

מניין הזכות להתפלל?

- עיון בסוגיית התפילה עפ"י משנת הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו)* -

פתיחה

- א. שאלות על התפילה
- ב. רשות או חובה?
- ג. תפילה ונבואה
- ד. תפילה וברכה
- ה. זהות המתפלל
- ו. האם קיים רגש דתי?
- ז. כובד ראש
- ח. בין חירות לאחריות
- ט. הזכות להתפלל
- י. תפילה מתוך אהבה

פתיחה

הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) זצ"ל (התרפ"ב-התשנ"ז, 1922-1996), ממנהיגי הרוחניים הבולטים של יהדות צרפת, היה מגדולי הוגי הדעות בדורות האחרונים. במשנתו המעמיקה והמקורית השכיל לתת מענה לתהיותיו ותעיותיו של העולם היהודי בעת החדשה, בדור השואה והתקומה. הגותו עוסקת בשאלות התשתית של הזהות היהודית בעת החדשה - אוניברסליות וקוסמופוליטיות; מוסר ומשפט; אמונה, פילוסופיה, גלות וגאולה ועוד ועוד.

בדרכו הייחודית השכיל להסביר את מושגי היסוד של היהדות, גם אלה הפנימיים ביותר, השאובים מתורת הסוד, בלשון בהירה ובמושגים השייכים לימינו. ידיעותיו המפליגות בתחומים שונים, כגון היסטוריה, פילוסופיה, אנתרופולוגיה, תיאולוגיה ועוד, אפשרו לו לראות ולהראות את דבריו מתוך

* לע"נ שלושת הקדושים: אייל יפרח, נפתלי פרנקל וגלעד שעאר הי"ד. ארץ אל תכסי דמם.
1. להלן: הרב.

מבט רב-תחומי, שהעניק תמונה רחבה ומקיפה של הדילמות ופתרון. בכך היווה מגדלור של אמונה ובהירות, ועל כן רבים פילסו לאורו את דרכם אל היהדות בסבך המציאות המתחדשת.² עד לעשור האחרון, משנתו של הרב הייתה רובה ככולה תורה שבעל פה. גם שיחותיו המוקלטות היו ברובן בשפה הצרפתית, ועל כן מעטים היו אלה שיכלו למעשה ליהנות מאור תורתו. יכול הספרים המבורך שאליו זכינו להיחשף בשנים האחרונות, הודות לעבודתם המסורה של תלמידיו, פותח בפנינו צוהר להגותו החדשנית, המעניקה מענה מעמיק ושיטתי לסוגיות היסוד של היהדות בדורנו.

מתוך שלל הנושאים שבהם עסק הרב, בחרנו בדברינו להלן לעסוק בעיון בסוגיית התפילה. רוב רעיונותיו בנושא זה בשיעורים שנמסרו בעל פה וטרם הועלו על הכתב; מיעוטם נדפסו בספרים שיצאו לאור, ומהם נלקטו ונתבררו הדברים בע"ה.

דברים אלה החלו להילמד ולהיכתב כיממה לאחר שנתבשר עם ישראל כולו על הירצחם של נעריני הטהורים והזכים הי"ד בידי בני עוולה, חיות אדם. התפילות הרבות שנשא מיליוני יהודים בכל רחבי העולם מעומק הלב נצרבו ונצררו בצרור חיי האומה. כל תפילה בדרכה מוסיפה ומביאה לעולמנו חיים, עד העולם.

א. שאלות על התפילה

1. האם טבעי להתפלל?

כאשר אנו באים לעסוק בסוגיית התפילה עולות להן שתי שאלות יסודיות: ראשית, האם התפילה היא תנועת נפש טבעית לאדם? במבט ראשון שאלה זו נראית תמוהה לאדם המאמין. לכאורה, עצם הציווי על עבודת התפילה מהווה תשובה ניצחת לשאלה; שאלמלא כן, לא היינו מצווים בדבר הזר לנו מכול וכול.

אלא שתשובה זו איננה פשוטה כלל ועיקר, ובנקודה זו מועד לא פעם החינוך הדתי, על אף כוונתו הרצויה. המחנך הדתי מבקש להציג למתחנך תמונת עולם קוהרנטית, יציבה וברורה, ובכך הוא לא פעם עלול לטשטש ולטייח' בעיות יסוד, המהותיות לקיומנו בעולם הזה.

בנוסף לכך, הריחוק הכרונולוגי והנפשי שקיים בינינו לבין הזמן שבו הייתה בעולמנו התגלות נבואית, ומנגד – עבודה זרה, מאפשר לנו לדחות במחי יד בעיות שלעינינו כלל אינן קיימות כיום.

למשל, האם האמונה באל אחד טבעית לאדם, או שכדי להאמין באל אחד על האדם להתגבר על טבעו הראשוני, שבו נגלה לעינינו "חיזו דעלמא דין" שכולו ריבוי ושניות? נראה לכאורה שהתשובה

2. לעיון בקורות חייו של הרב ובקווים להגותו ראה 'סוד העברי' ח"א, עמ' 15-30; 'מדרש בסוד הפכים', עמ' 13-16; 'המאמין והפילוסוף' – שיעורי הרב אשכנזי בעריכת הרב שלמה אבינר, עמ' 9-21 (פורסם לראשונה בספר 'פירורים משולחן גבוה').

פשוטה, הרי היכן נמצא בעולם הנאור של ימינו עובדי אלילים כבימי קדם? אלא שלפי דברינו, עובדה זאת איננה מעידה בהכרח רק על מעלה, היא מעידה גם על קהות מסוימת שקיימת אצלנו מאז הסתלק ממד גילוי השכינה בראשית ימי הבית השני (המאה השישית לפנה"ס); תופעה שהביאה להתפתחות סימולטנית של זרמי מחשבה פילוסופיים ודתיים ברחבי העולם,³ ולהבדיל, בקרב עם ישראל – לעליית חכמת התורה שבעל פה.⁴

דומה הדבר לאדם שאיבד את חוש הטעם שלו, והוא מזלזל ומבטל את התלבטותו של מאן דהו המתאוה למאכל אסור בטענה כי אין במאכל זה כל טעם וריח. לחלופין, ייתכן שהוא מסוגל להבין באופן שכלי שיש המתאוים לכך, אך באופן אישי – הוויה זו זרה לו. עבורו הפיתוי איננו מוחשי, ולכל היותר הוא מסוגל להזדהות באופן שכלי עם מי שחש אותו, אך מה יעשה מי שחווה את הפיתוי באופן ממשי ורב עצמה?⁵

כללו של דבר, לא פעם הסיבה לכך שנדחות שאלות גדולות, או שלא מספיק עומדים על הדילמה העמוקה שעומדת ביסודן, היא שפשוט איננו מסוגלים כיום, מתוך העמדה הנפשית שבה אנו חיים, לעמוד על עומק המשמעות של הדברים.

הרב היה ער לבעיה מהותית זו. בהעצמת השאלות ובהדגשת נקודת האמת שבהן לא היה רק מהלך מתודי – ליצירת עניין, או היסטורי – להבנת החוויות הקיומיות של העידן שקדם לזה שאנו חיים בו. הרב ראה לנגד עיניו דור החוזר ומחדש ימיו כקדם. בלשונו, ה'עבריות', שהיא הזהות היסודית של עם ישראל, חוזרת ונבנית בדורנו מחדש.⁶ תחייה מחודשת זו כוללת את תחיית העם והשפה, אך לא פחות מכך – את תחיית הרוח והנשמה. תחייה זו מחייבת הבנה מעמיקה ומוחשית של הזהות האנושית והעברית, כבסיס להבנת המצוקות הקיומיות שקיימות באומה ומלוות אותה משחר היותה ועד ימינו.

ובחזרה לסוגיית התפילה. הטענה לטבעיותה של התפילה איננה שגויה מיסודה, אך חשוב לחדד את ההבנה בדבר משמעותה של טבעיות זו. כך אמר הרב בשיעוריו על התפילה:⁷

3. ביוון, בימי פריקלס (429-495 לפנה"ס) – ראשוני הפילוסופים: סוקרטס (470 או 469-399 לפנה"ס) ואפלטון (427/8-347 לפנה"ס); בפרס – זרתוסטרה; במזרח – בודהה; בסין – לאו-דזה (בין 722 ל-481 לפנה"ס) וקונפוציוס (551 לפנה"ס – 479 לפנה"ס).

4. עיין 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 123-124, מתוך המאמר 'שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק' (נדפס לראשונה בקובץ 'יובל אורות', עמ' 133-134); 'קדושה וטבע', הרב אורי עמוס שרק, עמ' 126-128; ד"ר דניאל שליט, 'שיחות פנים' עמ' 333-349; 'אור שבעת הימים', עמ' 58-62; 'ארץ ושמים' ספר שני – פרקי אדם, מן התקופה המיתולוגית ועד ימינו, עמ' 31-41.

5. עיין סנהדרין קב, ב במעשה רב אשי והמלך מנשה; מהר"ל, 'נצח ישראל', פרק ג; 'פחד יצחק', אגרות, אגרת יט.

6. עיין 'אורות התחיה' יז.

7. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 183, הע' 440.

התפילה איננה דבר טבעי לאדם. המחנכים צריכים להיזהר כאשר הם אומרים לנוער ש'טבעי להתפלל'. זה לא נכון. **האדם הטבעי איננו מתפלל.** הוא איננו מרגיש בשום חיסרון קיומי בעולמו...

הטענה ש"האדם הטבעי איננו מתפלל" מקורה בחלוקה הקטגורית שקיימת במשנת הרב בין שתי זהויות: 'האדם הטבעי' – זה האדם שכל חייו מתרכזים סביב ענייני החולין הקשורים לעולם הזה. כפי שנראה, זהות זו, בהיותה קשורה בעיקר לעולם הטבעי, נעדרת את הממד המוסרי. לעומתה עומדת דמות האדם המודע לעובדת היותו נברא, ועל כן קיים בו רצון עמוק לחרוג ממציאות העולם הזה על שלל היבטיה ולהשתחרר ממצריו. כאמור, לדברי הרב ההבדל בין שתי הפרסונות הללו הנו מוסרי, ועל כן דורש מאמץ תודעתי ומעשי, והדברים יתבארו בע"ה להלן.⁸

הקביעה בדבר חוסר הטבעיות של התפילה מצד מסוים בזוהות האנושית יוצרת אצל האדם הנהרה, חשיפה של רמת המודעות לממד שקיים באנושות, ובו – כלל לא קיים צורך להתפלל. כאשר לא מדלגים על הממד הקיומי הזה, ניתן להבין ביתר שאת תופעות אנושיות שונות, המתעלמות מהצורך בתפילה ואף מתנגדות לקיומה.

2. למי אנחנו מתפללים?

גם השאלה השנייה עלולה להישמע משונה, במבט ראשון, לכל מי שרואה עצמו בצורה פשוטה כמאמין: למי אנחנו מתפללים? התשובה האינסטינקטיבית (והנכונה) היא: לה'. אלא שההוראה "דע לפני מי אתה עומד",⁹ שנראית טריוויאלית לכאורה, נעשית מורכבת יותר כאשר שמים לב לכך שהעובדה שלא פגשנו מעולם את ריבונו של עולם מעיבה על יכולתנו לדעת מיהו, וממילא – מול מי אנו עומדים בתפילתנו.

לפי הפשט, הייתה אמורה להתקבל תפילתו של כל יהודי היודע להתפלל, ואין הדבר כך כפי שאנו רואים. אלא שחוסר הקבלה של התפילה נובע ממה שנאמר (תהלים קמ"ה, יח): 'קרוב ה' לכל קוראיו, **לכל אשר יקראוהו באמת**'. לפי הפשט הרגיל, אמתות הקריאה הנדרשת בפסוק היא כוונת הלב, בבחינת 'דע לפני מי אתה עומד'. דהיינו, על המתפלל לכוון את לבו לאביו שבשמים ולא לשום כוונה אחרת. אך באופן עמוק יותר, נדרשת חכמת האמת כדי שהתפילה תתקבל: המתפלל מבלי לדעת את השם האמתי, מבלי לדעת לפני מי הוא מתפלל (ואין הכוונה עדיין לתפילה בכוונות הפרטיות של כל מילה ומילה וכל אות ואות בתפילה), אינו בבחינת קורא באמת, ותפילתו היא מעשה שווא...¹⁰

דברי הרב כאן חושפים נקודת אמת עמוקה, שבפשטותה מערערת על הנינוחות שמאפיינת את התפיסה הדתית הרווחת. אין זה ערער ספקני הבא להטיל דופי באמונה הפשוטה חלילה, אלא

8. בעיקר בפרקים 'ברכה ותפילה' ו'זהות המתפלל'.

