

עבודת ה' בפרגמטיות | רגב בן נעים

הקשיים בפשט סיפורי אברהם

בתחילת פרשת לך לך הקב"ה מתגלה אל אברהם ואומר לו לעזוב את כל עולמו, את כל מה שהוא מכיר, וללכת אל הלא נודע - "אל הארץ אשר אראך". אברהם מציית, ולבסוף מגיע לארץ כנען. רעב פוקד את ארץ כנען אחרי שאברהם מגיע אליה, ולכן אברהם עוזב ויורד למצרים:

וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרָיִמָה לְגֹר שָׁם כִּי־כָבֵד הָרָעָב בְּאֶרֶץ:
(בראשית י"ב, י')

העזיבה המהירה בעקבות הרעב מתמיהה, מכיוון שבמסעו אל הארץ עבר אברהם תלאות רבות. לכאורה, מהלך זה מעורר רושם של חוסר ביטחון בקב"ה מצד אברהם, שכן ודאי ישנה הצדקה לכך שהקב"ה שלח אותו לשם. האם ייתכן שאברהם לא סומך על ה' שיגן עליו מפני הרעב? הוא חש שדברי ה' לא נוגעים לו? קשה להעלות זאת על הדעת, אך בקריאה תמה של סיפור זה בלבד, עלול אברהם להיתפס כאדם שלא שם את מבטחו בה', או לפחות כאדם שאינו נשמע לדבר ה' באופן מלא.

בהסתכלות מחודשת על פרשה זו, ניתן לשים לב לכך שפעולותיו של אברהם אינן משוללות היגיון; בבסיסן ניצבת תפיסתו הפרגמטית לגבי עבודת ה'. שמניעה בשיטתיות את הפעולות שעושה אברהם גם בהמשך מהלך חייו. דוגמה נוספת לכך מופיעה בכניסתו של אברהם למצרים:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבוֹא מִצְרֵימָה וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרִי אֲשֶׁתּוֹ הִנֵּה־נָא יִדְעָתִי כִּי
אֲשֶׁה יִפְתֵּמ־רָאָה אֹתִי: וַהֲיָה כִּי־רְאוּ אֹתָךְ הַמִּצְרִים וְאָמְרוּ אֲשֶׁתּוֹ זֹאת וַהֲרָגוּ
אֹתִי וְאֹתָךְ יִחְיֶה: אֲמַרְיָנָא אַחֲתִי אֶתְּ לְמַעַן יִיטַב־לִי בְּעֹבוֹרְךָ וְחַיְתָּה נִפְשִׁי
בְּגִלְגָּל: (שם, פסוק י"א-י"ג)

פעם נוספת מבצע אברהם פעולה מעוררת השתוממות - על מנת להציל את עצמו
הוא מורה לשרה לומר שהיא למעשה אחותו. במקום להתפלל או לבקש מהקב"ה
שישמור עליו ועל אשתו, מנסה אברהם להגן על עצמו באמצעותו כוחו שלו
בלבד. גם כאן נוצר רושם לפיו אברהם לא סומך על ה', ואף נוהג באנוכיות וחוסר
אכפתיות כלפי שרה אשתו, לה הוא מניח להילקח אל בית פרעה.

שני הסיפורים הללו עשויים להציג את אברהם באור שלילי, וכמובן שקשה ומוזר
לחשוב שככה מתנהג אברהם אבינו. מצירוף של שניהם אפשר ללמוד שני
מאפיינים מוטעים לדמותו של אברהם אבינו: הראשון - אברהם מחפף בדברי ה'
במקרה הטוב, ולא סומך עליו במקרה הפחות טוב. והשני - אברהם הוא אגואיסט,
ולא אכפת לו מאשתו, אלא רק מעצמו.

ראשית, ברור לנו שאברהם סומך על הקב"ה. הדוגמה המובהקת לכך היא, כמובן,
סיפור עקדת יצחק. אברהם אבינו הסכים לעקוד את הבן שנולד לו כנגד כל
הסיכויים, משרה העקרה בת התשעים. הוא הסכים לעשות זאת בלי לשאול
שאלות. על פי הזוהר, אברהם אפילו לא הבין בדיוק מה המטלה המוטלת עליו:
"מרחוק חמא ליה גו אספקלריא דלא נהרא"¹, מה שמדגיש עוד יותר את המוכנות
וההתמסרות שלו לדיבור האלוהי.

אברהם מצטייר באופן חד משמעי בתור אחת מן הדמויות הממושמות והנאמנות
ביותר לקב"ה. עליו נאמר גם "התהלך לפני והיה תמים"²; התמימות היא היכולת
לסמוך על ה' ולהתבטל אל מול הציווי האלוהי. גם את טענת האגואיזם של
אברהם קל להפריך, שכן אברהם מסמל את מידת החסד והאהבה.
מטרת שינוי שמו של אברם לאברהם היא הפיכתו ל"אב המון גוים"³. כפי שרש"י
מפרש זאת, "אב המון גוים... שֶׁהוּא מְקוֹמוֹ וְעִקְשׁוֹ אָב לְכָל הָעוֹלָם"⁴, כלומר
לאברהם יש אחריות חברתית על כל העולם. אברהם הוא דמות מופת שמייצגת
את מידות החסד והנתינה.

¹ זוהר פרשת וירא דף ק"כ ע"א

² בראשית י"ז א'

³ בראשית י"ז ה'

⁴ רש"י שם

דוגמה בולטת נוספת למידת החסד של אברהם היא הסיפור על שלושת המלאכים המתארחים באוהליו. שם אנחנו רואים את הכנסת האורחים של אברהם, את האהבה שלו לכל הבריות ואפילו כיצד הוא מפסיק לדבר עם ה' כדי להכניס אורחים, מעשה שגרם לחז"ל לומר כי "גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה"⁵. אם כן, מה עומד מאחורי הסיפורים הללו? ומה הם באים ללמד על דמותו של אברהם?

