

דני סטטמן

קיום מצוות בעולם שנתחורקן ממשמעות דתית

המקרא חוזר פעמים הרבה על כך שקיום התורה הוא בנדר טוב לאדם, באר מים חיים ומקור ברכה, ואילו הפרחה היא בנדר רע, מוות וקללה. הדעה נוחתה שהטוב שממנו נהנים שומרי המצוות לפי תפיסת המקרא אינו רק השכר המזומן להם על השמירה, כגון גשם בעתו, אלא הערך העצמי הטמון באורח החיים שהתורה מצווה עלינו. אורח חיים זה מוצע כאטרנטובה לחוקים של עמי כנען, המוצגים שוב ושוב כ"תעבה". בקיום המצוות, עם ישראל מיועד להתרחק מן התעבה והטומאה, ולהיות חיים קדושים וטהורים; להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש.

זכרים כלליים אלו משאירים כר נוח מאוד לפרשנות לגבי השאלה מהו בדיק הטוב שהמצוות מממשות, ומה טבעו של הרע הכרוך בהפרתן. לשון אחר, המקרא משאיר כמעט את כל השאלות לגבי משמעות המצוות פתוחות, וחלמי ישראל ניסו להשיב עליהן, כל אחד לפי דרכו, במרוצת הדורות.

כנקודת מוצא לדיון אקדים ואומר, שכל הסבר שיטתי למשמעות המצוות מוכרח להניח תפיסה מסוימת של האדם, דהיינו אנתרופולוגיה פילוסופית, כמו גם תפיסה מסוימת של האל, דהיינו תיאולוגיה. בלא הנחות כלשהן לגבי טבע האדם, לא ניתן להראות מדרע המצוות בכלל, או מצוות מסוימות בפרט, הן בנדר ברכה לאדם, ואילו הפרתן היא בנדר תועבה והשחתה. ובלא הנחות מסוימות לגבי האל לא ניתן להראות כיצד קיום המצוות מקרב את ההתגלות, וחשוב יותר בהקשר הנכחי: לא ניתן להראות שכלל ששלושה תחומים אלו האדם לאלהים, או יוצר ויוקד כלשהי בעיהם. נקל לראות שכלל ששלושה תחומים אלו — התיאולוגיה, האנתרופולוגיה ותפיסת המצוות — מקושרים ומלוכדים זה בזה, כך מקבלות המצוות ביטוס חזק יותר, ונוצרת מוטיבציה אחרת לקיומן. לעומת זאת, ככל שהתחומים פחות קשורים, ככל שההסבר למצוות מנותק מהתפיסה התיאולוגית והאנתרופולוגית, כך הסבר זה מקוטע וחלקי, ונצרת מוטיבציה חלשה יותר לקיום מצוות.

(manager) של עיסוקי האנושות — מעין אלוהים לצורכי האדם. זו מהותה של האמונה-שלא-לשמה! היא האמונה הנוצרית, שאלוהיה החגלם באדם ומסר את נפשו על גאולת האדם³.

לכאורה, לפנינו טיעון דתי מובהק נגד ראיית ה' כאלוהי ההיסטוריה, המבוסס על הדרישה לעבוד את אלוהים עבודה-לשמה, ולא להתיתם אליי כאמצעי לסיפוק צרכים אנושיים. ביטוס התזה הנוונה על הרעיון של עבודה לשמה עשיר להטות מניין המאמץ והמיים את המטר הרדיקלי החביי ששורות אלו לגבי הפיסת האל ולגבי היחס אל-עולם. כך גם לגבי טענות אחרות על הפער בין האל לעולם, או אי-הזמנות של פסוקים תיאולוגיים. כשליבוברין אומר שהפסוק הראשון בספר בראשית אינו יכול להיות מובן בשום קטגוריה אנושית, קל להבין זאת כחזרה על טענות שנשמעו בכל דור ודור על הקושי העצום של האדם להבין את האל ואת דרכיו, בחינת "לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי" (ישעי' נה ט), "ואל מי תרמינו ואשרה יאמר קדש" (ישעי' מ' כה). אך ליבוברין מתכוון לחזרה הרבה יותר קיצונית ומרחיקת לכת. מי שתופס את ה' כאלוהי ההיסטוריה לא רק נכשל מבחינת היחס הדתי היאה (כבטא עבודה-שלא-לשמה), אלא גם מבטא אי-הבנה עמוקה ברמה התאולוגית לגבי טבע האל ויחסו לעולם. השערת, במילים פשוטות וישירות, נעוצה בעצם הרעיון שהאל מתגלה בהיסטוריה. התזה שליבוברין מציע מתמצית במשפט הבא: "האל לא התגלה לא בטבע ולא בהיסטוריה"⁴. קשה להפריד בדיקליות של טענה זו, וכמורה שבה היא חורגת מהמטרת הדתית הקלאסית. בטופו של דבר, הרי לפנינו הכתשה של מושג ההתגלות, שהרי אם האל לא מתגלה לא בטבע ולא בהיסטוריה, איך הוא יכול להתגלות בעולם שלנו, שאין בו דבר מלבד טבע והיסטוריה.

העובדה שהאל לא התגלה בעולם, פירושה שהעולם נגוד יסודות אלוהיים כלשהם, ומכאן, ש"העולם הנתפס בהכרה המדעית הוא אינו פרנטי מבחינת האמונה ומבחינת הצרכים, הוא חסר משמעות ואינו מבטא שום דבר"⁵. והואיל ואין לנו בהכרוננו אלא מה שאנו תופסים בהכרה המדעית, יוצא שאין שום אירוע בעולם שעשיר להיתפס על-ידינו כבעל משמעות דתית, במובן זה שהוא מבטא התגלות, השגחה, נס או דבר-אלי. הפעיה אינה בדיהי הסימנים שהאל כביכול שולח לנו, או בפענוח מובנם של מעשיו. אין דבר שהוא בגדר סימן אלוהי, ואין מעשה בעולם שהוא יד ה'. התזה לגבי הטרוטצונוטיות היא אפוא תיזה מטאפיסית מובהקת, ולא תיזה אפיסטמולוגית בלבד. "עולם כמנהגו נוהג והולך", חוזר ליבוברין ומצטט את דברי התלמוד⁶, כדי להדגיש שהעולם נוהג על-פי הסיבות הפנימיות לו, ולא על-פי תוכנית אלוהית, או התערבות אלוהית כלשהי. השוואת פירושת זו למקור התלמודי מלמדת, שוב, עד כמה התרחק ליבוברין מהפתיחה המסורתית. כך דברי התלמוד במסכת עבודה זרה נד ע"ב:

- 3 יי ליבוברין, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 166-167. [להלן: ליבוברין, אמונה].
- 4 יי ליבוברין, יחיות עם הידי ומדתה ישאל, ת"א תשל"ט, עמ' 340-341. [להלן: ליבוברין, יחיות].
- 5 ליבוברין, יחיות, עמ' 240.
- 6 שם, עמ' 380.
- 7 במובן אחר עשירה להיות לאיוועים בעולם משמעות דתית, כמובן זה שהם מוכילים כפועל לתשובה. איני מודת לגולדמן על הבחיה זו.
- 8 ליבוברין, אמונה, עמ' 168, ובמקומות דומות.

