

## דמות א-להים / צחי סלייטר

אחת מנקודות היסוד בתפיסת עולמו של האדם המאמין היא הדימוי שיש לו לגבי א-להיו. הדימוי הזה, הציור שיש לאדם לגבי אופי האל, מקומו, יחסו לעולם וכו', קובע הרבה מאוד מיחסו של האדם הדתי לעולם. הדברים הללו נכונים גם לגבי אמונתו של הרמב"ם לדוגמא, שטוען שהאל איננו נמצא במקום כלשהו, איננו גוף ולא דמות הגוף, ואין לדמות אותו כלל. גם ציור כזה של האל הינו משמעותי מאוד בתפיסת עולמו הרוחנית וגוזר משמעות רחבות ביותר.

הרב ביגמן המחיש את הרעיון הזה בעזרת דוגמא משונה במקצת: הוא סיפר שפעם, בזמן הליכה שלוה במעלה-גלבוץ ניסה לצייר לעצמו את העולם במצב שבו א-להים איננו שוכן בשמים, אלא דווקא באדמה, למרגלות האדם<sup>1</sup>. ההרגשה לדבריו הייתה משונה קצת, כאילו אין מקום להניח את הרגליים. דוגמא טובה יותר לדבר היא בתלמיד שפנה אל הרב ביגמן פעם וטען שאין לו מקום רוחני להתפלל, משום ש"מלוא כל הארץ כבודו". אכן, אם נעמיק בדבר נראה שהתנועה הבסיסית של התפילה מצריכה מרחק מסוים בין המתפלל וא-להיו. מצב בו א-להים קיים בכל מה שמקיף אותי ואף שורה בתוכי מקנה לתפילה אופי שונה לחלוטין, שמפקיע את המקום הטבעי שלה<sup>2</sup>. לכל מאמין באשר הוא יש תפיסה מסוימת של א-להיו, שכלית או רגשית, או נובעת מהמתח ביניהן. מיותר לציין שתפיסה זו של א-להיו הינה אפשרות אחת מיני רבות אפשריות. יאיר דביר במאמרו "הלכה כללית" הציב דימוי א-להים ברור, המבוסס על תפיסה שכלית. מדימוי זה נגזרו השלכות רדיקליות שהתבטאו במאמרו, בעיקר באשר לשאלת תורה מהשמיים.

<sup>1</sup> חשוב לציין שהרב ביגמן עצמו כינה את הדוגמא הזו כ"טיפשית במקצת".

<sup>2</sup> הרב קוק, שבתפיסתו וודאי "מלא כל הארץ כבודו" אכן תופס שהתפילה אינה פועלת במובנה הפשוט, אלא כמזככת את רצונו הפנימי של האדם, וכך פועלת גם על הרצון הא-לוהי. זוהי תנועה שונה, הפונה פנימה ולא החוצה, אבל לא כאן המקום להאריך.

במאמר זה אנסה לתאר את מה שאני תופס כנקודת הכשל בדימוי הא-להים שמעמיד יאיר ולהציע בקווים כלליים חלופה אפשרית. אני מאמין ששאלת קיומה של תורה א-לוהית וציוויים א-לוהיים תתבאר מתוך דברי ממילא. חשוב לציין, אינני מתכוון לעסוק כלל בשאלת התפתחות ההלכה או מעמדן הא-לוהי של המצוות כפי שהן עומדות לפנינו כעת. זוהי שאלה רחבה יותר שאיננה תלויה בהכרח בדימוי הא-להים כפי שאציג אותו להלן.

### "הגבלת" הא-ל - דמות א-להים של הרמב"ם

במחקר בן ימינו<sup>3</sup> מקובל לזהות באליליות הקדומה סוג של מדע קדום. כמעין מדע, תפקידה של האליליות היה כפול:

להבין את כוחות הטבע השונים הפועלים במציאות. כל כוח שכזה, או קבוצת כוחות, התבאר כקשור לאל מסוים: הים לאל הים, הגשם והיבול לאל הפריון, הניצחון לאלת המלחמה וכו'.

להבנת הכוחות הפועלים במציאות היה גם מניע תכליתי. ההבנה הטובה של האלים נועדה לרכוש יכולת להשפיע על האלים הללו בצורות שונות, או לפחות להימנע מפגעייהם.

במובן הכפול הזה האליליות הקדומה הינה דת תכליתית, שנועדה לאפשר לאדם להגיע להבנה מקסימאלית ולשליטה מקסימאלית בכוחות הטבע, שקבעו דברים רבים כל כך בעולמו. אם כנים הדברים, הרי שלמרות שהמיתולוגיות הקדומות הרבו לעסוק בעולמם של האלים, לא היה בהם כבדי לפרוץ מעבר לעולם המוכר לאדם. הן נועדו להסביר לאדם את העולם הסובב אותו, לעזור לו להשתמש בו ותו לא.

---

<sup>3</sup> ראה לדוגמא את וויליאם ג'יימס "ההוויה הדתית לסוגיה" עמ' 24: "ברור למדי כי כל מערכת המחשבה המובילה לפטישיזם, למאגיה, ולאמונות תפלות מן הסוג הנמוך, אפשר לקרוא לה מדע קדמון בה במידה שאפשר לקרוא לה דת קדמונית."

