

Forst
+
Wald

הפנאי - מוסר - יהודי

הפנאי במוסר היהודי

הרב ד"ר נחום לאם

בספר "אוטופיה" שפירסם סיר טומאס מור בשנת 1516 מביע המחבר את תחושתו, שבלי כל ספק העלתה בת צחוק על פני קוראיו אנשי המעשה בימים ההם, כדלהלן: יום עבודה של תשע שעות ושבע עבודה של ששים שעות. מבחינת היחס שבין עבודה ופנאי בחברה המודרנית הרי אנו בוודאי חיים בימינו חיי אוטופיה. שאלה שונה לגמרי היא אם אמנם התוצאות של חלוקת הזמן בימינו מבטאות "אוטופיה".

הפנאי החדש

כהיום הזה הרי כמעט שכולנו הננו שייכים לסוג בעלי הפנאי. סוג זה אינו מוגבל עוד לאיזו עלית אריסטוקראטית בלבד. הפנאי ממלא באופן הדרגתי את העבודה כבסיסה של התרבות. מה שהיה בעבר בבחינת תוכנית שוליים הוא מצוי כעת בלב לבו של קיומו היום-יומי של האדם. אפילו עבודתנו כשלעצמה היא כעת יותר נינוחה מאשר אי פעם בעבר, אם אנו רק מצליחים להתחמק מאותם מקצועות שבהם המתיחות והעצבנות הם חלק בלתי נפרד של העבודה. במקום ההערצה לעבודה ולחריצות כשלעצמם בא כעת עידן חדש של נינוחות — מה שדוד רייזמן, בספרו "האינדובדואליזם בדיון מחודש", מכנה בשם "ההערצה המודרנית של חוסר-המאמץ".

שידוד ערכים תרבותי מסוג זה וודאי שיש לו תוצאות דתיות וחברתיות כלליות. בעית הפנאי הרי היא השאלה בדבר השימוש שעלינו לעשות בזמננו ואילו בעית הזמן היא בעיית החיים כשלעצמם. האמת היא, כי אין טעם להמשיך ולדון בבעיות הזמן כאילו הן דברים של מה-בכך שמטפלים בהן אנשי בתי המרגוע, סוכני נסיעות ומארגנים של מחנות הקיץ. "הפנאי" — נאמר באחד המחקרים החשובים שהופיעו באחרונה — הוא חלק מענייני העליונים של האדם; הוא מעין מפתח בחקר משמעותם של החיים, ככל שחללי זמננו אובחנו כחרדה ושיעמום, ניכור והיעדר משמעות. אולם בין אם נדון בענין הפנאי כבעיה תיאולוגית בפני עצמה ובין אם לא נעשה כן — הרי למעשה השינויים החשובים שגורם ענין הפנאי בהשקפותיו ובמעשיו של האדם — הם הם התובעים שתינתן הכוונה והדרכה לתהליך ההתאמה לנסיבות המתחלפות בחיי הכלכלה וסדרי החברה. בקיצור: רצוי הדבר שייעשו מאמצים כדי לפתח איזה מוסר יהודי של פנאי.

(*) המסה המתפרסמת בזה היא תרגום של אחד הפרקים מספרו של הרב ד"ר נחום לאם — נשיא הישיבה האוניברסיטה ע"ש רבנו יצחק אלחנן ניו-יורק על "אמונה וספק" — מחקרים במחשבת ישראל. הספר הופיע באחרונה במהדורה שנייה.

תרגום הדברים כאן בא בקיצורים המובאת אחדים. כמו כן לא הבאנו כאן את ההערות הרבות הבאות במקור האנגלי.

התפוצצות הפנאי?

לפני שאנו מתקדמים בבירור הענין מן הנכון הוא להבהיר את המצב הקיים למעשה: האם אמנם ישנו עודף חריג של פנאי במדה שהוא צריך לעורר אצלנו בעיות רציניות?

לכאורה, יש בהחלט מצב של התפוצצות של פנאי. הנשיא ג'ון קנדי הכריז בזמנו כי האתגר הפנימי-אמריקאי הרציני ביותר של שנות ה-60 יהיה — ענין האוטומציה. בתוך זה הוא כלל לא רק את השאלות הכלכליות שתתעוררנה בעקבות האבטלה שתגדל ואת שאלת ההסבה המקצועית — כי אם גם את השאלה העמוקה יותר והעדינה יותר של עצם הניצול של יותרת הזמן שעתה זה נזדמנה לו לאדם.

לפני מספר שנים ערכה המועצה למחקר של דרום קאליפורניה תחזית, כי לא רחוק הזמן שתהיה לו לפועל האמריקאי הממוצע בחירה בין חופשה שנתי של עשרים וחמשה שבועות, פרישה לפנסיה בגיל 38 או — שבוע עבודה של עשרים ושתיים שעות. זהו מצב מדהים שיימצא בו כל אמריקאי טיפוסי. הרי המדובר הוא באותו אדם שלא פעם הוא מתלבט כל כך ביום ראשון אחר הצהריים מאין לו מה לעשות עם זמנו הפנוי.

עם זה רצוי להכניס במקום זה נימה של זהירות. חרף כל מה שנאמר לעיל — דברים שהשכל הפשוט מאוששם — לא כל המומחים מסכימים לכך שהמצב הוא כה מבטיח עד שהוא נושא עמו איזו סכנה. במחקר שבוצע על ידי "קרן המאה העשרים" התברר כי, פרט למובטלים או עובדים חלקיים, עובד האמריקאי הטיפוסי של ימינו רק שעות מעטות (אם בכלל) פחות ממה שעבד המקביל לו לפני מאה שנה. הנסיעות הרבות אל מקום העבודה והחזרה הביתה, העסק בתיקוני בית וכדומה — משאירים אך מעט זמן בשביל מנוחה נכונה ושלמה כבמאה הקודמת. המסקנה היא כי, "ככל שקיים המנגנון הגורם לחיסכון בזמן כך צריך האדם שיהיה לו יותר זמן" (כדבריו של מסאי נודע). באחרונה הלך סופר אחד ופסק את פסוקו באחד הבטאוניס היוקרתיים ביותר במדינה לאמור: יש להניח לכל התחזיות בקשר לשפע רב ופתאומי של פנאי עודף בעתיד הנראה לעין. לארצות הברית תהא גם להבא כלכלה של "מחסור" ו"הסכוי לצמצום ניכר של שעות העיסוק בהנעת אופני החיים — אינו אלא בבחינת סכוי של ספק". ככל שאנו חוסכים זמן בייצורם של מוצרים כך אנו משקיעים זמן נוסף באספקת שירותים. ממילא "נצטרך גם להבא ולזמן רב לעבוד ממש כה קשה כפי שעברנו עד כה".

