

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

חלק א – השתלשלות לימוד האמונה בימי הראשונים ועד ימינו:

מבוא:

דור דור ואמונתו, דור דור ודרכי התקשרותו לריבונו של עולם. אף שהאלוהים בשמיים נצחי הוא, ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא, אין בני האדם המאמינים בו נצחיים; אף שתורתו לא תהיה מוחלפת מתחלפים לומדי התורה בכל דור ודור, ונטועים בעולם אחר שונה משל קודמיהם; אף שלא נס ליה יסודות אמונת ישראל, קביעתם כעיקרים עשויה להשתנות, וייתכן שמה שהיה עיקר עליו בניה התורה כולה ובהתמוטטותו תימוט אף היא - אינו נצחי. במקביל, ייתכן כי דבר מה יהפוך להיות עיקר, אף שהיה רק במדרגת דבר נכון שיש להאמין בו ולא נקבע כעיקר. דוגמה לדבר - קשה לטעון כי ברשימת עיקרי האמונה המעמידים את תורת ישראל בזמן הזה ניתן שלא לכלול את עיקר העיקרים, הוא בחירת עם ישראל ואת מרכזיות ארץ ישראל כמקיימת האמונה בימינו. יסודות אלו נצחיים הם, אך לא נקבעו כעיקרים כיוון שבימי גלות ספרד לא עליהם עמדה תורת ישראל. לא עם ישראל עמד במוקד כי אם היהודים, ולא ארץ ישראל כי אם מקום הקהילה לכל. ברם, בימינו אלה עיקרי האמונה שכל הכופר בהם משמיט את קיום התורה תחת רגליו. כל זמן מאיר בתכונתו, והארת הזמן יש לה משמעות המקיפה את אופי האדם כולו.

בעלי תורת הסוד ביארו כי מקור הדינמיות האמונית אינו מצוי באדם בלבד, ולא רק בשל תנועתו המתמדת יש לברר אותם בכל דור מחדש. הדינמיות מצויה אף באלוהות עצמה, או ליתר דיוק בדרכי השתלשלותה ובמידות בהן מתלבש אור אין סוף. לאורך פירושנו לשיר השירים הראינו מספר פעמים כי ניתן להעמיד את דרכי קישורו של ריבונו של עולם בעולם בשני מוקדים, המנוגדים זה לזה וסותרים זה את זה. מחד גיסא, ריבונו של עולם "סובב כל עלמין", לאמור: אין דרך לראות את ההתקשרות האלוהית בינו לבין העולם. אין ריבונו של עולם נכנס לתבניות הטבעות בשיתי העולם. אין לו גוף ואין לו דמות הגוף; לא ניתן לומר דבר מה חיובי ביחס אליו, שכן אין ביכולת האדם לתפוש את הגודל האלוהי כלל ועיקר; ריבונו של עולם הוא מעל הזמן ומלך עוד בטרם כל יציר נברא, ואילו אנו חיים בתוך הזמן. אין כוונת הדברים כי אין ביכולתו של ריבונו של עולם לעשות כן, שהרי מי יגיד לו מה יעשה. זו דרכו שלו לברוא את העולם ולהניח לו לפעול בדרכים עצמאיות. תורת הסוד ביארה כי ריבונו של עולם צמצם עצמו

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

כביכול, ובחלל הריק שנותר, הקרוי בלשונה 'רשימו', נוצר מקום בו יכול העולם להתפתח על אף האלוהות המקיפה את העולם כולו.

בדרך זו קשה להבין מה טעם יש בניסיונות להבין את האלוהות. דוגמאות רבות יש לקיומן של שאלות שעצם מהותן אינו מובן כלל ועיקר. כביכול מתיימר האדם להבין את בוראו המצוי במערכת שונה לחלוטין, במקום בו לא שולטים מושגי הזמן והמקום ובלא כל דמיון למושגי העולם הזה. דוגמה לשאלה זו ניתן למצוא בחתירה להבנת טעם בריאת העולם. ראשונים העמידו את השאלה מפני מה ברא הקב"ה את העולם, ואף העמידו תשובות מסוימות לשאלה זו. ידועים דברי הרמח"ל כי דרך הטוב להיטיב, ובשל רצון הטוב לגלות את מלוא רוחב טובו ברא את העולם, בו הוא מטיב לבריות ומשלם שכר טוב לאוהביו ולשומרי מצוותיו. על עיקרון זה מבסס רמח"ל את ספרו דרך ד', ואת היחס שבין אלוהים ואדם. ברם, תשובה זו נושאת בחובה הנחות שהן לעצמן קשות ביותר להבנה, דבר המעיד על החתירה להבנה כולה. ראשית, עצם העובדה כי יכול אדם להעמיד את השאלה מפני מה עשה הקב"ה דבר מה מורה על ההנחה כי יש בנמצא חוקים משותפים, לאורם פועלים בני אדם ואלוהים כאחד. ברם, הנחה זו לעצמה היא בעייתית מכמה סיבות. ראשונה בהן היא עצם ההנחה כי ריבוננו של עולם פועל מכוחם של חוקים. אין ריבוננו של עולם כפוף לחוק כי אם הוא מקומו של החוק עצמו. סוגיה זו אינה קשורה מותנית בהכרח בסוגיית פעולתו של הקב"ה לאור עקרונות המוסר, וביכולת בני אדם לעמוד מולו ולטעון טענות בשם המוסר אם כי היא קשורה בה. בסוגיית המוסר אין מדובר בעמידה של מוסר אוטונומי מול המוסר האלוהי, כי אם בטענה כי ריבוננו של עולם הוא שקבע את חוקי המוסר ועל כן אף הוא קיבל על עצמו להיות כפוף להם. העובדה כי אברהם אבינו טוען "השופט כל הארץ לא יעשה משפט" נובעת מכך שריבוננו של עולם קבע את חוקי המשפט והצדק, ומכוחם בא אברהם אבינו בתביעה לריבוננו של עולם כי אף הוא ינהג על פיהם. ברם, שאלת הרמח"ל אינה עוסקת בדרכי הנהגתו של הקב"ה, אלא בניסיון להבין את מניעיו הקודמים לפעולותיו, דבר שאין לו בסיס מוצק. מי ערב לנו כי ריבוננו של עולם פועל במערכת של יחסי סיבה ומסובב הידועים לנו או כתוצאה ממניע כל שהוא - שהרי הרצון האלוהי הוא עצמות האלוהות, ואף שאין אנו מבינים משפט זה עצמו הוא מעיד על אי-יכולת שיתוף בין בני אדם לבין חוקי ד'.

גם ההנחות הנוספות המסתתרות בחיפוש אחר הסיבה לבריאת העולם מפוקפקות. הנחה זו כופפת את ריבוננו של עולם להזדקקות לעולם כדי להטיב בו, דבר שהוא בעייתי בפני עצמו. אין אנו מסוגלים להבין את המונח הזדקקותו של הקב"ה, ואין אנו יכולים לשער את הקשרים בין מה שאנו קוראים "תכונותיו" לבין העולם. כללו של דבר, כל ניסיון להבין דבר מה באלוהות נידון לכישלון מיידי.

קשים הדברים שבעתיים בעת שניסו ראשונים להוכיח את קיומו, לנסח את יחידאיותו בניסוחים רציונליים או לברר את דרכו בהשגחת העולם. כל אלה לכאורה אינם אפשריים בשל סופיות האדם ומערכת מושגיו, וכן בשל היותו של הקב"ה סובב כל עלמין ומחוץ למערכת חוקי העולם בתבנית בה אנו חושבים.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מהותו של ההסבר הרציונלי:

כדי להטמיע את אי-היכולת להבין את דרכי ד' יש לעמוד על טיבה של הפעולה השכלית. פעולת המחשבה הפילוסופית היא ביסודה פעולת תרגום, לאמור: תרגום משמעו הרקת תוכן משפה אחת לחברתה. השפה הראשונה היא השפה בה נאמרו הדברים מלכתחילה, שפת המקור, ואילו השפה השנייה היא שפתו של המבקש להבין את הדברים בעולמו שלו. בדרך כלל אנו נוקטים במינוח תרגום בעת שעוסקים אנו בסימנים המבטאים את המושגים עצמם. זוהי פעולה חיצונית, המחליפה שפת סימנים אחרת, אך אינה נוגעת בדרך כלל בתוכן ובמהות. ברם, בהקשר בו אנו עוסקים אין כוונתנו במונח "שפה" לאמצעי הטכני להעברת ידיעות. אנו מדברים בתרגום במובן המהותי של העברה משפה רעיונית אחת למשניה. מערכת המושגים של שתי השפות שונה, ואף על פי כן אנו מנסים לבאר את עולמה של הראשונה במערכת מושגים של השפה השנייה. ה"שפה" בה מתגלה ריבונו של עולם היא שפה אלוהית. מערכת המושגים שלה אינה דומה כלל ועיקר לזו של בני אדם. אצל ריבונו של עולם ייתכן כי שמור וזכור בדיבור אחד ייאמרו; הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו; "אחת דיבר אלוהים שתיים זו שמענו"; "חסד ואמת נפגשו, צדק ואמת נשקו" - מערכות רבות של כפילות בלתי אפשרית מצויות בשפתו של הקב"ה וכל זה עוד ברובד שהוא יחסית גלוי לנו כבני אדם. קל וחומר שהעיסוק בניסיון להבין את עצמותו הוא ניסיון לחדור אל שפה שאין היא מובנית לו כלל ועיקר.

התרגום הפילוסופי של התורה על ידי הראשונים:

סימניה של השפה האלוהית אף הם מיוחדים הם. כשביקש הקב"ה להביא לידיעתנו את קיומו, מהותו, ציוויו ודרכי התגלותו לא בא זאת בשפה מחשבתית בה אנו רגילים לבטא מסרים ורעיונות. אין אנו מוצאים בתורה מאמרים פילוסופיים עמוקים, או נאומים העוסקים במהותו של האלוהים ובטיב דרכיו. התורה כולה מדברת בלשון מיוחדת, שהרב הנזיר זצ"ל כינה אותה בשם הלשון ההמשלית. לדבריו כל התורה כולה משל היא. לעתים מופיע משל זה בצורת סיפור, המדבר על פעולות שפעל הקב"ה בעולמו; לעתים מופיע משל זה בצורת מצווה, שאף היא משל - המצווה היא לבוש מעשי, כעין סיפור מעשה של רעיון עמוק שהוא גרעין קיומה; לעתים נדירות נאמרו דברים ישירים על ריבונו של עולם, ולרוב אף הם נאמרו בלשון דימוי ומשל. לעומת זאת לשון המחשבה רציונלית מוגדרת בגדרים. היא שפה בה מנסים בעזרת המילים להפוך את הרעיונות לשפת סימנים מובהקת, והקישור בין שלב למשנהו נעשה בדרכים חוקיות ואוניברסליות.

בשל כך אין אנו מוצאים "ספרי מחשבה" מתקופת המשנה והתלמוד, למעט ספרו של פילון האלכסנדרוני, שאין אנו מתייחסים אליו במסגרת זו, כיוון שכל ענייננו בהקשר זה הוא לימוד אמונה בתוככי בית המדרש הרבני. תהא זו טעות לטעון כי לא עסקו בנושאים אלה כלל ועיקר. נהפוך הוא, נושאים אלה תופשים מקום מרכזי בתלמוד ובמדרשי האגדה. למעלה מכך, בעל 'חובות הלכות' אף טען כי רוב עיסוקם של לומדי התורה היה בתחומים אלה ובהם בעיקר דנה הסנהדרין. לא ניתן לערער על מרכזיות הלימוד, הדרשנות, ההרחבה והעושר של תחומים אלה. הסיבה שאין אנו מבחינים בהם בהיקפם הראוי נובעת

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מסגנום המיוחד, הנראה בעינינו בטעות כמלמד על התוכן, כאילו מדובר בסיפורים הבאים לעטר את התורה ולא בדברים בהם מקופלים כל עולמות האמונה.

פעולת תרגום זו היא מעשה הראשונים. הם ביקשו להעביר את מערכת המושגים האלוהיים מהשפה ההמשלית לשפה בה אוחזים את השור בקרניו, ונוגעים בעצם ובמהות ולא רק בדרכי התיאור. הם ביקשו שלא להסתפק בעולם הדימויים שבתנ"ך ובלשון חז"ל, כי אם לפצח את הטמון בו על ידי תרגומו לשפת החוקים והכללים. הראשונים חתרו לסידור התורה כולה - מגילוי ד' וציווי בסיפור בראשית ועד להבנת ייעוד העולם ימות המשיח ותחיית המתים. בקיאים היו במכמני התורה וכן בשפה הרעיונית של ימיהם, וביקשו להריק את התורה מכליה שלה אל העולם התרבותי הסובב אותם. בכך ראו משימת קודש. הם ראו כפיסגת שאיפותיהם את ליכוד המחשבה הפילוסופית הנאצלה ביותר עם התורה הבאה מהמקור העליון ביותר, וההתאמה בין השניים נראתה בעיניהם כמהות מצוות האמונה. דבר ד' לא נותר עוד בין כותלי הסיפור והמשל, כי אם פרץ את גבולם והגיע למרומי מיצוי היכולת האנושית.

המניע לעבודה זו לא היה חס ושלום רצון להכפיף את התורה לכלי הפילוסופיה היוונית. תלמידי חכמים היו, ועיקר מגמתם הייתה התורה עצמה. הם ראו בפעולה זו אחת המשימות שיביאו להרמת קרן התורה, בשל העובדה כי בכך תתבאר ההתאמה העילאית שיש בין כל גילויי הרוח האנושית לבין דבר ד'. דבר ד' יתגלה כאמת היותר גדולה ומרוממת הקיימת במציאות. הרמב"ם נימק לא אחת את עמדתו, בכך שהתורה עצמה לימדה, כי דבריה הם השכל העליון, וחשיפתה מביאה לידי הכרת אומות העולם כולם בדבר ד'. עיקרון זה למד הרמב"ם מהפסוק "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד,ו). העובדה כי תגובת הגויים לשמע דבר ד' תהיה "רק עם חכם ונבון" מעידה על רוממותה של התורה והערכתה על פי השכל האנושי. בשל כך, לדוגמה, קבע הרמב"ם את משנתו בדבר העיסוק בטעמי המצוות:

ואמר אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגויים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה עניין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות... (מורה הנבוכים ג, לא).

הראיה כי לא סטייה מאחרי ד' והליכה אחר הפילוסופיה היא שהניעתם, כי אם ביאור מרומם יותר לדבר ד' מצויה, לדעת הראי"ה, באותם תחומים בהם חלקו על הפילוסופיה היוונית:

וזאת היא ההבדלה שבין קודש לחול, אחרי אשר קבע הוא ז"ל שלשת יסודות עיקריים ששום מעיין בספר המורה לא יוכל לזוז מהם, והם: האחד, שהנבואה היא למעלה מכל המושג של השכל האנושי כלו, ומה שלא יושג כלל בשכל האנושי הרי הוא נודע בבירור על ידי הנבואה, שהיא דבר ד'. השני הוא יסוד חידוש העולם, שבזה עקר את כל המבט האילי היוני על כל ההוויה כולה, והשיב לנו את אורחות הקודש של התורה שהוא התוכן של המבט היהודי המקורי על כל ההוויה, והוא ההיפוך הגמור מהמבט היוני האחוז בקדמות העולם.

תקופה נפלאה זו הביאה לשיא את היכולת האנשים להפשיט את הציור מלבושיו, ולעמוד על תוכנו הפנימי ומשמעותו בעזרת כלים מילוליים רציונליים. כאן שולבו המונחים הלא מקראיים - כגון עילה ועלול סיבה ומסובב - בתוך התורה כולה, והם ביארו אותה ונתבארו על ידיה. זה היה הזמן בו דנו בשאלה עד כמה ניתן לראות בתורה סמל לדבר אחר, ועד כמה יש לראותה כפשוטה כמספרת סיפור שהיה. חלק מהויכוח

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הגדול על הפרשנות הפילוסופית לתורה, בעיקר סביב משנת הרמב"ם, דן בסוגיה סבוכה זו העומדת כמחסום בכניסה להיכלות המחשבה. בימים אלה תורגמה התורה לשפות מחשבתיות רבות ואוצרות של ממש נתגלו בה. גילוי זה אף הוגדר בדברי הרמב"ם כמצוות העשה הראשונה, היא החובה לידע כי יש מצוי ראשון. במשנת הרמב"ם השתלב אתגר זה עם ראייתו את תכלית האדם וייעודו. בסוף הקדמתו לפירוש המשנה הוא טען כי עיקר ייעוד האדם הוא השגת המושכלות, ומשום כך השגת המושכלות האלוהיות היא המיזוי המלא של כוחות האדם. משנתו של הרמב"ם נאלצה לקבוע כי תפקיד בני אדם שאינם מגיעים לשלב זה הוא לשרת את האדם הגדול בענקים, המסוגל ואף מוכן להקדיש את חייו למטרה זו. למעשה, תכלית העולם מתמצית במספר המצומצם של האנשים המוכנים לאתגר זה, וכל השאר הם סטטיסטים על במת העולם.

מובן כי חלק בלתי נפרד מהתרגום הוא השפה בה דובר המתרגם, לאמור: הניסיונות השונים להבין את האלוהות נעשו לאור הכלים עימם ניגש בעל המחשבה מלכתחילה אל פעולתו. אם לשונו הייתה לשון תרבות מסוימת, ביקש לתרגם את האלוהות לשפה זו. אין המתרגם יכול לתרגם אלא לשפה שהוא מכיר אותה. זו זכותה של תורת ישראל, שנדדה בין שפות שונות ועולמות רוחניים שונים בתכלית, והביאה אל קרבה את המיטב שבתורות העולם. לא נותרה היא עומדת כעל כנה כפי שהייתה, אלא הלכה התעצמה והתברכה מהמפגש המקיף בשפות מחודשות אליהן הריקה את דבריה הנצחיים.

מנגד, ישנו מחסום גדול בתרגום. התרגום המילולי אינו יכול להיות מדויק. יש קשר פנימי בין התרבות לבין שפת הסימנים של תרבות זו, ומשום כך לא ניתן לעולם להעביר מכלי לכלי בלי שיפוג טעם התוכן המקורי של הדברים. חז"ל ביטאו עיקרון זה ביחסם הכפול אל תרגום השבעים. מחד גיסא שמחו על התרגום ואף עשו יום טוב עם סיומו. מאידך גיסא ראו בו יום צער, בשל חוסר היכולת להביא את העולם התורני כולו אל שערי השפה היוונית. בעת העיסוק בשפה במובנה הרעיוני נכונים הדברים ככל כפליים. לא ניתן להעביר באופן מושלם שפת מושגים אחת לשנייה. אף על פי כן, אנו עוסקים באופן מתמיד בחתירה לקירוב המושגים אל עולמנו, אף שלא ניתן להשלים את המלאכה.

יש להדגיש כי קיימת חשיבות מרובה להבנת שפתו של המתרגם עצמו, שהרי אם לא ידע את עצמו כיצד יוכל להעביר לתוכו תכנים מעולמות אחרים. שפתם של הראשונים שביקשו לתרגם אליה את מושגי האלוהות נוצרה ממקורות שונים: חלקה טמון במסורת ובדברים שעברו אליהם מיום מתן תורה ועד ימיהם; חלקה נעוץ בסביבה ובחברה התרבותית והמחשבתית בה פעלו; חלקה נעוץ באופיים הפרטי, וחלקה נעוץ בהשפעה המתמדת שיש למצוות ולאורה החיים היהודי, למקורות האגדתיים ולתלמוד, על מחשבתו של התלמיד החכם. בשל כך לא ניתן להגדיר במדויק מהי הסיבה כי דווקא שפה מסוימת נבחרה ולא אחרת. הניסיונות לקבוע כי לסביבה ולנסיבות ההיסטוריות הייתה השפעה מכרעת אינם עולים יפה, בעיקר בשל העובדה כי כמעט תמיד ניתן להצביע על חריג שחי באותה תקופה ובאותן נסיבות והגיע למסקנה אחרת. דוגמה יפה לדבר היא רבי יהודה הלוי, שאף שחי וכתב בסיבה דומה לזו של ראשוני ספרד, יצר משנה מיוחדת ומופלאה, שתרגמה את התורה לשפת מושגים שונה לחלוטין מזו של תלמידי החכמים האחרים שבדורו שנטו לשפה הפילוסופית. אף על פי כן ניתן לעמוד על קווים משותפים. גם את זאת ניתן להדגים במשנתו של ריה"ל. אף שמטרתה המוצהרת היא להעמיד אלטרנטיבה לשפה

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הפילוסופית אליה תורגמה התורה, ולהילחם כנגד העמדת הכל על עולם המחשבה של האדם, לא בחל רבי יהודה בשפה זו עצמה, ולמעשה נלחם בפילוסופיה בטיעונים פילוסופיים.

למעלה מכך, לעתים אנו מוצאים דבר מה שכמעט והיה ניתן לציירו כפיצול אישיות. ניתן לראות זאת כהוכחה החזקה ביותר לחולשת העמדת הכל על הסביבה והנסיבות, שכן בעולמו של אדם אחד שכנו יחדיו שפות שונות ומנוגדות. הדמות הבולטת ביותר בה ניתן לראות תופעה זו היא הרמב"ם, שהפער בין כתיבו השונים נראה כבלתי ניתן לגישור ולהעלאה בקנה אחד. סוגיית היחס בין ה"יד החזקה" לבין "מורה הנבוכים" נידונה במקומות הרבה. למעשה, כל התירוצים האפשריים ליישוב פער זה נאמרו זה מכבר - מהקצה שטען כי ספר "מורה נבוכים" לא נכתב על ידי הרמב"ם, והוא ספר מזויף שמחברו ביקש להיתלות בדברי הרמב"ם כדי שיקבלוהו, ועד הטענה כי דווקא ה"יד החזקה" אינו משקף את הרמב"ם, והוא כתב ספר זה רק כדי שדבריו יתקבלו כדברי אמת ולא ככפירה בריבונו של עולם, אך לאמיתו של דבר עולמו מקופל דווקא בספר "מורה הנבוכים". עצם קיומן של דעות קוטביות מעיד על עוצמת הבעיה, על אף ההבל המצוי בשורשן. דעות אלו אינן מיישבות את השאלה אלא בורחות ממנה, ואילו יישוב העניין מעיד על תעצומות נפש ועל שפות שונות השוכנות באדם אחד, ויש לעקוב אחר הכתוב השלישי המאפשר להכריע את היחס הנכון בין שני הכתובים. הראי"ה ראה בסוגיה זו עדות לכישלון המתודה העומדת בבסיס ביקורת המקרא. הוא טען כי הניגשים אל משנת הרמב"ם באותן מתודות העוסקות בהפרדת "מקורות" המקרא היו מגיעים למסקנה הכרחית כי שני הספרים - היד החזקה ומורה הנבוכים - לא יצאו מאדם אחד, שכן כל העדויות מעידות על כך שלא מקור אחד כתב את שני הספרים. ברם, עובדה היא כי שני הספרים יצאו מתחת יד הרמב"ם, והדבר אינו מדבר על כישלוננו של הרמב"ם או של המקרא, אלא דווקא על כשלון המתודה המדעית:

כיצירה אגדית עומדת לפנינו התמונה המרהיבה כפולת האורה הזאת של פאר גאוני עולם זה, הרמב"ם ז"ל. "מבקרים" עזי נפש היו בודאי רוצים להפוך באמת את האישיות המוצקת הזאת לתמונה אגדית, אשר רק בדמיון המופרז יכול להיות לה מקום ולא במציאות הרגילה בהגבלתה. כי כיצד יכול המוח הרגיל לחשוב, שאותו הגאון התלמודי, אשר יצר את פירוש המשנה הנפלא, את ספר המצות ואת היד החזקה, עם כל מלא מרחבו ורוב פרטיו ודקדוקיו, הוא הוא אותו הפילוסוף הנשגב, המתרומם לאותה ההכללה וההפשטה העליונה המתגלה לנו במורה הנבוכים, והוא הוא אותו גדול הרפואה, שרשומו היה כל כך ניכר בזמנו בין אבירי הרופאים, ושאותות גדולתו ושקידתו גם במקצוע זה נשארו לדורות? כי תמונה כזאת, המופיעה לפנינו לא בפרקים שונים, מורכבים ומחוברים, אלא בשלמות אחדותית, היכן נפגשנה גם בין רום השדרות של גדולי הדורות?

אותם "המבקרים", שנפשם סולדת מהודות בכל מה שהוא מרום מצוריהם המצומצמים, ברצותם להסיר את פליאת חזון האחדות הרוממה, שנתגלתה בצורה הנפשית של האישיות הגדולה הזאת, היו רוצים בודאי לגזור אומר, שלא תופעה ממשית הוא מה שהדמיון קורא אותו "רמב"ם", ושיחס אליו את כל היצירות השונות, גדולות הערך ובעלות היקף גדול כל כך, ושבחזקת היד הם נאחדים לחטיבה אחת. וכמה אסמכתות יוכלו הללו להביא לדבריהם. הלא באחת יד היו מפרידים את היד החזקה מהמורה, באמרם, שאותו הפוסק הגדול, שעסק בכל כך אהבה ומסירות נפש בקביעת כל תג ותג שבתורה המעשית לכל פרטיה ודקדוקיה, לא יוכל להיות אותו הפילוסוף המתנשא לרום פסגת ההפשטה וההכללה של המחשבה האצילית, המרקיעה לשמי הבקורת והנתוח השכלי העליון, ובאחת יד היו מתרצים בזה את

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

כל הדברים, שלפי ההשקפה השטחית הם נפגשים כמו סתירות בין אלה שתי היצירות הגדולות.

ומזה אך צעד אחד להחליט, שגם הספר הגדול והמקיף הזה, היד החזקה, משנה התורה, גם הוא איננו מעשה יד פועל אחד, ורק הדמיון האגדי הוא שיחס אותו לרבי משה בן מיימון, ובאמת רק במשך דורות רבים נצטברו חלקים חלקים מעורכים שונים, עד אשר נצטרף מין "קאנון" מקיף זה. מה נקל יהיה להם אז לישוב את כל הסתירות הנראות בין ספר המצות ובין החבור הגדול ובין פירוש המשנה לשניהם ובין חלקי החבור גופו, ולמה להם לנווד אחרי החדושים והפלפולים הרבים, אשר העלו המפרשים השונים, במשך דורות רבים, איך לשר את הדברים ? ואם עוד לא יספיק להם כל ההרס הזה, כמה נקל להם להשתמש אח"כ בחכמת "ההגהה" והסירוס, כי מי יכול לדון בדברים שיצאו מסופרים שונים במשך תקופות רבות ?

ואם אמנם לא הספיק הזמן עדיין להוציא אל הפועל ממש את הבדיה הזאת במלואה, לא קשה להגיד מראש, שבכח מוכן כבר איזה רעיון להעמיד חזון בדים כזה על ידי "מבקרים" חריפים שואפי חדשות, ליתן היקף חדש על כל יצירותיו של הרמב"ם ופירוש מדעי חדש על דבריו. ואין אנו בטוחים לכאורה, אם דרך ההתפוררות והעמדת גירסאות חדשות במקום שאין היד "המבקרית" מגעת להבין את הדברים לאמתתם, וקביעת תאריכים מיוחדים על כל חלק מיצירותיו של המאור הגדול והאחדותי הזה, לא תהיה מוכנה להעשות לסלילת דרך שיטה "מודרנית", שחכמת השקר תתפאר בה בראש הומיות.

אמנם המסורת החיה והקיימת היא העומדת מנגד לכל שרירות הלב הזאת, והיא העוצרת בעד נבובי הלב מלהפוך את המציאות הנפלאה והמרוממת לאיזה צל דמיוני, שלא היה ולא נברא. ובעל כרחם מוכרחים גם נסוגי הרוח היותר מתהדרים בחדושי הרס לאמר : רבנו משה בן מיימון חי וקיים, הוא היה חי את חייו הנפלאים והקדושים בזמנו, והוא חי חיי אמת, חיים נצחיים שנשמתו האחדותית בגנזי מרומים, וחי עם עמו ועם כל טהורי הלב והרוח ביצירותיו הנשגבות המאירות את מחשכי הדורות לעולמים (מאמרי הראי"ה עמ' 115).

שיטות שונות בתרגום הפילוסופי בימי הראשונים:

התרגום לשפה הפילוסופית מאפיין את הימים שבין רבי סעדיה גאון ומבשריו לבין ימיו של רבי חסדאי קרקש, שפתח יחד עם רבי יצחק ערמא בעל ה'עקידה' (שחי מעט מאוחר יותר), תקופה מתחדשת בלימוד האמונה. בימים אלו הגיעה לשיא המוטיבציה האנושית והיכולת להבין את ד' ואת דרכי הנהגתו. רבי סעדיה גאון הניח בהקדמה לספרו הנבחר באמונות ובדעות כי ניתן להגיע למסתרי האלוהות בעזרת השכל. הדבר בולט כבר בדברי פתיחתו לספר:

פתח מחברו ואמר, ברוך ד' אלוהי ישראל, האמת במובן האמתות הברורה, המאמת לבני אדם מציאות נפשם בודאות גמורה, ובאמצעותה מצאו את תחושותיהם מציאות ודאית, ובהם ידעו את ידיעותיהם ידיעה צודקת, ונסתלקו מהם בכך השיבושים, וסרו על ידי כך הספקות, ונתלבנו להם הראיות, ונזדככו להם ההוכחות, ישתבח מעל לכל תיאור נעלה ותהלה.

המעין היטב יבחין כי אין הוא מודה לריבוננו של עולם על כך שהוא נתן תורה לעמו ישראל, אלא על העובדה כי בשכלו של האדם ניתן להגיע לאמיתות מרקיעות שחקים. הקב"ה מאמת לבני האדם את מציאות נפשם ומכאן לתחושותיהם וידיעותיהם, ובכוח אלו להסיר מהאדם את ספיקותיו. מדובר למעשה

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

בתורת ההכרה, שאין היא מבוססת על התורה. רק לאחר שתוכח התורה בעזרת אלה ניתן יהיה לראות בה מקור לאמת. ואכן כך הוא כתב בהמשך:

וכיון שכבר נשלם מה שרצינו לספח לעניין הראשון, הרי ראוי שנזכיר המובילים אל האמת והמביאים אל הנכון, אשר הם מקור לכל מדע, ומבוע לכל ידיעה, ונדבר בהם במידה המתאימה להיאמר במבוא ספר זה. ונאמר, שהם שלשה מובילים, האחד ידיעת הנראה, והשני ידיעת השכל, והשלישי ידיעת דבר שההכרח מחייב אותו... אבל אנחנו קהל המייחדים אנו מאמתים שלשת המובילים הללו אשר למדע, ומוסיפים עליהם עוד מוביל רביעי והוא אשר למדנוהו באותן השלשה ונעשה לנו יסוד, והוא נכונות המסורת האמיתית, לפי שהוא בנוי על ידיעת החוש וידיעת השכל כמו שנבאר במאמר השלישי מספר זה (הקדמה אות ה).

בדברים אלה מבשר רבי סעדיה גאון את העתיד להיות בהמשך ספרו. הוא מבקש בספרו לבסס את שפת האמונה על בסיס השכל, ובעזרתו לחשוף את האמיתות כולן - מאלה התיאולוגיות ועד לעיסוק בתורת המוסר ובדרך הראויה להגיע לשלמות. הנחתו בדבר יכולת השפה השכלית לחשוף את הכל הייתה כה מוצקה, עד ששאל מדוע אפוא ניתנה תורה, שהלוא ניתן להסיק את מסקנותיה כולן בלעדדיה. תשובתו לשאלה זו מפתיעה עוד יותר - לדבריו, אמת הדבר כי ניתן להגיע לעולמה של התורה כולה בלעדדיה, ואף אם לא הייתה ניתנת לבני אדם היו יכולים לנסח את כלליה. ברם, משימה זו לא הייתה מתבצעת, לא בשל אי-היכולת לעשותה כי אם בשל מכשולים שאינם ממין העניין. תהליך הניסוח המחשבתי מחייב יכולת רבה, זמן פנוי, מוטיבציה להקדשת הזמן לעיסוק בכך, נכונות פנימית לקבלת המסקנות אף שהן קשות לביצוע ועוד ועוד. בשל כך לא המתין ריבונו של עולם למי שייטול משימה זו על עצמו אלא הקל עלינו את הדרך. התורה ניתנה כדי לקצר את התהליך וכדי להבטיח כי המסקנות תהיינה מסקנות נכונות. סביר להניח כי אילולי ניתנה היה העולם נותר בדרגתו הרדודה, ובני אדם לא היו נענים לאתגר בשל אי-רצונם ובשל אי-יכולתם. מקור נתינת התורה הוא חסד אלוהי עליון, המטיב לברואיו וחושף בפניהם את אמיתות הגדולות ללא צורך בהיחלצות למסע ארוך.

את שיטתו מבאר רבי סעדיה גאון בעזרת משל המטבעות. משל זה עוסק בחלוקת סכום כסף ידוע מראש לקבוצת אנשים, כאשר לא ידוע כמה חולק וכמה נותר בידי המחלק. הניסיון לברר כמה מטבעות נותרו ביד המחלק יכול להיעשות בשתי דרכים. ראשונה בהן הוא לעבור מאחד לשני ולברר כמה מטבעות בידיו. את הסכומים השונים לחבר, ולהחסיר מהסכום הראשוני את שמצא בידי מקבלי המטבעות. אפשרות שניה היא לפנות באופן ישיר אל מחלק המטבעות ולמנות את המספר המצוי בידו. עקרונית צריכות שתי הדרכים להוביל לאותה תוצאה. ברם, ישנם תנאים רבים הנדרשים כדי להגיע לתוצאה זו בדרך הראשונה - כישרון חישובי, מוטיבציה, זמן וראש פנויים למשימה זו - בעוד הדרך השנייה פשוטה בתכלית. היחס בין שתי הדרכים הוא היחס בין ההגעה ליסודות התורה בדרך השכל הארוכה לבין לימוד התורה באופן ישיר. אמת נכון כי ניתן היה להגיע אל מסקנות התורה בדרך חשיבה רציונלית. ברם, דרך זו מחייבת יכולת שכלית, זמן, מוטיבציה, אי-סטייה מהמטרה ועוד. בשל כך חסך מאתנו הקב"ה את הצורך לעשות את כל הדרך לבדנו וסייע בידינו בנתינת התורה. אין עובדה זו פוטרת את האדם מהניסיון לשוב ולגשר על שני

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

העולמות – התורה והמחשבה – אך היא מבטיחה כי מסקנותיו תהיינה נכונות. משל זה ממחיש היטב את מעמדו של השכל האנושי במשנת רבי סעדיה גאון.

לא רק בכלים בהם אנו עוסקים באלוהות פרץ רבי סעדיה גאון דרך חדשה (אם כי היו שקדמו לו, ובישרו את בוא התקופה, אך לא בהיקפים גדולים שכאלה), כי אם גם בסדר היום של לימוד זה. עיון ברשימת הנושאים בהם עסק בספר הנבחר באמונות ובדעות מלמד מהם הנושאים בהם תעסוק המחשבה היהודית בדורות הבאים:

המאמר הראשון, שהעולם וכל אשר בו מחודש.
המאמר השני, שהבורא יתרומם ברוממותו אחד.
המאמר השלישי, שיש לו יתעלה צווי ואזהרה.
המאמר הרביעי, במשמעת ובמרי.
המאמר החמישי, בזכויות ובעוונות.
המאמר השישי, בנפש, ומצב המות, ומה שאחריו.
המאמר השביעי, בתחיית המתים.
המאמר השמיני, בישועת בני ישראל.
המאמר התשיעי, בגמול ובעונש.
המאמר העשירי, במה שטוב לאדם לעשות בעולם הזה... (סוף ההקדמה).

בולט בהם לדוגמה העדר העיסוק בעניינים שהם מרכז הווייתנו היום, כמו עם ישראל, ארץ ישראל וכדו', ואנו נעמוד על כך בהמשך.

עמדת הרמב"ם בסוגיה מקומה של המחשבה הרציונלית בסוגיית הכרת האלוהות והעיסוק בה מורכבת יותר, וקולמוסין רבים נשתברו בניסיון לברר את השאלה היכן מתח הרמב"ם קו בין מה שאדם יכול להגיע אליו לבין התחומים שאין ביכולת השכל להגיע עדיו. ברם, אין חולק על כך כי הרמב"ם שכלל את ההכרה השכלית לשיאים חדשים. שיאים אלה בולטים בעיקר בקביעתו את דמות האדם האידיאלית. כאמור לעיל, בעת שביקש להגדיר מה תכלית האדם וייעודו כתב כי עיקר ייעודו של האדם הוא השגת המושכלות:

ומצאו, כי תכליתו פעל אחד בלבד, ובשבילו נברא. ושאר פעליו הם לקיים עמידתו, כדי שישלם בו הפעל האחד ההוא. והפעל הזה הוא, לצייר בנפשו הסודות המושכלות, ולדעת האמתות, על פי מה שהם עליו (הקדמה לפירוש המשנה, סעיף ח).

לשם כך הוא צריך לשעבד את כל חייו. העובדה כי רוב מוחלט של העולם אינו עוסק בכך ולפיכך כלל אינו ממלא את ייעודו, לא היוותה לרמב"ם בעיה של ממש. טענתו הייתה כי האנושות כולה משרתת את יחידי הסגולה העוסקים בחקירה עילאית זו, והצדקת קיומה היא ביצירת אפשרות לעסוק בעיקר.

פעולתו בולטת בעיסוקו היא סוגיית עיקרי האמונה, שהוא עניין פילוסופי מובהק – יש בו את המיון, הניסוח, ההגדרה, המניין, התרגום ללשון המחשבתית, וכל אחד מסימני המחשבה. יש הטוענים כי רס"ג קדם לו, הן בפרק השלישי של הנבחר באמונות ובדעות והן בפירושו לספר תהילים פרק יח. ברם, הניסוח המחייב של אמונת ישראל לא היה כמוהו. נתייחד הרמב"ם בכך שהכניס את העיקרים לתוך עולמה של ההלכה. בראש ובראשונה בהלכות השונות שביד החזקה, למן הלכות יסודי התורה ועד לאמונה בביאת המשיח שהיא עיקר גדול ביהדות. ברם, לא הסתפק הרמב"ם בכך, אלא קבע כי העיקרים הם חלק בלתי

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

נפרד מהגיוור. עמדה זו בולטת בהשוואת דברי הרמב"ם לברייתא במסכת יבמות. הגמרא עוסקת בדרך לגיוור גרים בזמן הזה, ומלמדת מה על הגר לדעת קודם גיורו:

תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם? אם אומר: יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין אותו עונשן של מצות... (יבמות מז ע"א).

כשפוסק הרמב"ם ברייתא זו להלכה הוא מוסיף לה דבר מה משמעותי:

כיצד מקבלין גירי הצדק כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהן, אם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכ"ם, ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ואין מאריכין בדבר זה, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופיאה ומעשר שני, ומודיעין אותו עונשן של מצות... (הלכות איסורי ביאה, יד, א-ב).

