

האם כולנו כופרים? על היחס למחלוקות באמונה

ארז אדלר

- א. מבוא
- ב. "לית מחשבה תפיסא ביה כלל"
- ג. על נביאים וסגנונות
- ד. אחדות האמונה הכוללת
- ה. אלו ואלו?
- ו. סיכום

א. מבוא

מבין כל מדפי הספרים בספריה של ישיבה דתית לאומית מצויה, דומני שהאזור של ספרי המחשבה הוא המקוטב ביותר. בסדר אמונה בישיבה אפשר לראות יושבות זו ליד זו חברותא במורה הנבוכים של הרמב"ם וחברותא בליקוטי מוהר"ן. מצחיק לחשוב שכל אחת מהחברות הללו לומדת מדוע הספר שאוחזת בו החברותא השנייה עוקר את כל יסודות הדת. בתוך תחומיה הלגיטימיים של מחשבת היהדות מתקיימים במקביל זרמים רבים – אמונה רציונלית, היסטורית, רגשית, רוחנית ועוד. לפי כל אחת מהשיטות הללו, החולקות באופן יסודי בשאלת הדרך לאמונה, בהבנה (החלקית) ב-לוהות, בתכלית האדם והבריאה וכיוצא בזה, נמצא שרבים מהאוחזים בשיטות האחרות הם למעשה כופרים. במבט ראשון קשה להאמין שה'רמב"מיסט' וה'ברסלבר' בכלל משתייכים לאותה הדת, שהרי הם חולקים כמעט בכל נקודה אפשרית. אולם בבית המדרש הדתי לאומי בדורנו שמכיל שיטות רבות ומגוונות מתעוררת השאלה כיצד ניתן ליישב ביניהן. דהיינו, מה היחס בין אותן השיטות המחשבתיות שסותרות במהותן האחת את רעותה, והאם בסוף סדר אמונה כל חברותא אמורה לסקול את זו שלידה על כפירה בעיקר? במאמר זה ננסה להציע פתרון חדש לשאלה זו. לשם כך נצטרך להקדים דיון במשמעותה של השגת ה-לוהות בפילוסופיה הכללית ובהגות היהודית.

ב. "לית מחשבה תפיסא ביה כלל"

מקובל לומר שהעידן המודרני בפילוסופיה נפתח במהפכות המחשבתיות שהציגו רנה דקארט ועמנואל קאנט. הראשון זיהה את התודעה הסובייקטיבית כבסיס וכעוגן להכרה האנושית. השני פיתח כיוון זה וביסס עליו את 'המהפכה הקופרניקאית' ששינתה את היחס לתורת ההכרה. במקום לראות את הידע האנושי כהבנה של העולם שמחוץ לתודעה, הסביר קאנט כי האדם קולט רשמים חושיים מן העולם שבחוץ (תופעות), וביכולתו לכל היותר

להציע תאוריה להבנת אופן התנהלות העולם. לדבריו, האדם מכיר את העולם על ידי כך שתבונתו יוצרת כנגד כל תופעה מושג שכלי-תבוני מקביל, ואת המושגים הללו השכל מחבר לכדי תאוריה מדעית¹.

עם זאת, בביקורת כוח השיפוט התייחס קאנט למושג ה'נשגב', דהיינו למצבים שבהם האדם עומד לנוכח תופעה שמשאירה אותו חסר מילים. קאנט עצמו כתב על מושג זה: "מותר לתאר את הנשגב כך: הוא מושא (של הטבע), אשר דימויו מביא את הנפש לידי כך, שתחשוב את רוממות הטבע לגבי השגתנו כגילום של אידאות"². במילים אחרות, נראה שה'נשגב' הוא דבר שגורם לאדם לחוש דרך עולם התופעות הנקלטות באמצעות החושים, שמאחורי שכבת התופעות עומד רובד נוסף של האובייקטים כשלעצמם. ה'נשגב' מבטא את חוסר היכולת של התופעות להכיל את עוצמתו וגודלו של הדבר כשלעצמו, שעולה מעבר לכל תופעה שניתן להעלות על הדעת. הנשגב מביא את האדם לחוש את קטנות יכולת ההכרה האנושית, את העובדה שתפיסתו מסתכמת לרובד החיצוני של היקום בלבד.

מקובל בקרב הפילוסופים להתייחס ליהדות כ'דת השגב' על שם היחס הלא-סימטרי בין האדם ל-ל, וזאת בניגוד לדתות הפגניות מחד, ולנצרות מאידך, שהאנישו את ה-ל וטשטשו את הפער בינו לבין האדם. קאנט ביטא יחס זה באומרו "ייתכן שאין לך מקום נשגב יותר בספר התורה של היהודים מאשר הדיבר לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שם עמוד 97)³. זאת, בניגוד לדתות האחרות, שהשתמשו ב"אביזורים ילדותיים" על מנת לגשר על הפער שבין האדם לאל. היהדות לעומתן, כבר מראשית דרכה חידשה את מושג ה-ל האחד, הנבדל מן החומר, שאין לאדם את היכולת להשיג⁴.

את הביטוי הבולט ביותר למגמה זו אפשר לראות בהגותו של הרמב"ם. הרמב"ם בריש הלכות יסודי התורה מזהה את האמת המוחלטת עם ה-ל: "הוא שהנביא אומר וה' - להים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו" (א, ד). במורה הנבוכים (א, נו) הוסיף הרמב"ם וכתב ש"מציאותו היא עצמותו ואמיתו, ועצמותו היא מציאותו", וכן שאמיתו שונה

-
1. להרחבה ראה בספרו של שמואל הוגו ברגמן "הפילוסופיה של עמנואל קאנט", הוצאת מאגנס (תשס"ג).
 2. ביקורת כוח השיפוט, עמוד 92.
 3. מעניין לראות שהגל התייחס לביטוי 'דת השגב' כגנאי כלפי היהדות, כפי שהעיר ירמיהו יובל ("מושג הדת של היגל והיהדות כדת השגב", תרביץ מה (תשל"ו), עמודים 303-326). סלבו ז'יז'ק (האובייקט הנשגב של האידיאולוגיה, הלוגיקה של הנשגב) הסביר כי למעשה מדובר במחלוקת יסודית בין קאנט להגל, כאשר קאנט מעריך את התפיסה היהודית (בעוד שבמקומות אחרים הביע בורות ביחס אליה) ואילו הגל מעדיף את זו הנוצרית.
 4. שם, עמוד 98. ראה גם יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א, ספר ב עמודים 244-254.

מאמיתתנו, עצמותו מעצמותנו וידיעתו מידיעתנו. בכך נוצר משולש שכל שלושת צלעותיו – מציאותו, אמיתתו וידיעתו – חד הם. נמצא אפוא, שה-ל הוא האמת המוחלטת, ויתר הנמצאים מלבדו אינם יכולים לדעת אותו ולהכירו כפי שהוא באמת⁵.