עם זה ולאחר שאמרנו מה שאמרנו אין ספק בדבר, כי למעשה עומד לרשותנו זמן פנוי במדה מספקת כדי לעורר בקרבנו תשומת לב ומחשבה בכל הבעיות האלו. ייתכן, כי עניני הפנאי אף יהיו בעתיד מעין בעיה קשה יותר מאשר עתה אולם הן המצב הקיים עתה הוא די רע. יתירה מזו: עניני הפנאי והבילוי אינם תופעה אופיינית למדינות "רווחה" בלבד. ההבדלה בין עבודה לבין פנאי ובילוי כשני מצבים נפרדים לגמרי נראית כאוניברסלית. ויתרה מזו: בעוד שהאיש העובד עבודה מליאה אולי הצליח להגדיל כלשהו את זמני הפנאי שלו הרי אף התרחשה חלוקה מחדש של זמן פנוי שהיא — החלוקה החדשה — גרמה לכך שהתעוררה בעיה מיוחדת שאין מסוגלים לפתור אותה. הענין הוא שזמן פנוי עובר בהדרגה ויותר ויותר לאלה החסרים אמצעים נאותים כדי ליהנות ממנו. האם האיש העובד שלפתע פתאום נעשה מחוסר עבודה ואין לו כסף מספיק כדי שיוכל ליהנות מזמנו הפנוי שנוסף יכין פרישה מוקדמת לגימלאות המוסיפה הרבה זמן פנוי או, למשל, האם להפעיל חופשות ארוכות יותר לאלה שרקעם החינוכי לא הכינם לסגנון חיים של העמקה ועיון?

בו בזמן ישנה תופעה שאותם האנשים שדווקא הוכשרו וצויידו כהלכה לקראת שימוש-יוצר בזמן הפנוי — חוקרים, הוגים וכיוצאים בהם — הם אלה העובדים בימים אלה שעות רבות מאד בכל יום.

הפנאי ואופן ניצולו נעשו כעת — ואולי היו כך במידה מסויימת בעבר — מקורות של חרדה ודאגה.

פנאי כבעיה

בעית הפנאי הוא בעלת חשיבות מכרעת לחברתנו. היסטוריונים כבר רמזו על ענין היחס שבין גורלה של ציביליזציה ובין הדרך שבה אנשי החברה ניצלו או ביזבוז את זמנם הפנוי. ייתכן וייראה הדבר משונה לגמרי אם, למשל, נגיד שעתידיה של התרבות המערבית תלוי מהצלחתה של תעשיית הכידורת. בכל זאת דבר של הגיון הוא להניח שמרצה ותוקפה של אומה באים לידי בטוי באופן שבו אומה זו קובעת לעצמה את פעילות הפנאי שלה. קביעה זו היא בודאי יכלה לתת תיאור נכון יותר של אופייה הפנימי של האומה מאשר במקרה שאופי העבודה נובע ממקורות של נחיצות והכרח ולאוו דווקא — מבחירה חפשית. השימושים הציבוריים בפנאי יכולים בעצם לפתח או להרס תרבות שלמה. שימושים אלה חושפים בפועל את משקלו של הערך המוסרי של החברה; הם גם יכולים לקבוע בענייני עלייתה או ירידתה התרבותיות לזמן רב מאד.

הענין שאופיו האמיתי של האדם נחשף על ידי האופן שבו הוא משתמש בזמן הפנוי, (ב"בילוי" שלו) — נרמז בגמרא (עירובין סה, ב). חז"ל אומרים לנו כי האדם ניכר בכיסו, בכוסו ובכעסו. בכיסו — האם הוא קמצן וכילי או פזרן? בכוסו — כיצד מגיב האדם לפיתויי המשיכה לטיפה המרה? ובכעסו — האם מסוגל האדם לרסן עצמו אף נוכח קריאת תיגר עליו? שלשת הדברים האלה מהווים מעין תדריך להבנת אופיו ואישיותו של אדם. אלא ישנה בגמרא עוד בחינה רביעית נוספת, לדעת רבים, והיא: — אף בשחקו היינו: כיצד הוא מנצל את זמנו הפנוי? התשובה לשאלה זו תחשוף את איכותו הממשית של האדם.

בעיתנו העיקרית היא ענין השיעמום — הודאה בכשלון של העימות עם אתגרי הפנאי — הגורם לכירסומה של הרגשת משמעות מלאה בחיים. האיש המשועמם רוצה כאילו לחמוק מן העולם שבו אנשים חפשיים בוחרים ומחליטים; האדם המשועמם מחפש כאילו את האוירה המהממת של בלוי רעשני ומגרה שירדים אצלו את רצון החיפוש אחר משמעות — רצון החבוי במעמקי נפשו ללא תשובה. מומחה לפסיכיאטריה אחד מדבר על "חלל קיומי" שמתגלה במצב של שיעמום. והנה אנו יכולים להבין את שופנהאואר שאמר כי האנושות נידונה להיות לעולם מתנדנדת בין שתי הקצוות של מצוקה ושיעמום. למעשה, השיעמום הוא ללא כל ספק גורם כעת לכך שאל הפסיכיאטרים מובאות יותר בעיות לפתרון מאשר — מצוקות. חשוב נא, למשל, על ה"נירוזה" של יום א' בשבוע" היינו, אותו סוג של דכאון המטריד אנשים וגורם להם להיות מודעים להיעדר כל תוכן בחייהם כאשר אך עוברים הרעש והטרדות של ימות החול והחלל הריק שבתוך האדם נעשה יותר מוכר ומורגש. לא מעטים הם המקרים של איבוד עצמי לדעת שאפשר לייחסם לחלל הקיומי הזה. תופעות כה נפוצות כמו שכרות, עבריינות נוער אינן מובנות לנו עד שנכיר, כי החלל הקיומי הוא הנמצא ברקע. כל זה הוא נכון לגבי המשברים הפוגעים בגימלאים ובקשישים.

יתירה מזו: קיימות מסכות שונות שהן רק מכסות את החלל הקיומי. לעתים קורה שהרצון

המתוסכל למשמעות טורה לפצות עצמו על ידי רצון חזק לאגור עצמה, לרבות את הרצון הפרימיטיבי ביותר לאגור כח — חמדת הממון. במקרים אחרים הרי מקומו של הרצון המתוסכל למשמעות נתפס על ידי רצון לתענוגים סתם. זוהי הסיבה לכך שתסכול קיומי גורר אחריו לא פעם פיצוי בתחום המין. אנו יכולים להתרשם מהעובדה שבמקרים האלה החשק המיני משתולל בחלל הקיומי.

