

בכל הזמנים ובכל הימים על מהות ועל תמורה במחשבה היהודית

והנני עם חפצי וחשקי / להיות לראשונים תלמיד,
לקיים דבריהם ולהעמיד... / אבאר דרכם ואדע ערכם,
אך כאשר לא יכילו רעיוני, / אדון לפניהם בקרקע,
כי ה' יתן חכמה – בכל הזמנים וכל הימים, / לא ימנע
טוב להולכים בתמים. (ל משה בן נחמן הקדמה
להשגות, שהשיג על מניין המצוות)

ומפני שיש בעניינים אלה הרבה פירושים... במה
שעלה במצותי ערכתי לפניך שולחן ... ואם אולי
מדרך היושר יראה לך לסתור דרכי במקום זה או
אחר, לא תשא פני אב ורבן, והנה אני קורא סתירתך
בנין (ספר החינוך מצווה שפ"ו).

1. התנאי לחשיבה על אודות היהדות – כמו על כל מושא אחר – היא ההכרה הטרוםית הוודאית, שאכן קיימת ישות מועצמת ומובחנת מיישויית אחרות, שונות ממנה במעט או בהרבה; משמע, ההכרה, כי יש ליישות הנבחנת – מהות בת-השגה. יהיו גילויי המימוש של המהות כאשר יהיו – הם תקפים רק בזיקה אל המהותי. בניסוח אחר: פלורליזם במימוש המהויות – אכן אפשרי, אולם הוא פלורליזם מתוחם בין גבולות המערכת המהותית. כשם שניתן והכרחי לקבוע מהו התחום, שבו הפלורליזם אפשרי, כן ניתן להצביע על מה שסותר את המהותי כאן, המהותי שביהדות.

דע, כי אילו תאמין על מרגלית אחת, שיש לה סגולה לפעול פעולה נפלאה בטבעה ובכוחה, ואינך יודע מהות אותה הפעולה, לעולם תהיה דואג ונאנח, כדי שתשיג מהות אותה הפעולה... – כך הדבר ממש בתורה. אם תאמין שאינה פשוטה... תמיד תהיה רודף אחריה ודואג על מה שלא תשיג ושמה על מה שתשיג (הרמב"ן מאמר על פנימיות התורה – כרך א עמ' תמז).

יוצא מכאן, שגילויים במציאות טעונים מבחן-שיוכח למערכת כלשהי על-פי המהות, המייחדת את אותה המערכת. ממצא הנקרא יהודי חייב באישור של צידוק התואר המשייך. המהות גלומה בתופעות, שאותן מכיר האדם במציאות היסטורית-רוחנית מסוימת, המורכבת מזימוני המחשב (ה-episteme) של התרבות האוניברסלית הדומיננטית בעת ההכרה. תרבות אוניברסלית מעוגנת בַּתוֹךְ ועולה מן ההבנה המדעית הנתונה ובציביליזציה המכשירית הפועלת בו-בעת, ומורכב בה גם המחשב של התרבות הייחודית של הסביבה הרוחנית. זו מעוגנת במסורות וגם בתביעות

תאריכים: היסטוריוסופיה, מחשבת-ישראל, תרבות, יהדות.

העת: זרמי מחשבה ופעילות, אפנות, מנהגים עולים ומתחלפים¹.

אנו מדגישים מראש את ההנחה, שאמיתה – מובהקת: היהדות *הנה* תרבות, השקפת-עולם (ולא שיש לה השקפת-עולם), הממקדת את ההווה במעשה האדם, הבונה או מהרס את העולם^{2, 3}. בשפע מקורות מוגדרת התורה – "ספר תולדות אדם" (בראשית ה', 1); ובניסוחים רבים הודגש, שאת הארץ – "לשבת יצרה" (ישע' מ"ה, 18) לפי מידות האדם, שכן "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" (ברכות כ"ה, ע"ב), כי מלאכים לא נבחנו במבחני המציאות. "הכל – לפי רוב המעשה" (אבות פ"ג, טו), ו"כל הרעות והטוב... לפי מעשה האדם" (ספר החינוך, מצווה רנג), וכך עוד במקורות רבים: ספר איוב, המאירי (למכות י', ע"ב), הרמב"ן (איגרת הקודש עמ' שכד), כלי יקר בפירושו לפרשת גן-עדן: "הכל תלוי בפועל ידיו", ועוד ועוד. גם בהיגד "אמת – מארץ תצמח" (תהילים פ"ה, 12) ממקדת ההווה לא בשמים, אלא בממשות האנושית. "...ולכן נברא האדם/אחרית לכל דבר, כי בו סיים הבריאה האלוהית, כי אחרי בריאתו לא נעשה דבר, אלא דרך הזכר והנקבה ויאמר להם 'פרו ורבו' ונתן להם שולטנות בעולם" (שם-טוב פלקרא מורה המורה).

וביתר הרחבה: "והייתם כאלוהים" (בראשית ג', 5), והכוונה, שתנהגו הבתים והמדינות כמו המלאכים מנהיגים העולם, אשר אין תכלית למעלה ממנו" (עראמה עקדת יצחק ע"ז, ע"א), שהרי "לא בשמים היא" (דברים ל', 12). עולמו של אדם – על מבחניו, ולא 'שמי מרום' בטוהרם הנצחי – הוא תכלית הבריאה כלה.

לפיכך, נמדדת היהדות במבחן המהותי, המתגלה במימוש בזמן ובמקום מסוימים – בהיענות לזימוני המציאות הנתונה ללא אפשרות לחמוק מהם, ולא המציאות שנמדדת ב'נצח על-היסטורי' (כמו הנצרות המטיפה, כי "אין לנו כאן ממלכה" /dominium/). כיוון שהיהדות – התרחשות בעולם המעשה, הרי שתולדות המחשבה היהודית הן גם תולדות הזיווג המבוקר תמיד בין המהותי שבה לבין האקטואלי שבתרבות הרווחת-כשלטת המציאות. ההגות היהודית עימתה מאז תוכחות הנביאים את המהותי שבה עם הזימוני בכל עת ובכל מקום.

1. בנושא התרבויות דנתי בהרחבה במאמרים אחדים ובמרוכז בספרי: מידות היחד (עם עובד, 1984). טענתי היא, כי קיימת תמיד תרבות אוניברסלית שלטת – מחשב (episteme) דומיננטי, שכול תרבות ייחודית (לאומית, דתית, אזורית), וכול תרבות מחונית (של מרחבי-עיסוק) וכול תרבות תקופתית (אופנות, סגנונות-חיים) אנוסות-מחויבות להתמודד איתה.
2. מרכיבי השקפת-העולם היהודית נדונו בספרי להיות יהודי – על זהות ועל השקפת-עולם (הקיבוץ המאוחד – 1978. מהדורה שנייה – 1979), וביתר הרחבה בספרי על מבנה היהדות (ספרית הפועלים, 1994). (למרבה הפליאה והצער, אחד מחשובי הוגיו ורושם תולדותיה של המחשבה היהודית ייחס לעצמו, וייחסו לו ברבים, את ההגדרה של יהדות תרבות...)
3. דווקא מקורות-חוץ מדגישים את התואם המובהק בין ההשקפה היהודית במהותה לבין זימוני העידן הטכנולוגי. אופייני הדבר, שבשפע החיבורים ב'תאולוגיה הירוקה' הנוצרי, המבקשים להשתית את הייחס אל הטבע על יסודות 'ביבליים' – המובאות הן תמיד מן התנ"ך, ולא מן 'הברית החדשה'.

