



”לחיות את נוכחות הקב”ה בעולם”

מתוך "ליקוטי שמואל"

מלקט ועורך: ש. אייזיקוביץ

eisikovits1@gmail.com

לחיות את נוכחות הקב"ה בעולם

הרב מנחם נאבת

גישה דתית פופולרית רואה בניתוק מן העולם את הדרך העיקרית לעבוד את ה'. אולם, עיון במקרא ובדרכם של חז"ל בהלכה מעלה עמדה הפוכה. התורה רואה בעולם גילוי של נוכחותו של הקב"ה. העולם הוא מעשה ידי ה', והאדם נקרא להעריך אותו ואפילו להיות שותף בעשייתו. תמונת עולם זו מדריכה אותנו בעבודת וקרבת ה' דווקא על-ידי היותנו מעורים בחיי העולם, קשובים אליו ואחראים לטיפוחו ופיתוחו. מידת הפרישות אינה מצווה עלינו לזנוח את העולם, אלא להיות חרדים מהשחתתו.

ב' אלול תשע"ט

גישה דתית רווחת, המעצבת את תפיסת העולם שאנו רגילים לשמוע, נוטה ליצור הפרדה חדה בין הרוחני לגשמי. הפרדה זו רואה בדבקות בקב"ה פעולת נתק מן העולם. "משיב הרוחניות ומוריד הגשמיות" – כך הכריז גבאי בית כנסת אחד בשובבות למחצה לפני מוסף של שמיני עצרת. אל הניגוד הזה שבין רוחניות לגשמיות מצטרפים ניגודים מקובלים נוספים – בין העולם הזה לעולם הבא, בין חומר לצורה, בין שמים לארץ ועוד – במטרה לשרטט עולם דתי שיסודו הבדלה וניתוק.

פרספקטיבה זו משפיעה על תחומים רבים ומגוונים. היא גוזרת שהעולם הזה הוא רק פרודודור, כדימויו של רבי יעקב במשנה (אבות פרק ד, משנה טז), ואילו העולם הבא טרקלין: "התקן עץמך בפרודודור, כְּדִי שְׁתַּכְּנֶס לְטְרַקְלִין" – ולהסתכלות זו השלכות רבות. היא משפיעה על מידת המעורבות של האדם בעולם, ומעלה מחדש את שאלת הנוכחות הא-לוהית בהוויה. היא תולה את החוויה הרוחנית בניתוק מהעולם, מקדשת את הפרישות ועושה אידאליזציה לתפיסות רוחניות נזיריות ומובדלות. היא מעבירה את המצוות אל הספרה השמימית המנותקת ואל אי-הרציונלי, מבכרת את הלא-מובן על פני המובן, ומדירה את עולם הטבע, את ההנאה ואת החיים הארציים מן המגע ברוח.

במאמר זה אבקש להציע גישה דתית של מעורבות בטבע, בתרבות, בקיום האנושי ובסערות ההוויה. אנסה להציג פרספקטיבה רוחנית שבה העולם וההוויה הם חלק מהאופק הדתי, הסתכלות שבה הרוחני אינו נתפס בתור ניגוד לעולם, שבה הגשמי, שבה הטבעי והחומרי אינו

מנוגד לרוחניות ולקדושה. אטען נגד הדרת העולם מהקודש, ואציע שבכוחו דווקא להנכיח את הא-לוהות. גישה זו מעניקה לעולם את מלוא המשמעות הרוחנית, בשל העובדה שהוא מעשה ידיו של הקב"ה, הניתן לאדם לליטוש וליצירה ולשותפות עם הקב"ה במעשה בראשית.

אבקש לטעון שגישה זו הולמת יותר את המקורות היהודיים המסורתיים ואת דרכה של ההלכה.

תפיסת הרוחניות בתור התנתקות מן העולם

כידוע, המושגים עולם הבא, הישארות הנפש ותחיית המתים אינם מופיעים במפורש בתנ"ך. טובתם של צדיקים, שכר המצוות, חזון הנביאים, וכן טובו של הקב"ה באופן כללי, מתוארים כולם במונחים הארציים של העולם הזה. עם זאת, במשנתם של חז"ל נקבעו המושגים עולם הבא והישארות הנפש בתור חלק מיסודות האמונה היהודית; בימי הביניים, בעיקר במשנתו של הרמב"ם, הם אף הוגדרו "עיקרי אמונה". ברבות הימים סימנו מושגים אלה אצל יהודים רבים את האופק של האמונה היהודית, ורוב הפעילות הדתית שלהם כוונה אליהם.

הסיבות שמושגים אלה הפכו יסודיים בעולם האמונה היהודי הן רבות ומשמעותיות, ואין זה המקום לעסוק בהן. די בכך שנציין את ההנחה המובנת שכל האפשרות לחיות חיים רוחניים שיש בהם יותר מן היומיומי והמידי כרוכה במושגי "מעבר" אלה. מושגים אלה מְפְנִים את מבטו של האדם אל מעבר לכאן ולעכשיו, מעבר לרגע ההווה, מעבר לסתמיות, והם מעניקים את האפשרות לחשוב על האמונה כעל משהו "גדול", דבר מה שביכולתו לפרוץ את גבולות ההשגה האנושית. האופי ה"אופטימי" הזה של האמונה הוא העומד בבסיסן של התפיסות בנוגע לתחיית המתים, עולם הבא, הישארות הנפש, וכמובן, הגאולה וביאת המשיח. בנוסף לכך, אמונות אלה מסייעות לקבל מבט מורכב יותר בשאלת הצדק הא-לוהי, ולהעתיק אותה אל הגובה של העולם הבא.

אולם, מרחבים אלה של האמונה לא הביאו עמם רק פתיחת אופקים של ייעוד והגשמה, הם גררו עמם לפעמים גם שלילה של העולם הזה. מפיתוח המושגים עולם הבא, הישארות הנפש ותחיית המתים, נולדה גם שלילתה של המציאות: שלילת העולם, שלילת החומר, שלילת ה"גשמיות", שלילת החיים העכשוויים. אם הרוחניות קשורה במהותה לעולם הבא, אמרו לעצמם המאמינים,

הרי שהעולם הזה, העולם הגשמי, הוא עולם שפל, נחות וחסר משמעות דתית. העולם נתפס אפוא ניגודה של הרוחניות.

