

ונרגן מפריד אלוף

(תגובה לביקורת של נדב שנרב על ספרו של הרב שג"ר "כלים שבורים")

פתיחה

מעיקרא סבור אני שאין זה מתאים להגיב על מאמר ביקורת מסוג כזה, בעיקר עקב סגנון הכתיבה אשר לענ"ד לא ראוי כלל לעלות על דפי כתב-עת תורני חשוב כזה¹. אך מאחר והעורכים החליטו לפרסמו בכל אופן, ומכיוון שעשוי המאמר להטעות רבים כאילו יש ממש בטיעוניו, עקב חריפות הסגנון ותחכומו הרב, ישנה חשיבות להפריך כמה מהנחותיו וטענותיו, ואידך ילך הקורא הנבון וישלים בעצמו.

א. שתי הערות

אפתח בשתי הערות 'טכניות', שאף שאינן נוגעות בטיעונים מרכזיים מלמדות הן הרבה על אופי הדיון של הכותב.

הכותב מצטט מדברי אדמו"ר הזקן דברים שהינם לדעתו "מבהילים", המצהירים מפורשות על המצב שבו שרוי איש הרוח ביחס לימדרגותיו - מצב תמידי של אי שביעות רצון. לכל בר דעת הקורא את הפסקה המדוברת מתוך ההקשר שלה ברור כי משמעות הדברים אחרת לגמרי. אדמו"ר הזקן מתמודד שם עם בעיה ידועה לכל עובד ה', המשתדל בכל כוחותיו לחוש קרוב יותר אל ריבונו ולהתעלות בדרכו הרוחנית ובזיכוכ נפשו, ולמרות כל זאת נופל שוב ושוב, מסתבך, מתבלבל, ומגשש את דרכו בחושך ללא מוצא. לא רק אדמו"ר הזקן, אלא כמעט כל האדמו"רים כולם מתייחסים לבעיה קיומית-רוחנית זו, שאיננה קשורה כלל לחיפוש מדרגות נעלות של אנשי רוח אלא קיימת בכל המישורים ובכל הרמות של הדבקים ומחפשי ה'. יתרה מזו, תורף דבריו של אדמו"ר הזקן הם שייאוש זה האוחז לעתים את העובדים הללו הינו שטות, מכיוון שזהו אופייה של הגלות, שאין קרבת א-להים מורגשת בה בעליל על ידי האדם, והעבודה לעולם תיעשה מתוך הסתר פנים. זוהי שיחת מוטיבציה לחסידי, שבה אין הוא מטיף כלל להתייאש מלהשיג מדרגות באופן יום, כדברי בעל המאמר, ואדרבה, קורא הוא לאקטיביות רבה של העובדים.

ובעניין "סימפוניית הייאוש". ה"קו המחבר" את חסידי רמ"מ מקוצק, הרמח"ל, הרבי מליובביץ' והרצ"ה איננו קו מחבר אמיתי כי אם קו דמיוני שנוצר במוחו של מי שהורגל להביט על תנועות רוחניות מבחוץ ולנתחן מזווית סוציולוגית גרידא. אליבא דאמת, כל אחד מגדולי עולם אלו פירש את תורת הגאולה באופן שונה והקווים המעשיים שהתווה לתלמידיו מייחדים את משנתו הרוחנית. מכל מקום, קשה לי מאוד לראות את תנועת חב"ד - כמו גם את תנועת גוש אמונים של היום

1. הדברים מתייחסים רק לחלק הראשון, הביקורתי, של המאמר, ולא לחלק הפוזיטיבי שבו מציע הכותב תיזה אחרת של התמודדות עם אתגרי התקופה, הראויה לעיון וביקורת בפני עצמה, אך לא כאן המקום להתייחס אליה.

- כתנועה פסיבית העוסקת רק ב'הכנת כלים' חסרת כיוון ממשי. כל אחת מתנועות אלו ממשיכה לחתור אל עבר מטרתה מתוך תפיסת הגאולה שלה, למרות המשברים הפוקדים אותה (פטירתו של הרבי - אצל חב"ד, והמגמות החדשות בפוליטיקה ובחברה הישראלית - אצל גוש אמונים) באופן מעשי ואקטיבי ביותר (קירוב יהודים ליהדות ולחסידות; הקמת יישובים וחיזוק התודעה הארץ-ישראלית). האם זוהי 'סימפוזיה של ייאוש'?

מעבר לכך: גם אם נכון הדבר שתנועות אלו מצויות כיום במשבר קשה, האם קיומם של משברים רוחניים בתנועה גדולה שולל את משמעות ההגות העומדת מאחוריה, ואת השפעתה על המציאות שבתוכה היא פועלת? דומני שגם הרב שג"ר, עם כל ביקורתו הנוקבת על יסודות מסוימים בחברה הדתית-לאומית, רחוק מאוד מלקבוע זאת. אדרבה, מנסה הוא להמשיך את הפרוייקט האדיר של גדולי החסידות ושל הרב קוק ולתרגמו לשפת ימינו. דווקא מדבריו של הכותב, שלכאורה מצייר את עצמו כמגן התפיסות האורתודוקסיות, נובע זלזול עמוק וניכור כלפי תנועות אדירות ומרכזיות כל כך, בחינת "מה העבודה הזאת לכם?".