הרמב"ם הופך את עיקרי האמונה לחלק בלתי נפרד של הגיוור ואף מדגיש כי "מאריכין בדבר זה", אף על פי שהברייתא עצמה לא הזכירה את עיקרי הדת כחלק אינטגרלי של הגיוור. עולים על כולנה דבריו של הרמב"ם, בהביאו את העיקרים בהקדמה לפרק חלק. שם הוא ראה בעיקרים לא רק יסודי אמונה, אלא אף חלק אינטגרלי של הגדרת היהודי, לצורך קיום המצוות שבין אדם לחברו. בחתימת רשימת עיקרי האמונה הוא כותב:

וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בד' הוא נכנס בכלל ישראל ומצווה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שציווה השם יתברך איש לחבירו מן האהבה והאחוה, ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעולם הבא, והוא מפושעי ישראל. וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר, ונקרא צדוקי ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, ומצווה לשונאו, ועליו נאמר הלוא משנאך ד' אשנא (פירוש המשנה, סנהדרין, הקדמה לפרק עשירי).

קדם לרמב"ם ביחסו העקרוני לתרגום הפילוסופי, הראב"ד הראשון, אבן דאוד, שבהקדמה לספרו דיבר בשבח העיסוק בביאור הפילוסופי של התורה:

והשבותיך אז ואמרתי שהפסוקים התוריים, מהם מה שהונחו כפי פשוטיהם, ומהם מה שהונחו במלות אין מנוס לבלתי עשות להם ביאור, והראיה בזה סתירת קצתם לקצת כפי מה שקדם, לכן אין מנוס לבלתי עשות פירוש אל אחד הקצוות. והודעתך שהפסוק הצריך ביאור, הוא אותו שיעיד השכל על סתרו, וכי הרבה פסוקים הונחו כפי מה שראוי להמון, לא כפי מה שהעניין באמתתו, ויאמר בו דברה תורה כלשון בני אדם, כאומרו יתברך 'ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה עלי עשו כלה ואם לא אדעה'; 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה'; 'לולי כעס אויב אגור', ורבים כהם. ..

והנה הניע האל יתברך ממני דבר שהיה שוקט בי ולהועיל עם רב מנבראיו כפי דעתי, וזה, כי ראיתי שהבלבול והשיבוש בזאת השאלה ובדומות לה אמנם יקרה לבעלי העיון ממנו בזמן הזה, מפני עזבם העיון בעיקרי אמונתם הישראלית, ובקשת היאות וההסכמה אשר בינה ובין

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הפילוסופיה האמיתית. אשר עליה סומכים הפילוסופים עצמם, והסכמתם, במה שהם מסכימים, ובמה שחולקים. וזה לעזבם העיון בחכמות, ולא היה כן מנהג חכמי אומתנו בזמנים העוברים. אך נמצא להם בעיון בזה דעות נכבדות ותכונות נכונות, כמו מה שנזכר על רבן יוחנן בן זכאי ע"ה, ועל שמואל, ועל כל הסנהדרין בכל דור ודור.

אמנם בזמנינו זה לפעמים יקרה מי שיעיין בחכמות מעט, ואין בו כוח שיאחז בשתי ידי שתי נרות, בימיני נר דתו ובשמאלו נר חכמתו. אך כאשר יידלק נר החכמה יכבה נר הדת, ולא בזה הדור לבד קרה זה, אך כבר קרה זה ג"כ בזמנים הראשונים כמו שספרו זה רבותינו ז"ל מאלישע אחר, באומרם עליהם שלום. ארבעה נכנסו לפרדס ר' עקיבא, בן עזאי, ובן זומא ואלישע אחר. בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, אלישע אחר קצץ בנטיעות ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום.

ולזה יחשבו רבים מאנשי דורנו, שהעיון באלה חכמות הדקות ממה שיזיק באמת, ולזה לא יבקשו דבר מהחכמות, ונמשך לזה ג"כ שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, ולא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט. ומאשר היה זה עניינם. נמצאו כשקפדו לדבר בכמו אלה העניינים, נסתפקו עליהם סבותיהם וחשכו להם דרכיהם, לפי שדרוש ההכרח והבחירה אי אפשר לשום מדבר שידבר בהם דבור ישר, אלא אחר ידיעתו בתארי אל ופעולותיו, ומה שיתכן שיצא ממנו. ומה שלא יתכן, ולא הגיע אלינו בגלילנו זה ספר הונח בו דבור, יעיר אנשי העיון מזאת האומה אל דבר מהחכמות, בשיעור מה שראוי שיעתקו אחריו, לאמת אמונתם, זולתי ספר רבינו סעדיה ז"ל, אשר קראו ספר האמונות והדעות, והוא ספר הטיב בו מאוד, יגמלנו האל הטוב...

ניתן להאריך הרבה בהבאת דברי ראשונים, כמו רבינו בחיי בעל חובות הלכות, אך לא בכך ענייננו. דומה שאין צורך עוד להאריך בראיות כי הראשונים ראו בתרגום התורה לשפה הפילוסופית את אחד מייעדי התורה העיקריים שבימיהם, וחלקם אף הגדירו זאת כמצוות עשה ראשונה במעלה, היא מצוות האמונה.

נתייחד רבי יהודה הלוי מכולם בגישתו העקרונית בדבר יכולת השכל האנושי. רבי יהודה הלוי פותח את ספרו בביקורת כנגד המסתמכים על השכל האנושי. טענתו העקרונית היא כי למעשה כלל לא ניתן לדבר על מחשבה שכלית אובייקטיבית. ראייתו היא מהעובדה כי אין הפילוסופים מסכימים לדעה אחת, דבר המורה כי דבריהם אינם עומדים במבחן אובייקטיבי כלשהו. רבי יהודה הלוי אינו מסתפק בתיאור התופעה אלא אף באר את הסיבות היוצרות אותה - כל מחשבה שכלית מחויבת להסתמך על אקסיומות. אקסיומות אלו, שמעצם הגדרתן בלתי ניתנות להוכחה, אינן פרי השכל אנושי אלא הנחות יסוד הקודמות לשכל זה. מכאן, שאין בנמצא מחשבה המבוססת על השכל בלבד, ויש לראות את המחשבה כולה כספקולטיבית:

אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד עליהם מופת, ומהם מה שייספיקו בהם, ומהם מה שלא יספיקו בהם, כל שכן שיעמידו בהם מופת (ספר הכוזרי א, יג).

בכך חובר רבי יהודה הלוי לחכם המוסלמי אלגלאזי, המוזכר כמה פעמים בספר הכוזרי, שכפר אף הוא באובייקטיביות של מחשבה זו. חלומו של מלך כוזר הפותח את ספר הכוזרי רק מעצים את גישתו, שכן

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מלך כוזר לא מצא מזור לנפשו בעצת הפילוסופים אשר העמידו בפניו את האפשרות לברור דרכים שונות שכולן נכונות. ברם אף רבי יהודה הלוי לא היה מנותק מתקופתו, ואף הוא לא התנזר מהמחשבה השכלית. כאמור, ניתן לטעון כי הוא התנגד לפילוסופיה בכלים פילוסופיים. גם במקומות בהם הוא מתנגד למתן טעם למצוות, כשהוא מבאר אותן הוא עושה זאת בתרגום עילאי לשכלו של האדם.

הקושי להבין את טיבו של התרגום הפילוסופי לתורה:

הדיון בדבר השפה הפילוסופית בימי הראשונים אינו מתמקד בתחום מסוים. השפה הפילוסופית בנויה על ההנחה כי ביכולת האדם לתרגם כל מושג לשפה רציונלית, בה המילים מגדירות את המושגים ואת התופעות. אין היא נוגעת באלוהות בלבד. אנו מוצאים ניסיונות להגדיר בשפה המילולית את הנפש והנשמה, את תכונותיהם כמו האהבה והקנאה, את טעמי המצוות ואת כל הסובב את עולמו של האדם. ברם, ההנחה כי יכול האדם להבין את מעשה בוראו קשה לא רק בשל אי כפיפותו של הקב"ה לחוקים, אלא אף בשל כשל הקודם לכך. עצם הניסיון להבין את דבר ד' ולהניח כי הכרת האדם מצויה בשורה אחת עם ריבונו של עולם קשה היא. ברם, בסוגיית הבנת המניע לבריאת העולם מדובר במגבלה שהיא קשה מכל הניסיונות הקודמים, שכן נושא זה הוא מחוץ לגבולות האדם כלל ועיקר - תחומי האמונה והמצוות, האהבה והנשמה הם חלק מעולמו של אדם. לעומת זאת, הניסיונות להבין את מעשה ד' עוד קודם לבריאת העולם הם מחוץ לחוקי העולם כפי שמכיר אותו האדם, ואין ביכולתו להתגבר על מחסומי המושגים, כמו אי-קיומם של מושגי הזמן והחלל.

למעשה, גם התשובה חסרת פשר היא. האמירה כי הקב"ה ברא את העולם כיוון שרצה וחפץ להיטיב לבריות, טוענת כי ביכולתנו להבין את המושג בריאה, את המונחים טוב ואת המונחים להיטיב. טענה זו קשה אף היא. מושג הבריאה יש מאין מצוי מחוץ לגבול עולמנו לחלוטין, שכן כל יצירותיו של האדם נעשות בעזרת חומרים שנבראו על ידי ריבונו של עולם. אין האדם יוצר חומר יש מאין, אלא רק מעצב את החומרים המצויים בעולם. גם הכלל המגדיר את מגמת האלוהות כרצון להיטיב אינה מובנת בדעתו של אדם, שכן לא ברור מה טיב המינוח העוסק בהכרח הקיים באלוהות להיטיב. על כן האדם המסתפק בתשובות אלו דומה למבקש להבין דבר מה שהוא מחוץ לגבולו, ונעזר בתבניות שהן עצמן משל ולא הסבר. הרמח"ל שכאמור ביסס על טיעון זה את תכלית הבריאה הותיר אותנו אפוא ללא תשובה של ממש. אין מדובר ב'אשמה' כיוון שאנו מכירים בכך כי תשובה מלאה לשאלה זו אינה אפשרית.

כאמור, אין בעיות השפה הפילוסופית נותרות על כנן רק בעת העיסוק בבריאה, ובהבנת מעשה ד' שקדמו לבריאת העולם. אותה התייחסות ניתן לראות גם בסוגיות שונות, המנסות לעמוד על דרכי ד' והנהגתו. דוגמה ידועה לדבר היא הניסיון המתמיד להבין את טעמי המצוות - למן השאלה מפני מה ניתנו מצוות כלל, ועד לניסיון לרדת לפרטי מצווה מסוימת ולהבנת יסודותיה. מגמה זו הייתה מגמת יסוד בתורתם של ראשונים. הרמב"ם אף ראה בה מצווה, וקבע (בסוף הלכות מעילה) כי ראוי לרדת לעומקי הבנת מצוות

ד':

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול (מעילה ח, ח).

חלק ניכר מהחלק השלישי של ספר מורה נבוכים יועד לביאור המצוות, והרמב"ם אף הקדים לחלק זה כמה הקדמות המדברות בדבר העיסוק בסוגיה זו. לעומתו, טענו רבים גם כאן כי עצם היומרה לעשות זאת קשה ביותר. הדבר אינו נובע בשל ציורו של הקב"ה כמי שגחמותיו הביאו לשעבוד בני אדם לפקודות חסרות פשר. אין ספק כי ציור מפלצתי זה אינו קשור כלל בדמותו של הקב"ה, וזאת יכולים אנו להבין גם בשכלנו הדל. הבעיה היא כי הניסיון לקשור סיבה ומסובב אינו ברור כלל ועיקר. אין אנו יכולים ללמוד על מטרתו של הקב"ה, ולמעשה אין אנו יכולים לעמוד על משמעות המילה "מטרה" בעת שאנו עוסקים באלוהות. לפיכך אין ביכולתנו להבין דבר מבחינת המגמות האלוהיות במתן מצוות בכלל, ובמשמעותה של מצווה מסוימת בפרט. בעוסקנו בסוגיית טעמי המצוות אנו מגמדים את המצווה האלוהית ומבארים אותה בשפה הידועה לנו. רק בעזרת שפה זו אנו מבינים את המטרה כפי שהיא נראית לנו, את הדרכים להשגתה, ואת מקום המצוות במכלול זה. אולם, מדובר במהלך מחשבתי חסר ערך של ממש, שכן עצם הניסיון לשעבד את סוגיית המצוות למערכה המובנת לאדם מוטעה.

טענת הפער הבלתי מניתן לגישור אינה מסתמכת רק על נימוקים פילוסופיים, אלא אף על העובדות האמפיריות. המהר"ל, בביקורתו על היומרות להבנת טעמי המצוות, מסתמך על ראייה עובדתית מרכזית המוכיחה את חוסר הטעם בניסיון לעמוד על טיבן. טענתו היא כי אין בנמצא הסבר המסוגל להתמודד עם פרטי המצוות. אף אם יבוא אדם ויחשוף את הטעם למצוות "אותו ואת בנו", לא יוכל לבאר את פרטיו: מדוע לא נאמר דין זה על חלק ניכר מבעלי החיים; מה ההיגיון להגבלת האיסור ל"יום אחד" - ייתכן מצב כי רווח של עשרים ורבע שעות פחות כמה דקות (מצאת הכוכבים של אתמול עד שקיעת השמש היום) אינו מבטל את האיסור, ואילו די ברווח של רבע שעה (משקיעת החמה היום ועד צאת הכוכבים) כדי להתיר לשחוט את בנו של השור ועוד ועוד. אף שהרמב"ם טען כי אין בפרטי המצווה כדי להוכיח את הכישלון בהבנת טעמה העקרוני, ואף הרחיק לכת וטען כי המצוות ניתנו "על דרך הרוכ" ואינן מתאימות לכל מצב ולכל אדם, לא קיבל המהר"ל עמדה זו. לדעתו, חוסר הבנת טעם המצוות נובע מהפער הבלתי ניתן לגישור באין אלוהים ואדם.

דברים אלה דומים לדברים שאמר ריבוננו של עולם לאיוב בעת חתימת ספר איוב. מן המפורסמות הוא שפרשנויות רבות ניתנו למענות ד' שבספר איוב. בעיית היסוד היא חוסר היכולת להגדיר במדויק מה חידוש חידשו מענות ד' על שנאמר קודם לכן. לכאורה מאמת הקב"ה בדבריו את טענות הרעים, בדבר חוסר היכולת לדעת את דרכי ד', ומבקר את איוב על יומרתו. שאלה זו היא חלק משאלות רבות על חתימת הספר, כמו מה היחס בין שני מענות ד', ומה היחס בין שתיהן לבין סיפור הסיום. ברם, כל אחד מהפירושים לא יוכל להתעלם מהדברים שנאמרו בראש המענה הראשון, "איפה היית ביוסדי ארץ". אין כפסוק זה כדי לתאר את הפער שבין אלוהים ואדם ואת חוסר יכולתו של האדם להתמודד עם ריבוננו של עולם. תביעת איוב לאורך הספר - להתגלות שתבאר את הנהגת ד', או לחילופין למשפט שייערך על ידי גורם שלישי - נדחית.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

חוסר יכולת ההבנה של דרכי ד' אינה נובעת רק בשל קטנותו של האדם, ובשל הפער בינו בין הקב"ה. הוא נעוץ גם בדרכי ההנהגה של הקב"ה. מבית מדרשו של הרב ברויאר למדנו כי סוגיה זו מקופלת בפרק א של ספר בראשית. פרק זה, שנאמר בשם אלוהים, מצייר את ריבוננו של עולם כבורא עולם מסודר ומובנה. עולם זה אינו זקוק להנהגתו של הקב"ה. להפך, מהפרק עולה כי הקב"ה מותיר אותו להתנהל ללא הדרכתו וללא השגחתו. לאחר בריאת העולם אין עוד צורך בהנהגתו של הקב"ה כיוון שהיא ניתנה לברואים. הנהגת העולם התחלקה בין גורמים שונים: תפקיד המאורות הוא למשול ביום ובלילה ולהאיר על הארץ; הבהמות קיבלו את ברכתם וייעודם לפרות ולרבות; האדם מונה לרדות בדגת הים ובעוף השמיים, ואף הוא נתברך בפרייה ורבייה. מנוסח הפסוקים עולה כי אין הקב"ה עומד ללוות את העולם, ואין עוד צורך בדבר. השגחה קפדנית ותורת גמול אינה חלק מהעולם, שכן לא נצטווה האדם לעשות דבר עליו יש להשגיח ולבחון האם מלא את צו ד'. כיוון שאין ציווי אין צורך בהנהגת ד' ובבחינתו המתמדת האם הולך האדם בתורת ד' אם לאו, שכן תורה כזו אינה נמצא. כל תורת הגמול נעדרת מתיאור בריאת העולם שבפרק א' שכן אין גמול על דבר. הלומד את פרק א בספר בראשית מתרשם כי לאחר בריאת העולם עזב ד' את הארץ להתנהל באורח עצמי, ואין צורך בהתקשרות אלוהית. כך עולה גם מהפסוקים המתארים את יום השבת, ואת העובדה כי הקב"ה כילה את כל מלאכתו ושבת ביום השביעי. זו אכן דרכה של מידת הדין המקופלת בשם אלוהים, בה מתנהל העולם על פי אורחותיו וחוקיו שנקבעו בו ביום ברוא אלוהים שמים וארץ. לו אכן היה זה השם האלוהי היחיד בה נגלה ד' בעולם היינו מוצאים עולם שרצון ד' מצוי בבריאתו היסודית, אך מאז ימים מופלאים אלה אין לאדם אלא מה שענינו רואות ואין ביכולתו אלא לפעול במסגרתה עולם הנתון. מחסום בלתי עביר מצוי בין האדם ובין בוראו, והניסיונות הרציונליים לפורצו מסוגלים אולי לתת מרגוע לנפש האדם, אך לא לקשור בין השכל האלוהי לבין יכולתו הדלה של ברוא איש ואישה.

הקשיים בהבנת השיפוט המוסרי של מעשה ד' בכלים פילוסופיים:

קבלת עמדת חוסר ההבנה המהותי, והטמעת עומק ההבחנה בין אלוהים ואדם צריכה הייתה להשפיע לא רק על הניסיונות לדעת את ד', אלא גם על הניסיונות לשיפוט את מעשיו. מי שאינו יכול לעמוד על סוד הבריאה אינו יכול להבין גם את פעולותיו של הקב"ה ואין הוא מסוגל לבוא ברז ההשגחה העליונה. משום כך ניתן היה לצפות כי כל אימת שיארע מאורע שאין בכוח שכל האדם להבינו תגובתו תהיה צידוק הדין. הצדקת הדין היא התגובה הראויה גם מבחינה פילוסופית משום שהיא נובעת מיסוד היות האדם בשר ודם, שאינו מסוגל להתרומם מעל המציאות ואינו מסוגל לראות את מגמותיה ותקוותיה. בהמשך לכך ניתן היה לצפות כי כל אימת שיחרוג האדם ממקומו ויבקש לטפס אל מרומי התלונה על דרכו של הקב"ה, יזכה למענה המשיבו למקומו ומלמדו מחדש להכיר את מעמדו האמיתי, ואת דרכי הכניעה הראויות לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

ברם, עיון חטוף בכתבי הקדש מלמד שלא כך הם פני הדברים. לא נמנעו גדולי עולם מלשאול שאלות קשות על דרכי הנהגת ד', ולא הסתפקו באמירה כי אין הם מבינים ועל כן דבריהם לפני האלוהים צריכים

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

להיות מעטים. ניתן אף לקבוע כי כמעט ואין מי מגדולי האומה שלא התייצב בפני ריבונו של עולם, ולא טען כלפיו כי דרכו אינה ראויה. אברהם אבינו טען כלפי הקב"ה במעשה סדום "השופט כל הארץ לא יעשה משפט", ובטענתו זו חיווה את דעתו על כללי הצדק האלוהי; משה רבינו פרש לפני ד' את השיקול המוטעה "למה יאמרו מצרים לאמור ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה" בפרשת כי תשא, ושב לטעון טענה זו לאחר פרשת המרגלים. בשני המקומות לא מנע משה את עצמו מלומר לריבונו של עולם כי הנהגתו טוביל לטעות ולחילול ד'. למעלה מזאת, בפרשת קורח הגיב משה בעוצמה מרובה כלפי גזר דינו של הקב"ה - "הרומו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע", וטען: "אל אלוהי הרוחות לכל בשר, האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף". להלן נדון בתגובת ד' לדברים אלה; יהושע לא קיבל את תוצאות הקרב הראשון בעי בשוויון נפש, וטען כי לא היה טעם במעבר הירדן; גדעון לא השיב לברכת המלאך "ד' עמך גיבור החיל" אלא בערעור על הנהגת ד': "ויש ד' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת"; חנה הטיחה דברים כלפי מעלה, וערערה על הנהגה האלוהית; קשה למנות את מספר הפעמים בהם פנה דוד המלך אל ריבונו של עולם ואמר כי אין הנהגה ראויה; הנביאים מביאים תלונות רבות של האומה על הקב"ה. כנבואת ישעיהו אנו מוצאים את דבריהם "למה צמנו ולא ראית עינינו נפשנו ולא תדע", ואף שטעו בדבריהם, כפי שבאר זאת הנביא בהמשך נבואתו, עצם התלונה מלמדת על אי-צידוק הדין; גולי בבל מתווכים ויכוחים עזים עם ריבונו של עולם על דרכי הנהגתו, והנביא יחזקאל טורח להשיב להם בתשובות מובהקות, ואינו נוזף בהם על עצם יומרתם לחלוק על דרכי שמיים; כשפנה הנביא מלאכי לשבי ציון ובישר להם על אהבת ד', נענה מיד "במה אהבתנו". טענות אלו גוברות בהמשך הספר, ויש בדברי העם ביקורת על דבר ד'. אלה דוגמאות בלבד, המלמדות לא רק על אי-צידוק הדין אלא על העובדה שאין הקב"ה נוזף בהם, ולא נשמעת הטענה כי במהותו של דבר לא ניתן לבוא בסוד ד'.

גם הנביאים לא מנעו עצמם מלמתוח ביקורת: לולא היו נכתבים דברי יונה על הקב"ה קשה היה להניח כי אלה דברי נביא. יונה טוען כלפי ד' "היטב חרה לי עד מוות"; דברים קשים בהרבה אנו מוצאים בדברי חבקוק הנביא, כאשר ריבונו של עולם מבשר לו כי מפלת אשור אינה מבשרת גאולה ישראל, כי אם את פינוי הבמה ההיסטורית לעליית בבל: "הלוא אתה מקדם ד' אלוהי קדשי לא נמות, ד' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו. טהור עיניים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (חבקוק א, יב-יג); ידועים דברי ירמיהו, שניצב לפני ד' וטען "צדיק אתה ד' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך, מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד. נטעתם גם שרשו ילכו גם עשו פרי קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם" (ירמיהו יב, א-ב).

כשאנו באים בשערי ה"כתובים" הולכת תופעה זו ומתעצמת. מעבר לספרי תהילים ואיוב, אנו מוצאים דברים קשים גם בספרים אחרים. קהלת מבקר את הצדק האלוהי, וטוען כי הוא שונא את החיים; מגילת איכה אף היא נושאת בחובה תלונה על דרכי ד'. לכל אלה יש להוסיף את דברי חז"ל במקומות ספורים. כיצד ניתן לערער אם לא ניתן להבין? כיצד יכולים לטעון טענות אם אין ביכולת האדם לעמוד על דרך זו? למעלה מזו, כיצד יכלו להניח כי ניתן כלל לדבר עם ד' אם אין ריבונו של עולם מצוי בקרבם?

יש להדגיש כי הירושלמי ראה תכונה זו כמאפיינת את הנביאים ואת האמת הפנימית שבקרבם:

אמר רבי פינחס משה התקין מטבעה של תפילה האל הגדול הגיבור והנורא.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

ירמיה אמר האל הגדול הגיבור ולא אמר הנורא, למה אמר הגיבור - לזה נאה לקרות גיבור שהוא רואה חורבן ביתו ושותק; ולמה לא אמר נורא - אלא שאין נורא אלא בית המקדש שנאמר נורא אלהים ממקדשך.

דניאל אמר האל הגדול והנורא ולא אמר הגיבור - בניו מסורין בקולרין היכן היא גבורתו. ולמה אמר הנורא - לזה נאה לקרות נורא בנוראות שעשה לנו בכבשן האש.

וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו הגדולה ליושנה האל הגדול הגיבור והנורא.

ובשר ודם יש בו כח ליתן קצבה לדברים הללו ?

אמר רבי יצחק בן אלעזר יודעין הן הנביאים שאלוהן אמיתי ואינן מחניפין לו (ירושלמי ברכות פרק ז).

התנהגותם של הנביאים בצייתם לאמת הפנימית שבהם מחייבת דיון אחר. בעינינו ניתן ללמוד מנוהגם כי אף שאין ביכולת האדם להבין את אלוהיו, בשל הפער העצום בינינו לבינו, לא מנעו עצמם הנביאים לשאול. הנביאים טענו טענות, ולא כבשו את דבריהם בפני הגדולה האלוהית.

למעלה מזאת, ברוב המקומות לא גער ריבוננו של עולם בטוענים, ולא די בכך שלא השליכם מעל פניו, עוד ענה להם ובאר את דרכיו. במקומות מסוימים אף הגדיל הקב"ה לעשות חסדו עימנו, ולכאורה שינה את הנהגתו בעקבות טענותיהם של בני אדם. דוגמה לדבר מצויה בפרשת קורח, בה לכאורה שינה הקב"ה את הנהגתו - טענת משה רבינו התקבלה, וגזר הדין על העדה כולה הומר ל"העלו מסביב למשכן קורח דתן ואבירם". אין אנו עוסקים בעצם המושג שינוי כלפי האלוהות, מה שהוא בלתי נתפש בעליל. הרמב"ן באר כי מלכתחילה לא נתכוון ריבוננו של עולם להכות את העדה כולה; משה רבינו הוא שטעה, והבין מדברי הקב"ה "הרומו מכל העדה הזאת ואכלה אותם כרגע" כי מדובר בעדה כולה, בעוד שהכוונה המקורית הייתה לעדת קורח בלבד. דברי הרמב"ן אמנם מיישבים את השאלה בדבר שינוי באלוהות, אך יוצרים שאלה אחרת, העוסקת באפשרות כי הנביא לא יבין את דבר ד', דבר שהוא קשה כשלעצמו.

יש להדגיש כי אף לטענות הנביאים יש גבולות ולא ניתן לחצות אותם. ניסיונו של יונה לחצות את הגבול ולסרב למלא את השליחות שהוטלה עליו נענה ביד קשה על ידי הקב"ה. יונה הוחזר לשליחותו בעל כורחו, ורק לאחר שמילא את דבר ד' נענה ריבוננו של עולם לביקורתו. מכאן שאין קיומה של השאלה מתיר לנביא לחלוק באופן מעשי על ציוויו של ריבוננו של עולם, ואין הוא יכול שלא למלא את שליחותו. גם תביעתו של אליהו שביקש את נפשו למות לא נענתה, ולמעשה הוחלף אליהו בעקבות מעמד הר חורבן. אלה דוגמאות המלמדות כי ישנם גבולות של ממש, אותם אין האדם יכול לפרוץ ולחדור אל הקודש. ברם, העובדה כי ריבוננו של עולם נענה לאדם, מקשיב לתביעותיו וביקורתו, מגיב להם ולעיתים אף משנה את ההנהגה האלוהית בעקבותיהם, אינה מוטלת בספק.

כיצד אפוא נחצה הקו המבחין בין אלוהים ואדם? כיצד תיתכן פניה אל הקב"ה וביקורת על דרכיו, אם לא ניתן לבסס את הדרך הראויה על השכל עצמו? מהיכן צמחה היכולת לעמוד על סוד ההשגחה האלוהית ולפנות אליה, אם הפער בין שכלו של האדם לבין הקב"ה בלתי ניתן לגישור?

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

ההתקשרות הלא-פילוסופית אל ד':

הדבר מלמד כי קיים בסיס אחר להתקשרות באלוהות, המאפשר לבחון את דבר ד' באופן קיומי, אף שמכל בחינה פילוסופית אין הדבר אפשרי. גדולי המקרא קיימו יחס אינטימי עם ריבוננו של עולם. הוא נגלה להם, דיבר עימם, והם חזו בחרון אפו כמו גם בטובו הגדול; ריבוננו של עולם הופיע לפניהם כזקן ביום דין וכבחור ביום קרב; הם פנו אליו בתפילתם וזכו למענה אלוהי; הם ראו אותו קורע את ים סוף ובורא בריאה חדשה הבולעת את קורח ואת עדתו; ראתה שפחה על ים סוף את מה שלא זכה יחזקאל בן בוזי הכהן לראות בנהר כבר, אך שניהם כאחד ידעו את ד' וראו את מציאותו בעולם. כל אלה אינם תוצאה של תהליך שכלי, אלא של חוויה קיומית בלתי אמצעית. היו בין הראשונים בעלי המחשבה שאכן ביקשו לטעון כי ההתגלויות כולן מקורן בתודעת האדם ובחזיונותיו ואין להם ולמציאות דבר משותף, אך דבריהם אינם עומדים במבחן פשוטו של מקרא.

גם לאחר חתימת הנבואה וגניזתה במרומי שחקים לא עבר יסוד זה מהעולם. כנגד "סובב כל עלמין" המבטא את בחינת ריחוקו של הקב"ה מהעולם, ישנה בחינה אחרת, המכונה "ממלא כל עלמין". בבחינה זו אין ריבוננו של עולם רחוק מאתנו אלא מצוי בנו ממש. הוא ממלא את העולמות כולם, והחיות העולמית יונקת ממנו באורח מתמיד. אין מדובר רק בדרכי הפחת רוח העולם כי אם אף בהנהגתו המעשית. היותו של ריבוננו של עולם קשור במציאות, בדרך פלאית שהיא עצמה לא ניתנת לביורר בלשון בני אדם, מביאה גם להכללתו בחוקי העולם ודרכיו. כביכול ככל הקב"ה את עצמו באורח החיים של העולם, והורה כי הוא פועל במסגרתו ועל פי אורחותיו. משום כך בקשו גדולי המקרא את ד', ודיברו בו כאילו מדברים הם ביחסי אב ובן או ביחסי דוד ורעה; מכוח היותו של הקב"ה מצוי בעולמו ניתן לדבר על קרבת אלוהים וכיסופים לדמותו, על צימאון לאלוהים חיים ועל בקשה מתמדת של הופעתו; רק מכוח הנחת מציאותו ופעולתו במסגרת העולם ניתן להבין את התביעות המתמידות להבנת דבר ד', ואת העובדה כי גדולי המקרא טענו טענות כבדות משקל הנובעות מעולמם הרוחני ומהשיפוט האנושי. מקור טענות אלו לא היה המחשבה הפילוסופית הטהורה, כי אם תחושות קיומיות של חוסר צדק או טעות שלכאורה בהנהגה האלוהית. מעבר לשאלות הפילוסופיות הגדולות נמצא קשר פנימי אמוני בריבוננו של עולם, המתגבר על קשיים אלו, מכוחה של אמונה.

מהי האמונה?

האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה, שצריך להדריך אותה בתכונתה. וכשאינן משחיתים את דרכה הטבעי לה, איננה צריכה לשום תוכן אחר לסעדה, אלא היא מוצאה בעצמה את הכל. בעת החלש אורה, אז בא השכל והרגש לפנות לפניה דרך. וגם אז צריכה היא לדעת את ערכה, שלא משרתיה השכל והרגש הם הנם עצמותה (מאורות האמונה).

האמונה אינה שכל ואינה רגש, כתב הראי"ה - ולא הגדירה. בכך ביקש גאון עולמים זה לבטא את אי-האפשרות לקפל את ההתקשרות בין אדם לאלוהיו למילה רגש פנימי. הביטוי "רגש" מקטין עד למאוד מהותה של האמונה. רגש משמש כמילה אשר מתארת תגובה אמוציונלית לתופעות מסוימות, המתגברת ונוסקת לעתים לגבי מרומים, ומתרסקת לשאול תחתיות בזמן אחר. בדרך כלל היא נתפשת כגילוי נמוך

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

של האדם ההולך אחר גחמות לבו. גם כשמדובר ברגשות נעלים, מדובר בדבר מה שאינו יציב, מתחלף מעת לעת, מותנה בגורמים חיצוניים רבים ומגיב למאורעות העולם. אמנם כבוד הרגש במקומו מונח. לא ניתן לזלזל בו, לא רק בשל היותו חלק בלתי נפרד ממבנה אישיותו ונשמתו של האדם, כי אם גם בשל חשיבותו הרבה לתיקונו של עולם. הוא המעניק את החום והאנושיות וצובע את המציאות בצבעים חושניים. ברם, יסודה של האמונה עמוק ממנו בהרבה. היא נוגעת בשורש החיים. האמונה אינה רעועה אלא יציבה ומבוססת; אינה מתחלפת מעת לעת אלא מהווה ביטוי לחוזק וחוסן, קביעות ונצחיות; האמונה אינה מותנית בגורמים חיצוניים - להפך, היא זו המעצבת את התגובה להם. פעמים רבות דווקא החשכת פני העולם מחזקת את דרכה, ומכוחה מתבונן האדם על העולם בעין טובה ואופטימית המכירה באפשרויות הגנוזות לתיקון עולם וגאולתו.

דומה בכך האמונה לתחושת החיים ולמהותם כפי שהם נתפשים בנשמתו של אדם. כשם שתחושת החיים עצמה אינה רגש או שכל אלא היא מהות בפני עצמה, כך גם האמונה. לא ניתן להוכיח את קיומה של תחושת החיים, לא ניתן לשכנע את אדם שככה רצון חייו בחינותם, ולא ניתן לבסס את החיים על דבר מה אחר מאשר על החיים עצמם. נקודה זו בוארה רבות בכתביו של הראי"ה, שביקש להדגיש כי מקורה של אמונה כמוהו כמקור תחושת החיים עצמם. במקום בו מתחילות להישאל שאלות על עצם החיים מצוי משבר עמוק, כיוון ששדרת החיים קרסה.

גם בעוסקנו בבחינה זו אין אנו עוסקים במקור האנושי שלה בלבד, ובעולם בו מדובר בהכרת האלוהים בנשמתו של אדם. כאמור לעיל, בחינת ריבוננו של עולם שהוא מחוץ לעולם כביכול מקופלת בתיאור הבריאה שבפרק א', ובשם אלוהים המבטא את מידת הדין. ואילו זו שאנו עוסקים בה כעת נמצאת בפרקים ב' וג', הנוקטים בשם המיוחד "הויה אלוהים". בסיפור בריאה זה מתואר ריבוננו של עולם כחלק אינטגרלי מהעולם, כמי שעיקר הופעתו היא בהתמודדות עם בעיות העולם. אין הבריאה מצטיירת כתוצאה של תוכנית מכוונת מראש, ואין היא בנויה שכבות שכבות מנותחות ומופרדות זו מזו שנבראו בימים שונים. העולם כולו נברא בתהליך ארוך ואחוד, ולא ניתן לחלקו לרבדים שונים. סיפור הבריאה שבפרק זה עוסק בבריאה בכללותה, ההולכת ונשלמת בהתערבות מתמדת של ריבוננו של עולם כל אימת שנצרך שינוי. בתחילה הבריאה היא גן בעדן מקדם, אך אדם אין לעבוד את האדמה ולא המטיר ד' גשם על הארץ. בשל כך מעלה ריבון העולם אד העולה מן הארץ ומשקה את הצומח כולו, ובורא אדם בצלמו ובדמותו. אין הקב"ה מטיל על האדם משימה ונוטש אותו, כי אם מצווה עליו לעבוד את הגן ולשומרו ואף להימנע מאכילת פרי העץ אשר בתוך הגן. בהמשך סיפור הבריאה קובע הקב"ה כי אין זה טוב שלא יינתנו שמות לבעלי החיים, ועל כן הוא מפקיד את האדם על כינוי השמות לבעלי החיים. כיוון שלא טוב היות האדם לבדו בורא לו ריבוננו של עולם עזר כנגדו. בריאת העולם מתוארת בפרק זה כרצף של התערבויות אלוהיות הבאות לשפר ולחזק את קיומו של העולם ואת מהלכו. ריבוננו של עולם מעורב באופן מתמיד בכל אשר קורה בעולם.

למעלה מכך, בעולם המתואר בפרק ב' מדובר גם על ציווי שנועד לעמוד ימים רבים גם לאחר תום בריאת אדם וחווה. אדם נצטווה: "מכל עץ הגן אכול תאכל". קיומו של ציווי מלמד על שוני מהותי בין העולם המתואר בפרק א' לבין הבריאה המתוארת בפרק ב'. כאמור לעיל, אין צורך כי הקב"ה יהיה קשור בעולם

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

שנברא במידת הדין, כיוון שעולם זה נברא בשלמות והופקדו בו גורמים שונים על תחומים מסוימים שתחת רשותם. לא כן בעולם המתואר בפרק ב'. בשל הציווי שנצטוו בו אדם וחוה מלווה ריבונו של עולם את העולם באופן מתמיד, לגמול גמול טוב למקיימים את מצוותיו ולהעניש את אלה שלא הולכים באורחותיו. בכל מקום בו נמצא ציווי ישנה ביקורת מתמדת האם נענים בני אדם לציווי זה והולכים בדרכיו של מקום. לפיכך יש צורך בהשגחה מתמדת הבוחנת לרגעים את האדם. אשר על כן, אין ריבונו של עולם מעורב רק בבריאת העולם אלא מלווה אותו לאורך דברי ימיו, בביקורת מתמדת המגיבה למעשי אדם.

עולם זה, התפור במידותיו של האדם וסובב סביבו, וריבונו של עולם כביכול מתהלך בו, הוא המקור לחיפוש אחר הבנת דרכי ד'. בעולם זה, האדם אינו מנסה להבין את דרכי ד' במשמעות הפילוסופית שלהן, כי אם במשמעות הקיומית. לא המחשבה היא הכלי בו מכיר האדם את אלוהיו, כי אם הדמיון והרצון האמונה וההתגלות. אין מדובר בניסיון להכיר את ריבונו של עולם מתוך הכרת פעולת הבריאה, וההתייחסות לה כטביעות האצבע של הקב"ה. הרמב"ם אמנם ראה בהתבוננות בבריאה את הדרך המרכזית, ואולי היחידה, להכיר את ד'. ראשונים אחרים עסקו בספקולציות מחשבתיות ובניסיון להוכיח את קיומו בעזרת הנחות מטפיזיות על מהותו של אלוהים ועל הדרכים להשגתו בשכל. ברם, בעולם בו אנו עוסקים כעת כל זה אינו מהווה מקור, ואין היזדקקות להוכחות מעין אלו. השאלות אינן שאלות תיאולוגיות, והניסיון איננו אלא בקשת האדם לכלול את עצמו בהנהגה האלוהית ולהבין את טיבה של בקשה זו. למעשה מדובר בשיבה אל בניין אמונה שקדם לתקופת הראשונים וימיו כימי המקרא עצמו. אין אנו מוצאים במקרא ניסיונות להוכיח את קיומו של הקב"ה, כי אם להבין את דרכי הנהגתו ואת משפטו בעולם. התורה אינה מוכיחה את דבר ד' בהוכחות שכליות, אלא מדברת על התגלותו. בראש עשרת הדיברות מוצג ריבונו של עולם לא כמי שברא את העולם אלא כמי שהוציא את עם ישראל ממצרים, ואותו פגשה האומה על ים סוף.