לדעתי, הסיפורים האלה באים להעביר לנו מסר עמוק, וישנה סיבה חשובה לכך שהם חוזרים פעם אחר פעם במהלך סיפורי אברהם - הסיפורים באו ללמד אותנו על הפרגמטיות של אברהם. הם מלמדים אותנו שהפרגמטיות לא נובעת מתוך חיפוף, לא מתוך חוסר נאמנות לקב"ה ובטח שלא מתוך אנוכיות, אלא מתוך הבנה עמוקה ביותר של רצון האל בעולם ובמציאות המשתנה.

הפרגמטיות

הפרגמטיזם היא אסכולה פילוסופית, לפיה שיקול דעתו של האדם צריך להסתמך על שיקולים פרקטיים ולא על שיקולים תיאורטיים. הפרגמטיסטים טוענים כי ערכו של רעיון נמדד לפי התועלת המעשית שלו והשפעתו על העולם, ולא רק לפי האמת התיאורטית שלו. זאת מכיוון שלטענתם האמת איננה תיאורטית אלא מושגת מתוך פעולה והתנסות בעולם.

לפי הפרגמטיסטים בכל רעיון יש ניצוץ מסוים של אמת, ואת ההבחנה בין רעיון טוב יותר או פחות אכן צריך לבחון לפי יכולת הביצוע של אותו הרעיון, עד כמה הוא מתאים ועד כמה הוא בר השגה. הפרגמטיות היא לא פרקטיקה ספקנית, היא אינה אומרת שאין אמת מוחלטת ולכן צריך לפעול באופן היעיל ביותר, אלא שעל ידי הפרקטיות והמציאות המעשית מתגלה האמת המוחלטת.

דוד בן גוריון הוא דוגמה לאדם פרגמטי שהסתכל על המציאות כפי שהיא וניסה להגיע לאמת המעשית ולא התיאורטית. דוגמה ברורה לכך היא פרשת הסכם השילומים: בשנות הארבעים והחמישים החלו דיונים בנוגע לפיצויים לניצולי השואה. בשנת 1952 נחתם הסכם השילומים, שבמהלכו הועברו לישראל כשלושה מיליארדי מארקים גרמניים. ברם, מרגע חשיפת המשא ומתן הישיר עם גרמניה הארץ נקרעה לשניים, ונפתח דיון סוער בנוגע לשאלה האם לקבל את

⁵ בבלי שבת קכז.

הסכם השילומים. בראש התומכים עמד ראש הממשלה דאז - בן גוריון, ובראש המתנגדים עמד בגין, שהאמין שאסור לפתוח במשא ומתן עם הגרמנים:

ממשלה זו, שתפתח במשא-ומתן עם המרצחים משמידי עמנו, תהיה ממשלת זדון שתבסס את שלטונה על כידון ורימון... ממשלה זו שתיכנס למשא-ומתן איתה – פושעת היא. בן-גוריון – פושע. שרת – פושע. הדבר לא יקום ולא יהיה, אלא על גופותינו, על נפשותינו ודמינו.⁶

למעשה, נושא הדיון היה השאלה מהי רמת העוצמה בה יש לעמוד על ערכים ואידיאלים. אפשר לומר שבן גוריון התפשר על הערכים שלו ובעצם ויתר על האידיאלים שלו בשביל הכסף, אך זו תהיה אמירה פשטנית - מנהיג מחויב לפעול בפרגמטיות. הכסף מהסכם השילומים היה אחד מהמקפצות הגדולות של מדינת ישראל בתחילת דרכה, ובלעדיו אין לדעת איך הייתה מתקדמת הקמת המדינה או כיצד היינו מתפקדים במלחמות שהתרחשו מאז.

בנאום הבחירות לכנסת השלישית עסק משה שרת בנושא זה והסביר אותו בבהירות. הוא אמר כי הסכם השילומים תרם למדינת ישראל רבות, הן בבחינה של תמיכה והכרה בינלאומית, והן בפן התקציבי שסייע בביסוס הכלכלי של המדינה. בנוסף לכך, הוא התייחס לטענה כי ההסכם כביכול מנרמל את מעשיה של גרמניה:

אמר [לנו]: "אתם הכשרתם את גרמניה בעיני העולם!" [אבל] הברירה לא הייתה בין הכשרת גרמניה לאי-הכשרת גרמניה. גרמניה הייתה מקבלת את כשרותה בין כה וכה. היא כוח אדיר באירופה והיא הולכת ונדחקת למקום מרכזי בעולם, ויש עניין של מזרח-אירופה ובעיות ייצור ושוקים, וכל הגורמים האלה פועלים. ומה אנו לעומתם? הברירה הייתה אם הכשרה זו תהיה מלווה בתשלום לעם היהודי, או שהיא תתבצע ללא כל תשלום - זו הייתה הברירה ואנו תפסנו את הרגע הנכון.⁷

זו בדיוק הראייה הפרגמטית - גרמניה תוכשר לעולם בין אם נקבל את ההסכם או לא. מתוך ניתוח של הסיטואציה, והיתרונות שהיא מביאה, צריך לנצל את המצב - צריך לקחת את הכסף. כפי שאמר בהמשך נאוומו, הם היו "שלטון שמבצע דברים", כי מנהיג, ובן גוריון בהסכם השילומים הוא רק דוגמה לכך, חייב לקחת אחריות ולפעול בפרגמטיות.