שנתון "poe" – תשס"ד כרך ט'

כבר בימי חז"ל ניתן לכך ביסוס מעשי, ההופך להיות עקרוני:

חברו עליו (על רב) אחיו ובני ביתו, אמרו לו: מקום שאבות אבותיך נהגו בו איסור, אתה תנהג היתר?

דרש להם מקרא זה: 'וכיתת נחש הנחושת, אשר עשה משה, כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו, ויקראו לו נחושת' (מלכים ב' י"ח, 4). אפשר, בא אסא – ולא ביערו? בא יהושפט – ולא ביערו? הלא כל עבודה זרה שבעולם – אסא ויהושפט ביערום? אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו. אף אני, מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו (חולין ו', ע"ב; ז', ע"א).

מודגשת שוב ושוב חשיבות הנסיבות – אף כנגד התקני, עד כי לגבי עיבור השנה יש לנהוג לפי ראיית האדם במצב, ואין "להשגיח בבת קול" (ברכות נ"ב, ע"א).

גם גובה נר החנוכה נקבע לפי נסיבות המקום (שבת כ"ב, ע"א).

הטעם העקרוני לדרך שיקולים זו נוסח על-ידי יוסף אלבו:

לפי שאי-אפשר, שתהיה תורת השם ית' שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים מתרחשים תמיד בענייני האנשים... (1) הם רבים מְשִׁיכֵלֵם בספר, ועל-כן ניתנו למשה בסיני על דרכים וכללים, שנרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל-ידם יוציאו חכמים שבכל דור ודור (את) הפרטים המתחדשים (**ספר העיקרים**, מאמר ג, פרק כג).

מעמדה של המציאות הנחווית בכל עת – ממוקד בטענה הנגזרת: "וכי כל התורה למד משה? כתיב בתורה (איוב י"א, 9): 'ארוכה מארץ מִדָּה ורחבה מני ים', ולארבעים יום לְמַדָּה משה? אלא כללים לימדהו הקב"ה למשה. הווי 'ככלותו לדבר עמו'" (**מדרש רבה**, כי תשא מ"א, ו). (חשיבות הטענה העקרונית מודגשת בהכפפת הכתוב לכוונה – עיוות השימוש בשורש כל"ה לפי המשמעות המבוקשת). מעבר ל'כללים' – על האדם מוטל לחדש, כי "יש לו חכמה, והוא מבין דבר – מתוך דבר לחדש עניין אחד, שלא קיבל מרבו, ואותו התחדשות נקרא דעת..." (בכר, **עמק המלך**, עמ' יט).

2. מהות אינה שרוייה באיזה חלל אזוטרי, אלא בחלל ההתמודדות עם התרבות הסובבת. לפיכך יש התנייה בין המחשב הגלום בעידן לבין המהותי שביהדות. בתקופה, שבה סביבתם הרוחנית של יהודים הייתה ספוגה השקפות *מיתולוגיות*, שלפיהן בכל יש – חבויות נשמות, המחוללות ומקיימות אותן – הושפעה היהדות ממנה ונאבקה עמה בעת-ובעונה אחת: *הפרקטיקה* המזומנת על-ידי המיתי, הייתה מנוגדת למהותי שביהדות, וממילא הייתה נתונה לביקורת ולעתים לדחייה. כל סיפורי התנ"ך מעידים על שניות כזו של התגובה (כגון: מזבחות תחת 'עצים רעננים' ו'מעיינות'). דומה, שהייתה התמודדות עם ההשקפה הקוסמולוגית הקדומה, שלפיה חוקי הטבע מחוללים ומקיימים את ההוויה כלה. היהדות התמודדה אז עם הניסיון למזג את התרבות המיתולוגית והקוסמולוגית, כפי שעשו ההלניזם והנצרות, בעוד שהייתה שרוייה כבר בעידן התרבות האנתרופולוגית, שלפיה מעשי האדם מעצבים את המציאות. דין התרבות האוניברסלית הדומיננטית של ימינו – הטכנולוגית – כדין התרבויות האוניברסליות הקודמות: להיות היהודי נוכח בהיסטוריה בכל הווייתו – כמצנה על תיקונה, ולא באיזה 'נצח' על-זמני בשעת 'התעטפותו

שנתון "Lee" – תשס"ד כרך ט'

בנפשו, הרי שגם עם התרבות הטכנולוגית יש ליהדות קשר-התנייה אורגני, הכרוך במאבק על שימור המהות.

משום שהיהדות היא התרחשות בעולם-המעשה האנושי, היא אינה נוחה לארבעת אופני הבנתה ומימושה:

א. היהדות דוחה *פונדמנטליזם*, ר"ל הענקת תוקף נצחי לכתובים ראשונים, שהרי לשון הכתובים הראשונים הייתה פרי המאבק הרוחני בין המהותי ליהדות לבין זימוני אותו העידן. הדברים נכתבו בסימבוליקה ובסמנטיקה של אותה תרבות אוניברסלית שלטת בסביבה, ולא נתקיימו במחשבה היהודית עם שינויי הזמנים – אף לא המושג 'אלוהים' כהבנת הסביבה בעידן ההוא.

ב. היהדות דוחה *דוגמטיזם*, כלומר את ההנחה, שהמהותי הנצחי-אידיאלי מנותק מההיסטוריה-אקטואלי של המציאות האנושית הזורמת (גישה, שהעניקה לנצרות את אופיה, המנותק מן המציאות).

ג. היא דוחה *אקטואליזם*, ז"א – את המגמה לבטל את תוקפו של המהותי ולמצות את היהדות במנהגי המציאות הזורמת ובחויית היחיד ברגעי התעוררות. לפי זה, לא תקפה הטענה, ש'יהדות היא כל מה שאמרו ועשו שומרי אמוני ישראל', שכן זו טענה מעגלית: מה מגדיר 'שלומי אמוני', עד כי אפשר היה לבסס הנחה על כך?

ד. היהדות במהותה דוחה את הגישה, אשר לפיה היא הִנָּה' אי *מודל*, הנפוצה בכל עתות משבר, שמשמעותה, כי היהדות – והיהודים – הִנָּה ישות רוחנית וחברתית מובדלת מכול-וכול משאר תרבויות העולם – בבחינת "עם לבדד ישכון" (במדבר כ"ג, 9). בגישה זו גלומה לרוב גם ההנחה הסמויה בדבר עליונות היהדות על שאר התרבויות, וממילא אז היא בעלת זכויות-יתר 'אלוהיות' – בלא קשר למעשיהם של היהודים: גם יהודי נבל כלול, עקרונית, בעליונות. אותו "עם לבדד ישכון" לא התקיים, ולא היה יכול להתקיים, מעולם, ובוודאי, שהוא מופרך בעולם האחד הפתוח של התרבות הטכנולוגית.

