

לרגעים תבחננו

מנחם נאבת

לרגעים תבחננו

הרהורים על תשובה וימים נוראים

*

ירושלים ה'תשע"ב

להשגת הספר, להארות והערות:

מנחם נאבת

רח' שדרות הרצל 38 ירושלים

02-6504746

052-7649671

הספר מוקדש לעילוי נשמתם של הנבמה"ע

יוסף בן ז'ולי גביון ע"ה

סולטנה בת חיה גביון ע"ה

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים אמן

הספר מוקדש לזכרה ולעילוי נשמתה של האישה הכשרה

מרת איווט מאיה בת מייסא ע"ה

נלב"ע י"ט אלול תשע"א

תהא נשמתה צרורה בצרור החיים אמן

תוכן העניינים

הקדמה / 7

פתיחה; על המשמעות של התשובה / 17

- א. התשובה לנוכח החוק / 17
- ב. המצע של התשובה; האישיות / 19
- ג. מובן נפשי לתשובה / 22
- ד. נעשית לו כהיתר / 23
- ה. דרך האמצע / 25
- ו. המתח באישיותו של האדם / 27
- ז. חלוקת האישיות עצמה / 29
- ח. בן סורר ומורה / 31
- ט. תשובה כתיקון דרך / 35
- י. הנפח של תשובה / 37
- יא. התשובה כחוק / 38

היקפה של התשובה ואינסופיותה / 41

- א. תשובה נצחית / 41
- ב. מתשובה ממוקדת לתשובה כללית / 44
- ג. 'יפשפש במעשיו' / 46

- ד. משמעותה של 'דרך האמצעי' /49
- ה. השאלה המוסרית כשאלה מטאפיזית /51
- ו. 'דרך האמצעי' כשלילת האידיאליות /57
- ז. קיום המצוות כשמירה על האיזון /60
- ח. רצוא ושוב /64
- ט. בין 'חולי הנפש' ל'דרך האמצעי' /67
- י. אינסופיותה של התשובה /69
- יא. שתי תשובות; מן האחת אל האחרת /72
- יב. תשובה מיראה ותשובה מאהבה /74

מהותה של תשובה ואופייה של החרטה /78

- א. מצות וידוי /78
- ב. שני וידויים /81
- ג. שני חלקי תשובה /82
- ד. תוקפו של הווידוי /85
- ה. 'דרכי התשובה' /88
- ו. עקירת העבר /90
- ז. ענווה ושפלות רוח /92
- ח. מצפון ומוסר כליות /96
- ט. תשובה לשם תשובה /98
- י. בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה /101
- יא. העלאת העצמיות /104
- יב. תשובה של שעה אחת /107
- יג. תשובה של וידוי /110

תשובה; השלכותיה על העתיד וקישרה אל הנבואה /113

- א. עדות 'יודע תעלומות' /113
- ב. 'מצות' תשובה /117
- ג. נבואת משה ונבואת הנביאים /121
- ד. אופיו של החוק /125
- ה. מעבר לחוק /133
- ו. נעשה ונשמע /135

- ז. תורה שבכתב ותורה שבעל פה / 138
- ח. קול הנבואה / 143
- ט. הנביאים והתשובה / 148
- י. התשובה כ'עדות' על העתיד / 152
- יא. עליית מדרגה / 156
- יב. תשובה שאיננה פוסקת / 158

קבלה לעתיד, בחירה ותקווה / 159

- א. ממעמקים / 159
- ב. תשובה וברית אבות / 162
- ג. תשובה ובחירה / 165
- ד. התשובה כשיח עם הקב"ה / 169
- ה. חדשנותה של התשובה / 171
- ו. חיפוש משמעות / 176
- ז. עולם ללא משמעות / 179
- ח. עשייה בעולם חסר משמעות / 183
- ט. עשייה מתוך אמונה / 186
- י. התשובה כשיבה אל ה' / 193
- יא. נגישותה של התשובה / 198
- יב. עצמאותה של התשובה / 200
- יג. בחירה כחירות / 203
- יד. תשובה כאמונה במעשה / 206
- טו. משמעותה של ברית אבות כנצחיות / 210
- טז. התשובה כבחירה / 212

תשובה; בין אדם למקום ובין אדם לחברו / 216

- א. כפרה על עבירות שבין אדם לחברו / 216
- ב. מחילה והתפייסות / 220
- ג. על מה מועילה כפרה / 223
- ד. האדם לעצמו / 227
- ה. לפני ה' / 229
- ו. נוכח פני הזולת / 231

- ז. בין נוכחות לחשבון נפש / 236
- ח. הקדימות של 'בין אדם לחברו' / 238
- ט. בין חובות האדם לזכויות אדם / 244
- י. חטא המדינה לעומת חטא היחיד / 247
- יא. היחסים החברתיים כמאפיין ולא כחוק / 252
- יב. בין תשובה לפיוס / 254

ראש השנה, שופר ועקידת יצחק / 257

- א. שופר של איל / 257
- ב. לערבב את השטן / 258
- ג. עקידת יצחק; שתי נבואות / 260
- ד. צו פנימי / 264
- ה. 'מיידה הטובה' כניגוד להנמקה הערכית ולשקיעות / 269
- ו. פעולות סותרות / 273
- ז. עקידת יצחק; פעולה והפכה בחדא מחתא / 276
- ח. השטן כשקיעות / 281
- ט. שני פיתויים / 286
- י. הקשר בין שופר לתשובה / 289
- יא. ראש השנה; 'זיכרונות' על ידי 'שופרות' / 292
- יב. הזיכרונות כביטוי לברית / 295
- יג. בתוך התרבות במקום יצירת תרבות / 298
- יד. 'יום הדין', ראשית הבריאה, איוב / 300
- טו. ראש השנה כהקרנה על כל השנה / 304
- טז. 'מלחמת היצר' / 308
- יז. פני המלאך / 311
- יח. שני ציוויים בדיבור אחד / 313
- יט. 'כבני מרון', 'בסקירה אחת' / 315
- כ. תקיעה ותרועה / 317

מידת הרחמים ו"ג מידות / 321

- א. סדר תפילה / 321
- ב. ה' לפני החטא / 323

לרגעים תבחננו

- ג. תפילת הקב"ה / 325
- ד. עלה במחשבה לברוא במידת הדין / 328
- ה. ממד העומק של ההווה / 330
- ו. אינסופיות של צדדים / 333
- ז. שיתוף מידת הרחמים / 335
- ח. אין לדיין אלא מה שענינו רואות / 338
- ט. 'דין' ו'לפנים משורת הדין' / 340
- י. תשובה כהכרה באפשרותה של 'מידת הרחמים' / 343
- יא. לצרף את הבריות / 345
- יב. שם המפורש כשם של רחמים / 347
- יג. רחמים לפני החטא / 351
- יד. י"ג מידות כהוראה של רחמים / 351

יום הכיפורים / 353

- א. עיצומו של יום / 353
- ב. הסדר של ימי התשובה / 355
- ג. טהרה / 357
- ד. בית דין של מעלה / 358
- ה. 'לשמה' ו'שלא לשמה' / 361
- ו. הקדימות של הדין לוידוי / 365
- ז. בין ראש השנה ליום הכיפורים / 368
- ח. תשובה 'של מטה' ותשובה 'של מעלה' / 370
- ט. בריחה ומחבוא / 374
- י. שכר מצוה / 377
- יא. תשובה של עולם הבא / 379
- יב. תשובה כאורח חיים / 384
- יג. תשובה של טהרה / 388
- יד. ארבעה חילוקי כפרה ומעכבי התשובה / 391
- טו. יונה / 394
- טז. יום הכיפורים / 396

מפתח מקורות / 399

הקדמה

ותפקדנו לבקרים, לרגעים תבחננו
(איוב, ז, יח)

ר' יוסי אומר, אדם נידון בכל יום, שנאמר, ותפקדנו
לבקרים. רבי נתן אומר, אדם נידון בכל שעה, שנאמר
לרגעים תבחננו...
(ראש השנה, טז.)

תשובה מופיעה בתודעתו הטבעית ו'הישרה' של האדם כתוצר של פחיתות, של חיסרון, של אי שלמות. יש לה ביטוי לתשובה דווקא משום שישנן טעויות, דווקא משום שהאדם חוטא, נופל, נחבט. התשובה מסמנת יותר מכל את הכישלונות של האדם, את ההתפוררות שלו, את חוסר היציבות האופף אותו, היא הד לכאורה לפשיטת הרגל שלו, לדרדורו, לניונו, היא נולדת מתוך הטחב הרוחני המסואב שבו הוא שרוי.

התשובה היא פחותת ערך, מזולזלת. בעיני התודעה האנושית 'הישרה' היא מהווה סימן לכך שמאחוריה נודף ריח מצחין של רשע, היא עקבה לאבק מחליא של אנושיות. התודעה האנושית מבקשת לראות דברים מוגמרים, שלמים, ללא פגם, היא מעוניינת לראות לפניו ניקיון, צחצוח, סדר ויסודיות מוסרית. תודעה זו, -על כל פנים לכתחילה-, איננה ששה אלי התשובה, היא לא רואה בה שלמות, היא לא רואה בה עוצמה. התשובה בעיניה היא נחלת חלקו של עבריין, של חוטא. השלמות האנושית מעמידה לדין כל מזיק ללא משוא פנים וחורצת את גורלם של העבריינים בבזו.

יש לה מקום לתשובה רק בגלל שהחטא קיים, היא תופסת לעצמה דרוור דווקא בגלל שישנם עבריינים. היא תגובת 'בדיעבד' לאנשים 'בדיעבד'. כל מהותה של התשובה הרי זה לכאורה להתעסק בַּשָּׁפֶל של האדם, בנפילותיו, בתחתיות בהם הוא מדשדש ונוכר. שלמות אנושית, במהותה, איננה מכירה את התשובה. היא בָּזָה לה, לתשובה, מתבוננת בה במבט זר ומנוכר, רחוק ואדיש. שלמות יודעת לחטב עצמה בחיי חוק מעולים, מוגדרים, מהוקצעים ומסודרים. היא יודעת להתקדם בצעדי ענק לקראת מטרה נעלה, היא יודעת לשמור את עצמה, להסתייג מן הסכנות, לברוח מכל זיק של פגע.

שלמות אנושית היא נקייה. היא מבהיקה, מצוחצחת, ללא רבב. להיות אדם שלם הרי זה לכאורה להיות נקי, זקוף, לוח חלק. אדם השומר חוק בדיוק כפי שכתוב, התורם מהונו ומאונו לאחרים, מקדם מטרות נעלות, בז לפשע, מעריך צדק ושלטון ישר, עושה דין עם עבריינים, שומר את החברה מפני המזיקים המתגוררים בשוליה, הוא לכאורה דגם אידיאלי של אדם שלם. הנקיות הבוהקת שלו זועקת את שלמותו.

התשובה נמצאת במקום אחר, היא נמצאת בבין המטונף ביחד עם הצלקות הררות, זבות המוגלה, של העבריינים והפושעים. היא מטאטאת את החולות, הרצפות, מלאות הרפש והזוהמה, בכדי ללקט משם אי אלו גרגירים וניצנים של שיבה, של חזרה, של עלייה. היא מבקשת לנקות את המטונפים, לשייף את החלודה האנושית. בשל כך, אין לה לכאורה מה לעשות בחברתם של אנשים שלמים ונקיים.

לְבַטֵּחַ, נולדה התשובה כתהליך שיקומי לבני אדם. מכיוון שהאנושות מלאה בעבריינים, בחוטאים, באינשי דלא מעלי, היא יצרה לה אפוא את התשובה בכדי לשקם את הדרדרור האנושי המדוכא מן הרפש שהוא טובל בו. התשובה היא לכאורה מעין תרופה לאנשים שאינם מסוגלים בלעדיה, שאינם מסוגלים להיות 'כמו שצריך' ללא תמריצים ומוטיבציות חיצוניות, שאולות. יתכן גם להקצין, מכיוון ש'אין אדם בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', בסופו של דבר, כל אדם נכשל פה ושם בחטא כזה או אחר, אזי התשובה היא מענה לעיתות מצוקה, לזמני החולשה של האדם. עם זאת, ברור שזמני החולשה של האדם השלם הם אפסיים, וככל שאדם הוא יותר

מושלם כך הוא זקוק פחות לתשובה. השאיפה היא להיות כמה שיותר נקי ומצוחצח. כל לכלוך, כל שמץ של רבב מהווה 'אות קלון' מצולק המרוח בגסות בפרצופו של האדם. גם אם זקוקים לה לתשובה מפעם לפעם, מכל מקום אין זה אלא בגלל הפחיתות האנושית, בגלל הדרדור של האדם. התשובה עצמה מסמנת דווקא את המקומות הלא נוחים, המלוכלכים.

ה'שכל הישר' מסוגל לראות בה בתשובה גם ביטוי להמיית הלב ולרחשים שלו לאחר החטא. לאחר שהאדם חוטא הוא מתייסר, מצפונו מנקר בו, כליותיו נוקבות אותו, רומסות אותו, הוא חש מושפל, מדוכא, נאלח, נבגד. הוא נאנח על כך שהוא לא הצליח לשלוט בעצמו, שהוא לא הצליח לשרוד. התשובה היא הד למצב המביש הזה, היא יכולה להיות סוג של ביטוי של אחת מאותן התחושות.

*

דא עקא. בעולמה של היהדות, בעולם ההלכה, התשובה מגשימה תפקיד הרבה יותר מרכזי והרבה יותר קמאי וראשוני. היהדות מתיימרת ומעזזה לומר ש'במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד'. על פי השקפתה של היהדות, הפושעים הנאלחים, העבריינים המצחינים, נמצאים בדרגה גבוהה יותר מאשר האדם 'הנקי', הרהוט, הברור, באם הרהרו הרהור תשובה בודד.

איך יתכן להכיל את האבסורד הזה? האם יתכן לומר שחוטא, ולו בעל החרטה הגדול ביותר, יעלה בדרגתו ובמעלתו על אדם שכל חייו דקדק על עצמו, שמר את עצמו, ודחה מבגדיו כל רבב בצורה עקבית ומדודה? האם יתכן שעברייני נאלח, זב חוטם מקרן הרחוב, יוכל לכבוש את מקומו של אציל הנפש המזוקק היושב בסלוניה המצוחצחים של טירות הטוהר האנושי?

היהדות העלתה את התשובה לדרגת 'לכתחילה'. היא קבעה 'זמנים' מיוחדים לתשובה, היא כתבה נוסחים, וידויים, תפילות, היא חקקה הלכות מסועפות ומורכבות של 'כפרה', כאילו המצב האנושי הפשוט והמתבקש הוא החטא. כאילו החטא אינו נתון 'בדיעבד'. היא חייתה את האדם לצום ולהתענות ביום הכיפורים ולשוב בתשובה על חטאיו. על

איזה חטאים? האם האדם חטא? האם הוא לא שמר את עצמו במשך
השנה?

הגישה של היהדות לתשובה היא אבסורדית מבחינה אנושית ספונטנית,
מבחינת 'השכל הישר'. היהדות מגבה את התשובה, כביכול מגבה היא את
החטא. היא הופכת את התשובה לעניין המתבקש ללא כל קשר לשאלה
אם האדם חטא באופן ספציפי או לא. האדם חייב לשוב בתשובה, להכות
'על חטא' ויהי מה. לא משנה מה הוא עשה ומה הוא לא עשה, התשובה
נתבעת ממנו. חסרת כל היגיון לכאורה.

*

לראות את התשובה כראשונית הרי זה להכיר בכך שהמין האנושי,
במהותו, בצורתו הבסיסית ביותר, איננו מושלם. הקטגוריה של השלמות
מבחינתו לא באה לידי ביטוי בניקיונו, בבטחה המאפיינת אותו, הסוללת
לו מסלול מרוצף ומהיר, ולא בניסיונותיו להגשים מטרות נעלות כלשהן.

להעמיד את התשובה מעל למקומם של ה'צדיקים הגמורים' הרי זה להפוך
את הסדר, להפוך את ההיגיון. הטיב מחל את מסעו בשבר, בקיטוע.
ההתקדמות והניקיון נובעים מתוך הסיאוב, התשובה בוקעת מתוך
השאלה.

וכאן מתגלעת לה הפיכחות המטלטלת של היהדות. להיות אנושי, לדידה,
אין זה להיות איש של בזהק, של ברירות, של מסלול בטוח, של 'השקפה'
מזוקקת, חסרת מהמורות. להיות אנושי הרי זה להסתבך עם המורכבויות
של החיים בפיתוליהם האינסופיים, להיחבט בקיטועים שלה, במתחים,
באתגרים, בהכעות המשתנות, בצדדים המרובים.

אין צורה אחת, אחידה, אידיאלית, של אנושיות. להיות אנושי הרי זה
לפעול **מתוך** אנושיות, מתוך לוע פעור, מתוך תהייה, הרהור, ביקורת,
ניסיון. להיות אנושי אין זה להתבצר בעמדה חטובה וברורה של השקפה
או אידיאל, אין זה לרוקן את הנפש מאנושיותה ולהמירה לכדי תכנות
מכאני של עשיות פורמאליות, צרות ומדויקות. להיות אנושי הרי זה דווקא
ליצור מסלול חדש, אישי, לתהות, לשאול שאלות, להיות חשוף לאלפי

צדדים אפשריים, לכרות אוזן להבעות בלתי מוכרות, לעצור, לקטוע את השטף, לגרוע את האינרציה.

התשובה היא ראשונית משום שבמהותה היא מערערת על המוכר, היא שואלת שאלות נוקבות. להציג את התשובה כאורח חיים, הרי זה לקבוע שהחיים אינם מסוכמים בספר מוכתב ופורמאלי. כאשר התשובה מופיעה כ'לכתחילה' הרי זה משום שהחיים עצמם אמורים להיות חיים של התמודדות, של מהמורות, של בקעים, תהיות, הרהורים, מחשבות אינסופיות. הניסיון לדכא את החיים ב'השקפה' כוללנית אחידה ומסוגרת הוא ניסיון המנוגד לחלוטין להלך הרוח של תשובה.

*

התשובה נובעת מתוך ענווה, מתוך צניעות. היא לא 'יודעת כל' לפני הכל, היא לא משרטטת לעצמה תמונות אידיאליות של המציאות, היא מתקדמת עם החיים עצמם, מתנסה עמם, חווה אותם במגע המרעיד ביותר, במשק המטלטל ביותר. היא מהווה מודל של אנושיות המתקדם עם החיים ובתוך החיים.

והיא חסרה בנוף המוכר. האנושיות המוכרת של 'השכל הישר' הינה האנושיות של חד המשמעות, של הסיכום, ההכללה. בני אדם מתיימרים לעשות 'צדק', 'לדון' אחרים, להרוס חיים של אדם אחר ושל משפחתו בשל 'מלחמה למען האמת' או 'הצדק', לדכא הלך רוח של תהייה, לעמוד במקום האל. בני אדם חושבים שהם עושים צדק בכך שהם יושבים בקתדרלות גבוהות לעשיית צדק או במועצות 'מבינות' של רוח, בכך שהם שופר למה 'שבאמת' נכון.

גישה זו, הרווחת כל כך, היא גישה המנוגדת לחלוטין לעולם התשובה. התשובה טוענת שמן החובה לשאול פעמיים, מן החובה להיות חשוף לביקורת, מן החובה לאפשר לבני אדם לנווט את אישיותם, ליצור אותה. עולם המצוות הוא ביטוי מעשי לכך ששום דבר לא מתקבל כמובן מאליו. כל פעולה יומיומית, ולו הבנאלית ביותר, הנדושה והלעוסה ביותר, זוכה בעולם ההלכה לקיתונות של מעצורים ורפלקסיות. היומיומיות טעונה

בפעילויות העוצרות את השטף, המבקשות והמתחננות מן האדם לשאול עוד שאלה, עוד תהייה, עוד ביקורת.

התשובה מעיזה לומר שאדם שחטא כל ימיו בחטאים החמורים ביותר, יכול בהרהור תשובה אחד בסוף חייו להיות מזומן לחיי העולם הבא, כדוגמת אלעזר בן דורדיא. איך יתכן שאדם ששקע ברפש כל חייו, שלא 'תרם' כלום לחברה, שלא עשה שום דבר חיוני מחייו, ייחשב בדרגה לא פחותה מזו של אותו אחד שהשקיע כל ימי חייו להגשמת אידיאלים גבוהים?

משום שהלך הרוח של התשובה איננו אגוצנטרי, הוא לא רואה את המטרות האישיות של האדם במרכז, הוא לא מניע את עצמו על פי מה ש'רווחי' לאנושות, 'תורם' לחברה וכיוצא בזה. הלך הרוח של התשובה מתבונן באדם כיחידאי, ביחידותו. הוא רואה, מבחינה בסיסית, בכל מצב, בכל אדם, תוכן רוחני עמוק. הוא רואה בכל הבעה הד לממד עצום ואינסופי של הסתכלויות. הוא לא מתיימר לעמוד 'מעל' ההווה כולה ולערוך סלקציות בין 'הטובים' ו'הרשעים'. התשובה מבלבלת את הכל, עושה אי סדר. היא מכריחה את האדם לחשוב מתוך אנושיותו ולא מתוך ה'השקפות' הכוללות שהוא אימץ לעצמו. התשובה מערערת על המוכר, היא תובעת מהאדם לשוב על עצמו, לחזור, להיחבט, לפעור לוע לנוכח מורכבותה של המציאות. היא בעלת הלך רוח מטלטל. היא שונאת את הקיבוע, היא דוחה את השקיעות במקום אחד, היא בזה לגאווה האנושית החושבת שהיא 'יודעת הכל' ושהיא רק צריכה להגשים. התשובה היא אורח חיים של שאלה אינסופית, של ביקורת אינסופית, של חשבון נפש אינסופי.

*

ספר זה הוא אפוא ניסיון לדובב את התשובה, לגשת אל מקורותיה, אל המאפיינים שלה, אל הראשוניות שלה, בכדי לסחוט אותה, לעמוד על קנקנה, לדלות את מבעה. ספר זה נולד מתוך רגישות ואהבה לחיי התשובה, לתשובה כאורח חיים, לתשובה כצורה וכסגנון של 'היות'.

בעולם, לא רק כמצוה חד גונית המתחייבת כשהאדם חטא, אלא כהבעה מקורית של ההווה, כגישה אליה.

באו בחשבון הלכות התשובה להרמב"ם כנקודת מוצא ושלל האגדות הפזורות בדברי חז"ל, שבעומקן המבעית מטלטלות כל מחשבה ספונטנית, מחרידות ומזעזעות אותה עד לשד עצמותיה. ההתבוננות בתשובה בספר זה נעשתה דווקא מתוך עולם ההלכה החמור, מתוך דיני הכפרה והתשובה, חיוב ווידוי, ארבעה חלוקי כפרה, יום הכיפורים וראש השנה כימי שופר ווידוי. מתוך כל אלו דווקא מתגלעת התשובה היהודית המקורית, זו השופכת נוגה מחודש על כל הסתכלות אפשרית. פסיעות אלו הן הניסיונות לשרטט את בכואתה של התשובה כאורח חיים.

*

המאמר הראשון המשמש כמאמר פתיחה ויותר מבקש לדון על עצם משמעותה של התשובה. למה היא נצרכת? האם אינה מיותרת אצל אדם החי חיי חוק אידיאליים? האם אינה מנוגדת לאפשרות הבחירה שהאדם ניחן בה? ככותרת למאמרים הבאים יבהיר מאמר זה את העובדה שהתשובה איננה מתעניינת בחוק מסוים וספציפי, הוא יבהיר את העובדה שהתשובה היא קטגוריה נפרדת לחלוטין מן הקטגוריות המוכרות של החוק, והיא מתעסקת באורח החיים של האדם, במסלול שהוא נמצא בו, ב'כלליות' המאפיינת אותו. היא קשורה ל'חינוך' של האדם, לאישיות שלו כקטגוריה נפרדת.

המאמר השני, כהמשך לכך, יבקש לעמוד על ממדיה האינסופיים של התשובה, על כך שהתשובה איננה דווקא תגובה לחטא מסוים אלא היא משרטטת אורח חיים של ביקורת אינסופית. באמצעות הרעיון של 'המידה הטובה', 'דרך האמצע', הוא יבקש לראות בתשובה ניסיון לחיות את החיים בצורה של שאלה, של ביקורת, של אינסופיות.

המאמר השלישי, יעמוד על האופי הצנוע של התשובה, על העובדה שהתשובה נובעת מתוך ווידוי ולא מתוך נקיפות מצפון וייסורי כליות שאינן אלא הטעיות של הריגשה האנושית. במאמר זה, יבוא לידי ביטוי הסגנון הכנוע של התשובה, הצנוע, העניו, המתוודה, וכמו כן, הוא יבקש

לעמוד על טיבה של חרטה בונה, חרטה שאיננה מזוכיזם והלקאת העצמיות אלא חרטה שהיא בניין, צניעות.

המאמר הרביעי יעסוק באופי החי והתוסס של התשובה, בכך שהיא מבקשת לערער את יציבותו של החוק ואיתנותו, בכך שהיא מתנגדת ל'מצות אנשים מלומדה', להלך הרוח הפורמאלי, הצר, הרזה והחד גוני של החוק המוכתב. התשובה היא ביטוי לכך שניתן לחיות חיי חוק במובן של שאלה וביקורת ולא במובן של פורמאליזם נוקשה ושמרנות עיוורת. כמו כן, יבוא לידי ביטוי הקשר המיוחד שבין התשובה לנביאים, בכך שהנביאים חשפו את העוולות המוסריות המסתתרות באדרת המשושמת של החוק ובכך שהם ניחנים בראייה על העתיד בבחינת בניין ויצירה.

המאמר החמישי מבקש להעניק לתשובה אופי עמוק יותר. התשובה נובעת ממעמקים, מן התחתיות שהאדם נמצא בהן. ולא בכדי, התשובה היא האפשרות לעשות דבר מה מתוך אמונה, מתוך תקווה, ללא התחשבות בסביבה, בחברה, בתיוגים ובקטגוריות. התשובה היא עצמאית והיא הביטוי המקורי ביותר לחופש הבחירה של האדם. מאמר זה יעסוק באפשרות לקוות לטוב גם אם הוא לא נראה בעין, האפשרות לחשוב על עשייה שאיננה כרוכה אחרי הדברים המוכרים, אחרי התיוגים של החברה, היהירה של השלטון. הוא יעסוק באפשרות לשוב בתשובה לאחר שהאדם צלל בחיי חטא כל ימיו.

המאמר השישי יעסוק בחילוק שבין תשובה על עבירות שבין אדם למקום לתשובה על עבירות שבין אדם לחברו. העבירות שבין אדם לחברו הן ראשוניות ונתבעות מן האדם בצורה קמאית, ואילו עבירות שבין אדם למקום הן נדבך על גבי התנהגות חברתית הולמת. המאמר יבקש להראות שמצוות ש'בין אדם למקום' שאינן מונחות על המצע המוקדם של 'בין אדם לחברו' אין להם כל משמעות.

הנושא של המאמר השביעי הוא ראש השנה ויום הדין. במאמר זה באה לבחינה המשמעות המקורית של 'דין', של התעוררות, של השופר ושל זיכרונות. באמצעות התבוננות בפרשת עקידת יצחק ובמשמעויותיה הרחבות נחשפה התשובה כהתנגדות לכל שקיעות בכל תחום. התשובה

מבקשת להותיר את כל הצדדים פתוחים ולכן היא מבקשת לזעזע כל פעם מחדש. זו היא אפוא המשמעות המקורית של ראש השנה כיום דין' וכהתעוררות לתשובה.

המאמר השמיני עוסק במידת הרחמים ובי"ג מידות. הוא מבקש להראות שבכל עשייה ובכל פעילות שהיא גנוזים אלפי צדדים אפשריים. האפשרות לדחות את כולם ולעשות אחד מהם טמונה ברעיון של 'מידת הרחמים'. האדם איננו יכול להיות איש 'דין' משום שהוא לעולם לא יכול לכלול את ההווה, להקיף אותה. בכך באה לידי ביטוי אפשרות של עשייה 'לפנים משורת הדין'. המאמר יבקש לטעון שהתשובה היא הניסיון להסתכל על המציאות בצורה זו.

המאמר התשיעי עוסק במובן של 'כפרה' ויום הכיפורים. מה היא כפרה? מה היא מוסיפה על התשובה? ומדוע יש יום מיוחד לתשובה אם האדם חייב לעשות תשובה כל חייו על כל חטא שהוא עשה? מאמר זה יעמוד על המשמעות של תשובה 'לשמה' ותשובה 'של עולם הבא' המגלמת ממד אחר לחלוטין של הסתכלות. תשובה שהיא טהרה משום שהיא לא ניסיון 'לפתור' בעיה כלשהי אלא היא נובעת 'ללא סיבה' מכך שהאדם הגיע להכרה ולמודעות שכך צריך לראות את המציאות. תשובה שהיא נוכחות והיענות לתביעה ולא ניסיון לספק צורך או תועלת.

*

אברך את ה' אשר יעצני. ספר זה חב את קיומו להוריי היקרים שאני חב להם את כל קיומי, הגשמי והרוחני. האפשרות לפתוח את המבט, לתהות שוב ושוב, להיחשף לחיים מקוריים של תשובה, של סליחה, של ביקורת עצמית, הינה אפשרות שהם ביקשו ללא הרף להעניק לי אותה. הספר כולו הוא הד לחינוך האנושי והמוסרי הבסיסי, אשר על מצעו מתגשם לו עולם ההלכה בהוד גאינו, בלמדנות המפוארת והעמוקה מבית אבא, הרב רפאל נאבת שליט"א ראש מוסדות 'שערי תורה' בירושלים, ולצניעות ויראת השמים המפעימה של אמי שתחיה. חוב זה הוא אינסופי והמעט שבאפשרותי לעשות הוא להודות, להכיר בַּטוֹבָה, ולאחל נחת ואושר מעומקא דליבא.

כמו כן אודה לחמי הרב 'עקב גדז' וחמותי הרבנית, שתמכו בי ובהוצאת הספר, עודדו אותי, יעצו, העלו רעיונות וחיזקו את ידיי. תודה שגורה לסבי ולסבתי על העזרה והתמיכה. תודה לכל חבריי וידידיי שעזרו וסייעו בהוצאת הספר ובכתיבתו. תודה מיוחדת לידידי הרב אייל טויטו והרב שמואל וולף שסייעו רבות בגיבוש הרעיונות ועיבודם. תודה נוספת לחברי היקר ר' חיים רימר ששיחות ארוכות ועמוקות עמו איפשרו את הגשמת הרעיונות והוצאתם לאור.

התודה האחרונה והחביבה היא לאשתי היקרה, רותי תחי', שהשתתפה בכתיבה, תמכה ועודדה, ייקרה, שיבחה והחזיקה את ידיי בעבודה זו בצורה הירואית, מפעימה ומעוררת השתאות. אקווה שנזכה יחד לחיים ארוכים של אושר ונחת.

תקוותי היא שהספר יתקבל בברכה, שיתרום את חלקו לאנושיות טובה יותר, ליראת שמים שורשית יותר, עמוקה יותר, והיה זה שכרי.

מנחם נאבת

ירושלים, ראש חודש אלול תשע"ב

*

פתיחה; על המשמעות של התשובה¹

א. התשובה לנוכח החוק.

'כל המצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא'. (רמב"ם, הלכות תשובה, פרק א', הלכה א').

תשובה היא חשבון נוקב שהאדם עורך עם עצמו, עם אישיותו. היא שיבה, שיבה של האדם אל אלוהיו, אל עצמו, שיבה על מעשיו; חרטה. התשובה שייכת למישור האישי במובהק, היא שייכת להתייחסות הפנימית של האדם עם עצמו, עם אישיותו, היא מבקשת לתקן, לשנות דרך, לשנות כיוון ומסלול. היא רוצה לעקור את העבר, את מה שהיה. היא מבקשת לסלול דרך חדשה ולעבור דירה.

אלא שבעיה מהותית וראשונית מנצנצת בתווך כאשר מבקשים לחדור לעומק קרביה וכליותיה של התשובה. התשובה, במהותה, איננה משלבת זרועות עם החוק, עם הרעיון היסודי של העשייה ההלכתית או המוסרית. החוק, מעצם טבעו, איננו מתחשב באדם, איננו מתעניין במצבו האישי.

¹ גרעין הרעיון המתגולל במאמר דלהלן מובע בקצרה במשך חכמה לפרשת וילך (דברים, לא, יז).

החוק קובע באורח קר ונוקשה את האסור והמותר, הוא מגדיר מה ראוי לעשות ומה אסור לעשות, הוא מדבר באופן הרבה יותר אובייקטיבי וממורכז, הוא מתעניין במעשה ולא בעושה.

מבחינת החוק אין כל חשיבות לשאלה מה הוא מצבו האישי של האדם, העשייה המוסרית קובעת מה על האדם לעשות, אין מעניינה תהוות על קנקנו של האדם, לדלוק אחריו, לפשפש ולברוק האם אמש הוא נענה לחוק או לא, החוק איננו מתעניין כלל במה שהאדם באופן אישי עשה או יעשה, החוק בסך הכל קובע מה הוא צריך לעשות, מה שהאדם עושה בפועל הוא אי רלוונטי בעליל מבחינתו של החוק.

מבחינתו של החוק, גם הפושע המצחין ביותר הרומס כל משמעת ללא כל ביקורת, מחויב, כאן ועכשיו, לעשות את הטוב, בדיוק באותה המידה שבה מחויב הצדיק הזהיר ביותר. מבחינתו, אין כל משמעות לשאלה מי הוא העושה, השאלה היא מה הוא צריך לעשות, 'הוא', האדם באופן כללי. האיסור לרצוח חל על כל אדם ואדם בכל מקום, בין אם הוא הרגשן הדקדקן ביותר ובין אם הוא הרוצח הנאלח ביותר, מבחינת החוק מצבם האישי לא משנה דבר, לשניהם אסור לרצוח בדיוק באותה המידה. החוק איננו משתנה לאור האדם, הוא משתנה אך ורק על פי העניין, באופן אובייקטיבי לחלוטין.

והתשובה, מנגד, בועטת באופן חריף בכל האידאה הזו. היא מעיזה לגשת אל האדם, לשאול אותו מה שלומו, להתעניין במצבו, לקרוא לו בשם, לאפיין אותו. התשובה דורשת את האדם לשבח או לגנאי, לא את המעשים שהוא אמור לעשות, אלא אותו על פי מה שהוא עושה. מתגלע כאן ניגוד עניינים מובהק, במקום לדרוש מה ראוי לעשות, התשובה הופכת מטרה לאמצעי, המעשה המוסרי הופך להיות אמצעי לשמו הטוב של האדם.

אז, במה אפוא התשובה היא מוסרית? במה היא מגלמת את רוחו של החוק? -התשובה, מעיקרה, מתייחסת אל האדם, לא אל מעשיו. אבל, בכדי לאסור על האדם לרצוח לא זקוקים לתשובה כלל, החוק עומד כאן כהווייתו ללא כל שינוי. העובדה שהאדם רצח בעבר איננה הופכת את הרצח למותר. התשובה, בניגוד לכך, מבקשת מן האדם לשנות את דרכו,

היא פונה אל האדם, לא אל מעשיו. האין זו פזילה מצידה? האם המוסר זקוק לה לתשובה?

במילים אחרות, העובדה שהתשובה נזקקת ל'דרכו' של האדם, ל'אישיותו', היא לכאורה חסרת משמעות מבחינה מוסרית ואף מגמדת את תוקפו של החוק, מבחינת החוק אין כל עניין בשינוי דרכו של האדם, שינוי דרכו הוא אפוא ציותו לחוק, ציות זה מתחייב מן החוק עצמו, אין הוא זקוק לאלמנטים חיצוניים, התשובה המבקשת מן האדם לשנות את דרכו מהפכת את המטרות והופכת את המעשה עצמו לשולי, היא מעמידה את האדם במרכז במקום להעמיד את המעשה המוסרי במרכז.²

מדוע, אם כן, טמונה משמעות מוסרית בתשובה?

ב. המצע של התשובה; האישיות.

אכן, יש להכיר בזאת באופן גלוי למדי; התשובה מתעניינת דווקא ב'אישיות' של האדם. היא שייכת לקטגוריה אחרת לחלוטין מזו של החוק, היא מתרכזת באדם ולא במעשיו, ומוצאת בכך, -באופן חמור ופרדוקסלי-, משמעות מוסרית יסודית.

אלו הם דברי הרמב"ם בהקשר זה; 'כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועוונות. מי שזכויותיו יתירות על עוונותיו, צדיק, ומי שעוונותיו יתירות על זכויותיו, רשע. מחצה על מחצה, בינוני. וכן המדינה, אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עוונותיהם הרי זו צדקת, ואם היו עוונותיהם מרובין הרי זו רַשָּׁעָה. וכן כל העולם כולו...

אדם שעוונותיו מרובין על זכויותיו, מיד הוא מת ברשעו, שנאמר; 'על רוב עוונך' (ירמיהו, ל', יד), וכן מדינה שעוונותיה מרובין, מיד היא אוברת,

² השווה משך חכמה שם; 'ונתבונן, דשם תשובה כפי מה שמורה שמה, אין נחשבת למצוה שישבו מכסלו ולא יחטא עוד, הלא בלא המצוה, מצווה ועומד לכלי לעבור על מצוות השי"ת, וכי בשביל שעבר ושנה בה הותרה לו סלקא דעתך? הנה, האזהרה הראשונה המונעתו מחטא טרם שחטא, היא מונעתו מחטא גם אחרי שחטא...'.
19

שנאמר; 'זעקת סדום ועמורה כי רבה' (בראשית, יח, כ), וכן כל העולם כולו אם היו עוונותיהם מרובין מיד הן נשחתין, שנאמר; 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ', (בראשית, ו, ה). (רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ג', הלכה א-ב).

הרעיון הבוקע כאן ברור; התשובה שייכת לקטגוריה אחרת לחלוטין מזו של החוק. היא לא מתעניינת במעשים עצמם באופן ממוקד ופרקטי, אלא היא מתייחסת לאישיות של האדם. השאלה הרלוונטית מבחינתה של התשובה היא זו התוהה על קנקנו של השם, השאלה היא מה שמו של האדם? צדיק או רשע? המעשים הם האמצעים והשרתים למבנה אישיותו של האדם, רוב של מעשים טובים יעטר את האדם בשם צדיק, רוב של מעשים רעים ידרדר אותו לכדי השם רשע.

קטגוריה זו מנוגדת לאידיאת החוק. מבחינת החוק, כל מעשה ומעשה באופן פרטני וספציפי דורש התייחסות ממוקדת, שכר או עונש ביחס אליו בלבד, המעשה כשלעצמו קובע את המידה³, ואילו מבחינת התשובה, המעשים מתגמדים, הם לא נמדדים ונבחנים כשלעצמם אלא קובעים את מבנה האישיות ואת שמה באופן כללי. מבחינתה של התשובה מה שרלוונטי זה האישיות של האדם. ההשתקפות הכללית של מעשיו והחיותם שהם מטביעים על אישיותו כחטיבה אחת.

הסתכלות כזו על פני הדברים מנכיחה את היחס האנושי הבסיסי והשרירותי כלפי הטוב והרע, ה'טובים' ו'הרעים'. האדם מעוניין בהגדרות, במיונים, בתיוגים. האדם מעוניין לדעת, הוא מעוניין להכיר בפני מי הוא עומד, בפני צדיק או בפני רשע, הוא מעוניין להגדיר דרכים

³ דברים נמרצים על כך בפירוש המשניות להרמב"ם, (צוינו גם בדברי המשך חכמה הנ"ל), מסכת נזיר פרק ו' משנה ד'; 'נזיר שהיה שותה יין כל היום אינו חייב אלא אחת וכו', זה שאמרנו באלו הבבות אינו חייב אלא אחת, אין זה אלא בדיני אדם... אבל בדיני שמים, כל זמן ששתה רביעית יין עבירה, ועל כל גילוח שער עבירה, וכל טומאה שיטמא עבירה, ועל זה תעשה היקש לכל איסורים שבתורה, אין הפרש בזה בין איסור לאו ובין איסור כרת או איסור מיתת בי"ד, אבל תדע שהבא על הערווה, איזה ערווה שתהיה, חייב על כל ביאה וביאה בכלל, ואם אנחנו לא היינו יכולים להעניש עליו אלא עונש אחד, הקב"ה מעניש אותו על כל עבירה ועבירה, ואם היו ממיתין אותו בי"ד על אחת מאלו עבירות והתוודעה, מתכפר לו על הכל מצד התשובה, לא מצד שהעונש האחד שמענישין אותו בי"ד יכפר עוונות הרבה...'

והכרזות, חברה 'טובה' וחברה 'רעה'. ואולם, ספונטניות אנושית זו עומדת בניגוד משוע - לכאורה - לרוח הטהורה של החוק, לרוח המבקשת לדון את המעשים באופן ספציפי וממוקד. שרירותיות זו נתפסת כפגם וכפחיתות של המין האנושי המבקש לעבות את מושגיו ולדכא את העדינות והשבריריות של השיפוט ביחס שטחי, כוללני, מרוח וגס. הענייניות שניחן בה החוק איננה סובלת התייחסות כזו, היא צורמת לה באוזן.

התשובה, בחדשנותה, מביאה לידי ביטוי כואב ומציק את הפרספקטיבה הזו. היא דנה את אישיותו של האדם, לא את מעשיו. היא מסווגת אותו, ממינת. דומה היא לדברים מפורסמים במסכת נידה (דף ל' ע"ב); '...ואינו יוצא משם (ולד היוצא ממעי אמו), עד שמשביעין אותו... ומה היא השבועה שמשביעין אותו? - תהי צדיק ואל תהי רשע...'. על האדם מוטלת אפוא חובה 'להיות' צדיק. הווייה בפני עצמה. הווייה זו איננה קשורה כלל לחובתו לקיים את המצוות, שהרי חובתו זו איננה זקוקה לכל עיגון בשבועה הנזכרת, היא מתחייבת כשלעצמה באורח פרטני וממוקד. הווייה זו מתייחסת לרובד אחר לגמרי של הסתכלות, לרובד הכללי של האדם, לאישיותו ושמה. מדברי הגמרא הללו עולה שמוטלת חובה על האדם, מלבד חובתו הבסיסית להישמע לחוק, לדאוג לשמה הטוב של אישיותו, 'להיות' צדיק.

התהיות הבוקעות כאן זועקות אפוא מעצמן; איזה ביטוי ייחודי ישנו לשם האישיות אם לא עצם ההיענות לחוק? במה האדם מתבטא כ'צדיק' או 'רשע' אם לא באמצעות מעשיו הספציפיים? איזה ביטוי ישנו ל'ספרי חיים' ו'ספרי מתיים' עליהם מדבר הרמב"ם, אשר נקבעים עפ"י 'רוב' המעשים? מה הוא 'רוב' זה? מדוע הוא רלוונטי? מדוע הוא חשוב? האם אכן ישנה קטגוריה נפרדת, כזו הנתמכת מצד עצמה, המבקשת לזהות את האדם עצמו מחוץ לכל הקשר פרטני, ספציפי וממוקד של עשייה? היתכן?

והאם התשובה מבקשת להחצין ממד דתי אנתרופוצנטרי? פסיכולוגי?

ג. מובן נפשי לתשובה.

לכאורה אין כל צורך להסתבך עם שאלות מעין אלו. אכן, התשובה איננה מתייחסת אל החוק ואל האידאה שלו, היא לא בוחנת את הדברים מן הזווית המוסרית. עניינה של התשובה הוא בסך הכל רצון להעניק תמריץ לאדם בקיום המצוות, לשקם את הפסיכולוגיה הנפולה שלו, עניינה הוא עניין נפשי במובהק, היא מעוניינת לחדש את המוטיבציה של האדם ולגרום לו אפשרות להתרומם מחדש. התשובה שייכת לזווית החינוכית, לא לזווית האידאית.

האם לא אלו דברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק ל"ו); '...ברור שגם התשובה בקבוצה זאת, כלומר, שהיא מן הדעות שבלעדי האמונה בהן לא תסתדר מציאותם של אנשים בני תורה, מפני שבהכרח אדם טועה ונכשל, או שמתוך בורותו הוא מעדיף דעה או מידה שבאמת אינם עדיפים, או שתאווה או כעס גוברים עליו, ואילו האמין האדם ששבר זה לא ניתן לאיחוי לעולם, היה מתמיד בתעייתו, ואולי היה מוסיף על מריו מכיוון שלא נותרה לו עצה. אבל עם האמונה בתשובה הוא ימצא את תיקונו ויחזור למצב טוב יותר ושלם יותר ממה שהיה בו לפני שעבר עבירה. לכן רבים המעשים המשרישים דעה זאת הנכונה והמועילה מאד, כלומר, הווידויים והקרבנות על השגגות וכן על זדון כמה חטאים, והתעניות, והציווי הכללי לשוב מכל חטא ולסור ממנו. זאת אפוא תכליתה של דעה זאת...'

לכאורה מטרתה של התשובה היא שיקום האישיות, היחס שלה אל האישיות לא נובע ממקום מוסרי ואתי, הוא נובע ממקום פסיכולוגי, הוא מניף את האדם אל על. התשובה מבקשת לגרום לאדם לעשות טוב, לא שהיא טוב בעצמותה. ה'שבר' עליו מדבר הרמב"ם, זה שאילולא התשובה לא היה ניתן לאיחוי, הוא לכאורה שבר הנפש, המשבר הפסיכולוגי של האדם המונע ממנו להתרומם.

אלא שגם אם מדובר בשיקום האישיות, לא ניתן להתעלם מן העובדה שבסופו של דבר התשובה היא מצוה, ובתור שכזו אין היא יכולה להיות

עצה בעלמא, עזרה פסיכולוגית למדוכא ומר נפש, אם הייתה באמת כזו, אזי היא לא הייתה ניחנת באספקט המחייב המאפיין אותה. אם היא מתחייבת כצו, פירוש הדבר שאין היא רק אמצעי להגשמת המצוות עצמן אלא היא מטרה ותכלית מצד עצמה. בשל כך יש לבחון לעומק את המובן המוסרי שלה, בניגוד לזה הפסיכולוגי או הנפשי. גם אם מדובר במצווה המתעניינת באספקטים הנפשיים של האדם, עדיין היא מתעניינת בהם כתכלית ולא כאמצעי, ומשום כך יש לעיין במובן המוסרי של אותם אספקטים ולא במובן הפסיכולוגי.

זאת ועוד, כל יחסם של חז"ל אל התשובה מאופיין כיחס מכונן. התשובה מכפרת, מטהרת, יחס כזה שייך דווקא במובן שהוא מהותי ולא אמצעי. בוודאי הדברים מוסבים על אישיותו של אדם, שמה ומעמדה. מכל הלכות התשובה, ספיחיה והאגדות הסובבות אותה דומה שהתשובה ממלאת דווקא תפקיד מוסרי יסודי.

ד. נעשית לו כהיתר.

אז מה אכן קורה בקרביה של האישיות שהוא כה משמעותי מבחינה מוסרית?

דברי הגמרא ידועים לכל; 'אמר רב הונא, עשה אדם עבירה ושנה בה, הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך? אלא, נעשית לו כהיתר!', (קידושין דף כ.). אמירה מופלאה. הרעיון ידוע, רעיון השקיעות. אדם השוקע במעשיו, אדם השוקע בעבירות, הוא מתרגל אליהם, הן כבר לא מרעידות את נימי מצפוננו. רגילות זו מעמעמת את עוצמת האיסור שבעבירה. משקיטה את פעימות הלב.

יש לעיין באבחנה זו; האדם הלא מסוגל בכל עת נתונה להחליט החלטה חדשה, לאדם אחריות על מעשיו, ואם יוצאים מנקודת המבט של עיקרון הבחירה החופשית, אזי באפשרותו החופשית של האדם לבחור כל פעם מחדש בפעולות אליהן הוא נדרש, אין דבר שמונע אותו מלעשות זאת. מה היא, אם כן, טיבה של שקיעות זו? של הרגל זה? האם כוונתו של רב הונא היא לטעון שכבר אין לו לאדם זה יכולת בחירה? ואם אין זו כוונתו, אזי

מה המובן שיש לקביעה 'נעשית לו כהיתר'? אם באפשרותו לעשות אחרת, במה בא הרגל זה לידי ביטוי מבחינה מעשית?

האם כבר לא ניתן לחשוב בצורה אובייקטיבית, לפתוח ספר ולבדוק את הכתוב? האם האדם כבר לא מסוגל לשמור על קור רוח, לבדוק את הדברים כמות שהם? לבדוק בצורה החפה מכל מיני השפעות פסיכולוגיות של הרגלים ושקיעויות? אם אכן, במה אפוא מתבטא 'היתר' זה? רק בקושי פסיכולוגי? רק בהרגל מעייף הנוחת על האדם, הרגל המעטה עליו עצלות מוראלית ונפשית, הרגל המקשה עליו להתנתק מהווייתו? אם בשביל כך לא זקוקים אנו לחידושו של רב הונא, בכדי לומר לנו שהרגליו של האדם מקשים עליו ו'מרגילים' אותו אין צורך בדברים מיוחדים, הלא זו מהותו של הרגל!

הגמרא עצמה מתפתלת עם הדברים, היא כבר זיהתה כביכול היתר חוקי ומתקנת לאלתר, לא, לא הותרה לו, אלא רק נעשית לו כהיתר. גם לאחר ההסבר הזה מנצנץ עדיין, מבעד למילים השאננות, דבר מה מעיק. רב הונא חובר בדבריו אלו לקשת שלמה של הסתכלויות, הסתכלויות שאינן מניחות את האידאיה של החוק ושל הרצוי בלב השקפתן, אלא מזהות תהליכים אנתרופוצנטריים יסודיים ביחס לשאלות מוסריות מהותיות, כביכול לא הייתה תהום פעורה בין הרצוי לבין המצוי, בין האדם לבין הערכים, כביכול כל אלו שטים בסירה אחת. למה אפוא מתכוון רב הונא באומרו ש'נעשית לו כהיתר'?

ובסופו של דבר, נחשפת כאן הבעה יסודית; לכיוונה ואופייה של האישיות ישנו אפוא מטען מוסרי כבד.

ה. דרך האמצע

הרמב"ם, בחיבורו הידוע 'שמונה פרקים', חיבור העוסק לכאורה בשאלת הנפש, משמעותה ותכניה, מורה דרך לאתיקה אידיאלית ותולה אותה בכיוונה של האישיות. אלו הם חלק מדבריו שם בפרק רביעי:

'המעשים הטובים הם המעשים המאוזנים, הבינוניים בין שני קצוות. קצוות אלה שניהם רעים. אחד מהם הפרזה והאחר המעטה. המעלות הן תכונות נפשיות ותכונות נרכשות, אמצעיות בין שתי תכונות גרועות. אחת מהן גרועה מידי והאחרת לוקה בחסר. מתכונות אלה נובעים המעשים. למשל, הפרישות היא מידה בינונית בין התאוותנות והעדר תחושת ההנאה. הפרישות היא מן המעשים הטובים, והתכונה בנפש שממנה נובעת הפרישות היא מעלת אופי. התאוותנות היא הקצה האחד וההעדר המוחלט של תחושת ההנאה הוא הקצה השני. שניהם רע גמור. שתי תכונות אלה, שתיהן מגרעות ממגרעות האופי, אשר מהן נובעות התאוה והיא היתרה, והעדר התחושה והיא הלוקה בחסר...

'...בני האדם מרבים לטעות במעשים אלה וחושבים שאחד הקצוות טוב ומעלה ממעלות הנפש. לעיתים חושבים את הקצה האחד לטוב, כגון שחושבים את ההסתכנות מתוך קלות דעת לטובה וקוראים למסתכן מתוך קלות דעת בשם אמיץ לב. כאשר הם רואים מישהו המפריז בהסתכנות מתוך קלות דעת פורץ בכוונה לתוך סכנת מוות, ולפעמים ניצל במקרה, הם משבחים אותו על כך ואומרים; זה גיבור! ולפעמים חושבים את הקצה האחרון לטוב ואומרים על בעל הנפש המתרפסת שהוא מתון, ועל העצל מסתפק במועט, ועל מי שאין לו תחושה להנאות בשל טבעו הגס, פרוש. מתוך טעות זאת הם גם חושבים את הבזבזנות ואת הפזרנות למעשים ראויים לשבח. כל זה טעות. לאמיתו של דבר, יש לשבח את מה שבאמצע, וכלפיו על האדם להתכוון. עליו לשקול את מעשיו תמיד על פי אמצע זה.

'דע שמעלות אופי ומגרעות אופי אלה תתהוונה ותתייצבנה בנפש רק כאשר נחזור פעמים רבות ובמשך זמן רב על המעשים המתהווים מאותה מידת אופי, ואנו נתרגל אליהם. אם יהיו מעשים אלה מעשים טובים, יהיה

מה שיתהווה לנו מעלה, ואם יהיו מעשים אלה מעשים רעים, יהיה מה שיתהווה לנו מגרעת. ומכיוון שמטבעו אין לאדם מראשיתו לא מעלה ולא חיסרון -כפי שנסביר בפרק השמיני-, והוא מורגל מקטנותו למעשים בהתאם לדרך משפחתו ועירו, עשויים מעשים אלה להיות לפעמים בינוניים, לפעמים מפריזים ולפעמים ממעיטים, כמו שתיארנו. לכן יש שנפשו של זה תהיה חולה, ויצטרפו לנהוג בטיפול בו ממש כמו שמטפלים בגופים.

אם גוף יצא מאיזונו, אנו מסתכלים על איזה כיוון הוא נטה ויצא, ואנו נִעֲמָת אותו בהפכו כדי שישבו לאיזונו, וכאשר יתאזן נניח לאותו הפך ונעמט אותו במה שישמור על איזונו. ממש כך ננהג כאשר למידות. למשל, כאשר אנו רואים אדם שבנפשו התהווה תכונה שבעטיה הוא מקמץ על עצמו, הרי זו מגרעת ממגרעות הנפש, המעשה הוא מעשה רע כמו שהבהרנו בפרק זה. כאשר נטפל במחלה זו, לא נצווה עליו להיות נדיב כי זה משול למי שמטפל באדם שיש לו חום מופרז באמצעות דבר מאוזן שלא יבריא אותו ממחלתו, אלא ראוי שאותו אדם יתחיל לעשות מעשים של בזבזו פעם אחר פעם. עליו לשוב ולעשות מעשים של בזבזו פעמים רבות כדי שהתכונה המחייבת קמצנות תסור מנפשו, וכמעט תתהווה לו תכונת הבזבזנות או מה שקרוב אליה, אז נסלק ממנו את מעשי הבזבזו ונצווה עליו להתמיד במעשי נדיבות...

בשל זה אין המעולים משאירים את תכונת נפשם להיות התכונה הבינונית ממש, אלא נוטים נטייה קלה כלפי היתר או החסר על דרך הסייג. כוונתי שהם, למשל, נוטים מעט מן הפרישות כלפי העדר התחושה בהנאה, מאומץ הלב מעט כלפי ההסתכנות, מרוחב הלב מעט כלפי הפזרנות, מן הענווה מעט כלפי שפלות הרוח. וכן השאר. עניין זה נרמז באומרם; לפנים משורת הדין...⁴.

בהמשך הדברים מסביר הרמב"ם שתיקון הנפש על דרך זו, היינו הסתגפות והקצנה לקצה השני, אינו נחלתו של האיש השלם במידותיו, אלא דווקא של אלו המעוניינים לתקן את עצמם ואת תכונותיהם, כמו כן,

⁴ עפ"י תרגומו המעולה של מיכאל שוורץ ז"ל. דברי הרמב"ם הללו נמצאים ג"כ במשנה תורה, הלכות דעות, פרק א'.

הוא מבקש להסביר שכל מצוות התורה הן על דרך זו, שמטרתן לקבע את דרך האמצע בלב האדם בכך שהם נוטות מעט לקצה מסוים ובכך הן שומרות על האיזון, כך כל המצוות עניינן נתינת הגבלה מסוימת והשהיה של השיפוט והאינרציה, בכדי לשמר את מצב האיזון באופן כללי.

1. המתח באישיותו של האדם

אם מקבלים את דברי הרמב"ם על דרך האמצע ניתן כבר להצביע על כיוון מסוים. ברמב"ם מבואר שישנם שני מצבים אפשריים באישיותו של האדם, מצב אחד הוא המצב של האיזון עצמו, כאשר האדם מאוזן בפועל, נמצא בדרך האמצע, ומצב שני, מצב שבו האדם לא מאוזן, מצב בו מפותחת באדם מידה אחת שהיא קיצונית יותר מידי ובשל כך הוא זקוק לתרופה, לדבר מה שיאזן אותו, שיחזיר אותו למיקום האמצעי האידיאלי. התרופה כלפי מצב זה הינה, עפ"י דברי הרמב"ם, הקצנת המידה המנוגדת למידה זו, אשר בעקבות הקצנה זו מתערערת תקפותה של המידה השנייה וחוסנה, ובכך ניתן לשוב בצורה בריאה ומיושבת לדרך האמצע, לאיזון המושלם.

אולם, ניתן לשאול שאלה קנטרנית במקצת; לכאורה צריך להבין באופן יסודי יותר את דברי הרמב"ם. אם לדעתו של הרמב"ם רק אדם הנמצא בדרך האמצע, באיזון המושלם, יכול לבחור את דרכו, את מעשיו, להכריע עפ"י הטוב, איך שראוי להיות, אזי איך יוכל האדם החולה בנפשו להכריע ולהחליט בכוחות עצמו לשנות את מידותיו? במילים אחרות, אם כאשר האדם מקצין לכיוון מסוים הוא שבו בכיוון זה ולא יכול להכריע הכרעות ממוקדות יותר בצורה עניינית ונכונה משום שמידה זו חוסמת ממנו את האפשרות לבחור, אזי איך בכוחו לבחור לקחת תרופה, דהיינו, להקצין לכיוונה של המידה השנייה, הלא הוא שבו במידה הקיצונית שיש לו כעת?

ואם כוונתו של הרמב"ם היא שגם האדם הנגוע במידה מסוימת באופן קיצוני, יכול להתעלות מעל עצמו ולבחור לעשות את הטוב, אז מדוע הוא צריך לעשות את הדרך הארוכה אותה משרטט הרמב"ם כתרופה, להקצין

למידה הנגדית ולשוב לאחר מכן לדרך האמצע, הלא אם עכשיו בכוחו להיות ענייני ולהכריע את ההכרעות המתבקשות בצורה נכונה, עניינית וראויה, מדוע הוא צריך אפוא 'לתקן' ולשנות את מידתו זו, הרי יש לו בחירה אינסופית לעשות את הטוב?

ובמבט רחב יותר. אם אנו מניחים שלאדם יש בחירה לעשות כל דבר ובכוחו להחליט מה הוא צריך לעשות ומה ראוי לעשות בצורה עניינית לחלוטין, חפה מכל נגיעה, אזי מה זה משנה מה הוא מצבה של אישיותו, ומה הן מידותיו הפנימיות, הלא בסופו של דבר הוא יכול לעשות את הטוב ולהיות צדיק מושלם ואידיאלי? ואם אנו מניחים שהאדם אינו יכול לבחור בטוב כאשר הוא נגוע במידה מסוימת בצורה קיצונית, משום שמידה זו מעוותת ומסרסת אותו, שֹׁכָה אותו בכנפיה ומונעת ממנו להחליט מה הוא הטוב ומה לא, אזי איך הוא יוכל להחליט לשנות את אישיותו ולרפאה, הלא הוא שבוי במידתו ולא יוכל לשים לב שהוא צריך להשתנות, הוא נגוע בעצמו, אז איך הרמב"ם אומר שיקצין לכיוון השני, הלא בכדי לעשות זאת הוא צריך לקבל על עצמו החלטה קשה שאינו יכול לקבל כאשר הוא נגוע במידה זו? איך יתכנו אפוא דברי הרמב"ם.

במובן מסוים, אנו שבים כאן לבעיה המקורית החדורה כאן. לקושי המעקצן הנעוץ בדברי רב הונא. למתח שבין השבי הפסיכולוגי להחלטותיו של האדם. עד כמה שהאדם מנוּט ע"י תכונותיו, ע"י הרגליו, נטיותיו וכו' וכו', מה יועילו ניסיונותיו לְשִׁנוֹת את דרכיו ולשוב בתשובה? הלא הוא שבוי בעצמו, שבוי בנטיות שלו, הן אלו שקובעות מה יכריע ועל פי מה! ואם נניח שהוא לא שבוי בהם, אלא בכוחו להחליט בכוחות עצמו מה ראוי ומה לא ראוי, לפעול על פי זה ושאפשרות הבחירה קיימת בפניו תמיד באותה המידה, מדוע אפוא רלוונטיים תכונותיו ונטיותיו לעניין, הרי הוא תמיד יכול להכריע לנהוג בצורה שהוא מעוניין בה ושהוא חושב אותה לטובה, ללא כל קשר לתכונותיו ונטיותיו אלא רק עפ"י הכרעתו השכלית, העניינית והאובייקטיבית. אם 'נעשית לו כהיתר' איך הוא יכול לשוב בתשובה, ואם הוא יכול בכל זאת להחליט לעשות את הטוב אז מדוע 'נעשית לו כהיתר'?

יש כאן מתח מבעבע שבמובן רחב יותר מתגלע בשרשה של כל בעיית הבחירה החופשית והדטרמיניזם. האם הפסיכולוגיה של האדם שלטת עליו, או שהוא שולט על עצמו? אם הפסיכולוגיה שלו שולטת עליו, אזי אין כל מקום להכרעה ערכית ועניינית שהרי כל מה שיעשה הוא יעשה מתוך המניעים הפסיכולוגיים שלו והנטיית השובות אותו, ואם הוא מסוגל לשלוט על עצמו בכל זאת, זאת אומרת שהממד הפסיכולוגי מבוטל ממנו, ואז אין שום מובן לשובה, לחינוך, לדרך מסוימת, בין כך ובין כך האדם לא מכריע על פי הפסיכולוגיה שלו, אלא עפ"י החלטותיו. המתח הזה הוא מתח מתמיד ועיקש. המתח שבין החינוך להכרעה, בין חירות הבחירה לבין עיצוב האישיות, בין הפסיכולוגיה לאפשרות הבחירה החופשית. איך ניתן להיחלץ ממנו?

1. חלוקת האישיות עצמה

דומה שההסבר הוא פשוט. אפשרות הבחירה של האדם היא בעלת רבדים שונים. ישנו מישור של הכרעות ספציפיות וישנו מישור של הכרעות כלליות יותר, מקיפות יותר. הרעיון הוא כך; כאשר האדם נטוע בדרך האמצע, מאוזן בתכונותיו ובמידותיו, אזי יש לו אפשרות בחירה ספציפית וממוקדת המתייחסת לכל עניין ועניין לגופו. מכיוון שהוא לא נגוע בשום צורה, מכיוון שאין לו כל מניע פסיכולוגי השוקה אותו והמוליך אותו לאיזשהו כיוון בלתי ענייני, אזי יש לו אפשרות לבחור, להחליט ולהכריע בצורה עניינית בכל עניין ועניין בצורה הממוקדת ביותר.

אולם אפשרות בחירה זו אכן איננה מוחלטת ואיננה קיימת בכל מצב. לעיתים, האדם משתעבד לנטיותיו ולתכונותיו, הן משתלטות עליו, הוא כבול במארג הסבוך של האינרציה המובילה אותו, הוא שבוי, אין לו אפשרות לבחור, אין לו אפשרות להיות ענייני, הוא רואה רק את עצמו, הוא מבחין רק במה שהוא רוצה לעשות והוא לא מסוגל לבחון ממד החורג מנטיותיו אלו, הוא לא יכול להיות ממוקד, זה אכן קורה לפעמים.

אולם, עם זאת, גם במצב כזה, ישנה אפשרות להחליט לשנות דרך. הן אמנם הוא שבוי בכבלים האינרטיים העוטפים אותו, אבל אלו מונעים

ממנו רק את האפשרות להיות ענייני וממוקד בפועל, הם לא מונעים ממנו את האפשרות לשנות, באופן כללי, בצורה חד צדדית, מסלול וכיוון באישיותו. גם כאשר האדם טובע בים רצונותיו ותאוותיו, הוא עדיין מסוגל להחליט לשים לזה סוף, הוא עדיין מסוגל להחליט 'גדולה', החלטה של שינוי כיוון, הוא מסוגל להחליט שמכאן ואילך לא האנרציה תשלוט בו אלא הוא ישלוט בעצמו. זה אפשרי גם אצל אדם הכבול בתוכה.

במילים אחרות, האדם מורכב משני רבדים שונים. מחד יש לו את הכושר להכריע הכרעות ספציפיות ענייניות וממוקדות עפ"י שיקול דעת מכון ומחושב, ומאידך, יש לו את הכושר להכריע על כיוון בחיים שלו, להכריע על מסלול שהוא בוחר בו, להכריע הכרעות כלליות ולא ממוקדות ביחס למיקום הכללי שהוא תופס לעצמו. שני כישרונות אלו החדורים באדם אינם זהים זה עם זה, ותהום פעורה ביניהם.

הכישרון הראשון הוא כזה הגובל עם האפשרות של האדם להיות חופשי, לחשוב בצורה חופשית ובלתי משוחדת. הכישרון להכריע הכרעות ספציפיות בצורה עניינית קשור בקשר הדוק עם האפשרות להשתחרר מן הנטיות, להשתחרר מן המגבלות האנושיות. כישרון זה קשור לכאורה למה שאנו קוראים האפשרות לחשוב חשיבה 'אובייקטיבית', נטולת סממנים אישיים המטשטשים אותה. ביחס לכישרון זה אכן קיימת האפשרות לבחירה חופשית לחלוטין, להחלטה אישית ממוקדת הנובעת מתוך שיקול דעת מיושב ובלתי משוחד.

יש בני אדם שאיבדו את הכישרון הזה, האנרציה הובילה אותם, סחפה אותם, הטביעה אותם, אין להם את האפשרות לחשוב על דברים בצורה 'אובייקטיבית', בלתי משוחדת, כאשר האדם מתרגל לסגנון חיים אינרטי, כזה הזורם עם הנטיות הספונטניות והטבעיות, הוא מעמעם ומקהה את אפשרות הבחירה, את אפשרות ההחלטה העניינית, כל הכרעותיו וכל החלטותיו הן בסוף משוחדות, מסומאות, גנובות. ובכן, יש כאלו, יש כאלו שאכן איבדו את הכישרון הראשון, להיות ענייני.

אבל נותר בהם הכישרון השני. הכישרון השני הוא האפשרות לשנות כיוון, לשנות דרך ומסלול בחיים. גם אדם שאינו מסוגל להכריע בצורה עניינית וממוקדת משום שהוא שבוי בדחפיו ובהסתכלויותיו, הוא מסוגל לחרוג מאישיותו באופן טוטלי, להתכחש לה, ולהחליט לשנות את המסלול. החלטה תקיפה וטוטלית עדיין אפשרית גם אצל הטיפוס הזה. אובדן הכישרון הראשון איננו אובדן כושר הבחירה, הוא אמנם אובדן זמני של כושר הענייניות והמיקוד הספציפי, אבל כושר הבחירה הכללי עדיין נותר בו. הוא מסוגל, ביחס לצרכנותה של אישיותו, להחליט החלטה תקיפה ודרסטית. מדוע לכך הוא מסוגל? -משום שהשבוי שלו בידי האנרציה דומה להפליא להחלטה לשנות כיוון. כאן כבר לא מדברים על הכרעה ספציפית, מדברים על כיוון, על דרך. האנרציה היא דרך. ביחס לדרך שייך להחליט ללכת אחרת. שייך להחליט לשנות את המסלול לחלוטין, באותה המידה שהאנרציה עצמה היא מסלול. בקיצור, ביחס למסלול שייך לשנות מסלול, אבל לא שייך להכריע הכרעות ספציפיות וענייניות. המישור של הענייניות איננו חופף עם המישור של הדרך.

ח. בן סורר ומורה

ביטוי מודגש ודוגמא לעניין זה ניתן למצוא בפרשת 'בן סורר ומורה'. כך כתוב בתורה; כי יהיה לאיש בן סורר ומורה, איננו שומע בקול אביו ובקול אמו, ויסרו אותו ולא ישמע אליהם, ותפסו בו אביו ואמו, והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו, ואמרו אל זקני עירו, בננו זה סורר ומורה, איננו שומע בקולנו, זולל וסובא, ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת, וביערת הרע מקרבך, וכל ישראל ישמעו וייראו. (דברים כ"א, י"ח-כ"א).

חז"ל מתקשים בדין זה, כפי שאומרת הגמרא; תניא, ר' יוסי הגלילי אומר; וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? -אלא ירדה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מַגְמֵר נכסי אביו ומבקש לימודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות, אמרה תורה; ימות זכאי ואל ימות חייב! שמתיתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם. (סנהדרין ע"ב).

ובכן, חז"ל אינם מצליחים להבין איך מענישים ילד משתולל בעונש מוות כה חמור, ההסבר שלהם הוא שבעצם לא מענישים את הילד, אלא הוא 'נידון על שם סופו', מכיוון שאנו חוששים שבסופו של דבר, סגנונו והמנטליות שלו יגמרו בכי רע, אנו מדכאים ומונעים מלכתחילה את ההתפתחות הזו. מעט נוקב, מעט אכזרי, אבל אף אם נעזוב את הריאליזם של הלכה זו [שמן הבחינה הזו לעולם לא יוצאת אל הפועל; 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, אלא למה נכתב? - דרוש וקבל שכר! (סנהדרין ע"א.)], אנו מבחינים ברעיון המובלע בהלכה זו. השאלה היא לא האם המעשה הספציפי שעשה הוא מעשה ראוי או לא, והעונש אותו הוא מקבל הוא לא יחסי למעשה שהוא עשה, אלא ממיתים אותו בשביל שלא יעשה יותר גרוע לאחר מכן, מענישים אותו עתה על המעשים שיעשה מאוחר יותר מכוח התנהגותו העכשווית.

השאלה מפורסמת; לגבי ישמעאל אומרת התורה; 'כי שמע אלו' אל קול הנער באשר הוא שם' (בראשית, כא, יז), וחז"ל דורשים; אמר ר' יצחק; אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר; 'כי שמע אלו' אל קול הנער באשר הוא שם' (ראש השנה ט"ז:). זאת אומרת, על פי זה, ששורת הדין איננה מבקשת לחשב מה יהיה לאחר מכן ואיך המעשים שהאדם עושה כיום משפיעים על דרכו המאוחרת יותר, כאשר אנו באים לשפוט אדם מסוים, כל זה אינו רלוונטי, השאלה הרלוונטית היחידה היא, מה הוא עשה עכשיו והאם מעשה זה בפני עצמו הוא חיובי או שלילי, זה אפוא העיקרון של 'באשר הוא שם'. עיקרון זה סותר בתכלית, לכאורה, את הדין הנאמר לגבי בן סורר ומורה, הנידון על שם סופו.

אלא שגם מבחינה עקרונית הדין של 'בן סורר ומורה' איננו מובן. איך יתכן לדון ולשפוט נער שעדיין לא הגיע לגיל של אחריות על מעשיו ושל אפשרות לבחור את דרכו ואת סגנונו? איך אנו יכולים לחרוץ גורל, לקבוע דין, עפ"י מה שמופיע בפנינו ממנו כיום? האם יש כאן ממידת היושר לדון את האדם בגלל התזה הפסיכולוגית שאנו מחברים עליו? להרוג ילד בגלל החשש שיעשה גנב לכשיהיה גדול יותר? האם התבטלה תורת הבחירה החופשית מישראל? האם הוא לא יוכל להשתנות כשיהיה גדול יותר?

ברם, עפ"י מה שהתבאר ניתן להבין את הדברים לעומקם. חז"ל מדברים על שני ממדים שונים לחלוטין. כאשר אומרים שאדם נידון עפ"י מעשיו שבאותה שעה, מדברים על החלק הענייני של האדם, השאלה הספציפית האם מה שהוא עושה הוא חיובי או שלילי, השאלה כאן היא שאלה ממוקדת, קונקרטית, מכוונת כלפי מעשה מסוים. ביחס למישור זה אומרים אפוא חז"ל שאין אדם נידון אלא 'באשר הוא שם', על פי מעשיו שבאותה שעה, השאלה מה היא 'דרכו' באופן כללי איננה רלוונטית כלפי מישור זה משום שאין אנו מתחשבים במצבו הכללי אלא במעשה ספציפי.

אולם כאשר הדיון נסוב סביב 'דרכו' של האדם, סביב הכיוון הכללי של אישיותו, המסלול שהוא נמצא בו ומתנהג על פיו, או אז אין דנים אותו על פי מעשיו שבאותה שעה כלל וכלל, אלא מתייחסים להיקף הרחב של 'דרכו', משום שזה מה שמאפיין 'דרך', העובדה שהיא חורגת ממקום וזמן ספציפיים ומסוימים ומשליכה על חייו של האדם באופן כללי. מן הבחינה הזו נתחדש הדין של 'בן סורר ומורה' שאין הוא נידון 'על פי מעשיו שאותה שעה', אלא 'על שם סופו הוא נהרג', שאכן, בן סורר ומורה, לא עשה שום דבר נפשע כיום, אולם החשש שמא 'דרכו' כיום תשפיע על מעשיו בעתיד הוא זה המניע את מיצוי הדין עמו, משום שלא מעשיו הספציפיים נידונים כאן אלא 'דרכו', וכלפי דיון זה אין אומרים שנידון על פי מעשיו, היינו, על פי הנתונים הספציפיים והענייניים של מעשה מסוים, אלא דנים אותו על פי הדרך וההשלכות שלה.

מדוע דנים בכל זאת נער שלא הגיע לבגרות ואינו אחראי על מעשיו ועל עתידו? - ניתן להסביר זאת בשני פנים. הפן האחד הוא שעד כמה שהדין הוא על 'דרכו' ולא על 'מעשיו', אזי הדיון בו אינו נעשה כ'עונש' על מעשיו וכשפיטת גוף מעשיו אלא כדאגה לעתידו, דאגה שאיננה אחוזה בהכרח באפשרות שלו לבחור אחרת, אלא דאגה הנובעת מהתבוננות במצבו.⁵

⁵ כך לכאורה משמע מדברי הגמרא בסנהדרין (ס"ח:), 'אנן הכי קאמרינן, אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג? על שם סופו הוא נהרג! וכיון דעל שם סופו נהרג, אפילו קטן נמי! וכו'.' העובדה שהוא 'נהרג' על שם סופו' היתה לכאורה סיבה לחייב אותו אף אם

אולם, באופן שני ניתן להעז ולהסביר שכל מה שאין הילד אחראי על מעשיו אין זה אלא ביחס לרובד הראשון, הרובד של המעשים הפרטניים באופן ספציפי, אין בכוחו עדיין לשלוט על הטוב ועל הרע ולעשות את מה שצריך לעשות על פי בחירה בכוחות עצמו, אבל עד כמה שזה נוגע ל'דרכו' בחיים, בזה כן יש לו אפשרות לבחור ולהחליט באיזו דרך ילך, ומן הבחינה הזו אכן היחס לבן סורר ומורה הוא יחס של ענישה ולא רק יחס של דאגה לעתידו, שעד כמה שהדיון כלפיו הוא ביחס לרובד השני, דהיינו, ביחס ל'דרכו' בחיים, ניתן לדון אותו באופן ישיר ולתבוע אותו על כך שאיננו בוחר בדרך הנכונה.

ועל פי הסבר זה ניתן להבין מדוע לא חוששים לכך שכאשר יגדל ישנה את דרכו, ושבאמצעות מנגנון 'הבחירה החופשית' הטבוע בו יחליט לשנות את דרכו ולעשות מעשים טובים, שעל פי המבואר כאן (באופן השני), אין בן סורר ומורה 'נידון' על שם סופו, אלא נענש בפועל על דרכו העכשווית ועל 'מעשיו שבאותה שעה', שהם העובדה שלא שינה את דרכו. במילים אחרות, הוא לא נידון על הגניבה שיגנוב בעוד כמה שנים אלא על מעשיו כאן ועכשיו, ומה רע במעשיו כאן ועכשיו? - מה שהם יכולים לגרום (אם הוא לא ישתנה) שבגדלותו הוא יבוא לגנוב ולהתהולל. על פי זה, מה שחז"ל אומרים 'נידון על שם סופו', אין הכוונה שצפיית סופו והעובדה שכן הוא יהיה בעתיד היא זו המחייבת אותו במוות, אלא בחינת התנהגותו בהווה שהיא 'על שם סופו' היא המחייבת אותו, דהיינו, אין היא דנה את הדברים בצורה ספציפית וממוקדת אלא במבט רחב ומקיף יותר ביחס ל'דרכו' של אדם, ובחירת 'דרכו' זו, היא היא המחייבת אותו בעונש ולא המעשים הספציפיים שיעשה אחר כך.⁶

הוא קטן ולא אחראי על עצמו משום שהשאלה היא לא האם הוא אחראי על עצמו אלא מה יהיה בעתידו.

⁶ בכך מוסברים אפוא היטב דברי הגמרא בסנהדרין (ס"ח:), התמוהים מאוד בהשקפה ראשונה. במשנה לגבי בן סורר ומורה נאמר 'קטן פטור, שלא הגיע לכלל מצוות'. והגמרא שואלת; 'קטן! מנלן דפטור? - מנלן? - כדקתני טעמא, שלא בא לכלל מצוות!', ותו, היכא אשכחן דענש הכתוב דהכא בעי קרא למיפטריה? - אנן הכי קאמרינן, אטו בן סורר ומורה, על חטאו נהרג? על שם סופו הוא נהרג! וכיוון דעל שם סופו הוא נהרג, אפילו קטן נמי!, ועוד, בן ולא איש קטן משמע! - אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא 'וכי יהיה לאיש בן', בן הסמוך לגבורתו של איש!.

ט. תשובה כתיקון 'דרך'

הבנת הדברים באופן זה תנהיר אפוא את משמעות דברי הרמב"ם ואת דברי רב הונא. באמת, לאדם ישנה תמיד אפשרות בחירה, על זה אין חולק, אולם לפעמים, האדם אינו יכול לבחור באופן מְיָדִי בצורה עניינית

דברי הגמרא תמוהים מאוד, הרי בסופו של דבר, מסקנת דברי הגמרא, שקטן פטור משום שיש דרשה מיוחדת מן הכתובים, סותרת במפורש את דברי המשנה שקטן פטור משום שאין הוא חייב במצוות? והלא זו עצמה היתה שאלת הגמ' בתחילה; מנלן? -כדקתני טעמא, שלא בא לכלל מצוות, והרי אם היתה הוא אמינא לומר שעל אף שלא הגיע לכלל מצוות בכל זאת יהיה חייב משום שנידון על שם סופו, מדוע סוף סוף אומרת המשנה שהטעם הוא בגלל שלא בא לכלל מצוות? וחזרת השאלה מדוע המשנה צריכה לייחד טעם כזה דווקא בדיון בן סורר ומורה, הלא זה רלוונטי בכל התורה כולה? ומה תירצה הגמרא על שאלה זו?

עפ"י המבואר כאן ניתן לומר שהטעם המפורש במשנה, 'שלא הגיע לכלל מצוות', איננו זהה עם הטעם הנאמר כן באופן כללי לגבי כל המצוות שבתורה. מה שמחייב ב'בן סורר' איננו המחייב שבכל המצוות, בכל המצוות המחייב הוא מה שלא הכריע לעשות כחוק בצורה עניינית, וע"ז אומרים שלא הגיע לכלל מצוות ולכן פטור משום שהוא עדיין לא 'בר חיובא' ואין לו כל אחריות על מעשיו, אבל בבן סורר המחייב הוא אחר, מה שלא דאג לעיצוב דרכו, בזה היינו יכולים לחשוב שקטן גם כן מחויב משום שאחריות כזו אכן מוטלת עליו וכלפי חיוב כזה הוא אכן בר חיובא, לכן צריך חידוש מיוחד לגבי קטן דווקא בדיון בן סורר ומורה בכדי לומר שאין הוא מתחייב אף כאן ואף לגבי הכרעות הנוגעות לעיצוב הדרך ולא דווקא לחוקים ספציפיים הוא נחשב כחסר אחריות וכאדם שעדיין איננו 'בר חיובא', ובאמת הטעם הוא משום 'שלא הגיע לכלל מצוות' כמו שהמשנה אומרת, רק שהיתה הוא אמינא לומר שאף שבאופן כללי לא הגיע לכלל מצוות, מ"מ לגבי הדין הספציפי של בן סורר נחשב שכן הגיע לכלל מצוות, משום ששם המחייב ומה שעושה אותו 'בר חיובא' הוא אחר לגמרי, שאין כאן שאלה של אחריות כלפי מצב ענייני אלא שאלה של אחריות כלפי דרך מסוימת, ואחריות זו היא אחריות השונה במהותה מכל אחריות אחרת, שהרי אף אלו שאינם אחראיים למעשיהם בצורה עניינית משום 'שנעשית להם כהיתר', עדיין מוטלת עליהם אחריות כלפי הדרך שלהם ועיצוב האישיות הכללי שלהם, ומכיוון שאחריות זו 'קלה' יותר ונתבעת מכל אחד ביתר שאת, היתה הוא אמינא לחשוב שגם קטן יתחייב בה, וזה מה שהגמ' שואלת, בן סורר כיוון שעל שם סופו הוא נהרג אולי יתחייב גם כן, היינו, שאחריות כזו ניתן להטיל עליה, ועל כך למדו מפסוק האומר שאין חיוב על קטן בבן סורר ומורה, היינו, שאף כאן לא הוטלה עליו אחריות, הפירוש של אחריות הוא אפוא 'הגעה לכלל מצוות', מן הטעם הזה אומרת המשנה שהוא עדיין לא הגיע לכלל מצוות ועדיין לא נעשה 'בר חיובא', וחידוש זה הוא חידוש מיוחד בדיני בן סורר ומורה שלא כבכל דיני התורה ולכן מדגישה אותו המשנה כאן שלא כבמצוות אחרות, משום ש'כלל מצוות' הנאמר לגבי כל המצוות איננו זהה עם 'כלל מצוות' הנאמר לגבי בן סורר ומורה.

וממוקדת את מעשיו הספציפיים, משום שכלפי אלו הוא כל כך שבוי באינרציה שלו המעוותת והמסמאת אותו לחלוטין, והוא הופך להיות 'נגוע' כלפי עצמו ומשוחד, אין לו יכולת לבחון את הדברים בצורה 'אובייקטיבית' כמות שהם, אולם, אפילו שהוא שבוי כך בכבלי עצמו, יש לו את הכושר להחליט להשתחרר מהכבלים הללו ולשנות את דרכו. בחירה זו היא בחירה עקיפה ולא מְיָדִית, האדם לא הופך להיות ענייני ברגע שהוא החליט לשנות את דרכו, אלא קודם כל הוא צריך לעבור תהליך ארוך של שינוי הדרך, שהוא, על פי דברי הרמב"ם, ההקצנה לכיוון השני, בכך הוא עוקר את האינרציה שלו ממקומה, את הרגישות שלו לשוחד הנפשי, ומתדבק בדרך אחרת, שברבות הימים תשיב אותו לדרך האמצעי, לביקורת העניינית.

אלו הם גם דברי רב הונא. כאשר אומר רב הונא שעשה אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, אין הוא מתכוון שאין לו אפשרות לִשְׁנוֹת את דרכו זו ומכיוון שהוא משוחד הוא כבר כבול ומשועבד לדרכו ואינו יכול להשתחרר ממנה. כוונתו של רב הונא היא לומר שאותו אדם איבד את האפשרות להיות ממוקד וספציפי, לדון דברים בצורה עניינית וקונקרטי, זו הכוונה ש'נעשית לו כהיתר', היינו, הוא כבר לא שם לב שמה שהוא עושה הוא אסור, אין לו כבר את חוש הביקורת הפנימי הזה, הוא שבוי בטלפי האינרציה שלו ואין הוא מסוגל להיות 'אובייקטיבי'.

אז, מה הוא צריך לעשות בכדי לשוב ולהיות ענייני? -עליו לשנות את 'דרכו', לא לנסות לחשוב מחדש בצורה עניינית שהרי זה לא יועיל לו וזה מה שחידש רב הונא, הניסיון שלו לחשוב בצורה עניינית יהיה ניסיון כושל משום שכבר 'נעשית לו כהיתר' ובשיפוטו הוא יהיה משוחד מלכתחילה ולא ידון את הדברים בצורה הראויה להם. אולם ביכולתו לפרק את השוחד הזה באם הוא לא יתמקד בניסיון הכושל להיות ספציפי וקונקרטי אלא יטפל באישיותו ובדרכה של אישיותו באופן כללי, טיפול זה בכוחו לשנות את דרכו של האדם לחלוטין, לנווט אותו לאפיק שונה, ובכך, עם הזמן, לשוב אט אט ולהיות ענייני מחדש.

אלו הם אפוא דברי הרמב"ם. דרך האמצע היא הדרך האידיאלית, בה כל דבר נידון לגופו בצורה עניינית לחלוטין, אולם 'חולי הנפש', אלה

הנגועים במידה מסוימת בצורה קיצונית, צריכים להקצין אל הקצה השני, המידה ההפוכה, קודם כל בכדי לערער על השלטון המוחלט של המידה בה הם שבויים כיום, ולאחר מכן, אחרי ששברו את חוסנה, לשוב לדרך האמצע, לעניינות ולדיון הממוקד והספציפי בבעיות פרטניות.

מצות תשובה שייכת אפוא לקטגוריה זו, לקטגוריה של תיקון האישיות ושינוי הדרך. התשובה מבקשת להתמקד ב'דרכו' של האדם, במסלול שלו, להתבית עליהם ולטלטלם, לזעזעם. מן הבחינה הזו אין מצות התשובה אמצעי פסיכולוגי גרידא המוענק לאדם בכדי שיוכל לקיים מצוות באופן מלא ובכדי שיוכל להיענות לחוק בחופשיות, אם הייתה רק כך, היא לא הייתה נחנת במשמעות היסודית והחוקית הנסוכה בה. התשובה איננה אמצעי אלא מטרה מצד עצמה. התשובה שואפת ומכוונת לדרכו של האדם, לא למעשיו הפרטניים, אלא לדרכו הכללית. דרך זו מצריכה תיקון מצד עצמה. אדם שעשה עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, מחובתו של אותו אדם לערער על ההיתר הזה, להתנגח בו, לגבור עליו. התשובה היא אפוא ביטוי מהותי לחובה זו.

י. הנפח של התשובה

דומה שבאמצעות הסבר זה ניתן להבין דבר מה תמוה מאוד בניסוח ההלכות כפי שסדרם הרמב"ם. בלב ליבם של הלכות תשובה, הרמב"ם כביכול עוזב את העיסוק הקונקרטי שלו בתשובה ומתחיל להסביר על המינים והאפיקורסים, על עולם הבא ועל אלו שאין להם חלק לעולם הבא, על הבחירה החופשית ועל שכר ועונש. ודבריו אלו ממש תמוהים. מה הקשר בין כל העניינים הללו להלכות תשובה? התשובה, לכאורה, מתייחסת לחרטה ולחזרה בתשובה כלפי חטא שאדם חטא בעבר, מה עניין האפיקורסות, עולם הבא, בחירה חופשית ושכר ועונש לכל הפרשה הזו? מה הקשר שיש להם זה לזה?

נוסף על כך, מן הראוי היה, לכאורה, שהרמב"ם יכתוב הלכות אלו ב'הלכות יסודי התורה' שלו, הלא עד כמה שמדברים על אמונות יהודיות

בסיסיות, יש לשייך אותם ל'יסודי התורה'. מדוע הרמב"ם השמיטן משם והכניסן לכאן? מה הקשר ביניהם לבין תשובה?

אולם, על פי ההסבר המוצע כאן, דברי הרמב"ם נהירים. מכיוון שהנושא של תשובה הוא 'דרכו' של אדם, המיקום אותו הוא תופס בחייו האישיים, לא חוק אחד אחיד אלא אישיותו בכללותה, יש לה עניין במסלול, ביצירת דרך, אזי אין היא מצומצמת לפרספקטיבה ספציפית וצרה של יחס אל עבירה שנעשתה בעבר או אל פסיכולוגיה רופפת ביחס לחוק עתידי. התשובה מעצבת דרך, מעצבת כיוון, מעצבת מטרה. העולם הבא, השכר והעונש והבחירה החופשית הם אלמנטים המתייחסים לכיוון האישיות של האדם, לדרכה, למסלול שהיא בוחרת בו, הם מכוונים לכיוון שהאדם נוטל בחייו, לעיצוב אישיותו, כל אלו הלא הם הנושאים היסודיים של תשובה. על פי מה שהתבאר.

מה שאין כן בהלכות 'יסודי התורה', שם אין עניין בעיסוק באמונות אלו משום ששם עוסקים במציאות האמונית עצמה, בהקב"ה, במהותו, בתוכן עבודתו וכו' וכו'. לעומת זאת, עולם הבא, שכר ועונש ובחירה חופשית מכוונים כלפי האדם, כלפי ההד שהאדם מקבל על פי עיצוב אישיותו, לכן מקומם מתאים יותר להלכות תשובה.

יא. התשובה כחוק

מעתה מובן מדוע התשובה חובקת יד עם החוק ומדוע איננה מתנגדת לו. ברור אפוא שהחוק כשלעצמו עומד בכוחות עצמו ונע מכוח מהותו, אין דבר שיכול לעלות ולהוריד ביחס אליו, החוק מחויב ומחייב מצד עצמו והשאלה מה מצבו של האדם והיכן הוא נמצא ביחס לחוק זה איננה רלוונטית בעליל. הטיפול הפסיכולוגי המכשיר אותו לקיים את החוק הוא עניין אישי שלו שאינו שייך לקטגוריה של החוק עצמה, שהיא כביכול 'אובייקטיבית'.

אולם התשובה איננה מופיעה כאמצעי וכמכשיר פסיכולוגי המכשיר את האדם והבונה אותו מבחינה נפשית לקבלת החוק, התשובה איננה אמצעי

אלא מטרה בפני עצמה. המטרה הזו היא שינוי הדרך. שינוי הדרך הוא אפוא חיוב חוקי, הוא לא אמצעי בכדי שיוכל לקיים מצוות, אלא הוא חלק מהמצוות עצמן, על האדם מוטל חיוב לשנות את דרכו בדיוק באותה המידה שמוטל עליו שלא לרצוח, שינוי הדרך איננו אמצעי להכשיר את האדם שלא ירצח, אלא היא מטרה בפני עצמה.

כמו לגבי בן סורר ומורה הנידון על שם סופו בגלל שלא שינה את דרכו ולא עיצב את אישיותו כמו שצריך, וזאת על אף שהוא לא עבר על שום חטא אחר, מכל מקום הוא נתבע על עצם העובדה שלא שינה את דרכו, כך גם לגבי התשובה, האדם נתבע לשנות דרך בלי כל קשר לשאלה מה מוטל עליו לעשות כלפי מצוות אחרות, התשובה היא מצוה בפני עצמה ולא מכשיר לקיומן של מצוות אחרות.

בדברי הרמב"ם ב'שמונה פרקים' מבואר שכל המצוות הן ניסיון לעצב את דרכו של האדם, לייצב את האיוון ואת דרך האמצע, פירוש הדבר, שהתכלית עצמה היא השמירה על האיוון והחוק עצמו בא לבטא זאת, החיובי והשלילי מבחינת החוק נקבע עפ"י השאלה עד כמה הם מייצבים את האיוון ואת דרך האמצע. באותה המידה בדיוק נמדדת גם התשובה, התשובה היא פעולה של שינוי דרך, היא לא אמצעי לחוק אחר אלא היא חוק ככל חוק. במובן הזה, התשובה נופחת את מרב אונה ותופסת את מקומה הראוי לה.

זו אפוא הכותרת הכללית למצוות תשובה. העמדת התשובה במקומה, כתכלית בפני עצמה, כחובה בפני עצמה, כחוק בפני עצמו, לא כאמצעי לדבר מה אחר, לא כאמצעי לשיפור מנגנוני ההגנה של האדם בפני הטוב והרע, אלא כביטוי עצמאי לחלוטין של נורמה, נורמה מחייבת, כמצוה לשנות את הדרך, את האישיות, את המבנה שלה.

בעקבות כותרת זו, יש לצעוד הלאה. מעתה יש לבאר מה מהותי כל כך בשינוי האישיות של האדם עד כדי כך שהוא מטרה מצד עצמה, שהוא

מתחייב ככל חוק אחר, יש לברר, מה הפירוש לשנות דרך וכיוון באישיות, מדוע האישיות כה חשובה מבחינת החוק, מה פירושה של דרך האמצע ומשמעותה, יש להבין את המשמעות של 'עולם הבא', 'שכר ועונש' ו'בחירה חופשית' כגורמים מעצבים, חיוניים ושורשיים, מדוע האישיות של האדם וכיוונה חשובה כמו כל חוק אחר, כמו כל אתיקה אחרת, כמו כל הכרעה אפשרית, יש להבין מה כל כך 'אובייקטיבי' בתשובה, מה מחייב בה מבחינה אידיאלית צרופה וכו' וכו'. כל אלו יבואו לדיון מפורט בפרקים הבאים.

היקפה של התשובה ואינסופיותה

א. תשובה נצחית

תמיהת חידוד מפולפלת וידועה שגורה בפי הבריות; מיד במוצאי יום הכיפורים, אחרי כל הטקס הארוך של חזרה בתשובה, של תפילה וכפרה, בערבית של מוצאי יום כיפור, מחלים בהקראה שגרתית של הפסוק; 'והוא רחום יכפר עוון'. כאילו לא קרה כלום באותו היום, כאילו נמחתה לגמרי כל זכרה של התשובה המושקעת והעמוקה שבאה לידי ביטוי בליבותיהם של המתפללים עד לפני כמה רגעים, כאילו אין כל משמעות לכפרה ולטהרה שמירקה אותם במשך כל תקופת התשובה. שבים לשגרה; והוא רחום יכפר עוון! על איזה עוון בדיוק צריכים כפרה בשעה עילאית זו? איזה חטא חטאו בין תפילת נעילה לתפילת ערבית?⁷ -ברי, התפילה איננה מתחשבת ברגעים ובזמנים בהם היא חלה, הנוסח שלה הוא נוסח קבוע

⁷ תשובה מחודדת והלצית לא פחות מן השאלה, שמורה גם כן לפיהם של דרשנים; מיד לאחר תפילת נעילה מתחילים הקהל כולו לחשוב על האוכל שבבית ומתפללים תפילה טרופה, בהיסח הדעת, בכדי לרוץ בחזרה לבית ולהשביע את רעבון כריסם. על עוון זה אכן זקוקים ל'והוא רחום' כדבעי...

ובלתי משתנה ואיננו נתון לשינויי תמורות וזמנים⁸, עם זאת, עדיין, מן החידוד יש כאן.

ישנה הרגשה מטרידה, בעלת ביטוי מוחשי וחוויתי עמוק, שאחרי התשובה, אחרי מרוק העונות, ליבון החטאים, חוזרים לשגרה משעממת ובנאלית של התנהגות. מעמד החזרה בתשובה כשלעצמו נוצץ וחודר, בוקע את כל שרעפיה של השגרתיות והטריוויאליות, אבל, מיד אחריה, שבים, כרגיל, לאותה התפילה, לאותו סדר יום, לאותם דברים. ישנה תחושה שהתשובה לא באמת משנה דבר מה, כל שנה חווים מחדש את יום הכיפורים, כל שנה שבים בתשובה מחדש, ותמיד חוזרים לאחר מכן למעגליות של הזמן, לדברים המוכרים, לחטאים המוכרים, לשגרתיות הנדושה. ישנה הרגשה שיש משהו טריוויאלי בתשובה, משהו 'רגיל', ה'והוא רחום' שלפני יום כיפור הוא בדיוק אתו 'והוא רחום' של אחרי יום כיפור.

אלא שמלבד החוויה וההרגשה הזו, מלבד התחושה העמוקה הזו, דומה שעניין זה מושרש לעומק בעולם ההלכה עצמו, מבחינה מעשית. בגמרא במסכת יומא (דף פ"ו): מובאת דעתו של ר' אליעזר בן יעקב הסבור שעבירות שהתוודה עליהם ביום הכיפורים זה חוזר ומתוודה עליהם ביום הכיפורים אחר, אעפ"י שהוא עומד בתשובתו, שנאמר; 'כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד', (תהילים, נא, ה)⁹. והרמב"ם פסק כשיטתו בהלכות תשובה (פרק ב, הלכה ח). העובדה שהאדם צריך לחזור בתשובה מחדש על עבירות שכבר חזר עליהן בתשובה מלפנים, מוכיחה שהתשובה איננה מסתיימת במעשה מסוים ובפעם אחת, היא מתלפף כל פעם מחדש, באש חדשה, בלהט חדש. דומה שהתשובה הראשונה איננה מספקת, יש לחדד אותה תמיד עוד ועוד, כפי האפשר.

⁸ זה כל מובנה של תפילת חובה, היא לא תפילה הנובעת מעמקי מצפונם של האנשים, מתודעתם האישית ומחוויותיהם הפרטיות, אלא דווקא מן החובה, התפילה כתפילה מוכתבת, כנוסח מוכתב, הנקבעת בצורה אחידה באורח שגרתו וקבוע.

⁹ שיטה זו חלוקה על שיטת חכמים; תנו רבנן; עבירות שהתוודה עליהן יום הכיפורים זה, לא יתוודה עליהן יום הכיפורים אחר, ואם שנה בהן צריך להתוודות, ואם לא שנה בהן וחזר והתוודה עליהן, עליו הכתוב אומר, 'ככל שב על קיאו כסיל שונה באיולתו' (משלי, כו, יא). רבי אליעזר בן יעקב אומר, כל שכן שהוא משובח, שנאמר, כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד...

הן אמנם היה מקום לבאר את שיטת ר' אליעזר בן יעקב באופן פשוט. ניתן לומר שהוא סבור שרישומי של החטא מותיר חותם בל ימחה בנפשו של החוטא. גם אם האדם חטא הוא צריך לחשוש כל הזמן שמא ספיחיו הבלתי מודעים והמודחקים של החטא ישובו ויציפו את הכרתו ותודעתו, האדם צריך להישמר ולהיזהר כל יום כיפור מחדש, אולי עדיין נותר רושם. אמנם הוא עשה תשובה, אבל התשובה איננה מבטיחה, אין בה חוסן מוחלט וודאי, היא יכולה להתפרק תחת מעמסה ארכאית וישנה באחד מן הימים. העין צריכה להיוותר פקוחה.

אבל עדיין יש רושם שהדברים יותר מורכבים. רש"י על הגמרא שם כותב בהסבר דבריו של ר' אליעזר בן יעקב; 'וחטאתי נגדי תמיד, איני סבור שכיפרת לי והרי הוא תמיד כאילו נגדי עומד'. מדבריו עולה שעדיין יש תודעה של חובת תשובה משום שהחטא עדיין לא התכפר לחלוטין. אם ההסבר היה אכן ביחס לתודעת החטא, היו דברי רש"י צריכים להתכוון אל התשובה, 'איני סבור שעשיתי תשובה מושלמת', רש"י מכוון את דבריו דווקא אל הכפרה, כביכול התשובה עדיין לא מספיקה, כביכול צריך תשובה גדולה יותר, אין תשובה המכילה הכל.

הדברים תמוהים הרבה יותר באשר ישנם כללים מפורשים בהלכה כלפי מהותה של התשובה וכמותה המתבקשת. ישנם ארבעה חלוקי כפרה, תשובה המכפרת מיד ותשובה המכפרת לאחר זמן, וכפי שמפרטת הגמרא ביומא שם והרמב"ם בפרק א' מהלכות תשובה הלכה ד' ועוד. ההלכה הגדירה מפורשות מה היא תשובה מספקת, מה היא תשובה שעדיין לא הושלמה ומתכפרת רק ע"י יום הכיפורים, ייסורים או מיתה. ההלכה טיפלה בספיחיה של התשובה. איך ניתן לטעון שהתשובה לעולם איננה מסתיימת?

נדמה אפוא שהתשובה נצחית וחוזרת על עצמה. מדוע?

ב. מתשובה ממוקדת לתשובה כללית

התשובה מכילה תוכן רווי, עולה על גדותיו, טמונה בה תכונה מאוד מעניינת ומתמיהה. מצות תשובה, בסגנונה, מתפתחת ומתקדמת, היא מתחילה במקום צר ורזה מאוד ומתנפחת אט אט לכדי ממדים גדולים הרבה יותר מן ההתכוונות המקורית שלה.

כלפי מה הדברים אמורים? -מצות תשובה במקורה מְכוּוֹנֶת אל חטא מסוים שהאדם חטא; 'איש או אישה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה', ואשמה הנפש ההיא, והתוודו את חטאתם אשר עשו, והשיב את אשמו בראשו...' (במדבר, ה, ו-ז). כאשר האדם חטא בחטא מסוים, הוא מחויב להתחרט על חטא זה ולשוב בתשובה. כך מנוסחים הדברים בלשון הרמב"ם; 'כל המצוות שבתורה, בין עשה, בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר; איש או אישה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' ואשמה הנפש ההיא, והתוודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים, ויודוי זה מצות עשה'. (הלכות תשובה, פרק א', הלכה א'). פשוט לכאורה, כאשר האדם עבר עבירה הוא צריך לשוב עליה בתשובה.

כך ממשיך הרמב"ם (שם הלכות ב-ד) לבאר אלו עבירות מתכפרות על ידי מה ואיך, אח"כ הוא ממשיך; 'איזוהי תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר **שעבר בו** ואפשר בידו לעשות ולא עשה... ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא **חטאו** ויסירו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא **יעשנו** עוד... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב **לזה החטא** לעולם... וצריך לפרוט את החטא...' (פרק ב הלכות א-ג). דברים אלו מכוונים כולם אל חטא ספציפי ומוגדר. האדם עבר עבירה מסוימת וכלפיה הוא צריך לשוב בתשובה, ולא די בכך אלא הוא אף צריך לפרט את החטא, להצביע עליו, לתחום אותו, להגדיר אותו, להתייחס אליו באופן ממוקד. צורות התשובה שהרמב"ם מזכיר כאן, כמו 'תשובת המשקל', הינן אופני תשובה המכוונים כלפי חטא מסוים. במילים אחרות, התשובה מתחייבת כאשר האדם חטא. אם

האדם חטא הוא חייב לעשות תשובה. התשובה תלויה אפוא בחטא, היא מתחדשת, נופחת אונים ורוֹנָה משמעות משום שהיא באה כנגד חטא מסוים.

אלא שכהרף עין, בהיסח הדעת, עובר הרמב"ם לתשובה מסוג אחר לגמרי; 'אעפ"י שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר... יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל...' (שם הלכות ו-ז). לפתע שוכחים את האופי הממוקד של התשובה ועוברים למין תשובה 'כללית' הנעשית ביום הכיפורים. כבר לא מדובר על חטא ספציפי אלא על 'זמן' המיועד לתשובה.

הדברים מקצינים הרבה יותר בהמשך דברי הרמב"ם; 'כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועוונות, מי שזכויותיו יתירות על עוונותיו צדיק. ומי שעוונותיו יתירות על זכויותיו, רשע. מחצה על מחצה, בינוני... אדם שעוונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו... כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה... ואלו שאין להם חלק לעולם הבא...' (פרק ג'). 'הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו, ישתדל האדם לעשות תשובה ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה כדי שיזכה לחיי העולם הבא... כל הנביאים כולן ציוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה...' (פרק ז', הלכות א', ה').

כאן מדברים כבר על תשובה 'כללית' לחלוטין, כזו המתייחסת באופן כללי ומקיף לכל אישיותו של האדם, היא לא מופנית אל חטא ספציפי אלא היא תהליך מסוים המתרחש באישיותו של האדם ובמעמדה.

למעשה, בתורה עצמה כבר מיוחדות שתי פרשיות שונות לשני הסוגים של תשובה. הפרשה הראשונה היא זו המובאת לעיל מפרשת נשא; 'איש או אישה כי יעשו מכל חטאת האדם... והתוודו את חטאתם אשר עשו', בפסוק זה התשובה מתייחסת לחטא קונקרטי, אם האדם חטא הוא מחויב להתוודות. אולם פרשה אחרת נשנתה בהקשר התשובה בפרשת ואתחנן;

'וביקשתם משם את ה' אלוהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, בצר לך, ומצאוך כל הדברים האלה... ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו', (דברים, ד, כ"ט-ל). כמו כן בפרשת ניצבים; 'והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה, הברכה והקללה אשר נתתי לפניך, והשבות אל לבבך', (דברים, ל, א). בפסוקים אלו מדברים בצורה מפורשת על תשובה 'כללית', לא תשובה המכוונת כלפי חטא מסוים, אלא תשובה הנובעת מתוך עצמה, המניעה את עצמה, התובעת את עצמה. אין התשובה בפסוקים אלו מכוונת אל חטא מסוים שהאדם עבר, אלא בלי כל קשר לשאלה אם עבר על עבירה או לא עבר, תשובה זו פעילה מצד עצמה, כביכול יש חיוב לשוב בתשובה אף אם לא קדם לה כל חטא, כביכול ישנה תשובה לקטן שנולד ולא טעם טעם חטא מימיו.

האם התשובה איננה כפרה על חטא? האם התשובה לא נועדה למחות חטא מסוים? איך פתאום, ולגו הדברים מתשובה קונקרטית וממוקדת על אודותיו של חטא ספציפי ומסוים, אל תשובה 'כללית' המתחייבת בלא כל קשר לחטא? מדוע צריך לשוב בתשובה אם לא היה כל חטא? ואיך בדיוק השתרכבו שני סוגי התשובה זה בזה בחטיבה אחת גדולה, פְּלִילָה ספונטנית של 'תשובה'? מדוע שונים שלוש פעמים ביום; 'השיבנו ה' לתורתך וקרבתנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלמה לפניך'? על מה שבים כל כך הרבה, באופן מתמיד ונצחי?

1. 'יפשפש במעשיו'

חיוב זה של תשובה, זה שאינו נובע כתביעה כלפי חטא מסוים אלא נובע מצד עצמו, מצד תביעתו האישית, מבטא למעשה את החיוב לשוב בתשובה בשעת צרה; 'מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור, שנאמר; על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות...', (במדבר, י, ט). ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, יִדְעוּ הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם...' (רמב"ם, הלכות תענית, פרק א', הלכות א-ד).

תשובה זו איננה מנוצעת מחטא שקדם לה, לא החטא מזמין את התשובה הזו, האדם, לכאורה, לא חטא בכלל, ובכל זאת הוא נתבע לשוב בתשובה ולחפש במעשיו, לבדוק האם בכל זאת אין לו על מה לחזור בתשובה. כך אומרת הגמרא במסכת ברכות (דף ה.); 'אמר רבא ואיתימא רב חסדא, אם רואה אדם שייסורין באין עליו, יפשפש במעשיו, שנאמר; נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה', (איכה ג, מ). מוטל אפוא על האדם חיוב לחפש ולחקור אחר דרכיו 'ולמצוא' בהן חטאים, בכדי לשוב בתשובה.

והרבה יותר מכך, הגמרא במסכת עירובין (דף יג.) מספרת; 'שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים, נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא, יפשפש במעשיו, ואמרי לה, 'ימשמש במעשיו'¹⁰. חז"ל מבקשים לאפיין

¹⁰ מפשט דברי הגמרא נדמה שהוויכוח הגדול בין בית שמאי ובית הלל נסוב על שאלה אונטולוגית מהותית, על עצם הבריאה ועל עצם בריאת האדם, הניסיון היה למצוא חיוביות או שלילה בעצם ההווה, וה'נמנו וגמרו' שהגיע לאחר מכן, ההסכמה המשותפת שלהם, נבע מתוך כך שהבינו שיש להסיט את הדיון מן השאלה האונטולוגית לעבר השאלה האתית. דומה שהסיבה שהם הסכימו בסופו של דבר זה עם זה היא מחמת ששניהם הבינו שלא ניתן לדבר על תכליתה של הבריאה כשלעצמה אלא רק ניתן להניח אותה, ואילו היסוד, מה שמונח לפני כל דבר, זה השאלה האתית, הפשפוש במעשים, או, התשובה בעצמה.

למעשה, כל הדיון הזה, באופן עקרוני, האם 'נוח לו לאדם שנברא' או 'לא נוח לו' הוא לכאורה דיון עקר. ה'אדם', מעצם הגדרתו, הוא יצור שמהותו ומשמעותו ברות תוקף רק בכך שהוא 'נברא', אם אין 'נברא' אז אין אדם, לא ניתן לדבר על 'אדם' בלי לדבר על בריאתו, שאם לא כן אין לו שום ביטוי חיובי אפשרי. האקסיומה, לפני כל הנחה אחרת, היא שהאדם הוא 'נברא', וזה 'טוב לו' מבחינה יסודית, שהרי אין אפשרות אחר כלפיו. מה אפוא פשר הדיון בין בית שמאי ובית הלל?

אלא שממסקנת הדברים, מכך ש'נמנו וגמרו' שטוב לו שלא נברא משנברא, נדמה שהוויכוח ביניהם נסב על עצם שאלת האונטולוגיה ולא על הצדקתה או 'טיבה' ו'נוחותה'. השאלה לא הייתה האם באמת 'עדיף' לחיות או לא משום שלשאלה זו אין משמעות, החיים זה הדבר הראשוני, המושא 'עדיפות' יש לו מובן רק בתוך החיים ולא לפניהם, השאלה שלהם, בדומה להצהרותיו של קהלת, הייתה שאלה אונטולוגית בסיסית, האם ניתן 'להבין' את הבריאה, לדון אותה לחיוב ולשלילה, לשטוח אותה כאידיאה, כמהות מסוימת. האם יש משמעות להתנגדות לבריאה ובבריאה, האם יש משמעות לחיוב או לשלילה, האם יש משמעות לתרבות כזו או אחרת המבקשת ליצור אידיאולוגיה מסוימת ולאפיין ולציין את ההווה בצורה כזו או אחרת? - כלפי שאלה זו 'נמנו וגמרו' שטוב לו לאדם שלא נברא משנברא, היינו, אין כל אפשרות לומר משהו על ההווה, אין אפשרות לדלות מן ההווה כשלעצמה נקודת מוצא, אמירה פוזיטיבית כלשהי, מבחינה יסודית, טוב לו לאדם שלא נברא, הבריאה היא מצב נתון עבורו, לא

את התשובה בפן אונטולוגי יסודי. בריאת האדם עצמה דורשת את 'הפשוט במעשים', עצם הווייתו, עצם קיומו, תובעים תשובה חריפה ויסודית. הדברים קורצים עין לדברי חז"ל; 'גדולה תשובה שקדמה לבריאת העולם', (בראשית רבה, א). לתשובה יש ניחוח אונטולוגי. התשובה ממש לא מכוונת כאן כלפי חטא מסוים, היא נוצרת בכוחות עצמה, יש לה נפח משלה, דרישה עצמאית.

והדברים הללו טעונים ביאור, הלא כל משמעותה של תשובה נעוצה בכך שהיא 'שבה' על חטאים שהאדם חטא. האדם חטא, ולכן הוא מצוה לשנות את דרכו, להתחרט על מעשיו. התשובה נוצרת רק כאשר יש חטא, משמעותה של תשובה הוא ביחס לחטא, אם אין חטא אין תשובה, אין על מה לחזור בתשובה, אם האדם לא חטא אז הוא עומד בדרך הנכונה, עליו דווקא להמשיך את דרכו העכשווית, אסור לו לשנות את דרכו על ידי 'חזרה בתשובה'. חזרה בתשובה מיועדת מלכתחילה לאנשים הצריכים לשנות את דרכם, היינו, כאלה שדרכם היא דרך רעה. אולם, בני אדם שנמצאים בדרך טובה, למה הם צריכים להשתנות ולשוב בתשובה? להיפך, הם צריכים לשמור על דרכם, לאמץ אותה אל קרבם! לחבק אותה!

מה הוא אפוא פשר החיוב לשוב בתשובה ללא כל חטא מוקדם? ואיך חזרה בתשובה אחת מולידה חזרה בתשובה אחרת ביום כיפורים אחר? האין זה אבסורדי?

שאלה לבחירה, לעיצוב או ליצירת אידיאולוגיה, הבריאה מאובחנת כ'מצב' ולא כ'הערכה'.

דווקא בגלל הסיבה הזו המסקנה החשובה היא 'ועכשיו שנברא יפשוט במעשיו', ובדומה לדברי קהלת החותם את ספרו הסקפטי והמערער בפסוק 'סוף דבר הכל נשמע, את האל' ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם' (קהלת, יב, יד). קהלת מבקש להדגיש שמדובר ב'כל' האדם, לא בגלל שזה 'טוב' לו אלא בגלל שזו מהותו. האמירה הפוזיטיבית היחידה שניתן לחלץ מן הבריאה, היא זו המתייחסת אל 'פשוט המעשים', אל הרובד הראשוני של אתיקה, של עשיה, של מוסר. לכל אלו יש אופי אונטולוגי ראשוני מובהק. לפני ההווה, לפני שניתן לערער עליה, לפני שניתן לחשוב עליה, האדם 'מושלך' בתוך ההווה ו'נתבע' לפעילות מוסרית הנדרשת ממנו. אמנם, אי אפשר להוכיח אותה, כמו שאי אפשר להוכיח את כל היקום, אבל ניתן לאפיין אותה, להצביע עליה.

הדברים מחייבים אפוא בחינת משמעותה של התשובה כעצמאית וכבעלת ערך פונדמנטלי וראשוני.

ד. משמעותה של 'דרך האמצע'

בפרק הקודם, ('המשמעות של תשובה'), יוצגה התשובה כ'תיקון דרך', כפעולה המבקשת את השינוי כשלעצמו מצד עצמו, התשובה מכוננת אל 'דרכו' של האדם, 'דרך' כקטגוריה בפני עצמה, לא כמכשיר, לא כאמצעי לקיים מצוות, אלא כמצוה בפני עצמה, מצוה לעצב את ה'דרך' הכללית של האדם. דברים אלו הונחו על מצע דברי הרמב"ם ב'שמונה פרקים' שלו, הרמב"ם מדבר שם על שתי קטגוריות שונות ומובדלות זו מזו, האחת היא הקטגוריה של הענייניות והקונקרטיות, זו מתייחסת אל המעשים באופן ספציפי וממוקד, והשניה מתייחסת ל'דרכו' של האדם, אל 'תחלואי הנפש', אל תיקון האישיות עצמה ועיצובה. כך, מצד אחד מדבר הרמב"ם על 'דרך האמצע' כביטוי לענייניות הקונקרטית, ומצד שני הוא מדבר על ההקצנה לאחד מן הצדדים כ'רפואה', כביטוי ל'דרכו' של האדם.

קודם כל יש לשאול שאלה עקרונית. הרמב"ם מניח שהמעשה הטוב הוא המעשה המאוזן, זה שאיננו קיצוני לא לצד זה ולא לצד זה, בעקבות כך הוא קובע שכל דבר צריך להימדד על פי האיזון הזה, אם האדם יצא מאיזונו הוא צריך להשתמש בתחבולות בכדי לשוב לאיזונו זה, להקצין בצד השני (כמו חיסון) ולאחר מכן לשוב בצורה בטוחה למצב המאוזן.

לא זו בלבד, אלא שהרמב"ם קובע שמטרתן של המצוות כולן היא לשמור על האיזון הזה, והקונסטרוקציה שלהן, המבנה האידיאלי שלהן, היא כזו השומרת על המתיחות שסביב הצדדים בכדי לשמור על האיזון ועל האמצע. הרמב"ם מדבר כאן אפוא על אתיקה, על מעשים, על מוסר, על מה שראוי לעשות. ובכן, לפני שנכנסים לעובי הקורה צריך להבין מניין לו לרמב"ם המצאה זו?

כאשר מדברים על מוסר, על אתיקה, על השאלה היסודית 'מה ראוי לעשות', יש אפוא לבחון את הדברים מתוך עצמם, מתוך המשמעות הפנימית שלהם. אם אסור לרצוח הרי זה בגלל שרצח הוא דבר מתועב משום שהוא פוגע בזולת! אם חובה להשיב אבדה הרי זה בגלל ש'אסור להתעלם' מצער של חברו! לכל הכרעה יש את האופק שלה, את המשמעות שלה, את המוסריות הבסיסית הטבועה בה, כל אתיקה נובעת מבחינה יסודית של מה 'שראוי להיות'. על פי בחינה זו, על פי הסתכלות זו, העמקה בנתונים, יוצרים אפוא אתיקה אידיאלית, יוצרים חוק מובנה, ראוי ומוסרי, כל פעולה ופעולה יש לבחון אותה לכאורה מתוך משמעותה המוסרית היסודית.

בדברי הרמב"ם מובלעת התעלמות מופגנת וגסה מכל הדיון הזה. הרמב"ם מדבר על מה שראוי להיות בלא להיזקק כלל לשאלה האידיאלית של אתיקה, מה נכון לעשות ומה לא, הוא לא בוחן דברים לגופם, הוא לא יוצא מנקודת מבט מוסרית קונקרטית.

הרמב"ם יוצא מנקודת הנחה, הנחה הנדמית שרירותית לחלוטין, הנחת יסוד הטוענת ש'דרך האמצע' היא הדרך האידיאלית. אם אדם רוצה לדעת מה עליו לעשות, עליו לחפש את האמצע שבכל דבר, את ה'בינוניות' של הדברים¹¹. השרירותיות שבהנחה זו ממש בוטה. ישנה התעלמות מוחלטת מן השיקול המוסרי, מן הקונפליקט האתי. הרמב"ם לא מתייחס אל האתיקה בצורה אידיאלית, הוא כלל לא מבקש לבחון מה היא 'באמת' אומרת, הוא קובע כלל משוטח ביחס לכל הכרעה שהיא, כלל מקיף, כלל שאיננו יורד לפרטי הדילמה בשום מובן.

איך אפוא ניתן לומר שהאמצע הוא נקודת כיוון, אקסיומה? האם לא משתבש על סמך הנחה זו כל שיקול מוסרי ענייני אפשרי? אולי באמת צריך להיות קיצוני בכמה וכמה דברים? אולי צריך לדכא את רגש הכעס

¹¹ ניתן לומר שרבים מהסילופים ההיסטוריים ומחוסר ההסכמה העקרוני עם דברי הרמב"ם נובע מחוסר הבנה מוחלט של דבריו, כאשר הם מוצגים באור של 'בינוניות' אידיאלית, כביכול היתה 'אידיאה של הבינוניות' שאותה צריך לקיים. למעשה, כפי שיתבאר, הרמב"ם כלל לא מתכוון לאידיאה של בינוניות אלא מתכוון לחרוג לגמרי מעולם האידיאות כמנחה ולהשתית את 'דרך האמצע' כמנחה מרכזית במקום עולם האידיאות.

בצורה קיצונית ומוחלטת? איך יכול הרמב"ם, במהירות כה מופרזת, לחרוץ גורל כה משמעותי על אינסוף של הכרעות?

ה. השאלה המוסרית כשאלה מטאפיזית

אלא שלמעשה, הבנה כזו בדברי הרמב"ם חוטאת לחלוטין בכוונתו האמיתית. הרמב"ם איננו מכוון כלל לבינוניות שטחית. בהטיפו ל'דרך האמצע' הוא לא מבקש 'לפשר' בין הדוּרִים, למצוא משהו נחמד ונעים לכל. הכוונה הרבה יותר רחוקה מכך והרבה יותר שורשית.

מה שעומד בעוכריו של הרמב"ם זה הבעיה של האתיקה בכללותה. איך ניתן להחליט מה 'טוב' ומה 'לא טוב' ובאיזה כלים ניתן לעשות זאת? זו השאלה שעמדה לפתחו של הרמב"ם. הניסיונות הארוכים למצוא דבר מה 'אובייקטיבי' וממוסד, טעם הגיוני להכרעה ושיקול מוסריים, לא שכנעו אותו מספיק. הרמב"ם לא סבור שניתן להכריע 'בְּאִמַת' מה היא הכרעה 'טובה' ומה היא לא הכרעה 'טובה'¹².

איך מחליטים מה טוב ומה לא טוב? האם ישנה סמכות מסוימת? האם יש היגיון מסוים או סדר מסוים בהווה המורה על האתיקה האידיאלית? - תמיד ניתן לטעון שאין דבר מחייב. יתכן שההתנגדות לרצח האופפת את

¹² במורה נבוכים, חלק א' פרק ב', מבקש הרמב"ם לערוך אבחנה מהותית וידועה בין ה'מפורסמות' לבין ה'מושכלות', 'בשכל הוא מבחין בין אמת ושקר... ואילו מגונה ויפה הן מן המפורסמות ולא מן המושכלות, שהרי אין אומרים 'שמים כדוריים' – 'יפה', ו'ארץ שטוחה' – 'מגונה', אלא אומרים 'אמת' ו'שקר', גם בלשונו אנו אומרים על הנכון והכוזב; 'אמת ושקר', ועל היפה והמגונה; 'טוב ורע', ובשכל מכיר האדם את האמת מן השקר.

הרעיון המרכזי, שחוזר ונשנה בצורות שונות לאורך כל משנתו של הרמב"ם, הוא שהמושכלות הם הדברים עצמם, האמיתיים או השקריים, אולם על הכרעות, רצונות והתייחסויות לא ניתן לשייך 'מושכל' כלשהו, אלא כל אלה הם מפורסמות, שאין החיוב שלהם נובע אלא מעובדת היותם 'מפורסמים' בציבור, היינו, מקובלים ומוסכמים, לא בגלל שיש דבר מה המחייב אותם. כך מבאר הרמב"ם שם שלאחר שאכלו מעץ הדעת נהיו נגועים ב'מפורסמות', 'יודעי טוב ורע', והתחילו להתבייש מערוותם, דבר שהרחיק אותם מן המושכלות. כל הכרעה שהיא שייכת לקטגוריה של ה'מפורסמות'. הנחה זו היא אחת מאבני היסוד במשנתו של הרמב"ם וחינוית להבנתה בכל מקום. השוו' ג'כ למורה נבוכים, חלק ג' פרק י"ג, על תכלית המציאות.

תודעתם של כל בני האדם איננה אלא רגש תאוותני חסר משמעות. יתכן שהענשת הגנב אין בה מן הצדק, מי קבע בכלל שישנה בעלות? על סמך מה ניתן לקבוע שכך 'ראוי' שיהיה?¹³

לא ניתן למצוא כללים מכוונים לאתיקה. לא ניתן למצוא מורה דרך לאתיקה 'אידיאלית'. הדבר בלתי אפשרי. אין שום 'גילוי' במציאות המסוגל לגלות בכוחות עצמו מה ראוי לעשות ומה לא ראוי לעשות. אולי מבחינה אידיאלית ראוי להחריב את העולם? -לכל השאלות הללו אין תשובות מוגדרות, משום שבאמת ניתן לערער על כל סמכות ועל כל טעם עד לאין סוף, תמיד נותר לשאול מה מחייב בטעם האמור.

מה שמניע את הרמב"ם בכתיבתו זה שאלת המטאפיזיקה בכללותה. הרמב"ם ניגש לשאלה 'מה ראוי לעשות' מן הבחינה הראשונית ביותר, הקמאית ביותר, הוא מבקש למוסס את הגרעינים היסודיים והפונדמנטליים ביותר של האידיאות המטאפיזיות בהווה. מתוך פרוק מסיבי זה מבקש הרמב"ם לכוון מצע אפשרי לאתיקה, להכרעה נכונה. איך הוא עושה זאת?

ובכן, הרמב"ם כופר בשלמותו של האדם, האדם כתכלית¹⁴. האדם לעולם אינו יכול להגיע אל האמת 'כשלעצמה', אל 'הדבר כשלעצמו'¹⁵, משום

¹³ הרמב"ם ב'שמונה פרקים' פרק שישי, וכן עולה מדבריו במקומות רבים אחרים, דוחה לחלוטין את אבחנתו של רב סעדיה גאון (בספרו האמונות והדעות פרק ג') בין 'מצוות שכליות' ל'מצוות שמעיות', משום שבעיניו כל הכרעה היא 'מפורסמת', ולכן כל מצוה היא מצוה 'שמעית'. אין 'שכל' בהכרעות אלא רק תוכן מקובל ומוסכם.

¹⁴ מורה נבוכים חלק ג' פרק י"ג. האדם אינו תכלית כשלעצמה אלא חלק מרצון האל, היינו, חלק מהמצב הנתון של הבריאה. גישת הרמב"ם המבוססת גם כן על תורת שלילת תארים ועל הנחת אינסופיותו הטרנסצנדנטית של האל, מניחה שהאדם אינו 'תכלית הבריאה' כמו שרצו רבים אחרים לומר. לא ניתן לומר שהאדם הוא תכלית הבריאה משום שכפי שמסביר שם הרמב"ם, כל שאלת תכלית תעורר שאלה מוקדמת יותר, מה היא תכלית האדם, ומה היא תכלית עבודתו וכו' וכו', עד שמגיעים לסיבה הראשונה של הכל, שהיא האל, ושעליה אין דיון תכליתי חל כלל וכלל, ואם כן, היחס אל הבריאה יכול להיות רק יחס של 'נתון', ש'כך רצה האל', רצון האל הוא הסיבה הראשונה, ורצון זה איננו מעוגן בשום 'סיבה' תכליתית אחרת, משום שהוא הדבר הראשוני ביותר. העולם כנתון או 'כמתת', היא אקסיומה, הבנת דברים מתרחשת רק בתוך העולם, על מצע העולמות שלו, ואין לה תוקף כשלעצמה, וכפי שאומר הרמב"ם העולם, שהמושכל היחיד הקיים הוא האל, משום שכל השאר הוא קונטינגנטי ונמצא רק ביחס

שהאדם הוא יצור מוגבל, יצור שמעצם טבעו, ממהותו היסודית, רואה רק עפ"י הפרספקטיבה המיוחדת לו, זו הנמצאת בעיניו שלו. אילו היה האדם יכול להשיג את האמת כהווייתה אזי הוא היה הופך בעצמו ל'אמת'¹⁶, מה שאינו אפשרי מבחינה יסודית משום שהאדם הוא מוגבל, מקרי המציאות, קונטינגנטי, ולא 'מחויב המציאות'¹⁷.

בעיני הרמב"ם, הניגוד בין האדם להקב"ה הוא דווקא בכך שהקב"ה הוא אינסופי, בלתי מוגבל, ולכן ה'אמת האמיתית' שייכת רק לו, רק בקרבו. במובן זה מכנה הרמב"ם את הקב"ה בתואר 'מחויב המציאות', אמיתותו של הקב"ה איננה תלויה בדבר מה חיצוני, אלא בו בעצמו¹⁸. לעומת זאת, האדם, בניגוד לכך, הוא יצור מוגבל וסופי, 'אפשרי המציאות'¹⁹, העובדה שהאדם הוא יצור מוגבל מונעת ממנו להכיל הכל, להכיר הכל, להקיף הכל²⁰. האדם רואה רק את מה שנגלה לעיניו, רק את המבט הצר הנחשף בפניו. מכיוון שמבט זה איננו מקיף וכוללני, ממילא הוא לא יכול לדעת דבר על 'האמת' כשלעצמה, תמיד חסרים לו פרטים, תמיד חסרים לו כיוונים, אפשרויות. האדם אינו יודע על האמת, הוא יכול להכיר במעט את עצמו, אבל הוא לא יכול לדעת את 'האמת' כשלעצמה, זו רחוקה ממנו, היא נחלתו של הקב"ה בלבד.

ניתן לְדַמּוֹת זאת לאדם הנמצא למרגלות הר גבוה מאוד ורחב מאוד. אדם זה מתבונן בהר מתוך מבטו הוא, מתוך הפרספקטיבה הספציפית לו. אולם בכדי לדעת את ה'אמת' על ההר, מה הוא באמת, מה היקפו, גודלו, מה הכיוונים שלו, ומה תמונתו האמיתית והשלמה, צריך לבחון אותו מכל

למציאותו של האל, היינו, לסיבה הראשונה, למה שהוא לפני כל הסבר או נימוק. תובנה זו חדורה כחוט שדרה פנימי לאורך כל הגותו של הרמב"ם.

¹⁵ [בדבר יש דמיון רב בין תפיסת האלוהות אצל הרמב"ם כ'אחדות השכל, המשכיל והמושכל', (השוו מורה נבוכים, חלק א' פרק ס"ח), למושג 'הדבר כשלעצמו', ה'נומין', בפילוסופיה של קאנט. אצל שניהם, 'הדבר כשלעצמו', הטרנסצנדנטיות או האל, אינם נתונים להשגתו של האדם. לפיכך, האמת הינה אמת כשלעצמה].

¹⁶ ידועה האמרה; 'אילו ידעתי, הייתי!'. השוו מורה נבוכים, א, ס"ח.

¹⁷ ראו מורה נבוכים חלק א', פרקים נ"ז, נ"ח.

¹⁸ רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק א'. ומורה נבוכים שם ועוד.

¹⁹ הלכות יסודי התורה, שם.

²⁰ מורה נבוכים, חלק א' פרק ס"ח ועוד והשוו לחלק ג' פרק י"ג הנ"ל.

הזוויות האפשריות בבת אחת, דבר שהוא בלתי אפשרי בעיני הבשר של האדם. האדם רואה את צלע ההר הנשקפת לעיניו בלבד, הוא לא יכול לראות את הממדים הרחבים יותר, ולפיכך אינו יכול לערוך ביחס אליו שיפוט אמיתי. מובן אפוא שהיומרה של האדם לומר משהו 'אובייקטיבי' על ההר על סמך תצפיתו זו, הינה יומרה חסרת משמעות וחסרת תוכן. כל עוד האדם לא ראה את כל ההר, את כל היקפו, את כל הצדדים שלו, הוא לא יכול לומר דבר מה על ההר עצמו, על גודלו, על ממדיו. מה שהוא יכול לומר זה בסך הכל מה שהוא רואה בעיניו, הפרספקטיבה האישית שלו כלפי ההר. אבל כל זה אינו אלא פרספקטיבה אישית ולא שיפוט 'אובייקטיבי'. בכדי לערוך שיפוט אובייקטיבי לחלוטין זקוקים אפוא לראות את כל ההר, את כל צדדיו, את כל פרטיו, בחדא מחתא²¹.

האדם הוא בסך הכל חלק קטן מן העולם, זעיר מיקרוסקופי קטנטן מן הקוסמוס, מן ההווה, שבוי במבטו הוא, בצורת הסתכלותו הפרטית, בפרספקטיבה המצומצמת המופיעה לנגד עיניו. היומרה של האדם לדעת משהו על 'האמת' כשלעצמה, כמוה כיומרה להקיף את ההר על סמך הסתכלות חלקית וזעירה ביחס לממדים האמיתיים של ההר. השיפוט האמיתי של ההווה הוא נחלתו של הקב"ה בלבד, משום שהוא היחיד הנמצא מעבר להווה לחלוטין, הבוחן אותה בהיקפה המתאים. האדם הוא מוגבל, חלקי. אין לו מד. אין לו מצפן, כיוון²².

²¹ שמעתי מפי חכ"א שדברי חז"ל ש'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', (עירובין יג:) מוסברים באמצעות משל זה, בכך שכל חכם מתבונן באחד מן הצדדים של ההר ומתאר אותו כהווייתו, אולם אין אחד שיכול לתאר אותו באופן מושלם, משום שאין זה ביכולת האדם.

²² [משל זה טעון זהירות כאשר מדברים בהקשר למשנתו של הרמב"ם, משום שניתן לטעון על סמך דבריו שישנה אמת 'כוללת' אחת, אידיאה אבסולוטית אחת בעולם, ואוסף הניגודים הוא חלק מן התהליך הגדול והכולל של ה'רוח' הגדולה של ההווה, וכך להיזרק לפילוסופיה הגליאנית שתזוהה את תכליתה של הרוח, או לפנתאיזם שפינוציסטי שיוזוה את ה'טבע' כאידיאה הגדולה של ההווה, ואילו במשנתו של הרמב"ם האל הוא טרנסצנדנטי לחלוטין, זאת אומרת שאין שום אמת אבסולוטית הנמצאת באיזושהי פרספקטיבה בתוך העולם הזה, משום שהאבסולוטיות היא אינסופית וטרנסצנדנטית, ואינה כוללת. במובן זה ישנה קירבה גדולה בין הרמב"ם להוגים מאוחרים כרונוצווייג ולוינס].

העובדה שהאדם מוגבל ורואה רק את מה 'שניתן' לו, את המקום בו הוא מושלך, את הפרספקטיבות האישיות שלו, את הבעיות כפי שהן משתקפות בעיניו, מעוררת שאלה יסודית ביותר; אם האדם אינו יכול לעמוד על 'האמת כשלעצמה' לעולם, איך הוא יכול להכריע הכרעה כלשהי? איך הוא יכול להחליט מה 'טוב' ומה 'רע'? על פי איזה מדד? על פי איזו 'אינפורמציה' חיצונית יכול האדם לכלכל את מעשיו? -שאלה בוערת.

זו השאלה העומדת בעוכריו של הרמב"ם. האדם, מעצם טבעו כיצור מוגבל וסופי שאינו מסוגל לצאת מנקודת המבט האישית שלו, אינו יכול להכריע הכרעה 'אידיאלית' 'אמיתית', אין לו 'מקור' זמין להכוננת דרכו, הוא מושלך בתוך עולם הרבה יותר גדול ממנו, הרבה יותר מאיים, ובתוכו, כיצור זעירי וקטנטן, שפניו חשופות לעבר חלק קטן מאוד מן ההווה, הוא מצוֹנֶה להכריע. להחליט. לעשות. כאשר הרמב"ם ניגש לשאלת האתיקה הוא מבקש לפתור את הבעיה היסודית הזו.

בעיני הרמב"ם האדם ניגש אל ההווה ללא מצפן, ללא מד. אין לו כל נקודת אחיזה מוגדרת, 'אובייקטיבית', שהוא יכול לומר עליה שהיא האמיתית. יומרה כזו מצד האדם, תהא תמימות נאיבית או יוהרה גדולה. האדם ניגש אל ההווה בגפו. מכיוון שכך, הדבר החשוב ביותר שעל האדם לעשות הוא קודם כל ביטול כל אידיאליזציה, ביטול כל עוצמה המיוחסת לפעולות מסוימות, ביטול היחס המוקדם אל המוסר כאל 'אידיאה של טוב'. העובדה שהאדם מוגבל, גורמת לכך שכל חשיבה שתבקש למצוא אידיאה אבסולוטית של האתיקה, אמירה מוחלטת כלשהי, תהווה סטייה והתרחקות מן האמת. האמת נמצאת הרבה מֵעֵבֶר לאדם, האדם בפרספקטיבה המצומצמת שלו אינו יכול לחשוף את פניה של האמת 'כשלעצמה'. להתקרב לאמת מבחינתו זה יכול להיות אך ורק בחידוד הפער שבינו לבין האמת, לא לְדַמּוֹת את האמת כמשהו אחר, כדבר מה שהיא לא. ההתקרבות הבטוחה ביותר לאמת היא זו שלא תעשה אידיאליזציה משום עמדה ושום אידיאה אתית. לעשות אידיאליזציה הרי זה להכתיר את אחת מן הזוויות והפעולות האנושיות, ולייחס להם משמעות מוחלטת ואבסולוטית. פיכחות בנושא זה פירושה הבנת המצב

לאשורו, הפנמת העובדה שמה שנגלה לאדם אינו אלא עצמו והפרספקטיבה האישית שלו, לא משהו אבסולוטי ומוחלט.

בעיני הרמב"ם, האפשרות לדעת משהו על האמת, כמו גם על ההכרעות האנושיות, מתבצעת בזירה השלילית. האדם צריך לחדד עד אין סוף את העובדה שהוא לא יודע שום דבר על האמת בעצמה, הוא צריך לחדד את המרחק שבינו לבין האמת, לחדד את המרחק בינו לבין מה ש'באמת' ראוי להיעשות. האדם באמת לא יודע, האפשרות היחידה שלו לעשות משהו בצורה עניינית היא זה דבר מה המכוון כלפי אי ידיעה זו. זו השקפתו הידועה של הרמב"ם בעניין 'שלילת התארים'.²³

אם לסכם, הרמב"ם מנסה להבין מה האדם יודע, ובתוך כך הוא מגיע לירי מסקנה שהאדם יכול לדעת רק את אי ידיעתו, משום שהאדם הוא יצור מוגבל. אם רוצים לדעת כיצד צריך להתנהג, מה ראוי לעשות ומה לא ראוי לעשות, אין לחפש את התשובה ברעיון חיובי כלשהו שימש כמורה דרך להנהגה האידיאלית, אלא יש לצאת, שוב, מנקודת המוצא של אי הידיעה. צריך לבחון עשיה שתנבע מכך שהאדם אינו יודע מה ראוי לעשות ומה לא. עשיה כזו תהא עשיה מוסרית לדעת הרמב"ם משום שהיא לוקחת בחשבון את הרבדים המוקדמים ביותר של האדם, משום שהיא מתייחסת אל מה 'שבאמת' האדם יודע, ומכיוון שהוא לא יודע כלום בצורה מוחלטת בגלל שהוא יצור סופי, הוא מבקש לבסס את ההנהגה הטובה ואת המידה הטובה הזו על חוסר הידיעה ולא על ידיעה חיובית כלשהי. זה מה שמניע את הרמב"ם. איך באמת הוא עושה זאת?