נקפוץ מספר דורות קדימה, לימי הביניים. הרמב"ם, בעקבות אריסטו ואפלטון, נאבק במצג הזה של האליליות. הוא מבהיר למעלה מכל ספק שאי אפשר להסביר את האל לפי העולם של האדם. האל הינו אינסופי, בלתי ניתן לתפיסה על ידי המחשבה האנושית, בלתי ניתן לתיאור על ידי תואר חיובי כלשהו. ניסיון זה של הרמב"ם בהחלט מציב תיאולוגיה שבמרכזה עומד האל. תיאולוגיה זו מנסה לחדור את תחום הידוע והמוכר לאדם ולהביא את המעולים שבו להשגה שכלית שמעל לכלי הביטוי והדימוי האנושיים. זהו ניסיון לפרוץ את עולם האדם ולהתייחס למה שמעבר לו, לרוב בעזרת ייצוג של הא-לוהי כהיפוכו של האנושי. התארים השליליים של הרמב"ם מבטאים אמירות שהן נכונות לחלוטין, לא יחסיות. האמירה שהאל אינו חסר, חלש או עייף אינה יחסית ואינה מוגבלת לשפה האנושית. כך גם התפיסה שהאל אינו משתנה ואינו מושפע על ידי אחרים. האנושי והארצי מייצגים בעיני הרמב"ם את החסר וממילא השלם הוא היפוכו המוחלט.

דוגמא קיצונית אליה יכול להוביל הלך מחשבה זה הוא מה שמביא הרמב"ם<sup>4</sup> בשם אחד מהפילוסופים. לפי הוגה זה ידיעתו של האל אינה יכולה להשתנות (דבר שאתו מסכימים גם שאר הפילוסופים וגם הרמב"ם), עם זאת היא חייבת להשתנות עם כל מושא הכרה חדש שלו, כלומר עם כל בריאה חדשה שנוצרת בעולם. מכאן הגיע אותו פילוסוף למסקנה אבסורדית לפיה האל מכיר רק את עצמו<sup>5</sup>. בדוגמא משונה זו אפשר לראות איך ההתרחקות מהאנושיות מביאה פילוסופים שונים להגביל את האל, בכדי שלא יהיה דומה לעולם האנושי מכל וכל. אכן, לא לחינם נוצר בעקבות הפילוסופיה הזו דימוי של האל כשרוי מחוץ לעולם. הרמב"ם אמנם הדגיש שהאל איננו תופס מקום משום שאיננו גשמי וממילא אי אפשר לשאול היכן הוא קיים פיזית. עם זאת,

<sup>4</sup> מורה נבוכים חלק ג' פרק כ'.

<sup>5</sup> כך גם סובר הפילוסוף בפתיחת ספר הכוזרי, שעמדתו באשר יחס האל לעולם הינה דומה במקצת לעמדתו של יאיר.

אפיונו של א-להים כשונה לחלוטין מהעולם הזה, מרחיק ומזיר אותו מהאדם המאמין.

אני מבקש לטעון שלמרות מאמציו הניכרים של הרמב"ם והוגי ימי הביניים השונים ליחד מקום לא-לוהי שאיננו חלק מהעולם האנושי, הם לא ייחדו לא-להים מקום להתגדר בו ולבוא בו לידי ביטוי. כוונתי היא שא-לוהי הרמב"ם המרוחק מהעולם, הוא לכאורה מודר ממנו לגמרי. אכן, הרמב"ם תובע מהאדם והעולם קיום למענו של האל, אלא שלא ברור מה יעלה או מה יוריד קיום זה של העולם או האדם לאל. ליתר דיוק, ברור מאוד שהדבר לא יעלה ולא יוריד, משום שאי אפשר להועיל לאל או לפגוע בו בשום צורה. במילים אחרות, האל אינו מעורב בעולם, הוא בעיקר גורם למציאותו מתוך רצון מוחלט.

נושא ההשגחה מבהיר את הדברים על הצד הטוב ביותר. גם אם הרמב"ם מסכים שישנה השגחה פרטית, הרי שאין בהשגחה זו בגדר יחס של האל לברואיו, אלא השגחה הבאה מאליה כחלק ממערכת נתונה. מערכת היא הדגש המשמעותי כאן, שהרי התבונה הימי-בנימית מכניסה את האלוקות למערכת המחשבה הסגורה שלה, לחוקים שבלתי אפשרי לפרוץ אותם. במסגרת המחשבה הזו פועלת האלוקות. הרמב"ם מציין אמנם, שהאל יכול לפרוץ את גדרי הטבע ולחולל נס לפי רצונו הבלתי נתפס. גם שלא נקבע מראשית ההיסטוריה. אלא שלא ברור למה שיעשה זאת או האם הוא עשה זאת אי פעם.

בהתאם לאותה מסגרת התבונה דן הרמב"ם, בעקבות פילוסופים אחרים בני זמנו, האם האל יכול לדעת את ההעדר או אינו יכול. האם הוא יכול לדעת את האינסוף או אינו יכול. באופן פרדוקסאלי המימד המושלם בו תופסים פילוסופים אלו את א-להים מוגבל לתפיסת התבונה. מה שהוא בלתי אפשרי לפי כללי התבונה, גם האל לא יוכל לעשותו, אבל אין בכך בכדי לפגוע בשלמותו. לסיכום: גם בדימוי הא-לוהי שעומד בבסיס הפילוסופיה התבונית של ימי הביניים א-להים מוגבל למערכת נורמות מסוימת, במקרה זה התבונה האנושית, ומציית פחות או יותר לכלליה. בצורה זו הגביל האדם את א-להיו לתבנית מסוימת נוספת, כך שלא נאלץ להתמודד עם אינסופיותו.