תפקידה של המחשבה היהודית בתקופה זו, אשר בה משבר הזהות והשייכות מעורר חזות קשה, היא לאתר את המהותי ביצירה הרוחנית בת 3000 השנים בעזרת העקרונות המתודיים הגלומים בה, משמע – *לתחם את חלות המושג 'יהדות'*. במקביל – יש לפענח את זימוני התרבות הטכנולוגית השלטת בעידן. כך נהגה ההגות היהודית בכל תקופה, אך עתה צפויים לבטי עימות קשים במיוחד, כי עצמת התרבות השלטת בעולם *האחד והפתוח* גדולה משל קודמותיה. היהדות עשויה להגיע אל התמודדות חדשה זו, כשהיא בשלה יותר ממרבית התרבויות הייחודיות האחרות, אף אם גילויים ראקטיביים אחדים – כגון החרדיות החדשה –

מעידים דווקא על מצב הפוך⁴ (תגובת הנצרות היא בעיקרה אחיזה בעל-מציאותי, המיסטי. גם יהודים לא-מעטים פנו לכיוונים כאלה, אך נראה, כי קשה ליישבם עם המהותי שביהדות). המעברים מזימוני עידן אחד אל משנהו – מלוויים תמיד בתמורות משמעותיות. המדרש ליווה תמיד את התהליכים האלה במתן פירוש חדש אף לכתובים הראשונים ועל-ידי שימת דגשים חדשים בתכנים המסורתיים, אפילו בלי להירתע מסטיות **מכוונות** של הפירוש החדש במילים ובפסוקים, מקיטוע פסוקים ומהמוצא: "אל תקרי, אלא..."⁵, שאינם תקלה מתודית מסוימת, אלא טכניקות מאוששות בדרש. הכתוב כלשונו לא נחשב אלא למצע גולמי לפירוש חדש, מכון למטרה חדשה. אותו מצע גולמי עצמו מתפרש שוב, כשעולה הצורך בעימות עם אתגרי-משמעות חדשים, בתנאי שהמהותי לא ייפגם. את העימות משמשת גם החשיבה ההלכתית בספרות השאלות ותשובות שנאמרה עליה, כי היא הליכה בשבילי מציאויות חדשות בכל עת ובכל סביבה – בצמוד למהותי שביהדות.

3. תרבות היא השקפת עולם – אופן קליטת הממשות ואופן הבנת העולם, בחירת המעשים וקני-המידה להערכתם. כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין מרבית המערכות המסווגות כדתיות. דבר זה ראוי להדגשה, כי קיימת נטייה – בעיקר מאז ימי ההשכלה – לסווג את היהדות בתו-אפיון: 'דת' – כאחת הדתות. אולם 'דת' – משמעותה ביהדות שונה מכל וכל: היא חלה ביהדות על מלוא מרחב ההווה והפעילות האנושית, ולא רק על שעות מגע 'הנשמה' עם האלוהות, ולא רק על מעשה פולחני. מערך המצוות יעיד על תקפות קביעה זו, גם באשר הן חלות – עקרונית, גם אם לא בפועל – על כל חיי האדם, וגם באשר מטרתן המוצהרת היא תיקון העולם.

תרבות של עדה טבעית הפועלת בהיסטוריה חייבת להיות כל-מקיפה: עליה לשאול את כל השאלות, העולות בחיי האדם במציאות, ועליה לתת תשובות על כל השאלות לפי אופני השגת הממשות באותה העת. משום כך, היהדות לא יכלה להתמצות בהבאת קרבן למזבח ולא בשום פולחן אמוני אחר-כך, אלא היא בהכרח אורח-חיים אינטגרלי. היהודי עומד תמיד בפני מבחני-בחירה בין בחרות בעלות משמעות שונה, שעליו לגלות אותה בשיקול תבוני. שוב ושוב נאמר בניסוחים שונים, כי "סוף מעשה – במחשבה תחילה" (שלמה אלקבץ בפיוט 'לכה דודי').

המעמד העדיף – במובהק של התקמה מודגש כבר בפירושים לסיפור גן-עדן, אשר בהם הוצגה בעיית מקור התבונה – האם היא תוצאה של חטא או שהתבונה מכוננת את האדם מעיקר בריאתו, כדי שיוכל לבצע את המוטל עליו בעולם. המגמה הכללית היא חד-משמעית: השגת הדעת לא הייתה תוצאה של אכילת התפוח, אלא היא נתון יסודי של 'הנברא בצלם' (בראשית א', 27). מגמה זו

4. במבט הפולחני-צורני של אמונתו הדתית, בלי שאלות ובלי מאמצי מתן תשובות מעבר לחוויית הרגע, אולטענה כזאת הייתה נכונה בכול תקופה קודמת, אשר בה ניסחה ההגות היהודית את הנחותיה בכלים עיוניים, שלא היו בבחינת 'סחורה עוברת לסוחר' מעולם.

שנתון "מל" – תשס"ד כרך ט'

קיימת גם אצל האחרונים:

בפירושו לשיר השירים אומר הרמב"ן, כי "מחשבתם של ישראל קדמה לכל" (כתבים, כרך ב', עמ' תפג).

מרחיק לכת המהר"ל:

כמו שהביא ר' עקיבא ראיה, כי פעולת האדם השכלי גדולה מן הטבע, כך פעולת השכל יותר גדולה מן הנבואה. לכן חכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה, ואף שהיא ניתנה ע"י משה שהוא נביא ה', מכל מקום, מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה – על ידי השכל שהוא מברר הכל (באר הגולה – באר א' – כתבים, כרך א', עמ' 274)

עקרון התבוניות עלה תכופות כטענה בוויכוחים עם הנצרות. כך אמר, למשל, הרש"ש דוראן: "ואשר נתברר זה, אם ימצא בדברי רז"ל אשר ירחיקנו השכל, ראוי לנו לקרבו לשכל" (אוצר הוויכוחים, בעריכת י"ד איזנשטיין, עמ' 136).

אצל יוסף אלבו נמנית התבוניות בין העיקרים:

מה שאי אפשר לשכל לצייר מציאות... אי אפשר, שתבוא האמונה בו, ולא יתואר יכולת האל עלינו... כי אין אמונה בנמנעות... שאם הייתה אמונה בנמנעות נותנת שלמות בנפש, היה השכל שניתן לאדם – לבטלה (ספר העיקרים, עמ' כה).

האלוהות עצמה אינה יכולה ליצור דבר, שהוא נמנע במידות השכל האנושי (כאן מקור אי-הנחת מנסים בהגות היהודית. אולם כיוון שנסים מזכירים בתורה, עלתה הטענה, ש'עשרה נסים' אכן קרו, אך הם היו 'כלולים בבריאה', וממילא אז לא היו מן "הנמנעות", אלא היו חלק מסדר הדברים: "כך התניתי מתחילה" – ענה אלוהים למשה, התוהה על שינוי סדרי בראשית (שמות רבה, כ"א, ו).

עניין האירועים העל-טבעיים עלה שוב ושוב בוויכוחים עם הנוצרים – בטענה, שנס לא יכול להוכיח דבר.

התבוניות – כתנאי למעשי האדם במציאות – מודגשת על-ידי הרא"ה הקוק:

השאיפות השכליות מרוממות את האדם מעל חוג המעשה המצומצם. בשעה שהן מבוססות יפה, הן מזרזות אותו בתיקון המעשה של להבא ומיישרות את דרך החיים (אורות התשובה, עמ' יד, סעיף לה).

מערכות השיקולים ובחירת המעשה – פירושן, כי ישנה תמיד שרשרת בממד הזמן: קליטת נתוני המציאות, אבחנה איכותית ביניהם על-פי ציוויים והערכות כתובים ועל-פי תביעות 'עשה' ו'לא תעשה'. מכאן ההנחה האקסיומטית: יהדות אינה יכולה להתמצות בחווית-רגע סובייקטיבית ובאקט פולחני סגור בעצמו, אלא היא התרחשות במרחב הקיום הפומבי, בהקשרי זיקות. התעוררות רגעית עשויה להתארע במוך שרשרת ההתרחשות, ואף יכולה להזין אותה, אך אינה יכולה למצות אותה (מכאן יובן, למה החסידות, שקמה לשם מיקוד ההווה ברגשות, פנתה אל הלמדנות – ממש בדרכם של אלה, שבתחילה ביקשה להשתחרר מדרכם במימוש היהדות).