9. ברכות כח ב; צוואת ר"א הגדול יח; דרך ארץ רבה ספ"ג.

10. הרב אשכנזי, 'סוד לשון הקודש' ה"א, עמ' 56.

זוהי קריאה עמוקה להתבגרות האמונה ולהבנת מהותה של העמידה לפני האל בכלל ובתפילה בפרט. השאלה שמעלה הרב בדבריו היא מעין אותה קריאה ילדותית תמימה על אודות בגדי המלך החדשים, שגם כאן – כפרפראזה לכך – מצביעה על כך שיחסנו אל המלך מעורטל מהבנה מדויקת, גם אם אנו מעדיפים לשכנע את עצמנו שאנו מבינים.

כפי שהרב מדגיש בדבריו, איננו נכנסים כאן לסוגיית כוונות בעלי הסוד השייכת ליחידיים. מדובר בתודעה הבסיסית שאמורה ללוות את המתפלל בכל עמידה אל מול ריבונו של עולם.¹¹

כאמור, גם שאלה זו, כמו זו שקדמה לה, מעמידה את התפילה כעבודה במובן הפשוט ביותר; מאמץ להתגבר על חוויית חוסר הידיעה שקיים בעולמנו, הנעדר התגלות אלוקית. בכך היא מעניקה מילים ושפה לתחושות שלעתיים אפילו "ליבא לפומא לא גליא".

ב. רשות או חובה?¹²

נחלקו חכמים בגמרא (ברכות כו, ב) על אודות מקור החיוב בתפילה; האם התפילות נתקנו כנגד הקרבנות, או שמקורן עתיק וקדום יותר והן נתקנו בידי האבות:

רבי יוסי ברבי חלפתא אמר: תפילות – אבות תקנום. רבי יהושע בן לוי אמר: תפילות – כנגד תמידין תקנום.

לדברי הרב, מחלוקת זו, שלמעשה לא הוכרעה, קובעת את אופייה ומהותה של התפילה. אין כאן שתי דעות חלוקות, אלא שני פנים של התפילה, ששניהם דרושים כדי לעמוד על שורשיה ומשמעותה:

רגילים להסביר שרבי יהושע חולק על רבי יוסי, אבל קיבלתי מרבתי שאין זה כך. משמעות המילה תפילה אצל חז"ל היא תפילת העמידה, השמונה-עשרה, בה אנחנו מבקשים את צרכינו. התפילה היא 'עבודה שבלב'. אנחנו מקיימים הרבה מצוות דרך הפה שלנו, למשל אמירת קריאת שמע פעמיים ביום, אבל אין זה תפילה. תפילה, זה תפילת העמידה, ותכלית עבודה זו היא לבקש את אותם דברים קיומיים החסרים לי, כאדם, כבן האומה הישראלית, כדי למלא את משימתי בעולם הזה, כדי להיות מי שאני אמור להיות. אם אין לי אפשרות להשיג את אותם דברים דרך עמלי, אני רשאי לפנות לבורא העולם ולבקש ממנו דרך אותה עבודה שבלב שימלא את מבוקשי. מדוע אני רשאי לעשות זאת? כי

11. "לצערנו הרב, ישנם מלומדים שלא למדו כל צרכם המחזיקים בדעה מוטעית זו, לפיה אברהם הכיר לפי השכל שיש בורא. הם מביאים כהוכחה לשישתם, כביכול, שאברהם הכיר את בוראו. אבל הם אינם מבינים את דברי המדרש. לא כתוב במדרש שאברהם הכיר לפי השכל שיש בורא. זו פילוסופיה! הוא הכיר מיהו בוראו (ב"ר ס"ד, ד). רק עברי מסוגל להכיר מיהו הבורא. לדעת שיש בורא – כולם מסוגלים..." ("סוד מדרש התולדות" ח"א, עמ' 248).

12. המובאות מדברי הרב שיובאו להלן לקוחות מתוך 'סוד מדרש התולדות' חלק ו' שעתידי לראות אור בקרוב. תודתי נתונה לחיים רוטנברג עורך הסדרה, שאפשר לי להשתמש בחלקים אלה.

אני הבן של אברהם, יצחק ויעקב. זה מה שרבי יוסי ברבי חנינא מסביר: 'תפילות – אבות תקנום'. האבות תיקנו את הזכות להתפלל. התפילה היא חידוש של האבות.

על פי דברי רבי יוסי בר חלפתא, עצם אפשרות הפנייה בתפילה אל ריבונו של עולם הנה חידוש של האבות. זהו חידוש יסודי שכמוהו כחידוש של התורה שהעולם הוא נברא. כאשר חוקי העולם נתפסים כחוקים דטרמיניסטיים, שאינם ניתנים לשינוי, אזי אין מקום לתפילה. אלה הפנים המשתקפים מבעד לשם 'אלוהים'¹³, שמו של הבורא המתגלה כמי שקיבע את חוקי הטבע בסוף ימי הבריאה.

האבות, שבראשם אברהם אבינו, היו הראשונים שזיהו את מכלול כוחות העולם ככאלה הכפופים למי שקיבע אותם בעולמו, ולכן גם נתונים למרותו – ה' (בגילוי שם הוי"ה – י – ה – ו – ה) שהוא האלוהים:¹⁴

לפני האבות לא התפללו, כי אי אפשר לבקש מאלוקים. אלוקים הוא השם של הבורא בתור מי שקיבע את חוקות העולם, בסוף ימי המעשה. אם יש קיבוע, אם העולם מתנהל על פי חוקים דטרמיניסטיים – וזה רצונו של האינסוף ברוך הוא כבורא, כאלוקים, אין מקום לתפילה. צריך לדעת שיש מדרגה עליונה יותר, המדרגה של ה' שהוא האלוקים, כדי ליזום תפילה. מי שידע את זה ראשון הוא אברהם. הוא הראשון שהפך את ה' לאדון על עצמו, כאשר הוא קרא לו אדוני.¹⁵

הפנייה אל הבורא בבקשה מעידה על כך שמשוהו חסר בעולמו, וזאת לאחר שברא את העולם וסידר בו את כל צורכי בני האדם. כדי לבוא בטענה חמורה כזאת לפני מי שאמר והיה העולם אנו זקוקים לזכות מיוחדת, שאותה, כפי שנראה בהרחבה ובפירוט להלן, אנו מקבלים מהאבות:

אלמלא האבות, לא הייתי רשאי לבקש דרך התפילה את מה שנראה לי כצורך קיומי עבורי **עכשיו**. מדוע? כי יש בעצם פנייתי לריבונו של עולם משום חוצפה...

את מחלוקת הגמרא בין שני מקורות התפילה הגדיר הרב כיחס בין 'תפילת הרשות' לתפילת החובה:

שני המושגים 'התפילה כרשות' ו'התפילה כחובה', הם מושגים שלי. לא מצאתי לזה סמך אצל מפרשים אחרים, אבל הם מאפשרים לי להסביר בקלות את מה שקיבלתי מרבותיי. היום, מאז חורבן הבית, יש לנו חובה להתפלל, ומקור חובה זו היא כנגד עבודת התמידין שהייתה בבית המקדש. לכן אנחנו לא כל כך רגילים לחלוקה זו בין התפילה כרשות ובין התפילה כחובה.

13. ערך השם "א-להים" בגימטרייה שווה לערך המילה "הטבע" (86). ראה בפרדס-רימונים, שער השמות, פרק ז; שם, שער י"ב פרק ב; תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ו.

14. ראה דברים ד', לה וראה בהערה הקודמת.

15. ראה בראשית ט"ו, ב וברכות ז, ב.

תפילת הרשות – מהותה היא בקשה מיוחדת לקבלת הברכה שחסרה לאדם כדי למלא את תפקידו בעולם. מקור הפריווילגיה לבקשה זו, לפי רבי יוסי ברבי חנינא, הוא האבות, שחידשו דרך פנייה זו לבורא.

הממד השני של התפילה – ממד החובה, נובע מהקביעה שהתפילות נתקנו כנגד תמידין. בכך למעשה קובע רבי יהושע בן לוי את מהותה של התפילה לאחר חורבן בית המקדש. תפילת החובה נתקנה כנגד עבודת המקדש היומיומית שהייתה למען כלל ישראל, ומכאן גם הדגשת המסגרת הפורמאלית שבה: הנוסח הקבוע והממד הציבורי – התפילה במניין:

הממד השני של התפילה הוא ממד החובה – התפילה כחובה, וזה מה שרבי יהושע בן לוי רוצה להדגיש: 'תפילות' – כנגד תמידין תקנום'. מוטלת חובה על כל יהודי להתפלל שלוש פעמים ביום תפילה בנוסח קבוע, מאז חורבן הבית, כי תפילה זו היא כנגד העבודה שהייתה בבית המקדש [...] תפילה זו היא תפילת הציבור. כלל ישראל הוא צדיק ורק תפילות הצדיק הן תפילות אמתיות. מכאן החשיבות של התפילה במניין. אנשי כנסת הגדולה קבעו את מטבע התפילה לפני שהנבואה עמדה להסתלק, וזו תפילת החובה שאנחנו מתפללים כציבור, שלוש פעמים ביום.

היחס בין שתי הדעות – 'תפילת הרשות' ו'תפילת החובה' – קשור בזכות המתפלל לפנות בתפילה. במקורה, תפילת הרשות איננה מוגדרת בזמן ובנוסח קבועים. זאת לעומת תפילת החובה, המוגדרת בזמן ובנוסח. כיום, לאחר חורבן בית המקדש, תפילת הרשות מובלעת בתוך תפילת החובה, ולכן איננו מבחינים כמעט בין שני סוגי תפילות אלה. בדברינו להלן בביאור מהות התפילה נתמקד במושג 'התפילה כרשות', וממילא – בזיקת תפילה זו לזכות האבות. בהיות דרך זו קדומה וראשונית יותר, יש בכוחה כדי להאיר בצורה שורשית את מושג התפילה כפי שהוא בא לידי ביטוי במקורות השונים.¹⁶

ג. תפילה ונבואה¹⁷

הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ) סיפר כי לאחר שסיים את תפילתו באחת הפעמים שאלה אותו בתו הקטנה מה הוא עשה זה עתה. בנימה חינוכית ענה: "דיברתי עם אלוקים", ובתמימות ילדותית החזירה לו בתו בשאלה: "ומה הוא אמר לך?".

מאחורי שאלה ילדותית זו עומדת נקודת אמת שלא תמיד אנו שמים לב אליה. התפילה היא דיבור, פנייה אל מישור, וככזאת, היא מחייבת אותנו להקשבה מה בדיוק נאמר לנו במהלכה. מה בדיוק מתרחש במפגש שהתפילה אמורה ליצור עבורנו?

16. בנושא זה ראה עוד מהר"ל, 'נתיבות עולם', נתיב העבודה פרק ג, המבאר את ההבדל בין שתי הדעות בגמרא.

17. לעיון נוסף בסוגיה זו ראה 'קדושה וטבע', הרב אורי עמוס שרקי, עמ' 55-56.

הרב הצביע על כך שבפעם הראשונה שבה נזכרת התפילה בתורה, מופיעה לצדה גם תופעת הנבואה. אבימלך מקבל ציווי אלוקי להשיב את שרה אל אברהם (בראשית כ', ז): "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא, ויתפלל בעדך וחיה", ובהמשך (בראשית כ', ז): "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך". הנבואה והתפילה קשורות זו בזו, שכן בשתייהן מדובר בעמידה מול אלוקים הדורשת דיבור.¹⁸ ניתן לומר שאלו שתי תנועות בכיוון מנוגד, התפילה – מהאדם אל הבורא, והנבואה – מהבורא אל האדם.

מילות התפילה שייכות לממד הנבואה. הקשר בין התפילה לנבואה נלמד בתורה מן הפסוק שנאמר לאבימלך על אברהם: 'כי נביא הוא ויתפלל בעדך', כלומר נביא הוא זה שתפילתו מקובלת. הקשר הפנימי בין התפילה לנבואה טמון בכך שהתפילה היא קול האדם המופנה לבורא, והנבואה היא קול הבורא המופנה לאדם. אך הקול הוא אותו הקול...¹⁹

המצוקה שחווה האדם בן זמננו בנושא התפילה, נובעת אפוא במידה רבה מן העובדה שאנו חיים כיום בעידן ללא נבואה; ללא התגלות ישירה של הבורא אל האדם. עם זאת, עלינו לזכור שהתפילה איננה יכולה להגיע לתכליתה ללא הפנמת העיקרון שקבלת התפילה קשורה קשר בל יינתק עם הדיבור האלוקי שקודם לפנייתנו אל הבורא.²⁰

רמז ושריד ליחס בין הנבואה לתפילה הובא להלכה בשו"ע:²¹

המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכיהן כנגדו; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו; ויחשוב כאלו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני ממ"ה הקדוש ברוך הוא שהוא חוקר כל המחשבות. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה.