כאן יש מקום להעיר שהאשמה בדבר תפיסה מערכתית של א-להים איננה נופלת על הגות כזו או אחרת. אם יש צמד שמאפיין את ההתעוררות הרוחנית בת זמננו, הרי הוא הצמד דרישת א-להים ודרישת ה'אני'. האדם בן זמננו מבקש לדעת את א-להיו, אבל לא פחות מכך מבקש להכיר את עצמו ולבנות את עולמו לאור הכרה זו. אולי הביטוי המדויק הוא הכרת א-להים בהקשר של האני הפרטי. אין זה דבר ייחודי בהכרה, בדורות רבים וטובים היוותה הדרישה לא-להים דרישה משמעותית, פרי לתסכולים רבים ויצירתיות מפותחת:

“צמאה נפשי לא-להים לאל חי מתי אבוא ואראה פני א-להים?”<sup>6</sup>

ובכל זאת, גם לאחר דורות רבים, דרישת א-להים הינה בעיה חיה וקיימת במרכזה של החברה הדתית. גם לאחר הוגים רבים ומחדשים נועזים, נותרה התחושה שהחברה הדתית מתסכלת את חבריה הצמאים לאלוקות. המערכת הדתית, בדתות שונות, מעצם היותה מורכבת מחוקים טכניים ומסגרות נוקשות, המיועדות בין השאר לשמור על אחדות והמשכיות, מערימה קשיים רבים בפניה של הדתיות הספונטנית של היחידים החברים בה.<sup>7</sup> כחלק מהנוקשות והמסגרתיות האמורים כאן הגבילה המערכת הדתית והוגיה את מקומו של א-להים ושיבצה אותו בתוך המערכת. וודאי מדובר בקודקוד המערכת, מרכז ופסגת כל שאיפותיה. ובכל זאת, כפי שראינו בהגותו של הרמב"ם, היכולת להגיע להשגת א-להים מוגבלת במידה רבה, ולעיתים מוגבלת גם התערבותו של א-להים עצמו.

<sup>6</sup> תהילים מ"ב.

<sup>7</sup> ראה מאמרו של אלון גושן-גוטנשטיין "מתי אבוא ואראה פני א-להים", אקדמות ט' תש"ס. בהרצאה זו (ששוכתבה למאמר) מציב הדובר את דרישת א-להים חיים כדרישה נוקבת והכרחית להתחדשות הציונות הדתית. רבים נוספים עסקו במתח שבין המערכת הדתית לדתיות. אבחנה נאה בין השתיים אפשר לראות אצל וויליאם ג'יימס "החוויה הדתית לסוגיה" עמ' 22-26.

אחד ממאפייניהן הבולטים של תפיסות מערכתיות של א-להים הוא הפיכתו לאובייקט. א-להים איננו עוד ישות חיה ופועלת, בעלת מאפיינים ברורים וקווי אישיות כמו במקרא, אלא אובייקט המכונן את המערכת, המאפשר לה לפעול. בבחינה מהירה נגלה שגם הקבלה, לפי תפיסות מסוימות, אינה חפה מתפיסה תועלתנית-מערכתית של א-להים. הבדל מסוים ייתכן ונעשה בעיצוב הדמויות הא-להיות כ"פרצופים" בקבלת האר"י ואולי קודם לכן, בתיאוריו מלאי החיות של הזוהר את השכינה הא-לוהית, כישות בעלת אופי מסוים ורצונות או בקיצור - כאישיות.

### א-להים כישות אישיותית - דמות א-להים של ה"שפת אמת"

הוגים חסידיים רבים שותפים לדימויי אלוקות דומים, פחות או יותר. אני בוחר להתמקד כאן ב"שפת אמת"<sup>8</sup>, מכיון שהוא מהווה דוגמא טובה לדימוי א-להים מסוים ומכיון שהוא מפרט מגוון של השלכות רדיקאליות של דימוי זה, כפי שאבקש להראות. כפי שנרמז בסוף החלק הקודם, דימוי הא-להים שיוצר השפ"א בהגותו הוא של אל בעל אישיות. כאן יש להיזהר במילים, משום שאין מילים באוצר המילים המוכר לי שיכולות להסביר היטב את הרעיון. הביטוי 'אישיות' לקוח מהמילה 'איש', מילה המתכוונת לבן-אדם בעל אופי ייחודי ומסוים. אין לנו מילים היכולות לתאר ביטוי דומה במנותק מבני-אדם, משום שבתפיסתנו הבסיסית בני-אדם הם בעלי האישיות והתכונות הפרסונאליות השונות ומהם אנחנו משליכים על כל מי שנחפוץ לייחס לו אישיות.

---

<sup>8</sup> ר' יהודה אריה ליב מגור (1847-1905) נכדו של ר' יצחק מאיר מגור (הידושי הרי"ם) מייסד חסידות גור. שתי סדרות ספרים של ר' יהודה לייב נקראות 'שפת אמת': הידושי על הש"ס ודרשותיו החסידיים לפי סדר פרשיות השבוע. המובאות כאן הן מתוך ספר הדרשות, שעדיין נחשב ונלמד כספר החשוב ביותר של חסידות גור. להלן 'שפ"א'.