⁶ נאום בגין בהפגנה נגד הסכם השילומים, ירושלים, 8.1.1952

⁷ נאום שנישא בכינוס תנועת המושבים, 7.7.1955

אפשר לראות את הגישה הפרגמטית כוויתור על האידיאליזם או בתור התפשרות מוסרית, אך זו הבנה פשטנית הגורמת לפספוס העיקר - אין כאן התפשרות אלא מחויבות מלאה לתוצאות.

ניתן להבחין בשורשיה של הגישה הפרגמטית כבר בהבדל התפיסתי בין אפלטון לאריסטו ביחס לגילוי האמת: בתורת האידאות שלו מציג אפלטון את תפיסתו, לפיה קיימת אמת טרנסצנדנטית - אידאת הטוב, שאותה האדם יכול לגלות באמצעות חקירה רציונלית, והאדם מגדיר את כל מה שטוב ונכון במציאות ביחס לאידאה זאת. גם אריסטו סובר שקיימת אמת מוחלטת, אלא שהגילוי של אותה אידאה ושל אותו טוב מתגלה ביחס למציאות. מתוך המציאות מתגלה האידיאל והאמת המוחלטת.

כדי להדגים את ההבדל בין השקפותיהם של אפלטון ואריסטו, נבחן ניסיון לבנות מודל של מדינה מוצלחת: אריסטו יבחן את המציאות וההיסטוריה, יבין איך פועלות מדינות טובות, ומתוך כך יגדיר מהי המדינה האידיאלית. לעומתו, אפלטון יגיע להגדרת "המדינה הטובה" מתוך חקירה רציונלית, מהי "אידאת המדינה" יגדיר מהו האידיאל המוחלט, ויתאים את עצמו אותו אידיאל. מבחינתו, אין זה משנה אם עד עכשיו כולם עשו דבר מסוים, כי ייתכן שכולם טעו; יש צורך למצוא את האמת המוחלטת ולכוון אליה. ובכן, שניהם מסכימים על קיומה של אמת מוחלטת, וההבדל ביניהם הוא בדרך להגיע אליה. החקירה של אפלטון היא תיאורטית, מבוססת לוגיקה. חקירתו של אריסטו מבוססת על ההיסטוריה - היא פרגמטית.

ניתן לראות את השפעת החשיבה הפרגמטית של אריסטו על היהדות בהגותו של הרמב"ם. בספרו מורה נבוכים בכלל, ובטעמי המצוות בפרט, אפשר להבחין באופן מובהק בנטייה של הרמב"ם להתאים את התורה האלוהית לחשיבה הרציונלית. זה ניסיון ללמוד ולגלות את האידיאל מתוך המציאות, ולא להתאים את המציאות לאותו אידיאל. להגיד שהאידיאל והאמת האלוהית שניתנה לנו, ניתנה מטעמים רציונליים מותאמים למציאות.

הרמב"ם לא ממציא אידיאלים חדשים או מצוות חדשות, אלא מגלה את האידיאלים בדרך ההסבר הפרקטי המתגלה במציאות. באמצעותה הוא מגלה את האידיאל והטעם המקוריים של המצוות.⁸

רעיון שחזור על עצמו הרבה בשיבה הוא שהתורה נצחית, ולכן זה לא אפשרי שהיא תיצור מציאות שפוגעת באדם. המציאות בה אנו חיים משתנה באופן תדיר, וכל שינוי מביא איתו קשיים חדשים. אנחנו נדרשים לגלות את תורת ה' הנצחית בתוך המציאות הדינמית, בתוך קשיי התקופה. עלינו לגלות כיצד תורת ה' פורחת ומצמיחה אותנו במציאות שלנו, ולא לנסות לשנות ולכפות את המציאות שלנו על התורה; אנו צריכים למצוא כיצד התורה נהיית תורת חיים. אני חושב שאת ההבנה העמוקה הזאת על התורה והשפעתה, ועל היחס בין התורה למציאות, מנסה התורה לרמוז לנו בסיפורים על אברהם אבינו, והיא בוחרת לעשות זאת בצורת החשיבה הפרגמטית של אברהם.

המתח והחיפוש אחר מידת השלום

הפרגמטיות בעבודת ה' היא רק חלק מתוך מבט רחב יותר על התורה והיכולת לראות אותה ביחס למציאות המשתנה, בבחינת "תורה שבעל פה ותורה שבכתב". היא נושא מורכב שיוצר סכנות משני הכיוונים.⁹

מצד אחד, התורה לא יכולה להישאר סטטית במציאות הדינמית. באופן הזה היא תישאר לא רלוונטית, מה שפוגע בנצחיות שלה. בבית המדרש של ישיבתנו ניכרת חשיבות החידוש בתורה; "יום בלי חידוש הוא מבוזבז" ו"בית מדרש שלא

⁸ כמו אברהם אבינו המגלה את רצון ה' המתגלה במציאות בעזרת המחשבה הפרגמטית, כך לענ"ד גם הרמב"ם במורה נבוכים ניסה לגלות מחדש את רצון ה' בעזרת המחשבה הפילוסופית-רציונלית, מה שמעלה את השאלה, למה יש צורך בכלל בגילוי אנושי של רצון ה' במציאות? למה השינוי לא מגיע מצידו של האל? זה לא המקום להאריך על נושא זה, אבל מניטו מציג רעיון מעניין שיכול לבאר זאת ביחס ללוחות הברית השניים:

