מנחם נאבת

תפילת קבע

- ניתוח פנומנולוגי של מוסד התפילה והקביעות ביהדות -

א. תפילת קבע
ב. בין תפילת 'תחנונים' לתפילת 'קבע' אצל חז"ל
ג. התפילה כמצווה מן התורה של 'פולחן'
ד. גישת הרמב"ן אל התפילה: חסד אלוהי
ה. גישת הרמב"ם לתפילה: התפילה 'השכלית'
ו. תפילה והשגחה כתיאוצנטריות
ז. תפילת תחנונים כביטול הנרקיסיסטיות: תפילת דומיה
ח. תפילת התיאולוגיה הנגטיבית כשלילת האקסטזה
ט. תפילת קבע כאפשרות לגשת אל אלוהים
י. תפילת 'המוסר המשעמם'

א. תפילת קבע

התפילה היהודית היא תפילת קבע. היא בנויה על הקצב הקפדני והממוספר, הבא לידי ביטוי בשלוש תפילות הרודפות זו את זו מעת לעת – בוקר צהריים וערב, שחרית מנחה וערבית – תוך ארגון מופתי ומדויק כמו במסדר צבאי. התפילה היהודית היא פעילות מקצבית, מאורגנת, סדורה, חוקית. היא חוזרת על עצמה בצורה מעגלית – הזמנים אותם זמנים, הנוסח אותו נוסח והדקדוקים אותם דקדוקים. היהודי מוצא את עצמו שוב ושוב בבית הכנסת, חוזר ומדקלם את אותו נוסח קבוע וחקוק של מטבע התפילה הבלתי משתנה.

מבנה הלכתי וממוסד זה של התפילה' מעורר אי-נחת גדולה ותחושות של החמצה וחוסר השלמה בקרב יהודים רבים. הטבע הפנימי והאמיתי של התפילה נתפס במבט ראשון כספונטני ומשתפך יותר והרבה יותר "נוזלי". תפילה היא לכאורה התפרקותה של הנפש בפני האל, הֶמְיָיתָהּ הגועשת והסוערת של אישיות המתפרצת החוצה באופן טבעי, בוקעת מקירות לבו של האדם בזעזוע, בחלחלה, בפיק ברכיים, בדבֵקות ובתחושה עילאית של קדושה. התפילה נתפסת כרגש טהור הנמס בפני אלוהים, מתוך שערי דמעה ואין אונים; רגש הגואה והשוצף מבין קרבי האדם,

מהטבעיות האנושית ביותר שלו. היא נתפסת כוולונטרית הרבה יותר, כמתבקשת מאליה, כהתפרצות בלתי נשלטת: 'תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'.[1] האתוס של התפילה מהדהד לכאורה את עניותה של הנשמה, דלותה והתבטלותה. עניותה של נשמה שאינה מצליחה להיחתם בסגוֹר נפשה ומשתוללת בסערה אל החוץ – אל אלוהים.

לעומת זאת, התפילה היהודית תוחמת את עצמה בגבולות הצרים של חוקיות הלכתית, בזמנים, בנוסח, בקביעוּת, בציבור; לכאורה מרוקנת את עצמה מהתוכן החי והסוער של מה שנתפס כמהותה של התפילה. התפילה ההלכתית נדמית יבשה, פרוזאית, בנאלית ושגרתית. היא חנוקה בתוך המסגרת, בממדים הצרים של החוק, ואין לה איך והיכן להתפרץ ולהשתפך. דומה כי ההלכה הוציאה את כל הרוח ממפרשׂי התפילה.

התפילה היהודית היא תפילה של שגרה, של יומיומיוּת, היא קמה בבוקר, נחה בצהריים ונרדמת בערב, כמו החיים עצמם. תפילה זו היא תפילה הנטולה כל אקסטזה, חסרת רליגיוזיות ושצף דתי. הכניסה 'כלאחר יד' לבית הכנסת, התפילה של 'יציאת ידי חובה' המתבטאת הרבה יותר בדקדוקים של נוסח ובדינים טכניים לגבי קדיש וקדושה, הזכרות, ברכות וקריאת התורה, ההליכה השגרתית מן הבית אל בית הכנסת ומבית הכנסת אל העבודה, הטמעת התפילה בתוככי הרצף היומיומי הטרוד והמהיר החי בקצב השעון, התכיפוּת של התפילה הנדרשת שוב ושוב בין עיסוק אחד למשנהו; כל אלו מטשטשים לחלוטין את האופי הנומינוזי[2] של התפילה, את האופי האקסטטי שלה, מעמעמים את 'קדושתה'.

דיבורים על תפילה כעל התנתקות מן הגשמיות וחיבור למסתורין ולמוחלט נשמעים כזרים לתפילה היהודית הבאה לידי ביטוי בולט הרבה יותר בַּמהירות ובקלילות של ה'שטיבל'. הדרישה לרצינות ולסדר מהותית יותר בתפילה היהודית, מאשר הניחוח המסתורי של התייחדות, כמו למשל זה הבא לידי ביטוי בְּתפילה נוצרית – המתעלָה בטקסיות רווית סוד על גבי הרקע אפוף הערפל והמסתורין שבצלילי באך או ויוואלדי. בתפילה היהודית, כמו גם כל מהלך החיים היהודי, הדרישה לחוקיות ולסדר היא המרכזית. השאר נדמה כצדדי.

ניתן אמנם לקבול על מצב זה ולומר שהוא משקף מצב לא מקורי, 'מצות אנשים מלומדה',[3] כפי שאומר הנביא ישעיהו, ושתיאור זה של התפילה איננו התיאור הנאמן לתפילה האידיאלית; להיפך, הוא מבטא הזנחה מסוימת של התפילה, השלכתה לחיק השגרה והבנאליות. ההלכה אמנם קבעה זמנים לתפילה, אבל לא ביקשה לדכא בכך את רוחה של התפילה, האחריות מוטלת על האדם. בהחלטתו של המתפלל לקבוע אם תפילתו תהא מקורית ושופעת רגש – על אף הקושי הטמון בכך בעקבות קביעותה במסמרות ההלכה – או שמא הוא ייכנע להלך הרוח השגרתי. קיבוע

1. תהלים ק"ב, א.
2. אשתמש כאן תכופות במונח זה, שטבע רודולף אוטו בספרו 'הקדושה', בו הוא ביקש לבטא את תחום ה'קדושה' האלוהית והרגשות הרליגיוזיים הסוערים שהוא מעורר כפי שהוא ניתח אותן.
3. ישעיהו כ"ט, יג.

התפילה בזמנים מוגדרים אינו אלא תקנה המאפשרת להפוך את התפילה לחובה ממשית, אולם היא לא אמורה לאבד בשל כך את אופייה המקורי. הקבע והזמן אינם אלא אלמנטים שוליים במרחבי החוויה הרליגיוזית והרגשית של התפילה.

מחשבות כאלה מתייחסות בחוסר רצינות אל התפילה היהודית המסורתית, ומבטלים את חיוניותה. ההיסטוריה היהודית והחוויה הדתית שלה בנויה מתפילות קבע אלה, שהן הלוז והלב של בית הכנסת המסורתי. ניתן אמנם להתייחס לכך כאל 'בדיעבד' הנוצר כתוצאה מחוסר עמידה באתגר, אבל בכך נפטור את לִבה של המסורת כנתון שנובע מחוסר רצינות.

במאמר זה אבקש לנתח את הפנומנולוגיה של תפילת הקבע ולמצוא את המאפיינים **המהותיים** והעצמאיים שלה. אבקש לתאר את תפילת הקבע כבחירה, כ'לכתחילה' של התפילה היהודית ולהניח שתפילה זו משקפת בנאמנות את הרוח היהודית של התפילה. בנוסף, אבקש להפיג את השעמום של תפילה זו ולמצוא את המבנים הדתיים העמוקים הנעוצים בה, על אף דמותה השגרתית והבנאלית ועל אף העדר רוח רליגיוזית מתוכה. אבקש להתחקות אחר מאפייניה של תפילה זו כדי למצוא את תכליתה ומטרותיה. ראשית נתחקה אחר גישתו של הרמב"ם בענייני תפילה, שתהווה מעין מצע לדברינו, בד בבד עם שיטתו והשגותיו של הרמב"ן. לאחר מכן, אציע ניתוח פנומנולוגי עצמאי לתפילה זו כפי שבאה לידי ביטוי בהיסטוריה היהודית.

ב. בין תפילת 'תחנונים' לתפילת 'קבע' אצל חז"ל

המתח בין תפילת 'תחנונים' לתפילת הקבע איננו חדש בהיסטוריה של היהדות. השאלה אם לקַבֵּעַ את התפילה במטבעות מוצקות או להותירה פתוחה ופרוצה, ריחפה זמן רב בבית המדרש. כך מספרת המשנה (ברכות ד', ג):

> רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה.
> ר' יהושע אומר: מעין שמונה עשרה.
> ר' עקיבא אומר: אם שגורה תפילתו בפיו מתפלל שמונה עשרה ואם לא מעין שמונה עשרה.
> ר' אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים.

ישנה אפוא הסכמה רחבה בין רבן גמליאל, ר' יהושע ור' עקיבא לגבי קבלת דמותה המקובעת של התפילה, הוויכוח ביניהם הוא שולי ולא מהותי, הוא נסוב אפוא סביב שאלה צדדית יותר: מה היא **צורת** הקביעות הרצויה של התפילה. לעומת זאת, ר' אליעזר מסרב להיכנס לוויכוח הזה ודוחה הסתכלות זו על התפילה. בעיניו, תפילה לא יכולה להיות 'קבע', הקביעות של התפילה סותרת את אופייה המקורי של התפילה כ'תחנונים', כהתפרצות אישית, טבעית ומשתפכת.[4]

4. על פי פרשנות הגמרא בברכות (כט, ב), עולה שאין כאן מחלוקת בין ר' אליעזר לשאר התנאים, וכוונת ר' אליעזר הינה רק להעניק אופי מסוים לתפילה. אמנם, בפשט דברי המשנה, נראה די ברור שיש כאן וויכוח מהותי והיסטורי. אולם, אף אם נקבל את פרשנותה של הגמרא עדיין יש לראות בגישות אלו אבטיפוס למושג התפילה בעיני אותם חכמים.

האם ר׳ יהושע וחבריו אינם מסכימים עם ר׳ אליעזר שהתפילה המקורית והאידיאלית היא תפילת תחנונים? האם הם טוענים שתפילת הקבע היא ׳לכתחילה׳ צורת התפילה, או שמא הטענה היא שיש הכרח להתפשר על המקוריות של התפילה, כדי שתישאר נוכחת בעולם היהודי?

דומה שבאנקדוטה הבאה מתגלע ויכוח עקרוני הרבה יותר ולא רק ויכוח חינוכי ופרקטי (ברכות לד, א):

> מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני ר׳ אליעזר והיה מאריך יותר מדאי. אמרו לו תלמידיו: רבינו! עד כמה ארכן הוא זה! אמר להם: כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב ביה ׳את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו׳׳?[5] שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני ר׳ אליעזר והיה מקצר יותר מדאי, אמרו לו תלמידיו: כמה קצרן הוא זה! אמר להם: כלום מקצר יותר ממשה רבינו דכתיב ׳אל נא רפא נא לה׳![6]

מעשה זה, יש בו כדי לספר בתמצית את כל מהות הוויכוח של ר׳ אליעזר עם החולקים עליו בנושא זה. התלמידים המוזכרים כאן משקפים כנראה את הקו הנורמטיבי שהחל להתקבע בתקופה זו, הקו של תפילת הקבע – שמונה עשרה הברכות הסדורות והמאורגנות. תלמידים אלו מבחינים בשליחי ציבור הנסחפים בתפילה הסובייקטיבית שלהם, האחד מאריך יותר מדי, השני מקצר יותר מדי, ודעתם אינה נוחה מכך. בשימת הדגש על אריכות וקיצור התפילה, סיפור זה מלמד גם על השקפת התלמידים: הם רואים בקיבוע התפילה מין איזון רוחני, צורה בריאה ושקולה שלה. את שליחי ציבור המאריכים או מקצרים יותר מידי, לפי גחמת לבם המקומית, הם רואים כמפירי חוק וָסדר, המובלים על ידי שרירות לבם, הנטיות הסובייקטיביות שלהם. בעיניהם יש כאן חילול כבודה ההלכתי של התפילה; הפיכתה לדבר פרוץ ובלתי ממוסד.

ר׳ אליעזר לעומתם מפנה אל תפילתם של האבות, אל תפילות משה רבנו. תפילותיו של משה הן תפילות ספונטניות הצצות לפי ההקשר והדחף המקומי: כאשר הסיטואציה דורשת את אריכות התפילה – הוא מאריך; וכאשר הסיטואציה דורשת תפילה חתוכה וחד משמעית – הוא מקצר. הכל לפי העניין. הכל לפי פרץ הלב המקומי. זאת אפוא תפילת ׳תחנונים׳ שעליה מדבר ר׳ אליעזר כניגוד לתפילת הקבע. ר׳ אליעזר מבכר את התפילה הספונטנית, הקשורה לביטוי רחשי הלב העמוקים של האדם, על פני זו הנכנעת לתכתיב חקוק מסוים והמדקלמת מילים כתובות מראש.

באופן כללי ניתן לומר שחכמי התלמוד מתנודדים שוב ושוב בין שני הקצוות הללו ושתי ההסתכלויות על התפילה, כאשר יש לכך השלכות הנוגעות לקביעת נורמות הלכתיות. כך למשל

5. דברים ט׳, כה.
6. במדבר י״ב, יג.

מציגה הגמרא את הספק האם אדם ששכח להתפלל תפילת מנחה יכול להשלים אותה בערבית[7] (ברכות כ"ו, א):

> אבל הכא, תפילה במקום קרבן היא וכיוון דעבר יומו בטל קרבנו, או דלמא, כיוון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל?