אי לכך, יש להיזהר במילים ולהסתייג מראש. אין בכוונתי לחזור לדימוי א-להים כסבא זקן, כאדם בעל דמות, ציור מסוים וכו'. גם אין בכוונתי לרמוז שהאדם יכול להכיר ולתפוס במלואה את האישיות הא-לוהית, גם אם הוא יכול לתפוס במידה חלקית את זו האנושית. עלינו להשתדל להתחמק כאן ממלכודות השפה ככל האפשר, או לכל הפחות להיות מודעים אליהן. אחזור ואדגיש, אין אני מבקש לחזור כאן למין אליליות מודרנית, בכדי שנוכל לחוש את א-להים, אלא שניסיתי להבהיר לעיל שהחלופות האחרות אינן טובות כלל ועיקר.

תפיסת א-להים כמערכת, מכל סוג שהוא, מנתקת את החיים הדתיים מכל מימד אישי באשר הוא. היא לא רק נוגדת את הרגשותו הבסיסית של האדם המודרני שלקיומו בעולם צריכה להיות משמעות, היא גם נוגדת את ביטוייה המסורתיים השונים של היהדות, התפילה בלשון נוכח, ביטויי האהבה של הקב"ה לעמו בנביאים ועוד רבים וטובים. במובן הזה הרמב"ם לא מתעלם רק מביטויי הגשמה מובהקים המפוזרים לרוב בתנ"ך, שהרי אותם הוא מסביר היטב. הוא מתעלם מביטויי הבעת רגשות עזים שאינם כוללים רק ביטויים רגשיים, אלא מבטאים קשר עמוק ואכפתיות א-לוהית לנעשה בעולמו, בייחוד במה שקשור לעם ישראל. אם את דברי מלאכי "אהבתי אתכם אמר ה'"<sup>9</sup> עוד אפשר לפרש כהשגחה א-לוהית הניכרת בביטויים חיצוניים שאפשר לפרשם כאהבה הרי שביטויים אחרים של אהבה ומחויבות של א-להים לעמו קשים יותר לפירוש כזה: "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני התשכח אשה עולה מרחם בן-בטנה גם אלה תשכחנה ואנוכי לא אשכחך הן על כפים חקתיך חומתיך נגדי תמיד"<sup>10</sup>. כאמור, יש כאן מחויבות עמוקה. אפשר אומנם לפרש גם ביטויים אלו לשיטת הרמב"ם ובמיוחד לשיטת

<sup>9</sup> מלאכי א, ב.

<sup>10</sup> ישעיה מט, יד-טז.

ההשגחה שלו<sup>11</sup>. הרמב"ם אף פירש בצורה דחוקה מבחינות מסוימות פסוקים מסוימים לצורך שיטתו, אין זה קושי עליו, אלא שהמסורת של עם ישראל, תפילותיו, קינותיו, נבואותיו ופיוטיו מדברים שוב ושוב על יחס לא טכני ולא מערכתי בין עם ישראל לא-להיו, על יחס אישי ומשמעותי יותר.

ייתכן והגישה האישיותית, כפי שאבקש לכנות אותה, לא עומדת במבחן התבונה הטהורה והכללים השכליים הנוקשים, ייתכן ואני נופל למלכודת אמונת ההמון, שהרמב"ם ביקש להתנער ממנה. עם זאת, ייתכן ויש מקומות בהם כללי התבונה האנושית מגבילים את השגתנו, שיש בה יותר מאשר רק שכל. ייתכן והתבונה האנושית מסוגלת לתפוס רק מערכות קרות וטכניות ולא דבר מה חי מעבר להן.

נחזור אל השפ"א. ברצוני לטעון שיש בהגותו תביעה מהאדם המאמין להיפתח להכרה בא-להיו, בנוכחות א-לוהית בחייו ואף לפנות לה מקום לפעול ולהתבטא. דרישות אלו אינן עוסקות בהכרה שכלית של האל במובן שהרמב"ם התכוון אליו, אלא בתחושה שא-להים נוכח בחיי המאמין ומתייחס אליו. אין מדובר במחלוקת בעניין ההשגחה גרידא, אלא בהתייחסות אישית של האל אל האדם. אם אפשר לומר כך, מאישיות לאישיות. גם אם שתי הישויות ודאי אינן שוות במעמדן (ולכך תהיה השפעה מכריעה על הנדרש מהאדם), הרי שיש ביניהן קשר המבטא מימד משותף. אפתח בהתייחסות לפסקה שמעבירה ביקורת מסוימת על התפיסה המדעית-הכרתית של הכרת א-להים ודורשת מהאדם הבנה אחרת של עבודת ההכרה שלו את האל:

במדרש שמעי בת כו' בירה דולקת כו'. דקשה הפסוק שמעי כו' ואחר כך הטי אונך<sup>12</sup>. אך דכ' אל הארץ אשר אראך ולמה לא הראהו מיד<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> מורה נבוכים חלק ג' פרק יז.

<sup>12</sup> הבהרת השאלה: למה כתוב בפסוק קודם "שמעי" ואח"כ "הטי אונך", לכאורה אמור הדבר להיות הפוך, קודם מטים את האוזן ואז שומעים.



והעניין כי יותר נייחא להשי"ת מהרצון והתשוקה שיש לכל איש ישראל להתקרב אליו ולהשיג דברי תורתו מאחר ידיעתו כי הרי זה הרצון מזכהו להתקרב ולהשיג. ומוכח שזה יותר חשוב לפניו ב"ה<sup>14</sup>.

