט לערכים המחשבתיים והאמוניים המקובלים בעולם הפילוסופי. אפשר לומר שכמעט כל עיקרון שקבעה המחשבה הפילוסופית באשר למה שאנחנו יודעים על ריבונו של עולם עומד בסתירה לקריאה הפשוטה של התנ"ך. קודם שנמשיך, נאמר שני דברים על מקומו של התנ"ך בבירור שאלות האמונה. ראשון בהם הוא מעמדו של התנ"ך כמקור וכבסיס לעולם האמונה הישראלי. ארוכה היצירה התורנית מני ארץ ורחבה מני ים, ואף היא אינה אלא כטיפה בים. אף על פי כן אין להשוות את מקומו של התנ"ך בבירור יסודות האמונה למקומו של כל ספר אחר בו. כל הספרות התורנית מעבר אחד והתנ"ך מעבר אחר. על פי אמונתנו, התנ"ך הוא הספר היחיד שניתן לנו ישירות מאת הקב"ה, בדרכים שונות (מפי הגבורה, דברי משה

וכדומה), והוא קובע מעמד מיוחד לעצמו. למעשה, מדובר בתשתית האמונית היחידה שכל כולה היא נצחית, וכל אות שבה מקודשת.

עניין שני הוא שאלת הפרשנות. כולנו יודעים היום ששערי פירוש לא ננעלו, ופירושים שונים לכתוב בתנ"ך אפשר שיהיו מנוגדים זה לזה מקצה לקצה. חז"ל אף הדגישו שהתורה לא ניתנה חתוכה, ודברי התורה הם כפטיש יפוצץ סלע: "מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות - אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נחלק לשבעים לשונות" (שבת פח ע"ב). יש ביטויים רבים ומגוונים על היות התורה ניתנת לביאורים שונים. ואף על פי כן, עצם קיומם של ביאורים הפוכים ומנוגדים אינו מעמיד את שני הביאורים במקום אחד, ולא בהכרח מותיר את מלאכת ההכרעה לנטייה הסובייקטיבית האישית. אף הראשונים מבארי התנ"ך ידעו שהללו מטהרין והללו מטמאין, הללו אוסרין והללו מתירין, ואף על פי כן לא מנעו עצמם מלטעון טענות התומכות בפירוש מסוים או מתנגדות לו, כדרך שנוהגים ככל דיון. לענייננו יפים דברי הרמב"ן בהקדמתו לספרו **מלחמות השם** (אף שהם עוסקים בתורה שבעל פה):

אבל נשים כל מאודנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכולתנו... (הקדמת הרמב"ן לספרו **מלחמות השם**, מודפסת בש"ס וילנה לפני פירוש הרי"ף למסכת ברכות).

לאמור: המודעות שלנו למגבלות החיפוש אחר הפירוש האובייקטיבי המוחלט אינה פוטרת אותנו מלהכריע על פי הסכמת השכל. אמנם אין ביד אדם לפרש פירוש טהור - יש פירושים סבירים יותר ויש פירושים סבירים פחות; יש שנענים יותר לפשוטו של מקרא, ויש שכופים עצמם על התורה כגיגית. אפשר שאין בידנו לעמוד על הפירוש המדויק והבלעדי של הפסוקים, אבל יש בידנו לעסוק ברוח הכללית ובאווירה השוררת בדברי התורה עצמם. אי אפשר, לדוגמה, לטעון שהתורה מכוונת לחיי פרישות. טענה זו אמנם משמיעות תנועות דתיות כאלה ואחרות, אך היא לא תעמוד במבחן קריאת התורה כפי שהיא. עמדה זו סותרת סתירה מוחלטת את האווירה העולה מפשוטו של מקרא, את התיאור של האבות והאימהות, את מצוות התורה, את הבטחות התורה, את היחס לארץ ישראל וכדומה, אף שאפשר שפסוק זה או אחר ניתנים לפרשנות אחרת.

הנה אפוא מה שעולה מן התורה על ריבונו של עולם: הקב"ה שוכת ("וישבת... מכל מלאכתו") ונופש ("שבת וינפש") לאחר בריאת העולם; הוא מנהל את העולם בדרך של ניסוי וטעייה ("לא טוב היות האדם לבדו"); משתכנע מנימוקים שטוענים כלפיו ("לכן כל הורג קין שבעתים יוקם"); מתחרט על דברים שעשה ("וינחם ד' כי עשה את האדם בארץ"); מתעצב ("ויתעצב אל לבו"); מריח ריחות נחוה ("וירח ד' את ריח הניחוח"); משנה את הנהגתו ("ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי"); אינו יודע מה נעשה בארץ וצריך לרדת ולראות ("וירד ד' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם"); "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה"; עלול לפגוע בחפים מפשע, ורק כאשר טוענים בפניו כי לא כך הם פני הדברים, הוא משנה את הנהגתו ("ויבא א-לוהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל"); "האיש אחר יחטא ועל כל העדה תקצוף?"; עליו

לנסות את הבריות כדי לדעת שהם יראי אֱלֹהִים ("כי עתה ידעתי כי ירא אֱלֹהִים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני"); הוא ניצב מעל בני האדם ("והנה ד' נצב עליו ויאמר"); יש לו בית ("והאבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית אֱלֹהִים"); הוא עולה מהמקום שבו הוא מדבר עם בני האדם ("ויעל מעליו אֱלֹהִים במקום אשר דבר אתו"); הוא יורד למצרים ("אנכי ארד עמך מצרימה"), והוא יורד על הר סיני ("ויורד ד' על הר סיני אל ראש ההר"); הוא נזכר בברית, רואה ויודע ("ויזכור אֱלֹהִים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב. וירא אֱלֹהִים את בני ישראל וידע אֱלֹהִים"); יש לו יד ("ושלחתי את ידי והכיתי את כל ארץ מצרים"; "בנטותי את ידי על מצרים"); הוא כועס ("ויחר אף ד' במשה"; "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם"); הוא הולך לפניהם יומם ולילה ("ויחר אף ד' במשה"; "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם"); הוא הולך לפניהם יומם ולילה ("והנני עומד לפניך שם על הצור בחורב"); הוא ניתן לראייה ויש לו רגליים ("ויראו את אֱלֹהִי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר"); הוא ניחם על הרעה בעקבות טיעונים של בני אדם ("וינחם ד' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו"); הוא מדבר עם משה רבנו פנים אל פנים, והתורה מדגישה שמדובר באותה דרך שבה בני אדם מדברים זה עם זה ("ודיבר ד' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו"; "פה אל פה אדבר בו"); יש לו אחור ופנים ("וראית את אחורי, ופני לא יראו"); הוא משנה את הנהגתו לנוכח תפילת בני אדם ומעשיהם; הוא משנה את הציפוי האֱלֹהִי על הירושה לנוכח טענות בנות צלפחד ("כן בנות צלפחד דוברות, נתון תיתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם, והעברת את נחלת אביהן להן"), ולאחר מכן משנה אותו שוב ומוסיף את איסור גישואיהן לבני שבטים אחרים ("זה הדבר אשר ציווה ד' לבנות צלפחד לאמר: לטוב בעיניהם תהיינה לנשים אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים. ולא תיסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל") ועוד ועוד. כיצד יתיישבו פשוטי המקראות והאווירה הכללית העולה מן הכתובים ביחס לריבונות של עולם עם ההנחות הפילוסופיות - ולהלן נראה שמקצתן אף הנחות פנים-מקראיות - השוללות לחלוטין ייחוס תכונות ומעשים אלו לריבון העולמיים?

ג

"חלילה לאל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין או דבר שהוכח במופת שכלי" (כוזרי, א, 20); "חלילה לנו מאל שנאמין בנמנע ובמה שהשכל מרחיק ורואהו כנמנע" (שם, פט) - דברים אלו של ריה"ל היו נר לרגלי הראשונים. אין התורה סותרת את הדברים שהוכחו במופת פילוסופי. באופן מפורש יותר לימד אותנו הרמב"ם את דרכי הקריאה בתורה:

דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על חידוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם, ולא שערי הפירוש שתומים בפנינו, ולא נמנעים לנו בעניין חידוש העולם.

אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפירשנו הכתובים והרחקנו היותו ית' גשם.

ואמנם הביאנו שלא לעשות זה ושלא נאמינהו, ב' סבות: האחת מהם שהיות השם בלתי גוף יתבאר במופת, ויתחייב בהכרח שיפורש כל מה שיחלוק על פשוטו המופת, ויודע שיש לו פירוש בהכרח, וקדמות העולם לא התבאר במופת ואין צריך שיודחו הכתובים ויפורשו מפני הכרעת דעת שאפשר להכריע סותרו בפנים מן ההכרעות, וזה סבה אחת.