יש להדגיש עובדה זו דווקא על ידי מה שבואר לעיל בדבר קיומן של שאלות. כאמור לעיל, אין המקרא מדבר על אמונה תמימה, ועל קבלת דבר ד' באופן מוחלט מכוחה של ההבחנה בין אלוהים ואדם. להפך, קיימות שאלות אמוניות רבות העוסקות בהנהגה המוסרית, שכתבי הקודש מכירים בהן ומתייחסים אליהן. מה שאינו קיים הוא חיפוש אחר ביאור וניסוח פילוסופי לעובדת קיומה של המהות האלוהית. על רקע זה בולט ההבדל בין הרמב"ם וראשונים אחרים בעלי בריתו, לבין ביסוסה של האמונה מכוחו של מוקד שונה. גם המלחמה בשלילה - האלילות - לא נעשית בכלים מחשבתיים. בתורה עצמה אין ויכוח עם האלילות, אלא שלילתה באופן מוחלט ומצווה להילחם עד אובדנה. במקומות המועטים בהם מופיע נימוק הוא איננו פילוסופי אלא "כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש". הנבואה בוחנת את האלילות בעין אירונית ולועגת לה מסיבות קיומיות. עובדי האלילים נלעגים בשל הזהות הקיימת בין אלוהיהם לבין החומר המשמש אותם לצרכי יום יום: "והיה לאדם לבער ויקח מהם ויחם אף ישיק ואפה לחם אף יפעל אל וישתחו עשהו פסל ויסגוד למו. חציו שרף כמו אש על חציו בשר יאכל יצלה צלי וישבע אף יחם ויאמר האח חמותי ראיתי אור. ושאריתו לאל עשה לפסלו יסגוד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר הצילני כי אלי

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

אתה (ישעיהו מד, טו-יז). מאבק רוחני של ממש אין כאן, אלא פניה אל התחושה הקיומית, ואל מערכת החושים.

התפילה כביטוי להתקשרות הלא-פילוסופית לאלוהות:

אין כסוגיית התפילה כדי להבליט את עיקרון המרת שאלות האמונה מן הפילוסופיה אל הקיום. התפילה מהווה את אחד הנושאים הבעייתיים ביותר מבחינה פילוסופית - כיצד ייתכן כי ריבוננו של עולם משנה את הנהגתו בעקבות תפילת האדם? האין הדבר מקטין את ההתגלות האלוהית, כטענת הפילוסוף בריש ספר הכוזרי? מה מתחדש לריבוננו של עולם בעקבות התפילה שלא ידע מקודם? כיצד יכול אדם להתפלל אל בוראו וכיצד ריבוננו של עולם "מקשיב" לתפילה? מעניין לציין כי ראשונים מעטים עסקו בשאלה זו. הרמב"ם, לדוגמה, כמעט ולא דן במשמעות הפילוסופית של התפילה, וכמוהו עשו רוב הראשונים. ניתן להניח כי חלק מאי-ההתעסקות בסוגיה זו נבע מהעובדה כי באמת לא ניתן לענות מבחינה פילוסופית על שאלות אלו. אין התפילה נענית למבקשים להבינה באופן רציונלי. לא ניתן להבין בשכל האנושי את התנהלותה של התפילה ואת מקומה באלוהות. אגדות חז"ל אך חרפו את הבעיה. כיצד ניתן להבין כי הקב"ה מתאוה לתפילתן של אמהות ובשל כך גרם לעקרונות - כאשר התמיהה אינה עוסקת בשאלה המוסרית אלא בשאלת 'תאוות' הקב"ה לתפילה. למעלה מכך, דברי הגמרא במסכת ברכות כי אף הקב"ה מתפלל אך הרבו את המבוכה ואת הקושי. כל אלה הם חלק מהסיבות מדוע לא תפשה התפילה מקום בעיון המחשבתי - לא בשל אי-חשיבות העניין אלא בשל אי-היכולת לדלג על הפערים שאין סופיים. ייתכן וזו אחת הסיבות שהרמב"ם מיקד את התפילה בתחום עבודת ד'. הוא למד (בעקבות הספרי) את המצווה להתפלל משינוי המובן התחבירי של "ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" (בפיסוק הטעמים שלפנינו כתוב: "לאהבה את ד' אלוהיכם ולעבדו, בכל לבבכם ובכל נפשכם", ועל פי זה המצווה היא לעבוד את ד' ולקיים את המצוות כולן בנפש חפצה וברצון פנימי עז), ומיקד את התפילה בחובת האדם מול בוראו. את ההקשבה האלוהית לתפילה לא באר.

עובדה זו היא גם חלק מעיצוב התפילה עצמה ולא רק מהדיבורים עליה בניסיון להבינה. הראי"ה ציין כמה פעמים כי אין ההלכה מחייבת נקיות תיאולוגית בעת התפילה. אנו פונים אל הקב"ה בגוף שני, פעמים ללא ציון והדגשה של הפער בין אלוהים ואדם; אנו מבקשים ממנו לשנות את הנהגתו אף כי לא אדם הוא להינחם; אנו נוקטים בתיאורים חיוביים, למרות מלחמת חלק מהראשונים (עד לרבי חסדאי קרקש) כנגד השימוש בתיאורים חיוביים כלפי הקב"ה, ותביעתם לנקוט בתיאורים שוללים בלבד. הלכות והנהגות אלו מלמדות כי עולמה של התפילה אינו נעוץ בהכרת האלוהות בשכל ובהוכחת מקומה ודרכיה, כי אם במקום אחר בנפש. האמונה היא הכלי בו מתקשרת הנשמה אל אלוהיה ובכך היא פוסחת על הביסוס השכלי. יש להדגיש כי פסיחה זו אינה כוללת בתוכה התעלמות מהביקורת השכלית. אמנם אין השכל מסוגל להיות יסודה של האמונה, אך אין לטעון, חס ושלום, כי אין לו תפקיד בה. סוגיה זו בוררה פעמים רבות בספר הכוזרי, ורבי יהודה הלוי ניסח באופן מדויק את מקומו של השכל בתהליך האמוני.

אמר החבר: וכי נמצא מעולם מופת בשאלה זו? חלילה לאל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין או דבר שהוכח במופת שכלי (כוזרי א, סז).

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

אמר החבר: חלילה לנו מאל שנאמין בנמנע ובמה שהשכל מרחיקו ורואהו כנמנע (שם פט). ניתן להדגים את דבריו בעזרת הדימוי בו משתמשים הנביאים כולם לתיאור האמונה - האהבה. גם בסוגיה זו עולה שאלת מקומו של השכל, ואף שם ניתן לטעון את אותה הטענה ממש. אין האהבה מיוסדת על הכוח הפילוסופי והמחשבתי. אין אדם מגיע למסקנה כי עליו לאהוב אדם מסוים ואין היא תוצאה של ניתוח ובירור רציונלי בדבר דרכי ההתקשרות שבין איש ובין אישה. יחד עם זאת, יש לשכל מקום משמעותי בהתאהבות - לא כיוצר כי אם כמבקר, לא כמקור כי אם כשופט. השכל עוסק בבירור מתמיד האם מדובר באהבה או בהתאוות; האם היצר המיני הוא העומד במוקד או שהחוויה הפנימית היא מוקד ההתקשרות. שיפוטה וביקורתה של המחשבה הרציונלית הכרחיים כדי לסווג ולהפריד להבחין ולנתח את העובר על האדם, כדי שלא תסטה מערכת התחושות ותעוות את פני המציאות בעזרת העוצמות האמוצינוליות המצויות בה. כל זה נכון גם בחיי האמונה: אין האמונה מבוססת על השכל, אך אינה יכולה לסותרו. תפקידו הוא לזקק ולהבחין לנתח ולטהר את האמונה מכל המכשולים והמעקפים שהצטרפו אליה בדרכה המפותלת בעולמו של האדם. ברם, כל זה הוא "כוח שני", לאחר הופעתה של האמונה עצמה. לתפקידו של השכל הרציונלי בעולמה של אמונה עוד נשוב בהמשך.

באופן פרדוקסלי ניתן לומר כי בדרך זו אין אנו מרשים לעצמנו לנסות ולברר מהו ריבוננו של עולם, אך דווקא משום שלבירור זה אין משמעות של ממש, לאמור: אנו מתעלמים מכל הקשיים התיאולוגיים - מגבלות היכולת האנושית התיאורטית להבין את ד' ואת מהותו - ומתייחסים אכן אל האלוהות בסדרי הגודל של עולמנו הקטן והמצומצם. אין אנו מצטווים לפרוץ גבולות ולהבין את האלוהות בכליה שלה, כיוון שלא יכול האדם להיות לאלוהים. ברם, חוסר יכולת זו אינו מונע מהאדם לנסות ולהתקשר אל האלוהות מתוך עולמו שלו, שכן לא התשובה הפילוסופית ה"נכונה" היא העומדת במוקד בקשתו, כי אם דרכי המפגש שבין אלוהים ואדם, ואלה אינם מצויים כלל במחשבה הרציונלית.

שקיעת התרגום הפילוסופי:

דברים אלו מבארים היטב את התקופה בה שקע הניסיון הפילוסופי להבין את ד'. ימי השיא של העיסוק המחשבתי בהבנת האלוהות חלפו, ובאו תחתיים ימים בה שבה השפה האמונית לדבר במונחים פנימיים, ללא תרגום לכלים תרבותיים כלליים. לא דובר עוד על ניסיון לבאר את המצוות כמו גם את דרכי ההשגחה בכלים מחשבתיים, כי אם נערכו היחסים הפנימיים בין המושגים. הקדושה לא תורגמה עוד לביאור רציונלי, והעיסוק בה המתמקד ביחסים הפנימיים שבין קדושת המקום, האדם והזמן. המעיין יראה כי מדובר בשיח פנימי, בעיצוב מערכת הקשרים בין המונחים השונים, אך לא בהעתקתם לעולם מושגי אחר. מכאן צמחה שעתה הפלאית של תורת הסוד, של מבשרי החסידות - כמו השל"ה והמהר"ל, של החסידות ושל תנועת המוסר.

אחרונים כתבו כי שתי סיבות פנימיות הביאו לשקיעתה של המחשבה הפילוסופית, כמאה שנה לפני גירוש ספרד. ראשונה בהן היא העובדה כי בסופו של דבר לא סיפקה הפילוסופיה את התשובות שהתיימרה לספק. במשך הזמן התגלה כי למעשה אין מדובר בתשובות אלא בהחלפת שאלה בשאלה גבוהה ממנה.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

טענת ריה"ל כי כל מחשבה פילוסופית מבוססת על אקסיומות ולפיכך אין היא יכולה לספק תשובות כלל, התגלתה כחזויה קיומית. הפילוסופים טענו כי ניתן להגיע למחזות רחוקים, אך הוכיחו בדבריהם כי למעשה הדבר בלתי אפשרי. דוגמה יפה לדבר נמצאת כבר בדברי הרמב"ם, בנסותו לבאר את עניין הידיעה והבחירה:

שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו ?

דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה.

אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר: כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד.

ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כוח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא שנאמר כי לא יראני האדם וחי, אין כוח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא, הוא שהנביא אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי.

וכיון שכן הוא אין בנו כוח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים. אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה, ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו (הלכות תשובה ה,ה).

בהשגות הראב"ד על הלכה זו הוא מבקר את הרמב"ם על עצם הכניסה לשאלות שתשובתן אינה בצידן: לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה.

ברם, אף הוא מביא את תשובתו לשאלה זו, ומדבריו עולה כי אין הוא שולל את עצם העיסוק בשאלה הפילוסופית, ובלבד שתהא לה תשובה ראויה שלא תרחיק את האדם מאמונתו. לענייננו חשובה מאוד התחושה שדברי הרמב"ם יצרו – למעשה אין ביד הפילוסופיה לחשוף את התשובות הראויות לשאלות הגדולות.

יש להדגיש כי התיאור של ימי הראשונים (מרס"ג ועד רבי חסדאי) כימים בהם שלטה המחשבה הפילוסופית אינו מדויק כלל ועיקר. תקופה זו לא הייתה מונוליתית, ורבים התמודדו נגד דרכה של הפילוסופיה. אין זה המקום להרחיב במחלוקת הגדולה על הפילוסופיה כולה, בדבריו של בעל 'מנחת קנאות' ובחרמות המתונות יחסית של הרשב"א על לומדיה. פרקים רבים נכתבו על מחלוקות אלו, על ייחודם של חכמי פרובנס, ועל יחסם של חכמי אשכנז לסוגיה שהייתה יחסית רחוקה מעולמם. רוב המאבק כנגד הפילוסופיה נעשה בכלים אינטואיטיביים ובהבאתה לאבסורד. הטענה העיקרית הייתה כי דרכה מביאה לידי ביטול התורה כולה - אם יתקבל הרעיון של חומר וצורה יתאדו אברהם ושרה מהעולם ההיסטורי ויתוארו כמהיות בלבד; ההרחקה הקנאית של ההגשמה תהפוך למעשה לניתוק ריבוננו של עולם מהבריאה ועוד ועוד. ברם, מלחמה שיטתית כנגד הפילוסופיה נעשתה לראשונה על ידי רבי חסדאי קרקש. ייחודו היה הן בעובדה כי הוא הראשון (בעולם היהודי, ויש הטעונים כי תרם תרומה נכבדה לכך גם

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

בעולם הכללי) שהשמיט את הקרקע מבסיסה של הפילוסופיה האריסטוטלית, בהעמדת מטפיזיקה שונה משמעותית מקודמתה. יעד זה הושג על ידו בחקירה פילוסופית עצמאית, לאו דווקא תורנית, ובכך הוא בא למוטט את הפילוסופיה השלטת בכליה שלה. מכאן לא רחקה הדרך מביטול מעמדה של הפילוסופיה בהכרה הדתית, מהמלחמה בדוגמות, מהשבת הנוכחות האלוהית הדומה להגשמה בעיני הפילוסופיים ולמיטוט עקרונות היסוד בדבר בעל המחשבה כאדם העליון. מלחמה שיטתית זו לא הייתה מנותקת מהעובדה כי הפילוסופיה לא השיגה את ייעדיה.

סיבה שניה לשקיעתה היא התוצאות ההתנהגותיות של בעלי המחשבה. במקומות רבים משמשת האתיקה אמת המידה בעזרתה נבחנת ההנחה המטפיזית של נושא דברה. במקום אחר הארכתי לעמוד על הביקורת שנמתחה על עבודת העגל, לא רק בשל העובדה כי מדובר באיסור עבודה זרה שמקורו בהתגלות האלוהית הפלאית שבעשרת הדיברות, כי אם גם בדרכי ההתנהגות סביב העגל. טענתי שם כי לעם היו תירוצים רבים כדי לבאר מדוע למעשה לא היה העגל עבודה זרה, ולא נאסר (לדבריהם) לפי ציוויו של הקב"ה. ייתכן אף והייתה אמת מסוימת בטענה זו, ואמנם ריה"ל פירש כי לא היה עגל למעשה עבודה זרה. ברם, יכלו הם לדעת כי אין הוא רצוי בעיני ד' בשל האווירה ששררה בין עובדי העגל. העובדה כי בתיאור מעשה העגל נוקט הכתוב בלשון "ויקומו לצחק", מלמדת על העדר הקדושה המאפיינת את עבודת ד'. אין עבודת ד' מביאה לפריצות בעריות, להפך - בכל מקום בו נגלה דבר ד' נצטוו ישראל להתרחק מן המקום, ולהרחיק ממנו הן את טומאת הגוף והן את ערוות הדבר המביאה לסילוק שכינה. פעמים רבות ציווה ריבונו של עולם על דרכי התנהגותו של אדם, ועל הקשר שבין עבודת ד' לבין קדושה.

מעניין לציין כי חשש זה היה גם לנגד עיניו של בעל האמונה הרמה, הראב"ד הראשון, בדבריו בהקדמה לספרו, שחלקם הובא לעיל. אף הוא אמר כי

אמנם בזמנינו זה לפעמים יקרה מי שיעיין בחכמות מעט, ואין בו כוח שיאחז בשתי ידיו שתי נרות, בימיני נר דתו ובשמאלו נר חכמתו. אך כאשר יידלק נר החכמה יכבה נר הדת, ולא בזה הדור לבד קרה זה... ולזה יחשבו רבים מאנשי דורנו, שהעיון באלה חכמות הדקות ממה שיזיק באמת, ולזה לא יבקשו דבר מהחכמות, ונמשך לזה ג"כ שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, ולא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט.

תגובתו לטענה הייתה כפולה. ראשית הוא הזכיר כי הדבר קרה אף בדורות קודמים:

אך כבר קרה זה ג"כ בזמנים הראשונים כמו שספרו זה רבותינו ז"ל מאלישע אחר, באומרם עליהם שלום. ארבעה נכנסו לפרדס ר' עקיבא, בן עזאי, ובן זומא ואלישע אחר. בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, אלישע אחר קצץ בנטיעות ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום.

טענתו השניה היתה כי סכנות אלו אינן יכולות להסיר את חובת הלימוד והעיון מלומדי התורה.

אף על פי כן, ראו מתנגדי הפילוסופיה גם בעזרת כלל זה את הסיבות לבוא עת שקיעתה. כאמור, שקיעה זו החלה כמאה שנים לפני גירוש ספרד. בימים אלה החל הלחץ הגדול על היהודים. או אז התברר לעין כל כי דווקא תומכי הפילוסופיה לא עמדו במבחן, ואילו יראי ד' מסרו את נפשם על קידוש ד'. העובדה כי החוכמה האלוהית הובילה את האדם לבחור לו דרכים רבות, ובלבד שלא יצטרך לשלם מחיר כבד על אמונתו, הוכיחה לעין כל את חולשת האמונה הדבוקה באלה שהתקשרו רק דרך שכלם לעניין האלוהי. אין

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

קושי להצדיק מבחינה מחשבתית את האיסור על האדם למסור את נפשו למען אלוהיו. אין גם בעיה להצדיק מבחינה פילוסופית כל עניין אחר, המתבאר כי למעשה לא מדובר בכפירה אלא בדרך שונה של אמונה. לא לחינם חתם רס"ג את ספרו בשמונת מעכבי האמונה, וביניהם ציין את הסכנה של העיסוק באמונות והדעות ללא טהרה מוסרית קודמת להם. שכן, טיבה של המחשבה שהיא יכולה להצדיק כל דבר, ושערי הספקולציה המחשבתית לא ננעלו. בשל כך פרצו רבים את נתיב המילוט המחשבתי ומוסרי הנפש על יהדותם לא באו מקרבם. עובדה זו מכה מכה ניצחת על דרכה של זו, ובצירוף עם הדרך אותה פיתח רבי חסדאי הגיע עת שקיעת אורה של הפילוסופיה. גירוש ספרד, שבא מאוחר יותר, רק העצים את עזיבתה של זו.

מאז באו ימים אחרים, בהם הנגלה הפך השני של פרק ב' של ספר בראשית, לאמור: חזרה לחווית הקיום האלוהית ולחיפוש אחר הנוכחות האלוהית בעולם בכלים קיומיים. ימים אלה הצמיחו בסופו של דבר את חידושה של תורת הסוד, קבלת האר"י, המחשבה הקבלית-פילוסופית מבית מדרשו של המהר"ל מפראג, השל"ה, רבי משה קורדבירו, ומאוחר יותר את החסידות ואת תנועת המוסר. ניתן לקבוע כי בעולם הרבני לא צמחה מאז המחשבה הפילוסופית. אמנם, אנו מוצאים, בעיקר בעת האחרונה, ניסיונות להוכיח את קיומו של האלוהים על ידי השכל, בעיקר על ידי תנועות להחזרה בתשובה. הן מביאות טענות והוכחות, ומתפארות ביכולתן להוכיח בהוכחות בלתי ניתנות לערעור את קיומו של ד'. ברם, הוכחותיהן מתבססות על טענות שאינן שוות פרוטה ועל ראיות שניתן להפריכן בקלות יתרה. חלק ניכר מדבריהן אמנם לקוח מדברי הראשונים, אך בעוד שראשונים אלו נטעו את הראיות בתוך עולמם המחשבתי של ימיהם, מה שכאמור אינו קיים עוד בימינו, באות תנועות אלו ומנסות לבסס את האמונה על בסיס ראיות שהיסודות הפילוסופיים שלהם אינם קיימים עוד. רובן של ראיות אלו הן בדרך השלילה (לא ייתכן שבריאה פלאית כזו תיווצר על ידי כוח טבעי מקרי, דבר שהוא נכון מבחינה רגשית, אך לא מבחינה פילוסופית) (העובדה שיש קושיה גדולה על האבולוציה ועל דרכי הבריאה אינה מעידה על כך שהתשובה כי מדובר בבריאה אלוהית נכונה)) ועוד ועוד. מובן מאליו כי אין אנו טוענים שההתבוננות בבריאה אינה מקרבת לאהבת ד' ולידיעתו. נהפוך הוא - אין ספק כי השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. העולם כולו מעשיר את עולמו הרוחני של האדם. לדעת הרמב"ם, זו מצוות עשה של ואהבת, וההתבוננות בבריאה מקרבת את האדם לאהבת ד'. ברם, אין לראות את כל אלה כראיה העומדת במבחן השכל הצרוף. אין בדברים הוכחה רציונלית כי אם קשר לרבדים אחרים בנשמה.

ניסיונות אחרים נעשים בעזרת פלאים המתגלים בתורה שבכתב המוכיחים את ידיעת הכל מראש - טענה שאינה תקפה הן בשל הערעור על חלק ניכר מהעובדות, והן בשל הרטרואקטיביות של הגילויים; קיומם של תופעות על-חושיות ומחוץ לעולם הטבעי המסודר אף הוא אינו מוכיח דבר על קיומו של הקב"ה אלא רק על תופעות על-חושיות ועוד ועוד. למעלה מכך, גם אם הוכחה זו תקפה מבחינה פילוסופית אין לה משמעות של ממש, שכן האמירה כי "אלוהים ברא" אינה אמירה בעלת משמעות של ממש. אין אנו מבינים מהו מכוון במילה אלוהים ואין אנו יכולים להבין את מושג הבריאה כלל ועיקר. אלו מילים חסרות פשר מבחינה פילוסופית המשיבות למעשה אל שורש האמונה, המתוארת אמנם במילים המבטאות משמעות של ממש אך למעשה היא נעדרת מהן.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

את העובדה כי השפה הפכה להיות שפה פנים דתית, ללא ניסיון לתרגם אותה לשפת התרבות הכללית ולדרך הארץ של האדם, נתן לראות גם בעליית קרנו של הפלפול התלמודי באותה תקופה. הפלפול מביא לשיא את הקישורים בתוך שפה אך ללא העמדתם במבחן התרגום לתרבות הדור. מדובר בתהליך למודי, בו נוצרים קישורים העומדים במבחן מסוים של תהליך קוהרנטי, אך אמיתותם נובעת מתוכם עצמם ואין הם עומדים במבחן ההתאמה לשכל האנושי. הפולמוס על הפלפול מלמד כי המרץ ובקשת האמת הפכו לעיסוק אינטלקטואלי, דבר המבליט את מקומה של החשיבה בעולם שלאחר ימי ראשוני ספרד, לאמור: הכוח המחשבתי לא דוכא ולומדי התורה לא הפכו את עצמם לשונאי המחשבה. התהליכים הביאו לכך כי כוח זה נותב לתחום מסוים, סגור בתוך עצמו, העוסק במציאת קשרי ספקולטיביים בין חלקי משנה המדברת בשפה פנימית משל עצמה, ואינה מעמידה את דבריה למבחן הסבירות, ההיגיון האנושי, והחיפוש אחר המגמה הראשונית של הדברים.

השפעתו הפרדוסלית של קאנט על האמונה שאינה מבוססת על הפילוסופיה:

במקביל, בעולם הכללי, כמאתיים שנים לאחר מכן, הופיעה משנתו הסדורה של קאנט בדבר האינדיפרנטיות של העניין האלוהי, כפרי בשל של הרנסנס וההשכלה. קאנט טען כי לא ניתן להוכיח את קיומה של האלוהות, כמו גם לא לשלול את מציאותה, בעזרת מחשבה לוגית. טענתו הייתה כי עצם הגדרת האלוהות ככזו מונעת מהאדם, החושב במטבעות מחשבה סדורות וגדורות הלקוחות מסדרי הגודל ומבסיסי המחשבה של עולמו, לומר דבר מה על האלוהות. שאיפתו להגיע להכרה תבונית טהורה, וההבחנה בין הדבר כשהוא לעצמו לבין התפישה הסובייקטיבית של ראייתו, מביאה למסקנה בלתי נמנעת בדבר אי-היכולת לומר דבר מה בעל משמעות על האלוהות. בדורו של קאנט נראה כי דבריו גזרו דין סופי על היעלמות העניין האלוהי. בדור בו הגיעה ההערכה לשכלו של האדם ולרציונליות לשיא, היווה פסק דין שאין לאמונה בסיס שכלי הכרעה הדומה לכך שאין היא נכונה כלל ועיקר. ברם, הרי"ד סולוביצ'יק עמד על כך שלמעשה פינתה שלילתו של קאנט את המכשולים העיקריים בדרכה של האמונה. באופן פרדוסלי, דווקא ההכרעה כי אין לאמונה מגע עם השכל, לא הביאה להתמוטטות האמונה, כי אם להכרה כי אין השכל אמת המידה היחידה להכרת האמת:

ברם, תפיסה זו באה לעקור ומצאה את עצמה נוטעת; באה להכחיש ומצאה את עצמה מאמינה. כפרה היא ביכולת האדם להסיק בעקיפין על ידי הוכחות, בנות כוח שני של ההיגיון, מן הסופיות על האל-סופיות, מן הזמניות על הנצח ומן הממשיות על הטרנסנדנטיות.

אבל במקום למחות את כל המופתי מספרה, קיימה וקיבלה אותם כחוויות בלתי אמצעיות, שאינן מיוסדות על פעולות ההיקש ההגיוני, כי אם מתבטאות בגילוי והארה פתאומיים. שום שיח ושיג אין לחוויות אלו עם המסקנה העקיפה או הגזירה השווה ההגיונית. כפי שתודעת המציאות בכלל והיישיות האנושית בפרט אינן עוסקות בהכרעות הגיוניות על מהווה עצם מהותו הרוחנית של האדם, כך היא גם חווית האלוה. כולה מקורית, ראשית ואחרית מציאותו של האדם. מעולם ועד עולם היא קודמת לכל הקש ומסקנה. היא וודאית שבוודאיות, אמת שבאמיתות (ובקשתם משם, עמ' 128).

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

עמדה זו התיישבה היטב עם המהלכים בתוך עולמה של תורה, אף כי הדברים הגיעו משני כיוונים שונים, וכמעט שלא היה מגע בין השל"ה והמהר"ל, החסידות ותנועת המוסר, לבין מה שנתגלה בבית המדרש של קאנט, קודמיו ואלו שבאו בעקבותיו. משני הכיוונים גם יחד נשלל כוחו של השכל לבסס את האמונה, ולפיכך נטען כי אין האמונה שכלית. עובדה זו הביאה לשתי תוצאות אפשריות - יכול היה האדם לבחור בשכל ולנטוש את האמונה, כפי שעשו רבים מתנועות ההשכלה למיניהן, אך יכול הוא להאזין לרבידים אחרים של מציאות הנשמית ולבסס את אמונתו על פנימיות האמונה.

מכאן מדובר על חיים של אמונה ועל הפסקת הניסיון להבין את מהות ד', לא רק בשל מה שכינינו לעיל בביאורנו לבריאה שבפרק א' כחוסר היכולת, כי אם גם בשל חוסר התחלת שבהבנה המדומה. ניתן לומר כי עולם האמונה שב למה שהיה קודם, בימיהם של חז"ל ובעלי האגדה. אף אלו לא עסקו כלל ועיקר בניסיון להבין את טיבה של האלוהות והשקיעו מעט מאוד בהבנת הדרכים בהם האלוהות משיקה לעולם. אנו מוצאים בספרות האגדה אגדות רבות המתייחסות לאלוהות כאל הוויה נתונה ועומדות על תיאור דרכיה בהנהגת העולם. השפה שבה לזאת שהייתה בעבר - שפה פנימית, בה מדברים המאמינים באל אחד ללא תרגום לשפה אחרת. מאז, לא נעשה עוד ניסיון רבני לתרגם את המונחים לשפה אלוהית. התחומים בהם עוסקים היום הינם תחומים אחרים: פנימיות התורה, סגולת ישראל וארצו, פעולת המצוות בעולם, הבנת החוקיות הפנימית של ההנהגה האלוהית, ביאור דרכי ההשתלשלות על פי כתבי האר"י וכדו'. נושאים אלו הם עיקר היצירה הרוחנית הדתית במאות השנים האחרונות. חלק בלתי נפרד מהפסקת התרגום לשפה הפילוסופית נעוץ גם בשל העובדה כי שפה זו אינה חלק מהויתם של גדולי ישראל. ההתכנסות פנימה ונטישת העיסוק בתרבות הזרה מיעטו את הצורך בתרגום זה, ולפיכך לא היה קיים מניע של ממש לעסוק בו. מדובר ביחסי גומלין של רצון ואפשרות שהזינו יחד את ההתכנסות הפנימית.

ברם, לא סיימה המחשבה הרציונלית את תפקידה. אמנם נוצרו תפישות רבות אשר כפרו במעמדה כמבססת האמונה. חלקן עשו זאת באופן ישיר, בטוענן כי יש להזניח לחלוטין את העיסוק השכלי באלוהות. כזו היא, לדוגמה, משנת ר"נ מבראסלב, אשר קרא לקהל המאמינים להתנתק מהיומרה ומהניסיון להבין את האלוהות ואפילו את דרכה, ולקפל את העולם הרוחני כולו לתוך תמימות האמונה. חלקן היפנו את המאמץ לקשור קשרים פנימיים בתוך עולם האמונה. לא התורה היא שתורגמה לשפת האדם, אלא האדם תרגם את מושגיו לשפת האמונה. חסידות חב"ד לדוגמה, שהעמידה עצמה בראש העוסקים בתורת האלוהות, הפנתה אמנם עורף לניסיון לתרגם את האלוהות, אך הגיעה לשיאים חדשים בהבנת החוקיות הפנימית של דרכי ההתגלות. היא ניסתה להפוך את האמונה למשנה קוהרנטית, הפועלת על פי מבנה מסודר באופן קפדני והמשמר בתוכו את ביטויי האלוהות. כאן בא לידי ביטוי התפקיד הגדול שנותר למחשבה הרציונלית בעולמה של האמונה. זהו המשך לדברי רבי יהודה הלוי שהובאו לעיל, בדבר אי-ביסוסה של האמונה על השכל, אך במקביל גם המאבק למניעת סתירה שבין האמונה לבין השכל.

אך לרוב נמצאה האמונה בישראל כתופעה שאינה מבוססת דיה, לא מהבחינה המחשבתית, לא מהבחינה החווייתית ואף לא מהבחינה הקיומית. רוב מאמיני עם ישראל באירופה היו חלק מתמונה עלובה, של קיום יהודי בתנאי עוני, התפוררות, ותחושת חידלון. משבר גירוש ספרד הותיר את רישומו שנים רבות, השבתאות מצאה כר נרחב לפעילות דווקא בשל הציפייה המתמדת והניסיון לברוח מהעולם.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

המשבר עם בוא תנועת ההשכלה:

משבאה תקופת ההשכלה, ופרשה את כנפיה גם לתוך גבול ישראל, בא משבר גדול. מה שהיה קאנט בתולדות האמונה הכללית, הייתה תנועת ההשכלה בתוך זו היהודית. תנועת ההשכלה תבעה שני עניינים: ראשון בהם הוא ההשכלה הרחבה אותה לא מצאה בעולמה של אמונה. כאמור לעיל, נתכנסה האמונה לתוך עולמה הפנימי, דיברה בשפה פנימית, ובעיקר ללא שפה כלל. ההכרה המחשבתית הגדולה לא מצאה מנוח בעולם הרדוד של המושגים האלוהיים. מושגי האמונה לא התרוממו דיים. כשאלו לא נענו הלכה וההשכלה ונצטיירה כצרה לאמונה וכמנוגדת לה. עניין שני אותו ביקשה ההשכלה היהודית היא החיות העולמית. בקשת התחייה, היציאה מהגטו, השיבה לחיים, העוז והגבורה - כל אלה חסרו מאוד לא רק במציאות חיי האומה הישראלית כי אם גם בעקרונותיה ובציפיותיה. שתי הבקשות קשורות האחת בשניה – בשל התערורותה של שפה אחרת, שפת תחיית החיים והמחשבה, התערור צורך בתרגום התורה לשפה זו. בעיקר ראתה ההשכלה אויב בציפייה לביאת המשיח. בציפייה זו חזתה את כל החידלון היהודי, את חוסר היכולת להשתלב בעולם ולפעול בכליו שזו השפה התרבותית של העולם הנאור לדבריה, ואת חוסר הרצון ליטול במערכי החיים. תהליך הכפירה היה בלתי נמנע, וכשהופיע גרף אחריו חלקים מרובים של האומה. שירו של ביאליק 'את כולם נשא הרוח' מבטא מציאות זו היטב. בניגוד לתדמית כי עד מלחמת העולם הראשונה היה העולם היהודי כולו שומר מצוות ומאמין, התמונה היתה שונה באופן משמעותי. במבט אנושי נראה כי היהדות עומדת בפני התפוררות מוחלטת.

מבט לאחור על תגובת עולם התורה להשכלה:

שנים לאחר מכן טען הראי"ה קוק כי לא הייתה בנמצא אוזן שתאזין לקריאה גדולה של ההשכלה. לו היו נענים לתביעתה הכפולה, הן לרומם את מושגי האמונה לכדי הבנה שכלית עמוקה והן להשיב את האמונה לגבול החיים, לא די בכך שלא הייתה ההשכלה הופכת לרועץ, כי אם הייתה באה לגבול ישראל והיינו יוצאים מהמפגש עימה ברכוש גדול. עולם התורה לא פעל כשם שפעלו ראשוני ספרד. אפשרויות רבות נפתחו בפני עם ישראל עם לידתה של תנועה זו. ההשכלה לעצמה הציבה תביעות מרובות בפני האמונה, ויכלה להשפיע לשני כיוונים סותרים אך משלימים זה את זה. ראשון בהם הוא לשוב אל ימי הראשונים, ולנסות לתרגם את מושגי האמונה לשפה התרבותית העכשווית. נראה כי בתחילת ימיו של הראי"ה הוא סבר כי כך אמנם הדרך הראויה. בכתביו הראשונים, בתקופת חוץ לארץ, אנו מוצאים כי הוא עשה מאמץ ניכר כדי לתרגם את המצוות למושגי הזמן. כך במאמריו על טעמי המצוות מההיבט הלאומי, וכך בדברים אחרים שפרסם שהתיימרו להעמיד מחשבה ישראלית מחשבתית מחודשת. האפשרות השניה היא להעמיק עוד בייחודה של השפה הישראלית, שפת הרזים והקול הפנימי, אך מתוך מודעות עמוקה לזמן ולמקום. מדובר בתרגום לא פילוסופי, מתוך הכרה עמוקה שהשפה הפנימית אף היא זוקקת שינוי בשל ההשתנות הפנימית שחלה באומה כולה. הראי"ה הלך ומצא עצמו בתוך משנה זו, וקרא לרימום מושגי האמונה לתפישה קוהרנטית פנימית, אמנם ללא תרגום פילוסופי, אך בעוצמה מוקרנת מהפנים אל החוץ. ברם,

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

היהדות ראתה בהשכלה אויב עיקרי והגביה את החומות בפני צלילה. בשל כך גבר הפער בין הראשונה לאחרונה ולא הבשילו פירות של ממש מעצם קיומה.

הראי"ה סבר כי גם בתקופתו עדיין לא מאוחר. הוא קרא קריאות גדולות לשוב ולעסוק בענייני אמונה. בראש ובראשונה להשיב את לימוד האגדה למקומו. באגדה מצא הרב את דמותה של הנבואה, ואת היכולת להמשיך את קרבת אלוהים שלא דרך עולמה של ההלכה בלבד, ואף לא בדרכה של המחשבה החיצונית בלבד. האגדה נראה בעיניו כענף מרכזי בהשתלשלות תורה, שהוא מקורו של לימוד האמונה המעמיק, של העיסוק בנושאים הרוחניים, של הכרת תורת הרזים ושל קישור פרטי ההלכה לכללים רוחניים מקיפים. טענתו הייתה כי חלק ניכר מהכפירה שהביאה ההשכלה נבע מאי-ההיענות של בית המדרש לאתגרים אלה. קריאתו של הרב לא הצטמצמה להרחבת תחומי הלימוד בלבד. הוא קרא ליצירת אישיות תורנית אחרת, שתהא קשובה לקולות אחרים שאינם צומחים דווקא מהלימוד. הוא קרא להשיב לקדמותה את המחשבה העצמית, את המקוריות והאותנטיות, את חיפוש העצמיות ואת הקשב הפנימי. למעלה מכך, תורת הסוד ודרכי התנהלות צדיק הדור בשבילי תורה זו הנחו את נביעתו של הראי"ה. בכל אלה ראה מבוע גדול של יצירה פנימית עצמית וייחודית שהעולם מצפה להתקשרותה בו. הראי"ה הדגיש כי אין מדובר בהתפתחות התורה כי אם להפך – מדובר בשיבתה להיקף המקורי בהייתה בעבר. התורה במקורה הכילה את כל אלה – גם את כל הממד הרוחני האידיאלי שבלימוד התורה ובעבודת ד' של הצדיק, וגם את המבוע העצמי הקשוב הבא לידי ביטוי במקומות רבים בתנ"ך ובאגדה. בד בבד הוא לא הזניח את הקריאה להשיב את פעולת התרגום לשכל למקומה – בזהותו את בעיית הדור המתמקדת בתביעה השכלית שאינה נענית על ידי בית המדרש, קרא למעשה לשוב אל דרכם של הראשונים אך לתרגם את התורה לשפת דורו שלו.

יש להבחין בין שני סוגים של קריאות לתרגום מחודש. ראשונה בהן היא ההכרה בתרגום זה ככלי עזר. הראי"ה הכיר בכך כי פעמים תורגמה התורה לא בשל הצורך האמיתי הקיים בדבר ועל כן לא התברכה התורה עצמה מכך. התרגום שימש כלי לקישור הדורות לתורת ישראל אף שבו עצמו לא נמצאה ברכה.

בשל כך יבואו ימים כי בתרגום זה לא יהיה עוד חפץ והוא יינטש. כך באר הראי"ה ב'עין אי"ה':

על כן, כדי לקיים את האומה בכל ימי נדודה בגלות החיל הזה, שאין אתנו נביא ולא יודע עד מה ועל ידי ההתערבות בין הגויים נשמע בבית יעקב דעות רבות נשאבות מחכמת האומות, וכדי שאותן הדעות לא ישכיחו אור תורה מישראל, כי מצד הגלות והשפלות הלאומית ימשך האדם אחרי הדעות המפורסמות בין אומות העולם ששעתן מצלחת אף על פי שאין להן בירורים, וכרוב הדעות המופשטות הן רק נטיות ואומדנות בעלמא, בכל זה הייתה יד ד' את עבדיו, ובכל דור ודור קמו חכמי ישראל לחזק את אור התורה דווקא על פי אותן הדעות הנוכריות, אף על פי שאין אחריותן עלינו, ואינן דומות כלל לאור ד' של תורת אמת שהיא אמת נצחית ואור קיים לעד.