הגמרא על הפסוק "הלוחות אשר שברת" אומרת "ישר כוחך ששיברת", דהיינו הקב"ה היה מחכה שמשנה ישבור את הלוחות. כך הוא הציל את העם. אם באים לדון את העם באותה שעה לפי התורה במימד האבסולוטי שלה, קרי הלוחות הראשונים שנכתבו בכתב אלקי, אין זכות קיום לעם והוא אבוד משום שהוא התנהג כרשע. כאשר שובר משה את הלוחות אנו עוברים למצב שבו כאילו לא נתגלתה התורה לעולם. במצב זה אפשר להציל את העם. רק משה רבנו יכול לזווג את מהלך שבירת הלוחות. הקב"ה אינו יכול לעשות דבר משום שברמה של האמת המוחלטת, אי אפשר לשבור את הלוחות משום שהלוחות הם האמת... לכן זו זכותו של משה שהבין את רצון הקב"ה לשבור את הלוחות" (סוד מדרש התולדות, עמ' 203-204)

⁹ מעניין גם לראות באימרה המפורסמת של רב נחמן "דע, שהאדם צריך לעבר על גשר צר מאוד - מאוד, והכלל והעיקר שלא יתפחד כלל" שתורגמה לסלוגן "כל העולם כולו גשר צר מאוד" - הוא לא אמר "תהום גדולה" אלא גשר, שסכנות אורכות לו משני צדדיו. כי הסכנה היא לא נמצאת במקום אחד מוחלט, אלא בקיצון שבכל צד.

מתחדש בו דבר אפשר לסגור אותו" הן אמירות ורעיונות בולטים באטמוספירה הבית מדרשית העתניאלית. מצד שני, אי אפשר לאבד את שורש התורה ולאפשר לה להשתנות לגמרי, אחרת היא מאבדת את השלמות שלה. התאמת התורה למציאות המודרנית היא אירוע רגיש שצריך להתבצע באופן זהיר, וייתכן שאיננו מסוגלים לכך; בצורה לא מתוקנת, השינוי עלול להפוך לרפורמה שתוביל לתוצאות מעוותות.

התורה מבחינה במתח שנוצר בין שימור התורה ובין התאמתה למציאות המתחדשת. היא בוחרת להעביר לנו אותו בצורת נגלה ונסתר, כמו מדרש, ולספר לנו סיפור שבמבט ראשון עלול להראות משונה, אך בעומקו מסתתר רעיון עמוק. המתח הזה, שניכר במיוחד ביחס בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, הוא נושא מרכזי מאוד בהגות היהודית. בכל מקום בו המתח הזה מופיע לא מוצע פתרון מלא עבורו, כי מובן שאין כאן צד אחד נכון - יש כאן מתח. היהדות לא מפחדת מהמתח¹⁰, אלא אדרבה, היא דוחפת אליו, מכיוון שהוא מפרה אותה. רש"י מסביר את כניסתו של משה לאוהל מועד ודיבורו עם אלוהים בצורה שמשקפת רעיון זה:

וּבָלָא מִשָּׁה אֶל־אֱהֱלֵ מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל
הַפְּנֵי־ת' אֲשֶׁר־עַל־אֶרֶץ הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַרְבָּעִים וַיְדַבֵּר אֱלֹהֵי: (במדבר ז', פ"ט).
מדבר: כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן מדבר בינו לבין עצמו,
ומשה שומע מאליו (רש"י שם)

¹⁰ כל צורת הדיון התלמודית של המחלוקת היא החלטה ברורה בחוסר הודאות, במתח של הדיון. הגמרא לא נכתבה כספר הלכה פסוקה, אלא כמחלוקות הפותחות את הקורא אל המרחב של התורה.

"שרואים מחלוקת בין החכמים וזה הפירוד שביניהם זה בחי' חלל הפנוי הנ"ל ולא המדרש עיקר אלא המעשה היינו אעפ"י שאם היו החכמים באחדות היו מחדשים חידושי דרשות אבל דע שאז היו בבחי' התפשטות אור אין [סוף] ובהתפשטות אור אין סוף אי אפשר להתהוות שום תהוות וזה לא המדרש עיקר אלא המעשה היינו שיעשה איזהו התהוות בתוך הצמצום" (ליקוטי מוהר"ן תנינא תורה מכתב יד א)

במחלוקת יש בחי' חלל פנוי - האמת היא ודאית, ההלכה היא ודאית, והיא לא משאירה מקום לפיתוח, ולא משאירה מקום לקיום אנושי, הדורש פיתוח ודינמיות זאת. הקב"ה בחר לצמצם את עצמו ולאפשר את החלל הפנוי, לאפשר את הקלקול הפוטנציאלי, וכך חכמי התלמוד בחרו לפתח את התורה בצורת הדיון והמחלוקת, בצורת המתח. בצורה המאפשרת גם טעויות, אבל היא הכרחית לטבע האנושי הדורש את המתח הזה, הדורש את התנועה. היהדות דורשת את המתח כי המציאות כולה מחייבת אותו. בשורש הקיום יש צמצום של האמת אל המרחב של המציאות, אל המתח של המציאות, והתפקיד שלנו במשחק הוא למצוא את האיוונים בתוך המרחב הזה; להכיל את המתח.

לפי רש"י, משה שמע כצופה מהצד את קול ה' המדבר בינו לבין עצמו. הקול האלוהי הוא אינסופי, ומתוכו משה דלה את מה שהוא השיג - הקול האלוהי תמיד מדבר, בינו לבין עצמו, הוא אין-סופי. תפקידנו הוא לשמוע אותו בכל פעם בהתאם למידותינו ולמציאות המשתנה, ולהבין מתוך הקול הזה את מהותו עבדנו.

