

## תפילה, אמון ו"תשובות ג'וקר"

- ארבע שיטות בהבנת הקשר בין חומר לרוח -

- א. פתיחה
- ב. תשובות ג'וקר
- ג. נמוך, גבוה ומעבר
- ד. נמוך, גבוה ומעבר - בסוגיית ההשגחה
- ה. נמוך, גבוה ומעבר - מבנה כללי
- ו. אנשי הקודש ואנשי המעבר
- ז. ריקנותו של איש המעבר
- ח. עולם ללא נבואה, עולם ללא ניסים
- ט. מהפכה קופרניקאית
- י. הבעיה בתשובות ג'וקר: סבב שני
- יא. מילוי העולם
- יב. חתימה - למלא את החלל

### א. פתיחה

ברכת "אשר יצר", בה אנחנו מודים לקב"ה על יצירת הגוף, נחתמת בתואר "מפליא לעשות". על פי דברי הרמ"א<sup>1</sup> הפלא אליו מתייחסת הברכה הוא בקשירת רוח האדם לגופו, קישור בין הרוחני לחומרי. יש לנו גוף, יש לנו נשמה, וקיים ביניהן קשר.

במקרים רבים אנחנו מקבלים את הקביעה הזו בלי להעמיק בה יותר. אבל הרהור שני יגלה מספר שאלות בהן יש לדון: מה הפשר של המושג הרוחני הזה, 'נשמה'? באיזה אופן היא נקשרת לגוף? מה ההשלכות של הקשר הזה? מבט רחב יותר יורה ששאלות אלו רלוונטיות לא רק לגבי היחס שבין הגוף לנשמה. בכל פעם שאנחנו מדברים על קשר בין רוח לחומר, עולות שאלות דומות: מה הקשר בין שני החלקים וכיצד הוא נראה? מה הן ההשלכות שלו? דיון זה איננו עקר וערטילאי. הנפקא-מינות האמוניות והמעשיות שלו נוגעות ב"מרכזי העצבים" של האמונה: השגחה, שכר ועונש, תורה ומצוות, תלמידי חכמים, תפילה ובית המקדש. כדי לנסות לנסח תובנות ראשוניות בדיון ננסה להשקיף עליו

1. דרכי משה, אורח חיים, סימן ו' סעיף ב. כך ניתן גם להבין את רש"י בברכות ט, ב.

במבט על שייגע מעט בכמה מהנושאים האלו. חוט השדרה שיוביל את הדיון תהיה תופעה אותה נכנה 'תשובות ג'וקר'.

## ב. תשובות ג'וקר

'צדיק ורע לו' היא סוגיה עתיקת יומין. הפער בין המציאות לבין מושג הצדק כפי שהתורה מציגה וכפי שגם אנחנו מזדהים איתו מעורר לעתים תמיהה. "מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד"<sup>2</sup>. ראשונים ואחרונים התמודדו עם השאלה בדרכים שונות. לא נסקור את התשובות השונות אלא ננסה להצביע על תופעה מעניינת שנקרא לה, בהיעדר שם טוב יותר, 'תשובות ג'וקר'.

למעשה, את כל שאלת השכר והעונש אפשר לפתור בשני משפטים: הקב"ה, שכלו, רצונו והצדק שלו, נעלים מהשגתנו. לכן בכל מקרה שיש בו חריגה מהצדק כפי שאנחנו מבינים אותו, כנראה יש כאן סיבה על פי שורת צדק מסדר יותר גבוה מזה שלנו, כזה שאיננו יכולים להבין.

גם במקרים בהם התשובה לא נאמרת באופן הזה בדיוק, העיקרון היסודי שלה – שיש משהו מעבר להשגה שלנו וממילא לא נוכל להבין אותו – קיים (במינון משתנה) בהרבה מהתשובות. תשובתו הקלאסית של רבי יעקב: "למען ייטב לך – לעולם שכולו טוב, ולמען יאריכון ימיך – לעולם שכולו ארוך"<sup>3</sup> מכילה בתוכה תובנה בעלת היגיון כזה. העולם הזה מציב אותנו בפני שאלה מדוע צדיקים טובלים ורשעים נהנים. התשובה היא שקיים עולם מסדר אחר, אותו איננו משיגים, ועל פיו הכל מובן.

נדמה לי שתשובות מהסוג הזה קשות לחלק לא-קטן מהשואלים. כדאי לחדד מה כל כך קשה בהן. מבט ראשון יזהה כאן, אולי, בעייתיות לוגית. התשובה בעצם מתחמקת מהשאלה על ידי המצאת נתון שהוא גם חדש עבורנו וגם בלתי מדיד. היא "שולפת מהשרוול" טיעון שאין דרך להתמודד איתו. במלים אחרות, זו תשובה אד-הוק ולכן איננה רצינית.

עם כל הכבוד לקושי זה, ייתכן שאין הוא העיקרי.<sup>4</sup> דומני שבמקרים רבים הקושי בא ממקום שונה מעט. כדי לעקוב אחריו, כדאי לבדוק מה קורה להסברי 'צדיק ורע

2. ירמיהו י"ב, א.

3. קידושין לט, ב.

4. התשובה איננה 'אד-הוק', כזו שבאה רק לנצח בוויכוח, כיוון שהטיעון של "היינו אינם חיינו ודעתו איננה דעתנו" לא מובא רק בהקשרים של סוגיית הצדק. הקב"ה, מעצם מהותו, נעלה מהבנתנו. גם אם כל החיים היו מסודרים כפי דעתנו, לכל צדיק היה טוב ולכל רשע רע, עדיין היינו טוענים שאיננו מבינים את הקב"ה.

לו שאינם מסתמכים על הבלתי מובן, כאשר מהלך הדיון מוביל אל טענה שכן מסתמכת על חוסר ההבנה. כך, לדוגמה, יכול להתרחש ויכוח כזה:

ש: "למה אנשים שומרי תורה ומצוות לא עשירים יותר מאנשים שאינם כאלו? הרי בתורה מובטח שכר חומרי למי ששומר מצוות ועונשים חומריים למי שלא?"  
 ת: "לא הבנת: עושר, ואפילו חומרי, לא נמדד בכמה רכוש יש לאדם אלא בכמה הוא מאושר בו. 'איזהו עשיר השמה בחלקו'"

ש: "נו, באמת, הרי יש הרבה חילוניים שמחים בחלקם ודתיים שלא?"  
 ת: "מי אמר לך שהכותרות 'דתי' ו'חילוני' משנות? ייתכן אדם שאינו שומר מצוות מסוימות אבל יש לו הרבה זכויות, ולהפך"  
 ש: "נניח. עדיין יש צדיקים שסובלים כל חייהם, ורשעים מובהקים שמתים על מיטתם"

ת: "יש צדיקים שבייסוריהם מגנים על כל העולם"

ש: "זה נשמע לך הגיוני שאדם יסבול על מה שהוא לא עשה?"

ת: "זו מדרגה גדולה מאד, רבי היה מתפלל שיבואו אליו ייסורים"

ש: "נו, באמת. אין צדיקים שבבירור לא רוצים את הייסורים שיש להם?"

ת: "נסתרות דרכי השם"

הדיון המצוטט לא קרה באמת ואולי הוא אפילו קריקטורה. אף על פי כן, ויכוחים דומים לו מתרחשים מסביבנו לא מעט.

נבחן את שלבי הדיון. בתחילה, המשיב מציע הסבר שמוכן לגמרי במסגרת העולם שלנו: אושר עדיף מעושר. גם בתוך העולם שלנו זהו טיעון מובן. גם בשלב השני הוא עדיין נשאר בתוך ההיגיון שלנו: מי אמר שהקריטריון הוא שמירת מצוות מסוימות? ואם החילוני מכבד הורים? ואם הדתי אומר לשון הרע? גם את זה אנחנו מבינים בתוך העולם שלנו.

בשלב השלישי מוצבת טענה שיוצאת מחוץ להבנה שלנו: ייסורים מכפרים, צדיק מכפר על העולם. אפשר להסביר את הטענה, לפרט אותה, אבל גם אחרי שיסבירו לנו לא נראה בעינינו שצדיק מכפר על בני דורו. בשלב הבא, החריף יותר, השואל מתקומם נגד הצדק שיש בלהעניש אדם על חטאו של חברו. התשובה, בקיצור הכרחי, היא שיש קריטריון גבוה יותר, בלתי מובן לנו, של צדק.

כאשר המשיב אומר בסופו של דבר "נסתרות דרכי השם", מה קרה לשני הטיעונים הראשונים? הם התייתרו. אם לקב"ה יש מידה אחרת לצדק, הרי שכבר אין צורך לומר ששומרי תורה מאושרים יותר וגם לא שסולם השיפוט שלנו לעבודת השם שגוי. גם אם קנה המידה שלנו נכון, וגם לו יהיו כל הדתיים אומללים, הטיעון האחרון עדיין תופס. מכאן בא הכינוי "תשובת ג'וקר". תשובה כזו: א. נכונה תמיד. ב. מיתרת כל תשובה אחרת.

כאן טמונה הבעייתיות של תשובות ממין זה, בעייתיות שאולי לא מובנת ברגע הראשון. הקושי איננו משום שהתשובה לא נכונה, אלא דווקא משום שהיא כל כך נכונה. היא נכונה ברמה כזו שמשתקת כל שאלה נוספת. כל דיון שהיה אולי ניתן לדון וגם, במבט לאחור, כל שאלה שאי פעם שאלנו.

דוגמה נוספת ל"תשובות ג'וקר" הוא המושג הרווח 'סגולת ישראל'. ברמה הראשונית סגולה זו מתוארת כיתרון מוסרי ברור: עם ישראל נעלה בהתנהגותו המוסרית. לחילופין, יש המצביעים לעתים על דבקותו של כלל העם במצוות מסוימות – צום ביום כיפור או ברית מילה. ככל שיקשה השואל על ההסבר ויצביע על עובדות מציאותיות סותרות – ידבר על סטטיסטיקת פשיעה במדינת ישראל או על כרסום זוחל בקונצנזוס של מצוות אלו – תהיה נטייה לצמצם את סגולת ישראל להסברים פנימיים יותר ולא גלויים לעין כמו "נשמה פנימית" ו"ישראל – אף על פי שחטא ישראל הוא".

באותו אופן, כאשר מלמדים שהתורה טבעית לאדם או שקיום המצוות מתאים לנו ישנה נטייה להרחיק את אט אט את הטיעון מהמציאות הגלויה. "מי שאוהב את התורה איננו ה'אתה' החיצוני – זה שאתה מכיר – אלא פנימיות-תוכיות נשמתך". "המצוות מתאימות לנו, אבל לא לנפש ולרגשות שלנו אלא לאופי הלאומי הרוחני שלנו, לכנסת ישראל המופיעה בתוך תוכנו" וכדומה.

שואל ערני ובעל לב יצא מדיון כזה עם הרגשה מתסכלת. היא מופיעה לא בגלל שהוא מרגיש ש"מרחו" אותו ולא ענו לו, אלא דווקא בגלל שהתשובה שקיבל נכונה לגמרי. אם יבחן אותה בהגינות במאזני שכלו יראה שאין לו דרך להפריך אותה.<sup>5</sup> מבחינה הגיונית שאלתו נענתה, אבל בהרגשתו הפנימית היא לא באמת נענתה. מנין באה התחושה הכפולה בה אדם חש שהוא בו זמנית נענה ולא נענה? האם הרגשה זו היא כשל באדם שחש אותה או מצביעה על כשל בתשובה?