על רקע דברים מעין אלו, כמו גם התפרצויות נוספות לאורך המאמר², תמיה אני מהיכן הרהיב הכותב עוז להאשים את הרב שג"ר ב'בריחה סוציולוגית'. האם ביקורת פנימית מאוזנת הינה לגיטימית **פחות** מהשתלחויות חסרות רסן בתנועות שלמות?

ב. הביקורת על הפוסט-מודרנה

ועתה לכמה מן הטיעונים המרכזיים שבמאמר:

ביחס להתקפה הרבתי של הכותב על הפילוסופים הפוסט-מודרניים - הכותב איננו מתמודד עם התופעה הפילוסופית הזו בשדה הטבעי לה - מדעי הרוח, אלא מתוך תחום מדעי הטבע, שכנראה הוא אמון עליו יותר. על כך ברצוני לומר שני דברים:

ראשית, הכותב משלה על ידי כך את הקורא שהוא אכן מתייחס לבעיה הפילוסופית, בזמן שהוא איננו מתמודד כלל עמה אלא עם ההשלכות שלה לתחומים **המעניינים אותו**, השלכות המכעיסות אותו במידה ניכרת. אך עם כל הכבוד, אינך יכול לפסול במחי יד זרם פילוסופי כה מרכזי וכה נרחב בעידן שבו אנו חיים, רק מפני שאין הוא מתיישב עם השכל הישר הנצרך לחוקר בתחומי המדע. כבר מזמן נפרד החיבור שבין פילוסופיה ומדע, ולוגיקה מדעית-אמפירית איננה תופסת בתחום הרוח, לפחות לא באותה מידה שהיא תופסת בתחום המדע. יודע הכותב היטב, שגם בתחום המדעים היא תופסת באופן "מוחלט", כביכול רק מפני שהמדענים (מאז ימיו של קאנט ועוד יותר במאה העשרים) החליטו להרים ידיים מהיומרה לומר משפטי אמת על מציאות ולטעון רק לתיאור המתקרב אל המציאות הנצפית (עולם התופעות).

הזרמים הפילוסופיים החשובים של ראשית המאה העשרים, ביניהם הפנומנולוגיה והפילוסופיה של הלשון, הם שהובילו בסופו של דבר לתפיסות ה'לשוניות' הרדיקליות של דרידה ופוקו, ואין להם ולא דבר עם מדעי הטבע. קל לכותב לתקוף את הפילוסופים של המדע המשתייכים לזרם הפוסט-מודרני, אך מסובך שבעתיים יהיה לתקוף את פוקו, ליוטר ודומיהם מתוך כליהם הם, ועל בסיס הרקע שממנו הם צמחו. גם אם אני חושב שהפילוסופיה של דרידה ושל פוקו הינה רקובה

2. "הידיאלטיקה הדוגמטית" של ה'מרכזניקי' השטחי, אשר חייב למצוא את 'הנקודה הפנימית' בכל תופעה שבעולם (כי הרב קוק אמר שיש כזו) וכו'.

ביסודה (ואני אכן סבור כך), אינני יכול להפריך את טענותיהם על ידי טיעונים מעולם אחר. מה שהרב שג"ר על כל פנים מנסה לעשות הוא לטעון שטיעוניהם עצמם, בהטיה מסוימת, עשויים להפוך דווקא למנוף להשראה רוחנית ופותחים פתח ליצירה מיסטית. כמובן, יודע הוא שהדברים רחוקים מאוד מכוונתם של פילוסופים אלו. על האפיקורסות שבדבריהם אין הוא מנסה לענות, והוא אומר במפורש שלדעתו גם אי אפשר לענות עליה. אלו מסוג הטענות האפיקורסיות שתמיד ניתנות להיטען ושאי אפשר להזים אותן. הן חלק מהותי ממצב ה"חלל הפנוי" המהווה את הבסיס לבריאת העולם לפי ר' נחמן. על שאלות אלו יש לשתוק - אומר ר"נ; אך לא שתיקה של ייאוש, כאצל ויטגנשטיין, אלא שתיקה של אמונה.

הרב לא מסתפק בכך אלא ממשיך גם לשלב השני בתורתו של ר"נ - שלב היצירה. מזהה הוא בתפיסות אלו יסודות הקרובים לתפיסת בריאת העולם כפי שהיא מתוארת בקבלה - בריאה על ידי דיבור. כאן נקודת החיבור בין הפילוסופיה של הלשון לבין הקבלה והחסידות. ההבדל הינו בהטיה של הדברים, או בניגון הפנימי שלהם. האם הדיבור הוא דיבור ריק, מחצין, בעלמא, וממילא אנו נשארים חסרי ממשות, או שהדיבור האנושי הוא אכן דיבור יוצר, כפי שמציע ר"נ (תורה סד)?