בפסקה זו, כאמור, ממעיט השפ"א במשקלה של ההכרה המדעית-הכרתית של האל ותורתו. במקומה הוא מציב בראש הסולם את התשוקה לדעת, את התשוקה להבין ולהשיג. בהמשך הפסקה מתאר השפ"א את תהליך ההכרה וההתקדמות של האדם, תהליך שבנוי משתי תנועות נפשיות מנוגדות: התשוקה להשיג ולהכיר ותחושת ההכרה עצמה. ברור שיש כאן שתי תנועות המשלימות זו את זו לדינאמיקה של התקדמות, אלא שהשפ"א מדגיש היטב שיש הבדל גדול בין שתי התודעות המכוונות את התנועות הללו, הבדל בין שתי עמדות של האדם מול א-להיו והמציאות הסובבת אותו.

השפ"א מביע הסתייגות מההרגשה של האדם שהוא כבר מכיר ויודע ומתחושת הגאווה והסיפוק המתלוות להרגשה זו. הוא מתנגד לאפשרות שהאדם ירגיש שהוא מכיר את א-להים או את תורתו: "שלא יסבור שכבר בא להאמת רק לידע תמיד שעומד אצל הפתח"<sup>15</sup>. התנגדות זו נובעת, כאמור, מההבנה שעמדה זו מטפחת תחושת גאווה<sup>16</sup> וסיפוק, שמעודדות בתוך

<sup>13</sup> המדובר הוא, כמובן, באברהם אבינו. שואל השפ"א: מדוע אמר הקב"ה לאברהם "אשר אראך", למה הוא לא הראה לו לאן ללכת. במילים שלנו, למה הוא לא אמר לו "לך לארץ כנען"? מדוע ההמתנה הזו?

<sup>14</sup> ברמת ההבנה הפשוטה והתשובה לשאלה: הקב"ה אהב את המצב שבו אברהם מחכה למוצא פיו, הייתה חשובה לפניו התשוקה לשמוע את דבר האל. תשוקה זו התמשכה בצפייה לסימון הארץ אליה אמורים להגיע. שפת אמת בראשית, פרשת לך לך, שנה תרל"ד.

<sup>15</sup> שפת אמת, פרשת כי תבוא תרל"ב, ד"ה "במדרש". בדרך כלל ציטוטים נבחרים מתוך פסקאות מתומצתות כל כך, יש בהם בכדי לעוות את המשמעות המקורית. במקרים בהם אצטט בצורה כזו, אני מבקש לטעון שזו המשמעות המקורית של המילים, על בסיס הפסקה המקורית. קורא ספקן מוזמן לעיין במקור ולבדוק אותי.

<sup>16</sup> ראה גם שפ"א כי תבוא, תרל"ו ד"ה "במדרש": שאם זוכה אדם להשיג השגה בלב צריך לשמור שלא לבא חס ושלוט ליד גסות רק להיות יודע ברור כי עודנו עומד אצל הפתח. כי באמת זה עיקר פתיחות הלב זה שיודע שפלותו ושיזכור רוממות אל וכמה הוא רחוק מהאמת".

עמידה סטטית במקום. ההסתפקות במושג עד עכשיו מביאה להפסקת הצימאון והחיפוש אחרי לימודים חדשים והכרות חדשות.

כאן טמון העוקץ האמיתי של פסקה זו. השאלה כמה האדם הבין או השיג הינה חסרת משמעות, משום שהאל הינו אינסופי ובלתי נתפס. במספר פסקאות בפרשת כי תבוא מבאר השפ"א שההשגה וההכרה בתורה ובהכרת א-להים הינן אינסופיות במהותן. כך גם מתייחס השפ"א לטעמי המצוות<sup>17</sup>, תמיד יש טעם פנימי יותר ויותר. כל זאת, כאמור, מרוקן את החשיבות מההשגה עצמה, שהרי זו תמיד תהיה חלקית. אבל ההבנה עצמה אינה העיקר, אדרבה, היא עשויה לחסום את העיקר. העיקר הוא הצימאון לדבר ה', הצימאון והתשוקה להתגלות, להבנה, להשגה. אם נדייק במושג ההשגה נגלה שהיא הדרגתית ואין סופית. כל פעם האדם מכיר יותר ויותר את א-להיו ומגלה צפונות נוספות בתורתו. אלא שההשגה אינה העיקר. ההשגה היא ביטוי לקרבה, להתקרבות בין האדם לא-להיו, לקשר. לקשר הזה, הוא שראוי לעמוד במרכז עבודת האדם לדעתו של השפ"א. הרצון לזכות לקשר עם ה' הוא שחשוב לפניו יתברך, הוא שמספק לו נייחא, הוא מה שאפשר למדוד ומה שהאדם יכול לתת, שהרי ההשגות עצמן וגם המצוות והמעשים הטובים הם חלקיים וחסרים לעומת ה' ותורתו האינסופית. בחסדי ה', תוך כדי עבודה על הרעיונות הללו, מצאתי פסקה המתמצתת אותם בצורה ברורה וחדה:

ועל זה איתא אשרי שישמע למצוותיך. כי בוודאי אין שיעור לטעמי המצוות ויכולין להשיג בכל יום טעמים חדשים ונקרא ממש מצוון היום רק זה למי שמחפש לקיים מצוות ה' ולא לעשות המוטל עליו בלבד. וזה נקרא קבלת עול מצוות. להיות משתוקק תמיד לשמוע ולקיים רצון הבורא יתברך. ואז זוכין לשמוע בכל יום. ואמרו ושבעת הישמרו לכם אין אדם מורד אלא מתוך שביעה<sup>18</sup>. אין זה דווקא

<sup>17</sup> ראה הפסקה מפרשת עקב, המצוטטת בהמשך.

