לנבוכי התקופה

פרקי הסתכלות במהות היהדות

מאת

הרב משה אביגדור עמיאל זצ"ל





הרב משה אביגדור עמיאל

ה'תרמ"ב – ה'תש"ה (1882-1945)

כיהן כרבה הראשי של תל אביב

יסד את ישיבת הישוב החדש, ועוד.

תוכן עניינים

[פתיחה 4](#_Toc108971842)

[שער א: א-להים וצלם א-להים שבאדם 8](#_Toc108971843)

[פרק א: א־ל אחד – לא פחות ולא יותר מזה! 8](#_Toc108971844)

[פרק ב: הידיעה וההכרה 10](#_Toc108971845)

[פרק ג: צלם א־לוהים 12](#_Toc108971846)

[פרק ד: ה״‎אני שבאדם״‎ 14](#_Toc108971847)

[פרק ה: הכרת הא־לוהות קודמת לכל ההכרות 16](#_Toc108971848)

[פרק ו-ז: ״‎מקום יש לו להקב״‎ה ומסתרים שמו״‎ 19](#_Toc108971849)

[פרק ח: ״‎נר ד׳ נשמת אדם״‎ 23](#_Toc108971850)

[פרק ט: ״‎אהיה אשר אהיה״‎ 26](#_Toc108971851)

[פרק י: ״‎מה הוא אף אתה״‎ 31](#_Toc108971852)

[פרק יא: אחדות הבריאה ואחדות הבורא כסיבה ומסובב 35](#_Toc108971853)

[פרק יב: מה בין אחדות הבורא לאלילות? 38](#_Toc108971854)

[פרק יג: אבק האלילות של הפילוסופיה העתיקה 42](#_Toc108971855)

[פרק יד: הבורחים מאת ד׳ 48](#_Toc108971856)

[פרק טו: הזוגות והאחדות 51](#_Toc108971857)

[פרק טז: חיי האדם 54](#_Toc108971858)

[פרק יז: החושים והשכל 59](#_Toc108971859)

[פרק יח: הבחירה שבאדם 62](#_Toc108971860)

[פרק יט: יסוד התשובה 65](#_Toc108971861)

[פרק כ: יצר הטוב ויצר הרע שבאדם 68](#_Toc108971862)

[שער ב: מוסר היהדות 72](#_Toc108971863)

[פרק כא: היחיד והרבים 72](#_Toc108971864)

[פרק כב: צדק הכלל וצדק הפרט 75](#_Toc108971865)

[פרק כג: מסירת נפש של הכלל בעד הפרט 83](#_Toc108971866)

[פרק כד: השפעת השקפתנו המוסרית על חיינו ההיסטוריים 86](#_Toc108971867)

[פרק כה: תיקון העולם ותיקון היחיד 87](#_Toc108971868)

[פרק כו: הגבורה והחולשה ההיסטורית שלנו 89](#_Toc108971869)

[פרק כז: ״‎באחרית הימים״‎ 91](#_Toc108971870)

[פרק כח: הצדק לפי מושג הַשתפנות 93](#_Toc108971871)

[פרק כט: פרשת העבדים שבתורה 100](#_Toc108971872)

[פרק ל: מצוה ומשפט 105](#_Toc108971873)

[פרק לא: ״‎משפטים צדיקים״‎ 110](#_Toc108971874)

[פרק לב: מה בין הצדק המוסרי שלנו לזה של הנצרות? 121](#_Toc108971875)

[פרק לג: מה בין האהבה שלנו לאהבה של הנצרות? 123](#_Toc108971876)

[פרק לג: אמת ושלום, צדקה וחסד 126](#_Toc108971877)

[פרק לד: מוסר הדת ומוסר התרבות 128](#_Toc108971878)

[שער ג: השקפת עולמה של היהדות 136](#_Toc108971879)

[פרק לה: היהדות והיוונות 136](#_Toc108971880)

[פרק לו: חידוש העולם – חידוש היהדות 144](#_Toc108971881)

[פרק לז: נביאי האמת ונביאי השקר 149](#_Toc108971882)

[פרק לח: שביל הזהב להרמב״‎ם 153](#_Toc108971883)

[פרק לט: מידה כנגד מידה 156](#_Toc108971884)

[פרק מ: ״‎אני מאמין״‎ 159](#_Toc108971885)

[פרק מא: עבודת א־לוהים ועבודת האדם 164](#_Toc108971886)

[פרק מב: המעשה והמחשבה ביהדות 166](#_Toc108971887)

[פרק מג: עבודה זרה ועשיית פסל ותמונה 170](#_Toc108971888)

[פרק מד: בית יעקב ובני ישראל 176](#_Toc108971889)

[פרק מה: האמונה והחקירה 179](#_Toc108971890)

[פרק מו: האחדות והשילוש 182](#_Toc108971891)

[פרק מז: הלימוד והמעשה 185](#_Toc108971892)

[פרק מח: תרי״‎ג מצוות לישראל וז׳ מצוות לבני נח 191](#_Toc108971893)

[פרק מט: האהבה והשנאה בתור מצוות שבתורה 194](#_Toc108971894)

[פרק נ: התורה והטבע 199](#_Toc108971895)

[פרק נא: כתבי הקודש 202](#_Toc108971896)

[פרק נב: נביאי האמת והצדק 205](#_Toc108971897)

[פרק נג: העבודה הזרה של תקופתנו 208](#_Toc108971898)

[פרק נד: בין ישראל לעמים 211](#_Toc108971899)

[פרק נה: בין ישראל לגרים 215](#_Toc108971900)

[פרק נו: א־לוהי ישראל 218](#_Toc108971901)

[פרק נז: עם סגולה 222](#_Toc108971902)

[פרק נח: האנושות והלאומיות 225](#_Toc108971903)

[פרק נט: הישארות הנפש ותחיית המתים בחיי האומה הישראלית כאומה 236](#_Toc108971904)

[פרק ס: ראשית ואחרית ביהדות 245](#_Toc108971905)

[שער ד: דור תהפוכות 248](#_Toc108971906)

[פרק סא: התקופות ביהדות 248](#_Toc108971907)

[פרק סב: תקופת מנדלסון 251](#_Toc108971908)

[פרק סג: התרגום האשכנזי לתנ״‎ך 254](#_Toc108971909)

[פרק סד: תיקונים בדת 257](#_Toc108971910)

[פרק סה: שיוויון זכויות 261](#_Toc108971911)

[פרק סו: בין ישראל לעמו 263](#_Toc108971912)

[פרק סז: הלאומיות החילונית מנקודת השקפת היהדות התורנית 267](#_Toc108971913)

[פרק סח: ההתבוללות והלאומיות החילונית 270](#_Toc108971914)

[פרק סט: ציונות מתוך חיבה וציונות מתוך שנאה 276](#_Toc108971915)

[פרק ע: חיקוי והתבוללות 279](#_Toc108971916)

[פרק עא: הציונות הרוחנית והציונות המדינית 284](#_Toc108971917)

[פרק עב: סוף תקופתנו (סוף דבר) 287](#_Toc108971918)

# פתיחה

דור־דור ודורשיו, דור־דור וחכמיו, דור־דור וסופריו – וייתכן להוסיף – דור־דור ונבוכיו.

בכל התקופות ובכל הדורות היו אצלנו – לא רק מאמינים וכופרים – אלא גם נבוכים, העומדים באמצע, בין המאמינים והכופרים, פוסחים על שתי הסעיפים, ומלאים ספיקות ושאלות: מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור?

ולהוציא מן המבוך־המבוכה, באים ה״‎מורים״‎ – מורי־הנבוכים, דור־דור ונבוכיו – דור־דור ומוריו.

ואם ספר אחד בשם ״‎מורה נבוכים״‎ נמצא בידנו – הרי יש אוצר גדול של ספרים בשמות שונים, שתכנם הוראה לנבוכים.

אין רע בלי טוב. הנבוכים הללו – שהביאו רעה ליהדות, בהטילם ספק באמיתוֹת שנתקדשו בקדושת האמונה – הם הם שהביאו לנו גם את הטוב, את מורי־הנבוכים. שכן, שאלות הנבוכים עוררו לתשובות מורי־הנבוכים. ואם לא תמיד שאלו הנבוכים כעניין, הרי לרוב באות התשובות כהלכה. השאלות מעוררות את המחשבה ומביאות את הרעיון לידי ביטוי.

בזכות הנבוכים נתעשרה המחשבה היהודית בעומקה וברוחבה, ונתגלו אפיקים חדשים מכל פינות עולם רוחנו, שהיו נשארים חבויים בבחינת ״‎איתכסיא״‎.

אמרו חז״‎ל בנדרים (כב, ב), שאלמלא חטאו ישראל, לא היו ניתנים להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד. יוצא איפוא, ששאר כתבי הקודש לא באו אלא בגינם של חוטאי ישראל – אותם נבוכים, שהיו באים בשאלות וספיקות בעיקרי האמונה. הנ״‎ך בכללו הוא מעין ספר ״‎מורה הנבוכים״‎, ויוכיחו ״‎קהלת״‎ ו״‎איוב״‎, שכל עיקרם וויכוחים עם הנבוכים לתקופותיהם. ודברי וויכוח מעין אלו נמצאים מפוזרים גם בכל דברי הנביאים והכתובים.

ואם אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה (פסחים קיח, א) – וודאי שגם החוטאים הללו יקבלו שכר על כך, שעל ידם זכינו לכ״‎ד ספרי המקרא!

וכשנחתם ספר התנ״‎ך, לא נחתמה פרשת הנבוכים בקרבנו. בזמן התלמוד לא היה מחסור בנבוכים; הרבה נכנסו ל״‎פרדס״‎ ולא יצאו בשלום – מהם הציצו ונפגעו, מהם הציצו ויצאו לתרבות רעה (ירושלמי חגיגה ב, א). ולעומת הנבוכים – מורי־הנבוכים. וכמה וכמה אוצרות רוח בתלמוד לא נתגלו כל עיקרם, אלא בזכות הנבוכים הללו.

וכך בכל דור ודור – לא פסקו הנבוכים, ולא פסקו המורים. ספיקות חדשים – משמעותם גם – תשובות חדשות.

ובתקופתנו שלנו? – לא זו בלבד שאין לנו מורים, אלא אף נבוכים אין לנו! יש לנו מאמינים ויש לנו כופרים במידה מרובה, אבל הממוצע שביניהם – דהיינו, אותם נבוכים העומדים בין המאמינים ובין הכופרים – כמעט שאין בדור זה.

נבוכים המה בארץ – נבוכינו נבוכים בענינים ארציים, אבל לא בענינים שמימיים. ענייני שמים אינם מטרידים אותם כלל וכלל.

ואם לפנים אף הכופר בא לכלל כפירה מתוך מבוכה, על ידי ספיקות שהטרידו את מנוחתו – הרי כיום אין הכופרים יודעים במה הם כופרים, כשם שיש מאמינים לרוב, שאינם יודעים אמונתם מהי...

תקופתנו היא תקופה של ״‎אינו יודע לשאול״‎ – וזוהי הגדולה שבצרות. תקופות הרבה היו בישראל, ולא הרי זו כהרי זו. מפלגות הרבה היו בישראל, ולא הרי זו כהרי זו. ברם, הצד השווה שבכל התקופות, ובכל המפלגות, היה בזה, שהיהדות נתפסה כהשקפת־עולם מיוחדת ; נחלקו רק בכמה וכמה פרטים או כללים, ענפים או עיקרים, שבהשקפה זו. היו שחייבו את כל ההשפקה, והיו ששללו כמה חלקים ממנה. ואילו בסיסם של כל המפלגות בישראל בכל התקופות היה בסיס של השקפת עולם מיוחדת. ואף היחידים, שכפרו בכל, ידעו שבזה פורשים הם מן הציבור. שכן, כל הפורש מהשקפת העולם היהודית – פורש מן העולם היהודי.

ולפיכך, מרובים היו ייסורי נפש הכופר. מלחמה פנימית היתה בו, מלחמת הרוח. אי־אפשר היה לו לקפוץ מתוך מחנה המאמינים לתוך מחנה הכופרים, עד שלא עמד תחילה על פרשת הדרכים, עד שלא היה בכלל הנבוכים. החידוש הגדול שחידשה תקופתנו, הוא – שאין היהדות השקפת־עולם.

כשהיהדות חבקה זרועות עולם, היה מקום לשאול: מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור? הנבוך שאל והמאמין לא שאל. אבל, כשהיהדות נעשתה ל״‎מקום גיאוגרפי״‎ בלבד, אין כל מקום לשאלות הללו.

כשהיו תחומי הרוח ליהדות, היה כל אחד מכיר עד כמה הוא נמצא בתוך התחום, ועד כמה הוא מחוץ לתחום. ואם היתה ״‎רגל אחת בתוך התחום ורגל השניה חוץ לתחום״‎, היה בכלל הנבוכים, וביקש תרופה לנפשו. אבל כשאין תחומי רוח בכלל – איך אפשר להרגיש מי הוא בתוך התחום ומי הוא מחוץ לתחום?

מי היה הראשון שחידש שהיהדות לא חידשה כלום, בתורת השקפת־עולם, כלומר: שהיהדות אינה אלא שם שנתרוקן מתכנו; או נכון יותר: שם שלא היה לו תוכן כלל, עצמות יבשות בלי שום רוח, חבית בלי יין? – לדעתי – משה מנדלסון.

מזמן מתן תורה עד תקופת מנדלסון, לא חדלו הוגי הדיעות בתוכנו להתעמק ב״‎העיקרים״‎ ובניסוחם, בצורת ״‎אני מאמין״‎ או בצורה אחרת. אלה שהתנגדו לקביעת העיקרים סברו, כי אין בתורה אף מילה אחת שלא תהא נחשבת לעיקר; והאמונה בתורה מן השמים היא עיקר העיקרים. יחידי סגולה השתדלו לפשר בין התורה והפילוסופיה, בעוד שאחרים נעשו נבוכים וגם לכופרים, בהסתבכם בבעיה זו. עד שבא מנדלסון וחידש, שאין כל עיקרים ביהדות! שאין ״‎אני מאמין״‎ בתורה, וממילא, בעיית ״‎התורה והפילוסופיה״‎ אינה קיימת; התורה של ״‎חרות על הלחות״‎ נתנה חירות לכל ההשקפות השונות שבעולם. אין היהדות השקפת־עולם, אלא דת נימוסית בלבד.

את עיקרי רעיונותיו אלה ביאר מנדלסון בספרו ״‎ירושלים״‎. היהדות גורסת ״‎חופש הדיעות הדתיות״‎. אין ביהדות האמיתית, הקדמונית, לא עיקרי אמונה קבועים־מחייבים ולא ספרי רמזים, שחייבים המחזיקים בה להישבע ולהאמין בהם. על פי דת ישראל, רשאים המחזיקים בה לחשוב כטוב בעיניהם ולא להחשב לכופרים. העונשים שבתורה אינם חלים אלא בשעה שהמחשבה הרעה באה לידי מעשה. לדידו, היהדות אינה אמונה, אלא אוסף חוקים. מצוותה הראשונה אינה ״‎האמן ולא תאמין״‎ – אלא: ״‎עשה ולא תעשה״‎. כלומר – אין תורה לישראל; יש לו דת נימוסית בלבד! מנדלסון מדמה את התורה למשטר מדיני: ״‎בורא העולם ומנהיגו היה גם מלך העם״‎. כל חטא – כלומר: כל מעשה נגד החוק, שיש בו משום פגיעה בכבוד הא־לוהים הנותן תורה לעמו – הוא חטא למלך. למשל: ״‎המחלל את השבת – והפר אחד מחוקת חברת האזרחים. לא על חסרון אמונה, לא על תורת שקר והשקפת משגה נענשו העבריינים – אלא על הפרת חוקי הממלכה וסדרי החברה האזרחיים״‎. ולפיכך, אין עכשיו, בביטולה של המדינה היהודית, לא תורה ולא דת. ובכל זאת, חובה עלינו לקיים את המצוות המעשיות ״‎עד אשר ייטב בעיני ד׳ לבטלן בפרהסיה, כמו שקיימו אותן בפרהסיה״‎.

זהו היסוד של אלה, שהכריזו על היהדות שאינה אלא דת בלבד. ומהו היסוד של אלה, שחלקו אחר כך על שיטתו על מנדלסון, והכריזו שהיהדות אינה אלא לאומיות בלבד? – לכאורה, פלוגתא ביניהם, אבל הצד השווה שבהם הוא בשלילה. הללו והללו – יסודם אחד: אין תורה לישראל. אין להיהדות עיקרים, אין לה ה״‎אני מאמין״‎ שלה, אין לה השקפת־עולם מיוחדת, אין לה שיטה מסויימת, אין היא מרכזנו המחשבתי ואינה תופסת מקום אפילו בהיקפנו המחשבתי. וממילא, אין נבוכים בתוכנו, אין בעיית ״‎אמונות ודיעות״‎ הסותרות זו את זו; אין לה ליהדות, אלא ארבע אמות של מצוות מעשיות, או ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה של ארץ ישראל – ערש לאומיותנו. ואם כי רחוקה מאוד שיטת הרצל (–הלאומיות) משיטת מנדלסון, הרי הצד השווה המאחד אותן, שאין היהדות אלא מדינה לבד: אם מדינה לשעבר, שהדת היוותה את חוקתה – שיטת מנדלסון; או מדינה שלהבא, שתתקיים על פי חוקה מודרנית, בלי זיקה לדת – שיטת הרצל. אכן, עד כמה רחוקות שתי השיטות הללו מתחום היהדות האמיתית!

ברם, אין היהדות מעשה בלבד – מצוות מעשיות, או גוף לבד, וכן, גוף האומה או מקום לבד – ויהא אפילו ארץ ישראל. אלא היא היהדות, היא בעיקרה – נשמה, הממלאה כל עלמין וסובבת כל עלמין שלנו.

אין התורה אמונה בלבד, היא כוללת יותר מזה: הכרת עולם מקורית, המאחדת את הבריאה, הכרת ״‎מי שאמר והיה העולם״‎, הכרת צלם הא־להים – האדם, הטבע ומה שלמעלה מן הטבע, הנשמה הפרטית והכללית וכו׳ וכו׳. התורה – אומרים חז״‎ל – היא כלי אומנתו של הקדוש־ברוך־הוא, שבה הסתכל וברא את העולם (עפ״‎י ילקוט שמעוני בראשית א, ב). ואף אנו מסתכלים בה ובוראים את עולמנו. וחבל שבתקופתנו, שכחנו את יסוד היסודות ועיקר העיקרים של היהדות, שהיא מושכל ראשון בכל התקופות ולכל המפלגות בישראל, כי היהדות היא ראשית־כל הסתכלות עולם מיוחדת.

ולא נכונה כלל ההנחה של מנדלסון, כי אין להיהדות אלא מעשה בלבד. אדרבא! כל הדברים המוציאים את היהודי מעולם הבא – יסודם במחשבה.

ואלה הם, אומר הרמב״‎ם בפרק ג מהלכות תשובה ״‎שאין להם חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדים ונדונים על גודל רשעם וחטאם לעולם ולעולמי עולמים: המינים... וחמישה הם הקרואים ׳מינים׳: האומר שאין שם אלו־ה...״‎. כלומר, העיקר – האמירה והמחשבה. וכשם שבעשרה מאמרות ברא הקדוש־ברוך־הוא את עולמו, כך בורא לו היהודי את עולמו – עולם היהדות, על ידי מאמרות ומחשבות. וההסתכלות בעולם היהדות ובמהותה היא מטרתנו בפרקים הבאים.

# שער א: א-להים וצלם א-להים שבאדם

## פרק א: א־ל אחד – לא פחות ולא יותר מזה!

תשובה מחוכמת השיב חכם אחד מעמנו, כשנשאל – מדוע הוא נאמן לעיקרי היהדות:

הטעם פשוט, השיב, ״‎אי־אפשר לי להאמין – לא יותר מבא־ל אחד, ולא פחות מבא־ל אחד״‎.

כי אם א־לוהי הגויים הוא יותר מא־ל אחד, הנה א־לוהי הפילוסופים הוא פחות מא־ל אחד.

את האלוהים של הפילוסופים השכיל לצייר ר׳ יהודה הלוי בדברים קצרים, בתשובת הפילוסוף למלך הכוזרים (כוזרי, א, א):

אין אצל הבורא – לא רצון ולא שנאה, כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכוונות... וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מידיעת חלקי הדברים, מפני שהם משתנים ואין בידיעת הבורא שינוי; והוא אינו יודע אותך, כל שכן שידע כוונתך ומעשיך, וכל שכן שישמע תפילתך ויראה תנועותיך. ואם יאמרו הפילוסופים שהוא בראך – הם אומרים זה על דרך העברה, מפני שהוא עילת העילות בבריאת כל נברא, לא מפני שהוא בכוונה מאתו, ולא ברא מעולם אדם, כי העולם קדמון.

אלוהים שאיננו יכול לברוא אפילו יתוש אחד ואיננו יודע ומכיר כלל את הברואים; אלוהים שאין לו – לא רצון ולא שאיפה, לא אהבה ולא שנאה – אלוהים כזה הוא פחות בהרבה מאחד, הוא איננו אלוהים חיים כלל!

ואם אלילי האלילות: ״‎עֵינַיִם לָהֶם – וְלֹא יִרְאוּ, אָזְנַיִם לָהֶם – וְלֹא יִשְׁמָעוּ, אַף לָהֶם – וְלֹא יְרִיחוּן...״‎ (תהלים קטו, ה-ו), הנה, אין לאלוהי הפילוסופים לא עיניים ולא אוזניים, לא ידיים ולא רגליים, וגם אף אין לו! ברם, היא הנותנת! כי הוא אינו רואה ואינו שומע, אינו הולך ואינו עושה, ואף אינו מריח... והיהדות רוצה דווקא בא־לוהים חיים, אם כי ״‎אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל״‎ (מתוך י״‎ג עיקרים, הנאמרים בסיום התפילה).

הרמב״‎ם מאריך להראות, כי את הא־לוהים אפשר לדעת רק מתוך שלילה, היינו (מורה נבוכים א, נט):

שהבורא יתעלה לא ישיגוהו הדיעות, ולא ישיג מה הוא – אלא הוּא, ושהשגתו הוא הלאות מתכלית השגתו. וכל הפילוסופים אומרים נצחנו בנעימותו, ונעלם ממנו לחוזק הראותו, כמו שיעלם השמש מן העיניים החלושים להשיגו.

וכל מי שאומר שיודע את הא־לוהים מתוך חיוב, יש בזה ״‎חרוף וגדוף בשגגה מן ההמון״‎ (שם), כי יש בזה ״‎מן השיתוף והחסרון״‎ (שם), ובקיצור – ״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎.

אמנם, כל זה נאמר על היסוד של ״‎דע את א־לוהי אביך״‎, אבל היהדות – לא על ידיעה לבד היא חיה, אלא, בעיקר, על הכרה. לא נאמר: ״‎אברהם ידע את בוראו״‎ – אלא: ״‎אברהם הכיר את בוראו״‎ (נדרים לב, א). ואם אי־אפשר לדעת את הבורא אלא מתוך שלילה, ממה שאין בו: ״‎אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף...״‎, הנה ההכרה באה דווקא מתוך חיוב, מתוך הרגשה פנימית, בכל רמ״‎ח האיברים ושס״‎ה הגידים. ואם על ידיעת ד׳ אומר החסיד רבנו בחיי הדיין, בספרו ״‎חובות הלבבות״‎ (שער הייחוד, ב): ״‎לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחילת ההתחלות, המצוי הראשון, אלא נביא הדור מטבעו, או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החוכמה, אבל זולתם – עובדים זולתו״‎. ברם, כל זה, כאמור, רק בנוגע להידיעה שבדבר, ידיעת ד׳; אבל בנוגע להכרה, הכרת ד׳ – כאן לא נתנו תחומין, והשערים, שערי ההכרה, פתוחים לכל דורש ומבקש, לכל מי שרוצה להכיר, ״‎מן ראש הנביאים עד השפחה שעל הים, שכולם היו יכולים להראות באצבע ולהכריז בקול שירה: זה א־לי ואנוהו״‎.

מתוך ידיעה אפשר לדעת את ד׳, לכל היותר, בבחינת ״‎עילת העילות וסיבת הסיבות״‎. ברם, מתוך הכרה אפשר להכיר בו בבחינת – ״‎וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת כֻּלָּם״‎ (נחמיה ט, ו). ומה רחוקה היא הכרה זו מהידיעה הראשונה!

״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎. וכלום רק על ידיעת ד׳ נאמרו הדברים?! הלוא גם על כל ידיעות האדם אפשר להגיד כך! והפילוסופים האחרונים הירבו להוכיח, כי ״‎הכל מוטל בספק – פרט לספק גופא״‎. לא רק את ד׳ אי־אפשר לדעת מתוך חיוב, אך בכלל אי־אפשר לדעת את ״‎הדבר, וכל דבר בכלל, כשהוא לעצמו״‎. ולא רק שכל מלכי מזרח ומערב אי־אפשר להם לברוא אפילו יתוש אחד (על פי בראשית רבה לט, יד) – אך גם כל חכמי מזרח ומערב אינם יודעים את סוד החיים של יתוש קטן זה, כמו שאי־אפשר בכלל לדעת את סוד החיים!

בקיצור – לא רק את בורא העולם אי־אפשר לדעת, אך גם את השולחן, העומד על ארבע רגליו בחדרך – אי אתה יכול לדעתו כשהוא לעצמו, אלא תוך ידיעה יחסית בלבד, מתוך יחסו לחדר, תפיסת מקום וכו׳ וכו׳. אבל, אם ידיעה אין כאן – הכרה יש כאן. ומתוך הכרה זו הכיר אברהם את בוראו; ומתוך הכרה זו מכירים בני אברהם, יצחק ויעקב את בוראם.

באמת, לא פחות ולא יותר מא־ל אחד – זוהי היהדות כולה, שבאה לכך מתוך ידיעה והכרה ביחד; מתוך ידיעה שלא יותר מא־ל אחד בנמצא, ומתוך הכרה – שלא פחות מא־ל אחד בנמצא.

## פרק ב: הידיעה וההכרה

הידיעה מיוסדת על יסוד של – ״‎הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵ־ל, וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ״‎ (תהלים יט, ב), וההכרה – על יסוד של – ״‎בָּרֲכִי נַפְשִׁי אֶת ד׳, ד׳ אֱ־לֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד״‎ (תהלים קד, א).

הראשונה – מתוך ידיעת הטבע. תבל ומלואה, והשניה – מתוך הכרת הרואה ואינה נראה שבאדם, הנשמה שבו.

הראשונה היא ידיעה אנליטית, והשניה – הכרה אינטואיטיבית.

בראשונה – ה״‎אני״‎ שבי אינו אלא המשיג, שעל ידו אני משיג את העולם, ומתוך כך אני בא ל״‎מי שאמר והיה העולם״‎; ובשניה – ה״‎אני״‎ שבי הוא המשיג והמושג ביחד. כי, כשם שמשיג אני את ה״‎אני״‎ שבקרבי לא על ידי אנליזה, אלא על ידי הכרה פנימית – כך משיג אני את ה״‎אני״‎ של העולם כולו – את הקדוש ברוך הוא; הכרת ה״‎רואה ואינו נראה״‎ שבגופי, והכרת ה״‎רואה ואינו נראה״‎ שבכל העולם כולו – מילתא חדא היא! מתוך הידיעה באה האלילות מחד גיסא, והפילוסופיה מאידך גיסא. האלילות הגשימה את הא־לוהות – מפני שהעולם המורגש על ידי החושים והשכל מגושם הוא. הפילוסופיה – אם כי באה על ידי אנליזה יותר עמוקה, מתוך השתלשלות של הסיבה והמסובב, לידי ידיעת סיבה ראשונה, רוחנית – ראתה בא־לוהות רק את הבורא ולא את המנהיג. כי אם רואים אנו, בכל חוקי הטבע, רק חוקי הסיבה והמסובב המכאניים בלבד – הוכחה לכוונה ותכלית מנין?

ואומנם, השתדלו הפילוסופים המאמינים להראות גם כוונה ותכלית בטבע, ואמרו: אם ימצא אדם במדבר אין־יושב מחיקה בחול, תבנית משולשת שוות־הצלעות והזוויות, או הציור ללמוד מז׳ לראשון מאקלידוס, ויתור בשכלו ללמוד הסיבה שסבבה מהמראה הזה ומעלה בדמיונו אולי רוח סוער מכל עבר, או עקבות בעל חיים וכיוצא, העלו זאת הצורה, אולם מיד ימאן בזה שכלו, וידין סיבות האלו לבלתי מספיקות. ולמה? לפי שיגזור שכליות תמונה זו עם ריבוי חלקיה – הנה כל חלקיה מסכימים ונאותים לכלל שלם יחיד ועומד! או משל אחר, שהשתמש בזה בעל ״‎חובות הלבבות״‎ (שער היחוד, ו), באומרו – שאם רואים אנו טיפת דיו על נייר, לא נוכל לדעת אם נשפכה היא בכוונה, או שלא בכוונה. אבל, אם רואים אנו על נייר שורות שלימות ורצופות, מסודרות היטב, וכל שורה מחולקת לכמה תיבות, והתיבות לאותיות – לא יעלה על דעת מישהו לומר – כי כל זה נשפך על הנייר במקרה בעלמא, שלא בכוונה כלל...

והנמשל משני המשלים האלה מובן מאליו – רק בתופסנו כל פרט ופרט לחוד, ייתכן לייחס לכל תופעה סיבה מכאנית לבד. אבל, בתופסנו כלליות העולם, על כל הסדר והמשטר שבו, על רוב פרטיו הזקוקים זה לזה, כחוליות בתוך שלשלת – בעל כורחנו מגיעים אנו, לא רק לבורא אחד – אלא גם למנהיג אחד!

אכן, להוכחות מעין אלו איכא פירכא – כי סוף־סוף, אי־אפשר לנו למצוא בשכלנו תכלית לכל פרטי הבריאה של המון בריות לאין תכלית, ושאלות לאין־מספר, ומדרשי פליאה לאין־שיעור עומדים לפנינו ואין פיתרון להם – ולית נגר ובר נגר דיפרקינם! אבל, כשאנו באים לידי הכרת א־לוהות מתוך ״‎ברכי נפשי״‎ – תסורנה כל הפירכות! בנפשנו מרגישים אנו את האין־סופיות. כי כל מה שבא לנו באופן אפריורי, כמו הזמן והמקום, מכירים אנו רק באופן אין־סופי. אי־אפשר לנו בשום אופן לתפוס ולצייר דבר מה של ״‎לפני הזמן״‎, או מחוץ לחלל העולם. שכלנו תופס רק חיוב ושלילה – אבל לא את ההיעדר לחלוטין, כלומר: בשום אופן אי־אפשר לנו לתפוס היעדר של היישות כולה.

בנפשנו אנו מרגישים לא רק את הסיבתיות – אך גם את ה תכליתיות. אין אנו ניגשים לשום פעולה מפעולותינו, בלי איזו סיבה שקדמה לה, ובלי תכלית הכרוכה בה. זהו – ״‎סוף מעשה במחשבה תחילה״‎. ויתפלספו הפילוסופים כמה שיחפצו ב״‎ידיעה ובחירה״‎, ויבואו מתוך ״‎ידיעה״‎ לכפור ב״‎בחירה״‎ – סוף־סוף מרגיש כל אחד בנפשו, שרשות נתונה בקירבו לבחור גם את הדבר, וגם את היפוכו.

ואם בנו יש בחירה, על אחת כמה וכמה, שיש בחירה שם למעלה, ללא שיעבוד והכרח במעשים על פי חוקי הסיבה והמסובב וכו׳. ואם בנו יש רגש המוסר, להרגיש את הטוב ואת הרע על פי היסוד של צדק ומשפט – בוודאי שיש ״‎שופט כל הארץ״‎.

כי כמליצת הבעש״‎ט ז״‎ל: ״‎דע מה למעלה ממך...״‎ (אבות ב, א) – אם תרצה לדעת מה למעלה משמי השמים, אין עליך לשאת עינייך למרום ולראות שם את השמש והירח והכוכבים ולשאול – ״‎מי ברא אלה?״‎. כי את השאלה הזאת שאלו גם הגויים הקדמונים, ומתוך שאלה זו באו לאלילות דווקא... וכמו כן, גם תשובת הפילוסופים על כך עדיין איננה מספיקה. אלא – ״‎דע מה למעלה״‎ – אם תרצה לדעת מה נעשה ונשמע שם למעלה – ״‎ ממך! ״‎ – ממך גופא, מנשמתך בעצמך, העמק בה חֵקֶר ותוכל לדעת הכל, גם רזא דרזין וסודי סודות, סודות מכל הנראה בעולמות העליונים והתחתונים גם יחד!

וזהו ההבדל העיקרי בין היהדות והיוונות, שהאחרונה מיוסדת על הידיעה, והראשונה – על ההכרה, שאומנם גם היא באה מתוך ידיעה – מ״‎דע את עצמך״‎ ל״‎דע מה למעלה״‎, מ״‎העולם הקטן שבך״‎ לעולם הגדול, ולבסוף ל״‎מי שאמר והיה העולם״‎. דע את נשמתך, ומתוך כך – נשמת העולם כולו!

וראשית דבריו של ״‎א־לוהי העברים״‎ (שמות ה, ג) לאברהם אבינו, ה״‎עברי הראשון״‎ (על פי בראשית יד, יג), הם: ״‎לֶךְ לְךָ ״‎ (שם יב, א) – ״‎לך״‎ לעצמותך גופא, לשורש נשמתך פנימה. ועל ידי זה הכיר אברהם את בוראו; ועל ידי זה מכירים אנו אותו בכל הדורות ובכל הזמנים.

וזהו ה״‎אני מאמין״‎ הראשון שלנו – ״‎אני מאמין שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים״‎. ואם את הבורא אפשר לדעת גם מתוך ידיעה של – ״‎הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵ־ל...״‎, בחינת ״‎עילת העילות וסיבת הסיבות״‎ – הנה את המנהיג אפשר להכיר רק מתוך הכרה של ״‎בָּרֲכִי נַפְשִׁי אֶת ד׳״‎.

## פרק ג: צלם א־לוהים

אני מאמין באמונה שלימה – שהבורא יתברך אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל. (מתוך י״‎ג עיקרים, הנאמרים בסיום התפילה)

ובכן, כל ידיעתנו היא רק בזה ש״‎אינו״‎, ״‎לא״‎ ו״‎אין״‎. אכן, במה דברים – במה שנוגע ל ידיעה, אבל לא במה שנוגע ל הכרה.

ואין לו שום דמיון כלל – לו אין דמיון, אבל לנו יש דמיון, דמיון בין הצלם הא־לוהי שבאדם ובין א־לוהים גופא. וכל עצם היהדות באה רק כדי לחזק ולהגדיל את הדמיון הזה – דמיון בדרכים, במעשים ואפילו דמיון במהות.

כל היהדות בנוייה בעיקר על יסוד של ״‎מה הוא – אף אתה״‎, כפי שמלמדים חז״‎ל (מכילתא דר׳ ישמעאל, מסכתא דשירה, ג): ״‎ מה הוא רחום וחנון – אף אתה רחום וחנון״‎, וביתר הרחבה אמרו (סוטה יד, א):

אַחַרֵי ד׳ אֶ־לֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ... – וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה?!...אלא, להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא: מה הוא מלביש ערומים... – אף אתה הלבש ערומים, הקדוש ברוך הוא ביקר חולים... – אף אתה בקר חולים...

בקיצור, ״‎קְדֹשִׁים תִּהְיוּ – כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ד׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״‎ (ויקרא יט, ב) – זוהי ״‎פרשה שכל גופי תורה תלויים בה׳״‎ (רש״‎י על הפסוק). ו״‎מה הוא – אף אתה״‎ נאמר – לא רק בדרכים ומעשים – אך גם בנוגע למהות ממש, כביכול. מצד אחד – ״‎מה הוא – אף אתה״‎, ומצד שני – ״‎מה הנשמה שלך – כך הוא״‎ (ויקרא רבה ד, ח):

נפש זו ממלא את הגוף – והקדוש ברוך הוא ממלא את כל העולם... נפש זו סובלת את הגוף והקדוש ברוך הוא סובל את עולמו... נפש זו יחידה בגוף והקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו... נפש זו טהורה בגוף והקדוש ברוך הוא טהור בעולמו... נפש זו רואה ואינה נראת והקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה...

והִדּמות זו באה – לא בעזרת ידיעתנו, אלא על ידי הכרתנו – הכרה נפשית, פנימית, בדמיון שבין נשמתנו ובין ״‎נשמת כל חי – הקדוש ברוך הוא״‎.

הנה, גדולי עולם שלנו – הרמב״‎ם והראב״‎ד – חלקו בעיקר אחד. הראשון אומר (הלכות תשובה לרמב״‎ם ג, ז): ״‎חמישה הן הנקראים: ׳מינים׳ – האומר שאין שם אלוה, ואין לעולם מנהיג; והאומר שיש שם מנהיג – אבל הן שנים או יותר; והאומר שיש שם ריבון אחד – אבל שהוא גוף ובעל תמונה...״‎. והשני מודה בכל הארבעה שנחשבים למינים, אבל במה שנוגע לאומר: ״‎שיש שם ריבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה״‎ – הוא, הראב״‎ד, מפליט דברים בוטים כמדקרות חרב, ומתמה – ״‎למה קרא לזה מין?! והלוא גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה לפי מה שקראו במקראות״‎ (השגת הראב״‎ד שם).

ועל מחלוקת שכזו נאמר: ״‎אלו ואלו דברי א־לוהים חיים״‎. הראשון, הרמב״‎ם, דיבר מנקודת הידיעה, והשני – מנקודת ההכרה. וידיעה לחוד והכרה לחוד. הראשון דיבר, מתוך ההנחה המוסכמת, שלית מאן דפליג עליה: ״‎ואין לו שום דמיון כלל״‎; והשני, הראב״‎ד – מתוך ההנחה השניה: ״‎ויש לנו דמיון״‎. לכשאנו אומרים, שהקדוש ברוך הוא ממלא את כל העולם וכך הנשמה... – הלא יש בזה גם כן ״‎מה הנשמה – כך הקדוש ברוך הוא״‎. וכשם שממלאה הנשמה את כל הגוף – כך ממלא הקדוש ברוך הוא את כל הנשמה שבקרבנו, וידיעתו איננה ידיעה סתם – שהיודע, הידוע והידיעה שלושה דברים הם – אלא ידיעה כזו, שהיודע והידוע והידיעה – חד הם!

כותב הרמב״‎ם (הלכות יסודי התורה ב, י):

הקדוש ברוך הוא מכיר אמיתּו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדיעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא יתברך – הוא, ודעתו וחייו – אחד מכל צד ומכל פינה, ובכל דרך ייחוד... נמצאת אתה אומר – הוא היודע, והוא הידוע והוא הדיעה עצמה – הכל אחד, ודבר זה אין כוח בפה לאומרו, ולא באוזן לשומעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו!

ועלינו להוסיף – אף על פי שבוודאי, ״‎אין כוח באדם להכירו על בוריו״‎ – אבל שמץ מנהו אפשר להכיר על ידי ההכרה שבאדם גופא, על ידי הכרת צלם הא־לוהים – את הא־לוהים, כי גם בהכרה זו, כאמור, היודע, הידוע והידיעה – אחד הוא.

אם ״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎, כידוע, הנה תכלית הכרת הא־לוהים היא הכרת צלם הא־לוהים.

זהו ההבדל בין א־לוהי הפילוסופים ובין א־לוהי הנביאים. שהראשונים ניגשו אליו מתוך ידיעה, וכל מה שנתקרבו אליו יותר – הרגישו יותר ויותר את המרחק. והאחרונים ניגשו אליו מתוך הכרה, וכל מה שנתקרבו אליו יותר – הרגישו יותר את הקירבה שבין צלם הא־לוהים לא־לוהים.

על כן, מתנאי הנבואה, שיהיה (שם ז, א):

מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם, ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים, ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו... ומסתכל בחוכמתו של הקדוש ברוך הוא... מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח – תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים ׳אישים׳, ויהפך לאיש אחר...

כלומר, במקום הידיעה – באה ההסתכלות, ובמקום הבינה, שהיא בעיקרה הבנת דבר מתוך דבר – בא התנאי: ״‎מלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים״‎. וכל הדברים שבעולם דברים בטלים הם, ורק דבר אחד יש – ״‎ד׳ אחד, ואין שני לו״‎. ממילא, כאן אי־אפשר ללמוד דבר מתוך דבר.

הנבואה אינה באה מתוך ההתעמקות בחוקי ההיגיון, אלא מתוך מהפכה נפשית דווקא, בחינת ״‎וְהִתְנַבִּיתָ עִמָּם וְנֶהְפַּכְתָּ לְאִישׁ אַחֵר״‎ (שמואל א י, ו).

הידיעה של הפילוסופים זקוקה, ראשית כל, לדעה צלולה ומיושבת. ההכרה של הנביאים זקוקה למצב־רוח אחר (הלכות יסודי התורה לרמב״‎ם ז, ב):

וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה, או ביום, אחר שתפול עליהן תרדימה... וכולן כשמתנבאים – אבריהן מזדעזעין וכוח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות... כמו שנאמר באברהם: ״‎וְהִנֵּה אֵימָה חַשֵכָה גְדֹלָה נֹפֶלֶת עָלָיו״‎ (בראשית טו, יב), וכמו שנאמר בדניאל: ״‎וְהוֹדִי נֶהְפַּךְ עָלַי לְמַשְחִית וְלֹא עָצַרְתִּי כֹּחַ״‎ (דניאל י, ח).

אין הנבואה באה מתוך דיעה, במובנה הרגיל שנמשלה לאורה – אלא דווקא מתוך חשיכה, כשהעולם החיצוני לא נראה לו לאדם, ורואה הוא רק את נפשו – שהיא רואה ואינה נראית, שגם בזה אין ידיעה אלא הכרה – הכרת הנשמה, הממלאה את כל הגוף. מתוך כך מכיר האדם את הקדוש ברוך הוא, הממלא את כל העולם. והוא מרגיש, שכשם שאין מחיצה בין חלל השמים ובין אוויר הארץ – כך אין מחיצה בין צלם הא־לוהים לא־לוהים!

## פרק ד: ה״‎אני שבאדם״‎

רְאוּ עַתָּה, כִּי אַנִי – אַנִי הוּא, וְאֵין אֶ־לֹהִים עִמָּדִי... (דברים לב, לט)

הפילוסוף דיקרט היה אומר: הכל מוטל בספק, גם המושכלות הראשונים – ייתכן שאינם מושכלות כלל וכלל, אלא ״‎שקרים מוסכמים״‎. גם מה שמרגיש אני בחמשת חושי – אולי רק חלום יעוף, חלום של שבעים שנה, כמו שאפשר לְחֲלום של לילה אחד. ורק דבר אחד הוא וודאי – זהו הספק גופא, כי הספק גופא זוהי עובדה, שאין אני יכול להטיל ספק בו.

זהו וודאי – שאני, עם פעולות המחשבה על דבר המציאות, ועם כל הספיקות הכרוכים בזה – עובדה שאין להכחישה. ואם גם נניח, שיש מאן דהוא, שמרמה אותי, ומראה לי דברים שלא היו ולא נבראו כלל – הרי גם באופן זה יש צורך בשנים: במרמה ובמרומה. יש ״‎אני״‎, הניתן להרמות. ובכן, זהו ודאי, שאני הנני עצם חושב.

ומתוך הנחה יסודית זו, בא דיקרט לידי הנחה שניה, כי מה שחושבים אנו את עצמנו לנעדרי השלימות – והאדם השלם ביותר, מבחר המין האנושי, מרגיש את עצמו שעדיין הוא מבחוץ, בנוגע לשלימות – מזה גופא מוכח, שמודדים אנו את עצמנו במידת האידיאה של עצם שלם. ועל כל פנים, יש אידיאה כזו במציאות. ולכן, הווי אומר: ״‎מה שאני נמצא, ושיש לי האידיאה של עצם שלם בתכלית – זה גופא מראה בבהירות גמורה, שיש א־לוהים במציאות ״‎.

אך אין הדברים חדשים כלל וכלל. כאן יסוד הראשון של היהדות – ״‎מה הוא – אף אתה״‎. כלומר: מתוך כך, שכל אחד מרגיש בקרבו איזה חובה וכפייה מוסרית של ״‎אף אתה רחום וחנון״‎, וכדומה לשאר המידות הטובות – שמע מינה, שיש ״‎מה הוא״‎ בעולם! כאן ה״‎דבר המעמיד״‎ לכל המידות הטובות והאידיאות הנאצלות, הנמצא ביסוד מרכז המחשבה של כל אדם – יהיה מי שיהיה, במידה יותר פחותה או במידה יותר גדולה.

על מושכל ראשון של דיקרט, המעמיד את ה״‎אני״‎ במרכז המחשבה, חולק קנט ואומר: אדרבא! ה״‎אני״‎ נמצא תמיד בקשר לאובייקטים, אשר עליהם מכוון הוא את מחשבתו. ואי־אפשר לו לאדם לומר: אני חושב על ה״‎אני״‎, אלא – אני חושב על הבלתי אני.

קנט הוסיף עוד לומר, כי המשפט – ״‎אני נמצא״‎, למשל, אינו מציין את אותה המציאות, אשר מבטא, למשל, המשפט – ״‎השולחן נמצא״‎ וכדומה, שכולם באים ביחס לנמצאים אחרים: השולחן ומציאותו באים ביחס לבית, הבית ומציאותו – ביחס לכדור הארץ... מה שאין כן אצל ה״‎אני״‎, אשר מציאותו איננה מוסקת מתוך התקשרות על ידי קטגוריות, כי אם היא הנחה למפרע – קודם לכל מציאות אובייקטיבית.

אכן, באמת, גם פילוסוף אחרון זה הסיח את דעתו מהידיעות האינטואיטיביות שבאדם, הבאות בדרך אינטואיציה. אין ה״‎אני״‎ חושב את ה״‎אני״‎, מפני שלכך אין צורך למחשבה בדרך ההיקש, אלא מתוך ההכרה הראשונה, הקודמת לכל ההכרות האחרות, שאינה זקוקה לשום אנליזה, ואי־אפשר כלל שתבוא בה אנליזה, כהכרה שלא נתנה להתחלק, וכל אנליזה הבאה בדרך היקש – אינה אלא הצטרפותם של חלקים שונים.

ה״‎אני״‎ חושב את ה״‎אני״‎ – אך לא בדרך היקש, אלא באופן אינטואיטיבי. גם ההנחה שאין מציאות ה״‎אני״‎ מובנת כמציאות של שאר הנמצאים, שכולם מובנים ביחס לנמצאים אחרים, מה שאין כן בזה – בלתי צודקת לגמרי. באופן אינטואיטיבי מרגיש האדם את היחס שבין ה״‎אני״‎ שבקרבו, ל״‎אני״‎ הגדול והנורא של מציאות השם, וגם בזה יש בחינת יחס, אם כי אין לבוא לכך דרך אנליזה, כי הכרה זו הכרה שלימה היא, שלא ניתנת להתחלק. ועל זה נאמר: ״‎אף על גב דאיהו לא חזי – מזליה חזי״‎ (מגילה ג, א), ומזלו אומר לו, כי יש יחס בין ה״‎אני״‎ שבקרבו ל״‎אני״‎ המוחלט של כל הבריאה כולה!

״‎רְאוּ עַתָּה, כִּי אֲנִי – אֲנִי הוּא״‎ – ה״‎אני״‎ שבאדם בא מה״‎אני״‎ הא־לוהי. ו״‎אֲנִי – אֲנִי הוּא״‎.

## פרק ה: הכרת הא־לוהות קודמת לכל ההכרות

קנט מאריך להוכיח בכמה וכמה ראיות, כי מושגי החלל והזמן הם מושגים אפריוריים, כלומר – מושגים שאינם נובעים מהניסיון ואינם זקוקים לאישורו, אלא קבועים ועומדים כהנחה למפרע, נזכיר כאן אחדות מראיותיו:

א. אי־אפשר שמושגים אלו – חלל וזמן – יהיו שאובים מתוך הניסיון. הלוא כדי שנוכל לתפוס דבר שנמצא בחלל ובזמן, צריכים אנו להניח מקודם את מציאותם של החלל והזמן בכללותם, שכל דבר הנמצא בחלל ובזמן הוא, ממילא, חלק מהם ומופיע לפנינו כחלק מהם – ולא תתכן תפיסת החלק באין תפיסת הכלל כולו.

ב. אנו יכולים להשמיט בדמיוננו כל דבר הנמצא בחלל בזמן, אבל אין אנו יכולים לדמות לנו את היעדר החלל והזמן בעצמם.

ג. החלל והזמן יתוארו מלכתחילה כדבר שאין לו סוף. אולם, הניסיון הוא דבר סופי, ואין הוא יכול לבוא וללמד על דבר אין־סופי.

כל הראיות הללו צודקות הן, בלא שום ספק. ברם, לפנינו שיטה של שניות: שניות בתפיסה – תפיסת הזמן לחוד ותפיסת החלל לחוד. היהדות דוחה את השניות, גם במחשבה וגם בתפיסה, כל עיקרה היא האחדות, ואין לה בעולמה אלא ״‎שער הייחוד״‎ בלבד, שממנו היא משקפת על כל הניגודים השונים – גם בעולם המעשה וגם בעולם המחשבה.

בעוד שלדעת קנט, שני מושגים אפריוריים באדם מברייתו, הקודמים לכל נסיונותיו שקונה לו בחייו – מאמינים אנו באחדות מוחלטת של השי״‎ת ובאחדות מוחלטת של נשמת האדם, ללא כל שניות. וכשם שיש שנים שהם ארבעה (על פי משנה שבת א, א) – כך יש גם שנים שהם אחד.

החלל והזמן אינם אלא שני מושגים שהם אחד – האין־סופיות. מושג החלל הוא מעין אין־סופיות בכמות, ומושג הזמן הוא מעין אין־סופיות באיכות ; החלל הוא מעין חומר, והזמן – מעין רוח, והצד השווה שבהם הוא האין־סופיות.

כל ההשגות שבאדם באות מתוך הכרה קודמת של ה סופיות שבחייו, וה אין־סופיות של בורא העולם. והשגות אין־סופיות – כמו, למשל, החלל והזמן – קודמות להשגות הסופיות. כי אי־אפשר לבוא לשום השגה שבעולם, בלי ההנחות היסודיות של החלל והזמן האין־סופיות, הבאות כתנאים קודמים לכל מיני השגות שבעולם.

אנו מכנים את הקדוש ברוך הוא בשני השמות הראשיים הללו: ד׳ ו א־לוהים. וחז״‎ל השתמשו בכינוי ״‎ המקום ״‎. אנו משיגים את הא־לוהות בעזרת שני המושגים האין־סופיים הללו – החלל והזמן. השם ״‎ד׳״‎ מורה על האין־סופיות של הזמן, כמו שנאמר (שמות ג, יג-יד):

וַיֹּאמֶר מֹשֶה אֶל הָאֶ־לֹהִים: הִנֵּה אָנֹכִי בָא אֶל בְּנֵי יִשְרָאֵל, וְאָמַרְתִּי לָהֶם: אֶ־לֹהֵי אַבוֹתֵיכֶם שְלָחַנִי אַלֵיכֶם, וְאָמְרוּ לִי: מַה שְּמוֹ, מָה אֹמַר אַלֵהֶם? וַיֹּאמֶר אֶ־לֹהִים אֶל מֹשֶה: אֶהְיֶה אַשֶר אֶהְיֶה...

שם א־לוהים מורה על האין־סופיות שבחלל. והכינוי ״‎המקום״‎ הוא התרגום היותר מתאים לכך.

ואולי לזה מכוון הכתוב (דברים ו, ד), שהוא יסוד היסודות ועיקר העיקרים של היהדות: ״‎שְׁמַע יִשְׂרָאֵל! ד׳ אֱ־לֹהֵינוּ, ד׳ אֶחָד״‎, והכתוב (דברים ד, לה): ״‎ד׳ הוּא הָאֱ־לֹהִים״‎ – כי אף על פי שהחלל והזמן ידמו לנו כשני מושגים, אינם באמת אלא אחד. האין־סופיות של הכמות והאיכות, של החומר והרוח גם יחד; האין־סופיות של למעלה, למטה, לפנים ולאחור; האין־סופיות של ההיה, ההווה והיהיה, של הנצחיות, בלי ראשית ובלי תכלית – שאין ראשית לראשיתו ואין אחרית לאחריתו.

גם לפי הנחת קנט יוצא, שבאמת, תפיסת הא־לוהות היא הקודמת לכל המושגים שבעולם, ובכל מחשבותינו ורעיונותינו תפיסת הא־לוהות היא ה״‎נקודה המרכזית״‎, שממנו הננו משקיפים על כל הפרטים, פרטי מחשבתנו. וכמו שה״‎אני״‎ שבאדם בא מה״‎אני״‎ הא־לוהי – כך כל השגותינו נובעות מההשגה הא־לוהית. כי אין שום השגה באדם, שלא תהא ה״‎נקודה המרכזית״‎ שלה אחוזה בתפיסת החלל והזמן; ה״‎דבר המעמיד״‎ בתפיסה זו הוא האין־סופיות, שהיא עצמותו של הקדוש ברוך הוא.

הפילוסופים האחרונים מודים במסתרי הנפש. משפסקה הנבואה מבני אדם, ונלקחה מהם רוח הקודש – האינטואיציה לא נתבטלה. היינו, אפשר לבוא לידי ידיעות לא רק על ידי אנליזות הגיוניות, אלא גם על ידי סימפטיה שכלית.

כשם שהאדם תופס את ה״‎אני״‎ שבקרבו לא על ידי אנליזה, אלא על ידי הכרה פנימית – כך אפשר לו לאדם לתפוס את מהות זולתו לא על ידי אנליזה, אלא על ידי הכרה פנימית.

ההבדל, שבין שני מיני הידיעות הללו, גדול מאוד. האנליזה היא מין תחבולה, שעל ידה מגלים אנו בדבר יסודות ידועים לנו מכבר. כל אנליזה, אומר ברגסון, אינה אלא תרגום – ביטויו של העצם, על ידי סימנים, שמציינים אנו בו מנקודות מבט שונות, ונקודת המגע, שמגלים אנו בינו ובין עצמים אחרים, הידועים לנו מכבר. בקיצור – האנליזה היא דרך דיון מן המושגים על העצם, ולא – מן העצם על המושגים. כלומר, לוקחים אנו מושגים מסומנים מן המוכן, נותנים אותם לשיעורים, מצרפים אותם על פי מתכונות שונות, עד שיצא לנו, במקום העצם המציאותי, איזה ערך דומה לו, המשמש לנו תמורתו במידה ידועה.

לא כן האינטואיציה. היא הולכת מן המציאות אל המושגים ; היא מתייצבת בתוך המציאות השוטפת, וזורמת איתה בכל נפתולי דרכה, המשתנה בלי הרף. לזאת קוראים: סימפטיה שכלית – זוהי ירידה לתוך המקור גופא, תפיסת השכל בתוך תוכו של העצם. בקיצור – כמו שתופס אדם את ה״‎אני״‎ שלו גופא, לא מתוך כלי שני או שלישי, לא על ידי פירושים וביאורים, ולא על ידי הסברות ומליצות, אלא שמהותו והכרת עצמו אחת היא – כך אפשר לפעמים לתפוס גם מהותם של עצמים אחרים, על ידי הופעה שכלית, הבאה מתוך התגלות פתאומית, מבלי שום הכנה מקודם ובלי שום ניתוח הגיוני; שכל אלה – אף באופן הטוב יותר – אינם אלא ״‎תרגומים״‎ לאותו עצם, ולא העצם בעצמו.

כשם שאצל הקדוש ברוך הוא ״‎הוא היודע, והוא הידוע והוא הידיעה עצמה״‎ – גם לאדם, יצור כפיו של הקדוש ברוך הוא, צלמו ודמותו של הא־לוהים, גם לו מעין בבואה דבבואה מידיעה כזו. מתוך הכרת ה״‎אני״‎ שלו, מכיר הוא ויודע גם הכרות וידיעות אחרות, באופן שהיודע והידיעה אחד הוא.

ההבדל בין הידיעה האנליטית ובין הידיעה האינטואיטיבית הוא גם בזה, שהראשונה היא ״‎יש מתוך יש״‎, ואילו השניה היא מעין ״‎יש מאין״‎; הראשונה היא בחינת ״‎יגעת ולא מצאת – אל תאמין״‎ והשניה היא בחינת מציאה ו״‎אין מציאה באה אלא מהיסח הדעת״‎; הראשונה באה מתוך גילוי הסימנים החיצוניים של העצם, והשניה באה מתוך הסתר דווקא, מתוך צפייה פנימית, בפנימיות הנשמה.

\* \* \*

האדם הוא גם ״‎בעל מחשבות״‎ וגם ״‎בעל חלומות״‎. אכן, כשם שהתואר האחרון הוא בדרך מליצה – כי אין האדם אדון לחלומותיו, לא הוא המשפיע עליהם, אלא, אדרבא! להיפך, מושפע הוא מהם – כך גם התואר ״‎בעל מחשבות״‎ איננו בא אלא לשבר את האוזן.

אם באים החלומות לאדם מתחת סף הכרתו – הרי גם באות מחשבותיו ממעל סף הכרתו. ואם מכיר הוא את פרטי מחשבתו, הרי את מקורות המחשבות – את ה״‎מאין ולאן״‎ – הבאות תכופות ודחופות יחד – את אלו לא ישיג לעולם!

האדם נחל מים הוא, אומר אמרסון, אשר מוצאי מעיינותיו נעלמים הם; הוויתנו שופעת ובאה אל קרבנו, ממקום שלא נדע אותו. או ביתר דיוק – האדם משול לצינור, המקבל לתוכו את טיפות מי הגשם. המחשבות באות אלינו מאליהן, מאיזה עולם נעלם וטמיר, טסות ונעלמות...

כמו טיפות הגשם – עד שלא ירדה טיפה אחת לתוך הצינור, כבר מרחפת ופורחת באוויר טיפה שניה, ואחריה שלישית וכן הלאה – כך הלך המחשבות, המתנגשות זו בזו, טרם תגמור מחשבה אחת את תפקידה, הנה מחשבה שניה מתלכדת אתה.

לכשאדם מכיר את מחשבתו, נמצאת המחשבה באמצע תנועתה. ובשום אופן אין לתפוס בדיוק את הרגע, שבו התחילה המחשבה לצאת לאוויר העולם. כי כשם שנכנסת המחשבה למוחו של אדם, בלי רישיון או נטילת רשות על כך – כך יוצאת היא משם – ללא ברכת פרידה, ונעלמת לפתע. ושוב: ״‎מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו״‎ (חגיגה ה, ב). יש ״‎נסתרות״‎ לא רק בנסתרות, אלא גם בנגלות – גם במחשבות, בהכרות ובהרגשות, שלכאורה, בעלים הננו עליהן, בעצם הוויתן והתהוותן הינן מכוסות בערפל, ברזי־רזין ובסודי־סודות. יד נעלמה מחדירתן לתוך תודעתנו ואנחנו – רק כלי קיבול הננו להן.

מחשבותינו עובדות תמיד באמצעות מושגי הזמן והמקום, אבל עצם מחשבתנו בעצמותה עומדת למעלה מהזמן והמקום; מוכשרים אנו לחשוב על דברים שקרו לפני כמה אלפים בשנים, או אחרי כמה אלפי שנים, ועל מקומות הרחוקים ממנו תרפ״‎ט אלפי מיל, והכל ברגע ובטיסה אחת. כי אם אין אנו בעלי כנפיים ממש – הרי בעלי כנפיים אנו ברוחנו; ברגע אחד ובבת־אחת יכולים אנו ברוחנו לעוף עד שמי השמים ממעל, ולרדת עד עמקי התהום; ויכול האדם לצמצם את הנצח בשעה אחת, או, להיפך, להאריך שעה אחת עד האין־סופיות של הנצח!

האם אין מכאן ראיה, כי, בעצם, יניקה לנו מנשמה עליונה, נשמת כל חי, נשמת כל היקום, מה״‎מקום שיש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו״‎?

חיי אדם שפלים ונבזים המה, הבל הבלים. ברם, כיצד עמדנו על דבר זה? כיצד נודע לשפלי רוח כמונו, שהננו שפלים? מהו שורש מורת־רוחנו המצוייה בנו תמיד – שורש של אי שביעת רצון, הטבוע בנו מראשית הוויתנו באוויר העולם עד רגע צאת נשמתנו? מהם הגעגועים החודרים לכל עמקי נשמתנו, שאי־אפשר לבטאם באומר ודברים, גם בביטוי המחשבה והרעיון; אין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע זאת, אף גם אין להכיר זאת בהכרה הנגלית ובכל זאת מרגיש האדם, כי יש געגועים כאלה מתחת להכרתו ולמעלה ממנו? – הגעגועים האלה הם שורש ה״‎על כרחך אתה נוצר״‎ שבחיים (על פי אבות ד, כב). ומאין המה הגעגועים האלה והצימאון הנפשי הבלתי־פוסק שבאדם? – ושוב אנו באים ל״‎מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו״‎, ולקשר החזק שבין המקום ההוא למקומנו אנו.

יפה אמר הפילוסוף לַבְרֹנְש, כי כשם שהחלל הוא מקום הגופים – כך הרוח הא־לוהי הוא מקום הרוחות, וכל הרוחות שבעולם אינם אלא אופני גילוי מיוחדים של הרוח הא־לוהי.

בקיצור – ״‎מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו״‎ – והמקום הזה הוא־הוא מקומו של עולם כולו, וכל היקום אשר בו, וביחוד מקום נשמותינו שלנו.

## פרק ו-ז: ״‎מקום יש לו להקב״‎ה ומסתרים שמו״‎

והיה כי ישאלך בן אדם, לאמר: חיפשתי את הקדוש ברוך הוא בכל מקום – ולא מצאתיו! חיפשתיו בעיר ובכפר, בשדה וביער, ברשות הרבים וברשות היחיד, ברחובות ובסמטאות, בבתי־כנסיות ובתי־מדרשות – חיפשתיו ולא מצאתיו! בדקתי את רמ״‎ח איברי ושס״‎ה גידי, את שכלי, לבי ונשמתי שבקרבי, ובכולם – חולין וחולי־חולין ולא קודשים; טומאה – אבות הטומאה ותולדותיה – ולא טהרה! ומבלי משים תעלה מחשבת נבל, ש״‎אָמַר... בְּלִבּוֹ – אֵין אֱ־לֹהִים!״‎.

והגדת לאדם זה – אמת ונכון! חיפשת עד מקום שידך מגעת, חוץ ממקום אחד – במסתרים שלך, בפנימיות הנפש, ב״‎בתי גוואי״‎ של נשמתך, בחדרי־חדרים שלה, במקורה ושורשה, בתוך תוכה – שם לא נקפת אפילו באצבעך הקטנה לחפש ולבדוק! אמנם, קראת ולמדת הרבה בספרים גדולים רבי־הכרס, אך לא קראת בספר קטן, ב״‎ספר תולדות אדם״‎ שלך; אפילו לא ניסית לעלעל ולדפדף בו! הלוא שם יכולת למצוא על נקלה את קודש־הקודשים שלך, משם היית נוכח בכלל הגדול, שאין יוצא ממנו: ״‎יגעתי ולא מצאתי – אל תאמין״‎, כי ״‎מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו״‎ (חגיגה ה, ב), ואם מכל המקומות הרחקת את הקדוש ברוך הוא בתכלית הריחוק ודחקת את רגלי השכינה, כביכול, הנה, שם, ב״‎מסתרים״‎ שלך, איתן מושבו, ומשם לא תוכל להזיזו, אפילו זיז כלשהו!

כשם שיש פנים וחוץ בעולם הגופים – כך גם בעולם הנשמות. יש ״‎בתי גוואי״‎ ויש ״‎בתי בראי״‎ של הנשמה, ״‎מקיבעא״‎ ו״‎מקופיא״‎. על פי רוב, רחוקה החיצוניות שבנפש מהפנימיות שבה כרחוק מזרח ממערב. כשאנו מגדירים אדם כבדאי ושקרן, על שהוא מדבר אחד בפה ואחד בלב – הנה גם הגדרה זו גופא, בשקר יסודה, כי לא אחד בלב יש בו, כי אם רבוא רבבה. לא רק הפה משקר, אלא, ובעיקר, הלב משקר. גם אלה שפיהם ולבבם שווים – הרי לבם גופא אינו שווה. אדם מדמה שלבו חושב כך וכך, בעוד, שלפום האמת, לבו חושב אחרת לגמרי. הוא שומע את הקול החיצוני שבלבו ואיננו שומע את קולו הפנימי, על כן רבו השקרים שבמחשבה מהשקרים שבדיבור, ״‎ודובר אמת בלבבו ״‎ יקר המציאות הוא.

הכל יודעים כעת על ההיפנוטיזם, בעזרתו אפשר להפיל תרדמה על אדם, ולומר לו, שיקח חרב שלופה, הנמצאת במקום פלוני, וילך בשעה פלונית אל שכנו, הדר בבית פלוני ויכהו נפש. והמהופנט ישמור למלאות בדיוק כמצווה עליו. ואם ישאלוהו אחרי המעשה – על מה ולמה הרג איש ושפך דם נקי על לא דבר? – ישיב, כי חושדים כאן בכשר, הוא אינו רוצח או גזלן, אך עשה את מעשהו כדת וכדין, מפני שההרוג היה אויבו בנפש וארב לו תמיד להרגו, והוא רק קיים את המצוה של ״‎הבא להרגך השכם להרגו״‎. והאיש איננו משקר, פיו ולבו שווים והוא מדבר את מה שבלבו. ברם, הוא איננו ״‎דובר אמת בלבבו״‎, כי לבו מהופנט ומסור לרשות אחרים, ולבו גופא באמת יודע כי ההרוג, היה כרע וכאח לו ובקש תמיד את טובתו.