מקורה של הדרכה זאת נמצא כבר בדברי המשנה (ברכות ה', א):

חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים, כדי שיכוונו את לבם למקום.

ההתכוונות וההתבודדות שקדמו לתפילה בקרב החסידים הראשונים, היוו אמצעי לפתיחת ה'הצינור הנבואי'. גם קביעת נוסח התפילה – מפעלם של אנשי כנסת הגדולה, שביניהם ישבו גם אחרוני

18. "בורא ניב שפתים שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו" (ישעיהו נ"ז, יט); וראה במצודת ציון שם: "ענין דיבור כמו ינוב חכמה (משלי י', לא) והוא מלשון תנובות שדי (דברים ל"ב, יג) כי הדבור הוא פרי הלשון".

19. 'מדרש בסוד ההפכים', עמ' 93.

20. ראה משלי כ"ח, ט: "מסיר אזנו משמע תורה, גם תפלתו תועבה", ובגמ' שבת י', א; עולת ראי"ה ח"א, עניני תפילה ד, עמ' כא; שם, ב, עמ' יט; עין אי"ה שבת א', פרק א', סע' ז; שמונה קבצים, קובץ ה', ריד; אורות האמונה עמ' 107-108; שיחות הרצ"ה ויקרא עמ' 34-35 סעיף 2, שם, ספר דברים עמ' 98-99 ועוד.

21. אר"ח צח, א בשם הסמ"ק והטור.

הנביאים²² – מהווה חוליית המשך בשרשרת התפילה והנבואה. הנוסח הקבוע כמו בא לנסח במילים ובתבנית מוגדרת ומדויקת את הכוונות ואת דרכי התפילה שהיו מקובלות בקרב הנביאים עת הייתה הנבואה קיימת. עבורנו מהווה תבנית זו מסגרת המסייעת לנו לפנות בצורה נכונה ומדויקת אל מי שאנו מבקשים לפנות אליו בתפילתנו.

ד. תפילה וברכה

החוויה הקיומית שמניעה את האדם להתפלל, לפנות אל מקורו בבקשה ובתחינה, נובעת מתחושת העדר וחוסר. במובן זה, החוסר האישי כמו גם זה הכללי – הלאומי, העולמי והקוסמי, פנים שונות של מציאות אחת הם,²³ הד עמום הבוקע מקול בכייתם של המים התחתונים הזועקים: "אנן בעינן למהוי קדם מלכא".²⁴ זהו הפער האינסופי בין בורא לנברא, על שלל ביטוייו. התפילה במשמעותה העמוקה הנה תהליך המתקה, תיקון והתפלה למליחות המים הבוכים. זהו גם מקום המפגש בין מושג התפילה למושג הברכה:

התפילה היא בקשת ברכה. כיצד? ראשית, צריך להבין מהי ברכה בעולם. על פי חכמת הקבלה, ברכה היא תוספת הוויה בבריאה, או בלשון הקבלה – 'שפע'. מי שמסתפק במצב של הטבע כטבע, לא רק שאין לו צורך להתפלל, אלא אין לו אפילו רשות להתפלל. רק מי שיש לו צורך בברכה נוספת על מה שקיים בטבע, מכיוון שקיבל על עצמו את משימת האבות, רשאי להתפלל, לבקש ולשאל...²⁵

הרב מתייחס לסוגי תודעה שונים בדבר היחס לחסרונות הקיימים בעולמנו. התפילה, ובעקבותיה הברכה, מבטאות בראש ובראשונה מצב תודעתי הקשור באופן ישיר לזהות העברית המוסרית, המכירה את עצמה כנבראת, חווה את ברכת הבורא בבריאה, ולכן גם ערה להעדרה:

...תפיסה אחת חווה את הברכה כריבוי. זה גם מובן המילה הזאת בערבית. מזה יש גם בשפה זו מובן נלווה, כאילו היינו אומרים: יש לו מזל. יש לו ברכה במובן שיש לו מזל. התפיסה השנייה, היא התפיסה היהודית, חווה את תופעות המציאות כמבורכות, קרי: הן יותר ממה שהן, יש בהן רוויה, יש בהן 'הצפת יש', יש בהן עודף חיוניות (שערי אורה שער א'). הסובייקטיביות הזאת היא חוויית יסוד עבור המנטליות העברית.

22. עי' מגילה יח, א; ברכות לג, א; תוספתא סוטה י"ג, ד. עי' סוד מדרש התולדות ח"ד, עמ' 79-80: "מטבע התפילה נקבעה על ידי אנשי כנסת הגדולה, ומתוכם נביאים אחרונים, לפני שעמדה הנבואה להסתלק [...]. מי חוץ מהנביא יכול לדעת מה פירוש 'שכינה כנגדו' במישור החווייתי? לכן לכאורה רק הנביא או מי שיש בידו מסורת נבואית, קרי המקובל, יכול באמת להתפלל משום שהוא יודע את סוד התפילה".

23. בנושא זה ראה עוד: 'דעת תבונות' פסקאות ק"ג-ק"ד; 'נפש החיים' שער ב' פרק יא; 'פרי הארץ' לרמ"מ מויטבסק פרשת פינחס; ליקוטי מוה"ר"ן, קמא פ"ט; עולת ראיה ח"א, ענייני תפילה, עמ' טז פס' ד.

24. תיקוני זוהר פ, א (תיקון מ').

25. סוד לשון הקודש ח"א, עמ' 133-134; לזיהוי התפילה כברכה ראה גם 'נפש החיים', שער ב' פרקים ב, ג, ד, י, יא ועוד; ראה גם 'מתוך התורה הגואלת' ח"ג, עמ' רמא.

מהבדלי תפיסות אלה נובעות שתי תיאולוגיות אפשריות. מן התפיסה הראשונה נובעת תיאולוגיה שהעולם איננו אלא מה שהוא, ולכן כדי להתגבר עליו, כדי לפתור בעיותיו, יש צורך בטכניקה או בכישופים למיניהם. מן התפיסה היהודית נובעת הכרת העולם כמקום טבעי של ברכה. את היעדר תחושת הברכה אנחנו חשים כמצב לא נורמאלי וכמלמד על לקיחת הברכה. המצב הנורמאלי הוא שיש ברכה. חסרון ברכה זה נתפס כחוסר, כתקלה. באופן טבעי הטבע הוא מבורך.²⁶

התפיסה התיאולוגית, המשתקפת מבעד לתיאור האסכולה הראשונה, איננה חווה את המציאות כגילוי של הברכה האלוקית. המציאות נתפסת בעיניה כמתבטלת ונכנעת לאל האחד, הכובש בגבורתו את העולם ומזכה בכעין 'מזל' את הראוי לכך. מעבר ל'מזל' זה, המציאות עצמה איננה אלוקית, והברכה שבה איננה הופעה של ברכת האל ושפע טובו.

תפיסה זו, הנעדרת את הממד האימננטי של הגילוי האלוקי – 'הצפת היש' בלשון הרב, מתייחסת להיעדר הקיים בעולם כאל 'תקלה טכנית' שאותה יש לתקן. לכן זוהי גם תפיסה המתמקדת בכמות ולא באיכות. ה'יש' נתפס בעיניה כמציאות שכדי לחוות את הברכה שבה יש להוסיף עליה במונן החומרי, הכמותי. מכאן נובעת גם נטייתה לעסוק במאגיה, כישוף וכדו' כדי לטפל בבעיות הקיימות במציאות. התנועה הנפשית שעומדת בבסיס תפיסה זו היא תיקון המציאות האובייקטיבית חלף תיקון המצב המוסרי הסובייקטיבי, שבו גם נהווים הברכה והשפע האלוקיים. תפיסה זו תזוהה בדרך כלל ביטוי לאותו 'מזל' אלוהי בעושר, כבוד, כוח וכדו', גם אם אלה הושגו בשקר, מרמה ודורסנות.

לעומת זאת, תפיסת הברכה העברית חווה בטוב הקיים בעולמנו ביטוי לשפע ולגילוי אלוקי: "ועבדתם את ה' אלהיכם, וברך את לחמך ואת מימך" (שמות כ"ג, כה). ברכה זו קשורה לשפע ולאיכות הרוחנית שבחומר, ואינה מתייחסת לכמותו. על פי תפיסה זו, כאשר קיים העדר כלשהו במציאות, הוא מיד נחוה כבעיה רוחנית-מוסרית המונעת את השפע: "וסרתם, ועבדתם אלהים אחרים, והשתחיתם להם. וחרה אף ה' בכם, ועצר את השמים ולא יהיה מטר, והאדמה לא תתן את יבולה ואבדתם מהרה מעל הארץ הטבה אשר ה' נתן לכם" (דברים י"א, טז-יז).

תודעת הברכה שבוקעת מבין השיטין של תפיסה זו, מבטאת בקשה להשלמה והוספת ברכה אלוקית בעולם כהשבת המציאות לתיקונה ולשלמותה. אין זה כאותה כניעה לאל, המניחה מראש כי כאות הוקרה לכניעתה 'ישמע-אל' לבקשתה וייעתר לכניעתה (גישה שיש בה לא מעט כוחנות ושתלטנות). עמדה זו איננה 'מכריחה' את ריבונו של עולם לשמוע לה, אלא בתחנונים וברצון מבקשת: "ממקומך, מלכנו, תופיע". גישה זו קשורה בצורה ישירה, כפי שנראה להלן, לשליחותם של אבותינו – אברהם, יצחק ויעקב.

ה. זהות המתפלל

עם פתיחת התפילה, אנו מזכירים את אבותינו – אברהם, יצחק ויעקב. על פי הרב, ביסוד ברכת אבות שנאמרת בראשית תפילת העמידה, קיים יסוד מרכזי הקשור לזהות שעמה על המתפלל להזדהות בבואו לפנות אל ריבונו של עולם בבקשה:

בני ישראל קיבלו את הסגולה להתפלל מאבותיהם אברהם, יצחק ויעקב כפי שמובא בגמרא (ברכות כו, ב). אברהם תיקן את תפילת שחרית, יצחק תיקן את תפילת מנחה ויעקב תיקן את תפילת ערבית. פירושו של דבר, שבשחרית אנו מתפללים לאלוהי אברהם, במנחה לאלוהי יצחק, ובערבית לאלוהי יעקב. מכל מקום, כוונת התפילה בשחרית היא להתפלל למידת החסד... במנחה – להתפלל למידת הדין... ובערבית – להתפלל למידת האמת... כלומר, הכוונה הכוללת היא באיחוד אלוהי אברהם, יצחק ויעקב...

מהאבות ואילך יש אפשרות להתפלל (בקביעות), אבל דרך זכות האבות. לכן הברכה הראשונה של תפילת שמונה עשרה נקראת 'אבות', ומשמע שאנו מתפללים לאלוהי האבות. אפשר להגדיר זאת כך: רק למי שיכול להזדהות כשייך ל'בני בניהם' של האבות, כמו שנאמר בנוסח התפילה, יש זכות להתפלל.²⁷

ההזדהות עם האבות, לדברי הרב, קשורה לצורה שבה המאמין מתייחס למצב הקיומי שבו העולם הנברא נתון לאחר בריאתו. בפנייתו דרך ההתקשרות אל האבות הוא מאמת את זכותו האישית לפנות בבקשה למקור הברכות כדי להוסיף ברכה לעולם. במובן זה, בקשת הברכה איננה צורך פרטי בלבד, אלא קשורה באופן ישיר למשימה שנטלו על עצמם האבות, ובראשם אברהם אבינו: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית י"ב, ג). בקשת הברכה מבטאת אפוא חוסר השלמה וחוסר הסתפקות במציאות הטבעית כשלעצמה, בהיותה נעדרת וחסרה:

רק מי שיש לו צורך בברכה נוספת על מה שקיים בטבע, מכיוון שקיבל על עצמו את משימת האבות, רשאי להתפלל, לבקש ולשאול. מסיבה זו, מיד עם תחילת נוסח התפילה אנו מזדהים כצאצאי האבות: 'אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב'. כדי להיות זכאי לקבל את מבוקשו, המתפלל המזדהה כישראל נבדק אם הוא אמנם ישראל באמת. לפי הנגלה, שורש המילה להתפלל הוא 'פ.ל.ל', שמשמעותו משפט. כלומר, המתפלל מעמיד את עצמו לפני בית הדין של התפילה כדי שיצא לאור משפטו אם יש לו זכות לבקש. אם כן, יש לו זכות ורשות לעמוד... ולבקש את הברכה בשם האבות. מחוץ לעם ישראל אין צורך בתפילות, מכיוון שאומות העולם, 'האדם הטבעי', מסתפקות בטבע כטבע.²⁸

²⁷. 'סוד לשון הקודש' ח"א, עמ' 133.