## ג. נמוך, גבוה ומעבר

כדי להתחקות אחרי הקושי של 'תשובות הג'וקר' נתחיל בהצגת מבנה משולש שאת שלושת הקודקודים שלו נכנה בשמות 'נמוך', 'גבוה' ו'מעבר'. כפתח להכרת המבנה נפנה לדבריו של הרמב"ם ב'מורה נבוכים'.

תוך כדי הדיון על שמותיו של הקב"ה מסביר הרמב"ם (מורה הנבוכים א, נז):

5. גם חוסר ההפרכה הזה לא פוסל אותה. עקרון ההפרכה של פופר הוא בסופו של דבר מתודה מסוימת ולא תורה למשה מסיני.

...מחויב המציאות הפשוט באמת, אשר לא תשיגהו הרכבה כלל, הרי כשם שמוכחש בו מקרה הריבוי כך מוכחש בו מקרה האחדות, כלומר: שאין האחדות עניין נוסף על עצמותו, אלא הוא אחד לא באחדות.

ודאי שהקב"ה איננו בעל ריבוי, אומר הרמב"ם, אבל גם לא נכון לומר שהוא אחד: הן הריבוי והן האחדות הם תארים חיצוניים למתואר. אם כן, למה בסופו של דבר אנחנו כן מתארים את הקב"ה כ'אחד'? הסיבה היא מוגבלות השפה האנושית:

...כי ביטויי ההסברה מצומצמים לנו מאוד מאוד בכל לשון, עד שלא יצטייר לנו אותו העניין אלא על ידי אי הקפדה בהסברה. (אין מילה מדויקת שניתן לומר, לכן אנחנו מדברים בחוסר דיוק. י.ק.) ולכן, כאשר רצינו להורות שאין ה' רבים, אין האומר יכול לומר אלא 'אחד', ואף על פי שהאחד והרבים מחלקי הכמות.

ננסה לסכם את דברי הרמב"ם: אנחנו רוצים לשלול מהקב"ה את הריבוי, לכן אומרים שהוא אחד – אף על פי שגם התיאור "אחד" איננו נכון כלפי הקב"ה. תיאור נכון יותר הוא (כפי שקרא לו הרמב"ם): "אחד ולא באחדות".

אם כן, יש לנו שלושה דרכים לתאר את הקב"ה:

א. ריבוי – תואר זה ודאי איננו נכון. אנחנו שוללים אותו מהקב"ה בקוראנו לקב"ה 'אחד'.

ב. אחד – גם תואר זה איננו נכון כלפי הקב"ה. למרות זאת אנחנו כן מכנים את הקב"ה בו כדי לשלול את הדרך הראשונה.

ג. אחד ולא באחדות – זוהי הדרך ה"נכונה" לכנות את הקב"ה. היא לא הריבוי ולא האחדות אלא משהו אחר, משהו שאיננו מכירים.<sup>6</sup>

את שלושת הקודקודים האלו בחרתי לכנות בשמות 'נמוך', 'גבוה' ו'מעבר'. הקודקוד הנמוך כאן הוא הריבוי. הריבוי שייך לחומר, הוא פחות רוחני וטהור. האחדות גבוהה יותר ממנו: יותר רוחנית, יותר קרובה לקב"ה. ה'מעבר' הוא מה שמכנה הרמב"ם "אחד ולא באחדות". זהו מושג שאיננו מבינים, שנעלה הן מהריבוי והן מהאחדות.

הקודקוד הגבוה והקודקוד הנמוך יוצרים רצף ויחס ביניהם – האחד גבוה יותר מהשני ולהפך. לעומתם, המעבר מתעלה מעל עצם ההיררכיה ביניהם. הוא לא "יותר גבוה מהגבוה". זו בדיוק טענתו של הרמב"ם: עצם העובדה שהגבוה יותר גבוה מהנמוך מציבה אותו על אותו ציר עם הנמוך. הקב"ה לא ממוקם כלל על הציר

6. נקודה מעניינת היא שהמדרגה השנייה והשלישית מתוארות על ידי אותה מילה. כאן הקב"ה מתואר כ"אחד ולא באחדות". בדומה לכך קיימים המושגים קודש (גבוה) מול קודש-קדשים (מעבר).

הזה. לכן, לא נכון למקם את הגבוה מעל הנמוך ועוד יותר למעלה את המעבר. הוא לא גבוה יותר אלא פשוט לא באותו ציר. הוא מעבר.

דוגמה נוספת למבנה המשולש נמצאת בעין איה. הרב מבאר שם את הדיון בין משה לבצלאל בנוגע לבניית המשכן (ברכות נה, א):

אר"ש בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שא"ל הקב"ה למשה: 'לך אמור לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים', הלך משה ואמר להפך: עשה ארון כלים ומשכן. א"ל: משה רבינו - מנהגו של עולם, אדם בונה בית, אח"כ מכניס לתוכו כלים כו'. כלים שאני עושה - להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה: 'עשה משכן ארון וכלים'? א"ל: שמא בצל אל היית וידעת?

הרב מבאר שבצלאל ומשה מייצגים שתי שיטות התבוננות על המציאות:

והנה ודאי יש הבדל בין הסדר המצטייר אצל המשיג החכם מצד חוקי החכמה (משה), לסדר המצטייר אצל המצייר מצד כשרון של חכמת הציור והרגשו העמוק (בצלאל). שאצל החכם המשיג בחכמתו, יפול הסדר בכל דבר כפי הראוי מצד החכמה והמוסר, ואצל המצייר הטבעי האמיתי יפול הציור אצלו כפי מה שהוא בעולם המציאות, וכל חכמתו הוא, היא במה שהוא שוה בהתפעלות ציוריו אל המציאות בפועל.<sup>7</sup>

משה הוא החכם שמשיג בחכמתו את הראוי מצד החכמה והמוסר. בצלאל הוא אומן שידוע לצייר את המציאות כפי שהיא.<sup>8</sup> גישתו של משה "גבוהה" יותר מזו של בצלאל. בצלאל מתאר מה קיים, ומשה - מה רצוי שיהיה. בצלאל הוא 'בצל אל': הוא תופס את הצל של הדברים. משה - על פי דברי הרב בסוף הפסקה - הוא 'אור אל'. שתי העמדות לגיטימיות, אך אחת עליונה יותר מהשנייה. מי מכריע ביניהם בוויכוח לגבי בניית ביניהם המשכן? הקב"ה שמתעלה מעל עצם החלוקה הזו:

והנה לגבי אדון כל המעשים ית' אין הבדל כלל בין סדר של חכמה לסדר של ציור, כי החכמה העליונה מגביהה לשבת ומשפלת לראות, וכח הציור עצמו ושיוונו עם המציאות הלא הוא חק מחקי המציאות, שיצרם יוצר כל בחכמה ובצדק נשגב.

7. עין איה, ברכות, פרק ט', סע' כט.

8. "...הנפש המצירת שתדע לצייר את החיים כמו שהם. למשל המנורה, פרחיה כפרחים ממש טבעיים כפי מנהגו של עולם, הגביעים כמנהגו של עולם והמנהג הנהוג..." (שם).

אנחנו רואים כאן שוב שלושה קודקודים:

א. בצל אל (נמוך).

ב. אור אל (גבוה).

ג. החכמה העליונה (מעבר).

כאן, בניגוד לדוגמה מדברי הרמב"ם, ה'נמוך' איננו שלילי, אבל הדמיון לדברי הרמב"ם ברור: גם כאן ישנה מערכת היררכית בה יש גבוה ונמוך, אור וצל. מעבר לה יש משהו שאיננו "עוד יותר גבוה" אלא מחוץ למערכת הקוארדינטות של גבוה-נמוך. הוא מעבר.

המבנה המשולש הזה מופיע בווריאציות שונות ובסוגיות שונות בכתבי הרב: נפש-רוח-נשמה;<sup>9</sup> ריבוי-אחדות-אלוקית;<sup>10</sup> כתר הלבנה-כתר החמה-כתר אחד;<sup>11</sup> חול-קודש-קודש הקדשים;<sup>12</sup> מוות-חיים-מקור החיים.<sup>13</sup> הנקודה החשובה מבחינתנו היא שתשובות ג'וקר (והבעייתיות שבהן) קשורות בטבורן למבנה המשולש הזה – בייחוד לקודקוד אותו כינינו 'מעבר'.

#### ד. נמוך, גבוה ומעבר – בסוגיית ההשגחה

גם בנוגע להשגחה אפשר להבחין במבנה המשולש שהצגנו. כדי לשרטט את הקודקודים השונים שלו נקדים ונאמר שבכל הנוגע למושג 'השגחה אלוקית' קיימות לפחות שתי הבנות שונות.

הראשונה (והרווחת יותר) היא **התערבות אלוקית בעולם**. המונח 'התערבות' מניח שישנן שתי מערכות שונות: א. המערכה הטבעית הרגילה, שעל פיה המציאות הייתה אמורה ללכת בדרך מסוימת. ב. מערכה אחרת, נקרא לה כרגע 'רוחנית', שהתערבה במערכה הראשונה והסיטה את מהלכה לכיוון אחר.

דוגמה טובה להבנה כזו של ההשגחה היא הופעת הניסים. נס הוא מאורע בו מתערבת מערכה לא טבעית ומשנה את מה שהיה אמור לקרות על פי חוקי הטבע הרגילים. קל להבין שנס הוא התערבות של ההשגחה, אבל בעצם כל תפילה, אם היא מתקבלת, היא סוג של התערבות. מעצם הנחתנו שתפילה התקבלה אנחנו מניחים שהטבע היה אמור ללכת בדרך אחת (לדוגמה, החולה היה אמור למות) והתפילה שינתה את המהלך הזה לדרך אחרת.

9. אורות, אורות התחיה, מ"ג.

10. אוה"ק, ח"ב, עמ' תג.

11. קובץ ד', קלו.

12. אוה"ק, ח"ב, עמ' שיב.

13. עולת ראייה, ח"א, עמ' ב, ד"ה 'ח'.

בהקבלה למשולש של נמוך-גבוה-מעבר, בהבנה זו של ההשגחה כלולים הנמוך והגבוה. הטבע הוא הצד הנמוך: מערכת נוקשה, בה אין מקום לשאלת הצדק אלא לחוקים עיוורים. במערכת הזו מתערבת ההשגחה שמשנה את דרכו של הטבע. השגחה זו היא הצד הגבוה, המוסרי והרוחני.

משמעות שנייה של השגחה אלוקית היא הטבע עצמו **כמות שהוא**. לעתים תיקרא השגחה זו 'הנס שבטבע', 'ניסיך שבכל יום' ושמות דומים אחרים. שיטה כזו מצביעה על כך שחוקי הטבע עצמם הם ביטוי של רצון ה', ועל כן גם הם השגחה. על פי שיטה זו אין התערבות של ההשגחה האלוקית: המאורעות עצמם הם ההשגחה.<sup>14</sup>

אלא שטענה זו מעוררת בעיה: אם הטבע וההשגחה הם היינו הך, אמירה זו נכונה כלפי כל אירוע – גם כלפי מאורעות עיוורים, מעשים רעים ואסונות. על פי שיטה זו גם הרע בא מהקב"ה. מצד שני ברור לנו שהקב"ה הוא טוב, איך אפשר ליחס אליו את הרע? לכן זיהוי של מאורעות ההשגחה עם העולם גורר בהכרח תפיסה של מעבר. אם כל מקרה שקורה בעולם, אפילו "טביעת אותם החסידים",<sup>15</sup> הוא רצונו של הקב"ה – הרי שעלינו להסביר שיש כאן חשבון שהוא מעבר להבנתנו. בחשבון הזה, שמעבר להבנתנו, גם מה שנראה כרע איננו רע באמת.