4. קביעת מרכיבי המערכת, המייחדת את היהדות במהותה, יכלה להעשות בתנאי שמקובלים

עקרונות מתודיים אחדים:

א. קביעת ייחוד-מהות אינה מאפשרת קיום סתירות במערכת: למשל, אחריות האדם אינה מתיישבת עם מעשה אלוהי, המבטל את הצורך באחריות אנושית. אם מצויות סתירות, הכרח למצוא את מקורן ואת טעמן וליישב אותן.

ב. יש למצוא את קו-ההשקפה העקבי בכתובים, שבאמצעותו מיושבות סתירות. על-פי קו זה יש לגזור את עקרונות-המיון של מרכיבי המערכת, המייחדת את היהדות: למשל, הערכת העולם הקיים כפגום ומחייב תיקון – אינה מתיישבת עם הרעיון הנוצרי של משיח, שכבר הופיע בעבר.

ג. על-יסוד אותו קו השקפה עקבי יש למצוא עקרונות העדפה של הכתובים: לא דין מדרש-אגדה – גם חסידית – כדין תשובה מנומקת על שאלות בדבר אירועי הממשות.

ד. הכתובים טעונים פירוש כרוחם, ולא כלשונם, שכן הלשון הייתה תמיד מעוגנת במערך רוחני צמוד-מציאות היסטורית. רוח הפירוש מגולמת במהותי שבמערכת. "הפירוש הוא הכוונה האמיתית בפרשה" – אמר אברבנאל (עטרת זקנים ז, א). קריאת כתובים כלשונם – בטלה, ואלה שדגלו בה נדחו (כמו הקראים). הרשב"א כתב בתשובה (שו"ת, עמ' קס"ב) כי "צדוק וביתוס וסיעותיהם (ה)ארורות, כי הם נמשכו על פשוטי לשונות התורה".

ה. מיון ביקורתי – פירוש, שלא כל מה שמצוי בפרקטיקה של יהודים בזמנם ובמקומם – תקף להעיד על הייחודי-מהותי של היהדות. בדיקה נורמטיבית כזאת נעשתה בכל הכתובים מאז חז"ל.

5. מהותה של היהדות מגולמת במערכת השקפת עולם – בתרבות בת שישה מרכיבים, הניתנים לאישוש בכלל היצירה הרוחנית שלה.

א. משיחיות היא תפיסת היהדות את כלל ההווה ושל מקום האדם בה: מעבר למציאות – מצויר עולם טוב כמוצב לפנינו בעתיד, ולא מאחורינו באיזו הרמוניה שהייתה – ואיננה עוד, ואף לא באיזה 'נצח' אידיאלי מחוץ לזמן ולמקום. העולם הטוב אמור להתממש בממשותם של בני-אדם, הנתבעים לקדם את בואו באמצעות מעשיהם הסגוליים. אין הפרדה בין 'ממלכת אלוהים' – civitas Dei – של נצח וטוהר, חסד וחירות – לבין 'ממלכת האדם' – civitas homini – עולם של נפילה ופיתוי לחטא ולכשל, כפי שהובן על-ידי ההשקפה הנוצרית.

ב. נבואיות – היא תפיסת היהדות את היחסים בין בני אדם (וגם בין בני-אדם ליצורים אחרים). על האדם להשליט את הצדק ולפעול נגד העוול, ומשום כך לעולם הוא עומד בפני בחרות-הכרעה בין מעשה טוב למעשה רע. למעשה האנושי יש כוח בונה או מחריב את העולם. אין תחליף למעשה המתקן בסמלים טקסיים, המנתקים את מעמד הפולחן מזרם התולדות כאן-ועתה. מוקד ההווה הוא זיקות-היחסים, המטילות על האדם חובת-אחריות. אין למצות את

היהדות באהבה בלבד, ולא בהתלהבות ובהתעלות. היהדות היא תרבות 'על-תנאי': "אם בחוקותי תלכו" (ויקרא כ"ו, 3 ובמקומות רבים אחרים – בנוסח דומה). היהודי מחויב בחשבון-נפש שאינו פוסק. אין הבדל בין מעשה קטן לבין מעשה גדול – כל מעשה עשוי לקדם את השלטת הצדק או העוול. היהדות אינה מלהגת בשפה רמה על הנשגב, אלא דנה בכובד-ראש בדברים של מה-בכך: שוחד אחד עלול להחריב את הכל, מעשה חסד אחד עשוי לגאול את העולם מן הרע.

ג. *קהילתיות* – זו תפיסת היהדות את היחס בין היחיד לכלל. הרבים אינם מצבור פרטים בדולים, לא נשמות יחידיות, אלא *עדה*, *קהילה*. את הפרט מכוננות הזיקות אל הכלל – העם, החברה. העדה היהודית אינה אגודת-פולחן לשעת התעלות, אלא *עדת-קיום* במאבקי יום-יום. מאז ימי ההשכלה חלה תפנית אל-עבר ההשקפה הנוצרית של הסביבה האירופית, אשר לפיה נשמת היחיד במרחב יחידים כמוהו היא זירת ההתרחשות ה'דתית'. בזרמים הקדם-אורתודוקסיים הפכה הקהילה להיות *Kultusgemeinde* – משמע קהילת-פולחן, במקום היות העדה מרחב ההווה, כפי שהובע ב"כל ישראל ערבים זה בזה" (סנהדרין כ"ז, ע"ב, וכך במדרשים רבים. ועיין עוד בדברי רש"י בפירושו לראש השנה כ"ט, ע"א. כל ישראל ישראל ערבים זה בזה *למצוות*). נוסח זה שונה רק מאוחר יותר ל"זה לזה". לפי ההשקפה היהודית, בני העדה אכן נוכחים *זה בזה* בתור הוויית קיום ובתור ציווי מתמיד. על היהודי לחיות בתודעת *אנחנו*. ההנחה המשכילית, כאילו ניתן 'להיות יהודי באוהלך', אבל 'אזרח בחוצות' בחיי-יום-יום – אין לה מקום בתרבות היהודית.

ד. *מצוותיות* – היא תפיסת היהדות את משמעות המעשה. חיי האדם מוגדרים – מתנהלים בין גדרות של 'עשה' ו'לא תעשה', בין אסור ומותר, ולא פרוצים אל כל עבר בסתמיות. לאדם יש חירות-הבחירה, משום שהוא חייב לבחור בין אפשרויות. לפיכך האידאל האנושי הוא האדם הבוגר – *בר המצווה*, המסוגל לבחור ולפעול, ולא הכנוע והחלש, המצפה להכרעות 'מלמעלה'.