ובכן, המצב הוא די מחריד. אם נקח בחשבון תחזיות בדבר תוספת של תיסכול (או יותר נכון: תוספת זמן פנוי) בייחוד בהקשר לפרישה מוקדמת מעבודה — הרי הסכנות הן מדאיגות ביותר. אם תחזיות אלו ייהפכו באמת למציאות באחת השנים הקרובות (כפי שאפשר לחזות מהנסיון היום יומי) — מה יעשו בני אדם עם שפע גדול כזה של זמן פנוי? יטפחו עניני נשמה ושכל? או — יהרסו את עצביהם נוכח הזרם הבלתי פוסק של טירור ואיומים הפורץ מתוך הטלביזיה ושאר אמצעי הקשר ההמוני? ואולי — הגרוע מהכל: האנשים יחזרו אחר סיפוק התשוקות הזולות של עבריינות חברתית, מוסרית ומשפטית?

עבודה ומנוחה

קשה לדבר על השקפה יהודית — מיוחדת כלפי ענין הפנאי והשימוש בו. הסיבה היא אולי שמעולם לא היה אצלנו מצב דומה לזה שעליו דיברנו עד כה. ההוגים המוסמכים ביהדות לא מצאו צורך מיוחד לגבש איזו השקפה יהודית מיוחדת או — לאפשר לגבש קונסנזוס של כמה הוגים גם יחד. הדבר שעלינו לעשות הוא: לפנות אל המקורות ולעשות מאמץ צנוע כדי לנסח באופן כללי לחלוטין איזו גישה יהודית לבעית הזמן הפנוי והשימוש בו. אין כאן מגמה לבדוק באופן יסודי את המקורות, כי אם לאסוף כמה ציטטין של אימרות וחזונו דעת ונסיון לארגן ולערוך את כל אלה על מנת להבליט ערכים אחדים שעד כה טרם הוצגו בצורה מספיקה.

ידוע הדבר, כי חז"ל לא זילזלו בעבודת כפיים. האמת היא כי רובם, אם לא כולם, העסיקו עצמם בעבודה במקצועות שונים כדי להשיג אמצעים לפרנסה. הרבנות בתורה מקצוע מפרנס הופיעה רק בימי הביניים. עם זה העבודה כשלעצמה נחשבה כדבר נחוץ ולא כאיזה ערך אוטונומי בפני עצמו. ישנם ביהדות ערכים העולים בהרבה על העבודה — למשל, לימוד התורה. ר' שמעון בר יוחאי תיאר ניגוד, למראית עין, בין שני כתובים בתנ"ך. באחד (דברים יא, יד) אנו מצוים על "ואספת דגן ותירשך ויצהרך" ומשמע מכאן שעלינו להיות עוסקים בעבודה ובשני — (ישעיהו סא, ה) מובאת ההבטחה ל"אבלי ציון" כי "ועמדו זרים ורעו צאנכם" וכו'. כיצד ליישב את הכתובים האלה? — התשובה הוא, כי בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים ולא כן הדבר כאשר חלילה אינם עושים רצונו של מקום (רצוי לעיין במסכת ברכות לה, ב, במהרש"א — חידושי אגדות על אתר). ובכן — עבודה היא דבר הנחוץ ולאוו דווקא ברכה סתם.

אם נדלג על תקופה די ארוכה בהיסטוריה נמצא, כי הרצון לזמן פנוי (פרט לזמן לשם לימוד תורה) לא היה ניכר ביותר אצל הוגים יהודיים. ר' סעדיה גאון פיתח את השקפתו על אופי האדם לפי התבנית האפלטונית. בהתאם לכך רצוי הוא האדם השלם הממלא למעשה את כל תכונותיו מתוך הארמוניה; יש בהשקפה זו מעין דחיה של חד-צדדיות ולפי זה השאיפה המופלגה ל"מנוחה" (היינו, זמן פנוי מעבודה) היא בהחלט סטייה ברורה לכוון החד-צדדיות הבלתי רצויה. בהנחה, כי המנוחה ובקשת הפנאי — הן נחוצות מאד בהקשר לבריאות הגוף והנפש גם יחד — והיא גם דרישתה של הדת כפי שהדבר בא לידי בטוי במנוחת השבת והמועדים, הרי בכל זאת הן בבחינת שאיפות חסרות כל תוכן אם מתיחסים אליהן לגופן. למנוחה ולנופש יש ערך רק אם הם באים בהמשך

ובעקבות איזה מאמץ מייגע. ממילא יש לראות באלה מעין סיום לעבודה אבל לא תחליף לעבודה. אם נוטל האדם נופש רב מאד הרי יש בכך משום בטלה ועל תוצאותיה של בטלה הן למותר להאריך. עם זה ר' סעדיה גאון מכיר בכך שאין הדברים פשוטים לגמרי. אין כאן ענין של "לבן" ו"שחור". בהערתו האחרונה לגבי ענין זה הוא מודה, כי טבעי הוא הדבר שהאדם נוטה למנוחה ונופש מפני שהבורא בוודאי נטע בתוכו נטייה זו. הרי גם הבטחת החיים הנצחיים שלעתיד לבוא קשורה עם המושג של "יום שכולו טוב ומנוחה לחיי העולמים".

הנופש והאידיאל האלקי

כסבור אני, כי נכון יהא לומר שהיהדות מעדיפה את שביל הזהב בנושא זה; מתרחקת היא מן הקצוות. אם נתייחס ברצינות וכראוי לענין בריאת האדם בצלם אלקים הרי מסתבר, כי אפשר וצריך לייחס ל"דמות תבניתו" של האדם איזה סגולות שהן גם נכונות כלפי הבורא עצמו, כביכול. האנטרופולוגיה מסכמת כאן את התיאולוגיה. ההשקפה היהודית על האלקות דוחה לחלוטין גם את מסקנות התפיסה של אריסטו וגם את מסקנות התפיסה הניאו-אפלטונית. הבורא, לפי אריסטו, לא היה אלהים חיים; הוא היה בלתי אנושי, מופנם נצחי, בלתי מתייחס ובאמת — אינו מסוגל כלל וכלל לקיים יחסים. הבורא לפי אריסטו היה, כפי שהיסטוריון נודע כינהו, מעין "משותק נצחי". אלקי אריסטו הוא מי שמעולם לא יצר, לא עבד והיה תמיד במצב מנוחה ונופש, אפס מעשה. האל הניאו-אפלטוני, בכל זאת, היה יוצר ובורא אבל כל זה נעשה על ידו מתוך ההכרח. ההאצלה כשלעצמה היא שוללת חירות אלקית. האל האציל את היש והקיום מפני שהיה זה טבעי לעשות כן. לא היתה כאן תוצאה של בחירה חפשית. האלקות היא אם כן פועל ללא הפוגה, מעין עבד ליצירתיות שלו עצמו. זהו אל שאינו חדל ממלאכתו לשם מנוחה. אין לו לא מנוחה ולא נופש.