תורה זו, כמו גם תורות רבות של ר"נ, מדהימה ב'מודרניות' שלה, ובדמיונה לתיאוריות פוסט-מודרניות, ולא בכדי מתפשט לימוד תורתו בעת שלנו דווקא (לכך מתייחס הרב שג"ר בפרק ה שבחלק ב בספר). מלחמתו של הרב בפוסט-מודרנה נעשית לא על ידי שלילתה הנחרצת כדרכם של קנאי המודרניזם, אלא בדרכו של הרב קוק - שלאורו הרב שג"ר הולך - בדרך נינוחה של 'ממילא'. השלילה בולטת מתוך החיוב, והקליפות נעלמות מאליהן מתוך שהגרעין הבריאה הופרד מהן. יתכן בהחלט שמבחינה מתודית היה מקום להרחיב יותר בדיונים על רקע פילוסופי, והתמודדות מפורטת בסגנון "מה כן ומה לא", אבל דומני שכל קורא רגיש חש שהרב עסוק כאן במלחמה בתופעה שהוא רואה אותה כמסוכנת ביותר מבחינה אמונית, ואווירת הניחותא אין מקורה בקבלה של ההנחות הפוסט-מודרניות אלא כאמור בניסיון לעקור אותן מיסודן דווקא על ידי ליקוט הגורם החיובי שבהן.

קוראים פחות רגישים, כגון הכותב, עלולים כנראה לטעות ובעבורם כדאי אולי להוסיף אי אלו הקדמות במהדורות הבאות של הספר.

ג. מדע ופוסט-מודרניזם

ביחס לביקורתו של הכותב על גישות פוסט-מודרניות בתחום המדע: חוץ מכמה חרפות וקלישאות לא זכיתי לראות בדבריו טיעון של ממש. קרל פופר עצמו, שאיננו חשוד על פוסט-מודרניזם, טען שבלתי ניתן להוכיח נכונותה של שום תיאוריה באמצעים מדעיים אלא רק להפריכה. אדרבה, תיאוריה הטוענת למוחלטות ושאין דרך להפריכה (כגון הפסיכואנליזה) איננה תיאוריה מדעית לדעתו!

גישה זו איננה רחוקה כל כך מהדעות הפוסט-מודרניות הסוברות שלא קיימת 'אמת מדעית', ושמה שהמדענים עוסקים בו הוא למעשה מציאת שפה הנוחה וקרובה ביותר לתיאור המציאות הנצפית. העובדה שאיינשטיין מתאר את המציאות באופן אלגנטי יותר מאשר ניוטון אין בה בכדי לבטח אותו מפני האפשרות שבעוד 50-100 שנה תצוץ איזו תיאוריה שונה לחלוטין שתשים ללעג ולקלס את התיאוריה שלו.

גם העובדה שניתן לבנות טכנולוגיה משוכללת יותר מפירות המדע של איינשטיין איננה מוכיחה

דבר לגבי הנכונות **המטאפיזית** של טיעוניו, אלא לכל היותר מוכיחה קרבה גדולה יותר של נוסחאותיו לאספקטים של הטבע המעניינים את האדם בן-זמננו. ומה אם יתברר במשך הזמן שהטכנולוגיה הזו שאנו נהנים מפירותיה מובילה את העולם בסופו של דבר לאסון אקולוגי או שהיא מנוגדת לרבדים עדינים יותר של הטבע שעדיין לא נחשפנו אליהם?

ד. סיכום ביניים

לסיכום חלק זה אומר, שההרגשה שלי היא שהכותב מבועת מהפוסט-מודרניזם, לא משום שהוא שומט מתחת ידיו את אפשרות האמונה, אלא משום שהוא שומט את אפשרות ההוכחה הרציונלית ומפורר את השיח הרציונלי המערבי שהיינו מורגלים אליו במאות האחרונות. שוכח הוא ששיח זה עצמו, בטרם הגיעו אישים כהרב קוק והרב סולובייצ'יק, לא איפשר ליהודים להמשיך באמונתם כמימים ימימה, ורבים עזבו בשם "השכל הישר" הזה את יהדותם, אל עבר הינאורות וה'יקידמה'. שואל אני את הכותב: האם מטרתך כיהודי מאמין מודרני להגן על גישות אפיקורסיות רציונליסטיות מחרבן של גישות מטא-אפיקורסיות חדשות?