²⁸. 'סוד לשון הקודש' ח"א, עמ' 110. הקביעה ביחס ליתר העמים איננה גזענית-פטאלית, שאיננה מאפשרת כל שינוי. מכיוון שזוהי קביעה מוסרית-ערכית אזי קיימות בפני אומות העולם שתי אפשרויות: קבלת שבע

במקום אחר מתבארים הדברים בצורה רחבה יותר:

הבחינה של 'האדם'²⁹ מתייחסת לאדם המסתפק במה שהקב"ה כבורא העולם שם בעולמו עבורו. בעולם הטבעי הכול מוכן כבר מראשית הזמן. הקב"ה שם בעולמו מספיק שפע לכולם והאתגר של 'האדם', של אומות העולם, הוא לארגן את העולם כך שכל אחד יקבל את חלקו לפי הצרכים שלו, דרך חוקות הטבעי הבלתי פרסונליים. אני רגיל להשתמש בביטוי 'אדם טבעי' כדי לציין בחינה זו של 'האדם'.³⁰

הרב מגדיר את 'האדם הטבעי' כמי ש'התמחותו' היא בעיקר בעולם הבלתי פרסונאלי – הטבעי. על כן, חוויית ההעדר הקיומי שקיימת בעולמנו זרה לו. אמנם ייתכן שיחוש חוסר פרטי בתחום מסוים, אך הוא לא יזהה בחוסר זה הד לחוסר עמוק יותר. מצדו הניסיון יהיה לארגן את המציאות מחדש, לסדר אותה כך שהשפע יגיע אליו.³¹ זוהי בעיית ההתמקדות ב'מה' ולא ב'מי'; 'מה' חסר לי, ולא 'מי' הוא הגורם לחיסרון הזה, או בשל 'מי' הוא נגרם.³²

האדם הטבעי יכול להיות הוגה דעות משכמו ומעלה, מומחה בכל החכמות ה'חיצוניות', אך הוא מטבעו פאני. הוא איננו עובד ע"ז או עובד אלילים. הוא 'נאטוריסט' – טבעוני (naturiste). איש הטבע. האדם הטבעי איננו חש בחיסרון קיומי בכך שהוא חי חיים טבעיים בלבד. דבר אינו חסר בעולמו של האדם הטבעי. הוא איננו זקוק לשום תוספת ברכה בעולם כדי לחיות, ואי אפשר להכחיש שאכן הוא יכול לחיות, מבחינתו, חיים מאושרים. לכן האדם הטבעי איננו חש צורך בתפילה. מטרת התפילה היא לקבל שפע נוסף, 'ברכה' בלשון הקבלה, כדי להתעלות מעל החיים הטבעיים האלה בשביל למלא משימה מיוחדת. ישראל זקוק לברכה מיוחדת כדי למלא את משימתו של 'ממלכת כהנים' כלפי אומות העולם. לכן התפילה היא צורך קיומי לעם ישראל, כי ישראל איננו מוכן להסתפק במצב העולם כמו שהוא...³³

מצוות בני נח וגיוור (עיין 'סוד מדרש התולדות' ח"א, עמ' 199 ושם, עמ' 248–252). "שאלה: והלא נאמר (ישעיהו נ"ו, ז) 'כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים'. **תשובה:** לאומות העולם עשויה להיות אחיזה מסוימת בתפילה כאשר הם מתקשרים לזהות של האבות דרך ישראל. יש לדייק בפסוק: כאשר יש צורך בתפילה, יש אפשרות לכך רק דרך 'ביתי'" ('סוד לשון הקודש' ח"א, עמ' 134, וראה עוד מל"א ח', מא-מג).

29. הזהות הכללית של בני האדם מלבד ישראל, וכדלהלן.

30. 'סוד מדרש התולדות' ח"א, עמ' 156.

31. עיין 'תורה אור', רש"ז מליאדי, פרשת נח ד"ה 'ויאמר ה' הן עם אחד', י, ד.

32. להרחבה בנושא היחס בין ה'מה' ל'מי' – הפרסונלי והבלתי פרסונלי, ראה 'סוד מדרש התולדות' ח"ג בפרק 'נאצלים ונבראים'. כמו כן, ראה 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 292–294.

33. 'סוד מדרש התולדות' ח"א, עמ' 156–157; וראה עוד 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 290–292.

ארכיטיפ 'האדם הטבעי' נקשר במקומות אחרים בדברי הרב בדמותו המסתורית של הנחש מסיפור גן העדן. דמות זו, המתוארת כבעלת יכולות פנומנאליות של דיבור וחכמה³⁴ הדומות מאוד לתכונות אנושיות, נעדרת לדברי הרב תכונה מרכזית המבדילה אותו מן האדם, והיא היכולת להכרה והכרעה מוסריות. החיסרון שקיים בתודעת 'האדם הטבעי' נובע מכך שאיננו חווה את המציאות כולה ואת עצמו בכללה כנבראים:

אדם שמוכן להסתפק בחיים הטבעיים דומה לאותו יצור המכונה 'נחש'. רוב הבריות הם כאלה והם חיים בלא ספק חיים מאושרים. הם נהנים מהשפע שהבורא שם בעולם בשבילם, הכל דרך הטבע... **העברי מתפלל כי הוא איננו מוכן להסתפק במצב הנוכחי של העולם. כדי למלא את משימתו יש לו צורך בתוספת ברכה. אין זה פלא שהמתפלל הראשון היה דווקא אברהם אבינו. הוא תיקן את תפילת שחרית. יכולתו להתפלל נובעת מעצם זהותו – יש לעברי יכולת להיות נביא...'** 'ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה'. אברהם יכול להתפלל מכיוון שיש בו כוח נבואה.³⁵ תכונה זו נובעת מעצם היותו 'איש' ועצם היות שרה 'אישה' במובן האמתי של המילה. האיש האמתי לפי התורה הוא הנביא והוא זה שרשאי להתפלל עבור הכלל.³⁶

אפשרות הפנייה אל ריבונו של עולם בתפילה קשורה אפוא בהזדהות עם היותו בורא ומקיים, וממילא גם מהווה ומברך של הבריאה כולה. הזדהות זו עוברת דרך הפריזמה של האבות, שהיו הראשונים שביטאו את התפילה בהיבט זה.

34. עיין בראשית ג', א ובתרגום אונקלוס שם, שם: "וחיאו הוה חכים". "הוא בעל חכמה מסוימת הנקראת בתורה 'ערמה' - היא חכמה מצד הרע, כי היא משוללת כל יסוד מוסרי. אבל הכוח השכלי, היכולת האינטלקטואלית כשלעצמם של הנחש והאדם זהים..." ("סוד מדרש התולדות" ח"א, עמ' 196).

35. ראה מהר"ל, 'תפארת ישראל', סוף פרק יט: "בארו ז"ל בחכמה, כי לא היה אל הקדוש ברוך הוא צירוף וחבור אל העולם, עד שבא אברהם. כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם, עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו. ודבר זה ידוע למי שידוע בסתרי החכמה והתבונה. לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוו לאברהם, שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד, שלכך נתנה המילה לאברהם". יושם לב שהמהר"ל קושר בין המילה - הדיבור, לבין המילה - ברית המילה, ואכמ"ל.

36. 'סוד מדרש התולדות' ח"א, עמ' 161; עיין יומא עה, א דברי הגמרא על הפס': "ונחש עפר לחמו" (ישעיהו ס"ה, כה). וראה 'סוד מדרש התולדות' ח"ו שעתיד לראות אור בקרוב: "העולם הטבעי הוא עולם פגני, במובן הפשוט של המילה: האדם הטבעי, הפגני מסתפק בחיים הטבעיים של הטבע וזה עבורו כל העולם החיצוני, כולל כל העולם של הבידור, של ההנאות. תורתו היא שצריך ליהנות מההנאות של העולם. זה עולמו של הנחש ויש בו את כל מה שהוא צריך: 'על גִּהְזֶן תֵּלַךְ וּעֵפֶר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ' (בראשית ג', יד). הרבה טועים בהבנת משמעות המילה עפר. מילה זו מציינת במעשה בראשית את החלק החי של הארץ. הוא החלק המסוגל לתת פרי. העפר הוא אותו כוח גנוז בארץ המסוגל להחיות. הוא החלק החי הגנוז בצד החומרי, הבלתי פרסונלי, העתידי להפוך להיות הטבע. בעולם הטבעי, אין מקום לתפילה".

אך ההזדהות עם האבות לדברי הרב איננה רק קישור רעיוני לממד שהם גילו וביטאו בפנייתם אל הבורא. יש באזכור האבות היבט נוסף, והוא מכונה בדבריו 'איחוד המידות'.

כאמור, בפנייה אל הבורא ישנה בעיה מהותית שעליה עמדנו לעיל, והיא שאיננו יודעים בדיוק מיהו הבורא שאליו אנו פונים. הפנים השונות שבהן מתגלה הבורא בעולמנו זקוקות לביטוי בפנייתנו אליו. זהו עומק המשמעות של הפנייה בתפילה דרך זהות האבות, שבדרכם ביטאו פנים שונות והפוכות של הפנייה אל ריבונו של עולם.

בדברינו להלן נעמוד על עיקרון איחוד המידות דרך בירור סוגיה מרכזית נוספת במשנת התפילה של הרב, והיא – קיומו או היעדרו של המושג 'רגש דתי'.

ו. האם קיים רגש דתי?

התפילה היא כידוע 'עבודה שבלב'. ככזאת, היא ביטוי לרגשות הלב, מהם היא בוקעת ואליהם היא שבה. בעיקר כיום, כאשר במרכז השיח הדתי נמצאות הספונטניות, ה'זרימה' והחוויה, מקבלת התפילה, גם בעקבות הרנסנס החסידי של העשור האחרון, מקום של כבוד במרכז הבמה הדתית. בעקבות התעצמות זאת מתגנבת לה לעתים בסתר ולעתים בגלוי שאלה: האמנם יש מי שחווה, מרגיש וחש בטבעיות את הנוכחות האלוקית בחייו ויש מי שלא? או מנגד – האמנם חוויה דתית בעלת עומק ועצמה מעידה בהכרח על קרבת אלוקים?

הרב התנגד לשימת הדגש על הרגש בעולם הדתי, וטען שזהו ביטוי להשפעות זרות שאין מקורן בתפיסה היהודית:

בימינו תופס הרגש יותר ויותר מקום מרכזי בקביעת חייו, בייחוד אצל בני הנוער המבקשים לפעול לפי הרגש, לפי נטיות נפשם. גם בדו-שיח הדתי-חילוני אנחנו שומעים אמירות על 'הרגש הדתי' המאפיין אדם דתי. כאילו יש לאדם דתי מערכת רגשות שונה מאדם רגיל, כאילו יש לו נטיות נפשיות מיוחדות שהוא זכה להן כמתנת אל באופן שרירותי.³⁷

במקום אחר מתבארים הדברים בצורה רחבה יותר ושופכים אור גם על סוגיית הידיעה מול מי אנו עומדים בתפילתנו:

הפנייה היזומה של האדם לריבונו של עולם מעוררת חשד, משום שלא ברור, בהיעדר התגלות אלוקית, למה מתכוון אותו אדם. מיהו אותו אל שאליו הוא פונה? האם הוא פרי שכלו? רגש ספונטני מעין זה הוא בעייתו. 'דע לפני מי אתה עומד'. אני יכול לדעת כי ריבונו של עולם התגלה לנו בהר סיני. פנייתו אל האדם קדמה לפנייתו אליו בחזרה. תפילתו של היהודי היא תגובה, מענה, שלב שני, להתגלות הנבואית של הבורא. פנייה זאת הופנתה דרך עם ישראל לעולם כולו. לכן, לא ייתכן שרק קומץ אנשים 'זכו' לחן מיוחד ולאותו 'רגש דתי'.

37. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 179.