רעיון דומה מציג הרמב"ם במורה נבוכים. הוא מסביר שבמעמד הר סיני כל העם שמע את דבר ה', אך בעוד שעם ישראל הצליח להשיג רק את שתי הדברות הראשונות, משה הצליח להשיג ולהבין את כל הדברות. כולם שמעו קול אלוהי אחד, אבל כל אחד השיג אותו ברמה שונה, בהתאם למידתו:

"כל ישראל לא שמעו במעמד הזה אלא קול אחד בלבד פעם אחת, והוא הקול שמשם וכל ישראל השיגו ממנו את "אנכי" ו"לא יהיה לך", ומשה השמיע להם זאת בהגיים נבדלים הניתנים לשמיעה. החכמים כבר אמרו זאת, והסמיכו זאת למה שנאמר: "אחת דבר אלהים, שנים זו שמעתי" (מ"נ חלק ב' פרק ל"ג)

כביכול יש כאן סתירה קשה - כיצד קול אחד אלוהי יכול להשמע שונה לכל אדם? אלא שזה בדיוק העניין - זה לא הגיוני. המתח שאנחנו נאלצים להתמודד איתו, להחזיק בתפיסה הפרדוקסלית הזאת שחוזרת שוב ושוב בלבושים שונים בתורתנו: היחס בין התורה שבע"פ לתורה שבכתב, היחס בין אדם לאדם בגילוי אותו הקול האלוהי, היחס בין ישראל לעמים, היחס לעבודה זרה ועוד. איך אל אחד יכול להישמע בצורות שונות?

הקב"ה הוא אחד, והוא הכל, וזוהי גדולתו, אבל גם הפתח לקושי להאמין בו. קל יותר להאמין באמונה דואלית, לפיה יש אל טוב ואל רע, אל מוות ואל חיים, אל ירח ואל שמש. היהדות מציגה בפנינו תפיסה מורכבת בהרבה - כל הכוחות הללו הם אחד, כדברי הנביא ישעיהו: "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אני יקוק עשה כל אלה"¹¹. במהותו של הקב"ה הוא מהווה אתגר תפיסתי. הוא הכל וכלום, הוא טוב ורע, הוא סטטי וגם דינמי. התפיסה הזו מסוכנת, כי כפי שאמרנו, היא יכולה להוביל אותנו לעוות את התורה או להשאיר אותה מיושנת ולא רלוונטית. המתח הזה הוא ייחודי למונותאיזם האברהמי, והוא הכרחי.

¹¹ ישעיהו מ"ה, ד'.

מעבר לכך שהוא מסוכן, במובן מסוים הוא גם לא הגיוני. "לאחוז את החבל בשני קצותיו", המשפט שמייצג את רעיון איחוד ההפכים שחוזר על עצמו פעמים רבות ביהדות, והרב רא"ם חוזר עליו בלי סוף, הוא פרדוקסלי. אבל זה כל העניין - האל הוא לא רציונלי. הקב"ה ברא את המציאות ואת הפרדוקסים, וממילא הוא לא מוגבל על ידם. האחיזה בשני קצותיו של החבל היא אותה מידת השלום האלוהית, אותה אנו מבקשים בסיום התפילה במילים "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו". היא מעבר להשגה האנושית, והיא קשה לתפיסה מכיוון שהיא אכן מופשטת ועמוקה מכדי שנבין אותה באמת. העבודה הגדולה שלנו - איחוד ההפכים - היא אלוהית, מופשטת, וממילא לא מובנת בהיגיון האנושי.

האבות הם "מרכבה לשכינה" - הם גילו מידות אלוהיות במציאות הנגלית ופתחו לנו צוהר אל הגילוי שלהם. באמצעותו אנחנו מסוגלים להתקרב להשגה אלוהית, אל האינסוף. ברצוני להציע שבחלק מסיפורי אברהם (בין היתר) נרמזת לנו דרך להגיע למידת השלום - היכולת לאחד בין הניגודים ולאחוז בחבל בשני קצותיו. הדרך הזאת היא באמצעות הפרגמטיות בעבודת ה'.

אברהם אבינו הולך מארצו ומבית אביו ובוחר לנהל את חייו על פי דבר ה', אבל הוא מתאים את עצמו למציאות המשתנה. כאשר הקב"ה אומר לו לעזוב את ביתו וללכת לארץ כנען הוא עושה זאת בביטחון מלא. כאשר יש רעב בארץ הוא מבין שבאופן טבעי הוא לא יוכל לשרוד בארץ. הוא יודע שהקב"ה לא ירצה לפגוע בו, ודבר ה' לא אמור להגביל אותו, אז הוא יורד למצרים. הוא לא עושה זאת מתוך זלזול בדבר ה' או מתוך חוסר הבנה - אדרבה, זו הבנה עמוקה ואמיתית יותר. דרך המציאות הוא מגלה את האידיאל המוחלט ואת רצון ה' האמיתי המתגלה במציאות המשתנה.