מצד אחד אין אפשרות להשלים תפילה כזאת, משום שעבר זמנה הקבוע, ומהותה של התפילה היא הקביעות, בדומה לקביעות הזמנים של הקרבנות; ומצד שני, תפילה בטבעה איננה מקובעת, משום ש'רחמי היא', היא בקשת רחמים והתפרצות של תחינה ספונטנית. אם רואים את התפילה כהתפרצות ספונטנית, אין כל טעם לומר שמפסידים אותה בשל קיבועה בזמן מסוים. הספונטניות קובעת את מהותה של התפילה ולא הזמן החקוק והמקובע שלה.[8]

אנו מוצאים דו צדדיות זו גם בקשר לשאלה אם נשים חייבות במצוות תפילה. המשנה קובעת שנשים חייבות בתפילה. לכאורה ההסבר הפשוט לכך הוא שתפילה היא מצות עשה שהזמן לא גרמא – שהרי בעיקרה אין לה זמן מוגדר וקביעת זמני התפילה איננה אלא קביעה מאוחרת של חכמים (אף לדעת הרמב"ם) – ולכן נשים חייבות בה (ככל מצוות עשה שאין הזמן גרמן). אלא שהגמרא אינה מסתפקת בטעם זה, משום שהוא פשוט ולא צריך לחדש אותו. הגמרא מניחה אפוא שיש צורך לחדש דווקא בתפילה, יותר מבכל מצווה אחרת, שנשים פטורות, משום שהדיון לגבי תפילה הרבה יותר רחב מאשר הדיון הנקודתי אם מצווה זו הזמן גרמא או לא (ברכות כ, ב):

> וחייבין בתפילה, דרחמי נינהו. מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהריים – כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קא משמע לן.

הטענה של הגמרא היא שאופייה של התפילה אינו מובן מאליו. מצד אחד הרחמים הספונטניים נראים כמרכיב מהותי, והם אינם תלויים בזמן; אך מנגד, זמני התפילה הקבועים מעניקים לה אופי של מצוות עשה שהזמן גרמא. ומכיוון שבשני הצדדים הללו יש אמת, זקוקים אנו לחידוש המשנה, כדי ללמוד שמצוות תפילה איננה תלויה בזמן ובשל כך איננה מחייבת את הנשים. קיבוע התפילה בסדר זמנים מופיע בסוגיה זו כדבר **מהותי** לעצם התפילה, אף על פי שקיבועה בפועל הוא תוצר מאוחר של חכמים.

7. לגבי אדם ששכח תפילת שחרית ורוצה להשלימה במנחה לא הסתפקה הגמרא, כיוון שמדובר ביום אחד והנחת היסוד היא שכל היום נחשב עדיין זמנה העקרוני של התפילה, אף שלא הזמן הספציפי; מה שמנוסח בגמרא כ'שכר תפילה' בניגוד ל'שכר תפילה בזמנה'.

8. יש לשים לב לכך שהספק בגמרא מכוון מלכתחילה אל תפילות הקבע, שהרי ביחס לתפילות שאינן קבע אין כל דיון כזה – האדם מתפלל מתי שהוא רואה לנכון. הדיון כאן עולה ביחס התפילות הקבועות, שחרית מנחה וערבית, ובכל זאת משתמשת הגמרא בטיעון שתפילה איננה קבע אלא רחמים. הטיעון הוא רדיקלי משום שהוא מבקש לומר שניתן להשלים תפילת קבע מסוימת, משום שעיקרה של התפילה כלל אינו קבע, שהרי אם אנו עקביים בטענה זאת – יש לומר שבתפילת התשלומים אין כלל תפילת תשלומים אלא תפילה מחודשת, ובכל זאת קובעת הגמרא שניתן לראות בה תשלומים מכוח טענה זו. אולי יש בכך חידוש מצד האפשרות וההיתר להתפלל תפילת חובה בלי לחדש בה דבר.

במסכת ברכות ניתן לראות כי חכמים נחלקו בעקבות שני הצדדים של התפילה, ר' יוחנן סבור ש"ולואי יתפלל אדם כל היום כולו",[9] ואילו ר' חייא בר אבא לומד מדברי דניאל שאין לאדם להתפלל כל היום כולו בצורה חופשית, אלא יש לקבע את התפילה בזמנים מוגדרים – בוקר צהריים וערב.[10] נראה כי ר' יוחנן סובר שערכה של התפילה הוא בחוסר הזמניות שלה, בספונטניות, ואילו ר' חייא בר אבא – התובע גם בהקשר זה כיוון מיוחד לתפילה, לירושלים, והשולל את הכיוון הספונטני של רחשי הלב – סבור שערכה הגדול של התפילה מצוי דווקא ביכולת שלה להיקבע בזמנים מוגדרים ובתבניות סדורות.

את המחלוקת הזו ניתן למצוא במדרש בצורה בולטת יותר (תנחומא, מקץ, ט):

> כך שנו רבותינו: אין מתפללים יותר משלוש תפילות שתקנו אבות העולם... לפיכך אין אדם רשאי להתפלל יותר משלוש תפילות ביום. ור' יוחנן אמר, ולוואי יתפלל אדם והולך כל היום. שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש: מהו להתפלל בכל שעה? אמר לו: אסור! אמר לו: למה? אמר לו: שלא ינהג קלות ראש בַּגבורה.

מדרש זה מצביע במפורש על מחלוקת עקרונית ומהותית. מה היא תפילה טובה יותר? האם תפילה המשתרעת לה על פני כל היום באופן ספונטני, או שמא תפילה קבועה בזמנים מוגדרים? רבי רואה בתפילה הספונטנית והרליגיוזית קלות ראש וזלזול באל, הקיבוע הופך את התפילה למוצקה ולכן למכובדת. נידרש לדעתו זו בהמשך, אולם על כל פנים מוצג כאן כבר עניין עקרוני לגבי מהותה של התפילה.

דו-צדדיות זו שבה גם כן בנוהגו הכפול של ר' עקיבא (ברכות לא, א):

> אמר ר' יהודה, כך היה מנהגו של ר' עקיבא: כשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר ועולה מפני טורח ציבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזווית זו ומוצאו בזווית אחרת. וכל כך למה? מפני כריעות והשתחוויות.

בתפילת הציבור יש אלמנט של תפילת קבע. אין היא כרוכה אחר סערת רוחו הספונטנית של היחיד, אלא קבועה היא יחד עם הציבור בזמנים מוגדרים ובצורה 'שווה לכל נפש'. בשל כך היה ר' עקיבא מתפלל תפילה כזאת בצורה קצרה ותכליתית, משום 'טורח ציבור', כדי להתאים את עצמו לאופי זה הכללי והציבורי של התפילה. לעומת זאת, כאשר היה ר' עקיבא מתפלל ביחידות היה הוא נוהה אחר סערת נפשו ואחר האקסטזה לתוכה הוא נסחף, והיה מתגלגל מכאן לשם בהתפתלויות של כריעות והשתחוויות.

ניתן לומר, אם כן, שההתנודדות הזאת בין ראיית התפילה כתפילת קבע 'לכתחילה', לבין ראייתה כתפילה וולונטרית רליגיוזית נוכחת בעוצמה רבה כבר בתחילת תקופת מיסודה של התפילה,

9. ברכות כא, א.
10. ברכות לא, א.

והוויכוח נמשך עד עתה. דו-משמעות מפורשת זו של התפילה מסוגלת למקד אותנו יותר בניסיון למצוא את התוכן המהותי והעצמאי של תפילת הקבע. נפנה עתה אל הרמב"ם.

ג. התפילה כמצווה מן התורה של 'פולחן'

דעתו המקורית, הייחודית ויוצאת הדופן של הרמב"ם לגבי התפילה היא שחובת התפילה פעם אחת ביום היא חובה **מן התורה**. זאת לכאורה בניגוד לפשט הסוגיות בענייני תפילה, הרואות את מצות תפילה כמצווה מדרבנן. הרמב"ם סבור שעיקרה של מצוות תפילה הוא מן התורה והיא נלמדת מן הפסוק 'ולעבדו בכל לבבכם', וכפי שדרשו חז"ל – "איזו היא עבודה שהיא בלב? הוי אומר זו תפילה" (תענית ב', א). אלא שחכמים קיבעו את התפילה בזמנים מוגדרים, שחרית מנחה וערבית, מה שאינו חיוב מן התורה.

אלו הם דברי הרמב"ם בתחילת הלכות תפילה (א', ה):

> מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר 'ועבדתם ה' אלוהיכם',[11] מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה. ונאמר 'ולעבדו בכל לבבכם',[12] אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב, זו תפילה. ואין מניין התפילות מן התורה, ואין מִשְׁנֶה התפילה הזאת מן התורה, ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה.

האם התורה אכן מְצַוָּה באופן ספציפי על תפילה? הלא התורה מדברת על 'עבודה', והפרשנות הרואה בכך ציווי על תפילה אינה אלא דרש או אסמכתא! אלא שעל אף שאין כאן ציווי ישיר על תפילה, רואה בה הרמב"ם פרט מסוים מתוך מצווה רחבה הרבה יותר של 'עבודה', פולחן. ישנו ציווי מהתורה **לעבוד** את ה', לציווי זה יש שני צדדים במצוות התפילה. ואלו הם דבריו בספר המצוות (עשין, ה):

> והמצוה החמישית היא שציוונו לעובדו יתעלה, וכבר נכפל ציווי זה פעמיים, אמר 'ועבדתם את ה' אלוהיכם',[13] ואמר 'ואותו תעבודו',[14] ואמר, 'ואותו תעבוד',[15] ואמר 'ולעובדו'.[16] ואף על פי שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים, כמו שביארנו בשורש הרביעי, הנה יש בו ייחוד שהוא צווה בתפילה. ולשון ספרי[17] 'ולעובדו זו תפילה'. ואמרו גם כן 'ולעובדו זה תלמוד'. ובמשנתו של ר' אליעזר[18] בנו של ר' יוסי הגלילי אמרו: מניין לעיקר תפילה בתוך

11. דברים, כ"ג, כה.
12. דברים, י"א, יג.
13. שמות, כ"ג, כה.
14. דברים, י"ג, ה.
15. דברים, ו', יג.
16. דברים, י"א, ג.
17. עקב מא.
18. פרק יב.

המצוות? מהכא, 'את ה' אלוהיך תירא ואותו תעבוד'.[19] ואמרו:[20] עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו. כלומר, ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שביאר שלמה עליו השלום.[21]

מצווה זו כלל אינה מצוות תפילה. אין מצווה מיוחדת לתפילה בעיני הרמב"ם. התפילה מופיעה כצורת ביטוי של פולחן, מה שמכונה 'עבודת השם'. מצוות הפולחן היא מצווה המצטרפת למצוות כלליות של האמונה, כמו המצווה להאמין באל (עשין, א), להאמין בייחודו (שם, ב), המצווה לאהוב את ה' על ידי קיום מצוותיו (שם, ג), לירא ממנו (שם, ד), לדבוק בו ובחכמים (שם, ו). בין כל המצוות הכלליות הללו מונה הרמב"ם גם את מצוות העבודה: לעבוד את השם.

מצווה זו היא חלק ממארג שלם של מצוות שאינן הוראות ספציפיות לפעולות מסוימות, אלא מצוות כלליות המבטאות התייחסות וגישה אל האל. בקבוצה הרחבה של מצוות אלו באה מצוות עבודת ה' לידי ביטוי בסוגה ייחודית של **התייחסות** לאל, שהיא הפולחן והעבודה.

מה מייחד את הפולחן? בניגוד למצווה כמו אהבת ה', המתבטאת באמצעות קיום רצונו ומצוות ה', הפולחן מייחד צורת התייחסות נוספת אל האל, שאינה רק **קיום** רצון האל אלא ניסיון אקטיבי **להתקרב** אליו ולעשות פעולות שיש בהן דבקות מהותית וישירה עם האל. אין בפולחן דרישה לקיים חובות ומצוות גרידא, אלא יש בו ניסיון ללכת אל מעבר לחובות ומעבר למצוות, מעבר לניסיון "להסתדר" עם האל ולקיים את רצונו ואת בקשותיו; ניסיון להתקשר עם האל בקשר בלתי אמצעי באמצעות מעשים של קִרבה ודבקות.

הפולחן מבטא את הכיסופים ואת הערגה של האדם אֶל האֵל. הוא מבטא יחס בו האדם מחפש וחותר לנוכחות האל, ניסיון להתחבר אליו, להידבק בו, להתאוות אליו. הפולחן במקורו הוא ביטוי לעצם החוויה הדתית של הנוכחות בפני אלוהים, ולא רק התחייבות כלפיו. נוכחות בפני אלוהים פירושה עיסוק באלוהים עצמו ולא רק עיסוק במצוותיו. עיסוק ב**קשר** עם אלוהים, בחוויה של אלוהים. הפולחן הוא ניסיון לדבר עם אלוהים, לשוחח עמו. זה אפוא מה שמייחד את האופי של 'עבודת השם' כמצווה התופסת מקום לעצמה, חוויה ואווירה לעצמה. זאת הסיבה שהפולחן כרוך תדיר עם טקסיות, צרמוניה ומסתורין; משום שבסופו של דבר הוא מבקש "לגעת" בתחומו של האל, לחדור אל המעטה האלוהי עצמו.

הרמב"ן לעומת זאת, בהשגותיו על דברי הרמב"ם בספר המצוות, חולק נחרצות על דעתו של הרמב"ם וסבור שתפילה אינה אלא מצווה דרבנן. השגותיו מסתמכות על פשט הסוגיות בש"ס העוסקות בענייני תפילה:

ואין הסכמה בזה, שכבר ביארו החכמים בגמרא, תפילה דרבנן, כמו שאמרו בשלישי של ברכות[22] לעניין בעל קרי שקורא קריאת שמע ומברך על המזון לאחריו ואינו מתפלל, והעלו

19. דברים י', כ.
20. מדרש הגדול פרשת ראה.
21. מל"א ח'. דבה"ב ו'.

הטעם בזה: 'אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, תפילה דרבנן'. ואמרו עוד:[23] 'ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא קריאת שמע חוזר וקורא קריאת שמע, ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל, דקריאת שמע דאורייתא תפילה דרבנן'. ובגמרא סוכה[24] אמרו גבי תפילה דתנן ואם התחילו אין מפסיקין והקשו מלולב דקתני נוטל על שולחנו אלמא מפסיק, והשיבו בדרך תימה, מאי קושיא הא דאורייתא הא דרבנן.

הרמב"ן טוען שבכל הסוגיות בש"ס מפורש שמצות תפילה היא מדרבנן, ובשל כך אין האדם מתפלל כאשר הוא מסופק אם התפלל, זאת בניגוד לקריאת שמע ולברכת המזון שחיובן מהתורה. אלא שלכאורה אין כל סתירה מסוגיות אלו לדעת הרמב"ם. גם הרמב"ם סבור שזמני התפילה הם מדרבנן, ומכיוון שמדאורייתא האדם מחויב רק בתפילה אחת ביום, הרי שכל הדיון בסוגיות אלו נוגע רק לחיוב דרבנן – מניין התפילות – גם לדעת הרמב"ם.

