

מחויבות לנוכח הטקסט

בין כינון תודעה לפרקטיקה דתית

מאיר רוט

מבוא

טקסט דתי הנו אחד הגורמים המכוננים תודעה דתית אצל מי שרואים בו מקור של קדושה. חמשת חומשי התורה, הטקסט החשוב ביותר שיהודי מאמין קורא בו מתוך יראה ומתוך רצון לשמוע את דבר ה', ודאי וודאי שנכנסים לקטגוריה זו.

במהלך ההיסטוריה ראו היהודים את התורה דרך הפריזמה של פרשנות חז"ל וחכמי ימי-הביניים, ולא התבוננו בה כמות-שהיא, כדבר העומד בפני עצמו, הניתן לפירוש לאור ניסיון החיים ועולמו הפנימי של הקורא. הפרשנות חדרה לתודעתם של הבריות גם דרך לימוד "שניים מקרא ואחד תרגום", כאשר ברבות הדורות תפס פירוש רש"י את מקום התרגום. בעבור רבים משלומי אמוני ישראל התמזגו המקור והפירוש ליחידה אורגנית אחת, והמקרא לא נקרא בפני עצמו ולו לצורך הבנת הפירוש. כך קרה שפירוש רש"י נחשב טקסט ראשוני ואילו המקרא עצמו היה מעין מטא-טקסט שאין להפעיל עליו מתודה פרשנית, וודאי שלא פרשנות אישית.

מאיר רוט לומד
בתכנית לפרשנות
ולתרבות
באוניברסיטת
בר-אילן

לאחרונה התעורר בעולם הישיבות הציוניות פולמוס סביב הפרשנות הרצויה של התנ"ך, שכונה "תנ"ך בגובה העיניים",¹ שתמציתו פולמוס על זכותו של אדם בן-ימינו לפרש ולבקר את המקרא, על אישיו ומאורעותיו, ואולי אף לתהות על פשר הציוויים המוצגים בו, הנראים כחורגים מן הנורמה המוסרית המקובלת. תחילה נסב פולמוס זה על גיבורי ספרי נביאים ראשונים,² אך עד מהרה הוא גלש משם לכל ספרי התנ"ך וגם חומשי התורה לא נותרו עוד מחוץ למעגל הדיונים.

הניסיון להגן על אישי המקרא והחשש מפני פרשנות שמנסה למצוא בכתוב משמעות לימינו, הביאו למצב שבו נפסלת למעשה המעורבות הרגשית של הלומד והתודעה הדתית נדחקה מלימוד התורה. תהליך זה סותר, לעניות דעתי, את ההיגיון המקראי עצמו. דומה כי אפשר לקבוע שבחומשי התורה שזורות שתי מטרות חינוכיות: כינון תודעה דתית ועיצוב הפרקטיקה הדתית. להשגת כל אחת מן המטרות הללו משתמשת התורה באמצעי אחר. התורה מכוננת תודעה דתית באמצעות הטמעת מסרים תאולוגיים, מוסריים ופסיכולוגיים. לעומת זאת, עיצוב הפרקטיקה הדתית נעשה על-ידי המצוות או 'קודקס החוקים המקראי'. במאמר זה אבקש אפוא לעמוד על תפקידם של שני מרכיבים אלה, ואדגים זאת באמצעות ניתוח כמה מקורות המשקפים באופן מובהק כל אחד מהם. בנוסף אביא סוגיות מקראיות המשלכות בין השניים, שמהן נוכל ללמוד שיעור מאלף על הקשר הסימביוטי שבין שני מרכיבים אלה. לבסוף אעלה כמה הרהורים על החשיבות שיש בימינו לפרשנות רלוונטית המדגישה את התודעה שמאחורי העשייה, גם כאשר הוא נעדר מן הטקסט עצמו.

נקודת המוצא של מאמר זה היא שאין להתייחס אל המסורת היהודית כאל מערכת הדורשת ממאמיניה רק ציות וקיום עיוור של פרקטיקה דתית. בניגוד לדעה שקנתה שביטה בשנים האחרונות בלכותיהם של הוגי דעות דתיים, אני סבור כי התורה מייחסת חשיבות רבה לתאולוגיה, לצורכי האדם, לתפיסותיו ולתחושותיו ויש לה עניין בתודעה הדתית. מעניין לראות שמגמת הצמצום והמידור שכתוצאה ממנה התגבשה הגדרת היהדות כדת מעשית בלבד, ניזונה מהשפעות של שתי מגמות סותרות. המגמה האחת, הסתגרות ושליטת ערכו של העולם החוץ-תורני והדגשת הייחוד ההלכתי.³