לא כן אלהי התנ"ך. הוא בעל שתי התכונות גם יחד. הוא אלהי החירות — הוא גם "עבד" וגם "נפש", גם יצר וגם פסק מליצור. ההדגמה הנכונה של עבודה ונופש בשביל האדם — הדגמה שיש בה יחס נאות בין הקצוות — היא בבחינת מעשה של הידמות לאלקים.

האדם זקוק לשני הדברים. באין לו עבודה הריהו חסר הכרה עצמית והזדמנות ליתן בטוי נאות ליצוריו התוקפניים. בלעדי הנופש מרגיש האדם רעבון רגשי, אישיותו מדוכאת וזהותו מטושטשת. "וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון" (אבות, ב, ב).

קדושת הזמן

גישה ישירה יותר לניסוחה של השקפה על הנופש ייתכן אולי להשיג על ידי דיון בשאלת הערך שמיחסת היהדות לזמן. נופש — משמע: זמינות גדולה יותר של זמן והרי הזמן הוא אוצרו היקר ביותר של האדם. כל הדראמה של הקיום ביהדות היא בתמציתה זמנית. העימות בין הקב"ה והאדם מתרחש לאור דווקא במקומות קדושים כי אם בזמנים מקודשים. כמה וכמה הוגים כבר הדגישו, כי ביהדות ניתנת עדיפות לזמן על פני החלל. ההלכה מעניקה סעד ניכר להנחה זו. צורות מסוימות של קדושת הזמן הן קבועות ובלתי מותנות מנסיבות כלשהן ואילו צורות אחרות — לאור דווקא. לדוגמה: בעוד שהמועדים תלויים בקידוש החודש (לוח) על ידי בית דין שקובעים ומקדשים את החודש על דעת כלל ישראל הרי שקדושת השבת היא מוחלטת, קבועה וקיימת. קדושת השבת נקבעת על ידי הקב"ה ולא — על ידי האדם. אין ביהדות שום מוסד שמסוגל לשנות דבר זה. ולעומת זה הרי קדושת המקום היא דווקא תלויה לעולם משיקוליו של האדם. בית הכנסת הוא מקדש-מעט הואיל וישראל מתפללים שם. ספר תורה הוא מקדש

אם היתה לסופר כוונה טהורה ומחשבה טהורה בשעת כתיבת האותיות. אפילו חז"ל הסבורים כי קדושת-ארץ ישראל היא קדושה עולמית שאינה ניתנת לביטול כלשהו — מסכימים כי קדושה זו באה במקורה ממעשה של קידוש על ידי בני אדם. קדושת הזמן כשלעצמה נקבעה עוד קודם למעמד הר סיני — הרי השבת ניתנה לישראל במרה. ואילו קדושת המקום לא נקבעה בפירוש אפילו לאחר מעמד הר סיני. הקדושה כשלעצמה יש בה יותר איכות של זמן מאשר איכות של מקום. יכול, למשל, אדם מישראל לחיות כל ימיו בחדר אחד מבלי שתהא לו אפשרות להגיע למקום קדוש. אולם אין הוא יכול לחיות אפילו שבוע אחד בלי להתנסות או בלי להיות קשור לענין של קדושת הזמן.

משהו קדוש יכל, בכל זאת, להיות מחולל. אם הזמן הוא כה יקר הרי משתמע מכך שביזבוזו הוא בבחינת אסון. הסכנה היא לעולם בת לוויה קבועה של ההזדמנות. והנה האמביוולנטיות הזו, היחס של סיכון בהקשר לזמן הם החייבים לאפיין את גישתנו לשאלת הפנאי והנופש שהרי אלה הם מענייניו של הזמן הפנוי. גישה זו — טובה או רעה, יוצרת או הורסת, היא מותנית כולה מנטייתנו שלנו כלפי הנושא.

מנוחת השבת

והנה, אם הזמן הוא המושג המשמש לנו קריטריון של מוסר הנופש (או יותר נכון — לתיאולוגיה של נופש) והשבת בעצמה היא בטוי מובהק ביותר לקדושת הזמן או אז הרי חשוב לנו הדבר להתבונן ולחקר קצת על מורכבותה של השבת עצמה. על ידי כך הן נוכל לזהות יותר את ענין הנופש כולו.

הדגם של "ששת ימים תעבוד" ויום השביעי יהיה קדש הרי באמת הוא מייצג יחס של מלאכה-נופש. אלא, אם נוסיף להתבונן נוכל למצוא מושג אחד ומיוחד המדבר בענין הנידון והוא מעין בנין-אב לנופש בכלל ויכל לשמש כדגם כללי לחוסר של נופש. כוונתי היא למושג ה"מנוחה", מנוחת השבת.

כל עיקרה של השבת הוא, כמובן, הימנעות מעשיית מלאכה — שניים יצירתיים בטבע, ההגדרה ההלכתית ל"עבודה". עם זה גם הבטוי "מנוחה" הוא מצוי בשימוש. בתורה הרי בעשרת הדיברות שבלוחות האחרונות מדובר בשמירת שבת "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך": פירוש הדבר הוא שבשבת צריך האדם לא רק להימנע מעשיית מלאכה בדרך המקובלת — כגון, הליכה לעסקים, לבתי ספר ומשרדים. כנראה ששבתה ממלאכה באופן כזה היא באופייה שלילית. יש כאן ביטול מלאכה של יום אחד. אולם אין זה כל מה שאנו מוצאים במושג של "מנוחה" — שבו אנו משתמשים לא מעט בתפילות יום השבת. שלש פעמים ביום השבת אנו אומרים בתפילות "רצה נא במנוחתנו", כאילו שהמנוחה היא איזה חלק מ"עבודת השם" בדומה לקרבנות. מובן הדבר מאליו, כי אין אנו דנים כאן בסתם מנוחה רגילה שבהקשר אליה אנו מתפללים שהקב"ה יאשר כביכול את טרחותינו למען הבריאות שלנו עצמנו. בתפלת מנוחה של שבת שבה כבר מדובר על האיכויות של המנוחה — שם אנו מסיימים במלים "ועל מנוחתם יקדישו את שמך". באופן כזה משתמע שמנוחת השבת אינה פחות מאשר אמצעי לשמירתו של המושג המזהיר ביותר של היהדות: קידוש השם. ואמנם "לקדש את השם" — משמע לפעול באופן — וכרגיל במעמדם של לא ישראלים — שמוסיף תפארת ליהדות ובאופן שיוודע שם אלקי ישראל בעולם כולו. מובן הדבר, כי כאן אנו עוסקים עם משהו יותר יסודי והוא נטילת יום אחד בשבוע לשם שבתה ממלאכה. בתוך תוכה של ה"מנוחה" משולבת ההשקפה, כי צריך שהיהודי יהא מורה לעולם כולו (שלא כהלכה המפורשת האוסרת על שבתה ממלאכה של לא-יהודי) בדרך של תוספת

לתהילת הבורא והתורה. כאן, במלים אחרות, אנו עוסקים באידאל יהודי בעל משמעות אוניברסאלית גדולה. ואם כך הוא הדבר הרי בהכרח שהמנוחה תהא חורגת ממסגרת ביטול מלאכה בלבד.

