

## צלם א-לוהים, רוח האדם והחינוך הדתי יובל שרלו

אבן היסוד של המעשה החינוכי היא תפיסת דמות האדם. המעשה החינוכי מכוון לבני אדם, נובע מתוכם, מעצים אותם ומלטש אותם. לפיכך השאלה המהותית העומדת בראש כל מעשה חינוכי היא שאלת מקומו של האדם, דמותו, הכוחות היסודיים הפועלים בו, והיחס הבסיסי לכל המפגשים המתרחשים בעולמו של האדם. דוגמה שטחית לדבר היא ההכרעה לאילו מן המקורות הקדומים שלנו יש לתת את מעמד הבכורה בהנחות היסוד של דמות האדם - האם ל"יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ה, כא) או ל"אשר עשה הא-לוהים את האדם ישר" (קהלת ז, כט). הבחירה בין שתי האפשרויות מכוונת שני מעשים חינוכיים שונים לחלוטין, למן הצבת המטרות ועד הבחירה בכלים חינוכיים ובהנהגה חינוכית. הראשונה מביעה תפיסה פסימית ביחס לדמות האדם ומעמדו, וממילא מחייבת דרך חינוכית ששפתה שפת החובות והכפייה; הדרך השנייה תעניק אמון עצום למעשה החינוכי ולאופקים הנפתחים, וממילא תהיה לה השפעה על השפה החינוכית כולה. נושא זה זכה לדיון נרחב לאורך כל תולדות הפילוסופיה, ונוגע לכל בני האדם.

האדם אינו קיים לבדו בעולם. הוא מקיים יחסים עם כל הסובב אותו: עם האנושות, עם ההווה, עם הגלקסיות, עם אופיו, ועם כל התופעות האחרות הקיימות בעולם. דמותו מעוצבת אפוא לא רק לאור מה שהוא עצמו, אלא לאור הביורגריה הרוחנית שהוא חווה לאורך מהלך חייו. המערכת החינוכית נועדה להכשיר אותו למפגשים אלה, להעשיר את יכולתו למצות את המפגשים האלה, להשפיע ולהיות מושפע מהם, ולקיים את אותו ריקוד מופלא המתחולל בין האדם כפי שהוא ובין כל מה שסובב אותו. היא מיועדת בין השאר להעניק לו את האפשרות לקיים את אותו מפגש מתוך העצמה, תסיסה פנימית ועושר רוחני עמוק.

פרק מיוחד בגישת היסוד לדמות האדם הוא הפרק העוסק בעמידתו של האדם מול הא-לוהים. צירוף הא-לוהים לתמונה אינו מצטמצם לתוספת של מרכיב אחד לתמונה, אלא בתמורה כוללת לשאלת החינוך בכללה. החינוך הדתי, הרואה את אחד ממטרותיו כעיצוב התשוקה, המוסריות, תלמוד התורה, הציות למצוות הא-לוהים וכדו' כמטרותיו, קשור קשר בל יינתק לשאלה מה מתחולל בדמותו של האדם בשעה שהוא נפגש עם השכינה, ועם מה שנמצא מעבר למושגי הזמן והמקום. מטרות החינוך מושפעות השפעה ניכרת כאשר פיתוח ההתקשרות עם הא-לוהים הופך לאחד מיעדיה. על כן ישנה חיוניות לעסוק בדמות האדם כאשר הוא ניצב בפני הא-לוהים.

התפיסה האינסטינקטיבית היא שהיחסים שבין א-לוהים ואדם הם יחסים אנכיים והיררכיוניים. קשה למנות את מספר הביטויים בכתבי הקודש המתארים את מערכת היחסים שבין א-לוהים ואדם כזו המתקיימת בין מלך ועבדים, רועה וצאנו, נשר וגוזליו וכדו'. ריבונו של עולם מופיע בהם כמחוקק העליון, שמאציל מחסדו לבני אדם, ויוצר מערכת של מחויבות כלפיו בשל חסדים אלה. אין מדובר בתפיסה תיאולוגית בלבד. לתפיסה זו יש אין-סוף משמעויות מעשיות המשפיעות על הדרך בה מגיב האדם לאירועים שהוא חווה. אחת מהן, לדוגמה, מנוסחת בדבריו של אליפז לאיוב "האנוש מא-לוה יצדק?! אם מעושהו יטהר גבר?! (איוב ד, יז), לאמור: נקודת המוצא של בני האדם חייבת להניח שלא קיימת אפשרות כלשהו להתווכח עם ריבונו של עולם, להעלות טענות מוסריות, ולעמוד בדין מול הא-לוהים. הציפייה מבני האדם המאמינים בא-לוהים היא ציות מוחלט, והצדקה מוחלטת של מעשה הא-לוהים. על כן, בשעה שאיוב מעז להעלות טענות שונות כנגד ההנהגה הא-לוהית רואה בכך אליפז מעשה כפירה, שחובה למחות נגדו וחובה לנוזף באיוב על אף אבלותו.