אף על פי כן, הרמב"ם פסק שהאמונה ב-ל ובעניינים הנכונים היא חובה דתית העומדת בפני עצמה, כחלק מהציווי כלפי האדם לממש את התכלית שלשמה נברא⁶: "השכל הזה ששפע עלינו ממנו יתעלה הוא הקשר שבינינו ובינו" (מורה הנבוכים ג, נא)⁷, זהו צלם ה-להים שבאדם המבטא את תכליתו. הרמב"ם הסביר כי משימתו המרכזית של האדם היא להגיע לקרבת-לוהים באמצעות ידיעה והכרה שכלית, על אף שלעולם לא יגיע לידיעה מוחלטת. האדם צריך להתקרב אל הידיעה האובייקטיבית-מדעית של קיום ה-ל. לכן הדגיש הרמב"ם את הצורך להתחמק מתפיסות שגויות וחלקיות של ה-ל באמצעות שימוש בתארי שלילה ולימוד פילוסופיה. גם קאנט ניסה להגביל את מקומה של הדת לגבולות התבונה בלבד, ולהסביר כיצד הדת נובעת מהכרה שכלית שאליה יוכל כל בר דעת להגיע בשכלו.

דומני כי זו הסיבה שהרמב"ם וקאנט נמנעו מלייחס חשיבות רבה להתגלות בתהליך האמונה. הרמב"ם ראה בהתגלות אמצעי לעיגון סמכותה של התורה ה-לוהית (מורה הנבוכים ג, כד), אך נמנע מלייחס לה חשיבות אמונית בפני עצמה, ולכן לא הביא אף אירוע התגלותי במסגרת ניסיונות ההוכחה שלו לקיום ה-ל. קאנט⁸, הרחיק לכת וטען שכל דת המבוססת על התגלות היא איננה טהורה מבחינה תאולוגית-פילוסופית, כי היא מבוססת על הנעשה בעולם החומרי ולא רק על העולם השכלי הנבדל. הצד השווה שבהם הוא הרצון שהאמונה תהיה טהורה ככל הניתן ומכוונת אל אידאל האמת, על אף שהוא בלתי ניתן להשגה.

בשנים האחרונות פיתח הפילוסוף והתאולוג ז'אן לוק מריון את 'עיקרון הנשגב' של קאנט לכיוונים דתיים ייחודיים. בספרו "על העודפות"⁹ עסק מריון במקרים שבהם האדם מתבונן באירועים נשגבים שאין לתבונה האנושית יכולת להכיל. לדבריו, כאשר אדם עומד מול הנשגב, הוא נתקל בבעיה משום שאין לו יכולת ליצור בשכלו אידאה מקבילה לרשמים

5. מורה הנבוכים א, נד; ספר העיקרים ב, כד.

6. את החובה להאמין הסבירו הרב אליהו דסלר (מכתב מאלהו ג, עמוד 161) ומו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (יד פשוטה, הלכות יסודי התורה א, א) בכך שחלה על האדם החובה לפעול וללמוד כדי לחזק את אמונתו.

7. ראה גם הרמן כהן, "דת התבונה ממקורות היהדות", שער חמישי.

8. הדת בגבולות התבונה לבדה, עמודים 57, 76.

9. הוצאת רסלינג, 2001.

שחושיו קלטו מן העולם שבחוץ. לפיכך, מסביר מריון, יש לדון באופן שבו האדם יוכל בכל זאת להתייחס ל-לוהיו:

לא ניתן לראות את האל, לא רק משום שכל דבר סופי לא יוכל לשאת את התהילה מבלי ללכת לאבדון, אלא בעיקר משום ש-ל שאותו נבין דרך תפיסה לא יוכל לשאת את תואר ה-לוהים [...] **ניתן להכיר את ה-ל אלא מתוך כך שהוא אינו מוכר** [...] להכירו בתור מי שאין מכירים אותו אינו שקול כמובן ללא להכיר אלא בהכרה מסוג אחר. להכיר מתוך אידיעה עצמה, להכיר בכך שאיננו מכירים, להכיר את שאינו ניתן להשגה [...] אבל כיצד יש להבין זאת? באילו תנאים הוויתור על ההבנה יוכל להישאר בגדר הכרה אותנטית ולא בגדר כישלון של הידע? [...] נטען כך: אפילו אם אנחנו משיגים את -לוהים כשלעצמו [...] **נשיג מיד לא את ה-ל כשלעצמו אלא פחות מה-ל, מכיוון שנוכל תיכף ומיד להעלות על הדעת אחד אחר, גדול יותר מזה אשר אנו משיגים. שכן זה אשר אנו משיגים יישאר תמיד פחות, ומבחינה זו נופל מזה אשר לא נשיג.**

(על העודפות, עמודים 203-205)

לאורך הספר טוען מריון שהאפשרות להכיל בתבונה את אותם אירועים נשגבים משתנה מאדם לאדם, בהתאם למידת הכישרון הרוחני שניחן בו, כך שיש אנשים בעלי כישרון ליצירת מושגים שמכילים אירועים שאחרים אינם יכולים להבין ולהכיל. אולם לעיתים קרובות גם אותם אנשים מוכשרים לא יוכלו לקלוט את התופעות הנשגבות במלואן.

לפיכך, מסביר מריון, האדם הדתי נדרש ליצור מושגים מקבילים חלקיים בלבד, מתוך מודעות לחלקיותם. בניגוד לרמב"ם שניסה ככל יכולתו להימנע מההכרה החלקית והשקיע את מרב מאמציו בחתירה לעבר הידיעה האובייקטיבית (שכלל איננה אפשרית), מריון הכיר בחלקיותו ובכך שלא יוכל להגיע להשגה שלמה של ה-לוהי. את היומרה שבחיפוש אחר האובייקטיבי המיר מריון בהשלמה עם חוסר השלמות שבהכרה האנושית, לצד ההכרה כי כל מושג של ה-לוהות שהאדם יכול להעלות על דעתו אינו אלא בבואה חיוורת של ה-לוהות עצמה. כך, ייתר את הצורך בתארי השלילה של הרמב"ם, שאינם רלוונטיים עוד כאשר ברור שכל ביטוי וכל מושג כלל אינם מתיימרים לטעון דבר ביחס ל-לוהי. אפשר להמשיל זאת לציור, שלעולם לא ישקף לחלוטין את מושא הציור כפי שהוא בעצמו, וכל אדם המסתכל על הציור יודע כי מדובר רק בציור ולא במושא הממשי.

את היתרונות העולים מהשיטה המחודשת של מריון על פני גישת הרמב"ם ניתן להמשיג באמצעות מושגים הלקוחים ממשנתו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי ז'אק לאקאן¹⁰.

10. ראה בספרם של דניאל אפרתי ויהודה ישראלי, "הפילוסופיה והפסיכולוגיה של ז'אק לאקאן", אוניברסיטה משודרת (2007).