²³ כל תורת 'שלילת התארים', התאולוגיה השלילית של הרמב"ם המפורטת במורה נבוכים, חלק א', פרקים נ"א – ס"ט, הינה הרעיון המרכזי של כל הנאמר כאן ושל כל הרעיונות הבסיסיים של הרמב"ם. מכיוון שהאל הוא 'מחויב המציאות', ה'אמת' כשלעצמה, לא האמת 'המקריה', ועליו חלים רק תארי שלילה ולא תארי חיוב משום שכל תואר חיובי פוגע באינסופיותו ואזי ברמת 'אמיתתו', לא ניתן לומר דבר בהקשר האמת אם לא על דרך השלילה. וכפי שיתבאר להלן, שלילה זו היא אינסופית ומחויבת להימשך, ראו מורה נבוכים, חלק א', פרקים נ"ט, ס'. בקיצור, הרעיון של שלילת התארים מניח את המרחק שבין האדם לאמת כהכרת האמת, והקצנת המרחק הזה, חידוד העובדה שהם לא חופפים ורחוקים לחלוטין אחד מהשני, היא הכרה עוד יותר גבוהה, וככל שמרחיקים יותר את האמת מן האדם, כך משיגים את האמת יותר, וזה הרעיון המרכזי שבפרקים נ"ט – ס', על הממד החיובי של ריבוי בשלילות והעליה במעלה בעקבות כך.

ו. 'דרך האמצע' כשלילת האידיאליות

אם האדם אינו יכול להכריע על פי אמת מידה מוכרת ואובייקטיבית, אזי הוא מוכרח להכריע על פי אמת מידה שאיננה נסמכת בטבעה על משהו מוכר. האדם חייב להכריע, (גם אי עשיה היא הכרעה, הכרעה שלא להכריע), האדם חייב לפעול, אם הוא לא מכריע הוא לא חי. ההכרעות שהאדם מקבל ומחליט צריכות להתרחש במישור אחר לגמרי. לא במישור ההתכוונות ל'אידיאה' מסוימת של 'טוב', משום שלדעת הרמב"ם זו לא קיימת כלל, אלא במישור הנוצר והמתרחש ברקע אי ידיעתו של האדם. ההכרעות של האדם צריכות אפוא להתרחש בשאלת היחסים והאיזונים בין מצבים ופעולות ולא ביחס למד אידיאלי מסוים המשמש כמצפן.

צריך לגשת אל העשייה ללא הנחת כל נקודת הנחיה ופמרור באופן. אין תמרור. אין מצפן. האדם פעיל, אבל לא מתוך הקבלה והתאמה למודל מסוים של עשיה, לא מתוך אופק מסוים שהוא מזהה כתכלית, כנקודה סופית. האדם מושלך לתוך עולם ללא כיוון מוגדר, ללא מטרה, ללא מצפן. אסור לו לאדם לחשוב שהוא 'יודע את הכיוון', חשיבה כזו טטעה אותו, תסמא אותו, תעוור אותו. הוא יחשוב שהוא יודע, בה בשעה שאין הוא יודע דבר, הוא מוגבל, סופי, מושלך בתוך הפרספקטיבה האישית שלו, בתוך המבט הייחודי לו. האפשרות היחידה של האדם לפעול בצורה עניינית, להייותר מפוכח, היא הפנמת מקומו האמיתי ומעמדה של זהותו. הפנמה קיצונית ואינסופית של העובדה שאין הוא חשוף בפני האמת עצמה, אלא מוגבל לפרספקטיבה האישית שלו. פעילות אתית משמעותית תהא פעילות של הפנמת העובדה הזו, הפנמת הדבר היחיד שהאדם יודע בצורה מוחלטת; העובדה שבאמת הוא לא יודע.

עם אי ידיעה אי אפשר לעשות כלום לכאורה. ללא הנחיה, ללא נקודת מבט, ללא אופק, לא ניתן להתכוון, להישיר מבט, לדעת מה ראוי לעשות ואיך. אולם, ניתן להפוך את אי הידיעה בעצמה למכוונת. למכוונת. ניתן להשתמש בתודעת השלילה האינסופית של אידיאות מוחלטות כנקודת מוצא. בכך, לא תהיה אמנם נקודת כיוון, אופק. לא נוכל להפנות את

המבט ולכוון אותו למקום מסוים, משום שאת המקום עצמו אין אנו יכולים לזהות, אולם, הפעולה תצא מתוך נקודת מוצא של אי ידיעה, מתוך הפנמה עמוקה של העובדה שהאדם הוא יצור חלקי ומוגבל.

לפעול ללא כיוון מוחלט ומגדיר, ללא אידיאה מוגדרת של 'טוב' אידיאלי, הרי זה לפעול מבחינת יחסי האדם אל עצמו. האדם צריך לעמוד על כך שלא יִשָּׁכַח בדמיון מסוים, בחוסר פיקחות, ביומרה נאיבית לבחון את העולם מתוך מבט מוחלט אחד. הדאגה של האדם תופֶּנָה אפוא לעצמו, לא אל מטרה מוגדרת החיצונית לו, כיוון מהוקצע הנתון כאופק לפעילות אידיאלית, אלא היא תופנה אל עצמו עם עצמו. הדאגה של האדם תהיה דאגה אינסופית שתבקש כל הזמן לא להפוך את אי הידיעה לידיעה, לא לְדְמוּת שיש לו פרספקטיבה 'אמיתית' ומקיפה של העולם, לא לחשוב שהכל עומד נכון, שהוא מכיר את הכל ועל סמך זה לפעול עפ"י האינרציה הספונטנית שלו, עפ"י ההתגלגלות הטבעית והנפשית השוטפת שלו. הניסיון של האדם בפעילות מעין זו יהא אפוא ניסיון לשמור על המצב הזה, על מצבה של אישיותו כמפוכחת, כיודעת את מקומה, כמכירה את האמת היחידה שהיא יכולה להכיר; שהיא לא האמת, ולא מכירה בשום פנים את 'האמת כשלעצמה'.

דאגה זו היא מאמץ. מאמץ אינסופי. בניגוד לפעילות הנעשית מתוך זיהוי נקודת אופק מוחלטת, מתוך התכוונות למטרה אידיאלית מסוימת, אשר המאפיין שלה אינו המאמץ אלא ההתכוונות וההקבלה שבין המעשים לבין האידיאל, באה לידי ביטוי הדאגה לשמירת הפיכחות של האדם, הדאגה שלא ליפול ברשתות הסבוכות של אידיאות מוחלטות, כמאמץ דווקא. כמאמץ, משום ש'המטרה' לעולם איננה מתגשמת, היא אינסופית, היא לא פוסקת כל עוד האדם חי. המאפיין של הדאגה הזו הוא במאמץ משום שאין כאן הקבלה בין המעשים לאידיאל, אלא דווקא מאמץ אינסופי שלא להיגרר אחר אידיאל מסוים וליפול שבי תחתיו. פעילות אתית עפ"י זה באה לידי ביטוי במאמץ כמטרה בפני עצמה. התהליך כתכלית, כאינסופי.

במקום הזה יוצאים דברי הרמב"ם לאור עולם. הוא מגדיר את פעילותו האידיאלית של האדם כמאמץ אינסופי שלא להיגרר שְׁבִי אחר רעיונות

מוחלטים ואבסולוטיים ואחר נקודות אופק מוגדרות, השוכחות, מעצם טבען, את כל הסביבה, את כל השאר. פעילות אידיאלית תהיה כזו שתשמור 'על כל הקלפים ביד', פעילות שתישאר מפוכחת בצורה אינסופית באמצעות כך שתהא מודעת ללא הרף למוגבלותה, ערה לסכנות האפשריות, להשתלטויות האפשריות של תכונות מסוימות, של אידיאלים מסוימים, על אישיותו של האדם.

זו ה'קיצוניות' שנגדה יוצא הרמב"ם, ו'דרך האמצע' שהוא מנוסס על נס. כאשר האדם מקצין לכיוון מסוים, אזי הוא הופך את הכיוון הזה למוחלט, למשתלט, או אז, הוא מאבד את עצמו בתוך עצמו, הוא רואה 'רק את זה' ולא נזהר מאיבוד השאר, מאיבוד כל הממדים האחרים. הוא כבר לא שואל את עצמו שום שאלה, הוא מובל באינרציה שלו, הוא יודע מראש מה הכיוון, מה המטרה, מה התכלית. אם הוא מניח את ההסתגפות החומרית למשל כאידיאל עליון משום שבכך הרי הוא מדכא את החומר וחובר ל'רוח', הרי הוא מתכחש למורכבות של העולם, לאלפי הצדדים שלו. הוא מתיימר לדעת משהו על האמת באופן מוחלט, הוא לא מצליח להבין שהכל נמדד באופן יחסי, ביחס אליו. הוא מתיימר לחשוב שהאמת המוחלטת מצויה 'אי שם' במרחבי הרוח, ואינו מבין שהאדם מורכב מחומר ורוח, והתכחשות לכך כמוה כהתכחשות לעצם קיומו.

'דרך האמצע' מבטאת זהירות אינסופית ומאמץ אינסופי לשמור על הזהירות הזו חיה וקיימת. דרך האמצע פוקחת אלפי עיניים, לא מעניקה לקיצוניות יתר להשתלט על המבט, היא מבינה שהגְבֹרֶת האור במקום אחד בצורה קיצונית מחשיכה מקום אחר בצורה קיצונית גם כן, לפיכך היא דואגת ומתאמצת לשמור על איזון, איזון תמידי.

בניגוד למה שאפשר להבין לכאורה, אין הרמב"ם מתכוון לבינוניות בשיפוט המוסרי, הוא לא מתכוון לְפֶשֶׁר, לא לקחת את הדברים ברצינות. בוודאי שלא. ההיפך הגמור, גְּדֹרֶוּ על 'דרך האמצע' הוא מבקש לחדד את השיפוט עד לאינסוף, לחדד את ההכרה המבינה שהעצירה במקום מסוים היא איבוד קצה החוט ולכן סכנה גדולה לשיפוט המוסרי של האדם. אי הקיצוניות היא הקיצוניות הגדולה ביותר, היא המאמץ הגדול ביותר, הַהִתְקַבְּרוּת לאינסופיות של ההכרעות. להיכנע בפני קיצוניות של

מידה כזו או אחרת הרי זה בסופו של דבר לבטל את המאמץ, לבטל את האמת, לבטל את בסיס המוסר והפעילות הראויה. הקיצוניות של מידה מסוימת היא אי קיצוניות מוסרית, עמעום הצורך במאמץ האינסופי, ערפול הדאגה למה ש'ראוי להיות', ונפילה חבוקה בזרועות הפשרנות והאינרציה של האדם.²⁴

ז. קיום המצוות כשמירה על האיוון

ברוח זו יש להבין את המשך דברי הרמב"ם שם²⁵. בעיני הרמב"ם, עבודת ה' באה לידי ביטוי דווקא באיוון הזה, בהעדר הקיצוניות, בשמירה עקבית

²⁴ [למעשה, קריאה זו של 'דרך האמצע' היא הקריאה המתבקשת מדברי אריסטו עצמו בדברו על 'דרך האמצע', (שממנו הרמב"ם שאב את הרעיון). אריסטו ממשיך את התנגדותו לעולם האידיאות האפלטוני ב'מטאפיסיקה' גם ב'אתיקה' שלו, (ראו אתיקה ניקומאכית, א, ו), האידיאה איננה מסוגלת באמת לכלול בתוכה את צדדי העשייה. אריסטו יוצא מנקודת מוצא אחרת, הנקודה הברורה ביותר שהיא תכלית מעשיו של כל אדם, התכלית הגלויה, האושר. (אתיקה, א). אם עוזבים את עולם האידיאות האפלטוני, השאלה הנוטרת היא לא לדעת מה הוא ה'טוב' אלא לעשות מעשים בצורה הטובה ביותר, על פי הנתונים הקיימים בפני האדם שאותם הוא מנווט מבחינת עצמם. התכלית הגלויה מבחינה זו היא האושר, לפיכך, השימוש בתכונות, בחושים ובדברים הניתנים הוא זה היוצר 'נאמנות' כלפי הדברים, כמו שמוזיקאי טוב הוא זה שמנגן הרבה ולא מי שיש לו אפשרות פוטנציאלית לניגון, (אתיקה, ב, א). מן הבחינה הזו מכיר אריסטו בכך שלא בכל פעולה יש 'אמצע', שהרי ה'רצח' אסור בכל מקום כי הוא מוגדר כשלילי מעיקרו, (אתיקה, ב, ו), אין 'בינוניות' באיסור לרצוח, אלא הרצח מבטא את אחד הצדדים, הרצח מבטא את השלילי בעצמו ו'דרך האמצע' היא הביטוי לשבירת האידיאליזם. ראו את הפרשנות של ז'אן פרנסואה ליוטאר המפרש את אריסטו ברוח זו. (המצב הפוסטמודרני, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 105-79).

²⁵ 'כי התורה אסרה מה שאסרה וציוותה מה שציוותה דווקא מהסיבה הזאת, כלומר, כדי שנתרחק מן הצד האחד יותר על דרך התרגול, כי איסור אכילת המאכלות האסורים כולם, ואיסור הבעילות האסורות, ואיסור הקדשה, וחיוב כתובה וקידושין - ועם זאת אין הנשים שנתקדשו מותרות תמיד אלא אסורות בזמני הנדה והלידה-, את כל זאת חייב האל כדי שנתרחק הרבה מן התאוה ונצא מעט מן האמצע אל צד העדר התחושה בהנאה, עד שתיקבע בנפשותינו תכונת הפרישות... כמו כן כל מה שכתוב בתורה בדבר מתן המעשרות, לקט, שבתה, פאה, עוללות, ודין השמיטה והיובלות, והצדקה די מחסורו, כל זה קרוב לפזרנות, כדי שנתרחק הרבה מקצה הכילות מרחק רב ונתקרב לקצה הפזרנות עד שיתייצב בנו רוחב הלב. מבחינה זאת יש להתבונן ברוב המצוות, וסופך שתראה שכולן מתרגלות את כוחות הנפש, כגון אלה השמות קץ לגאולה ולנקמת הדם, לא תקום ולא תטור, עזוב תעזוב, הקם תקים, כדי שיחלש כוח הכעס והרוגז... אחרי

על 'דרך האמצע'. מדוע 'עבודת ה' - משום שעבודת ה' היא עבודה המכירה את ה' והפועלת לנוכח הכרתו. הכרת ה' לדעת הרמב"ם הרי זה הכרה באינסופיותו, במוחלטותו, בייחודיותו. הכרה באבסולוטיות של הקב"ה הרי היא, באותה נשימה, הכרה במוגבלות של האדם ובחוסר המוחלטות שלו, הכרה באי ידיעה של האדם. כאשר האדם מחדד באורח אינסופי את אי ידיעתו, את העובדה שהוא לא מכיר דבר מה באופן מוחלט, אזי הוא מכיר באינסופיותו של הקב"ה, ובכך הוא עובד את ה'. זו אפוא תמצית השקפתו של הרמב"ם בנושא זה.²⁶

לדעת הרמב"ם, עבודת ה' איננה נעשית במישור מסוים, ובשאיפה למטרה מוגדרת וקונקרטית, עבודת ה' היא חובקת כל. היא חובקת כל משום שהיא נוכחת על כל צעד ושעל בחיים.²⁷ כל רגע בחיים חשוב מבחינת עבודת ה'. בכל רגע בחיים ישנה אפשרות ליפול לצדדים, להיגרר בתמימות אחר הבהובי האירציה והעצלות הנפשית, בכל רגע בחיים האדם יכול 'לשכוח את עצמו' בתוך עצמו, בתוך התכונות המובילות אותו. מן הסיבה הזו, עבודת ה', שמהותה מתמצית בכך שהיא מכירה ללא הרף בכך שהקב"ה הוא אינסופי, היינו, שההווה היא מוגבלת ובני אדם אינם מוחלטים, באה לידי ביטוי בכל פעולת 'ייצוב' שהאדם עושה, בכל ניסיון אפשרי של האדם להתחמק מן הקיצוניות, להתרחק מן העיוורון, מן הנאיביות, מן התחושה הערמומית, המפתה והקורצת המבקשת לזמות שישנה קרקע בטוחה, שיש מקום 'שקט', לא מטריד.

זו משמעות המצוות כולן, עפ"י הסברו של הרמב"ם. המצוות מטרתן שמירה על האיוון המדובר, ניסיון לחדד את הענינות כלפי אי הקיצוניות בצורה יותר ממוקדת, פקוחה. כך, מהוות המצוות נטיות קטנות לצדדים

כן גם הרחיק מן הקצה השני... כשבא אדם בור ללא ספק ומתכוון להוסיף על הדברים האלה... אותו אדם עושה מעשים רעים... (שמונה פרקים פרק רביעי). הרמב"ם מבאר באורך שהמצוות הן נטיות קלות לכיוונים שונים בכדי לייצב את האמצע של האדם. ראו שם.

²⁶ השוו מורה נבוכים, א, נ"ט.

²⁷ הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק חמישי, מביא את הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' (משלי, ג), בכדי להביא לידי ביטוי את ההיקף של יראת השמים, כמו כן, שם בפרק שמיני, לגבי הבחירה וההשגחה, שכל הכרעה אפשרית של האדם יש בה משום יראת שמים משום שכל פעולה שהאדם עושה היא חלק מהתהליך האינסופי של שמירת איוונים, וכו"ל.

שונים בכדי לשמור על חוסנו של האיזון. אסור לאכול טרף בכדי לא להפוך את האוכל לאליל, למוחלט; אסור לחלל שבת בכדי לא להפוך את העבודה והמקצוע לאידיאל מוחלט; חובה לתת צדקה בכדי לערער על תקפותו של הכסף והקפיטל; חובה לשמור על דיני טהרת המשפחה בכדי שלא להפוך את החיים לאינרציה פרוצה ובלתי מרוסנת וכו'. לכל אלו, משמעות מוסרית יסודית, כאשר מעצבים את ההתנהגות, שואלים שאלות, נענים לחוק חיצוני, מפסיקים כשצריך להפסיק, גוררים כשצריך לגדור, אזי שומרים על פיקחות מפוכחת.

כאשר אדם מקיים מצוות הוא סולל את חייו במסלול של הִשְׁקִיּוֹת, השהיות של שיפוטים. כל דבר שהוא עושה תובע עצירה מוקדמת, השהייה, שאלה. לפני שהאדם שותה, לפני שהוא מוריק את תכולת הכוס ללועו, גומע בחטף את המשקה, הוא עוצר; משתהה; מברך 'שהכל נהיה בדברו', 'מבקש רשות' לשתות, ורק לאחר מכן שותה. כאשר אדם מתעורר בבוקר חורפי צונן, אחוז שרעפים, מכורבל בעצמו ובמצעיו, הוא שומע קול חיצוני רועם; להתגבר לעבודת הבורא! קיום המצוות הוא קיום האחריות של האדם, קיום החובה שלו כלפי האינרציה השוטפת והקולחת. קיום המצוות הוא הביטוי למוֹדְעוֹת של האדם שהוא עומד לפני ה', היינו, המודעות לחובת האחריות האינוסופית המוטלת עליו, מודעות לִשְׁבִירִיּוֹת חוסנו המוסרי של המין האנושי. חינוך לעבודת ה', הוא חינוך לפיכחון עיניים, לִעְרָנוֹת, לרגישות, לשימת לב.

'... בטנך ערמת חיטים, סוגה בשושנים-, אדם נושא אישה בין ל' שנה למ' שנה, משמוצא יציאותיו הוא בא ליזקק לה והיא אומרת לו, כשושנה אדומה ראיתי ופורש ממנה ניד. מי גרם לו שלא יקרב לה? איזה כותל ברזל ביניהם? איזה עמוד ברזל ביניהם? איזה נחש נשכו? איזה עקרב עקצו שלא יקרב לה? -דברי תורה שרכין כשושנה, שנאמר בה; 'ואל אישה בנית טומאתה לא תקרב!' (ויקרא, יח, יט). וכן מי שהביאו לו תמחוי של חתיכות, אמרו לו, חֲלָב נפל שם, ומשך ידו ולא טעמו. מי גרם לו שלא לטעום? איזה נחש נשכו שלא יטעם? ואיזה עקרב עקצו שלא יקרב ויטעם אותם? -דברי תורה שרכין כשושנה, דכתיב בה; 'כל חלב וכל דם לא תאכלו!', (ויקרא ד, יז). (שיר השירים רבה, ז, ג).

כאשר האדם עובד את ה' הוא לא צריך זעזועים 'גדולים' בכדי להתייזב, בכדי לשמור על קור רוח, בכדי להיות אחראי, ענייני, פקוח עין. הוא לא זקוק לנחש, לעקרב, לכותל ברזל, בכדי להמם אותו, לעצור אותו, לווסת את האינרציה הזולגת והמשתפכת שלו. הריטואל הקבוע והמתמיד של פיתחון חושים, של ערנות, של אחריות, הבאה לידי ביטוי בהשקיה מתמדת של השיפוט, בעצירה, בשאלת שאלות מתמדת, בהתבוננות, בחוש אחריות אינסופי, המתפתח באמצעות קיום המצוות לשמה, קיום המצוות כאורח חיים, כמנגנון של פעילות, היא זו המונעת ממנו לזלוג לכל עבר, ללא רסן.

בשל עובדה זו מסכם הרמב"ם; '...ומצוין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר 'והלכת בדרכיו' (דברים, כח, ו). כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש... ולפי שהשמות האלו שנקרא בהן היוצר הן הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה', והיא שלמדה אברהם אבינו לבניו, שנאמר; 'כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת בני ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'... (בראשית, יח, ט). (הלכות דעות, פרק א', הלכות ה-ז).²⁸

²⁸ הרבה תמחה על דברי הרמב"ם הללו ולא הבינו מה הקשר בין 'דרך האמצע' ל'דרך ה', ומה הקשר בין 'חנון', 'רחום' וכו', מידותיו של הקב"ה, לדרך האמצע, האם זו הנחה שרירותית גרידא?

למעשה, הדברים מפורשים במורה נבוכים, א, פרק נ"ד, שם הרמב"ם מסביר, לאחר תורת 'שלילת התארים' המוצעת שם (פרקים נ"א-נ"ג והלאה), שמכיוון שאין דרך לדעת דבר מה על הקב"ה וכן על עצמותו, אפשר לדעת רק על 'דרכיו', דרכיו במובן זה זו הטלאולוגיה התכליתית אותה שאב הרמב"ם מאריסטו, והסיבה היא פשוטה, כאשר מבינים שאי אפשר לעמוד על 'דרכיו' של הקב"ה משום שהוא משולל כל תואר, אזי רואים בכלל העולם, ב'תארי הפעולות', לא כאידיאה אלא כמצב נתון, את נקודת המוצא. נקודת מוצא זו מקדמת את האדם ע"י הפעילות של האיזונים האינסופית כמו שהתבאר למעלה. ברור אפוא שאין כאן שרירותיות אלא הנחת אינסופיותו של האל מחייבת ש'תארי הפעולות' שלו זה דרך האמצע.

בכך ברור מאד הקשר שבין 'תארי הפעולות' שבפרק נ"ד לשלילה האינסופית המוצעת בפרקים נ"ט וס', שאלה שרבים התקשו בה וחשבו שהרמב"ם סותר את עצמו בכך. ר' חסדאי קרשקש בספרו אור ה' מפנה את ביקורתו הנוקבת כלפי הרמב"ם על כך שב'תארי הפעולות' הוא סתר את 'שלילת התארים' משום שעל סמך 'שלילת התארים' עצמה לא

הליכה בדרכי ה' היא אפוא, עפ"י הרמב"ם, הליכה בדרך הבינונית. לא משום שהיא מטיפה ל'בינוניות' שיפוטית ופשרנות מחשבתית, אדרבא ואדרבא, דווקא משום שיש לה כוח ועוצמה שאין לשום דבר אחר, דווקא בגלל שהיא הולכת עד הסוף, מבינה את התביעה האינוסופית המוטלת על האדם, תביעה שלעולם איננה נגמרת. אלו הם 'דרכיו' של הקב"ה, לא זליגה ספונטנית עם האירציה, אלא ערנות מתמדת, 'לעשות צדקה ומשפט' בכך שפוקחים עין על כל האפשרויות, כל הצדדים העומדים על הפרק, כל ה'דרכים' האפשריות. תביעה זו היא 'דרך ה' משום שהיא פרוצה אל האינוסופיות, היא לא כבולה בסופיות הממוסגרת והמוגבלת של האדם.

ח. רצוא ושוב

הבנה זו מאפשרת הנהרת פנים חדשות לחלוטין לפעילות המוסרית ולהכרת הרוח. לרוח, לרעיונות, אין 'אידיאה'. אין 'מקום' מסוים, דבר מה, שהוא 'הטוב', הטוב האבסולוטי, המוחלט, זה שאליו וכלפיו צריך 'להתכוון', לסלול מסילה, נתיב. מכיוון שצדדי המוסר הם אינוסופיים, לא תחומים במקום מסוים, לא יכולים להתכלל תחת כפפה קולקטיבית אחת, אזי אין הם מתמצים באידיאה כזו או אחרת, באידיאליזציה של מושגים. את המוסר לא ניתן לכלול בקטגוריות גדולות וממורכזות; הומניזם, סוציאליזם, קומוניזם, קפיטליזם, עם, אדמה, ארץ, מולדת וכו' וכו'. כל אידיאולוגיה מתנפצת, ומעצם מהותה, כטוטלית, כחובקת כל, היא בלתי מוסרית בעליל, היא דוחה את כל הצדדים 'האחרים', אלו שאינם מסוגלים להתכרבל תחת סיסמאות האידיאולוגיה. האידיאולוגיה נעה בעיוורון במהירות הבזק, גומעת מרחקים, מתפרצת, שוטפת, קולחת וכולעת את כל הנקרה לה בדרכה. היא מחספסת רגישויות, מסירה מעצמה את האחריות, את השאלה האינוסופית.

ניתן לומר שיש פעולות. ההסבר בדברי הרמב"ם הוא פשוט. דווקא השלילה האינוסופית מחייבת את 'תארי הפעולות', משום שעפ"י השלילה האינוסופית ניתן להבין ש'תארי הפעולות' אינם פעולות עצמותו, אלא יחסי האיוונים שבעולם עצמו, כמו שהתבאר לעיל.

כאשר האדם מודע לכך שלהכרעותו יש צדדים אינסופיים, שלעולם אין אידיאה אחת ממורכזת המהווה את גרעין הכל, אידיאה אחת קולקטיבית שאליה צריך להתכוון, כאשר הוא מודע לכך שהפעולה המוסרית נעשית במאמץ התמידי והאינסופי לשמור על יחסים ואיזונים ביחס לעצמו, ביחס למקומו של האדם, למה שנגלה לעיניו, 'מה שעיני רואות', ולא בהאדרת צד מסוים בצורה לא פרופורציונלית ובלתי אחראית, או אז, הפעילות עצמה הופכת למשמעותית, למטרה. הפעילות המוסרית איננה אמצעי בכדי להגשים מטרה מסוימת או בכדי להקביל מעשים לאידיאה מסוימת או איזושהו רעיון, אלא הפעילות המוסרית היא המטרה מצד עצמה, משום שהיא כשלעצמה פעילות של איזון ושל יחסיות אחראית ומפוכחת.

כאשר היחסיות והאיזון הם המטרה מצד עצמם, אזי הניסיון 'לשוב' לדרך 'האמיתית' הוא ניסיון אינסופי, ניסיון שלא נגמר לעולם. אלא שצריך לחדד את הדברים, בסופו של דבר, הרי כל פעולה שהאדם עושה היא פעולה של חוסר איזון, אם הוא מקצין בה היא מאבדת פרופורציות ומתכרבלת בתוך עצמה, משוחדת לעצמה, אבל אף אם הוא לא מקצין, הוא נוטה ממש רק מעט הצידה, נטייה זו היא סוף כל סוף נטייה, ואם היא נטייה אזי היא חוסר איזון עם הצד השני, אם כן, כל פעולה שהיא, היא בלתי מאוזנת, אין פעולה שיכולה להיות מאוזנת מצד עצמה. איך אפוא ניתן לדבר על איזון?

התשובה פשוטה; הן אמנם, כל פעולה היא חוסר איזון, אולם התהליך הוא אינסופי, פעולה אחת מחייבת פעולה אחרת מיד לאחריה בכדי לשוב למצב עניינים מאוזן, אם פעולה נגדית לא תבוא מיד לאחריה, או אז, הבינוניות, המצב האמצעי, יאבד לחלוטין. במילים אחרות, אין כל 'מקום אמצעי' מצד עצמו, אין מקום שניתן לעמוד בו באופן מוחלט ולומר שמקום זה הוא מקום 'אמצעי', משום שכל הכרעה שהיא מאבדת את ה'אמצעיות' הכללית, היחס אל 'הדרך האמצעית' אינו מתבצע אפוא בעמידה נצחית במקום מסוים, אלא דווקא בתזוזה אינסופית, בכך שכל פעולה לצד מסוים צריכה לגרור אחריה פעולה אחרת לצד הנגדי וחוזר חלילה. האפשרות להלך בדרך האמצע איננה יכולה לבוא לידי ביטוי בעמידה סטטית אלא דווקא בתזוזה אינסופית, עמידה סטטית בהכרח איננה 'אמצעית' משום שהיא בסופו של דבר מכירה רק את עצמה, איזון

אפשרי רק כאשר באים לידי ביטוי אוסף של פעולות מנוגדות עד לאין סוף.

לדוגמא, כאשר אדם החליט במקרה מסוים לוותר על כבודו ולא לתת ביטוי לכעס שלו כלפי אדם שפגע בו, באותו הרגע ממש, אדם זה נהיה לא מאוזן משום שהוא היטה עצמו לדרך מסוימת, משום כך, הוא צריך לחדד מיד לאחר מכן את תחושת הכעס ולהשיבה לפרופורציה, אבל כאשר הוא משיב אותה לכיוון הנכון שוב אין הוא מאוזן משום שהוא נטה לצד מסוים ואז הוא צריך לחזור שוב, וכך, חוזר חלילה, עד לאין סוף. דוגמא כללית אחרת, כאשר החליטו להעניש גנב בעונש חמור הרי זה מיד חוסר איזון, אם דרך זו תמשיך הלאה אזי תתפוס דרך הענישה דרור לעצמה ותשיל מעליה את עול אחריותה, ולכן, מיד לאחר מכן, יש להתנגד לעונש, אבל התנגדות לעונש תיצור אנרכיה, לכן מיד לאחר מכן צריך לשוב ולדבר על הצורך בענישה וכו' וכו' עד לאין סוף.

הפעילות הזו היא הפעילות אותה מתאר יחזקאל הנביא; 'והחיות רצוא ושוב', (יחזקאל, א, יד), הגמרא (חגיגה יג): מבקשת לבאר שתהליך זה של רצוא ושוב הוא כמו להבה העולה למעלה ומיד יורדת, נוסקת אל על, מתרפקת אל מה שלמעלה, אל הרקיע, ומיד מתמלאת בצמרמורת ופיק ברכיים ושבה במהירות למטה, אולם, בן רגע, ה'מטה' מעכיר אותה, היא זקוקה שוב לעלות חזרה. כך הם היחסים המעשיים עם הקדוש ברוך הוא, הם לא באים בצורה אחידה, ב'שיטה' מאורגנת, בסדר של אידיאה, הם מתבטאים דווקא בתזזיתיות אינסופית, בבעבוע קוצף, בגעש, ברעש. דרך ה' איננה מתבטאת בהידבקות באיזה שהוא אידיאל רוחני גבוה ומנותק מן החומר, דרך ה' באה לידי ביטוי דווקא באמצעות ההתערבות הברוטלית של ההלכה, של השיפוט, בשפיר ושליא של החיים השגורתיים והבנאליים, החומרניים. בהשחיות, בשאלות, במעצורים, בעליה ובריידה, בחילופי רעיונות, בביטוי אינסופי של צדדים מנוגדים שלעולם אינם מגיעים לידי איחוד, אלא דווקא מופעים בניגודיות שלהם, בתהומות הפעורים ביניהם, ובמבטים רושפי האש שהם משגרים אחד לשני, העלאת כל אלו לשולחן, והבאתם לידי ביטוי במהלך של 'רצוא ושוב', היא הביטוי הנאמן לדרך האמצעית'.

אלו הם היחסים המתוארים גם כן ב'שיר השירים', כאשר 'קול דודי דופק, פתחי לי אחותי, רעייתי, יונתי, תמתי!', עונה הרעיה; 'פשטתי את כותנתי, איככה אלבשנה? רחצתי את רגלי, איככה אטנפם?', וכאשר 'דודי חמק עבר...', אזי מתעוררת הרעיה בהיסטריה ובחוסר אונים; '...נפשי יצאה בדברו, ביקשתיהו ולא מצאתיהו, קראתיו ולא ענני', (שיר השירים, ה, ב-ו). מה פשר המשחק הזה? מה ההסבר ללהט הגודש את התשוקה, אשר מתאדה מיד בהגשמתה? מדוע הם לא הולכים עד הסוף?

התשובה נעוצה בממד זה של 'רצוא ושוב', ההגשמה של הקרבה, של התשוקה, היא בלתי אפשרית, ברגע שהתשוקה מתגשמת היא מאבדת את עצמה, מתאבדת, היא הופכת לחסרת כל משמעות. את התשוקה יש תמיד להחזיק בידיים, לא לתת לה להתגשם, משום שהתגשמות התשוקה היא בחדא מחתא, ביטולה של התשוקה. התשוקה צריכה להיוותר בזירה עד לאין סוף, המתח המוסרי צריך להיחבט, לנוע ממקום למקום ככדור בומרנג, ללא נקודת אופק או מוצא. יחסי האדם עם האל, המתחים הקרצפים של ההחלטות המוסריות, צריכים להישאר ערניים, הם לא יכולים להירדם בזרועות עצמם, לשכוח את עצמם. המוסר בא לידי ביטוי דווקא בהקצנתו עד לאינסוף, בחידוד הצדדים המנוגדים זה לזה ללא הרף, ללא הפסקה.

מ. בין 'חולי הנפש' ל'דרך האמצע'

על פי הבנה זו בהסבר דברי הרמב"ם על דרך האמצע, מתערכבים שני החלקים של הפעילות שהרמב"ם מזכיר, בחטיבה אחת. כמו שכבר התבאר למעלה, הרמב"ם יצר חילוק בין 'הדרך האמצעית' כאידיאלית, אשר בה אין כל פעולה מוקצנת, לבין אדם שהוא מוקצן בכיוון אחד, שהוא נחשב כ'חולה הנפש', זה האחרון חייב לשוב ל'דרך האמצע' דווקא על ידי פעילות קיצונית, הפוכה מזו שהיא נחלתו כעת. על פי ההסבר המוצע כאן, 'דרך האמצע' איננה 'מקום' סטטי ומוגדר, היא לא 'נמצאת' ב'אמצע' של הכל, היא לא מסלול בפני עצמו שהאדם רק צריך לחבור אליו ולהתמיד בו, למעשה, אין דרך כזו שהיא 'דרך האמצע' כשלעצמה,

'דרך האמצע' זה רק ביטוי לניסיון המתמיד והאינסופי שלא להקצין לשום כיוון, דרך האמצע מבטאת את עצם המאמץ, ככל שהאדם מתאמץ יותר ויותר בשבירת נטיות קיצוניות, בדיכוי האידיאות המוחלטות המופיעות בתודעתו, כך הוא חובר יותר ויותר למה שנקרא 'דרך האמצע', אין כזה מושג 'להיות' בדרך האמצע, אין מסלול בפני עצמו שהוא המסלול ה'אמצעי', המסלול 'האמצעי' אינו אלא ביטוי למאמץ של האדם לשמור על יציבות ופיקחות, כך הוא נע ממקום למקום, כך כל צד -ולו הפעוט ביותר- התופס תאוצה בקרבו מיד נחבט בצד המנוגד לו בכדי לאזן את המצב, וחוזר חלילה.

למעשה, כל פעילות שהיא, מהווה בעצם במובן מסוים פעילות של 'חולי הנפש', כל פעילות היא נטייה לצד מסוים, כל פעילות מְבַכֶּרֶת צד מסוים, דוחה את השני. אמת, אין כאן קיצוניות, לכן אין צורך בפעולה קיצונית שתשיב את האיזון, אבל עם זאת, בכל פעולה יש אלמנט של התרחקות מן האמצע, ולפיכך כל פעולה תובעת פעולה מן הצד השני, כל נטייה, כל הכרה, דורשת את נגדתה, הִפְכָּה, בכדי לאזן את האישיות. האיזון מתבצע אפוא דווקא באמצעות פעילות אינסופית של 'רצוא ושוב', מעשה לכאן ומעשה לכאן, נטייה לכאן ונטייה לכאן.

בדיוק מן הסיבה הזו המצוות חיוניות. אילו 'דרך האמצע' היתה 'דרך' כשלעצמה, מקום מסוים בהנהגה שאליו דווקא צריך לחבור, אזי לא יכל הרמב"ם לדרוש את קיום המצוות כאמצעי הגנה לאמצעות בכך שהן נוטות מעט הצידה, שהרי, אם כן, המצוות היו חריגה מן האידיאל הרצוי, וחריגה מן האידיאל לא יכולה להיות הגנה לו. ברור אפוא שכוונת הרמב"ם היא שהמצוות נוטלות חלק פעיל ואקטיבי מאוד בפעילות של 'רצוא ושוב', במתח המתמיד ש'משם לכאן', בעורמת הפעילויות הגודשות את שדה השיפוט מכל הכיוונים, משום שהכוונה האמיתית של הרמב"ם היא ש'דרך האמצע' באה לידי ביטוי דווקא בניגודים ובמתחים שבין הפעולות. הפגת המתח הזה הרי היא שקיעה באינרציה ובקיצוניות, אי שקיעה פירושה שמירת המתח במצב לזהט, מבעבע.

במילים אחרות, אם לשוב להגדרות הראשונות שעלו כאן, למעשה, בכל הכרעה יש מן ה'ענייניות' ומן ה'דרך'. כל הכרעה מכילה בתוכה גם ממד

כללי הקשור ל'דרך' שהאדם מתווה בחייו, משום ש'דרך' האמצע' איננה 'דרך' סטטית בכדי שנוכל לומר שניתן 'לעמוד' בה ולהתייצב בתוכה, אלא היא מתווה, ניסיון של האדם לנוע בין 'דרכים' סותרות, להיחבט בהתגלגלות ממקום למקום, לחדד את הפערים והמתחים. הגם שכל הכרעה שייכת למישור של ה'עניינות', אבל בה בעת, מבחינה מהותית, ההכרעה ה'עניינית' היא הכרעה על ה'דרך', היא הכרעה כללית, היא לא קשורה לממד ספציפי בלבד, כל פעולה יש לה אפקט פעיל בטווח הרחב, היא פוערת את עצמה ללועז של מסלול מסוים בעצם הכרעתה, ובכך, מזמינה לאלתר, התנגדות כנגדה, בכדי לשמור, סוף כל סוף, על איזונים אינסופיים.

י. אינסופיותה של התשובה

בכך ניתן לבאר אפוא את מהותה והיקפה של התשובה. לעיל התבאר שהתשובה מתייחסת ל'דרכו' של האדם ולא להכרעותיו הספציפיות והממוקדות. ובכן, עפ"י מה שעלה עכשיו, אין הדברים מדויקים, ועל כל פנים, לא שלמים. כל הכרעה 'עניינית' כוללת בתוכה גם הכרעה על 'דרך', וכן להיפך. ההכרעה על ה'דרך' איננה אמצעי בכדי לשוב לדרך 'הנכונה', איננה תמרון בכדי להגיע אל האמצע, אלא, במידת מה, היא ה'אמצעיות' בעצמה. להיות ב'דרך' האמצעית' הרי זה להנגיד באורח אינסופי בין 'דרכים' שונות בכדי לשמור על איזון ועל פרופורציות.

מבחינה זו התשובה היא אינסופית. לעולם צריך לחזור בתשובה, אין זמן שהתשובה איננה רלוונטית, אין זמן פנוי מתשובה, כל זמן שהאדם לא פועל 'מתוך תשובה' אזי הוא פועל מתוך רצונות עצמו שהם בסך הכל כבילות האירציה שלו במקום מסוים והשעבוד שלו לרצונותיו והסתכלויותיו האנוכיות. לשוב בתשובה הרי זה להיות מוכן לערער בצורה אינסופית ונצחית על ההסתכלויות שהיו מקובלות בו עד עתה, על הכיוונים שהוא דרך בהם, על הדרכים שהוא הילך בהם. התשובה היא העבודה הזו, היא רותמת את התורה ואת המצוות לייעודן הנעלה; עלייתו של האדם, דיכוי המשעבדים אותו מבחינה רוחנית, הערעור האינסופי,

הבלתי נדלה, החוזר על עצמו שוב ושוב, המבקש לערער על סמכות הדרך שהאדם התקבע בה, על המעמד שלו, על האגואיזם שלו המבקש להתייבב בנקודת אחיזה מקורקעת ולא לזוז ממנה.²⁹

תשובה היא תופעה הרבה יותר כללית והרבה יותר רחבה מאשר התייחסות ספציפית וממוקדת לחטא מסוים. התשובה היא הלך רוח, סגנון של חיים, צורת פעילות, אופי של הבעה, של עשיה. התשובה משנה אפוא את צורת הפעילות של האדם, היא לא משלימה עם מצב קיים, היא לא מעודדת את האדם בדרך שהוא התקבע בה, אלא היא דורשת ממנו לעשות בעצמו חשבון נפש נוקב ותמידי, היא דורשת ממנו לתהות על דרכיו ללא הרף, לבקר את עצמו, את החלטותיו, וכל החלטה שהיא. מבחינת התשובה אין החלטה שהיא 'טובה' או 'רעה', משום שאין אידיאליזם של ה'טוב', כל החלטה נתונה מבחינתה לביקורת אינסופית, ביקורת זו איננה פוסלת את ההחלטה, אלא מניעה אותה, מטלטלת אותה, בכל החלטה שהאדם נוטל על עצמו, כשהוא במהלך של תשובה, הוא מחושב עם כל האופקים השונים הכרוכים סביבו, הוא לוקח בחשבון את היתר ואת החסר, את הצדדים המרובים הגודשים את רקע ההחלטה. ביקורת איננה אמורה לדכא את ההחלטה, למנוע ממנה לצאת אל הפועל, אלא היא דווקא משנעת ומשמנת אותה. הביקורת של התשובה מכוננת אל תודעתו של האדם, היא מבקשת לחדד את המתחים, לחדד את האחריות הכללית, את כובד המשקל של ההחלטה. זו דרכה של תשובה.

²⁹ רעיון זה מופיע הרבה אצל הוגי החסידות. ראו ליקוטי מוהר"ן (קמא, ו, ג); 'וצריך לאחוז תמיד במידת התשובה, כי מי יאמר זיכיתי ליבי, טהרתי מחטאתי; כי בשעה שהאדם אומר: חטאתי, עויתי, פשעתי, - אפילו זה אי אפשר לומר כבר לבב, בלי פניה... נמצא שצריך לעשות תשובה על התשובה הראשונה, היינו, על ה'חטאתי, עויתי, פשעתי שאמר, כי עליו נאמר (ישעיה כט) בשפתיו כבדוני; כי על ידי תשובה זוכה לכבוד ה'; וליבו רחוק ממני. ואפילו אם יודע אדם בעצמו שעשה תשובה שלמה, אף על פי כן צריך לעשות תשובה על תשובה הראשונה, כי מתחילה, כשעשה תשובה, עשה לפי השגתו, ואחר כך בוודאי כשעשה תשובה, בוודאי הוא מכיר ומשיג יותר את השם יתברך, נמצא, לפי השגתו שמשיג עכשיו, בוודאי השגתו הראשונה הוא בבחינת גשמיות, נמצא שצריך לעשות תשובה על השגתו הראשונה, על שהגשים את רוממות אלוקותו...'.
ובדרך זו גם בספר צדקת הצדיק לר' צדוק הכהן (קלד); 'רק כמו שאין שיעור לכל מעלות האדם במדרגתו, כך אין שיעור למדרגות התשובה. וכפי מעלת האדם והשגתו כך הוא תשובתו... ולכן, כשמגיע אל מעלה ומדרגה יותר גדולה אז כפי מדרגה זו לא התחיל לשוב עדיין וחטאתו נגדו תמיד מדרגא לדרגא...'

'תשובה' נתפסת לכאורה כשיבה, שיבה אל המקור, אל הקב"ה, אל מה שהיה 'ראוי' להיות, אל האדם. על פי ההסבר המוצע כאן ניתן להעניק נופך מיוחד למילה 'תשובה'. 'תשובה' היא שיבה על המעשים, חזרה, בחינה. תשובה היא שאלה. היא בוחנת את עצמה ללא הרף. האדם עשה מעשה מסוים מתוך הכרעה שכך ראוי לעשות, התשובה היא זו שתחזין את הממדים האחרים שהיו צריכים להתבלט, התשובה תראה את המורכבות של הדברים, היא לא תטיח את כל ההכרעות במבט חיובי אחד גס ושטחי ותגמור עליהן את ההלל, היא תבקש לערער, לזעזע, לחשוב מחדש, לא בשביל לבטל את ההכרעה דווקא, אלא בכדי שההכרעה תיעשה מתוך מודעות, מתוך עמידה מפוכחת על האינסופיות של האפשרויות.³⁰

ההלכה, התורה והמצוות, יכולים מחד להתקיים ללא תשובה, ומאידך יכולים להתקיים גם עם התשובה, ולא ראי זה כראי זה. אדם יכול לקיים מצוות, להיות 'בדרך' התורה, לעשות את כל מה שהחוק דורש ממנו, אבל עדיין לא להיות 'איש התשובה'. כאשר האדם פועל ללא ביקורת, כאשר הוא מעוניין לדלות תשובות פורמאליות ולקוניות מן החוק, המבקשות לאשר, לדעת 'מה צריך לעשות', אזי הוא מנותק לגמרי מרוח התשובה. ניתן לקיים את החוק הלקוני, ניתן 'להסתדר', ניתן לעשות כל דבר כמו שכתוב, אבל עדיין להיות ללא תשובה, ללא טוב. איש התשובה יכול לגשת לאותן המצוות, לאותה התורה, לאותו חוק, כמו הטיפוס הראשון, אולם, מתוך 'שאלה' ולא מתוך 'מסקנה'. איש התשובה יכריע לעשות מתוך הבנה אינסופית של מורכבות הדברים, ההלכה לדידו תהווה סולם לעליה גבוהה יותר, לביקורת גדולה יותר, למנוף רוחני. החוק מבחינתו הוא לא סוף פסוק, אלא הוא תחילת תהליך, ביטוי למאמץ העילאי של האדם. בעוד שהטיפוס הראשון בטוח בעצמו, בטוח ב'דרכו', בטוח

³⁰ אלמנט זה של התשובה איננו מיוחד למידות בלבד, אלא אף, ואולי הרבה יותר, לדעות שהאדם מאמין בהם, למחשבות האדם. דעותיו של האדם, אלה שהוא חונק וגודל עליהם, משחרות אותו, מסמאות אותו, והרבה פעמים, כובלות אותו. איש התשובה מבקש דווקא לחשוב מחדש, להתעמק במחשבה, הוא לא מפחד מהמחשבה, מתוצאותיה, הוא לא מפחד להזדעזע, לאבד את עצמו, אדרבה, הוא מבקש לחשוב ללא הרף, להעמיק, עד לאינסוף. אליבא דהרמב"ם זה ההבדל בין 'המון העם' ל'שלמים'. ראו ב'פתיחה' למורה נבוכים, ועיי' היטב במורה נבוכים, חלק א', פרק ל"ד בסיבה השלישית.

ש'הוא מכיר את האמת', בעוד שההלכה אצלו מגלמת את 'המנוחה והנחלה', המקום האידאלי שממנו הוא לא זז כמלא נימה, המקום 'הכתוב' שעל פיו ישק כל דבר, איש התשובה, לעומתו, הוא איש ההרהור, התהייה, הביקורת הנשנית והחוזרת על עצמה, ההלכה איננה נתפסת בתודעתו כ'מקום אידאלי ובטוח', כמקום של 'שקט' מבחינה רוחנית, כמקום של אי ביקורת, של קבלה עיוורת של כל דבר, להיפך, התורה והמצוות מציינים בתודעתו את השאלה האינסופית, את הבעבוע של ההכרעה, את השצף הקוצץ והמשתפך שלה, הם מעוררים אותו לבחון את 'דרכו' ביתר שאת, כל רגע יותר מן הקודם לו, ובבחינת; 'כי ישרים דרכי ה', 'צדיקים ילכו בס', ופושעים יכשלו בס'. (הושע יד, י)³¹.

יא. שתי תשובות, מן האחת אל האחרת

נמצא שישנם שני סוגים של תשובה. התשובה בממד הראשון הינה תשובה המתייחסת לחטא מסוים, האדם חטא ומתחרט על מעשיו, בכך הוא שב בתשובה, חוזר בו מדרכו הרעה שהייתה מנת חלקו בעבר. תשובה זו מקבילה במהותה לקרבן, הקרבן בא לכפר על חטא, החטא מחייב את התשובה הזו, תשובה ממוקדת, קונקרטית, ספציפית.

לעומתה, ישנה תשובה אחרת, רחבה הרבה יותר, תשובה זו איננה ריאקציה לחטא, איננה נובעת מן הכישלון של חטא מסוים וקונקרטי, תשובה זו היא מנת חלקו גם של אותו אדם שלא חטא, גם של זה שמעולם לא עבר על עבירה כלשהי. תשובה זו איננה קשורה לחטאים שהאדם עשה אלא לביקורת שלו על עצמו, להבנה הפנימית המקננת בתודעתו שכל אדם יכול תמיד להתקדם עד לאינסוף, שיש מקום להשתפר ולחשוב על הרוחב של מורכבות המציאות ללא הרף, שאין 'פסגה' שהיא ה'מטרה' של האדם,

³¹ ראו על כך בגמרא, נזיר דף כ"ג. הוריות דף י: בבא בתרא דף פ"ט: ובמדרש, קהלת רבה, ו, א.

אליה הוא אמור להגיע, אלא מה שחשוב זה המאמץ, המאמץ האינוסופי המתבטא בנכונות של האדם לבקר את עצמו עוד ועוד.³²

התשובה הראשונה, היא הראשונה מבחינה כרונולוגית, והשנייה ראשונה מבחינה מהותית. האדם מתעורר לתשובה בגלל שיש לו מודעות של טעות, מודעות זו שהוא עשה טעות נובעת מכך שהוא 'חטא', הוא עשה בצורה גסה מעשה אשר לא יעשה. מעשה זה מעורר בו תחושות אשמה, הוא מבין שהוא טעה, הוא מבין שהוא צריך להתחרט, ולפיכך הוא חוזר בתשובה. אדם זה הוא חוזר בתשובה מן הטיפוס הראשון, הוא חטא חטא מסוים וחטא זה הניעו לשוב בתשובה ולתקן את אותו החטא, לכפר עליו.

או אז, לאחר שהוא חוזר בתשובה בצורה אמיתית בכדי לכפר על החטא שהוא חטא, מתעוררת בליבו התשובה השנייה. מכיוון שהוא נחשף למנגנון הביקורתי שבאדם, למנגנון של חשבון הנפש, של ההשתפרות, של המאמץ להתגבר מעל לעצמו, של הגבורה 'לכבוש את היצר', לוותר על עצמו, לוותר על האנוכיות הגאוותנית שלו, אזי הוא פוער את תודעתו ונחשף לפן האחר של התשובה, לתשובה כתכלית בפני עצמה, התשובה כעשיה לכתחילה, התשובה כסגנון של חיים, כביקורת מתמדת.

זו התשובה האידיאלית, זו שמקלה בהתעוררות של תשובה כלפי חטא קונקרטי ונפגעת עם התשובה לתשובה המרחבית, לתשובה כאורח חיים, לא רק כתגובה לחטא מסוים. הן אמנם, אדם יכול לשוב את התשובה הראשונה ולא להתעורר לתשובה השנייה, אבל התשובה האידיאלית היא זו המזמינה את שתי התשובות, אחת אחר השנייה. תשובה ממוקדת ההופכת לתשובה 'כללית'.

מה ההבדל בין שני בני אדם אלו? היכן נעוץ המקור של התשובה הממוקדת ומהיכן הרוח נופחת אוניס לתשובה כללית?

³² ראו באורח זה; אורות התשובה פרק ג'.

יב. תשובה מיראה ותשובה מאהבה

דומה שהאפשרות לאטום אוזניים מפני ה'תשובה הכללית', היכולת לחזור בתשובה 'על חטא' ולהתעלם מן התשובה כאורח חיים, נעוצה בחילוק המפורסם שבין 'תשובה מיראה' ל'תשובה מאהבה'.

כך אומרת הגמרא (יומא, פ"ו:); 'אמר ריש לקיש; גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר; 'שובה ישראל עד ה' אלוהיך כי כשלת בעווניך', (הושע, יד, ב), הא 'עוון' מזיד הוא וקא קרי ליה 'מכשול'! איני? והאמר ריש לקיש; גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר; 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה, עליהם הוא יחיה' (יחזקאל, לג, יט)? לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה'.

דברי ריש לקיש טעונים ביאור יסודי. איך יכול חטא להפוך לזכות? להיפך הגמור ממה שהוא? ומה הקשר שבין תשובה מאהבה להפיכת החטא לזכות, ובין תשובה מיראה להפיכת החטא לשגגה גרידא?

אולם, על פי ההסבר המוצע כאן ניתן להבין היטב את דברי ריש לקיש. 'תשובה מיראה' הינה תשובה שאיננה מחפשת את תכליתה של התשובה ואת מהותה האמיתית, התשובה היא לה רק אמצעי, רק כלי בכדי לכפר על החטא. תשובה כזו היא בהכרח תשובה מן הסוג הראשון. האדם לא מעוניין שעל שמו 'יהיו רשומים' חטאים, הוא חָטָא והוא מעוניין למחוק את החטא הזה, הוא מבין שהחטא הזה מהווה צל אפור בביוגרפיה האישית שלו. התשובה עוזרת לו אפוא למחוק את החטא. זו תשובה מיראה. אבל לעומתה, תשובה מאהבה, איננה מבקשת להיות אמצעי למחיקת חטא מסוים, אלא היא מוצאת את תכליתה בעצמה, התשובה כתכלית וכמטרה. מה היא תכליתה של התשובה? -הווה אומר; חשבון הנפש בעצמו, התהייה והביקורת העצמית האינסופית של האדם כלפי עצמו, זה לכאורה תוכנה המיוחד והאישי של התשובה. בתשובה מאהבה אין התשובה משמשת ככלי למחיית החטא, אלא כאורח חיים, כתביעה

בפני עצמה, כדרישה לשוב בתשובה, ללא כל קשר לחטאים שאדם עבר או לא עבר.

מדוע חזרה בתשובה הופכת את החטא שהאדם עבר ל'מכשול' גרידא? לשגגה? פשוט. משום שתודעת החזרה בתשובה היא הפנמה של הכישלון הצורב הטמון בחטא, האדם מודע לכישלון שלו, לפשיטת הרגל שלו. מודעות זו 'הופכת' את חטאו מחטא, מזדון, לשגגה, לכישלון. תודעת התשובה מהפכת בהכרתו של האדם את האופי הזדוני שבחטא והופכת אותו לטעות, לכישלון, למעידה.

כל זה נכון באשר מתייחסים אל התשובה כאל אמצעי בכדי למחות את החטא; 'תשובה מיראה'. אולם 'תשובה מאהבה' לעומתה, שאיננה מבקשת 'למחוק חטאים' אלא להניע את המנוע המהותי של תשובה, את הביקורת העצמית התמידית, תשובה שהרבה מעבר לחטא קונקרטי ומסוים, היא מבקשת לשנות מסלול בחיים, להפוך את הביקורת הפנימית לשגרה יומיומית, היא תודעה שאיננה מתייחסת אל חטא מסוים ומכתירה אותו ככישלון ומעידה, אלא היא מתייחסת לתהליך השלם של האישיות, כאישיות 'מתקדמת', היא רואה בחטא חלק מן הבניין של התשובה. התודעה של התשובה בנויה על החטא משום שהיא מעוניינת לחדד את הפערים, את ההבדלים בין מקום אחד למשנהו, היא מעוניינת 'להשתמש' בחטא כסימן לתשובה, לבאות, כמקפצה לשלב הבא. מובן אפוא מדוע 'תשובה מאהבה' הופכת את החטאים לזכויות, תשובה כזו מגייסת את החטאים ולא מוחקת אותם. הרצון 'למחוק' את החטאים הוא 'תשובה מיראה' המכתירה את החטא ככישלון, ב'תשובה מאהבה' הרצון של השב הוא להשתמש בחטאים כתחילת הדרך, אותה דרך באורח חייו של האדם שמתפתחת והולכת בכל רגע ורגע.

ישנו הבדל מהותי בין 'תשובה מיראה' ל'תשובה מאהבה'. אדם השב בתשובה 'מיראה' עדיין לא 'מחל' על אישיותו, הוא לא החליט לוותר על אנוכיותו, יוהרתו, שחצנותו, תודעתו האישית, כל אלו שגרמו לו לחטוא, להיפך, הוא דווקא יוצא מנקודת המבט שלהם, עדיין אישיותו היא זו שעומדת במרכז, הוא 'נרא', הוא מְפַחֵד. ה'יראה' שיש לו מן החטא היא ביטוי לאי הנוחות המקננת באישיותו בעקבות החטא, הבעיה שהוא חש

היא בעיה עם עצמו, עם הרגשתו, עם תחושותיו. לעומת זאת, זה ששב מ'אהבה' מבטל את האנוכיות של אישיותו, הוא שב דווקא מתוך שברית האגו שלו. תשובה מאהבה מהווה את הנכונות להכיר בכך שעצם החטא הוא בעייתי, לא בגלל שהוא מהווה בעיה לאדם, גורם חוסר נוחות ומאיים, אלא דווקא בגלל ש'אפשי ואפשי', אבל מה אעשה והקדוש ברוך הוא ציווה', (תורת כוהנים פרשת קדושים), דווקא בגלל שהוא מבין את הטראגדיה הטמונה בחטא עצמו, את הרוע הטמון בו. הנכונות להכיר בכך היא ביטול האגו והאנוכיות, היוהרה האנושית. האדם, בתשובה זו, מוכן להעמיד את אישיותו למבחן, מוכן לבקר אותה ללא משוא פנים, להודות בטעותה.

דומה אפוא שזה מה שמאפיין את ההבדל בין התשובה 'הממוקדת' לתשובה 'הכללית' בדבריים העולים כאן ואת הסיבה העומדת מאחורי הסירוב של בני אדם שונים לחיות חיי תשובה כלליים על אף שהם חוזרים בתשובה על חטאיהם. כל ההבדל נעוץ בחילוק שבין 'תשובה מיראה' ל'תשובה מאהבה'. אדם החוזר בתשובה 'מיראה' איננו מוותר על אנוכיותו ועל אישיותו, לכן כל מה שהוא יראָה נכחו זה רק חטאים ממוקדים וספציפיים שהוא חטא, משום שמהם הוא לא יכול להתעלם והם מעכירים את אישיותו, אבל אדם זה לא ינסה מלכתחילה, כשיטה, לערער על אישיותו, לערער על הדרכים שהוא נמצא בהם, על הקלות בה הוא פועל לפי 'הוראות היצרן' בלא לשאול את עצמו שאלות נוקבות, הגאווה האישית שלו עדיין שופטת אותו, הוא אמנם 'חוזר בתשובה' אולם בחזרה בתשובה זו אין עדיין נכונות לחבור לתשובה, להניע אותה כדרך חיים, התשובה שלו מתייחסת לחטאים מסוימים ולא לסגנון החיים בעצמו.³³

לעומת זאת, 'תשובה מאהבה' היא פעורה לחוץ, היא פרוצה. אישיותו של האדם איננה תופסת מקום בתשובה זו, האגו והאנוכיות שלו התבטלו. בתשובה זו האדם מנסה לערער על עצמו, לשאול את עצמו שאלות

³³ ראו 'אורות התשובה', פרק ה', ה'; 'העקשנות לעמוד תמיד בדעה אחת ולהתמך בה בחבלי החטאת שנעשו למנהג, בין במעשים ובין בדעות, היא מחלה הבאה מתוך שקוע בעבודת קשה, שאינה מניחה את אור החירות של תשובה להאיר בעוצם חילה; כי התשובה היא שואפת לחופש מקורי אמתי שהוא החופש האלוהי שאין עמו שום עבדות...'

נוקבות יותר, עד לאין סוף. תשובה זו מופיעה רק לאחר שְׁשָׁנָה נכונות לעשות את המאמץ, להכיר בכך שהאדם יכול לטעות, יכול לשגות. תשובה זו יכולה להניע את ה'תשובה הכללית', נחלת חייו של האדם, המאפיין של השגרה.

האדם יכול לחזור בתשובה על חטאיו אבל עדיין לא לשוב בתשובה מבחינה עקרונית, עדיין לא לאמץ את התשובה כאורח חיים, כביקורת אינסופית. האפשרות לאמץ את התשובה ה'כללית' היא בכך שהאדם מראה נכונות 'לוותר' מעצמו, 'למחול' על עצמו, הוא מראה נכונות לשוב, להכתיר את עצמו כטועה, לבקר בשיטתיות וללא הרף את עצמו ואת ההכרות שלו, את הדעות שהוא כה משוכנע בהן. תשובה מאהבה.

התשובה היא אפוא נצחית לחלוטין, אינסופית, היא לעולם לא נגמרת, תשובה אחת מעוררת תשובה אחרת, תשובה על התשובה הראשונה, בתשובה זו האדם תמיד מתקדם, תמיד מבקר, הוא לא מכתיר את מעשיו כ'טובים' או כ'רעים' אלא הוא שואל ללא הרף; מה הוא צריך לעשות. תשובה זו, דווקא בגלל שהיא כה עמוקה היא לא נרתעת מן ה'והוא רחום' המגיע מיד לאחריה, להיפך, התשובה היא הסיבה לעשות תשובה נוספת, יותר עמוקה, דווקא יום הכיפורים מניע את ה'והוא רחום' של מוצאי יום הכיפורים.

מן הסיבה הזו לתשובה יש תוקף יסודי, אונטולוגי. התשובה קדמה לבריאת העולם. הרעיון הוא שהתשובה היא מצב ה'לכתחילה' של האדם, היא לא הכרחית בכדי 'לתקן' את האדם, למחות את מעשיו הרעים, אלא היא נדרשת 'לכתחילה' כאורח חיים ראשוני. מן הסיבה הזו, התשובה, בעטו של הרמב"ם, חורגת מן הצרות של כפרה על חטא והתייחסות לחטא ממוקד וספציפי, וזולגת לכיוונים הרבה יותר רחבים, עולם הבא, הבחירה החופשית, יום הכיפורים ותשובה כללית. התשובה הרבה יותר גדולה מן ההתייחסות לחטא, התשובה מכוננת אורח חיים, מבקרת באינסופיות.

התשובה היא נצחית.

מהותה של תשובה ואופייה של החרטה

א. מצות וידוי

רמב"ם פ"א מהלכות תשובה הלכה א'; 'כל המצוות שבתורה, בין עשה ובין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון ובין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר; 'איש או אישה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' ואשמה הנפש ההיא והתוודו את חטאתם אשר עשו' (במדבר, ה, ו-ז), זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה'.

הקושיה מפורסמת; בדברי הרמב"ם משמע שאין מצוה של תשובה, אלא רק חיוב וידוי, שאם עשה תשובה חייב להתוודות, המצוה היחידה היא הווידוי, אבל התשובה עצמה איננה מצוה. ואכן, כמה אחרונים³⁴ הבינו כך את דברי הרמב"ם שבאמת לשיטתו אין כל חיוב מן הדין לשוב בתשובה על חטא שהאדם חטא וכל החיוב אינו אלא להתוודות כאשר ובאם יעשה תשובה. אבל הסבר זה תמוה מכמה וכמה פנים. ראשית; מצות תשובה מופיעה פעמים רבות בתנ"ך כחיוב וכמצוה; 'והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה והשיגוך... ושבת עד ה' אלוהיך...' (דברים, ד, ל), 'יעזוב רשע דרכו ואיש אָנֹן מחשבותיו וישוב אל ה'' (ישעיה, נח, ז), 'שובה

³⁴ ראו למשל מנחת חינוך מצוה שס"ד.

ישראל עד ה' אלוהיך כי כשלת בעוונך' (הושע, יד, ד), 'שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם' (ירמיה, ג, כב), והרמב"ם עצמו כותב (פרק ד' מהלכות תשובה הלכה ה'); 'כל הנביאים כולן ציוו על התשובה...', כמו כן, בכותרת להלכות תשובה כותב הרמב"ם 'מצות עשה אחת והיא שישוב החוטא מחטאו', משמע שהתשובה עצמה היא מצוה. הדברים מפורשים בכל מקום שאדם שחטא חייב לחזור בתשובה, איך אפוא יתכן לומר שאין ציווי על התשובה עצמה?

ולגופם של דברים, הרי מצד הסברא אין כל טעם להניח שיש מצוה להתוודות, שהתנאי למצוה זו הוא התשובה, אבל התשובה עצמה איננה מצוה. כל הרעיון המונח בווידי, זה ההופך אותו לחובה, למצוה, הוא זה שמונע מן האידילא לשוב על החטא, לעקור אותו, לחזור בתשובה. הווידי איננו אלא אספקט צר מן התשובה, אחד מהביטויים המעשיים של התשובה, ההוצאה לפועל של רעיון התשובה. איך יתכן שפרט שולי וזניח זה יהיה לו תוקף של חיוב ואילו התשובה עצמה לא תהא מצוה, הלא כל המצוה של הווידי לא יכולה להיות משמעותית אלא בגלל שאנו חושבים שלרעיון התשובה יש משמעות, אבל דבר אבסורדי הוא לטעון שרק הווידי הוא מצוה ולא התשובה, אם יש טעם למצוות וידי כחובה, בוודאי ובוודאי שיש דין כזה גם לגבי התשובה, אותו ההיגיון המחייב את הווידי מחייב הרבה יותר את התשובה.

בפשטות ניתן לומר שכוונת הרמב"ם היא לומר שאכן יש חיוב לשוב בתשובה, אלא שהמצוה להתוודות היא עצמה מצות תשובה משום ש**צורתה** המעשית של מצות התשובה ואופן התגשמותה בפועל היא ע"י פעולה של וידי, ומכיוון שהצורה המעשית לחזור בתשובה זה באמצעות הווידי, מציג הרמב"ם את הווידי כחיוב בפני עצמו משום ש**מצות** הווידי היא היא מצות התשובה בעצמה, הווידי אינו אלא ההתגשמות הפורמאלית והמעשית של התשובה, מצות תשובה באה לידי ביטוי על ידי וידי, בשל כך בכוחו של הווידי לייצג נאמנה את מצות התשובה ולהביע את עצמו ככותרת לה.

ברם, ברור שעדיין לוקים הדברים בחסר, הלא פשוט שאין מצות תשובה מתמצית -ולו כעיקר- בווידי דברים, מהותה של מצות תשובה הרי

מפורש בהמשך דברי הרמב"ם; 'ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו וכו' (פרק ב' מהלכות תשובה הלכה ב'), ברור אפוא ש'מצות' תשובה נעוצה דווקא בהתגשמותה הפנימית בלב האדם, בחרטה ובקבלה לעתיד, ברור שעיקרה של מצות התשובה, הנפח המרכזי שלה, נעוץ ברוח התשובה, בפעילות ובחשבון הנפש שהיא חותרת בליבו של האדם, הווידוי, לכאורה, אינו אלא חלק שולי, טפל וזניח, של התשובה, הוא מייצג את הפורמאליות הקרה של התשובה, את הביטוי החיצוני והפורמאלי של חזרה בתשובה, הווידוי אינו אלא מייצג, משנע נכונות, אולם ביחס לגוף מעשה התשובה אין הוא אלא אמצעי, ביטוי חיצוני ועקר, מדוע אפוא, על פי הסבר זה, מבכר הרמב"ם להציג דווקא את הווידוי, בראש ובראשונה, כביטוי למצות התשובה, ככותרת לה? מדוע הוא מנציח את הפרט השולי ביותר בתהליך החזרה בתשובה כביטוי המרכזי שלה?

זאת ועוד, הלא הרמב"ם מציג את וידוי הדברים כדוגמא כוללת להלכות תשובה כביכול היה הוא דווקא הציווי המפורש בתורה בהקשר למצות התשובה, והדברים תמוהים, מה ייחודי כל כך במצות וידוי עד כדי כך שדווקא היא נסוכה כדבר כותרת להלכות תשובה? האם אין כותרת מתאימה יותר למצות התשובה מאשר הווידוי? האם הווידוי הוא אכן זה שממצה ומרפז את כל חיוניותה של התשובה עד כדי כך שדווקא הוא מתאים להתנוסס בראש 'הלכות תשובה', שדווקא הוא פותח אותן?

וביותר, לשון הרמב"ם אינו עולה בקנה אחד עם הסבר זה, הלא מלשון הרמב"ם משמע בפירוש שהתשובה עצמה איננה מצוה אלא רק תהליך הקודם לחובת הווידוי; 'כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא', התשובה מוצגת כאן בפירוש כתהליך ולא כמצוה שהגשמתה בפועל זה הווידוי, נדמה שהתשובה איננה מצוה כלל וכלל והיא רק תנאי לחלות החובה של הווידוי, אילו התשובה היתה מצוה מצד עצמה ורק שהסיבה שהוא כתב את הווידוי כמצוה זה משום שזה הביטוי המעשי של התשובה, היה הרמב"ם צריך לכתוב 'אדם שחטא חייב להתוודות', ולא להזכיר את התשובה כלל. מדברי הרמב"ם משמע שהתשובה קודמת לוידוי ושמדובר בשני דברים שונים. ובכן, מה פשר הדברים?

ב. שני וידויים

והנה הרמב"ם לאחר מכן בפרק ב' (הלכה ב') מדבר שוב על וידוי; 'ומה היא התשובה וכו' וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בליבו'. וצריך להבין, מדוע כפל הרמב"ם את חובת הווידוי אחר שכתב כבר בתחילת הלכות תשובה שכשיעשה תשובה חייב להתוודות? דומה ששני וידויים שונים נשנו כאן, וידוי אחד שהוא עיקר הווידוי המוצג ככותרת להלכות תשובה, וידוי שני השייך לפעולת התשובה הפנימית בעצמה. נראה ששני דינים שונים של וידוי מחייבים את השב בתשובה, וידוי של פרק א' וידוי של פרק ב', והם שונים במהותם זה מזה. וצריך להבין את פשר הדברים.

ועוד יותר תמוה שגם הניסוח בין שני הווידויים הוא שונה, לגבי נוסח הווידוי המקורי המוזכר בפרק א' (הלכה א') כותב הרמב"ם שצריך המתוודה לומר כך; 'אנא השם, חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי ניחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה', ועל ניסוח זה כותב הרמב"ם ש'זה הוא עיקרו של וידוי', בנוסח זה מקדים הרמב"ם את החרטה לקבלה לעתיד, קודם כל 'הרי ניחמתי ובושתי במעשי' ולאחר מכן 'ולעולם איני חוזר לדבר זה'. אבל בווידוי השני, זה המובא בפרק ב' בהלכה בה הוא מדבר על מהות התשובה ועל תהליך התשובה בעצמו, כותב הרמב"ם; 'ומה היא התשובה וכו', ויגמור בליבו שלא יעשה עוד וכו', וכן יתנחם על שעבר וכו', הרמב"ם מקדים כאן את ה'קבלה לעתיד' ל'חרטה' בניגוד לסדר המובא ב'עיקרו של וידוי'. ויש להבין, מה הוא אפוא פשר השינוי בין שני הווידויים? מדוע 'עיקרו של וידוי' מקדים את החרטה לקבלה לעתיד ואילו הווידוי של תהליכי החזרה בתשובה מקדים את ה'קבלה לעתיד' ל'חרטה'? מה הוא ההבדל בין שני הווידויים הללו?

ויש לשאול עוד; הרמב"ם כאן פוסק ש'כל מצוות שבתורה אם עבר אדם על אחת מהן כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות', זאת אומרת שהתשובה לא חלה כלל ללא הווידוי שהרי כל מי שעושה תשובה חייב להתוודות, הווידוי מתנה את התשובה ואת חיוניותה, אבל מאידך

גיסא נפסק להלכה (קידושין דף מט:) שהמקדש אישה על מנת שהוא צדיק, אפילו אם הוא רשע גמור, מקודשת, וזאת, שמא הרהר תשובה בליבו, ומבואר לכאורה מהלכה זו שאין חיוב הכרחי של וידוי, וגם אדם שלא התוודה אלא רק הרהר הרהורי תשובה, עלתה לו תשובה, ולכאורה הדברים סותרים לחלוטין את ההלכה המפורשת שווידוי הוא הכרחי לתשובה³⁵, איך הוא יכול להיות 'צדיק' אם לא קיים את חובתו להתוודות?

ג. שני חלקי תשובה

בפשטות נדמה שמבואר בסוגיות אלו שהתשובה מתגלמת בשני אופנים ובשני צורות שונות זו מזו בתכלית, שכל אחת מהן מתחייבת מצד עצמה ומבקשת להגשים ממד אחר בתשובה; מחד, ישנה התשובה שבלב, קיום מצות התשובה שהאדם עושה בתוככי ליבו, החרטה, הקבלה לעתיד, המירוץ המסיבי שהוא עובר והחיתוי המעמיק העובר בכליותיו, ומאידך, ישנה הצורה הפורמלית והחוקית של התשובה הבאה לידי ביטוי בעיקר באמצעות הווידוי. התשובה כשלעצמה עוסקת בחוויה הרוחנית של השב, בהתמודדות, באתגר, בהרגשת הלב, ואילו התהליך הפורמאלי הוא תהליך של 'טהרה', מעין 'מקווה', תהליך חקוק 'המעביר' את החוטא מטומאתו לטהרתו, תהליך הקשור לצורה האובייקטיבית של המצוה ולאופי המוגדר שלה.

התשובה מורכבת מעצם מהותה משני ממדים והיא זקוקה לשניהם יחד. אדם שחזר בתשובה בליבו, הרהר הרהורי תשובה, התחרט על מעשיו, אין תשובתו שלמה עדיין כל עוד הוא לא הפך את התשובה לתהליך פורמאלי ומוחצן, כל עוד הוא לא עבר תהליך 'אובייקטיפיקציה' של התשובה. ללא הביטוי הפורמאלי והמוחצן של התשובה, גם אם היא מאוד עמוקה ורצינית בליבו, היא עלולה להתעופף, לאבד שיווי משקל, להתאדות ללא עקבות. היא עדיין לא חקוקה וממוסדת בתוכו, היא עדיין לא מושרשת

³⁵ עיי' מנחת חינוך מצוה שס"ד, ובאיש ההלכה לרי"ד סולובייצ'יק עמ' 92-96 הרוצה לחלק בין הפקעת שם רשע לחלות שם צדיק, וכדלהלן.

ונטועה בקרבו בצורה חותכת. גם התשובה העמוקה ביותר, אם לא הביעה את עצמה בהנעת שפתיים, בביטוי מוחצן ובאקט פורמאלי היא עדיין אוורירית, אין לה במה להיאחז. התשובה חייבת את הערובה של הפורמאליות. של ההבעה המוחצנת. אולם, מאידך גיסא, הבעה ללא רוח הנופחת מאחוריה היא הבעה ריקה וחלולה, וידוי שאיננו מלווה בסערת רוח של הנפש הוא וידוי עקר, שדוף, חסר חיות. יש צורך אפוא בצירוף הדוק של שני האלמנטים הללו בכדי ליצור תשובה שלמה ומוחלטת.

הקיום הפורמאלי של התשובה הוא הקיום 'ההלכתי' שלה, הממד החוקי שלה, הצורה החיצונית של התשובה, הביטוי האובייקטיבי, האחיד, הקוצב, של מעשה זה. הרגשת הלב איננה חלק מתשובה זו, תשובה זו יש לה ביטוי מצד עצמה, היא הצורה ההלכתית הכוללת של מצות תשובה. לעומת זאת, התשובה של הלב, התשובה שמתרחשת בתוככי האדם, בכליותו, הינה תשובה פנימית שהיא הביטוי להלכי הרוח והנפש של האדם, אותם לא שייך לחקוק באופן פורמאלי ומוגדר כחוק וכהלכה, ניתן רק להציע את התשובה הזו בתיאור, בשרטוט דרך ומסלול, ניתן להביא אותה לידי ביטוי באמצעות החצנתה, תיאור הווייתה, הנחייתה, סימנים לדרכה וכו' וכו' אבל לא בקביעת הלכה חדת וחד משמעית.

ברור אפוא שישנה מצוה לשוב בתשובה, מצוה להתחרט על החטא, קבלה לעתיד וכו', אולם מצוה זו איננה אקט פורמאלי וחוקי של התשובה, היא לא מתבטאת בהלכה חדת וחד משמעית, אלא, מבחינת ההלכה, היא מתלווה לתוכן המהוקצע והמובנה של הווידי. הווידי הוא 'דין', הלכה פורמאלית וחוקתית, קרה ונוקשה. הווידי 'מלווה' את התשובה, התשובה מרפדת אותו, מפיתה בו חיות, והווידי מצדו מבטא את ההוצאה לפועל של התשובה מבחינה מעשית והלכתית. לפיכך, כאשר הרמב"ם פותח את 'הלכות תשובה' בייצוג מצות התשובה, החוקיות שלה, הוא אומר; 'כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות', לרגע הוא משהה את התשובה בעצמה ומדבר על הביטוי הפורמאלי שלה, על 'דין' התשובה, קודם כל הוא מברר את פרטי הדינים של התשובה, את מה שמחויב מצד הפורמאליות של החוק. לא בגלל שרוח התשובה עצמה איננה מצוה אלא בגלל שכאשר מדברים על 'הלכות תשובה' מדברים קודם כל על ההלכה הפורמאלית ורק לאחר מכן על תחושות הלב ודרך התשובה, רק מכיוון

שמבחינה כרונולוגית, מבחינת הסדר הטבעי של הדברים, התשובה עצמה קודמת לווידוי, לכך כתב הרמב"ם 'כשיעשה תשובה חייב להתוודות', לאמור; בנוסף על התשובה בעצמה, האדם חייב גם להתוודות בכדי שתשובתו תהיה שלמה.

ואולם אחרי שהרמב"ם סיים לפרט את צורתה הפורמאלית של התשובה, אכן, נפנה הוא לברר את תוכנה ומהותה של התשובה עצמה, את קיומה המהותי ואת תוכנה העמוק בליבו של השב. בהקשר זה מוצא הרמב"ם לנכון לשאול; 'איזו היא תשובה גמורה?', 'מה היא התשובה?', וכיוצא בזה, שאלות אלו מתמקדות בהתוויית קווי הדיוקן של נפש האדם בשעת התשובה ושרטוט בבואתה. אולם, את אלו לא ניתן להציג בתחילת הלכות תשובה כמייצגות את הלכות תשובה, משום שדברים אלו מסורים ללב ולא לחדות של הדין.

מבחינה זו יתכן שלדעת הרמב"ם יש חיוב להתוודות בשני וידויים השונים זה מזה במהותם. מלבד הווידי הפורמאלי והקבוע מראש, אותו 'קורא' האדם מן הטקסט המונח לפניו, אותו זה המשרטט והמוכתב בסידור התפילה, זה השייך לחוקיות של התשובה, ל'הלכה' של תשובה, קיים גם וידוי נוסף הנובע ממעמקה של הנפש השבה, מזעקת התשובה, וידוי זה איננו קשור כלל וכלל לווידי הפורמאלי המלל את התשובה, הוא וידוי בפני עצמו שמה שמחייב אותו זה משהו אחר לחלוטין. הווידי הראשון שייך ל'מעשה' התשובה והשני ל'קיום' התשובה.

בווידי הפורמאלי קבועה החרטה קודם הקבלה לעתיד, זאת משום שמבחינה כרונולוגית וסיסטמטית, מבחינת הסדר ההגיוני של הדברים, העבר מופיע לפני העתיד. אולם ביחס לתשובה עצמה מופיע העתיד לפני העבר מכיוון שכל החרטה נופחת את אונה מן ההשתקפות שלה בעתיד, מבעד לאידיאות שהעתיד משרבב לתוך העבר. מצד ה'תשובה שבלב', דווקא המחשבה על ה'עתיד', על שינוי הדרך, היא זו שמניעה ומריצה את האדם לשנות את דרכיו.

פשוט לפי זה שבכדי להיקרא 'צדיק' די ב'תשובה שבלב' עצמה, שהרי התשובה הפכה אותו לאדם טוב בעל כוונות טובות, וזאת על אף שלא

התוודה עדיין, ואף על פי שהוא מחויב בווידוי, משום שאין הווידוי חלק מרכיב מן התשובה עצמה אלא תנאי להגשמתה בפועל מבחינת חוקיותה של התשובה. משום כך, לגבי קידושין חוששים שמא 'הרהר תשובה בליבו', משום שהרהור כזה אכן הופך אותו לצדיק, אף על פי שמעיקר הדין הוא עדיין מחויב בווידוי ושהוא עדיין לא יצא ידי חובת התשובה כולה, מכל מקום, סוף כל סוף, הוא חזר בתשובה, וזה העיקר.

ד. תוקפו של הווידוי

אמנם נדמה שהביאורים הנ"ל אינם מספיקים כלל בהסבר שיטתו של הרמב"ם. עפ"י ההסבר המוצע כאן, שיטת הרמב"ם היא שאין הווידוי אלא הבבואה הפורמאלית והחקוקה של תשובה, הווידוי הוא הביטוי בפיה, חיתוך השפתיים המחצין את המתחולל בנבכי נפשו של האדם, ביטוי 'המאבייקט' את הרוחות הנושבות בתוכו, הצר אותן במעטה גדור וממוסגר. הווידוי איננו אלא 'עדות' על התשובה, חיזוק היסודות, ליטושה, אבל אין הוא התשובה בעצמה. ברם, כל תוכן דברי הרמב"ם מצביע לעבר תוכן הרבה יותר יסודי בהקשר למהותו של הווידוי. הווידוי אינו רק זה המוציא לפועל את הליך התשובה המתרחש בתוככי האדם אלא הוא נושא עמו מטען שלם וגדוש של משמעות עצמית.

אלו הם דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"א ה"א); 'כל המצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר; 'איש או אישה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' ואשמה הנפש ההיא והתוודו את חטאתם אשר עשו', זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודה? אומר; אנא ה', חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. זה הוא עיקרו של וידוי. וכל המרבה להתוודות ומאריך בעניין זה הרי זה משובח'.

ראשית, משמע מדברי הרמב"ם שמצות הווידוי היא בעלת תוקף הרבה יותר גדול מאשר גילום הלך הרוח של התשובה. אילו היה הווידוי רק

הביטוי הפורמאלי של התשובה, כי אז, לא מסתבר שהרמב"ם יפתח את הלכות תשובה במצות וידוי שאיננה אלא שולית וזניחה ביחס למצות תשובה והיא רק אמצעי להכשיר את התשובה ואין לה כל תוקף מצד עצמה, ואפילו שעל פי ההסבר הנ"ל יש לומר שזו 'צורתה' האובייקטיבית של תשובה ולפיכך היא קודמת, קשה מאד להבין את הרעיון שבכך, מה כל כך בוער לו לרמב"ם אותו וידוי שמיד עם תחילת הלכות תשובה הוא לא מתאפק להוריקו החוצה? וכל ההתנסחות כבדת הראש הזו, 'וידוי זה הוא מצות עשה', 'זה וידוי דברים' וכו' מבקשים לציין את הווידי כיסודי ובסיסי בכל העניין של תשובה.

שנית, מבחינה כרונולוגית, התשובה קודמת לווידי, הווידי איננו אלא החתימה של התשובה, כל משמעותו וכל תוכנו של הווידי יונקים מממדיה העמוקים של התשובה, מבחינה זאת גם כן, לא היה הווידי אמור לפתוח את כל הדיון על תשובה, כביכול הייתה התשובה עצמה משנית. כמו כן צריך להבין, מדוע מפרט הרמב"ם 'כיצד מתוודה וכו'', כביכול מה שחשוב אינו אלא מה יתוודה ולא מה ישוב, הלא העיקר הוא איך לשוב ורק לאחר מכן יש לדבר על הווידי כחתימה לכל אותו תהליך. הווידי תופס מקום הרבה יותר רחב ממה שהוא היה צריך לתפוס באופן טבעי.

ומדוע הפירוט הכל כך מדוקדק; 'כיצד מתוודה? אומר; אנא ה', חטאתי עויתי, פשעתי לפניך וכו', מדוע כל כך חשוב הנוסח הקר, המקובע והממוסד? האין הווידי מבקש להיות הד לרחשי הלב? האין הוא אמור להתקבע דווקא בְּהִמָּה הנושפת מאחוריו במקום באיזשהו טקסט מאובן, ממוסגר ונטול חיות?

יתרה מזו; הרמב"ם כותב ש'כל המרבה להתוודות ומאריך בעניין זה הרי זה משובח', משמע מדברי הרמב"ם שהווידי תופס מקום כשלעצמו, אם כוונת הרמב"ם להציג כאן דווקא את הווידי הפורמאלי והמסודר, זה שאינו אלא הד ל'מה שחשוב באמת' - התשובה, מה הוא רואה צורך לפתע להעצים בחשיבות אריכות הווידי ובחשיבות מבועי הלב המשתפכים בווידי פה, הלא כל הווידי הזה איננו אלא הטקסט הפורמאלי ואין ביחס אליו לכאורה כל יתרון בהרחבה ובביטוי חיצוני, ואם אכן היה הרמב"ם

מעוניין לשנות את השבח הזה היה צריך להזכירו לאחר מכן בפרק ב' כאשר כותב על תוכנה של התשובה ועל כך ש'צריך להתוודות בשפתי ו'לומר עניינות אלו שגמר בליבו', ששם אכן מדובר על וידוי שהוא ביטוי להלך הרוח של התשובה ולא רק המיסוד הפורמאלי שלה. העובדה שהרמב"ם כתב זאת דווקא בהקשר לווידוי הראשון, הפורמאלי, מורה שווידוי זה מהווה חלק מן התשובה עצמה ולא רק ביטוי פורמאלי וחיצוני לתשובה.

ושאלה נוספת; הרמב"ם, להלן, (פרק ב' הלכה ג'), כותב כך; 'כל המתוודה בדברים ולא גמר בליבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר; 'ומודה ועוזב ירוחם', (משלי, כח, יג). לפי ההבנה הנ"ל שהווידוי הוא רק ביטוי לתשובה הפנימית או אמצעי להגשמת התשובה כלפי חוץ, מדוע נחשב המתוודה בלא תשובה כ'טובל ושרץ בידו'? מדוע הוא קרוי טובל? וכי יש משמעות לווידוי בלא תשובה? וכי יש לו תוקף מסוים אם לא בכך שהוא ביטוי לתשובה העומדת מאחוריו? מדוע הוא 'טובל ושרץ בידו'? איזו 'טבילה' יש בווידוי חסר משמעות? דומה שיש כאן ערבוב בין העיקר לטפל, כביכול הווידוי מלא בתוקף ומשמעות, כביכול הוא נע במקצב משלו, כאילו היתה התשובה נדבך נוסף על גבי הווידוי, מין תנאי לווידוי, תנאי שבלעדיה הווידוי לא בא לידי הגשמה. והלא לכאורה זה ההיפך הגמור, הווידוי הוא תנאי לתשובה ולא התשובה תנאי לווידוי, וידוי בלי תשובה אין לו לכאורה כל משמעות, אבל תשובה ללא וידוי היא רק לא מושלמת מספיק, אם כן, מדוע המתוודה ללא תשובה נחשב 'טובל' בכלל, הלא אין בווידוי זה שום דבר מהותי ורציני.

מכל אלו משמע שהווידוי הוא הרבה יותר משמעותי והרבה יותר גדוש מאשר טקסט פורמאלי וממוסד, נדמה שהרמב"ם מייחס לווידוי חשיבות מרכזית ומכרעת בהלך הרוח של התשובה, בגוף התשובה עצמה, הווידוי תופס לעצמו עמדת מפתח בכל הנושא של תשובה, הוא ממרכז את התשובה. אלא שעניין זה דורש הבנה יסודית, מה כל כך חשוב בו בווידוי? מדוע הווידוי 'מוקדם' לשאלה 'מה היא התשובה'? מדוע הוא מוקדם לאחרטה ולקבלה לעתיד?

ה. דרכי התשובה

אלו הם 'דרכי התשובה' כפי שהם מופיעים ברמב"ם (הלכות תשובה פרק ב' הלכה ד'); 'מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כוחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר; שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עוון מפני שגורמת לו ליכנע ולהיות עניו ושפל רוח'.

דברי הרמב"ם הללו באים בעקבות דברי הגמרא (ראש השנה ט"ז:); 'אמר רבי יצחק, ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, ואלו הן; צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה, ויש אומרים אף שינוי מקום'.

הנה, בדברי הגמרא והרמב"ם מבואר שדרכי התשובה נעוצות בפעולות הגורמות לאדם לשנות את אישיותו, וכביכול, להפוך לאיש אחר, וכפי שכותב הרמב"ם; 'כלומר; שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה'. וכן כל הפעולות המצוינות כאן יסודם בכך שהן גורמות לאדם לשנות את אישיותו ולהפוך לאיש אחר, כך, הצעקה, שינוי השם, שינוי המקום וכו', כל אלו הן פעולות המדריכות את האדם לשינוי אישי'.

ואולם, יש לנסות למצות את העניין לעומקו. רוחה של התשובה נעוצה לכאורה בהליכי הנפש הפנימיים, החרטה, הנחמה על העבר, הצער על מה שהיה, הדכדוך הפנימי, ההרגשה הכאובה והעוקצנית של פשיטת הרגל, חוסר האונים. בהשקפה ראשונה יש לחשוב שדרכי התשובה הן אותן דרכים המדשדשות רצוא ושוב בארכיונים התוססים של העבר, החוטטים בהם, מלקים בהם, מתייסרים בסערת המצפון ובגערת הלב, דרכי התשובה הן אלו המבקשות לערוך ניתוח פנימי, עמוק וצורב בעבר הכאוב.

עפ"י דברי הרמב"ם נראה שדרכי התשובה באות לידי ביטוי דווקא באמצעות ניתוק מוחלט מן העבר, דווקא באמצעות אי התייחסות אליו, חוסר עניין, שינוי האישיות, האדם עורך בנפשו טרנספורמציה מגושמת

המחליפה את כל אישיותו, המשנה אותה ללא הכר. האם דרכים אלו זהות עם רוחה של התשובה? האם התשובה הדוגלת בחרטה הקפדנית, העמוקה והממרקת, בחיטוט הדואב בנבכי העבר יכולה לשלב ידיים עם דרכי תשובה המתבטאות במחיקת העבר? במחיקת האישיות הקודמת?

אף אם נבקש להבין את החרטה כהכרה בפצע העמוק של העבר, ומשום כך, מחיית העבר, מחיקתו מן החוטא, אולם, קשה מאד להבין את מחיית האישיות עצמה, יצירתה של אישיות חדשה, זו אינה יכולה לדלות תוכן לעצמה מן החרטה, החרטה דווקא מבקשת לזהות את החוטא, להכיר באחידותה של האישיות, ב'אישיות החוטאת' עצמה, ואילו 'דרכי תשובה' אלו מבקשים למחות אישיות זו וליצור תחתיה אחת אחרת. האין כאן משבי רוח מנוגדים?

הווידוי, ההודאה על החטא, וכפי שהיא מתבטאת דווקא בנוסח הווידוי; 'חטאתי, עויתי, פשעתי וכו'', כל אלו מבקשים דווקא לבטא את הטלטלה האישית עצמה, החוטא מכיר בכך שהוא חטא, הוא מתמודד עם חטאו, הוא נחבט עמו, מודה עליו ומתחרט עליו. בדרכי התשובה שמציין הרמב"ם מופיע מן ניגוד לרוח זו, כביכול החוטא מתעלם מאישיותו, הוא מבקש ליצור אישיות חדשה במקומה, הוא לא מתמודד עם המטען העמוס של העבר, הוא לא נושא עמו את הגודש הכבד הזה, הוא מתעלם מן העבר, מתעלם מעצמו, מבקש לעצום עיניים, להתכחש.

ובאופן כללי. מופיעה מין אמביוולנטיות ביחס לתשובה. פעמים נדמה שהתשובה באה לידי ביטוי דווקא ע"י מחיית העבר, התכחשות אליו, מחייתו מן הזיכרון, התעלמות מוחלטת, נטישה, בבחינת 'כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו, מוחלין לו כל עוונותיו', (ברכות דף י"ב). ופעמים נדמה שהיא מופיעה דווקא באור מתמודד, נושא בעול, חטטני, פנימי, שואב את זיכרונותיו מן העבר, מבקש להביע דעה כלפיהם, לייחס להם משמעות מסוימת מתוך ההווה, בבחינת 'תשובת המשקל'. כיצד כל אלו מתיישבים יחדיו?

1. עקירת העבר

כך או כך, דבר מה נעקר. העבר, או, למצער, האישיות.

איך ניתן לעקור את העבר? איך ניתן להתנחם על 'חלב שנשפך'? האין זו נאיביות מיותרת או שקר פנימי להתייחס אל העבר בביקורת? מה שהיה, היה, ואיננו עוד!

הרוצח איננו יכול להשיב את הנפש שניטלה על ידו לחיים. החוטא איננו יכול למחות את מעשהו. איך אפוא שייכת 'תשובה'? מה היא באה לבטא? מה טמון בה? האם זה הגיוני, בריא, בוגר, להתייחס אל העבר במשקפת חלולה? הניתן לעקור את העבר? לגדוע אותו? מה יועיל היחס אל העבר? איך בדיוק יוכל לתקן את הנזקים שחולל? - 'מְעוֹתָ לֹא יוּכַל לְתַקֵּן' (קהלת, א, טו), זה שבא על הערוה והוליד ממנה ממזר! (חגיגה דף ט.).

יש בה בתשובה מן החידוש. אלו דברי רמח"ל המפורסמים בספרו מסילת ישרים (פרק ד'); 'וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו ושלא יהיה תיקון לחטא כלל. כי הנה, באמת, איך יתקן האדם את אשר עיוות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן את הדבר הזה? היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות? אמנם, מידת הרחמים וכו'". עי"ש המשך הדברים. כל הסבר לא יוכל לכך. יש כאן מידה רבה של חוסר רציונליות, חוסר ענייניות. מה פשר המשחק שמשחקת התשובה? מה פשר התמונה המעוותת, הבדיונית, שהיא מנסה להציג? - ובכל זאת.

יותר מכך. האין התשובה סוג של הונאה עצמית? האין האדם משקר את עצמו? האין כאן התכחשות לאמת, התכחשות הנופחת את אונה מן הצרכים הפסיכולוגיים של האדם? האין היא מעידה על רדידותו האישית, המנטלית והפסיכולוגית של האדם? האין היא עדות חיה לעיוותים השקריים שהאדם מסוגל להלעיט את עצמו בהם לצורך יציבותו האישית? האם האדם השלם זקוק לה לאותה תשובה? האם היא מצליחה לכבוש אותו בכנפיה בפניה הנועזות והמשכנעות? האין אדם מסוגל להביט בעבר

מתוך פיקחון, רצינות, ריאליזם, ולהיות מציאותי? לוותר על האילוזה הקורצת שמציעה התשובה?³⁶

מלבד זאת, נדמה שאין בתשובה כל כוח משכנע ואמיתי. החרטה נובעת מן התסביכים והתסכולים השוצפים והקולחים בתוך האדם. האדם עובר עבירה, לאלתר נזעק הוא לייסורי מצפוניו, זעקות נפשו. הפסיכולוגיה שלו נעה אנה ואנה, היא זו שהטתה אותו אל העבירה, מוטטה אותו לפי פחת, והיא זו שממשיכה לאחר מכן, בשיטתיות, להשתלט עליו ועל קרביו. החרטה היא לכאורה ספיח החטא עצמו. היא ממש אותו רושם. אותו שכרון חושים המלבה את תאנות החטא הוא זה המפית משב רוח בחרטה המתפרצת והקולחת מיד אחריו. תגובת מנע פסיכולוגית. חיסון טבעי. 'רשעים מלאים חרטה...' (נדרים, ט:). הרשע עצמו מחולל את החרטה, את הקצף הזועם, המתפרץ והמשתולל בזעף, זה התוקף את החוטא מתוך שכרותו, חוסר האונים שלו, מתוך שהוא מובל בנבכי של מערבולת פסיכולוגית עמוקה, כזו המשטה בו והמלקה בו ללא הרף. החרטה היא השתלשלות טבעית וספונטנית בקרבו של החוטא, שרידים של החטא

³⁶ [כך כותב שפינוזה ב'אתיקה' שלו; חרטה אינה מעלה טובה, אינה נולדת מתוך תבונה; ומי שמתחרט על מעשיו הוא אומלל או חסר אונים, פעמיים... כי המתחרט מניח לעצמו לסבול תחילה מתשוקה רעה, ואחר כך, מעצב... כיוון שבני אדם חיים רק לעיתים נדירות לפי צווי התבונה, הרי שתי ריגשות אלה, נמיכות רוח וחרטה, נוסף עליהן תקווה ופחד, מועילות יותר משהן מזיקות; לכן, אם כבר צריך לחטוא, מוטב לחטוא בכיוון הזה. לו כל חלשי הרוח היו גם יהירים וחסרי בושה באותה מידה, ושום דבר לא היה מפחיד אותם – באלו עבדות ניתן היה לחבר אותם זה לזה ולרסנם? ההמון הוא נורא כשאין עליו מורא. לכן אין להתפלל שהנביאים, שלנגד עיניהם עמדה תועלת הכלל ולא תועלתם של מעטים, הרבו כל כך להמליץ על נמיכות רוח, חרטה, ויראת כבוד. ואמנם, קל בהרבה להביא אנשים הכפופים לריגשות אלה, מאשר להביא אחרים, לידי כך שיחיו בסופו של דבר בהדרגת התבונה, כלומר שיהיו חופשיים ויהנו מחיים ברוכים אושר. (ברוך שפינוזה, אתיקה, ד, משפט 54, תרגום ירמיהו יובל).

החרטה, עפ"י השקפתו הנודעת של שפינוזה איננה אלא סבל מיותר לאנשי התבונה. הטענה במקורה לכאורה צודקת, אנשי התבונה זקוקים לכלכל את מעשיהם עפ"י התבונה ולא עפ"י הפחדות חיצוניות בדמיון חרטה פנימית וכיוצא בזה. החרטה עליה דיברו הנביאים, לדעתו, איננה אלא צורך ההמון בכדי לשמר מרוסנים תחת החוק, היינו, החרטה איננה תבונית כלל. כמוכן, השקפה זו תואמת וממשיכה את תפיסתו התאולוגית – מדינית של שפינוזה בעיקר ב'מאמר התאולוגי מדיני' שם כל הפולחן והמעשה הדתי או תוכחות הנביאים נתפסות כאילוץ להמון שאינם יכולים לחיות עפ"י התבונה מצד עצמם ומצד ההכרה בתבונה וזקוקים תמיד לסעד פסיכולוגי וסוציולוגי].

עצמו³⁷. היש חרטה אחרת? תשובה שאיננה חוסר אונים, שכרון, עיוורון, עֶרְפּוֹל ההכרה? תשובה שאיננה תגובת הרגש הסוער והמפועל הגועש בקרבו של האדם לאחר החטא? זו של רעש המצפון, מריטת שערות הראש, קריעת הבגדים ויריקות הכעס?

ז. ענווה ושפלות רוח

הרמב"ם מבהיר (הלכות תשובה, פרק ב' הלכה ג'); 'כל המתוודה ולא גמר בליבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועילה עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר; ומודה ועוזב ירוחם'. ולאחר מכן (הלכה ד'); 'וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עוון מפני שגורמת לו להיכנע ולהיות עניו ושפל רוח'. ולאחר מכן (פרק ז' הלכה ח'); 'בעלי תשובה

³⁷ [כמו הגיבורים שבסיפורי דוסטויבסקי למיניהם, החרטה מופיעה כהתפרצות טבעית מן החטא עצמו, חלק מאותו תסבוך ממש.

לא ניתן להתעלם מן התיאורים הציניים והנוקבים של ניטשה בהקשר זה; 'אי היכולת להיפטר מחוויה היא כבר מסימניה של ההתנוונות. כל אותה נבירה מחודשת בפצעים ישנים, כל אותה התפלשות כבזו עצמי ובהשתפלות, איננה אלא מחלה נוספת, שמתוכה לא תוכל לצמוח שום ישועה לנפש כי אם שוב ושוב רק צורה חדשה למחלתה...' "מצבי גאולה" אלה בקרב הנוצרי אינם אלא גיוונים של אותו מצב חולני עצמו, -הסברי המשבר האפילפטי בעזרת נוסחה מסוימת, המוגשים לא על ידי המדע, כי אם על ידי השיגעון הדתי... את כל מעשה השיקום הנפשי, חייבים להעמיד על בסיס פסיכולוגי: "נקיפת המצפון" כמות שהיא, איננה אלא מניעת ההבראה – חייבים לאזן אותה בעזרת פעולות חדשות, כדי להימלט מהר ככל האפשר מנגע ההתייסרות... חייבים להבאיש את ריחו של הטיפול הפסיכולוגי הטהור של הכנסיה והכיתות הדתיות, באשר הן מסכנות את הבראות... אין מרפאים חולה על ידי תפילות והשבעות שדים: מצבי "השלווה" הנוצרי בהשפעת מעשים אלה, רחוקים הם מלעורר אמון במובן פסיכולוגי... האדם בריא כשהוא מתייחס בבדיחות הדעת לרצינותו ולקנאותו שמילאו אותו כשהופנט על ידי פרט מפרטי חייו, והוא בריא כשנקיפת מצפון מרשימה אותו כנקיפת אצבע של כלב על גבי אבן, - וכשהוא מתבייש בגלל חרטתו-. הטיפול העדכני, זה הפסיכולוגי הטהור וזה הדתי, לא נתכוון אלא לשינוי הסימנים החיצוניים: לפיו נחשב האדם כמשוקם, כשהכניע עצמו בפני הצלב וכשנשבע להיות אדם טוב... אולם פושע הנאחז בגורלו מתוך רצינות קדונית מסוימת ואינו מגנה את מעשהו אחר מעשה, נפשו בריאה יותר... נקיפת המצפון: אות לכך שהאופי אינו שקול כנגד אותו המעשה. ישנן נקיפות מצפון גם אחרי מעשים טובים; חריג בהם, מה שמעלה אותם מעל לסביבתם המקובלת...'. (פרידריך ניטשה, הרצון לעצמה, 233, תרגום ישראל אלדד, ראו גם לאחר מכן, 235 ועוד). אכן, מעט נוקב, קשה כדרכו של ניטשה. אולם יש לקחת את הדברים ברצינות. בסופו של דבר, מצפון זה שאיננו אלא רטט פסיכולוגי איננו שונה במהותו מכל תסביך פסיכולוגי אחר].

דרכן להיות שפלים וענווים ביותר'. התשובה והווידי מופיעים כהתוודות, הודאה, ענוה, כניעה, שפלות רוח. דומה אפוא שהתשובה חבוקה יחד עם מידת הענווה ומתקדמת בחברתה. מדוע? מה מיוחד דווקא בענווה שהיא תואמת את התשובה?

לא זו בלבד, הענווה יש לה תפקיד יסודי כמצע לאמונה וליראת שמים בכלל. 'עקב ענווה יראת ה'', (משלי, כ"ב, ד); ענווה מביאה לידי יראת שמים (עבודה זרה דף כ:); לא מצאנו במידות אחרות התייחסויות דומות. מידת הענווה קודמת לכל יראה. מה כל כך ייחודי בה, בענווה?

הדברים פשוטים. הענווה היא יסודית משום שהיא מבטלת את האנתרופוצנטריות, היא מבטלת את האנוכיות החובקת כל של האדם, היא מבטלת את המבט התועלתני – אגואיסטי המושרש בו. האמונה באל והסרות למשמעתו הינם בראש ובראשונה, ביטול האגוצנטריות של האדם, ביטול הפרספקטיבה האישית של האדם כחובקת כל. כאשר האדם רואה את עצמו כמרכז ההווה, כתכליתה, כאשר הוא בוחן את כל ההכרעות האפשריות לאור התועלת האישית שהן מביאות עמהן, כאשר אישיותו 'תופסת מקום', גאוה, יוהרה, או אז אין מקום לחשיבה 'אחרת', חיצונית, רצינית יותר, אין מקום לחשיבה על חובות האדם, על מה שראוי לעשות, הכל מתמצה במה שכדאי.

הגאוה סותרת את האמונה משום שהבסיס של האמונה הוא ההכרה בעובדה שהמוחלט היחיד, הדבר היחיד שהוא בעל ערך, זה האל לבדו. האמונה פירושה ניווט הרצונות וההכרעות של האדם על פי ממד ה'חובה', על פי מה שראוי לעשות ולא על פי מה שנוח, מזדמן או מתחשק. האפשרות לפעול פעולה מוסרית, האפשרות לעשות דבר מה בעל ערך, הרי זה רק בכך שהאדם משהה את הספונטניות האינרטי של אישיותו, מבקר את פעולותיו ואת הסחיפה שלהן, ומטה את אפרכסתו לצליל 'אחר'.

ענווה פירושה שימת העצמיות, -התאווה-, בסוגריים³⁸. הענווה מבקשת להפעיל את האדם מתוך מיתון האימפולסיביות המתפרצת והקוצפת של האדם, מיתון האגו, האגוצנטריות, האנוכיות. כאשר האדם שם את עצמו במרכז, רואה את עצמו כתכלית, מְנוּוֹט את הכל על פי רצונותיו, על פי המבט התועלתני, המבט הרווחי, אין הוא מסוגל להיפתח, לראות שטח יותר גדול ממנו, לראות את מורכבות היקום וההווה, את המתחים שבו, את הגעש הסואן האופף אותו, את ההמולה, את השאון. הכל פשוט לו, הכל נחרץ, אין כאן אלא עניין של חשבון, של תועלתנות רווחית, אין כאן אלא שיקול דעת פורמאלי. הענווה פוערת מן האדם מבט ממנו ולחוץ, מבט רחב, כזה המסוגל לראות הרבה יותר ממנו, הרבה יותר מעצמו, מסוגל לחשוב על אחרים, על חובות, על מורכבות.

אולם הענווה איננה רק אמצעי, אמצעי וכלי בכדי להגיע ל'אובייקטיביות'. כפי שכבר בוצר בפרק הקודם ('היקפה של התשובה'), אין המאמץ לפתוח את המבט כלפי חוץ, לְעבר ה'אחר', אמצעי גרידא בכדי לראות את הדברים בצורה יותר טובה ויותר מדויקת, אם להעמיד את הדברים על מקומם, הרי שהענווה, ההסתכלות הפרוצה הזו, הינה התכלית עצמה, לא אמצעי. עצם ההסתכלות הזו, עצם העובדה שהאדם 'משהה' את עצמו ללא הרף, עד לאינסוף, היא ענווה. ענווה היא אינסופית, היא תלויה במאמץ שהאדם עושה ולא בַּמְקוֹם אליו האדם מגיע באמצעותה, הדרך היא התכלית בעצמה, ענווה פירושה מאמץ אינסופי ובלתי פוסק להתבונן בהווה וברוחב שלה מתוך הבנת המורכבות והצמצום של התודעה האנושית, ביטול האדם כחזות הכל³⁹.

³⁸ [בדומה ל'אֶפּוֹכָה', ההשהייה, בפילוסופיה של הוסרל].

³⁹ על פי הסבר זה ניתן להבין את דברי הגמרא המפורסמים (חולין דף פ"ט). האומרת שגדול מה שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם וברוך, אברהם אמר 'ואנוכי עפר ואפר', דוד אמר 'ואנוכי תולעת ולא איש', ואילו משה ואהרן אמרו 'ונחנו מה'. וצריך להבין, האם כוונת הגמרא רק לערוך 'דרוג' בין דרגות של ענווה, מין 'משחק', מי אומר יותר, מי מקטין את עצמו יותר, ברור שכוונת הגמרא עמוקה מכך, דומה שיש כאן תיאור של מצבי ענווה שונים במהותם.

בעוד שאברהם ודוד מקטינים את עצמם בצורה מאוד רצינית, הם עדיין שומרים על 'קיומם' ועל זהותם, לעומת זאת, משה ואהרן מבטלים לגמרי את אישיותם, מוחים את קיומם. יש הבדל מהותי בין שתי הגישות, כאשר האדם מכיר בסופו של דבר ב'קיומו'.

מאמץ זה הוא הוא במהותו עבודת השם. עבודת השם היא עבודה המְכוֹנֶנֶת כלפי המוחלט, האינסוף, היא עבודה שאיננה רואה בעצמה ובאדם העושה אותה תכלית כשלעצמה, אלא המוחלטות הטרנסצנדנטית של האל היא זו המְכוֹנֶנֶת אותה. עבודת השם היא ההיפך מן התועלתנות, התועלתנות היא ההיפך מן הענווה. ענווה היא הדחת האדם מן המרכז, כמו כן עבודת השם. מבחינת העמידה בפני האל, לא האדם הוא המשמעותי אלא דווקא מעשיו ופעולותיו⁴⁰.

מבואר אם כן מדברי הרמב"ם שיש להבין את התשובה על מצע הענווה. התשובה נחה על הענווה כיסוד וכתשית. הענווה מאפיינת את התשובה, את דרכה, את זוויתה. איך בדיוק?

במה ביטול האישיות של האדם כתכלית וכמרכז, ביטול האנתרופוצנטריות, פתיחת האופקים אל המורכבויות החיצוניות לאדם, אלו שאינן מתכללות בפרספקטיבה הרזה והצמוקה של האדם, מאפיינים את התשובה? מה הוא היחס הייחודי שבין אי התועלתנות התשובה?

במובן כזה או אחר, הוא מתייחס לענווה ככלי וכאמצעי ולא כתכלית, התהליך שהוא עושה הוא לא אינסופי אלא נעצר באיזושהו מקום 'סביר', האדם חושב שיש לו איזושהי פרספקטיבה 'אובייקטיבית' כל שהיא, רק שבכדי להשיג אותה הוא מחויב 'להקטין' את עצמו כמה שיותר. לעומת זאת, הגישה של משה ואהרן מבקשת לטעון שאין כל אפשרות שהאדם 'יצא מעצמו' לחלוטין ויערוך 'שיפוט אובייקטיבי', דבר זה מתנגד לעצם הטבע המוגבל של האדם, לפיכך הם 'מבטלים' את האישיות העצמית שלהם לגמרי, ובכך מכתירים לאלתר את הענווה כתכלית, כמטרה ולא כאמצעי, דרך שהיא המטרה מצד עצמה. האדם צריך לעשות מאמץ. מאמץ זה לא יוביל אותו לשום מקום, אבל הוא מחויב במאמץ הזה.

⁴⁰ פרשנות זו לענווה מבקשת לחבור לעמדותיו של הרמב"ם בעניין שלילת התארים (מורה נבוכים, א, נא-ס), וביטול ראיית האדם כתכלית הבריאה (מורה נבוכים, ג, י"ג). הגאווה נובעת מן העובדה שהאדם רואה את עצמו כתכלית, כחזות הכל, ואילו הבסיס של האמונה הוא שלילת התארים, היינו הכרת השלילות כתכלית (מורה נבוכים, א, נ"ט). הצגת האדם כתכלית ההווה מנוגדת לאמונה הרואה את התכלית במה שמעבר להווה.

ח. מצפון ומוסר כליות

להבין את התשובה ברוחה של הענווה, הרי זה לנתק את התשובה מן המחוזות המבקשים להנציח את האישיות, המבקשים להעמידה במרכז. לנתק את החרטה מן האגוצנטריות, מן האנוכיות השלטת והמנכסת, מן האופי החובק כל של האישיות. התשובה צריכה להיעשות דווקא על ידי המסתה של האישיות, על ידי הפיכתה לטריטוריה.

אם לצעוד ברוח זו, דומה שהדברים מכוונים כלפי החרטה של נקיפות המצפון ומוסר הכליות. כלפי החיטוט הרגשי בנבכי האישיות של האדם. כאשר האדם מחטט באישיותו, ברגשותיו, בחוויותיו ובתחושותיו יתר על המידה, כאשר הוא חוזר ומתבונן בעצמו הלך ושוב ללא הרף, בצורתו, בקומתו, או אז הוא מדמה תשובה מזויפת שבסופו של דבר איננה אלא העמדת עצמו במרכז.

החרטה החטטנית, הנוברת, הפסיכואנליטית, הינה חרטה אגוצנטרית. כאשר האדם מתעסק תכופות במה שהוא עשה, מחטט במה שהוא, בוחש בקרביו ובליבו, מדוכא על השבר שלו, על ההתפרקות שלו, מתנוון על המרקם של חוויותיו והרגשותיו, הרי הוא עוסק בעצמו. הוא מעמיד את עצמו במרכז, כערך, כנקודת מוצא. אין הוא מונע מן ההיענות לחובתו, אלא הוא מונע מן המשברים והתסכולים השוצפים אותו. הוא מונע מעצמו, ממה שהוא.

חרטה זו איננה חרטה. אדם זה איננו מוחה את העבר, הוא לא מתקן את מעשיו. להיפך, הוא ממסד את העבר, הוא מרומם אותו אל המרכז, הוא הופך אותו לעניין, למשמעות. כאשר האדם מתייסר בחבלים המפותלים והכובלים של מצפוניו, כאשר הוא בוחש ללא הרף בנפשו ובחוויות השטוחות שלה, הרי הוא מתעסק בעצמו, הוא מעניק לאישיותו את מלוא התוקף, הוא מעריך אותה יתר על המידה, הוא מערים תסביך על גבי תסביך, פסיכולוגיה על גבי פסיכולוגיה, חוויה על גבי חוויה, והוא מנציח את עברו, מנציח את 'אישיותו'. מנציח את האגו שלו.

מצפון; מצפן פנימי, טבעי, ספונטני, אינטואיציה של המוסר, הוא בסופו של דבר האלהה עצמית. 'ייסורי המצפון' הכל כך ממוסדים ורווחים במסורת הנוצרית, הינם בסופו של דבר, גאוותו ושחצנותו של האדם, האדם חושב שמגיע לו הכל, שהוא עומד במרכז, הוא וחוויותיו, הוא והרגשותיו, הנימות הנוטפות ממנו, האינטואיציות הסובייקטיביסטיות השוצפות והנוזלות מתוך המוגלה הפרוצה והרצה לכל עבר, המוגלה של נפשו, השברים הפנימיים שלה. ייסורי הכליות הם הייסורים שהאדם מתייסר עם עצמו בתוך עצמו⁴¹. ייסורי הכליות הן רגש - ככל רגש - של מזוכיזם עמוק, רגש פסימי ומנוון של האדם, חוויות הנעטפות במעטים, במכסים, בשמיכות ובעטיפות שהאדם עוטה את עצמו בהן למען לא יהיה לו כל שיג ושיח עם החוץ, הוא נובר בקרביו, חוטט וחוטט, שובר וממיס, והופך, אט אט, את כל החללים הללו, את כל התחתיות הללו, לאל כל יכול, לערך הגדול של חייו, למשמעותם.

האם תשובה כזו מוחקת את העבר? האם היא משפכת אותו למען העתיד? לא ולא. להיפך. ב'תשובה' כזו האדם מנציח את העבר, ממסד אותו, ממסגר אותו. הוא זקוק לו לסעד הפסיכוטי שלו, לסעד המזוכיסטי שלו. הוא זקוק לו בשביל שיוכל להמשיך לנבור, שיוכל להמשיך לחטט. אחת ההנאות הגדולות של האדם, ההנאה לחטט בעצמו, לדקדק דקדוקי עניות, לטפח, למרק, לכעוס, לנוע, לקצוף, להשתפל עם האירציה, רוות און מתשובה זו. אותה תאוה שהניעה את האדם בחטאו מכפילה את עצמה פי כמה וכמה ומגישה את עצמה על טס של חרטה. אותה תאוה, אותה אירציה, אותה כניעה. אני הוא, האדם שלפני החטא והאדם שאחרי החטא. אותו אחד בשינוי מסכות. אותה גברת בשינוי אדרת. החטא מגביר את תחושת החרטה, האדם מרגיש שהוא חטא, הוא חוֹנֶה זאת באינטואיציה הפנימית שלו, הוא חוֹנֶה זאת בנימי קרביו, והוא מדוכא, מתפתל, סר וזעף. אָפֶס יצירה. אָפֶס קונסטרוקציה. אָפֶס מחייה. האדם מערים על עצמו עוד ועוד, עוד קונסטרוקציות פסיכופטיות, עוד תסביכים,

⁴¹ אף ראי"ה קוק המעניק משמעות חיובית לכל ההרגשות הללו, כדרכו, בדרך אל התכלית הגבוהה של תשובה, רואה חובה לעצמו לסייג את האופי המורכב הזה של 'מוסר הכליות'. ראו אורות התשובה פרק א', 'חלק זה של התשובה הוא מסובך הרבה מאוד, תלוי הוא בתנאים רבים, פנימיים וחיצוניים, ויש בו כמה דרכי הטעה שחובה היא להישמר מהם...'

עוד מוגלות. הוא לא מעוניין להתפטר, הוא רוצה להיות כבול בתוך עצמו, להיות סובייקט עם הרגשותיו האישיות והאגוצנטריות, להישאר עם עצמו, עם העולם הפנימי שלו, עם זוויות הראיה המיוחדות לו. הוא מנציח את עצמו, את עֲבָרוֹ, את הביוגרפיה שלו, את קשייו. הוא מנציח את האגו, את המוחלטות האבסולוטיות שלו. תשובה זו איננה תשובה. היא לא 'שבה' על העבר. היא לא מוחקת אותו.

חרטה מצפונית הינה האינרציה הספונטנית והטבעית של הלך הרוח הנפשי. האדם יודע בתוככי ליבו עליות ומורדות, הוא נע עם ההווה, עם מעשיו, הם אלו המורידים והמעלים אותו. הוא מונע, לא מניע. חרטה מצפונית, מוסר כליות, היא חרטה הנובעת מאותו מקום בדיוק שהחטא בעצמו נבע. המצפון והאינטואיציה הם אלמנטים פנימיים לאדם שאין בהם כל ממד ביקורתי כשלעצמם. הם חלק מן הטרוויאליות והבנאליות של האנושיות עצמה, הם חלק מהתחושה הכוללת של האדם, מן הכוחות הדטרמיניסטיים המובילים אותו והשולטים עליו. זו לא תשובה הנובעת מתוך החלטה, מתוך לקיחת האישיות לידיים, מתוך שימת לב, שינוי דרך.

חרטה זו מנציחה את העבר ולא מכריזה אותו. היא לא מבקשת למחוק את העבר בכדי לבנות בניין גבוה יותר על סמך מחיקה זו. היא מבקשת לדשדש בעבר, להשאיר אותו כמות שהוא, לחטט בו, לנבור כעכבר בשפיר ושליא שלו, חרטה זו מתוסבכת עם העבר, היא נעה ומתפתלת עמו, מכניסה עצמה לדיכאונות אינסופיים, למרה שחורה, ל'חיפוש עצמי'. היא הופכת את האישיות האגוצנטרית למרכז העניינים, השאלה היא מה האדם 'עושה עם עצמו', איך הוא 'מוצא את עצמו', מעצב את עצמו. הביוגרפיה מלאת הסער של האישיות תופסת כאן את כל המקום.

ט. תשובה לשם תשובה

הניתן להתחרט בצורה אחרת? הניתן לַדְמוּת שיבה אל המעשים שלא בצורה של חרטה עמוקה ומדגדגת בעומק קרביה של הנפש? ובכן, תשובה הנובעת מן הענווה, בהדרת האגו מן המרכז, איננה יכולה להתייחס לכל אותו עולם חטטני, זה הנובר בנבכי וארכיוני האישיות של

האדם. אלו, אינם ניחנים בענווה יתירה, הם מנציחים את עצמם. הם הופכים את האדם למרכז. תשובה של ענווה, של כניעה, היא תשובה המזוהה עם עקירת האישיות, לא עם הנצחתה. השב איננו מייחס ערך לעצמו, הוא לא מנציח את עצמו, הוא לא מחטט ומתייסר במצפנונו. השב מבקש להתעלות מעל לכל ההרגשות והחויות האמוציונאליות הללו, הוא מבקש להתפטר מהן, להתפטר מספיחי החטא, אותו החטא המתפרץ במהלומות לאחר מכן ובגודש של חרטות פנימיות. השב מבקש להתעלות מעל כל אלו ולבטל את המוסד של 'אישיותו' הקודמת. הוא מבקש לפרוץ את המסגרת הזו, את תאוותיו, הוא מבקש לצאת מנקודת מוצא אחרת, לא עוד הוא וחוויותיו, הוא ואישיותו, אלא, הוא וחובותיו, הוא העומד נוכח האל. השב אינו מתבונן בעצמו הסתכלות חוזרת, הוא פורץ ממנו והלאה, החוצה, מחוץ לעצמו, מחוץ לחוויותיו הממסגרות והכובלות, מחוץ לעולם האגוצנטרי של הזכויות.

תשובה זוהה עם כיבוש היצר. עם גבורתו האישית של האדם. עם חירותו. תשובה שהיא ביטוי לגבורה הנפשית שהאדם נוטל על עצמו בכך שאין הוא מתכחש לחטאיו, אין הוא מתכחש לטעויות שהוא עשה, הוא מכיר בכך שהוא אדם, ובתור כך, יצור שאיננו קדוש, איננו סקראלי, איננו אל. הוא אדם, ולכן, הוא מסוגל לטעות, הוא מסוגל לחטוא. הוא אדם ולכן הוא נמצא בביקורת מתמדת, הוא לא חושב שיש לו 'השקפת עולם' מאורגנת ומסודרת המכילה את הכל. הוא לא חושב שהוא שייך לפרספקטיבה האלוהית היכולה להתבונן על הכל ממעל ולבחון את הדברים 'לאמתותם'. כיבוש היצר, גדיעת הגאווה, שבירת ה'אישיות', גבורה, כל אלו הם חוט השדרה של השב. השב נכנע, מודה, מתוודה, מתבייש, מודה בטעותו, בחטאו. זו תשובה השייכת לגבורה נפשית. לחירות נפשית. לאי התייחסות לגאווה הפנימית ולרצון הפנימי של האדם להישאר זהה עם עצמו. הוא וחוויותיו. הוא והשקפותיו. הוא מוכן לחתוך בבשר החי. בבשר הדואב. הוא מוכן להתעלות מעל לאישיותו.

ובמקום זה מופיעה האידיאה היהודית של תשובה בניגוד לזו הסטואית או הנוצרית.⁴² כאן כבר לא מסתמכים על המצפון, על ה'שכל הישר', על האינטואיציה הפנימית. כאן כבר לא סומכים על האדם, לא חושבים אותו למדד ולמצפן. כאן חושבים את האתיקה ואת המוסר על סמך החובה ולא על סמך האדם, הרגשותיו, מחשבותיו והשקפת עולמו. כבר לא מדובר על תשובה הנופחת את אונה מתוך חוויה ספיריטואלית ונומינוזית עמוקה. האדם נותר ריאלי. ריאלי יותר מן הריאליה. הוא מקורקע, הוא מפנים את אי אלוהותו, היינו, את אפשרות הטעות, את אפשרות החטא. כבר לא מדובר על 'שכל ישר' או על 'מוסריות טבועה' המשתוללת והמתפרצת באורח בלתי נשלט, שחייך כחיי החטא. לא מדובר על רגישות פנימית או 'רגש אנושי בסיסי'. כל אלו חשודים על האילוזה, הנגיעה והטיית הכף. כל אלו נקבעים עפ"י הרגשותיו של האדם, אתיקה הבנויה עפ"י הסביבה, עפ"י הקורץ.

התשובה היהודית היא התשובה של שינוי האישיות, של הפיכת האישיות. השב איננו אותו איש שחטא, האדם לא מבקש לשמור על הבעלות שלו, על החוסן שלו, על יציבותו, הוא מוכן להקריב את עצמו כקרבן לפני ה', הוא מוכן לעקור ול'שפף' נתח עסיסי מן האגו שלו. תשובה של שינוי האישיות איננה נעוצה בחוויות, בהרגשות, ב'התעלויות רוחניות', בייסורי מצפון ובמוסר כליות. תשובה זו מתייחסת דווקא להתעלותו של האדם מעל כל אלו, לנכונותו להכיר בשפלותו הערכית, להכיר בכך שחוויותיו, תאוותיו, הרגשותיו ותחושותיו סוחפים אותו לכל מקום בבלי דעת. הכרה בכך שהמצפונים הפנימיים שלו הם האינרציה, הבועה השלטת עליו, אינטואיציה כוזבת, ניסיון לכחש, לחבוש מסכה. הכרה בכך שאותו מצפון הוא גם מצפון ה'רע' של האדם, ('יצר' בלשון חז"ל. הוא יכול להיות רע

⁴² [למעשה כל הרעיון של מצפון ומוסר כליות מקורו בסטואה ובנצרות, לאחר מכן הוא אומץ על ידי התרבות המערבית בכללותה ונעשה רווח בפסיכואנליזה הפרוידיאנית ואחרות. הפיתוח של מושג המצפון מקיקרו שהגדיר אותו כקול פנימי המתרה את האדם, ההוגים הנוצרים למיניהם, ועד רוסו, קאנט, היידגר, ופרויד שהגדירו כסמכותו של ה'אני העליון' בנפש האדם, נובע מאותה גישה למציאות, בה האדם הוא המודד את מרחביה של המציאות, והוא הבסיס להכל. גישה זו היא גישה אנתרופוצנטרית. ביהדות, באופן כללי, לא היה פיתוח של רוח כזו משום שהיהדות, בניגוד לכך, שמה דגש על החובה ועל התיאוצנטריות].

ויכול להיות טוב. משמע, האדם שולט עליו.⁴³ צדיקים- ליבם ברשותם, רשעים- הם ברשות ליבם⁴⁴). הכרה בכך שהמצפון אינו מדד לדבר, איננו מידה לטוב ולרע.

י. בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה

חילוק זה בין תשובת המצפון לתשובת החובה מקביל לחילוק הידוע המופיע אצל חז"ל בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה.

תשובה מיראה נובעת מהתייחסותו של האדם אל עצמו, מהרגשותיו, מתחושותיו, ונגמרת במקום זה. תשובה מיראה מתכוננת סביב היחס של עצמיותו של האדם, העמדתו במרכז, הפיכתו לנקודת הכובד. תשובה מיראה נובעת מתחושת כישלון הכוח, היא נובעת מכך שהאדם מרגיש

⁴³ ה'צירות' פירושה נטייה. כאשר מתכוונים בכך שחז"ל הגדירו את הצד הרע כ'יצר', אזי מובן שהנטייה בעצמותה היא רעה וההליכה אחר הנטייה בצורה מוחלטת היא עצמה הרוע. דברים אלו נפגשים עם מה שהתבאר שאין נטייה טובה או רעה מצד עצמה, אלא השאלה היא איך מתייחסים אליה ועד כמה מקצינים אותה, במובן זה אומרים חז"ל 'איזהו גיבור הכובש את יצרו'. כיבוש היצר, דחיית התאוה, היא עצמה הגבורה. מבחינה זו, גם המצפון הוא יצר. במובן זה מגדירים חז"ל את היצר בתכונה של משיכה, 'כך היא אומנתו של יצר הרע: היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועושה'. (שבת, דף ק"ה), ובמובן זה היצר הרע שוכן באדם משעת לידתו, 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', ואילו היצר הטוב ניטע בו רק בגיל שלוש עשרה, משום שרק אז הוא נהיה בר אחריות ולא מתהלך עפ"י הזרימה הספונטנית של נטיותיו. לכן היצר הרע שייך עפ"י הוגים רבים לכוח המדמה (עניין זה מחל מן הרמב"ם, אבל נמצא הרבה אצל הוגי חסידות, בתניא מדובר על השלטת המוח על הלב בדומה לדברי המדרש המובאים למעלה, בליקוטי מוהר"ן כמה וכמה פעמים ועוד).

וראו בגמרא ברכות דף ס"א: 'תניא, ר' יוסי הגלילי אומר; צדיקים יצר טוב שופטם שנאמר (תהילים ק"ט); 'ולבי חלל בקרבי', רשעים יצר הרע שופטם, שנאמר (תהילים לו); 'נאום פשע לרשע וכו', בינונים, זה וזה שופטם, שנאמר (תהילים קט); 'יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו'. ובמשך חכמה, דברים, ל, כ, כתב לשייך לכאן את דברי הגמרא בראש השנה דף יח. ; 'אמר רבה כגון אנו בינוניים, פירוש, דבינוניים זה וזה שופטם, שיער הטוב עם היצר הרע המה מנהיגים אותו כמו שמנהיגים שופטים להעדה. והנה, רבה אמר על עצמו כי הוא אינו זקוק להתגברות היצר הטוב על היצר הרע, כי אצלו יש גם עניין חיצוני אשר כוח הטבעי מכריחו ללמוד תורה, וזה כמו שאמרו בראש השנה, רבה דעסיק בתורה חי ארבעין שנים, אם כן הוא סגולה לחיות ונמצא שאף כח החומר (שהוא היצר הרע), מסכים שיהא עוסק בתורה, והוא בינוני'. והדברים ממש תואמים ⁴⁴ מדרש, בראשית רבה, לד, י.

שהוא 'לא מסתדר' עם החטא שחטא, שיש לו 'בעיה עם זה'. בין אם מדובר ביראת עונש פרימיטיבית באופייה, בפחד מפני הגלגולים שמגלגל החטא, ובין אם מדובר בפחד של האדם מעצמו, מאופייה של אישיותו כשלעצמה, ממתחיו הפנימיים, מן הזעזועים בהם נפקד מצפוננו, תמיד מדובר בבעיה שיש לאדם עם עצמו, ביראה שלו מן החטא, בפחד, ברתיעה. אין כאן תשובה מכוננת, תשובה המזעזעת את אמות הספים. בתשובה זו האדם מובל, מוכרח, מתגלגל, זע על פי האינרציה, מתפרץ כתוצאה מן הדחף הדטרמיניסטי המקנן בו.

תשובה זו מאופיינת בכך שהיא זעקתו של מצפון מיוסר, היא באה לידי ביטוי בדיכאון, בעייפות נפשית ומוראלית, בחוסר יצירה, בחוסר פוריות, בניוון. המצפון מייסר ומלקה, מטיח את האדם אל השאול, חובט בקרקפתו, משליך אותו ארצה חסר אונים כשרץ המקשקש ברגליו הזעירות אנה ואנה. בתשובה זו האדם מחטט עם עצמו בתוך עצמו, נובר, מדדשדש, סר וזעף, קורע את בגדיו, מורט את שערות ראשו. תשובה זו איננה תשובה יוצרת, להיפך, היא תשובה מְנוּנָת. היא תודעת החטא עצמו, הרוע האנושי הגלום בחטא עצמו נחבט בפרצופו של החוטא לאחר מכן ומציג את עצמו בצורה של מוסר כליות, של חרטה תהומית. המצפון והאינטואיציה מוציאים לפועל עיסוק אובססיבי וְתָר של חטטנות פסיכית באישיות.

לעומתה, תשובה מאהבה, שונה ממנה לחלוטין. תשובה מאהבה לא באה כהד וכצל של התרעמות נפשית ספונטנית, היא לא צליל של חוסר נוחות פסיכולוגי מפני הדוקרנות הקוצית של החטא. תשובה מאהבה היא תשובה שנעשית לשם התשובה, מאהבת התשובה, מהכרת ערכה, לא מתוך גלגול אינרטי ודטרמיניסטי. תשובה מאהבה נעשית מתוך מוֹדְעוֹת מפוכחת, מתוך פיקחות עיניים, אין היא משוחדת מתהליכים נפשיים ספונטניים כל שהם. היא לא זעקה של מצפון, חשש אינטואיטיבי או מוסר כליות.

תשובה מאהבה נובעת מהבנה, נובעת מהכרת החטא, היא לא נובעת מתוך התפרצות נפשית של חרטה שאול, אלא היא נובעת מהכרת הטעות, החרטה שלה נעוצה בהכרה, בהכרת הטעות, בהודאה על הטעות, לא

בשאלה המופנית אל תאוות המזוכיזם; 'איך עשיתי זאת?', אלא בהכרה חיובית; 'עשיתי טעות'. האדם לא מתפלא על אישיותו, על כך שהוא חטא, 'הצליח' לחטוא. בתשובה מאהבה האדם מבין שחטא זה דבר טריוויאלי, שהאדם הוא בר טעות, שהחטא מְדַרְדֵּר, שהוא הידרדר ביחד עם החטא ושהוא מחויב לעלות בחזרה.

תשובה זו איננה מובנת מאליה, היא לא פורצת בצורה ספונטנית מרגשותיו המודחקים של האדם, היא לא מביעה רחשים קנטרניים בלתי מודעים המתפרצים בעקבות הלחץ של החטא. תשובה מאהבה היא תשובה הנעשית מתוך הכרה, מתוך מודעות, מתוך החלטה, מתוך מאמץ. תשובה מאהבה מבקשת להכיר בחטא, ובאותה מידה למחות אותו. היא מבקשת למחוק את האישיות, היא לא מנציחה את האישיות, להיפך, היא מתייחסת אליה כאל כישלון. היא מבקשת 'להחליף' אישיות. 'ואיני אותו אדם', כפי שמורה הרמב"ם 'להלכה (פרק ב' הלכה ד)'. תשובה זו נעשית מתוך פירוק האישיות הקודמת, ניפוץ הגאווה האילית שלה, ניפוץ התדמית הרעשנית שלה, העברתה למחוזות בנאליים יותר, טריוויאליים יותר. מחוזות פחות משמעותיים. מחוזות בהם לא האישיות משמעותית ולא חוויותיו ותאוותיו של האדם, אלא דווקא העמדות שהוא נוקט בהם, ההחלטות הנוקבות שהוא נוטל על עצמו. שבירת האגו, שבירת האישיות, הִשְׁקָיִית הספונטנית האירטית הקולחת. זו תשובה מאהבה⁴⁵.

⁴⁵ ברוח זו ניתן להבין היטב את דברי ריש לקיש (יומא פ"ו): הסבור שע"י תשובה מאהבה הזדונות נעשים כזכיות ואילו בתשובה מיראה הזדונות הופכים לשגגות. בתשובה מיראה אין האדם עוקר את האישיות 'הקודמת' שלו, להיפך, הוא מנציח אותה, משום כך, החרטה העכשווית בסך הכל מכה על חטא, נמוגה בתוך עצמה, מלקה את עצמה, שואלת את עצמה על טעות זו, היא עדיין ממשיכה להגדיר את החטא ביחס לביוגרפיה העמוסה של האישיות. לעומת זאת, תשובה מאהבה עוקרת את האישיות הקודמת, עוקרת את החטא למפרע. האישיות הקודמת איננה חשובה מבחינתה, היא היתה טעות וחסל. אין עניין להנציח אותה, אין עניין להשתמש בה, ליצור רצף ארוך של אישיות, הכוללת את כל התהפוכות הללו. בתשובה מאהבה האדם לאחר התשובה הוא אדם חדש לחלוטין שאינו קשור כלל לאישיות 'הקודמת' שלו. ראו גם מה שנכתב בעניין זה למעלה במאמר; היקפה של התשובה ואינסופיותה, אות י"ב.

יא. העלאת העצמיות

בניגוד למה שיכול להשתמע מן התיאור הנ"ל, אין התשובה מבקשת להשפיל את עצמיותו של האדם, אין היא מטיפה לסגפנות, להתעלמות, להעזבה. אין היא מבקשת מן האדם להזניח את אישיותו, להתייחס אליה כאל טפלה וחסרת משמעות. אדרבה ואדרבה. תשובה זו הינה תשובה המעלה את העצמיות, המכוננת אותה, הבונה אותה. הכיצד?

למעשה, דווקא תשובת המצפון היא סגפנית, עצובה, מדוכאת. תשובת המצפון מתייחסת לביוגרפיה הענפה של האדם כנקודת מוצא. היא מתייחסת לשלל העליות והמוקדות של האדם כאל חלק מן האישיות, היא סובבת סביב עצמה, כורכת את צווארה בתסביכים האינסופיים האופפים את ערמת הכישלונות וההפסדים. תשובה זו שהיא 'תשובה מיראה', מונעת על ידי הפחד, על ידי ההתפתלות של האדם בתסביכיו ובאישיותו הבעייתית. עם תשובה כזו, המחטטת והמדשדשת בעבר, לא ניתן 'לעזוב' את החטא, לא ניתן להתנתק ממנו, להתחיל 'דף חדש'. תשובה כזו מתייסרת ומייסרת, מלקה ומכה את עצמה, אובססיבית, צווחנית, אגרסיבית, אלימה, מזויכסטיית. התיאורים של תשובות מעין אלו דווקא נעים לכיוונים מאוד אפלים, להתייסרויות מיותרות, לביטול העצמיות, ביטול השמחה, ביטול החיים, ביטול האושר, ההצלחה העתידית, השינוי, הבניין. חרטת המצפון היא חרטת מוות, היא נעה לכיוון מטה, היא היסטורית, חסרת אחריות. תשובת המצפון היא תשובת הביוגרפיה, האדם מעמיד את עצמו במרכז ועורך על עצמו סקירה כללית, שואל את עצמו; איך היא אישיותו? האם הוא הותיר רושם? שם? האם הוא הצליח בחיים? מה שמעניין את התשובה הזו זה הממד של האישיות כאחידות, כקו רציף, כמקשה אחת. העמדת האדם במרכז.