נחזור שוב אל המבנה המשולש:

א. נמוך – העולם הטבעי על פי הבנה א'.

ב. גבוה – ההשגחה על פי הבנה א'.

ג. מעבר – טבע/השגחה על פי הבנה ב'.

כדי להדגים את שתי השיטות נפנה לגמרא בברכות שדנה במשיחתו של שאול. היא מביאה שלושה הסברים לכך שהנערות שעונות לו מאריכות כל כך בדבריהן (ברכות מח, ב):

וכ"כ למה?

(א) לפי שהנשים דברניות הן,

(ב) ושמאל אמר: כדי להסתכל ביופיו של שאול, דכתיב משכמו ומעלה גבוה מכל

העם,

(ג) וריו"ח אמר לפי שאין מלכות נוגעת כחברתה אפילו כמלא נימא.

יש הבדל עקרוני בין התירוצים. שני הראשונים מתארים סיבה במובן הדטרמיניסטי של המילה. משהו קיים גרם למשהו אחר שיקרה. הנשים דיברו עם שאול כי הן

14. כפי שנראה בהמשך, לפי שיטה זו נתקשה להבין מה היא בדיוק ההשגחה.

15. מורה הנבוכים, ח"ג, פרק ט"ו (תרגום הרב קפאח).



דברניות או כִּי הן רצו להתבונן בו. התירוץ השלישי מתאר סיבה תכליתית (טלאולוגית): הן דיברו איתוכדי שמלכותו של שאול תתחיל בזמן המיועד לה. שתי הסיבות הראשונות נמצאות באותו מישור: היה אפשר להסתפק באחת ללא השנייה; נכון לשאול מי מהן הסיבה האמתית; אם הן קיימות במקביל, אפשר לשאול מי מהן הייתה דומיננטית יותר. לעומתן, הסיבה השלישית מתארת לשם מה הדבר קרה. גם אחרי שהיא נאמרת עדיין ניתן לשאול: "כן, אבל איך זה קרה?". תשובה לשאלה זו תהיה אחת משתי הסיבות הראשונות. ובלשונו של הרב בעין איה שם:<sup>16</sup>

שלש סבות הן, סבה טבעית, סבה רצונית, והכלל של כולן הסבה ההשגחית, שהיא מחוללת מצד יד ד' יתברך אשר הועיד לכל דבר וענין תעודתו, באשר אין לך דבר שאין לו שעה'.

ברמת הפשט, כוונת הביטוי "הכלל של כולן" דומה למה שאמרנו כאן: הסיבה השלישית קיימת במישור נפרד מאשר שתי הראשונות. היא איננה אלטרנטיבה להן אלא בנוסף להן. איך קרה הדבר? כי נשים דברניות הן או כי רצו להתבונן ביופיו של שאול. לשם מה (מבחינת ההשגחה האלוהית) קרה הדבר? כדי שהמלכות תתחיל בדיוק בזמן.

דווקא בגלל שהסיבה השלישית מתקיימת יחד עם כל אחת משתי הסיבות הקודמות צצה שאלה חדשה: מהו היחס בין הסיבה הטבעית לסיבה ההשגחית? איך השתלשל התהליך מההשגחה אל חוקי הטבע?

הגישה שמבארת את ההשגחה כהתערבות בסדר העולמי, תתאר שיש לסיבה התכליתית נקודת חיבור עם העולם הטבעי. כלומר, יש לנו מערכה טבעית שנעה בחוקיה שלה. ברגע מסוים החליטה ההשגחה (מערכה גבוהה יותר) שיש לעכב את שאול. כדי לממש את העיכוב היא התערבה במציאות הטבעית באופן כלשהו. לפי הסבר זה, אפשר לומר שלפי הסדר הטבעי הנשים לא היו אמורות לפגוש את שאול או לחילופין לא לרצות להתבונן ביופיו. כיוון שאין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא הנימה, סובבה ההשגחה שהן תעבורנה שם ותתעניינה ביופיו.

באיזה אופן בדיוק סיבבה ההשגחה את האירוע? מה מקשר בין המערכות? בדרך כלל תשובה לשאלה תציג נקודת ממשק כלשהי של מעבר מצד לצד. לשיטות מסוימות שכל האדם יכול להיות נקודת ממשק כזו, ועבור אחרות – רצונו. ישנן גם תשובות אחרות, שונות בפרטים אך זהות בעיקרון. לפי שיטה זו אפשר לומר שיד ההשגחה התגלתה בזה שרוח שובבות תקפה את אחיה הקטן של אותה נערה. זוהי נקודת הממשק, זהו החיבור בין ההשגחה לחוקי הטבע. מכאן ואילך נכנסה לפעולה

16. עין איה, ברכות, פרק ז', סע' לד.

המערכה הטבעית: בגלל רוח השובבות הוא שפך את המים שבבית, כך שהנערה נאלצה לרדת אל הבאר. בדרך לשם היא פגשה בשאול ועיכבה את מלכותו ברגע. אותו אירוע שבגיניו הנערה ירדה לבאר הוא אירוע *מיוחד*: הוא קרה בגלל רצון ההשגחה, ולא בגלל יחסי סיבה-מסובב של חוקי הטבע. אלמלא רצון ההשגחה לעכב את המלכות, לא היה האח נתקף רוח שובבות.

הגישה השנייה, שמתארת שהשגחת הקב"ה היא היא הטבע וחוקיו, מצביעה על כך שהקב"ה איננו "חלק" אחד בעולם ח"ו, שצריך להשפיע על "חלקים אחרים". כל חלק בעולם בכל רגע נתון מבטא את רצונו של הקב"ה. הציור לפיו יש מערכה אחת, אלוקית, שמניעה מערכה אחרת, טבעית, איננו נכון. הנשים פגשו את שאול משום שאין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא הנימה. אין שום צורך לחפש אירוע *מיוחד*, מובדל מאחרים, שהניע אותן. לא היה צורך עבור ההשגחה לגרום לאח לשפוך את המים כדי שהנערה תרד לבאר. לא היה אפילו צורך לתכנן שבועות מראש שהמים ייגמרו ברגע זה דווקא. כל אלו הם תיאורים של שתי מערכות שונות שאחת מהן מתערבת בשנייה. לפי הסבר הנוכחי אין שתי מערכות. הדברים קורים כמהלכם והם-הם רצון השם. אין צורך במשהו אחר.

ניתן לתאר, כמשל, שבהבנה הראשונה ההשגחה היא שחקן אחד מתוך שאר השחקנים על בימת העולם. זהו שחקן ראשי, שחקן שמתקן את העוול והטעויות של דמויות אחרות – ועדיין הוא דמות אחת מתוך אלו שעל הבמה. בהסבר השני, ההשגחה איננה דמות כלשהי, ראשית ככל שתהיה, אלא הבמאי. הוא לא מופיע על הבמה בעצמו, אבל אחראי לכל הצעדים בהם נוקטות כל הדמויות.<sup>17</sup>

## ה. נמוך, גבוה ומעבר – מבנה כללי

העיקרון המבני של המחלוקת על ההשגחה – האם היא מערכת נפרדת שפועלת על הטבע או שהיא והטבע הם היינו הך – קיים גם בנושאים אחרים. לדוגמה, בכל הנוגע לבחירה האנושית עולה השאלה איך רצון האדם מתורגם אל המציאות הפיזית. אדם רוצה לפתוח תריס בחדר חשוך. למה הוא פתח את החלון? כדי שיהיה אור. איך החלון נפתח? כי היד נעה ופתחה פיזית את התריס. אבל איך נקשרו שתי הסיבות האלו? שאלה זו מקבילה לשאלה אודות ההשגחה. כפי שאנחנו שואלים איך מממשת ההשגחה את רצונה בעולם החומרי, כך נשאל איך מממש האדם את רצונו בגוף. באופן עקבי, כל גישה תענה על השאלה הזו לשיטתה: הגישה הראשונה תחפש נקודת ממשק בין רצון של האדם לבין מערכת

17. תודתי נתונה למשה רט על המשל הזה.

העצבים שלו. השנייה תאמר שהנשמה והרצון אינם כוח מובחן באדם אלא שוכנים בכל-כולו.

אפשר להכליל ולומר שבכל דיון על הקשר בין הרוח לבין החומר אפשר למצוא את המחלוקת הזו: האם הרוח היא משהו מובחן וספציפי, או שהיא פשוט המכלול כולו.

השוב לשים לב לחלוקה הזו, כיוון שפעמים רבות בדיונים בין אנשים מתערבבות שתי ההשקפות. שני אנשים יכולים לדבר על קודש/חול, רוח/חומר, גוף/נשמה או כל דיכוטומיה דומה, כשכל אחד מהם תופש אותם אחרת:

קודש - חול: שני מושגים על אותו מישור.	מעבר-עולם: המעבר שורה בכל העולם
לעתים מתחרים ונאבקים ולעתים משתפים פעולה. בכל מקרה הם תמיד שניים.	אין תחרות או שיתוף פעולה, כי אין שניים.
יוצרים סקאלה, רצף.	לא שייך לדבר על סקאלה, אין כאן ציר משותף.
שניהם נמצאים במישור המובן לנו, המישור התודעתי.	המעבר נמצא במישור שאיננו מובן לנו.
יש בהם הבחנות: טוב ורע, נכון ולא-נכון, גבוה ונמוך.	אין מדרגות והבחנות.

הערבוב בין שתי ההבנות השונות של קודש-חול הוא זה שגורם לתופעה אותה כינינו 'תשובות ג'וקר': כאשר אדם שואל מתוך התפיסה הראשונה, של קודש-חול, ונענה מתוך התפיסה השנייה, של מעבר - זהו מקרה של תשובת ג'וקר.

לדוגמה, אדם שואל כיצד ייתכן שיש בעולם רע וההשגחה לא מתערבת או כיצד אנשים מתפללים ולא נענים. שאלות אלו באות מתוך אמון שיש השגחה שאמורה להתערב במקרה של עוול, או שיש איזשהו סדר רוחני מובחן שעל פיו תפילות אמורות להתקבל. במלים אחרות, השאלה באה מתוך תפיסה לה קראנו קודש-חול, בה הרוחניות מופיעה בעולם כמשהו מובחן. תשובה כגון "נסתרות דרכי השם" או "לנו זה נראה רע אבל לקב"ה חשבונות אחרים" - עונה על הקושי ממישור אחר, ממישור שתופש את הקודש כמעבר לעולם. זהו מאפיין של תשובת ג'וקר: השאלה נשאלה מתוך התפיסה הראשונה, והתשובה מתוך התפיסה השנייה.

האם ישנה בעיה בהסתת הדיון מתפיסת הקודש-חול אל תפיסת המעבר? אולי זהו מעבר לגיטימי: המישור הראשון גרם לנו לקושיות, לכן אנחנו עוברים למישור אחר בו אין בעיה.