אמנם הדעות המתחדשות לפי רוח בני אדם וחכמי הגויים, הן כאור הנר הדועך, שמאיר לזמן קט ועומד להיכבות, כי בעבור דור או דורות והנה ההנחות של המושכלות הראשונים חלפו ועוד אינן, מכל מקום כשהן שולטות בשעתן בני הדור נמשכין אחריהן. ואם לא היו כלולים באור התורה גם כן אותם הפנים של אפשריות ההסכמה לכאלה, היו רבים מחלושי דעות נסוגים מאחרי תורת ד' בשביל הבלי נכר. על כן יד ד' הכינה לשמור כללות האומה שיהיה פנים בחכמתה לתן מקום גם כן לאותן הדעות המפורסמות ומוצלחות בשעתן. אף על פי שרק בכבדות יש לתן יחס לאלה הדעות שמקורן ממעין זרים עם גופי תורה, עם המצוות

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

המעשיות ודיוק ההלכות בכל מרחב החיים הדתיים, ואינן נמשכות אחר הפתילה הגופנית שבתורה, מכל מקום הן נאחזות בה במקצת בסמך ודוחק, וגם זה יפה להגן בעד זרם הזמן. אמנם צריך לדעת כי דעות כאלה לא ינחלו את הנצחיות, ואורן כאשר יכבה אין אנו זקוקים עוד לקיים דבריהן, כי עצת ד' בתורה נעלה ורוממה היא מכל דעות מחודשות העולות על לב האדם ורוחו.

גם חלילה לנו על פי הנטיות של אלה המושכלות לשלח יד במעשי התורה לשנותם לפי רוחם. כי אסור להשתמש לאורה, רק בתור רעיון המעורר ומניח את הדעת לשעה, לבל תגדל סערת הלב החלש בראותו רוח חכמת הזמן עומד בצד ליסודי התורה, הונח בכוח התורה גם כן האפשריות להשוותם ולהתאימם, אבל לא בתור עמוד קיים ליסוד מעשי (עין א"ה שבת א, עמ' 59).

לא זו בלבד, אלא יש להשגיח השגחה יתרה כי לא תוסקנה מסקנות מעשיות מטיעונים זמניים אלה. מבחינה מסוימת ראה כך גם את עיקרי הרמב"ם. גם אותם ביאר הראי"ה כתוצר של התביעה לקבוע מה עיקרי דיו כדי להילחם עליו, ואת מה ניתן להשאיר לשלב השני. מדבריו עולה כי בדורנו יש צורך בקביעת נוספת של עיקרים, לאחר הזיהוי על מה באמת עומדת התורה בזמן הזה:

כזה אנו צריכים לעשות גם בימינו. עלינו לעבוד להציל תחילה את היסודות היותר עיקריים, גם על פי ההנחות של המהרסים בדברים אחרים. ואחרי אשר תיכבש לפנינו הדרך, נלך הלאה להלחם על יתר ההנחות המוטעות לברן את גדריהן יפה. חכמת הרפואה כשהיא מתעלה ומתפתחת מוצאה היא תמיד עצות חדשות איך לרפא גם את הנפגעים במרכזי החיים. אף אנו, יכולים אנו לגלות מהמאור שבתורה היותר פנימי, עצות איך להחזיר לנו את כל אותן אשר נתרחקו מעלינו מפני פגיעתן של דעות רעות. אשר ערערו את מעמדם הרוחני עד היסוד גם בדברים היותר עקרים, עד אשר ישבו ויחיו על ידי רוח חיים חדשים אשר יפוח בנשמותיהם (מאמרי הראי"ה, עמ' 15).

ברם, סוג שונה של תרגום נרשם לדורות. תפקידו של זה להביא אל גבולות התורה הכרה נוספת שתעשיר אותה בעוד עולם רוחני. כל עוד לא תימצאנה כל אותיות התורה הקיימות בעולם בגבולו של עם ישראל, עוד יחסר בישראל – שהם האספקלריא של האומות – תחום בתורה. בעיקר בעת הגאולה, בה על התורה לשוב לקדמותה, יש צורך בקשב עז לקולות התחייה העולים מהמציאות, והמתאימים התאמה מופלאה לנאמר בתורת הסוד על מהותה של התחייה. בשל כך, תרגום התורה לשפת התחייה הוא חלק מהותי ממהלך הגאולה ומהשבתה לקדמותה, ובשל כך הקריאה לעסוק בו מועצמת כפל כפליים.

קריאתו של הראי"ה נענתה בדורו באופן חלקי בלבד, ולרוב לא בבית המדרש. בית המדרש לא נענה לניסיונות להשיב את התורה לקדמותה, לא במובן הקף הלימוד ולא בתחומי העצמיות. מנגד, הוא לא נענה גם לתביעה המחודשת של ההשכלה לתרגום התורה לשפה רציונלית. ניסיונות מעטים החלו אמנם ביהדות גרמניה, אך אלה לא נשאו פרי של ממש ולא פרצו דרך לרבים. רובו של בית המדרש בחר בדרך אחרת. העולם הליטאי ה"מתנגדי" בחר בדרך של הגבהת החומות. הוא הרחיב את האיסור המוחלט הן ביחס לחוכמות הבאות מהחוץ, אך גם ביחס לשינויים בתוך עולמה של תורה. השינוי העיקרי שכן התחולל בבית המדרש היה עצם הקמת הישיבות, שהיוו שינוי במסגרת לימוד התורה אך לא בהכרח בתוכנה. ניתן אף לראות שינוי מסוים בתוכן, בפעולתו המונמנטלית של ר' חיים מבריסק, בהעמידו את החיפוש אחר הסברא ואחר החוק הפנימי של ההלכה לחלק אינטגרלי מלימוד הישיבתי. תנועה נוספת הקשורה באופן

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מסוים להשכלה היא תנועת המוסר מבית מדרשו של ר' ישראל מסלאנט. תנועה זו נתקלה בהתנגדות חריפה בתחילתה, אך למעשה הפכה להיות חלק אינטגרלי מעולם הישיבות הליטאי. בכל אלה יש לראות שינוי מצומצם, אך לא היענות לתביעת ההשכלה כי אם מציאת מחסומים גבוהים יותר כדי למנוע את המגע עימה.

העולם החסידי, שאף את התפתחותו ואת עמדותיו יש לראות כחלק מתגובה לתנועת ההשכלה פרץ דרכים חדשות שיכלו לכאורה להתמודד ביתר שאת עם ההשכלה בדרכים שונות. חלקו עשה זאת דווקא בכוחה של ההתבוננות העמוקה בכלים שכליים ובראשם תנועת חב"ד. חלקו עשה זאת בדרך אחרת - עצם העובדה שתנועה זו פנתה לשכבות רחבות באוכלוסייה, והעניקה בית חם, אווירה רוחנית, הכרה בחשיבות ודרך להערכת עבודת ד' של היהודי הפשוט, היוותה מחסום עמוק בינה לבין ההשכלה ותוצאותיה השליליות. אין ספק כי הצלחותיה של החסידות במאבק כנגד הכפירה שבאה בכנפי ההשכלה טובות בהרבה מאלו של ההתנגדות הליטאית. ברם, אף המחיר היה כבד - כדי להיות תנועת ההמונים נאלצה החסידות להעניק משהו שונה מהמציאות הקונקרטיה ובכך ברחה ממנו וייסדה עולם סגור ומנותק.

אי היענות לתביעות הזמן לא באה בשל רשלנות בלבד או בשל הפחד מפני חדירת רעיונות ההשכלה. וודאי שאף להם היה משקל רחב, אך לא הם היו המקור העיקרי. המקור העיקרי היה ההכרה בדבר אי-יכולתה של השפה האלוהית לקבל לא את השכל ולא את החיים. מה שביקשה ההשכלה לא מצאה בעולמה של תורה. מחד גיסא, ביקשה את העיסוק המחשבתי הפילוסופי השיטתי, והוא לא נמצאו לה בעולם הליטאי שהתרכז בלימוד התלמוד, ואף לא בעולם החסידי שבמהותו היה בריחה מהעולם הממשי במובן המחשבתי ובמובן הקיומי. בשל כך הלכה תופעת החילון וגברה. הבריחה המחשבתית גבתה את תפקידה בהעמדת דברי תורה שאינם מלאים בתוכן של מחשבה. דרשנות המילים, הגימטראיות, ההוצאה מן ההקשר וכדו', היכולות לרומם כל כך את הנפשות המאזינות להן, אינן יכולות לעמוד במבחן ההשכלה. הבריחה מהעולם הממשי באה על ידי התרחקות ממגע העולמות הרחבים המקיימים את פני המציאות. יש להדגיש כי גם קריאתו של הרב קוק להרחבת המושגים האלוהיים עצמם, אף היא הייתה קריאה שבמהותה הייתה כפירה בשכל ככלי היסוד של ההכרה האלוהית. הרב קוק המשיך בזאת את דרכה של הנבואה והאגדה בחז"ל, רבי יהודה הלוי והמהר"ל, שהוגדר על יד הרב הנזיר כמקובל בשפה פילוסופית, וגדולי החסידות שבעת החדשה.

התייחסותו החדשה של הראי"ה לשפת הדור:

ברם, במשנתו של הראי"ה נמצאו ניצנים ראשונים של הכרה בעולם המתחדש. כאמור לעיל, הבנת עניינים משמעה תרגום המושג ממעמדו האובייקטיבי אל זה הסובייקטיבי, והרקתו לשפה אחרת. מבחינה זו לא חידש הראי"ה דבר מה משמעותי. גם הוא לא ביקש לבאר את המושגים בשפתם הרציונלית. כשבא לעסוק בארץ ישראל הוא טען כי לא ניתן להבין את ארץ ישראל במונחים רציונליים. יש הטוענים כי בדבריו אלה כיוון לחלוק על רבי שמשון רפאל הירש, מאבות המחשבה של יהדות גרמניה, שכאמור לעיל כן ניסתה לתרגם את היהדות לשפת הדור. כשעסק באלוהות אמר כי לא ניתן להגדיר דבר, ולהפך - כל

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הגדרה באלוהות מביאה לידי כפירה. אף על פי כן ניתן לראות במשנתו האמונית שני שינויים מפליגים. ראשונה בהן היא ההיקף של המושג תורה, שבו עצמו הייתה פריחה של ממש. גדלותו העצומה וחדשנותו המופלגת הייתה במערכת ההקשרים הפנימיים השומרים על חוקיות פנים-יהודית, שהיא מקיפה וגדולה מכל מה שנכתב בעבר. במשנתו נמצא מקום להלכה ולאגדה, למדרש ולתנ"ך, למוסר וללימודי אמונה. הראי"ה גם המשיך את המגמה של פתיחת שערי תורת הסוד והרזים בפני הציבור הרחב. בכך לבד היה כדי להשיב את התורה לקדמותה ולהביא אותה למעמד עניין שיש לענות בו. הזלזול כלפי התורה לא יכול היה עוד למצוא מקום בשל העובדה כי היא היוותה שוב אתגר של ממש ללומדיה.

חידושו העיקרי של הראי"ה היה בהקשיבו את שפת דורו ובנתינת משקל של ממש לשפה זו. דורו ביקש את שיבת החיים, הן במישור האידיאולוגי והן במישור האישי, וכן את שיבת השכל וההבנה לתפארתם. בדורו של הראי"ה הופיעו הן התנועות הלאומיות הגדולות, והן ראשיתה של המחשבה הקיומית המייחסת חשיבות מרובה למערכת נשמתו של האדם. במקביל לאידיאולוגיות הגדולות שלא נס ליחן, ידע הרב להבחין כי מבצבצת מתחת לפני השטח שפה אנושית חדשה. זו שפת התחייה, שהופיע בממדים אין סופיים. מהבחינה הציבורית ראה הרב כי העולם כולו קם לתחייה. העולם הכללי יצא ממה שמוגדר חשכת ימי הביניים ופרץ עולם ומלואו. הראי"ה חי בתקופה בה האמין רוב העולם כי עתיד חדש נפרש לפניו. דברי הראי"ה בתוך מלחמת העולם הראשונה ביטאו את ההנחה כי לא ישוב עוד העולם להיות כמות שהיה - מצומצם ואסור במאסרי הרצח ושפיכות הדמים, כי אם יפעל בכלים שונים. מבט אופטימי זה הביא את הראי"ה לנתח את שיבת עם ישראל לפוליטיקה העולמית, ולבאר כי שיבה זו נובעת בשל העובדה כי מעתה והלאה ניתן יהיה לקיים מערכת פוליטית ללא שפיכות דמים וללא מלחמות:

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות; זהו הזמן שאנו מקווים. מובן הדבר, שכדי להגשימו אנו צריכים להתעורר בכוחותינו כולם, להשתמש בכל האמצעים שהזמן מביא: הכל יד אל בורא כל עולמים מנהלת. אבל האיחור הוא איחור מוכרח. בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה. והנה הגיע הזמן, קרוב מאד, העולם יתבסס ואנו נוכל כבר להכין עצמנו, כי לנו כבר אפשר יהיה לנהל ממלכתנו על יסודות הטוב, החכמה, היושר וההארה האלוהית הברורה. "יעקב שלח לעשו את הפורפירא"; "יעבר נא אדוני לפני עבד". אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כשרון של רשעה. אנו קבלנו רק את היסוד כפי ההכרח לייסד אומה, וכיון שנגמל הגזע הודחנו ממלוך, בגויים נתפזרנו, נזרענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר הגיע וקול התור ישמע בארצנו (אורות עמ' יד).

אופטימיות זו אינה נוגעת לשאלת שפיכות הדמים בלבד, ולהתפתחות העולם אל עבר עתיד הומניסטי ולא אלים. תפישה זו היא חלק מתמונה כוללת בדבר תחיית רוח האדם ותפארתו. העולם האומנותי והמדעי, התיאוריות החברתיות והחתיירה להבנת החוק ההיסטורי, הם חלק בלתי נפרד מהתחייה השוררת בעולם בו חי הראי"ה. למעלה מזאת, בכל אלה ראה הראי"ה את תנועת התשובה העולמית:

התשובה הכללית, שהיא עילוי העולם ותיקונו, והתשובה הפרטית, הנוגעת לאישיות הפרטית של כל אחד ואחד, עד כדי דקות הפרטים של תיקוני-התשובה המיוחדים, שרוח-הקודש יודע לפרטם לפרטים היותר בודדים, הן ביחד תוכן אחד.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

וכן כל אותם תיקוני התרבות, שעל ידם העולם יוצא מחורבנו, סדרי החיים החברתיים והכלכליים, ההולכים ומשתכללים עם תיקוני כל חטא ועוון, מחמורים שבחמורים עד דקדוקי סופרים ומדות חסידות היותר מופלגות, כולם עושים חטיבה אחת, ואינם מנותקים זה מזה, 'זכולו לחד אתר סליקין' (אורות התשובה ד, ג).

על רקע זה הבחין הראי"ה בתחייה מיוחדת במינה, המבצבצת ועולה כאילת השחר, זו תחיית האומה הישראלית. את מה שראו כולם ככפירה וכעזיבת שורשי הדת ראה הראי"ה כמבשרי גאולה; האיום שהביאה התנועה הציונית על דמותה התורנית של החברה היהודית נתפש בעיניו כחבלי משיח; הקמת בית הספר בצלאל נראתה בעיניו כהחלמה ממחלה קשה; התביעות מתורת ישראל שתהיה יותר מובנת וקשורה למציאות נראו בעיניו כקול מבשר הקורא לבית המדרש להתנער.

האזנה זו לא באה מפני ההיסחפות אחר המציאות בלבד. אמנם, מיוחד היה הראי"ה ביכולתו לקרוא את מצב דורו ובאומץ לבו הגדול להתמודד גישה ישראלית עם המציאות. העובדה כי הצליח לקלף את התופעות ולעמוד על שורשן הפנימי העניקה לו את היכולת להבין את התביעות המיוחדות שהיו בדורו ואת מרידתן שלא הייתה משוללת כל יסוד. נדרשת תעוזה לטעון כי כופרי דורו שונים באופן משמעותי מכופרי הדורות שקדמו להם – הנהגות בין הכפירה המוסרית לכפירה התיאולוגית נשברה. הראי"ה טען כי מדברי הנביאים עולה שבדורותיהם היו שתי הכפירות כרוכות זו בזו. הנביאים כללו בביקורתם על עובדי העבודה הזרה גם את העוולות המוסריות כלפי עניי העם, ומדבריהם עולה כי הא בהא תליא. ואילו הראי"ה ראה כי בדורו המצב השתנה, וכי דווקא בכופרים יישנם גילויי מוסר ומסירות נפש, אהבת האומה ופעולה למען הכלל, הגדולים לעתים מאלו שנמצאו אצל שלומי אמוני ישראל. עצם האמירה כי ישנם דברים טובים בכפירה, וייתכן שבתחומים מסוימים הם עולים על קהל המאמינים, הייתה קריאה אמיצה מאוד של המציאות.

אף על פי כן, אין להעמיד את חידושו על בחינות סוציולוגיות או פסיכולוגיות בלבד. את ההתבוננות המיוחדת על דורו קיבל הראי"ה מעולם תורת הסוד, אשר במהותו הוא התבוננות פנימית על המציאות. דברי הנביא כי האדם יראה לעיניים וד' יראה ללבב, מלמדים על המשקל הגדול שמייחסת הנבואה וההולכים בעקבותיה דווקא לשורש הפנימי של הדברים. תורת הסוד אף לא מנעה עצמה מלעסוק בדור התחייה. היא תיארה אותו כביש מלבר וטוב מלגאו, והדריכה את ההולכים בדרכה להבין כי המציאות בדור התחייה תהיה מורכבת, ונדרשת עיין פנימית בוחנת המאפשרת להתבונן על המציאות בצורה נכונה. הראי"ה המשיך בכך את שרשרת הקבלה בישראל, ומעומקה של תורת הרזים התבונן על בני דורו, והלביש עליהם את גיזרת דור השועה והגאולה.

לא ניתן לראות במשנת הראי"ה משנה קיומית בלבד, המעבירה את מוקד העיסוק מהכלל אל הפרט ומהאידיאולוגיה אל הקיום. משנתו של הראי"ה כללית הייתה וחידושו העיקרי דווקא נגע לכלל ישראל. הוא זה שלימד כי הקשר עם הקב"ה עובר דרך כלל ישראל, והעניק לאומה הישראלית את זכות הבכורה בכל עיסוק תורני. גם בסוגיות מרקיעות שחקים, כמו סמכות ההלכה ומעמדה, העמיד הכל על בסיס קבלת האומה, ועל המשקל הגדול שיש לכנסת ישראל בתורה שבעל פה. עיקרון זה ליווה אותו בדרכי התבוננותו בתורה כולה.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

יחד עם זאת לא ניתן להתעלם ממאפיינים מרכזיים של תפישות קיומיות בעולמו. הראי"ה ראה בהרמוניה פנימית לא רק מטרה העומדת בפני עצמה כי אם גם מדד מרכזי לבחינת אמיתות תופעה. במקום בו קיימת סתירה בין עולמו הפנימי של האדם לבין התורה מצויה תביעה ליישובה, שאינה כרוכה רק במלחמה פנימית כנגד היצר הרע שבאדם כי אם גם בחשיפת פנים חדשות בתורה. תורת האחדות הכוללת טענה כי החוק האלוהי אחד הוא - בפרטים ובכללים, בייחוד האנושי ובתנועות אומות שלמות - ועל כן ניתן משקל לא רק להכרה כי אם גם לחיים. זוויית אחרת של משנתו הייתה החשיבות המרובה שהעניק למחשבה הפנימית, לאותנטיות, לעצמיות, לחרות. אמנם, הוא הגביל אותה גבולות ומצרים כדי שלא תטשטש דמותה. הראי"ה הבחין פעמים רבות בין סבלנות קרה, שהיא רב תרבותיות שטחית לפי דרכו, לבין סבלנות קנאית ועוצמתית, המבקשת את האמת בכל מקום בו היא נמצאת:

וצריך בזהירות לחלק בין הצעה כוללת זאת, שהיא יודעת להעמיק אל חקר כל אחת מהדעות, ולהוקיר כל רגש כפי עומק שיווי, ובין הסבלנות הקרה, הבאה מתוך מה שאין העולם הרוחני תופס מקום בנפש : זאת האחרונה מוכרחת היא לסגת אחור מפני האורה וברק החיים, והראשונה תגדל ותפרה תמיד במעלה יותר גדולה, עד אשר תמלא הארץ דעה את ד', שאז "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", ועם מילוי העושר המדעי והרחבת כל שיטה לפרטיה יהיה גדול כח השלום המקורי המאגד את כולם (איגרות הראי"ה א, עמ' פד).

הראי"ה דגל בחירות היצירה הפנימית, אך התנה תנאי בל יעבור בהגדרת דמותו האדם וטבעו המוסרי והערכי הראוי לה. כך כתב בהקדמה לשיר השירים: "רק אנשי קודש ראויים להיות שרי קודש". חירות יצירה היא עניין שיש לרוכשו ואין חוק עצמי וטבעי. הרכישה נעשית על ידי טיהור המידות והמחשבות, העבודה המוסרית ובירור המידות. בד בבד עם קריאתו לבירורה של תורה גדולה ועצומה הכיר כי אחת מדרכי ההשפעות המרכזיות על הדור היא דווקא ההתנהגות המוסרית, וההוכחה הקיומית להשפעה שיש לאמונה על דמותו של האדם. בהספד לחותנו כתב כי זהו המפתח להשיב את העם כולו בתשובה.

נשיקת שמיים וארץ יחד, והצירוף שבין כל רבדי המציאות הם מסימניו המובהקים של הראי"ה. פריצת משנתו לתחומים שלא היו בדרך כלל חלק ממשנתם של רבני ישראל בישרה כי נפל דבר בעולמה של תורה. אף היא יוצאת ממצריה וממאסריה, ואף היא חלק מתהליך התחייה העובר על האומה.

הכרת הראי"ה והרי"ד בקיומה של שפה אחרת, ומעמד דברי הראשונים בתקופה זו:

כאמור לעיל, חלק מתהליך פלאי זה הוא שינוי השפה המדוברת אליה יש לתרגם את מושגי האמונה. חלק משינויים אלו אירעו עוד בימיו של הראי"ה, והוא הכיר אותם במעט, וחלק אירעו מאוחר יותר. את שינוי השפה הכיר היטב הרי"ד סולוביצ'יק. הרי"ד סולוביצ'יק, שחי דור אחרי הראי"ה, הכיר את התופעה עוד קודם שהיא היגיעה לארץ ישראל. עולמו התרבותי והתורני, שמקורו בעולם הליטאי, פגש את ברלין, את יהדות ארצות ברית ואת התרבות המערבית כולה. שם הוא הכיר את פריצת המחשבה הקיומית אל מעמדה הנוכחי. בשל כך עשירה משנת הרי"ד דווקא בעיסוק באדם הפרטי. אף שהרי"ד לא משך ידו מלעסוק בענייני הכלל, הן במשנתו התורנית והן בפעולותיו הרבניות והפוליטיות, עיקר פרסומיו עוסקים באיש האמונה ובאיש ההלכה, בבקשת אלוהים שבאדם הפרטי ועיסוק בדרכו ובעיצוב מקומו בקהילה. מחוץ

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

לביית המדרש געשו זרמים אלו בעוצמות אדירות: הרמן כהן ומרטין בובר, השל ופרנץ רוזנצווייג, איש איש בדרכו ואיש איש במשנתו. ברם, אל שערי בית המדרש הגיעו ושמה לא נכנסו.

שני גדולי ישראל אלו - הרי"ד והרא"ה - כתבו בדבריהם כי אין בכוחם של ספרי האמונה מדורות ראשונים למלא את הצורך הנתבע מכל עבר. הם לא בארו כי מדובר בכישלון הדור, שאין הוא מסוגל להתרומם לאמיתות הגדולות, ולא קראו לעולם האמוני לתקן את דרכיו על ידי שיבה ללימוד מדוקדק בספרות המחשבה של הראשונים. הם גם לא תלו את הכפירה ואת החיפושים הרוחניים ביצר הרע בלבד, אף שיש לו משקל רב בתנועות הרוחניות של ימיהם. מאידך גיסא, לא ביטלו את חשיבות לימודם של ספרי הראשונים ולא קרעו חס וחלילה נתק בין הדורות. עיקר טענתם היה כפול - ראשית, המחשבה האנושית השתנתה, ובשל כך חלק מהיסודות הפילוסופיים הכתובים בספרים אלו אינם תקפים עוד. בלשונו נאמר כי טענה זו מתייחסת לטענת השפה אליה מתרגמים את תורת ישראל. השפה בה אנו חיים שונה מזו של תקופת ראשוני ספרד ואשכנז כאחד, ובשל כך אנו נזקקים לתרגום אחר מזה שניתן לה על ידי גאוני ישראל שבגלות ספרד. המחשבה האנושית לא קפאה על שמריה. טענה שניה, היא טענת ההזדקקות לשאלות בהם עסקו רוב הספרים. לא רק השפה אליה מתרגמים שונה, אלא גם הטעון תרגום. שאלות הדור שונות, ובשל כך אין לראות בלימוד דברי הראשונים מענה לשאלות האמונה של הדור. בשעה שבאר הרא"ה לרבי יצחק אייזיק הלוי את מגמתו בלימוד אמונה הבהיר לו, כי חובת לימוד כתבי הראשונים אינה נובעת מההנחה כי שם תימצאנה התשובות לשאלות הדור:

כשאני אומר, שהננו צריכים ללמוד גם את הצד הרוחני שבתורה בדרך תלמוד קבוע, ושבזה תלויה היא ישועת הדור, אינני חושב כלל לצמצם את מגמתי על איזה ספרים מיוחדים, לא אחרונים ולא ראשונים. אין כוונתי ללמוד את "האמונות והדעות" לרס"ג, את המו"נ והכוזרי ודומיהם, כשהם לעצמם, כדי ללמוד את הדעות שבהם, למען שניקח מהם זיין ללחום מלחמתנו.

ידעתי גם אני רוב העניינים שבספרים היקרים הללו שעבר זמנם, הרבה מהם באמת נתבטלו מפני שנתבטלו יסודותיהם הפילוסופיות, וחלק גדול מהם, אע"פ שבאמת ראויים הם ללמוד וללמד, מפני שהם רעיונות נצחיים שאינם יכולים להתבטל מפני כל תמורה מדעית שבעולם, אבל העולם נעתק מכל המרחב העיוני הזה מפני שעזב את כל המחשבות הרוחניות, ויבחר לו את חכמת החיים והמעשה תחתם. אמת הדבר, שהחסרון של השמן הרוחני שבמחשבותיו מעיק עליו הרבה, ומאבד את כל החן והעדן של חוג החיים, אשר על כן ברור הוא שסופו לשוב ולחפש בנרות את האוצר הרוחני אשר זנח, בהיחפזו לתפוש בידו את חומר החיים, אבל דבר זה הוא חזיון שרק יחידי סגולה יראו אותו, ולא נוכל עדיין לצאת עמו בפומבי אל שוק החיים. ע"כ אינני מדבר בשביל טנדנציה מעשית, כ"א בשביל חובת תלמוד תורה במובנה הגבוה, שסוף הכבוד לבא (אגרות הרא"ה עמ' קצב).

שלוש נקודות מופיעות בדברי הרא"ה. ראשונה בהן היא הטענה כי אין בדברי הראשונים מענה לשאלות הדור, הן בשל ביטול חלק מהיסודות הפילוסופיים והן בשל העובדה כי לא אלה שאלות הדור. טענה שניה היא כי יש משמעות ללימוד ספרים אלה, לא מכוחה של מטרה מעשית כי אם כחלק מתלמוד תורה. חובת לימוד ספרים אלה היא חלק מתלמוד תורה עיוני ורחב, והרא"ה מכיר בתוצאות החיוביות של לימוד זה גם אם אין העניינים שבהם מתמודדים עם שאלות הדור. עניין זה הוא מדגיש גם במקום אחר, ושם הוא

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מבאר את חשיבות הלימוד לא רק בשל תוכנם של ספרים אלה אלא אף בשל מהותם – אלה הספרים שירגילו את דורנו אנו לשוטט במחשבות הרוחניות, ולעורר את הכוחות הנרדמים:

חכמת ישראל העיונית והמחקרית, כמו חמשת ספרי המופת שלנו במחקר הדת: האמונות והדעות לרס"ג, הכוזרי, חובת הלבבות, מורה הנבוכים והעקרים ועוד, וספרי המוסר המצוינים, הכל בהדרגה נכונה ובשום שכל עד הספרים המובחרים והמקודשים שבין הדורות המאוחרים מסוג זה. ספרים כאלה וכל מקורותיהם וכל המתייחס להם והמסתעף מהם כשהם מזדככים מבהיקים ומבריקים בנפש ההוגה בהם בטהרת לב ושלות הרוח בצרוף דעת העולם והחיים, ממלאים הם אותה הוד והדר, עצה ותושיה, חיים ועז ומולידים בה חזיונות חדשים ורעיונות רעננים. וההרגל לשוטט בהיכל הרעיון, לטייל בין שדרות השטות השונות שבדרכי תורת המחשבה מעודד את הרוח ומעורר את הכוחות הנרדמים לתחיית עלומים רעננה וקדושה.

וברבות לנו גבורי כח קדש, מלאי לשד עלומים מדעות, מדות ומוסרים מכל אוצרות ספרותנו הקדושה, אז מאילוי יתרומם הרוח ויגבר הלב וגבורי חיל ברוח חכמה וגבורה יקומו ויעמדו הכן לבצר את מעמד התורה והאמונה בישראל (מאמרי הראי"ה עמ' 64).

טענה שלישית היא כי הדור עוד ישוב לחלק מהשאלות בהן עסקו הראשונים, ודבריהם אז יהיו כקילורין לעיניים. הערה זו היא חלק מהסוגיה אותה הזכרנו לעיל, בדבר סוג מסוים של שוני זמני שאינו מעיד על שינוי מגמה כולל. לענייננו חשובה בעיקר הנקודה הראשונה, המכירה בצורך בהתמודדות חדשה עם אתגרי האמונה שבדור.

דברים דומים כתב גם הרי"ד סולוביצ'יק. בשעה שבאר הרי"ד סולוביצ'יק את מגמת כתיבת "ובקשתם משם" כתב:

לא נכחד כי ישנו הבדל מסוים בין מחשבת העבר לזו של ההווה, בנוגע לדרישת האל-סופיות דרך המציאות הסופית. בשעה שהפילוסופיה של ימי הביניים וגם זו של ראשית התקופה החדשה ביטאו את דרישת האל-סופיות והנצחיות בצורה אובייקטיבית, על ידי ניסוח מופתים חותכים, לדעתם, בעלי תוקף הגיוני, באה התפיסה החדשה והעיזה לכפור בערכם ההגיוני-אובייקטיבי של המופתים, שמחבריהם יסדום על הנחות קטיגוריות, כמו זו של העצם או הסיבתיות. אמרה התפיסה החדשה: אין לנו רשות להשתמש בקטגוריות ילדות מציאות סופית, מותנית וזמנית, כדי להוכיח אמיתת מציאות אל-סופית, מוחלטת ונצחית קטיגוריות אלה, ברכה צפונה בהן כשהן נתבעות לקיום חוקים פורמליים-כמותיים וליצור תבנית עולם מדעי, אינן יכולות לצאת מתוך מעגל הניסיון המדעי, ולהשתלט שלטון בלי מצרים בעולם על-מוחשי, על-ניסיוני ועל-שכלי (ובקשתם משם עמ' 127-128).

הצד השווה שבהם ששניהם דיברו על חלל שנוצר עם חילופי השפה, ועל הצורך למלאו באוצר חדש ממעינות האמונה. שני גדולי ישראל הכירו כי המציאות השתנתה, וכי התרגום שהוצע לתורה בשנים קודמות אינו ממלא את תפקידו עוד. הוא נותר נדבך חשוב בהבנת יסודות האמונה; חלק ניכר ממנו הוא עקרונות נצח שאינם משתנים במהלך הזמנים; ישנה חשיבות של ממש ללימודו וכדו', אך אין בו כדי לעמוד בעיקר תפקידו של העיון האלוהי. אין הוא עוסק בשאלות המטרידות היום את קהל המאמינים, הוא אינו מבוסס על הנחות פילוסופיות עדכניות, ואין הוא מרומם את הציבור לקראת עבודת ד' ודביקות בו. יש להדגיש כי העובדה שבדבריהם של הראשונים תשובות חלקיות בלבד, וחוסר מיצוי העניין הפילוסופי, אינן מבטלים את עצם הניסיון לחדור בעזרת הכוח השכלי מבעד למחסום המבדיל בין אלוהים ואדם, עד

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

כמה שיד המחשבה האנושית משגת. בסוגיה זו עסק רמב"ן בשער הגמול, בעת דברו על בעיית צדיק ורע לו. הרמב"ן קבע כי לאמתו של דבר אין אנו יכולים להבין על בוריה את ההנהגה האלוהית, ואין לנו אלא להאמין כי ישר ד' צורי ולא עולתה בו. ניתן לכאורה היה להסיק מעמדה זו כי כל המאמצים להבין את דרכי ד' והנהגתו מוליכים את האדם בדרך ללא מוצא, ועל כן עליו לחדול מחתירה זו ולקבל את הנהגת ד' באמונה פשוטה ללא ניסיון לעמדו על טיבה. בניגוד לכך, סבר הרמב"ן כי חוסר הבנה זה אינו מונע בעדנו מלנסות להתרומם בעזרת השכל האנושי להבנה המקסימאלית:

ואם תשאל עלינו: כיוון שיש ענין נעלם במשפט ונצטרך להאמין בצדקו מצד שופט האמת יתברך ויתעלה, למה תטריח אותנו ומצווה עלינו ללמוד הטענות שפירשנו והסוד שרמזנו, ולא נשליך הכל על הסמך שנעשה בסוף שאין לפניו לא עולה ולא שכחה, אלא שכל דבריו במשפט ?

זו טענת הכסילים מואסי חכמה, כי נועיל לעצמנו בלימוד להיותנו חכמים ויודעי אלוהים יתברך מדרך האל וממעשיו, ועוד נהיה מאמינים ובוטחים באמונתו ובנודע ובנעלם יותר מזולתנו, כי נלמוד סתום ממפורש לדעת יושר הדין וצדק המשפט... (כתבי רמב"ן ב, עמ' רפא).

יפים דברי הרמב"ן גם לסוגייתנו. עצם העיסוק השכלי בשאלות בהם עסקו הראשונים חשוב מצד עצמו בשל הסיבות שתיארנו לעיל ואף מועיל לביסוס אמונת האדם וחיזוקה. ברם, אין בכוח בירור זה להוות אבן יסוד בדרכו של האדם, ואנו נתבעים בעת הזו למצוא גרעין קודש אחר.

התעוררות העיסוק בשפה הקיומית ומקומה בחיי האמונה:

בשנים האחרונות נעשה ניסיון לקרב בין משניות הרי"ד והראי"ה יותר ויותר. אנו מוצאים נהירה דווקא למישורים הפרטיים שבעיסוק באמונה. נהירה זו אינה מצטמצמת במשנתו של הרי"ד שאף לה עדנה בעולם התורני של ימינו, אלא נעשית גם בדרך מיוחדת במינה במשנת הראי"ה. מתוך המשנה הכוללת מודגשים דווקא החלקים הפרטיים והאישיים, הקוראים לעצמיות ולחרות האישית. אותה משנה לא חדלה מלהזין את הגל הלאומי הכלל-ישראלי ולהוות שורש לצמיחת משנה ציבורית לעת תחייה, אך היא מהווה כיום מקור אנרגיה מרכזי גם בעליית קרנו של העיסוק בפרט. כאמור לעיל, הפיכת משנתו של הראי"ה לקיומית בלבד היא כגילוי פנים בתורתו שלא כהלכה. לא ניתן לנתק, מבחינה עקרונית, בין הדבקים, ולבסס את העיון במשנתו רק על הדברים הנוגעים לעולמו של היחיד. בכל משנתו קרא לאחדות כוללת דרכה הביט אל המציאות. קריאתו לשמירה על טבעו הפנימי של האדם קשורה קשר בל יינתק בקריאתו לעם ישראל לשוב לביצרון, ולחשוף את הגלום בסגוליות הנשמטית. דבריו על שיבת הנבואה אינם מנותקים מהתחייה הגדולה אותה ראה גם ברוח הלאומית השבה אל מבועי יצירתה. תורת ארץ ישראל לא באה רק כדי להעניק לאדם גילויים חדשים בתורה, כי אם גם כדי לעצב את המציאות כולה ואת מדינת ישראל בתוכה כחלק מתורה זאת. למעלה מזאת, אין לזהות את משנת הראי"ה עם תפישות שרוממות העצמיות בגרונום אך חרב העצלות והתאוותנות בידם. משנתו היא משנה תובענית, המחייבת אוצר מלא של תוכן הנרכש מהחופץ בעמל רב ומשמש לאדם כלי עז בהרחבת אופקיו. רק לאחר מכן ניגש האדם לבור

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מהכל את קולו המיוחד, אך לא בביצת מי אפסים עליו לעשות זאת כי אם באוקיינוס שאופקיו רחבים עד כדי דמות הרקיע כולו.

אף על פי כן, ישנו מעבר שלא ניתן להכחישו בהדגשת יסודות במשנתו, ומשנתו מהווה כיום מקור אנרגיה מרכזי לשאלות הקיום. ניתן לתלות את מקור תופעות אלו בסיבות רבות, והדבר גם תלוי בעולמו של המתבונן. המכיר בחשיבות המרובה של תהליכים היסטוריים יטען שזה חלק בלתי נפרד מהתהליך העובר על העולם כולו, בו עבר העולם לחשוב במחשבות קיומיות של הפרט, דבר הבא לידי ביטוי גם בשיח זכויות הפרט שתפש את מקום השיח על ייעוד העולם וחובות הפרט; מי שנקודת המוצא שלו היא פסיכולוגית יטען כי זוהי תגובת נגד הכרחית לטשטוש הזהות העצמית שהביאו בכנפיהן התנועות הלאומיות; אסכולה פילוסופית מסוימת טען כי דווקא זהו המצב הטבעי והנורמלי של העולם ושל מעמד האדם בו, ואילו כל התקופות שהזניחו ממד זה היו לא נורמליות וטלטלו מסיבות שונות את העולם האנושי לכיוונים השונים. הצד השווה שבכולם הוא ההכרה כי דבר מה משמעותי השתנה, ויש לעמוד על חקר הסיבות לכך.