חוקרי הקבלה כבר עמדו על כך שאחת מנקודות המשיכה של הקבלה היתה הפרשנות שהציעה למעשי המצוות, כמעשים שיש להם השפעה דרמטית על העולמות כולם, פרשנות שנובעת מתפיסת הקבלה את עולם האלוהות, ואת היחס המיוחד בין האדם של מטה ("אדם דלחמא") לבין האדם של מעלה ("אדם דלעילא"). אין צריך לומר שבגנותו של הרמב"ם קיימת זיקה הדוקה בין תפיסת המצוות שלו לבין עמדתו המטאפיסית והאנתרופולוגית. לפי הרמב"ם, תכלית המצוות היא תיקון הגוף ותיקון הנפש, כלומר מימוש שלמותו של האדם, וכפי שהראה גולדמן במאמרו החשוב על העבודה המיוחדת במשיגי האמונה⁷, יש להן משמעות נוספת ומיוחדת עבור יורעי האמונות. המקום המצוות קשורה אצל הרמב"ם ללא הפיר בתפיסה מסוימת לגבי השלמות האנושית, ובתפיסה לגבי טבע האל וטבע העולם שמעל לגלגל הירח. אני פותח במפורסמות אלו, כדי להבליט את המעמד הבייתי של המצוות בהגות דתית המטרבה לנקוט עמדה בשאלות מטאפיסיות ואנתרופולוגיות, או למצער, הטוענת שהאמונה הדתית אינה כוללת עמדות מעין אלו. סירוב זה אופייני לאליעור גולדמן, כשם שהוא אופייני לישעיהו ליבוברין, שהאפיפי על גולדמן בררכים רבות. אבקש לטעון שניתוק משמעות המצוות מטענות על אודות האל ועל אודות העולם, טופו ערעור עצם המשמעות הדתית שלהן. אם האל הוא בגדר משמעות חיונית (אף שאינו יכולים לומר עליה מילה מאומה), כפי שעולה אצל גולדמן וליבוברין, הרי שהמצוות אינן הדרך הטבעית והמתאימה ביותר לעובדו. לעומת זאת, אם הטענות על האל מתוגמנות לטענות על העולם, ליחך דיוק על שלילת (ערך) העולם, כפי שטוען אסא כשר (להלן, הערה 21), המצוות אכן מתאימות כאמצעי להשגת התכלית הרוחית, אך המחיר הוא כבד מדי; דת ללא אלוהים.

בסעיפים א-כ אציג את תפיסתם הרדיקלית של ההוגים שנוכרו ביחס לטרנסגרנדציה האלוהית ולמבנם של פסוקים תיאולוגיים. בסעיף ג אצביע על המרכיזים שמייחסיים הוגים אלו ליסוד השלילה ביהדות, ואציג שתי גישות בנייני זה. בסעיף ד אצביע את החיזה המרכיזית של המאמר, וכו אטיק את המתבקש מהסעיפים הראשונים לגבי רעיון עבודה האלוהים המעמד הדתי של מעשי המצוות.

א. הטרנסגרנדציה המוחלטת של האל

במאמרו "על ההיסטוריה ועל הנסים" מוחת ליבוברין ביקורת חריפה על אלו הדואים בנס את הבסיס לאמונה הדתית והספורים שההיסטוריה האנושית היא זירת פעולתו של האל. בין השאר טוען הוא:

במושג "אלה ההיסטוריה", המקובל על מאמינים מסוימים, הרואים כמה שהתרחש בהיסטוריה האנושית "אצבע אלוהים", יש משום פיתוח מחודד של האמונה הדתית. מאמינים אלה אינם עובדים את ה' מבחינת אלוהותו, שהיא מעבר למציאות החולפת (contingent) של העולם ושל האנושות ("אחה הוא ער שלא נברא העולם, ואחה הוא משנברא העולם"). אלא הם מאמינים בו מבחינת פונקציות לגבי האנושות שהם מייחסים לו. אלוהיהם אינו אלוהים מבחינת עצמו, אלא מבחינת היותו מאנאג'ר

2 אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 60-87. [להלן: גולדמן, מחקרים].

אין מניעה (רתית) שיקבל את החיות הקיצוניות ביותר בביקורת המקרא וכדיסטוריה של המרות הקדום. ממשמעותה של נקודה זו לענינו חובר להלן בסעיף ד.

ב. מוכנס של פסוקים תיאולוגיים

על מה שמעבר להכרתו אין אנו יכולים לומר מאומה, ואילו כל מה שונאמר על העולם התחפש בהכרתו הוא ביד חולין. מה אפוא עשוי להיות מוכנס של פסוקים על אודות האל, פסוקים תיאולוגיים? על כוונתו, אין הם מכבטאים טענות על אודות האל, אלא, במובן כלשונו, טענות על האדם או על העולם. לדעת ליבוביץ, אין הם מכבטאים טענות כל עיקר, אלא הם ביטוי לחידעה דתית מסוימת:

בעולמה של ההגות הדתית של היהדות, המשמעות האמנותית של פסוקים 'אדרות האל' אינם אינפורמציה על האל (שהוא טרנסצנדנטי: אין לו תארים), אלא הם מכבטאים, כשפה התיאולוגית הספציפית, את חידעתו של האדם לגבי החיוב שהוא מכיר בו: עבודת האל. לישן אחר, פסוקים 'אדרות האל' הם — מבחינת מובנם, להבדיל מניסוחם — פסוקים של הכרת עצמדו של האדם לפני האל¹⁷.

הפסוקים התיאולוגיים הם אפוא מבחינת ניסוחם פסוקים על האל, אך מבחינת מוכנסם ביטוי לחידעה מסוימת; לחידעה החיוב לקבל עול מלכות שמים. האדם הדתי מקבל עליו עול מצוות, ומשהוא מביע הפלקטיה על קבלה זו, כשהוא מודיע לה, באה חידעה זו לירי ביטוי בפסוקים על אודות האל (כמו 'בראשית ברא אלודים את השמים ואת הארץ').

ברומה לליבוביץ, אף גולדמן סבור שלפסוקים התיאולוגיים אין משמעות עיונית. בעיני איש הדת הבלתי אשליחית, 'אפילו המשפטים על מציאות ה' יהיו חסרי משמעות עיונית, משום שהם מתחייבים אל מה שמעבר לניסיון האנושי'¹⁸. קבלת פסוק דתי אינה הסכמה לטענה שלשהי המבוססת באמצעות פסוק זה, אלא מחויבות למסר המובלע בו. מסר שפירשו עשוי להשתנות בכל דור. בדרך כלל המסר הוא נורמטיבי: פסוקים המורים על שפירשו עשוי להשתנות בכל דור. בדרך כלל המסר הוא נורמטיבי: פסוקים המורים על איירועים מסוימים כמעשי האל אינם לאמיתו של דבר פסקי חיזוי, אלא קריאה לאדם לחזרה בתשובה. להפסיק לפסוק שהאל משגיח על העולם, פירושו להפסיק לך שאירועים שמשתרשים בעולם הטבעי צריכים להביא את האדם לפשפש במעשיו. בהקשר הדתי, מבהיר גולדמן, פסוקי חיזוי הם לעתים קרובות "פסוקים נורמטיביים מוסרניים"¹⁹. גישה דומה באה לידי ביטוי במקומות שונים אצל ליבוביץ. כך, למשל, טוען הוא שתפסוק "בראשית ברא" אתי ניתן להכנה "אלא קריאה הגדולה המופנית לאדם להכיר באפסות השמים והארץ"²⁰, כלומר: לא טענה על היווצרות העולם לפנינו, אלא קריאה לנקיטת עמדה דתית לגביה.

כמאמר "עלילים תיאולוגיים" מציג אסא גישה לפסוקים תיאולוגיים, המרצתם כפירוש אנליטי למחשבתו הדתית של ליבוביץ²¹. לדעת כשר, הדרך היחידה להכין פסוקים

17	מכתב למכתב מתאריך 8/5/80.
18	גולדמן, מחקרים, עמ' 366. והש' שם, עמ' 342, על הבלתי-מובנות העקרונית של הזמרים דתיים.
19	גולדמן, ראיות, עמ' 17.
20	ליבוביץ, חידות, עמ' 341.
21	אסא כשר, "עלילים תיאולוגיים", בתוך: יעקב לוינר ואסא כשר (עורכים), ספר ישיעהו ליבוביץ,

הרי שגזול סאה של חטים ודוריה בקרקע. דין הוא שלא תצמח: אלא עולם כמתגזז נוהג והולך, ושוטים שקלוקלו עתידים ליתן את הירק⁹.