האיכות החיובית של ה"מנוחה" מתגלית באגדה התלמודית בדבר תרגום התורה ליוונית — תרגום השבעים. אחד השנויים, שעליהם הסכימו כל שבעים המתרגמים, כל אחד בפני עצמו, נוגע לפסוק "...ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי". כדי להמנע ממחשבה שהקב"ה כביכול עסק גם ביום השביעי בבריאת העולם הם תרגמו כך: "...ביום הששי כלה הקב"ה את מלאכתו".

אכן, דבר זה יכל להבהיר לנו את בעיית התרגום ליוונית. אולם מה בנוגע, לנוסח העברי המקורי? — רבותינו (עיין רש"י בראשית ב',ב) מרמזים, כי המנוחה היא חלק מהבריאה (באת שבת באת מנוחה) והיא — המנוחה היתה ביום השביעי.

כמובן, המונח "מנוחה" או פנאי אינם אך ורק תופעה של אי פעולה, כי אם משהו בעל משמעות ומיוחד, משהו הקשור עם יצירתיות, משהו אשר כשלעצמו מהווה מעין פיסגה לפעולות קודמות.

את הענין הזה לא הבינו היוונים. המנטאליות העכומי"ת לא יכלה לתפוס, כי למנוחה יש תוכן חיובי. אפילו יהודים הלניסטיים הוטעו בתירגום המלים "מנוחת שבת". הם שיערו כי השבת היא בבחינת הזדמנות טובה לחילוף עצמות כדי לאפשר בכך עבודה יעילה בימות חולין. יש כאן מעין גישה רכושנית: אני אתן לך יום אחד פנוי בשבוע כדי שתוכל לנוח יפה יפה על מנת לייצר יותר ויותר בשבוע הבא.

מנוחה כתכלית הבריאה

ההשקפה היהודית המקורית שוללת כמובן את הסברה כאילו נבראה השבת לתועלת ימי המעשה. אין ההשקפה היהודית רואה את המנוחה כמעין חופשה. נהפוך הוא: ההשקפה היהודית סבורה, כי ששת הימים של השבוע כולו — הם לשם השבת. זהו מה שנרמז לעיל שהמנוחה עצמה היא חלק בלתי נפרד מהבריאה. השקפה זו מוסברת על ידי ר' יצחק אברבנאל בתחילת פירושו על פרק ב' בבראשית. הוא מפרש על אתר את המלה "ויכולו" כ"נסתיימו". אולם יש לאברבנאל פירוש נוסף למלת "ויכולו" — היא באה מלשון "תכלית" ומטרה. גם באנגלית, כמו בלאטינית ויוונית, ישנן תופעות לשוניות דומות. בעברית המלה "תכלית" משמעה גם סיום וגם מטרה. יוצא איפוא, לפי האברבנאל, כי תכלית הבריאה היתה השבת (ויכולו=תכלית). מובן איפוא שבתפילת ערבית בליל שבת אנו אומרים: "אתה קדשת את יום השביעי תכלית מעשה שמים וארץ" ומיד אחר קטע-תפילה זה אנו אומרים: "ויכולו השמים וגו'". אותו יחס של השבת לשאר לימות החולין נקבע גם על ידי ר' יהודה החסיד ב"ספר חסידים" (מהדורת הרב ראובן מרגלית עמ' 228).

וכן אנו קוראים בפירושו של הנצי"ב "העמק דבר", (דברים ה', יב): "זכור — — — תהא זוכרו מאחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת; ה"נ פירש שמור את יום השבת — — — שיהיה נזהר מאחד בשבת שלא יהיה נצרך לחלל שבת אם לא יהיה לו מה לאכול".

לפי זה הרינו מבינים יפה את משמעות הפסוק "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך

וביום השביעי שבת לה' אלהיך... העבודה בששת ימי המעשה נעשית חובה וזכות מפני שהיא הכנה ליום השביעי. שבת היא תכליתו של כל השבוע.

ברור הדבר, כי ההשקפה היהודית המקורית היא שאין לנו מנוחה בשבת כדי לעשות עבודה טובה בשאר הימים אלא שאנו צריכים לעשות עבודתנו כדי לנות, בכדי להשתתף במנוחת שבת.

מהו תוכנה של המנוחה הזו, העושה את השבת למטרתו של השבוע כולו? מהי מנוחה זו ומהם מימדיו האוניברסאליים של המוסד הדתי המיוחד הזה ביהדות? סבורני, כי התשובה היא בערך זו: איסור מלאכה גורם לנו שנפסיק את כל הפעילויות שאנו כיצורים יוצרים, כופים על עולם הטבע. מנוחה מקורית תובעת מאתנו שביום השבת נכוון את השינויים היצירתיים האלה לא לעבר הטבע כי אם כלפינו אנו — גם ברוחניות וגם בעיון. מנוחה אינה מעין הפסקה, ליום אחד בשבוע, של מרצנו היצירתי, כי אם — הכוונה של כשרוננו היצירתי לעברנו אנו. ההבדל בין מלאכה אסורה לבין המנוחה המוצעת אינו קשור בעובדת היצירות, כי אם בנושא של כחות היצירות של האדם: האיש כשלעצמו או סביבתו של האיש, העולם הפנימי או העולם החיצוני. מכאן ואילך אנו רואים את המנוחה כעין מנוחה מוגשמת באורח דתי, דגם לכל פעילות של נופש. מנוחה זו מגדירה — במילואה — את הנופש כיצירות מופעלת כלפי האדם עצמו.