מערכת חינוכית המבוססת על פרדיגמה זו תציב לעצמה משימות חינוכיות המכוונות לפיתוח נכונותו של האדם לראות את עצמו כעבד א-לוהים. היא תחנך להערכה עצמית נמוכה של דמות האדם, ולתזכורת מתמדת של "ואנכי תולעת ולא איש, חרפת אדם ובזוי עם" (תהילים כב, ז); היא תטמיע בחניכיה את חוסר האמון ביכולת השיפוט המוסרי של האדם ובהזדקקותו המתמדת לשמיעת דבר הא-לוהים כדי לדעת מה נכון ומה לא; היא תכוון מערכת חשיבה מפותחת המיועדת לפרש את ציווי התורה וההלכה, אך תימנע מלדון בשאלות הסובייקטיביות הנובעות מהמפגש

שבין האדם ובין האלוקים; היא תאמץ את הבחירה החופשית של האדם כאחד מיסודות דרכה, אולם בתחום צר של הבחירה לקיים מצוות או חס ושלום לדחותן, ואילו את ההכרעות הגדולות של מהלך התקדמות העולם היא תייחס לריבונו של עולם בלבד; היא תקבע את מדדי הצלחתה לאור קריטריון חד וברור: כמה מבוגריה מצייתים להלכה והולכים בדרכה, וכמה מבוגריה נטשו את החיים הדתיים והלכו לכיוונים אחרים; היא תתאר את ההיסטוריה כפועל יוצא של המגמות הא-לוהיות בלבד, ותבטל את משקלו של האדם בעיצוב הכיוון אליו מתקדם העולם; היא תצפה מהאדם להשקיע את כל מרצו ומאודו בעשיית רצון הא-לוהים תוך מיעוט החשיבות של קיומו הפיזי.

## ב

האם זו האפשרות היחידה למבט על דמות האדם המאמין בא-לוהים, ובניית מערכת חינוכית אמונית דתית?

סימנים ראשוניים לכך ניתן לראות כבר בתנ"ך עצמו. אחד מכלי הביטוי שהתנ"ך נוקט בהם תדיר כדי לתאר אין היחסים שבין א-לוהים ואדם הוא עולם הדימויים. עולם זה כולל בתוכו גם מערכת דימויים שונה לחלוטין, המתארת מערכת יחסים אחרת בין א-לוהים ובאדם. הדימוי השכיח ביותר בעולם הנבואי הוא של איש ואישה, המנהלים יחסים מאוד מורכבים: "הלוך וקראת באזני ירושלם לאמר, כה אמר ד': זכרתי לך חסד נעוריק אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיהו ב, ב); וארשתיך לי לעולם, וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. וארשתיך לי באמונה, וידעת את ד" (הושע ב, כא-כב); ועוד מקומות רבים. מסורת ישראל ששיר השירים הוא שיר אלגורי, המתאר את מערכת היחסים שבין אל-והים ואדם, אך מעצימה את משמעותו של דימוי זה, אך כאמור גם ללא הזדקקות לספר שיר השירים אנו מוצאים אזכורים רבים של מערכת קשרים המדומה ליחסי איש ואישה.

מערכת הדימויים הזו מסמנת מישור שונה לחלוטין בו מתנהלים יחסי א-לוהים ואדם. יסודה של מערכת זו היא בדימוי של האדם כפי שהוא מופיע בפרשת הבריאה. האדם מתואר בפרשת הבריאה כבעל צלם א-לוהים:

ויאמר א-לוהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ, ובכל הרמש הרומש על הארץ: ויברא א-לוהים את האדם בצלמו, בצלם א-לוהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם (בראשית א, כו-כו).

דימוי האדם כבעל צלם א-לוהים מובאים גם בספר תהילים:

כי אראה שמיך, מעשה אצבעותיך, ירח וכוכבים אשר כוננתה.

מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו?

ותחסרהו מעט מא-לוהים, וכבוד והדר תעטרהו.

תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו.

צינה ואלפים כולם, וגם בהמות שדי.

צפור שמים ודגי הים, עובר אורחות ימים (תהילים ח, ד-ט)

המשורר מתאר את הפער שבין תחושתו כאשר הוא מתבונן בגלקסיות השונות ("כי אראה שמיך...") ובין מעמדו של האדם בעולם: על אף סדרי הגדול האין סופיים של מרחבי השמיים – נזר הבריאה הוא האדם, והוא מעט פחות מא-לוהים ("ותחסרו מעט מא-לוהים), ומעוטר בכבוד והדר.