הרמב"ן הרגיש בכך, ולכן המשיך להקשות על דברי הרמב"ם בראיות אחרות. הוא הביא מקרים אשר בהם ניתן לראות שאף במקרה שאדם אינו מתפלל יום שלם, מה שכבר הופך לכאורה בעיני הרמב"ם לבעיה דאורייתא, בכל זאת מתייחסים לכך כאילו הייתה התפילה מצווה דרבנן. לדוגמה, לגבי בעל קרי הדין הוא שפטור מתפילה, אפילו למשך כמה ימים, זאת על אף שבברכת המזון הוא מחויב משום שחיובה הוא דאורייתא; והרי, לדעת הרמב"ם, תפילה בכל יום היא מדאורייתא וניתן היה לצפות שבעל הקרי יהיה מחויב בה. כמו כן, גם כאשר אדם מסופק האם התפלל כל היום, דנים בו על פי הכללים הקבועים של תפילת תשלומין, ואין הבדל בין ספק זה לספק האם התפלל תפילה אחת, אף על פי שלכאורה הוא ביטל את מצות תפילה באותו יום. מכאן מוכיח הרמב"ן שאף עיקר מצוות תפילה הוא מדרבנן.

את דבריו מסכם הרמב"ן כך:

> אלא וודאי כל עניין התפילה אינו חובה כלל, אבל הוא ממידות חסד הבורא יתברך עלינו ששומע ועונה בכל קוראינו אליו.

בהמשך דבריו כותב הרמב"ן שכל דרשות חז"ל שהביא הרמב"ם לגבי מושג ה'עבודה' ו'עבודה שבלב', אינן אלא אסמכתא, בעוד שעיקר הפסוקים הנ"ל מתייחסים אל חובת הכוונה הטהורה הנדרשת מן האדם. כמו כן טוען הרמב"ן שישנו סוג תפילה מסוים הנדרש מן התורה והוא התפילה בעת צרה:

> שמכלל העבודה, שנלמוד תורה ונתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולִבֵּנוּ אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם.

22. ברכות כא, א.
23. שם.
24. סוכה לח, א.

בכך גם מתגלה העוקץ. הרמב"ן חולק על עצם העיקרון שתפילה יכולה להיות מצווה. בעיני הרמב"ן לא שייך לצוות על תפילה, משום שבעיקרה אין היא חובה ודרישה המופנית אל האדם, אלא 'חסד אלוהי' המוענק לאדם; חסד אלוהי המאפשר לאדם לפנות אל אלוהיו כאילו היה אביו ולשוחח עמו בצורה פתוחה וגלויה.

ד. גישת הרמב"ן אל התפילה: חסד אלוהי

הרמב"ן רואה את התפילה כפעולה המתפרצת מן האדם בעת צרה. לאו דווקא בעת צרה ספציפית, אלא אף כסמל – מצב של צרה, הצרה של האדם. ברוח זו הוא רואה את תוכנה של התפילה באותו חסד אלוהי ה"מתיר" את קבלת התפילה, ההאזנה וההקשבה לה. תפילה זו נובעת מתוך תחושת חוסר השלמות של האדם, אפסיותו בפני השלמות האלוהית. הצרה עליה מדבר הרמב"ן מבטאת את החוויה הסוערת בה פוגע האדם כאשר הוא עומד נוכח אלוהיו. האדם חי במציאות לא שלמה, בלתי פתורה, הוא רואה צרות ואסונות, עולם חסר סדר; ומאידך הוא רואה בעיני רוחו את הוד גאיונו של האל, את שלמותו המסחררת, את גודלו האינסופי. החלחלה שבמעמד זה, הרעד המטלטל והמסעיר הגנוז במבטים אלו, הם המבקיעים מתוכם את התפילה.

אדם העומד בפני אלוהים הוא אדם שסוע. מחד, נפשו כמהה וכוספת אל השלמות, שלמות שאיננה ניתנת, שאיננה קיימת. הוא רואה בעיני רוחו עולם אידיאלי בו אין מכאובים ואין ייסורים, עולם שבו הכול מושלם בצורה הרמונית וקוסמית; מאידך, בעיניו הפיזיות הוא רואה עולם מבותר, עולם בלתי הגיוני, עולם עמוס צרות וסבל. השסע הזה מטלטל את האדם ומסעירו. הוא עומד בפני אלוהים כעומד בפני פרדוכס. התפילה היא במידת מה בלתי אפשרית: היא מבקשת את הבלתי-אפשרי, מודעת לקוטביות העמוקה בין עולם אידיאלי לעולם ריאלי; התפילה מנסה לכרוך בין האדם לאלוהים, שעה שאין ביניהם כל קשר אפשרי.

האדם המתפלל הוא אדם המושלך בחוויה רליגיוזית סבוכה, בעוד שהאדם הריאלי חי את המציאות ומשלים עמה. ובעת שהאדם האידיאלי רואה את כל המציאות כהרמוניה גדולה ומושלמת, האדם המתפלל רואה דווקא בקע ופער עמוק, הוא יוצא מתוך הקרע בין הראוי למצוי, והוא מוחה על כך; הוא מתפרץ, זועק מקירות ליבו. איש התפילה עומד בפני מתח בוער. המציאות איננה כמו שהיא צריכה להיות. בעיני איש התפילה "יש למי לפנות", בכך בא לידי ביטוי העימות הנוקב בין השלמות לחוסר השלמות, בין אלוהים לאדם. האדם המתפלל אינו מכבה את להבת התמיהה, את להבת הקיטוב, הפרדוכס, הסתירה. להיפך, הוא מלבה אותה עוד ועוד, הוא מבקש לטפח את אי ההבנה שלו. לדבר עם אלוהים.

בשל כך מדבר הרמב"ן על 'חסד אלוהי'. התפילה היא כל כולה חסד אלוהי, היא מתירה לאדם לעשות את הבלתי אפשרי – 'להטיח דברים כלפי מעלה'. התפילה נובעת מלב העומד בפני אֵל 'שומע'. האל מקשיב, מאזין. אין התפילה הולכת ריקם, היא אינה חסרת משמעות, לא מילים בעלמא. היא ביטוי ער, סוער, להוויה חסרת פתרון. זאת תפילה שהיא 'תפילה בעת צרה'. זאת

התפילה עליה מדבר הרמב"ן. תפילה זאת איננה מצווה וגם לא יכולה להיות מצווה, משום שאין היא חובה המוטלת על האדם כדרישה מאלוהים; להיפך, היא מבטאת את דרישתו של האדם, את תמיהתו. מצדו של אלוהים היא מבטאת חסד ולא חובה.

התפילה עליה מדבר הרמב"ן מנותחת רבות בכתבי הרי"ד סולובייצ'יק, וכך הוא מתאר אותה:[25]

> אם אין אדם מצוי במיצר, אם אין דבר המעיק עליו, אם אינו יודע צרה מהי, אינו נזקק להתפלל. רזי התפילה לא נתגלו לאיש המאושר, לשבע הרצון. אלוהים אינו צריך להודיות או לתשבחות. הוא חפץ לשמוע זעקתו של אדם העומד נוכח מציאות חסרת רחמים. הוא מצפה לתפילה שתעלה מעולם מתייסר היודע את צרכיו האמיתיים.

תפילה זו כרוכה בקשר הדוק עם מושגי ה'השגחה הפרטית' והביטחון בה'. הרמב"ן, בהתאם לשיטתו, כורך את התפילה באמונה בהשגחה:[26]

> ואם אולי יהיה מדרשם בתפילה עיקר מן התורה נמנה אותו במניינו של הרב, ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות, שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפילה, והוא המציל מן הצרות בתפילה וזעקה. והבן זה.[27]

ר"י אלבו בספר העיקרים, צועד גם הוא בעקבות גישה זו, ורואה קשר הכרחי בין התפילה לבין אמונת ההשגחה:[28]

> ראוי שנמשיך אל ההשגחה הדבור בתפילה. לפי שהתפילה, אף על פי שאינה עיקר מן עיקרי התורה, הנה היא ענף מסתעף מן ההשגחה. שקבלת התפילה יורה בהכרח על ההשגחה כמו שביארנו, והוא דבר ראוי ומחויב על כל מאמין בהשגחה שיאמין שהתפילה תועיל לו להצילו מרעתו.

גישה זו אל התפילה, שמה את הדגש על חוסר האונים של האדם ועל תחנוניו בפני אלוהים כביטוי לאמונה בהשגחה ובשלמות האלוהית – ביטוי לרצון לשינוי ולמחאה הטבוע באדם, לרצון להפוך את האידיאלי למציאותי, לרצון לשפר את המציאות בעקבות אמונה בתקווה האלוהית.

יש להדגיש שחוויית תפילה זו שונה לחלוטין מחוויית התפילה המיסטית או הנוצרית, על אף הדמיון החיצוני ביניהן. נכון אמנם שהתפילה הנוצרית סובבת גם היא על ציר ההתבטלות והאפסות בפני האל, אולם היא לא באה כלל לידי ביטוי ב'תחנונים' ובמעמקים של התפילה היהודית אותה מציג הרמב"ן. ההתבטלות הנוצרית נובעת מתוך תחושת אפסיות לנוכח הכביר והנשגב של האלוהות; לנוכח האסתטיקה והארכיטקטורה האלוהית של הכנסייה והאיקונין; לנוכח

25. רי"ד סולובייצ'יק, גאולה תפילה תלמוד תורה, פרק ג', ב.
26. הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, שם.
27. קשר זה בין השגחה לתפילה ניתן למוצאו גם בפירוש הרמב"ן על התורה, שמות, י"ג, טז, וכמו"כ במאמרו של הרמב"ן 'האמונה והביטחון'.
28. ספר העיקרים, מאמר רביעי, טז.

ממדי הענק של מבנים דתיים גרנדיוזיים כמו אלו של האמנות הגוֹתית. בשל כך מעמד התפילה הוא מעמד של מסתורין, מעמד של היטמעות בחיק הנשגב, חוויה הבאה לידי ביטוי בעוצמה רבה בליווי צלילי עוגב ומנגינות באך. חוויה זו צייר טוב מכולם רודולף אוטו, בדברו על תחושת ה'עפר ואפר' בפני הנומינוזי, המקודש, הנשגב, ה'מירום' או ה'מיסטריום טרמנדום'[29] הינה חוויה נוראה של הוד, כמו גם חווית התלות באל שאותה פיתח שליירמאכר.[30] בתפילה זו האדם 'מתנתק' לחלוטין מן ההוויה החומרית שלו ונסחף אל תוך הקלחת האלוהית עצמה. הוא מוחק את חומריותו ונעשה 'אלוהי'. דמעות הווידוי הבאות לידי ביטוי בתפילה זו הן דמעות של נצח. בשל כך תפילה זו מתגשמת הרבה יותר בשטח ההלל והשבח לאלוהים, ההלל לנשגב, והרבה פחות בשטח התחנונים ובקשת הצרכים. התחנונים בתפילה הנוצרית מהווים חלק מן התפילה ל'ישועה', ואין להם את כל המאפיין של 'בקשת צרכים'. המאפיינים של תפילה זו אינם נמצאים ב'מעמקים' של האדם, ב'תפילה לעני כי יעטוף', אלא הרבה יותר במזמורי הללויה המהללים את הנשגב מכל.

הרמב"ן, לעומת זאת, מדבר על תפילת תחנונים, תפילתו של רש הזועק על נפשו, דל המבקש להיגאל, המתחנן מתוך דמעות של חסר. בניגוד לתפילה הנוצרית בה האווירה קוסמית והדגש הוא על הנשגב, התיאולוגי, בתפילה היהודית עליה מדבר הרמב"ן הדגש הוא על הסובייקט, על האקזיסטנציה, על תסבוכת הקיום. מי שבא לידי ביטוי בתפילה היהודית אינו האלוהים כאובייקט אלא האדם כסובייקט שברירי. התפילה הנוצרית באה לידי ביטוי בחוויה אסתטית מופלאה של הנשגב ובהתפרצותה כאקסטזה מלאכית, ואילו התפילה היהודית המוצגת כאן שברירית בהרבה, סובייקטיבית, ומסובכת בסבכי נפשו של האינדיבידואל.

תפילת התחנונים היהודית דומה יותר לתפילתו של אברהם על אנשי סדום או תחינותיו של משה בבקשתו להיכנס אל הארץ. בעוד שהתפילה המיסטית והנוצרית קידשה, כמו בסטואה, את השתיקה בפני האל, את הנזירות, את ההתנתקות. גישה הנובעת מהדואליזם הקיצוני והאפלטוני המהדהד בנצרות, בה השתיקה חשובה הרבה יותר משום שהיא 'משלימה' עם האל ועם החלטותיו ומקבלת עליה את הדין. תפילת התחנונים מתפרצת לה, כמעט בחוצפה, ואיננה מקבלת את המציאות כמות שהיא. היא זועקת על המצב הקיים ומבקשת לשנותו.

רי"ד סולובייצ'יק הדגיש שוב ושוב את מוטיבים התחנונים בתפילה היהודית, בניגוד למוטיבים הקוסמיים אקסטטיים בתפילה המיסטית והנוצרית:[31]

> היהדות, בניגוד לשתקנות המיסטית המשבחת סובלנות כלפי כאב, רוצה כי האדם יזעק בקול כנגד כאב כל שהוא, כי יגיב בזעם כלפי כל אי צדק וחוסר הגינות... לפיכך דחתה היהדות דגמים של קיום המכחישים את צורכי האדם, כגון זה הנזירי וזה המלאכי... לפיכך,

29. אם נבדיל בין התחושה הרליגיוזית המעוררת אימה לזו המעוררת את תחושת הנשגב. וראו, רודולף אוטו, הקדושה, פרק 11, 2.
30. מצוטט אצל רודולף אוטו, הקדושה, פרק 3, 2.
31. גאולה, תפילה, תלמוד תורה, פרק ג', ב.

התפילה ביהדות, בנבדל מהתפילה במיסטיקה הקלאסית קשורה בצורכי האדם, רצונותיו, תשוקותיו ודחפיו, המביאים אותו לידי סבל. התפילה היא תורת צורכי האדם. היא מספרת ליחיד כמו לציבור, מה הם צרכיו האמיתיים, על מה יעתיר לאלוקיו ועל מה לא יעתיר.

הרב סולובייצ'יק רואה בבקשת הצרכים את האלמנט המוסרי של התפילה היהודית. הדואליזם המנתק את האדם מן הממשות החיה של המתרחש, נעשית אדישה וקהת חושים ביחס למציאות ומפתחת עיוורון מוסרי. אולם כאשר התפילה מבטאת את צרכי האדם הבסיסיים והחומריים ביותר היא מעבירה אותה אל מקום חי הרבה יותר; מקום שבו ישנה רגישות למתרחש, מקום בו המוסר יכול לצמוח בשל הקשר המהותי שלו עם החיים וצרכיהם, ובאופן מִיָּדִי, צרכיהם של אחרים (שם):

היהדות סבורה כי איש המגלה שאננות כלפי כאב וייסורים, המשלים בהכנעה עם המכוער שבחיים, הבלתי הולם והבלתי צודק, איננו מוכשר גם להוקיר את היפה ואת הטוב. מי שמניח לצרכיו הלגיטימיים להתקיים בחוסר סיפוק, לעולם לא יטה אוזן לצרכיהם הדחופים של אחרים. מוסר אנושי המיוסד על אהבה וריעות, על נטילת חלק בצערם של אחרים, לא יוכל לנהוג אם קהתה תודעת הצורך של האדם עצמו, אם אין הוא יודע טעמו של סבל.