מנוחה שלא כראוי

מאחר שהגענו להגדרות שהזכרנו — עלינו לפנות לניתוחן של צורות הנופש. מקווה אני, כי מלאכת הסיווג הזה תאפשר לנו להגיע להתחלות של דרך יותר מפורטת במוסר הנופש היהודי. בעברית יש לנו כמה ביטויים לענין המנוחה. הראשון — הוא שחוק או משחק. למונח זה יש שימוש רב בספרות הרבנית במשמעות של שלש עבירות חמורות: זימה, עבודה זרה ואפילו רצח (במובן של ענוי הקרבן). שחוק הוא בבחינת ניצול לרע של הנופש. הוא גם מצביע על גילויי ירידה הנובעים מבטלה, משחק חסר תועלת ומידרדר. חז"ל אומרים: "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה" (אבות ג', יג; תדבא"ר יג). ההגדרה המדויקת של שחוק היתה נושא לחילוקי דיעות בין ר' אליעזר ור' שמעון בן גמליאל (כתובות נט, ב.). הבעיה נגעה בענין בטלה הכפויה על האשה — או מפני שיש לה שפע של משרתים או בגלל שהבעל מדיר את אשתו מלעשות מלאכה. שני החכמים הסכימו לכך שיש כאן מצב בלתי נסבל. ר' אליעזר סבר ש"אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה (אותה) לעשות בצמר וכו'" מפני ש"הבטלה מביאה לידי זמה". רבי שמעון בדונו בשאלת המדיר את אשתו מלעשות מלאכה פסק ואמר שחייב הבעל לגרש את האשה ולתת לה את כתובתה "מפני שהבטלה מביאה לידי שיעמום". אכן יש פירושים שונים למלה "שיעמום" — רש"י מפרש: "שגעון" ואילו הרמב"ם, מפרש "בהלה", והאמת היא שחכמינו כאילו ראו מראש את המסקנה המודרנית המסכמת ששיעמום יכול להביא לדכאון ותיסכול. אין שכלו של האדם מסוגל לקיים לזמן רב את שלימותו אם אין הוא מופעל ואינו נענה לגירויים. השיעמום הוא תוצר עיקרי של בטלה. ר' שמעון העדיף גירושין על פני בטלה או מנוחה בלתי מנוצלת כראוי מפני שהדברים האלה יכולים להביא להפרת האיוון הפסיכולוגי של האשה.

לפי הגמרא (כתובות סא, ב.) נוגעת מחלוקת זו שבין התנאים רק במקרה שהאשה "משחקת בכלבים" (דברי רש"י על אתר) ובמשחקים דומים לכך. רק כאן סבור ר' אליעזר שצריך להחמיר מפני שעלול הדבר להגיע לכלל זימה. ולפי דעת ר' שמעון הרי אין כאן סכנה של שיעמום מפני "דאין שיעמום אלא ביושב ותוהה ובטל לגמרי" (דברי רש"י על

אתר). הגמרא מכריעה את הדין לפי גישתו המחמירה של ר' אליעזר.

השימוש שלא כראוי במנוחה של שחוק הוא בלתי נכון מבחינה מוסרית ופסיכולוגית גם יחד. כאשר אין לו לאדם מה לעשות הרי כרגיל הוא עושה מה שאין נכון לעשותו. חז"ל, כנראה, היו בקיאים בדברים אלה מתוך הנסיון ההיסטורי. קרובים היו חז"ל למה שהתרחש בזמנים ההם מבחינה מוסרית וחברתית, ברומי. הרי בכרך גדול זה היה המנהג לעבוד רק עד שעות הצהריים ואילו שאר הזמן היה פנוי לשחוק ושעשועים; יותר מאשר מחצית ימי השנה היו ימים של פגרא. ייתכן מאד שחז"ל הבחינו בכך שיש איזה יחס קבוע בין הניצול המופרז של נופש ושעשועים ובין החיים הבלתי מוסריים של רומי שחז"ל כה הרבו לגנותם. היחס שבין שחוק ובין זימה — הוא בולט לעין.

מנוחת הקב"ה

כאן אנו פונים לעבר המושגים החיוביים של תכני הפנאי. בעברית ישנם שני בטויים — והם שניהם קשורים בענין השבת: — כאשר התורה מספרת על "מנוחתו" של הבורא משתמשת היא בביטוי "שבת וינפש". שבת היינו שבת ממלאכה. הבטוי השני הוא "וינפש". ביטוי זה — מקורו הוא "נפש" — הרוח.

מכאן אנו למדים, כי מושג המנוחה כולל את האידיאות האלה — שתיהן או אחת מהן. הבנת הצד השלילי של המנוחה אנו מאתרים אולי ב"שביתה" — אפס עשייה. את ההבנה מצד החיובי של המנוחה אולי נמצא במלה "נופש". והנה כאן מהראוי להעיר, כי שמירת השבת אף על פי שכלעצמה היא זכרון לזה שהקב"ה שבת מכל מלאכתו ביום הזה הרי במה שנוגע לנו אפשר לדבר על ההידמות לאל רק באופן מוגבל למדי. גם "שביתה" וגם "נופש" השימוש בהן נוגע לתארי ה' ובכך הם גם מעין סוגים של השימוש האנושי בסוגי מנוחה זו.

ראייה לדבר: המלים "שביתה" ו"נופש" מופיעות בספר ויקרא (לא, יז) ומן הראוי לראות בהן ביטויים דומים לאלה שמדברים בהם בני אדם. בתחילתו של ספר בראשית מוצאים אנו את האל כשהוא מופיע בשלשה שלבים, מהם — שניים מדויקים. "בראשית ברא" פותח את תקופת היצירתיות האלקית. מתוך דברים אלה משמע שהיה שלב קדם יצירתי שבו היה האל לבדו. המונחים "שבת וינפש" מצביעים, איפוא, על המעבר מהשלב השני אל — השלישי, מתקופת היצירתיות לתקופת הבתר יצירתית. במקום הזה נמצא שהביטויים "שביתה" ו"נופש" הם זהים וגם שונים. "שביתה" ו"נופש" ביחס לקב"ה משמעם — חזרה אל השלב הראשון והשוואה בין השלבים של קדם יצירתיות עם השלב של בתר יצירתיות, ביחס ליצירתו של הקב"ה. כביכול, הקב"ה מפסיק במלאכת הבריאה. אלא יש גם הבדל. היצירתיות כשלעצמה מכניסה גורם חדש ודינאמי אל חיי האלקות. היקום וכן החירות אשר העניק הקב"ה ליצוריו הנבונים — כל אלה כאילו מביאים בעקבותיהם איזה גורם של בלתי-צפוי. הפתעה וחופש, החירות והבחירה קשורים מאד עם הרעיון כי הקב"ה לאחר ש"נסוג" ממלאכת היצירה האלקית ("מי שאמר לעולמו די") הוא מסר לאדם את התפקיד להמשיך במעשה היצירה והבריאה כשהליך מתמשך. זהו גורם חדש בכל התמונה העושה את השלב השלישי של מהלכי האלקות שונה מהשלב הראשון. והרי השלב הראשון הזה הוא העושה את הזמן ואת ההיסטוריה בלתי הפיכים! "שביתה" משמעה כביכול שהקב"ה ביקש לעצמו מעין חזרה אל השלב ההתחלתי — הקדם יצירתי. מבחינת ה"שביתה" קיימים רק שני פרקים ב"ביוגרפיה" האלקית.