יחס זה אל האדם, דווקא בשעה שאנו עוסקים באדם המאמין הניצב בפני א-לוהיו, מכונן מבט שונה לחלוטין על דמותו של האדם. ההגדרה מרחיקת הלכת – האדם כצלם א-לוהים – וראייתו כמי שמופקד על שלום הבריאה, על טיבה ועל פיתוחה, אמורה לכונן מערכת חינוכית המיועדת למיצוי דמותו של האדם כבעל צלם א-לוהים. אולם קודם לכינונה של מערכת החינוך יש צורך

לרדת לעומקו של המינוח עצמו, ולנסות ולענות על השאלה באלה מובנים מהווה האדם את צלמו של הא-לוהים. אף שקצרה יריעת מאמר זה כדי לעסוק בהיבטים הרבים של צלם א-לוהים, אציין חלק מהם, ודי בהם כדי לאפשר עיצוב של חינוך לרוח האדם בהיותו צלם א-לוהים<sup>1</sup>.

ג

ואלה חלק מההיבטים של צלם א-לוהים:

1. פשוטו של מקרא מלמד כי מדובר באפשרות הטלת האחריות על האדם לגורלו ולדמותו של העולם. התורה עצמה מתארת את האדם כמי שייעודו הוא "ורדו בדגת הים ובעוף השמיים ובכל חיה הרומשת על הארץ". האדם הוא האחראי לקיימות העולם.
  2. א-לוהים מוכתר בשמות תואר רבים, כגון "הגדול, הגיבור והנורא" שהוא המטבע הלשוני של התפילה וכדו'. עוד קודם לשמות התואר ולשימוש בכינויים שונים יש לעמוד על עצם היסוד של המושג א-לוהים והוא החרות הבלתי מוגבלת של הא-לוהות. משפטים רבים בתנ"ך מבטאים זאת כגון "הייפלא מד' דבר" (בראשית יח, יד); "אין מעצור לד' להושיע ברב או במעט" (שמו"א יד, ו) וכדו'. העתקת עיקרון זה לשדה החינוכי מדגיש את יסוד הבחירה החופשית של האדם כאחד מעיקרי היהדות. כך אכן מתבטא הרמב"ם: "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו... ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה... שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם" (הלכות תשובה ה, א-ג).
  3. צלם א-לוהים שבאדם מדגיש את היסוד התבוני שבו. גם כאן נפנה לניסוח המדויק של הרמב"ם: "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו הא-ל, והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות... (הלכות יסודי התורה ד, ח).
  4. בשל העובדה שהביטוי צלם א-לוהים מופיע בפרקי הבריאה, נראה כי חלק בלתי נפרד מזהות האדם כבעל צלם א-לוהים הוא יכולת היצירה והבריאה. כך ניסח את הדברים הרב סולובייצ'יק: "...דמיונו של האדם לאלוקים מתבטא בשאיפתו וביכולתו של האדם להיות יוצר. האדם הראשון שנברא בצלם אלוקים נתברך בתנופה רבתי לפעילות יוצרת ובכוחות כבירים לשם הגשמת מגמה זו... הוא לא רק תאורטיקן יוצר, הוא גם אסתטיקן יוצר, הוא מעצב אידאות, הוא יוצר את היופי, הוא נהנה מיצירותיו השכליות והאסתטיות, הוא מגלה כח יצירה בתחום החוק, בעשותו כל אלה משתדל האדם הראשון למלא את התפקיד שהוטל עליו על ידי בוראו 'ומילאו את הארץ וכיבשוה' (איש האמונה).
  5. ההקבלה שבין האדם ובין "צלם א-לוהים" מכריעה כי ניתן אמון באדם. אמון זה משפיע על התייחסויות רבות ומגוונות כגון: הנחה שביסודו של דבר יש באדם כוחות טובים, ודרכי עיצובו אינם עוברים רק דרך האיום ופרשיות שכר ועונש, כי אם גם דרך ההעצמה; הציפייה כי ינהג באופן מוסרי ביחסיו עם הבריות, וכדו'.
- חמשת ראשי פרקים אלה, המהווים כאמור חלק מההיבטים בלבד, מלמדים על הכיוון הכללי בעיקר דרך המנגינה המובעת בהם. הם מביעים אמון באדם, העצמת תכונות היסוד שלו, הכרה

<sup>1</sup> ראה בהשוואה: חיים סבתו, בצלם אלוקים עשה את האדם / בסיס לתכנית חנוכית יהודית,

בבחירתו החופשית, בתבונתו, ביצירתיותו, ובעניינים רבים אחרים הנובעת מעמדת יסוד זו ביחס לאדם.