ה. *היסטוריות* – זו היא תפיסת החיים בממד הזמן: עבר, הווה ועתיד – כרוכים יחדיו ללא הפרדה, וממילא תודעת העבר, ההווה והעתיד היא אחת. האדם *מצנה בזכירה ובמסירה* ("והגדת לבנך"), שהן יסוד האחריות הנמשכת. אין תחליף לכך בשום 'נצח' ובשום 'אין-זמן'. הרגע נושא את כובד משקלו של **העבר**, המשתקף במעשה כאן-ועתה, ואת כובד משקלו של **העתיד**, שיישא את תוצאות הבחירה והמעשה. היהדות תובעת תודעה של היות *חוליייה בשרשרת*. חיי אדם מתפשטים בזמן – כתהליך, שעליות ומוקדות בו. את המעשה הפגום לא 'מוחקת' שום 'סליחה', אלא נדרשת *תשובה*, משמעותה – תודעת חובת התיקון. לימוד המסכת הרוחנית אינה רק קליטת-דעת שנוסחה בכתב, אלא *השתלבות בשיח הדורות*, ניכוח-עצמי באירועים שהיו ובמחשבות שעלו: "חייב כל אדם לראות את עצמו, כאילו הוא יצא ממצרים", וכאילו הוא יושב בקרון חתום עם עשרות מגורשים חנוקים-רעבים (את תולדות ימי הרעה אי-אפשר ללמוד 'מבחוץ').

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

1. *אחדותיות* – זוהי תפיסת היהדות את מלוא כל ההווה כאחדות בתיאור אנתרופומורפי, המקרב את המושג המופשט אל הבנת כל אדם. האחדות, הגלומה בכל פרטי הקיום, נקראת 'אלוהים', שכן "דיברה תורה כלשון בני אדם" (ברכות ל"א ע"ב) וגם "דיברה תורה בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש" (פסיקתא זוטרית קדושים כ', ב).

6. ל משה קורדובירו אמר – על-פי הרמב"ם (פרס ה', ב), שהאדם "לא הורגל באלוהיות, רדף את פשוטי המקראות והמדרשים ולא ירד לעומקם – להבין עניינים כצורתם" (ולא כלשונם). ובמקום אחר אמר: "כשהאורה יורדת אלינו, היא מובעת בדברים גשמיים, אבל האדם היודע יבין נמשל העניין, וישכיל תוכניות הדבר, ויבין שאין הדבר גשמי". האחדות קיימת במובלע בריבוי, וזו מכונה 'אלוהים' – האדם הפשוט לא היה משיג את המופשט, ולכן "משמיעין את האוזן מה שיכולה לשמוע" (מכילתא דרשב"י, עמ' 144). על האדם מוטל להעלות את משמעות האחדות של כלל ההווה בחשיבתו ובמעשיו – זהו 'גילוי הניצוץ האלוהי', הביטוי הנפוץ בכתובים רבים.

מן האחדותיות נובע הביסוס – לשאר מרכיבי המערכת: אין מקום לדואליזם – לממלכת אלוהים מול ממלכת אדם, גוף פגום מול נפש טהורה. "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, 18) – משמעותו, שרעך-זולתך הוא כמוך, באשר אותה האחדות גלומה בו ובך (ולא כפי שהפסוק נתפרש בטעות: 'ואהבת... כפי שאתה אוהב את עצמך', כי אז היה כתוב 'את רעך כמוך'). בהגדה של פסח נקרא הרשע בשם זה, משום ש"הוציא את עצמו מן הכלל", ובכך "כפר בעיקר", משמע – כופר באחדות השוכנת בו ובכל מרכיבי הכלל – כופר ב'אלוהות'. האוניברסלי אינו מובדל מן הייחודי, אלא מתממש בו, שכן כל הריבוי הייחודי מחזיק בו את 'הניצוץ' האוניברסלי.

7. המערכת המשורטטת לעיל הינה מהות היהדות. אין אלה עיקרי אמונה, אלא מבנה-עומק, המייחד תרבות ייחודית זו. אמונה אפשר להפנים ואפשר לדחות, אפילו בהכרזה. מערכת השקפת-עולם נתונה לו לאדם בקונסטיטוציה של הווייתו, שזו תוצר של אגירה גלויה וסמויה של תכנים מסורים דור אחר דור בצינורות תרבות רבים. ההשקפה עוברת מבחני-ביקורת בעימות עם זימוני כל עידן באמצעות המרכיבים המהותיים של המערכת. השקפת-עולם אינה נחקקת בנקל ובזמן קצר; היא עולה במבעים שונים, ביודעין ושלא-ביודעין. הקהילתיות היא הדוגמה הבולטת לכך לאורך כל הדורות: הסולידריות היהודית פרצה שוב ושוב דרך מחסומי הזריות השונות. השקפת-עולם ניתן לרכוש בלימוד מאומץ וממושך גם על-ידי מי שאינו איבר בשרשרת המסירה. לכן, הגיור – ההצטרפות ליהדות – אינה הכרזת אמונה כבאסלאם, ולא אקט סמלי של התזת מים קדושים – כבנצרות.

היהדות הנה תרבות לאומית-דתית, אולם במובן שונה של המושגים: 'לאום' ו'דת' – מן המקובלים לפי דגמים קדומים הנשמרים גם עתה: דתיות ביהדות היא מסלול-חיים ממשי על-פי תביעות ההשקפה. עיוות המושג 'דתיות' הוא תוצאה של חדירת השפעות בגלויות השונות, וכבר בסביבה הרוחנית הקדומה במרחב עיצוב התרבות הייחודית. בזו שלטה דתיות מצומצמת,

ממוקדת באמונה באלוהויות ובפולחן, המקיים מגע עמהן. שום תרבות אינה יכולה שלא לדבר בשפה המובנת לבני התקופה והמקום. יהודים חיו בפזורה בעידני תרבויות אוניברסליות שונים, שבכולן דיברו בלשון, המשקפת דתיות מצומצמת. מימי המקרא ודרך ספרות חז"ל והספרות המאוחרת על סוגיה – מכילים הכתובים גם תכנים קנויים מן הסביבה, ולעתים אף בלשון של התרבות המשפיעה, כגון "טוטפות בין עיניך" (שמות י"ג, 16; דב' ו', 8) – כמנהג המצרים, וכגון הקרבנות, שכלל אינם תואמים את מושג האלוהים היהודי, שהרי מעשי האדם בלבד נחשבים לסיבות אירועי חיו, ואותן לא ניתן 'לקנות' בקרבנות בדרך סמלית. קנויות מן הסביבה גם תופעות אסורות במפורש: לחש, נחש, דרישה אל המתים, אל הכוכבים, שכולם סותרים את רעיון אחריותו של האדם.

במאות ה-18 וה-19 נוספו טעמים לקליטת 'דתיות' מן הסביבה הנוצרית, הזרים ליהדות מעיקרה. עם התרחבות סמכותה של המדינה המודרנית ניטלו מן הקהילה המשימות, שהיו עד אז במוקד תפקודה. במרחב שבין אדם לזולתו ובין אדם והכלל – סודרו החיים האזרחיים במוסדות המדינה והחברה המאורגנת. הביטוי הבלבדי של היהודיות – עד בוא הציונות – נשאר במרחב הפולחן, שהובן בסביבה כ'דת'. האורתודוקסיה ראתה חובה לעצמה לשמור על המבצע הזה של הייחוד היהודי והבליטה-הדגיש את ההתבדלות מן הסביבה בתחום הפולחן. באופן פרדוקסי – גם הזרמים הרפורמיים למיניהם נהגו כך: הם דגלו בהיבלעות בסביבה האזרחית, ודווקא משום כך ראו צורך לחזק את הביטוי העצמי בתחום היחידי שנותר: הפולחן, אולם לא אחת בנוסח – הסביבה הנוצרית: חזן, מקהלה ועוגב, כדי ש'הטקס' יהיה 'יפה'. כיוון שהמדינה נטלה את הפעילות המשפטית על עצמה, חדל הלימוד להיות 'הלכה למעשה' בהווה והפך להיות לימוד, שִׁפְנוּ אֶל הָעֵבֶר, שעוד זכה לאידאליזציה, סטרילית מלבטי היום-יום. כך נעצרה הזרימה – תופעה זרה ליהדות בעצם מהותה.