המושג הזה הוא מושג נוצרי ביסודו. התאולוגים הנוצרים מבחינים בין מי שזכה לחן אלוקי ובכך הפך למאמין ויכול להיושע, ובין מי שלא זכה לכך. אין לקבל תפיסה זו בשום פנים ואופן...³⁸

הסכנה שעליה מצביע הרב היא שהחוויה הספונטנית שממנה מתפרץ 'הרגש הדתי', ייתכן שאינה אלא אשליה, דמיון ורמייה עצמית. התפיסה המניחה כי קיים כביכול 'רגש דתי' מניחה שתי הנחות – האחת היא שזהו רגש שרירותי, כזה שיש שזכו להרגיש אותו ויש שלא. ממילא, זוהי ההנחה הנגזרת מכך – אין מקום לעבודה פנימית, לעמל וליגיעה בתחום המוסרי. אלה נקודות היסוד המבדילות בין היהדות לבין יתר הדתות בהיותן מעמידות את הרגש והחוויה האקסטטיים, 'הרליגיוזיות', כאבן יסוד לפולחן, דבר הנובע כמובן מהיעדר מושג ההתגלות.³⁹

החיסרון שקיים ברגש, כפי שנראה, הוא שמעצם מהותו הנו חד-ממדי; נעדר את יכולת נשיאת ההפכים המהותית והקריטית כל כך למפגש עם התגלות הבורא:

יש לשכל אפשרות להכיל את ההפכים. הרגש אינו יכול להכיל את ההפכים. מדוע? מכיוון שהשכל שייך עוד לעולם האור, שיש בו אחדות גמורה. הרגש לעומתו, כבר קשור לריבוי שיש בכלים. לכן כל רגש הוא לעצמו. בעולם של הרגש כשלעצמו קיים פירוד בין הרגשות.⁴⁰

בהמשך דבריו מבאר הרב שמדרגת השכל מקבילה לספירת ה'תפארת'. ספירה זו כוללת בתוכה את ששת הקצוות – המידות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד. מידות החסד והגבורה הן הפכים וכן מידות נצח והוד, אולם כולן נכללות בתוך ספירת התפארת. כדבריו שם: "בשכל פועל כוח מסתורי המאחד את ההפכים".⁴¹

הכוח השכלי מאפשר לאדם לתפוס את המציאות בכללותה, באמתתה. זהו מובנה הפנימי של ספירת תפארת. במובן זה, השכל מסוגל לתפוס את מושג האחדות המאפשר מעבר⁴² למפגש עם הבורא. הרגש לעומת זאת, תופס בכל פעם מקטע תחושתו אחד בלבד, חוויה אחת ורושם אחד. לכן הרגש כשלעצמו עלול להוביל במקרה קיצוני אף לעבודה זרה, בהיותה סגידה לכוח אחד מקרב כלל כוחות המציאות שיצר רושם רגשי מיוחד על האדם.

מן הסיבה הזאת, ייתכן שתיווצר תחושה עצמתית ורבת רושם שלא בהכרח עומד מאחוריה דבר ממש. אין זו אלא חוויה סובייקטיבית שאיננה מובילה למפגש עם האלוקי אלא למפגש של

38. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 179, הערה 432.

39. עיין 'כוזרי', מאמר שלישי, כג-כד.

40. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 178.

41. שם, וראה פרדס רימונים לרמ"ק שער א, פרק ג: "...והנה נשלם פירוש המאמר, ויצא לנו טוב טעם ודעת כי תפארת גם כן מכריע בין גדולה [חסד] והוד ובין גבורה ונצח".

42. חשוב להדגיש מילה זו כדי שלא יובן חלילה כי השכל בכוחות עצמו מסוגל לקלוט את מה שמעבר לכל השגה. הרב מדגיש כי השכל הוא העליון בכוחות האדם, המאפשר מעבר אל המציאות הכללית שאיננה נפרדת לרסיסים כבתחום החוויה והרגש.

האדם עם חוויותיו. מובן שאין בדברים אלה פסילה של החוויה כשלעצמה, אך היא באה להסב את תשומת לב האדם לכך שהיא איננה יכולה להוות עדות נאמנה לכך שאמנם נוצר כאן מפגש ממשי של האדם עם בוראו.⁴³

ז. כובד ראש

המצב הנפשי שמתוכו צריך להגיע אל המפגש עם הבורא בתפילה, מכונה בלשון חז"ל במשנה בברכות (ה', א) 'כובד ראש': "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש". נעיין בדברי הגמרא לאור הפירוש שנתן להם הרב:⁴⁴

הגמרא מציגה חמש עמדות נפשיות העומדות למבחן כחוויה הדתית האולטימטיבית שאֵתה על המתפלל לגשת אל התפילה מול בורא העולם. היא דוחה את ארבע הדעות הראשונות ומאמצת את הדעה האחרונה.

מנעד העמדות המוצגות בגמרא תואם במידה רבה את החקר הפנומנולוגי של החוויה הדתית, שעסק בניסיון לעמוד על המקור הראשוני העומד ביסודה של כל פעילות דתית:

א. **מרירות נפש** – לשיטה זו מקור החוויה הדתית הוא במועקה, עצב או דיכאון שחש

האדם. המענה התרפויטי שמבקש האדם לנפשו הדואבת נמצא בחוויה הדתית.

ב. **רגשות אשם** – גישה זו טוענת שהחוויה הדתית נובעת מנקיפות המצפון, כתוצאה

מחטאים במישורים שונים של חיי האדם – בריאותי, חברתי, רוחני וכדו'. תחושת

האשמה והיראה מביאה את האדם לבקשת כפרה, ולכן הוא מוצא נחמה בחוויה הדתית.

ג. **חרדה** – תחושת האפסות של האדם מול אינסופיותה של הבריאה, החשש לגורלו מול

כוחות הטבע האיתנים והרצון לבסס מקום קיום יציב מביאים לבקשת המחסה בצל

החוויה הדתית.

ד. **החוויה האסתטית** – היופי המופיע בעולם, בטבע, במדע, באמנות על גווניה וכדו' גורם

לאדם להתפעם ולהתרגש. התרגשות זו מעוררת אותו להתחקות אחר המקור הנעלם של

כל היופי שבו הוא מוקף, דבר המניע את החוויה הדתית.

נבחן כעת כל אחת מהגישות המוצגות לעיל ונעמוד על החיסרון שקיים בהן.

מנא הני מילי? [מהו מקורה של ההלכה על אודות כובד הראש הנחוץ לפני התפילה?] אמר

רבי אלעזר; דאמר קרא (שמ"א א', י): והיא **מרת נפש**. – ממאי? דילמא חנה שאני, דהוה

מרירא לבא טובא!⁴⁵

43. בנושא זה ראה עוד הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ), 'שלושה עשר עלי השושנה', עמ' 197-199.

44. עיין עוד 'קדושה וטבע', הרב אורי עמוס שרקי, עמ' 56-60.

45. ברכות ל, ב.

רבי אלעזר קובע שמקורה של ההלכה הוא בתפילת חנה, שהתפללה מתוך מרירות נפש. דעה זו נדחית מכיוון שאין אפשרות לרבים ללמוד מתפילתה, כי בנפשה הייתה מרירות יוצאת דופן.

אלא אמר רבי יוסי ברבי חנינא מהכא (תהלים ה', ח): ואני ברב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך **ביראתך**. – ממאי, דילמא דוד שאני, דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא!⁴⁶

רבי יוסי בר חנינא מבקש להגדיר את כובד הראש כתחושת יראה. היראה מתוארת כאן כרגש הנובע כתוצאה מחסד: "ואני ברב חסדך... ביראתך" דווקא ברגעי חסד עלול האדם לחוש פער בין מה שניתן לו לבין מצבו המוסרי, ועל כן – "שמא יגרום החטא"⁴⁷ ולא יהיה זכאי למה שניתן לו. גם דעה זו נדחית בגלל הנהגתו המיוחדת של דוד בחוויית היראה והשפלות, שאיננה יכולה להוות הנחיה לרבים.

אלא אמר רבי יהושע בן לוי, מהכא: השתחוו לה' בהדרת קדש (תהלים כ"ט, ב) אל תקרי בהדרת אלא **בחדרת**. – ממאי? דילמא לעולם אימא לך, **הדרת ממש**, כי הא דרב יהודה הוה מציינן נפשיה והדר מצלי!⁴⁸

הגמרא מביאה שתי אפשרויות לפרש את דברי המזמור בתהלים. על פי הקשר הדברים במזמור ניתן להבין שהחרדה היא מול כוחו האינסופי של הבורא. הגמרא דוחה פירוש זה ומסבירה את המילה 'בהדרת' ככתבה; כדרישה להשתחוות לה' מתוך הדר – יופי. כראיה לכך מציינת הגמרא את מעשיו של רבי יהודה שהיה מקשט עצמו קודם לתפילה ורק לאחר מכן מתפלל. הגמרא איננה מקבלת גם פירושים אלה. לאור הקו שנקטה הגמרא עד כה, אפשר להסביר שגם החרדה או ההדר אינם מצבים שיכולים להוות הדרכה לכלל ואין הם אלא הדרכה ליחידים מצוינים כרב יהודה.

אלא אמר רב נחמן בר יצחק מהכא: עבדו את ה' ביראה **וגילו ברעדה** (תהלים ב', יא). מאי וגילו ברעדה? אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה.⁴⁹

מסקנת הגמרא היא כדברי רב נחמן בר יצחק, המבאר שמקור הלכה זו הוא בדרישה "וגילו ברעדה". את היסוד שעומד בפרשנות הגמרא ועליו הצבענו בדברינו, הסביר הרב כך:

הגמרא מחפשת הגדרה תקפה לכלל ישראל, לא ליחיד סגולה – הלכה לכלל ישראל... היא דוחה את ארבע הדעות הראשונות... משום שכל ההגדרות האלו מתייחסות לאנשים הנמצאים במצבים מיוחדים, חריגים. אי אפשר לפסוק הלכה לכלל ישראל על פי מקרים פרטיים אלו...⁵⁰

46. שם.

47. עיין ברכות ד, א.

48. ברכות ל, ב.

49. שם.

50. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 180.

בהמשך מסביר הרב את משמעות הכרעת הגמרא:

מסקנתה של הגמרא היא שכובד הראש הנדרש הוא **שילוב של שתי חוויות מנוגדות זו לזו** – **חווית השמחה וחווית היראה**. שמחה – כי אני עומד לפני ריבונו של עולם, אולם באותו זמן גם יראה – כי עמידתי זו לפני ריבונו של עולם, גם מעמידה אותי למשפט... שני רגשות אלו – השמחה והיראה הם **נחלת הכלל**. לא נולדים עם תכונות מיוחדות הנקראות שמחה ויראה. זה בהישג יד של כל אחד. לא נולדים עם תכונות 'דתיות' כדי לעבוד את ה'. אין רגש ספציפי הנקרא 'הרגש הדתי'. כל אדם בריא בנפשו יכול לחוות מצבים של יראה ומצבים של שמחה. **כשמרגישים את שני הרגשות הללו בבת אחת, זהו מצב כובד הראש שמזכירה הגמרא**.⁵¹

לידו של הרב, יש במושג 'כובד ראש' קביעה ייחודית ועקרונית במהותה של עבודת ה' המתבקשת מאת האדם מישראל. לדבריו, העמידה מול האל איננה דורשת תחושה מיסטית-אקסטטית-רוחנית המבדילה בין אדם לזולתו, שאם כך היה, אזי היו כאלה שהייתה נמנעת מהם עבודה זו, בהיעדר תחושות אלה בנפשם. ההנחיה שאליה הוא חותר מבקשת להציב מודל של עבודת אלוקים היכול להתממש גם בקרב הכלל כולו, ולא רק כהדרכה ליחידים.

בהמשך לאותה סוגיה מובאת ברייתא שמתארת הכנה נוספת לתפילה:⁵²

תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה. והיכי דמי הלכה פסוקה?
אמר אביי: כי הא דרבי זירא, דאמר רבי זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל – יושבות עליה שבעה נקיים.
רבא אמר: כי הא דרב הושעיא, דאמר רב הושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר.
ואיבעית אימא: כי הא דרב הונא, דאמר רב הונא אמר רבי זעירא: המקיז דם בבהמת קדשים – אסור בהנאה, ומועלין בו.
רבנן עבדי כמתניתין, רב אשי עביד כברייתא.

מידת 'כובד הראש' **בהיבט החווייתי**, שנזכרה במשנה כהכנה קודם לתפילה, אמורה להכיל איזון בין שני קטבים – קוטב היראה וקוטב השמחה. הברייתא מבקשת לתאר כיצד לגשת לתפילה **בהיבט הלימודי**.

בלשון הברייתא שני הקטבים המונעים את התפילה מכונים 'דין' ו'דבר הלכה'. ב'דין', שבו על הדיינים להכריע מהו הדין הצודק, הם עלולים חלילה גם לשגות, לכן קיימת כאן בעיקר מידת

51. שם, עמ' 180-181.

52. ברכות לא, א; ועי' 'קדושה וטבע', הרב אורי עמוס שרקי, עמ' 60.

היראה. לעומת זאת, 'דבר הלכה', המכונה גם 'פלפול' משקף את עצמתו הלמדנית-עיונית של האדם, ולכן הוא קשור לקוטב השמחה.