לפי החלמה, אלודים אינו "מאכד עולמו מפני השוטים" (ראה שם), ולכן אין הוא מניע מהחיתה הגזולה לצמח. אבל התלמוד אינו מעלה על הדעת שהחטאים יקו: השוטים שקלוקלו עתידו ליתן את הדין באופן שלא יצריך את איבוד העולם. ואילו לפי ליבוביץ אנו נושאים עם הרישא בלבד: החיטה צומחת והאישה מתעכרת מפני שזה טבעו של עולם, והעובדה שהחיטה גולה והאישה נואפת אינן משנות טבע זה. ומאותה סיבה בריק, השוטים שקלוקלו לא יתנו את הדין, מפני שקעולם שבו אלודים לא מתגלה כטבע ואף לא בהיסטוריה אין בכל מקום לרעיון הגמול.

תפיסה זו של ליבוביץ מקובלת גם על גולדמן, העומד במפורש על קרבתו לראשון: "משותפת לנו [לליבוביץ ולן תפיסה רדיקלית של הטרגדונציה האלהית השוללת כל אימנציה וכל קודשה אימונטית. העולם עצמו כמתגזז נהג, כלומר על-פי מבנהו הסינתי והאדם¹⁰. המסקנה מתפיסה רדיקלית זו, והמופיעה כמותה מאמרי, היא ש'העולם העולם היא מהותה של מה שגולדמן מכנה "האמונה הבלתי אשליחית"¹¹, עמדה זו כלפי העולם היא מהותה של מה שגולדמן מכנה "האמונה הבלתי אשליחית"¹², המניחה שהזיקה "החידה האפשרית" בין האדם לאל היא עברותו דרך המצוות¹³, ואין שום זיקה אפשרית אחרת, כגון בריאה, השגחה, התגלות, או שכר ועונש. לדעת גולדמן, השלך האחרון בניחוקן של זיקות אחרות בין האדם לאל היה דתית העריון שהמב' היה מוכן לקבל, שקיימת רציפות אונטולוגית בין השלך האלהי לשלך האנושי. דתית רעיון זה סוגרת "את דרך המלך של התיאולוגיה הקלאסית להכנסת יסודות אשליחיים" להחזרה¹⁴. אם העולם נעדר נוכחות אלוהית, ובהתחשב בכך שאין לנו כל מגע עם מה שמעבר לעולם, דחינו לניסיון האנושי, מוכן מודיע לפי ליבוביץ וגולדמן אין לאמונה הדתית כל תוכן קונקרטי. האמונה אינה אלא ההכרעה לקיים תורה ומצוות, חזק ליבוביץ ומדיגיש¹⁵, וגולדמן מסכים: "בעיני שנינו, אמונה דתית אינה עניין של הכרה"¹⁶. פירושו של דבר, שלאדם הדתי אין עמדה שונה — כחור אדם דתי — מעמדתו של הלא-מאמין לגבי כל שארית ההכרה בעולם, ובכלל: גל העולם, התיאוריה האבולוציוניסטית, הנוגים לאשרו של האדם ולהעלאת החברה, ההיסטוריה של עם ישראל ומקורותיו הספרותיים הקדומים. הנקודה האחרונה היא בעלת חשיבות מיוחדת ולכן מן הדואי לחזור ולהדגיש: אם לאמונה אין כל תוכן קונקרטי, גם אין היא כוללת הנוחות היסטוריות לגבי המקרא, מחברו (או מחבריו) ומן יצירתו. העדר תוכן קונקרטי לאמונה הדתית פותח בפני המאמין את האפשרות הבלתי מסויגת לקבל את כל התכנים של המוצ המודרני, במגוון תחומיו וענפיו.

9	הדגשות שלי. הש' תוספת עברות וזה פירק 1, אלא ששם לא מופיע טבעי העליון "עולם כמתגזז נוהג והולך".
10	אבי שניא, ראיון עם אליעזר גולדמן, גלילית, אב תשנ"ה, עמ' 15. נלהלן: גולדמן, ראיות.
11	גולדמן, מחקרים, עמ' 311. הדגשות שלי.
12	שם, עמ' 361-371.
13	שם, עמ' 361.
14	שם, עמ' 363.
15	ליבוביץ, אמונה, עמ' 154, 169, ועוד הרבה.
16	גולדמן, ראיות, עמ' 15. הש' גולדמן, מחקרים, עמ' 367. "קיום המצוות הוא הוא האמונה".

האלוהית. נכל עמה להעלות את השאלה היסודית הבאה: לגבי כל אחד מההוגים שהזכרתי, האם השלילה היא כל הכול? האמונה היהודית, או שמא מדובר בשלילה הדרגתית, או, אם המבטאת, תוכן חיובי, הדיינו עולם אלהי נסתר ומושלם?

לגבי כשר, דומה שהיא מקבל ללא סייג את האפשרות הראשונה. תורת התארים שהיא מציגה מאפשרת ליצור שפה דתית ותודעה דתית שבה, בסופו של דבר, מושג האל אינו נחזק כלל. הפסקים התיאולוגיים מתוגמלים תגום מלא לפסקים על אודות העולם, והמטרה הרוחנית היא מלחמה בכל סוגי העבודה חודה, ולא עבודה (worship) של האל. האדם המאמין מוכיח את כל תשומת לבו בעולם שלנו, על פגמיו ומגבלותיו, ומטרתו בעולם זה היא להקפיד לא לייחס ערך מוחלט לשום דבר. לדתיות אין כל תוכן חיובי — מפורש, מובלע או מרומז — וכל הוכחה הוא הימנעות מעבודה זרה²⁵.

לעומת זאת, אצל ליכוביץ, דומה שהמציונות הטבעית אינה "כל הסיפור", וכי קיימת מציונות טרנסצנדנטית שמעבר לה. אף שאינו יכולים לומר על מציונות זאת מאומה, וכמובן שלא ניתן להתכוין כלפיה בתפילה או בקונטמפלציה פילוסופית, הריהי מציונות ממשית, ויהיא, בסופו של דבר, הבסיס לכל משמעות דתית. בתורה, אמור ליכוביץ, "מכונס אתו דבר שלא ניתן להיאמר כלל: מעמדו של האדם לפני אלוהים וחובתו לעבוד את השם"²⁶. אצל גולדמן הדברים מפורשים יותר, כפי שהוסבר לעיל. האמונה, אמר הוא, "היא החיוב שבחוויה של 'המציונות' האלוהית, המנוגדת ניגוד גמור למציונות הרגילה, ואשר רק מבודה תתכן מציונות מותנית"²⁷.

עמדה זו של ליכוביץ וגולדמן לא לגמרי מתלכדת עם טענתם, שהחוכמה לעיל, שהאמונה הדתית "אינה אלא" ההכרעה לקיים מצוות. עתה מתברר, שאמנם לאמונה הדתית אין תוכן כמו לפסקיו חיובי רגילים, אבל היא כוללת יותר מאשר מחויבות נורמטיבית; היא כוללת, כמו כן, כלשהו, הכרה בקונטמפלציה המהותית של המציונות הרגילה, ובמציונות הבלתי מותנית של הממשותף שגולדמן מעדיף להשתמש כאן בביטויים "הרגישות הכרתית רגיל" משתקפת בעבודה שגולדמן מעדיף להשתמש כאן בביטויים "הרגישות או 'החוש'". במקום 'הכרה', מתוך אי-סיפוק במתנה, אמר הוא, אנו מגיעים ל"הרגישות האפשרות של מציונות מחויבת בלתי מותנית"²⁸; "שתי החיזות אלוהות הן, האחת, הקשורה לאמונה באחרות הכורה, וכיחודו, היא מבחינה מטרימת הרטנית, כי היא הורסת ומבטלת כל מציונות אחרת זולת מציונות הכורה, ומונעת כל אפשרות של תפיסת הכורה ומגזת"²⁹. למרות שתוכן הכרתי רגיל אין בתחושות אלה, ודאי שבהן כוללת יותר מאשר

25 תורת התארים של כשר מחיטבת יפה עם פירוט מסוים למספס האחרון של הטרסקטאט הלוגי-פילוסופי של וויטגנשטיין, משפט של ליכוביץ אהב לצטט: "מה שאנו ניתן לזימור, לך נאה השתיקה" (למשל, יודית, עמ' 342). לדת במקרה אכן נאה במקרים אלו, אך היא אינה שתיקה על אודות

בשתי ("One must indeed be silent, but not about anything"). פירוט זה מקובלת גם על אייר, ראה A.J. Ayer, *Ludwig Wittgenstein*, Penguin 1993, pp. 32-33.