מכאן נולדה השקפה דתית הגורסת שהעולם הזה, החיים ה"חומריים" הממשיים, הגוף והבשר, הם חושך רוחני ומלכודת לנשמה, ומשום כך חייבת הדבקות בקב"ה לעבור דרך שלילת הגוף, שלילת העולם הזה ושלילת החומר, שכן כל אלה מעכבים את האמת מלהתגלות באורה הרוחני. נעשתה אפוא אידאליזציה של עולם הנשמות, של ההפשטה, של ההתנזרות והפרישה מן העולם – אידאליזציה שקיבלה סימוכין גם מן היוונים, ובעיקר מאפלטון ומן הנאו-אפלטוניים. דמות הצדיק הפרוש והמנותק "מהבלי העולם הזה" הייתה לאידאל, והניתוק המוחלט מהעולם הזה נחשב ביטויה הגבוה ביותר של הרוחניות. ניסוח מוקדם של גישה זו אנו מוצאים כבר אצל פילון האלכסנדרוני (שהושפע עמוקות מהחשיבה היוונית), ובעולם הנוצרי אצל פאולוס.

בעולם היהודי נמצאו תימוכין לגישות אלה ממאמרי חז"ל שונים ומתפיסות שהדהדו בבית המדרש. כבר הזכרתי בפתח הדברים את מאמרו של רבי יעקב במסכת אבות, ש"העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין [1]". במאמר אחר שלו נטען כי אין כל שכר בעולם הזה על קיום מצוות התורה [2]. דבריו התפרשו בתור תמיכה בגישות השוללות את העולם: אם העולם הזה מואר באור חיזור ביחס לעולם הבא, כנראה הוא גם נטול משמעות מהותית. כמו כן, גישות נזיריות בסיפורים על צדיקים כמו רבי חנינא בן דוסא או רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי שמעון בר יוחאי חזקו פעמים רבות תפיסות אלה. תימוכין לסגנון חיים זה נמצא לאורך הדורות גם בחלקים גדולים מספרות המוסר והקבלה.

על אף שיקשה עלינו למצוא חכם מחכמי ישראל המקובלים במסורת המתבטא באופן דומה לפילון או להבדיל, לפאולוס, ההשקפה הדתית השוללת את העולם הייתה לפופולרית בעולם היהודי. לפי השקפה זו, כל עיסוק גשמי נחשב עיסוק המנתק את האדם מן הרוחניות. החומר נתפס מקום משכנה של התאוה, והתאוה נתפסת ניגודה של הרוחניות. לא מדובר רק על חומר, אלא על כל עיסוק במה שכלול בהגדרת "העולם הזה". עיסוק באמנות, במוזיקה, בציור; עיסוק במדע; עיסוק באסתטיקה; עיסוק ביצירה, במעשי אמנות; כל אלה נחשבים לפי השקפה זו "הבלי עולם הזה" כמו גם "ביטול תורה", ומוקעים בתור מפריעים לחיים הדתיים.

השלכות גישת הניתוק על תפיסת המצוות

לגישה זו השפעה משמעותית מאוד גם על האופן שבו נחוות החוויה הדתית של קיום המצוות והקרבה לקב"ה. ההתקרבות לקב"ה הופכת לפעולה של התנתקות מן העולם והיטמעות בתוך עולם מופשט, רוחני, במרחב קדוש, טהור ונקי מן הסיגים של המציאות הגסה. כל התעלות רוחנית מוגדרת אפוא במונחים של ניתוק, רחיפה באזור של ריק שאין בו כל נוכחות לעצמים גשמיים, לעיסוקים חומריים ולהבחנות ריאליסטיות. דמויותיהם של צדיקים מוצגות נבדלות, על סף אי ההבנה, הרישול, חוסר ההתמצאות והעדר החושים. הצדיק חי במרחב שבו המציאות של העולם בטלה ומבוטלת.

מכיוונים אחרים ניתן לשמוע גם צלילים רכים יותר, המדברים על הצורך בעולם הזה ועל כך שהוא "כלי" להתעלות רוחנית. קולות אלה מדברים על "ירידה" לעולם הזה ודורשים עיסוק הכרחי בגוף ובעולם: הם תולים זאת במגבלותיו ובחולשותיו של האדם. הם מאדירים את הטיפול היאה בגוף כדי שיהיה כלי ראוי לעבודת השם, ומשום כך נותנים גם מקום לפנאי או להתרעננות. גישה זו מכירה אמנם בצרכים ההכרחיים של הגוף ושל החומר לטובת התפעול הרוחני, אך כך או כך, העולם הזה נותר "בדיעבד".

לגישות אלה השפעה ישירה על האופן שבו נתפסים המצוות וטעמיהן. רוב המצוות מתפרשות בתור מכשירים לצירוף האדם ומירוקו לקראת העולם הבא. אם ניתנים טעמים למצוות, הריהם ברוח השלילה: החובה לאכול מאכלים כשרים באה להגביל את תאוות האכילה; איסורי עריות מגבילים את יצר המין, וכך גם ברית המילה; המצוות נבחנות בדרך כלל דרך העדשה של התגברות על היצר. הן פעילויות רוחניות הבאות לשלול ממד זה או אחר של גשמיות.

הנהגות דתיות מסוימות גם הן השלכות של תפיסה זו. כיוון שהאידיאל הדתי העליון מוגדר במונחים של פרישות, אזי כל התרחקות מן העולם מקבלת אור חיובי. הנהגות של ריחוק מן המציאות, מן ה"סכנות" שבחיי היומיום ומן התכנים הממשיים של העולם, נחשבות הנהגות דתיות טובות וחיוביות. העולם מוצג פעמים רבות כאויב. כל משיכה אליו נחשבת תאוה או פיתוי היצר, וההתבדלות או ההסתגרות מפניו – אידיאל.

העולם – מעשה הקב"ה

להלן אבקש להציג גישה שונה המוצאת בקיומו של העולם ובעיסוק בו את עיקר העניין הדתי. גישה זו מדגישה את היות העולם פרי ידיו של הקב"ה, ולכן עיקר העניין הדתי צריך להיות בו. לפי גישה זו, לבריאה יש משמעות, משום שהקב"ה מעוניין בהנחה חיובית שלו ביצירתו. העולם ניתן כדי לחוות את נוכחותו של הקב"ה, את מעשיו, את טעמיו ואת יכולותיו. חוויית הנוכחות הזאת מתמרת לחוויה דתית עמוקה, שבה מותיר הא-ל רישום חיובי על האדם, רישום הבא לידי ביטוי באמצעות נוכחות ולא באמצעות העדר או שלילה.

תפיסה דתית זו מבינה שהעולם הוא בעל ערך ועניין, כיוון שהקב"ה רואה בו יצירה בעלת ערך. העולם אינו מעבר הכרחי לקראת עולם מושלם ואידיאלי, עולם מלאכי ריק מחומריות, אלא החומר, הגשם, הבשר, הדברים הממשיים, הם העומדים במרכז החוויה הדתית. מכאן משתמע שחלק בלתי נפרד מן החוויה הדתית ואף עיקר עניינה הוא המעורבות בעולם. חוויה זו באה לידי ביטוי ביכולת לחוש את נוכחותו של הא-ל בכל מקום ובכל היבט של הבריאה.