לעומת זאת, תשובה מאהבה, שאיננה תשובת המצפון אלא תשובת החובה, נעה עם עצמה דווקא בִּבְנִיין, בְּחַיִּים, בְּתַסִּיסָה מְלֵאָת רֵגֶשׁ וּשְׂמִיחָה. היא ענווה. בתשובה זו האדם מתעלם מן הביוגרפיה הארצית שלו, הוא מתעלם מה'שם' שלו, הוא מתעלם מהאופי הכוללני של אישיותו, ממה

שהיו חייו עד אז. תשובה זו היא הרבה יותר אופטימית, הרבה פחות מתייסרת, אנטי מזוכיסטית, היא דוחה כל היסטריה וכל השתוללות פראית, כאלו הנובעים מפחדיו המבעבעים של האדם. תשובה זו היא תשובה 'לשמה', תשובה מאהבה, כפי שמבאר הרמב"ם; 'העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת'. (הלכות תשובה, פרק י', הלכה ב'). אדם זה איננו מתוסבך עם אישיותו, איננו אחוז בטלפיהן של נקיפות מצפון דואבות וייסורי כליות, איננו אובססיבי והיסטרי סביב מעמדה של אישיותו, הוא 'עושה את האמת מפני שהיא אמת', המניע היחיד העומד בפניו זה האמת, החובה, פתיחות האופקים, צליל האחר. הוא לא מפחד מכלום, הוא לא מתייסר מכלום. האישיות שלו איננה מכבידה עליו, איננה מעמסה, אין הוא מוטרד ממנה. הוא מוטרד ממעשיו להבא, הרבה יותר מאשר הביוגרפיה האישית שלו. בעל תשובה אמיתי, גם אם חטא כל חייו בחטאים נוראים וטראגיים, אין הוא זוכר אותם לאחר תשובתו, אין הם מופיעים בתודעתו, אין הם מלקים או מייסרים אותו. זו תשובת הענווה, האהבה, החובה. תשובה 'לשמה'.

בשל כך קובע הרמב"ם מסמרות; 'בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענווים ביותר. אם חָרְפו אותן הכסילים במעשיהם הראשונים ואמרו להם, אמש היית עושה כך וכך ואמש היית אומר כך וכך, אל ירגישו להן. אלא שומעין ושומחין ויודעין שזו זכות להן, ושכל זמן שהן בושין ממעשיהם שעברו ונכלמין מהן, זכותן מרובה ומעלתם מתגדלת'. (הלכות תשובה, פרק ז', הלכה ח').

בעל התשובה איננו 'מתרגש' מאישיותו הקודמת, הוא לא חש את עצמו עברין, פושע, הוא לא מרגיש שהוא צריך 'להסתיר את עצמו', להתבושש בחדריו. איש התשובה בז' לפרספקטיבה הזו, לאותם אנשי רחוב המצביעים בידיהם כלפיו ומסמנים אותו כעברין, אין הוא מתרגש מהם, להיפך, הוא שמח וטוב לב, הם מצחיקים אותו, מבדחים אותו, הוא נטוע עמוק בהכרה שהביוגרפיה האישית שלו כלל איננה מעניינת, שאישיותו איננה רצף של 'אחידות' קְקוּקָה, הוא יודע שהעבריינות הקודמת שיצאה מידיו איננה 'שלו' ככל וכלל, הוא יודע שהוא אדם אחר, אישיות אחרת,

המבט החיצוני הגס, זה המבקש לחרוץ גורל נצחי על אדם, זה המונע את אפשרותה של התשובה, כלל לא נוגע לו.

זו תשובה של ענווה משום שמה שמניע אותה זה לא המבנה ההרמטי של האישיות, האדם איננו מתחשב בכבוד המדומה והחיצוני שיקבל מן הסביבה, הכבוד היחיד שנחשב לו לכבוד הוא כבוד ההחלטה החדשה שהוא קיבל על עצמו, ההחלטה להשתנות, ההחלטה לשפר את דרכיו. מה שאומרים שאר האנשים המתייחסים אל רצף הביוגרפיה שלו, לא מעניין אותו כלל, הוא אדיש כלפי זה, שמח וטוב לב. תשובה זו היא תשובה של ענווה, תשובה המדירה את האדם מן המרכז. דווקא הדרה זו טומנת בחובה העלאה מטאורית של העצמיות. דווקא הענווה ממלאת את האישיות בגודש חמים ומרענן. בניגוד אליה, הגאווה, מתספקת ומתוסבכת, תמיד מעיפה מבט לאחור, פרנואידית, היסטרית, פתטית, היא רודפת אחרי עצמה מעצמה. הגאווה מרוקנת את האישיות. אדם גאוותן חי מן השפה ולחוץ, הוא לא חי את עצמו. העניו, לעומתו, חי את עצמו בצורה המלאה והבריאה ביותר.

על סמך דברים אלו ניתן להבין ביתר שאת את ההלכה; '...שאינ לך דבר שעומד בפני התשובה, אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב, יש לו חלק (לעולם הבא), שנאמר; שלום שלום לרחוק ולקרוב, אמר ה' ורפאתיו' (ישעיה, נז, יט). (הלכות תשובה, פרק ג', הלכה י"ד). 'אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו עוונותיו'. (קידושין דף מ:).

התשובה איננה 'תהליך שיקומי', המתפרש על פני שנים רבות ומפרכות, כולי האי ואולי. התשובה המבוססת על הענווה איננה זקוקה לביוגרפיה עשירה מלאת נקודות ציון חיוביות. תשובה זו יכולה להתרחש בערוב ימיו של האדם, כאשר הוא עומד לסיים את ימי חייו שעברו עליו בחטא. ברגע שהאדם חוזר בתשובה הוא מבטל את כל אישיותו הקודמת כעפרא דארעא. היא כבר לא רלוונטית, לא משמעותית.

יב. תשובה של שעה אחת

'אמרו עליו על ר' אלעזר בן דורדיא שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה, פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה, נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות. בשעת הרגל דבר, הפיחה ואמרה, כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה. הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר; הרים וגבעות, בקשו עלי רחמים! אמרו לו; עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: 'כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה', (ישעיה, נד, י). אמר; שמים וארץ, בקשו עלי רחמים! אמרו; עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: 'כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה', (ישעיה, נא, ו). אמר; חמה ולבנה, בקשו עלי רחמים! אמרו לו; עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: 'וחפרה הלבנה ובושה החמה', (ישעיה, כד, כג). אמר; כוכבים ומזלות, בקשו עלי רחמים! אמרו לו; עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: 'ונמקו כל צבא השמים', (ישעיה, לד, ד). אמר; אין הדבר תלוי אלא בי! הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה; ר' אליעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא! ...בכה רבי ואמר; יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת! ואמר רבי; לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן 'רבי'! (עבודה זרה, דף י"ז).

מתוך התהומות, השאול, מתוך מצבו הנמהר, המדורדר, נודעזע לפתע אלעזר בן דורדיא בעקבות הערה אגבית; 'כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלים אותו בתשובה'. לפתע, הוא שם לב לאן הידרדר, להיכן נפל. פתאום הוא חש את מעמסת החטא העצומה הרובצת על כתפיו. ראה זאת, כמעט והתייאש, כמעט וויתר על התשובה; משא כזה לא מוחים במחי יד, כהרף עין.

אולם, עדיין, ברגע של נצנוץ מזהיר, של ערנות, ביקש בכל זאת לנסות את מזלו, לבקש מכוחות גדולים יותר שיבקשו עליו רחמים. הוא פנה ליקום הגדול ולכל צבאיו בבקשת רחמים. פְּנִיָּה זו מבטאת את פניית האדם

המיואש, המדוכא, המתייסר, לכוחות גדולים מן המשא הרובץ עליו, בכדי שהם, מלמעלה, יסירו את המשא הזה בכוחם. אדם מיוסר מבקש למצוא את תנחומיו במקומות גדולים, באידיאלים חובקי כל, בעוצמות גרנדיוזיות. האדם רואה את עַרְמוֹת החטאים שהוא סוחב עמו ונתקף חלחלה, אין לו שום סיכוי! זה גדול ממנו! מדוע הוא מבקש עזרה מאחרים? משום שעזרה זו 'מטילה את האשמה' על כוחות גדולים יותר. האדם מתפטר מן הכובד של החטאים בכך שהוא 'מסביר' את עצמו, 'מצדיק' את עצמו. הוא מבקש להראות עד כמה הפסיכולוגיה שלו סבוכה, עד כמה המצבים והמקומות שבהם הוא היה מושלך השפיעו עליו לרעה, הוא מנסה לגמד את אחריותו, לגמד את החטא.

האדם מנסה לגמד את חטאיו כאשר המניע שלו זה הפחד מן החטא, הפחד מן האוטוביוגרפיה שלו, הרתיעה ממראהו, מצורתו, מהבעתו. האדם מפחד מן החטא משום שהחטא מסרס את אישיותו, מאיים עליה. בשל כך, הוא מנסה 'להתפטר', 'לחפש אשמים', 'להצדיק' את עצמו, 'להסביר' למה הוא חטא. כל אלו נובעים מכך שהאדם עדיין לא וויתר על יוהרתה של אישיותו ועל הרצון להעמידה במרכז. האדם מחפש לנקות את אישיותו, לא את חטאיו. הסברים מעין אלו יוכלו אכן למרק את אישיותו.

אלא שאט אט נוכח אלעזר בן דורדיא שתשובה זו איננה תשובה אמיתית, שכל אלו שהוא פנה אליהם בבקשת רחמים 'אינם נענים' לו. לפתע הוא שם לב שהניסיון 'להסביר' ולהצטדק הוא בעצם ניסיון לחמוק מאחריותו, ניסיון לשמור על הגאווה של האישיות. בהבזק הכרה מסנוור, פתאום הוא שם לב שאין הדבר תלוי אלא בו. אם בכוונתו לעשות תשובה אמיתית, אזי הוא חייב 'לוותר' על אישיותו, הוא חייב לדחות את ההצדקות והנימוקים, הוא חייב 'להודות' בחטא, בכל עוצמתו. לא הניקוי של אישיותו משיירי חטא חשוב לו, אלא ניקוי החטא בעצמו. לא הבניין הגבוה של האישיות, הביוגרפיה המסעירה, אלא ההחלטה, כאן ועכשיו. אין הדבר תלוי אלא בי!

כשהבזיקה תשובה זו בהכרתו וכשכבשה את תודעתו, יצאה נשמתו. ניתן לראות זאת בשני אופנים שהם אחד; תשובה זו שהיא תשובה מאהבה, תשובה של חובה, 'עקרה את האישיות' הקודמת שלו, 'הוציאה את

נשמתה' של האישיות. בתשובה זו 'האישיות' כבר לא שיחקה תפקיד. אבל, הרבה יותר מכך, 'יציאת הנשמה מיד אחר התשובה מסמלת את העובדה שהתשובה קבילה באותה מידה גם אם היא תשובה של כמה דקות. האורך של התשובה, העומס שלה, ה'הרים וגבעות' הסובבים אותה, המבקשים רחמים, כבר אינם רלוונטיים. כשכבר לא מדברים על ביוגרפיה, על יוהרת האישיות, על העמדתה במרכז, התשובה איננה 'לוקחת הרבה זמן'. תשובה זו הרבה יותר קצרה ותמציתית. בעוד ש'תשובה מיראה' צריכה להעלים ולהשכיח את האלמנטים של החטא, בעוד שהיא מדשדשת רצוא ושוב בעצמה, במצפוניה, ה'תשובה מאהבה' מסתפקת בכמה דקות של תשובה. היא 'מחליפה' אישיות. היא מעמידה תחת האישיות הישנה, אישיות חדשה לגמרי. תשובה זו היא תשובה של ענווה, אין היא מפתחת מעצמה, להיפך; היא עומדת נוכח עצמה ללא כל פרכוס.

זו בדיוק הערתו של רבי; יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת! תשובה אמיתית איננה זקוקה לזמן ארוך, משום שהיא לא אמורה 'לתקן את הרושם' הרע שהיא עשתה על החברה ועל עצמו. תשובה אמיתית שמקורה בענווה, מבקשת לשנות דרך, לשנות אישיות.

גם הערתו השנייה נוגעת בנקודה זו; לא די שמקבלים אותם אלא אפילו קוראים להם 'רבי'! אם הייתה זו 'תשובה מיראה' אזי הנידון היה נסוב רק סביב 'קבלתה' של התשובה משום שהיא חגה סביב 'תיקון האישיות', או אז, לא ראוי לקרוא לו 'רבי' משום שהוא חוטא לשעבר. אולם מכיוון שתשובתו של אליעזר בן דורדיא הינה 'תשובה מאהבה', אזי בתשובתו הוא יוצר אישיות חדשה לגמרי, הוא מבטל את האישיות הקודמת. אישיות זו וודאי ש'רבי' היא! אף אם התשובה נעשתה בזמן כה קצר, הרי היא קוראת לו 'רבי', אין היא מבקשת לְתוֹת ולדשדש ב'אישיות' הקודמת, היא מבקשת פשוט להחריב אותה מן היסוד, 'להחליף' אישיות.

תשובה זו מבקשת את ענוותנותו של האדם, את הדרתו מן המרכז, את שבירת היהירה הנוקשה של האישיות, שבירת הפחד וההתייחסות, שבירת האגו. תשובה כזו אורכת זמן קצר מאוד מכיוון שהיא יוצרת יש מאין, מבטלת את מה שהיה, מה שהיה אינו כבר רלוונטי מבחינתה, זה שייך ל'אישיות' אחרת. הן אמנם, בני אדם מתבוננים באדם זה כפושע גם לאחר

תשובתו, זאת על סמך קריאת הביוגרפיה שלו, אולם מבחינה רוחנית והלכתית הביוגרפיה לא מעניינת, מה שחשוב הוא השינוי בעצמו, חידוש הדרך.

יג. תשובה של וידוי

כאן מתגלע הווידוי במלוא תוקפו. וידוי מלשון הודאה. הודאה על העבר, על הכשל. 'ומודה ועוזב ירוחם'. האם מסתכם הווידוי בטקסט פורמאלי? האם הוא מוריק החוצה את מה שכלב האדם, את קשייו, את חרטתו, צעריו? - לא רק. הווידוי הוא בעיקר הריסת המבנה ההרמטי והאילי של האישיות. כאשר האדם מתוודה הוא שובר ומנפץ את החומות הבעורות של האגו. הוא מצפצף על האינטואיציה. הוא לא מפחד לומר שהוא חטא. האדם כבר לא מפחד מעצמו, לא סגור באזיקי הפסיכולוגיה שלו. הוא משוחרר, בריא, חופשי. הוא מתוודה ומנפץ את המיתוס. הוא כבר לא מנסה להרשים, לא את אחרים ולא את עצמו. הוא כבר לא מנסה להציג פנים חסודות בפני כל בכדי למסד את הקונסטרוקציה של אישיותו, הוא לא זקוק לכך. הוא כופר במיתולוגיה האגואיסטית העוטפת אותו.

וידוי איננו הורקה של מצפון בפניו של מבין, מקצוען או כומר. הוא לא משמש כתרפיה פסיכולוגית, כתרופה פנימית, לייסורים ולמכאובים, ספיחי החטא. לא מדובר בצרת רבים, בהשתתפות עם אוזניים קשובות המשמשות לכלי מגן ולמשען. וידוי כזה אינו מתוודה, וידוי כזה אינו רדיקלי, הוא לא מוכן 'להודות'; 'הודאת בעל דין'. הוא מפחד מן הפסיעות שלו. וידוי הוא האפשרות של האדם לערוך חשבון נפש נוקב עם עצמו, היכולת שלו לומר 'חטאתי'. האפשרות לנפץ את המיתוס, הפרה הקדושה הגדולה ביותר; האדם. אין פחד, אין מעצורים. יש כניעה, ענווה, בושה ווידוי.

וידוי זה כרוך עם חרטה מסוג אחר לגמרי. חרטה הנעוצה בהבנה הפנימית ש**מצפוננו** של אדם הוא הגורם לו לחטוא. חרטה הבזה לכל המלל הגודש את האמוציות, לכל הביטויים הפתלתלים והגרנדיוזיים המבקשים לטהר את השרץ בק"נ טעמים. חרטה זו עורכת ניתוח באישיותו של האדם.

האדם מתחרט על כך שהוא היה חוטא, הוא לא מתחרט על שעשה חטא, הוא לא מתחרט על הפניות שהובילו אותו לאותו מקום, אלא הוא מתחרט על הפנייתיות שלו באופן כללי. הוא מתחרט על כך שהוא הובס שוב בידי התאוות הקוצפות שלו.

כאשר האדם מתוודה הוא מנפץ את המבנה הגאה של 'אישיותו'. הוא מוכן לומר: 'חטאתי'. הוא מוכן לצאת מכל המערבולת הפסיכולוגית השוצפת אותו והמבעבעת מסביבו, הוא מוכן לבעוט בכל זה ולהתוודות. זו תשובה שלמה. תשובה לשמה. תשובה של וידוי, ענווה, הכנעה ושינוי האישיות, במקום תשובה של ייסורי מצפון ומוסר כליות.

לא לחינם מופיע הווידוי כמכונן אצל הרמב"ם וכמציג ופותח את הלכות תשובה. אין הכוונה שהתשובה איננה מצוה כפי שאולי משתמע מדבריו בפשטות, אלא כוונתו היא שהתשובה מקבלת תוקף וביטוי מהותי בווידוי דווקא. התשובה איננה נעה בערפל, היא קשורה בקשר הדוק עם הווידוי, הווידוי הוא ההוצאה לפועל של התשובה. אקט של הכנעה. כך יש לקרוא את דברי הרמב"ם; 'כשיעשה תשובה וישוב מחטאו' - היינו, כאשר יקיים מצות תשובה, 'חייב להתוודות', זה הוא הפירוט של מצות תשובה, התשובה תצא לפועל באמצעות הווידוי. כאשר הוא מקיים את מצות תשובה הוא חייב להתוודות, בלעדי כך התשובה עצמה איננה יוצאת אל הפועל. ובכן, מבואר שאין כאן רק חובה שהיא תוצאה של התשובה. גם אין הכוונה שהווידוי הוא הטקסט הפורמאלי, החוק של התשובה. גם אין הווידוי ביטוי להלך רוחו של אדם, ואין בו גם מירוט הרגשות. הווידוי הוא אפוא גופה של מצות תשובה. לפיכך הוא מופיע בדברי הרמב"ם בנוסח זה, בתחילת הלכות תשובה, תוך פירוט מלא ומתוך הזכרה ש'כל המרבה להתוודות הרי זה משובח'. הווידוי הוא עצמו הביטוי של תשובה משום שלא מדובר בתשובה חטטנית אלא בתשובה מכוננת. תשובה של ענוה והכנעה. אותה ענוה ושפלות רוח היא היא התשובה.

מעתה, ניתן להבין את כל הנ"ל. מובן היטב מדוע דרכי התשובה מתבטאים בהליכים הגורמים והמבטאים 'שינוי אישיות'. שינוי האישיות הוא מרכזי בהודאה זו, בחרטה של הכנעה, וכפי שהרמב"ם עצמו מציין. מובן מדוע המתוודה ואינו עושה תשובה חשוב כטובל ושרץ בידו.

לווידוי יש כוח, אולם התשובה צריכה לעמוד מאחוריו. וידוי ללא תשובה אינו ניחן בתוקף מהותי, הוא נותר ערל, הוא נותר וידוי של הורקה פסיכית. רק וידוי המכיל את התשובה מסוגל לשאת את מטענו. וכמובן, הווידוי עצמו הוא מרכז התשובה, טבורה.

תשובה, השלכותיה על העתיד וקישרה אל הנבואה

א. עדות 'יודע תעלומות'.

'ומה היא התשובה? - הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשנו עוד, שנאמר; 'יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו'. וכן יתנחם על שעבר, שנאמר; 'כי אחרי שובי ניחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך'. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר; 'ולא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו אשר בכ ירוחם יתום'. (הלכות תשובה, פרק ב', הלכה ב').

הניסוח של הרמב"ם מפתיע ומעניין מאוד. לדבריו, בכדי שהתשובה תהיה שלמה זקוקים ל'עדות' של יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. מין החצנה מוקצנת של ה'קבלה לעתיד'. תשובה מושלמת זו היא תשובה שיש עליה 'ערובה' מלמעלה, תשובה שהיא אפקטיבית בפועל, תשובה שמיגרה לחלוטין את שאריות האבק האחרונות של החטא. תשובה שלמה היא אפוא רק כזו המסלקת את האדם לחלוטין מן החטא המדובר.

אם אין בניסוח זה גוזמת יתר גרידא והבעה חריפה ומוקצנת של רעיון ה'קבלה לעתיד', אם הניסוח הזה מגלם בתוכו תוכן מהותי כשלעצמו, אזי הוא מעורר תהייה ותמיהה מכמה וכמה בחינות. ראשית, אם מקבלים את רעיון הידיעה מראש המובע כאן המבקש לחרוץ את גורל העתיד באופן

מוחלט על ידי התשובה של ההווה, מתעוררת שאלה חמורה; היכן נעלמה הבחירה החופשית של האדם? האם אין כבר אפשרות לחטוא? האם יתכן לומר שאם לאדם יש עדיין אפשרות לשוב ולחטוא לאחר מכן הרי זה משום שתשובתו לא הייתה שלמה? ומה עם הרעיון היסודי של ה'בחירה החופשית'?

שנית, האם כל פעם שאדם חטא בחזרה אחרי התשובה זה מוכיח שתשובתו לא הייתה מושלמת? דברי הרמב"ם גבו הדים רבים בשל כך, הלא כל אדם חוזר ונכשל בחייו, נדירים בני האדם העומדים בתשובתם לגמרי עד סוף החיים, אם בכלל, הלא 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת, ז, כ), על פי דברי הרמב"ם משתמע לכאורה שאם אדם חטא בחזרה אחרי התשובה שלו, מתברר למפרע שתשובתו לא הייתה מספקת ושהוא 'לא יצא ידי חובת' תשובה. ועניין זה תמוה מאוד, הרי כבר אין מקום לתשובה, היא כבר כמעט ולא יכולה להתגשם, אין לה סמכות, אפשרות. אין תשובה שמסוגלת לבטל לחלוטין את האפשרות לחטוא בחזרה ואין כמעט תשובה שיכולה להיקרא תשובה מושלמת.

וגם מבחינה פסיכולוגית; תשובה, אשר כדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, לו) באה בכדי לרומם את האדם, בכדי לתת לו אפשרות ותקווה, אמונה באיחוי השבר של החטא בכדי שהאדם יוכל להשתנות על ידה, לראות בה תיקון, וכמו שמגדיר אותה רבינו יונה בספרו 'שערי תשובה' כ'מפלט' מן החטא, כנתיב בריחה, כחסד ה' לחוטא, מאבדת על ידי דברי הרמב"ם הללו את כל תוקפה ומהותה. מכיוון שהאדם לא באמת יכול להבטיח לעצמו 'שלא ישוב לזה החטא לעולם' ואיננו יכול לגייס את עדותו של 'יודע תעלומות' בעניין זה משום שהוא נותר תמיד עם אפשרות לחזור לחטא, ומבחינה עובדתית, רוב בני האדם חוזרים אכן יותר מאוחר לחטא, מתברר אפוא למפרע שהתשובה מלכתחילה לא הייתה תשובה מושלמת, אם כן, כל האפקטיביות של התשובה, כל עוצמתה, כל הכוח שלה כלפי האדם, נגזר ונמוג בערפל. התשובה נותרת, שוב, כמעט בלתי אפשרית.

איך אפוא ניתן להבין את דברי הרמב"ם הללו?

ידועים הם דברי בעל 'לחם משנה' בעניין זה; 'ואם תאמר: ואיך יעיד הקב"ה עליו כך, וכי לא נשארה הבחירה בידו? והרי אמרו 'הן בקדושי לא יאמין!' (איוב, טו, טו), ויש לומר דפירושו כך; שבשעה שהוא עושה תשובה צריך שיקבל עליו לעד להשי"ת שלא ישוב לזה החטא לעולם, והוא על דרך 'ואעידה לי את השמים ואת הארץ' (דברים, לא, כח), שמקבל עליו לעדים לשמים ולארץ....'

לדבריו, דברי הרמב"ם אינם מכוונים כלפי ריאליזציה מסוימת של המציאות בעתיד והתגשמות הדברים בפועל, אלא הם מתייחסים לדרישה עכשווית מצד הלכות תשובה המתייחסים להווה ולפעולת התשובה בעצמה. פעולת התשובה בעצמה מחייבת 'קבלת עדות' מעין זו⁴⁶. אין כל הכרח שגילומה של עדות זו תבוא לידי ביטוי בעתיד, יתכן מאוד שהאדם ישוב מאוחר יותר לסורו וזאת על אף שתשובתו הייתה תשובה מושלמת, משום שהעדות הזו איננה אומרת משהו על העתיד אלא מחייבת את ההווה, מגדירה את עצם פעולת התשובה.

באופן דומה מבקש ר' יצחק בלאזר בספרו 'כוכבי אור' לבאר את הדברים, ברוח דברי רבו ר' ישראל סלנטר⁴⁷. כוונת הרמב"ם איננה מכוונת אל העתיד הריאלי אלא על העתיד הקורם עור וגידים בהווה עצמו, בעוצמתה של התשובה עצמה, בצורתה. על פי הגדרתו, 'ידיעת' העתיד האמורה כאן איננה מכוונת לידיעה מוחלטת אלא לידיעה שכלית, היינו, שמצד הישרות והמסלול הנובע מתנופתה של התשובה, חטא זה לא יחזור על עצמו. אמנם, בוודאי יתכן לשנות דרך בהמשך, אולם הדרך עצמה מכוונת מעשים אלו מן הבחינה ההגיונית של סיבתיות דטרמיניסטית⁴⁸.

דברים אלו מתלווים ליחס מסוים אל הזמן. הזמן איננו בהכרח זמן 'השעון', הזמן 'המגיע אחר כך', יש יחס מקורי יותר אל הזמן שמבחינתו ה'עבר' ה'הווה' ו'העתיד' מצטופפים כולם במקום אחד מבחינה ליניארית.

⁴⁶ מן הסתם אין כוונתו לקבלה בדיבור ממש, ולו מן הסיבה הלואית של הוזכר דבר זה בהלכות תשובה, גם שאין מסתבר לומר כן בכוונת דברי הרמב"ם. ברור שהכוונה היא כלפי תוקף מסוים של התשובה.

⁴⁷ כוכבי אור, אות ד'.

⁴⁸ ראו; 'לפרקים' לרי"י ויינברג, מאמר 'מהות התשובה'.

הזמן, מבחינה זו, הוא סוג של חוויה ושל עמידה בעולם. בתוך ההווה 'של השעון' ניתן לחוות גם ממדים של עתיד, ניתן לראות תמונה מסוימת של העתיד, השתקפות מסוימת שלו, כהד ל'עבר' שלו, השתקפות שאינה בהכרח הריאליזציה של זמן העתיד הליניארי והמאוחר יותר מבחינת 'השעון'. מבחינה זו ניתן לומר שהתשובה של ההווה מחליטה ומעצבת את דמות העתיד לחלוטין, העתיד כפוף לסדר של ההווה. העובדה שהאדם יחטא אחר כך איננה רלוונטית מכיוון שהעתיד של 'אחר כך' אינו הנידון כאן.⁴⁹

אלא שפרשנות זו אינה מניחה את הדעת כיאות ועדיין הלב מהסס. סוף כל סוף, אם הרעיון היסודי בדברי הרמב"ם הוא שתשובה שלמה זקוקה למין 'ערובה' לכך שהאדם לא יחטא יותר בחטא זה, לא ניתן להשאיר את הדברים בחיוניות של ההווה, אף אם היא מאוד מפותחת. הלא אחד מחלקי התשובה האינטגרליים הוא ה'קבלה לעתיד', המוזכר בהלכה זו עצמה, בקבלה זו נעוץ לכאורה כל הרוחב והעומק של השלכות התשובה לעתיד, תשובה אמיתית ומושלמת היא בוודאי תשובה כזו שמשפיעה באופן נחרץ על העתיד, כל זה כלול כבר בעצם באותה 'קבלה לעתיד'. ה'עתיד' המופיע ב'הווה', כמסלול, כנטייה, גלום ואצור בתוך ה'קבלה לעתיד' עצמה. כאשר הרמב"ם כותב; 'ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם' הוא לכאורה מנסה לבטא ממד נוסף שלא קיים בגבולות הצרים של ה'קבלה לעתיד', ממד הקשור ב'עדות' או 'ערובה' חיצונית לכך שהחטא לא יִשָּׁנָה ויחזור על עצמו פעם נוספת, כביכול לא מספיקה קבלתו לבד, היא צריכה גם אישור. העתיד נוכח בתשובה לא רק מבחינת ההחלטות ושינוי הדרך אלא גם מבחינת ממד מכריח כלשהו, ממד המתווה דרך ומסלול מסוים כביטוי לתשובה עצמה ולא רק כחלק מן המרכיבים שלה.

⁴⁹ [תפיסות מעין אלו של הזמן הם אלו המופיעות בפילוסופיה של ברגסון (תפיסת הזמן כ'משך'), היידגר (הרואה בזמן את הביטוי לסופיותו של האדם וההיות לקראת המוות), סרטור (הזמן התחוב בראשוניות של ה'אני החושב' הקרטזיאני והקאנטיאני) ועוד, אשר יצרו מושג של זמן שאיננו קשור עם הזמן 'הנצחי' האפלטוני או האריסטוטלי, אלא זמן הקשור למצב מסוים של היות בעולם. ראו גם ב'איש ההלכה' לריי"ד סולובייצ'יק עמו' 92-96 המבקש לבאר בדרך זו את התשובה, וראו 'לפרקים' לריי"ד ויינברג במאמר; מהות התשובה].

אלא, שאם מניחים כן, אם מבקשים להתעקש על משמעות זו בתשובה, אזי בוקעות השאלות הקודמות וצצות בחזרה; אם אכן ישנו ממד כזה, אזי הוא מתנגד לבחירה החופשית, כמו כן, הוא מקטין את סיכוייה של התשובה להיות תשובה מושלמת. איך יתכן לצאת מן הסבך הזה?

דומה שמתגלע כאן ממד מקורי של התשובה ושל מעמדה ומקומה, התשובה איננה רק החלטה לשינוי הדרך, חרטה וצער, אלא היא שייכת להסתכלות שונה על פני הדברים ועמידה אחרת בהוויה. התשובה ניחנת בפרספקטיבה אחרת המאפשרת לה להתבונן על העתיד מנקודת מבט של 'עדות יודע תעלומות', גם אם מבחינה מעשית כל האפשרויות נותרות פתוחות. הדברים דלהלן מבקשים למצוא את הממד הזה בתשובה.

ב. 'מצות' תשובה

הרמב"ם כותב; כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא'. (הלכות תשובה, פרק א', הלכה א'). במאמר הקודם ('מהותה של תשובה ואופייה של החרטה') נידון הקושי הגדול הטמון בדברי הרמב"ם. מדברי הרמב"ם משמע שאין מצוה לשוב בתשובה, יש מצוה להתוודות כאשר שבים בתשובה, אולם, התשובה עצמה איננה מצוה. והדבר תמוה מאוד. איך יתכן לומר שאין מצוה לשוב בתשובה, הלא הדברים מפורשים במקרא בכל מקום, (ראה לעיל)?

דומה שמפתח גדול להבנת הדברים נעוץ בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק ז', הלכה ה'). הרמב"ם כותב; 'כל הנביאים כולן צוו על התשובה'. הוא כותב בפירושו שיש מצוה לשוב בתשובה ושכל הנביאים ציוו עליה. אולם הדברים תמוהים. אם אכן, ישנה מצוה לחזור בתשובה, מדוע המתין הרמב"ם עד לפרק שביעי בהלכות תשובה בכדי לומר זאת? הלכה זו הייתה צריכה להיחקק בראשית הלכות תשובה, ככותרת. מדוע המתין הרמב"ם עד פרק שביעי?

אלא שיש לעמוד על הניסוח המיוחד שהרמב"ם טבע בהלכה זו. הוא ייחד את מצות התשובה לנביאים דווקא, 'כל הנביאים ציוו על התשובה'. בשום מצוה אחרת לא פוגשים את הביטוי הזה. מצוה, באופן כללי, היא מצוה ככל מצוות התורה, היא מתחייבת בגלל שהיא מצוה, אין כל טעם, לכאורה, לייחס אותה לנביאים. מדוע הרמב"ם רואה צורך במצות תשובה דווקא לייחס אותה אל הנביאים? הלא אין לומר שהרמב"ם בא בסך הכל לחדד ולהדגיש את העוצמה של מצות תשובה בכך שכל הנביאים ציוו עליה, מה שהופך אותה לרצינית ובעלת משקל, זה היה סביר אילו היה הרמב"ם מדבר קודם כל על עצם המצוה, מציג אותה כחוק, ולאחר מכן מביא מדברי הנביאים בכדי לחזק את שורשיה ואת יישומה, אולם, הרמב"ם מביא זאת בצורה ראשונית, הוא לא אומר שהנביאים 'חזקו' את התשובה, הטיפו, הוכיחו או דיברו למענה, אלא הוא אומר שהם אלו ש'ציוו' על התשובה. ניסוח זה מאוד מוזר.

כנראה שעל פי הרמב"ם מצות תשובה איננה מצוה ככל תרי"ג מצוות והיא לא חיוב ככל חיוב אחר בתורה, מצות תשובה היא מצוה על פי הנביאים, היא מצוה שמקור החיוב שלה הוא בדברי הנביאים ולא דיני התורה עצמה, הנביאים הם אלו שכביכול 'חזקו' את המצוה הזו. מבחינת דיני התורה עצמם אין חיוב אלא להתוודות והנביאים הם אלו ש'חידשו' את מצות התשובה בעצמה. כאשר הנביאים מדברים על התשובה לא מדובר בהטפה, בתוכחה או בהמרצה גרידא לקיום המצוה, אלא ביצירת מצוה חדשה.

אולם יש לדקדק עוד יותר בעניין זה. מצוות שמחוקקים הנביאים, כפי שהן מוגדרות בהלכה, הן מצוות לשעה, אין להם תוקף מוחלט לכל הדורות, וזה בניגוד למצוות עצמן; 'דבר ברור ומפורש- בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת... הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מישראל בין מן האומות ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממושה, או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה... (רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק ט',

הלכה א'). '...אם כן, למה נאמר בתורה 'נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצוונו' (דברים, יח, יח)? -לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה, כמו שאמר האחרון שבהם; 'זכרו תורת משה עבדי' (מלאכי, ג, כב). וכן אם ציוונו בדברי הרשות, כגון, לכו למקום פלוני או אל תלכו, עשו מלחמה היום או אל תעשו, בנו חומה זו או אל תבנוה, מצוה לשמוע לו. והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים, שנאמר; 'והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנוכי אדרוש מעמו' (דברים, יח, יט). (שם, הלכה ב'). '...וכן אם יאמר לנו הנביא, שנודע לנו שהוא נביא, לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או על מצוות הרבה בין קלות בין חמורות **לפי שעה**, מצוה לשמוע לו, וכך למדנו מחכמים הראשונים מפי השמועה, בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה, כאלוהו בהר הכרמל, שמע לו, חוץ מעבודה זרה. **והוא שיהיה הדבר לפי שעה**. כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרה והמקריב בחוץ חייב כרת. ומפני שהוא נביא מצוה לשמוע לו, וגם בזה נאמר, 'אליו תשמעו' (דברים, יח, טו). ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו, נעקר מה שכתוב בתורה 'פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה' (דברים, יב, יג)? היה אומר, לא, אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שציווה משה, אבל אני היום אקריב בחוץ בדבר ה', כדי להכחיש נביאי הבעל. ועל הדרך הזאת, אם ציוו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם. ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם, מיתתן בחנק. שהתורה אמרה 'לנו ולבנינו עד עולם'... (דברים, כט, כח). (שם, הלכה ג').

מצוה מדברי הנביאים מגלמת אפוא, על פי גדרי ההלכה, אחת משלוש אפשרויות; או שהיא לא באמת 'מצוה' משל הנביאים אלא רק תמריץ ותוכחה לקיים את המצוות הקיימות כבר ולהזהיר מפני העבירות, או שהיא מצוה שחידש אותה הנביא עצמו מדברי הרשות מצד התורה בעצמה, או איסור מן התורה שהוא מבקש לבטל **לצורך שעה**. אין מצוה שהנביא מחדש שיכולה להחקק לעד ולכל הדורות, המצוות של הנביא אינם אלא תיקונים ספציפיים והוראות שעה.

כיצד, אם כן, יש להבין את דברי הרמב"ם הטוען שהנביאים ציוו על התשובה? מה הוא ציווי זה? הרי, לא יתכן לומר שזהו 'ציווי' מן הסוג

הראשון, היינו, אזהרה לשמור על דיני התורה, משום שעל פי דברי הרמב"ם לכאורה אין כל חיוב מצד התורה לשוב בתשובה והחיוב אינו אלא חיוב וידוי, מה גם שלא מסתבר לומר שכאשר משתמש הרמב"ם בלשון; 'ציוו על התשובה', הוא מתכוון לאזהרת הנביאים ותוכחתם גרידא, דומה שהמכוון הוא כלפי מהותה של המצוה כמצוה וכיצירה נבואית. אלא שמאידך גיסא גם פשוט שלא ניתן לשייך את מצות תשובה לקבוצת המצוות המתוקנות לשעה, ברור שהתשובה היא מצוה רלוונטית בכל מקום ובכל זמן כמו שאר דיני התורה. אם כן, למה מתכוון הרמב"ם כאשר הוא מדבר על מצות הנביאים לשוב בתשובה?

ופשטות הדברים היא שמדובר לכאורה במצוה שתיקנו הנביאים שהיא מ'דברי הרשות', ולפי הסבר ה'מנחת חינוך' הסבור שעפ"י דברי הרמב"ם אין חיוב מן התורה לשוב בתשובה הדברים מבוררים היטב שלפי דבריו הנביאים הם אלו שייסדו את מצות התשובה, שלא היתה קיימת קודם לכן במצוות התורה. אלא שהסבר זה קשה ביותר משום שהוא מניח את התשובה כ'דברי הרשות' מן התורה. והרי לכאורה אין יותר חיוני ממצות התשובה, ובכל זאת היא שייכת ל'דברי הרשות', איך שייך אם כן שהנביאים יפקיעו את מעמדה זה? הלא בוודאי שיש עניין לחזור בתשובה, ועניין זה בוודאי ובוודאי גם קיים בדיני התורה, ולא מסתבר שהנביאים יהפכו זאת למעמד של 'מצוה', הלא עד כמה שהיא מצוה מדברי הנביאים היא גם מצוה מן התורה! האם שייך לומר על התשובה שהיא מ'דברי הרשות'? -אם לא נתפרש מעמדה כמצוה בתורה עצמה, כדברי ה'מנחת חינוך', הרי זה דווקא בגלל שתשובה לא מנהירה את עצמה בצורה של ציווי, אבל זה לא בכדי לומר שאין חיוב של תשובה, אלא שהחיוב של התשובה לא יכול לבוא לידי ביטוי כציווי, אבל, על כל פנים, לא שייך לקרוא לה 'דברי הרשות', כביכול הייתה התשובה במקורה עניין של החלטה אישית. הרי תמוה ביותר להניח כן!

וקושיה נוספת בוקעת ועולה; איך שייך כלל לצוות על התשובה? הלא התשובה היא תהליך מסוים שהאדם עובר, עורך בנפשו, התשובה היא החלטה של האדם לשנות את דרכו, והרי בוודאי שהאדם מחויב לשנות את דרכו, גם בלי שיצטווה על כך, משום שהמערכת של המצוות עצמן הן אלו המחייבות אותו בכך! מדוע הנביאים הפכו תוכחה ואזהרה לשוב

בתשובה, ל'מצוה' או, ליתר דיוק; בַּמָּה הם הפכו את התשובה למצוה? איך תוכחה ואזהרה נבואית המכוונת אל האדם נהפכה ל'מצוה'? שייך להחיל את הקטגוריה של מצוות על מעשה מסוים ועל תקנה חדשה, אבל איך שייך להחיל זאת על עשיה המתחייבת לפני הכל? עשיה שהיא בעצמה התוכחה והנבואה של הנביא? התשובה, מעצם מהותה, היא תוכחה והמְרָצָה לקיים את המצוות, איך אפשר להפוך תוכחה למצוה?

דברי הרמב"ם שהתשובה היא מצוה שציוו הנביאים טעונים אפוא ביאור ומרוק יסודי. קשה מאוד להניח שתשובה מהווה 'חידוש' של הנביאים. התשובה הרבה יותר יסודית ובסיסית מכך, היא לא ממתנה לציווי הנביאים. קשה מאוד לחשוב ש'מצות' התשובה היא מצוה נבואית ולא מצוה ממצוות התורה. אלא אם כן היא 'עניין' רצוי בתורה עצמה, אבל במובן זה היא אמורה להישאר במעטפת זו ולא לשנות צורה ל'מצוה', בכך לא עלה שום דבר ברמתה, החיוב הוא אותו החיוב, העוצמה של התשובה היא אותה העוצמה, העובדה שחוקקו זאת כמצוה איננה מעלה ולא מורידה כלום ביחס לדרישה שהיא דורשת. וסוף כל סוף, מה היא כוונת הרמב"ם ביחסו את התשובה לנביאים?

ג. נבואת משה ונבואת נביאים

לשם הבנת העניין יש לגשת לגוף ההלכה. על פי הדברים הנ"ל ישנו חילוק מהותי ויסודי בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. המצוות שבאו בנבואת משה תקפות לדורות ואילו אלו שבאו באמצעות נבואת הנביאים תקפות רק לשעתן. ומן הצורך להבין מה הוא החילוק המהותי שבין המצוות שבאו בנבואת משה לבין המצוות שבנבואת שאר הנביאים.

יש להקדים. ידועה קושיית בעל 'מנחת חינוך' (מצוה תקט"ז אות ב') השואל שמכיוון שיש דין שכל העובר על מצות נביא חייב מיתה בידי שמים, אם כן יתחייב כל אדם העובר על אחת ממצוות התורה מיתה בידי שמים שהרי כל מצוות התורה הן נבואתו של משה רבינו, ואם כן, כל אדם העובר על אחת מן המצוות נחשב כעובר על דברי נביא?

אלא שברור שישנו חילוק מהותי בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, חילוק מהותי שאחוז ואדוק בעצם אופייה של הנבואה ובסגנונה, חילוק הגורם להבדל בין המצוות שציווה משה למצוות ששאר הנביאים מצווים. דין מיתה בידי שמים הוא דין המכונן דווקא למצוות שמצווים הנביאים משום שמצוות אלו נחשבות כ'מצוות נביא' בשמן ובחלותן, המאפיין של כל אותן מצוות הוא דווקא בכך שהן דברו של הנביא, אולם המצוות שמשו ציווה בנבואתו הינן מצוות השייכות לממד בפני עצמו, מצוות השייכות לממד שנפרד משם הנבואה שעליהם, הגורם המהותי והתוכן המחייב את אותן מצוות אינו העובדה שמצוות אלו הינן 'דבר הנביא' אלא מה שהמצוות הללו הן תורה ושהן קשורות למערכת רחבה של חוק, והן אמנם, הן נתגלו ויצאו לאור על ידי דברי הנביא, אולם מלכתחילה, מצד מהותן, הן שייכות לקטגוריה נפרדת מדברי נביאים באופן כללי, הן שייכות למערכת הספציפית של החוק.⁵⁰

לשם הבנת הדברים יש לחלק בין 'קבלת מצוות' לבין 'עשיית המצוות'. לדוגמא; גר שמתגייר חייב לקבל על עצמו עול תורה ומצוות, האם ניתן לומר שאם באיזה שהוא זמן לאחר שהתגייר עבר על אחת ממצוות התורה, גירותו מתפרקת? -וודאי שלא. כמו כן, עם ישראל קיבלו את התורה במעמד הר סיני, האם העובדה שמאן דהו מישראל עובר על מצוות התורה מגמדת מאותה 'קבלה' בהר סיני? -גם לא. ברור שישנם שני חלקים במצוות, חלק של 'קבלת המצוות' באופן כללי, וחלק של החובה הספציפית לשמור את המצוות, לעשות ולקיים אותן. מצד אחד כל אדם מישראל 'מושבע ועומד מהר סיני' כלשון חז"ל, היינו, כל אדם מישראל מחויב בעול תורה ומצוות, ומצד שני ישנו חיוב לקיים זאת בפועל.

יש חוק מצד אחד, שהוא חוק כללי הנקבע כמערכת מחייבת, כסמכות המכתיבה נורמות, ומצד שני, יש את הציות עצמו, את ההיענות לחוק. החוק קיים כמנגנון אידיאלי של נורמות, של מצוות, דינים, משפטים וכו', ואילו חובת הציות כרוכה עם החלטתו הספציפית של אדם ועם הכרעותיו הערכיות, ושני מישורים אלו שונים זה מזה באופן מהותי. כמו במערכת

⁵⁰ הסבר זה נקט גם ר"ד סולובייצ'יק במאמרו 'מה דודן מדוד', (בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 66-67).

של מדינה, למדינה יש מערכת של חוק, של מחוקקים, של בתי משפט, הקובעים את החוק השורר באותה המדינה, ומאידך גיסא, קיים המישור של ההיענות לחוק הזה מצד האזרחים. מבחינת המדינה, כל אחד ואחד מן האזרחים מחויב לקיים את החוק, לציית, ואם האזרח איננו מציית הוא גורר אחריו שורה שלמה של עונשים וסנקציות, והוא נחשב פורע חוק ועברייני, אולם מצד האזרח עצמו יש מקום לדון בעניינים אלו, האזרח יכול לשאול את עצמו שאלות מוסריות וערכיות עצמאיות, שפעמים רבות, לדעתו, נוגדות את מסקנות החוק, וכאן נוצר קונפליקט וחיתוך בין המערכת של החוק המדיני לבין ההתחייבויות שהאזרח מצד עצמו עושה ומקיים.

כך גם בדיני התורה. יש חוק שמבחינה אידיאלית הוא המחייב. חוק זה קשור ל'קבלת עול תורה ומצוות' באופן כללי, גר שמתגייר 'מקבל' על עצמו להיות מצוֹנָה בחוק זה, להתאזרח בחוק זה, כל יהודי 'מושבֵּע ועומד מהר סיני' על חוק זה, הוא מחויב בו מלידתו. אולם, מאידך גיסא, ישנו רובד אחר, הרובד הערכי והמהותי החודר לעשיה הפרטית של האדם מעבר לחוק, מה שמחייב אותו מבחינה אישית, ממריץ ומוכיח אותו להיענות לחוק בפועל, לציית, לקיים. גם 'אזרח', גם אדם שקיבל על עצמו עול תורה ומצוות יכול עדיין לעבור על המצוות בלא להפר עדיין את 'קבלת תורה ומצוות' שהוא מחויב בה מלכתחילה. במובן זה, אף שישאל חטאו אחרי מעמד הר סיני בחטא העגל וכיו"ב, מכל מקום, עדיין, עצם הקבלה שקיבלו על עצמם במעמד הר סיני באמירת 'כל אשר דיבר ה' נעשה' קיימת ועומדת. ההתחייבות לקבל את התורה קיימת גם אם לא מיישמים אותה בפועל, ההתחייבות והיישום הם שני דברים שונים זה מזה במהותם.

המצוות כולן שייכות למערכת הכללית של החוק, לחוק 'המדיני', לחוק האידיאלי המחייב את כולם מצד המנגנון של המערכת. חוק זה הוא החוק שנחקק על ידי נבואתו של משה רבינו, הוא תופס שם לעצמו כחוק וכחפצא של תורה. לעומת זאת, ה'מצוות' שמצוים הנביאים מתייחסים לאספקט אחר לגמרי של ציווי, לא מדובר על חוק במובן האידיאלי של המושג, לא מדובר על המערכת, על המנגנון, על מה שמחייב מבחינה אזרחית, אלא מדובר על ציווי מעבר לחוק, ציווי המכוון לאינדיוידואל,

לאדם היחיד, להכרעות הספציפיות של האדם. החוק עצמו, -נבואת משה רבינו-, שייך למערכת של 'קבלת מצוות', ואילו ציווי הנביא שייך למערכת של יישום המצוות בפועל.

בעוד שפעולת החקיקה עצמה היא פעולה אידיאלית, 'כתובה', חקוקה עלי ספר, היישום שלו תלוי בחיים האישיים של האדם, בהחלטותיו ובהכרעותיו. אלו הם אפוא דברי הרמב"ם; אחרי שהוא הסביר שנבואת משה והמצוות הם דברים נצחיים ובלתי משתנים, משום שהם 'חוק', משום שחוק הוא חקוק ומהוקצע, קבוע ועומד מעצם טבעו, אין הוא נתון לתמורות ולשינויים משום שהוא מבטא אמירה כללית ואידיאלית, ממשיך הרמב"ם לשאול, אם כן, מדוע יש צורך בנביא? הלא אם החוק כבר קיים, מה שנותר לאדם הוא ליישם אותו, לאמץ אותו, להלך על פיו, מדוע זקוקים לנביא בנוסף לחוק? ותשובת הרמב"ם הראשונה היא שהנביא 'לא לעשות דת הוא בא, אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה, כמו שאמר האחרון שבהם זכרו תורת משה עבדי'. אכן, הנביא לא בא לחקוק, הנביא לא בא להמציא מצוות חדשות, אלא הוא מבקש להוכיח את העם, להטיף ולהזהיר על המצוות הקיימות כבר, הנביא מדבר אל הפן האישי המכריע, המחליט, המיישם, הוא לא מדבר על מערכת החוק האידיאלית אלא על היישום המעשי, הוא תובע את היישום, דורש אותו, מטיף למענו.

אמנם, עניין זה צריך ביאור נוסף ותוספת הסבר, לכאורה הממד של היישום, הממד הפרקטי של ההיענות בפועל, היא דרישה המופנית אל האדם עצמו, אליו באופן אישי, ודרישה זו נובעת מעצם ההווה של החוק, חוק דורש יישום, אפליקציה, עצם העובדה שיש חוק זה גם דורש מן האדם ליישם את החוק ולאמץ אותו. מדוע אפוא צריך נביא? בין כך ובין כך האדם מחויב להיענות לדרישותיו של החוק, אחרת, הוא עובר על החוק. במילים אחרות; מדוע צריך שני ציוויים, אחד על החוק עצמו, ואחד על יישום החוק, הלא אותו ציווי שמצַנֵּה את החוק בעצמו מצַנֵּה גם כן את יישומו? הן אמנם ישנם שני חלקים ביחס לחוק, החלק האידיאלי הַחֻקִּיק, והחֻלָּק של היישום, אבל הציווי הוא אותו ציווי, החובה לשמור שבת איננה זקוקה לשני ציוויים -גם ציווי אידיאלי על שמירת שבת וגם ציווי ליישם את שמירת השבת, שהרי אותו ציווי אידיאלי המורה שחייבים

לשמור שבת והמצביע על המקום החוקי של שמירת השבת הוא זה שמצווה ממש באותה המידה על יישום שמירת השבת בפועל. התפקיד של הנביא נראה לכאורה מיותר. מה פשר דברי הרמב"ם האומר שהוא בא 'לצוות על דברי התורה'? מה העניין בכך? מה הוא מוסיף? האם התפקיד של הנביא הוא רק להטיף? להוכיח בשער? בוודאי שלא, הרי הנביא 'מַצְוֶה' ממש! והשאלה נשאלת; מה הוא מַצְוֶה?

ד. אופיו של החוק

בכדי לבאר את העניין יש להקדים ולשאול; מדוע זקוקים לחוק? הלא ה'טוב' ו'הרע' לא מותנים ולא תלויים בקיומו של חוק, אסור לרצוח גם אם לא היה 'חוק' המַצְוֶה על איסור רציחה, אסור לגנוב גם אם דבר זה לא היה מפורש, לא היה נחקק ולא היה נאכף, מדוע, אם כן צריך חוק? מה הוא מוסיף? - ההכרעות הערכיות של האדם והחלטותיו תלויים בו באופן אישי, תלויים בהכרה המוסרית שלו, במה שהוא מכיר כטוב וכרע, במה שהוא מזהה כערך. באם הוא מזהה את ערכיו אין כל טעם לחוק, האדם עושה לבדו את מה שהוא מכיר כטוב ורע, הוא לא זקוק לחוק משום בחינה.

מבחינה מדינית מקובל לראות בחוק מנגנון השומר על החברה. אילולא החוק, 'איש את חברו חיים בלעו', הייתה מתהווה אנרכיה. אנרכיה הייתה גורמת לאנדרלמוסיה ולרמיסת כל ערך על ידי בני אדם. מכיוון שישנם עבריינים, וברמה הגבוהה יותר, מכיוון שלכל אחד יש ערכים אחרים, ערכים משלו, מכיוון שיש ניגודי אינטרסים בין בני אדם, כל אחד שואף למשהו אחר והשאיפות המנוגדות הללו פוגעות באחרים, לכך חייבים מנגנון חוקי ומדיני שיקבע איך צריך להתנהג ויקבע אכיפה על כך. החוק הוא האינטרס המובהק של החברה כחברה, של חברה המבקשת להגן על עצמה כחברה, חברה המבקשת שלא להזיק לעצמה. בחברה חייבים חוק בכדי שִׁישְׁמְרוּ האינטרסים של כולם, או האינטרסים של בעלי הכוח, אם אין חוק אזי כל אדם עושה מה שברצונו וכך נוצרות מריבות בין בני אדם,

נזקים ואסונות. החוק הוא הערובה לקיום החברה, לקיומם באופן תקין של אנשים בקבוצה אחת.⁵¹

תפיסה זו של החוק היא התפיסה התועלתנית של החוק. החוק נמצא בכדי לשרת את האדם, אין לו דבר וחצי דבר עם ההכרעה המוסרית והערכית הספציפית והעניינית, הוא נוצר בכדי לשמור על האינטרסים המשותפים של חברה, הן מפני עברייני מוסר ופורעי סדר שאינם קשובים לערכים כלשהם ובכך מזיקים לאחרים, והן מחמת ניגודי הערכים הקיימים בין תפיסות עולם שונות. החוק הוא אפוא האפשרות הפרקטית לחיות בחברה בצורה מתוקנת.

אולם, תפיסה זו של החוק איננה תפיסה אפשרית לכאורה ביחס לחוק התורה. אם החוק אינו אלא 'אמצעי' בכדי לייצב את החברה, להכניעה לערכים מסוימים, לשרת את האינטרסים הכלליים של החברה היהודית, אזי אין בו בחוק זה כל מחייב מבחינה ערכית. חוק כזה שהוא רק 'תועלת' ו'אמצעי' לחברה, שהוא רק אינטרס משותף, הוא לא חוק בעל ערך מבחינה ערכית, מוסרית או דתית. חוק כזה הוא בבחינת עבודת ה' 'שלא לשמה', אין הוא יכול להיות המתווה של המבנה האידיאלי של החוק הדתי.⁵²

החוק הדתי, במהותו ובהווייתו היסודית, אינו נתפס כאמצעי למטרה גדולה יותר, איננו נתפס כתועלת לחברה ולכלל. החוק הדתי נתפס בתודעה הדתית כמחייב ערכי מבחינה ראשונית, כהכרעה מוסרית יסודית, כמטרה, כתכלית. חוק שהוא רק אינטרס בכדי לדאוג לתועלת מסוימת, חסר את כל האלמנט המחייב מבחינה ערכית, שהוא כל כך יסודי וכל כך

⁵¹ [למעשה, תפיסה זו, שהיא התפיסה החילונית והמדינית הקלאסית למושג החוק, היא התפיסה היסודית של תומס הובס המזהה ביסודו של החוק את ההתנגדות שבין בני אדם. 'אדם לאדם זאב'. תפיסה זו מלכתחילה מבססת את עצמה על הניסיון 'לסדר את הטעון תיקון', ולא על ניסיון ערכי ומוסרי ראשוני, לפיכך הוא שיח של 'זכויות' ולא של 'חובות'].

⁵² [טעות זו בתפיסת החוק הדתי היא טעותו הפטאלית של שפינוזה ב'מאמר תיאולוגי מדיני', ביחס למהותו של החוק הדתי. מבחינתו, החוק הדתי אינו אלא 'שוט להמונים', אמצעי להחזיק את המון העם בידי האינטרסים הדתיים. תפיסה זו מנוגדת לחלוטין לכל אורח החיים הדתי והווייתו].

ראשוני ביחס לחוק הדתי. שמירת שבת אינה נתפסת כמנגנון של חוק מסדר, כאמצעי לשמור על החברה, כאמצעי לשמור על אינטרס דתי. שמירת שבת נתפסת מלכתחילה כערך תכליתי, כמטרה, כציווי מצד עצמו, לצורך עצמו. התפיסה היסודית של החוק הדתי היא תפיסה הרואה בחוק זה מטרה 'לשמה', עבודת ה' 'לשמה'.⁵³ ועובדה זו מצריכה ביאור כנ"ל. אם החוק הוא עצמו המטרה, אם החוק הוא הערך מצד עצמו, מחייב מצד עצמו, מדוע הוא צריך להתגלם בדמות 'חוק'? מדוע הוא צריך להיות כבול למסגרת סגורה וחתומה בעצמה, מסגרת שמשמעותה בכך שהיא ממוסגרת, חוקית ואוֹכֶפֶת? הלא אם המצוה היא ערך כשלעצמו, אם החוק הוא משמעותי מצד עצמו, מצד שהוא כשלעצמו ערך עצמאי ועומד מאליו, מדוע יש צורך במסגרת של חוק? מה החוק מוסיף?

יתירה מזו יש לתמוה, לא רק שהחוק הוא מיותר, אלא מבחינת הרובד של עשיה 'לשמה', החוק מגמד את הערכים ואת תוקפה הרחב של ההכרעה המוסרית, החוק ממסגר את הערך, כובל אותו במסגרת צרה וחתומה, קרה ופורמאלית, הוא מאבן את הערכים, מערטל אותם, הופך אותם לצרי אופקים, קודרים, צוננים, יבשים ונטולי חיות.⁵⁴ לכאורה, כל זה מיותר, יש

⁵³ כל היהדות, שהיא יהדות ההלכה מבובהק ואיננה מיוסדת על תאולוגיה או רעיון אידיאלי אחר, הינה דת הרואה בחוק דבר מה ראשוני, ערכי מצד עצמו. כל מצוה איננה נתפסת כאמצעי לחינוך או להתדרת ערכים חיצוניים לחוק, החוק הוא בעצמו הערך. ראו מורה נבוכים, חלק ג', פרק נ"א; 'דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות, אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציוויו יתעלה, ולא תעסוק בענייני העולם הזה, כאילו אתה עוסק בו יתעלה ולא בזולתו'. על פי דברי הרמב"ם מטרת המצוות היא המצוות בעצמן, העיסוק במצוות הוא תכליתי בפני עצמה, אין הוא אמצעי להגשמת מטרה אחרת, וכמו שכותב הרמב"ם בפירושו המשניות בהקדמה לפרק 'חֶלֶק', לעשות את האמת מפני שהיא אמת. עניין זה המגיע אחר כל פרקי 'שעמי המצוות' שבמורה נבוכים, מורה ש'שעמי המצוות' אינם אלא תיאור הסטרוקטורה היסודית של המצוות, אבל מטרתן ותכליתן של המצוות הוא בכך שהן חוזרים אל עצמן, שהן הערך מצד עצמן. אלמנט זה של המצוות נעדר לגמרי מ'מאמר תיאולוגי מדיני'.

⁵⁴ ביקורת זו היא הביקורת העיקרית של התפיסה הנוצרית על היהדות, שבמבחינה זו הינה הפוכה לחלוטין מתפיסת היסוד של היהדות. הנצרות מבוססת על ביטול ההלכה והחוק דווקא מסיבה זו, היא ביקשה לערוך הפרדה מהותית בין 'האות' לבין 'הרוח', משום ש'האות', התפיסה ההלכתית, החוקית, מגבילה את הרוח, החוק הופך את הרוח ל'מצות אנשים מלומדה', לאקט קר ונבוב, ריק מתוכן. הנצרות קובלת כביכול נגד הניוון שבחיי ההלכה, משום שחיי ההלכה מקבעים ומדכאים את הרוח. ואכן, הנצרות איננה מבוססת על חוק ועל הלכה, אלא על ה'רוח', על אידיאל של דביקות, אידיאל המנותק ממערכת חוקית פורמאלית כלשהי, המעשים המלווים את

להותיר את הערכים לעצמם, להותיר את ההכרה המוסרית לעצמה, ולא לנסות לעטוף ולקטוע אותה בתוך קיתות מקובע ואדוק של פורמאליות חוקית, ניסיון זה רק מַעֲוֶה וּמְרַשֵּׁשׁ לכאורה את דמותם של הערכים ושל ההכרות המוסריות.

מכיוון שהמצוות הן מטרה כשלעצמן, וכל תכליתן נעוצה בהן, בעצם העשייה, בעצם הפעילות הזו, ולא כתכלית וכאמצעי למען מטרה אחרת, יש לתור לכאורה אחר המשמעות שלהן כחוק, לא פְּסִיבָה לחוק זה, לא באמצעי החינוכי שלו, לא בחוסנו לתפוס המונים תחת שרביטו, שהרי כל אלו הם אמצעים ולא תכליות. המשמעות של המצוות כחוק נעוצה בהכרח בעצם המבנה של החוק, בצורה המהותית המיוחדת לו, באופי הראשוני שלו, לא בכישורים המפותחים שלו לשמור על הערכים התכליתיים 'באמת', אלא בעצם הצגת עצמו, בצורתו, במבועו, באופיו. דבר זה מתחייב משום שאם לא כן, החוק הופך להיות אמצעי חינוכי וככזה הוא מאבד את ערכו היסודי. לשמור על ערכו של החוק כתכלית, הרי זה להתבונן בו מצד צורתו, הרי זה לצייר אותו, לחטב אותו, לעמוד על הבעתו וסגנונו.

החוק מהווה פעולה של אובייקטיפיקציה. של חקיקה ורישום. הרוח, כאשר היא נתונה לזרועות עצמה, שרירותית בכנפיה, היא נדה ומעופפת לכל כיוון, אין לה מגבלות, אין לה מעצורים, היא נכנסת לתוך עצמה, מתרפקת על עצמה ודוֹאָה כאוֹת נפשה, אצה במפרשיה, להיכן שהיא זורמת באופן ספונטני. החוק מקרקע אותה, משיב אותה אל הקשיחות של הריאליות, אל החטיבות של האקטואליה, של המציאות.

הביטוי לאופיו של החוק מבואר במדרש; (במדבר רבה, י"ט, א), '...לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא אמר הקב"ה, חוקה חקקתי, גזירה גזרתי, אי אתה רשאי לעבור על גזירתי'. הקול של החוק הוא קול חיצוני, אין הוא נובע מן האדם, אין הוא נובע מן ההזדהות שלו, מן האישור שלו, אין הוא נובע מן המדרג האישי של הערכים שהוא עושה עם עצמו. האופי

האידיאל הזה מבוססים על הרעיון המרכזי של הרוח, על דביקות באידיאה של הרוח, על הכרעה אישית דוגמטית, ולא על מנגנון חוקי פורמאלי. תפיסה זו ממש הפוכה מתפיסת היהדות.

של החוק בא לידי ביטוי בכך שהוא 'ניתן' לאדם כציווי, בכך שהוא לא מתעסק יתר על המידה ב'הבנה' ובהזדהות עם רוחו, אלא הוא מופיע כ'הכתבה', כציווי, ממוסד, ממוסגר, מחוטב. החוק איננו תועלתני, איננו משרת מטרה חיצונית, איננו נובע מהסכמתו של האדם עמו או מהזדהותו עמו.

הקול של החוק הוא קול הנובע מממד החובה. האדם לנוכח החוק, כיש מְצוֹנָה, עומד לנוכח חובותיו, לנוכח ההתנגשות שבינו, בין כל מה שמכיל אותו, שמוכן לו, לבין ממד חיצוני, מכתיב, מורה. כל פרספקטיבה אחרת, שאיננה פרספקטיבת החוק, הינה פרספקטיבה המזוהה בסופו של דבר עם האדם עצמו, עם המוכנות הצרה שלו, עם ההצטנפות העצמית שלו בתוך עצמו, בהסתכלויותיו, בערכיו, במצפונו. החוק מחצין ממד 'חיצוני'. בכך שהוא ממד חיצוני הוא מבוסס על החובה ולא על הזכות, הוא מבוסס על מה 'שראו' להיות, ולא על מה שרוצים שיהיה.⁵⁵

החוק מופיע כן משני הצדדים, יש לו אופי כביכול 'חסר משמעות' מצד עצמו, חסר כיוון, חסר תכלית; וכי מה אכפת לו לקדוש ברוך הוא בין מי שהוא שוחט מן הצוואר למי שהוא שוחט מן העורף? הווי אומר, לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, שנאמר; 'אמרת ה' צרופה' (תהילים, יח, לא). (בראשית רבה, מד, א). החוק איננו מכיל בתוכו 'אמת אחרת', 'ערך גדול יותר', בלתי מובן, רחוק מן הדעה של האדם, רחוק ממה שהוא יכול לתפוס ולהשיג. החוק מופיע מצד עצמו כ'חסר תכלית', כמטרה בפני עצמה, החוק מופיע כחוק בכדי להיות חוק, לא לשם מטרה אחרת. החוק כאן בכדי להחצין אופי ממוסד, בכדי להביע דבר מה, צורה של עשייה, שאיננה נגזרת מתוך ה'הסכמה' של האדם עמה, אלא נובעת דווקא מן התכתיב, מן החוץ, ממקום 'חסר תכלית'.

זה הוא האופי המוחצן של החוק. החובה, התכתיב. יש להבין אפוא שמיסוד של חוק שלא כאמצעי לתכלית גדולה יותר, אלא כתכלית מצד עצמה, רואה בהכרח משמעות יסודית בַּעֲשִׂיהָ בעלת אופי וצורה של

⁵⁵ [ה'חיצוניות' הבאה לידי ביטוי כאן הינה ההד של שבירת הכליות ונתינת מקום לאינסופיות טרנסצנדנטית, דבר זה בא לידי פיתוח בפילוסופיה של לוינס, הרברים זהים למה שהתבאר לעיל על הקשר בין המאמץ לאינסופיות].

הכתבה, של חובה. הגם שההחלטות והערכים מכוננים לרוח מסוימת, שהמעשים נגזרים כפעילות בשטח מסוים, כהגשמה של דבר ראוי, מכל מקום, הצורה בה הם מופיעים היא צורת החוק, החובה, ההכתבה. אף אם האדם מבין בדעתו שאסור לרצוח, אף אם הוא שלם עם זאת, מחובר לכך, זהה עם מצפונו, עדיין, מצד ההופעה של הערך, הוא מופיע כחוק, כ'איסור', כקול חיצוני מחייב.⁵⁶

⁵⁶ חשוב להדגיש שתיאור זה של הוויית החוק איננו אלא תיאור פנומנולוגי של החוק, תיאור המבקש לעמוד על הווייתו של החוק, צורתו, הבעתו, תחום הפעילות הספציפי לו, הגישה שלו אל הדברים, היחס שלו למציאות. אין העיסוק בסוגיה זו מבוסס על נתינת סיבה לחוק, הרעיון שלו מבחינה אידיאלית, תכליתית או תיאולוגית. הדיון כאן מבוסס על כך שמבחינה מעשית היהדות התגלמה באופי של חוק, של הלכה, ביחס לכל דבר, ההלכה מכתיבה את המעשים, מנווטת אותם, ללא כל קשר לשאלת 'טעמי המצוות' או שאלת הסיבות של החוק, השאלה לשם מה נוצר חוק פלוני או אלמוני, החוק מופיע בסופו של דבר בצורה של תכתיב. זו ההווייה שלו, הפינומן שלו, ההבעה שלו. ללא כל קשר לפרטים הספציפיים המבקשים לתהות למה חוק כזה ולא חוק אחר.

מן העניין בהקשר זה להתייחס לשיטתו של הרמב"ם בנושא זה שמאות קולמוסין נשתברו עליה. מצד אחד הרמב"ם מתנגד בחריפות לדעות הרואות במצוות 'חוקים' ללא טעם, ומתעקש על כך שלכל המצוות יש טעם, תכלית וסיבה, ומצד שני הרמב"ם סבור שתכלית המצוות הוא בהן בעצמן, ללא מטרה חיצונית. הסתירה בדבריו ממש נוקבת ובוטתה כשמתבוננים בדברים באופן שטחי.

במורה נבוכים, ג, כו, כותב הרמב"ם; כשם שנחלקו בעלי העיון מבני התורה אם מעשי יתעלה באים בעקבות חכמה, או בעקבות חפץ בלבד ולא מתוך בקשת תכלית כלל, כן נחלקו אותה מחלוקת עצמה בציוויים שצווינו. כי יש מי שאינו מבקש לזאת טעם כלל ואומר שהמצוות כולן באות בעקבות חפץ בלבד, ויש מי שאומר שכל צו ואיסור מהן באים בעקבות חכמה ומכוונת בהם תכלית כלשהי, ושלכל המצוות יש טעמים, ובשל תועלת כלשהי נצטווינו בהן. לכולם יש טעם ואין אנו יודעים את בחינת החכמה בזאת. זאת היא שיטת כולנו, ההמון ויחידי הסגולה. לשונות הכתוב ברורים באשר לזאת; 'חוקים ומשפטים צדיקים' (דברים ד', ח); 'משפטי ה' אמת צדק יחדיו' (תהילים, יט, י). אלה הקרויים חוקים, כגון שעטנו ובשר בחלב ושעיר המשתלח אשר החכמים ז"ל אמרו עליהם במפורש; 'דברים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם, והשטן מקטרג עליהן ואומות העולם משיבין עליהן', (יומא, ס"ז); אין המון החכמים מאמינים שהם דברים שאין להם טעם כלל ולא בוקשה להם תכלית, כי זה היה מביא לידי מעשי שווא, כמו שצינו. אלא המון החכמים מאמינים שיש להם בהכרח טעם, כלומר תכלית מועילה, אלא שהיא נסתרת מאתנו, אם מפני ששכלינו אינם מספיקים ואם בשביל חסרון ידיעתנו. לשיטתם יש לכל המצוות טעם, כלומר שלכל ציווי ולכל איסור יש תכלית מועילה. יש מהם שבחינת התועלת שבהם ברורה לנו, כגון האיסור להרוג ולגנוב, ויש מהם שתועלתם לא התבררה לנו כמו לגבי אלה, כגון איסור העורלה וכלאי הכרם. הללו שתועלתם ברורה להמון קרויים משפטים, ואלה שאין תועלתם ברורה להמון קרויים חוקים. החכמים אומרים תמיד: 'כי לא דבר רק הוא' (דברים, לב, מז), ואם ריק הוא – מכס', (בראשית רבה, א, יד ועוד), כלומר, אין מתן מצוות זה דבר ריק, חסר תכלית מועילה, ואם נראה

לכם בדבר מן המצוות שהוא כזה, אזי החיסרון הוא בהשגתכם. ויודע אתה את הדבר המפורסם אצלנו ששלמה ידע טעמים לכל המצוות זולת פרה אדומה. וכן דברם (של החכמים) שהאל הסתיר את טעמי המצוות כדי שלא יולדו בהן, כמו שאירע לשלמה כאשר לשלוש המצוות שטעמן הובהר. עיקרון זה מיושם בכל דבריהם, ולשונות כתבי הקודש מצביעים עליו.

ובמורה נבוכים, ג, לא, כתב הרמב"ם; "יש אנשים שקשה להם מתן טעם למצוה מן המצוות. רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות. מה שמחייב להם את זאת היא מחלה שהם חשים בנפשותיהם שאין הם מסוגלים לדבר עליה ואין הם מטיבים להביעה. כי הם סוברים שאילו היו המצוות האלה מועילות למציאות זאת, ונצטוו בהן משום כך וכך, אזי כאילו באו מתוך מחשבתו ושיקול דעתו של בעל שכל. אבל אם הן דבר שאין מושכלת לו משמעות כלל, ואין הן גורמות תועלת, אזי הן באו בלי ספק מן האל, כי אין מחשבתו של אדם מביאה לדבר מזה. בעיני חלשי שכל אלה, האדם הוא, כביכול, שלם יותר מיוצרו, מפני שהאדם הוא אשר אומר ועושה מה שמביא לתכלית כלשהי, והאל אינו עושה זאת, אלא מַצְוֶה עלינו לעשות מה שעשייתו לא מועילה לנו, ואוסר עלינו מה שעשייתו לא מזיקה לנו, הוא נעלה מאוד (ממה שמייחסים לו) ! הדבר שונה. כל הכוונה היא להועיל לנו, כמו שהסברנו את דברו 'לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה' (דברים, ו, כד), ואמר; 'אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה' (דברים, ד, ו). הרי שאמר במפורש שאפילו החוקים כולם מורים בעיני כל האומות שהם בחכמה ותבונה. אילו היה דבר שאין יודעים את טעמו ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע יאמר על המאמין בו, או העושה אותו, שהוא חכם ונבון ורב ערך, ויעורר פליאה באומות? "

בכל המקומות הללו הרמב"ם מבאר בארוכה שלכל המצוות, ובכללן למה שנקרא 'חוקים' יש טעם ותכלית, וההימנעות מנתינת טעם למצוות איננה ראויה. מה שקוראים לחלק מהמצוות 'חוקים' אין זה אלא בגלל שטעמן אינו ברור וגלוי מבחינה ראשונית אלא צריך לחשוף אותו, אולם אין זה בגלל שאין לכך טעם כלל. מכאן ממשיך הרמב"ם לפרט את טעמי המצוות כולן בפרקי 'טעמי המצוות'.

אלא שהרמב"ם, במורה נבוכים, ג, נ"א, כתב; "דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות, אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציווי יתעלה, ולא תעסוק בענייני העולם הזה, כאילו אתה עוסק בו יתעלה ולא בזולתו". לכאורה דברים אלו סותרים במפורש לכל פרקי 'טעמי המצוות' שברצונם לסכם, כאן כתוב לכאורה בפירוש שמטרת כל המצוות זה עשיית המצוות. חוק לשם חוק, עד כדי כך שהרמב"ם מכנה זאת 'תְּרָגוּל'. וכמו כן בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק 'חלק', כתב הרמב"ם; "לעשות את האמת מפני שהיא אמת, ותכלית ידיעתה לעשותה". וכל דבריו שם מסכמים את ה'עשיה לשמה', שהרמב"ם מעלה שם על נס.

למעשה, הרמב"ם אומר בפירוש, כמה וכמה פעמים, ש'התכלית האחרונה' היא 'אהבת ה', ושכל המצוות כולן הן 'אמצעים' לאהבתו, ומה היא אהבתו זו? — בהשגת המציאות כולה כפי שהיא, והתבוננות בחוכמה שבה'. (מורה נבוכים, ג, כח). עניין זה זהה ל'תארי הפעולות' במשנתו של הרמב"ם (מורה נבוכים, א, נד), שהיא השגת ה' באמצעות השלילה (שם, נט). ורעיון זה מקביל לעובדה שתכלית המציאות היא 'רצונו שכן יהיה', (מורה נבוכים, ג, יג), היינו, שבסוף כל חקירה סיבתית מגיעים ליסיבה הראשונה, שהיא 'המניע הבולט מונע' עפ"י הפילוסופיה האריסטוטלית. לפיכך, ריכזו המציאות במקום זה ובהבנתה לאור רעיון זה הוא הוא עבודת ה' בעיני הרמב"ם, משום כך, טעם רוב המצוות,

אם מטרת החוק היא בו ובעצמו, הרי זה משום שהחוק 'מקרקע' את הכרעות האדם, משיב אותם לאדמה ריאלית, מורכבת, בעלת שטחים רבים. כאשר האדם נע על פי 'הרוח' לבדה, על פי מצפוננו, הבנתו, על פי ההזדהות שלו עם כיוון הרוח, עלול הוא ליפול שבי בנפיה, להיסחף, להידרדר ככדור, להתגלגל עם האינרציה, עם הזום, עם הספונטניות, הקילוח. עלול הוא בסופו של יום, ליפול, להיחבט ולהתפרק. רוח בלתי מרוסנת, בלתי מודעת לעצמה, חסרת קול חיצוני, מחייב ומכתיב, עלולה

עפ"י דעת הרמב"ם, הן ההתנגדות לעבודה זרה (מורה נבוכים, ג, פרקים כ"ז, כ"ח, כ"ט, ל, ל"ב, מ"ט).

נקודה ראשונה מובהרת היא שהתכלית היחידה עפ"י דברי הרמב"ם היא עבודת ה' הבאה לידי ביטוי בעבודת ה', שהיא הבנת כל המציאות וחוכמתה על בוריי, ותכלית זו היא תכלית ראשונה, לא ניתן לשייכה לתהליך של סיבות ומסובבים, עילות ועלולים. אולם מכיוון שרצון ראשוני זה בא לידי ביטוי ברעת בני אדם כהשגת המציאות, הרי שהמציאות צריכה להקביל לתכלית זו של השגת המציאות. במובן זה יש טעמים למציאות, המציאות הן חלק מתהליך כללי של 'השגת המציאות', טעמי המציאות הן אפוא אלו שיבואו לחקור אחר הקשר שבין פעולה ספציפית לתכלית האחרונה של הכרת המציאות או האמת.

מן הבחינה הזו, טעמי המציאות אינן מציגות את תכלית המצוה באופן כללי, כתכלית אחרונה, אלא את תכלית כל מצוה באופן ספציפי, אם למשל האיסור לגנוב נעוץ ברצון להרחיק את העושה או איסור עריות נעוץ בהרחקת התאוה, אין אלו טעמים סופיים, אלא רק 'הסברים' להתאמתם לתכלית האחרונה' שהיא 'אהבת ה''. החשיבות של 'טעמי המציאות' נעוצה דווקא בכך שהתכלית האחרונה היא אהבת ה', משום שבכל מצוה ומצוה יש חיוניות של עבודת ה', לפיכך יש להבין במה היא כזו, אם לא כן, המצוה עצמה נהפכת לעבודה זרה, וכמו שיתבאר בהמשך. במילים אחרות; דווקא העובדה שהתכלית האחרונה היא עבודת ה' ראוי לעיין בטעמי המציאות.

על פי זה יש להבין שהעובדה שהמציאות הן 'תועלתניות', כלשון הרמב"ם, היינו מועילות לאיזושהי מטרה, איננה סותרת את התכלית האחרונה' שהיא 'אהבת ה'', ולפיכך, הממד של חוק המופיע בכל מצוה הוא זהה עם הממד הספציפי של טעמי המציאות. המשמעות היא שטעמי המציאות מופיעות בעצמן כחוק משום שהם טעמים מועילים לתכלית האחרונה, זאת אומרת לעצם המצוה עצמה, לעצם הטעם עצמו. לכן, המצוה איננה נגמרת בצורתה הפורמאלית ובדקדוקי החוק האופפים אותה אלא היא קשורה בקשר אדוק גם עם התוכן הרוחני העוטף אותה, -טעמי המציאות-, שהם, בתור שכאלו, מופיעים כ'תכלית כשלעצמה' משום שתכלית המציאות היא התכלית הראשונה שהיא עבודת ה'.

לפיכך, 'החוק' הוא חלק אינטגרלי מן העשייה הדתית, אבל חוק כצורה וכמבע, היינו, כתופעה פנומנולוגית, ולא חוק כמהות ראשונה של סיבתיות, כמו בפילוסופיה של ה'כלאם' אותה דוחה הרמב"ם בשאט נפש. ארגון הערכים בצורה של חוק, היא היא העשייה הדתית, משום שהיא מתחשבת הן בזווית של האינסופיות הטרנסצנדנטית הבאה לידי ביטוי כתכלית אחרונה במבע ההטרנומי שלה, והן ב'טעמי המציאות' המהווים את רוח המצוה עצמה כ'תואמת' לאותה תכלית אחרונה, ושמשום כך איננה סותרת כלל את האופי הטרנומי והמכתיב של החוק. החוק ביהדות איננו שרירותי אלא ממד פנומנולוגי. (במובן זה פגו כל שאלותיו של המהר"ל על הרמב"ם, בספרו 'תפארת ישראל' פרקים ו'-י"ג ועוד).

להתגלגל לכל כיוון, ללא כל ביקורת, ללא כל השקפה, ללא שאלה נוספת. לבסוף, היא בוגדת בעצמה, בתכליותיה. היא שוכחת את עצמה בתוך עצמה והופכת להיות מפלצת דרקונית חסרת אחריות. החוק הוא הערובה לערכים, הוא מגלם ומבטא צורה של עשייה, של פעילות, שאיננה פעילות אינרטיה של האדם הנובעת מתוך עצמו, מתוך 'התחברות' לעצמו, אלא הוא מגשים עשייה מסוג אחר, עשייה הנובעת כעמידה בפני חובות ותביעות, עשייה הנובעת מן הפנמת היש והסובייקטיביות כעמדה של 'מצויים', כנתבעים. החוק מגלם בתוכו פרספקטיבה של אחריות, של ביקורת. החוק מתנגד לאינרציה, לסחף, לקילוח. הוא נרתע מהם, מפחד מהם, מתרחק מהם. הוא מעוניין לשמור בעקשנות על ממד של ביקורתיות, של חידוד, של הבלתי 'מובן מאליו', ממד של שאלה, של תהיה אינסופית.

ה. מעבר לחוק

אלא שכאשר מתנתק החוק מן הרוח הנופחת מאחוריו, כאשר הוא מתעלם מלשד הערכיות המטעינה אותו, הוא באמת עלול להיפך לעקר, פורמאלי וחסר משמעות. המבע המחייב והמכתיב של החוק חייב להתלוות למשמעות הרוחנית והמהותית של מה שהוא בא להגשים. כאשר הוא לא עושה זאת, הוא הופך להיות מרוקן, מצומצם בגבולות הצרים של מעשה מיובש ונטול חיות.

תופעה כזו היא גם תופעה של ניוון המשמעות התכליתית של הדת. גם חוק מחייב יכול להפוך את ההכתבה שלו ל'שלא לשמה', היינו, להפוך את עצם ההכתבה, ללא כל משמעות רוחנית נלווית, לבעלת תוכן. הוא יכול להפוך את העובדה שהאדם עושה פעולות סתמיות ושרירותיות ללא כל תוכן מהותי לערך. אמנם, הערך המגולם בחוק הוא ערך ההכתבה והעשייה על פי ממד הטרונומי, חיצוני, אבל כל זה אינו אלא זווית הראיה של החוק, הצורה והאופן שבו הוא מגשים את עצמו ומגלה את עצמו.

יש איסור לרצוח, אין מצוה לרצוח. מצוה לרצוח היא אבסורדית, איננה עולה על דעת העשייה הרוחנית. עניין זה קשור להבנת ה'מטא' הלכה,

הרובד המהותי שבכל עשיה, הרובד המתלכד והמתאחד בהבנת ה'תכלית האחרונה', כצורה מסוימת של עבודת ה'. מצוה זו אמנם מוצגת כחוק, מביעה את עצמה בפנים מחייבות, מכתיבות, אולם אין פנים אלו מגמדות את משמעותה של המצוה ואת תוכנה הערכי. התוכן הערכי שומר על עצמו בתבנית של חוק, בתבנית של התחייבות, של ממד חיצוני, אבל כערך וכתוכן, לא כמעשה שרירותי וחסר כל משמעות.

כאשר מגמדים את הכל לכדי המבט הריק של החוק הפורמאלי ישנה סכנה גדולה של ניוון מהותי של המצוה, של ריקונה מתוכנה. ניוון זה הוא צעד אחד בפסיעה לחוסר הביקורתיות, לחוסר האחריות המתלווה אליו. בתחילה, החוק נקבע לשם חידודה של אותה אחריות, בכדי לפתח ממד 'מחייב', ממד הטרונומי, חיצוני, אולם, השקיעות בממד הזה, השקיעות בחיי חוק כנטולי משמעות, כנטולי תוכן ערכי, הופכת את החוק לאכזרי, למגושם, לגס. החוק יכול לְצוֹת לרצוח בהרף עין וההיענות תהיה היענות ספונטנית של גיוס פתטי ופנאטי לאותה 'מחויבות'. האחריות כלפי הערכים שבבואתו של החוק הייתה אמורה לחדד, הופכת בן רגע, לחוסר האחריות המשווע ביותר. החוק עצמו הופך לדוגמה, לאידיאל ממורכז. אין יותר כל אחריות, כל ביקורתיות, כל תהייה ערכית.

האפשרות היחידה להימנע מן הניוון הזה, מן השקיעות, ההֶרְדָּמוֹת והעצלות בחיק עטיפה כוללנית כלשהי, לא יכולה לצאת לפועל ולהגשים את עצמה אלא רק בפעילות של 'רצוא ושוב', משם לכאן וחוזר חלילה. מן החוק אל מעבר לחוק ובחזרה. אם לא היה חוק לא יכלו לכוֹנֵן את אותה אחריות ביקורתית נדרשת, את השהיית השיפוט, את מעצור האינרציה. אולם טמיעה בפרספקטיבה המוחלטת של החוק, הפיכת החוק לנע מצד עצמו בצורה יבשה וסטטית, הופכת את החוק עצמו לסוג מסוים של אינרציה. החוק יכול להיהפך בקלות רבה לזדוני, אכזרי, חסר אחריות, חסר ביקורת. ברגע שהוא מלא מעצמו, בריא, חסון, ברגע שהוא כבר לא שואל את עצמו שאלות, לא מנענע את עצמו, הוא הופך להיות מהר מאוד לטרגדיה.

1. נעשה ונשמע

'דרש ר' סימאי; בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מ ישראל, וקשרו לו שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע'. (שבת פח.). '...ברכו ה' מלאכיו, גיבורי כח עושי דברו, לשמוע בקול דברו (תהילים, קג, כ); רבי הונא בשם רבי אחא פותרו בסיני: גיבורי כוח עושי דברו לשמוע בקול דברו – שהקדימו עשיה לשמיעה, שנאמר; כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'. (מדרש תהילים, שם).

על פי דברי חז"ל, הקדימה של 'נעשה' ל'נשמע' היא זו שהביאה על עצמה את הכתרים לאחר מכן. והשאלה מפורסמת; אם הקדימות של ה'נעשה' ל'נשמע' היא זו שחשובה, מדוע אם כן קיבלו שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע', הרי היו צריכים לקבל רק כתר אחד על הקדימות עצמה? ואם הם קיבלו כתרים על עצם האמירה של נעשה ונשמע ולכן קיבלו שנים, מדוע אם כן חשובה ההקדמה של 'נעשה' ל'נשמע'? גם בלא ההקדמה זו היו ראויים לאותם כתרים, לכאורה?

בהכרח אפוא שחז"ל ביקשו להבליט את המשמעות היסודית של קדימות ה'נעשה' ל'נשמע'. קדימות זו איננה רק בעלת מעלה מצד עצמה, אלא היא זו הנותנת קיום לאמירות הללו. חז"ל מבקשים לומר שאם הקדימות לא הייתה בנמצא אזי לא היה 'נעשה' ולא היה 'נשמע'. ההכשרה של אלו מתגשמת דווקא בקדימות, או אז, שניהם קורמים עור וגידים, נעשים למה שהם, מתמלאים ברוח חיים. אולם בלא הקדימות לא היה מקום לאף אחד מהם.

מפתיע ומחודש. לא היה ניתן לעשות או לשמוע ללא ההקדמה של נעשה לנשמע! הרעיון הוא היחס בין החוק למה שמעבר לחוק. קדימות ה'נעשה', החוק, המבע של החובה כראשונית, הוא הכרחי משום שהוא פותח את האפשרות של האחריות, הוא פותח את האפשרות להיות ביקורת, לצאת אל מעבר לעצמי. אולם, מצד שני, אין כאן אלא קדימות, לא בדירות ה'נעשה'. החוק חייב להתלוות ל'נשמע' הבא מיד אחריו. אם

אין ממד 'מעבר לחוק' המבקש לזעזע את ההיקבעות בחוק, את העיוורון במסכת החוק, אזי החוק מאבד את כל משמעותו. האפשרות לכונן חוק אינה אלא בגלל שמיד לאחריה נוצרת הפרספקטיבה של מה ש'מעבר לחוק'. אולם, פרספקטיבה זו חייבת לאַחַר את החוק עצמו, היא לא יכולה להטרים ולהקדים אותו, במקרה כזה היא תיבלע בתוך עצמה ותתאדה בחוסר אחריות משווע. הקדימות של 'נעשה' ל'נשמע' היא אפוא הקיום של כל אחת משתי האמירות הללו.

ניתן לַדְמוּת זאת לַיְלִדוּת וּלְבְּגָרוּת; הממד של החוק הוא הממד 'הילדותי'. ילד חייב לקבל 'הוראות', חוקים מסודרים, קביעות, מחויבויות. אם הילד לא יִטְעֵן בעודו ילד בְּשָׁלָל של חובות וחוקים הוא יֵצֵא אדם פראי, חסר חוש ביקורת וחסר אחריות. העדר החוק לילד הרי הוא העדר כל חוש מוסרי וחינוך לאחריות בהמשך. לעומת זאת, בגרות הרי היא, מאוחר יותר, ההבנה שהחוק הוא ממד מאוד צר ומצומצם של הדברים. להיות בוגר הרי זה להניע וּלְשַׁנֵּעַ את הדברים, לטלטל ולזעזע אותם, לא להיוותר במצב סטטי ומקובע. להיות בוגר הרי זה לשאול שאלות על החוק בעצמו, להבין, לחשוב על מה שעושים.

ברור שכל בוגר נסמך על ה'ילדות' שלו בבואו לבחון את המציאות ואת ההווה אליה הוא מושלך ואותה הוא בוחן. אדם נתון בתוך הַקֶּשֶׁר, מושלך בתוך קונטקסט מסוים. האדם מעוצב, מוטען, הוא לא יצור 'ריק', לוח חלק, ('טבולה רסה'), המבקש לחשוב באופן ראשוני ואובייקטיבי על ההווה. האדם 'נמצא', והימצאותו זו כוללת בתוכה ממד שלם של תכונות, של הסתכלויות, של מבנים. הווייתו של האדם מאופיינת על ידי מצבו, על ידי הסביבה, החברה בה הוא חי, החינוך שהוא קיבל (ולא משנה באיזו צורה הוא אימץ אותו). זה הממד של 'הילדות', הממד הרושם, המשרטט והמתווה את הווייתו של האדם, את מצבו, את מושגיו, את המיקומים אליהם הוא שייך.⁵⁷

⁵⁷ [מלבד הממד היוצר הקיים באדם בבלשנות של חומסקי או מושג ה'הביטוס' בסוציולוגיה של בורדייה, ישנו ממד אותו מחדד לוינס, הממד האפולוגטי, הקיים באדם במובן ראשוני. כל אדם וכל הווה של אדם, הרי היא כתב הגנה על עצמו. בלא כתב ההגנה הזה האדם איננו אדם].

'בגרות' היא אפוא הניסיון המאוחר יותר לחרוג מן הממדים אליהם האדם 'מושלך', לחרוג מן ההווה הכפויה עליו, מן המושגים המכילים אותו עד כה, ולנסות לעשות מאמץ לחשוף ממד 'אחר', חיצוני, כביכול 'אובייקטיבי' יותר, כללי יותר. כאשר האדם מתבגר ברוחו בכוחו לערער על עצמו, על ההרגלים שלו, על הרשמים המהווים מצע לקיומו. בגרות באה לידי ביטוי באמצעות חידוד חוש הביקורת, רגש האחריות, זעזוע המוכר, טלטול הבנאלי.

אלו הם הממדים של ה'חוק'; ה'נעשה', ושל מה 'שמעבר לחוק'; ה'נשמע'. זה בלא זה לא משמעותי. 'נעשה' אמיתי בא לידי ביטוי רק אם ה'נשמע' בא אחריו, ו'נשמע' אמיתי יוצא אל הפועל רק אם הטרימו ה'נעשה'. אדם איננו יכול להיעשות בוגר אם הוא לא עבר את הילדות, הילדות מקדימה את האדם, היא הקובעת והמתווה את שרטוטו, את מהלכיו. כמו כן, אוי לו לאדם שנותר כבול כל ימי חייו בילדות ולא התבגר. אבל הרבה יותר מכך, אדם שמסד את 'בגרותו' ללא ילדות מוקדמת, ללא מתווה מסוים, חוק וחובה, אזי 'בגרותו' נהפכת לטרגדיה הגדולה ביותר, בגרות המבוססת על שרירותיות מוסרית, על אפס, על ברבריות אנושית. אילוזה של 'בגרות' בדיונית. הקדמת ה'נעשה' ל'נשמע' היא אפוא זו המאפשרת את ההוצאה לפועל של שניהם, בלא הקדמה זו אין משמעות לא ל'נעשה' ולא ל'נשמע'.

קודם זקוקים לחוק בכדי למסד את תודעת החובה ולאחר מכן זקוקים למה 'שמעבר לחוק' בכדי לשנע את אותה תודעה בכיוון הנכון. תודעת חובה עצמאית וחופשית בלא מגבלות חיצוניות יכולה להיות גם תודעת החובה של רצח, ניתן לרצוח בשם החוק! משום כך, לאחר תודעת החוק עצמו חייבים להשתמש ב'מעבר לחוק', ממד זה אמור לדון במה שהחוק אומר, לקבוע את ממדיו של החוק, את ציוויו. הוא אמור 'לשמור' על החוק בכדי שלא יורה לרצוח. לעומת זאת, אם לא ממסדים את ממד 'החובה' מוקדם יותר, אם אין תודעת חוק, תודעת אחריות וביקורת מוקדמת, אזי לא ניתן להימנע מרצח באמצעות ה'מעבר לחוק' משום שהממד הפראי המובלע בראשוניות של האדם, הממד החייתי והאגואיסטי הטבוע בו כאשר הוא נטוע בממד הזכויות והאגוצנטריות נעדרת החובה, מסוגלים להתפרע לכל כיוון ללא כל גבול או אחריות על סמך האגוצנטריות האנושית.

אלא שעדיין צריך להבין איך הדברים יתכנו, הלא החוק מצד מהותו מופֵּעַ כהכתבה, כדרישה, כחובה. הוא לא 'מתייעץ' עם האדם, הוא לא 'שואל' אותו לדעתו, הוא לא 'זקוק' לו. החוק מופיע בפני האדם כמכתיב, כשרירותי, כפסקני. בְּמָה אפוא הממד 'שמעבר לחוק' יכול להשפיע ולהוסיף על החוק, הלא עד כמה שממד זה נכנס לפעילות הוא סותר את החוק ולא מוסיף עליו, ברגע שמחצינים ממד החורג מן ההכתבה השרירותית, המתערב בשיפוטם, אזי בהכרח שהוא ממד המתנגד לחוק, הדורס אותו, הרומס אותו. ישנה סתירה גלויה בין שני הממדים הללו! החוק איננו יכול לשכון בכפיפה אחת עם מה 'שמעבר לחוק', ה'נעשה' איננו יכול מעצם מהותו לחבור ל'נשמע', להניע את החוק על פי ממדים של 'מעבר לחוק' הרי זו ההתנגשות הגדולה ביותר בחוק, הפירוק הגדול של החוק! איך אפוא יתכן להשכין את שני הממדים הללו בבת אחת ובחטיבה אחת?

1. תורה שבכתב ותורה שבעל פה

הפתרון לקונפליקט זה מופֵּעַ בעולמה של ההלכה באמצעות היחס שבין 'תורה שבכתב' ל'תורה שבעל פה'. 'תורה שבכתב' מגלמת את ה'חוק' המוכתב, הקבוע, החקוק, הנצחי, ו'תורה שבעל פה' מגשימה את התווה של התורה, את החדשנות שלה, את הפראות האינטלקטואלית שלה.

היחס שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה איננו יחס פרשני ולא יחס מְפַתֵּחַ. במובן מסוים, התורה שבכתב מבטאת את ה'כתב' המסוים המתקבל כ'קדוש', כ'כתבי הקודש', כאלמנט שאין להזיזו, כטקסט ראשוני ויסודי הנדרש והנהפך מכל כיוון ובכל צורה, ואילו התורה שבעל פה מתנגשת עמה מפיון שונה לחלוטין, היא מבקשת להביע דעה, להשתמש בשכל האנושי, ב'מה שעניי הדיין רואת'. תורה שבעל פה איננה 'מפרשת' את התורה שבכתב במובן הטריטוריאלי של המינוח, אלא היא מעצבת אותה, היא קובעת את תוכנה ואת דיבורה.

אגדה מעניינת, מרתקת ומקוממת מאוד בהקשר הזה מסופרת בגמרא; 'אמר רב יהודה אמר רב; בשעה שעלה משה למרום, מָצָא לקדוש ברוך

הוא, שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו; ריבוננו של עולם! מי מעכב על ידך? אמר לו; אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. אמר לפניו; ריבוננו של עולם! הראהו לי! אמר לו; חזור לאחוריק! הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הם אומרים. תשש כוחו. כיוון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו; רבי! מנין לך? אמר להם; הלכה למשה מסיני! התיישה דעתו. (מנחות כט:).

המעשה מדהים. רבי עקיבא מדבר בשם 'הלכה למשה מסיני', ומשה, איש סיני, איננו יודע על מה הוא מדבר! יתירה מזו, משה איננו מזהה ומכיר את דברי ר' עקיבא, בשל כך הוא מתקומם, אולם כאשר הוא שומע את ר' עקיבא טוען שהדברים שהוא אומר 'הלכה למשה מסיני' הם, נחה דעתו של משה. היתכן? הלא משה בעצמו לא שמע את הדברים הללו!

אולם, בעולמה של תורה שבעל פה, 'סיני' איננו מקום גיאוגרפי דווקא. הרבה יותר מכך, הוא ציון של מגמה, ציון של אפשרות. הר סיני הוא הר מתנייד, הוא נע ממקום למקום, מבית מדרש לבית מדרש. תלמידי החכמים הם 'האחראיים' עליו, על סיני. ברוח זו אומרים חז"ל; 'ר' יהושע בן לוי אומר... מקרא, משנה, תלמוד ואגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה מסיני! מה טעם? יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא וגו' משיבו חברו ואומר לו; כבר היה לעולמים'. (ירושלמי, פאה, פרק ב', הלכה ד'). '...ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן; מאי דכתיב 'ועליהם ככל הדברים אשר דיבר ה' עמכם בהר' (דברים, ט, י)? מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידים לחדש...'. (מגילה יט:). '...ואמר רב לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש, מאי דכתיב 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורות' (שמות, כד, יב)? 'לוחות' אלו עשרת הדיברות, 'תורה' זה מקרא, 'המצוה' זו משנה, 'אשר כתבתי' אלו נביאים וכתובים, 'להורות' זה גמרא, מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני'. (ברכות ה.).

גם מה ש'תלמיד ותיק' עתיד לחדש נאמר כבר בסיני! גם הגמרא נאמרה בסיני! פירוש הדבר, שחידושי דעתו ושכלו של אדם, מחשבותיו על

ההלכה וכל התורה נחשבות כ'סיני', יש להן מעמד ותוקף כשל דבריו של משה רבינו! לפיכך, ר' עקיבא מרשה לעצמו לדרוש תילי תילים של הלכות שלא עלו כלל בדעתו של משה, משום שהר סיני 'נמצא' בבית מדרשו של ר' עקיבא, הוא לא זקוק לתיווך של משה ושל הטקסטים המכוננים בכדי להגיע להר סיני. הוא עצמו, עם שכלו, עם הבנתו, מכונן את היסודיות של ההלכה, את 'סיני' עצמו, הוא עצמו 'יוצר' את הר סיני, 'יוצר' את תכניו, אין הוא זקוק לתיווכים, אין הוא צריך להיות 'פרשן' בכדי להצדיק את דבריו, הוא 'יוצר' במובן הראשוני והיסודי ביותר.

לפיכך, בתורה שבעל פה, האדם 'יוצר' את החוק, האדם, הפרספקטיבה שלו, השייכים לכאורה לממד הנמצא 'מעבר לחוק', קובעים מה הוא החוק, בכוח שכלם ובכוח הכרעתם. כך מופיעים הדברים בסיפור המפורסם על 'תנורו של עכנאי'. בעקבות מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים; 'השיב ר' אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו... אמר להם; אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו! יצאה בת קול ואמרה; מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד ר' יהושע ואמר; 'לא בשמים היא!' (דברים, ל, יב), מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה שכבר ניתנה תורה בהר סיני, אין אנו משגיחים בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה; 'אחרי רבים להטות!' (שמות, כג, ב), אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה; מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה; קא חייך ואמר; נצחוני בני, נצחוני...'. (בבא מציעא נט:).

תורה שבעל פה נתונה לאדם, למרותו, לסמכותו, היא נתונה לחלק של ה'נשמע', מה שמעבר לחוק. תורה שבעל פה היא 'בגרות', היא תזזיתיות, נעה במקצבים שונים על פי פעימות הזמנים והמקומות, על פי הריתמוס של ההווה ושל המציאות הריאלית. בשל כך היא לא נתונה להיכתב; כתב הוא חקוק, מקובע, מהוקצע, חתום, סגור. אין הוא נע, אין הוא רגיש לשינויים, למגמות, אין הוא חש את ליבו לתמורות ולמה שפְּחִינַת הערכים בְּמַצִּיאוֹת משתנה מחייבת. כך מבאר ר' יוסף אלכו את משמעותה של תורה שבעל פה ואת האיסור לכתוב אותה; '...לפי שאי אפשר שתהיה תורת ה' יתברך שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בענייני האנשים במשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאוד משיכללם ספר, על כן ניתנו למשה בסיני על פה דרכים כוללים

נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים... ועל ידי אותן הדרכים או אחד מהן יודע מהן כל מה שנמצא בתורה בפירושו...'. (ספר העיקרים, המאמר השלישי, פרק כ"ג).

כך כותב בעל 'קצות החושן' בהקדמה לספרו: '...אך לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואל האדם ניתנה, אשר לו שכל האנושי, ונתן לנו הקדוש ברוך הוא התורה ברוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי, גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים'. האדם מכריע אפוא את הדברים על פי שכלו ועל פי הבנתו.

איך הדברים מסתדרים ומתיישבים עם ה'חוק'? עם ממד החוק כמכתיב? כמצוה? כמדיר את האדם מן השיפוט ומן ההכרעה? -התשובה היא, החוק קיים כהכתבה בממד המוקדם, הוא קיים כמצע, כתנופה, כנקודת זריקה ותעופה. החוק מכתיב את הממד הראשוני אשר ממנו פורץ כל השיפוט האנושי. את הגות הנפש ואת חוכמת החכמים יש 'למצוא' בתוך הטקסט, יש 'לפגוש' בקריאה. זו משמעות ה'דרשות' בספרות חז"ל. לדידם, כל פיסקה, כל אות כתובה, מכילה בתוכה אינספור קריאות, אינספור חוכמות, הבנות, צריך רק לסחוט את הפסוקים ולמצוא אותם בהם. כל דבר 'נמצא' בכתובים אם רק יודעים לחפש, משום שהטקסט הוא אינסופי, רחב מיני ים. בטקסט ניתן 'למצוא' דבר והיפוכו, שכלם ששל החכמים הוא המנווט אותם בניסיון שלהם למצוא 'מה כתוב בטקסט'. לא הטקסט כשלעצמו קובע, משום שהוא אינסופי, אלא החוכמה המתבוננת בכתוב היא זו שקובעת. אולם, יש להיזקק לכתוב, יש לדבר ולשוחח עם החוק. הבגרות מדשדשת עם הילדות, משוחחת עמה, ובתוך כך, מפענחת ומוצאת את המשמעויות ואת התכנים החשובים לה. החשש הוא שאם הבגרות לא היתה תרה בעקבות המצע המוקדם של הילדות, אם ה'על פה' לא היה נזקק ל'כתב' בחיפושיו, אם ה'מעבר לחוק' לא היה מביט לכיוון החוק, אזי הם היו מתאדים להם בדמות עצלות אמורפית ומטושטשת. בכדי לשמור על חוש הביקורת בהכרעה יש אפוא 'לדובב' את החוק, 'לשוחח' עמו, להקשיב לו, לתת למימיו המפפים לזלוג אט אט, לטפטף, לנענע את המחשבה, לזעזע את חוש הביקורת הרדום.

'...רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים; אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם! (ר' שמעון בן גמליאל אומר; אף הם מרבים שופכי דמים בישראל!)... היכי הוו עבדי? רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו; ראיתם, טריפה הרג? שלם הרג? אמר רב אשי; אם תמצא לומר שלם הוה, דלמא במקום סייף נקב הוה...'. (מכות ז.).

רבי טרפון ורבי עקיבא אינם מסכימים עם מעשה ההוצאה להורג על ידי בית דין ולפיכך קובעים מראש שסנהדרין בראשותם לא הייתה מוציאה להורג אפילו פעם אחת! נגד החוק החקוק והקבוע התובע להרוג את הרוצח! הם מפעילים את השיפוט האישי שלהם 'מעבר לחוק' על החוק בעצמו וקובעים שהיו מתנגדים לחוק הקבוע והפורמאלי. אולם, חשוב להדגיש, הם עדיין חייבים 'לשוחח' עם החוק, אסור להם 'לבגוד' במצע הפרוס מתחת לרגליהם, בגידה כזו תהא בגידה במבנה האנושי של אחרות וביקורתיות. האחריות שהם החצינו וגילו בכך שהניעו ממד הנמצא 'מעבר לחוק' חייבת לשמור על עצמה בעיגון בחוק! לכן טורחים להדגיש; לא שהיו רומסים את החוק בקביעתם, אלא היו מניעים אותו לכיוון זה בשאלות ובחקירות הכרחיות, בדרישות אבסורדיות מן הרוצח, דרישות אשר בהצעתן החוק עצמו מסכים 'להותיר' אותם חפים מפשע. האם הרוצח או העדים יכולים לענות על השאלה אם הוא הרג אדם בריא או 'טריפה'? בוודאי שלא! שאלה זו תשמש אפוא כמנוע לפסיקה האוסרת להוציא להורג. כשיחה עם הכתוב, עם החקוק, כהנעתו, החייאתו.

החוק ו'המעבר לחוק' משוחחים זה עם זה באופן שיטתי, זה לא יתכן בלא זה וזה לא יתכן בלא זה. האדם בנוי על ממד החובה, מקבל 'הכתבה' חיצונית, אולם, רגע לאחר מכן, הוא מניע אותה על פי שכלו והגיונו, הוא לא בוגד בה משום שלמעשה כזה לא יהיה שום משמעות, אלא הוא משנע אותה מחדש על פי שכלו, הבנתו. הוא מחיה את מה שמת במילים הכתובות, הוא הופך את הכתב לאמירה.

ח. קול הנבואה

בעוד שנבואת משה מייצגת את ה'חוק' הקבוע והמהוקצע⁵⁸, נבואת הנביאים מביאה לידי ביטוי את מה ש'מעבר לחוק'. הנביאים בסגנונם ובהבעתם, באים לחתור תחת ההזנחה של החוק, באים לקבול על התרדמת שנופלת עליו, באים לזעזע את הממד הסטטי והמאובן שהחוק נפל אליו. הנביא מרטש את דמותו של החוק כאשר החוק איבד את צורתו המקורית, את בבואתו, את חנו. הוא מזעזע, מוכיח בשער, מטיף. הוא קורע את המסכה של החוק כאשר היא מבקשת להסתיר תחת כנפיה שחיתויות ועוולות.

כך, הדיבור של הנביאים מכוון אל החוק עצמו; '...למה לי רוב זבחיכם? יאמר ה'! שבעתי עולות אילים וחלב מריאים, ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי. כי תבואו לראות פני, מי ביקש זאת מידכם רמוס חֲצִי? לא תוסיפו הביא מנחת שווא, קטורת, - תועבה היא לי! חודש ושבת, קרוא מקרא, לא אוכל אוון ועצרה! חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, היו עלי לטורח, נלאיתי נשוא! ובפרישכם כפיכם, אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפילה אינני שומע, ידיכם דמים מלאו! רחצו! היזכו! הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני! חידלו הָרֶע! למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ, שפטו יתום, ריבו אלמנה!...'. (ישעיה, א, יא-יז).

הדיבור של ישעיה, הטון שלו, מכוון אל החוק. בשל העובדה ש'ידיכם דמים מלאו', בשל העובדה שלא שופטים יתום, שלא רבים את ריב האלמנה, לא עורכים צדק ומשפט, מרוקן הנביא את החוק המתקיים באדיקות, ממשמעותו. חוק ללא הרוח הנופחת מאחוריו, חוק המרוקן מכל התוכן הערכי הנמצא במה ש'מעבר לחוק', אין לו כל ערך, אין לו כל משמעות, אין לו נפח. לכן, הרגשות שמפגין הנביא כלפי המועדים

⁵⁸ ברור שגם משה הוא נביא ככל הנביאים ויש לו נבואות שאינן קשורות לחוק או לחפצא של תורה אלא לנבואה כללית כשאר הנביאים, כמו פרשת 'נחש הנחושת', פרשיות 'ניצבים', 'וילך', 'האזינו', 'וזאת הברכה' ועוד רבות, כל אלו לא שייכים לממד החוק, אלא לנבואות כלליות.

והחגים, הם רגשות של 'שנאה', את הקרבנות הוא מבזה ומוזיל כ'תועבה', מן התפילה הוא מתעלם לחלוטין ואת ה'עליה לרגל' הוא דוחה בבז ובשאט נפש! אין הנביא מעוניין לערוך 'הפרדה עניינית', לרדן כל דבר לגופו. בעיניו, כל חוק המאבד את הערך החיוני והוויטאלי שלו, אין לו כל זכות קיום! הנביא חותר נגד החוק! חוק המלוכה ברצח אינו שווה ולא כלום!

כך גם הנביא ירמיהו; '...אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמור; היכל ה', היכל ה', היכל ה' הִמָּה! כי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם, אם עֲשׂוּ תעשו משפט בין איש ובין רעהו. גר יתום ואלמנה אל תעשוקו, ודם נקי אל תשפכו במקום הזה, ואחרי אלוהים אחרים לא תלכו לרע לכם... הנה אתם בוטחים לכם על דברי השקר בבלתי הועיל! הגנוב, רצוח ונאוף והשבע לשקר וקטר לבעל והלוך אחרי אלוהים אחרים אשר לא ידעתם, ובאתם ועמדתם לפְנֵי בבית הזה אשר נקרא שמי עליו, ואמרתם ניצלנו (!) למען עשות את כל התועבות האלה? המערת פריצים היה הבית הזה?... (ירמיהו, ז, ד-יא).

הנביא אינו רק מוכיח את העם על העוולות שהוא עושה, הוא לא רק שואל אותם על הרצח היוצא ממחנותיהם, על חוסר הצדק, חוסר הרחמים ועל התועבות המוסריות שהם עושים. הנביא אינו 'מזכיר' לעם מה הוא צריך לעשות, אלא הוא 'משתמש' במצב הרוחני הירוד של העם בכדי לרוקן את החוק ממשמעות, בכדי להציג את החוק כחוכא ואטלולא, בכדי להחזין בשער בת רבים את המצב הטראגי של חוק חסר ביקורת חיצונית, חסר חוש אחריות, חוק ההופך להיות 'מערת פריצים' במקום בית מקדש.

כך לגבי הישיבה בארץ ישראל; '...ויהי דבר ה' אלי לאמור; בן אדם! יושבי החרבות האלה על אדמת ישראל, אומרים לאמור, אחד היה אברהם ויירש את הארץ, ואנחנו רבים, לנו ניתנה הארץ למורשה! לכן אמור אליהם; כה אמר ה' אלו! על הדם תאכלו ועינכם תשאו אל גילולייכם ודם תשפכו, והארץ תירשו? עמדתם על חרבכם, עשיתן תועבה, ואיש את אשת רעהו טימאתם, והארץ תירשו? (יחזקאל, לג, כד-כו).

החוק כמאובן אינו מכיל כלום, אם הוא הופך לסטטי אזי הוא חסר כל משמעות. הדיבור של הנביא הוא דיבור המגיע ממקום אישי יותר, לא מן החוק אלא ממה שמעבר לחוק, הנביא משתמש בהכרה המוסרית הבריאה שלו בכדי לקבוע את משמעותו של החוק, את הרלוונטיות שלו. הנביא קובל על בני אדם המלאים באדיקות דתית מתחננת, ובחדא מחתא, והרבה פעמים בשם אותה אדיקות, מסוגלים לעשות את העוולות הגדולות ביותר, מסוגלים לרצוח בשם הדת! להפוך את המקדש למערת פריצים באמצעות הפיכתו למוסד ריק, לפולחן חסר משמעות שאינו מונע מן הצדק.

הנביא מתעורר ומעורר כאשר החוק נרדם, כאשר החוק פוסע בעצלתים, כאשר הוא נהפך למנגנון פולחני יבש וצרמונאלי. הנביא מגיב כאשר החוק הופך להיות בהמי, לאו דווקא במה שהוא אומר אלא בצורת הגישה אליו, באופי, ביחס. חוק יכול להפוך בן רגע למפלצת אלימה וטראגית. הנביא רגיש לכך, הוא לא מתפעל מן 'החוקיות' של החוק, מן העובדה שהוא 'כתוב', שהוא חקוק, הנביא דוחה את הכתוב, הוא מבקש את הרוח העומדת מאחורי המעשה, זו הערכה לכך שהחוק לא יתנוון בידי עצמו.

עניין זה מנהיר ומבהיר את תפקידו היסודי של הנביא. הן אמת, אין כל עניין, -מבחינת 'החוק' והמצוות הקיימות כבר-, לצוות לעשות את החוק. החוק עצמו מחייב לעשות אותו, אם בשביל כך, לא היה צריך ציווי נוסף מן הנביאים. הנביאים לא משמשים בתפקיד של פסיכולוגים, עובדים סוציאליים או משווקים. הם לא מבקשים להניע בני אדם לעשות מצוות, להגדיר מה טוב ומה רע. התפקיד של נביא איננו בחקיקה וביצירת קורפוס של מצוות. תפקידו של הנביא הוא בציווי מסוג אחר; הוראה לגמד את ערכו של החוק. הנביא נמצא בכדי 'לצוות' על מה 'שמעבר לחוק', בכדי לצוות לעבור על החוק. כאשר הנביא שם לב שהחוק השתלט יותר מידי על הערכים ונהפך למפלצת, או אז הוא מבקש לנענע את הדברים ו'מְצִיחַ' לעבור על החוק!

משום כך הציווי שמצווה הנביא איננו ציווי לדורות אלא ציווי לשעה בלבד. ציווי לדורות הוא ציווי שמעצם מהותו שייך לממד של החוק, חוק הוא קבוע ובלתי נתון לשינויים. חוק התורה הוא אפוא החוק שנחקק על

ידי נבואתו של משה רבינו, החוק שחל עליו שם 'תורה' וחפצא של 'תורה', אולם מצוות הנביאים אינן לדורות משום שהן לא שייכות לממד של ה'חוק' אלא שייכות דווקא למה ש'מעבר לחוק', מחוץ לחוק, למה שמזעזע את החוק, הן שייכות לפרספקטיבה של ר' עקיבא המחפש תילי תילים של הלכות והמבטל את ההוצאה להורג. הנביאים מצוים לעצור את האינרציה של החוק, הם מצוים להגביל את החוק. לפיכך הם יכולים לצוות לעבור על אחת ממצוות התורה לצורך שעה. מה שמאפיין את הנבואה זה לא שהיא מבטלת את החוק, שהרי למעשה היא לא מבטלת אותו, נביא שביטל אחת מן המצוות הוא נביא שקר על פי ההלכה, אלא שהיא יוצאת מנקודת מבט אחרת לחלוטין, חיצונית לחוק, נקודת מבט המבקשת לבחון את כשירותו של החוק להגשים את הערכים אליהם הוא מתכוון, נקודת מבט הנובעת במהותה מ'צורך שעה' ולא מציווי לדורות, הציווי של הנביא שייך לזמן ולמקום הספציפיים, כמו התורה שבעל פה בתיאורו של ר' יוסף אלבו. הנבואה לא מתייחסת לאספקט הנצחי שבאתיקה, להיפך, היא מתייחסת לאספקט הזמני, האקטואלי, לפיכך היא מתמרדת, מרד הוא תמיד מחדש, תמיד מתייחס לכל דבר ביחס לזמן ולמקום ולפי העניין.

הנביא מתפרץ כאשר החוק מתנוון ומתייבש. הוא מתפרץ בכדי לזעזע, לזעזע את שומרי החוק. ניתן להיות רוצח מתועב ולהיות 'שומר חוק'. מובן זה של הנבואה מפורש מכל בחינותיו בפיו של ישעיה הנביא; '...כי נסך עליכם ה' רוח תרדמה ויעצם את עיניכם, את הנביאים, ואת ראשיכם החוזים כיסה. ותהי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום אשר יתנו אותו אל יודע הספר לאמור; קרא נא זה! ואמר, לא אוכל, כי חתום הוא! וניתן הספר על אשר לא ידע ספר לאמור; 'קרא נא זה!' ואמר; לא ידעתי ספר! ויאמר ה'; יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני וליבו רחק ממני, וְתָהִי יְרֵאתָם אוֹתִי מִצֻּת אֲנֹשִׁים מְלֻמְדָה, לִכֵּן הִנְנִי יוֹסִיף לְהַפְלִיא אֶת הָעָם הַזֶּה הַפְּלֵא וּפְלֵא, וְאִבְדָה חִכְמַת חֲכָמָיו וּבִינַת נְבוֹנָיו תִּסְתַּתֵּר...'. (ישעיה, כט, י-יד). הקשר שבין 'הספר החתום', 'רוח התרדמה' ו'מצות אנשים מלומדה' כל כך מובהק בדברים אלו! לא מדובר על התרחקות מן החוק, להיפך, 'בפיו ובשפתיו כבדוני', החוק נשמר באדיקות ובקפדנות, אבל זו בדיוק הבעיה משום ש'ליבו רחק ממני'! משום שהחוק נרדם בזרועות עצמו.

הנביא מצווה ציווי אחר, לא ציווי הנובע מן החוק, גם לא ציווי היכול להיכלל איכשהו בחוק, ממדי הציווי הזה גדולים מן הממדים הצרים של החוק, הציווי הזה הוא הדרישה להיות 'מעבר לחוק', ציווי מיוחד להתנגד למבע ולעטיפה היבשה של החוק. החוק לא יכול לצוות על כך! ציווי זה יכול להיחרץ רק בפיהם של הנביאים, אין לו הגדרה, אין לו חיטוב מהוקצע וחתום, הוא זולג לכל כיוון ללא אבחנה, ציווי מקורי!

ציוויים אלו חוברים לדברי תהילים; 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', (תהילים, קיט, קכו), וכפי שהובנו בידי חז"ל בכתיבת תורה שבעל פה נגד התורה ונגד החוק הממוסד; '...כתוב אחד אומר 'כתוב לך את הדברים האלה', וכתוב אחד אומר 'כי על פי הדברים האלה' (שמות, לד, כז), לומר לך, דברים שעל פה - אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושככתב - אי אתה רשאי לאומרן על פה. ותנא דבי רבי ישמעאל: 'כתוב לך את הדברים האלה' - אלה אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות! אמרי: דילמא מילתא חדתא שאני; דהא רבי יוחנן וריש לקיש מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא, ודרשי הכי: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', אמרי: מוטב תַּעֲקֹר תורה, ואל תשתכח תורה מישראל'. (תמורה יד.). כמו כן; 'התקיננו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם (רש"י: בשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבוועז שאמר 'ה' עמכם' (רות, ב, ד)). ...ואומר: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה, המתכוון לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום, שנאמר 'בקש שלום ורדפהו' (תהילים, לד, טו), מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור). רבי נתן אומר: הפרו תורתך משום עת לעשות לה'". (ברכות נד.).

ברוך זו אומרים חז"ל; 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה', (נזיר כג: הוריות י:), 'בכל דרכיך דעהו' (משלי, ג, ו), אמר רבא, אפילו לדבר עבירה! (ברכות סג.). אף כאשר לא ניתן לעגן את המחשבה בחוק עצמו כפי שעושה התלמוד בכל מקום, מכל מקום, עדיין מגוננים על 'עבירה לשם שמים'! המתח שבין החוק לבין המעשה הרצוי שומר על ניחוחו, על חיותו. גישה זו הינה גישה נבואית בעליל! המלחמה על מה שמעבר לחוק, המלחמה נגד עריצות החוק, נגד הדיקטטורה בשם החוק, נגד

הדבקות האדוקה והפנאטית בחוק מסוים, אדיקות המכשירה אלפי עוולות ושחיתויות בדרכה. זו אפוא צעקת הנביאים.

ט. הנביאים והתשובה

הרמב"ם מבהיר; 'כל הנביאים ציוו על התשובה'. בעוד שהרמב"ם לא כתב שישנה מצוות תשובה מן התורה, היינו, מצדו של החוק עצמו, הוא טורח להדגיש שהנביאים 'ציוו' על התשובה ושהתשובה כמצוה שייכת לקטגוריה של הנבואה ולא לקטגוריה של החוק. מדוע?

משום שהחוק הוא סטטי, מאובן, מקובע. החוק מורה מה צריך לעשות מבחינה פורמאלית, משרטט ומחטב את מה שחוקק בספר. אין בו פן אישי, הוא קיים מעל ומעבר לאדם, אדם יכול 'לקבל על עצמו' את החוק ולהמשיך לחטוא, להמשיך לפשוע. אין ב'קבלת עול מצוות' ערובה לעשיית המצוות וערובה לפעילות רוחנית אמיתית. 'קבלת עול תורה ומצוות' איננה מבטאת אלא 'התאזרחות' בחוק התורה, היא לא מבטאת עשיה בפועל. במובן זה, עשית החוק במובן של אותה 'קבלה' יכולה להתגמד לכדי אדיקות פתטית בפולחנים יבשים וריקים. גם אדם המקיים את החוק באדיקות יכול להמשיך ולקיים אותו בכוח האינרציה והטבעיות הנפשית. כאשר אדם 'מתאזרח' בחוק, החוק הופך להיות עולם ומלואו מבחינתו, חובק כל, החוק נהפך מנקודת מוצא לנקודת סיכום, מפריצה למסקנה, משאלה לתשובה. החוק יכול לסכם מהר מאוד את כל ההווה בכנפיו, כאשר האדם מרגיש שאין בהווה אלא מה שיש בחוק, כאשר הוא הופך את החוק לסוף דבר, לכולל הכל, לחזות הכל, אזי הוא מאבד את כל החינניות הטבועה בו כפורץ דרך, כמחדד את חוש הביקורת, כמניף אל על את האחריות האנושית, מזנק אלי יצירתיות רחבה יותר. ההתחפרות בחוק הינה התחפרות בממד המצומצם ביותר של האנושי, התאזרחות בחוק יכולה להיות פסיעה לעבר גימוד ההווה והאחריות כלפיה.

בחוק יש תכונה של קיבוע, תכונה זו מביינת את החוק ובכוחה להרדים את האדם בזרועותיו. האדם יכול להיטמע בחוק ולנוע עמו בכוח

האינרציה והקילוח, הוא יכול לנוח בחיקו, 'לסדר' את עצמו בזרועות החוק. החוק פוטר בני אדם מעשיה, ממחשבה, מַשְׁאָלָה. בני אדם נפטרים מאחריותם האישית בכך שהם 'מעמיסים' אותה על החוק. במקום לשאול שאלות, במקום לתהות ולהתדיין מה צריך לעשות ואיך צריך לעשות, האדם אוטם את אזניו, עוצם את עיניו, ומעליל את מעשיו על החוק. החוק משמש כמסכה, כהסוואה. האדם מרגיש כשר, וגם בעיני עצמו, משום שהוא 'איש חוק'...

חוק חיובי, פוזיטיבי, הוא חוק המשמש כנקודת מוצא, כיריית פתיחה, כקילוח, כפריצה לזרם הרבה יותר גבוה, הרבה יותר רחוק. להפוך את החוק לחזות הכל, לנקודת סיום, לאופק, לסופו של תהליך, למסקנה, הרי זה הניוון הגדול ביותר באמצעות החוק. החוק אמור לעורר שאלות, לא להציע תשובות. הוא אמור לעודד מחשבה ותהיה, לא איכון אדיש. החוק יכול להתגולל ברפש בוצי במהירות רבה כאשר הוא הופך להיות 'התירוק' של בני אדם, כאשר אנשים משתמשים בו בנוסח; 'כך כתוב'... נוסח המאין כל ערך בכך שהוא משליך את האחריות הרחק הרחק מן האדם עצמו. האדם מבקש להתחבא מאחורי החוק.

האינרציה היא התכונה של החטא, כמו שמלמד רב הונא (קידושין כ.). 'עשה אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר...', האינרציה, המחבוא מאחורי מסכות סטטיות, ה'תירוצים' המעושים, הם המאפיינים של החטא. להיות חוטא פירושו של דבר להיות שבוי, להיות שבוי בתכונות האגואיסטיות, להיות שבוי באינרציה הזולה והקלילה של תאוות האדם, להיות כבול בשריגי המחשבות העוטפות את האדם, המחשבות שהוא 'רגיל' להם, הפוטרות אותו מהתמודדויות אמיתיות וגדולות יותר.

לדעת 'לצאת' מן האינרציה, לראות אופק אחר, לחשוב מחשבות רציניות יותר, הרי זה לצאת אל 'מעבר לחוק', לעשות מעשה נבואה. כל עוד האדם שבוי בפרספקטיבה המצומצמת והצרה של החוק הוא לא יכול לחזור בתשובה, הוא לא יכול לשאול את עצמו שאלות נוקבות. האפשרות לשאול שאלות נובעת מן האפשרות לחרוג מן המעטפת הנינוחה של החוק ולהתמודד עם הקונפליקטים המקיפים יותר, אלו המעצרים את חסינותו של החוק, את אופיו הנוקשה. אותם קונפליקטים ודילמות

המעוררות בהלה ערכית, מחשבה שניה, ערעור הביטחון, ערעור הקרקע היציבה עליה עומד האדם. לשוב בתשובה הרי זה לשמוט את הקרקע שמתחת לרגליים. לשמוע צלילים 'מעבר לחוק', להסכין לסכן את ביטחון האישיות וחוסנה.

התשובה זהה עם הנבואה. התשובה היא הציווי היותר בולט של הנבואה, על ידי התשובה הנבואה יכולה לצאת אל הפועל כציווי, כסוגה אחרת של 'מצוה', של 'תורה'. הנבואה 'מצווה' את התשובה משום שהנבואה מבקשת במהותה לערער על המעטפות החיצוניות, לערטל ולחשוף את העירום האנושי, בבדידותו, בקור החוץ, בצינת החורף, ללא שמיכות ומעטפות. הנבואה חותרת אל 'מעבר לחוק', היא חותרת נגד ההשתלטות של החוק על כל מכמני החיים, היא מקוננת על הפיכת החוק לחזות הכל, למקיף כל. הנבואה מבקשת לזעזע את המקובל, את האינרציה, את הספונטניות הטבעית, ה'רגילה', ה'נורמלית'. בדיוק כמו התשובה. התשובה מבקשת לערער על האדם, על ההתכנסות שלו בחוק כקיפור, היא פונה אל מה שמחוץ לחוק בכדי להניע את האדם מחדש, לזעזעו, לטלטלו. כך מפרש ספורנו את מצות התשובה; '...ושבת עד ה' אלוהיך, תהיה תשובתך כדי לעשות רצון קונך בלבד, וזו היא התשובה שאמרו ז"ל (יומא פ"ו): שמגיעה עד כיסא הכבוד, ושמעת בקולו ככל אשר אנוכי מצווך היום, לא מצות אנשים מלומדה כמו שעשית קודם לכן'. (ספורנו, דברים, ל, ב). המשמעות של תשובה היא בכך שהיא מערערת על הטריטוריאליזם של החוק, על 'מצות אנשים מלומדה'. בדיוק כמו הנבואה, מבקשת התשובה 'לשוב לה', לשוב עד כיסא הכבוד, ללא מתווכים, ללא אצטלא חיצונית, ללא עטיפה. לשוב, בעירום, ממעמקים, מעבר לחוק, מעבר למקובל, להרגל.

בכך יש להבין את דברי חז"ל התמוהים ביותר; 'מצינו כשהיו ישראל עומדים לפני הר סיני, ביקשו לגנוב דעת העליונה, שנאמר; 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע'. כביכול גנוב הוא להם, שנאמר; 'מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים'. אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו, והלא כבר נאמר; 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו וליבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו'. אף על פי כן, 'והוא רחום יכפר עוון...'. (תוספתא, בבא קמא, פרק ז'). והשאלה נשאלת; איך יתכן לקרוא להתחייבות הגדולה של עם

ישראל בהצהרת 'נעשה ונשמע', שקר וכזב? האם לא קיבלו כתרים על הצהרה זו? האם לא נחשבת ההצהרה הזו לפסגת האמת? ליתומת ישירים תנחם', כפי שמבקש רבא לתאר זאת (שבת פח).? האם ניתן לומר שכל ההצהרה הזו איננה אלא 'גניבת דעת'? האם עם ישראל לא התכוון לכך ברצינות?

ברור שבהצהרת 'נעשה ונשמע' נכונה רצינות חיובית ושוורשית, אלא שכל הצהרה כזו טומנת בחובה אספקט מסוים של 'גניבת דעת'. כמו שהתבאר לעיל, 'קבלת החוק', 'קבלת עול תורה ומצוות', אינה ערובה לצדקות, אינה ערובה להגשמת החוק בצורה הטובה ביותר, בכל 'קבלה' יש גם סוג של כניעה, של אי התמודדות. 'קבלת מצוות' מחייבת התבוננות מיידית ב'מעבר לחוק' בכדי לאזן את האפקט הרודני וההחלטי של החוק. אספקט זה הוא בדיוק זה הבא לידי ביטוי בפיתוי הפה ולב לא נכון. הפה אומר והלב מכזב, הידיים עושות והלב שקט, החוק קיים והמוסר דועך. כאשר החוק משתלט על הכל, כאשר הוא מבקש לכלול את הכל בתמונתו ובמבטו, או אז הוא הופך להיות שקר וכזב, ה'קבלה' האמיצה במעמד הר סיני עלולה להתנפח ולהתפוצץ מעט מאוד זמן לאחר מכן בדמות עגל זהב. הטמיעה בתוך החוק הינה בסופו של דבר 'גניבת דעת העליונה'. טמיעה זו מתחילה כמובן באקט חיובי לחלוטין, באקט של אחריות, של ביקורת, אולם, השקיעה המתנוונת אט אט בזרועותיו המחבקות של החוק הינה חוסר האחריות המשווע ביותר, גניבת הדעת הגדולה ביותר.

'אמר ר' יהושע בן לוי; לא עשו ישראל את העגל אלא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שנאמר; מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים...' (עבודה זרה, ד:). השאלה מפורסמת מאוד; איך יתכן שהעם חטא 'בשביל' להדריך אחרים? להצביע על אפשרותה של התשובה? אמנם הכוונה היא כנ"ל. הפסוק 'מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים' מורה על הרצון לשמור על הרגע הראשוני של ההצהרה כרגע תמידי, שלא להיטמע ולשקוע באפקט המנוון של החוק. חטא העגל הוא אפוא 'פתחון פה' לבעלי תשובה, הוא מוכיח יותר מכל, שאין בשום הצהרה ובשום חוק ערובה לצדקות! גם 'קבלת תורה ומצוות' הגדולה ביותר איננה מעשה תשובה, היא יכולה להתפרק רגעים לאחר מכן בידי הרומסות של החוק. עם ישראל אכן חטאו בחטא העגל בכדי 'להתוות דרך' לבעלי תשובה,

להחצין בפניהם את העובדה ש'קבלת עול תורה ומצוות' גרידא, אין בה משום התשובה. עשיית 'הכתוב', האפליקציה של החוק, אינם אלמנטים מספיקים. כשלעצמם, הם מתנוונים, נובלים ומתים. 'חטא העגל' הוא סימן הדרך לכל בעל תשובה. תשובה באה לידי ביטוי במבט אל מעבר לחוק הפורמאלי, מעבר לזווית המחודדת, החטובה והיבשה של חוק. תשובה באה לידי ביטוי באמצעות מבט הרבה יותר עמוק, הרבה יותר חודר, מבט המבקש לערער על הכל, על כל ה'מקובל', על כל מה שקולח, ש'רגיל', באמצעות היחשפות ופתיחות למחשבה גבוהה יותר, בוגרת יותר.

י. התשובה כ'עדות' על העתיד

מעתה ניתן לגשת לדבריו של הרמב"ם על התשובה ביתר שאת; 'ומה היא התשובה? - הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשנו עוד, שנאמר; 'יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו'. וכן יתנחם על שעבר, שנאמר; 'כי אחרי שובי ינחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך'. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר; 'ולא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו אשר בכ ירוחם יתום'.

הרמב"ם כופל לכאורה את דבריו למותר; הוא כותב שצריך 'לגמור בליבו שלא יעשנו עוד', היינו, יש לקבל לעתיד שלא לעשות יותר את החטא, יש להחליט מה יהיה בעתיד, ולאחר מכן כותב הרמב"ם; 'ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם', הלא עניין זה כלול כבר ב'קבלה לעתיד'? איזו תוספת מביא עמו משפט זה? מה הוא מחדש בכנפיו? אם לומר על ערכה של התשובה בהווה, הלא זה, באיזו ורציה שתהיה, כבר כלול ב'קבלה לעתיד' וטבוע בה!

אמנם, על פי הדברים המבוארים כאן, דברי הרמב"ם נהירים לעין. 'קבלה לעתיד' ככל 'קבלה' אחרת, יכולה להתגמד במפרשים הצרים של החוק, יכולה להיות 'קבלה' תיאורטית כמו 'קבלת תורה ומצוות', כמו אמירת 'נעשה ונשמע', קבלה זו לא מכילה את התשובה, כל עוד ה'קבלה לעתיד' נותרת בממדים הצרים של החוק, ב'הכרת החטא' וב'קבלה' שלא לשוב

עליו יותר, היא לא נוסקת לגבהים האמיתיים של התשובה. 'עתיד' של תשובה הוא לא כזה המתגמד ב'קבלה' גרידא, הוא מטפס הרבה יותר גבוה, ל'עדות' של 'יודע תעלומות'. 'עדות' של 'יודע עלומות איננה' קבלת עול תורה ומצוות' גרידא, איננה הצהרה פורמאלית, 'עדות' זו תוכנת בתוכה הרבה יותר מהצהרה, היא מכילה הזדהות. במה הזדהות זו משמעותית?

כאשר האדם מקבל על עצמו שלא לחטוא יותר בעתיד הוא יכול לצאת מנקודת מוצא פשוטה ביותר; על פי מה שכתוב בספר הוא חטא, הוא חרג ממה שכתוב, חריגה זו טעונה תיקון ובשל כך הוא מבקש לשוב בתשובה, 'לחזור אל הספר', לשוב אל 'מה שכתוב'. הוא עבר על החוק והוא מבקש לשוב ולעשות את החוק. בתשובה מעין זו אין כל זעזוע, אין כל תזוזה. האדם נשאר באותו מקום בו הוא היה, ההצהרה המוקדמת שלו לא השתנתה, המיקום האידיאלי שלו מבחינת החוק, ההתאזרחות שלו בחוק זה, כל אלו לא שינו את עצמם במאומה. להיפך, החטא ביטא סטייה קלה מן החוק והתשובה מבקשת להחזיר את האדם 'למסלול', 'לתלם' הנכון. התשובה הזו מבקשת להחזיר את האדם אל החוק, מאזרח עברייני לאזרח שומר חוק.

בתשובה כזו אין שום מטען, אין יצירה, אין פוריות. האדם יכול להיוותר מנוון מבחינה מוסרית ורוחנית אחרי תשובה זו בדיוק באותה המידה. התשובה הזו איננה ביטוי אלא להלך רוח קודר ויבש, הלך רוח המביט באדם כעל יצור האמור לשאוף אל אידיאל פורמאלי, לעשות את 'החוק', את 'מה שכתוב', וכל השאלה אינה אלא האם האדם באמת עשה כך או שמא הוא נכשל. אין שום דבר פורה בתשובה זו, זו רק שאלה של אינפורמציה; כמו 'הכתוב' או לא כמו 'הכתוב'? מבחינת התוכן אין כל שינוי הקורה בתשובה זו. האדם נשאר אותו אדם.

תשובה זו היא תשובה המתגמדת בפרספקטיבה הצרה של ה'קבלה' לעתיד, תשובה שעניינה בהצהרות, באמירות כוללניות. אין בתשובה זו כל תהליך פרודוקטיבי. כל משמעותה של התשובה הזו נעוץ בכך שהיא מקבלת על עצמה מחדש ליישם את החוק. לעומת זאת, תשובה הנובעת מצורך 'עדותו' של 'יודע תעלומות' איננה תשובה המתגמדת בממדים צרים

של חוק והצהרות לקוניות, תשובה זו מדברת על שינוי פנימי המתחולל בנפשו של האדם, על העפת המבט אל מעבר לחוק, אל מעבר לגסות הפורמאלית של 'אנשי החוק'. ה'עמיד' הנובע מ'עדות' יודע תעלומות איננו עתיד של הצהרה יבשה גרידא, אלא הוא עתיד חי ותוסס. 'קבלה לעתיד' היא הצהרה, עדותו של יודע תעלומות היא הרבה יותר מהצהרה פשוטה, היא מניידת, מעבירה את האדם למקום אחר.