אפשר שיש לראות באדם כ"צלם א-לוהים" עמדה שהיא מרחיקת לכת בהרבה. המכנה המשותף לכל הנאמר לעיל הוא הניסיון להגדיר את מהותו של האדם, תהא אשר תהא, והוא מבוסס על הנחה כי מהות כזו אכן קיימת. אולם כאשר אנו עוסקים בא-לוהות אין אנו מתייחסים אליה כמהות, בוודאי שלא כזו הניתנת להגדרה, ולא זו בלבד אלא שאחת ממאפייני היסוד שלה היא העובדה שהיא בעלת חרות מופלאה להופעה בצורות שונות ומגוונות. העובדה שבתנ"ך עצמו מכונה השכינה בשמות שונים מלמדת על ההכרה כי המהות אינה אונטולוגית או בעלת גיבוש קבוע, אלא שהיא משתנה באופן מתמיד לאור התגלותה. האם ניתן לטעון כך גם כלפי האדם? האם ניתן לטעון כי ישנה מהות בת חורין בשורש נשמתו של האדם, שאין היא קפואה וקבועה, ואין בה רציפות של האישיות, אלא מערכת משתנה בצורה מתמדת, מכוח של ההשתנות עצמה, וקוראת לאדם לעסוק באופן מתמיד בעיצוב שלו עצמו?

ד

הווייתו של האדם בעל "צלם א-לוהים" אינה מצמצמת את עצמה לתיאורים התיאורטיים בלבד, העוסקים בהגדרות שונות ביחס לאדם. היא אמנם פותחת בניסיון "לתפוש" את מהותו של האדם, אולם היא גם באה לידי ביטוי בכל ההתנהלות המעשית של האדם, ובאופן מורכב ומסובך בעולמו של האדם המאמין. הדרך הטובה ביותר היא להבליט את העובדות האלה דווקא דרך גיבורי המקרא.

גיבורי המקרא הם בראש ובראשונה בני אדם. אין הכתוב מתאר אותם כמי שאינם כאלה. אין המקרא עוין את התופעות האנושיות הטבעיות, ואינו תובע את ביטולן. האדם המקראי אינו נמצא בעימות עם קיומו הארצי, ואינו מתפתה לחיי נזירות ולניסיון לרסק או להדחיק את שפע הכישרונות והנטיות שבהווייתו. המקרא עוסק ביופיים של בני אדם, באהבתם, בעושרם, במלחמותיהם, בקנאותיהם, בהתנהלותם היום יומית ובכל שאר רבדי החיים, וכל זה מתוך הערצה וכבוד, ולא מתוך בוז והקטנה. המקרא גם אינו מתאר את החיים בעולם הזה כמקום זמני, שלמעשה האדם החי בו משתוקק כבר להגיע אל החיים האמיתיים. להפך, החיים בעולם הזה הם זכות גדולה, והמוות מהווה תהום וחידלון. המקרא מתבונן על הטוב והשפע בעולם הזה בעין טובה, מברך את האדם בברכת השפע וההנאה, רואה בעולם הזה את המקום בו מתממשים חיינו של האדם, ועוסק בעונג ובתשוקה כחלק בלתי נפרד מדמותו של האדם. בד בבד עם היות המקרא ספרה של השראת שכינה בעולם הוא מהווה גם את ספרו המיוחד של האדם.

הדבר בא לידי ביטוי בכך שכמעט ואין אנו מוצאים דמות מושלמת במקרא<sup>2</sup>. לא זו בלבד, אלא התבוננות בחיי המשפחה שלהם מלמדת כי אין אנו מסוגלים להצביע על משפחה אחת שקורותיה מבטאים זוגיות מושלמת, תהא זו אשר תהא, או ילדים הצועדים כולם במסלול של הוריהם. ואף על פי כן, דמויות אלה הן דמויות המופת, אשר אנו מתייחסים אליהם בחרדת קודש.

עובדה זו שלעצמה אינה מלמדת על היותן דמויות בעלות "צלם א-לוהים". מה שהופך את התופעה הזו לתופעה מופלאה היא העובדה שבני האדם לא מנעו את עצמם מלהתייבב מול הא-לוהים ולטעון נגדו טענות מוסריות. מראשית הבריאה אנו מוצאים את הפנומן הזה: אבימלך מלך פלשתים טען מול הקב"ה "הגוי גם צדיק תהרוג?" (בראשית כ, ד); אברהם אבינו הטיח כלפי מעלה במעשה סדום את הטענה "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" (שם יח, כה); משה רבינו התווכח כמה וכמה פעמים עם הקב"ה, ובמעשה קורח הוא טוען כלפי הקב"ה על חוסר מוסריות ההנהגה הא-לוהית: "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?" (במדבר טז, כב), ועוד עשרות מקומות מעין אלה. מקומות אלה מתאפיינים בעובדה שהאדם נחשף בהם כדמות מוסרית,

<sup>2</sup> חז"ל ציינו את העובדה שרק ארבע דמויות, שהן דמויות שוליות יחסית במקרא, היו דמויות מושלמות, ראו: "T"רבעה מתו בעטיו של נחש" (שבת נה ע"ב).