גם המאמינים עשויים לראות בתהליך תוצאה של עניינים הקשורים באמונה, בשני כיוונים מנוגדים. יש הרואים בכל המהלך טכסיס חדש של היצר הרע. לא נס ליחו של זקן אשמאי זה, המכיר את נפש האדם טוב ממה שמכיר האדם את עצמו, והוא מצא פירצה חדש לחדור בה ולהרחיב את פתחה כפתחו של עולם. בשם אידיאלים גדולים הוא בא, ומתעטר בעטרת הרגישות והעצמיות האותנטיות והאמת הפנימית, אך למעשה הוא גורם לאדם להצדיק את עולמו הקטן והמדולדל ומאשר את דרכו העצלנית והנכנעת. כל האידיאות החדשות נתפשות בעיני מתבונן זה כהצדקה שבדיעבד שלא להירתם ליעדים לאומיים, ושלא להתרומם לכדי הניסיון להבין את האלוהות או להתבונן במהלכי ההיסטוריה. מקורם באנוכיות ובהתכנסות הפנימית, ברצון להצדיק את שאיפת האושר האישי, ובכניית אליל חדש שאמנם אינו נקרא "בעל" או "כמוש" אך למעשה מדובר בדבר מה זהה. קשה שלא לראות אמת מסוימת בעמדה זו, שכן רבים מלוחמי החירות עצלים מכדי לשלם את מחירה. הם ממירים את החירות בחופש ואת הבחירה באדישות. לא בוקעת מתוכם אש האישיות המתלבטת והמתלהטת, ועיניהם דווקא כבויות ודוויות. את העצמיות הם ממירים במימוש עצמי המעניק לגיטימציה פנימית לעשות ככל העולה על הדעת, ללא נתינת דין וחשבון לייעוד האדם ולמטרת קיומו בעולם. את האמת הפנימית הם ממירים בתפישה שאינה מחויבת לבחון את דרכה מול האמיתות הגדולות שנצרפו במשך השנים, ומול המסורת האנושית. אף שאלה אינם תורה מסיני ויש מקום לבחון אותם באופן מתמיד, ישנה דרישה קודמת לבחינה, והיא הכרת מהותם ומקורם. ברם נושאי דגל האותנטיות המזויף מבקשים לחדש דבר מה בעולם כשכליהם ריקים מאבני בניין, ואף אין הם מסוגלים לסתור דבר כיוון שלא ידעוהו. דומה השפה החדשה לתקופות קודמות של תנועות רוחניות, כמו הצדוקים והשבטאות הסיקריקים והקראים, שחכמינו ניהלו עימם מלחמת חורמה, ולא הניחו להם לבוא בגבול ישראל. אין לקבל את ההנחה כי העובדה שבכל תנועה יש יסוד של אמת מתירה אותה לבוא בקהל. גדולי ישראל מבחינים היטב בין תנועה המצויה בקודש לבין זו ששורשה בטומאה, אף אם יש חלקים מנופה בקודש. הם שידעו להבחין כי שפינוזה נושא בחובו סכנה מרובה לאמונה ולהחרימו מהקהל. הבחנתם אינה קשורה בקריאת המציאות בלבד כי אם גם במציאת יסוד

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

התנועה בספרי תורת הסוד. גם בעת שמצא הראי"ה את האמת המצויה בדורו לא השתמש בעיקרון של הכרת הטוב בכל מקום בו הוא נמצא בלבד, אלא ביקש לראות את יסודות הקיום. כיוון שדורו היה דור לאומי, כלל ישראלי, אידיאליסטי, בעל רצון לחדש את השפה העברית ואת החיים בארץ ישראל, ונכון להירתם למשימות גדולות - ראה בו את הדור הקדוש, כיוון שכל אלה מצויים במבנה יסודי בתורת הסוד. ואילו דורנו אנו, הנוטה מן הכלל אל הפרט, ומן האידיאולוגיה אל הקיום, משתייך (לפי נקודת מבט זו) לאותן תנועות שיש לדחותן ולנהל עימן מלחמה עד רדתם.

ברם, קיימת אפשרות שניה להתבונן על השפה החדשה בלא לדחות את החשדנות הקיימת כלפיה, ובלא לוותר על התביעה המתמדת לבידור. דווקא משנת הראי"ה מלמדת כי יש לראות במהלכים אלה גם את נקודת האמת המצויה בהם עצמם. הראי"ה טען כלפי דורו כי קיים צורך בקריאה מיוחדת של עניני הדור ההוא. אין ללכת שולל אחר דמותו החיצונית כי אם יש לחתור אל פנימיותו. שם יתגלה כי תביעותיו אינן משוללות יסוד, ולמעשה הם נושאות בחובן את תביעותיה של האמונה היותר רמה. הגילויים החיצוניים מדאיכים את הלב, אך אין בדאבון לב זה כדי לעצום את העיניים בפני מראה תביעת ההתחדשות ואת האוזניים בפני צליל האמת שנשמע בהן. באותה דרך ניתן להתבונן אף אל תופעות השפה החדשה. אף היא זקוקה ללימוד פנימי ולהבחנה בין גילוייה החיצוניים לבין הפנימיים; אף בה מעורבת האמת בקליפות רבות של שקר ויש צורך לבור את התבן מתוך המוץ. ברם, עצם קיומה מעיד על דבר שיש להאזין לו בקשב רב ולבחון את דרכי תרגום התורה לשפתו, לא רק כדי לקשרו לתורה אלא אף כדי להעשיר את התורה בעולמות אלה.

למעלה מכך, גם כאן ניתן לטעון כי יסודות התבוננות זו מצויים בתורת הסוד עצמה. למעשה, תורת הסוד כולה מחייבת את כוונותם של תחומים אלו. היא אכן פנתה אל היחיד, הציבה בפניו דרך העוזבת את דרך הרבים של הציבור, קראה לו להתבונן בנשמתו פנימה והציעה לו דרכים לפרוץ את מחסומי המציאות ולהמריא לשחקים. תורת הסוד, ולעתיד לבוא אף הנבואה, מחייבים אדם חי בכל תחומי החיים שעולמו הדמיוני והרגשי מפותח, שעצמיותו בוערת באש תמיד, שיש בו חתירה מתמדת לאמת פנימית ולאונטיות, וכל אלה נמצאים ביסוד התנועה החדשה. גם האידיאולוגיה הבסיסית, העוסקת בזכויות המוסריות של היחיד ובתביעה מהמערכת הציבורית לנהוג ביושר, אינה מנותקת מתורת אמת. הנביאים דיברו בלהט רב על תחומים אלו, והורו דרך ממשית לרומם את האומה הישראלית אל עבר ההאזנה האישית לצורכי הפרט. גדולי ישראל לאורך הדורות דאגו לדך ולמסכן, שינו באופן דרמטי את מעמד האישה על ידי תיקון כתובה והחרמת המגרש אישה בעל כורחה, והביאו לידי ביטוי את ההאזנה לרצון הפרט. דווקא השיבה אל העצמיות היא התביעה הגדולה הנשאת עוד קודם להארת אור הישועה הזרוחה במלוא אורו.

כיצד אם כן יבואו שני הכתובים המכחישים זה את זה לידי ביטוי? האם ניתן למצוא נקודת חיבור בין העיסוק האינטנסיבי בלאומיות ובייעוד האלוהי של האומה ובין העיסוק שלעתים הוא אובססיבי באישיות האדם, בקולו הפנימי ובזכויותיו? האם ניתן להשתייך לשני העולמות, ולראות בגאולת ישראל ובבקשת העצמיות שני הפכים העשויים לשכון באדם אחד?

בהקדמתו של הרב שמעון שקאפ לספרו שערי יושר מופיעה ראשיתה של תנועה מעין זו. לטענתו, התורה אינה נלחמת באנוכיות אלא דווקא מטפחת אותה. עצם העובדה שהאנוכיות היא הכוח המניע את העולם

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

מעידה על כך שיש בה אמת ויש להעמיד אותה בבסיס הקיום. ייעודו של האדם אינו להכחיש אותה אלא דווקא לעבותה. האדם צריך להרחיב את אישיותו הפרטית, עד שאנוכיותו תכלול בתוכה את משפחתו, קהילתו, עמו והעולם כולו. כל אלה חוברים לחלק אחד באישיותו. יסוד רוחני זה הוא חלק ממשנה כוללת בהרבה אותה הרחיב רבי שמעון שקאפ גם לתחומי דיני הממונות. מעמדה של הבעלות הטבעית, החוק הטבעי ויסודות אחרים הלקוחים מהמציאות הממשית עוד קודם להאצלת התורה עליה הם חלק בלתי נפרד ממשנתו הכוללת. תפישה רוחנית זו פורצת דרך של ממש בעבודה הרוחנית, אך אין בה עדיין מזור לשאלה אותה אנו שאלנו. שכן רבי שמעון שקאפ התייחס בסופו של דבר לסוגיה בסופו בעיקר מצידה המוסרי. גם כשעסק במוסר לא עסק בו במובן האתי של המילה, אלא במובנה בשיח הדתי - מוסר ככללי תביעה שתובע האדם מעצמו לנהוג כשורה. ואילו אנו עוסקים בסוגיה העצמיות של האישיות כולה: בעומדה לפני הקב"ה, בפני המסורת, בפני המציאות המקפת, ובפני עולמות החול.

מה שפתח בו רבי שמעון שקאפ המשיך הראי"ה. במשנת הראי"ה ניתן לראות את פריצת הדרך הממשית. הראי"ה טען כי המקום בו מתאחדת המסורת עם החידוש והנאמנות עם הפריצה קדימה, הוא המקום בו קיימת הזנה הדדית של שני התחומים ושם נמצא המרפא לתחלואים. ככל שתגלה אחדות ההוויה, החוקיות הפנימית והנאמנות לדרך הארץ שקדמה לתורה, לא רק שלא יפגע מאורה של תורה כי אם עוד הוא יצא מבורך.

ברם, גם תהליכים אלה מבקשים להם מקור. אין מחשבתו של אדם באלוהות יצירה חדשה התלושה מכל מה שקדם לה. מסירת התורה היא יסוד היסודות של המשכיות השתלשלותה. המשנה הקדומה ביותר שבידינו, הפותחת את מסכת אבות, פותחת בחשיבותה הבלתי ניתנת להמעטה של המסורה. מסורת זו העוברת מאב לבן, משקעת בתוכה נכסי צאן ברזל. אף שבתלמוד קיימות מחלוקות פנימיות רבות מספור וגם מחוצה לו קמו עוררין, נתקבל הוא כיסוד מוצק שאין לזוז ממנו כמורה דרך מרכזי. בתקופה מסוימת אף הוכרע כי שלשלת מסירת תורה נמשכת דווקא מהתלמוד הבבלי ולא מהירושלמי. לא ניתן להכחיש את ההשפעות שיש למקורות חוץ-תלמודיים על דרכה של תורת ישראל, אך עדיין נכון לומר כי הוא המקור המרכזי לעיצוב ההלכה. קדמה לו המשנה שאף לה קמו עוררין. אנו מכירים מקבילות בדמותה של התוספתא ואף בדמותן של מדרשי ההלכה; אנו מכירים ברייתות חיצוניות שלא נכנסו למשנה, ואולי קובצו בקבצים מאוחרים מאוד וחלקן אף הלך לאיבוד; אנו מכירים דרכים בהם שמרו על צורתה החיצונית של המשנה, אך סרסו אותה ופירשו אותה עד שיוצרה לא היו מכירים אותה. אף משה רבינו מתואר באגדה כמי שאנו מבין את אשר נעשה לתורתו, והוא טוען בפני ריבונו של עולם כי את התורה יש לתת דווקא על ידי רבי עקיבא שגילה בה אוצרות חדשים. אף על פי כן נקבעה המשנה כמקור בסיס לדורות, ונקבע הכלל ש"משנה אינה זזה ממקומה".

ראש וראשון לכולם, ולמעשה יש לראות בו מעמד שונה לחלוטין, הוא התנ"ך. כתבי הקודש זכו להגדרה הלכתית שונה. במעמד המיוחד של כתבי הקודש עסקנו לעיל במבוא לשיר השירים, ושם הארכנו במשמעויות השונות שיש להגדרה זו - כתבי הקודש מטמאין את הידיים, אסור להניח ספרים אחרים עליהם, יש לנהוג בהם בדרך מיוחדת, השמות הכתובים בהם הם שמות קודש, דברים שבכתב אי אתה

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

רשאי לאומרן על פה ועוד ועוד. הם מהווים גם מקור ללימוד הלכות, ואף שכלל ידוע הוא כי דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן ישנם יוצאים רבים לכלל זה.

לפיכך עולה השאלה איזה מכתבי הקודש יוכל להזין את בקשת אחדות זו? היכן תימצא לנו היכולת לערוך כמשנה סדורה את יסודות הפרט והכלל? האם המקרא עצמו מכיר בבקשות העצמיות של האדם? האם נוכל למצוא מקור לכל ההמיה הפנימית המפכה באדם? איזה מספרי המקרא יוכל להזין את אמונתו של אדם הקשור בקשר עז עם אלוהיו ודבק באמונתו, וגם מבקש בה את פיתוח כוחותיו והטבעת עולמו הפנימי?

את כל אלה מצאנו בספר שיר השירים.

חלק ב': ספר שיר השירים כספר האמונה של דורנו

שיר השירים כמקבץ מעגלי האהבה:

ראש וראשון לעומדים על מרכזיות ספר שיר השירים והווייתו המיוחדת היה רבי עקיבא, בדבריו המפורסמים "שכל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים. הראי"ה קוק באר בהקדמתו לספר שיר השירים, כי אין זו עמדה רעיונית בלבד, העוסקת בקדושת כתבי הקודש, אלא בעניין הקשור קשר עז במהות נשמתו של אבי התורה שבעל פה. רבי עקיבא גילם בחייו את שראה בספר שיר השירים. מעגלי האהבה בהם הקיף את עצמו, שינקו כולם מרוחו ומטהרת נשמתו, הם מעגלי שיר השירים המזינים את העולם הרוחני כולו. במעגל הפרטי, רבי עקיבא הוא סמל ודמות לאהבתו את אשתו וליחסיהם. יחס מיוחד זה עולה עוד קודם להיותו תלמיד חכם, בתיאור האינטימי של האגדה בדבר ליקוט התבן מתוך שערה. יש שטענו כי עשרים וארבע שנות ניתוק אינם יכולים להיחשב לאהבה, ולמעשה הם מבטאים את ההפך - בשנים אלה גילה רבי עקיבא כי אין הוא אוהב את אשתו, אלא משתמש בה לצורך לימוד משנתו. העובדה כי לא פקד את ביתו מעידה על תפישה שגויה של מערכת הקשרים בין האוהבים. ברם, חז"ל לימדונו לקרוא בסיפור זה את ההפך. התלכדות נשמת רבי עקיבא ואשתו, ותחושתה כי הוא מגלם את ייעודה שלה בתלמוד תורתו, כמו גם הכרתו החד-משמעית כי תורתו כולה יונקת מעולמה של אשתו והצהרתו על כך בפני תלמידיו, מלמדות שפה מיוחדת של אהבה חרישית. זו אינה באה לידי ביטוי באורחות אהבה רגילים הנהוגים בין איש ואשתו, אלא במנגינה מיוחדת של אחדות נשמתית אף אם הגופים מחולקים. הכרעת חז"ל נובעת גם מהעובדה כי רבי עקיבא עשה לאשתו ירושלים של זהב. ממרחק השנים קשה לעמוד על ייחודו של תכשיט זה ועל העולמות הנפשיים שהוא מקפל בתוכו. ברם, עצם העובדה כי הוא צויין כמעשה חריג שאין בני אדם נוהגים בו בדרך כלל, מלמדת על קשר פנימי עז שחשו רבי עקיבא ואשתו זה לזה.

טענת הראי"ה היא כי זהו תנאי בסיסי ויסודי להבנת מהות שיר השירים. מי שלא מפכה בו שירתה של האהבה ואין הוא מכיר את עולמה ביחסי בני אדם - לא יוכל לרדת לשורש קדושת שיר השירים. חייבת נשמתו של אדם להיות מכוננת בכוחות האהבה האנושית כדי שתוכל לקלוט את המשל שבשיר השירים

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

במלוא היקפו. זהו תנאי מקדים להרחבת המעגלים וליכולת לעמוד על טיבו של הנמשל. טענה זו לעצמה מלמדת על הרלוונטיות של שיר השירים לדורנו אנו, המייחס חשיבות מרובה לעוז הכוחות הטבעיים המצוי באדם. בכך באה לידי ביטוי ההכרה כי אין הקשר עם ריבוננו של עולם בא לדכא ולקצץ בנטיעותיו של אדם - עוד הוא תלוי בהם, ומחייב דווקא את עולמו הפנימי הער והעז של האדם כדי לקולטו במלוא עוצמתו. מכאן גם מובנת החשיבות המרובה של הקדושה והצניעות, הטהרה וההרחקה. שלביו הראשונים של הסולם המוצב ארצה אך פניו מופנות לשמיים, מחייבים שלא ללכת אחר צדדיה החיצוניים של האהבה ולא להמירה בתאוות בשרים או בגסות ההתנהגות. העדינות והצניעות הן חלק בלתי נפרד ממהותה, והן המאפשרות לראות בה עומקים הגדולים בהרבה מאשר החוויה המינית בלבד.

מעגל אהבה זו לא נחתם בסוגרי ביתו. רבי עקיבא הוא שפרץ את מעגלי האהבה גם לתחום הלאומי. הוא שניסח כי הכלל הגדול בתורה הוא "ואהבת לרעך כמוך". כלל זה אינו פשוט כלל ועיקר וקשה לראות בדבריו של רבי עקיבא פרשנות מובנת מאליה לתורה שבכתב. הקורא בתורה אינו שם את ליבו כי אכן זהו הכלל המקיף את התורה כולה. מבחינה מסוימת דומה שהפרשנות ההפוכה היא הנכונה. התורה מקדישה עיסוק נרחב דווקא למצוות שבין אדם למקום ולהסדרת היחס שבין אלוהים והאנושות. למעלה מכך, גם בפרשיות בהן היא עוסקת בקשרי אדם לאדם נראה כי יחסה לאנושות הוא כאל עניין משני. ניתן לבסס אף טענה ראשוני זו בקביעה כי אותו מקום בו מצא רבי עקיבא את הכלל הגדול בתורה נחתם דווקא במילים "אני ד'", המלמדות לכאורה כי אהבת ד' היא העומדת במוקד ואין אהבת האדם נגזרת אלא ממנה. אף על פי כן טען רבי עקיבא כי פרשנות זו לתורה אינה נכונה, להפך - יסודה של התורה כולה הוא אהבת הרע (בצירה) וממנה יונקות המצוות כולן. ייתכן כי רבי עקיבא התכוון בדבריו דווקא לתורה שבעל פה. אמת הדבר כי ממנה אכן עולה אהבת הרע כמוקד בסיסי בתורה. במקומות רבים נראה כי התורה שבעל פה מיתנה את התורה שבכתב, בעיקר בסוגיות הנוגעות לאהבת האדם. כך קובעת התורה שבעל פה פרשנות לעין תחת עין, למצוות בן סורר ומורה, למצוות ושפטו העדה והצילו העדה ועוד ועוד. רבי עקיבא אף מעורב בכמה סוגיות יסודיות העוסקות במעמדה של אהבת הרע במצוות התורה. הוא שניסח סטנדרט גבוה מאוד לקשרי איש ואשתו, אף שלימד כי עילת גירושין עשויה להיות "מצא אחרת נאה ממנה". בדבריו אלה לא בא לפגוע בבית היהודי, אלא להפך - לחזקו ולהעמיד לו יעד ומטרה, ולהעמיד את אהבת איש ואשתו על המעלה המרוממת ביותר; הוא שאמר כי לו היה יושב בסנהדרין היה מערים קשיים על בית הדין עד שלא היה אדם נהרג מעולם; הוא זה שעסק בסוגיית ואהבת לרעך כמוך בדרכו המיוחדת ובמחלוקתו עם בן פטורא. סוגיות אלו מחייבות לימוד מדוקדק וניתן לנסח מכוחן קו מיוחד בהבנת מצוות ואהבת לרעך כמוך, אך הדבר חורג מגבול למודנו זה, ואם יעלה בידינו עוד נעסוק בסוגיה זו במועד אחר שעוד חזון לו.

ברם, גם שם לא נעצר מעגל האהבה שבין רבי עקיבא לבין המישורים כולם. ענק זה מימש בחייו גם את אהבתו העליונה לאלוהיו. בשעה ששרפו את בשרו במסרקות של ברזל בכה ואמר שכל ימיו היה מצפה לקיומו של הפסוק הנאדר "ואהבת את ד' אלוהיך". בכך ביטא רבי עקיבא באישיותו גם את אהבת האלוהים העליונה, שאדם מצפה לה בכיליון נפש, ומבקש לכוון את כוחות האהבה שבו אל המופלא והמעולה מכל.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

רבי עקיבא לימדנו לקרוא את הספר אך אין הוא מחברו. מקורו של ספר השירים הוא בדברי האוהב הגדול מכולם - שלמה המלך, שאף הוא הקיף עצמו במעגלי אהבה אין סופיים. אף בו פיעמו מעגלי האהבה המורכבים זה בזה. אהבתו הגדולה לנשיו היא מן המפורסמות, ואף שבסוף ימיו נשיו היטו את לבבו ונתקיים בו הפך הפסוק "ולא יסור לבבו", אין הדבר מבטל את עצם קיום הכוח הנאדר בתוכו. אמנם, סופה של אהבתו הייתה בנפילה גם למקומות בהם אין מקום לאהבה, ודווקא מצוות לא ירבה צריכה הייתה להנחותו. ברם, בימים שעוד מלך ירושלים היה, ובשיא תפארתו היה, חיבר את ספר שיר השירים, וידיעתו הגדולה את רזי האהבה היא שהיוותה את כלי היצירה של המשל הגדול. אף שלמה המלך לא הסתגר במעגל האהבה הפרטית. אוהב אומתו היה, ומכוחה של אהבה זו הרבה את כבודה ואת יכולתה. יש להזכיר כי אף בסוגיה זו חרג והגיע למקומות אליו היה אסור לו להגיע. דברי בנו, "אבי ייסר אתכם בשוטים", מלמדים כי שאיפתו הגדולה להיטיב עם עמו גבתה מחיר יקר, וגבה לבו מאחיו כנגד אזהרת התורה את המלך. ברם, אף כאן לא ניתן להכחיש את עוצמת הפסוקים המתארים את תחילת ימיו.

עלתה על כולנה אהבתו לאלוהיו. אהבה זו באה לידי ביטוי בשני המוקדים של אהבת ד'. ראשון בהם הוא השאיפה הגדולה להמשיך את פעלו של דוד אביו, אשר נשבע לד' נדר לאביר יעקב שלא יבוא באוהל ביתו ולא יעלה על ערש יצועיו עד ימצא מקום לד' אלוהי ישראל. שלמה המלך הוא הוא בונה המקדש, הזוכה להשראת שכינה ציבורית וכללית ולהתגלויות תכופות של דבר ד'. בהתגלויות אלו באה לידי ביטוי ההכרה האלוהית באהבתו, כמו גם הסכנה המתמדת שבדרכו והצורך להישמר מפני גלישה אל עבר הריבוי האסור. קוטב שני הוא הקורבנות המבטאים את עבודת ד', ואף בהם היה שלמה בשיא גודלו: "וילך המלך גבעונה לזבוח שם כי היא הבמה הגדולה, אלף עולות יעלה שלמה על המזבח ההוא" (מלכים א ג, ד). אין כשלמה המלך ראוי לחבר את השירה הגדולה, שאף היא מחברת את האהבות כולם לאחת.

לפיכך, המבקש לבסס היום, בשפה העליונה, את חיבור המציאות כולה במעגלי חייו של האדם, יוכל למצוא מקום להתגדר בספר שיר השירים. אף זה ממאפייני הדור, בהם נעסוק להלן, שהוא מבקש את חיבור חייו הפרטיים עם הכלליים, ואין הוא מוכן עוד לעלבון העקרוני המוטח כלפי רגשותיו ואהבתו. בקשת ההשתלבות והעוצמה הגדולה, ההכרה המקומם של מחשבותיו ורגשותיו, החיבור בינו לבין האומה והציבור כולו, ומעל לכל אהבת אלוהים ויראתו, יכולים למצוא מקום של ממש בספר שיר השירים. מאידך גיסא, המודעות המתמדת למה שאירע לשלמה המלך, הגדול באדם, בשל הריבוי ואי-ההגבלה, אף הם משמשים סייג וגדר בפני המבקש להרבות יתר על המידה. חותם ההגבלה, המבטיח כי לא יסור לבבו של אדם מעם ד' אלוהיו בבקשו את עוצמתו ואמיתותו הפנימית, היא חלק בלתי נפרד מלימוד שיר השירים. לספר זה יש לגשת בדחילו ורחימו, רחימו על שום האהבה הגדולה שהוא מפתח, ודחילו מפני העוצמות המסוכנות שבו. משום כך קבע הראי"ה כי חלק בלתי נפרד מההתכוננות ללימוד שיר השירים היא הטהרה העצמית, ייחוד הכוונות, המאבק הקפדני בנשיות המגמדות את האדם, ותשומת הלב לענקיותו של המבוטא בשיר זה.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

החידוש בעיסוק האמוני דרך שיר השירים:

מה מתחדש מנקודת המבט של העיסוק האמוני בספר שיר השירים, שאינו מוצא מקום נכבד כל כך במקומות אחרים?

שתי תשובות בדבר - ראשונה עוסקת במבט הלאומי ההיסטורי והשניה עוסקת בעולמו של האדם. מנקודת המבט ההיסטורית הדגשנו לאורך כל פירושו את הייחוד בהתבוננות בתולדות האומה הישראלית כעל סיפור אהבה ההולך ונרקם בין כנסת ישראל לבין הקב"ה. ההיסטוריה כולה מקבלת פנים אחרות. אין היא מתמקדת בעובדות ובפרטי המאורעות אלא הופכת למשל ולסיפור אהבה. משל זה מרומם את האדם על כנפי רוח אל עבר הדביקות הפנימית בריבונו של עולם. אין מדובר עוד בידיעה בלבד או בניחות מהלכים, כי אם בחיבור נפשי עמוק מכוחו חיה ופועלת כנסת ישראל אף היום. סדר האירועים מיטשטש, שמות ומקומות מאבדים מחשיבותם, אורך תקופות וסדר המלכים אינו עומד עוד במרכז. התמצית הרוחנית של כל אלה הופכת למוקד העניין, ובשל כך ניתן לדלג על הרי התקופות ולקפץ על הגבעות. ההיסטוריה כולה הופכת לתרכיז החורז את התקופות כולן לחטיבה אחת. בשל כך, אין ימינו אנו נובעים רק מאלה שקדמו להם, אלא הם אבר ממערכת חיים כוללת שקשורה זו בזו ללא מגבלות זמן ומקום.

מנקודת מבטו של האדם הפרטי מסיט העיסוק בשיר השירים את עיוני האמונה משאלות הנוגעות לאלוהות וידיעתה לשאלות הנוגעות באדם המאמין. לא ריבונו של עולם עומד במוקד, כי אם הניסיון המתמיד להבין את טיב ההתקשרות בו; לא ניסוח עיקרי אמונה הוא המבוקש, כי אם יסודות חיים ושורשי קיום פנימיים באור העניין האלוהי. אמנם, אין שיר השירים מתעלם מהעניין האלוהי, ואין הוא הופך להיות שיר האדם בלבד. קיימים בו דימויים רבים הנוגעים בעניין האלוהי ומתארים אותו בעוצמת גבורתו. הדוד מתואר בתיאורים מפליגים, המאפשרים מגע עם האלוהות בדרך הלשון ההמשלית בה עסקנו לעיל. גם הרעיה זוכה לתיאור מפורט, שלוש פעמים בהרחבה, ועוד פעמים מספר בהבזקים קצרים. ברם, אין שיר השירים מעמיד במרכזו תיאורים אלה ואין הם נושא העלילה. עיקר השיר הוא העיסוק בקר שבין אלוהים ואדם. קשר מיוחד זה אינו מופיע בספר של חובת ציות בלבד, אם כי היא עצמה אינה נעדרת. מדובר על מכלול רחב של נתיבים ונימים דקים המקשרים את האדם כולו לאלוהיו. בדור בו סוגיית ה"כוליות" היא אבן יסוד מהווה שיר השירים מקור מרכזי להבנת עניינה של אמונה.

לא רק התמודדות עם הסוגיה העקרונית של היישות האנושית והאלוהיות היא הנושא, כי אם גם נפתולי המפגש ביניהם. גם בכך יש דבר מה מיוחד המתאים מאוד לדורנו. קיים בדור זה צורך הולך וגובר להעמיד במוקד את התהליך ולא רק את התוצאה, את ההתאהבות ולא רק את האהבה, ואת ההתעלות ולא רק את הצדיקות הגמורה. לפיכך נמצא בספר זה מענה לצורך ההולך וגובר בהבנת תהליכי האמונה ולא רק בתוצאותיה, בעולמות הפנימיים ולא באידיאולוגיה בלבד.

מעבר לסוגיית התוכן עומדת גם סוגיית הסגנון. מן המפורסמות הן כי כתבי הקודש כולם נקטו בדרך כלל בסגנון משלי. חלק ניכר מהתורה בנוי מסיפורי תולדות האומה, וכן גם ספרי הנביאים ואף חלק מהכתובים. תכניה העמוקים ביותר של התורה מבוארים בדרך המשתמשת בצבעים לוחטים ובמציאות חיה. אין גם צורך להאריך בסיבות לכך: הסגנון המשלי מאפשר ריבוי משמעויות והוא שווה לכל נפש.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

דברי אגדה מושכים את הלב ומשרים אווירה בסיסית של היענות למסר שבהם. הם פונים אל צדדי האישיות כולה, והאדם המאזין משתמש לא רק בשכלו כי אם גם ברגשותיו, בכוח דמיונו, ביכולת ההפשטה ובקריאה בין השורות. למעשה, גם המצוות הן סיפור, שכן אין מדובר ברשימות פילוסופיות הדנות ביסודות רעיוניים, כי אם בלבוש מעשי של דרך חיים המקפל בתוכו את העולמות הרוחניים כולם. אותן סיבות שהביאו לשימוש בשפת המשל הביאו לשימוש במצוות כמוסרות את דברי אלוהים חיים, ונוספו להן עקרונות נוספים, בראשם הרצון לתיקון עולם ולקיבועו של המגדל הפורח באוויר בהצבת רגליו ארצה. כל אלה מבארים חלק מהסיבות מכוון באה התורה ודיברה עימנו בשפה זו.

ברם, נראה כי הסיבה העיקרית לנקיטת שפה מיוחדת זו - השפה ההמשלית - נובעת מהרצון לחדש את נשמתו של אדם לא דרך המסנת השכלית בלבד. על אף גדולתה האדירה השל המחשבה הרציונלית, היא לוקה בחסר כשהיא באה להתמודד עם עולמות המופשט. כאמור לעיל, חייבת המחשבה הרציונלית למצוא לה עוגן מוחשי, הנוקט בכללים לוגיים מוצקים או במידע שמקורו בחושים. בשל כך היא מגלה חולשה כאשר היא עוסקת בתחומי הנפש, שאין הם נענים לכללים מוצקים ואין הם מוחשיים. לעולם לא תצליח המחשבה לברר ולהגדיר את מהות האהבה והאמונה. למעשה, אין היא מסוגלת אף לעמוד על טיבו של חפץ כלשהו, שהוא לכאורה מוחשי וניתן לניסוח, כמו פרי התפוח - המחשבה מסוגלת לכמת את החומציות שבו ולמדוד את גלי הצבע, לנסח את הרכבו הכימי ולשרטט את הצליל אותו הוא משמיע כשהוא פוגע באדמה. היא גם יכולה לעמוד על מקומו במערכת הקשרים רחבה יותר, ולסדר אותו בקבוצת הפירות. ברם, את ה"תפוחיות" שבו לעולם לא תקלוט. אם תנסה לעשות זאת תדמה למבקש להגדיר את הצבע הכחול בפני עיור. בתורת הסוד מבוארת חולשה זו בביטוי בריאה "יש מאין". הביטוי "אין" אינו מבטא ריק או דבר מה שאינו קיים. להפך - ה"אין" הוא התמצית המהותית המופשטת של התפוח, והבריאה הפכה "אין" מציאותי זה ל"יש" הניתן לקליטה חושית או שכלית אך לא לעמידה על מהותו. ה"היוליות" שבתפוח הפכה על ידי הבריאה לדבר מה הניתן למדידה ולתיאור, לניתוח ולסיווג. כל אלה הם לבוש ה"היוליות", אך את העצם המופשט אין השכל יכול לקלוט. בשל כך הוא חסר אונים בעת שהוא בא לעסוק במערכת היחסים שבין אדם ואלוהיו, ועוד למעלה מכך - בשעה שהוא מנסה לדון באלוהות עצמה.

עם מכשול זה בא הסגנון המשלי להתמודד. התורה בסגנונה מציעה אמנם אלטרנטיבה מילולית אך אין היא מעוצבת בתבנית המחשבה הרציונלית. אין המשל פונה אל השכל, אף על פי שהוא חייב לעמוד בקריטריונים שכליים; אין הסגנון המשלי מבקש להגדיר ולנתח, לסווג ולמדוד, להפך - עיקר עניינו לפנות אל האינטואיציה הפנימית, אל כלי הקליטה של הנשמה, ואל החיים הקמאיים הקודמים לרובד בו פועל השכל. המשל פונה אל החיים עצמם, ודווקא משום כך הוא מסוגל לעמוד על תחומים הגבוהים מהשכל. בעקבות המשל באה המחשבה הרציונלית, המופקדת על הפשטת המשל ועל הניסיון להבין את שקיים בו הניתן להגדרה. ברם, כוחה של המחשבה דל מכדי שתוכל להביא את כל האמור במשל לידי ביטוי, וכלי קליטתו של המשל נותרו ההקשבה הפנימית, הדמיון, התחושות והרצון.

שחרור האנושיות מעריצות המחשבה הרציונלית ויחד עם זאת הכפפת האנושות לצורך לעמוד גם בכלליה של מחשבה זו היא הבשורה הגדולה המצויה בשיר השירים. ספר זה פונה אל החיים, אל העולמות הפנימיים האינטואיטיביים הקיימים באדם, ואל הרובד הקמאי הקודם למחשבה השכלית. בדור בו גוברת

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

חשיבות קיומיות האדם מהווה שיר השירים מקור מרכזי ללימוד אמונתו של אדם, גם מהבחינה הסגנונית, השבה לעסוק באמונה מתוך חוויית הקידום, ולא על ידי ניסוח כללי אמונה, המחייבים את האדם לדעת הגדרות מסוימות ביחס לאלוהות.

המבט ההיסטורי:

מבוא: מצוות הזיכרון ההיסטורי:

ההלכה מקפלת בתוכה מצוות רבות הקשורות בזיכרון ההיסטורי. בראשן מופיעים ימי המועד הקשורים לתולדות העולם. השבת היא עדות כפולה: הן לבריאת העולם – "כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי, על כן ברך ד' את יום השבת ויקדשהו", והן ליציאת מצרים – "ויום השביעי שבת לד' אלוהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ד' אלוהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן ציוך ד' אלוהיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, יג-יד); ראש החודש נמנה לאור החודשים של היציאה ממצרים, ונצטוונו "החודש הזה לכם ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה"; שלושת הרגלים מקפלים בתוכם שני מוקדים של התייחסות ליציאה זו – מכות מצרים וההליכה במדבר: פסח הוא החג בו אנו מציינים את יציאת מצרים, ואת המאורעות שקדמו לה. בחג הסוכות אנו זוכרים כי הושיבנו הקב"ה בסוכות בהליכתנו במדבר: "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ד' אלוהיכם" (ויקרא כג, מב-מג). עם הכניסה לארץ נוספה לחגים משמעות חקלאית, שיש לה קשר הדוק עם המשמעות ההיסטורית. בקשר זה נדון להלן; אליבא דמתקני נוסח התפילה, גם ראש השנה ויום הכיפורים נושאים בחובם ממד של זיכרון יציאת מצרים, אותו אנו מזכירים בברכת הזמן, "...מקרא קודש, זכר ליציאת מצרים". גם החגים שתוקנו על ידי חכמים – חנוכה ופורים – הם ציון לימים עברו, כחלק ממגילת תענית שכולה מזכירה ימים טובים שתוקנו כימי זיכרון. לא ניתן להשמיט את יום העצמאות ויום חרות ירושלים ממסגרת זו.

מצוות הזיכרון ההיסטורי אינן חלק ממדע הארכיאולוגיה. ההתייחסות אליהן כאילו מטרתן היא לשמר ימים עברו מביאה לטעות בדבר השפעתן. באותו אופן טועים הסבורים כי משימת המצוות היא לשחזר ימי הוד קדומים כדי לצקת בתודעת האומה שהימים הראשונים טובים מאלה. בדבריהם עוברים הם על הצעתו של קהלת "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה" (ז, י). אין מגמת פני המצוות ההיסטוריות העבר, כי אם ההווה והעתיד.

על מטרת ימי הזיכרון ההיסטורי ניתן לעמוד מדברי הרשב"ם על חג הסוכות. בדבריו מתמודד הרשב"ם עם השאלה מדוע צויינה דווקא הישיבה בסוכות כתמצית זיכרון ימי ההליכה במדבר. ימי ההליכה במדבר היו רוויים מאורעות: קריעת ים סוף ומעמד הר סיני; חטאי העגל, המרגלים והמעפילים; הקמת המשכן ותחילת הנסיעה לארץ – מכל אלה מתעלמת התורה בקובעה ימי זיכרון היסטורי לתקופה זו. אמנם, אליבא

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

תורה שבעל פה נועד חג השבועות לזיכרון מתן תורה, ותשעה באב לציון ליל בכיית החינם של המרגלים. ברם, דווקא עובדה זו מבליטה את התעלמות התורה שבכתב מחובת זיכרון ימים אלה, ואת ציון הישיבה בסוכות דווקא. גם אם כוונת התורה לקבוע חג להליכה עצמה ולא למאורע ייחודי, ניתן היה לקבוע עניינים אחרים הנראים חשובים בהרכבה לזיכרון. עדות לאי-החשיבות של הישיבה בסוכות מצויה בתורה מיניה וביה - התורה עצמה אינה מציינת, בספרה את קורות ההליכה במדבר, כי עם ישראל ישב בסוכות, ואנו מתודעים לעובדה זו רק בנימוק למצווה עצמה. לעומת זאת, מסיפורי ההליכה במדבר אנו יודעים כי ניתן היה לקבוע לדורות תחומים שהתורה כן מזכירה כמו אכילת המן ועמוד האש הענן. הרשב"ם דוחה בראשית דבריו את אפשרות הפירוש הטוענת כי מדובר בענני הכבוד. לו אמנם הייתה הסוכה זיכרון לעננים אלו, ניתן היה להבין את מגמת התורה ואת אשר היא רוצה שנזכור מיציאת מצרים. ברם, על פי פשוטו של מקרא אין מדובר בענני הכבוד - גם מפני שעננים אלו אינם מוזכרים בסיפור היציאה עצמה, וגם מפני שהקשר בין חג הסוכות לחג האסיף אינו מתבהר על ידי הזכרת העננים. על כן פירש הרשב"ם את הדברים כך:

למען ידעו דורותיכם - פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש. וזה טעמו של דבר. חג הסוכות תעשה לך באוספך מגורנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה.

וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ד' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו'. ולמה אני מצווה לך לעשות זאת? כי ד' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו', ואכלת ושבעת וגו', ורם לבבך ושכחת את ד' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ד' אלהיך כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל. ולכן יוצאים מבתיכם מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזיכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתיים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הק' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיכם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

המנתח את דברי הרשב"ם יראה כי בדבריו מופיעה תובנה מיוחדת המלמדת על אופי החגים ההיסטוריים. מטרת ימי הזיכרון אינה לקבע את הזיכרון ההיסטורי של העבר. אין מטרת הישיבה בסוכה לשחזר את חווית הישיבה בסוכה לעצמה כדי שיעלו בזיכרונו ימי הנדודים והחול, טעמי המן וצורת ההרים. אין מדובר בהעלאת תמונות נוסטלגיות ובחיפוש אחר שורשים במאבק כנגד תלישות קיומו של האדם בעולם. לדעת הרשב"ם, עיקר מגמת מצוות זיכרון יציאת מצרים היא להתמודד עם אתגרי ההווה. מצוות אלו נועדו כדי להפוך את ימי ההליכה במדבר כגורם מכונן בהווה הישראלית העתידית.

ימי חג האסיף ימים מתוחים הם בעולמו הרוחני של האדם. בדרך כלל, ישנם שני מצבים המסכנים את הזיקה לאלוהים. בספר משלי מתוארים הקשיים היטב:

שתיים שאלתי מאתך אל תמנע ממני בטרם אמות.

שוא ודבר כזב הרחק ממני ראש ועשר אל תתן לי, הטריפני לחם חקי.

פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ד', ופן אוורש וגנבתי ותפשתי שם אלוהי (משלי ל, ז-ט).

שלמה המלך מבקש כי לא ייפגע מסכנת העניות והדלות כמו גם מסכנת העושר, והוא מבקש כי הקב"ה יטריף אותו לחם חוקו בלבד. אמנם, מרובה סכנת נטישת עבודת האלוהים מתוך עושר מזו של דלות. קל

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

יותר לתור אחר עבודת אלוהים במציאות של מצוקה. כאשר הולך אדם בגיא צלמוות נוח לו לחפש משענת, אשר מנחמת אותו ומטמיעה בו את ההכרה כי העתיד עדיין פתוח לפניו ואל לו למנוע עצמו מן הרחמים. הזיקה לאלוהים גוברת כל אימת שהעולם מאיים ואפשרויות המוצא מהמציאות הולכות ונסתמות. יכולתו הבלתי מעוררת של ריבונו של עולם מהווה מפלט לסבור כי על פי טבעו של עולם ננעלים השערים בפניו. ברם, בעת שיוצא האדם מהמשבר הולכת במקביל שכחת אלוהים ומתעצמת. ככל שחש אדם כי עתידו נמצא בידו וכי דבר לא יפילו ממעמדו, זיקתו לאלוהים הולכת ומתערערת. דווקא בעת שנפתחים בפניו אפשרויות רחבות להביא את הבשורה האלוהית - בחיי המוסר, הקדושה ותיקון העולם - לידי ביטוי, הוא מתחמק מייעודו ומתמקד בהווייתו הפרטית. ספר דברים, המכין את כניסת ישראל לארץ ישראל עוסק בסוגייה זו. ספר זה מלמד כי הכניסה לארץ היא הסכנה הגדולה ביותר העומדת בפני עם ישראל. ימי ההליכה במדבר והתלות המתמדת בריבונו של עולם, מבטיחים את הקשר אליו. אף שגם ימים אלו לא היו פשוטים מבחינה אמונית, ומשה רבינו עצמו מסכם אותם במילים "ממרים הייתם עם ד' מיום דעתי אתכם", מתוארים ימים אלה גם כימי נעורים וכנאמנות של האהובה ההולכת אחרי דודה במדבר בארץ לא זרועה. לעומם, תפגיש הכניסה לארץ את עם ישראל עם עושרה של הארץ וטובה, כמו גם עם התרבות הכנענית המפותחת. מפגש מהמם זה עשוי להביא לסטייה מוחלטת של עם ישראל מאת ד'.

שתי סיבות עיקריות מצויות בתורה לסטייה זו. ראשונה בהן היא ייחוס כל ההצלחה לאלוהי הכנענים. תפישת אלוהי הטריטוריה וההכרה כי לכל אל ארץ משלו, עשויה לגבור על המחויבות והכרת הטובה של עם ישראל כלפי הקב"ה. ארץ ישראל עשויה להביא להכרה כי במקום זה יש תרבות אמונית אחרת, וכי יש לעבוד את אלוהי העמים אשר הם באים שמה לרשתם. בסכנה זו עסקו הפסוקים המזהירים מפני סכנת הארץ שבפרשת ואתחנן:

והיה כי יביאך ד' אלוהיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדלות וטבת אשר לא בנית. ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורת חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת. הישמר לך פן תשכח את ד' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים (דברים ה, י-יב).

סכנה שניה היא הסכנה שהאדם אמנם לא יבחר לו אלוהים אחרים, אך תחת זאת ייחס את הצלחתו כולה לעצמו. עושרה של ארץ ישראל עשוי להביא להכרה כי "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". פסוקי פרשת עקב מתארים את היקפה של סכנה זו:

הישמר לך פן תשכח את ד' אלוהיך לבלתי שמור מצוותיו ומשפטיו וחקותיו אשר אנכי מצווך היום. פן תאכל ושבעת, ובתים טובים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירבין, וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה. ורם לבבך, ושכחת את ד' אלוהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים. המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצימאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש. המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך, למען ענותך ולמען נסותך להיטיבך באחריתך (שם ח, יא-טז).

תורת ישראל יכולה הייתה לבחור באחת משלוש דרכים. ראשונה בהן היא לאסור את ההנאה מטוב הארץ ומפירותיה, ולהפוך את הקיום בארץ להמשך ההליכה במדבר. ברם, מגמה זו מנוגדת לדרכה של תורה ואין היא עולה בקנה אחד עם האופי הכללי של התורה. ייעוד האדם הוא "פרו ורבו ומלאו את הארץ

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

וכבושה", והתורה כולה קוראת לא להימלט מאתגרי הארץ וטובה אלא להתמודד עימם. שניה בהן היא להיכנע לארץ ולסכנותיה דבר שאינו עולה על הדעת כלל ועיקר.

שלישית בהן, בה נקטה התורה, היא ללמד את ההתמודדות הראויה בסכנות אלו. לא ציוותה התורה להתנזר ולברוח מן העושר, אך גם לא להתעלם ממנו. ההכרה כי זהו חלק ממבנה עולמו של הקב"ה וראוי ליטול בו חלק ומנה הראויה להתכבד, אינה מסירה את כובד האחריות שלא תיהפך הנאה זו לרועץ ושלא תביא למגמות הפוכות מאלו של התורה. בדרכים שונות מתמודדת התורה עם טוב הארץ וסכנותיה. בספר דברים עצמו מציעה התורה כמה דרכים. ראשונה בהן היא המבנה החוקתי של האומה הישראלית, אשר מבטיח שימור וטיפוח מתמיד של עקרונות הייעוד. כך באר הראי"ה את תפקיד הכהונה, ואת העובדה כי אין הכהנים יורשים חלק ונחלה עם ישראל. העובדה כי מחוץ למערכת המנהלתית הכפופה למלך ישנה מערכת מקבילה, העוסקת בתוכן הפנימי של הקשר בין האומה אלוהיה וארצה, מאפשרת התמודדות לאורך זמן עם סכנותיה. העצמאות של רשות הכהן באה לידי ביטוי סמלי בכך שהכהן הגדול הוא היחיד שאינו משתחוה למלך (בניגוד לנביא שכן מצטווה בכבוד מלכות), אך יש לה היבטים מערכתיים רחבים. מכיוון אחר באה התורה בפרשיות הברכה והקללה. חרב מתמדת מאיימת על כנסת ישראל ומחדירה לתודעתה שאין קיומה בארץ מובטח. בספר ויקרא מלמדת התורה את האומה כי אנו אורחים בפלטרין של מלך, וארץ ישראל מקיאה את אלה שאינם מתנהגים נכון ועל פי כלליה. בספר דברים מלמדת התורה כי אם לא ישמור עם ישראל על דרך ד' תבוא עליו קללה, עד שישוּב אל אלוהיו ואל ייעודו. דרך נוספת, הקשורה מאוד בענייננו היא דרך הזיכרון ההיסטורי.

התורה מצווה כי בכל עת תימשך המודעות ההיסטורית המבטיחה התייחסות שונה לאתגרי ההווה. כאמור לעיל, יש להתמודד עם שתי סכנות של עזיבת דרך ד' גם מהבחינה הלאומית. התורה מדברת על אפשרות שכחת אלוהים בעת מצוקה, בעיקר המצוקה הביטחונית:

כי תאמר בלבבך רבים הגויים האלה ממני איכה אוכל להורישם. לא תירא מהם, זכר תזכור את אשר עשה ד' אלוהיך לפרעה ולכל מצרים. המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרע הנטויה אשר הוציאך ד' אלוהיך, כן יעשה ד' אלוהיך לכל העמים אשר אתה ירא מפניהם (דברים ז, יז-יט).

היא מדברת גם על סכנת נטישת עבודת ד' מעושר, בפסוקים שצוטטו לעיל:

הישמר לך פן תשכח את ד' אלוהיך לבלתי שמור מצוותיו ומשפטיו וחקותיו אשר אנכי מצוין היום. פן תאכל ושבעת, ובתים טובים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירבין, וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה. ורם לבבך, ושכחת את ד' אלוהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים. המוליך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצימאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש. המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך, למען ענותך ולמען נסותך להיטיבך באחריתך (שם ח, יא-טז).

בשני המקומות כאחד היא משתמשת בזיכרון ההיסטורי כדי להציע את אחת הדרכים להתמודד בסכנות אלו. כנגד הסכנה של שכחת אלוהים מעוני מצווה התורה לזכור את סיפור מכות מצרים והיציאה ממנה. כנגד סכנת העושר היא מצווה לזכור את ימי ההליכה במדבר. ימי ההליכה במדבר מזכירים לאומה כי יכולים הדברים להיות אחרים. הייתה תקופה בה היה עם ישראל תלוי באופן מוחלט בקב"ה, והקב"ה עינה אותו והרעיבו כדי ללמדו שלא על הלחם לבדו חי האדם כי אם על כל מוצא פי ד'. על התודעה המתמדת

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הזו ללוות את האומה בכל עת, ולהביא לחיים מלאי אחריות וזהירות. אין החיים בארץ ישראל מובנים מאליהם, ואין זה הכרחי כי המציאות של ההנאה מטוב הארץ ופרייה תימשך. מי שנכווה ברותחין, בעת שהלך במדבר, ולא יכול היה אפילו לשמור לחם שמיים מהיום למחר, ייזהר אף בפושרין ולא יסטה מאחרי ד' בעת חייו בארץ.

ניתן להגדיר אתה דברים כך: זיכרון העבר נועד להתמודד עם אתגרי ההווה. התורה רואה בעבר מעין משקפיים, שהמרכיב אותם על עיניו מתבונן באופן שונה על מציאות חייו. אין הזיכרון ההיסטורי עומד לעצמו, אלא הוא מקור אנרגיה מרכזי למבט מחודש על חיי ההווה. לדעת הרשב"ם חובר אפוא חג האסיף עם זיכרון ההליכה במדבר במעגל ההיסטורי, לאמור: השעה המסוכנת ביותר לסטייה בשל העושר היא שעת האסיף. אלו הימים בהם יושב אדם ומונה את הצלחותיו, ובשל כך הוא מתרחק מהזיקה לאלוהיו שהוא מקור עושרו האמיתי. לפיכך, אורבת לו סכנה פרטית של שכחת אלוהים, שהיא גם חלק מהסכנה הלאומית. כשם שהתמודדה התורה עם אתגר זה במישור הלאומי על ידי זיכרון ההליכה במדבר, כך מצווה אדם לזכור בכל שנה, בדיוק בשעה המועדת לקריסת עולמו, את ההליכה במדבר, כדי שזיכרון זה יהווה תשובה לפיתוי האורב לפתחו. במקום לשבת תחת קורות ביתו ולחוש ביטחון ועוז במעמדו, מצווה עליו התורה לצאת מדירת הקבע ולדור בדירת ארעי - יציאה הממחישה באופן בלתי אמצעי את מציאות חייו האמיתיים, למען ידע כי אין עולמו מובטח וכי גם עושרו הוא פועלו של הקב"ה: "וזכרת כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל". לפיכך קבעה התורה כי תמצית הזיכרון ההיסטורי של ההליכה במדבר תהיה הישיבה בסוכות. לא בשל חשיבות הישיבה בסוכות בעת ההליכה במדבר, אלא בשל המשקע הנותר ממנה לדורות. שימור תודעת ההליכה במדבר היא מטרתה של מצוות חג הסוכות, כדי שיהיה הוא חומה בצורה בפני סכנות חג האסיף.

תפישת המצוות הזיכרון ההיסטורי כמופנות להתמודדות עם אתגרי ההווה מוכחת גם ממצוות אחרות שהן זכר ליציאת מצרים. יש להדגיש חזור והדגש כי זיכרון יציאת מצרים אינו מזין רק את המצוות העוסקות בימי הזיכרון גופם. התורה רוויה מצוות הנוגעות לעניינים שבין אדם לחבירו, שמקורן ביציאת מצרים:

וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים (שמות כב, כ).

וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים (שם כג, ט).

כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו (ויקרא יח, ג).

וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו. כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים אני ד' אלוהיכם (שם יט, לג-לד).

את כסףך לא תיתן לו בנשך, ובמרבית לא תיתן אוכלך. אני ד' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלוהים (שם כה, לז-לח).

ויצא מעמך הוא ובניו עמו ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב. כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד (שם כה, מא-מב).

כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ד' (במדבר ג, יג).

למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלוהיכם: אני ד' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוהים אני ד' אלוהיכם (שם טו, מ-מא).

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

העניק תעניק לו מצאנך ומגורנך ומיקבך אשר ברכך ד' אלוהיך תיתן לו. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ד' אלוהיך, על כן אנכי מצווך את הדבר הזה היום (דברים טו, יד-טו).
זכור את אשר עשה ד' אלוהיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים (שם כד, ט).
לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה. וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ד' אלוהיך משם, על כן אנכי מצווך לעשות את הדבר הזה (שם יז-יט).
כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה. כי תבצר כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן אנכי מצווך לעשות את הדבר הזה (דברים כד, כ-כב).

כל אלה מלמדים כי יציאת מצרים מהווה מקור מרכזי להנעה פנימית תמידית, וכי קורות עם ישראל הם אבן פינה ודרך התבוננות באירועי ההווה.

המבט ההיסטורי שבספר שיר השירים:

ספר שיר השירים מעלה אותנו לרובד נוסף בהתייחסות זו. מעבר לתנועות הרוחניות הנולדות ממסגרת זו, אנו חודרים בעזרתו לנדבך אחר של המציאות. לא העובדות והמקרים מושלים בכיפה אלא תכניהם הפנימיים, שהם העמדת ההיסטוריה כולה על ציר שיר האהבה. מעבר לחובת ההליכה אחרי ד' מושמע ניגון אחר, העוסק בצלילי האהבה שבין אלוהים ואדם. גם כאן ישנה בחינה של מבט אחר על ההווה. אף אנו חיים היום באחד הבתים של שיר אהבה זה, והתבוננות על מציאות דורנו נצבעת בצבע מיוחד.
הכנסת האהבה לתיאור ההיסטוריה מעניקה משמעות שונה למאורעות כולן. מעמד הר סיני הופך לנשיקה, השראת השכינה במקדש לכניסה לחדר הייחוד והציפיות לביאת המשיח להליכה משותפת אל הגן. לא רק מאורעות נשגבים מצויים בסיפור זה, אלא אף שעות משבר: חטא העגל הינו הבאשת ריח בעת שהמלך במסבו; גלות ימי בית שני והסירוב להיגאל הם סירוב לפתיחת דלת, וייתכן אף שרמוזים מעשים קשים מאלה, כמו ניאוף ובגידה. מחד גיסא הופכים תולדות עם ישראל לסיפור רצוף. מאידך גיסא ניתנת לכל מאורע משמעות ייחודית בשל מקומו ברצף הסיפור. ההתקשרות הנפשית הפנימית של הלומד חוזרת למעמקים - לא רק התיאור הפיזי, כי אם גם קשר נשמתי עמוק שהוא עצמו חלק ממנו, בין ישראל לאביהם שבשמיים. את כל זה מעניק הלימוד בספר שיר השירים, ומפולסת דרך מיוחדת לחיבור בין דורנו לבין ימי עם ישראל. הדיבור בשפת האהבה והחיים כקומה הנבנית מעל לאידיאולוגיה ההיסטורית, מאפשרת לבן דורנו לחוש את היותו חלק מעולם נאדר זה ולהיות מעורב נפשית בהמשך הסיפור. ההיסטוריה דוברת בשפת החיים ולא רק בשפת העובדות. היא לא רק חלק מידע פורמאלי, אלא חוויה קיומית.

אחת הסכנות האורבות לאדם בעל תודעה היסטורית עמוקה ומורכבת היא הניסיון המתמיד לראות את ימיו שלו גם הם במבט היסטורי. אף שהוא עדיין חלק מהמאורעות, ועוד אין פרספקטיבה המאפשרת להתבונן ממרחק על המציאות, הוא מחפש אחר פשר מציאות חייו. לא רק אופק היסטורי ארוך טווח חסרים לו, אלא גם כלי לחקר הפנימי. אדם מבקש לפענח את תקופתו, וכיוון שאין הוא נביא ולא ניחן ביכולת לראות ללבב אלא רק את אשר נראה לעיניו, הוא פונה לעזרת ההיסטוריה. זו מעמידה לו לא רק תקדימים

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

בעזרתם יוכל להבין את תקופתו, כי אם גם קווים כלליים. ככל שעולה רמת החוקיות בהיסטוריה כן עולה רמת וודאותו בדבר פירושו הנכון. ברם, עצם קיומם של חוקים היסטוריים, בעיקר כשאנו עוסקים ברציפות הקיום היהודי ונפתולי אמונתו, נראים כעניין הקרוב לוודאי.

רציפות זו היא שעמדה לנו בפנינו שנפתחו שערי עולם, עם תחילת תנועת התחייה. האמנציפציה והאוטואמנציפציה, ההשכלה ומתנגדיה כחסידות ותנועת המוסר, הציונות ופריחת התרבות היהודית כולה, נקבצו ובאו לתקופה אחת. ניתן להעמיד את הבעיה שעמדה בפני העם היהודי בניסוח תגובתו למציאות הנתונה - הן הפנימית והן חיצונית - לאור ספר שיר השירים. בימים מיוחדים אלה עלתה השאלה הבאה: האם מדובר בהפרה של השבועה שלא להעיר את האהבה עד שתחפץ, או שמציאות זו מלמדת כי האהבה חפצה מעצמה, והוסרו השבועות. אין לשפוט את הדברים רק לאור השאלה הפורמלית, והשימוש במטבע הלשוני של שלוש השבועות בדיון על התנועה הציונית. הפרספקטיבה בה אנו זנים היא רחבה בהרבה - לא ניתן לנתק את הערכת ה"חפץ" מהתגובה לשאר השאלות שעמדו על הפרק, ובעיקר היחס לתנועת ההשכלה. במוקד הבירור על טיבה של התקופה בה אנו חיים עומדת השאלה בדבר ביאור התקופה "עד שתחפץ".

שהרי לדעת רבים, כל אותן שבועות שמכוחן נולדה ההתנגדות העקרונית לתנועת שינוי כלשהו אכן נפרצו מאליהן, לאמור: אף אם נקבל את תוקפן ההלכתי של השבועות (למרות שמקורן בדברי אגדה), ואף אם נטען שהן אוסרות על ישראל לפעול בכלי הפוליטיקה העולמית בימי הגלות, ואפילו אם נאמר ששבועות אלו לא הופרו על ידי הגויים על אף ששעבדו בישראל יותר מדי, לא ניתן להכחיש את העובדה כי מדובר בשבועות שזמנן מוגבל באמירה "עד שתחפץ". כבר בעת אמירתן נקבע כי בעת שיעלה החפץ הפנימי של האהבה וכוחות היציאה מהמסגר יפעלו במלוא עוזם, יוכח כי תם זמנן. קשה מאוד לטעון כי עת זו לא הגיעה. רוב מוחלט של העם היהודי הגיב למציאות מתחדשת זו, בדרכים שונות. חלקו הגדול לא היה מעוניין עוד בחוקיות הפנימית, ונפשו חפצה באהבה אך לא את זו של ריבונו של עולם. חלק זה בגד ונאף בעניין האלוהי, הלך אחר מאהבים זרים, ונטש את החלום המשותף. לא עוד ביקש מאהובו להיות חותם על ליבו. חלק אחר, קטן יותר בכמותו, סירב להכיר בחפץ הפנימי, ונותר נאמן לימי ההמתנה. הוא מסרב להכיר עד היום כי הגיעה עת דודים, וכי התופעות המתגלות לנגד עינינו הן תופעות של התחדשות החפץ. חלק זה ממשיך לראות בדורנו דור שמועל בשמירת הנאמנות המתמדת, כל עוד לא יופיע אור ממרום וילמד בהתגלות מפורשת כי יש לשנות את ההתייחסות.

הראי"ה קוק לימד קבוצה אחרת להכיר במציאות, ולראות עין בעין בשוב ד' ציון. הוא לא היה יחיד, ורבים מגדולי ישראל הצטרפו לראיה זו למחצה לשליש ולרביע. הוא לא עצם את עיניו מלראות את הבגידה וניאוף, אך, כאמור לעיל, טען כי מקורם של אלו השתנה. אם בעבר המקור העיקרי היה היצר הרע המושך והמפתה ומסיר את לבבות עם ישראל מעם אביהם שבשמיים, ישנו ממד נוסף בדורות האחרונים. עיון מעמיק בממד זה, מתוך ראיית התורה הפנימית, מלמדת אותנו לקרוא כי למעשה מדובר בבקשת דבר מה שהוא גבוה בהרבה ממציאות של הסתר פנים, ומחוסר הנכונות להתמיד במציאות זו בעת שהסתיו עבר והגשם חלף הלך לו. פרפורי חיים ראשוניים אלה היוו לראי"ה עדות כי הגיע שעת חפצה

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

אל האהבה, ועל כן יש להיענות למציאות זו, ולפתוח בהסרת המחיצות המגבילות וכובלות את הרעיה לביתה.

שיר השירים מלמדנו כי התעוררות זו אינה פשוטה כלל ועיקר. הצורך במהלך ארוך של שיבה, בירור העבר והפיוס המתחדש, הבעיות העקרוניות שהן חלק מובנה בניסיון הקישור בין אלוהים ואדם עצמו - כל אלה הם ממאפייני תקופתנו שלנו. אין מדובר בבוא הדוד בלבד, כי אם גם בבוא הרעיה אל מקומה, ובשיבתה להפרכת כוחות חייה, ולהבנתה הפנימית בדבר משמעות הקשר בין אדם ואלוהיו. הראי"ה צפה כי כל המהלך יטלטל טלטלה עזה את כל המציאות האמונית ותיפתח תנועה מתמדת מקצה אל קצה. לימים אלה יתאימו דברי הנביא עמוס: "הנה ימים באים נאם ד' אלוהים והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ד'. ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ד' ולא ימצאו" (עמוס ח, יא-יב). מדובר בהכרה מחודשת של כנסת ישראל את כוחות חייה ואת אמונתה, את אלוהיה ואת ארצה ומדינתה, וכל אלה אינם תהליכים פשוטים. בשל כך תתגלגל עליה ומורדות, כיסופים ובריחה, בדיוק כשם שמצאנו אותם בימים קדומים של כנסת ישראל. ראייה היסטורית זו, והבנה כי בתקופתנו מדובר על פגישה מחודשת של כנסת ישראל והקב"ה הדומה לפגישה מחודשת בין בני זוג שניתקו האחד מעל השני לתקופה ממושכת כל כך, מבארת היטב את היחס שיש להעניק למציאות זו ואת הסבלנות המרובה הנדרשת. ההיקש מחיי האוהבים האנושיים אל זיקת הקב"ה וכנסת ישראל, מזכה את ההכרה בעין מיוחדת המתבוננת על מציאות זו בהבנה כי זה טיבם של דברים, וכך היא גאולתן לשל ישראל.

סיבוכי הסיבוכים של ימינו נתבארו הרבה לאור דברי המדרש, הדורש את בוא הדוד כבוא גאולתן של ישראל. בתחילת השיר השני מתארת הרעיה את הדרך בה בא הדוד אל ביתה: "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות (ב,ח)". המדרש הידוע על פסוקים אלה מלמד כי זו דרכה של גאולה: "דומה דודי לצבי - מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה, כך גואל הראשון נראה ונכסה וחוזר ונראה. דימוי זה הורחב על ידי הרב צבי יהודה זצ"ל, שראה בו גם את התגובה הראויה לזמן בו אין הדוד נגלה. גם בשעות בהן נראה כי מהלך הגאולה אינו מתקדם, וכי אין לדבר על בוא גאולתם של ישראל, מדובר בטעות אופטית בלבד. דומה הדוד לצבי, בכך שגם כשצבי נעלם מעינינו בעת ירידתו מההרים והגבעות, הוא ממשיך להתקדם. בעתיד, יתגלה הצבי קרוב יותר ליעדו, ואז יתברר כי גם בעת שלא ראינוהו הוא המשיך לרוץ. בשל כך היה הרב צבי יהודה מלא ברוח אופטימית, ודיבר טוב על ישראל. בכל סיבוך הוא ראה בירור נוסף שיש לבררו, ובכל נסיגה שלכאורה הוא ראה פלא שעוד יתברר. אף זו תוצאה של דימויי האהבה, ואף זה אחד מפירות ההבנה הפנימית של ההיסטוריה.

אין זה פשוט כלל ועיקר כי אכן זהו הדימוי המתאים לימינו אנו. בספר שיר השירים למדנו על דימויים אחרים המתארים ימים קשים בין בני הזוג. הבולט שבהם הוא הדוד החומק והעובר והישארותה של הרעיה נטושה. לא זו בלבד, אלא פגישתה עם השומרים הסובבים בעיר מסתיימת בקול ענות חלושה - הם מכים ופוצעים אותה, ואף נושאים מעליה את רדידה. בשל כך נותרת היא לבדה, והיא נאלצת להסתייע בבנות ירושלים בחיפושיה אחר דודה. זו מציאות זמנית וכאבת, שאין בה מן ההתקדמות לקראת מימוש האהבה, אלא דווקא המתנה ארוכה לימים בהם יפקוד מחדש הדוד אותה.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

עצם ההסתכלות על ההיסטוריה באופן שכזה מחייבת זהירות, רגישות וענווה. הבנת הפער בין יכולתנו המקווה לזו האמיתית היא חלק בלתי נפרד מהעדינות הנדרשת בבקשת פענוח ההווה. מאידך גיסא, התעלמות ממנה עשויה להעמיק שתי סכנות. ראשונה בהן היא אי-ההכרה של דבר ד' שבתוך ההיסטוריה, וקפיאת האמונה על שמריה. לאורך ההיסטוריה כולה מתגלה ריבוננו של עולם לעם ישראל לא רק כאלוהי הבריאה כי אם גם כאלוהי ההיסטוריה. ההתבוננות בדבר ד' היא מצוות עשה – "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור" - והתחמקות ממנה היא הפרת אחת המשימות הרוחניות הנאדרות בקודש. סכנה נוספת נולדת כתוצאה מאי-התגובה הראויה למציאות. מי שאינו יודע לקרוא את התעוררות אור הקץ המגולה אינו מגיב לאור זה ונשאר דבק בהדרכה רוחנית של גלות. לעומתו, המתבונן נכוחה בשוב ד' ציון פועל יחד עם המהלך כולו ומבשר טוב לעמו. הצירוף של החובה להתבונן במציאות יחד עם הזהירות והענווה היא המתכון הראוי לחיים אמוניים. לומד שיר השירים נעשה רגיל בצירוף מיוחד זה. הוא למד כי ההיסטוריה היא פרק בשיר האהבה שבינינו לבין הקב"ה ועל כן הוא למד לזהות את התעוררות האהבה. ברם, עצם מציאות האהבה אינו מבטיח את הופעתה. מספר שיר השירים למדנו כי דרכם של בני הזוג אינה סלולה, דווקא בשל הפער העצום ובשל נקודות היסוד המקשות על קישור כולם למהות אחת. כן אלה הופכים לאבן יסוד בדרכו של האדם המאמין בדורנו.

המבט הפרטי:

העולם כפי שהוא מצטייר בימינו:

תנועת המטוטלת של ימי העולם נעה עתה לכיוונה של הפרטיות. את מקום התנועות הלאומיות הגדולות והאידיאולוגיות חובקות העולם, הניסיון להעניק משמעות אחת לתופעות מרובות והחיפוש אחר ייעוד האדם, תופש שיח אחר. במוקד עניינו נמצא האדם הפרטי. המינוחים השליטים בשיח זה הינם זכויות הפרט, רב תרבותיות, בחירה, חופש וחרות, אותנטיות, עצמיות ודומיהם. כבכל שיח ציבורי חוברים יחד מגמות עילאיות וחולשות יצריות, אמת פנימית והסרת עול כאחד. זוהי שעתה של המחשבה הקיומית, של השבת עולמו הפנימי של האדם למעמד קנה המידה של העניינים הראויים והדחויים, ושל עיסוק אינטנסיבי בחיפוש אחר הטוב הנעים והמביא לאושר.

שינוי זה מקיף את העולם כולו ואתו מושפעים כל תחומי החיים. גם במקומות מרוחקים מתהליכים נפשיים ניתן למצוא את תנועת המטוטלת אל עבר הסובייקטיביות. דוגמה לדבר היא מדעי הטבע, שאף שנראה כי אין מקום לתהליכים תרבותיים בעולם המדע האמפירי, ניכרת בהם השפעה מרובה של העידן החדש. העולם המדעי בתחום הפיזיקה דיבר על המכניקה הקלאסית, על כללי ניוטון ועל חוקי התרמודינמיקה. ההנחה הסמויה בחוקים אלה היא כי רק חוסר מידע מונע בעדנו לצפות את העתיד מהבחינה הפיזיקאלית, לאמור: לו היו בידינו כלי מדידה ועיבוד מידע ניתן היה לצפות אף את מהלכו של האטום הבודד ולקבוע לאן יגיע בנקודת זמן מסוימת. העולם פועל לאור כללים פיזיקאליים קשוחים, ומי שבידו למדוד מסה חיכוך טמפרטורה ומרכיבים נוספים המשפיעים על תנועת החלקיק יכול לקבוע בוודאות את התפתחות הדברים. חוקים אלה לא בטלו מן העולם, והם משמשים פעמים רבות בעת

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

שעוסקים בפזיקה המעשית. ברם, מינוחיה של הפזיקה המודרנית שונים לחלוטין, ואך שמם מלמד על השינוי הגדול - אנו מדברים על תורת היחסות של איינשטיין, שכבר בשמה מקופל השינוי הגדול מעולם מוחלט לעולם רלטיווי. עיקרון אי-הוודאות של היידברג מעיד אף הוא על השינוי והמעבר מהחוק הכללי אל הפרטי - בעוד שבמכניקה הקלאסית ההנחה הייתה שרק חוסר בנתונים מעכב מלדעת את מהלכו של האטום הבודד, בא עיקרון זה וקובע כי יכולתנו היא סטטיסטית בלבד. מהלכו של החלקיק הבודד אינו נענה לחוקים וניתן לראותו כמקרי לחלוטין. אין הוא פועל במסגרת חוקית קשוחה, ורק מבחינה סטטיסטית ניתן לבאר מדוע אין החלקיקים כולם "נעים" לכיוון אחד ומביאים בזאת לקריסת העולם. במכניקת הקוונטים בולטים הדברים עוד יותר: מכניקת הקוונטים היא פרי ניסיון להכריע בין ראיית האור כחלקיקים לבין ראייתו כגלים. העיקרון שבבסיסה הוא שאין לדבר על קביעה אחת וחד משמעית והדבר תלוי במשתנים רבים. ביניהם בולטת ראיית עמדת המתבונן כאחד הקובעים את המציאות שהיא לכאורה אובייקטיבית. הסובייקט הופך לחלק מהגדרת המציאות העולמית ואינו רק מתבונן מהצד. אין דוגמה טובה יותר המבהירה את השינוי העמוק שחל במדעי הטבע, ואת מעמד ההתבוננות הסובייקטיבית במציאות גם מנקודת המבט של המדעים. ניתן לטעון כי המדע הקלאסי בכללו שאף לביאור רציונאלי של המציאות ולחוקיות כללית, בעוד המדע בעולם בו אנו חיים מדבר על מציאות מורכבת שאינה ניתנת להסבר פשוט ועל כאוס בלתי ניתן לביאור באופן מדעי. מבנה הדעת היה מבנה מסודר - הייתה בו היררכיה בולטת, מרכז ידע, קטלוג מסודר ומידור. הדימוי המתאים יותר לעולם המדעי של היום הוא הרשת, בה אין היררכיה ואין צנזורה אין מידור ואין חלוקה. הקשר בין ידע לאתיקה מדעית אבד, והידע כולו פתוח. עצם הווייתו של אדם היא זכותו הטבעית לדעת את כל שהוא יכול לדעת, ואין כלל עולמי אשר מופקד על פיקוח על הידע לטובת ערכם אוניברסליים.

מדעי הטבע למדעי החיים. הרפואה הקלאסית היא רפואה קונבנציונלית, המביטה על החוקיות הביולוגית והכימית ומבקשת לרפא בעזרתה את תחלואי העולם. גם רפואה זו מניחה כי ניתן, עקרונית, לפענח את עקרונות הרפואה, וכי עקרונות אלה הם עקרונות אובייקטיביים רציונליים ואוניברסליים. עקרונות הרפואה בעולם המתחדש מניחים הנחות נוספות. הרפואה בעולם המתחדש פונה גם אל הרפואה האלטרנטיבית, הקושרת בעוצמה מרובה בין גוף ונפש, ומייחסת חשיבות מרובה לאישיות המיוחדת של האדם כחלק מתהליך רפואתו הגופנית. היא מדברת על הוליסטיות, על בחינה יחידאית של כל אדם לגופו, ועל חוקיות מסוג אחר. היא פונה אל תרופות ללא יכולת לבאר את הסיבות ואת החוק העומד מעבר להצלחת הטיפול בהן. היא מעניקה משקל גדול למעמדו הנפשי של האדם ולעולם הרגשי והחוויתי שבו, מדברת על חסימות הנובעות ממצבי רוח שונים, ואף פונה אל ההתנהגות המוסרית בבואה לבאר תהליכי מחלה. אף אלה מהווים עדות לשינוי הגדול שחל בעולמנו.

האתיקה הרפואית משמשת הוכחה ניצחת לשינוי זה. כדרכם של דברים, ההתפתחויות הטכנולוגיות מקדימות בהרבה את ניסוחם של כללים אתיים. המהפכה הדרמטית ברפואה, בתחומי ההפריה והטיפול הגנטי השיבוט והטכנולוגיה התהודה העל-קולית, מחדשת שאלות אתיות שלא נשאלו עוד. עולה על כולנה פענוח הגנום האנושי, המעמיד שאלות אתיות בהיקף החושף עד כמה העולם רחוק מהתמודדות עימן. אף על פי כן ניתן להוכיח כי הקו המנחה הכללי הוא העמדת טובת הפרט במרכז, וביטול מתמיד של מגבלות

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הנובעות מהקולקטיב או מגורם חוץ-אנושי, כגון ההלכה והאמונה. דוגמה לדבר מהווה זכותה של האישה להרות, המוטמעת יותר ויותר כזכות שאינה מותנית בדבר מלבד רצונה חופשי של האישה. העמדה המבקשת להשתלט על העולם טוענת כי אין ההריון מותנה בנישואין, בהימנעות ממשפחה חד מינית, בגיור או בכל פעולה אחרת, כי אם הוא תלוי באופן כמעט מוחלק ברצונה של האישה. השיקול האתי המצוי עדיין בדיון הוא זכותו של הילד להיוולד במקום בו יוכל להגיע לשיא מיצוי. ברם גם שיקול זה היו שיקול הנוגע למעמדו של הוולד כפרט, ולא כתוצאה משיקולים כמו קיום העולם ועתידו.

קיומם של שינויים אלה במדעי הטבע, שהן לכאורה מעוז החוקיות השיטתית האובייקטיבית, הוא שער להבנת המהפכות בתחומי הרוח. תנועת מטוטלת זו משפיעה באופן דרמטי על התחומים כולם. בכל תחומי הרוח נמצאת תנועת המטוטלת בתנועת עזה לעבר הסובייקט והקיומיות. החיפוש אחר העיקרון המוסרי המוחלט היה מיסודות הפילוסופיה המודרנית. לשיא הגיעה חיפוש זה בימיו של קאנט, אך הוא לא היה הראשון, וודאי שלא האחרון שביקש לנסח את חוקי המוסר, מתוך מגמה שניסוחם הסופי יראה כמו חוקי המציאות הפיזיקלית. גם את משנתו של שפינוזה ניתן להציג כמי שחיפש אחר המעשה המוסרי המוחלט, ובשל כך הגיעה לזיהוי שבין אלוהים ועולם. חלק בלתי נפרד מהפילוסופיה הקלאסית הוא החתירה אחר כללי אתיקה אוניברסליים. ואילו כיום המגמה הפוכה, והטענה בדבר הרלטיוויזם של המוסר היא המושלת בכיפה. העוסקים באתיקה מכירים בכך כי למעשה קשה עוד לדבר על כלל אוניברסלי. חלקם עדיין תרים אחר עקרונות החוק המוסרי, שאף שמכירים הם ברב תרבותיות עדיין מאפשרים להגדיר התנהגות מסוימת כאתית או כבלתי מוסרית. אלה דבקים בטיעון כי ישנו בנמצא חוק מוסרי המאפשר לכלול בתוכו תרבויות רבות ולהכיר בייחודן ועדיין להיחשב כטיעון מוסרי. חלקם טוענים כי אין בנמצא כללי אתיקה, ולמעשה מדובר בסוג מסוים של הסכמה בין בני אדם הנאכפת בכוח - בין פיזי ובין משטרי - אך אין לדבר עוד על כללי מוסר.