לאקאן חילק את המציאות לשלושה משלבים־רבדים, שכעת נעסוק בשניים מהם – ה'ממשי' וה'סמלי'. ה'משלב הסמלי' הוא אוצר הסימנים הקיימים בתרבות ובתקשורת בין בני אדם. גם מושג האמת מצוי ברובד ה'סמלי', משום שהוא שייך רק לעולם השפה. כיוון שהאמת מתיימרת לממשות ואינה תופסת אותה, היא תמיד חלקית. לכן, מסביר לאקאן, כי אין חתירה לדעת את "האמת" אלא רק איזו שהיא 'אמת' – חלקית וזמנית. 'הרובד הממשי', לעומת זאת, הוא הרובד של הדברים כפי שהם לעצמם, הממשות נמצאת בדברים שאין אפשרות לנסח במילים, החל מטראומה קיצונית וכלה בחוויה דתית אקסטטיית. ה'משלב הסמלי' מגן על האדם מפני הממשות העוצמתית שמבעבעת מתחת לפני השטח. לא ניתן לייצג את הממשות על ידי הסמלים באופן הרמטי כך שלא תישאר שום שארית של ממשות שאיננה מכוסה.

כך, מוצא את עצמו האדם במלכוד, כאשר הוא רוצה להגיע אל הממשות השלמה מחד, אבל ה'משלב הסמלי' (שבו הוא מתקיים) מונע זאת ממנו. הפתרון לפי לאקאן הוא ההזדהות וההשלמה עם חוסר השלמות שבקיום האנושית. האמת היא שהשלמות אינה קיימת וההרמוניה אינה קיימת. החסר הוא חלק בלתי נפרד בהוויה האנושית. הוא למעשה הסיבה להוויה האנושית. השארית החסרה היא התנאי לקיומה של ההוויה האנושית, שכן ההוויה האנושית היא משתוקקת בהגדרתה¹¹.

באמצעות מושגים אלו ניסה לאקאן להסביר חלק ממחלות הנפש, כאשר לדבריו רבות מהן נובעות ממפגש אנושי ישיר עם הממשות. כך למשל, הטראומה היא פריצה חריגה של הממשי אל העולם הסמלי, כך שהאדם נתקל בו בלא ההגנה של ה'רובד הסמלי'¹². מטרת הטיפול הפסיכולוגי, לדידו, הוא להכניס את הטראומה (המצויה במשלב הממשי) לתוך השפה האנושית, לשבץ אותה בתוך הקשר מסוים ובכך להעביר אותה למשלב הסמלי¹³. לאקאן מזהה את האובססיה עם מצב שבו אדם פועל באופן נמרץ במטרה להשיג יעד שאינו אפשרי, כדוגמת אדם המנסה ללמוד את כל התורה. זהו מצב שבו המטופל לא מתכחש לעובדה שהחסר כורח המציאות, והתכחשות זו עלולה לגרום לו לסבל רב. במצבים כאלה יציע לאקאן למטופל להכיר בחסר, ובכל זאת לנסות להתקדם עד כמה שיוכל מבלי לשעוט קדימה אל עבר מטרה בלתי-מושגת, ובמשל מדובר על כך שלומד התורה יכוון ללמוד כמה שיותר אך יכיר בכך ש"לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות ב, טז). האדם הבריא בנפשו חי את הרצון להתקדם (שנובע מקיומו של החסר). הוא אינו מוותר עליו מחד, ולא מנסה לחרוג מגבולות עצמו מאידך (כמו האדם האובססיבי).

11. שם, עמוד 44.

12. דילן אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית (רסלינג, 2005), ממשי.

13. שם, פירוש.

נשוב למחלוקת שבין הרמב"ם למריון, כאשר לענייננו ה-ל כשלעצמו ממוקם ברובד ה'ממשי' ואילו ההכרה האנושית בו מצויה ברובד ה'סמלי'. היומרה האנושית של חלק מן ה'רמב"מיסטים' להגיע אל הממשי וחוסר ההשלמה עם החלקיות של ההשגה האנושית גובלות באובססיה של ממש. לעומת זאת, גישתו של מריון, המציעה הכרה בחוסר היכולת האנושי להשיג את ה-ל ש"לית מחשבה תפיסא ביה כלל"¹⁴, מאפשרת לאדם לעבוד את-לוהיו באופן בריא ומודע לעצמו. הוא מנסה להתקדם ככל שיוכל ולהתקרב ל-ל, על משימה זו אפשר לומר "לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים הוא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפך ובלבך לעשתו" (דברים ל, יב-ד).

ג. על נביאים וסגנונות

בפסקה החמישית של ספרו "מעבר לטוב ולרוע", כתב הפילוסוף הגרמני פרידריך ניטשה את אחת מהתקפותיו החריפות ביחס לאובייקטיביות בה התהדרו הפילוסופים בדורו:

מה שמגרה אותך להביט בהם, בכל הפילוסופים למחצה באי-אמון, למחצה בלגלוג [...] **שמידת היושר אינה מצויה אצלם די הצורך** [...] כולם מעמידים פנים כאילו גילו את השקפותיהם האמיתיות והגיעו אליהן מתוך פיתוח עצמי של דיאלקטיקה קרה, צרופה, אלוהית באדישותה [...] בעוד אשר באמת, רק איזה משפט קדום הוא, איזה רעיון פתע, איזו "הברקה", איזו לב אשר נופה ואשר הופשט, שבדיעבד הם מתייצבים להוכיח אותם בראיות הנמצאות להם. **כל כולם אינם אלא עורכי דין, אם כי אין הם רוצים להודות בכך, ועל פי רוב גם פרקליטים שנונים לדעותיהם הקדומות, אשר בפיהם הן מכונות "אמיתיות"; בין כה ובין כה רחוקים הם מאוד מאומץ המצפון המודה בכך** [...]

(מעבר לטוב ולרוע, פסקה 5)

לדבריו הפילוסופים למעשה משמשים כעורכי דין של נטיות הלב הטבעיות שלהם. טבעי ביותר שאנשים שונים יחזיקו בהשקפות עולם שונות, המתאימות למבני האישיות שלהם¹⁵, אך הניסיון שלהם לשוות להעדפות האישיות הללו חזות אובייקטיבית ומדעית הוא חוסר יושרה. נראה שיש בדבריו ממש, אולם ייתכן שחוסר יושרה זה אינו אלא חוסר מודעות. לצורך הדוגמה, רק חשדן כשפינוזה יסבור שכל עניינה של הדת הוא להביא את המאמינים לציות עיוור להנהגה¹⁶, רק גרמני קפדן כקאנט יוכל לטעון כי חוויית הקיום היסודית ביותר

14. בעל שם טוב על התורה, בראשית לט.

15. הפילוסוף הסלובני בן-זמננו סלבווי ז'יז'ק התייחס בהרחבה רבה להיבט התת-מודע בהשקפת העולם בספרו "האובייקט הנשגב של האידאולוגיה", הוצאת רסלינג (2022).

16. "מאמר תאולוגי-מדיני", 174-180, הוצאת מאגנס, (1961).

של האדם הינה החובה הפנימית לציית לחוק¹⁷, ורק אדם מנוכר כניטשה יוכל להתייחס בביטול לכל רגישות ורחמנות אנושית¹⁸. דומני שעיקרון זה, שיש בו כנות רבה, עשוי להוות בסיס לתשובה לשאלתנו.