והסבה השנית כי האמננו שהש"י בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה ולא יכזיב מאמר כל נביא, ואין בו אלא מה שיחשבו הפתאים שבזה כנגד הכתוב, ואינו כנגדו כמו שבארנו אבל הוא כוונת הכתוב, אבל אמנות הקדמות ע"צ אשר יראה אותו אריסטו שהוא על צד החיוב ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו, הנה היא סותרת הדת מעקרה ומכובת לכל אות בהכרח ומבטלת כל מה שתיחל בו התורה או תפחיד ממנו האֱלֹהִים... (מורה הנבוכים, ב, כה).

האתגר שעמד בפני הראשונים היה אפוא ליישב בין העמדות הפילוסופיות הבסיסיות שלהם באשר לאֱלֹהוּת, לדמותה ולמהותה, ובין האמור בפשוטו של מקרא. מגוון הפסוקים שהובאו לעיל, והסתירות שבין התפיסה הפילוסופית ובין האמור בפשוטו של מקרא, אינם מאפשרים לתת תשובה אחת כוללת לכל הפסוקים כולם, שכן מדובר בסוגים שונים של סתירות וקושינות. הראשונים פתחו אפוא במלאכת קודש של התמודדות עם נושאים שונים בדרכים שונות, ולימדו אותנו יסודות רבים בקריאת המקרא. נקודת המוצא שלהם הייתה בקשת הרמוניה מוחלטת בין התפיסה הפילוסופית ובין התפיסה המקראית. אחת הראיות המובהקות לכך, המובאת בדברי הרמב"ם, היא הפסוק "ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד, ו). עצם העובדה שאומות העולם מאשרות כי "עם חכם ונבון" אנחנו, בשל שמיעתנו את כל החוקים האלה, מעידה שהחוקים עומדים באמת מידה שכלית אוניברסלית. הרמב"ם הרחיב זאת לא רק לתחום טעמי המצוות, כי אם גם לפרשנות אגדות חז"ל, לסיפורי התורה ולכל התפיסה היהודית של האֱלֹהוּת. ראייה זו כמובן אינה הכרחית, ור"י אברבנאל אף ציין שאפשר שהיא מוכיחה את ההפך המוחלט, אבל זו הייתה נקודת המוצא של רוב הראשונים. בין אם צורך האברבנאל ובין אם נאמנים דווקא בדברי הרמב"ם, הראשונים (ובהם אף ר"י אברבנאל) ביקשו ליישב את תפיסת האֱלֹהוּת של שני המקורות (השכל האנושי והתורה) בדרך המביאה אותם להרמוניה. לתפיסתם, לא תיתכן סתירה בין המחשבה הפילוסופית ובין התורה.

בהמשך לדרכו המוקדמת של תרגום אונקלוס, ניפו הראשונים מהמקרא את הפרשנות המוטעית לפסוקים המגשימים את ריבוננו של עולם. את ההיתר לעצמם לקרוא כך - באופן מטפורי ומושאל - את התורה ביססו על שתי הנחות. ראשונה שבהן היא ההנחה העקרונית שהבאנו לעיל, שאי אפשר שהתורה תסתור את השכל. מכיוון שאין זה אפשרי שלקב"ה יש יד או שהקב"ה כועס - לא ייתכן שהתורה עצמה תכתוב שכך הם פני הדברים. ההנחה השנייה היא פירוש פנים-תורתי: התורה עצמה היא המלמדת שבלתי אפשרי לפרש שהקב"ה הוא בעל גוף. לדוגמה: במצוות זיכרון מעמד הר סיני מדגישה התורה שעלינו לזכור ש"קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול" (דברים ד, יב). לאמור: כתבי הקודש עצמם מחייבים לכאור את המקומות המוגשמים בתורה עצמה על בסיס הקביעה שאפילו במעמד הר סיני, שבו נגלה הקב"ה אל ישראל "בעבור ישמע העם בדברי עמך", תמונה לא ראינו זולתי קול.

ואולם בפסוקים שהבאנו לעיל כלולים לא רק פסוקי הגשמה, כי אם נושאים נוספים שהראשונים התמודדו עמם. דוגמה לדבר היא העובדה שהקב"ה כביכול מצטער, כגון "וינחם ד' כי עשה את האדם בארץ". אף פסוק זה שימש מושא לדיון נרחב בדברי הראשונים. ברם, דומה שהראשונים כולם הלכו בעקבותיו של ר"י אברבנאל בעניין זה: "וענין ההינחמות הזה הוא כשיובן כפי אמתתו בערכנו לא בערכו ית". תמצית עמדתו של האברבנאל מצויה בטיעון שדיברה התורה בלשון בני אדם. אמנם היא כתבה שהקב"ה "ניחם", אולם לא עלה על דעתה של התורה לטעון שזה אכן היה התהליך שעבר על הקב"ה. יש פער בין האמור בפשוטן של מילים ובין מה שאכן אירע. מה שאירע הוא מימוש התוכנית האלוהית מלכתחילה, שנועדה לצרף את בני האדם ולהעבירם בגלגולים הרבים והמגוונים של העולם, עד שיגיעו לעיצובם הסופי. ברם, התורה מתארת את התהליך הזה כולו בדרך שאנו יכולים להבין אותו - "בערכנו", כלשונו של ר"י אברבנאל.

הדיונים באשר לשינוי בעמדתו הראשונית של הקב"ה (קין, אבימלך, סדום, קורח ועוד) הביאו לפיתוחם של כלים פרשניים מחודשים, למשל השימוש בקריאה ב"שפות שיח" שונות. דוגמה לדבר היא הדיון שבין הקב"ה ובין משה רבנו בפרשת קורח. משה רבנו שומע מפי הקב"ה "הרומו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע" וטוען כנגדו: "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף", ודומה שהקב"ה מקבל את הטיעון הזה ומשנה בעקבות דברי משה רבנו את פסק הדין: "דבר אל העדה לאמר: העלו מסביב למשכן קרח דתן ואבירם". הרמב"ן בדבריו פותח בדברי רבנו חננאל ומבקר אותם, ואז מבאר שמדובר כאן בהחלפת שפה. אכן, בשפת הדין האומה כולה חייבת במעשה קורח, שכן "היו מהרהרים אחרי רבם, והם כמהרהרים אחרי השכינה, ומוותרים על נבואת נביא בלבם וחייבין מיתה בידי שמים". זהו עונו הגדול של הרוב הדומם, שמניח לקורח ולעדתו לטעון טענות כה קשות כנגד משה רבנו ואינו מתערב בסיפור. בשיח הדין אכן ראוי הרוב הדומם כולו לעונש הכליה.

ואולם משה ואהרן דיברו עם הקב"ה בשפה אחרת ובשדה שיח שונה - בשפת הרחמים:

ומשה ואהרן למדו עליהם זכות, שלא חטא במעשה אלא קרח, והוא הגורם והוא המפתה אותם, וראוי הוא שימות לברו לפרסם ולהודיע ענשו לרבים. וזו דרך מבקשי רחמים שיקלו החטא מעל העם ונותנין אותו על היחיד הגורם, מפני שהוא חייב על כל פנים... (רמב"ן על במדבר טז, כא).

לפיכך אין מדובר באפשרות שהקב"ה יפעל בצורה לא מוסרית וכנגד הכלל המשפטי "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף", ואין מדובר בשינוי פסק הדין של הקב"ה. גם אין מדובר בטעות של משה רבנו, כי אם בשפות שונות. בדרך זו יישב הרמב"ן את שאלת השתנות פסק הדין של הקב"ה בעקבות טענותיו של משה רבנו. ואולם כבר עתה אפשר לשים לב שלמעשה הומרה שאלה אחת באחותה: מה מקומה של שפת הרחמים, ומדוע זקוק ריבוננו של עולם למשה רבנו שיעלה בפניו את טיעוני הרחמים כדי לשנות את הנהגתו ולמצות את הדין רק עם קורח, דתן ואבירם?