זאת אפוא 'תפילת התחנונים' היהודית. תפילה זו היא צורך האדם, יותר מאשר חובה דתית. נפשו של האדם היא זו שכמהה להתפלל ולא צו דתי כלשהו הוא המעורר אותה, זו תפילתו של ר' אליעזר שהיא תחנונים לפני המקום ולא 'קבע'. זו היא גם תפילתו של ר' אלעזר בן ערך התולה את משמעותה של התפילה ואת האפקטיביות שלה ב'שערי דמעה', המתפרצים מתוך התחושה המדוכדכת של הגלות (ברכות לב, ב):

ואמר ר' אלעזר: מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר: "גם כי אזעק ואשווע סתם תפילתי",[32] ואף על פי ששערי תפילה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר: "שמעה תפילתי ה' ושוועתי האזינה, אל דמעתי אל תחרש".[33]

לתפילה הזו יש ערך עצמאי בעולם היהדות, בקשת הצרכים היא העלאת הרגישות המוסרית והרגישות לחיים אל רמה גבוהה יותר, היא צופנת בתוכה ביטויי מחאה פונדמנטליים כלפי הסבל, הייסורים ואי הצדק. זאת גם המשמעות של ההשגחה הכרוכה בקשר הדוק עם תפילה זו. האמונה בהשגחה היא הבעת אמון באפשרותו של עולם טוב יותר, באפשרות של שינוי מוסרי. הערך המוסרי והדתי הצפון בתפילה כזו הוא מכונן והוא אף טובע את כל הלך הרוח היהודי ואת יחסו של היהודי אל ההוויה.

אמנם, תפילה זו יכולה להידרדר במהירות ובקלות לכדי טכניות רוחנית צורמת וחסרת משמעות מוסרית, היא עלולה להפוך ל'מילות צופן' הנועדות לקבלת צרכים ולשיפור נוחות. היא יכולה להידרדר מהר מאוד למכניקה סגוליות ריקה מתוכן ולהפוך ל'טקס פותר בעיות', המחליף את

32. איכה ג', ח.
33. תהלים ל"ט, יג.

הרופא או הפסיכולוג. אריכות תפילה שכזו נובעת מתוך 'הפעלת כוח' על האל, מתוך ניסיון מעשי לשנות את המציאות על ידי התפילה. תפילה זו היא חסרת ערך מוסרי ודתי והבאה אך ורק לשם פתרון בעיות האדם ולצורכי נוחותו.[34] אולם, על אף סכנה זו לא התבטל הערך היסודי והמוסרי הנעוץ בתפילת תחנונים ובקשת צרכים, יכול להתקיים ערך הרגישות לחיים, הנובע מטיפוח האמונה בטוב ובאפשרותו. כוחו של השינוי הנעוץ בתפילה זו הוא כוח האמונה בשינוי, כוח המחאה והמרד, הכוח המתנגד להשלמה האדישה עם עולם העוולות המוסריות ואי הצדק, ואפשר לנתבו לטובה.

סוף דבר. על פי תיאורה של התפילה עליה מדבר הרמב"ן, מובנת היטב השגתו של הרמב"ן על דעת הרמב"ם, הרואה בתפילה מצווה. מחוץ לקביעה הטכנית של זמני התפילה לא ניתן לדבר על מצות תפילה בעיני הרמב"ן. התפילה איננה מצווה, אין היא תביעה הבאה מן האל. להיפך, היא רגישות מסוימת המתפרצת מן האדם, וככזו היא צריכה להיות טבועה בחווייתו הדתית של היהודי ולא מוטלת עליו כחובה וכמצווה. הסירוב הנוקב של הרמב"ן לקבל את מצות התפילה של הרמב"ם, מתבקש אם מבינים את התפילה כ'תפילת תחנונים'.

ה. גישת הרמב"ם לתפילה: התפילה 'השכלית'

יש בכוחה של ביקורת הרמב"ן ללמד על דעתו של הרמב"ם. כאשר העלה הרמב"ם את התפילה לדרגת מצווה דאורייתא, הוא הפך אותה לעולם אחר לחלוטין, לממד ולתפקיד אחרים. עצם ראִיית התפילה כציווי וכחובה דתית, הופך את התפילה לפעילות פעילה ולא רק סבילה; חובה מוסרית ולא רק הלך רוח שאליו האדם מושלך.

הרמב"ם, הרואה בתפילה מצווה מיוחדת, הוא גם המגדיר אותה כפולחן וכ'מצוות' פולחן; משום שבעיניו לא מדובר בהתפרצות ספונטנית של האדם אלא דווקא במעשה מחושב ומתוכנן בקפידה שיש בו משום קִרבה לאלוהים. פרספקטיבה זו על תפילה שונה לחלוטין מ'תפילת תחנונים' עליה מדבר הרמב"ן. הרמב"ם ראה את משמעותה של התפילה במרחבי הציווי, מרחב העבודה, ולא במרחב הסובייקט והשתפכות הנפש.

אציג כבר עתה את קריאתי ברמב"ם: בעיני הרמב"ם, אלוהים מזוהה עם האמת, ובשל כך מחשבות על אלוהים הן מחשבות על האמת. חוויית התפילה עליה מדבר הרמב"ם היא חוויה מאומצת של ריכוז, התבוננות, יושר עצמי, עומק מחשבתי וחשבון נפש. על אף שהרמב"ם מדבר על תפילה

34. הפחד מן הסכנה הזאת, מן העיוות הדתי הגדול שבהפיכת התפילה לפונקציה פשוטה של צורכי האדם הוא זה שהניע את ישעיהו ליבוביץ', (במאמרו 'על התפילה' ועוד) לרוקן את התפילה מכל חיוניות דתית שבבקשת צרכים כמעשה דתי ומוסרי של מחאה. אולם ההקצנה שנטל על עצמו ליבוביץ' בעניין זה מתוך פחד מן התפילה, והפיכתו את התפילה לפעולה טכנית של קיום חוק יבש, היא בסופו של דבר בריחה מן התפילה הדתית. הדת איננה מתממשת רק בתכנים טכניים של חוק, אלא ברוח ובאווירה מסוימת, באווירה בעלת משמעות. בדחיקת כל אלו לפינה יש משום קיצוץ בנטיעותיה של התפילה וסירוס הפעולה הדתית.

כפולחן, ומשרבב לתוכה אלמנטים כמעט מיסטיים של דבקות באל וקִרבת האל – מה שמזכיר מאוד את המודלים הנוצריים של התפילה – מדובר על תפילות שונות מהותית. התפילה עליה מדבר הרמב"ם היא פעולה של **מחשבה**, פעולה שכלית של דבקות והתייחדות עם ההיגיון והדמות 'הלוגית' של אלוהים. בתפילה הנוצרית, לעומת זאת, מדברים על חוויה, על מסתורין, על אקסטזה, על מגע עם הנשגב, הלא מובן, הסוחף, הקוסמי, האקסטטי. הרמב"ם רואה בכל אלו דמיון בעלמא. האקסטזה היא בעיניו פעולה של דמיון וחוסר אמת. התפילה של הרמב"ם היא תפילה של יישוב הדעת, של רצינות מחשבתית תהומית, של עמידה לנוכח האמת.

עתה אפנה אל דברי הרמב"ם עצמו (מו"נ ג', מד [תרגום שוורץ]):

> המצוות הכלולות בקבוצה התשיעית הן המצוות שמנינו בספר אהבה. סיבת כולן ברורה וטעם כולן גלוי, כלומר, תכליתם של אותם מעשי פולחן לזכור את האל תמיד, לאהוב אותו, לירא מפניו לקבל עליך ולשמור את המצוות בצורה כוללת, ולהאמין לגביו יתעלה במה שהכרחי לכל בן תורה להאמין. והן התפילה, וקריאת שמע, וברכת המזון, ומה שקשור בהן, וברכת כוהנים ותפילין ומזוזה, ורכישת ספר תורה והקריאה בו בזמנים (מסוימים), כל אלה הם מעשים המקנים דעות מועילות. זה ברור ומחוּוָר ואינו צריך לדיבורים נוספים.

ובכן, הרמב"ם כאן, בהרצאתו על טעמי המצוות, לא אומר הרבה. הוא אף פוטר את הדברים כפשוטים, ברורים ומחוּוָרים, דברים שאינם צריכים דיבור נוסף. אולם, ניתן ללמוד הרבה ממה שהוא איננו אומר, ומהכיוון הכללי של דבריו. הרמב"ם איננו אומר שהתפילה היא 'חסד אלוהי', חסדו של אלוהים השומע את תחנוני אדם, כפי שאמר הרמב"ן, אף לא קרוב לכך. גם המוטיב המבליט את מצבו האישי של האדם כלִבה של התפילה נעדר כאן לחלוטין. אין בתפילה זו כל זכר לחוויה האקזיסטנציאלית השבורה של האדם וביטויה בפני האל. הרמב"ם מדבר על התפילה בצורה מעט טכנית ופרוזאית, ורואה בה מעשה 'המקנה דעות מועילות'. באופן כללי יותר, התפילה היא ייחוד זמן לזכירת האל, מחשבה עליו והפנמת ערכי האמונה.

הרמב"ם מפרט דברים אלו בצורה ברורה ונוקבת הרבה יותר, בפרק ידוע (שם, נא):

> דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות, אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בצִיוּוּיָיו יתעלה, ולא תעסוק בענייני העולם הזה. כאילו אתה עוסק בו יתעלה ולא בזולתו.

כאן השפה כבר יותר עשירה וחיה. הרמב"ם רואה בתפילה זמן שהאדם מקדיש כדי 'להיות עם האל'. זמן של פרישות, התבודדות והתבוננות, שבו האדם 'מרגיל את עצמו', קונה לעצמו הרגלים, לעסוק ברצון השם. הכיוון כאן חד וברור הרבה יותר: מדובר בתפילה בה האדם כאקזיסטנציה אינו נוכח כלל; להיפך, האדם מפסיק לחשוב על עצמו ומתחיל לרכז את כל מחשבותיו באלוהים. בניגוד גמור לתפילה עליה מדבר הרמב"ן, בה האדם מחצין ומבליט את עצמו, נותן למצב שלו קול משמיע

אותו בתחנון, בתפילה, בזעקה. בשעת התפילה, העולם הזה – על כל גווניו ועל כל תסביכיו – אינו מעניינו.

בשל כך, המאפיין של תפילה זו נעוץ בריכוז של האדם, ריכוז שהוא ההיפך מאקסטזה, ריכוז שהוא כוונה, שהוא פעולה של מיקוד הדעת, התכוונות וחשיבה מבוקרת. התפילה איננה פעולה ספונטנית בעיני הרמב"ם אלא 'עבודה', מצב מסוים שהאדם צריך בכוחות עצמו להכניס את עצמו אליו (שם):

> ...אל תחדל מלפנות כל כולך ובכל מחשבתך להתבונן במה שאתה שומע או קורא (בקריאת שמע ותפילה)... שכל מה שאתה קורא מכל דברי הנביאים תהיה מחשבתך לעולם נקייה (מהרהור בעניין אחר). אפילו בכל הברכות תתכוון להתבונן במה שאתה מבטא ולשים לב מה משמעותו. כאשר יזדככו לך מעשים אלה של עבודת ה' ומחשבתך תהיה בשעת עשייתם נקייה מהרהור בדבר כלשהו מענייני העולם הזה, השתדל לאחר מכן להעסיק את מחשבתך בצרכיך או במותרות חייך.

ברוח זו פוסעים דבריו של הרמב"ם בהלכות תפילה, בְּדַבְּרוֹ על מצות הכוונה בתפילה, כוונה שאותה הוא מצייר במכחולו המדויק והמסוגנן (תפילה ד', טז):

> כיצד היא הכוונה? שיפַנֶּה אל לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך, צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכוון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים, ולא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו, לפיכך צריך לישב מעט אחר התפילה ואחר כך יפטר.

אמנם דברי הרמב"ם הללו אינם מקוריים, וצועדים הם כולם בעקבות דברי חז"ל, אולם האריג המסוגנן שעשה מהם הרמב"ם – משרטט היטב את דמותה של התפילה, כפי שתופס אותה הרמב"ם. לא מדובר בתפילה נלהבת, תזזיתית, אלא בתפילה מיושבת ושקולה, מחושבת ומבוקרת.

לאופי זה של התפילה אין כלל צורה רליגיוזית, מיסטית, אקסטטית ומסתורית כמו בתפילה הנוצרית. היא לא באה לידי ביטוי בסחף המטביע את האדם בחיק האלוהות. להיפך, בעיני הרמב"ם, ההקפדה החמורה על הפרדה בין אלוהים לבין האדם היא הכרחית וחשובה לפעולה השכלית של דבקות באלוהים. מדובר כאן בפעולה שכלית לעילא שהאדם מייצר, ולא אווירה שלתוכה האדם נסחף. כל המוטיבים של הסקרמנטים, הגאון שבנשגב ובארכיטקטורה שלו, לא קיימים בתפילה שהרמב"ם מדבר עליה. אין כאן ביטול ה'אני' הבא לידי ביטוי ב'התאחדות' עם ההרמוניה של ההוויה, כמו בסטואה, או לחילופין, בהיטמעות בצלו של האל, בכנפיו, בישועתו, כמו בנצרות. בעיני הרמב"ם, התפילה היא פירוק ה'אני' מן האגוצנטריות שלו, מן הנרקיסיסטיות שלו ומן האלהה שלו, בשל ייחוד מחשבתו עם האל כמחשבה, יראת השמים.

זאת הסיבה שהרמב"ם מקפיד להפריד ולהבחין בהבחנה ברורה בין פעולת השכל לפעולת הדמיון בתפילה וקובע זאת כעיקר התפילה וכעיקר כוונתה (מו"נ ג', נא):

> זאת העבודה המיוחדת למשיגי האמיתות. וככל שהם מרבים לחשוב עליו ולשהות אצלו, הם מרבים לעבוד אותו. אבל החושב על האל ומרבה להזכירו בלי ידיעה, אלא בעקבות דמיון גרידא, או בעקבות אמונה שקיבל מזולתו, הרי, לדעתי, לא רק שהוא מחוץ לבית ורחוק ממנו אלא גם אינו מזכיר את האל באמת ולא חושב עליו, כי דבר זה שבדמיונו ושהוא מזכירו בפיו אינו תואם שום נמצא כלל. אלא הוא בדוי. דמיונו בדה אותו, כמו שהבהרנו כאשר דיברנו על התארים. אין ראוי להתחיל במין זה של עבודה אלא לאחר התפישה השכלית. כאשר תשיג את האל ואת מעשיו לפי מה שהשכל מצריך, אחרי זאת תתחיל להתייחד עמו ותשתדל להתקרב אליו ותעבֶּה את הקשר אשר בינך ובינו, שהוא השכל.