כאמור, גישה זו נטועה עמוק במסורת היהודית והיא מהדהדת בדרכים שונות בהגות התורנית לדורותיה. בדורות האחרונים, ניתן למצוא לה ביטוי בבתי מדרשם של הרש"ר הירש ותלמידיו ואחרים. להלן אבקש להראות כיצד עולה גישה זו מתוך תיאור הבריאה בתורה וכיצד היא מתבטאת במגמה ההלכתית של חז"ל.

הבריאה במקרא

כדי לעמוד על יסודותיה הראשוניים של הגישה הגורסת נוכחות הקב"ה בעולם, עלינו לשוב אל הרגעים הראשונים בתורה ובמקרא כולו, אל רגעי הבריאה. בתיאור הבריאה בתורה אין כל עסק בא-לוהים עצמו; ודאי שאין מלחמות אלים ואין מתחים בין כוחות שונים. הכל מתחיל מן ההחלטה הראשונית של הקב"ה לברוא את העולם; עליו אין אנו יודעים דבר, שכן התורה מתעניינת דווקא **בעולמו** של הקב"ה ולא בו כשלעצמו. הטון המלווה את הבריאה משקף את היענותה של הבריאה לרצונותיו ולמאמריו של הקב"ה, לצד העובדה שהכל אכן נעשה בצורה טובה. אחרי כל

קטע בריאה מתבונן הקב"ה כביכול בתוצאות ומפטיר שהדברים הם טובים – זאת בניגוד לסיפורי בריאה בתרבויות אחרות ובניגוד למיתוסים אליליים שונים, כפי שעמדו על כך רבים.

התורה מלמדת אותנו בסיפור זה שלקב"ה יש עניין בבריאה. העולם מוצג בתור פסגת החיוביות, פסגת היצירה הא-לוהית. הקב"ה מעוניין בה ורוצה בה, ומשקיע בה את כוחותיו, את טעמיו ואת רצונותיו. העולם איננו תאונה. הוא אינו פרי של מאבק זה או אחר, פרי תבוסה במלחמה כלשהי. יש בו התסיסה, השמחה והשכרות של היצירה. הוא יציר כפיו של הקב"ה. התורה מתארת בספרותיות ובפירוט את חלקיה השונים של הבריאה: את האור והחושך; את הים והיבשה; את היקום והגלקסיות; את השמש והירח; את הצמחייה העבותה, הנהרות, הנחלים, הימים והאגמים; את החיות, הזוחלים, העופות, הבהמות; יש בכל זה עניין וכוונה.

אופי זה בא היטב לידי ביטוי בסיפור בריאת האדם. הקב"ה בורא את האדם ומברך אותו: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים." יש כאן קריאה אל האדם להסתער על העולם, להחיות אותו, לכבוש אותו ולהצמיד אותו הלאה. בקריאה זו נשמעת אמונה בעולם ואמונה בחיים. גם בסיפור הבריאה השני, המלנכולי יותר, נטוע האדם בגן עדן, גן מוריק ומפואר, ומצווה "לעבדה ולשמרה". תפקידו של האדם הוא אפוא לטפח את העולם ולשמור עליו.

ההוויה מתחילה להיסדק ברגעי החטא, כאשר אט אט מתגלה שישנם דברים "לא טובים". החטא הראשון הוא מעילה של האדם בתפקיד "לעבדה ולשמרה", בכך שהוא אוכל ממה שנצטווה שלא לאכול. בהמשך, בדור המבול, חטא האדם הוא השחתה. המונח "השחתה" עוטף את כל סיפור המבול. בני אדם משחיתים את דרכם ואת העולם באמצעות עוונות, התנהגות לא מכבדת, גזל וחמסנות, רוע ורצח. כך בסיפור קין והבל, סדום ועמורה, ולאחר מכן לאורך המקרא כולו. השחתת הבריאה של הקב"ה היא הפשע. השחתה זו היא היא הבגידה בבורא העולם, ההתרסה נגדו. החטא נובע מכך שהאדם מפגין העדר עניין בעולמו של הבורא. הקב"ה בורא והוא הורס; הקב"ה נותן חיים והוא רוצח, הקב"ה נותן לאדם ליהנות מן העולם והוא גונב, הקב"ה מתקן והוא מקלקל. חטא הוא להתנהג בצורה הפוכה מן הדרישה שנדרשה מן האדם בהוראת "לעבדה ולשמרה".

רעיון זה בא לידי ביטוי בדבריהם המרוממים של חז"ל:

בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נָטְלוּ והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך[3].

התביעה המוסרית מן האדם היא "לא לקלקל את העולם". היחס אל הקב"ה עובר דרך העולם. פגיעה בעולם היא פגיעה ביצירתו ובמעשי ידיו של האל, ואם כן, גם בעניין" שיש לו בקיום.

התביעה המוסרית והדתית בוקעת ועולה מתוך הבריאה ומתוך העולם. "שופך דם האדם באדם דמו יישפך כי בצלם אלוהים ברא אלוהים את האדם." הוראות אלה, הניתנות לאדם לאחר המבול, מלמדות את הכיוון: הרצח הוא פגיעה בבריאה של הקב"ה. יתרה מזו, כמוהו כרצח "צלמו" של האל עצמו. החוטא הוא אפוא זה שמעשיו של הקב"ה אינם מעניינים אותו, והוא דורס אותם ברגל גסה, הוא דורס את טביעת חותמו של הקב"ה.

ברוח זו מפרש רבי עובדיה ספורנו את חטאו הגדול של פרעה ואת משמעות "אהיה אשר אהיה" בבשורת הגאולה לישראל משעבוד מצרים:

אהיה אשר אהיה, ההווה תמיד על עניין אחד מצד עצמו. ומזה יתחייב שיאהב המציאות וישנא כל הפסד מנוגד למציאות, כאמרו, 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 המצריים נגדכם[4].

יש לקב"ה עניין בעולם; העולם הוא היצירה החופשית והטובה שלו. בשל כך, האמונה בקב"ה באה לידי ביטוי באמונה בעולם ובהוויה, בקשר עם העולם, בהקשבה לנימי ההוויה הדקים ולמיתרים העדינים של המציאות.

תפיסה זו של הדתיות רווחת לכל אורכו של המקרא, והיא באה לידי ביטוי נוקב בפרשיות הברכות והקללות שב"בחוקותי" וב"כי תבוא". להבנתי, עיקר המגמה של פרשות אלה אינה האיום, אלא הלימוד כי התורה והמצוות נועדו ליצור הרמוניה עם העולם. קיום התורה מכאן אל העולם, אל קיום ההוויה והתמדתה, אל פיתוחו של העולם, אל הגשמים בעתם, אל הטוב, ואילו

העברות משחיתות את העולם ויוצרות מרחב שלילי, מקולל ומכוער. זוהי גם משמעותן של פרשיות כמו "והיה אם שמוע" הכורכות את המצוות עם הגשמת העולם[5].