גם בעת שאין מי שיטיל עלינו תרדמת ההיפנוזה – גם אז רחוקה פנימיות נפשנו מחיצוניותה כרחוק מזרח ממערב, וגם אז הננו מושפעים מהשפעת ״‎המונה של העיר״‎, כדברי חז״‎ל (יומא כ, ב): ״‎אלמלא קול המונה של רומי, נשמע קול גלגל חמה״‎. הכל מטילים עלינו היפנוזה – המולדת, הסביבה, החברה, המפלגה וכדומה. גם אם תרצה להיות ״‎פרא״‎ ולהתרחק מכל מפלגה, הרי לא תוכל להתרחק מ״‎קול המונה של העיר״‎, ההולך למרחק של ק״‎כ מיל ויותר; ולא קול אחד אלא רבוא רבבות קולות, כמספר הערים; והקולות האלו מטילים עליך שכרון נפש, עד כי לא תשמע לא את ״‎קול גלגל חמה״‎ ולא את קולך הפנימי שלך־שבך. אך כל מיני ההיפנוזות נוגעים רק עד ה״‎בתי בראי״‎ שבנשמה, אבל לא ב״‎בתי גואי״‎ שלה – במסתרים שלה, שם נשארת היא תמיד יחידה, יחידה במחשבותיה ורגשותיה, בריכוזה במחשבה יחידה, בחינת – ״‎כְּאַיָּל תַּעֲרֹג עַל אֲפִיקֵי מָיִם – כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ אֱ־לֹהִים. צָמְאָה נַפְשִׁי לֵא־לֹהִים, לְאֵ־ל חָי, מָתַי אָבוֹא וְאֵרָאֶה פְּנֵי אֱ־לֹהִים״‎ (תהלים מב, ב-ג).

צמאון זה נמצא לא רק באלה הצמאים ביודעים, אלא גם באלה, שמעולם לא הרגישו שום צמאון.

אין אדם מאושר בתבל. אם תעמדו על פרשת הדרכים, ברשות הרבים, במקום שמצויים עוברים ושבים הרבה, ותשאלו לכל אחד: מי בכם מצא סיפוק בחייו? מי בכם מאושר ושמח בחלקו? – לא תשמעו אף מאחד תשובה חיובית על שאלה זו; כל אחד ישיב על השאלה ב״‎לא״‎ – ב״‎אלף רבתי״‎. כי מאושר שכזה, מאושר במלוא מובן המילה, אין במציאות בארץ – וגם לא היה. וספק גדול – אם יהיה.

אמנם, כל אחד יבאר את סיבת אי־שביעת רצונו בגין צרה זו או אחרת, וצרות, פורענות וייסורים, כידוע, אינם חסרים בעולם הזה; אבל באמת, לא חלים ולא מרגישים האנשים, כי הצרה הגדולה ביותר, שבגללה סובלים הם ביחוד – החיים בעצמם.

יש מיני ייסורי־הגוף, אבל לא הם בעיקר גורמים לדכאון בחיים. הרי יש כמה וכמה אנשים בעולם, שאינם סובלים מייסורי הגוף ואין להם מחסור בצרכי גופם כלל; ואלה דווקא האומללים ביותר, לא בגלל ייסורי הגוף, אלא דווקא מפני... יסורי נפשם.

רוב התענוגים שבעולם אינם באים בשביל הגוף, אלא בשביל הנפש, כגון – המוסיקה, המחזות בתיאטראות, המשחקים השונים, המחולות וכדומה. התענוגות האלה ודומיהם אינם נותנים לגוף מאומה, אלא על ידם מבלים (מלשון בלאי) את הזמן, או יותר נכון – ממיתים אותו. היסורים העיקריים בחיים – החיים בעצמם, והצרה הגדולה ביותר – הרגשת הזמן.

ידוע, שאם האדם חי חיי תענוג, עוברות עליו שנותיו כימים, בחינת ״‎כיום אתמול כי יעבור״‎; ואילו מי שחייו חיי צער – כל יום לשנה ייחשב לו. מהי כאן הסיבה, ומהו כאן המסובב? – חושבים, כי מתוך הצער נעשים החיים ארוכים יותר מדאי, ומתוך התענוג נראים החיים כקצרים, וההיפך מזה הוא האמת – חיים ארוכים מביאים את הצער, וקיצור החיים באופן מלאכותי – תענוג הוא.

כל התענוגות שמקורם בחולי החיים מטילים שכרות על הנשמה, שלא תרגיש בכל רגע ורגע צרה חדשה – צרת הרגע כשהוא לעצמו, וצרת רגע העתיד הנהפך להווה. האומלל שבאומללים הוא האיש, שמכריחים אותו לשבת באי בודד ושומם, והוא נמצא גלמוד לנפשו, אפילו אם נותנים לו כל מעדני מלך שבעולם.

ואומלל הוא, משום שמרגיש הוא אורך החיים בכל מרירותו. רואה הוא את השמים ממעל, בלי שום מחיצה המבדילה בינו וביניהם. רואה הוא את עצמו, ואי־אפשר לו להסיח את דעתו מזה אף לרגע. ה״‎חברותא״‎ מועילה לאדם לראות רק את האחרים ולא לראות את עצמו. בבידודו שומע הוא את קולו, קול א־לוהים המתהלך בתוך האדם, ולא רק את ״‎קול המונה״‎ של העיר.

כל התענוגות שבעולם באים להשקיט באופן מלאכותי את הצימאון הגדול, שיש בכל אדם, ללא יוצא מן הכלל, הצמאון הפנימי – ״‎צָמְאָה נַפְשִׁי לֵא־לֹהִים, לְאֵ־ל חָי...״‎.

האפקטים המלאכותיים מגיעים רק עד הנפש החיצונית, ולא עד הנפש הפנימית שבאדם, רק עד ״‎בתי בראי״‎ ולא עד ״‎בתי גוואי״‎ שלו. על ידי שכרות הבאה מהתענוגות, גדלה ומתרחבת עוד יותר הריקנות בבתים הללו של הנשמה.

חז״‎ל עמדו על הסתירה שבדברי הנביאים, שפעם הם אומרים (ירמיהו יג, יז): ״‎בְּמִסְתָּרִים תִּבְכֶּה נַפְשִׁי – מִפְּנֵי גֵוָה״‎ – שמכאן רואים אנו ש״‎מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו״‎, ששם בוכה הוא בלי הפוגות; ופעם הם אומרים (דברי הימים א טז, כז): ״‎הוֹד וְהָדָר לְפָנָיו, עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ״‎? – המה מתרצים בפשטות: ״‎לא קשיא, הא בבתי גוואי הא בבתי בראי״‎ (חגיגה ה, ב). את ה״‎לא קשיא״‎ זו רואים אנו לא רק בדברי חז״‎ל, אך גם בחיים ממש.

כאן ההבדל בין ה״‎בתי בראי״‎ שבחיים ובין ה״‎בתי גואי״‎ שבהם. כי אם תצא ברחובות קרייה ותראה את כל ה״‎הלולא וחינגא״‎ שבהם, את כל ה״‎גילה, רינה, דיצה וחדווה״‎ – הבאים גם בלי ״‎אהבה ואחווה״‎ וגם בלי ״‎שלום ורעות״‎ – שבחיי בני אדם; אם תראה, שבני אדם רוקדים כאילים וכבני־צאן מרוב צהלה ושמחה; אם תראה, איך כל אחד מבקש חברותא לבלות בה את זמנו, ומתענג על כל שיחה בטלה ומוחא כף על כל מלה מצלצלת; אם תראה בכל המקומות הפומביים, בכל רשויות הרבים רק ״‎הוד והדר״‎ רק ״‎עוז וחדווה״‎ – ראיה מכאן על ה״‎במסתרים תבכה נפשי״‎, על הבכייה במסתרי הנפש של כל אחד ואחד, בכייה בלי הפוגות ובלי הרף, צער ללא־סוף השוכן ב״‎בתי גוואי״‎ של הנפש, שבשביל כך עושה כל אחד את המאמצים הגדולים ביותר לברוח מ״‎בתי גוואי״‎ שבנשמתו, אל ה״‎בתי בראי״‎ שלה, ולמלאות את הבתים הללו בחדווה מלאכותית.

וכל מה שהתענוגות מתרבים יותר ויותר – ובאמת מתרבים הם והולכים – מתרבה והולכת הבכייה ש״‎במסתרים״‎, במסתרי הנפש, ששם יש לו מקום להקדוש ברוך הוא, וכל הדוחק מקום זה נדחק עד לאין מוצא, עד שהאדם אינו מוצא לו מקום ואין לו אוויר לנשימה, ואז מוסר הוא את נפשו, כדי להשיג ״‎אוויר מלאכותי״‎ בדמות כל התענוגות שבעולם.

ברם, כל התענוגות שבעולם מראים על גודל ייסורי הנפש, והייסורים ״‎מִפְּנֵי גֵוָה״‎ – המה, משום שהנשמה – צלם הא־לוהים שבאדם, שהיא ״‎הדעה שהשיגה מהבורא כפי כוחה״‎ – נמצאת ״‎בגוף האפל השפל״‎ (לשון הרמב״‎ם בפרק ח׳ מהלכות תשובה).

אלה ייסורי הגעגועים שבכל אדם, געגועים על המקור שממנו נחצבה הנשמה, שקשה עליה הפרידה. אלה המה הדי זכרונות קדומים, שהנשמה זוכרת מהתקופה שהיתה במצב של ״‎נר דלוק על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו״‎ (נידה ל, ב), בטרם יבא מלאך פורה, שר של שכחה, ויסטור על פיה וישכיחה כל התורה כולה. ומכאן כל פירפורי הנפש – ומכאן כל השיעמום שבחיים.

ואל תאמר בן אדם: חפשתי את הקדוש ברוך הוא בכל מקום ולא מצאתיו, כי הא־לוהים נמצא במקום קרוב לך מאוד, ב״‎מסתרים״‎ שבך, ״‎בְּמִסְתָּרִים תִּבְכֶּה נַפְשִׁי...״‎. ואין מאושר אמיתי בחיים, אלא צדיק הדור, המרווה את צמאונו באמת ב״‎צָמְאָה נַפְשִׁי לֵא־לֹהִים...״‎.

## פרק ח: ״‎נר ד׳ נשמת אדם״‎

פעם נזדמנו שני גדולי הדור הקודם מעולם ה״‎מוסר״‎, ושניהם מתלמידיו של אבי המוסר, ר׳ ישראל סלנטר ז״‎ל, אך לכל אחד בית מדרש משלו; התחילו לדבר על ״‎נֵר ד׳ נִשְׁמַת אָדָם״‎ (משלי כ, כז). אמר הראשון: ״‎הנה קיימא לן, שכל מה שהחושך גדול יותר – זקוקים אנו לנר גדול יותר, שיניס את החושך; ואם נשמתו של האדם צריכה לאור כזה – לנר א־לוהים ממש, שאורו גדול לאין־ערוך מאור השמש, ואפילו מאור שבעת הימים – הרי מזה אפשר ללמוד, כמה גדול החושך והאפילה, הערפל והצלמוות בנשמת האדם״‎. ויען השני: אדרבא, איפכא מסתברא! בוא וראה כמה מזהירה היא נשמת האדם, מזהירה הרבה יותר מזוהר הרקיע, אם נר א־לוהים שרוי בתוכה.

על ווכוחים כאלה נאמר: ״‎אלו ואלו דברי א־לוהים חיים״‎. מצד אחד, כאמור, ״‎במסתרים תבכה נפשי״‎ – תבכה בלי הפוגות ובלי הרף; והבכייה איננה לחינם, כי מרגישה הנשמה בשממון ובריקניות, מרגישה צמאון וגעגועים, מרגישה בשותפות עם ״‎גוף אפל ושפל״‎, שאיננו הולמה כלל וכלל. אבל מאידך גיסא, סוף־סוף – ״‎נר ד׳ נשמת אדם״‎, והזוהר מאיר ומחמם, משיב נפש ומשמח לב.

ואם כי הנשמה, לפי דברי חז״‎ל (על פי מדרש תנחומא פקודי, ג), הנה ״‎נר דלוק על ראשה, וצופה ומביטה מסוף העולם ועד סופו ויודעת כל התורה כולה״‎ – הרי כל זה רק לפני יציאתה לאוויר העולם; אבל אחרי זה – ״‎בא המלאך ומשכחה את כל התורה כולה״‎, וממילא מכבה את הנר הדלוק מקודם. ברם, סוף־סוף נשאר בנפשו של האדם זכר ושריד מהימים האלה; ניצוצות של אור מנר דלוק זה; הד קול התורה ששמעה; שמץ מאותו עולם, שעליו נאמר (דניאל ב, כב): ״‎הוּא גָּלֵא עַמִּיקָתָא וּמְסַתְּרָתָא יָדַע מָה בַחֲשׁוֹכָא וּנְהוֹרָא עִמֵּהּ שְׁרֵא״‎ – וזהו נר הא־לוהים שבנשמתנו. כי אומנם כוח טמיר ונעלם יש בנשמתנו, להפוך כל דבר שהיא באה עמו במגע פנימי ותוך־תוכי – להוד והדר, לאור וזוהר, לזיו ונוגה.

מעשייה יוונית מספרת, שמלך אחד ומידס שמו, היה מחולל נפלאות: כל מה שנגע בו – נהפך לזהב טהור, ודבר זה גרם למלך ייסורים רבים, מאחר שגם המאכלים שלקח להגיש אל פיו נהפכו, טרם שיבואו אל קירבו – לזהב; ואת הזהב הלוא אי־אפשר לאכול... פלא זה אפשר לראות במציאות ממש, לא מרחוק אך מקרוב, ממציאות נשמתנו שלנו. אולם, אם למלך מידס נהפך אותו פלא לרועץ, הרי לנשמתנו אנו, פלא זה גורם לכל הנעימות שבחיינו, כאשר נראה באותות ובמופתים חותכים.

אומנם – ״‎אַל תֹּאמַר מֶה הָיָה, שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה – כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל זֶה״‎ (קהלת ז, י), אך בכל זאת, שומעים אנו גם עכשיו, ובכל דור ודור מפי הזקנים, שמחליטים בוודאות – שהימים הראשונים היו טובים מאלה; ואנו שומעים זאת דווקא מפי זקנים חכמים ונבונים ויודעי דבר.

״‎אל תאמר״‎, ובכל זאת – הכל אומרים זאת. והאם כל העולם כולו טיפשים ומשוגעים המה? – והלוא אי־אפשר שכל העולם כולו יהיה משוגע!

אכן, הסיבה פשוטה, על פי מה שאומר חכם אחד: ״‎כיון שאנו מסתכלים בנפשנו לאור המחשבה – מיד מתגלה לנו שהננו ספוגים ורווים יופי; כל הדברים שמאחורינו לובשים, מדי התרחקנו מהם והלאה, צורה נאווה וחביבה, כמראה העננים אשר במרחקים. ולא רק דברים מצויים וטפלים בלבד, אלא אפילו מעציבים ואיומים – פניהם מסבירות. כללו של דבר – כל אותם הדברים, אשר לשעבר לא היינו משגיחים בהם כל עיקר, חוט של חן מתוח עליהם, כשנזכרים אנו בהם לאחר זמן״‎.

ואין הבדל בין הימים הראשונים של ימי ילדותנו, לימים האחרונים של ימי זקנתנו, אלא ריחוק הזמן בלבד.

ומהאי טעמא, משוך חוט של חן בזכרוננו על ה״‎חדר״‎ הישן־נושן, שלמדנו בו בילדותנו, על בעלי ה״‎מזרח״‎ של בית המדרש שלפנים, על המנהיגים והפרנסים בעבר וכו׳. כי כשם שיש כוח עיכול לגוף – כך יש כוח עיכול גם לנשמה, והיא מעכלת את כל המחזות והרשמים, אף אלה, שלכשלעצמם אינם אומרים ולא כלום, אחרי שבאו לידי עיכול נשמתי, מתלבשים בחן מיוחד.

חז״‎ל מספרים (על פי תנחומא תזריע, ז):

שאל טורנוסרופוס הרשע את ר׳ עקיבא: איזה מעשים נאים – של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם?

אמר ליה: של בשר ודם נאים...

אמר ליה: למה אתם מולים?

אמר ליה: אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקדוש ברוך הוא. הביאו לי שבולים וגלוסקאות, אמר לו: אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם – אין אלו נאים?

ואומנם, לא רק משבולים וגלוסקאות אפשר להביא ראיה שמעשה בשר ודם נאים יותר משל מעשה הקדוש ברוך הוא, אך יש להוסיף על זה עוד ראיות כהנה וכהנה. למשל, אנו רואים תמונה יפה המרהבת כל עין, שכל אחד משתומם על היופי שבה; והתמונה איננה אלא ציור של פרט קטן ממחזות הטבע, שהוא מעשה בכל יום, ושאפשר לראותו בכל מקום שאתה פונה. אלא, כשאתה רואה זאת במקור ראשון – אינך מתפעל התפעלות כלשהי, ולכשאותו מחזה מתלבש בדמות תמונה – רואה אתה את הקסם הצפון בו.

או, למשל, מה טיבה של אמנות השירה והדרמה – המשורר שר על האביב, על ״‎ירח יקר הולך״‎, על פרחים וכו׳, ואת כל אלה אפשר לך לראות במקורם הראשון ממש. מחבר הדרמה לוקח לו לנושא את אחד ממחזות החיים ומצייר את המחזה כאילו חי ממש, וכאן סוד האמנות.

ומתעוררת השאלה: למה לן ה״‎כאילו״‎, בעוד שהדברים, כביכול, כהוויתם, גלויים וידועים לפנינו? – אלא, מחמת שמעשי בשר ודם נאים ממעשיו של הקדוש ברוך הוא – דבר שנכנס לתוך נשמתו של אדם, והיא מקיפתו ומטביעה בו את ניצוצי אורה – מיד הוא שופע אור וזוהר, ומתלבש בלבוש של הוד והדר, חן ויופי, עטרת תפארת.

בקיצור – הנשמה היא מעין מעבדה, שתפקידה לעכל בקרבה דברים הרבה, ולמשוך עליהם חוט של חן. וכשם שדרוש זמן מסויים לכוח העיכול שבגוף עד שימלא את תפקידו – כך גם כוח העיכול שבנפש – דרוש לו לכך זמן ידוע.

ומהאי טעמא, דרכם של המשוררים לשיר על מאורעות שקרו לפני עשרות בשנים, ואין כוחם יפה לשיר על מאורעות של האידנא. ועובדה היא, שהמחזות הנוראים של המלחמה הנוכחית, לא הושרו עדיין כראוי, מפני שלא עבר עליהם הזמן של ״‎בכדי שיעשה״‎ הדרוש לכך.

והמעשים הנאים של הקדוש ברוך הוא – מנין מקור הנוי שבהם? האם לא מתוך הנפש שבאדם, ממקור העצם המשיג שבקרבו?!

ויפה השכיל לדבר בזה החכם מנדלסון בספרו ״‎פדון״‎, ששם דברי ויכוח בפיו של סוקרטס ותלמידיו, על דבר הישארות הנפש. שאלוהו תלמידיו: שמא יחס הנפש לגוף הוא כיחס הזמר לכינור, או יחס הסימטריה לבנין – שבזמן שגוף הכינור קיים אפשר לדלות ממנו צלילים וניגונים שונים, שההרמוניה שלהם מפליאה כל אוזן, ובזמן שהבנין קיים – הנה הסימטריה האסתיטית שבו מענגת כל עין; ובכל זאת, כשנשבר הכינור ונפל הבנין – אין כלל מקום לשאלה, לאן הלכו ההרמוניה והסימטריה שבהם. ושמא, גם הנפש באה רק כהרמוניה והסימטריה של הגוף – ועם מות הגוף אין כלל מקום למושגי הנפש?

ועל זה השיב סוקרטס, לאמר: כלל גדול הוא, שאין בכלל – אלא מה שבפרט, וכל חיבור של חלקים שונים מוסיף רק בכמותו של דבר, ולא באיכותו. ואם רואים אנו, כי קולו של כינור כשהוא לעצמו, אינו מעורר שום רגש של יופי, אך הקולות ביחד, כשהם באים מצורפים זה לזה, יוצרים את ההרמוניה, וכיוצא בזה גם בסימטריה – הנה סימן הוא, שאין לבקש את סיבת היופי בכינור או הבנין, אלא – בנפש האדם.

הבורא והמחולל של סוגי היופי הללו הוא העצם המשיג שבאדם, הנפש המשכלת שבו, שרגש היופי טבוע בה מתחילת בריאתה; היא צריכה רק לגירוי מן החוץ, כדי שיתעורר בה היופי הטבעי, שמונח בה מטבע ברייתה, ועל ידי כך יוצא הוא מהכוח אל הפועל. המשתמשים כבמשל בהרמוניה ובסימטריה כלפי נפש האדם, מחליפים את הסיבה במסובב, את האב בתולדה – כי כל אלו רק תולדות ומסובבים מהנפש הן, שהיא הרמונית ושרויית יופי מטבעה.

מתכונתה של נשמתנו, שביכולתה להפוך גם את הצער והתוגה שבחיים – לששון ושמחה. והראיה – אחרי צער ותוגה באה הבכייה; וכשאתה בוכה כראוי בדמעות שליש, ירווח לך, ואתה מרגיש שקט ושלווה בנשמתך, כקול דממה דקה הבאה אחרי הסער. וכל זה, מפני שעל ידי הדמעות עברו המחזות המעציבים מ״‎בתי בראי״‎ של נפשך, לתוך ״‎בתי גוואי״‎, שביכולתם להפוך את האבל הגדול ביותר לששון, כמאמרו של חכם אחד: ״‎כי אכן, רק החלק הכלה והנפסד שבנשמה נאבק וסובל מייסורים אין־קץ, תחת אשר אותו החלק, שיש בו משל אין־סוף, שרוי בשלווה ובזיו עולמים״‎.

בקיצור – גם אחרי שבא המלאך וסטרו על פיו של האדם, והשכיחו את כל התורה כולה – עדיין נשארו לאדם אילו זכרונות טמירין ונסתרים, מאותו זמן שבו ״‎נר דלוק על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו״‎.

נֵר ד׳ – נִשְׁמַת אָדָם!

## פרק ט: ״‎אהיה אשר אהיה״‎

הפילוסופיה החדשה חידשה תילי־תילים של הלכות בהכרות האפריוריות שיש בנפש האדם – הכרות שאין אדם קולטן מתוך הישגי הנסיונות הראשוניים אשר לו, אלא להיפך – הישגים אלו תולדות הם מהכרות אפריוריות, והן־הן בית אב לכל הקניינים השכליים של האדם. כלומר – ההכרות האפריוריות הן היסוד, וה״‎דבר המעמיד״‎ לכל עבודת שכלו של האדם.

וכך היה אומר קנט – ״‎אף על פי שכל ידיעתנו מתחילה בניסיון – אין היא נובעת מתוך הניסיון״‎. כל אותן הידיעות, המבססות את הניסיון, בנויות על ידיעות אחרות ועל חוקים אחרים, שאינם שאובים מתוך הניסיון. ראשית כל – ההכרה האחדותית שבמשיג, וההכרה הזהותית שבמושג.

כל מדע בנוי על היסוד של זהות הדברים הבאים מן הניסיון, ועל זהות זו אין הניסיון חל, אלא זהו הבסיס לכל ניסיון. גם הפיסיקאי, גם הכימאי וגם ההיסטוריון מניחים הנחות ידועות, שאין בידם להוכיחן, ושאף אינם משתדלים להוכיחן, כי הנחות אלו עוברות את גבול המדע הנסיוני. הכימאי, למשל, בהפרידו את המים לחמצן ולמימן, מניח, שחומר הניסיון נשאר זהותי, אחרת לא היתה לו רשות לומר שהמים מורכבים משני יסודות הללו; ההיסטוריון, בתפסו את עלילותיו של אלכסנדר מוקדון, מניח גם הוא, שלפנינו אישיות אחת, שכל מאורעותיה מצטרפים, והם כולם נובעים מאישיות זו. והוא הדין בנוגע להשגות התיאורטיות של איש המדע. המדע הוא סך הכל של מושגים; איש המדע מרכיב מושג על גבי מושג, כאריח על גבי אריח – והוא תופס את כולם בהכניסו את כולם לתוך מסגרת אחת אחדותית. כלומר, איש המדע קובע מראש את אחדות ההשגה. ובכן – ה״‎אני״‎ הוא המאחד את כל ציור; וכל המושגים השונים נכנסים לתוך אחדות אחת של ״‎אני״‎ כולל.

ההכרה האחדותית והזהותית של המושגים והמשיגים יחד – היא ההנחה הקודמת לכל ההנחות המדעיות שבעולם.

אחדות התודעה היא תנאי לאחדות העצם. ואחדות התודעה לא היתה מן האפשר, אילמלא היתה הנפש יודעת את זהותה של הפונקציה, שבה קושרת היא את הריבוי, ומרכיבתו בהכרה אחת. וכך היה אומר קנט: ״‎אם אין אחדות הניסיון – אין אחדות התפיסה, אם אין אחדות התפיסה – אין הכרה״‎.

ולא רק איש המדע זקוק לאחדות תפיסה זו, אלא גם האדם הפשוט, אף הוא, חי וחושב מתוך תפיסה אחדותית זו; וכשהוא יודע לספור: אחת, שתים וכו׳ ובא לידי איזה סך כולל של יחידות – הרי בא הוא לכך רק מתוך תפיסה אחדותית. כי רואה הוא את היחידות נפרדות זו מזו במקום; או שהן מנוחות זו אצל זו, או – זו על גבי זו; על כל פנים, יש הפסק, חלל ביניהם.

הפירוד הוא גם בזמן – ברגע שהעין ננעצת ביחידה אחת, נטשטשות ונעלמות מראייתה שאר היחידות, אילמלא הידיעה של הרואה, שמה שמתהווה ברגע זה לנגד עיניו הוא המשך רצוף למה שהיה לפני כך; אלמלא מילוי החלל הריק, המפריד בין היחידות הללו, בתפיסה אחדותית משלו – לא היה בא בשום אופן ל״‎סך הכל״‎.

גם אדם מחוסר ידיעה, שאינו ידוע למנות ולספור: אחת שתים ושלוש וכו׳, אף הוא, באומרו שרואה הוא שולחן, בית, רחוב, עיר וכו׳, או באומרו, ששומע הוא מילה, פסוק, מאמר וכו׳ – הרי אמור בזה, כי יש לו תפיסה אחדותית, שממנה בא למדע ההכללה.

לאמיתו של דבר, מעולם לא ראתה העין בית, ולא כל שכן, שלא ראתה רחוב או עיר וכדומה. העין רואה אבנים בודדות – לא בזמן אחד ולא במקום אחד. ומעולם לא שמעה האוזן מילה שלימה, ולא כל שכן – פסוק או מאמר שלם; האוזן שומעת צלילים שונים, ובין צליל לצליל מפסיק הזמן; ואם כן איפוא, אין העין רואה ואין האוזן שומעת, אלא ה״‎אני״‎ – הוא הרואה והשומע.

מהות ה״‎אני״‎ היא מהות אחדותית, העובדת בלי־הרף עבודת הכללה. אין החושים מובילים את הידיעות ל״‎אני״‎ שבאדם, אלא להיפך – ה״‎אני״‎ הוא המפתח לכל הידיעות, שהן רק שליחים של ה״‎אני״‎ שבקרבנו. ובכן – יש בנפש האדם באופן אפריורי גם הכרה אחדותית וזהותית, וגם הכרה של הכללה.

אולם, אי־אפשר להגיע להכרות הללו בלי קני־המידות של חלל וזמן, וכל מה שמכניסים אנו מן העולם החיצוני לתוך חושינו שלנו – עובר דרך צינורות ההכרה של חלל וזמן. אמור מעתה, כי גם מושגי החלל והזמן נקבעו בתודעתנו באופן אפריורי; ההכרה של חלל וזמן היא לכתחילה הכרה אין־סופית. אין להשוות את הכרת החלל והזמן להכרות של מושגים מופשטים אחרים, כמו למשל – צבע, צליל וכדומה; למושגים כמו אלה מגיעים אנו מתוך הכללה־הפשטה של פרטים חומריים, לא כן במושגי החלל והזמן. המושג הראשוני בהם, גם הוא מוכרח להיות מושג כללי; אנו תופסים את החלל והזמן הסופיים כחלק של החלל והזמן האין־סופיים; יוצא, שהמושג על החלל והזמן בכללותם, קודם למושגים של חלקי החלל והזמן.

אין־סופיות זו פירושה: נצח – שאין לו שום הגבלה, לא בכמות ולא באיכות. ועוד פירושה: מעין רוחניות, כי כל דבר מוחש – בהכרח שתהא לו איזו הגבלה. ועוד פירושה: מחוייב המציאות, כי יכולים אנו לשלול בדמיוננו כל דבר הנמצא בחלל ובזמן, אבל אין אנו יכולים לצייר את היעדר החלל והזמן מעיקרו. יש מקום לשלילת כל דבר ודבר בתוך המציאות, ברם – לא העדר של מציאות זו גופא.

מתוך ההכרה האפריורית של זמן באים אנו להכרת הסיבתיות, כי רק מתוך ההכרה של מוקדם ומאוחר בזמן, יש מקום לבקש בכל דבר את הסיבה. אנו קובעים בשתי תופעות בזו אחר זו את התופעה הראשונה כסיבה, ואת השניה כמסובב; או: את הראשונה – כאַב, ואת השניה – כתולדה.

והנה דבר פלא הוא, שהפילוסופיה החדשה לא עמדה על כך, כי מסך־הכל של כל ההכרות האפריוריות הללו, נובעת באופן החלטי הכרת הבורא. כי כל הדברים האלה: אחדות, זהות, הכללת הכל, נצחיות, אין־סופיות, מחוייב־מציאותיות, ועל כולם – הסיבה הראשונה, עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות – כל אלה המה התארים של הבורא, עד כמה שבכלל אפשר להכרה האנושית להכיר אותו.

מה שנקרא בפי הפילוסופים בשם ״‎הכרות אפריוריות״‎, שהם מחלקים אותן שוב להכרות שונות – אינן אלא הכרה אחת, הכרת ה״‎אחד״‎ שהוא ״‎איחודו של עולם״‎.

אלו הן ההכרות של ״‎צלם א־לוהים״‎ של ה״‎חלק א־לוה ממעל״‎ – עד כמה שה״‎חלק״‎ תופס את ה״‎הכל״‎.

זו היא שארית הפליטה שנשארה לה לנפש האדם, כזכרונות קדומים מאוד, מאותה התקופה המזהירה טרם תצא לאוויר העולם, בשעה ש״‎נר דלוק על ראשה, וצופה ומביטה מסוף העולם ועד סופו, ויודעת את כל התורה כולה״‎. ואף על פי שהמלאך ״‎סטר על פיה״‎ והשכיחה את הכל – בכל זאת עדיין רישומו של אותו העולם המלא נוגה וזיו ניכר; ועיקרי העיקרים עדיין לא נשכחו.

לא לחינם קראו חז״‎ל את הכופר בא־לוהים בשם ״‎כופר בעיקר ״‎ – מפני שכופר הוא גם ב עיקר נשמתו, בעיקר מהותו; כשאינו מכיר את הבורא – אינו מכיר גם את עצמו.

אם אמת בפי הפילוסופים, כי כל ההכרות האפוסטריוריות באו מתוך ההכרות האפריוריות, וההכרות האפריוריות – כמו שאמרנו – כולן הכרות ד׳, הרי השולל את ד׳ שולל גם אם עצמו! ועל ידי הכפירה בעיקר – עוקר הוא גם את ישותו ומהותו. מי שכופר בעיקר – כופר הוא גם בעיקר כפירתו, כי אין כפירה בלי עבודת השכל, ואין עבודת השכל בלי ההכרות האפריוריות, שהן הכרה אחת בלבד, הכרת ד׳.

אנו המאמינים, אין, לדעתנו, הכרות אפריוריות – הכרות מלפני הניסיון, כי ההכרות הללו שרדו מזמן שהנפש היתה מנוסה יותר מאשר עכשיו, מזמן שהמכיר והמוכר, צלם הא־לוהים (– האדם) והא־לוהים, לא היו כל־כך רחוקים זה מזה.

למאמינים, יש להם שמות אחרים לגמרי לשני מיני ההכרות האלו, כפי שהגדיר הרמב״‎ם בלשון זהבו (הלכות תשובה ח, ג):

כל נפש האמורה בעניין זה – אינה הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורת הנפש שהיא הדיעה שהשיגה מהבורא כפי כוחה, והשיגה הדיעות הנפרדות ושאר המעשים, והיא הצורה שביארנו ענינה בפרק רביעי מ״‎הלכות יסודי התורה״‎.

ושם, בהלכות ״‎יסודי התורה״‎ (ד, ח), מאריך הוא בזה הרבה יותר:

נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו הא־ל. והדעת היתירה, המצוייה בנפשו של אדם – היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה (בראשית א, כו): ״‎נַעַשֶה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ״‎ – כלומר, שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדיעות שאין להם גולם, כמו המלאכים, שהם צורה בלא גולם, עד שיידמה להן, ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעיניים – שהיא הפה והחוטם והלסתות, ושאר רושם הגוף שזו תואר שמה, ואינה הנפש המצוייה לכל נפש חיה... ופעמים רבות תקרא זאת הצורה ״‎נפש ורוח״‎, ולפיכך צריך להיזהר בשמותן שלא יטעה אדם בהן, וכל שם ושם ילמד מעניינו.

בקיצור – יש תורה המצוייה בנפשו של אדם, שהיא נושאת אותה בקרבה מהתקופה שלפני צאתה לאוויר העולם, התקופה שעליה נאמר: ״‎ומלמדים אותו כל התורה כולה״‎. עלינו להיזהר בשמות, ולהבדיל בין הנשמה הצריכה לגוף ובין נפש חיה שבקרבו, שיש לה חיות עצמית מיוחדה משלה, שאינה תלוייה בחושי הגוף, ואדרבה! כל החושים תלויים בה, שהיא מקור השפע של כל הדיעות וההשגות שבאדם; היא משפעת – ולא מושפעת, ונפש זו היא ה״‎דעת והשגה מהבורא״‎. כל ההכרות הבאות לו לאדם באופן אפריורי – כולן, מקורן ושורשן הוא מ״‎צלם ודמות״‎, שעליהם נאמר (בראשית א, כו): ״‎נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ״‎.

גם קנט השתמש, בהגדרתו את החילוק בין הידיעות הבאות לאדם באופן אפריורי לידיעות הבאות לאדם באופן אפוסטריורי, במשל של חומר וצורה, כרמב״‎ם: את הידיעות האחרונות הוא קורא בשם ״‎חומר״‎, ואת הראשונות בשם ״‎צורה״‎. הוא מוסיף ואומר, שהצורה והחומר הללו משלימים זה את זה, ואי־אפשר לו לאדם בלי חומר זה. ברם, הצורה היא הקובעת, וחוקותיה נקבעים על ידי המדע הטהור מראש. החומר הוא מקרי – ונסיונות מרובים ושונים ממלאים אותה הצורה ומתאימים לה. ועל כן בא קנט לידי מסקנה, שבבחינה זו נעשה האפוסטריורי בעצמו תנאי לאפריורי, והאפריורי אינו יכול לעמוד בפני עצמו, אם לא יבוא האפוסטריורי למלא אותו. כי מחשבה בלי תוכן – ריקניות היא, הסתכלויות בלי מושגים – עיוורות הן. וכשם שאין אנו יכולים לתפוס את החומר בלי צורה – כך אין אנו יכולים לתפוס את הצורה בלי חומר.

האמונה הטהורה אומרת על כך: ״‎פלגינן דבוריה״‎. אומנם אין שום מציאות של חומר בלי צורה, אבל יש במציאות צורה בלי חומר, קיים עולם הצורות. ואם קנט מניח, שהצורה היא קבועה והחומר הוא מקרי, אין מקום להנחה שאי־אפשר לאחד בלי השני, ויש בכך סתירה להנחה: הקבוע יכול תמיד להתקיים בלי המקרי, לעומת זאת – המקרי אינו יכול להתקיים בלי הקבוע. הנשמה הצריכה לגוף היא מקרית. ברם, נפש חיה אינה צריכה לגוף, ואינה צריכה לנשמה הצריכה לגוף. חיה היא חיות נצחית, עולמית, ועל זה נאמר (שם ב, ז): ״‎וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים״‎ – ״‎ומן דנפח – מדיליה נפח״‎, כלשון הזוהר (על פי זוהר בראשית כז, א).

הטענה של קנט, כי אין מחשבה בלי תוכן, ואין הסתכלות בלי מושגים – איננה טענה, הדגשת ה״‎אני״‎, שישנה אפילו אצל תינוק הפעוט ביותר, כוללת בקרבה את כל יסודות הדיעות והמושגים של כל מיני תכנים של מושכלות והסתכלויות. בהרגשת ה״‎אני״‎ עם תחילת המחשבה, ישנם כל המשפטים האפריורים, שלפי דברינו, הינם היסודות של הכרת ד׳, הרגשה טמירה של ״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎. אנו רואים גם אצל עמים קדומים, שלא היו להם כמעט שום נסיונות בחיים, ולא היו להם משפטים אפוסטריוריים, גם אצל אלה היתה מעין הכרת א־לוהים – אם כי מעומעמת, מטושטשת, לקוייה ופגומה. כי הידיעות האפריוריות קודמות הן לכל, אובטונומיות בהחלט, ואינן זקוקות למשען וסעד מן החוץ.

ושמו של הקדוש ברוך הוא, למרות כל החקירות הפילוסופיות שבכל התקופות ובכל הזמנים, נשאר עד היום הזה ולעולם ועד, הוא השם שקרא ד׳ על עצמו: ״‎אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה... זֶה שְּׁמִי לְעֹלָם, וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר״‎ (שמות ג, יד-טו). ו״‎לעלם״‎ כתיב (–בלי ו״‎ו), כמאמר חז״‎ל (פסחים נ, א), מלשון נעלם וטמיר.

״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎ – ולא שם הוא שמו. עם כל זאת, מביע השם ״‎אהיה אשר אהיה״‎ הרבה: ״‎אהיה אשר אהיה״‎ מחוייב המציאות, סיבת עצמו, ההוויה היחידה, שאינה תלוייה בשום הוויה אחרת. ״‎אהיה אשר אהיה״‎ – האין־סופיות גם בחלל וגם בזמן, בלי ראשית ובלי תכלית, כי מתוך ה״‎אהיה״‎ בא ״‎אהיה״‎ – עתיד שלא ייהפך לעולם לעבר או להווה, אלא ישאר תמיד בבחינת עתיד.

״‎אהיה אשר אהיה״‎ – זוהי ההכרה האחדותית, שאין יחידות כמותה בשום פנים מבלעדי ״‎איחודו של עולם״‎, הכרת ההכללה, ״‎הכול יכול וכוללם יחד״‎.

מי שכופר ב״‎אהיה אשר אהיה״‎ של הקדוש ברוך הוא כופר הוא גם ב״‎אהיה אשר אהיה״‎ שלו גופא. כי כל ההוויה הנפשית של האדם, כל ישותה ומהותה טבועה בהכרות הללו, שהפילוסופים קוראים להן הכרות אפריוריות – ואנו קוראים לזה: ״‎נשמת חיים מא־לוהים חיים״‎.

## פרק י: ״‎מה הוא אף אתה״‎

כאמור, חידשה הפילוסופיה החדשה הלכות הרבה במשפטים האפריוריים שבנפש האדם. אכן באמת, דרושה לכך חקירה פילוסופית יתירה, ולאו כל מוחא סביל דא: לנתח את נפשו, ולנתח את המשפטים שבנפשו, כדי להסיק – מהו החלק האפריורי שבהם. יש בזה גם חילוקי דיעות בין הפילוסופים, ומה שלגבי אחד הוא משפט אפריורי, לגבי שני הוא משפט אפוסטריורי, והדברים עתיקים.

נפש האדם מכלכלת בקרבה לא רק משפטים, אלא גם שאיפות וכמיהות לאין שיעור, החולפות ומתחדשות בלי הרף; הללו יוצאות, והללו באות במקומן. וגם היציאה וגם הביאה הן שלא במתכוון, ובהיסח־הדעת. הן מלאות סתירות וניגודים, והאדם הוא תמיד בבחינת ״‎ויתרוצצו״‎ של שני ״‎אני״‎ שבקרבו, הנמצאים במצב של מלחמה מתמדת, וכשזה קם – זה נופל. הקדמונים היו קוראים להם ״‎יצר הטוב״‎ ו״‎יצר הרע״‎; על כן, אם כי האדם יצור אחיד הוא, בכל זאת שני יצרים בו. הפילוסופיה החדשה קוראת לזה ה״‎אני כשהוא לעצמו״‎ וה״‎אני הנסיוני״‎; כל השאיפות והכמיהות לטוב שבאדם באות מה״‎אני כשהוא לעצמו״‎, וכל התשוקות לרעה הן מה״‎אני הנסיוני״‎.

ובאמת – היינו־הך! לפי שתי ההגדרות הנ״‎ל גם יחד, הנה בא הטוב באופן אפריורי, כי ודאי הוא שה״‎אני כשהוא לעצמו״‎ קדם לה״‎אני הנסיוני״‎, והיצר טוב קדם ליצר הרע, כמו שאומרים חז״‎ל (תנחומא בראשית, ז):

״‎...אַשֶר עָשָה הָאֶ־לֹהִים אֶת הָאָדָם יָשָר... (קהלת ז, כט) – לא בראו הקדוש ברוך הוא, שנקרא צדיק וישר, את האדם בצלמו, אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו. ואם תאמר – למה ברא יצר הרע? שכתוב בו (בראשית ח, כא): ״‎כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו״‎ – אתה אומר שהוא רע! מי יוכל לעשותו טוב?

אמר הקדוש ברוך הוא: אתה עושה אותו רע!

כלומר – כי יצר הטוב בא מהיוצר עצמו, ואילו יצר הרע בא מהיצור לבד.

השכל הנסיוני מלמד לאדם רק רע. בטבע כל הבריאה כולה, ובלב כל היצורים אשר על פני האדמה, אין אנו רואים צדק מוסרי, אלא ״‎כל דאלים – גבר״‎; הגיבור כובש תחתיו את החלש ו״‎וְאִישׁ זְרוֹעַ – לוֹ הָאָרֶץ״‎ (איוב כב, ח); וגם למעלה יש גלגלים גדולים ויש גלגלים קטנים יותר, ובכולם כוח מושך, והגדול מושך את הקטן והוא מוכרח להסתובב סביבו כעבדא קמי מריה – בין ברצון, ובין שלא ברצון. ובטבע אין שלום, אלא מלחמה מתמדת, מלחמת הקיום. וכשאנו אומרים ״‎מלחמת הקיום״‎ – אין הכוונה למלחמה לשם קיום, אלא להיפך: קיום לשם מלחמה ; המלחמה היא התכלית, והקיום רק אמצעי – להתקיים, כדי לראות במפלתו של השני. ואם שכלו של האדם הוא שכל נסיוני בלבד, ה״‎סך הכל״‎ של תחושותיו, עליו היה להיות כולו אך ורק יצר הרע.

ואם יש בו באדם גם יצר טוב, ואם יודע האדם לכל הפחות להבחין בין טוב ובין רע – אם כי למעשה לפעמים אינו משתמש כלל ביצר הטוב שבקרבו – סימן הוא שבנפש האדם יש הרבה דברים הבאים לו באופן אפריורי מ״‎תחת למפתן ההכרה״‎, או יותר נכון – ממעל למפתן ההכרה. סימן הוא שמלבד השכל הסופי שישנו לאדם, השכל מוגבל – והוא מוכרח להיות מוגבל, מכיוון שהוא רק סך הכל מהתחושות, ואין בכלל אלא מה שבפרט – יש בו עוד איזו זיקה לשכל האין־סופי, שמשם הוא יונק את יניקתו; והשכל האין־סופי קדם, כמובן, לשכל הסופי, וממילא – קדם יצר הטוב ליצר הרע. היצר טוב בא, לפי מליצת חז״‎ל, עוד טרם שיצא העובר לאוויר העולם. ובאותו זמן ש״‎נר דלוק על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו״‎, באותו זמן משביעים אותו: ״‎תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך: ׳צדיק אתה׳ – היה בעיניך כרשע״‎ (נדה ל, ב). ויצר הטוב שבאדם הוא פרי השבועה ההיא. ולעומת זאת, לא בא יצר הרע לאדם משעת פקידה, אלא משעת יציאה, שנאמר (בראשית ד, ז): ״‎ לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ״‎ – רק כשנפתח הפתח ויצא לאוויר העולם.

אכן, מוצאים הנבוכים בזה מקום לטעות, ואם כי אינם יכולים לכפור במציאות יצר הטוב כשהוא לעצמו, הנה כופרים המה במקור הטוב של יצר הטוב הזה. לפי דעתם המשובשת, מקורו הוא מקור הרע, מקור האנוכיות שבאדם. לדעתם, כל המצפון האנושי אינו ״‎קול א־לוהים המתהלך בתוך האדם״‎, אלא הד־קול האדם בעצמו, ביחסו לפושעים אחרים. כי בראשית ילדותו הסכין כל אחד לראות הוריו, מוריו וכל הסביבה בה הוא גדל ומתחנך מוצאים דין קשה על כל דבר פשע; והרגל זה נעשה ברבות הימים לטבע, וכל עוול מעורר באדם חמה מוסרית או גועל נפש, עד שגם כשהוא בעצמו בעל העוול אינו יכול להשתחרר מרגש זה, שכאילו עומד וצועק: רשע! מה היית אומר, לו היו אחרים עושים דבר זה לעיניך, ומה גם – נגדך?!

לפי דברים אלה, בראשית נברא יצר הרע – התכונה של האנוכיות ; כל אחד דואג רק לעצמו ולבשרו, ויצר הטוב הוא תולדה, גם כשיש סתירה בינה ובין האב.

אכן, הנבוכים הללו שוכחים ומסיחים את דעתם, כי יצר הטוב מכלכל בקרבו לא רק את ה״‎סור מרע״‎ אלא גם כן את ״‎העשה טוב״‎, שאי־אפשר לנמקו בנימוקים רעים כאלו. שוכחים, כי מלבד מידת הדין – יש גם מידת הרחמים באדם. ואם אפילו נתלה את מידת הדין שבאדם, שבה הוא דן את מעשיו כלפי אחרים, במידת הדין שלו, שבו מודד הוא את מעשי אחרים, הרי תשאל השאלה – מאין באה מידת הרחמים שבקרבו, שבה מודד הוא לפעמים אפילו כלפי אלה החוטאים נגדו? תאמרו, שגם כאן – מידה כנגד מידה, ממידת הרחמים, שאחרים מתייחסים אליו בשעה שהוא חוטא לפעמים. אבל הדרא קושיא לדוכתה: מהו המקור הראשון של מידת הרחמים? ומאין בא רגש הרחמים לשופטים, שבשעה שהם דנים את החוטא יש ולבם יכאב עליהם? ועוד – בעולם הטבע נראה רק מידת הדין, ולא מידת הרחמים. מידת הדין מיוסדת על החטא והעונש, הראשון כסיבה והשני כמסובב; זהו דרך הטבע. הדין מיוסד על החוק; סדר חוקים – קבוע, ״‎חוקי הטבע״‎. כל סילוף החוק מביא לתוצאות מרות הכרוכות בזה. מידת הרחמים היא נגד חוקי הטבע, היא כאילו מדלגת על חוקי סיבה ומסובב – מניחים את החטא ללא עונש.

כשאנו מתעמקים מעט בדבר, נראה, שאף על פי שבחיים מידת הדין לחוד, ומידת הרחמים לחוד – הרי, במה שנוגע למצפון האנושי, כל עיקרו מיוסד על מידת הרחמים, המקננת בלב כל אדם, אם במידה מרובה יותר או במידה מועטת יותר. ואם המצפון האנושי מתעורר כשאדם עושה עוול לזולת – הרי הדבר נובע ממידת ההשתתפות בצער, המסתעפת ממידת הרחמים שבאדם.

לא נכונה מעיקרה ההנחה הפלפולית שהנבוכים מניחים, כי אם מידת הרחמים תתגבר בעולם, הרי על ידי זה נחליש לגמרי את המצפון האנושי, הבא, לפי דבריהם, מתוך מידת הדין הקיצונית, שאדם דן בה את כל מי שעושה לו עוול; אבל, אם יתייחס האדם במידת הרחמים כלפי אלו העושים לו עוול, לא ירגיש בעצמו כל עוול במעשיו שהוא עושה, אפילו אם המעשים רעים המה ביותר (עיין מאמרו של ״‎אחד העם״‎: ״‎מידת הדין ומידת הרחמים״‎). הנחה פלפולית זו מזוייפת היא מתוכה – לא רק מצד מה שאמרנו, כי אי־אפשר להעמיד את המצפון על יסוד של רגש האנוכיות בלבד – אך גם מתוך כן, ששוכחים, כי אם תתגבר מידת הרחמים – ממילא לא ייתכן עוול במציאות!

מידת הרחמים היא הניגוד של האנוכיות, או יותר נכון – ה״‎אנוכיות״‎ שלו מתפשטת גם על האחרים, בבחינת ״‎ורחמיו על כל מעשיו״‎, וצער הזולת הוא גם צערו שלו. וכשם שלא שכיח, שאדם יעשה עוול לעצמו – ככה לא יהיה שכיח שיעשה עוול לאחרים. מידת הדין ממלאת מקום של מידת הרחמים. אם אין כולם יכולים לקבל את מידת הרחמים, מפני שהיא אצלם בבחינת ״‎תפשת מרובה״‎, על כל פנים – יאחזו במידת הדין.

ומטעם זה, הטוענים נגד הלל הזקן, שהסתפק בהגדת המוסר – ״‎דעלך סני לחברך לא תעביד״‎ – איננה טענה. טוענים – אם כן, היאך יכולים השופטים להוציא משפט מוות, אפילו על החוטא החמור ביותר? הלא בוודאי, לו היו חוטאים השופטים בעצמם חטא זה, היו מבקשים כל מיני טצדקות שבעולם, כדי להצדיק את עצמם! על הטענה הזו יש להשיב – אין הכי נמי! זוהי תעודתם של השופטים, משום ששופטי ישראל מלאו תעודה זו, על כן היו באמת עונשי מוות יקרי מציאות; וסנהדרין שהרגה נפש אחת לשבעים שנה נקראת ״‎חבלנית״‎ (מכות ז, א); ואם לפעמים, כדבר היוצא מן הכלל, הוציאו לפועל משפט מוות, הרי עשו זאת מפני שדגלו במידת הרחמים גופא – זה לעומת זה, הרחמנות על הנידון, לעומת הרחמנות על האנשים הנקיים שלא יסבלו ממנו.

לא על יסוד ה״‎אנוכיות״‎ מיוסד המצפון האנושי, אלא על יסוד ה״‎אני כשהוא לעצמו״‎, וה״‎אני״‎ הזה מיוסד על ״‎מה הוא – אף אתה״‎: מה הוא רחום – אף אתה רחום; מה הוא חנון – אף אתה חנון. ולא לחינם חושבים חז״‎ל רק את מידות הרחמים שיש בשם ולא את מידות הדין, כדי להסיק גם מאלה את המסקנה, של – ״‎אף אתה״‎; כי מידות הדין שבאדם, אפשר ללמוד באיזו מידה גם מתוך היצור, מתוך חוקי הטבע, ולא כן מידות הרחמים, שאותן מוצאים אנו רק ביוצר, רק בהבורא – ולא בבריאה.

ולא לחינם כולל שם ״‎א־לוהים״‎ גם את מידת הדין וגם את ההנהגה הטבעית, ושם הוויה – מידת הרחמים וגם את ההנהגה הניסית. על ידי כך מתגלה המקור של מידת הדין וגם המקור של מידת הרחמים. למידת הדין יש ספרי חוקים קבועים וקיימים, והספרים מחולקים לחלקים שונים, והחלקים לפרקים, והפרקים לסעיפים, סעיפים גדולים וקטנים וכו׳ וכו׳ – וכל פסק צריך למצוא את מקורו – עיין פה ועיין שם; והדיין משועבד לדין, שאי־אפשר לשנותו, כמו שאי־אפשר לשנות את חוקי הטבע, ואילו למידת הרחמים אין חוקים קבועים וקיימים, אין לה ספרים, ולא פרקים ובתוכם סעיפים גדולים וקטנים; היא לא זקוקה לעיון במראה מקומות ובלוח המפתחות, אלא בתוכה פנימה היא מסתכלת, וממנה ובה היא יונקת.

בה, במידת הרחמים, רואה האדם את השכינה המשתתפת בצער של כל אדם, ואומרת לעצמה: ״‎קלני מראשי, קלני מזרועי״‎ (משנה סנהדרין ו, ה).

בה הוא רואה את צלם הא־לוהים שבקרבו. ואם מצד הצלם שבו שונה ונפרד הוא מחבירו, ולכל אחד צרותיו ומכאוביו משלו, וכל אחד עולם קטן הוא, ויצור מיוחד בפני עצמו – הנה מצד הא־לוהים שבקרבו, מצד היוצר שבו – כל האנושות כולה כחטיבה אחת נחשבת.

ממידות הרחמים נובעים: ״‎חביב אדם שנברא בצלם א־לוהים״‎ ותורת האהבה; אמנם, מתנגדת היא לגמרי לתורת הטבע; ברם, זו היא תורת ד׳, שבה הסתכל וברא את עולמו. ואם כי, לפי אגדת חז״‎ל, ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו תחילה במידת הדין, ורק אחר כך, כשראה שאין העולם יכול להתקיים, שיתף את מידת הרחמים – הרי זה רק בנוגע לעולם בכלל. בנוגע לעולם הקטן, לאדם, הדברים להיפך – הוא נברא לכתחילה בצלם א־לוהים, שפירושו הוא, ראשית כל – רגש אהבה לזולתו, רחמנות, השתתפות בצער וכו׳.

לפני בריאת האדם קוראים אנו (בראשית א׳:כ״ח): ״‎ויאמר א־לוהים, ויאמר א־לוהים״‎; אחרי בריאת האדם, נאמר: ״‎אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם, בְּיוֹם עֲשׂוֹת ד׳ אֱ־לֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם״‎ (שם ב, א) – וככה מקדימים אנו תמיד את ד׳ לפני א־לוהים: ״‎ד׳ א־לוהינו״‎, ״‎ד׳ הוא הא־לוהים״‎.

ואת ההיסטוריה הישראלית מתחילים אנו באברהם, יצחק ויעקב דווקא; ואברהם היה הראשו – עמוד החסד (״‎תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם ״‎. מיכה ז, כ). ומרגלא בפומינו לקרוא את ד׳ בשם ״‎רחמנא״‎, ואת כוהנינו בשם ״‎שלוחי דרחמנא״‎.

בקיצור – לפני כל המשפטים האפריוריים באה השאיפה האפריורית, השאיפה לצדק ומפשט, חסד ורחמים, שבני אדם סתם רואים בכך את יצר הטוב, והפילוסופים קוראים לזה ה״‎אני כשהוא לעצמו״‎. והאמת היא, כי ״‎אני״‎ זה בא מן ״‎הוא״‎, מ״‎הקדוש ברוך הוא״‎, ״‎מה הוא – אף אתה״‎.

## פרק יא: אחדות הבריאה ואחדות הבורא כסיבה ומסובב

עיקרה של עבודה זרה נובע מזה, שלא נתחוור לעובדיה הרעיון המזוקק של אחדות הבורא. מאידך גיסא, אי־אפשר לבוא לאחדות הבורא, אם לא יתברר למדי עיקר העיקרים ויסוד היסודות של אחדות הבריאה. אחדות הבריאה היא הסיבה, ואחדות הבורא – המסובב.

שואל כעניין ומשיב כהלכה – התשובה תלוייה בשאלה; לשאלה כעניין תבוא תשובה כהלכה, ומכלל הן אתה שומע לאו; ואם השאלה באה שלא כעניין – תבוא התשובה שלא כהלכה. ״‎שְׂאוּ מָרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֵלֶּה?״‎ (ישעיהו מ, כו) – זוהי שאלה כעניין המביאה מאליה לתשובה כהלכה: יש בורא עולם, א־ל יחיד ומיוחד. אם יש אחדות הבריאה – ״‎מִי בָרָא אֵלֶּה?״‎ – בעל כרחך שיש גם אחדות הבורא. וכל זמן שלא נשרש בקרבנו הרעיון של אחדות הבריאה, אין אנו שואלים שאלה אחת, אלא שאלות הרבה; על כל פרט ופרט שאלה מיוחדת: מי ברא דבר פלוני ומי ברא דבר אלמוני – ועל שאלות הרבה שומעים אנו תשובות הרבה...

גדול, גדול מאוד הוא עולמו של הקדוש ברוך הוא. לא עולם אחד אלא עולמות לאין־מספר, עולמות עליונים ועולמות תחתונים. העולם שמרגישים אנו אותו בחושינו אינו אלא כטיפה מן הים, לעומת כל העולמות שאין אנו מרגישים בהם כלל וכלל! אכן, גם בעולם קטן זה, מה רבו בו החילוקים וההבדלים של סוגים ומינים שונים, שאי־אפשר לפרטם כי רבים הם.

הפילוסופים מחלקים את הבריאה רק לארבעה סוגים: דומם, צומח, חי ומדבר. ברם, המדברים לא הסכימו לכך, וכל משפחה חשבה את עצמה לא רק לסוג בפני עצמו, אלא לבריאה מיוחדה שאין על עפר משלה...

הרי עוד לפני זמן קצר היו שערי סין סגורים בפני כל העולם, מפני שהסינים חשבו את עצמם לבני השמים, שאין להם שום מגע ומשא עם בני הארץ.

גם באירופה ה״‎נאורה״‎ נחלקו האנשים ל״‎סלאבים״‎ ול״‎נמצים״‎ – זאת אומרת: למדברים ולאילמים, כי הראשונים חשבו רק את עצמם למדברים (סלאב בלע״‎ז), וכל העולם כולו לאילמים (נמץ בלע״‎ז).

היהדות אומרת: ״‎אדם יחידי נברא״‎ – ובכן, לא רק א־ל אחד בראנו, אך גם ״‎אב אחד לכולנו״‎ (על פי מלאכי ב, י). אם יש שבעים אומות, הרי יש גם שבעים לשונות – הכל מדברים, ואין כלל אומות אילמות בתבל. ולא עוד, אלא שבאמת אין הבדל גדול בין המדבר ובין הדומם, הצומח והחי, וכל עיקרם של השמות הללו בדו להם חכמים או טיפשים. היהדות אינה יודעת על בריאה של סוגים מיוחדים; היא יודעת רק על בריאה של ששת ימי בראשית, שהמדבר־האדם – הוא האחרון בשרשרת הבריאה.

למעלה מזו! באמת אין כלל אילמוּת בבריאה, אלא כל הבריאה כולה מדברת. גם הדומם, הצומח והחי הינם מדברים. יש לנו ספר שירה שבו מוצאים אנו את כל בעלי החיים שבעולם אומרים שירה לפני הקדוש ברוך הוא – גם העכבר והעקרב, גם החתול והכלב וכל השרצים והרמשים שבעולם, כולם משתתפים במקהלה הגדולה הזו של הבריאה, שאינה פוסקת מלומר שירה אף לרגע אחד. אין אנו צודקים ביחסנו לדומם וצומח כאל דברים שאין בהם רוח חיים, בעוד שבאמת, לא רק שהמה בכלל בעלי החיים – אך גם בכלל המדברים. ובאותו ספר השירה שומעים אנו את קול הארץ והעפר, את קול התהומות והמדבריות, את קול המעיינות והימים, ומכל שכן את המוסיקה הנפלאה של הרימון והתאנה, שיבולת החיטה והשעורה, וכל הדשאים והצמחים למיניהם – הרי כולם מדברים, ואין כלל אילמים בתבל, מכאן – אחדות הבריאה.

לכשבאים חכמים או מתחכמים ועושים חייץ מבדיל בין החומר ובין הרוח, מגביהים את השני עד לשמי־שמים ומורידים את הראשון עד לשאול תחתית, עושים את הרוח לקודשי־קדשים ואת החומר לחולי־חולין – הנה בעיני היהדות גם אלה המה דברי הבאי ופיטפוטי מילים בעלמא, והאמת היא, שקדושה גם בגוף, ואין מונופולין לרוח על הקדושה.

עיקר ההבדל בין החול ובין הקודש אינו אלא הבדל יחסי ולא הבדל החלטי. דוק ותשכח, שיש גם ״‎פסולי המוקדשים״‎ מחד גיסא, ו״‎חולין שנעשו על טהרת הקודש״‎ מאידך גיסא. ובכן, גם בזה אין מסמרות קבועים בלתי משתנים; וגם בשני הקצוות הללו – חול וקודש – רואים אנו אחד נכנס לגבול חבירו.

גם ההבדל בין הטהור והטמא, גם הוא הבדל חולף ומשתנה בנקל – הטמאים מקבלים טהרה על נקלה, אם רק ירצו בכך, והבא ליטהר – מסייעין אותו, כשם שהטהורים יכולים בכל רגע ורגע לקבל טומאה, אם לא ישמרו את עצמם כראוי.

יודעים אנו היטב, כי יש עולמות הרבה – עולמות עליונים, ועולמות תחתונים – עד שמספיקים לכל צדיק וצדיק ש״‎י עולמות. ברם, יש עירוב הגבולין בין העולמות האלה, ויש השפעת גומלין ביניהם – העליונים משפיעים על התחתונים, והתחתונים על העליונים, העובדים את ד׳ באמת ובתמים בעולם הזה זוכים לחיי העולם הבא; ויש צדיקים שטועמים גם בעולם הזה מעין טעמו של עולם הבא; ויש גם דרך סלולה לעבור מהכא להתם ומהתם להכא, שהרי משה עלה למרום ושכינה ירדה למטה; יש ״‎סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה, וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱ־לֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ״‎ (בראשית כח, יב).

אי־אפשר לכלול את כל האנשים בחדא מחתא, יש בהם צדיקים ויש בהם רשעים, אבל גם בזה יש עירבוב התחומין: הצדיקים – ״‎כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא״‎ (קהלת ז, כ), והרשעים – ״‎אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרימון״‎ (ברכות נז, א). לכל צדיק וצדיק אומרים אנו: ״‎אל תאמין בעצמך עד יום מותך״‎ (אבות ב, ד), ולהיפך, לכל רשע אומרים אנו: להווי ידוע לך, ש״‎אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה – אין מזכירים לו שוב רשעו״‎ (קידושין מ, ב).

מאמר נפלא מוצאים אנו בזוהר הקדוש (הקדמת ספר הזוהר, ח״‎א ב, א):

יומא חד דהווינא על כיף ימא, ואתא אליהו, ואמר לי: רבי, ידעת מה הוא מי ברא אלה? אמינא ליה: אלין שמיא וחיליהון עובדא דקודשא בריך הוא, דאית ליה לבר נש לאסתכלא בהו ולברכא ליה...

אמר לי: רבי, מילה סתימה הוה קמי קודשא בריך הוא, וגלי במתיבתא עילאה ודא הוא – בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא עבד ברישא נקודה... ואקרי ״‎מי״‎ ראשיתא לבניינא... ואיתלבש בלבוש יקר דנהיר, וברא אלה וסליק ״‎אלה״‎ בשמא... וכמה דאשתתף ״‎מי״‎ ב״‎אלה״‎, הכי הוא שמא דאשתתף תדיר.

ולמרות כל רזי דרזין וסודי הסודות שיש במאמר הזה, אפשר להבינו גם כפשוטו ממש, כי הוא בא להשמיענו את כל מה שאמרנו בזה בדברים קצרים למאוד: ״‎וכמה דאשתתף ׳מי׳ ב׳אלה׳ הכי הוא שמא דאשתתף תדיר״‎, כלומר – כי השם ״‎א־לוהים״‎ הוא צירוף המילים ״‎מי״‎ ו״‎אלה״‎.

עובדי האלילים לא ידעו מ א־לוהים, מפני שלא ידעו, כאמור, מן השאלה ״‎ מי ברא אלה ״‎; במקום שאלה אחת היו להם שאלות הרבה. המה שאלו: מי ברא אשור? מי ברא ארם? מי ברא את פרס ומי את מדי? מי ברא את האור ומי ברא את החושך? ורק היהדות שאלה את השאלה ״‎מי ברא אלה״‎ ומשאלה ״‎מי אלה״‎ באה התשובה – ״‎א־לוהים״‎. כי, כאמור, על שאלה אחת לא תתכן אלא תשובה אחת, מאחדות הבריאה תצא לנו אחדות הבורא; מעולם אחד – ד׳ אחד.

מתוך כך אפשר לנו להבין את הלל הזקן, שמספרים חז״‎ל עליו (שבת לא, א):

שוב מעשה בנוכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו.

בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד – זו היא כל התורה כולה, ואידך – פירושה הוא, זיל גמור!

לכאורה, למרות החשיבות המרובה שיש במאמר זה, אינו כולל בקירבו אף אחד מהי״‎ג עיקרים של היהדות, ואיך נעשה גר על ידי כך?

באמת, הורה לו הלל הזקן בזה את שמו של הקדוש ברוך הוא, האמת שהוא ״‎שלום״‎, כמבואר כמה פעמים בחז״‎ל. כי השלום שבא מההכרה ש״‎אב אחד לכולנו״‎ מביא לנו ממילא לההכרה השניה – ״‎א־ל אחד בראנו״‎. אמרו חז״‎ל (ילקוט שמעוני נ״‎ך, תקכ): ״‎גדול השלום! שאפילו עובדי אלילים ושלום ביניהם, כביכול, אינו יכול לשלוט בהם״‎. כששלום ביניהם יראו הם ויווכחו סוף־סוף, כי שלום ועבודה זרה – תרתי דסתרי הם! כי ל״‎כִּי מִסְפַּר עָרֶיךָ הָיוּ אֱלֹהֶיךָ יְהוּדָה״‎ (ירמיהו ב, כח) הגיעו רק על ידי שנאת־חינם שביניהם, שעל ידי כך לא נאה ויאה היה לעיר פלונית שיעבדו לאותו אלוהים של עיר אלמונית, והוכרחה כל עיר לבדות אלוהים משלה, שלא יהא לאחרים חלק בו. מזה נשתרשה אצל הגויים האמונה באלילי העמים, כלומר: שלכל אומה ואומה יש לה אלוהים מיוחד, כי גם זה הוא פרי השנאה של האומות זו לזו, שכל אחת חפצה להחזיק אליל מיוחד משלה במונופולין. אכן, על ידי השלום היה בא ממילא קץ לכל דברי ההבל האלו.

הלל הזקן, שהיה מכיר באותו נוכרי, כי כל טעותו באה, מפני שאינו יודע את הסוד של ״‎הן אב אחד לכולנו״‎, העמידו בזה על טעותו – ״‎ואידך פירושא הוא זיל גמור״‎, בעצמו יראה את הסתירה הגדולה לאמונתו האלילית, כי איך ייתכן שלא תהא אחדות הבורא, בשעה שיש אחדות הבריאה?!