<sup>18</sup> השפ"א מצטט כאן מדרש הדורש את הסמיכות בפרשייה שנייה של שמע: "ואכלת ושבעת - הישמרו לכם פן-יפתה לבבכם וכו'".

באכילה ושתייה גשמיות. רק גם במילא כריסו בתורה ועבודה<sup>19</sup> צריך להיות תמיד אצל הפתח<sup>20</sup> ולחפש לשמוע דבר ה' ואז יורד השפעה חדשה תמיד.<sup>21</sup>

בפסקה זו מבאר השפ"א שגם ההשגה עצמה תלויה במידת ההשתוקקות ואילו המרידה בה' נובעת מתוך תחושת גסות ושביעה, מתוך תחושת מנוחה על זרי הדפנה שנובעת מתוך הגאווה והסיפוק שבהתמקדות בהשגה שהשגתי. מתוך פסקה זו מתחדדת גם הגישה האישית בפנייה אל ה'. הכיוון של ההשתוקקות הוא אל הבורא יתברך, לקיים רצונו. פסקה זו עושה אבחנה חדה בין "לעשות המוטל עליו" לבין אדם המחפש לעשות מצוות ה'. קבלת עול מצוות עצמה, הביטוי שמירת מצוות עצמו<sup>22</sup>, כוונתו לחפש לקיים את רצונו האישי של ה', להיות מוכן לעשות רצונו.

צריך לדייק כאן בהבנת המושג "עשיית רצונו", שהרי גם מי שעושה את המצוות כמה שמוטל עליו עושה לכאורה את רצון ה'. אלא שרצון ה' בעיני השפ"א הינו מושג חי, פעיל. עשיית המצוות כנתונות ועומדות משולה בהמשך הפסקה המצוטטת לעבודה זרה. אין ספק בעיני שיש כאן הקשר מעודכן של אמירתו המפורסמת של הקוצקר על עשיית המצוות לפסל ותמונה<sup>23</sup>. ("כי עניין פסל ותמונה הוא ציור ותמונת הדבר שאינו עצם הדבר בפועל. וזאת הזהירה התורה שנשמור עצמינו מלעשות מן 'אשר ציון ה' "

<sup>19</sup> כלומר אדם עשוי למרוד גם מתוך שביעה בעניינים שברוח, שביעות רצון עצמית מכך שמילא כרסו ש"ס ופוסקים או מכך שעשה מעשים טובים לרוב.

<sup>20</sup> הביטוי הזה, החוזר רבות בפסקאות כגון אלו, מהווה חלק מדימוי של עני העומד בפתח. העני ממתין לפתיחת הדלת ולנדבה. כך גם האדם הממתין להתגלות דבר ה' אליו, צריך להרגיש כאילו הוא חסר כל, לא יודע עדיין כלום וממתין עדיין לפתיחת הדלת ולהארה. זה נכון, כאמור, גם כלפי מי שכבר חווה השגה א-לוהית. הרי מה שהשיג הוא כאין וכאפס לעומת האינסוף הא-לוהי, כך שבעצם הוא עדיין עני העומד בפתח.

<sup>21</sup> שפת אמת דברים, פרשת עקב, תרמ"ב ד"ה "בפסוק".

<sup>22</sup> ראה שפת אמת ויקרא, פרשת אחרי מות, תרל"ב ד"ה ברש"י.

<sup>23</sup> ראה שפת אמת פרשת עקב, שם. הדברים אינם נאמרים במפורש, אלא על דרך החיוב. עם זאת, ההצמדה של הדברים לביטוי עגל מסכה, באמצעות המדרש, ודאי מזכירה את אמירתו של הקוצקר.

א-להיך' פסל ותמונה". רמתיים צופים כ"ע"א). עם או בלי אזכור אמרתו של הקוצקר, יש בפסקאות אלו דרישה להתייחסות חיה ופעילה אל הקב"ה, היענות לרצון פעיל וחי שהקב"ה רוצה מאיתנו. אין זה רצון קבוע וידוע מראש, במיוחד לא כזה שתקוע בתוך מצוות נתונות.

"ונקרא ממש מצווח היום" - דבר ה' מתגלה תמיד, בכל יום, אל האדם ובכל יום הוא מצפה לפגוש אדם קשוב לציווי ולרצון חדשים וחיים. תיאור כזה של ציווי ורצון א-לוהיים לא רק מניח שינוי ברצון הא-לוהי (דבר שהוא בבחינת כפירה ומיעוט ערך האלוה בימי הביניים) אלא גם רצון מכוון ואישי לאדם היחיד. אומנם הרצון הזה דורש ציות מוחלט ללא ויכוחים, אבל ציות זה איננו נובע מתוך חשיבות המצוות עצמן, אלא מתוך הרצון הפנימי לשמוע בקול המצווה, להיות איתו בקשר. אותו קשר, ולא קיום המצוות לכשעצמן, הוא שחשוב גם בעיני הקב"ה בעצמו.