- 1 ראה באתר הצופה: <http://www.hazofe.co.il/web/mador.asp?Modul=24&kod=13> 2&kod_gilon=1924. דיון מעמיק יותר בנושא זה נערך מעל דפי אקדמות. ראה, הרב שלמה ריסקין, 'חירותו של פרשן המקרא – וידויו של פרשן על הזכויות והחובות הקשורות לפרשנות אישית על מקרא', אקדמות, ג (אב-אלול תשנ"ז), עמ' 61-87; הרב יובל שרלו, 'נאמנותו של פרשן המקרא – תגובה למאמרו של הרב שלמה ריסקין', אקדמות, ד (שבט תשנ"ח), עמ' 117-128.
- 2 אין ספק שבעניין זה דמותו של דוד המלך היא אתגר מיוחד במינו, ולא עוד אלא שדברי חז"ל ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה..." נתפסים כאפולוגטיקה שקופה בעיני קורא שנחשף לשיח הביקורתי כלפי המקרא, והוא אינו מוכן עוד לראות בדמויות התנכיות דמויות שמימיות אלא דמויות בשר ודם על מעולותיהן וחולשותיהן. ראה, הרב יעקב מדין, דוד וכת שבע: החטא, העונש והתיקון, אלון שבות תשס"ב.
- 3 ראה אבינועם רוזנק, 'אגדה והלכה: הרהורים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה', עמיתו ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, עמ' 294-305; יוסף אחיטוב, 'הערות לשימוש במושג ההלכה בשיח האורתודוכסי', אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ב, תל-אביב תשס"ב, עמ' 553-596.

המגמה השנייה הפוכה, פתיחות לזרמי מחשבה פילוסופיים של המאה העשרים, שצמצמו את תוקפם של ההיגדים הדתיים ויצרו מידור בין עולם המחשבה החופשי לעולם המעשים המחיבי.⁴

כינון תודעה מול פרקטיקה דתית

בספר בראשית בולטת המגמה המקראית לחנך את הקורא ולהשפיע על תודעתו. הרבר בא לידי ביטוי הן בסיפורים הרבים המשובצים בספר והן בדברי הרקע וההסברים למצוות המובאות בו. בשאר חומשי התורה, לעומת זאת, ישנם פרקים עמוסי מצוות עם התייחסות מועטת לתודעה הכרוכה בעשייתן, ולעתים אף לגמרי בלעדיה. הדברים מגיעים לידי כך שההתעמקות בפרטי המצוות כמעט מסיחה את הדעת מקיומו של סובייקט מצווה, ורק בסיועה של הפרשנות המסורתית הענפה אנו מתוודעים לתפיסות תאולוגיות וללקחים חינוכיים חשובים האצורים במצוות ובציוויים. לא פלא אם כן שבמעבר מספר בראשית לספר שמות הקורא חש שינוי באווירה, והוא נדרש להלך נפש שונה מהלך הנפש שסיגל לעצמו במהלך פרשיותיו של ספר בראשית.

כדי לחדר את הברלים בין כינון תודעה לעיצוב פרקטיקה דתית, נבחן שתי הערות פרשניות הנוגעות לאופיו של ספר בראשית ואחת בנוגע לארבעת החומשים האחרים ואחר כך נעמוד על המאפיינים של הגישה הזו.

”ספר הישר” – תודעה הקודמת לעשייה

אחדים מפרשני התורה נתנו את דעתם על ייחודיותו של ספר בראשית. רש”י באמצעות שאלת רבי יצחק על הפסוק הראשון בתורה מבליע כמדומה את ההנחה שעיקרו של ספר בראשית הוא אידאי ולא פרקטי. הוא מביא את השאלה המערערת, לכאורה, על הצורך בסיפורי בראשית:

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא (שמות יב, ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית?... (רש”י לבראשית א, א).

ההנחה העומדת בבסיס שאלתו של רבי יצחק היא שתפקידה של התורה הוא להציג תרי”ג מצוות על פרטיהן ודקדוקיהן ולא עולם של אמונות ודעות.

4 נושא זה ראוי לדיון בפני עצמו ואולם הוא חורג מדינונו במאמר זה. לענייננו נסתפק בהערה שישעיהו ליבוביץ הוא אחד ההוגים הבולטים שהעמיד נושא זה כעיקרון מכונן של היהדות. שותף לתפיסה זו הוא אליעזר גולדמן, שהעניק לגישה זו בסיס עיוני פילוסופי. כמו כן הרבו לעסוק בנושא זה אנשי אקדמיה רבים. ראה, ישעיהו ליבוביץ, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל”ה, ‘מצוות מעשיות’, עמ’ 13-36; ‘על התפילה’, עמ’ 385-390. אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ”ז, ‘המצוות כנתון יסוד של הדת’, עמ’ 306-311; ‘על האמונה הבלתי אשליתית’, עמ’ 361-371.