בקיצור, אנו מאמינים – לא רק בבורא יחיד – אך גם בבריאה יחידה, ״‎יחידו של עולם״‎, עולם יחיד. כמו ב״‎עולם קטן״‎ – האדם – יש רמ״‎ח איברים ושס״‎ה גידים ובכל זאת כולם ינקו מהדדי – כך כל העולמות הגדולים והמרובים לאין־מספר, כולם ינקו מהדדי, וכל הגבולין שגבלו חכמים וטפשים ביניהם, אינם אלא גבולין מלאכותיים.

הפילוסופים האריכו בזה, ובראשם הפילוסוף קנט, שחולק על הפילוסוף ליבניץ, המתאר את העולם כמערכות מונדות בודדות, אשר אין ביניהן זיקה כלשהיא. קנט מראה, שהעצמים, במידה שהם נתפסים כנמצאים בחלל בבת־אחת, יש ביניהם פעולת גומלין. אם נניח, הוא אומר, שבתוך ריבוי העצמים אין פעולת גומלין, כי אם כל עצם ועצם הוא בודד בפני עצמו – לא היינו יכולים להסיק מסקנה בנוגע ליחס הזמני שבין המאורעות האלה. כי רק בהיות פעולת גומלין בין העצמים, יוכל מאורע אחד לקבוע למשנהו את מקומו בזמן. על כן, כל חלקי הטבע הנמצאים בזמן אחד – הם ביחס של פעולת גומלין.

אנו מרחיקים לכת ממנו. לדעתנו, לא רק העצמים הנתפסים כנמצאים בחלל בבת אחת ובזמן אחד – אך בכל הנמצאים מהעולם ועד העולם, הגופניים והרוחניים, יש פעולת גומלין, ועוד יותר מפעולת גומלין, זהו ״‎יחידו של עולם״‎.

היהדות נתנה לעולם – לא רק אחדות הבורא, אך גם אחדות הבריאה. אך הראשונה – אחדות הבורא – כיסוד לכל האמונות ; ואת השניה – אחדות הבריאה – גם כיסוד לכל החוכמות והמדעים שבעולם. כי לא יצויירו שום חוכמה ומדע בלי יסוד זה. היהדות היא אֵם כל האמונות ואֵם כל החוכמות שבעולם.

## פרק יב: מה בין אחדות הבורא לאלילות?

בין האלילות, ששררה בכל העולם כולו לפני מתן תורה, ובין אחדות הבורא, שנתחדשה על הר סיני, מבדיל לא רק הבדל במספר – ההבדל בין אחד להרבה – אלא גם הבדל בעצם, לא רק הבדל כמותי, כי אם גם הבדל איכותי.

לפי היהדות, ברא א־לוהים את האדם בצלמו וכדמותו, ואילו באלילות, להיפך – בני אדם בראו להם את אלוהיהם בצלמם וכדמותם. היהדות אומרת: ״‎מה הוא רחום – אף אתה רחום; מה הוא חנון – אף אתה חנון״‎; האלילות אומרת את ההיפך: מה אתה – אף הוא. המיתולוגיה מדברת על אלילים נואפים, שודדים וצמאים לדם, גם לדם חבריהם האלילים וגם לדם אדם וחווה. אומר ר׳ יוחנן במדרש (בראשית רבה סט, ג):

הרשעים מתקיימין על אלוהיהם: ״‎וּפַרְעֹה חֹלֵם, וְהִנֵּה עֹמֵד עַל הַיְאֹר״‎ (בראשית מא, א), אבל הצדיקים – א־לוהיהם מתקיים עליהם, שנאמר (שם כח, יג): ״‎וְהִנֵּה ד׳ נִצָּב עָלָיו ״‎.

כל יסודה של האלילות הוא להתיצב ״‎על אלהיהם״‎, שהרי המה מטילים היקש מצלמם – לאלהיהם; יסוד היהדות, לעומת זאת, הוא בזה שד׳ ניצב על האדם.

היהדות שואפת שגם בני־האדם יהיו צדיקים, האלילות עושה גם את האלילים לרשעים. כי מה היא מידת הרשע? – זוהי מידת הערצת התקיף, הנוטעת בלב האדם – לא רק רגש היראה – אך גם רגש הכבוד כלפי כל תקיף. התקיף מטיל עליו אימה, ובכל זאת – או יותר נכון – דווקא בשביל כך, הוא אוהב אותו כנפשו; וכלפי החלש להיפך: מתייחסים אליו – לא רק ברגש של ביזיון – כי אם גם ברגש של שנאה, והכל מפני החטא היחידי – חלש הוא.

רשעות זו נמצאת במידה מרובה או מועטת בלב כל אדם; הגעו בעצמכם בזה ותמצאו... יש לעמוד על העובדה, כי כל עיקרה של עבודת האלילות בא ממידת רשעה זו; בני אדם עבדו לאלילים, מפני שחשבו אותם לתקיפי דעלמא. הם אהבו את האלילים בכל נפשם ומאודם, והקריבו להם – לא רק את מיטב חלבם ובקרם – אך גם את מיטב בניהם. ברם, אהבה זו באה ממידת הרשעות שבקרבם, לאהוב ולכבד את התקיף, ומי תקיף יותר מאליל...

בניגוד קיצוני לכל זה עמדה היהדות, שעבדה תמיד לא־ל רחום וחנון ורב חסד. ואם ידעו כי הוא גם גדול ונורא, גיבור ותקיף, אולם – ״‎כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא – אתה מוצא ענוותנותו; דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים ומשולש שער ראשון: א־לוהים וצלם א־לוהים שבאדם בכתובים״‎ (מגילה לא, א). מעולם לא אמרה היהדות: מה הוא תקיף – אף אתה תקיף, אלא – ״‎מה הוא רחום – אף אתה רחום...״‎.

לו היה בא לפניי בזמן הזה נוכרי להתגייר, והיה דורש ללמדו את כל התורה כולה על רגל אחת (ואומנם היום גם בני ישראל גופא דורשים ללמוד את התורה כולה על רגל אחת...) – הייתי אומר לו: מלחמה לד׳ בתקיפים מדור־דור – זהו כלל גדול, ואידך – פירושא הוא, זיל גמור.

אם כל האלילים מבקשים את הרודפים, ולפניהם יכרעו ברך, הנה ״‎וְהָאֱ־לֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת נִרְדָּף״‎ (קהלת ג, טו), וכביאור חז״‎ל על זה: לעולם הא־לוהים יבקש את הנרדף – בין צדיק רודף צדיק, בין רשע רודף רשע, בין רשע רודף צדיק ואפילו צדיק רודף רשע״‎ (על פי ויקרא רבה כז, ה). לכשהצדיק מתחיל להיות תקיף ורודף – באותו רגע פוסק הוא להיות צדיק; והרשע ברגע שנעשה נרדף – פוסק הוא להיות רשע.

הפילוסוף המשוגע ניטשה היה מתלוצץ על היהדות ואומר, כי כל מוסר היהדות הוא רק מוסר עבדים, שהרי מגן הוא רק על החלשים. ועל זה נשיב – ״‎פלגינן דבוריה״‎. אמנם, צדק ניטשה באומרו, כי היהדות איננה מוסר של אדונים. ברם, היא איננה בשום אופן מוסר של עבדים דווקא. כי גם האדונים וגם העבדים שנואים עלינו בתכלית השנאה: הראשונים – מפני שהמה הרודפים – התקיפים, והאחרונים – מפני שהמה הכורעים, והמשתחווים והמודים לפני הרודפים הללו. היהדות איננה לא מוסר של אדונים ולא מוסר של עבדים, היא מוסר של בני־חורין. ״‎אָנֹכִי ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִבֵּית עֲבָדִים״‎ (שמות כ, ב) – זהו חותם התוכנית של א־לוהי ישראל.

ואל תאמרו: תלמוד לומר, עתה אין אנו צריכים כלל לדבר על דבר האלילות, שכבר נתבטלה גם אצל הגויים ונעשתה חומר להיסטוריונים המומחים לאותו דבר. ולא היא! כשם שבעולם החומרי רואים אנו את החומרים פושטים צורה ולובשים צורה אחרת והחומר בעצמו נשאר כמקודם – כך בעולם הרוחני, צורה עוברת מגוף אחד אל גוף שני, והצורה בעצמה נשארת כמו שהיתה.

יש גלגול בנשמות. הנשמה, לפי דעת המקובלים, כשהיא יוצאת מגוף אחד היא טסה בעולם התוהו עד שמוצאת לה גוף אחר להיכנס בו. ויש גלגולים באידיאלים, שמתגלגלים מחומר אחד לשני, אם כי שינוי החומר מקשה לפרקים לעמוד עליהם ולהכירם.

כל המתבונן בעינא פקיחא יראה, כי כך הוא הדבר גם בנוגע לאלילות. האלילות לא נתבטלה גם עתה, אלא שנתגלגלה מחומר אחד לשני. יש בכך שינוי בחומר, אבל אין בזה שינוי במהות האלילות.

אותן האמונות שזנחו את עבודת האלילות וקיבלו עליהן את האמונות החדשות, עשו רק ״‎חיסור״‎. הם החסירו מסכום האלילים הרבים שהיו עד אז, והעמידום על שלושה – אמונת השילוש של הנוצרים, או על אחד – אמונת מוחמד. ואם כה ואם כה, נתמעט באופן ניכר החומר של האלילות, אבל הנשמה שבה נשארה כמות שהיתה – נשמה של רשעות, שנוסדה על תקיפות לבד.

אם נעשה כל־כך חביב על הנוצרים פתגמו של אותו האיש: אם סוטרים לך על הלחי האחת – הגש בהדרת כבוד את לחייך השניה; או: אם ימשוך מישהו ביד חזקה את מעילך העליון, מסור לו תיכף בהכנעה מרובה גם מעילך התחתון – כמובן, כל זה רק להלכה ולא למעשה. הרי כל מי שירד לתוך עומקו של דבר יראה, כי יש בזה יותר משיטת האלילות מאשר משיטת היהדות. כי היהדות השונאת את הרודפים תכלית שנאה, אומרת (בבא קמא פג, ב): ״‎׳עַיִן תַּחַת עַיִן׳ (שמות כא, כד) – ממון״‎ – הרודף לא ינקה. אולם, האלילות ראתה תמיד כל תקיף ועריץ, כל מי שיש לו יד חזקה וזרוע נטוייה, כראות פני אלוהים, ותמיד התייחסה ברגש כבוד גדול לכל סוטר על הלחי ולכל חמסן בכוח, ובפתגם הנ״‎ל חידשה הנצרות רק את האופן שבו מחוייבים כולנו להביע לו את רגשי כבודנו...

אומנם כן, עבודת האלילים, שאת התחלתה רואים אנו בימי הקדם, לא פסקה מן העולם גם בימי הביניים וגם בעת החדשה, אם כי רואים אנו אותה בכל פעם ופעם בגלגול חדש.

בימי הביניים רואים אנו את האלילות בדמות התקיפות בעולם הבא. ה״‎קדושים״‎ אשר בארץ, משלו ממשלה בלתי מוגבלת ובראשם עמד האפיפיור, שהיה מושל בכיפה, שכל מלכי מזרח ומערב היו הדום לרגליו. ברם, באמת, גם אז לא הקדושה משלה בארץ – אלא התקיפות, שקיבלה צורה חדשה, צורה של עולם הבא... ברי היה, כי כל ה״‎קדושים״‎ הללו תקיפים וגדולים הם בעולם הבא, עד שכל התקיפים בעולם הזה כאין וכאפס כנגדם, לכן היו הכל כורעים, ומשתחווים ומודים לפניהם. ודבר זה מעצם האלילות הוא מאז ומעולם, הדורשת לכרוע ברך לפני כל תקיף, אך ורק מפני התקיפות שבו, אם כי תקיפות זו אינה מביאה למכבדיה שום תועלת; אדרבה! לפעמים מביאה היא גם הפסד. לכן היו שונאים בתכלית השנאה את כל ה״‎כופרים״‎, ושפכו את דמם כמים, לא כל־כך בשביל כפירתם, אך בשביל חטאם הגדול – חלשים הם, אם לא בעולם הזה, על כל פנים – בעולם הבא...

אמנם, העת החדשה הפילה למשואות את אלילי ימי הביניים וסר צלם של ה״‎קדושים״‎, אבל באותה שעה השתדלה התקופה החדשה שלא ישאר ח״‎ו החלל ריק והנייר חלק, ובראה אלילים חדשים, הלא המה האלילים הלאומיים. חדלו להעריץ את התקיף בעולם הבא; לעומת זה, נעשתה התקיפות הלאומית למטבע עובר לסוחר בכל העולם כולו. כל עם היכול לשדוד ולהרוג ביותר – הוא־הוא העם הנבחר שהכל חייבים בכבודו; ולהיפך – על העם העשוק והרצוץ מביטים הכל כעל עם־לא־היה, ושונאים אותו בשביל כך בתכלית שנאה.

בזמננו יש אלילים רבים, כל אומה ואומה ואלילה המיוחד.

אם לא הכל ראו את האלילות של הלאומיות, הרי הכל יכולים לראות את האלילות של הנאציזם, שהיא תולדה עקבית של הלאומיות. ואם לא הכל חדרו לפילוסופיה של ניטשה המשוגע, שכל חידושיו הם רק חידושי האלילות, הרי הכל יכולים לראות זאת אצל המטורף היטלר, תלמידו המובהק של ניטשה. הראשון היה ״‎נאה דורש״‎, והאחרון – ״‎נאה מקיים״‎; מה״‎סוף מעשה״‎ של האחרון, אפשר לתפוס את ה״‎מחשבה תחילה״‎ של הראשון.

כל ההצלחה של הרשע, שהשעה (ורק השעה – ותו לא) משחקת לו, מקורה ושורשה נעוצים באלילות, שעדיין היא חיה וקיימת בלבות הגוים, שרק למראית עין קיבלו את הנצרות, ולבבם בל עמם; ו״‎הברית החדשה״‎ היתה ברית רק ״‎מקופיא״‎ ולא ״‎מקובעא״‎.

רק בני ישראל – לפי דברי חז״‎ל (על פי סנהדרין סד, א) – שרפו בתחילת הבית השני את ״‎יצרא דעבודה זרה״‎. אומות העולם לא שרפו אותו עדיין, אלא הלבישו אותו בבגדי כהונה, שאינם הולמים אותו כלל וכלל. ועל כן הוא מתפרץ לעתים תכופות ומתגלה לנגד עינינו בפרצופו המקורי והאמיתי.

זוהי ״‎דרך ארץ״‎ שיש לכל עמי הארץ בפני התקיף, שלפניו יכרעו בני אדם ברך ברגש של כבוד והערצה, גם בשעה שהתקיף משתמש בתקיפותו להשמידם ולאבדם מעל פני האדמה.

הרשע של זמננו, שהשעה משחקת לו, יודע להשתמש בפסיכולוגיה של עבודה זרה זו.

ומה מתמיה הדבר, ש״‎נבוכי התקופה״‎ שלנו היו מחסידיו של ניטשה דווקא. עדיין זוכרים אנו את ״‎גבורינו״‎, שהכריזו לפני אילו עשרות שנים על ״‎שינוי הערכין״‎ והחלפת ערכי היהדות בערכיו של.... ניטשה, להבדיל.

ויבואו ״‎נבוכים״‎ אלו ויראו את ״‎שינוי הערכין״‎ שבא על ידי... היטלר.

## פרק יג: אבק האלילות של הפילוסופיה העתיקה

דברנו על דבר האלילות וגלגוליה, שהיהדות נלחמה בהם בחירוף נפש. ברם, המרחק בין השקפת עולמה של היהדות ובין השקפת עולמה של הפילוסופיה – רב הוא גם כן, אם כי שתיהן נלחמו מלחמת תנופה באלילות.

ביחוד בולט ההבדל ביניהן בהשקפותיהן על האדם, הרחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב. הפילוסופיה, מטבעה מוחזקת כיחסנית, שאינה מניחה דריסת רגל אלא ל יחידי סגולה, בעוד ששערי היהדות פתוחים לכל. ומטעם זה מעולם לא עלתה יפה המזיגה של היהדות עם הפילוסופיה, אם כי טרחו בזה מאורי ישראל הגדולים ביותר.

הנה, למשל, חסיד גדול, שאין ערוך לגדולתו, היה רבינו בחיי הדיין, שקנה לו שם עולם בספרו ״‎חובות הלבבות״‎; ובכל זאת, בהשפעת הפילוסופיה כתב דברים הנוקבים ויורדים עד התהום (שער הייחוד):

לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחילת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו, או הפילוסוף המובהק, במה שקנהו מן החוכמה – אבל זולתם, עובדים זולתו...

שר התורה, שאין דוגמתו בדורות הרבה לפניו, ואין כמותו לאחריו, היה הרמב״‎ם ז״‎ל, שכל רז לא אניס ליה ביהדות, עד שאמרו עליו, ובצדק: ״‎ממות משה ועד משה – לא קם כמשה״‎; והפילוסופיה היא שהשפיעה עליו לכתוב בסוף ספרו ״‎מורה נבוכים״‎ את הדברים האלה (ג, נא):

ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך. ואומר, כי המלך הוא בהיכלו, ואנשיו כולם... – מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו, ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל... – מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו, מבקש למצוא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית...

והנני מפרש לך המשל... והרוצים לבוא אל בית המלך, ולהיכנס אצלו, אלא שלא ראו בית המלך כלל – הם המון אנשי התורה – רצוני לומר: ״‎עמי הארץ העוסקים במצוות״‎.

והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו – הם התלמודיים... ואשר הכניסו עצמם לעיין בעיקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור...

אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת... כבר הגיע עם המלך בתוך הבית.

הרמב״‎ם הרחיק ללכת מרבנו בחיי, ולדעתו – רק לפילוסוף לבדו – לו ולא לאחר – יש דריסת רגל בארמון המלך, וזולתו, גם התלמודיים בכלל, הולכים רק סביבו; רק לפילוסוף, ש״‎יודע כל מה שנמצא עליו מופת״‎, ״‎נוח לו שנברא״‎, וכל השאר בריות המה עלובות, ש״‎נוח להן שלא נבראו משנבראו״‎, ועכשיו שנבראו כאילו לא נבראו...

אכן, היהדות התמימה, שאיננה אוהבת להתפלסף הרבה, אומרת בפשטות נפלאה (דברים ל, יא-יד):

כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אַשֶר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ, וְלֹא רְחֹקָה הִוא. לֹא בַשָּמַיִם הִוא, לֵאמֹר: מִי יַעַלֶה לָּנוּ הַשָּמַיְמָה, וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעַשֶנָּה. וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא, לֵאמֹר: מִי יַעַבָר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעַשֶנָּה. כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד – בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעַשֹתוֹ.

וכן רואים גם קודם לכן (שם כט, ט-י):

אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם, לִפְנֵי ד׳ אֶ־לֹהֵיכֶם: רָאשֵיכֶם שִבְטֵיכֶם, זִקְנֵיכֶם וְשֹטְרֵיכֶם, כֹּל אִיש יִשְרָאֵל. טַפְּכֶם נְשֵיכֶם, וְגֵרְךָ אַשֶר בְּקֶרֶב מַחַנֶיךָ, מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ, עַד שֹאֵב מֵימֶיךָ.

ובכן, גם חוטב העצים ושואב המים יכול להגיע אל ארמון המלך ולעבוד את ״‎עילת העילות ותחילת ההתחלות״‎. ולא עוד, אלא שיקר לנו יותר המאמין ב״‎מופתיו״‎ של משה רבינו, מיודע המופת של ״‎כל מה שנמצא עליו מופת״‎ של הפילוסוף. אפשר להיות יהודי טוב גם בלעדי המופתים של האחרון, אבל בלי המופתים של משה רבינו אין ליהודי חלק ונחלה בא־לוהי ישראל!

התורה ניתנה במדבר, מפני שהיא הפקר לכל בני אדם כמדבר, וכל הקודם בה – זכה (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא דבחודש, ה). כבר הזכרנו את ספר שירה בו גם הצפרדע והעכבר, הנחש והעקרב, גם שיבולת החיטה, שיבולת השעורה ושאר הירקות שבשדה אומרים שירה בלי הרף ל״‎עילת העילות ותחילת ההתחלות״‎; ומכל שכן שביד אדם, יהיה מי שיהיה, גם הפחות שבפחותים, לומר שירה, אם רק ירצה בכך...

בנוגע לכל הפילוסופיה, יפה המליץ הבעש״‎ט ז״‎ל על מאמר חז״‎ל (ילקוט שמעוני נ״‎ך, רפב): ״‎׳אֹתִי עָזָבוּ וְאֶת תּוֹרָתִי לֹא שָׁמָרוּ׳ (ירמיהו טז, יא) – הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו, כי השי״‎ת אומר: כי אם גם יעזבו את החקירה על דבר ׳אותי׳ – לא יעשו שום פגם חלילה, לא בפמליא של מעלה ולא בפמליא של מטה, אם רק – ׳ותורתי שמרו׳״‎.

ומה צדק ר׳ יהודה הלוי ז״‎ל, שידע היטב להבחין בין ״‎אלוהי אריסטו לא־לוהי אברהם״‎, באומרו, כי (מאמר ד, טו):

באמת בעל התורה מבקש הא־לוהים לתועלת יותר גדולה זולת תועלת ידיעתו אותו, בעוד שהפילוסוף אינו מבקש אלא שיספרהו על אמתתו, ולפי זה אין מזיק הסכלות בידיעת א־לוהים אלא כהיזק הסכלות בידיעת הארץ שהיא משטח.

ודבריו אלה המה אמיתיים ויציבים, שכל תורתנו, גם הכתובה וגם המסורה, נשענת עליהם.

לעומת זה, הנה הפילוסופיה, אף על פי שהירבתה כל־כך להיאבק באלילות, אינה נקייה בעצמה מאבק האלילות, אם כי בגלגול חדש ומקורי לגמרי, ״‎דק על דק עד אין נבדק״‎.

אם האלילות היא, כאמור, הערצת התקיפות, הרי ביטלה הפילוסופיה בתכלית הביטול את כל אופני התקיפות שכרגיל נותנים לאדם; אך לעומת זה, בראה הפילוסופיה מין תקיפות מיוחדת – תקיפות הדעת של הפילוסוף; ולתקיפים ממין זה מסרה היא גם את העולם הזה וגם את העולם הבא, וכל השאר – בעיניה המה רק כסרח העודף; רק נשמות הפילוסופים צרורות בצרור החיים בהתדבקן עם ״‎שכל הפועל״‎, והשאר – ״‎מותר אדם מן הבהמה אין״‎; בעוד שהיהדות יודעת לכבד ולהוקיר – לא רק את השפלים בגוף – אך גם השפלים ברוח, וגם ״‎אָדָם וּבְהֵמָה״‎ – בני אדם המשימים עצמם כבהמה – ״‎תוֹשִׁיעַ ד׳״‎ (תהלים לו, ז).

אף על פי שלכאורה, הפילוסופיה והאלילות שני קצוות הן, יש צד השווה ביניהן – שתיהן, גם הפילוסופיה וגם האלילות, התנגדו למידת החמלה שבאדם בתכלית ההתנגדות, עד שהפילוסוף שפינוזה החליט, כי ״‎אין מן הראוי לאיש המעלה להתנהג במידת החמלה – כי אין בה תועלת והיא רעה בעצם, מפני שהחמלה תעיר בנו רגש עצב, וזה לא ייתכן לאדם שלם בשכלו״‎; בעוד שאצלנו תופסת מידת החמלה והרחמנות את החלק היותר גדול של כתבי קודשנו; ודבר מוסכם הוא אצלנו, שהקדוש ברוך הוא שיתף בבריאת העולם את מידת הרחמים למידת הדין – כי בלי זו לא היה יכול העולם להתקיים.

ההבדל בין היהדות, מחד גיסא, לבין האלילות והפילוסופיה, מאידך גיסא, הוא במסוכם מסתמן בצורה זו: היהדות אומרת תמיד ״‎מה הוא – אף אתה״‎; והאלילות אומרת להיפך: מה אתה – אף הוא; או, במילים אחרות: היהדות דימתה את הצורה ליוצר, והאלילות להיפך – את היוצר לצורה. הפילוסופיה אומרת, כי בכלל אין שום יחס וקשר בין ״‎הוא״‎ ו״‎אתה״‎, בין הצורה ליוצרה, כי ״‎הוא אינו יודע אותך וכל שכן כוונתך...״‎.

הפילוסופיה אומרת: ״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎, בעבור הידיעה של אי־ידיעה זו, שלאו כל מוחא סביל דא, דורשים הפילוסופים מכל באי עולם להוביל מאנייהו לבימסותא. היהדות אומרת לעומת זאת: ״‎דַּע אֶת אֱ־לֹהֵי אָבִיךָ״‎ (דברי הימים א כח, ט), וכל אדם יכול לזכות בכך, אם רק ירצה. המזיגה של היהדות בפילוסופיה בלתי־אפשרית היא, מפני ש״‎זֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׂם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״‎ (דברים ד, מד) איננה – לא ספר המדע ולא ספר המוסר, אלא תורת חיים.

את אבק האלילות בפילוסופיה מוצאים אנו גם בעניין אחדות הבריאה. והלוא, כאמור, רק מתוך אחדות הבריאה יכולים אנו לבוא לידי אחדות הבורא; ואילו בפילוסופיה העתיקה, גם ביסוד של אחדות הבריאה נדבק מה מאבק האלילות.

אריסטו, הגדול שבין כל פילוסופי קדם, אומר, כפי שמביא זאת הרמב״‎ם ב״‎מורה״‎ (ב, יג):

כי השמים אינם נופלים תחת ההוויה וההפסד בשום פנים וכו׳, והוא השמים לא סר היותם כן, ושהזמן והתנועה עולמיים תמידיים לא הווים ולא נפסדים, ושהדבר ההווה הנפסד הוא מה שתחת גלגל הירח לא סר היותו כן, רוצה לומר – שהחומר ההווא הראשון לא הווה ולא נפסד בעצמו, אבל הצורות יבואו בו זו אחרי זו, פושט צורה ולובש אחרת.

והדברים ברור מללו – מבדיל הוא בהבדל עצמי בין מה שתחת גלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח; וכרחוק השמים מן הארץ – כן רחוק היחס שביניהם ובין הקדוש ברוך הוא: השמים המה נצחיים כשם שהבורא יתברך הוא נצחי, בעוד שמה שמתחת גלגל הירח משתנה הוא תמיד, פושט צורה ולובש צורה.

וכל זה למה? מפני שסוף־סוף גם הוא, אריסטו, היה בן אומה עובדת אלילים. ואם כי נלחם בזה בכל תוקף שכלו הגדול – בכל זה נשארו גם במוחו רישומים ניכרים ממנה, וגם הפילוסופיה שלו אישרה מה שנאמר (תהלים קיג, ד): ״‎רָם עַל כָּל גּוֹיִם ד׳, עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ״‎ – כלומר: רק בשמים כבודו. וזה שאמרו חז״‎ל (ספרי האזינו, ח): ״‎עד שלא בא אברהם אבינו לעולם, כביכול, לא היה הקדוש ברוך הוא מלך אלא על השמים בלבד״‎, וכל חידושו של אברהם הוא שהמליכו גם על הארץ, וזה שמסיק נעים זמירות של ישראל, אחרי הכתוב ״‎רָם עַל...״‎ – ״‎מִי כַּד׳ אֱ־לֹהֵינוּ הַמַּגְבִּיהִי לָשָׁבֶת, הַמַּשְׁפִּילִי לִרְאוֹת בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ״‎.

הרמב״‎ם היה בר־פלוגתיה החזק ביותר של אריסטו בזה; הוא האריך מאוד להראות, כי ״‎גם השמים הווים ונפסדים״‎, ובכל זאת, גם הוא מבדיל בבחינה ידועה בין תכונת השמים ותכונת הארץ, כלומר: בין מה שלמטה מגלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח. הוא פוסק הלכה פסוקה וברורה, כדרכו, בהלכות ״‎יסודי התורה״‎ (ג, ט-יא):

כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירין את מי שאמר והיה העולם, כל אחד ואחד לפי גודלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים, וכשם שמכירין הקדוש ברוך הוא – כך מכירין את עצמן, ומכירין את המלאכים שלמעלה מהן, ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם.

ברא הא־ל למטה מגלגל הירח גולם אחד שאינו כגולם הגלגלים, וברא ארבע צורות לגולם זה ואינן כצורת הגלגלים, ונקבע כל צורה וצורה במקצת גולם זה: צורה ראשונה צורת האש... ארבעה גופות האלו אינם בעלי נפש ואינם יודעים ולא מכירים אלא כגופים מתים, ויש לכל אחד ואחד מהם מנהג שאינו יודעו ולא משיגו ואינו יכול לשנותו...

והדברים מדברים בעדם, שמרחק איכותי גדול מאוד בין השמים והארץ, כמרחק בעלי נפש מגלמים פשוטים שאינם יודעים ואינם מכירים וגם אינם מרגישים כלל וכלל.

באמת, אין לכך שום מקור ברור בתורה הכתובה והמסורה. ברם, יש לכך מקור בפילוסופיה היוונית, שהושפע ממנה, שלא במתכווין, במידה ידועה גם ה״‎מורה״‎ הגדול. ועל כן סבר, כי הגלגלים הם בעלי נפש והכרה יותר מהאדם, כמו שאומר ב״‎מורה״‎ (ג, יד):

...וההפרש ביניהם, בין רוח האדם ובין גורמי השמים, מעלת העצם, והוא רחוק מאוד שיהיה המעולה כלי למציאות הפחות והשפל.

ואומר עוד (שם, יג):

יש חושבים, שתכלית המציאות כולה, מציאת מין האדם לבדו לעבוד את ד׳, ושכל מה שנעשה אומנם נעשה בגללו עד שהגלגלים אינם סובבים רק לתועלתו.

הרמב״‎ם אומר: ״‎יש חושבים״‎, כלומר: שהוא, המורה הגדול, אינו חושב כך. ברם, באמת, מתאימה מאוד המחשבה הזו לרוח תורתנו, ונאמרה ונשנתה פעמים הרבה גם בתורה שבכתב וגם בתורה שבעל פה, כמו (דברים י, יד-טו):

הֵן לַד׳ אֶ־לֹהֶיךָ הַשָּמַיִם וּשְמֵי הַשָּמָיִם, הָאָרֶץ וְכָל אַשֶר בָּהּ. רַק בַּאַבֹתֶיךָ חָשַק ד׳ לְאַהַבָה אוֹתָם, וַיִּבְחַר בְּזַרְעָם אַחַרֵיהֶם.

או (שם ד, יט-כ):

וּפֶן תִּשָּא עֵינֶיךָ הַשָּמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשֶּמֶש וְאֶת הַיָּרֵחַ... אַשֶר חָלַק ד׳ אֶ־לֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּמָיִם, וְאֶתְכֶם לָקַח ד׳... לִהְיוֹת לוֹ לְעַם נַחַלָה כַּיּוֹם הַזֶּה.

וחז״‎ל אמרו, שאדם אחד שקול כנגד כל מעשה בראשית (אבות דר״‎נ, לא, ג); ועל הכתוב בסוף קהלת: ״‎אֶת הָאֱ־לֹהִים יְרָא, וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר – כִּי זֶה כָּל הָאָדָם״‎, הוסיפו, כי: ״‎כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה״‎ (ברכות ו, ב).

וכבר האריכו בזה שני גדולי ישראל, שהיו גם פילוסופים גדולים – ר׳ סעדיה גאון ורבינו בחיי הספרדי. הראשון אומר: ״‎כי הכל לא נברא כי אם בשביל האדם״‎, יען ״‎כי אף על פי שגופו קטן – נפשו רחבה מן השמים ומן הארץ, כי מידתו כוללת כל אשר בם, ומה שיש למעלה מהם, אשר בו היא עמידתם״‎ (על פי אמונות ודיעות ד, ב), והשני, רבינו בחיי הספרדי, בדברו על דבר הכוכבים והמזלות, אומר: ״‎והכוונה בכל דבר ממנו כוונת תועלת ותקנה למדברים ״‎, יען כי – ״‎האדם, אשר הוא העולם הקטן, והוא הסיבה הקרובה להווית העולם הגדול״‎ (חובות הלבבות שער הבחינה, ה).

על כל פנים, רואים אנו, כי ההלכות הנ״‎ל, שקבע הרמב״‎ם ב״‎יסודי התורה״‎ שלו, אינן הלכות פסוקות כלל וכלל; אדרבא! רוב גדולי ישראל סוברים להיפך, כי היחוס של מה שלמטה מגלגל הרקיע גדול יותר מהיחוס שלמעלה מגלגל הירח!

וכבר הכריעו בזה חז״‎ל (ירושלמי חגיגה ב, א), ואמרו על הכתוב (בראשית ב, ד): ״‎בְּיוֹם עֲשׂוֹת ד׳ אֱ־לֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם״‎ – ״‎פעמים שהוא מקדים שמים לארץ, פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים – אלא מלמד ששניהן שקולים זה כזה ״‎.

החקירה אם יש איזה הבדל איכותי בין השמים ובין הארץ נוגעת – לא רק במעשה בראשית – אך גם במעשה בני אדם, אם יש השגחה פרטית או לא.

הרמב״‎ם, בעומדו על כך במורה נבוכים (ג, יז), מביא בזה שוב את שיטת אריסטו, שסובר:

שהשי״‎ת משגיח בגלגלים ומה שבהם, ומפני זה התמידו אישיהם על מה שהם עליו וכו׳ השגחת השם תכלה ותפסק אל גלגל הירח... והמשל בו – אם נשבה רוח סוער או בלתי סוער, אין ספק שיפול קצת עלי זה האילן וישבור סעיפים מאילן אחר וישליך אבן מתל של אבנים וכו׳; ויסער הים ותטבע הספינה שהיתה שם ויטבעו כל מי שבו או קצתם, ואין הפרש אצלו בין נפילת העלה ההוא ונפילת האבן עם טביעת החסידים החשובים ההם אשר היו בספינה.

והרמב״‎ם מוסיף על זה: ״‎וזה נמשך אחר דעתו בקדמות העולם״‎, כלומר – הא בהא תליא, שכיון שהניח אריסטו את היסוד של קדמות העולם, ממילא מסתעפים מזה כל העניינים הנ״‎ל. ומאחר שסתר הרמב״‎ם את היסוד, ממילא נופלים כל הבניינים הנ״‎ל.

ברם, באמת, בנוייה שיטת אריסטו הנ״‎ל לא רק על היסוד של קדמות העולם, אך יש בה גם משום יסודה של עבודה זרה, שגם היא בעיקרה נוסדה על ההבדל בין מה שתחת לגלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח, שאת הראשון שיעבדה להשני, מכאן – עבודה לצבא השמים.

אריסטו, שהיה סוף־סוף בן אומה עובדת אלילים, מושפע היה בעל כורחו מזה, וחשב גם כן, כי לא לכבודו של הקדוש ברוך הוא להשגיח על מה שמתחת לגלגל הירח, כי מה ״‎שמתחת״‎ לפי השקפתנו נחות דרגא הוא גם בעיני הקדוש ברוך הוא. אריסטו העלים עין, כי כל המושג ״‎מעלה־מטה״‎ מושג יחסי הוא; ושכח את תורתו שלימד לכל, שאין אצל הקדוש ברוך הוא ״‎לא מקום ולא מידה, לא עליה ולא ירידה, לא ימין ולא שמאל, לא פנים ולא אחור״‎.

בקיצור – את אבק האלילות של הפילוסופיה העתיקה מוציאים אנו גם בהשקפתה על דבר אחדות הבורא וגם בהשקפתה על אחדות הבריאה. רק היהדות לבדה יכולה להזכיר את הדברים: ״‎וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי ד׳ הוּא הָאֱ־לֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל, וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת – אֵין עוֹד!״‎ (דברים ד, לט).

## פרק יד: הבורחים מאת ד׳

בין כל הנביאים והנביאות שקמו להם לישראל, אין נביא שיהיה כולו ״‎מדרש פליאה״‎ כיונה הנביא; עצם תוכנו של ספר יונה, לכאורה, בניגוד הוא לאמונתנו. איך נביא האמת יכול לברוח מאת ד׳, בזמן שאפילו הפשוט שבפשוטים יודע, כי ד׳, מלוא כל הארץ כבודו, ו״‎לית אתר דפנוי מיניה״‎?! ואיך אפשר היה להכניס סיפרו של בורח מאת ד׳ בכלל כתבי־הקודש? ואומנם, מיום עומדי על דעתי נתקשיתי בזה, עד שבא מעשה לידי.

מעשה בימי המלחמה העולמית הקודמת (–מלחמת העולם הראשונה), כשהשמים נטפו דם והארץ מלאה פגרים מתים, האוויר מכוסה היה אדים מרעילים ומחניקים, וימש חושך. נסעתי במסילת הברזל בפולין המדינה, והנסיעה במסילת הברזל בימים ההם ובזמן הזה הלוא ידועה היא בקשייה. הרגשתי טלטולי דגברא בכל מרירותם; טולטלתי מקרון אל קרון ולא מצאתי מקום, כי חיילים רבים מילאו את כל הקרונות עד אפס מקום. החיילים כבדוני, מדי עוברי לפניהם ״‎כיד ד׳ הטובה עליהם״‎, גם בידיהם וגם ברגליהם, ורישומם של כבודם הטוב היה ניכר היטב בכל רמ״‎ח איברי ושס״‎ה גידי, שהיכוני ופצעוני... בחמלת ד׳ עלי, מצאתי אח לצרה, שאמר לי: ״‎נלכה לקצה הרכבת, שנמצא שם קרון פנוי לגמרי״‎. ואומנם, לא שיקר אח לצרה זה. עליתי לקרון שהראה לי ואמרתי: ״‎ראיתי אור״‎. לא היה שם אלא חיל אחד, ואף הוא לא היה יכול לנגוע בי לא בידיו – ידי עשו, ולא ברגליו – רגלי עשו; כי שכב הוא על ספסל מפרפר בין החיים ובין המות בפצעיו האנושים הזבים דם לרוב. ישבתי יחד עם האח לצרה בהרווחה על ספסל אחד וברכתי: ברוך הגומל חסדים טובים! ברם, אנחותיו של החייל הלכו גבור והלוך והתחילו להתפשט מפיו תכופות זו אחר זו. מתחילה לא שמתי לב לזה כלל, ולא עוד, אלא שמחה מסותרת קיננה בלבבי, כי רק בזאת הייתי בטוח, שלא יגע בי לרעה. אבל לאט־לאט ירדו אנחותיו לתוך נימי לבבי וזעזעו אותי כל־כך, עד שלא יכולתי עוד להתאפק יותר מבלי לסור אליו. הוא היה כבר גוסס ורגעיו ספורים; אבל עיניו היו עדיין פתוחות לרווחה. הבטתי ישר בהן. אנחה התפרצה מלבי, גדולה יותר מאנחותיו. לקחתי תרמילי בידי וברחתי, כמו מן הפח, כל עוד נפשי בי, שוב לאחד מן הקרונות, שהיה מלא על כל גדותיו מבני עשו. מסרתי את כל גופי להם, שיעשו בו מה שיעשו, ובלבד לא לראות את עיני הגוסס.

בשבתי בקרון, או יותר נכון – בעומדי כמעט תלוי באוויר מרוב הצפיפות, בורח מעיני הגוסס, נפקחו עיניי לרווחה לראות את עצמי, והנה קטן ופעוט כל־כך הנני, התחלתי לחשוב חשבון נפשי: על מה זה ועל מה זה ברחתי מעיני הגוסס? האם מצד הרחמנות וההשתתפות בצערו? איזו הרווחה באה לו בנוסי ממנו? – אדרבא! היה עלי לשבת על ידו, ואולי יכלתי להקל עליו את מכאובו. ברור הדבר שלא מעיני החייל הלז ברחתי. כי אם מעיני ד׳ המשוטטות בכל, ואשר הפעם הצטלמו בעיני החייל, שגם הוא בצלם א־לוהים נברא; לא צערו של החייל הזה הניס אותי במנוסת מוות משם, אך צערה של השכינה, המצטערת בצערו של כל אדם ואומרת: קלני מראשי קלני מזרועי...

ומחשבותי עברו אז מן הפרט אל הכלל כולו: אולי הכל־הכל, כל האנשים העומדים צפופים כל־כך כאן, במסירות נפש ממש, משום הקטר ההולך לפניהם ומושך אותם במהירות עצומה; אולי כל אלה בורחים מלפני ד׳ המה, ורק בשביל כך בראו להם האנשים קטרים ומכונות חשמל ואווירונים הרצים במהירות כה גדולה – כדי שיהיה ביכולתם לנוס חיש מהר מפני ד׳ הרודף אחריהם.

ואומנם, אף נביא האמת אפשר לו שיברח מאת ד׳. בורח הוא רק פעם אחת בחייו, והבריחה נחשבת לו ל״‎חידוש״‎ גדול, עד שמצא לנכון לכתוב זאת בספר לזיכרון עולם. ברם, כל האנשים שאינם נביאים בורחים המה מאת ד׳ בלי הרף; עוסקים המה בבריחה מיום לידתם עד יום מיתתם; בורחים כל עוד נפשם בם ומוסרים את נפשם בשביל בריחה זאת... כי הלוא, אני בעצמי, שאינני מחזיק את עצמי כלל וכלל כרע ביותר, הנני מוסר את נפשי, בעומדי בין חיילים פרועים כאלה, שכל רגע נכונים הם למרט את זקני ולירד לחיי – ובלבד שלא אראה את החייל הגוסס המזכיר ומעורר את הא־לוהים שבקרבי, ואת חובתי בעולמי.

וכשכלתה נסיעתי – שאומנם לא ארכה ביותר, אך לגבי דידי היתה ממש ארוכה כאריכות הגלות – וירדתי בעיר הגדולה לא־לוהים, שיש בה עשרות ריבוא אדם, אשר ״‎לא ידעו בין ימינם לשמאלם, ובהמה רבה״‎, והאנשים כל־כך נבהלים ונחפזים, אצים, רצים ונסים, כאילו כוחות נסתרים רודפים אחריהם, התחלתי להביט בעיני כל אחד ואחד ולבדוק אותו, אם לא מאת ד׳ א־לוהים בורח הוא... ואומנם, התבוננתי סביבי בעיר הגדולה לא־לוהים זאת וראיתי, כי לא רק אצים ורצים, אלא יושבים ושוכבים אנשים ונשים מכל המינים, זקנים וזקנות, עוללים ויונקים עטופים בבלואי סחבות, רועדים מקור גדול וידיהם פשוטות לעזרה, ובפיהם מבקשים לחם מכל העוברים ושבים; והעוברים ושבים מתרחקים מהם כמטחווי קשת, ועושים את עצמם כאילו אינם רואים ואינם מרגישים בהם כלל.

אז נודע לי הדבר, על מה ולמה אצים ורצים האנשים הללו כל־כך, כי מאת ד׳ א־לוהים, אשר כבודו מלא כל צדי הרחובות והסמטאות, בורחים המה...

וכשהלכתי אחר כך לתומי ברחוב, וראיתי איש שהתעלף ונפל מרעב באמצע הרחוב כאבן דומם, והרחוב הומה מבני אדם מטיילים סביבות המתעלף, כאילו לא קרה דבר, וכששאלתי להם: הייתכן? – השיבוני: אין זה נוגע לנו מאומה, יש ״‎עזרה מהירה״‎.

הבנתי היטב, על מה ולמה נוסדה ״‎העזרה מהירה״‎, כדי להקל להם לאנשים, לברוח מאת ד׳, שלא ירגישו שום עוול בקרבם על מעשיהם אלה.

הבנתי על מה ולמה נתרבו כל־כך בתי חולים בכל עיר ועיר, וכל איש ואשה שיש לו חולה בתוך ביתו, מיד שולחו מאת פניו לבית החולים, מפני שהקדוש ברוך הוא יושב למראשותיו של חולה (שבת יב, ב); ומאת הקדוש ברוך הוא בורחים כולם כמטחווי קשת. ועל כן ממהר כל אחד להיפטר ממנו ומהקדוש ברוך הוא היושב למראשותיו, בשלחו אותו לבית החולים בעל שבכות הברזל על חלונותיו, שלא יראה הקדוש ברוך הוא החוצה ח״‎ו... ואם יש ״‎בית מחסה ליתומים״‎, ״‎הכנסת אורחים״‎ ו״‎מושב זקנים״‎ הלוא טעם היווסדם מובן מאליו – כדי שלא יסובבו האומללים האלה ברחוב ולא יחזרו העניים על הפתחים להזכיר בלי הרף את הא־לוהים, שבני אדם בורחים ממנו בפחד גדול כל־כך.

כל אלה בתי קברות המה לקבור את רגש החיים, רגש א־לוהים חיים, המפעם בקרבנו, בקרב לב כל איש ואיש; כל אלה המה עדים כשרים ונאמנים, שאומנם יודעי ד׳ פוחתים והולכים, ואין מי שיפרוס בעצמו לרעב לחם ועניים מרודים יביא ביתה... כי הכל־הכל יעשה האדם, ימסור גם את נפשו ומאודו – ובלבד שלא יבוא במגע ומשא עם ד׳ א־לוהים הרודף אחריו.

ובכל מקום אשר תפנה, תראה לפניך קברנים שכירים בכסף, המקברים גם את המתים וגם את החיים, והמקפידים שיהא הכל בסדר נכון וה״‎שורות״‎ תהיינה ישרות, וכל מי שיכול לברוח מאת ד׳ בצעדים יותר מהירים – הוא הגיבור והוא החרוץ, הוא המשכיל והוא החכם והנבון, אשר לפניו יכרעו הכל ברך.

על ידי כך התחלתי להבין גם את היחס של בני אדם זה לזה. תמיד יש לנו יחס של כבוד למתקיף ולא לנתקף, לגיבור ולא לחלש, לרודף ולא לנרדף. כל זה בא מפני שעוסקים אנו ערב ובוקר וצהרים בבריחה מאת א־לוהים. כל דבר המזכיר לנו את הא־לוהים ואת צלם הא־לוהים, שנוא הוא עלינו, מתרחקים ממנו כמטחווי קשת ועוד יותר מזה, מפני ש״‎הָאֱ־לֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת נִרְדָּף״‎, ובכל נרדף – נרדף איתו גם הא־לוהים. אנחנו יראים לעמוד בד׳ אמותיו. ולהיפך – יש לנו רגש כבוד מיוחד לרודפים, שהמה, ביחד עם זה, רודפים גם את ד׳. יש לנו רגש בחילה מיוחד לנתקפים ולחלשים, שהא־לוהים שוכן בקרבם, כאמור (ישעיהו נז, טו): ״‎וְאֶת דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ לְהַחֲיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים״‎. וכשאנו רואים שפל־רוח ונדכה, מתעורר גם בנו צלם הא־לוהים, ואז בורחים אנו כדי להיפטר ממנו, ולהיפטר מצלם הא־לוהים שבנו.

וזוהי הסיבה, שאין אנו רואים כעת יחידים כלל אלא מפלגות מפלגות. כל אחד יש לו מפלגה שלו, שבשמה יתיימר ומלתה על לשונו תמיד, כי זהו דור מפלגה, או דור ההפלגה – אחת היא – המבקש בכל מיני השתדלות לבנות עיר ומגדל, בחושבו שאולי זו תהיה המחיצה בינו ובין אביו שבשמים, ומה שנבצר מן היחיד – לא ייבצר ממפלגה שלימה, כי כל יחיד ויחיד בעל כורחו שיבוא לפעמים, אם מדעת או שלא מדעת, לידי חשבון נפשו, אבל עירוב המפלגות מטשטש את החשבונות ומערבב את התחומים, עד בלי למצוא את ידיהם ורגליהם כלל, ומכל שכן לבלי למצוא את הלב ואת הנפש שבקרבם...

עכשיו אינני מתפלא כלל וכלל על מה שהכניסו את הנביא הבורח מאת ד׳ בכתבי הקודש, והחידוש הוא שברח הוא, נביא האמת, רק פעם אחת בחייו מאת ד׳; וזה באמת ״‎קדוש״‎ נקרא, בעוד שאנחנו בורחים מאת ד׳ מראשית יציאתנו לאוויר העולם עד נשימתנו האחרונה.

הבריחה מאת ד׳ – חיי האדם עלי אדמות.

## 

## פרק טו: הזוגות והאחדות

כבר בתקופת הנביאים עמדו על השאלה הנוראה והעצומה עד מאוד, קושיא שאין עליה תשובה, ותיובתא דלית לה פירוקא: ״‎מפני מה צדיק ורע לו, ורשע וטוב לו?״‎ כפי שאומרים חז״‎ל (ברכות ז, א), כבר עמד על זה משה רבינו בכבודו ובעצמו, כשפנה אל השי״‎ת בשאלה: ״‎הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ״‎ (שמות לג, יח). והשאלה הזאת לא ירדה עדיין מעל הפרק והיא חוזרת ונשנית בכל דור ודור. אולם באמת, קושיא מעיקרה ליתא, מפני שכל ההנחה, כי יש רשע וטוב לו ויש צדיק ורע לו, היא בדותא בעלמא, הנחה של גמל הפורח באוויר; באמת, לא היו דברים מעולם, לא דובים ולא יער. ואין כלל מציאות של ״‎רשע וטוב לו״‎, כשם שאין מציאות של ״‎צדיק ורע לו״‎.

״‎רשע וטוב לו!״‎ ברם, איפה ראיתם רשע וטוב לו? והאם יש בכלל בעולם המציאות, בעולם הזה, חיים של טובה? – הלא כל החיים, חיי עולם זה, הם צרור של צרות־צרורות בלי קץ ובלי שיעור, בלי גבול ובלי סוף, בלי ראשית ובלי תכלית; הצרות האחרונות משכחות את הראשונות, ועד שלא שקעו הנשיכות והעקיצות של צרה אחת, נעורות הנשיכות והעקיצות של צרה אחרת.

וזוהי מהותם של חיים. מי שאינו בעל צרה כלל, כלומר – אדם שכל חייו עוברים עליו במנוחה שלימה שלא יחסר לו מאומה – העיקר חסר לו מן הספר, חסרה לו כל מהות החיים, והוא סובל מהצרה הגדולה ביותר: השיעמום הבא מהבטלה.

כשם שאחרי המוות נושכות תולעים קטנות וגדולות מכל המינים את גופו של אדם ולא תנוחנה ולא תשקוטנה אף רגע אחד – כך בחייו נושכות לו לאדם תולעים בדמות צרות־צרורות, ועד שאחת עוברת – השניה באה למלא את מקומה. אם במותו עוד תופס גופו של אדם לכל הפחות מקום של ד׳ אמות – הלוא בחייו גם שטח זה אינו תופס. הקדוש ברוך הוא בונה עולמות ומחריבם – והאדם בונה עולמות ומחריב את עצמו, והוא עד ראיה לחורבנות שהוא עושה בו בעצמו.

בקיצור – עדיין לא ראינו ולא שמענו, שיש רשע וטוב לו, מאחרי שבחיי העולם הזה, שבו הרשע בונה את עולמו, אין בכלל מציאות של חיים טובים!

ואומנם תשאלו, איך אפשר סוף־סוף להכחיש את המציאות, מציאות של כמה תענוגים, המביאים לידי גילה, רינה, דיצה וחדווה; מציאות של עושר, כבוד, גדולה, גבורה, הוד ומלכות המרחיבים את דעתו של האדם? גם שאלה זו איננה כלל שאלה, ולא רק מפני ש״‎אחרית שמחה – תוגה״‎ (על פי משלי יד, יג), אך מפני שבעצם השמחה גופא קלוטה התוגה, כמו ״‎עובר בירך אמו״‎, שהשמחה היא ההריון, והתוגה היא ה״‎בן הנולד למזל טוב״‎.

כל שמחה היא שורש פורה ראש ולענה של התוגה, המכלה סוף־סוף את השורש ועוקרו לגמרי. הרי, למשל, השמחה מעושר מכאן ו״‎מרבה נכסים – מרבה דאגה״‎ מכאן. ומי שיש לו מנה – רוצה מאתים. באופן, שב״‎מרבה״‎ הראשון כלול לכתחילה ה״‎מרבה״‎ השני, ובעשירות כלולה העניות. כי אם עשיר הוא ביותר על ידי מה שיש לו – הרי עני הוא ביותר על ידי מה שחסר לו. וכן – ״‎כל הקונה עבד לעצמו – כקונה אדון לעצמו״‎, ותכלית הדבר היא ממש ההיפך ממוצא הדבר! מוצא הדבר הוא הקנייה, שקנה אחרים, ותכלית הדבר היא, להיפך – המכירה, שעל ידי כך גם מכר את עצמו. ודוק ותשכח, שכך הוא בכל הקניינים שבעולם, שכולם מובילים למכירה – למכירת עצמו!

לא רק בעניינים הגשמיים, אך גם בעניני המושכלות נאמר כלל זה, כי הלוא – ״‎יוֹסִיף דַּעַת – יוֹסִיף מַכְאוֹב״‎ (קהלת א, יח) ו״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎; שגם כאן התכלית של הדבר היא ממש ההיפך! מן הקצה אל הקצה, מעצם הדבר. הדבר הוא ״‎הידיעה״‎, והתכלית היא ״‎שלא נדע״‎.

בקיצור – כשם שהצחוק מביא לו, לאדם, לבסוף לידי דמעות – כך בכל התענוגים שבעולם, שבטוב כלול הרע, בתענוג – הצער, בשמחה – התוגה.

הבורא יתברך שמו, שהוא ״‎אחד ואין יחיד כיחודו, נעלם וגם אין סוף לאחדותו״‎, ברא את עולמו, עולם זה, בזוגות דווקא: ״‎זכר ונקבה בראם״‎. והזוגות הם לאו דווקא בכל הסוגים של ״‎דומם, צומח, חי ומדבר״‎, אך גם בכל הכוחות והרוחות שבעולם.

יש כוח המושך ויש כוח הדוחה בכל הטבע. יש ״‎עבבא ופליטא״‎ בים; יש ימי עלייה ויש ימי ירידה – ימי עמידה אינם באים כלל בחשבון, כי הימים הללו רק ״‎כמדומיים״‎ הם; נדמה לו לאדם שהוא עומד – אבל באמת, גם בימים הללו – או שהוא עולה, או שהוא יורד. יש התכווצות ויש התפשטות, הלב מתכווץ ומתרחב, יש הכנסה ויש הוצאה, וכן בעלי החיים נושמים אוויר ומכניסים אותו לתוך לבם, ואחר כך המה פולטים ומוציאים. יש תנועה ויש מנוחה, אור וחושך, יום ולילה וכו׳ וכו׳. בקיצור – ״‎עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ – זֶרַע וְקָצִיר, וְקֹר וָחֹם, וְקַיִץ וָחֹרֶף, וְיוֹם וָלַיְלָה – לֹא יִשְׁבֹּתוּ״‎ (בראשית ח, כב).

וגם כל אופני מחשבתנו סובבים על זוגות. הננו משיגים את כל מה שנתפס בתוך השגתנו על ידי זמן ומקום, סיבה ומסובב, כמות ואיכות, חיוב ושלילה, פועל ונפעל, עצם ומקרה וכו׳ וכו׳. ולא עוד, אלא שעצם מחשבתנו בת זוג היא של הן ולאו, של תיזה ואנטיתיזה, שרק בהרכבת שתיהן באה השלישית המכריעה – הסינתיזה.

המושגים, אומר פילוסוף מובהק אחד, ״‎נולדים תמיד תאומים. מושג, מושג ותמורתו נוצרים יחד. אין לנו מציאות מוחשת בעולם, שאי־אפשר יהיה להביט עליה בבת־אחת משתי נקודות מבט, שכל אחת מהן היא ההיפך הגמור של חברתה; והיוצא מזה הוא, שנקודות מבט אלו מתגבשות במושגים שהם הפכים זה לזה״‎.

בקיצור – גם על כל מושגינו בעולם הזה נאמר: ״‎זכר ונקבה בראם״‎. ובכן, אי־אפשר שנשיג בעולם הזה טוב החלטי. כי טוב ורע זהו זיווג שניתן מששת ימי בראשית, והטוב נברא תיכף, כרוך ביחד עם הרע; כי גם בנוגע לטוב ורע אמר הקדוש ברוך הוא – ״‎ודבק באשתו והיו לבשר אחד״‎.

הקדוש ברוך הוא עצמו מעיד על עולמו: ״‎וַיַּרְא אֱ־לֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד״‎ (בראשית א, לא). על זה אמרו חז״‎ל (בראשית רבה פט, י): ״‎׳וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד׳ – זהו המוות״‎, וכוונתם בזה – לא על המיתה עצמה – אך על העולם של אחר המיתה, על עולם הבא, עולם הנשמות, עולם האצילות.

כי רק העולם הזה נברא בזוגות; אבל עצם הנשמה שהיא חלק א־לוה ממעל, הרי היא יחידה, וגם ״‎נעלמה ואין סוף לאחדותה״‎. כי בנשמה אין כמות ואיכות, אין פנים וחיצון, אין אורך ורוחב, אין חום וקור וגם אין בה מושגי הזמן והמקום. ואם בכל מקום שכתוב ״‎למען ייטב לך, ולמען יאריכון ימיך״‎, דרשו חז״‎ל את הפסוק על עולם הבא – אין זו רק דרשה בעלמא, אלא עומק ההיגיון של הדבר, כי רק שם יש ״‎עולם שכולו טוב, ועולם שכולו ארוך״‎. בעולם הגופים הכל ניתן בזוגות, גם לטוב ניתנה בת־הזוג – הרע, ורק בעולם הנשמות, ששם שוררת אחדות מוחלטת, שם גם הטוב הוא כולו טוב, בלי ה״‎כנגדו״‎ – הרע.

אמנם, גם בעולם הזה מוצאים אנו לפעמים טוב מוחלט; אבל טוב מוחלט זה בא ממקור אותו חלק היניקה, שנשמתנו יונקת מעולם הבא, וזהו שאמרו חז״‎ל: ״‎שלושה הטעימן הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מעין עולם הבא, אלו הם – אברהם, יצחק ויעקב״‎ (בבא בתרא טז, ב). ובכן, אם מרגישים אנו לפעמים בעולם הזה טוב מוחלט, הרי בזה משום טעימה ״‎מעין עולם הבא״‎.

כדי להבחין ולדעת בין טעם עולם הזה לטעם עולם הבא, נקוט כלל זה בידך: כל הטעמים שבאים אלינו באופן זוגי, הנה מקורם ושורשם הוא מעולם הזה. וכל הטעמים הבאים אלינו באחדות – מקורם ושורשם הוא ממעיין עולם הבא.

למשל, עשיר מצד רכושו הרב – שכאמור למעלה, יש בעשירותו זיווג של עשירות ועניות ביחד, עשירות מצד מה שיש לו, ועניות מצד מה שחסר לו – זהו טעם עולם הזה. אבל, עשירות מצד בחינת ״‎שמח בחלקו״‎, ו״‎איזהו עשיר – השמח בחלקו״‎. שבזה אין כלל טעם זוגי – זהו טעם מעין עולם הבא, כי עשירות ממין הראשון באה מעולם הגופים; ברם, העשירות ממין השני – מעולם הנשמות.

וכהאי גוונא – הגבורה של גיבור חיל יש לה בן זוג והוא – החולשה, כי במידה שהוא גיבור ביחס לחלשים ממנו – כך חלש הוא לגבי הגיבורים ממנו. ברם, לא כן ״‎גיבור – הכובש את יצרו״‎, שעליו אי־אפשר להביט מתוך שפופרת זוגית, בזה יש טעם מעין עולם הבא.

וכיוצא בזה – ההבדל בין חכם, הרוצה שהכל ילמדו ממנו, ובין חכם, הלומד מכל אדם; בין מכובד – הרוצה שהכל יכבדו אותו, ובין מכובד המכבד את הבריות; וכן הלאה...

יש לנו אמת־מידה מתאימה ללמוד את חלקי היניקה שנשמתנו יונקת מעולם הזה, ואת חלקי היניקה שיונקת היא מעולם הבא. מה שיונקת נשמתנו מעולם הזה, יש לו תמיד אופי של זוגות ; ומה שיונקת נשמתנו מעולם הבא, יש לו תמיד אופי של אחדות. בזוגות – השטן הוא בן־הזוג; באחדות – אין זיווג רע.

## פרק טז: חיי האדם

״‎החיים המה צרה?! – לא! – הצרה היא החיים״‎. זה היה פיתגמו של הפילוסוף דיאגנס הידוע, ואומנם, היה הוא פילוסוף משונה ופרדוכסלי; ברם, בפיתגמו זה יש הרבה מן האמת. כי מה הוא עניין החיים בכלל, אם לא מעין הרדיפה אחרי הצל – ״‎כִּי צֵל יָמֵינוּ עֲלֵי אָרֶץ״‎ (איוב ח, ט). וכשאתה רודף אחרי צלך, ברגע שמגיע אתה אל המטרה, ואתה ממשמש אותו, את הצל, בידך – נעלם הצל לגמרי. לא רק ״‎הרודף אחרי הכבוד – הכבוד בורח ממנו״‎, אך הוא הדין ביחס לכל המטרות שאדם רודף אחריהן.

האדם הוא בעל מחשבות תמיד, יען כי בעל דאגה הוא תמיד. ולכשדאגה אחת נעלמת ממנו – מתעוררת בו באותו הרגע דאגה חדשה, וכך בלי קץ ובלי גבול. אדם שאין לו כלל דאגה בחיים – חסר לו עיקר תוכן החיים, כי החיים בכלל המה אוצר של המון תקלות, איחולים וסיכויים שונים, המתערבים זה בזה, ואחד נכנס לתחומו של חבירו. למי שאין לו דאגה כלל בחיים – היינו: שאינו זקוק כלל לתקוות – אם כן, למה לו חיים?

והחיים בכלל – לא חל בהם לא עבר, לא הווה ולא עתיד. העבר – הרי כבר עבר הוא ובטל מן העולם; ההווה איננו ולא כלום, הוא, באמת, אין ואפס, ביטוי הבא כדי לשבר את האוזן. כי מתי אפשר לחשוב את הרגע להווה? – טרם יבוא הוא בבחינת עתיד, וכשהוא בא – הופך עבר; והעתיד – הרי עדיין לא בא. ובכן, על איזה רגע חלים החיים? – אמור מעתה שכל החיים המה ברגע המיועד, בעתיד המקווה. כל תוכן החיים הוא בחינת תלוי ועומד. למי שאין דאגה במציאות כלל, אף בבחינה כלשהיא, הרי אין לו תקווה ואין לו סיכוי, והוא אינו יושב ומצפה כלל ואינו תלוי ועומד; הרי אצלו נפסק הקשר בין רגע לרגע ומתבטל המרכז של ה״‎אני״‎ שבאדם, וזהו שאמרו (משנה כתובות ה, ה): ״‎הבטלה מביאה לידי שיעמום״‎; וב״‎בטלה״‎ בוודאי כוונו גם לבטלת הדאגה. לכן, במובן ידוע צודק דיאגנס – שלא רק שהחיים המה צרה, אך הצרה היא־היא החיים.

מספרים על אלכסנדר מוקדון, שחכמי דורו שאלוהו, בשעה שהלך לכבוש ממלכות שונות בזו אחר זו, ובכל אשר פנה הצליח: מה תעשה אחרי שתכבוש את כל מלכי המזרח? – וענה, כי אז ילך לכבוש את כל מלכי המערב. – ואחרי כך במה תתעסק? – אשב על כסא ממלכתי במנוחה שלימה. ובכן, שאלוהו שוב: אם כל מטרתך היא הישיבה במנוחה, הרי תוכל מיד להגיע למטרה; כי מי יפריע את מנוחתך, אם תרצה בכך עכשיו?

אכן, באמת רימה אותם אלכסנדר מוקדון בתשובתו. כי איש כמוהו אינו לוחם בשביל שיוכל לשבת אחרי כך במנוחה, אלא להיפך – הוא ישוב רגע במנוחה, כדי שתהיה ביכולתו להילחם אחר כך.

ולא רק אלכסנדר מוקדון, אך כל בני תמותה כך. האדם עמל בחיים – לא בשביל המנוחה אחר כך – אלא להיפך! נח הוא מעט, כדי שיוכל להמשיך לעמול. המטרה היא – העמל והיגיעה, והמנוחה – רק אמצעי לתכלית. ״‎מַה יִּתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל עֲמָלוֹ – שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ״‎ (קהלת א, ג) – היתרון והתכלית בזה – ״‎שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ״‎.

לא לחינם נקרא האדם ״‎הולך״‎, אף על פי שאינו הולך תמיד, ולפעמים יושב הוא וגם ישן. אך גם הישיבה והשינה הן לשם ההליכה. וזהו שאמרו חז״‎ל (מועד קטן כט, א):

הנפטר מן המת, לא יאמר לו: ״‎לך ל שלום״‎ – אלא: ״‎לך ב שלום״‎.

הנפטר מן החי, לא יאמר לו: ״‎לך ב שלום״‎ – אלא: ״‎לך ל שלום״‎.

כי שלום המורה על שלווה ומנוחה שלימה אין כלל בחיים. ומי שהגיע לכך – הנהו לא מעלמא הדין. זוהי לא ברכה אך קללה, האסון היותר גדול בחיים. ומה יש בחיים? – רק ה״‎ ל שלום״‎, שלום עם ל ׳ היחס. בחיים יש רק הרדיפה אחרי השלום, הרדיפה אחרי השלווה ואחרי האושר; והגירוי שיש ברדיפה זו – זהו תענוג החיים.

לפי שיטת הרמב״‎ם ושאר חכמינו הראשונים, הנה גם הזמן הוא נברא ככל הברואים שבעולמות העליונים והתחתונים. וכבר נרמז זה במדרש רבה בראשית (ג, ז): ״‎׳יהי ערב׳ אין כתיב כאן, אלא: ׳ויהי ערב׳ – מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן״‎. ובכן, סדר הזמנים הוא ברייה בפני עצמה. וככל הברואים שיש בהם לידה ופטירה, חיים ומוות – גם הזמן, כבריאה מיוחדה, אינו יוצא מכלל זה. ההווה הוא החיים, והעבר הוא המיתה. כל רגע ורגע כשהוא נעשה להווה – זוהי לידתו, וכשאותו רגע נעשה לעבר – זוהי פטירתו. העבר וההווה באים כמעט בבת־אחת ממש, שכל רגע ורגע סמוך להיותו להווה – הרי הופך הוא עבר. אנחנו מחלקים את הזמנים לרגעים, כי הרגע הוא הזמן המינימלי שלנו. אבל באמת, הלוא כל רגע ורגע מתחלק לרבבות חלקים, שאין להם שיעור, הרי שהמיתה והלידה של הזמן באות כמעט בבת־אחת.