לאור דברי הפילוסופים שהוזכרו לעיל נראה להציע הסבר לשאלת היסוד של המאמר, ברוח דברי ישעיהו: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה'" (נה, ח). אין לאדם אפשרות להכיר את ה-לוהות בשכלו המוגבל, אך הוא יכול ליצור מושג מוגבל וחלקי של המוחלט והבלתי-מוגבל. הכרה אנושית זו של ה-לוהי משתנה מאדם לאדם, לכל אדם מאמין יש מושג חלקי של ה' שמתאים למבנה האישיות והנפש שלו, ולכן למעשה יהיו הבדלים משמעותיים באמונות ובדעות בין אנשים שונים. לפיכך, נמצא אפוא שאין מחלוקת אמיתית בין השיטות השונות, אלא שכל אחת מהן מאפשרת לסוג מסוים של אנשים להכיר את ה-לוהות בשכלו המוגבל.

אולם לפי זה יש להקשות כיצד ייתכן שבמהלך כל ההיסטוריה היהודית נחלקו גדולי הדורות בשאלות אמוניות כה רבות? ניתן להציע תשובה לכך בפיתוח שהציע הפילוסוף האמריקאי בן-זמננו ריצ'רד רורטי לדבריו של ניטשה. בספרו "קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות" (בפרק 'סולידריות') כתב רורטי שלפילוסופיה אין אפשרות אמיתית להכריע בשאלות אתיות, כיוון שהמוסר נובע מרגשות אישיים של כל אדם ואדם. לכן, האדם המוסרי ביותר איננו הפילוסוף אלא מבקר התרבות שמסוגל "להיכנס לראש" של אנשים אחרים ועל ידי כך להבין את השקפותיהם המוסריות. לענ"ד, תובנה פוסט-מודרנית מחודשת זו שהתחדשה בדורנו מאפשרת את קיומן של דעות סותרות זו לצד זו, מתוך הבנה שאין כאן מחלוקת אמיתית אלא רק הבדלים שנובעים מפערי אישיות בין אדם לאדם. ה'רמב"מ' לא יוכל לבוא בטענות ל'ברסלבר' משום שמבנה האישיות שלו אינו מאפשר קבלה של דת רציונלית, ומאידך גם ה'ברסלבר' לא יוכל לתבוע מה'רמב"מ' להאמין באופן שמנוגד לטבעו. הצד השווה שבהם הוא הצורך להכיר בכך שאמונתם האישית קשורה לאופן שבו נבראו, וכי אין זה מן הראוי לצפות מאדם להגיע לאמונה הסותרת את כל מבנה האישיות שלו¹⁹. אמנם, בזמנים עברו, הוגי הדעות היהודיים לא סברו כך, וניסו להשליט את צורת האמונה המתאימה להם גם על אנשים שכלל לא יכולים לקבלה.

17. ראה בהרחבה בספרו "ביקורת התבונה המעשית", הוצאת מוסד ביאליק, (1961).

18. ראה בהרחבה בספרו "מעבר לטוב ולרוע", הוצאת שוקן (1967).

19. אמנם הרמב"ם כבר קבע כי:

"אין התורה שועה אל החריג, ואין הציווי בהתאם למיעוט. אלא בכל דעה, מידה, או מעשה מועיל שרוצים להשיג, מתכוונים לדברים שעל פי רוב, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנזק הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה. כי התורה היא ציווי-לוהי. תוכל להתבונן בדברים הטבעיים שמאותן תועלות לכלל הנמצאות בהם – מתחייבים נזקים לפרטים" (מורה הנבוכים ג, לד).

אפשר להמשיל זאת לזרם חשמלי שבא לידי ביטוי באופן שונה בכל מכשיר המחובר למעגל, בנורה הזרם יופיע כאור, במאוורר כתנועה וברמקול כקול, אך בכל זאת אין זו סתירה, אלא הבדל בכלי הקיבול לאותה האנרגיה החשמלית.

למרבה ההפתעה, נראה שעמדה פוסט־מודרנית זו איננה זרה למחשבת היהדות וניתן למצוא לה מקורות רבים.

אחד הביטויים השגורים ביחס לחילופי הלשונות של הנביאים בתנ"ך הוא ש"אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" (פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) שמות ט, יד). תפיסה זו נובעת מכך שהנביאים הם בני אדם השונים זה מזה באופיים וביכולתם להכיל ולקבל את דבר ה',²⁰ האמירה ה-לוהית היא אותה האמירה, אלא שבני האדם מקבלים אותה באופן שונה, לפיכך אין להתייחס לכל שינוי לשון בדברי הנביאים כדבר ה' ממש, משום שייתכן מאוד שהוא נובע רק מאישיותו של הנביא.

הגמרא בשבת (קנו, א) התייחסה להנהגה הראויה עבור אנשים שנולדו עם נטיות נפש שונות, ובתוך כך הורתה שאדם שנולד עם נטייה לשפיכות דמים ילך ויעסוק בשחיטה, בהקזת דם רפואית ובמילה וכך יעבוד את ה' באמצעות מידותיו הייחודיות: "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא אמר רב אשי אי אומנא אי גנבא אי טבחא אי מוהלא". הגמרא הבינה כי קשה לצפות מאדם שכזה למחוק את מידותיו היסודיות, ובמקום זאת עליו להשלים עם המצב הנתון, ולמצוא את האופן שבו יתקרב ל-לוהיו דווקא מתוך נטיותיו.²¹

הנימוק של הרמב"ם לטענה שהאדם צריך לעבוד את ה-ל באמצעות שכלו מבוססת על התפיסה שזו התכונה הייחודית לאדם ומאפיינת אותו, ולכן היא הדרך הייחודית לו להגשמת התכלית שלשמה נברא.²² אמנם הרמב"ם התכוון להתייחס למין האדם, אך אפשר להחיל עיקרון זה גם על ההבדלים שבין בני האדם השונים, כאשר כל אחד מהם ניחן באופי ובתכונות מיוחדות המייחדות אותו, ועליו להגיע לקרבת ל-לוהים דווקא באמצעותם.²³

חשוב להדגיש כי אין מדובר כאן בטקטיקה זמנית המכוונת כל אדם לשיטה האמונית הקרובה אליו מתוך שאיפה שבסופו של דבר הוא יגיע אל האמונה השלמה, אלא בהשלמה עם העובדה שעל האדם לעבוד את ה' דווקא בהתאם לאופן שבו הוא נוצר.²⁴ חשוב

אפשר היה לקשר את קביעתו גם לענייני אמונה, אולם דומני שכאן קשה להבחין בין החריג לרוב הציבור, ובפרט שהאמונה היהודית מכוונת להמון העם ולא רק ליחיד סגולה.

20. ראה "יערות דבש" ב, יא; "קדושת לוי" תרומה ד"ה "ככל אשר"; הקדמת המלבי"ם לירמיהו.

21. על עניין זה הרחיב גם הרב קוק באורות הקודש, מוסר הקודש צה; צט.

22. מורה הנבוכים א, א; ג, נא.

23. ראה גם בדברי המהר"ל, תפארת ישראל א.