נוכחותו של הקב"ה בבריאה

הבריאה מספרת את הקב"ה, היא מנכיחה אותו. אין היא כלי להוכיח את מציאותו או מכשיר לעבדו ולעזור לבני אדם לשמור את מצותיו, אלא היא עצמה מפגינה את נוכחותו. התבוננות בעומקיה של הבריאה מגלה את פני ה', היא מגלה את הא-לוהיות שבפלא זה. "כי אראה שמיך, מעשי אצבעותיך, ירח וכוכבים אשר כוננת(ה)... ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ; [6]". "השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע; [7]". ספר תהלים וספרים אחרים בתנ"ך משופעים בהתרשמות העמוקה הזאת מן הנוכחות הא-לוהית בבריאה, התרשמות המביאה לידי דבקות בה'. פרקים כמו "ברכי נפשי", "כי טוב זמרה", "הללו את ה' מן השמים" ורבים אחרים מביעים את החוויה המטלטלת שבעמידה בפני הבריאה על עושרה ושלל פרטיה. תיאורי הטבע השופעים, העסיסיים, העשירים, שטופי הצבע הם חוויה דתית של ממש.

חשוב לדבר כאן על חוויה דתית דווקא, על חוויה של דבקות, זאת בניגוד להסקת מסקנות תיאולוגית או למופת קוסמולוגי זה או אחר. אין לנו עניין רק בהוכחת קיומו של הקב"ה, בהכרה בגדלותו או בהודאה גרידא על מה שהוא נתן לנו. העניין הוא בעצם חווית הדבקות המרוממת שנוצרת מן ההתבוננות הזאת. חוויה זו היא חוויה דתית ראשונה במעלה. קריאת ההתפעלות "מה רבו מעשיך ה', כולם בחכמה עשית" היא קריאה פנימית, קריאה של נפש הצמאה לאל חי, קריאה המוצפת מנוכחותו של האל בעולם.

כאשר אדם עומד חרד בפני האינסופיות המאיימת של מי אוקיינוס שקטים; כשהוא ניצב פְּעוֹר פה בפני העוצמה המאיינת של שרשרות הרים מושלגות; כשהוא נאלם דום בפני קילומטרים של דיונות חול במדבר צחיח, צרוב שמש; כשהוא גועש ורועש מול הפראות של הג'ונגלים ושלל הגוונים של עולם החי; כשהוא מרחף אי שם בחלל, מתבונן ביקום הבלתי נתפס ובנקודה הזעירה שהיא כדור הארץ; כשהוא מתבונן במורכבות האסתטית המושלמת של פרח אביבי על פרטיו הזעירים; כשבא לפיו טעמו העסיסי של פרי טרופי; בכל הסיטואציות הללו הקב"ה ער ונוכח וחי בקרבו של האדם.

נוכחות זאת היא גם תביעה מוסרית. הקב"ה הטמיע את מידותיו בבריאה, ובני האדם נקראים לחיקוי, לפעולה מימטית: "מה הוא רחום, אף אתה היה רחום [8]". הבריאה חושפת את תכונותיה וממילא את תכונותיו של הקב"ה. חז"ל יודעים לומר שאלמלא ניתנה תורה היינו לומדים התנהגות ראויה, טובה ונכונה מהתבוננות בבריאה [9]. בבסיס אמירה זו עומדת האמת הדתית הקובעת שהבריאה מפגינה את ה'. העולם הוא עולמו, וברואיו משקפים את רצונו, בדומה ליצירה המשקפת את סגנונו ואת רגישויותיו של היוצר.

להיות שותף במעשה בראשית

לדברי חז"ל, אדם האומר "ויכולו" לביל שבת נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית [10]. ויכולו" מבטא את הרגע של סיום הבריאה, שבו הקב"ה השתהה, התבונן בה והתרשם, ברך אותה והעניק לה את טביעת חותמו, כמו אמן המשתהה אחר יצירת הכלי שיצא מתחת ידיו. השבת מבטאת את הרגע הזה, ושמירת השבת היא הזדהות עמו. זהו הרגע שבו יהודי מכיר במעשה האמנות של הבריאה ומנסה להפנים אותו ולהעמיק בו. הרעיון שבפי חז"ל כאן הוא מקורי מאוד: כאשר האדם מזדהה עם הבריאה, משתלב עמה, מבין אותה ומעריך אותה, הוא שותף לקב"ה בבריאה; הוא מצטרף אליו במעשה היצירה.

את הביטוי להיות "שותף לקב"ה במעשה בראשית" מצאנו גם לגבי דיין הדן דין אמת [11]. כפי שכבר נזמק למעלה, לבריאה יש נוף מוסרי, היא תובעת היענות לה מתוך קשב אליה. דיין הדן דין אמת לאמתו הוא מי ששומע את הקול המוסרי הנובע מן הבריאה עצמה. הוא שם לב למעשה בראשית ורואה בו ענין חשוב.

האדם נברא "בצלם אלוהים". מהו צלמו של אלוהים? הדבר היחיד שאנו קוראים על הקב"ה בפרשת בראשית הוא היותו בורא ויוצר. "צלם אלוהים" הוא אפוא כוחו של האדם לברוא וליצור עולמות, כמו הקב"ה עצמו. אכן, אחר בריאת האדם בצלם מברך הקב"ה את האדם בברכת היצירה: לפרות ולרבות, להתרחב ולשעוט למרחק.

כיוון שהבריאה היא המדיום שבו נוכחותו של ה' באה לידי ביטוי, הרי שעל האדם מוטלת הדרישה הדתית להקשיב לעולם ולהיות שותף עם הקב"ה במעשה בראשית. הרעיון התיאולוגי

המובלע כאן הוא שהעולם הוא ההשקעה של הקב"ה, היצירה שלו. העניין בה' הוא אפוא בהכרח עניין בעולם שיצר. העולם אינו מקום לניסיון מבחינתו של הקב"ה. הוא הכוונה, העניין עצמו.

ההלכה – מעורבות בעולם

שימת לב לעולם ההלכה, למצוות המעשיות של התורה, מגלה מהר מאוד כי קיום התורה והמצוות מעוגן ב"שותפות" זו במעשה בראשית, במעורבות ובקשב לעולם, ובניסיון לטפח וללטש אותו. בניגוד לגישות הרואות במצוות פעילות על דרך השלילה – פעולה של הקרבה, התנתקות מן העולם ועשיית דבר מה המקבל את משמעותו מחוצה לו – התבוננות כנה בהן מגלה תמונה אחרת לגמרי.