26 ליכוביץ, יהודית, עמ' 346. לקורות נוספים מכתובי ליכוביץ המחזקים פירוטות זו, ראה נעמי כשר, 'אלוהים בתפיסת היהדות של ליכוביץ', בתוך: אבי שגיא, שם (רת' 21), עמ' 94.

27 גולדמן, מחקרים, עמ' 312.

28 שם שם. הדגשות שלי.

29 שם עמ' 355. הדגשות שלי.

אלו היא באמצעות חרונגום — במקום שניתן הדבר — לפסקים על אודות העולם. זו נוסחת החרונגום: את החוזה המוחלט לאל יש להמיר בשלילתו, ובמקום לייחס אותו לאל יש לייחסו לכל אחד מן הדברים בעולם. למשל: במקום "האל הוא מחויב המציונות", פסק שאינו מסוגלים לתת לו פשר, נכפל "כל אחד מן הדברים בעולם אינו מחויב המציונות", דהיינו, כל מה שבעולם הוא קונטנגנטי, ברי-חלף. ובמקום "אומרו לכור ראוי לעבוד" נכפל: "שום דבר בעולם אינו כזה שראוי לעבוד אותו". על הפסקים שלא ניתנים לחרונגום באופן זה נצטרך פשוט לוותר.

תורת התארים שמציע כשר משקפת את הרעיון שמהותה של החורה אינה בעבודה האל, אלא במלחמה נגד כל מה שאינו אל, קרי: כל הדברים בעולם. נכל לומר, שלפי כשר תשומת לבו של המאמין מופנית לא החוצה מהעולם, כנסיון ליצור זיקה עם מציונות אלוהית נשגבה, אלא פנימה, אל תוך העולם, במאבק נגד כל סוגי עבודה האלילים: קיום החורה והמצוות היא הכישרי היהודי המיוחד של הכרת החנוכה לא לעבוד דבר בעולם. יתר על כן, הכישרי המוכרח ביותר להכרת חובתו לא לעבוד את המלך יהיה כזה שאפר את מצוותו של המלך, ביוצין ובכירו. לפיכך אפשר לומר על החורה ועל המצוות שהן משקפת את המלחמה היהודית בכל סוגי העבודה הזרה²².

ג. האמונה הדתית כשלילה

על אף ההכרל הקיים לכאורה לגבי פסקים תיאולוגיים כיון ליכוביץ וגולדמן, מצד אחד, לכיון כשר, מצד שני, גם הראשונים מודים שלשילול תפקיד מרכזי ביהדות. משמעותו העיקרית של "שמע ישראל", אמור ליכוביץ, אינה תוכן חיובי כלשהו על האל, אלא שלילת עבודה זרה²³. הדברים מפותחים יותר אצל גולדמן האומר כדלהלן:

האמונה הדתית קשורה בסופו של דבר בשלילה, אנו מגיעים לאמונה ב"מציונות" הכורה מתוך יחס של שלילה למציונות הטבעית והאינטוית. מתוך אי-סיפוק במותנה אנו מגיעים להרגיש: האפשרות של מציונות מחויבת בלתי מותנית — המציונות האלוהית.

המעבר מחוסר הסיפוק במותנה להרגישת האפשרות של מציונות בלתי מותנית אינה, כמובן, בדרך היסק עיוני, שכן אין כל דרך להסיק מקיומו של העולם, או מאופן ארגונו מסקנות לגבי המציונות האלוהית: "איני בטוח שאנו עומדים במידה מספקת על כל עוסקו של מצב, שבו אין אפשרות להכיר באמצעות העולם את כורה העולם"²⁴. את כורה העולם אינו מכירים באמצעות היסק עיוני, וכפי שיתברר מיידי גם לא באמצעות חווית החגלות, אך על קיומו "ערמו" לנו מתוך המציונות הפנומה. שאנו מכירים. מתוך תחושת הפגמים הרבים שבמציונות זו, מתוך מודעות לאופי הקונטנגנטי המהותי שלה, אנו מגיעים, כאמור בקטע שציטטתי, ל"הרגישת האפשרות של מציונות מחויבת בלתי מותנית", היא היא המציונות

22 תל אביב תשל"ז (להלן: כשר, 'עלילין', פירשנות פילוסופית מחדשה לכתב הקודש', בתוך: אבי שגיא (עורך) 'ישעיהו ליכוביץ', עמ' 74-91, במיוחד 84-89.

23 שם עמ' 70.

24 ליכוביץ, יהודית, עמ' 18.

25 גולדמן, מחקרים, עמ' 311.

ד. טיבה של עבודת האלהים הנורשת

כהנחת מוצא לסעיף זה אוכרי את טענתה של חוקרת הדתות אולין אנדרהיל, שלפיה האופי של עבודת אלהים נקבע תמיד על-ידי מושג האלהים שהאמין מחזיק בו.³⁵ לא רק שאין מובן למושג עבודת אלהים בלא הנחות על אודות זה שעובדים אותו, אלא שהאופי המסוים של העבודה (worship) תלוי בהבנה המסוימת של האלהות. למשל, אם האלהות היא עולם דינמי ורכיפנים שבו יש לעתים שבר ופירוד, העבודה המתבקשת היא מסויו לטייע לאל ("כביכול") ולהביא לאחדות בעולמו. לעומת זאת, אם האלהות היא שקפ, העבודה המתבקשת היא נסיון לרכוכ בשכל זה, להתקרב אליו, או לחקות אותו במידת האפשר.

הבהרת היחס בין עבודת האל לבין מושג האלהות פירושה הבהרת המשמעות הדתית של מעשי המאמין. אין היא שקולה להצבעה על המוטיבציה הדתית הראויה. לפני שניתן לקבוע מהם המניעים שאמורים להדריך את האדם בעבודה הדתית, צריך קודם כל להבהיר את טיבה של עבודה זו. לפיכך, ההדגשה החזרת ונשנית של ליכובין על הרעיון של עבודה לשמה אינה פוטרת אותו מן החשובה לשאלה האמורה, דהיינו, מה היחס בין מעשי העבודה לבין האלהות שאותה עובדים. אין משמעות למושג של עבודה אלהים לשמה בלא שאנו מניחים הנחות מסוימות לגבי האל שאותו עובדים, שמתוכן תכבוד משמעותן הדתית של המעשים המכוונים עבודה זו. מה אפוא מלמדים אותנו ההוגים הנרונים לגבי ענין זה? איזו צורה של עבודה דתית נגזרת מהתפיסה התיאולוגית שלהם?

כשר, כפי שהנוסכר לעיל, מציג תורת תארים השוללת באופן מוחלט כל זיכור על האל, ומתנגמת את כל המסוקים התיאולוגיים שניתן לתם שחר לפסוקים על אודות העולם. התוצאה האחרונה של גישה זו היא שאלהים "יוצא מהמשחק". העולם החיירי שהוא כעל משמעות, וככלל זה משמעות דתית, הוא העולם שלנו, וכלפי עולם זה מכוננת לאמיתו של דבר השפה התיאולוגית. בתפיסה זו מתקיימת התאמה מניינת בין התפיסה התיאולוגית לבין עבודת האלהים הנדרשת. הואיל והאמונה באלהים אינה אלא האמונה בכך שישוים דבר בעולם אינו אלוהי, הרי שהדרך הטבעית לכטא זאת היא באמצעות מאבק מתמיד בכל האלקה (=הענקת ערך מוחלט) של זכרים בעולם.