- בהתמודדות של גדולי הראשונים עם שאלות אלו אפשר להבחין בכמה צדדים שווים:
1. יש הרמוניה מוחלטת בין התפיסה הפילוסופית ובין התפיסה התורתית, ואין לדבר על סתירה ביניהן. באופן פרדוקסלי, אף שהקב"ה מבודל לחלוטין מבני האדם במידה שאין לה שיעור, אנו כוחנים את מה שאנו יודעים עליו בכלי בשר ודם, ואין סתירה בין מה שאנו סוברים שעל הקב"ה להיות ובין מה שהוא באמת.
 2. התורה משקפת את האלוהות ואת דרכה בצורה נאמנה, והיא המקור לידיעת דרכי ד'. אי אפשר לבסס את אמונת ישראל שלא על התורה.
 3. את התורה יש לקרוא בדרך שתעמוד בכל אמות המידה הפילוסופיות. ההרמוניה מחייבת שלא תהיה שום סתירה בין פשוטו של מקרא ובין התפיסות המחשבתיות. הסיבה לכך כפולה: מבחינה עקרונית הנחת היסוד היא שחלילה לנו מלהאמין בדברים שהשכל סותרם (דברי ריה"ל), ומבחינה פרשנית התורה עצמה כותבת שהיא עומדת בכל העקרונות האלה באומרה שהגויים יגיבו לה "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (רמב"ם).
 4. ביסודו של דבר דיברה תורה בלשון בני אדם. דברי התורה כתובים בצורה מושאלת, כדי שבני האדם יוכלו להבינם. החובה המוטלת על הלומד היא להפשיט את התיאור הגשמי של התורה ולחלץ ממנה את התוך הפנימי שאותו היא באה לתאר.
 5. מעבר לקריאה העקרונית בלשון בני אדם, יש להתמודד עם כל תחום לגופו. אין לזהות את השאלות הנוגעות להגשמה עם השאלות באשר לשינוי באלוהות או להשתכנעות של הקב"ה מטיעוני בני אדם. ברם, בכל המקומות יש לבחון קודם כול אם אנו קוראים את הכתוב בצורה הנכונה, או שהכתוב עצמו מעיד שקריאה מדוקדקת בו תגלה שאין צורך כלל בהתמודדות פילוסופית עם האמור שם. אם קריאה צמודה זו לא הצליחה להסיר את ענן השאלה, אנו קרואים אפוא לקרוא את התורה בדרך אלגורית, בשפות המבחינות בין שפת הדין לשפת הרחמים, או בכל דרך אחרת שתותיר את ההרמוניה הזאת על כנה.
- עמדה זו של הראשונים הפכה לנכסי צאן ברזל של תלמוד התורה בישראל ושל ביסוס יסודות האמונה, וכך נוהגים רבים לקרוא את התורה בצורה מושאלת וליצור הרמוניה מושלמת בין ההנחות המחשבתיות ובין הדברים הכתובים בתורה.

כשאני אומר, שהננו צריכים ללמוד גם את הצד הרוחני שבתורה בדרך תלמוד קבוע, ושבוזה תלויה היא ישועת הדור, אינני חושב כלל לצמצם את מגמתו על איזה ספרים מיוחדים, לא אחרונים ולא ראשונים. אין כונתי ללמוד את "האמונות והדעות" לרס"ג, את המו"נ והכוזרי ודומיהם, כשהם לעצמם, כדי ללמוד את הדעות שבהם, למען שנקח מהם זיין ללחום מלחמתנו. ידעתי גם אני רוב העניינים שבספרים היקרים הללו שעבר זמנם, הרבה מהם באמת נתבטלו מפני שנתבטלו יסודותיהם הפילוסופיות, וחלק גדול מהם, אע"פ שבאמת ראויים הם ללמוד וללמד, מפני שהם רעיונות נצחיים שאינם יכולים להתבטל מפני כל תמורה מדעית שבעולם, אבל העולם נעתק מכל המרחב העיוני הזה מפני שעזב את כל המחשבות הרוחניות, ויבחר לו את חכמת החיים והמעשה תחתם (אגרות הראי"ה, איגרת קמט).

מפני מה האדם המאמין חש בחסימות רוחניות בדרכם של הראשונים? מפני מה המצוקה נותרת על כנה?

מפני מה אי אפשר להכחיש את העובדה שאף שהתרגלנו לקרוא כך את התורה - אין הדברים עולים יפה?

הרב קוק במכתבו ליצחק אייזיק הלוי (מחבר הספר דורות ראשונים) פתח שני פתחים להבנת המצוקה הזאת. ראשית, כמה מההנחות הפילוסופיות הנמצאות בדברי הראשונים אינן זהות להנחות הפילוסופיות שלנו. הרבה ממה שנחשב בימי הראשונים ל"שכל הפשוט" אין אנו מכירים בו עוד ככזה. תלמוד תורה הוא מפגש של האדם הלומד עם התורה הנצחית באמצעות המתווכים השונים - חכמינו - לאורך הדורות, וכשאנו משתנים שינוי ניכר, המפגש עם התורה לובש פנים אחרות. עצם ההנחה שיש בשכלנו כדי לפענח את העניין האלוהי המופשט אינה קיימת עוד בתפיסה השכלית שלנו. למשל, ראיותיו של ריה"ל המבוססות על ההנחה שאין אב מנחיל שקר לבניו - אינן מתקבלות עוד על ידינו כראיות חותכות. גם הדיון המצוי בדברי הרמח"ל בדבר מניעיו של הקב"ה לבריאת העולם - "דרך הטוב להיטיב" - אינו מתקבל עוד כתקף, בשל ההנחות הבלתי הכרחיות הטמונות בו. זאת ועוד, גם הצורך להוציא את המקרא מידי פשוטו בדרך עקבית ושיטתית - הולך ונעשה קשה יותר.

שנית, בימינו אנו מחפשים תשובות לשאלות אחרות לגמרי. השאלות שאנו שואלים אינן נוגעות רק לאופן שבו מתיישבת התורה עם הפילוסופיה, אלא הן נוגעות לקיום הדתי. דוגמה לדבר, כפי שנראה בהמשך, נמצאת בדיון על התפילה, שכמעט אינו מצוי בדברי הראשונים, ואילו לדידנו הוא מהשאלות היסודיות ביותר באמונה. השאלות שאנו שואלים על מוסריות ההנהגה האלוהית, על מקומו של האדם מול ריבונו של עולם, על מהות התורה שבעל פה ככוח יצירה ולא ככוח מצווה בלבד וכדומה - כל אלה הן שאלות שאינן מוצאות את מקומן בתפיסות עולם אלו. דור דור והתמודדותיו. משני הפתחים האלה - הנחותינו הפילוסופיות השונות והשאלות האחרות המעסיקות אותנו - זורמים מים רבים המציפים את משנת הראשונים וכמעט מאיימים

להטביעה, מתוך שימוש בשפות שונות ומגוונות: פילוסופיות, פסיכולוגיות, פרשניות, אמוניות ועוד.

הבה אפרוס כמה מן הסיבות שבגללן נותרת הנפש שלנו בלתי מסופקת מפרשנותם של הראשונים:

1. העולם המחשבתי של הראשונים מבוסס על הנחה שיש בה פרדוקס מסוים. מחד גיסא, הם מפקיעים את האלוהות מכל קשר ומכל מגע עם העולם האנושי. מאידך גיסא, הם מנתחים את מעשיו ואת דרכיו של הקב"ה בכלים אנושיים, וטוענים שהעקרונות הכלליים חלים גם עליו. זהו פרדוקס שאי אפשר להתחמק מחסימותיו. הדוגמה הידועה ביותר היא ניסיונו של הרמב"ם להתמודד עם שאלת הבחירה והיריעה (הלכות תשובה, ה, ה), ותגובת הראב"ד שם לכישלון הניסיון הזה.

2. בשעה שמתבוננים על התופעה בכללותה עולה מצוקה גדולה ביחס הנוגעת לטיב התהליך. משנת הראשונים מחייבת אותנו להוציא את דברי התורה מידי פשוטם. הדיון בשאלה מהו "פשוט" ומהו "דרש" הוא מהדיונים המורכבים ביותר והארוכים ביותר. אך גם ללא הגדרה מדויקת של המושגים, בסופו של דבר מתברר שכמעט בכל מקום שבו עולה הנהגה אלוהית - אנו אמורים להוציא אותה מידי פשוטה ולקרוא אותה בדרך שונה לחלוטין. נכון הוא שהתרגלנו לכך, וב"ה נגאל העולם כולו מקריאה פרימיטיבית ומגשימה. המשימה שקיבל עליו רבי סעדיה גאון בתחילת הדרך הפילוסופית מולאה, ואין איש מאתנו המייחס לקב"ה חלקי גוף. ואולם הקריאה הזאת חורגת הרבה משאלות ההגשמה ונוגעת לכל מגע שבינינו ובין הקב"ה. בסופו של דבר עולה שהתורה אינה רלוונטית, היא מממשת את מה שהיינו סוברים גם בלעדית על הקב"ה, והיא מתעקרת מאותה התחדשות ומהפכה שהיא מסוגלת לחולל בנו.

3. האם למעשה לא הכפפנו את התורה לתפיסת עולמנו? הלא בסופו של דבר אנו מיישרים את התורה לפי תפיסתנו והבנתנו. מה שאינו עולה בקנה אחד עם השקפתנו - זוכה לפרשנות שתתאים לה. אדגיש שמצוקה זו לא נולדה היום. רבים מהמתנגדים לרמב"ם ולממשיכי דרכו טענו את הטיעון הזה כנגד הרמב"ם. בכתבי החרם בשו"ת הרשב"א (א, תטו-ת"ז) כנגד חכמי פרוכנס מרחפת טענה זו מעל לדברים כולם.

4. היכן הגבול? אם מותר לנו לקרוא את התורה בדרך שתתאים לתפיסת עולמנו, ואת מה שאינו "מסתדר" לנו - לתאר כאלגוריה, מה מונע בעדנו מלהרחיק לכת ולטעון שגם הדמויות אינן דמויות היסטוריות, ואברהם ושרה לא היו קיימים כלל? גם טענה זו אינה מתחדשת בימינו ואף היא חלק מטיעוני חרם הרשב"א: "ולמרות עיני כבוד כל ישראל פורצים לעיני הכל כל גדרי התורה. ואף באבותינו הקדושים שלחו לשונם מה שלא עשו עובדי עבודה זרה. כי יאמרו על אברהם ושרה כי הוא חומר וצורה. ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות..." (שו"ת הרשב"א, א, תטז).