24. עוד אפשר להביא לטובת גישה זו את דברי הגר"א (אבן שלמה א, יא) שהסביר שהתורה היא כמו גשם שמצמיח ומגדל את מה שנוצר מראש, דהיינו את מידותיו של האדם; הרב אריה לייב הלר (בהקדמה

להדגיש כי אין מדובר באידאליזציה של הבינוניות ובחוסר רצון להתקדמות. גם לפי לאקאן הרצון להתקדם ולהתפתח, הוא שמגדיר את האדם²⁵, אולם לצד אותה חתירה קדימה ישנה גם מודעות עצמית לחלקיותו.

ד. אחדות האמונה הכוללת

אפשר גם להציע כיוון דומה עם נגיעות קבליות מסוימות המושפעת מהגותו של הרב קוק²⁶. כאמור, ה-ל נעלה מכל הגדרה אנושית, אולם גם אותן ההגדרות האנושיות והחלקיות הללו למעשה "כלולות בו" ו"נובעות ממנו". ה-ל הוא גם מקור התבונה הרציונלית, גם מקורה של כל רוחניות, גם ישות בעלת השפעה היסטורית והוא גם מנהיג העולם. הוא אב רחמן, דיין רודף צדק, איש מלחמה ומלך בעל דרישות תובעניות. כל התפיסות החלקיות הללו שבני האדם תופסים ב-לוהות, ולא מתיישבות זו עם זו, הן למעשה חלקים מן האמת הגדולה שנעלה מהן, ואותה אמת גדולה כוללת את כל הרבדים שבאים לידי ביטוי בהכרות האנושיות.

ההכרה בכוחות ובהיבטים השונים של האופן שבו ה-לוהות באה לידי ביטוי בעולם היא אחת מאבני היסוד של תורת הקבלה, שניסתה להבין את דרכי ההנהגה ה-לוהית, והתייחסה לאופן שבו הכוחות השונים נובעים מתוך ה-לוהות ופועלים בתוך ההווה²⁷. כשם שהמעשים ה-לוהיים באים לידי ביטוי בעולם באמצעות מידות שונות, שלמעשה כלולות כולן ב-לוהות, כך כל אדם יכול לתפוס בשכלו המוגבל רק 'גוון' מסוים מן האחדות ה-לוהית²⁸, שהוא חלקי ומתאים לטבע אישיותו, וכל אותם "גוונים" הקיימים בעולם נחוצים כדי להתקרב לכוליות האלוקית. ה'רמב"מיסט' וה'ברסלבר' צריכים זה את אמונתו של זה, משום שרק באמצעות שתיהן הם יוכלו להתקרב ולהיקשר ל-לוהיהם.

כיוון מחשבתי דומה יחסית עולה מדברי הרב קוק:

האמוניות יש בה תוכן של טבע, ותוכן של הכרה והשכלה. מצד התוכן הטבעי שלה היא מלאה גבורה ואש משולהבת, ואינה יכולה לסבול שום דבר המנגדה. ולא דוקא דבר המנגד את כל מהותיותה אינה יכולה לסבול, כי-אם גם דבר שהוא מנגד את שבילה הפרטי ואת סגנונה המיוחד. עליכן לא יוכלו אמונות

לספר קצות החושן) שעסק בחובה האנושית לעסוק בתורה הנצחית, למרות המגבלות האנושיות; הרב אליהו דסלר (מכתב מאליהו ג, עמוד 161) שכתב שאפשר להגיע אל האמונה במספר דרכים מקבילות; הרב יהודה אשלג (פירוש הסולם, הקדמה לספר הזוהר) שהתייחס לאדם ככלי קיבול לשפע ה-לוהי, ומכך נובע שזו דרכו האישית של האדם להגיע להגשמת ייעודו.

25. דילן אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, איווי.

26. רעיונות אלו משתקפים בעיקר מדבריו באורות הקודש א, חכמת הקודש, ח-יד (בכתיבת המאמר נעזרתי בספר "מפתחות לכתבי הראי"ה" של הרב בועז אופן).

27. ראה בדברי הרמ"ק (פרדס רימונים ד, א-ד).

28. ראה בדברי הרב סולובייצ'ק בתחילת המאמר "מה דורך מדוד" (ירושלים 1982), עמודים 57-98.

מיוחדות לדור בכפיפה אחת ולהתערב זה בזה, אם לא שיצמת מזה היזק טבעי עצמי לכולן. וכל מה שהאמונה היא יותר אדירה, יותר בריאה, יותר חשובה וענקית, יגדל כח הטבע שלה, ותגדל מאד קנאתה וקפידת הטהרה שלה. אמנם מצד התוכן ההכרי של האמונה, מלאה היא רוחב דעת, ומעוטרה היא על-ידי זה ברכ חסד וסבלנות גדולה. יודעת היא בהכרתה שהרוח הפנימי של העריגה ה-להית וההשלמה העליונה שהיא שואפת אליה, היא כל-כך עשירה בגוונים, עד שהיא יכולה להתלבש בלבושים שונים מאד, וגם בתיאורים הפכיים, והיא מתעלה על-ידי זה על כל סתירה ומתרוממת מעל כל ניגוד. ובאמונה בגודל קדשה, זורמים תמיד אלה שני הפלגים, שני שטפי הקודש של חסד וגבורה, מדת הדין ומדת הרחמים. וכשהאמונה מתרוממת לרום מקורה, לצורתה העליונה, שמשם מקור חייה ושפעת פרנסת קיומה והארתה מאור תורה העליונה, מדת הגבורה מתמזגת, והכללות מתאחדת עם הדייקנות ברכ טהרה והארה גדולה²⁹.

(אורות האמונה עמוד 49)

האמונה מצד עצמה, מסביר הרב קוק, זהה אצל כל אדם שנפשו עורגת לקרבת-לוהים³⁰. אולם, אותה שאיפה נשגבה באה לידי ביטוי באופנים שונים אצל כל אדם, שאף עשויים לסתור זה את זה, מכיוון שהעולם הנברא חסר את ההרמוניה של המכלול ה-לוהי³¹. המסקנה המתבקשת מן הדברים היא שלכל אחת מן הדעות השונות בנוגע ל-לוהות יש מקום, וכולן נובעות מאותו מקור עליון:

כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסטמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כ"א [כי אם – א"א] בצבוח רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שרשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההגיון. כי כך היא תכונת המחשבה. וממילא יודעים אנו שאין שום מחשבה בטלה בעולם כלל, אין לך דבר שאין לו מקום, כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות.

(אורות הקודש א, חכמת הקודש, יג)

29. ראה גם אורות הקודש א, קד; אורות הקודש ג, קכח.

30. נראה שעל כך אפשר ללמוד מפסקה אחרת מהספר 'אורות האמונה': "לא בעצבון, לא בפחדנות, לא בחלישות סנטימנטלית, צריכים לפנות אל האור ה-להי, אלא בידיעה ברורה, שמה שנובע ממעמקי הלב, להיות מתקרב אל ה-להים, זהו חוש טבעי שלם ובריא, ולא חוש טבעי סתם, אלא החוש הטבעי היסודי של הנשמה, שנובע באדם מנשמת חי העולמים, מנשמת כל היקום, כל היש. וכל מה שיוסיף דעת, שיוסיף הארה ורוחנית, ובריאות גשמית מסודרה, כן יאיר בקרבו האור הנפלא הזה להיות לו לנר על דרך חייו [...]"