המתייצבת מול א-לוהיה וטוענת טענות מוסריות. המפתיע יותר הוא העובדה שאין אנו מוצאים שתשובתו של הקב"ה שוללת את חוסר הסמכות לטעון טענות מוסריות מול הא-לוהים. נהפוך הוא – ברוב המקומות הקב"ה עונה טענות ענייניות המשיבות לטענות המופנות כלפיו, ובחלק גדול מהמקומות נראה שהקב"ה קיבל את טענות בני האדם, והוא משנה את הנהגתו לאור טענות אלה.<sup>3</sup> עובדה זו מעלה כמובן שאלות תיאולוגיות רבות, שלא כאן המקום לעסוק בהן, אך גם בלי הדיון התיאולוגי מתגלה יחס מיוחד ועילאי כלפי האדם.

עוד מקום בו באה לידי ביטוי התפיסה המיוחדת של המקרא הוא ביחס אל המוות. מבחינה אנתרופולוגית, דת מחפשת באופן מתמיד את החיבור שבין העולם הממשי ובין העולם המופשט והעליון. חיבור זה מתממש בצורה מיוחדת דווקא ביחס המעריץ והמקדש של המוות, שכן המת הוא חוליית חיבור מופלאה – גופו מצוי כאן ואילו נשמתו מצויה באוצר הנשמות. ואף על פי כן, האידיאה היסודית של המקרא היא התרחקות מן המוות. התורה אוסרת דרישה אל המתים; התורה קובעת כי דווקא על האדם המקודש יותר, כגון הכהן, מוטלת חובה גדולה יותר להתרחק מן המוות. עולמה של האמונה הוא עולם החיים ולא עולם המתים. במסגרת זו אפשר לציין את ההתמודדות הבלתי מתפשרת עם שפיכות דמים אסורה. הציווי בעשרת הדיברות הוא ציווי קטגורי "לא תרצח", והוא אינו מבין בין "סוגים" שונים של באני אדם. לא זו בלבד, אלא שהתורה שוללת את רציחתו של כל אדם מעצם היותו בעל צלם א-לוהים: "שופך דם האדם באדם דמו יישפך, כי בצלם א-לוהים עשה את האדם" (בראשית ט, ו).

## ה

מהן ההשלכות החינוכיות הנובעות מראיית האדם כבעל צלם א-לוהים.

האדם המאמין חי ב"משולש": הוא עצמו מהווה קודקוד אחד של המשולש, ושני הקודקודים האחרים הם המציאות מחד גיסא והקב"ה מאידך גיסא. המינוח "צלם א-לוהים" משפיע על כל אחד מאברי משולש זה.

הקודקוד הראשון הוא דמות האדם המתחנך וכוונונה. צלם א-לוהים מעניק אמון עמוק באדם עצמו, ובשל כך גם מערכת החינוך המכוונת אליו פועלת מתוך אמון זה. זהו אמון עמוק ביכולת השכלית שלו, בתבונתו, וביכולת להבחין בין טוב ובין רע, בין אסור ומותר, בין מועיל ומזיק; זהו אמון עמוק ברגישות המוסרית שלו, במצפון שלו ובכושר השיפוט; זהו אמון עמוק במקומו ובייעודו בעולם. אולם לא רק המערכת השכלית והתבוננית של האדם יונקת מתפישת צלם א-לוהים. גם הצדדים האחרים של האנושיות: האמון מוענק גם לגוף, למקומו, להנאה ממנו, לרגשות שיש בו; זהו אמון עמוק ברגשות האנושיים, בטוב וברע שיש באדם עצמו, ביצר שהוא מבוע היצירה, בדמיונו של האדם ובחלומותיו, בניגוניו ומשחקיו, ובכל היבט אחר של האנושיות.

הקודקוד השני הוא המגע שיש לו עם העולם שסביבו, על כל רבדיו. האדם המאמין החי בתודעה של צלם א-לוהים מתנהל באחריות לכל רבדי הקיום. יחס זה פותח במגע עם האנושות, שהיא נור הבריאה: חתירה לעולם רוחני עמוק ולקיום חברה ההולכת בדרך ד' לעשות צדקה ומשפט, כפי שתוארה תעודת הזהות של אברהם אבינו; יחס זה אינו מצטמצם אך ורק בשפת הדין והמשפט, כי אם כולל בתוכו את שפת החסד והרחמים, שפת הסולידריות האנושית, וההליכה בדרך שהיא לפני משורת הדין.<sup>4</sup> המשנה במסכת אבות המלמדת כי "חביב אדם שנברא בצלם. חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר כי בצלם א-לוהים עשה את האדם" (אבות פ"ג מ"ד) מעצימה את היחס המיוחד לכל בני האדם באשר הם, מכוח בריאתם בצלם א-לוהים.