ראשית, ההלכה והמצוות סובבים סביב קצב החיים הריאלי ומשקפים מעורבות בעולם. התפילות מובנות סביב המצבים היומיומיים השונים. השחר, זריחת השמש, ההתחלה החדשה של היום והחיים; תפילת בין ערביים המביאה לידי ביטוי את חוויות היום על כל תלאותיו; ותפילת הערב השוקעת יחד עם היום. זמני התפילה מדויקים והם קשורים לשימת לב למצביה של ההווה: לאור ולחושך, להופעת הכוכבים ולהפצעת קו של חמה באופק. התפילות אינן עוסקות במצבים רוחניים מופשטים, אלא בגופני ובעולמי. הן מבקשות צרכים: דעה, פרנסה, רפואה, גאולה. התפילה בעולם ההלכה אינה בנויה על הלל והודאה לנשגב גרידא, היא בנויה על כך שהאדם מערב את החיים היומיומיים שלו, את השפיר ושליה שלו, בתוך הדיבור עם ה'. הקב"ה מעורב בעסקים, במימוש, בחיי היומיום.

סימני הקשב הגדולים ביותר נטבעו במערכת הברכות שקבעו חז"ל. כל חוויות החיים של אדם טובלות בהזכרת שם השם. כאשר אדם אוכל ושבע הוא מברך; כאשר הוא מבקש להכניס דבר מה לפיו וליהנות מעולמו של הקב"ה הוא נדרש להבחין, לשים לב למה שנכנס לפיו: האם יש כאן פרי מפירות העץ, ירק, בשר, דג, או מוצר ממיני דגן? האם הוא מענג את עצמו בין או שותה מים לרוויה? הוא נדרש לשים לב לעולם, לגלות בו עניין; הוא אינו מברך רק על תקינות גופו והכשרת אבריו כדי לקיים מצוות.

החוויה ה"חומרית" משנה את האופן שבו האדם ניגש לפני ה', משום שהיא משנה את הצורה שבה הקב"ה מופיע בפניו. אינה דומה הופעתו של הקב"ה בפני האדם דרך האגס או התפוח, לבין הופעתו דרך הלחם המזין או היין המשכר.

עם הפצעת השחר, מקדם האדם בברכה את כל המפגשים הראשוניים שלו עם העולם. הוא קשוב לשכויו, מעורר השחר; הוא שם לב ללבושו, לאבנטו, לנעליו, ליכולת לפקוח את עיניו, לחרותו. כאשר לובש אדם בגד חדש או כאשר הוא פוגש חבר ישן, הוא מברך את הרגע המיוחד; כשהוא טועם יין טוב הוא מברך את הטוב; כשהוא רואה את הים באינסופיותו הוא מברך; כשהוא מטולטל מן הברקים והרעמים הוא מברך. כמידת החדות של חושיו כך מעלת הברכה שהוא מברך. כשהוא רואה נופים מרהיבים הוא מברך על מעשה בראשית, על הבריאה; כשהוא מתמוגג מבושם טוב הוא מברך; כשהוא רואה אילנות מלבליים באביב הוא פוצח בברכה. הוא רואה את חידושה של הלבנה בתחילת החודש והוא מברך.

כל חיי החומר של האדם נחיים בשימת לב ובהעמקה. אדם האמין על רוחניות מופשטת שבה העולם והחומר הם חסרי טעם ואין הם אלא "כלי" או מצב של לית ברירה, אינו יכול להבין זאת. גם אם צריך להודות על התפקוד השוטף, מה פשר ההבחנות הללו? מה פשר הדרישה לשים לב לכל פרט ופרט? לטעמים השונים, לריחות ולגוונים של הבריאה?

התורה מערבת את האדם ברחשי החוויה ובמצבי הרוח השונים שלה. היא רגישה למצבים של טומאה וטהרה וחושבת עליהם בהקשר של קודש וחול. היא מבחינה בין מצבים טהורים שבהם האדם חש את חיוניות חיו, את הדינמיות ואת והנקיות שלהם, לבין מצבים נפולים, מלנכוליים, שבהם יש עסק עם הבזות, עם הלכלוך, עם העפר ועם נמיכות הרוח. ההבחנות של ההלכה הן מד רגישות גבוהה לפניה המתחלפות של החוויה, ואינן יכולות להתאים לתפיסת עולם של נתק הרואה הכל דרך הסטריליות היבשה של התוכן המופשט.

כך הם הציוויים הנוגעים לכשרות המאכלים. הגישה הרואה בדקדקנות הרבה של התורה עניין של מרחק מן התאוה בלבד, ברוח אפלטונית-פאולינית, אינה מעניקה לה את הרצינות המתבקשת. התורה עצמה מבהירה את רצונותיה: "להבדיל בין הקודש ובין החול, בין הטמא ובין הטהור." היא מעוניינת באפשרות להבחין, למיין, לשים לב למקומו של כל דבר ולסגנונו של כל

פרט. היא מבקשת להבחין בין סוגים שונים של בהמות וחיות, בין חיות טורפות לחיות מבויתות, בין חיות אלימות לאוכלות עשב [12]. שימת לב זאת נובעת מעיקרון של מעורבות בעולם.

כמו כן, לתורה יש דרישה לחיי נישואין והיא רואה את האידאל האנושי באיחוד שבין הגבר והאישה. את ערך החיים ה"גשמיים", הפריה והרבייה, מעלה התורה לדרגת מצוה של ממש. יש בכך אידאליזציה של החיים ואהבת החיים – אהבה להגברת החיים ולהתעצמות על פני היקום. ברוח זו דורשים חז"ל את הפסוק "לא תוהו בראה, לשבת יצרה" [13].

התורה מתעסקת בעבודת השדה, במסחר ובמלאכה. היא כמובן דורשת את היושר המוסרי, את איפת הצדק, והיא גם תובעת שימת לב למינים השונים, שלא לערב כלאים ולא ללבוש שעטנז, ולתת לכל מין את המקום שלו. היא מבקשת מן האדם לשים לב בעבודתו לאחרים: לעניים, לכוהנים, ולשתף אותם בפירותיה, להפריש מהם ולהשאיר. מעבר למצוות הפרטיות, מניחה התורה כמובן מאליו את חדוות המלאכה, את השמחה במעשה ידיו, את הסיפוק של "יגיע כפיו כי תאכל".