8. המשבר הרוחני הכלל-עולמי של החברה הצרכנית מלווה – מאז העשורים האחרונים של המאה ה-20 ותחילת המאה ה-21 – בתחושות אפוקליפטיות, המבקשות פורקן ונחמה. בחלק מן הציבור, שנשבה בחומרות חסרת-מעצורים – עם פרצי פטריוטיות כמו בארה"ב אחרי ה-11 בספטמבר 2001 ואצלנו עם זעזועי האינתיפדה השנייה – צצים חיפושי רוחניות:

אצל הנוצרים מתרחש הדבר בזרמי כיתות-פולחן המוניות לשעות 'גנובות' מן היום-יום של צרכנות בולענית.

באסלאם גובר הרצון להיצמד אל פונדמנטליזם, המבטיח עמידה עצמאית מול פיתויי העידן הטכנולוגי והמדעי בדמותו המערבית, שאין לאסלאם כלים להתמודד אתם.

אצל יהודים מתנהל תהליך בעל ארבעה-כיוונים:

א. התחרדות פונדמנטליסטית – גם בצורה ממותנת על-ידי לאומנות מודגשת, המפגינה מעורבות תקיפה באירועי הווה (בלי לקבל את זימוניו וכלליו).

שנתון "yle" – תשס"ד כרך ט'

ב. מיצוי היהודיות באורחות המדינה היהודית.

ג. בקרב יהודי התפוצות האיתנות, הנעדרים תודעת גולה – אחיזה נואשת בסממנים פולחניים וחברתיים נחלשים והולכים.

ד. חיפושי התחברות אל מקורות ההשקפה היהודית, בלי להינתק מדרך-המלך הרוחנית והחברתית של העידן.

הפונדמנטליזם אינו בר-צידוק ביהדות, שכן היא מתייחדת דווקא בהתמודדותה עם אתגרי היום-יום בכל זמן ובכל מצב, בנוכחות פעילה בכל מציאות – כעדות עקרון התורה שבעל-פה – מיקוד ההווה באדם, הפועל מתוך פירוש צמוד-בעיות של כתובים שנוצרו בכל התקופות, לאו דווקא בתקופת ראשית. נדגים זאת בדברי המהל' ל:

ע"י התורה שבעל-פה אנו מקבלים את התורה שבכתב... – ...כי התורה שבעל-פה, שהיא עם האדם, שאינה כתובה על הקלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם. זה הוא הברית והחיבור, שמחבר נותן הברית ומקבל הברית... שע"י התורה שבעל-פה אנו מבינים אמיתות פירוש התורה, ואז יש לאדם חיבור אל התורה... – תורה שבעל-פה הם פרטי המצווה ופירושה, ולדבר אין קץ וסוף, כי הפרטים אין להם קץ (באר הגולה, באר א' – כתבים כרך א', עמ' 270-271).

משמעות הדברים, הוא ש'הברית' אינה מתבטאת בטקס פולחני, שכן אין לו קשר ל'פרטים', ש'אין להם קץ'. אכן בעבר לא נקראו מקורות, כאילו העולם נעצר בעבר הרחוק, ולא ניתן לקרוא אותם כך – גם עתה.

מאז שנות השישים-שבעים של המאה ה-20 גוברת ההכרה, שאין צידוק במסירת היהדות כסגולה לא לידי האורתודוקסיה המצמצמת מסגרת, ולא לידי הזרמים הרפורמיים, הנוטים אל אותו הכיוון, בלי הלכה, עם פתיחות חברתית מודגשת. אל-נכון, בזרמים הרפורמיים יש סימני צמיחה כלשהם אל-עבר השאיבה מהמקורות והרחבת תלות היהדות על היום-יום. מבחינה זו הפוך התהליך אצל החרדים: אצלם מהדהדים דברי הרב עובדיה יוסף על אודות "החזרת עטרה ליושנה", אף כי דבריו סותרים את 'העטרה הישנה' של היהדות, שהיא נוכחות בעולם בזרימתו.

כדי לחדש את היהדות במהותה וכדי לחזק בדורות הצעירים את תודעת השייכות – יש לשוב אל העקרונות המתודיים הגלומים בה – קריאה צמודת-הווה של המקורות.

ישעיהו ליבוביץ רגיל היה להדגיש, שאין טעם לחטט במקורות בהתייחסות לביו-טכנולוגיה, כי למחבריהם לא היה יכול להיות שמץ מושג על הגילויים החדשים בתחום זה. החושב והפועל בזמן הזה – אינו יכול לחשוב ולדבר במושגים, שתאמו מערכת שונה מכול וכול. התוצאה החברתית של דרך המילוט של החרדים על-ידי שלילת אופני החשיבה המתחדשת היא ניתוק מן הכלל האנושי והיהודי כאחד. דרך המילוט בנוסח 'שתי דרכים מקבילות': אחת – האמונית, ואחת – המחשבתית-מדעית, המטפחת על-ידי ה'מודרנה האמונית' – מעלה סתירות שאין ליישבן, אף אם מתעלמים מהן. אציג לעיון אחדים מהעניינים, שהעדר הביקורת בהם גורם למבוכות העמוקות ביותר, וממילא –

לקרעים הגלויים והסמויים בחברה היהודית במדינה ובתפוצות.

התמורה העמוקה ביותר במחשבה האנושית עלתה מאז אמצע המאה ה-18 בתפיסת גבולות הדעת: עד אותה העת, תופעה, שנמצאה בלתי-מוסברת, ותהליך, שלא נראה שביל אל הבנתו – יוחסו לישות עלומה ועליונה, שניתנו לה תארים של בעלי-סמכות מוכרים לאדם: אב, מלך, אל חי – כולם מושגים אנלוגיים, לא סובסטנציאליים. אכן, אין הבדל בין הסימבוליקה של 'מלך מלכי המלכים' לבין 'מחשב מחשבי המחשבים', הנחשב יודע-כל ומסוגל לכל הכרעה⁵. החידוש המהפכני של עידנו הוא צמיחת העוז לומר: 'לעת עתה דבר זה לא מובן. נמשיך לחקור, ואז אולי נבין אותו'. אין בזמן הזה דחף למצוא תשובה סופית ומיד, וממילא, אין צורך בהנחת קיום ישות פותרת הכול.

התכונות, שיוחסו לאלוהות בלשון ה'דתית': השגחה, שיפוט צודק, מתן שכר ועונש ועוד – העלו שאלות וספקות כבדים, אף מעבר למה שהדהד בחלל היהדות מאז: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט!" (בראשית י"ח, 25).