אמת, הפוסט-מודרניזם הינו מטא-אפיקורסות, כפי שהטיב הכותב להגדיר. אך טענתו של הרב שג"ר היא שדווקא מטא-אפיקורסות זו, בהטיה קלה, חוזרת אל האמונה. אין לנו כלל צורך להיחלץ לעזרת הרציונליזם, שסבלנו ממנו רבות כמאמינים במאתיים השנים האחרונות. הפילוסופיה הפוסט-מודרנית עושה בשבילנו את העבודה: סוף סוף, לאחר כמאתיים שנה של חיפושם להגדרות שכלתניות ביחס למהות האדם והעולם, הגיע הפילוסוף אל מסקנתו של ר' נחמן ביחס לפילוסופיה:

היה מגנה מאוד את ספרי המחקרים והפילוסופים, ואמר שאין שם כלל שכל גמור³ כמו שיש באיזה מאמר מהרש"א או מהר"ם ש"ף וכיוצא מספרינו הקדושים, שיש בהם עמקות ושכל נפלא ונעים מאד; אבל באלו הספרים לא נמצא זה השכל כלל.

כי הם מדברים רק בדרך הקשים מיניה וביה עד שבאים לאיזה מופת, אבל השכל שיש בתורתנו הקדושה, להבדיל, אין שם כלל כלל.

וביחס שבין המדע לטכנולוגיה כותב ר' נחמן:

שאלו התחבולות וההמצאות שהמציאו הפילוסופים בחכמתם - כגון כלי מלחמה נפלאים ושאר כלים העשויים בתחבולות על פי חכמה וכיוצא בזה שאר ענייני חידושים שלהם שהמציא כל אחד ואחד מחכמיהם - אמר שהכל מלמעלה, כי לא היה אפשר להם לבוא על זה, רק על ידי שהתנוצץ להם השכל בזאת החכמה, שבא לאותו החכם התנוצצות מלמעלה. כי כשהגיע העת והזמן שיתגלה אותה החכמה או התחבולה בעולם, על כן שלחו להם מלמעלה בשכלם זאת התחבולה כדי שיתגלה בעולם...⁴

טיעונים מעין אלו של ר"נ השמיע אחריו ניטשה, ובעקבותיו הפילוסופים של הלשון, שטענו נגד הפילוסופים הקלסיים שטיעוניהם אינם יותר מאשר להטוטי מילים, והעצמה שבדבריהם איננה נובעת מאיזה מגע עם אמת מוחלטת מטפיזית ("שכל גמור" - בלשון ר"נ), אלא ביכולתם ליצור

3. הכוונה לטיעון בעל ערך מוחלט ובהירות עצמית. תובנות מוחלטות המאירות מתוך עצמן.

4. שיחות הר"ן, פסקה ה.

שפה סגורה בעלת רציונל פנימי וקוהרנטיות שקשה להתמודד עמה - "מדברים בדרך היקשים מינייה וביה עד שבאים לאיזה מופת". ר"נ חש את מה שחשים רבים היום, שבשיח הרציונליסטי ישנה דווקא התרחקות מהממשות, שבמקומה באה 'ממשות' סינתטית. חולשת האמונה נובעת לפי זה מחולשה בתפיסת המציאות עצמה! לא רק שהרציונליסטים אינם מאמינים בא-להים, אלא **שתפיסת המציאות** שלהם לקויה ותלושה, והלוגיקה שלהם הינה לוגיקה פנימית ולא-אובייקטיבית. המסקנה הפוסט-מודרנית של סובייקטיביות מוחלטת (שגם היא מתפוררת לבסוף) הינה אם כן מסקנה מתבקשת מהמהלך שפתחו בו דיקרט וקאנט.

הבעיה בפוסט-מודרניזם הינה שהוא ענווה ללא ענווה, או בלשונו של הרב שג"ר "פלורליזם שאיננו מאמין". הייאוש מהשכלתנות ומיכולתה להגדיר את ההווה ולפתור את בעיות האנושות, אינם מובילים את הפוסט-מודרניסטים חזרה אל חיק האמונה התמימה, אלא מכניסים אותם למעגלים של פירוק תבניות פילוסופיות ותרבותיות, ולהנאה מתהליך פירוק זה עצמו. ככל שגובר הייאוש כך מתחזק הפירוק, וחוזר חלילה. הסיבה לכך היא שענוותם איננה אמיתית. **הם לא ויתרו עדיין באמת** על הניסיון (בלשון עולם הישיבות, על היהוה אמינאי) לתפוס את השור בקרניו בעזרת השכל הספקן. במהותם נשאר הם קאנטיניים. חוסר ההצלחה, שמעידה עליו הפילוסופיה הפוסט-מודרנית במהלכה הסופי והאבדני, מוביל אותם למצוקה אמיתית. יודעים הם שדרך חזרה אין, אך לחזור אל האמונה אינם יודעים, ויותר מכך - **הם מתביישים**. איך נסתכל על עצמנו בראי - אומרים הם לעצמם - שלאחר שלוש מאות שנים של חילוניות גאה, משוחררת מן הדת והאמונות הטפלות, נאלצים אנו לשוב אליהן ללא שהישגנו איזה שהוא יתרון מכל עמלנו הרוחני?