לעניות דעתי אכן ישנה בעיה בצעד שעובר מתפיסת הקודש-חול לתפיסת המעבר. בחינת הדרך בה מתפתח הדיון מהתפיסה הראשונה לשנייה יכולה לעזור לנו להתחיל להבין את הקושי הזה.

## 1. אנשי הקודש ואנשי המעבר

בדרך כלל אנחנו אוהזים בשתי התפיסות גם יחד. מצד אחד, אנחנו מתייחסים לרוחניות כמשהו מובחן שמופיע בעולם. אנחנו מתפללים במקום ובזמן ספציפיים על בקשות מסוימות. אנחנו מדברים על תורה מן השמיים – כלומר מניחים שרצונו הרוחני של הקב"ה מתגלה בעולם הפיזי כדבר מסוים, תורה שמתחילה ב"בראשית" ומסתיימת ב"לעיני כל ישראל".

מצד שני, אנחנו מניחים שהקשר בין הקב"ה לעולם הוא גם קשר של מעבר. אנחנו חוזרים ואומרים שיש לקב"ה תוכניות שהן מעבר להבנתנו, שיש דברים שלעולם לא נבין. אפילו בתפילה אנחנו מתפללים לקב"ה דווקא ולא לשום מלאך. כלומר, אנחנו מתפללים לדמות שהיא לא צד מסוים ומובחן בעולם אלא הכל ומעבר להכל. עדיין, בתוך עולם האמונה אפשר לזהות שתי מגמות שונות. כל אחת נוקטת צד בשאלה האם הרוחניות מופיעה בכל (מעבר) או כדבר מובחן (קודש). ברוב המקרים זו איננה מחלוקת של שחור-לבן אלא של מינונים: עד כמה לתאר את הרוחניות כמעבר ועד כמה לתת לה מקום כדבר קונקרטי.

דומני שהתפיסה הראשונה שלנו ביחס להשגחה היא בדרך כלל תפיסת ה'חול-קודש' או – כפי שנקרא לה מעכשיו – תפיסתו של איש הקודש. כמו שמרמז שמו, הוא מחפש בעולם הופעה מובחנת של הקב"ה. את ההשגחה, לדוגמה, הוא תופס כמשהו קונקרטי וממשי. משפטים רווחים כמו "מלמעלה גרמו שאחר לאוטובוס ובכך אנצל מהתאונה" מציגים תפיסה כזו של הדברים. יש בעולם משהו מוגדר ששייך יותר לכוונתו של הקב"ה (השגחה) ופחות לדטרמיניזם (חוקי הטבע). בשל כך יש עניין להתפלל ויש ביטחון שאם תתפלל לטוב, הבקשות תתמלאנה. כמובן, לא תמיד רצון האדם "מתיישר" לפי רצון שמיים. לא תמיד אנחנו רוצים או מתפללים דווקא לדברים טובים. אבל במקרה שכן, הנחת היסוד היא שניענה.<sup>18</sup> כפי שעבור איש הקודש השגחת הקב"ה על העולם היא משהו ספציפי כך הוא תופס גם דברים רווחיים אחרים. ישנם חכמה ורגש, מקום וזמן, דמויות וציבורים

18. נסייג: לא בכל מקרה יש בנו ביטחון שניענה. כשאדם מתפלל להפוך להיות עשיר, הוא לא בטוח שתפילתו תיענה שכן אין ביטחון שהוא ראוי לכך או שאירוע כזה הוא טוב. אבל ככל שברור לנו יותר שהמבוקש הינו טוב – לדוגמה, הצלת אדם צדיק ממוות – גדל ביטחוננו בכך שהתפילה אמורה להיענות.

שקשורים יותר לקב"ה. ניתן להצביע באצבע ולומר: "הנה המקום בו ישנה יונת רוחניות, יונת קדושה." כמו שאיש הקודש מוכן לתפוס באופן כזה את מארג המקרים בעולם – שחלקו טבעי יותר וחלקו מושגח יותר – כך הוא מוכן לדבר במושגים כאלו גם על תורה, בית מקדש או תלמידי חכמים.

הקושי העיקרי מולו מתמודד איש הקודש הוא המציאות, שמערערת את הגישה הזו בתנועת מלקחיים.

כיוון אחד הוא התקפה על היתכנות הופעת הרוחניות. ככל שהמדע המודרני מבין יותר את העולם, כך השלשלאות הדטרמיניסטיות מקיפות אותנו יותר ויותר. ההכרה שלנו בשרשרת הדטרמיניסטית מונעת ממנו לתת אמון בשינוי בהופעת הרוחניות.

תפילה על גשמים היא דוגמה טובה לכך. כשאיש לא הבין כיצד גשמים יורדים היה ניתן להתפלל עליהם יום יום. מי יודע – אולי עוד חמש דקות יבואו עננים מהים והגשם ירד. גם כשהחלה האנושות לצפות במזג האוויר והיה לה מעט מידע, עדיין היה יותר קל להתפלל שכן החזאי עלול לטעות. אבל כשחזאי מדייק בטווח של ארבעה ימים, הרי לך ארבעה ימים שקשה מאד להתפלל עליהם.<sup>19</sup>

מה עושה איש הקודש? הוא מרחיק את ההשגחה אל אותן לקונות מדעיות. אם המדע יודע לחזות יומיים נתפלל על מה שיקרה עוד שלושה ימים. שבוע? נתפלל על החודש הבא. השגחת הקב"ה תופיע בשליחת פרפר שיכה בכנפיו כך שיגרום לסופה להתחולל עוד חודשיים.

באותו האופן, ככל שמדע הרפואה מכיר יותר את גוף האדם, כך הולכים ונכשלים הסברים קונקרטיים לקשר בין הגוף לנשמה. ממילא אנחנו מרחיקים את נקודת הממשק בין הרוח לחומר. אם פעם דיברו על ה'חום הטבעי' בו נתלית הנפש,<sup>20</sup> הרי שהיום אנחנו מרחיקים אותה אל אזורים מופשטים יותר: הנפש מופיעה בחומר על ידי נשיאת החן<sup>21</sup> או זיו הפנים.<sup>22</sup>

אפשר לכנות את התהליך הזה "סגירת שטחים": ככל שההבנה האנושית מתקדמת, העולם הרוחני הולך ומתרחק. ההסברים נודדים כל פעם למישור מרוחק יותר, אליו יד ההבנה טרם הגיעה. יהיו אלו פגעי מזג אוויר, החלטות לא מובנות מאליהם של מנהיגים, הלכי רוח ציבוריים ועוד דברים שהמשותף בהם אחד: קשה לשים אותם

19. כל זאת תחת ההנחה שלא מתפללים על נס.

20. כוזרי, מאמר שני, אות כ"ו.

21. עמוד העבודה – ויכוח שואל ומשיב, סימן ק"ס.

22. דעת תבונות, ח"א, סימן פ"ו.

היטב בתוך חוקים דטרמיניסטיים. בכל דבר שהשכל לא יכול לנבא מראש או להגדיר במדויק בשל מורכבות הנתונים, אי בהירות וכדומה, שם מוצאת הרוחניות מקום לנוח.

גם אם נתגבר על השאלה כיצד יכולה הרוח להופיע בחומר עדיין תישאר השאלה הוותיקה יותר: אם היא אכן מופיעה בעולם, אם יש טוב וקודש קונקרטיים בעולם, מדוע דרך רשעים צלחה? אם השגחת הקב"ה מופיעה בעולם, למה יש רע? אם התורה מלאה טוב איך ייתכן שלא כל תלמיד חכם הוא גם בעל מידות? לשאלות אלו, בסופו של דבר, אין תשובה מלאה על פי התפיסה של איש הקודש. כל מקום אליו אנחנו משייכים את הקדושה עלול להכזיב. הרבה פעמים צדיקים ניצלים מגורל רע או זוכים בטוב – אבל לא תמיד. לעתים תלמידי חכמים הם אנשים משכמם ומעלה, אבל לעתים, לצערנו, הם ייכשלו מוסרית. המצוות בדרך כלל תיצורנה מציאות טובה יותר, אבל לעתים גם "דמעות עשוקים" ש"אין להם מנחם".<sup>23</sup> את השאלות האלו ניתן לשאול על כל התגלות קונקרטיית של רוחניות: אי אפשר לסמוך על שום התגלות כזו לגמרי.

הדרך לענות על שאלה כזו מוכרת לנו מכבר. אם אנחנו מתפללים ולא נענים, אפשר תמיד להסביר ש"הקב"ה לא עובד אצלנו". אבל לתשובות כאלו יש מחיר: אם ההשגחה לא תמיד פועלת כמו שאנחנו מבינים, למה שמראש נחשוב שהמציאות כן תתגלגל כפי שאנחנו חושבים?

מכוח קושיה זו צומחת ועולה דמות שנייה, דמותו של איש המעבר. הוא טוען: "אם הסכמנו שאי אפשר "להיכנס לראש של הקב"ה", עלינו להיות עקביים, ולהחיל את התובנה הזו בצורה רחבה ככל הניתן". הקב"ה נמצא בכל מקום, לא רק במקומות מסוימים. לא נכון לכלוא את ההופעה האלוקית להתגלויות ספציפיות ולומר: "כאן הרוח מופיעה יותר וכאן פחות".

אכן, יש מקומות בהם אדם כזה לא יחיל את האמירה הזו. כפי שכבר אמרנו, הוא כן מודה בתורה מן השמים,<sup>24</sup> וזו בעצם הודאה בקודש קונקרטי. אבל בשלל סוגיות אחרות הוא יטען שלא נכון לדבר על קודש שמופיע במקומות ספציפיים בעולם.

23. קהלת ד', א. וראה ויקרא רבה, פרשה ל"ב, ח.

24. לעתים יהיו כאלו שידודו בתורה מן השמים איך יטענו שהיא כל כך רב-משמעית, כל כך ניתנת לפרשנויות שונות, עד שאין בעצם שום עמדה מובחנת לה ניתן לקרוא תורה מן השמים. התייחסות לעמדות אלו אינה מעניינו של המאמר.

אלא שהשורה התחתונה של טענה זו, בכל מקום בו היא מוחלת, היא שאין בעולם קודש. מדוע? כי זו טענה ששוברה בצידה: אם המעבר ממלא את הכל בשווה, אם הוא (לכאורה) מתגלה גם ברוע וברשעה, הרי שהוא קיים לגמרי בכל מקום, אך איננו משנה דבר. שהרי בתפיסה של המעבר אין שום דבר בתוך העולם שמייצג אותו לגמרי. כל דבר בתוך העולם יכול להיות, לכל היותר, רק שיקוף חלקי של המעבר. לא רק שאין למעבר ייצוג שלם – גם אין משהו שמייצג אותו יותר מאחרים. כל פן בעולם, יהיה 'גבוה' או 'נמוך', איננו יכול להתיימר שהוא נציג 'נכון' יותר או 'מלא' יותר של המעבר. ואם אין ייצוג מלא או נכון יותר, אין גם סולם ערכים. אין יותר ופחות טוב בסולם שנגזר מהרוחניות. לנו, כבני אדם, ישנם סולמות מוסריים משל עצמנו. לא יותר.