כאשר אדם עבר על 'מה שכתוב' בתורה וחזרתו בתשובה מתבססת על 'קבלה' מחודשת בה הוא מקבל על עצמו לעשות את מה שכתוב, הרי זו תשובה חסרה. כמו 'קבלת עול תורה ומצוות' שאין בה ערובה לכולם שהרי היא התנסחות פורמאלית והצהרתית גרידא המשייכת את האדם אל החוק ותו לא, כך גם אותה 'קבלה לעתיד'. אמנם הוא מקבל על עצמו את החוק, אבל החוק יכול להיות המכשול הגדול ביותר של אותו אדם. ל'קבלה לעתיד' זו לא מצורפת 'עדות' של יודע תעלומות, משום שבקבלה גרידא אין ערובה לעתיד. אמנם כעת היא רצינית ונכוחה, אולם כאשר היא מתקדם מכוח תנופה זו לבדה היא תתנוון ותשקע לתהום המצולות של הפרספקטיבה הצרה של החוק. יש כאן הווה אבל לא עתיד. 'מי יתן והיה לבכם זה ליראה אותי כל הימים', הלב של ההצהרה הוא אכן לב שלם, הוא אכן לב המקבל על עצמו לעשות את הטוב, לקחת אחריות, לשוב ולעשות את החוק, אולם הוא לא עמיד לטווח ארוך יותר, לב זה מתנפץ ומתאדה עם הזמן תחת הזרועות החסונות והתקיפות של החוק, או אז האדם הופך את החוק הזה בעצמו, את הדרישה לאחריות בעצמה, לאינרציה, לסחף, ואז, שוב, צריך לחזור בתשובה פעם נוספת, עד לאין סוף, אין כאן 'עדות' של יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, ישוב גם ישוב!

הרמב"ם מבקש בכך להורות דבר מה על דרכי התשובה. כאשר האדם בתשובה בגלל שהוא חטא, הוא לא צריך לקבול על כך שהוא עבר על 'מה שכתוב', שהוא עבר על 'הלכה'. תשובה זו איננה תשובה רצינית, היא מתעסקת בהצהרות של האדם, במיקומים שלו, בתנחות. תשובה אמיתית מתעניינת הרבה יותר מכך במצבו של האדם, היא לא מעוניינת שהאדם ישוב לחטא מאוחר יותר, היא לא מעוניינת להותיר את האדם בדרכו האינטרית, לשייך אותו לממד הצר והמצומצם של החוק. תשובה אמיתית

היא כזו החורגת הרבה מעבר לחוק הפורמאלי והקר, הרבה מעבר להלכה הכתובה, החקוקה.

תשובה זו איננה תופסת את חטא האדם בכך שהוא 'סטה מהמסלול', עשה את מה שלא היה צריך לעשות מבחינת החוק. היא לא מתייחסת אל הפרט הממוקד והספציפי של העבריינות הפורמאלית. מבחינתה, החטא האמיתי איננו העבירה על החוק, החטא האמיתי הוא מה שהאדם עזב והזניח את אחריותו המוסרית, את חוש הביקורת שלו. ה'עבירה על החוק' איננה אלא תסמין גרידא לבעיה הרחבה של זניחת האחריות. אם האדם מסמן את התסמין הזה כעיקר הוא חטא בכל מהותה של התשובה. או אז, הוא לא חוזר אל 'יודע תעלומות', הוא לא שב אל 'כיסא הכבוד', אלא שב לחוק ולפורמאליות שלו, הוא שב לעידון ולמנוחה האינרטי והעצלה שלו בחיק החם של החוק. תשובה של 'קבלה לעתיד' הינה תשובה חסרת אופק. היא חטאה לחוק וחוזרת לחוק. אין זו תשובה לקדוש ברוך הוא. תשובה אמיתית היא חרטה על חטא שאדם חטא לקדוש ברוך הוא, חטא לקב"ה מתבטא בכך שהוא השיל את האחריות מעליו, בחוסר ביקורתיות. אי אפשר לשוב בתשובה על חטא זה בהצהרה פורמאלית של 'קבלה לעתיד' גרידא, 'ממחר אעשה את החוק'. לשוב בתשובה על חטא כזה הרי זה להחזיר את האחריות והביקורת למרכז.

או אז, להשתמש בשרביטם ובשפתם של הנביאים. לא תשובה המתרכזת סביב התסמין, התוצאה, אלא תשובה המתרכזת בבעיה השורשית בעצמה, באי האחריות. כאשר האדם שב בתשובה הוא צריך לגייס לעצמו את הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, הוא צריך לדבר מתוך 'הוראת שעה', כמו הנביא, שכל שעה ושעה תהיה חדשה בעיניו, הוא צריך לחשוב על מה שמעבר לחוק, על מה שאיננו נכלל במה שכתוב, הוא צריך לחשוב על אחריות ועל חוש ביקורת. איש התשובה הוא אפוא אדם השואל שאלות, התוהה תהיות, פותח אפיקים, פורץ שערים, הוא לא סטטי, הוא לא עומד במקום אחד, הוא לא מרוכז סביב תשובות ומסקנות, לא מעניין אותו 'מה צריך לעשות' אלא מעניין אותו האם הוא שאל את עצמו מה צריך לעשות.

איש התשובה מבין שהחוק איננו מטרה בכדי לומר לאדם מה עליו לעשות, בכדי שהאדם יצא 'נקי'. הוא מבין שהחוק הוא אמצעי לכך

שהאדם יתרגל לשאול שאלות, לערער על שיפוטיו, לשוב על עצמו עם אחריות בצורה אינסופית. התשובה היא החזרה אל החוק כמנוף, לא כקרקע. כנקודת מוצא, יריית פתיחה, לא כנקודת סיום, כמסקנה. משום שיכול להיות אדם שבכל חייו יחיה חיי חוק מלאים ועדיין ישאר רשע.⁵⁹

יא. עליית מדרגה

ברוח זו, ניתן להמשיך ולתאר את 'עדות יודע תעלומות' על התשובה. כאשר מדברים על הפרספקטיבה של החוק, על תשובה ביחס לעבירה על החוק, אזי אין בתשובה כל אספקט יוצר. המסלול הוא החוק, החטא הוא הסטייה מהמסלול והתשובה מן הבחינה הזו הינה החזרה אל המסלול. המסלול הוא תמיד אותו אחד. בתשובה כזו, האדם 'מחזיר' את עצמו למקום ממנו הוא יצא. אם הוא יצא ממנו שוב באותה הצורה הרי זה שונה את חטאו בשנית. בתשובה זו האדם לא יוצר משהו חדש, הוא בסך הכל חוזר לפסים שהוא סטה מהם, הוא מְיָשֵׁר קו ומבט.

לעומת זאת, בתשובה אמיתית וחודרת, תשובת הנביאים, התשובה החורגת אל 'מעבר לחוק', זו הדולה את ערכיה בטלטלה הפנימית של האדם, אותה תשובה שאיננה מתעסקת ב'מה שכתוב' ובשאלה הפורמאלית והיבשה האם המעשים שהאדם עשה הם 'על פי החוק' או לא, אלא תשובה התופסת את החטא בקרניו וגודעת אותו, משסעת אותו,

⁵⁹ דמות המבטאת זאת בצורה נוקבת היא דמותו של בלעם. בפרשת בלק מתואר בלעם כאדם הנענה לחוק בצורה המלאה ביותר, הוא עושה רק מה שה' מצווה אותו, הוא לא זו מכך 'ימין ושמאל', אין ולו פעם אחת סיפור על כך שבלעם המרה את פי ה'. ועם זאת, הוא עדיין נחשב רשע, המלאך בא על הדרך להוכיחו ובלעם עצמו מכיר בסופו של דבר בחטאו. על מה ולמה? ההסבר לכך נעוץ במה שהתבאר כאן. בלעם 'הולך לשאול' את הקדוש ברוך הוא האם 'מותר' לו לקלל את העם או לא, הוא לא שואל את עצמו שום שאלה, הוא לא מחדד את חוש האחריות שלו, הוא לא מבקר את עצמו, הוא הולך 'לשאול' את החוק, לשאול את ה'. וזו בדיוק הבעיה. שאלה כזו לא שואלים. מי ששואל שאלה כזו מראה שאין הוא רואה אלא את הפרספקטיבה המצומצמת של החוק. אדם כזה עושה רק 'את החוק'. זה נשמע רציני, אדוק, שמרני, אולם לאמיתם של דברים, אדם שרואה את החוק בלבד, שהחוק נהפך לו למטרה, הרי הוא אדם שהתנוון לגמרי בחיקו של החוק. הוא מסוגל לעשות את כל השחיתויות שבעולם בגלל שהחוק 'התיר לו'. מבחינת ההלכה זה מותר. בלעם הוא אפוא ההיפך הגמור מאיש התשובה.

תשובה המתייחסת לבעיה השורשית של החטא, לחוסר האחריות, לניווט האנושי, לנמנום בחיק האירציה, תשובה כזו עולה מעל ומעבר 'למסלול', היא לא מתעניינת במסלול, להיפך, היא יוצרת מסלול חדש, היא מתווה דרך, היא סוחפת את האדם לאפיקים אחרים.

תשובה זו איננה חוזרת בתשובה על כך שהיא 'סטתה מהמסלול', להיפך, היא מתחרטת על כך שהיא לא סטתה מסלול, שהמסלול האינרטי שהיא היתה שרויה בו הצליח להרדים אותה, הצליח להשיל ממנה את האחריות והביקורתיות. בעוד שבתשובה המכוונת אל החוק האדם צריך לשוב אל המסלול, בתשובה זו האדם צריך לצאת מהמסלול, ליצור מסלול חדש. עד היום, היתה עבודתו של אותו אדם 'מצות אנשים מלומדה' והתשובה בכוחה הרב מבקשת להפיח רוח חיים באותה העבודה, להטיל עליה אחריות, לטעון אותה בביקורתיות.

תשובה כזו היא אכן 'עדות' של יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. כאשר האדם עושה תשובה מן הסגנון הזה הוא כבר לא יכול לחזור אחורה, הוא 'ציר' מסלול חדש. הוא סלל דרך חדשה. גם אם האדם ישוב לחטא, אין זה אותו חטא. אינו דומה חילול שבת לפני התשובה לחילול שבת לאחר התשובה, מדובר בשני חטאים שונים לחלוטין זה מזה. זה נעשה מתוך מסלול א' וזה נעשה מתוך מסלול ב'.

הן אמנם, כאשר מתבוננים בחילול שבת מבחינה פורמאלית אזי כל פעולה של חילול שבת נחשבת כחילול שבת באותה המידה, וכאשר האדם חוטא וחוזר לאחר התשובה לחטא, אזי מבחינה פורמאלית הוא חטא 'באותו החטא'. אבל, אם לא מתייחסים ל'חילול שבת' הפורמאלי, אלא לדרישה 'הנבואית' שבחילול שבת, לסיבה הדורשת והדשה בשאלה למה האדם עבר על החוק, היורדת לחוסר האחריות שהשתלט על האדם, אזי אינו דומה חילול שבת א' לחילול שבת ב'. מדובר בשתי עבירות שונות שהתחוללו על שני מצעים שונים בשני 'בני אדם' שונים כביכול.

תשובה זו מעלה את האדם בדרגה ומכיוון שהאדם עלה בדרגה והוא כבר לא האישיות הקודמת שלו אלא אדם אחר בעל דרגה אחרת, אזי גם החטא שהוא חוטא בהיותו בדרגה זו שונה מן החטא שהוא חוטא קודם שהעפיל

לדרגה זו על ידי התשובה. אינו דומה חטא של משה רבינו לחטא של פרעה, באותה מידה אינו דומה חטא שלפני התשובה לחטא שלאחר התשובה. מן הבחינה הזו אכן אדם שעשה תשובה מן הסגנון הזה 'לא ישוב לזה החטא לעולם'. החטא שהוא חטא לפני התשובה לעולם לא יחזור על עצמו, גם אם הוא מחלל שבת בחזרה אחר התשובה אין זה אותו החטא שחטא לפני התשובה, חטא זה נובע מאישיות אחרת, מאחריות אחרת, מדרגה אחרת. לא ניתן לדמות את החטאים אחד לשני.

יב. תשובה שאיננה פוסקת

ולאידך גיסא באה לידי ביטוי התשובה הטעונה ב'עדות' של יודע תעלומות' גם כתביעה אינסופית. התשובה היא תהליך בלתי פוסק. מכיוון שהאדם לעולם אינו יודע אם הוא 'באמת' לא ישוב לזה החטא לעולם אזי הוא מחויב ללא הרף, בכל רגע ורגע, לחשוד בה בתשובתו, שמא אכן לא נעשתה כראוי, שמא לא באה לידי מיצוי. 'עדות' זו אולי היא התביעה להמשיך בתשובה זו עד לאין סוף, כי מי יכול לומר שהעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם חוץ מ'יודע תעלומות' בכבודו ובעצמו? ...

קבלה לעתיד, בחירה ותקווה

א. ממעמקים

'ממעמקים קראתיך ה'...' (תהילים, קל, א). התשובה מתחילה את מסעה בעמקים, בתהומות. היא פורצת בזעזוע מתוך ההתפרקות של האדם בתחתיות הנמוכות ביותר. היא בוקעת ועולה במחנק, בנאקה, בזעקה, מתוך תחושות טראגיות של רפיון ידיים וחושם, של חוסר אונים מוחלט, של פשיטת רגל. התשובה מנצנצת דווקא מתוך הטרגדיה, ההיסטריה, מתוך השאול המחניק.⁶⁰

כך, על כל פנים, באים לידי ביטוי התיאורים של מצות התשובה בפסוקי התורה; '...ויחר אף ה' בארץ ההיא להביא עליה את כל הקללה הכתובה בספר הזה, וַיִּתְּשֶׁם ה' מעל אדמתם באף וּבְחֶמָה ובקצף גדול וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה... והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה, הברכה והקללה אשר נתתי לפניך, וְהִשְׁבוֹתָ אֶל לִבְּךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָדִיתָ ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמָה. וְשִׁבַּתָּ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וּשְׁמַעַת בְּקוֹלוֹ, כֹּל אֲשֶׁר אֲנוּכִי מִצְוֹךְ

⁶⁰ 'אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל, שנאמר, 'ממעמקים קראתיך ה'', (תהילים קל, א). תניא נמי הכי, לא יעמוד אדם, לא על גבי כיסא, ולא על גבי שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני המקום, שנאמר; 'ממעמקים קראתיך ה'', וכתוב; 'תפילה לעני כי יעטוף', (תהילים, קב, א). (ברכות, י:).

היום, אתה ובניך, בכל לבבך ובכל נפשך. ושב ה' אלוהיך את שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ, ושב וקיבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלוהיך שמה. אם יהיה נִדְחָךְ בקצה השמים, משם יקבצך ה' אלוהיך, ומשם יִקְחֶךָ...'. (דברים, כט, כו-כז, ושם ל, א-ד).

הפסוקים המדברים על תשובה מדברים עליה צומחת בנאקה מתוך המצב הטראגי ביותר של האדם, מתוך הידרדרותו המוסרית הגדולה ביותר. העם הוטמע בין הגויים, נשבה לעבודה זרה, מושלך זר ומנוכר במרחקים, רחוק מאלוהיו, בכעס, בזעף. ייסורים באים עליו, מורטים אותו, צרות ואסונות פוקדים אותו. דווקא ממקום חשוך זה, דווקא מתוך האפלה, הדממה, מבליחה לפתע התשובה, מתפרצת ומזנקת בפתאומיות. מדוע? מדוע התשובה מופיעה דווקא בהקשר טראגי זה?

כך גם בפרשת 'ואתחנן'; 'כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ, וְהִשְׁתַּחֲתֶם, ועשיתם פסל תמונת כל, ועשיתם הרע בעיני ה' אלוהיך להכעיסו. העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ כי אבוד תאבדון מהר מעל הארץ אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה, לא תאריכון ימים עליה, כי השמד תשמדון. והפיץ ה' אתכם בעמים, ונשאתם מתי מספר בגוים אשר ינהג ה' אתכם שמה. ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם, עץ ואבן, אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון. וביקשתם משם את ה' אלוהיך, ומצאת, כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. בצר לך, ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים, ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו. כי אל רחום ה' אלוהיך, לא ירפך ולא ישחיתך, ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם...'. (דברים, ד, כה-לא).

אותו הקשר. אותה טראגיקה. העם מוזנח מבחינה רוחנית, נטמע בין העמים, דבוק בעבודה זרה, ומשם דווקא פורצת לה התשובה. המקראות טורחים כביכול להדגיש זאת; '...ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם', '...וביקשתם משם', ישנו דגש על ה'שם' העמום הזה, הרחוק, הזר, המנוכר. דווקא מהמקום המנוכר והמרוחק ההוא תתפרץ לה התשובה.

מדוע הריחוק הזה מאפיין את התשובה? מדוע יש להקדים לפריצתה של התשובה תיאור כה טראגי ומזעזע? האם לא תתכן תשובה במקום נינוח,

מתוך עליית מדרגה? האם התשובה מותנית ב'מעמקים' שממנה היא מבליחה, כפי שהיא מתוארת ב'התהילים'? או שמא אין כאן אלא תיאור פסיכולוגי פשוט שכאשר האדם נמצא בתחתית המדרגה כבר 'אין לו על מי להישען' אלא על אלוהיו? ואולי הדגשה שאף אם התשובה פורצת ממקום נוראי זה, היא תתקבל בכל זאת?

דומה שהתיאור הזה מכונן, כאילו הוא צפוי מלכתחילה, מתבקש, כביכול מתוארת כאן ההשתלשלות ההיסטורית של העם, כאילו מקונן וקוים את התהליכים הדטרמיניסטיים העתידים להתגלגל במרוצת השנים, כביכול לא מדובר באזהרה ובמצות תשובה. התשובה כל כך מוטמעת בתיאור המזעזע של הנפילה, שהיא אפילו לא מציגה את עצמה כדרישה, כתביעה וכאזהרה. דומה שהמקראות עסוקים יותר בתיאור הווייתו של התשובה, שרטוט בבואתה, עד כדי כך שהם מהווים בתודעת המסורת סימבוליקה סמלית לאירועים שיקרו לעם ישראל מאוחר יותר, (גיטין פח).⁶¹ מדוע התשובה יוצאת דווקא מן התיאורים הללו? מדוע היא זקוקה לנפילה המטרימה אותה? לעמקים שממנה היא מתפרצת?

זאת ועוד, מדוע התשובה מופיעה תמיד בהקשר של חטא עבודה זרה? מה הוא הקשר שבין התשובה לעבודה זרה? האם זו סמליות גרידא בכך שעבודה זרה מבטאת את הריחוק הגדול ביותר מהקדוש ברוך הוא, או שמא מנצנץ כאן קשר יותר מהותי בין השניים?

ובמובן אחר; פשוט שהתשובה נדרשת בכל רגע ובכל מקום, גם אם האדם נמצא במדרגה גבוהה מאוד, קרוב לה', אם הוא חָטָא פְּחָטָא, קל שבקלים, הוא גם צריך לשוב בתשובה. בתיאורי המקרא נדמה שהתשובה באה לידי ביטוי דווקא כאשר היא מזנקת מן התחתית, כאשר כלו כל הקיצים. מדוע עניין זה מאפיין את התשובה? ואם הוא אכן מאפיין, במה הוא יכול לבוא

⁶¹ ראה רמב"ן על אתר; 'והפרשה הזו, אף על פי שהיא אזהרה, לא נאמרה בלשון 'אם', והטעם כי הוא כמתנבא על עניינם, וידבר בלשון ישמש בשני פנים, בלשון אזהרה ובלשון עתיד לבוא, יאמר שיעשו ויהיה להם ככה, ולא יגזור עליהם. ומפני זה אמרו רבותינו (גיטין פח). שרמזו לגלות בית ראשון במילת 'ינושנתם' בגימטריא, והיתה קבלה בידם כי יש בפרשה הזאת רמז לזמן הגלות, וכאשר בא עליהם התבוננו בה בינה'.

לידי ביטוי בכל תשובה? גם בתשובה ספציפית על חטא קל? במה מאפיין זה מהווה אלמנט מהותי בתוכנה של התשובה?

ב. תשובה וברית אבות

אלמנט נוסף מתגלע במקראות כקשור בקשר הדוק עם התשובה והכפרה; ברית אבות וההיסטוריה של העם. כך מתואר הקשר הזה בפסוקים: '...בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים, ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו. כי אל רחום ה' אלוהיך, לא ירפך ולא ישחיתך, ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם. כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך, למן היום אשר ברא אלוהים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים, הנהיה כדבר הגדול הזה, או הנשמע כמוהו? השמע עם קול אלו' מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי? או הניסה אלו' לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, במסות, באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים, ככל אשר עשה לכם ה' אלוהיכם במצרים לעיניך? אתה הִרְאִיתָ לדעת כי ה' הוא האלו' אין עוד מלבדו! מן השמים השמיעך את קולו לִיִּסְרָךְ, ועל הארץ הראך את אישו הגדולה, ודבריו שמעת מתוך האש. ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו, ויוציאך בפניו בכוחו הגדול ממצרים, להוריש גוים גדולים ועצומים ממך, מפניך, להביאך, לתת לך את ארצם נחלה כיום הזה. וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלו' בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. אין עוד!...'. (דברים, ד, ל-לט).

מה משמעות הפסוקים הללו? מדוע 'ברית אבות' קשורה לתשובה? אם האדם מעוניין לשוב בתשובה הוא יכול לעשות זאת כרצונו ללא גיוס כל עזרה חיצונית, האם הכתובים באים לטעון שהתשובה אפשרית רק בגלל שישנה זכות אבות? ואם כן, מדוע? מדוע התשובה מתקבלת רק כאשר מוציאים אותה לפועל בליווי המטען הכבד של 'זכות אבות'? ומה הקשר שבין התשובה דווקא ל'ברית אבות'?

זאת ועוד, איך ההיסטוריה הענפה של העם באה לכאן לידי ביטוי? מדוע התהליכים ההיסטוריים שעבר העם ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני

רלוונטיים כל כך לתשובה? מה פשר 'הסיבה' שמביא הפסוק להצדקת התשובה; 'כי שאל נא לימים ראשונים... הנהיה כדבר הגדול הזה?... השמע עם קול אלו' מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי? וכו', מדוע גלילת כל ההיסטוריה הזו 'למן היום אשר ברא אלו' אדם על הארץ? כל כך רלוונטית לתשובה? האם, כפי שמבקש הרמב"ן לפרש על אתר⁶², הקדוש ברוך הוא מבקש לחדד את גדלותו ואת עוצמתו? לחזק את האמונה בו בשם אותם מראות גדולות? אם כן, מה פשר הפירוט הדקדקני של מאורעות שלכאורה אין להם קשר לכך? ומדוע הדברים מכוונים דווקא אל העם, דווקא אל כך שהוא ראה מראות אלו' בניגוד לעמים אחרים? מה פשר ההדגשה 'השמע עם...', כביכול מה שחשוב כאן זאת העובדה שדווקא עם ישראל ראה זאת ולא עמים אחרים? מדוע זה כל כך חשוב לתשובה?

המבנה של הפסוקים איננו ברור והרצאת הדברים איננה קולחת. בתחילה מדברים על נפילתו של עם ישראל בין הגויים, השחתתו, דרדורו לעבודה זרה, לאחר מכן מדברים הפסוקים על התשובה המתעוררת מתוך השפל שבו הם נמצאים. וכאן מתחילים הכתובים להשתמש במילה 'כי', שמשמעותה איננה ברורה דיה. האם 'כי' זה מתן סיבה? או שמא מילת קישור והמשך? על כל פנים, העם שב בתשובה 'כי אל רחום ה' אלו' לא ירפך ולא ישחיתך'. האם העם שב בתשובה בגלל רחמי ה'? או שמא תשובתם מתקבלת בגלל אותם רחמים? ושלא אין כאן אלא הרצאה על

⁶² 'כי שאל נא לימים ראשונים, יאמר לא ימחול ולא יאריך לכם ה' על עבודה זרה ועל ההשחתה בפסל ובכל תמונה, כי עשה עמכם מה שלא עשה כן לכל גוי מעולם שהשמייען קול אלו' מדבר מתוך האש, למען תהיה יראתו על פניכם ותייחדו אותו ולא תשחיתו, ולקח אתכם לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים שלא תעברו לזולתו. והנה הראית בעיניך כל זה, לדעת כי ה' הוא האלו', הוא אחד ושמו אחד ואין עוד מלבדו. כי מן השמים השמייען את קולו ללמדך בזה מוסר השכל, ועל הארץ הראך את אשו הגדולה בוערת עד לב השמים, ודבריו כולם שמעת מתוך האש. ויציאך בפניו, כמו 'על פניו' (בראשית, לב, כב), בכוחו הגדול אשר בפניו. ואחרי שהשם הגדול הוא האלו' בשמים ממעל ועל הארץ מתחת ואין עוד, תשמור מצוותיו וחוקותיו למען ייטב לך בשמים ממעל, ולמען תאריך ימים על הארץ מתחת'. רמב"ן כאן. מעניין לשים לב לכך שבפרשנותו זו של הרמב"ן לא באה לידי ביטוי 'ברית אבות' המובלעת והגנוזה בלב ליבה של הפרשה, כביכול הוא מתעלם ממנה לחלוטין בהקשר זה, כנראה משום שעל פי פרשנותו זו אין לכאורה כל סיבה הנראית לעין לקשר לכאן את ברית אבות, וכפי שבאו הדברים כאן. פרשה זו ממש תמוהה בסדרה ובכוונתה.

סדר הדברים? כאן מתגנבת לה פִּלְאט 'זכות אבות'; 'ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם', האם זו הסיבה שהקב"ה סולח לחטאי עם ישראל? - 'כי שאל נא לימים ראשונים... הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו?', דברים אלו הם המשך לסיבת המחילה? לא מסתבר, הלא במה התגלותו ההיסטורית של הקב"ה במעמד הר סיני מהווה סיבה לקבלת התשובה ובמה היא מצטרפת ל'זכות אבות' המדוברת?⁶³ - 'הַשְׁמַע עִם קוֹל אֱלֹהֵי מִדְבַּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כְּאִשֶּׁר שָׁמַעְתָּ אֹתָהּ וַיִּחִי?', אם אכן מדובר בסיבת המחילה, מה פשר הסטייה לעבר מתן תורה, התגלות ה' והייחודיות של עם ישראל בשמיעת אותו הקול? במה עובדות אלו נוספות כסיבה למחילה? מה הקשר ביניהם? ואחר כך דברים על בחירת ישראל, 'גוי מקרב גוי', הניסים, המופתים, היד החזקה וכו'. וסיכום הדברים; 'אתה הָרְאִיתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מַלְבָּדוֹ, עַל פִּי סִיכּוֹם זֶה, לְכַאֲוֹרָה צִרִיךְ לִומר שֶׁהַקְדָּמָה בָּאָה בְּכַדִּי לְהַרְאוֹת אֶת הָעוֹצָמָה שֶׁל הַקֵּב"ה, וְאֵת הָעוֹבְדָה שֶׁצִּרִיךְ לִירֹא מִמֶּנּוּ וּלְשַׁמּוֹר אֶת מִצְוֹתָיו, אִם כֵּן, בְּמָה 'בְּרִית אֲבוֹת' קְשׁוּרָה לְכַאֵן? וְכִי בְּרִית אֲבוֹת מוֹרָה עַל עוֹצָמָתוֹ שֶׁל הַקְדּוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא? וּבְמַעֲבַר חֵד, הַכְּתוּבִים חוֹזְרִים לְתַאֵר אֶת אֹתָהּ 'בְּרִית אֲבוֹת' חֶסֶר הַקֶּשֶׁר; 'וְתַחַת כִּי אֵהָב אֶת אֲבוֹתֶיךָ וַיִּבְחַר בְּזֶרְעוֹ אַחֲרָיו...', או

⁶³ יישוב מעניין לשאלה זו ניתן למצוא בספורנו על אתר; '...כי שאל נא, והראיה על זה שאמרתי שלא ישכח ברית אבות היא כי אמנם מה שעשה עם כל ישראל במתן תורה שתהיו כולכם זוכים לאותה המדרגה מן הנבואה לא היה זולתי לקחת את כולכם לו לעם בשיביל ברית אבות, שלא כל אחד מכם היה ראוי לה, שאף על פי שקרה באיזו זמן לאיזה יחיד שהתנבא. הנה זה לא קרה לשום עם'.

על פי דבריו, התיאור המובא כאן על מעמד הר סיני ועל ההתגלות בפני כל העם היא אכן ראייה לכך שהקב"ה לא ישכח את ברית האבות בכדי למחול לעם ישראל. והראיה היא מכך שהקב"ה נגלה לכל העם, מה שלא היה לגבי עם אחר, שהרי לכאורה יש בכך מן החדוּש מִשּׁוּם שֶׁהַקֵּב"ה אֵינוֹ אִמּוֹר לְהִיּוֹת גִּלּוֹי לְכֹלָם אֲלָא רַק לְיַחֲדִי סְגוּלָה, הַנִּבְיָאִים, וְאִילוּ בְּמַעֲמַד הַר סִינִי גִילָה הַקֵּב"ה אֶת עֲצָמוֹ לִפְנֵי כָל יִשְׂרָאֵל, אִם כֵּן, הַסִּבָּה הַיַּחֲדִידָה שֶׁיְכוּלָה לְהִיּוֹת לְתוֹפְעָה מוֹרָה זֹו, זֹו 'בְּרִית אֲבוֹת' הָעוֹמֶדֶת לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל, וְהִרִי רָאִיָה שֶׁהַקֵּב"ה 'עוֹמֵד בְּהִבְטָחָתוֹ, וְלֹא 'שָׁכַח' אֶת בְּרִית הָאֲבוֹת.

אבל הסבר זה קשה קצת בגלל המשך הדברים, שם מסכם הפסוק 'אתה הראית לדעת כי ה' הוא אֱלֹהֵי אֵין עוֹד מַלְבָּדוֹ, וּמִשְׁמַע שֶׁהִסִּיבָה לְכָל זֶה נְעוּצָה בְּכֹךְ שֶׁהַקֵּב"ה רָצָה לְלַמֵּד לָעַם אֶת מַהוּתוֹ, וְכִמוֹ שֶׁפִּירֵשׁ הַרְמְבֵּן, וְלֹא בְּגִלָּל זְכוֹת אֲבוֹת. וְהֵן אֲמַנָּם, עַל פִּי הַסֵּבֵר הַסְפּוֹרָנוּ נִיתָן לִומר שִׁישׁ בְּכֹךְ הַסֵּבֵר לְמָה רָצָה הַקֵּב"ה לְלַמֵּד אֶת מַהוּתוֹ דּוּוֹקָא לְכָל הָעַם הַיְּהוּדִי וּבְנִיגוּד לְעַמִּים אַחֲרִים, זֹאת בְּגִלָּל זְכוֹת אֲבוֹת, אֲבָל עֲדִיין הַדְּבָרִים טְעוּנִים בִּיאוֹר, מִדּוּעַ גִּילּוֹי מַהוּתוֹ שֶׁל ה' לְבִנֵּי אָדָם תְּלוּי בְּבְרִית אֲבוֹת. הַדְּבָרִים דִּלְהֵן יִנְסוּ לְחַדּוֹר לְעוֹמֵק הָעֵינִין.

אז; '...וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוה' אין עוד מלבדו...'. הקשר ממש תמוה, בין תיאור לתיאור על מהות האמונה ואלוהותו של הקדוש ברוך הוא, משתחלת לה 'ברית אבות' ללא כל הקדמה, ללא כל הקשר, בלי סיבה נראית לעין. איך אפוא יש להבין פרשה זו? במה 'ברית אבות' קשורה בקשר כה הדוק עם התשובה ועם החיוב לקיים את המצוות? איך היא חוברת עם הייחודיות של עם ישראל במעמד הר סיני? עם הייחודיות של ההתגלות? עם ההתעוררות מן הטמיעה בארצות נכר? אתמהה.

ג. תשובה ובחירה

כלב ליבם של הלכות תשובה, במהלך פתאומי ובלתי צפוי, זונח הרמב"ם את נושא התשובה ומתחיל לדון לפתע ברעיון ה'בחירה החופשית'; 'רשות כל אדם נתונה לו, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה, 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', (בראשית, ג, כב), כלומר; הן מין זה שלאדם היה אחד בעולם ואין לו מין שני דומה לו בזה העניין שיהא הוא בעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב או הרע, וכיוון שכן הוא, 'פן ישלח ידו וכו'...'.⁶⁴

'אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טיפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקדוש ברוך הוא גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי, או כילי או שוע, וכן שאר כל הדעות...'⁶⁴.

⁶⁴ 'דעות' בלשון הרמב"ם וימי הביניים איננו ביטוי להשקפות ואמונות אלא למידות ותכונות. כן הם 'הלכות דעות' של הרמב"ם, הלכות המידות הטובות. לכן יש על כך בחירה. (על השאלה האם ישנה בחירה בענייני דעות, דומה שדעת הרמב"ם היא שאכן גם על כך יש בחירה, ראו 'שמונה פרקים' פרק ראשון).

'...ועיקר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע', וכתוב 'ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה', כלומר שהרשות בידכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם, עושה, בין טובים בין רעים...'

'... אילו היה האל גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות, או למעשה מן המעשים, כמו שבודים מליכם הטיפשים הוברי שמים, היאך היה מצוה עלינו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, היטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחילת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו, ומה מקום היה לכל התורה כולה...'. (הלכות תשובה, פרק חמישי, הלכות א-ד).

כך צולל לו הרמב"ם לעומקו של נושא זה בביאור סוגיות השגחה ובחירה וידיעה ובחירה, כאשר לפתע, בתחילת פרק שישי, מנצנצת ומבזיקה לה התשובה בחטף לרגע קצר; '...בזמן שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים ועושה החוטא חטא שעשה מדעתו וברצונו כמו שהודענו, ראוי להיפרע ממנו... במה דברים אמורים? בזמן שלא עשה תשובה, אבל אם עשה תשובה, התשובה כתריס לפני הפורענות. וכשם שהאדם חוטא מרצונו ומדעתו, כך הוא עושה תשובה ברצונו ובדעתו'. (הלכות תשובה, פרק שישי, הלכות א-ב). לאחר מכן שב הרמב"ם למתחים אחרים בבעיית הבחירה, למצבים בהם אפשרות הבחירה לשוב בתשובה מנועה מלצאת אל הפועל, עד הפרק השביעי בו הרמב"ם מחבר ומקשר מחדש בין התשובה לבחירה; 'הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו, ישתדל האדם לעשות תשובה ולנעור כפיו מחטאי כדי שימות והוא בעל תשובה כדי שיוכח לחיי העולם הבא'. (הלכות תשובה, פרק שביעי, הלכה א').

ההפסקה המפתיעה שפסק הרמב"ם בעיצומן של הלכות תשובה בכדי לדבר פתאום בענייני הבחירה החופשית מאוד תמוהה ומאוד מוזרה. מה הוא הקשר שבין מצות התשובה למצות הבחירה החופשית? במה החיוב לשוב בתשובה קשור לרעיון הגדול של חופשיות ההחלטה? נדמה לכאורה, ועל פי מה שמשמע בפשטות מתוכן דבריו, שכוונתו היא שרק

על סמך הנחת רעיון ה'בחירה החופשית' ניתן להניח את התשובה, משום שרק אם מניחים כיסוד את הרעיון שהאדם יכול להחליט מה בידו לעשות ושכושר ההכרעה נתון בידו לחלוטין, ניתן להניח גם כן שאדם יכול 'להחליט' לעשות תשובה, שהרי אם לא כן אין לו כל כושר החלטה. אלא שהבנה כזו בדברי הרמב"ם תמוהה בעליל. הרי אם זה המסר שרוצה הרמב"ם להביא כאן לידי ביטוי, מדוע הוא קשור דווקא למצות תשובה, הלא כל המצוות כולן קשורות לכך? אם הרמב"ם מעוניין ללמד שכל החלטה והחלטה נתונה לאדם ולהכרעתו האישית, לדעתו ולרצונו, משום שאם כן אין כל מקום להוראות ולמצוות מכיוון שהאדם לא אחראי למה שהוא עושה, מדוע אפוא עניין זה קשור דווקא למצות תשובה ולא למצוות אחרות? הלא באותה מידה שתשובה קשורה לבחירה החופשית של האדם, כך גם מצוות סוכה תפילין או מצה תלויות בבחירתו החופשית? והקשר שבין הבחירה החופשית לתשובה הוא ממש אותו קשר כמו בין כל אחת מתרי"ג מצוות לבין הבחירה, ומדוע רעיון זה קשור דווקא למצות התשובה?

זאת ועוד, מדוע הדברים על הבחירה החופשית אינם נשנים בהלכות 'יסודי התורה' כיאה לעניינים שהם 'עיקר גדול ועמוד התורה והמצוה' כלשונו של הרמב"ם, הלא אם כוונת הרמב"ם היא ללמד דעה מסוימת מן הדעות הבסיסיות של התורה ויסודותיה ברעיון הבחירה החופשית, על פי הסדר הנכון של הדברים, היה ראוי שישנה זאת בהלכות 'יסודי התורה', מדוע אפוא השתרבו עניינים אלו לטבורם של הלכות תשובה?

ברור לכאורה שאין הרמב"ם מתכוון לציין עניין טריוויאלי זה. פשוט שבעיני הרמב"ם ישנו קשר הרבה יותר מהותי והרבה יותר יסודי מזה בין התשובה לרעיון הבחירה החופשית, קשר שאינו מתמצה בבנאליות הרעיונית של העובדה שאדם אינו יכול להחליט לשוב בתשובה ללא בחירה. התשובה אחוזה ואדוקה ברעיון הבחירה החופשית מעצם מהותה. במה?

יש לציין דבר נוסף המעורר תשומת לב יתירה בדברים אלו של הרמב"ם. הרמב"ם, בבואו להצדיק את הקשר בין התשובה לבחירה החופשית כותב כך; 'וכיוון שכן הוא נמצא זה החוטא הוא הפסיד עצמו, ולפיכך ראוי לו

לבכות ולקונן על מה שעשה לנפשו וגמלה רעה, הוא שכתוב אחריו 'מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו'. וחזר ואמר, הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות, ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו, שהרשות עתה בידינו, הוא שכתוב אחריו 'נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה'...' (פרק חמישי, הלכה ב'). כמו כן כותב הרמב"ם באותה הדרך; '...וכשם שהאדם חוטא ברצונו ומדעתו, כך הוא עושה תשובה ברצונו ומדעתו'. (פרק שישי, הלכה ב'). דומה אפוא שהרמב"ם מעוניין לכרוך בכוונת הדברים את החטא שנעשה 'ברצונו ומדעתו' של האדם עם התשובה שגם נעשית 'ברצונו ומדעתו', כביכול הסיבה שהאדם חטא מתוך הכרעה היא עצמה הסיבה לכך שהאדם יכול לשוב בתשובה מתוך הכרעתו האישית, כאילו יש קשר בין העובדה שהאדם חטא מתוך הכרעתו החופשית לבין חיוב תשובה. והעניין ממש תמוה. מדוע יש קשר בין הדברים? מדוע החטא שנגרם כתוצאה מהחלטתו האישית של האדם הוא סיבה לכך שעל האדם לשוב בתשובה?

ומה שמעניין בהקשר זה הוא שגם בפסוקי התורה מופיעה ה'בחירה' בסמוך למצות התשובה וכהמשך לה; '...ושבת עד ה' אל' ושמעת בקולו... כי המצוה הזאת אשר אנוכי מצווך היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא... ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב, ואת המוות ואת הרע, אשר אנוכי מצווך היום לאהבה את ה' אל' ללכת בדרכיו ולשמור מצוותיו וחוקותיו ומשפטיו...'. (דברים, ל, ב-טז). פסוק זה מצוטט על ידי הרמב"ם כביטוי לרעיון הבחירה החופשית, ושוב מתגלע כאן הקשר המוזר שבין התשובה לבחירה החופשית, כביכול דווקא בגלל שהאדם מחויב לשוב בתשובה עומדים לפניו הטוב והרוע והוא אמור להחליט איזו דרך הוא יקח על עצמו, והדברים טעונים ביאור יסודי.

דומה שבקשר זה נחשפת אחת מן התכונות היסודיות של תשובה. תשובה כהשבת כושר ההחלטה למרכז, כהשבת האחריות, השבת אפשרות הבחירה. חשיפת משמעותו של קשר זה תוציא כמה מן המאפיינים החבויים של התשובה לאור עולם.

ד. התשובה כשיח עם הקב"ה

בתיאורים המתלווים לה לתשובה, חוזר על עצמו אלמנט עקבי מעניין. התשובה מוצגת כקשורה בקשר אדוק עם הקב"ה במובן הקרוב והנגיש ביותר. כבר הנביא הושע (יד, ב) מתאר את התשובה כשיבה אל ה'; 'שובה ישראל עד ה' אלוהיך'. אין מצוה אחרת שעליה אומרים שהיא מגיעה 'עד ה'', לכאורה כל מצוה, ולו הפשוטה ביותר, היא קירבה לקדוש ברוך הוא, ובכל זאת, תיאור זה נשמע רק על התשובה. כך מציינים גם חז"ל, בעקבות פסוק זה; 'אמר רבי לוי; גדולה תשובה שמגעת עד כיסא הכבוד, שנאמר; 'שובה ישראל עד ה' אלוהיך וגו'...' (יומא פו.).

בנוסף לכך, חז"ל מבקשים לשייך את התשובה לקשר ישיר עם הקב"ה. כך הם אומרים; 'שאלו לחכמה, חוטא מה עונשו? אמרה; 'חטאים תרדף רעה', (משלי, יג, כא). שאלו לנבואה; חוטא מה עונשו? אמרה; 'הנפש החוטאת היא תמות', (יחזקאל, יח, ד). שאלו לתורה; חוטא מה עונשו? אמרה; 'ביא אשם ויתכפר. שאלו לקדוש ברוך הוא; חוטא מה עונשו? אמר; 'יעשה תשובה ויתכפר. הדא הוא דכתיב; 'טוב וישר ה', על כן יורה חטאים בדרך' (תהילים, כה, ח), למה הוא טוב? בשביל שהוא ישר, ולמה הוא ישר? בשביל שהוא טוב'. (ירושלמי, מכות, פרק ב', הלכה ו').

דברי מדרש אלו טעונים ביאור. על פי דבריו, אין כל קטגוריה בהווה המסוגלת להכיל את התשובה, לקבל אותה ולהבין אותה. התשובה מדברת ומשוחחת עם הקדוש ברוך הוא בלבד. החכמה דוחה אותה, היא טוענת שהחטא רודף אחרי האדם, ללא מפלט, הנבואה טוענת שהחטא ממית, התורה דורשת מעשה פורמאלי של כפרה בדמות קרבן, הקדוש ברוך הוא הוא היחיד המסוגל לקבל את התשובה. התשובה אצה עד אליו, ולא זו בלבד, היא אפשרית אך ורק בגלל שהקדוש ברוך הוא פוער בפניה את זרועותיו. התשובה אמורה להידחות על פי כל מדד אחר. מה פירוש הדברים הללו?

ברוח זו כותב הרמב"ם; 'גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה, שנאמר; 'שובה ישראל עד ה' אלוהיך', ונאמר; 'לא שבתם עדי נאום ה'',

ונאמר; 'אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב', כלומר; אם תחזור בתשובה, בי תדבק'.

'התשובה מקרבת את הרחוקים. אמש היה זה שנוי לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד וקרוב וידיד. וכן אתה מוצא שבלשון שהקב"ה מרחק את החטאים, בה מקרב את השבים, בין יחיד בין רבים. שנאמר; 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי'...'.

'...כמה מעולה מעלת התשובה. אמש היה זה מובדל מה' אלוהי ישראל, שנאמר; 'עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם', צועק ואינו נענה, שנאמר 'גם כי תרבו תפילה אינני שומע', ועושה מצוות וטורפין אותן בפניו, שנאמר 'מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי'... והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלוהיכם', צועק ונענה מיד, שנאמר 'והיה טרם יקראו ואני אענה', ועושה מצוות ומקבלין אותן בנחת ובשמחה, שנאמר 'כי כבר רצה האלו' את מעשיך', ולא עוד אלא שמתאווים להם, שנאמר 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות'. (הלכות תשובה, פרק ז', הלכות ו-ז).

מדוע דווקא מצות התשובה זוכה לתיאורים מן הסגנון הזה? מדוע דווקא היא נחשבת כשיבה 'אל ה'', הלא כל מצוה אחרת היא גם התקרבות לה', כל מצוה אחרת גם מדבקת את האדם בשכינה? לא זו בלבד, על פי דברי הרמב"ם דומה שקבלתן של שאר המצוות תלויה גם כן בתשובה, ללא התשובה, שאר המצוות שהאדם עושה אין להם כל משמעות, קוראים להם 'רמיסת החצר' של הקב"ה, התשובה הינה מעין תנאי לקבלתן של שאר המצוות, רק התשובה 'מכשירה' את אפשרות עשיית המצוות, משכינה את האדם בחיק השכינה ובשל כך מטעינה את מעשיו של האדם בערך רוחני. מדוע דווקא מצות התשובה מקרבת את האדם לשכינה? עולה עד כיסא הכבוד? מה מיוחד בה בתשובה שדווקא היא קשורה יותר מכל דבר אחר לקשר שבין האדם למצוות?

זאת ועוד, עניין זה גם קובע אופי למצות התשובה. על פי דברי חז"ל הנה"ל, דווקא בגלל הסיבה שהתשובה מגיעה עד כיסא הכבוד, דווקא בגלל

הסיבה שהקדוש ברוך הוא מכשיר אותה ומקבל אותה, היא קלה יותר, פחות תובענית. בעוד שבעיני החכמה, הנבואה או התורה, ההתמודדות עם החטא היא מאוד תובענית, מאוד קשה, מורטת, סוחטת, בעיני הקב"ה ההתמודדות הזו מתגמדת לכדי תשובה, כביכול הקב"ה מקל מן המשא הכבד באמצעות קבלתו את התשובה.

כך מתארת זאת גם התורה. בפסוקים הנאמרים על מצות התשובה⁶⁵ נאמר; 'כי המצוה הזאת אשר אנוכי מצווך היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא, לאמור, מי יעלה לנו הַשְׁמַיִמָה וְיִקְחֶהָ לָנוּ וישמיענו אותה ונעשנה? ולא מעבר לים היא, לאמור, מי יעבור לנו אל עבר לים וְיִקְחֶהָ לָנוּ וישמיענו אותה ונעשנה? כי קרוב אליך הדבר מאוד, בפיך ובלבבך לעשותו!'. (דברים, ל, יא-יד). התשובה מתוארת כמצוה 'קרובה', נגישה, קלה. לא צריך לחפש אותה בעמקים ובבקעות, במרחקים וביערות. התשובה מופיעה בפיו ובלבבו של האדם. על פי הפסוקים דומה שדווקא בגלל שהיא נורשקת בעניינים אלמנטריים ביותר, יותר מכל מצוה אחרת, הטוב והרע, החיים והמוות, דווקא בגלל הסיבה הזו התשובה נחשבת לנגישה. דווקא בגלל שהיא מקרבת את האדם לשכינה, שהיא משיבה את האדם 'ער ה' אלוהיו', היא קלה יותר, ספונטנית יותר. יש מקום אפוא לתהות על קנקנה של התשובה מן הבחינה הזו. לתהות על ייחודה, על שונוּתָהּ.

ה. חדשנותה של התשובה

בתשובה יש ממד אבסורדי. היא מבקשת למחוק את העבר, כאילו לא היה. ידועים המה דברי רמח"ל בספרו 'מסילת ישרים' על כך; 'וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יַעֲנֹשׁ מיד תכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו ושלא יהיה תיקון לחטא כלל. כי הנה, באמת, איך יתקן האדם את אשר עֲיֹנֹת והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי

⁶⁵ על פי רוב המפרשים נאמרו פסוקים אלו על מצות התשובה, וכך הוא גם לכאורה פשט הכתובים. אמנם יש מפרשים הסבורים שפסוקים אלו מכוונים לכל מצוות התורה.

שנאף, איך יוכל לתקן את הדבר הזה? היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות? אמנם, מידת הרחמים וכו'.

אם אדם קלקל, עיוות, רצח או פגע, הוא לא יכול לשוב על מעשיו, להפוך את מה שהיה, לְשָׁנוֹת. המעשה נחקק, נחתם, טבע את חותמו, גזר את תוצאותיו. התשובה מבקשת בנזירות וביומרות למחוק את המציאות, להתעלם ממנה. איך היא תתכן? האם אדם שרצח עשרות אנשים יכול לשוב בתשובה? האם ניתן להתייחס אליו כאילו לא עשה כלום? ואפילו אם התחרט בלב שלם, הניתן למחוק לו את מה שעשה? האם ניתן למחול את דמם של כל אותם נרצחים תמורת הרהור קל החולף בתודעת הרוצח? התשובה ממש אבסורדית. יומרה בלתי מובנת בעליל, זרה לכל אוזן.

יש לנסות להקשיב לה לתשובה. לפענח אותה. לכרות אוזן לצליליה. מה זאת אומרת לשוב בתשובה? האם ניתן לחדד? למרק? לסחוט? האם יתכן למשוך מעשה מסוים, להשתלט עליו ולשנות אותו? למחוק אותו? התשובה טוענת שדבר זה הוא אפשרי, בשל כך יש לעמוד על האפשרות הזו, יש לחדד את המצב, להנגיש את האבסורד.

אמנם, זֶרֶת זו של התשובה איננה חדשה. הנביאים כבר היטו את אפרכסותיהם אֵלֶיהָ. הנביא יחזקאל מציג זאת כוויכוח בין העם, ההמון, לנביא המדבר בשם ה'. ההמון איננו מאמין בתשובה, הוא לא חושב שהיא מסוגלת לצאת אל הפועל, הוא בז לה, מתייחס אליה כאל חוסר בגרות, בלתי מציאותית, בדיונית, והנביא מצדו משיב מלחמה השערה; 'ויהי דבר ה' אלי לאמור; מה לכם אתם מושלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמור, אבות יאכלו בוסר ושיני הבנים תקחינה. חי אני נאום ה' אלו' אם יהיה לכם עוד משול המשל הזה בישראל! הן כל הנפשות לי הנה, כנפש האב וכנפש הבן לי הנה, הנפש החוטאת היא תמות!...' (יחזקאל, יח, א-ד).

בני אדם רואים השתלשלות טבעית, רואים דטרמיניזם, רואים את ההשפעה של פעולה אחת על מציאות שניה, ובשל כך, הם מתקוממים לנוכח אי הצדק, המציאות טופחת על פניהם. ה'משל' הנישא בפייהם של ההמון הוא זה הרואה בחטאי האבות סיבה לקהות השיניים של הבנים.

האבות חטאו והבנים סובלים. האב עברייך והבן נענש. העם רואה בכך חוסר צדק משווע. והקדוש ברוך הוא מצדו, כביכול הוא מתגונן, נשבע שלא יהיה דבר כזה; אין לו כל אינטרס, אין לו כל עניין, הוא יכול להעניש את האב בדיוק באותה מידה שהוא מעניש את הבן, מדוע אם כן הוא ירצה 'להעביר' את חטאי האב לבן? הקב"ה נשבע אפוא שמשל זה הוא שקר! האדם נענש על חטאו, לא משהו אחר. האם מדובר בשיח חרשים?

למעשה, מדובר בפער שבין הפרספקטיבות וההסתכלויות. האדם רואה דברים בצורה מסוימת והקדוש ברוך הוא מבקש לשכנע שיש דרך אחרת לבחון את הדברים. האדם בוחן את המציאות, את התגלגלויותיה, את הקריצות שהיא מעבירה משם לכאן, 'מבין' אותה לאשורה ומתקומם נגדה. אדם מסוים רצח עשרות בני אדם, והנה, בנו, שלא פשע ולא עשה שום דבר, מלבד העובדה שהוא נולד לאב זה, סובל את כל העלבון. יורקים עליו ברחוב, מגנים אותו, מעיפים בו מבטי רחמים, מבטלים את דעתו. במה חטא הבן? מדוע הוא סובל בעוון האב?-. אדם גנב ושיקר כל ימי חייו והנה בנו מבקש יום אחד מידידו איזושהי הלוואה בכדי להיעזר בה, ידידו ממאן בחוסר נוחות, מהרהר לעצמו בשקט; אי אפשר לסמוך על המשפחה הזו!-. במה חטא הבן?

כך היא המציאות. בן סובל בעוון אביו. אזרח סובל בעוון מדינתו. תלמיד סובל בעוון רבו. למציאות יש קשרים, יש ענפים. בני אדם משתמשים בחוכמתם בכדי לפענח ללא הרף את 'המניעים' העומדים מאחורי האדם. אדם מסוים מבקש עזרה מיד תולים זאת בעוון אביו החוטא, מיד משרטטים את ה'השפעות' הפסיכולוגיות שהערים עליו אביו. בשם ה'משל' הזה באים בני אדם בטרוניה ובהתמרמרות כלפי המציאות, כלפי הקדוש ברוך הוא. מדוע בני אדם סובלים? מדוע בן העם הגרמני, חף מפשע, יהיה תלוי בפשע עמו? מדוע יש קשר בין דברים? מדוע טווים חוטים בין מאורע אחד למשנהו? האם לא ניתן לחיות ללא אותם קשרים סובכים?

הקדוש ברוך הוא מבטיח שכן. אבל, איך בדיוק?

'...ואיש כי יהיה צדיק ועשה משפט וצדקה, אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גילולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טימא ואל אישה נידה לא יקרב, ואיש לא יונה חבולתו, חוב ישיב, גִּזְלָה לא יגזול, לחמו לרעב יתן, ועירום יכסה בגד, בנשך לא יתן ותרבית לא יקח, מעוול ישיב ידו, משפט אמת יעשה בין איש לאיש, בחוקתי יהלך ומשפטי שמר לעשות אמת, צדיק הוא, חיו יחיה! נאום ה' אלו'!'

'...והוליד בן פריץ שופך דם ועשה אח מאחד מאלה, והוא את כל אלה לא עשה, כי גם אל ההרים אכל ואת אשת רעהו טימא, עני ואביון הונה, גִּזְלוֹת גזל, חבול לא ישיב, ואל הגילולים נשא עיניו, תועבה עשה! בנשך נתן ותרבית לקח, וחי, לא יחיה! את כל התועבות האלה עשה, מות יומת, דמיו בו יהיה!'

'...והנה הוליד בן, וירא את כל חטאות אביו אשר עשה, ויִרְאָה, ולא יעשה כָּהֵן. על ההרים לא אכל, ועיניו לא נשא אל גילולי בית ישראל, את אשת רעהו לא טימא, ואיש לא הונה, חבול לא חבל וגזלה לא גזל, לחמו לרעב נתן ועירום כיסה בגד, מעני השיב ידו, נשך ותרבית לא לקח, משפטי עשה, בחוקתי הלך, הוא לא ימות בעוון אביו! חיו יחיה! אביו כי עשק עושק, גזל גזל את, ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו, והנה מת בעווננו!'

רצף. סב צדיק, אב חוטא, נכד צדיק. אין כל קשר ביניהם, אף אחד לא משפיע על אף אחד. אין יוחסין, אין רצף. כל אחד לעצמו. מוזר! האם ניתן לומר שבאמת אין השפעה רציפה מאחד על השני? האם ניתן לנתק את האדם מן הסביבה שלו? ממשפחתו הקרובה? האין כל החיים מוֹצָפִים וטוֹוִיִּים מאוסף של פרספקטיבות ורשמים? מְקַבְּצֵי אסוציאציות? האם אדם הוא לא 'כרעא דאבוה'?

'...ואמרתם, מדוע לא נשא הבן בעוון האב? והבן, משפט וצדקה עשה, את כל חוקותי שמר ויעשה אותם, חיו יחיה! הנפש החוטאת היא תמות! בן לא ישא בעוון האב ואב לא ישא בעוון הבן, צדקת הצדיק עליו תהיה, ורשעת הרשע עליו תהיה....'

רק הנפש החוטאת מתה באשמתה! אין שום השפעה על אף אחד אחר! מי שחטא חטא לעצמו, מי שהצדיק הצדיק לעצמו. דומה שדברים אלו

מתייצבים כחומה בצורה נגד כל צורת הסתכלות אנושית אפשרית. מה ההסבר? איך יתכן?

'...והרשע כי ישוב מכל חטאותיו אשר עשה ושמר את כל חוקותי ועשה משפט וצדקה, חיו יחיה, לא ימות! כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו, בצדקתו אשר עשה יחיה! החפון אחפון מות רשע נאום ה' אלו? הלא בשובו מדרכיו וחיה?.'

'...ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עוול ככל התועבות אשר עשה הרשע יעשה וחי, כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה! במעלו אשר מעל ובחטאתו אשר חטא במ ימות! ואמרתם; לא יתכן דרך ה'-, ששמעו נא בית ישראל; הדרכי לא יתכן? הלא דרכיכם לא יתכנו! בשוב צדיק מצדקתו ועשה עוול ומת עליהם, בעוולו אשר עשה ימות!.'

'...ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה, הוא את נפשו יחיה! ויראה וישב מכל פשעיו אשר עשה, חיו יחיה, לא ימות! ואמרו בית ישראל; לא יתכן דרך ה'! הדרכי לא יתכנו בית ישראל? הלא דרכיכם לא יתכן?.'

'לכן, איש כדרכיו אשפוט אתכם בית ישראל, נאום ה' אלו, שובו והשיבו מכל פשעיכם ולא יהיה לכם למכשול עוון! השליכו מעליכם את כל פשעכם אשר פשעתם במ ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה, ולמה תמותו בית ישראל? כי לא אחפון במות המת, נאום ה' אלו, והשיבו וחיו! (יחזקאל, יח).

אותו מקצב משולש. סב, אב, נכד, ללא רצף! ובכן, הנביא עומד בדברו, מתווכח עם בית ישראל, עם העם, וטוען בלהט שאין כל רצף! אין השפעה מן האחד לשני! איך זה יתכן? תשובתו של הנביא; על ידי התשובה. התשובה קוטעת רצפים. להיות קרוב לה' ולהיות מרוחק ממנו, אלו שתי מציאויות שונות לחלוטין במהותן היסודית.

ההסבר הניתן לכך בידי הנביא הוא שהקב"ה איננו חפץ במות המת, הוא מעוניין בהפסקת החטאים, לא במוות. במילים אחרות; כאשר יוצאים מתוך הפרספקטיבה של התשובה, מתוך ההסתכלות האלוהית על

הדברים, התוצאות לא משמעותיות, לא מחפשים את התוצאות! מה שחשוב זה המעשים. לא מיתת החוטא, אלא תשובת החוטא. מתוך הסתכלות כזו דורש הנביא מן העם 'להשליך' את כל פשעיו ואת כל חטאיו וליצור לב חדש ורוח חדשה. להפסיק להתבונן בתוצאות ובהשלכות של המעשים ולהתבונן על המעשים עצמם.

אבל, יש כאן וויכוח; העם איננו מסכים עם זה, הוא אומר שדרכי ה' 'לא יתכנו'. אין פעולה בעולם שהיא פעולה לעצמה, לכל פעולה יש השפעה, והשפעה זו חורגת מן המעשה עצמו, כשמתבוננים על מעשה יש להתבונן גם על כל ההשלכות שלו. האם הרשע איננו מרשיע אחרים? האם הוא לא לא 'מת' ברשעו? הורג את נפשו? הלא אדם שרצח כל חייו ובסוף חייו ביקש לחזור בתשובה, סוף כל סוף הוא נותר רוצח! רוצח שחזר בתשובה אבל עדיין רוצח? איך אדם שלא למד קרוא וכתוב כל חייו יכול להתייצב לפתע בדרגתו של משה רבינו על ידי מעשה אחד קטן? זה אבסורדי!

התשובה, על פי דברי הנביא, מבקשת להוות מענה לטענה זו. התשובה מתייחסת ל'איש כדרכיו', לא לסביבה, לא לאזור. מחוץ לכל הקשר, מחוץ לכל מקום מוכר. היא לא מתייחסת אל האדם באמצעות מה שהוא מכיל, לפי 'מה שהוא', אלא לפי מעשיו. היא לא מבקשת להגדיר את האדם, לנסח אותו, לדעת אם הוא נקרא 'צדיק' או 'רשע', אלא לבחון את הפעולות שהוא עושה, לבחון אותו על סמך אורח חייו. יש לחדור אפוא לעומק הדברים; מה הוא הוויכוח בין האדם לתשובה ומה באמת יש לתשובה לטעון להגנתה? מה היא בדיוק הפעילות של התשובה וכיצד היא תתכן על סמך טיעונים אלו? מדוע יש קשר בין התשובה ובין בחינת הדברים בצורה עצמאית ובלתי ממוסדת? מדוע לא מחשבים באמת את תוצאות המעשים? איך ניתן לנתק את הרצף?

1. חיפוש משמעות

האדם מחפש משמעות. לפני הכל זה מתחיל עם תכליות. מעשיו של האדם הם מעשים תכליתיים, בכל מעשה שהאדם עושה, בכל הסתכלות, בכל מבט, בכל תזוזה, הוא מבקש להגשים תכלית מסוימת. במזון מבקש

האדם להשביע את רעבונו, בשתיה להרוות את צמאנו. האדם 'משתמש' בפטיש בכדי לנעוץ מסמר בקיר, הוא נועץ מסמר בקיר בכדי לתלות עליו ציור, הוא תולה ציור בכדי שביתו יִרְאֶה יפה, הוא רוצה שביתו יראה יפה בכדי להרחיב את שלוותו הנפשית. כל 'דבר' הוא 'כלי'. משמש למשהו, ייעוד לתכלית מסוימת. כך, ובדרך זו, נופח הפטיש במשמעות, ננסכה בו משמעותו המקורית כ'פטיש'. הפטיש עומד אפוא לתכליתו, זמין. טעון במשמעות⁶⁶.

משמעות זו חיונית לנחיצותו של החפץ. פטיש שאינו מסוגל לנעוץ מסמרים בקיר, איננו שווה מאומה, הוא איבד את כל ערכו כפטיש. ציור מכוער לא ממלא את 'ייעודו' כציור. חפץ צריך להיות טעון בתוכנו התכליתי, בלעדי זה הוא מאבד מערכו כחפץ.

תכליתיות זו ממשיכה בשיטתיות גם למחוזות הבסיסיים יותר. הציור גורם לשלוות נפש, שלווה הנפש גורמת לתוכן חיובי פוזיטיבי אצל האדם. תוכן זה מוצדק משום שהאדם רואה באושרו תכלית ראשונה, לפיכך, כל דבר בעל תכלית הוא כזה הגורם לאושר בצורה כזו או אחרת. האדם רואה באושרו משמעות לפיכך הוא רואה בציור משמעות. איזו משמעות הוא רואה באושרו? -הגשמת עצמו.

למעשה, כל פעולה שאדם עושה קשורה למשהו אחר, אין פעולה סטרילית, אין חפץ הקיים לעצמו, לכל פעולה ולכל דבר יש אוסף של קשרים, מעמד במקום ובזמן מסוים שעל ידו הוא מגשים את עצמו, ממצה את הזמיונות שלו. ההווה כולה סרוגה מחוטים הטוויים ממקום אחד למשנהו, מרצף של הַקְשָׁרִים, של משמעויות, של הַגְשָׁמוֹת.

תכליתיות זו מבקשת להמשיך הלאה את פריסתה לרבדים קמאיים יותר, ראשוניים יותר. אם הפטיש מגשים משמעות מסוימת בהיותו כלי של האדם, יש לבחון את משמעותו של האדם, את משמעות ההווה, משמעות המציאות, תכליתה של הבריאה. יש לבחון את מושג ה'משמעות' בכלל. החיפוש אחר המשמעות הוא חיפוש שאיננו לָאָה, אם הוא ממצה את

⁶⁶ [מוטיבים אלו השאולים מן הפילוסופיה של היידגר מטיבים להנכיח את העולם התכליתי והייעודי המכונן את מעשיו בפעילות שימושית].

עצמו הוא נוסק למחוזות הרבה יותר רחוקים והרבה יותר גבוהים, מה שמעניין אותו באמת זו התכלית של המציאות כולה, ה'שיטה' על פיה לכל המעשים ישנו כיוון מסוים, צעידה למחוז ולאפיק 'נכון' ו'אמיתי'.

במקום זה מתחילות לפרוח ה'שיטות', ה'אידיאות' והאידיאולוגיות הגדולות. הניסיון לְמַרְכֵּז את ההווה, למצוא את האופק הקוהרנטי שלה, את מה שמתחבא מאחורי מִסָּךְ העשן של הבנאליות היומיומית, מאחורי ההסוואה האנושית. ניסיון למצוא את הקו המוסרי המחייב, את ה'אמת' האחת, את מה שעומד מעבר לכל דבר אחר, מה שמהווה גרעין יסודי לכל עשייה ולכל פעילות.⁶⁷

כך מתחילים בני האדם למצוא את הדברים 'הגדולים' שהם ברי המשמעות 'באמת'. המלחמות הגדולות למען הצדק, השאיפות הגדולות להשלתה המוחלטת של אידיאולוגיה כזו או אחרת, הוויכוחים הפוליטיים האינוסופיים, הרעיונות הכובשים, מלחמת דתות ומדינות. כך נוצרות חברות שלמות של עשייה ופעילות לאור אידיאה מסוימת, כך מְכוֹנְנים את כל המעשים למקום אחד, כך הופכים סמלים לקדושים ופולחן למחייב. מדברים על ה'משמעות' הגדולה שבכל דבר, על העוצמה, על האפקט, על ההשלכות והתוצאות.

בוחנים תהליכים היסטוריים גדולים, השפעות סוציולוגיות. משרטטים 'מהלכים', פסיעות של היקום, התפתחויות, התקדמויות וכו'. בני אדם מתמכרים לאידיאולוגיות אלו, מוצאים בהם את חיותם, מקריבים את עצמם למעניהם, מסתנוורים. ה'משמעויות' של ההווה חורגות כאן מן הזמינות של פטיש או מחט והופכות להיות האופקים הגדולים של ההווה, המקומות אליהם כל היקום צועד או אמור לצעוד. אידיאולוגיות באות לידי ביטוי באדיקות ראשונית, האדם מטעין את עצמו ברעיון מסוים, רווה מנה אחת אפיים, ונע הלאה בקצב מסחרר, מקדיש את חייו למטרה הנעלה שהוא הציב לעצמו, נלחם בחירוף נפש, מקריב את גופו.

⁶⁷ [המחשבה הפילוסופית המערבית למן סוקרטס ואפלטון החושבת על ההווה ועל הבנתה באמצעות זיהוי האידיאה שלה, והצעדה כלפיה ולעברה, כאשר שיאה בפילוסופיה של הגל הרואה במציאות ההיסטורית את ההתקדמות הגדולה ביותר להגשמתה של הרוח].

בין הפטיש והמחט לבין האידיאולוגיות הגדולות אין הרבה מרחק. המרחק הוא כמותי, לא איכותי. האדם מוצא בפטיש משמעות עכשווית ואילו באידיאולוגיה שלו הוא מוצא משמעות 'נצחית'. שניהם מכילים משמעויות. שניהם מגשימים את עצמם 'למען' משהו מסוים, מציבים לעצמם תכליות וייעודים, רואים את עצמם ב'שליחות', בתהליך משיחי, גואל.

הייעוד והתכלית תופסים מקום מכובד בעשייה מהסוג הזה, כאשר מבקשים להגשים רעיון מסוים הרי שכל העשייה של האדם הופכת להיות 'אמצעי' להגשמת אותו רעיון, חלק מתהליך. בשל כך, עשייה בעלת משמעות במובן זה היא עשייה המשיגה את התוצאות הטובות ביותר, את מרב ההשלכות. אדם פעיל הוא אדם שהקדיש את חייו בצורה המלאה ביותר בכדי להגשים את אותם רעיונות בצורה הטובה ביותר. ככל שאדם גרם יותר לתוצאות המשלכות זרוע עם הרעיון והאידיאה שלו, כך הוא עשה מעשה שהוא 'משמעותי' יותר, וככל שהאדם פועל נגד אותו רעיון, ככל שההשלכות שלו הרסניות ומסוכנות יותר, כך הוא נחשב 'רשע' יותר, פועל נגד אותה המשמעות.

כאשר חיים מן הסגנון הזה עומדים לדיון אזי ההתמקדות היא בהשלכות של מעשה ובתוצאות שלו, המבט על ההווה של העולם תופס לעצמו פוזיציה וכוונות ביחס ל'השפעות', ביחס לתוצאות המעשיות כלפי התכלית, כלפי הגשמת הייעוד הסופי, המשמעותי. כל מעשה נחשב מעשה 'איכותי' ומלא אם יש לו השפעה, השלכות על הסביבה. אם הוא 'מגשים' את מטרת ההווה ותכליתה.

1. עולם ללא משמעות

בניגוד לפרספקטיבה הזו, ישנה פרספקטיבה אחרת. פרספקטיבה המבקשת להתמודד עם אובדן המשמעות, עם חוסר המשמעות שבכל ההווה. פרספקטיבה זו נולדת לרוב מייאוש אחר החיפוש, מהכרה שלעולם אין באמת משמעות, שהכל בנאלי, הכל חד גוני, אין תוכן מיוחד לדבר מה, הכל נוהג טריוויאלי של המציאות היומיומית.

פרספקטיבה זו היא מפוכחת יותר, מציאותית יותר, חפה מאשליות. היא מבקשת למרוד במשמעויות הגדולות של ההווה, באידיאות התיאורטיות המבקשות לְמַכְרֵז את כל ההווה במקום אחד, היא כופרת בעובדה שיש רעיון אחד כללי ומוקדם שיכול להכיל את פניה של ההווה כולה. המציאות מבחינתה היא אבסורדית לחלוטין, אין לה כיוון, אין לה מטרה, אין לה ייעוד. המציאות חסרת משמעות.

זו אפוא ההסתכלות של קֶהֱלֶת על ההווה; 'הבל הבלים', אמר קהלת, הבל הבלים, הכל הבל! מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמוד תחת השמש? דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת. וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף וזרח, הוא שם. הולך אל דרום וסובב אל צפון, סובב סובב הולך הרוח, ועל סביבותיו שב הרוח. כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא, אל מקום שהנחלים הולכים, שם הם שבים ללכת. כל הדברים יִגְעִים, לא יוכל איש לדבר, לא תִשָּׁפֵעַ עֵין לראות ולא תמלא אוזן משמוע. מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה, ואין כל חדש תחת השמש!...'. (קהלת, א, ב-ט).

קהלת מתבונן בהווה לעומק ופוגע בבנאליות המשעממת ביותר שלה. אין כל חדש תחת השמש. הכל סטטי, הכל קבוע, הכל כרגיל, אין הפתעות, אין רעננות, אין חידוש, הכל כמו שתמיד היה. הדברים זורמים תמיד לאותו המקום, השמש פועלת תמיד את אותה פעולה. כל היקום הוא אפוא מעגל קסמים אינסופי, ללא שום תכלית, ייעוד או התקדמות.

בשל כך, מְרוֹקֵן קהלת את המעשה האנושי ממטענו וממשמעותו; מה יתרון לאדם בכל עמלו? קהלת איננו רואה תכלית, איננו רואה מטרה או משמעות, הוא לא מבין מה אדם 'מרוויח' ממה שהוא עושה. קהלת מבקש לעשות בנאליזאציה של העשייה האנושית, לדידו, העשייה האנושית היא טריוויאלית, נדושה ומשעממת, אין לה ייעוד גבוה, תכלית, משמעות הִרְוֵאִית. קהלת מבקש להיות אדם מפוכח המתבונן הִיָּשֵׁר בעיניה של המציאות, ללא התחכמויות, ללא מתווכים, ללא פלפולים. המציאות היא אחת, חסרת משמעות, חסרת עניין. זאת, ותו לא.

קהלת דוחה בשאט נפש את הדיבור התכליתי, התועלתני, זה המבקש להעניק 'הסברים' גדולים; -השמש נמצאת בכדי להאיר ולחמם, בכדי שיהיה טוב ליושבי הארץ וכו'. קהלת בז לדיבורים הללו, הם משקפים בעיניו חוסר פיכחות וחוסר חכמה. השמש נמצאת בגלל שהיא נמצאת, סובבת על ציריה, ללא מטרה, ללא תכלית. מבחינת קהלת, זה פתטי לשאול למה היא מסתובבת כך. היא מסתובבת כך כי 'ככה זה'. '...וראיתי את כל מעשה האלו' כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה אשר נעשה תחת השמש, בשל אשר יעמול האדם לבקש ולא ימצא, וגם אם יאמר החכם לדעת, לא יוכל למצוא'. (ח, יז). אין תכלית ואין אפשרות למצוא אותה. ההווה אבסורדית, חסרת משמעות.

כך הוא מבקש לשפוט גם את המעשים; 'ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש, והנה הכל הבל ורעות רוח!'. (א, יד). קהלת איננו רואה 'משמעות' במעשה כל שהוא, הוא לא חושב שישנה איזושהי 'מטרה עליונה' או אידיאה מוחלטת המבקשת לגייס לשירותיה את מעשי בני האדם. אין 'משמעות' לכולם. אפילו בקשת החכמה, המחשבה בעצמה, בזויה בעיניו; 'וְאֶתְנָה אֶל לִיבִי לְדַעַת חֲכָמָה וּדְעַת, הוֹלָלוֹת וּשְׁכָלוֹת, יִדְעַתִּי שֶׁגַם זֶה הוּא רַעִיּוֹן רוּחַ! כִּי בְרוּב חֲכָמָה רֹב כַּעַס, וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מִכְאוּב'. (א, יז-יח). החכמה היא בעיניו 'רעיון רוח', הזיה, ווירטואליות. חיפוש המשמעויות האינסופי הזה, מבחינתו, רק מוסיף כאב, מוסיף טרדות, עול קשה. וקהלת מקונן, לשם מה כל זה? מה זה מוסיף? - מאומה.

כל ספר קהלת הוא תיאור מצבים שונים בחיים, תיאור של משמעויות שונות, שכולן נגוזות, הבל ורעות רוח, אינן שוות את המאמץ. התיאורים של קהלת מקפידים ללא הרף להדגיש שהם כבר 'ניסו הכל'. קהלת טוען שהוא ניסה את הטיפשות אבל גם את החכמה, את העשירות, את השמחה, את העצב, את הכל הוא ניסה, ודווקא מתוך מעמדו זה הוא מבקש לטעון בהחלטיות שאין משמעות לכולם. דווקא מתוך 'היכרותו' הַעֲנִיָּה עִם הַהוּוּיָה. קהלת מתעקש על כך שהוא יודע הכל, שהוא ראה הכל, הוא מחזין איזו שהיא בגרות מעניינת, בגרות שהתפכחה מן האשליות המדומות שהמציאות מבקשת להוציא לאור. דווקא ידיעת הכל היא זו

שגורמת לקהלת לבוז ל'משמעות'. הוא הגיע למסקנה ש'הכל אותו דבר', אין משמעויות, אין תכליות, המציאות לא שווה לכלום.

חשוב לו להדגיש שהוא ראה כבר הכל משום שהפרספקטיבה הזו נובעת מפיקחות, מהסתכלות במציאות בצורה העירומה ביותר, הישירה ביותר. קהלת איננו נכנע ל'הסברים', לטיוח. הוא משיל מעצמו את כל תאוות ה'הסברים' והמשמעויות ונוכח שכל ההוויה כולה היא בעצם חזרה אינסופית על מנטרה קבועה, מעגל קסמים אוטומטי, שאין בו לא משמעות, לא תוכן, לא אופי ולא צורה. קהלת רואה שהמציאות איננה שואפת למאומה; 'מקרה אחד יקרה את כולם', (ב, יד), 'הכל הולך אל מקום אחד, הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר', (ג, כ).

השקפתו של קהלת הינה ההכרה באבסורדיות של ההוויה. להוויה אין הסבר מתקבל על הדעת, להיות מפוכח הרי זה להכיר בכך שהכל נמצא כך בגלל שזו המציאות ואין מה לעשות עם המציאות. לחפש 'משמעות' מבחינתו זה מלאכותי וחסר ערך. הערך האמיתי הוא להסתכל על המציאות בעירום העיניים, להכיר ב'אמת' של המציאות, ולהבין שהמציאות היא אכן חסרת קוהרנטיות, חסרת משמעות. אבסורדית.

השקפה זו חוברת לכאורה לפסימיזם קיצוני ולשנאת המציאות. המציאות כולה בנאלית, נדרשה, משעממת, והאדם מושלך לתוך המציאות הזו בעל כרחו, חסר אונים, חסר אפשרויות. כך, קהלת; 'ושנאתי את החיים כי רע עלי המעשה שנעשה תחת השמש, כי הכל הבל ורעות רוח, ושנאתי אני את כל עמלי שאני עמל תחת השמש, שאניחנו לאדם שיהיה אחרי... וסבותי אני לייאש את ליבי על כל העמל שעמלתי תחת השמש', (ב, יז-כ), 'ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עדנה, וטוב משניהם את אשר עָדן לא היה...', (ד, ב-ג).

קהלת שונא את המציאות. שונא את ההוויה. בצדק, לכאורה, המציאות היא משעממת לחלוטין, חסרת כיוון, חסרת משמעות. הכל הבל ורעות רוח. האדם מטבעו מחפש משמעות, כשאין משמעות למה שהוא עושה הוא מתחיל לשנוא את המציאות, להגיב לה בצורה קרירה ואדישה, לראות אותה כמטרד, כמועקה, להעדיף שלא לחיות.

האם זו אכן מסקנתו של קהלת? האם באמת קהלת הוא פסימיסט מושבע השונא את המציאות, הרואה בה רק מטרד והמוקיע כל חיפוש אחר משמעות כלשהי בעולם נטול הסברים? נטול היגיון? האם תיאור זה מדויק או שמא הוא מחציץ רק חלק מהתמונה?

ח. עשייה בעולם חסר משמעות

למעשה, תיאור זה איננו נכון בעליל. הוא רק צד אחד של הדברים. קהלת אמנם חושב שאין משמעות, שאין תוכן פנימי במציאות, אבל מאידך גיסא הוא מכיר בצורה פוזיטיבית לחלוטין של חיים. פעמים דומה שהסתירות הבלולות בו בצורה כה בוטה הן חלק ממסע האבסורד.

'ראיתי את העניין אשר נתן אלו' לבני האדם לַעֲנוֹת בו, את הכל עשה יפה בַּעֲתוֹ, גם את העולם נתן בליבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלו' מראש ועד סוף...'. (ג, י-יא). 'וגם כל האדם שיאכל ושתה וראה טוב בכל עמלו, מתת אלו' היא'. (ג, יג). קהלת בסופו של דבר מכיר שההווה היא 'יפה'. האם זה טיעון אסתטי?

קהלת מציג את האבסורדיות כיופי, הוא מציג את אי ההבנה, את חוסר המשמעות כמתנת האל הגדולה ביותר, כיופי הגנוז של ההווה. הוא רואה בחידה, בתמיהה, באי היכולת לכלול, את המשמעות הגדולה ביותר. האם זו עוד משמעות ככל משמעות אחרת? וודאי שלא, משום שאם כן היה קהלת פוסל אותה לחלוטין. קהלת איננו מכיר בשום משמעות, גם לצדק אין משמעות בעיניו, העולם מרוקן. הוא מבקש להנכיח עמידה אחרת בהווה, הוא מבקש 'להתעלם' מחיפוש המשמעות ולהשהות אותו בכדי לתת לסוג אחר של חיים להציף את האופק. הוא מבקש לעמוד במקום אחר, להתייבב על גבי קרקע ראשונית יותר, גולמית יותר.

היכן הוא מוצא את העמידה הזו? הוא עונה על כך במילים ברורות ומפורשות; 'וראיתי כי אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו, כי הוא חלקו, כי מי יביאנו לראות במה שיהיה אחריו?', (ג, כב). 'הנה אשר ראיתי אני טוב, אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו שיעמול תחת

השמש, מספר ימי חייו אשר נתן לו האלו' כי הוא חלקו, גם כל האדם אשר נתן לו האלו' עושר ונכסים והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו, זה מתת אלו' היא'. (ה, יז-יח). 'ושיבחתני אני את השמחה, אשר אין טוב לאדם תחת השמש, כי אם לאכול ולשתות ולשמוח'. (ח, טו).

בהעפת מבט בצורה שטחית נדמה שקהלת הוא הדוניסט קלאסי, רדוף תאוות, תענוגות והנאות, שְׁבוּי אסתטיקה. על פי המשתמע בפשטות מדבריו, כל המציאות כולה היא הבל הבלים, ללא תכלית וללא משמעות, הדבר היחיד שנותר לפליטה זה ההנאה הצרופה, האוכל והשתייה, העושר והנכסים. כל אלו אינם חלק מההבל של העולם. כל אלו הם המפתח לחיים 'אמיתיים'. אבסורדי!

ברור שקהלת איננו מתכוון לכך. ולמעשה, נעוצה כאן טעות בסיסית. קהלת דוחה את הפרשנויות, את התכליות, המשמעויות, הייעודים, הוא כופר בכל אלו ביד רמה, וההסבר שהוא מעניק לכך הוא שפשוט האדם איננו יכול להקיף את כל ההווה, במילים אחרות, משמעות ההווה נמצאת מחוצה לו, בפרספקטיבה חיצונית לחלוטין, טרנסצנדנטית, אלוהית. ברור אפוא שקהלת איננו מעוניין לומר שהנאותיו של האדם הן התכלית האמיתית משום שבכך מגיעים לידי אבסורד. קהלת מבקש לְשַׁנּוֹת את השפה, את השיח, את האווירה. הוא מבקש לשנות כיוונים.

חיים שאינם טעונים בחיפוש תועלת ומשמעות, חיים שאינם להוטים כל הזמן להצדיק את עצמם, 'לחפש' את עצמם, לחפש את הערך ואת התוכן שלהם. קהלת מבקש להצביע על חיים שהמלאות שלהם נובעת מעצמם, מתוך החיים, מתוך הראשוניות של 'להיות'. זו אווירה שונה, צורה שונה, גישה שונה. חיים אלו אינם חיים העסוקים כל הזמן ב'משמעות' שלהם, בחיפוש אחר התועלת שהם מביאים, האידיאה שהם מגשימים, הרעיון שהם מחצינים. חיים אלו מוֹנְעִים מעצמם, מהוויטאליות שלהם, מהבשר החי, התוסס⁶⁸.

⁶⁸ [כך, בפילוסופיה של לוינס, על משמעות הפסיכיות].

בחיים אלו המזון איננו משמש להשבעת הרעבון או לטעם טוב בפה, אלא האדם חי מן המזון. המזון קודם לו לאדם, הוא אצור בתוכו, הוא גנוז כבר בגולמיות של האדם, בראשוניות שלו. האדם איננו מתבונן בדברים המופיעים בפניו, ביקום הנחשף לעיניו, מתוך פרספקטיבה תכליתית, שימושית, תועלתנית. האדם איננו מבקש לאפיין את הדברים, להטעין אותם במשמעות, בתכנים. הוא לא רדוף אחרי זה, הוא לא להוט. הוא 'שמח בחלקו'. הפרספקטיבה שלו לא נעה מתוך התכלית שהוא מוצא בשימוש בכלי כזה או אחר, אלא היא נעה מתוך עצמה. ה'מחשבה' המבקשת לפרק את המזון ולמצוא אותו 'מזין', עושה פעולת הזנה, משביע, מטעים, זו המבקשת לפרק אותו לגורמים, לאפיין אותו, לנתח אותו, לנתח את המרכיבים שלו, היא מחשבה מאוחרת מבחינתו של קהלת שבמובן מסוים היא 'הבל', חסרת טעם. המזון מזין לפני שהוא מאופיין ככזה, לפני שהוא מוכר ככזה. האדם לא אוכל את המזון בכדי להזין את עצמו, הוא לא עושה מעשה תכליתי, ייעודי. הוא אוכל בגלל 'שצריך' לאכול. הוא אוכל. האוכל איננו 'צורך' בשבילו, איננו חיוניות. האוכל הוא מרכיב בסיסי הקיים הרבה לפניו. החיים של האדם הם חיים שבהם הוא אוכל, כאשר האדם לא אוכל אזי הוא לא חי את חייו, לא שהוא מרעיב את עצמו, מַעֲנֶה את עצמו, אלא הוא פשוט מקמץ ומגמד מן החיים שלו, מן האלמנט החיוני והוויטאלי ביותר של העמידה בעולם. האדם איננו צריך ל... אלא חי מ..., זו השקפתו של קהלת.

עמידה זו איננה סבה סביב הציר של תכליות, ייעודים ומשמעויות, גם לא על דרך השלילה, ומכאן השמחה המאפיינת את קהלת, האופטימיות, החיים 'היפים'. קהלת, בכך שלא מצא משמעות לכל העולם הזה, איננו מבקש לעשות פעולות 'חסרות משמעות', פעולות שהערך שלהן הוא 'בעצמן', בשרירותיות שלהן. הוא לא מבקש לאמץ איוושהי הטרנומיה מוכתבת וחקוקה שמשמעותה נעוצה דווקא באי המשמעות, באופן שיטתי. עמידה כזו עדיין חגה וסובבת סחור סחור סביב ה'משמעות', סביב פְקֻשֶׁת התכלית. עמידה כזו עדיין 'מחפשת' את המשמעות, ומכיוון שהיא לא מוצאת אותה היא מבקשת 'למצוא' את המשמעות דווקא באי המשמעות, באבסורד. קהלת שונה מכך. קהלת איננו מחפש משמעות, הוא חי את הדברים באופן ראשוני.

פעולה כזו גדושה בשמחה. אפשר שהשמחה היא המאפיין המובהק שלה. על משקל דברי חז"ל 'איזהו עשיר השמח בחלקו', (אבות, ד, א). קהלת איננו רואה במושג העושר ריבוי נכסים. ריבוי הנכסים הוא ביטוי ללהט, - הפתטי לחלוטין מבחינתו-, לרדוף למיצוי, לתכלית, לתועלת של החיים. לראות את החיים כצורכים מכשירים ושימושים. העושר מבחינתו של קהלת שונה מכך לחלוטין. העושר הוא ביטוי למלאות של החיים, לגודש שלהם, לשמחה שהם טעונים בה. העושר הוא הביטוי לכך שהאדם איננו רודף אחרי צורך או תועלת. טוב לו לאדם במקום שהוא נמצא בו, 'שמח בחלקו'. האדם 'חי' את חייו במובן הבסיסי ביותר, הוא 'עשיר' בחייו, הוא לא מחפש את העושר, הוא לא רודף אחרי מנה ומאיתים, אלא חי ממה שיש לו, ניזון ממזונו. הוא לא רואה בפטיש או במסמר 'מכשירים' להגשמת תכליות מסוימות, אלא הוא חי מהפטיש, הוא מניע את הפטיש, פועל עמו את חייו. אדם כזה הוא 'שמח'. הוא גדוש בשמחה פנימית, החיים שלו זהים עם עצמם, נעים במקצב מעודן, בריתמוס מעונג, הם לא מבקשים 'לצאת' מעצמם, 'לחפש' אחר עצמם, הם לא להוטים אחרי צרכים, תאוות, מכשירים, משמעות וסיפוקים. החיים הללו עולים על גדותיהם, מלאי סיפוק, מלאי אושר. הם לא 'אמצעי' להגשמת מטרה כזו או אחרת, הם גם לא 'תכלית' כניגוד ל'אמצעי', הם נמצאים מחוץ לשפה הזו, מחוץ לאווירה הזו. הם חיים.

ט. עשייה מתוך אמונה

עמידה זו בעולם הינה עמידה שבאופן פרדוכסלי נובעת מחוסר משמעות, מחוסר תכלית. האדם מפנים עד לְשֹׁד נשמתו שההוויה היא הבל הבלים, חסרת תוחלת, חסרת ייעוד, ודווקא מתוך עמדה -לכאורה פסימיסטית- זו בוקעת ועולה עמדה הרבה יותר נעלית, הרבה יותר חיה, הרבה יותר תוססת כלפי ההוויה. הפסימיזם מתאדה ונגזז. איך בדיוק זה קורה?

לזהות בקהלת פסימיזם וייאוש הרי זה לפסוח על התוכן העיקרי שלו. הפסימיות נובעת מכך שהאדם עדיין מחפש משמעות כלשהי, שישותו איננה מסכינה עם העובדה שהוא לא מצא תכלית לעולם. מבחינת

הפסימיסט, כל דבר שאין לו תועלת, כל דבר שאין לו כיוון, הוא חסר משמעות ולכן חסר תוכן, ומכיוון שהוא מאמין שלכל ההווה אין משמעות, אזי היקום כולו נהפך בעיניו לצורמני ויבש, מכוער ומדופא. מכאן הפסימיזם. האדם עדיין לא השתחרר מהצורך למשמעות, מהצורך לתכלית, ההווה שנכחו מתעטפת בבגדים שחורים ורזים.

קהלת, לעומת הפסימיסט, מבטל את עצם המושג 'תכלית'. הוא לא חושב שהמושג תכלית מבטא דְּבַר מה יסודי בהווה, ההווה מבחינתו היא נתון הקודם לתכליות, האדם לא מוצא בחפצים כלים שימושיים לצורך מטרות מסוימות אלא הוא חי מאותם חפצים, הם קודמים לו, הוא מתעצב ביחד עם, הם מתקדמים אִתּוֹ. העמידה של קהלת בעולם איננה עמידה הסובבת סביב ציר התכליות, וגם לא כריאקציה או כהתנגדות, קהלת רואה את ההווה ממשקפת אחרת לחלוטין.

בתווך, בין בתרי הצהרותיו הדרמטיות של קהלת על כך שההווה כולה היא הבל, על הטוב והרע שבה, הוא מפתיע בדברים מוזרים; '...ידעתי כי כל אשר יעשה האלו' הוא יהיה לעולם, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, והאלו' עשה שייראו מלפניו! מה שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה, והאלו' יבקש את נרדף! ועוד ראיתי תחת השמש, מְקוֹם המשפט שְׁמָה הָרָשָׁע ומְקוֹם הצדק שְׁמָה הָרָשָׁע. אמרתי אני בליבי, את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלו' כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם...'. (ג, יד-יז).

הדברים מוזרים ולכאורה אף סותרים למה שמבקש קהלת להבהיר במשך כל דבריו. קהלת מבקש ללא הרף לטעון שההווה נעדרת משמעות, נעדרת כיוון, נעדרת תכלית, ולפתע הוא מגייס את האל, כביכול האל מהווה תכלית ראויה לשמה, כביכול באל יש 'משמעות'. איך יתכן? הלא כל הביקורת של קהלת מתפרקת לה כמגדל קלפים. מדוע 'אין להוסיף ואין לגרוע' אם הכל הבל? ואיך אומר קהלת 'את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלו', בעוד שהוא בעצמו מצהיר, מתוך המגמה לטעון שהכל הבל, ש'את הכל ראיתי בימי הבל', יש צדיק אובד בצדקו ויש רשע מאריך ברעתו', (ו, טו), או 'הכל כאשר לכל, מקרה אחד לצדיק ולרשע, לטוב ולטהור ולטמא, ולזוכה ולאשר איננו זוכה... זה רע בכל אשר נעשה תחת

השמש, כי מקרה אחד לכל...', (ט, ב-ג). האם קהלת פתאום זונה את עקרונותיו כשהוא שומע את שם השם?

יתירה מזו, קהלת מערב את האל בתוך הקלחת הגדולה של הבל ההווה. מה הוא הקשר בין כך שאין להוסיף ואין לגרוע ממעשה האל לכך שיש לירא מהאל? מה הקשר בין העובדה שהכל הוא אותו הדבר, מה שהיה הוא שיהיה, לבין כך שהאל יבקש את הנדרף? מה הקשר בין כך שמקום הצדק והמשפט הוא מקום הרשע לבין כך שהאל שופט את הרשעים?

למעשה, קהלת מעניק את התשובה לתמיהות הללו; 'וראיתי את כל מעשה האלו', כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה אשר נעשה תחת השמש, בשל אשר יעמול האדם לבקש ולא ימצא, וגם אם יאמר החכם לדעת, לא יוכל למצוא'. (ח, יז). האדם לא יכול להשיג את 'מעשה האל'. האל כאן אינו משמש כמשמעות או כתכלית להווה, אלא כבורא, כיוצר. מדוע? - משום שהוא בא לידי ביטוי על דרך השלילה. האל הוא טרנסצנדנטי, הוא נמצא מעבר לעולם, מעבר להווה. ה'משמעות' של האל היא בכך שהוא נמצא מעבר לכל משמעות. אין משמעות לכל מעשיו של האל, אין ייעוד, תכלית, התכלית היחידה היא שזה רצונו של האל⁶⁹, היינו, שזה מעבר לשאלת המשמעות ואי המשמעות. במילים אחרות, העדר המשמעות הרי זה להיכנס לסדר אלוהי של התמונה במקום לסדר אנושי. המשמעות של העולם טמונה במה שמעבר למשמעות ואי המשמעות, היא נמצאת אצל האל, הטרנסצנדנטי, הנמצא במקום שם שוכנת האינסופיות, אשר בה לא שייך לדבר על תכליות וייעודים, סיבות ומסובבים, עילות ועלולים.

קהלת משתמש בעקביות בביטוי 'תחת השמש' בכדי לבטא את מצב ההווה. מדוע דווקא 'תחת השמש' מחצין את מה שהוא רוצה לומר? - משום שהרעיון המרכזי בקהלת הוא שאין לתור אחת משמעות הנמצאת בגבולות ההווה הנמצאת מ'תחת השמש', ההווה 'המוכרת' לאדם, 'הידועה' לו. חיפוש תכליות וייעודים בתוך מציאות זו הוא אבסורדי מבחינתו, הוא טעות. 'תחת השמש' לא מכיל כלום. קהלת מכיר בכך שכל חקירה על אודות תכליתה וייעודה של ההווה תפגע בסופו של דבר

⁶⁹ ראו מורה נבוכים, ג, יג.

בגבולותיה. כאשר האדם נשאל מה תכלית הפטיש, הוא משיב בכדי לנעוץ מסמר, ותכליתו של המסמר היא תליית הציור והציור הוא הרוגע ושלווה הנפש, שלווה הנפש היא אמצעי לכושרו של האדם, כושרו של האדם בגלל שהוא תכלית, תכלית מוסרית, תכלית ההווה וכו' עד שמגיעים לידי אבסורד. בכל חיפוש אחר תכלית, אם מקצינים אותו, מגיעים בסופו של דבר למקום שאין לו תשובה, לגבול ההווה, 'לשמש' עצמה, שם אין תכלית לכלום, אין סיבה למאומה, משם הכל מתחיל.

קהלת מבקש לטעון שכל המשמעות של ההווה נעוצה במה שמעבר לשאלת המשמעות, במה 'שלמעלה מן השמש', באל, בטרנסצנדנטי, באינסוף, במה שמעבר לשאלת הסיבתיות. דווקא הפגיעה של קהלת באבסורדיות של ההווה, באדישות הטמטום והשיגעון שהיא מחצינה, היא זו שגורמת לו לפגוש את האל, למצוא אותו, מעבר לכל אותן שאלות, מעבר לניסיון למצוא תכליות וייעודים. האל הוא אפוא הביטוי המתאים ביותר לכינון ההווה שלא על סמך חיפוש משמעות אלא דווקא על סמך האלוהיות שלה, היינו, ההתייצבות שלה מחוץ לכל שאלה סיבתית. כך אומרים חז"ל; 'א"ר יודן, תחת השמש אין לו, למעלה מן השמש יש לו', (קהלת רבה, א, ג).

והוא מתעקש על כך; 'אל תבהל על פיך וליבך אל ימהר להוציא דבר לפני האל', כי האלו' בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים'. (ה), א). קהלת מביא זאת לידי ביטוי בצורה השלילית הנ"ל. מכיוון שהאל בשמים והאדם הוא על הארץ יש לאדם למעט בדיבור. הדיבור מבקש להשיג, להמשיג, לדבר באופן תכליתי, ייעודי, אולם קהלת מזוהר שהאל בשמים, הוא לא בארץ. התכלית איננה מושגת לעולם, משום שהסיבה הראשונה נמצאת מעבר ומחוץ לשאלות התכלית השונות.

בשל כך, המציאות נחוות בצורה אחרת לחלוטין. המציאות נחוות בצורה מְּדִית, ראשונית, ישירה. האדם במציאות של קהלת איננו פועל להגשמת תכלית מסוימת, משום שאין תכלית אמיתית, בסופו של דבר, הכל שב לתכלית הראשונה שהיא רצון ה', העובדה שהמציאות היא איך שהיא. האדם של קהלת איננו מבקש להגשים תכלית, איננו שואף ל... משהו

מסוים, אלא הוא חי משהו מסוים, הוא חי אורח חיים מעוצב בסגנון מסוים, הוא חי את האוכל שהוא אוכל, את איסור 'לא תרצח'.

אדם זה מכיר את איסור 'לא תרצח' בבוסריות הנוטפת הקמאית שלו. הוא לא אוסר על עצמו לרצוח מתוך 'שיקול דעת' שאם הוא ירצח אזי תהיה אנרכיה ואנדרלמוסיה ואז כולם ירצחו את כולם ולעולם לא יהיה קיום סביר. הוא גם לא נמנע מרצח מטעמי מצפון או בגלל שהרצח מגעיל אותו והוא רגיש כלפיו. אדם זה איננו מחפש 'להסביר', 'לנמק' למה הוא לא רוצח, הוא לא מחפש להטביל את איסור 'לא תרצח' במשמעות. האיסור מופיע כאיסור מבחינה ראשונית והוא גם נותר כזה. הַרְשֵׁעַ הוא רָשָׁע ומופיע ככזה, הצִדְקוֹת היא צִדְקוֹת ומופיעה ככזו. כאשר האדם מנסה 'לנמק' למה אסור לרצוח, פירוש הדבר שהוא מגמד את איסור הרציחה, הוא הופך אותו לתועלתנות צרה גרידא. האיסור לרצוח איננו זקוק לנימוקים, הוא עומד ככזה משום שהוא כזה.

הכרת האיסור בצורה זו, בצורה ראשונית זו, היא אמונה. מכיוון שלא ניתן להסביר 'לְמָה' הוא אסור, מה הוא משרת, לשם מה זה כך, מה התכלית של האיסור, לְמָה הוא יגרום וכו' וכו', מכיוון שאין תכליות, אין ייעודים, אזי האיסור נותר איסור מצד עצמו, מצד שכן הוא מופיע בפני האדם, משום שאלו הם הממדים האמיתיים שלו. ולכן מדובר ב'אמונה'. אין כאן 'הסבר', אין תכלית, אין נימוק. גם לא מדובר ברגש או בחוויה סובייקטיבית שהרי גם זו תכלית מסוימת. האיסור מופיע מחוץ לכל הצירים של תכליות וייעודים, האיסור מופיע כאיסור, כמחויבות, כראשוניות. וזו 'אמונה', אמונה באיסור הרציחה, הכרה, תודעה של איסור. מחוץ לעולם ההסברים.

זו אמונה משום שהיא חוברת לקדוש ברוך הוא, משום שקבלת האיסור במובן הראשוני הזה הרי זה 'עבודת ה' לשמה', האדם איננו מזהה 'סיבה' או 'נימוק' בכדי להסביר לְמָה אסור, אבל הוא מכיר באיסור. הוא נדבק בה' בכך שהוא מתעלה מעל לעולם של התכליות והייעודים, הוא מתעלה מעל העולם ש'מתחת לשמש' ונדבק בהוויה הנמצאת מחוץ לאותו עולם תועלתני. העולם הזה הוא ראשוני. הוא לא ירצח משום שאסור לרצוח, לא

בגלל שיש לו איזשהו רעיון גדול על הרציחה, אידיאה כזו או אחרת. האיסור זה הדבר הראשון.

זו עמידה במציאות שהיא שונה לחלוטין מן העמידה התכליתית המקובלת. עמידה שהיא שְׁמֻחָה, שהיא הנאה, עמידה הרגישה להוויה בפנים הממשיות ביותר שלה, בפנים הבורקות שלה, עמידה מלאת אושר, החשה והממששת את 'הדיבור' של ההוויה, את ההבעה שלה, היא לא זקוקה 'לתרגם' אותה, להפוך אותה 'למובנת', אלא כמו שהיא רואה שולחן או כיסא לפני שהיא מנתחת מה זה אומר מבחינה פיזית או אחרת, כמו שהיא ניגשת לשולחן כאל שולחן ולא כעץ מעופף העומד על ארבע רגליים ו'המיועד' לאכילה או הנחת חפצים, מחוץ לכל תכליתיות, כך היא בוחנת את האיסור במשמעות הראשונית שלו, בהבעה הראשונית שלו, בהופעה שלו כאיסור, כחובה, היא לא בוחנת אותו מתוך 'חקירה' לשם מה האיסור הזה, במה הוא מועיל, אלא היא רגישה לפני האחר בהופעה הקמאית שלהן, בבוסריות שלהן, בראשוניות שלהן כמורות על 'לא תרצח'.

אלו הם אפוא דברי קהלת; 'ידעתי כי כל אשר יעשה האלו' הוא יהיה לעולם, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע', -קהלת מבין שהמציאות היא כמות שהיא משום שהמשמעות שלה נעוצה בראשוניות שלה. אין להוסיף ואין לגרוע, ההוויה היא 'נתונה', היא מראה את עצמה בְּמָה שהיא, היא לא עניין לתכליות וייעודים, סיבות ומסובבים, היא לא 'מסבירה' ו'מנמקת' את עצמה, אלא היא נחשפת בעצמיותה, בעירומה. דווקא בגלל הסיבה הזו, 'והאלו' עשה שייראו מלפניו. המציאות הראשונית הזו היא יראת האל. היא חושפת את עצמה כציווי, ציווי ראשוני, לא בנימוקים וסיבות. היא לא מגנה את הרצח משום שהרצח גורם לאנרכיה אלא היא 'אוסרת' את הרצח, הרצח מופיע כאיסור בגולמיות הטהורה והמזוקקת ביותר שלו, כמו ששולחן מופיע כשולחן או מזון כמזון, אין כאן 'אמצעי' אלא הופעה ראשונית, ההופעה של הרצח היא כאיסור, יותר מכך זה פלפול המגמד את העוצמה של האיסור משום שהוא מכפיף אותו לסדר של התכליות ולתועלת שהוא מביא. העובדה שהמציאות היא כמות שהיא, אין להוסיף ואין לגרוע, היא זו המנכיחה את היראה מהאל. וכן הלאה, 'מה שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה',

הטריוויאליות של העולם, מנהג העולם, ההבל שבמשמעות העולם הוא זה שגורם לכך ש'האלו' יבקש את נרדף, בעולם כזה הנרדף מופיע מעורטל מכל התכנים האנושיים המשייכים אותו לכאן או לשם, למקום כזה או אחר, לאינטרס מדיני או לניצחון פוליטיקה גלובאלית כלשהי, הנרדף מופיע כנרדף, וככזה, הוא 'תובע' כביכול את הצלתו.

אין תוצאות, לא חושבים על תוצאות ועל השפעות; 'מקום המשפט שָׁמָּה הָרָשָׁע ומקום הצדק שָׁמָּה הָרָשָׁע', מבחינת הפעילות התכליתית, השחר לצדק מוחלט, השאיפה ל'שלטון' הוגן הינה שאיפה אבסורדית. לא ניתן להשליט את ה'צדק', בכל מקום בו אתה מוצא את השלטון אתה מוצא רָשָׁע, המציאות נחבטת לאדם בפנים, הוא מנסה לפתור בעיה אחת וצצה לו בעיה אחרת גדולה הרבה יותר. דווקא בגלל הסיבה הזו; 'את הצדיק ואת הָרָשָׁע ישפוט האלו'. הכל חוזר ושב אל הפרספקטיבה האלו, אל המִדִּיּוּת של הָרָשָׁע, הראשוניות שלו. רק עמידה נוכח הרוע בעירום המוחלט שלו, התייחסות לאיסור כאל תופעה, כאל 'נתון', 'ציווי אלוהי', רק התייחסות כזו הינה בעלת משמעות. מחוץ לכל קונטקסט, מחוץ לכל הֶקְשָׁר.

מעשה של אמונה הוא אפוא מעשה הנובע מתוך ההופעה הראשונית שלו, מעשה שאיננו מתחשב בתכלית ובייעוד שהוא אמור להגשים, בשאלות אידיאליות ובפלפולים היסטוריים. מעשה אמוני הוא מעשה הנוגע בשבריריות העדינה והממשית ביותר של ההווה. ברטט המצמרר של הצייוּי. בהרעדה הראשונית, בוויבראציה המטלטלת. האדם נחבט בעירום של האיסור; 'לא תרצח!'. הוא רואה את האחר נכחו, את הזולת, את פניו, והוא מבחין בהם תביעה מִדִּיּוּת, ראשונית. אין הוא מחשב חשבונות ארוכים ומפותלים על הרווחים שהוא יפיק מרציחתו או אי רציחתו ועל ההפסדים שהוא עלול לנחול. הוא 'פוגש' בצו, באיסור. הוא לא מתחמק מבת הקול התובענית. זו היא האמונה. החבירה לאל, כפי שהיא באה לידי ביטוי בקהלת. המעשה הוא מעשה נעדר פנייתיות, תכליתיות וייעודיות, הוא נובע מ'הבל' העולם, היינו, מן הממשות הראשונית של ההווה. שמחה ראשונית. אושר.

וכך מסכם את עצמו קהלת; 'סוף דבר הכל נשמע, את האלו' יָרָא ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם, כי את כל מעשה האלו' יביא במשפט על כל נעלם, אם טוב ואם רע'. (יב, יג-יד).

י. התשובה כשיבה אל ה'

התשובה היא אפוא שיבה אל הממד הראשוני של ההווה. שיבה אל ה' דייקא. הנביא יחזקאל מתאר את התשובה כמסע אל ה', כחזרה אל ה', דווקא בכך שהוא שובר את הרצף של המעשים, שהוא שובר את התלות בסיבות ומסובכים, עילות ועלולים, בכך הוא מנהל מלחמה עם ההמון הטוענים שהדרך הזו 'לא תתכן'. הנביא טוען מצדו שהיא אפשרית, ובגאון.

העם תופס את ההווה בצורה תכליתית ובכך הוא רחוק מן האל. מעשה שהאדם עושה נבחן לדידו מתוך ההשפעה שיש לו על הסביבה, מתוך מה שהוא רושם במציאות, העקבות שהוא מותיר מרוחות על החברה, על השכנים, על העולם. רוצח מזעזע את אמות הספים, מערער על היציבות, פוגע בחוק המוסרי המקובל, ובמובן רחוק יותר, גורם לאנרכיה, לזילות, להמעטת ערך החיים וכו' וכו'. ההסתכלות היא על מה שהרצח 'עשה', על הרושם שהוא 'הותיר'. בכך נחקק רוצח זה כעברייך, כפושע, וללא תקנה. החותם שאדם זה טבע במציאות הוא חותם בל ימחה, האדם נרצח, האפקט נחקק, הדם זלג, התמונות בוערות, האנרכיה משתוללת, האנדרלמוסיה, ההתקוממות. בקיצור; היה רצח. על הרצח לא ניתן לערער.

בעיני ההמון הרצח נתפס מתוך סבך של הַקְשָׁרִים ותכליות. משום כך, האלמנט שבוחן את חומרתו של החטא הוא התוצאה עצמה, הרושם שהמעשה הותיר על פניה המצולקות של המציאות. ההמון תופס תכלית מסוימת במציאות עצמה, קשה לו להפנים שהמציאות כולה היא 'הבל', שאין כל תכלית וייעוד בתוך המציאות, שאם מבקשים לכוון איזשהו ערך עליון במציאות הוא יחוויר בו ברגע שהוא יִחְשֹׁף לשאלה הגדולה של

תכלית המציאות בכללותה וכאן הוא יאלם דום. לעברייך אין מנוס. המעשה שהוא עשה חתם וחקק אותו במקום שבו הוא נמצא.

לפיקך, החותם המכוער שהוא הותיר על פרצופו עובר באופן טבעי לבניו אחריו, 'הבן מת בעוון האב', הבן נחשב לעברייך משום שאביו היה נחשב לעברייך, הבן ידחה מן החברה הקרובה שלו, ימאס, ינופר, ינושל, יעורר חשדות תמידיים. הצלקת היא צלקת והיא זוהרת לעיני כל, ללא אפשרות מחייה או ריפוי. האדם הנושא על קרבו את החטא איננו יכול להשיל אותו מעליו, המציאות כבר התקדמה, האנרכיה כבר השתלטה, העבריינות כבר נעשתה. האדם חרץ את דינו במו ידיו; עברייך. כביכול יש 'ערך' בכך שיסמנו אותו כ'עברייך', שיציבנו עליו ברחוב בלעג ובכזו, כאילו שישנה תכלית עמוקה כזו, הוקעת הרוצח היא 'משמעותית', היא מעמידה כל אחד במקומו הוא.

התשובה, השיבה אל ה', כופרת בכך בעליל. במציאות עצמה אין תכליות ויעודים, והדברים לא נבחרים על פי ההשפעות שיש להם על המציאות ועל המטרות המסומנות בידי בני אדם. מעבר לכל משמעות ולכל תכליתיות, היא מבקשת להנגיש ממד אחר לחלוטין, ממד שאיננו בוחן את עצמו לאור טוויות סבוכות בהווה ממקום אחד למשנהו. התשובה מבקשת להפשיט את החטא מכל הקשרים שלו עם תכניות, אסטרטגיות, חשבונות, תכליות ומשמעויות, האופפות אותו ביחס האנושי כלפיו, היא מתייצבת כנגד הסימונים כולם, ההצבעות, הקטלוגים, והיא מבקשת לבחון את החטא בעירום המוחלט שלו, בגפו. חטא.

חטא זה הוא עוון משום שהוא מוצג ונתון כאיסור, הוא מופיע ככזה, הוא מוחצן ככזה, ללא כל קשר עם השאלה איך ובאיזו צורה הוא משפיע על המציאות, על החברה, על המתבוננים בו. הוא צו. אדם חוטא, אדם שעובר על האיסור, טובע בדמו שם עברייך משום שהוא מתכחש להופעה הזו, לנתון, לחטא כחטא.

האיסור מצטווה כאיסור מצד עצמו, מצד ההופעה שלו, איסור מופיע כציווי, כאיסור, הבגידה בו הרי היא בגידה בעצם מושג הציווי, בעצם האיסור, אדם שחוטא הוא מתריס כלפי ההופעה הראשונית של איסור,

הבעיה היא לא ההשלכות של הדבר, לא התוצאות, הבעיה היא האיסור עצמו, האדם מתכחש, מורד.

בשל כך, החטא מסמן את האדם העושה אותו כחוטא, רק ביחס להווה. העתיד איננו קשור לעבריינות של אותו האדם, ההשלכות, התוצאות, אינן אלו שמודדות את המצב שלו כעברייך. הן אמנם, אם לחטא ישנן השלכות גדולות ותוצאות מרחיקות לכת על אחרים, אזי עובדה זו נזקפת לחובתו של העברייך, כמו חטא חילול השם או עוון המחטיא את הרבים, אולם חובתו זו נכרכת אל העברייך רק בעת ההווה, רק ההווה הופך אותו לעברייך, העובדה שהוא עדיין מחזיק בחטאו, וזאת משום שגם אם ישנן הרבה השלכות, אבל השלכות אלו נמדדות מתוך ההופעה הקמאית של האיסור, האיסור מופיע כהקטעת הרבים ולכן הוא מופיע כטראגי הרבה יותר, אולם אין זה אלא מעצים את האיסור ואת הופעת הציווי, משום כך כל זה איננו מתרחש אלא בהווה, כאשר החוטא מחזיק בחטאו, כל עוד הוא לא פורש ממנו. אין נתק בין ההחזקה בחטא לבין ההשלכות שלו, התוצאות של החטא אינן מתגלגלות לבדיהן במורד, מחוללות שמוות, במנותק מן החוטא, לתוצאות הללו אין כל משמעות אם הן לא קשורות וכרוכות עם מעשה החטא בעצמו, התוצאות אינן משמעותיות כשלעצמן משום שבכדי לגייס לעצמן משמעות עצמאית הן חייבות להשתטח בפרספקטיבה של תכליות ותועלתנות, אם יש משמעות לתוצאות הרי זה רק בגלל שיש להן קשר עם החטא בעצמו, שהן אחוזות עדיין בידי של החוטא, שהן עדיין גלולות ובווערות בידו.

ומשום כך, כאשר האדם עוזב את החטא, כאשר הוא מתחרט על מה שעשה, מן הבחינה הזו אין לו כבר כל קשר אל החטא, הוא מחה את כל שיירי העבריינות שנדבקו בו, שנמרחו עליו. אף אם הוא פשע בחייו הרבה מאוד, אף אם חטאיו הותירו רושם וחותם בל ימחה על הסביבה, מבחינת התשובה הוא נחשב נקי. אין כל השפעה על הסביבה, אין יחס לתוצאות, להשלכות, כל זה איננו רלוונטי, ברגע שהאדם חוזר בתשובה, הקשר שבין השלכות החטא אליו נפרם לחלוטין. האדם קשור לחטאו רק כאשר הוא אחוז בו, רק כאשר הוא מחרה - מחזיק בו בכוח, אולם כאשר האדם מחליט לעזוב את החטא, להרפות מאחיזתו, או אז הוא נעשה לברייה חדשה, מצורף, מזוקק ומטוהר מכל סיג של חטא.

ההמון איננו מצליח להבין איך התופעה הזו יכולה לצאת אל הפועל. מבחינתו, עברייך נותר עברייך, החטא מלווה אותו כל ימי חייו, מלווה את צאצאיו. הסיבה לכך, על פי אבחנתו הדקה של יחזקאל, נעוצה בכך שההמון איננו מתייחס באמת לחטא ולאיסור כשלעצמם, ההמון מבקש להתייחס לתכליות ולליעודים שהוא הציב לעצמו, ובמובן מסוים, הוא מבקש לבחון עד כמה מעשיו של השני הזיקו לו, מתוך ראייה אגוצנטרית קמעא. מבחינתו, הרוצח ערער את שלווה המדינה או פגע בקרובים היקרים, הגנב פגע בממון בני האדם, מחלל השבת פגע בתדמית הציבורית של מנוחת השבת. מבחינת ההמון התפילה המבוקשת היא 'יתמו חוטאים', הוא רואה חוטאים ולא חטאים, ההמון רואה את ההשלכות ואת התוצאות של חטא, הוא לא רואה את החטא עצמו, ככל שהחטא פוגע ביותר ויותר רבדים אישיים כך ההמון מתקומם יותר. הוא מעוניין להנציח את אותו עברייך כעברייך, לשמר ולתייג אותו כפושע, כדחוי. בעיני ההמון לא שייך לשוב בתשובה, עברייך נושא עמו 'אות קלון' לכל המשך חייו, הוא נדון. שפוט. אין לו מנוס.

יחזקאל פורם את הקשרים. תשובה; תשובה היא שיבה אל ה', אל ממד האמונה, אל הבנת ממד הראשוניות של האיסור, הקמאיות שלו, הצורה החיה שלו. התשובה הינה שיבה למצב הראשוני של 'הבל' ההווה, מחוץ לכל התכליות והמניעים, מעבר לכל המשמעויות, האסטרטגיות וההשלכות על המציאות. שיבה אל ה'. תשובה זו איננה מכירה בקשר של החוטא עם חטאו, היא מדברת על כך ש'יתמו חטאים ולא חוטאים', אין היא מחפשת את החוטא, אין היא תרה אחר הנקמה, אחר עשיית דין וחשבון עם אותו אדם שגרם לתוצאות ההרסניות הגלומות במעשהו, היא לא נקמנית או נוטרת. תשובה זו מתעלה מעל לאגואיזם הצר הבוחן איך הוא נפגע מחטאו של הזולת, איך העולם נפגע. תשובה זו פוגשת ברובד הרבה יותר ממשי והרבה יותר עשיר, רובד קמאי המחל בכך שאין לו כל קשר עם החטא, שהחטא איננו אסור בגלל שהוא עומד בניגוד לרעיונות כאלו או אחרים על המציאות, אלא הוא אסור משום שהוא מופיע כחטא. על ידי התשובה האדם שב לממד זה, ובשיבתו זו, ברגישותו החדשה אל הבוסריות של הצו, הוא מבטל את כל הקשר שלו עם החטא. מן הפרספקטיבה של תשובה הוא אדם חדש. ההשלכות והתוצאות אינן חשובות.

על פי חז"ל, תשובה מגיעה 'עד כיסא הכבוד'. הרעיון הוא שתשובה אמיתית איננה מתייחסת למעמד החיצוני שלה בחברה ובסביבה, תשובה אמיתית מבוססת על הניתוק מן הראייה התועלתנית של ההווה, הראייה המבקשת לחרוג מן השאלה מה מועיל ומה לא מועיל, מה גורם לתוצאות ומה לא. תשובה פירושה עזיבת כל העולם התועלתני והתכליתי החברתי לממד הקמאי יותר של הצו כאיסור, כהבעה מפורשת. בממד זה פוגשים את נוכחותו של האל, את בקיעתה של הטרנסצנדנציה, האינסופיות, 'למעלה מן השמש', הרובד המטעין את הציווי בנוכחות מבחינה ראשונית, רובד שאיננו מסתיים בתוך המציאות, בסיכות ומסובכים, אלא רובד 'ניתן', מוֹרֵד, מופיע.

בכך שונה התשובה מבחינה מהותית מכל המצוות. את המצוות ניתן לקיים ולהיות רחוק מהקדוש ברוך הוא. ניתן להיזהר שלא לפגוע בזולת משום שלפגיעה כזו יש תוצאות הוות אסון, ניתן לשמור שבת משום ששמירה זו מהווה קיום המשך הדת והנחלתה בישראל שמשמעותית מבחינה 'חינוכית' וכו' וכו'. אבל, התשובה היא היחידה שבעצם מהותה, בצורתה הראשונית, חוזרת אל השם יתברך. אין לה כל היגיון אם היא לא חוזרת לאל, היא נעדרת כל תוכן, כל צורה. החטא נעשה, עולל את מה שעולל, הרס את שהרס, אין כל תקנה לכאורה לחטא ולחוטא, 'הבן מת בעוון האב', ההשלכות קיימות. רק אם התשובה מתיקה את עצמה לעבר האל בכך שהיא יוצאת לחלוטין מן הסדר של ההשלכות, התוצאות והתכליות, אזי היא קורמת עור וגידים, היא 'מוציאה' את האדם מעולם הסיבות והמסובכים, שולה אותו ממקום המשמעויות ומדביקה אותו בנוכחות הראשונית של צו. במקום שבו 'יתמו חטאים ולא חוטאים'. מחברת אותו להקב"ה שאינו חפץ במות המת, כי אם בשובו מדרכיו וחייה. התשובה מנתקת את האדם מן הרצף, מן החיבור הקוהרנטי 'למה שקורה'. יש בה יצירה חדשה, עמידה נוכח נוכחותו של האל המְיָדֵת והישירה, ללא עזרת מתווכים.

יא. נגישותה של התשובה

'כי המצוה הזאת אשר אנוכי מצווך היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא'. התשובה מאופיינת בנגישות שלה, בזמינות שלה, בקרבה שלה לאדם. כאשר האדם מבקש לעשות מעשים 'גדולים', כאשר הוא בוחן את גודלו, את משמעות מעשיו, את הרצינות שלהם, מבעד למשקפת התכליתית, הייעודית, משקפת המשמעות, אזי המעשה הופך להיות 'רחוק', בלתי נגיש, קשה להשגה. בכדי לעשות מעשה שיותר חותם היסטורי בל ימחה יש להקדיש את כל החיים לכך, בכדי לעשות מהפכה טכנולוגית או מהפכה תרבותית יש לעבוד באופן עקבי ושיטתי, ללא הרף, להקדיש את כל החיים, את כל המרץ, לסחוט את כל הדם, ואז, כולי האי ואולי, יוכל לעשות מעשה 'משמעותי'. כאשר האדם בוחן את חייו מתוך הפרספקטיבה של התכליתיות, או שהוא מתייאש מהר מאוד מן האפשרויות, יורד מן היומרה, נכנע מלכתחילה, ואז, רואה בחייו חיים חסרי משמעות, ולמצער, תפלים למדי ולא מזעזעים, או שהוא צריך להקדיש את חייו, למרוט אותם, לסחוט אותם, לסחוט את מֶרֶב אוננו, את שיא כוחו, בכדי לחרוט חותם בל ימחה על פני ההוויה. התשובה, לעומת זאת, איננה בוקעת מן התכליתיות הזו, מן 'הגודל' הזה. אין לה סיג ושיח עם ההשפעות הרחוקות, עם הייעודים שבני אדם הציבו לעצמם, עם התכליות הגדולות, היא מתעוררת ומחלחלת באדם בשיא עומקה, בשיא יכולתה, דווקא במעשה אחד קטן ופשוט הנעשה מתוך זהות, מתוך הכרה, מתוך מודעות, היא נופחת את רוחה ואת נשמתה בעמידה הפשוטה והעירומה של האדם נוכח הצו, נוכח הזעקה המשתוללת לפניו; 'לא תרצח!'. כל מה שעל האדם לעשות בכדי לשוב בתשובה הוא לשוב לאותו ממד אלוהי, הממד הבוחן את ההוויה בפניה הישירות, המִדִּיּוּת, או אז, בפני העֶרְטוּל החושפני הזה, מתגלעת לה התשובה במלוא הדרה, בשיא כוחה. הבנים אינם מתים יותר בחטאי האב, ההשלכות כבר אינם משמעותיות, התכליות והייעודים הגדולים שהאדם מציב לעצמו שבים לממדי הבנאליות הנדרשה שלהם, ל'הבל' שבהם, האדם יוצר לו לב חדש, עמו הוא יוצר עולם חדש, הסתכלות חדשה. רגע קט אחד, וכל ההוויה משתנית מבחינתו.

בלב ליבם של הלכות תשובה, מתעורר הרמב"ם לפתע בדברי חיזוק; 'לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם, חציו זכאי וחציו חייב. חָטָא חָטָא אחד הרי הכריע עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע עצמו והכריע כל העולם כולו לכף זכות וגרם להם תשועה והצלה, שנאמר; 'וצדיק יסוד עולם', זה שצדק עצמו הכריע את כל העולם והצילו'. (הלכות תשובה, פרק ג', הלכה ד).

הרעיון שפעולה אחת, בקוטנה הזעזעורית ביותר, היא ברת השפעה על העולם כולו, חורצת דין וגורל על כל ההווה, קשורה בקשר הדוק עם התשובה. כאשר עשיה איננה נמדדת על פי ההשלכות שלה, על פי התוצאות שלה וההקבלה שלה לתכלית מסוימת, כאשר כל תוכנה בא לידי ביטוי בעשיה עצמה, בעמידה נוכח הציווי, או אז, מה שקובע את עוצמתה וחשיבותה של הפעולה זה לא הטווח הארוך שהיא יורה אליו אלא דווקא המיקוד וההתרכזות בפעולה עצמה, בחיטוב שלה, במובן הראשוני שלה כעשיה מוסרית. איש התשובה חי במוחש את ההנחה ש'דין פרוטה כדין מאה'. מבחינתו, לא כמות הכסף קובעת את העבירה, משום שאז העבירה נמדדת על פי רמת התועלתנות שלה כלפי בני אדם, אלא מה שמודד את העבירה זה צורת ההופעה של האיסור, ההתגלות שלו. משום כך דברי הרמב"ם הללו קשורים ואחוזים בעבותות גורדי עם התשובה. עבירה אחת חורצת את גורל ההווה כולה, ההווה כולה מתנודדת עם ההופעה שלה כציווי, במקצב שלה, במהירות ההתגלות שלה. ברור שכאשר האדם גונב סכום גדול אז החטא גדול יותר משום שבחטא זה כלול צער הרבה יותר גדול שהוא גורם לחברו מאשר אם גנב ממנו פרוטה, אולם מבחינה עקרונית, מבחינת ההופעה של האיסור, אין הבדל מהותי. ההופעה של האיסור היא אותה הופעה, היא מתגלית באותה צורה, כאן בדמות מאה וכאן בדמות פרוטה, אולם בשתייהן בדמות ציווי. מבחינת התשובה גם הפרוטה וגם המאה הם 'הבל' עד כמה שהם נמדדים ביחס לתועלתנות התכליתית שלהם, אבל דווקא ההבל הזה מערטל את אותו ממון מכל המעטפות המתלוות אליו וחושפות אותו במערומיו כצו, כהתגלות, כתביעה.

בפרספקטיבה של התשובה, ההווה לא נמדדת על פי התוצאות, לפיכך המעשים אינם אוסף של פריטים קטנים שכאשר הם רבים ואפקטיביים הם חוברים לקשת אחת ארוכה של עשיה שמבחינתה היא אפקטיבית, 'עושה משהו', מותרה רשם. בפרספקטיבה של התשובה, לכל מעשה, ולו הקטנטן ביותר, יש משמעות מצד עצמו, יש נפח מצד עצמו, כל ההווה נמדדת על פי המעשה, לא על פי ההשלכות או התוצאות של מעשים. התשובה איננה זקוקה למהפכות גדולות בכדי לצאת אל הפועל, היא לא מבקשת לזעזע את אמות הספים, המעשה הקטן ביותר שנעשה מתוך מאמץ ומתוך היענות להתגלות של הציווי, הוא המשמעותי, הוא חי את ההווה לנוכח האל, במובן המרתק, הקמאי והפורר שלה.

יב. עצמאותה של התשובה

קירבה זו של התשובה לאדם, העובדה שהיא מתגלה בפני האדם כאפשרות גם במקום הנמוך ביותר, גם כאשר אפסו כל התקוות, משום שהיא מתעלה מעל ומעבר לתקוות ומתרכזת בציווי כשלעצמו, הינה קירבה הכרוכה בכך שהתשובה איננה זקוקה למתווכים. האדם עושה תשובה, אף אחד אחר לא עושה זאת בשבילו ובמקומו. התשובה היא קשר ישיר בין האדם לאל, היא לא זקוקה שהמציאות או אחת מן ההתגלויות התיאורטיות שלה יגשימו את הקשר הזה. היא לא זקוקה להביע את עצמה בצורה חריפה, במהפכה מזעזעת או במעשה מכוון, התשובה מחצינה את עצמה במקום הכי קטן, הכי פחות אפקטיבי, במקום בו אין כל חותמת, שום רשם. התשובה איננה זקוקה למורה דרך, היא קרובה, נגישה.

'שאלו לחכמה, חוטא מה עונשו? אמרה; 'חטאים תרדוף רעה'!'. בעיני החכמה, הבוחנת את ההווה בכללותה, בהקשרים שלה, בשתי וערב שלה, בדימוי דבר אחד למשנהו, החטא רודף אחרי האדם, מפנה כלפיו אצבע מאשימה ודורסנית. אינסופית. אם האדם חוטא הוא יצר פקעת ארוכה ובלתי נשלטת של סבך פתלתל בהווה, לאדם אין שליטה כבר על מה שהוא עשה, החטא מתגלגל הלאה הרבה יותר ממנו, מתגלגל ומחולל שמות, מפרק ודורס כל הנקרה בדרכו. החטא מאשים את האדם ללא הרף.

'שאלו לנבואה, חוטא מה עונשו? אמרה; 'הנפש החוטאת היא תמות'!'. הנבואה, בעלת החיזיון, איננה רק מאשימה את החוטא כמו החכמה, איננה מחפשת למצוא את 'הסיבה האמיתית' למה שקורה, את האשמים. הנבואה מבקשת לדון, לחרוץ עונש, לקבוע, לחלוט. נפש חוטאת אין לה יותר מקום, היא לא מסתכלת רק על החטא וקושרת אותו למקורו, אלא הופכת את המקור לטרגדיה הגדולה ביותר. החטא נמרח בברוטליות על פרצופו האומלל של החוטא, החוטא מאבד את נפשו, נופח את נשמתו. 'רשעים בחייהם קרויים מתים', אדם חוטא איננו אדם, הוא אדם 'מת', כל מה שמחיה את האדם, שמטעין אותו במשמעות רוחנית, כאדם, נגוז ונעלם, התרוקן מפרצופו, החוטא איננו אלא שלד. אין תקנה, אין מנוס.

הנבואה היא חיצונית לאדם, היא משרטטת את המצב כפי שהוא. התשובה איננה יכולה לבקוע מן הנבואה כשלעצמה, היא צריכה לקרום עור וגידים מתוכי האדם עצמו, מקרביו, מכליותיו, אחרת, התשובה איננה תשובה. הנבואה לא יכולה להיות 'מתווכת' של האדם, בעוד שהיא יכולה לצוות, להגיד איך ומה האדם צריך לעשות, היא לא יכולה להורות על התשובה, היא לא יכולה להיכנס לממדיה, הנבואה עדיין 'בעלת חזון', רואה בתוכי נשמתה חזון מפותח של הוויה מתקנת להפליא. הצלקת שהותיר החוטא בהוויה איננה נימוחה, אליבא דהנבואה.

'שאלו לתורה, חוטא מה עונשו? אמרה; יביא אשם ויתכפר'!'. התורה גם לא מוחה את החטא, היא מתבוננת בחוטא מתוך מבט חוקי ושואלת, מה החוטא צריך לעשות במצב כזה, והיא עונה תשובה לקונית, יבשה, פורמאלית; החוטא צריך להביא אשם. עליו לשלם כך וכך. עליו לעשות מעשה כפרה כזה או אחר. התורה, החוק, מבינה שאין לה גישה אל החוטא בעצמו, ולכך היא מביעה את עצמה בפורמאליות שלה, בחוק שהיא קובעת, אדם חוטא מבחינתה הוא אדם שצריך להקריב קרבן.

כל אלו, החכמה, הנבואה והתורה, אינם מסוגלים לעלות על דעתם את מחיקת החטא. הם מתווכים מצד מהותם ולפיכך הם מתבוננים על המציאות בכללותה. החוטא נתפס בעיניהם בהקשר הרבה יותר רחב, בהקשר הרבה יותר מורכב ומסובך, החוטא מתפתל עם כל ההשלכות של חטאו ועם התוצאות שלו מבחינה ציבורית, 'כללית'. מצד החכמה, סיבוך

זה מתואר כטרגדיה, כרוע, כאשמה, מצד הנבואה הוא מתואר בהוקעת החוטא, בכפירת החוטא, בבגידה שלו ומצד התורה הוא מתואר בצורה פורמאלית לחלוטין כאדם שמבחינת הקטגוריה ההלכתית שהוא שרוי בה, הוא מחויב בקרבן.

כל אלו אינם מצליחים לחדור אל תוכו של האדם, אל תוך קרביו, כליותיו. האדם נותר סטריילי לגביהם, רחוק, בלתי נגיש. כל אלו מהווים במובן כזה או אחר התבוננות 'אובייקטיבית' בהווה. מבחינתו של קהלת כל התבוננות 'אובייקטיבית' בסופו של דבר היא הבל משום שאין תכלית המגיעה לידי מיצוי, אין תכלית שהיא 'באמת' אמיתית. כל אלו נגועים בכך שהם מבקשים 'לתאר' במובן כזה או אחר את מצב המציאות ואת מצב החוטא במובן חיצוני. הם עדיין חיים את הפרספקטיבה של ההשלכות והתוצאות. הם לא נוגעים בנקודה הרגישה המרעידה והמטלטלת של הציווי עצמו. הציווי לנוכח האדם. יש לעזוב אפוא את ההתבוננות 'האובייקטיבית', ולראות את האור הבוקע מעל ומעבר להווה, חיצוני לה לחלוטין, אור של התגלות, של נתינה, זה המופיע מתוך סופה סוערת במוחלטותו הממשית; הציווי. איסור כאיסור, לא כתהליך או כמניעה בכדי שלא להגיע למקומות בעייתיים.

'שאלו לקדוש ברוך הוא, חוטא מה עונשו? אמר; יעשה תשובה ויתכפר!'. התשובה יכולה לבוא לידי ביטוי רק בנקודת ההשקפה שבין האדם לבוראו, מלמעלה למטה. היא באה לידי ביטוי בכך שהיא אישית לחלוטין, איננה נובעת משום נקודת מבט אחרת. התשובה היא העמידה העירומה של האדם, ללא כל מתווך נוסף, בפני הציווי. איש התשובה איננו צריך 'לשכנוע' שאכן 'גרוע' לעבור על האיסור, הוא לא צריך נימוקים והסברים, הוא שב לרובד הראשוני ביותר של ההווה, זה המחצין את הציווי כציווי, במובן המוחלט והטהור ביותר שלו. עמידה זו יכולה להיעשות רק על ידי האדם בעצמו. באמצעות כך שהאדם מתערטל מכל ה'מלבושים' העוטפים אותו, המגוננים והמסוככים עליו. עמידה לנוכח האל, פשוטו כמשמעו.

התשובה איננה תלויה ברעיון גדול כזה או אחר, באידיאה, באידיאל או באידיאולוגיה מסוימת. היא לא מתבטאת בהסכנתה לצורה מסוימת של

המציאות, להשקפה או דעה מסוימת, היא לא חותרת לייעוד מסוים והיא לא מתגשמת בהתאמת המעשים לתמונה כזו או אחרת. התשובה חורגת מעל ומעבר לכל הסתכלות או אידיאולוגיה, היא פוגשת נכחה את הקדוש ברוך הוא בדמות ציווי, ללא כל מתווך, ללא כל התערבות חיצונית.

כך כותב ספורנו בפירוש הפסוקים; 'לא נפלאה היא ממך, שתצטרך לנביאים, לא רחוקה היא, שתצטרך לחכמי הדור הרחוקים שיפרשו לך באופן שתוכל לעשותה אפילו בעודך בגלות, ובאר זה באומרו, לא בשמים היא לאמור, לא יקרה לך בעניין התשובה שתצטרך בה להגדת נביא, ולא מעבר לים היא, גם כן לא תצטרך בה לחכמי הדור הרחוקים שיפרשו לך... בפיך ובלבבך לעשותו, להכיר בלבבך את חטאך ואת האל יתברך שחטאת לו ולהתחרט ולהתוודות על זה בפיך...'. (ספורנו, דברים, ל, יא-יד).

יג. בחירה כחירות

ההנחה שישנה לאדם בחירה חופשית וחירות רצון הינה לכאורה הנחה קשה ומטרידה. העולם כולו הוא רצף של סיבות ומסובכים, עילות ועלולים, שאינם מניחים דבר מה חופשי לעצמו. כל פעולה כרוכה בדבר מה שקדם לה, ומה שקדם לה תלוי גם כן בדבר אחר שקדם לה, וכך עד לאינסוף. כאשר אדם מרים את ידו הרי זה כתוצאה ממניעים נפשיים או פיזיולוגיים מוקדמים המניעים זאת, ההחלטה של האדם להרמת היד איננה אלא המעטפת החיצונית לכך שהפסיכולוגיה האימפולסיבית של האדם דוחפת אותו למקום זה. כמו כל דבר אחר ביקום, כמו אבן המידרדרת מכוח האינרציה, מן הרוח שדחפה אותה, כך גם החלטותיו של האדם אינן אלא תוצאה ממניעים וסיבות מוקדמות יותר.

יתירה מזו, גם בתודעתו של האדם, מופיעות החלטותיו כנגזרות ממניע מוקדם יותר, הן אמנם האדם מזהה את החלטתו בפעולותיו אולם הוא גם שם לב לכך שהחלטותיו נובעות ממקור מוקדם יותר. כאשר האדם בוחר לשנות יין במקום מים, אין הוא רואה בכך החלטה שרירותית ריקה אשר תודעתו יוצרת משום מקום, הוא רואה בהחלטה זו היענות לטעמו, לתאוותו באותו הזמן, למניעיו, למקום שהוא נמצא בו וכו' וכו',

החלטותיו של האדם לא נתונות בידו, הן נתונות בידי המניעים הגדולים ביותר הקודמים לו. רעיון הבחירה החופשית נראה הרבה פעמים רחוק מן המציאות הטבעית.

אולם דומה שהבחירה החופשית בעולמה של היהדות איננה מופיעה כתיאוריה על הטכניקה והמכאניקה הטבעית של האדם, כהבעה או כאמירה כלפי השקפה דטרמיניסטית או פטליסטית כזו או אחרת. השאלה איננה האם האדם אכן בעל אפשרות בחירה או לא, האם הדטרמיניזם הטבעי משתלט גם על תודעת האדם או לא. על שאלה זו, דומה, אין כל אמירה המניחה את הדעת, אין כל הכרעה חד משמעית. תמיד ניתן לשייך את הכל לפקעת של סיבות ומסובבים, תמיד ניתן לטעון שכל עשייה וכל פעילות נובעת מן המניעים הפסיכולוגיים המוקדמים יותר המשתוללים בו באדם. ניתן לטעון זאת, ללא כל פירכא חד משמעית.