המעבר מפוסט-מודרנה לאמונה הינו אם כן קל פיזית, אך קשה מנטלית, מכיוון שהוא דורש ויתור על האגו. על כל פנים, חלילה לה לאמונה לעזור לאותם אפיקורסים להישאר בעמדתם על ידי ביצור הרציונליזם וניחומו שהפוסט-מודרניזם הינו תנועה בלתי הכרחית, כפי שמנסים הכותב ודומיו לעשות. אדרבה, עלינו לדרוך בדרכו של הרב שג"ר שהיא דרכו של ר' נחמן, ולדחוף את אותם אפיקורסים צעד אחד קדימה מהנחותיהם המיאושות והמפוררות אל חיק האמונה, והאמונה המיסטית המקורית דווקא!

אבל מי שאוזניו ערלות ומוחו אטום לקלוט את האמת הנוראית שיש ביהדות המיסטית, הינו מבועת מפני שיבה זו של האנושות אל האמונה, ורואה בכך שיבה לפגאניות. אך ר' נחמן ואדמו"ר הזקן לא היו פגאנים, ואמונתם האדירה רחוקה היתה מלהיות "סימפונייה של ייאוש". זאת היא האמונה היהודית במיטבה ולא סוג של פרימיטיביות, כפי שמשמע מדברי הכותב, שנראה שהוא מעדיף על פניה את האפיקורסות הרגילה נוסח קאנט ושפינוזה.

*

ה. ההלכה כפרקטיקה חברתית-יהודית

בנידון היחס להלכה כפרקטיקה דתית-חברתית: מימרות רבות בש"ס ובפוסקים מעידות על הקשר שבין פסיקת הלכה להלכי רוח חברתיים ולאומיים. דוגמאות מספר: העיקרון של "הלכה כרבים", שהוא יסוד הפסיקה בישראל מאז ומעולם, הינו עקרון כמותי-חברתי ולא איכותי; הלכה נפסקה כבית הלל לאחר דורות של מחלוקת, "מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (עירובין יג, ב), ולא מפני שהיו דבריהם

אמיתיים יותר; "אין בית דין גוזר על הציבור גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה"; "פוק חזי מאי עמא דבר" (ברכות מה, א, ועוד) - מנהג הציבור מהווה ראייה הלכתית!; הרמב"ם בהקדמתו לספרו "משנה תורה" כותב שהתלמוד הבבלי הוא שמחייב אותנו לבדו באופן מוחלט, רק מפני שהאומה קיבלה על עצמה אותו (ולא משום שהוא אמיתי יותר מהירושלמי וכד'). הפולמוס הידוע בעניין "תנורו של עכנאי" מבטא למעשה שלב חשוב זה של הפקדת ההלכה מהתחום השמימי-תיאולוגי אל התחום החברתי. קריאתו של ר' יהושע "לא בשמים היא" ביססה את התודעה שאין ההלכה ביטוי לאמת המטאפיזית אלא לאמת היהודית החברתית הקונקרטי של חכמי הדור, דור דור ודורשיו. האמת האידיאליסטית של בית שמאי, שאחד השרידים שלהם היה ר' אליעזר הגדול, נדחתה מפני האמת האנושית של בית הלל, שהיו נוחים ועלובים וקרובים יותר אל ה'עמך'.

ברור שעמדתו של הרב שג"ר, שאין בה הרבה חידוש בהשוואה לגישת ההלכה הקלסית (חוץ מהשימוש המכוון בטרימינולוגיה פוסט-מודרנית שנועד להחיותה ולהחזיר לה את הירלבנטיות), איננה עולה בקנה אחד עם גישת הרב סלובייצ'יק ומסורת בריסק, אודות ההלכה כאמת א-להית טרנסצנדנטית הנוחתת על האדם ועל הטבע מלמעלה⁵. אדרבה, הרב רוצה כאן לבסס עמדה הפוכה, הקרובה יותר כאמור לגישה הקלסית, ולפיה נוצרה ההלכה על ידי חכמי הדור באמצעות **תהליך יצירה חופשי**, חסר רקע מטאפיזי וחסר מודעות אידיאולוגית; תהליך שמקורו חיבור קיומי עמוק אל התורה ואל הנורמות החברתיות המתוקנות שהחכם שורה בתוכן.

למעשה, פעמים רבות חוזים אנו בתופעה שבה מאשרת ההלכה ומקדשת בדיעבד נורמות חברתיות קיימות. יש הרואים בכך כישלונה של ההלכה, אך אפשר לראות בכך דווקא את עיקר תפקידה - מסננת דתית לתהליכים חברתיים המאשרת את חלקם באופן הדרגתי וביקורתי לאחר שינויים ותהליכי עיכול רוחני. הרב קוק הינו דוגמה מצוינת לעיקרון זה בימינו, בנסחו מחדש את היחס אל החילוניות ואל ההשכלה, ויותר מכך ביחס אל הציונות והיוצא ממנה: צבא, מדינה וכו'. תנועות שלא בקודש - וודאי לא בהלכה מוצאם - הפכו ברבות הזמן אצל תלמידיו למקודשות וקיבלו הילה דתית וקטגוריות הלכתיות למהדרין. דוגמה קטנה לכך היא הדרך שעבר היחס להתיישבות בארץ ישראל, מאיגרת תקני"ה אודות הקדושה הסגולית אצל החלוצים פורקי העול והיחפים, ועד פסיקת הרבנים בימינו שאסור לעקור שום יישוב. השורש של כל הדברים הללו הוא בדברי הרב קוק על התורה שבעל פה (אורות התורה א, א), שיסודם בדברי המקובלים:

תורה שבעל פה מונחת **בעצם אופיה של האומה**⁶, שמצאה את ברכתה על ידי הגילוי השמימי של תורה שבכתב. בהתגלותה נמוכה היא תורה שבעל פה מתורה שבכתב... אבל בצורה הפנימית הלא התורה ניתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה, הרי גרמה סגולה א-להית גנוזה זו להופעת תורה מן השמים עליהם. ונמצאת עליונה תורה שבעל פה בשרשה משורש תורה שבכתב, "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה".

5. גישה שבמהותה הפנימית שייכת לדרכם של בית שמאי. כמה נפקא-מינות הלכתיות מעידות על כך, ואכמ"ל.

6. הדגש שלי.

יסודה של תורה שבעל פה הינו אם כן לא גילוי אמת עליונה אלא יצירה אנושית ישראלית, המונעת מכוח הסגולה של הקדושה השורה בטבעו של עם ישראל. ההקשבה ההלכתית הינה הקשבה לטבע הישראלי הבריאתי מתוך הפגשתו עם התורה, וחלק מהותי של הקשבה זו עובר דרך נורמות החשיבה וההתנהגות של החברה היהודית כפי שהיא בהווה.

1. בריאת עולמות ויצירת אמיתות

אפנה עתה למתקפה על מושג 'כינון האמת' (בסוף חלק א של המאמר). צודק הכותב, אכן הרב שג"ר איננו משתמש במילה 'אמת' באותו מובן שהכותב עצמו חושב עליו. רק אנשים המצומצמים בד' אמות של מדע שבורים עדיין שהפירוש היחידי למושג 'אמת' הוא התאמה של משפטים למצב עניינים כלשהו במציאות. אחזיר את השאלה אל הכותב: איך, לפי הגדרתך למילה 'אמת', תסביר את השימוש בה בפסוק כמו: "וה' א-להים אמת", או במשפטים הפותחים את המשנה-תורה: ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו [-מלבד הקב"ה] מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי, ולא ייבטל הוא לביטולם. שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם: הוא שהנביא אומר "וה' א-להים אמת", הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת "אין עוד מלבדו", כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.

האם אמיתת מציאות הבורא דומה היא לאיזושהי מציאות שאנו מכירים? האם אמיתותו של המשפט "א-להים ישנו" יכול להסתמך על משהו מלבד עצם האמונה עצמה? הדבר הוא כך כמובן לא רק ביחס למציאות ה', אלא בכלל ביחס לכל משפטי אמת השייכים לתחום האמוני, שאי אפשר להוכיחם "מן המציאות", ובאופן רחב יותר נכון הדבר גם ביחס לחלק הארי של מדעי הרוח והנפש. וכבר נתנו פילוסופים ומקובלים כמה הגדרות שונות למושג 'אמת' בהקשרים אלה. למשל, בהקשר של דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, מובן ש'אמת' איננה יחס למציאות חיצונית אלא מילה המייצגת **ממשות**, רוצה לומר שהממשות של המציאות הא-להית היא מסדר אחר לגמרי של הממשות שלנו כנבראים. מציאותו נעוצה בעצמו בבחינת סיבה ראשונה ועילת כל העילות, לעומתנו שאנו עלולים וכו'.

המקובלים פירשו 'אמת' במובן של מציאות, עולם, וזיהו אותה עם ספירת התפארת המכונה "זעיר אנפין"⁷. דוק, שאין האמת מזוהה עם המוחלטות הא-להית עצמה, המכונה "אינסוף" או "עצמות", אלא עם הגילוי הא-להי המרכזי **בתוך** הבריאה (תפארת). מכיוון שאמת הינה המציאות, הרי שבכוחו של הקב"ה הבלתי-בעל-גבול לייצר הרבה סוגי מציאות שהם גם הרבה סוגי 'אמת'. לכל מציאות ישנה האמת שלה שהיא עמוד התווך ("עמודא דאמצעיתא") שעליו היא בנויה. למשל, לעולם הזה יש האמת שלו (אמת של משפט - במונחי הרמח"ל) ולעולם הבא יש האמת שלו (אמת של עקרון הייחוד - עפ"י הנ"ל), וכן הלאה. יתרה מזו, מלמדת קבלת האר"י שהפרצוף הנקרא 'זעיר אנפין' שהינו פרצוף האמת עובר תהליכים של קטנות וגדלות, ואף של עיבור ולידה מחודשים. הוי אומר - האופן שבה מופיעה האמת בעולמנו (כולל בעולם האצילות!) הוא דינמי ומתחדש. האמת איננה סטטית כשם שההוויה בכללותה איננה סטטית אלא עוברת שינויים

7. ראה למשל: פרדס להרמ"ק, שער ערכי הכינויים פ"א, ערך 'אמת'.