את ההסבר הנ"ל אפשר להחיל גם על סיפור לקיחת שרה לבית פרעה. ברור לכולנו שאברהם אוהב את שרה ורוצה להיות איתה, אך הוא מבין את הסיטואציה בה הוא נמצא. הוא יודע שאם לא יאמר ששרה אחותו הוא עלול להיהרג, ולאחר מכן שרה תלקח. מתוך ההסתכלות הפרגמטית הזו הוא בוחר לעשות מעשה, שאולי עלול להיחשב כביטוי של אגואיזם, אבל עומד מאחוריו עומק רב. הוא בוחר להסתכל על האידיאל כפרקטיקה ולא כרעיון. ודאי שהמצב האידיאלי היה כזה שבו שרה לא נשלחת לבית פרעה, אך זו לא הייתה אופציה. לשקר ולומר שהוא

אח של שרה היה המעשה הפרקטי האידיאלי ביחס למצב בו אברהם היה שרוי - אם הוא לא היה עושה זאת הוא היה נהרג, ושרה עדיין הייתה נלקחת לבית פרעה. אותו הדבר קורה בירידה מהארץ - אברהם מבין שהמציאות לא מאפשרת לו לקיים את הציווי להיות בארץ ישראל. הוא מבין את כוחו של הטבע, כוחה של המציאות המשתנה, ומתאים את עצמו אליה. האופי הפרגמטי הזה מתאים באופן מושלם למהותו של אברהם. אברהם הוא מנהיג, הוא חדשן, וכפי שהרב רא"ם מדגיש בשיעורי שורש: אברהם אבינו מתאפיין בראייה. הראייה היא ודאית, היא פועלת.

הדוגמה השלישית שאנו רואים לפרגמטיות של אברהם יכולה להציג את הפרגמטיות בצורה שונה:

”וַיֹּאמֶר אֲבְרָם אֶל-לוֹט אֶלְלִיט אֶלְנָא תְּהִי מְרִיכָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ וּבֵין רַעִי וּבֵין רַעִיךָ
פְּרִיָּאנְשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ: הָלֹא כָּל־הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הַפָּרָד נָא מַעְלִי אִם־הָשָׁמְאֵל
וְאִמְנָה וְאִם־הִימִין וְאִם־מֵאֵלָה:” (בראשית י"ג, ח' - ט).

אברהם רואה שהוא ולוט לא מצליחים להסדר, ואף על פי שהוא אוהב אותו מאוד הוא נפרד ממנו לשלום. אם בשתי הדוגמאות הקודמות אנחנו רואים כיצד הפרגמטיות של אברהם התבטאה בעיקר בהגנה עצמית, עם לוט אנחנו רואים כיצד אברהם פועל בפרגמטיות גם כאשר היא מקשה עליו, גם כשהוא לא רוצה. דוגמה זו מראה לנו שגישת פרגמטית לא מתאפיינת בפעולה פשוטה ונוחה, אלא בעשיית הדבר הנכון, וגם אם הוא קשה.

תורה פרגמטית עלולה בקלות למשוך את האדם אחרי הנוחות. אברהם מציג לנו בסיפור לוט חידוד חשוב: הפרגמטיות וההבנה המיוחדת של דבר ה' בהתאם למציאות, לא מונעת משיקולי נוחות, אלא מטרתה היא שינוי מהותי מתוך גילוי דבר ה' האמיתי.¹²

¹² כפי שהדגשתי ביחס לרמב"ם, חשוב לציין שוב כי גילוי דבר ה' במציאות הוא לא המצאה חדשה, ולא גילוי דבר ה' חדש, אלא גילוי מחודשת של המהות המקורית, גילוי רצון ה' הראשית במציאות החדשה והמשתנה. כפי שיסודה של התורה שבע"פ גנוז כבר במתן תורה, מדובר בגילוי בדיעבד של דבר שהיה גנוז מלכתחילה אך הוסתר, ונשאר כרמז, וברגע שהוא מתגלה בדיעבד, מתגלה גם קיומו מלכתחילה. ברגע שאברהם אבינו יורד מהארץ לדוג' הוא עושה פעולה שכביכול סותרת את רצון ה', אבל לאור המציאות הנוכחית המעשה שלו הוא בעצם הרצון של הקב"ה, אלא שרצון מלכתחילה זה התגלה רק בדיעבד לאור פעולתו של אברהם. (להרחבה ראה: הנסתר שבנגלה עמ' 140-115)

כי טוב

בספרו "הנסתר שבנגלה" עוסק שלמה בן נעים, סבי ז"ל, במחשבת הבריאה בפרשת בראשית לאור פירושו של מניטו. הוא מראה כיצד הבורא ציווה על בריאה אלוהית, אידיאלית, אבל הציווי לא היה רלוונטי עבור העולם במציאות הנוכחית. לכן, הבריאה לא קיימה בדיוק את רצון הקב"ה, אלא את מה שהיא הצליחה להכיל מתוך ציווי זה. במובן מסוים, הבריאה התאימה את הציווי האידיאלי והאלוהי ליכולותיה הנוכחיים. הספר סוקר את כל ימי הבריאה, ולצורך הדגמת עמדתו נביט בפסקאות העוסקות ביום הראשון:

"ה' מצווה על הבריאה 'יהי אור', ומן הפסוקים משתמע שהציווי התבצע במלואו: 'יהי אור - ויהי אור'. מעשיה של הבריאה עומדין מיד למשפטו של הבורא, ואת גזר הדין מצטט הפסוק בבירור: 'כי טוב'. אולם עתה מונחת לפתחו של הקורא הפתעה מזעזעת: 'ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך'. מהיכן הופיע כאן החושך? מתברר שהבריאה לא צייתה לציווי במלואו והוציאה תחת ידיה תקלה חמורה מאין כמוה - במקום אור בלבד הוציאה אור וחושך!" (הנסתר שבנגלה, עמ' 18)

הקושי הזה צורם - איך אפשר לומר שהאל לא מצליח לברוא את המציאות האידיאלית שהוא רוצה? כיצד הבריאה מחליטה ולא הבורא? התשובה לכך היא במילים "וירא אלהים כי טוב"¹³: אלוהים כביכול מאשר את השינוי של הבריאה; הוא מבין שהיא לא מסוגלת להכיל את האור האידיאלי שלו, ולכן הוא מאפשר לה לגלות אותן באופן מצומצם וחלקי.