בדברים אלו של השפ"א אפשר לזהות התמודדות עם בעיות מודרניות, שלא הטרידו את ההוגים בימי הביניים. בימי הביניים, בעולמו של הרמב"ם לדוגמא, היה קיומו של האל מובן מאליו. סמכותו של א-להים הייתה קיימת בכל פינה בחיי האדם. עצם קיומו היה מובן מאליו. אולי משום כך תפסו אותו בני האדם כחלק מובנה במערכת החיים שלהם, דבר שגרר תפיסה מערכתית של האל, כפי שפירטתי לעיל. בעת המודרנית לעומת זאת, הוצבו קיומו של האל וסמכותו בסימן שאלה. בעקבות שאלה זו חל שינוי תודעתי משמעותי, עד שבעיני התודעה הרווחת התרוקן העולם מא-להים. במובן מסוים, הסתלקות זו של האל ממערכי החיים הסמכותיים והציבוריים אפשרה את הופעתה של אמונה אישית ופרסונאלית יותר. במילים אחרות, היא אפשרה את חידושה של הדבקות החסידית.

חשוב לציין, לא עולמו של השפ"א ולא של חסידיו היה עולם ריק מא-להים, ההפך הוא הנכון. אלא שרוחות נושבות בעולם ויש צורך להתמודד איתן. בשנות חייו של השפ"א הייתה ההשכלה הכללית והיהודית בשיא כוחה. אמונה זו בגדלות האדם וביכולתו להתמודד עם העולם ולפענח אותו בכוחות עצמו, הניבו מהשפ"א התנגדות משמעותית הניכרת היטב בהגותו. בהקשר בו דנו עד עכשיו, ניכרת הדרישה מהאדם להכיר במוגבלות כוחות ההכרה

שלו, אותם כוחות בהם תלו אנשי ההשכלה את תקוותיהם הגדולות. כוחות ההכרה והשכל, שהביאו את הרמב"ם לחייב את מציאותו של אל אחד, חסר גוף או דמות הגוף וכו', הביאו במאה ה-19 את האדם לחוסר אמונה באל ולאמונה בגדלות האדם. עולם חסר א-להים שכזה, עולם שכולו מלא בגאווה אנושית, מאפשר לשפ"א כתנועה הופכית לחדש דימוי נושן של ה', כישות פועלת וחייה, בעלת רצון ובחירה שאינם בהכרח ניתנים לתפיסה מיידית על ידי האדם ואינם כלואים במערכת כלי ההכרה שלו.

בפסקאות העוסקות בפרשיית קורח, כמו בפסקה שראינו לעיל, מודגשת במיוחד התביעה מהאדם להיות מודע למגבלותיו. השפ"א יוצא במפורש כנגד תפיסות הטוענות שגורלו של האדם תלוי לחלוטין בידיו ובמעשים שהוא יעשה. תפיסות אלו מביאות לידי גאווה וכוחנות: "כוחי ועוצם ידי", תחושות המנוגדות לביטול לא-לוהי ולכאורה אינן מותרות לו מקום להתגלות.

אך כי משה רבנו ע"ה הראה לו שטועה עצמו. כי אם היה קרח רואה האמת שמדרגת הקדושה אשר יש לו אינו בא מכוחו ועוצם ידו. רק מכלל ישראל אשר הקב"ה בחר בהם ונתן קדושה מיוחדת להן לוי וישראל לכל אחד לפי מדרגתו אם כן לא היה מתקנא באהרן. אך כי נתגאה קרח שבמעשיו זכה לזה...<sup>24</sup>

כפי שנרמז גם בפסקה המצוטטת לעיל, קרח תפס את העולם כתלוי לחלוטין במעשי האדם. אם אדם הגיע למדרגה, אין זה אלא בזכות מעשיו בעולם הזה. כאמור, לא מדובר כאן במעשים פוליטיים או בעלי גוון אנוכי, אלא גם במעשים טובים וקיום מצוות. קרח כפר בטעמים הלא מושגים של המצוות וקיים אותן רק לפי הבנתו המוגבלת. מכאן הטענה גם שטלית שכולה תכלת פטורה מציצית. אבל הדגש כאן איננו הויכוח על טעמי המצוות, אלא התודעה שעומדת מאחורי הרעיונות הללו. התודעה הקרחית כפי שמתאר אותה השפ"א הינה של הסתמכות על כוחות התבונה והמעשה האנושיים.

<sup>24</sup> שפ"א במדבר, פרשת קרח תרל"ה ד"ה "בפסוק".

השפ"א תובע מהאדם לוותר על משענת הקנה הרצוף הזו ולהישען על האמונה והביטחון בה' ובתורתו:

כי עיקר הכל התורה. וכל שכל וחכמת האדם וגם היגיעה בעבודת הבורא יתברך וקיום מצוותיו הכל עצות איך להתדבק בתורה ולזכות לסיוע עליון לכן נקראת התורה עוז. וכן הבורא יתברך שהוא מעוז לחסים בו ותוקף האדם להתחזק בו ועל ידי המעשים טובים והיגיעה זוכין לזה. ובוודאי היה קרח עובד ה' וחכם גדול. אבל בזה שסמך רק על חכמתו ומעשיו נקרא מרידה בתורה ובה' יתברך... וקרח תלה הכל בעבודה חיצונית בעוה"ז כמ"ש במדרש טלית שכולה תכלת כו'... ואף שיש לכל מצווה טעמים גם בעולם הזה אבל שורש המצווה הוא העיקר. נמצא פשע קרח בעיקר השורש ואחז עצמו בטפל ועשה ממנו עיקר. וזה שכתוב ויקח קרח שלקח והפריש עצמו מהשורש כי עיקר עבודת האדם יש לו עליה ע"י שמבטל אח"כ הכל להבורא יתברך... אבל המדבק עצמו במעשיו לא נשאר בידו כלום...<sup>25</sup>