31. ברם, לדבריו הצורך בהפרדת הכוחות השונים הוא כדי לאפשר לכל אחד מהם לצמוח בנפרד (אורות הקודש א, חכמת הקודש, יא).

רעיון דומה מצאנו בביאור השל"ה (תולדות אדם, בית חכמה (תליתאה) רפד) את דברי חז"ל ש"אלו ואלו דברי-לוהים חיים", כאמירה שיש לכל השיטות ההלכתיות – גם לאלו שלא התקבלו להלכה מקור זהה בעולמות העליונים. לדבריו, כל אחד מהלומדים השיג רק חלק מאותו שורש עליון, בהתאם למצבו הרוחני. לכן, ההבדלים בין השיטות נובעים למעשה מהפערים בעולמם הרוחני של בני האדם השונים. בשל שוני זה, אין לנו אפשרות לאחד את הצדדים הסותרים (שנובעים ממרכיבי אישיות שונים ואף מנוגדים) כדי להבין את המקור ה-לוהי של כל השיטות בשלמותו.

גם הבעל שם טוב (בעל שם טוב על התורה, מצורע טו) ביאר שעובד ה' צריך לשאוף ללמוד את כל מידותיו של הקב"ה, כולל את אלו שאינו אמור לפתח בנפשו, משום שכדי להתקרב ל-לוהות די הצורך עליו להכיר את כל המידות המרכיבות אותה.

לפי תפיסתו של הרב קוק^{32, 33}, על האדם לשאוף להתעלות מקיומו הפרטי־סובייקטיבי לקיום כללי ואובייקטיבי, לאור תפיסתם המזהה את האמיתי עם הכללי. ככל שיחליף את רצונותיו האישיים ברצון הכללי, את מגמותיו במגמה הכלל־עולמית, כך יתחבר האדם יותר ויותר אל השלמות, שמזוהה אצל הרב קוק עם ה-ל, ואצל הגל עם האמת. אולם שאיפה זו איננה ניתנת להשגה, ועל האדם לפעול להגשמת ייעודו בעולם בהתאם לטבעו³⁴, ולצד זאת להכיר את החשיבות שבצורות אמונה שונות משלו, ובכך הוא ימלא את תפקידו האישי במסגרת ההוויה הכוללת מרכיבים שונים ומגוונים. על כך התבטא הראי"ה:

מפני כח הקיבול אשר לאדם ידיעה סותרת ידיעה, והרגשה הרגשה, וציור ציור, אבל באמת ידיעה מחזקת ידיעה, והרגשה מחיה הרגשה, וציור משלים ציור. וכל מה שמתעלה האדם כליו מתרחבים עד שמוצא בעצמו את התוכן הגדול של השלום הפנימי, והתאמתן של הידיעות ההרגשות והציורים השונים זה עם זה.

(אורות הקודש א, חכמת הקודש, ט)³⁵

32. אורות הקודש ג, מוסר הקודש, סה-טו; אורות הקודש ב, האחדות הכוללת, כט.

33. ולהבדיל גם לדעת הגל: "פילוסופיה של המשפט" עמודים 141; 149-150 (שלם, 2011).

34. אורות הקודש, מוסר הקודש פד, קז; שפינוזה, אתיקה, על שיעבוד האדם, נספח, א-ג.

35. על כך כתב בהמשך (פסקה טו): "אחת מהצרות הגדולות של העולם הרוחני של האדם הוא מה שכל מקצע של מדע ושל רגש מעכב אצלו את ההופעה של המקצע האחר. ומתוך כך נשארים רוב בני אדם לקויים ובעלי גוון יחיד, ומגרעותיהם השליליות הולכות ומתרבות [...] חסרון זה לא יוכל להתמיד. והעתיד של האדם בא יבא, שיפתח למעמד רוחני איתן כזה, שלא די שכל מקצע לא יסתיר את חברו, אלא שמכל מדע, ומכל רגש, יהיה נשקף כל הים המדעי, וכל התהום ההרגשי. כמו שהענין הזה הוא במציאות האמתית, שאי אפשר כלל לשום יצירה רוחנית בעולם, שתהיה עומדת בפני עצמה, אלא שהיא ספוגה מן הכל. אבל טמטום הלב גורם, שאי אפשר להביט על אלה החלקים המובלעים מכל

הצדיק הקדוש האמיתי הוא מאחד בתוכו את כל ההפכים, וכל הטוב המפוזר בעולם, שבמצב הקטנות כל אחד סותר את חברו, כשהם באים בפגישה במעמד אחד, בכלי אחד, הוא מאחדם בכחו הגדול המקיף והרחב. כי הוא מתעלה תמיד במחשבתו ורצונו לעולם העליון הרוחני, שבו אין מצרים, והכל יכול להכנס שם.

(אורות הקודש ג, דרך הקודש, מה)

דומה כי הרב קוק, כמי ששורשיו הפילוסופיים נטועים עמוק בתוך המודרניזם, התנגד נחרצות להשלמה עם אותה חלקיות (שהוצגה לעיל בשם מריון). יתר על כן, נראה שאופיו הרוחני ושאיפתו אל הנשגב, הביאה את הרב קוק להעדיף את החתירה אל עבר הממשי ה-לוהי מאשר את ההסתפקות ביעדים המצויים בתוך הגבולות האנושיים³⁶, ועל כך מעידה הסיומת של דבריו מ'אורות האמונה': "כשהאמונה מתרוממת לרום מקורה...". נראה שהדבר משתקף משאיפתו הייחודית לנבואה ומהפסקאות הרבות המבטאות התעלויות רוחניות משמעותיות³⁷.

ה. אלו ואלו?

ההצעות שהוצעו במאמר מעוררות שתי שאלות עקרוניות:

א. האם ישנם גבולות לאמונות הלגיטימיות? האם אפשר לומר את אותו הדבר גם על אנשים שאינם מאמינים בדבר, לטעון שמבנה האישיות שלהם לא מאפשר כל אמונה דתית?

ב. בהנחה שכל דיון אמוני נובע ומבוסס מהמבנה הפסיכולוגי של כל אדם, האם בכלל אפשר לדבר על האמונה או שהיא דבר הנובע מהעדפות אישיות בדומה "לטעם ליריח שעליהם אין להתווכח"?

על השאלה הראשונה אפשר להשיב בשתי דרכים. האפשרות הראשונה היא לקבל את דברי המהר"ל (תפארת ישראל טו), הקובע שמאחר והתורה -לוהית וכל יהודי מחויב אליה, עליה לספק מענה עבור כל אחד. בהתאם, לא ניתן יהיה לתרץ את הכפירה באמירה ש"התורה לא מתאימה לטבע שלי". לפי זה, צריך לומר שהכפירה נובעת מחוסר יושרה של האדם: מול עצמו או ביחס לדברי התורה³⁸, או לחילופין בשל חוסר רצון להתקרב ל-לוהות³⁹.