הזירוז הוא לעולם להשגות השכליות, לא לדמיונות, מפני שהמחשבה על הדמיונות אינה קרויה דעה. היא קרויה רק 'העולה על רוחכם'.[35]

הרמב"ם מקפיד על השכליות של התפילה, על התכוונותה אל האמת, אל האמת האלוהית. בכך הוא פוסל את התפילה 'הדמיונית', כפי שהוא קורא לה, הבאה לידי ביטוי באקסטזה חסרת מעצורים, בסחף, בשטף של חוויה. האדם אמור להיות שליט על השכל ולא נשלט על ידי החוויה החיצונית. הדמיון אינו אלא 'עולה על הרוח', לפי ביטויו של יחזקאל בדברו על התאווה האלילית, ואין בו את הרצינות של האמת, של המחויבות לאמת.

בתפילה הזאת אין התחנונים ואף לא דברי ההלל והשבח לאלוהים מהווים את עצם תוכנה. אלו אינם אלא פלטפורמה למטרה היסודית יותר: המחשבה על אלוהים, המחשבה על עולמו של אלוהים. לא חוויית המשבר האקזיסטנציאלי של האדם מניעה אותה וגם לא הסחף אל תוך סערה מיסטית וקוסמית. התפילה הזאת היא פעולה של התייחדות והתכוונות למחשבה ולהתבוננות. זמן של מעצור, של השהייה. האדם עומד במעצור, עסקיו עומדים במעצור, היומיום שלו מושהה, העולם נתון בסוגריים, ומה שנותר במרחב המחשבה וההכרה זה האל עצמו,[36] לא שום דבר אחר (שם):

> אחרי האהבה תבוא אותה עבודה שגם החכמים ז"ל העירו עליה ואמרו: זו עבודה שבלב, והיא, לדעתי, הפעלת המחשבה על המושכל הראשון וההתבודדות לשם זאת במידת היכולת.

בעוד שהרמב"ן מדבר על תפילה המכוונת כל כולה אל הסובייקט, אל מצבו של הסובייקט, הרמב"ם מעמיד דווקא את אלוהים במרכזה של התפילה. הסובייקט מתמסמס, "נמס" בפני

35. יחזקאל כ', לב.
36. אשתמש כאן ובהמשך במושג מושאל מן הפילוסופיה של הוסרל כדי לתאר מצב זה של תפילה: האֶפּוֹכֶה. האפוכה הוא ה'שימה בסוגריים' של השיפוט, ה'מתן', מה שמופיע במערומיו מתוך השהיית השיפוט, השהיית הפירוק האנליטי, כחזרה אל 'הדבר עצמו', כפי שהוא מופיע. טיעון זה של הוסרל מתאר היטב את אותה תפילה היוצאת אל 'מעבר' להוויה המופרטת והמנותחת לחלקיקים. מדובר אפוא בהשהייתה של ההוויה ועמידת דממה על רקע הנצחי והאינסופי.

אלוהים. אלוהים "נוגס" בסובייקט. דמותו של האל הופכת את הנרקיסיסטיות לחוכא ואטלולא, את האגואיזם למגוחך.

ניתן לתאר את התפילה שעליה מדבר הרמב"ם כחור שהאדם מחורר ברצף השגרה של חייו. בעוד שכל חייו טרודים ביומיום ובקלחת של הצרכים, האדם בתפילתו מצליח להשהות את הלך החיים הטרוד ולהתייחד עם קונו בלבד. בניגוד לדעתו של הרמב"ן הרואה בתפילה דווקא את ההבעה הגדולה, החזקה והעוצמתית ביותר של צורכי האדם, הזעקה, התחנון; בעיני הרמב"ם הדגש בתפילה הוא דווקא ה'פֶּסֶק-זמן' מעלילת החיים היומיומית. ובעוד שלדעת הרמב"ן התפילה מנכיחה ומחצינה יותר מכל את הסובייקט ואת האקזיסטנציה שלו, מפרקת אותו בפני אלוהים, בעיני הרמב"ם, התפילה דווקא משהה את הסובייקטיביות ואת רחש האקזיסטנציה הלוהט ומצליחה לנתק את האדם מתחושת 'ההכרח' של צרכי החיים.

ההשהיה של הצרכים היא היא אהבת האל והתפילה בעיני הרמב"ם. עצם העובדה שהאדם מצליח לעצור את עצמו, לעשות פעולה של השהיה, של ריכוז שאיננו רדוף אחרי המצב הספציפי של האינדיווידואליות, הרי בכך כבר הוא נותן לאלוהים מקום אצלו, הוא נותן לאלוהים מקום בחייו. החיים שלו לא סובבים רק סביבו, רק סביב הצרכים שלו. החיים שלו נפערים אל הנצח, אל מה שהרמב"ם יקרא לו הישארות הנפש (שם):

> דע, שאפילו היית האדם הבקי ביותר באמיתת המטאפיזיקה, כאשר תרוקן את מחשבתך מן האל ותעסוק כל כולך באוכֶל הכרחי, או בעיסוק הכרחי, כבר קטעת את הקשר אשר בינך ובין האל. אז אין אתה עמו וכן אין הוא עמך, מפני שאותו יחס בינך ובינו נקטע בפועל באותה שעה.

הרמב"ם מתנה אפוא את ההשגה הרוחנית בהשהיית הצרכים היומיומיים של הגוף, משום שבעיניו יש קשר הכרחי בין ההשגה לבין ההשהיה הזו.

במבט שטחי, ניתן לומר שהרמב"ם מדבר על אינטלקטואליזם. הוא דוחה לכאורה את התפילה ה'רגשית' לטובת התפילה ה'שכלית'. ואולם, אלו סיסמאות בעלמא. הרמב"ם מדבר בפירוש על 'עבודה שבלב', על התייחדות הנפש עם האל. האינטלקטואליזם שעליו מדבר הרמב"ם ביחס לתפילה מבטא אפוא את **מושא** התפילה. בעיני הרמב"ם, אבי התיאולוגיה השלילית ביהדות, המשמעות העמוקה ביותר של המעשה הדתי היא ההכרה באינסוף כמשולל כל תואר. כאשר האדם מגמד את אלוהיו לכדי חלק מעלילות ההוויה שלו, אזי הוא לא פָּתח פֶּתח בחייו לדמותו האינסופית של האל, הוא עדיין כלוא בסופיות הקפוצה של חייו ומושגיו. האפשרות ללכת אל מֵעֵבֶר, לפרוץ פתח מן החיים אל החוץ, אל האינסוף, היא היא האפשרות של תפילה בעיני הרמב"ם. לא מדובר באינטלקטואליזם לוגי עקר, חסר רגשות. להיפך, הסחף הרגשי המניע את המתפלל הוא עצום. אלא שיש לו ביטוי שונה. הוא לא נפרץ מתוך האדם, מתוך בעיותיו, מתוך

הרחשים הקיומיים שלו, אלא נוכח בדמותו של האינסוף המגיח אל תוך עולמו מתוך פתחה של התפילה.

גם הרמב"ם, כמו הרמב"ן, כורך את פעולת התפילה עם ההשגחה. אלא שבניגוד גמור לרמב"ן הרואה את ההשגחה כממוקדת בסובייקט, כטיפול אישי המגיח מן האינסוף והמתכרבל בדל"ת אמותיו של הסובייקט הקיומי; הרמב"ם רואה בהשגחה דווקא את הפריצה של האדם מן הסובייקטיביות שלו לעבר המוחלט והאינסוף. הכרת האל היא היא ההשגחה בעיני הרמב"ם. תפיסתו הייחודית של הרמב"ם את ההשגחה בכך שהיא תלוית הכרת האל ואינסופיותו, משתלבת להפליא עם תפיסתו את התפילה. בעוד שהרמב"ן ראה את ההשגחה ב'חסד האלוהי', ברצון של אלוהים להתקרב אל ממדיו הצרים של הסובייקט, הרמב"ם רואה את ההשגחה דווקא בפעולה האנושית של היפתחות אל האינסוף:

> ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי ובעקבות המין שבו מְדַבֵּק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל, ומתגלה לו כל מה שגלוי לבעל שכל, הוא זה אשר מתלווה אליו ההשגחה האלוהית **ומעריכה**[37] את כל מעשיו בדרך השכר והעונש.[38]
> שלפי מידת שכלו של כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו, לכן האדם שהשגתו שלמה, ששכלו ממשיך להיות עם האל תמיד, תהיה ההשגחה עליו תמיד. אך האדם שהשגתו שלמה שבמשך זמן מה התרוקנה מחשבתו מהאל, ההשגחה עליו תהיה רק בשעה שהוא חושב על האל, ותסור ממנו בשעה שהוא עסוק.[39]

ההשגחה הבאה לידי ביטוי אצל הרמב"ם, היא זו המאפשרת נוכחות של אינסוף המשהה את העולם הסופי, הזמני והמוגבל. הרעות הקיימות בעולם הזה נובעות אך ורק מן התפיסה הסופית והמוגבלת של בני האדם את ההוויה ומהפיכתה לתמונת מצב מוגמרת. האפשרות 'להכיר את האל' ולפרוץ פִּרצה בתוך העולם הממוסגר הזה אל עבר העולם האינסופי החי בתוככי הראשוניות של המושגים, היא זו 'המשגיחה' על בני האדם, היא זו המתפרשת כחסדו והשגחתו של האל על ההוויה. השגחה זו איננה באה לידי ביטוי ב'חסד אלוהי' המשנה את ההוויה הנתונה, אלא להיפך, בהורדת ההוויה הנתונה לדרגה משנית והעמדת האינסופיות במקום הראשון. השגחה זו נעוצה בהסטת המבט מן הצרכים האנושיים, הסופיים, הקטנטנים, לעבר ההוויה האינסופית, הגדולה, הרצינית, החשובה, הבאה לידי ביטוי במבט הכללי, האלוהי, על ההוויה.

37. הרמב"ם מדגיש את היות ההשגחה הערכה ולא מצב נתון משום שהיא פעולה של ההכרה והשכל האנושי. בשל זאת תולה הרמב"ם את ההשגחה ברמת השגתו של האדם.
38. מורה נבוכים ג', יז.
39. מורה נבוכים ג', נא.

ו. תפילה והשגחה כתיאוצנטריות

תפיסה זו של תפילה כרוכה אצל הרמב"ם בקשר עמוק עם תפיסת האדם ומעמדו בפני אלוהים. בעיניו, המעשה הדתי הוא ביטול האנתרופוצנטריות לטובת התיאוצנטריות, הסטת האדם מן המרכז, והעמדת האל במרכזה. הרמב"ם מגנה בכל לשון את אלו הרואים באדם את תכלית ההוויה ורואה אותם כגאוותנים ומגלומנים הרואים רק את עצמם והמעמידים את עצמם במרכז הכובד של הקיום כולו. העמדת האדם במרכז היא נרקיסיזם ילדותי והיא שורש כל הרעות בעיני הרמב"ם.[40] כך מתבטא הרמב"ם בהקשר זה (מו"נ ג', יד):

> התבונן אפוא בנמצאים גופניים אלה. מה גדולות מידותיהם ומה רב מספרם! כאשר הארץ כולה אינה אפילו חלקיק לעומת גלגל הכוכבים, מה הוא יחס מין האדם אל כל הנמצאים?! כיצד ידמה אפוא אחד מאתנו שהם בעבורו ובסיבתו ושהם כלים לו. זה מצב השוואת הגופים. כל שכן כשתעיין במציאות השכלים (הנבדלים).

בעיני הרמב"ם, חוויית הרוע בעולם נובעת מכך שהאדם מעמיד את עצמו ואת צרכיו במרכז, ורואה בהם את תמונת הכול. חוויה זו נובעת מכך שהאדם לא מסוגל 'לפתוח' את חייו ומבטו למבט רחב יותר של האינסוף ושל ההוויה. הוא כבול בדל"ת האמות של צרכיו האישיים המזעריים, והם משמשים כמשקפת דרכה הוא מביט על כל ההוויה. אדם כזה יראה הרבה רוע, בעיני הרמב"ם, משום שהוא לא מסוגל לקרוע את המסך הנרקיסיסטי העוטף אותו, את אובססיית ה'אני' והעצמי, ואינו מסוגל לפנות מקום בראשו ל'דברים עצמם'. זה הוא גם אפוא האינטלקטואליזם של הרמב"ם. הערכתו המופרזת של הרמב"ם לשכל ולחכמה נובעת מעצם מבנה הפעילות של אלו. המאפיין של החכמה הוא היציאה מן האני, היציאה מן העצמי, היציאה מן העולם הלוקלי, המקומי והקטנוני לעבר עולם של נצח ושל אינסוף הרואה את ההוויה במבט רחב, במבט בוגר, ולא במבט חטטני וקיומי (מו"נ ג', יב):

> סיבתה של טעות זאת כולה[41] היא שבּוּר זה והדומים לו מבין ההמון מתבוננים במציאות רק מנקודת ראותו של פרט אחד מבני האדם ולא יותר. כל בור מדמה שהמציאות כולה היא למענו כפרט. כביכול אין מציאות אלא הוא לבדו. וכאשר קורא לו דבר מנוגד לרצונו הוא מחליט בפסקנות שהמציאות כולה רע. לוּ התבונן האדם במציאות, ותפש אותה, וידע שחלקו בה זעום, הייתה מתבררת ומתחוורת לו האמת.

40. הרמב"ם מקיים דיון ארוך בעניין זה במורה נבוכים ג', פרקים יב-יד. בפרק יב מדבר הרמב"ם על כך שכל הרעות המגיעות לאדם וכל הסבל שניתך עליו הוא תוצאה מהעמדת עצמו במרכז, בפרק יג הוא מאריך לבאר באופן כללי שכלל לא ניתן לדבר על תכלית כלשהי לעולם, ובפרק יד הוא מדבר על קטנותו של האדם לנוכח ההוויה הכללית.

41. הרמב"ם מתייחס לדעתו של אל-ראזי הטוען שהרוע בעולם רב מן הטוב והיגונות והאסונות הפוקדים את האדם הם רוב חייו.