התשובה "כוח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים", מביעה את זכות הקניין על ארץ ישראל ומסבירה למעשה רק את חשיבות סיפור מעשה הבריאה. אמנם, אין בדברי רש"י לספק תשובה מלאה על מטרת סיפורי בראשית, על נפתולי עלילותיהם הדרמטיים, אך מדבריו עולה ההבדל שבין ספר בראשית, המכיל בעיקר סיפורים שהגרעין המרכזי שבהם הוא לקחי הגות ומוסר, לבין שאר הספרים שגם בהם יש אמנם סיפורים אך עיקרם פרקטיקה של תרי"ג מצוות עשה ולא תעשה.

גם הנצי"ב מוולוז'ין עמד על תוכנו המיוחד של ספר בראשית ובהקדמתו לפירושו העמק דבר לספר בראשית, הסביר מפני מה זכה ספר בראשית לכינוי 'ספר הישר' והאבות לכינוי 'ישרים':

זה הספר הנקרא בראשית נקרא בפי הנביאים ספר הישר... וזה היה שבח האבות שמלכד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' באופן היותר אפשר, עוד היו ישרים, היינו שהתנהגו עם אוה"ע [אומות העולם] אפילו עובדי אלים מכוערים. מ"מ [מכל מקום] היו עמם באהבה וחשו לטובתם כאשר היא קיום הבריאה. כמו שאנו רואים כמה השטתה א"א [אברהם אבינו] להתפלל על סדום (העמק דבר, פתיחה לספר בראשית, ההדגשה במקור).

במבט ראשון נראה כי דברי הנצי"ב מבוססים על ההנחה הידועה של 'דרך ארץ קדמה לתורה'⁵, ושספר בראשית הוא ספר של 'דרך ארץ' המקדים את שאר ענייני ה'תורה' המפורטים בשאר החומשים. ואולם, נראה שבדברי ההקדמה של הנצי"ב מצוי חידוש מפליג יותר. הוא מציב תפיסה עיונית שלפיה יש חשיבות בכינונה של תודעת יושר, שאינה רק מסד לקיום המצוות, אלא היא מעין מצפן לכל הפעילות הדתית. הוא אף מדגיש את כישלונם המוסרי של דור החורבן בבית שני, אשר מצד אחד היו "צדיקים וחסידים ועמילי תורה" ולכאורה לא חסר דבר בפרקטיקה הדתית שלהם, אך מצד השני "לא היו ישרים בהליכות עולמים", כלומר נעדרו תודעה של ישרות.

כאמור, ספר בראשית מתאפיין בגישה החינוכית 'מכוננת התודעה'. לגישה זו כמה מאפיינים כלליים שעולים מתוך העיון בספר:

- ספר בראשית כמעט נטול מצוות. אפשר למנות בסך הכול שלוש מצוות מפורשות המנויות במניין המצוות על-פי הרמב"ם, ועוד כמה מצוות שהן מחוץ למניין, כגון הציווי על האדם הראשון שלא לאכול מעץ הדעת והמצוות שניתנו לנח ולבניו כשיצאו מן התיבה.
- לשלוש המצוות המנויות קדמו הנמקות פסיכולוגיות, חווייתיות או תאולוגיות, שעשויות להיתפס בתודעתנו כחלק אינטגרלי של המצווה. זאת ועוד, כפי

5 "א"ר שמואל בר נחמני גדולה דרך ארץ שקדמה לתורה כ"ו דורות, שנאמר לשמור את דרך עץ החיים, דרך, זו דרך ארץ, החיים, זו תורה" (אוצר המדרשים, אייזנשטיין, עמוד קלח, ד"ה [ד] 'אם עלי').

שנציג להלן, ההנמקות המובאות בסמוך לצייווי מצביעות על הסיבה המונחת ביסוד המצווה ואינן מסתפקות בתכליתה, כלומר בתוצאות עשייתה.

- מכיוון שמדובר בפנייה לסובייקט, המציאות האנושית אינה מוצגת כשחור-לבן, אלא באופן מורכב שאפשר לפרשו פירושים סותרים. במקרים רבים אין התאמה מפורשת ומובנית בין המעשה לגמולו ולא תמיד אפשר למצוא רמז בכתובים על הערכת המעשה והעושה.⁶ השתלשלות האירועים העטופה במארג של סיבתיות טבעית והגיונית, מצניעה לכאורה את מקומה של ההנהגה האלוהית בקביעת גורלות בני-אדם. אף כי אלוהים נוכח ומתקשר עם גיבורי ספר בראשית, ולעתים גם עם נוכרים, הרי שעל פני השטח נחזית התרחשות טבעית, סיבתית, המעמעמת, לכאורה, את נוכחותו במתרחש.⁷

'אחרי הפעולות נמשכים הלבבות' – עוצמתה של הפרקטיקה הדתית

ניסוח קולע לכוחו של המעשה, כל מעשה, מצוי בספר החינוך. מחבר הספר סבור כי קיים היזון חוזר בין המעשה לבין העושה: "כי האדם נפעל כפי פעולותיו", או בניסוח אחר, "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". משמעות דבריו היא שלעשייה ולהרגל משקל מכריע בעיצוב אופיו של האדם ותודעתו, לטוב או לרע.⁸ מעשה המצווה החיצוני, גם בלא כוונה, משפיע על אישיות האדם ומחולל בה שינויים, גם כאלה המנוגדים לדחפיו הטבעיים.

דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכוח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצוות, אם אולי יעסוק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו

6 מורכבותה של תורת הגמול בספר בראשית באה לידי ביטוי בפרשנויות הסותרות לסיפורים שונים. השווה למשל בין פרשנות רש"י לפרשנות הרמב"ן בסיפור ירידת אברהם למצרים. כמו כן, השווה את פירוש רש"י לעומת פירושה של הרמב"ן והרד"ק בהצגת אשת אברהם כאחותו ולסיפור עינוי הגר וגירושה מבית משפחת אברהם.

7 דומה שהדיוגמה הכולטת ביותר בספר בראשית להבניה של תורת גמול עיונית, באה לידי ביטוי בסוף הספר כאשר אחי יוסף מספרים לו על "צוואת יעקב", שבה, לטענתם, ביקש אביהם שישלח להם על מה שעוללו לו. "ויאמר אליהם יוסף, אל תיראו, כי התחת אלהים אני. ואתם חשבתם עלי רעה והאלהים חשבה לטובה (בראשית נ, יט-כ). דומה שיוסף מגלה עתה, באחרית הסיפור, שיש יד נעלמה המכוונת את האירועים בעולם, גם אם בעת התרחשות האירועים נראה היה שכולם עושים את מה שעושים מתוך בחירה חופשית מלאה.

8 עובדה זו מפתיעה מעט לאור העובדה שספר החינוך מקדיש מקום מרכזי לטעמי המצוות, והתפרסם דווקא בשל סעיף 'רששי המצווה', שבו מנסה המחבר לחשוף את סיבת המצוות מוויית ראייה של בן-אנוש.

עיונים בתורה

בחלק זה של המאמר ברצוני להשוות בין שני אופני הצגה של מצווה אחת, התואמים את המגמות השונות של הכתוב בכל אחד מהם, היינו, כינון תודעה ועיצוב פרקטיקה דתית. השוואה זו תמחיש היטב את דברינו עד כה.

מצוות פרו רבו

נעיין בספר בראשית ב, יח-כד:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ.
 וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיֵּבֵא אֶל הָאָדָם
 לְרֵאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ.
 וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא
 מָצָא עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ.
 וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרַדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצְלָעֹתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר
 תַּחְתָּנָה.
 וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיֵּבְאֶהָ אֶל הָאָדָם.
 וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עֵצָם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ
 לָקַחָה זֹאת.
 עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד.

כרקע למצוות "פריה ורבייה" מודגשת המהות הלא-שלמה של האדם הבודד, "לא טוב היות האדם לבדו". השימוש בתואר "לא טוב" לציון מצבו של האדם טרם זיווגו, מבליט הן את הממד הפסיכולוגי הקיומי, והן את ההצדקה המוסרית-הדתית להשלמת החסר אצל האדם. תיאור בניית האישה מן הצלע ניתן להבנה גם מעבר לסיפור הבריאה החדר-פעמי של האישה והוא מעין ארכיטיפ למציאת בת-זוג. כשם שאדם הראשון מגלה שהאישה היא למעשה "עצם מעצמי", כך גם ישנה חוויית גילוי במציאת בת-זוג, כאשר הגילוי הזה כרוך בחשיפת משהו שכבר היה קיים אצל המחפש.¹⁴ סיום התיאור, "על כן יעזוב..." מסביר את מצבו של האדם הנוטש את משפחתו הגרעינית שבה נולד, ואולי אף נאלץ בתוך כך לקרוע את 'חבל הטבור' של בית הוריו כדי להקים בית חדש. הפסוק כפי הנראה רומז שהשינוי אינו רק פיסולוגי "והיו לבשר אחד", אלא גם פסיכולוגי "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו" – ניתוק קשר לשם יצירת קשר חדש.

14 קריאה זו אינה סותרת אפשרות של קריאה פמיניסטית בנוגע למציאת בת-זוג על-ידי אישה, ממש כשם שחלקים אחרים של של קטע זה בספר בראשית, ניתנים לקריאה כזו. ברם, קשה להעניק פירוש פמיניסטי לתיאור המצווה בספר דברים שלהלן.

וְעָרַל זָכַר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בָּשָׂר עֶרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ אֶת בְּרִיתִי הַפֶּר.