<sup>3</sup> להרחבה בנושא זה, יובל שרלו, בצלמו, הוצאת ראובן מס, ירושלים 2008, עמודים 62-91.

<sup>4</sup> חכמים ביקרו בצורה מעוררת התפעלות חברה המקיימת בתוכה אך ורק שיח של משפט, ואינה כוללת בתוכה שיח של רחמים, ראו בבא מציעא ל ע"ב.

יחס האדם אל קודקוד הקיום אינו תוחם את עצמו ליחס לאנושות בלבד. קיימת בו גם אחריות גדולה מאוד כלפי היקום כולו. התורה מעצבת גם את היחס אל החי. יש בה מצוות המיוחדות העוסקות בחי, כגון איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד, שילוח הקן, חובת צער בעלי חיים, איסור חרישה בשור ובחמור יחדיו ועוד; את האתוס של היחס המיוחד אל החי והרגישות לכאבו הבאים לידי ביטוי בדברי חז"ל, בעיקר בסיפור המפורסם על רבי<sup>5</sup> וכדו'. חשוב להדגיש כי אין מדובר באידיאולוגיה צמחונית, לפחות לא לעת עתה<sup>6</sup>. האדם המאמין אינו מטשטש בין האנושות ובין עולם בעלי החיים, ואינו שולל את הקרבת הקורבנות לא-לוהים, ואת אכילת בעלי החיים על ידי בני אדם. המיוחד בעולמו של האדם המאמין הוא שיש בו יחס מורכב ועמוק המבטא את שני הפנים של צלם א-לוהים: גם את האחריות והשמירה, וגם את הרשות להשתמש בבעלי החיים כדי לקדם את האנושות.

מעגל נוסף הוא היחס לצומח. גם הצומח הוא חלק בלתי נפרד מהבריאה, וגם כלפי הצומח יש אחריות. אחת המצוות המרתקות בתורה אוסרת לכרות עצי פרי בעת מצור. פרטי מצווה זו מחייבים דיון הלכתי עמוק, אולם הרעיון העומד מאחורי מצווה זו נוסח בצורה כפולה על ידי חכמי ישראל. הם ראו בקביעת היחס הראוי הזה אל הצומח גם עיצוב של דמות האדם עצמו: "שורש המצוה ידוע, שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם" (ספר החינוך (ספרד, סוף המאה ה-13, מצווה תקכט).

1

עיצוב מערכת חינוכית דתית המאמינה באדם כצלם אלוקים הוא בעלת משמעות עמוקה מאוד. כדי להבהיר את המשמעות העמוקה הזו אשתמש במדרש ידוע של חכמים על נתינת הלוחות:

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן:

הלחות היו אורכן ששה טפחים ורוחבן שלושה,

והיה משה תפיש בטפחים, והקב"ה בטפחים, וטפחים ריווח באמצע... (ירושלמי תענית ד, ח).

וזה מה שמעורר בי הדימוי הזה: קבלת תורה אין משמעותה איון דמותו של האדם וצמצומו. האדם אינו נקרא לבטל את עולמו המוסרי, את מחשבותיו, תחושותיו, חרותו. הוא מגיע למתן תורה כאשר הוא עצמו, על דמותו ואישיותו, אוחז בשני הטפחים שלמטה. הא-לוהים מיוצג על ידי שני הטפחים שלמעלה, והדרמה שבמפגש מתחוללת בשני הטפחים שבאמצע.

בניין מערכת חינוך בדרך זו רואה את החינוך הדתי כתהליך כפול. מחד גיסא, כל מה שקשור לאנושיות ולרוח האדם, למן התפישות המדעיות ועד המוסריות והרוחניות, הוא חלק בלתי נפרד מהרוח החינוכית הזו. האדם המאמין קרוא להגיע במלוא עוצמתו לחוויה האמונית. מאידך גיסא, חינוך זה פוגש את דבר הא-לוהים כפי שהוא אכן נאמר. לא באפולוגטיקה, לא בזיוף פנימי, לא בניסיון להתאים מראש ולכתחילה את דבר הא-לוהים כדי שיהיה נוח לאדם להתחבר אליו או לקלוט אותו. שני הטפחים למטה משמעותם: לימודים כלליים בהיקף הרחב; אמון ברוח האדם, בבחירתו, בחירותו; אימוץ יסודות מהותיים מרשימת הזכויות; פיתוח כישוריו האומנותיים, הרגשיים והחזיוניים. שני הטפחים למעלה משמעותם: לימודי קודש בהיקף הרחב; קריאה מדויקת; קבלת עול מלכות שמיים ונאמנות להלכה; השכלה תורנית רחבה; חיים המבקשים את מימוש האמונה, תשוקתה, כיסופיה, מוסריותה ומעשיה.

5 ראו בבא מציא פה ע"א.