תחושות אלו מגיעות לשיאן בחגים ובמועדים של התורה, המערבים את האדם בשפעתה של החוויה החקלאית – האביב, הקציר והאסיף, הששים עמו יחד. בחג הפסח קשובה התורה לניחוחות ההתחדשות והלבלוב שבאביב, התחדשות המעורבת עם הזיכרון ההיסטורי של ההתחדשות והעצמאות הלאומית. היא מזכירה זאת דרך מאכלי התמצית, מצה, ומוותרת על התופח. מכאן מתחילה חגיגת הקציר המתפרצת ומגיעה לשיאה שבעה שבועות לאחר הבאת מנחת העומר, שם חוגגים בחיטים ובלחמים, לצד סלסלות הפירות העמוסות והמלאות עסי לבית המקדש. בסוף הקיץ יחגגו את האסיף, את שלל הטבע, שפע של ירוק. ענפי דקלים, הדסים, ערבות ואתרוגים יונפו בכל מקום, בני אדם יעברו לכמה ימים לסוכות טבעיות, עראיות, וההלל והשירה ילוו את הרגעים המעירים של הצמחים ושל המים השופעים.

היום הרוחני של השבוע, השבת, הוא יום של אכילה ושתיה והנאה מן החיים. לפי הגישה הגורסת שהרוחני אינו מן העולם, היינו אמורים לחוות אותו באופן מופשט, בצום ובהתרכזות באל למשל, בתפילה אינטנסיבית ובנתק מן העולם, כפי שאכן נהגו כמה כתות שפרשו מן היהדות. אולם במסורת היהודית הנוהג הפוך: היום הרוחני ביותר הוא יום של "עונג" כפי שקורא אותו

הנביא ישעיהו, יום שעל פי ההלכה יש לענג אותו במאכל ובמשקה, בבשר ודגים, לקדשו על היין ולהתלבש בו בצורה מכובדת ויפה.

התורה אף דורשת מן האדם להיות מעורב מבחינה חברתית. החגים הם זמנים משפחתיים ולאומיים. הם דורשים מהאדם להשתתף בחוויות חברתיות משותפות ובזיכרונות היסטוריים קולקטיביים. כאשר האדם מבקש להתפלל, מעדיפה ההלכה שיעשה זאת בציבור, במניין אנשים. ההלכה מלמדת כי על האדם העשיר להיות קשוב לצרכים של העניים, של הגרים, היתומים והאלמנות, ושל אלה הצריכים עזרה או הלוואה; לא מתוך ביטול עצמיותו אלא מתוך מעורבות וערבות קהילתית. היא מחייבת לקרוא בתורה בציבור כדי לעשות את לימוד התורה לעניין כללי. היא מצווה על האדם לברך על הזמן המיוחד שהוא פוגש חבר ישן, ולתת ברכה על דין האמת כאשר נפטר לו אדם קרוב, כמו גם להתאבל ולחוש את הכאב.

לתת לב לעולם

חסידי גישה הפרישות ינסו להסביר כי כוונת כל המצוות היא למעט בהתעסקות בעולם החומר, כדי לחיות בעולם מופשט לחלוטין שבו אין משמעות לחומרים, לצבעים ולסגנונות. אולם שימת לב לעולמה של ההלכה מלמדת אחרת. לפי דעתי יש בהלכה ביטוי מובהק של עניין ומעורבות בעולם. לפי הגישות הנזכרות, צריכה הייתה ההלכה להצטמצם לכללים של מניעה ופרישות. אולם עיקר עניינה של ההלכה אינו בהימנעות ובפרישות, אלא להיפך, במעורבות מלאה בעולם[14].

דברים אלה באים לידי ביטוי במקומות רבים אצל חז"ל. לדוגמא, היחס החיובי אל האסתטי ואל יפי הגוף והחיים בא לידי ביטוי בברכה שתקנו. כאשר אדם משתאה מן היופי הקסום של חיה, צמח או אדם, עליו לברך "שככה לו בעולמו". על רבן גמליאל מסופר שראה אישה יפה ובירך ואמר "מה רבו מעשיך ה[15]". "אי אפשר שלא לשים לב לקטגוריה הגדולה של "ברכות הנהנין": אדם מתייחס להנאה שלו כאל דבר שהוא מברך עליו. הנאה היא אפוא סיבה לברכה. מאמר חז"ל אחר מחמיר עוד יותר באמרו בהקשר לברכת שהחיינו:

"עתיד אדם ליתן דין לפני המקום על כל מה שראו עיניו ולא רצה לאכול ממנו אף על פי שהיה מותר לו והיה יכול, דכתיב (קהלת ב): וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם[16]".

העולם ניתן לאדם על ידי הקב"ה, וגילוי עניין בעולם, מיצויו, הנאה ממנו, הוא גילוי הנאה ממעשיו של הבורא. הגמרא מנסחת את הדברים באופן חריף כאשר היא מגדירה את מי שמגלה אדישות לעולם, חוסר עניין, בהייה והעדר טעם – מי שמתעלם מ"פועל ה:":

"אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב – עליו הכתוב אומר: ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ה' לא ראו[17]".

רבי יוחנן (שם) אף טוען שחישוב תקופות ומזלות הוא מצוה מכיוון שזאת חכמה אוניברסלית. ההתבוננות ביקום ובנבכי הבריאה מועלית כאן לדרגה של ערך. אין כאן זלזול בעולם ולא דחיקתו לשוליים. אדם שאינו מתעניין ביקום נחשב אדיש לעולמו של הקב"ה. זאת הסיבה שחז"ל טוענים שהאדם נברא אחרי כל הבריאה – כדי שהבריאה תהיה בפניו כשולחן ערוך, כסעודה מוכנה [18]. זאת גם הסיבה שתנאים מסוימים רואים את המתנזר כחוטא [19] וכך גם את המונע את עצמו מן העולם [20].

כפי שכבר הוזכר, אחת הדמויות המשמעותיות שראו בדת נזירות והתפשטות מן החומר היה פאולוס הנוצרי. לא לחינם דווקא הוא האשים את חז"ל שהם מתעסקים יותר מדי ב"בשר". ההלכה לא הייתה רוחנית ומופשטת דיה לפי תפיסתו. הוא ביקש להמעיט בערכן של המצוות המעשיות, בשל העובדה שהן עוסקות בחומר, בגוף, בעולם הזה. את ברית מילת הבשר ביקש פאולוס להחליף בברית ערלת הלב. הוא הכריז על "ברית חדשה", ברית של הרוח, המחליפה את ברית הבשר של היהודים. בדבר אחד הוא לא טעה – המסורת היהודית של המצוות אכן מתעסקת בבשר. עובדה זו גלויה לעין.