מה לגבי ליכובין? בהנחה שהוא סבור שקיימת מציאות אלהית טרנסצנדנטית (אף שאין לומר עליה מאומה), לכאורה העבודה הדתית היא זה שמכטטת הכרה במציאות נעלמה ונשגבה זו, ואליו נסיון לחרוג מהמצאות האפורה של עולמנו על עבר עולם משלים זה. אדם המאמין שהעולם שלנו אינו חזות הכל ינסה מן הסתם, בדרך של מאמץ לטרנסצנדנציו מיסטית, או בדרך אחרת, להרחיב את מכטו ומושגו מעבר למציאות הנתונה, כדי להתקרב לאלוהי. אלה סוגי ההתנגות הדתית המתאימים להפיסה שבה האל נתפס כטרנסצנדנטי מכל וכל, אך אין צורך לומר שליכובין אינו ממליץ עליהם כדרך לעבודת הכוונה. הירדן שליכובין ממליץ עליה היא קיום מצוות, אך לאור האמור לעיל לא ברור היחס בין מצוות אלה לבין טיכו של האל שאותו עובדים. אפשר נקודה זו בירת הרתבה בקשר לגולדמן.

35 ראה E. Undenhill, *Worship*. New York, p. 60. לשימוש שציינו בציטון זה לגבי היחס בין דת למטר, ראה ר' טסטמן וא' שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 233 ואלך.
גולדמן, מחקרים, עמ' 313.

קבלת על מצוות. בוהירות הראויה נוכל לומר, שהאמאמין מצטייר עתה כמי שיש לו עמד נפשית מסיימת לגבי העולם, דהיינו "אי-סיפוק במונתה", וכמי שהנוסר סיפוק זה מביא אותו לערצה לממשת בלתי-מוחזית ומחזלט, קרי: המצאות האלהית. אף שאין המאמין יכול לומר דבר על עולם זה, הוא מפנה את מכטו אליו וקמה לקרבתו. כאחד ממאמריי העמקים המרכזיים, "על האמונה הבלתי אשלייתית", מקשר גולדמן בפסקה אחת שני מובנים אלו של "אמונה", אמונה כקבלת מצוות, ואמונה כעמדה מסוימת לבי העולם ומה שמעבר לו. בהתיחס לפרדוקס שמשעלה ליכובין בכך "ההחלכה יוצרת את האמונה עליה היא מושחתת", אומר גולדמן שזו פרדוקס לוגי.

רק כשמדובר על אמונה כמובן העיוני, אמונה נפרדת מקיום המצוות. אבל מנקודת המבט המתוארת כאן, קיום המצוות (כמידת שיש כאן אקט דתי ולא אקט מסורתי) הוא האמונה. תוכנה העמוק ביותר של האמונה הינו כטחונ של אדם מישראל, כי הוא מסוגל לעבוד את ה' על-ידי שמירת תורתו. על זאת משליך הוא את יהבו. ללא כטחון זה, הרי כל חיינו כפי שהוא חי אותם מאבדים כל טעם ומשמעות... אם יש כאן פרדוקס, מצוי הוא בנקודה עמוקה יותר — בעצם האפשרות של עבודת

³⁰ה'

אמונה דתית, אפוא, אינה רק קיום מצוות, אלא כטחון בכך שקיום המצוות הוא בנדר עבודת ה', וכטחון בכך שעבודת האל דרך המצוות היא הדרך היחידה להעניק משמעות לחיי האדם ולמעשיו. מודע בלא החוה חי החיים מאבדים כל טעם ומשמעות? בדיק בשל אותה הכרה או "החשה" דתית שהזכרנו. המציאות האלהית היא לבדה מוחלטת. המציאות הטבעית והאנושית היא אפשרית בלבד, ויקיזמה תלוי כמה... שהיא מעל ומעבר לכל מציאות כואת"³¹. התוצאה של הלך-מחשבה זה היא, שמבחינה אונטולוגית המשמות האלהיים אינם מבטלת את המשמות של המציאות האנושית-טבעית.³² ועמה כל משמעות וערך שיש במציאות זו. הכטחון באפשרות של עבודת ה' הריחו כטחון בכך שלמרות ההערד המהותי של משמעות במציאות הטבעית, שיסודו כאמור כטעמים דתיים, היתכן העניק משמעות לחיי האדם באמצעות קיום המצוות. העובדה שבדבר זה הוא מן האפשר, דהיינו שניתן לתם טעם באופן זה לחיי האדם הוא הכיטוי המוכרבק לחסד האלוהי. ההתגלות בתורה ובמצוות מעניקה לחיי האדם, כמו גם לעולם ככלל, משמעות וערך, שאללמל המורה היינו נאלצים לשלילי.³³ ליתר דיוק: שלילת הערך אינה אילין ואינה בנדר תוריה בלתי אמצעית הכפוי עלינו, אלא היא תולדה של בחירה; "בחירה בין ראיית העולם של חיי המעשה והעולם כפי שהוא נתון להכרתו ככל-מקף ועומד ברשות עצמו לבין ראיית העולם כמציאות המותית במציאות אמת, שמעובדה"³⁴.

תפיסה אונטולוגית זו אינה מצויה אצל ליכובין, אך המשותף לשניהם, בניגוד לכשר, הוא החחושה שהשתקפה הדתית ("מה שלא ניתן להיאמר כלל") ושלילת העבודה הזוה מרומת על, או מנחתה, מציאות טרנסצנדנטית נעלמה. כסעיף הבא נבחן את המשמעות של הכתנות אלו לגבי הרעיון של עבודת ה'.

30 שם, עמ' 367.
31 שם, עמ' 260.
32 שם, עמ' 313.
33 שם, שם.
34 מכתב מתאריך 7/3/98.

התשובה המתבקשת לשאלה שהועלתה היא, שהמצוות הן בגדר עבדות הכורא מן השטעם הפשוט שהן בגדר ציית לנורמות שהוא הטיל עלינו בהתגלות. האל הטיל עלינו מערכת רחבה ומקיפה של חובות ואיסורים, ועבור המאמין, קרי: המקבל עול מצוות, יוצרת מערכת זו עולם משמעות רחב ומקיף, המאמין מקיים את דבר האל לא כדי להשיג תכלית טבעית כלשהי, ואף לא כדי לממש תכלית דתית כלשהי, אלא פשוט מפני שכן ציווה האל. אם נחזור להנחת המוצא של סעיף זה, אם האל נתפס כמצווה, הרי עבודתו צריכה לכוון לירי בטיי בציוות.

ברם, כרוך למדי שתשובה זו לא תצלת, ראשית, הנתות היטוד של גולדמן (כמו גם של ליכוביץ וכשי) מונעות ממנו לזכר על התגלות אלהיה בתורה ומצוות, דהיינו על אירוע, או אירועים שבהם האל נתגלה לבני אדם וציווה עליהם לעשות מעשים מסוימים ולהימנע מאחרים. אם לוקחים ברצינות את הרעיון שהוא הוא טונטצונדנטי מכל וכל, שהוא לא נתגלה לא בטבע ולא בהיסטוריה (ראו סעיף א לעיל), אזי פירוש הדברים שאין שום אירוע במציאות הטבעית שניתן לפרשו כ"התגלות", דהיינו, כפלישה ממשית של האלוהים אל מציאות זו. לא בכדי החתמק לייכוביץ חזר והחזמק מהשאלה אם מעמד הר סיני היה בגדר אירוע היסטורי או לא, כמטרת ריזן על "הממשעות הדתית של ההיסטוריה"⁴¹. התשובה הכנה שראוי היה שישב הימה, שגם אם היה אירוע היסטורי כזה שבו היו קולות וברקים וענן כבד על הר סיני, לא ניתן לומר שהיה זה אירוע של התגלות אלהית, שכן האל לא התגלה בהיסטוריה. מה שאנו תופסים כאמצעות חושינו ומרגישנו — ואין לנו כל דרך תפיסה אחרת — הרינו נתון של הנסיון האנושי, ומשקף את האופי הסימבולי המהותי לנסיון זה, ואילו האל לעולם אינו נתון של הנסיון⁴², ואינו ניתן לייצוג סמלי.