הישות הרוחנית, הנמצאים בכל תוכן שהוא. אבל ברוממותו של האדם תפקחנה עיניו לראות נכוחה, אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה, ומלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים".

36. דניאל אפרתי ויהודה ישראלי, "הפילוסופיה והפסיכולוגיה של ד'אק לאקאן".

37. שמונה קבצים, ד, יד; שם, כא.

38. ראה בדברי הרמ"ד וואלי, מבכירי תלמידיו של הרמח"ל, (כתבים א, עמודים כד-כו).

39. של"ה, תולדות אדם א.

האפשרות השנייה היא לומר שאכן גם לדתות האחרות יש מקום בעבור מאמיניהן⁴⁰, כפי שכתב הרב הנזיר:

החכמה עולמית בענינה ולאומית בצורתה ותבניתה [...] לפיכך אף על פי שעצם ענין החכמה, האמת, היא כללית וקוסמופוליטית, ואמת ה' לעולם, פניה מרובים כרבותי הלאמים, השונים ברוחם, אפן תפיסתם ודרכי חייהם. שבעים פנים לתורה, כנגד שבעים לשונות אמות העולם.

(קול הנבואה, תבנית הפילוסופיה הדתית היהודית, ד)

ביטוי חריף עוד יותר אפשר למצוא בפירוש תפארת ישראל למשנה:

אם אין תורה אין דרך ארץ - לאו תורה ממש קאמר, דהרי כמה ע"ה שלא למדו, וכמה חסידי אה"ע שלא שמרו התורה, ואפ"ה הן בעלי מוסר וד"א, אלא נ"ל משום דלכל אומה יש דת - להי שכוללת ג' עקרים, דהיינו, א) שיש תורה משמים, ב) שיש שכר ועונש, ג) שיש השארת הנפש, ולא נחלקו האומות זמ"ז רק בפירושן.

(תפארת ישראל אבות ג, יז)

מכל מקום, ההיסטוריה מלמדת שאפילו על עיקרי האמונה הבסיסיים ביותר, שהעובר עליהם אמור לצאת מחוץ לגבולותיה של היהדות, קיימת מחלוקת עיקשת בין הוגי הדעות, שספריהם יושבים זה לצד זה בכל ספרייה תורנית. רבות הן המחלוקות ההשקפתיות שבעבר פילגו את החברה היהודית, וכיום לא נותר להן זכר. במקרים רבים מסורת ישראל אימצה לתוכה בתוך תקופה לא ארוכה את הרבנים שאחזו בשתי העמדות הסותרות זו את זו, ולא הוציאה אף אחד מהם 'מחוץ לגדר'⁴¹. במידה רבה אפשר לומר שמהעם היהודי נפלטו רק מי שלא ראו את עצמם חלק ממסורת ישראל⁴². זאת, בדומה לדבריו של הפילוסוף הסלובני סלובי ז'יז'ק בנוגע לאידאולוגיות שונות וסותרות לחלוטין המציגות את עצמן כדמוקרטיות:

הדרך היחידה להגדיר "דמוקרטיה" היא לומר שהיא מכילה את כל התנועות והארגונים הפוליטיים שמצדיקים את עצמם ומסמנים את עצמם כ"דמוקרטיים" [...] האם אפשר למצוא ברמת התכונות הפוזיטיביות, המתארות משהו משותף למושג הליברלי האינדיבידואליסטי של דמוקרטיה ולתאוריה של מדינות "הסוציאליזם האמיתי"? [...] בשורה התחתונה,

40. הרב קוק, לנבוכי הדור ח.

41. לראיה ניתן למנות את המחלוקות בין הרמב"ם לחכמי פרובנס, את המחלוקת על עיקרי האמונה שרבים מהראשונים היו שותפים בה, את ההתנגדות לקבלה, את המחלוקת עם הרמח"ל, עם ר' יהונתן אייבשיץ, החסידות כנגד המתנגדים לה.

42. ראה בדבריו של מניטו, שערי דמעה ב, עמודים 219-226.

"דמוקרטיה" מוגדרת לא על ידי התוכן הפוזיטיבי של המושג אלא רק על ידי הזהות היחסותית-עמדתית שלו - על ידי הניגוד [...] ואילו התוכן הקונקרטי יכול להשתנות בצורה קיצונית [...]

(האובייקט הנשגב של האידאולוגיה, האנאמורפוזת האידאולוגית)

אל השאלה השנייה, בנוגע לאפשרות השיח על האמונה, נראה שיש להתייחס כפי שמתייחסים לכל מחלוקת באשר היא. בהקדמתו לספר ה'מלחמות' התייחס הרמב"ן לדרך הניהול של מחלוקות למדניות, וכתב:

יודע כל לומד תלמודו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה: אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו.

(הקדמת הרמב"ן למלחמת ה')

לדבריו הדיון התלמודי איננו מבוסס על הוכחות חדר־משמעיות, אלא על הפעלת שיקול הדעת האנושי, וביורר עד כמה כל אחת מהעמדות מתקבלת על הדעת.

מינוח עדכני לאותה הטענה הציע הפילוסוף האמריקאי ריצ'רד רורטי⁴³, בעקבות הפילוסופיה האנליטית מבית מדרשו של וויטגנשטיין. הוא ראה בשפה מעין משחק בעל כללים מוגדרים, שבו משתתפת קבוצה כלשהי. השפה מיועדת לסייע לאותם האנשים לתקשר אלו עם אלו, ומשתנה כל העת כחלק מהמגמות הכלליות בעולם התקשורת האנושית. רורטי מסביר כי אין שפה 'נכונה' או 'שגויה', אלא השפה היא כלי לתקשורת בין־אישית. לפיכך, כדי לשכנע אדם לעבור משימוש בשפה אחת לאחרת (כאשר כל שינוי נחשב לשינוי שפה), יש להציג לו מדוע השפה החדשה עדיפה על זו הישנה, בין אם מדובר יעילות, נוחות, פשטות וכיוצא בזה.

כל אחד מן השיקולים הללו אמנם תלוי בנטיות הנפש המשתנות בין אדם לאדם, אך עינינו הרואות כיצד אנשים משנים את דעתם בנוגע לשאלות למדניות, מחשבתיות וכדומה. אמנם יהיו הבדלים הקשורים לנטיות הנפש הייחודיות לכל אחד, ולכל אדם יש דעות שלא יוכל להעלות על דעתו ויהי מה, אך בחלק ניכר מן המקרים בהחלט יהיה מקום לדיון פתוח וכן. שינויי דעה מעין אלו לרוב אינם גדולים, אפשר שהשקפת עולם תשתנה גם בעניינים שוליים יחסית, אך מכל מקום מדובר בעניין אפשרי וסביר.

43. "קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות", הקונטינגנטיות של השפה.