שני קטבים אלה עלולים לגרום לאדם להימשך ולהרהר,⁵³ בין אם בעומק הדין והאחריות הנובעת ממנו, ובין אם בעומק הסברות המחודשות שעלו בדעתו ומביאות לשמחה על היכולת האנושית שמתגלה דרכו.⁵⁴

המושג 'הלכה פסוקה' מבטא במהותו איזון, המהווה מקבילה ל'כובד הראש' במישור החווייתי שבדברי המשנה. הרב ביאר ששלוש הדוגמאות המובאות בברייתא מציגות שלוש דרכי פסיקה והכרעה שיש בהן כדי ללמד כיצד להביא לאיזון והכרעה גם בעולם הלימוד.

הגמרא מביאה שלוש דוגמאות משלושת המישורים של ההלכה על פי חלוקת המהר"ל: בין אדם לעצמו, בין אדם למקום ובין אדם לחברו.⁵⁵ כל דוגמא כנגד כל אחת משלוש התפילות: שחרית, מנחה וערבית... בכל אחד מן המקרים מתגלה הכלל של איחוד המידות.⁵⁶

'איחוד המידות' נדרש כהכנה לעמידה בתפילה מול מי שמאחד את כל הערכים וניצב מעבר לכל המחלוקות, ועל כן 'הלכה פסוקה' מהווה ביטוי מאוחד של רצון ה'.

אך מעבר לכך, יש בהלכות שהובאו בברייתא ביטוי לאיזון הנדרש בדינאמיקה הפנימית של הפסיקה, המשקף בפני עצמו את עיקרון 'איחוד המידות'; כאשר לעתים מתגלה הדבר בצורך להחמיר ולעתים בצורך להקל, הכול לפי העניין והמציאות שבהם עוסקים.

בכך קובע בלבו הלומד שגם בהלכה, כמו בעולם החוויה, המפגש עם ריבונו של עולם איננו דוגמטי, קבוע וידוע מראש, אלא כל זמן והגילוי המיוחד שלו, כל תפילה והתנועה הנפשית שהיא יוצרת אצל המתפלל.

ה. בין חירות לאחריות

דברי הרב בנושא 'כובד הראש' כוללים בתוכם גם ביקורת סמויה על שתי תפיסות קוטביות בעולם היהודי, שהתבטאו בתנועה החסידית מחד גיסא ובזרם הליטאי מאידך גיסא.⁵⁷ התנועה החסידית

53. רש"י, ד"ה 'הלכה פסוקה'.

54. לכן בשתי דרכים אלו חסרה גם הוודאות הנדרשת בעמידה לתפילה, בהיותן מבליטות את הממד האנושי הספקולטיבי כשלעצמו ללא הכרעה ברורה.

55. 'דרך חיים', פרק ראשון, משנה ב, עמ' כד-כה.

56. 'סוד לשון הקודש' ח"א, עמ' 135-137. במקרה הראשון - חומרה; במקרה השני - קולא; ובמקרה השלישי - דין אמת לאמתו (לא חומרא ולא קולא). שלושת הקטבים מקבילים לשלוש המידות שהתגלו דרך שלושת האבות ומופיעות בתפילות לאורך היום: אברהם - שחרית - חסד; יצחק - מנחה - דין; יעקב - ערבית - אמת.

57. מובן שיש להבחין בכל אחת מתנועות אלה בגוונים וגוונים רבים, ואין אפשרות להתייחס אליהן כאל מקשה אחת, אך עם זאת, ישנה נטייה עקרונית מרכזית שבלטה בכל תנועה, וכנגדה טען הרב את טענותיו.

הדגישה את ממד הקרבה לה': האהבה, הרגש, החוויה, השמחה וכדו'. הזרם הליטאי הדגיש את ממד היראה: הדין, הריחוק, התובענות וכדו'.

כמי שראה עצמו שייך למסורת יהדות ספרד, שנעה פחות בין קטבים ושמרה על מרכז רעיוני-חזונית פחות או יותר קבוע, הצליח הרב, כצופה מן הצד, להצביע על היתרונות והחסרונות שקיימים בשתי תנועות אלה, שצמחו דווקא על רקע גלות יהדות אשכנז.⁵⁸

התפיסה החסידיית, שהדגישה את הממד הראשון, העצימה את חזונית הקרבה והאהבה, אך בכך – החלישה במידה ידועה את ממד היראה, הדין והתביעה למשמעת ולנשיאה באחריות. גישה זו, המבליטה ומדגישה את מושגי הידיעה על פני הבחירה החופשית, בולטת גם בכתיבי מייסדי החסידות, אך קיבלה ביטוי רדיקאלי בכתיבי בעל 'מי השילוח' ותלמידו רבי צדוק הכהן מלובלין.⁵⁹

מנגד, התפיסה הליטאית העדיפה בצורה מוחלטת את מושגי היראה – הדין והחשבון. דוגמה בולטת לכך ישנה בחזונית 'חרדת הדין' שהתלוותה לעבודת הימים הנוראים בישיבות הליטאיות שהלכו בדרכם של בעלי המוסר, שהבליטו את התביעה שקיימת בעמידת האדם מול האל.⁶⁰

בשתי חזויות קצה אלה רואה הרב ויתור על מושג 'איחוד המידות' העומד במרכז עבודת האלוקים במשנתו. בכך הופכת עבודת האל לדרך המתאימה למצבים מיוחדים וחריגים בחיי האדם או ליחידים סגולה בלבד, המסוגלים לעמוד בתביעות שוטאליות אלה – חזונית ההתלהבות והרגש מצד אחד וחזונית היראה והחרדה מן הצד האחר.⁶¹ אין בדרך זו הנחיה והדרכה לכלל.

58. יש לדייק שכאשר הרב מדבר על רגש ושכל, הוא מסביר שכוונתו לשכל ורגש המצויים שלנו, בהם יש היטלטלות מתמדת בין קצוות ואין איחוד-הפכים. מובן שהן בקרב גדולי ההוגים החסידיים והן בקרב אלה הליטאיים קיימת שאיפה ליצירת רגש מאוזן, כולל-הפכים המתקבל אחרי התבוננות. אלא שבפועל, היישום של שני הזרמים העצים לעתים צד מיוחד על פני הצד האחר. דברי הרב מכוונים אפוא לגילוי חלקי זה, בו קיים שכל ראשוני המטלטל בין הפכים וכן רגש ראשוני, נפול, המיטלטל בין הפכים. לדבריו, השכל המתבונן המוליד רגש מאוזן הוא המצב הרצוי. עפ"י הערת מורי ד"ר דניאל שליט.

59. עיין רש"ז מליאדי, 'ליקוטי תורה', בהקתי מח, ד; 'מי השילוח' ח"א, פינחס ד"ה 'וירא'; שם, תצא ד"ה 'וראית'; 'צדקת הצדיק' עמ' 57, פס' קל; 'מאת לצדיק', קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 196, הע' 10.

60. דוגמה בולטת לכך ניתן לראות במשפטו המפורסם של ר' ישראל סלנטר: 'מלפנים כאשר ידעתי – כל איש אחזו פלצות מקול הקורא קודש (!) אלול. החרדה הלזו נשאה פניה להתקרב לעבודתו ית' איש לפי ערכו" ('אור ישראל' מכתב יד, הובא גם בספר 'עלי שור', ח"א, עמ' מ).

61. ניתן לומר ששני הקצוות הללו, שנוצרו בגלות, מאפיינים את מושגי הדת בכלל. הדת מבליטה מטבעה ממד מסוים מהגילוי האלוקי ובכך היא מתעלמת מממדי גילוי אחרים. לכן, כריאקציה להתמקדות בפרטי ההלכה והדין שאפיינו את היהדות שעד לתקופת החסידות, קמה תנועה שהבליטה את המפגש הבלתי אמצעי בביטול מוחלט לאלוקים. בכך הייתה תרופה למצב הראשון, אך שוב – הייתה בכך הצגה של צד אחד בלבד מהגילוי האלוקי, ולכן שוב – ביטול ממד 'איחוד המידות'. להבדיל, כפי שמצביע הרב פעמים רבות, גם הדתות הגדולות הדגישו כל אחת בדרכן ממד מסוים בלבד של הגילוי האלוקי; הנצרות – חסד, והאסלאם – דין. בכך קיים ביטוי נוסף לכך שדווקא תקופת הגלות מפוררת את הגילוי האלוקי ממושג חי והופכת אותו לרגש מסוים בלבד, חזונית ריחוק או קרבה.

באופן אופייני לגישתו הטבעית, כינה הרב את היחס הנכון לעמידה מול אלוקים 'בריאות'. הדבר דומה למשלו המפורסם של המגיד מדובנא על הפסוק "ולא אתי קראת יעקב, כי יגעת בי ישראל" (ישעיהו מ"ג, כב). המגיד מתאר נער שליחיות שחזר מתנשף לאדם שלמענו ביצע שליחות בנשיאת מזוודות. לבקשת התשלום של הנער הגיב הלה בסירוב: "על פי יגיעתך, בידוע שלא את מזוודתיי סחבת, שכן שלי קלות הן".

העמידה מול הבורא דורשת מהאדם שיקול דעת בריא וראייה מפוכחת – ללא 'מאניה' המשכיחה מן האדם את אחריותו למעשיו, וללא 'דיפרסיה' הנובעת מתחושת חרדה עמוקה של הנברא העומד מול בוראו הבוחן ומדקדק אחר מעשיו.

וכך מתאר זאת הרב:

עבור חז"ל 'הרגש הדתי' הוא לא אחר מאשר **הרגש הבריאה של הבריאה, המכירה את עצמה כנברא בעל רצון חופשי**. רצונו החופשי של האדם, המודע לאחריותו, יכול להוביל אותו למצב של שמחה, כאשר הוא מתעל את החופש שלו לטוב או ליראה אם הוא נכשל. לכן כובד הראש, שאנחנו מנסים להגדיר עבור כלל האדם, מתברר דווקא כרגש של הנפש כשהיא מודעת לזהותה כבריאה [כלומר כנבראת]: אני בריאה בעלת רצון חופשי ואני עומד לפני הבורא, ולכן אני מרגיש יראה ושמחה בבת אחת. האם הצלחתי כבריאה – אם כן אני שמח על כך, האם נכשלתי, ח"ו – ואם כן אני ירא.⁶²

את קוטבי המושג 'כובד ראש' ניתן להגדיר כמיזוג עדין בין **חירות לאחריות**. ניתן אף לומר שהאנושות כולה, בכל מהלך דורותיה, נאבקה על מציאת לשון המאזניים בין שני קטבים אלה.⁶³ החירות היא תחושת החופש שהבורא העניק לבריאה. החירות כמוה כנתינת אמון באדם כבריאה שיש בכוחה לעמוד במשימה שהוטלה על כתפיה, בבחינת "רבה אמונתך". כדי לפעול מתוך חירות יש צורך בחופש, במרחב, באמונה באדם ובכוחותיו, שיוכל להיטיב ולהועיל בהם ולהוות בכך שליח של רצון הבורא בבריאה. יחד עם זאת, על האדם כבריאה לדעת כל העת כי "על כל אלה יביאך האלוקים במשפט" (קהלת י"א, ט). כלומר, עליו לשאת באחריות של חירותו.

ניתן אף לומר כי דווקא ממד החירות שקיים בבריאה והתגלה על ידי עם ישראל לעולם כולו ביציאת מצרים, הוא אשר מאפשר בסופו של דבר את העמידה לדין בקבלת אחריות מלאה מול הבורא:

62. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 182.

63. הנצרות לדוגמה, בויתורה על תיקון העולם הזה, פטרה את האדם מאחריותו. לטענתם, חסד האל יפתור את בעיות העולם הזה ואין לאדם אלא להודות בזהות המושיע ותו לא. האסלאם, מנגד, מציג עמדה המתנגדת לחירותו של האדם. האדם כביכול איננו חופשי ונמצא כל העת תחת מכש הדין הקשה של האל המכתיב את המציאות מראש ('מכתוב'). שתי עמדות אלה אינפנטיליות ביסודן, בכך שאינן מתייחסות לאדם לגמרי ברצינות.