בטרם התבקש אברם לקיים את המצווה למול את בשר עורלתו הוא מתבשר על כינונה של ברית בינו ובין הקב"ה. במסגרת הברית משתנה שמו לאברהם, דבר הרומז על ההמונים שיצאו מחלציו, ומובטח לו כי ארץ מגוריו דאז יונחל בעתיד על-ידי זרעו. אף שברית זו קשורה לאספקטים חומריים מובהקים הרי עיקרה הוא במאפיינים רוחניים-אמוניים, "להיות לך לא-להים ולזרעך אחרוך", כלומר, קבלת מלכותו של הקב"ה והפצת אמונת הייחוד בתבל. למרות שהמקרא מפרט כי אברהם עומד לזכות בשפע של גמולים לעתיד לבוא [טעם התכלית], אין זה העיקר, וברית המילה באה לציין את האות של קבלת מרות האל, לו ולזרעו אחריו [טעם הסיבה]. רק בתום הסברים מפורטים מצווה אברהם על המילה עצמה.

בספר ויקרא יב, ג מופיע ציווי לקוני על המילה:

וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בָּשָׂר עֶרְלָתוֹ.

מושג ה'ברית' אינו מוזכר כאן כלל. שום טעם והסבר אינם נלווים לכתוב. הפסוק מציין רק שני עניינים טכניים. האחד, שהמילה היא ביום השמיני של הרך הנולד, והשני, שעצם פעולת המילה (ימול) קשורה לעורלה.

מיזוג התודעה עם הפרקטיקה

מכל מהלך העניינים עד כה עלול להתקבל הרושם כי ספר בראשית חולק בדרכו הפילוסופית-החינוכית על שאר ספרי התורה. ברצוני להראות כי קריאה דקדקנית ומעמיקה תציג לנו מציאות מורכבת יותר. להלן נראה שעצם האבחנה בין שתי הקטגוריות הפרשניות, תודעה ופרקטיקה, עשויות להניב תובנות חדשות דווקא כאשר אנו פוגשים יחסים מורכבים וסימביוטיים בין שתי קטגוריות אלה.

פרשת העקדה

פרשיות מעטות בספר בראשית מייצגות פרקטיקה דתית נטולת תודעה, והבולטת שבהן היא מעשה 'העקדה'.¹⁶ ציווי העקדה מופיע ללא הקדמה ובלוי שום הסבר מנומק. ברם, מלבד היעדר הנימוק, יש בדרישה מאברהם להעלות את בנו לעולה משום סתירה וניגוד להיגיון ולמוסר. חשוב לציין כי ציווי זה הוא ציווי ייחודי ושונה מאוד מכל ציווי אחר בחומשי התורה. בציווי העקדה המקרא מקדים ומגלה לקורא את אשר הוא

16 ניתן לזהות גם את הציווי של איסור האכילה מ"עץ הדעת טוב ורע" כסוג דומה של איסור, אך עצם הכינוי "עץ הדעת טוב ורע" יכול להעלות הרהורים ברבר סיבת המניעה מאכילה מהעץ, למרות שהן מתבררות לעובר עליו רק לאחר הפרת הצו. מכל מקום יש דמיון בין הציוויים – בשני הציוויים המצווים יודעים מהי סיבתם רק לאחר מעשה.

מסתיר מעיני אברהם,¹⁷ שזהו בעצם ניסיון אישי מאוד שנועד לבחון את אברהם ואין הוא מיועד להיות צו דתי קטגורי שיש בו חיוב לדורות.

כדי לנסות להבין את ניסיון העקדה, יש להתבונן בדמותו המיוחדת של אברהם מראשית הופעתה ועד לציווי זה. לעומת דמויות אחרות במקרא, השתולות בהוויה התרבותית-החברתית של משפחותיהם, אברהם הוא 'אוטוידקט אמוני' ודמות מופת של איש אמונה ומוסר שעיצב את דרכו באופן המנוגד לסביבתו התרבותית והדתית.¹⁸ על רקע זה יש לראות את הניסיון הקשה שהוצב לאברהם. אברהם שהעז וטען כנגד בוראו בפרשת ניסיון הצלת סדום: "השופט כל ארץ לא יעשה משפט?!" צריך להתמודד כעת עם הציווי הלא-מוסרי של העקדה: לזעוק שוב או להיכנע ולצייט?

לאור כל מה שאמרנו על דרכו של אברהם, אפשר לראות בעקדה מעין תרגיל חינוכי שמטרתו לסגל את הכניעות הנדרשת ביסודו של כל ציווי באשר הוא. מזווית ראייה זו ניסיון העקדה נתפס כהתנסות שנועדה לסלול את הדרך אל שלמות דתית של מי שמייצג באופן מובהק את הקוטב התודעתי הדתי. שלמות זו נשענת מעתה גם על קיום צו האל שאין סיבתו מובנת.