הרלטיוויזם הסובייקטיבית היא נשמת אפה של ההיסטוריה המודרנית. אין היסטוריה זו עסוקה כפי שעסקה קודמתה בניסיון לכלול את פרטיה מאורעות בכלל גדול. תנועת ההשכלה תרה בראשיתה אחר הסבר אחד לשפע תופעות, וביקשה לכנס את האירועים ההיסטוריים תחת כנפי חוק מסוים שיש בו ממד של דטרמיניזם. בדרך זו ביקשה גם לנבא את הצפוי לבוא, בשל ההכרה כי דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת ולמעשה אין כל חדש תחת השמש. ברם, ההיסטוריה החדשה כלל אינה רואה את ייעודה בחיפוש אחר החוקיות, בשל טענתה העקרונית כי חוקיות זו אינה קיימת. מדובר בניסיון להביא אוסף של עובדות, המחייבות ניתוח נפרד ומובחן. למעלה מכך, הטיעון הוא כי אין בנמצא היסטוריה אובייקטיבית, ועובדות אינן מחייבות פירוש אחד וחד משמעי לעבר. המחקר ההיסטורי נותן משקל גדול יותר גם להיסטוריון ולנקודת המוצא של תרבותו. אין מדובר עוד על עובדה אלא על נרטיב, ולא על תהליכים דטרמיניסטיים אלא על פענוח המקריות. למעלה מכך, כבר אין מדובר על היסטוריה אובייקטיבית בכלל, ולמעשה קיימת התנגדות לעצם השימוש בה.

הבטה רלטיוויזם מאפיינת אף את הספרות והיצירה בכללה. תנועת המטוטלת הקודמת פעלה אף היא לאור חוקיות וציות לכללי ז'אנר מסוים. היא הטילה על האומן את משימת תיאור העולם כמות שהוא. האומן נבחן לאור יכולתו להעמיד דברים על דיוקם ולכתוב דבר מה קוהרנטי ועקיב. למעלה מזאת, ביקורת

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הספרות בעולם הקודם התייחסה בעיקר לתוכן הסיפור. הצד האסתטי - הלשון, עושר הדמויות, המבנה, הסבירות - היוו כלי עזר לניתוחה, אך לא עמדו במוקד. בדרך כלל פעלה ספרות זו לאור כללים מובהקים - היה ברור הקשר בין החטא ועונשו, היצירה לא הייתה הזויה כי אם בעלת חוקיות פנימית, הדמות המועלית על נס הייתה דמות הגיבור, ואילו רשעו של הרשע היה מובהק. לעומת זאת, היצירה בימינו אינה רואה את עצמה כבולה לכללים כלשהם. העולה על רוח האומן היוצר הוא תכלית יצירתו. עיקרון העל הוא חופש היצירה והחירות לנהוג על פי תחושותיו של אדם, ללא צורך לעמוד למשפט כלשהו. האומנות דיברה בעבר יותר על נשגביות ויופי, ועל ניסיון לתאר את המציאות, תוך מתן נופך אישי מסוים. המוזיקה פעלה לאור כללים הרמוניים, וביקשה לרומם את רוח האדם. ואילו בשיח האומנותי של היום מדובר על פירוק המציאות, על אטומיזם וקוביזם, על האירוניה והאבסורד הכאוס והפרטיות.

למעלה מכך, תיאוריות חדשות של הרמוניטיקה פועלות במרחב הביקורתי. בעולם הקלאסי בדרך כלל ננקטה התפישה כי על הקורא לעמוד על כוונתו המקורית של מחבר היצירה. היצירה לא הייתה עניין העומד לעצמו כי אם קשורה קשר בלתי יינתק ליוצר. ליצירה הייתה 'אמת' משלה, ועל המבקר והקורא המלומד לעמוד על טיבה של אמת זו. בעולם בו אנו חיים היצירה אינה קשורה עוד לכותבה ואף לא עומדת בהכרח בפני עצמה. קיימות תפישות כי למעשה אין ליצירה פירוש 'נכון' והיא תלויה במבטו של המתבונן בה. הוא נוטל חלק פעיל לא רק בפרשנות היצירה כי אם ביצירה עצמה, ונקודת מבטו היא חלק מתהליך היצירה. הדברים מזכירים את מכניקת הקוונטים שהוצגה לעיל, ומעידים כי למעשה מדובר בתפישת עולם כוללת ולא רק בשינויים מקומיים.

השינוי בספרות מעיד כאמור על שינוי בתרבות החיים כולה. לאורך הדורות כולם פעל היצר הרע ואין הוא חידושו של הדור שלנו. ברם, במקביל לו דובר על ייעוד האדם. דיבור זה היה כרוך הן בתפישת עולם, אך גם בסיבות טכניות. רוב יומו של אדם הוקדש לפרנסתו, ונותר לו זמן מועט הקרוי זמן הפנאי. בשל כך הייתה זהות בין פעולה לקיומו של העולם ובעלת משמעות לכלל ובין עמלו של האדם הפרטי. זיקה זו אינה נשמרת עוד. בראש ובראשונה מדובר בשינוי טכנולוגי, אשר שחרר זמן רב לטובת אושרו של האדם. הזמן הפנוי העומד לרשותו של אדם גדול פי כמה מאשר היה קודם לכן. זמן זה מוקדש ברובו לחיפוש אחר הנאתו של האדם, ואין הוא נושא בהכרח מגמה חברתית או אידיאלית. אין כוונת הדברים לטעון כי אלה אינם נמצאים ובהיקף גדול גם במציאות חיינו. הטענה היא כי אין הם חלק מובנה והכרחי בניצול הזמן של האדם. שחרור טכני זה מצטרף אל האדרת יכולת האדם, והפכה גם לתרבות חיים ולתפישת עולם. האפשרויות להיחשף לחוויות חדשות, לגירוים ולריגושים חדשים, נעשתה כמעט אין-סופית ביכולת האדם לחצות גבולות ויבשות, לתור אחר מקומות שלא שזפתם עין, ולהתחבר לתרבויות זרות אף בלא לקום מהכסא. כל אלה הם חלק מהתרכזות האדם בעצמו תוך פתיחת אופקי תרבות ומחשבה חדשים. הקהילתיות והציבוריות, המחשבה האידיאולוגית והאחריות הקולקטיבית, אינם עומדים עוד במוקד עניינו של האדם.

בשל השכלולים הטכנולוגיים הפכו מערכת חייו של אדם לדינמית. אף זה חלק מיסוד התפישה הסובייקטיבית. בעבר יכול היה אדם לחיות את כל חייו בתוך בועה. כעת הוא נע כאחוז תזזית ממקום למקום ופוגש אין סוף של דברים חדשים. הנדודים האין-סופיים, בין הגיאוגרפיים של סיור ועבודה

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

בארצות חוץ ובין הפנימיים כמו ערוצי התקשורת האינטרנט והלוויין, משפיעים השפעה ניכרת על האדם. אין לדבר עוד על דבר מה יציב וקבוע, כי אם על תהליך ושינוי. המשפחה מאבדת מעוצמתה והופכת לדבר מה מודולרי, הנבנה ומתפרק בהרכבים שונים. כמוה עולם הידע, המוצג פעמים רבות באותן אבני בניין מכיוונים שונים. בשל כך הופכת הראיה הסובייקטיבית לבעלת המשמעות הגדולה ביותר, שהרי אין המציאות משתנה אלא נקודת המבט הפעילה של האדם.

אופקיו הנפתחים של האדם מכשירים אותו לקלוט את רעיון הרב תרבותיות במלוא היקפה של המילה. אט אט מפנה ההבחנה בין תרבות גבוהה לתרבות נמוכה את מקומה, והולכת וגוברת ההכרה בייחודן של כל אחת מהתרבויות. הנהירה של העולם המערבי אל המזרח, ואימוץ חלק מתרבות זו לחיק העולם המערבי, מלמדת מעט על כיוון זה. גם במדינת ישראל הולכת ומתמוטטת ההבחנה החדה בין מה שנחשב כדבר מה מרומם וגבוה ולבין תרבות שנתפשה כלבנטינית וכפרמיטיבית. שינוי זה בא לידי ביטוי במוזיקה ובאומנות, בדפוסי הביולוגי ובתרבות הדיבור.

גם במקומות בהם ניתן היה לצפות כי הכלל יעמוד במוקד אין אנו מוצאים זאת בהיקף הרחב. בעולם הפוליטי הקודם דובר על משטרים חובקי עולם, על אמונה בגאולה טוטלית ועל בניית העולם שבסיסו מטרה כלל חברתית. ואילו השיח הפוליטי של ימינו מדבר על זכויות הפרט, מתן האפשרות לעשות איש איש כרצונו ושחרור רשות הרבים מהשפעה כופה כלשהי. גם המתמודדים על משרות פוליטיות מדברים היום בשפה אחרת. קיימת הדגשה יתרה על האופן יותר מאשר על המהות, על הצורה יותר מאשר על האידיאולוגיה. אין המועמדים מסתירים אמביציה אישית, ואפילו אין הם מסתירים מאחורי טענת "טובת העם" או שליחות התנועה. הבחירות האישיות אך מעצימות תופעה זו, ומלמדות כי גם המדינאות מונחית יותר מהשיקול להביא לאושרו של האדם, בין האזרח ובין המתמודד, ופחות לשאלת הצדק העולמי או המוסר החברתי.

מעבר לכך, אין השלטון גורם יחיד עוד בעיצוב פניה של האומה. בעולם החדש אין משמעות לכוח הפוליטי בלבד. במקביל לשלטון צומחות עוצמות סובייקטיביות, שכוחן אינו אלא האמון אותו רוכש להם הציבור על פי בחירתו הסובייקטיבית ולא מכוחו של חוק. לאמצעי התקשורת נועד מקום חדש לחלוטין - אין הם מדווחים על סדר היום בלבד אלא אף יוצרים אותו; תנועות חוץ פרלמנטריות השפיעו על דמותה של מדינת ישראל פעמים רבות יותר מאשר הכנסת; בית המשפט העליון, שהוא גוף חצי שלטוני, מותנה באמון שרוכש לו הציבור וכדו'. כל אלה הם חלק מהעברת מוקד הכוח אל בחירת היחיד ואל חירותו.

למעלה מזאת, לא רק הארגון הפוליטי אלא גם המעמדות בתוכו היו מעמדות ברורים. לא יהיה זה רחוק מן האמת לטעון כי השינוי המרכזי שחל בעולם במאה השנים האחרונות הוא השינוי בחלוקה האנושית של העולם. בראש ובראשונה השינוי הדרמטי במעמדה של האישה. מעולם בו קווי ההבחנה ברורים וחלוקת התפקידים מובנית בתוכו לעולם שאינו פועל עוד על פי כללים. על פי כללי התרבות העולמית הנוכחית, רשאי אדם בעולמנו לעצב את מערכת היחסים בין המינים באיזו דרך שירצה, ובלבד שהדבר ינבע מתוך חירות בחירה ומתוך חופש להחליט לבד. אין עוד חלוקת תפקידים מוגדרת ומוסכמת בין המינים. המעבר הוא דו-כיווני: מחד גיסא נפרצו שערים רבים שחסמו נשים מלעסוק בתחומים רבים, והחומות שעוד נותרו ממשיכות לקרוס בזו אחר זו. טענת היסוד היא כי אין בכוחו של כלל כלשהו להגביל את רצון

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

האישה בתחום כלשהו. מאידך גיסא, מביאה חציית קווים זו גם לשינוי בדמותו של הגבר. אנו מצאים נטיות שהיו נחשבות פעם כנשיות מופיעות בהתנהגותם של גברים רבים, מצורת הלבוש ועד לתפקוד החברתי, ואף בעניינים הנוגעים למהות. כל אלה נובעים בראש ובראשונה מהעמדת הפרט ושאיפותיו במרכז, ומערעור על זכותו של קולקטיב כלשהו, כמו גם סמכות על-אנושית, לקבוע ולעצב את חייו של הפרט. מכוח מציאות זו נוצרים מודלים חדשים של זוגיות וחיים משותפים, הנקבעים באופן אישי על ידי מקימיהם, ללא בקשת אישור מוסדי. לעתים החוק כופה את עצמו, אך מדובר בפעולה שהיא אלימה ולא כדבר הנובע מהכרה אמיתית בכוחות העולם.

עניין שאינו קשור בהכרח לשאלת הכלליות והפרטיות, אך יש בו השפעה מרובה על פני העולם החדש, הוא המעבר מאופטימיות לפסימיות. בעולם הקודם האופטימיות משלה בכיפה. ההנחה הייתה כי רק מעצור של זמן מונע בעד פתרון בעיות העולם כולו. המדע יבהיר את שאינו ברור, וימצא דרך להתמודד בסכנות העולם ותחלואיו. התפישה הייתה כי תורת האבולוציה חלה גם על נפשו של האדם. האדם הולך ונעשה טוב יותר. מלחמת העולם הראשונה נתפשה גם כזו האחרונה, תנועות שחרור לאומיות יישבו את העוול ההיסטורי והעתיד הצפוי מאיר פנים. העולם בו אנו חיים שוררת אווירה פסימית בהרבה. האמונה בתיקון עולם ובגאולתו כבר אינה חלק מהוויית החיים. מלחמת העולם השנייה הותירה את חותמה - הן מפני שהייתה שניה אף על פי שדומה היה כי קודמתה היא האחרונה, הן בשל הזוועה הנאצית, שחשפה מחדש את הרוע המצוי באופיו של אדם, ובעיקר בשל כניסת העולם לעידן נשק ההשמדה ההמונית. בימינו עולה ותופחת ראייה פסימית זו, בעיקר בשל מדע האקולוגיה הולך ומתפתח, וחושף לעין כל את ההרס שהאדם מביא על עולמו.

שינויים אלה משמיטים את הקרקע בפני המבקש לטעון כי דבר לא השתנה בעולם. העובדה כי הם מקיפים את כל תחומי החיים מעידה על כך שאף האמונה והחיים לאורה מצויים כיום בסביבה שונה לחלוטין מזו שהיו בה קודם לכן. בעולם הקלאסי, הייתה אמונה והדת תורת החיים שהוענקה על ידי בורא עולם לבני אדם. לפיכך מקור הסמכות שלה הוא טרנסצנדנטי ואילו האדם נצטווה ללכת לאור תורה זו. אמנם, פירוש דבריו של ריבוננו של עולם ניתן לבני אדם ועל כן האדם היה שותף פעיל בחשיפת רצון ד', אך ביסוסו של דבר נבחן האדם המאמין לאור העמדה העקרונית כי האמונה מבטאת קבלת עול מלכות שמיים, לאמור: מקור חיצוני של סמכות ריבוננו של עולם ההוא המשגיח ויודע כל, ועל כן קיימת מערכת מסועפת של שכר ועונש. בעולמה של האמונה ישנה היררכיה ברורה, ואף כי לא נבנתה תמיד מערכת ממוסדת של רבנות ראשית נתהווה סולם של רבנים - מהם רבנים מקומיים, מהם עוסקים בשאלות רחבות יותר, ובודדים בלבד נתקבלה סמכותם לעסוק בראש הפירמידה של העיסוק הרבני - העגונות. בשנים אלה גם קיבל מונח "אמונת חכמים" משמעות מחודשת, שכללה בתוכה חובת ציות ואיסור הסטייה מהוראות גדולי הרבנים. עמדה זו הייתה מקובלת גם על מי שחי מחוץ לגבולה של האמונה - הוא לא כפף עצמו לכלליה וחוקיה, אך שכפר באמונה ובדת נצטיירה לו מושא כפירתו בדמות זו.

לעומת זאת, בעולם בו אנו חיים היום נתפשת הדת על ידי רוב בני האדם העומדים מחוץ לתחומה כתרבות וכהיסטוריה. מדובר בתפישת הדת כאורח חיים שניתן לאמץ חלקים ממנו, ולהיות קשורים למסורת ולשורשים. מקומו של האלוהים נפקד באופן פרדוכסלי מהדת; המצוות אינם קודקס מחייב אלא מקור

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

להשראה ולבחירה; האמונה אינה נושאת בחובה אמירה אונטולוגית על המציאות אלא קשורה יותר לעולם הפסיכולוגי והסוציולוגי. גם בתוככי האמונה חלו שינויים - בשיח הדתי נשמעת ציפייה עצומה לחוויה הדתית, להתחברות, להתמזגות, להרמוניה, לעוצמה ולגילוי חדש. אין מדובר עוד בחובת ציות בלבד, אלא בשאיפה להיות חלק ממעצבי דרכה של האמונה.

האוטוריטה הרבנית נמצאת אף היא בשינוי. המאזין היטב לשבחי הרבנים ימצא כי אין משובחים אותם עוד על פסיקות גדולים שפסקו, על יסוד חדש בלימוד שחידשו או על הנהגה רבנית התובעת מבני אדם. רוב שבחי הרבנים דהיום מתחלקים לשניים - ראשון בהם הוא האמירה כי מדובר במקובל, הבקי בצד האזוטרי של האמונה ויודע דעת עליון. עניין שני הקשור קשר עז בראשון הוא יכולתו של הרב לעשות מופתים לנבא את העתיד ולהביא ברכה על בני אדם. מבלי לשים לב הופך הרב לכלי מלא ברכה, שתפקידו העיקרי הוא לייעץ ולפייס, לנבא ולברך, שהם למעשה חלק בלתי נפרד מדמות המציאות כפי שתוארה לעיל. יותר מאשר נתפשים הרבנים כמביאים את תביעות אל עליון לבני אדם, הם נראים כמביאים את ברכתו וטובו. בלעדי מעמד זה, הולכת האוטוריטה, ככל האוטוריטות המוכרות, ומתמוטטות. אין הרב יכול לגזור גזירה מתוך הנחה שהציבור יקיימה, ואין הוא יכול עוד לבוא בשם דעת תורה כאשר מדובר בציבור שנענה לאתגרי הזמן החדש. מנהיגותו נובעת ממקום אחר לגמרי - אישיותו הסוחפת, דברי התורה המגלים בפניה שומעים עולמות חדשים, פסיקותיו העוצמתיות, הנושאות בחובן הן תביעה הלכתית והן הכרה במציאות המשתנה; ניתן לציין כי לא מעמדו המוסדי של הרב הוא מקור השמיעה אליו, כי אם בשורתו לציבור הנבחנת על ידי קהל שומעיו. מערכת הכשרות הופרטה, ואין היא באה מכוחה של הרבנות הראשית בלבד; הציונות הדתית, לדוגמה, פונה אל הרבנים הראשיים לשעבר, בשל ההערכה העצומה שיש לגדלותם בתורה אף שאין להם מעמד מוסדי. כמוה נהגת היהדות החרדית, בה כל חצר פונה לגדוליה.

יש להדגיש כי כל מה שתואר לעיל תואר באופן לא-שיפוטי, לאמור: לא הובעה עמדה כלשהי בדבר השאלה האם טוב לפני הדברים הם כאלה או שהדבר נורא ואיום. אמת היא כי ישנם צדדים מורכבים לכל אחת מהתופעות שתוארו לעיל. יש בהם ברכה מרובה אך גם אסון כבד. אך לא העיסוק בעמדה השיפוטית עמד בראש מעייננו. אין אנו עוסקים במסגרת זו בשאלה האם טוב הדבר כי הכל נהפך ליחסי או שהעולם דהיום שובר את הזהות הגברית והנשית. כל שביקשנו לטעון הוא כי זו תמונת המציאות שלא ניתן עוד להתעלם ממנה. ניתן לתקוף אותה ולהילחם נגדה, ניתן לאמץ אותה במלואה או חלקים ממנה, ניתן לערער על התגובה הראויה אך לא ניתן להתעלם ממציאות זו, ומהשפעתה על עולם האמונה.

חוט השדרה של האמונה נתון בלחצים כבדים. בעולם בו אין אמיתות מוחלטות מצויה האמונה שבפיה שלושה עשר עיקרים מוחלטים, שהכופר בהם מוצא מכלל ישראל, לפי שיטת הרמב"ם שהובאה לעיל; בעולם בו קורסות האוטוריטות, ממשיכה האמונה לטעון וביתר שאת כי ישנו בית דין גדול, עליו נצטוו ישראל "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ד', ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, י-יא); בעולם בו קורסות באופן דרמטי ההבחנות בין אם לאדם, בין אם מדובר בהבחנה גזעית או מינית, העולם האמוני מדבר בשפת המדרגות, הקובעות סולם של בני אדם - למן הכהן

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הגדול ועד לעמלק; בעולם בו שלטת התפישה הרלטיביות בא עולם ההלכה וקובע אורח חיים מוחלט; בעולם בו משקל הציבוריות פוחת, ותפקיד השלטון הוא לשחרר את רשות הרבים משליטתו של איש, חיה האמונה הרואה את מרכזיות הכלל, ואת חובת עיצוב רשות הרבים באורחות אמונה.

ההתמודדות עם עולם מחדש זה:

כיצד ניתן להתמודד עם מציאות מחדשת זו? כיצד ניתן אפוא להמשיך את המסע הגדול ממעמד הר סיני עד בוא משיח צדקנו ולצלוח בשלום את התקופה בה אנו חיים היום?

בעוסקנו בהתבוננות ההיסטורית פרשנו שלוש דרכים אפשריות. ראשונה בהן היא להתמכר למגמות אלה. ההיסחפות אחר העולם החדש מקיפה עולם ומלואו, והביאה מיליארדי בני אדם לראות ברב התרבויות את גולת הכותרת של העולם. במקביל היו גם כאלה מבין קהל המאמינים שטענו כי זו התגובה הראויה – יש לאמץ את עקרונות העולם החדש ולהפוך אותם ליסודות האמונה תוך עקירת דמותה הדוגמטית של האמונה. ניתן לומר כי בקרב נאמני ד' ותורתו הדבקים בהלכה עמדה זו אינה נשמעת. מנגד, דוגלים בתפישה זו רבים ממייסדי ומחברי התנועה הרפורמית. הם אכן רואים בהלכה מקור השראה ולא מקור סמכות, והם מעבירים את המוקד לאדם היוצר את אלוהיו. משום כך לא ניתן לראות בהם ברי שיח בסוגיה זו ולעמדתם אין חשיבות כלשהי. מהות הגדרתה של עבודת ד' היא ההכרה בתוקף האלוהי המחייב של המצוות. ניתן לדון בשאלה מהו אמנם רצון ד' אך לא ניתן לערער על עצם הווייתה. לפי דרכם אין ההלכה מחייבת כי אם פורשת בפני האדם מרחב אפשרויות. מחויבותו ונאמנותו של האדם נתונה לו לעצמו, ומכוחה הוא בא לאלוהיו בכל עת שירצה. דומה התייחסות זו לדמותה של הרעיה בתחילת שיר השירים. אף היא חשבה לבוא אל המלך בלבושה היא, ובכלי עין גדי. אף היא ציפתה כי דפוסי האהבה בינה לבין דודה ידמו לאלה הנהוגים בעולמה שלה. אף היא הבאישה ריחה בשל כך, ולמדה כי לא אלה פני עבודת האלוהים. על כן, אין אנו מוצאים מקום כלל לתפישה זו בעולם האמונה.

מן העבר השני, להבדיל, עומדים רבים אשר מסרבים להכיר במציאותו של עולם זה. התייחסותם העקרונית למערכת שינויים אלה היא כאל פועלו של היצר הרע. אמנם, החוקים החדשים של מדעי הטבע אינם קשורים ביצר, אך ניתן לראות גם בהם עולם של פריקת עול או להקים חומות בצורות בפני ההיחשפות לעולם זה. תנועה זו רואה את הנאמנות לדבר ד' כחובת עצימת עיניים, ועמידה כחומה בצורה כנגד כל ניסיון לטעון לשינוי בהוויית העולם. התגובה הראויה היא להיות האלה הדבקים בערכים הטבועים הישנים היציבים והקבועים. ערכים אלו עברו ימי עולם ויצלחו אף את נהרות זמננו. פרשנות התורה צריכה להיוותר על עומדה כפי שניתנה למשה מסיני; אין מקום לבחינה מחדשת של עקרונות היסוד של האמונה; נוסח התפילה מקודש מימי קדם, ואין מקום להטביע בו את חותם הזמן ועוד ועוד.

ישנה נאיביות ואף רמאות עצמית בגישה זו. לא בשל הטענה כי כך לא ניתן להתמודד עם בעיות ההווה ועם אתגרי העתיד, וסופה של היהדות להיבטל מהעולם אם לא תגיב כך למציאות זו. להפך – מבחינה זו ייתכן כי דווקא דרך זו תצלח את הנהרות והמשברים של ימינו, ולאחר שיעבור זעם אכן יתגלה כי הדביקות המתמדת ללא התייחסות לזמן היא שתמיד בתנועת הנצח אל הרי בית אל. השקר המצוי בה

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

אינו היסטורי, ואין צורך להאריך בדוגמאות מתמידות של היענות ההלכה לאתגרי המציאות, אלא הוא אף עיוות ההלכה ביסודה. שכן הרמב"ם פסק כי "בית דין גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך" (ממרים ב,א).

ברם, בסוגייתנו אין אנו עסוקים בענייני הלכה אלא בדמותה של היהדות. וזו וודאי לבה צורה ופשטה צורה. אינה דומה אורח המחשבה של הרמב"ם לבעל שם טוב. הצד השווה שבכולם הוא כפיפותם המוחלטת לדבר ד' ולקבלת עול מלכות שמיים. הצד השונה בהם הוא בעובדה כי הביאו לכנסת ישראל אוצרות חדשים שנבעו גם מאישיותם המיוחדת, גם מבית המדרש בו למדו, וגם מהסביבה אותה פגשו. תיאור העבר כמונוליטי וכבלתי משתנה, וראיית פני האמונה היום כאילו זו הייתה דמותה מיום נתינתה למשה רבינו או מיום שנצטווה אברהם אבינו על ידי הקב"ה לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, היא טעות. הטוען כך לא שמע על הפולמוסים הגדולים בין הצדוקים לפרושים (שדווקא הם שהביאו את בשורת הדינמיות בימיהם) ובין חסידים למתנגדים, בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדרישת התורה, ובין הפילוסופים למתנגדיהם בימי הראשונים. קשה להניח שהם מציירים את הרמב"ם כדמות שהיה, ואת הר"ן כפי שהוא אכן מביא את עמדותיו לידי ביטוי בדרשות הר"ן. מאידך גיסא, יש צדק רב בטיעון כי לא כל תנועה הדוגלת בשם שמיים ובאה לשנות אורחות עולם, נותרת חלק מכנסת ישראל. דוגמאות בולטות הן הקראים והצדוקים, שאף שלטענתם היו חלק ממסורת האומה ואולי אף נאמנים למקורה יותר מאשר מתנגדיהם, עברו מן העולם. שאלה מרתקת היא כיצד ניתן לדעת מראש איזו תנועה היא חלק מאוצר חודש המוכנס לקהל ישראל ואיזו מביניהן נותרת מחוץ למעגל האורה.

מבית מדרשו של הראי"ה למדנו כי כל זמן מאיר בתכונתו. אמנם דרכה של תורה בנתיבות ההיסטוריים מפותלת מאוד, וגווינה השונים מלמדים על כך. תקופת תור הזהב שבספרד, שהפגישה את תורת ישראל עם הפילוסופיה היוונית היא דוגמה חיה לכך. מחד גיסא, לא התעלמו חכמי ישראל ממנה. הם עסקו בה, חיברו חיבורים רבי משמעות בעניינה. מאידך גיסא, לא השתעבדו לה, ולא קיבעו את עולמם בעקרונותיה. עיקר דרכם היה כדרכו של רבי מאיר (חגיגה טו ע"ב) שתוכו אכל וקלפתו זרק. הם הפכו את המפגש בפילוסופיה למנוע רב עוצמה אשר העשיר את כנסת ישראל באוצרות רבים. לעיל הדגשנו אף את סכנותיה של זו שלא נעלמו לא מעיני מתנגדיה אך גם לא מעיני מייסדיה. בד בבד עם קריאתם להרחבת האופקים הם קראו ועסקו באופן מתמיד בלימוד תורת ישראל, בתביעות המוסריות ובתיקון המידות, בחיפוש אחר הדרכים לחזק את עבודת ד', באחריות לשלשלת מסירת תורה לישראל, ובעוד יסודות המתחייבים מהמשימה המוטלת על אדם מישראל - להביא את התורה ממרומי הר סיני אל בית מדרשו של המשיח.

דרך זו נראית ראויה גם במפגש עם תופעות העידן החדש. אל לנו לאכול חס וחלילה את קליפתו. למעלה מכך, יש צורך בהבחנה עזה בין שקר לאמת, ובין מידות המבססות את עוצמתו של אדם לבין אלה הנכנעות לגחמותיו. ברם, תוכו מבשר בשורה הקוראת לאנשי בית המדרש לחשוף אף פן זה בתורה. המטוטלת הנעה עתה לעולם רלטיבי, פרטי, סובייקטיבי, קיומי, מאפשרת גילוי מחודש של פנים אלה.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הדיון בדבר שאלת דרכה של האמונה בעולם מתחדש זה רחב מני ים והוא הרבה מעבר לגבולנו. על קריאתו הגדולה של הראי"ה - להעמיד את לימודי האמונה במקום הראוי להם ולראות בהם חלק אינטגרלי מבית המדרש המבקש לכלול את הכל ולכוללם יחד – לשוב ולהיות גורם מכונן של בית המדרש. תרגום התורה לשפת הדור ורימום מושגי הדור אל התורה, הם שני קווים משלימים זה את זה. התרוממות המושגים מתחייבת בשל צרות המוחין וקטנות המחשבה האורבים מכל עבר לכל המבקש לדבר את שפת הדור. מאידך גיסא, התרגום למושגים אלה הוא המפתח לא רק להתמודדות נכונה עם אתגרי הזמן, כי אם גם להאדרתה של התורה עצמה. אף היא תתברך אם יפותחו בה אותם יסודות עשירים ורחבים מני ים, ותוכן תפארת דברי אלוהים חיים להיגלות במלוא רוחב עוזם.

מה יהיה המקור אשר יאפשר לפתח את העולם האישי הקיומי, ולשמור כי פיתוח זה אך יאדיר את הקשר עם האומה, עם תולדותיה ועם שאיפותיה? היכן ימצא המבוע אשר ממנו נשאב מים חיים, המביאים את תורת ישראל במלבושיה הפרטיים והכלליים כאחד? נכון לומר כי ספר האמונה הבסיסי, המאפשר את הכנסת יסודות אלה אל הקודש, יחד עם שמירה קפדנית שלא יקעקעו את היסוד הכללי ההיסטורי, הייעודי והמחייב, התובע והמעניק, הוא ספר שיר השירים.

ספר שיר השירים כספר האמונה העליונה:

אין כספר שיר השירים כדי לבטא יסוד אמוני זה. ייחודו כספר אמונה של הפרט הוא בהעתקת מוקד העיסוק בהבנת האלוהות בכוח השכל להתמקדות באמונה מכוח האינטואיציה הנפשית. שני הבדלים מקופלים באמירה זו. ראשון בהם הוא ההתמקדות באמונה ולא באלוהות. כאמור לעיל, שיר השירים אינו מתעלם מהדוד ומביא את דברי הרעיה בדברה על הדוד. ברם, תיאור זה תופש חלק קטן מאוד מדבריה, ובמיוחד מדובר בניסיונותיה לבאר לבנות ירושלים את ייחודו של דודה. מעבר לכך, אין השיר מתמקד באלוהות ואין הוא עוסק בהגדרתה. מרכז העיסוק הוא בקשר שבין המקום והאדם ובמורכבותו. עניין שני המקופל באמירה זו הוא הפניה אל עולם האינטואיציה. שפת העולם כיום מייחסת חשיבות מרובה דווקא לכלים העל-שכליים וליכולת המטא-רציונלית. כאמור לעיל, ישנה סכנה מרובה במציאות זו, שכן היא עשויה להשליך את השכל אל ביב השופכין ולהתמכר דווקא אל הבלתי ניתן לבחינה שכלית כלל ועיקר. מאידך גיסא, שפה זו מאפשרת לפרוץ אל עבר עולמות לא ידועים ולהתקרב אל הדביקות הראויה בריבוננו של עולם. שיר השירים הוא השיר בו ניתן לבטא מושגים אלו בעזרת שפתו המיוחדת - שפת המשל והדימוי, הנגיעה הרופפת במציאות וההסתרה כפליים.

מה מתחדש בלימוד שיר השירים על האמונה?

א. סוגיית היסוד:

האמונה העזה כי ישנה באדם שלהבת פנימית המצפה להתגלות העניין האלוהי היא יסוד מוסד בכל עולם האמונה. ברם, נחלקו בעלי המחשבה הפנימית בדבר דרכי הפחת רוח זו. יש שטענו להרמוניה בסיסית הקיימת בין נפשו של אדם לבין בוראו. על כן כל שיש לעשות הוא להסיר את המחסומים ולגאול את נפשו

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

של האדם מהביצה בתוכה שקע. בעת שיוצת ניצוץ זה תפולס הדרך אל האמונה התמימה בקלות, כדרכה של האהבה, שמעת הצתתה חולה האדם בחולי האהבה ומוצא את עצמו בה.

לעומתם, הדגישו רבים מבני המחשבה הפנימית, את משל הכפרי המתאהב בבת מלך, או לחילופין - בן המלך התר אחר הרעיה הכפרית הפשוטה. בין כה ובין כה דימויים אלה אינם עוסקים בהיבט הציורי בלבד ובחתימה למפגש שסופו חיים טובים ומאושרים. חיפוש של אבדת בת המלך או לחילופין של המלך על ידי הרעיה אינו פשוט כלל ועיקר. בפירושינו הארכנו הרבה כדי לנתח את הבעיה הנובעת מהפער שבין אלוהים ואדם.

לפיכך ספר שיר השירים מסוגל להיות ספרם של מחפשי הדרך, אשר האהבה האלוהית מצויה בקרבם במלוא עוצמתה, אך אין היא פשוטה כלל ועיקר ואין נפשם נענית לה בקלות. העומדים נגד ההתקשרות באלוהות הם יסודות אחרים היקרים מאוד אף הם לנשמתו של האדם - זהות העצמית, הבחירה, החירות, בקשת המוחשיות והחושניות, ציור האלוהות כפי שהוא מצטייר בעיניו, ועוד תכונות הנובעות מעצם היותו האדם מה שהוא. זו עלולה להיות תחילתו של חטא העגל, ואף הרעיה הבאישה ריחה בעת שציירה את האלוהות ואת ההתקשרות בו בדרך מעוותת, אך זו עשויה להיות תחילת דרך מפותלת שסופה במפגש בין עוצמות - זו של מלך מלכי המלכים, וזו הקטנה ממנו באין סוף סדרי גדול אך יקרה לעצמיותו של האדם - נשמתו שלו. חלק ניכר מהשינויים העוברים על דורנו כרוכים בהכרה כי אל לו לאדם לבטל עצמו ואין מטרתו בעולם למחוק את אישיותו. להפך, ריבוננו של עולם הוא שהגדיר אותו בתואר מעט פחות מאלוהים ("ותחסרהו מעט מאלוהים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו") (תהילים ח, ו-ז), ובכך האדיר את כוח בחירותו ותחושותיו, חירותו הפנימית ועוצמתו הרוחנית. בספר שיר השירים באים כל אלה לידי ביטוי, בד בבד עם רצונה העז של הרעיה להיות כחותם על ידו של הדוד, ולדבוק בו כאילו היא חלק ממנו ממש. כאמור, זה אחד מאתגרי האמונה המהותיים בדורנו ואין כספר זה כדי להיות מקור לשאיבת עוצמות רוח.

המתיקות הסכרנית של האמונה המשלבת בדרך הרמונית מתמדת בנפשו של האדם אינה מצויה כאן, כשם שאין היא מצויה בספר תהילים. הבעיטה בעולם רגשותיו ופנימיותו, הכרתו ומוסריותו של האדם, אף היא אינה מצויה כאן. להפך, הרעיה באה אל הדוד עם כל אלה ומבקשת לפגשו. כבחי האהבה, בהם בא כל אחד מבני הזוג עם עולמו הפנימי והשתלבותם יחד היא עניין הלוקח זמן מאמץ והתכוונות וסבלנות, כך - לאחר הבדל אין סוף הבדלות והזכרה כי מדובר במשל בלבד - חיי האמונה. זהו תהליך ארוך וממושך שאינו פשוט כלל ועיקר, אך בסופו צפויה חוויית עולם של האמונה הרוממה ודביקות עולם בריבוננו של עולם. בקשת המפגש מביאה לשינויים רבים, בראש ובראשונה בעולמה הפנימי של הרעיה ובשינוי העמוק שהיא עוברת. ברם, גם ריבוננו של עולם כביכול משתנה, ואף הוא פונה אל בני האדם בשפה המתאימה להם. עיקרון זה, אותו הביא הרמב"ם בבארו את הקורבנות הוא יסוד התפישה:

ואני יודע שנפשך תברח מזה העניין בהכרח בתחילת מחשבה ויכבד עליך, ותשאלני בלבך ותאמר לי איך יבאו מצות ופעולות עצומות מבוארות מאד והושם להם זמנים, והם כלם בלתי מכוונים לעצמם אבל הם מפני דבר אחר, כאלו הם תחבולה שעשה השם לנו להגיע אל כונתו הראשונה, ואי זה מונע היה אצלו לצוות לנו כונתו הראשונה ויתן בנו יכלת לקבלה, ולא היה צריך לאלו אשר חשבת שהם על צד הכוונה השניה.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

שמע תשובתי אשר תסיר מלבך זה החלי ויגלה לך אמיתת מה שעוררתך עליו, והוא שכבר בא בתורה כמו זה הענין בשווה, והוא אומרו ולא נחם אלוהים דרך ארץ פלשתים וגו', ויסב אלוהים את העם דרך המדבר ים סוף וגו', וכמו שהסב השם אותם מן הדרך הישרה אשר הייתה. מכוונת תחלה, מפני יראת מה שלא היו יכולים לסבלו לפי הטבע, אל דרך אחרת עד שתגיע הכוונה הראשונה, כן ציוה בזאת המצווה אשר זכרנו מפני יראת מה שאין יכולת לנפש לקבלו לפי הטבע עד שיגיע הכוונה הראשונה, והיא השגתו יתעלה והנחת עבודה זרה... (מורה הנבוכים ג, לב).

אף שהדוגמה בה נקט הרמב"ם לא נתבארה על ידי רוב הראשונים כ"כניעה" של הקב"ה לעולמו של האדם, עצם קיומה של קרבת אלוהים הפונה אליו היא יסוד מוסד. לדור בו מבקש האדם לבוא עם כוליותו אל ריבונו של עולם, לפגוש בו, להשתנות, לשנות כביכול את דרכי התגלותו - רק ספר שיר השירים יכול לשמש כספר האמונה היסודי. למעלה מכך, מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים משמע שזה תהליך זמני בלבד. ברם, הדוגמה שהביא ("ולא נחם אלוהים") ודבריו בספר היד החזקה על הקורבנות מהם עולה כי אין מדובר במציאות זמנית אלא במציאות תמידית, מלמדים כי מדובר בכלל גדול בתורה.

ב. השבת מינוחי האהבה שבין אדם לבוראו:

ימיה של סוגיית העבודה מאהבה והעבודה מיראה כימיה של עבודת ד'. ייתכן ואף במחלוקת שבין קין והבל מצויה גרעינה, ומאז היא שזורה לאורך הדורות כולם. הקשר הכפול של "אבינו מלכנו" הבא לידי ביטוי במעמד האדם - "אם כבנים ואם כעבדים" - נידון פעמים רבות ואף אנו לא מנענו עצמנו מלעסוק בו לאורך פירושו לשיר השירים.