אולם המובן של הבחירה החופשית נעוץ בנקודה אחרת לגמרי. בהתעלות השיפוט מעל ומעבר לשאלת הסיבתיות הדטרמיניסטית. ב'השהיה' של השיפוט, של שאלת הדטרמיניזם. הבחירה החופשית היא צורה של עשייה, של פעילות, היא לא תיאוריה במדעי האדם. היא מבקשת להפעיל את האדם בצורה מסוימת, להניע אותו באורח מיוחד ולהעמידו כהוויה אחרת.

בעוד שהאדם באופן טבעי רואה את פעילותו כנגזרת ממצב רוחו, מן הפסיכולוגיה שלו, מהתסביכים שהוא צבר, מן החינוך שהוא קיבל, הבחירה החופשית מבקשת ממנו להתנתק מכך, להתעלות מעבר לעולם הסיבות והמניעים, ולהתרכז בחובתו. הרעיון של הבחירה החופשית איננו מבקש לומר שהאדם איננו כבול בחוקיות הסגורה של הדטרמיניזם, היא גם לא מבקשת לטעון את ההיפך, היא פשוט לא מתעסקת בנידון הזה כלל. הבחירה החופשית דורשת מן האדם מאמץ להיחשף להוויה המנותקת מן הכבילות לשיח על סיבות, תכליות וייעודים. האדם מעוניין לראות במשבריו התכופים, בתסביכי הילדות שלו, ברשמים שהותירה עליו החברה, במטעני הטראומות שהוא צבר, בחינוך שהוא קיבל, את הסיבות לחטאיו. הוא מעוניין 'לתלות' את עצלותו באילן גדול של דטרמיניזם ופטאליות. הבחירה החופשית דורשת ממנו לעשות מאמץ

ולצאת מכך, לצאת מן הפרספקטיבה המצומצמת המבקשת לחשוב את כל ההווה בצורה של תכליות וסיבות.

ההווה של הבחירה החופשית מנכיחה את האיסור כצו, כראשוני, בפני האדם. אין שאלה המוסבת סביב התכליות והייעודים של העשייה, ברגע שהמבט יופנה לעבר הסיבות אזי לא תהא כל ערובה לבחירה החופשית, אזי יתכן מאוד שמן הבחינה הזו אין לאדם כל בחירה, הוא חלק מרשת סבוכה של סיבות ומסובכים, עילות ועלולים. אולם רעיון הבחירה החופשית יוצר עמידה אחרת לחלוטין בהווה. הוא מתבונן בה ממבט שונה לחלוטין. בעיניו, אין ההווה מוחצנת כהחליך של רצפים, אלא היא מופיעה במנותק מכל רצף, סיבה או מניע, היא מופיעה כראשונית, בממדיה הקמאיים. בפרספקטיבה הזו מופיעה הבחירה במלוא הדרה, לא כתיאוריה אנתרופולוגית או פסיכולוגית, אלא כסוג של הכרעה, כאופן עמידה בעולם. שאלת הדטרמיניזם איננה אלא שאלה מדעית יבשה, אולם שאלת הבחירה החופשית חורגת לחלוטין מן המדעיות של הבעיה והצורך הלוגית שלה, ומתיקה את עצמה למקום ההופעה, למקום הקמאי של ההווה, בו, ללא כל חשבון מיותר, מופיע הציווי בעורו הצחיח, כציווי.

בחירה זו זהה עם החירות האנושית הגדולה ביותר. כאשר האדם בוחן את מעשיו לאור הסברים והנמקות המבקשים להקביל אותם לתכליות מסוימות, אזי הוא לא 'בחר' בעצם בשום דבר, הוא לא נע מכוח חירותו. בחינה זו איננה אלא 'התאמה' של מעשיו לרצונותיו, למניעיו ולהבנתו האישית. כאשר האדם להוט להקביל כל הזמן בין מעשיו לתודעתו ולהבנתו הרי זה משום שהוא לא חופשי בהחלטותיו, הוא לא מסוגל לעשות דבר שהוא לא מצא לו הסבר 'גדול', הוא לא מסוגל להחליט על פעולה מסוימת שאיננה ברת תכלית כלשהי, הוא כבול ברצונותיו האישיים. החירות הגדולה ביותר היא האפשרות לבחור לעשות מעשה אבסורדי, מעשה שאין לו כל שייכות ל'הבנה' של האדם, להקבלתו עם תכליות וייעודים שהאדם מציב לעצמו בתוך עצמו. בחירה היא עשייה מתוך חופשיות, עמידה נוכח האיסור בצורה הממשית ביותר, העירומה ביותר, ובמקום הזה להחליט.

יד. תשובה כאמונה במעשה

במקום זה מתגלעת לה עמידה אחרת לחלוטין בהוויה. עמידה שאיננה כורכת את ההתייצבות שלה בפעולה עם הגשמת רצון מוקדם, ייעוד מוצב, אופק. עמידה זו הינה עמידה החיה את החיים במובן הקמאי ביותר ובכך היא ניצבת לנוכח הפעולה במערומיה, בהסתכלות החיונית ביותר על ה'דברים'. בשאלה הפשוטה והצנועה; אסור או מותר?

האדם צריך לשאול את עצמו שאלות עד לאינסוף, האם הוא באמת חזר לממד זה או לא? האדם תמיד נגוע, תמיד משוחד, תמיד מקביל את עצמו בסופו של דבר לתכליות מסוימות שהוא הציב לעצמו כיעוד. באופן טבעי, האדם לא נוטה להיות משוחרר, לעשות מעשה מתוך חופשיות אמיתית, הרצון העיוור של האדם, החוטט בקרביו, משחד אותו ללא הרף, ללא הפסקה. האדם מבקש לזהות את עצמו בתוך מעשיו, לראות את החותמת שלו מרוחה בגאון על פניה של המציאות, קשה לו להתנתק מדמותו הפרסונלית. התשובה כחופש וכעצמאות אנושית הרי היא שאלת השאלות. האדם לא פוסק מלשאול את עצמו, שאלה שלעולם לא יכולה להיגמר, שאלה אינסופית במהותה, האם הוא משוחד, או שמא הוא פועל מתוך חירות. האם אין מעשהו כפוף לשורה של תכליות שהוא הציב לעצמו, שורה של הישגים, או שמא הוא הצליח לעשות מעשה 'טהור', מעשה שאיננו 'מגשים' שום דבר, אלא הוא נותר לבדו, באופי שלו, בהבעה שלו, כציווי.

עמידה זו הינה אמונה במעשה כשלעצמו. האדם איננו מתרגש מן הסובב אותו, אינו בוש מן המלעיגים עליו, איננו רואה את עצמו כעומד נרעד בטווח היריות של החברה, הסביבה, המבקשים לאפיין אותו, לקטלג אותו, להניחו במקום מסוים. בעמידה זו האדם מתייצב באופן ישיר לנוכח המעשה, לנוכח הציווי, לנוכח ההבעה של האיסור כאיסור. התכליות אינן חשובות בעמידה זו, הרושם שהאדם עושה על החברה והסביבה הוא שולי וזניח, תפל וחסר משמעות. האדם ניצב בחופשיותו הגדולה ביותר, בחירותו הקיצונית, נוכח החלטתו האישית. מתנתק מן הרצף שבינו לבין

האחרים, מן הרצף שבין המעשה לבין תוצאות מסוימות, מתנתק מן הדימוי החיצוני של רצף בין האב החוטא לבן הנענש, מתנתק מן הרצון הטבעי של האנושות לגרוף את כל מעשיו של האדם בסלסלה אחת של ביוגרפיה אישית, של רצף. בעמידה זו האדם עושה את פעולותיו בצורה החופשית ביותר, מנותק מכל רושם חיצוני.

או אז, האדם מאמין במעשה. הוא מאמין שפעולה אחת זעירית שלו מְטָה את כל ההווה לכף זכות. הוא מאמין בערך של מעשה, באפשרות של עשייה, מעל ומעבר לשאלה האם המעשה הזה 'אפקטיבי' או משמעותי, מעבר לתהייה האם הוא יגרום למשהו או יִשְׁנֶה משהו. הרבה מעבר לשאלה הזו, האדם מאמין במעשה. מה שהוא עושה איננו נובע מן המחשבה אולי הוא יצליח לחולל איזושהי מהפכה, אולי המעשה שלו יותיר רושם, הוא לא זקוק ל'אישורים' חיצוניים על כך שהמעשה הקטן שהוא עושה אכן 'משמעותי', הוא לא מחפש בפתטיות משוועת ללא גבול את 'המשמעות' הטמונה בכל מעשה, את התוצאות שלו במציאות. הוא עומד לבדו נוכח הפעולה, ללא רשמים חיצוניים, ועושה. עושה מתוך מודעות של עשייה, מתוך הכרה בעוצמתו של המעשה, בחיוניותו, בראשונות שלו, בְּהִבְעָה של המעשה כסיבה ראשונית, לא כאמצעי להגשמת דבר מה אלא כעשייה בפועל, כתכלית.

בכך יש להבין דבר מה תמוה מאוד. התורה מצווה על 'ביעור מעשר'; 'כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר, ונתתה ללוי, לגר ליתום ולאלמנה, ואכלו בשעריך ושבעו. ואמרת לפני ה' אלוהיך; ביערתי הקודש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה, ככל מצוותך אשר ציוויתני, לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי. לא אכלתי באוני ממנו, ולא ביערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, שמעתי בקול ה' אלוהי, עשיתי ככל אשר ציוויתני...'. (דברים, כו, יב-יד). הצהרה זו קרויה בהלכה 'וידוי מעשר'. (רמב"ם, הלכות מעשר שני ונטע רבעי, פרק י"א). האדם מתוודה על כך שהוא עשה את מצוות השם כפי שהוא ציווה.

בהשקפה ראשונה, הדבר תמוה. וידוי הרי הוא הודאה, הודאת בעל דין, האדם מודה שהוא חטא, מכיר בטעותו, מכיר בדרכיו המקולקלות, מתוודה ומתחרט. בצורה מוזרה ביותר, במצוה זו הוידוי משמש בתפקיד

הפוך לחלוטין, האדם 'מתוודה' על כך שהוא קיים את כל המצוות ולא חטא, לא עבר על שום דבר ממה שהקדוש ברוך הוא ציווה. על מה הוא מודה? על מה הוא מתוודה? וכי צריך להתוודות על מעשה טוב שעושים? וכי צריך 'להודות על האמת' כאשר עושים את מה שצריך לעשות כמו שצריך לעשות? מדוע, אם כן, קרויה מצוה זו בהלכה 'ווידוי מעשר'?

למעשה, מתבאר כאן שגם על פעולה חיובית שהאדם עושה הוא צריך להתוודות. על פי הנ"ל הדברים מבוארים היטב. המאפיין של חוסר תשובה הוא העובדה שהאדם לא מאמין במעשה, לא מאמין בתוכנו, הוא מבטל אותו במחיי יד משום שהוא אומר לעצמו שהוא בין כך ובין כך לא ישפיע על כלום. חלק מן הווידוי הרי זה שהאדם 'מודה' באפשרות של מעשה, שהאדם איננו נכנע לפטאליות של ההוויה לסיבות ומסוככים ולרצף של ההוויה באומרו שאין כל משמעות למעשיו משום שהם לא אפקטיביים. במצות וידוי מעשר מבואר שהאדם חייב להודות על כך שיש לו כוחות לעשות מעשה. הוא חייב להתוודות על כך שהוא עשה פעולה חיובית, שהוא מאמין בערכו של המעשה, גם אם הוא לא מותיר שום רושם במציאות הריאלית, הממשית, הגלויה לכל.

כך, ר' חיים מוולאז'ין, בבארו את מושג 'צלם אלוהים', כותב; '...כן בדמיון זה, כביכול, ברא הוא יתברך את האדם, והשליטו על ריבי ריבון כוחות ועולמות אין מספר, ומסרם בידו, שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם, על פי כל פרטי תנועות מעשיו, ודבוריו ומחשבותיו, וכל סדרי הנהגותיו, הן לטוב הן להיפך, ח"ו...'.
 ...כי במעשיו ודיבוריו ומחשבותיו הטובים, הוא מקיים ונותן כח בכמה כוחות ועולמות עליונים הקדושים, ומוסיף בהם קדושה ואור, כמו שכתוב (ישעיה, נא, טז); 'ואשים דברי בפך וכו' לנטוע שמים וליסוד ארץ', וכמאמרם ז"ל (ברכות סד); 'אל תקרי בניך אלא בוניך', כי המה המסדרים עולמות העליונים, כבונה המסדר בניינו ונותנים בהם רוב כוח...'.
 ...וזאת תורת האדם, כל איש ישראל, אל יאמר בליבו ח"ו, כי מה אני ומה כוחי לפעול במעשי השפלים שום עניין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות ליבו שכל פרטי מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע, לא

אתאבדו ח"ו, ומה רבו מעשיו ומאוד גדלו ורמו, שכל אחת, עולה כפי שורשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים, בעולמות וצחצחות האורות העליונים...'. (נפש החיים, שער א', פרקים ג-ד).

לשוב בתשובה הרי זה להאמין בערכו של מעשה, לבחון את ערכו של המעשה לא בטווח של המשמעויות והתכליות שהוא מגשים אלא בחיות של המעשה עצמו. האמונה במעשה מניעה את האדם, גורמת לו לעשות מעשה גם אם הוא לא מגשים שום דבר מבחינה ריאלית, גם אם הוא לא קשור לתכלית כלשהי, המעשה נופח את אונו בכך שהוא קיים, לא בכך שהוא מהווה אמצעי למשהו.

וזו התשובה הנתבעת על ידי יחזקאל. התשובה מתמלאת ברוח חיים כאשר היא מתייצבת לנוכח האמונה במעשה, מעשה כפעולה של אמונה, של עמידה נוכח הציווי. כך, גם אדם שנדחה מכל מקום, פֶּשַׁע וְחָטָא, נתעב ונמאס בעיני החברה, כך גם אדם מסואב ומטונף המושלך בבית האסורים, אדם שכל הסביבה שלו עזבה אותו, שהחברה שלו בעטה בו, גם אדם שאמור 'למות בעון אביו', שהחברה סימנה אותו כפושע, כעבריין, יכול, במעשה אחד, בהחלטה קטנה אחת, לשוב בתשובה. יכול להיות הגדול בבני אדם, הרבה יותר מאחרים שכל ימי חייהם פעלו להגשמת איוושהי מהפכה. במעשה הקטן והצנום מבחינה חברתית טמונה יכולת ועוצמה הרבה יותר גבוהה מכל מעשה 'אפקטיבי' אחר.

לכן התשובה יש לה מקום, היא מתחברת באופן מְיָדִי וישיר לקדוש ברוך הוא, ללא מתווכים. היא מתחילה ב'הבל' של כל ההווה, ומוצאת בכל ההבל הזה את הקדוש ברוך הוא, את מה 'שלמעלה מן השמש', את הישירות של ציווי. בתשובה האדם בז לכל גינוני החברה וטכסיה, הוא מתעלה הרבה מעבר למעמד שבני אדם יכולים להעניק לו בקשר לתועלת שהוא מגלם בעולם, מחוץ לכל אותם גינוני הבל. הוא יכול, מבחינה חברתית, להיות משוקן ומתועב, לרבוץ בבית כלא עזוב, חבר לפרעושים ולשרצים, בבגדים מטונפים, בשערות מרוטות, נרמס ברגל גסה על ידי כל העובר לפניו, ובכל זאת להיות הרבה יותר למעלה מכל אלו. כאשר האדם 'שב אל השם', מפנים את ה'הבל' הטמון בכל ההווה, את הבנאליות של הכל, את חוסר המשמעות, או אז, הוא עומד, ערום ועריה בפני ההווה,

בפני השם. הוא עומד נוכח הטריות החמימה של ציווי. כאשר הוא נענה לו הוא עשה מעשה גבורה, הוא 'האמין' במעשה, האמין בה'. אין לו כל סיבה לעשות את מה שהוא עשה, החברה תמשיך לבוז לו, גברתנים ימשיכו להכות בו, שחצנים ימשיכו לירוק עליו. אין כל טעם למעשה שלו מבחינה חברתית, אין כל כיוון, כל תכלית, הוא לא ישפיע על אף אחד, לא ישנה שום דבר, גם לא את עצמו. מעשה זה הוא מעשה של תשובה. שיבה אל ה', אל המקוריות הקמאית ביותר של ההווה, של הציווי, של נוכחות התוכן הערכי של פעולה. המעשה נעשה כמעשה ותו לא, לא כהגשמת כל תכלית אחרת או ייעוד שהאדם הציב לעצמו.

טו. משמעותה של ברית אבות כנצחיות

במקום זה באה לידי ביטוי 'ברית אבות' כמכוננת. במבט שטחי, ברית האבות נראית מיותרת, אין לה כל תוכן, אין לה משמעות. הלא, את החוק ניתן לקיים גם ללא ברית אבות, העשייה, המשמעות של העשייה, באים לידי ביטוי גם ללא 'ברית אבות'. במה אפוא באה ברית אבות לידי ביטוי? מה משמעותה? מה היא מוסיפה על העשייה הטריטוריאליה הקיימת לבדה גם כך?

בתורה היא מתוארת בצורה זו; 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, לא מאסתים ולא געלתים לכלותם, להפר בריתי איתם, כי אני ה' אלוהיהם. וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגויים, להיות להם לאלו', אני ה'". (ויקרא, כו, מד-מה). ברית אבות באה לידי ביטוי כאשר אפסה כל תקווה, כאשר נמוגה כל אפשרות, כאשר העם מוטמע בין הגויים, טמא ומטונף, מסואב וחסר יכולת, בעומקה של גלות, כאשר אין יותר משמעות לכל מעשה, אין כל פעילות שתוכל להגשים דבר מה מרשים מבחינה תרבותית. העם נָבַל, נעזב, אין לו אפשרות להתקומם בחזרה, וכאן, במקום זה בדיוק, מופיעה ברית האבות כגואלת, מתפרצת מן התהומות, מן הבקעים, מן הריקות.

ברית אבות היא משמעותית כאשר אין כל סגוליות. כאשר נמוגה כל אפשרות, כל תקווה, כאשר הייאוש משתלט, כשאין כבר טעם לפעילות

כלשהי, אין כל פעולה הנוסקת גבוהה, כאשר כל עשייה תתגמד לטריטוריאליזם משעממת. מה ערכו של יהודי השומר על השבת כאשר אין כל תקווה ליהדות? כאשר אף אחד כבר לא שומר שבת? מה ערכו של אדם המהרהר הרהור תשובה במרתפי כלא חשוכים? המטפל ב'מת מצוה' זרוק, ללא כל הד חיצוני? -הדבר היחיד שיכול להניע מעשה מסוים הוא האמונה בערכו החיוני של המעשה עצמו. כאשר האדם מתייצב לנוכח הציווי ללא שום תפאורה סובבת.⁷⁰

ברית אבות שומרת 'הבטחה' המתעלה מעל ומעבר לזמן, למקום, לעניין, למשמעות, לתכלית. הבטחה 'קפואה' זו, השומרת על עצמה טרייה ורעננה בכל מקום, היא זו הנוסכת את הרוח במעשה נטול משמעות ונטול תכלית. היא ההתחייבות מן הצד של האל. היא מגלמת עשייה שאין לה כל משמעות מצד האדם ומעמדו, עשייה המסוגלת לקרום עור וגידים רק אם מנהירות עליה מלמעלה קרני האור של האל. קרינה זו באה לידי ביטוי ב'הבל' ההווה, בסילוק כל התפאורות המלאכותיות, בסילוק ההדים שהמעשה מותיר אחריו. או אז היא שבה אל ה', היא מבחינה בהבלחת אור הקורנת על הציווי. ציווי במעורמו. כציווי, לא כאמצעי.

זו אחת מן המשמעויות הנסוכות בדברי רב; 'אמר רב, כלו כל הקיצים ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ובמעשים טובים...'. (סנהדרין צז:). לאמור; כאשר כלו כל הקיצים, כאשר אין תקווה לכלום, אין כל פעילות שיכולה להיות אפקטיבית, או אז, אין הדבר תלוי אלא בתשובה ובמעשים טובים. מה שנותר זה התשובה. העשייה במקום אבסורדי. התקווה המחודשת לחשוכי תקווה.

⁷⁰ זה לכאורה פשר שיטתו של ר' מאיר (קידושין לו:); 'בנים אתם לה' אלוהיכם, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים קרויים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים, דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר, בין כך ובין כך אתם קרויים בנים...'. לכאורה צדק דברי ר' יהודה, במה מאופיין אדם כבן האל אם הוא לא בנו? במה אדם נחשב ליהודי אם הוא לא מקיים את המובן של יהדותו במאום? -התשובה לכך נעוצה לכאורה בנאמר כאן. מבחינת האל יש לזהות אפשרות של 'הקפאה', של יהדות בכוח, אפילו אם לא בפועל. זה הוא הממד האבסורדי הבא לידי ביטוי בברית אבות. זו גם כן משמעות הגמרא בסנהדרין מד. 'ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא'. כמו כן דברי הגמרא (ברכות, נז.), 'כפלח הרימון רקתך', (שיר השירים, ד, ג), אמר ריש לקיש; אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון'.

וזה הקשר המהותי שבין ברית אבות לתשובה. ברית אבות היא ההבלחה הישירה של אור האל, מלמעלה למטה. היא 'ההתחייבות' של האל שלא לזנוח את העם גם ברגעי המשבר הקשים ביותר, גם כשאין יותר כל תקווה, כשכל עשייה נהפכת לאבסורד, כשההווה מתהפכת על פיה. גם בפי פחת זה 'לא מאסתים ולא געלתים לכלותם', ההבטחה היא נצחית, העם יִשְׁמֹר, התקווה תשמר. באמצעות ברית אבות ננסכת משמעות מכוננת במעשה נטול משמעות. נצחיותם של הערכים, מעבר לעיני האנוש המודדות אותם. וזו בדיוק התשובה, השיבה אל ה', כפי שמתאר אותה יחזקאל, היציאה ממעגל הקסמים הדטרמיניסטי של סיבות ומסוככים, של אשמות תלויות. התשובה יוצרת ברגע אחד הווה חדשה לחלוטין, היא לא מחויבת לשום הנחת יסוד קדומה.

בשל כך, מופיעה התשובה בפסוקי התורה תמיד כקריאה נואשת מתוך המצב הטראגי של עם ישראל, מתוך העמקים וההתמוות הרוחניים שהוא צנח אליהם. מצב זה, בצירוף עם ברית האבות המתלווה אליו, מסמל יותר מכל את מצות התשובה כשיבה אל ה'. כביכול, אחרי שהכל נחרב, אחרי שנגזזה כל תקווה, לא נשארה שום אפשרות אחרת, מלבד להיות לבד, בחוסר כל, נוכח האל, כל יכול. אחרי שהתפרקו כל המעטפות החיצוניות, כל התקוות האנושיות, התכליות והייעודים של התרבות האנושית, במקום האבסורדי ביותר מבחינה אנושית, שם פורחת ומלבלבת התשובה בשיא כוחה.

טז. התשובה כבחירה

ברוך זו מוגשים דברי הרמב"ם בהלכות תשובה בצורה ברורה ומזוקקת. ברור אפוא ממבנה הפרקים שהרמב"ם חילק את הלכות תשובה לשתיים. בפרק א' מאריך הרמב"ם לבאר את החיובים השונים המוטלים על השב כחלק מן התשובה והווידוי, בפרק ב' הוא מאריך לתאר את גדרה של התשובה ואת אופייה, בפרק ג' בוחן הוא את ההשלכות השונות שלה כלפי כפרת העוונות, בפרק ד' הוא מונה את הדברים המעכבים את התשובה. כאן עוצר הרמב"ם מן הרצף הזה ועובר לדון בבחירה

החופשית, כך ממשיך הוא בשיטתיות בפרק ו', ובפרק ז' שב הרמב"ם לנושא התשובה ועורך סינתזה בין הבחירה לתשובה.

לא ראי החלק הראשון של הלכות תשובה כחלק השני של הלכות תשובה. החלק הראשון בהלכות תשובה עוסק בדינים הפורמאליים של מצות תשובה, כיצד היא התשובה, איך היא צריכה להיעשות, למה היא מתלווה, על מה היא מכפרת וכו' וכו'. החלק השני שונה מן האופי הזה. החלק השני יש בו מן השכנוע למצות תשובה, הוא מבקש לשנע אותה, להניע אותה. השפה שלו הרבה פחות פורמאלית, מחודדת ונוקשה, הוא משתמש בשפה פואטית למדיי, רגישה, כמבקשת לנגן ולפרוט בעדינות על מיתרי הלב. באיזה מובן עומדת לה הבחירה בתווך? באיזה מובן דווקא היא חוצה את שני החלקים הללו?

הבחירה החופשית, בעטו של הרמב"ם, מתמרדת נגד הפטאליזם, נגד היאנחותו של האדם, כניעתו בידי כוחות גדולים ממנו. הפטאליזם מבקש להראות בפני האדם תמונה 'גדולה' של המציאות, בה האדם מופיע בתוכה כיצור זעיר, תפל וחסר משמעות. הוא מבקש להנכיח בפני האדם את חוסר המשמעות שבעשיה, את העובדה שהפעילות של האדם לא תשנה דבר מה דרמטי וחיוני כל כך. הפטאליות מרדימה את האדם, היא מעניקה גב חסון לעצלותו הנפשית והמוראלית, למרמור הספונטני המתפשט כגידול ממאיר בקרביו של האדם.

כנגד כניעה זו מתקוממת הבחירה החופשית, ובדברי הרמב"ם היא מוצגת בדיוק כמענה לפטאליות זו; 'אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טיפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקדוש ברוך הוא גזור על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי, או כילי או שוע, וכן שאר כל הדעות...' (הלכות תשובה, פרק חמישי, הלכה ב').

להראות את כל המציאות במשקפת של אסטרטגיות גדולות וחובקות כל, במסגרת רחבה של כוחות עלומים ושל תהליכים היסטוריים גדולים, להצביע על גורמים ודחפים פסיכולוגיים וסוציולוגיים כקודמים לכל

דיבור, הרי זה להיכנע תחת יצר העצלות, הפטאליזם המגמד את העשייה הפשוטה של המעשה הקטן. דווקא התשובה החוברת לממד הרבה יותר מקורי של ההווה, ממד שאיננו מסתיים באיזושהי טכניקה, התפתחות היסטורית או טראומת ילדות, אלא מבקשת להתבונן מחוץ לכל אותו סבך, מעבר לאותה פקעת חסרת מוצא, בישירותו של ציווי, ציווי כתופעה ולא כתוצאה ממאפיינים שונים, דווקא היא אחוזה בקשר אמיץ עם הבחירה החופשית, זו המבקשת להעמיד את האדם בפני הפעילות ללא כל קשר לשאלות הסביבה המעמעמות את חוסנו המקדי של הציווי.

לפיכך הרמב"ם רואה לנחוץ להפסיק באמצע הלכות תשובה בכדי לתת מקום לבחירה החופשית. התשובה נעשית על ידי הכרה אקטיבית ברעיון הבחירה החופשית. אין רעיון הבחירה מעוניין ללמד איזושהי תיאוריה או אמת מדעית כלשהי על פעילות האדם⁷¹, עניין זה הוא סבך בפני עצמו שאיננו קשור כלל וכלל לתשובה. רעיון הבחירה מבקש לנווט את מודעותו והכרתו של האדם למקום מסוים. הוא מעוניין להדיר את האדם מן הַרְאָה האינרטי, הפטאלית, האדישה, ולנענעו, לטלטלו. לאחר שהרמב"ם מציג את הנתונים הפורמאליים של התשובה, הוא מחל לתאר את הצורה ואת הגישה שהאדם צריך לאמץ בכדי לגשת אל התשובה, וכך הוא מחל לדבר על רעיון הבחירה החופשית. אימוץ הבחירה הוא אפוא חלק מהתשובה, אין מדובר באימוץ אינטלקטואלי של תאוריה, אלא באימוץ מעשי של עמידה, פעילות, הסתכלות. לפיכך עמידה זו איננה 'כללית', תאורטית, אלא היא מייצבת את האדם במקום מסוים. האדם מתבקש להכיר בכך שהוא חטא מתוך בחירתו, היינו מתוך החלטתו האישית, דווקא הכרה זו מניעה את האדם אל התשובה. עד עתה האדם מבקש לייחס את חטאיו לגורמים חיצוניים שונים, 'להאשים' סיבה כזו או אחרת בעובדה שהוא חטא. הבחירה, לעומת זאת, מבקשת לבטל את ההסתכלות הזו ולמקד את העיניים במקום אחר לחלוטין, בהכרה שהחטא הוא תוצאה מבחירתו של האדם, בחירתו להיוותר ספון בחיקה החמים של האינרציה הפטאלית. בחירה היא תשובה. כאשר האדם מכיר בכך שהוא

⁷¹ לפיכך רעיון הבחירה אינו תופס מקום בהלכות 'יסודי התורה' אלא דווקא בהלכות תשובה, לא מדובר בהכרה רציונלית אמיתית כזו או אחרת, אלא בהחלטה, בגישה, באפשרות לעשות מעשה.

נתבע למעשה מסוים אף אם אין לו משמעות 'גדולה', או אז הוא 'בוחר'
במלוא המובן, בחירה זו היא היא התשובה.

תשובה; בין אדם למקום ובין אדם לחברו

א. כפרה על עבירות שבין אדם לחברו

'עבירות שבין אדם למקום, יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו. דרש ר' אלעזר בן עזריה; 'מכל חטאותיכם לפני ה', תטהרו', עבירות שבין אדם למקום, יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחברו, אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו'. (משנה, יומא פה:).

'אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום, כגון, מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן. אבל עבירות שבין אדם לחברו, כגון חובל חברו או המקלל את חברו או גוזל וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו. אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו. ואפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים, צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחל לו'. (רמב"ם, הלכות תשובה, פרק ב', הלכה ט').

בהשקפה ראשונה, ישנו חילוק מהותי בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו. כאשר האדם חוטא לה', הוא יכול לבקש סליחה, לשוב בתשובה על מעשיו, להתחרט, ולזכות לכפרה. הקב"ה הוא האחראי לכפרה זו, הוא זה שכביכול 'נפגע' מן החטא, ובשל כך הוא גם

הכתובת לכפרה. לעומת זאת, חטא שנעשה לזולת, איננו יכול להימחל על ידי הקדוש ברוך הוא, הנפגע הוא בראש ובראשונה האדם. האדם הוא זה שצריך למחול על הפגיעה בו, הסליחה שהקדוש ברוך הוא יבקש להעניק איננה רלוונטית, החטא כלפי החבר עדיין בעינו, עדיין קיים. בשל כך, פשוט לכאורה שיום הכיפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום. עבירות שבין אדם לחברו, אינן יכולות להימחל על ידי הקדוש ברוך הוא. הזולת, הנפגע הממשי, תובע את עלבוננו, כל עוד עלבוננו זה לא תוקן, לא יתכן להעניק לפוגע מחילה.

אלא שכאשר מבקשים להתבונן בשורשי הדברים, העניין נעשה מורכב יותר. לכאורה, כל חטא הוא חטא שבין אדם למקום. גם כאשר אדם פוגע באדם אחר, הוא בעצם חוטא כלפי הקדוש ברוך הוא. חטא כלפי הקדוש ברוך הוא פירושו שאדם העומד נוכח האל ותביעותיו איננו יכול לעשות כן, הקדוש ברוך הוא מצווה אותו שלא לפגוע בזולת. האיסור לפגוע בזולת הוא בסופו של דבר איסור שבין אדם למקום, האדם 'מבין' או מכיר בכך שאסור לו לפגוע בזולת. הסמכות הממונה על הקביעה מה אסור ומה מותר זו הסמכות האלוהית, פגיעה בזולת היא למעשה עבירה על סמכותו של הקדוש ברוך הוא, עבירה על הקביעה האלוהית שהפגיעה בזולת היא אסורה.

אלא אם כן, לא מדברים על מקור האיסור, על השורש, על השאלה מי קבע מה אסור ומה מותר, אלא מדברים על הנפגע עצמו. כאשר האדם פוגע בחברו הוא לא יכול 'להשתחרר' מן העוון שהוא נושא אם חברו לא מחל לו עדיין. אבל, אם כן, צריך להבין, כלפי מה הדברים אמורים? אם מדברים על המציאות העובדתית שהנפגע לא מחל, אזי זו מציאות קיימת, לא ניתן להכחיש. לכך לא צריך 'דין' שיום הכיפורים לא מכפר, ואין זה קשור כלל לכפרת יום הכיפורים. השאלה איננה אם יום הכיפורים מכפר על עבירה כזו אלא אם החבר מכפר עליה. דבר זה ניתן לשאול רק אותו.

על כרחך אתה אומר, שדין זה איננו מתייחס לשאלה האם החבר מחל או לא מחל, אלא הוא מתייחס לשאלה האם הקדוש ברוך הוא מכפר על חטאים כאלו כל עוד האדם לא פייס את חברו. אם כן, החילוק בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחברו איננו נעוץ כלל בכך שכאשר

האדם חטא כלפי חברו אזי הוא 'חייב' לחברו, וחברו הוא זה הממונה על הסליחה של אדם זה, אלא אף על עבירות שבין אדם לחברו, הקדוש ברוך הוא זה הממונה על הסליחה, רק שאין הוא סולח על עבירות כאלו כל עוד הפוגע לא פייס את הנפגע.

ואם כן, אין להבין את החילוק בין עבירות שבין אדם לחברו לעבירות שבין אדם למקום בכך שכאשר האדם פגע בזולת אזי נמען הסליחה הוא הנפגע ולא האל וזאת מכיוון שהחטא הוא חטא זולת ולא למקום. אלא גם פגיעה זו מהווה במובן רחב יותר עבירה שבין אדם למקום, אבל הכפרה על עבירה זו מצדו של הקדוש ברוך הוא טומנת בחובה גם בקשת סליחה מן הנפגע. ללא הפיוס שבין האדם לחברו, גם האל לא מעניק סליחה.

אם כן, יש לחזור ולהבין מדוע העבירות שבין אדם לחברו גרועות יותר מעבירות שבין אדם למקום, ולמה הם מצריכים גם בקשת סליחה מן הנפגע. מדוע אין זה כמו כל עבירות שבין אדם למקום המצריכות תשובה ויום הכיפורים מכפר? הרי אם לא מדובר על הסליחה שהאדם מקבל מחברו כמטרה בפני עצמה, אלא סליחה שהקדוש ברוך הוא מעניק לו על חטאו זה, מדוע אם כן הוא צריך להתפייס כתנאי לכפרה? ובמה זה שונה משאר כל המצוות שבתורה?

וההסבר לכאורה פשוט. על כל המצוות האדם צריך לשוב בתשובה בכדי להתכפר. על עבירות שבין אדם לחברו, התשובה, או על כל פנים חלק ממנה, היא ההתפייסות עם הנפגע. אם הפוגע לא פייס את הנפגע אזי הוא כלל לא חזר בתשובה על עבירה זו, ואז דינו ככל אדם שלא שב בתשובה שלא מתכפר לו חטאו.

אם אכן כך הם פני הדברים, אזי דברי המשנה טעונים ביאור. על פי המשתמע מפשט הדברים, על עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר. יום הכיפורים מיועד רק לעבירות שבין אדם למקום. אין כאן אמירה על אופייה של תשובה זו, אין כאן פירוט דינים של תשובה על עבירות שבין אדם לחברו, מה צורתה ואיך עושים אותה, אלא דין מחודש בפני עצמו שאף אם עשה תשובה גמורה אינו מתכפר לו עד שירצה את

חברו. לפי ההסבר הנ"ל, דברי המשנה היו צריכים להיות מוסבים על גוף התשובה כדין מדיני התשובה הקובע שאין התשובה מושלמת כל עוד הוא לא פייס את חברו. מניסוח הדין משמע שאכן יש כאן תשובה גמורה אלא שהיא לא יכולה להתקבל כל עוד לא נוסף אלמנט אחר על התשובה שהוא פיוס הנפגע, אין זה צורתה של התשובה ודין מדיניתה אלא חיוב נוסף מלבד התשובה, ובאם כן דברי המשנה צריכים ביאור.

יתירה מזו יש להבין, מה החידוש של המשנה ומה היא באה ללמד, הרי לכאורה החובה לפייס את הנפגע מתבקשת מתוך התשובה בעצמה. חלק מן החרטה ומן הקבלה לעתיד נעוצים בבקשת הסליחה מן הנפגע. האם יתכן לדמות תשובה מושלמת ללא עזיבת החטא? ללא בקשת מחילה מן הנפגע? מה הוא אם כן החידוש של המשנה שאינו מתכפר לו עד שירצה את חברו, הלא ברור שלא מתכפר לו, הרי אין תשובתו תשובה?

הרבה יותר מכך, הלא הרמב"ם הוסיף 'אינו נמחל לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו'. הרמב"ם מדבר בפירוש על השבת הגזלה, אם האדם איננו מחזיר את מה שגזל מחברו, לא מתכפר לו. והדברים טעונים ביאור, הלא בוודאי שחייב להשיב את הגזלה לפני הכל, הרי ללא השבת הגזלה הוא עדיין חוטא גמור מכיוון שהוא מחזיק את ממון חברו בגזלה, ואין כאן כלל תשובה, אז, מה פשר דברי הרמב"ם הכותב ש'אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחברו... אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו', הלא אין כאן כלל תשובה, ומה שאינו נמחל לו 'לעולם' עד שיתן מה שחייב לו אין זה בגלל שזה 'תוספת' על התשובה עצמה, אלא בגלל הסיבה הטריטוריאליה לחלוטין שאין כאן כלל תשובה?

ולכאורה היה מקום לבאר שהחידוש הוא שעל מצוות שבין אדם לחברו אין צריך כלל תשובה וכפרת יום הכיפורים, אלא כפרתו היא על ידי בקשת מחילה והתפייסות עם הנפגע, וכמו שלכאורה משמע מדברי ר' אלעזר בן עזריה הלומד במשנה מן הפסוק 'לפני ה' תטהרו' שיום הכיפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום ואינו מכפר על עבירות שבין אדם לחברו, כביכול יש כאן שתי קטגוריות נפרדות, וכן משמע בלשון הרמב"ם שכותב בפירוש: 'אין התשובה ויום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם

למקום', ולכאורה הכוונה שכל עניין התשובה שייך רק בעבירות שבין אדם למקום אבל עבירות שבין אדם לחברו לא צריך כלל תשובה אלא מספיק שיבקש לפייס את הנפגע.

אבל הסבר זה איננו מתקבל על הדעת. ראשית, במשנה מבואר שאין יום הכיפורים מכפר על עבירות שבין אדם לחברו **עד** שירצה את חברו, משמע לכאורה שפיוס החבר אינו אלא תנאי לכפרה של יום הכיפורים ולא כפרה מסוג אחר, וכמו כן בלשון הרמב"ם 'אינו נמחל לו **לעולם**, **עד** שיתן לחברו', הנוסח מכון כלפי החומרה היתירה והנוספת הקיימת בעבירות שבין אדם לחברו, לא על סוג אחר של כפרה שאינו זקוק לתשובה. שנית, הרמב"ם פסק במפורש; 'וכן החובל בחברו או המזיק ממונו, אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר לו עד שיתוודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר; 'מכל חטאות האדם'.' (הלכות תשובה, פרק א', הלכה א'). מבואר אפוא בפירוש שיש חיוב תשובה רגיל אף לגבי עבירות שבין אדם לחברו, ואין הריצוי והפיוס אלא תוספת על התשובה, חיוב נוסף המוטל על האדם מלבד התשובה שבין כך ובין כך הוא חייב בה. ואם כן, יש להבין, הלא הריצוי, הפיוס והשבת הגזלה הם חלק אינטגרלי מן התשובה, אם האדם לא משיב את מה שהוא גזל הוא עדיין מחזיק בחטאו, אז מדוע הם מוצגים כאן כתוספת וכתנאי לקבלתה של התשובה? מדוע אין כאן הצגת צורתה המיוחדת של התשובה על עבירות שבין אדם לחברו במקום הצגתה כתוספת חיצונית לתשובה?

דומה אפוא שעבירות שבין אדם לחברו שייכות למישור שונה לחלוטין, מישור עצמאי, המתפקד בצורה שונה, בו הכפרה תלויה במעשה חברתי מסוים אבל זקוקה לה לתשובה. יש בכך ללמד הן על האופי של יחסי בין אדם לחברו והן על משמעותה של התשובה בכלל.

ב. מחילה והתפייסות

הלכות נוספות בהקשר זה זקוקות לליבון ולמירוק. ראשית, יש לנסות להבין את לשון הרמב"ם; 'אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחברו... אינו נמחל

לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו. אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו, ואפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים, צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו. (הלכות תשובה, פרק ב', הלכה ט'). בדברי הרמב"ם ישנה לכאורה כפילות לשון מיותרת. בתחילה כותב הרמב"ם שצריך להשיב לחברו מה שהוא חייב לו ולרצותו, ואחר כך מבקש הרמב"ם לכפול את דבריו בשנית באומרו שאעפ"י שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולפייסו. והלא דין זה שצריך לרצותו כבר נאמר מקודם לכן, ולשם מה נועדה כפילות זו?

'...לא רצה חברו למחול לו, מביא לו שורה של שלושה בני אדם מרעיו, ופוגעין בו ומבקשין ממנו. לא נתרצה להן, מביא לו שניה ושלישית. לא רצה, מניחו והולך לו, וזה שלא מחל הוא החוטא'. (שם). מבואר שהחיוב לפייס את הנפגע ולבקש ממנו מחילה אינו אלא עד ג' פעמים, אבל אם לאחר ג' פעמים לא נתרצה הנפגע, אין צורך לשוב ולפייסו יותר. ולכאורה דומה שדין זה אינו אלא הקלה שהעניקו לפוגע לומר שאין צורך לחזור אחרי הנפגע הרבה פעמים, שאחר ג' פעמים אינו חייב יותר לחזור אחריו. אולם, דין זה מקורו בגמרא ושם מבואר שאין כאן רק פטור מלבקש מחילה יותר מג' פעמים, אלא חובה, שאין לו לבקש יותר מג', כך מופיעים שם הדברים במפורש; 'אמר ר' יוסי בר חנינא; כל המבקש מוטו מחברו אל יבקש ממנו יותר משלוש פעמים, שנאמר; 'אנא, שא נא', 'ועתה שא נא' (כל 'נא' אינו אלא לשון בקשה -רש"י). (יומא פז). הניסוח של הדין 'אל יבקש' מוכיח שאין כאן רק פטור מלבקש יותר מג' פעמים, אלא חובה שלא לבקש יותר מכך. והדברים טעונים ביאור רב. מה ההיגיון בכך שיש גבול לבקשת המחילה? הלא, כל עוד לא התרצה הנפגע, עדיין נעוצה כאן בעיה. אם היה כאן רק פטור גרידא, היה מקום להבין שאין חיוב לחזור אחרי הנפגע כל כך הרבה פעמים, מאחר שסוף כל סוף הפוגע ניסה לבקש ממנו מחילה כפי יכולתו, ולא מוטל עליו לעשות יותר מכך, ובמובן זה אכן אם היה רוצה להמשיך ולבקש ממנו מחילה 'לפנים משורת הדין' היה מקום לכך. אולם, על פי המבואר בגמרא שאין כאן רק פטור מלבקש מחילה יותר מג' פעמים אלא חובה שלא לבקש יותר מכך, יש להבין, מדוע? מדוע איננו יכול לעשות 'לפנים משורת הדין' ולבקש ממנו יותר מג' פעמים? איזה היגיון יש בכך?

יתירה מזו. בדברי הרמב"ם ננעצו בהלכה זו דברים שלכאורה אין להם קשר לכאן. הרמב"ם כותב שאם לא רצה למחול לו אחר ג' פעמים, מניחו והולך לו, **וזה שלא מחל הוא החוטא**. ולכאורה אין כל קשר בין החטא המדובר כאן עליו מתבקשת המחילה לבין העובדה שראוי לאדם למחול לחברו, ומדוע ראה הרמב"ם צורך לנכון לכלול זאת בהלכה זו? ומה מתכוון הרמב"ם לומר במילים 'הוא החוטא' כביכול החטא שחטא הפוגע נגדו, התהפך עליו והוא זה שמעתה נושא אותו, הרמב"ם היה צריך לומר שהוא חוטא ותו לא! מדוע הוא הדגיש שהוא החוטא, כביכול מדובר כאן באותו חטא? בַּמָּה אותו אדם 'מחליף' את הפוגע הראשון בחטאו? בַּמָּה בדיוק הוא הופך להיות חוטא במקומו? ועוד יותר, לאחר מכן כותב הרמב"ם: 'אסור לאדם שיהיה אכזרי ולא יתפייס, אלא יהיה נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול, מוחל בלבב שלם ובנפש חפצה. ואפילו הָצַר לו הרבה וְחָטָא לו הרבה, לא יקום ולא יטור. וזה הוא דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון. אבל הגויים ערלי הלב אינן כן, אלא 'ועברתו שמרה נצח'. וכן הוא אומר על הגבועונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו, והגבועונים לא מבני ישראל המה'. (שם, הלכה י'). האם הרמב"ם כתב הלכה זו רק מתוך אסוציאציה עם הנושא הכללי של בקשת מחילה, או שמא יש כאן המשך טבעי ומתבקש של הלכות התשובה על עבירות שבין אדם לחברו?

'...ואם היה רבו, הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו'. (שם, הלכה ט'). אילו הייתה ההפסקה אחר ג' פעמים פטור שהעניקה ההלכה לפוגע שלא חייבה אותו לעשות מאמץ עד כדי כך בבקשת מחילה, היה מובן מדוע אם הוא רבו הוא צריך לבקש ממנו מחילה גם יותר מג' פעמים, שפטור זה לא הוענק במקרה כזה וההלכה חייבה אותו לעשות מאמץ גדול יותר מפאת חשיבות העניין. אולם, מכיוון שהתבאר שאין ההלכה המגבילה את בקשת המחילה לג' פעמים מבקשת לקבוע פְּטוּר גרידא, אלא היא חוקקת חיוב שלא לבקש יותר מכך, צריך ביאור במה שונה רבו של אדם מכל חבר אחר, הלא אם ישנה בעיה בבקשת מחילה יותר מג' פעמים, היא לכאורה קיימת גם כלפי הרב. ומה ההיגיון בחילוק זה?

'...החוטא לחברו ומת חברו קודם שיבקש ממנו מחילה, מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ואומר; חטאתי לה' אלוהי ישראל ולפלוגי זה

שעשיתי לו כך וכך'. (שם, הלכה יא). מקור הדברים בגמרא; 'ואם מת מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ואומר חטאתי לה' אלוהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו'. (יומא, פז.). הלכה זו גם טעונה ביאור. הלא, כל מטרת בקשת המחילה היא לכאורה שהנפגע יתפייס על ידי בקשה זו, אבל עד כמה שהנפגע כבר מת אין כל עניין להמשיך ולבקש מחילה שהרי אין מי שימחל, ומדוע הוא צריך ללכת על קברו ולבקש מחילה, כביכול אין בקשת המחילה תלויה ביכולת של הנפגע להגיב לבקשה זו ולמחול בפועל?

כמו כן, צריך ביאור מדוע הוא זקוק לומר 'חטאתי לה' אלוהי ישראל ולפלוני', הלא כל חטאו הוא רק לאותו אדם, שהרי מצד חטאו לה' אלוהי ישראל הוא מחויב בתשובה ווידוי שזה עניין אחר לגמרי, ובקשת המחילה עצמה איננה קשורה אלא לחטאו כלפי אותו אדם, ומדוע הוא מצרף את חטאו לה' במעמד זה, כביכול הוא מעמד של ווידוי?

מכל ההלכות הללו מתבאר לכאורה שבקשת המחילה איננה ריצוי סתמי של הזולת אלא היא מהווה כינון מערכת יחסים אחרת שאיננה תלויה דווקא בנוכחותו של הנפגע אלא באורח חיים מסוים, אורח חיים הקשור להנהגות ש'בין אדם לחברו'. בקשת המחילה הינה אפוא אימוץ אותו אורח חיים ולא התפייסות סתמית גרידא.

ג. על מה מועילה כפרה

והנה, הגמרא מבקשת להתדיין בקשר לקביעת המשנה ש'עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר'; 'רמי ליה רב יוסף בר חבו לרבי אבהו, עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר? והא כתיב 'אם יחטא איש לאיש ופללו אלוהים? - מאן 'אלוהים'? - דיינא! אי הכי, אימא סיפא; 'ואם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו?' (וכי אין שלוחין הרבה למקום ליפרע ממנו? - רש"י). הכי קאמר; אם יחטא איש לאיש ופללו, אלוהים ימחול לו! ואם לה' יחטא איש, מי יתפלל בעדו? - תשובה ומעשים טובים!'. (יומא פז.).

הגמרא מתייחסת לפסוק מן הנביא שמואל. שם מדובר על בני עלי הכהן שעל פי עדות הפסוק, עשו את הרע בעיני ה'; 'ובני עלי בני בליעל, לא ידעו את ה'. ומשפט הכוהנים את העם, כל איש זובח זבח, ובא נער הכהן כְּבִשָּׁל הבשר, והמזלג שלוש השיניים בידו. והכה בכיור או בדוד, או בקלחת או בפרור, כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו, ככה יעשו לכל בית ישראל הבאים שם בשילה. גם בטרם יקטירון את החֶלֶב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזובח, תנה בשר לצלות לכהן, ולא יקח ממך בשר מבושל, כי אם חי. ויאמר אליו האיש, קטר יקטירון כיום החֶלֶב וקח לך כאשר תאוה נפשך, ואמר לו, כי עתה תתן, ואם לא, ולקחתי בחזקה. וַתְּהִי חֲטָאת הנערים גדולה מאוד את פני ה', כי ניאצו האנשים את מנחת ה'... ועלי זקן מאוד, ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד...'. (שמואל א', ב, יב-כב).

בני עלי ניצלו את מעמדם ככוהנים, כשליטים, כבעלי מעמד, ככאלו שהעם צריך להם, בכדי לספק את תאוותיהם האישיות. עלי אביהם שומע זאת ומוכיח אותם; 'ויאמר להם, למה תעשון כדברים האלה אשר אנוכי שומע את דבריכם רעים מאת כל העם אלה? אֵל פָּנִי! כי לא טובה השמועה אשר אנוכי שומע, מעבירים עם ה'. אם יחטא איש לאיש ופללו אלוהים, ואם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו? ולא ישמעו לקול אביהם...'. (שם, כג-כה).

על פניה, תוכחה זו איננה מובנת; מה מבקש עלי לומר בכך? הדבר תמוה. מה פשר הדברים? האם עלי מתכוון לומר שעל חטא לאדם אחר, הקדוש ברוך הוא סולח ועל חטא לה' לא ניתן לסלוח? וודאי שלא. אם כן, מה משמעות דבריו? הגמרא דנה בדיוק בעניין זה בהקשר לדין המשנה.

רבי יוסף בר חבו מבין כנראה שהכוונה היא אכן כזאת. על חטא שהאדם חוטא כלפי חברו, הקדוש ברוך הוא סולח, אולם על חטא שאדם חוטא כלפי ה' מי יוכל לסלוח? לפיכך הוא שואל, איך המשנה קובעת שעבירות שבין אדם לחברו אינן מתכפרות ביום הכיפורים, הלא בפסוק כתוב בפירוש שהן מתכפרות?

אלא שבהשקפה שניה ממש קשה לקבל זאת. ראשית, אין בכך כל היגיון! הלא, אם הקדוש ברוך הוא יכול לסלוח על חטא שבין אדם לחברו קל וחומר שהוא יכול לסלוח על חטא שבין אדם למקום! מה יכול להיות פשר ההיגיון המוזר המוטמע בפסוק, אם חוטאים לאחר, ה' יכול לסלוח ואם חוטאים לה', הוא לא יכול? הלא זה אבסורדי לחלוטין! שנית, הרי רבי יוסף מבקש להקשות על פסיקת המשנה ש'עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר' בכך שבפסוק מפורש אחרת, אולם, אם מקבלים קו פרשנות זה, הרי נמצא שהשאלה האמיתית זועקת הרבה יותר, והיא כלל לא נשאלה. השאלה שהייתה צריכה להישאל היא שהרי בפסוק מפורש שעבירות שבין אדם למקום אין יום הכיפורים מכפר? שאלה זו הרבה יותר קשה, משום שלמשנה הדבר פשוט שעל עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר וכל החידוש הוא על עבירות שבין אדם לחברו שאינו מכפר, אולם על פי הבנתו זו של רבי יוסף אין לכאורה כל כפרה ביום הכיפורים לעבירות שבין אדם למקום, להיפך! כל הכפרה היא רק על עבירות שבין אדם לחברו! על פי הבנה זו דברי המשנה ממש הפוכים מדברי הפסוק, ואם כן הקושיה הפשוטה הזו איננה ממצה כלל וכלל!

מלבד זאת, צריך להבין, על מה מדבר הפסוק על פי פרשנותו של רב יוסף? האם מדובר באדם שחטא לחברו ושב בתשובה, ריצה ופייס אותו? בוודאי שלא, שהרי אם כן אין כל קושיה על המשנה, מה שכתוב בפסוק שמתכפר לו הוא כאשר פייס את חברו, בדיוק כמו המקרה במשנה! ואם מדובר בפסוק במקרה שלא פייסו ולא ריצה אותו, אזי אין כל היגיון להניח שהקב"ה מכפר לו על כך, מדוע שיכפר אם הוא לא שינה את דרכיו? וכי הפסוק רוצה לומר שלא אכפת לו לקדוש ברוך הוא אם חוטאים לחבר? יתירה מזו, הלא המשנה מדברת על כפרה ביום הכיפורים ולא על כפרה סתמית, בפסוק לא נרמז דבר על יום הכיפורים, אולי כל מה שאומר הפסוק שהעוונות שחטא אדם לחברו נמחלים אינו קשור כלל ליום הכיפורים אלא לעניין עקרוני, ובאמת יום הכיפורים איננו מכפר על כך? כך או כך, שיטת ר' יוסף בביאור כוונת הפסוק זקוקה אפוא לריענון מעמיק.

על כל פנים, בעקבות הקושיה של רב יוסף, עונה רב אבהו, שכוונת הפסוק במילה 'אלוהים' איננה מכוונת לקדוש ברוך הוא אלא לדיין ושם זה הוא מלשון שררה, ומה שמתכוון עלי לומר זה שאם אדם חטא לחברו יש מי שידון על כך, יש את הדיין שיעשה משפט. אין כוונתו מוסבת על כפרה בידי שמים, שזו אכן איננה בנמצא לגבי מצוות בין אדם לחברו, אלא הכוונה היא על דין שעושה הדיין.

מן הסתם, הפרשנות שמעניק רבי אבהו לפסוק היא שונה מזו שהעניק לה רב יוסף. על פי שיטתו, כוונת הפסוק היא שכאשר האדם חוטא לחברו הדיין יכול לדון, לעשות משפט צדק בינו לבין חברו, אולם כאשר האדם חוטא לאל, אין אפשרות לערוך משפט, אלא האדם נתון ברשות עצמו.

ורב יוסף דוחה את ההבנה הזו, דווקא בעקבות ציטוט המשך הפסוק, 'ואם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו?', ושואל רב יוסף, האם חסרים לו שלוחים לקדוש ברוך הוא שיעשו דין גם על חטאים שבין אדם למקום? עד כמה שהפרשנות בפסוק מוסבת על דיין אנושי, אזי יתכן גם להעניק לו את הסמכות לדון על דינים שבין אדם למקום, דיין אנושי יכול לדון הכל, לכאורה. מדוע אפוא אומר הכתוב שעברות שבין אדם למקום אין הדיין יכול לדון, הרי באותה מידה שהוא יכול לשפוט בין אדם לחברו הוא גם יכול לשפוט עבירות שבין אדם למקום!

קושיה זו מתקבלת ולפיכך רבי אבהו 'מוצא' הסבר אחר לפסוק; 'אם יחטא איש לאיש ופיללו' את אותו חבר, אזי, בגלל שהוא פייס אותו, גם 'אלוהים' יסלח לו, 'ואם לה' יחטא איש, מי יפלל לו?' -תשובה ומעשים טובים! על פי הסבר זה אין כל קושיה מדברי המשנה, באמת הפסוק מדבר על מקרה שהפוגע ריצה את הנפגע, ועל פי דין המשנה, ודווקא בגלל כך הקדוש ברוך הוא סולח לו.

לכאורה הסבר זה יצא לגמרי מכוונה משמעותית בפסוק והוא נכנע למין ספורט דרשני. האם אכן זאת הברירה? האם אכן אין הסבר אחר לפסוק הזה, האם לא נותרה כל ברירה מלבד לעוות את צורתו, לרטש אותו, ולזרוע צלקת איומה בפניו?

ד. האדם לעצמו

למעשה, ביאור זה איננו אלא השתקפות דרשנית של קריאה עמוקה ביותר של הפסוק. עמוקה ועקבית. הרעיון שרבי אבהו מוצא בפסוק זה הוא שמלבד החילוק הקיים בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחברו במישור בקשת הסליחה וההתפייסות, ישנו חילוק עמוק יותר.

כאשר האדם חוטא לחברו, כאשר הוא פוגע בו, גונב אותו, מרמה אותו, הרי יש לו רק 'בעיה' עם הזולת. הוא אמנם צריך לפייס אותו בכדי לתקן את הבעיה הזו, אולם, מאידך גיסא, דווקא חובת הפיוס נראית כקלה. בסופו של דבר, תשובתו איננה אלא מחילת הזולת, ברגע שהזולת החליט למחול לו אזי הפוגע פטור, נמחל לו כל עונו, נמחה. אין יותר משמעות לכך שהוא חטא כלפיו שהרי הוא מחל. עד כמה שיש כאן קושי בסיסי בדיוק מן הסיבה הזו, בגלל שהוא תלוי בשני, אבל עם זאת, כאשר הוא זוכה למחילה אזי הוא נפטר מכל הבעיה, הוא סיים את חובתו⁷².

בחטאים שבין אדם למקום, לעומת זאת, אין כאן מישהו המנהל דיאלוג עם החוטא, 'אחר' ה'מחליט' למחול או לא למחול. האדם נמצא לבדו בזירה, בכוחות עצמו. אין הוא נתון לחסדם של אחרים, אין הוא מתכפר במהירות כזו. אז אמנם, התשובה נתונה בידו, הוא זה שאמור להחליט אם להתחרט או לא, מונחת לפניו חירות יסודית, אולם, דווקא בגלל הסיבה הזו, הכפרה הופכת להיות הרבה יותר קשה והרבה יותר משמעותית. לא מדובר במחילה 'מהירה' הנעשית על ידי אחר, אלא מדובר על היזקקות האדם לעצמו בחשבון נפש פנימי. על חטאים שבין אדם למקום מתאימה האמירה 'אם אין אני לי, מי לי?' אין אף אחד העומד במקומו של האדם, אף אחד לא יכול להחליף אותו, לשוב במקומו. עבירות שבין אדם לחברו, בניגוד לכך, הן לא 'מקשות' על תהליך הכפרה, כאשר האחר התרצה, התכפר לו החטא, אין הוא זקוק לבחון את עצמו יותר מכך.

⁷² ראו 'תשע קריאות תלמודיות' של לוינס, קריאה ראשונה.

ובמילים אחרות; דווקא ה'חומרא' הנעוצה בעבירות שבין אדם לחברו, זו האומרת שלא מתכפר לו 'לעולם' עד שיתפייס, היא 'קולא' ביחס למשמעותה של התשובה. מכיוון שהאדם 'תלוי' בזולת, אז הוא לא מבקש לזוז, לעשות חשבון נפש. כל הבעיה שלו היא מן השפה ולחוץ. הוא צריך 'להסתדר' עם הנפגע, כאשר הוא 'מסתדר' עמו הוא נפטר מכל תהליך כפרה אחר. לעומת זאת, עבירות שבין אדם למקום שלכאורה יש בהן 'קולא' משום שהתשובה עליהן תלויה רק ברצונו הטוב של האדם, ברצונו האישי, ללא כל תלות באחרים, במובן אחר היא 'חומרא', האדם מחויב לחשוב על עצמו, לעשות חשבון נפש פנימי. כאן הוא כבר לא יוכל 'להסתדר', הוא לא יוכל להתפייס עם הזולת ותו לא. בעבירות שבין אדם למקום האדם עומד נוכח עצמו, מתבונן במַאָה, בבואתו האישית והאינטימית, מחויב להסביר לעצמו את מצבו, מחויב לתת תשובות, הוא לא יכול להישאר אדיש ושווה נפש כלפי מצבו. 'אם אין אני לי, מי לי?', (אבות, א, יד). אין אדם אחר שיכול לחלוק עמו את הסליחה, שיכול 'לעזור' לו לשאת במשא הכפרה. הוא לבדו, כערער בערכה, מתבקש לעזור לעצמו, לרומם את עצמו, ולשוב בתשובה.

ובדרך זו מבין ר' אבהו את הפסוק. 'אם יחטא איש לאיש ופללו אלוהים', אם החטא הוא בין אדם לחברו אזי ניתן לכפר על כך בקלות באמצעות בקשת מחילה מן הנפגע, על איש לאיש האל יכול למחול בקלות, אבל 'אם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו?', אם העבירה היא בין אדם למקום אזי התשובה נעשית הרבה יותר קשה ומסובכת, משום שאין מי 'שיתפלל לו'. האדם עומד עירום לבדו, עם עצמו, באופן האינטימי ביותר, הוא צריך להניע את התשובה ואת המעשים הטובים, אין 'זולת' שמכפר על פשעיו 'ופוטר' אותו, כאן הוא צריך להתמודד בצורה הראויה עם עצמו, ועם עצמו בלבד. זה בדיוק מה שמבקש רב אבהו ללמד בדרשנות המפולפלת שלו בפרשנות הפסוק. 'אם יחטא איש לאיש ופיללו', את הזולת, 'אלוהים' יסלח לו, או, אם נצמדים יותר לטקסט; אם יחטא איש לאיש והוא מבקש ממנו מחילה, אזי אלוהים מוחל לו, אולם, 'אם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו?', אף אחד לא יכול למחול לו, הוא זה שנתון לעצמו, בבדידותו, הוא זה שאמור לעורר את עצמו.

לפי הסבר זה נמצא שעבירות שבין אדם למקום הרבה יותר חמורות מעבירות שבין אדם לחברו, על עבירות שבין אדם לחברו ניתן לכפר במהירות על ידי התפייסות ואילו עבירות שבין אדם למקום מצריכות התגייסות עצמית חמורה ומשמעתית. ולכאורה, גם הסבר זה איננו מקביל לדברי המשנה הקובעת שאף שיום הכיפורים מכפר אין זה אלא רק על עבירות שבין אדם למקום, אבל עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו, הרי במשנה מבואר לכאורה שעבירות שבין אדם לחברו הן הרבה יותר חמורות משום שלא מתכפר לו 'לעולם' 'עד' שירצה את חברו, ואילו עבירות שבין אדם למקום מתכפרות הרבה יותר מהר, באמצעות תשובה בלבד. אילו היה ההסבר כמו שמבקש רבי אבהו לחדש, אזי המשנה הייתה צריכה לומר שעבירות שבין אדם לחברו מתכפרות על ידי פיוס הנפגע, אבל עבירות שבין אדם למקום אינן מתכפרות לו עד שיעשה תשובה. לכאורה יש כאן היפוך הסדר המתאים.

ה. לפני ה'.

ר' אלעזר בן עזריה מבקש ללמד שיום הכיפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום ולא על עבירות שבין אדם לחברו ולומד זאת מן הפסוק; 'מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו', גם הוא 'סוחט' מן הפסוק דרשה בצורה מפולפלת; כל החטאים שהם 'לפני ה'', היינו, עבירות שבין אדם למקום, מתכפרים ביום הכיפורים, עבירות שאינן 'לפני ה'', היינו, עבירות שבין אדם לחברו, אינן מתכפרות.

ראשית, יש לעיין, האם כוונתו של ר' אלעזר בן עזריה היא לומר שאין יום הכיפורים מכפר כלל על עבירות שבין אדם לחברו, שהן מתכפרות רק על ידי פיוס הנפגע וכל הכפרה של יום הכיפורים איננה אלא על עבירות שבין אדם למקום, או שמא יום הכיפורים מכפר גם על עבירות שבין אדם לחברו אלא שישנו תנאי שבכדי לכפר גם על עבירות אלו יש להקדים לכך את פיוס הנפגע ומה שנלמד מן הכתוב הוא שיום הכיפורים מכפר בצורה מְיָדִית רק על עבירות שבין אדם למקום, אבל עבירות שבין אדם לחברו דורשות תהליך מוקדם של פיוס. לכאורה נראה שהצד הראשון הוא הנכון,

כך משמע בפשטות בלשונו של ר' אלעזר בן עזריה, 'עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר', וכן מתוך תוכן הדרשה המוסבת מלכתחילה על עבירות שבין אדם למקום באומרה שרק עבירות שבין אדם למקום שהן 'לפני ה' נמחלות ביום הכיפורים, הדרשה נובעת מתוך התוכן החיובי הגלום במצוות שבין האדם למקום ולא מתוך התוכן השלילי שבמצוות בין אדם לחברו וכמבקשת לומר שיום הכיפורים מיועד לכפרה רק על מצוות שבין אדם למקום ותו לא. כמו כן, נראה כן מלשון הרמב"ם הכותב; 'אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחברו...', משמע שיום הכיפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום, ושאר אם פייס את חברו אינו מתכפר ביום הכיפורים, שיום הכיפורים מיועד רק לעבירות שבין אדם למקום. אבל מצד שני משמע מהלשון 'עד' שירצה את חברו, וכן מלשון הרמב"ם שאינו נמחל לו 'לעולם', שאין בכך אלא 'תנאי' לכפרת יום הכיפורים ולא שעבירות הללו לא מתכפרות ביום הכיפורים לאחר שפייס. וכן נפסק שאף על עבירות שבין אדם לחברו אדם צריך לעשות תשובה ויודוי, זאת מלבד הפיוס עם הנפגע, (פרק א', הלכה א'), ומניסוחים אלו נראה שחובת הפיוס היא תנאי מוקדם לכפרה הרגילה של יום הכיפורים, אולם לאחר שפייס אכן שב הוא לכפרה הכללית של יום הכיפורים.

על כל פנים, ר' אלעזר בן עזריה מבקש ללמוד מן הפסוק 'מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו' שיום הכיפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום. גם כאן (כבכל הדרשות של חז"ל) יש לרדת לעומק הדברים 'ולמצוא' את הדרשה הזו במובן של הפסוק עצמו.

בעצם, ר' אלעזר בן עזריה מבקש לומר שעבירות שבין אדם לחברו אינן מתכפרות 'לפני ה'', הממוען הוא לא הקדוש ברוך הוא, עבירות כאלו מתכפרות לפני הנפגע ולא לפני ה'. כך, אעפ"י שר' אלעזר בן עזריה מציג את המעטפת החיצונית של הדרשה כמתמקדת על אופי העבירה תוך הנחת 'פסיק' בין 'לפני ה' לבין 'תטהרו' בכדי להדגיש שמדובר בעבירות שבין אדם למקום, אולם, בעומק העניין הוא רואה בעובדה זו סימן לכך שגם הכפרה עליהן לא נעשית 'לפני ה'', ובעצם, ר' אלעזר בן עזריה קורא את הפסוק במובן הפשוט ביותר; 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם, לפני ה' תטהרו', הרעיון המובע בפסוק הוא שביום

הכיפורים האדם נטהר לפני ה' ולא לפני מישהו אחר, ר' אלעזר בן עזריה רואה כאן אמירה רחבה, כאשר האדם פגע בחברו הוא כלל לא עומד לפני ה', הוא עומד לפני הנפגע, נתבע על ידו.

אדם שפגע בחברו אינו יכול לעמוד לפני ה' על חטא זה, הרבה קודם לכן הוא עומד לפני הנפגע, הנפגע תובע אותו באופן ישיר, מונע ממנו לנסוק, לחמוק, לנסות לברוח, ולו גם לחיקו של הקדוש ברוך הוא, לו גם לחיקה של התשובה. לפני שהאדם מנסה לעבור למקום אחר, לפני שהוא מבקש לשזורף 'עוד' דברים, הנפגע מקרקע אותו שוב, מחזיר אותו למציאות התובענית, הדרוכה, הלא חמקמקה, הנפגע ניצב נכחו, תובע את עלבונו, את פגיעתו, הוא לא 'משחרר' את הפוגע, לא מניח לו, לא עוזב אותו. המבט של האחר, של הנפגע, הוא מבט טורדני, חודר, לא ניתן להתעלם ממנו, להסיט את העיניים. הוא כאן.

מן הצורך אפוא לדובב את האבחנה הזו לעומקה.

ו. נוכח פני הזולת

מבחינה פנומנולוגית, תיאורית, מתגלע חילוק מהותי ויסודי ביותר בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחברו. אלא שקודם כל יש להבהיר ולמקד את הדיבור; כפי שהתבאר למעלה, כאשר מדברים על 'סיבת המחייב', על השאלה למה חייבים להתנהג בצורה מסוימת ולא בצורה אחרת, על מדרג של ערכים, על מה 'ראוי להיות', תמיד יוצאים מתוך נקודת מבט אחידה, מתוך חשיבה מוגדרת וספציפית. מן הבחינה הזו כל ההכרעות כולן נמצאות בקטגוריה של 'בין אדם למקום'. המקום, האל, הוא אפוא הסמכות הרוחנית, הערכית, הוא מבטא את האוטוריטה המוחלטת של הכרעות ומשמעותן, (אל, אידיאה, רוח, מוסר וכל ההפשטות בסגנון זה, בכלל). ההכרעות נמדדות על פי אמת מידה מסוימת, שלכאורה צריכה להיות קוהרנטית, השאלה מה צריך לעשות ומה לא צריך לעשות נקבעות לכאורה על פי הבנה כללית הקובעת באופן כללי מה חשוב יותר ומה חשוב פחות, מה מוסרי יותר ומה מוסרי פחות, על פי ההכרעה הכללית הזו המדרגת את סולם הערכים כולו ניתן לפעול,

לעשות משהו בצורה מוסרית. במובן זה, כל ההכרעות הן 'בין אדם למקום', גם ההכרעות ש'בין אדם לחברו', היחסים החברתיים, נמדדים על פי אמת מידה של 'מקום', היינו אמת המידה הקובעת מה ראוי לעשות ומה לא ראוי לעשות. הקטגוריה של 'בין אדם למקום' היא אפוא זו המהווה יסוד לכל ההכרעות האפשריות, ה'מקום' קובע מה צריך לעשות גם בענייני בין אדם לחברו, סיבת המחייב היא אחת בכל ההכרעות. באיזה מובן ניתן בכל זאת לדבר על אבחנה בין שתי הקטגוריות? הווה אומר; לא ביחס לסיבת החיוב, אלא ביחס לעניין החיוב, ביחס לדיון בעצמו, האם הוא דיון חברתי או שמא דיון 'דתי'. השאלה היא לא האם האל הוא המחייב או הזולת הוא מחייב, הדיון לא נסוב על סיבת החיוב. גם ההתנהגות ביחס לזולת 'נקבעת' על ידי האל, כל החילוק אינו אלא ביחס למושא הדיון, כלפי מי החיוב. השאלה היא מה הנושא, על מי מדברים, על האל או על הזולת. אלא שכאשר מבקשים לתאר את החילוק שבין שני הנושאים, לחדור לעומק החי יותר של הקטגוריות הללו, מתפרצת לה אבחנה המאיימת להטביע בתוכה את המדרג 'הרציונלי' של 'סולם הערכים' הקוהרנטי והממוסד. עיון בחילוק המהותי שבין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחברו, מוביל בסופו של דבר לערעור על עצם הסמכותיות של קטגוריה ממוסדת מסוימת. דברים אלו עומדים לבחינה להלן.

ערכים של אדם יצוקים בתבניות מוגדרות ובכלים ממוסדים ושיטתיים. האדם חושב מה ראוי ומה לא ראוי, מתבונן בתמונות עולם שונות ובוחר אחת מהן בקפידה, שומע על אידיאולוגיות ושיטות שונות ומשתכנע מהן, קובע לעצמו מטרות ומבסס את הכרעותיו על פיהן וכו'. ערכים שאדם בוחר לעצמו, מבקש לאמץ, הם החלטות הנובעות מהכרה מסוימת, הכרה בדרך מסוימת, ברעיון מסוים, במטרה, באידיאה וכדומה. כאשר אדם מגבש לעצמו 'דעה', הסתכלות מסוימת, הוא יכול בכוח מחשבתו לקבוע מה הם ערכיו, איך הוא צריך לפעול, מה חשוב יותר ומה חשוב פחות.

האדם קובע מה הם ערכיו על פי שיטתיות מסוימת, הוא מגדיר לעצמו מטרות, מגדיר לעצמו 'אמת' מוסרית, 'אמת' אידיאלית, יוצר לעצמו 'השקפת עולם' ממוקדת, ועל פי המבנה של אלו הוא מבקש להתקדם. הוא מפעיל את חושיו, מחדד אותם, נעשה רגיש למה שקורה, למה

שעומד נוכח עיניו, ומאדיר את חוש הביקורת כרגיש וכחיישן לכל תזוזה, לכל מקרה. כאשר האדם קובע מה הוא צריך לעשות עם האבן העומדת מולו או איך הוא צריך להנהיג את הרגלי אכילתו, הוא מונע מאידיאות שונות, מהסתכלויות שונות, הוא מתבונן בשאלה מבעד ל'משקפת מורכבת הקובעת סולם ערכים מסוים. אם האדם חושב שחשוב לו להסתגף ולהתנזר כמה שיותר ממאכל ומשתה, הוא ניגש לכך בצורה מחושבת, רצינית. יש לו 'השקפת עולם', 'דרך', הוא מונע מכוחה של אמת מסוימת, מכוחה של הסתכלות והשקפה מוגדרת. הוא מתיק את עצמו לאותה 'אמת', מוליך את עצמו לכיוונה, הוא 'מַאֲמֵץ' את השיטה, מאמץ את הדרך.

אלא שכאשר מדובר בנושאים שהם 'בין אדם לחברו', המצב הוא אחר לחלוטין.⁷³ האדם עומד לנוכח הזולת. כאן הנושא אינו איך האדם בוחן את הדברים, מה היא השקפת עולמו, מה היא גישתו לחיים ולמציאות, מה הוא חושב על הוויה אידיאלית. הרבה לפני כן, לפני שניתן לדבר על השפה או על דעה, על צורה או שיטה, הזולת עומד נכחו, ניצב בפניו. עמידתו של הזולת, לפני כל פרשנות, היא כבר תביעה; אל תפגע בי. לפני שהאדם מסוגל לחשוב, לַעֲבֹד מטרות, להיכנע לשיטות, הזולת ניצב מולו בצורה תובענית. עצם העובדה שיש כאן 'עוד אחד', עצם העובדה ש'האני' איננו לבדו, איננו יחיד, היא כבר מציגה מבט 'אחר', מבט התובע את 'האֲנִיּוֹת' שלו, התובע את מעמדו שלו בעולם. הזולת מופיע כציווי לפני כל דבר אחר, לפני כל אידיאולוגיה או שיטה אחרת, הזולת מופיע כציווי בעצם העובדה שהוא 'נמצא', שיש לו הוויה משלו, שיש לו 'ישות' משלו, רצונות משלו, מקום משלו. הציווי שמנכיח הזולת הוא ציווי ראשוני וקמאי לחלוטין, הוא לא 'משכנע', 'מטיף', הוא לא חלק מסדר גדול או שיטה גדולה של מורכבות ההוויה, לפני שכל אידיאולוגיה נוצרת, הזולת כבר קיים, כבר נמצא. בהימצאותו הוא מציג 'אֲתֵרוֹת' לנוכח האדם.

כאשר האדם פוגש בזולת, הוא פוגש ב'מישהו' ולא ב'משהו'. הוא לא פוגש עצם דומם, אובייקט סטטי, כמבקש לדון איך צריך להתנהג עמו או

⁷³ [סגנון התיאורים דלהלן מצוי כבר במסורות דיאלוגיות שונות, אצל בוכר, ובעיקר בפילוסופיה של לוינס].

ביחס אליו, הוא לא פוגש הוויה עובדתית ונגישה שהוא זה שאמור 'להחליט' איך להתייחס אליה, מה לעשות עמה, ואיך לחיות אתה. כאשר האדם פוגש בזולת, הוא רואה לפניו 'אישיות', 'מישהו', הוא רואה 'אחרות' שאיננה מסתכמת בציוור מחוטב של תווי פנים לא מחייבים או באוסף של אברים חיים ושרירים מתנפחים. הזולת מופיע, לפני כל ההגדרות, כמישהו, כאישיות, כדעה, מודעות עצמית. הוא מופיע כמישהו שיש לו 'דעה' משלו, כמישהו העומד 'נוכח' האדם, מולו. הוא לא מונח בפני האדם שיעשה בו כחפצו או על פי האידיאולוגיה שלו, אלא לפני הכל הוא מופיע כתביעה, כגבול בפני השני, הוא יוצר שְׁנוּת, שוֹנוּת.

יש הבדל מהותי בין הפגישה ב'משהו' לפגישה ב'מישהו'. כאשר האדם מתבונן בהוויה, במציאות, בעובדות של היש, הוא נתקל בעולם המזומן לפניו. הוא זה שמחליט מה לעשות עם העולם הזה ואיך לעשות. ההחלטות שלו נובעות מהשקפות העולם הכלליות שלו, מן היחס שלו אל ההוויה, מתפיסת העולם שלו, מן הרעיונות שלו על מה 'שצריך להיות', על מה ש'אידיאלי'. אבל כאשר האדם נתקל ב'מישהו', באישיות אחרת, באדם אחר, אדם כמוהו בדיוק, בעל רצון, בעל תודעה, הוא נתקל בחדא מחתא גם ברצון החופשי שלו, בנוכחות שלו, בכך שגם הוא מתבונן בהוויה בדרכו שלו וחושב עליה בכליו הוא, לרוב בניגוד אליו. לפגוש אדם אחר הרי זה לפגוש מישהו שכבר מנכיח בעצם נוכחותו אלפי ציוויים מִיָּדָיִים, זועקים; 'לא תרצח', 'לא תגנוב', 'לא תגזול' וכו'. בעצם העובדה שיש מישהו אחר, שנוכח כאן זולת, מתגלעת כבר בצורה הקמאית ביותר תביעה יסודית ובסיסית, ציווי.

כאשר מדברים על 'בין אדם לחברו' מדברים בנושא שהוא מעצם מהותו ראשוני, מוקדם לכל מחשבה, לכל אידיאה. אדם העומד מול אחר נמצא במצב בסיסי ביותר של כמין התנגשות, התנגשות פתאומית, מפתיעה. לפני שהאדם חושב על משהו, לפני שהוא מסוגל להגות משהו על סדר אידיאלי, הזולת המופיע בפניו מופיע כממד של תביעה, לא כממד 'אובייקטיבי', 'סטטי', מאובן, שהאדם מחליט מה לעשות עמו על פי השקפת עולמו, אלא כאישיות חיה ופועלת בעלת השקפת עולם משלה, בעלת חירות ועצמאות משלה, בעלת 'אמירה' משלה. מישהו, לא משהו.

מצוות ש'בין אדם למקום' מופיעות כהסתכלות מסוימת על המציאות, כדרך, כאורח חיים, כהשקפת עולם. מצוות אלו הינן דרך מסוימת בהווה שהאדם מאמץ דווקא מתוך התבוננות במושגים, מתוך הכרה במושגים. אין כל 'טבעיות' בשמירת שבת או אי אכילת חזיר. בכדי לשמור שבת או להימנע מאכילת חזיר יש צורך לאמץ אורח חיים מסוים, לאמץ דרך מסוימת, שיטה ומצע. יום השבת מופיע בפני האדם כעוד יום סתמי, בנוכחותו הטריטוריאלי של היום הזה אין מבחינה מהותית שום דבר 'מְדַבֵּר', מביע את עצמו. האדם הוא זה שעל פי הדרך שהוא מאמץ, מטעין את היום הזה במשמעות משלו. כאשר האדם מדבר על השבת, על משמעותה, מקיים את דיניה, שומר אותה, מתכוון אליה, אזי הוא אכן רואה בממשות של יום השבת דבר מה שונה מכל הימים. אולם, זה סופו של תהליך. דווקא בגלל שהאדם עשה את כל זה אזי הוא רואה בשבת יום 'אחר'. לעומת זאת, האדם האחר, מופיע כאחר בעצם הווייתו, בעצם מציאותו. לא צריך 'להגדיר' אותו כאחר או להטעין אותו במשמעות לצורך כך. עצם ההופעה שלו, עצם ההתייצבות שלו כ'מישהו', כ'אישיות', כ'אני' אחר, כבר מנכיחה אותו כשונה מלכתחילה, שונה בצורה קמאית ובסיסית מכל דבר מוכר אחר. ה'אחרות' היא המאפיין המוחשי ביותר של הזולת, לא מדובר בהתייחסות מסוימת אלא בנוכחות באופן מסוים. הנוכחות של הזולת מופיעה מלכתחילה כ'אחרת', בניגוד לאבן, יום או מושג.

בזולת אינני יכול לפגוע. פגיעה בזולת הרי היא פגיעה והתכחשות לעצם נוכחותו, לעצם מציאותו. לפגוע בזולת הרי זה לפגוע ב'אִמְת' הקודמת לכל 'אמת' אחרת. פגיעה במוכן הראשוני ביותר של המושג. כאשר אדם פוגע בחברו הוא מתעלם ומתכחש לעצם מציאותו של חברו, הוא רומס את מראה העיניים היסודי ביותר, המראה הנגלה לפני כל דעה או השקפה. באבן, לעומת זאת, ניתן לפגוע. כל עוד האדם לא הטעין במשמעות את האבן אזי היא נותרת דוממת, אילמת, חסרת רצון, חסרת ביטוי. לאבן אין 'רצון'. לא אכפת לה אם להיות בבקעה או בהר, בקיר או ברצפה. הכל קשור להחלטה של האדם, לשאלה היכן הוא רוצה לראות את האבן. לאבן אין אמירה משלה, היא לא תובעת כלום, היא 'אדישה' למה שעושים אתה'. אין לה אינטרס כזה או אחר. בניגוד לכך, הזולת מופיע כמדבר, כאומר, כתודעה. אכפת לו מצבו, אכפת לו איך להיות, יש כאן נוכחות

'שניה', לא נוכחות המכפיפה את עצמה לאדם ולרצונותיו כמו אבן דוממת, אלא נוכחות 'שיש לה מה לומר' מצד עצמה. לזולת יש גם אינטרס משלו, רצון משלו, וזה מה שהופך אותו ל'אחר', לתביעה ראשונית, לנוכחות של ציווי. ה'אחר' אומר 'לא תרצח', הוא לא סטטי, סתם מִפֶּעַ, אדיש למה שקורה עמו, האחר 'חי' גם הוא.

1. בין נוכחות לחשבון נפש

האחר מופיע כנוכחות. כאשר אדם פוגע בזולת הוא פוגע ב'נוכחותו' של הזולת, הוא פוגע בראשוניות של מציאות, בתביעה שהוא תובע, בכך שבעצם הימצאותו הוא ציווי חי התובע שלא לפגוע בו. לפגוע באחר הרי זה לפגוע בעצם נוכחותו, בעצם העובדה שהוא 'נמצא'. להתכחש לכך, להתעלם מכך.

לא כן חילול שבת או אכילת חזיר. הפגיעה בהם תובעת 'חשבון נפש', היא קשורה לכך שהאדם לא נענה לחוק, לאורח החיים שהוא צריך לאמץ, היא נובעת מן ה'עצלות' של האדם, מחוסר הרצון שלו להתקדם 'וליצור' את משמעותה של השבת. השבת מטבעה איננה מביעה כלום, היא יום רגיל. אימוץ אותו יום כ'שבת' ולא כיום סתמי הרי זה 'התקדמות', יצירה. האדם רואה יום רגיל, טריוויאלי, והוא מְצוּנָה בציווי החוק לְשִׁנוֹת את ה'רגילות' של היום הזה, להפוך אותו לְטֵעוֹן, לְגִדּוֹשׁ משמעות. כאשר האדם לא עשה כן, כאשר הוא לא עשה את המאמץ הזה, את ההטענה הזו, כאשר הוא לא נֶעֱנֶה את השבת מן הסתמיות שלה, כאשר הוא לא התיק אותה למקומה הרוחני, האידיאלי, במקום ה'סתמי', הרגיל, הוא מחויב לערוך 'חשבון נפש' עם עצמו. הוא מחויב לשאול את עצמו שאלות נוקבות, להטעין את עצמו במשמעות, בהכרת החוק, ביצירה אנושית, הוא מחויב לעשות פעילות של התקדמות.

הזולת, בסתמיותו, ברגילות הראשונית ביותר שלו, מופיע כבר כתביעה, כציווי, ואז כנוכחות. בניגוד לשבת שבסתמיותה אין כלום, יום טריוויאלי כמו כל יום אחר, ושרווקא הטענתה במשמעות היא זו המעתיקה אותה למצב הרצוי, האידיאלי, הזולת מופיע כתביעה וכציווי דווקא בסתמיותו,

בנוכחות ה'רגילה' והטריטוריאליה שלו, זו החפה לחלוטין מכל השקפה או דעה על מה שראוי שיהיה. נוכחות הזולת היא נוכחות תובענית מעצם טבעה. לפני הכל. לפני שהיא מסבירה את עצמה. לפני שהיא מתמלאת במשמעות.

דווקא הניסיון להסביר את האחר, להגדיר אותו, לאפיין אותו, לגדוש אותו במשמעות, פוגעת באחרות שלו, בתביעה שהוא תובע. מקום מעלתה של השבת כדורשת משמעות וטענת הסבר היא מקום חסרוננו של הזולת. הזולת צריך להישאר כנוכחות, כהוויה ראשונית. הראשוניות שלו היא המשמעותית. ברגע שמנסים לחרוג מן הראשוניות של נוכחות הזולת, 'להסביר' למה הוא חיוני וחשוב, הרי זו פגיעה בזולת. האחר איננו מופיע ככלי לשימוש האדם לצרכיו. הוא לא מופיע כאבן שהאדם עושה בה מה שהוא חושב. האחר מופיע דווקא כישות עצמאית. לנסות להסביר למה חשוב להותיר את האחר בחיים, או למה הוא חיוני לחברה, למה אסור לרצוח אותו או לגנוב ממנו, הרי זה דווקא לגמד את ערכו, לגמד את עוצמת הציווי, את גדלותו, את ההיקף שלו.

מתגלע כאן ניגוד מוחלט ושינוי כיוונים מהותי בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו. מצוות שבין אדם למקום מתייחסות לאובייקטים שבסתמיותם הם חסרי משמעות; יום, חתיכת עור, בגד, חזיר, ענפים וכו'. דווקא ההיענות לציווי היא ההתקדמות אל מעבר לסתמיות של הדברים והטענתם במשמעות. כך יום בנאלי הופך לשבת, חתיכת עור הופכת לתפילין, בגד לציצית, חזיר למאכל טרף, ענפי צומח ללולב והדס. במצוות שבין אדם למקום, החפצים מתפשטים מן המובן הראשוני והקמאי שלהם, ועוברים למקום 'רוחני' יותר, הם נטענים במשמעות על ידי המצוות, הם יוצאים מהסתמיות שלהם, מהטריטוריאליה שלהם.

לעומת זאת, מצוות שבין אדם לחברו מתייחסות לזולת, לאחר, שדווקא בסתמיותו, בראשוניותו, הוא מופיע בכל הדרו, בממדים האמיתיים שלו. לנסות להעניק משמעות לזולת הרי זה לגמד אותו, להפוך אותו לפריט של שימוש צרכני. הזולת חייב להישאר טהור בסתמיות שלו, בראשוניות שלו. כך הוא מופיע כנוכחות, כציווי, כתביעה. ללא הסבר, ללא נימוק צרכני 'משכנע', ללא 'משמעות'. האחר תובע את כיבוד אחרותו בעצם נוכחותו,

הניסיון 'להסביר' למה הוא חשוב הינה התכחשות איומה לנוכחותה, ניסיון לגמד אותו לממד הצר של המתבונן בו, להפוך אותו לאבן סתמית או לחתיכת עור ללא משמעות. במקום בה מוצאים את 'גדולתן' של מצוות שבין אדם למקום, במשמעות, בהסבר, שם מוצאים את 'נחיתותן' של החיובים שבין אדם לחברו, ואילו במקום בו מוצאים את הגדולה של מצוות בין אדם לחברו, בראשוניות, בסתמיות, בטריטוריאליזם, שם מוצאים דווקא חוסר משמעות וחוסר עניין למצוות שבין אדם למקום. שתי קטגוריות אלו נעות בשינוי כיוונים טוטלי, בצורה מהופכת לחלוטין, המטרה של כל אחת מהן הפוכה מן המטרה של השנייה.⁷⁴

ח. הקדימות של 'בין אדם לחברו'

מבחינה כרונולוגית מופיעות אפוא המצוות שבין אדם לחברו לפני הכל. הזולת מופיע לפני שמופיעה כל 'משמעות' אחרת. הציווי שלא לפגוע באחר המנכיח את עצמו בעצם הופעתו של האחר, הרבה יותר מוקדם

⁷⁴ בכך ניתן להבין את דברי הגמרא; 'רב רמי, כתיב; 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה', (תהילים, לב, א) וכתיב, 'מכסה פשעיו לא יצליח', (משלי, כח, יג) ? ... רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן, כאן עבירות שבין אדם לחברו, כאן בעברות שבין אדם למקום. (יומא פו:). וכך פסק הרמב"ם; ושבח גדול לשב שיתוודה ברבים ויודיע פשעיו להם, ומגלה עבירות שבינו לבין חברו לאחרים, ואומר להם, אמנם חטאתי פללוני ועשיתי לו כך וכך, והריני היום שב וניחם. וכל המתגאה ואינו מודיע, אלא מכסה פשעיו, אין תשובתו גמורה, שנאמר 'מכסה פשעיו, לא יצליח'. במה דברים אמורים? בעבירות שבין אדם לחברו, אבל שבינו לבין המקום, אינו צריך לפרסם עצמו, ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני האל ברוך הוא, ופורט חטאיו לפניו, ומתוודה עליהן בפני רבים, סתם. וטובה היא לו שלא נתגלה עונו, שנאמר; 'אשרי, נשוי פשע, כסוי חטאה'. (הלכות תשובה, פרק ב' הלכה ה').

החילוק בין עבירות למקום לעבירות שהם כלפי הזולת הוא חילוק המשליך על הבושה, תופעה פסיכולוגית ברורה הנובעת ממה שתואר עד כה. כאשר אדם חוטא לזולת, הוא בוגד ברמה הבסיסית של צורה אנושית, לעומת זאת כאשר הוא חוטא לאל הוא לא מקיים את הציוויים הנעלים שהוא מחויב בהם, אין זה ראשוני, אין זה בסיסי. אדם מתבייש לומר שהוא גנב, לעומת זאת הוא לא מתבייש לומר שהוא אכל חזיר. האם החילוק הוא בכך שמצוות שבין אדם לחברו הן אוניברסליות מה שאין כן אלו שבין אדם למקום ברוח דברי הרמב"ם בפרק שיש ב'שמונה פרקים' שלו בהקשר לחילוק בין 'מצוות שכליות' ל'מצוות שמעיות'? - יתכן. אולם, דומה שמבחינה פנומנולוגית עקרונית הדברים מופיעים באורח שונה.

והרבה יותר ראשוני מאשר כל ציווי אחר הנובע ממתן משמעות לדבר מה. כל ציווי אחר, בין אדם למקום, הוא הפנמה מאוחרת של סולם ערכים מסוים, של אורח חיים מסוים, אולם הזולת נוכח כציווי לפני שהאדם מתחיל לחשוב בכלל או לְדַמּוֹת בהכרתו אי אלו ערכים. הזולת מופיע בפני תינוק רך בשנים כתובע, כמַצְוֶה. הוא לא צריך לגייס לצדו 'הסברים' ו'נימוקים' בכדי 'לשכנע' להותיר אותו בחיים. עצם נוכחותו תובעת זאת.

משום כך לא ניתן לדבר על שום ציווי לפני שמדברים על מצוות שבין אדם לחברו. היחסים הנאותים בין אדם לחברו הם המצע לכל מצוה אחרת, לכל תביעה אחרת. כאשר האדם מתכחש ליחסים אלו, בוגד בהם, נעשה רע לבריות, הוא לא יכול להיות טוב לשמים, הוא לא יכול לקפוץ במדרגה. ההתכחשות לממד הראשוני של נוכחות הזולת היא דחייה מהותית של כל אפשרות של ציווי במוקדם או במאוחר. כאשר האדם פוגע בזולת הוא 'מאבד את אנושיותו'. אדם המחלל שבת או האוכל חזיר איננו מאבד את אנושיותו אלא נכנע לתאוותיו, עובר על החוק. אולם, אדם הפוגע בזולת, הוא מאבד את כל המובן האנושי שיש לו, הוא יורק על הנוכחות של השני, בז לה.

לא ניתן לדבר על מצוות שבין אדם למקום כאשר היחסים ש'בין אדם לחברו' לא נמצאים ברקע כמצע ראשוני, כצורת הגשה. לדבר על מצוות שבין אדם למקום תוך התכחשות למצוות שבין אדם לחברו, המוקדמות לגמרי מבחינה כרונולוגית, הרי זה לסלף את כל המובן של מצוה, לאבד את האנושיות, את צלם האדם, להפוך את המצוות שבין האדם למקום לתועבה.

הסדר הכרונולוגי הוא חשוב מאוד. כאשר הופכים את הסדר אזי כל אחד מן האלמנטים מאבד לחלוטין את משמעותו. אם לא מקדימים את מצוות שבין אדם לחברו לפני הכל, אם לא מזהים אותן כנוכחות, כקיימות, לפני שמתחילים לחשוב על איזושהי משמעות, על איזושהי תובנה, אזי כל המצוות שבין אדם למקום המגיעות בכל זאת, הופכות לחסרות משמעות, לחוכא וטלולא, הן מתרוננות מכל מה שיש להם. מדוע?

משום שלבחון משמעויות ורעיונות לפני שהזולת עומד נוכח האדם כאחר, כתביעה, כציווי, הרי זה להיות אטום בכלל לכל ממד של ציווי, לכל אפשרות של עשיה ערכית. אדם המתכחש לחובתו כלפי ה'אחר' העומד לפניו, איננו יכול להעלות על דעתו כל ממד של חובה כלפי ה'אחר לחלוטין', כלפי הקדוש ברוך הוא. האפשרות של ציווי, האפשרות של מצוה בכלל, מתחילה מן ההיענות ומשימת הלב לציווי של הזולת. הציווי הראשוני והקמאי העומד בפני האדם לפני כל דבר אחר. כאשר האדם מתכחש לציווי זה, לנוכחות הזולת, הוא מעיד על עצמו שהיענותו לציוויים ש'בין אדם למקום' איננה נובעת מתוך ממד של מצוה אלא מתוך אינטרסנטיות ותועלתניות אגואיסטית. להתכחש לנוכחותו של הזולת הרי זה להתכחש לממד של ציווי בכלל, להתכחש לאפשרות להיענות למצוה כלשהי.

אלא שכאשר האדם מתכחש לממד של הציווי, הוא מבקש לחסן את עצמו באמצעות 'יצירת אידיאולוגיות שונות, אסטרטגיות ופרשנויות. הוא טווה לעצמו רשת סבוכה של משמעויות ומטרות, של אידיאלים שהוא מבקש להגשים ו'שהאנושות' צריכה להגשים, הוא משרטט את הדרך של ה'אמת', את התאוריה שתצליח 'לסדר' בצורה 'הטובה' ביותר את העולם. בדרך זו הוא שומר על 'מצוות שבין אדם למקום' על אף שהוא מתכחש בצורה ברוטלית למה ש'בין אדם לחברו'. האפשרות לקיים מצוות שבין אדם למקום תוך כדי רמיסת הזולת קיימת משום שהן לא נעשות מתוך ממד של ציווי אלא מתוך תועלתנות אישית. תועלתנות זו מוגדרת על ידי האדם בצורה של 'הסברים' גדולים כאלו ואחרים, האדם מבקש לאפיין ולהגדיר את הכל על פי תוכנה שהוא פיתח, המאפשרת לו לקיים מצוות שלא מתוך ממד של ציווי.

בדרך זו, יש כאלו השומרים על מצוות ש'בין אדם למקום' באדיקות קנאית ושמרנית, בצורה יוצאת מגדר הרגיל, ואילו בעיניים ש'בין אדם לחברו' הם נמצאים מזלזלים. כאשר מדובר באיזושהי 'חומרא' או פגיעה קטנה ב'דקות שולית' של איזו מצוה, הם מזעזעים עולמות ומרקיעים שחקים, ואילו ביחסם לזולת, ביחסם לתופעות חברתיות קלוקלות שונות, ביחסם לעוולות מוסריות כלפי ציבורים מסוימים הם נאלמים דום, משתתקים. לפתע ניתן למצוא אותם במקומות המושחתים ביותר,

האלימים ביותר, רומסים ברגל גסה כל אנושיות, כל יושר, כל חמלה, כל הגינות כלפי הזולת.

אפשרות זו נובעת מכך דווקא בגלל שהאדיקות שלהם מניעה אותם ולא ההיענות לנוכחותו של הציווי. התנהגות זו מבטאת את האפשרות של האדם לחמוק מן המבט של הציווי ולשקוע בתהומות של חיי אדיקות אינרטיים חסרי ביקורת ומשמעת עצמית, אדיקות זו 'מצילה' את האדם מן ההתמודדות שלו עם חובתו כלפי הזולת וכלפי המקום, לא המחשבה על מה שראוי לעשות מניעה אותו אלא השקיעות התהומית שלו בכוונה הסגורה שהוא יצר לעצמו, ממנה הוא לא יוצא, לא מביט החוצה. כפי שמציינת הגמרא; 'מרגלא בפומא דרבא, תכלית חכמה, תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורה ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמניין', (ברכות, יז). החכמה והתורה יכולים להיחפך לטרגדיה אנושית כאשר הם לא מנווטים על ידי תשובה ומעשים טובים.

מבחינת התוכן המהותי של סדר ההווה ישנה קדימות מובהקת של ענייני בין אדם לחברו לענייני בין אדם למקום. הציווי הנובע מנוכחות הזולת הוא ראשוני במהותו, הוא מופיע לפני כל מחשבה, לפני כל הגייה. לעומת זאת, הציוויים ש'בין אדם למקום' מופיעים דווקא על ידי המחשבה, על ידי היענות למגמה ערכית מסוימת, לאורח חיים מסוים. המצוות שבין אדם למקום יכולות להיטען במשמעות ציווית רק כאשר הן מגיעות לאחר ההופעה של ענייני 'בין אדם לחברו', רק כאשר הן מתגלעות מתוך הפתיחות לזולת, מתוך הרגישות לשני. כאשר עניין זה לא מוקדם למצוות שבין אדם למקום, אזי מתרוננות כל המצוות מתוכנן ומשמעותן.

כפי שכבר התבאר לעיל, מצוות שבין אדם לחברו מגלמות אנושיות בסיסית. דווקא הראשוניות שלהם, הקמאיות שלהם, היא המשמעותית, ללא כל תיווך, ללא נתינת כל הסבר או נימוק. לעומת זאת מצוות שבין אדם למקום מהוות, הרבה מעבר לאנושיות, הרבה אחריה, ליבון ומרוק של האדם לנוכח רגישותו לממד החובה והציווי. המצוות שבין אדם למקום מהוות אפוא צעד נוסף, מאוחר, אחרי היחסים שבין אדם לחברו. מצוות שבין אדם לחברו דורשות היפתחות ראשונית לנוכחות הזולת ואילו מצוות שבין אדם למקום דורשות 'חשבון נפש'.

אלו הדברים המאירים של הלל הזקן; 'מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו; גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, דחפו באמת הבניין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו; דעלך סני לחברך אל תעבד, זו היא כל התורה כולה, ואידך, פירושה הוא, זיל גמור!'. (שבת לא.).

על פי דברי הלל ניתן לתמצת את כל התורה כולה או ליתר דיוק להציע את המצע שלה, את הטס עליה היא עומדת. דבר זה נטוע לעומק ברגישות לנוכחות הזולת, בהיפתחות למבעו. על פי הלל, עניין זה הוא 'התחלה' ושאר כל התורה איננה אלא פירוש לעניין זה המצריכה תלמוד בפני עצמו. כפי שהתבאר, הדברים נהירים ובוהקים. ענייני בין אדם לחברו פותחים לראשונה את ממד החובה, את האפשרות לשמוע ציווי כלשהו, להיענות לנוכחותה של חובה באופן כללי. ענייני בין אדם לחברו הם 'ראשוניים', לפני הכל. העמידה על ראשוניות קמאית זו היא זו שמאפשרת להמשיך הלאה ולהיענות לחובות הגדולות יותר ש'בין אדם למקום'. המצוות שבין אדם למקום הינן 'פירוש' לענייני בין אדם לחברו, הן זקוקות לתלמוד, אין הן מופיעות בצורה ראשונית וסתמית כענייני בין אדם לחברו אלא מופיעות לאחר ההיפתחות לסתמיותו של הזולת, כתובעות תלמוד גדול יותר, רגישות גדולה יותר, חוש ביקורת ומחשבה. קדימות זו היא כל התורה כולה. כל התורה כולה נעוצה בהבנה שישנה קדימות ליחס אל הזולת לפני הכל משום שקדימות זו היא היא המניעה כל אפשרות של מחשבה על ציווי או חובה.⁷⁵

בשל כך מוצאים את הנביאים מוכיחים את העם על קיימים מצוות שבין אדם למקום ללא קיום מצוות שבין אדם לחברו באומרם שעשיה כזאת מחוסרת כל משמעות ונטולת כל תוכן; '...למה לי רוב זבחיכם? יאמר ה'! שבעתי עולות אילים וחלב מריאים, ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי. כי תבואו לראות פני, מי ביקש זאת מידכם רמוס חֲצִי? לא

⁷⁵ דאמר רבי ישמעאל בר רב נחמן; עשרים ושישה דורות קדמה דרך ארץ לתורה. הדא הוא דכתיב; 'לשמור את דרך עץ החיים', (בראשית, ג, כד). 'דרך' זו דרך ארץ, ואחר כך 'עץ החיים' זו תורה. (ויקרא רבה, ט, ג. ושם, לה, ו).

תוסיפו הביא מנחת שווא, קטורת, - תועבה היא לי! חודש ושבת, קרוא מקרא, לא אוכל און ועצרה! חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, היו עלי לטורח, נלאיתי נשוא! ובפרישכם כפיתם, אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפילה אינני שומע, ידיכם דמים מלאו! רחצו! היזכו! הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני! חידלו הָרַע! למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ, שִׁפְטוּ יתום, ריבו אלמנה!....' (ישעיה, א, יא-יז). '...אַל תִּבְטְחוּ לַכֶּם אֵל דַּבְרֵי הַשֶּׁקֶר לְאִמּוֹר; הִיכַל ה', הִיכַל ה', הִיכַל ה' הִנֵּה! כִּי אִם הִיטִיב תִּיטִיבוּ אֶת דַּרְכֵיכֶם וְאֶת מַעַלְלֵיכֶם, אִם עֲשׂוּ תַעֲשׂוּ מִשְׁפָּט בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ. גֵּר יִתּוֹם וְאַלְמָנָה אֵל תַּעֲשׂוּקוֹ, וְדָם נָקִי אֵל תִּשְׁפְּכוּ בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִלְכוּ לְרַע לָכֶם... הִנֵּה אַתֶּם בּוֹטְחִים לָכֶם עַל דַּבְרֵי הַשֶּׁקֶר לְבַלְתִּי הוֹעִיל! הַגְנוּב, רִצּוֹן וְנֶאֱוָף וְהִשְׁבַּע לַשֶּׁקֶר וְקִטֵּר לְבַעַל וְהִלּוֹךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעַתֶּם, וּבַאתֶם וְעַמְדַתֶּם לִפְנֵי בַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו, וְאַמְרַתֶּם נִיצַלְנוּ (!) לְמַעַן עֲשׂוֹת אֶת כָּל הַתּוֹעֲבוֹת הָאֵלֶּה? הַמִּעֲרַת פְּרִיצִים הִיא הַבַּיִת הַזֶּה?...? (ירמיה, ז, ד-יא).

כל הנביאים מוקיעים את העשייה האדוקה של המצוות, את השקיעות האינטרית בהקרכת קרבנות, בשמירת שבתות וחגים, בביקורים בבית המקדש, משום שהם מזהים שתחת המסווה המלאכותי של אדיקות זו מסתתרת לה בהיחבא רשעות חברתית, שחיתות מוסרית, דם יתומים ואלמנות, חסרי ישע, מעוטי יכולת, דמם הנשפך של כל אותם אנשים דלים וחסרי אמצעים הנרמסים ברגל גסה תחת שוטו הקודר של החוק ובשם האדיקות בו, דמם של אלו שהחוק לא הצליח להכיל אותם, שהפעילות המזויפת של עקרונות דתיים ופולחניים השקועה בתוך עצמה מטאטאת מתחת לפני השטח בשם צדקנות ואידיאליות רוחנית. כל אדיקות שמרנית המתנקזת לתוך חיי חוק נוקשים מחשידה בעצם מהותה, היא יכולה להסתיר בכנפיה שחיתות מוסרית ועוולה חברתית בשם החוק. זה דְּבָרָם של הנביאים.

חז"ל אומרים שכאשר ישראל יורדים, יורדים עד התהום. מדוע? משום שירידתו של ישראל יכולה להשתמש באלמנטים רבים של החוק, בסמלים רבים מחיי הדת, בכדי להציג את מעשיו, להציל אותם, לבוא בשמם. כל שחיתות וכל עוולה מתייצגת בשם החוק משום שיש לה את האפשרות

הזו, מונח לפניה שָׁלָל אינסופי של דימויים וסמלים היכולים לצאת מהקשרם ולגלם תחת ידם את הרשעות האכזרית ביותר.

ט. בין חובות האדם לזכויות אדם

ישנה צורה להתייחס אל מעמדו של הזולת, אל עשייה חברתית כלשהי, באופן של שרטוט כללי של צורת המציאות החברתית האידיאלית. צורה זו הינה הדיבור על 'זכויות האדם'. גישה זו אל החיים החברתיים איננה נובעת מן הממד הראשוני של החובה הנוכחת במציאותו של הזולת בפני האדם, אלא מתוך ניסיון לשרטט את תבניתה של חברה 'אידיאלית' שבה הפגיעות בין האחד לאחר מתגמדות לאפס.

רצון זה, ככל רצון, הוא בסופו של דבר אגוצנטרי, הוא מחפש את אינטרס האדם, את רצונו הבסיסי לחיות בשלווה, בשקט ובאוויר ללא מפריעים. בשל כך, גישה זו איננה נובעת מן הרגישות לפניו של האחר, אלא היא נובעת מהסתכלות מחושבת ודקדקנית, מאסטרטגיה כוללת המבקשת להכיל בתוכה את כל הצורות האפשריות של חברה, ולכונן חוק והנהגות על פי זה. בעקבות רצון זה, משרטטים אפוא את המתווה לחברה אידיאלית, בה חושבים איך בני אדם יגורו זה לצד זה בלי להפריע אחד לשני ובלי לפגוע אחד בשני.

שרטוט זה מקורו בהנחה שלכל אדם ישנה זכות לעשות כל דבר אלא שמכיוון שישנם הרבה בני אדם אזי הזכות הכללית של כל אחד מהם מגבילה את הזכויות של האחרים, בשל כך מבקשים לכונן חברה אידיאלית בה ישמרו על כמה שיותר זכויות לכמה שיותר בני אדם. שרטוט זה פוגש את בני האדם בסטריליות שלהם, הוא יוצר חברה אינדיווידואליסטית בה כל פרט זוכה למיטב שלו בלי שאחרים יפגעו בו, יכנסו 'לשטחו הפרטי', למרחב הסטרילי שלו. השרטוט הזה עוסק בלתחם ולגדר את הגבולות של הפרט, לקבוע מה שייך לו ומה שייך לאדם אחר. שרטוט זה המבוסס בעיקרו על ההנחה ש'אדם לאדם זאב', שכל אדם 'מגביל' את זכויותיו של אדם אחר בעצם הימצאותו, ושכל אדם צריך את הטריטוריה האישית שלו בצורה המלאה ביותר, הוא שרטוט המבקש

להעניק לגיטימציה להתבהמות ברשות החוק. כאשר חושבים על 'זכויות אדם' כנתון המוסרי הבסיסי והראשוני הרי זה כמו לומר שלכל אחד הזכות לעשות את מה שהוא רוצה ואין כל ממד של 'חובה' המבליח בפני האדם. רק 'זכותו' של האדם קובעת.

צורה זו היא אסטרטגיה. היא לא עומדת לנוכח הזולת במחויבות אלא היא משרטטת ורושמת אסטרטגיות לטווח הרחוק על צורתה של חברה אידיאלית, על גדריה, על הצורה העליונה שלה. ודווקא בגלל שלא מדובר במחויבות אלא ב'זכויות', הדיבור הוא דיבור של אסטרטגיה המבקש 'להסדיר' את כולם, שכמה שיותר בני אדם יוכלו לעשות את שבתאוותיהם בצורה החופשית והנגישה ביותר. מה שמניע את הדיבור הזה אינו הרגישות המוסרית של האדם העומד נוכח חובתו, אלא הרצון של האדם לעמוד בחופשיותו ו'באוטונומיה' שלו ללא כל פגיעה חיצונית, או אז האידיאולוגיה נהפכת למין 'בית דין עליון' העומד מעל לכל בני האדם והמחלק את השלל לבני אדם בצורה שוויונית ואובייקטיבית. הפניה אל האידיאולוגיה כבית דין עליון היא הוויתור על בית דין פנימי שבתוך האדם, על השאלה העירומה ביותר האמורה להתייצב בתודעתו של אדם העומד נוכח חובתו ב'שירות ובמדיניות הבסיסית ביותר.

לפיכך הגות זו בסופו של דבר מתעסקת בשאלת המדינה, בשאלת הפוליטי, ולא בשאלת המוסר, האתי. המדינה היא המסגרת לחיי חברה תקינים, שבה 'זועמים' כמה שפחות אחד על השני. גישה הנובעת מן הרצון להעניק לכל אדם זכויות בלתי מוגבלות הינה גישה היכולה למצוא את תשובותיה רק בהגות מדנית ופוליטית החושבת בכלים שלה על המסגרת ועל טריטוריות ושטחים סטריליים ואינדיוידואליסטיים. המדינה איננה מסוגלת לחשוב את השאלה הטהורה של האתי משום ששאלה זו היא אישית, היא נובעת מן האדם עצמו ולא מן השרטוט האידיאלי של תקינות חיי חברה.

לנוכח צורה כזו של חשיבה על הזולת ועל אחרים, המבקשת בסופו של דבר לגמד את 'אחרותם' של ה'אחרים' לכלל מבט ממצה וכוללני של המדינה, קיימת, ובמובן מסוים בניגוד אליה, החשיבה על המוסריות הטהורה, על עמידה נוכח הזולת ללא מתווכים. חשיבה כזו היא חשיבה

המתחילה מהאדם, לא מהתאוריה או מהאסטרטגיה האידיאלית, האדם הוא זה שעומד נוכח הזולת ומבחין בחובתו הבסיסית כלפי האחר, חובה הבאה לידי ביטוי בעצם נוכחותו של הזולת בעצם העובדה שהוא נמצא כך או אחרת. החשיבה הזו איננה מתחילה בחשיבה על 'זכויותיו' של הזולת אלא היא ממששת את הנוכחות הבורסית והקמאית ביותר של 'אחרות'. חשיבה זו איננה חשיבה מדינית ואסטרטגית במהותה, אלא היא חשיבה אתית במובן הראשוני ביותר. אין היא קיימת בכדי 'לסדר' את החברה אלא היא קיימת כתביעה למעשה לנוכח האחר.

חשיבה זו היא היא הממד האמיתי של ענייני 'בין אדם לחברו'. של חובת 'ואהבת לרעך כמוך'. בניגוד לחשיבה המדינית על 'זכויות אדם' שלא האחר עומד בטבור ההתעניינות שלה אלא החברה האידיאלית ואשר לפיכך היא לא נובעת מרגישות מוסרית בסיסית לנוכח הזולת אלא מרצון ודחף להכיל הכל ולשרטט את המתווה האידיאלי של הכל, עומדת לה החשיבה הבסיסית המעמידה את חובתו של האדם כלפי האחר במרכז התעניינותה. לא את האדם, כמו בהומניזם הקלאסי האנתרופוצנטרי, אלא את האחר, מה שלא כלול באדם, מה שעומד לנוכח האדם, שבסופו של דבר מגלם את 'האחר המוחלט' שהוא האל. האסטרטגיה, הזכויות, המדינה והפוליטי מזה, והחובה, הנוכחות, האתיקה והמוסר מזה.

למעשה, וויכוח עתיק יומין על שתי עמדות אלו כבר מצוי בגמרא; וזו שאלה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא; אם אלוהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו; כדי שניצול אנו בהן מדינה של גהינם! אמר לו; אדרבא, זו שמחייבתן לגהינם! אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וציווה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך, לא כועס עליו? ואתם קרויין עבדים, שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים'. אמר לו ר' עקיבא; אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וציווה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך, לא דורון משגר לו? ואנן קרויין בנים, דכתיב 'בנים אתם לה' אלוהיכם'...'. (בבא בתרא, י.).

העמדה שמייצג טורנסרופוס הינה עמדה שלטונית, פוליטית, הרואה את ההווה ואת סידור המצב החברתי לאור שרטוט של הזכויות הפרטיות של בני האדם. מבחינתו, ישנו קשר בין מצבם העובדתי של העניים לבין אהבתם. אהבה לעניים באה לידי ביטוי בכך שאנו שואפים לכך שהם לא יהיו עניים, אלא שהמציאות טפחה על פנינו. מכיוון שכך, הוא קובל על האל, כל יכול, שהיה יכול לברוא אותם עשירים. זו פשר שאלתו; אם הקדוש ברוך הוא אוהב עניים למה אינו מפרנסם? התשובה של ר' עקיבא לשאלתו היא שאין 'אהבת עניים' מתגשמת בשרטוט של מציאות אידיאלית אלא בעמידה נוכח החובה לתת ולהעניק לעניים. 'אהבת עניים' מתבטאת דרך הנתינה בפועל, דרך העמידה לנוכח הציווי, הציווי לתת. על הווייה אידיאלית אין אנו יודעים דבר, אין אנו יכולים לעמוד במקומו של האל, אין אנו יכולים להבין מדוע המציאות היא בצורה מסוימת ולא בצורה אחרת, רק ניתן לעמוד על ממד החובה במציאות הקיימת. השרטוט של המציאות האידיאלית כפי שטורנסרופוס מנסה לעשות, היא עמידה במקום האל, אלילות. לחשוב שהאדם יכול לדעת דבר מה על תכלית העולם האידיאלית הרי זה לעמוד במקומו הגבוה של האל ביומרות מעט נאיבית. ר' עקיבא לעומת זאת נשאר בממד של האדם, האדם שאינו מסוגל ואיננו יכול לנכס את האחר לכדי המבט הצר שלו כאילו הוא היה עומד מעל ומעבר לכל ההווה, ולכן את 'אהבת העניים' הוא כלל לא רואה דרך הפרספקטיבה של 'המציאות האידיאלית' אלא דרך החובה שלו כלפי העניים, והתגובה שלו למחסורם וסבלם.

י. חטא המדינה לעומת חטא היחיד

עם תוכנות אלו ניתן לשוב ולהבין את המקרה של בני עֲלֵי הכהן. כאשר חוזרים אל ההקשר ממנו הם בוקעים, הרי שהחטא הגדול של בני עלי, - לא החטא הספציפי והקונקרטי, אלא העוולה השיטתית שהיתה טמונה במעשיהם-, הוא העובדה שהם ניצלו את העם מתוך מעמדם. ככהנים בחירים היתה מסורה לידם השליטה הגדולה על כל מה שקורה בבית המקדש, על כל הקרבנות שהעם מקריב, על כל מה שהתרחש. לבני עלי היתה שליטה, הם אחזו במוסרות השלטון ובמפתחות השררה ביד רמה,

החטאים שהם חטאו אינם חטאים אישיים גרידא, אינם חטאים המתגמדים לכדי מעשה רע ספציפי שאדם עושה, אלא הם חטאים ציבוריים. הם חטאו לעם, למדינה, לציבור. החטא שלהם השליך השלכות מרחיקות לכת ביותר. כאשר העם רואה שהנהגה שלו מושחתת, שהכוהנים הגדולים, מורי הדרך של העם, מנצלים את מעמדם לאינטרסים אגואיסטיים שפלים, הוא מתנוון, נעשה דקדנטי, עלוב, חסר תוחלת.

ר' יוסף כנראה מבין שתוכחתו של עלי הכהן מתייחסת לממד זה; 'אם יחטא איש לאיש, ופללו אלוהים', אם אדם חוטא כיחיד ליחיד אחר, לא חטא ציבורי, אלא 'איש לאיש', מן האחד לשני, חטא קל 'שאינו שווה פרוטה', פוגע בו קלות, גונב מעט ללא רשות וכיוצא בזה, על זה ניתן לסלוח. בסופו של דבר, האל איננו יכול להקפיד כל כך הרבה על כזה דבר, יש כאן פגיעה קטנה שלא הותירה שום רושם על האנושות, לא מרחח כל חותם על פני ההווה, הכל נותר כשהיה. אבל 'אם לאלוהים יחטא איש, מי יתפלל לו?', אם החטא מסרס את כל משמעות העשייה האנושית, אם החטא הוא חטא ציבורי, חטא הנושא באחריות היסטורית קולקטיבית רחבה, חטא שאינו פגיעה קלה בזולת, אלא חטא למקום, חטא לעקרונות ולשיטה, מי יוכל לסלוח לו? האם ניתן לסלוח על חטא שהותיר את רישומו באופן בל ימחה על המציאות?

על פי הסבר זה, נוכחותו של הזולת איננה חשובה כל כך עוד היא לא משרתת אידיאל היסטורי גדול, כל עוד היא לא נמצאת בִּשְׂרוּתָה של איוז מהפכנות פונדמנטלית. ליתר דיוק, אין כאן זלזול בעבירות ש'בין אדם לחברו' אולם הן מגויסות לצורך הגדול של טביעת חותם על האנושות ועל ההיסטוריה. חטא המדינה הוא חטא הרבה יותר חמור, הוא חוטא לָקוּ, לדרך, לשיטה, לעיקרון. בסופו של דבר, מה שנשאר 'משמעותי' בהווה זה המאבקים של בני אדם על שיטות ודעות, חטא בתחום הזה הוא, כנראה, חטא בל יכופר. כאשר 'איש לאיש' חוטא ניתן לסלוח על כך, בסופו של דבר, אף שיש כאן פגיעה בזולת, פגיעה זו היא יחסית שולית, לפגיעות קטנות כאלו ניתן לסלוח, אולם לפגיעה 'במדינה', במוסדות, בשחיתות השררה, על כך לא ניתן לסלוח, פגיעה כזו היא כבר פגיעה בעיקרון, במה שבין אדם למקום. ההבדל בין ענייני 'בין אדם לחברו' לענייני 'בין אדם למקום' עפ"י הבנתו של רב יוסף הוא ההבדל הנעוץ בין

פעולה אישית, לבין עיקרון. שמירת שבת הינה עיקרון משום שיש בה סדר הרבה יותר גדול מן היחס האישי של האחד כלפי השני, היחס לזולת אינו אלא הפעולה הפשוטה והבודדת שאיננה תופסת נפח.

על פי דברי המשנה, יום הכיפורים מכפר על עבירות שבין אדם למקום ולא על עבירות שבין אדם לחברו, עד שירצה את חברו. לדעת רב יוסף, העיקרון הזה נסתר מהפסוק. אף אם נניח שמועילה תשובה והאדם שב בתשובה על חטא שבין אדם למקום ולפיכך מתכפר לו ביום הכיפורים, מכל מקום עדיין נותרת בעינה העובדה שהחטא של 'איש לאיש' הוא הרבה יותר קל מכך, הוא לא זקוק לעוצמה כבדה של תשובה, אף בלאו הכי מתכפר לו משום שחטא זה איננו 'בעל משמעות' בטווח הרחוק. ואף אם אומרים שגם על חטא של 'איש לאיש' צריך לפייס את חברו, וכוונת הפסוק שנמחל לו אחרי שכבר פייס את חברו, עדיין עצם העיקרון נראה בפסוק. הפסוק מבקש לכאורה לטעון שמצוות שבין אדם למקום הרבה יותר משמעותיות. אם יום הכיפורים מכפר על מצוות שבין אדם למקום, משום שסוף סוף זה הנזק המשמעותי, קל וחומר שניתן לכפר על עבירות ש'בין אדם לחברו' בלא כל תוספת, משום שאינן אלא מעידה קלה ולא יותר. במילים אחרות, רב יוסף מתקשה היאך ניתן להניח שמצוות שבין אדם לחברו חמורות יותר ממצוות שבין אדם למקום ודורשות גם פיוס, הלא אם ניתן לסלוח על העיקרון עצמו בוודאי ובוודאי שניתן לסלוח גם על פעולות קטנות שלא הותירו כל משמעות היסטורית אחריהן, בלא להיזקק לפיוס כה מתיש.

עם שאלה זו מנסה רבי אבהו להתמודד בצורה ראשונית. 'אלוהים' המוזכר בפסוק איננו הקדוש ברוך הוא, אלא הדיין, בית המשפט האנושי. עד כמה שבוחנים את הדברים מצד מבטו של הדיין, דיין פְּקִסְדֵּר וכאסטרטג, כאדם הממונה לעשות 'סדר' בין הניצים, אזי אין כל בעיה. ברור שעל עבירות שבין אדם לחברו ניתן לשפוט ולעשות דין צדק. לעומת זאת כאשר החוק עצמו נתון בידי הערלות של מנוּחֵל, אין עליו כל אחריות. אם פירוש הפסוק הוא אכן כך, אזי אין בו כל סתירה לדברי המשנה. הפסוק כולו מדבר על משפט ועל דין צדק, ואילו המשנה מדברת על היחסים בעצמם. מבחינת התמונה המשפטית הרחבה, את העבירות שבין אדם לחברו ניתן לדון 'ולסדר' בקלות רבה, ואילו עבירות שבין אדם

למקום אינן יכולות לעמוד לנידון בפני הכרעה משפטית כזו או אחרת, האוטוריטה המשפטית לא יכולה להשיג אותן, הן חומקות ממנו.

אולי הכוונה לפי פרשנות זו היא שבסופו של דבר הכל נתון בידי החוק. אם אכן אנו מדברים על הצדק האידיאלי כפי שרב יוסף ביקש לפרש, אזי החוק עצמו צריך להיות ללא רבב, החוק יכול לשפוט בני אדם, אולם כאשר החוק עצמו מושחת, כאשר הסמכות עצמה מושחתת, כמו במקרה של בני עלי, אין כל אמצעי אכיפה שיכול להשיג זאת ולפקח על כך. השליטה בידם.

אלא שגם את הפרשנות הזו רב יוסף לא מקבל. גם את החוק עצמו אפשר לשנות. אפשר לעשות מהפכה. אפשר לכונן 'חוק בינלאומי'. אין דבר בעולם שלא יכול להיות עליו פיקוח, על הכל ניתן לפקח, את הכל ניתן לשנות. רב יוסף ממשיך לדגול בעמדתו האידיאליסטית הקיצונית הרואה את כל ההווה במבט הרבה יותר רחב מן ה'כאן ועכשיו'. לא בית המשפט מעניין מבחינתו. לדעתו, גם עליו ניתן לפקח, גם בו ניתן למרוד. הפסוק, לדעתו, בא להנכיח שמעשים המותרים חותם גדול על ההיסטוריה אינם נתונים לכפרה כלל משום שחותמת לא ניתן לשנות. מה שנחקק כבר נחקק, עשה את רישומו, הותיר את חותמו. ביחס לכך, מהפכה לא תהיה אלא ריאקציה, וריאקציה היא כזו הנושאת בכנפיה את הצלקת של הרשמים ההיסטוריים הקודמים לה. עם מהפכה ניתן לשנות את החוק אבל לא את הרשמים שנחתמו על מסך ההיסטוריה.

לנוכח השגות אלו מבקש ר' אבהו למצוא את המקום האמיתי של דברי המשנה, את הטעם המקורי שלהם. הפסוק איננו מדבר על אסטרטגיות, על הסדר החברתי האידיאלי. הפסוק מדבר על החובות הראשוניות העומדות בפני האדם לנוכח פני הזולת. כמו בדבריו של ר' אלעזר בן עזריה, כאשר האדם לא עומד נוכח החובות האלו בצורה ראשונית, אז הוא כלל לא עומד 'לפני ה', הוא נמצא במקום הרבה יותר מוקדם. בכדי לעמוד לפני ה', בכדי שתהיה אפשרות להיות נוכח בשקלא וטריא משפטית, אידיאלית או היסטורית, קודם כל צריך את האפשרות 'לעמוד' לפני ה'. כאשר האדם לא מחדד את חובותיו כלפי הזולת, כאשר הוא לא יוצא מן המקום של המחויבות החברתית, של הרגישות לאחר, הוא כלל לא 'עומד' לפני ה'.

הוא נמצא הרבה יותר רחוק. הוא צריך קודם כל להעמיד את עצמו במסלול, ורק אחרי שהוא נעמד במסלול יתכן להתקדם בו. אולם עמידה במסלול הלא נכון, חוסר ההיענות לזולת, מקדמת אותו רק לפי פחת, לשאול תחתית, היא לא בונה כלום.

על רקע זה ובמשקל זה, יש לחלק בין 'תשובה' ל'כפרה'. כאשר מדברים על 'כפרה', ברור שהרבה יותר קשה 'לכפר' על עבירות שבין אדם לחברו מעבירות שבין אדם למקום. בענייני 'בין אדם לחברו' האדם תלוי בחברו, הוא תלוי ברצון אחר, ברצון של המתפייס לכפר לו. עניין הרבה יותר מוקדם והרבה יותר מורכב. לעומת זאת, לגבי עבירות שבין אדם למקום ניתן לכפר בקלות גדולה יותר, משום שבה בשעה שהאדם עשה תשובה כדבעי, הוא מתכפר על ידי הקדוש ברוך הוא. הכפרה איננה תלויה אלא בהחלטתו של האדם, האם הוא מעוניין לעשות תשובה או לא. אולם כאשר מדברים על החלק של 'תשובה' דומה שהיא קשה יותר ומורכבת יותר לגבי מצוות שבין אדם למקום. לגבי עבירות שבין אדם למקום האדם חייב להתגייס בכל כוחו בבחינת 'אם אין אני לי, מי לי?', האדם צריך להתגייס לתשובה. בעבירות שבין אדם לחברו, אם האדם הוא 'לא לו', אזי חברו ימחל בשבילו. לא זקוקים כאן להתגייסות רצינית, העיקר הוא לפייס את הזולת.

לדעתו של רבי אבהו, הפסוק לא מדבר על אסטרטגיות, ומבחינתו מה שחשוב זה לא הסדר האידיאלי של המדינה, אלא החובה כלפי הזולת. לפיכך, ר' אבהו עורך היסט של הפסוק. ר' יוסף הבין שהפסוק מדבר על ממד ה'כפרה' ולפיכך הוא מבין בצדק שהדיבור של הפסוק מכוון אל המדינה, אל תבנית חברתית אידיאלית, ולכן הוא טוען שיותר קשה לכפר על עבירות שבין אדם למקום, עבירות של עיקרון, של סדר אידיאלי, מאשר עבירות קטנות שבין אדם לחברו, שאינן מותרות רושם על ההיסטוריה ולא חוקקות שום דבר משמעותי. ר' אבהו מבקש להסיט את הפסוק למקום אחר. הפסוק מדבר על 'תשובה' ולא על 'כפרה', ואם כן, הפסוק כבר לא מדבר על סדרים אידיאליים של מדינה, ואז, אין בכך סתירה לרוחה של המשנה. בעוד שהמשנה מדברת על ממד של 'כפרה', ולפיכך, הכפרה על ענייני 'בין אדם לחברו' הרבה יותר קשה, ואינה נמחלת בקלות ביום הכיפורים, הרי שדווקא בגלל הסיבה הזו, מבחינת

הממד של 'תשובה' עבירות שבין אדם למקום קשות הרבה יותר לתשובה משום שהם תובעים את גיוס כל האישיות.

במילים אחרות, דווקא העובדה שענייני בין אדם לחברו הם הרבה יותר מוקדמים ובסיסיים, דווקא בגלל שהם עומדים כמפתח לכל עשייה רוחנית אפשרית, דווקא בגלל שכל פעילות אמיתית אחרת נובעת רק מהנחת היחסים הנאותים אל הזולת כגרעין וכמפתח, דווקא בגלל הסיבה הזו, עניינים אלו נתפסים כ'קלים' יותר. אלו הם רק התחלה זעירה של תהליך הרבה יותר גדול. הקושי להתכפר על עבירות שבין אדם לחברו נעוץ דווקא בעובדה שקל כל כך להניח אותן כמצע משום שהם מושרשים ביסודה של כל פעילות אנושית אפשרית. הקלות האידיאלית שלהן היא גם כן החומרה היתרה הנסוכה בהן.

יא. היחסים החברתיים כמאפיין ולא כחוק

רוח זו משליכה את הרעיונות הלאה. עניינים שבין אדם לחברו אינם מגלמים חוק ככל חוק אחר. עניינים אלו הם אופי וסגנון של חיים הרבה לפני שהאדם מחליט להיענות לחוק כלשהו. היחסים החברתיים, בשל העובדה שהם ראשוניים וקמאיים בתוכם ובמהותם, בשל העובדה שהם קודמים לכל עשייה ולכל פעילות אחרת, לא באים לידי ביטוי בחוקים מסוימים, בקביעות אידיאליות מסוימות. היחסים החברתיים מתאפיינים דווקא בסגנון ולא בהוראות קונקרטיות וממוקדות. 'ואהבת לרעך כמוך'; ההוראה מאוד כללית, מאוד עמומה. היא מציינת סגנון הרבה יותר משהיא מציינת מעשים מסוימים. היחסים החברתיים יוצרים מסלול ואורח חיים, סגנון של היענות לקריאתו של הזולת, לחובה שהוא מנכיח בפני האדם.

אין 'שולחן ערוך' 'חמישי'. שולחן ערוך שהוא ספר חוקים מטבעו איננו יכול להכיל הוראות של התנהגות ויחסים חברתיים. 'שולחן ערוך' מונח על גבי המצע הרחב של היחסים החברתיים, הוא לא עומד לעצמו, הוא הרבה יותר מאוחר. דברים אלו הם ברוח דברי חז"ל; 'דרך ארץ קדמה לתורה'. הסגנון, הצורה, ההבעה של האדם, קודמים הרבה יותר לחוקים

אידיאליים. לא ניתן לדבר על אידיאליות ועל עקרונות, כל עוד הדברים לא נובעים מתוך רגישות מוקדמת ובסיסית לזולת וליחסים החברתיים, כל עוד לא הוקדם להם אורח חיים מסוגנן, אופי של עשייה, היענות לממדים של חובה המתגלעים בפני הזולת, לפני הכל. החוק יכול להתקיים ולהחזיק את עצמו רק כאשר הוא מונח מלכתחילה על המצע הזה.

בעוד שמצוות שבין אדם למקום מתאפיינות בחוקיות שלהם, באופי הפורמאלי והמהוקצע שלהם, משום שהם משמשים כמתווה של עיקרון, עיקרון חוקי, הרי שענייני בין אדם לחברו אינם באים לידי ביטוי כלל במישור הפורמאלי הזה. את ענייני בין אדם לחברו לא ניתן לנסח. לא ניתן לְקַבֵּץ אותם ביצירת 'קוד אתי' מחייב. הם הרבה יותר מוקדמים מכך, הם נובעים מרגישות, מהיענות לרגישות, מפתחות לנוכחות הזולת. פתיחות זו נכונה בכל מצב ובכל מקום היא מתבטאת בצורה אחרת.

בשל כך, כאשר מתייחסים לענייני בין אדם לחברו, לא מתייחסים אליהם מבעד לפורמאליות של החוק, אלא כתופעה, כביטוי של אורח חיים מסוים, וזאת, בניגוד למצוות שבין אדם למקום הבאים לידי ביטוי בשרטוט מדויק ומסומן של חוקים שעל האדם לעשות. כאשר מדברים על ענייני בין אדם לחברו מדברים על התופעה הכללית, על 'מה שקורה', ולא על משהו ספציפי וממוקד.

לכן עבירות שבין אדם לחברו מתכפרות על ידי פיוס הנפגע, על ידי הימצאות בזירה. ה'יתיקון' לעבירות שבין אדם לחברו נעשה 'באזור'. הוא נעשה באימוץ סגנון מסוים, ביחסים מסוימים, לא בחובה או בחרטה. החובה לפייס את הנפגע מביאה לידי ביטוי את העובדה שעל עבירות שבין אדם לחברו לא ניתן לשוב בתשובה כלל משום שהאדם איננו עומד כלל 'לפני ה' ביחס לאלו, זאת לא הזירה. צריך לפייס את הנפגע משום שזו היא בפועל הכניסה בחזרה לשטח החברתי, למציאות היומיומית של סגנון החיים החברתי המתוקן. לא מדובר ב'מצוה' כמו התשובה. זה הרבה יותר מוקדם. על עניינים שבין אדם לחברו צריך קודם להיכנס לזירה, ורק לאחר מכן ניתן לדבר על המשך, על עקרונות ועל אידיאלים חוקיים.

התשובה היא מצוה, תוספת, עיקרון, היא כבר עומדת 'לפני ה'. שייך לחזור בתשובה על חטאים, על עבירות. התשובה מבקשת 'לתקן' את העבר, לתקן את הדרך, לחזור למסלול המבוקש. לעומת זאת, עניינים שבין אדם לחברו אינם משתקפים מבעד לחוק ולפורמאליות שלו, הם ביטוי לסגנון ולהלך רוח. בְּמָקוֹם זה, לתשובה אין כל משמעות, אין כל טעם. התשובה היא הרבה יותר מאוחרת, היא באה לידי ביטוי כאשר האדם כבר נמצא במסלול הנאות, כבר יישר את עצמו מבחינה חברתית, נוכַח למול החובה, או אז ניתן לדון על עקרונות, או אז התשובה הופכת להיות רלוונטית. כל עוד האדם לא תיקן את דרכיו החברתיות, את יחסי האנוש שלו, את 'דרך ארץ' שהוא אמור לאמץ כסגנון לחייו, אין מה לחשוב ולדבר על תשובה. התשובה היא עיקרון של שיבה על מעשים, חזרה. כאשר ההתנהגות החברתית של האדם מסורסת הוא כלל לא נמצא במסלול התואם, הוא מחוץ לכל דיבור. מחוץ לכל דיון.

יב. בין תשובה לפיוס

'...אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן'. רק ביחס לעבירות שבין אדם למקום ניתן 'לדבר' על תשובה ויום הכיפורים. רק כאשר האדם כבר נמצא במסלול אלא שהוא פגע בכמה עקרונות אידיאליים חשובים, ניתן לדבר על 'תיקון' כלשהו. 'אבל עבירות שבין אדם לחברו, כגון חובל חברו או גזול וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו'. עבירות שבין אדם לחברו, הרבה יותר מוקדמות, הן מחוץ למסלול, מחוץ לכל אפשרות של תשובה. לא שהתשובה 'לא מועילה להם' כאשר היא לבדה (הרי בין כך ובין כך לא תתכן תשובה בכגון דא, שהרי הוא עדיין גזלן כל עוד הוא לא השיב את הגזילה), אלא שהתשובה איננה כלל אפשרות. 'אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחל לו'. הנושא הוא לא 'החזרת הממון', השבת הגזלה, גם לא בקשת סליחה פורמאלית, חוקית. כאשר האדם נגוע בענייני בין אדם לחברו אין לו לגשת אל הבעיה הזו ברוח של 'תשובה', של חרטה על מעשה ספציפי ומסוים. אין כאן 'דין'

שהוא עבר עליו. אין כאן 'דין' המחייב אותו להשיב את הגזלה. (השבת הגזלה במובן זה נתונה הרבה יותר לבית דין מאשר לאדם עצמו). הוא צריך להשיב את הגזלה ולהתפייס מצד כך שהוא צריך לחזור למסלול החברתי הנאות. הפיוס הוא תופעה חברתית, אימוץ של סגנון, של רוח, לא מעשה פורמאלי ו'הלכתי'. ה'תשובה' היא הרבה יותר מאוחרת, היא שייכת לעולם ה'הלכה', ואילו עברות שבין אדם לחברו הרבה יותר מוקדמות לעולם זה, הרבה יותר קמאיות, ראשוניות.⁷⁶

'לא רצה חברו למחול לו, מביא לו שורה של שלושה בני אדם מרעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו. לא נתרצה להן, מביא לו שניה ושלישית. לא רצה, מניחו והולך לו...'. כאשר האדם הפציר הלוך וחזור, ללא הרף, לבקשת המחילה, הרי הוא כבר החזיר את עצמו למסלול החברתי הרצוי, העובדה שהזולת לא הסכים למחול לו זה כבר לא בשליטתו, הוא מבחינתו שב לדרך הרצויה. במצב זה, 'זה שלא מחל הוא החוטא'. החטא של הפוגע מתגלגל לנפגע. בקשת המחילה איננה 'דין', אלא צורה של יחסי חברה. אותו אחד שמסרב למחול מגלם עתה בדיוק את אותו החטא של הפוגע. הוא מוציא את עצמו מיחסי חברה תקינים. בענייני 'בין אדם לחברו' עוסקים בשרטוט המצב, לא בפרטי דינים. בתחילה אשמת היחסים החברתיים הבלתי תקינים היו מונחות על כתפיו של הפוגע ועתה אשמה זו מונחת על כתפיו של הנפגע. האשמה היא אותה האשמה בדיוק. סירוס ההתנהגות החברתית ההולמת, 'דרך ארץ' המוקדמת לכל 'דין' אפשרי. לכן כל כך חשוב להדגיש דווקא בהקשר זה ש'אסור לאדם שיהיה אכזרי ולא יתפייס...'. אין כאן 'הלכה' שצריך למחול לפוגע, אלא כינון מערך חברתי בסיסי ויסודי הרבה יותר מוקדם, הקשור לעצם המושג של 'בין אדם לחברו'. אדם שאיננו מוחל עושה בדיוק את אותו הדבר שהפוגע עשה. לא מדובר ב'עוד דין', אלא הכל אותו נושא.