למרות שהמסורת היהודית מעלה את חיפוש האמת באמצעות השכל לרמה של חובה דתית,¹⁹ ראוי לזכור שמכלול ציווייה לא תמיד מתלכד עם תפיסתו הרציונלית של האדם, בוודאי לא במבט ראשון. משום כך קיים לעתים מתח בין הקוטב האוטונומי המוסרי שבתודעת האדם לקוטב ההטרונומי של כל מצווה שאדם עושה בשל היותה צו האל.²⁰ אצל אברהם אנו עדים למתח קשה במיוחד. מחד גיסא נדרש המאמין לזעוק חמס נגד אי-הצדק שבעולם – בבחינת "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?!" – ומאידך גיסא הוא נתבע לענות "הנני!" ולעקוד את שאיפותיו ואף את תקוותו היחידה. במקום אחר הצבעתי על הקושי הפרשני להציג דמות קוהרנטית של אברהם כאשר פוגשים סתירה כה חמורה ברפואי התנהגותו.²¹ פרשנים בני-זמננו ראו בעקדה סתירה בין דת למוסר

17 ראה יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 15: "...אע"פ שעל ידי כך הוא מבטל את המתח האמנותי; ידע הקורא מלכתחילה, שלא רצה האל אלא לזכות את אברהם ולא עלה על דעתו שאברהם יוציא את מצוותו לפועל".

18 על-פי המדרש, המשלים פערים בכתוב, אברהם הגיע לאמונה באל אחד בכוחות עצמו: "תאמר שבירה היתה בלא מנהיג?" (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] פרשה ל"ד ד"ה יב). המדרש גם מתאר את הידע התורני מוסרי של אברהם כנובע מתוך עצמו: "אר"ש [אמר רבי שמעון] אב לא לימדו ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה, אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה" (בראשית רבה [וילנא] פרשה ס"ד ד"ה א' זיוסף אברהם).

19 ביטוי זה לקוח ממאמרו של א"א אורבך, 'על בקשת האמת כחובה דתית', על ציונות ויהדות: עיונים ומסות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 364-384. בסוף המאמר כותב אורבך: "בקשת האמת בתלמוד תורה חובה דתית היא, שבלעדי מימושה אין קיום לדת ומצוותיה, שכן האמת הדתית אינה משהו המובא מבחוץ, אלא עצם עצמותה של הדת. ולא בדת מופשטת מדובר אלא בדת זו שאנו מצווים ללמדה ולהגות בה".

20 אורבך מרגיש במאמר שלעיל את ההבדל בין אמת פילוסופית לאמת דתית: "...שלא כשיטת הרמב"ם... כי אין האמת והשקר בתחום הדת מנותקים מן התכלית הדתית. משום כך התירו חכמים בנסיבות מסוימות התעלמות חלקית מהאמת" (שם, עמ' 376).

21 ראה מאמרי, 'אברהם אבינו – מודל לאיש אמונה בן ימינו', דעות, 8 (תמוז תש"ס) עמ' 22-26.

ומשום כך ויתרו על פתרון כלשהו של לכידות בדמות של אברהם. אחדים הציגו את דמותו של אברהם כאיש צייתן וכנוע (והתעלמו בכך מניסיון הצלת סדום) ואחרים ראו אותו כאיש מוסר המהרהר אחר דרכו של האל (והתעלמו מדמותו במעשה העקדה), אך לא כדמות מורכבת המסוגלת להכיל בקרבה את המתח של שני הקטבים.²² עד למעשה העקדה היה אברהם כמין הוגה דעות חופשי המסוגל לבנות את עקרונות אמונתו ותפיסתו המוסרית מכוח שכלו ומצפונו, ובדרך זו להגיע לזהות מוחלטת עם מושגי הצדק והמשפט של האל. לאחר מעשה העקדה, בראייה רטרוספקטיבית, כאשר אברהם מפנים את מהות צו האל ואת תכליתו, הוא מבין שאישיות דתית שלמה צריכה למזג בתוכה תודעה מוסרית אנושית עם "יראת שמים" שיש בה ציות וכניעות כלפי האל, גם אם סיבת העשייה הנתבעת מתבררת רק בדיעבד. רק אם מתייחסים לויכוח של אברהם על גורל סדום ולהתנהגותו בעקדה כפרשיות המשלימות זו את זו, ניתן להציג את מלוא המורכבות הדתית-מוסרית העולה מדמותו של אברהם אבי המאמינים.

"כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"

ספר דברים מתאפיין באופן כללי בגישתו המצוותית-הפרקטית,²³ אך אף-על-פי-כן אפשר למצוא בו גם חלקים חינוכיים מכווני תודעה. לדוגמה:

וּשְׁמַרְתֶּם וְעִשִּׂיתֶם כִּי הוּא חֻמַּתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חָכְם וְנָבוֹן הֲגֹי הַגְּדוֹל הַזֶּה (דברים ד, ו).