כמוכן, תפיסה זו מחלחלת גם לעולם המצוות, וכך טוען הרשב"א בכתב החרם השלישי:

"...ואמר אחד מהם שאין הכוונה במצות התפילין להניחם על הראש ועל הזרוע ממש שאין החפץ בזה. רק שיבין ויזכור את השם שמקום התפילין הרמוזין בראש

כנגד המוח ובזרוע כנגד הלב שהם כלי ההבנה והזיכרון לרמוז שיבין ויזכור לא זולת זה. ומכאן מראין באצבע ששולחין אצבע ומדברין און בכל מצות התורה ופרקו העול מעליהן ואין להם חלק בפשטיהן. וכל איש ואישה הישר בעיניו יעשה" (שם, תיז).

5. עמדת הראשונים הרחיקה את הקב"ה מאתנו. שוב, באופן פרדוקסלי הצליחו הראשונים הצלחה ניכרת לקבוע את מקומו של הקב"ה במרומי על, וכך להפוך לבלתי אפשרית כל התרפקות אינטימית של האדם על בוראו, מן הסוג המתואר בתורה: הקב"ה מדבר עם האדם, נגלה לו, שומע אותו, משתכנע ממנו וכדומה. הצלחתם של הראשונים נחשפת כמקור הכישלון שלנו. אנו התרחקנו מאוד מהאינטימיות הזאת ומהקרבה לריבוננו של עולם.

6. דימויי התורה המתארים את הקשר שבין הקב"ה ובין האדם מדברים בשפה אחרת לחלוטין. בתורה עצמה הם מוקבלים ליחסי אב ובן, או "כאשר ישא העולל את היונק". בדברי הנבואה אנו מוצאים שימוש נרחב בחיי הזוגיות. אפשר ממש לעקוב אחר בניין הקשר האינטימי הזה. היכן הוא מצוי לנו בשעה שאנו מרחיקים את הקב"ה לשמי מרומים? היכן אפשר לחוות את הקשר עם הקב"ה כקשר שבין דוד לרעה, אם הוא מופקע לחלוטין מכל המושגים האנושיים שלנו?

7. שפתם של חז"ל רחוקה מאוד מהשפה הפילוסופית. בלשון חז"ל, הקב"ה "מתאוה לתפילתן של אמהות" (בראשית רבה מד, ה); "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חברו בבגדו ואמר לפניו רבוננו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם" (ברכות לב ע"א); "אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים מאי קאמר אמר רבי אבהו הכי קאמר אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל אני מושל באדם מי מושל בי צדיק שאני גוזר גזרה ומבטלה..." (מועד קטן טז ע"ב). גם סיפור חוני המעגל (תענית כג ע"א) והדרך שבה הוא מסופר אינם עומדים במבחן הפילוסופי.

8. קריאה זו מפקיעה את משקלו של הטיעון המוסרי. כמה מהעיומותים שבין האדם ובין הקב"ה בתורה מתארים את עמידת האדם מול האלוהים. למעשה, כל אימת שנראה לו לאדם שהקב"ה אינו פועל לאור הדרך שבה הוא אמור לפעול - האדם מערער על מעשיו. אין אנו מוצאים רוח של הצדקת הדין בתורה (אפילו "וידום אהרן" אינו בהכרח קבלת הדין), ולעומת זאת אנו מוצאים את ההפך: קין ערער על פסק דינו; אברהם אבינו שאל "השופט כל הארץ לא יעשה משפט"; אבימלך שאל "הגוי גם צדיק תהרוג"; משה רבנו שאל "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף"; ביום הכיפורים אנו קוראים דברים קשים של נביא ד' - יונה - כלפי אלוהינו: "היטב חרה לי עד מוות", ובעוד עשרות מקורות במקרא אפשר למצוא דברים דומים. טיעונים אלו, מכוחה של התחושה המוסרית באו, ולא זו בלבד אלא שריבוננו של עולם לעולם אינו עונה לשואלים "שתוק, כך עלתה במחשבה לפני". לכולם ענה ריבוננו של עולם; למקצת התוהים ביאר את הנהגתו (יונה), אחרים דחה (חבקוק, איוב), ובמקרים רבים מאוד ריבוננו של עולם אף שינה את הנהגתו המקורית (קין, אבימלך, אברהם, משה ועוד רבים). אדגיש כי בכל המקרים האלה

לא עמדה לדיון השאלה אם לציית לדבר ד' בסופו של דבר. ציווי ריבוננו של עולם הוא ציווי עליון ומחייב. ברם, באמצעות המוסר הטבעי נעשה ניסיון להבין את דבר ד', ולשנותו. דוגמאות אלו מעצימות את משקלו של המוסר הטבעי. במקום שבו אין אנו קוראים את הטיעון המוסרי כפשוטו אין אנו לומדים את העקרונות המוסריים של התורה.

1

המצוקה המתוארת באה לידי ביטוי מיוחד בתפילה. נוסח התפילה כפי שאנו מתפללים בו מדבר בשפה פשוטה וברורה שיש בה פנייה אל ריבוננו של עולם ובקשה ממנו שישנה את גורתו. ברם, התפילה אינה עומדת באמות מידה פילוסופיות הנובעות ממשנת הראשונים. השאלה מה אנו מחדשים לריבוננו של עולם בפנייתנו אליו - שהלוא הוא יודע כול ומשגיח על הכול, ואין ביכולתנו לחדש לו דבר - היא שאלה הדורשת תשובה; צריך לבאר מדוע עולה על דעתנו שאם אנו פונים אל ריבוננו של עולם ומבקשים ממנו דבר זה או אחר - הוא ישנה את הנהגתו, והלוא הקב"ה הוא מעל לכל שינוי! כיצד אפשר לדבר על ריבוננו של עולם כ"שומע תפילה" בלי לחצות את גבול ההגשמה?

במקומות מעטים בלבד עסקו הראשונים בשאלה זו. שתיקת הראשונים מעוררת תמיהה וקושיה גדולה: מהי משמעות העובדה שהראשונים התמודדו כמעט עם כל תופעה בעולמה של היהדות, ובכלל זה טעמי המצוות, דרכי הנהגה אלוהיות, מוסר, טבע ונס ועוד - ואילו נושא התפילה לא זכה לדיון כלל? האם זה מפני שהנושא היה כה פשוט בעיניהם, עד שהם לא ראו כלל צורך לעסוק בו? ושמה להפך, הנושא היה כה טעון ובלתי אפשרי לדיון לאור הנהגות שלהם, עד שנאלצו להסתירו? האם הצפינו הראשונים את הדיון בנושא התפילה במקום אחר? קשה לדעת. ואולם עובדה היא שלא מצאנו משנה מסודרת המאפשרת התמודדות עם השאלות התיאולוגיות הנובעות מאחת התופעות המהותיות ביותר לאמונה ולהלכה. בספרו הנפלא של הרב ישראלי זצ"ל, **פרקים במחשבת ישראל**, אין פרק העוסק בנושא התפילה, ואין כעובדה זו כדי לשקף את מיעוט הדיון בדברי הראשונים על מחשבת ישראל של התפילה.

נדגים את טענתנו במשנת כמה מהראשונים. במסגרת דבריו של ריה"ל על עבודת ד' של החסיד הוא נדרש כמובן למקומה של התפילה בעולמו של החסיד:

...ונמצא שאין תפלת החסיד דבר שבמנהג או שבהרגל כשירת הזרזיר והתוכי, אלא כל מילה מחשבה עמה וכוונה בה. בדרך זו תהיה שעת התפלה לחסיד כגרעין הזמן ופריו, ושאר השעות תהיינה לו כדרכים המוליכות אל שעה זו שלבואה הוא מצפה, כי על ידה הוא מדמה אל העצמים הרוחניים ומתרחק מן הבהמיים (כוזרי, ג, ה).

המעין יבחין שריה"ל עוסק במשמעות הקיומית של התפילה ומעניק לה מקום עמוק ומרכזי בעולמו של האדם - "גרעין הזמן ופריו". ואולם אין בדבריו שום התמודדות עם השאלה הפילוסופית שהתפילה מעלה. כדי להסיר ספק, אפשר להוכיח ממשנת ריה"ל שהתפילה מנסה דווקא להשיג את מטרותיה, ואין היא עניין פסיכולוגי בלבד, המכוון

לדימוי עצמו של האדם לעצמים הרוחניים ולהתרחקות מהבהמיות. כפסקה האחרונה של הספר ריה"ל מפרט את התנאים הנדרשים כדי שיהא מותר לו לאדם לפנות אל התפילה לצורך מילוי יעדיו, ורק אם תנאים אלו התקיימו - הוא רשאי להתפלל. והוא אף מדגיש בהקבלה למצוות החיצונית:

לא שהאלוה צריך לכך שיזכירו לו דבר או יפנו תשומת לבו לדבר, כי אם המצוות הן הצריכות להיעשות בשלמות, למען תהיינה ראויות לגמול, כשם שכונות התפילה יש לתת להן מבע על צד השלמות האפשרית בתחינה ובבקשה, כי רק אם יהיו הכוונה והמעשה גם יחד שלמים כראוי יבוא הגמול עליה (שם, ה, כז).