רק לנבראים אשר ידעו את החירות אפשר לגלות את הטנסצנדנטי. היציאה מעבודת לחירות שחוה עם ישראל – ועד היום הוא העם היחיד בהיסטוריה שיצא מעבודת לחירות כעם – היא שאפשרה לו לזכות בהתגלות בהר סיני... עם ישראל הוא העם היחיד שחוה באמת, כעם, גם את העבודת וגם את השחרור. התלות של ההתגלות בחירות הוא סוד התזכורות החוזרות ונשנות במקורות ליציאת מצרים... את מה שמעל לטבע אפשר לגלות רק למי שהוא באמת **בן חורין**, וזאת מכיוון ששורש חירות זו הוא בעולם שמעל לטבע...⁶⁴

זוהי אפוא משמעותה הבריאה של היראה. אין זה קיפאון חרדתי העוסק כל העת באובססיביות בניסיון לכפר על טעויות ושגיאות שנעשו, ומתוך כך לבחור על פי רוב להימנע מעשייה, בבחינת "שב ואל תעשה עדיף". עמדה זו מעזה לקחת את המנדט שקיבלה על העולם; לפרוץ קדימה, לנסות, וכחלק מניסיונות אלה, מטבע הדברים – גם לשגות.⁶⁵ על השגיאות יש לתת דין וחשבון, אך עם זאת, פני ההתגלות של האל בכללותם אינם פנים של דין, של אל מפחיד המאיים בעונשים ובכך מטרפד כל יוזמה אנושית.⁶⁶

השמחה היא אפוא התחושה שמלווה את חירות האדם – חירות הנובעת מהממד האימננטי האלוקי שקיים בו; זוהי גם **ברכת האל** השורה על האדם ומעניקה לו את השפע שנדרש לו כדי לעמוד במשימותיו. האחריות, לעומת זאת, מעניקה לשמחה זו נופך של גבולות על ידי תחושת היראה והזהירות שמתלווה לה מפני סולם הערכים המוחלט, **הטנסצנדנטי**, של הבורא.⁶⁷ וכך ענה הרב למי ששאלו האם המושג 'הקדוש ברוך הוא' מכיל בתוכו את שני הממדים הללו – יראה ושמחה:

קדוש זה מבחינת יראה, ברוך זה מבחינת שמחה. יש בחכמת האמונה החכמה של הקירוב והחכמה של הריחוק. שתי החכמות צריכות להיות בבת אחת. כאשר מרגיש האדם את הריחוק, אז מופיעה היראה, וכאשר הוא מרגיש את הקירוב מופיעה השמחה. **במילים**

64. 'מדרש בסוד ההפכים' עמ' 39-40.

65. בעולם היהודי, האנומליה בין שני הקצוות מתבטאת בעולם החרדי מצד אחד ובעולם החילוני מאידך. העולם החרדי הבליט מאוד את ממד האחריות על מובניו השונים: שמירת המצוות, שמירת המסורת, ההתבדלות מהתרבות הכללית וכדו'. לעומת זאת העולם החילוני הדגיש את חירות האדם, ובצורה קיצונית ואף הרסנית בליברליזם הרדיקלי של העולם המערבי כיום.

66. "למטה, האדם מעצב את ההיסטוריה של העולם שברא ה', בהתאם לחופש הבחירה שניתן לו. למעלה, כמעין פועל יוצא, היסטוריה זו שהאדם מעצב נשפטה. האדם בן חורין, ורצונו של הבורא הוא שהעולם יצליח. לכן מלווה את ההיסטוריה על כל שלביה התדיינות המעריכה ושופטת את הפער שבין חירותו של האדם לבין הערכים" ('מדרש בסוד ההפכים', עמ' 27).

67. בדקות, ניתן להגדיר את חווית היראה גם כרגישות. אם התנועה הנפשית המתלווה לחירות היא חדות יצירה ושמחה החושפת את הממד האימננטי של האלוקות שקיים באדם, ושעלולה להעניק משקל רב מדי להכרעות האנושיות, אזי מעניקה היראה לתחושה זו את אותן עדינות, רגישות ושימת לב לדיוק את הדברים, לבל יהרוס אדם אל האלוקים ('ע"פ שמות י"ט, כא) ולבל יהין לדמיין שכל נחמתיו הן ביטוי לרצון האל.

אחרות, קדושה וברכה – טרנסצנדנטיות ואימננטיות. האיחוד הוא דבר ביותר בעולם הזה...⁶⁸

בדבריו אלה הגדיר בתמציתיות את עיקרון 'איחוד המידות'; אין כאן שני אינטרסים מתנגדים: בריאה ובורא, אלא אינטרס אחד משותף המתבטא גם בדרך שבה אנו מכנים את ריבונו של עולם – 'הקדוש ברוך הוא'. הקדוש – המוחלט והאינסופי, הוא גם הברוך – המתגלה דרך שפע הבריאה – 'ההוויה כולה';⁶⁹ כלשונו של הראי"ה קוק זצ"ל. אין כאן העדפה של צד אחד על פניו של האחר, אלא אחדות הרמונית אחת, על אף הקושי הגדול לגלות ולחשוף אותה בעולמנו.

ט. הזכות להתפלל

1. השוואת הרצון

נשוב כעת לשאלה המהווה את הכותרת לדברינו: 'מניין הזכות להתפלל?' ומדוע זכות זו קשורה באופן מהותי אל האבות, מייסדי התפילה?

מקור הזכות להתפלל של כל אדם באשר הוא אדם, הוא אברהם אבינו. הוא מקור הברכה בעולם. עליו נאמר 'והיה ברכה', ומיד אחרי זה 'ונברכו בך כל משפחות האדמה' (בראשית י"ב, ב-ג)... אנחנו כבני ישראל קיבלנו מן האבות את הזכות להתפלל. אלמלא אברהם, יצחק ויעקב, שהיו נביאים וזכו לקבל פני שכינה, לא היינו רשאים להתפלל כפרטים... מדוע? מפני שאני בא ואומר לקב"ה, בורא העולם שברוב חסדיו שם בעולמו את כל הנחוץ לאדם, שאין זה מספיק לי... [אלא, שאיננו פונים לה' באופן פרטי, אלא כצאצאי האבות; אנו מבקשים]: 'אין זה מספיק לי כבן לעם ישראל, כצאצא לאבות. אני כצאצא אברהם, יצחק ויעקב, מרגיש שחסר לי משהו קיומי בעולמי, כדי שאוכל למלא את משימתי כבן ישראל. לכן חיי השעה שלי אינם אפשריים עם מה שכבר קיים בעולמנו, בבריאה של הקב"ה. אני זקוק לתוספת ברכה כדי למלא את משימתי, ולכן אני עומד לפני הבורא ומבקש ממנו לשפוט אם אני, כבן ישראל, ראוי לקבל עכשיו אותה תוספת המאפשרת לי למלא את משימתי, האם אני רשאי לומר להקב"ה 'יהי רצונך כרצוני'.⁷⁰

העיקרון הראשון העולה מדבריו של הרב הוא שהמתפלל מזדהה עם האבות כמפתח לזכות לבוא בתפילה, מכיוון שהאבות גילו ברצונם האישי-הפרטי את הרצון האלוקי, ולשם כך הם ביקשו שייעתר לבקשתם. בכך הם ביטאו את ממד ה'ברכה' – החפץ לגלות את הממד האימננטי, המבורך, של הבורא בעולם. במובן זה, האבות והמזכירים אותם מבטאים בתפילתם את הרצון לתקן את העולם ולהביא לגילוי שם השם בתוכו. זוהי ההעלאה של הרצון האנושי לזה האלוקי.

68. 'סוד מדרש התולדות', עמ' 183, הערה 442.

69. 'לחשי ההוויה', מתוך 'אורות הראי"ה', עמ' נו.

70. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 182-183.

בסוגיה זו בולטת במיוחד הזיקה בין דברי הרב לדברי הרב קוק זצ"ל. מלבד מסורת הקבלה מיסודם של גורי האר"י, שהועברה לרב דרך משפחת אמו ועיצבה את משנתו הייחודית, הקשר הקרוב שנוקם בינו לבין הרב צבי יהודה קוק זצ"ל, בנו יחידו של הראי"ה קוק, השפיע אף הוא רבות על הרב, ולא אחת הזכיר את דבריו בשם אומרם בשיחותיו שבעל פה.⁷¹ העיון בהשפעת דברי הראי"ה קוק על משנת הרב חורג ממסגרת מאמר זה, אך נושא השוואת הרצון הנו בוודאי מן המרכזיים בעיון זה.

היסוד שאותו מבאר הרב בדבריו הוא שכדי להבין את משמעות הזיקה והיחס בין הבריאה לבורא במובן הרחב, עלינו לעמוד על מובנו של המושג 'רשימו' הנזכר בתורת הקבלה.⁷² מושג זה מבטא את הרושם האלוקי שקיים בעולם כולו, גם לאחר ההסתר שנוצר בעקבות ה'צמצום' שהינו חלק מהותי מתהליך הבריאה:

הצמצום הקדמון שגרם להיווצרות החלל אשר בו התפשטו הספירות דעיגולים, אכן היה מוחלט. אבל, לא בכדי ציינו חכמי הקבלה, כי הסתלקות אור אין-סוף העליון הותיר אחריו זכר לזכר אורו, בכל מדרגות הסתלקותו. הרושם הזה נקרא בלשונם 'רשימו' שטיבו, כמובן, מטיב אור דקו היורש הבוקע דרך ספירות דעיגולים. ולכן, חזקה היא שהזיקה בין אורות דקו היורש והרשימו הטמון בספירות דעיגולים עצמם, היא הפועלת בקיום העולם כאחדות אחת. ובזה יש יסוד אונטולוגי להבין את השקפת הרב [קוק] בתהליך התפתחות חיובי של תיקון העולם...⁷³

רושם זה מאפשר לנו אפוא לגשר על הפער האינסופי שקיים בין הבריאה לבוראה, בהיותו ביטוי להתאמה הסמויה שקיימת ביניהם ומאפשרת להביא בסופו של דבר לתיקון הבריאה:

הרשימו שואף בכל תוקף להתאחד עם האור הקמאי שנותק ממנו, ושאיפה זו מבטיחה בסופו של דבר את הצלחת התיקון. בכל נברא קיימת שאיפה זו, והיא פועלת ללא הרף ובכל תוקף עד להשגת האיחוד המחודש עם האינסוף ברוך הוא. זו תשוקה לאיחוד ואהבה... הימצאות הרשימו הופכת את תיקון העולמות לדבר אפשרי. יתרה מזו, הימצאות

71. על טיבו של קשר זה ראה 'סוד העברי' ח"א, עמ' 15-16 בדברי הרב שלמה אבינר; וראה עוד 'מספד למשיח?' עמ' 11-23, מאמר מבוא מאת הרב אורי עמוס שרקי: 'מניטו קורא את הראי"ה'.

72. ראה 'דרושי חפצי בה' לרבי יוסף אבן טבול, מגורי האר"י (אליו מתייחס הרב דרך משפחת אמו), עמ' ב; 'קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל, פתח כו'; 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 52-53 הע' 105.

73. מתוך 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 138. רצוי לעיין שם במאמר 'שימוש במונחים קבליים במשנתו של הרב קוק' כולו (נדפס גם בספר 'יובל אורות', עמ' 123-128), כדי לעמוד על משמעות המונחים שנזכרים בפסקה זו ואינם מבוארים כל צורכם. במאמר זה מבאר הרב את דברי הראי"ה באורות הקודש ח"ג, פרק יח, עמ' כד-כה, ר"ז היורש והעיגולים; בנושא זה ראה עוד 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 83-131.

הרשימו הופכת את תיקון העולמות לדבר בטוח בסופו של תהליך, גם אם תהליך זה נראה לנו אינסופי, בגלל התמשכותו...⁷⁴

רצון האדם אשר נעשה מתואם לרצון האלוקי בתפילה, ובלשון הראי"ה להלן: "מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים, שבו כלולים כל המאוויים", הנו עדות והד לרושם האלוקי המוטבע בבריאה ומבקש להתרומם למקורו ולהתאחד עמו. וכך מבאר הראי"ה קוק זצ"ל בכתביו רעיון זה ביסוד התפילה:

התרוממות הרצון והתגלותו היא יסוד התפלה. כשהמבוקש הממלא את רצונו של אדם מובע בקשר עם הרעיון והחפץ באלוהים – עולה הרצון למרומי ערכו, מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים, שבו כלולים כל המאוויים. – בהיות החפץ עולה למרומי הדעת, מתבררת ההכרה שאין רצון שום בריה דבר מפורד מהרצון האלוהי הכללי, המתגלה באור כל חי וכל בריה.⁷⁵

במקום נוסף מבטא הראי"ה קוק זצ"ל את גודל פעולת התפילה של מי שרצונו מרוכז בטוב הכללי, גם אם מתפלל הוא על דברים כביכול "פעוטים":

כל מבוקש קטן נכלל בחפץ גדול שבגדולים, אצל הנשמה הגדולה. כל צער יחידי, כל מכאוב וחולי, כל צרה וצוקה, אשר איזו נפש סובלת, כשהוא נרשם בנשמה המאירה, המלאה טוב אלוהי, איננו עוד צער פעוט ויחידי, הוא הווה לצער עולמי וכללי. וסילוק צער זה מביא נהרה כוללת על אופק החיים וההוויה. לפי אותה המידה שגדול הוא הרצון של הטוב האלוהי בנשמה המתפללת אז, באותה המידה שאור החכמה והעוז האלוהי מקנן בה במעמקי הלב, כן התפילה קולעת אל מטרתה וגילוי החפץ עושה את פעלו – "מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישרים" (ישעיהו מ"ד, כו).⁷⁶

בהיות המתפלל "פה" לאותה השתוקקות סמויה של הבריאה כולה על כל צערה ומכאובה, נעשה רצונו מכוון לרצון קונו. לכן, אם הפנייה אמנם תיעשה ברצון נכון, יהיה המתפלל זכאי לעמוד, לבקש את בקשותיו לפני ה' יתברך ולהיענות. שהרי הוא באותה שעה כצינור המעביר ברצונו את השפע האלוקי לעולם.