נדגיש: גם לשיטת איש המעבר ודאי שיש במעבר סולם ערכים. הקב"ה איננו ניהיליסט חס וחלילה, אלא "אל אמונה ואין עוול"<sup>25</sup>. אך כיוון שלנו אין תפיסה בסולם הערכים שלו (והא ראייה, שמתרחשים בעולם דברים שאינם מובנים לנו על פי תפיסת הצדק שלנו) – ממילא אין לנו מה לדון על אותו סולם ערכים. מה שנשאר הוא המוסר האנושי ולא זה האלוקי. אין תפיסת מוסר אלוקית שאפשר לגזור אל החיים שלנו.<sup>26</sup>

25. דברים ל"ב, ד.

26. לשיטתו של איש המעבר קיימת גם הנמקה מחשבתית עקרונית: הוא מצביע על סתירה פנימית בעמדה שנגדו, עמדתו של איש הקודש.

איש הקודש טוען שהקודש מופיע בקונקרטי. אפשר לדבר על מישהו או משהו ספציפיים בעולם שהם יותר קדושים, טהורים ואמתיים. ממילא, איש הקודש מכריז על חלוקה של גבוה ונמוך. מה שיותר קדוש יותר נעלה.

לא רק שהקודש עליון יותר בהיררכיה, אלא שאחת מהמטרות אליהן הוא חותר היא שיהיו בעולם סדר והיררכיה, כפי שאומר הרב בסוגיה על בצלאל: "הנה לפי משפט המוסר [שהוא בפסקה זו הצד הגבוה]. י.ק. כל המקודש מחבירו הוא קודם לחבירו. ע"כ המשכן שה' רק הסבה והמקום להכיל בתוכו הארון, והכלים שבהם תעשה עצם העבודה, נוטה ע"כ ציור השכלי להקדים בלימודו הארון וכלים למשכן" (עין איה, ברכות, פרק ו', סע' כט). כלומר, לא רק שהקודש אצל איש הקודש גבוה יותר בסולם, אלא הקודש עצמו הוא זה שחותר ושואף שהסולם יתקיים.

לכאורה יש בעמדה הזו סתירה פנימית. הקודש מבסס את תביעתו לעליונות על המעבר עצמו: תורה היא קודש ופילוסופיה היא חול כיוון שהראשונה ניתנה מאת השם – שהוא 'מעבר' – והשנייה לא. גם בתוך הקודש עצמו ניתן למצוא היררכיה כזו. בית המקדש קדוש יותר משאר ירושלים כיוון שבו שוכן הקב"ה, המעבר.

דוגמה קלאסית לגישת איש המעבר היא היחס לניסיונות לתת תשובות על השאלה מדוע קרתה השואה: עונש על ההשכלה, עונש על אי-העלייה לארץ או דחיפה להקמת המדינה. איש המעבר סולד מטיעונים כאלו. מבחינתו ההנהגה האלוקית איננה מובנת ואל לה להיות כזו.

## ז. ריקנותו של איש המעבר

יש משהו מפתה בשיטה שמתארת את הרוחניות כמעבר, שלא מופיע בשום חלק קונקרטי: היא עקבית ולעולם לא נכשלת במבחן המציאות. אנחנו לא מצפים מהמציאות שתתיישר בצורה מסוימת. לא תולים דבר באיש, מקום או שיטה, וממילא לעולם לא מתאכזבים. אבל למעשה, המחיר שאנו משלמים עבור שיטה זו גבוה מאד: הקודש מפסיק להיות רלוונטי עבורנו, כפי שמחדדת שאלת היחס לתלמידי חכמים.

כפי שאמרנו, גם איש המעבר מודה בתורה מן השמים. אך מה בנוגע לתלמידי חכמים? תלמיד חכם הוא הרי סמכות קודש תוך-עולמית שיש לה קול, פנים ואמירה מובהקת. בנוסף, תלמיד חכם הוא אנשי ולא ניתן מן השמים. אנחנו יודעים מתי נולד, היכן חי ואת העובדה שהוא גם ייפטר מן העולם.

באמת, פעמים רבות נראה בקרב אנשי גישה זו נטייה לגמד את תפקידם של תלמידי חכמים. במקרה הטוב סמכותם היא כשל כל בעל מקצוע אחר: הם מכירים היטב את החומר, כדאי להיעזר בהם. במקרה הרע הם נתפסים כמתיימרים ותופסים מקום לא להם. הם מנסים לתפוס סמכויות בשם אותו מעבר שאיננו כופה סמכות כיוון שאיננו היררכי כלל. בין כך ובין כך ודאי שאין מקום לתלמידי חכמים להתבטא במה שאיננו תחום הלכתי מובהק: פוליטיקה, מוסר, או הסבר למאורעות המתרחשים בעולם.

ייתכן שאיש המעבר יכבד תלמידי חכמים, אבל הכבוד שלו יבוא מתוך קריטריונים תוך-עולמיים: הם שקדנים, הם בעלי מידות טובות (בקני המידה שלנו). כלומר, הוא מכבד אותם מצד מידותיהם האנושיות. לא "נדבקות" בהם אלוקיות בשל העובדה שהם לומדים תורה אלוקית. גם אם קיימים אצל איש המעבר כבוד והתבטלות כלפי

אבל איך ייתכן דבר כזה? הרי המעבר, מעצם הגדרתו, מתעלה מעל הבחנות של גבוה ונמוך: הוא מופיע בחול לא פחות מהקודש, בנמוך לא פחות מהגבוה. איך דווקא משמו נוצרים מושגי הגבוה והנמוך? איך אפשר בשמו לדגול בהיררכיה ועוד לדרוש זכות בכורה?

אכן, בדרך כלל גם איש המעבר מודה בקודש קונקרטי. אבל מכוח קושייה זו הוא מצמצם מאד את תחולתו בעולם: רק במה שאנחנו מוכרחים אליו מכוח המסורת והאמונה, לא מעבר לזה.



תלמידי חכמים, הם אינם שונים מהותית מתחושות כאלו כלפי אנשי מופת מתחום החול.

לעומתו, איש הקודש רואה במחיקת הסמכות של דמויות תוך-עולמיות נזק עצום. אם אין לנו מורה דרך של קודש בתוך העולם, הקודש איננו רלוונטי. הקודש השורה בתוך העולמות קריטי: בלעדיו, ההלכה ובעיקר המוסר האלוקי הופכים ל"נזליים" ולבסוף נעלמים לגמרי. כל אלו מתרחשים למרות הודאה עקרונית בנוכחותו של הקב"ה, כיוון שכל ביטוי מעשי שמתיימר לייצג אותו נשלל על הסף. כל תחום בו מושמעת קריאת תגר על עצם קיומה של היררכיה ביחס לרוח, התוצאה הסופית, דה פקטו, תהיה ביטולה של הרוח בכלל.<sup>27</sup> היא נשארת כסיסמה בה אולי מאמינים לגמרי אבל אין לה שום השפעה על החיים.<sup>28</sup> היחיד שנותר להנחות אותנו הוא החול והמוסר שנגזר מהמחשבה האנושית. גם אם איש הקודש איננו מזלזל במוסר האנושי, הוא עדיין טוען שמוסר זה איננו מספיק.

איש המעבר יטען מול הקושייה הזו: מה בכך? אכן, אין קודש מובחן בעולם. אין בטיפסה שלנו מוסר שאפשר לכנות אלוקי. אז מה?

באמת קושייה זו איננה קושייה של שכל אלא של חיים. כלומר: איש הקודש לא מסוגל לחיות כך, לא מוכן לקבל עולם שבו הקודש לא רלוונטי. לכן הוא מודה שלא תמיד נדע חשבונות שמים, אבל בשאר הזמן מתנהל תחת ההנחה שאנחנו כן מבינים. הוא יעריץ תלמידי חכמים והם בעיניו גם מקור סמכות רוחני ומוסרי, ולא רק מאגר מידע הלכתי. בד בבד הוא יהיה מוכן במקרי קיצון לקבל את הטיעון שהם סטו מהדרך ולהתנהג בהתאם.

## ח. עולם ללא נבואה, עולם ללא ניסים

נעצור לרגע ונתייחס אל מה שעמד ברקע כל הזמן ולא קיבל התייחסות. לכאורה קיים אירוע פשוט שיפתור את הוויכוח בין איש הקודש לאיש המעבר: נס. אם ייקרע מולנו הים, איש הקודש לא ייאלץ להרחיק את עדותו בכל הנוגע להשגחה. הוא לא ייאלץ לטעון שההשגחה משפיעה דרך אותם מישורים רחוקים אותם עדיין

27. לענ"ד תופעה זו היא דוגמה לכלל אותו קובע הרב לפיו: "מסך מבדיל מוכרח להיות מונח בין עולם אחד לחבירו, שאם אין שום הבדלה, הרי האור הגדול שבעולם העליון מטשטש את כל הפרטים של העולם התחתון" (קובץ א', שעג). התפיסה של הקב"ה כמעבר, אם היא מוחלת בעולם המעשי באופן פונדמנטליסטי, גורמת בסופו של דבר ש"יחרב העולם המעשי כולו" (שם).

28. מאותה סיבה בחרו רוב התנועות המחשבתיות שנאבקו בעם ישראל להילחם בתורה שבעל פה ולא בתורה שבכתב. שלילת תורה שבעל פה היא שלילת עצם היכולת שלנו לטעון טענה רוחנית ודאית. משום כך ביטול התורה שבעל פה מאפשר לאדם להודות בקיומה של רוחניות יחד עם שלילת כל השלכה שלה.

לא הבנו. גם איש המעבר מובס, לכאורה, על ידי הנס. הוא ייאלץ להודות שהקב"ה שורה במציאות ככוח מובחן. מדוע שההשגחה לא תפרוץ את המערכת הדטרמיניסטית? מדוע לא יקרה משהו שלא ייתכן על פי חוקי הפיזיקה? נכון, אנחנו מאמינים שעקרונות הדבר ייתכן, אבל אם ישאלו אותנו באופן מעשי התחושה היא שפעם – היו ניסים. פעם – הייתה נבואה או מופתים. פעם תפילות היו נענות. ו"אנן? קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן – ולית דמשגח בן!"<sup>29</sup>

לא יעזור לענות על השאלות האלו בטיעוני "כפירה!". התחושה קיימת, ירצו אלו שחשים בה או לא ירצו. גם לא יועיל להסביר שהקב"ה פועל גם בדרכים נעלות מהבנתנו. לא כי התירוץ לא נכון, אלא כי שוב רוקנו את העולם מההשגחה האלוקית. שוב הפכנו אותה למשהו נכון לגמרי אבל חסר משמעות לעולמנו. תחושת החיסרון שחש איש הקודש בעולם ללא ניסים מציפה בעיה עמוקה: כפי שאמרנו, ברוב המקרים גם איש הקודש וגם איש המעבר אוהזים בשתי הקצוות. שניהם מדברים גם על קודש תוך-עולמי וגם על מעבר. לעניות דעתי, הסתירה בין שתי העמדות חריפה יותר אצל איש הקודש. היא לא נשארת רק ברובד השכלי אלא מופיעה גם ברובד הנפשי.