לאמור: לא הקב"ה הוא שזקוק לתפילה. התפילה באה לזכות בגמול הראוי. היא מותנית בכך שתבצע בשלמות, וחלק מהשלמות שלה הוא לפעול כראוי בעולם המעשה קודם לתפילה. ואולם אין בדבריו (גם במקומות אחרים בספר הכוזרי) התמודדות עם הניסיון להבהיר מהי מהות התפילה, כיצד היא פועלת וכיצד היא מתיישבת עם כל שאנו יודעים על ריבוננו של עולם.

גם משנת הרמב"ם אינה מסייעת בידינו. הרמב"ם כידוע כלל את התפילה במצוות עבודת ד': "מצוות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוהיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה שנאמר ולעבדו ככל לבבכם - אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפילה..." (הלכות תפילה, א, א). ברם, בדברים האלה אין הידרשות לשאלה העקרונית באשר למקומה של התפילה. פרופ' ישעיהו ליבוביץ טען שלאור משנת הרמב"ם התפילה אינה מכוונת כלל אל ריבוננו של עולם ואין ציפייה שהתפילה תתממש. להפך, ציפייה כזו מנוגדת לעבודת ד'. כל כולה של התפילה היא ציות לצייו של הקב"ה לומר את דברי התפילה ולכוון את הלב אליהם. אבל בין מפרשי הרמב"ם לא מצאנו אפילו את הטענה הזאת, ובהמשך נטען שהיא אינה עומדת במבחן נוסח התפילה. יש בדברי הרמב"ם דיון מקיף ומפורט בנושא תפילת השבח והיכולת שלנו להלל את הקב"ה (מורה הנבוכים, א, נט), אבל על תפילת התחינה והבקשה אין אנו מוצאים דיון. זאת ועוד, יש בדבריו אמירות שכמה מביטויי התורה, אפילו שמיעתו של הקב"ה, הם ביטויים חינוכיים בלבד:

והבן מה שאמרנוהו באמונתו, כי פעמים שתתן המצווה אמונה אמתית היא המכוונת לא זולת זה, כאמונת הייחוד, וקדמות השם, ושאינו גוף, ופעמים תהיה האמונה היא הכרחית להסיר העוול או לקנות מדות טובות, כאמונה שהשם יתעלה ייחר אפו על מי שיעשוק כמו שאמר וחרה אפי והרגתי, וכאמונה שהוא יתעלה ישמע צעקת העשוק או המאונה מיד (נ"א להציל אותו מיד העושק והמונה, ככתוב) והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני (מורה הנבוכים, ג, כח).

הדיון המקיף והארוך ביותר בשאלתנו נמצא בדברי רבי יוסף אלכו בספר העיקרים (מאמר רביעי, יח). ככל הידוע לי, הוא הראשון שביאר כי התפילה אכן פועלת, אך לא על האלוהות כי אם עלינו. הגזרה האלוהית על האדם נעשית לפי מדרגתו בשעת הגזרה. ברם, בשעה שהוא מתפלל הרי הוא משנה את המדרגה,

וכשתשתנה המדרגה היא או ההכנה היא תשתנה הגזרה בהכרח לטוב או לרע. וזה כמלך שגזר על כל הערלים שבמדינה פלונית שיהרגו או שינתן לכל אחד ככר זהב, ועמד אחד מהם ונימול, שתשתנה בלי ספק הגזרה היא ותבטל מעליו לרע או לטוב כפי ההכנה שנתחדשה באיש ההוא. ולזה היה ההשתדלות בעשיית הטוב וכשרון המעשה טוב והכרחי בכל דבר, שהוא הכנה לקבול השפע האלוהי או לכטל מעליו הגזרה.

נראה שעל בסיס דברי ר"י אלכו כתב הרב קוק זצ"ל את הדברים המופלאים האלה:

אין התפילה חפצה לשנות שום דבר באלוהות שהיא מקור הנצחיות ואינה בגדר ההשתנות, - אלא להתעלות עם כל השנויים החלים על הנפש, ועל כל העולם כולו במידה שהנפש קשורה בו, אל הרוממות האלוהית. היא מדברת בעניין האלוהי שהיא כוספת אליו כפי מידותיה - בחופש גדול, ובחופש זה מתגלה לה אורה ואמתה. היא מדברת אל ד', כאל מלך מושל העולל להשתנות, כאל אב המוכן לשינויים, כאל צדיק ונדיב המוסיף צדקה ונדיבות ע"י התעוררות מרוח אחר, מפני שכשהיא חפצה להתעלות אל האלוהות הרי היא כבר מתעלה ברצונה, ורצונה הוא כל עצמות הווייתה.

...על כן צריך שיבין כל מתפלל, שהתפילה היא חוק נפלא, שחקק הקב"ה בעולמו, להשלמת יצוריו בכל דרכי השלמות, ובייחוד לתכלית השלמתם המוסרית הנצמחת ממנה, ואינה בגדר עניין מוטבע בחוקו יתברך, חלילה... (עולת ראי"ה, הדרכת התפילה וחלקיה).

הקושי הגדול ביותר שמתעורר מכל ההסברים האלה נוגע למהות התפילה עצמה. נוסח התפילה מלמד שאנו מבקשים מריבוננו של עולם, ומצפים כי משאלתנו תתמלא. אמנם חכמים הזהירו אותנו כי "כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב, שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב" (ברכות לב ע"ב), ובעלי התוספות (שם) ביארו שדבריהם מכוונים כלפי זה ש"מצפה שתבא בקשתו, לפי שכוון בתפלתו", אבל הדברים אינם מכוונים לעצם מהותה של התפילה, שהיא הציפייה שתשיג את מבוקשה ותביא לשינוי הגזרה האלוהית. הרי כל מקום בתנ"ך שאפשר להגדירו תפילה הוא פנייה אל ריבוננו של עולם ובקשה ממנו שהמציאות לא תתנהל לפי תוכניתה המקורית, כי אם תשתנה לאור המבוקש האנושי.

ואכן, הרמב"ן כתב בהערת אגב ובקיצור: "וכל תפילות דוד מלכנו וכל תפילותינו נסים ונפלאות, אלא שאין בהם שנוי מפורסם בטבעו של עולם" (רמב"ן על בראשית מו, טו). ולא זו בלבד אלא שנוסח התפילה אכן מלמד שהיא אינה עבודה, אלא זכות להתפלל על עצמנו לפני האלוהים. כדי לראות את יעדה ומטרתה של התפילה בדרך שבה ראו אותם הראשונים, אנו צריכים להפעיל גם על התפילה את הכלל של "דיברה תורה בלשון בני אדם" - אבל בדרך להטוטנית. אנו חייבים אפוא לטעון שאף על פי שהאדם אומר בתפילתו נוסח מסוים - התפילה אינה מכוונת כלל למימוש של נוסח זה. ניאליץ לומר שהאדם המתפלל שוגה. הוא סובר שהוא פונה אל ריבוננו של עולם, ופנייה זו היא שתביא לשינוי ההנהגה האלוהית. אבל למעשה אין זה כך. תודעתו מטעה אותו. מה שמתרחש בעולמו הוא תהליכים פנימיים, תהליכי תשובה, תהליכי

עבודת ד', תהליכי תיקון, תהליכי ראייה - וכל זאת בניגוד לכוונתו המקורית ולנוסח התפילה שהוא מתפלל. קשה לחיות לאור תפיסה זו וקשה לקבל אותה. גם היבטים שונים של הלכות תפילה קשה ליישב עם התפיסה הפילוסופית הזאת של התפילה. דוגמה לדבר היא ההבחנה בין תפילת שווא לתפילה מותרת, ומעמדת הירושלמי (פרק ט, הלכה ה) נראה שהתפילה מכוונת ממש לשינוי המציאות ואף מצליחה לעשות את הדבר הזה. לא ללמד על עצמה בלבד יצאה התפילה, אלא ללמד על שאלת מקומו של הקב"ה בחיינו היא באה. על הכלל כולו היא באה ללמד, ועל הקושי הנוצר מאימוץ משנת הראשונים בחיי האמונה.