מהותיים כל הזמן. לפיכך גם המושגים התיאולוגיים שלנו צריכים ריענון מפעם לפעם, ליתר דיוק - מדור לדור. זהו סודה של התורה שבעל פה ברובד העמוק יותר שלה.

כאן אנו מגיעים לשיא הרדיקליות הקבלית, כאשר בהקדמת הזוהר מדובר בשבח התלמיד החכם המחפש חידושים בתורה, חידושים הבוראים שמים חדשים, שהינם למעשה אמת חדשה: בראשית. ר' שמעון פתח: "ואשים דברי בפיך" - כמה צריך אדם להשתדל בתורה יומם ולילה, כאשר הקב"ה מקשיב לקולם של אלו העוסקים בתורה, וכל דבר שהתחדש בתורה, על ידי אותו שהשתדל בתורה, נעשה רקיע אחד. למדנו: באותה שעה שדבר התורה התחדש מפיו של אדם, אותו הדיבור עולה ומתעתד לפני הקב"ה, והקב"ה לוקח את אותו דיבור ומנשק אותו ומעטר אותו בשבעים עטרות גלופות ומחוקקות...

אותו הדיבור טס ועולה ויורד ונעשה רקיע אחד. וכן כל דיבור ודיבור של חכמה נעשים מהם רקיעים העומדים בקיום שלם לפני עתיק יומין, והוא קורא להם "שמים חדשים", שמים מחודשים, סתרי רזים של החכמה העליונה. וכל אותם שאר דברי תורה שמתחדשים [-הכוונה לחידושים הלכתיים] עומדים לפני הקב"ה ועולים ונעשים "ארצות החיים", ויורדים ומתעטרים אצל ארץ אחת, ומתחדשת, ונעשה הכל "ארץ חדשה" מאותו הדיבור שהתחדש בתורה. ועל זה כתוב: "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני" וגו'. עשיתי לא כתוב אלא עושה, שעושה תדיר מאותם חידושים ורזי תורה, ועל זה כתוב: "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ". השמים לא כתוב אלא שמים... "ולאמר לציון עמי אתה" - ולאמר לאותם שערים ודברים המצויינים אלו על אלו "עמי אתה", אל תקרי עמי אתה אלא עמי אתה, להיות שותף עמי - מה אני בדיבורי עשיתי שמים וארץ, כד"א "בדבר ה' שמים נעשו", אף כך אתה. אשרי אלו העוסקים בתורה⁸.

אמנם להלן אומר הזוהר שלא כל חידוש הוא חידוש אמיתי, וישנם חידושים הבוראים שמים וארץ של שקר, אבל הקריטריון לאמת ושקר בהקשר זה איננו קשור בשליטה טכנית במושגים של ההלכה או של תורת הסוד, אלא באיזו אמת פנימית, משהו שהיינו מכנים כ'כנות' או 'אותנטיות', או אפילו משהו הקשור לתחום הנפשי: זיכוך המידות, התקדשות וכו'. על כל פנים, הדגש שבדברי הזוהר הוא שתלמיד חכם אמיתי מחדש לא רק אלמנטים חדשים בתוך המציאות הרוחנית או הגשמית, אלא נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית, שהיינו לפי הזוהר מעשה תדיר, "עשיתי לא כתיב אלא עושה". ביכולתו של האדם ליצור מציאות חדשה על ידי לימוד תורה, שמים וארץ חדשים, הוי אומר: אמת חדשה. בוודאי נכונים הדברים אם ניקח בחשבון את דברינו לעיל, שבטרמינולוגיה של הזוהר "שמים" מזהים עם מידת האמת שהיא ספירת התפארת. כדי להמחיש את הדברים נאמר: תורתו של הרב קוק נחשבת כאמת מבחינתנו כתלמידיו וההולכים בדרכו, לא מכיוון שמששת ימי בראשית היתה זו האמת. הרב לא "גילה" אמת קיימת אלא יצר אותה על ידי חידושו בתורה ועל ידי התייחסותו החדשה והמהפכנית אל מאורעות זמנו-זמננו. התייחסות סובייקטיבית זו, שעל פי עדות עצמו הוא התלבט בה לעתים אם היא באה מצד הקדושה שבו או מצד "הנפש החילונית" שבו, זכתה לאחר פטירתו להכרה כאמת

דתית עילאית. לאחר שצדיק כזה חידש מה שחידש, ברא מה שברא, מעתה כל מי שאיננו מתחשב בעולם שהוא יצר הרי הוא חוטא לאמת, ולא לאמת האנושית או הלאומית גרידא אלא אף לאמת הא-להית, שהרי הקב"ה - כעדות הזוהר (שם) - לוקח את חידושו של הצדיק ושם אותו כעטרה לראשו!