המגבלות שבהלכה: ליטוש הבריאה ועיצובה

מהו אם כן העניין של המגבלות המצויות בהלכה? מהי הפילוסופיה של המעורבות שההלכה מטפחת? אם מטרת ההלכה אינה לשאוף אל ההפשטה ואל צמצום החומר למינימום כדי לטפח טיפוס "רוחני אידאלי", והיא דוגלת במעורבות בהוויה, מהי אפוא מטרתה בהתערבות זאת? אם

היא רואה בעולם הזה מושא לחיוב, מדוע היא מבקשת להתערב בכל תחומי החיים ולמנוע מהם להתגשם "באופן ספונטני" מתוך הטבעיות הקולחת והזורמת של הקיום? מדוע היא מונעת דברים רבים ומקשה כביכול על זרימת החיים השוטפת?

מעורבותה של ההלכה בחיים היומיומיים לא נועדה לעצור או להגביל אותם, אלא לעצב וללטש אותם. רעיון העיצוב והליטוש של העולם הוא רעיון דתי ורוחני, בשל העובדה שהוא קשור להכרה בנוכחותו של הקב"ה בעולם, להכרה בכך שהעולם הוא עולמו של הקב"ה. זהו בדיוק הרעיון של שותפות עם הבורא במעשה בראשית, המובע בתיאור נטיעתו של האדם בגן עדן "לעבדה ולשמרה". כאשר האדם מלטש את העולם, הוא מכיר בערך שלו ומתעניין ביצירתו של הקב"ה. יתרה מזו, כפי שכתבנו למעלה, בריאתו של האדם ב"צלם אלוהים", בתור יצור בורא ויוצר, עושה את האדם למתחקה אחר פעולותיו של הבורא כאשר הוא יוצר כמוהו. במובן זה, האדם ממשיך את מה שהקב"ה התחיל. כמו שהקב"ה מעוניין ביצירת הבריאה, כך גם האדם.

במדרש מפורסם ומפתיע מבכר רבי עקיבא את "מעשי בני אדם" על פני "מעשי הקב"ה", זאת בניגוד לבר הפלוגתא שלו, טורנוסורפוס:

מעשה ששאל טורנוסורפוס הרשע את רבי עקיבא: איזו מעשים נאים, של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם? אמר לו: של בשר ודם נאים. אמר לו טורנוסורפוס: הרי השמים והארץ יכול אדם לעשות כיוצא בהם?! אמר לו רבי עקיבא: לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם. אמר לו: למה אתם מולין? אמר לו: אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרתי לך, שמעשה בני אדם נאים משל הקדוש ברוך הוא. הביא לו רבי עקיבא שיבולים וגלוסקאות [עוגות, מאפים]. אמר לו: אלו מעשה הקדוש ברוך הוא, ואלו מעשה ידי אדם, אמר לו, אין אלו נאים יותר מן השיבולים?! אמר לו טורנוסורפוס: אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו? אמר לו רבי עקיבא: ולמה שוררו [חבל הטבור] יוצא עמו והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול, לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא את המצות לישראל, אלא לצרף אותם בהם. ולכך אמר דוד: [כל] אמרת ה' צרופה[21].

לפנינו מדרש רדיקלי בעל משמעויות רבות. אצביע על נקודות אחדות. ראשית, מעשי בני אדם נתפסים "נאים" יותר ממעשי הבורא. מדוע? משום שמעשי הקב"ה נתונים בפנינו באופן גולמי, בוסרי, טבעי. כדי להפוך דבר מה ל"נאה" עלינו ללטש אותו, כמו שמלטשים יהלום. זאת בניגוד לתפיסות נזיריות הקוראות להתרחק ממעורבות בעולם, אבל גם בניגוד לתפיסות המבקשות לשוב אל הטבע ואל האדמה. התפיסה שמעלה כאן רבי עקיבא מעניקה עוצמה לכוח היצירה של האדם.

שנית, היצירה היא רגע "דתי". בניגוד למחשבה הרואה את העסק עם העולם "חילוני" באופיו, כלומר פעולה המרוכזת באדם ומתאפיינת ברוח הומניסטית ובגישה מדעית או כלכלית, כאן יש לנו עסק "דתי" עם העולם, דהיינו עסק בעל משמעות תיאולוגית. הליטוש והעיצוב מופיעים כאן בתור פרויקט דתי, "אמרת ה'". הקב"ה מעניק לאדם עולם בלתי מלוטש, כדי שהוא יעבוד עליו, יעבד אותו ויפיק ממנו תוצרים נאים יותר.

שלישית, לא בכדי אנו מדברים כאן על המילה. במסורת הוויכוח בין יהודים לנוצרים בתקופה זו עומדת מצות המילה במרכז הדיון, שכן כאמור דורש פאולוס את מילת ערלת הלב **במקום** מילת הבשר. גישה זו מופיעה בפיו של טורנוסרופוס: היא רואה את הבריאה מושלמת דווקא בשל היותה מעשה הא-ל. רבי עקיבא מפתיע באמרו את ההיפך: דווקא משום שמדובר במעשה הבורא, אין זה מושלם. העולם נברא בצורה בלתי מלוטשת ובלתי מושלמת, כדי שבני אדם יעבדו בו ויטפחו אותו. זאת החיבה של הקב"ה לעולם ולאדם. הוא מעניק לאדם "חומר" לעשייה.

הנקודה הרביעית היא מושג ה"צירוף". משמעותו הרווחת של המושג "לצרף את הבריות" היא התנהלות נזירית הדוגלת במעצורים הניתנים בתוך החיים. רבי עקיבא מביא ביטוי זה בהקשר של ליטוש, טיפול ועיצוב, מה שהופך את ה"צירוף" למשימה של מעורבות בעולם. רעיון זה של ליטוש עומד במרכזם של רבים מדברי חז"ל. לדוגמא, ריב"ל מאפיין את האדם בתור "ילוד אישה", בניגוד למלאכים, וטוען שהתורה רלוונטית דווקא עבורו, משום שהיא מתעסקת עם העולם ואין היא מופשטת ומלאכית [22].

מטריאליזם, חומריות, נהנתנות

כאשר העיסוק בעולם הזה משולל "טעם טוב" והוא נעשה רק מתוך הריקות של מטריאליזם ונהנתנות סתמית או בהמית, אזי יש כאן ריקון העולם מנוכחותו של הקב"ה והפיכת העולם לדבר סתמי, מה שמבטא חוסר עניין במעשי ה'. הסתמיות הזאת הוציאה שם רע לחומר, לעיסוק בעולם ולהנאה, והציגה אותם בפנים אפלות. אולם האמת היא הפוכה: דווקא הסתמיות והריקנות הזאת המתלווה ליחס חסר טעם אל העולם הזה, היא התשליל של הפרישות. בעולם שבו רוחניות מזוהה עם פרישות, בהכרח שהעולם הזה – כל צורה משלל הצורות של העולם הזה – ייתפס רק דרך הפרספקטיבה הצרה של הסתמיות, העדר העניין והריקנות. הפתרון להתגבר על הריקנות אינו לערוק אל מרחב שבו העולם הזה אינו נוכח, אלא בדיוק להיפך: להתעמק בעולם, להתעניין בו בכובד ראש, להשקיע בו, לגלות את רבדיו וליצור ולחדש בו.