ז

באה אפוא תורת הסוד והציעה מהלך שונה לחלוטין. תהא זו עזות יומרנית לתמצת את פתרונה של תורת הסוד לשאלה קיומית זו בדרך קצרה, ועל כן יש לראות בדברים שרטוט עקרוני בלבד. תורת הסוד נענתה לאתגר חיפוש הדרך לחבר את האינסוף המוחלט עם עולמנו שלנו. בבקשה לגשר על פני הפער האינסופי הזה בנתה הקבלה מערכת שלמה המתווכת בין האינסוף המוחלט ובין עולמנו, היא מערכת העולמות (אבי"ע - אצילות, בריאה, יצירה ועשייה) ומערכת הספירות.

הרעיון היסודי במשנתה של תורת הסוד הוא, שאף שאין בידינו לפגוש את האינסוף המוחלט - יש בידינו להתקיים בצורת מגע מגוונת עם תהליך ההשתלשלות. אנו למעשה חיים בתוכו, ואנו החוליה האחרונה שבו - מלכות. הקשר שלנו עם האינסוף הוא אפוא בעל שני ממדים. הממד האחד הוא היותנו חוליה בשלשלת הזאת, גם אם היא האחרונה והנמוכה ביותר. ההזרמה האלוהית, החיות העולמית, ההשראה האלוהית - אנו מחוברים לכולן, ועל כן גם אם ריבוננו של עולם רחוק מאוד מאתנו הרי יש קשר ישיר בינו ובינינו. מספרם הרב של המסכים והספירות אינו מבטל את עצם החיבור המיוחד שבין האדם ובין הקב"ה.

הממד השני הוא ההשפעה ההדדית: ההשפעה של חיבור זה עלינו והשפעתנו עליו. הרצף הזה מאפשר לנו להיות גורם של ממש בכינון העולם. תלמוד התורה שלנו, למשל, משפיע השפעה ניכרת בעולמות העליונים, וזה הבסיס למשנת "נפש החיים" בפרקיו הראשונים; פגימה בכרית קודש הלוא היא הרסנית לספירת הסוד. מובן שמקום מיוחד נמצא למבנה הזה בעולם התפילה. התפילה על פי הקבלה היא אחד הכלים המשמעותיים ביותר שבהם מסוגל האדם להשפיע על העולמות העליונים. לרבים רבים תורת הקבלה, והעיבוד שעשתה לה תורת החסידות, הם בבחינת מים קרים על נפש עייפה. משנת תורת הסוד מאפשרת להתפלל את התפילה הפשוטה והחמימה מתוך אמונה שהיא משפיעה על העולמות ממש. היא מאפשרת לומר את מילות הליטורגיה - מידות של רחמים, פיוטים - מתוך תחושה עמוקה של קשר עם העולמות העליונים; היא מאפשרת לקשור בין האינסוף המוחלט ובין החיים הממשיים בעולמנו.

לאחרים מעמידה תורת הסוד קושי רב ותמיהה בלתי מפוענחת, וכמה שאלות מתעוררות בעניינה:

1. מהי נקודת האחיזה של תורת הסוד במקור היסודי ביותר של האמונה - התנ"ך? נדגיש כי שאלה זו אינה טוענת שאין בתנ"ך רמיזות לקיומה של תורת סוד. תיאורי מעשה מרכבה, נבואות זכריה ומקומות אחרים בכתוב מפנים לקיומה של מערכת עליונה המקשרת בין עולמנו ובין האינסוף. השאלה נוגעת דווקא לחיי היומיום של האמונה. התנ"ך אינו נזקק לכל המערכת המורכבת והמסובכת הזאת ולכל העולמות והספירות והבחינות והמידות בשעה שהוא עוסק בקשר שבין האדם ובין אלוהיו.

2. זאת ועוד, התפילה התנ"כית אישית ואינטימית כל כך, רחוקה כל כך ממאגיה וממיסטיקה. היא עוסקת במעשי אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש; היא פונה במישור אל ריבוננו של עולם ומדברת עמו כדבר איש עם רעהו; היא נובעת מאמונה שבכוחה של ישירות הדיבור עם האלוהים לשנות את פני המציאות, ואין אנו מוצאים שום נוסח המעיד על קיומם של מתווכים.

3. האם כדי להיות קשורים בריבוננו של עולם חייבים לדבר בשפה "אדריכלית" של העולמות העליונים? האם פשר התפילה משמעותי רק למי ששפת תורת הסוד שגורה על נשמתו? האין האדם שלא בא בסודה של תורת הסוד יכול להתפלל מתוך תפיסה ראויה?

4. בסופו של דבר, האומנם פתרה תורת הסוד את אותו פרדוקס עמוק שבין האינסופיות ובין עולמו של האדם? אפשר לראות אותה כמי שפרסה את השאלה לפרוסות קטנות, אך לא ביטלה את עצם קיומה, לאמור: אמנם אין פער בלתי ניתן לגישור בין הקב"ה ובין האדם, שהרי חוליות רבות קושרות בין האינסוף ובין נשמתו של האדם, אך בסופו של דבר - מה אנו יודעים על הדברים כפי שהם באמת, ועד כמה מושג הספירות הופך את הדברים לבהירים יותר ולמוכנים יותר?

5. האם בסופו של דבר הצלחנו להבהיר את מערכת הקשרים שבין הקב"ה ובין האדם? האם אפשר להבין מה עושה התפילה? האם התברר לנו מדוע טיעונו של האדם משנים את ההחלטה האלוהית?

6. כיצד הצליח עולמם של חכמים להתקיים בעולם התפילה בלי המבנה המורכב של הספירות?

ח

ברצוני להציע שבין שני הקטבים - הפילוסופי והקבלי - יש דרך שלישית, ששבה אל מה שהראשונים ברחו ממנו ונלחמו נגדו, ולאחר קטיף הביכורים המבורכים של דבריהם היא מאפשרת קריאה שונה של התורה. דרך זו מיישבת הן את פשוטו של מקרא, הן את יסודות האמונה, הן את הבריאות הפילוסופית ובשלותה והן את החיים האמוניים הקיומיים.

למעשה, אין בהצעה זו חידוש של ממש, שכן היא קיימת בתוך בית המדרש ומחוצה לו כאחד, ובמידה רבה. מה שאנו מבקשים אפוא לעשות הוא רק להעתיק אותה מסוגיות שבהן היא עוסקת ומוכרת אל סוגיה זו שאנו בוחנים אותה - הקשר שבין אדם לאלוהיו ומקומה של התפילה.

היכן מצאנו את הדרך הזאת קודם לכן?

העימות שבין הפילוסופיה ובין פשוטו של מקרא, שפתחנו בו את דברינו, אינו העימות הראשון ואף לא האחרון שעולם כתבי הקודש נאלץ להתמודד עמו. כל אימת שתרכות העולם משתנה, שהאנושות חושפת היבטים אחרים של הקיום, שתמורה מתחוללת בעולמו של האדם - אנו מוצאים עימות זה מתפרץ. משעה שהתגלו התגליות המדעיות החדשות - התחוללה סערה המבקשת לבחון את הכתוב בכתבי הקודש לנוכח הידע החדש של מדעי הטבע; בשעה שאנו מאמצים עקרונות מוסריים אחרים - נקראת התורה מחדש, ושאלות קשות ונוקבות עולות על אפשרות הקריאה המוסרית בתורה; משעה שנחשפה לפנינו הפסיכולוגיה - נבחנות מצוות שונות בשאלת עמידתן באמות מידה פסיכולוגיות. עולם האמונה דומה בשעה זו ליעקב אבינו הנלחם עם המלאך בחשכת הלילה. הוא יוצא מוכה וחבול וצולע על ירכו, ובדרך נופלים חללים רבים, אך בסופו של דבר מתקיים בו "כי שרית עם אֱלֹהִים ועם אנשים ותוכל", וזורחת השמש בעולם של אמונה עמוקה יותר ומחוזקת יותר. הנבואות בדבר "מות האֱלֹהִים" מתבררות בכל פעם מחדש כנבואות שווא קשות.

אחד העימותים הנודעים בדורות האחרונים הוא העימות בין התיאוריות בדבר היווצרות העולם וגילו ובין האמור בפשוטו של מקרא. עימות זה זכה לעיסוק נרחב, והוצעו בו כמה וכמה הצעות לפתרון, למן ערעור על המדע - המתורה, ההנחות והמסקנות - ועד לטיעון שהתורה עצמה כותבת את המפץ הגדול ביום הראשון, את התגבשות היקום ביום השני וכן הלאה. הצד השווה שבעמדות האלה הוא שהתורה אכן מתארת את ההיבטים ההיסטוריים של בריאת העולם. הם חלוקים בשאלה מה כתוב בתורה באשר לכך - האומנם קיים העולם מיליארי שנים או שמא רק חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושתיים שנים, אבל עצם העובדה שהתורה מתארת את התיאור ההיסטורי - מוסכמת על שני הצדדים.