נוכל לבטא אותו קושי דרך רעיון משותף לגולדמן ולליכוביץ, שהוזכר לעיל, שלפיו האמונה או הדברה הדתית איננה אלא ההכרעה לקיים מצוות. אם לוקחים רעיון זה ברצינות, דהיינו מורקנים את האמונה הדתית מכל תוכן, הרי בכלל זה גם התוכן של מעמד הר סיני או כל התגלות אחרת. האמונה הדתית אינה כוללת אמירת הן לטענה המבוטאת בפסוק "ואל נתן תורה לעמו ישראל", גודלו של פסוק זה יהיה כגודלם של שאר הפסוקים התיאולוגיים. אין להבינו כמבטא טענה בעלת ערך אמתי, וקרוב לוודאי שהוא אינו אלא "תביעה נורמטיבית מוטורית"⁴³. אך אם תביעה זו אינה מוביטסת על הנתות לגבי התגלות ממשית של האל, חוזרת קושיהנו למקומה, דהיינו: מה הצידוק לטענה שזו בכלל תביעה של האל, ובאיה מוכן עשויה להיות משמעות דתית להיענות לה?⁴⁴

הקושי לזכר על התגלות אלהיה בתורה ומצוות מתחזק גם מכיוון אחר. כפי שהסכרתי

41 ליכוביץ, אמונה, עמ' 140-155, במיוחד עמ' 154-155.

42 גולדמן, מחקרים, עמ' 258.

43 שם, עמ' 11. דהי דבריו המפורשים של ליכוביץ, אמונה, עמ' 40: "עומק משמעותו של המונח 'לעשות את רצון השם' אינו מפיל היגד חזיב על האל, אלא הוא בטיי להכרת חובתו של האדם המאמין לעבוד את האל".

44 על הבטיחות במושג 'עבודת אלוהים' אצל ליכוביץ, בהתחשב בכך שאין למושג האל כל תוכן קונטיטיבי, הי' אבישי מרגלית, 'שאלות תוכנית', בתוך: יעקב לוינגר ואסא כשי, שם (תת' 21), עמ' 108: "ליכוביץ כמובן מאמין בבורא יומבד, אך אמונתו אינה מריכב בודותו, ודויד חסות כל משמעות קונטיטיבית".

לרעת גולדמן, היהדות מקבלת שמבחינה אונטולוגית הממשות האלהית מבטלת את ממשותה של המציאות האנושית טבעית³⁶. המסקנה הדתית המתבקשת מכך, כפי שגולדמן מסביר במפורש, היא "דתיות של שלילה", רוצה לומר "ביטול המציאות שלנו כדי לזרוס את המחיצות שבינינו לבין המישות האלוהית"³⁷. אם התודעה הדתית "ירחוקה בכל מהותה לעולל דסמלים האנושיים"³⁸, ואם האלוהות נתפסת כמי שבאופן מהותי אינה ממלאת כל תפקיד סמלי ואינה ניתנת לייצוג סמלי, המסקנה המתבקשת היא ניטון להשתחרר מכלי ההמשגה וההסמלה האנושיים בדרך של "איפוס עצמי וכיטול התודעה"³⁹. הדרך המיטישת מתבררת כדרך הטבעית והמהאומה לעבוד את האלוהות ולסות להתקרב אליה.

אך גולדמן סבור שהיהדות דוהה דרך זו של כיטול האני ושלילת העולם. הפתרון הרדיקלי שהיא מציעה הוא שהאלוהות נוטת משמעות לחיי האדם ולפעולתו, כשהם מאורגנים מסביב לפעולות של קיום מצוות. ההתגלות בתורה מקנה לעולם משמעות וערך, שאולמלא התורה היינו נאלצים לשלול אותו דווקא על בסיס האמונה בהתאפסות האונטולוגית של הממשות האנושית-טבעית אל מול הממשות האלוהית. מהי משמעות זו? משמעות דתית זו של המצוות היא בכך, שהודות להן כלכד אפשר לעבוד את הכורא ומייכבי לעשות זאת. האמונה העריטילאית אינה יכולה להצביע על קודרה, שיוקה בין האדם לכוראו נוצרת בה. במציאות האנושית טבעית אין שום פעולה, שניתן לראות בה ביטוי טבעי לעברדת הכורא. ה"טבעיות" שאנו מייחסים לעודות מסוימות של עבודת הכורא מקודרת אך ורק בהרגל... לא רק מבחינת הפעולה האנושית, אלא אף מבחינת האמונה הדתית עבודת הכורא בקיום מצוות היא פונקציה אוטונומית. אין כל אפשרות לרדוקציה של פונקציה זו ליסוד תרבותי או ליסוד דתי אחי⁴⁰.

הטענה הרדיקלית כאן היא שעבודת הכורא באמצעות קיום מצוות היא פונקציה אוטונומית, שאינה ניתנת לרדוקציה ליסוד כלשהו מחוץ למערכת המצוות, אפילו לא ליסוד דתי. רוצה לומר, קיום המצוות אינו משרת תכליות דתיות יודעות כמו התקרבות לאל, דבקות בו, ביטוי לשבח והעצרה כלפיו או כל תכלית אחרת. בהמשך לאסור לעיל, ברור גם שקיום המצוות אינו מוליך לכיוון ה"טבעי" של איפוס עצמי וכיטול התודעה, הנדרשים מהבנה נכונה של הממשות האלוהית. אבל אם המצוות אינן משדרות שום תכלית דתית מחוץ להן, ואינו קשורות בשום צורה ("טבעית") להתות על אודות טבע האלוהות — באיזה מובן ניתן כלל לראות בקיומן עבודה כוראת? גולדמן אומר בראש הקטע המצוטט שהמשמעות הדתית של המצוות היא בכך שהודות להן כלכד אפשר לעבוד את הכורא. אבל אם המצוות אינן ניתנות להעמדה על שום יסוד דתי, דהיינו יסוד שקשור בכורא, איזו משמעות דתית ניתן עוד לייחס להן?

אחזור ואדגיש: איני עוסק כאן בשאלת המוכיכציה הרצויה בקיום מצוות, אלא במשמעות הדתית שלהן. את העבודה הדתית הטבעית, דהיינו איפוס עצמי וכיטול התודעה, ניתן לקיים ושלל לשמה ולשמה, בדיוק כשם שאה המצוות ניתן לקיים לשמה ושלל לשמה. ההבדל הוא שבמקרה הראשון בודו הקשר בין מה שעושים לכייהן האל, ואילו במקרה האחרון קשר זה עצמו הוא בעייתי.

37 שם, עמ' 312.

38 שם, עמ' 313.

39 שם, שם.

40 שם, עמ' 314.

לעניינו הוא שתפיסה זו של האלוהות מאפשרת לחת פשר הן לרעיון של עבודת אלוהים באופן כללי, והן לתפקיד המצוות במסגרת עבודה זו. אם אלוהים הוא שכל, העבודה הדתית העליונה היא נטיון לדיכוי קונטמפלטיבי, כן, דיכוי שמעוכב ונחלש רק מפני שהאדם הוא שכל נתון בחומר. צורת העבודה הנשגבת וה"טבעית" היא עיון שבשתיקה. לא תפילה ולא קורבנות⁴⁷. למטרת זו צריכות המצוות להאזים כדי שיהיה לחן מובן, ואכן הרמב"ם מנסה לבאר התאמה זו: המצוות נחוצות למושג התנאים הנתונים להשגת האמונתו הטבעית של האדם, הלא היא השלמות הדמיונית⁴⁸ (שם). למצוות תפקיד חשוב גם עבור יחידיו הסגולה שהשגו כבר את האמונות ומימשו את צורחם האנושי, כאמצעים לחיזוק היכולת להתמיד את ההכרה השכלית כאל⁴⁹. נמצאנו למדים שאצל הרמב"ם קיימת זיקה הדוקה והגיונית בין המושג אלוהים, המושג עבודה אלוהים, והרעיון של קיום מצוות: מצוות התורה הן הדרך המתאימה והטבעית למושג את עבודה האל הראויה, ונכונה זו נגזרת במישור מהנתחית לגבי טבע האלוהות.