6 טיעון זה ביחס לצמחונות הוא חלק ממשנתו של הרב קוק, ראו: קוק הרב אברהם יצחק, חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית, בעריכת כהן הרב דוד, הוצאת לחי רואי, ירושלים תשכ"א.

בתוך מתחוללת הדרמה הגדולה של חיי האדם המאמין. הדרמה מתחילה במפגש שני הכיוונים. ככל מפגש, יש בו דברים שהאדם הרמוני עמם, וזהותו מתלכדת עם דבר האלוקים. יש בו תחושות של סתירה וזרות ושוני, והאדם פותח במסע גדול וארוך כדי להתמודד עם תחושות אלה: לעתים על ידי שינוי עצמו; לעתים כסימן שעליו לקרוא את דבר הא-לוהים בצורה שונה; לעתים בחיים בתוך סתירה וקושי. חינוך דתי המאמין אפוא ברוח האדם ובצלם א-לוהים שבו ממש את החתירה למפגש אמוני המתרחש ב"שני הטפחים שבאמצע", ומכוון תנועה מרתקת של אדם מלא באמונה מלאה החוברים יחד לכינון רוח גדולה. זהו החינוך הדתי היונק מתפישת האדם כצלם א-לוהים, והחותר לדמותו המלאה של האדם.

מאמר זה מהווה מבחינה מסוימת גם מסע אוטוביוגרפי שאני עדיין פוסע בו, בסוגיות רבות מספור. אחת העיקריות שבהן היא המפגש שבין הנאמנות המוחלטת שלי להלכה ולמסורת והנאמנות המוחלטת שלי לאתיקה ולמוסר. שתי הנאמנויות האלה מוצאות את עצמן בעימות לא פעם, וכאמור לעיל, העימות הזה לא התחיל היום, אלא הוא נוכח בצורה משמעותית ביותר כבר במקרא. אחד הפתרונות הדתיים המובהקים הוא שלילת צד אחד של המשוואה – הצד של המוסר האנושי והאתיקה – בטיעונים רבים, המערערים על האמון שניתן בהם. רבים האנשים הדתיים הסוברים כי על האדם הדתי להתייחס בחוסר אמון לעולם המוסרי הנוכחי, וזאת בסוג כזה של טיעונים: המוסר האנושי אינו יציב והוא משתנה מעת לעת, מציאות המוכיחה כי למעשה אין הוא תקף; אין יכולת בידי האדם לנסח את העקרונות המוסריים הנכונים, ועל כן הנאמנות ניתנת לצד אחד של המשוואה בלבד; ההיסטוריה מוכיחה כי האנושות לא הצליחה להחזיק בעקרונותיה המוסריים בעת משבר, ועל כן אין משמעות של ממש לעקרונות מוסריים; ובעיקר – בעימות שבין צו א-לוהי ובין עולם מוסרי ברור כי יש לעקוד את המוסר האנושי על מזבח האמונה בא-לוהים, ופרשת העקידה תוכיח זאת.

אני מבקש להדגיש כי כל הטיעונים דלעיל מהדהדים בתוכי גם כיום. אכן, עקרונות המוסר האנושי גמישים ומשתנים מעת לעת, ויש מקום לביקורת מתמדת; אכן, האנושות הכזיבה פעמים רבות בהתנכרותה לעולמות המוסריים, והדבר מערער גם על העקרונות עצמם; אכן, יש בחוויה הדתית מקום לעקידת עצמך על מזבח ד'7 וכדו'.

ברם, האמונה בצלם א-לוהים שבאדם אינה מאפשרת עוד למחוק את העולם המוסרי האנושי, וזאת משתי סיבות. ראשונה בהן היא האמון שניתן בה לעולם הפנימי של האדם. אין זו גחמה אנושית או מניפולציה, כי אם חלק בלתי נפרד ממהותו היסודית של האדם. אין בכוח הביקורת המוצדקת על המינוחים "מוסר טבעי" או "מוסר אנושי", בין מכיוונים דתיים ובין מעולמה של התרבות הפוסט מודרנית, לערער את עצם קיומם של יסודות אתיים במצפוני, ובמצפוניו של כל אדם. שניה בהן היא ההכרה שצלם א-לוהים שבאדם שותף למעשה גם בפירוש התורה עצמה. לא ניתן לדבר על "צו א-לוהים טהור" מול מוסר אנושי נגוע באינטרסים, שכן בני האדם הם אלה שמפרשים את צו הא-לוהים בכוח תבונתם ורגישותם המוסרית, ולפיכך יש מקום גם לעולם זה במפגש שבין המוסר ובין דבר הא-לוהים. כאמור, כך נהגו כל אנשי המקרא, ורבים מרבותינו לאורך הדורות.