״‎אדם, אם בן שנה יהיה, ואם בן אלף שנה יהיה – מה יתרון לו, כלא היה יהיה״‎. מ״‎השקרים המוסכמים״‎ – אם אומרים אנו על פלוני בן אלמוני, שזכה הוא לאריכות ימים, או כשאומרים על איזה נפטר, שאין לבכות יותר מדאי על פטירתו, מאחרי שזקן הוא בן צ׳ או בן ק׳ שנה. כי, באמת, לא קרה מעולם, שאדם יאריך ימים, אף לא – רגעים. כי כל אדם אינו מאריך יותר מרגע אחד. כל אדם בעת פטירתו בן רגע אחד הוא; או יותר נכון: חלק מרגע. כי כל רגע ורגע וכל חלק מינימלי מאותו רגע, עד כמה שניתן הוא להתחלק, עבר ובטל הוא מן העולם סמוך לביאתו. בעת פטירתו, הרי לא נשאר לאדם אלא אותו החלק המצומצם של הרגע האחרון בלבד, ונפטר אדם בן־רגע, ועוד פחות מרגע!

משל, למה הדבר דומה? – לכלי בלי שוליים, העומד תחת גשם דולף ונוזל, שאם גם מליוני טיפות תעבורנה דרך הכלי, אי־אפשר לומר, שהכלי החזיק יותר מטיפה אחת, מאחרי שכל טיפה וטיפה ביאתה לתוך הכלי ויציאתה באות כאחת. גם המשל הזה בא, כדי לשבר את האוזן בלבד, כי סוף־סוף במשל זה מן הביאה ועד היציאה יהא רווח של זמן, בעוד שבנמשל אין בין הביאה ליציאה כמעט ולא כלום...

״‎אדם, אם בן שנה יהיה ואם בן אלף שנה...״‎ – אין כלל במציאות עלי האדמה, בזמן הזה, ואף לא בזמנים שקדמונו או שיבואו אחרינו, אדם בן אלף שנה. אך יש רק בני רגע, כל אדם בעל חרושת של זמנים הוא, ותפקידו – להפוך את הווהו לעבר, ובשעת המיתה נשאר לו רק חומר של חלק מינימלי של רגע, שעדיין לא נעבד על ידו, וזהו חלקו מכל עמלו.

״‎והימים הראשונים יפלו״‎ – והוא הדין, לא רק בנזיר שקיבל עליו נזירות טהרה ונטמא באמצע ימי נזירותו, ונופלים כל ימי הטהרה שסיפר וצריך למנות הכל מחדש – אך גם ביחס לכל אדם; הסתירה באה ממילא על ידי הזמן, הגורם שהימים הראשונים יפלו. ולא רק הימים הראשונים, אך גם ביום האחרון לחייו – השעות הראשונות תפולנה, הרגעים הראשונים יפלו. אף הרגע האחרון מתחלק לכמה חלקים מינימליים, בלי גבול ובלי מספר, וכל חלק וחלק נופל, עד שנשאר רק החלק האחרון. רוצה הוא וצריך להתחיל הכל מחדש, להתחיל למנות שוב את הימים והשנים, אבל אז בא מלאך המוות ואומר לו: דייך!

דין הוא שנברך ברכת ״‎מחייה מתים״‎, לכשרואים אנו את חברנו אחרי שלא ראינוהו זמן רב, אף על פי שיודעים אנו היטב, כי זהו חברנו מאז ומקדמת אדם ואדם, הנה, בכל רגע ורגע הוא מת, ובכל רגע ורגע הוא נולד כברייה חדשה. את הברכה הזאת צריכים אנו לברך – לא רק על הפגישה בחברינו שלא ראינום זה כמה – אך גם על הפגישה עם עצמנו גופא, כי אחרי שכולנו סרים למשמעת הזמן וחיינו עלי אדמות המה חיים זמניים, הרי ״‎דיו לבוא מן הדין להיות כנידון״‎. כל רגע ורגע הוא לידה ופטירה, חיים ומוות בבת אחת.

תאמרו, שהרגשת ה״‎אני״‎ שבאדם, היא הדבר המאחד את העבר, ההווה והעתיד ביחד, ומחטיב לחטיבה אחת את התמול והשלשום עם המחר והמחרתיים. אבל באמת, גם ה״‎אני״‎ גופא תלוי בזמן, ומרגע לרגע הוא מתחלף. כי אי־אפשר לו, לאדם, שיהיה במצב נפשי אחד בשני רגעים. נשמתו של אדם בית קבול היא להמון רעיונות, מחשבות והרהורים שונים, המתערבים ומתנגשים אלו עם אלו, הנכנסים אחד לתחומו של חבירו, בלי לשאול רשות מ״‎בעל המחשבות״‎ – לא על כניסתם, ולא על יציאתם, ו״‎כבולעם כך פולטם״‎. כשם שאין ידוע לו מאין באו, כך נעלם ממנו לאן הלכו; ובכל רגע ורגע מחנה רב של פירורי הרהורים, פיצולי מחשבות וקטעי רעיונות נפרדים ממנו, ובמקומם בא מחנה אחר. גם אם יכפות האדם את כוח מחשבתו, ויבלום את בית קבולם של רעיונותיו והרהוריו לבלי יכנס שמה מאומה, ולא ישייר בקרבו אלא את הרגשת ה״‎אני״‎ בלבד, הרי שוב ייבדל רגע ההווה מרגע העבר בזה, שרשמי הזיכרון מהרגע העבר נקלטו במוחו.

בקיצור – בכל רגע ורגע, ובכל החלקים שאפשר לרגע להתחלק להם, נמצא האדם במצב נפשי אחר, והרגשת ״‎אני״‎ אחרת מפעמת בקרבו. באופן, שעל האדם לא לפסוק מלומר בלי הרף, בכל ימי חייו, לרבות את הלילות: ״‎ברוך מחיה מתים!״‎.

״‎בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת״‎ (בראשית ב, יז) – גזר השי״‎ת על אדם הראשון. בכל זאת מספרת לנו התורה אחרי כך (שם ה, ג-ה): ״‎וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת. וַיִּהְיוּ יְמֵי אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת שֵׁת – שְׁמֹנֶה מֵאֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת...״‎ – ואין בזה שום סתירה! ואף אם היה מאריך ימים עוד כפליים מזה, גם אז ״‎משנה לא זזה ממקומה״‎, שנתקיימה בו הגזרה של ״‎בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת״‎.

באמת, יש רק חיים נצחיים, ואם אינם ״‎נצחיים״‎ – אינם ״‎חיים״‎ כלל. אך יש מיתה אריכתא או מיתה קצרה. וההבדל בין זמן מועט לזמן מרובה איננו הבדל בחיים, אך ההבדל היא בהמשכת המיתה, כלומר – כמה זמן נמשכת המיתה.

ההבדל בין חיים נצחיים לחיים זמניים הוא בזה, שבחיים נצחיים אין עבר ואין עתיד – אלא הכל הווה. כמו שפירשו את המאמר ״‎הכל צפוי והרשות נתונה״‎ (אבות ג, טו), הבא לתרץ את הסתירה העתיקה בין ידיעה ובחירה. כי מאחרי ש״‎הכל צפוי״‎, שלפני ד׳ הנצחי הכל הוא הווה, ממילא – ״‎הרשות נתונה״‎ – יש בחירה לאדם, ואין ידיעתו של השי״‎ת מכריחתו כלל לכך, כשם שאין ראייתנו וידיעתנו מכריחות בני אדם למעשיהם בהווה.

בקיצור – רק בנצחיות, שאין בה עבר – יש חיים. ברם, בתחום הזמניות, שבו החיים הם בחינת ו׳ המהפכת מעתיד לעבר – יש רק מיתה, הנמשכת זמן מרובה יותר או זמן מועט יותר. אם אדם הראשון חי תשע מאות ושלושים שנה, פירוש הדבר שמיתתו נמשכה זמן רב כזה.

בחיים נצחיים – העבר, ההווה והעתיד מקופלים ומצומדים יחד. אבל בחיים זמניים – הרי יש ״‎פסיקתא״‎ בין רגע לרגע, כמו הצלילים של מורה השעות, שכל צליל וצליל עובר ובטל מן העולם, ובאחרונה נשאר רק הצליל האחרון. וכך הם חיי האדם.

ותמוה! – מעולם לא היו כל־כך אמצעים לרוב, להביא אורה ושמחה לבני אדם, כמו בימינו עכשיו, שמשעה לשעה מתרבים המה בתי העונג והשעשועים, שכולם עשויים להרחיב את דעתו של אדם – ולמרות כל אלה, אין אורה ושמחה בחיים, ודעתנו אינה מתרחבת, אלא, להיפך, מתקצרת יותר ויותר, מדוע?

רגילים באמריקה לומר: ״‎אנחנו עושים חיים״‎. אך דא עקא, כי לא חיים עושים אנו – אך מוות! האדם נמצא כל ימיו בבית הקברות, ותפקידו הוא – לא רק לחפור קברים – אך להיות בעצמו מלאך המוות, להמית ולא להחיות; ובכל מקום שהוא פונה – מוקף הוא פגרים מתים, מלמעלה ומלמטה, מלפנים ומאחור. כל אדם הוא בעל בית חרושת, שתפקידו הוא להפוך החיים לפגרים מתים.

הנעליים שעל רגליך, הכובע שעל ראשך והבגדים שעל גופך – כולם המה עדים כשרים ונאמנים שמלאך המוות אתה; על ידך הומתו כמה נפשות חיות, ובעורם ובצמרם אתה משתמש להנאתך ולתענוגך. הינך מתבייש כאדם הראשון מפני מערומיך, ועל כן לוקח אתה את נפשם של חיות, בהמות ועופות – ואתה מתפאר ומתגאה בזה!

יש אצלנו חברים לחברת ״‎צער בעלי חיים״‎, וצמחונים שאינם אוכלים בשר, אך צמחים ופירות בלבד. אבל גם אלה שוכחים, שלא רק בעל החיים הוא חי, אך גם עץ השדה חי הוא – ״‎כי האדם עץ השדה״‎; וגם לכל עשב ועשב שעל האדמה יש חיוּת ומלאך, שאומר לו: גדל! (בראשית רבה י, ו) כשהפרי הוא על העץ, יש לו, להפרי, חיוּת; וכשהעשב הוא במקום גידולו – הנהו יונק ממקום חיותו, וכשאתה עוקר את כל אלה מגידולם – הנך מלאך המוות!

וגם למים יש חיוּת – ״‎מים חיים״‎. וכשאתה ממלא כוס מים מהמעין החי, והנך מערה אותה אל פיך – הרי ברגע זה נעשה אתה שוב למלאך המוות! והבית גופא, שהינך יושב בו, הנה כולו, מן הרצפה עד התקרה, אומר לך: מות תמות! כולו מלא אוויר של פגרים מתים. והכרים, שמתחת לראשך והכסת, המכסה את גופך בלילה, מהיכן באים אלה אם לא מהמתים...

בקיצור – האדם, מיום צאתו מבטן אמו, ועד יום מותו, עוסק הוא בנטילת נשמה של אחרים, והוא נושם לקרבו רק אוויר של בית הקברות, אוויר של פגרים מתים. ו״‎מה לכהן בבית הקברות״‎? ומה לאור השמחה בבית הקברות? – הלוא כל אלו המה תרתי דסתרי!

״‎רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב, וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע״‎ (דברים ל, טו) – וכשכל חיי האדם רק מוות הינם, הרי הרע כרוך בזה ממילא, וכל ההמצאות של מיני תענוגים שונים, וכל התחבולות להביא אורה לעולם – לחינם הם, ללא הועיל, כי אין אורה ואין שמחה.

אם חז״‎ל אמרו: ״‎רשעים בחייהם קרויים מתים״‎ (על פי ברכות יח, ב), אין בזה רק מליצה בעלמא – אלא זוהי המציאות, מציאות החיים, שכל עיקרם, אינם אלא מיתה אריכתא! האדם מת וממית גם אחרים; הוא קברנם של אחרים וביחד עם זה מקבר הוא גם את עצמו. הוא מקיים תמיד, בכל ימי חייו, את המצוה שנאמרה לאדם הראשון – ״‎בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת״‎. בכל מה שהוא מכניס לתוך פיו עושה הוא את שליחותו של מלאך המוות.

בקיצור – תוכן החיים החילוניים – מוות, ותוכן יישובו של עולם – בית הקברות.

ואם יש אורה ושמחה בעולם, הלא הן רק לצדיקים ולישרי לב – ״‎אוֹר זָרֻעַ לַצַּדִּיק, וּלְיִשְׁרֵי לֵב שִׂמְחָה״‎ (תהלים צז, יא), מפני שאלה אינם במדרגה של ״‎וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ״‎ (במדבר ו, יב), אלא במדריגה אחרת לגמרי, במדרגה של ״‎וּמִסְפַּר יָמֶיךָ רַבִּים״‎ (איוב לח, כא).

## פרק יז: החושים והשכל

יש פרק שירה בעולם, וכל דרי מעלה עם דרי מטה – מהרמש הרומש על הארץ עד המלאכים, שרפים ואופנים – כולם אינם פוסקים מלומר שירה, ויומם ולילה לא ינוחו. וגם הצפרדע, ברייה עלובה זו, הנה כפי שאומרים חז״‎ל, אומרת שירה יותר מדוד המלך נעים זמירות ישראל. ומדוע אין אנו שומעים כלל את שירתם הנפלאה? מדוע רצים אנו לשמוע מקהלת מנגנים קטנה, בעוד שלפנינו מקהלת מנגנים גדולה כזו, שמליוני בריות גדולות עם קטנות משתתפות בה?

״‎בת קול היוצאת מהר חורב״‎ בכל יום ויום, ומכרזת ואומרת: ״‎אוי להם לבריות מעלבונה של תורה!״‎ (אבות ו, ב). ומדוע איננה מגיעה, בת קול זו, לאוזני הבריות היפות? מדוע? מדוע? האם האשם הוא בהם, במקהלת המשוררים ובהר חורב, שאינם מרימים את קולם כראוי, או אולי האשם הוא בנו, שאוזניים לנו ולא נאזין?

ברם, כל חסרוננו הוא בזה, שהחושים באים לאדם זמן רב קודם שניעור השכל שבו, בשעה שההרגל חזק עליו לבלי לראות בכל העולם כולו את אצבע א־לוהים, אלא את יד הטבע בלבד.

בעוד שבאמת, אין טבע כלל במציאות, זהו אחד מ״‎השקרים המוסכמים״‎, ורק להרגל הננו קוראים בטעות – טבע.

אמנם, הכל יודעים, שההרגל נעשה טבע; אבל, מה מעטים היודעים, שבאמת הרגל וטבע אינם כלל שני דברים נפרדים, אלא דבר אחד בעל שני שמות נרדפים.

חז״‎ל (עבודה זרה ח, א) מספרים על אדם הראשון:

יום שנברא בו אדם הראשון, כיון ששקעה עליו חמה, אמר: אוי לי! שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. היה יושב בתענית ובוכה כל הלילה, וחווה בוכה כנגדו. כיון שעלה עמוד השחר, אמר: מנהגו של עולם הוא...

ובני בניו של אדם הראשון נתחכמו כל־כך, עד כי אינם בוכים כלל על כל המראות הללו באמירת ״‎אוי לי!״‎, אלא קוראים כל זאת בשם קצר: ״‎טבע״‎ – וחסל; ובהביעם את המילה הזאת מדמים הם בנפשם, כי יש בזה פילוסופיה שלימה, בעוד שבאמת כל הטבע הוא מה שאדם הראשון קרא, בצדק: ״‎מנהגו של עולם הוא״‎.

הטבע הוא מנהג הנהוג עד עכשיו; אבל, מי האיש שיכול להגיד בוודאות גמורה, כי כך יהא גם למחר גם למחרתיים?

וכל־כך גדול עלינו כוחו של ההרגל, עד שאם יבוא אחד, למשל, ויאמר לנו ממקור נאמן מאוד, כי מחר לא יזרח השמש כלל כל היום כולו, כמו בלילה ממש, נצחק כולנו לו, לחלומותיו ולדבריו: הייתכן? הרי הדבר נגד השכל! – כאילו באמת מחייב השכל שיזרח השמש ביום דווקא וייחשך בלילה. הטבע הוא בחינת ״‎חזקה דמעיקרא״‎, וכלשון התלמודית, זאת אומרת – שעד עכשיו היה כך, וכל זמן שלא נדע שבא שינוי בדבר – עלינו להעמידו על חזקתו. ברם, בעוד שהתלמודיים יודעים היטב, כי חזקה איננה ודאי ברור, ואיננה הכרעת הספק, הרי הטבעיים משתמשים בזה כבהלכה פסוקה, שאין להרהר אחריה!

כל מוסדות הטבע בנויים רק על ה״‎כדאתמול וכדאשתקד״‎. ורק הרגל ה״‎כדאתמול״‎ הוא משפיע עלינו, שצריכים אנו לבקש ניסים בקריעת ים – סוף דווקא, ואין אנו רואים נס גדול, כשהים מלא על כל גדותיו, המדבר לכל בקול גדול, כי גדול הוא ד׳ א־לוהים, גדול מאוד, ״‎מִקֹּלוֹת מַיִם רַבִּים אַדִּירִים מִשְׁבְּרֵי יָם – אַדִּיר בַּמָּרוֹם ד׳״‎ (תהלים צג, ד). אנו רואים נס גדול ב״‎שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם״‎ (יהושע י, יב), ואין אנו רואים את הנס של ״‎וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ...״‎ (קהלת א, ה), כאשר יום ביומו ״‎הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵ־ל, וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ״‎ (תהלים יט, ב). אנו שומעים קול דממה דקה – אבל אין אנו שומעים את קול גלגל חמה ההולך מסוף העולם ועד סופו, והוא הקול החזק ביותר מכל הקולות שבעולם.

החיסרון, שאין אנו שומעים את ״‎פרק השירה״‎ ובת הקול היוצאת מהר חורב הוא בזה, שכל אחד מאתנו היה ״‎קטן שנולד״‎; החושים קדמו בזמן לשכל, ואם גדל האדם אחר כך – הרי השפעת הקטנות חזקה עליו גם בגדלותו, והוא אינו רואה את הדברים כהוויתם מרוב הרגלו בכך. ברם, לו היה כל אחד מאתנו, לא ״‎קטן שנולד״‎, אלא גדול שנולד, זאת אומרת, כשהיה נולד – שכלו עמו, היה יודע את כל ״‎פרק השירה״‎ בעל־פה, היה יודע שיחת עופות וגם שירת דקלים כשלמה המלך בשעתו. כי גם שׂיחתם היא מענייני דשמיא. ואז היה יודע – כי לא רק כל התורה כולה היא אותיותיו של הקדוש ברוך הוא – אך כל העולם כולו הוא אותיותיו שלו, אז היינו מרגישים את המלאך שישנו בכל עשב האומר לו: ״‎גדל!״‎.

ומה טוב לו לאדם שמזמן לזמן יתאר בנפשו וברוחו, כאילו בא לפניו עוד פעם המלאך הממונה על השכחה – המלאך שבשעת יציאתו לאוויר העולם סטרו על פיו והשכיח ממנו את כל התורה כולה. שלמד לפני יציאתו לאוויר העולם – שישכיח ממנו גם עכשיו, כשכבר הגיע לגיל ידוע, את כל ההרגל שנעשה אצלו לטבע, ואת כל הטבע שנעשה אצלו להרגל, ויתחיל להביט אל הכל, כמו שהביט על זה אדם הראשון בשעתו שנברא בקומתו, בצביונו וגם בשכלו. אז יראה לנו כל העולם כולו בגוון חדש לגמרי, והיינו יכולים למשמש בידים ממש את הרוח שבחומר; אז היינו מרגישים כי פירוש המילים: ״‎וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ״‎ (שמות לא, יז) – הוא: שבשבת קודש נתן הקדוש ברוך הוא נפש בכל הבריאה, כי באמת יש נפש לא רק לחי ולמדבר, אך גם לצומח ולדומם. אז היינו מרגישים את ״‎ואתה מחיה את כולם״‎ בפועל ממש, והיינו רואים את נפש כל חי, וגם נפש הדומם והצומח. כי באמת, אין דומם בטבע. הכל חי ותוסס. ועל זה נאמר: ״‎וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ״‎. וכדברי המקובלים, שגם כששבת הוא לא שבת לגמרי, אלא ממשיך לתת נפש לכל מה שיש בבריאה. ומה נמרצים המה דברי חז״‎ל, שאמרו שכל התשובה כלולה ב״‎ועתה״‎, שנאמר: ׳ וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל, מָה ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ, כִּי אִם לְיִרְאָה״‎ (על פי בראשית רבה כא, ו). כי כדי שהאדם ישוב מדרכו הרעה ויחשוב את חשבון הנפש שלו, עליו קודם כל לראות את כל אשר מסביבו וגם את עצמו גופא מנקודת ההשקפה של ״‎ועתה״‎, כאילו רק עתה פקח את עיניו ואוזניו, כאילו רק עתה התחיל להשתמש בחושיו, ואז – לא רק כשיקיים את ה״‎שְׂאוּ מָרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֵלֶּה״‎ – אלא אפילו אם יראה מה שתחת לחוטמו בלבד, יכיר את בוראו, כמו שהכירו אברהם אבינו.

ואומנם, לא רק ידיעת ד׳ באה מ״‎ועתה״‎ – אך גם לידיעת הטבע אפשר לבוא רק על ידי כך; כי גם החידושים הגדולים שנתחדשו בידיעת הטבע באו על ידי גאוני הרוח, שהתחילו להביט על הכל מנקודת ההשקפה של ״‎ועתה״‎.

וככה גילה ניוטון את כוח המושך בכל מערכות הטבע, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, ובא לגילוי זה רק על ידי כך, שראה תפוח נופל לארץ ולא טס לשמים. דורות הרבה לאין מספר מאדם הראשון עד ימיו וגם בימיו גופא ראו את זאת מאות מליוני פעם, ואף אצל אחד לא נתעוררה שום שאלה על כך. אדרבא! אם היה בא אחד והיה מעורר שאלה מעין זו היו מביטים עליו כעל משוגע, כי כלום אפשר אחרת? כלום אפשר שהתפוח לא יפול לארץ?! – לאן יפול? אך ניוטון לא התפעל מכל זה, והעמיד את השאלה ברצינות גמורה. וכל זה מפני ששכח כל מה שראה עד היום ההוא, שכח את כל מה שראו הדורות לפניו ותיאר בנפשו כאילו הוא הראשון שראה את הפלא הזה, שהתפוח נופל לארץ, ופליאה זו לא נתנה לו מנוחה עד שגילה את כוח המושך שבטבע, ועל ידי כך גילה הרבה רזי עולם ותעלומות נסתרות מבראשית.

ואומנם סוף־סוף, גם ניוטון ראה רק את הכוח, כוח המושך, כי סוף־סוף גם הוא לא היה מבני הנביאים, שאמרו על הכל: ״‎לֹא בְחַיִל וְלֹא בְכֹחַ, כִּי אִם בְּרוּחִי, אָמַר ד׳״‎ (זכריה ד, ו), ומנקודת ההשקפה של הנביא, אין כוחות לטבע, אך הכל בא מהרוח, ״‎רוח ד׳״‎.

כוח המושך מראה, כי יש עוד סודות הרבה גם בעולם הגופים, סודות שנסתרים מחושינו, שאין להם בזה שום תפיסה והשגה. ואיך אפשר שדברים גופניים אי־אפשר להרגישם באחד מחושינו? גופים ריקניים לגמרי מכל רוח אין במציאות, וכל גוף הוא רק צלו של הרוח, המתחבא בקרבו והחבוי בפנימיותו ובתוך תוכו.

ואם בעולם הגופים יש כוח המושך, על אחת כמה וכמה שיש כוח המושך בעולם הנשמות. נשמה גדולה מושכת נשמה קטנה, אם ביודעים או בלא יודעים; ונשמת הכלל מושכת את הפרטים; והקדוש ברוך הוא נשמת כל העולם כולו מושך את נשמות כל חי.

ומכאן המבוכה הפנימית שיש בלב כל אדם, אפילו משל המאושרים ביותר שבחיים; ומכאן רגש הבדידות המעיק על כל אחד, אפילו כשיש לו כל התענוגות שבעולם; ומכאן חוסר המנוחה שבחיים. כי הנפש נתונה תמיד בתוך כף הקלע, בין כוח המושך ובין כוח הדוחה.

אכן, כשם שבדורות הרבה לא הרגישו בכוח המושך של עולם הגופים, משום שראו את כוח המושך הזה בכל יום ויום ובכל רגע ורגע – ככה לא מרגישים עד עכשיו בכוח המושך של עולם הנשמות, דווקא מפני ההרגשה התדירית שאינה פוסקת לעולם.

והעצה היחידה היא עצתו של משה, העצה של ״‎ועתה״‎, ועל ידי כך מרגיש ממילא בן אדם – ״‎מָה ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ״‎.

## פרק יח: הבחירה שבאדם

מחלוקת נושנה היא אצל הפילוסופים מדור־דור, על דבר הבחירה שבאדם: אם יש לאדם בחירה מוחלטת או אין.

בכל דור ודור קמו פילוסופים שונים שרצו לכפור בעיקר – או יותר נכון: בעיקר העיקרים הזה. לפנים באו לידי כפירה בעיקר זה מריבוי אמונה. ואילו כיום – מחוסר אמונה. לפנים סתרו את יסוד הבחירה, מפני שראו בזה סתירה ל״‎ידיעה״‎, לידיעת ד׳ היודע הכל מראש ולא ראו מקום לבחירת האדם. וכיום סותרים את הבחירה, מפני שסותרים גם את הידיעה, ידיעת ד׳ בכלל. כי לפי השיטה: ״‎הכל הוא אחד, ואחד הוא הכל״‎ – אין בכלל ידיעת ד׳ מעשי בני אדם.

הראשונים נקראו בשם ״‎פטליסטים״‎, והאחרונים – ״‎דטרמיניסטים״‎. הראשונים אמרו, כי כיון שאין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה, הרי אין בחירה לבן אדם, ושכחו, כי ״‎הכל בידי שמים – חוץ מיראת שמים״‎ (ברכות לג, ב); והאחרונים באים בטענת סיבה ומסובב – כי כיון שאנו רואים שכל מה שהאדם עושה הוא עושה מכוח איזו סיבה, וטעמו ונימוקו עמו והסיבות, הטעמים והנימוקים אינם תלויים בו – כל הבחירה, איפוא, אין לה על מה לחול. לדבריהם, האדם אינו פועל – אלא נפעל, אינו סובייקט – אלא אובייקט, אינו בוחר – אלא נבחר למלא תפקידים תפקידים, על פי סיבות חיצוניות שונות, שאין תלויות כלל וכלל בו ואינן ברשותו.

לכששואלים לאדם: למה חפץ אתה בכך וכך? אינו משיב סתם: אני חפץ משום שאני חפץ; אך: אני חפץ משום טעם פלוני ונימוק אלמוני. הוא אוכל, למשל, משום שרעב הנהו, שותה משום שצמא הוא, וביחס לרעב ולצמא אין בחירה – כל אלה המה דברים הכרחיים. מספרים על ויכוח בין מאמין בבחירה ובין דטרמיניסט, שהראשון חפץ להראות לשני בעליל כי יש בחירה. והראייה: שברגע אחד הוא מרים את ידו למעלה, וברגע שני הוא מורידה למטה; ברגע אחד מרים את רגליו ומרקד ריקודים שונים, וברגע שני – שוכב על הארץ בלי שום טעם ונימוק כלל – רק מחמת כוח הבחירה שבידו. ועל זה השיב לו האחרון, כי גם בזה הראה לו רק על חוק הסיבה והמסובב, המקיף את כל הבריאה כולה בלי שום יוצא מן הכלל; גם את כל מעשיו אלה עשה רק מפני נימוק ידוע, הנימוק להביא במבוכה את חבירו, ולהראות להדטרמיניסט הלז, כי אינו צודק. וליתר שאת אמר לו: אדרבא! אם בעל בחירה אתה בכל דרכיך, נסה נא להכרית את חוטמך בסכין זו שנותן אני לך; ברם, מפני שהדבר אינו כדאי לך לא תעשה זאת. אמנם, אם כדאי לך לרוץ ולרקד וכדומה כדי להביאני במבוכה, הרי להישאר בלי חוטם, נימוק ההוכחה לא יספיק לך לכך, זולת שיהא לך נימוק יותר רחב ויותר מקיף לכך.

למותר להגיד, כי כשם שהיהדות מתנגדת בהחלט לשיטת הפטליסטים – ככה מתנגדת היא, ואולי במידה גדולה יותר – לשיטת הדטרמיניסטים.

יסוד היסודות ושורש השורשים של היהדות, הוא: ״‎כִּי בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם״‎ (בראשית ט, ו). וכשם שהא־לוהים סוברני הוא במעשיו, ואינו תלוי בשום סיבות שבעולם, אך להיפך, הוא מסבב את הסיבות – ככה, במידה ידועה, גם האדם בן־חורין הוא, וחופשי בדרכיו; גם הוא בזעיר־אנפין הנע והמניע את הסיבות שהינן תלויות בו, והוא אינו תלוי בהן. ובבחינה ידועה האדם אינו יצור בלבד, אלא גם יוצר ; וכשם שברא ד׳ את העולם בעשרה מאמרות, אמר: ״‎יהי״‎ ״‎ויהי״‎ – כך גם האדם בזעיר־אנפין בורא עולמות במאמריו, אם כי לא בריאה של ״‎יש מאין״‎, אך ״‎יש מיש״‎.

ועל כל טענות הדטרמיניסטים נשיב בקצרה, כי כל אלה שכחו – ״‎כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם, כִּי עַל כָּל מוֹצָא פִי ד׳ יִחְיֶה הָאָדָם״‎ (דברים ח, ג) – ולא על עולם העשייה בלבד יחיה האדם, אך גם על עולם האצילות יחיה האדם.

בעולם העשייה בוודאי נאחז האדם בחבלי החוקים של סיבה ומסובב, של זמן ומקום, מבלי יכולת לזוז מהם אף כחוט השערה. אבל בעולם האצילות, שמשם יונק האדם את היניקה העיקרית לקיום נשמתו – שם חופשי האדם לנפשו, שם הוא ממעל לחוקי הסיבות והמסובבים, שם גם חוקי הזמן והמקום כלא נחשבו לו.

והאדם גופא, שבכל מעשיו הוא אסור בחוקי הטבע, הנהו חופשי בדמיונו – ״‎האדם חופשי בדמיונו ואסור במושכלו״‎ – ובדמיונו יכול הוא לרחף ממעל לכל החוקים האלה, ואף דברים שאינם אפשריים במציאות בשום אופן, הינם אפשריים בדמיון, ויכול אדם לשבת כאן ולהעלות בדמיונו דברים מעולם אחר לגמרי.

מחשבתו של אדם כשהיא לעצמה, כשאינה נכנסת לסוג של ״‎סוף מעשה במחשבה תחילה״‎, איננה קשורה כלל – לא בחוקי הסיבה והמסובב, ולא בחוקי הזמן והמקום. והראייה: מחשבותיו פורחות ונובלות, עולות ורצות בקירבו של אדם מבלי שום סיבה לדבר, וברגע אחד יוכל לחשוב על דברים הצריכים להיעשות בכמה שנים ובכמה מקומות.

כי כל ראיות הדטרמיניסטים צודקות הן ביחס לאדם, שאין לו בעולמו אלא אכילה ושתייה ותענוגות בשרו בלבד, איש כזה נעשה בוודאי עבד לכל חוקי הטבע. ברם, התורה המכניסה את האדם לעולם שכולו טוב, לעולם האצילות, תורה זו מביאה אותו לחירות אמיתית, שחוקי הטבע גופא מתבטלים לגביו בתכלית הביטול – והיו כלא היו. ״‎וכל המקבל עליו עול תורה – מעבירים ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ״‎ (אבות ג, ה); שיכול האדם לבחור לו דרכים חדשות, מבלי להתחשב כלל בדרכי הארץ והטבע – ״‎הצדיק גוזר – והקדוש ברוך הוא מקיים״‎ (על פי מועד קטן טז, ב).

בקיצור – צלם הא־לוהים שבאדם, הוא באמת בעל בחירה במידה ידועה כמוהו, כביכול, בבחינת ״‎וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱ־לֹהִים, וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ״‎ (תהלים ח, ו). אבל מלבד צלם הא־לוהים שבאדם, יש בו גם חלק מעפר, היונק את יניקתו מעולם הגופים בלבד, ואותו חלק משועבד הוא לכל חוקי הסיבה והמסובב, הזמן והמקום, כמו כל עולם הגופים.

כל דברי הדטרמיניסטים צודקים בנוגע ליצר הרע שבאדם; ברם, לא בנוגע ליצר הטוב שבאדם, יצר הרע הוא רק יצור – ולא יוצר, מושפע – ולא משפיע, נפעל – ולא פועל, הוא כולו תלוי בסיבות וגורמים חיצוניים, שגם הם תלויים בזמן ובמקום, הוא כולו משועבד בשיעבוד הגוף והנפש יחד. ולא כן יצר הטוב – הוא אינו יצור בלבד, אלא גם יוצר, הוא בבחינת ״‎הקדש המפקיע מידי שיעבוד״‎ – מפקיע הוא את כל השיעבודים שבעולם. מנתק גם את השלשלאות של ברזל שיצר הרע שם על האדם; וכנפיים לו, כנפי נץ, לעוף ולהתרומם לכל רוחות העולם.

גם המאמין וגם הכופר בבחירה – שניהם צודקים, וכל אחד אומר אמת לשיטתו ולפי השקפתו. כי מי שמאמין בבחירה – לו, באמת, ניתנה הבחירה; ומי שאינו מאמין בה – לו, באמת, אין הבחירה ניתנת, כי כמו שיכול האדם לחבל מום בגופו, אף על פי שאינו רשאי לכך – כך יכול האדם לחבל מום בנשמתו. והכפירה בבחירה – סוף־סוף חותרת היא במעמקי הנפש שבאדם, ושוללת ממנו את הבחירה, האדם נעשה עבד עבדים, עבד כפות ליצרו.

חז״‎ל מביעים את כל הדברים האלה במאמר קצר, הקולע אל המטרה ופוגע בה, באומרם, ש״‎צדיקים לבם ברשותם, והרשעים מסורים ביד לבם״‎ (על פי בראשית רבה לד, יא).

אדם שניות ברוחו – אומר הפילוסוף שלמה מיימון, מצד אחד הוא לא יצור, שתכונתו האופיינית היא המחשבה הטהורה שאינה תלוייה בשום אופן באובייקטים חיצונים, כמו השכל האין־סופי; ומצד השני, הרי האדם יצור הוא, החי במציאות העולם הנסיוני של החלל והזמן. שכלנו הוא שכל אין־סופי, אבל במידה מוגבלת; כשם שהשכל האין־סופי הוא מחוץ לזמן – כך גם השכל הסופי, כאשר הוא שכל – מחוץ לזמן הוא. הוא מייחס אובייקטים זה לזה בעזרת יחידות. אמנם, האובייקטים הקשורים על ידי היחידות הללו אינם עלולים להיות נחשבים אלא בהמשך זמני. אך אין דבר זה חל על היחידות עצמן. למשל, אי־אפשר לדמות בבת־אחת את האש, הסיבה, ואת הדונג הנמס, התוצאה. אולם, את ההמסה, היינו, יחסה של האש אל הדונג, אין לחשוב אחרת, כסיבה ותוצאה, אלא בבת־אחת.

לגבי התבונה הטהורה גרידא – הכל הוא בבת־אחת. רק לגבי כוח הדמיון קיים זמן, בתחומי אי־זמניות אינך יכול לדבר על סיבתיות. בקטגוריה של סיבתיות אי־אפשר, איפוא, להשתמש לגבי הרצון הטהור, שאין הוא שייך לעולם החושים ואינו יכול להיות נכנע לחוקי טבע סיבתיים. הרצון הטהור אינו קובע לפי חוקי הטבע, אלא אפריורי הוא, וקביעה זו אינה סיבתית. אכן, חז״‎ל מביעים את כל הדברים העמוקים האלה במשפט קצר וחד ביותר: ״‎אל תקרא ׳חרות׳ – אלא ׳חירות׳ – שאין לך בן־חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה״‎ (אבות ו, ב).

ובנוגע לשניות שבנפש האדם, שהפילוסופים מאריכים בזה הרבה – הנה ליהדות יש על כך מקדמת דנא שמות מיוחדים: ״‎יצר הרע״‎ ו״‎יצר הטוב״‎. וחז״‎ל ידעו לקבוע בדיוק, שיצר הטוב קודם ליצר הרע. כי זה האחרון בא, לא משעת ״‎פקידה״‎ אלא משעת ״‎יציאה״‎, שנאמר (בראשית ד, ז): ״‎לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ״‎. השכל האין־סופי, שאינו קשור לשום אובייקטים שבמציאות, קדם לשכל הסופי, שכל עיקרו קשור הוא לעולם המציאות, העולם הנסיוני של חלל וזמן.

ומאידך גיסא – ניתן ליצר הרע הכבוד להיקרות ״‎זקן״‎, מפני שלגבי יצר הטוב אין זקנה, המושג זקנה חל על דבר התלוי בזמן, הזמן מביא לידי זקנה; ולא על דבר אין־סופי כיצר הטוב, הבא מהשכל האין־סופי.

בקיצור – בנוגע למחלוקת הישנה מאוד בין מחייבי הבחירה ובין שוללי הבחירה, אי־אפשר להגיד: ״‎אלו ואלו דברי א־לוהים חיים״‎, אלא אפשר להגיד: אלו דברי יצר הטוב שבאדם, ואלו דברי יצר הרע שבאדם.

## פרק יט: יסוד התשובה

מתוך הבחירה שבאדם באים אנו ל יסוד התשובה. כי אומנם כל היסוד של תשובה בא מכוח הבחירה המוחלטת של האדם, וכל חוקי הטבע וגם חוקי ההיגיון כלא נחשבו לו.

התשובה היא בניגוד לחוקי הסיבה והמסובב, המושכלות הראשונות בהיגיון. לפי חוקי הסיבה והמסובב צריך כל חוטא לקבל עונשו, בחינת מידה כנגד מידה: ״‎עין תחת עין; שן תחת שן; חבורה תחת חבורה...״‎, ו״‎על דאטפת – אטפוך, וסוף מטיפך – יטופון״‎ – והתשובה מבטלת את הקשר בין הסיבה והמסובב, את הקשר בין החטא ועונשו.

ולא עוד, אלא שגם חוקי הזמן הקשים כברזל מבלי לזוז ממקומם, כמו, למשל, העיקר הידוע, שאת העבר אין להשיב ואין צועקים על לשעבר – הנה יסוד התשובה מבטל גם עיקר זה, וחטאים שנעשו בעבר מתבטלים על ידי התשובה של עכשיו. בעולם המציאות אפשר למעשה שיוציא מידי מחשבה, או גם למחשבה שתוציא מידי מחשבה – אבל לא ייתכן בשום אופן, שמחשבה תוציא מידי מעשה; והתשובה, שכל עיקרה היא רק במחשבה – מוציאה מכמה וכמה מעשים של עבירה.

וזהו שאמר משה איש הא־לוהים (תהלים צ, ב-ד): ״‎בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ, וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל – וּמֵעוֹלָם עַד עוֹלָם אַתָּה אֵל. תָּשֵׁב אֱנוֹשׁ עַד דַּכָּא, וַתֹּאמֶר: שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם! כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כְּיוֹם אֶתְמוֹל כִּי יַעֲבֹר״‎, ובהוספת דברי חז״‎ל (ויקרא רבה יט, א): ״‎אף תשובה קדמה לבריאת העולם״‎. כלומר – שכל עיקר התשובה בא מעולם האצילות, הקודם לעולם העשייה ; כי בעולם העשייה הכל נעשה על פי חוקי הסיבות והמסובבים, על פי חוקי הזמן והמקום; אך בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל כבר נשמע הקול של ״‎שובו בני אדם!״‎. ושם, בעולם האצילות, יש בחירה חופשית מוחלטת שלא עלה עליה שום עול של חוקים מעיקים.

וכשם שאומרים על הקדוש ברוך הוא, שאין אצלו חלוקה של שלושה מיני זמנים: עבר, הווה ועתיד, אך הכל נחשב לפניו להווה, ״‎כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כְּיוֹם אֶתְמוֹל כִּי יַעֲבֹר״‎ – כך אפשר לו לאדם להתרומם על ידי התשובה למעין מדרגה זו. למרות מה שהחטא היה בעבר והתשובה רק בהווה, הנה גם הגבולין האלה, הגבולים על חלוקת הזמן, מתבטלים לגבי אורו של עולם האצילות.

וזהו שאמרו חז״‎ל (פסיקתא דרב כהנא כד, ז):

שאלו לחוכמה: החוטא – מהו עונשו? אמרו להם: ״‎חַטָּאִים – תְּרַדֵּף רָעָה״‎ (משלי יג, כא).

שאלו לנבואה: החוטא – מהו עונשו? אמרה להן: ״‎הַנֶּפֶש הַחֹטֵאת – הִיא תָמוּת״‎ (יחזקאל יח ד).

שאלו לתורה: חוטא – מה עונשו? אמרה להם: יביא אשם ויתכפר לו.

שאלו להקדוש ברוך הוא: חוטא – מהו עונשו? אמר להן: יעשו תשובה ויתכפר לו.

כי התשובה היא ממעל לחוקי החוכמה, שהמה חוקי ההיגיון, חוקי הטבע; ואף ממעל לנבואה והתורה, שאלה המה הרכבה מעולם העשייה ועולם האצילות ביחד, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת. אך התשובה, כאמור, כל עיקרה ושורשה יונקת מהקדוש ברוך הוא בעצמו, מכסא הכבוד, מעולם האצילות.

התשובה ״‎קדמה לבריאת עולם״‎, קדמה לעולם העשייה, ואינה מתחשבת כלל בכל חוקי ההיגיון, שמקורם ושורשם הוא חוקי הטבע, חוקי עולם המעשה.

מהתשובה רואים אנו כמה גדול כוח הבחירה שבאדם, שהיא ״‎מגדלתו ומרוממתו על כל המעשים״‎ – ולא רק על המעשים – אך גם על הזמן.

כי התשובה מקורה בשכל האין־סופי, שכאמור, מחוץ לזמן הוא ומחוץ לטבע, ויש לו רק כלל אחד, הכלל של ״‎אין לך דבר העומד בפני הרצון״‎.

ועל כן אין התשובה זקוקה אצלנו לכוהן, שיתווך בינינו ובין אבינו שבשמים, כמו אצל שאר הדתות. החוטא בעצמו יכול ברגע אחד לקפוץ בטיסה אחת מעמקי שאול – למרומי שמים, לעשות מהפכה נפשית, מהפכה מן הקצה אל הקצה בין־לילה – וגם בין רגע – בלי כל סיוע ועזר ממישהו.

אומנם, ״‎הכוהנים״‎ של שאר הדתות אומרים, כי ״‎אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים״‎ – ועל כן, אין החוטא בעצמו יכול לעשות תשובה בלי סיוע של ״‎אב קדוש״‎; ברם, אין היהדות רואה את העולם, עולמו של הקדוש ברוך הוא, כבית האסורים, וממילא אין אנחנו חבושים, שנצטרך לסיוע מן הצד...

כלל גדול גם אצלנו, כי ״‎אין קטיגור נעשה סניגור״‎ (ברכות נט, א), ומשום כך – ״‎שופר שציפהו זהב – פסול״‎ (על פי ראש השנה כז, א). אכן, זה נאמר רק על דבר שאין בו רוח חיים, כשופר. לא כן בנוגע לאדם – שלא רק שיוכל להחליף את עצמו בכל רגע ורגע – אך יוכל גם להוליד את עצמו בכל עת שירצה, וליעשות לברייה חדשה לגמרי. כי ״‎גר שנתגייר – כקטן שנולד דמי״‎ (יבמות מח, ב); ומי הוליד את הגר אם לא הוא בעצמו?!

כאן היסוד של החירות המוחלטת של האדם, החירות הסוברנית בלי שום הגבלה, המגעת עד כדי הולדה עצמית.

טעות מה שכולי עלמא חושבים, כי תשובה לא חלה אלא על עבירה. באמת, תשובה נאמרה גם על מצוה ; ולאו דווקא לבעל עבירה ניתנה תשובה – אך גם לצדיק גמור ניתנה תשובה. הלוא תשובה נחשבת בין תרי״‎ג המצוות; זאת אומרת, שגם מי שמקיים תרי״‎ב מצוות שבתורה – גם הוא לא יצא ידי חובתו, אם לא קיים את המצוה התרי״‎גית של תשובה. ולכאורה, ברנש כזה, שלא החסיר אף מצוה אחת מכל המצוות שבתורה ועשה את כולן בדחילו ורחימו, בכל פרטיהן ודקדוקיהן מצד הדין, ולפנים משורת הדין, על מה ישוב צדיק־דור שכזה?

אכן, גדרה של תשובה הוא השתלמות נפשית תמידית ואין־סופית של האדם. כי כשם שאין עמידה במצבו הגופני של האדם, ואם עלייה אין כאן – ירידה יש כאן, כך הוא הדבר גם בנוגע למצבו הרוחני של האדם.

תשובה היא התפתחות שאינה פוסקת של הרוח, כדברי בעל ה״‎תניא״‎ על המאמר: לעולם ירגיז אדם יצר הטוב על יצר הרע (ברכות ה, א), שגם את יצר הטוב גופא על האדם להרגיזו בכל רגע ולא לתת לו מנוח. כי בלי הרגזה יתירה מצד האדם, גם הוא – יצר הטוב גופא – נעשה ליושב בטל, והבטלה מביאה לידי שיעמום.

וכדברי הגאון החסיד ר׳ שמחה זיסל זצ״‎ל – תלמידו המובהק של הגאון ר׳ ישראל סלנטר זצ״‎ל – שכל השנה צריכה להיות בחינת אלול, ואף על פי כן – אלול צריך להיות אלול. כלומר, שהתשובה היא מעין רפואה קודמת למכה. התשובה אינה, כמו שמדמים הכל, מעין תרופה למחלה, אלא ״‎היגיינה פרופילקטית״‎ המצילה את האדם מכל מחלה ומכל תקלה.

גם במילים אלו משתמשים אנו רק כדי לשבר את האוזן, כי גם ה״‎היגיינה״‎ רק אמצעי היא לתכלית, בעוד שהתשובה היא תכלית בפני עצמה. זוהי מצוה המזהירה את האדם בל יסיח דעתו אף לרגע, שעליו ללכת בעבודת ד׳ קדימה־קדימה, ולהיזהר בכל הזהירות – לא רק מפני נסיגה אחרונית – אך גם מפני עמידה שאינה, באמת, אלא ירידה ; ולא רק שצריך האדם לפשפש במעשיו הרעים – אך גם, ולא פחות מזה, צריך הוא לפשפש במעשיו הטובים.

אופייני הדבר, שאת עשרת ימי תשובה שלנו, מתחילים אנו דווקא ב״‎ ראש השנה״‎ ולא בסוף השנה, בשעה שאדם שקוע בחטאים, וצריך לשוב מן העבירות; אלא דווקא בראש השנה שעדיין לא טעם האדם טעם חטא – כדי להדגיש שאין התשובה באה אחרי העבירות דווקא, אלא לפניהן.

בקיצור – התשובה היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, כי בכל שעה ובכל רגע החובה על האדם שיהיה בכלל ״‎מעלים בקודש ואין מורידים״‎, ואם לא יהיה בכלל ״‎מעלים״‎, ממילא הוא בכלל ״‎מורידים״‎. התשובה זוהי עליית נשמה שאינה פוסקת. התשובה שומרת את האדם, שלא יפול בפח ה״‎כדאשתקד וכדאתמול״‎, אלא יעלה במעלות, מעלה־מעלה. כי, כידוע, אין האדם יוצא ידי חובתו בקיום הדין לבד אם לא יעשה גם לפנים משורת הדין. אבל גם זה ידוע, כי אדם המחמיר על עצמו לעשות לפנים משורת הדין, כיון שקיבל זאת על עצמו, נעשה לו הדבר לחיוב מצד הדין, מצד נדר, ובכן שוב לא יצא ידי חובה של ״‎לפנים משורת הדין״‎.

היהדות המגנה את המלחמה בכל שמות הגנאי שבעולם, וכל תשוקתה ומטרתה הוא ש״‎לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב, וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה״‎ (ישעיהו ב, ד), מודה בעיקר, שכל תכלית החיים היא מלחמה. אלא, שבמקום מלחמת הדמים – גורסת היא מלחמת הרוח, מלחמת היצר. אומנם, סוברת היהדות, התכלית היא בכיבוש – אך לא בכיבוש מדינות זרות – אלא בכיבוש היצר עצמו, כיבוש של היצר האין־סופי שבאדם לשכל הסופי שלו; כיבוש – שמקורו בבחירה שבאדם, בחירות שבאדם.

## פרק כ: יצר הטוב ויצר הרע שבאדם

כל ימיו עמל ויגע הפילוסוף קנט, כדי לחדור ל״‎הדבר כשהוא לעצמו״‎ – ונשאר בתיקו. ולא עוד – אלא שהחליט, כי לעולם לא יחדור האדם לתוך תוכו של הדבר כשהוא לעצמו, מכיון שכל אופני המחשבה שלנו המה בזמן, במקום ובסיבתיות, וכל אלה יספיקו לנו לבאר את התופעות החיצוניות, המתגלמות באמצעות המסגרות האלו. ברם, בשום אופן אין יד משגת לחדור מתחת לצעיף עולם המציאות, ולדלות משם את טיבו של הדבר כשהוא לעצמו, את נשמת העולם, שהיא למעלה מהזמן והמקום, וחוק הסיבתיות; אין לנו מכשירי התפסה להשיגו, ונשאר הוא לנו ״‎מדרש פליאה״‎ לעולם.

בא שופנהויאר וחלק על קנט, באומרו, כי אפשר לגלות גם סוד הדבר כשהוא לעצמו, אם לא על ידי חוקי ההיגיון, שכולם המה קשורים לחוקי הזמן והמקום, אך על ידי הרצון, שהוא עומד למעלה מן הזמן והמקום ומכל שאר החוקים המעיקים על ההיגיון האנושי. כי, לדעתו, רואים אנו בכל ההוויה כולה תשוקה עיוורת ובלתי פוסקת, שמתגלה באופנים שונים ובדרכים נבדלים. משאנו מתבוננים היטב, רואים אנו, כי מקור אחד לכולם – מקור הרצון הכללי הממלא תבל ומלואה, וכל העצמים בעולם המציאות – אמצעים הם, שעל ידיהם מתגלה מהותם הפנימית, שהוא הרצון. אומנם אמצעים אלה תלויים בזמן ובמקום – אבל המקור גופא הוא למעלה מהזמן והמקום, והמקור הוא ״‎הדבר כשהוא לעצמו״‎ שבכל דבר.

הדברים ארוכים ואין כאן המקום להאריך בזה. אך הכלל היוצא מדברי שופנהויאר הוא, כי אין השכל יכול לתפוס את הדבר כשהוא לעצמו, אך הרצון העיוור, לפני בואו לידי ביטוי ולידי גילוי, יכול לעזור לנו בזה. השכל פועל תמיד באמצעות הזמן והמקום, בעוד שהרצון הקודם לשכל אינו מתחשב כלל – לא בזמן ולא במקום. ומתוך שפופרת של רצוננו שלנו, בטרם יבוא לידי זיווג עם השכל, אפשר לנו לחדור לתוך תוכה של הבריאה כולה, החדורה בתשוקה אין־סופית ובלתי־פוסקת.

יש רצון הבא מכוח השכל, ויש שכל הבא מכוח הרצון. ומובן ששופנהויאר מדבר לא על הרצון ממין הראשון, הנמצא במידה מסויימת רק אצל האדם, אך מדבר הוא על דבר הרצון ממין השני.

וכבר עמדו חז״‎ל על הרצון ממין זה, שאינו בא מכוח השכל, אך אדרבא, מניע הוא ומחולל ומוליד את השכל, והשכל איננו אלא כחומר ביד רצון זה. וזהו שאמרו: ״‎אהבה מקלקלת השורה״‎, ו״‎שנאה מקלקלת השורה״‎ (על פי בראשית רבה נה, ח) – כי האהבה והשנאה הבאות מכוח הרצון – תקיפות יותר הן מהשכל הנגרר אחריהן כסומא בארובה. ועל כן, יש ״‎שנאת חינם״‎ (יומא ט, ב), ויש ״‎אהבה שאינה תלוייה בדבר״‎ (אבות ה, טז). לפעמים, בכוחו של רצון כזה להשפיע לא רק על שכלו של בעל הרצון לבד – אך גם על שכלם של אחרים; וההיפנוטיזם יוכיח, שכמדומה לו, למהופנט, שעושה הוא את כל מעשיו ברצונו הוא, בעוד שבאמת הכל הולך אחר הרצון של המהפנט בלבד. ורצון מעין זה יש בכל הבריאה כולה, גם בדומם והצומח, גם בחי והמדבר.

אם כי הרצון הכללי שולט בכל הבריאה כולה על כל סוגיה, מבלי שום יוצא מן הכלל, אין למחות את כל הבריאה בחדא מחתא. מלבד הרצון הכללי, יש גם רצון פרטי־אינדיבידואלי, וכל מה שהסוג מפותח יותר – הרי הרצון הפרטי מסויים וניכר יותר. אנו רואים בצומח התבלטות הרצון הפרטי יותר מאשר בדומם, בחי יותר מבצומח, ובמדבר יותר מבחי.

בדומם מתקיים – ״‎יָסַד אֶרֶץ עַל מְכוֹנֶיהָ בַּל תִּמּוֹט עוֹלָם וָעֶד״‎ (תהלים קד, ה), ״‎וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת״‎ (קהלת א, ד). ואם ניוטון, למשל, הראה על כוח המושך השורר בכל חלל העולם – הנה חוקה אחת ומשפט אחד לכל כוכבי לכת שבעולם, שכולם מכוונים את דרכם ותנועתם על פי תוכנית קבועה אחת, בדיוק נמרץ ולא יעברו – לא על ״‎בל תוסיף״‎ ולא על ״‎בל תגרע״‎, מפני שאצלם שורר רק הרצון הכללי. ולא כן בצומח, שבו רואים אנו תכונות שונות, ובכל עשב ועשב יש מלאך מיוחד, כדברי חז״‎ל (בראשית רבה י, ו), האומר לו: גדל! בחי יש רוח חיים, ובכל חי רוח מיוחד. והעולה על כולם הוא האדם, ש״‎רצונו של אדם זהו כבודו״‎. לכל אדם רצון הנבדל לגמרי מרצונו של חבירו, ולא תמצאו שני אנשים בעולם שתכונת רצונם תשתווה לחלוטין, ובמקום הגירסא: כשם שאין פרצופיהם של בני אדם שווים – כך אין דעותיהם שוות, יתכן לגרוס: כך אין תכונתם ורצונם שווים.

לכשנדקדק בדבר נראה, כי יצר הטוב שבאדם מקורו מהרצון הכללי, ויצר הרע – מהרצון הפרטי שלו. כי באמת – ״‎מִפִּי עֶלְיוֹן לֹא תֵצֵא הָרָעוֹת״‎ (איכה ג, לח). וזהו שדרשו חז״‎ל: ״‎ואם תאמר: למה ברא את יצר הרע, שנאמר בו: ׳כי יצר לב האדם רע מנעוריו׳? – אמר הקדוש ברוך הוא: אתה עושה אותו רע״‎ (תנחומא, בראשית ז). כי הרע שבקרבו הוא תמיד פרט היוצא מן הכלל; זה בא מה״‎עולם הקטן״‎ שבו. בעוד שבתור חלק מהעולם הגדול כולו טוב הוא, כשם שכל הברואים שבעולם ששים ושמחים לעשות רצון קונם וחפץ צורם, וכולם אומרים לפניו שירה. ואותו הרצון הכללי האומר לשמים וארץ ש״‎לא ישנו את מידתם״‎ – אותו הרצון גופא אומר לאדם, שלא ישנה את מידתו. אלא שבאדם יש גם רצון פרטי, שלפעמים הוא קם כמורד נגד ״‎הוד מלכותו״‎ של הרצון הכללי.

ועל כן נקרא יצר הרע גם בשם ״‎יצר״‎ סתם, ואמרו (סוכה נב, א): ״‎יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום״‎, וכן: ״‎כל הגדול מחבירו – יצרו גדול ממנו״‎ (שם), ו״‎איזהו גיבור – הכובש את יצרו״‎ (אבות ד, א). כי מה שהוא יצרו של אדם, בתור אדם פרטי ורצון פרטי, בתור חלק נבדל מהכלל – כולו רע הוא. ומה ש״‎כל הגדול מחבירו – יצרו גדול ממנו״‎, מתבאר בפשטות: אחרי שרואים אנו בכל הבריאה כולה, כי הרצון הפרטי, הרצון האינדיבידואלי – חזק הוא יותר בברואים המשוכללים ורמים יותר דווקא – כן הוא גם בנוגע לבני אדם גופא, שכמידת גדלותם – כן מידת רצונם הפרטי, הוא מקור יצר הרע.

וזהו שאמר הכתוב: ״‎אֵין שָׁלוֹם אָמַר ד׳ לָרְשָׁעִים״‎ (ישעיהו מח, כב) – זאת רואים אנו בחוש ממש – בכל מקום שהרצון הפרטי נאבק עם הרצון הכללי יש בזה משום מלחמה.

למשל: קל לו, לאדם, להשליך את התפוח מן האילן על הארץ, כי בזה מתאחדים יחד הרצון הכללי והרצון הפרטי, כי כוח המושך הוא הרצון הכללי. אבל קשה לו לאדם, לזרוק את האבן למעלה ודרושה לכך התאמצות יתירה, מפני שכאן נלחם הרצון הפרטי ברצון הכללי. ככה הוא ההבדל בין הצדיקים לרשעים: הצדיקים מכוונים את רצונם הפרטי לרצון הכללי, והרשעים נלחמים ברצון הכללי, שהוא המוסר ואהבת ד׳. ועל כן, גם הרשעים בוחרים את דרכם כדרך לפרט, דרך לעצמם; והמה גופא מודים, כי אי־אפשר לו לכלל כולו לבחור בדרך זו. כי גם הרשע הגדול ביותר מרגיש בקירבו את ההבדל בין הרצון הכללי שבו, ובין הרצון הפרטי שבו. על כן ציוותה התשובה גם לרשע מלידה ומבטן. כי התשובה היא מן הפרט, מרשות היחיד, לכל, לרשות הרבים; תשובה מיצר הרע, שניתן לו, לאדם, משעת יציאה – אל יצר הטוב, שניתן לו משעת יצירה.

זהו שנאמר: ״‎וּלְךָ ד׳ חָסֶד, כִּי אַתָּה תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ״‎ (תהלים סב, יג). כי אין מגיע לו, לאדם, שום שכר בעד המצוות, מאחרי שבמצוות מתגלם הרצון הכללי. וכשם שהשמים והארץ אינם מקבלים שכר עבור מה ״‎שלא שינו את מידתם״‎ – כן מהראוי היה שגם האדם לא יקבל שכר על שאינו משנה את מידתו, אלא רק – ״‎וּלְךָ ד׳ חָסֶד״‎.

וזהו שלמדו חז״‎ל (קידושין מ, א) מהכתוב ״‎לְיִרְאֵי ד׳ וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ״‎ – ש״‎אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה״‎; מקשים על זה – שזהו נגד ההלכה, ד״‎אונס כמאן דעביד לא אמרינן״‎, כמבואר בירושלמי קידושין (ג, ב), ואם ״‎אונס רחמנא פטריה אמרינן, אונס רחמנא חייביה לא אמרינן״‎, כמבואר בש״‎ך, (חו״‎מ כא, סק״‎ג)!

והיא הנותנת! שאם היה האדם מקבל שכר מצוה בעד עצם המצוה גופא – אי־אפשר היה לקבל שכר בעד מחשבה טובה לבד, מאחרי ש״‎אונס רחמנא חייביה לא אמרינן״‎. אבל מכיון שהמצוות מצד הדין אינן מצילות מהעונש, והשכר ניתן רק מצד צדקה, ממילא גם בחשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, כיון שאונס רחמנה פטריה, ממילא הוא מקבל שכר מצד צדקה. וזהו שאמר: ״‎לְיִרְאֵי ד׳ וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ״‎ – שיראי ד׳ מקבלים שכר רק מצד צדקה, ממילא גם ״‎חושבי שמו״‎ מקבלים שכר.

על כל פנים – ״‎כִּי עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּוָּרֵא״‎ (תהלים קל, ד). מהסליחה גופא צריכים אנו לבוא לידי יראת ד׳, כי כל עיקרה של התשובה בא רק מכוח היסוד – שהרצון הכללי שבבריאה הוא כולו טוב. ובכן, מה גדול עונשה של עבירה, שיש בה – לא רק עבירה על ציוויו של הקדוש ברוך הוא – אך גם עבירה על הרצון הכללי של האדם גופא. באופן שמן האמונה בסליחה גופא, צריכים אנו לבוא לידי יראת ד׳.

# שער ב: מוסר היהדות

## פרק כא: היחיד והרבים

הפילוסוף קנט מנסח את הציווי הקטגורי, במילים אלו: ״‎עשה רק לפי הכלל שאתה יכול לרצות, שיהיה הוא לחוק לכל – כי האדם, בעת שהוא חוטא, חושב את עצמו תמיד ליוצא מן הכלל״‎. למשל, האדם בעת שהוא משקר ויודע את האמת ומתכוון למרוד בה – הרי הוא בעצמו אינו רוצה שהשקר ייהפך למידה מהלכת בקרב כל בני האדם. כי אחרת לא יועיל לו בשקריו מאומה, כי כולם ידעו שרק מרמה בפיו... אלא, אדרבא! רוצה הוא שכל העולם כולו יאמר אמת והוא – רק הוא – יהיה יוצא מן הכלל; והדבר יישאר סוד כמוס בינו לבין עצמו, באופן שכולם ידמו שגם אצלו האמת מדברת מתוך גרונו...

וכן, למשל, אם אחד הוא ״‎לווה רשע ולא ישלם״‎ – גם הוא אינו חפץ שמידה זו תהיה לנחלת הכלל, כי באופן כזה לא ישיג מעולם הלוואה; אלא רוצה הוא, שהמידה הכללית תהיה אחרת, שיהיו ״‎בעלי אמנה״‎ בעולם, ועל ידי זה יתנו גם בו אמון ויאמינו לו על דברתו. או על שטרו, להלוות לו, והוא ישתמש באמון זה לרעת אחרים.

כיוצא בזה הגנב, הגזלן וכדומה – גם אלה אינם רוצים לעשות מידתם למידה כללית. כי באופן זה לא יהיו בטוחים כלל שגנבתם וגזלתם תשארנה בידם, כי כל אחד יהיה גונב מן הגנב וגוזל מן הגזלן; אלא, אדרבא! מפני שבטוחים הם שהכלל אינם גנבים ואינם גזלנים, על כן מקווים הם שיהיו בגדר ״‎חוטא נשכר״‎. וככה הוא, לפי דעתו של קנט, בכל העברות שבין אדם לחבירו.

ואולי זהו המכוון גם בדברי הלל הזקן, שאמר: ״‎אם אני כאן – הכל כאן״‎ (סוכה נג, א), כלומר – שעל כל אדם לחשוב בכל דרכיו ובכל מעשיו, שרק אז ״‎אני כאן״‎, אם אפשר לי להסכים על כך, שבאותו האופן ובאותה המידה יהיה ״‎הכל כאן״‎.

אומנם, אף כי הדברים המה דברי חוכמה, בכל זאת אין היהדות יכולה להסתפק בזה בשום אופן! כי לגבי מוסר היהדות, הרי המוסר של קנט הוא מילתא זוטרתא, ואינו מקיף אף אחד ממאה מהמוסר שלנו. מוסרו מבוסס רק על חשבונות יבשים, חשבון של ״‎גומלין״‎, מעין ״‎שמור לי – ואשמור לך״‎, כלומר: על האדם לבלי לשקר לחבירו – כדי שגם החבר לא ישקר לו, וכדומה. כאן מוסר בבחינת ״‎פסקי בעלי בתים״‎. אפשר לבוא מזה למידה, של: ״‎שלי שלי – ושלך שלך״‎ – המשטר הקפיטליסטי, או למידה, של: ״‎שלי שלך – ושלך שלי״‎ – המשטר הקומוניסטי, אך לא למידתו של אברהם אבינו – ״‎שלי שלך – ושלך שלך״‎. ולא רק שאי־אפשר לבוא מהמוסר הזה למדרגת ״‎עשה טוב״‎, אך אי־אפשר לכלול את כל הדברים הנכללים בסוג של ״‎סור מרע״‎ בכלל יבש זה.

ולא רק ב״‎סור מרע״‎ לגבי המקום, אך גם ב״‎סור מרע״‎ לגבי החברה האנושית, יש שכלל זה לבד לא יספיק לך.

למשל, הכל מודים שה״‎מאבד עצמו לדעת״‎ הוא חוטא – לא רק לא־לוהים – אך גם לחברה האנושית. ומה יועיל הכלל הזה למי שנשתרשו בקרבו המחשבה וההרהור לדבר עבירה זה. כי פשיטא שהלז יאמר, שמצידו אין שום מניעה בדבר, שכל בני אדם יאבדו את עצמם לדעת...

יש לא רק חטאות היחיד אך גם חטאות הציבור, ולא רק של הציבור בהווה, אך גם – של הציבורים בעבר. יש לנו חטאות הרבה הבאים אלינו בירושה; יש חטאים הרבה שסיבתם היא לא בפרט של כל אחד מאתנו, אלא בחברה כולה ובסדרי החיים של החברה.

יש פילוסופים, כמו גומפלוביץ ועוד, האומרים, שטעות גדולה טעתה הפסיכולוגיה היוונית, באומרה: ״‎האדם חושב״‎; בעוד שבאמת החושב שבקרבו אינו הוא בעצמו כל עיקר, אלא הקבוצה החברתית.