נתאר לעצמנו אדם גדול, תלמיד חכם ובעל מידות, שחלה בגיל צעיר. כמו כל עת צרה מתעוררים האנשים שמכירים אותו לזעוק ולהתפלל. הם לא מתפללים על רווח אישי או אינטרס פרטי; הם מתפללים על משהו ראוי ונכון לפי הקריטריונים של הקודש שמופיע בעולם. למרות כל התפילות, אותו אדם נפטר. אלו שהתפללו עבורו הם מאמינים בני מאמינים ומצדיקים עליהם את הדין; הם אינם מבינים חשבונות שמיים, הקב"ה איננו עובד אצלם ושאר תשובות ג'וקר (נכוונות!).

אמנם אמונתם בקב"ה לא תפגע, אבל מה יקרה לאמון שלהם בתפילה? לכאורה הוא ייחלש: כשירצו להתפלל בפעם הבאה תעיב על ביטחונם הידעיה שייתכן שגם הפעם התפילה לא תיענה, שהרי ישנם חשבונות שהם אינם מבינים. האם בפעם הבאה יוכלו להתפלל מקירות לבם כמו בפעם הזו?

במלים אחרות: תירוצים שמסתמכים על המעבר "מצילים", כביכול, את הקב"ה, כלומר את מציאותו וטובו בעינינו, אבל הם לא מצילים אותנו. אנחנו ממשיכים להאמין בקב"ה, אבל אמונה זו הולכת ומתנתקת מהארץ. האמונה ניצלת, אך במחיר כבד – במחיר היחס שלנו אליה.

## ט. מהפכה קופרניקאית

לעניות דעתי, אי אפשר לענות על השאלה הזו תשובה מניחה את הדעת ללא מהפך של ממש. עלינו לבצע מהפכה קופרניקאית, כלומר לשנות את הנחות היסוד שלנו. מהפכה כזו יכולה לקרות אם נתבונן שוב במבנה של נמוך-גבוה-מעבר. על המבנה הזה אפשר לשאול שתי שאלות. הראשונה, שסביבה נע הדין עד נקודה זו, היא מה היחס בין כל חלק לבין הקב"ה. בנמוך נכון לומר שהקב"ה מסתתר, בגבוה הוא מתגלה ובמעבר הקב"ה הוא הכל. נוכחנו שכל רמה מעוררת קושי ביחס לקשר שלנו עם הקב"ה: הנמוך ודאי בעייתי, שכן הקב"ה מסתתר בו. גם הגבוה הוא בעייתי עבורנו: אנחנו נאלצים כל פעם להרחיק את עדותנו, לתאר שההשגחה פועלת במישורים אליהם לא הגיעה הבנתנו. מישור המעבר בכלל בעייתי מבחינתנו, שכן האמירה שהקב"ה קיים בכל העולם לא באמת רלוונטית עבורנו.

אם כן, יש צד דומה בין ההסבר שנוקט איש הקודש בנוגע להשגחה – בו הוא מרחיק את ההשגחה אל מישורים אותם אנחנו לא מבינים – לבין ההסבר של איש המעבר שמסיג אותה מהעולם שלנו אל המעבר. צעדים אלו מאפשרים לכל שיטה להגביה הגנות ולבצר מצודה אותה אי אפשר להפיל. כל אחד מהם, בדרכו, מתאר השגחה של הקב"ה על העולם באופן בלתי ניתן להפרכה על ידי המציאות הנוכחית. מצד שני לנסיגה זו מחיר כבד: היא "נוטשת מאחוריה פצועים", מוציאה את האדם מתחום הקשר לקב"ה.

אלא שחוץ מהשאלה היכן מופיע הקב"ה, קיימת עוד שאלה שחשוב לשאול: היכן נמצא האדם? עד לנקודה זו בדיון הנחנו שהאדם נמצא במקום אותו הוא מבין. אם ההשגחה מתגלית באופן ברור ואמפירי, מבחינת האדם היא קיימת ורלוונטית. אם היא נמצאת הרחק-הרחק, במשק הכנפיים של פרפר בהודו; גרוע מזה: אם היא נעלית מתפיסתנו – מבחינתו היא לא קיימת.

במלים אחרות, כל הדיון נבנה על יסוד ההנחה שרק אם הקב"ה מופיע בעולם באופן כזה שאנחנו מבינים ורואים – לדוגמה נס ברור – אז הוא ממשי ורלוונטי עבורנו. אם אין התגלות שאפשר לראות בעין השכל, שאפשר להצביע עליה אמפירית, אין לה שום השפעה מבחינתנו. אם רק חמישים אחוז מהתפילות נענות, זו לא הוכחה אמפירית שהתפילות נענות. ממילא אנחנו לא רואים את הקודש. אם אכן האדם מונח רק במה שהוא מבין ורואה אמפירית, מה קורה כשההסברים להשגחה הולכים ומתרחקים מהבנתנו ומניסיוננו? אולי אפשר לדון עליהם בצורה תיאורטית אבל בפועל, בשעת אמת, האדם מתקשה מאד להתפלל.

אבל האם הבנה היא הכוח היחיד שקובע מה רלוונטי עבור האדם?

נתאר לעצמנו עדר כבשים שרגיל לקבל את האוכל שלו מידי הרועה. כל עוד האוכל מגיע באופן קבוע הן מכירות בקיומו. גם ההפך נכון: כשהוא מעניש אותן במכות הן מכירות בו. יותר מזה: גם אם הוא נעלם לשבוע ומפקיד את הטיפול בידי הבן הקטן, קיומו ברור. אבל אם הרועה הפליג למדינת הים, המצב ישתנה: אחרי חודש הן תתחלנה לתהות; אחרי חודשיים להתלונן; בתום שנה כבר יהיו פקפוקים רבים אם הוא יחזור אי פעם; אחרי שנתיים יהיו כבשים שתטענה, אמפירית, שהרועה לא קיים. גם אם כן, הוא איננו משהו שונה מהעשב אותו הן למדו בינתיים להשיג באופן עצמאי.

אבל מה יקרה לבן של אותו רועה? גם אחרי שנתיים הוא ימשיך לחכות. ודאי שבשלב מסוים הייסורים והגעגועים יהפכו להיות קשים מנשוא. אבל לא יהיה לו פקפוק בכך שאביו אוהב אותו ושהוא יחזור ביום מן הימים.

ההבדל בין הכבשים ובין הבן איננו אמפירי, איננו בהבנה. מבחינה אמפירית גם הכבשים וגם הבן לא קיבלו יחס במשך אותו זמן. עדיין, מאותן עובדות עצמן, תהייה להם מסקנות שונות. הכבשים כבר תפקפקה בטיעון שהרועה הוא יותר מאיזה מיתוס קדום, ואילו הבן עדיין ימשיך לחכות לו. בהסתכלות היבשה אין הבדל בין הכבשים לבין הבן: גם הוא וגם הן מתמודדים עם אותה המציאות. ההבדל הוא בתחושה: הבן יודע שאביו אוהב אותו וממילא ברור לו שהוא יחזור. הוודאות שלו לא באה מהעובדות האמפיריות: היא באה מהיחס בינו לבין אביו.<sup>30</sup>

אכן, גם הבן וגם הכבשים ישאלו מדוע הרועה אינו חוזר, אבל הדמיון בין השאלות חיצוני בלבד. בעוד הכבשים תאמרנה את המשפט בשאלה, הבן יבטא אותה בתמיהה. איך ייתכן שהרועה לא חוזר?!

כי האדם לא מונח במקום בו הוא מבין: הוא מונח במקום בו הוא נותן אמון. האמון קודם לעובדות, לא נגזר מהן. מי שרואה בהקמת המדינה את השגחת ה', לא הוכיח זאת מהאירוע ההיסטורי, ולכן גם לא מרגיש שהשוואה היא קושייה על טענתו. כשהוא רואה אירוע טוב מופיע הוא שמח ומצביע: "הנה הטוב האלוקי". כשאינו טוב ואפילו כשיש רע, הוא יהיה כאוב מאד אבל חזר בשאיפה וביטחון שהטוב עוד יתגלה. הבן של הרועה יראה בכל מכתב של אביו גילוי אהבה ויהיה עצוב בכל תקופה של התעלמות. אבל ביטחונו באהבה של אביו לא מבוסס על השוואת מספרית בין מספר המכתבים שקיבל למספר החודשים בהם הייתה התעלמות. לא

30. כמובן, שיהיו כאלו שיטענו שתחושה זו היא אך ורק סכום כל הבעות החיבה שהבן קיבל מאביו. לשיטתם, התחושה נבנית מהאירועים ולכן גם נמחקת על ידי התעלמות. אישית אני סבור שכל מי שחש אי פעם אמון עמוק יודע שהוא אולי מתגלה על ידי ביטויי חיבה, אבל שורשו עמוק יותר. יש באמון יותר מאשר סך חוויות קודמות.

בשל המכתבים הוא בטוח שאביו אוהב אותו. להפך: בגלל ביטחונו באהבה הוא שמח במכתבים.

זוהי, לבסוף, תשובה לקושי שלנו איך להאמין בנו. איך ניתן להמשיך להתפלל. אנחנו מתפללים לא משום שכל תפילותינו בעבר נענו, אלא משום שיש בנו אמן שהקב"ה שומע תפילה – תמיד. דווקא מתוך אמן מוחלט במעבר, ניתן להאמין גם בפעולות שלנו בעולם.<sup>31</sup>

לדמות שמבססת את חייה על אמן שקודם לעובדות אפשר לקרוא 'איש האמן'. אדם כזה דומה מאד, וגם שונה מאד, מדמותו של איש המעבר. גם אדם כזה אומר שהרוחניות נמצאת בכל מקום בשווה: האמן שלו בקב"ה קיים גם כשטוב לו וגם כשרע. ההבדל בינו לבין איש המעבר הוא שעבור האחרון, הרוח ממלאת כל אבל לא רלוונטית. עבור האדם עליו אנחנו מדברים כעת, הקודש רלוונטי כל הזמן.<sup>32</sup> בנו של הרועה מלא כולו באהבה של אביו. היא תמיד רלוונטית לו. הוא רואה אותה גם בחיסרון ובגעגוע.

אלא שאם זו התשובה, אם כדי לחזור ולתת אמן במעשים שלנו אנחנו צריכים לחולל בהנחות היסוד שלנו מהפך גדול כל כך – לכאורה אנחנו בבעיה קשה. אם נביט אל המציאות בעין פקוחה, דומני שרבים יסכימו שהנחת היסוד שלהם איננה נתינת אמן בקב"ה. הם חשים כמו הכבשים. מבחינתם, נוכחות הקב"ה איננה מובנת מאליה כמו הנוכחות של הרועה בנפשו של הבן. אם זה אכן המצב, פתרונות כמו

31. עניות דעתי פעמים רבות אנשים מהסוג הראשון, אנשי הקודש, הם בעצם אנשים מהסוג הזה, שהאמן שלהם מונח במעבר. הסיבה שהם טוענים טענות של איש קודש נובעת מפער בין האמן שלהם להבנה השכלית שלהם או פשוט מהחלטה אסטרטגית של הסברה.