הצבת מעשי האדם כקריטריון בלעדי למדידת מקומו בעולם מבטאת תחושת גאווה אנושית, שאינה מוכנה לכופף את ראשה בפני ההתגלות הא-לוהית. האדם מסרב להישען על ה' וחסדו ומסתמך על העשייה הפרטית שלו. עשייה זו מביאה לקנאה, משום שהיא מפתחת את תחושת הגאווה באדם ותופסת את בני האדם כשווים בעיני האל. לפי תפיסה זו, שהיא בעלת מאפיינים מודרניים מובהקים, בני האדם כולם נבראו שווים והם נבדלים זה מזה במעשיהם. זוהי בדיוק תפיסת שוויון ההזדמנויות המערבית<sup>26</sup>. לא כולם יהיו שווים בה בסופו של דבר, אבל ההבדל יקבע על פי מעשי האדם. בתפיסתו

<sup>25</sup> שפ"א במדבר, פרשת קרח תרל"ח ד"ה "במדרש". זו פסקה ארוכה יחסית העוסקת בהרחבה ברעיונות שעלו כאן ובהשלכותיהן. למעוניינים בהרחבה מומלץ לעיין בפנים, כאן הבאתי טעימה מעקרי הדברים.

<sup>26</sup> עם או בלי קשר למאמר זה, גלוי לעין ששוויון הזדמנויות זה, שהחברה המערבית מנופפת בו, אינו אלא מצג שווא. בני אדם נולדים שונים ומשונים זה מזה, עם חסרונות ויתרונות. אלה, אגב, אינם בהכרח מתקזזים זה עם זה כפי שיש אנשים שמבקשים לומר (יש לאדם זה חסרון כזה, אבל וודאי הוא טוב מאחרים בדברים אחרים, במידה המפצה על החיסרון המדובר). כל זאת, עוד לפני ששאלנו את שאלת המקום החברתי שאליו נולד האדם, הבית בו הוא גדל וההתאמה של בית זה לתכונותיו המולדות.

של השפ"א בני האדם שווים בכך שעל כולם מוטל להתבטל אל א-להים, היתרונות האנושיים לא יציבו אף אדם מעל חברו.

### סיכום - חזרה לתורה מהשמיים

דבריו של יאיר דביר מייצגים בעיני תפיסה מודרנית לפיה עזב א-להים את הארץ. בהתאם לתפיסה זו האדם והחברה הם המכוננים את מערכות הערכים והנורמות, כמו גם את כללי ההתנהגות, בעיני יאיר אלה הן המצוות. אין קשר בינן ובין הרצון הא-לוהי, משום שעצם המושג רצון נשלל מא-להים מסיבות דומות לאלו שבגללן דחו את המושג הזה בימי הביניים. אינני מבקש להתנער מתנועת החיים המודרנית. אני מבקש לראות בהגות החסידית חלופה מודרנית לא פחות, אבל דתית ומאמינה.

בעיני, תפיסתו של יאיר נובעת ממקום חילוני. היא מאמינה בגדלות האדם ובחוסר הזדקקותו לאלים מכל סוג שהוא. העמדה החסידית, אותה ניסיתי לצייר בהגותו של השפ"א, תופסת עמדה זו כמרוכזת באגו של האדם ומונעת ממנו להיחשף להתגלות הא-לוהית. התגלות א-לוהית זו הינה עמדה מודרנית גם היא, משום שהיא התגלות המופנית לאדם ומציבה אותו במרכז הבריאה. אלא שהוא איננו עומד שם לבד, הקשר של האדם עם א-להיו הוא מרכז הבריאה כולה. הקשר כפי שביקשתי לתאר אותו הינו גם קשר אינדיבידואלי, של אדם בודד מול א-להיו וגם של אומה מול א-לוהיה. העניין שיש לא-להים באדם ובעולמו מתבטא בדרישות שהוא מציג מול האדם, בתביעה לתיקון ועשייה ובהיפתחות לקשר ונוכחות א-לוהית בתוך עולמו של האדם.

מעין "הוכחה" קיימת לדרישה זו בעצם הבריאה של העולם והאדם. אם א-להים רצה לברוא עולם, אז הוא מצפה למשהו מאותו עולם, הוא דורש ממנו משהו. אם א-להים ברא אותי, אזי יש לו ציפיות ודרישות ממני. גם זה רעיון מודרני התובע לראות בקיומו של אדם מסוים בעולם קיום בעל משמעות. אבל המשמעות הזו נגזרת מא-להים ואיננה קיימת לכשעצמה. משמעות קיומי נגזרת מבחירתו של האל לברוא אותי כפי שאני, במקום ובזמן שבו אני נמצא. במובן הזה המציאות הארצית צמאה להתגלות א-לוהית כמו גם לציוויים א-לוהיים הדורשים ומצפים ממנה לתיקון.

ציוויים א-לוהיים אלו נמצאים בתורה, שניתנה בהתגלות וממשיכה להתפתח בהתגלות מתמדת. הגרלת בריאה מקרית, הנגזרת מהתגלגלות אוטומטית של מערכת, בין אם מדובר במפץ הגדול או באצילות משתלשלת וחסרת יחס מאת האל, אין בכוחה ליצור משמעות שאפשר להישען עליה. לכל היותר אפשר לעצב במסגרתה משמעות מומצאת לפיה האדם בורא את עצמו ומודע לפיקציה שבבריאה זו.