משה פונה לבני ישראל באחד מנאומו הסיכום שלו ומעלה נימוק חדש ומפתיע לשמירת המצוות. לטענתו יש במצוות התורה מאור של תבונה הגורם להתפעלותם של העמים שלא זכו להתגלות אלהית. זאת ועוד, כאשר העמים רואים כיצד האומה הישראלית מיישמת את הפרקטיקה הדתית הם מייחסים לעם ישראל חוכמה ובינה. בקריאה זו מאתגר משה את הניסיון האנושי להבין את טעמי המצוות ולרדת לשורשי השפעתן החינוכית על נפש האדם. כך הבין זאת הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים:

ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, הרי באר כי אפילו החוקים, כולם מורים אצל כל העמים שהם בחוכמה ותבונה. ואם היה צווי שאין לדעת לו סיבה ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע ייאמר על הסוברים או העושהו

22 העובדה שהמקרא עצמו מתאר את העקדה כניסיון ושאכן בסופו של דבר לא ארע דבר הנוגד את המוסר, מחזק את טענתי שהעיקר הוא הניסיון החינוכי. גם אם לכאורה, אברהם עמד בפני דילמה אמיתית של דת ומוסר, נראה כי הוא עמד למעשה בפני דילמה של אמונה בצדקתו וכישרו של האל כנאמן להבטחתו. חז"ל עמדו על דילמת העקדה במספר התייחסויות השוללות אפשרות של סתירה בין דת למוסר. למשל: "אשר לא צוית" – זה בנו של מישע מלך מואב, שנאמר, ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עליה, ולא דברתי' – זה יפתח, ולא עלתה על לבי' – זה יצחק בן אברהם" (תענית ד ע"א).

23 אם נלך בעקבות מניין המצוות של הרמב"ם נקבל שבספר דברים מנויות 200 מצוות ואילו בספר ויקרא 247 מצוות. ואולם המספר שנקב בו הרמב"ם אינו משקף את כל המצוות המופיעות בספר דברים. מצוות רבות לא נכנסו במניין כי הן מהוות חזרה על מצוות שכבר נכתבו בספרים קודמים. ראה גם הקדמת הרמב"ן לספר דברים שבה הוא מדבר על מגמת הספר, ולדבריו מפורטת בו "רוב המצוות הצריכות לישראל".

שהוא חכם ונבון ורם מעלה ויהיה מופלא בעמים? אלא הדבר כפי שאמרנו בלי ספק, והוא שכל מצווה מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות היא או למתן השקפה נכונה או לסילוק השקפה רעה, או להדריך במידה נעלה או להזהיר ממדה רעה, הכל תלוי בשלושה דברים, בהשקפה ובמידות ובמעשים המנהליים המדיניים (מורה הנבוכים, חלק שלישי, פרק לא) [ההדגשה שלי].

לדעת הרמב"ם, למצוות יש כמה מטרות חינוכיות: לעצב השקפת עולם נכונה, להקנות מידות נפש תקינות ולתקן את החברה. נתינת טעם למצוות מחייבת את האדם לחפש את הרציונל של המצווה כפי כוחו וכשרונו, כך שקיומה ילווה בהזדהות תודעתית ולא ייעשה מתוך הרגל בעלמא. גישה כזאת המייחסת יכולת שיפוטית לתבונה האנושית, הופכת את בקשת האמת לחובה דתית. אפשר לבחון נקודת השקפה זו גם מן הכיוון ההפוך. תפיסה המעדיפה לראות בצווי האל מעשים שרירותיים שאין בהם שום היגיון, הופכת את דברי ה' לנחותים מנורמות שהאדם מקבל על עצמו מתוך תבונתו ומניסיונו. כך טוען הרמב"ם במפורש:

שהם חושבים [אלו המתנגדים לחיפוש טעמים הגיוניים למצוות] כי אלו היו המצוות הללו מועילות במציאות הזו ומשום כך נצטוונו בהן, הרי כאילו באו ממחשבה ומרעיון בעל דעה, אבל אם היה דבר שאין להשכיל לו כלל ואינו מביא לתועלת הרי הוא בלי ספק מאת ה', שהרי אין בינת האדם מביאה לידי דבר מזה. וכאילו אלו חלושי הדעת, האדם בעיניהם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שיביא לתכלית מסוימת, והאלוה אינו עושה כן, אלא יצווה אותנו לעשות מה שלא תועילנו ויזהיר מלעשות מה שלא תזיקנו עשייתו, יתעלה ויתרומם (שם, שם).

אפשר לראות בפירושו הרמב"ם לפסוק זה את החתירה לפשר מצוות התורה ולעיון הגותי בהן. גם מי שמתנגד לעיסוק בטעמי המצוות מתוך נימוק עקרוני שתורה מן השמים משמעה שאין אנו רשאים לדרוש במופלא שבכוונת נותן התורה, אינו יכול להתעלם מתודעתו של מקיים המצוות ומהחלטתו להמשיך לקיימן. תודעה זו היא בעלת חשיבות גם אם היא נוצרת לאחר תקופת חניכות ארוכה הנעדרת כל תודעה עד עידן ההתבגרות. אדרבה, אפשר לומר שרק אז הכול מתחיל, שהרי השקפת העולם המתגבשת של האדם היא זו שבסופו של דבר משפיעה על ההחלטה להתמיד בשמירת המצוות, ולא בהכרח החינוך לציות שהורגל אליו. מוכרים לכול מצבים של קיום מצוות רק מתוך עשייה חברתית נורמטיבית, תוך כדי חילון פנימי המנכר את העושה מן המעשה, כמצוות אנשים מלומדה. חילון כזה יכול להתקיים גם בתוך מסגרת דתית הדוקה שבה יש הקפדה על כל כללי השולחן ערוך, אך עדיין הלב והמוח יכולים להיות שרויים בעולמות הרחוקים מן העולם הדתי.