והסוציולוגים האחרונים מוכיחים בראיות, כי הקבוצה האנושית המאורגנת יחד, שמשמשת לנושא המיוחד של הסוציולוגיה – היא יותר מסך־הכל של האיברים שמהם הורכבה, ויותרת מהם במשהו.

במידה ידועה צדקו, האומרים כך: על הקבוצה החברתית שהורכבה מאנשים פרטים, רבים או מעטים, לא נאמר הכלל ״‎אין בכלל אלא מה שבפרט״‎, אך יש בכלל הרבה יותר מסך־הכל של הפרטים.

על כן יש חטאים הרבה, שכל יחיד ויחיד, וכל פרט ופרט, אינו מסוגל לזה כלל וכלל, אך הם באים לעולם על ידי יצר הרע של נפש ציבורית זו.

על כל פנים, לא יצדק משפטו של קנט, האומר, כי בזה לבד – שכל פרט יקח לו לאמת־המידה את הכלל בדרכי החיים שלו – ניוושע תשועת עולמים, בעוד שבאמת הרבה דברים מקולקלים ומכוערים, הרבה דרכים נלוזות ועקלקלות, הינה כל עיקרן ושורשן בא מהסיטרא אחרא של סדרי החברה, שאינם מסודרים כלל, ובאים על ידי ״‎שקרים מוסכמים״‎. לא מספיק הציווי לכוון את הפרט לגבי הכלל, כי עלינו להודות, שלא רק הפרט חוטא – אך גם הכלל חוטא; ולא רק אנחנו החוטאים, ״‎אבל אנחנו ואבותינו חטאנו״‎.

חטאת הציבור מרובה היא, בכפלי כפליים לאין־שיעור ולאין־תכלית, מחטאות היחיד; זאת אומרת, שאפשר, למשל, לציבור של מאה איש לעשות ביחד חטאים כאלה, שאי־אפשר לכל יחיד, אף לגרוע ביותר ורשע שבהם, לעלות על דעתו!

וידוע הוא הפיתגם הרומי העתיק, האומר: ״‎הסינטורים המה אנשים טובים, אבל הסנאט הוא חיה רעה!״‎. ליחיד יש לפעמים מידת הרחמים, בעוד שהכלל בתור כלל לא ידע רחם, ותמיד נוקט הכלל בעיקרון – ״‎יקוב הדין את ההר״‎. אנו רואים זאת בחוש גם בימינו ובמקומנו. יש שאיזו אסיפה ציבורית תחליט החלטות, שלא היה מסוגל לכך אף הרשע הגדול ביותר. ועוד יותר רואים אנו זאת במלחמות, שאף אם יהיו כל החיילים אנשים ישרים שלא עבר אחד מהם על ״‎לא תרצח״‎, בכל זאת, בהצטרפם יחד, הינם גרועים הרבה מהחיה אשר בשדה!

בשביל זה באמת מרובה מידת העונש על עבירה של הרבים, מן העונש על אותה עבירה גופא שעבר עליה היחיד. למשל, מי שהוא קמצן מטבעו ואינו רוצה לתת אף פרוטה לעני, שאינו בכלל של ״‎עשה טוב״‎, בוודאי שלא יתחייב על זה עונש מיתה וגם לא עונש מלקות וכדומה. ואילו סדום נהפכה בשביל כן – מהפכת סדום – מפני שזו היתה חטאת הציבור.

אפשר לבאר תופעה משונה זו – שציבור עלול יותר לחטוא מאשר יחיד – על פי מה שהראו באותות ובמופתים, כי מידת ההתפעלות שמתעוררת בקרב האדם איננה כל־כך מצד הדבר כשהוא לעצמו, אלא היא באה יותר מצד ההתפעלות של אחרים. ועל כן, אינה דומה ההתפעלות מנאום יפה, למשל, כשהשומע הוא יחידי, להתפעלות מאותו נאום גופא כשהשומע הוא בתוך קהל עם ועדה; ובמידה שהקהל מתרבה – באותה המידה מתרבה ומתכפלת בהרבה מונים מידת ההתפעלות.

בכל אדם, מלבד צלם הא־לוהים שבקרבו, מסתתרת גם חיה רעה; ולכשמתכנסים ציבור של אנשים, והכינוס אינו לשם־שמים, אלא לשם כבוד או לשם פנייה אחרת, כרגיל – הנה אף על פי שבכל אדם כשהוא לעצמו מתבטלת החיה הרעה שבקרבו בשישים לגבי צלם הא־לוהים שבו, הרי חברותא שאיננה לשם שמים מכפלת לאין מונים את החיה הרעה שבלב כל אחד. על ידי ההתפעלות המכופלת מצד השפעת הגומלין שמשפיע זה על זה, באופן שצלם הא־לוהים שבהם, שהנהו אז במצב ישן ונרדם, בגדר נפעל ולא בגדר פועל, מתבטל לגבי החיה הרעה המשותפת לכולם יחד.

מכאן אנו למדים להיפך: כשהכנסייה היא לשם שמים, הנה אפשר לה לברוא בריאה חדשה, שאין בכוחו של הסך־הכל לבוראה. כלומר – אם נניח, שבכוחו של כל אחד ואחד לבוא למעלת המספר אחד, הנה, בהצטרפות מאה אנשים – לא יצא מזה רק סך הכל של מאה, אלא הרבה יותר מזה! מפני שאז, גם החיות הרעות שבלב כל אחד ואחד נהפכות למלאכים טובים, מלאכי רחמים, משרתי עליון.

מנקודה זו הבדילו חז״‎ל בין הלומד כשהוא יחיד ובין הלומד בחבורה, ואמרו (אבות ג, ב):

שנים שיושבים, ויש ביניהם דברי תורה – שכינה שרויה ביניהם... – אין לי אלא שנים, מנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקדוש ברוך הוא קובע לו שכר? שנאמר (איכה ג, כח): ״‎יֵשֵב בָּדָד וְיִדֹּם כִּי נָטַל עָלָיו״‎.

כי ברבים, ומיעוט רבים – שנים, הנה לא שהקדוש ברוך הוא קובע להם שכר בעד הלימוד, אלא שנוסף על זה שרויה השכינה ביניהם מצד החברותא. ומשום כך אמרו: ״‎אין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל״‎ (יבמות, סד, א). בשביל כך אפשר היה ״‎שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי הכהן״‎. כי הכנסייה לשם שמים הרימה למעלה גם את השפחה שנלוותה עמהם.

אם שקול משה כנגד שישים ריבוא – הלוא שמע מינה גם כן שישים רבוא שקולים כנגד משה. כמובן, שבחינה זו לא באה מסך־הכל פשוט של הצטרפות הכמות, אך מבריאת איכות חדשה עד לאיכותו של משה.

על כן, כשם שהציבור מסוגל לחטאים ולפשעים יותר גדולים מכפי שמסוגל לכך היחיד, אף היותר גרוע – כך אפשר לציבור לעלות במעלות עליונות יותר על ידי התשובה, מכפי שאפשר לו ליחיד.

אכן, הקטיגוריה של קנט איננה בבחינת קטיגוריה כלל. ואפשר להפוך את הגירסא מן הקצה אל הקצה, ולקבוע קטיגוריה כזו: שהציבור יעשה מעשיו על פי הכלל, שכל פרט ופרט יתאר לו כאילו הוא בעצמו עשה את כל המעשים הללו.

לכל יחיד ויחיד, אפילו הגרוע ביותר, יש צלם א־לוהים. ואם הוא עושה איזה פשע – מרגיש הוא מוסר כליות, אבל לפושעי הכלל אין אפילו מוסר כליות.

רק מספר קטן של אנשים מסוגלים לעבור על ״‎לא תרצח״‎. ברם, מהו עם בתבל, שאפשר לו להגיד שבתור עם לא עבר על הלאו הזה?! אם יש בכל אדם ״‎קול א־לוהים המתהלך בתוכו״‎, הרי כשהוא נמצא בתוך הכלל – נעשה לו הכלל למחיצה של ברזל, המפסקת בינו ובין קול הא־לוהים שבו.

וכשנתגלה הקדוש ברוך הוא לעמו ישראל על הר סיני, דיבר הוא בעשרת הדברות שלו בלשון יחיד דווקא, לכל יחיד ויחיד לחוד: ״‎אָנֹכִי ד׳ אֱלֹהֶיךָ... לֹא יִהְיֶה לְךָ...״‎.

## פרק כב: צדק הכלל וצדק הפרט

אם נרצה לסכם בקצרה את כל ההבדלים בין השקפת הגויים ובין השקפת היהדות על מושג הצדק, אפשר לנו לכלול זאת בחדא מחתא, ולומר, כי אצלם הצדק מבוסס על היסוד של ״‎אין בפרט אלא מה שבכלל״‎, ואצלנו להיפך – ״‎אין בכלל אלא מה שבפרט״‎. כלומר – אצלם, כל חשיבותו של האדם, הפרט, היא בכך, שקיומו מביא תועלת לחברה, לכלל; ואצלנו להיפך – כל החברה לא נבראה אלא בשביל להנעים ולשפר את חיי האדם־הפרט, שיקרים הם מצד עצמם.

אמור מעתה, שקנה המידה של השקפת הצדק שלהם, היא התועלת וההיזק של הכלל – מעשה שמביא תועלת לכלל הוא מעשה־צדק, ומה שמביא נזק לכלל הוא מעשה פשע; לכלל גופא, בנוגע להתנהגותו כלפי היחיד, הכל מותר והכל שרי. בעוד שאצלנו, קנה־המידה המוסרי למעשה, הוא התועלת וההיזק לכל יחיד ויחיד.

באמת, ההבדל נובע ממקום יותר עמוק, הוא ההבדל בין צדק א־לוהי ובין צדק אנושי. הצדק האנושי – מי מחוללו ומי מולידו – בוודאי הכלל, הציבור, החברה, הם המחוקקים והמוציאים את החוק מהכוח אל הפועל; ואלה לא טרחו את כל הטרחות של יצירת חוקים ומשפטים אלא בשביל טובת הנאתם. על כן, הכוון העיקרי של החוקים הוא לשעבד את היחידים שיעבדו לטובת הכלל, להבטיחו – לכלל – שלא יאונה לו, להבא, כל רע.

בעוד שהצדק שלנו הוא באמת לא שלנו, אלא צדק א־לוהי. והא־לוהים ברא מקודם את היחיד – ״‎אדם יחיד נברא״‎ – ורק אחר כך בא הכלל; ומשפט הבכורה הוא ליחיד. הכלל הוא תמיד חזק יותר ותקיף יותר מן הפרט – וא־לוהי ישראל הוא תמיד עם החלשים, ולא עם התקיפים.

כי אצלם ״‎אין בפרט אלא מה שבכלל״‎ – נוכל לראות זאת גם בימי הקדם וגם בעת החדשה. בימי קדם היה מנהג ״‎יפה״‎ ליוונים, העם המפותח והנאור מכל העמים שעל פני האדמה בזמן ההוא, שהבנים היו לוקחים את אבותיהם בהזדקנם, לכשלא יכלו עוד למצוא את מחייתם בעצמם, והפילו אותם ממרומי הר, כדי שימותו מיתה משונה ויפטרו הבנים מלתת להם נהמא דכיסופא; ובעשותם זאת לא הרגישו בקרבם שום עוול ועבירה. להיפך, עשו זאת בדחילו ורחימו לשם מצות קיום הכלל. כיון שחיי הזקנים מביאים רק הפסד לחברה.

ובמלכות רומי – זו שה״‎קודכס״‎ שלה נתקדש אצל כל עמי אירופה ואמריקה – היה מותר לאבות להמית ילד רע־התואר שנולד להם, בתנאי שיעשו זאת בהשגחת השכנים, וגורל כל בת בכורה היה למיתה. והם הוסיפו להתקדם בזה, עד שבימי הקיסרים היתה רשות לאבות להמית את בניהם בלי תנאי כלל (עיין חוקת משפטי הרומיים, ויגיסטא 148). ולא זו, אלא אף החסיד הגדול ביותר שבאומות העולם, אפלטון, הפילוסוף האידיאליסטי המפורסם, התיר בהיתר גמור להאביד בנים רעי־התואר, נולדים בזנות, בני רשעים וגם זקנים – למען לא תסבול החברה מהם בכדי (עיין דילינגר 291).

אם כי ידעו שרציחה בכלל עבירה היא, אך לעומת זאת ברי היה להם, כי לקיום הפרט יש זכות רק במידה שהוא מביא תועלת לכלל; כיון שפסק להביא תועלת – הרי הוא כאילו עבר ובטל מן העולם ודמו מותר כדם הצבי והאייל.

בעת החדשה נשתקעו המנהגים ה״‎יפים״‎ האלה, ולא עוד, אלא מי שעשה כזאת ענוש ייענש על פי חוקי הממשלות שבעולם. אבל כל מי שמסתכל בעיניים פקוחות יראה, כי לא שינוי הדיעות יש כאן – אלא שינוי המנהגים, דור־דור ומנהגיו, ופעמים יש שמתבטל איזה מנהג – אבל לא בטל הטעם שממנו ינק המנהג את כוחו החיוני.

כי מהו המשטר המדיני בכל הגויים ובכל זמנים, אם לא תוצאות השקפה זאת, כי כל זכות קיומו של הפרט הוא רק בשביל הכלל? ואומנם, המשטר המדיני אינו עומד על מקום אחד, והוא פושט צורה ולובש צורה. אבל רק שינוי צורה יש כאן ולא שינוי התוכן, שכל עיקרו הוא השתעבדות הפרט לכלל, השתעבדות הגוף והנפש גם יחד.

ולא רק המשטר הרפובליקני או הדמוקרטי – שיסוד היסודות ועיקר העיקרים שהוא נשען עליהם הוא ה״‎רוב״‎, שרק על פיו יקום דבר, והמעוט הוא כמאן דליתא, שעליו לקבל בגזרת עירין פתגמין ובמאמר קדישין כל מה שיפקד עליו הרוב, בין לחיים ובין למוות, אך גם המשטר של ממשלת יחיד, בא תמיד רק בשל הכלל, שהוא, היחיד המושל בחסד א־לוהים ומעמיד את עצמו כבא כוחו של כלל זה, נתמנה עליו על ידי ההשגחה העליונה...

ומן הכלל הזה אינו יוצא גם המשטר הסובייטי של ממשלת הבולשביקים. גם בו יש רק שינוי הצורה ולא יותר. גם אצלם הכלל – הוא העיקר. אלא שהם מכניסים למסגרתו רק את הפרולטריון, וכל השאר – נוח להם שלא נבראו משנבראו, ועכשיו שנבראו כאילו לא נבראו כלל.

הצד השווה שבכל אומות העולם, שכולן סוברות, שהפרט הוא כחומר ביד היוצר אצל הכלל, שברצותו הוא מניח לו לחיות וברצותו הוא ממיתו. ובשביל כך, גם הממשלות הנאורות ביותר, המצויינות ביותר, מוצאות ליושר ולצדק בלי שום ספק־ספיקא להוציא את ה״‎פרטים״‎ בעל כורחם לשדה הקטן, ולהרג ב״‎מלחמת מצוה״‎ או ב״‎מלחמת רשות״‎, במלחמת מגן או במלחמת תגרה; ומי שאינו רוצה בכך, אחת דתו – להמית! כי דבר מוסכם הוא אצלם, שפרט שאינו ממלא את חובתו לכלל, הרי מאבד הוא בזה את זכותו לחיות על פני האדמה.

עד כאן השקפת הגויים על האדם. ועתה נתבונן נא מה אומרת על כך היהדות?

היהדות מורה להיפך – כי אין בכלל אלא מה שבפרט – כי כל עניין הכלל הוא דבר מלאכותי, ומראשית בריאתו ״‎הנה אדם יחידי נברא״‎. ובכן – הפרט קודם לכלל; זאת אומרת, שמהפרטים נעשה כלל ולא להיפך. ולכן גדול ערכו של כל יחיד, לו גם החלש ביותר ושפל שאינו מביא שום תועלת בקיומו לכלל, אך לכל אדם יש ייחוס עצמו, כי הוא נברא בדמותו וכצלמו של א־לוהים, ועליו נאמר: ״‎וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱ־לֹהִים״‎ (תהלים ח, ו) – וחייב כל אחד לומר: ״‎בשבילי נברא העולם!״‎.

אחד העיקרים של היהדות הוא, כי הקדוש ברוך הוא יודע – לא רק את מעשי בני האדם – אך גם את מחשבותיהם; זאת אומרת, שגם מחשבתו של אדם, לו גם פעוטה וקטנטונת ביותר, תופסת מקום חשוב כל־כך בעולמות התחתונים והעליונים, עד שהא־לוהים גופו מתעניין בזה, ועל כן אין שום ספק ליהדות, כי יש השגחה פרטית, ולא רק כללית. כי כדאי הוא הפרט, יהיה מי שיהיה, שישגיח עליו הקדוש ברוך הוא בעינא פקיחא לדעת מה ייעשה לו, ״‎ואין אדם נוקף אצבעו מלמטה – אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה״‎ (חולין ז, ב).

בזמן שהאדם שרוי בצער, לו גם אדם הנופל למעמסה על החברה בכלל, הנה צערו בוקע שחקים ומגיע עד לכסא הכבוד, והשכינה, כביכול, מצטערת עמו, וקולה קול תאניה ואניה נשמע בכל העולמות: ״‎קלני מראשי – קלני מזרועי!״‎ (סנהדרין מו, א).

מנקודת השקפה זו אפשר להבין את דברי חז״‎ל, שאומות העולם מצאו חידוש ב״‎כבד את אביך ואת אמך״‎ עוד יותר מאשר ב״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎, עד שבשביל זה הודו לכל הדיברות (קדושין, לא, א). כי אומנם הורגלו הם שהבנים ימיתו את האבות בידיהם, אחרי שאי־אפשר להוציא תועלת מהם, והם מצאו בזה מלתא דתמיהא!

בקיצור – אצלם הפרט הוא למען הכלל, ואילו אצלנו להיפך – הכלל הוא למען הפרט.

עד היכן הדברים מגיעים אפשר ללמוד מפרשת המלחמה, שקבעה בה התורה חוקים כאלה (דברים כ, ה-ח):

וְדִבְּרוּ הַשֹּטְרִים אֶל הָעָם, לֵאמֹר: מִי הָאִיש אַשֶר בָּנָה בַיִת חָדָש וְלֹא חַנָכוֹ – יֵלֵךְ וְיָשֹב לְבֵיתוֹ... וּמִי הָאִיש אַשֶר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ – יֵלֵךְ וְיָשֹב לְבֵיתוֹ... וּמִי הָאִיש אַשֶר אֵרַש אִשָּה וְלֹא לְקָחָהּ – יֵלֵךְ וְיָשֹב לְבֵיתוֹ... וְיָסְפוּ הַשֹּטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם, וְאָמְרוּ: מִי הָאִיש הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב – יֵלֵךְ וְיָשֹב לְבֵיתוֹ...

בשעה שכל העם נמצא במצב מלחמה ובסכנה גדולה, עומדים השוטרים ומשחררים חייל, מפני שיש לו בית חדש, מפני שנטע כרם, מפני שהוא חתן, או סתם מפני שירא הוא על נפשו – הירא ורך הלבב. והשוטרים, במקום להכריח את כל אלה ביד חזקה שלא יפרשו מן הציבור, הנה להיפך! משגיחים הם על הסדר שישובו לביתם. ולכאורה, איזה נימוק יש בדבר זה, והיכן היא טובת הכלל? הרי הפרטים הללו מעמידים את כל הכלל בסכנה, כי באופן כזה הותרה הרצועה ויתפזר המחנה לכל רוח!

אכן, התורה הולכת בזה לשיטתה של חירות היחיד – חירות גמורה ומוחלטת בלי שום יוצא מן הכלל, ואין שום דבר שבעולם שאפשר בשבילו לשלול חירות זו. ואם דבר גדול הוא טובת הכלל – הרי גם טובת הפרט אי־אפשר לבטל כלאחר יד; ואם הוא אינו רוצה בכך, אי־אפשר להכריחו בשום אופן.

אמנם, יש גם פרשת מלכים בתורה. אבל באותו מקום גופו מדגשת התורה, כי כל עיקרה של המלכות, שהיא סמל ההשתעבדות של הפרט לכלל, באה אצלנו רק מתוך אהבת החיקוי: ״‎וְאָמַרְתָּ: אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי״‎ (דברים יז, יד), והתורה נהגה בזה כמו בעניין יפת תואר, להחליש את התאווה על ידי מילוי התאווה, ברם על ידי הגבלות רבות: ״‎רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים... וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים... וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד... וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה... וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו״‎ (שם שם, טז-יט). וכלום אפשר לנו לתאר מלך בלי כסף וזהב, מלך בלי סוסים וכלי זיין, מלך שהוא בבחינת ״‎קטן וספר תורה בידו״‎... וכל זה מפני שבכלל לא היתה דעת התורה נוחה ממלכות, שפוגעת היא סוף־סוף בחירות האישית של היחיד.

לא רק על הפרטים מבני ישראל חסה התורה – אך גם על הפרטים משאר האומות, הבאים להסתופף תחת צל קורתנו, פרשה התורה את כנפיה, אם כי על ידי זה סבל כל הכלל הישראלי. דבר זה אפשר לראות ביותר מהלכות גרים. אמרנו – ״‎הלכות גרים״‎, אבל באמת, אין בתורה אלא חוק אחד והוא: ״‎חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח״‎ (במדבר ט, יד). וחוק זה יקר כל־כך בעיני התורה, עד שכמה וכמה פעמים כפלה אותו. התורה אינה מסתפקת בזה רק בחוקיות בלבד, אך דורשת מאיתנו גם אהבה, שנאהוב את הגר בכל לבבנו ובכל נפשנו – ״‎וַאֲהַבְתֶּם אֶת הַגֵּר!״‎ (דברים י, יט).

וכמה היה יכול חוק כזה להזיק לענייני המדינה, מדינת היהודים, בכלל?! הן מדינת היהודים, אפילו בימיה הטובים ביותר, היתה קטנה וחלשה. היא היתה מוקפת שונאים ומתנגדים מכל העברים, ומפני טעמים מדיניים ודתיים חשבו מתנגדיה תמיד להחריבה ולהכריתה. ואם מדינה קטנה ומוקפת אויבים מכל העברים מחוקקת חוקים שווים לגר ולאזרח – הרי היא עצמה חותרת בזה חתירה גדולה תחת בניינה. ואף על פי כן נתנה התורה מקום לחתירה הגדולה תחת כל קיומה של המדינה – מפני חירות הפרטים הזרים, שבחרו להתיישב במדינה קטנה זו, מדינת היהדות.

\* \* \*

הנביאים והחכמים הוסיפו לתקן תקנות לטובת הפרט. ואם בתורה יש פרשת מלוכה, הנה הנביאים – שידעו שאין דעתה נוחה מזו כלל, והיא באה רק בבחינת ״‎לקבל את הרע במיעוטו״‎ – לחמו בפומבי ובריש גלי במלוכה בכלל. וכשבאו בני ישראל אל הנביא הראשון בארץ ישראל, שמואל, ותבעו ממנו גישום פרשת המלך שבתורה – השיב להם בדברים, המעמידים את כל המלוכה כסמל הבלהות, עד שיותר מזה לא היה יכול להגיד גם התעמולן החריף ביותר בדור הציביליזציה האירופאית.

אמנם, הרבה נביאים ונביאות עמדו לישראל אחר־כך בשבתו על אדמתו, ״‎ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד״‎ (סנהדרין פט, א), אך הצד השווה שביניהם – שכולם העמידו להם כאחת ממטרותיהם הראשיות – ללחום במלוכה ולהביאה עד דכא, על ידי כך שתבעו תמיד מהמלוכה, סמל הכלל, את עלבונו של הפרט.

ואם אוריה החיתי נהרג בעצת דוד, מיד בא אליו נתן הנביא והמשיל לו את המשל הידוע של כבשת הרש, ואמר לו: ״‎אתה האיש״‎! ואם גרם אחאב מלך ישראל להריגתו של נבות היזרעאלי, בא הנביא והרעיש עליו שמים וארץ: ״‎הֲרָצַחְתָּ וְגַם יָרָשְׁתָּ?!... הִנְנִי מֵבִיא אֵלֶיךָ רָעָה... וְהִכְרַתִּי לְאַחְאָב מַשְׁתִּין בְּקִיר, וְעָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל״‎ (מלכים א כא, יט-כא).

ובשביל אוריה החיתי ונבות היזרעאלי ודכוותהון נתבטלה המלוכה בישראל בימי הנביאים.

אמנם, דוד המלך ע״‎ה ושלמה בנו השאירו אחריהם שם עולם – גם אצל הנביאים וגם אצל העם, שלא חדלו עד היום הזה להתגעגע עליהם. ברם, דוד, הלוא מלבד היותו מלך, היה גם נעים זמירות ישראל; ושלמה המלך בנו היה גם החכם מכל אדם. המה לא היו מלכים במובן המילה הזאת אצל כל העמים.

הנה, למשל, שלמה המלך עומד ומתפלל ברגע החשוב ביותר של מלכותו: ״‎וְנָתַתָּ לְעַבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לִשְׁפֹּט אֶת עַמְּךָ״‎ (שם ג, ט); ותפילה זו מוצאת כל־כך חן בעיני א־לוהים שנתפעל מזה, כביכול, ואמר לו: ״‎יַעַן אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה... וְשָׁאַלְתָּ לְּךָ הָבִין לִשְׁמֹעַ מִשְׁפָּט...״‎ (שם שם, יא) – וכלום יכולים אנו לצייר לעצמנו את אלכסנדר מוקדון, את יוליוס קיסר, או מלך גדול אחר, שיעמוד לפני א־לוהיו ויתחנן: ״‎תן לי לב שומע לשפוט את עמי?״‎.

והחכמים – ״‎חכם עדיף מנביא״‎ – עשו את המלוכה הדום לרגליהם, והתייחסו אל המלוכה, גם אל מלכי החשמונאים, כאל אחד העם: ״‎ינאי המלך, רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה!״‎ (קידושין סו, א); או: ״‎ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך!״‎ (סנהדרין יט, א).

הלכה פסוקה היא אצלנו, ש״‎דינא דמלכותא דינא״‎. ברם, הרשב״‎א בגיטין (י, ב) אומר, שזהו דווקא במלכי עכו״‎ם – אבל לא במלכי ישראל, מפני שבארץ ישראל הנה כל היהודים המה שותפים בה, ואף למלך אין בה רשות יותר מהשאר. ובכן, גם הוא לא יכול לעשות בה אף כקוצה של יו״‎ד נגד חוקי התורה. כל זה הביא, כמובן, לביטול המלוכה בישראל לגמרי. כי אי־אפשר למלוכה להתקיים, כשכל נביא יוכל לפנות אל המלך בדברים: ״‎הרצחת וגם ירשת?״‎; וכשכל חכם יוכל לומר לו: ״‎עמוד על רגליך ויעידו בך״‎ – והוא אסור בכבלי ברזל ולא יוכל לשנות אף כקוצה של יו״‎ד. אי־אפשר לה, למלוכה, שכל עיקרה נוסדה על הסיסמה שהפרט הוא למען הכלל, להתקיים במקום שהחיים מתנהלים על ידי נביאים וחכמים, המורים להיפך: הכלל הוא למען הפרט.

וכשם שנהגו הנביאים והחכמים לגבי פרשת המלוכה שבתורה – כך נהגו לגבי פרשת המלחמה.

בתורה מוצאים אנו פרשיות של ״‎כי תצא למלחמה״‎, אם כי בהגבלות שונות. המלך דוד השתמש בפרשיות אלו ולחם מלחמות שונות שיצא מהן כמנצח. אכן, החכמים שחדרו לתוך עומקה של תורה, שנפש כל יחיד ויחיד נחשבת אצלה כעולם מלא – הם מתחו קו על כל הגבורות, התשועות והמלחמות שנעשו על ידו, ואמרו: ״‎כיבוש יחיד – לאו שמיה כיבוש״‎ – וחסל! אם כי כיבוש יחיד זה היה בוודאי לטובת הכלל.

בקיצור – הפרט מושל אצלנו ממשלה בלתי מוגבלת, וחירותו היא מוחלטת, באופן שכל מלכי מזרח ומערב אי־אפשר להם לשלול זאת ממנו.

כי האדם הוא עולם קטן, עולם מלא ומיוחד בפני עצמו. אי־אפשר להעריכו על פי התועלת שהוא מביא בקיומו לאחרים, כשם שאי־אפשר להעריך אחד מהעולמות העליונים והתחתונים על פי טובת ההנאה שהוא מביא בעולם שאינו שלו; ועל כן, אי־אפשר להקריב את חיי הפרט על כורחו בשביל טובת הכלל – כי אי־אפשר להחריב עולם שלם בשביל עולמות אחרים, בשעה שהעולם החרב לא ירגיש כלל בקיומם.

מנקודת השקפה זו אומרת ההלכה: ״‎זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל – פטור; מאי טעמא? מנא תבירא תבר״‎; אבל – ״‎זרק תינוק מראש הגג, ובא אחר וקיבלו בסייף... – חייב, מפני שקרב את מיתתו״‎ (על פי בבא קמא, כו, ב) – כי רק הכלי, דבר שאין בו רוח חיים, נערך על פי השיוויון שיש לו; לא כן האדם, שיש לו ערך עצמי, וחייו – לו גם חיי רגע בלבד – אין להם שום תמורה!

ודבר זה רואים אנו באופן בולט למדי במידת העונשים לחוטאים ולפושעים.

אמנם, בתורה גופא מוצאים אנו שמידת העונש היא לפעמים קטנה מאוד לעומת החטא, ובייחוד לפי מידת העונש של הגויים בזמן ההוא. למשל, לפי דיני התורה היה הגנב יכול לגנוב כמה שליבו חפץ, וכשנתפס ביד היה משלם כפל – וחסל. ברם, נמצאים בתורה לא רק שכר – אך גם עונש; לא רק ממון – אך גם קנס; ויש בה גם דיני נפשות: סקילה, שריפה, הרג וחנק. ברם, במציאות, כמעט שנתבטלו הם לגמרי.

גם בזמן הבית, כשישבו סנהדרין בלשכת הגזית ודנו גם דיני נפשות, גם אז ישבו ודנו רק להלכה ולא למעשה. מיתת בית דין – כמעט היתה מן הנמנעות. ומובא בחז״‎ל (סנהדרין, לז, ב):

תניא, אמר רבי שמעון בן שטח: אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו, ודמו מטפטף, והרוג מפרפר, ואמרתי לו: רשע, מי הרגו לזה – אני או אתה? אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה (דברים יז, ו): ״‎עַל פִּי שְנַיִם עֵדִים... יוּמַת הַמֵּת״‎.

מנקודת השקפה זו, כמעט שאי־אפשר היה לדון דיני נפשות – כי איזה רוצח יואיל להזמין לפני רציחתו עדים כשרים ונאמנים דווקא, כדי שהסנהדרין יוכלו לקיים את המצוה של ״‎עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים... יוּמַת הַמֵּת״‎ (דברים יז, ו)... ולא די בזה, אלא שהוסיפו עוד ואמרו, שכל רוצח זקוק להתראה והוא צריך לקבל את ההתראה, זאת אומרת, ש״‎אם שתק או הרכין בראשו – פטור. ואפילו אמר: יודע אני – פטור, עד שיתיר עצמו למיתה, ויאמר: על מנת כן אני אעשה״‎ (רמב״‎ם, הלכות סנהדרין ב, ב). ומי יכריח את הרוצח להגיד זאת? ואכן, הדבר הגיע לידי כך, עד שבצדק אמרו חז״‎ל: ״‎כל סנהדרין שהורגת אחת לשבעים שנה נקראת: ׳חבלנית׳״‎ (מכות ז, א).

אמנם, יכולים אנו לתאר לעצמנו כמה היה מספר הנידונים למיתה בעת הנאורה הזאת, אם היו מחזיקים בכללים הללו. כי מי אינו יודע, שבזמננו, כל הנידונים למיתה נידונים המה על פי אומדנא, ולאו דווקא אומדנא דמוכח...

אכן, גם דיני נפשות אלו נתבטלו עוד בזמן שבית המקדש היה קיים. כי ״‎ארבעים שנה קודם חורבן בית שני בטלו דיני נפשות מישראל״‎, מפני שגלו סנהדרין ולא היו שם במקומם, במקדש; ואחר כך, אחר החורבן, נתבטלו גם דיני קנסות מפני ש״‎אין בית דין סמוכים״‎ (רמב״‎ם, הלכות סנהדרין יד, יג).

רואים אנו מכל זה, כי הוצאת העונשים מן הכוח אל הפועל היתה קשה עלינו מאוד, עד שתפסו בכל הטצדקאות שבעולם להשתמט מזאת.

וכל־כך למה? – מפני שכל עונש ועונש בא – לא כל־כך בגלל החטא – כי מי יכול ללמוד במידה ישרה את מידת העונש לפי מידת החטא, הלא אין מידה ומשקל להם – אלא בעיקר בא העונש על שום העתיד, למען ישמעו וייראו, בשביל תקנת הכלל, שיוכל לחיות במנוחה ולא יירא מאימת בעלי עבירה. ואם כי לפעמים, העונש הוא על פי טעות – ״‎שגיאות מי יבין״‎ – אין כאן רעה גדולה כל־כך: כהנה וכהנה תאכל החרב בשביל טובת הכלל, שלמענו נברא העולם. אבל היהדות, בהתאם להשקפתה, שכל פרט הוא עולם מלא ושהכלל הוא למען הפרט, חשה בבואה לדין דיני נפשות ולבה היה נוקפה מאוד בזה. כי מה תיתי לו, לפרט, אם הכלל יוכל להתענג על כל טוב, בשעה שהוא, הפרט, ייהרג על לא דבר.

וכך מאיימים על העדים הבאים להעיד בדיני נפשות (משנה סנהדרין ד, ה):

שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות – אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות – דמו ודם זרעיותיו תלויין בו עד סוף העולם...

לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך, שכל המאבד נפש אחד מישראל – מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל – מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא... הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון – ואין אחד מהן דומה לחבירו – לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם!

ר׳ שמעון בן גמליאל תבע את עלבונו של הכלל, וטען לרבי טרפון ורבי עקיבא – שאמרו: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם – כי אין זה נכון כלל, כי: ״‎אף הם מרבים שופכי דמים בישראל״‎. אבל אין הלכה כמותו בזה. ואולי נאמרו הדברים האלה דווקא מפי רשב״‎ג שהיה קרוב למלכות, כדאמרינן בבבא קמא (פג, א): ״‎שלבית רבן גמליאל התירו לספר בחוכמה יוונית, מפני שקרובים למלכות״‎. והקורבה למלכות עם החוכמה היוונית השפיעו שלא בתכוון גם על רב הדומה למלאך ד׳ צבאות כמוהו. אולם היהדות המקורית, היהדות הנלחמת בחוכמה יוונית מימי עולם ומשנות דור ודור, ידעה ש״‎אין ספק מוציא מידי ודאי״‎, ומפני פן ירבו שופכי דמים בעתיד, אי־אפשר לשפוך דמים בוודאי עתה.

אנו מוצאים גם במקום אחר מחלוקת עם רשב״‎ג בשאלה מוסרית טהורה, שגם שם אין הלכה כמותו (עירובין לב, ב):

רבי סבר: ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא – ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: ניחא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה – ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד.

ובצדק אמר על זה רבי: ״‎נראין דברי מדברי אבא״‎. כי מוסר היהדות המקורית – שתמציתו היא: ״‎מה דעלך סני – לחברך לא תעביד״‎ – לא יוכל להסתפק בזה שנזהר הוא אף באיסורא קלילא, אם על ידי זה יגרום שחבירו יעבור על איסורא רבה.

בקיצור – ברבי שמעון בן גמליאל מוצאים אנו מעט השפעת המלכות הזרה, שהוא היה קרוב אליה, וגם החוכמה היוונית שהתירו לו; ברם, חוכמת ישראל חולקת על כך.

## פרק כג: מסירת נפש של הכלל בעד הפרט

היהדות הרחיקה לכת, עד לידי קיצוניות של מסירת נפש של כלל שלם בעד פרט אחד.

למשל, הלכה פסוקה זו (רמב״‎ם, הלכות יסודי התורה ה, ה):

נשים שאמרו להן גויים: תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה, ואם לאו, נטמא את כולכן – ייטמאו כולן, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל; וכן אם אמרו להם עכו״‎ם: תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו, נהרוג את כולם – יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם ייחדוהו ואמרו: תנו לנו פלוני, ואם לאו נהרוג כולכם... – אם אינו חייב מיתה – ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

הלכה זו מדברת בעדה. עד היכן הדברים מגיעים: כלל – למשל, של אלף איש – מחוייב למסור את עצמו למיתה בשביל אחד מהם, ובמיתתם לא יצילו את חייו.

ועוד יותר – לא רק שמחוייבים למסור את גופם למיתה, אך גם למסור את נשמתם לטומאה בשביל אחד מחבורתם, שגם נשמתו תטמא סוף־סוף – ״‎ייטמאו כולן ואל ימסרו נפש אחת מישראל״‎.

ב״‎כסף משנה״‎ שם מקשה קושייה חמורה, לכאורה: מכיון שכל הטעם שבשפיכת דמים ״‎ייהרג ואל יעבור״‎ הוא מצד ״‎מה חזית דדמא דידך סומק טפי, דלמא דמא דהאי גברא סומק טפי״‎, כמבואר ברש״‎י (פסחים כה, ב), וזה לא שייך אלא במקום שעל כל פנים על ידי מיתתו יינצל חבירו. אבל בנידון דידן, שבין כך ובין כך ייהרג פלוני – במה יוושע זה, אם כולם ביחד ימותו עמו?

אך באמת הא לא קשיא, כי ״‎צרת רבים – חצי נחמה״‎, וזהו כלל גדול לא רק במילי דעלמא, אך גם בדין. ההלכה הנ״‎ל מלמדת אותנו, כי על הרבים למסור את נפשם – לא רק בשביל הנחמה של היחיד – אך גם בשביל חצי נחמה, בשביל ספק נחמה.

נזכיר את המחלוקת הידועה (בבא מציעא, סב, ב):

שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם – מתים, ואם שותה אחד מהן – מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ״‎ (ויקרא כה, לו) – חייך קודמים לחיי חבירך.

והלכה כר׳ עקיבא. ואין סתירה בין זה לבין דברינו. מפני שיש הבדל בין חיוב לשלילה. אם יעשה כר׳ עקיבא, הרי יגרום למיתתו של חבירו על ידי שלילה – שלא נתן לו לשתות. אבל בהלכה הנ״‎ל, אם יימסרו לגוים את פלוני, הרי יעשו מעשה, בחיוב, להמיתו. כאן אין הכלל של ״‎חייך קודמין״‎, ואדרבא, מוטב שימותו כולם ואל יראו במיתתו של חבירם.

טעות הוא בידי אלה, שראו בדברי ר׳ עקיבא – ״‎חייך קודמין לחיי חברך״‎ – מעין עיקר העיקרים ויסוד היסודות של יהדות, עד שחשבו שבזה אפשר למצוא את הנקודה המרכזית, המבדלת בין המוסר היהודי למוסר הנוצרי. כי באמת גם ר׳ עקיבא לא כיוון לעשות את זאת, בבחינת ״‎זה כלל גדול בתורה״‎, אלא להיפך: ראה כאן יוצא מן הכלל, שיעשה באופן כזה דווקא. למשל, לית מאן דפליג על זה שאמרו בירושלמי, והביאו בתוס׳ (קדושין כ, א), בטעמא של ״‎כל הקונה עבד עברי – כקונה אדון לעצמו״‎, שהוא משום:

דפעמים אין לו אלא כר אחד – אם שוכב עליו בעצמו, אינו מקיים ״‎כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ״‎ (דברים טו, טז), ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו – זו מידת סדום, נמצא שעל כורחו צריך למסור לעבדו, והיינו – ״‎אדון לעצמו״‎.

ולא אמרו בזה הכלל של ״‎חייך קודמין לחיי חברך״‎ – ומכל שכן, שהמה צריכים להיות קודמין לחיי עבדו – מפני שגם בלי כר אפשר לחיות, ובמקום שהצער נוגע להמתקת החיים בלבד, שם, אדרבא, חבירו קודם.

לעומת הכלל, של ״‎חייך קודמין לחיי חברך״‎, בכל מקום שאפשר לשניהם לחיות, אלא ש״‎אחד״‎ מהם יצטרך לצער את עצמו, בשעה שהשני יוכל לחיות בריווח יותר – צריך שה״‎אחד״‎ הזה יהא האחר, חבירו, דווקא, ולא בעל הדבר גופו, מפני שעליו לקיים את ה״‎וחי אחיך עמך״‎.

כמו כן, במקום שלאחר הדבר נחוץ ביותר, בוודאי ובוודאי שעל בעל הדבר לוותר לטובת האחר. וכבר שנינו: ״‎מעיין של בני העיר... חיי אחרים וכביסתם – חיי אחרים קודמים לכביסתם״‎ (נדרים כ, ב).

סרנו מעט הצדה כדי להראות, ש״‎חייך קודמין לחיי חברך״‎ אין זה הכלל הגדול בתורה, אך נאמר רק לעניין ״‎שנים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד קיתון של מים״‎ בלבד; היינו – שהדבר נוגע לפיקוח נפש, שאין מן ההיגיון והצדק, ואף לא מן היושר, להמית שתי נפשות במקום שמלאך המוות אינו דורש אלא אחת; וגם זה, כאמור, רק באופן שלילי ולא באופן חיובי. כי באופן חיובי – על הכלל כולו למסור את עצמו למיתה, וגם לטומאה, בשביל הצלת נפש אחת מישראל, ולא רק הצלה ממש, אך גם להמציא לה חצי נחמה. ולא נדחה את ההצלה פורתא של הפרט, מפני ההצלה הגמורה של הכלל כולו.

כי כאמור, כל פרט הוא כלל שלם לעצמו, וכל ״‎עולם קטן״‎ הוא עולם גדול לעצמו, ואינו נדחה מפני הרבה עולמות אחרים.

## פרק כד: השפעת השקפתנו המוסרית על חיינו ההיסטוריים

השקפתנו על המוסר – הפרט לא נדחה מפני הכלל, וכל הכלל כולו לא בא אלא בשביל הפרט – נעשתה אצלנו – לא רק למידה – אך גם לרגש חי, שלא יכולנו להשתחרר ממנו, אף במקום שהדבר הביאנו לתוצאות רעות וקשות. די להראות על מעשה פלגש בגבעה. המעשה כשהוא לעצמו מראה עד כמה היה חזק רגש המוסר שלנו בכלל, עד שעוול שנעשה לפלגש אחת, פחותה שבפחותות, נגע בלב כל ישראל מדן ועד באר שבע (שופטים יט, ל – כ, ח):

וְהָיָה כָל הָרֹאֶה וְאָמַר לֹא נִהְיְתָה וְלֹא נִרְאַתָה כָּזֹאת לְמִיּוֹם עַלוֹת בְּנֵי יִשְרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה שִימוּ לָכֶם עָלֶיהָ עֻצוּ וְדַבֵּרוּ... וַיָּקָם כָּל הָעָם כְּאִיש אֶחָד לֵאמֹר לֹא נֵלֵךְ אִיש לְאָהָלוֹ וְלֹא נָסוּר אִיש לְבֵיתוֹ.

ואומנם, התוצאות היו רעות מאוד. התלקחה מלחמת אחים אשר לא היתה כמוה:

וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל שָׁבוּ אֶל בְּנֵי בִנְיָמִן וַיַּכּוּם לְפִי חֶרֶב מֵעִיר מְתֹם עַד בְּהֵמָה, עַד כָּל הַנִּמְצָא, גַּם כָּל הֶעָרִים הַנִּמְצָאוֹת שִׁלְּחוּ בָאֵשׁ (שם שם, מח). עד שראו אחר כך בעצמם כי הפריזו על המידה בזה (שם כא, ב-ו):

וַיִּשְאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ בְּכִי גָדוֹל. וַיֹּאמְרוּ לָמָה ד׳ אֶ־לֹהֵי יִשְרָאֵל הָיְתָה זֹאת בְּיִשְרָאֵל לְהִפָּקֵד הַיּוֹם מִיִּשְרָאֵל שֵבֶט אֶחָד... וַיִּנָּחַמוּ בְּנֵי יִשְרָאֵל אֶל בִּנְיָמִן אָחִיו וַיֹּאמְרוּ נִגְדַּע הַיּוֹם שֵבֶט אֶחָד מִיִּשְרָאֵל.

אך על כל פנים, המעשה הזה לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על השקפתנו על הפרט והכלל כולו יצא: כי ברור, שהדבר נעשה אצלנו לאט־לאט לרגש חי, שלא יכולנו להשתחרר ממנו, אף במקום שתוצאותיו היו בניגוד להשקפה המוסרית שממנה התהווה.

ומכאן אפשר לבאר מקורם של כמה תכונות מיוחדות שבישראל, אם כי לא תמיד אפשר לדורשן לשבח. למשל – התכונה של ״‎אין סדר לישראל״‎. אומנם במידה מרובה אפשר לתלותה בגלות, שכל עיקרה היא צלמוות ולא סדרים. אבל אין לכחד את האמת, כי הדבר תלוי גם, במידה מסויימת, בתכונתנו ועצמותנו גופא. כי כל סדר פירושו – ביטול הפרט מפני הכלל, או דחיית היחיד מפני הציבור. אי־אפשר לשום סדר ומשטר שבעולם, אף המובחר שבמובחרים, שיתאים לכל פרט ופרט, אלא שכל הסדרים נעשים לתקנת הכלל ולטובת הכלל. ואם הפרט יסבול מזה – אין בכך כל רע. אבל תכונתה של היהדות אינה סובלת זאת. כי מוסר היהדות פירושו, כאמור, חירות מוחלטת של הפרט, שאינה נדחית גם מפני הכלל. ואם תקנה היהדות הרבה תקנות לטובת הכלל, הרי אלו לא נשתרשו כל־כך בתכונתנו.

ואגדה קדמוניה מספרת לנו על ההבדל שבין הכנסת אורחים של אברהם אבינו להכנסת אורחים של סדום. אצל הראשון היתה המיטה לפי מידת האורח; ולא היו כל המיטות שוות, אך אחת גדולה ואחת קטנה, כשם שאין כל האורחים שווים. אך בסדום היה להיפך: האורח לפי מידת המיטה; כל המיטות היו במידה אחת, מבלי הבדל בין אחת לשניה אף כחוט השערה. ואם האורח היה גדול יותר ממידת המיטה, היו מקצצים את רגליו; ולהיפך: אם היה קטן יותר מדאי, היו מותחים את רגליו עד שנשמטו ממקומן. כאן בולט ההבדל בין הצדק המוסרי של בני סדום ובין הצדק המוסרי של אברהם אבינו: אצל הראשונים מתבטל הצדק – גם כשרוצים בו – מפני הסדר: אמת־המידה של המיטות; ואצל האחרונים – בני בניו של אברהם אבינו, להיפך: מתבטל הסדר מפני הצדק. אצל סדום יש מידת סדום, העיקר המידה שבה יומד הכל במשורה אחת. ברם, אצלנו – אין מידה אחת.

גם הקבצנות בישראל – שנעשתה ללעג ולקלס, לא רק בעיני הגויים, אך גם בעיני המשכילים שבנו – מקורה בתכונתנו זו. כי אף על פי, שכאמור, ההלכה כר׳ עקיבא ש״‎חייך קודמין לחיי חברך״‎, למעשה התנהגנו יותר כבן פטירא, ומפני החששא של ״‎ואל יראה אחד במיתת חבירו״‎ וויתרנו על הכל. בוודאי אי־אפשר לכחד שעל ידי הקבצנות נתרבו אצלנו הולכי בטל שנפלו למעמסה על הציבור, בשביל טובת הכלל היו בוודאי צריכים להלחם בה עד רדתה. אך מפני החששא של ״‎ואל יראה אחד מהם במיתת חבירו״‎ וויתרנו על טובת הכלל, והיה לנו כלל גדול ש״‎כל הפושט יד נותנים לו״‎, ו״‎בואו ונחזיק טובה לרמאים״‎, כי כדאי הוא שהכלל כולו יסבול בשביל קיום נפשות הפרטים המעטים שאינם רמאים.

לכשנתעמק מעט נראה, כי כל עיקרה של ״‎שנאת חינם״‎, שפירושה מחלוקת ופירוד לבבות, לא באה אלא מחוסר משמעת – שלא רק שהגדולים לא נשמעו לקטנים, אך גם הקטנים לא נשמעו לגדולים. כל אחד שפט את שופטיו ובנה במה לעצמו, מבלי לקבל מרותו של הכלל.

ואם מידה זו נמצאת אצלנו בגודש יותר מרובה מבכל הגויים, הרי זה בא מתוצאות השקפתנו על החיים, שהכלל הוא בעד הפרט, ועל כן מרשה כל פרט לעצמו להיפרד מן החברה, ועל ידי זה נתרבו בנו המפלגות לאין מספר וזה מביא ממילא גם לידי שנאת חינם.

אומנם, כלל גדול הוא, כי בעולמנו זה אין טוב בלי רע, וגם על השקפתנו זו נאמר זה. על כל פנים השקפתנו זו נעשתה אצלנו לתכונה, תכונת הנפש הישראלית.

## פרק כה: תיקון העולם ותיקון היחיד

הרבה תקנות נתקנו אצלנו מפני תיקון העולם. בזה אין כל חידוש, כי בכל אומה ואומה מוצאים אנו מעין אלה, ורוב חוקים ומשפטים באים מצד הנימוק של תיקון העולם. אלא שאצלנו התקנות האלה אינן מקבלות צורת חוק, אך צורה של הוראת שעה. אכן, החידוש הוא בזה, שאצלנו נמצאות גם תקנות שהן מפני תיקון היחיד, כלומר: שבעד ״‎העולם״‎ אין אלו כלל תיקון, אלא, אדרבא – קלקול; אך בשביל תיקונו המוסרי של היחיד, על העולם לקבל באהבה את הקלקול וההפסד הממוני שלהם. למשל (בבא קמא צד, ב):

מעשה באדם אחד שביקש לעשות תשובה. אמר לו אשתו: ריקה! אם אתה עושה תשובה – אפילו אבנט אינו שלך! ונמנע ולא עשה תשובה. באותה שעה אמרו: הגזלנים ומלווי ריביות שהחזירו – אין מקבלים מהם, והמקבל מהם – אין רוח חכמים נוחה הימנו.

הגעו בעצמכם, עד כמה היה סובל הכלל מתקנה כזו! הלוא על ידי זה יש פירצה פתוחה לגזלנים, שיגזלו כאוות נפשם ויהיו בטוחים, שלא יאונה להם כל רע; ולא עוד, אלא אף כשירצו להיות ״‎בריות יפות״‎ ויקיימו את המצוה של ״‎והשיב את הגזלה״‎ – ישיגו זאת בחזרה בתודה רבה. ומי שלא יוכל לעמוד מפני יצרו, יצר חמידת הממון, ויקבל ממנו, הנה ״‎אין רוח חכמים נוחה הימנו״‎. בכל זאת נדחתה טובתו של הכלל, מפני טובתו של היחיד. והנימוק הוא, כי הכלל יסבול על ידי זה רק בממון, בעוד שליחיד נוגע הדבר עד דכדוכה של הנפש, בתיקונה המוסרי, שרוצה לעשות תשובה ולהשיב לנפשו את שלמותה המוסרית ואינו יכול, מחמת ״‎אם אתה עושה תשובה אפילו אבנט אינו שלך״‎.

חז״‎ל בעצמם הרגישו את הקיצוניות שבתקנה זו והוסיפו על זה הגבלות שונות גם בזמן, כלומר – באיזה זמן יש תוקף לתקנה הנ״‎ל, וגם באופן, כי לא בכל האופנים יכולים אנו להשתמש בכך.

אמרו, שרק ״‎בימי רבי נשנית משנה זו״‎, וכביאור רבינו תם שם בתוספות – ״‎דלאו לפניו ולא לאחריו, אלא לדורו דווקא תיקן, משום מעשה שהיה, ולא לדורות הבאים, דהא מעשים בכל יום שמקבלים מן הגזלנים ודנים דיני גזלות״‎.

גם לא בכל האופנים משתמשים אנו בתקנה זו. כשהגזלה קיימת – חייב הוא להחזיר, כמו שאמרו שם בגמרא: ״‎לא קשיא – כאן בגזלה קיימת, כאן בשאין גזלה קיימת״‎; ור״‎י בתוס׳ (ד״‎ה: ״‎בימי רבי״‎) עוד מוסיף על זה:

דלא תיקן רבי, דאין מקבלים – אלא באותם בני אדם שרוב עסקם ומחייתם בכך, והם ניזונים בגזל ובריבית ומתפרנסים בכך כל ימיהם... שלא עשו תקנה מלקבל מאדם שגוזל ומלווה בריבית באקראי בעלמא.

לכשנתעמק מעט בזה נראה, כי גם בחילוק הנ״‎ל של הר״‎י, משפט הבכורה לתיקון היחיד על תיקון העולם, במקום שלראשון, ליחיד, הוא נוגע בתיקון נפשי ומוסרי, ול״‎עולם״‎ יש בזה רק נגיעה ממונית.

כי מנקודת השקפה של תיקון העולם, הרי איפכא מסברא, וכלפיי לייא: לגזלן באקראי בעלמא עוד אפשר לנו לעשות איזו קולות, אבל איך אפשר להקל לגזלנים קבועים שאומנותם ופרנסתם בכך? הרי אלה יכולים להשתמש בזה לרעת כל הציבור כולו?! אך זהו שאמרנו, כי נתנו משפט הקדימה לתיקון היחיד על תיקון העולם.

ואומנם אפשר שהר״‎י בעצמו לא עמד על ההיגיון הזה, הנוקב ויורד עד התהום, אבל ההרגשה המוסרית, שאצל גדולי הרוח שלנו נעשתה לאינסטינקט מוסרי – היא שהביאה אותו על פי ההבדל הנ״‎ל, לבקש תיקון יותר לגזלן שאומנותו בכך, ולא לזה שגזל באקראי בעלמא. כי הראשון הוא כושל רוחני, אומלל מוסרי, אובד בעניו הנפשי, שהפך אצלו למחלה כרונית ומצוה לרחם עליו ולהחזירו למוטב, אם גם יעלה הדבר בדמים מרובים לנגזלים והעשוקים.

לא כל הראשונים מסכימים בזה לבעלי התוס׳, שראו בתקנה זו רק תקנה לשעה, ויש פוסקים (עיין בשטמ״‎ק, בשם הרב המאירי) בפסק הלכה גם בזמן הזה, שאם:

אין הגזלה קיימת, ובא הגזלן להחזיר את דמיה, שלא מחמת תביעת הנגזל – מידת חסידות היא שלא לקבל מהם, אלא יאמר לו, שאחר שאינה בעולם אינו רוצה בתשלומיה, והרי הוא מוחל כדי להדריך את הרשעים בתשובה. ואם קיבלו שלא בהפצר – אין רוח חכמים נוחה הימנו.

האם נוכל לתאר דוגמת חוק כזה בספרי החוקים של האחרים?! בעוד שכל חוקי המדינות מכוונים בעיקרם רק לתיקון העולם – הנה אצלנו תופס דווקא תיקון היחיד מקום בראש, וכל העולם כולו כדאי לו לאותו יחיד, ששב בתשובה שלימה ומוצא את תיקונו המוסרי בשלמותו.

## פרק כו: הגבורה והחולשה ההיסטורית שלנו

לכשתמצא לומר – מכאן באות גם הגבורה וגם החולשה ההיסטוריות שלנו.

מחד גיסא – מי כעם ישראל גוי אחד בארץ שיש לו גבורה עצומה כל־כך להתקיים בגלות כה ארוכה; ומאידך גיסא – מי כעם ישראל שחלש כל־כך להתקיים בארצו. בגלות הננו מתקיימים – ואומנם, אוי ואבוי לקיום שכזה, אבל סוף־סוף, גם קיום שכזה טוב ממוות – זה כאלפיים שנה. ובארץ ישראל, גם אם נצרף את תקופת הבית הראשון ותקופת הבית השני ביחד – לא יגיעו ימי־השלווה באמת גם למאות שנים. וקשה לכאורה לבאר אופייה של אומה זו מה הוא – גבורה או חולשה?

אבל באמת, יש לנו שתי התכונות הללו גם יחד. על ידי החירות המוחלטת של היחיד, שכאמור, גרם זה גם לכך שהרצון הפרטי משל אצלנו על הרצון הכללי, באנו גם לגבורה וגם לחולשה.

בגלות מועיל לנו הצד הטוב שיש בתכונת קשיות העורף שלנו, שאין אנו מתבטלים כלל מפני הרוב העומד לנגדנו, ובארץ ישראל סובלים אנו להיפך מהצד הרע שיש בתכונה, היינו, שכל פרט־ופרט אינו מתבטל גם מפני רצונו של כללו שלו, כלל ישראל גופו.

בגלות תחשב ל״‎מעלה״‎, מה שכל אחד מאתנו, או לכל הפחות כל חלק ציבורי, חושב את עצמו ל״‎עולם קטן״‎, ובהתמוטט שאר החלקים הוא ממשיך בכל זאת את קיומו הלאה; אבל בארץ ישראל, ב״‎מדינת היהודים״‎ גופה, נהפכה לנו המעלה הזו לחיסרון בלתי ניתן להימנות!

כי באמת, לאו דווקא מלוכה, אך גם מדינה סתם אפשר לה להתקיים רק כשכל אחד חושב את עצמו וגם את חבירו לחוליות קטנות בתוך המכונה הגדולה של המדינה, והוא נכון בכל עת ובכל שעה ברצון או באונס להיהרג או להרוג בשביל טובתה. אבל אי־אפשר לה בשום אופן להתקיים, בזמן שכל אחד חושב את עצמו ל״‎עולם קטן״‎ מיוחד, היונק חיותו מתחומו הקטן לבד. כי כל העולמות הקטנים האלה כשמתכנסים יחד מביאים המה מהומה ומבוכה, ולא יותר.

הסיסמה, שכל מדינה ומדינה נשענת עליה, היא הסדר והמשטר השוררים בכל. אבל כפי האמור בפרקים הקודמים, על ידי השקפתנו על ״‎הפרט והכלל״‎, שנתנו את משפט הבכורה לראשון, באנו גם ל״‎אין סדר לישראל״‎ במידה מסויימת. כי כל סדר בא מתוך הכלליות של החברה; הפרטיות מתנגדת בטבעה לכך. ובאין סדר – אין מדינה. כל מדינה עומדת בעיקרה על מידת הדין, כאמור בפרקים הקודמים, ומכאן אולי נגזר השם מדינה, אבל אי־אפשר לה למדינה להתקיים כשהיא כולה רחמים, כי אז השתות יהרסון...

ואומנם, כבר הבאנו בפרקים הקודמים את טענת רשב״‎ג נגד ההפרזה במידת הרחמים, שמטעם זה כמעט שנתבטלו אצלנו – לא רק ענשי מיתה – אך גם כל שאר העונשים בכלל, ואמר: ״‎אף אתם מרבים שופכי דמים בישראל״‎, ודעתו נשארה דעת יחיד, שאין הלכה כמותו בזה. ובאמת, על ידי מידת הרחמים שלנו לא נתרבו חלילה שופכי דמים אצלנו, אך, אדרבא! נתמעטו לעומת כל העמים. אבל מאידך גיסא, אי־אפשר להכחיש שעל ידי זה נתרבתה ״‎שנאת חינם״‎ בישראל, שכל עיקרה לא באה אלא מחוסר משמעת – שלא רק שהגדולים לא נשמעו לקטנים – אך גם הקטנים לא נשמעו לגדולים. כי על ידי החירות המוחלטת של כל פרט, שפט כל אחד את שופטו ובנה במה לעצמו, מבלי לקבל כלל את מרותו של הכלל. וכמובן, שמדינה אי־אפשר לה להתקיים בחוסר משמעת. וכה נתבטלה אצלנו ״‎מדינת היהודים״‎.

וגם את זאת צריך להדגיש, שלא הרי הדמוקרטיה שלנו כדמוקרטיה של זמננו. זו האחרונה פירושה רק שיעבוד, שיעבוד הפרט לכלל, היחיד לציבור, המיעוט לרוב, ולאמיתו של דבר – אין זה אלא שיעבודם של הכלל והפרט יחד למספר יחידים־דימגוגים שסוחבים את ההמון אחריהם. בעוד שהדמוקרטיה שלנו, משמעה שיוויון מוחלט וזכויות שוות לכל אישי האומה, מבלי שום יוצא מן הכלל. על הכלל אמרו ״‎הכל״‎: ״‎הכל שוחטים ושחיטתם כשירה״‎, ״‎הכל תורמים ותרומתם תרומה״‎, ״‎הכל כשירים לכתוב את הגט, אפילו חרש שוטה וקטן״‎, ״‎הכל יורדים לפני התיבה״‎, ולא עוד אלא, ש״‎הכל כשירים לדון״‎.

ואם כי היו לנו גם מלך וגם כוהן גדול, וכל אחד עם כתרו בראשו, כתר מלכות וכתר כהונה – אבל מה הועילו להם כתריהם אלה, אם על גביהם התנוסס כתר התורה, שלעומתו היו הכתרים הראשונים מעין שרגא בטיהרא. ״‎ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ״‎ (הוריות ג, ח), עם כל שמונת בגדי הכהונה שלו, ומכל שכן שהוא קודם למלך עם הארץ, עם כל הגדולה והגבורה שלו.

ואם הניחו לכלל ״‎דינא דמלכותא דינא״‎, הלוא כבר הבאנו בפרקים הקודמים דעת הראשונים, דב״‎מלכי ישראל לאו דווקא הוא״‎. ובנוגע לכהונה הגדולה – לא היה בכל זאת הפולחן מסור בידה במונופולין מיוחד, וכאמור, כל התפקידים הדתיים היה יכול כל אחד מישראל למלאות. ולא עוד, אלא, שאף דיני ממונות של כוהן גדול בשלושה, ושלושה הדיוטים היו יכולים לחייב אותו, ועליו היה מוטל לקיים את הדין מבלי שום טענה ומענה. ואף את המלך גופו היו יכולים מצד הדין לדון ולהעיד עליו, באופן ששני אנשים פשוטים מישראל – ״‎על פי שנים עדים יקום דבר״‎ – יכולים לחייב את המלך ואת הכוהן הגדול אף בדיני נפשות, ו״‎אמר לו שמעון בן שטח לינאי המלך: עמוד על רגליך ויעידו בך, ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם״‎ (סנהדרין יט, א).

בקיצור – הדמוקרטיות שלנו הגיעה לידי קיצוניות עקבית כזו, שאין אנו יכולים כלל לתאר זאת עכשיו בדמיוננו.

וגם מכאן, מהדמוקרטיה הקיצונית הנ״‎ל, אפשר לבאר גם גבורתנו וחולשתנו. כי דמוקרטיה זו הביאה לידי כך שבאמת לא היתה לנו הנהלה ראשית גם בשבתנו על אדמתנו – לא מהצד החילוני ולא מהצד הדתי. שותפים היינו כולנו בארץ, באופן שגם למלך ולכוהן הגדול לא היה כאמור חלק גדול מלאיש פשוט. וכמובן, שהשותפות הזו היתה מעין ״‎קדירא דבי שותפי שלא חמימא ולא קרירא״‎, ולא יכולנו להחזיק מעמד, עד שגלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו.

אבל המכה הזו שוב היתה לנו לרפואה בגלותנו, והסיבה הזו גופה שהביאה לנו את החורבן היתה לנו לסם חיים אחרי חורבננו. כי כל קיומו של עם תלוי באיו נקודה מרכזית, וכשנקודה זו תחדל מלהתקיים – יעבור ויבטל מן העולם גם העם התלוי בה. ברם, הדמוקרטיות שלנו הביאה אותנו לידי כך, שכל יהודי ויהודי נשא בקרבו את מרכזה של האומה כולה.

## פרק כז: ״‎באחרית הימים״‎

ואומנם, כמובן שגלות איננה ״‎תכלית״‎ כלל וכלל לאומה הישראלית. אותם הנביאים והחכמים שכאמור חתרו חתירה מרובה תחת המלוכה והמדינה שלנו גופה – הנה הם עצמם לא חדלו מלנבא על דבר ״‎שיבת ציון״‎ בתור ״‎מלכות ישראל״‎ העולה על כל הממלכות שבעולם, ולא לעולם נהיה ח״‎ו בגלות מפוזרים ומפורדים בכל ארבע כנפות הארץ (ישעיהו יא, יא-יב):

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, יוֹסִיף ד׳ שֵנִית יָדוֹ, לִקְנוֹת אֶת שְאָר עַמּוֹ אַשֶר יִשָּאֵר מֵאַשּוּר וּמִמִּצְרַיִם, וּמִפַּתְרוֹס וּמִכּוּש, וּמֵעֵילָם וּמִשִּנְעָר, וּמֵחַמָת וּמֵאִיֵּי הַיָּם. וְנָשָא נֵס לַגּוֹיִם, וְאָסַף נִדְחֵי יִשְרָאֵל, וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה יְקַבֵּץ מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ.

ושוב תשוב אלינו מלכות בית דוד (שם שם, א-י): ״‎וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה... וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד״‎. אבל את משאת נפשם זו ראו רק מבחינת ״‎אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב״‎. הם ראו זאת רק... ״‎באחרית הימים״‎.

רק אז, כשיבוא כל העולם להשתלמות מוסרית רבה ונשגבה כזו, ש״‎לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה״‎ (שם ב, ד), ולא עוד! אלא שגם (שם יא, ו): ״‎וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ, וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ, וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו, וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם״‎ – רק אז תבוא גם גאולתנו!

ואומנם, מכל מה שדיברנו בפרקים הקודמים נבין היטב, כי הדחייה הזו, דחיית מלכות ישראל לאחרית הימים – לא באה חלילה מחוסר אהבה לאומה הישראלית המתנוונת בגלותה ומדוכאת בייסורים לאין־קץ – אלא שכל זה בא בתור פועל יוצא, מ״‎הצדק המשפטי והמוסרי שלנו״‎, שנעשה כבר אצלנו לתכונה, תכונת הנפש שלנו. ועלינו להבין את כל זה – לא בתור דברי שיר ופיוט – אך בתור דברי היגיון הקשורים זה בזה קשר הגיוני, והא בהא תליא.