'...החוטא לחברו ומת חברו קודם שיבקש ממנו מחילה, מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ואומר בפניהם, חטאתי לה' אלוהי ישראל ולפלוני

⁷⁶ עם זאת, ישנה אחר כך חובה מיוחדת של 'תשובה' וידידי גם במצוות בין אדם לחברו, וכפי שפוסק הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק א' הלכה א'), משום שגם בפגיעה לזולת יש חלק של פגיעה במקום, במחויבויות המוסריות העקרוניות והכלליות יותר. וכן סבור המנחת חינוך. (מצוה שס"ד).

זה שעשיתי לו כך וכך'. אין כאן אסטרטגיה. השאלה היא לא האם הזולת התפייס או לא, השאלה היא האם החוטא שב למסלול הכשר של עשיה חברתית, של עמידה נוכח חובותיו. הסליחה שהוא מבקש על קברו של הנפגע מבטאת את העובדה שהוא שב לרגישות הראשונית כלפי הזולת, הרבה לפני ה'דין' של הפיוס, או גרימת אושר בפועל לזולת.

ראש השנה, שופר ועקידת יצחק

א. שופר של איל

'אמר רבי אבהו; למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא; תִּקְעוּ לְפָנַי בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני!'. (ראש השנה, טז.).

כביכול הקשר שבין השופר לעקידת יצחק כבר ברור מאליו, כביכול השופר מזמין אותה, את העקידה, בטבעיות קולחת. פֶּתַע, מבליח לו השופר מן האפלה כקרן של איל, סמל לעקידה. האם אכן ישנו קשר מהותי בין העקידה לשופר? האם הסמליות של האיל היא שרירותית, מקרית וחסרת משמעות, או שמא השופר כולו מריע בשמה של העקדה הנופחת בו את רוחה, כפי שלכאורה משמע בפשטות דבריו של רבי אבהו?

אם אכן כך הם פני הדברים, יש לבחון את העקידה עצמה. ראשית, בהקשר המדובר, האיל הוא סמל לעקידה. כבר פרט מוזר. האיל הוא לכאורה הפריט השולי ביותר בסיפור העקידה, אין לו שום משמעות משלו, הוא נִקְרָה על אם הדרך, וכפיצוי על ביטול העקידה של יצחק, הוא מוקרב במקומו. האיל הוא דווקא הסוף המשעמם וחסר המשמעות של העקידה. כל התוכן של העקידה בא לידי ביטוי בנכונות של אברהם להקריב את יצחק, האיל הוא ביטול העקידה, הוא מזכיר דווקא את הממד

התפל ביותר של העקידה. מדוע אם כן הוא מסמל אותה? מדוע על ידי האיל 'מעלה הקדוש ברוך הוא כאילו עקדנו עצמנו לפניו'? האיל הוא דווקא הסמל לביטול העקידה, להפסקתה!

שנית, המבנה של הסמליות לא כל כך קוהרנטי ומקביל. בעקידה, אברהם מקריב את בנו, את יצחק. לא את עצמו. אז מדוע 'כאילו עקדתם עצמכם לפני'? ובכלל, מדוע העקידה חתומה על שמו של יצחק, הלא הדמות המשמעותית והמרכזית ביותר בעלילה הטראגית של העקידה היא דווקא אברהם שנענה לצו האל להקריב את בנו? מדוע, אם כן, על פי הרעיון של רבי אבהו הזיכרון שמעלה הקדוש ברוך הוא לפניו הוא דווקא הזיכרון של יצחק? באותה מידה תמוה הניסוח שנחקק בסידור התפילה; 'כאילו אפרו צבור ומונח על גבי המזבח', עד כדי כך שרש"י בשם תורת כוהנים מבקש לפרש את הפסוק 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור', בכך ש'למה לא נאמרה 'זכירה' ביצחק? אלא, אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על גבי המזבח'. (ויקרא, כו, מב). מדוע הזיכרון המהותי של העקידה הוא הזיכרון של יצחק, הלא המשמעות העצומה של העקידה שעליה נאמר הכתוב 'כי עתה ידעתי כי ירא אליו אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני', מכוונת לאברהם! אברהם הוא זיכרון העקידה המתבקש? יתירה מזו, מדוע 'אפרו של יצחק צבור ומונח על גבי המזבח', הלא בסופו של דבר הוא לא הוקרב ולא נעקד? איך ניתן 'לזכור' את אפרו?

ב. לערבב את השטן

דברים נוספים המבקשים לשפוך אור על מהותה של תקיעת שופר, מובאים שם בגמרא; 'אמר רבי יצחק; למה תוקעין בראש השנה? - למה תוקעין? רחמנא אמר 'תקעו'! אלא למה מריעין? - למה מריעין? רחמנא אמר 'זיכרון תרועה'! אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? - כדי לערבב את השטן!'. (ראש השנה, שם).

הגמרא הזו כולה טעונה פירוש. ראשית, מהו המסר שהיא מבקשת לבטא כאן? מה הפירוש 'לערבב את השטן'? ובמה השטן 'מתערבב' על ידי

'עירוב' של תקיעות ותרועות? ישיבה ועמידה? מה הוא הצופן הגנוז במילים השאננות הללו המבקש ללמד דבר מה על מהותו של השופר, תוכנו, והמסר שהוא מבקש להחציץ?

שנית, מה מונח בכוונת ה'שקלא וטריא' המעורפלת המקדימה את הדברים? הלא ברור מלכתחילה שהסיבה שתוקעים בראש השנה היא בגלל שהתורה ציוותה על כך, וכל מה שהגמרא ביקשה לשאול כאן לכאורה זה מה הטעם לדין של תקיעת שופר? מדוע, אם כן, היא דוחה את השאלה הזו בצורה כה ברוטלית? האם ניתן להעלות על הדעת שכוונתו של ר' יצחק בשאלתו היתה לשאול מדוע בכלל תוקעים בשופר והיכן זה כתוב? מה פשר ההיתממות המופגנת כאן? לאן חותרת ה'שקלא וטריא' המוזרה הזו?

ומדוע חשבה הגמרא שהפנייה שלה אל התרועה תציל אותה? וכי היא לא ידעה מראש גם כן שהתרועה מחויבת מצד הדין בדיוק כמו התקיעה? - דומה אפוא שהסוגיה מבקשת לחתור למקום זה מלכתחילה, כמו מבקשת לדגדג את המשמעות המקורית הנסוכה בדבריו התמימים של ר' יצחק, כאילו באמת אמר ר' יצחק את דבריו מלכתחילה על התקיעה והגמרא מצידה מבקשת לסחוט את דבריו ולהניעם לעירוב בין התקיעה והתרועה, הישיבה והעמידה, אולי בכדי להצליל ולהדהד את המשמעות הצפונה בעומק דבריו המבקשים לדבר על 'ערבוב השטן'. סופו של דבר, התמימות המוזרה העוטפת את דברי הגמרא מחשידה מאוד.

אולם, הסוגיה לא נעצרת כאן, והיא ממשיכה הלאה; 'ואמר ר' יצחק, כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה, מאי טעמא? דלא איערבב שטן!'. דברים אלו, הבאים כהמשך לדברים הקודמים של ר' יצחק, מתמיהים באותה המידה. הסמליות והסימבוליקה שופעת כאן ביתר שאת, ר' יצחק מבקש להשתמש בתקיעה של תחילת השנה, כמסמנת את התרועה הטראגית של סוף השנה. לפתע, 'דין' תקיעה ו'דין' תרועה שהגמרא כה דגלה בהם בתחילת הדברים התאדו ונהפכו למשחק של סמלים, התקיעה נותקה מהקשרה ההלכתי והדיני ונהפכה לפתע לרעיון מופשט. מה הכוונה בכל זה? ומה באמת ההבדל בין תקיעה לתרועה?

ומה הכוונה 'דלא איערבב שטן' בהקשר זה? מה פירוש אַמְרָה זו באופן כללי?

אגדה נוספת מבקשת להנהיר את משמעותו הסמלית של השופר מתאימה לכאן; 'וְאָמְרוּ לְפָנַי בְּרָאשׁ הַשָּׁנָה... זיכרונות, כדי שיעלה זיכרונכם לְפָנַי לטובה, ובמה? בשופר!'. גם אגדה זו טעונה הסבר יסודי. מה הוא הקשר בין שופר לבין זיכרון? ובמה זיכרון זה הוא זיכרון 'לטובה' בפני ה'?

סחיטת כל הדברים הללו לעומקם תביא כנראה לחשיפת מהותו של השופר ותוכנו הרוחני והסמלי.

ג. עקידת יצחק; שתי נבואות

בכדי לגשת אל המובן הגנוז בסוגיות אלו, מן הצורך לשוב לסיפור עקידת יצחק לרוחבו ולעומקו. דומה, על פי הסימנים שהגמרא מבקשת לציין כעקבות לקולו של השופר, שאופייה של העקידה מתווה את טעמו ואת לשד רוחו של השופר. נכון אם כן לעמוד על משמעותה של העקידה כפתח לתוכנו של השופר.

'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם, וַיֹּאמֶר אֵלָיו; אַבְרָהָם! וַיֹּאמֶר הֲנִי!'. (בראשית, כב, א). במילים אלו לכאורה, אם מבקשים לעמוד על השבריריות העדינה של הניסוח, כבר טמון כיוון לעקידה. ה' 'קורא' לאברהם בשמו, ואברהם נענה, מתייצב. לפני הדיבור 'המהותי' על תוכן העקידה, על 'מה שצריך לעשות בפועל', מוקדמת הזמנה רשמית ופורמאלית. קריאה אישית, קריאה לאברהם להיות 'נוֹכַח'. להיענות. מה מציינת קריאה זו? ומה מציינת 'נוכחותו' הרשמית של אברהם; 'הנני'? כל המפרשים רואים בעצם ההיענות משמעות כשלעצמה שבה נעוץ חוד החנית של הניסיון. מדוע?

'וַיֹּאמֶר, קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך'. (שם, ב). כמו משום מקום. בהבלחה מתעתעת. ללא כיוון. ללא הסבר. הדבר

האבסורדי ביותר, הציווי הנוראי ביותר, כך, ללא כל טשטוש, ללא כחכות מְטָרִים. ומיד 'וישכם אברהם בבוקר, ויחבוש את חמורו, ויקח את שני נעריו אתו, ואת יצחק בנו, ויבקע עצי עולה, ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלו' (שם, ג). אברהם איננו שואל שאלות, לא מהסס. הוא משכים, בצורה הָרֹאִית, ללא כל מניעה, ללא כל עיכוב, ללא כל שאלה.

האם אברהם איננו יודע לשאול שאלות? האם אכן הוא מקבל כך בהכנעה כל מה שנאמר לו? כל מה 'שניתן' לו? כמה פסוקים לפני הפרשה הזו ניתן לקרוא על אברהם המתריס כלפי הקדוש ברוך הוא כאשר הוא מעוניין להחריב את סדום ואת עמורה בשל רשעותם, בשאלות נוקבות ובתוכחות חודרות, ללא כל משוא פנים; 'ויגש אברהם ויאמר; האף תספה צדיק עם רשע? אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר, האף תספה ולא תישא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה? חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע! חלילה לך! השופט כל הארץ לא יעשה משפט?...'. (בראשית, יח, כג-כה). אברהם יודע היטב לשאול שאלות, למרוד, להתנגד, אף כנגד מלך מלכי המלכים. כאשר הוא רוצה, הוא יודע לזעזע את אמות הספים בשם המוסר. מדוע אפוא כאשר הוא מצטווה לעקוד את בנו יצחק, הוא לא מוציא הגה? איך לפתע הוא נאלם דום?

האם אברהם נהיה אכזרי? רוצח? הלא, אם לקרוא לדברים בשם האמיתי, אברהם הוא למעשה רוצח נאלח! הוא מצטווה לעקוד את בנו והוא הולך לעשות כן ללא כל תהייה! ללא כל היסוס או הרעור שני! איך יתכן לעבור על פרשיה חמורה כזו בשתיקה?

יתירה מזאת, מה פשר הציווי הזה? וכי הקדוש ברוך הוא מבקש מאברהם להיות רוצח? איך יתכן לשמוע כזה ציווי? איך יתכן שהוא קיים? הלא התורה בעצמה מזהירה; 'הישמר לך, פן תִּנְקֹשׁ אחריהם אחרי הַשְּׂמִימָדִם מפניך, ופן תדרוש לאלוהיהם לאמור; איכה יעבדו הגויים האלה את אלוהיהם ואעשה כן גם אני. לא תעשה כן לה' אלוהיך! כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלוהיהם, כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלוהיהם!'. (דברים, יב, ל-לא). התורה מנמקת את איסור עבודה זרה בכך שהעבודה הזו מבקשת מעשים אשר לא יֵעָשׂוּ, שהרי עובדי עבודות אלו מקריבים את בניהם ואת בנותיהם לאלוהיהם! וכפי שמפרש ספורנו

על אתר; 'כי כל תועבת ה' אשר שָׁנָא עשו לאלוהיהם, כי אמנם הם עובדים לעבודת גילולים בקצת מיני עבודות נמאסות אצל האל יתברך'. עקידת הבן מוצגת כאן כעבודה זרה בהתגלמותה, היא הסמל לכך שעבודה זרה היא מושחתת ולפיכך פסולה⁷⁷. איך, אם כן, ניתן לחשוב על ציווי כזה מצד הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו?

'...ויאמר יצחק אל אברהם אביו, ויאמר; אבי! ויאמר; הנה האש והעצים, וְאַיִהּ השה לעולה? ויאמר אברהם; אלו' יראה לו השה לעולה, בני. וילכו שניהם יחדיו'. (בראשית, כב, ז-ח). מדוע אברהם שותק? מדוע הוא מסתיר מיצחק את מה שהוא הולך לעולל לו? האם בגלל שהוא חושש שיצחק ישבש לו את התוכניות? האם בגלל שהוא מתבייש? שמא בעמקי נפשו הוא יודע היטב שהוא עכשיו רוצח נאלח והוא לא יכול להציג את עצמו בפרצופו זה בפני בנו אהובו? שמא הוא מפחד להיתפס בקלקלתו, בבגידתו האימה והנוראה בבנו מחמדו, בעירום, ללא מענה? האם אברהם שקרן? האם הוא מבקש נוסף על הכל גם לגנוב את דעתו של בנו חביבו?

'...ויבואו אל המקום אשר אמר לו האלו', ויבן שם אברהם את המזבח, ויערוך את העצים, ויעקוד את יצחק בנו, וישם אותו על המזבח ממעל לעצים. וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו'. (שם, ט-י). הכל ממשיך כרגיל, אברהם, שבוי בקסם של הציווי שנחת עליו, ללא כל ביקורת, עוקד את יצחק על גבי המזבח ומניף לעברו את הסכין. מעניין מאוד שיצחק דומם כל אותה העת. הוא רואה את הסכין מונף לעברו, כפסע מגרוננו. על מה הוא חושב בדיוק באותו רגע?

אלא שכאן הרצף נקטע באיבו; '...ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים, ויאמר; אברהם! אברהם! ויאמר; הנני! ויאמר; אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה, כי עתה ידעתי כי ירא אלו' אתה ולא חשכת את בנך את יחידיך ממני'. (שם, יא-יב). לפתע, אברהם מצוֹנֶה לחדול ממעשיו, להפסיק את מסע העקידה הנואל שהוא החל בו. פתאום נעצרה

⁷⁷ בכל התורה כולה מוצגת העבודה הזרה כתועבה מוסרית. הרעיון הוא שאדם המתמכר לעבודה זרה יכול לעשות כל מה שעולה על רוחו ללא כל ביקורת, לעומת זאת, המאמין בה', הוא מאמין בביקורת האינוסופית על המעשים. ביטוי מיוחד לכך הוא הפסוק הזה.

ההידרדרות האינרטיה אל העקידה הנוראה הזו בהוראה חד משמעית ובוטה. כאילו לא היה ציווי לעקוד. כאילו לא קדם לכך כלום. כאילו הדיון על הרצח המתוכנן הזה, -אם לקרוא לו בשמו הפשוט-, מסתכם בשבריר שניה של הרהור.

אולם, לפני שניתן לגשת לעומקה של פרשה זו, יש להתבונן בתמיהה הכואבת הצפה כאן מעל לפני הדברים. אברהם אבינו מקבל שני ציוויים. שתי נבואות סותרות. האין כאן אנטינומיה בלתי ניתנת לאיחוי?

לכאורה, הנבואה מגלמת בכנפיה את דבר האמת כשלעצמה, את הדבר האלוהי המושלם, ללא משוא פנים. אין הרהורים, חזרות, ספקות. מקובל לראות בנבואה את הביטוי ל'אמת האבסולוטית' המגיחה 'מלמעלה', 'מן השמים', היישר לתודעתו של הנביא. הנבואה מנועה לכאורה מספקות, תהיות, שאלות. היא לא חוזרת בה מהחלטות קודמות, היא לא אומרת שמה שאמרה מקודם לכן הוא 'טעות'. וכי ניתן לייחס טעות לדיבור האלוהי בכבודו ובעצמו? מה הוא, אם כן, פשר הציווי השני הניתן לאברהם, בו האל כביכול חוזר בו מן הציווי הראשון 'ומחליט מחדש' למנוע מאברהם להוציא את העקידה אל הפועל? האין יתכן לחשוב שהאל חוזר בו מהחלטתו הראשונה? האם זה אברהם 'שטעה' בנבואתו? אם כן, לא ניתן לסמוך על שום נבואה? מה פשר הסתירה הכואבת הזו?

מבעד לאלגוריה הסמלית העוטפת את הדברים, מבצבצת לה חשיבה הרבה יותר מקורית והרבה יותר יסודית מן הנדמה בהשקפה ראשונה. הנבואה מסוגלת להכיל שני ציוויים סותרים, היא מסוגלת לחשוב על דבר והיפוכו בחדא מחתא, להתמסר בצורה מוחלטת לציווי אחד, ורגע לאחר מכן, בעקבות ציווי אחר, הסותר את הקודם, לבגוד בו, וללכת בכיוון ההפוך לחלוטין. איך דבר זה יתכן?

האם כל מעשה העקידה אינו אלא ניסיון מצד האל? לאמור; מעולם לא עלה על דעת האל לצוות את אברהם לעקוד את בנו, אלא שהוא רצה לבחון אותו, האם יציית לציוויו, ולו הֶקְזִיב ביותר, בכדי לבחון האם הוא אכן נאמן לו? הדבר אינו מתקבל על הדעת. על פי זה לא ניתן לסמוך על שום דבר נבואה. אם דבר הנבואה אינו מכיל את 'האמת כשלעצמה', או

את מה ש'באמת' צריך לעשות, אזי אין לה ערך. היא לא אלוהית. איך יתכן לחשוב שהדיבור האלוהי מיתרגם באופן שונה לחלוטין ממה שהוא אומר באמת? האם ניתן לחשוב על 'משחקים' מצדו של האל? האם ניתן לחשוב שהאל איננו מגלם את הציווי המשמעותי באמת, ללא משחקי ביניים?

ויש לשים לב. הציווי השני אינו נמסר מן האל בעצמו, הציווי השני מגיע לתודעתו של אברהם על ידי מלאך. כביכול האל בעצמו איננו יכול לחזור בו מן הציווי הקודם שהוא נתן, כביכול הוא 'מתבייש' בכך שהוא 'טעה' בציווי הראשון, הוא שולח שליח שיכסה את פניו. האם אין לדלות מדמותו של המלאך המופיעה כאן במקומו של האל, מסר עמוק הרבה יותר בהקשר לנידון?

כאן מסתיימת לה העלילה; 'וישא אברהם את עיניו, וַיֵּרָא וַהֲנֵה אֵיל אַחֵר נֹאחַז בַּסֶּבֶךְ בִּקְרֵנָיו, וַיֵּלֶךְ אֲבֹרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לַעֲוֵלָה תַּחַת בְּנוֹ'. (שם, יג). צו העקידה בוטל, כל הרעיון נמוג לו בערפל, אין כבר כל עניין. לשם מה מקריב אברהם איל? במה הוא רואה בו איל 'תחת בנו'? הניתן להשוות את עקידת יצחק עם הקרבה סתמית ובנאלית של קרבן בהמה? האם הוא באמת מתיימר שקרבן זה יעמוד לו כתחליף לעקידה עצמה? ולמה הוא בכלל מבקש תחליף אם הוא נפטר מכך?

הפרשה הזו סתומה וחתומה. יש לנסות אפוא לדובב אותה, להניע את הממשות הגנוזה בה.

ד. צו פנימי

ניתן לראות בפרשה המסועפת והמתישה הזו ביטוי לכך שישנם ציוויים פנימיים שמעצם טבעם אינם יכולים להיות נגישים לכלל, לציבור. אברהם אבינו שומר על הפרשה הזו בסוד. הוא לא מביע את כוונותיו ברבים, לא לפני אשתו שרה, ולא לפני יצחק בנו השואל אותו בצניעות מה; 'אֵיךָ הָשָׂה לַעֲוֵלָה?'. המזימות של אברהם נותרות חתומות בתודעתו, לא נחשפות בפני הכלל. יש כאן לכאורה יותר מאשר עובדה טריוויאלית.

הסודיות מאפיינת את העקידה. אברהם שומע את צו מצפוננו נזעק בשם האל; 'קח לך את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך אל הר המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך'. הוא מרגיש בשליחות. הוא 'יודע' שהוא 'צריך' לעקוד את יצחק. הוא יודע שזה מה שנכון לעשות עכשיו. הוא משוכנע בכך. בטוח. אין לו צל של ספק. אבל, באותה מידה הוא גם יודע, שבעיני הכל, בעיני הכלל, הוא רוצח נאלח. מתועב. הוא נע בין שני מקומות. לפיכך, הוא מחויב להותיר את שליחותו במעטה עבה של סודיות.

האתיקה היא 'כללית'. ניתן 'לדבר' עליה, היא לא 'סודית'⁷⁸. אם אברהם היה יודע שהוא עושה מעשה אתי ומוסרי, הוא היה מדבר על כך, היה אומר זאת בקול, הוא לא היה חושש מכלום. אבל הוא יודע שהמעשה הזה לא מוסרי בעליל, הוא לא יכול להצדיק אותו בשום אופן, הוא לא יכול לתת לו לדבר בשום צורה, אין לצייוי הזה מה לטעון להגנתו, אין לו מה לומר בכדי להסביר או להצדיק את עצמו. הצייוי הזה הוא ערום לחלוטין, אין לו חברים, אין לו הבעה. אבל, אברהם מכיר בו. הוא מכיר בו הכרה פנימית, הוא יודע שהוא קיים, שהוא עומד נכחו, הוא יודע היטב שזה מה שהוא אמור לעשות. הוא יודע שזה מה שמצויה עליו, זה מה שנכון. הגם שהוא לא יכול להסביר את עצמו, שהוא לא יכול לייצג את עצמו, להצדיק את עצמו, אבל בינו לבינו, ללא דיבור מתווך, הוא יודע שזה מה שהוא צריך לעשות.

מדובר בצייוי אקסיסטנציאלי מקורי, שכל המובן שלו בא לידי ביטוי רק בעומקי ההכרה הפרטית של האדם ובתודעה שלו לעצמו. ציווי שאין לו שיג ושיח עם החוץ, עם הכללי, עם מה שאנשים 'מבינים' באופן אוניברסלי. אברהם יודע שזה מה שהוא צריך לעשות והוא גם יודע, למרבה האירוניה, שהוא לא יכול להסביר לאף אחד **למה** זה מה שהוא צריך לעשות. הוא שומע קול בתוכו, קול המתייצג בתודעתו כקול אלוהי לעילא, כקול העומד מעל ומעבר לכל הסבר שהוא יוכל להעניק אי פעם לדבר מה. קול יחידאי. קול נבואי, שרק הוא 'שומע' אותו.

⁷⁸ [אלו הרעיונות הכלליים העולים ב'חיל ורעדה' של קירקגור. ראו גם דרידה, 'מתת מוות', פרקים שלישי ורביעי.]

את אברהם נִתַּן, אם כן, רק להוקיע. אם מדובר בצו אקסיסטנציאלי אזי יש לקבלו ככזה עד הסוף. הוא נותר יחידי בתודעתו של אברהם, לא ניתן לדבר עליו, ובשל כך גם לא ניתן להצדיק אותו. אברהם, אינו אלא רוצח נאלח, בוגד מתועב, שבגלל הזיה המקרקרת בתוכו הוא מבקש לעשות את המעשה השפל ביותר.

אבל בעיני עצמו הוא הצדיק הגדול ביותר, הוא הולך לעשות את מה שהוא צריך לעשות. הוא מכיר בכך שיש משהו העומד מעבר למוסר, מעבר לאתיקה, מעבר לכללים. האין זה בעצמו הדיבור של האלוהי? מה שננסך מעבר לכל חבנית אנושית שהיא? מה שלא יכול להיות מובן בשום מטבע לשון אפשרית?

אברהם הולך לעקוד את יצחק משום שהוא יודע והוא משוכנע בכך שזה מה שהוא צריך לעשות. הוא משוכנע בכך שכנוע פנימי עמוק. המחזה כל כך אבסורדי, אבל הוא משוכנע. אולי יש בכך כדי ללמד שלא כל דבר יכול לבוא לידי הסבר, לידי ביטוי, לידי נימוק. יש והצו העליון, האלוהי, מתגנב בלאט בהכרתו ובתודעתו של היחיד, באבסורדיות המטריפה שלו, ללא כל הסבר, נימוק או היגיון. זו אולי משמעותה של פרשת העקידה.

אלא שלקבוע את הדברים כאן, הרי זה לגמד את משמעותה של העקידה, ובמובן מסוים, להעניק תוקף לשרירותיות מוסרית חסרת רסן. מהיכן יודע אברהם שלא השטן מדבר בתודעתו? מנין לו הערובה שהוא אכן שומע את הקול האלוהי? במילים אחרות; במה השכנוע שהוא כה להוט אחריו ושבוי בקסמיו מאשר את נוכחותו כאמת? במה החוויה האקסיסטנציאליסטית האישית שהוא חווה כל כך נוכחת, כל כך ממלאת, כל כך טעונה, עד שהוא יודע מעבר לכל ספק שזה אכן המעשה הרצוי? נגד כל 'כלל'. נגד כל 'האחרים' באשר הם. האם אין כאן אנרכיה מוסרית? האם ההיטמעות בידי השכנוע הפנימי, המצפוני, אינו בסופו של דבר הטרגדיה המוסרית הגדולה ביותר? האם אין בכך כדי לעודד אלפי רוצחים העושים את מעשיהם ללא כל ביקורת, ללא כל מודעות מוסרית חיצונית?

האם עדיין ניתן לדבר על מוסר או על עשיה בעלת תוכן ערכי מסוים כל עוד לא ניתן להכילו ב'כללי'? כל עוד לא ניתן 'לדבר' עליו? כל עוד חייבים לשמור אותו בסוד? הלא כל המובן של המוסר בא לידי ביטוי בכך שהוא מצליח להתעלות מעל לנימים הפנימיים של מצפון האדם, ולבחון את הדברים בצורה ביקורתית, בוגרת, 'אובייקטיבית'. בו ברגע שמעניקים את התוקף המוסרי לחוויות הקיומיות האישיות של האדם, הכל נעשה מוכשר, אפשר לעשות בשם הצו הזה כל דבר, כאשר למעשה אין כל ערובה לכך שלא השטן מגבה את התודעה הזו, כאשר לא ניתן לדעת האם מקורה במקום 'כשר' או 'פסול'.

על פי מדרשי חז"ל, אברהם אבינו, בדרך אל העקידה, פגע בכמה מכשולים רציניים שביקשו לאיים עליו, למנוע ממנו ללכת. מכשולי השטן. השטן התייצב בפני אברהם בדמות נהר גועש; '...ביום השלישי - וכי מאחר שהדרך קרובה למה נתעכב שלשת ימים? כיון שראה (השטן) שלא קבלו ממנו, הלך ונעשה לפניהם נהר גדול, מיד ירד אברהם לתוך המים והגיעו עד ברכיו, אמר לנעריו, בואו אחרי! ירדו אחריו, כיון שהגיע עד חצי הנהר הגיע המים עד צווארו. באותה שעה תלה אברהם עיניו לשמים, אמר לפניו: ריבונו של עולם! בחרתני, הודרתני ונגלית לי ואמרת לי אני יחיד ואתה יחיד, על ידך ייוודע שמי בעולמי והעלה יצחק בנך לפני לעולה ולא עכבתי. והריני עוסק בצוויך, ועכשיו באו מים עד נפש! אם אני או יצחק בני טובע, מי יקיים מאמריך? על מי יתייחד שמך? אמר לו הקב"ה: חיך שעל ידך יתייחד שמי בעולם, מיד גער הקב"ה את המעיין ויבש הנהר ועמדו ביבשה'. (מדרש תנחומא, וירא, כב).

כאשר אברהם מתקרב לנהר גדול, שוצף, קוצף, מאיים להטביעו, כאשר המים כבר מכסים את כל הגוף, או אז מתחילים הרהורי תהייה לצוף על פני המים, אברהם מתחיל להרהר פעמיים על מה שהוא הולך לעשות. השטן, היצר הרע, מחביא את עצמו פֶּנֶהר! אלא שאברהם איננו נכנע לו, הוא מתעשת, מתגבר על המכשולים, דוחף הלאה את השטן, מתרכז במשימתו, ובצורה הֶרֶואית הנהר 'מתייבש', השטן מתאדה. אברהם ממשיך את צעדו במים כמו שדבר לא היה. כאילו 'לא הגיעו מים עד נפש', כאילו אין כאן נהר המאיים להטביע אותו. אברהם משספ את יצור בגבורה, ללא חת, ללא פחד.

האם אברהם זה, היודע בהרף עין לזהות בנהר הנקרה בדרכו את השטן, את היצר הרע בכבודו ובעצמו, משום שהוא מבקש למנוע ממנו לסור למצוות אלוהיו, משום שהוא מבקש ממנו אולי לחשוב על ציווי 'אחר', לחשוב על לעשות אחרת, אולי העקידה באמת היא לא טובה, היא לא מוסרית, האם אותו אברהם איננו יכול לחשוד במה שהוא שמע כציווי אלוהי עמוק בתודעתו, שאין זה אלא מעשה שטן? מדוע הוא כל כך בטוח בעצמו? למה השטן הנקרה כנהר, בשם עשייה מוסרית מסוימת, נדחה מדרכו בשאט נפש כ'שטן' עלוב, ואילו הציווי האכזרי לעקוד את בנו, נגד כל היגיון, נגד כל התורה, נגד כל מוסר, מתגלע בתודעתו בצורה כה ברורה כציווי אלוהי חד משמעי? מדוע אין לו חשש שמא גם ציווי זה הוא השטן? שמא המציאות האקסיסטנציאלית שהוא קרוץ בתוכה שבתה אותו בכנפיה? סימאה אותו וְסָרָה את חוש ביקורתו?

הרמב"ם במורה נבוכים (ג, כד) מעוניין לראות בעקידה, דווקא בגלל האבסורדיות שבה, מסר המבקש להראות עד כמה הנביאים משוכנעים ובטוחים שנבואתם היא אמיתית. אם מותירים את הדבר כמשל, כפי שאולי משמע מן הרמב"ם, אזי ניתן להבין את האופי הקיצוני שמתלבשת בה העקידה, אולם אם רוצים לעמוד על התוכן הממשי של העקידה, במידות שלו, בישירות שלו, בגבהות שלו, יש לטלטל אותו כמו שהוא. מן הבחינה הזו קשה מאוד לדמות את העקידה כ'בטוחה' ו'כאמיתית לחלוטין'. האופי המוקצן של העקידה נוגד כל פעילות מוסרית אפשרית, השאננות של אברהם כלפי חוסר המוסריות הזו, תובעת הסבר הרבה יותר גדול מכך.

זאת ועוד, מן הבחינה העיונית יותר, ההסבר האקסיסטנציאלי הזה מבקש לתפוס לעצמו חסינות בכך שהוא לא מסוגל להיות מוסבר או מדובר באופן אוניברסלי, הוא משדר מסר פרטיקולרי, ייחודי, המתגלם בתודעתו של אברהם לבדו. אברהם הוא היחיד שיודע בברור שכך הוא צריך לעשות, אין עוד אחד שמשותף עמו בכך, אין עוד אחד שיכול לגבות אותו בכך, הוא בודד. האם הניסיון 'להסביר' את אי האפשרות להסביר אינו נידון לכישלון מלכתחילה? האם הוא בעצמו איננו כבר הסבר?

בַּמָּה העובדה שהציווי הזה מופיע בתודעתו של אברהם, כמנותקת מן 'הכללי', האוניברסלי, יכולה 'להסביר' במשהו את מעשהו של אברהם? הלא, בו ברגע שהיא תנסה להסביר שהיא לא ניתנת להסבר משום שהיא ייחודית לאברהם אזי היא כבר מסבירה את עצמה, ובהסבר הזה דוחה את עצמה בשתי ידיים! כל המובן של הביטחון האקסיסטנציאלי המקנן באברהם בא לידי ביטוי דווקא בגלל שאברהם איננו יכול לחלוק את 'דעתו' זו עם אחרים, אבל אם הוא יכול לחלוק את עצם העובדה שדעתו זו היא רק 'דעתו שלו', ושהוא משוכנע לחלוטין בצדקת דרכו, אזי הוא כבר 'מסביר' את עצמו, ו'הסבר' זה שוב אינו מתקבל על הדעת! האם העובדה שרוצח חושב שהוא צודק לחלוטין במה שהוא עשה מגמדת מן הרציחה שלו? האם בכך שאברהם 'מסביר' את עצמו הוא מגמד מן הרצח? לא ולא! אז מה המובן ל'הסבר' זה? או, ליתר דיוק, לשם מה הוא צריך להסביר את עצמו? מדוע יש לדובב את אברהם, או בכלל להבין כל מעשה שמאן דהו עושה? אם אין הסבר למאומה, משום שכל דבר יכול להיות גם 'לא מוסבר', ייחודי ליחיד בחוויותיו, ניתן כבר לדכא כל בקשת הסבר או כל ניסיון לדעת משהו על מעשה מוסרי או בלתי מוסרי.

ה'צו הפנימי' של אברהם איננו יכול לחלץ מאומה, בסופו של דבר, מן הפרשיה הסבוכה הזו.

ה. ה'מידה הטובה' כניגוד להנמקה הערכית ולשקיעות

אלא שההבעה האקסיסטנציאלית הזו חושפת בסופו של דבר את האבסורדיות של כל ערך שהוא. כל ערך אפשרי הוא למעשה, חֶסֶר חוט שדרה, חסר הבעה. לא ניתן לדובב שום ערך, לא ניתן להביא לידי ביטוי כל הכרעה, לתת לה 'להסביר' את עצמה, 'לנמק' את עצמה. (וזאת, כמובן, מלבד העובדה שערכים במהותם לא ניתנים להנמקה משום שהם לא שייכים למישור המציאות הרציונלית, אלא גם במישור האקסיוולוגי במהותו, הערכי, לא ניתן למצוא שפה שהיא מוסרית ברובד 'הכללי').

האם אדם הנותן מכספו צדקה לעניים או המעניש את העבריינים יכול לנמק את הכרעתו בצורה 'כללית'? האם ישנו הסבר 'אחד' מהותי

ואקסיומטי שכל שאר ההסברים אמורים להתגודד סביבו? בסופו של דבר, המתח האקסיסטנציאלי חושף את העובדה שכל ערך שהוא בעצם נובע מאופן של שרירותיות אנושית. מכך, שלאור אלמנטים כאלו ואחרים, הערך כה מושרש בתודעתו ובהכרתו של האדם, כה קבוע, כה יסודי, כה בסיסי, עד שהוא כלל לא שואל את עצמו כל שאלה בנידון. העובדה שערך מסוים מיוצג בתודעת האנושות כ'כללי' נובעת אך ורק מן העובדה שרובה של האנושות מחזיקה בערך זה, אולם כאשר נבקש למצות את הדברים לעומקם ולשורשם, נמצא שכל פעולה שהאדם מכריע מקורה בכך שהוא משוכנע בה ובצדקתה בצורה הכנה ביותר. אין כל מקור אחר. למה האדם משוכנע דווקא בכך? על זה אין כל תשובה.

למעשה, אברהם עושה את מה שכולם עושים. הוא עוקד את יצחק בנו כי הוא חושב שכך צריך לעשות. הוא משוכנע שחייבים לעשות זאת. לאדם אחר הדבר נדמה מנוכר, אכזרי ומרושע, אולם אין זה אלא מחמת הסיבה שגם אותו אדם משוכנע לגמרי בתודעתו שעקידת הבן הינה אכזרית ומרושעת. בדיוק כמו אברהם, אולי אף פחות, הוא גם משוכנע לחלוטין.

הבעיה לא מתחילה במישור האבסולוטי, המוחלט. התהייה על אברהם לא נובעת מכך שהערך של עקידת הבן לא 'מסתדרת' עם העולם הערכי המוכר. השאלה המטרידה הרבה יותר הינה, איך אברהם, שפוי בדעתו, מיושב וצלול, כפי שהוא מופיע בביוגרפיה הענפה שלו, הולך בשלוות נפש לרצוח את בנו? הבעיה היא שקשה מאוד לדמיין את העובדה הזו, קשה לחשוב על כך, קשה להעלות על הדעת שאדם שפוי יכול לעשות כזה מעשה ללא כל פקפוק.

והרבה יותר מכך קשה להבין, הלא בצורה בה אנו מבינים בפשטותם את ערכי התורה, הפעולה הזו נראית מנוגדת והפוכה לגמרי מכל הרוח הנושבת בכנפיה, מכל הערכים היסודיים שלה כפי שהיא בעצמה מורה ומעידה עליהם. העובדה שאברהם הולך לעקוד את בנו מופיעה בפנינו כאבסורד, כטלטלה, כזוועה, כמחנק, כאלם. הרבה יותר משקשה 'להבין' את אברהם, קשה לדמיין אותו עושה את זה, קשה לחשוב עליו בצורה ממשית, קשה לראות אותו, לעמוד מולו.

בשל כך, יש לשוב לרובדים הבסיסיים והמוקדמים יותר של כל הכרעה ערכית. בכדי לנסות לרובב את אברהם, לנסות לְדַמּוֹת אותו, לחשוב עליו, יש לַנְתֵּק אותו מהקשרו הפראי, הברברי והתלוש שהוא צומח ממנו, פִּמְחֻשְׁבָּה הראשונה, ולנסות לחשוב על המעשה בצורה שיטתית יותר, מתודית יותר ומפוכחת יותר.

אברהם, כנביא, חשוף לקול האלוהי המקורי והיסודי ביותר, הוא קשוב לצלילים הפונדמנטליים ביותר של המוחלטות האלוהית, של הכל יכול. חשיפה זו פירושה עמידה לנוכח האינסוף. עמידה לנוכח האינסוף פירושה הכרה בכך שההוויה כולה והאדם בכללה הם יצורים סופיים, מוגבלים, לא מוחלטים, לא אבסולוטיים, לא מקיפים, לא חובקי כל. עמידה זו בפני האל מביאה לידי ביטוי את העובדה שאין לאדם אפשרות להעניק תוקף מוחלט לערך מסוים תוך כדי דחיית עמיתו בצורה גורפת. האדם רואה רק חלק קטן מן התמונה, מה שנגלה בפניו, במקום הספציפי שהוא נמצא בו, בתחום המוגדר והמצומצם בו הוא מושלך.

כפי שהתבאר כבר כאן במאמר 'היקפה של התשובה ואינסופיותה', הַעֲמִידָה לנוכח מוחלטותו של האל, לנוכח ההכרה החלקית והמזערית של האדם, באה לידי ביטוי ב'מידה הטובה', ב'דרך האמצע' כאידיאליזציה. כאשר האדם 'שומר' באופן תמידי ועוקב על 'דרך האמצע', על ערכים שמשמעותם הוֹתֶרֶת האדם במקום רגיש לכל דבר, אחראי, פתוח לכל ביקורת, לא הססני, הרי הוא מדבר כבר על ניפוץ כל אידיאולוגיה, על אחריות כלפי המוסר הרבה יותר מאשר 'יִדְע' כלשהו על המוסרי, מה נכון ומה לא. האחריות והביקורתיות מתחדדות ומשתפשות יותר ויותר ככל שמתקרבים למידה הטובה הזו.

'דרך האמצע' איננה ביטוי ל'בינוניות' אלא דווקא לביקורתיות מוסרית רמת מעלה, משום שהיא לא מתבטאת בעמידה מסוימת ב'דרך' מוגדרת וסיסטמטית של בינוניות 'אמצעית', לא יותר מידי לכל כיוון, אלא היא דווקא מביאה לידי ביטוי את התזוזה הערכית והמוסרית, את השצף הסואן של ההחלטה. דרך האמצע היא ביטוי לכך שהאדם מבקש לשמור באופן הרואי, ללא הרף, על כושרו המוסרי, כושר האחריות, הביקורתיות.

התזזיתיות של 'דרך האמצע' היא אינסופית. האדם העומד בה מבקש, ללא לאות, ללא הרף, לחדד את החיישנים המוסריים והביקורתיים שלו, הוא מפחד לשקוע בעצמו, באחת מן התכונות שלו, יתר על המידה, ושם לשכוח את אחריותו, להתעוור מבחינה ערכית. השקיעות הינה האיום הגדול ביותר על חיי המוסר, כאשר אדם שוקע במקום מסוים, בתאווה מסוימת, ברגש כזה או אחר, בחוויה, באקזיסטנציה, בערך, בתכונה, בהרגל, הוא נעשה שבו. הפעילות המוסרית הראשונה במעלה היא ההתנגדות לשבי הזה. הניסיון ההרואי והאינסופי להישאר מפוכח, לא ליפול שדוד בזרועות הדרכוניות של ערך כזה או אחר, הרגל או רעיון. השקיעות מדכאת כל רוח, מסמאת כל עין. שקיעות במקום מסוים היא דחיית המקום האחר ואילו הכושר המוסרי בא לידי ביטוי דווקא בכך שהוא לא 'שוכח' ולא 'דוחה' שום פרט. כושר אחריות הוא הכושר ההרואי 'לשים לב' להכל, להיות מפוכח, מפוקח, להישאר תזזיתי בצורה אינסופית.

ה'מידה הטובה' הזו היא בסופו של דבר ההתנגדות הקשה ביותר לרצון האנושי להעניק 'נימוקים' להכרעות הערכיות. 'הנמקות' ערכיות מקורן בכך שאדם חושב שהוא כבר הגיע 'אל המנוחה ואל הנחלה', אל המקום שבו כבר הכל ברור, הכל בטוח, הכל ידוע, הכל נהיר. להעניק 'הנמקות' לערכים, להסביר אותם, לפשט אותם, ליצור 'קודים' אתיים מוסכמים, הרי זה לצמצם את הכל למשקפת אחת צרה, לתפוס את מקום האלוהי ולהתיימר לשבת בו, להתיימר להשיג את כל הצדדים המרובים של כל הכרעה שלבן אנוש אמורים להיות אינסופיים. לערך לא ניתן להעניק הנמקה חד משמעית. בגרות מוסרית באה לידי ביטוי דווקא בפעילות המשמרת את המתח המבעבע והרוטט של אינסופיות הצדדים המנוגדים.

זו פעילותה של 'דרך האמצע' המוגדרת על ידי הרמב"ם כ'הליכה בדרכיו' של האל. 'דרך האמצע' מבקשת לשמור על הבוסריות של כל החלטה, על היותה חלק קטנטן מהיקף אינסופי של ההווה. 'דרך האמצע' הינה ההתנגדות לכל שקיעות, בין אם שקיעות בתאווה, בחוויה, בהרגל כזה או אחר, ובין אם שקיעה באידיאולוגיה מסוימת, ב'שיטה' כוללנית ומקיפה. ה'קיצוניות' באחד מן הצדדים הינה שקיעות, ושקיעות הינה שכחת ההווה, שכחת ההיקף שלה, שכחת האינסופיות שלה. 'דרך האמצע' היא

עמידה בפני האל משום שהיא עומדת בפני האינסופיות, היא 'מבינה' את האל בכך שהיא מבינה שהיא לא האל, שהיא 'מבינה' שהיא לא מבינה את ההווה לכל היקפה ועומקה, אלא רק חלק מזערי ממנה, פרספקטיבה מקומית הדנה את הכל על פי המושלכות שלה במקום שלה. היא בוגרת מכדי להאמין שהיא מסוגלת להיות 'אובייקטיבית'.

להכיר את האל, הרי זה, להיות חף מכל שקיעות שהיא. ככל שהאדם יותר עצמאי, יותר בן חורין, יותר משוחרר מתאוותיו האישיות והאגוצנטריות, מחיבוק הדוב המכרבל והחמים של אידיאולוגיה כלשהי, ככל שהוא מסוגל יותר לבחון את ההווה בצורה ראשונית, קמאית, ללא מתווכים גדולים, כך הוא קרוב יותר לאמת, קרוב יותר לקדוש ברוך הוא. ככל שהאדם מבין שידיעתו היא מזערית, ככל שהאדם מודע יותר לשפלותו ולקוטנו, ככל שהוא צנוע יותר, כך הוא מוֹדֵע יותר לנוכחותו בפני האל, כך הוא 'מאמין' יותר באל, קרוב אליו יותר. אִמְרָה מיוחדת ועמוקה, ידועה, בהקשר זה, בשם ה'בעל שם טוב'; אדם החושב שהוא קרוב לקדוש ברוך הוא, אין יותר רחוק ממנו, ואילו אדם המבין עד כמה הוא רחוק מהקדוש ברוך הוא, אין יותר קרוב ממנו! הִקְרָה לאל הרי היא הידיעה שאין ידיעה, שהאדם רחוק מן האל, היינו, מן הידיעה המוחלטת.

1. פעולות סותרות

הצורה העמוקה ביותר לאי שקיעות בצד מסוים, לאי הכניעה לאידיאולוגיה מסוימת, לרוח שוֹכָה כלשהי, באה לידי ביטוי בטהרתה כאשר האדם מסוגל לעשות שני מעשים סותרים ומנוגדים בחדא מחתא. כאשר הוא לא מרגיש כל 'סתירה' בין אידיאה אחת לאידיאה אחרת. כאשר אדם לא מוֹנֵע מאידיאה או אידיאולוגיה מסוימת, כאשר מעשיו לא באים לידי ביטוי כהגשמה של איזושהי תכנית גדולה, כאשר מעשיו נובעים מהתנסות צנועה בפעילות ערכית אמיתית, ללא כל קשר לשאלה אידיאולוגית כלשהי, או אז, הוא לא מחויב 'לְסַדֵּר' את עצמו עם סתירות מדומות המתגלעות כאשר הוא מעוניין להכליל את כל מעשיו תחת אדרת

נוקשה אחת. אם הוא חושב שזה מה שהוא צריך לעשות, הוא לא מרגיש 'רע' עם עצמו, הוא לא חושב שהוא 'פגד' במאן דהו.

אדם מכיר בכך שאסור לרצוח, אולם בשעה מסוימת הוא עומד לנוכח ארכי רוצח העומד לפגוע בכל האנשים העומדים סביבו. האם הוא נעשה עתה רוצח אם הוא מחליט לרוצחו נפש? ובכן, אם הוא פציפיסט, היינו, הוא אדם המבקש לכלול את כל הכרעותיו באידיאולוגיה אחת מקיפה האמורה 'לכסות' את כל המקרים, אזי הוא אכן בבעיה. הוא 'בוגד' באידיאולוגיה הפציפיסטית שלו. אולם, אם הוא לא פציפיסט, אלא העובדה שהוא לא רוצח באופן כללי נובעת מכך שהוא מודע לרשעות הטמונה במעשה הרצח, אזי לא תהיה לו כל בעיה 'להבין' שלהגן על אחרים אין זה בכלל רציחה, משום שהגנה על אחרים איננה רשעות.

התורה מְצַנֶּה לצום ביום הכיפורים, אולם באותה המידה, ואולי אף הרבה יותר, היא מְצַנֶּה שחולה שיש בו סכנה אסור לו לצום. ובכן, אדם חולה שהצום ביום הכיפורים מסמל אצלו את כל התחושות הפנימיות והרגשיות של קדושה אימננטית צרופה המלווה את היום הזה באדיקות, הוא ינסה בכל מחיר לצום בכל זאת, משום שהצום ביום הכיפורים אינו נובע מן ההיענות לחובתו, ההיענות שלו לצו האלוהי לצום ביום זה, אלא הוא נובע מהמחשבות והרעיונות המופשטים והאידיאליסטיים שלו על יום זה, מן החוויות והתחושות האגוצנטריות המקיפות אותו, לפיכך הוא חושב שאם הוא לא צם אזי הוא 'לא בסדר', הוא 'פיספס' את יום הכיפורים שלו. אולם אם האדם מונע מן ההלכה, מן ההיענות שלו לחובתו, אזי הוא יודע בצורה בריאה שהאכילה שלו ביום הכיפורים שווה לצום שלו בשנים עברו, הוא מבין שלא הצום כשלעצמו, כאידיאה, הוא התכלית, אלא העובדה שהוא ציווי, ומכיוון שכן הוא מבין שהאכילה שלו ביום הכיפורים הזה הינה היענות לציווי בדיוק באותה המידה שהוא היה צם אם הוא היה חייב בכך.

אין בעובדה הזאת לגמד את הצדדים הנוספים הקיימת בכל בעיה, אין זה אומר שלא נייעורים לעוצמה שבכל צד אחר. גם זה שהיה מוכרח להרוג את הרוצח בכדי שאחרים לא יפגעו אינו עושה זאת בשמחה ובששון, הוא מודע היטב לכך שבסופו של דבר הוא הרג אדם ובהריגה זו כשלעצמה יש

משהו מאוד מזוויע. להיפך, אם הוא לא זע ממקומו בחוסר נוחות, אם הוא לא מרגיש כאב מעקצץ בכך שהוא עשה זאת, אזי הוא מראה שחיי אדם אינם שווים בעיניו, שהעובדה שהוא לא מתרגש ממה שהוא עשה נובעת מכך שיש בו זילות לחיי אדם. אדישות של אדם בכזה מקרה, אטימות ליבו אל ההרג שהוא עולל - גם אם בצדק-, מעידה כאלף שהוא עשה זאת מתוך כך שבסופו של דבר לא מפריע לו להרוג אדם אחר, מתוך שקיעות באידיאולוגיה הנגדית לפציפיזם, באידיאולוגיה הרואה בהרג זה דבר טריוויאלי ובנאלי. אולם, באותה מידה, הוא לא מתפתל בייסורי מצפון, ככאבי כליות, בבעיות אידיאולוגיות ובסתירות פנימיות. הוא יודע שזה מה שהוא צריך לעשות, ומכיוון שכך אין זה נוגד כל אידיאולוגיה שהיא. ה'סתירות' האידיאולוגיות וחוסר הקוהרנטיות המדומה לא מפריעות לו לאדם זה. הוא לא חושב שהוא עשה מעשה שהוא לא צודק, ולפיכך הוא שלם עם המעשה שלו בתכלית השלמות. דווקא העובדה שהוא שלם עם המעשה שהוא עשה פותחת לו את העיניים להבחין באלפי הצדדים המנוגדים למעשה זה, הוא מודע לכך שהוא שלם עם מעשה זה משום שהוא הכיר בנחיצותו מתוך המקום הצנוע שלו, אולם הוא גם יודע שמעשה זה מכיל אלפי צדדים מנוגדים, הוא יודע שעל אף שהוא עשה מעשה 'צודק', עם זאת, הוא גם פגע באדם אחר, ודווקא המודעות הזו גורמת לו להיות שלם עם המעשה. הוא יודע שאין שום אידיאולוגיה היכולה לכלול בתוכה את כל הצדדים ואת כל האפשרויות הערכיות, הוא יודע שבכל החלטה שהוא יקח על עצמו הוא גם לוקח על עצמו להקריב אינספור צדדים אחרים. אבל דווקא בגלל הסיבה הזו הוא שלם עם המעשה שהוא עושה, הוא שלם עם עצמו.

האפשרות לעשות בחדא מחתא פעולות סותרות, להכיל את הסתירות מבחינה אידיאולוגית, היא בסופו של דבר הסימן הגדול ביותר שהאדם נמצא לנוכח האל, שמעשיו מְכֻלְפִּים על פי חובתו המוסרית. יש בכך ניתוח אֱלִילי האידיאולוגיה למיניהם, אליל האגוצנטריות, העצמיות, אלייל האידיאליות. כאשר אדם מסכין לכך שפעולותיו צומחות מנוכחותו בפני חובתו ולא מקדימות של איזושהי אידיאולוגיה אלילית, הוא לא נרתע מסתירות אידיאולוגיות מדומות, הוא לא מבקש לעמוד כל הזמן בקריטריון החד גוֹנִי של אידיאה כזו או אחרת.

1. עקידת יצחק; פעולה והפכה בחדא מחתא

בכך דומה שניתן להסביר את האבסורדיות העזה והמטלטלת הגנוזה במעשהו של אברהם. כבר מלכתחילה לא עלה על דעת הציווי לדרוש מאברהם לשחוט את יצחק ולשרוף אותו על גבי המזבח. דבר כזה לא יעלה על הדעת מבחינת התורה. התורה מוקיעה פעילות כזאת בכל תוקף, מתעבת אותה. הציווי מלכתחילה הכיל בתוכו דרישה להתקדם עד לרגע שלפני השחיטה, עד המאכלת המונפת מעל לצווארו של יצחק. ותו לא. חז"ל כבר עמדו על כך, וכפי שמובא בפירוש רש"י על המקום; 'אמר רבי אבא; אמר לו אברהם (לקדוש ברוך הוא); אפרש לפניך את שיחתי; אתמול אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע', וחזרת ואמרת 'קח נא את בנך', עכשיו אתה אומר לי 'אל תשלח ידך אל הנער'? אמר לו הקדוש ברוך הוא; 'לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה', (תהילים, פט, לה), כשאמרתי לך 'קח', מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך 'שחטהו' אלא 'העלהו'! אסיקתיה, אחתיה!', (בראשית רבה, נו, ח).

איך ניתן להבין זאת? הלא ברור שאברהם הלך במצוות אלוהיו לעקוד את בנו על מנת לשחוט אותו, ברור שהוא לא 'ידע' מראש את הציווי השני של המלאך, ברור שהוא חשב ברצינות על ההקרבה. האם אברהם 'טעה' בהבנת המסר האלוהי? בהבנת הנבואה? וודאי שלא, הכתוב עצמו מוקיר את אברהם על כך שהוא הלך לעקוד את בנו, משמע שהוא ציית כמו שצריך למסר האלוהי המקורי. האם יש כאן 'משחק' של גְּנִיבוֹת דעת? של דיוקים קטנוניים? 'העלהו', 'שחטהו'? ברור לכל לכאורה שהציווי היה לשחוט את יצחק, מה פשר ההתפתלות הזו סביב המובן הפורמאלי והצר של המילים?

לצורך הבנת העניין יש לפשט את הדברים ולהוציאם מן המסגרת הסמלית והאלגורית העוטפת אותם. הקדוש ברוך הוא קורא לאברהם ומצווה אותו ללכת ולעקוד את יצחק בנו. קריאה זו מבטאת את העוצמה הטמונה בדרישה. אברהם מכיר בכך ש'לה' הארץ ומלואה' (תהילים, כד, א). הוא מחדיר בעצמותיו את העובדה ששום דבר לא שייך לו, שאין לו בעלות

ולא 'זכות' על שום דבר, הכל 'שייך' לאל, גם ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע', (בראשית, כא, יב), הכל, הכל, בבעלותו של האל, ללא יוצא מן הכלל. אברהם מפנים זאת עד לעמקי נשמתו, לשד עצמותיו, הוא מכיר בנוכחותו הבוחנת והתובענית של האל, הסוגר עליו מלפנים ומאחור, הוא מכיר בעובדה שהוא לא יכול להתכחש אל האל, ועם הטמיעה והשקיעות במחשבות עמוקות אלו הוא מבין שהוא צריך להקריב את יצחק בנו. להקריב, לזבוח, לשחוט. הוא מבין שאם הוא לא יעשה כן הוא ימצא פגם באמונתו, הוא ימצא פגם בהכרה שלו בנוכחות האלוהית. הקרבה זו מבטאת את האקט האמוני הגדול ביותר שהוא יכול לעשות. הוא מתבטל בפני האל ביטול מוחלט, הוא לא חושב על עצמו, לא חושב על ההבטחות הנתונות לו, הוא לא מהרהר על הרצונות האגואיסטיים שלו, על הרווחים או ההפסדים שנגרמים לו מכך. הוא מתעלה מעל לעצמו, מעל להוויה, ונוכח רק בפני האל, לבדו. כאן, בנוכחות הלבדית הזו הוא פוגש בציווי, בהכרה המששעת, המפלחת, החוצה את תודעתו, הקורעת אותה. הוא צריך להקריב את היקר לו בפני האל. הוא צריך להתעלות מעל לעצמו. הוא שבוי בקסם המחניק של הרעיון, הוא תפוס כולו בשרעפיו. והוא הולך לעקוד את יצחק.

מה שחשוב להדגיש זה שבשלב הזה אברהם הולך ממש לעקוד את יצחק, הוא מכיר בציווי החד משמעי המוטל עליו, לשחוט את בנו ולהעלות אותו כקרבן לפני ה'. אין כאן כל הרהור שני כמוס, אין כל הכרה בלתי מודעת בכך 'שבסוף' הוא באמת לא ישחט את בנו. הוא הולך על מנת לשחוט. הוא שבוי בקסם הזה. הוא מכיר באמת האלוהית המוחלטת האומרת לו ללכת לשחוט את יצחק. הוא יודע שהכל נחשב כאין וכאפס בפני האל, הוא יודע שיצחק והבטחת הזרע אינם אלא יצורים זעזעריים בים אדיר של קוסמוס, פרי יצירתו של האל. הוא מכיר בכך ולכן מכיר בנחיצות הקרבן הזה. הוא מכיר בכך שללא התנסותו בהקרבה זו, בחוויה קיצונית זו, הוא לא יוכל להביע את אמונתו בצורה העמוקה שלה. הוא ירגיש שהוא יותר עם פגם מבחינה רוחנית.

כך, עד שהוא שולף את המאכלת מבגדו, מכוון את הלהב המשוּיפת לעבר גורנו של יצחק, חורך את עורו. וכאן, לפתע, מופיע המלאך. בפתאומיות, בן רגע, הוא מצווה על אברהם לעזוב את המאכלת, להתיר את כבליו של

יצחק, לעזוב בברוטליות את הרעיון הנשגב שהוא שחה בו עד עתה. מה הוא המלאך הזה? המלאך הוא אפוא ההבעה המוחצנת היוצאת מן המאכלת המכוונת לעבר גרונו של יצחק, עומדת לְשֹׁפּוֹ ללא רחמים. התמונה כמות שהיא. הפתאומיות שבה אברהם מתעשת לנוכח מה שקורה. התמונה המרצדת לפתע לנוכח עיניו באלפי אזעקות טורדניות. יצחק עומד להירצח על ידך! אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה! זה הוא קולו של המלאך.

אילו היה אברהם יָרָא את עצמו ולא יָרָא האל, הוא לא היה מסוגל לשמוע את קולו של המלאך, הוא לא היה מסוגל לרדת בכזאת מהירות מן העץ הגבוה כל כך שהוא טיפס עליו. אברהם היה שבוי לחלוטין בקסם המהפנט של הקרבן. מקסם כזה לא משתחררים כל כך מהר. לא ניתן להתנתק במהירות מוטרפת זו מהזיה כה גדולה. אין אפשרות להתכחש תוך רגע אחד למה שהניע את הפעילות האחרונה במשך כמה ימים ארוכים ומתישים. אולם, אברהם נשמע לקולו של המלאך, הוא מפסיק על אתר. העובדה שאברהם נענה לקולו של המלאך מוכיחה כאלף עדים שהוא לא מוֹנֵעַ מִרְגָּשֵׁנוֹת חווייתיות אגואיסטיות ואישיות, היא מוכיחה שאברהם עומד לנוכח חוש הביקורת שלו בצורה איתנה וישרה, ללא משוא פנים, ללא כל וויתור. היא מוכיחה שאברהם איננו עושה הנחות לעצמו. היא מוכיחה שמה שאברהם ויתר מקודם לכן על ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע' איננה נעוצה בכך שהוא מצא לעצמו חיבוק בכנפיים חמימות אחרות, גדולות יותר, אלא הוא עשה זאת מתוך הקרבה אמיתית, מתוך וויתור על האגו שלו. אם זה היה מתוך העמדה האגוצנטרית שלו הוא לא היה מוותר על כך בצורה כה מהירה. אם הגישה שלו אל העקידה הייתה נובעת מן החוויה המנחמת והגואלת החדשה שהוא מצא בחיקה החמים של עננה מיסטית כלשהי, הוא לא היה מסוגל לשמוע את דבר המלאך, הוא לא היה מסוגל לעזוב בפתאומיות כה מוקצנת, כה מפתיעה, את החוויה שהוא עטוף בה, הוא לא היה יכול לחשוב על כך. הוא היה שבוי. כבול.

העצירה, העובדה שאברהם הצליח להתנתק בן רגע מן השליחות של העקידה, מוֹרָה יותר מכל על משמעותו של מעשה העקידה עצמו. כאשר פעילות מסוימת נעשית כשליחות אידיאולוגית מסוימת, כביטוי ל'שיטה'

או לתמונה מסוימת של החיים, אזי היא חונקת מכל הכיוונים, היא כובלת. האדם לא עצמאי, לא משוחרר, הכל קשור אצלו לאידיאולוגיה הזו. מה 'שלא מסתדר' עם האידיאולוגיה שלו, לא קיים מבחינתו. אבל כאשר אדם פועל מתוך הכרת חובה ולא מתוך הכרה אידיאולוגית מסוימת, אזי הוא יכול לשוב על עצמו בצורה קלילה ובריאה. הוא לא מתוסבך עם עצמו, הוא לא צריך לגרום להפיכות נפשיות גרנדיוזיות בכדי לעמוד בצורה מפוכחת לנוכח פעולה סותרת. הוא לא צריך לעמול בכדי 'להחליף' את התמונה הענפה שהוא שרוי בה כעת.

העובדה שאברהם מצליח לעצור מוכיחה את הפנות של מעשה העקידה בעצמו, היא מורה על כך שהוא לא נעשה מתוך שצף ברברי, מתוך דחף אימפולסיבי, מתוך כניעה לחוויה בלתי מרוסנת ובלתי אחראית. מעשה העקידה נעשה מתוך אחריות ומתוך מודעות, מתוך כבוד ראש וביקורתיות.

בשל כך, מעשה העקידה מעולם לא יכל לצאת אל הפועל. עקידת בן היוצאת אל הפועל הינה רצח מרושע ומתועב, אם אברהם היה עוקד את בנו הוא היה נחשב, גם בעיני התורה לרוצח נקלה ומרושע. אלא שהוא לא עקד, משום שהוא לא יכל לעקוד, הוא ראה את פני המלאך בדרכו, מצליפות בו, עוצרות אותו. זה מה שמתכוון המדרש לומר שמעולם לא צוּן אברהם לשחוט את בנו אלא רק להעלותו. ציווי כזה לא יעלה על הדעת.

אלא שבכל זאת הוא צוּן להעלותו. אברהם הכיר בכך שישנו ממד חובה מסוים אשר בו ומבחינתו הוא צריך להקריב את בנו לעולה ויהי מה. הוא הכיר בכך שמבחינה מסוימת הוא חייב להיות מושחת. אבל הוא לא יכול. המלאך מונע ממנו. הפשע האיום מונע ממנו לעשות כן. ולכן הוא 'מנסה' את עצמו, האם הוא יכול להפשיט את עצמו מן האגוצנטריות שלו הנוטה להסכין עם הבעיה המוסרית שברצח זה, או שמא הוא לא יכול לעשות כן. הוא היה צריך לבחון את עצמו האם מה שהוא לא רוצח זה בגלל שהוא מונע מאידיאולוגיה כוללנית מסוימת או שמא בגלל שאכן הוא מכיר בחובתו שלא לרצוח, שהוא עומד בפני האל. לכן, אברהם אבינו הולך לעקוד את יצחק. הוא 'הולך' לעקוד את יצחק בלא לעקוד אותו כלל. הוא

רוצה לבדוק האם הוא לא נרתע מן ההליכה הזו, האם היא לא מעיקה עליו, האם באמת ובתמים הוא יכול למסור את נפשו ואת נפש בנו המובטח, לאל. הוא רוצה לבדוק אם הוא אכן נאמן לאל והעובדה שהוא לא עוקד בפועל את יצחק בנו איננה נעוצה אלא בכך שבתור חלק מהנאמנות הזו הוא מכיר בכך שאסור לו לעשות זאת, או שמא מה שהוא לא שוחט את יצחק זה משום שהוא כבול באידיאולוגיה שלו, באידיאה כזו או אחרת.

בפעילות זו מובלעת עשיה שהיא מעין 'תשובת המשקל'; 'איזו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשות ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכישלון כוח. כיצד? הרי שבא על אישה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכוח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זה הוא בעל תשובה גמורה.' (הלכות תשובה, פרק ב, הלכה א). 'תשובת המשקל' המתוארת על ידי הרמב"ם כ'תשובה גמורה' הינה תשובה העומדת בעירום לנוכח הפיתוי הגדול ביותר ועומדת בעצמה, בטוחה בעצמה. זה מעשהו של אברהם. אם הוא לא היה מציית לקול המלאך והיה שוחט את בנו הוא היה נכשל בחטא לחלוטין, מנסה את עצמו ונופל. הניסיון של העקידה הוא הניסיון להתחכך בהזמנה של ציווי כה נוקשה, לעמוד בו ולהשתחרר ממנו ללא כל מניעה.

אילו הפעילות של אברהם היתה פעילות אידיאולוגית או חווייתית, אזי הוא לא היה יכול להעלות את יצחק על גבי המזבח. הוא היה מוקיע את הפעולה הזו בצורה החריפה ביותר. האידיאולוגיה יודעת מראש מה שיש לה לומר. היא מסתכלת על כל פעילות שהיא כעל 'כלל'. אברהם, בכוחו האמוני, -וזה הגדולה של העקידה-, הצליח לנתק ולהפריד בין הרצח לבין ההעלאה של יצחק על גבי המזבח. הוא הצליח למקד את עצמו בצורה חדה כלפי כל פעילות בצורה המכוונת והישירה ביותר. כך הוא 'הרוויח' את שני הצדדים, גם את העקידה עצמה, הבאה לידי ביטוי בכך שהוא 'לא חשך את בנו', וגם את אי הרצח, שהרי לשחוט הוא לא שחט.

הגדולה של העקידה באה לידי ביטוי בכך שאברהם הצליח לשנות את הכיוון ברגע זעירי אחד. שהוא הצליח, בתוך כל הלהט הדתי שהוא היה

שרוי בו, להפסיק, ולפקוח את עיניו לעבר פני המלאך, לעשות את הפעולה ההפוכה לגמרי מכל הסחף שהוא היה בו. העובדה שאברהם עצר היא זו שהוכיחה שבסופו של דבר הוא 'לא חשך את בנו' מה'. אם הוא היה ממשיך לשחוט את בנו אזי היה מתגלה למפרע שמעשה זה נעשה מתוך האימפולסיביות היצרית שלו, מתוך הדחפים החווייתיים והפסדו רוחניים שלו, אולם בכך שהוא הצליח להפסיק, לקטוע את העקידה בעודה באִיָּה, הוא הוכיח יותר מכל את העובדה שהוא 'לא חשך את בנו', הוא הוכיח שהוא אכן עקד את בנו. הוא הוכיח שמה שהוא עשה לא נבע מתוך דחף אגואיסטי השבוי בתוך הקלחת של החוויות המיסטיות שלו, של האידיאולוגיות האישיות שלו. אלא דווקא מתוך הכרה ומתוך מודעות לחובתו.

ח. השטן כשקיעות

השטן, שהוא בעצם היצר הרע, (בבא בתרא, טז.), מגלם את השקיעות בפרספקטיבה מסוימת, במקום אחד. היצר הרע הוא זה שגורם לאדם להאמין או לפעול על פי מבט מצומצם אחד ולחשוב שהמבט הזה מכיל ומקיף את הכל. השטן מבקש לערער על יציבותו של האדם בדרך החובה, הוא מבקש לשנע אותו לכיוונים 'נוגעים' יותר, רגישים יותר, בכדי לפתות אותו לסור ממבט החובה, בכדי לפתות אותו להסתכל מעט על עצמו, לבחון גם את מצב האגו שלו. כך השטן של איוב (איוב, פרקים א' וב'), מבקש להפריע לאיוב בדרכו, הוא מבקש להסיט את המבט הַיָּשֶׁר שלו, לגרום לו להסתכל גם על עצמו, גם על מצבו האיש, כקובע את דרכו הרוחנית.

השטניות הזו באה לידי ביטוי בשקיעות. שקיעות פירושה ניוון המבט הערכי הרואה נכחו את חובתו בעולמו, את מעמדו בפני האל, והמרתו במבט פנימי השקוע בתוך עצמו, בתוך האגו האיש, שלו. השטן מראה לאדם תמונות טראגיות ודרמטיות מחיי היום יום, מן החיים הגועשים הטומנים בתוכם צרות גדולות, ניסיונות קשים ואִבְדוֹת רציניות. באמצעות תמונות אלו הוא מבקש לגרום לאדם לשקוע בעצמו, לשקוע בתמונות

הללו, לשקוע באינטרסים שלו, ובכך לסרס את מבטו של האדם, להסיט אותו מחובתו לעבר האינטרסים האגוצנטריים שלו.

שקיעות מסוגלת לבוא לידי ביטוי גם במישור האינטלקטואלי והפרקטי. השטן מבקש לשכנע את האדם להתבונן בהווה מתוך מבט מאוד מסוים ומאוד צר, הוא מבקש להראות בפניו אידיאה אחת כוללנית של ההווה בה הוא ישקע, על פיה הוא יבחן את כל השאלות הערכיות הניצבות נכחו, ובאמצעותה הוא יגש לחיים. ככל שהאדם הוא אידיאולוג יותר מוצלח כך הוא יותר ויותר שוקע במבט המצומצם של עצמו, במבט שאיננו זע מדל"ת אמותיו האגוצנטריות. ולא רק אידיאולוגיה מנוסחת מוגדרת ומוטעמת היטב אלא אף חוויה רוחנית, מיסטית ומאגית כזו או אחרת. השטן מציג את כל אלו לאדם בכדי להעניק לו עבודה 'קלה', באמצעות החוויה האדם נכנע למין הסתכלות שטחית ומרוכזת על העולם, הסתכלות שיש לה הסבר מוקדם להכלל, הסתכלות היודעת גם לנסח את כל האתיקה שלה בנוסחים פורמאליים כוללניים ורזים מלכתחילה.

אלא שהאדם לא יכול להיות בטוח בעצמו, לא ניתן לעולם לדעת לכאורה מתי מה שנאמר הוא דבר ה' ומתי מה שנאמר הוא דבר השטן. מנין לו לאדם שהוא אכן עושה את מה שטוב? האדם תמיד יכול לחשוש ומצוֹן לחשוש שמא השטן מדבר מתוך גרונו? שמא, אף בעשותו פעולה הנחשבת חיובית בעיני כל, הוא עושה זאת מתוך כניעה ל'יצר הרע', כניעה לתאוות הזדוניות והבוערות המקננות בכליותיו. לעולם לא ניתן לדעת.

אבל שייך לעשות מאמץ. מאמץ להשתחרר מזרועותיו הדרקוניות של השטן, של היצר הרע. הסימן המאשר האם אכן המאמץ נעשה או לא נעשה נמצא ב'תשובת המשקל', בפעולות הסותרות. כאשר אדם מסוגל להפסיק בפתאומיות עשיה מסוימת שתפסה אותו בחזקה, שאחזה בכולו, שהוא הגה בה והיה טרוד עליה, כאשר האדם מוכן לבקר את עצמו בלא משוא פנים, להפסיק תוך רגע קטן, אזי יש כאן סימן שלא השטן מדבר מתוך גרונו. השטן משקיע, גורם לאדם להתחפר ולשקוע בתוך עצמו, לראות רק את עצמו, את האידיאולוגיה שלו, את החוויה שלו. כאשר האדם כבול ושבו באינרציה השטנית של מבט ממורכז וכוללני, הוא לא

מסוגל להפסיק בצורה פתאומית מן הפעילות שהוא שקוע בה, הוא לא מסוגל לעבור דירה כזאת מהירות, הוא חייב שהות, הוא חייב לעבור לשם עם כל המטען שלו, עם כל התכולה, וזה לוקח זמן.

אברהם אבינו הוכיח שהוא לא הלך למעשה העקידה בעצת השטן משום שהוא הצליח להפסיק את מעשה העקידה כשהיה צריך. משום שהוא לא חשש מן ההפסקה הזו, הוא לא הרגיש שהוא מחריב איזשהו אידיאל. דווקא ההפסקה הזו מוכיחה שהעקידה עצמה הייתה טהורה, שהיא לא הייתה רצח. אם לשוב לרעיון הבסיסי המקנן בתוכו של אברהם, העובדה שמקנן בו צו אקסיסטנציאלי שהוא 'בטוח' בו, בעצם אינה 'מבטיחה' שום דבר, השטן יכול לדבר גם בשמה של האקזיסטנציה ושל הוודאות הבטוחה האישית. אולם השטן לא יכול לדבר מגרונו של אדם שבן רגע יכול לעצור את האווירה המחשמלת שהוא מוטמע בה. בכדי להצליח להפסיק, לעצור, חייבים לגמד את השקיעות המוקדמת לאפס. האדם לא עושה את מה שהוא עושה בגלל שהוא שקוע בעצמו אלא דווקא בגלל שהוא מכיר בחובתו. הביטוי המובהק ביותר לאי השקיעות הוא האפשרות לעצור, להפסיק.

אפשר לומר שזה בעצם ה'ניסיון' של העקדה, ה'ניסיון' לבדוק האם אכן אברהם 'אינו חושך את בנו' כאשר מדובר בציווי ובחובה, או שמא, בגלל שבת מודע שלו הוא 'חושך את בנו' אז בכדי להגיע אל העקידה הוא חייב להיכנס לעוצמה אידיאולוגית וחוויתית עיוורת ורק אז לעקוד את בנו. אברהם הוכיח למעשה שהוא מוכן להקריב את בנו, אלא שאסור לו לעשות זאת.

ובכן, האל קורא לאברהם, ואברהם נוכח; 'הנני!'. דווקא במעשה העקידה, מה שמעניין זה לא האם 'נכון' להקריב את יצחק או לא, בשלב הזה, השאלה היא לא האם אכן צריך לעשות כן, האם מותר או אסור לעשות זאת. זה נושא מאוחר יותר. בכדי לדעת, ללא נגיעות, מה מותר ומה אסור לעשות, יש לעבור תהליכים מסוימים מוקדמים, שאותם אברהם הולך לעבור. בשלב הזה השאלה היא האם אברהם 'נוכח', האם הוא מוכן לצאת למשימה שהוא בעצם לא יכול לדבר עליה, לא יכול להגות אותה, האם הוא אכן נענה לחובתו או נענה לרצונותיו האישיים והאגוצנטריים.

זאת השאלה. כאשר האל קורא לאברהם בפעם הראשונה הוא לא קורא לו בכדי לצוות אותו על השחיטה אלא קורא לו 'להעלות' את יצחק על המוקד. האל קורא לאברהם בכדי לבחון (ובסופו של דבר, זה תרגול מוסרי פנימי של אברהם), האם הוא באמת מוכן ויכול להקריב את יצחק נגד כל החוויות האישיות והפנימיות שלו. האם הוא שבוי בלהט ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע', האם הוא מנוע מלעקוד את בנו בגלל שהוא 'לא מסוגל', או שמא הוא מסוגל לעשות זאת אם זו חובתו, אם זה מה שנדרש ממנו. זה לכאורה ניסיון העקידה. השאלה היא האם אברהם 'נוכח' כאשר האל קורא לו, האם הוא עונה 'הנני', זאת השאלה. בוודאי שלא עלה על דעת התורה שיש לעשות את הפעולה הזו, להוציא אותה אל הפועל, אולם כאן השאלה היא אחרת לגמרי.

אלא שבכך לא נגמרה העלילה. אברהם עדיין לא הוכיח שום דבר. יתכן מאוד שהלהט הדתי שלו, העוצמה הרוחנית שכבשה אותו היא זו שמניעה אותו להקריב את בנו יצחק. זה הרי לא סוד שלהט דתי יכול לשמש כמנוע הרצחני ביותר, כחוסר הביקורתיות הגדולה ביותר. להט דתי יכול בקלות רבה להפוך לשטן בכבודו ובעצמו, ל'יצר הרע' הגדול ביותר. כאשר הלהט הדתי בא לידי ביטוי בשקיעות בפרספקטיבה צרה ורזה מאוד של ההווה, כאשר הוא בוחן את כל ההווה ממקום מצומצם אחר, על פי 'מה שכתוב', ללא עין בוחנת, ללא ביקורת, ללא שאלה נוספת, תהיה שניה, אולי מה שמניע את המעשה, ודווקא בגלל 'שהוא כתוב', זה דווקא היצר הרע, השטן, או אז הלהט הדתי מסוגל להיהפך לגילויטינה אכזרית, הוא מסוגל לאבד את כל האנושיות שלו, לאבד את כל צורת האדם שלו.

וזה הניסיון היותר קשה במעשה העקידה; אברהם מצוה לעשות את האבסורד, מעשה שלא יעשה, והוא באמת מוכן לעשות זאת. אבל, במישור העדין והשברירי כל כך, במישור בו ההבדל בין עבודת ה' לעבודה זרה הוא כחוט השערה, במישור בו הוא נמצא אשר בו מעידה אחת קטנה, כניעה אחת קטנה עלולה להפוך לאינקוויזיציה רצחנית, נותר עדיין לבחון האם אברהם מסוגל לעצור ולקטוע את המעשה הזה לפני שהוא יוצא לפועל. כאן אפוא תגלה גבורתו הרוחנית של אברהם וחוסנו המוסרי.

כמו 'תשובת המשקל'. אדם חטא בחטא מסוים, נכשל עם אישה שהיתה אסורה עליו, והוא מעוניין לתקן את חטאו. אדם 'רגיל', 'שפוי', לא יתקרב יותר אל האישה הזו, לא יתקרב אל הסכנה, הוא עושה לעצמו 'סייגים', ובצדק, הוא לא יודע אם הוא יוכל לעמוד בכך. אולם, אם התשובה שלו הינה 'תשובה גמורה' כלשון הרמב"ם, אזי הוא מונע אך ורק מחובתו, ולכן הוא 'מנסה' את עצמו, מתקרב אל אותה אישה. בהתקרבות זו הוא בעצם ניגש אל העקידה. עצם ההתקרבות, עצם העובדה שהוא מוכן להקריב את כל הסייגים, הוא מוכן להקריב את היקר לו, היא הגישה אל העקידה. אבל בכך עדיין הסיפור לא נגמר, הוא יכול להתקרב אליה ולהיכשל. כישלוננו יהווה סימן לכך שגם מעשה העקידה כביכול, מעשה ההתקרבות, לא היה מונע ממנוע רוחני. הוא היה מונע מכך שהאדם רצה לחוות חוויה של גבורה אישית אסתטית ואגואיסטית, לא רוחנית. הכישלון מוכיח שהוא היה צריך לשמור על הסייגים, שהיה אסור לו לנסות את עצמו. כך גם אברהם, הוא מתנסה במעשה עקידה, אולם אין שום ערובה לכך שהוא לא יכשל בסופו של דבר וישחט את יצחק בנו באכזריות מזוויעה. אי אפשר לדעת האם הפעילות שלו היא פעילות רוחנית, האם הוא ניגש אל העקידה בכדי באמת 'לתקן', 'תשובת המשקל', או שמא הוא ניגש אליה בגלל שהוא נסחף בחוויה דתית לווהטת וממיסה. ההוכחה הסופית לכך שמעשה העקידה נעשה מתוך ביקורתיות רוחנית נעלה ולא מתוך חוויה אגוצנטרית עיוורת, תתגלה בסופו של דבר בשאלה האם אברהם באמת ישחט את בנו או לא, האם במקום שהוא נמצא בו, פְּקָרָה הכל כך מתקתקת, הכל כך מחשמלת למעשה העקידה עצמו, להגשמה של הלהט הדתי שלו, הוא יצליח לשמוע את המלאך, את הקול האומר לו 'אל תשלח ידך אל הנער', את הקול העוצר את הלהט הדתי שלו, את השטף, את הזרם הקולח והאינרטי שהוא שבוי בתוכו.

אברהם בלבל וערבב את השטן. בתחילה קינן בו 'השטן', היצר הרע, התאוה לשמור על יצחק קרוב אליו, כרגש בריא של אב לבנו, והוא פחד שהשטניות הזו תעלה על גדותיה, שהוא ירגיש 'שחייבים לו', שהקדוש ברוך הוא 'חייב לו' את ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. ולכן הוא 'הולך' לעקוד את בנו. לראות האם אהבה זו היא אהבה כשרה או אהבה פסולה. לראות האם אהבה זו יכולה להביא אותו לנזק מוסרי או לא. לכן הוא 'מנסה' את עצמו, הוא מנסה בכדי לראות האם הוא אכן מסוגל לעקוד

את יצחק. אלא ברגע שהוא מנסה זאת הוא אמור להיכשל בלהט של הניסיון עצמו, הוא אמור לרצוח אותו, לפשוע בשביל הניסיון, הניסיון עצמו עלול להפוך להיות השטן בכבודו ובעצמו. וכאן, הוא מביס את השטן מן הכיוון השני ובכך חונק אותו, מוציא ממנו את טיפת החמצן האחרונה. הוא לא עוקד את יצחק. אי העקידה של יצחק מתגלה בסופו של דבר כעקידת השטן. אברהם ביקש לברוח מן השטן בפעם הראשונה, בשוחד של אהבת הבן, אלא שהשטן, באלפי הפנים שלו, 'נמשך' את לבית המדרש' והתחפש בדמות להט דתי, וכאן הנקודה הכואבת והרגישה ביותר. אברהם הצליח להדוף אותו גם מכאן. בכך הוא למעשה חנק את השטן. לא הותיר לו מקום לא ברגשותיו האבהיים ולא בלהט הדתי שלו. זה פשרה של העקידה.

ט. שני פיתויים

העקידה מסמלת אפוא שני פיתויים, שני צדדים של פיתוי, המקיפים את האדם באופן כללי. היא הסמל לעשיה רוחנית אמיתית במובן זה. כל אדם גדוש בפיתויים, בתאוות, ביצרים, הגורמים לו לעשות את מה שאסור לו לעשות. בשל כך, האדם מחפש 'ערכים' או 'משמעות', האדם מחפש לעצמו 'דת' במובן כזה או אחר. המסגרת הדתית, הלהט, הכיוון הרוחני שהוא יתפוס, ימנעו ממנו להיכנע לרגשות המסואבים והיצריים הראשוניים המקננים בו. ההתמסרות לידי אידיאל רוחני מסוים מבקשת לרסן את האדם, לגרום לו שלא להיענות בקלות מופרזת לפיתויים ולתאוות היצריות שלו.

אלא שישנו שלב שני, השלב בו הלהט הדתי והרוחני עצמו הופך להיות פיתוי. כאשר האדם מתמסר לעולמו הרוחני, לקסם שלו, לנוצץ שבו, או אז הוא יכול לאבד את עצמו בחיקו, הוא יכול להפוך את עולמו הרוחני למְכֻנָּה משומנת של התפעלות אסתטית ומיסטית, חבוקה בתוך עצמה, כבולה בעצמה. או אז הוא נעשה עיוור, מסומא, הוא רואה את ההווה במבט הצר והמצומצם של העננה המיסטית שהוא שרוי בה, ששבתה אותו בחטף. עֲלִיָּה שהיא ירידה. זו השתלטותו השנייה של השטן.

שטן זה בא כשליח הרוח, הוא אותו שטן שהוציא לפועל במשך ההיסטוריה מסעות צלב רצחניים, אינקוויזיציה אכזרית, שואות איומות, והכל בשם האידאל הרוחני והמיסטי הגדול של עשיה דתית. השטן הזה הוא הרבה יותר ערמומי, הרבה יותר מפוכח והרבה יותר פיקח מן הראשון. הוא פוגש את האדם דווקא במקום הנעלה שלו, דווקא כאשר הוא מבקש לעשות מאמץ רוחני, כאשר הוא דורש מעצמו יותר, כאשר הוא מעוניין להפיק מעצמו את המרב. דווקא במקום הזה, במקום המטעה הזה, במקום שהאדם משוחד ביותר בגלל שהוא משוכנע שהוא עושה את ה'טוב' המוחלט, משתלט לו השטן בצורה האכזרית ביותר, מכריע את כל העומד בדרכו. ההתמודדות עם השטן שבחיי הרוח, עם התורה ההופכת לעבודה זרה, עם הרצח בשם הדת, היא ההתמודדות הקשה ביותר. היא הפיתוי הערמומי ביותר, יותר מכל פיתוי אפשרי אחר. פיתוי במסווה של כשרות.

זו ההתנסות השנייה עם השטן, המאוחרת יותר אבל גם הקשה יותר. הפיתוי של הרוח. להישכח בחבלים הארוגים והסבוכים שלה רחוק מכל שיקול ערכי וענייני. לנצח את השטן במקום הזה הרי זה להשיב אותו בחבטה לצד השני, 'הגשמי', הטריויאלי. השטן 'מתערבב', מתבלבל, הוא כבר לא מוצא את עצמו, הוא לא יודע לאן לפנות, הוא כבר לא יודע להגדיר מה 'הטוב' ומה 'הרע', הוא לא יודע נגד מה להילחם. הכל מתבלבל, הכל מתערפל. זו מלחמת היצר. לחבוט בו ביצר. לחנוק אותו. להמם אותו. להצליף בו מכת אלם.

וזה בדיוק הביטוי המקורי של העקידה. אברהם 'מִשְׁחֵק' עם השטן, מנענע אותו באכזריות ובברוטליות לכאן ולכאן, מניח בפניו מארבים ופיתויים וכאשר הוא מתקרב יתר על המידה הוא חובט בו ללא רחם בקדקודו. מצליף בו. גודע אותו. בתחילה אברהם מתמודד עם הפיתוי הראשון, הפיתוי של אהבת הבן שעלולה להגדיש את הסאה, הוא דוחה את השטן הניצב בדרכו בדמות נהר מאיים, בשאט נפש, זה השטן הראשון, שֵׁטֶן התאוה הטריויאלי, אולם לאחר המסע המפרך והארוך הוא 'מבלבל' את השטן ומהמם אותו לחלוטין בכך שבסופו של דבר הוא לא עוקד את יצחק. הוא נשמע להוראה של המלאך. השטן מזועזע, הוא לא מבין מה קרה. הוא לא מבין מה 'טוב' ומה 'רע'. בתחילה העקידה הייתה ה'טוב'

ולפתע היא הופכת להיות ה'רע'. זו הלוחמה האכזרית ביותר כנגד היצר הרע.

מן הסיבה הזו, הפסקה של העקידה באה לידי ביטוי בהקרבת האיל. מדוע נחוץ לו לאברהם כל כך להקריב איל 'במקום' יצחק? וכי האיל יכול להיות 'במקומו'? וכי הקרבן העלוב הזה יכול להיות 'שווה' את עקידת הבן? מדוע אברהם רץ בכזאת מהירות לעבר האיל האקראי, 'איל אחר נאחו בסבך בקרניו', לאיל עלוב זה, חסר כל משמעות רוחנית, המדכא את כל המשמעות הרוחנית העצומה שבעקידה? מה מצא בו אברהם?

אולם, לאור ההסבר המוצע כאן, הדברים נוהרים ובוהקים. כל המשמעות הגדולה של העקידה באה לידי ביטוי בכך שאברהם היה מוכן 'להחליף' את יצחק באיל. הרוחניות לא נהפכה אצלו לפיתוי. הוא לא נשפך בקסם המאגי של העקידה, הוא לא נסחף בקנפיה ללא אחריות וללא ביקורת. אברהם, בניסיון שלו להילחם בשטן מלחמת חורמה, לחבוט ביצר מכה אנושה, הבין שעליו לעקוד את הרוחניות שלו על המזבח, במקום יצחק. האיל מסמל את העקידה הזו. הוא מסמל יותר מכל את הניצחון ההרואי של אברהם, את ההתשה המוחלטת של היצר. בהקריבו את האיל, אברהם מוכיח שהוא מסוגל להקריב את הרוחני, לעקוד את האידיאל השמימי, את היצר הטמון בעשיה הרוחנית, את הפיתוי המתקתק שבעקידה, ולהחליף אותו בדבר מה 'עלוב' הרבה יותר. באיל אקראי. האיל הוא אפוא פסגתה הגדולה של העקידה. הניצחון הגדול של העקידה, הניצחון ההרואי, בא לידי ביטוי ברגע המכריע. באיל. האיל הוא הביטוי לכך שאברהם ניצח את השטן בכל החזיתות האפשריות.

העקידה היא הניסיון הגדול ביותר משום שהיא מתמודדת עם שתי חזיתות שונות בבת אחת. היא מתמודדת עם שני פיתויים. עם פיתוי החומר ועם פיתוי הרוח. ושני הפיתויים הללו מופיעים באותה כמה, מתגלעים באותה סצנה, בחיקה של אותה עלילה, בלב ליבה של הדרמטיות הסיפנית. אברהם מצליח להפנות את חיציו בצורה הקשה והכואבת ביותר לעבר התאוה האגוצנטרית, ובאותו מבט מְפֹלֵחַ, הוא בועט בשטן הנקרה לו מאחוריו, השטן של הרוח.

י. הקשר בין שופר לתשובה

אלו הם דברי הרמב"ם; אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו: כלומר, עורו עורו ישנים משינתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, -הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה. לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה, כאילו חציו חציו וחציו חייב, וכן כל העולם, חציו זכאי וחציו חייב. תָּטֵא תָּטֵא אחד, -הרי הכריע עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה, וגרם להם השחתה, עשה מצוה אחת, -הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות, וגרם להן תשועה והצלה. זה הוא שנאמר 'וצדיק, יסוד עולם' (משלי, י, כה), זה שצדיק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו. ומפני עניין זה, נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות, מראש השנה עד יום הכיפורים, יתר מכל ימות השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו, ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ודברי כיבושין עד שיאור היום. (הלכות תשובה, פרק ג', הלכה ד').

הקשר בין שופר לתשובה נראה שרירותי למדי. האם העוצמה הווקאלית של השופר היא זו העומדת כאן כ'רמז' לאותה גזירת הכתוב או שמא יש כאן יותר מכך? שמא העוצמה הווקאלית הגלומה בשופר, הנענוע והטלטלה שהוא מביע באגרסיביות, מחביאים בתוכם סגנון מסוים, אופי וצורה? הסמליות של הווקאליות העוצמתית באה לידי ביטוי בשופר כאחווה עם צורה מסוימת של תשובה.

כך, על כל פנים משמע מדברי הרמב"ם. דבריו, על פניהם, אינם מובנים דיים. הרמב"ם מבקש לקבוע שהשופר, בְּעֻצְמָה הווקאלית שלו, מסמל את ההתעוררות, ההתעוררות מן התנומה הממושכת 'בהבלי הזמן'. אולם, הרמב"ם ממשיך ואומר, 'לפיכך', היינו, כנראה, בגלל הסיבה שהשופר מסמל את העוצמה ואת הרעש של ההתעוררות, 'צריך כל אדם שיראה את

עצמו כל השנה כולה כאילו חציו חייב וחציו זכאי וכן כל העולם כולו חציו זכאי וחציו חייב. מה הקשר בין השופר לבין העובדה שהאדם צריך לראות את עצמו 'בינוני' כל השנה? מדוע העובדה שהאדם צריך 'כל השנה' לבקר את עצמו, לבחון את עצמו, לחוש תחושת אחריות רצינית, קשורה לכך שהשופר הוא 'מעורר' לתשובה?

למעשה, כוונתו של הרמב"ם יסודית ועמוקה ביותר. השופר מסמל את החרדה. 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו?' (עמוס, ג, ו). העוצמה הווקאלית, הרעש, השאון שמביע השופר, גורם לחרדה, לזעזוע. השגרתיות נעצרת, הזרימה מתפרקת, הדרדור נקטע. השופר, בהבעתו המוחצנת הזו, מפסיק, קוטע וגודע כל סחף אינרטי וספונטני. הוא מאיים מביע הבעות מוחצנות ומזעזעות. בשל כך, מסמן השופר את התשובה. הוא מסמל את המעצורים, המעצור של האינרציה, של ההידרדרות, של הזרימה השוצפת, חסרת הביקורת והאחריות. התשובה היא בדיוק המעצור הזה. התשובה מבטאת את העובדה שהאדם 'מתעורר', מפסיק, קוטע את הזרם השוטף, האינרטי, חסר הרסן.

האינרציה, כמוה כשקיעות, ההסתגרות בתמונה כוללת, ממוסגרת, היא השטן. היצר הרע. התשובה מבקשת לחמוק ממנו, להילחם בו. השופר הוא בעצם השופר של התשובה, המעצורים של האינרציה, החבטה האגרסיבית בשטן. ה'בינוניות', ההסתכלות על האדם ועל ההווה כאילו 'חציו חייב וחציו זכאי', היא בסופו של דבר, העמידה בדרך האמצע, העמידה ב'מידה הטובה', מעבר לאידיאל כזה או אחר, מעבר לתמונה ממוסגרת כלשהי על העולם. ב'מידה הטובה' האדם נותר פוער, נותר עם חוש הביקורת פתוח, עם האחריות דרוכה. ה'בינוניות' מבטאת את אי האינרציה, את ההתנגדות ל'שקיעות' במקום מסוים. ה'בינוניות' עומדת במהותה 'בין לבין', בין החובה לבין הזכות, פֶסַע כאן ופֶסַע שם. היא לא מתיימרת ל'שקוע' במקום מסוים.

ה'בינוניות' לא מעוניינת לטעון שהיא נמצאת בצד ה'טוב', היא לא טוענת שהיא 'צדקת', כמו גם להיפך, היא לא טוענת כמובן שהיא 'רָשָׁעָה', היא לא 'שקועה' בשום מקום, היא לא מתכרבלת בשום תמונת עולם 'מגובשת' וחד ערכית, היא לא נופלת בחבלי האינרציה המדורדרים, היא לא נכנעת

למסגרת רדומה וחד משמעית. ה'בינוניות' היא היא 'דרך האמצע', 'המידה הטובה', האפשרות להיוותר במקום פתוח, פָּעוּר לַחוּץ, במקום המחשב את כל הצדדים כאחד.

הרעיון הזה הוא הרעיון הבא לידי ביטוי במובן העמוק של העקידה. העקידה מחצינה את הרעיון שהשקיעות, כל שקיעות, היא השטן. השקיעות באהבת הבן, ומיד אחריה, השקיעות בעקידה. השקיעות בחומר והשקיעות ברוח. השקיעות במה שקרוי 'רָשָׁע' והשקיעות במה שקרוי 'צָדִיק'. כל ה'שקיעויות' פסולות. כל המסגרות הכובלות מסוכנות. כל סגירות בתמונת עולם הינה עיוורון מסוים. הרעיון של ה'בינוניות', היינו, החובה של האדם לראות את עצמו 'בינוני', לא חייב ולא זכאי, מבטאת בדיוק את הרעיון של אי השקיעות. את העובדה שהאדם נותר דָּרוּךְ. נותר פָּעוּר פה. נותר בְּמַצַּב של 'לקראת', לא במצב של קיבעון.

זה פשר דברי הרמב"ם. הקשר בין השופר לבין תשובה ולבין ה'בינוניות'. השופר המעיר את הנרדמים, היינו, מטלטל את האינרציה, קוטע את השקיעות 'בהבלי הזמן', הוא זה הגורם לכל השנה לעמוד במצב של 'בינוניות', לראות את עצמו 'חציו זכאי וחציו חייב'. השופר מבליח בעלטה הרדומה של השגרה, באפלה של השקיעות. בעוצמה המחרידה שלו הוא מזעזע את הכל, את כל התמונות הממוסגרות, הוא מנפץ את כל האידיאולוגיות הטוטליות, את כל הרעיונות המתיימרים להיות 'חובקי כל', והוא מחציץ מבט 'בינוני' יותר, פעור יותר, מבט 'חושש', אחראי, מְבוֹקֵר.

השופר הוא היציאה מן המרחב 'הסמלי', מן המרחב הממוסגר של העולם, בעל הערכים 'הברורים', 'הפשוטים' של 'השכל הישר'. הוא בוקע את הממסדיות של הערכים, את האידיאלים 'הידועים'. הוא בוקע את 'הסמלי' ומחציץ מבע מן ההווה 'הממשית', כמו הצחוק, כמו פעולה פתאומית, מפתיעה, פעולה של חידוש, רגע לעצמו, שבירה של הסמלי והבעה מחודשת מן הממשי⁷⁹.

⁷⁹ [הסמלי והממשי במובן שהם משמשים בפסיכואנליזה של לקאן].

יא. ראש השנה; 'זיכרונות' על ידי 'שופרות'

זיכרון, על פי דברי הגמרא, 'עולה לטובה' על ידי השופר. הזיכרון מביע את הבקיעה בתוך המציאות המקובעת, האדישה, הסוחפת. הזיכרון מבקש להפסיק ולקטוע את הרצף הרדום של ההווה בהבעה של משהו 'אחר', דבר מה שלא במקומו. הוא מבקש להציף את פני השטח ב'נשכחות', במה שהיה 'פעם', בעבר, במה שאיננו אקטואלי, איננו עכשווי, איננו מתאים לזרימה הספונטנית של ההווה, לשקיעות שלו, לתנומה שלו, לאדישות שלו.

זיכרון מבקש להעלות מחדש את מה שכבר איננו אקטואלי, את מה שכבר לא 'חשוב', לא 'מעניין'. ההבעה של אלו אינה נדרשת על פי 'טבע הדברים', על פי הזרימה של הרעיונות, על פי המסגרות המוקפות. השופר, בקולו המחריד, המזעזע, הקוטע, בעוצמה הווקאלית הממיסה, זו השוברת באגרסיביות את הרצף הממוסד, מציף את ההווה ההוה והאדישה, בזיכרונות העבר, במה שכבר נשכח מזמן, במה שאיננו חשוב יותר.

עם הזיכרון ניתן להעלות על הדעת מחדש את 'ברית האבות' שנשכחה בשל חוסר האקטואליות שלה. ההווה של ההווה השקועה בעצמה, השקועה בפרטיה ובדקדוקי העניות שלה, לא מצליחה לפקוח את עיניה, לדלג ולקפץ מעל ומעבר לסגירות הקטנטנה של תרדמת העכשוויות, היא סגורה במבע החתום והאדיש של 'מה שקורה', של מה שאקטואלי, מה שרלוונטי, מה 'שחשוב'. אם האדם שקוע במצב מסוים, בחטא מסוים, בצורה של חיים לא פרודוקטיבית, לא חיה, בא הזיכרון הלא רלוונטי, המגיח לפתע מן האפלה, כזרקור 'ממשי' של אור נוגה, שופע, המביא לידי ביטוי את מה שיכול להיראות אחרת, עלילה אחרת, ברית אבות, קשר להווה מסוג אחר, מזמן אחר. בכך יכול הזיכרון 'לעלות לטובה' לפני ה', הוא יכול להציף על פני השגרה בצורה אחרת של הסתכלות, הוא יכול לנענע ולטלטל את מציאות ההווה האקטואלית בהבעה אחרת לחלוטין. הזעזוע הזה נעשה על ידי השופר, השופר מביע את השבר בעולם הסמלי, בעולם המוכר, הידוע, האקטואלי, הוא מחצין קול קוטע, שובר. השבר

הזה מעלה את הזיכרונות השכוחים בארכיוני ההיסטוריה. זה הקשר שהרמב"ם טֹוֶה בין השופר לבין ה'בינוניות' של השנה. השופר המחריר מעיר את התרדמה של השנה, של 'הבלי הזמן', התרדמה בחיק האקטואלי, בחיק 'מה שמעניין עכשיו', ומניע אותה לעבר 'זיכרון' מקורי יותר, לעבר 'האמת'. 'עורו ישנים משנתכם... אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן'. 'הזמן' הוא זמן ההווה 'המשכיח' את האמת העתיקה, את מה שנמצא בארכיונים. השופר מעיר את התרדמת הזו ו'מזכיר את הנשכחות', מזכיר את העובדה שאפשר גם אחרת, אחרת מן השקיעות, אחרת מן הזרימה הספונטנית העייפה והמנומנמת.

זה פשרו של יום 'ראש השנה' שהוא 'ראשית' לשנה, התחלה חדשה, בריאה. החזרה לשורשים, לבריאה, הרי היא בחינה של הכל מחדש. הבריאה היא חידוש, יצירה, טלטלת התרדמה. ראש השנה הוא פְּקַע משוסע ברצף האינרטי של ההווה השגרתית. טלטלה של המוכר. בריאה חדשה. הבריאה והראשית, הראשוניות, היצירה, חוברות בחדא מחתא עם ה'זיכרונות', עם החזרה לעבר, לנשכחות. הזיכרון פירושו לעשות מעשה יצירה, מעשה של חידוש, מחוץ לעולם המוכר, ההווה, האקטואלי. הזיכרון חובר עם הבריאה ועם הראשית, ראשית ההווה כמו גם ראשית השנה.

כך מתוארים ה'זיכרונות' בתפילה; 'אתה זוכר מעשה עולם, ופוקד כל יצורי קדם. לפניך נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית, כי אין שכחה לפני כיסא כבודך, ואין נסתר מנגד עיניך. אתה זוכר את כל המפעל וגם כל היצור לא נכחד ממך'. הזיכרון הוא לפני הכל זיכרון הבריאה. החזרה לשורשים המוקדמים ביותר, היסודיים ביותר. הזיכרון קשור בראש ובראשונה לבריאה משום שלזכור הרי זה לפני הכל לדלג מעל האקטואלי, מעל ההווה, ולשוב לזמן המוקדם ביותר, היסודי ביותר, הראשוני ביותר. מה שהכי מוקדם זה הבריאה, היסוד. בכך מתגלע הקשר השני שבין הזיכרון לבריאה ולראשית, הזיכרון בוגד בשגרה, שובר את השעמום של השקיעות הבנאלית בהווה, וחוזר אל ממדים 'ראשוניים', יסודיים, פונדמנטליים. בדיוק כמו הבריאה, היוצרת, הגובלת חידוש במו ידיה. החידוש הוא הבקיעה והשבר של ההווה. ההתנגדות לשקיעות, לשטן, ליצר הרע.

ולכן, 'על המדינות בו יאמר, אי זו לחרב, אי זו לשלום. אי זו לרעב אי זו לשָׁבֶע, ובריות בו יפקדו, להזכירם לחיים ולמוות. מי לא נפקד כהיום הזה? כי זָכַר כל המעשים לפניך בא, מעשה איש ופקודתו, ועלילות מצעדי גבר, מחשבות אדם ותחבולותיו, ויצרי מעללי איש'. הכל שב אל ההתחלה, אל הפקידה הראשונה, אל הזרם הראשון, הקילוח הראשון. החיים והמוות, הרעב והשובע, הטוב והרע. הכל נוצר מחדש, נברא מחדש. זה פירושו של הזיכרון. הזיכרון מדלג מעל פניה של ההווה, מתעופף מעל ומעבר לשקיעות הטמועה בתוך ההווה הדרום, השאנן, האדיש. מטלטל, מזעזע, קוטע. יום זה הוא 'יום הדין' משום שהוא מופיע כהתחלה של הכל, כיצירה חדשה. הזיכרון תוהה על המשמעות הראשונות של הישות, של ההווה, הוא שב לגרעינים הפונדמנטליים. הוא מדבר על ה'דין' של ההווה, על גורלה, על הכיוון שלה. ה'זיכרון' מתייזב מעל להווה, מעבר לה. 'צופה ומביט עד סוף כל הדורות'. זיכרון הוא הימצאות מעבר לטמיעה הדחוקה בתוך ההווה הסמלי, הממוסגר, המשעמם. וזה ביטוי של ה'דין'. ה'דין' הוא המחשבה של מה שְׁמַעְבָּר להכל, מעבר לכל מחשבה. לחשוב מחדש על הגורל של ההווה, לחשוב על הראשוניות של הדברים, מחוץ לשגרתיות של הזרימה ההוֹנָה הספונטנית והקילוח הטבעי. ה'מַעְבָּר' להווה מבטא את ההתנגדות לשטן, את הלוחמה ביצר הרע. הזיכרון נלחם בשטן בכך שהוא פורש מן הכבילות הכנועה והאינרטי של ההווה, הוא פורש מן השקיעות, הוא בּוֹרֵא, מְחַדֵּשׁ, יוצר. ולכן הזיכרון מקביל לזיכרון שבני אדם בעצמם 'זוכרים'; 'אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך, כי דורשיך לעולם לא יכשלו ולא תכלים לנצח כל החוסים בך'. דווקא מתוך ההשקפה לזיכרון 'הכללי', הזיכרון האלוהי, זה הבוחן את כל ההווה בפרספקטיבה חיצונית, מַעְבָּר לה, ניתן לדבוק בזיכרון של המעשה הפרטי, הייחודי, באדם שלא שוכח, לא שוכח את עצמו 'בהבלי הזמן', באינרציה של ההווה, של האקטואלי, של העכשווי. הזיכרון הוא זה היודע לחרוג מן הכבילות והשקיעות 'בהבלי הזמן', 'בכל השנה', בהווה. ראש השנה הוא ההתנגדות 'לכל השנה', התנגדות ל'שכחה בהבלי הזמן'. זיכרון הוא ראשית השנה, התחלה מחדש. מַעְבָּר להווה. מעבר למוכר ולאקטואלי. מעבר לשקיעות. מבט חדש המתחדש בכל רגע. העצירה הפתאומית של אברהם. הפסקת העקידה עם המאכלת ביד מוכנה לפעולה. כל אלו

'קוטעים' את ההוויה. הקיטוע הוא 'זיכרון', זיכרון הוא ראש השנה, ראש השנה הוא ההתעלות מעבר להבלי הזמן, והתעלות זו באה לידי ביטוי בשופר, בממשיות של השופר נגד הסמליות הכובלת של השגרה.

על פי הרמב"ם, השופר מזכיר שהאדם נרדם במשך השנה, שהאדם אינו 'מחפש במעשיו', אינו חוזר בתשובה, אינו זוכר את בוראו. התיקון לכך, הוא דווקא 'לעזוב' את הדרך, לעזוב את האינרציה ולחזור בתשובה. 'לפיקך', דווקא בגלל הסיבה הזו, דווקא בגלל שהשופר 'מזכיר' שהאדם 'שוכח', 'צריך כל אדם לראות את עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב'. דווקא השופר מבקש את ההסתכלות על האדם כ'בינוני', כעומד בתווך, כבעל שליטה על הטיית ההוויה, רגל פה רגל שם. המידה הטובה בהתגלמותה.

יב. הזיכרונות כביטוי לברית

הזיכרון מופיע בפסוקים, אלו הנבחרים לנוסח התפילה, כמעט תמיד בהקשר לברית; 'וישמע אלו' את נאקתם, ויזכור אלו' את בריתו, את אברהם את יצחק ואת יעקב' (שמות, ב, כה). 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי' (שמות, ו, ה). 'טרף נתן ליראיו, יזכור לעולם בריתו' (תהילים, קיא, ה). 'ויזכור להם בריתו וינחם כרוב חסדיו' (תהילים, קו, מה). 'וזכרתי אני את בריתי בימי נעוריך, והקימותי לך ברית עולם' (יחזקאל, טז, ס). 'וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגויים...' (ויקרא, כו, מה). כמו כן בנוסח התפילה עצמו; 'וזכור לנו ה' אלו' את אהבת הקדמונים, אברהם, יצחק וישראל עבדיך, את הברית ואת החסד ואת השבועה...'. והברכה חותמת בגאון; 'זוכר הברית'. בוודאי שלא בכדי. ישנו קשר הדוק בין הזיכרון לבין הברית דווקא.

הברית היא טביעת חותם, שמירה על קשר, מעבר לכל התהפוכות ההיסטוריות, מעבר לכל התרבויות העולות והיורדות, הרחשים של המין האנושי, משם לכאן, מכאן לשם, מעבר לכל התמורות של הציוויליזציה, מעבר לכל ההתפתחויות וההתקדמויות, נותרת לה שמונה ברית אדוקה.

הברית מסמלת את הבנאליות של ההשתנות, את הטריטוריאליזם של ה'קידמה', של ההתפתחות, של האבולוציה. הרבה מעבר לכל זה, מחוץ לכל הכבילות הזו בתחומי האקטואליה והעכשוויות, מתעופפת לה הברית מעל לזמן ולמקום, מעל לכל תמורה, ושומרת בקנאות על דיבור ייחודי. שומרת אמונים לביטוי ערכי מסוים.

הברית היא הביטוי המובהק ביותר ל'זיכרונות'. הזיכרון הוא זה המתעלה מעל להיסטוריה, מעל ל'כאן ועכשיו', לאופק המצומצם של האקטואליה. זיכרון הוא זה המסוגל לנבון בארכיונים ישנים ומטים ליפול ולמצוא בהם משמעות גנוזה באורח נצחי. הזיכרון האלוהי, הזיכרון היסודי ביותר, הרציני ביותר, הוא זה שמתעלה מעל לכל תלאותיה האינוסופיות של ההווה, מעל לפרטים הקטנים שלה, ומעביר מבט הרבה יותר 'מְכֻסָּה', הרבה יותר 'רציני' על ההווה. התמורות ההיסטוריות הופכות במבט זה להיות בנאליות, מהפכות התרבות הגדולות הן טריטוריאליזם, 'מה שהיה הוא שיהיה', כל מהפכה חושבת שהיא חשפה את 'האמת המוחלטת' לאור עולם והיא זו שתביא את הישועה המקוּוּה סוף כל סוף, כאשר לאחר כמה שנים היא מתנפצת ברעש מתגלגל. הזיכרון האלוהי רואה זאת ומגחך. הוא מגחך על הנאיביות האנושית השבויה בעצמה. האנושיות החושבת שבאמת היא מסוגלת למצוא באיזשהו זמן את הפתרון הגאוני לכל הבעיות. הנאיביות החושבת ללא הרף 'קץ היסטוריה' חדש. מחשבת קיצים. הנאיביות האנושית המלקה את עצמה כל פעם מחדש כאשר היא מתפתה שוב ושוב לנהות אחר כל מיני אידיאולוגיות ופתרונות גְּרוּשׁ. האל מגחך. גיחוך זה הוא ה'זיכרון'. הזיכרון הוא זה היודע לצאת אל מעבר לתמורות ולתרבויות השונות ולהשתייך לממד הנמצא 'מחוץ' לכל ההווה.

ולכן, ברוחו של קהלת, הברית מסמלת את העמידה מעבר להווייה, את בחינת הטריטוריאליזם של ההווה. כל הציוויליזציות נהפכות למין תעלול וספורט בִּמְבַט האלוהי. הכל נסקר כאילו היה בנאלי, נדוש. יום הדין, היום בו נפקדים כולם לרעב או לשבע, לחיים או למוות, לחרב או לשלום, בא לידי ביטוי בכך שהוא מתרומם מעל לכל התככים והמזימות האנושיות הקטנוניות. מחוץ לכל האידיאלים אשר בשמם מְקַדְּשִׁים מלחמות ומאבקים אינוסופיים, מעבר לגרנדיוזיות האנושית החושבת שתתקן עולם

ומלואו באמצעות איזשהו הגיג או אידיאל. ביום הדין, הכל נבחן באותה בנאליות, כמו תמיד, כמו לעולם, יהיו מדינות שגורלם יהיה לחַרֵּב ומדינות שגורלם לשלום, יהיו בני אדם שימותו ויהיו בני אדם שיחיו, יהיו עניים ויהיו עשירים, אין חדש תחת השמש, כולם נסקרים 'בסקירה אחת', הכל עובר וזולג תחת אותו המבע, תחת אותה ארשת, מחוץ לגאווה האנושית המבקשת לחנוק את ההווה בעיניה הצרות.

לעמוד בפרספקטיבה של יום הדין הרי זה לחבור לקשת ההסתכלויות הזו, לחורר חור בַּהִיקָף של ההווה העכשווי והאקטואלי ולהציף אור מבעדו, להצליח לְדַבֵּר בלי קשר לעלילות ההווה, לפרטים הקטנים המעקצצים. האור הזה מבליח כאשר מתעלים מעל לנאיביות האנושית, מעל לשקיעות, להיטמעות בצד אחד. הוא נחשף כאשר אדם רואה את עצמו כ'בינוני' במהותו, כאשר הוא מבין שההווה פעורה, שיש משהו הרבה יותר גדול מהבעיות הקטנות שלו והאידיאלים שהוא נלחם למענם. כאשר האדם מתעלה מעל לכל זה, מצליח לחזות מעבר לכל ההווה, בטריטוריות של ההיסטוריה, בחזרתיות שלה, בכך שהכבילות בחיק ההווה קטנונית ורזה, אזי הוא נחשף למבט של 'יום הדין', למבט המקיף, הבראשיתי, של ההתחלה. התחלת הזמן, היקום, ההווה, השנה. ראשית זו מתפרצת באמצעות השופר המבקש להרעיד ולזעזע ובכך לחורר חור במקום הסבוך של ההווה ולהציף מבעדו נקודת אור מְרִוּוה, נקודה עצמאית.

בברית, האדם קושר את עצמו לדבר מה שאינו תלוי בתמורות ובזמנים המשתנים, אינו תלוי אופנה ואקטואליה. ברית נותרת אמונים לידיד רחוק, לידדי עֵבֶר, למה שהזמן איננו יכול להשכיח, איננו יכול לבלוע. ברית מְתַעֵלָה מעל לזמן והנסיבות. היא נצר אֲמוּנִים. החטא הוא שקיעות. האדם שוקע בעצמו, שוקע במקומות המוכרים שלו, שוקע בתהומות ההווה, בבנאליות האופנתית. ביום הדין, שהוא יום של ראשית, בו הדברים נבחנו במבט הרבה יותר רחב, מבט הרבה יותר מוקדם, הרבה יותר נצחי, האדם עושה פעולה של זִיכְרוֹן, הוא מנכיח עבר נשכח, העבר הנשכח הוא ה'ברית' הגנוזה, שמירת האמונים הנצחית, ובמה? בשופר. השופר מנכיח כל זאת דרך שבירת המעטה הסמלי וְהַקְרוֹם העוטף את ההווה באמצעות הזעזוע והרעד שהוא מחציץ בהבעה האגרסיבית שבעוצמה הווקאלית

שלו. זה הקשר שבין ראש השנה, יום הדין, זיכרונות, ברית אבות, עקידה ושופרות.

יג. בתוך התרבות במקום יצירת תרבות

כאן המקום להביע את הפעילות היהודית בציוויליזציה האנושית. היהדות מעולם לא 'יצרה' תרבות משלה, היא מעולם לא ניסתה לעצב את הציוויליזציה או את ההיסטוריה ברוח כזו או אחרת. היא גם לא הייתה מסיון, היא לא ניסתה לאחד את האנושות תחת מבע דוגמטי אחד. היהדות לא ניסתה לומר מעולם שאופנה תרבותית מסוימת 'טובה' יותר מאחרת או 'רעה' יותר.

היהדות הייתה נתונה 'בתוך' התרבויות שבהן היא צמחה. היא צמחה וגדלה באופנות מסוימות וניסתה לפעול 'מבפנים' 'בתוך' אותן אופנות בכדי לגרום להן להביע את עצמן כיאות. היהדות ההיסטורית הבינה שהניסיון ליצור תרבות כוללת ואחידה לכל בני אנוש, הניסיון לבנות מגדל בבל מחוסן, הוא ניסיון נאיבי ומשובש המרדים את כל הכוחות החיוניים של הציוויליזציה.

הניסיון ליצור תרבות 'יותר טובה' מתרבות אחרת הוא ניסיון לחשב את הקץ, לשרטט את דמותו ואת זמנו של המשיח. האם יש כוח בידי אדם, כה זעור, להצליח להקיף את כל ההווה מכל הכיוונים? על פי היהדות, זו תאווה פתטית. האידיאולוגיה היא הרסנית. היהדות מעולם לא ניסתה ליצור אידיאולוגיה או תרבות מסוימת, משום שהיא הבינה את העובדה שניסיון זה הוא רק יומרה נאיבית של הגאווה האנושית המנופחת המבקשת ללא הרף להכיל הכל ולהבין את הכל 'על רגל אחת'.

היהדות ראתה את יצירתה הרוחנית דווקא בפעילות מוסרית קונקרטית וספציפית 'בתוך' התרבות שבה היא נמצאת, ללא כל קשר לשאלה מה 'טיבה' של תרבות זו. היהדות חיה כל תרבות בצורה מבוקרת. אם הייתה תרבות של עבדות היא הייתה מחדדת את החיישנים המוסריים כלפי העבד והייתה קובעת ש'כל הקונה עבד לעצמו כקונה אדון לעצמו', משום

שמעמדו של העבד הוא 'עמך במאכל, עמך במשקה' (קידושין כב.). בתרבות של מלכות היא ציוותה על דיני מלכים מבוקרים. בתרבות של ריבוי נשים היא הורתה איך ראוי להתנהג. כך גם מבחינת העשייה האנושית עצמה. היהדות מעולם לא שללה את מוסד הנישואין בשמה ובדרישתה של 'הרוח'. אדרבה, היא תבעה אותו אולם ביקשה לבקר אותו. היא לא שללה את המאכל או את שתיית היין, אולם תבעה ביקורת. היחס של היהדות להוויה אינו יחס הבא לידי ביטוי בניסיון ליצור תרבות חדשה, כללים חדשים, ניסיון לגרום לציוויליזציה 'להתקדם', להיות 'נאורה' יותר. היהדות מגחכת בשומעה יומרות אלו. במשך כל ההיסטוריה היו מהפכנים ושועי עולם שניסו למצוא את הגרעין האמיתי אשר בצלו חוסה כל ההוויה ועל פיו ישק כל דבר. היהדות עמדה מנגד מפוכחת ולא היססה לומר בקול בוטח שהתרבות 'הנאורה' ביותר יכולה להידרדר לרצחנות השפלה ביותר. תרבות היא לא ערובה למאומה. השאלה היא לא **מה היא** התרבות אלא השאלה היא **מה עושים** עם התרבות הזו, איך פועלים עמה. זו שאלת היהדות ההיסטורית.

מסר זה זהה ביסודו לברית. ברית עם הקדוש ברוך הוא פירושה שמעבר לכל התמורות והתהליכים ההיסטוריים העצומים, מעבר לאבולוציה ולהתפתחויות התרבותיות, כורתיים ברית עם הבעה מסוימת המעניקה את אורה בכל מקום באותו האופן. לכן הרמב"ם ביקש להנציח את העיקר ש'זאת התורה לא תהא מוחלפת'. (פירוש המשניות להרמב"ם, הקדמה לפרק 'חלק'). הרעיון הוא שהתורה איננה 'תלויה אופנה', לא באופן חיובי ולא באופן שלילי. היא לא מתנכרת לאופנות המשתנות כמו גם שהיא לא משתנה ביחד אתם. התורה 'איננה מוחלפת' משום שהיא מבטאת כריתת ברית הניצבת כנצחית מחוץ לכל התמורות של ההיסטוריה.

היהדות מבטאת בעיקרה את העמידה בפני האל המתפרגמת בכך שאין היא חושבת ביוהרה שהיא תצליח להבין או לדבר על 'מה טוב לעולם', ומה האידאל הרוחני המוחלט של ההוויה שאליו צריך לשאוף. האידאל הרוחני של היהדות הוא דווקא בכך שהיא מבקשת להתעלות מעל ליומרה הזו, מעל ליוהרה הזו הרואה את עצמה כאלוהים, ומבקשת לבחון את ההוויה ואת ערכה הרוחני בעיני הבשר. להציף, ולא בצורה שיטתית כלשהי, בתוך הגאיונות הסוחפים של ה'כאן ועכשיו', דיבור 'נצחי' -

מצוות מעשיות-, הַמְחִיָּה את האקטואליות בנוגה רוחני מחודש. הדיבור היהודי מבקש לתת כיוון לאקטואליות. הוא לא מעוניין לשנות אותה, לחתור מתחתיה, או, לחילופין, לאשר אותה. היהדות נמצאת במקום אחר לגמרי, במקום הרבה יותר צנוע, מקום המבקש לפעול בתוך 'האזור' בו האדם מושלך, בַּצורה הבריאה ביותר. היא לא מתנגדת ל'מושלכות' זו כמו גם שהיא לא נוהה אחריה. היהדות מבקשת לאפיין את המושלכות הזו, להעניק לה חיוניות רוחנית. ולכן, אין 'תרבות' יהודית. היהדות לא התגלמה מעולם בתרבות מסוימת אלא באורח חיים מסוים, אורח חיים של ברית, כזה המשמר דיבור הנמצא מחוץ לתמורות ולהתפתחויות ההיסטוריות. צניעות זו היא עמידה בפני האל. היא אמונה. האדם 'מאמין' באל, עושה 'פעולת' אמונה, כאשר הוא פועל מתוך צניעות ולא מתוך יוהרה. כאשר הוא מבין את קטנותו האפסית לעומת האל, כאשר הוא לא מבקש לְדַמּוֹת לעצמו שהוא האל.

העשייה היהודית נובעת מתוך 'ברית אבות' ולכן היא פרטיקולרית במהותה, ייחודית לעצמה, משתייכת לעם מסוים ולא לאוניברסליות. היהדות לא מבקשת להיות 'אוניברסלית' כמו הנצרות משום שְהַעֲמִידָה שלה לנוכח האל באה לידי ביטוי בצניעות המופלגת שלה, בכך שהיא לא מתיימרת לומר דבר מה מוחלט ותקף לאוניברסליות בכללותה, (מלבד כיוון מוסרי כללי בדמות 'שבע מצוות בני נח'). היהדות מתבטאת בחוק פנימי ועצמאי משלה, הַחֵל והתקף רק על בני עַמָּה, זאת משום שהיא כופרת 'בְּקִלְיוֹת' של האוניברסליות, בגאווה השחצנית והבורגנית של 'מִתְקַנֵּי עוֹלָם' למיניהם. היהדות מצידה מדברת על 'תִּיקוֹן עוֹלָם במלכות שד-י', כאומרת, תִּיקוֹן העוֹלָם בכללותו יכול להיעשות רק על ידי האל. המשיחיות היהודית, היא זו שתבקש ללמד את האוניברסליות כולה ממידת הצניעות הזו, מַדְלוּתוֹ של האנושי.

יד. 'יום הדין', ראשית הבריאה, איוב

'...בראש השנה, כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר; 'היוצר יחד ליכם המבין אל כל מעשיהם' (תהילים, לג, טו). (ראש השנה טז).

'אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן; שלושה ספרים נפתחים בראש השנה; אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויים ועומדין מראש השנה עד יום הכיפורים. זכו, נכתבין לחיים, לא זכו, נכתבים למיתה.' (ראש השנה, טז:). 'כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה, שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק, נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה. והבינוני, תולין לו עד יום הכיפורים; אם עשה תשובה, נחתם לחיים, ואם לאו, נחתם למיתה.' (הלכות תשובה, פרק ג', הלכה ג'). 'מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד יום הכיפורים...'. (ביצה טז:).

כמו כן בתפילת ראש השנה; 'היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולם'. 'זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון, כי חוק לישראל הוא, משפט לאלוהי יעקב. ועל המדינות בו יאמר, אי זו לחרב, אי זו לשלום. אי זו לרעב, אי זו לשבע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמוות. מי לא נפקד כהיום הזה? כי זכר כל המעשים לפניך בא, מעשה איש ופקודתו, ועלילות מצעדי גבר, מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש...'.¹

מה הכוונה במסורת המבקשת לטעון ש'ראש השנה' הוא 'יום הדין'? מה מסתתר מאחורי הסמליות השותקת הזו? ובכן, על פי ההסברים הנ"ל ניתן להבין זאת ביתר שאת. מכיוון שאדם נוטה 'להירדם' בחיק עצמו 'בהבלי הזמן', מכיוון שהוא נוטה לזלוג ולהשתפך יחד עם האינרציה הספונטנית שלו ועם הקילוח הטבעי של אישיותו, מכיוון שמדינה נוטה במהירות להיכנע לשרירותיות ערכית חסרת כל רסן, ציבור מתכרבל בשמיכה החמה של אופנות חברתיות חולפות, אזי יש צורך 'להעיר', 'לטלטל' את הנמנום הזה.

'ראש השנה' שהוא יום של 'ראשית', התחלת שנה, או 'הרת עולם', ראשית הבריאה, מסמל יותר מכל את הזעזוע המגיה בפתאומיות בלב ריצתה הטרופה של האינרציה. הראשית היא מעצור. 'ראשית' מבקשת

להחריב הכל, לשוב אל ההתחלה, לשאול שאלות הרבה יותר נוקבות והרבה יותר יסודיות. 'ראשית' מבקשת לעצור את הסחף המתפרע של האנושות, החזרה לבריאת העולם או העמידה בראשית השנה, הרי היא במילים אחרות, 'עשיית דין' באנושות. הרי היא 'הזכרה לחיים ולמוות', כל האלמנטים ה'רגילים' של ההווה 'נזכרים' מחדש ביום כזה, מתפרקים תחת הזעזוע של ההתחלה.

ה'ראשית' מציינת את המקום ממנו מגיע האל. בעוד שהאנושות כולה מתפתה לכרבל את עצמה בחיק החמים של דבר מה 'קרוב', 'אקטואלי', מִיָּדִי. בעוד שהיא נוטה להאלייל את עצמה על עצמה, לעשות מעצמה או מן הדברים היותר קרובים לה את אלוהיה. להיכנע לתמונות הפשוטות והזורמות המופיעות כנגד העיניים, להתפתות לאופנות הרדודות של החברה, ללכת ולנהות בשרירות הלב אחרי הדברים 'המוכרים', 'כתחליף' לאל, כמתווך, באה ה'ראשית', השבה להתחלת כל ההתחלות, ומבקשת להנכיח, מבעד לכל הסבך הפתלתל של ההווה עצמה, את מבעו של האל הנמצא מעבר להווה. האמונה באל פירושה אפוא שיבה 'למקור', שאלת שאלות יסודיות, אי כניעה לאופנה חולפת.

אלו הם במדויק דברי הרמב"ם על מהות האמונה ונגד העבודה הזרה. טעותם של בני אדם אינו בכך שהם לא מכירים את האל ולא יודעים על 'קיומו' אלא בכך שהם מחפשים לו תחליפים 'קרובים' ומזדמנים יותר, עקירת עבודה זרה פירושה שיבה אל המקור, דחיית התחליפים הקלילים המופיעים בפני האדם והצבת האל, שאלת הראשית, במקומם, כמו אברהם אבינו; 'וכך הם אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהם אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה. הוא שירמיהו אומר 'מי לא ייראך מלך הגויים, כי לך יאתה... (ירמיהו י, ז-ח) כלומר, הכול יודעין שאתה הוא האל לבדך, אבל טעותם וכסילותם, שמדמין שזה ההבל רצונך הוא...'. 'וכיון שארכו הימים, נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם, ולא הכירוהו, ונמצאו כל עם הארץ והנשים והקטנים, אינן יודעין אלא הצורה של עץ ואבן וההיכל של בניין, שנתחנכו מקטנות להשתחוות להן ולעובדן, ולהישבע בשמן. והחכמים שהיו בהן כגון הכומריין וכיוצא בהן, מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללן ולדמותן. אבל צור העולמים, לא היה שם מכירו ולא יודעו, אלא

יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח ונוח ושם ועבר. ועל דרך זו, היה העולם מתגלגל והולך, עד שנולד עמורו של עולם, שהוא אברהם אבינו עליו השלום. כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, ולחשוב ביום ובלילה, והיה תמה: היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג? ומי יסבב אותו, לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטיפשים. ואביו ואמו וכל העם עובדים עבודה זרה, והוא היה עובד עמהן. וליבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק, מדעתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכול, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו. (משנה תורה, הלכות עבודה זרה, פרק א).

כאשר איוב מתפתל בייסוריו ואינו מוצא נחמה, מתחיל לשאול שאלות בעקבות מר גורלו, שאלות נוקבות של מרמור, שאלות שעל ידן הוא מתחיל להביע את המצוקה ואת חוסר האונים שלו ביחס למציאות, את 'אי הצדק' של ההווה, את הרוע שבמציאות, או אז הוא נענה; 'איפה היית בַּיָּסָדִי אֶרֶץ? הגד אם ידעת בינה! מי שם ממדיה כי תדע? או מי נטה עליה קו? על מה אדניה הוטבעו? או מי ירה אבן פנתה?...'. (איוב, לח, ד-ו). תשובות אלו הן תשובות האל לשטן, ליצר הרע, שבא לפגוע באיוב. השטן ביקש להשקיע את איוב בייסוריו כך שיראה את כל ההווה מן הפרספקטיבה הצרה של הייסורים שלו, ואת השקיעות הזו קוטע האל באמצעות ה'ראשית', באמצעות הבראה, באמצעות החזרה לשורשים. בכך הוא 'מגמד' את ייסוריו של איוב לאפס. הוא קוטע את השקיעות שלו.

כך, גם מפרש הרמב"ם את רעיון ה'השגחה הפרטית'. כאשר האדם רואה את כל המציאות כמרוכזת סביבו, כעוטפת אותו, אז הוא נרגן, מתמרמר. הוא לא מבין למה 'מגיע לו' מה שקורה לו. הוא לא מצליח להשלים עם כך שהוא מתייסר. כל ההווה מתגמדת לממדים הצרים של ייסוריו. אולם, כאשר האדם מצליח להתעלות מעל לפרספקטיבה האנוכית שלו, מעל לשאלה מה 'עושה לו טוב' והוא מבקש לזהות את מקום משכנה של האמת, לראות את ההווה בכללותה, או אז, הוא מקבל כוחות הרבה יותר גדולים ומצליח להבין שייסוריו הם אפסיים לעומת ההווה כולה. בכך הוא מכונן את ייסוריו לאפיק מוסרי. הוא דוחה את הזווית האגוצנטרית

של הדברים⁸⁰. זה ממד ה'בריאה'. ממד הרואה את כל ההווה ממקורה, משאלת התכלית האינוסופית כשלעצמה. בפני שאלה זו, כל ייסוריו של האדם מתגמדים לחלוטין ומאבדים כל משמעות כשאלה 'מטאפיזית'.

זה הפירוש של הפסוק הראשון בתורה; 'בראשית ברא אלו' את השמים ואת הארץ', (בראשית, א, א), לאמור; בכדי להגיע אל האל יש לשוב אל ה'ראשית', אל ההתחלה של הכל. כאשר חוזרים להתחלה, עוצרים את הספונטניות האינרטי של ההווה, 'ומייבאים' דיבור 'ישן', דיבור של העבר, דיבור של 'ברית' לתוך האקטואליות. העצירה של האקטואליות היא אפוא ה'דין', ולפיכך, ראש השנה משמש כיום דין'. הדין הוא העצירה באמצע השטף של המציאות והבחינה. 'דין' זה לשאול 'מה קורה כאן?', כך, בפתאומיות, באמצע הכל.

טו. ראש השנה כהקרנה על כל השנה

כך יש להבין אפוא את דברי הרמב"ם; אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו: כלומר, עורר עורר ישנים משנתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, -הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה. לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה, כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם, חציו זכאי וחציו חייב. חָטָא חָטָא אחד, הרי הכריע עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה, וגרם להם השחתה, עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות, וגרם להן תשועה והצלה. זה הוא שנאמר 'וצדיק, יסוד עולם' (משלי י, כה), זה שצידק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו. ומפני עניין זה, נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות,

⁸⁰ מורה נבוכים, ג, נא; 'אבל כאשר הוא סר ממנו יתעלה ויש אז חציצה בינו ובינו, אזי הוא חשוף לכל רעה המזדמנת לפגוע בו, מפני שהעניין המחייב את ההשגחה וההצלה מים המקרה הוא השפע השכלי הזה'. וראו שם טוב ונרבוני שם.

מראש השנה עד יום הכיפורים, יתר מכל ימות השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו, ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ודברי כיבושין עד שיאור היום. (הלכות תשובה, פרק ג', הלכה ד').

על פי דברי הרמב"ם, ההתעוררות של השופר הבאה לידי ביטוי בראש השנה מקרינה מכוחה על כל השנה. ל'יום דין' יש משמעות משום שהוא מצליח לעצור את כל השנה ואז להעניק הבעה זו על כל הפעילות של כל השנה. כמו השבת, עליה נאמר 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום השביעי תשבות' (שמות כ, ט), וכמו השמיטה שעליה נאמר 'שש שנים תזרע שדך... ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ' (ויקרא, כה, ג-ד). ימי העבודה, ימי השבוע, שואפים לקראת השבת בכך שהשבת המובעת כ'מעצור' של העבודה המובנת מאליה. השבת מקרינה על השבוע ונותנת את אותותיה על העבודה בעצמה. על ידי השבת, כל העבודה הופכת להיות עבודה אחרת. העבודה של ימי החול באה לידי ביטוי כעבודה מבוקרת ומרוסנת יותר, אחראית לעצמה ואחראית על מה שהיא מוציאה אל הפועל. כך, גם, השמיטה הקוטעת את רצף החקלאות ואת הבעלות המוחלטת על פירות השדה, או היובל הקוטע בנוסף לכך גם את כל כללי הקניין הפרטי המקובלים, כל אלו מאפיינים את שנות העבודה ואת הקניינים באופן כללי. הם הופכים אותם למבוקרים, לסוציאליים יותר, לנותנים יותר. באותה הרוח, ראש השנה מקרין על השנה כולה. זה מה שאומר הרמב"ם, 'לפיכך צריך כל אדם שיראה את עצמו חציו זכאי וחציו חייב, ואח"כ 'ומפני עניין זה נהגו כל ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל השנה'.

על פי הדברים העולים כאן, ראש השנה איננו יום סתמי העומד כשלעצמו כיום דין, איננו יום שמשמעותו נופחת אונים מתוך כך שהוא יום של תשובה גרידא. משמעותו של יום ראש השנה נעוצה בכך שהוא מהווה קיטוע של השטן, קיטוע של האינרציה. בקיטוע זה יש משמעות לכל השנה כולה, כל השנה הופכת להיות מבוקרת כאשר היא שנה 'השואפת' לקראת ראש השנה, שנה שכל העשייה שלה היא ברוחו של ראש השנה, כמו שהיא ברוחה של השבת, של השמיטה או של היובל.

והנה, הגמרא מביאה מחלוקת בעניין זה; 'ר' יהודה אומר... אדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים. 'ר' יוסי אומר, אדם נידון בכל יום, שנאמר; 'ותפקדנו לבקרים' (איוב, ז, יח). 'ר' נתן אומר, אדם נידון בכל שעה, שנאמר; 'לרגעים תבחננו'. (איוב שם). (ראש השנה טז.).

מן הסתם, 'ר' יוסי ור' נתן אינם מצליחים להבין מדוע 'יום דין' הוא רק פעם בשנה? הרי האדם חייב לחזור בתשובה כל הזמן ללא הפסקה, אדם מחויב לבחון את דרכיו ומעשיו ללא כל קשר לזמן מסוים, אדם נידון כל יום, כל שעה, מדוע 'ר' יהודה מצמצם זאת לפעם בשנה? האין כאן טעות מוסרית טראגית? צודקים הם לכאורה הפסוקים שהביאו כסמך לשיטתם! הקדוש ברוך הוא הלא בוחן את בני האדם בכל רגע ורגע, כל יום ויום! מה פשר 'יום דין' המכשיר כביכול עוולות וחטאים במשך כל השנה?