נקל להבחין בזהות בין התפילה שעליה מדבר הרמב"ם לבין תפיסתו את מעמד האדם בפני אלוהים. התייחדותו של האדם עם אלוהים באה לידי ביטוי בעיני הרמב"ם בהיפך הגמור מתיאורו של הרמב"ן. בעוד שהרמב"ן מעלה על נס את קיומו של האדם, את הסיטואציה המקומית והאישית שאליה הוא מושלך, הרמב"ם רואה בתפילה דווקא את ההיפך, את ההשהיה ואת ה'שימה בסוגריים' של הקיום האישי, המקומי, והעמדת אלוהים במרכז. התפילה היא אפוא היפתחות של האדם בפני הנצח, 'שכחה' מעצמו, 'שכחת' הנרקיסיסטיות.

בשל כך, תפיסת ההשגחה של הרמב"ם שונה לחלוטין מזו של הרמב"ן. בעוד שהרמב"ן מעמיד את משמעותה של ההשגחה הפרטית בַּטיפול האלוהי הפרטי המכוּוָן אל כל אדם ואדם באופן ספציפי וממוקד,[42] הרמב"ם רואה את ההשגחה דווקא בהיפך מזה, באפשרות של האדם להיפתח אל הנצח והאינסוף ובכך לעצור את האימפולסיביות של האישיות הפרטית והספציפית שלו. בעוד שהרמב"ן רואה את כל התנהלותו של הטבע כ'נס', נס נסתר, ורואה בכל אירוע ואירוע משמעות ספציפית וייחודית המכוונת לכל אדם באשר הוא,[43] הרמב"ם מתעקש לדחוק את הנס לפינה ולראות את הטבע כטבע, כמנהג העולם,[44] ובכך דווקא לראות את ההשגחה הפרטית.[45] 'פרטיותה' של **הכרת** האדם ולא של גורלו. זאת הסיבה שהרמב"ם תולה את ההשגחה הפרטית בהכרתו ובדעתו של **האדם** דווקא ולא במצב עניינים חיצוני. 'הפרטיות' של ההשגחה בעיני הרמב"ם (בניגוד ל'השגחה הכללית'), באה לידי ביטוי בעצם **ההתכוונות** של האדם אל אלוהים, היינו, בהפיכת פרטיותו של האדם כשייכת להכרת אלוהים. לעומת זאת, בעיני הרמב"ן ההשגחה הפרטית היא השגחה פרטית ממש, היינו תפיסת האינדיבידואל וקיומו הספציפי כמוקד ההתעניינות של ההוויה, ומדובר כביכול בהתכוונותה של ההוויה אל האדם. 'חסד אלוהי' של שמיעת תפילה ותחנון.

התפילה שעוסק בה הרמב"ן היא תפילה המחצינה את ההשגחה הפרטית עליה הוא מדבר. תפילה זו היא הבעת המצב הפרטי של הסובייקט והרקעת שחקים עמו. מצבו האישי של האדם הוא זה העומד במרכז, הצרכים שלו, הרצונות שלו. ה'נס' האישי של היחיד, האפשרות לצאת מן התמונה

42. ראו דברי הרמב"ן בשער הגמול, א' ב' וג'. הרמב"ן אמנם מצטט שם את דברי הרמב"ם לגבי 'עולם חסד יִבָּנֶה' כפתרון לבעיית הרוע בעולם, אלא שהוא מבין זאת בצורה אחרת לגמרי, כחסד המופנה לכל פרט ופרט באופן ספציפי. וכמו כן לגבי איוב, הרמב"ן מבין שם את התשובה לאיוב כעומק מחשבות האל הבלתי מובנות וחשבונות שמים נסתרים התואמים בסופו של דבר את הראוי לכל פרט ופרט, בניגוד גמור לרמב"ם הרואה את התשובה לאיוב בהתמדת המציאות ונכונותה והיותה ראויה מצד עצמה. ראו מורה נבוכים ג', כב-כג. וראו עוד בפירוש הרמב"ן על התורה, שמות י"ג, טז.

43. ראו פירוש הרמב"ן על התורה, שמות י"ג, טז: "ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון".

44. ראו לדוגמה, מורה נבוכים ב', כט, באורך.

45. בכך שהרמב"ם אינו תולה את ההשגחה במציאות אלא בהכרת המציאות, מורה נבוכים ג', יז, ובשאר פרקי ההשגחה, ושם פרק נא.

'הכללית' של הטבע ולראות את הסיטואציה 'הפרטית', המקומית, הלוקלית, כמדברת באופן אישי אל האדם. האפשרות לחשוב על ההוויה כמגיבה לאדם באופן אישי ולא כ'עיוורת', קצובה בשלה. אצל הרמב"ם זה הפוך, לא האדם עומד במרכז אלא אלוהים. התפילה היא הפְּנִיָּה של האדם אל אלוהים ואיננה פנייה של האדם אל עצמו. ה'נס' איננו מיוחד; להיפך, מנהג העולם הוא החשוב, משום שמנהג זה מבליט את עולמו של אלוהים ולא את עולמו המצומצם והצר של היחיד וצרכיו האישיים.

תפיסות חלוקות אלו נחלקות גם על עצם היחס אל ההוויה וסגנונה. בעוד שבעיני הרמב"ן, הרעות הבאות על האדם הן תוצאות הגורל הספציפי והייחודי שלו, ובשל כך, הניסיון להתמודד עמן הוא ניסיון לשנות את הגורל האישי, לחפש דרך טובה יותר, מקום טוב יותר לחוויית החיים; אצל הרמב"ם מוצא הרעות הניתכות על האדם – בהתרכזות היתירה שלו בעצמו, במרכוז כל העולם סביב הצרכים האנוכיים. בַּפְּנִיָּה של האדם אל אלוהים יש כדי לנתק את המבט מן המקום הלוקלי שבו האדם נמצא ולמקם אותו במרחב גדול יותר, מקיף יותר, כללי יותר, אמיתי יותר. הרמב"ן סבור שהרוע הוא ממשי, אמיתי, אישי, ובשל כך יש צורך להתמודד עמו, לדכא אותו, להתחנן נגדו, ואילו הרמב"ם סבור שהרוע אינו אלא תוצר של הסתכלות האדם. מנקודת המבט האלוהית אין כל רוע. בשל כך, סבור הרמב"ם שהאפשרות להשתחרר מן הצרות על ידי תפילה באה לידי ביטוי בכך שהאדם מציף את עולמו ואת הכרתו בידיעת אלוהים. לעומת זאת, הרמב"ן סבור שאפשרות זו נעוצה בתפילת תחנונים, המבקשת למצוא דרך אחרת לסובייקט, מיקום אחר לחיים.

את השוני בין תפיסות אלו של התפילה, בין הרמב"ן לרמב"ם, ניתן למצוא בהתייחסותם לתפילה בעת צרה. בעוד שהרמב"ן משייך את התפילה בעת צרה לניסיון האנושי להתחנן, למחות על הצרה ולשנותה, הרמב"ם משייך אותה לדרכי התשובה, לאופן של התעוררות מן המצב הקיים. זו לשון הרמב"ן (השגות לסה"מ, עשין ה):

> שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם... שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפילה והוא המציל מן הצרות בתפילה וזעקה.

אולם הרמב"ם כותב כך (תעניות א', א-ג):

> מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור... ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, יֵדעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן... וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להידבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות.

השוני הוא די בולט. בעוד שהמצווה להתפלל בעת צרה נתפסת בעיני הרמב"ן כביטוי לסערת רוחו של הסובייקט, ניסיונו להיחלץ מן המצר, וכִּוונון תחנוניו לעבר אלוהים, כפעולה של אֵמון

בהשגחתו; אצל הרמב"ם הדגש הוא דווקא על חוויית התשובה והתיקון שבתפילה. הרמב"ם רואה בצרה אירוע המטלטל את האדם משגרת יומו, מן הרפיון והאדישות של המעגליות החוזרת על עצמה, מנענעת ומזעזעת אותו, מתיקה אותו אל מחשבה חדשה, טרייה ורעננה של תשובה. הוא לא רואה בצרה את מרכזה של תפילה זו, הוא רואה אותה רק כדחף לתשובה ולטלטלה המוסרית המאפיינת את התפילה.

ז. תפילת תחנונים כביטול הנרקיסיסטיות: תפילת דומיה

העובדה שצורתה ונוסחה של התפילה הן בשפה של בקשת צרכים, אף על פי שבעיני הרמב"ם אין אלו מטרת התפילה, היא משום שבבקשת הצרכים האדם מַפנה את צרכיו אל אלוהים, הוא מבטל את השליטה שלו על העולם ומעביר אותה אל הקדוש ברוך הוא. בבקשת צרכים זו לא הצרכים עומדים במרכז התפילה, אלא התפילה משתמשת בבקשת הצרכים כקביעה של צורה חיצונית וכביטוי לעמידה המבטלת את שליטתה ואת כוחה בפני אלוהים. התפילה מביעה את צרכי היחיד בפני אלוהים כביטוי לרדידות שבגאווה האנושית, המחשבה החושבת ש'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'. הרש"ר הירש פיתח את התפיסה הזאת והפך אותה לעניינה של התפילה:[46]

> ...יוצא שהוראת המילה תפילה היא היחלצות מחיי המעשה של יום יום תוך שאיפה להשיג דין אמת על עצמו, על האנוכי שלו, כלומר על כל יחסיו אל ה' והעולם ויחס ה' והעולם אליו. מעשה זה של מאמץ להגיע לידי חריצת דין אמת על עצמו נקרא תפילה...
> אם מלחמת הקיום מביאה אותך לידי סכנה שתחשוב שצריך לבנות את החיים על כוח אדם בלבד ולכן אתה עלול לבטוח בכוחך בלבד למען עתידך ואושרך, או להיפך אם טיפחת את כל אומץ לבך ושקעת בעוני, או אף אם סבור אתה שהצלחת להגיע אל פסגת העושר והרווחה, ובפני המקרים האלה חדלת לקוות לעתיד טוב יותר, ויהא זה גם מחמת הייאוש נוכח מצב המצוקה, הלעג והקלס של עמך, או שמא כבר אינך מאמין בכוחך להתעלות מבחינה מוסרית דתית, ואתה שוקע בחטא מפני שאתה מתייאש מלהתרומם, אינך רואה שה' הקורא לך לחזור בתשובה אף נותן את הכוח לתשובה. כל הנסיבות האלה קום והתנער מהן ולמד לבקש בתפילה, אבל לבקש רק דברי אמת, לקוות רק אל ה', תפילה כזאת הבאה לתקן את ציפיות עתידך שמה בקשה ותחינה...

מדקדוק בלשון הרמב"ם בדברו על התפילה, יש לזהות את האופי שבו הוא נוקט בבואו לבאר את 'תוכן' התפילה, דברי ההלל, השבח ובקשת הצרכים. בעיני הרמב"ם אלו מרכיבים של **הסדר** של התפילה, **הצורה** שבה ניגשים אל אלוהים. עצם הגישה אל אלוהים היא החשובה בעיניו. בקשת הצרכים ודברי ההלל אינם אלא **מצורתה** של התפילה, שרטוט **הדרך** שעל ידה ניתן לגשת אל האל.

46. רש"ר הירש, חורב (מהד' פלדהיים), חלק חמישי, פרק צ"ח, אותיות תרי"ח ותרכ"א.

די ברור שהרמב"ם אינו רואה באלו תכלית כשלעצמה אלא סגנון ואמצעי לפעולת התפילה עצמה, שהיא פעולת הדבקות בה'. אלו הם דבריו בתחילת הלכות תפילה (א', ב):

> אלא חיוב מצוה זו כך הוא: שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום, ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכין שהוא צריך להן בבקשה ובתחינה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו.

סגנון הדברים מסגיר את כוונתו של הרמב"ם. הוא אינו רואה בתכני התפילה עניינים מהותיים, תכנים כשלעצמם, אלא 'צורה' של התפילה, תבנית וסגנון. הוא רואה בתכני התפילה כלים שבהם משתפכות כוונות הדבקות. הוא מדבר על תכנים אלו כעל 'סדר' התפילה ולא כעל 'מהות' התפילה.

במורה נבוכים הרמב"ם אכן רומז לאפשרות של תפילת דומיה, תפילה שהיא כולה דבקות, כאידיאל של תפילה וקרבן. הוא מבטל זאת משום שהאדם זקוק לאובייקטיפיקציה של דברים, ותפילה אמורפית תאבד את כל קיומה. אולם עם זאת, נוסח התפילה והדיבור של התפילה, כמו גם הסדר הצורני שלה המתבטא בבקשת צרכים ובדברי הלל, אינו אלא הצורה החיצונית של התפילה העוטפת את מהותה הפנימית שהיא הכוונה והמחשבה (מו"נ ג', לב):

> ...כי זה היה באותם ימים כאילו בימינו היה בא נביא הקורא לעבוד את האל והיה אומר: האל ציווה עליכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשוועו אליו בעת צרה, עבודתכם תהיה רק מחשבה בלי מעשה כלל.[47]

וכך הוא כותב בדברו על תפילת הקוסמוס והיקום כולו (מו"נ ב', ה):

> מה שהוא אומר: 'אין אומר ואין דברים בלא נשמע קולם'[48]. הרי שהבהיר ואמר במפורש שהוא מתאר את עצמותם שהם משבחים את האל ומספרים את נפלאותיו בלי דיבור שפתיים ולשון. והוא הנכון, כי המשבח בדיבור רק מספר את אשר צייר. וציור זה הוא עצמו השבח האמיתי, ואילו הביטוי (במילים) אינו אלא כדי ללמד את הזולת, או כדי שיבהיר שהוא עצמו הבין. הוא אמר: 'אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'[49], כפי שהסברנו.

47. וראו 'שם טוב' שם: "כמ"ש הנביא אמרו בלבבכם וכו', כי היא עבודה אמיתית כמו עבודת השכלים הנבדלים, כי אין אומר ואין דברים אלא כל העבודה שכלית".
הרמב"ם מביא את דבריו אלו בבקשו להסביר את דבריו על הקרבנות, ולהסביר מדוע התורה "נכנעה" לצורת העבודה הפגאנית וקבעה את הקרבן כפולחן בעקבותיהם. בהקשר זה כותב הרמב"ם שאי אפשר לשכנע בני אדם בתקופה כזאת לעזוב לגמרי צורות פולחן אלו, והרי זה כמו שיבוא נביא בימינו וישכנע שלא להתפלל אלא לעבוד את ה' בצורה שכלית, שאף אחד לא יקשיב לו. מכאן ניתן אולי ללמוד שהרמב"ם רואה את התפילה האידיאלית בצורה כזו. דבר זה תואם גם עם גישתו הכללית של הרמב"ם הרואה את מהותה של עבודת השם בהשגה מסוימת, ואולי אין כאן אלא משל גרידא ולא דבר מה מהותי.
48. תהילים, י"ט, ד.
49. תהילים ד', ה.