נכון לומר כי בדורות האחרונים של הגלות גבר יסוד היראה בעבודת ד', בעיקר בעת העיסוק בירור המידות ובתורת המוסר. למרות תנופתה הגדולה של החסידות והפקעת עבודת ד' מרשותה הבלעדית של הציות לשולחן ערוך (אם כי ללא ויתור חס וחלילה על חובה זו), שבה תורת ישראל לעבודה מיראה ולהעמדת הכל על חובת שמירת ההלכה, כאילו בזה די כדי לעבוד את ד'. יש להדגיש כי החסידות הצליחה בצורה מיוחדת לא להתנתק מהשולחן הערוך. בדרך פלאית נמנעה מלהעדיף את השמחה על פני ההלכה, ואת מציאת האלוהות בכל מקום על פני התביעה המתמדת לנקיות דעת ולטהרה מדתית ומעשית כאחד. באופן פרדוכסלי דווקא המתנגדות היא שהצילה את החסידות, ואימה עליה שאם תחריף את ההתנתקות מההלכה תנודה ותוחרם באופן סופי. ואכן, לא די שלא הביאה החסידות לרפיון בשמירת תורה ומצוות, עוד חיזקה מגמות אלה באופן מיוחד והחמירה פעמים רבות באורחות ההלכות.

ברם, כארבעה דורות לאחר ייסודה נכנסה אף היא למסגרות קשיחות. החסידות של היום אינה מבשרת את אותו להט פנימי עמוק, ואת הזיקה המתמדת לעבודת ד', לאהבת ישראל ולחיות הפנימית. אין היא נוהגת עוד כאוונגרד. אף היא מיסדה עצמה, פעמים רבות דווקא בחבורה אלטיסטית, מבחינה ומבדילה. אין היא עוד תנועת המונים, ואין היא נענית ליהודי הפשוט.

בשל כך יש צורך עמוק לחידוש שפת האהבה בין אדם ואלוהיו. ההרמוניה והשמחה, השאיפה לשלמות פנימית ולדביקות באלוהות, חייבות לשוב אל עולם האמונה. לא ניתן לעצום את העיניים בפני המחיר, הוא הסתת המוקד מהעיסוק האינטלקטואלי והשכלי אל החווייתי. ברם דווקא העולם בו אנו חיים, שכמעט

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הצליח לחסל את הבערות המלאה ומצמיח אנשי מחשבה ואמת, מלמד כי מבלעדי להט האמונה דבר אינו שווה פרוטה. ספר שיר השירים מזין את שפת האהבה בין הקב"ה לבני אדם. הוא קורא לתור אחר הדוד, לחפש אותו, להידיבק בו, לחלות בחולי האהבה שאינו מרפה מהאדם, ולכונן את הקשר עם הקב"ה על בסיס בקשה מתמדת של קרבת אלוהים. מעבר לאמת הנצחית המצויה בדרך זו של עבודת ד' יש בו גם מענה לתביעת הדור, המבקש למצוא את עצמיותו במלוא כוחותיו בעת שחי הוא חיי אמונה. יש צורך חיוני להקים מחדש את העולם האמוני על אדני האהבה. יש באהבה כוחות יצירה עצומים, הזדהות והשתלהבות, נכונות למסירות נפש ולהתמכרות פנימית. מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה. בעולם בו החיות הפנימית והאהבה היא התביעה הגדולה, יכולה לבוא עבודת ד' עצומה, המושגת על להט אש קודש בריבוננו של עולם, יחד עם הקפדה יתרה שלא להקריב אש זרה אשר לא ציווה ד'.

ג.הדינמיות:

אחת ממאפייני ההלכה הוא הקבעיות המתמדת. אין הכוונה בדברים אלה לסוגיית שינוי ההלכה, כי אם לאורח החיים שהיא מעצבת. ההלכה תרה אחר אורח חיים קבוע ויציב, שווה לכל נפש ונותר על כנו עם חילופי העתים. בעיקר באים הדברים לידי ביטוי בתפילה - זו שבמהותה אמורה להגיב לכל תהפוכות הנפש אימצה אל חיקה את תפקיד הקביעות והסדר, ותפילות כנגד תמידין תקנו. בשל כך הפכה להיות ציבורית ומנוסחת מראש, וקבועה בזמן ובמקום. ביסודה התפילה מכוונת לחיי שעה, והיא נועדה לאפשר לאדם לפנות אל הקב"ה בשל עניינים שהתרחשו בעולמו. למעשה, התפילה דהיום היא חלק מעבודת ד' הקבועה והבלתי משתנה, וביסודה אין היא ממלאת עוד את התפקיד המקורי שנועד לה. שתי סיבות היסטוריות הביאו לדמותה של התפילה בימינו. ראשונה בהן היא המשימה הנוספת שהוטלה על התפילה עם חורבן בית המקדש. כאמור לעיל, אין התפילה דהיום מקדשה של הנשמה בלבד, אלא היא מהווה תחליף לעבודת התמידים ותפילות כנגד תמידין תקנום. משום כך נוספו ממדים של קביעות ושל ציבוריות. כדי לרכז ציבור סביב מעמד מסוים יש צורך בזמני התכנסות קבועים, ואף בנוסח קבוע שהכל יכולים להיות שותפים בו. לפיכך התפילה היום היא גם בבחינת 'ונשלמה פרים שפתינו'. עיקר התפילה הציבורית הפך לחלק מקביעות האומה הישראלית בעבודת ד', והאדם הבא לתפילה בא כאבר באומה. תפילתו הפרטית אינה עומדת עוד במוקד, וכשהוא מבקש לומר אותה היא נדחקת בברכה הכללית "שומע תפילה".

סיבה שניה אינה רואה בתפילת הקבע עול שהוטל על התפילה הדינמית והכביד עליה את עצמו, אלא דווקא פיתוחה של זו. תפילת הקבע מאפשרת לאדם להשתחרר מבעיות הניסוח והעמידה לפני הקב"ה. אין הוא חייב לחבר בעצמו את תפילתו כי זו מוגשת לו על ידי חכמי כנסת הגדולה. בשל כך יכול הוא להתפנות אל עולמה של המחשבה ושל הכוונה בתפילה. שחרור זה מביא הן ליכולת מופלאה של שיח עם הקב"ה גם למי שאין השפה נענית לו, והן להרחבת מושגי התפילה מעבר לאנוכיותו של האדם. רבי יהודה הלוי מבאר כי אכן זוהי מגמת התפילה הקבועה מראש - היא מחייבת את האדם לצאת ממסגרותיו

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הפרטיות, ולהתפלל על כלל עם ישראל על מצוקותיו ועל שאיפותיו. ברם, לא ניתן להכחיש כי שתי סיבות אלו אינן משלימות את הפער הקיים בין האדם לבין התפילה בשל היותן סיבות שבדיעבד. לא ניתן להכחיש אף את העובדה כי מלכתחילה לא הייתה התפילה מנוסחת מראש וזמניה לא היו קבועים. אין התפילה מלמדת על עצמה בלבד אלא על הכלל כולו. אם בארזי ההתעוררות הנשמית נפלה שלהבת הקבע, מה יגידו אזובי ההלכה שמלכתחילה הם קבועים ויציבים לעד. בשל כך גדלה אמנם הוודאות כי ההלכה תקימה, והיציבות הביאה לתפילה מתפללים רבים האופן קבוע תוך נאמנות ומחויבות ליטול בה חלק. ברם, מחירו של תהליך זה נקוב בצדו - ההתרחקות הנפשית. וחוסר ההתרגלות לדבר עם הקב"ה ולפרוש בפניו את עולמו הפינמי של האדם.

שיר השירים הוא ספר האמונה הקורא להעמדת מקומה של התגובה לשינויי העתים במקומה הראוי. חובר הוא לספר תהילים, שאף הוא אינו ספר קבע אלא מעמדים שונים של הנשמה למציאות משתנה. תולדות האדם הן תנועה מקטבים שונים. עתים חש הוא רגשי קרבת אלוהים והוא מלא רגש תודה ושבח. עתים הוא חש רגשי ניכור וריחוק והוא מבקש לזעוק. עתים הוא חש רחוק מפני אלוהים ופעמים הוא קרוב עד מאוד. כאמור, דינמיות זו היא נשמת אפו של ספר תהילים, בו מגלה דוד המלך עולמות מחודשים בכל פרק. דינמיות זו היא גם מהות ספר שיר השירים, בו למדנו על תנועה מתמדת ועל זמנים שונים ביחסי כנסת ישראל והקב"ה וביחסי אלוהים ואדם.

וזאת למודעי: דינמיות משמעה גם ריחוק. ניתן לקבוע כי במקום בו אין דרך להתרחק אין משמעות לקירבה. ימי האמונה יודעים ימים של חולשה ושל עצלות, של יובש ושל עולמות אחרים ומגוונים שאינם מאפשרים טיפוס למרומי גבהים ופעימת לב משותפת בעוצמתה של אמונה. לכל אלה אין מקום בעולמנו האמוני הדינמי, ובשל כך אנו מונעים עצמנו מנפילות גדולות, אך גם איננו יכולים להגיע למרומי אל ולהדהות פנימית עמוקה, חיה ותוססת. ספר שיר השירים מאפשר לפחות לעובר חוויה זו בעולם הנפשי והרוחני. הוא עצמו מתאר ימים אלה, והוא עצמו מלמד כי גם בעתות משבר אני לדודי ודודי לי אף שאין הדבר נגלה לעיני.

ד. החיים:

בעת העיסוק בכתבי הקודש יש לייחס חשיבות גם לדמות המשל. אין מדובר בטכניקה להעברת מסרים בלבד, ונדרשת שימת לב גם לכלי בו השתמשה ההתגלות האלוהית לחשוף את תכניה בפני קהל האמינים. משלו של שיר השירים מלא חיים. הוא קורא דרור לאהבה הצנועה, לטבעיות החיים, לחלומות הרומנטיים ולקשרי איש ואישה. אין הוא מספיר את עוצמתה של האהבה ולא את העונג הכרוך במציאת אהבת הנפש. הקשר שבין איש ואישה אינו תועלתי בלבד, ויש לשים לב כי המשפחה כאמצעי לקיום העולם ולמימוש מצוות פרו ורבו כלל אינה מופיעה בו. זהו סיפור המעלה על נס את עוצמתה של האהבה מכוח היותה היא עצמה, ולא כמשרתת כל עניין אחר. במוקד המשל אנו למדים כי כוחות גדולים מנחים איש לאהבתו, ועולמות נפשיים רבים מקופלים בזיקה ההדדית הנוצרת בין המינים. המשל גם מייחס חשיבות לחלק הפיזי של האהבה - כבכל ספרי המקרא אנו חוזים בהערכת מרובה כלפי היופי, התמימות, השלמות והנוי.

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

גופו של אדם אינו עניין שיש לברוח ממנו אלא יש לייעדו לאהבת הנפש. העולם הפורח מסביב אינו מהווה איום, והאהוב קורא לאהובתו ליטול חלק במסע התבוננות, בהתעוררות התחייה וביפי ההווה.

על רקע ימי הגלות קשה להמעיט בחשיבות שינוי מגמה זו. אחד המחסומים העיקריים של האמונה בדורנו היא התחושה כי האמונה עוינת את החיים. הראי"ה הבחין בכך כבר בדורו ותופעה זו הולכת וגוברת. אין מדובר בקשיים אידיאולוגיים או תיאולוגיים, כי אם בתחושת מחנק ובהבנה מוטעית כאילו אין באמונה אלא הכבדת עול החיים והכנעתם. התדמית כאילו ייעוד האמונה וההלכה הוא למתוח קו שחור על צבעוניות החיים מהווה היום גורם מרכזי להתרחקות ממנה. בעיקר נוגעים הדברים כלפי הקשר הרומנטי - תדמית ההלכה כאילו אין תפקידה אלא לעקור את כל הטוב והנעים בחיים, ולהעמיד תחתיהם את הזהירות הקפדנית מכל נטייה יצרית, מביאה לידי מאיסה בדרך זו, על ידי האדם שכוותיו פועלים בו במלוא מרצם, והוא תאב ומחבר לחיים בדרך הארץ הנורמלית.

דרשנים רבים משתמשים בטיעון היצרי כדי לבאר את תפקידה של ההלכה. הם טוענים כי בלעדיה נותן אדם דרור ליצריו ומתמכר לחולף ולעובר בחיים. טענה זו נכונה עד מאוד, ולצערנו הרב ניתן לאמת אותה מכל עבר. ההפקרות המינית, הסטיות המרובות ומשבר המשפחתיות מהווים עדות חיה, זועקת וכואבת, לנזקי העולם המעמיד את הקשר הגופני במוקד ההתקשרות שבין איש ואישה. החיפוש המתמיד אחר ריגוש, ללא ייעוד וללא נאמנות, הוא אבי כל חטאת. מי שהורגל בזעזועי הנפש מגיל צעיר, ולא במאמץ הבניה האיטית והמחויבת, שוחק את עולמו הרגשי באינטנסיביות, ואין הוא רגיל עוד להתאמץ ולבסס את ההתקשרות על בסיס בניה משותפת ומאמץ לגלות בכל יום מחדש עולמות נסתרים. ברם, דרשנים אלה עוצמים את עיניהם מהעובדה כי לעתים דווקא דבריהם הם המרחיקים את האדם מהאמונה ומהנכונות לעדן את יצרו המיני. אזהרותיהם ואיומיהם בפני היצריות משיגות פעמים רבים את המטרה ההפוכה. שומע לקחיהם יודע בעצמו כי חיים בסיר ולא מוות, וכי עולמו החויתי עשיר הוא ואין הוא שייך ביסודו לכוחות האופל כפי שמצטיירים דבריה. כשנושאי דבר האמונה באים לדבר בגנות האהבה שיש לה ביטויים מעשיים, נתקלים דבריהם בחוסר אמון שכן האזהרות מפניהם הם מזהירים אינם נתפשים בהכרח כדבר רע. אדרבא מיצוי החיים הוא עניין שיש לענות בו ואין לראותו כשלילי. למעלה מכך, טענות אלו רק מגבירות את הברירה והסלידה מחיי אמונה, שכן הם מחזקות את ההנחה המוטעית כי כל מגמתה של האמונה היא החנקת החיים.

משיר השירים עולה מסר שונה, אם כי לא הפוך. שיר השירים הוא שירת החיים המתרווננת שאינה פוסחת על כל גילוייהם. הטבע והאהבה מוגשים בפני הלומד במלוא חופניים, והוא חש כי הם דוברים בשפתו וכי המשל הוא חלק מבניין עולמו. בד בבד מודגשים שני עניינים: ראשיתם הצניעות בה נוהג הדוד בתיאור הרעיה, להבדיל מגסותם של אנשי הרחוב הקוראים אחריה שובי שובי השולמית. לומד המגילה עומד על ההבחנה שבין אהבה לתאוה ובין עדינות לגסות. הוא למד כי אין הצניעות מבקשת לחנוק את האהבה בעודה באיבה, כי אם לשחרר אותה מפני ההיסחפות אחר היצריות ואחר הלהט המיני. הוא למד כי במקום בו יש אהבה אמיתית מקפידים האוהבים שלא לתת לזר לקרב אל הקודש, ואינטימיות היא סמלה המובהק של אהבת הנפשות האמיתית. כל אלה הם שיעורי אהבה, המועברים בעזרת השימוש במשל, שאף הוא צריך לימוד. עניין שני הלמד הוא הנאמנות של בני הזוג. גם בעת משבר וגם בשעה שנתרחקו זה מזו, אין

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

הם מגיעים לפירוק החבילה ואין הם נוטשים את חלומם המשותף. הלומד למד כי נדרש עמל רב בביסוס חיי אהבה, וכי אהבה אמיתית נבחנת בעיתות משבר ובעת שהתעמעם אישה והאפר כיסה את הגחלת הלוהשת.

בכך פותח שיר השירים פתח לחיבור האמונה והחיים, ולהבהרה כי אין האמונה עוינת אותם כלל ועיקר, ואף לא באה לקפד את ראשם. להפך - יפים בעיניה האהבה והחיזור הסתיו והטבע. כל אלה כאשר הם חלק ממהלך עדין וצנוע של התקשרות נשמית מורכבת ומפותלת. בכך נפתח פתח גדול לאמונה, ועל כן גם משלו של שיר השירים יפה הוא לביסוסה של אמונת דורנו.

ה. ההכרה במכשולים החיצוניים:

מטבע הדברים, מוענקת תשומת הלב העיקרית לנושא העיקרי בחיי האמונה, הוא יחסי הדוד והרעיה עצמם. ברם, בשיר השירים מצויות גם דמויות משנה. מכשולים רבים עמדו בפני אהבת בני הזוג - המציאות עצמה, שבאה לידי ביטוי במות אביה, ובהשאתה מחוסרת הגנה; בנות ירושלים שפתחו בבזו וסיימו בסיוע; שומרי החומרות שפתחו באדישות וסיימו בהכאה ובהרבעה; רעי המלך; מלכות ופילגשים; בני ירושלים הצופים בה בעלותה עם שחר ועוד. זיהויים האפשרי נידון במהלך הפירוש, אך שאלת הזיהוי היא שאלה משנית. עצם העובדה כי קיימות דמויות משנה היא החשובה בהקשר זה, כיוון שהיא מלמדת שדרכה של האמונה אינה פשוטה גם מבלעדי העניינים הפנימיים המלמדים על הפער שבין אלוהים ואדם. טענה זו מקבילה לחתימת רבי סעדיה גאון את מבואו לספרו הנבחר באמונות והדעות. כאמור לעיל, העמיד רבי סעדיה גאון את האמונה על אדני השכל המוצק, שרוח סערה אינה יכולה להזיז ממקומם. הוא טען לכלליות ולאונברסליות, לנצחיות וליציבות האמונה, וטען כי ניתן להוכיח באופן בלתי מעורער את יסודותיה. ברם, אף הוא התמודד עם המציאות המלמדת כי רבים מבני האדם אינם מאמינים. בדבריו העלה תר אחר הסיבות מפני מה לא מצליחים יסודות האמונה השכלית להביא את העולם כולו לחיי אמונה, ומדוע רבים בני האדם אשר לא השתכנעו מעוצמתם. בתשובתו הוא מונה שמונה סיבות שאינן ממין העניין, שהם המרחיקות את העולם מהאמונה. בין סיבות אלו מצוי ניתוח אופי האדם, המעדיף שלא להיכנס כלל ועיקר לחקירה השכלית; התביעה הגדולה שהאמת דורשת, המרחיקה בני אדם מלקבל את עולה; העובדה כי מחפש הדרך נתקל בדרכו בביאורים רדודים של אנשי אמונה, וכיוון שהסיק שזו רמתה של האמונה התרחק ממנה ועוד ועוד.

גם דרכה של האמונה מבית מדרשו של ספר שיר השירים אינה ודאית ואף לה מפריעים רבים. יש המבקשים לפתות אותה לבוא עימם, כבני ירושלים הקוראים לרעה שובי שובי השולמית. ניתן לראות את עינוגי החיים ואת תאוות הבשרים הזולה, כחלק מבני ירושלים המודרנית; יש הטוענים כי היא בלתי אפשרית ותובעים מהרעיה לחזול מניסיונותיה להגיע אל המלך בירושלים. כך נהגו בנות ירושלים בתחילת דרכה של הרעיה; יש המונעים דווקא מהמלך מלהגיע אל לב הרעיה. ייתכן ואלו רעי המלך, העושים כל שביכולתם כדי לרפא את המלך משגיונותיו. חז"ל ביאור כי מלאכים בשמים עורמים קשיים בדרכה של האמונה, וטוענים כלפי שמיא מה לילוד אשה בינינו; וישנם מצבים קשים אובייקטיביים, שכן

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

אף אנו מצויים פעמים רבות בתחושה כי יתומים מאב אנחנו, ונאלצים להתמודד עם אחים גדולים המבקשים לשעבד את ישראל ולמנוע מהם את החופש למציאת דרכי ד'.

לימוד שיר השירים אפוא אינו מעמיד את כל בעיות האמונה על בסיס היצר הרע, ואינו בא מעמדת נזיפה מתמדת וחוסר אמון מוחלט באדם וביכולתו. בעל המגילה מכיר בקשיים, הן האימננטיים - בהם עסקנו בהרחבה הנובעים מהפער המהותי בין אלוהים ואדם, והן בקשיים הסובבים את חיי האמונה ששמים ממשולים מתמידים בדרכה. לימוד מגילה זו מחדד את ההכרה במחסומים אלו, ומעצים את היכולת להתמודד עימם לא רק כדי לעקפם, אלא כדי להפוך אויב לאוהב כפי שעשתה הרעיה עם בנות ירושלים.

למעלה מכך, מחסומים אלו אינם רק של מבקשי רעתה. הדוד עצמו הוא שהציב חלק מהם. גם במקום שלא ניתן להתמודד, והשומרים הסובבים בעיר מכים ופוצעים את מבקשי האמונה, מלמד שיר השירים כיצד לדבוק בריבוננו של עולם. בפירושו הצענו כי השומרים מכים את הרעיה כתוצאה מציוויו של המלך. לא די שדודה חמק עבר, עוד הוא מנחה את השומרים שלא לסייע ביד הרעיה למוצאו ואף להכות בה. מכות רבות הוכה עם ישראל דווקא על ידי שומריה של המלך. אף דודנו חמק עבר, ואף בפנינו הוצבה מציאות קשה כי אין אנו יכולים עוד למוצאו. מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומה של ברזל בין ישראל לאביהם שבשמיים. אף על פי כן, שבה הרעיה ומשביעה את בנות ירושלים לומר לדודה כי חולת אהבה היא. יכולתה להידבק בריבוננו של עולם, דומה לדברי אויב, האומר "הן יקטלני לו (קרי) איחל", ולקשר הקמאי בריבוננו של עולם, ולדברי האגדה - "אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, אף על פי שמיצר ומימר לי דודי - בין שדי ילין" (שבת פח ע"ב). בדורנו שחזה הן בשוב ד' ציון והן בהסתר הפנים הנורא בימי מלחמת העולם השנייה אנו זקוקים להדרכה זו. למעלה מכך, איש אינו מבטיח כי לא יבואו ימים אשר נאמר בהם כי אין לנו חפץ, ודודנו יחמוק ויעבור מפנינו שוב. ייתכן אף ונחוש את כאבם של השומרים המכים ופוצעים, והדבר יקשה שבעתיים - הן בשל המכות והן בשל העובדה כי דודנו הוא שציווה אותם להכות. אף על פי כן, לא יירתע המאמין מלדבוק באלוהיו, לקבל ייסורים באהבה, ולתור אחר עתיד מאיר יותר, בו יתגלה הדוד מחדש, ושוב יוחלפו תיאורי אהבה הדדיים בין האוהבים.

1. חיבור הפרט והכלל:

העמדת שיר השירים כספר היסוד ללימודי האמונה עשויה להשתלב בחיי האמונה ובחיבור התורה והחיים. השילוב המיוחד של הסוגיה ההיסטורית הכלל-ישראלית עם עולמו הפרטי האמוני של האדם, מחבר את האדם הן לכנסת ישראל והן לריבוננו של עולם. יפים דברי המדרש בתנא דבי אליהו: אמר לי: רבי שני דברים יש לי בלבבי, ואני אוהבן אהבה גדולה, תורה וישראל, אבל איני יודע אי זה מהן קודם.

אמרתי לו: דרכן של בני אדם שאומרים, תורה קדומה לכל, שנאמר ד' קנני ראשית דרכו, אבל הייתי אומר, ישראל קדושים [קודמין], שנאמר קודש ישראל לד' ראשית תבואתו (אליהו רבה, פרשה טו).

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

אנו לא באנו להכריע אם ישראל קודמים או התורה קודמת אלא להעלות את שניהם בקנה אחד. בכל דברינו עד כה לא נאמר ולו פעם אחת כי יש לזנוח את הכללי והלאומי לצורך עיסוק בפרט, וכי יש לזנוח את יעדי כנסת ישראל כגוף ציבורי הנושא בחובו את נשמת האומה. כלל גדול הוא בתורה, כי אין המצוות עניינם הפרטי של היהודים, אלא מקדש מעט שמחויב כל יחיד לבנות כחלק מבניין האומה. תורת ישראל לא נתנה לאדם הפרטי כדי שישלים את ייעודו, אלא ניתנה בקהל רב לעם ישראל כולו, ולה יעדי תיקון עולם במלכות שדי. נושאת דברה היא אל האומה הישראלית כולה, והציבוריות הישראלית היא המקום בו נגלה דבר ד' ובו מתממש ייעוד העולם. העובדה כי לשיר השירים שני נמשלים - לאומי ופרטי - מאפשרת לקשור את שני העניינים זה בזה ולרומם את שניהם כאחד. האומה הישראלית תמשול בכיפת המבקשים את דרך ד', שכן שיר האהבה עוסק ביחסי כנסת ישראל וקודשא בריך הוא. עולמו האמוני של האדם מקביל לסיפור זה, ועל כן אף הוא ימצא את מקומות בעת התחייה בה אנו חיים היום.

דברי סיום:

ביסוס האמונה על ספר שיר השירים ישיב את האמונה לשורשי החיים. אין אנו עוסקים במה שהוא חוצה לנו כי אם בנפשנו פנימה; אין אנו מתעלמים מהשפה בה אנו דוברים, כי אם הופכים אותה לאבן יסוד ושורש נטוע עמוק בעולם האמוני; אין אנו קוראים עוד לפענוח רציונלי של הגדרת האלוהות, כי אם פונים אל החיבור והנפשיות שבמפגש עימה; אין אנו ממשיכים את עוינות החיים והתורה כי אם רואים אותם כאחד.

מובן מאליו כי לא ניתן להעמיד הכל על שיר השירים. היותו של שיר זה קודש קודשים מחייבת קודם לכן יכולת כניסה אל הקודש ואולי אף אל החולין. גם החולין מצריכם מאמץ עילאי. את שלמדנו בשיר השירים ברמז מלמדת הנבואה במקומות רבים. גם בשיר השירים היו משברים בעולמה של האהבה. במקום אחד נתן נרדה של הרעיה ריח רע אותו דימו חכמים לחטא העגל. במקום אחר מצא התרגום דבר מה גרוע מכך - את לבה הער בעת שנתה של הרעיה דימה התרגום לעונש קשה על סטייה וחטא. הנבואה לא הצניעה התדרדרות זו כי אם חשפה אותה לעין כל. הנבואה מלמדת פעמים רבות מה קרה לאהבה העמוקה בעת שנתחלפה בחמדת בשר, בחיפוש אחר הריגוש, בסטייה ובזנות. יפה המשל בו משתמש מחבר ספר משלי, בעת שמזהיר הוא מפני אישה זרה:

לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה. כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי. וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב. עבר בשוק אצל פנה ודרך ביתה יצעד. בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה. והנה אישה לקראתו שית זונה ונצרת לב. המיה היא וסררת בביתה לא ישכנו רגליה. פעם בחוץ פעם ברחבות ואצל כל פנה תארב. והחזיקה בו ונשקה לו העזה פניה ותאמר לו. זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי. על כן יצאתי לקראתך לשחר פניך ואמצאך. מרבדים רבדתי ערשי חטבות אטון מצרים. נפתי משכבי מר אהלים וקינמון. לכה נרווה דודים עד הבקר נתעלסה באהבים. כי אין האיש בביתו הלך בדרך מרחוק. צרור הכסף לקח בידו ליום הכסא יבא ביתו. הטתו ברב לקחה בחלק שפתיה תדיחנו. הולך אחריה פתאם

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

כשור אל טבח יבוא וכעכס אל מוסר אויל. עד יפלח חץ כבדו כמהר צפור אל פח ולא ידע כי
בנפשו הוא (משלי ז, ה-כג).

סכנות אלו לא באו לכבות את אשה של האהבה אלא להזהיר מפני סטייה ממנה, וללמוד את כלליה. מדובר באש שמים רבים לא יוכלו לכבותה ונהרות לא ישטפוה. משום כך יש צורך בשמירה קפדנית עליה. אחד מארבע אבות נזיקין היא האש הגדולה אשר יוצאת בשדה ומוצאת קוצים, ומבעירה את כל סביבותיה בלא להבחין בין דבר לדבר. גם נבואות היום ההוא, בו יתגלה ההבדל בין עובד אלוהים לאשר לא עבדו מדומים כיציאת אש, אשר מחממת את הצדיקים המוגנים אך מכלה האישה היוקדת את האחרים. עוצמות האנרגיות המצויות באהבה, הן באהבת הגופנית והן בקרבת אלוהים, מחייבים זהירות וכללי התקרבות.

למעשה מדובר בשלוש קומות. ראשית בהכנת שפת האדם. אין הניגוש לשיר השירים יכול לבוא עם כל גסותו. כאמור לעיל, בדברינו על רבי עקיבא, חלק בלתי נפרד מיכולתו לקרב אל הקודש תלויה בדרך הארץ שקדמה לתורה. הצורך להעמיד את העולם הפנימי באופן מסודר, בהכרה פנימית ברגשות האדם, וביכולת להבחין בין תאוה לאהבה היא תנאי ראשוני. שני בהם הוא הקודש עצמו. האיסור לפרוץ אל הקודש נוגע גם בעניינים רוחניים. חלק בלתי נפרד מסכנה זו הוא בסיסה של ההלכה. דורשים רבים ראו את פרשת נדב ואביהו שביקשו לפרוץ אל הקודש המענג קודם היותם מוכנים לדבוק בה ללא הנועם המתלווה לחייה. כך באר גם הראי"ה בשלכו את המדרשים העוסקים בחטאם כולם יחד:

ונדב ואביהו, אשר בזריחת פאר רוחם שאבו תוכן הארתם אז ממעין הבינה, המוכנה כבר להאציל אצילות מוגבלת, להיות משתווה לערכי עולמים, אש זרה הקריבו, ובקרבתם לפני ד' וימותו, ונועדתי שמה לבני ישראל, ונקדש בכבודי.
וידע ישראל אז עדי עד את יסוד חייו ועולמו, כי ממקור חכמה יצא, וממענייה העליונים הרי הוא הולך הלוך ומתרווה, אשר רק בהקשבת רב קשב, בקישור למרומי הקודש, ילכו הפלגים עם הבעתם ברבבות גוונים לדברי אלוהים חיים, שכולם נתנו מרועה אחד.
וצימאון ריווי הנועם, אשר לנשמות הטהורות, של מיודעיו של מקום, שבהם נקדש הכבוד, פועל הוא את פעולתו המעוטרת לחיי השעות אשר בשטפי הנצחים... (אורות הקודש ב, עמ' רפו).

משום כך התבססה קודם כל תורת ישראל על ההלכה. אין מדובר בחידוש של התורה שבעל פה לאחר החורבן. עיקרון זה מופיע כבר בתורה עצמה, באמירה כי זה אחד מהעקרונות המייחדים את אמונת ישראל "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום" (דברים ד, ח). גם בספרי הנבואה אנו מוצאים קריאה לשמירה על אורחות חייה של ההלכה, אם כי באופן שונה מזו של התורה שבעל פה שבימינו, עניין הדורש בירור לעצמו. למעלה מכך, אין מדובר רק בשאלות התנהגויות אלא גם בתחום האמונות והדעות. לא לחינם הקפידו כל בעלי תורת הסוד על כללי התנהגות. לעולם אין מדובר ב"קורסים לקבלה" או בדבר מה הדומה לכך. הרב הנזיר הדגיש בתחילת ספרו קול הנבואה כי גדולי בעלי תורת הסוד היו גם גדולים בהלכה. הידע השיטתי לא היה תמיד פתוח לכל. התביעות שתבעו חברי תורת הסוד כדי להצטרף אליהם מלמדות על הכרתם בדבר הצורך לקדש את הגוף. עולמה של ההלכה הקבלית עולם מחמיר הוא. באותם מקומות בהם חדרה הלכה זו לפסיקה, בעיקר דרך רבי יוסף קארו איש צפת, אנו למדים את פניה. משולבים בה יסודות הלקוחים מספר הזוהר ומהתנהגותם

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

של חכמי אשכנז, שהציבו רמה גבוהה של שמירה קפדנית על מנהגים וכללי קירבה אל הקודש. רק לאחר מכן העיזו לעסוק בדברי תורת הסוד.

כל זה נכון באופן כללי, אך בעוסקנו בשיר השירים הוא מחויב ככל כפליים. שכן ספר שיר השירים הוא טעון, לא רק בשל נמשלו אלא אף בשל משלו. העובדה כי עולם דימויי לקוח מהעולם המיני הופך אותו לדבר מה המחייב שמירה קפדנית, לבל יאכל אדם את קליפתו המשלית ויזרוק את תוכו הפנימי. מדובר בזהירות ברבדים שונים. ראשית, בשלמה המלך. רבים מבני דורנו טימאו את דמותו והפכו אותו לאוהב נשים ותאב להן. הם התעלמו מהיותו בונה המקדש ומהעובדה שזכה להתגלות אלוהית רצופה. הם לא הושפעו מהעובדה כי מעלות האדם כולו קופלו בו וכי זכה לכתוב את השיר המיוחד בשירים, ונדבקו דווקא בכישלונו שאף הוא מחייב לימוד לעצמו. הידבקות זו - יותר מאשר מלמדת על שלמה המלך מלמדת על המתבוננים בו. גמדים טרוטי עיניים כינה אותם הראי"ה בבוז. היחס לדמותו של שלמה מהווה רק מבוא לסכנות המרובות האורכות לניגש אל הקודש פנימה.

לפיכך, עולה השאלה העקרונית בדבר מאזן הגישה לשיר השירים, לאמור: אף אם אכן מדובר בדבר מה כה טעון וכה מסוכן, אולי כדאי להניח לו, ולהותיר את האמונה על אדניה הקודמים - הלוא האפשרות כי דווקא גישה זו תוביל להתמוטטות החיים צריכה להרחיק אותנו ממקומה?

שתי תשובות בדבר. ראשונה בהן היא כי לא ניתן לענות על שאלה זו בלא לערוך את המאזן כולו. כמה דלתות אמונה ננעלו דווקא בשל האטימות לשפה המתחדשת בדור? מי התיר לבוני החומות לחסום את דרכם של מבקשי הדרך החיה, בשם הטיעון כי דרך זו מסוכנת? כיצד ניתן להתעלם מהעובדה שרוב מוחלט של עם ישראל נטש את האמונה בריבוננו של עולם, ואף חלקו הקשור למסורת עושה זאת כחוויה תרבותית ולא כאנרגיה של אמונה? איכה יישמר כוחה העיקרי של ההלכה, הנובע מתוך קבלת עול מלכות שמיים, ולא תיהפך תורת ישראל לשריד מימים עברו בלבד?

מעבר לכך, עומד טיעון שהוא גבוה בהרבה. למעשה, מדובר בשאלת יסוד בדבר סלילת הדרך רצופת המכשולים בין הסיכוי לבין הסיכון. הערעור על הגישה לשיר השירים בנוי על ההנחה כי יש להעמיד את הסיכון בראש כל השיקולים. לעומת זאת, דומה שדרכה של תורה אינה כזו. ניתן לבסס טענה זו על ידי בחינת התייחסות התורה לאחר היסודות המהותיים בותר בתולדות האומה היא הכניסה לארץ שתואר לעיל כדבר המסוכן ביותר מבחינה רוחנית, אך התורה לא מנעה את עם ישראל מלהיכנס אלא ציוותה ליטול את המשימות כולן ולהתמודד בסיכון.

המעין בספר דברים ימצא כי התורה מזהירה מפני הסכנה הרוחנית הגדולה ביותר העומדת בפני האומה הישראלית. אין מדובר בתוצאה של הנדודים במדבר, ואף לא בשל הלחם הקלוקל. להפך - התורה רואה בכניסה לארץ את הבעיה העקרונית.

ניתן היה להניח כי בשל הסכנות הרוחניות תאסור הכניסה לארץ. למעלה מזו, יש להדגיש כי אין מדובר בסכנות בלבד כי אם בוודאות, שכן ריבוננו של עולם אומר למשה "הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלוהי נכר הארץ", ללמדך שלא מדובר באפשרות אלא בוודאות. אף על פיכך נצטוו ישראל להיכנס לארץ. ביאור הזוהר לחטא המרגלים רק מעצים התייחסות זו. פרשנים רבים תרו אחר מקור חטאם של המרגלים - כיצד קרה שדווקא לנשיאים ראשי העדה אירע שארץ ישראל כה הפחידה אותם,

פרק כג': משמעות שיר השירים לאמונתו של אדם בימינו

עד שהוציאו דיבת הארץ רעה והביאו לנדודי עם ישראל במדבר. יש שביארו כי חטאם היה בהכרה כי לא ניתן לעבוד את ד' בארץ בשל העיסוק המתמיד בפירות הארץ ובעבודת אדמתה. אף על פי כן לא נתקבלה עמדתם, וריבוננו של עולם ענש את המסרבים לעלות.

דומה כי תשובת התורה לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על הכלל כולו יצאה. אין החרדה מפני הקלקול מקלקלת את השורה עד כדי מניעת התייחסות. ריבוננו של עולם מצווה על הכניסה לארץ מפני שכניסה זו היא הדבר הנכון שיש לעשותו. מאידך גיסא, יש להדגיש כי אין בציווי להיכנס לארץ פטור גורף וחסינות מפני החטא והעוון. אין ריבוננו של עולם מניח לאומתו לשקוע ולהיסחף בסכנותיה. בד בבד עם הציווי להיכנס הוא מזהיר מפני מכות הארץ היא ותחלואיה ומצווה להיות נאמנים לדברו. לא זו בלבד, אלא התורה עצמה מקימה מנגנונים רבים כדי להתמודד עם סכנות הארץ. דוגמה לדבר היא מצוות הזיכרון ההיסטורי שהובאה לעיל.

כלל גדול הוא בתורה. במקום בו ישנן סכנות רבות בדרכה של הדרך המביאה אל הפסגות אין להירתע מפני טיפוס בשל הסכנות. יש להקדים התמודדות עם הסכנות, ללוות באופן מתמיד את המהלך הרוחני בבחינה מתמדת, בתשובה, בתיקון, בתפילה. נראה כי יפים הדברים גם לחיי האמונה של ימינו. תחת הרתיעה מפני החיפוש יש להעמיד אותו על אדנים מבוססים. במקום לבקש לחנוק את קול האהבה והעולם הרוחני, יש להוביל אותו בין הכרמים, גדר מזה וגדר מזה, שאינה חוסמת את הדרך, אלא מנחה אותה. ככל שתרבה שמירת ההלכה, והגדר הקיימת מחד גיסא, וככל שתרבה נורמליות החיים כן לא תיהפך ההתבססות על שיר השירים לרועץ. לא ניתן לכבות את האהבה לריבוננו של עולם. ברם, לא ניתן להפקירה ולהניח לה ללכת אל כל אשר יחפוץ הלב כי עקוב הלב ומי ידענו. שמירה קפדנית של ההלכה, לא רק כאורח חיים מחייב כי אם אף כאחד המרכזים של העיסוק התורני ושל קביעות העיתים לתורה, היא תנאי הכרחי המאפשר לכוחות הנפש לעלות גבוה מעל גבוה. שמירה זו מביאה טובות הרבה, ובענייננו היא מהווה את הבסיס המוצק בארץ המאפשר להעמיד סולם שראשו מגיע השמימה. אין כספר שיר השירים כדי להביא אור האמונה בעולם. לא לחינם קרא אותו המדרש השיר המעולה מכל השירים, וזה שיר השירים אשר לשלמה - למלך שהשלום שלו.