סבא ז"ל מביא חידוד חשוב לביטוי "כי טוב". הוא מסביר שהביטוי נגזר מלשון "כמו טוב" או "כמעט טוב", כלומר לא לגמרי טוב, לא שלם ולא סופי¹⁴. הקב"ה לא משנה את התוכנית האידיאלית שלו. הוא מאפשר לבריאה לקבל אותה בצורה חלקית תוך השארת האידיאל האלוהי הראשיתי טמון בה, בתור מטרה אליה הבריאה תצטרך לשאוף ובשלב מסוים להגיע:

"הפער שבין התוכנית האלוהית למצב הבריאה בפועל נשפט על ידי ה' לחיוב משום שהעולם מותאם כך למציאות הבריאה. עם זאת אין להסיק מכך שהתכנית האלוהית נזנחה או התבטלה. אמנם בכל יום מימי

¹³ בראשית א', ד'.

¹⁴ רעיון זה מצויג הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) בספרו סוד מדרש התולדות א, עמ' 213: "בפועל המציאות אינה מתאימה בדיוק נמרץ לרצון האלוהי. יש פער בין מחשבת הבורא לביצוע על ידי הארץ. אולם המציאות מספיק קרובה לתכנון כדי שניתן יהיה להמשיך לשלב הבא של יצירת העולמות"

בראשית יש כישלון מסוים ביחס לתוכניתו של הבורא, אך התוכנית הבראשיתית אינה אובדת... העולם אינו מסוגל או שאינו ראוי בשלב זה לקבל את הצלחתה תכנית האלוהית, ולכן הקב"ה גונז את התכנית המלאה, את האידאל בשלמותו, לשלב מאוחר יותר בהיסטוריה שבו יגיע העולם לתיקונו. " (שם, עמ' 19)

במובן מסוים גם כאן מתבטאת מעשיות מסוימת של הקב"ה, מוכנות להתפשר לצמצם ולהתאים את האידאל האינסופי והעליון שלו לבריאה הסופית והמוגבלת. הוא עושה זאת במעין פרגמטיות, בהבנת המצב והמציאות ופעולה בהתאם אליהם, למרות שכמובן שהוא לא מוגבל אליה. גם כאן האידאל נשאר להכתיב את הדרך, כמו "הפרגמטיות האמונית" שהצגתי לעיל מתוך קריאה בסיפורי אברהם.

כפי שטענתי, באמצעות הפרגמטיות ושילובה בחיים בצורה מתקנת יכול האדם למצוא את רצון אלוהים המתגלה במציאות. אוסיף כי לרעיון זה יש גם תופעת לוואי לא פחות חשובה, והיא הקשר שנוצר עם הקב"ה.

אני מאמין שאם אדם יפעל מתוך הבנה עמוקה של מעשי הבורא, כיצד הם מתאימים למציאות בה הוא חי ולא באים איתה בסתירה וכיצד הוא לוקח חלק בהתקשרות של התורה ושל אלוהים עם המציאות, הוא ירגיש קרבה גדולה יותר אליו, ואהבתו אליו תגדל. במאמר בנושא שכתב ד"ר נדב ברמן שיפמן הוא מסביר את היתרונות הפוטנציאליים של הפרגמטיזם היהודי, ובתור אחד מהם הוא מזכיר את היחס לאל:

"האל אינו עוין לאדם, אלא רואה בו שותף למימוש הברית. הדוגלים ברעיון הברית גורסים כי הוא אינו מהווה מעילה בו האלוהי, אלא מימוש מיטבי שלו... תפיסות חוק יהודיות פרגמטיות המניחות שההלכה אינה גזירת-מלך שרירותית, הן ממילא פליבליות יותר, ומניחות את מסירתה לאדם ולעם-ישראל מתוך אכפתיות אלוהית. מנקודת מבט זו, גם הסמכות המסורה לחכמי ההלכה להפעיל שיקולי דעת הלכתיים פרגמטיים, מקורה בתפיסה של שותפות עם האל ולא של עוינות.¹⁵"

סיכום

הסיפורים על השילוב של האמונה עם הפרגמטיות של אברהם באים ללמד אותנו על החשיבות של הבנת התורה כגילוי של דבר ה' במציאות הדינמית. אנו נדרשים

¹⁵ נדב ברמן שיפמן: "אליעזר שביד: הנחות המוצא של הוגה יהודי פרגמטי", בתוך: עיוני תרבות: הליכות התחדשות החיים היהודיים במשנתו של אליעזר שביד

להסתכל על העולם בפרגמטיות ולראות את דבר ה', כלומר האידיאל האלוקי; לשאוף אליו, אך במעשיך לראות את האידיאל הפרקטי, ולקיים אותו; ובצורה מתוקנת, פרגמטיות זאת יכולה לעזור בגילוי רצון ה' במציאות המשתנה, רצון שתמיד היה גנוז במציאות מלכתחילה אך מתגלה בדיעבד באמצעות המעשים הנכונים.