32. כל הדמויות אותן תיארו עומדות מול העולם כמו אדם במזיאון מול שטיח מפואר רקום מחוטים שחורים ולבנים. איש הקודש מחפש לראות כיצד החלקים הבהירים משמעותיים יותר, משפיעים יותר והם אלו שינצחו בסופו של דבר. איש המעבר אומר שלא נכון לחלק בין החלקים השחורים לבהירים: כל השטיח כולו הוא פרי יצירתו של אורג אחד. אין אצלו שני חלקים של השטיח אלא רקמה אחת גדולה. אבל יש כאן נקודה חשובה: איש המעבר רואה את כל השטיח כאריג אחד – אבל צופה בו מצדו הלא נכון, הצד בו ישנה ערבוביה של חוטים חסרי צורה. הוא סבור בשכל שהכל ניתן מרועה אחד, אבל אין לו שום השגה מה רצה אותו יוצר כשארג את השטיח. הוא אומר שהכל בא מאמן אחד, אבל לאמנות הזו אין שום רלוונטיות עבורו.

גם האדם שנותן אמן בקב"ה (איש האמן) רואה את השטיח כמכלול אחד – אבל מביט בו מצדו הנכון, שם כל חלקי השטיח יוצרים דיוקן. אמונו באמת שטמונה בשטיח איננו רק סברה שכלית: הוא פוגש את האחדות הזו בכל רגע. לא דרך השכל וההבנה אלא דרך האמן הפנימי שלו.

שינון, שכנוע עצמי או נאומים על עומק האמונה לא ישנו את האדם מיסודו. לעתים הוא יאמין שכלית במה שהוא אומר אבל בתוך ליבו תישאר טינה. לעתים הוא יישבר מול המציאות שלכאורה אומרת אחרת מכל מה שהונך לחשוב. הפתרון צריך להיות אחר: אדם שהאמון בקב"ה איננו הנחת היסוד שלו, לא צריך לנסות לשכנע את עצמו שכלית. הוא צריך לשנות את הנחת היסוד שלו, את האמון. אלא ששינוי הנחות יסוד הוא אולי אחד הצעדים המתגרים ביותר שקיימים. לשנות את האמון הראשוני של האדם הוא משימה קשה. משימה בלתי אפשרית, יאמרו אחדים.

זהו אולי הקושי המרכזי של חיינו היום, בלב עידן חסר ניסים ואמונה: האמונה בקב"ה איננה טבעית לנו, אלא – במקרה הטוב – שכלתנית, חיצונית. לא מעט אנשים, אילו יהיו כנים עם עצמם, יגלו שגם בהם נמצאת השאלה הזו. והתשובה? בהרבה מובנים היא רחוקה מאיתנו. כדי לשאול את השאלה די בעמידה כנה של האדם מול עצמו. אבל כדי להצליח לענות עליה בצורה עמוקה, שבאמת תעביר אותנו את המהפכה הקופרניקאית של האמונה, נדרשים עמל ועומק. את התשובות עליה אשאיר לגדולים ממני, למכסה עתיק.<sup>33</sup>

### י. הבעיה בתשובות ג'וקר: סבב שני

לכאורה, בנקודה זו הסתיים הדיון שלנו אודות תשובות ג'וקר. שורש הקושי שלנו עם תשובות ג'וקר נובע מכך שהאמון שלנו מונח בעולם ולא בקב"ה. כיוון שהאמון שלנו מונח בעולם הקונקרטי, תשובות של מעבר מנתקות אותנו מהקב"ה. לקושי הזה מצאנו פתרון: אדם שהקב"ה הוא הנחת היסוד שלו לא נרתע מתשובות ג'וקר בשל קושי שכלי או רגשי: הוא מזדהה עם המעבר גם ללא הבנה שלו.

לעניות דעתי, עדיין יש חסרון בתשובות הג'וקר. גם אם נעבור את המהפכה הקופרניקאית, גם אם האמון בקב"ה יהיה הנחת היסוד שלנו, עדיין תישאר בעיה. תשובות ג'וקר מעוררות קושי עקרוני יותר מהחיסרון עליו דיברנו עד עכשיו. כדי להבין את הקושי הזה, עלינו לפגוש דמות נוספת, רביעית – איש הקודש שבמעבר. הזכרנו קודם שבחלוקה בין קודש למעבר ישנן שתי שאלות שצריך לשאול: א. היכן מופיע הקב"ה? ב. היכן מונח האדם?

המחלוקת בין איש הקודש לאיש המעבר הייתה לגבי השאלה הראשונה. איש הקודש טען שהקב"ה מתגלה במציאות הקונקרטית. איש המעבר טען שהקב"ה מתגלה רק כמעבר. תשובה חדשה לשאלה השנייה – היכן מונח האדם? – היא זו

33. ראה 'אשיחה' י', 'טל ילדות'.

שיוצרת את מה שכינינו מהפכה קופרניקאית. אם האדם יכול להיות מונח גם הוא במעבר, תשתנה כל תפיסת עולמו.

אם כן, על פי שתי שאלות אלו ניתן ליצור חלוקה לארבע:

מעבר	קונקרטי	היכן מופיע הקב"ה
		היכן מונח האדם
איש המעבר	איש הקודש	קונקרטי
איש האמון	?	מעבר

תשובה חדשה לשאלה השנייה מוסיפה לנו אפוא שתי אפשרויות. את הראשונה מהן כבר הזכרנו – זהו איש האמון. גם הוא וגם הקב"ה נמצאים באותו צד, בצד של המעבר: האמון שלו מונח במעבר והקב"ה מתגלה כמעבר. אדם כזה נותן אמון לק במעבר. אצל אדם זה סתירה בין הקונקרטי למעבר תגרום לנטוש דווקא את העולם הקונקרטי. היחס שלו אל המציאות המעשית יהיה לעתים מזלזל. במובן מסוים ההתנהלות שלו בעולם תהיה שיגעונית. הוא לא רואה את עצמו כפוף לחוקיות העולמית. היא מבחינתו אשליה שיש להעלים אותה, 'יש' שצריך לבטל. האמת היחידה היא המעבר, הקב"ה עצמו.

אבל יש גם סוג שני של איש האמון, נכנה אותו 'קודש שבאמון'. אדם כזה עבר את המהפכה הקופרניקאית ועדיין חשוב לו מאד שהטוב המוחלט יופיע גם בעולם הקונקרטי כדבר מובחן: שלצדיק יהיה טוב ולרשע יהיה רע. שתפילות תיענינה, שתלמידי חכמים יהיו תמיד דמויות מופת. הוא מזדהה עם המעבר ועדיין רוצה את העולם הקונקרטי.

אבל למה בעצם? הרצון שהקב"ה יופיע בעולם הקונקרטי היה מובן עבור איש הקודש, שהיה מונח בחול. אם הקב"ה לא מופיע בעולם הקונקרטי, לאיש הקודש אין קשר אליו. אבל איש 'הקודש שבאמון' נמצא כבר אחרי המהפכה הקופרניקאית. האמון שלו, וממילא הוא, מונחים במעבר. לא הקשר שלו עם הקב"ה דוחף אותו לרצות את ההתגלות הקונקרטית של הקב"ה. מה כן הסיבה? בשתי מלים: המניע הוא מילוי העולם.

## יא. מילוי העולם

כדי להסביר מהו עולם מלא אני מוצא את עצמי נאלץ לתאר חוויה אישית שעבורי הייתה מכוננת. כאשר למדתי לפני שנים את הגמרא בשבת (לב, א) שדנה בשאלה מדוע נשים מתות בשעת לידתן ניסיתי להבין מרש"י מה ההבדלים בין שש התשובות השונות שהגמרא מביאה.

השתיים הקשות ביותר להבדלה עבורי היו אלו:

א. "נפל תורא חדד לסכינא". רש"י: "...הואיל ואיתרע מזלה מזומנת פורענותה לבא".

ב. "אבב חנואתא נפישא אחי ומרחמי, אבב בזיוני - לא אחי ולא מרחמי". רש"י: "לפתח החנות שמחלקים בו מזונות ויש שם עושר, הרבה אחים והרבה אוהבים יש: הכל נעשים אוהבים. במקום שיש הפסד ועוני לא אחי ולא מרחמי. כך בשעת הסכנה הורע מזלה וחשיבותה וחדלו פרקליטין שלה".

מדוע היה לי כל כך קשה להבחין ביניהן? הרי אלו שני תיאורים שונים. האחד מדבר על מזלה של האשה שהפך לרע, וממילא העונש ממהר לבוא. השני מדבר על השאלה האם יש לה פרקליטים, מליצי יושר. הראשון הוא הסבר נוסח "צרות באות בצרורות". השני מדבר על חוסר באחוה, וממילא אין מי שיסנגר עליה.

כשאני מביט אחורה אל אותו זמן, אני רואה שהקושי שלי נבע מכך שלא ראיתי בכלל מה רש"י אומר. דברי רש"י היו מבחינתי משל שקוף לגמרי, שאת משמעותו ניתן לתמצת כך: כשאדם בעת סכנה, הוא צריך יותר זכויות להינצל. המשל נמחק לגמרי ונשאר רק הנמשל, שהעיקרון שלו זהה כמעט בכל תירוצי הגמרא. חשוב להדגיש שבזמן אמת לא שמתי לב לכך שדילגתי על משהו. בדומה למטאפורה שחוקה<sup>34</sup> הדילוג שדילגתי מהמשל אל הנמשל לא עבר דרך התודעה.

הדילוג הלא מודע הזה נובע מתפיסה רווחת לגבי העולם הרוחני. בכל הנוגע לעולם הגשמי אנחנו מבינים שגזר דין המור או קל יותר יכול להיחרץ בשל שלל סיבות שאינן העובדות היבשות: תפיסת העולם של השופטים; המצב הנפשי של הנאשם בעת הדיונים בבית המשפט; הרקע למשפט; ואפילו מה זהותם של המוציאים לפועל. כשאנחנו ניגשים לעולם רוחני יש בנו רתיעה מלהחיל את אותו עקרון. לתפיסתנו, השפעות אלו זרות לדין האלוקי, הרוחני. נשאר רק שורת הדין: החייב חייב והפטור פטור.

בשל גישה זו שלל ההסברים בגמרא - על הסנגוריה, על מזלו של אדם, על סדרי הענישה, על בקשת חנינה או בכלל מתוך איזה הקשר מתבצע הדיון - כולם הופכים להיות משלים שקופים של עניין אחד, של דין הצדק של הקב"ה.

ישנן לפחות שתי סיבות למה שכינינו 'שקיפות' ולאחדות המונוליתית אליה היא מובילה: הראשונה בהן היא שאנחנו תופסים את שלל הדמויות של בית הדין הגשמי כהכרח, לא כאידיאל. בית דין אנושי זקוק לדמות השופט ודמות השוטור,

34. בהסבר גס, מטאפורה היא כלי ספרותי שמעביר לקורא, על ידי ביטוי ייחודי, ניואנסים חדשים לגבי מושג ידוע. מטאפורה שחוקה מתרחשת כאשר ביטוי הופך להיות שגור עד כדי כך שהאדם "קופץ" מיד אל המשמעות הסופית. כיום כשאומרים "לב העיר", איש איננו מבחין בניואנסים הדקים של המטאפורה. אנחנו מיד מתרגמים בראש את הביטוי ל"מרכז העיר".



לדיין שמזכה ולזה שמחייב. זהו הכרח שעלול להביא איתו גם עיוותים בדין. בית דין של מעלה פטור מהכרח זה.

אך הסיבה העיקרית היא שהקב"ה נעלה מכל זה. "אל תהי דן יהידי שאין דן יהידי אלא אחד".<sup>35</sup> אנחנו מוגבלים ולכן יש בנו ריבוי. הקב"ה איננו מוגבל בהגבלות שלנו. זוהי פחיתות לתאר ריבוי בעולמות נעלים מאתנו.