הסתירות הגלויות טואטאו הצדה, ונמצא מוצא בנוסח "לא מחשבותי – מחשבותיכם" (ישעיה נ"ה, 8) ובנוסח 'המנחם-מחזק' – "ואף-על-פי-כן". אלא שהכניעה ללא-תנאי לאיזה 'גורל' עיוור, שלוחה של ישות כל-יודעת וכל-יכולה, קשה לאדם בעידן של מודעות לתפקיד המחשבה והמעשה האנושי בשרשרת האירועים. עתה עשויה להתחזק דווקא התפיסה של אחדות כל ההווה, שכונתה בשמות אלוהים. עקרון אחדות זו – כמבנה מחשבתי מכוון וכתשתית תחושת-החיים המצווה את מימושה – אינו תובע מעמד אונטולוגי, כשם שמעמדה האונטולוגי של המתמטיקה אינו מטריד. מושג האל הלא-נראה מתיישב עם עיקרון זה, ואיש-האמונה יכול 'לתרגם' את מוקד פניית נפשו להנחת אחדות כל ההווה – יותר מש'תורגם' לאל כפרסונה. קשה למצוא הבדל בין 'עשיית פסל' – משמע מיקוד האלוהות במקום ובזמן, המגולמת ב'צלם' חומרי, האסור, כי הוא נוגד את עיקר ההשקפה – לבין מעשה מחשבתי של מיקוד האל בפרסונה נוכחת באופן כלשהו, שהוא מעשה פגני מכל-וכל. (פניית הנצרות המתגבשת חזרה אל התיאור הפגני – גילום האל ובנו בתמונה ובפסל וייחוס מעשי אנוש לו ולרקע שלו: הולדה, דרמה של אימהות, מרד נגד השלטון, מוות ותחייה – נדחתה על-ידי היהדות. בימי משבר אלה עלו כוחות-משיכה אל תרבות, המגלמת אלוהות בפסלים ובתמונות, זו היהודית, שגם היא מנוגדת להשקפה היהודית מכול-וכול).

בתיאור האלוהות כאלוהי ישראל חבויה סתירה ל'צלם אלוהים', המגולם בכל אדם, ולבריאה הכל-מקיפה. מקור השיבוש הוא בסגירות התרבויות הקדומה, אשר בה יש אל 'לכל גוי וגוי', המחולל ומקיים אותו וגם מעדיפו. למרות ביטויי ייחוד האל לעם היהודי – כדוגמת אלוהי הסביבה הקדומה

5. הנושא נדון ביתר הרחבה במאמרי: תפיסת האלוהות במחשבה היהודית, במחקרים בהגות היהודית, בעריכת: שרה א' וילנסקי ומשה אידל, מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ט, עמ' 185-216.

– יצרה היהדות דווקא את המונותאיזם. אחדות כל ההווה – פירושה, כי כל בני האדם מגלמים את עקרונה, ואף כל יש קיים מגלם אותו. המושג 'בחירה', שכאילו מבסס את תפיסת 'אלוהי ישראל' – תקף רק לציון התביעה הנמרצת יותר מן העם היהודי לחיי סגולה ול"תיקון עולם במלכות שדי". אכן בכתוב המקורי מובע רעיון הבחירה כך: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על-כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (עמוס ג', 2). הבחירה – משמעותה יותר חובות, לא יותר זכויות. הסבריו של הרמב"ם ב'איגרת תימן' לעניין הבחירה – מפותלים: מן המובאה הראשונה (דברים י', 15 ודברים ז', 7-8) משתמעת בחירה מתוך חסד, אבל בהמשך מתקשרים הדברים עם ממד החובה, שעם ישראל נושא עליו:

"ומפני שייחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותו ובמשפטיו, שנאמר (דברים ד', 8) "ומי גוי גדול, אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים – ככל התורה הזאת, אשר אנכי נותן לפניכם..." (איגרת תימן, פרק א', עמ' קטו).

"נותן לפניכם" – משמע, שהתביעה יוצרת אפשרות של בחירה מותנית במימוש התביעה. ו"דת ה' – יש בה ציוויים הרבה ואזהרות ועונשים ושכר", שמטרת כולם "שלמות האדם" (אגרת, עמ' קכג).

לפיכך במוקד הדת עומדות

שתי השלמויות האלו, כלומר השלמות הראשונה, שהיא התמדת קיומו בעולם הזה על חיוב העניינים הנאותים לאדם, והשלמות השנייה היא השגת המושכלות, כמו שהם בעצמם – כפי כוחו של אדם (שם, עמ' קמד).

התורה אינה קנון דוגמטי, אלא מנגנון מחשבתי, שבאמצעותו מוטל על האדם לפרש את מציאותו בזמנו ובמקומו ולפעול על-פי הכרעות שקולות, המודרכות על-ידי התורה. אכן כך הבינו 'תורה' בכל הדורות: היא לא ניתנה כלשונה במעמד אחד, אלא נמסרה לפירוש על-ידי כל אחד, אף בשאלתו של "תלמיד חרוץ את רבו", אם רק "יכוון לבו לשמים", כלומר אם כוונתו לקבל את ציווי עקרון אחדות ההווה. כבר על דעת הראשונים לא נתקבל מתן התורה כאקט חד-פעמי, כפי שכבר הובא לעיל:

וכי כל התורה למד משה? כתיב בתורה (איוב י"א, ט) "ארוכה מארץ מִנָּה ורחבה מני ים" – ולארבעים יום למדה משה? אלא כללים לימדהו הקב"ה את משה, הווי "ככלותו לדבר אתו" / שמות ל"א, 18 / (שמות רבה, כי תשא, פרשה מא)

פרשני התורה נהגו מאז ומתמיד בחופשיות רבה בהבאת הוכחות מן הכתוב לפירושם: הם קירבו פסוקים שלא היו צמודים, שינו משמעות מילים (כדוגמת 'ככלותו' – 'כללים' כאן) ובחרו פסוקים המחזקים את עמדתם, אף כי ידעו היטב, שלעומתם יש פסוקים, האומרים דבר שונה לחלוטין, ואף הפוך. המטרה הייתה ליצור מערכת עקיבה של פירוש. הרמב"ן הרחיק במתן משמעות לדרך פירוש כזו:

דע! מפני שהניקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה ספר התורה נְקוּד, לפי שהוא כלל כל הפנים והדרכים העמוקים החיצוניים... ואין לה גבול ידוע אצלנו. ואם נוקד ספר התורה, היה גבול ושיעור... ולא היה אפשר להיות נדרש... – אבל מפני שספר התורה כלול ומושכל בכל מיני שלמות... לא נעשה מנוקד, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלמות.

מושג נוסף למבחן הוא *ההשגחה*. אין זו 'דאגה אבהית', שאפשר לעורר אותה לפעולה על-ידי תפילה ומעשי-פולחן, ואף לא על-ידי מעשים תואמי-ציווי. קשיי היישום של רעיון ההשגחה יצרו מצוקה מאז ומתמיד:

אלישע בן אבויה נטש את האמונה ונעשה ל'אחל', כי נוכח לדעת, ששכרה של קיום מצוות 'שילוח הקן' אינו מובטח למקיים אותה (ירושלמי, חגיגה, ב', א). הוא מצא, כי תלמוד תורה לא עמד לזכות נאמניו: לשונו של ר' חוצפית המתורגמן נגררה על-ידי חזיר (קידושין ל"ט, ע"ב). הגיון רעיון ההשגחה היה מחייב את היפוכו של הניסיון האנושי: לא זו בלבד, ש"שלוחי מצווה אינן ניזוקין" (שם), אלא שדווקא הם הם הניזוקים.