במקום אחר קושר הראי"ה במפורש בין תפילת האבות לבין עבודת התיקון שאנו פועלים מכוחם בתפילותינו:

74. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 51-54, שם מבאר הרב את דברי הראי"ה קוק באורות הקודש ח"ב, עמ' תקכז "המוגבל והבלתי גבולי".

75. אורות הקודש, ח"ג, עמ' נ; שמונה קבצים, קובץ ג', יח.

76. עולת ראי"ה, ח"א, ענייני תפילה, עמ' לא; וראה עוד אורות הקודש ח"ג, עמ' נב; שם, שם, עמ' נג; שמונה קבצים, קובץ ז', נד; שם, ח', רלג ועוד.

האבות תקנו את השכינה. הנשמות הגדולות, שעולם עתיד נשאו בלבבם, הם חשו בעצמם שהנם, הם וכל מהותם, המשך של הרצון האלהי בעולמו, המטביע את חותמו ברוח האדם, שהוא משכלל את פנימיות ההויה על ידי עלייתו. ומתוך נשמת האבות אנו ממשיכים את קוי האורה, אנו מתפללים, מרחיבים את רצון הנעלה שלנו, את הנשגב והמרומם, שהוא רק האלהי שלנו, בכל תפילה, ואנו מתקנים את כל העולמות, עד המקומות ששורש נשמתנו מגיע שם.⁷⁷

האבות היו אלה שביטאו לראשונה בהיסטוריה את השליחות העליונה שקיימת בפעולת התפילה; העלאת ושכלול פנימיות הבריאה כולה על ידי התרוממות ועליית האדם בתפילתו למקורו האלוהי. כאשר אנו צועדים בתפילתנו בעקבות האבות, גם אנו מבקשים להרחיב בתפילתנו "את רצון הנעלה שלנו, את הנשגב והמרומם, שהוא רק האלוהי שלנו". בכך, כל תפילה עשויה להיות תהליך תיקון החושף את הממד האלוהי שבבריאה ובכך משיבו למקורו. תוספת הברכה, לה אנו מייחלים בתפילה, אמורה להוות ביטוי להתאמתה של הבריאה למקורה.

על כן העמידה בתפילה היא אמנם שעת דין.⁷⁸ המתפלל עומד למבחן – האמנם תוספת הברכה שאותה הוא מבקש בתפילתו היא 'אינטרס אלוקי', או שמא זוהי בקשה פרטית בלבד.

2. איחוד המידות

עיקרון נוסף, המשלים את דרך עבודת האבות שהכשירה את יכולתנו לפנות אל הבורא בתפילה, מובא כהמשך לעיקרון השוואת הרצון, והוא, כאמור בראשית דברינו, עיקרון 'איחוד המידות':

אמרנו מצד אחד שיש פירוד בעולם הרגש בין רגשות שונים ואי אפשר לאחד אותם בעולמנו. מן הצד האחר אומרת הגמרא שכדי להגיע לאותו כווד ראש הנדרש למתפלל לפני שהוא פותח בתפילה... עליו לאחד שתי הויות – השמחה והיראה. האם אין כאן סתירה? התשובה היא שבזכות עבודת התיקון שהאבות התחילו בה, אנחנו יכולים להתגבר על הקושי הזה ולהגיע לאיחוד החויות המנוגדות ואף הסותרות. האבות לא רק פתחו לנו את שער התפילה...⁷⁹ אלא הם התחילו לממש במציאות ההיסטורית את המידות עצמן ולאחד בין ההפכים. למשל, מידתו של יעקב אבינו, המקבל את השם ישראל, מידת האמת, היא איחוד מידת החסד של אברהם ומידת הדין של יצחק...⁸⁰

האבות, לדברי הרב, לא רק גילו את הברכה האלוקית בעולם במובן התפילה והרצון, הם גם חשפו במידותיהם, בהתנהגותם – הלכה למעשה, את הממד האלוקי בעולם. ממד זה מתגלה רק כאשר ישנה אחדות. אחדות זו, במובנה הפנימי, איננה רק אידיליה חברתית, אלא ביטוי נאמן לרצון

77. שמונה קבצים, קובץ א', תקטז. תודה רבה לידידי שמואל מרצבך על שהסב את תשומת לבי למקור זה.

78. תפילה משורש פ"ל המבטא דין, כדלעיל.

79. כדברי הגמרא בברכות כו, ב, וכפי שנתבאר לעיל החידוש שבכוונת האבות בתפילתם.

80. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 183-184.

האלוקי בטהרתו – המופיע בפנים שונות, בדרכים שונות ועל ידי מידות שונות. המוכנות להכיר בכך שכל מידה איננה התמונה כולה אלא רק צד אחד שלה, מאפשרת את גילוי האחדות והשראת השכינה, שכדברי הזוהר, איננה שורה במקום פגום וחסר.⁸¹

האתגר שקיבל על עצמו עם ישראל בהיסטוריה האנושית הוא להביא לכך שהמידות השונות, הגילויים האלווקיים השונים בעולם, יוכלו לדור בצורה אמתית בכפיפה אחת. האתגר שהתורה מעמידה בפנינו, דהיינו מה שהבורא דורש מאתנו, הוא לאחד בחיינו את מידת הדין עם מידת החסד. זהו ההבדל הגדול בין החוק המוסרי של התורה ובין החוקים המוסריים שתיקנו החברות האנושיות. בפיצול לתרבויות האנושיות השונות, על מגוון נטיותיהן הרוחניות, המליכה כל חברה על עצמה באופן בלעדי ערך אחד על פני שאר הערכים. את איחוד המידות ידע רק ישראל. המשימה של התורה בעבור ישראל היא, אם כן, משימתו של הבורא האחד – איחוד המידות...⁸²

סגולה נפשית זאת, הייחודית לזהות הישראלית, הועברה דרך אבותינו, ומכוחם אנו קוראים אל בוראנו באמת:

אברהם הוא איש החסד בעולם. הוא איננו 'מאמין בחסד'. הוא עושה חסד במציאות. הוא בעל מידת החסד פשוטו כמשמעו. החסד של אברהם הוא חסד אמתי משום שהוא גם מכיר את שאר המידות והוא גם מסוגל להיות איש מידת הדין, כפי שמתגלה בעקדת יצחק. הדגש של אברהם הוא החסד בתוך כל המידות; לא חסד מנותק משאר המידות אלא חסד בתוך כל המידות.⁸³

כלומר, מושג 'איחוד המידות' איננו מתגלה אצל האבות רק במישור הרעיוני, אלא מופיע בהכרעותיהם, במעשיהם בפועל. בכך ביטאו וגילו את רצון הבורא בחייהם הלכה למעשה. בהמשך מבאר הרב שזוהי המשימה המרכזית שנטל על עצמו⁸⁴ עם ישראל למלא במהלך הדורות – לגלות את אידיאל האחדות בעולם. כל אידיאל, לדבריו, הוא ביטוי לממד החסר בחיי האדם או העם.

על פי מה אני מגדיר מהו האידיאל שלי? התשובה היא שאני מגדיר את האידיאל שלי כדבר שחסר לי והוא מרכז השאיפות שלי... זה נכון ברמת הפרט וזה נכון ברמת כל כלל וכלל. כל אחד מאתנו חש באופן קיומי שדבר אחר חסר לו, ולכן יש לכל אחד מאתנו אידיאלים שונים...

מהו אפוא האידיאל של עם ישראל?

81. זוהר, ויחי, רטז, ב.

82. 'מדרש בסוד ההפכים', עמ' 36.

83. 'סוד מדרש התולדות' ח"ד, עמ' 186.

84. שם, עמ' 185.

הנצרות רוצה להכיר את האל דרך מידת החסד, והאסלם דרך מידת הדין. מה לגבי ישראל? אנחנו מבקשים להכיר את הקב"ה דרך כל המידות בבת אחת. אנחנו מבקשים לאחד את כל המידות. האידיאל של ישראל הוא האחדות. כל מי שמכיר את המציאות העכשווית ואת ההיסטוריה של עמנו יודע שמידה זו חסרה לנו באמת...⁸⁵

האידיאל של ישראל שונה לחלוטין [ביחס לאידיאלים של אומות העולם, המתמקדות כל אחת במידה מסוימת – חסד, גבורה וכד' כנ"ל]. איננו צריכים לגלות מהו חסד או מהי גבורה. ישראל קיבל את מידות האבות כירושה, אולם **האחדות חסרה**... מימוש האחדות הוא האתגר האמתי של עם ישראל בהיסטוריה. זו המשימה שלנו – איחוד בין כל ההפכים.⁸⁶

י. תפילה מתוך אהבה

האחדות הקמאית שממנה התפזרה האנושות לרסיסי רסיסים של זהויות, גוונים וגוני-גוונים, גזעים ותרבויות, היא משאת הנפש של הזהות העברית. עיקרון זה מופיע במקומות רבים בדברי הרב ומהווה אבן יסוד במשנתו:

אתם בוודאי זוכרים שבדור הפלגה נשברה האחדות הקמאית של האנושות. האנושות התפלגה והופיעו אז שבעים אומות. עקב הפילוג לקחה כל אומה אחד חלקי שבעים מזהותו המקורית של האדם הראשון, ומאז יש שבעים אופנים שונים, פרצופים שונים להיות אדם... ישראל אינו נמנה עם שבעים האומות המזכרות בפרקים י-יא בחומש בראשית. משפחת אברהם אבינו, שריד האומה העברית הקדומה, היא המשפחה היחידה בין משפחות האדמה ששמרה על חלום האחדות, ומשימתו המשיחית של ישראל היא לאחד בחזרה את כל האנושות, כאשר כל משפחה אנושית, כל אומה, שומרת על תפקידה הייחודי, ועם ישראל, בתור ממלכת כהנים וגוי קדוש, מאחד את הכל.⁸⁷

מובן אפוא מדוע הזכות לעמוד בתפילה קשורה באופן אינטגרלי לזהות שאותה עם ישראל מבקש לחשוף בעולם. כל תפילה, גם זו האישית והאינטימית ביותר, כוללת בתוכה את המיית הלב הנסתרת המפעמת בלב כל איש ישראל – "מלוך על כל העולם כולו בכבודך, והינשא על כל הארץ ביקרך".

מלכות ה', השראת שכנתו וגילוי כבודו, אינם באים חלילה לדכא ולהנמיך את הקומה האנושית, אלא להפך – לחשוף את היפה והנאצל שבכל ברייה וברייה, בכל עם ולשון; גילוי חירות האדם לצד אחריותו.

85. שם, עמ' 186.

86. שם, עמ' 188.

87. שם, עמ' 189.

אך כאשר אין אחדות – אין שכינה בישראל, אין כוח נבואי בישראל.⁸⁸ ייתכן שלאור זאת ניתן להסביר את המובא בשם האר"י הקדוש זללה"ה,⁸⁹ ומופיע בספרי הפוסקים,⁹⁰ לומר לפני התפילה: "הריני מקבל עליי מצוות עשה של ואהבת לרעך כמוך". לאור הדברים שנתבארו עד כה, הרי שאין זו רק הנהגה טובה שתפקידה לבוא לתפילה בלב נקי, ללא רבב, אלא זהו ביטוי לכך שהזכות שבשמה אנו באים לבקש ולהתפלל איננה זכות פרטית בלבד, אלא היא קשורה לזהות הכלל על שלל גווניו.⁹¹

זהו ביטוי ממשי לכך שהאל האחד, האינסופי, מתגלה בעולם בשלל דרכים ופנים. את האחדות הזאת אנו מבקשים אפוא לגלות באהבתנו לרענו – גם, ואולי בעיקר – לזה השונה מאתנו, ובעקבות אבותינו ובזכותם אף אנחנו נתפלל ונזכיר: "אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב".

88. שם.

89. 'שער הכוונות' לר"ה ויטאל, ירושלים תשי"ד עמ' קנו ועוד.

90. 'מגן אברהם', פתיחה לסימן מו; שו"ע הרב סימן מו, סקי"א; ועיין בסידור אדמו"ר הזקן, ניו יורק תשכ"ה כט, ב ועוד.

91. עיין 'מדבר שור', הדרוש התשיעי עמ' עד-עט.