ראינו אפוא כי במסורת היהודית, לצד דגש רב על הפרקטיקה הדתית – עד שנדמה לעתים כי אין דבר מלבדה – נודעת בה חשיבות רבה גם לצד התודעתי. שני קטבים אלה, המשולבים זה בזה בחומשי התורה, מקיימים ביניהם יחסים סימביוטיים הראויים

לעיון וללימוד, בייחוד היום כאשר הפיתוי לאמץ קוטב אחר בצורה בלעדית קורץ מאוד.

אחרית דבר: הרמוניטיקה של כתבי הקודש

האדם הדתי המודרני שניגש ללימוד התורה הוא בעל זהות כפולה. מחד גיסא הוא רואה את העולם באמצעות מושגי המסורת הדתית לדורותיה ולשכבותיה, ומאידך גיסא הוא מעורה בעולם התרבות הכללית ומושגיו ונטויעים עמוק בתרבות המערב, בהגותה ובספרותה. משום כך המפגש עם המקורות הוא מפגש טעון ומשמעותי, כפי שכבר טען הנס גאורג גאדמר (1900-2002), שהגותו הפכה פופולרית בכתביה המחקרית והעיונית בתחומים השונים של מדעי היהדות.²⁴ בשל חשיבות הדברים נביא כאן את עיקרי טענתו.

בספרו אמת ומתודה²⁵ מתאר גאדמר את תהליך הפקת המשמעות מטקסט.²⁶ על-פי תיאורו, כל קורא ניגש לטקסט כאשר הוא מצויד בדעות קדומות פרי החברה, התרבות וניסיון חייו. דעות קדומות אלה עשויות להשתנות או לקבל חיזוק במהלך הקריאה, כך שלמעשה מפגש עם הטקסט הוא מפגש משמעותי ואף גורלי. גאדמר מכנה הפקת משמעויות זו מטקסט, "מיזוג אופקים", כלומר מיזוג אופקי הקורא עם הטקסט עצמו.²⁷ חשוב להבין שהמושג 'אופק' אצל גאדמר הוא מטפורה למעגל ההבנה והמשמעות שהאדם מייחס לטקסט בזמן מסוים בחייו. ההבנה והמשמעות דומים לאופק הראייה המעגלי של צופה המבחין בפרטים הנצפים מנקודה מסוימת, אך בה בשעה כל מה שמעבר לאופקו, נעלמים מחוג ראייתו. כדי להיטיב לראות, על הצופה להגביה את נקודת תצפיתו ואז האופק שלו מתרחק וממילא פרטים נוספים מתגלים לו. ברומה לכך, "פיתוח המצב ההרמוניטי משמעו רכישת האופק הנכון של חקירת הבעיות

24 ראה למשל: Barry W. Holtz, 'The Torah as truth: teaching the Bible in a skeptical age', *Journal of Jewish Education*, 68(1) (Spring 2002), pp. 618-620; Jon Levisohn, 'Openness and commitment: Hans-Georg Gadamer and the Teaching of Jewish Texts', *Journal of Jewish Education*, 67 (1/2) (Spring/Summer 2001), pp. 20-35. וכן, ידידיה שטרן, 'עושר שמור לבעליו לרעתו: על מקומם של המשפט ושל ההלכה בחברה הישראלית', אלפיים, 23 (תשס"ג), עמ' 213. משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 193-197; דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, תל-אביב תשס"ג, עמ' 294-295. אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, תל-אביב תשס"ג, עמ' 15-27.

25 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, second revised edition, New-York 2003.

26 גאדמר אינו עוסק רק במפגש של הקורא עם הטקסט כפי שרמזנו בדברי הפתיחה, אלא גם במפגש שלו עם יצירות אנושיות מגוונות. לצורך ענייננו כאן נסתפק בתובנות של גאדמר שיש להן נגיעה ביחסים המורכבים שבין הטקסט והקורא.

27 "כאשר התודעה ההיסטורית שלנו מעתיקה את עצמה לתוך אופקים היסטוריים, היא לא גוררת אותנו לעבור לעולם זר המנותק בכל דרך עם עולמנו; במקום זה שניהם יחד מהווים יחד אופק אחד גדול שנע בתוכו וכך, מאחורי הגבולות של ההווה, מאמץ את העומק ההיסטורי של התודעה העצמית שלנו". גאדמר (לעיל, הערה 25), עמ' 304.