זיקה זו נחלשת עד מאוד אצל גולדמן (כמו גם אצל ליכוביץ). דתית התפיסה האנוולוגית של החכונה תוסמת, לדעתו, באופן סופי את האפשרות של יצירת זיקה בין האנושי לאלוהי. ממילא עליו לדחות את הרעיון הרמב"מי שעבודה האל במחשבה היא ביטוי טבעי לעבודה האל: "אין שום מעשה מן המעשים או מחשבה מן המחשבות, אשר כשעלצמו יש בו משום עבודה הברוא⁵⁰". ומילא נאלצים אנו גם לדחות את הרעיון שהמצוות תורמות באופן כלשהו למושג תכלית דתית שמחזיק להן. הברל זה בין גולדמן (ליכוביץ) לבין הרמב"ם וההגות הקלאסית כולה הוא תהומי.

תפיסת המצוות הדידקלית שמציע גולדמן בולטת גם אם נשווה אותה לגישה אחרת בהכנת הרמב"ם. כאמור לעיל, לדעת גולדמן תיתכן לפי הרמב"ם יצירת זיקה מסוימת לאלוהות, ומימוש הוא בדרך החלית הדתית העליונה. לעומת זאת, לפי פרשים אחרים וכראש פנים, הרמב"ם סבור שאין לאדם אפשרות לדיעה חיובית על אודות האל, ומכאן שמטרת העיון הפילוסופי אינה להשיג דיכוי כאלוהות, אלא להכין את מנבולת ההכנה האנושית: "הפילוסופיה, דהיינו הפיסיקה המטאפיזיקה ... [הוא] פילוסופיה ביקורתית"⁵¹. לפי גישה זו, שהיא כידוע גישתו של אלפארטי, השלמות העליונה נעוצה בפעולת פולטית ולא בפעולות עיונית. המצוות אינן מכוננות זיקה חיובית בין האדם לבין האל, אלא הן מאפשרות חיים חברתיים-פוליטיים מוצלחים. יוצא, שעל אף שאין למצוות משמעות דתית, דהיינו תפקיד כביון או באפשרויות חיוניות בין האדם לאל, יש להן חשיבות מכרעת במישור החברתי. לעומת זאת, גולדמן וליכוביץ דוחים את משמעות המצוות בשני המישורים הללו: מצד אחד סבורים הם, בדומה לרמב"ם (לפי הבנתו של פיינס), שזיקה חיובית עם האל היא מן הנמנע, ומכאן שהמצוות אינן עשירות לשרת תכלית פניו. מצד שני, הם דוחים, בניגוד לרמב"ם, את הטענה לגבי החשיבות החינוכית והפוליטית של המצוות. זו משמעות ענינתו מדדוקית-הלכת של גולדמן שהמצוות אינן ניתנות להעמדה על שום יסוד אחר.

47	ראה מיי"ח פני"א: גולדמן, מחקרים, עמ' 314.
48	גולדמן, מחקרים, עמ' 292-293.
49	שם, עמ' 314.
50	שי פיינס, הקדמת לרד"ק הרטמן, הרמב"ם הלכה ופילוסופיה, ח"א 1979, עמ' 13.

בסעיף א, גולדמן מקבל באופן מלא וללא סייג את המדע המודרני, ודוחה באופן עקרוני את האפשרות שהלק כלשהו מהמדע יסחור את האמונה הדתית. נקל להבין: אם לאמונה דתית אין כל תוכן קונקרטי, פשוט שאין היא יכולה לעמוד בסתירה לקביעות של המדע. דברים אלו חלים, כפי שהסברתי, גם על העיסוק המדעי במקרא, ואין מניעה כפני המאמין להשתתף באופן מלא במחקר זה. הבה נניח שהמחקר ההיסטורי והפילולוגי של המקרא הוכיח באופן משכנע שהמקרא אינו ספר אחדותי אלא מורכב מתעודות שונות, ושהפולחן המקראי הישפע בצורה מכרעת מהפולחן האילי הקדום. מי שמקבל הנתחית אלו יטח באופן טבעי לומר, שהתורה היא יצירה אנושית שהתפתחה לאורך תקופה מסוימת ובהשפעת נטיבות היסטוריות מקריות, לא קל יהיה לו ליישב ראיה היסטורית זו עם הטענה שמצוות התורה משקפות התגלות אלוהית.

כרי להבהיר נקודה זו, הבה נניח שהחקרי המקרא יצליחו לאתר לא רק את המדע המשותף שבו התחבר פרק מסוים במקרא, אלא את זהותו המדויקת של האדם המחבר. כשם שהחקרי הקבלה הצביעו במידה רבה של דאגות על זהותו של מחבר ספר הזוהר, וכך הפריכו את האמונה שהספר חובר ע"י שמועין ברי-יחאי, כך — הבה נניח — יצביעו חוקרי המקרא על זהותו המדויקת של מחבר חלק מספר ויקרא (פרשם מאכלות אסורים, למשל), וכך יפריכו את האמונה שהוא חובר (או יתכן) על-ידי משה רבינו. לחילופין, נניח שימצאו את המקור החזק-מקראי ממנו הועתקה הפרשה הנ"ל בלא שינוי או עיבוד משמעותיים. האם המאמין שיקבל מסקנות אלו יוכל עדיין לטעון שבקיימו את הכתוב בפרק האמור הוא עובר את אלוהים? האם תהיה צורך משמעות דתית להקפדה על החוקים האמורים? באיזה מובן?

אפילו נעלה להתגבר על קשיים אלו ולהראות כיצד התגלות היא באפשרי⁵², ועל בסיס מה מצדק לדאוג את החודה כבידינו כביטוי לרצון האל, לא תבוא בעינינו על פתרונה. הרי לגולדמן יש תפיסה (או "תחושה") מסוימת לגבי האלוהות, כמצאות בלתי מתניח "יכולת" מבחינה אנטולוגית את הממשות הטבעית. מורד אפוא להניח שההתנהגות הדתית של המאמין, דהיינו קיום מצוות, לא תשקף תפיסה זו בשום אופן. נוצר כאן נתק בלתי מובן ובלתי אפשרי בין העמדה החילולוגית לבין העמדה לגבי משמעות המצוות. נתק שמתבטא בטענה שעבודה הכורא כמצוות היא פעולה דתית אוטונומית. אבל איזו משמעות דתית עשויה להיות למעשים שאינם נגזרים מהנתחית כלשהן לגבי האל?

כדי להיזכר עד כמה דידקלית העמדה הנדונה, הבה נביחן בהכרח כינה לבין עמדתו של הגה כמו הרמב"ם. אי ברור את הרמב"ם דווקא בשל הקרובה הדבה שחשים הן גולדמן והן ליכוביץ כלפי⁵³. בהתאם לפרשנות של גולדמן, הטקסטנצנציה של האל לפי הרמב"ם אינה מחלחלת, והרמב"ם מתיר דרך אחר פתחה לכינון זיקה של ממש עם האלוהות, דרך המבוססת על תפיסת החכונה כיסוד אנטולוגי. תפיסה זו מאפשרת את הדיכוי הקונטמפלטיבי כאלוהות, המפורח בפרקים האחרונים של המורה. מה שתשוב

45 ברברי תשובת להוצאה שהצווחת את חכמים למאמר זה אמר גולדמן, שאחד הדברים שהוא מצטער עליהם היה שלא פיתח תיאורה של התגלות. דומי שהקשיים שהזכרתי מילמדים מה רבים המכשילים בדרך לפיתוח כזה.

46 ראה גולדמן, ראיון, עמ' 12; ליכוביץ, יהדות, עמ' 58, 238. חלק ניכר מהעבודה המתקרתית של גולדמן עוסק ברמב"ם. ראה המאמרים המנוטים בגולדמן, מחקרים, עמ' 60-140.