ואילו ה"נופש" הוא הגורם לכך שהשלב השלישי — הבתר יצירתי הוא שונה איכותית

מהשלב הראשון הקדם יצירתי. הקב"ה צריך מעתה לטפל באדם שהוא בעצמו בחינת בורא ויוצר, הממשיך את התהליך שפתח בו הקב"ה בשלב השני. "נופש" הוא גורם אלקי. רעיון ה"נופש" מניח, כי לאחר מעשה בראשית היצירה והבריאה נמשך בהתמדה הדיאלוג שבין היוצר והיוצר. "וינופש" ייתכן לומר רק על אלקים המקיים יחס קבוע עם האדם.

שביתה

לאחר שהצענו למעלה את תכנם של שניים מתארי השם נפנה כעת גם אל משמעותם במושגים אנושיים. שביתה — משמעה שהאדם מפסיק מעבודתו הרגילה והפסקה זו מאפשרת לו לראות את עצמו אחרת מאשר — בכל ימות השבוע. כבודו העצמי של האדם נמצא בסכנה כאשר האדם הוא מעורב כה הרבה ומושפע כה הרבה על ידי השיגרה של העבודה היום יומית. האדם מתחיל לזהות עצמו במושגים של תפקידיו ופעילותו בתוך החברה והמשפחה; האדם מאבד בכך את עצמיותו והופך לאיזה מספר בלתי-אנושי בדומה לאיזה בעל חי או מכונה שאפשר להחליפם בבני מינם אם רק אלה המחליפים יעילים יותר טכנולוגית או שכלית. על ידי שהאדם נפרד מסביבתו וחברתו, מעסקיו ועבודתו — יכל הוא לבטא את עצמיותו שלו ממש. לפתע הוא משתחרר לחלוטין ממהומת חיי החולין ועל ידי השביתה ביום השבת יכל הוא לשקם את אישיותו. השביתה היא איפוא אמצעי יעיל שיוכל האדם לחזור אל שלמותו האינדיבידואלית. מתחיל האדם שוב לראות את עצמו והשביתה ממלאכה עוזרת לאדם לפתור את "משבר הזהות"; ה"אנכי" הפנימי והמקורי מופיע מחדש.

במובן זה הרי השביתה ממלאכה מסייעת להפעיל עד קצה היכולת את האופי והיכולת של האדם. זוהי התוצאה הרצויה של ניצול הזמן הפנוי שלא בדרך שחוק.

במושגים מעשיים הרי הזמן הפנוי מוקדש למשחקים. הנופש אינו רק ענין השייך לזמן כי אם גם — לאופייה של הפעילות. יכול אתה, למשל, להיות נהג של כלי רכב מפני שזהו חלק מעבודתך — אתה נהג; אבל יכול אתה לנהוג בכלי רכב ולראות בעבודה זו ענין של בליי והנאה. הזמן הפנוי הוא משחק של פעילות במדרגה גבוהה מאד. אנו ממקמים את האדם באוירה חדשה, בתנאים חדשים, מאפשרים לו שיחשוף מתוכו מיומנויות בלתי צפויות — מיומנויות שהיו עד כה דדומות בקרבו; בשעות הפנאי יכול האדם לבטא עצמו בדרכים חדשות ושונות שאין הוא רגיל בהן בכל ימות השבוע.

נופש

מכאן אנו באים אל הצעד הבא — נופש. מונח זה הוא למעלה מגילוי-עצמי של האדם. "נופש" הוא שימוש בזמן הפנוי לשם שידוד ערכין עצמי. באופן פארדוקסאלי הנופש הוא בבחינת נפעל, על כל פנים בהשוואה עם ה"שביתה". במקום הפעילות לשם השגת הבטוי העצמי הרי כאן יש מעין שתיקה אישית-פנימית שעל ידיה אחת עושה עצמך כשיר ומוכן להשפעה עליונה. כאן אתה משתדל להגיב על משהו הבא מבחוץ, מלמעלה. נופש — משמע, לא רק השתלמות עצמית כי אם יציאה שלך מתוך מסגרתך, עליה למעלה ממך; אין כאן מדובר בחשיפת הזהות שלך כי אם — ביצירתה של זהות חדשה וטובה יותר. הנופש תובע מאתנו שנקח את כשרונותינו היצירתיים, שבמשך ימי החול הם מכוונים כלפי הטבע והחברה סתם, וכעת בנופש צריך להפנותם פנימה וליצור "אנכי" חדש, ממש. זוהי המשמעות הפנימית והעמוקה של "מנוחה": לא שביתה כי אם יצירה מחודשת.

במסורת שלנו מדובר על תופעה מיוחדת במינה — כל ימות השבוע יש לכל אדם נשמה

אולם בשבת יש לכל אדם נשמה יתירה.

זה מרמז על כך שבאישיותו של האדם יש משהו שלא פותח במילואו, איזו איכות רוחנית מיוחדת שלא היינו מודעים לה בימי המעשה השוטפים בורס חזק. בשבת (במובן של מנוחה בבחינת נופש) אנו מקבלים את הזמן המאפשר לנו להעשיר את עצמנו על ידי פיתוח האיכות הרוחנית שלנו. וממילא: בעוד ששביתה קשורה בפיתוחו של כשרון רדום שכבר היה אצלנו בעבר הרי שהנופש קשור ביצירתו של משהו חדש באישיותנו — משהו שמתפתח לנשמה יתירה.

השאלה היא: איך עושים דבר זה? איך מגיע האדם למדרגה של נופש — מדרגה שהיא למעלה ממך?

שביתה ממלאכה

מסתבר, כי התשובה הראשונה צריכה להיות: אל תעשה מאומה. על ידי זה שהאדם שם הצדה ומסלק את ההתמסרות המוחלטת לעבודה אפשר להביא לידי ביטוי טבעי את התכונות היצירתיות של האדם. כל אדם יש בתוך תוכו איזה דחף ליצירה עצמית. על ידי שביתה ממלאכה ליום אחד מתעורר דחף היצירתיות. כאשר אלכסנדר הגדול שאל את דיוגנס אם יכל הוא לעשות משהו למענו השיב הפילוסוף המפורסם בפשטות: "במטותא ממך לסור מקו האור שלי". חסידיו של ר' נחמן מברצלב נהגו ונוהגים עד היום לפרוש מכל עבודה שהיא למשך שעה ביום ולקיים "התבודדות" כדי לתת לנפש להתעורר לחיים רוחניים-פנימיים. השביתה ממלאכה כשלעצמה יכולה להוביל את האדם, — אפילו ללא מאמץ במקרים רבים — למדרגה של ניצול המנוחה לשם נופש. אולי נגיע גם אנו באחד הימים למצב שנוכל לרומם את תכונת היצירתיות שלנו. עד אותו זמן הדבר הטוב שיכולים אנו לעשות למען אנשים ונשים יצירתיים — "שלא להסתיר מהם את קו האור".