אם החורבן בא כאמור מחירותו המוחלטת של היחיד, מה שהנביאים תמכו בזה והתקוממו כנגד כל מיני שיעבוד של הפרט לגבי הכלל – הלוא השאלה היא באיזה אופן תבוא הגאולה. כי כמובן, כשרוצים אנו בבטולין של איזו תוצאות רעות, עלינו לבקש את מקור הרע, את הסיבה הגורמת ולבטל אותה, אבל בכגון זה הסיבה – החירות המוחלטת של היחיד – איננה כלל רעה! ואדרבא! זהו אחד היסודות של היהדות, והתוצאות סוף־סוף הן כל־כך רעות, ואיך אפשר לקיים את שני ההפכים הללו בנושא אחד, שהסיבה תשאר, ובכל זאת המסובב – התוצאות הרעות – לא יבוא?

אכן, התורה בעצמה מצאה כבר תשובה על השאלה הזו, שהיא אוסרת כל מיני שיעבוד של היחיד לגבי הכלל מחד גיסא, אבל מאידך גיסא, משעבדת היא את היחיד לגבי ״‎יחיד״‎ אחר, לגבי ״‎יחידו של עולם״‎, זהו ה״‎עצם״‎ האידיאלי המרום והנשגב שישנו בעולם ובכל העולמות כולם, ה״‎אחד ואין יחיד כייחודו״‎ – הקדוש ברוך הוא; זהו ״‎עול התורה״‎ העולה גם על ״‎עול מלכות״‎ וגם על ״‎עול דרך ארץ״‎. ובמקום מרות הכלל – באה המרות של מי שאמר ״‎עבדי הם ולא עבדים לעבדים״‎.

כי סוף־סוף, גם המרוּת של הכלל היא מין שיעבוד ועבדות, בעוד שהמרות של מי שאמר ״‎עבדי הם״‎ אינה כלל שיעבוד, כי בזה הוא משועבד רק לעצמותו גופה, לנשמתו הוא, שהיא חלק מנשמת העולם, מהאידיאל המוסרי הקדוש והטהור השולט בכל העולמות כולם. ולא מצאו הנביאים שלנו גאולה בעדנו רק בתנאים של ״‎מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ד׳, כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים״‎ (ישעיהו יא, ט) – ״‎וְכָל בָּנַיךְִ לִמּוּדֵי ד׳״‎ (שם נד, יג).

אבל גם זאת קל להבין, כי סוף־סוף ״‎סדנא דארעא חד הוא״‎, ואי־אפשר שתהא מדינה אחת יוצאת מן הכלל של כל המדינות ותהא שונה מהן מן הקצה אל הקצה, כאי קטן בתוך הים הגדול, כי אז אחת דתה להעקר ולהיבטל מן העולם. אי־אפשר לה למדינה אחת להתקיים כמדינת הרחמים לבד, כשכל העולם כולו אינו רוצה לדעת גם ממידת הדין... אי־אפשר לה למדינה להתקיים בעול תורה בלבד. כשכל העולם כולו עוסק רק בעול מלכות ודרך ארץ בלבד... אי־אפשר לה למדינה אחת להתנהג במידת חסידות, כשכל העולם כולו אינו נזהר גם בדברים שבחובה.

ושוב ההיגיון מחייב, שלקיום מדינתנו דרושה מהפכה בכל העולם כולו, מהפכה של השלטון המוסרי, שלטון היחיד ״‎יחידו של עולם״‎, שיביא לידי כך, שכל הבריות וכל בעלי החיים ״‎לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי״‎ (שם יא, ט).

וכמובן ש״‎אחרית הימים״‎ עוד רחוקה מאיתנו הרבה, אבל לכל אידיאל מרום ונשגב, או יותר נכון אידיאל אין־סופי, אידיאל שהוא בבחינת ״‎סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה״‎, יש שלבים ומעלות איך להגיע למרום פיסגתו, אבל כל השלבים הללו צריכים להיות מכוונים לראש הסולם. ״‎ומוסר היהדות״‎ המיוסד על הצדק המוחלט של הנביאים שהוא מגיע ל״‎אחרית הימים״‎, הוא ה״‎סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה״‎, ויסודו כבר נמצא אצלנו ב״‎בראשית״‎...

## פרק כח: הצדק לפי מושג הַשתפנות

הנבוכים שבזמננו דווקא הם הם המכריזים בקולי קולות על הצדק. והמילה ״‎צדק״‎ שגורה מאוד על שפתם ולא פוסקת אף לרגע. אלא שבמקום הצדק של מוסר היהדות יש להם הצדק של... הקומוניזם.

אכן, מה רחוק הוא הצדק ממין האחרון לצדק ממין הראשון.

הצדק שלנו, כאמור, מבוסס על היסוד ש״‎אין בכלל אלא מה שבפרט״‎, ואילו הצדק של הקומוניזם רואה לפניו רק את הכלל, את החברה, שמכאן נגזר גם השם סוציאליות, והאדם הפרטי נערך רק במידה שהוא מביא תועלת לחברה.

כל עיקרה של היהדות בנוי, כאמור, על הרצון הפרטי, עד שזה נעשה לטבע שני באומה הישראלית, ואילו כל עיקרו של הצדק הסוציאלי בנוי רק על הרצון הכללי.

וכשאנו רואים שהשתפנות נלחמת תמיד – לא רק ברכוש – אך גם בא־לוהות כביכול, חפיצה היא לעקור מן השורש – לא רק את הגבירים – אך גם את המאמינים, אין להתפלא על כך. כי באמת יש סמיכות הפרשה ביניהם. יסוד ושורש האמונה, כאמור, הוא ״‎עבדי הם – ולא עבדים לעבדים״‎, כי התורה ניתנה רק לבני חורין ולא לעבדים, וכל עיקרה של השתפנות היא עבדות היחיד לחברה ולקבוצה, שכל יחיד ויחיד נחשב בה רק כאבר פרטי בגוף אחד שלם.

האמונה בא־ל אחד דורשת שגם המאמין יהיה יחיד. ואם לא יחיד ומיוחד כשי״‎ת, אבל על כל פנים ירגיש בזכות קיומו גם בתור יחיד, ולא רק בשביל שהוא כפות כאסיר עולם לקבוצה, לחברה. וכדי שהאדם יתדבק עם ה״‎עצם״‎ המרום והנשגב של הבריאה כולה, דרוש שהאדם ירגיש את העצמיות שלו גופא, וכשהאדם כלוא כציפור במצודה בסביבתה של החברה – אי־אפשר שיהיה לו יחס ישר עם צורו וקונו.

ועוד אנו רואים, כי השתפנות היא בת זוגה של החומרנות, הרואה את התבל ומלואה ובכלל זה את כל ההיסטוריה האנושית, מנקודת הקיבה והלחם בלבד. ואת סמיכות הפרשה ביניהם אפשר גם כן לתפוס בנקל, אם נשים אל לב, כי רגש הבעלות והעצמיות זהו אחד מהדברים שבהם יש מותר האדם מן הבהמה, ולפי השקפת היהדות גם זה בא מ״‎צלם הא־לוהים״‎ שבו, שעל ידי כך הוא מרגיש את עצמו למעלה מכל החומרים שבעולם, שהם תלויים בו והוא אינו תלוי בהם, הוא בעלים עליהם והם אינם בעלים עליו. והשתפנות, העוקרת את כל ההרגשים הללו, משווה לאט־לאט את האדם גם בעיני עצמו בחדא מחתא עם כל החומרים והגלמים הפשוטים שכולם הינם רק מכונה אחת.

וחז״‎ל אומרים זאת על פי דרכם בקיצור נמרץ: ״‎שלי שלך ושלך שלי – עם הארץ״‎ (אבות ה, י), כלומר, יסוד היסודות ושורש השורשים של שיטה זו היא הארציות שבאדם, שאיננה רואה בכל הבריאה, וגם הוא האדם בכלל – רק ארציות וחומרניות בלבד.

השתפנות איננה אידיאל מרום ונשגב ״‎לאחרית הימים״‎, ואדרבא, יש בזה משום נסיגה לאחור, לאותם הימים שלפני התחלת הקולטורה האנושית, לתקופת הפראות והאליליות. הסוציאליות בנוייה על היסוד שהחברה קדמה לאיש היחיד, והשתפנים מסתייעים בחקירה בחיי העמים הפראיים שהראתה לדעת – ״‎כי במידה שהאדם עומד במדרגה יותר נמוכה בסולם ההתפתחות במידה זו הנהו יותר קשור לחברה. העמים הפרימיטיביים חושבים, מרגישים וחיים רק על פי מסורת החברה וכל העולם החיצוני מתרשם בשכלם רק על ידי צינור ההכרה החברותית ומושגיה. כל ההופעות הטבעיות שהאדם הפראי פוגש בהן הוא מבאר אותן לעצמו רק על פי האגדות שנארגו על ידי החברה. במצב הזה אין לאיש הפראי כמעט כל כוח השופט משלו וכל חיי נפשו אינם יוצאים מחוגי המושגים שחגה לו החברה״‎.

תורתנו מלמדת אותנו – כי לא החברה קדמה לאיש היחיד – אך להיפך! ״‎אדם יחידי נברא״‎ ורק אחר כך באה החברה, הקבוצה, הלאום, המדינה והמעמד, וממילא ״‎אין בכלל אלא מה שבפרט״‎. ואם אנו מוצאים בכלל יותר מסכום אריתמטי של הפרטים, הוא מפני שבכלל מתגשם הרבה פעמים בפועל מה שישנו בכל פרט רק בכוח, כציור השלהבת הבאה מהרבה ניצוצות של אש.

מאמינים אנו באמונה שלימה – לא רק בהשגחה כללית – אך גם בהשגחה פרטית, וכל איש ואיש הוא אחראי על כל מעשיו לפני צורו וקונו, ואינו יכול לפטור את עצמו באמתלא של השפעת הציבור והחברה, כי גם על זה נאמר ב״‎צלם א־לוהים עשה את האדם״‎ וגם הוא, האדם, סוברני במעשיו ובמחשבותיו במידה ידועה.

והראיה מהפראים, היא ראיה רק על הפראים, אבל לא על עצם האדם מצד תכונתו וטבעו המקוריים.

לפי השקפת היהדות נברא אדם הראשון, אדרבא, בשלימות האידיאלית האפשרית בעולם הזה, ורק אחר כך סרה האנושיות מדרכה הטבעית והתורה לא באה אלא כדי להשיב לאדם את תכונתו המקורית הראשונה. ועל כל פנים, אצלנו היחיד קדם לחברה. מתחילה בא אדם הראשון, ורק אחר כך בא דור הפלגה, שלפי ציורי התורה נראה שחשבו באמת כאילו החברה קדמה ליחיד, ועל ידי כך בטלה הרגשתו הפרטית של כל יחיד ויחיד ובמקומה באה רק הרגשת החברה. ובצדק אמרה אגדת חז״‎ל, שבדור הפלגה נעשו שליש מהם ״‎קופים ורוחות ושדים ולילין״‎ (סנהדרין קט, א) – כלומר, אלו העמים הפראיים, שכאמור, ״‎חושבים, מרגישים וחיים רק על פי מסורת החברה וכל העולם החיצוני מתרשם בקרבם רק על ידי צינור ההכרה החברותית ומושגיה״‎.

אולם, לא דור פלגה חדש הוא האידיאל היהודי, ולא לזה אנו מחכים.

הצדק הסוציאלי שמבינים בזה את הצדק הפרוליטרי ושהמתימרים בו הם בעיקר הסוגים השייכים למעמד הזה, איננו באמת אלא צדק של נגיעה, שהנוגעים בדבר לוחמים בעדו, ואומנם, לא נגיעה פרטית אלא נגיעה קולקטיבית. בעוד שהיהדות איננה מבדילה בין נגיעה פרטית לנגיעה קולקטיבית, וצדק הוא אצלנו צדק, רק אז, כשהוא משוחרר מכל פניה ונגיעה, לא נגיעה בממון ולא נגיעה בדברים, ואף לא נגיע המפלגתית ולא נגיעה מעמדית.

הצדק בא אצלנו, רק אחרי שהאדם מסיח את דעתו מהאנוכיות, גם מהאנוכיות הפרטית וגם מהאנוכיות הקולקטיבית. ולפני ה״‎צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף״‎ (דברים טז, כ), מקדימה התורה את ה״‎לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט... וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד״‎ (שם שם, יט) וגם שוחד־דברים בכלל. והלכה פסוקה היא: ״‎בני עיר שנגנב ספר תורה שלהם – אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאים ראייה מאנשי אותה העיר״‎ (בבא בתרא מג, א).

וכשאנו אומרים ״‎הצדק הפרוליטרי״‎ אנו סותרים את עצמנו לפי רוח היהדות, שאיננה מכירה רק בצדק החלטי החופשי מכל פנייה ונגיעה ומכל רגש האנוכיות, בין פרטית ובין קולקטיבית.

ואומנם, לפני השיטה הסוציאלית קדמה השיטה של האנוכיות, והא בהא תליא. שיטת האנוכיות רואה באדם רק רגש אחד, שהוא נמצא במידה שווה אצל כל בעלי־החיים שבעולם, והאדם לא נבדל מהם במאומה – זהו הרגש של אהבת עצמו ובשרו. וההבדל בינו לבין שאר החיות הוא רק בזה, שהאדם הוא ״‎חיה חברתית״‎, כלומר, שהוא מרגיש – לא רק את האנוכיות הפרטית – אך גם את האנוכיות החברתית, שבעיקרה ושורשה אינה אלא תולדה מהאנוכיות הפרטית. ואם רואים אנו באדם, לכאורה, גם את רגש הזולתיות, כגון מסירותו למדינה ולממלכה – הרי זה רק על היסוד של ״‎שמור לי ואשמור לך״‎, ומפני ש״‎אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו״‎ (אבות ג, ב). כלומר, שוב אותו הרגש של האנוכיות, אך בכמות יותר גדולה.

השיטה הזאת רואה באדם רק את יצר־הרע, רק את השטן המשחית, וליצר הטוב ומלאכי רחמים אינה מוצאת אף פנה אחת קטנה – לא בשמים ממעל ולא בארץ מתחת. וכמובן שלשיטה זו אין כל ״‎מילתא דתמיהא״‎ בהגדרה של ״‎צדק״‎ אינטרסי. כי לשיטתה, אין כלל בעולם צדק מוחלט, יש רק צדק של נגיעה. הנגיעה זהו המניע העיקרי של הצדק, ורק ממנה הוא יונק את יניקתו. וכשם שהנגיעות והאינטרסים של בני אדם שונים ומשונים זה מזה – כך גם השקפותיהם על הצדק שונים ומשונים. וצדק סוציאלי או צדק פרוליטרי פירושו, פשוט – האינטרס של הפרוליטריים, כשם שהצדק המקובל עד עכשיו פירושו, לדבריהם, הצדק של הבורגנים. צדק ואינטרסים הם לפי דבריהם שמות נרדפים. ולא רק הצדק, אך גם כל יצרי־רווחה של האנושות, כמו הדת, המוסר, הקולטורה, כל אלה הם שמות נרדפים של האינטרס השליט בכל ולית אתר דפנוי מיניה. ומכיון שכל יצורי־הרוח נוצרו על ידי בעלי אינטרסים אחרים מאלה של הפרוליטריאט, שמע מינה שנחוץ להילחם ולעקור מן השורש את כל יצורי הרוח האלה.

והאם יש צורך להרחיב את הדברים כדי להוכיח שהיהדות היא בניגוד גמור מן הקצה אל הקצה לשיטה הזו? אין היהדות רואה את האנושות בדמות ״‎חיה חברתית״‎, אלא יודעת היא כי ״‎וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה״‎ (בראשית ב, ז), שהוא יונק את יניקתו מא־לוהים חיים שבראו בצלמו וכדמותו. וממידת יוצרו וקונו יש בו להיטיב לזולתו; וזה אדרבא – הלוא כל העונג הרוחני שבאדם שהוא יותר נעים מכל התענוגים שבעולם, ולא רגש האנוכיות הוא המניע את גלגל ההיסטוריה אלא, אדרבא – רגש הזולתיות. בכל הדורות תמיד נמצאו אנשי רוח שחפצו להיטיב לזולתם. ובמקום מלחמת הקיום – שאומנם אי־אפשר להכחיש כי ישנה במציאות – הכריזה היהדות ביחוד על מלחמת היצר להילחם בו עד רדתו.

כל עיקרה של היהדות היא מחאה חיה לאלה הסבורים שרק האינטרסים המה מניעי גלגל ההיסטוריה. וכשם שהיא נלחמת באנוכיות הפרטית – כך היא נלחמת גם באנוכיות הקולקטיבית. ולעומת זה רשומה על דגלה אנוכיות אחרת, לגמרי אחרת – ״‎אנוכי ד׳ א־לוהיך״‎ ו״‎כה אמר ד׳״‎. וצדק אינטרסי ישאר לנו תמיד בבחינת דבר המופרך מעיקרו.

ואומנם, מונים אותנו הנבוכים של תקופתנו על זה, שבין כל השס״‎ה לא־תעשה שבתורה אין אזהרה מפורשת על הניצוּל, שיהא אסור לו לאדם לנצל את אחרים, בעוד שלצדק הסוציאלי יש בזה תלי תלים של הלכות. אבל באמת, עיניהם טחו מראות את כל דברי הנביאים והחכמים נגד המנצלים, שחשבו אותם לגרועים שבגרועים. למשל, כמה קיללו חז״‎ל (עיין מגילה יז, ב) את מפקיע השערים ואמרו שעליו הכתוב אומר: ״‎שְׁבֹר זְרוֹעַ רָשָׁע״‎ (תהלים י, טו), וכביאורו של רש״‎י על זה:

וממאי דבמפקיע שערים כתיב? דכתיב בההיא פרשתא: ״‎יֶאֶרֹב בַּמִּסְתָּר כְּאַרְיֵה בְסֻכֹּה יֶאֶרֹב לַחַטוֹף עָנִי יַחְטֹף עָנִי״‎ (שם שם, ט) – וכי הלסטים אורב את העני?! והלוא את העשיר הוא אורב? אלא, במפקיע שערים הכתוב מדבר, שרוב דעתם לעניים היא.

ואם כן הדבר, הלוא יצא לנו מזה, שבכל מקום שהנביאים הרימו קולם על שוד עניים ואנקת אביונים, המה מכוונים – לא על גזלנים פשוטים, שהמה גוזלים מעשירים ולא מעניים – אלא על מפקיעי שערים המנצלים את העניים, וכשאומר המשורר הא־לוהי, למשל: ״‎מִשֹּׁד עֲנִיּים, מֵאַנְקַת אֶבְיוֹנִים – עַתָּה אָקוּם, יֹאמַר ד׳״‎ (תהלים יב, ו), ועל פי ביאורם של חז״‎ל על זה: ״‎אמר הקדוש ברוך הוא לדוד, אפילו אתה מקים אותי אלף פעמים איני קם, לכשאראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים אני קם״‎ (על פי בראשית רבה עה, א) – הלא כוונתו רק על מפקיעי שערים או בלשון המודרנית שלנו – על אלה המנצלים את אחרים.

ובאמת, רוב דברי הנביאים הלא מוסבים הם על אלה השודדים את העניים דווקא:

הוֹי הַחֹקְקִים חִקְקֵי אָוֶן, וּמְכַתְּבִים עָמָל כִּתֵּבוּ. לְהַטּוֹת מִדִּין דַּלִּים, וְלִגְזֹל מִשְׁפַּט עַנִיֵּי עַמִּי, לִהְיוֹת אַלְמָנוֹת שְׁלָלָם, וְאֶת יְתוֹמִים יָבֹזּוּ (ישעיהו י, א-ב).

אַל תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל דִּבְרֵי הַשֶּׁקֶר... כִּי אִם הֵיטֵיב תֵּיטִיבוּ אֶת דַּרְכֵיכֶם... אִם עָשׂוֹ תַעַשׂוּ מִשְׁפָּט בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ, גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה לֹא תַעֲשֹׁקוּ (ירמיהו ז, ד-ו).

שִׁמְעוּ נָא רָאשֵי יַעַקֹב וּקְצִינֵי בֵּית יִשְרָאֵל... שֹׁנְאֵי טוֹב וְאֹהַבֵי רָע, גֹּזְלֵי עוֹרָם מֵעַלֵיהֶם, וּשְׁאֵרָם מֵעַל עַצְמוֹתָם... הַמֲתַעֲבִים מִשְׁפָּט, וְאֵת כָּל הַיְשָׁרָה יְעַקֵּשׁוּ. בֹּנֶה צִיּוֹן בְּדָמִים וִירוּשָׁלִַם בְּעַוְלָה (מיכה ג׳:ט׳-י׳).

וכהנה וכהנה למאות בכל התנ״‎ך, והכל מדבר על גזל הקצינים מן העניים והאביונים.

ואם אצל הנביאים היה הדבר הזה למוסר ולתוכחה, הנה אצל חז״‎ל קבל הדבר צורה משפטית. מלבד הקללה הנוראה שהכריזו ״‎שבור זרוע רשע״‎ על מפקיעי שערים (ראה לעיל), הנה היה זה מתפקידי בית הדין לפסוק את השערים. ואנו מוצאים בזה הרבה דינים מפורטים, כמו (שו״‎ע, חו״‎מ, רלא, כ-כד):

חייבים בית דין להעמיד ממונים על השערים, שלא ירוויח כל אחד מה שירצה, שאין לו לאדם להרוויח בדברים שיש בהם חיי־נפש... אלא השתות (–שישית). במה דברים אמורים, במוכר סחורתו ביחד בלא טורח, אבל חנווני המוכר סחורתו מעט־מעט, שמין לו טורחו וכל יציאותיו, ומותר עליהם ירוויח שתות... אסור לעשות סחורה בארץ ישראל בדברים שיש בהם חיי־נפש... אין אוצרין פירות שיש בהן חיי־נפש בארץ ישראל... ובשנת בצורת לא ימכור יותר מכדי פרנסת ביתו לשנה.

ואומנם חז״‎ל קבעו את הדינים הנ״‎ל רק על דברים ״‎שיש בהם חיי־נפש״‎, אבל מי אינו מבין ומרגיש, כי מי שמנצל את פועליו העובדים אצלו עבודת פרך והמה סובלים חרפת רעב, בעוד שהוא ממלא על ידם אוצרות זהב, כי גם זהו בכלל האיסור שלא להרוויח יותר מדי בדברים שיש בהם חיי־נפש – לפועלים.

ואומנם, גם הנביאים וגם החכמים אינם יכולים להוסיף על תורתנו אפילו קוצה של יו״‎ד, ועל זה נאמר: ״‎לא תוסיפו״‎. ובתורה הלוא לכאורה אין כלל שום זכר לכל אלה? אבל באמת אין בזה שום הוספה על התורה, ויש בזה רק הסתכלות עמוקה ברוח התורה. כי, כאמור, באיסור של ריבית, שהחמירה בו התורה גם יותר מהאיסור של גזל, ביסודו כבר מונחים כל האיסורים הללו, שלכולם יש כיוון אחד – להגביל את כוחו של הממון עד המינימום המצומצם ביותר. ואומנם, שו״‎ע גופו מוסיף על כל זה את הדברים: ״‎כל המפקיע שערים או שאוצר פירות בארץ ישראל או במקום שרובו ישראל – הרי זה כמלוה בריבית (שם, שם כה).

ראו עד היכן הדברים מגיעים: התקנה של מהר״‎ם מלובלין מוצאת עצה גם להיתרה של ריבית ממש על פי היתר עסקא, ואילו בארץ ישראל אסרו גם עסקא ממש משום ריבית! סברות הפוכות כל־כך!

אבל זו היא הנותנת! כי שאני לובלין ודכוותה מארץ ישראל. ה״‎היתר עסקא״‎ היא יצירת הגלות במקומות שכל סדרי החיים מבחוץ היו נגדנו ונגד כל תורת החיים שלנו, ולו זכינו למדינה יהודית עומדת ברשות עצמה, ומתנהלת על פי תורתנו הקדושה ועל פי רוח תורתנו, כי אז בוודאי לא היה אצלנו היתר עסקא, והרבה עסקים היו אסורים אצלנו משום אבק ריבית.

ואם יש שיעור כמה אפשר להרוויח מדברים שיש בהם חיי־נפש – על אחת כמה וכמה שהיה שיעור לדבר כמה אפשר להרוויח מחיי־נפש גופם, זאת אומרת, כמה יהיה שכר הפועלים שמוסרים את כל נפשם בעבודה, וכמה שכר בעל הבית ה״‎טרוד בפועליו״‎.

והכלל היוצא מדברינו הוא, שרוח הסוציאליות הוא רוח האליליות, שכל קבוצה וקבוצה היה לה אליל מיוחד שלחם עם האלילים האחרים, והסוציאליות פנים חדשות היא של רוח זו – ולא רוח חדשה – של מלחמת המעמדות, ורוח הצדק שלנו היא רוח של אחדות הבורא, אחדות שלימה ומלאה, אחדות בתור כלל כל הכללים, ובלי שום יוצא מן הכלל, שאינה חפיצה לדעת מעמדות, אלא יודעת רק מעמד אחד, מעמד הר־סיני, וממילא אי־אפשר שתהיה מלחמת המעמדות.

רוח הסוציאליות באה בעיקרה – לא מרוח – אך מחומר, כלומר, מאותה ההנחה שנשתרשה בפילוסופיה היוונית כי היה חומר קדמון ורק אחר כך באה הרוח, רוח ד׳, ונתנה צורה לחומר, ופושטת צורה ולובשת צורה עד היום הזה. ואילו רוח הצדק שלנו – כל עיקרה מיוסד על רוח קדמונית שלפני כל חומר היתה הרוח, והלוא היא הסיבה הראשונה גם לחומר ההיולי שבאה אחר כך רק בתור מסובב ולא בתור סיבה.

הסוציאליות מוליכה את האדם לשיעבוד – לשיעבוד היחיד לציבור, לשיעבוד הפרט לגבי הכלל, ואילו הצדק שלנו כל עיקרו מיוסד על החירות, חירות שלימה ומלאה, חירות מוחלטת בלי שום גבול ושיור, חירות של ״‎עבדי הם ולא עבדים לעבדים״‎ מבלי שום יוצא מהכלל! הסוציאליות, מקורה ושורשה גם כן בתקיפות ורגש הכבוד והערצה לתקיפות, אלא שבמקום תקיפות הרכוש – באה תקיפות העבודה; ואילו הצדק שלנו אומר מלחמה לד׳ בתקיפים מדור־דור, ואחת היא לנו באיזו צורה מתלבשת התקיפות, תמיד היא שנואה ומכוערת לפני ד׳.

הסוציאליות, כל עיקרה מכוון להביא מהפכות בעולם, מהפכות של ״‎עליונים למטה ותחתונים למעלה״‎. אבל סוף־סוף נשארים עליונים ותחתונים... ואילו הצדק שלנו מכוון להביא שיוויון לעולם, שיוויון בלי שום הבדלים בין עליונים ותחתונים.

הסוציאליות רואה באנושות ובהתפתחות האנושות רק את ההכרח בלבד, וכשם שכל מהלך הטבע בא מבלי דעת ובחירת הטבע, אך בכוח חוקי ברזל שאינם זזים ממקומם אף כחוט השערה – כך גם מהלך האנושות הוא באופן שכזה. בעוד שהצדק שלנו רואה באנושיות בחירה ורצון בעיקר.

המה יודעים רק מ״‎אין קמח אין תורה״‎, ואם אומנם אנו גם כן אין אנו כופרים בזה, אבל אנו יודעים גם את האידך גיסא ש״‎אם אין תורה אין קמח״‎ (אבות ג, יז).

המה מדגישים בהתפתחות האנושות רק את הקיבה והלחם, ומראים ואומרים: פוק חזי שבהתמעטות החיטים מתמעטים מספר הנשואים והנולדים, ומתרבה מספר המאבדים עצמם לדעת, וכן להיפך, ואנו אומרים: ״‎לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם – כִּי עַל כָּל מוֹצָא פִי ד׳ יִחְיֶה הָאָדָם״‎ (דברים ח, ג).

המה מראים על זה ש״‎פרנס לפי הדור״‎, שההמון משפיע על הגדולים, וכל דור ודור יש לו פרנסים לפי רוחו וטעמו; וסימן הוא לחומרנות השוררת באנושות, ואנו יודעים גם האידך גיסא ש״‎דור לפי פרנס״‎, שהגדולים, יותר משהם מושפעים – הם משפיעים, ויותר משמשפיעה הכמות על האיכות משפיעה האיכות על הכמות.

המטרה האחרונה של הסוציאליות, היא: ״‎שלי שלך ושלך שלי״‎, והמטרה האחרונה של היהדות, היא: ״‎שלי שלך ושלך שלך״‎.

הראשונה אומרת – ביטול הבעלות לגמרי, אבל אין זה אידיאל כלל לאדם ״‎צלם א־לוהים״‎, כי האידיאל הזה כבר השיגו עוד בששת ימי בראשית כל הבהמות והחיות אשר על פני האדמה, וזו היא ״‎מידת עם הארץ״‎, ולא רק עם הארץ, אך כל הברואים השפלים שבארץ, כולם אינם יודעים ואינם מרגישים מהי בעלות, בעוד שהשניה – ״‎שלי שלך ושלך שלך״‎ זו היא נאה ויאה לאדם יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא שגם הוא אומר לאדם ״‎שלי שלך״‎.

אומנם, המידה האחרונה היא רק מדרגה חסידית, ״‎שלי שלך ושלך שלך – חסיד״‎, אבל בגופא דעובדא, הלא אין כלל מידה אחרת לבחור בה גם למי שאינו רוצה להיות בבחינת חסיד, כי מארבע מידות שבאדם, האחת היא ״‎מידת סדום״‎, השניה – ״‎מידת עם הארץ״‎, השלישית – ״‎מידת רשע״‎, ומי שלא ירצה באחד מהתארים ה״‎יפים״‎ האלה, בעל כורחו עליו לאחוז במידה של ״‎שלי שלך ושלך שלך״‎.

״‎שלי שלך ושלך שלך״‎, זאת אומרת – שחרור מכל נגיעה, התרוממות למעלת רוח עליונה, וותרנות, נדיבות, עשיית לפנים משורת הדין, עלייה מוסרית, התדמות הצורה ליוצרה – ״‎מה הוא – אף אתה״‎.

הסוציאליות, גם היא עומדת על השיטה שאחזו הגויים בכל הדורות ובכל הזמנים, והיא: המטרה מקדשת את האמצעים ואינה מבחינה בין אמצעים לאמצעים, וגם האמצעים הטמאים ביותר כשרים המה לה, כדי להגיע למטרתה, בעוד שהיהדות מורה לנו ממש ההיפך מזה – לא המטרה מקדשת האמצעים, אלא האמצעים המגונים מחללים גם את המטרה הקדושה, והאמצעים הטמאים מטמאים גם את המטרה הטהורה, ובלשונם של חז״‎ל זוהי ״‎מצוה הבאה בעבירה״‎ שלא רק שהעבירה נשארת עבירה – אך גם המצוה נהפכת לעבירה!

ועל כן, אי־אפשר לנו להילחם נגד האלימות של כל העולם באלימות משלנו. נגד התקיפות בתקיפות משלנו, נגד העוול בעוול משלנו וכו׳ וכו׳, אין קטיגור נעשה סניגור ואין מצוה הבאה בעבירה. אך עלינו להילחם על ידי האמצעי של ״‎שלי שלך ושלך שלך״‎.

האידיאל הקיצוני של הסוציאליות הוא לפורר את עגל הזהב לפרורים קטנים ולחלק את הפרורים לכל בני אדם במשקל שווה – והאידיאל שלנו הוא לשורפו לגמרי – ״‎בַּיּוֹם הַהוּא יַשְׁלִיךְ הָאָדָם אֵת אֱלִילֵי כַסְפּוֹ וְאֵת אֱלִילֵי זְהָבוֹ״‎ (ישעיהו ב, כ).

יש מאמר חז״‎ל: ״‎בשלושה דברים אדם נדמה לבהמה, ובשלושה דברים הוא נדמה למלאכי השרת – בזה אפשר להגדיר בקצרה את ההבדל בין הצדק של הסוציאליות לבין הצדק שלנו – הראשון יונק כל עיקרו משלושת הדברים שהאדם נדמה לבהמה, והצדק שלנו – משלושת הדברים שהאדם נדמה בהם למלאכי השרת.

ואומנם, הדרכים המובילים לצדק שלנו המה ארוכים מאוד, כי לא על נקלה נביא את האדם להתפתחות מוסרית־אידיאלית־מלאכית כזאת. בעוד שהדרכים המובילות לצדק הסוציאליסטי, המה כל־כך קצרים.

אבל יש דרך ארוכה וקצרה, ויש דרך קצרה וארוכה – ואנחנו בחרנו בראשונה.

## פרק כט: פרשת העבדים שבתורה

אומנם, כאן ישאל השואל – הלוא יש בתורה גם פרשת עבדים, בין של עבד עברי ובין של עבד כנעני, ו״‎לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ״‎ (ויקרא כה, מו) היא אחת מהרמ״‎ח מצוות עשה שבתורה, ועל כן – ״‎כל המשחרר עבדו עובר בעשה״‎ (ברכות מז, ב). והלוא יש גם כן הלכות עבדים בתורה שבעל פה הכוללות הרבה פרקים והלכות, סעיפים גדולים וסעיפים קטנים, יש שם גם דינים קשים מאוד, כמו ״‎יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך״‎ (כתובות מג, א) וכדומה, וכלום יש לך ניצול גדול מזה?! וכלום יש לך סתירה גדולה לדמוקרטיות מזו?!

אבל כשאנו מתעמקים מעט בזה נראה, כי במציאות הגבילו התורות שלנו, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, בהגבלות מרובות כל־כך, את העבדות, גם של עבד עברי וגם של עבד כנעני, עד כי כל העבדות כמעט שאי־אפשר היה לה להתקיים במציאות.

בעבד עברי, נאמר (ויקרא כה, מג): ״‎לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ״‎ ו״‎לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד״‎ (שם שם, לט) ובאו חז״‎ל ופירשו (רמב״‎ם, הלכות עבדים, א):

כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בוזים... כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או יחלוץ לו מנעליו... לא יאמר לו חפור מקום זה והוא אינו צריך לו ואפילו להחם לו כוס של חמין או להצן ואינו צריך לו אסור ועובר עליו בלא תעשה...

וכלום אפשר לנו לתאר לעצמנו יהודי המדקדק במצוות מחזיק לו עבד עברי, וכשהוא צריך לו לכוס חמין עליו לחוש תמיד, שמא סגי ליה בלאו הכי ונמצא שהוא עובר על לאו מפורש בתורה? וכלום אפשר לקנא ב״‎אדון״‎ שכזה שתמיד יהיה לבו נוקפו שמא נכשל באיסור? ומלבד הלאו הנ״‎ל הרי יש גם עשה של ״‎כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ״‎ (דברים טו, טז), ומצות עשה זו אומרת (רמב״‎ם, שם):

כל עבד עברי או אמה העבריה חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה, בכסות ובמדור... שלא תהא אתה אוכל פת נקי והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש... אתה דר בכרך והוא דר בכפר או אתה דר בכפר והוא יושב בכרך...

ואם האדון יסע לו למעון קיץ לאיזה מקום ואת העבד ישאיר לשמור על ביתו בעיר, שוב יעבור על מצות עשה... ואם האדון ילבש בגד חדש על פי האופנה האחרונה ויברך על זה ״‎שהחיינו״‎, יהיה מוכרח באותה שעה להלביש גם לעבד כאותו בגד ממש, וכשילכו שניהם ברחוב לא ידעו האנשים מי הוא האדון ומי הוא העבד, ויחליפו את האחד בשני. ואם האדון ישב ראש באיזו מסיבה, אז גם על העבד להיות יושב ראש, ואם האדון יישן שנת הצהרים אחרי הסעודה, גם העבד יקיים מצות שינה; ובאותו החדר ממש של האדון, וכדומה. וכלום אפשר לנו לקנא באדון שכזה?

ובנוגע לעבד כנעני, הנה מסיים הרמב״‎ם את ״‎הלכות עבדים״‎ בדברים אלה:

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואף על פי שהדין כך, מידת חסידות ודרכי חוכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה... וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים, לעבדות מסרן הכתוב לא לבושה, ולא ירבה עליו צעקה וכעס, אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו...

באופן, שבאמת לא רק שכל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, אלא שגם הקונה עבד כנעני כקונה אדון לעצמו, כי דווקא האדון צריך לחשוב ולשקול כל מילה ומילה, שלא יחטא חלילה בשפתיו נגד עבדו, ואם יגביה את קולו בדברו עמו הוא עובר על מידת הרחמים, שמי שעובר על זה אינו מזרעו של אברהם אבינו, ולא לחינם אמרו ״‎עבדא, נהום כריסיה, לא שוי״‎ (גיטין יב, א).

כי גם זה כלל גדול שעלינו לדעת, שיש גם מצוות כאלו, שעיקר הכוונה שלהן הוא דווקא ההגבלה, להגביל את אופן הוצאתן לפועל עד כמה שאפשר. לדעת הרמב״‎ם ז״‎ל הכוונה של הקורבנות הוא גם כן על האופן הזה, למנוע את בני ישראל מקורבנות של עבודה זרה שהורגלו בהם בזמן ההוא, כמו שנמקה התורה גופה (ויקרא יז, ה): ״‎לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם, אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה, וֶהֱבִיאֻם לַד׳, אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד״‎. ואומנם, כמה מגדולי ישראל חולקים עליו על זה, אם כי יש מקור לזה בכמה מדרשי חז״‎ל, ואין זה מעניינינו הפעם. אכן, יש מצוות שהכל מודים בהן שבאות רק לכיוון שלילי, כלומר – להגביל ולצמצם עד כמה שאפשר, ולא לכיוון חיובי. כזאת היא המצוה של יפת־תואר, שחז״‎ל מדגישים בעצמם שכל עיקרה בא מטעם ש״‎ מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות נבילות״‎ (קידושין כא, ב), כלומר – לקבל את הרע במיעוטו.

והמצוה של שחיטה גופה, לשיטת כמה ראשונים, הנה, אף על פי שכתוב בתורה מצות עשה ״‎וְזָבַחְתָּ״‎ (דברים יב, כא) – איננה באמת מצות עשה. ובאה רק למנוע מהלאו של אבר מן החי ונבילה. ולשון התורה גופה מוכיח על זה: ״‎כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר... וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ״‎ (שם שם, כ-כא).

וכן המצוה של ״‎שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ״‎ (דברים יז, טו), אף על פי שנאמרה בלשון מצות עשה, הנה כל סיגנון התורה מוכיח שהעיקר הוא ההגבלות שבה, לקבל את הרע במיעוטו (שם שם, יד-יז):

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ... וְאָמַרְתָּ: אָשִימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אַשֶר סְבִיבֹתָי – שוֹם תָּשִים עָלֶיךָ מֶלֶךְ... רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים... וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִים...

ובולט שהעיקר הוא בזה ה״‎ רק ״‎ הבא למעט את ממשלת המלך עד לכדי מינימום.

דוגמה לכל זה היא דעת אחד מהתנאים, ש״‎בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר״‎ (סנהדרין עא, א). והכוונה בזה, שגם מצוה הזו לא באה אלא בשביל ההגבלות, ואם כי התורה בעצמה לא פרשה את ההגבלות כמו בהמצוות הנ״‎ל, הנה למדו חז״‎ל את ההגבלות מהמדרש, וכשנאמר, למשל, ״‎אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ״‎ (דברים כא, כ), אנו למדים מזה ש״‎אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה״‎ (סנהדרין שם).

וככה גם כן בלי ספק, ולדעת כולי עלמא, המצוה של ״‎כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי״‎ (שמות כא, ב), זו בוודאי איננה מצוה בחיוב, אך בשלילה, כלומר – להגדיל את העבדות עד כמה שאפשר, ולעשותה על ידי ההגבלות השונות כמעט לאי־אפשרית, והתורה איננה מאריכה כלל בעצם העניין של העבד העברי, אך בהגבלות השונות, כמו: ״‎שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם...״‎ (שם).

ולא יפלא איפוא, מה שהנביאים, נביאי האמת והצדק, לחמו גם בעבדות וגם במלוכה. וגם המלך הראשון שלא טעם טעם חטא, נתמנה רק אחרי ש״‎וַיְמָאֲנוּ הָעָם לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל שְׁמוּאֵל״‎ (שמואל א ח, יט) ואחרי שהתרעם השי״‎ת על זה, ואמר: ״‎לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאֲסוּ מִמְּלךְֹ עֲלֵיהֶם״‎ (שם שם, ז).

ולא כמו שחפצים החופשיים לתלות בוקי סריקי ח״‎ו ולראות בזה התפתחות מוסרית, אלא פשוט מפני שגם התורה גופה לא נתכוונה בכל אלו, אלא רק להגבלות השליליות וכל המרבה לשלול – הרי הוא משובח!

ועל כל פנים, רוח התורה, הנביאים והחכמים, הוא נגד העבדות בכלל, ומפני זה מוצאים אנו בזמנם של חכמי התלמוד הראשונים, שאף שעוד לא התבטלה העבדות לגמרי, הרי שביקשו בכל האמתלאות שהיו בידם כדי לשחרר את עבדיהם. ידוע ה״‎מעשה ברבן גמליאל שסימא את עין טבי עבדו והיה שמח שמחה גדולה״‎ על זה שביכולתו יהיה להוציאו לחירות (בבא קמא עד, ב), וב״‎רבי אלעזר שנכנס בבית הכנסת, ושיחרר עבדו והשלימו לעשרה״‎ (גיטין לח, ב), הם שמחו על כל הזדמנות שבאה לידם לשחרר את עבדיהם, ולומר על זה: ״‎ברוך שפטרני״‎.

כי גם זאת עלינו להדגיש, שאם נרצה לחדור לתוך עומקה של תורה ורוחה, עלינו להתחיל את התורה מ״‎בראשית״‎ ולא רק מ״‎החודש הזה לכם״‎. ידועה אומנם קושיית ר׳ יצחק, שלא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ״‎החודש הזה לכם״‎, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, וידוע גם התירוץ על פי דרש. אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ועל פי פשוטו לא נראה שכל התורה מבראשית עד ״‎החודש הזה לכם״‎ היא רק ״‎מעין הקדמה״‎, אלא שכל אלה גם כן גופי תורה הם, וכמה גופי הלכות גדולות במוסר היהדות למדים אנו מכל פרשה ופרשה שבתורה, גם מהפרשיות שהוקדמו ל״‎החודש הזה לכם״‎.

יש, למשל, בספר בראשית, פרשיות שלימות המדברות על העבד הראשון בישראל – אליעזר עבד אברהם. ויפה אמרו חז״‎ל (בראשית רבה ס, ח):

יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים, פרשתו של אליעזר שנים וג׳ דפים הוא אומרה ושונה, ושרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא.

כי אם נרצה לדעת את יחסם של העברים הקדמונים לעבדיהם להלכה ולמעשה, זאת נדע מיחסו של אברהם אבינו לאליעזר עבדו.

אם גם נעבור בהיסח הדעת על הדרשות שדרשו חז״‎ל שהרימו את ערכו של אליעזר בעיני אברהם עד למעלה ראש, ונביט רק על פשוטו של מקרא בלבד, גם אז הננו רואים אידיליה מזהירה לפנינו. אנו רואים בזה יחס האדון לעבדו כיחס של שני רעים אהובים. ידידים נאמנים, ידידי נפש. העבד איננו רק משרת, אך הוא ״‎זקן ביתו״‎ ו״‎המושל בכל אשר לו״‎. וכשאברהם צריך לבקש אשה לבנו יחידו שאוהבו יותר מנפשו, איננו מוצא ידיד ובר סמכא אחר לזה שיכול להפקיד רוחו בידו, מאליעזר עבדו.

ולא בלי מקור הוסיף הרמב״‎ם בסוף הלכות עבדים את הדברים הנ״‎ל, שמבטלים כמעט את כל ההלכות הקודמות, כי הרמב״‎ם לקח לו את פסקו – לא רק מחלק התורה של אחרי ״‎החדש הזה לכם״‎ – אך גם מחלק התורה שלפני זה, כי אומנם לא רק שקיימו האבות את כל התורה כולה – אך גם קיימה התורה את מעשי האבות. וכל מה שקיימו האבות – תורה שלימה היא לנו.

ונחזור לעניינינו לצדק הסוציאלי. מכל האמור כבר דעת לנבון נקל, שכשתתכונן המדינה היהודית, ונזכה באמת ל״‎ארץ ישראל על פי תורת ישראל״‎, לא נצטרך לבקש בספרי מרכס וסיעתו איך לסדר את היחוסים שבין הפועלים והבעל בית, אך נבקשם ונמצאם באוצרותינו הקדמונים: ״‎וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיךְִ כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹעֲצַיךְִ כְּבַתְּחִלָּה״‎ (ישעיה א, כו).

אומנם ״‎הלכות שכירות פועלים״‎ אינן תופסות מקום גדול בכמות בספרי הפוסקים שלנו, כי ההלכות האלו לא היו כמעט הלכות למעשה בזמן הזה, אבל כשנצטרך לכך, נמצא בנקל את היסודות המוכנים מקודם כדי לבנות עליהם בניינים רמים ונישאים.

כמה וכמה חוקים יש לנו לקבוע על היסוד של ״‎לא תרדה בו בפרך״‎, ולאסור כמה מיני ניצול של פועלים על יסוד זה. אמת, שהלאו הזה, וכן הלאו של ״‎לא תעבוד בו עבודת עבד״‎, נאמר רק בעבד, כמו שאומר הרמב״‎ם (הלכות עבדים א, ז): ״‎במה דברים אמורים? בעבד עברי, מפני שנפשו שפלה במכירה, אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד, שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו״‎. אכן, נראה כי הרמב״‎ם מדבר רק בפועל באקראי בעלמא, שעל זה שייך טעמו, ולא בפועל מהטיפוס של זמנינו, שיש מעמד של פועלים והפועל נשאר במעמדו זה כל ימיו. ומעניין שהמקור שממנו לקח הרמב״‎ם את פסקו זה הוא במכילתא, ושם כתוב: ״‎אבל בנו ותלמידו רשאי״‎, ונראה שהרמב״‎ם מדבר גם כן רק באנשים כאלה, שהמה מעין ״‎בנו ותלמידו״‎, אבל לא בפועלים שמשועבדים המה לעבודה באין להם מקצוע אחר בחיים.

וכמה חוקים אפשר לנו לחוקק במדינה יהודית על יסוד של הענקה, שאומנם אינה שייכת אלא בעבד, אבל כל זה אם נביט רק על צורת האותיות שבתורה ולא על הרוח שבתורה. הרוחניות של מצות הענקה היא שעלינו לדאוג שכל מי שעובד בעדנו יקום על רגליו ויעמוד סוף־סוף ברשות עצמו, ולא יהיה לעולם כפות וזקוק לאחרים. ואחת היא אם הוא עבד או פועל.

כמה חוקים יהא אפשר לחוק על היסוד של ההלכה: ״‎פועל העושה מלאכה לבעל הבית בדבר מאכל – הרי זה אוכל ממה שהוא עושה״‎ (שו״‎ע חו״‎מ, שלז, א). ואומנם, צורת ההלכה היא רק ״‎בדבר מאכל״‎ והוגבלה על ידי תנאים שונים: ״‎במה דברים אמורים שאוכל – כשהוא עושה בגדולי קרקע...״‎ – אכן, על כל פנים, רוח ההלכה הוא שלא יקופח שכר הפועל בפעולתו. אבל גם על הפועלים לדעת ש״‎אסור לפועל לאכול ממה שהוא אוכל אכילה גסה״‎. והרוח של ההלכה הזו גם כן מובן מאליו.

היסוד העיקרי של הלכות שכירות הפועלים, הוא: ״‎השוכר פועלים – ינהג עמהם כמנהג המדינה״‎ (שם שם, סימן שלא), ועל היסוד הזה אנו אומרים, שהשוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב, אינו יכול לכופם אפילו הוסיף על שכרם. ״‎ינהג עמהם כמנהג המדינה״‎ – ותו לא מידי. כל זה נאמר בזמן שלא היתה לנו מדינה משלנו, אבל כשאנחנו בעצמנו נהיה הקובעים את המנהגים במדינה שלנו, בוודאי שננהיג בה – לא רק את הדין – אך גם את ה״‎לפנים משורת הדין״‎, על פי ״‎ועשית הישר והטוב״‎ – שגם זה נחשב לדין.

## פרק ל: מצוה ומשפט

לכאורה, אין אצלנו הבדל יסודי בין המשפטים ובין המצוות הדתיות, גם אלה וגם אלה נכנסים לסוג מצוות, לפי מושגי היהדות. אלא שאלה – המצוות הדתיות – נקראות אצלנו: ״‎מצוות שבין אדם למקום״‎, ואלה – חלק המשפטים – נכנסים לסוג ״‎מצוות שבין אדם לחבירו״‎.

אכן, כאשר כבר הוכחנו במקום אחר (עיין בספרנו ״‎המידות לחקר ההלכה״‎, ח״‎ב, מידת ״‎מציאות ודין״‎) סוף־סוף גם אצלנו מושג מצוה לחוד ומושג משפט לחוד. שם הוכחנו, למשל, כי מושג הבעלות – יסוד כל המשפטים שבעולם – אינו בא מהעבירה ״‎לא תגזול״‎, אלא להיפך: ה״‎לא תגזול״‎ בא מיסוד הבעלות, שהיא בעצם מציאות ככל מציאות אחרת. וכמו שלא נגיד על חלב, למשל, שהוא חלב מצד האיסור שבו, אלא להיפך: האיסור בא מתוך המציאות של החלב – ככה גם כן האיסור ״‎לא תגזול״‎ בא מתוך המציאות של הבעלות, שבעיקרה נובעת מהסכמת בני אדם, וזה קדם למתן תורה. וככה גם כן, כשאמרו (כתובות פו, א): ״‎פריעת בעל חוב מצוה״‎ – אין הכוונה, שכל גביית חובות בעל כורחו מן הלווה על יסוד משפטי באה רק מצד המצוה שבדבר, אלא להיפך: המצוה באה מתוך היסוד המשפטי שבדבר, מתוך התוקף המשפטי שיש למלווה כפי הלווה, וזה נכלל באמת במה שאמרו חז״‎ל, שעל הדינים נצטוו גם בני נח, הייינו – שבע מצוות שהם נזהרו עליהם עוד לפני מתן תורה.

בשביל כך יש כללי תורה הרבה – גם במצוות וגם בעבירות – שאינם כוללים את המצוות ואת העבירות שישנן בחלק המשפטים. למשל, מוכיחים אנו שם, הכלל של ״‎עשה דוחה לא תעשה״‎ אינו כולל ״‎לא תעשה״‎ בחלק המשפטים; ולא נגיד, למשל, שמצות אכילת מצה תדחה ״‎לא תעשה״‎ של ״‎לא תגזול״‎. וגם הכלל של ״‎עוסק במצוה פטור מן המצוה״‎ אינו כולל מצוות בחלק המשפטי; ולא נגיד, למשל, שמי שעוסק במצות תלמוד תורה יהיה פטור ממצות פריעת בעל חוב. הכלל של ״‎ביטול איסורים ברוב״‎ אינו כולל, למשל, איסור של ״‎לא תגזול״‎, כמו שאומרים אנו בסוף מסכת ביצה (לח, ב) בתמיהא: ״‎הרי שנתערב לו קב חטין בעשרה קבין חיטין של חבירו – יאכל הלה וחדי?!״‎ וגם הכלל של ״‎כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד – לא מהני״‎ לא מקיף דברים שיש להם תוקף משפטי. אם עשה מקח וממכר בשבת, למשל, אין המכירה מתבטלת על ידי כך. או למשל, כשנשבע לא למכור ועבר ומכר – המכירה קיימת. כמבואר ברמ״‎א (חו״‎מ רח, א). ואפשר עוד להראות דוגמאות המוכיחות, כי סוף־סוף מושג מצוה ועבירה לחוד, ומושג משפט לחוד. וככה מוצאים אנו הרבה דברים, שפטורים עליהם בדיני אדם וחייבים עליהם בדיני שמים; נראה באופן בולט, כי אין לערבב לגמרי את התחומין של מצוה ומשפט ולכלול את שניהם בחדא מחתא.

אבל בכל זאת, מאידך גיסא, אין להפריד אצלנו את המושג המשפטי לגמרי מהמושג הדתי. כי סוף־סוף גם פרשת משפטים היא פרשה אחת בין כל הפרשיות שבתורה. ועל זה באמת כיוונו באומרם על הפסוק (שמות כא, א): ״‎וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם״‎ – ״‎אלו מוסיפין על העליונים, מה עליונים מסיני – אף תחתונים מסיני״‎ (מכילתא משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה א). ו״‎ומניין שהיתה סנהדרין גדולה אצל המזבח: ׳וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי׳ (שמות כ, כג), ומה כתיב תמן: ׳וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם׳״‎ (ירושלמי מכות ב, ו).

אנו מוצאים שלפעמים מנמקים את המשפטים רק על יסוד של נימוקים דתיים; או במילים אחרות – שאנו נותנים טעמים למצוות שבין אדם לחבירו מחובות שבין אדם למקום. כי סוף־סוף אומרים אנו בתוך כדי דיבור את שני הדברים יחד: ״‎ יִרְאַת ד׳ טְהוֹרָה עוֹמֶדֶת לָעַד, מִשְׁפְּטֵי ד׳ אֱמֶת, צָדְקוּ יַחְדָּו״‎ (תהלים יט, י).

לדוגמה, אמרו (בבא קמא, עט, ב):

שאלו תלמידיו את ר׳ יוחנן בן זכאי: מפני מה החמירה תורה יותר בגנב מבגזלן? אמר להם: זה השווה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו; כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת.

בוודאי, שמנקודת מבט משפטית טהורה, אדרבא! יש להחמיר בגזלן יותר מבגנב. אבל לוקחים אנו כאן בחשבון דווקא את נקודת המבט הדתית שבדבר, אף על פי שהדבר נוגע ל״‎בין אדם לחבירו״‎, ומתחשבים באמת המידה של ״‎בין אדם למקום״‎.

אם כי מצד אחד רואים אנו, שיש דברים שפטורים עליהם מדיני אדם וחייבים עליהם בדיני שמים, ואין איפוא לערבב דיני אדם עם דיני שמים – הנה מצד שני מוצאים אנו, למשל, כלל של ״‎קים ליה בדרבא מיניה״‎. ואם ״‎זרק חץ בשבת וקרע שיראין בהליכתו – פטור״‎, אף על פי שה״‎דרבא מיניה״‎ – חיוב מיתה – בא מצד עבירה דתית טהורה, מצד חילול שבת, וחיוב ממון בא מצד מזיק – חיוב משפטי טהור – בכל זאת מצרפים אנו את שני הדברים יחד, והעונש, הבא מצד דבר ״‎שבין אדם למקום״‎, מבטל את החיוב, הבא מצד דבר ש״‎בין אדם לחבירו״‎!

וכשם שחלק המשפטים שבתורה תלוי פעמים הרבה בחלק התורה שבין אדם למקום, ככה גם להיפך – החלק שבין אדם למקום גופא תלוי בחלק המשפטים שבתורה, הרבה מצוות שבין אדם למקום שבתורה תלויות בבעלות של הדבר; כמו, למשל, מצוות: תרומה, מעשר, פאה, חלה, בכורים, בכורות, ראשית הגז, מזוזה, ציצית, מעקה, אתרוג, סוכה לרבי אליעזר – שכל המצוות הללו תלויות בבעלות, שאם אין על זה בעלות של ישראל אין כל החיובים הללו, או שאינו יכול לצאת בזה ידי חובת מצוה אם אין לו בעלות על כך; כמו אתרוג לכולי עלמא, ומי שאין לו קרקע שפטור ממצות ראיה בחג (עיין תוס׳ פסחים ג, ב).

ולא רק במצוות אנו מוצאים תלות בבעלות – אך גם בעבירות שבין אדם למקום יש שהן תלויות בבעלות; כמו, למשל, העבירה של ״‎לא יראה ולא ימצא״‎ בחמץ, שאנו אומרים: ״‎שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה״‎, וגם על העבירה של ״‎לא ייאכל חמץ״‎ רצה ר׳ אחא בר יעקב להגיד (פסחים, כט, א), ש:

יליף שאור דאכילה משאור דראייה: מה שאור דראייה – שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה – אף שאור דאכילה: שלך אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה.

אם כי לבסוף הדר ביה ר׳ אחא בר יעקב מזה.

ואגב אורחא, גם זה מחזק את הנחתנו, שמוסר היהדות לא גורם ביטול הבעלות אלא הגבלת הבעלות. כי הבעלות כשהיא לעצמה משמשת בתור יסוד – לא רק למצוות שבין אדם לחבירו – אלא גם למצוות הרבה שבין אדם למקום, ואפילו לעבירות שבין אדם למקום. כי רגש הבעלות גופא, שאדם משיגו מלידה, המושג של ״‎שלי״‎, הוא גופא בא מתוך צלם הא־לוהים שבאדם. וכמו שד׳ הוא הבעלים של כל הבריאה, של כל העולמות העליונים והתחתונים – כך מרגיש גם צלם הא־לוהים שהוא הבעלים על ״‎עולם קטן״‎ שלו. וזהו אחד הטעמים, שהשתפנים נלחמים על פי רוב – לא רק בבעלות – אלא גם בא־לוהים, כי מרגישים המה – ויהא מתחת למפתן ההכרה – ש״‎הא בהא תליא״‎. ועל כל פנים רואים אנו גם מהדוגמאות המעטות האלו, ויש להוסיף עליהן כהנה וכהנה – שאי־אפשר להפריד לגמרי את ״‎משפטי ד׳״‎ מ״‎פקודי ד׳״‎.

נשוב לעניינינו, בדברים שיש בין מושג המצוה ובין מושג המשפט. המצוה רואה לפניה את היחיד שעליו מוטלת המצוה ו״‎איש בחטאו״‎ – רק בחטאו – ״‎יומת״‎. ואם יש גם מצוות שהן מצוות ציבוריות, הכי פירוש הדבר – שכלפי מצוות כאלו נחשב כל הציבור ליחיד. אבל על כל פנים אין הפרט סובל בגלל הכלל. כי ב״‎דיני שמים״‎ תופס כל יחיד ויחיד מקום מיוחד. לא כן במשפט; שם יש כלל של ״‎׳מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם׳ (ויקרא כד, כב) – משפט השווה לכולכם״‎ כתובות לג, ב(). לפעמים מקופחת זכות היחיד אך ורק מפני שאי־אפשר באופן אחר לקיים את ה״‎משפט אחד יהיה לכם״‎, ולא תהיה בזה בחינת ״‎משפט השווה לכולכם״‎.

המשפט היהודי מדקדק בזה בקיצוניות נפרזת. למשל, קיימא לן, שאפילו משה ואהרון היו פסולים לעדות, מפני פסול של קורבה. ושואל אחד מן האחרונים, איך ייתכן דבר שכזה, הלוא בדיני ממונות אנו יכולים לפסוק גם על פי אומדנא, וכלום יש אומדנא יותר גדולה מזו, כשבאים לבית דין צדיקים כאלה להעיד כמשה ואהרון, שברי לבית דין שאנשים כאלה לא ישקרו אפילו בעד כל הון דעלמא? – אכן, התירוץ הוא, כי שאני אומדנא שבאה מתוך עצם המעשה שעליו בא הדיון, שאם יבוא מעשה שכזה לכל בית דין שבעולם תהיה להם אומדנא כזו, ועל זה נאמר: ״‎משפט אחד יהיה לכם״‎. ולא כן, אם כל האומדנא באה אך ורק מפני שבית דין זה יודע שפסולי עדות אלה אינם משקרים. אבל אם יבואו לפני בית דין אחר שלא מכיר אותם – לא תהיה להם אומדנא כזאת, ונמצא שלא יהיה זה בכלל ״‎משפט השווה לכולכם״‎. כמובן, באופן כזה מפסיד הפרט בחינם, אך ורק מפני שבמשפט אין יוצא מן הכלל.

אנו רואים שמטבע המשפט העברי להשוות המידות בכללים פרינציפיוניים בעקביות יתירה בלי להתחשב עם הפרט, שבו אינו מתאים לגמרי הטעם של הכלל. למשל, הכלל של ״‎הודאת בעל דין כמאה עדים דמי״‎; בוודאי יש טעם מסתבר שכל אדם יכול לחייב את עצמו כאוות נפשו, כי הוא בעלים על עצמו. אבל, למשל, כשבא לפנינו פרט כזה: אחד תובע מן השני כסף, והוא, הנתבע, טוען ״‎לא היו דברים מעולם״‎, ובאו עדים ואמרו שלווה ופרע, ובכל זאת אנו מחייבים אותו מטעם של ״‎כל האומר לא לוויתי – כאומר לא פרעתי דמי״‎, וממילא זה נכנס בכלל של ״‎הודאת בעל דין כמאה עדים דמי״‎. הנה בוודאי בפרט כזה אין הטעם שיש בכלל של ״‎הודאת בעל דין כמאה עדים דמי״‎ – ובכל זאת, הכלל לא זז ממקומו. וכיון שסוף־סוף גם הפרט נכנס במסגרת של כלל זה, מחייבים אנו את הנתבע, אף על פי שממה נפשך היה צריך להיות פטור גם לפי דבריו וגם לפי דברי העדים.

ואותו הדבר הוא גם כן בדין של ״‎טענו לו חיטים והודה לו בשעורים – פטור״‎, שלפי הרבה ראשונים הטעם הוא, מפני ״‎הודאת בעל דין כמאה עדים דמי״‎, אף על פי שגם כאן בוודאי לא שייכת הסברא הרגילה שבהודאת בעל דין בכל מקום. כי סוף־סוף התובע את החיטים לא רוצה לחייב את עצמו, אלא להיפך, הוא רוצה לחייב את הנתבע יותר מכן, ובכל זאת הכלל נשאר כלל.

או, למשל, הכלל של ״‎ליכא לווה ליכא ערב״‎, בוודאי מיוסד על יסוד הגיוני, כי הערב הוא רק ממלא מקומו של הלווה. אבל, למשל, כשאנו אומרים גם בשני יוסף בן שמעון – שאחד מהם הוא לווה והאחד ערב, שלכאורה הלוא יכול לתבוע מכל אחד מהם ממה נפשך – או מטעם לווה או מטעם ערב – ובכל זאת, גם באופן זה אמרינן: ״‎ליכא לווה ליכא ערב״‎ (עיין בכורות מח, א), הרי זה מאותו טעם של ״‎משפט אחד יהיה לכם״‎.

או, למשל, הדין ש״‎גרמא בנזיקין פטור״‎, יש לו מקום גם בסברא, כיון שסוף־סוף לא עשה את הנזק במישרין אלא בעקיפין. אבל כש״‎זרק כלי מראש הגג והיו כרים וכסתות... או קדם וסילקן – פטור״‎ (בבא קמא כו, ב) – אין לזה מקום בסברא. כי סוף־סוף הוא עשה את כל הנזק – מן ההתחלה ועד הסוף, אלא כיון שבכל האופנים אין כאן פעולה מסויימת אחת שתחייב אותו על פי הכללים שיש לנו בנזיקין, פעולת הזריקה אינה מחייבת מצד ש״‎מיפסקי גיריה״‎, ופעולת הסילוק לא מחייבת אותו מצד הכלל של ״‎גרמא הוא פטור״‎, אף על פי שמצד הסברא הפשוטה היה צריך בפרט כזה להיות חייב.

או, למשל, הדין של רמי בר חמא (פסחים, לא, א):

ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלווה, ומת ראובן, ואתא בעל חוב דראובן וטריף ליה משמעון, ואתא שמעון ופייסיה בזוזי, דינא הוא דאתו בני ראובן ואמרי ליה לשמעון: אנן מטלטלי שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי.

והנה בוודאי עצם הכלל של ״‎מטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי״‎ יש לזה מקום בסברא. כי המלווה לכתחילה לא סמך דעתיה על זה, אבל בפרט כזה, נראה הדין הנ״‎ל כמילתא בלי טעמא, כי הסברא הרגילה תצדיק בוודאי את שמעון, שסוף־סוף קנה את השדה באחריות, ואם טורפים את השדה מצד חוב, על ראובן להשיב לו, והוא, שמעון, לכאורה עשה בצדק, שבמקום ללכת אחר כך לתבוע מראובן או מיורשיו פייסיה בזוזי שהיה חייב לראובן. אלא הכלל נשאר כלל, ש״‎מטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי״‎.

ויש להביא דוגמאות שכאלו למאות, אלא שגם אלו דיין להראות איך שבמשפטים היה להם תמיד הכלל של ״‎משפט אחד יהיה לכם״‎. ועל זה אמרו: ״‎יקוב הדין את ההר״‎, שזאת אומרת, שהדין צריך להיות עקבי עד הסוף ולא יתחשב עם שום דבר, אפילו במקום שבפרט ידוע מתנגדת הסברא הרגילה לכך. ועל זה השתמשו האחרונים בהפתגם, ש״‎אין אנו משגיחים בפסקי בעלי בתים״‎.

אכן, לעומת זאת מוצאים אנו, שאחרי שאמרו חז״‎ל (סנהדרין ו, ב): ״‎יקוב הדין את ההר, שנאמר: ׳כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵא־לֹהִים הוּא׳ (דברים א, יז), וכן משה היה אומר: יקוב הדין את ההר״‎, הוסיפו על זה: ״‎אבל אהרון שהיה אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר (מלאכי ב, ו): ׳תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ... בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי, וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן״‎, ועוד: ״‎מצוה לבצוע, שנאמר: ׳אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם׳... איזהו משפט שיש בו שלום – הווי אומר זהו ביצוע״‎. באופן, שגם הפשרה, או בלשון חז״‎ל – הביצוע, נכנס גם הוא גופא למשפט. ואומנם המשפט גופא מחייב, כאמור: ״‎משפט אחד יהיה לכם״‎ ומחייב עקביות קיצונית בלי להתחשב עם המציאות – ״‎יקוב הדין את ההר״‎. אבל במקום שעל ידי כך בא דווקא עיוות הדין באופן מעשי הרחוק מהדין באופן עיוני, עלינו להשתמש ב״‎משפט שלום״‎. ובוודאי בכל הציורים שהבאנו ובעוד הרבה שכאלה, השתמש כל בית דין בישראל ב״‎משפט שלום״‎. וב״‎משפט שלום״‎ מתחשבים אנו בוודאי גם עם הפרט, ועם כל פרט כשהוא לעצמו, ולא נגיד בזה ״‎משפט השווה לכולכם״‎ דווקא.