ח. תפילת התיאולוגיה הנגטיבית כשלילת האקסטזה

פרספקטיבה זו על תפילה יכולה ללמד על היתרון המשמעותי והמהותי שבתפילת הקבע. התפילה האמורפית עלולה מהר מאוד להידרדר לכדי אקסטזה, העלולה להידרדר לכדי אלילות. והרמב"ם מודע לכך היטב. בדברו על התיאולוגיה השלילית, בה היחס בין האדם ואלוהים בנוי על אי הכרה ולא על הכרה, מדבר הרמב"ם גם על התפילה בצטטו את הסיפור המפורסם על ר' חנינא המסופר בגמרא (ברכות לג, ב):

> ההוא דנחית קמיה דר' חנינא, אמר: האל הגדול הגיבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והוודאי והנכבד... המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפילה, לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת? משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!

הרמב"ם רואה בסיפור זה תוכן מכונן לגבי התיאולוגיה השלילית (מו"נ א', נט):

> התבונן אפוא בראשונה באי רצונו וסלידתו להרבות בתארי חיוב. התבונן גם שאמר במפורש שאילו השאירו אותנו [לנהוג] על פי שכלנו גרידא לא היינו אומרים את התארים לעולם ולא היינו מוציאים מפינו דבר מהם, אלא רק מפני שההכרח חייב לפנות אל האנשים במה שיקנה להם מושג כלשהו, כמו שאמרו 'דיברה תורה כלשון בני אדם', לתאר להם את האל בשלמויותיהם.

דברים אלו של הרמב"ם טעונים ביאור. איזה מקום יש לניסוחים שחקקו אנשי הכנסת הגדולה, אם הרמב"ם סבור שהרצאת שבח על אלוהים פסולה? אם לא ניתן כלל לשבח את האל והיחס היחיד שניתן לקיים כלפיו הוא יחס של שתיקה, יחס שהוא תוצאה מתפיסת האל כמשולל כל תואר כל תואר חיובי הוא פסול מעיקרו. יש כאן בעיה עקרונית. מנגד, אם הרמב"ם סבור שניתן להרצות דברי שבח בפני האל, כיוון שהם מובנים כאלגוריה ולא כמהות, מדוע הוא מתנגד נחרצות לשבחים ארוכים שהרצה הלה מלבו, ומדוע הוא רואה במעשה זה תמיכה לתורתו על התיאולוגיה הנגטיבית?

תמיהות אלו הטרידו מאוד את ר' חסדאי קרשקש:[50]

> איך התיר מן התואר שיתואר הדבר בפעולתו, כאילו תאמר, פעל ועשה וברא, שזה כבר יביא אל העדר, שקודם הפעולה או העשייה או הבריאה כבר היה בכוח, ואחר כך שב בפועל.

50. אור ה', מאמר א', כלל ג, פרק ג. ועוד שם בהמשך.

מה שגרם לר"ח קרשקש לחלוק לחלוטין על גישתו של הרמב"ם. מה הוא אפוא הביאור הנכון של דברי הרמב"ם?

התשובה לכך פשוטה וקשורה להלך רוחו הרחב של הרמב"ם. הרמב"ם בוודאי מתנגד לראיית שבחי האל כמהות, שהרי לאלוהים אין כל מהות 'חיובית' היכולה להיות מתוארת בביטויי שבח. באותה מידה, בוודאי שהרמב"ם מסכים שניתן להשתמש בביטויים אלו בצורה אלגורית, בבחינת 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. מה שמטריד את הרמב"ם בהקשרים אלו הוא עניין אחר לחלוטין. תפיסת האל השכלית של הרמב"ם, זו הרחוקה מכל תואר חיובי, הינה תפיסה 'רציונליסטית', המניחה כבסיס וכנקודת המוצא את חוסר הידע של האדם ואת מגבלות הידיעה שלו. בשל כך, יחסו של האדם אל האל אמור להיות צנוע, עניו, ובעיקר מודע לאי-הבנתו, זהו יחס משתאה שאיננו מצליח 'לחשוב' את האל, לְדַמּוֹת אותו, להעלות אותו על דעתו באופן קונקרטי. הכרת האל בעיני הרמב"ם היא הכרת המרחק שבין האדם לאל. התפיסה ההפוכה לכך היא התפיסה 'החיובית', זאת התופסת את אלוהים בצורה 'פוזיטיבית', בצורה של נוכחות, של קִרבה 'מובנת'. יחס כזה מעורר אצל האדם דמיון של האלהה והתוצאה המתבקשת מכך היא האקסטזה וחוסר הרציונליות ויישוב הדעת. אלוהים עוטף את האדם בכנפיו משום שהוא אכן נוכח, בממדיו ה"טבעיים". בעיני הרמב"ם זוהי גישה אלילית, בעלת סגנון אלילי. לאלוהים לא ניתן להתקרב באופן אקטיבי, ניתן רק לחשוב על המרחק, לחשוב על גדלותו של אלוהים המשוללת מכל תואר.[51]

תפיסה נגטיבית זו של האל איננה רק תיאוריה פילוסופית על מהותו של האל, יש בה גם הלך רוח דתי, הלך רוח של התייחסות אל המומנט הדתי והרליגיוזי ואל נוכחותו של אלוהים. בעיני הרמב"ם התורה היא ההיפך הגמור מן העבודה זרה והאלילות, דווקא מחמת הסיבה שהאלילות מדמה לעצמה את המושא האלוהי שלה.[52] חוויה דתית אנטי אלילית באה לידי ביטוי בעיני הרמב"ם בהיפך מזה. שהאלילות באה לידי ביטוי בסחף של האקסטזה, בחוסר הגבולות, בחוסר המעצורים, בדימויים המיסטיים הנוכחים ו'המלאים' של האלוהות, בגישה מתקתקת, מלאת אנרגיה ורעד מחשמל של תזוזה קדושה; מה שמביא לידי סחף אל הבלתי רציונלי, אל ניתוק מן ההלך המיושב של החיים, ובא לידי ביטוי בסגנון הפולחני האלילי המתבטא באנרכיה של ערכים, בקרבנות אדם ובמעשי זימה. מציאות זו מוקעת ונפסלת לחלוטין על ידי התורה והמונותיאיזם הטרנסצנדנטלי, המדבר על אלוהים הרחוק מכל תמונה ומכל גוף, הרחוק מדימוי וממושג, אלוהים שניתן לעבוד אותו רק באמצעות ייחוד המחשבה, השכליוּת, יישוב הדעת, היושר המוסרי ויושר ההכרה. תפילה זו מיושבת הרבה יותר, ובאה לידי ביטוי בתפילת הקבע, תפילה שאליה האדם מתכונן מתוך המטבע של החוק, של הכללים, של הנוסח, של הזמנים וכו'.

51. הרמב"ם שם מגנה את המשוררים הנסחפים לדבריו בתיאורי האל, ההקשר הוא די ברור, מדובר אפוא בהיסחפות אקסטטית.

52. ראו מורה נבוכים, ג, כז-לב; מט.

ברור שהרמב"ם מכיר באפשרותה של תפילה אמורפית, נטולת קביעות מסוג כלשהו, הלא זו התפילה המקורית שעליה הוא מדבר. זו היא התפילה המחויבת מדאורייתא, משום שבתפילה זו יש עניין קטגורי – עצם הדרישה לעבוד את ה' באמצעות פולחן. אולם הסכנה של הפיכת התפילה הזו מתפילה 'שכלית' לתפילה אקסטטית, הופכת את התפילה האמורפית לדבר מורכב מאוד שיש לחשוד בו. התפילה הספונטנית המחויבת 'מדאורייתא', חייבת להתבצע באופן מכוּוָן וממוקד מאוד, באופן שבו ההתייחדות היא עם השכל, השתיקה והדומייה, ולא עם הרעש האקסטטי. דבר זה הוא מצרך נדיר.

קביעת הנוסח "האל הגדול הגיבור והנורא", אותו חקקו אנשי כנסת הגדולה בסידור התפילה, מצילה אפוא את התפילה מְטמיעה בחיק האקסטטיות. מעתה שבחי האל אינם נובעים מן האדם אלא מן הטקסט. הטקסט המוכתב והקבוע הופך את התפילה לחלק ממנגנונים של חוק, של סדר ומַשמעת דתית ומוסרית, אופי של אחריות, של מחשבה, של היענות לתכתיב מוקדם יותר. כל אלו הן חומות בצורות בפני האקסטזה, אותה אקסטזה שהשתלטה על אותו אדם שהתפלל בפני ר' חנינא. התפילה מועברת מן הספונטניות אל החוק, אל יישוב הדעת.

אנקדוטה זאת משתלבת באופן הרמוני עם התיאולוגיה הנגטיבית של הרמב"ם. כאשר הרמב"ם מביא אנקדוטה זאת לתמיכה בתורת שלילת התארים שלו, הוא בעצם מצביע על הטקסט הקבוע, התפילה המוכתבת, כמצטרפת להלך הרוח המיושב של התיאולוגיה השלילית, המנוגדת לאקסטזה.

בטקסט הקבוע והסדור גלומה אפוא היכולת לגשת אל אלוהים בתפילה, מתוך המעמד של שיקול דעת וכוונה הכרוכה יחד עם המוסריות של תקינוּת החיים. אופי זה בא לידי ביטוי בקשר המכונן שרואה הרמב"ם בין שלילת התארים לבין 'תארי הפעולות', מה שהפליא רבים ובראשם ר"ח קרשקש. וכי 'תארי פעולות' אינם חיוביים? האם כאשר אנו מדברים על ציוויים, מצוות ותכונות מסוימות של האל המקרינות על עולמנו אין אנו מדברים על ממד פוזיטיבי של האל? ועם זאת, הרמב"ם כורך דווקא את שלילת התארים עם תארי הפעולות. משום ששלילת התארים בעיני הרמב"ם באה לידי ביטוי בביטול האקסטטיות ובביטול התחושות הנומינוזיות כלפי אלוהים. ביטולים אלו מְפנים מקום להופעתו של העולם 'כמות שהוא', על מתכונתו המוסרית המיושבת, הצלולה והתכליתית. התארים החיוביים מנסים לראות את אלוהים בממדים מסוימים של העולם, ובכך פורשים מהעולם לכיוונים אקסטטיים ואי רציונליים, הנעוצים בניסיון 'לגשת' ו'להבין' את האל. חוויה רליגיוזית שאיננה עומדת על 'הבנת' האל, מתגשמת אפוא בריקון העולם מן הסקראליות שלו ובראִייתו 'כמות שהוא' על שלל תכליותיו המוסריות. הטקסט הקבוע של התפילה מעביר את הרליגיוזיות 'החיובית' של האל אל התחום המוסרי, 'השלילי'. התחום המוסרי הוא אפוא זה המתפקד מתוך החובה, מתוך החוק, מתוך הקביעוּת. הגישה אל אלוהים יוצאת מתוך המשמעת, העמידה בפני אלוהים. לא מתוך ההתפרצות המחוצפת כלפי אלוהים.

ט. תפילת קבע כאפשרות לגשת אל אלוהים

השערורייה שבתפילה, השערורייה הגלומה בעצם הניסיון של האדם לגשת אל אלוהים, אל המופלא, אל הקדוש, ולקיים עמו דיאלוג, היא מטלטלת. האם אין בכך חוצפה? האם אין בכך העזת פנים, חילול הקודש? ובנוסח אחר, האם אין הניסיון של האדם לגשת אל אלוהים באמצעות תפילה, מלמד על הניסיון המטופש שלו להבין את אלוהים ולהוריד אותו אל רמתו שלו? האם אין בכך גיוס כל גאיונה של ההוויה, עוצמתה וגדולתה, לידי הצרכים הקטנוניים והספציפיים של האדם הזערורי והקטנטן? האם תשובתו של אלוהים לאדם איננה תשובתו שלו לאיוב (ל"ח, ד-ה)?

> איפה היית ביסדי ארץ? הגד אם ידעת בינה! מי שם ממדיה כי תדע? או מי נטה עליה קו? על מה אדניה הטבעו? או מי ירה אבן פינתה?

להבין את התפילה, את היומרה שלה, את הגאווה שלה, הרי זה אחד מן התפקידים הקשים ביותר לאדם. ככל שהאדם מכיר יותר את אלוהים, את גודלו, את המרחק ממקומו, את אינסופיותו, כך אמורה התפילה להיעשות יותר ויותר חידתית, יותר ויותר בעייתית, חסרת פשר. כך כותב עמנואל לוינס בטקסט נוקב (חירות קשה, חינוך ותפילה, עמ' 349):

> אפילו הוּבל הפילוסוף, במסלולו המוליך מראָיה לראָיה, אל ראָיה החורגת אל מעבר לראָיה, עדיין יצטרך לעמול רבות בהבנת התפילה. שיח היוצא מן העולם הזה אל 'מעבר ללשון' - האפשרי הוא? וכאשר תוכח אפשרותו של שיח אקסטרווגנטי (=מופרז ויוצא-דופן) כזה - במובן האטימולוגי של המונח - עדיין יוותר הצורך להבין כיצד יוכל השיח הזה לשפוך תחינתו בעודו פונה אל ההוא יתברך היודע כל מצוקות האדם; כיצד יוכל להלל את ההוא יתברך שהוא כולו תהילה; וכיצד יוכל לקדש את ההוא יתברך שהוא כולו קדושה. לצאצאם של היוונים - כמה שערוריות כרוכות בכך!

המיסטיקה ניסתה להעניק לכך הסברים רבים, אולם דומה שאת הנוקב שבבעיה לא יפתור שום ניסיון מיסטי. כמה שניתן להנגיש, עדיין נותר הדבר בלתי נגיש. ניסיון לראות בתפילת הקבע דווקא מענה לבעיה הזאת נמצא אצל הרב סולובייצ'יק, בדברו על "תקדים היסטורי" של תפילה, ואלו דבריו ('רעיונות על התפילה', ב', א):

> אם כן, תפילה זו מה טיבה? כל עצמה של התפילה כבקשה ותחינה על צרכיו הפעוטים של האדם, כמו שהדגשנו, היא תמיהה והיא נפלאת ממנו. היכול אדם למצוא מקום דריסת רגל בתוך הטרנסצנדנטיות של האלוהים ולהפיל לפניו עתירה על דברים בלתי חשובים?
>
> ...רבותינו התירו את התפילה לא רק משום העובדה כי אי אפשר לו לאדם להתקיים בלי תפילה, אלא גם מחמת נימוק אחר. יש לכך **תקדים**[53] היסטורי. אנו מוצאים כי האבות, משה רבינו והנביאים, התנפלו לפני הקב"ה בתחינה, שוחחו עמדו כאשר ידבר איש אל רעהו, גילו

53. ההדגשה במקור.