זוהי אפוא הזמנה למסע ארוך ומסובך, שמחייב מגוון של דרכי התנהלות במפגש שבין מוסר ואמונה. אני נע בתוכו, חלק ממנו הושלם ומיושב, ושאלות רבות נותרו על כן, ומצפות להארה שתאפשר לחיות ב"שני הטפחים שבאמצע". מסע זה הוא אחד התוצאות של חינוך ברוח צלם א-לוהים שבאדם, והתנסויותיי בו עד עתה מלמדות אותי על הפוטנציאל הגדול הטמון בו, ועל כך שלא זו בלבד שאין הוא מערער את האמון שלי בתורה ובד בבד את האמון שלי במוסר, אלא שהוא מחזק את המחויבות לשני הצדדים, ואת הגישור המתמיד שבין הפערים, כדי להעצים את העולם הדתי והעולם המוסרי כאחד.

7 ראה מאמרי: עקדת יצחק על ידי זרעו של אברהם אבינו, בתוך: ישראל רוזנסון, בנימין לאו (עורכים),

עקדת יצחק לזרעו, הקרן להנצחת יצחק הרישברג הי"ד, תל אביב תשס"ג, עמ' 79-89.

במסגרת מאמר זה אציע רק את הצעד הראשון במסע הזה, המהווה גם פרקטיקה חינוכית, שמניסיוני למדתי שהוא פורה ביותר. הוא מנוגד למגמה הקיימת מאוד בעולם חשיבה "גברי", שבו במקום של עימות בין אידיאות שונות צריך לחרתור להכרעה, ולקבוע באופן חד משמעי "מי בראש". במקום ללכת בדרך זו, אפשר להציע ללכת בדרך אחרת לחלוטין. היא נובעת מכל מה שהיה כתוב לעיל, לאמור: מהאמון הגדול בשתי התנועות גם יחד – גם בתנועה האמונית וגם בתנועה המוסרית. האמון בשני הקולות האלו מביא לא אחת לסתירה, אולם ההתמודדות עם הסתירה אינה מתחילה בכך שאני נתבע להכריע האם לציית לקול המוסרי או לקול האמוני. אפשר שהסתירה תוביל אותו לצורך להכריע, אולם לא בהכרעה מתחיל התהליך, כי אם במקום עמוק בהרבה.

במקום בו מופיעה סתירה בין השתיים, שני נוהג כצעד הראשון לקרוא מחדש את שני הקטבים גם יחד. דווקא האמון הגדול שלי בכך שהסתירה אינה הכרחית אני למד כי יש ביד הקריאה מחדש לחשוף את האפשרויות הגלומות בכל אחד מהקטבים, שלא הופיעו בקריאה הראשונה. מחד גיסא, המחויבות למוסר משמשת כלי חשיפה מופלא לקריאה המוסרית של התורה עצמה. מתברר לי כי לעתים מזומנות החמצתי את הקריאה המוסרית של התורה, ודווקא הסתירה מכריחה אותי לקרוא אותה מחדש, ולחשוף את מה שהיה קיים בה קודם, רק שאני הייתי עוור מלראות אותו. אז מתגלות הדרכות מוסריות רבות משמעות והיקף הנובעות מתוך התורה עצמה. בד בבד, הקריאה מחדש של מה שנחשב בעיניי במחשבה ראשונית כמוסר בהתגלמותו, מלמדת לעתים כי מה שהייתי סבור שהוא המוסרי – הוא רק אחת האפשרויות, אולם אפשר כי דווקא נכון להתברך משיטה מוסרית אחרת. התורה מכוונת אותי בקריאה זו לחשוף אפשרויות מוסריות אחרות, המכוונות יותר לעמדה המוסרית, ואינן הולכות שבי אחרי תפישות מסוימות שהעולם שסביבי אימץ כתפישות המוסריות, אך אין הדבר הכרחי כלל ועיקר. וכך הופכת הסתירה ממקור לנבוכות למקור של עוצמה.

אין בקריאה המחודשת הבטחה ליישוב המשיכה לעתים לשני כיוונים מנוגדים, ולביטולה המוחלט. פעמים שהסתירה נותרת על כנה, ויש צורך לבחור. אולם כשיטה רוחנית פנימית, ועוד יותר כשיטה חינוכית, יש בידנו לרכז אותה, ולהביא דווקא להשראה הדדית בין הקטבים השונים. חלק בלתי נפרד מהעבודה החינוכית הוא ההתרגלות לחיות גם עם פתרונות חלקיים, לוותר על "הכל או לא כלום", לשמוח במה שניתן ליישב, ולהמשיך לתור אחר הדרך להפגיש עולמות. התנועה החינוכית הזו היא גם דרך חיים, של לימוד מתמיד לפעול בדרך של לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין ליבטל ממנה", וזו אחת התנועות הנפשיות העמוקות ביותר להתנהלות בעולם מורכב.