רבים ממאמרי חז"ל המדברים כביכול נגד העולם הזה, נגד ההנאה או בעד התקדשות ופרישות, אינם באים לעודד נזירות השואפת לעולם רוחני מופשט לחלוטין. הם מתייחסים דווקא אל הסתמיות, אל הריק, אל ההעדר, אל הנהנתנות הבהמית, חסרת הטעם, אותם הם שוללים. בדרך כלל אין לראות בדבריהם סתירה לדברים שעלו במאמר זה, שכן מושא הביקורת שלהם הוא דווקא עולם חסר תוכן. כמובן, אינני שולל שגם אצל חז"ל, ובמיוחד בהגות מאוחרת יותר, ניתן למצוא מקורות המביעים תמיכה באידאל הפרישות הרוחני; אולם חשוב לשים לב שלא כל המקורות שבהשקפה ראשונה נראים נוטים לכיוון הזה, אכן שייכים אליו. המניע של מאמרים מן הסוג הזה הוא בדרך כלל הרצון להרחיק את האדם מעולם סתמי וחסר משמעות, או להניא אותו מחיים של חטא, ושני אלה הם בסופו של דבר ענין אחד. הפחד מהתהוללות מופרעת ובהמית הוא העומד ביסוד המגמות השוללות שביהדות. ברוח דברי הנביא ישעיהו במשל הכרם, בהתהוללות זו גלומה העברה של העדר עניין בעולמו של ה':

"הוי משכימי בבוקר שכר ירדופו, מאחרי בנשף יין ידליקם, והיה כינור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם, ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו[23]".

החומרנות השטחית, הגסה והריקנית, היא המוקעת כאן, ודווקא בשל חוסר העניין בעולמו של ה'. הוקעת השטחיות ההוללת הזאת אינה נובעת מהנגדה בין חומר לרוח ומתפיסה שבניגוד

לעניין בעולם יש לטפח עניין רק במה שנמצא מחוץ לעולם, אלא להיפך: השטחיות הנהנתנית פסולה מכיוון שהיא מסתירה את העולם בעמקנותו, את מעשה ה', את הבריאה עצמה. דווקא בהקשר לפסוק זה מוצאים חז"ל את התשליל של אותה שטחיות בעניין בעולם, ולא בהימלטות לספרה רוחנית מנותקת מן העולם.

כך או כך, עיון מקיף במסורת היהודית מביא אותנו למסקנה שהרעיון המרכזי המניע אותה הוא שלקב"ה יש עניין בעולם. עניין זה אמור לבוא לידי ביטוי ביצירה הדתית של האדם על כל רבדיה.

[1] אבות ד, טז. להלן אתייחס לפרשנות אפשרית אחרת למאמר זה, ראה הערה 5.

[2] קידושין לט, ב.

[3] קהלת רבה ז, א.

[4] ספורנו שמות ג.

[5] הסבר זה כוחו יפה ליישב את מאמרו של רבי יעקב הקובע כי אין שכר למצוות בעולם הזה, וזאת לכאורה בניגוד לפרשיות המפורשות הפזורות לאורך כל התורה כולה. יתכן שיש כאן הצבעה על שתי מגמות שונות. התורה מדברת על ההרמוניה של המצוות עם העולם, על כך שהתורה משתלבת בתוך העולם, קשובה לו ומנסה להגשים אותו, ואילו רבי יעקב מדבר על שכרו של האדם הפרטי, על עצם הרוחניות הטמונה במעשהו. התורה מדברת על עצם המעשה, רבי יעקב מדבר על ההד של המצווה על האדם הפרטי. רבי יעקב אינו חולק על כך שהמצוות מיועדות להיות בהרמוניה עם ההוויה, הוא רק מנסה לבטל את טענתם של כופרים כאלישע בן אבויה המנסים לגזור גזירה מוחלטת בין מעשה לבין תוצאה והרואים בתוצאה שכר הכרחי. המצוות נועדו לטובת העולם הזה. מצוות כשילוח הקן וכיבוד אב ואם (שכלפיהן התרעם אלישע בן אבויה באמרו "היכן שכרו של זה?"), זה שקיים את המצוות הללו ומיד אחר כך נפל מן הסולם ומת), בוודאי קשורים לצורה הנאותה והטובה של קיומו של עולם, ועל כך מדברת התורה באותן פרשיות; אולם הרמוניה זו אינה בהכרח משפיעה על האפקט הפרטי שמקבל אדם ספציפי מן המצווה, זה שייך אפוא לעולם האידאלי והרוחני, לעולם הבא. זה מה שבא לחדד רבי יעקב.

[6] תהילים ח.

[7] תהילים יט.

[8] שבת קלג.

[9] עירובין ק.

[10] שבת קיט.

[11] שבת י.

[12] יצוין שבסיפור המבול עולה מן הפסוקים ציפיה מנח להבין מעצמו איזו בהמה היא טהורה ואיזו אינה טהורה. אמנם לא כל אחד ירד לסוף דעת התורה, ולכן הפסוקים מבהירים את סוגי הבהמות והחיות, אך פירוט זה הוא בהתאם לאינטואיציות אנושיות מסוימות ולא נגדן.

[13] גיטין מא.

[14] במובן זה יש להבין גם את ריבוי המצוות, אשר בהגות של חז"ל נתפס אידאלי. המעלה בכך נובעת מההיקף, מכך שכל החיים מסובבים ועטורים במצוות, והמצוות מתעסקות בכל רגע מן החיים. ראו למשל מנחות מג: "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות", ודרשתו המפורסמת של רבי שמלאי על המצוות כנגד רמ"ח ושס"ה וכמכוונות כלפי כל אבריו של האדם (מכות כג, ב), וראה עוד ירושלמי חלה סוף פ"א. דווקא פאולוס המעדיף את הרוחניות המופשטת רואה בריבוי המצוות מקור לחטא.

[15] ראה בבלי ע"ז כ, א, וירושלמי ע"ז פ"א וכמו"כ בפרק הרואה בברכות ה"א.

[16] ירושלמי קידושין פד.

[17] שבת עה.

[18] סנהדרין לח.

[\[19\]](#) תענית כא.

[\[20\]](#) נדרים כב.

[\[21\]](#) מדרש תנחומא, פרשת תזריע, ה.

[\[22\]](#) בבלי שבת פח.

[\[23\]](#) ישעיהו ה.