הקלאסיים, דהיינו: המצוות משרותות תכלית דתית שניתנת לאפיון באופן שאינו תלוי במצוות עצמן. תכלית זו עשויה להיות עבודת האל במחשבה, דבקות ב"ענין האלוהי", תיקון העולמות העליונים, או תכלית אחרת. הצד השווה בכל הגישות הללו הוא שלמרות המרחק הגדול בין האדם לאל ניתן ליצור ביניהם זיקה מטרימה, והמצוות הן הדרך לעשות זאת. בתפיסתם הדתית של החוגים שנספרו כאן, דומה שנטגרת האפשרות של זיקה מעין זאת. האל יוצא כביכול מהעולם, ומתויר אותו מרוקן ממשמעות. דהיינו ומתוכחות אלוהית. מה שביקשתי להראות הוא שריקון זה מקשה עד מאוד להבין איזו משמעות דתית עשויה להיות לקיום המצוות. דומה שהדרך הטבעית והנאותה לעבוד את האל הטריטורנטי שאינו מתגלה לא כטבע ולא כהיסטוריה, אינה זו שמבטאת כתרובתו של החכם למלך כחור, אלא דווקא זו שמבטאת בכרי הפילוסוף:

כאשר תגיע מחשבון לאמונת הזאת, אל תחוש באיזה מין ממיני העבודה אתה עובד לאלה או איך תתפלל ואיך תשבח, באיזה זיכור, ובאיזו לשון ובאיזו מעשים; ואם תרצה — בזה לך דת לשם העבודה וההערצה והשיבוח, ולמען התנהגותך אתה במידות טובות, והנהגת בינתך וכני ארצך כהיא.⁵⁴

תפסותה של המצוות על יסודות שמתוך להן, הן נחלת רבים מאלו הרואים את עצמם "שומרי-מצוות מודרניים": הנאמנים להלכה ורוחמים את האפשרות של מנת כלשהו בינה לבין המדע. המודרניות שלה ההגות היהודית הקלאסית אינן רלבנטיות עוד. בלשונו היפה של בכך שתוצאות מרכזיות של ההגות היהודית הקלאסית אינן רלבנטיות עוד. בלשונו היפה של גולדמן, הם מודעים לצורך "להפריד תכנים דתיים מלכושם החיאולוגי"⁵⁵, ומודעים לכך שהלבוש החיאולוגי הימרי-בינימי הוא פורמלמטי היום. הם גם חשים שהאמונה בהשגחה של היהודי הדתי הרגיל כד'זמנו היא כבוד "אמונה מחנה", שאינה מתישבת עם האופן שבו הוא מנהל את עולמו היום-יומי⁵⁶. המסקנה — המודעת או הפחות-מודעת — ממחשבות אלו היא תפיסת האל כטרנסצנדנט ומל כל, והענקת מעמד אוטונומי למצוות שאינן תלוי ביידיעותיו על העולם, או בהנהגת משאפסיזית.

הצרות אלה על תפיסת העולם של חלק נכבד מהאורתודוקסיה המודרנית דורשות פיתוח, ואני מקווה לעשות זאת במקום אחר. בכל מקרה, אם נכונה ההשערה שלכובין וגולדמן משקפים, וגם נוטלים חלק מרכזי, בעיצוב תפיסה זו, ואם הטיעון הביקורתי שהעלית במאמר זה תקף, הרי שיש לו השלכות מעבר להכנת תפיסת עולמם של האשים הספיציפיים שנוכרו כאן⁵⁷.

54 מאמר ראשון, א.
 55 גולדמן, מחקרים, עמ' 10.
 56 שם, הש' מאמר המאלי של של Haym Soloveichik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28 (1994): 64-130.
 57 תודתי לאליעזר גולדמן על הצעותיו ועל סבלנותו לשאלות חדות. כן אני מודה למנחם לורנברגים ולמנחם קלני על הערותיהם לסיפור קודמת.

הבה נשוב עתה ונבחון את מקום המצוות בתפישתן הדתית של כשר. בעוד שליטי גולדמן לא ניתן לגזור את קיום המצוות משום יסוד אחר, אצל כשר ניתן לגזור אותן מהמשגש של עבודת אלוהים. עבודת אלוהים פירושה מאבק בכל הדברים בעולם שמתחזים לאלוהים, בכל מה שחוכע לעצמו חוקף של מוחלט. כיצד מנהלים מלחמה זו? באמצעים המתאמים ליעד המוגדר, דהיינו, בדרכים שייטיעו לחיס העבודה הזרה על פניהם והמשתנים, ולדעת כשר אמצעים כאלה הם ענינה העיקרי של התורה: "החזרה והמצוות משקופת את המלחמה היהודית בכל סוגי העבודה הזרה"⁵⁸. אם מקבלים הנחות אלה, מתקבלת זיקה בוררה ואהנה בין מושג עבודת האל, בין "חיאולוגיה" (=האמונה שלשום דבר בעולם אין ערך מוחלט), לבין תפיסת המצוות (=המצוות באמצעים להאבק במתן ערך מוחלט לדברים בעולם). בזכות זיקה זו כרוך שלמצוות משמעות דתית, וכורך מודע דווקא מעשים מטרימים זוכים במשמעות זו, ולא מעשים אחרים. הכנייה אצל כשר היא שהדורות בהסכרת משמעות המצוות דורש מחיר כבד מאוד, הלוא הוא היותו על מושג האל. חתום כל הפסקים החיאולוגיים לפסוקים שליליים על העולם הוא המאפשר את החסר הני"ל למצוות, אבל באותה הזדמנות הוא גורר שהאל יוצא לחלוטין מתמונת העולם הדתית. מקורם מבט דתית, זו תוצאה קשה. לעומת זאת, אצל גולדמן, האל נשאר בתמונה, אבל בשם הטריטורנטי והמולחט של לא ניתן לראות כיצד המצוות "מתחברות" אליו. אם יש צורה של עבודת אלוהים, או סגידה לאלוהים, המתאמה רח"שכעית" לאל כזה, אין היא מתבטאת בקיום מצוות, אלא דווקא כניעות הערצה, ואף באיפוס עצמי וביטול התודעה. אך המצוות אינן משורחת תכלית דתית זו, ולפי גולדמן אין להעמידן על שום יסוד דתי אחר. ברם, אם כך קשה להשתחרר מן הרושם, שאצל גולדמן המצוות נותרות מנותקות וחלויות באוויר. בשל הקשיים החמורים ברעיון ההתגלמות, לא כרוך מניח וכיצד כאן, ובשל ניתוחן מכל תכלית דתית, או טבעית, לא כרוך מהי המשמעות הדתית שלהן, דהיינו מהו הקשר בינן לבין אלוהים.

ה. סיכום

אם תרצו, השיקולים הביקורתיים שהעליתי כעיקף זה אינם אלא פיתוח והבהרה של טענת גולדמן עצמו שעבודת ה' היא כבוד פרדוקסלי⁵⁹. הפרדוקס מצוי לדעתו "במחח הטמון בין הטריטורנטיזציות הנגמרות של האל לבין אפשרות החיקה אליו באמצעות העבודה והלחמיה"⁶⁰. הפרדוקס אכן עמוק, ואם גולדמן אינו רוצה לערוד את הרושם שהיהדות מבוססת על סוג של אמונה באבסורד, דומני שאין הוא יכול להשתמש מהצורך להציע לקוראיו דרך להימלט מפרדוקס זה.

הנתח העבודה שלי היחה שלפחות במסגרת הדתות המונותאיסטיות הגדולות, וככלל זה היהדות, לפעולות אנושיות עשויה להיות משמעות דתית רק אם הן קשורות באופן כלשהו באלוהים. הקשר עשוי ללבוש צורות שונות: ציוח לרצונה של האל, התקרבות אליו, הבעת הערצה כלפיו, או השפעה עליו. קשר זה מתקיים ללא יוצא מהכלל אצל כל חוגי הדעות

51 כשר, עללים, עמ' 70.
 52 ראה לעיל ליד הפניה 9.
 53 מבחב למחבר מתאריך 24/1/98.