הגות ימי הביניים התלבטה בשאלות רבות. חכמיה קשרו את ההשגחה לכל-ידיעה אלוהית, שהרי ההשגחה מחייבת ידיעת תוצאות המעשים לפני היעשותם, ואף לפני בחירתם על-ידי האדם. הוגי הזמן החדש מיעטו לעסוק בשאלת ההשגחה. מכשירי המדע מאפשרים עתה חדירה אל תוך חלקיקי החומר וצפייה במעמקי הים ומרומי 'שמים', וכך מתגלים לעיני האדם ולתבונתו אין-סוף – אכן 'אין-סוף' כמליצה המביעה ממשות – 'יִשִּׁים' באין-סוף תנועתם, באין-סוף מפגשים והקשרים, באין-סוף חלקיקי זמן. הכל-ידיעה ובעקבותיה הכל-יכולת להשגיח על כל זה – עולות כבלתי-ניתנות לתפיסה אף כאפשרות.

הפתרון המסורתי, שלפיו המחשבה האלוהית שונה מהמחשבה האנושית – נשמע עתה כאיזה מענה נואש של דבקי-באמונה-בכל-מחיר. החשיבה של ימינו אינה מוכנה לשלם מחיר זה.

גם 'מוצא' אחר לא מתיישב עם דרכי החשיבה של ימינו: "הכל צפוי והרשות נתונה" (אבות ג', טו. והש' נוסח דומה באבות דרבי נתן נוסח א' ל"ט, א ונוסח ב' מ"ד, א) – משמע, שאף כי הידיעה האלוהית צופה את התוצאות, הרי שחירות-הרצון של האדם פועלת, כאילו האפשרויות היו פתוחות לפניו. אולם השורש צפ"ה כלל אינו מופיע במקרא במובן של ראייה קדימה, אלא רק במובן של צפייה על, כהתבוננות במתרחש. לפיכך פירוש הַאֲמָרָה הוא, שעל האירועים והמעשים יש עין צופייה, אבל הרשות לעצב את האירועים נתונה לאדם. אותה 'עין צופיה' הינה פרסוניפיקציה אנתרופומורפית של רעיון של האלוהות-אחדות-ההוויה – במשמעות של מצפון ושל שיקול לפני הכרעת המעשה – למען שמירת אחדות ההוויה.

רק השפעות חיצוניות – נוצריות, ואחר-כך מוסלמיות – הגניבו לתוך המחשבה היהודית נימה דטרמיניסטית, ר"ל כאילו תוצאת המעשים הייתה נוכחות **טרם** עשייתם.

עצם הגיון המצוות מחייב "נתתי לפניך... ובחרת" (דברים ל', 19)⁶, שכן בלי חירות הרצון – אין

6. קצר המצע מלדון כאן בבעיית 'הגזירה הקדומה', שהטרידה את המחשבה היהודית בכל גילויי הגותה. האמונה העממית מקבלת את המסקנות

משמעות לתורה.

עיקרון מתודי, שכבר הוזכר לעיל, אומר, שאף אם יש אנתרופומורפיזם ופסיכולוגיזם תמים (או מיתמם), וגם אם יש מנהגים המגלמים גישות כאלו, הרי שלא כל מה שנמצא בפרקטיקה של יהודים היא יהדות כסגולתה, אלא היא מעידה רק על המצב במציאות מסוימת בזמן ובמקום מסוימים.

חידוש פני היהדות חייב להיות כרוך במאמץ לתת תשובה מתוך רצף ההשקפה הסגולית על בעיות האדם בעידן זה. חובה לדבר שוב על טיב המשטרים החברתיים והפוליטיים למען קידום אחדות כל ההווה, השלטת הצדק בעולם, אחריות אקולוגית, פן תיהרס כל 'הבריאה'. על היהדות – על היהודים – להתייחס לתמורות המתחייבות מן המצב, החדש מכול וכול, במדע וביכולת הטכנית ובחברה. ממילא, לא ניתן לגזור יהדות מכתובים טרם-תמורות כלשונם, שכן יש אתגרים, שמעולם לא הוצבו לפני האדם: ריבוי אוכלוסים הרסני כתוצאה מהארכת תוחלת החיים ושל ריפוי מחלות – מול התמעטות המשאבים; עולם פתוח ואשר בו יש מגע-תרבויות הדוק; קיטוב חברתי וכלכלי, המחריב את שאריות האחריות והסולידריות, ועוד. הכול מחייבים פרשנות חדשה ודוחים כל קריאת מקורות, כאילו עמד הזמן מלכת. המשימה דוחקת, כי החברה היהודית הולכת ומתפרקת, הולכת ונפגמת. הקלקולים המוסריים, המזהמים את חיי מדינת היהודים ואת פזורי היהודים בעולם, אינם נושאים עליהם מערכת-ביקורת מעוגנת בהשקפה – בתרבות הסגולית. הניסיון למצות את היהדות בכליה הפולחניים – כמוהו כניווט וכחיסולה.

הבעייתיות של הדטרמיניזם ללא יכולת וללא רצון להפוך בה, נוסח "מה לעשות?"

הערות ומראי מקומות

- אברבנאל, י', **עטרת זקנים** (נספח: צורת היסודות), אמסטרדאם, תצ"ט 1739 – לונדון, תשל"א.
- ר' אהרון מברצלונה (תשל"ד). **ספר החינוך**, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשל"ד.
- אייזנשטיין, י"ד (עורך, תשכ"ט). **אוצר ויכוחים**. ירושלים.
- אלבו, י' (1967). **ספר העיקרים**. ירושלים, מוסד ביאליק ספריית "דורות".
- בכרך, נ' (תשל"ג). **עמק המלך**. אמסטרדם תי"ג, ירושלים.
- דוראן, ר' שלמה בן שמעון (הרשב"ש), **ויכוח עם הנוצרים**, ראה אייזנשטיין.
- המאירי, ר' מנחם בן שלמה (תשכ"ו). **ספר המידות**, מהדורת מנחם מענדל משי זהב, ירושלים.
- לונטשיץ ר' שלמה אפרים בר' אהרון (תשל"ו). כלי יקר – **במקראות גדולות**, סידר והגיה: שלמה זלמן נעטטער, ירושלים, לוויין-אפשטיין.
- מדרש רבה (ווילנה), ירושלים, תשל"ה.
- מהר"ל, המהר"ל מפראג – כתבים בעריכת א' קריב, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- מכילתא דר' שמעון בר-יוחאי (תשי"ג). מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים, ישיבת שער הרחמים ובית הלל.
- רמ"ק, ראה ר' משה קורדובירו.
- רמב"ם, **כתבים**, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- רמב"ן (תשכ"ג-תשכ"ד). **כתבים, א'-ב'**, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- עראמה, י' (1849). **עקדת יצחק**, מהדורת פולאק, פרסבורג.
- פלקירא, שם-טוב (1837). **מורה המורה, ב-שלושת קדמוני מפרשי המורה**, ביסליכס פרסבורג, (ד"צ ירושלים, תשכ"א).
- פסיקתא זוטרותא** – מדרש לקח טוב (תרל"ב). מהדורת שלמה באבער, לבוב, (ד"צ ירושלים, תש"ך).
- קוק, ר' אברהם יצחק הכהן (תרפ"ה). **אורות התשובה**, (מרכז שפירא, ישיבת בני עקיבא, תשל"ל).
- קורדובירו, ר' משה (הרמ"ק). **פרדס רימונים**, מונקאטש, (ד"צ ירושלים, תשל"ל).
- קורדובירו, ר' משה (הרמ"ק, תשל"ו). **שיעור קומה**, ירושלים.
- ר' שלמה בן אדרת, **שאלות ותשובות**, בני ברק, תשי"ח, ירושלים, תשל"ו.