ואולם בשנים האחרונות צמחה אפשרות שלישית. היא נוסחה בכמה דרכים, ונוח לי להביאה בלשונו של הרב קוק זצ"ל:

אבל באמת אין אנו נזקקים לכל זה, שאפילו אם היה מתברר לנו שהי' סדר היצירה בדרך התפתחות המינים גם כן אין שום סתירה, שאנו מונים כפי הפשטות של פסוקי תורה, שנוגע לנו הרבה יותר מכל הידיעות הקדומות, שאין להן עמנו ערך מרובה. והתורה ודאי סתמה במעשה בראשית, ודברה ברמיזות ומשלם, שהרי הכל יודעים שמעשה בראשית הם מכלל סתרי תורה, ואם היו כל הדברים רק פשוטם איזה סתר יש כאן, וכבר אמרו במדרש "להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב בראשית ברא אֱלֹהִים". והעיקר היא הידיעה העולה מכל העניין לדעת ד', וחיי המוסר האמיתי, והקב"ה נותן במשקל אפילו הרוח שחל על הנביאים, הוא צמצם שדווקא כשיכנסו הדברים הגדולים שבאלה העניינים באלה הציורים יוכלו בני אדם לשאוב מהם, עם כל השתדלותם, את כל היותר מועיל ונשגב להם, ואור יקרות וקיפאון, שהם סתרי תורה, שבעולם הזה הם יקרים ויהיו קפויים לעתיד לבוא, רק הוא יגלה לנו פרטי הדברים (אגרות הראי"ה איגרת צא).

במבט ראשון הדברים נראים דומים מאוד לטענת הראשונים בדבר השפה האלגורית של התורה, אך לא כך היא. טענת הרב קוק במשפטים האלה (כאיגרת עצמה הוא מציע פתרונות נוספים לשאלת הסתירה, והם מעורבים זה בזה) היא שהתורה אינה מעוניינת כלל בשאלה העובדתית ה"אובייקטיבית" כיצד נברא העולם. התורה מלמדת אותנו כיצד ריבונו של עולם תובע מאתנו להתייחס לעולם. אנו מחויבים להתייחס לעולם כאל עולם שנברא לפני פחות מששת אלפים שנים. היא כותבת את דבריה ב"צמצום", לאמור בצורה סיפורית, כדי שבני אדם יוכלו לשאוב מן הדברים את מה שהם אמורים לקבל מהם. השוני בין הדברים שהוא כותב למשנת הראשונים הוא שמשנת הראשונים מבססת את דבריה בעיקר על סגנון התורה, ואילו הרב קוק מדבר לא רק על הסגנון אלא גם על המהות. לדעת הרמב"ם וסיעתו, התורה כותבת את היש האמיתי, אלא שהיא כותבת את הדברים בסגנון אזוטרי ובדרך מיוחדת המחייבת פענוח. לעומת זאת, תפיסת הדעה המיוצגת בדבריו של הרב קוק היא שהתורה אינה עוסקת כלל בתיאור המציאות. היא עוסקת רק בהיבטים האמוניים שלה.

ד

הליכה בדרך זו ביחס לתורה כולה מאפשרת מבט מחודש על היחס בינינו ובין הקב"ה. לפי הדברים האלה התורה אינה מתארת את הקב"ה ואינה מנסה להכניס את האינסוף המוחלט בכלא המילים הבלתי מאפשרות. אי אפשר כלל לצפות שהמופשט יולבש במילים. התורה מלמדת אותנו דבר מה שונה לחלוטין. היא מלמדת אותנו שריבונו של עולם "בחר" להופיע בעולם בצורה מסוימת. אפשר היה לו שלא לברוא את העולם כלל וכלל; אפשר היה לו לברוא עולם באופן שונה; אפשר היה לו להסתפק בעטיית אור כשלמה ולהניח לשאר הבריאה; אפשר היה לו להתגלות, לעשות נסים, לגנוז עצמו, להתרחק - כל דבר וכל אפשרות. ואולם רצונו האינסופי והמוחלט ביקש לברוא את העולם בצורה המסוימת הזאת, ואת מקומו בעולם בצורה המיוחדת הזאת. טענה זו אינה טענה אונטולוגית, וכאמור גם לפיה עדיין אין אנו יודעים דבר על ריבונו של עולם. אנו יודעים רק דבר אחד: כיצד הוא בחר להופיע לפנינו, לתאר את העולם ואת מקומו בעולם, ואת היחסים שבין האדם לאֱלֹהִים. אמונתנו בריבונו של עולם נערכת אפוא לפי המסופר בפשוטו של מקרא, מתוך מודעות עמוקה ל"ג עיקרי אמונה ומתוך הבחנה בין העניינים השונים: עיקרי האמונה הפילוסופיים עוסקים באונטולוגיה, והמסופר בתורה עוסק בחוויה הקיומית של האמונה.

אנו מנתקים אפוא את הדיון הפילוסופי מן החיים האמוניים הקיומיים. הדיון הפילוסופי ואף הדיון הקבלי מבקשים את תרגום האֱלֹהִים למערכת המושגים שאנו יכולים להבינה; לעומת זאת, הדרך האמונית הקיומית אינה מבקשת תרגום כלשהו, אלא היא מבקשת את החיים לאור מה שריבונו של עולם ציווה לנו לחיות לאורו. נדגיש כבר עתה שגם בדרך זו יש תפקיד חשוב מאוד לשכל האנושי. שכל זה אינו משמש אמת מידה לשאלת הנכונות של תפיסה מסוימת או לדחייתה, אבל הוא כלי הביקורת המאפשר את בירור החוקיות הפנימית של העניינים. השכל כוחן אם אנו אכן מכוונים לפשוטו של מקרא; החשיבה השכלית מאגדת את האמירות השונות שריבונו של עולם

לימד עליהן, ובוחנת אם יש סתירה פנימית ביניהן; היא בוחנת אם אפשר להוביל תפיסה מטוימת לאבסורד, ומתוך הובלה זו להוכיח את חוסר נכונותה וכדומה. הבה נבחן את התפילה לאור עקרונות אלו. ריבוננו של עולם לימד אותנו בתורתו שהתפילה אכן משנה את ההכרעה האלוהית. כאמור לעיל, עיקרון זה אמנם מעלה שאלות פילוסופיות מסובכות, אבל אין אנו נותנים לשאלות אלו את מעמד הבכורה. המציאות, שלאורה ריבוננו של עולם מנהל את העולם, היא שהתפילה אכן מתקבלת אצלו, ולעתים הוא אף משנה את הנהגתו בעולם לנוכח דברינו כנגדו. בכך אנו נאמנים לכל מילה שאנו מוציאים מפינו, ולא נוצר פער בין נוסח התפילה ואורחותיה ובין הפלפולים הפילוסופיים הבאים להוציא אותה מידי פשוטה; בכך אנו אמשיכים את עולם התפילות המנוסח בתנ"ך, ופונים אל ריבוננו של עולם מתוך אמון עמוק שיש בכוחה של התפילה לגאול אותנו ממצוקתנו, ולא רק להעביר אותנו תהליכים פילוסופיים מסוגים שונים. מכוח זה אנו מייחסים חשיבות עילאית לתפילה האישית המדויקת (על התפילה בציבור הוטלו משימות אחרות, ולא נעסוק בהן בהקשר הזה), לזהירות שלא לזייף ושלא לומר מול הקב"ה עניינים שאין לבנו שלם עמם, ושלא להיות כחנפים או כמבקשים לגנוב דעת עליון.

לצד סוגיית התפילה עומדת גם סוגיית מקומו של האדם, בחירתו החופשית והשפעתו על מהלך הדברים בעולמו של הקב"ה. הקורא את התורה אינו יכול להתעלם מכך שבאופן עקרוני דברי הרמב"ם על הבחירה החופשית הם הרוח הנושבת בין דפי התורה:

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו...
ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים וכתוב ראה אנכי נותן לפניכם היום כלומר שהרשות בידיכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים... (הלכות תשובה, ה).

אנו למדים מדברים אלו על הכוח העצום שיש ביד האדם להטות את התוכנית האלוהית ממסלולה המקורי. נדגיש שוב שאין מדובר חס ושלום בחולשה אלוהית, כי אם בדרך שבה "בחר" הקב"ה לשכן את שמו בעולם. גם כאן, כמו בסוגיית התפילה, תפיסה אמונית זו היא בעלת משמעות עמוקה למקום שיש לנו, על פי תפיסתנו, בעולמו של הקב"ה. היא מאדירה מאוד את מקומו של האדם, את חשיבות מפעלו, את עוצמת בחירתו החופשית ואת ההשפעה שלו על מהלך ההיסטוריה. הדרכים שבהן פועל האדם בעולם ומשפיע על מהלך המציאות הן הדרכים שבהן פעלו האבות והאימהות וגדולי המקרא. לעתים נדירות יש התערבות אלוהית, אך לרוב מותיר הקב"ה את עולמו לבני האדם ותובע מהם ללכת בדרכיו וליראה אותו, ולעצב את מהלך החיים במסגרת העולם וכוחותיו.