לימוד התורה

ושנית, ויותר חשוב, — היהדות נותנת לנו את תשובתה הקלאסית לאידיאל של ניצול הזמן הפנוי למטרות נופש. זוהי הדרך האינטלקטואלית: לימוד התורה.

ביוון העתיקה היו מתייחסים לענין הפנאי כהזדמנות טובה לחשיבה. בתקופות של סוקראטס, אפלטון ואריסטו — היתה המחשבה על חופש — מנוחה וזה כמעט עם היות האדם עסוק במשהו הרצוי כשלעצמו- חיבור, מוסיקה ושירה, שיחות — ולמעלה מהכל משמעות הדבר היתה תרגול היכלת החשיבתית ופיתוח השכל. חשיבה היתה בשביל אפלטון ואריסטו הדרך אל האמת. דרך החשיבה היתה ממילא, אצלם, עולה על דרך העשייה.

התרבות המודרנית אינה כזאת; היא יותר בעלת אוריינטאציה פעילה. לימוד הוא ענין פעיל יותר מאשר חשיבה בתור שכזו. ולכן לימוד הוא גם ענין שנוח יותר להגיע אליו.

יתירה מזו: היהודי מעולם לא הסתפק במה שרכש בהתפתחותו האינטלקטואלית; היהודי שאף תמיד לצרף לאינטלקטואליות שלו גם תכלית מוסרית. זהו מה שאנו קוראים בשם "תלמוד תורה" — לימוד שיש בו השקפה מוסרית.

במסורת היהודית — תלמוד תורה הוא הערך העליון ביותר; ו"תלמוד תורה" (שקולה) כנגד כולם. האיכות המוסרית שבלימוד התורה היא לא ישירה. הרי לפנינו תופעה יחידה

במינה בתולדות הדתות; אומה שלימה נתחייבה לעסוק בדברי תורה לא רק כדי לדעת במה להאמין וכיצד לקיים מצוות; לא רק כדי שתוכל להתקיים לאורך ימים ולזכות בהמשכיות — כי אם מפני שהלימוד כשלעצמו הוא תכלית וערך עליון. התורה היא, לפי זה, בראש וראשונה פעילות אינטלקטואלית עמוסה וטעונה מגמות מוסריות ומשמעויות דתיות.

כה חשוב הוא לימוד התורה עד אשר אחד מחז"ל, ר' ישמעאל, מסביר לנו שזכותנו לעבוד באה מן הכתוב: "...והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי... ונתתי מטר ארצכם בעתו... ואספת דגנך, תירשך ויצהריך". אם לא הכתוב הזה לא היה אדם רשאי לעבוד ולאסף את תבואתו. למה? מפני שאם לא כן היה צריך האדם לישב ולעסוק כל ימיו בענין אחד: בלימוד התורה "בשכבך ובקומך". אצל היהודים אין לימוד התורה איזה עיסוק סתם שאתה עושה שעה שאתה מתפנה מעבודה "נורמאלית". נהפוך הוא: מה שאנו מכנים בשם "עבודה נורמאלית" הוא הזמן שאנו "גוזלים", בצדק או שלא בצדק, ממה שהיהדות הנורמאטיבית רואה בו פעילות עיקרית — לימוד התורה. הנה זאת היא הסיבה על שום מה מדובר בגמרא על הכתוב המתיר לנו עבודה סתם, חוץ מעסק התורה.

התמדה בלימוד

לימוד התורה אינו ענין של רשות. זוהי חובה. ביטול תורה — הוא עבירה ממש. מהאי טעמא ראו חז"ל את העסק בלימוד תורה כמעין מצב נורמאלי. כל עבודה אחרת היא בבחינת הסחת דעת זמנית בלבד. בכל שאר הברכות על המצוות — אם יש הפסק של הסחת דעת בין הברכה לבין מעשה המצווה צריך לחזור על הברכה ואילו בעסק לימוד התורה אין הדין הזה שייך. אתה מברך "וצונו לעסוק בדברי תורה וכו'" וזה חל על כל היום. מצוות לימוד התורה הוא טוטאלית ונוהגת בכל זמן ויש לה עדיפות על פני הכל. עקרון כללי זה בא לידי בטוי בדברי הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה א', יב) המחלק את היום לשתי עשרה שעות — שלש לעבודה והתשע לתורה. אמנם חלוקה מעין זו נראית מוזרה קצת בגלל אופן חלוקת הזמן שבה אולם היא גם מצביעה על כך שהיהדות רואה בלימוד התורה עסוקו העיקרי של היהודי. אין זו סתם עבודה כדי למלא זמן כי אם סוג של עיסוק המסוגל לשנות חייו של אדם ובאופן הדרגתי — להגדיר מחדש את מקומו של האדם ביקום ויחסיו אל הבורא.

מכאן שעלינו לעשות מאמץ כדי למצוא בזמן הפנוי שלנו לא רק אמצעים שיגרתיים שאנו רגילים להם (משחקים, מלאכות, אמנות, שירה וכו'). אין לזלזל גם בדברים אלה שהרי הם מותרים לנו בהחלט מצד השביתה ממלאכה בעת המנוחה. באמת אמרו, נופש, אפשר שתהא לו משמעות דתית. הרמב"ם (מורה ג', פרק יא) אומר לנו כי גם "בעת התעורר על מטתך, הזהר והישמר מלהפנות המחשבה באותם העתים היקרים בשום דבר אחר פרט לאותה העבודה השכלית והיא ההתקרבות לפני ה' וכו'". עלינו להתקדם עוד יותר ולמצוא לעצמנו פורקן בפעילות היצירתית ביותר ביהדות — לימוד.

לימוד של נופש

באומרי כעת כי הנופש מחייב אותנו לנצל את הזמן הפנוי לשם לימוד — אין כוונתי ללימוד בבחינת מדע מקצועי או לימוד מהסוג שילדינו עוסקים בו בבתי הספר; אני מכוון ללימוד של שיגרה. עלינו לחפש כל הזמן דרכי לימוד חדשים, מרתקים, מושכים את הלב ומשובבים את הנפש. הכוונה היא — לימוד מתאים וטוב לשעות נופש. לעולם צריכים לעמוד נגד עניינו האידיאליים אשר פירט אותם הרמב"ם בדברו על ביאת המשיח (הלכות מלכים, יב-ד-ה) והרי במרכז האידיאליים האלה מצוי ענין לימוד התורה.