אף על פי שחז״‎ל אומרים שמשה אמר: ״‎יקוב הדין את ההר״‎, הנה מוצאים אנו בתורת משה גופא ״‎משפט שלום״‎, ולפעמים ביטל הוא ״‎משפט אחד״‎. למשל, אף על פי שכלל גדול הוא: ״‎וְדָל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ״‎ (שמות כג, ג) – ואגב, גם מזה רואים אנו על איזה גובה מוסרי עמדנו בימים הללו עד שהתורה חששה שנהדר דווקא את הדל, בעוד שכל העולם כולו כורע ומשתחווה לעגל הזהב ולבעלי עגל הזהב – בכל זאת אומרת לנו התורה (דברים כד, י-יג):

כִּי תַשֶּה בְרֵעַךָ מַשַּאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעַבֹט עַבֹטוֹ. בַּחוּץ תַּעַמֹד, וְהָאִיש אַשֶר אַתָּה נֹשֶה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעַבוֹט הַחוּצָה. וְאִם אִיש עָנִי הוּא – לֹא תִשְכַּב בַּעַבֹטוֹ. הָשֵב תָּשִיב לוֹ אֶת הַעַבוֹט כְּבוֹא הַשֶּמֶש, וְשָכַב בְּשַלְמָתוֹ וּבֵרַכֶךָ, וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ד׳ אֶ־לֹהֶיךָ.

וכן: ״‎לֹא תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן... בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ״‎ (שם שם, יד-טו). ובכן, אף על פי שהכלל הגדול במשפטים הוא: ״‎משפט אחד יהיה לכם״‎, ומשה רבינו הלך בשיטת ״‎יקוב הדין את ההר״‎ – בכל זאת מוצאים אנו בתורת משה גופא הבדלים בין עני לעשיר.

ומנקודה זו מבינים אנו את פסקו של נתן הנביא, כשהעשיר גזל את כבשת הרש, שהוא בן מוות, כדבריו לדוד מלך ישראל (שמואל ב י״ב:ד׳).

בקיצור – המשפט שלנו הוא ביסודו ממוזג משיטת משה ומשיטת אהרון ביחד, משיטת ״‎יקוב הדין את ההר״‎, ומשיטת ״‎אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם״‎.

## 

## פרק לא: ״‎משפטים צדיקים״‎

אומרת התורה (דברים ד, ח): ״‎וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם״‎ (דברים ד, ח). ״‎מִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם״‎ – פירוש הדבר: משפטים הנאותים לצדיקים, משפטים הראויים לעם שעליו נאמר (ישעיהו ס, כא): ״‎וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים״‎. ואם נאמר: ״‎מַגִּיד דְּבָרָיו לְיַעֲקֹב, חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל, לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים בַּל יְדָעוּם...״‎ (תהלים קמז, יט-כ) – אין בזה משום הפרזה אפילו בזמננו שלנו, שכל הגויים יודעים משפטים.

אנו מוצאים גם במשפטינו, לפעמים, הפליות בין ישראל לנוכרי, שכלפי נוכרי אין אנו מתנהגים על פי אותם המשפטים שמתנהגים אנו כלפי בני ישראל. אבל חלילה להטיל מתוך כך דופי ב״‎משפטים צדיקים״‎ שלנו, מאחר שאין הם מיוסדים על יסוד של צדק כללי, שהוא היסוד העיקרי במשפטים, שבהם הפלייה בין יהודי ללא יהודי אף זאת נשיאת פנים היא. ולכשאנו מתבוננים בדבר, רואים אנו, שבכל מקום שעשו ״‎הפליות״‎ שכאלו, נובע הדבר מתוך כך, שמשפטים אלה מתאימים רק לעם, שעליו נאמר: ״‎וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים״‎, עם העומד על גובה מוסרי רם ונישא, גובה מוסרי המתאים יותר למלאכים מאשר לבני אדם.

אין ביהדות תחומין קבועים ובולטים בין הצדק המשפטי ובין הצדק המוסרי, כמו אצל כל העמים, ששני מיני הצדק הללו המה מבחינת שתי מלכויות שאין אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלוא נימא, ולכל אחד מהם יש יניקה מיוחדת ממקור מיוחד. הצדק המשפטי נובע בעיקרו מהסדר החברתי ותכליתו העיקרית – תיקון המדינה, או באופן רחב יותר: תיקון העולם, שבא ביחוד מעולם המעשה ולא מעולם המחשבה, ומתחשב ביחוד עם עובדות ומעשים ולא עם נטיות ומחשבות שבלב. בקיצור – יסוד היסודות שלו הוא הסדר והמשטר החיצוני, כי באין משפט – אין סדר ואין משטר, אבל אין מתפקידו להכנס לתוך תוכם של עצם הדברים. בעוד שהצדק המוסרי נובע בעיקרו מהמצפון שבלב – או כפי שקראו זאת לפנים: ״‎קול הא־לוהים המתהלך בתוך האדם״‎ – ותכליתו היא תיקון הנשמה שבאדם, שבא ביחוד מעולם האצילות והמחשבה ולא מעולם המעשה, ומתרומם מעל העובדות והמעשים כמו שהם בדיעבד, אלא העיקר הוא אצלו הלכתחילה.

ואצלנו נובע גם הצדק המשפטי מאותו המקור של הצדק המוסרי, ממקור של ״‎קְדֹשִׁים תִּהְיוּ, כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ד׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״‎ (ויקרא יט, ב). זאת אומרת, שעלינו להדבק בכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא. כשם שהוא קדוש וטהור וכל השלמות המוסרית בו – כן גם עלינו להיות כמותו. וכשם שהתורה מנמקת את המידה המוסרית הנעלה הנשגבה ביותר: ״‎לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ... וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ״‎ (שם שם, יז-יח) בנימוק של: ״‎אֲנִי ד׳!״‎ – כך מנמקת היא אף את המשפטים המובנים ביותר, כמו: ״‎לֹא תִּגְנֹבוּ וְלֹא תְכַחֲשׁוּ וְלֹא תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ... לֹא תַעֲשֹׁק אֶת רֵעֲךָ וְלֹא תִגְזֹל״‎ (שם שם, יא-יג) גם כן רק בנימוק זה, הנימוק של – ״‎אֲנִי ד׳!״‎.

ובכן, גם מושגי הצדק המוסרי ומושגי הצדק המשפטי באים אלינו ממקור אחד, מהמקור של ״‎מה הוא אף אתה: מה הוא רחום – אף אתה רחום, מה הוא חנון – אף אתה חנון״‎, ומה הוא עושה משפט – כך גם עלינו לעשות משפט.

בעשרת הדיברות מוצאים אנו את ה״‎תערובות״‎ האלו: ביחד עם ה״‎לא תרצח״‎ וה״‎לא תגנוב״‎ – החוקים האלימנטריים של הצדק המשפטי – בא גם ה״‎לא תחמוד״‎ שיש בזה גובה מוסרי כזה שהאנושות לא הגיעה עדיין גם היום אליו.

״‎לא תרצח״‎ ו״‎לא תחמוד״‎ בחדא מחתא מחתינהו. על הראשון יש לאו ועל השני יש לאו. הצדק המשפטי והצדק המוסרי הינם אצלנו בבחינת ״‎היינו הך״‎.

האנושות בכלל איננה יכולה לתפוס זאת, וכבר אמרו חז״‎ל: ״‎לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו״‎ (בבא מציעא ה, ב). אבל רק לאינשי ולא לתורה, שאיננה מבדלת כלל בין צדק משפטי ובין צדק מוסרי. ומעניין שגם הנצרות, המתפארת שמוסרה עולה על מוסר היהדות, לא יכולה בשום אופן לתפוס, איך אפשר לערבב את ה״‎לא תרצח״‎ ו״‎לא תגנוב״‎ וכו׳ עם ה״‎לא תחמוד״‎. ועל כן גרס אותו האיש גירסא אחרת: ״‎לא תעשוק״‎ במקום ״‎לא תחמוד״‎. כי בהשקפת הנצרות עולם המשפטים לחוד ועולם המוסר לחוד, בעוד שאצלנו ינקי תחומין מהדדי.

מנקודת השקפה זו אמרו חז״‎ל: ״‎האי מאן דבעי למהווי חסידא – לקיים מילי דנזיקין, רבא אמר: מילי דאבות״‎ (בבא קמא ל, א). הראשונים, ״‎מילי דנזיקין״‎, עוסקים על פי רוב במשפטים רגילים ופשוטים יום־יומיים שבין אדם לחבירו, כגון: ״‎שור שנגח את הפרה״‎, ״‎שנים אוחזין בטלית״‎, ״‎המחליף פרה בחמור״‎ וכדומה. והאחרונים – ״‎מילי דאבות״‎ – אינם עוסקים במשפטים כלל וכלל, אלא בענייני מוסר ומידות, שרק יחידי סגולה שבדור אפשר להם לקיימם. ובכל זאת שניהם שווים להעלות את האדם למדרגת ״‎חסידא״‎. כשאנו פותחים ״‎חושן משפט״‎ רואים אנו בו חומר משפטי הנלמד ונסדר במשך זמן של יותר משלושת אלפים שנה, מזמן מתן תורה עד זמנם של הב״‎י והרמ״‎א, הסמ״‎ע והש״‎ך; והמקומות שבהם נלמדו ונסדרו הדברים, איך שונים ומובדלים המה זה מזה! מה רחוק הר סיני, המקור הראשון למשפטים, מהעיר קרקוי שבפולין – ובכל זאת מרגישים אנו כי רוח אחת לכולם ונשמה אחת מאחדת את כל אלפי הסעיפים והפרטים, בעוד שסדרי החיים נשתנו כל־כך בהמשך הזמן מן הקצה אל הקצה, ובעוד שהמקומות ומנהגי המקומות כל־כך רחוקים זה מזה. וביחוד מה גדול ההבדל במצב החברתי ובמשטר המדיני מאז ועד היום, מהר סיני עד הנה. כל זה אפשר, מפני שמשפטנו בכללו – מלבד אילו פרטים היוצאים מן הכלל, הבאים מפני תקנת העולם או מפני תקנת המקום – נובע ממקור הצדק המוחלט, הצדק העצמי, שאינו מתחשב הרבה לא בתנאי הזמן ולא בתנאי המקום.

אצל כל העמים מידת הדין לחוד ומידת היושר לחוד, והדין אינו מכיר ב״‎יושר״‎ אלא ב״‎יקוב הדין את ההר״‎. אבל בצדק שלנו גם בזה אין תחומין קבועים וגם התחומין הללו ״‎ינקי מהדדי״‎. ויש הרבה דברים שנאמרו בתור דינים ממש ומי שעובר עליהם עובר על הדין, דיני ממונות, בעוד שכל עיקרם ושורשם נובע ממידת היושר.

יש אצלנו, למשל, ״‎דינא דבר מצרא״‎, וב״‎חושן משפט״‎ הוא תופס מקום חשוב – ״‎הלכות מצרנות״‎; ואופייני הדבר שהלכתא זו נסדרה שמה עוד לפני הלכות שותפים, מקח וממכר ומתנה, ההלכות העיקריות בכל ספרי המשפטים שבעולם. ועל מה מיוסד כל הדין דבר מצרא? – רק על יסוד היושר : ״‎ועשית הישר והטוב״‎, כי היושר גופו הוא דין אצלנו.

וגם בהלכתא זו יש כמה עשרות סעיפים בפנים גופא וכמה מאות סעיפים קטנים במפרשים הסובבים את הפנים. אומנם רגילים לחשוב את היושר לדבר התלוי בלב. אבל לא כן אצלנו, שגם היושר מקבל צורה משפטית, וגם הוא נכנס למסגרת של פרטים וסעיפים שונים.

כי, כאמור, הדין שלנו כל עיקרו הוא דין של יושר. ומלבד דינא דבר מצרא הנ״‎ל, מוצאים אנו עוד הרבה הלכות שלא הדין אלא היושר מדבר מתוך גרונן. ובכלל קשה להעמיד מחיצות במשפטינו, ולומר: עד כאן הדין, מכאן ואילך היושר. כי אצלנו מקבל היושר, כאמור, צורה משפטית.

הענקה, למשל, שמה מעיד עליה שהיא לא חיוב, אך מתנה ונדבת הלב של האדון, המעניק לעבד אף על פי שאינו חייב לו ולא כלום. כל התחייבויותיו נגדו כבר מילא בהיותו אצלו. ובכל זאת – כופין על הענקה כמו שכופין על כל ענייני ממונות. אף על פי שבתורה כתוב ״‎אשר יברכך״‎, אמרו חז״‎ל: בין שנתברך הבית בגללו בין שלא נתברך... הכל לפי הברכה תן לו״‎ (עיין רמב״‎ם, הלכות עבדים פרק ג). ולא עוד, אלא שמחד גיסא אמרו: ״‎פריעת בעל חוב מצוה״‎ (ערכין כב, א), ומאידך גיסא אמרו: ״‎כופין על הצדקה״‎ (על פי בבא בתרא ח, ב וברמב״‎ם הלכות מתנות עניים ט, יב), באופן שגם פריעת החוב קיבלה אצלנו צורה של מצוה וגם נתינת צדקה קבלה אצלנו צורה משפטית; וכל זה, כאמור, מפני שאין אצלנו מחיצות המבדילות בין דין ליושר.

כל היסוד של משפטים הוא הבעלות ההחלטית: ״‎שלי – שלי״‎, וכל מה שהוא שלו יכול לעשות בו כל מה שרוצה בלי שום הגבלה – ״‎כאדם העושה בתוך שלו״‎, ברם, הצדק שלנו מתנגד לגמרי לעיקרון של ״‎שלי – שלי״‎ וקורא לזה ״‎מידת סדום״‎. והדבר הזה נאמר, לא רק ב״‎מילי דאבות״‎ – במסכת זו שכל עיקרה באה ללמד מוסר ומידות טובות – אלא הרבה משפטים שבסדר נזיקין, רואים בכך משום עיוות הדין.

כשאנו אומרים: ״‎כאדם העושה בתוך שלו״‎, אין זו אלא ״‎שיגרא דלישנא״‎; כי באמת גם בתוך שלו גופא אין אדם יכול לעשות כל מה שלבו חפץ, ובעלותו היא מוגבלת מאוד על פי הגבלה משפטית גופא.

למשל, דינא דבר מצרא גופא – כלום יש הגבלת הבעלות גדולה מזו? בעל השדה או בעל הבית והחצר מוגבל בזכויותיו שלא יוכל למכור אלא לאחד, למרות שהוא יכול לסבול מזה. טובתו של המוכר שיהיו קופצים הרבה על הדבר הנמכר, שעל ידי כך תהיה ידו על העליונה לקבל מחיר גבוה. על ידי דינא דבר מצרא לא יהיה לו אלא קופץ אחד. כי כל אחד יהרהר בלבו: למי אני עמל, אם אחרי כל הטורח והעמל מצדי לעמוד על המקח ואחרי סילוק המעות – יוכל הבר מצרא לבוא ולומר שהוא חפץ בזה. וביחוד לפי דברי הרמ״‎א, שמוסיף עוד, ש״‎אפילו אם אומר המוכר: במקום שאמכור למצרן לא אמכור כלל, אפילו הכי קנה המצרן בעל כורחו של המוכר״‎ (עיין חו״‎מ, סימן קעה). כלומר, לא רק שאינו יכול למכור למי שהוא חפץ – אך הוא מוכרח למכור למי שאינו חפץ כלל שיגיע השדה לידו. ואם יש בזה הפלייה בין ישראל לגוי, כי ״‎הקונה מגוי אין המצרן יכול לסלקו; מכרה לגוי – גוי לאו בר דינא דבר מצרא הוא״‎, אין בזה משום הגבלת זכויותיהם של הגויים, אלא יש בה, להיפך, הגבלת חובותיהם. אנחנו מחייבים בזה והמה פטורים; אנחנו מצווים על הדין שכל עיקרו יונק מהיושר, ואילו הם – שגם הם מצווים על הדינים על פי שבע מצוותיהם (עיין סנהדרין, נו, ב) – הם מחוייבים רק בדין של דין ולא בדין של יושר.

ואם דינא דבר מצרא מגביל את הבעלות של נכסי דלא ניידי במקרה של מכירה, הנה האיסור הגדול של ריבית מגביל את הבעלות של עצם הממון, ולא רק שמגביל – אלא הוא שוללו לגמרי. איסור ריבית שנאמר גם על המלווה גם על הלווה וגם על העדים (עיין בבא מציעא עה, ב), שולל לגמרי את כוחו של הממון בתור כוח חי ופעיל, שכל כוחו וגבורתו הוא רק ב״‎פרייה ורביה״‎ הטבעית שבו, שעל ידי הריבית הוא מתרבה מאליו מיום ליום. ואיסור ריבית הוא בבחינת ״‎פסיק רישא ולא ימות״‎ ושולל לגמרי את כוח החיים של הממון, שזהו הגורם העיקרי להגדלת הרכוש.

אופייני הדבר, ש״‎הגזלנים ומלווי בריבית״‎ באים אצלנו תמיד בחדא מחתא, אף על פי ששני אלה באים משתי נקודות תפיסה הסותרות זו את זו מן הקצה אל הקצה. נקודת התפיסה של איסור ריבית היא, כאמור, שלילת הבעלות, בעוד שאיסור הגזילה הוא, להיפך, הבעלות הבלתי תלוייה בשום דבר, בעלות בלי שום גבול ובלי שום יוצא מן הכלל. ולא עוד, אלא שבזו, בריבית, אנו מחמירים הרבה יותר מבגזילה, שהלאו הוא גם על הלווה וגם על העדים, מה שאין אנו מוצאים בשום לאו אחר. ונראה שהתורה עצמה מצאה שזו השיטה המסוכנת ביותר, ועל כן נחוץ להלחם בה באמצעי המלחמה החריפים ביותר.

ושוב מונים אותנו בזה, שגם בריבית יש הפלייה בין ישראל לנוכרי – שרק בישראל יש איסור זה, בעוד שלנוכרי אין כלל איסור בדבר; ולדעת הרמב״‎ם יש עוד מצוה בזה, המצוה של ״‎ונוכרי תשיך״‎. אבל: הס קטיגור! כי גם על זה נאמר: ״‎ומי גוי גדול אשר לו משפטים צדיקים״‎. כי משפטים כאלה כמו דינא דבר מצרא ואיסור ריבית יכולים להינתן רק לעם של צדיקים שעומדים על גובה מוסרי של מלאכים. שגם במשפטיהם הצדק המוסרי הוא המכריע, ואינו שורר בהם המושג של ״‎שלי – שלי״‎ – וזה אפשרי רק בעם ישראל.

המושג המשפטי הרגיל מיוסד בעיקרו על הסכמת בני אדם, שמסכימים זה לזה. ואין נפקא מינא מהם הנימוקים שהביאו להסכמה זו, אם הם מתאימים לצדק המוסרי או לא. ואם הסכימו שניהם, גם המלווה וגם הלווה, על הריבית, מה לנו להתערב בענייניהם. ולא כן המושג המשפטי שלנו שהוא, כאמור, מושג של ״‎משפט צדיקים״‎.

והוא הדין ב״‎אונאה״‎ שהמקח והממכר הבין לאומי אינו יודע ממשפטים שכאלה.

באונאה יותר משתות בטל המקח, אף על פי שלא היה בזה שום מקח טעות, והצדדים עמדו על המקח ובאו לידי הסכמה מוחלטת הדדית. זהו שוב משפט של גוי גדול אשר לו משפטים צדיקים, והפלייה גם בזה, בין ישראל לגויים, מיוסדת על הבדלי התכונות.

וככה הוא גם ההבדל בפחות משווה פרוטה. אצלנו כל דיני ממונות נאמרו רק על פרוטה, בעוד שאצלם ״‎נוכרי נהרג גם על פחות משווה פרוטה״‎. גם הפלייה זו מיוסדת על הבדלי התכונות שבינינו וביניהם, שלא עמדנו מעולם על היסוד של ״‎שלי – שלי״‎ באופן החלטי. ועל כן אמרנו גם כן ״‎אדריסת רגל לא קפדי אינשי״‎, וכיוצא בכהאי עד תלת שנין לא קפדי אינשי״‎ (בבא בתרא, כט, א), שהמכוון בזה רק לישראל ולא לגויים.

בכלל אין המושג בעלות אצלנו מטרה כשלעצמה, אלא משמשת היא בתור אמצעי לשימוש הבעלים עד כמה שיש לו צורך בכך, ואין לאחר לקחת ממנו עד כמה שזה מביא לבעלים חסרון. ניקח נא, למשל, שקלא וטריא משפטית כזו: ״‎הדר בחצר חבירו שלא מדעתו: בחצר דלא קימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר מאי? מצי אמר ליה: מאי חסרתיך, או דלמא מצי אמר הא אתהנית?״‎ (עיין בבא קמא כ, ב). וכשרב יהודה אמר: ״‎הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר״‎, מביאה הגמרא על זה: ״‎אחוה בי רב אמי אמר, וכי מה עשו ומה חסרו ומה הזיקו״‎.

וכלום אפשר לנו לצייר, שמנקודת ראות משפטית רגילה אפשר לשאול שאלה תמימה כזו: ״‎מה עשו ומה חסרו ומה הזיקו? – הלוא זהו מושג הבעלות, שהוא היסוד העיקרי במשפטי ממונות שיש לאדם בדבר הקנוי לו, בעלות בלתי מוגבלת – לא רק בעד תשמישיו הוא – אך גם כדי למנוע מאחרים שום טובת הנאה בזה. מה בכך שלא חיסרו ולא הזיקו, סוף־סוף ישב בחצירו, ומה גם שהוא גברא דעביד למיגר – איזו זכות יש לו ליהנות משל חבירו בלי שום נתינת שכר? – אכן, זה מראה לנו באופן בולט את צדקת משפטנו הישראלי: ״‎כופין על מידת סדום״‎ (בבא בתרא יב, ב) – אם כי לפי המושג המשפטי הרגיל זוהי המידה שצריכה להיות, ושבה נוהגים.

רק מנקודת השקפה זו אפשר לנו להבין פסקם של ראשונים, ש״‎האוסר הנאת פירות על עצמו – יכולים אחרים ליטול בעל כורחו ואינו יכול לעכב״‎ (עיין ר״‎ן בנדרים פה, א), שבוודאי פסק כזה אינו כלל לפי רוח המשפט של האנושות, אבל מתאים הוא מאוד לרוחנו שלנו. כי ברוח המשפט של האנושות נקלטו דברים הרבה הבאים ממידת סדום, בעוד שהרוח העברי הוא הניגוד הגמור למידת סדום, והרבה דברים ישנם שהאנושות מטביעה עליהם חותמו של צדק גמור, והרוח העברי מכתיר אותם בשם ״‎מידת סדום״‎.

על יסוד זה קל, לפי מושגנו המשפטי, להפקיע את הבעלות. אם רק היה זמן שהבעלים לא הקפידו על קיומו של הדבר – נפקעה הבעלות מהם, אפילו חוזרים מזה אחר כך. וזהו היסוד של הפקר, שאפילו על נכסי דלא ניידי מועיל ההפקר, שלא יכולים לחזור בזה, אפילו אם חוזר תיכף אחרי שהפקיר. ואפילו לר׳ יוסי, שסבירא ליה בנדרים (מג, א), שהפקר עד דאתי לרשות זוכה יכול לחזור, אבל על כל פנים, כיון שכבר זכה אחר – גם הוא מודה שלא מועילה שום חזרה, אף על פי שלא היה כלל קניין על זה.

ולא עוד, אלא אפילו מוצאים אנו דין של יאוש, שאף על פי שלא הפקיר כלל את הדבר מרצונו הטוב אלא מתוך אונס, כגון שהדבר נגנב או אבד, והוא רק מאשר את העובדא ש״‎וי לחסרון כיס״‎, ואחר כך כשנמצא הגנב או מוצא האבידה – הוא, המיואש, ודאי חוזר מזה ותובע את הדבר, ובכל זאת – יאוש קונה, מפני שניתק הקשר בין הבעלים ובין הדבר בזמן שהתייאש ואמר: ״‎וי לחסרון כיס״‎. ולדעת הרבה פוסקים מועיל אפילו יאוש בחוב. ואם הלווה הוא בכלל ״‎לווה רשע ולא ישלם״‎, והמלוה אמר: ״‎וי לחסרון כיס״‎ – כבר אינו יכול לתבוע ממנו. ועיין בחו״‎מ (סימן קסג), שמביא את דעת מהרי״‎ק, שלא מועיל יאוש בחוב – אבל רבים חולקים עליו.

קל, לפי מושגנו המשפטי, להעביר דבר מרשות בעלות אחת לרשות שניה. אפילו קרקע אפשר לקנות בלי עדים; ולא רק שקונים ״‎בכסף, שטר וחזקה״‎, אלא אפילו בקניין סודר בעלמא. ומתנה מועטת – אפילו בלי קניין כלל לא יכול לחזור; ומחילה – בכלל לא צריך קניין. ולדעת הרבה פוסקים אפילו כשנקיט שטר בידיה, כיון שאמר פעם אחת שהוא מוחל לו – אינו יכול לגבות לעולם. ובכלל יש הרבה דברים הנקנים באמירה לבד.

שוב רואים אנו, כי משפטנו מבוסס על מוסר היהדות, מוסר רם ונאצל, שאין לזרים חלק בו. כי היסוד של כל הדברים האלו הוא המוסר המטיל על האדם שיהיה הן שלו צדק ולאו שלו צדק. ושוב – ״‎כי מי גוי גדול אשר לו משפטים צדיקים״‎. אומנם, מבדילים אנו בקניינים בין ישראל לאומות העולם. החת״‎ס בתשובותיו (יו״‎ד, שו), מוכיח, שיש קניינים תורניים וקניינים טבעיים; הקניינים הטבעיים היו באופן כזה: במכירה היו קונים על ידי תשלום כל הכסף; ובמתנה ובמציאה על ידי זה שלקח את החפץ לרשותו ממש. והקניינים האלה נשארו עד היום לאומות העולם. וחידוש התורה הוא, שאפילו אם לא שילם את כל הכסף, אלא נתן אפילו רק פרוטה אחת על דבר ששוה תרפ״‎ט אלפים – גם כן קונה. וכן אפילו אם לא משך הדבר לרשותו ממש, אלא משך לתוך סמטא – גם כן קונה. וקניינים תורניים אלה לא שייכים בגויים. כי, כאמור, בקניינים שלנו רואים אנו את היסוד של ״‎הן שלך – צדק, ולאו שלך – צדק״‎.

ויש מושגים משפטיים שלמים אצלנו, שכל עיקרם נובע מהיסוד של ״‎הן שלך – צדק, ולאו שלך – צדק״‎. כי זולת זאת אין שום טעם ונימוק למשפטים האלה. ניקח, למשל, את כל המשפטים על דבר שליחות. כלל גדול הוא אצלנו ש״‎שלוחו של אדם כמותו״‎ בכל העניינים – לרבות בעניינים שבין אדם לחבירו. מינוי השליחות אינו צריך לא לקניין ולא לעדים (עיין רמב״‎ם, הלכות שלוחין ושותפין, א). ובכל זאת, מה שעשה השליח, בין לקנות ובין למכור בסכומים הגדולים ביותר – עשוי ומחייב את שולחו. ועוד יותר: על השליח מצידו אין שום התחייבות משפטית למלא אחרי השליחות. ואם מעל בשליחותו, כשנשלח, למשל, לקנות איזה דבר וקנה אותו לעצמו – אין למשלח עליו אלא תרעומת בלבד (עיין קדושין נט, א). ובכל זאת, מכיון ש״‎חזקה שליח עושה שליחותו״‎ אומרים אנו שהיתה גמירת דעת של המשלח להתחייב בכל התוצאות הכרוכות בפעולת השליח. והחזקה גופא של ״‎שליח עושה שליחותו״‎ – מאין הוודאות שבה? – אם לא הוודאות שאדם מישראל אינו משנה את דיבורו אף כשאין שום דבר שיכריחו לכך.

לא יפלא לפי זה כלל, מה שאמרו חז״‎ל, שמושג השליחות הוא דווקא בבני ברית (עיין קידושין מג, ב). כי גם כיום אין לעמים אחרים מושג השליחות כמו שאנו משיגים אותו. בתורת המשפטים של הרומאים, שממנה לקחו עמי התרבות את מושגיהם המשפטיים, לא נמצא כלל מושג השליחות בשביל פעולות משפטיות. עד היום יודעים העמים רק מהמושג מנדט, שעל פיו איש אחד מתחייב למלא את פקודתו של איש אחר המשלחו. לא כן מושגנו על שליחות. הוא אינו מעמיד כלל יחס של התחייבות בין השליח למשלח, והכל נעשה על פי רצון חופשי לבד, ועל פי יסוד של נאמנות שהמשלח מאמין בשליח, שישמור את הבטחתו.

ושוב אנו רואים הפלייה בין בני ברית ובין שאינם בני ברית. אבל גם הפלייה זו, כמו ״‎ההפליות״‎ הקודמות, כביכול, באות לא מפני שלקחנו לעצמנו זכויות מיוחדות, אלא להיפך, מפני שלקחנו על עצמנו חובות מיוחדים; מפני שרק אנו קיבלנו על עצמנו את הצו המוסרי: ״‎הן שלך – צדק, ולאו שלך – צדק״‎.

גם ה״‎חזקות״‎ השונות שהשתמשו בהן חז״‎ל מראות לנו על התכונות הלאומיות הנפלאות שלנו, עד שבצדק אמרו חז״‎ל: ״‎אם הראשונים כמלאכים...״‎.

למשל: ״‎חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו״‎; ״‎חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו״‎. ואומנם, אומות העולם גם בזמננו, אינן מתחשבות כלל עם חזקות כאלו. ואם אין איזו ראיה ממשית לא יתחשבו כלל עם תביעתו של מי שהוא, ויהיה אפילו החשוב שבחשובים, בעוד שאצלנו מחייבים מטעם חזקה זו – חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו – שבועה לנתבע, ומכיון שאנשים ישרים אינם נשבעים אפילו לאמת, הכרח לנתבע לבוא לידי פשר.

״‎מפני מה אמרה תורה: מודה מקצת הטענה ישבע – חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. והאי בכולי בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי – אישתמוטי הוא דקא משתמט מיניה; סבר, עד דהווי לי זוזי ופרעניה ליה – ואמר רחמנא: רמיה עליה שבועה כי היכי דלודי (בבא מציעא ג, ב). וגם מגמרא פשוטה זו רואים אנו את רמת המוסר שהיתה שוררת בעמנו, עד שהיה ברי לנו, כי כל יהודי שכופר בתביעת ממון אין זה, אלא מצד ״‎אישתמוטי הוא דקא משתמט עד דלהווי ליה זוזי״‎. כי לולא זה היינו צריכים להגיד: ״‎מיגו דחשיד אממונא – חשיד אשבועתא״‎; כי שום אחד מישראל אינו חשוד גם אממונא, אלא שכוונתו להשתמטות זמנית.

ואומנם, המשפט הכללי הרגיל אינו מסתמך על השבועה של בעלי דינים ומסתמך רק על שבועה של עדים, ולהיפך – אינו מאמין גם לעדים בלי שבועה. בעוד שאצלנו עדים בכלל לא זקוקים לשבועה. ולא עוד, אלא עדים הזקוקים לשבועה אינם עדים, וסמוכים אנו דווקא על השבועה של בעלי דינים. ולא רק ששבועה של בעל דין אחד מכרעת טענת בעל דין שני – אך גם מכרעת עדותו של עד אחד. כל־כך היו בטוחים, כי שום אחד מישראל לא ישבע לשקר.

בכלל סמכנו על ״‎חזקת כשרות״‎ של כל אדם מישראל, ורק מטעם חזקה זו היינו סמוכים על כל שני עדים, ואמרנו: ״‎על פי שנים עדים יקום דבר״‎ – בלי שום יוצא מן הכלל. ואפילו אם אנו לא מכירים כלל את טבעם של העדים מועילה חזקת הכשרות שלהם לחייב על ידם אפילו מיתה. ואנו מסתמכים כל־כך על חזקת כשרות, עד שאפילו כשהוא מודה בעצמו שיצא מחזקת כשרות – אין אנו מתחשבים כלל בזה, ומשתמשים אנחנו בזה שוב בחזקה, ש״‎אין אדם משים עצמו רשע״‎. ואנחנו מרחיקים לכת כל־כך בזה, עד שאפילו במקום שבהגדה אחת אומר שני דברים, דבר אחד בתור עדות על זולתו ודבר שני בנוגע לעצמו שהוא רשע, אומרים אנו: ״‎פלגינן דבוריה״‎ – את דברי עדותו מקבלים אנו ודבריו בנוגע לעצמו אין אנו מקבלים (עיין סנהדרין ט, ב).

המשפט: ״‎על פי שנים עדים יקום הדבר״‎ נתקבל כמעט בכל העמים, ונמצא בכל ה״‎קודכסים״‎ שלהם. בכל זאת, אצלנו יש לדבר זה תוכן אחר לגמרי. אצל העמים העדות משמשת כאמצעי בלבד, לברר ידיעת השופטים, להשיג על ידי כך את הודאת בעל דין שהוא בעצמו יודע את חטאו; ואם לא יודה בפירוש, יודה על כל פנים ״‎מכללא״‎ – בעוד שאצלנו ההיפך מזה! כי, כאמור, ההודאה לא מועילה, מפני ש״‎אין אדם משים עצמו רשע״‎, וכשהוא מודה בקנס – פטור הוא בכלל, אלא שלעדים יש תוקף עצמי, תוקף משפטי. וכמו שכוח בית דין יפה – כך יפה כוחם של שני אנשים מישראל להעיד, ועלינו לקבל את עדותם.

מנקודת מבט המשפט הכללי בוודאי שאי־אפשר להניח ״‎תרי כמאה״‎. מכיון שהעדות באה רק כדי לברר את ידיעת השופטים, הרי בוודאי שהיא מתבררת יותר על פי מאה עדים ממה שמתבררת על פי שנים, ואי־אפשר, איפוא, להתחשב ב״‎תרי כמאה״‎. ואילו אצלנו, שלשני עדים יש סמכות מצד עצמם, ולא רק מצד בירור הידיעה של השופטים, מתחשבים אנו בהגדת השנים לא פחות משמתחשבים אנו במאה.

ושוב, גם בעדות מוצאים אנו הפלייה בין ישראל לגויים – אין עדות לגויים. אבל באמת – אין זו הפלייה. כי הגויים בינם לבין עצמם, ועד היום הזה, עוד לא קיבלו את המושג ״‎על פי שנים עדים יקום דבר״‎ בשלימותו. זאת אומרת, לפי דברינו, שהעדים עצמם המה המקיימים את הדבר. אצלם העדים משמשים רק כאמצעי, כדי לברר את ידיעת השופטים, ועל כן אי־אפשר, למשל, שיהיה אצלם דין של ״‎תרי כמאה״‎. ומאידך – אצלם גם הבעל דין גופא יכול לשמש בתור עד אחרי שנשבע על כך. ובאמת, גם אנחנו מקבלים עדות של גוי עד כמה שזה מברר ידיעת השופטים, ובשביל כך – ״‎כל השטרות העולים בערכאות של גויים, אף על פי שחותמים גויים – כשרים״‎ (גיטין יא, ב). והטעם הוא, כמו שנזכר שם בגמרא: ״‎שטר ראיה בעלמא, דאי לאו דיהב זוזי קמייהו לא הווי מרעי נפשייהו וכתבי ליה שטרא״‎. ועיין שם בהגהת אשר״‎י, שמקשה: ״‎ואם תאמר – אם כן, משה ואהרון אמאי לא מהימנו, הא ודאי לא מרעי נפשייהו? ויש לומר, דבגויים אינם מפסלא מן התורה אלא משום שהם גזלנים, והני דידעינן בהו דלא מרעי נפשייהו מהימני״‎, כלומר – שהפסול של הגויים הוא רק מצד שאין להם חזקת כשרות כל־כך ברורה, ובאמת, כאמור, גם ביניהם לבין עצמם אינם מסתמכים על חזקת כשרות של כל שנים מהם, לתת להם נאמנות מצד עצמם, אפילו במקום שהם לא מבררים את ידיעת השופטים כלל וכלל. רק אנו בונים על חזקת כשרות על יסוד של ״‎ועמך כולם צדיקים״‎.

וככה גם כן חזקת ״‎כל מה שבידי האדם שלו״‎, וחזקת ״‎מרא קמא״‎ – אף על פי שאין על זה שום ראיה והוכחה מהיכן באו הדברים לידם, אלא שהדבר מיוסד על הביטחון שאנו בטוחים בכל אחד מישראל שלא יקח דבר שאינו שלו.

ואם אחד מן הראשונים (עיין בשיטה מקובצת, סוף פרק קמא דכתובות) מניח שאין לגויים חזקת ״‎מרא קמא״‎ – זהו גם כן, מפני שגם הם עצמם לא מתחשבים עם ״‎מרא קמא״‎ באין ראיה ברורה על זה שהוא באמת ה״‎מרא״‎.

ומאותו סוג היא גם כן החזקה, של ״‎אין אשה מעיזה בפני בעלה״‎ והיא נאמנת נגד הבעל; או ההלכה, שהפועלים נאמנים נגד בעל הבית מפני שבעל הבית טרוד בפועליו. הכללים הללו מיוסדים – לא על יסוד של הגנה על החלשים כלפי התקיפים – אומנם האשה חלשה היא כלפי הבעל, והפועלים כלפי בעל הבית – כי על זה נאמר: ״‎ודל לא תהדר בריבו״‎, אלא, מצד הפסיכולוגיה המוסרית של ישראל. כי מתוך כך ברי היה להם, שבנות ישראל יפות הן במידותיהן ומצטיינות בזה גם כלפי בני ישראל. ובכלל אנו צריכים לתפוס שבן ישראל לא חשוד על שקר בכוונה, אלא לפעמים השכחה גורמת ווהדבר בא מתוך טרדה. ועל כן נאמן מי שטרוד פחות. ומכיון שבעל הבית טרוד בפועליו, והפועלים לא כל־כך טרודים בבעל הבית נאמנים הם יותר.

גם ההכרעה בין שני בעלי דינים על ידי ״‎כל דאלים גבר״‎ מיוסדת, לפי דברי הרא״‎ש, על חזקה – חזקה שמי שצודק יתגבר על השני – המשקר, אפילו אם הלה, השני, חזק הוא יותר ממנו, ויש לו ״‎יד חזקה״‎ ואגרוף יותר גדול משל הראשון. וכלום היה אפשר לפי המצב המוסרי של היום להחליט בוודאות כזו כלל כזה?!

אפשר להאריך בדוגמאות כאלו לעשרות, שכולן מראות לנו את הפסיכולוגיה של ״‎סתם יהודי״‎, שגם הוא עמד על גובה מוסרי כזה שאינו מצוי עכשיו אפילו אצל בני עלייה המעטים.

אנו מוצאים פעמים הרבה תקנות חז״‎ל, בעיקר בעניינים משפטיים, שתיקנו לעקור דברי תורה על יסוד של ״‎הפקר בית דין הפקר״‎. והמתחכמים בתקופות האחרונות מצאו בזה מקום להתגדר ולתלות בוקי סריקי בחז״‎ל, שגם הם עשו ״‎רפורמה״‎ ועקרו דברי תורה במקום שאינם מתאימים לצרכי החיים. לדוגמה, הראו על תקנת הלל בפרוזבול ועל תקנת מהר״‎ם מלובלין בהיתר עסקא, והוסיפו על זה: ״‎דור־דור ודורשיו, דור־דור וסופריו, דור־דור וחכמיו...״‎. ואם הלל הזקן יכול לעשות רפורמה, ואפילו מהר״‎ם מלובלין, שהיה בדורות המאוחרים – גם הוא כוחו יפה ברפורמה, אם כן למה תקופח זכותם של האחרונים בזה...

ויש כאלה שחפצו לעשות פשרה בזה, ואמרו – אומנם מכאן אין ראיה לרפורמה, שהיא ניתוח נתחים מן התורה מטעם שאינם מתאימים לצרכי החיים. אלא, לדעתם, לא היו אלו ניתוחים באופן מלאכותי, אלא הדבר בא על ידי התפתחות מוסרית טבעית; והתורה שבלב התגברה על התורה שבכתב, ועל ידי כך לא הרגישו בניתוח, מאחרי שהמצפון המוסרי לא נתן להם לקיים את הדברים כפשוטם ממש. וכל התיקונים הללו הם מעין הפירוש על ״‎עין תחת עין״‎ – ממון, מפני שהמצפון המוסרי שהתפתח, לא נתן לפרש ״‎עין תחת עין״‎ – ממש. ומוסר ההשכל היוצא מזה הוא הצורך ברפורמה, אלא שבנוסח יותר מודרני. רפורמה משום שהטעם המוסרי שלנו מפותח יותר מכל הדורות הקודמים, ואנחנו צריכים להחזיר את ״‎הנשמה שפרחה מן הלב ונכנסה לתוך הספר״‎ שוב לתוך הלב.

וחבל מאוד שהמתחכמים הללו לא התבוננו כלל וכלל לגוף התקנות הללו. כי לו חכמו, השכילו והתבוננו כראוי, היו רואים, שמהתקנות הללו אפשר לראות ממש ההיפך – לא עלייה מוסרית הביאה לתקנות הללו, אלא ירידה מוסרית היא שגרמה להן. משפטינו, שכאמור, הם משפטים צדיקים, משפטים המתאימים לצדיקים גמורים ל״‎ראשונים כמלאכים״‎, לאחר שירדנו ממדרגה זו היינו צריכים למצוא איזו תקנה להם, ולא בגלל צרכי החיים – אלא בגלל צורך המשפט גופא.

וכך היא לשון המשנה בשביעית (י, ג):

פרוזבול אינו משמט – זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה, ועוברין על מה שכתוב בתורה (דברים טו, ט): ״‎הִשָּמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל...״‎ – התקין הלל לפרוזבול.

בזמנו של הלל נמנעו מלהלוות זה את זה, מפני דין השמיטה. אבל בזמן התורה וגם אחרי כן, עד הלל הזקן, לא נמנעו מלהלוות אפילו זמן קצר לפני שנת השמיטה. ובאמת, אנשים היו צריכים להיות כמלאכים ממש אם גמלו זה לזה גמילות חסדים, ואף על פי שידעו שתיכף תגיע שנת השמיטה והכסף יהיה אבוד לחלוטין.

ולאיזה גובה מוסרי הגיעו בזמן התורה וגם אחרי כן, אם התורה מזהירה בעניין זה בלשון: ״‎הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל״‎; וכלום אפשר לצייר לנו זמן כזה שאם אדם לא רצה להפקיר את מעותיו ייקרא זה ״‎דבר בליעל״‎?! ובכן, תקנת הלל מראה לנו – לא על התפתחות מוסרית – אלא על ירידה מוסרית דווקא.

בזמנו של הלל הזקן ואחר כך, בדורות שלאחריו, לא נמנעו מלהלוות זה את זה אף על פי שאסור היה לקחת ריבית. אכן, בזמנו של מהר״‎ם מלובלין באה ירידה אחרי ירידה ונמנעו מלהלוות זה את זה, אף על פי שלא היה פחד השמיטה לנגד עיניהם אלא איסור ריבית הוא הוא שעכב בעדם לתת הלוואות. ואותה הסיבה שגרמה להלל הזקן לתקן תקנת הפרוזבול – היא שגרמה למהר״‎ם מלובלין שיתקן את תקנת היתר עסקא שלו.

הצד השווה שבשתי התקנות הללו, שלא היו אלו תיקונים בדת, אלא היו שינויים ב״‎משפטים צדיקים״‎, שבאו מתוך השינוי בדרגת הצדיקים שבשבילם בא המשפט.

ואותו הדבר אפשר לנו לראות במה שבעל חוב דינו בבינונית, אף על פי ״‎שמדאורייתא דינו בזיבורית, שנאמר (דברים כד, יא): ״‎וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה״‎ – ומה דרכו של האיש להוציא? – פחוּת שבכלים. אלא, ומה טעם אמרו דינו של בעל חוב בבינונית – כדי שלא תנעול דלת בפני לווין״‎ (בבא קמא ח, א). וגם מזה למדים אנו – לא על התפתחות ועלייה מוסרית – אלא על ירידה ונסיגה מוסרית. כי בזמן התורה ודורות הרבה אחרי כן לא חששו כלל לנעילת דלת בפני לווין, אף על פי שהמלווה ידע מראש שבמקום ״‎מיטב״‎ – וכל כסף נחשב למיטב – יקבל אך ורק זיבורית. רק אחר כך, בזמן התקנה שתוקנה בדורות המאוחרים, באה ירידה כזו שחששו על נעילת דלת מפני לווין. אבל בכל זאת, אם מעריכים אנו את דור התקנה כלפי דורותינו האחרונים, רואים אנו שוב ירידה גדולה. כי מי היה רוצה בזמננו להלוות לחבירו כסף אם היה יודע מראש, שבמקום המלווה ישיג רק בינונית.

וכדאי להזכיר כאן דעת המאן דאמר ששיעבודא לאו דאורייתא, שלפי דעת הרבה פוסקים כך היא ההלכה. ו״‎דבר תורה – מלוה על פה אינו גובה – לא מן היורשים ולא מן הלקוחות, אלא מאי טעם אמרו מלוה על פה גובה מן היורשים – כדי שלא תנעול דלת בפני לווין״‎ (בבא בתרא קעה, ב). ובכן, מה שגבו מן היורשים זו היתה תקנה מאוחרת. אבל בזמן התורה, וגם אחרי כן לפני שהתוקנה תקנה זו, לא חששו לנעילת דלת בפני לווין, אף שלא גבו מן היורשים. וכמה זה מראה על רוח נדיבה ששררה בעם כולו שלא נמנעו לתת הלוואות גם בעל פה, אף על פי ש״‎שמא ימות חיישינן״‎ ולא יהיה לו ממי לגבות.

אבל על כל פנים, כמה הלכות גדולות בפסיכולוגיה הלאומית שלנו ועל השינויים שבאו בשטח זה, אפשר לנו ללמוד מתוך חלק המשפטים שלנו דווקא.

## פרק לב: מה בין הצדק המוסרי שלנו לזה של הנצרות?

הלל הזקן אומר: ״‎מאי דעלך סני – לחברך לא תעביד״‎ (עיין שבת לא, א). והאבנגליון, להבדיל, אומר: ״‎מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם – עשו להם גם אתם״‎. הראשון הסתפק בצדק שלילי לבד והאחרונים דורשים צדק חיובי.

שונאי ישראל משתמשים בזה לחובתנו, להראות כי האחרונים עומדים על נקודת השקפה מוסרית יותר גבוהה לאין ערוך מהשקפתנו, שהרי בוודאי ערכו של החיוב גדול יותר מערכה של השלילה.

אוהבי ישראל משתמשים בזה לזכותנו, ואומרים: אדרבא, איפכא מסתברא! כי באמת אין היהדות דורשת ממנו שנאהב את הבריות כמונו ממש באופן חיובי, מפני ש״‎אלטרואיזמוס״‎ כזה אינו אלא ״‎אגואיזמוס״‎ באופן מהופך, בהיותו שולל גם הוא מן האדם ערך מוסרי אובייקטיבי מצד עצמו, ועושהו אמצעי לתכלית סובייקטיבית. האגואיזמוס עושה את ״‎האחר״‎ אמצעי לתכלית ה״‎אני״‎, והאלטרואיזמוס עושה את ה״‎אני״‎ אמצעי לתכלית ה״‎אחר״‎. היהדות אינה יכולה למצוא מבוקשה בכלל זה, אלא מבקשת היא להעמיד במרכז לא את ה״‎אחר״‎. כי אם את הצדק המופשט המשוה ״‎אני״‎ ל״‎אחר״‎. ואין מקום לצדק בהיקפו של האגואיזמוס אלא בתמונה שלישית: מה שהאגואיזמוס אינו רוצה לעצמו – ודאי מידת הצדק הוא שלא יעשה גם לאחרים, אבל מה שהאגואיזמוס רוצה לעצמו – זהו דבר שאין לו גבול, ואם יחייבו את האדם לעשות כן גם לאחרים, הרי אתה מטה כף הצדק כלפי ה״‎אחר״‎ נגד ה״‎אני״‎ (עיין על ״‎פרשת דרכים״‎, ח״‎ד, ״‎מאמר על שני הסעיפים״‎).

אבל גם אלה וגם אלה, גם שונאי ישראל וגם אוהבי ישראל, לא הטיבו לראות, כי הפירוש ה״‎אבנגלי״‎ במצוה של ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎ אינו מספיק לנו – לא משום שיש בו תפיסת מרובה יותר מדאי, היינו, אנחנו מסתפקים בשלילה והמה דורשים מאתנו חיוב – אלא להיפך, מצד שהוא תופס את המיעוטא דמיעוטא, מה שאי־אפשר לנו לצאת ידי חובתנו בזה.

אין היהדות מסתפקת כלל בזה, שנעשה לאחרים רק את מה שאנו דורשים שאחרים יעשו לנו. כי מאחרים אין לנו לדרוש כלל, בעוד שאנחנו מחוייבים לעשות בעד אחרים הכל.

הצדק של האבנגליון הוא צדק של אגואיזמוס, אם כי בשטח יותר רחב, זהו צדק של גומלין, של ״‎שמור לי ואשמור לך״‎, או בלשונם הם: יען שאני חפץ שיעשו אחרים בעדי, אני צריך לעשות גם כן בעדם. בעוד שהצדק המוסרי שלנו הוא כולו נובע מקודש הקודשים של זיו העליון מה״‎קדושים תהיו כי קדוש אני ד׳ א־לוהיכם״‎; ומה הוא מטיב עם הבריות אף על פי שאי־אפשר להן לעשות בעדו מאומה – כן גם עלינו להידבק במידותיו.

מעמידים את ביאורו של הלל הזקן לעומת הביאור של האבנגליון, להבדיל, ומוכיחים שהצדק המוסרי של האחרון הוא מקיף יותר מזה של הראשון, ושוכחים איך התנהג הלל הלכה למעשה: ״‎תנו רבנן: ׳דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ׳ (דברים טו, ח) – אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלושה מילין״‎ (עיין כתובות סז, ב).

לו הסתפק הלל בפירוש של הנוצרים לבד, הלוא בוודאי היה פטור מזה, כי הוא הסתפק גם בחצי טרעפיק ליום, הוא בוודאי לא דרש מאחרים שירוצו לפניו בתור עבדים... והלוא היה יכול לומר לעני בן טובים זה: ״‎הסתפק במועט כמוני״‎. אבל הצדק המוסרי של הלל היה הצדק היהודי ולא הצדק הנוצרי ח״‎ו. והצדק היהודי, הנובע ממקור צדקתו של הקדוש ברוך הוא, אומר: ״‎לא ידון רוחי באדם לעולם, בשגם הוא בשר״‎, וגם אדם עילאה, שכשהוא לעצמו הוא כולו רוח, צריך להביט על אחרים רק מנקודת בשר לבד ולספק להם עד כמה שאפשר את כל צרכי הבשר שלהם.

הכלל, שמה שנוח לך תעשה לאחרים, אינו מספיק כלל וכלל. כי מהו הדין כשהוא בעצמו לא ירצה ליהנות מן העולם ולא כלום, כשהוא נזיר מן החיים או שהחיים בכלל הם עליו למשא, האם צריך הוא להתייחס באופן כזה גם לאחרים? ברם, הצדק המוסרי של היהדות אומר גם באופן כזה: ״‎די מחסורו אשר יחסר לו ״‎ – אתה צריך להיטיב לאחרים לא לפי רוחך והשקפתך אלא לפי רוחם והשקפתם של אחרים.

ולכשנעמיק בדבר נראה, כי בפרינציפ של המוסר הנוצרי יש לא מעט מהאגואיזמוס גופא, שחפץ להלעיט את אחרים דווקא במה שניחא ליה.

ורק מנקודת הצדק המוסרי הזה באו הנוצרים גם לידי האינקוויזיציה ״‎הקדושה״‎, וכפו על האחרים את מה שניחא להם, ורצו להכניס את נשמתם של האחרים בגן עדן, ואם בשביל כך הם צריכים להישרף חיים, אין בכך כלום. אבל היהדות, שהצדק המוסרי שלה הוא ״‎די מחסורו אשר יחסר לו ״‎, מתחשבת רק בצרכי האחר, ואם האחר לא חסר שום תיקון נפש, אי־אפשר לתקנו בעל כורחו. לכן לא ידעה היהדות מעולם מאינקוויזיציה.

ואם הלל הזקן לא חפץ להגיד למי שבא ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת, כמו שאומרת התורה הנוצרית, להבדיל: ״‎מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם״‎, בגין שזהו לא הצדק המשפטי ולא הצדק המוסרי שלנו. כי, כאמור, הצדק המוסרי דורש מאתנו הרבה יותר מזה. על פי הפרינציפ הנוצרי אפשר לעשות כמה דברים כנגד הצדק המוסרי שלנו ולמי שבא ללמוד את התורה על רגל אחת לזה בוודאי נחוץ להתחיל מהצדק המשפטי, שלזה מספיק למדי הכלל של ״‎מאי דעלך סני לחברך לא תעביד״‎.

הנצרות שקיבלה מאתנו את מידת הרחמים ולא את מידת הדין, מתהללת שבצדק המוסרי עוד הרחיקה ללכת מאתנו. באמת את הצדק המשפטי שלנו השליכה לגמרי אחרי גווה ובמקומו לקחה את הצדק המשפטי הרומי, ובזה אחזה דבר והיפוכו, תרתי דסתרי, שטר ושוברו בצידו. כי באין מידת הדין – אין גם מידת הרחמים, ובאין צדק משפטי כדבעי, אי־אפשר שיהיה צדק מוסרי כראוי, כי כאמור, אי־אפשר להפריד ביניהם לפי רוחה של היהדות.

## פרק לג: מה בין האהבה שלנו לאהבה של הנצרות?

ישו הנוצרי אמר: ״‎שמעתם כי נאמר: ואהבת לרעך ושנאת את אויביך, ואני מלמד לכם: אהבו את אויביכם והתפללו בעד רודפיכם״‎.

אין מן הצורך כלל להראות כי בזה עבר ישו על הציווי המוסרי: ״‎נְצֹר לְשׁוֹנְךָ מֵרָע וּשְׂפָתֶיךָ מִדַּבֵּר מִרְמָה״‎ (תהלים לד, יד). כי היהדות מטיפה לכך שאנו צריכים לאהוב גם את השונאים, כמו: ״‎כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֹיִבְךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תֹּעֶה – הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ. כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ – וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ?! עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ!״‎ (שמות כג, ד-ה); ״‎אִם רָעֵב שֹׂנַאֲךָ – הַאֲכִלֵהוּ לָחֶם, וְאִם צָמֵא – הַשְׁקֵהוּ מָיִם״‎ (משלי כה, כא). ויפה מעיר חוקר נוצרי אחד, על הפסוק (דברים כג, ח): ״‎לֹא תְתַעֵב מִצְרִי – כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ״‎ (דברים כג): ״‎אם כן, גם בשביל הכנסת אורחים כזו שקיבלו היהודים במצרים אחרי שעינו אותם שם בכל מיני עבודה קשה ואכזריה, וגם שפכו דמם, ציוותה התורה לבלי לשנוא את המצריים ולהכיר להם תודה יען כי גרים היו בארצם – אם מצוה זו איננה קרובה לאהבת אויבים, אז איני מבין באמת את השפה העברית״‎. והדברים עתיקים.

אבל באמת, לא רק שמצות אהבת אויבים נמצאה ב״‎ברית הישנה״‎, אלא שהיהדות עוד הרחיקה לכת בזה הרבה יותר, ועל החדשה שחידשה בזה ״‎הברית החדשה״‎, נאמר: ״‎יש קנקן חדש שאפילו ישן אין בו״‎... כי הנוצרי מכוון במצות אהבת אויבים – רק לאויבים במילי דארעא. לשונאים במילי דשמיא הוא מתייחס באופן אחר לגמרי... כאשר באה לפניו אשה כנענית אחת לבקש ממנו רפואה לבתה החולה לא ענה לה דבר, וכאשר הפצירו בו תלמידיו על כך, השיב להם: ״‎לא שולחתי בלתי אל הצאן האובדות אשר לבית ישראל״‎. כאשר באה עוד פעם אומללה זאת ותשתחווה לפניו, ותאמר: ״‎אדוני, עזרני!״‎ השיב ישו בדברים כאלה: ״‎לא טוב לקחת את לחם הבנים ולהשליך לפני צעירי הכלבים״‎.

ומה אומרת היהדות על כך? היא אומרת על הכתוב: ״‎כי תראה חמור שונאך״‎, כדברים האלה: ״‎מי שרי למיסני? והכתיב: ״‎לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ״‎? דחזי ביה דבר ערווה״‎ (עיין פסחים קג, ב). ובכן, הכתוב מדבר בשונא במילי דשמיא שמצוה לשנאותו לכאורה, ובכל זאת, גם על שונא כזה אמרו: ״‎אוהב לפרוק ושונא לטעון – מצוה לטעון לשונא, כדי לכוף את יצרו״‎ (עיין בבא מציעא לב, ב).

ומה גדולים ונשגבים דברי התוס׳ בזה, שהקשו באמת קושיא חמורה על זה – כיון שהכתוב מדבר בשונא כזה שמצוה לשנאותו, אם כן, מה שייכת בזה כפיית היצר? ומתרצים: ״‎דכיון שהוא שונא אותו – מסתמא גם חבירו שונאו, ובאים מתוך כך לשנאה גמורה, ושייך כפיית יצר״‎ (עיין שם בפסחים).

והגעו בעצמכם, אם הנצרות, בכל ימי הביניים, היתה מתנהגת על פי רוח המוסר הזה – האם היה אפשר לה לבוא לידי ״‎אינקוויזיציה קדושה״‎? האינקוויזיציה באה בשביל השונאים במילי דשמיא לפי דעתה. והלוא, אדרבא, על שונאים כאלה נאמר ״‎מצוה בשונא״‎; ולא עלה על דעת הנצרות, כי מתוך השנאה במילי דשמיא באה ״‎השנאה הגמורה״‎ ועליה לכפות את יצרה. הנצרות לא ידעה לגמרי מכפיית יצר כזו והעבירה רבבות ורבוא־רבבות שונאים כאלה למוקד.

ובוא וראה מה בין תורת האהבה כביכול של הנצרות, ותורת הקנאות, להבדיל, של היהדות.

וגם בזה אנו רואים את נצחון הצדק המוסרי על הצדק המשפטי. כי לכאורה, כלום יש ״‎תרתי דסתרי״‎ יותר מזה? מצוה לשנאותו מחד גיסא, ובכל זאת, מאידך גיסא, עליו לבכרו על אוהבו בנוגע לעזרה בצרתו! אך היהדות אינה רואה בזה שום סתירה, אדרבא, היא הנותנת! כי מכיון ״‎דחזי ביה״‎ – זאת אומרת, שראה זאת בעיניו – ״‎דבר ערוה – מצוה לשנאותו״‎ על פי הצדק המשפטי שיש בזה חוקים קבועים וקיימים. אבל על ידי זה, הלוא האחר נעשה כושל וגם נרדף, והצדק המוסרי אומר: ״‎והא־לוהים יבקש את הנרדף״‎.

וכדי להבליט ביותר כי המצוה של ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎ איננה דווקא לרעים אהובים, אך גם לשונאים, ואף לשונאים כאלה שמצוה לשנאותם, לשונאים במילי דשמיא ואף באופן כזה שכבר אינה מועילה להם שום תקנה, כדי להבליט את זאת לא מצאו פירוש יותר מתאים, מזה שאמרו: ״‎ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה״‎ (סנהדרין מה, א), אשר לכאורה נראים הדברים כזרים ומתמיהים! אבל באמת, יש בזה מוסר השכל, לאמור, כי גם למחוייבים מיתת בית דין, שאין לך רשעים יותר גדולים מהם, והמצוה לשנאותם היא כל־כך גדולה, עד כי מוציאים את עונש המיתה מכוח אל הפועל – בכל זאת, גם עליהם נאמר: ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎, וכמה שתוכל להקל עליהם במידת עונשם אתה צריך לעשות זאת במידת האהבה. לאמור, שביחד עם הצדק המשפטי הקשה – עונש מיתה – אי־אפשר שתסיח את דעתך מהצדק המוסרי. וגם בזה ניצח סוף־סוף הצדק המוסרי את הצדק המשפטי, כי ארבע מיתות בית דין כמעט שנתבטלו אצלנו לגמרי, ואמרו: ״‎כל סנהדרין שהורגת אחת לשבוע או אחת לשבעים שנה נקראת חבלנית״‎ (עיין מכות ז, א).

גם מזה אפשר לראות כי האהבה הנוצרית איננה מספקת לנו, כי זה יהיה המינימום לגבי האהבה הישראלית אם נסתפק למשל, בפירוש של האבנגליון על הפסוק ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎, שהוא – ״‎מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם – עשו להם גם אתם״‎. בוודאי אי־אפשר לנו לומר שצריכים אנו לעשות הכל גם בעד שונאינו במילי דשמיא. כי משונאים כאלה בוודאי אסור לנו ליהנות, ונמצא שאין אנו חפצים כלל שיעשו משהו בעדנו. אבל תורת היהדות היא יותר רחבה ויותר עמוקה, וגם בנוגע להם אנו אומרים: ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎.

אמרנו, כי יש משפטים כאלה שהתורה גופא מנמקת שהטעם ״‎כי דל הוא״‎, אבל יש גם כאלה, אף על פי שהתורה גופא לא כתבה את הטעם מפורש, בכל זאת הטעם ניכר, ואם לא בפירוש איתמר הנה מכללא איתמר.

לדוגמה – על הכתוב (דברים כד, יז): ״‎וְלֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד אַלְמָנָה״‎, אומר ר״‎ש: ״‎עשירה – ממשכנין אותה, ענייה – אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה, ואתה משיאה שם רע בשכנותיה״‎ (עיין בבא מציעא קטו, א). אף שיש חולקים על ר״‎ש וסוברים – בין ענייה ובין עשירה אין ממשכנים אותה, אבל על כל פנים רואים אנו שלפעמים התורה מתחשבת גם כן עם המצב של בעלי הדברים. לכל העולם כולו יש משפט אחד ולאלמנה משפט אחר.

וכל המשפטים בנוגע לגביית חוב, שהקילה התורה כל־כך על הלווה: ״‎דבר תורה – בעל חוב בזיבורית...״‎, שאומנם בוודאי מנקודת הצדק המשפטי, יש בזה משום סילוף הדין, כי מידת הדין אומרת מידה כנגד מידה ואם המלווה נתן ללווה כסף מזומן, שהוא עוד יותר חשוב מעידית, הלוא שורת הדין נותנת שיחזיר לווה למלווה על כל פנים מהמעולה שבנכסיו אם אין לו כסף מזומן. כן גם הדין של אין נזקקים לנכסי יתומים קטנים אלא אם כן ריבית אוכלת בהם״‎ (ערכין כב, א). כמו כן הדין של שמיטת כספים. כל המשפטים האלה מראים, שסוף־סוף גבר לפעמים הצדק המוסרי על הצדק המשפטי והכריע את הכף לטובת הכושל, ומאחרי שהלווה הוא תמיד כושל, כי ״‎עבד לווה לאיש מלווה״‎, על כן נתנו לו זכויות יתירות.

ואף על פי שהלכה כר״‎ע דפליג על ר׳ טרפון, ואומר ב״‎מי שמת, והניח אשה, ובעל חוב ויורשין, והיה לו מלווה או פיקדון ביד אחרים – אין מרחמין בדין״‎ (עיין כתובות פד, א). בכל זאת, אי־אפשר להכחיש שבמקומות אחרים לקחו גם את זה בחשבון. כמו למשל – ״‎עני המנקף בראש הזית – מה שתחתיו גזל גמור״‎ אף שעל פי דין, אין כאן קניין כלל (עיין גיטין יא, א). וכן בירושה אמרו כש״‎הניח נכסים מועטים – הבנות יזונו, והבנים יחזרו על הפתחים״‎ נגד דין הירושה המפורש שהכל שייך לבנים. וכל־כך למה? רק מפני שהבנות נחשבות לכושלות לגבי הבנים.

הבאנו לעיל את הדוגמאות מבעל חוב, שהתורה הקילה עליו כל־כך. ואומנם אנו רואים שחז״‎ל תיקנו בזה אילו תקנות ״‎מפני תיקון העולם״‎, והתקנות שינו את הקוּלוֹת האלה במידה מרובה לטובתו של המלווה. במקום זיבורית תיקנו שיגבה מבינונית, כדי ״‎שלא תנעל דלת בפני לווין״‎. ודין השמיטה כמעט שנתבטל לגמרי על ידי תקנת פרוזבול, ונמצא שחז״‎ל ויתרו כמעט על הצדק המוסרי מפני חוזקו של הצדק המשפטי. אבל באמת, כשנדקדק מעט בדבר, רואים אנו כי שוב רק הצדק המוסרי היה לנגד עיניהם. כי כשתיקנו שבעל חוב גובה מבינונית, לא היתה תקנת המלווה לנגד עיניהם – אך שוב תקנת הלווה, כדי ״‎שלא תנעל דלת בפני לווין״‎, וחששו שהזכות שנתנה התורה ללווה תסובב לו אדרבא חובה. וכן, כשתיקנו פרוזבול, אמרו: ״‎זו אחת מן התקנות שהתקין הלל הזקן כשראה את העם שנמנעו מלהלוות זה לזה, ועברו על מה שכתוב בתורה... עמד והתקין פרוזבול״‎ באופן שגם התקנה הזו באה בעיקרה בשביל הלווה.