אם כן, הביטוי של חז"ל "צדיק גוזר והקב"ה מקיים" אינו מצטמצם רק לתחום המעשי, לעשיית 'מופתים' על ידי הצדיק, אלא אף לתחום הרוחני-תורני, לתחום האמת הא-להית עצמה! זוהי יצירה ברמה הגבוהה והרדיקלית ביותר, אך הזוהר אינו חושש מלייחס יכולת זו לאדם. בעקבותיו הלך המגיד ממזריטש⁹, במימרתו הידועה: "רצון יראיו יעשה" - שבאינסוף לא שייך הרצון, רק הרצון יראיו עושים, שהם הצדיקים על דרך 'במי נמלך' - בנשמותיהם של צדיקים¹⁰. זהו הקשר הדברים הנכון לדבריו של הרב שג"ר בדבר כינון האמת, שהינו בריאת מציאות חדשה על ידי האדם. הרב רואה בניטשייניות ובפוסט-מודרניזם אפשרות לגילוי נרחב יותר, ולא רק בחוגים מיסטיים אוטוריים, של הסוד הנפלא הזה, שהאדם על ידי דיבורו יוצר ובורא עולמות, הוי אומר: אמיתות וערכים. כמובן שהאופי היהודי של הדברים יהיה שונה לחלוטין מאשר אווירת הדברים אצל ניטשה ודרידה. יהיה הוא מלא אמונה, יראת א-להים וביטול היש, ולא גאווה וליצנות. על כל פנים, בהקשר זה מובן שהקריטריון לאמיתותם של הדברים ושל העולמות שייבראו לא יוכל להיות הקריטריון שמכיר הכותב: "התאמת המשפטים למצב עניינים כלשהו בעולם", שהרי את העולם עצמו אני יצרת! הקריטריון יצטרך להיות עדין ופנימי הרבה יותר. קרוב יותר אליו הוא מושג ה**אותנטיות** האכסיסטנציאליסטי, שתפס את מקום 'האמת' הפילוסופית, ובפרשנותו היהודית: חירותה ועצמיותה של הנשמה¹¹.

דברי סיכום

אפשר וצריך היה להמשיך ולהעיר על דברי הכותב לפרטיהם, אולם חושש אני שהתייחסות כה מפורטת תלאה את הקורא מדי, ואף תיתן לדברי הביקורת משקל מעבר למה שהם ראויים לו. סומך אני על בינת הקורא שסיק מתוך הדברים הספורים הללו על כללות מאמר הביקורת, כמו גם על העומק שמתוכו נכתבו דברי הרב שג"ר בספרו.

בדבר אחד אני מודה לבעל המאמר, והוא שאכן הדברים כפי שהם מופיעים בספר נותנים לעתים מקום לטעויות מסוג אלו שהוא טעה בהם, ואולי אפילו חמורות מהן, בגלל החוסר בהצעה מתודית מסודרת של הדברים, וההנחה שהקורא יודע על מה מדובר ובאיזה הקשר דברים יש לקרוא את ההרצאות הללו. זהו חסרונו של ספר שהינו בסך הכול לקט של דרשות והרצאות, ואיננו מתיימר להציע משנה סדורה ומפורטת, וגם אינו מנסה 'להאכיל את הקורא בכפית', כנהוג היום בספרים רבים היוצאים לאור. ואולי מאמרו של הכותב הנ"ל, עם כל חריפותו המיותרת, ישמש כתמרור אזהרה לאותם אשר דברים עמוקים כאלו אכן אינם מתאימים להם ועשויים לבלבלם.

9. מגיד דבריו ליעקב פיסקה ט.

10. למעשה זהו תורף דברי חז"ל במימרא הידועה מאבות (ב, ד): "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו".

כוונת הדברים היא שתכלית הביטול של החסיד כלפי רצון ה' הוא כדי שרצונו יהפוך להיות רצון ה', ודוק.

11. על האמת כאותנטיות אישית יצירתית ע"י אורות הקודש א, קסה-קעו. ובעוד מקומות רבים בכתבי הרב קוק.

* * *

לבסוף ברצוני לומר, שלא לכבודי ולא לכבוד בית רבי כתבתי את כל הני"ל, אלא רק כדי שאלו היכולים ליהנות מדבריו הנעימים של מו"ר, המאירים באמת עיניים רבות לאלו המבינים והמתייגעים בהם, לא יימנעו מכך בגלל הדברים הקשים של הני"ל. אף על פי כן מובטחני שבדיעבד כל דברי קטגוריה וביקורת היוצאים מקרב איש ולב עמוק - אע"ג דאיהו לא חזי וכו' - יפעלו לטובה לבירור העניינים הללו, שוודאי צריכים עוד ליבונים ובירורים רבים, ומיניה ומינן יתקלס עילאה.