אברהם לא יוצר דבר חדש באמת באמצעות מעשיו ורק מגלה את רצון ה' במציאות שתמיד היה גנוז שם, אלא שבלי גילוי של אברהם הוא מעולם לא היה מתגלה. זאת תפיסה פרדוקסלית אך עמוקה מאוד; המעשה הנכון שאתה בוחר בו מתוך רצונך החופשי בדיעבד, הוא רצון האלוהים המוחלט שתמיד היית צריך לבחור בו מלכתחילה. אך הוא יכול היה להתגלות רק על ידך, רק במציאות הזאת, רק מבחירה, ורק בדיעבד.¹⁶

אך המשימה של גילוי דבר ה' במציאות המשתנה היא רק חלק קטן מתוך סכמה של רעיונות עמוקים ביהדות, שמבקשים מאיתנו לשאוף למידת השלום האלוהית; לאחד בין כוחות מנוגדים באופן בו נשמר כוחם המלא של כולם - לאחוז את החבל בשני קצותיו.¹⁷ זה מתח שבשני צדדיו אורבות סכנות גדולות, ואנחנו צריכים למצוא את דרכנו ביניהם, כי יסוד זה הוא התשתית הרוחנית והמרכז ההכרחי של המציאות וחיינו בה כיהודים.

¹⁶ אפשר לנסות להבין סתירה זאת דרך סוד העיגולים והיושר, לא אתיימר להבין את הרעיון בכללותו, אבל רק הרעיון הגיאומטרי יכול לעשות המון סדר. אצטט כאן את סבי, שמפרש את דברי את האר"י ז"ל ומסביר את הרעיון בצורה בהירה: "על פי דברי האר"י ז"ל יש בתחילת תהליך הבריאה מהות רוחנית המתוארת כמהות עיגול. ייחודו של העיגול בכך שאין בו סדר ומדרגות: אין בו מעלה ואין בו מטה, ואין לו סוף. אולם העיגול הוא מציאות רוחנית עליונה שבה אין מקום לבריאה סופית ומוגבלת, כלומר אין מקום לבריאת העולם. כדי לברוא עולם האור נדחק לסביבות העיגול ומפנה מקום. בלשון האר"י, האור מצמצם עצמו לצדדים ומותיר אחריו חלל, חלל פנוי... עם זאת החלל הפנוי שבו ייבראו העולמות זקוק לשפע. אם האור ייכנס במלוא תוקפו, כפי שהיה לפני הצמצום, תתבטל הבריאה. לכן האור צריך להיכנס באופן של קו, צינור דק, שיכנס מנק' כלשהי על העיגול וימשיך לתוכו שפע. ברגע כניסת הקו לחלל נדרש הכרעה - מה תהיה נק' הכניסה של הקו? לכאורה, הדבר אינו משנה כלל, שהרי כל הנקודות על העיגול שוות. בדיעבד מקום הכניסה רלוונטי מאוד משום שברגע שהקו נכנס אל החלל, נוצר ראש לעיגול ונוצר בו סדר - מטה ומעלה, לפני ואחרי. מרגע שנכנס הקו, נקודת הכניסה של הקו מקבלת מעלה עליונה - היא הקרובה ביותר לאור העליון והיא המעבירה את האור לחברותיה... מלכתחילה לא הייתה שום משמעות לנקודת הכניסה וכל נקודה על העיגול הייתה יכולה לשמש לצורך כך. בדיעבד לאחר שהקו פגש את נקודת הכניסה, התברר שזו הייתה הנקודה שממנה היה צריך להיברא העולם. הגילוי המאוחר מגלה את מקור מחשבת כניסת הקו לתוך החלל." (הנסתר שבנגלה, עמ' 133-134)

¹⁷ בלשונו של מו"ר הרב רא"ם: יעקב הוא לא סינתזה של אברהם ויצחק, אלא משהו חדש לגמרי. אברהם הוא חסד; הוא לבן. יצחק זה הדין; זה אדום. אבל יעקב הוא לא ורוד, הוא "דודי צח ואדום".

הלימוד בשיבה הביא אותי להבנה שמידת השלום היא יסוד מהותי במקומות רבים בעבודת ה', ובמציאות בכלל. הרעיון הזה הוא בלתי נפרד מהיהדות, ואני מוצא אותו בתצורות שונות בכל לימוד ולימוד בשיבה, מה שמאפשר לי להכניס אותו גם למקומות רבים בחיי הפרטיים. אני מאמין שישנן דרכים רבות המובילות אל היסוד הזה, ובעיניי ללימוד ולגלות דרכים נוספות להגיע אל האידיאל האלוהי של מידת השלום זה יסוד מהותי בעבודת ה'. לעניות דעתי, הסיפורים על הפרגמטיות הייחודית של אברהם הם עוד סולם המאפשר הצצה והכוונה אל עבר מידה אלוהית זו.

שְׂאוּכַל מִתּוֹךְ הַמַּעֲשִׂים הַגָּשְׁמִיִּים, הַשְּׁנוּיִים הַיּוֹם-יוֹמִיִּים.
הַחֲדוּשִׁים הַהִכָּרָחִיִּים, וְהַחֹל הַנָּאִיבִי וְהַמְקַסִּים.
לְגִלּוֹת אֶת הָאֱמֶת הַמְחֻלָּטָה,
הַנִּקְדָּה הָאֲבִסְלוּטִית וְהַבְּלָתִי מִתַּפְשָׁרָה.
מִתּוֹךְ הַסּוּף אֶת הָאִינְסוּף, צִמְצוּם הַנִּצָּח לַעֲכָשָׁיו.
בֵּין זְמַן לְשִׁמְאֵל, נִגְלָה וְנִסְתָּר, הַכֹּל מִתְנַקֵּז לְחֻלָּל פְּנוּי וְקָר.
לַעֲשׂוֹת כְּרִצּוֹנִי אֶת רִצּוֹנְךָ הַבְּלָתִי מִשָּׁג.
עֲזֹר לִי לְגִלּוֹת מִתּוֹךְ הָרִבּוּי כִּי כֹּלָא חֵד;
לְכַתְּחֻלָּה בְּדִיעְבֵּד.