אולם בראש ובראשונה אין הדבר תלוי אלא ביחס של המאמין לאמונתו. כאשר ביקש הרב סבתו לשאול את הרב ליכטנשטיין על אמונתו בה, הוא סירב להרחיב את הדיבור על כך והשיב לו: "הרי זה קודש הקודשים של האדם! לפני ולפנים שלו! האינטימי שבאינטימיים!"⁴⁴. לדידו האמונה לא הייתה דבר שאפשר לדבר עליו⁴⁵. הרב שג"ר למשל ראה את אמונתו כחלק מהרובד הממשי (שהוגדר לעיל), ועל כן, בדומה לרב ליכטנשטיין, סבר שמדובר בבסיס יסודי ואיתן בנפש האדם שאינו עומד לשיח⁴⁶.

השקפתו של הרב שג"ר, שבמידה רבה נראית כהנחת המבוקש, נובעת בראש ובראשונה מאישיותו, שגדל בחינוך חרדי והיה בעל אמונה רוחנית הנובעת ממעמקי הנפש. אולם, לצד זאת, נראה כי תפיסתו נובעת מהקושי להחזיק באמונה, המתיימרת להיות הסדר הסמלי שמסביר את התנהלות העולם⁴⁷, כאשר היא נאלצת להתחרות בעולם המדעי שהתפתח מאוד בעידן הפוסט־מודרני⁴⁸. לפיכך, הסביר שהמדע הוא אכן פרשנות לנעשה בעולם, ואילו האמונה היא הרובד הממשי, מעין הארה שתופסת את האדם (בדומה לטראומה, להבדיל, בתפיסתו של לאקאן). אמונה שכזו מבוססת במידה רבה על חוויה רוחנית ורגשית הנובעת ממעמקי הנפש, לכן היא איננה נתונה לביקורת, ולמעשה אין לאדם מן השורה דרך להגיע אליה⁴⁹.

אולם, ייתכן שאפשר להציע יישוב חלופי לקשיים שעמם התמודד הרב שג"ר, מבלי להסתבך בקשיים הללו, וזאת באמצעות אימוץ מתודה פוסט־מודרנית אחרת. בספרו "המצב הפוסט־מודרני" גיבש הפילוסוף הצרפתי ז'אן פרנסואה ליוטר את היחס לנרטיבים, והסביר כי הסברים חלופיים יכולים להתקיים זה לצד זה, מבלי שתהיה בכך סתירה. לדבריו, מדובר במעין שפות שונות המתארות את אותו הדבר באופן שונה מכיוון שהן מכוונות לתכלית ולקהל יעד שונים בתכלית. ניתן להמשיל זאת לתיאור אובייקט כלשהו: כמובן שאין סתירה בין תיאור שלו באנגלית לבין התיאור שלו בעברית, אולם האם יש סתירה בין תיאור של מבנהו המולקולרי לבין כתיבת שיר המתאר את יופיו? בפשטות נראה

44. "מבקשי פניך", עמוד 10 (ידיעות ספרים, 2011).

45. השקפה דומה עולה מדבריו של ז'אק דרידה בספר "מתת מוות".

46. ראה 'לוחות ושברי לוחות', אמונתי.

47. כך נראית ההו"א בדבריו שיוצרת את הסתירה שבין האמונה בהשגחה לבין קבלת התפיסה המדעית. למעשה גם בהצעתו האמונה מציעה דרך פרשנות לנעשה, ובכך אמורה להשתייך לסדר הסמלי.

48. דומני שהרב שג"ר ניסה לשחזר את המהלך שהציע קאנט כדי להתמודד עם הסתירה בין הבחירה החופשית לבין תורת הסיבתיות המדעית, כאשר אמר שהסיבתיות קיימת במישור התופעות ואילו הבחירה במישור של הדברים כשלעצמם. ניסיון זה מתיימר לתת בכורה, מתוך העדפה אישית, לאחד מן הרבדים, באמצעות הגדרתו כ'ממשי' או כ'דבר כשלעצמו'.

49. לביקורת על התפיסה האמונית של הרב שג"ר ראו במאמרו של ידידי ר' עידן הירשפלד: "ברית חדשה: בעקבי תורתו של הרב שג"ר", צירופים חדשים.

שמדובר בשני תיאורים מקבילים שאין ביניהם כל סתירה, אלא מבטאים רבדים שונים של ההוויה הממשית שאיננה ניתנת להשגה כשלעצמה⁵⁰.

אפשר להציע התייחסות דומה גם לאמונה כשפה המאפשרת לתאר את ההוויה ואיננה סותרת את התפיסה המדעית, אלא מתקיימת במקביל לה. המאמין יכול לדבר בשתי השפות הללו מבלי שהאחת תסתור את רעותה, כשם שאיש המדע יכול לכתוב שירה על מושא המחקר שלו מבלי שתהיה בכך כל סתירה⁵¹. אמונה זו, שיש לדון בה בהרחבה, מצויה בתוך הרובד הסמלי, ואפשר באמצעותה להבדלים בין סוגי האמונה השונים כפערים בין סגנונות שירה או ציור.

נוסף על כך, יש אפשרות לדבר על עניינים שבהשקפת עולם, על אף שהם מושפעים עמוקות מהאופי האישי של האנשים. זאת, משום שגם תכונות הנפש של האדם ניתנות לשינויים מסוימים, כך שאמונות ודעות אינן בהכרח גזירת גורל.

1. סיכום

מחלוקות מחשבתיות עשויות להיות חריפות בהרבה ממחלוקות הלכתיות, סוגיות אלו קשורות ליסודות הרגישים ביותר של הקשר בין האדם ל-לוהיו. לפיכך, דווקא ריבוי המחלוקות וגיוון הדעות יוצא הדופן בעולם המחשבה, עשוי לאתגר את ציבור המאמינים.

במאמר הוצעו שתי התייחסויות שונות לעצם קיומן של מחלוקות שכאלו:

הגישה הראשונה מציעה לראות בהן את כורח המציאות, "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות" (מבוסס על ברכות נח, א), אין לאדם יכולת להגיע להכרת ה-לוהות הנשגבה והמוחלטת, אלא רק להבנה חלקית שלה, שמבוססת על אופיו של המאמין. בהתאם, אין לבוא בטרוניה כלפי אנשים האוחזים בהשקפות עולם שונות, משום שאין להם אלא מה שענייהם רואות.

הגישה השנייה רואה בכל גישות הביניים הללו חלקים המרכיבים ומשלימים יחדיו את הכוליות ה-לוהית, לפיכך יש להכיר בחשיבות של כל אחת מצורות האמונה השונות, המרכיבות יחדיו הרמוניה -לוהית כוללת. על המאמין להתקדם באמונתו, ולהתייחס בכבוד רב גם לאמונתו של הזולת, שאף היא משלימה חלק מן ההכרה המלאה בריבונו של עולם.

50. ריצ'רד רורטי, *Philosophy and the Mirror of Nature*; חנה השקס, "אמונה דתית בראי התיאולוגיה הפוסט-ליברלית", זהויות 2, עמודים 127, 129, 138; חנה השקס, "הפילוסופיה ותפקיד הפילוסוף בפרגמטיזם האמריקאי", פרק א.

51. רעיון דומה הציע הרב אמנון דוקוב בשם הדגל מחנה אפרים (שמות ז).