אולם, לפי מה שהתבאר, שיטת 'ר' יהודה והמשנה מובנים הרבה יותר. מכיוון שמשמעותו של ראש השנה נעוצה בכך שהוא מהווה מעצור לשקיעות של השנה, קיטוע לשטן המתגלה בדמות האינרציה, אזי כל חוסנו ותוקפו יוצאים לאור דווקא בכך שהוא נדיר, שהוא ייחודי, שהוא לא מגיע בצורה יומיומית. כל המשמעות של ראש השנה באה לידי ביטוי דווקא בכך שהוא מבליח ומגייח פעם בשנה, ביפעתו הגאיונית, בדרמטיות הטררגית שלו, ומנענע, מטלטל. קול שופר הנשמע מידי יום ביומו מפסיק בסופו של דבר לזעזע, הוא עצמו הופך לשגרתי, לבנאלי. האפשרות לזעזע את כל השנה מתרחשת כאשר הזעזוע קורה לעיתים נדירות, או אז, הפתאומיות, אי הרגילות לקול המחריד, מטלטלת את האדם וגודעת את השטן שבו באכזריות.

בכך מתגלעות הפנים האחרות של המלחמה בשטן. פני העקידה. 'ר' יהודה מבקש להראות שהשטן יכול להתלבש גם בדמותה של הביקורת, גם בדמותה של הרוחניות. גם הביקורת החוזרת ונשנית על עצמה, הביקורת של הרגעים, ה'דין' של כל שעה, יכול לשקוע בתוך עצמו ולהפסיק לטלטל את האדם. האדם יכול לשקוע בדתיותו, לשקוע בעולמות הרוחניים שלו, לשקוע במה שהוא רואה בטבעיות כחיובי, ובכך, להפוך את בית המדרש עצמו לשטן האיום ביותר. בכך להרדים את אפשרות הביקורת עצמה.

כאשר האדם בטוח בכך שהוא עושה את 'הטוב' המוחלט, בטוח משום שהוא ניווט את עצמו למקום זה מלכתחילה, משום שהוא החליט לעשות ללא משוא פנים את כל מה שהאל ביקש ממנו, ללא עוררים, אזי הוא יכול לשקוע ב'טוב' הזה, ולהתגלגל עם האינרציה המשתפכת שלו, ללא כל ביקורת, ללא כל אחריות, ללא כל מחשבה. גם הביקורת עצמה, הדת עצמה, יכולה להפוך לחוסר האחריות המשווע ביותר, לבעיטה הגדולה ביותר בחיי המוסר התקינים. כאשר האדם כבול בתוך החיים הדתיים שלו, בתוך האינרציה ה'אלוהית' שלו, ללא משוא פנים, ללא מחשבה שניה, ללא ביקורת, הוא יכול להתעוור גם שם. ההיסטוריה תוכיח כמה מלחמות דת רצחו בנפש גסה אלפי חפים מפשע ללא כל תהייה נוקבת מחודשת. השקיעה בדתיות ובתמונה ה'אלוהית' של הדברים, השקיעה המוחלטת בעולם 'הרוח', היא בסופו של דבר, מנוגדת לרוח לחלוטין. היא מתנפצת לרסיסים במורד האינרציה הטבעית.

זו אפוא טענתו של ר' יהודה. הן אמת, הביקורת צריכה להיות 'לבקרים' ו'לרגעים'. הצדק עמם. אדם צריך לעשות דין עם עצמו בכל שעה, חשבון הנפש הוא אינסופי, אדם איננו יכול לנוח ולשקוט 'עד' שיגיע ראש השנה, הוא חייב להיות עֲרָנִי ללא הרף, ללא הפסקה. אולם, קיימת סכנה הרבה יותר גדולה. אם האדם יעמיד את עצמו לביקורת כל הזמן, הביקורת עצמה תהפוך לאי ביקורת. אם האדם יתקע בשופר מידי יום ביומו, השופר כבר לא יזעזע אותו, הוא ירדים אותו. בכדי שהשופר יזעזע, יש לתקוע בו פעם אחת בשנה. בכדי שיהיה תוקף ומשמעות ל'יום הדין', צריך שהוא יבליח פעם בשנה. בכדי שלביקורת יהיה תוקף צריך לבקר אותה על ידי אנטי ביקורת וחוזר חלילה. לכן סובר ר' יהודה שיום הדין הוא בראש השנה.

בכך, על פי שיטתו של ר' יהודה, מקריין ראש השנה בעוצמתו על פני השנה כולה. השנה כולה מזדעזעת ומיטלטלת בזכות אותו 'יום דין'. ר' יהודה איננו כופר בכך ש'לרגעים תבחננו' אולם הוא סבור שהאפשרות ש'לרגעים תבחננו' יצא אל הפועל, תלויה בכך שיהיה יום דין אחד בראשית השנה, פעם אחת בשנה. בכדי לשמור על הִתְקִיּוּת של הביקורת, על הרעננות שלה, צריך להביא אותה לידי ביטוי פעם אחת בשנה כך תוכל לזעזע כמו שצריך, כך הביקורת לא תירדם בחיק עצמה.

השטן, המתגלם כשקיעות, מבקש להשתחל גם עם ה'רוחניות' עצמה, הוא מבקש להשקיע גם את הרוחניות בתוך עצמה ובכך לשכוח את הפרספקטיבות השונות. כמו אברהם היודע ללכת אל העקידה כביטוי לדתיותו ולאהבת ה' הפועמת בו, כך הוא גם יודע להפסיק ממעשה העקידה ולקטוע אותו בעודו באיבו על אף שהוא 'מקריב' בכך את כל שאיפותיו הרוחניות. וזו גדולתו של אברהם! כך גם, ראש השנה, מופיע בראשיתה של השנה, כהגחה של קול האל, נגד השקיעות באינרציה של השנה, נגד היצר הרע של ה'לרגעים תבחננו', נגד ה'ביקורת' של כל השנה, הדתיות השוצפת והנוזלת במשך השנה שאט אט נדרמה בחיק עצמה ונהפכה בעצמה לסוג מסוים של 'הבלי הזמן'. זה אפוא עומק שיטתו של ר' יהודה, הוא רואה ביום המיוחד הזה השפעה על כל השנה, השפעה מכרעת שדווקא היא מכשירה את האפשרות לבקר בצורה אינסופית, דווקא היא מכשירה את שיטתם של ר' יוסי ור' נתן.

כך כותב המאירי על אתר; 'אף על פי שאמרו שבראש השנה בני אדם נידונים ומושגחים כפי מעשיהם, לעולם יהיו עיניו של אדם נשואות בתשובה בכל יום הרי אמרו אדם נדון בכל יום, והכל אמת למבינים'. למעשה, המאירי מביע דבר מה לכאורה נגד הגמרא עצמה המבקשת לטעון שדברי המשנה על 'ראש השנה' הם כשיטת ר' יהודה דווקא, ואומר ש'הכל אמת' ושיטת ר' נתן ור' יהודה אוחזות זו ביד זו. למעשה, הדברים ברורים. כל משמעותו של 'ראש השנה' באה לידי ביטוי דווקא בכך שהיא מכשירה את הקרקע לביקורת היומיומית, בכך שהיא מקרינה על כל השנה.

טו. 'מלחמת היצר'

הרעיון העולה כאן הוא שהיחס אל השטן, אל היצר הרע, איננו יכול להתרחש כבחירה נוחה או כנקיטת צד גרידא. אין צד 'טוב' וצד 'רע', אין דרכים רעות ודרכים טובות. כל דרך יכולה להיות רעה ויכולה להיות טובה, השאלה היא איך 'מְתַפְּעִלִים' אותה, איך מניעים אותה, איך מוציאים אותה אל הפועל.

האדם, שאיננו אלא חלק קטן מן הקוסמוס, שאיננו פתוח אלא למקומו הוא, למקום הייחודי שממנו הוא מגיח, שאיננו מייצג אלא את עצמו, צריך לפעול באופן תמידי בכדי שלא להיכנע בידיו של השטן ה'אוניברסלי', זה המבקש לְדַמּוֹת בפניו שהוא יודע עולם ומלואו. אדם חייב להיותו מופכח, השטן הוא זה המעוניין להשקיע את האדם במבט אחד על החיים, אף אם מבט זה הוא מבט 'רוחני'. היהדות איננה מסכינה עם השטן, היא נלחמת גם בשטן 'הרוחני'. הרוחניות של היהדות באה לידי ביטוי במלחמה שלה בכל הצורות של השטן, -אלוהים אחרים-, שבהם הוא יכול להופיע. פעמים שגם התורה עצמה יכולה להפוך לשטן.

זה אפוא פשרו של הסיפור המובא במסכת קידושין; '...רב אחא בריה דרב יעקב, שדריה אבואה לקמיה דאביי, כי אתא חזייה דלא הוה מחדרן שמעתי, אמר ליה, אנא עדיפנא מינך, תוב את דאיזיל אנא! שמע אביי דקא הוה אתא, הוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי דכי הוה עיילין בתרין אפילו ביממא הוה מתזקי, אמר להו, לא ליתיב ליה אינש אושפיזא אפשר דמתרחיש ניסא. על, בת בההוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רשוותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישיה. אמר להו למחר, אי לא איתרחיש ניסא סכינתין!'. (קידושין כט:).

יש לפשט. רב יעקב הולך להתמסר ללימודו בבית המדרש עד שכמעט הוא מזניח את בנו מכיוון שהוא 'לא מוכשר' ללימוד. אלא שבבית המדרש משתולל 'מזיק'. ה'מזיק' המשתולל באזור שם הוא המחשבות הרעות של האדם, השטן. כנראה בית מדרש עם הרבה סיכונים. זו נקודה ראשונה, בבית המדרש יש מזיקים! בית המדרש הוא לכאורה המקום המחוּסן ביותר מפני המזיקים, הוא המקום הרחוק ביותר מן המחשבות הרעות, מיצר הרע. ובכל זאת הוא נוכח שם! לאמור; ההתמסרות המוחלטת לתלמוד אינה ערובה לשום דבר!

הם שולחים אפוא את רב יעקב לאזור כדי שישתלט עליו, המחשבה שלהם היא שהמזיק המשתולל בבית המדרש חדר לשם 'בטעות' מן הדלת האחורית מחוסר שקיעות בתורה. זקוקים לאדם גדול עוד יותר בכדי להוציא אותו מבית המדרש. ובכן, הוא מגיע לשם, האדם הגדול רבי יעקב שבגדלותו יכול לרמוס את המזיק המסוכן ברגליו בהרף עין, על פי התכנון

הוא אמור להציף את המקום באור נוגה של תורה ובכך למגר את המזיק. והנה, בהפתעה, דווקא הגברת האור מעצימה את המזיק, הוא משתולל, מתפרע, ורבי יעקב בעצמו נכנס לסכנה. הוא נלחם עמו בצורה הרואית, וניצח בנס.

הטעות הייתה במחשבה שהמזיק חדר לבית המדרש בגלל חוסר השקיעות בבית המדרש, חוסר השקיעות בלימוד התורה, אולם, ההיפך היה הנכון, דווקא השקיעות הגדולה בבית המדרש היא זו שהניעה את המזיק להשתולל. במילים אחרות; שקיעות בתלמוד תורה מסוגלת להפוך את התורה עצמה לעבודה זרה!

איך יתכן? הלא מקובל ש'אם פגע כך מנוול זה משכחו לבית המדרש'? 'בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין' (קידושין ל:)? 'תורה מגנא ומצלא' (סוטה כא.)? התורה היא התרופה לכל המזיקים האפשריים, לכל השטנים, לכל המחשבות הרעות המקננות באדם, איך יתכן שבית המדרש מהווה את הסכנה בעצמה? איך יתכן ששקיעות בתורה תגביר את היצר הרע? התשובה היא, יש בית מדרש ויש בית מדרש. יש בית מדרש שבו 'נלחמים' עם היצר הרע כמו שעשה רבי יעקב בפועל ויש בית מדרש שנכנסים אליו משום שחושבים שבו אין סכנות.

אדם יכול לשקוע בתלמוד תורה בשתי צורות שונות; מחד, הוא יכול לשקוע בתורה 'ולשכוח' מן העולם לכתחילה בכדי להיות שייך אך ורק לעולמה של תורה, אולם בכך הוא דוחה אותה את התורה הבאה כמלחמה עם היצר. תורה כזו יכולה להיהפך ליצר הרע בעצמה, לעבודה זרה בעצמה, אם היא לא מלווה בביקורת עצמית פנימית נוקבת ואינסופית. היחס אל היצר הרע צריך להתבצע רק באמצעות מלחמה. אין דרך שהיא טובה ודרך שהיא רעה. התכלית היא לא להכיר ב'טוב' האידיאלי לחבור אליו ולהזיק את הרע, התכלית הינה להילחם עד חורמה, בכל דרך שבה האדם נמצא, בכל מקום. לשאול האם הדרכים שהוא נמצא בהן, המקום, התרבות או האזור, 'טובים' או 'רעים' זה חסר משמעות לחלוטין, בכך לא מביסים את היצר. הבסת היצר מסוגלת להתרחש כאשר נלחמים עמו עד חורמה, כאשר מזהים את המארכים המפותלים ואת הפחים שהוא טומן בסמטאות ה'בטוחות' ביותר, בדרכים ה'טובות' ביותר. כאשר מזהים את

המארכים שלו בבית המדרש עצמו. 'לשקוע' בתורה בלי לשים לב ליצר האורב גם במקום הזה, זו תבוסה. כל שקיעה היא יצר, ולפיכך, כל תבוסה של היצר באה רק באמצעות מלחמה אינסופית.

כך מסכמת זאת הגמרא; 'אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש; לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר; 'רגזו ואל תחטאו' (תהילים, ד, ה). (שיעשה מלחמה עם היצר הרע. -רש"י). אם נצחו, מוטב, ואם לאו, יעסוק בתורה, שנאמר 'אִמְרוּ בלבבכם'. אם נצחו מוטב, ואם לאו, יקרא קריאת שמע, שנאמר; 'על משכבכם', אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה שנאמר 'ודמו סלה'. (ברכות ה.).

לאמור; היחס אל היצר הרע יכול להתבצע רק על ידי מלחמה ולא על ידי דחייתו או התעלמות ממנו. פירוש הדבר שאין היצר מתגלם בדמות כזו או אחרת אלא מלביש את עצמו בכל דמות אפשרית, מתחפש באלפי מסכות ולפיכך הוא אורב בנזקים העוזבים והשכוחים ביותר, ולכן העצה היחידה בכדי להביס אותו הינה להילחם בו ללא הרף, ללא גבול. שנית, גם התורה לא בהכרח מנצחת את היצר הרע, יש גם לקרוא קריאת שמע ולהזכיר לו יום המיתה וחזור חלילה. עם היצר לא ניתן לעמוד במקום אחד, לא ניתן לשקוע. הלוחמה ביצר באה לידי ביטוי בצורה תזזיתית ופעלתנית ולא בשקיעות במקום עזוב ונטוש.

יז. פני המלאך

אברהם אבינו מוציא את המאכלת לשחוט את בנו בציווי אלוהיו. הוא עומד נוכח יצחק, חורך את גרונו, ולפתע מגיח המלאך מן השמים ומצווה בהחלטיות; 'אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה!'. מדוע המלאך ולא הקדוש ברוך הוא?

משום שהציווי השני שאברהם קיבל, הציווי לעצור את הציווי הראשון, הוא לא דברו של הקדוש ברוך הוא אלא דברו של המלאך, שליח ה', ההדהוד שלו. מבחינת הקדוש ברוך הוא יתכן מאוד שהעקידה יש לה משמעות נעלית, אולם מבחינת מה שעניי האדם רואות, בבחינת 'אין לדיין

אלא מה שענינו רואות', מעשה העקידה הוא רצח מתועב! אברהם אבינו מצווה אפוא לסרב לציווי שציווה אותו הקדוש ברוך הוא, לשם שמים! לא ניתן לדעת דבר על כוונת האל, אולם ניתן 'לראות' דבר מה בהווה. אברהם רואה שהעקידה הופכת להיות רצח. הוא מכיר לפתע בכך שמעשה של קידוש שם שמים הופך להיות חילול שם שמים הגדול ביותר!

אולם, אין זה בדיעבד. כך זה מלכתחילה. אברהם אבינו יודע היטב שהוא לא יעקוד את יצחק, אבל מצד שני הוא מוכן באמת ובתמים לעקוד אותו אם צריך, אם זה הוא באמת הציווי האלוהי שבו הוא מחויב. שני הציוויים נוכחים יחד, אחד בקולו של הקדוש ברוך הוא ואחד בקולו של המלאך, הם נשמעים משני כיוונים שונים. הוא מכיר בכך שבעקידה יש בחדא מחתא אלמנט של קידוש שם שמים ואלמנט של חילול שם שמים, והוא לא נכנע לאף אחד מן הצדדים. שני הצדדים יחדיו מרצדים בתודעתו ולופתים אותה בחוזקה. הוא הולך לעקידה אבל לא עוקד. האפשרות 'לוותר' על הרוחניות של עצמך כמוה כאפשרות לוותר על הגשמיות של עצמך. כאשר אדם מבין שגם במקומות הרוחניים אליהם הוא מתגלגל מזדקפות סכנות שונות, אזי הוא משמן את החיישנים שבו, מחדד את חוש הביקורת ושם לב לכל פעולה ופעולה היוצאת מתחת ידיו. יראת ה' אמיתית היא כזו היודעת לזהות את הסכנות שביראת ה' עצמה, ליתר דיוק; ביראת ה' שיכולה להיהפך לעבודה זרה. 'עתה ידעתי כי ירא אלו' אתה' משום שאברהם הוכיח את יראתו העצומה כלפי ה' בכך שהוא ביקש 'להילחם' עם היצר הרע ולא להדוף אותו או לסור מעליו.

דמותו של המלאך בפרשה זו באה לציין שברבים מהמקרים עבודת ה' עצמה מתגלגלת להיות טרגדיה מוסרית. הטרגדיה המוסרית היא בגידה בה', היא לא יכולה להיות עבודת ה'. בכאלו מצבים, יש לחדד את העיניים עד לעומקן הבורע, להתאמץ, ולהצליח להתקרב למקום הלוהט ביותר, ושם, דווקא על המזבח, עם המאכלת ביד, לשסף את היצר באכזריות. לעקוד את האיל. להשיב את יצחק למקומו. הקדוש ברוך הוא בעצמו לא יכל לומר זאת, מבחינתו, ניתן לעקוד את יצחק. בבואתו של הקדוש ברוך הוא, צילו, המלאך, היא זו שאומרת זאת. והיא המנצחת. ועל כגון דא אומרים חז"ל שהקדוש ברוך הוא יושב בשמים ואומר; 'נצחוני בני, נצחוני!'

לעצור ברגע הקריטי הזה, כמו שעשה אברהם, הרי זה לראות פני מלאך. ישנה מטרה שהיא נעלית, להקריב את יצחק לשם שמים, המטרה רוויה במשמעות מלאה בתוכן, אברהם מנסה להגשים אותה, מתקרב אליה בצעדי ענק, אולם, בבואו לבצע את הפעולה הלכה למעשה, הוא נתקל לפתע במראה הטראגי של המציאות הרטושה המופיעה בפניו בצורה כה ברוטלית. לפתע, הוא מתקרקע, שב להוויה ה'קיימת', לזירה ה'ממשית', ולפתע הוא מבחין בכך שהוא רוצח נקלה, לפתע מופיעה בפניו התמונה 'החיה' של המציאות, חפה מן האידיאלים המופשטים המלווים אותה, פתאום הוא שם לב שלמעשה המציאות מכתירה אותו כרוצח. פתאום הוא רואה את המלאך, מצווה, נגד ציוויו של האל, להפסיק את העקידה.⁸¹

יש כאן 'שקלא וטריא' נבואית. אברהם עמד בניסיון העקידה משום שהוא גילה את הצדדים האינסופיים של ההכרעות. את המתח שבין שקיעות אחת לשקיעות אחרת, את הטראגיקה השטנית המתגלעת בעורמה בכל אחת מן הפרספקטיבות של המציאות, ולו הכשרה ביותר. הוא מצליח לראות גם את פני ה', להיענות לציווי העקידה, וגם את פני המלאך, להפסיק אותה ולקטוע אותה בליבה.

יח. שני ציוויים בדיבור אחד

בכך ניתן להבין היטב שאין שני הציוויים שניתנו לאברהם 'סותרים' זה את זה מצד המבט האלוהי. הם סותרים אך ורק מצד המבט האנושי. האדם יכול ומסוגל לתפוס רק פן אחד של המציאות, רק אספקט אחד, בשל כך המורכבויות השונות מופיעות בפניו בהבזקים, בקילוחי אור, לא ברצף. האדם לא יכול להכיל שני דיבורים ושני ציוויים סותרים בבת אחת. הוא לא מסוגל להבין איך זה יתכן. מה שמאפיין את האדם זאת העובדה שהוא תמיד נוקט צד, תמיד במקום שלו, תמיד תחוב במקומות המוכרים לו. האדם איננו אינסופי, איננו חשוף למוחלט, לפיכך שני ציוויים מופיעים בפניו כשני דברים סותרים.

⁸¹ הדמות הנגדית לאברהם מכמה וכמה בחינות, בלעם, איננה רואה את המלאך, הוא זקוק לאתון שתראה במקומו 'ותודיע' לו על כך. (במדבר, כב, כב-לה).

בניסיון העקידה, אברהם אבינו, בנבואתו, הצליח לשזוף את פני האל, להעביר את מבטו לכיוון המבט האלוהי. הוא הצליח להכיל בתוכו שני ציוויים מנוגדים, הוא הצליח לפסוע, מחד, אל העקידה בעוצמה דתית נלהבת, והצליח מאידך, לעצור אותה לפני הזמן באותה העוצמה. אברהם התעלה מעבר לכל השקיעויות, מעבר לכל הנגיעות האישיות, לא ה'מקום' בו הוא שקוע הניע אותו, אלא העמידה העירומה לנוכח חובתו.

במעמד העקידה הוכיח אברהם שהוא ירא ה', במעשה זה הוא למעשה ניפץ את האילילים הגדולים ביותר. האליל הוא בתוך העולם, ולכן 'אלוהיותו' מתבטאת בצד מסוים. אליל אינו יכול להתבטא בשני מישורים בחדא מחתא, הוא לא יכול לומר דבר והיפוכו, יש רק צד אחד למטבע. לעומת זאת, הכרה במלכות ה', מלכות הנובעת מתוך הטרוסצנדרנטיות שלו, האינסופיות שלו, העמידה שלו מעבר להוויה, מצליחה, באבסורדיות, מחוץ לכל אפשרות הבנה אנושית, לצוות שני ציוויים סותרים, להנכיח שני ממדים שונים של ההוויה בבת אחת. האפשרות לעבור במהירות מתמונה אחת של המציאות לתמונה אחרת של המציאות, היא זו שמאפינת את הכניעה למלכות ה' האינסופית, זו שלא מתגמדת במבט אחד צר על ההוויה, אלא מכירה בפרספקטיבות האינסופיות שלה.

זו היא כוונת הגמרא האומרת, 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמר, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע'. (ראש השנה כז.). פה אנושי אינו יכול לומר שני דברים בבת אחת, כמו כן 'תרי קלי לא משתמע' (שם בגמרא), לא ניתן לשמוע שני קולות בבת אחת. האדם יכול לקלוט במוחו רק דבר אחד, רק פרספקטיבה אחת. האפשרות לומר שני ציוויים בבת אחת היא אפשרות אלוהית במהותה, אפשרות הניתנת רק כאשר יוצאים מתוך האינסופיות ומבטה.

מכיוון שהמבט הזה הוא אלוהי בלבד, היכולת להכיר בשני מציאויות הפוכות, בשני ציוויים סותרים, בממד אבסורדי, הינה יכולת אלוהית שאיננה נגישה למידה האנושית, אזי הקירבה של האנושי לאלוהי נעשית בצורה של הבזקים, של תזזיתיות אינסופית. האדם לא יכול לשמוע את שני הקולות בבת אחת, אבל הוא מסוגל רגע אחד לשמוע קול אחד ורגע אחד לאחריו לשמוע קול אחר, סותר. האדם מסוגל שלא לשקוע

בפרספקטיבה אחת, הוא מסוגל לפעור את מבטו אל האלוהי בכך שהוא גודע את השקיעות שלו בחטף ומאזין לקול אחר.

יט. 'כבני מרון', 'בסקירה אחת'

ברוח זו ניתן להבין את דברי הגמרא התמוהה במסכת 'ראש השנה'; 'בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. מאי כבני מרון? הכא תרגימו; כבני אמרנא, ריש לקיש אמר; כמעלות בית מרון, רב יהודה אמר שמואל; כחילות של בית דוד. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן; וכולן נסקרין בסקירה אחת'. (ראש השנה, יח.).

דברי הגמרא תמוהים ולמעשה סותרים, הלא המשנה מבקשת להחצין את הממד ה'פרטי' והייחודי של כל אדם ואדם בדינו בכך שהיא קוראת לכך 'כבני מרון', כל האנושות עוברת באופן ספציפי וייחודי בדין, ואילו לאחר מכן אומרים שכולם 'נסקרים בסקירה אחת'. אם נסקרים 'בסקירה אחת' איך הם עוברים 'כבני מרון'? איך יתכן להיטמע ב'כללי' ובחדא מחתא להתייצב כייחודי?

על פי ההסבר הזה ניחא. דווקא המבט האלוהי הוא זה שמסוגל להכיל בתוכו את ה'סקירה אחת' ואת 'כבני מרון' באותה התנופה. 'סקירה אחת' היא כללית, היא 'אידיאלית'. כמו העקידה, היא מתבוננת בדברים 'הגדולים', במטרות הבורעות של התרבות, של ההיסטוריה, הציוויליזציה, היא מתבוננת בעקרונות. כאשר מתבוננים בבני אדם ב'סקירה אחת' אזי מבינים את משמעותה של העקידה, מעלים על הדעת הופעה 'תרבותית' מקיפה, לא פרטית. באמצעות המבט של 'סקירה אחת' ניתן להקריב הרבה דברים לנוכח המטרות 'הגדולות' של האנושות. האדם היחידאי מתגמד לאפס לנוכח המטרות הגדולות של ההווה בכללותה.

אולם להכיר במבט האלוהי הרי זה לבחון את יום הדין גם מתוך הפרספקטיבה היחידאית של 'כבני מרון', הפרספקטיבה הבאה לידי ביטוי במעשה הקונקרטי, הספציפי, ביחידאיות של האדם, באקזיסטנציה הייחודית והספציפית שלו. ומבט זה סותר את המבט של 'סקירה אחת'.

לעיתים, מבחינת ה'סקירה אחת' יש לעקוד את הבן, אולם העפת מבט על המבט של 'כבני מרון' מונע זאת בעקשנות. התנועה האינסופית ממבט של 'סקירה אחת' למבט של 'כבני מרון' הינה תנועה החשופה לנוכחותו של האל בהוויה, תנועה שאיננה מבקשת לגמד ולכרבל את ההוויה בכללותה במקום אחד מוגדר ומסוים.

בדברי הגמרא הללו נעשה ניסיון לתאר אפוא את התשובה המושלמת המתרחשת לנוכח האל. ראש השנה הוא 'יום הדין'. 'יום דין' פירושו יום של חשבון נפש, יום של עצירה, של זיכרון, של בחינת המקום שבו האדם נמצא, של התעוררות. ויום זה מבקש להמליך על עצמו את הקדוש ברוך הוא במלכויות, בזיכרונות ובשופרות. ולא בכדי. המלכת ה' באה לידי ביטוי בכך שמכירים באינסופיותו המוחלטת, להכיר באינסופיות האלוהית הרי זה לפקוח את העיניים על היחיד ועל הכלל באותו מבט. לראות את האינדיווידואליות ואת האוניברסליות כשני צדדים של מטבע אחת.

תשובה אמיתית, תשובה המקבילה למשמעותה של 'תשובת המשקל', הינה תשובה המצליחה לשוב ולהתחכך בצד אחד של ההוויה ומיד לאחר מכן לעצור. תשובה זו הינה תשובה המצליחה להתמסר לרעיון עקרוני ואידיאלי מבחינה תרבותית אבל לעצור ולחנוק אותו במהירות ברגע בו הוא עולה על גדותיו, על חשבון הפרט. ומכיוון שהכלל בא לעולם על חשבון הפרט והפרט לעולם על חשבון הכלל, יש לערוך מלחמה אינסופית, מלחמת היצר, רגע אחד במקומו של הכלל ורגע אחד במקומו של הפרט, כמו אברהם בעקידה. בתשובה כזו האדם מתעלה למבט האלוהי על פני ההוויה הבוחן את הכל בבת אחת 'כבני מרון' ו'בסקירה אחת'. תשובה כזו נושקת למבט האלוהי הזה, זה שמצליח לומר 'זכור' ו'שמור' בדיבור אחד, זה שמצליח להנכיח שני ציוויים סותרים בעקדה, זה שמצליח להכיל את האבסורדים ואת הסתירות הפנימיות בחדא מחתא ולפעול עמם. זו התשובה של 'ראש השנה' משום שהיא התשובה של המלכת השם. המלכת הטרנסצנדנטיות האינסופית.

כ. תקיעה ותרועה

'תקיעה' היא הצהרה. הגמרא (ראש השנה לג:) לומדת את חיוב שופר בתקיעה מן הפסוק 'והעברת שופר תרועה', (ויקרא, כה, ט). את השופר צריך 'להעביר', להצהיר, להאריך. כך קולה של התקיעה הוא קול רחב, ישר, חד משמעי, ארוך ושטוח. אין בו התפרצויות, אין בו שבירות, נפילות, משברים, הוא ארוך טווח, בטוח בעצמו.

תקיעה זו הינה קול ההמלכה, מלכות האל. מלכות האל הבאה לידי ביטוי בציווי לעקוד את יצחק. התקיעה רואה את ההווה 'בגדול', מתוך האיריאלים המנחים אותה, הקונספציות שיניעו אותה, היא רואה את התכלית לנגד פניה ואיננה מבחינה בפרטים הקטנים והשוליים של המציאות הבנאלית, היומיומית, הנדושה והשגרתית. במבט זה, הכל חד משמעי, הכל מחוטב, תתוף, חד, מְשוּיף. המטרה ברורה, מודגשת, מוצהרת.

אולם, אחר התקיעה באה, על פי ההלכה, התרועה. מדוע יש צורך בתרועה, הלא השופר בא להמליך? הוא בא להצהיר על מלכותו התקיפה של הקדוש ברוך הוא, ללא עוררין, ללא קול אחר, המלכה חד משמעית! מה מוסיפה התרועה? היא רק גורעת!

התרועה, להיפך מן התקיעה, מסמלת את השבר ואת הקיטוע. 'גנוחי גנח', 'לולי ילל'. (ראש השנה לג:). התרועה גונחת, מייללת. מה לשופר ולתרועה? השופר הלא מצהיר על מלכותו של הקדוש ברוך הוא, אין יותר בטוח ממנו. מדוע חייבים לשבור אותה באמצעות התרועה?

אלא שהשופר, דווקא בכך שהוא בא להמליך את הקדוש ברוך הוא, הוא מבקש לקטוע את ההצהרה הזו בליבה. המלכה אמיתית של הקדוש ברוך הוא לא מתרחשת בהצהרה חד משמעית, בתקיעה אינסופית. הצהרה כזו שוקעת בעצמה ומתפרקת ברעם בתוך המעטפת של עצמה, התקיעה האינסופית יכולה להוות הסכנה הרוחנית הגדולה ביותר, המלכת ה' בעצימת עיניים מסוגלת להפוך לטרגדיה רוחנית. כמו העקידה, באם היתה

יוצאת אל הפועל. ההצהרה התקיפה של השופר חייבת להיקטע על ידי תרועה, על ידי גניחה, יללה. האדם חייב לקטוע את התקיפה, לשבור אותה, בשם מלכות שמים. המלכת השם המושלמת בראש השנה המתרחשת על ידי השופר מבקשת להחצין את שני הקולות. תקיעה ותרועה.

התקיפה מסמלת את ציווי העקידה, את הבחינה ב'סקירה אחת', את 'ראש השנה' כ'יום הדין', ואילו התרועה מסמלת את הציווי 'אל תשלח ידך אל הנער', את המבט של 'כבני מרון', את 'יום הדין' המופיע 'לרגעים' בכל יום ויום. לא ניתן להמליך את הקדוש ברוך הוא בהעדרו של אחד מן המבטים. המלכת הקדוש ברוך הוא רק על ידי אחד מהם הינה המלכה כושלת, המלכה ההופכת לאליל, המלכה המאבדת את האופי האינסופי של הקדוש ברוך הוא. המלכת הקדוש ברוך הוא נעשית דווקא באמצעות הסתירות הפנימיות והאינסופיות בין התקיפה לתרועה, המתח המבעבע, השוצף והקוצף, האינסופי, שלעולם איננו מסתיים, בין הכללי לפרטי, האוניברסלי לפרטיקולרי, בין ההצהרה לשבירה. המלכת השם היא המלחמה ביצר, היצר הוא השקיעות, בין אם שקיעות בתקיפה ובין אם שקיעות בתרועה. כל ה'שקיעות' פסולות.

המשמעות הראשונית של השופר היא המלכת ה'. אולם אף על פי שהיא 'גזירת הכתוב', שהיא פעולה של המלכה, רמז יש בו, עורו ישנים מתרדמתכם וכו'. כדברי הרמב"ם. למעשה, יש קשר מהותי בין ההמלכה לבין ההתעוררות. המלכת ה' באה לידי ביטוי בהתעוררות מתרדמת 'השנה'. אולם השופר לא מחצין זאת רק בקולו, אלא גם בסגנונו, בהבעה שלו. השופר נתקע ברצף של קיטועים; תקיעה, שברים, תרועה, תקיעה. אין הוא עוצר במקום אחד. הקיטועים הללו הם ההתעוררות. לכן הם מסמלים 'זיכרון' המבטא החצנה של 'מה שנשכח'. וזה גם הקשר המהותי שבין שופר לבין עקידת יצחק. השופר מסמל את ההתמסרות לה', את המלכתו, כמו העקידה, הבאה לידי ביטוי, ברצף של קיטועים, בתקיפה (עקידה), ולאחר מכן בתרועה (קול המלאך). כפי שהתבאר, כל אלו הם 'ערבוב השטן', בלבול היצר, הוא לא יודע היכן להיתפס, היכן להניח את המארכים שלו. אין דבר אחד שהוא עקבי, אחיד, ממשיך עד לאינסוף. כל תמונה מתנפצת באיזשהו מקום ומתחלפת על ידי תמונה אחרת. השטן

כבר לא מזהה כלום. היצר אינו מסוגל להשתלט, הוא לא מסוגל להשקיע את האדם בשום מקום. זו אפוא המלכתו של ה'.

בכך מובן מדוע 'אפרו של יצחק צבור ומונח על גבי המזבח', מובן מדוע האיל מסמל את עקידת יצחק יותר מכל. המשמעות הגדולה של עקידת יצחק באה לידי ביטוי בכך שאברהם היה מוכן להקריב את 'הרוחניות' האישית שלו, 'להחליף' את יצחק באיל. בכך שאברהם הקריב את האיל הוא למעשה הניח את אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח.

זה אפוא מה שאומר רבי אבהו; 'למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא; תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני'. ישנו קשר הדוק בין השופר לעקידה, שניהם מסמנים את עבודת השם מתוך הקיטוע, מתוך המלחמה ביצר, שבירת הסמלי, ניתוץ השקיעות. במובן זה, מה שמסמל את העקידה יותר מכל, מה שניצב בפסגתה, זה האיל 'שהחליף' את יצחק. באמצעות האיל 'נזכרת' עקידת יצחק, מזכירה נשכחות, מתעלה מעל להווה האקטואלי ופונה לעבר 'ברית' ארכאית, ובכך, 'מעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני'. העקידה האמיתית המסומלת על ידי האיל היא העקידה שהאדם עוקד את עצמו, עוקד את 'התאוה' הרוחנית שלו. הרבה יותר מיצחק הנעקד על גבי המזבח, הרבה יותר מציווי העקידה, נוכח כאן הציווי שלא לעקוד, בציווי זה האדם עוקד את עצמו בפני השם, ובכך, הוא מרומם את ציווי העקידה עצמו לפסגה הגבוהה ביותר שלו. ציווי העקידה עצמו מתמלא במשמעות בכך שהוא לא מבטא נהייה אלילית אחרי רחשי הלב, אלא קרבן לה', לאינסופיות. הציווי של המלאך מגלה את העוצמה של ציווי העקידה.

'ואמר רבי יצחק; למה תוקעין בראש השנה? - למה תוקעין? רחמנא אמר 'תקעו'!'. ר' יצחק מנסה לחדור לעומקו של השופר, הוא מזהה את העוצמה הגלומה בו ושואל, למה התורה ציוותה לתקוע בראש השנה? ועל זה באה התשובה; 'גזירת הכתוב'. במילים אחרות, על פי המשמעות המקורית של השופר, תוקעים בו בכדי להמליך את ה'. 'אלא למה מריעין? מריעין? רחמנא אמר 'זיכרון תרועה'!'. גם התרועה לכאורה באה להמליך את ה'. אולם, ר' יצחק, עקב אחר אגודל, מזהה את הכוונה העמוקה

הטמונה בשופר. גם תקיעה וגם תרועה. מדוע? אם צריך להמליך את הקדוש ברוך הוא, מספיקה התקיעה לבדה, מדוע זקוקים גם לתרועה? בכך, ר' יצחק מזהה את העשן הסימבולי הגודש את השופר והוא מבקש לעמוד על טיבו; 'אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? - כדי לערבב את השטן'. אם אכן כל מצות השופר מסתכמת בציווי התורה, בהמלכת השם, מדוע היא מלווה בטקס סמלי מבולבל בצורה שכזו? מדוע פעם אחת 'יושבים' ופעם אחת 'עומדים'? ועל כך באה התשובה, משמעותו האמיתית של השופר היא 'ערבוב השטן'. ההמלכה של ה' נעשית באמצעות 'ערבוב השטן'.

'ואמר ר' יצחק; כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה, מאי טעמא? דלא איערבב שטן'. מכיוון שכל עניין תקיעת שופר הוא ערבוב השטן, המלחמה ביצר, אזי כאשר לא 'תוקעים' בתחילת השנה, כאשר לא מזעזעים על ידי השופר, על ידי החדות העוצמתית שלו, 'מריעים' בסופה, השנה מתנפצת לרסיסים, הופכת להיות שבר. כאשר השטן לא נחבט באמצעות זעזוע אכזרי, אזי הוא זה שחובט בסוף השנה. בשטן יש להילחם, 'לערבב', לא לברוח. זה אפוא המשמעות של השופר.

מידת הרחמים ו"ג מידות

א. סדר תפילה

'ויעבור ה' על פניו ויקרא; ה'! ה'! אל רחום וחנון! ארך אפים ורב חסד ואמת, נוצר חסד לאלפים נושא עוון ופשע...'. (שמות, לד, ו-ז).

'...ויעבור ה' על פניו ויקרא', אמר רבי יוחנן; אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה, אמר לו; כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם'. (ראש השנה יז:).

הפרשה באמת תמוהה. הקדוש ברוך הוא מעוניין לסלוח לעם על חטאו הגדול והוא כביכול 'עובר על פניו' ומתפלל 'לעצמו'. רבי יוחנן אינו מסוגל להבין את האבסורד הגנוז כאן. מה המשמעות בכך שהקדוש ברוך הוא בוחן את עצמו במִן־אָה, מסתכל על עצמו, ומבקש מעצמו 'רשות' למחול לעם? כביכול הקדוש ברוך הוא מתפלג לשתי ישויות הנמלכות זו בזו, כביכול הוא צריך 'לְרַצוֹת' את עצמו, כביכול הוא צריך להתפלל לעצמו. איך יתכן שהקדוש ברוך הוא אומר לעצמו 'ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת' בכדי לרצות את עצמו? מה יכולה להיות המשמעות הגנוזה בפרשה זו?

רבי יוחנן אינו שקט. לדעתו, מכוח האבסורדיות המזעזעת של הפסוק, הצורה הזו היא רק דימוי, הוראה. הקדוש ברוך הוא לא באמת נועץ עצמו, הוא לא מבקש לרצות את עצמו באמצעות וידיי אישי. לא זו הכוונה. הכוונה היא שהאל 'הדגים' בפני משה את סדר התפילה הנחוץ לכפרת עוונות. ורבי יוחנן מבקש לתאר זאת בצבעים חיים; הקדוש ברוך הוא התעטף בטלית כשליח ציבור והראה לו למשה את סדר התפילה, היינו, י"ג מידות של רחמים, ואמר לו, כך צריך לעשות כאשר חוטאים ומבקשים שהעוונות ימחלו! בכך מבקש ר' יוחנן לגמד את האבסורדיות שבפרשה, אם כי, אף בפרשנותו זו עדיין הוא מהסס; 'אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו'. גם הסבר זה אינו מניח את הדעת לחלוטין.

למעשה, דברי רבי יוחנן טעונים ליבון ומרוק יסודי. על פי דבריו, משמעות המקרא הזה היא העברת נוסח תפילה מסודר, מחוטב וקונקרטי, בכדי לכפר על חטאים. זה נראה כמו משחק. ישנו ניסוח מוכתב, מסודר, והוא, כמו אקט פורמאלי מגושם, מתבקש לאחר החטאים שהאדם חטא בכדי למחול עליהם. מה פשר הדברים? אדם שחטא מחויב לשוב בתשובה, מחויב לשוב על עקבותיו, לשאול את עצמו שאלות נוקבות. במקום זאת, דומה, כמו איזשהו קסם מאגי, נוסח מוכתב של כמה מילים 'מכפר' על כל החטאים. מה פשר הדברים?

כביכול, אדם מצהיר מראש על כך שמי שיגנוב ממנו או יפגע בו בצורה כזו או אחרת, יבוא אליו לבקש סליחה בנוסח שהוא מכתוב מעתה והוא ימחל לו. במקום למנוע את הפגיעה, במקום לדבר בגנותה, הקדוש ברוך הוא מציע 'סדר תפילה' טעון בקסם, המוחה את כל החטאים. האין כאן זילות בחטא? האין כאן זילות במשמעות השלילית של עבירה? האם הגיוני שאדם יציע מראש איך לרצות אותו אם פוגעים בו? האם אין זה אבסורדי להצביע על 'פתרון' לחטא?

אולם, מה בכלל העניין של הטקסט המוכתב? מדוע יש צורך ב'סדר תפילה' מוגדר? האם כל מה שטמון כאן אין זה אלא אינפורמציה גרידא על ה'נקודות הרגישות', 'מידע' שמימי על זמני הכפרה והמקומות בהם הם מגיעים? או שמא, ישנה משמעות, כפי שמשמע מדברי רבי יוחנן, בעצם העובדה שישנו 'סדר' תפילה, בעצם כך שישנו טקסט קבוע

ומסודר? מה משמעותו של אותו סדר? של אותו ארגון? ומה העוצמה הכל כך גדולה הגנוזה בכמה המילים הדלות הללו, המסוגלת למחוק את כל חטאי העבר בהרף עין?

כך גם הגמרא מבקשת להנציח, ברוחו זו של ר' יוחנן, את י"ג המידות, כ'ברית', כנוסח קבוע גדוש במשמעות מצד עצמו; 'אמר רב יהודה; ברית כרותה לי"ג מידות (הללו, שאם יזכירם ישראל בתפילת תעניתם, -רש"י), שאינן חוזרות ריקם, שנאמר; 'הנה אנוכי כורת ברית', (שמות, לד, י), (על האמור למעלה, -רש"י). (ראש השנה שם).

לדברי דבי יהודה, על י"ג מידות נכרתה ברית, ברית זו הינה שימור הטקסט הקבוע שלהן באורח נצחי, בכדי שבכל פעם בה האדם חוטא הוא יוכל 'להשתמש' בהם ולהימחל על ידיהם. הרעיון כופל את עצמו בשנית. י"ג מידות' הן טקסט מוכתב, ששרוי בו מין קסם מיוחד, שבהבאתו לידי ביטוי, הוא מבקש, באורח פלאי לחלוטין, למחול לאלתר את כל החטאים. מה משמעות הדברים הללו?

ב. ה' לפני החטא

'... ה', ה'. אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה'. (ראש השנה יז:). דברי הגמרא הללו מוסבים על המידות הראשונות שבי"ג המידות. פעמיים שם ה'שם. הגמרא מבקשת לומר שיש חילוק בין שם השם הראשון לשם השם השני. יש שם הבא לידי ביטוי לפני החטא ויש שם הבא לידי ביטוי לאחר החטא.

רש"י מפרש את העניין כך; 'ה' ה', מידת רחמים. אני מרחם שיחטא ואני מרחם אחר שיחטא, אם ישוב'. על פי רש"י, מכיוון ששם הויה מייצג את מידת הרחמים, (בניגוד לשם אלוהות המסמל את 'מידת הדין'), ובהקשר המדובר, י"ג מידות, שהוא לכאורה הקשר מובהק של רחמים באשר הוא מוזכר בכדי למחול על חטאי עם ישראל, נכפל שם השם פעמיים בכדי לשוב על הרחמים שלפני החטא לרחמים שאחרי החטא.

על פי ההבנה הפשוטה של הדברים, כפי שעולה מהסברו של רש"י, הכוונה בכך היא לומר שאין כל הבדל בין ההתייחסות של הקב"ה אל החוטא לפני שהוא חטא, לבין ההתייחסות שלו אליו לאחר שהוא חטא וחזר בתשובה, בשני המקרים הקדוש ברוך הוא משמש באותו 'שם'; אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם'.

אלא שתמוה מאוד מדוע הקדוש ברוך הוא 'מרחם' על האדם קודם שיחטא, הרי אם הוא לא חטא אין כל צורך ברחמים, שכל מה שזקוקים לה ל'מידת הרחמים' אין זה לכאורה אלא כשהאדם חטא שאז זקוקים לרחמים בכדי למחול לו על החטא? זאת ועוד, עצם העניין המבקש לַדְמוּת את ה' שלפני החטא לה' שאחר החטא אינו ברור, הרי לכאורה אין כל קשר בין ה' לפני החטא לבין זה שאחריו, הרי לפני החטא לא היה כל צורך 'להשתמש' ב'מידת הרחמים' ואילו לאחר החטא היא נחוצה, אם כן הגישה כלפי אותו חוטא שוֹנָה לחלוטין בין לפני החטא לאחר החטא?

ושיטת התוס' על אתר היא לחלק זאת לשתי מידות שונות; 'אומר רבינו תם דשני שמות הראשונים הם שני מידות כדאמרינן הכא, אני ה' קודם שיחטא, לרחם עליו, ואני ה' לאחר שיחטא אם ישוב. ה' מידת רחמים הוא ולא כאלו' שהוא מידת הדין'. (תוס' שם על אתר).

על פי דברי התוס' שני השמות הראשונים הן שתי מידות שונות במהותן. כנראה, על פי ההסבר שלהם, ביאור דברי הגמרא הוא שיש שתי מהויות שונות לגבי שם השם, מהות אחת באה לידי ביטוי לפני החטא ומהות שניה באה לידי ביטוי אחרי החטא, ושתי המהויות הן שונות זו מזו במהותן, כוונת הגמרא לפי דברי התוס' היא לומר שזקוקים לשתי מידות שונות של רחמים.

לעומת זאת, על פי ההסבר הפשוט העולה מדברי רש"י כוונת הגמרא היא לכאורה לחדש ש'מידת הרחמים' שאחרי החטא היא כמו מידת הרחמים שלפני החטא, החידוש של הגמרא הוא דווקא שיש דמיון בין שתי המידות הללו, ובכך להעניק תוקף למידת הרחמים שאחרי החטא, שאם אדם עשה תשובה אזי החטא נמחה לו כאילו הוא לא חטא בו מעולם, אולם על פי ההסבר של התוס' משמע שהחידוש של הגמרא הוא דווקא שיש מידה

שונה של רחמים לאחר החטא ושמידת הרחמים שלפני החטא שונה במהותה ממידת הרחמים שאחר החטא.

והנה, לפי דברי התוס' צריך להבין עוד יותר, הלא י"ג מידות במהותן הן בעלות משמעות לאדם חוטא בכדי לכפר לו על חטאיו, ומידת הרחמים באה לידי ביטוי בכך שהיא מרחמת על החוטא אם הוא חזר בתשובה, ואם כן יש לשאול לשיטת התוס' הסבורים ששם השם הראשון מכונן אל מידת הרחמים שלפני החטא, מדוע הוא שייך ל"ג מידות הבאות כתקנה לחוטא, הלא השם הראשון אינו אלא קביעותו של השם באופן כללי גרידא ולא רחמים על החוטא?

על כל פנים, יש להבין מדוע צריך שתי מידות רחמים, אחת שלפני החטא ואחת שאחר החטא, הלא לפני החטא אין כל צורך ב'מידת הרחמים' שהרי האדם דווקא עשה את הטוב ואת מה שמוטל עליו גם מבחינת 'מידת הדין', ומידת רחמים אין לה לכאורה שום משמעות אלא כאשר האדם חטא, אבל אם הוא לא חטא אין שום משמעות ל'רחמים' ואין צורך בהם שהרי גם מבחינת ה'דין' האדם שלא חטא נחשב כצדיק, וכל מה שזקוקים לרחמים אין זה אלא בכדי לכפר על אדם שחטא?

ג. תפילת הקדוש ברוך הוא

הרעיון שהקדוש ברוך הוא 'מדבר' עם עצמו בא לידי ביטוי בגמרא נוספת; 'אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי; מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר; 'והביאותים אל הר קדשי וְשִׁמְחָתִים בבית תפילתי' (ישעיה, נו, ז), 'תפילתם' לא נאמר, אלא 'תפילתי', מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל'. (ברכות, ז).

מה משמעות הרעיון שהקדוש ברוך הוא 'מתפלל'? הלא כל המשמעות של תפילה היא בכך שהיא מְכוּוֹנֶת אל הקדוש ברוך הוא בעצמו, שהיא באה לחלות את פני האל, מה פשר הרעיון שהאל מתפלל אל עצמו? מנהל מונולוג עם עצמו? מפצל את עצמו לשניים?

יתירה מזו, על פי ההקשר הרחב של הפסוק שהגמרא מביאה כמקור וכסיוע לרעיון זה, דומה שהקדוש ברוך הוא אינו מתפלל אל עצמו בתפילה זו אלא הוא מתפלל כביכול לעם ישראל, הפסוק נטוע במפגש שבין האל לעם. 'והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי', ההקשר בו הפסוק מוטבע הוא הַקָּשֶׁר הנעוץ בכך שהקדוש ברוך הוא 'מְשַׁמֵּחַ' את העם הבא להקביל את פניו בבית המקדש, בהקשר זה מביאה הגמרא את הרעיון שהקדוש ברוך הוא 'מתפלל', מתוך לשון 'יחיד' המוטבע בכתוב ('תפילתי' במקום 'תפילתם'), כביכול בית תפילתו של הקדוש ברוך הוא הוא מקום המפגש שלו עם עם ישראל. מה משמעות הדברים הללו?

הגמרא שם ממשיכה לבאר; 'מאי מצלי? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב; יהי רצון מלפני, שיכבשו רחמי את כעסי, ויגולו רחמי על מדותי, ואתנהג עם בני במידת הרחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין'. התפילה שהקדוש ברוך הוא מתפלל לעצמו הינה הבקשה שלו לעצמו לכבוש את מידת הדין ולדון את העם במידת הרחמים, לפנים משורת הדין.

לכאורה, הרעיון העולה מכאן הוא שבכדי להגיע למידת הרחמים מוטל על הקדוש ברוך הוא 'להתפלל' לעצמו ולבקש מעצמו 'לוותר' על מידת הדין ולדון את הדברים 'לפנים משורת הדין', מידת הרחמים הינה ויתור על עצמיותו ומהותו של הקדוש ברוך הוא. מדוע? מדוע בכדי למחול לאדם כשעשה תשובה יש 'לוותר' כביכול על מהותו של הקדוש ברוך הוא? מדוע הקדוש ברוך הוא צריך לנהל דו שיח פנימי עם עצמו בכדי 'לאפשר' את הויתור הזה?

שנית, לכאורה משמע מכאן שהקדוש ברוך הוא כביכול לא דן דין צדק ומתייחס לחטאי האדם בקלילות ובזלזול, הלא על 'ויתור' זה אומרת הגמרא; 'אמר ר' חנינא; כל האומר הקדוש ברוך הוא וותרן, ויתרו חייו, שנאמר; 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט' (דברים, לב, ד), (בבא קמא נ.), וכמו שמפרש שם רש"י על אתר; 'וותרן, לעבור על כל פשעם, ויתרו חייו, יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא'. האם בכך שהקדוש ברוך הוא 'מעביר על מידותיו' הוא עושה דין שקר? האם כאשר הקדוש ברוך הוא 'מוותר' על עצמו בכדי להיכנס למידת הרחמים זה

מתפרש כבגידה בצדק? אם כן, איך הקדוש ברוך הוא עושה זאת? ואם לא, מדוע 'ויותרו חייו' של אותו אדם האומר שהקדוש ברוך הוא וותרן?

והנה, בנוסח התפילה מוטבע ניסוח מקביל לעניין זה; 'כמו שכבש אברהם אבינו את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמיו את כעסך...'. הרעיון של כיבוש מידה אחת בכדי לאפשר את תחולתה של מידה אחרת מובע כאן באותו מובן. אברהם אבינו במעשה העקידה כבש את 'רחמיו' על בנו בכדי לעשות את רצון האל, כך גם כן, מבקשים מהקדוש ברוך הוא, שיכבוש את כעסו על ידי מידת הרחמים.

לא בכדי הקבילו כאן את כיבוש המידות של אברהם לכיבוש המידות של הקדוש ברוך הוא. דומה שיש בהם דבר מה מן המשותף ומן ההדדי. אלא שיש לשים לב לכך שהדימוי איננו מדויק. כאשר מדברים על אברהם ועל מצות העקידה מדברים על כך שאברהם דחה את רחמיו על בנו בכדי לעשות את ציווי האל, דחה את מידת הרחמים בכדי לחבור למידת הדין שבו, ואילו לגבי הקדוש ברוך הוא ההקשר הוא שונה לחלוטין, האל דוחה את מידת הדין שבו בכדי לחבור למידת הרחמים.

נראה שאין זה מקרי. מדובר כאן בשינוי כיוונים. מה 'שנדרש' מהקדוש ברוך הוא כביכול הרי זה לכבוש את מידת הדין שלו בכדי לחבור למידת הרחמים, ומה שנדרש מן האדם הנענה לצו האל זה לכבוש את הרחמים שלו בכדי לחבור למידת הדין. מתואר כאן הניגוד התהומי שבין בני אדם לקדוש ברוך הוא. אותו 'כיבוש' בדיוק ורק בצורה הפוכה. עניין זה אומר דרשני. ברור שמשמעות עמוקה יותר נסוכה בדברים הללו.

כאשר האדם עושה את חובתו נגד רצונותיו בכך הוא 'מוותר' על נוחותו האישית, על 'מידת הרחמים' שבו, ומקדיש את עצמו לחובתו, מקדיש את עצמו ל'מידת הדין' שבו. כך גם כאשר הקדוש ברוך הוא 'מוותר' לאדם הרי הוא כובש את תכונתו היסודית, 'מידת הדין', האמת, בכדי לרחם על החוטא ולהתעלם מן החטא שהוא עשה. האם ישנה הקבלה מהותית בין שני 'הוויתורים'?

ד. עלה במחשבה לברוא במידת הדין

בתחילת התורה, בפסוקים על בריאת העולם, משתמשת התורה בשם 'אלוהות' ולא בשם הוי"ה; 'בראשית ברא אלו' את השמים ואת הארץ'. (בראשית, א, א). וידועים דברי המדרש (בראשית רבה, יב, טו) שהובאו בדברי רש"י שם; 'ברא אלו', ולא נאמר ברא ה', שמתחילה עלה במחשבה לברואו במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושיתפה למידת הדין, והיינו דכתיב (בראשית, ב, ד), 'ביום עשות ה' אלו' ארץ ושמים'. מה פירוש דברי המדרש? מה הכוונה ש'עלה במחשבה' לברוא את העולם במידת הדין?

הכוונה היא פשוטה לכאורה. הקדוש ברוך הוא מהווה את האמת הצרופה, האמת המוחלטת. כפי שכותב הרמב"ם; '...לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר 'וה' אלו' אמת' (ירמיהו י, י) הוא לברוא האמת, ואין לאחר אמת כאמיתו. והוא שהתורה אומרת 'אין עוד, מלבדו' (דברים ד, לה), כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו'. (משנה תורה, הלכות יסודי התורה פרק א' הלכות ב-ג). האמת המוחלטת היא זו שאינה תלויה בשום גורם אחר, זו המקיפה הכל, שתלויה בעצמה ושכוללת את הכל.

מכיוון שהאל הוא האינסופיות, היינו, מה שנמצא מעבר להוויה, מעבר להגבלות של זמן וחלל, מחוץ למרחב ולמקום, האמת שבו באה לידי ביטוי בכך שהיא לא 'מקריית', קונטינגנטית. במושגים הרווחים בהגות של ימי הביניים האל אינו 'מקרי המציאות' אלא 'מחויב המציאות' ובכך הוא 'אמת'. מה שמקרי, מה שתלוי בדבר מה אחר בכדי להוות את עצמו, הוא לא אמת מוחלטת משום שהוא תלוי במשהו אחר, אולם מה שאינו תלוי במשהו אחר, שזה האל, האינסופיות, הוא האמת המוחלטת.

אי התלות של הקדוש ברוך הוא בדבר אחר באה לידי ביטוי דווקא בגלל שהוא אינסופי, אינסופיות היא מה שמעבר להוויה באופן מוחלט ולכן לא נמצאת בסבכים הארוכים של סיבות ומסובכים עילות ועלולים. האל נמצא מעבר לדטרמיניזם של ההוויה, לא ניתן לסמן כלפיו נקודת אחיזה או

תפיסה, נקודת מוצא או נקודת השקפה להוויה. האל נמצא מעל ומעבר לכך משום שהוא אינסופי, בכך הוא מתבטא כ'אמיתי', משום שהוא לא תלוי בשום גורם מן הגורמים הדטרמיניסטיים והסיבתיים של ההוויה.

בשל כך, הקדוש ברוך הוא במהותו מסמל את הדין. ה'אמת' זהה במהותה עם הדין. הדין הוא היושר, מה שצריך להיות, מה שצריך להיעשות, השורה הנכונה, ההתכוונות לדברים המקבילים עם המושגים הללו. הדין נובע מן האמת. בכדי לעשות 'דין' צריך להיות 'אמיתי'. אם אין אמת, גם אין דין.

אלא שהאדם, בניגוד לאל, דווקא מסמל את מה שלא אמיתי במציאות, היינו לא אמיתי בצורה מוחלטת. 'מקרי', קונטינגנטי. האדם הוא יצור מקרי משום שהוא תלוי מרחב, חלל וזמן. הוא יצור מקרי משום שבסופיותו הוא שייך למעגל המכאני של סיבות ומסובבים, עילות ועלולים. האדם איננו יכול להשתחרר מן המעגל הרצוף והסגור הזה, מעגל זה מאפיין את האדם בשל כך שהוא תלוי בזמן ולא אינסופי.

מכיוון שכך, האדם, ועמו כל ההוויה הנמצאת במסגרת המוגבלת של חלל וזמן, אינם יכולים להתקיים בפרספקטיבה של 'דין', 'הדין' זהה עם האמת המוחלטת ומכיוון שהאדם אינו 'אמת מוחלטת' הוא לא יכול להתקיים ב'מידת הדין'. זה מה שמתכוון המדרש לומר בכך ש'עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושיתפה למידת הדין'. מבחינת האל ההוויה 'אמורה' להיברא במידת הדין שהיא מידת האמת כמהותו של הקדוש ברוך הוא, אולם, האדם, שאיננו 'אמת מוחלטת' אלא הוא מוגבל וסופי, נתון לרצף של סיבות ומסובבים, עילות ועלולים, 'אינו יכול להתקיים' במידת הדין, לשם כך הקדוש ברוך הוא 'שיתף' את מידת הרחמים למידת הדין.

לאמור; האפשרות להשיג את האמת המוחלטת, את הדין, נתונה לקדוש ברוך הוא בלבד, משום שרק הוא שייך לפרספקטיבה של הדין, של האמת. האדם איננו יכול לעולם לעמוד על 'האמת המוחלטת', הוא יצור מוגבל, בשל כך הוא מוכרח להתקיים על המצע של 'מידת הרחמים'. יש לנסות להבין אפוא את המשמעות הגנוזה ברעיון הזה.

ה. ממד העומק של ההווה

ההווה מציגה את עצמה בפני האדם במשחקים של קרוב וריחוק. אם ההווה לא היתה מתגמדת בעיני האדם עם ריחוקה, אם האדם היה רואה את כל ההווה בסדר הגודל 'האמיתי' שלה, אזי הכל היה מתנפץ לו בעיניו. הוא היה מסתחרר ורואה רק עננה שחורה עמומה וחסרת הבעה. הדברים מופיעים בעיניו של האדם לפי מידת ריחוקם, יש אופק לכל דבר, לא ניתן לראות את הכל.

העיניים של האדם, כמו גם שכלו שהוא הבכואה של העיניים הללו, אינן מסוגלות לבחון את 'הכל'. אין מבט 'כללי' על ההווה הרואה את כל ההווה 'כמות שהיא' בגודל האמיתי שלה. החיידקים המיקרוסקופיים אינם מופיעים בעיניים הערומות של האדם אף שבעיני המיקרוסקופ הם מופיעים בבירור. כוכבי לכת גרנדיוזיים מופיעים בפני האדם כנקודות קטנטנות בשמים שחורים בעוד שבעיני הטלסקופ הם מופיעים כעולמות ענקיים.

האדם מסוגל לראות בעיניו את המקום שהוא עומד בו, הוא בוחן אותו לאור הממדים של עצמו. הוא יושב ליד השולחן והוא רואה את השולחן נכחו, אם הוא יתקרב יותר מידי לשולחן בכדי לבחון אותו 'מקרוב' הוא יראה רק צבע שחור אנונימי, אם הוא יתרחק מן השולחן הוא כבר לא יראה אותו. הכל תלוי בפוזיציה של האדם, בתנוחה שלו. בכל שניה ושניה האדם 'רואה' משהו אחר, 'מציאות' אחרת.

לא רק בעיניו כך, גם בתודעתו של אדם כך. האדם נולד במקום מסוים, התרגל להרגלים מסוימים, לשפה, לתרבות, לחינוך, אימץ פסיכולוגיה מסוימת, מדינה, מיקום, אב ואם, בנים ובנות וכו'. כל הדברים הללו מסובבים את האדם באופן ספציפי. האדם מורכב מהאלמנטים האישיים הללו. 'שמו הפרטי' של אדם, הייחודיות שלו, נגזרת דווקא בגלל שהוא 'קרוב' למיקום מסוים ו'רחוק' ממיקום אחר, משום שיש לו פוזיציה משלו בהווה שלא משותפת לאף אחד אחר.

הפוזיציה שהאדם נמצא בה גורמת לו להיות ייחודי, לבחון את ההווה בצורה מיוחדת משלו, להכריע הכרעות כלפיה ולהעריך אותה בצורה שהיא מופיעה בפניו ובמקום שהיא מכילה אותו. מבחינה זו האדם 'מושרש' במקום שלו, באלמנטים הסובבים אותו. אביו ואמו של אדם, בניו ובנותיו, החינוך שהוא קיבל, המדינה שבה הוא גדל והשפה שהוא דובר, אינם רק 'מקרים' שרירותיים שקרו לאדם, אלא הם מאפיינים אותו, הם קובעים ומשרטטים את דמותו, הם אלו שמציירים את תווי פניו, את 'אישיותו', את 'שמו הפרטי', את 'מה שהוא'.

האדם איננו יכול 'לצאת' מהמקום שהוא שרוי בו, 'לצאת' מן התנוחה הייחודית לו בהווה, 'יציאה' מאלו הרי הם כיציאה מן האישיות שלו בעצמו, דבר שאין לו כל אפשרות לעשות. האדם יכול לנסות 'להכיר' תרבויות אחרות ולהידבק בהן, אולם המבט שלו יהיה מבט אחר לחלוטין מן המבט של מי שגדל באותה תרבות, במילים אחרות; האדם הוא כבר מעוצב וממשיך לעצב את עצמו, הוא כרוך וקשור ב'מי שהוא' והוא לא יכול ללבוש מדים אחרים, הוא לא יכול להחליף אישיות.

מן הסיבה הזו האדם אינו יכול 'להקיף' את ההווה. ההכרעות שהאדם מכריע בחייו נובעות מסדרי עדיפויות אישיים, ממִדְרָג מסוים שהוא באופן אישי, עם כל הביוגרפיה הייחודית המלווה אותו ללא הרף, קובע ומִדְרָג. כמו שבמראה עיניו האדם יכול לראות רק את מה שמופיע בפניו, הוא לא יכול לעמוד במזרח ולדעת מה קורה במערב, כך בשכלו, בתודעתו ובהיקפו הוא לא יכול להקיף את המכלול של ההווה, הוא לא יכול לראות בבת אחת את הצדדים המרובים של ההווה. הכל מופיע בפניו בסדרי עדיפויות.

מן הסיבה הזו הוא יעדיף להעניק מתנות לבניו מאשר לאדם סתמי מן השוק שהוא גם בנו של משהו אחר וממש לא סתמי ביחס לאביו. מן הסיבה הזו יעדיף האדם לתת צדקה לעניי עירו במקום העניים הרחוקים, מן הסיבה הזו הוא יכריע לטובת החברה שלו ונגד אויביה של החברה שלו, מן הסיבה הזו הוא יראה את האינטרסים שלו וזהים עם האינטרסים של המדינה שלו וכו' וכו'. אין לאדם הכרעות 'אובייקטיביות'. נושאי השיחה של שני תלמידי חכמים הם לא נושאי השיחה של שני אנשי שוק,

השפה הכורכת שני נגרים איננה אותה שפה המאחדת בין שני סנדלרים. האדם 'מאופיינ' מלכתחילה, הוא 'ניגש' אל ההוויה כבר עם 'מטען' כבד שהוא נושא על גבו.

מבחינת ההוויה 'כשלעצמה' לכל הצדדים האפשריים יש את העומק ואת המלאות שלהם. גם הרוצח הנתעב ביותר הוא אדם, כאדם יש בו את הייחודיות שלו ואת האנושיות שלו, -על אף שהוא מחלל אותה במעשיו-. להרוג את הרוצח הזה בכדי שלא יזיק, הרי זה חילול שם ה'אדם' שבו, הרי זה איבוד נפש. גם אם מעשה זה 'נצרך' משום שכך הוא לא יזיק לאחרים, מכל מקום, בסופו של דבר, האדם הזה נהרג. נפשו תובעת את דמה. לנפשו יש מלאות ועומק משלה.

אלא שהאדם, שאיננו יכול להתייחס אל ההוויה בכללותה, לרדת לעומקיה של ההוויה, לרזיה וצפונייה, בכל מקום, בכל אזור, הוא מכריע את הכרעותיו על פי מה שנגלה לעיניו, על פי סדר עדיפויות שהוא קובע לעצמו. הוא מעדיף להקריב את נפשו של רוצח זה בכדי להציל את נפשותיהם של בני אדם אחרים. אולם, זה המבט האישי שלו, המבט המבקש לכונן את בבואתה של ההוויה, את השתקפותה בפני האדם, על פי מה שמופיע בפניו. לאדם כאדם אין כל אפשרות אחרת. אבל, עדיין, קול דמי ההוויה צועקים מן האדמה. בהכרעותיו של האדם, ההוויה נבגדת, המוסריות המוחלטת והטהורה נרמסת בצורה גסה וברוטלית. הריגתו של רוצח זה תובעת את מלוא הנפח שלה, את מלוא הזכות שלה, ובצדק. אלא שהאדם אינו יכול אחרת. האדם מכיר את מקומו ומגיב על פי מקומו, בכדי להכריע הוא חייב ליצור סדר עדיפויות אישי, לצאת ממקומו הוא. שום 'אובייקטיביות' מדומה לא תצליח להכיל את העומק של כל הצדדים בהוויה, כמו ששום מראה עיניים לא יוכל לבחון את השולחן 'כמות שהוא' מבחינה אובייקטיבית. השולחן וממדיו נקבעים על פי המבט של המתבונן. באותה מידה בדיוק, האדם אינו יכול להקיף את ההוויה כולה, איננו יכול 'להשתלט' על כל הופעותיה של המציאות. הוא רואה את מה שנגלה לעיניו, ועל פי זה הוא מכריע את הכרעותיו.

ו. נקיטת צד

למעשה, האדם, בשל מוגבלותו, בשל סופיותו, כבילותו בממדים הצרים של חלל וזמן, השתייכותו למקום בו הוא נמצא, למאפיינים האישיים שלו, לנתונים המופיעים בפניו, איננו יכול לעשות אף פעם פעולה מוחלטת ואמיתית של צדק. כל פעולה הינה הכרעה וכל הכרעה הינה וויתור מסוים על צד אחר.

כאשר אדם מכריע לתת את כספו לעני, מיד נזקפת שאלה ראשונית כשמתבוננים בעיניים המבקשות להקיף את ההווה כולה, מדוע דווקא עני זה ולא עני אחר? כאשר אדם הורג את תוקפו המשכים עליו להורגו, מיד נשאלת השאלה; 'מאי חזית דדמך סומק טפי' (פסחים, כה:)? כשאדם מבקש להכריע לטובת אדם מסוים הוא מכריע נגד אדם שני, אף אם השני איננו 'צודק', מכל מקום יש כאן הכרעה שפוגעת איכשהו גם באדם אחר. בכל מלחמה, גם אם היא המלחמה המוצדקת ביותר בעולם, עדיין יש הרגים.

אבל, זה ממהותו של האדם. מכיוון שהאדם הוא מוגבל, הוא לא יכול להכריע הכרעה שהיא כוללת, שהיא מקיפה את 'כל' הצדדים של הבעיה, שהיא לוקחת בחשבון את 'כל' הנפגעים. כל פעולה שהאדם עושה באה על חשבונה של פעולה אחרת שהוא יכל לעשות, ובהווה 'טוטלית', אמיתית, מוחלטת, לכל פעולה ופעולה יש מקום.

בשל כך, הכרעותיו של האדם אינם נובעות כלל וכלל מתוך גישה ל'אמת', להיפך, הן מסוגלות לצאת אל הפועל רק משום שלאדם יש 'סדר עדיפויות', הוא מוכן 'להקריב' צד אחד בכדי שהצד השני יתגשם, הוא מוכן שלא לתת צדקה לעני ב' בכדי לתת אותה לעני א' הקרוב אליו יותר. ההכרעות של אדם נובעות מסדרי עדיפויות ולא מאמת.

מבחינת האמת הצרופה, המוחלטת, לא שייך 'לפגוע' בעני ב' בשביל לתת לעני א'. הצער של עני ב' עדיין חי בְּמִלְאוֹתָ שְׁלוֹ, בגודש שלו, בנפח שלו, הוא לא מתגמד לנוכח העני השני. לתת לעני א' במקום לתת לעני ב' הרי

זה לגמד את עוצמת צערו של עני ב' 'ולוותר' עליו. ה'אמת' המוחלטת מצידה איננה יכולה לוותר על שום ממד בהוויה, היא חייבת לכלול את הכל בתוכה, לקחת את הכל בחשבון, מן הבחינה הזו לא שייך להכריע הכרעה 'אמיתית' כלשהי, כל הכרעה מגמדת את העוצמה הטמונה בצד השני, ובשל כך, בהכרח, היא 'לא אמיתית'.

מכיוון שהאדם תחוב במקום שהוא נמצא בו, בגבולות שלו, בתחומים שלו, במה שהוא מכיר, במה שקרוב אליו, במה שהוא רואה, הוא יכול להכריע רק על פי הפרספקטיבה האישית שלו, רק על פי מה שהוא רואה, על פי מה שהוא. דבר זה אומר שכל הכרעה שהאדם יכול לעשות הינה הכרעה סובייקטיבית לחלוטין. האדם מחליט מן המקום שלו, הוא לא יכול לחבור לאמת המוחלטת כשלעצמה. ולכן, כל הכרעה של האדם הינה החלטה מתוך 'סדר עדיפויות' אישי.

האדם אינו יכול 'לצאת' מן המקום שלו, מן ההקשר ההיסטורי שלו, מהאזור בו הוא מופיע בהקשר כוללני. האדם תמיד יעדיף להציל את בנו או את ידידו על חשבון מישהו אחר, הוא תמיד יעדיף לתת כסף לאוהבו מאשר לשונאו, תמיד יראה את הדברים כפי שהם מופיעים בעיניו שלו. האדם הוא אפולוגטי במהותו. כל מהותו היא הצדקה עצמית.

זו אפוא כוונת המדרש. בתחילה 'עלה במחשבה' לברוא את העולם במידת הדין. מידת הדין היא מידת האמת, המידה שמבקשת את הצדק 'האמיתי' בכל מקום ללא כל פשרה, המידה המתייחסת לכל הטיעונים האפשריים. מידה כזו לא יכולה להיות מידתו של האדם משום שהאדם הוא מוגבל וההגבלה שהוא שרוי בה נותנת לו את האפשרות להכריע רק הכרעה אחת בתוך מכלול של אפשרויות שכל אחת מהן לגיטימית כשלעצמה. מידת הדין יכולה להיות רק מידתו של הקדוש ברוך הוא בעצמו משום שהקדוש ברוך הוא הוא אינסופי ולכן הוא לא מוגבל להכרעה אחת בלבד, כל ההוויה בכללותה נמצאת באותו הווה במבטו, לכן, 'עלה במחשבה' לברוא את העולם במידת הדין, היינו, מהותו של הקדוש ברוך הוא היא הדין, זה הקיום המהותי שלו אבל 'ראה שאין העולם מתקיים', מכיוון שהעולם שרוי בתוך מגבלות הדוקות של חלל וזמן, של מעגלי סיבתיות, אין הוא יכול להתקיים כ'דין', האדם לא יכול לעשות 'דין' במובן המקורי

שלו, כל דין שהאדם יעשה מהווה הפרה של דין אחר, לכן, הקדוש ברוך הוא 'שיתף' את מידת הרחמים.

ז. שיתוף מידת הרחמים

מה הפירוש של הרעיון שהקדוש ברוך הוא 'שיתף' את מידת הרחמים למידת הדין בבריאת העולם? מה הרעיון המובלע בכך שהקדוש ברוך הוא 'הסכים' 'לוותר' על ה'אמת' שבו בכדי לתת אפשרות לאדם לחיות (רעיון הדומה במשהו למושג ה'צמצום' של האר"י)?

ניתן למצוא קריצת עין לכך במדרש מתאים; 'א"ר סימון: בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הדא הוא דכתיב 'חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו' (תהילים, פה, יא). חסד אומר: יברא, שהוא גומל חסדים; ואמת אומר: אל יברא, שכולו שקרים; צדק אומר: יברא, שהוא עושה צדקות; שלום אומר: אל יברא, דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכו לארץ, הדא הוא דכתיב 'ותשלך אמת ארצה' (דניאל, ח, יב). אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך, תעלה אמת מן הארץ, הדא הוא דכתיב 'אמת מארץ תצמח' (תהילים, פה, יב). (בראשית רבה, ח, ה).

הרעיון חוזר על עצמו. החסד והאמת, המקבילים למידת הדין ומידת הרחמים, נחלקים בדעותיהם. האמת, שהיא מידתו המהותית של הקדוש ברוך הוא, מתנגדת לאדם, 'שכולו שקרים'. האדם במהותו תחוב במציאות הייחודית לו, אין לו כל אפשרות לפעור את מבטו אל מציאות 'אובייקטיבית' כלשהי. ואילו, ה'חסד', מידת הרחמים, שהיא זו הנתונה לבני אדם, טוענת ש'כולו חסדים'.

באותה הדרך, ניתן לומר שכאשר יוצאים מתוך פרספקטיבה אנושית ולא אלוהית, אזי כל הכרעה שהאדם עושה היא 'חסד' מצדו. מכיוון שהאדם אינו יכול לפעול שום פעולה שהרי כל פעולה היא חוסר צדק במובן

מסוים ביחס ל'אמת המוחלטת' ואז כל פעולה שהוא יעשה איננה מעלה או מורידה ביחס לאותה 'אמת', אם האדם בכל זאת מכריע הכרעה ערכית מסוימת היא קשורה במהותה ל'חסד'. כל פעולה שהאדם עושה באה מתוך 'חסד'. חסד, כמוהו כמידת הרחמים, מבטא את האפשרות של האדם לעשות 'יותר' ממה שמוטל עליו. לעשות יותר הרי זה לצאת מן המבט הכוללני והממורכז על הדברים ולהחדיר ולהקצין את המבט על אלמנט מסוים אחד. להקצין אותו ולפעול לטובתו. חסד הוא למעלה ממה שמגיע לו. לכן האדם במהותו הוא 'כולו חסדים'. לכן האדם קשור ויכול לחיות רק על ידי 'מידת הרחמים'. רחמים זה יתרה, שארית.

יש לשנות פרספקטיבה. לא להתבונן מתוך הפרספקטיבה האלוהית על ההווה, זו המבקשת לחדור לכל עומקיה ולכל גבהיה של כל ההווה בבת אחת, אלא יש להיכנס אל הפרספקטיבה הצנועה של האדם ומשם לבחון את פני הדברים. האדם תחוב במקומו, ואינו יכול להכריע כל הכרעה שהיא משום שכל הכרעה שהוא יכריע הינה נגד הכרעה לגיטימית ומלאה אחרת. לכאורה, במבט ראשון, האדם היה צריך לשלב ידיים בחוסר מעש. אלא שגם את זה הוא לא יכול לעשות משום ששילוב ידיים זה גם הכרעה אחת מני אלף הבאה על חשבון הכרעות רבות אחרות. האדם ככול. חנוק. במצור.

אולם, כל זה כאשר מתבוננים בהווה מבעד למבט האלוהי עליה, המבט הבוחן את ההווה בכללותה, אולם האדם מלכתחילה לא נמצא במקום הזה, ההווה מופיעה בפניו בצורה אחרת לחלוטין, ההווה מתגלעת לעיניו בדרמה טראגית של משחקי מרחקים, הוא לא יכול להתבונן בהווה בצורה אחרת. מן הבחינה הזו כל 'מאמץ' שהאדם עושה, כל הכרעה המנסה להתעלות מעל לעצמה, הינה בבחינת 'חסד'. אותו מקום שמבחינת האל הוא עיוות הדין, מבחינת האדם הוא חסד, ממקום מבטו של האדם זה 'טוב'.

ההבדל בין שני הפרספקטיבות הוא פשוט. בעוד שהמבט האלוהי מתייחס להווה בכללותה, אזי מה שחשוב בעיניו זאת השאלה 'מה לא', מה לא נכלל במבט המקיף הזה. כאשר ישנה הכרעה שלא כללה את 'כל' ההווה, אלא רק את חלקה, אזי הכרעה זו הינה הכרעה של חוסר צדק. אולם,

האדם, שאיננו יוצא מנקודת המבט האלוהית המבקשת להקיף את ההווה בכללותה, אלא הוא מגיח מן המקום הייחודי שלו, ממה שמופיע לנגד עיניו הספציפיות, איננו בוחן את מה שהוא 'לא עשה' אלא את מה שהוא עשה, העשייה שלו מבטאת את ה'טוב' שבו. כאשר אדם נותן צדקה לעני, מבחינת המבט של ה'אמת', האל, מידת הדין, אזי השאלה היא מדוע הוא לא נתן את הסכום הזה לעני אחר, ואילו מצד המבט של האדם, ה'חסד', מידת הרחמים, יש כאן מעשה 'טוב'; נתינת כסף לעני.

אולם בכדי לחבור למבט האנושי הזה, למידת הרחמים, לחסד, יש לוותר על המבט האלוהי, על מידת הדין, האמת. הרעיון העולה כאן הוא שהאפשרות היחידה לראות במעשיו של האדם דבר מה בעל ערך נעוצה בכך שהאדם 'יוותר' על היומרה שלו להקיף את כל ההווה ולכלול אותה במבטו האובייקטיבי. אם האדם חושב בצורה 'אלוהית', בצורה כוללנית, כזאת המבקשת לחשוף הכרעה 'אובייקטיבית' כלשהי, 'קוד אתי' מסוים, הכרעה שהיא 'אמיתית' מצד עצמה, שלמה ומוגמרת, אזי הוא נידון לשאול תחתית; הוא מעוות את הדין. גם כאשר הוא נותן צדקה לעני הוא רומס את העני שלא קיבל את הצדקה הזו. מבחינת המבט האלוהי לא ניתן להצדיק את האדם.

האפשרות היחידה להצדיק את האדם ולהעניק משמעות למעשיו תהיה בכך שהאדם יעביר את הפרספקטיבה שלו, את מבחן המציאות שלו, למבט אנושי ולא למבט אלוהי. מבט אנושי הוא כזה הרואה את מה שמתגלה לפניו, את מה שעומד מולו. לאדם יש 'חומרים' ו'כלים' והוא יכול לעבוד אתם. השאלה היא לא מה קורה במקום אחר או מה אחרים עושים, השאלה היא מה הוא האדם, בשמו הפרטי, עושה עם מה שיש לו, עם הדברים הייחודיים רק לו.

כאשר הדברים מוארים על ידי מבט אנושי זה ניתן להצדיק את פעולותיו של אדם, הפעולות שלו אכן 'טובות', אכן נחוצות, זאת משום שהן לא מתיימרות להיות פעולות של 'אמת' אלא פעולות של 'חסד'. האדם עושה שימוש בדברים העומדים נכחו, בכלים 'הניתנים' לו, הוא לא קובע את גורלה של ההווה אלא קובע את גורלם של מעשיו. המבט האנושי הוא לא המבט השואל את עצמו 'מה צריך להיות עם ההווה, עם המציאות',

'איך המציאות צריכה להיראות', שאלות אלו הן שאלות 'אלוהיות' במהותן משום שהן שאלות שיכולות להישאל אך ורק כשהן עומדות 'מעבר' להוויה. שאלות 'אנושיות' הן שאלות התחובות בתוך ההוויה עצמה, בתוך שפיר ושליא שלה, במקום מוגדר ומסוים, שאלות אלו, בניגוד לשאלות האלוהיות, שואלות מה הן צריכות לעשות, מה עליהן מוטל לעשות עם הכלים העומדים לפניהם, החומר העומד לרשותם. מבט זה על פני הדברים הוא 'מידת הרחמים'.

זו אפוא הכוונה שהאל 'מוותר' על מידת הדין שלו, כאילו הוא מוותר על עצמו, מוותר על ישותו, על מציאותו, בכדי לאפשר את הפרספקטיבה של 'מידת הרחמים'. 'מידת הדין' היא אלוהית ו'מידת הרחמים' היא אנושית. כאשר המבט הוא מבט של 'דין' אזי השאלה היא 'כללית', מקיפה את כל ההוויה, היקף זה שייך רק בישותו של האל, אולם כאשר המבט הוא מבט של 'רחמים' אזי השאלה היא הרבה יותר ממורכזת, ספציפית, ייחודית. שאלה זו היא שאלה 'אנושית' במהותה, היא לא מבקשת להקיף את ההוויה אלא היא מבקשת להפעיל את עצמה, לעשות פעילות, השאלה שלה אינה 'רוחניות' של הזולת, אלא דווקא 'גשמיות', כמאמרו הידוע של ר' ישראל סלנטר. המבט האנושי אינו יכול לתפוס דבר מה 'כללי', הוא יכול רק להגיב עם הכלים הנתונים לו.

ח. אין לדיין אלא מה שעניו ראות

במסכת סנהדרין הגמרא מבארת את החיוב של הדיין לדון אפילו שהוא מפחד לטעות בפסיקתו; '...שמא יאמר הדיין, מה לי בצער הזה! (שאם אטעה איענש רש"י), תלמוד לומר; 'עֲמַקְם בְּדָבָר מִשְׁפָּט', (דברי הימים ב', י"ט, ו), אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות', (סנהדרין ו:).

הדיין חייב לפסוק ולקבוע דין בנחרצות על פי מה שמופיע לנגד עיניו. 'מה שעניו ראות'. למעשה, כל אדם הוא איכשהו דיין של עצמו, כל אדם מחליט מה הוא צריך לעשות ואיך הוא צריך לעשות, וכל אדם יכול לשאול את עצמו שאלות מוסריות נוקבות עד לאין סוף. התשובה על כך

היא ש'אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות', האדם יכול להכריע רק על פי מה שמופיע לפניו, על פי המקום שבו הוא נמצא.

במילים אחרות, הרעיון הוא שבין כך ובין כך אין פסיקה 'אובייקטיבית', בין כך ובין כך אי אפשר להיכנס לנעליה הרחבות של ההווה, האדם נמצא בעל כורחו תחוב במצע המכיל אותו, מאופיין באמצעות האלמנטים האוטוביוגרפיים המרכיבים אותו, ולכן ניתנת לו מעין 'הרשאה' להכריע ולדון על פי מה שענינו רואות, היינו, מתוך המקום שהוא נמצא בו. זו היא 'מידת הרחמים' המתלווה לו לאדם.

מידה זו באה בהרשאה, היא 'וויתור' על מידת הדין, 'וויתור' על האמת, השלכת האמת ארצה, האדם אינו יכול לפעול פעולה מוסרית כלשהי אם הוא לא מוותר על היומרה שלו להשיג את האמת. האפשרות לעשות עשייה בעלת משמעות נעוצה אך ורק בכך שהאדם מודע לכך שהוא לא יוצא מנקודת המבט האלוהית, 'האמיתית', אלא הוא יוצא מתוך אנושיותו, מתוך המקום שלו כאדם, מתוך היפתחות לפרספקטיבה אחרת, שונה, הפרספקטיבה של ה'רחמים', של מה שענינו רואות, הפרספקטיבה היוצאת מענינו של האדם ולא מענינו של האל. לעשות פעולה מוסרית הרי זה להבין את המיקום של האדם, להבין את הפרספקטיבה שלו כאדם ולחדול מן היומרה לאמץ את זו של האל.

משום כך, הפעילות המוסרית יכולה לבוא לידי ביטוי דווקא בהרשאה, במתן היתר 'חיצוני', 'מלמעלה'. האל כביכול מוותר על עצמיותו, מוותר על הפרספקטיבה שלו 'ומתיר' לאדם לפעול כפי מה שהוא, 'מתיר' לאדם להכריע על פי ראות עיניו ולא על פי האמת האבסולוטית.

יש כאן הרשאה. האל 'מורה' לאדם מה מותר לו לעשות ומה אסור לו לעשות, מן הסיבה הזו התורה מתגלה בדרך של ציווי מוכתב, הציווי המוכתב מביא לידי ביטוי את העובדה שההכרעות שהאדם מקבל על עצמו אינן נובעות ממה שהוא 'מכיר' את המציאות כהווייתה, אלא דווקא מן העובדה שהוא לא מכיר אותה. ההכרעות שלו נובעות ממה שהוא מכיר את עצמו ולא את ההווה, בשל כך, הוא צריך 'אישור' מן האל המתיר לו לעשות על פי מה שהוא ולא על פי ההווה.

ט. 'דין' ו'לפנים משורת הדין'

'...אמר ר' יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. אלא דיני דמגזיתא לדיינו? אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין'. (בבא מציעא, ל:.)

מבחינת ההלכה ישנן שתי קטגוריות שונות, ה'דין' עצמו, מחד, ומה ש'לפנים משורת הדין', מה שהדין עצמו אינו מחייבו. ולכאורה, צריך להבין, אם הדין קובע מה צריך לעשות ומה לא צריך לעשות, אם הוא זה שניגש אל המציאות ובוחר אותה ומכריע איך ראוי להתנהג, איך שייך לעשות 'לפנים משורת הדין'? הלא אם זה מה שצריך לעשות זה נכלל בדין ואין זה 'לפנים משורת הדין', ואם אין זה נכלל ב'דין' אז לא צריך כלל לעשות זאת? מה המשמעות אם כן של 'לפנים משורת הדין'?

ההסבר הוא פשוט לכאורה. 'דין' מכוון אל הוראה כללית, הוא מתייחס להוראה 'הרשמית', למה שמבחינת ה'כלליות', מבחינת ה'אובייקטיביות', צריך לעשות. אם הדין 'פוטרי' אדם ממעשה מסוים בכך לא נאמר שהוא באופן פרטי פטור מלעשות זאת, כל הפטור שלו אינו נובע אלא מבחינת הדין הרשמי שחל עליו אבל לא מבחינת חובתו העצמית.

לדוגמא; ההלכה פוטרת אדם שהזיק את חברו ב'גרמא' מלשלם את הנזק, כמו כן היא פוטרת אדם שהזיק 'הזיק שאינו ניכר'. ובכל זאת, אותו מזיק חייב לשלם 'בדיני שמים'. כל מה שהוא פטור אין זה אלא מבחינת מה שמחייבים אותו בית הדין, על נזק מסגנון כזה נקבע בהלכה שלא ניתן לחייב אותו, אולם הוא חייב לחייב את עצמו לשלם את הנזק, העובדה שבית דין פטרו אותו אינה פוטרת אותו מלשלם.

בית דין דנים את הדברים 'מלמעלה', הם ניגשים לשני בני אדם שיש ביניהם דין ודברים בעניין מסוים ומכריעים מי צודק, מי חייב למי ומי ישלם למי. ה'דין' הוא מה ששייך לבית דין, היינו, להסתכלות ה'כללית' על פני הדברים, בית דין מתייחסים לריבוי, לשני בני אדם, הם לא מתייחסים לחובה האישית של היחיד. התפקיד של בית דין הוא לפקח על

החוק, החוק הרשמי, הרשום, 'הכללי'. אולם חובותיו של האדם אינן מסתכמות בחוק רשום, הן הרבה יותר רחבות מכך, לפעמים, החוק הרשום פוטר אדם ממעשה מסוים אולם חובתו הפרטית והאישית של האדם מחייבת אותו.

לגשת אל החוק בכדי לדעת מה צריך לעשות ומה לא הרי זה גישה עקרה. החוק הוא רק מצע, האדם צריך להיות פעור למחויבויותיו האישיות, הספציפיות והפרטיות, שאינן יכולות לבוא לידי ביטוי בשום חוק פורמאלי ומוכתב. החוק איננו יכול להכיל את 'המקום' בו האדם נמצא, את המאפיינים של האדם, את מה 'שעיניו רואות', החוק הרבה יותר 'כללי', מפוזר, הוא לא יכול לקבוע דבר מה בצורה קונקרטית וספציפית.

לעשות מעבר לחוק הרי זה לעשות לפנים משורת הדין, על פי דברי רבי יוחנן, ירושלים חרבה בגלל שאנשים דנו בה על פי דין תורה ולא 'לפנים משורת הדין', גישה כזו נובעת מכך שאנשים מעוניינים 'להסתדר' עם החוק, לחוש את עצמם פטורים. אדם המחפש בכנות אחר מעשיו, הרוצה לשפר את מעשיו, אדם הרוצה לעשות את מה שטוב ולא רק 'להסתדר' עם חובותיו, מחפש לעשות הכל 'לפנים משורת הדין', לא כפי שהחוק הפורמאלי מכתוב לו אלא על פי מה שמתייצב בפניו כחובתו. הוא יתן צדקה לפניו אפילו שהוא לא מחויב בה מבחינה חוקית, הוא ישיב אבדה לבעליה שהתייאשו ממנה אפילו שמבחינת החוק הוא לא חייב בכך, הוא יחפש לעשות טוב עם הזולת אפילו ששום חוק לא יכול לנסח זאת.

כך מבאר זאת הרמב"ן על הפסוק 'ועשית הטוב והישר בעיני ה' (דברים, ו, יח); 'ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו: זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר צווך, ועתה יאמר גם באשר לא צווך, תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה עניין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגת האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל, ולא תיקום ולא תיטור, ולא תעמוד על דם רעך, לא תקלל חרש, מפני שיבה תקום וכיו"ב, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה

הפשרה ולפנים משורת הדין... ואפילו מה שאמרו, ופרקו נאה, ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיִקרא בכל ענין תם וישר'.

כך גם מספרת הגמרא; 'רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא, אמר ליה; מצא כאן ארנקי מהו, אמר ליה; הרי אלו שלו. בא ישראל ונתן בה סימן, מהו, אמר ליה; חייב להחזיר. תרתי! ? אמר ליה; לפנים משורת הדין'. (בבא מציעא, כד:).

כפי שביאר הרמב"ן, אי האפשרות להתנהג על פי 'הדין' נעוצה בכך שהדין לא יכול 'להכיל' את כל ההוויה בתוכו, הוא לא יכול להתייחס לכל מקרה בצורה ספציפית וייחודית, על האדם אפוא לפעול מתוך עצמו במבטו הוא איך שהוא רואה את הדברים. בכך שבים לנושא הנ"ל; האדם אינו יכול להכיל את ה'דין', הוא יכול להכיל רק את מה 'שלפנים משורת הדין', את מה שנובע מן 'הרחמים' שלו, האדם לא יכול להקיף את כל ההוויה ולכלול אותה, הוא לא יכול לצאת מנקודת מבט 'אלוהית', כוללת.

פרספקטיבה של 'דין' מושלמת, היחידה האפשרית כמבט של מכלול שלם, הינה הפרספקטיבה של האל עצמו. מכיוון שהאל מהווה את האמת המוחלטת, בעמידתו מעל ומעבר להוויה, הרי שמבחינתו, גלישה למה ש'לפנים משורת הדין', (מה שחיובי מבחינת האדם), הינה 'ויותר' על האידיאליות שלו. מבחינת הפרספקטיבה האלוהית, לעשות 'לפנים משורת הדין' זאת פחיתות משום שהדין מכיל כבר הכל, אולם מבחינת הפרספקטיבה האנושית, אין דבר נעלה יותר מאשר לעשות 'לפנים משורת הדין'. על ידי ה'לפנים משורת הדין' מתקרבים יותר ויותר ל'דין' האלוהי.

כאשר מבקשים מן האל 'לעמוד מכיסא דין ולשבת על כיסא רחמים' הרי שמבקשים ממנו 'ליותר' על עצמיותו, בכדי לאפשר לבני האדם לפעול, מבקשים ממנו 'לאשר' את הפעולה האנושית, את 'מידת הרחמים', החסד, לפנים משורת הדין. זה גם הרעיון של ברכות; אדם האוכל ללא ברכה נקרא גזלן (ברכות לה:), הרעיון הוא שבכדי לעשות פעולה מסוימת, בכדי 'להשתמש' בעולם, יש לבקש קודם כל 'רשות' מן האל, יש צורך 'לאשר' את הפעולה הזו מלמעלה, שהקדוש ברוך הוא 'יותר' על עולמו, על

הפרספקטיבה שלו, -שמצידה יכלה להעניק את האוכל הזה לנזקק אחר במקומו וכו'-, 'ויסכים' לכך שהאדם יאכל.

י. תשובה כהכרה באפשרויות של מידת הרחמים

קבלתה של התשובה היא על ידי כך שהקדוש ברוך הוא עומד מכיסא דין ויושב על כיסא רחמים. מה פירוש הדבר שהקדוש ברוך הוא 'מחליף כיסא'?' 'מוותר' על עצמו? איך ניתן לפשט את האלגוריה הזו ולהנכיח אותה בעולם האנושי כבעלת משמעות ותוכן?

הרעיון הוא פשוט. לעשות תשובה הרי זה להכיר ב'מידת הרחמים'. אי התשובה נובעת מכך שהאדם בוחן את כל ההוויה מתוך פרספקטיבה של 'דין', מתוך פרספקטיבה אלוהית, בשל כך הוא 'בטוח בעצמו', הוא יודע שמה שהוא עשה זה 'טוב', וגם אם הוא טעה ועשה משהו רע, הוא חושב שזה כבר לא משנה משום שהוא כבר עשה זאת, ואת מה שנעשה אי אפשר לתקן.

כאשר האדם בוחן את הדברים בצורה כזו הוא לא יכול לשוב בתשובה. הוא מנוע מלשוב בתשובה. הוא רואה את הכל מתוך פרספקטיבה של פוליות, הוא בוחן את כל ההוויה כאילו באופן 'אובייקטיבי', בלתי נגוע, כאילו הוא רואה את כולה בחדא מחתא, יודע להכריע באופן מוחלט מה טוב ומה לא טוב, יודע לעשות בצורה בטוחה מעשה מסוים כמעשה של 'צדק' בלי להתחשב בכך שיש כאן חוסר צדק מבחינה אחרת. הפרספקטיבה הזו, הינה פרספקטיבה המיוחדת לאל לבדו, האדם אינו יכול להשתמש בכך משום שהוא לא מקיף את כל ההוויה, האדם מוגבל למקומו הוא, האל הוא היחיד שמקיף את כל ההוויה.

לשוב בתשובה הרי זה להכיר בכך שהאדם אינו יכול להתקיים במידת הדין, כאשר האדם מבין שאין הוא מקיף את ההוויה ושהכרעותיו אינן צריכות לנבוע ממקום של היקף כוללני של כל הצדדים אלא דווקא מן המקום שהוא באופן אישי נמצא בו, 'מידת הרחמים', אזי הוא עושה

פעולה של חזרה בתשובה. בפרספקטיבה הזו כבר שייך למחול על מה שהאדם עשה, שייך לתהות על מעשה ישן.

כאשר האדם יוצא מנקודת המבט הזו, אזי הוא מכיר בה', מכיר בכך שרק הקדוש ברוך הוא יש לו היקף שלם על ההווה, הוא מכיר בקטנותו מבחינת שאלת 'האמת', ומכיוון שכך הוא מייחס את טעותו לאנושיות שבו, הוא לא מבקש לתהות על קנקנה של טעותו, לראות מה היא גרמה וכיצד היא השפיעה על העולם, אלא כאשר אדם חוזר בתשובה, מתוודה, נכנע, אזי הוא מכיר בכך שהוא רק אדם, מוגבל ביכולותיו ובהכרותו, בכך הוא מודע לאנושיות שלו ולאפשרות הטעות.

כאשר יוצאים מתוך פרספקטיבה של 'מידת הדין' אזי לא שייך 'לוותר' על שום מעשה. הדין מבקש לכלול את כל ההווה ומעשה שלא השתלב עם ההכללה הזו הוא מעשה פסול, לא ניתן לשנותו. האפשרות היחידה להתייחס למעשה רע שהאדם עשה בצורה של חרטה, של שינוי, של עקירת החטא, נובעת רק מכך שהאדם יכול להתבונן על ההווה ממבט של 'רחמים', מהכרת הקטנות שלו ביחס ל'דין', הכרת האפשרות של טעות מתוך הכנעה, מתוך 'וויתור' על היומרה הגדולה להקיף את כל צדי ההווה.

דומה שרעיון זה מבקש הנביא הושע להביא לידי ביטוי; 'שובה ישראל עד ה' אלוהיך כי כשלת בעוונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אמרו כל תישא עוון וקח טוב, ונשלמה פרים שפתינו. אשור לא ישיענו, על סוס לא נרכב, ולא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו. אשר בך ירוחם יתום!'. (הושע, יד, ב-ד). על פי דברי הנביא התשובה מתגלמת בכך שהאדם מעוניין 'לוותר' על 'כוחו'. הוא מוותר על אשור והכוח שלו, הוא מוותר על הסוסים והאבירים, הוא מוותר על 'מעשה ידיו' וכבר לא רואה בהם את אלוהיו. במילים אחרות; התשובה מתגשמת כאשר האדם מוכן להודות בכך שמעשה ידיו אינם אלוהיו ולפיכך כוחו אינו עומד לו לעזר. האדם מכיר במוגבלות שלו, בפחיתות שלו ולכן כבר לא רואה את עצמו במקום האל. בכך האדם 'שֵׁב' אל האל, כאשר האדם עוזב את 'מידת הדין', מכיר בכך שמידת הדין איננה יכולה להתלבש על ממדיו, ומתוך צניעות וענווה, מבקש לבחון את עצמו מתוך 'מידת הרחמים'; 'אשר בך ירוחם יתום', או

אז הוא שב בתשובה. זאת הכוונה שהקדוש ברוך הוא עומד מכיסא דין ויושב על כיסא רחמים בכדי למחול לאדם, המחילה והכפרה באים לאדם כאשר הוא מכיר בכך שהיחיד שיכול להכיל את 'מידת הדין' זה האל ולא שום כוח אחר, כל כוח אחר מתגמד ולכן הוא יכול להצדיק את עצמו רק מתוך 'מידת הרחמים'.

כאשר האדם שב בתשובה הוא מבין שהוא צריך לבקש רשות מן האל על מעשיו, שמעשיו אינם נתונים לו ולהחלטותיו השרירותיות, שאין לו 'שליטה' על ה'דין', האדם מבין שהוא קשור אך ורק לממד של רחמים ולכן הוא צריך 'רשות' בכדי לפעול, הוא צריך שהקדוש ברוך הוא 'יוותר' ממידת הדין בכדי לאפשר לו לפעול ב'מידת הרחמים', האדם מבין שאחריותו נובעת מתוך המקום שהוא נמצא בו, מתוך המוגבלות שלו, מתוך הצניעות שלו.

כאשר אדם חושב שיש לו אפשרות לתפוס את מקומו של האל ולבחון את ההווה מתוך 'מידת הדין', אזי הוא נחשב 'חוטא', משום שכאשר הוא תחוב בפרספקטיבה הזו, הכל קם על יוצרו, כל פעולה שהוא יעשה, ולו הטובה ביותר, יש בה חטא, יש בה בגידה באמת, גימוד של האמת לדבר מה קטנטן בגודלו של האדם. לשוב בתשובה הרי זה לצאת מן הפרספקטיבה הזו, להשיב אותה אל האל, להבין שהיא שייכת רק בקשר לאל משום שהוא היחיד הזהה עם 'האמת' במובנה השורשי, ולשוב לראות את האדם מתוך 'מידת הרחמים', מתוך אפשרות של פעילות שאיננה קשורה לאמת המוחלטת, אלא קשורה לזווית ולתנוחה האישית שבה האדם נמצא.

יא. לצרף את הבריות

ברוח דומה ניתן לבאר את הדברים מבחינה אחרת. כאשר מדברים על האל ומהותו, על 'מידת הדין', על ה'אמת', אזי כל פעולה היא חסרת משמעות. מה זה משנה מבחינת האמת עצמה אם אדם שוחט בהמה מן הצוואר או מן העורף? זה לא מעלה ולא מוריד שום דבר מבחינתה. האמת איננה תלויה בשום גורם אחר, אין שום פעולה שתעלה או שתוריד מערכה, בין

אם האדם יעשה צְדָקוֹת כל היום ובין אם הוא ירצח כל היום, האמת המוחלטת כשלעצמה לא תשתנה במאומה. מבחינתה אין כל משמעות למעשים הנעשים בעולם, אלו לא מעלים ולא מורידים דבר.

אולם, דווקא מן הסיבה הזו, ניתן להבין שהמשמעויות של העשייה אינן נעוצות בממד של 'מידת הדין', היינו, באמת עצמה, אינן קשורות לכך שהן עושות דבר מה לאמת עצמה. המשמעות של העשייה נעוצה באדם, בכך שהאדם נוכח מול ההווה בצורה של פעילות ועשייה, בצורה של הכרעות וערכים, אלו הם אפוא דברי חז"ל; 'וכי מה אכפת לו לקדוש ברוך הוא בין מי שהוא שוחט מן הצוואר למי שהוא שוחט מן העורף? הווי אומר, לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, שנאמר; 'אמרת ה' צרופה' (תהילים, יח, לא)'. (בראשית רבה, מד, א). כל המשמעות של עשייה כלשהי נובעת מכך שיש לצרף את הבריות, מכך שההווה נוכחת בפניהם כתובעת וכדורשת.

אם האדם בוחן את עצמו מתוך הפרספקטיבה של 'מידת הדין', אזי בסופו של דבר, אין שום משמעות למעשיו, משום שבבחינה הסופית מעשיו לא מותירים רושם משמעותי על האמת ולפיכך כל מעשה שהוא יעשה הוא חסר משמעות, אולם כאשר האדם שב בתשובה והוא מכיר בכך שלמעשיו יש תוכן ומשמעות הרי זה דווקא בגלל שהוא הבין שאין כל תוכן בכך שהאדם יבחן את עצמו מתוך הפרספקטיבה של 'מידת הדין', הוא הבין שזו שייכת לאל ותו לא, ודווקא מתוך ההבנה הזו, מתוך ההכרה במוחלטות של האל, באמת האבסולוטית שלו, הוא מכיר בכך שלמעשיו יש משמעות משום שהם נובעים ממקום אחר לחלוטין, מ'מידת הרחמים', משום שהם מבקשים לבחון את האדם במקומו הוא, 'לצרף אותו.

זו אפוא הכוונה שהקדוש ברוך הוא עומד ממידת הדין ויושב על כיסא רחמים. כאשר האדם שב בתשובה הוא יוצר לעצמו את הפרספקטיבה המיוחדת של ה'רחמים', הוא מכניס את עצמו ל'מידת הרחמים'. דווקא בכך שהוא 'שב אל ה' אלוהיו', בכך שהוא השיב לו לבדו את מידתו הייחודית לו, 'מידת הדין', הוא רואה שהוא מתרוקן ואז הוא חושף את ה'רחמים', הוא רואה ש'אשור לא יושיענו, על סוס לא נרכב', אין משמעות לכוחניות של האדם, לניסיון שלו לשלוט על כל ההווה,

כוחניות זו לא תרד עמו לקבר, אין לה תכלית, אין לה אופק, או אז הוא מכיר בכך ש'לא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו', לא יתכן להאילל את הכוח, את ההצלחה, מבחינת ה'אמת' כל הדברים הללו חסרי משמעות לחלוטין, ואז הוא מבין ש'אשר בכ' ירוחם יתום', לא הכוחניות של האדם תעניק לו משמעות, אלא דווקא הרחמים הבאים מידי האל כהרשאה.

יב. שם המפורש כשם של רחמים

בכך יש להבין מדוע דווקא שם הוי"ה, שם המפורש, הוא זה המייצג את מידת הרחמים, ואילו שם אלוהות מייצג את מידת הדין. האלוהות היא השררה, השליטה. גם לדיינים קוראים 'אלוהים' משום שהם שוררים על הציבור, כמו כן, למלאכים גם קוראים כך. שם זה הוא מידת הדין משום שהוא מייצג יותר מכל את השליטה, את העוצמה, את העובדה שהוא פוקד על בני אדם לעשות מעשה כזה או אחר.

אולם, שם המפורש, המציין את מהותו של הקדוש ברוך הוא, מהותו כאמת שאיננה ניתנת להשגה ושמשום כך גם לא ניתנת להגיייה; היא נותרת 'קדושה', חתומה לעצמה, הוא מציין את עצמו של הקדוש ברוך הוא, את 'מה שהוא', דווקא שם זה קשור למידת הרחמים. מידת הרחמים נובעת באורח ישיר מ'אמיתותו' של האל, מן העובדה שהאל הוא האמת המוחלטת והאינסופית ואין שני לו. דווקא ההכרה הזו גורמת ל'הפרדה' שבין האל להוויה ואז ההוויה יכולה להביט בעצמה בכוחות עצמה, היא יכולה לבחון את עצמה בבבואתה שלה, בצורתה שלה.

אלו הם דברי הרמב"ם בהקשר לשם המפורש; 'ואילו השם שאותיותיו יו"ד ה"א וא"ו ה"א לא ידועה לו גזירה מפורסמת ולא משתתף בו הזולת. אין ספק שהשם הגדול הזה אשר אין מבטאים אותו - כפי שידוע אתה - אלא במקדש, ודווקא כוהני ה' המקודשים בברכת כוהנים וכהן גדול ביום הצום, מצביע על עניין כלשהו, אשר אין בעניין זה שיתוף בין האל יתעלה ובין זולתו. אולי הוא מורה - על פי הלשון שממנה לא מצוי אצלנו היום אלא הדבר המועט ביותר, וגם בהתאם למה שמבטאים אותו - על משמעות חיוב המציאות. ובסיכומי של דבר, גדולתו של שם זה והאיסור לבטא

אותו באים מתוך שהוא מורה על עצמותו יתעלה באופן שאף אחד מן הברואים אינו משותף בהוראה זאת, כפי שאמרו עליו חכמינו ז"ל; 'שמי המיוחד לי', (סוטה, לח.). (מורה נבוכים, א, ס"א).

דווקא השם המפורש, המציין יותר מכל את ייחודיותו ומהותו של הקדוש ברוך הוא כנבדל מכל ההווה, כמשולל כל תואר, דווקא הוא המסמן את האמת המוחלטת כמהותו של האל, ראוי לייצג את הרחמים. הרחמים נובעים דווקא מן ההבנה שמידת הדין שייכת לאל, שמכיוון שהדין, האמת, שייכים אך ורק לאל, אזי כל השאר אינו יכול להתקיים אלא ברחמים, כל עוד התודעה הזו לא פילחה את ההווה והיא עדיין שבויה ביומרה שלה להביט מבעד לעיני דין, אזי הדין אינו 'מוותר' מצד מהותו, כל פעולה שהאדם יעשה תהיה חיסרון במקום אחר, הדין 'ראה את החיסרון של הפעולה ולא את היתרון'. בכדי לראות את היתרון של פעולת האדם, את המשמעות שלהם, את הטוב הנעוץ בהם, יש לעזוב את מידת הדין ולהתבונן בהווה מבעד למידת הרחמים, התבוננות זו אפשרית כאשר 'משליכים' את הפרספקטיבה של מידת הדין לאל עצמו ולא משייכים אותה לשום דבר אחר.

ובמקום זה בדיוק מתאפשרת התשובה. האדם אינו יכול אף פעם להכיל את ההיקף הגדול של נגיעותיו האישיות, הוא אף פעם לא יכול לבחון את עצמו בצורה משוחררת, הוא אף פעם לא יכול 'לדון את עצמו' בצורה שלמה ומקיפה. המרחבים העצומים של אישיותו נתונים למבט הבלעדי של 'בוהן ליבות וכליות'. האדם 'מושלך' כבר בתוך הקשר מסוים, הוא מתחיל לפעול כשהוא כבר נמצא על מצע מסוים. אם האדם מכיר בעובדה הזו אזי הוא משייך את עצמו לפרספקטיבה של 'מידת הרחמים' ואז מעשיו מתמלאים בתוכן ובמשמעות, העובדה שהוא עושה מתוך המקום שלו, מתוך הזווית שלו, התנוחה שלו, ובמודעות לכך, מעניקה תוכן למה שהוא עושה, היא מבטאת את מה שביכולתו של האדם להגשים. אולם, אם האדם איננו מודע לכך, איננו מודע לעובדה שהמרחבים העצומים החובקים את אישיותו אינם ניתנים לשליטתו, אינם ניתנים להכרתו, אלא הוא חושב שהוא מסוגל 'להקיף' את הכל, או אז הוא משייך את עצמו למבט של מידת הדין, הוא 'תובע' מעצמו להיות אל. לא ניתן לברוח מן ההצלפות העזות והכואבות של המבט הזה. 'מידת הדין' איננה וותרנית,

איננה פשרנית, היא ביקורתית עד לאינסוף, ולפיכך, משיגה את האדם, מכריעה ומכניעה אותו בקלות, חונקת אותו מכל כיוון ולא נותנת לו דרור, אפשרות תגובה. מידת הדין גוברת על האדם, האדם 'איננו יכול להתקיים' במבט של מידת הדין. וזו היא אפוא אפשרות התשובה. התשובה היא הכרה בה, שיבה אל ה', אל השם המפורש, להשיב את המבט של 'מידת הדין' לקדוש ברוך הוא, ובכך להיכנע למרותו. מתוך כך, נולדת לה אפשרות של 'מידת רחמים', של 'חסד'.

במילים אחרות, דווקא השם המפורש, בכך שהוא מנותק מכל ההווה, בכך שהוא מסמל את מהותו הייחודית והמהותית של האל ושהוא לא בא לידי ביטוי בשום צורה משום שהוא מקיף הכל והאדם לא יכול להקיף את הכל וממילא הוא לא יכול 'לבטא' את שמו של האל, דווקא הוא, מעורר את 'מידת הרחמים', דווקא ה'אמת' שבאל מנכיחה את 'חוסר האמת' של ההווה ואז מבליטה את קיום ההווה מתוך פרספקטיבה של רחמים. בכך מובן מדוע דווקא 'שם המפורש' הוא שם של רחמים, בניגוד לשם אלוהות.

וזה, דומה, עומק כוונת דברי הגמרא; 'אילפא רמי'; כתיב 'ורב חסד' וכתוב 'ואמת' - בתחילה 'ואמת' ולבסוף 'ורב חסד'. (ראש השנה, יז:). לכאורה ה'חסד' ו'האמת' סותרים זה את זה, איך אפוא הם חברו יחדיו בכפיפה אחת בי"ג מידות של רחמים? איך יכולים שניהם לאפיין את מידותיו של הקדוש ברוך הוא? והתשובה היא, דווקא מידת ה'אמת' היא זו שמאפשרת את מידת 'ורב חסד'. דווקא הפנמת העובדה שהאל הוא האמת היחידה המוחלטת, היא זו שגורמת להכיר בדמותו הייחודית של האדם פְּתָלוּי הַקָּשֶׁר, סביבה, מקום וזמן. פְּתָלוּי לחלוטין בחסדיה של 'מידת הרחמים'.

בשל סיבה זו, כאשר נגלה הקדוש ברוך הוא למשה בַּסֵּנָה, לאור שאלתו של משה 'ואמרו לי מה שמו, מה אומר אליהם?', עונה לו האל; 'אהיה אשר אהיה, אהיה שלחני אליכם' (שמות, ג, יג-יד). מה הוא 'אהיה אשר אהיה'? מפרש הרמב"ם; כל הסוד הוא בחזרה על אותו ביטוי עצמו, המורה על המציאות בתור תואר... השם הראשון, הוֹשֵׁת, אהיה, והשם השני, אשר בו תיאר אותו, אהיה, הוא ממש. הרי זה כאילו הוא אמר במפורש שהמתואר הוא התואר עצמו. זאת היתה הבהרה למשמעות שהוא

נמצא שלא בתוקף מציאות. הוא הביא אפוא סיכום משמעות זאת, וכך פירושה; הנמצא אשר הוא הנמצא, או מחויב המציאות'. (מורה נבוכים, א, ס"ג). במה הסבר תיאולוגי מופשט זה יכול להיות קרש הצלה לעם במצוק? אלא, דווקא העובדה שהשם הזה מסמל את 'אמיתותו' של האל, את עובדת היותו, במהותו, 'מחויב המציאות', היא זו שמעניקה את האפשרות לחשוב על תקווה, לחשוב על רחמים, בבחינת 'אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של האדם אל ימנע עצמו מן הרחמים', (ברכות י.). הרעיון הוא שכאשר מכירים בחומרתו של הקדוש ברוך הוא, בעובדת היותו, הוא לבדו, האמת המוחלטת, ממילא כבר לא חושבים על 'אסטרטגיות' ועל התפתחויות פוליטיות מסתברות ומתבקשות. האדם איננו חושב שהוא מצליח להכליל את הכל במבטו, הוא מכיר בכך שהוא הוא היחיד שיכול להכליל הכל, ולכן, הוא לא מתייחס מן הרחמים לעולם, תמיד נותר בתודעתו עוד 'צד', תמיד יש עוד תקווה, הגולל לעולם לא נסתם. דווקא מהותו של האל כ'אהיה אשר אהיה' היא זו המעניקה תוקף ומוכן לרחמים. ברוח זו ממש מפרש ספורנו על אתר; 'אהיה אשר אהיה, ההווה תמיד על עניין אחד מצד עצמו, ומזה יתחייב שיאהב המציאות וישנא כל הפסד מנגד למציאות, כאומרו 'כי לא אחפוץ במות המת', ומזה יתחייב שיאהב משפט וצדקה, אשר תכליתם מציאות, וישנא העוול והאכזריות, המטים עקלקלות אל העדר והפסד, ובזה שנא חמס ואכזריות המצרים נגדכם'.

ולכן, דווקא השם המורה על מציאותו של הקדוש ברוך הוא, הוא זה שמורה על רחמיו. דווקא כאשר מדברים על ייחודיותו של הקדוש ברוך הוא כאמת, זה 'מזמין' את הרחמים; '...אהיה אשר אהיה', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה; לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכויות'. (ברכות ט:). הדיבור על מהותו של הקדוש ברוך הוא כמחויב המציאות, נסחט בידי חז"ל, כמתפרש לעניין רחמי הקדוש ברוך הוא והיותו לצדו של עמו הנדכא בשעותיו הקשות.

יג. רחמים לפני החטא

בכך אפוא מובנת היטב המשמעות הגנוזה ב'ה' שלפני החטא. במידת הרחמים הטמונה בתוך שם השם נעוץ גם כן הצורך ל'רחמים' ש'לפני החטא' המאפשר את ה'רחמים' ש'אחרי החטא', מכוחו, מכוח התשובה. תמיד צריך רחמים, בין לפני החטא ובין לאחר החטא. האדם לעולם אינו יכול להקיף את כל צדדי ההווה ומכיוון שכך הוא 'לא יכול להתקיים במידת הדין'. לפיכך, כל פעולה שהאדם עושה, ולו הטריטוריאלי ביותר, זקוקה ל'אישור' חיצוני, 'אישור' המעניק לו אפשרות להכריע הכרעות שונות גם אם הן לא 'שלמות' מבחינת ה'דין' (כמו כל הכרעה). ה' שלפני החטא הוא זה המעניק לאדם את האפשרות להתבונן בכלל במבט של 'רחמים', לא להיות מחויב למבט של 'דין'.

כאשר האדם עושה תשובה ואז שב אל ה', הוא מכיר בכך שה' הוא האלוהי וכל האמת היא רק הוא לבדו, בכך הוא מכיר ש'מידת הדין' איננה נתונה אלא לאל, ואשר באם כן, האנושות כולה נמדדת במבט של 'מידת הרחמים' ולכן היא יכולה שלא לחטוא, (שהרי מבחינת ה'דין' בכל פעולה יש חטא). אם הכירו בכך שישנה 'מידת רחמים' לפני החטא, באותה המידה יש להכיר גם כן ברחמים שאחרי החטא. באותה המידה שהאדם יכול לפעול, יכול לעשות משהו, כך גם הוא יכול לשוב בתשובה. ה' שלפני החטא הוא 'היכי תמצו' בכדי להגיע לה' שאחרי החטא.

יד. י"ג מידות כהוראה של רחמים

זה אפוא ה'ויתור' של הקדוש ברוך הוא על מידותיו. הקדוש ברוך הוא עומד מכיסא דין ויושב על כיסא רחמים. על ידי מעשה התשובה, על ידי שמכירים במהותו של הקדוש ברוך הוא כאמת, מעניקים תוקף לאפשרותה של מידת הרחמים במציאות. וזו היא 'תפילת' הקדוש ברוך הוא. האל 'מתפלל' כביכול לעצמו משום שהפרספקטיבה של רחמים הינה 'ויתור'.

על מהותו. האל 'פונה' אל עצמו בבקשה דיאלוגית אישית 'לוותר' לעם ולאפשר לו לחיות. 'לחיות', זה 'מידת הרחמים'.

ומכיוון שרחמים אלו באים בצורה של 'הוראה', של 'הרשאה', מכיוון שהאפשרות להיפתח ל'מידת הרחמים' מתרחשת בכך שהקדוש ברוך הוא איננו תובע את הצד הנפגע אלא מסתכל בפעולתו של האדם כיתרון, כיתרה, כחסד, כרחמים, אזי העשייה נובעת דווקא מתוך 'הוראה'. הכרעותיו של אדם בפרספקטיבה של 'מידת הרחמים' אינן נובעות מתוך מוֹדָעוֹת ומתוך הכרה בנחיצות שלהן ליצירת עולם אידיאלי, להיפך, הן מגיעות מחוץ לכל מוֹדָעוֹת, דווקא משום שאין עליהן כל מידע. האל 'מרשה' לאדם להתנהג בצורה מסוימת, הוא 'מתיר' לו להתנהג כך, (כמו גם ה'ויתור' על מידת הדין), נגד הדין, נגד האמת.

זו כוונתו של רבי יוחנן באומרו שהקדוש ברוך הוא נתעטף בטלית כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה. הרעיון הוא ש"ג מידות אינן נמסרות מתוך הכרה או מוֹדָעוֹת, אלא הקדוש ברוך הוא 'מגלה' אותן, מורה אותן, מלמד, ההוראה הזו, המצגת הזו, היא המביאה לידי ביטוי יותר מכל את האופי של ה'רחמים' הנעוץ ב"ג המידות הללו, לאמור; כך וכך נעשה הוויתור, כך וכך היא ההרשאה. ישנה 'הוראה' להישמע למידת הרחמים.

מידת הרחמים ו"ג מידות אינן רק 'מחילה' על חטאים, מחיית העוונות, אלא הן מלמדות מה צריך לעשות ואיך. ללא י"ג מידות האדם איננו יודע מה הוא צריך לעשות, אם בכלל. ללא י"ג מידות האדם נידון במידת הדין ובשל כך כל מעשה שהוא יעשה הוא חסר משמעות לחלוטין. י"ג מידות 'מורים' לאדם לעשות מעשים, לפעול לפי המקום שבו הוא נמצא, לפי ההקשר שממנו הוא מבליח. יש כאן נתינת 'רשות' ולכן היא זקוקה להדגמה. הקדוש ברוך הוא כביכול יוצא מתוך מהותו 'ומדגים' לישראל את מה שיעשו כאשר הם חוטאים. הסדר הוא מוכתב, הוא מוצע כהוראה. לא מדובר בהתחננות ספונטנית, בתפילת עני. י"ג מידות הן הרשות החוקית שהקדוש ברוך הוא מעניק לאדם לפעול, ובשל כך יש להן אופי פורמאלי וחוקי.

יום הכיפורים

א. עיצומו של יום

'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'. (ויקרא, טז, ל.). 'ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים, שנאמר; כי ביום הזה יכפר עליכם'. (הלכות תשובה, פרק א', הלכה ג').

יום הכיפורים הוא יום של כפרה. כפרה, בפשטותה, היא מחילת העוונות, מחיקתם, מחייתם, הענקת סליחה. כאשר האדם חטא, כאשר הוא עבר על החוק, כמו כאשר הוא פגע בזולת, הוא צריך לעמוד בדין ולשלם על מעשיו. הכפרה הינה לכאורה מחיקת החובה הזו, מוחלים על העונש שהאדם אמור לספוג בשל חטאיו, מוחלים כמו שחבר מוחל חוב לזולתו, כמו שהוא מוותר על הפגיעה שפגעו בו. במובן זה, יום הכיפורים, הוא יום שבו האשמה נמחלת, העונש נמחה.

האם אכן ניתן לסכם בכך את מושג הכפרה? -דומה שהדברים הרבה יותר מורכבים. מושג הכפרה הוא מושג מכונן מבחינת התודעה ההלכתית, הוא מושג מפתח בתהליך התשובה. אם לגמד אותו לכפרת עונשים במובן הבנאלי והיבש של המושג, אזי אין הוא מבטא שום תוכן משמעותי. כפרת העונש אינו אלא אינטרס גס של האדם, אין בו משמעות ערכית משום בחינה. אם יום הכיפורים מסתכם בניסיון לחמוק מעונש אזי הוא דל מאוד

במשמעותו ורזה בתכנים שהוא מעביר. כפרה ערכית חייבת להיות שייכת לתהליך מסוים המתרחש באישיותו של האדם, תהליך שהאדם מקבל על עצמו, עורך בנפשו, תהליך של מירוק, של ליבון. משמעות ערכית יכולה להיות טמונה אך ורק במעשים הבאים לידי ביצוע בשל המשמעות העצמית והפנימית שלהם, לא בגלל שהם מהווים אמצעי סיוע למחיית עונש.

בין כך ובין כך, כאשר מדברים על עונש מן האל הרי מדובר בעונש רוחני, בעונש המשליך את עצמו על עולם הערכים עצמו. אולם, אם כן, צריך להבין, מה משמעותה של כפרה? הלא אם הרעיון של כפרה הוא שהאדם עוזב את החטאים שלו, שהוא משנה את דרכו, נוטש את עבירות העבר, זה כבר טמון בתשובה עצמה! כאשר אדם שב בתשובה הוא עוזב את החטאים שלו ומשנה את דרכו, איזו תוספת קיימת אם כן ב'כפרה' שאיננה נמצאת בתשובה?

יתירה מזו, שיטת רבי היא שיום הכיפורים מכפר אף בלא תשובה, (יומא פה:). אם אכן הכפרה היא עזיבת החטאים, או אף הפסגה של תשובה, המירוק העמוק ביותר של העוונות, איך היא תתכן בלא תשובה? איך ניתן להעלות על הדעת שחטאיו של האדם יכולים להתכפר בלי תשובה? התשובה היא לכאורה המפתח להכל, עצם האפשרות לגשת אל הכפרה.

בסופו של דבר, מה מסמלת הכפרה? מה היא דורשת? האם היא תובעת דבר מה? האם היא מבקשת מעשה מסוים? האם יתכן לְדְמוּת כפרה שאיננה תובעת כלום? אם אכן, מדוע היא כל כך משמעותית? מה חיוני בכפרה שהאדם אינו שותף פעיל בה?

מן ההכרח לפשט את הדברים. הכפרה היא סמל, היא סמל לסוג של עשיה, היא סמל המבקש להדריך את מעמדו של האדם בפני האל, התשובה ומעשיו. הכפרה מוצגת כמחילה, כמחיית החובה, אולם בכך היא מבקשת לבטא דרישה מסוימת, התייחסות, פן נוסף של התשובה.

אם להתייחס לצורתה של הכפרה ולנסות לצייר אותה מבחינה מעשית הרי שהכפרה מהווה סוג של סיומת, של חתימה. הכפרה מסמלת את ה'אישור' לכך שהתשובה התקבלה, 'אישור' הוא לכאורה מעין הצהרה שניתן

להתקדם הלאה, שהשלב של העבר כבר פֶּסָה ופג מן העולם, הכפרה מורה שיש לעבור שלב, שהחטאים הקודמים כבר אינם משמעותיים. כביכול, עד עתה האדם היה מצווה לחשוב על חטאיו הקודמים, להתעסק בהם, להיוותר בשלב של תשובה וחרטה, והכפרה מצידה היא מסמנת את השלב הבא, היא פורצת את הדרך להתקדמות, מסמנת את העבר ואת השלב הטחוב שהוא העמים עמו כממד שכבר לא רלוונטי. הכפרה מְתַקֶּרֶת בפני האדם את הדרך הלאה, פורצת בפניו את הגבול.

מה היא המשמעות של סימון זה? האם יש מקום מסוים שבו האדם שרוי כל עוד הכפרה לא נתנה את אותותיה? אלו שני שלבים היא מסמלת? האם זה אכן ממשי וריאלי? ובמילים אחרות; מה היא 'כפרה'?

ב. הסדר של ימי התשובה

'דָּרְשׁוּ ה' בְּהַמְצָאוֹ, קְרְאוּהוּ בהיותו קרוב', (ישעיה, נה, ו), אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים. (ראש השנה יח.). ראש השנה, יום הכיפורים ועשרת הימים שביניהם נחשבים לימים של תשובה, וכפי שכותב הרמב"ם; 'אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לְעוֹלָם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת, שנאמר; דרשו ה' בְּהַמְצָאוֹ, קְרְאוּהוּ בהיותו קרוב'. (הלכות תשובה, פרק ב', הלכה ו').

וצריך להבין. איך יתכן לקבוע ימים של תשובה? הלא התשובה נדרשת מן האדם בכל רגע ורגע, האדם צריך לבקר את דרכיו, לשאול את עצמו שאלות, לפשפש במעשיו, ללא הרף. האם קביעת ימים מיוחדים לתשובה אינה בסופו של דבר בגידה איומה ברעיון הגדול של תשובה? האם התשובה איננה אמורה לעמוד מֵעַבְר לזמן, להידרש מכל חוטא באשר הוא, וכפי שאומר הרמב"ם 'כל המצוות שבתורה... אם עבר אדם על אחת מהם... חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא' (הלכות תשובה, פרק א', הלכה א')? איך ניתן לצור את התשובה, לחקוק, לחתום ולדכא אותה בתאריך מסוים?

שנית, תשובה אמיתית לכאורה לא נובעת מהתעוררות של תאריך. אם האדם שב באמת בתשובה, מתוך המודעות שלו בחטאו, מתוך ההכרה העמוקה שלו בפשיטת הרגל שלו, אזי היא מתעוררת בצורה ספונטנית בכל מקום ובכל זמן. קביעת זמן מיוחד לתשובה הינה לכאורה דיכוי של התשובה האידאולית. תשובה שזקוקה לתנופה על ידי ימים מסוימים, על ידי ימים שבהם האל 'קרוב' יותר, על ידי ימים שנקבעו בלוח השנה כימים של תשובה, הרי זו לכאורה תשובה חסרה, ריקה. איך אפוא יתכן להעניק תמריץ ורוח לתשובה על ידי יום מיוחד המיועד לה? איך ניתן לוותר על התשובה האידאולית בכדי להתגמד לאישיותם החלושה של חוטאים שאינם עשויים לשוב בתשובה בכוחות עצמם? ומדוע תשובה כזו היא תשובה 'פה ביותר' ו'מתקבלת מיד'? להיפך, לכאורה. תשובה שמתעוררת ביום הכיפורים או שמחכה ליום הכיפורים בכדי להשלים את עצמה היא לכאורה תשובה בעלת פגם ולא בעלת מעלה. תשובה מעולה היא לכאורה תשובה הנעשית בצורה עצמאית לגמרי על ידי האדם והתעוררותו הפנימית והאישית.

נקודה נוספת טעונה הבנה יסודית. לכאורה הסדר של ימי התשובה, כפי שהוא נקבע, הוא הפוך מן הסדר ההגיוני. החרטה, התשובה, הדיון, אמורים לכאורה להטרים את 'יום הדין' עצמו. יום המשפט הוא לכאורה היום שבו סוקרים את הסך הכללי של כל הממצאים ושל כל הנתונים שהועלו כבר לדיון, הוא מגיע לאחר שכל הפרטים כבר נחשפו, הונחו על שולחן בית הדין. הדין עצמו, 'יום הדין', הוא השלב האחרון, החותם, השלב שמבקש לסכם את כל הממצאים ואת כל הנתונים ולהכריע על פיהם את גורל הנאשם. בקביעת הסדר של ימי התשובה נפסק הפוך מכך. על פי לוח השנה, 'יום הדין' מקדים את 'יום התשובה'. התשובה, שהיום המסמל אותה והמזמין אותה הוא יום הכיפורים שהוא יום של ויכוח, מגיעה רק אחרי שכבר היה הדין בראש השנה. לכאורה, ללא כל היגיון סביר. על פי כל הבנה ישרה, יום הדין אמור כבר לכלול את כל הנתונים של הנאשם, את החרטות שלו, את הווידויים שלו, ורק לאחר מכן לחרוץ את גורלו ביום דין. מדוע, אם כן, יום הכיפורים נקבע לאחר ראש השנה?

ג. טהרה

יש לשים לב; המקרא המדבר על יום הכיפורים איננו מדבר על כפרה בלבד, הוא מדבר גם על 'טהרה'; 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' **טהרה**'. הכפרה, על פי המקרא, מזמינה 'טהרה'. וצריך להבין מה היא 'טהרה' זו? מדוע הכפרה מאופיינת על ידי הטהרה? במה משמעותה של הכפרה מקבלת תוכן ונפח כאשר היא מביעה את עצמה כטהרה?

אלו הם דברי רבי עקיבא המפורסמים; 'אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל! לפני מי אתם מטהרין? מי מטהר אתכם? אביכם שבשמים! שנאמר; 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' (יחזקאל, לו, כה), ואומר; 'מקווה ישראל ה'', (ירמיה, יז, יג). מה מקווה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל'. (יומא, פה:).

דברי רבי עקיבא טעונים ביאור וזיקוק. בפשטות נדמה שרבי עקיבא מבקש לומר שבקשת הסליחה של עם ישראל נעשית בפני ה', ובשל כך היא מעולה. האם יש בכך משום חידוש? האם כל מה שרבי עקיבא בא לומר זו רק קריאת התפעלות נרגשת; 'אשריכם ישראל'? וודאי שלא. ברור שרבי עקיבא מעוניין להשמיע בכך דבר מה על התוכן המהותי הטמון בתשובתו של עם ישראל, (אם לא כן, הוא לא היה מחפש 'למצוא' את הגיגיו בפסוקים). אולם, כלפי לייא, אין כאן כל רמז לכוונתו.

מן הסתם, כוונתו להדגיש את ממד ה'טהרה' המיוחד המאפיין את תשובת ישראל. 'טהרת' עם ישראל נעשית על ידי הקדוש ברוך הוא באותה המידה שמקווה מטהר טמאים. הקדוש ברוך הוא מהווה אפוא כמקווה של החוטאים, הוא מלביין את חטאיהם ומטהר אותם כשלג. מה פשר הדימוי הזה? מה הוא מסתיר בתוכו? איזה תוכן הוא מחביא בכנפיו? מה פירוש הדבר שהקדוש ברוך הוא משמש כמקווה של החוטאים?

ומה כל כך מיוחד בכך? מה גורם לרבי עקיבא להתפעל כל כך? הלא הדברים ברורים לכאורה, בני אדם שחטאו לאל צריכים לבקש את סליחתם

מהאל, בדיוק באותה המידה שבני אדם שחטאו לזולת 'נטהרים' בבקשת מחילה מן הנפגע. הסליחה מכוונת, כמובן, אל מי שחטאו כלפיו. מכיוון שחטאו של עם ישראל הוא כלפי הקדוש ברוך הוא, אזי ברור גם שהוא צריך לשטוח את מחילתו בפני האל. מה היא אם כן הרבותא שבדבריו רבי עקיבא?

ד. בית דין של מעלה

בנוסח התפילה של יום הכיפורים מבקשים לציין את העובדה ש'בית דין של מעלה' איננו דומה ל'בית דין של מטה'. בעוד שפְּנוּהָג שבעולם, בבתי דינים אנושיים, אדם שמודה על העבירה שהוא עשה הוא מופלל לאלתר, הוא מזמין לעצמו את העונש הקשה ביותר, ב'בית דין של מעלה' אין הדין כן אלא 'מכסה פשעיו לא יצליח, ומודה ועוזב, ירוחם'. (משלי, כח, יג). כלפי הקדוש ברוך הוא, ההודאה בחטא היא סיבה דווקא לרחם על החוטא, לכפר על חטאו. החרטה כלפי בית דין של מעלה נעשית דווקא על ידי וידוי. הווידי שבבית משפט אנושי היה מפליל את הנאשם, כאן, הוא משמש ככתב הגנה. ככתב סגוריה.

הרעיון הטמון באבחנה זו הוא עמוק יותר. 'בית דין של מטה' ניגשים אל הדין בכדי לחשוף את המקרה, לדון את המקרה לגופו, לחקור מה היה ואיך. מה שמניע את 'בית דין של מטה' לדון זה הרצון לדעת 'מה היה'. כאשר בית הדין מברר באמצעות האמצעים העומדים לרשותו; עדים, חקירות, דרישות וכו' וכו', הוא מפליל את הנאשם. בית הדין מבקש לחשוף את האמת ולהוציאה לאור עולם, הוא עוסק בניסיון של גילוי, לגלות את מה שנסתר, מה שחבוי. מכיוון שכך, 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי' (קידושין, סה:), כאשר האדם 'מודה' על מעשיו, זו סיבה להפליל אותו, הודאה זו היא בירור המציאות בצורה המדויקת ביותר. אדם שמפליל את עצמו, שמודה שהוא עבריו, נאמן יותר מכל אדם אחר, ומכיוון שתפקידו של בית הדין הוא להכריע על פי מה שקרה במציאות, אזי הודאתו של האדם היא הגורם הטוב ביותר בכדי להפליל אותו. הן אמנם, אולי בית הדין 'יתחשב' בכך שהוא הודה וינכה מעונשו בשל כך,

אולם ההודאה כשלעצמה היא דווקא סיבה להטיל עליו את העונש ולהפליל אותו, התפקיד של בית הדין הוא להפליל את הנאשם על פי הנתונים העובדתיים המופיעים בפניו, כאשר אדם מודה הוא חשף אפוא את הנתונים הללו בצורה הברורה ביותר.

לעומת זאת, ב'בית דין של מעלה', מה שחשוב זה לא חשיפת המציאות העובדתית כפי שהייתה. זו, בין כך ובין כך כבר ידועה בפני בית הדין, בפני בוחן ליבות וכליות. מה שחשוב מבחינתו של הקדוש ברוך הוא זה לא 'מה שהיה' אלא דווקא 'מה שיהיה'. האם האדם מתוודה על מעשיו או לא? האם הוא מתחרט על מה שהיה או לא מתחרט? זה הדיון.