לכן כשאנחנו פוגשים תיאורים שהופכים את העולם הרוחני לעולם בו יש עוד דמויות חוץ מהקב"ה, אנחנו נוטים מיד להפוך אותן לשקופות, למשל בלבד. אם יש סגור לעם ישראל, אין מדובר בדמות בפני עצמה אלא ביטוי של 'צד' בעולם הרוחני. גם השטן איננו אלא 'צד'. גם 'מזל' של אדם איננו אלא דימוי לזכויותיו וכו'. זוהי, שוב, השיטה של הקודש כמעבר: הקודש אינו בעל גוונים ופרטים כיוון שהוא לא מה, לא צד מסוים בעולם. הוא הכל ולכן אין בו פרטים ולא דמויות שונות או מערכות שלמות. גישה זו הופכת את העולם הרוחני לנקי יותר. היא מוציאה ממנו את כל העיוותים שאנחנו מכירים בעולם שלנו אבל בד בבד גם מרוקנת אותו. בעוד בית הדין האנושי שוקק פעילות ודמויות ואולי גם רצונות סותרים, הרי בית דין של מעלה נקי מכל סתירות וטעויות, אך גם מכל דמויות ופעילות. בסופו של דבר נותרת דמות אחת שהיא הכל: דיין ומוכיח ויודע ועד. את הנקיות השגנו במחיר הריקנות. ריקנות של מי? לא של המעבר, של הקב"ה. חס וחלילה: היותו אחד יחיד ומיוחד איננה חסרון אלא מעלה. מי שנותרים ריקים הם אנחנו, אלו הדנים בסוגיה. אילו הייתה הגמרא מקבלת עד הסוף את גישת הנקיות כפי שהוצגה כאן לא הייתה טורחת להביא ששה משלי הדיוט על מנת להסביר כלל מאד פשוט של התנהלות בית דין בזמן של סכנה לנידון. היא הייתה סוגרת את הדיון במשפט אחד קצר: "עת סכנה" – ממש כפי שהטיעון "דעתו איננה דעתנו" חותם כל דיון בנושא ההשגחה. האמת נשארת בתומתה, אבל אנחנו נשארים ריקים.<sup>36</sup>

אדם יכול להיות קשור אל המעבר עצמו, הקודש המוחלט יכול להיות הנחת היסוד שלו, ועדיין הוא יכול להישאר ריק מהקב"ה. נתינת אמון בקב"ה, עם כל גודלה

35. אבות ד', ח.

36. אחת מהשיטות איתן מתמודד הרמב"ם היא שיטה של פילוסופים מוסלמים בני זמנו, המותכלמין' (המדברים). הוא מתנגד לשיטתם שקיימים לבורא תארים חיוביים – תארים שאומרים על הבורא משהו ולא רק שוללים ממנו הגשמה. מעניין לדעת שהמותכלמין כינו את אלו שאומרים שאין תואר לבורא בשם 'הריקים' (קול הנבואה, השם העליון הנשמע, שלילה וקרבת אלוקים, והערה ל' שם). גם אם זו שגיאה ביחס לקב"ה הרי שיש בכינוי זה גרעין אמת ביחס לאדם.

וחשיבותה, לא ממלאת את האדם. מה שמלא אותו היא ההבנה. אנחנו יכולים להזדהות עם מה שאיננו מבינים אבל קשה לנו לפעול וליצור במצב כזה.

אם נדבר על היחס של האדם לצרות שקורות לו: הוא יכול להיות בטוח לגמרי ש"כל דעביד רחמנא לטב עביד", אבל אם אין לו הסבר מובן מדוע קרתה לו הצרה, הוא לא יכול לפעול לאורה. ככל שהקשר בין שגיאותיו לבין הצרה שלו יהיה יותר מובן, הוא ידע יותר טוב מה עליו לתקן.

האמון מעניק לאדם את נקודת המוצא שלו, את הקרקע הבטוחה עליה הוא דורך. מה שנותן בו כוח לפעול היא ההבנה. המלאות של האדם, היכולת שלו לפעול עם אל' באה כאשר הוא מביט במעשי השם ורואה בהם תבנית, מפה שאפשר לכוון על פיה את צעדיו. או אז הוא הופך מפסיבי לאקטיבי.

זוהי, לבסוף, הבעיה האמתית בתשובות הג'וקר. כשאנחנו שואלים על ההשגחה האלוקית, לא תמיד מה שמעסיק אותנו הוא האמון שלנו בה, אלא השאלה "מה עושים עכשיו?". לא "מה ה' שואל מעמך" כללי – את זה אנחנו כבר יודעים, גם אם מדי פעם יש צורך בתזכורת – אלא "מה זאת עשה לנו אלוקים", ספציפי ומובחן. תשובות ג'וקר מאכזבות כי ברמה הטכנית הן עונות על השאלה אבל לא מספקות את הצורך שעמד מאחוריה. לא ביטחון ביקשנו אלא הבנה – והבנה לא קיבלנו.

## יב. חתימה – למלא את החלל

כאן כמעט ומסתתים המסע הקצר שלנו בעקבות היחס בין הרוחני והחומרי. התחלנו אותו מתוך אבחנה בין שתי השקפות: זו שרואה את הרוחניות או הקדושה כדמות מסוימת בתוך העולם (קודש-חול) זו שרואה אותה כמופיעה בכל המכלול (מעבר). ראינו שעבור שתי השיטות מציבה המציאות נטולת הניסים בעיה עקרונית: גם אם יש לנו אמונה בקב"ה, אין לנו אמונה באנושות. בהבנה הראשונה, זו הייתה הבעיה בתשובות הג'וקר: הן מאיינות את האמונה שלנו בנו ובעולם.

תשובה לבעיה לא נמצאת בבחירת אחת משתי השיטות אלא בשינוי הנחת היסוד שלנו: במקום לדון כיצד מופיע הקב"ה, עלינו לשנות את תפיסתנו היכן מונח האדם. הוא מונח במקום בו הוא נותן אמון, ולא בהבנה שלו.

אחרי שינוי הנחת היסוד קיבלו שתי השיטות אופי חדש. שיטת המעבר הופכת להיות הפשוטה ביניהן: היא מגמדת את מקומו של העולם הקונקרטי ומדגישה את העובדה ש"אין עוד מלבדו". לעומתה, שיטת הקודש-חול הופכת להיות מורכבת יותר. גם היא יוצאת מתוך אמון בקב"ה אך עדיין מבקשת למלא את העולם – לתת לאדם הבנה ושותפות ולא רק הזדהות עם המעבר. זו היא הבעיה העמוקה יותר בתשובות ג'וקר (שמוחקות את הצד של הקודש הקונקרטי): לא ניתוק העולם האנושי מהאלוקי, אלא ריקון העולם האנושי מהבנה ועשייה בעלות משמעות.

כהערה אחרונה יש לשאול: אם אכן זה הקושי בתשובות ג'וקר, מי אמר שיש בו עניין? האם הרצון של האדם להבין ולפעול חשוב בכלל? למי שדבק במעבר, לכאורה אין שום צורך בהסברות קטנות ומוגבלות של קודש תוך-עולמי. הדיון הזה ארוך ומחזיק ברכה לעצמו. כאן ננסה רק להעיר מעט שבמעט. במקרים רבים בהם עולה השאלה מדוע יש צורך במדרגה נמוכה כשיש כבר גבוהה ממנה, ישנה תשובה שמסבירה שבנמוכה, על אף קטנותה, ישנה מעלה שאין בגבוהה.<sup>37</sup>

אולם ישנו כיוון אחר, שמדבר על נחיצותו של הנמוך גם כשאין שום פן בו הוא עדיף, או משלים, את הצד הגבוה. דוגמה לאופי טיעון כזה אפשר לראות בדברי הרב על מקומה של יראת העונש (קובץ ז', צ):

מיסוד האחדות האלהית מתגלה האחדות המחשבתית ואחדות הערכים של השפעת התורה והאמונה. המדריגות התחתונות, כמו האיגוד העבדותי של ישראל, יראת חטא מפני שכר ועונש, שכל אלה עומדים בהם במדריגה ירודה, הנם מאוגדים עם המחשבות האידיאליות של החירות המוחלטה, לא לבד מפני הצורה החינוכית שלהם אלא מפני הבנין הכללי, שכל רעיון מתחבר בחבירו בחיבור מציאותי של עילה ועלול עד שאלמלא היו פנויים אותן המקומות של הרעיונות הנמוכים, לא היה הבנין שלם, והיתה הנשמה פגומה בחלקים מערכיה.

בהסבר כאן, היתרון של יראת העונש איננו מפני שיש בה כוח שאין במדרגות הגבוהות. היא גם לא חשובה בגלל שהיא אמצעי זמני למדרגה אחרת ("לא לבד מפני הצורה החינוכית שלהם"). הסיבה שנותן הרב כאן שונה. ליראת העונש יש מקום כי לכל מדרגה יש מקום, כי הקב"ה רוצה עולם מלא. בעולם מלא קיימות כל המדרגות לא מפני שהן משלימות צד שחסר במדרגות הגבוהות, אלא כי עצם המילוי של העולם בקומות שונות הוא המבוקש. יש ערך בעולם עשיר ומלא מדרגות, גם כאשר אין תועלת פרקטית מהימצאותה של כל מדרגה. עצם הגיוון של החיים הוא עניין גדול בפני עצמו.

הרצון במילוי דומה קצת לכתובת פרוזה: כשסופר טוב כותב, הוא לא ממוקד מטרה. העולם שהוא בונה איננו רק פלטפורמה, שלשלת של סיבה-ומסובב שמטרתה להגיע אל השורה התחתונה. הוא צועד דרך הסיפור ולא חולף על פניו במהירות. לכן הוא יטפל בדמויות בהבנה ואמפטיה ויתאר אירועים בעין רגישה לפרטים. עושר כזה הוא אחד התנאים לספרות עשירה ומשכנעת.

37. לדוגמה: מידות ראי"ה, יראה, ז'; קובץ ב', מג.

גם הקב"ה, להבדיל, רוצה עולם מלא ועשיר, לא פחות מפרוזה משובחת. כאן מתבטאים רצונו ונדיבותו: "העניין האלוהי נדיב".<sup>38</sup> הרצון של איש 'הקודש שבמעבר' להבין ולפעול, הרצון של מי שמונח במעבר ועדיין רוצה עולם קונקרטי, בא מתוך אותו רצון אלוקי, מתוך אותה נדיבות וחיבה כלפי העולם. ברצון של האדם להבין ולפעול הוא דבק בדרכי הקב"ה, שרצה עולם שיתגלה בכל מדרגותיו וצבעיו (קובץ ז', קלד):

יסוד הקב"ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה, היא ההגנה הכמותית של המציאות, התפשטות החיים והחסד על פרטים מרובים, אף על פי שהתוך והאיכות מתקטן. זהו החפץ האלהי... יסוד החסד העליון בא להחיות רוח שפלים, להכתיר עטרת תפארת משירות רשים.

"והיית עטרת תפארת ביד ה' וצניף מלוכה בכף אלקיך".<sup>39</sup>

38. כוזרי, מאמר שני, אות כ"ו.

39. ישעיהו ט"ב, ג.