לפניו את מצפוני לבם, והטריחוהו כביכול להזדקק לצרכיהם, טענו וגם תבעו. אם כן, יכולים אנו לסמוך על מנהגם של אבות האומה, שניגשו אל האלוהים והתרפקו עליו. אמנם, הפחד מחלחל, אבל העובדה ההיסטורית לא ניתנה לסילוף. תפילה היא מוסד ישן נושן ביהדות, שנתגלה עם עלות שחר האומה.

...לפיכך הקפידה ההלכה על הרשמיות והסדר שבתפילה, על מטבע התפילה ונוסחתה, ואסרה את ההפקרות והשרירות בגישת האדם אל האלוהים. אלמלא המקראות המדברים על התפילה, אי אפשר היה לאומרה. ולפיכך הבו דלא להוסיף עלה.

מה הוא "תקדים היסטורי" זה? האם מדובר על כך שהמתפלל "בולע" את השערורייה, מתעלם ממנה, ומטיל אותה על אבות אבותיו? מה ההיגיון בכך? בוקעת ועולה גם השאלה, איך האבות עצמם התפללו? איך התפילה כקטגוריה אנושית באופן כללי היא אפשרית? דומה שבהסבר זה שמציע הרב סולובייצ'יק, הניסיון "להפיל את התיק" על גדולים וטובים, יש משום התעלמות מן המצוקה שבשאלה.

אולם בתפילת הקבע גנוז יסוד משמעותי הרבה יותר, זה הצפון באותה תורה המבוססת על התיאולוגיה הנגטיבית שהציע הרמב"ם. תפילת הקבע מתיקה את התפילה מן המקום ה'תיאולוגי' שלה, מן המקום 'הדתי' שלה, אל המקום היותר חוקי ומְשמעַתי שלה. התפילה שוב אינה מתפקדת כניסיון אנושי "לגשת" אל האל, "להבין" אותו, להיות עמו באותו מקום, אלא ניגשת אל אלוהים מתוך הפעילות המוסרית, האתית. התפילה מופיעה כציווי, כצו מוסרי. על האדם מוטלת ה**חובה** להתפלל.

קביעוּת זו מגישה את צורתה של התפילה בפני האדם דווקא כצורה של התבוננות, כמעשה מכוּוָן, מעשה אקסיולוגי. זהו מעשה בו האדם מביא לידי ביטוי דווקא את המרחק שלו מאלוהים, את הפער האינסופי והבלתי נתפס בינו לבין האלוהים, פער שעליו ניתן רק לחשוב ואליו ניתן להתכוון באופן של התבוננות. תפילה זו אינה "מבינה" את אלוהים, היא לא מעמידה אותו בפני האדם כשווה בין שווים, כזה שניתן לגשת אליו באופן מחוצף ולדרוש ממנו את כל צרכיו הקטנטנים של האדם. התפילה הזאת מבוססת הרבה יותר על כבוד לאלוהים מאשר על מִרכוז האדם ונרקיסיזם. הפעולה של מתן כבוד לאלוהים באה כאן לידי ביטוי, בכך שלא מתייחסים לאלוהים כאל "חבר", כאל מאן-דהו שניתן לגשת אליו ללא כל הכנה כדי לרצות בפניו את צרכינו. הגישה אל אלוהים נעשית מתוך המעשה המוסרי שבדת. הקשר בין התפילה, תפילת קבע, לבין האתיקה, הפעולה האתית, הוא קשר בלתי ניתן לפירוד.

באופן פרדוכסלי, תפקוד זה של תפילה מאפשר לתפילה להתבצע בצורה תכופה בהרבה, רציפה, וחוזרת על עצמה. תפילה זו מצליחה 'לצאת ולבוא' בפני אלוהים, להיות תפילה של שגרה, של יומיומיוּת, עד כדי בנאליוּת. את התפילה הרליגיוזית האלמנטים הללו מרתיחים ומסעירים. איך ניתן לזלזל באלוהים בצורה בוטה כל כך? להפוך את הדיבור עמו לחלק משגרה בנאלית? יומיומית? איך ניתן להתחצף כך אל המעֶבר לכל? לעומת זאת, תפילת הקבע הבוקעת דווקא

ממקומו של החוק, ממקום הפעולה האתית, ממקום התפקוד של החיים עצמם, מעניקה משמעות אחרת לחלוטין לפעולה של התפילה. לא מדובר יותר בפעולה המנסה "להוריד" את האל אל ממדיו של האדם, אלא בפעולה של "היענות" אל האל, היענות לדרישותיו המוסריות הבאות לידי ביטוי בהנכחתו של אלוהים בעולם וברוחו של האדם, בהטמעת המחשבה המוסרית באקזיסטנציה של האדם.

רעיון זה בא לידי ביטוי במדרש המדבר על תפילות החורגות מתפילות הקבע (תנחומא מקץ, ט):

> שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש: מהו להתפלל בכל שעה? אמר לו: אסור! אמר לו: למה? אמר לו: שלא ינהג קלות ראש בגבורה. לא קבל ממנו. מה עשה רבינו הקדוש? השכים אצלו ואמר לו, קירי ברא! לאחר שעה נכנס אצלו, אמר לו: אימפרטור! ולאחר שעה אמר לו: שלום עליך המלך! אמר לו: מה אתה מבזה במלכות? אמר לו: ישמעו אוזניך מה שפיך אומר! ומה אתה, שאתה בשר ודם, השואל בשלומך בכל שעה אתה אומר מבזה, מלך מלכי המלכים על אחת כמה וכמה שלא יהא אדם מטריחו בכל שעה!

המדרש מדבר אפוא על "קלות ראש בגבורה", ועל "הטרחת" האל בצרכי בני אדם. האם תפילות הקבע המנגישות כל כך את התפילה אינן חוטאות בכך? האם דווקא הן, לפני הכול, לא הופכות את האל למצרך שגרתי ובנאלי, הנמכר בפרוטות בודדות בשוק ההמוני והציבורי? דומה שבמדרש זה מתגלה המחשבה העמוקה ביותר על תפילת הקבע. תפילת הקבע כלל לא יוצאת מן המקום "המטריח" הזה, היא תפילה 'פולחנית', 'עבודה', 'עבודה שבלב', וככזו היא שייכת הרבה יותר לתחום המוסרי מאשר לתחום הרליגיוזי, מדובר בתפילה שפעולת אהבת האל הנעוצה בה מתבצעת באמצעות המעשה האתי ולא באמצעות "הבנת" האל והנמכת ממדיו.

תפילה זו היא תפילת המסורת, זו הכרוכה עם הציבור, עם המניין, עם בית הכנסת. היא תפילה שהאווירה שלה היא 'כללית' הרבה יותר. כאבו של הפרט הופך להיות חלק מכאב הציבור הכללי, והיחיד מְתַנֶּה בה את תחנוניו בלשון רבים, יחד עם הציבור. זאת תפילה שאין הביטוי שלה קורם עור וגידים מתוך הבדידות, ההתבודדות, הנרקיסיסטיות שבבדידות, שבאינדיווידואליזם. היא תפילה המסורסת מכל אינטימיות של אקזיסטנציה והפוערת את פניה בפני האחר. האחר המוחלט, אלוהים, כמו גם האחרים הספציפיים הנוכחים סביבו, הציבור, הקהילה.

י. תפילת 'המוסר המשעמם'

אומרים שבימינו אין יודעים להתפלל, שוב אין יודעים לחלות את פני האל, לפנות אליו כמו אל אב, לבקש מעמו, להתחנן לחסדיו. תפילת תחנונים, זאת הפורצת מאדם חסר אונים, המתכווץ במשרפות ובתאי גזים; זה שחייו קִפְּדוּ את גורלו; זה שאפילו תפילתו איננה נחמתו, והרוע שהוא חווה איננו מצליח להֶחָווֹת אף כטוב אלוהי נשגב. איננו יודעים להתפלל, איננו כשירים. אנו, בני הדור הטכנולוגי, דור הנוחות, השלווה והרוגע, בני הדור שאינו יודע צרה מה היא אם לא צרת

הכלכלה, "צרות של עשירים". "שכחנו להתפלל", אומרים. התפילה איננה קורצת לנו במבטה. ובצדק: לשם מה להתפלל? מה חסר לנו כדי שתפתה אותנו התפילה?

דווקא בשל כך, ההזדמנות המציעה לנו התפילה כתפילה מקורית, תפילת הקבע, כתפילת חובה, כתפילה שבו היחיד נענה לנוסח העבר, נוסח הרבים, הזמנים הקבועים, מטלטלת באופן פרדוכסלי ביותר את המקוריות הגדולה יותר של האמונה. תפילת קבע היא התפילה שאותה מתפלל האדם כאשר הוא כבר 'לא יודע' להתפלל, דווקא כאשר תפילתו אינה מותנית בצרתו. באופן פרדוכסלי, צרתו הגדולה של השאנן המודרני, זה הנח על זרי הדפנה של הטכנולוגיה השקטה, הפוסט-שואתית, היא צרה רבתי. היא צרה שאין בה משום צרה. היא צרה של עולם מאוין, ריק, עולם שבו הכול הפך להיות מנוכר, זר ואבסורדי, על פי תיאורי אלבר קאמי ואחרים. התפילה כבר לא מפללת את עצמה, משום שהטכנולוגיה הממוחשבת הפכה אותנו למכונות, לפקידים. מדעי המוח בצורתם הגסה והוולגארית מאיימים להשתלט על התודעה האנושית ולהפכה לפִּיון שפוט של מניע טכני וממוחשב. התפילה נתבעת דווקא משום שאינה תובעת את עצמה. אין עולם הזקוק לתפילה יותר מעולם שבו כבר אין טעם לתפילה. או אז, התפילה הופכת לפעולה מוסרית, היא תובעת את עצמה דווקא בגלל הנרקיסיסטיות האלילית והאגואיסטית המשתלטת על המרחב. האנוכיות של חיי הנוחות כובשים את הקהילה, מדכאים אותה, שוחקים אותה, והופכים אותה לישות אינסטרומנטלית אגואיסטית.

הפסיכואנליזה הפרוידיאנית שהשתלטה על חיי התרבות בהחצנת הנרקיסיסטיות אל החוץ והפיכת הנושא האנושי בחיטוט המאסיבי והאינסופי בעמקי הבלתי-מודע, הנבירה הסקרנית באזורים ה"רדומים" של האישיות. צורה אנוכית זו של תרבות החושבת את עצמה באמצעות קאוצ'ינג, חוויות רוחניות ניו אייג'ות הבאות לידי ביטוי ב"התחברות", התחברות אל ממדים חווייתיים של הנרקיסיסטיות הנפשית, הסובייקטיביות העולה על גדותיה, זאת הבאה לידי ביטוי בחוויות אינסופיות של סעד, תמיכה וביטחון עצמי, כל אלו זועקים את הצורך לתפילה. תפילת קבע, אותה תפילה שכוחת אל שאין בה משום הנרקיסיסטיות האנוכית של התקופה, ואשר בניגוד לריפוי הפסיכואנליטי 'החוזר אל הנפש', היא מבקשת לצאת מן הנפש אל אלוהים, אל האחר, אל המעשים הטובים, אל 'המוסר המשעמם', כפי שהגדיר אותו לוינס.[54] התפילה הזאת היא תפילה לה זקוק האדם המודרני כחמצן. תקופה שבה הנוכחות המחניקה והברוטאלית של תקשורת ומידע, אקטואליזציה ותועלתנות, הופכת להיות איום, איום על חיי הנפש, איום על החירות, על שיקול הדעת, על הבריאות ועל האנושיות. תפילה זו שהיא מעצור מוחלט מן 'הצרכים' הקיומיים של ימינו, הבאים לידי ביטוי בצרכנות התקשורתית ובצרכנות האופנה והמותגים האינסופיים, תפילה המשהה את כל אלו, תפילה שבכוחה להשיב את העולם הזה 'הנע עם עצמו', לפרופורציות עצמיות.

54. עמנואל לוינס, חירות קשה, המוסר המשעמם, עמ' 63.

האדם המתפלל תפילת קבע הוא אדם המסוגל לחשוב על עולמו היומיומי, צרכיו, תחושותיו וחוויותיו בהקשר 'חיצוני', הוא אדם המסוגל לחשוב את השגרה שלו באופן 'לא רדום'. הוא מפסיק להיות מובל על ידיה, מובל על ידי סממנים חיצונים של אופנה ואקטואליה, והופך להיות מוביל. הוא זה שמוביל ומעצב את השגרה ואת היומיומיות שלו בעצם האפשרות שלו לחשוב אותה ולדבר אותה באופן 'אחר', באופן מוכתב, באופן חיצוני. באמצעות תפילת הקבע האדם מסוגל לחשוב על עצמו שלא מתוך עצמו, לחשוב את מצבו, את הכרעותיו ואת שיקולי דעתו בחיים באופן 'חיצוני' לו, באופן שאיננו משועבד בצורה טוטלית לסגירות הנרקיסיסטית שלו עם עצמו.

אדם זה מסוגל לדבר על חכמה, רפואה, גאולה או על כלכלה שלא מתוך צורך מיידי וראשוני של תאווה אגואיסטית, הוא מצליח לדבר אותם ממקום גבוה יותר, ממקום רחוק יותר, מחושב יותר, מושהה יותר. והוא גם ניגש באופן מוכתב אל דיבור זה. הוא 'מחויב' לדבר 'על זה', הוא לא רק 'רוצה'. התנהלותו היומיומית 'תובעת' ממנו תשומת לב תובעת ממנו היענות מוסרית יומיומית. אסור לו להירדם.

לתפילת הקבע הזו ישנם מטענים מוסריים שהם מצרכים נדירים בתקופה הפוסטמודרנית הסובבת סביב האדישות של עצמה ביחס לגורל. הסביבה הפוסטמודרנית המורגלת להקהות את החושים בשל הסגנון המובל שבה, סגנון חיים החש את עצמו תמיד תלוי בגורמים מוקדמים יותר, בחוויות, בטראומות, בפוסט טראומות, ברגישויות, באוטוביוגרפיות, בסגנונות תרבותיים ובהשתייכויות לאומיות. תרבות זו עשויה להישטף בטיפות של אחריות ראשונית, כאלו המופנות באופן ישיר אל האדם עצמו ולא אל המבנים המוקדמים אליהם הוא מושלך ללא רצונו, באמצעות תפילת הקבע התופסת ומטלטלת אותו בכוח מן המִבנים אליהם הוא רואה את עצמו משועבד, באמצעות הפניית המבט אל עצם המוטיבציה לאחריות ולא אל המבנים הרחבים יותר בהם האדם מושלך.