מה הסיבה לחילוק הזה? ההבדל הוא פשוט לכאורה. מבחינת 'בית דין של מטה' הכלל הוא ש'אין לדיין אלא מה שעניו ראות'. הדיין עומד בתפקידו בכדי לקבוע סדר במציאות. הוא כאן בכדי להעניש את החוטאים, בכדי לתפוס אותם, בכדי להשליט סדר. דווקא העובדה שהדיין בא מעמדה של אי ידיעה, מעמדה של מברר, של חוקר, היא זו הגורמת לו לחשוב על 'הודאת בעל דין' כהפללה. הדיין אינו יודע מה הן כוונותיו של המודה וזה גם לא מעניין אותו. מבחינתו, הדיון אם החוטא התחרט ממעשיו או לא יתחרט איננו קשור לעצם ההפללה, הוא אולי סיבה לחנינה, אבל לא סיבה לזיכוי. מבחינת הדיין מה שחשוב זה לברר מה היה. הדיין נמצא בעמדה נחותה, בעמדה של אי ידיעה. התפקיד שלו הוא 'לדעת', לברר. האפשרות של הדיין להגשים את תפקידו, להשליט סדר בין האזרחים, נעוצה בכך שיש לו כוח לחשוף מציאות, להוציא אותה מן הנסתר אל הגילוי.

במילים אחרות, דווקא אי הידיעה של הדיין בקשר למקרה הנידון היא זו שגורמת לו לראות את 'הודאת בעל דין' כהפללה וכאשמה. אי הידיעה של הדיין נותנת תוקף לתפקידו כ'חושף', כ'מגלה', ועל ידי 'הודאת בעל דין' הוא נחשף בפועל למה שהיה. זה מה שחשוב מבחינתו.

לעומת זאת, ב'בית דין של מעלה', בפני בוחן ליבות וכליות, הידיעה היא מושלמת. הקדוש ברוך הוא יודע במדויק מה היה, למה ואיך. הוא לא זקוק לאינפורמציה, הוא לא עומד על כיסא דין בכדי 'לדובב' את

הנאשמים, שיספרו מה שהם יודעים. הקדוש ברוך הוא כבר יודע הכל, אין מה להסתיר ממנו. דווקא ידיעה זו שהיא סיבה לחוסר העניין שמגלה האל ב'מה שהיה', היא הסיבה לראות את ה'הודאה' כפעולה של זיכוי ולא כפעולה של הפללה. אם האדם 'מודה' אין זה בכדי לחשוף את מה שהיה, אלא לשם עצם פעולת הווידוי. עצם פעולת הווידוי היא סיבה לזיכוי.

הדיין אינו יכול לדעת האם ההודאה של החוטא בחטאו נובעת ממניעים 'כשרים'. מבחינתו, מה שרלוונטי זה לא מה שנמצא בכוונות הסמויות של האדם, עם זה הוא לא יכול להתמודד. הדיין ממונה לתפקידו בכדי לדון דין על פי מה 'שעיניו רואות'. עיניו רואות במקרה ההודאה הפללה. הן רואות את העובדה שקרתה. מה שהווידוי יכול להיות מעשה של התנצלות איננו רלוונטי בדיון זה. ההתנצלות היא עניין אישי ולא משהו ששייך לענייני בית דין. אם האדם מתחרט, יבושם לו, אך זכאי הוא לא ג'צא. מבחינת הדיין, המבקש לחשוף 'מה היה' אותו אדם הוא חייב.

בכך, מתגלה הקשר ההדוק שבין העובדה שהאל הוא 'בוחן ליבות וכליות' לבין כך ש'מודה ועוזב ירוחם'. דווקא הסיבה שהאל הוא 'בוחן ליבות וכליות', שהכל ידוע לפניו, שאין מה להסתיר ממנו, היא זו שגורמת ל'מודה ועוזב ירוחם', היא זו שגורמת לכך שההודאה מתקבלת כסוג של חזרה בתשובה. העובדה שהאל כבר יודע הכל, גורמת לעצם הדין לחפש מטרה אחרת לגמרי. הדין אינו בא בכדי לדעת מה היה אלא בכדי לדעת מה עושים עם מה שהיה. לכן, אם מתוודים, מודים על החטאים, זו סיבה דווקא לזכות. אי הידיעה של האדם היא הסיבה שעל ידה הוא רואה ב'הודאה הפללה, והידיעה של האל היא הסיבה לראות בהודאה זיכוי.

מבחינת עומק הדברים הרי שמתגלה בכך החילוק המהותי שבין דין 'של מטה' לדין 'של מעלה'. בעוד שבית משפט 'של מטה' מתייחס לתוצאות המעשה של הנאשם, למה שהעברין חרט על פניה של המציאות, לצלקת החרוכה שהוא חתם בפרצופה. מה שחשוב מבחינת בית הדין הוא גודל הנזק שהאדם עשה. אם הנזק הוא גדול העונש יהיה גדול, אם הנזק קטן העונש גם יהיה קטן. מה שחשוב לשופט או לדיין זה מה הם ההשלכות של הפשע על המציאות ועל אחרים, על פי השלכות אלו ניתן לקבוע ב'מה יוענש העבריין. לעומת זאת, ב'בית דין של מעלה' לא המעשה וההשלכות

שלו הם החשובים, אלא דווקא מה שמתחולל במחשבותיו ובתודעתו של החוטא. הקדוש ברוך הוא בין כה וכה כבר יודע את הכל, הכל גלוי וצפוי לפניו, ומה שהיה או ההשלכות של מה שהיה לא משנה משהו חשוב מבחינתו, החטא איננו מעלה או מוריד במהותו של האל. מה שחשוב לאל זה לא גוף המעשה, השלכותיו, המציאות שלו, אלא דווקא המחשבות הסובבות סביבו, המתגודדות עמו סחור סחור.

'בית דין של מטה' איננו מתחשב בהודאת הנאשם כעילה לרחמים משום שמבחינתו הודאה זו היא דווקא הסיפוק של הרצון המקורי של בית הדין; לדעת 'מה היה'. מבחינת בית הדין מה שחשוב זה המעשה עצמו, על ידי ההודאה שלו האדם למעשה הסגיר את עצמו והוכיח שהמעשה הזה אכן נעשה על ידו. לעומת זאת, מבחינת 'בית דין של מעלה', מה שחשוב זה ההרהורים והמחשבות של האדם ולא המעשה עצמו, לפיכך, העובדה שהאדם הודה בחטאו ועזב אותו היא סיבה דווקא לרחם עליו. מחשבותיו השתנו לטובה.

ה. 'לשמה' ו'שלא לשמה'

ההבדל הנעוץ בין ההתייחסות של 'בית דין של מטה' לאשמה לבין ההתייחסות של 'בית דין של מעלה' הוא ההבדל הטמון בחילוק שבין 'לשמה' ו'שלא לשמה'. מבחינת 'בית דין של מטה', התפקיד היסודי של בית הדין הוא 'לסדר' את החברה. מכיוון שבני אדם הם רבים, ועל פי אמרה ידועה, 'אדם לאדם זאב', צריך מנגנון עליון שימונה על עשיית הסדר, כך שלא תשלוט אנדרלמוסיה בחברה והיא תינזק. אילולא בית הדין האנושי אזי 'איש את רעהו חיים בלעו', (אבות, ג, ב), וכמו שמפרשת הגמרא; 'דכתיב (חבקוק, א, יד) 'ותעשה אדם כדגי הים', מה דגים שבים כל הגדול מחברו בולע את חברו, אף בני אדם אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחברו בולע את חברו', (עבודה זרה, נד:). בית הדין דואג שלא תהיה אנרכיה כדי שיהיה כמה שפחות נזק חברתי.

תורות מוסר ואתיקה רחבות מבוססות על הסתכלות זו. הרעיון הוא שמה שמוסרי נתפס כערובה המוצלחת ביותר לשמירה מעשיית נזק לאדם,

לחברה או לאדמה, ואילו מה שלא מוסרי הוא מעשה הגורם נזק לאדם, לחברה או לגורם אחר. הרעיון הוא שאסור לגרום 'נזק', אסור לפגוע ב'זכויות' האדם, ב'זכותו' לחיות כפי שהוא רוצה. גישה זו היא גישה המניחה את המוסר ואת הערכים על התועלתנות, על השאלה של הרווח וההפסד ועל האסטרטגיות הטכניות של מדינה. הניסיון לשמור על סדר הוא זה שמניע את המוסר הזה ומביא אותו לידי ביטוי.

לעומת זאת, הפרספקטיבה של 'בית דין של מעלה' מבוססת על גישה אחרת לחלוטין. מבחינת 'בית דין של מעלה', אין הדאגה מופנית אל הסדר המדיני, אל האינטרסים האישיים של חברה, אל 'זכויות' האדם, או אל הֶסְדֵּר סוציאלי כלשהו. מבחינת 'בית דין של מעלה' מה שחשוב זה המחשבות של האדם, הכוונות שלו, המטרות, המניעים. המוסר האלוהי מושתת על חובות האדם ולא על זכויותיו ולכן הוא מונע מכוונותיו של האדם, מניסיונותיו, ממאמציו, -שזה מה שבאמת קובע-, ולא מן התוצאות המעשיות בשטח, שהן, מצדן, יכולות להיות זהות לאינטרסים של החברה אבל לא ראויות מצד עצמן.

יתכן לחשוב על מקרה בו האדם עשה כל מאמץ לעזור לחברו, רק שבסופו של דבר התמזל מזלו לרעה ותכניתו שקעה בתהום הנשייה. מבחינת 'בית דין של מטה' הוא לא עשה כלום משום שבסופו של דבר הוא לא עזר לו, אז אמנם יתכן שיצדיעו לו על כוונותיו הטובות, אבל, תו לא, לא יגיע לו שכר על כך משום שבפועל הוא לא עשה כן. לעומת זאת, מבחינת 'בית דין של מעלה' דווקא ידונו אותו כאילו המעשה יצא אל הפועל, (וכמו עקידת יצחק שלא יצאה אל הפועל ובכל זאת מבחינת הקדוש ברוך הוא זה נחשב 'כאילו אפרו צבור ומונח על גבי המזבח'), משום שמה שחשוב מבחינת 'בית דין של מעלה', מה שקובע את תוקפו ואת משמעותו של מעשה, אין זה העובדה שהוא משרת אינטרס חברתי מסוים ושהוא 'תועלתני' לסביבה, אלא העובדה שהאדם עושה מאמץ לעשות את הטוב. מה שקורה בפועל במציאות זה עניין של גורל והוא טריויאלי לחלוטין מנקודת מבטו של האל. הדבר היחיד שיש לו משמעות הוא מעשה האדם בתור מעשה שלו, בכך שהוא עשה מאמץ לעשות את הטוב ולהיענות לו. מבחינת 'בית דין של מעלה' השאלה היא לא איך נראית המציאות לאחר

המעשה שהאדם עשה אלא מה הן כוונותיו של אדם והכיוונים שהוא נוטל על עצמו. מעשי האדם הם בידי, הגשמתן נתונות לגורל, לאל.

זה ההבדל היסודי והעמוק שבין 'לשמה' ו'שלא לשמה' ובמובן שורשי יותר בין עבודת השם לעבודה זרה או עבודת האדם את עצמו. כאשר מעשי האדם מכוונים לנוכח פני האל, היינו, לא במטרות הפנימיות של ההווה, אלא במשהו שהוא חיצוני לה, שעומד מעבר לה, אזי מעשיו הם מעשים 'לשם'. מה שהוא עושה אינו נובע מתוך הרצון שלו להקביל את עצמו לאינטרס כזה או אחר של חברה או של עצמו אלא מתוך הרצון שלו לעשות את הטוב ואת מה שמוטל עליו, או בלשונו של הרמב"ם; 'לעשות את האמת מפני שהיא אמת' (הלכות תשובה, פרק י', הלכה ב'), 'תכלית ידיעתה לעשותה' (פירוש המשניות, הקדמה לפרק 'חלק'), 'שתרגיל עצמך לעסוק בציווי יתעלה', (מורה נבוכים, ג, נא).

לעומת זאת, כאשר התכלית נמצאת במציאות עצמה, במצבה המסוים של חברה או בהתאמה לרצון האישי של האדם, ל'זכויות' או 'זכויות' האחרים, אזי העשייה הינה עשייה 'שלא לשמה', עשייה שהמטרה שלה נעוצה בתכליות שלה, בתועלת שהיא מביאה ולא בעצמה, לא כעמידה לנוכח האחר אלא כניסיון 'להכיל' את האחר בתמונת עולם כללית ואינטרסנטית. בעשייה כזו האדם איננו חושב על חובותיו, על מה שמוטל עליו לעשות, על המאמץ שהוא צריך לעשות בכדי להגשים את הטוב, אלא הוא חושב על מה שקרה לו בפועל, על המציאות עצמה, על גורלו. מה שחשוב מבחינתו זה מה שהתגלגל בסופו של דבר, האם 'התרגיל' הצליח או לא, האם התכנון שלו לסדר את המציאות בצורה האידיאלית והמוצלחת ביותר התגשם או לא.

בפרספקטיבה של 'שלא לשמה' המעשה אינו אלא אמצעי בכדי להגשים מציאות מסוימת. האידיאל זה להגיע לצורה מסוימת של המציאות והאדם צריך לנסות לגרום למציאות הזו להתגשם. לעומת זאת, בפרספקטיבה של 'לשמה', המעשה הוא המטרה בעצמה ואילו המציאות איננה אלא בבואת הגורל, העסק הפרטי של האל. הנידון מן הבחינה הזו הוא מה האדם עושה ולא מה הוא מגשים. ההגשמה של דבר נתונה בידי האל ולא בידי האדם. כאשר ההגשמה עצמה הופכת להיות חשובה הרי זה משום

שבסופו של דבר כל מה שאדם זה עושה זה מתוך דאגה לאינטרסים האישיים שלו ותו לא, לא מתוך הכרה בערך של מעשיו.

דין שבו 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי', שבו ההודאה היא סיבה להפיל את הנאשם, הוא דין 'שלא לשמה', דין של 'בשר ודם', דין 'של מטה'. דין זה מתעניין בתוצאות, במה שנעשה, במציאות עצמה. דין זה מחפש את הנאשם באדם העומד מאחורי המעשה שנעשה. אולם דין שבו 'מודה ועוזב ירוחם', שבו הודאת בעל דין היא סיבה לזכותו, דין של 'שמים', 'בית דין של מעלה', הוא דין בבחינת 'לשמה' משום שמה שרלוונטי מבחינתו זה לא המציאות עצמה, התוצאות וההשלכות המעשיות, אלא דווקא העמדה של האדם העומד מאחורי המעשה, הכוונה שלו, התודעה שלו.

זה מה שחז"ל מתכוונים לומר במאמרם 'הרהורי עבירה קשים מעבירה', (יומא כט.). הרהורים, התודעה, המחשבות של האדם, יותר קשות מן המעשה. הרהורים פוגעים בלשד החיוניות הרוחנית של האדם, בעצם חיותו הרוחנית, הנפשית, במקורה. המעשה, לעומת זאת, איננו פוגע ב'תכלית', אלא ב'אמצעי'. כך מבאר זאת הרמב"ם: 'יודע אתה את דבריהם; 'הרהורי עבירה קשים מעבירה'. בביאור זאת יש לי פירוש מפתיע מאוד, והוא שכאשר אדם עובר עבירה, הוא חוטא מבחינת המקרים הנספחים לחומר שלו כמו שהבחרתי. כוונתי שהוא חוטא בבהמיותו. אבל המחשבה היא ממה שמיוחד לאדם ונספח לצורתו, וכאשר הוא מהרהר במחשבתו בעבירה הוא חוטא פִּנְכֵּבד יותר מבין שני חלקיו. ואין חטאו של מי שעובר עבירה ומשעבד עבד בור כחטאו של מי שמשעבד בן חורין מלומד. כי אין ראוי להשתמש בצורה האנושית הזאת ובכל סגולותיה הנספחות לה אלא ליאה לה, לדבקות בנעלה ביותר, ולא להידרדרות אל שפל המדרגה'. (מורה נבוכים, ג, ח).

תודעה אפשר לשנות, מציאות לא. התשובה אפשרית דווקא משום שהיא נעשית בפני 'בוהן ליבות וכליות' ושלכן מבחינתו 'מודה ועוזב ירוחם', משום שמה שרלוונטי זה 'מחשבות האדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש', כפי שאומרים בתפילה. את התודעה ואת הכוונה ניתן לשנות, אולם את המציאות עצמה לא ניתן לשנות. כאשר אדם עומד בפני בית משפט אנושי

לא תעזור לו כל תשובה משום שהאדם שהוא רצח נרצח כבר, ואת הנעשה אין להשיב בשום צורה. התשובה אפשרית דווקא משום שהיא מעבירה את המבט מן המציאות עצמה אל תודעתו של האדם.

דין 'של מעלה' קשור אפוא לאינסופיות, הוא קשור לממד האינסופי של האל, בגלל שהאל בוחן ליבות וכליות וממילא הכל גלוי לפניו והוא נכנס עד לרבדים העמוקים ביותר שבקרבת האדם ושלכן 'מודה ועוזב ירוחם', הרי שהתשובה, אפשרות התיקון, היא אינסופית, היא לא קשורה למציאות מוגדרת, מסוימת וספציפית שהתרחשה באיזשהו מקום במקום מוגדר ובזמן מסוים. העובדה שהאדם הוא חוטא היא עובדה שאיננה 'סופית', האדם יכול לשנות אותה, יכול לשוב בתשובה ולמחוק את מעשיו, הוא פתוח לממד אינסופי, לממד בו 'הכל גלוי וצפוי', אין מה להסתיר. ממד 'לשמה'.

1. הקדימות של הדין לוידיו

בכך כבר ניתן להבין מדוע ראש השנה, יום הדין, מופיע לפני יום הכיפורים. על פי ההיגיון המתבקש, ראש השנה היה אמור להיות מאוחר ליום הכיפורים. קודם כל שוטחים את כל הנתונים על השולחן, דנים בכל הפרטים הקטנים, בוודיים ובחרטות, ורק לאחר שכל הפרטים נאספו קובעים 'יום דין' מסכם הלוקח את כל הנתונים בחשבון וקובע על פיהם את גזר הדין.

אולם כל זה אינו בר משמעות אלא ב'בית דין של מטה' שבו ההודאה היא חלק ממסע הבידורים. תהליך הדיון בבית משפט הוא ניסיון לחשוף כמה שיותר פרטים על מה שקרה, כמה שיותר לדייק בשרטוטה של המציאות, ועל פי הנתונים שנחשפו במהלך הזמן לחרוץ גורל בסופו של דבר. הווידוי, ההודאה, מבחינתו, הם רק חלקים קטנים בפסיפס הגדול של הקִבְּצַת המציאות, כל אלו אינם אלא אמצעים בכדי לדעת יותר על מה שקרה. אולם ב'בית דין של מעלה' המטרה היא לא המציאות עצמה אלא הווידוי. ההודאה היא ה'רחמים' המוענקים לאדם לאחר הדין.

ב'בית דין של מעלה' מכיוון שבין כך ובין כך, 'הכל גלוי וצפוי לפניך', הכל שטוח בפני בוחן ליבות וכליות, מלכתחילה אין מה להסתיר, מלכתחילה אין טעם להתנגד, להתחמק, אזי ה'דין' הוא בעצם השלב הראשוני בתהליך של תשובה. ה'דין' הוא ההאשמה, להצהיר האם האדם אשם או לא. הַאֲשָׁמָה זו היא ראשונית, היא מוקדמת להכל. האל יודע בדיוק את כל מה שקרה ושהיה במציאות ובשביל זה אין הוא זקוק לתהליך ארוך של 'חשיפה' כמו ב'בית דין של מטה'. מבחינתו, המציאות כבר ברורה. דווקא בגלל הסיבה הזו, בגלל שהכל גלוי, יש עדיין נפח לאחר הדין, החלק של הווידוי; 'ומודה ועוזב ירוחם'. השלב של ההאשמה הוא השלב הראשוני ב'בית דין של מעלה', השאלה הרלוונטית היא מה האדם עושה אחרי שהוא אשם. בעוד ש'בבית דין של מטה' יום הדין עצמו הוא שלב המסקנות, השלב המסכם את כל הנתונים שנאספו לעיפה בימים שקדמו לדין, ב'בית דין של מעלה' יום הדין הוא דווקא יום של שאלות, של תחילת תהליך. מה האדם עשה או לא עשה ידוע זה מכבר, אולם השאלה היא מה עושים אחרי שהאדם עשה את מה שעשה.

בשל כך, ברור למה ראש השנה קודם ליום הכיפורים. כאשר מתבוננים בדברים מתוך פרספקטיבה של 'בית דין של מטה' אזי אכן אין כל היגיון בכך שההודאה תגיע אחרי הדין. הדין אמור להיות החשיפה הגדולה ביותר, חשיפת כל הנתונים וכל הממצאים, וההודאה היא לכאורה חלק מן החשיפה הזו. ההודאה צריכה להקדים אפוא את הדין. אולם, אם מתבוננים בדברים מתוך פרספקטיבה של 'בית דין של מעלה', אזי החשיפה איננה כלל שלב מהותי בדין. הכל כבר חשוף מלכתחילה, אין מה לגלות יותר, האל יודע הכל. מה שחשוב זאת השאלה מה האדם עושה אחרי שהוא נאשם, אחרי שהוא הורשע בדין.

מבחינת 'בית דין של מעלה', ראש השנה, היום בו כל האנושות עוברת בו 'כבני מרון', אינו אלא יריית הפתיחה של ימי התשובה. 'יום הדין' מבטא את המוקנות ואת הנכונות של האדם להכיר בחטאו, להכיר בכך שהוא עירום לפני בוחן כליות ולב, ובגלל הסיבה הזו לנסות לשוב בתשובה מיד אחר כך. הערטול הברוטלי בפני האל בראש השנה הוא זה שגורם לתשובה לבוא לידי ביטוי, הוא זה שגורם לאפשרות הווידוי שביום הכיפורים.

'בית דין של מטה' מתחילים את תהליך המשפט על ידי דיון, על ידי גילוי הפרטים, חשיפתם והוצאתם לאור עולם, לכך, יום קביעת הדין, הדיון האחרון, פסק הדין, הסופי, המוחלט, המסכם, הוא היום האחרון של התהליך. מכיוון שהניסיון הוא לחשוף אזי הכל הוא משהו בדרך לחשיפה. פעולה של גילוי באה לשיאה בדין. אולם ב'בית דין של מעלה' שבו אין עניין של גילוי שהרי 'הכל גלוי וצפוי לפניו', אין מסע הדיון משמש כגילוי או כהחצנה של משהו, אלא כהסתרה. דווקא תחילת הדיון הוא ההצהרה הגדולה ביותר בדבר הגילוי הגדול ביותר. ממנו ואילך כל המציאות הזו מבקשת 'להסתתר'. היא מבקשת להסתתר בתוך מחסני האישיים של האדם, להסתתר בתוך אדרתו הענפה של הווידי.

ראש השנה הוא אפוא תחילתו של תהליך. תחילת התהליך של תשובה. פסגת התהליך הזה היא יום הכיפורים, משום שיום הכיפורים הוא יום הווידי, יום ההסתרה, היום שבו כל הגילוי של הדין שב להסתתר בקרבו ובכליותיו של האדם. סדר זה הוא הסדר ההפוך מן הסדר המקובל ב'בית דין של מטה' בו הכל נתפס כעילה לגלות את המעשה האמיתי ואת מה שהיה מוסתר עד עתה.

ראש השנה הוא יום של המלכת השם. לא בכדי נפגשים ה'דין' ו'ההמלכה' במקום אחד. המלכה פירושה הצהרה על כך שהקדוש ברוך הוא עומד מעל ומעבר להוויה, ושלפיקך הכל גלוי וצפוי לפניו. העובדה שהכל גלוי לפניו היא זו שמנכיחה את מהות הדין האלוהי. היום הזה הוא 'יום הדין' בגלל שיש בו תודעה על כך ש'הכל נסקרים בסקירה אחת'. (ראש השנה יח.). וזה מהות הדין האלוהי. כבר בהתחלה הכל חשוף, הכל ידוע, אין מה להסתיר. לא כמו בבית דין אנושי אשר בו ישנו תהליך ארוך עד החשיפה על ידי בירור פרטים, חקירות ודרישות, אלא ב'בית דין של מעלה' החשיפה היא ראשונית. הנתון הראשון של הדין הוא העובדה שהכל חשוף וגלוי בפני בית הדין.

התפקיד של בית דין של מטה הוא אפוא לגלות את הנסתר, 'אין לדיין אלא מה שענינו רואות', הדיין מבקש 'לראות' כמה שיותר פרטים, ואילו 'התפקיד' של 'בית דין של מעלה' הוא להסתיר את הגלוי, הכל גלוי לפני ה' ועל ידי הווידי האדם מבקש כביכול 'להסתיר' את מה שהיה גלוי,

'להסתיר' את החטאים, ברוח הפסוק 'שוב ירחמנו, יכבוש עוונותינו, ותשליך במצולות ים כל חטאתם', (מיכה, ז, יט). הרחמים הם אפוא 'הסתרה' של העוונות. כיבושם.

ז. בין ראש השנה ליום הכיפורים

התהליך הזה מתגלה בעוצמה בטווח המשמעות היסודית של ימי התשובה. לא ראי ראש השנה כראי יום הכיפורים, מבחינה מהותית הם שונים זה מזה.

ראש השנה, 'יום הדין', מאופיין כיום של המלכה. הטקסיות תופסת בו מקום מרכזי. הצרמוניה. הרעש. השאון. הצלילים. הוא יום טקסי, יום מלכותי, אופן בדרמה, באנרגיה מתקתקת וברעש מְחַשְׁמֵל.

יום זה בא לידי ביטוי באמצעות השופר. שופר של המלכה, של צרמוניה מלכותית, 'טכסיסי מלכים', אבל גם שופר שקולו הרועם מנסר את חלל האוויר ומשתק את גלי ההוויה בבחינת 'הִתְקַע שופר בעיר ועם לא יחרדו', (עמוס, ג, ו).

ראש השנה מלווה בְּרֵעַש ההתגלות; 'אתה נגלית בענן כבודך, על עם קדשך לדבר עמהם, מן השמים השמעתם קולך ונגלית עליהם בערפילי טוהר, וגם כל העולם כולו חל מלפניך, ובריות בראשית חרדו ממך, בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצוות. ותשמיעם את הוד קולך, ודברות קדשך מלהבות אש, בקולות וברקים עליהם נגלית, ובקול שופר עליהם הופעת...'. (מתוך נוסח התפילה).

ההתגלות, הבקיעה הרעשנית מתוך הטֶרנסצנדנטי, העוצמה הדרמטית המתוארת כ'ענן וברקים וקול שופר חזק מאוד', כהחצנת החיזיון המטלטל, חזיון אשר בו 'כפה עליהם הקדוש ברוך הוא הר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים את התורה, מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם', (שבת פה:), העוצמה החזקה של קול ההתגלות והאמונה המצליף בקדקודם של הנוכחים ללא משוא פנים, ללא כל וויתור, כזה הכופה על

השומעים אותו הר כגיגית, המרעים בקולו השמימי בהשתלטות מוחלטת על הפסיכולוגיה האנושית וניסיונות ההתחמקות שלה, מופיעים כמקבילים ל'יום הדין', לראש השנה, לצורתו הסימבולית והטקסית.

ראש השנה איננו יום של וידיוי ושל הכנעה, להיפך, הוא יום של החצנה, של כושר ביטוי עז, של אפסיות בפני העוצמה האלוהית המתגלה בכל יכולתה, ברחבי ידיעתה. לא מתוודים, לא מכים 'על חטא', לא אומרים 'י"ג מידות'. כל אלו מיותרים בראש השנה. ראש השנה בא לבטא דווקא את הכיבוש המוחלט של הפסיכולוגיה האנושית ברעם האלוהי החודר והאינסופי.

יום הכיפורים, לעומתו, איננו צץ מתוך הטרנסצנדנטי בעוצמה רועשת וכבירה, איננו מלקה באנושות במוטות של ברזל ועופרת, הוא לא מתפרץ מתוך המולה ושאון, שופרות, קולות וברקים, תסיסת רוח וגסיסת יצר, הוא לא מתגשם בטקסים וסמלים והוא לא יום הדגל וההצדעה. להיפך, דרכו היא בהשקט ובצנעה, אפוף מסתורין וגדוש סוד. ההבעה שלו באה לידי ביטוי בווידיי, בתשובה אישית, בחרטה, בקבלה לעתיד, בהלך רוח פרטי של אדם, בהכאה 'על חטא', בבקשת רחמים על ידי 'י"ג מידות', בצקוף נפש.

ראש השנה הוא יום של גילוי, של התגלות, של החצנת העוצמה האלוהית 'היודעת כל' והבוחנת כל, ואילו יום הכיפורים הוא יום של צניעות והכנעה, יום של הסתר, הסתרת העוונות שבאו לידי גילויי וחשיפה בראש השנה כחסרי משמעות בפני בוחן כליות ולב, באמצעות וידיוי וחרטה. ראש השנה קודם מבחינה כרונולוגית ליום הכיפורים. 'יום הדין' קודם ל'יום הווידוי'. קודם כל מוחצן ה'דין' עצמו החושף את הידיעה האלוהית המוחלטת, את העובדה שהכל גלוי לפניו, ורק לאחר מכן ניתן לחשוב על וידיוי, על הסתרה. קודם כל הגלוי ואחר כך הנסתר. הסדר ההפוך מ'בית דין של מטה'.

תהליך זה גם תואם עם תהליך התשובה כפי שהוא מתואר בפי הרמב"ם ב'שמונה פרקים' (פרק רביעי). אדם הנגוע במידה קיצונית מסוימת, עליו לעשות תשובה בכך שיקצין למקום המנוגד ולאחר מכן ישוב ל'דרך

האמצע'. ראש השנה הוא אפוא ביטוי להקצנה לצד המנוגד, הוא מבטא את השבי המוחלט בקסם האלוהי, את השבי בזרועותיה של ההתגלות, ברעש ההמולה הקוסמת של הטרנסצנדנטי. לאחר מכן, ביום הכיפורים, האדם מאט. הוא עורך לעצמו חשבון נפש פנימי ודקדקני, מתוודה על חטאיו בצנעה, בחדרי ליבו המסוגרים, ושכ ל'דרך האמצע', למקום בריא יותר ומודע יותר, לא למקום שבו הוא נשבה בקסם כזה או אחר, אלא למקום בו הוא מחדד את חוש הביקורת האחראי והאיטי שלו, המאוזן והמפוכח.

ח. תשובה 'של מטה' ותשובה 'של מעלה'

ניתן להמשיך מכאן את קו העניינים הלאה. באותה המידה שיש הבדל בין דין 'של מטה' לדין 'של מעלה' יש גם הבדל באופי הווידוי והחרטה בין שני אלו. מכיוון שהדין 'של מטה' מכונן לגילוי וחשיפת המציאות אזי גם הווידוי משמש ככלי עזר לחשיפת המציאות הזו. אדם המתוודה בפני בית דין של מטה הרי הוא במעשהו 'עוזר' להם לחשוף את המציאות כהווייתה.

מדוע אכן אדם זה מתוודה? האם הוא לא רוצה להסתיר את עצמו? ברי, נאשם רגיל שוכר לעצמו 'עורכי דינים' בכדי שיסתירו כמה שיותר והוא נאבק נגד בית המשפט. אולם, לעיתים, הנאשם מרגיש ש'עדיף' לו לגלות את האמת, שהוא 'ירוויח' יותר כאשר הוא יגלה לבית הדין את האמת. ולכן הוא מתוודה.

ווידוי זה הוא ווידוי של רוח והפסד. בתחילה האדם לא הודה על מעשיו משום שהוא לא הרוויח מכך כלום ולאחר מכן הוא מתוודה בגלל שהוא מגלה שהוא אכן ירוויח מכך. 'רווח' זה לא חייב להיות במישור המשפטי עצמו. יתכן מאוד שהאדם 'מרוויח' את ה'הקצת המצפון שלו, את שחרור המטען הכבד האופף אותו, את שבירת המועקה החונקת שתפסה אותו בשל הסוד שהוא הסתיר. לפני הווידוי הוא חשב שהוא יוכל לכלוא את הסוד בליבו וכאשר הוא מתייצב לנוכח הדיין הוא פוקע לפתע, מרגיש שהוא לא יכול לשאת זאת יותר ומפרק את המטען שלו על ידי ווידוי.

ווידוי בבית דין של מטה בא כתשובה לחטא הנובע מתוך תאוה. התאוה מסמאת ומעוותת את האדם, היא מונעת ממנו 'לחשוב' על כך שיש במעשיו חטא. האדם שקוע בתאוותו משום שהיא מעניקה לו את מה שהוא צריך, על ידיה הוא 'מרוויח' את מה שחסר לו. אם חסרה לו תחושת נקמה הוא מגשים אות על ידי פגיעה בזולת, אם חסרה לו תחושת כבוד הוא מגשים אותה על ידי רמיסת הזולת. החטא נובע מתוך תאוה, מתוך כך שהאדם נכנע לרצונותיו האישיים, לאגו הפרטי שלו, הוא נובע מכך שהאדם 'לא שם לב' שמדובר בחטא. הוא עיוור מהתאוה.

ממציב זה האדם מתעורר כאשר הוא מרגיש כבר חנוק, החטא חנק אותו, הסודיות שלו, נקיפות המצפון הרובצים לו על מיתרי הלב, לא נותנים לו מנוח. בצר לו, האדם 'מתוודה' על חטאו, הוא מודה בפני בית המשפט שהוא אכן חטא ובכך הוא מפרק את תסכוליו ואת תסביכיו. הוא מחליט לא לחטוא יותר משום שהוא נעשה מודע לכך שהחטא הוא רע לו, שמצבו כעבריון איננו שפיר, שהווייתו כחוטא מעכירה אותו. בשל כך, הוא מודה ועוזב. זו 'תשובה של מטה', תשובה הנעשית בפני בית דין של מטה.

לעומת זאת, 'תשובה של מעלה' שונה מכך באופן מהותי. כאשר האדם נוכח כבר בפני בית דין של מעלה אזי הדבר הראשון שהוא יודע זה שאין לו מה להסתיר, אין לו מה להחביא בקרביו, הכל צפוי וגלוי לפני בוחן ליבות וכליות. תפקידו של הווידוי איננו 'לחשוף את האמת' משום שזו כבר חשופה ועומדת בפני האל. האדם לא 'מחדש' שום דבר בכך שהוא מתוודה.

בבית דין של מעלה, הווידוי איננו פירוק של משא מעיק העומד בגרונו של האדם, מחניק אותו. כאשר האדם עומד בפני האל הוא יודע היטב שהכל כבר גלוי, שאין מה להסתיר. הגילוי לא יקל עליו במאומה, הגילוי לא ישחרר אותו, כמו גם, שבעמדתו זו החטא לא מעיק עליו כבר כל כך, הוא כבר 'מושחר', הוא כבר גלוי. האל יודע הכל. הווידוי בפני בית דין של מעלה איננו נובע מרצון להתפרק או מרצון להרוות.

כאשר האדם מתוודה בפני 'בית דין של מעלה' הוא מתוודה דווקא בגלל שהוא יודע היטב שהווידוי שלו לא חושף שום דבר, שהווידוי שלו שווה

בפני האל. האל יודע הכל גם בלעדיו, מה שהוא יחשוף בווידויו לא יוסיף שום דבר ל'ידע' האלוהי. הכל 'משך' כרגיל. ובכל זאת הוא מתוודה. בווידויו זה טמונה הכרה ומודעות גבוהה הרבה יותר מאשר רצון. האדם 'מכיר' בכך שהוא חטא והוא מתוודה בכדי להיות זהה עם ההכרה הזו, בכדי להתמודד עמה פנים אל פנים. הווידוי הוא אקט של בוששה. האדם מתבושש בחטאיו, הוא מפתח להסתכל על עצמו בצורה ישירה, קשה לו להתמודד עם רמיסת הכבוד שלו, עם האמת כמות שהיא. כאשר הוא מתוודה הוא 'מתבייש בחטאיו', הוא מכיר בכך שחטאו הביס אותו, שהוא טעה. ווידויו זה הוא ווידויו של הכרה.

החטא שהאדם חוטא כאשר הוא מודע לכך שהוא עומד בפני בית דין של מעלה גם שונה מן החטא ביחס לבית דין של מטה. בעוד שהחטא 'של מטה' הוא חטא הנעשה מתוך עיוורון, מתוך סימאון, מהסתרת המציאות האמיתית לשם מילוי התאוה, בבחינת 'ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו, ישראל לא ידע, עמי לא יתבונן', (ישעיהו, א, ג), החטא 'כלפי מעלה' דווקא שונה מכך. הוא לא נעשה מתוך עיוורון, האדם מודע היטב לכך שחטאו הוא חטא, הוא מודע בכל נימי נפשו שהוא עובר עבירה, והוא יודע שעבירה זו היא גלויה וחשופה בפני האל. אבל הוא 'בורח' מפני האל, הוא מתעלם ממנו, נעשה אדיש כלפיו. חטא כזה בא לידי ביטוי בכך שהאדם מתעלם מנוכחות האל בחייו, 'יודע את קונו ומתכוון למרוד בו', (ספרא, ויקרא, כו, יד. רש"י על בראשית, י, ט, 'הוא היה גיבור ציד לפני ה'), האדם 'לא מתייחס' אל התביעה המוסרית, הוא מתעלם ממנה, אדיש כלפיה.

על חטא כזה האדם מתוודה בטלטלת האדישות, הוא מנענע מחדש את מה שהיה אדיש אצלו, הוא משיב את עצמו למקום שהוא ברח ממנו. ווידויו כזה איננו נובע מכך שהאדם חושב שהוא מרוויח משהו בווידויו, לא בגלל שהוא חושב שיוקל לו אם יתוודה, לא בגלל שמצפונו יתנקה בכך, אלא הוא מגיע מתוך הכרה ומתוך מודעות. שצף של טוב חולש על האדם, כובש את מיתרי לבבו, ומניע אותו לידי ווידויו.

תשובה 'של מטה' היא תשובה של מילוי החסר. האדם מרגיש חסר על ידי החטא, הוא מרגיש שהוא עשה משהו רע, שהרע חורר בקרבו חור רוחני,

הוא מרגיש את נקיפות המצפון הדואבות הזורות מלח על פצעיו ובשל כך הוא חוזר בתשובה. תשובה 'כלפי מעלה' לעומת זאת איננה תשובה של מילוי החסר אלא תשובה של יתרה, של שארית. האדם לא מרגיש 'חסר' על ידי החטא, בין כך ובין כך הכל כבר גלוי וצפוי לפני האל, לא מצפוניו ישנתה ולא הרגשותיו, אין לו לאדם זה כל חֶסֶר, הוא אדיש לחובותיו, הוא מתעלם מהם. התשובה של אדם זה מונעת דווקא משארית, מהבלחה של 'יותר' בתודעתו, הוא מטלטל במודע את אדישותו ומבקש לחשוף אותה לממד של טוב מקורי.

הנה כי כן, מתגלעים כאן שני אופנים של תשובה. מחד, ישנה התשובה 'של מטה' שהיא תשובה הנובעת מתוך הכאב הצורב של החטא, אי האפשרות לשמור עליו כסוד כמוס, אי האפשרות לעמוד במחנק העכור שלו, ומאידך, ישנה תשובה 'של מעלה', שהיא תשובה עמוקה הרבה יותר, היא לא נובעת מייסורים פנימיים, מכאב מפלח, אלא היא נובעת מהכרה ומודעות, היא נובעת מהחלטה לטלטל את האדישות.

תשובה 'של מטה' נעשית בפני 'אי הידיעה' של בית הדין, היא חושפת ומגלה את מה שהיא מסתירה במעמקי ליבה, היא תשובה של 'גילוי', ואילו תשובה 'של מעלה' נעשית דווקא בפני הידיעה המוחלטת של בית הדין, בפני הגילוי של בוחן ליבות וכליות. תשובה זו מבקשת 'להסתיר' את החטאים מעיניו של האל ולא לגלותם. התהליך בשתי התשובות הפוך לחלוטין והמרחק המפריד ביניהם נעוץ בשינוי כיוונים מוחלט, בהסתכלות אחרת, במבט אחר.

פשוט אפוא, שאין התשובה 'של מטה' מתרחשת רק בפני בית משפט ארצי. האדם יכול להתייחס גם לתשובתו בפני האל כאל תשובה 'של מטה', הוא יכול לשוב מחטאיו בגלל שהוא מרגיש חנוק מן ההצפה שהציפו אותו, ומצד שני, הוא יכול לשוב תשובה של 'שארית', תשובה הנובעת דווקא מן היתרה של הטוב, מן התוספת, ולא מן המועקה.

תשובה 'של מטה' היא תשובה 'שלא לשמה', 'תשובה מיראה', ותשובה 'של מעלה' היא תשובה 'לשמה', 'תשובה מאהבה'. בתשובה 'שלא לשמה' יום הכיפורים קודם לראש השנה, היינו, החרטה והוידוי מופיעים

לפני גזר הדין, ואילו בתשובה 'לשמה', יום הכיפורים מגיע דווקא לאחר ראש השנה, החרטה והווידוי נובעים דווקא מתוך גזר הדין. תשובה 'שלא לשמה' היא תשובה של חשיפה ושל גילוי ותשובה 'לשמה' היא תשובה של הסתרה. המניע של תשובה 'שלא לשמה' הוא הרצון 'לחשוף' את החטאים ולעמוד בפני דיין שיוריק אותם החוצה, ואילו המניע של תשובה 'לשמה' הוא העמידה בפני בוחן ליבות וכליות שהכל כבר גלוי לפניו בניסיון 'להסתיר' את החטאים באמצעות הווידוי.

ט. בריחה ומחבוא

על פי מה שהתבאר, תשובה 'לשמה' הנעשית בפני בית דין של מעלה הינה תשובה המתמודדת כבר עם הידע. כאשר האדם חוטא הוא יודע כבר שהוא חוטא, הוא מודע לכך בכל אוננו ובכל הכרתו. הוא יודע גם שהכל גלוי בפני ה', הוא יודע היטב שכל מה שהוא יעשה נחקק ונחתם. ובכל זאת הוא חוטא. והשאלה נשאלת; איך יתכן לחטוא?

כאשר מדברים על הממד של 'שלא לשמה', הממד של 'בית דין של מטה' שבו בית הדין איננו יודע על החטא דבר והחוטא מסגיר את עצמו, מובן גם כן איך האדם חוטא. התאווה מעוורת את האדם, לא נותנת לו את האפשרות להתבונן במעשים שלו, האדם שבוי בעצמו, שבוי בתאוותו, ואלו מונעים ממנו להסתכל על המציאות כמות שהיא. החטא נעשה מתוך סירוס המבט, מתוך עיוורון. אולם מבחינת הממד של 'לשמה', מבחינת העמידה בפני 'בית דין של מעלה' אין לכאורה כל סיבה לחטוא. האדם יודע היטב שמה שהוא עושה זה חטא, הוא יודע שהוא גלוי בפני האל, הוא חש בכל עצמותיו שמה שהוא עושה הוא אסור, ובכל זאת הוא חוטא. איך יתכן?

חטא כזה הוא בבחינת חטאו של אדם הראשון. אדם הראשון, נטוע בגן עדן, נוכח בפני האל ללא הרף, מדבר עמו, וחוטא. כך מציגה זאת התורה; 'וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵי מִתְהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם, וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהֵי בִתּוֹךְ עֵץ הַגֵּן'. (בראשית, ג, ח). פרדוכס מושלם; הם שומעים את האל, מודעים לקרבתו, ומתחבאים. מפני מי הם מתחבאים?

מפני מה? למה הם מסתתרים? הרי הם יודעים בבירור שהאל יודע עליהם ורואה אותם. הפסוקים ממשיכים לתאר; 'ויקרא ה' אלו' אל האדם ויאמר לו; אַיִפָּה? ויאמר; את קולך שמעתי בגן וְאֵיךָ כי עירום אנוכי ואחבא'. (שם, פסוקים ט-י). התורה מציגה זאת כמחבוא בגלל היראה, בגלל הפחד. האדם ירא מן האל, הוא יודע היטב שהוא עומד מולו, שהוא רואה את מעשיו, הוא יודע היטב שלא יעזור לו להתחבא, בין כך ובין כך המעשה שלו גלוי, ובכל זאת הוא מתחבא, הוא יָרָא. הוא עושה מעשה אבסורדי שאין לו שום משמעות.

כך מוצאים גם כן בהמשך לגבי קִין לאחר שהרג את אחיו הָבֶל; 'ויאמר ה' אל קין; אי הבל אחיך? ויאמר; לא ידעתי! השומר אחי אנוכי? ויאמר; מה עשית? קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה!', (בראשית, ד, י-יא). גם במקרה זה באותה הצורה, קין 'משקר' את האל. הוא יודע בבירור שהאל יודע שהוא זה שהרגו ובכל זאת הוא מחליט לשקר. איך זה יתכן?

אמנם, לגבי אדם הראשון מוצאים דברים נוספים; 'ויאמר, מי הגיד לך כי עירום אתה? הֲמֵן העץ אשר ציוויתך לבלתי אכול ממנו אכלת? ויאמר האדם; האישה אשר עמדי, היא נתנה לי מן העץ ואוכל! ויאמר ה' אלו' לאישה; מה זאת עשית? ותאמר האישה; הנחש הִשְׁיֵאֲנִי ואוכל!', (בראשית, ג, יא-יג).

למעשה, אדם הראשון מתכחש לחלוטין לחטאו, כאשר האל שואל אותו האם הוא אכל מעץ הדעת, במקום לענות שאכן הוא אכל הוא עונה שהאישה היא זו שגרמה לו לאכול. הלא הוא אכן אכל מעץ הדעת, האם הוא לא יכל לענות לאל שהוא אכן אכל ממנו? התשובה שלו היא; 'האישה אשר נתת עמדי'. לאמור; אמנם אכלתי אבל אינני אשם. האשמה רובצת על הפיתוי. אדם 'משליך' את האשמה על האישה והאישה בְּתוֹרָה משליכה זאת על הנחש, (שהוא השטן, היצר הרע).

רעיון ההשלכה הוא מופך ביותר. אדם מכיר בכך שאסור לו לעשות דבר מה, הוא יודע היטב שהאל יודע את מעשיו, אבל הוא משליך את האשמה על גורם אחר. הוא מכונן תיאוריה פסיכולוגית או פסיכואנליטית בכדי לפטור את עצמו, הוא מדבר על מצב סוציולוגי או אנתרופולוגי, הוא

מוריד מעצמו את האשמה בגלל שזו אשמת 'החברה', 'המורים', 'בית הספר', 'השכונה', או אף הגורמים הפסיכולוגיים, טראומות הילדות, תת מודע, ועוד ועוד. באמצעות 'תירוצים' אלו האדם פוטר את עצמו, חף מאשמה. הוא יודע היטב שהוא חטא, הוא יודע היטב שהוא שיכור ברוחו, הוא יודע היטב שכל מעשיו גלויים בפני האל ושאינו לו מה להסתיר. אולם, הוא מתכחש לשיפוט. הוא טוען שהוא לא אשם במעשה הרע, כי אם המציאות והתנאים שהוא שרוי בתוכם.

זה אפוא המחבוא של האדם. בחטא 'של מטה' האדם איננו מודע, -על כל פנים, בצורה ישירה-, לכך שהוא חוטא, הוא פשוט 'פוסח' על החטא, הוא לא שם לב לכך, התאווה משכרת אותו, מעוורת אותו, אולם, בחטא 'של מעלה', חטא 'לשמה', האדם יודע היטב שהוא חוטא אלא שהוא מצדיק את חטאו ומתערטל מן האשמה, הוא טוען שהוא לא אשם בחטא זה, המציאות אשמה. במילים אחרות, הוא משליך את האשמה על האל.

תשובה 'שלא לשמה' היא תשובה על עבירה מן הסגנון הראשון באותו נוסח. האדם נעשה לפתע מודע לכך שהוא חטא, הוא פוקד לפתע את עיניו, שם לב שהוא אכן חוטא והוא צריך לשוב בתשובה, לעומת זאת, תשובה 'לשמה' היא תשובה הרבה יותר עמוקה מזו, היא תשובה שמלכתחילה כבר מודעת למציאות החטא, אולם בתשובתה היא מסכינה להיות 'אשמה', היא 'בוחרת' לקחת את האשמה על עצמה ולא להשליך אותה על אחרים, היא בוחרת שלא להתחבא. תשובה של בחירה, של הכרה.

תשובה זו היא תשובה של נוכחות, של היענות, של עמידה והתייצבות בפני ה'אשמה'. בבחינת 'הנני' של אברהם אבינו, (בראשית, כב, א). דוגמא זו של היענות ניתן למצוא בדמותו של יהודה כאשר הוא מודה על טעותו בהקשר לתמר כלתו; 'ויאמר, צדקה ממני', (בראשית, לח, כו).

וביטוי מקורי לכך יותר אפשר למצוא בדמותו של דוד המתוודה בפני נתן הנביא; 'ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה', ויאמר נתן אל דוד גם ה' העביר חטאתך לא תמות'. (שמואל ב, יב, יג-יד). דוד מודה שהוא חטא ונתן הנביא מאשר את הסליחה שהקדוש ברוך הוא הרעיף עליו. דבר זה תמוה

משום שלגבי שאלו, שגם הודה, נאמר שלא נמחל לו; 'ויאמר שאלו אל שמואל, חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך, כי יראתי את העם ואשמע בקולם. ועתה שא נא את חטאתי ושוב עמי ואשתחוה לה'. ויאמר שמואל אל שאלו לא אשוב עמך, כי מאסתה את דבר ה' וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל'... ויאמר, חטאתי, עתה כבדני נא נגד זקני עמי ונגד ישראל, ושוב עמי והשתחויתי לה' אלוהיך'. וישב שמואל אחרי שאלו וישתחו שאלו לה', (שמואל א, טו, כד-לא). במה שונה תשובתו והודאתו של שאלו מהודאתו של דוד, הלא שניהם אמרו 'חטאתי לה'? אמנם, לפי מה שהתבאר החילוק הוא פשוט. דוד אומר חטאתי לה' ושותק, הוא נוכח. הווידוי שלו הוא האשמה עצמית. לעומת זאת, שאלו אומר, חטאתי לה' וממשיך לפרט שהוא פחד מהעם ושמע בקולם מתוך פחדו, במילים אחרות, גם כאשר הוא מכיר בכך שהוא חטא, הוא עדיין משליך את האשמה על גורם חיצוני אחר, הוא לא שותק לאחר ההודאה שלו. אף על פי שיש כאן תשובה, מכל מקום זו עדיין תשובה של בריחה.

י. שִׁכָּר מצוה

במובן זה יש חילוק גדול בין תשובה 'לשמה' לתשובה 'שלא לשמה'. תשובה 'שלא לשמה' הרי היא בבחינת; 'והווי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה', (אבות, ב, א). מה שמניע אותה זה התחושה המתלווה לה, העובדה שהאדם חש בצער ובנוק של החטא. אם בנוק ובהשלכות שלו על המציאות, על החברה, על הסביבה, אם הנפשי שהוא גורם לאדם, אם בייסורי המצפון, על כל פנים, האדם חש את ה'הפסד'. הוא 'מחשב' את ההפסד כנגד השכר מחדש ושם לב שהוא חייב לשוב בתשובה, ש'כדאי' לו לשוב.

לעומת זאת, תשובה 'לשמה' היא בבחינת 'שִׁכָּר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה', (אבות, ד, ב). תשובה זו איננה נובעת מן ההשלכות של העבירה על האדם, בכך שהאדם לפתע נעשה מודע לעובדה שהחטא הוא גרנדיוזי ומאיים. תשובה זו נובעת דווקא מכך שגם לפני כן האדם ידע היטב שהחטא הוא חטא, גרנדיוזי ומאיים, אולם הוא החליט להסיר מעל עצמו

את האשמה, להתחבא מפני האל. הוא לא הסתיר את עצם העובדה שהוא חטא אלא הוא שפט את עצמו שהוא לא אשם. תשובה 'שלא לשמה' מתכוונת אל המעשה עצמו, תשובה 'לשמה' מתכוונת אל האשמה. תשובה 'שלא לשמה' קשורה ל'בית דין של מטה', לגילוי ההסתר, לעצם החטא, ותשובה 'לשמה' קשורה ל'בית דין של מעלה', להסתרת הגילוי, להטלת האשמה. וזו כוונת המשנה באומרה 'שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה'. השכר של המצוה הוא המצוה בעצמה, לא ההשלכות שלה. השכר של העבירה הוא עצם העבירה, האשמה ולא עצם העובדה שיש חטא.

דומה ששתי תשובות אלו חלוקות זו מזו בעיקרן.

תשובה הנעשית 'שלא לשמה' היינו מתוך המצב של האדם, מתוך הבעיה שהוא שרוי בה, מתוך המחנק של החטא, הינה תשובה שהיא 'אמצעי' להשלכות מסוימות. מכיוון שהמציאות לא מוסדרת כפי שהוא רוצה שתהיה, מכיוון שהיא בוגדת בו, אזי הוא חוזר בתשובה 'בכדי' לסדר את המציאות, התשובה היא אמצעי לכך שירגיש יותר טוב, אמצעי להסדר מתאים יותר של המציאות. לעומת זאת, תשובה 'לשמה', תשובה הפעורה למבט של בוחן ליבות וכליות, תשובה העומדת נוכח הידיעה האינסופית של האל, תשובה שלא תשיג כלום על ידי הווידוי, היא לא 'תגלה' שום דבר ולא תחשוף מידע מוסווה, הינה תשובה 'ללא סיבה', תשובה שאיננה נובעת מהקשר של מציאות כזו או אחרת, איננה מתגלה ונחשפת בגלל תהליכים שקרו או שיקרו. היא תשובה המנותקת מן ההקשרים ההיסטוריים, התרבותיים או הפסיכולוגיים של האדם. תשובה הבאה ללא הקשר חיצוני כלשהו, תשובה זו נולדת עם עצמה, מן האין, 'ללא סיבה'.

כמו שכבר התבאר, תשובה זו איננה מילוי של חיסרון, אין היא מתעוררת בגלל שלאדם 'חסר' דבר מה והוא מעוניין להשלים את חסרונו זה. לא שחסר לאדם צדק או מצב רוח. אדם זה הוא שלם בעורו. גם אם הוא לא מרגיש טוב הוא יודע שדבר זה יודע אותו בוחן ליבות וכליות ולכן זה טריויאלי, אין לכך משמעות מיוחדת. הוא יודע זה מכבר שהוא חוטא אבל הוא 'התעלם' מכך, זה היה חסר משמעות מבחינתו, הוא הטיל את האשמה על גורם אחר. הוא חוזר בתשובה לא בשל סיבה מסוימת, לא

בשל גורם פסיכולוגי או סוציולוגי מסוים. התשובה הזו נובעת דווקא מיתרה, משארית, ממשהו הנוסף על האדם, יותר ממנו, יותר מן ההווה, יותר מן ההקשרים החיצוניים, יותר מהתמורות השונות הסובבות אותו, יותר מן ההיקף של ההיסטוריה, יותר מהציוויליזציות והתפתחותן, יותר רחוק מן הפסיכולוגיה העומדת מאחורי מעשיו. תשובה זו היא תשובה שאיננה באה לענות על צורך מסוים, על חיסרון כלשהו, היא תשובה הבאה מתוך עצמה, כך, ללא סיבה מיוחדת, ללא משמעות מיוחדת, לא בכדי למלא דבר מה. וזה כל ייחודיותה.

יא. תשובה של 'עולם הבא'

בכך ניתן להבין עניין תמוה מאוד. אלו הם דברי הגמרא במסכת שבת; 'ר' אליעזר אומר, שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את ר' אליעזר, וכי אדם יודע באיזה יום ימות? אמר להם; וכל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה, ואף שלמה אמר בחכמתו, 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר', (קהלת, ט, ח). אמר רבי יוחנן בן זכאי, משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן. פיקחים שבהם קישטו את עצמם וישבו על פתח בית המלך, אמרו; כלום חסר לבית המלך? (הכל מוכן, ושמא יבהילנו לבוא פתאום, ואנו צריכים להיכנס לסעודה מקושטים, -רש"י), טיפשים שבהם הלכו למלאכתן, אמרו; כלום יש סעודה בלא טורח? (עדיין יצטרכו לטרוח צרכי סעודה של בית המלך ויש לנו שהות הרבה להתקשט, -רש"י). פתאום ביקש המלך את עבדיו, פיקחים שבהם נכנסו לפניו כשהם מקושטים, והטיפשים נכנסו לפניו כשהם מלוכלכים. שמח המלך לקראת פיקחים וכעס לקראת טיפשים. אמר; הללו שקישטו את עצמם לסעודה, ישבו ויאכלו וישתו, הללו שלא קישטו עצמם לסעודה יעמדו ויראו... (שבת, קנא.).

דברי הגמרא תמוהים מאוד. האם מי שלא חזר בתשובה אינו אלא טיפש? האם החובה לחזור בתשובה נעוצה בכך שאולי ימותו? האם יש להתנהג כמו שצריך בכדי למות כמו שצריך? האם הסיבה שהאדם צריך להיות 'כל

ימיו בתשובה' היא מחשש שמא ימות באותו היום? מה פשר דברי הגמרא?

באופן דומה כותב הרמב"ם; 'הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, כמו שביארנו, ישתדל האדם לעשות תשובה ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה כדי שיזכה לחיי העולם הבא. לעולם יראה אדם את עצמו כאילו הוא נוטה למות ושמא ימות בשעתו ונמצא עומד בחטאיו. לפיכך ישוב מחטאיו מיד ולא יאמר כשאזקין אשוב, שמא ימות קודם שיזקין. הוא ששלמה המלך אומר בחכמתו; 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. (הלכות תשובה, פרק ז', הלכות א-ב).

גם דברי הרמב"ם הללו תמוהים מאוד לכאורה. האם החובה 'לנעור כפיו מחטאיו' היא בכדי 'למות בעל תשובה'? האם האדם מצווה לשמור על המצוות ושלא לעבור עבירות בכדי למות בעל תשובה ולהיכנס ל'עולם הבא'? האם האדם איננו 'מושבע ועומד מהר סיני'?

על פי מה שהתבאר נראה ברור שלא מדברים כאן על עצם עשיית המצוות ואי עשיית עבירות. ברור שהאדם הוא 'מושבע ועומד מהר סיני' והוא חייב בכל המצוות כולן ללא כל קשר לשאלה אם הוא יזכה לחיי העולם הבא או לא והאם הוא ימות בעל תשובה או לא. ברור שהסיבה לקיים מצוות איננה נעוצה בכך. הכוונה של רבי אליעזר ושל הרמב"ם היא אחרת לגמרי. העובדה שהם מדברים על 'טיפשות' ו'חוכמה' ועל אסטרטגיה מתאימה בכדי להיכנס לעולם הבא מוכיחה שאין הם מדברים על עצם קיום המצוות אלא על משהו נעלה הרבה יותר.

ההבדל בין ה'עולם הזה' ל'עולם הבא' הוא הבדל עצום. כאשר מדברים על 'עולם הזה' מדברים על התגשמות של עשייה באחת מן המטרות האנושיות הכלליות. אדם העושה דבר מה למען הרגשתו הטובה, למען סדר חברתי מסוים, למען רושם היסטורי כלשהו או בכדי לדכא ייסורי מצפון מכאיבים הרי הוא עושה עשייה של 'עולם הזה', התכלית של מעשיו, ההגשמה שלהם, המובן המהותי שלהם, בא לידי ביטוי ב'עולם הזה', בעולם המוכר, הידוע.

לעשות עשייה של 'עולם הבא' הרי זה לצאת מן המסגרת של התועלתנות האנושית, של הגשמת מטרה כזו או אחרת. אדם עושה עשייה לא בגלל שהיא מביאה או תורמת לו דבר מה. אין הוא זקוק למעשה זה, לא מבחינה פסיכולוגית, לא מבחינה חברתית ולא מבחינה אישית. הוא עושה את המעשה הזה בגלל שהוא רואה בו טוב מקורי. טוב הנובע מיתרה, טוב שהוא נענה לו, לא בגלל שחסר לו משהו אלא בגלל שהוא משתוקק אליו, הוא רוצה להשיג 'עוד'.

הגמרא מבקשת אפוא ללמד דבר מה יסודי. האדם יכול לשמור על כל המצוות, לקיים אותן בדקדוק, קלה כחמורה, הוא יכול שלא לעשות עבירות, הוא יכול לשוב בתשובה, אבל כל זה מתוך פרספקטיבה של 'עולם הזה', מתוך פרספקטיבה של רווחי החיים עצמם. בעשייה כזו האדם עדיין תחוב בעולמו הוא, בייסורי המצפון הפנימיים שלו, בבעיות הפסיכולוגיות העוטפות אותו, בשאיפה שלו לסדר חברתי מסוים. כל זה מתרחש ב'עולם הזה', בעולם התועלתנות המסחרי. הן אמנם הוא מקיים מצוות כי הוא 'מושבע ועומד מהר סיני', הן אמת הוא נזהר שלא לעשות עבירות, אבל עדיין הוא חי בעולם הזה. הוא חי בפרספקטיבה הרואה לפניו רווח והפסד.

לחיות בעולם הבא, הרי זה לעשות, -אפשר אף את אותם מעשים-, מתוך השתוקקות לטוב. השתוקקות שאיננה נובעת מרצון למלא את החסר, לשקם פסיכולוגיה נפולה או אנרכיה מבוזרת, אלא השתוקקות הנובעת מן ה'ללא סיבה', השתוקקות הנובעת מעולם 'טהור', מעולם שאיננו קשור לכל התככים והמזימות שבעולם המוכר, דבר מה המגיע 'מעבר' לעולם, 'מעבר' להוויה.

מושג המוות כאן מגיע כתגובה למוות המניע משהו אחר; 'ויקרא ה' אלו' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספר ולקְרָחָה ולחגור שק, והנה ששון ושמחה, הרוג בקר ושחוט צאן, אכול בשר וְשִׁתוֹת יין, אָכּוּל וְשִׁתוֹ כי מחר נמות', (ישעיהו, כב, יג). העמידה 'לקראת המוות' בכוחה להזמין שתי תגובות אפשריות. הראשונה היא תגובה הרואה במוות נקודת סיום ולפיכך המוות מזמין את ההדוניזם הברברי, את ההתפרעות הצרופה על ידי תאוות בהמיות, את הרצון לאכול ולשתות ללא כל ביקורת 'כי מחר נמות'. סגנון

זה שבו חיי העולם הזה עומדים במרכזו הוא אותו הסגנון של העבדים הטיפשים שלא קישטו את עצמם לסעודה. מה שמניע אותם זה עניין של רוח והפסד.

אולם יתכן לראות את ההווה לקראת המוות כפער וכמקום ההווה מחוץ לשאלת האין והיש, ניתן לראות את המוות כפתח פתוח אשר אי הגדרתו, ה'עולם הבא', ה'ללא סיבה', הם אלו המניעים את החיים. חיים של 'עולם הבא' הם חיים הנובעים כהליכה לקראת... ללא אופק.

דברי הגמרא והרמב"ם על תשובה מתייחסים אפוא לתשובה של 'עולם הבא', תשובה שאיננה נעשית בפני 'בית דין של מטה', על אף שתשובה זו גם תשובה היא, אלא תשובה המתייחסת בכובד ראש לשאלת המוות, היינו, לשאלת תכלית החיים באופן כללי, תשובה שלא רואה את תכליתה בדבר מה מן הדברים המוכרים אלא היא רואה את כל משמעותה ב'ללא סיבה', במה שמגיע רק בגלל שהוא צריך להגיע ולא בגלל שהוא מחפה על איזשהו חיסרון אחר. תשובה זו, תשובה 'לשמה', תשובה של עולם הבא, תשובה הנעשית בפני 'בית דין של מעלה' היא התשובה המדוברת. לא בכדי היא מגיעה בדברי הרמב"ם לאחר פרקי הבחירה החופשית. הבחירה החופשית מבטאת את העובדה שהמעשה שהאדם עושה הוא 'ללא סיבה', לא בכדי להגשים מטרה מסוימת, לא כהד לדחף מסוים או לפסיכולוגיה מסוימת, אלא בגלל שכך הוא החליט. כאשר מדברים על תשובה 'כללית' מסוג זה אזי אכן מדברים על זימון לחיי העולם הבא.

מלבד החיוב לשמור מצוות או לשוב בתשובה בפני 'בית דין של מטה', תשובה 'שלא לשמה', יש גם חיוב של תשובה 'לשמה', בפני 'בית דין של מעלה' וזה בדיוק מה שבא לידי ביטוי בדברי הרמב"ם. אמנם ישנו חיוב לשמור את כל המצוות, לעשות את הטוב ואת הישר גם ללא תשובה, אמנם האדם הוא 'מושבע ועומד מהר סיני' לכל התורה כולה. אולם, מלבד עצם החיוב לקיים מצוות מוטל על האדם גם חיוב להיות איש התשובה, להיות אדם שחיוו מונחים באמצעות האדיאיה של תשובה.

תשובה של 'עולם הזה' הינה בסך הכל שיבה אל המצוות והתרחקות מן העבירות, אלו שהוא חייב בהם בין כך ובין כך גם בלי התשובה, אלו

שהוא 'מושב' ועומד מהר סיני' לגביהם, אין בתשובה זו נפח משלה, אין לה אידיאה משלה, הסתכלות משלה. תשובה זו היא רק אמצעי לשוב 'לדרך הנכונה', לשוב למה שהוא היה מקודם לכן, לשוב למה שהוא אמור להיות מבחינה אידיאלית.

תשובה של 'עולם הזה' יודעת את מטרותיה בבירור, היא יודעת היטב מה אידיאלי מבחינתה ומה לא, היא יודעת מה היא 'מחפשת מעצמה'. היא תחובה בתוך הפרספקטיבה של העולם הזה, תחומה בתוך עצמה. תשובה זו איננה אלא 'אמצעי' לשוב לדרך הנכונה, היא כלי ומכשיר המיועד לתיקון הסטייה, לתיקון הדרך הקלוקלת שהוא היה בה. תשובה כזו אין בה 'יתרה', אין בה 'תוספת' לאדם, למעשה, היא פחיתות משום שהבעתה באה לידי ביטוי רק בגלל שהאדם חטא.

לעומת זאת, תשובה של 'עולם הבא' הינה תשובה אחרת לגמרי והיא מחייבת עולם ערכי אחר לחלוטין, עולם שאיננו מתחייב מעצם החיוב לשמור על כל המצוות, עולם שאיננו קשור לשבועה הבסיסית העומדת מהר סיני. תשובה של 'עולם הבא' יש לה פרספקטיבה משלה על החיים, יש לה זווית ראייה אישית, אין היא כבולה בחותמת של 'העולם הזה', במה שכבר מוכר, אלא היא יוצרת לעצמה עולם אישי משלה. המחייב של התורה והמצוות באופן כללי אינו מחייב את התשובה הזו. התשובה הזו היא דבר מה 'נפרד'. היא 'תוספת' על עצם חיוב המצוות, תְּרָה.

לעומת זאת, בתשובה של 'עולם הבא' האדם איננו יודע מה 'צריך' ומה 'לא צריך' מבחינה אידיאלית, אין לו אופק בעולם מוכר כלשהו. תשובה כזו הינה תשובה הפעורה לַחוץ, תשובה הפעורה למה שמעבר ליש ולאין, מעבר למציאות כמו שהיא מוכרת. תשובה של 'עולם הבא' היא דרך חיים ולא רק אמצעי תיקון, היא מנכיחה גישה מסוימת לחיים, מבט, עמידה מקורית. תשובה זו היא אורח חיים בפני עצמו. אדם יכול לקיים את כל המצוות ועדיין לא להיות 'איש התשובה'.

יב. תשובה כאורח חיים

'...אמר רבי אבהו, בְּמָקוֹם שֶׁבִּעְלִי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד'. (ברכות לד:). אִמְרָה ידועה זו של רבי אבהו גבתה הדים רבים. איך יתכן שאדם שקיים מצוות כל ימיו, קלה כחמורה, דקדק, חקר, איזן ודרש בעניינים הגבוהים ביותר, עשה את הטוב והישר על כל צעד ושעל והקפיד על כל מעשה ומעשה שיצא מתחת ידיו, נמצא בדרגה נמוכה יותר מאדם שחטא כל חייו, עבר את כל העבירות החמורות, ובסוף חייו שב בתשובה? איך יתכן? האם אין כאן מתן גיבוי לחוטאים, מעין סליחה עליונה המוענקת לחסרי הישע החוטאים? האם ניתן להסתפק בהסבר שאומר הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק ז', הלכה ד'), שהם כובשים את יצרם יותר מהם?

אולם, כאשר מתייחסים לתשובה של 'עולם הבא' הדברים מובנים. תשובה של 'עולם הבא' היא תוספת על חיי התורה והמצוות שבבחינת 'עולם הזה'. היא מתעלה הרבה מעבר לשמירה דקדקנית על מצוות. תשובה של 'עולם הבא' מעצבת סגנון, מעצבת הבעה ואורח חיים. תשובה זו איננה 'אמצעי' בכדי לשוב ולקיים מצוות כמו שצריך, היא לא 'כלי' ומכשיר בידי האדם לשוב למקום שבו הוא היה או למקום שבו הוא אמור להיות. תשובה זו היא תכלית מצד עצמה, יש לה משמעות כסגנון וכמאפיין מצד עצמו ולא בגלל תלותו באחרים.

בתשובה של 'עולם הזה' האדם תחוב בתוך הדברים המוכרים לו. אורח החיים שלו מעוצב בצורה של 'תשובות' ושל 'מסקנות'. האידיאל מבחינת האדם הזה זה לדעת כמה שיותר דברים, לדעת כמה שיותר 'תשובות', להגיע לכמה שיותר 'מסקנות'. כאשר אדם כזה שרוי בספק הוא פונה ל'מבינים', 'מקצוענים' ו'ידענים' למיניהם בכדי 'לדעת' את התשובות 'האמיתיות' על החיים. ההרהורים, התהיות, המחשבות המנקרות בשכלו ובלבו של האדם, מהווים מבחינתו סימנים לפחיתותו של האדם, הם סימנים לכך שהוא עדיין לא יודע הכל כמו שצריך, סימנים לכך שהוא לא

'מקצוען'. אדם מקצועי בתחום מסוים הוא עונה ללא היסוס וללא גמגום על כל דבר, הוא לא צריך לחשוב ולהסתפק, הכל ברור לו כשולחן הערוך.

לעומת זאת, בתשובה של 'עולם הבא' האדם לא רואה את האופקים שלו בתכליות מוכרות, ב'תשובות', ב'מסקנות', ב'ידע'. תשובה של 'עולם הבא' מעצבת את החיים בסגנון של שאלה, של תהייה, של הרהור, התדיינות. ככל שיש יותר שאלות מבחינתו כך זה יותר טוב, ככל שיש יותר צדדים לבעיה, ככל שמקרה הוא יותר מורכב, יותר מסובך, כך הוא יותר אידיאלי. איש התשובה איננו רואה בדיונים ובשאלות אמצעי בכדי להגיע למסקנות 'אמיתיות'. מבחינתו, ה'אמת', התכלית, נמצאת בעולם הבא, היינו, מה שמעבר ליש ולאין, מה שמעבר לתשובות ולמסקנות. ההימצאות בעולם הזה בעיני איש התשובה היא הימצאות של שאלה אינסופית, של הרהורים, חשיפת צדדים ועומקים, התקדמות, שמירה על מורכבויות וטלטול כל מסקנה שהיא.

מדוע ה'עולם הבא' מסומן על ידי המוות? כביכול הוא בא 'לאחר' המוות.⁸² מדוע המוות הוא המקום בו מתגלע הרעיון הכביר של 'עולם הבא'? משום שכאשר האדם עומד על סף המוות, הוא עומד לראשונה, בצורה הברוטלית והקשוחה ביותר, לנוכח מציאות של 'ללא סיבה', לנוכח מציאות לא מוכרת, אדישה, מציאות שהוא לא יכול לתרגם בשפה מוכרת, שהוא לא יכול 'להבין' אותה. כאשר האדם עומד נוכח המוות הוא חש בכל תודעתו ובכל נימי נשמתו את העובדה ש'הכל הבל', שאין חשיבות לשום מציאות שהיא, שכל התשובות והמסקנות, כל הבניינים שהוא בנה במשך החיים, מתמססים ויורדים לטמיון בקבר. כאשר האדם עומד מול המוות הוא שואל את עצמו לשם מה לעשות מעשה מסוים? מה התועלת שיביא מעשה קטן של חסד כאשר בין כך ובין כך הוא יִשָּׁכַח, יצלול אלי קבר. לראשונה בתולדותיו, האדם נחשף לחוסר התועלת שבכל עשייה, לריקות של מעשיו. לראשונה הוא נחשף בכך שכבר אין לו מטרות

⁸² 'עולם הבא' הוא עולם נצחי המסמל את מה שמעבר להוויה, נצחיות איננה נמצאת לאחר או לפני המוות, אלא היא מעבר למוות. דווקא רעיון זה חושף את המוות כהוויה שמעבר ליש ולאין ולא כהוויה של אין. [מבחינה זו 'ההוויה לקראת המוות' אצל היידגר לוקה בחסר משום שהיא רואה את המוות כנקודת סיום, כאופק, ולא כוליגה אל החוץ. וראו בספרו של לוינס 'המוות והזמן'].

להגשים, אין לו יותר תכליות להוציא אל הפועל, אין משמעות לבניינים ולאסטרטגיות שלו. הוא נותר עירום בעורו, ללא כל תכלית. תשובה של 'עולם הבא' תראה את משמעותה דווקא במקום האילם הזה, דווקא בלוע הפעור של המציאות, בדממה המוחלטת המקדמת את פניו. במקום כזה מעשה נעשה ב'טהרה', לא בגלל שהוא אמצעי לתכליות גדולות, לא בגלל שהוא תכנון לאסטרטגיה כזו או אחרת, לא בגלל שהוא 'מסקנה', אלא דווקא בגלל חוסר המובן שלו, חוסר התכלית, אי הייעודיות. מעשה של 'עולם הבא' הוא מעשה הפתוח לחוץ, מעשה הרואה את תכליתו בעצמו, ולפיכך מעשה של שאלה, של דיון, של ריבוי צדדים, של הרהור, של שקלא וטריא.

ניתן לקיים מצוות כל החיים, ניתן לעשות את הטוב, אולם עם זאת, אפשר להיות עדיין ללא תשובה. אם האדם רואה במה שהוא עושה איזו 'שליחות' אידיאולוגית, או איזה שופר להגשמת ייעוד משיחי כזה או אחר, אם האדם רואה במעשיו מעשים 'אמיתיים' בבחינת 'צורך גבוה', אם הוא רואה בהם 'מסקנות', 'תשובות', החלטיות, אזי הוא לא איש התשובה. איש התשובה ניגש למציאות בצורה אחרת, הוא ניגש למציאות בשאלה, בהרהור, בתהייה, במחשבה, אלו אינם 'אמצעי' בשבילו בכדי לחשוף את המסקנה האמיתית בסופו של דבר, אלא הם מהווים את התכלית עצמה, כך אדם זה ניגש אל המציאות, כך הוא בוחן אותה.

איש התשובה הוא איש של זהירות, לא של פזיזות. אין לו 'השקפות' ברורות וחתוכות. הוא לא מתיימר לחשוב שההווה מסתכמת בכמה משפטים סופיים, בכמה תמונות מסכמות, בספרים של 'תשובות' על הפרטים הקטנים ביותר במציאות. איש התשובה הוא איש של מורכבויות, הוא חושף כמה שיותר מורכבויות, כמה שיותר תהיות, שאלות. הוא מזעזע את המציאות מכל בחינה, מטלטל אותה, הוא רואה אותה 'מדברת' ולא 'מסכמת'.

על תשובה כזו אמר רבי אבהו שבעל התשובה נמצא במקום גבוה יותר מאשר צדיק גמור. כאשר האדם שב בתשובה הוא שואל את עצמו שאלות נוקבות, הוא 'שב' על אישיותו, מפלפל ודן. אם סגנון זה מונצח בתודעתו, אם הוא ממשיך להיות כך גם לאחר מכן, אזי הוא איש התשובה. להיות

בעל תשובה הרי זה לשאול, לערער, לפתח זהירות. להיות בעל תשובה הרי זה להסתכל על כל העולם של תורה ומצוות כעולם של תהייה, של שאלת שאלות, של התדיינות, של חשיבה. המצוות הם מעצורים בכל צומת מצמתי החיים. הם 'עוצרות' את החיים בכדי לדובב אותם. איש התשובה איננו רואה במצוות 'השקפה' או אידיאולוגיה. להיפך, הוא רואה בהם תהייה וביקורת, שאלה והרהור. הוא רואה בהם טלטול ההווה היומיומית וזעזועה.

יתכן שזו משמעות הגמרא המספרת; 'הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דרבי מאיר, והוו קא מצערי ליה טובא, הווה קא בעי רבי מאיר רחמיה עילויהו, כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריא דביתהו; מאי דעתך? משום דכתיב 'יתמו חטאים מן הארץ' (תהילים, קד, לה), מי כתיב 'חוטאים'? 'חטאים' כתיב! ועוד, שפיל לסיפיה דקרא, 'ורשעים עוד אינם', כיוון דיתמו חטאים 'ורשעים עוד אינם'? אלא, בעי רחמי עילויהו דליהדרו בתשובה, 'ורשעים עוד אינם', בעא רחמי עילויהו והדרו בתשובה'. (ברכות י.).

איש התשובה איננו רואה חוטאים, הוא רואה חטאים. מבחינתו במציאות לא מותירה צלקות נצחיות על אנשים, ההווה איננה הווה של תשובות ומסקנות ולכן אין הוא מבקש 'לקטלג' אנשים ולתייג אותם במגירות מסודרות. איש התשובה רואה את המציאות כפרוצה, כשואלת, ולפיכך הוא יכול לראות מלכתחילה בני אדם 'חטאים' שלמחרת הם בבחינת 'ורשעים עוד אינם'. בכדי לאבד את ה'רשע' אין להתייחס אל הרשעים עצמם, אל בני האדם, אל השיפוט האיש, אלא דווקא אל ה'רשע' בעצמו, צריך לעשות ניסיון לבער את ה'רשע', לדון על הבעיה עצמה, לא על האנשים הנושאים אותה. כאשר מבקשים לדון בני אדם ולתייג אותם במגירות סדורות הרי זה ניסיון לעבות את המציאות ולהפוך אותה לגסה. המציאות איננה הרמטית, איננה סגורה, איננה תחומה, חתומה. ההווה מדברת, זֶעֶה, נעה מצד לצד, היא יכולה להתהפך. אין אדם שהוא 'עברייני', יש אדם שעושה מעשים של 'עבריינות', אין אדם 'גנב', אלא יש בני אדם שגנבו, מבחינת התשובה מעשי האדם אינם חורטים תווית וצלקת על פניו, אלא הם עומדים כשאלה, כתהייה.

לתייג בני אדם, לדון אותם, לשפוט אותם, הרי זה להרגיש בעלים על הבריאה, לעמוד במקומו של האל. לאדם מזומן רק שיפוטו האישי, רוחניותו שלו, השאלה מה הוא 'מקומם' של בני אדם אחרים היא שאלה המסורה לבוחן ליבות וכליות לבדו. ברוח זו אומרים חז"ל; 'אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו', (אבות, ב, ה). ומכיוון שלהגיע 'למקומו' של הזולת הרי זה להיות הוא בעצמו, משום שהאדם לעולם אינו יכול להגיע למקום שבו הוא 'מבין' לחלוטין את השני, למקום שבו הוא יכול להקיף את מניעיו, את תכונותיו, את רצונותיו, ערכיו ויצריו, לכן אסור לאדם לדון את הזולת כלל, אסור לו לתייג, לומר מה נכון ומה לא נכון, מי עברייני ומי לא, מי צדיק ומי רשע, זה דין המוטל על בוחן ליבות וכליות לבדו. ולפיכך, 'הווי דן את כל האדם לכף זכות'⁸³, (אבות, א, ו). אלו הם גם דברי הרמב"ם; 'ושיקול זה אינו לפי מניין הזכויות והעוונות אלא לפי גודלן. יש זכות שהיא כנגד כמה עוונות, שנאמר 'יען נמצא בו דבר טוב', (מלכים א, יד, יג), ויש עוון שהוא כנגד כמה זכויות, שנאמר; 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה', (קהלת, ט, יח). ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העוונות'. (הלכות תשובה, פרק ג', הלכה ב'). זו הסתכלותו של איש התשובה במציאות.

יג. תשובה של טהרה

תשובה זו, תשובה של 'עולם הבא', מאפשרת להבין את מושג ה'טהרה'. החילוק בין תשובה של 'עולם הזה' לתשובה של 'עולם הבא' נעוץ ביחס אל החטא. אדם ששב בתשובה 'שלא לשמה' מתייחס אל החטא כאל טעות אסטרטגית שהוא עשה, כאל שיבוש בתוכניות האמיתיות האמורות להיות לו. אף אם היא מתייחסת לנקיפות מצפון ולייסורי כליות, מכל מקום היא רואה את החטא כמכשול בדרך להרגשה הטובה שלו, לתחושת

⁸³ ובליקוטי מוהר"ן תניינא, תקע"ו, א, יד, כותב; 'כי המשפט לאלוהים הוא, כי רק הוא יתברך לבדו ראוי לשפוט את האדם, כמו שאמרו חז"ל 'אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו', ומי הוא שיכול לידע ולהגיע למקום חברו? כי אם השם יתברך ש'הוא מקומו של העולם ואין העולם מקומו' (בראשית רבה, ויצא, סח), וכל אחד ואחד יש לו מקום אצלו יתברך ועל כן הוא לבדו יתברך יכול לדון את האדם כי הוא בעל הרחמים...'.
 388

הטוב האמורה להציף אותו. תשובה של 'עולם הזה' מבקשת, מכאן ואילך, לשנות דרך, בכדי לנווט את האישיות חזרה אל ייעודה המקורי.

מבחינת התשובה הזו, החרטה איננה 'עוקרת את העבר'. תשובה כזו היא תשובה התחומה 'בהווה', באקטואלי. מה שהיה היה ואי אפשר כבר לשנותו, החרטה איננה אלא אמצעי בכדי שמכאן ואילך תוכל האישיות לשוב למסלולה הראשון. מן הבחינה הזו האדם ששב בתשובה הוא עבריין 'חוזר בתשובה', עובדת היותו עבריין לא פגה מעמו ולא נמחקה ממנו. הן אמנם, עובדה זו קיימת בארכיוני העבר, רק בעבר הוא היה עבריין ועכשיו הוא באמת יותר מתוקן, אולם עדיין תשובה זו איננה שורפת ומכלה את הגנזים הטמונים בארכיוני העבר, בתודעה הרחוקה הם עדיין קיימים, הם אכן שיבשו במידת מה את הדרך אל התכלית שהאדם הציב לעצמו, אל הייעוד המנחה אותו בחיים. השנים שעברו בחטא הם שנים של ריק, של בזבוז. שנים שאבדו ופסו מן העולם, שנים שלא שרתו את המטרה הגדולה אליה האדם שואף.

אבל, תשובה 'של עולם הבא' שונה מן התשובה הזו בתכלית. תשובה של 'עולם הבא' היא תשובה החושבת את הנצחיות, את מה שמעבר להווה, את מה שמחוץ למחוזות המופְּרָים של האדם. תשובה זו איננה מתחרטת על החטאים מתוך תחושת איבוד העבר, גניזתו וקריסתו בתהומות הנשייה בדרך לתכלית הייעודית הגדולה. תשובה זו היא תשובה הנמצאת מעבר לייעודים ולתכליות, ללא כל קשר לשאיפה מסוימת שהאדם שואף או לתחושת אי נוחות כלשהי. כמו שהתבאר, תשובה זו הנעשית לפני 'בוחן ליבות וכליות' שבין כך ובין כך הכל גלוי וצפוי לפניו, בין כך ובין כך אין מה להסתיר ממנו, שהרי מבחינתה החטא לא מעלה ולא מוסיף כלום, הינה תשובה הנעשית כְּיִתְרָה, כשארית.

תשובה זו היא תשובה המתייצבת בנוכחות; 'הנני'! בניגוד לאדם הראשון, קין או יונה 'שהתחבאו' מפני האל, אדם זה איננו מפחד מן התשובה, איננו מפחד להודות, כמו יהודה, כמו דוד. תשובה זו היא תשובה של נוכחות, תשובה של היענות.

והיא עוקרת את העבר, היא משספת אותו. האדם איננו יותר 'עברייך' שחזר בתשובה, אלא הוא איש התשובה המעולה העומד במקום שצדיקים גמורים לא עומדים בו. תשובה זו מתעופפת מעבר לזמן, מעבר לעבר ולעתיד. מה שהיה בעבר איננו מעניין אותה יותר, בתשובה זו האדם איננו שואף לקראת תכלית ייעודית מוגדרת, הוא לא רואה את חייו כבניין בדרך להגשמת אידיאל גדול כזה או אחר, תשובה זו היא תשובה של היענות, של נוכחות, שברגע שהיא כאן, היא מחוררת חור בהווה ובורחת מן הגבולות הצרים של זמן ומרחב. העבר איננו רלוונטי יותר מבחינתה משום שהיא לא מציבה את הייעוד כאופק, היא קיימת מעבר לכל ייעוד, מעבר לכל תכלית, היא קיימת 'לשמה'. העבר איננו משמעותי, הוא לא נוכח עדיין כקוץ וכבלם בדרך אל ההגשמה המלאה של התכליות המיועדות. מן הסיבה הזו היא 'עוקרת' את העבר, משספת אותו, גודעת אותו. אין יותר זכר למעשים שאדם זה עשה בעבר, אין להם יותר משמעות, מעשים אלו 'היו בעבר', אולם הם לא נוכחים בהווה כעבר, בשום צורה שהיא.

תשובה כזו היא 'טהרה'. כאשר האדם נטהר הוא מתנקה, מלבין את עצמו, ממרק את עצמו, בבחינת 'אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו, ואם יאדימו כתולע, כצמר יהיו' (ישעיהו, א, יח). כאשר העבר איננו רלוונטי יותר, האדם נעשה יצירה חדשה לחלוטין; 'והיה בכל הארץ, נאום ה', פי שניים בה, יכרתו יגוועו, והשלישית, ייוותר בה. והבאתי את השלישית באש, וצרפתים כצרוף את הכסף, ובחנתים כבחון את הזהב, הוא יקרא בשמי, ואני אענה אותו, אמרתי עמי הוא, והוא יאמר ה' אלוהי'. (זכריה, יג, ח-ט). טהר היא צרוף, מירוק האישיות, העברתה באש ובמים, ויצירת אישיות חדשה. תשובה של 'עולם הבא' שמסוגלת בכוחה להתעלות מעל לעבר, למחוק את העבר מתודעתה, היא תשובה של 'טהרה'.

זו כוונת ר' עקיבא באומרו; לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים'. אכן, אשריהם ישראל, יש להם את הכושר להתבונן בהווה מחוץ להקשרים מסובכים של תגיות וקטלוגים, יש להם כושר 'להיטהר', להפוך לאישיות אחרת. בחברה 'נורמלית' אין לעברייך זכות דיבור, אין לו אפשרות להסביר את עצמו, לשנות את עצמו, לגדוע את העבר, ליצור מעצמו יצירה חדשה. כאשר נטהרים 'לפני ה'', כאשר

הטהרה נעשית בפני בוחן ליבות וכליות, אזי העבר נגדע בחטף, נכרת מן ההווה. אין לעבר כל רושם יותר על המציאות שאחריה, הוא לא תופס כל מקום בתודעת ההווה.

תשובה של 'טהרה' היא תשובה של ריקון העצמיות, הורקת תוכן העבר מתוכה ושפיכתו אל החוץ, תשובה של 'מקווה' המסירה את הזוהמה מן החוטא, מסירה את כתמי החטא המושומנים שנדבקו על פרצופו. כפרה של טהרה היא כפרה שהעבר כבר לא נמצא בו באדם.

יד. ארבעה חילוקי כפרה ומעכבי התשובה

הגמרא (יומא פו.) מביאה ברייתא ידועה בשם רבי מתיא בן חרש המדבר על ארבע חילוקי כפרה, וכפי שמסכם זאת הרמב"ם; 'אף על פי שהתשובה מכפרת על הכול, ועצמו של יום הכיפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרין בשעתן, ויש עבירות שאין מתכפרין אלא לאחר זמן. כיצד? עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת, ועשה תשובה, אינו זו משם עד שמוחלין לו מיד, ובאלו נאמר 'שובו בנים שובבים, ארפא משוכותיכם' (ירמיהו ג, כב). עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין, ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, ובאלו נאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם' (ויקרא טז, ל). עבר על כריתות ומיתות בית דין, ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים תולין, וייסורין הבאין עליו גומריין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה, עד שיבואו עליו ייסורין, ובאלו נאמר 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם' (תהילים פט, לג). במה דברים אמורים? בשלא חילל את השם בעת שעבר. אבל המחלל את השם, אף על פי שעשה תשובה והגיע יום הכיפורים והוא עומד בתשובתו ובאו עליו ייסורין, אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות, אלא תשובה ויום הכיפורים וייסורין, שלושתן תולין ומיתה מכפרת, שנאמר 'ונגלה באוזניו' ה' צבאות, אם יכופר העוון הזה לכם, עד תמותו' (ישעיהו כב, יד). (הלכות תשובה, פרק א', הלכה ד').

והדברים הם פלא, לפי המתבאר כאן דומה שאין כל אפשרות לתשובה, וברוב המקרים התשובה כלל איננה מכפרת. לפי הדברים הללו נמצא

שהתשובה לבדה מכפרת רק על מצוות עשה. האם יתכן לומר שכל 'הלכות תשובה' וכל המושג הגדול של תשובה לא נאמר אלא ל'מצוות עשה' או לחלק מתהליך לגבי מצוות אחרות?

יתירה מזו; הגמרא שם גם מונה רשימה ארוכה של דברים המעכבים והמונעים את התשובה, והובאו בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה, פרק רביעי). כך מנויים שם הנהגות שונות המעכבות והמונעות מן התשובה לחול; מחטיא את הרבים; מטה את חברו לדרך רעה; הרואה את בנו בתרבות רעה ואינו מוחה; האומר אחטא ואשוב; כמו כן, על פי הרמב"ם, כאלו 'הנועלים' את דלתות התשובה; הפורש מן הציבור; החולק על דברי חכמים; מלעיג על המצוות; מבזה רבותיו; שונא תוכחות; ולאחר מכן חטאים שאי אפשר לשוב עליהם בתשובה; מקלל את הרבים; חולק עם גנב; מוצא אבדה ולא מכריז; האוכל שוד עניים ואלמנות; מקבל שוחד; וכן כאלו ש'אין חזקתו לשוב מהם'; האוכל מסעודה שאינה מספקת לבעליה; משתמש בעבוטו של עני; מסתכל בעריות; מתכבד בקלון חברו; החושד בכשרים; וכאלו 'שקשה לפרוש מהם; רכילות; לשון הרע; כעס; בעל מחשבה רעה; ומתחבר לרשע. האם על כל הדברים הללו לא ניתן לשוב בתשובה? האם התשובה נאמרה רק לבני אדם שלא נגועים בדברים אלו? נמצא שאין הרבה מובן לתשובה והיא מצומצמת למקום מאוד מסוים.

ברור אפוא שאין הדברים הללו חתומים כך. דומה שכל הדינים הללו שייכים לחלק הראשון של התשובה, אולם, יש חלק שני לתשובה⁸⁴, זה הנשנה מפרק חמישי בהלכות התשובה לרמב"ם, שם הרמב"ם מחל לעסוק ברעיון הבחירה החופשית, תשובה זו היא תשובה 'כללית' יותר והיא שייכת להלכה שהרמב"ם שונה בהלכות תשובה בסוף פרק רביעי (הלכה ו') לפני תחילת החלק השני של תשובה; 'כל אלו הדברים וכיוצא בהן, אף על פי שמעכבין את התשובה אינן מונעין את התשובה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא'.

⁸⁴ ראו לעיל במאמר 'קבלה לעתיד, בחירה ותקווה' אות ט"ז 'התשובה כבחירה', שם בא לידי ניתוח החילוק שבין הפרקים הראשונים של הלכות תשובה לחלק השני של הלכות תשובה. ההבדל בין תשובה 'פרטית' לתשובה 'כללית'. וראו גם במאמר 'היקפה של התשובה ואינסופיותה' אות ב' 'מתשובה ממוקדת לתשובה כללית'.

החילוק בין התשובה של החלק הראשון לתשובה של החלק השני נעוץ בחילוק שבין שתי התשובות, תשובה של 'עולם הזה' ותשובה של 'עולם הבא'. בתשובה של 'עולם הזה' האדם איננו 'עוקר' את החטא, משום שהמניע שלו הוא מניע תכליתי ולפיכך היא תשובה של 'הווה', תשובה שעניינה לשנות את ההווה ואת האסטרטגיה המתאימה להמשך החיים. על תשובה כזו עדיין יש מכבידים שונים המתגלמים בדמות 'ארבעה חילוקי כפרה' ו'דברים המעכבים את התשובה'. בצדק, אותם דברים חזקים מן התשובה הזו, חזקים מן השינוי שהתשובה מציעה. אותם 'מעכבים' חוקקים רושם על האדם בל ימחה, כל עוד האדם לא 'נטהר', אף אם הוא שב בתשובה, הוא לא יכול לדכא את הרשמים של אלו. מן הסיבה הזו, התשובה מועילה בארבע חילוקי כפרה אלא שהיא חלק מתהליך ארוך לקראת הכפרה המושלמת שבאה לידי מיצוי ביום הכיפורים, בייסורים או במיתה.

אולם יש תשובה אחרת, תשובה של 'עולם הבא', שמכפרת ומטהרת את האדם מיד משום שהיא עוקרת את העבר ומכניעה אותו. בתשובה כזו אין כל משמעות לרשמים הישנים החקוקים בתודעתו של האדם. תשובה כזו מתעלה מעל אלו, היא מצטיידת בהסתכלות אחרת לחלוטין על ההווה והיא מצליחה לשסוף את כל מה שהיה במהירות ובזמן מועט. כאשר האדם שב בתשובה מתוך תודעה של 'עולם הבא', מתוך תודעה של 'כפרה', של 'טהרה', אין לו שום מונע.

וזו היא כוונת הרמב"ם כאשר הוא מביא את רעיון הבחירה החופשית כפתיחה לחלק השני של התשובה, הבחירה מביאה לידי ביטוי את העובדה שאין לאדם שום מונע מלהחיל אותה; 'התשובה כתריס לפני הפורענות, וכשם שהאדם חוטא ברצונו ובדעתו, כך הוא עושה תשובה מרצונו ומדעתו'. (הלכות תשובה, פרק ו', הלכה ב'). 'ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזו דרך שירצה. הוא שירמיהו ואומר 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', (איכה, ג, לח), כלומר, אין הבורא גוזר על האדם לא להיות טוב ולא להיות רע'. (הלכות תשובה פרק חמישי, הלכה ב').

תשובה של 'עולם הבא' איננה מנועה על ידי שום גורם ולכן אומר הרמב"ם לאחר פירוט הדברים המעכבים את התשובה שבכל זאת אין דבר המונע את התשובה, לעולם ניתן לחזור בתשובה, הגם שיש עיכובים חיצוניים. האפשרות הזאת נעוצה בכך שהאדם יכול להתעלות מעל לעבר ולשוב בתשובה שהיא מעבר לזמן, בכך, הוא מתעלם מכל האלמנטים החזקים שהשתרשו בעבר ושוורף אותם.

טו. יונה

דיאלוג זה ניתן למוצאו ברוחו של הנביא יונה. יונה מצוּן להתריע על העיר נינוּה, להזעיק אותה ולהחזיר אותה בתשובה. ואולם הוא בורח ממשימתו זו; 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה'', (יונה, א, ג). בריחה זו מן האל מזכירה את בריחתם של אדם הראשון וקין, הם יודעים היטב שהאל רואה ובוחר אותם, שהם קרואים בפניו, ובכל זאת, הם מחליטים לברוח. בריחה זו היא אי התמודדות, היא ביטוי לכך שהאדם לא מסוגל להישיר מבט, להיות נוכח, להתייצב.

אולם, המקרה של יונה איננו דומה לחלוטין למקרה של אדם וקין. כאן לא מדובר בחטא של יונה עצמו אלא בכך שהוא מצטווה להתריע בפני אחרים על חטאיהם הם. מדוע יונה בורח? מדוע הוא לא רוצה להשיב אותם בתשובה? ההסבר לכך נמצא בפסוקים לאחר מכן, כאשר יונה מסביר את עצמו בפני האל לאחר מעשה; 'על כן קידמתי לברוח תרשישה, כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום, אך אפיים רוב חסד, וניחם על הרעה', (יונה, ד, ב).

יונה אינו מעוניין להשיב את אנשי נינוּה בתשובה משום שהוא יודע שהאל ירחם עליהם. דומה שיונה מבטא בכך את הגישה הקלאסית לחטאים; אדם שחוטא הוא נחרת כבר כעברייין, אין כל סיבה לרחם עליו, יש להעניש את העבריינים ולהעמידם לדין. יונה מציג את החטא של עולם הזה, החטא בפרספקטיבה של העולם הזה. אנשי נינוּה השחיתו, עשו רע, הרסו את מה שהיו צריכים לבנות. המציאות הושחתה בשל כך,

ולא ניתן לסלוח להם. גם אם הם יתחרטו הם לא ישנו את המציאות, הם לא 'יעקרו את העבר', לא ינקו את מעשיהם.

אולם, האל איננו מקבל את דבריו, ולאחר מעשה הקיקיון הוא עונה לו; 'אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גידלתו, שכן לילה היה וכן לילה אבד, ואני לא אחוס על נינווה העיר הגדולה, אשר יש בה הרבה משתים עשרה ריבו אדם, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו, ובהמה רבה?', (יונה, ד, י-יא).

תשובתו של האל היא הנכחה של תשובה 'של עולם הבא'. האל מראה ליונה עד כמה חוסר הרצון של החברה לסלוח לעבריינים נטוע עמוק באגוצנטריות שלה וברצון האישי שלה לשמור את עצמה בטהרה ולדאוג לאידיאלים ולייעודים האישיים שלה. הקיקיון איננו בר משמעות משום בחינה, הוא חסר ערך, חסר תוכן, ובכל זאת, יונה לא רצה לאבד אותו, משום שהוא מצא לו שימוש כלשהו; להיות לצל. שימוש קטנטן זה הוא מספיק מבחינתו בכדי לחוס עליו ולהצטער על אובדנו.

האם 'נינווה העיר הגדולה' איננה 'שווה' יותר מכך? האל מעמיד את המציאות ליונה מול עיניו. הוא מראה לו עד כמה השיקול שלא למחול לעבריינים הוא שיקול אגואיסטי מנופח. האדם רואה את ערך חיי האדם ואת ערך חירותו וטובתו עד כמה שהם 'שווים' מבחינה חברתית, עד כמה שהם 'תורמים' לחברה ולמדינה ולאידאולוגיות הגדולות שהאנושות הציבה לעצמה כמטרה.

בעיני האל, אין כל הבדל בין קיקיון, בהמה רבה ואנשי נינווה העיר הגדולה. וחוסר ההבדל הוא דווקא חיובי ולא שלילי. אין הבדל משום שחיי אדם לא נמדדים ביחס לשאלה האם הם הגשימו מטרה מסוימת בחייהם או לא. האם הם 'שווים' או לא. הם לא מוצר בשוק של מסחר. חיי אדם יש בהם ערך מצד עצמם, חיי הבהמה יש בהם ערך מצד עצמם, ערך ראשוני, ערך שאיננו קשור לשאלה האם 'שווה' לחברה להחזיק אותם או לא, או האם הם 'תורמים' לחברה.

מתוך דיאלוג זה ניתן לגשת אל תשובה של 'עולם הבא', אל התשובה המושלמת המתגלעת דווקא בכך שאין כל אינטרס, אין כל עניין, אין

ייעוד, אין תכלית, השאלה היא מה האדם עושה, מה הוא מחליט בפועל, איך הוא מכלכל את צעדיו, השאלה היא לא האם הוא הגשים אידיאלים גדולים או האם הוא 'נכס' 'שווה' לחברה.

זו ההסתכלות של תשובה.

טז. יום הכיפורים

בכך ניתן לגשת למשמעותו המקורית של יום הכיפורים. 'כפרה' שהיא נדבך נוסף על התשובה, פירושה, הקפצת המציאות כולה לרובד אחר, לממד אחר. להתכפר הרי זה לעבור במקווה של רוח טהרה, לעלות דרגה. הן אמנם, אדם חייב לשמור את צעדיו מידי יום ביומו, לשוב בתשובה ללא הרף, לשאול את עצמו שאלות נוקבות ללא סוף. אולם, בקביעת תאריך מיוחד לכפרה ולוידוי מתגלעת ה'כפרה' דווקא במלוא עוצמתה. קביעת התאריך היא ביטוי לתשובה 'ללא סיבה', תשובה הבאה כביכול 'משום מקום', מן 'האין'. תשובה כזו היא תשובה עליונה.

כל עוד מדברים על תשובה 'של עולם הזה', תשובה 'שלא לשמה', אזי אכן קשה להבין מדוע נקבע יום מסוים לתשובה ולכפרה, הלא האדם מחויב לעשות כן בכל רגע ורגע. אולם כאשר הנידון הוא תשובה 'לשמה', היינו, תשובה הבאה לאחר 'יום הדין' ולא לפניו, תשובה הבאה כהד למסקנות של הדין, כשלב אחרי המצב הקיים ולא כחלק מן הנתונים לקראת הדין הסופי, אזי התשובה הזו איננה קשורה למקום ולזמן מסוים דווקא. תשובה זו מתעלה מעבר לזמן, היא נצחית, ומשום כך, - ובאופן פרדוכסלי-, אין היא נתבעת מהאדם כ'כתב הגנה' וכסגוריה על מעשיו. לא מדובר כאן בתגובת נגד, בתגובה לחטא, אלא מדובר ביציאה מן העולם שבו החטאים תופסים מקום, ביציאה מן המרחבים הזמניים והארעיים של 'עולם הזה'. תשובה כזו חקוקה בתאריך מיוחד דווקא בגלל שהיא נצחית, דווקא בגלל שהיא לא מתעוררת בעקבות חטא מסוים, אלא היא מתעוררת כברק, כהבלחה פתאומית, כהבזק אור בלתי מתוכנן.

קביעות יום מיוחד לכפרה הרי זה להכיר בכפרה כאורח חיים ולא כמחילה על חטא גרידא. כפרה פירושה הכרה בעובדה שחטא ניתן להיסלח, הכרה באפשרות להתכפר, ואם כן, הכרה בכך שאורח החיים של האדם אמור להיות אורח חיים של תשובה. כשאדם חוטא הוא מחויב לעשות תשובה, וזה אכן אינו נתבע בתאריך מסוים, אדם מחויב לעשות תשובה בכל זמן ובכל מקום על חטאיו ואסור לו להמתין עד יום הכיפורים, אולם יום הכיפורים מגשים רובד נוסף על התשובה עצמה, קומה נוספת, התפתחות. יום הכיפורים מאפשר 'כפרה' לאחר התשובה, הוא מראה שחזרה בתשובה איננה תלויה בחד-פעמיות של החטא, היא לא מתעוררת רק בכדי לשמש כהגנה על החוטא, אלא היא באה במהלך של 'יתמו חטאים', בני אדם שעושים חטאים. במהלך זה, התשובה הופכת להיות סגנון לחיים עצמם ולא רק פעולה שהאדם חייב לעשות לאחר החטא.

במה 'יום הכיפורים' משמש ככפרה? משום שדווקא באקראיותו, בצמיחה שלו ללא כל סיבה, במפגש הציבורי בבית הכנסת בתפילה ובבקשת סליחה, הוא מפגין נוכחות מקורית ביותר. לא מדובר בתשובה הבאה לאחר החטא, בנקיפות מצפון ובייסורי כליות המתעוררים לאחר נפילתו של האדם, אלא מדובר ביום המגיה מן האין, יום הנושא עמו פעילות של תשובה בלי ששום מעשה מוקדם הניע אותה. תשובה זו היא תשובה שלמה, תשובה של כפרה, משום שהיא לא באה בכדי למלא אחר ציפייה מסוימת של האדם, היא לא באה לאזן את האדם לאחר החטא, היא תשובה שכל כולה נוכחות. האדם מגיע לבית הכנסת ביום הכיפורים, ללא שום קריאה חיצונית, ללא שום חטא המניע אותו לרוץ לשם. הוא מגיע כי כך 'נקבע'. 'קביעות' זו מסמנת את הגחתו של יום הכיפורים מן האין, מן הריק. בשל כך, היא מסמנת הלך רוח של נוכחות, אורח חיים של שאלה, של עיון, סגנון המאופיין בתהייה ובניסיון להפוך את החיים לדיון. תשובה 'לשמה'.

וזו פשר שיטתו של רבי הסבור שיום הכיפורים מכפר אף ללא תשובה. לדעתו של רבי, הרושם הכביר והעז שמותירה הנוכחות הפתאומית של יום הכיפורים בחיי האדם, ההגחה המסנוורת שלו מתוך התאריך, מתוך השקיעה, ההתאספות ההמונית בבתי הכנסת בבקשת מחילה, כך, סתם, ללא סיבה מוקדמת, ממרקת את האדם ומצחצחת אותו אף אם לא קדם לה

התהליך הארוך של תשובה. ניתן 'לקפוץ' אל השלב של כפרה גם ללא תשובה, על פי שיטתו של רבי. בשל כך, סבור רבי שעם כל זאת, 'פורק עול' אינו מתכפר לו ביום הכיפורים בלא תשובה וכפי שמבארת שם הגמרא (יומא פה:), משום שהכפרה של יום הכיפורים איננה קסם מיסטי העט באקראיות על פניהם של החוטאים, אלא היא קשורה למודעות של כפרה, לנוכחות. כאשר האדם 'נוכח' ביום הכיפורים, מתייזב על משמרתו, משתתף עם הציבור, הוא נחשף לממד של כפרה בעל כורחו, הוא מוצא את עצמו מוקדש באותו יום לממד של כפרה, ממד של שאלה, של ביקורת עצמית.

מפתח מקורות

תורה

בראשית

- א, א; בראשית ברא אל'... / 304, 328,
ב, ד; ביום עשות ה' אל' ארץ ושמים... / 328
ג, ח; ויתחבא האדם ואשתו... / 374
ג, ט-י; איכה... / 375
ג, יא-יג; האישה אשר נתתה עמדי... / 375
ג, כב; הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע... / 165
ג, כד; לשמור את דרך עץ החיים... / 242 הערה 75
ד, י-יא; קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה... / 375
ו, ה; וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ... / 20
י, ט; הוא היה גיבור ציד לפני ה', ברש"י / 372
יח, יט; כי ידעתי... לעשות צדקה ומשפט... / 63
יח, כ; זעקת סדום ועמורה כי רבה... / 20
יח, כג-כד; האף תספה צדיק עם רשע... / 261
יח, כד; ואנוכי עפר ואפר... / 94 הערה 39
כא, יב; כי ביצחק יקרא לך זרע... / 277, 284, 285
כא, יז; באשר הוא שם... / 12
כב, א; ויהי אחר הדברים האלה... ויאמר הנני... / 260, 283-284, 376
כב, ב; קח נא את בנך... / 260, 265
כב, ג; וישכם אברהם בבוקר... / 261
כב, ז-ח; ואיה השנה לעולה... / 262, 264
כב, ט-י; ויעקוד את יצחק בנו... / 262
כב, יא-יב; אל תשלח ידך אל הנער... / 262, 311, 318
כב, יב; עתה ידעתי כי ירא אל' אתה... / 312
כב, יג; וירא והנה איל... ויעלהו לעולה תחת בנו... / 264
לב, כב; על פניו... / 163 הערה 62
לח, כו; צדקה ממני... / 376
נ, יז; אנא שא נא פשע אחיך... / 221

שמות

ב, כה; ויזכור אל' את בריתו... /295
ג, יג-יד; אהיה אשר אהיה... /349
ו, ה; ואזכור את בריתי... /295
טז, ז; ונחנו מה... /94 הערה 39
יט, ז-ח; כל אשר דיבר ה' נעשה... /123, 150
כ, ט; ששת ימים תעבוד... /305
כג, ב; אחרי רבים להטות /140
כד, יב; ואתנה לך את לוחות האבן... /139
לד, ו-ז; ויעבור ה' על פניו ויקרא... /321, 323
לד, י; הנה אנוכי כורת ברית... /323
לד, כז; כתוב לך את הדברים האלה וכו'... /147

ויקרא

ד, יז; כל חלב וכל דם לא תאכלו /62
טז, ל; כי ביום הזה יכפר עליכם... /353, 357, 391
טז, ל; מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו... /216, 219, 229, 230
יח, יט; ואל אישה בנידת טומאתה לא תקרב /62
יט, יח; ואהבת לרעך כמוך... /252
כג, כד; זכרון תרועה... /258
כה, ג-ד; שש שנים תזרע שדך... /305
כה, ט; והעברת שופר תרועה... /317
כו, מב; ואף את בריתי יצחק... /258
כו, מד-מה; ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם... /210
כו, מה; וזכרתי להם ברית ראשונים... /295

במדבר

ה, ו-ז; איש או אשה... והתוודו את חטאתם... /44, 45, 78, 85
י, ט; והרעותם בחצוצרות... /46
כב, כב-לח; בלעם /313 הערה 81

דברים

ד, ד; חיים כולכם היום... /170
ד, ו; רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה... /131 הערה 56
ד, ח; חוקים ומשפטים צדיקים... /130 הערה 56
ד, כה-לא; כי תוליד בנים ובני בנים... /160

- ד, כט-ל; ושבת עד ה' אלוהיך ... 150, 46/
 ד, ל-לט; בצר לך ומצאוך ... 162/
 ד, ל; והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה והשיגוך ... 78/
 ד, לה; אין עוד מלבדו ... 328/
 ה, כו; מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים ... 154, 151, 150/
 ו, יח; ועשית הטוב והישר בעיני ה' ... 341/
 ו, כד; לטוב לנו כל הימים ... 131/ הערה 56
 ט, י; ועליהם ככל הדברים ... 139/
 יא, כו; ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה ... 166/
 יב, יג; פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה ... 119/
 יב, ל-לא; כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפון ... 261/
 יד, א; בנים אתם לה' אלו' ... 211/ הערה 70
 יח, יח; נביא אקים להם ... 119/
 יח, טו; אליו תשמעון ... 119/
 יח, יט; והיה האיש אשר לא ישמע ... 119/
 כא, יח-כא; בן סורר ומורה ... 31/
 כו, יב-יד; עשיתי ככל אשר ציוויתני ... 207/
 כח, ו; והלכת בדרכיו 63/
 כט, כו-כז; ויחר אף ה' בארץ ההיא ... 159/
 כט, כח; לנו ולבנינו עד עולם ... 119/
 ל, א-ד; והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה ... 159-160/
 ל, א; והשבות אל לבבך ... 46/
 ל, ב; ושמעת בקולו ... 150/
 ל, ב-טז; ושבת עד ה' אלו' ... 168/
 ל, יא-יד; כי המצוה הזאת ... 198, 171/
 ל, יב; לא בשמים היא ... 140/
 ל, טו; ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ... 166/
 לא, כח; ואעידה לי בשמים ובארץ ... 115/
 לב, ד; הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט ... 326/
 לב, מז; כי לא דבר רק הוא מכם ... 130/ הערה 56

נביאים וכתובים

שמואל א'

- ב, יב-כב; ובני עלי בני בליעל ... 224/
 ב, כג-כה; ויאמר להם, למה תעשון כדברים האלה ... 224/
 ב, כה; אם יחטא איש לאיש ופללו אלו' ... 248, 228, 225, 223/
 טו, כד-לא; ויאמר שאול אל שמואל חטאתי כי עברתי את פי ה' ... 377/

שמואל ב'

יב, יג-יד; ויאמר דוד אל נתן, חטאתי לה'... / 376
כא, ב; והגבעונים לא מבני ישראל המה... / 222

מלכים א'

יד, יג; יען נמצא בו דבר טוב... / 388

ישעיה

א, ג; ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו... / 372
א, יא-יד; למה לי רוב זבחיכם... / 143, 242-243
א, יב; מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי... / 170
א, טו; גם כי תרבו תפילה אינני שומע... / 170
א, יח; אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו... / 390
כב, יג; אכול ושתו כי מחר נמות... / 381
כב, יד; אם יכופר לכם העוון הזה עד תמותון... / 391
כד, כג; וחפרה הלבנה ובושה החמה... / 107
כט, י-יד; מצות אנשים מלומדה... / 146
כט, יג; בשפתיו כבדוני... / 70 הערה 29
לד, ד; ונמקו כל צבא השמים... / 107
נא, ו; שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה... / 107
נא, טז; ואשים דברי בפיו... / 208
נד, י; כי ההרים ימושו והגבעות תמוטנה... / 107
נו, ז; ושמתים בבית תפילתי... / 325-326
נה, ו; דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב... / 355
נז, יט; שלום שלום לרחוק ולקרוב... / 106
נח, ז; יעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו... / 79, 113, 152
נט, ב; עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם... / 170
סה, כד; והיה טרם יקראו אני אענה... / 170

ירמיה

ג, כב; שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם... / 79, 391
ד, א; אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב... / 170
ז, ד-יא; אל תבטחו לכם אל דברי השקר... / 144, 243
י, ז-ח; מי לא ייראך מלך הגויים... / 302
י, י; וה' אלו' אמת... / 328
יז, יג; מקווה ישראל ה'... / 357

ל, יד; על רוב עוונך ... 19/
לא, יח; כי אחרי שובי ניחמתי ... 152, 113/

יחזקאל

א, יד; והחיות רצוא ושוב ... 66/
טז, ט; וזכרתי אני את בריתי ... 295/
יח, כל הפרק; בן נענש בעוון האב ... 174-175/
יח, א-ד; אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה ... 172/
יח, ד; הנפש החוטאת היא תמות ... 169/
לג, יט; ובשוב רשע מרשעתו ... 74/
לג, כד-כו; והארץ תירשו ... 144/
לו, כה; וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ... 357/

הושע

ב, א; והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם ... 170/
יד, ב; שובה ישראל עד ה' אליו' ... 169, 79, 74/
יד, ד; אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ... 246/
יד, ד; ולא נאמר עוד אליו' למעשה ידינו ... 152, 113/
יד, ב-ד; שובה ישראל וכו' ... 344/
יד, י; כי ישרים דרכי ה' ... 72/

עמוס

א, יא; ועברתו שמרה נצח ... 222/
ג, ו; יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו ... 368, 290/
ד, יא; ולא שבתם עדי נאום ה' ... 169/

יונה

א, ג; ויקם יונה לברוח תרשישה ... 394/
ד, ב; כי ידעתי כי אתה אל רחום וחנון ... 394/
ד, י-יא; אתה חסת על הקיקיון ... 395/

מיכה

ז, יט; ותשליך במצולות ים כל חטאתם ... 368/

חבקוק

א, יד ; ותעשה אדם כדגי הים... 361/

זכריה

יג, ח-ט ; וצרפתים כצרוף את הכסף... 390/

מלאכי

ג, ד ; וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים... 170/

ג, כב ; זכרו תורת משה עבדי... 119/

תהילים

ד, ה ; רגזו ואל תחטאו

יח, לא ; אמרת ה' צרופה... 346, 129/

יט, י ; משפטי ה' אמת צדקו יחדיו... 130/ הערה 56

כד, א ; לה' הארץ ומלואה... 276/

כה, ח ; טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך... 169/

לב, א ; אשרי נשוי פשע כסוי חטאה... 238/ הערה 74

לג, טו ; היוצר יחד ליבם... 300/

לד, טו ; בקש שלום ורדפהו... 147/

לו ; נאום פשע לרשע... 101/ הערה 43

נא, ה ; וחטאתי נגדי תמיד 42/

עח, לו-לז ; ויפתוהו בפיהם ובלשונם יזכו לו... 150/

עח, לח ; והוא רחום יכפר עוון... 150/

פה, יא ; חסד ואמת נפגשו... 335/

פה, יב ; אמת מארץ תצמח... 335/

פט, לג ; ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם... 391/

פט, לה ; לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה 276/

קב, א ; תפילה לעני כי יעטוף... 159/ הערה 60

קג, כ ; ברכו ה' מלאכיו... 135/

קד, לה ; יתמו חטאים מן הארץ... 387/

קו, מה ; ויזכור להם בריתו... 295/

קט ; וליכי חלל בקרבי... 101/ הערה 43

קיא, ה ; יזכור לעולם בריתו... 295/

קיט, קכו ; עת לעשות לה' הפרו תורתך... 147/

קל, א ; ממעמקים קראתיך ה'... 159/

משלי

ג, ו; בכל דרכיך דעהו / 61/ הערה 27, 147
י, כה; וצדיק יסוד עולם... / 289, 304
יא, ג; תומת ישרים תנחם... / 151
יג, כא; רשעים תרדף רעה... / 169
כב, ד; עקב ענווה יראת ה'... / 93
כו, יא; ככלב שב על קיאו... / 42/ הערה 9
כח, יג; ומודה ועוזב ירוחם... / 87, 92, 110, 238 הערה 74, 358

איוב

א-ב; השטן / 298
ז, יח; ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחננו / 306
טו, טו; הן בקדושיו לא יאמין... / 115
לח, ד-ו; איפה היית ביסדי ארץ... / 303

שיר השירים

ד, ג; כפלח הרימון רקתך... / 211/ הערה 70
ה, ב-ו; קול דודי דופק... / 67
ז, ג; בטנך ערמת חיטים סוגה בשושנים / 62

רוח

ב, ד; ה' עמכם... / 147

איכה

ג, לח; מפי עליון לא תצא הרעות והטוב... / 393
ג, מ; נחפשה דרכנו ונחקורה ונשובה... / 47

קהלת

א, ב-ט; הבל הבלים... / 180
א, יד; כל המעשים שנעשו תחת השמש... / 181
א, טו; מעוות לא יוכל לתקן... / 90
א, יז-יח; יוסיף דעת יוסיף מכאוב... / 181
ב, יד; מקרה אחד יקרה את כולם / 182
ב, יז-כ; ושנאתי את החיים... / 182

- ג, י-יא; את הכל עשה יפה בעתו... 183/
 ג, יג; וגם ככל האדם שיאכל ושתה... 183/
 ג, יד-יז; מקום המשפט שמה הרשע... 187, 191-192/
 ג, כ; הכל הולך אל מקום אחד... 182/
 ג, כב; שישמח האדם במעשיו... 183/
 ד, ב-ג; ושבח אני את המתים... 182/
 ה, א; אל תבהל על פוך... 189/
 ה, יז-יח; יפה לאכול ולשתות... 184/
 ו, טו; יש צדיק אובר בצדקו... 187/
 ז, כ; אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא... 114/
 ח, טו; ושיבחי אני את השמחה... 184/
 ח, יז; וראיתי את כל המעשה... 181, 188/
 ט, ב-ג; מקרה אחד לצדיק ולרשע... 187-188/
 ט, ז; כי כבר רצה אלו' את מעשיו... 170/
 ט, ח; בכל עת יהיו בגדיך לבנים... 379/
 ט, יח; וחוטא אחד יאבד טובות הרבה... 388/
 יב, יד; סוף דבר הכל נשמע... 48/ הערה 10, 193

דניאל

- ח, יב; ותשלך אמת ארצה... 335/

דברי הימים ב'

- יט, ו; עמכם בדבר משפט... 338/

משניות

אבות

- א, ו; הווי דן את כל האדם לכף זכות... 388/
 א, יד; אם אין אני לי מי לי... 228, 251/
 ב, א; והווי מחשב הפסד מצוה כנגד שכר ושכר עבירה כנגד הפסד... 377/
 ב, ה; אל תרן את חברך עד שתגיע למקומו... 388/
 ג, ב; איש את רעהו חיים בלעו... 125, 361/
 ד, א; איזהו עשיר השמח בחלקו... 186/
 ד, ב; שכר מצוה מצוה... 377/

חוספתא

בבא קמא, ז, ג; ביקשו לגנוב דעת העליונה ... /150

ספרא

ויקרא, כו, י; יודע את קונו ומתכוון למרוד בו ... /372

תורת כהנים

פרשת קדושים; אפשי ואפשי ... /76

תלמוד בבלי

ברכות

- ה, ע"א; לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר ... /311
ה, ע"א; לוחות אלו עשרת הדיברות וכו' ... /139
ה, ע"א; ייסורין באים יפשפש במעשיו ... /47
ז, ע"א; מנין שהקב"ה מתפלל ... /325
ט, ע"ב; אני הייתי עמכם בשעבוד זה ... /350
י, ע"א; יתמו חטאים ... /387
י, ע"א; אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם ... /350
י, ע"ב; להתפלל במקום נמוך ... /159 הערה 60
יב, ע"א; כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו ... /89
יז, ע"א; תכלית חכמה, תשובה ומעשים טובים ... /241
לד, ע"ב; במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים ... /384
לה, ע"ב; כל האוכל בלא ברכה נקרא גזול ... /342
נד, ע"א; שיהיה אדם שואל בשלום חברו בשם ... /147
נז, ע"א; אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון ... /211 הערה 70
סא, ע"ב; צדיקים יצר טוב שופטם ... /101 הערה 43
סג, ע"א; בכל דרכיך דעהו, אפילו לדבר עבירה ... /147
סד, ע"א; אל תקרי בניך אלא בוניך ... /208

שבת

- לא, ע"א; דעלך סני לחברך לא תעביד ... /242
פח, ע"א; בשעה שהקדימו נעשה לנשמע ... /135
פח, ע"א; כפה עליהם הר כגיגית ... /368

פח, ע"א; עמא פזיזא... 151/
קח, ע"א; כך היא אומנותו של יצר הרע... 101/ הערה 43
קנג, ע"א; שוב יום אחד לפני מיתתך... 379/

עירובין

יג ע"א; נוח לו לאדם שלא נברא... 47/
יג, ע"ב; אלו ואלו דברי אלו' חיים 54/ הערה 21,

פסחים

כה, ע"ב; מאי חזית דדמך סומק טפי... 333/

ראש השנה

טז, ע"א; כבני מרון... 300/
טז, ע"א; אדם נידון בכל יום... 306/
טז, ע"א; זיכרונות כדי שיעלה זיכרוכם לפני... 260/
טז, ע"א; למה תוקעין בשופר של איל... 319, 257/
טז, ע"א-ע"ב; לערבב את השטן... 319, 258/
טז, ע"ב; כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה... 320, 259/
טז, ע"ב; אין דנים את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה 32/
טז ע"ב; ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם... 88/
טז, ע"ב; שלושה ספרים נפתחים בר"ה... 301/
יז, ע"ב; בתחילה ואמת ולבסוף ורב חסד... 349/
יז, ע"ב; שנתעטף הקב"ה כש"צ... 321/
יז, ע"ב; ה' ה', אני הוא קודם שיחטא וכו'... 323/
יז, ע"ב; ברית כרותה לי"ג מידות... 323/
יח, ע"א; כגון אנו בינונים... 101/ הערה 43
יח, ע"א; מאי כבני מרון... 315/
יח, ע"א; וכולן נסקרין בסקירה אחת... 367/
כו, ע"א; זכור ושמור בדיבור אחד... 314/
לג, ע"ב; תקיעה, והעברת... 317/
לג, ע"ב; גנוחי גנח... 317/

יומא

כט, ע"א; הרהורי עבירה קשים מעבירה... 364/
סז, ע"ב; דברים שחקקתי לך... 130/ הערה 56
פה, ע"ב; עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר... 216/

פה, ע"ב; לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם... / 357, 390
פה, ע"ב; רבי אומר, יוה"כ מכפר אף בלא תשובה... / 354, 397
פה, ע"ב; חוץ מפורק עול... / 398
פו, ע"א; ארבעה חלוקי כפרה / 391
פו, ע"א; תשובה שמגיעה עד כיסא הכבוד... / 150, 169, 197
פו, ע"ב; תשובה מיראה ותשובה מאהבה... / 74, 103 הערה 45
פו, ע"ב; כאן בעבירות שבין אדם למקום... / 238 הערה 74
פו, ע"ב; חוזר ומתוודה יום הכיפורים אחר / 42
פו, ע"א; אם יחטא איש לאיש ופללו אליו... / 223, 248-251
פו, ע"א; כל המבקש מטו אל יבקש יותר מג' פעמים / 221
פו, ע"א; ואם מת מביא עשרה בני אדם... / 223

ביצה

טז, ע"א; מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה... / 301

מגילה

יט, ע"ב; שהראהו הקב"ה למשה... / 139

חגיגה

ט, ע"א; מעוות לא יוכל לחקון, זה שבא על הערווה... / 90
יג, ע"ב; רצוא ושוב... / 66

נדרים

ט, ע"ב; רשעים מלאים חרטה / 91

נוזר

כג, ע"א; כי ישרים דרכי ה'... / 72 הערה 31
כג, ע"ב; גדולה עבירה לשמה... / 147

סוטה

כא, ע"א; תורה מגנא ומצלא... / 310
לח, ע"א; שמי המיוחד לי... / 348

גיתין

פח, ע"א; גלות בית ראשון... 161/

קידושין

כ, ע"א; נעשית לו כהיתר... 149, 23/
כב, ע"א; עמך במאכל, עמך במשקה... 299/
כט, ע"ב; הוה ההוא מזיק בי רבנן... 309/
ל, ע"ב; בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין... 310/
לו, ע"א; בין כך ובין כך אתם קרויים בנים... 211/ הערה 70
מ, ע"ב; אפילו רשע גמור כל ימיו... 106/
מט, ע"ב; המקדש אישה על מנת שהוא צדיק... 85, 82/
סה, ע"ב; הודאת בע"ד כמאה עדים דמי... 364, 358/

בבא קמא

נ, ע"א; כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו חייו... 326/

בבא מציעא

כד, ע"ב; מצא כאן ארנקי מהו... 342/
ל, ע"ב; לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה... 340/
נט, ע"ב; תנור של עכנאי... 140/

בבא בתרא

י, ע"א; אם אלוהיכם אוהב עניים... 246-247/
טז, ע"א; הוא השטן הוא יצר הרע... 281/
פט, ע"ב; כי ישרים דרכי ה'... 72/ הערה 31

סנהדרין

ו, ע"ב; אין לדיין אלא מה שעיניו רואות... 359, 338/
מד, ע"א; ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא... 211/ הערה 70
עב, ע"א; ירדה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה... 31/
עא, ע"א; בן סורר לא היה ולא עתיד להיות... 32/
סה, ע"ב; קטן מגלן דפטור... 34/ הערה 6
סה, ע"ב; אטו בן סורר על חטאו הוא נהרג... 33/ הערה 5
צז, ע"ב; כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה... 211/

מכות

ז, ע"א; סנהדרין קטלנית... 142/

עבודה זרה

ד, ע"ב; ליתן פתחון פה לבעלי תשובה... 151/

יז, ע"א; רבי אלעזר בן דורדיא... 107/

כ, ע"ב; ענווה מביאה לידי יראת שמים... 93/

נד, ע"ב; אלמלא מוראה של מלכות... 361/

הוריות

י, ע"ב; גדולה עבירה לשמה... 147/

י, ע"ב; כי ישרים דרכי ה'... 72/ הערה 31

מנחות

כט, ע"ב; בשעה שעלה משה למרום... 138-139/

חולין

פט, ע"א; גדול מה שנאמר במשה ואהרן... 94/ הערה 39

תמורה

יד, ע"א; דברים שבע"פ אי אתה רשאי לומר בכתב 147/

נידה

ל, ע"ב; תהי צדיק ואל תהי רשע... 21/

תלמוד ירושלמי

פאה

פרק ב' הלכה ד'; מה שתלמיד וותיק עתיד לומר... 139/

מכות

פרק ב' הלכה ו'; שאלו לחכמה חוטא מה עונשו... 169, 201-202/

מדרש רבה

- בראשית, א, א; תשובה קדמה לבריאת העולם ... 48/
בראשית, א, יד; ואם ריק הוא מכס ... 130/ הערה 56
בראשית, ח, ה; בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון ... 335/
בראשית, יב, טו; עלה במחשבה לברוא במידת הדין ... 334, 328/
בראשית, לד, י; צדיקים ליבם ברשותם ... 101/ הערה 44
בראשית, מד, א; לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות ... 346, 129/
בראשית, נו, ח; אסיקתיה, אחתיה ... 276/
בראשית סח; הוא מקומו של עולם ... 388/ הערה 83
ויקרא, ט, ג; דרך ארץ קדמה לתורה ... 242/ הערה 75, 252
במדבר, יט, א; לא המת מטמא ... חוקה חקתית ... 128/
שיר השירים, ז, ג; דברי תורה שרכין כשושנה ... 62/
קהלת, א, ג; למעלה מן השמש ... 189/
קהלת, ו, א; כי ישרים דרכי ה' ... 72/ הערה 31
מדרש תהילים קג, כ; גיבורי כח ... 135/

מדרש תנחומא

וירא כב; שטן בדמות נהר ... 267/

פירוש המשניות להרמב"ם

נזיר, ו, ד; נזיר שהיה שותה יין ... 20/ הערה 3

הקדמה לפרק 'חלק'

ותכלית ידיעתה לעשותה ... 127, 363/ הערה 53
י"ג עיקרים, התורה לא תהא מוחלפת ... 299/

שמונה פרקים

פרק רביעי; דרך האמצע ... 25-26, 49, 271-273, 291, 369-370
פרק רביעי; משמעות המצוות ... 60-61/ והערה 25,
פרק חמישי; בכל דרכיך דעהו ... 61/ הערה 27
פרק שישי; מצוות שכליות ומצוות שמעיות ... 52/ הערה 13,
פרק שמיני; חוץ מיראת שמים ... 61/ הערה 27

משנה תורה להרמב"ם

הלכות יסודי התורה

פרק א'; מחויב המציאות 53/ הערה 18
פרק א', הלכות ב-ג; אין אמיתותו כאמיתות אחד מהם ... 328/
פרק ט' הלכה א'; התורה מצוה עומדת לעולם ... 118/
פרק ט' הלכה ב'; למה נאמר בתורה נביא אקים להם 119, 124/
פרק ט' הלכה ג'; וכן אם יאמר לנו נביא ... 119/

הלכות דעות

פרק א'; דרך האמצע 26/ הערה 4
פרק א' הלכות ה-ז; והלכת בדרכיו 63/

הלכות עבודה זרה

פרק א'; לא שהם אומרים שאין שם אלוה ... 302-303/

הלכות תשובה

פרק א' הלכה א'; כל המצוות שבתורה ... 17, 44, 78, 80, 83, 84, 85-86, 111, 117,
355, 220
פרק א' הלכה א'; אנה ה' חטאתי פשעתי ... 81, 89/
פרק א' הלכה א'; עבירות שבין אדם לחברו ... 230/
פרק א' הלכות ב-ד; המכפרים 44/
פרק א' הלכה ג'; ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים ... 353/
פרק א' הלכה ד'; ארבעה חלוקי כפרה ... 43, 391/
פרק ב' הלכה א'; תשובת המשקל 280, 285, 316/
פרק ב' הלכות א-ג; איזוהי תשובה גמורה וכו' ... 44, 84/
פרק ב' הלכה ב'; ומה היא התשובה ... 80, 81, 152/
פרק ב' הלכה ב'; וצריך להתוודות בשפתינו ... 87/
פרק ב' הלכה ב'; ויעיד עליו יודע תעלומות ... 113, 116, 154, 158/
פרק ב' הלכה ג'; טובל ושרץ בידו ... 87, 92/
פרק ב' הלכה ד'; מדרכי התשובה ... 88/
פרק ב' הלכה ד'; וגולה ממקומו ... 92/
פרק ב' הלכה ד'; ואיני אותו אדם ... 103/
פרק ב' הלכה ה'; פרסום החטא 238/ הערה 74
פרק ב' הלכות ו-ז; עשרת ימי תשובה 45/
פרק ב' הלכה ח'; חוזר ומתוודה יוה"כ אחר ... 42/

- פרק ב' הלכה ט'; עבירות שבין אדם לחברו... /216, 219, 220, 221, 230, 254-256
 פרק ב' הלכה ט'; עד שיתן לחברו מה שחייב לו וירצהו /219, 221
 פרק ב' הלכה ט'; לא רצה חברו למחול לו... /221, 222
 פרק ב' הלכה ט'; ואם היה רבו... /222
 פרק ב' הלכה י'; אסור לאדם שיהיה אכזרי... /222
 פרק ב' הלכה יא; החוטא לחברו ומת חברו... /222-223
 פרק ג' כולו; /45
 פרק ג' הלכות א-ב; כל אחד ואחד מבני האדם... /19-20
 פרק ג' הלכה ב'; ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות... /388
 פרק ג' הלכה ג'; כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו... /301
 פרק ג' הלכה ד'; עוררו ישנים משנתכם... /289, 291, 293, 304-305
 פרק ג' הלכה ד'; כאילו חציו זכאי וחציו חייב... /199
 פרק ג' הלכה יד; שאין לך דבר שעומד בפני התשובה... /106
 פרק ד' כולו; מעכבי התשובה /392
 פרק ד' הלכה ו'; אינן מונעין את התשובה... /392
 פרק ה' הלכות א-ד; רשות כל אדם נתונה לו... /165-166
 פרק ה' הלכה ב'; הוא הפסיד עצמו... /168, 213
 פרק ה' הלכה ב'; ואין לו מי שיכפהו... /393
 פרק ו' הלכות א-ב; שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים... /166
 פרק ו' הלכה ב'; וכשם שהאדם חוטא ברצונו ובדעתו... /168, 393
 פרק ז' הלכה א'; ישתדל אדם לעשות תשובה... /45, 166
 פרק ז' הלכות א-ב; כדי שימות והוא בעל תשובה... /380
 פרק ז' הלכה ד'; שהם כובשים את יצרם יותר מהם... /384
 פרק ז' הלכה ה'; כל הנביאים ציוו על התשובה... /45, 79, 117, 148
 פרק ז' הלכות ו-ז; גדולה תשובה /169-170
 פרק ז' הלכה ח'; בעלי תשובה דרכן להיות שפלים... /93, 105
 פרק י' הלכה ב'; העובד מאהבה... לא מפני דבר בעולם... /105, 127, 363, 53, הערה

הלכות תענית

- פרק א' הלכות א-ד; לזעוק ולהריע על כל צרה... /46

מורה הנבוכים

- פתיחה; המון העם /71 הערה 30
 א, ב; מפורסמות ומושכלות /51 הערה 12
 א, לד; הסיבה השלישית /71 הערה 30
 א, נא-סט; שלילת התארים /57 הערה 23, 63 הערה 28, 95 הערה 40
 א, נד; תארי הפעולות /63 הערה 28, 131 הערה 56

א, נז; שלילת התארים 53/ הערה 17,
א, נח; שלילת התארים 53/ הערה 17
א, נט-ס; ריבוי בשלילות 57/ הערה 23, 61 הערה 26, 63 הערה 28, 95 הערה 40, 131
הערה 56
א, סא; שם המפורש 347-348/
א, סג; אהיה אשר אהיה 349-350/
א, סח; השכל, המשכיל והמושכל 53/ הערה 15, 161, 201,
ג, ח; הרהורי עבירה קשים מעבירה 364/
ג, יג; תכלית המציאות 51/ הערה 12, 52 הערה 14, 53 הערה 20, 95 הערה 40, 131
הערה 56, 188 הערה 69
ג, כד; עקידת יצחק 268/
ג, כו; טעמי המצוות 130/ הערה 56
ג, כז-כח-כט-ל-לב-מט; מצוות כשלילת ע"ז 132/ הערה 56
ג, כח; המצוות אמצעי למושכלות 131/ הערה 56
ג, לא; טעמי המצוות 131/ הערה 56
ג, לו; טעם למצות תשובה 22, 114
ג, נא; מטרת כל המצוות 363, 127 הערה 53, 131 הערה 56
ג, נא; הערה על ההשגחה 304/ הערה 80

רמב"ן

דברים, ד, כה; רמז לגלויות... 161/ הערה 61
דברים, ד, כח; כי שאל נא לימים ראשונים... 163/ הערה 62
דברים, ו, יח; זו פשרה ולפנים משורת הדין... 341-342/

מאירי

ראש השנה טז, ע"א; לעולם יהיו עיניו של אדם... 308/

שערי תשובה

א; מפלט מן החטא... 114/

ספר העיקרים

מאמר שלישי פרק כ"ג; תורה שבעל פה 141-140/

ספורנו

שמות, ג, יד; אהיה אשר אהיה... 350/
דברים ד, כח; כי שאל נא לימים ראשונים... 164/ הערה 63
דברים, יב, לא; עבודות נמאסות אצל האל יתברך... 262/
דברים, ל, ב; לעשות רצון קונן בלבד... 150/
דברים ל, יא-יד; לא רחוקה היא שתצטרך לחכמי הדור... 203/

לחם משנה

הלכות תשובה, פרק ב' הלכה ב'; ואיך יעיד עליו... 115/

מסילת ישרים

פרק ד'; כי לפי שורת הדין היה ראוי שהחוטא יענש... 171, 90/

מנחת חינוך

מצוה שס"ד; 78/ הערה 34, 82 הערה 35, 120
מצוה תקט"ז אות ב'; 121/

נפש החיים

א, ג-ד; אל יאמר אדם... 208-209/

נוכבי אור

אות ז'; ויעיד עליו יודע תעלומות... 115/

משך חכמה

דברים, ל, כ 101/ הערה 43
דברים, לא, יז 17/ הערה 1, 19 הערה 2