סוגיה נוספת רבת משמעות היונקת מתפיסה אמונית זו היא האופן שבו רואה האדם את חייו בעולם הזה. ראשונים רבים עסקו בשאלה מפני מה עצם קיומו של העולם הבא אינו מוזכר בתורה. יש שחלקו על העובדות וטענו שהוא אכן כתוב בתורה בדרך המיוחדת שבה כותבת התורה את ענייניה, ואחרים ביארו שיש סיבות חשובות לאי-

הזכרת בשורת העולם הבא בתוך התורה עצמה. אלה ואלה טענו שקיומו של העולם הבא משפיע השפעה ניכרת על החיים האמוניים. העולם הבא נוכח בהיבטים רבים של החיים האמוניים - בשאלות מהות החיים וטעם קיומם, בדרכי ההתמודדות עם תורת הגמול ועם "צדיק ורע לו רשע וטוב לו" ובשאלות רבות ומגוונות הנוגעות לעולמנו הרתי.

לעומת זאת אפשר לצעוד בדרך אחרת, ולנתק בין האמונה הבלתי מעוררת בקיומו של העולם הבא ובין השאלה אם העולם הבא נוכח בהתגלות האלוהית בעולמנו האמוני. העובדה שהתורה לא כתבה על העולם הבא מלמדת שאין להכניס את קיומו של העולם הבא לדרכי ההתמודדות שלנו עם החיים בעולם הזה ושאת התשובות לשאלות הרבות שאנו שואלים אנו חייבים לקבל במסגרת העולם הזה. אדם השואל "מה יתרון האדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" מבקש תשובה תחת השמש ולא מעליה, ועל כן קהלת אינו מפנה אותו לדברי חכמים "תחת השמש אין לו למעלה מן השמש יש לו" (קהלת רבה א, ד), אלא מבקש תשובה קיומית במסגרת העולם הזה. כל גדולי המקרא שהעלו את שאלת הגמול ואת מצוקתם ביחס לחייהם בעולם הזה לא השיבו שהחשבו יתרון בעולם הבא, אלא ביקשו מענה במסגרת העולם הזה; המוות נתפס בתנ"ך כעונש וכעניין שיש להתחמק ממנו, ולא כדבר מה שיש לשאוף אליו בסופו של דבר. יתרה מזו, לא מצאנו בתנ"ך ניחומים המפנים את האדם אל העולם הבא, ולאורך התנ"ך כולו נותר האדם בכאבו בעולם הזה.

1

מהי אפוא תמצית הבשורה העולה מחיי אמונה ברוח זו?

"ג עיקרי האמונה אינם זים ממקומם. אנו מאמינים בלב שלם שאת העולם כולו ברא הקב"ה, שהקב"ה אחד, שאין לו גוף ושאינו לו דמות הגוף, שהוא קדום, שהוא היחיד שראוי לעוברו - שאלה הם העיקרים העוסקים בריבוננו של עולם. ודאי שאנו מאמינים שיש נבואה בעולם, שהתורה מן השמים, שריבוננו של עולם יודע את מעשי בני האדם כולם, ששכר ועונש מזומנים בעולם הבא, ושכל מתי יקיצו לתחייה. אלו גבולות האמונה, ודבר מהם לא זו ממקומו.

הבשורה היא שאותו ריבוננו של עולם, שהוא נשוא אמונותינו אלה, חשף לנו בתורתו שהוא "בחר" לפעול בעולם באחת הדרכים מאינסוף האפשרויות שעמדו בפניו. בדרך זו הוא מופיע לעינינו בכמה וכמה צורות: כמלך, כאב, כבן זוג; בדרך זו הוא העצים את דמות האדם למעלת צלם אלוהים, ואדם זה אחראי לנעשה בעולם ואף קובע את דרכו ואת נתיבו של העולם; בדרך זו בני האדם מסוגלים לדבר עם ריבוננו של עולם, כל אחד לפי מעלתו, ואף לשכנע אותו לנהוג אחרת, והקב"ה נעתר לטיעוניהם; בדרך זו הקב"ה מאפשר לבני האדם לקבוע מי הוא הבכור שימשיך אותם ומי יידחה ממקומו; ועיקר העיקרים: בדרך זו אנו למדים מהכתוב בתורה - כפי שהוא, ללא המסגרת הפילוסופית - את הצורה שבה בחר ריבוננו של עולם להנהיג את עולמו.

וכך הופכים יחסי בני האדם ואלוהים למגוונים מאוד. בעיקר מעצימה תפיסה זו את דמות האדם המאמין, בדיוק כפי שלימד אותה ריבוננו של עולם בתורתו, וכך

כבד קובעת את גבולותיו. היא מעניקה מקום רחב מאוד לרגישותו המוסרית, לעולמו הקיומי ולתפיסתו ההיסטורית; היא מלמדת שהאדם שותף עם ריבונו של עולם בעיצוב ההיסטוריה, והשאלה לאן יתגלגלו פני הדברים אינה דטרמיניסטית אלא נתונה ופתוחה לבחירותיו של האדם, גם אם לא נמצאה הנוסחה הפילוסופית המבארת כיצד נעשה הדבר. ועיקר העיקרים: היא הופכת את ריבונו של עולם לנוכח, לקרוב, לבעל דרכי התגלות רבות ("זקנה ביום דיין ובחרות ביום קרב"), היא פותחת צוהר חדש לקשר שבין אדם לא־לוחים ומאפשרת לנו לשוב ולקשור את הא־לוחים אל תוך חיינו.

"כשאת אומרת לא – למה את מתכוונת?"

על יסוד ההסכמה בקידושין¹

מיכל טיקוצ'ינסקי

מבוא¹

האומנם כך הוא? האומנם "לא" הוא "אולי"? האומנם "לא" הוא "כוא"? האומנם "לא" הוא "כן", ואף "עוד יותר מזמין מ'כן' "? אין ספק בלבנו שהפזמונאי כתב דברים שכתב בחיך, בקלילות ובבדיחות דעת – בוודאי בכישרון – ואולם מתגנב חשש אל לב כי יש שיראו בדבריו מורה דרך להליכות ולמנהגות, וכאומרים: ממנו נשמע וכן ננהג. על כך נאמר אנו, בלשון צלולה ובלא פקפוק וגמגום: כשאישה אומרת "לא" היא מתכוונת ל"לא" כמשמעותו בחיי יום־יום וכהוראתו במילון.

(השופט מישאל חשין, מתוך פסק הדין בעניין האונס בשמרת)²

הסוגיות שבפתח מסכת קידושין עוסקות בתקפות מעשה הקידושין על מגוון צורותיו. מעשה הקידושין הוא לכאורה מעשה חד־סטרי שעושה הבעל באחד מן האמצעים הכשרים לקידושין; האישה מתקדשת באופן פסיבי. השימוש בלשון של "קניין" ("האישה נקנית") מעצים את נקודת המבט הקשה לעיכול הזו. מה שמשנה באופן

1 תודה לחבורת הלומדות בבית המדרש לנשים בבית מורשה בשנת תשע"ג, וכמובן לעמיתי, הרב ד"ר יהודה ברנדס, ראש בית המדרש.
2 כותרת המאמר לקוחה מתוך פזמון מאת דן אלמגור, שנכתב ללהקת התרנגולים בשנת 1962, והולחן על ידי סשה אורגוב. פזמון זה זכה לביקורת השופט חשין בפסק הדין בעניין האונס בשמרת, ובעקבות פסק הדין אף הוסף לו בית ברוח דברי השופט, המדגישים כי כשאישה מסרבת ואומרת "לא", אין הכוונה לתשובה חיובית. ראו: ע"פ 5612/92, מדינת ישראל נ' אופיר בארי ואח', פ"ד מח (1) 302.

הרבנית עו"ד מיכל טיקוצ'ינסקי היא ראש בית המדרש לנשים בבית מורשה ודוקטורנטית במחלקה לתלמוד בבר אילן

© 1997

גיליון כ"ח • אדר תשע"ג

אקדמות

כתב-עת למחשבת יהודית

דימו אותר ולא כפי ישר

יובל שרלו

"כשאת אומרת לא - למה את

מתכוונת?"

מייכל טייקווצ'ינסקי

מחיר החופש

עינת רמון

עבד עברי ודיני עבודה

יהודה כרנסי

"הרחחילו במשתק מראשיתי"

אראל סגל-הלוי

מדין הבחנה ל'חוק יאיר לפיד':

על אופייה של תקופת הצינון

דניאל להמן

מנט אפלטוני על האוקיימונות

מיכאל אברום

על הפריחות

אילון אירלשטיין

גלגוליו של המלם מפראג

עידר שי

תגובות למאמרו של יואב שורק

(אקדמות כז)

דניאל רייך

יואב שורק

דניאל רייך

תגובה לשלמה טייקווצ'ינסקי

(אקדמות כז)

בנימין בראון

שלמה טייקווצ'ינסקי

על "הדרך הממוצעת": ראשית

צמיחת הדתיות המודרנית,

(אפרים מייסל)

תנה השקט

על 'הוויה או לא היה: היסטוריה,

שפה דתית ודתות האל'

(עמית קולא)

יוסקה אזישוב



מכללת תברס ס' בר



בית מורשה בירושלים