אין התקנות הללו מעידות – לא על אפשרות של ״‎תיקונים בדת״‎ כאשר חפצו להסתייע בזה ״‎מתקני הדת״‎ שלנו, ולא על ״‎ההתפתחות שבלב״‎ שגברה על שיעבודו של הספר, כאשר חפצו להוכיח מזה ״‎הלאומיים ה״‎רוחניים״‎ שלנו ולהוציא מזה מסקנה, כי גם עכשיו עלינו להיות, לא ״‎עם הספר״‎ המשועבד לאותיות מתות, אלא עם ספרות המתפתח לפי רוחו ולבבו – כי לא מינה ולא מקצתה! בתקנות הללו אנו רואים רק שחז״‎ל ירדו לסוף דעתה ורוחה של התורה, ולא שינו בזה ח״‎ו את הדת, אך שמו לב להשתנות החיים, וההשתנות היתה – לא דרך התפתחות מוסרית – אך אדרבא! דרך הירידה המוסרית. כי כמה היה צריך להיות הגובה המוסרי של העם, שלמרות מה שידע המלווה שיגבה רק מזיבורית, וריבית אינו יכול לקחת אף לא פרוטה – ובכל זאת לא ימנע מלהלוות, או אם הוא יודע מקודם שהלווה ישתמש בדין של שמיטה כדי להשתמט מפרעון החוב ובכל זאת יתן לו כסף בהלוואה רק מחמת שיירא מפני ״‎הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל...״‎.

ואומנם, לא גוזמא היא מה שאמרו ״‎אם הראשונים כמלאכים...״‎ – כי רק למלאכי מעלה אפשר לעמוד על גובה מוסרי כזה – ״‎הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל״‎, ובכן, מי שאינו רוצה לאבד מעותיו הוא ״‎בליעל״‎. אבל כשנתמעטו הלבבות ולא הרגישו כלל את ה״‎בליעל״‎ שבזה, תיקנו את התקנות האלה.

## פרק לג[[1]](#footnote-1): אמת ושלום, צדקה וחסד

נשוב לעניינינו, בהבדל הפירושים על המצוה של ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎, שהלל הזקן מפרשה ״‎מאי דעלך סני – לחברך לא תעביד״‎, ו״‎אותו האיש״‎, להבדיל, אומר: ״‎מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם – עשו להם גם אתם״‎, שמזה רוצים להוכיח את היתרון של האחרון על הראשון. והנה, מלבד מה שאמרנו על זה לעיל, מעיקרא דדינא פירכא: כי באמת – גדול כוחה של השלילה – נוסח של הלל הזקן – מכחו של החיוב – נוסח האבנגליון.

האגדה מספרת לנו (בראשית רבה ח, ה):

בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים: יברא, ומהם אומרים: אל יברא. חסד אומר: יברא, שכולו גומלי חסדים, אמת אומרת: אל יברא, שכולו דוברי שקרים. צדק אומר: יברא, שכולו עושה צדקות, שלום אומר: אל יברא, שכולו מלא קטטות.

אם כי אין לנו עסק בנסתרות של מעשה בראשית, אבל מתוך אגדה זו, שרוח ישן נושן חופף עליה, אפשר לראות את השקפת היהדות על הגלויות, על תכונת בני אדם ומצבם בעולם המוסרי. אגדה זו רואה את המין האנושי בכלל, שהוא ״‎כולו גומל חסדים״‎ ו״‎כולו עושי צדקות״‎ מחד גיסא, אבל מאידך גיסא – ״‎כולו דובר שקרים ומלא קטטות״‎ או במילים אחרות, הציווי של ״‎ועשה טוב״‎ מקיימים בעולם, אבל אין מקיימים את ה״‎סור מרע״‎.

המשקיף על מעשי בני אדם ותחבולותיהם, לוּ גם בהשקפה שטחית בלבד, יראה, כי אומנם בפרט זה אין זו אגדה כלל, אלא מציאות חיה ודברים כהוויתם. כי יותר נקל לאדם להיות בכלל ״‎עשה טוב״‎ מלהיות בכלל ״‎סור מרע״‎. וגם אלה שמלאים הם צדקות וגמילות חסדים מחד גיסא – מלאים הם שקר וקטטות מאידך גיסא. ולא עוד, אלא שהדבר האחרון הוא סיבה לראשון, זאת אומרת – בשביל השקר והקטטה המקלקלים ומהרסים את כל סדר החיים – או יותר נכון, את החיים גופם – צריכים בני אדם ל״‎עולם חסד יבנה״‎. ואילו היו באמת אמת ושלום בעולם במלוא מובן המילים הללו – כי אז לא היו צריכים בני אדם כמעט כלל לצדקה וחסד, אך כל אחד היה מוציא מן המוכן לפניו. ואימתי זקוקים בני אדם יותר ל״‎אחיות רחמניות״‎ ו״‎לצלב האדום״‎? – כשכולו מלא קטטות, ולא עוד, אלא שראשי הקטטות המוציאים מליוני בני אדם ליהרג – המה גופם עומדים בראש המוסדות של ״‎האחיות הרחמניות״‎ ו״‎הצלב האדום״‎, ואותם שנתעשרו מ״‎שוד עניים ומאנקת אביונים״‎ – המה גופם משתמשים על פי רוב בכתר של גבאי צדקה וחסד. העשירים, למשל, המנצלים את הפועלים העובדים בבתי החרושת שלהם, גם הם מקיימים לפעמים את ו״‎עשה טוב״‎, אבל מדוע זקוקים הם הפועלים לה״‎טוב״‎ של אלה בעלי הכיס, אך ורק יען כי אלה – בעלי הכיס – אינם רוצים לדעת כלל וכלל מ״‎סור מרע״‎. מקודם המה מנצלים את הפועלים עד דכדוכם של הגוף והנפש גם יחד, ואחר כך המה מקיימים באגורות נחושת מעטות את ה״‎ועשה טוב״‎.

בקיצור – לו היה ״‎סור מרע״‎ כללי בעולם, כלומר, לו כל המין האנושי היה מתנהג על פי אמת ושלום – כי אז לא היה כלל צורך בצדקה וחסד, כי כל אחד היה מוצא את המוכן לו מן הטבע, ורק מחורבנם של האמת והשלום נבנו הצדקה והחסד.

הואיל ורוב האנשים עוברים על ה״‎סור מרע״‎ מוכרחים יחידי הסגולה שבעולם לקיים גם את ה״‎עשה טוב״‎ ולתקן את מה שקלקלו אלה, אבל סוף כל סוף ה״‎סור מרע״‎ זהו הכלל וה״‎עשה טוב״‎ זהו הפרט, כי השני מסתעף מהראשון ולא הראשון מהשני.

וטעות היא מה שחושבים, כי יותר קל לו לאדם להיזהר מ״‎סור מרע״‎ מלקיים את ״‎ועשה טוב״‎, כי כאמור, הניסיון מראה את ההיפך, מפני כי ה״‎עשה טוב״‎ אפשר לקיים גם באופן ארעי ולפרקים, בשעה שה״‎סור מרע״‎ דורש קביעות ותמידות.

זאת ועוד אחרת, כי ב״‎עשה טוב״‎ יש גם משום אגואיזמוס, כי בעד כל מעשה טוב מברכים אותו בברכת ״‎מי שברך״‎ בקול רם ובניגונים שונים... אך ה״‎סור מרע״‎ אינו מביא שום ״‎ברכה״‎ לבעליו ומעולם לא שמענו שנברך בברכת ״‎מי שברך״‎ את כל אלה שלא עשקו ולא גזלו מעולם. ואפילו מי שבורח מן הכבוד וה״‎מי שברך״‎ אצלו הוא לאו דווקא, גם לו קל יותר, לפעמים, לקיים את ה״‎עשה טוב״‎ מלקיים את ה״‎סור מרע״‎. כי סוף־סוף הדבר הראשון נותן סיפוק רוחני לאדם, וזהו גופא גורם לאדם הנאה רוחנית, והנאה זו מותרת אפילו למי שסובר ״‎מצוות לאו ליהנות נתנו״‎, בעוד שמה״‎סור מרע״‎ אין לו, לאדם, אפילו הנאה רוחנית, כי אין הנאה באה מתוך שלילה.

לכן, אף על פי שאנו מעריכים כל־כך את מידת הרחמים, כאמור בפרקים הקודמים, בכל זאת לא הסחנו מעולם את דעתנו כי העיקר הוא הצדק המשפטי, זהו הבסיס והיסוד, וכשנתגברה עלינו מידת הרחמים במידה יותר גדושה מכפי הראוי, שאלנו את עצמנו גופא: ״‎ואם תאמר לקתה מידת הדין״‎ (עיין בבא קמא פה, ב ועוד).

ואף על פי שתחילת ההיסטוריה שלנו היתה במידת הרחמים – אברהם אבינו – הנה כל זה רק מפני שמידת הדין גופא לקוייה בכל העולם כולו, ואם אין אמת ושלום בעולם צריכים יחידי הסגולה להשתמש גם במידת הצדקה והחסד. אבל בגופו של דבר, סוף־סוף קדמה מידת הדין למידת הרחמים, וזו האחרונה איננה אלא שותפה של הראשונה – ״‎שיתף הקדוש ברוך הוא את מידת הרחמים למידת הדין״‎.

ולא התפתחות יש בזה, שהנצרות פירשה את ה״‎ואהבת לרעך כמוך״‎ במידת הרחמים ולא במידת הדין, אך אדרבא! יש בזה משום נסיגה לאחור. ויפה אמר הלל הזקן: מאי דעלך סני לחברך לא תעביד – זה הוא הכלל ואידך, גם ״‎העשה טוב״‎ בכלל, הוא רק פירושא ו״‎זיל גמור״‎...

## פרק לד: מוסר הדת ומוסר התרבות

ידיעה קצרה מאוד ממעשי היטלר, נתפרסמה בשולי העיתונים, שבין כל הידיעות הרבות על מעשי תעתועים של השטן ושליחיו בוודאי לא שמו לב אליה. בידיעה נאמר: היטלר גזר – לא רק להשמיד, להרוג ולאבד את גזע היהודים – אך גם על עמו גופא גזר גזרות – כמו פרעה בשעתו – הוא גזר להשמיד ולאבד את כל בעלי המום, הזקנים וכדומה. ועוד סיפרה הידיעה, בשלושה חודשים הרגו בארצו גופא, ארץ התופת, כמה אלפים זקנים ובעלי־מום, שהוצאו להורג כמו כלבים ממש. ובגרמניה הנוכחית דין כלב שלא יוצלח לשום דבר ודין אדם – חד הוא.

העיתונים קיצרו, כאמור, בידיעה זו ולא פרטו באיזו מיתה הומתו. כי אם לפנים היו רק ארבע מיתות: סקילה, שריפה, הרג וחנק, הנה כיום יש בוודאי ארבעים וארבע מיתות ויותר; אם הוא ממית אותם ביחידות, כל זקן וכל בעל מום לחוד והדברים נעשים בסתר באין עין רואה, או אולי עושה כמנהג שנוהגים עם כלבים, מאספים בכל עיר ועיר את כל הזקנים ובעלי המום למקום אחד ובמכה על הראש ממיתים אותם. ואולי, אולי עורכים גם טקס לכבוד מאורע ״‎חשוב״‎ זה, כי הלוא אוהב טקסים הוא, וכל יושבי העיר ההיא והסביבה מתאספים יחד אל מקום מרכזי אחד כדי להתענג על המחזה הנהדר הזה. כמו כן לא ידוע, אם נותנים להם לאומללים האלה להיפרד מקרוביהם ומיודעיהם לפני מותם. את כל הפרטים האלה, כאמור, לא סיפרו העיתונים וקיצרו בידיעה זו, קיצרו במקום שהיה מן הראוי להאריך.

על כל פנים החזיר היטלר ועמו, העם התרבותי הכי גדול, עם גרמניה, את המנהג העתיק, מנהג האלילות בימי קדם, שהיו נוהגים הבנים לקחת את אבותיהם למרומי ההרים ולהפילם ארצה, והיו קובעים את היום הזה ליום חגא, ליום זבח משפחה. וכמו שהיו עושים לפנים הבנים לאבותיהם – כך גם נהגו האבות כלפי הבנים, וכל ילד שנולד בעל מום או מושחת המראה או סתם לא מצא חן בעיני הוריו, היו הם רשאים להמיתו. ו״‎הסדר החדש״‎ באירופה של היטלר מחזיר את המנהג הקדום הזה של לפני אלפי שנה ליושנו.

ומי יודע, אם לא נשמע בקרוב, כי החזירו גם כן את המנהג היפה שהיה נוהג אצל הפראים בתקופה עוד יותר קדומה, שהאבות אכלו בשר בניהם והבנים אכלו בשר הוריהם. כי באמת כך מחייב טבע הדברים של הנאצים, שרק התועלת היא תמיד לנגד עיניהם, והיא הקובעת את דרכיהם ומעלליהם. וכיצד יכולים המה לכבוש את יצרם ולראות יום־יום היאך שקוברים בארץ ריבבות טון של בשר, שזה קשור בעבודה מרובה – עבודת הקבורה – מבלי שתצמח מזה תועלת למי שהוא, בעוד שאפשר היה לבשל מזה ארוחות שמנות...

ובוודאי שלא יפליא אותנו כלל וכלל לשמוע בקרב הימים ״‎בשורה״‎ שכזו מארצות ״‎הסדר החדש״‎. אכן, מה שמפליא בידיעה ההיא הוא, ששלוש מאות כמרים הושבו במאסר, מפני שהעיזו להטיף נגד המנהג ה״‎יפה״‎ הזה של היטלר.

מהידיעה הזו אפשר לנו ללמוד הרבה. בגרמניה הנאצית נמצאים גם כיום גדולי התרבות שבעולם: פילוסופים ומשוררים מכל המינים; גדולי המדע ואמנים מכל הסוגים, ואף אחד מהם לא נאסר בשביל שיצא למחות, ואילו הכמרים, שבוודאי אינם מצטיינים בשום דבר, המה מוסרים את נפשם ומדברים בגלוי נגד זה, אף על פי שיודעים מראש כי ישקלו למטרפסי בהאי עלמא מידי היטלר האכזריות.

כאן מתבלט באופן הכי בולט ההבדל בין התרבות, תרבות הציוויליזציה החדשה, ובין הדת, שסוף־סוף יש ביסודה משהו מתורת משה.

לאו כל עם גרמניה המה רשעים, אלא ה״‎נאצים״‎ ה״‎לאומיים״‎ המה הרשעים, בעוד שבין ה״‎דתיים״‎ שלהם נמצאים עוד ניצוצות של מצפון אנושי.

התרבות האירופאית החדשה שנלחמה נגד הדת במאה הקודמת בשם ההומניות, השיוויון, האחווה, החופש וכו׳ וגינתה את הדת שהיא נגד כל הדברים האלה, הנה באים המעשים ומטפחים על הפנים ומראים, עד היכן יכולה התרבות להגיע. ומאידך, הנה הדת צריכה עכשיו להלחם דווקא בעד האידיאלים שהתרבות הכריזה עליהם בשעתה.

ומלחמה עם היטלריזם פירוש הדבר, ראשית כל הגברת הדת – להגביר את האמונה בתבל. מלחמה עם הטלריזם פירוש הדבר, ראשית כל להלחם באלילות שקמה על ידו לתחייה – להלחם בשטן שבשמו הוא דוגל, ושבעצם, דבר זה היה גם כן ביסוד התרבות החדשה שנלחמה בדת.

והשאלה נשאלת – כיצד אפשר באמת לכלכל את שני הדברים הללו גם יחד, את התרבות החדשה לכל פרטיה ודקדוקיה ואת מנהגי הפראים, להמית כל זקן וחלש?

האמת היא, שבגופא דעובדא אין כל סתירה ביניהם, כי מהו המוסר היוצא מן התרבות שאין לה שום יניקה מן הדת ושום מגע עם האמונה? את זה הגדיר באופן קטיגורי ראש הפילוסופים הגרמני קנט, בדברים כאלה: ״‎עשה רק לפי הכלל שעל פיו יכול אתה לצוות כאחד שהוא יהיה לחוק לכל, כי האדם בעת שהוא חושב מחשב את עצמו תמיד ליוצא מן הכלל״‎.

על פי הגדרה זו אין שום טענה ותביעה על הנאצים בעד מעשיהם המתועבים, וגם על המתת זקנים ובעלי מום כמו שממיתים כלבים. הללו אינם חוטאים כלל נגד ״‎המוסר״‎ הזה. כי ההדרה ״‎המוסרית״‎ הנ״‎ל רואה עוול ופשע רק במעשה היחיד, שהכלל עדיין לא נתן את הסכמתו על כך, אבל כל עוול ופשע, אפילו הכי נורא ואכזרי, אם זה כבר נכנס לתקנת הכלל, שוב זה נחשב דווקא למצוה, מצות הכלל, לבלי להיות יוצא מן הכלל.

אי־אפשר לתת סתם היתר על רציחה, מפני שאז שום אחד לא יהיה בטוח בחייו. אבל אפשר מאוד מאוד לצוות מצוה לאומית להמית כל בעל מום וזקן, כי אז אין לפחד שמא גם אלה יהרגו את הבריאים והצעירים.

זהו ההבדל הגדול בין המוסר של הדת – וכל דת במשמע, שהצו הקטיגורי שלה הוא: ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎ – או ״‎מאן דעלך סני, לחברך לא תעביד״‎, שמובן שעל פי זה אפשר גם לגיבור להרוג את החלש, ולצעיר את הזקן, מפני שגם על זה נאמר ״‎מאן דעלך סני״‎. ולא כן, אם אנו קובעים את המוסר רק על יסוד של הסכמת הכלל.

רק הדת, האמונה, יש בידה לתת מוסר לשם שמים, מוסר לשם מוסר, ואילו המוסר של התרבות יכול אפילו באופן הכי טוב להיות מוסר של תועלת, אפילו אם זו תועלת הכלל. ובמקום שמנקודת מבט של התועלת צריכים להתנהג נגד המוסר, הנה אין ״‎זה נגד המוסר״‎, אלא זהו המוסר גופא!

רק המוסר של הדת מדבר בשם ״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎, ואילו המוסר של התרבות יכול לדבר רק בשם האנוכיות, אם האנוכיות של היחיד או של הציבור, אם זו של הפרט או זו של הכלל, אבל על כל פנים האנוכיות היא תמיד רק אנוכיות; וההבדל בין אנוכיות של היחיד ובין זו של הציבור הוא רק הבדל כמותי ולא הבדל איכותי.

ולא מקרה הוא, מה שדווקא מאותה הארץ שממנה יצאו גדולי הפילוסופים והמשוררים של העת החדשה, ענקי המדע וגאוני התחייה של התרבות החדשה – דווקא הארץ הזאת חזרה עכשיו לתקופה שלפני המבול, לתקופה של הפראים מלפני אלפי שנים. וכל אלה גאוני המדע, מקבלים את זה באהבה, וכורעים ברך לפני ה״‎מטורף״‎ שהפך את כל גלגל ההיסטוריה אחורנית. ואם נשמע עוד זעיר שם, זעיר שם, בקול דממה דקה איזו מחאה, הנה היא באה דווקא מאלה שדוגלים עוד בשם הדת, זו שהתרבות החדשה נלחמה בה וקראה לה בכל שמות של גנאי: חשכות וכדומה.

הנצחון על היטלר יבוא ביום שהאמונה תיגבר בארץ, ביום שהדת תנצח את ה״‎תרבות״‎ כביכול...

כי אמת, לא רק שהאמונה בא־לוהים מבדילה בין הדת ובין התרבות, כאמור, שאין דת בלי יוצא מן הכלל ללא אמונה זו, מה שאין כן התרבות האירופאית – ציוויליזציה בלעז – שבכל האופנים איננה מחייבת את האמונה בא־לוהים, אך מלבד זה יש גם כן הבדל יסודי ביניהן בהשקפתן על ערך האדם.

הדת – וכל דת שתהיה – מרימה את ערך האדם עד לגבהי שחקים: ״‎ותחסרהו מעט מא־לוהים״‎; וטבע הדברים של האמונה בא־לוהים מחייבת זאת, בהיות, כי אמונה זו אומרת גם כן שהאדם נברא ״‎בצלם א־לוהים״‎, ועל כן רק לו – לאדם – ניתנה האמונה, ורק לו ניתנה הבחירה לבחור בטוב ולמאוס ברע, מה שאין כן לשום בעלי חיים שבעולם; רק לו יש הישארות הנפש גם לאחר כלות הגוף, כי בלי זה אי־אפשרית האמונה בשכר ועונש. ובכלל יש קשר מתמיד בין א־לוהים ואדם – ולא רק בדורות הקודמים, שהיה נגלה לבני אדם על ידי עבדיו הנביאים – אך גם בזמן ש״‎אין עוד נביא בקרבנו״‎ הוא ״‎שומע תפילה״‎ של בני אדם.

ולא כן התרבות הכללית. בדרך כלל היא מביטה על האדם כעל מכונה, הוא איננו למעלה מהטבע, אלא משמש בתור חולייה קטנה בתוך הטבע. הוא אומנם מגלה את הטבע, והתרבות היא היא דווקא שהמציאה וממציאה חדשים לבקרים כוחות נעלמים וגנזי נסתרות של הטבע אשר לא שערום הראשונים. אבל יש בזה רק משום גילוי ולא משום יצירה. ובגופו של דבר באים כל הגילויים האלה על פי הניסיון שבאמת הכישרון הזה – כישרון הלימוד מתוך הניסיון – הוא דבר משותף לכל בעלי החיים, אלא שאצל האדם הוא נמצא בכמות יותר גדולה.

והתרבות בכללה כופרת בכל דבר שלא באה עליו עדות מהניסיון של חמשת החושים, ועל כן היא כופרת – לא רק בא־לוהים שבוודאי אין עליו עדות מחמשת החושים – אך היא כופרת גם כן בכל היתרון של האדם, שגם על כך אין עדות מהנ״‎ל. היא כופרת גם ב״‎צלם הא־לוהים״‎ גם ב״‎הישארות הנפש״‎ וכופרת גם בבחירה החופשית, מפני שגם היא בסתירה לכל הניסיון הטבעי – אין בטבע בחירה, אך הכל בא באופן הכרחי של סיבה ומסובב וכו׳ וכו׳.

ולא רק ש״‎מכללא״‎ מבטלת התרבות את האדם בתכלית הביטול, אך גם ב״‎פירוש״‎ מכריזים ראשי התרבות מזמן לזמן על אפסותו של האדם : זה אומר שהוא בן קוף, וזה אומר שהוא ״‎חיה צהובה״‎ – ולאדם התרבותי יש עונג מיוחד לחזור על אותם הדברים ונהנה הוא מזה הנאה מרובה ומשונה.

לפי דעתם ושיטתם, הנה באמת יותר נכונה הגרסה של ניטשה־היטלר מאשר הגרסה של בן קוף, הגרסה של דארווין. כי הקוף, הלוא אינו פוגע לרעה בשום בעל חיים, ואיננו מהחיות הטורפות, בעוד שהאדם...

ואם אנו רואים בזמננו שאנשי הדת עודם מתריעים אפילו בגרמניה גופא נגד הצימאון לדם אדם, והתרבות שמה עוברת על כך לגמרי בשתיקה גמורה – אין זה דבר יוצא מן הכלל, אך באמת מחייב טבע הדברים כך: טבע הדת מחד וטבע התרבות מאידך.

מצד אחד באה התרבות להנעים את חיי האדם, ולהמציא לו תענוגים אשר לא שערום הראשונים, אבל מאידך גיסא, בהורידה את ערכו של האדם, הנה, יותר משהיא משמשת לכלי מכשיר למלאך החיים – היא משמת לכלי משחית למלאך המוות. וכל ההמצאות הגדולות והנפלאות שגילתה התרבות, הנה הכל הן, כאמור, כחומר ביד היוצר אצל מלאך המוות; כל ההמצאות הנ״‎ל הם אמצעי בעיני ה״‎מלא עיניים״‎ הזה. ואם מקודם היה צריך לעשות את מלאכתו באיטיות יתירה, הנה עכשיו על ידי כל כלי השרת של ההמצאות שהמציאה התרבות הוא יכול להמית ריבבות בטיסה אחת ולהגיד ״‎שישו בני מעי״‎.

ובגופא דעובדא, לא רק שאין סתירה בין התרבות ובין ה״‎חיה הצהובה״‎, אלא להיפך, באה אחת ומשלימה את חברתה, בבחינת ״‎שתי אחיות תאומות״‎.

כי כבר הראו רבים וכן שלמים, שהתרבות וההתהדרות, או כפי שקוראים לזה: הציוויליזציה והלוכסוס, תלויים זה בזה. ובאירופה ואמריקה, ששם הציוויליזציה עלתה למעלה ראש, שם גם כן התגבר הלוכסוס בכל ענפי החיים, וכל אחד שואף ורודף אחרי המותרות, ומיום ליום הולכת ומתגברת הרדיפה הזו. ולהיפך בחלקי הארץ האחרים, שהציוויליזציה עומדת במדרגה נמוכה מאוד – שם גם רמת החיים היא בדרגה נמוכה מאוד, והאדם מסתפק על פי רוב בקב חרובים מערב שבת לערב שבת למזונותיו, ובעלי תאנה לכסות את מערומיו.

יש בשתי התופעות האלו משום סיבה ומסובב. הלוכסוס משמש סיבה לציוויליזציה. הרדיפה אחרי המותרות היא שהביאה את האדם לרדיפה אחרי התרבות, כי על ידי כך, על ידי זה שלא מצא סיפוק לנפשו בדברים שהטבע עצמו מעניק לו, בדברים השכיחים ומצויים ועל נקלה אפשר להשיגם – תאוותו הלכה והתגברה יותר ויותר, וכל מה שהוא משיג את חפצו רואה שהוא עומד ממנו והלאה, ותאוות חדשות מתעוררות בקירבו, על ידי זה הוא נאלץ לייגע את מוחו ולמצוא המצאות חדשות בטבע, מה שהעין הפשוטה לא רואה אותן, כדי למלא את סיפוקו; ״‎ויגעת ולא מצאת – אל תאמין״‎. וככה מצאה רוח האדם חדשות נפלאות בכל מסתרי הטבע שלא שערום אבותינו ואבות אבותינו.

חכם גדול היה שלמה המלך שכלל את כל זה בדברים קצרים ונמרצים עד למאוד: ״‎וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת כָּל עָמָל וְאֵת כָּל כִּשְׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה כִּי הִיא קִנְאַת אִישׁ מֵרֵעֵהוּ״‎ (קהלת ד, ד). הקנאה זו היא דווקא הסיבה העיקרית לכל כישרון המעשה, לתרבות, לציוויליזציה. ובמקום שהקנאה, קנאת בני אדם איש ברעהו, היא חזקה יותר – שם כישרון המעשה מפותח יותר ויותר. על ידי הקנאה באה ההתחרות, וכל אחד רוצה לעלות על השני ולהראות את כוחו וגבורתו, ועל ידי כך עולה רמת החיים. וזהו שממריץ אותו שלא להסתפק בחלק הנגלה שבטבע אלא לגלות את חלק הנסתר שבטבע.

ורק תמימות היא לשאול שאלה: היאך ייתכן שני הפכים כאלה – שמצד אחד אנו רואים איך שהתרבות בעולם הולכת ומתגדלת, הולכת ומתרחבת ורוח האדם עולה בזה למעלה, למעלה, ומצד שני אנו עדים לשפך דם שבא עקב המלחמות שלא נתמעט, אלא אדרבא, שפיכות הדמים לפנים, בזמן שהיה האדם פרימיטיבי, במצב של פרא כלפי היום שהוא בן תרבות היתה כטיפה מן הים לעומת היום?! אל תשאלו כך, כי אדרבא, היא הנותנת! ואל תאמרו, למרות שהאדם בזמננו הוא בן תרבות כל־כך גדול ובכל זאת הוא שופך דמים – אלא תאמרו, יען שהתרבות שלו כל־כך התרחבה, לכן גם שפיכות הדמים נתרבתה כל־כך.

יסוד ושורש התרבות בא מהמלחמה, וההמצאות הכי גדולות שהומצאו על ידי בני אדם באו דווקא בזמן מלחמה או בזמן ההכנות למלחמה. ואם לפנים הסתפקו ב״‎סוס שוטף למלחמה״‎, הנה האדם המודרני כבר אינו יכול להסתפק בזה, וכבר המציא לו את מסילת הברזל בארץ, ואת המטוסים בשמים ממעל וכו׳ וכו׳.

וכך אנו רואים שתי תופעות, שכל אחת מהן משמשת גם בתור סיבה וגם בתור מסובב ביחד. על ידי רוח המלחמה שמתחזקת יותר ויותר באדם באה התרבות, ועל ידי התרבות מתעוררת יותר ויותר רוח המלחמה.

כי ״‎הקנאה, והתאווה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם״‎ (אבות ד, כא), אבל דווקא הקנאה, התאווה והכבוד הם הם שגרמו להמצאת כל ההמצאות התרבותיות, והם הם רוח החיים של התרבות.

הנחש הוא הוא שהמציא את עץ הדעת, אך משורש נחש יוצא צפע.

אין לך חכם ובן תרבות יותר גדול מ״‎מלאך המוות״‎ שהוא ״‎מלא עינים״‎, אך לב אין לו למלאך המוות זה, מצפוּן אין לו. ואת אלה אפשר למצוא רק בדת, באמונה, אמונה – לא רק בא־לוהים – אך גם ב״‎צלם א־לוהים״‎.

התרבות והמפלגה ירדו כרוכות לעולם, תאומות הן. איש התרבות מן הנמנע לו, כמעט, להיות אי־מפלגתי. הוא מוכרח להשתייך לאיזו מפלגה, ואם לאו – ״‎פרא״‎ ייקרא; וזה מונח בטבע העניינים. התרבות כאמור מביטה על האדם כעל בורג קטן במכונה שאין לו חשיבות עצמית רק כשהוא במכונה, ובו ברגע שהבורג נתפרק מהמכונה – שוב אין לו כל ערך; והמפלגה זו היא המכונה.

גם כשהדת היתה השלטת בעולם לא חדלו הקטטות והמריבות אצל בני האדם. ותיכף כשבא הקדוש ברוך הוא לברוא את אדם הראשון, בא ״‎שלום״‎ ואמר: ״‎אל ייברא, שכולו מלא קטטות״‎ (בראשית רבה ח, ה). אבל אם אז היתה המחלוקת מיסוד של ״‎מחלוקת לשם שמים״‎, ולכל הפחות תחת המסווה של ״‎לשם שמים״‎, הנה המפלגה התרבותית אינה זקוקה אפילו למסווה. ההבדל בין מפלגה למפלגה הוא רק הבדל של אינטרסים, ואת זאת אומרים בפירוש ובגילוי לב, ואין צורך אפילו בעלי תאנה לכסות דעה זו, שאין לאדם בעולמו אלא אינטרסים בלבד.

המפלגה, לפי המושג התרבותי, זוהי ה״‎מחיצה של ברזל״‎ המפסיקה בין האדם וא־לוהיו, או יותר נכון: בין האדם והמצפון שלו. ואם לאדם אפילו הפחות שבפחותים יש עוד איזה מצפון, הנה למפלגה בתור מפלגה בכלל אין מצפון, כי על כן, כל עיקר יציאתה לאוויר העולם היתה בשביל אינטרסים ואלה המה הדגל שלה, ואינטרסים ומצפון המה תרתי דסתרי...

ואם לפנים אמרו ברומי: ״‎הסינטורים המה אנשים טובים אבל הסינט הוא חיה רעה״‎, הנה כיום ייאמר זאת גם על כל מפלגה ומפלגה, ילידת התרבות. והחטא שאין האדם היחיד, מוכשר לעשותו מפני המצפון שבקירבו מוכשרת המפלגה לעשותו בלי שום היסוס ופקפוק.

התרבות בכלל איננה רואה אם האדם בתור ״‎אדם יחידי נברא״‎, אלא לפי שיטתה בכלל נבראו בני האדם עדרים־עדרים; והתפתחות בני אדם היא התפתחות האינטרסים.

תורת הגזע היא תורת התרבות ולא תורת הדת. הדת, בלי שום הבדל בין דת לדת, היא בטבעה בניגוד גמור לתורת הגזע, שהרי כל דת מסכימה לקבל גרים תחת כנפי השכינה שלה, וכמו שנאמר: ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎ – כך גם נאמר ״‎ואהבת לו – לגר – כמוך״‎, בלי שום הבדל בין גזע לגזע.

כל הדתות – פרט לדת ישראל – הפריזו על המידה בזה, ובהיותן להוטות אחרי הגרים שפכו דם לרוב. רק הדת הישראלית יכולה להתפאר שעל מזבחה היה כתוב: ״‎כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ״‎ (שמות כ, כב), בעוד שאחרים דווקא בנו את מזבחם על יסוד של החרב; ובדם ובאש באו על הבלתי־מאמינים ״‎לזכותם״‎ באמונה בעל כורחם. ובוודאי בשם קנאות הדת השתמשו אז גם בני בליעל סתם, אנשי רצח הלהוטים לדם אדם והדת היתה להם רק לאמתלא למלאות אחרי תאוותם. אבל אלה, כאמור, לקחו להם את קנאות הדת רק לכסות עיניים. אכן, היו גם כאלה שעשו את זה ״‎לשם שמים״‎, לפי מושגיהם; ומעשיהם, מעשה האינקוויזיציה הידועה וכדומה, היו מעשה חטא ופשע, אבל כוונתם היתה רצוייה. המה שרפו את קורבנותיהם – לא מתוך שנאה – אלא מתוך אהבה, בחושבם לזכותם ולהביאם תחת כנפי השכינה בעל כורחם.

וגם אלה לא באו לידי מעשיהם המתועבים מתוך השפלת ערך האדם, אלא דווקא מתוך הרמת ערך האדם, שהאדם הוא כל־כך חשוב לא־לוהים, שבדיבור אחד שלו, שהוא מקבל את האמונה, הוא נכנס תיכף לגן עדן.

בקיצור – הדת מטבעה היא תורת האהבה לכל מי שנברא בצלם א־לוהים, וכל בני אדם נבראו בצלם א־לוהים. והתרבות בכללה היא תורת השנאה ; והרבה פנים לשנאה זו: גזעית, לאומית מפלגתית, מעמדית וכו׳ וכו׳.

# שער ג: השקפת עולמה של היהדות

## פרק לה: היהדות והיוונות

היהדות והיוונות רחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב, ובכל זאת, מאידך גיסא, יש גם איזו קורבה ביניהן.

לכאורה, הן בבחינת תרתי דסתרי. ועליהן נאמר (על פי מגילה ו, א): ״‎אמלאה החרבה״‎ ו״‎לא נתמלאה ירושלים אלא מחורבנה של קיסרי״‎ – עיר יוונית – ובכל זאת ניסו כמה פעמים לברוא מהתרתי דסתרי הללו בניינים רוחניים.

״‎לא נתמלאה זו אלא מחורבנה של זו״‎. אכן אולי זה גופא מראה על איזה שיוויון מיני שיש ביניהם, כפי הכלל ההלכתי – ״‎דמינה מחריב בה״‎.

על היהדות, נאמר (איוב יא, ט): ״‎אֲרֻכָּה מֵאֶרֶץ מִדָּהּ וּרְחָבָה מִנִּי יָם״‎, ועל היוונות אומנם אין פסוק כזה, אבל גם בלי פסוק אפשר במידה ידועה להגיד עליה ככה. שתיהן יצאו מרשות היחיד של האומה שמשם באו ונכנסו לרשות הרבים של האנושות כולה, ובכל הקולטורות של כל האומות אנו מוצאים חלקים, אם יותר גדולים או יותר קטנים, מזו של היהדות או מזו של היוונות.

ובכל מקום שאנו פונים בכל הפרובלימות של החיים, הטבע ומה שלאחר הטבע, בעל כורחנו אנו נזקקים אם לנקודת ההשקפה של היהדות או לזו של היוונות.

עוד מימי קדם התפללנו על השלום שיבוא בין שני הכוחות האיתנים האלה, המתנגחים זה עם זה, ואמרנו שעל דבר זה כבר התפלל אותו צדיק, באומרו: ״‎יַפְתְּ אֱ־לֹהִ ים לְיֶפֶת, וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם״‎ (בראשית ט, כז), שכוונתו היתה שיפיפותו של יפת תכנס לבית מדרשו של שם ועבר.

ולא יצאנו ידי חובתנו בתפילה לבד, אך עשינו גם מעשים כבירים להתקרבות זו. על סמך זה נתרגמה התורה ליוונית, שזה היה התרגום הראשון. ומי אינו יודע מפילון היהודי או ידידיה האלכסנדרוני, מהרמב״‎ם ור׳ יהודה הלוי, מאבן עזרא ור׳ שלמה אבן גבירול. ועוד, שכולם ניסו לזווג זיווגים, אם במידה יותר מרובה או במידה יותר מועטת, את היהדות ואת היוונות יחד.

ולא עוד, אלא שלפעמים נדמה שעמלם לא היה לשווא אך הצליחו וגם עשו פרי. וכבר אמרו שאין אנו יודעים, אם פילון מדבר בסגנון של אפלטון, או להיפך, שאפלטון מדבר בלשון של פילון היהודי, וכמה אגדות נולדו באומה כדי לבאר את הזיווג הנ״‎ל, כמו האגדה: שאריסטו למד הרבה מהתורה שנעתקה ליוונית, ואפלטון למד תורה מירמיהו בהיותו במצרים, וכהנה וכהנה. ומי אינו יודע מהוויכוחים שהיו בין סבי דבי אתונא ור׳ יהושע בן חנניא.

באגדות הללו יש יותר מקורטוב של אמת, ויש לציין כי גם ניטשה מסתפק אם לא היה סוקרטס מגזע היהודים, ואי־אפשר לכחד כי כמה וכמה מפתגמי חכמי יוון אנו מוצאים, אם כי בסגנון אחר, אצל חכמי התלמוד.

בכל זאת ״‎והיה קשה היום״‎ – אותו היום שנתקיימה בו התפילה של ״‎יפת א־לוהים ליפת״‎ – ״‎כיום שנעשה בו העגל״‎. כלומר, העגל כשיוצא לאוויר העולם מתחילת ברייתו אין אנו רואים כלל את המזיק שבו, כי אין לו קרניים כלל, אך אחרי כן הוא נעשה לשור שכוונתו להזיק.

ומן התרגום היווני יצא אחרי כן בהמשך הימים המזיק הכי גדול לנו.

ומן המזיגה הזו בין היהדות והיוונות יצאה לנו ברייה משונה בדמות היהודים המתיוונים שעל ידם נתפשטה, כידוע, גם הנצרות בעולם, שכל עיקרה הוא פרי המזיגה הנ״‎ל.

ומה הם באמת החילוקים היסודיים והעיקריים שיש בין השקפות עולמן של היהדות והיוונות? והנה, אלה המשקיפים על הכל בהשקפה שטחית, יש להם תשובה קצרה על השאלה הנ״‎ל, ואומרים שההבדל הוא בין אתיקה ואסתיטיקה. את הראשונה, האתיקה, נתנו ליהודים ואת השניה, האסתטיקה, ליוונים.

אבל כמה שטחית היא חלוקה זו. אי־אפשר לחשוד את היוונות שלא ידעה מאתיקה, כשם שאי־אפשר לחשוד את היהדות שלא ידעה מאסתטיקה. פילוסופי יוון חיברו גם ספרי מידות שתורגמו גם לעברית ואפשר לנו ללמוד מהם כמה דברי מוסר נעלים ומרוממים, כשם שמאידך גיסא תופסת האסתטיקה אצלנו מקום גם בתורה שבכתב וגם בתורה שבעל־פה. אכן, את ההבדל הנ״‎ל אפשר לנו לנמק ולנסח רק בנוסחא זו: היוונות באה לאתיקה מתוך אסתטיקה, והיהדות להיפך – באה לאסתטיקה מתוך אתיקה.

דוגמה לזה, מהמשנה (שבת ו, ד): ״‎לא יצא אדם בסייף ולא בקשת, ר׳ אליעזר אומר: תכשיט הוא לו, וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי, מפני שנאמר (ישעיהו ב, ד): ׳וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים׳״‎. ומה אנו למדים מן החכמים שהלכה כמותם? באמת נקודת המחלוקת שבין ר׳ אליעזר וחכמים בכאן איננה בהלכות מוסר כי אם בהלכות יופי. ההלכה אומרת שכל דבר שהוא תכשיט מותר לאדם לצאת עמו בשבת, וצריכים אנו רק לקבוע מה נכנס בכלל תכשיט. ר׳ אליעזר, מנקודת השקפתו, אומר בצדק – הואיל והסייף והקשת נחשבים לבני אדם לתכשיט – מותר לצאת בהם בשבת, ובכל זאת, כאמור, אין הלכה כמותו אך כחכמים, מפני נימוק מוסרי של לעתיד לבוא, של נבואה באחרית הימים המבטחת: ״‎וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים״‎, מפני שמנקודת השקפת היהדות אין כלל יופי בזה שאינו מוסרי. בקיצור, גם מושג היופי נמדד באמת המידה של המושג המוסרי, באופן שבמוסריות ראינו – לא רק טוב ורע – אך גם יפה ומגונה, ומה שהוא טוב במובן המוסרי נחשב אצלנו גם ליפה, ולהיפך.

ואתיקה הבאה מתוך אסתטיקה – כיצד?

די להעתיק את דברי פילוסופי היוונים על המוסר בכלל.

למשל: ״‎אין צדק כשהוא לעצמו. בעיקרו הוא מעין שטר אמנה שהבריות מתקשרים על ידו במקומות שונים לשם משא ומתן כדי שלא יגרמו נזק זה לזה, וכדי שאחרים לא יגרמו נזק להם. אין בעולם רע כשהוא לעצמו, אלא עד כמה שאנו חוששים לפרסומו, שמא לא תתעלם מעיני השוטרים הממונים על כך״‎ (אפיקורס).

אכן, גם המובחרים שבהם, בפילוסופי היוונים, בעלי האידיאה, הביטו על המוסר רק כעל אמצעי לתכלית, אבל איננו התכלית כשהיא לעצמה. וכה הורה סוקרטס, כי הדעת מביאה אושר לאדם. אפלטון ראה את האושר בכלליות, המשטר והסדר של המדינה. ואריסטו ראה את האושר בהתפתחות השלימה של כל ברייה. והצד השווה שבהם – שכולם ראו באושר את התכלית, וכל השאר אינו אלא אמצעים כדי להגיע לידי כך. בעוד שהיהדות חושבת לגמרי אחרת, והיא אומרת: ״‎קְדֹשִׁים תִּהְיוּ – כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ד׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״‎ (ויקרא יט, ב) ו״‎אַחֲרֵי ד׳ אֱ־לֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ – מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון״‎ (שבת קלג, ב), וכדומה.

אצל היוונים, כל עיקרו של המוסר הוא בא בשביל היופי של הסדר והמשטר. אם לא יהיה מוסר בעולם אי־אפשר שיהיה סדר ומשטר מדיני בארץ, אם לא ידאגו באיזו מידה לעניים הרי יחזרו על הפתחים ויפריעו את הסדר היפה. אצל היהודים להיפך – כל המדינה כולה לא נבראה אלא בשביל אדם המעלה, אדם השלם במובן הנפשי, ״‎אֶת הָאֱ־לֹהִים יְרָא, וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר, כִּי זֶה כָּל הָאָדָם״‎, ״‎כל העולם לא נברא אלא בשביל לצוות לזה״‎ (על פי ברכות ו, ב).

כללו של דבר: היהדות היא אסתטיקה מוסרית, שרואה את היופי, ההוד וההדר בשלימות המוסריות, ובמקום הסדר והמשטר החיצוני היא מקפידה על הסדר והמשטר הפנימי־הנפשי, וכל הפרעה במוסריות נחשבת אצלה לפגימה בנפש, פגימה מגונה.

ועוד חלוקה בין היהדות ובין היוונות, זו היא חלוקה בין הא־לוהות והטבע. ושוב חלוקה על היסוד הזה. ליהדות נתנו את הראשונה וליוונות את השניה. כלומר, ליהדות היתה הרגשה מיוחדת בהכרת א־לוהות, וליוונות הכנה יתירה בהכרת טבע.

אין התחומים הללו מסויימים ומוגדרים כלל וכלל, ויש בזה גם עירוב תחומין וגם עירוב פרשיות, והמחלקים אינם שואלים כלל את דעת בעלי הדברים ועושים חלוקה שלא בפניהם. האם לא למדו חכמי יוון גדולות ונצורות בהכרה א־לוהית מחד גיסא, ומאידך גיסא – האם לא הוקירו ולא העריכו חכמי ישראל את הטבע?

ברם, אם נרצה לעמוד על חלוקה זו, עלינו לנסחה באופן כזה: היוונות הכירה את הא־לוהות מתוך הטבע, ואנחנו מכירים את הטבע מתוך הא־לוהות.

הראשונה כיצד?

די להתבונן בכל ״‎המונחים״‎ של פילוסופי יוון על מציאות א־לוהות, שאומנם גם הרמב״‎ם ז״‎ל בכבודו ובעצמו השתמש בהם, כמו (הלכות יסודי התורה א, ה):

המצוי הזה הוא א־לוהי העולם, אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית, בכוח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי־אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף.

ועוד (על פי שם ה, ז):

א־לוהינו הוא אחד ואינו שנים ולא יותר על שנים אלא אחד וכו׳ – אילו היו א־לוהות הרבה היו גופים וגוויות, מפני שאין הנמנים השווים במציאותם נפרדים זה מזה אלא במאור עין שיארעו בגופות וגוויות, ואילו היה היוצר גוף וגוויה היה לו קץ ותכלית, שאי־אפשר להיות גוף שאין לו קץ, וכל שיש לגופו קץ ותכלית, יש לכוחו קץ וסוף, וא־לוהינו ברוך שמו הואיל וכוחו אין לו קץ ואינו פוסק, שהרי הגלגל סובב תמיד אין כוחו כוח הגוף.

כלומר, שמהגלגל שאינו פוסק – הטבע – אנו מכירים את הא־לוהות.

אבל היהדות הטהורה, להיפך: מכירה את הטבע רק מתוך הא־לוהות.

ומה מעניינים בזה דברי ״‎חכם צבי״‎ בתשובותיו (סימן יח), שמביא את דברי החכם הנעלה מהור״‎ר דוד ניטו נר״‎ו, אב״‎ד ומורה צדק בק״‎ק ״‎שערי השמים״‎, שאמר:

אבל צריך לידע ששם טבע הוא המצאת האחרונים מזמן ארבע או חמש מאות שנה סמוך לזמננו, מאחר שאינו מצוי בדברי חכמינו הקדמונים ז״‎ל, אלא שהקדוש ברוך הוא משיב הרוח ומוריד הגשם, והוא יתברך מפריח טללים, מזה מוכרח שהקדוש ברוך הוא עושה כל אותם העניינים שהאחרונים קוראים אותם טבע. זהו שאמרתי, שהא־לוהים והטבע והטבע והא־לוהים – הכל אחד, דעה זו היא ישרה חסידה וקדושה ואשר לא יאמינו בה הם קרואים אפיקורסים.

אמנם, יצאו על הרב הנ״‎ל הרבה מערערים שרעישו עולמות על דבריו אלה, אבל הגאון ״‎חכם צבי״‎ מחזיק בדבריו באופן נמרץ מאוד, ומסיים, כי:

צריכים אנו להחזיק טובה להחכם הגדול המרומם מהור״‎ר דוד ניטו הנ״‎ל על הדרשה שדרש להזהיר את העם לבל יטו לבבם אחרי דעת הפילוסופים האומרים ״‎טבע״‎, כי ממנו יצאו תקלות הרבה להאיר עיניהם באמונתנו האמיתית שהכל בהשגחה מאיתו יתברך, ואמינא ליה ישר כוחו וחילו, וכל המהרהר אחריו אחרי רואו דברינו אלה, חוששני לו מחטאת...

ניכר, כי רוח היהדות הטהורה האמיתית והמקורית מדברת מתוך גרונם של גדולי ישראל אלה.

ואם תרצו, אפשר לחלק בין היהדות ליוונות על פי מושגי המקום והזמן. שני המושגים באים לאדם באופן אפריורי, כידוע. אבל ליוונות יש הרגשה יתירה למושג המקום, וליהדות – למושג הזמן.

מושג הזמן הוא מושג הרבה יותר אציל ממושג המקום. תפיסת המקום היא תפיסה גופנית, שהרי רק הגוף תופס מקום ולא הנשמה, אבל תפיסת הזמן היא גם תפיסה רוחנית. מושג המקום יש גם לשאר בעלי חיים המכירים את מקומם. ומושג הזמן הוא רק מיוחד לאדם שנברא בצלמו וכדמותו של הקדוש ברוך הוא.

מקום הוא סמל המנוחה, כי המקום עומד על מקום אחד. והזמן הוא סמל התנועה, כי הזמן אינו עומד אף רגע על נקודה אחת, אך תמיד בבחינת שוטף והולך; ולכשאנו מרגישים באיזו נקודה זמנית – מתחמקת היא ומעופפת. המקום הוא בעיקר מושג חיצוני שאפשר למששו ביד ולראותו בעין, והזמן, כל עיקרו הוא מושג פנימי, נסתר ונעלם. במקום שורר סדר ומשטר, ואין מקום אחד נכנס לתחומו של חבירו, בעוד שהזמן כל עיקרו הוא אי־סדרים – הרגעים נדחפים ונדחקים זה בזה.

המקום הוא סמל היציבות, והזמן הוא סמל החידוש והמתחדש. אין ישן בזמן כי תיכף כשנעשה ישן הוא עבר ובטל מן העולם.

אנו קוראים, כפי שכבר הארכנו על זה בשער א׳, את ד׳ גם בשם מקום גם בשם א־לוהים. אבל לנו, לבני ישראל, הוקדש בייחוד השם הוויה, שהוא – ״‎אהיה אשר אהיה״‎. בשמות הראשונים אנו מרגישים בעיקר את המקום ומושגיו – א־לוהים, אומר הזוהר, הוא צירוף המילים ״‎מי אלה״‎ – אבל בשם האחרון אנו מביעים במלוא המובן את הזמן, ואין בוודאי שום הסברה בהירה יותר לזמן מהדברים ״‎אהיה אשר אהיה״‎. זהו הנצח ונצח הנצחים. שמכיוון שאתה בא לאיזו נקודה זמנית – נעשית היא לעבר, ושוב אתה עומד לפני ״‎אהיה״‎.

ונפלא הדבר, שבעוד שבשם א־לוהים אנו משתמשים בו גם כלפי אלוהי הגויים, הנה השם ד׳ מיוחד רק לא־לוהי ישראל לבד ״‎כִּי חֵלֶק ד׳ עַמּוֹ, יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ״‎ (דברים לב, ט).

ואופייני הוא הדבר, שלפילוסופי יוון היה הדבר ברור שהזמן הוא רק דבר המסתעף ממושג המקום, שרק מתנועת הגלגלים בא לנו מושג הזמן, כלומר – מתוך שינוי מקום בגלגלים מרגישים אנו על ידי כך גם אם שינוי הזמן, או יותר נכון לומר: שכל עיקרו של הזמן בא מהשעון המסמל את תנועת הגלגלים. ונמצא לפי זה, שהמקום הוא העיקר, והזמן איננו אלא ענף המסתעף מזה. המקום הוא האב, והזמן איננו אלא תולדה. בעוד שהיהדות המקורית והאמיתית אומרת על הכתוב ״‎וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר״‎ – כי ״‎׳יהי ערב׳ אין כתיב כאן, אלא: ׳ ו יהי ערב׳, מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן״‎ (בראשית רבה ג, ז) – ממש ההיפך מהתורה היוונית, המלמדת, שמקודם היה המקום ואחרי כן הזמן, ואנחנו אומרים: מקודם בא הזמן ואחרי כן בא המקום.

ממושג המקום, שמקורו הוא בחיצוניות הטבע, באים אנו לאסתטיקה; וממושג הזמן, שמקורו הוא בפנימיות הנפש, באים אנו לאתיקה וגם לאסתטיקה, שאיננה כל־כך בחיצוניות הטבע, אלא בפנימיות שבו. ״‎בָּרֲכִי נַפְשִׁי אֶת ד׳, ד׳ אֱ־לֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד, הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ״‎ (תהלים קד, א) – אנו רואים בטבע רק לבוש להוד והדר פנימי מסתתר.

היוונות מקפידה כל־כך על הסדר והמשטר, והיהדות אומרת לפעמים: אין סדר לישראל; מפני שיש סדר במושג המקום ואין סדר במושג הזמן.

אין היהדות אוהבת את המנוחה ואת היציבות, ובטבעה היא בעלת תנועה ומבקשת לה תמיד חדשות, מפני שעל ידי מושג הזמן המתנועע והמתחדש תמיד בלי הרף היא חיה.

מוסר היהדות, כאשר כבר אמרתי במקום אחר, בא להתאים את הדיעבד עם הלכתחילה. כלומר, שחושבים ושוקלים מקודם איך ראוי להיות, ומכוונים את המעשים אחרי כן על פי המידה הזו; ומוסר היוונות הוא להיפך – לכוון את הלכתחילה אחרי הדיעבד, לומר תמיד מה שעשו עשוי, ולהצדיק את המעשה מכבר ולקדשו גם לכתחילה, אבל גם זה שוב מסתעף מההבדל בין מושג המקום למושג הזמן. הראשון הוא תמיד עניין של דיעבד כי אין אנו מרגישים את המקום אלא כשנעשה למציאות דיעבד, בעוד שמושג הזמן הוא תמיד עניין של לכתחילה, כי אנו מרגישים את הזמן רק טרם שיבוא לאוויר העולם ומכיון שבא – התחמק ואיננו.

ומכאן גם ההבדל בין תוכן וצורה, שליוונות יש יותר נטייה ותפיסה בשניה, בצורה, בעוד שליהדות יש יותר נטייה ותפיסה לראשון, לתוכן. המקום הוא עניין של צורה והזמן הוא יותר עניין של תוכן.

היוונות מתנהגת על פי מידת הדין והיהדות על פי מידת הרחמים. כשאנו מביטים על הטבע, רואים אנו בו רק מידת דין קשה, טבע שאינו מוותר אף על קוצה של יו״‎ד ומתנהג תמיד על פי חוק הברזל. אבל כשאנו מביטים בנפשנו פנימה, רואים אנו ומרגישים בה גם מידת הרחמים.

א־לוהים הוא גם מידת הדין, וד׳ הוא גם מידת הרחמים.

מושג המקום מביא את האדם להרגשת האנוכיות האגואיסטית, שידאג רק לטובת עצמו ולרעת אחרים, שהרי לכל אחד יש מקום מיוחד, ואין שני בני אדם יכולים לעמוד במקום אחד ממש, זולת שאחד יפנה את מקום בשביל חבירו; ומושג הזמן מביא, אדרבא, לידי הרגשת האלטרואיזמוס, שהרי הזמן מאחד את כל הבריות ועושה אותן לבני גיל אחד.

ממושג המקום – הטבע – באים אנו לפסימיות. שהרי רואים אנו בו צל מרובה על חמה, את הרע מרובה על הטוב וכדומה. ומושג הזמן, שכל עיקרו אינו אלא המעבר מההווה לעתיד, או יותר נכון: הסיכוי להרגע בעתיד מביא את האדם לידי סיכויים בכלל, שזוהי האופטימיות, ואם ״‎החושך יכסה ארץ״‎ עוד התקווה מרובה על ״‎והיה באחרית הימים״‎.

בקיצור – היוונות מיוסדה יותר על הרגשת המקום והיהדות על הרגשת הזמן. ומכאן ההבדלים המרובים בין נביאי ישראל מחד גיסא, ובין פילוסופי יוון מאידך גיסא.

אומנם, לכאורה, רק על היהדות אפשר לדבר כעל ״‎מעור אחד״‎, שהרי מתחילתה ועד סופה היא חדורה ברוח אחד, רוח היהדות, ואם יש גם בה ״‎דור־דור ודורשיו, דור־דור וחכמיו״‎ על כל פנים לכולם יש נקודה מרכזית אחת, נקודת היהדות. אבל היוונות הרי חלוקה היא ליוונות האלילית וליוונות הפילוסופית, שנלחמה בראשונה בכל תוקף. ואיך אפשר לדבר עליה כעל שיטה אחת? אבל, כשאנו מתעמקים מעט בזה, רואים אנו כי יש ״‎צד השווה שביניהן״‎, כלומר: בין היוונות האלילית ובין היוונות הפילוסופית, וכי גם זו האחרונה קלטה לתוכה הרבה מיסודות האליליות, אם כי הפילוסופים שלה הלבישו אותה בלבוש פילוסופי.

למשל, ההנחה המוסכמת של הפילוסופיה היוונית, כי יש חומר קדמון ולא רק רוח קדמון, על מה שהרמב״‎ם מאריך כל־כך הרבה כדי להוכיח שאין על זה שום מופתים פילוסופיים, וכאילו אינו יודע בעצמו את המקור שממנו באה ההנחה הזו. אבל באמת, המקור לזה הוא האלילות, שהעריצה הרבה יותר את החומר מהרוח ונתנה לראשון את משפט הבכורה. או, למשל, ההנחה הוודאית של אריסטו, שהרמב״‎ם מביאה במורה נבוכים (ב יג), כי:

השמים אינם נופלים תחת ההוויה וההפסד בשום פנים, והוא, השמים לא סר הוייתם כן, ושהזמן והתנועה עולמיים תמידיים לא הווים ולא נפסדים, ושדבר ההווה וההפסד הוא מה שתחת גלגל הירח לא סר היותו כן, רוצה לומר, שהחומר הוא הראשון לא הווה ולא נפסד בעצמו, אבל הצורות יבואו בו זו אחרי זו, פושט צורה ולובש צורה.

והדברים ברור מיללו, כי מבדיל הוא בהבדל עצמי בין מה שמתחת גלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח, וכרחוק השמים מן הארץ – כן רחוק היחס שביניהם ובין הקדוש ברוך הוא: השמים המה נצחיים כשם שהבורא יתברך שמו הוא נצחי, בעוד שמה שמתחת גלגל הירח הוא תמיד משתנה, פושט צורה ולובש צורה.

או ההנחה של אריסטו הנ״‎ל, בעניין ההשגחה של הקדוש ברוך הוא, שהוא סבור, כפי שמביא זאת הרמב״‎ם במו״‎נ (שם, יז), כי:

השי״‎ת משגיח בגלגלים ובמה שבהם, ומפני זה התמידו אישיהם על מה שהם עליו והשגחת ד׳ תכלה ותפסק על גלגל הירח וכו׳ – והמשל בו, אם נשבה רוח סוער או בלתי סוער – אין ספק שיפיל קצת עלי זה האילן וישבר סעיפי האילן אחר וישליך אבן מתל של אבנים ויסער הים ותטבע הספינה שהיתה שם ויטבעו כל מה שבו או קצתם, ואין הפרש אצלו בין נפילת העלה ההוא לנפילת האבן עם טביעת החסידים החשובים ההם אשר בה בספינה.

והרמב״‎ם מוסיף על זה: ״‎וזהו סעיף וחידושו בקדמות העולם״‎, כלומר שהא בהא תליא, שכיון שאריסטו הניח את היסוד של קדמות העולם ממילא מסתעפים מזה כל העניינים הנ״‎ל, ומאחר שהרמב״‎ם סתר את היסוד – ממילא נופלים כל הבניינים הנ״‎ל.

אכן, שיטת אריסטו בנוייה – לא רק על היסוד של קדמות העולם – אך יש בה משום יסודה של עבודה זרה, שכאמור, גם ההנחה של קדמות העולם באה ממנו, שגם היא בעיקרה בנוייה על ההבדל בין מה שתחת לגלגל הירח ובין מה שלמעלה מגלגל הירח, שאת הראשון שיעבדה לשני, ועל כן עבדו לצבא השמים.

וזה שאמרו חז״‎ל (על פי ספרי דברים, שיא): ״‎עד שלא בא אברהם – לא היה מלך (–ד׳), אלא על השמים בלבד, ומשבא אברהם – המליכו על השמים ועל הארץ...״‎.

ושוב באים אנו למושג המקום שתפס בהשקפה היוונית מקום בראש. על ידי כך נתהוותה האלילות הפשוטה שיסודה היו אלילי המקום, לכל מקום ומקום אליל מיוחד. ואם כי הפילוסופיה היוונית הרסה את האלילות, לא הרסה את יסוד המקום לגמרי, וגם היא הבדילה, כאמור, בין מקום השמים ומקום הארץ, בין מה שלמעלה מגלגל הירח ובין מה שלמטה מגלגל הירח. את הראשונים הרימו למעלה ראש ועל האחרונים הביטו כעל נחותי דרגא, שלא נאה ויאה לא־לוהים להשגיח עליהם. ״‎ומשבא אברהם המליכו על השמים ועל הארץ ״‎ וממנו התחילה היהדות, שאינה חפיצה לדעת מהבדל המקום. כי הדעת איננה רואה שום מחיצה של ברזל בין השמים ובין הארץ, וגם קשה לקבוע את התחומין: איפה נגמר מה שתחת לגלגל הירח ואיפה מתחיל מה שלמעלה מגלגל הירח; ודרי מעלה עם דרי מטה כולם שווים בעיניה, ואין לה לפניה אלא ההבדל הזמני. כל הבריאה כולה ואף השמים בכלל אין לה אלא קיום זמני ורק ד׳ הוא נצחי, והיא מקדשת רק את הנצחיות, את נצח הנצחים.

ולבסוף, הנה אומרים על הרמב״‎ם שהוא הרכיב את היהדות ואת היוונות ביחד, עשה מהן ״‎כורך״‎.

אבל כמה שטחיות יש בזה, שטחיות גם ביהדות וגם ביוונות, ועוד יותר שטחיות בהבנת דברי הרמב״‎ם.

באמת, אין כהרמב״‎ם שסתר את כל היסודות של היוונות, ואם השתמש ביוונות לפעמים היה זה רק בתור אמצעי להראות על הודאה במקצת, שהיא היוונות מוכרחת היתה להודות ליהדות.

אדרבא, קחו את ״‎האני מאמין״‎ שלו ותראו כי כל העיקרים כמעט המה בניגוד גמור ליוונות. הוא השתמש ביוונות רק כדי לחזק איזו הנחות שליליות שהיהדות מניחה, אבל לא לשם חיזוק הנחות חיוביות.

״‎הבורא יתברך שמו הוא יחיד ואין יחידות כמוהו בשום פנים״‎. ״‎הבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל״‎. את זה חיזק בספריו הפילוסופיים גם על ידי מופתים שהראתה הפילוסופיה היוונית. אבל לכל העיקרים החיוביים שב״‎אני מאמין״‎ שלו – לא רק שאיננו מוצאים אסמכתא להם ביוונות – אלא, אדרבא! באים הם בסתירה ובניגוד גמור לה.

ואם כי ב״‎מורה נבוכים״‎ מראה הוא לפעמים פנים שוחקות ליוונות, הנה גם בזה היתה כוונתו לשם שמים, כדי לשכנע ל״‎אני מאמין״‎ שלו. כי היהדות והיוונות אף על פי ששתיהן מחבקות זרועות עולם ומקיפות בהסתכלויות, דבר שגרם לטעות שיש בשתיהן צד שווה – הנה בעיקרן הן תרתי דסתרי, בבחינת ״‎אמלאה החרבה״‎.

## פרק לו: חידוש העולם – חידוש היהדות

העיקר הראשון של הרמב״‎ם, הוא: ״‎אני מאמין באמונה שלימה, שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים״‎.

ואומנם, ב״‎אני מאמין״‎ זה הוא מדגיש ביותר את מה שהרבה לבאר באריכות בספרו ״‎מורה נבוכים״‎, כי לא רק שאנו מחוייבים להאמין במציאות א־לוהים, אלא גם בחידוש העולם, כלומר – בורא ומנהיג.

אנו רואים בספרו הנ״‎ל, כי בכמה דברים הראה מעין הכנעה לפני אריסטו, אף בדברים כאלה, שלפי דברי מתנגדיו המה בסתירה לגופי תורה, אבל בזה – בחידוש העולם – התעקש נגדו בעקשנות יהודית נמרצה ולא נתן לו בזה אף כחוט השערה. הרמב״‎ם מבאר את התנגדותו היתירה לאריסטו בנוגע לקדמות העולם, גם כן על פי דרכו הוא, דרך השכל, ואומר (מו״‎נ ב, כה):

דע, כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים... כי אין הכתובים המביאים על חידוש העולם יותר מן הכתובים המורים היות השם גשם... והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם כמו שפרשנו הכתובים והרחקנו היותו ית׳ גשם.

והוא לא עשה זאת –

מפני שהיות השם בלתי גוף יתחייב למופת, וקדמות העולם לא התבאר במופת, ואין צריך שיודחו הכתובים.

אבל בין השיטין אפשר לראות כי הפעם ניצח הרגש, רגש היהדות, את השכל; ולו גם היו לו מופתים נאמנים על קדמות העולם, היה דוחה את המופתים האלה מפני מופתיו של משה רבינו ע״‎ה.

והסיבה השניה שנתן להתנגדותו לאריסטו בזה, והיא נראית לנו עיקרית:

מפני שהנחתנו שהשם בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה... אבל אמונת הקדמות, הנה היא סותרת הדת למעיין בה... ודע, כי עם האמנת חידוש העולם... תהיה התורה אפשרית, ותיפול כל שאלה שתיפול בזה העניין, עד אם יאמר, למה שם נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו; ולמה השם נתן תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת; ולמה נתנה בזה הזמן ולא לפניו ולא לאחריו; ולמה ציווה באלה המצוות והזהיר באלו האזהרות... יהיו מענה אלו השאלות כולן, שנאמר: כן רצה או כן גזרה חוכמתו, כמו שהמציא את העולם כשרצה על זאת הצורה ולא נדע רצונו בזה, או פני החוכמה ביחד צורתו וזמנו – כן לא נדע רצונו או חיוב חוכמתו ביחד כל מה שקדמה השאלה עליו.

ואם כי דבריו אלה עושים כמעט את כל ה״‎מורה נבוכים״‎ למשנה שאינה צריכה לגופה, כי הלוא באופן כזה אפשר לפטור את כל הנבוכים במאמר קצר וקל: ״‎אני ד׳ ואין לך רשות להרהר אחרי״‎, הנה חזקה עליו השפעת הרגש עד שלא עמד בעל ההיגיון היותר גדול הזה על הסתירה ההיגיונית שבדבר.

וכדי לסתור סתירה מוחלטת את המופתים על דבר קדמות העולם, משתמש הוא במשל הנמרץ (מו״‎נ ב, ז):

איש שלם במדע, שמתה אמו אחרי שהניקתהו חודשים, והוא לא ראה כלל אותה ולא נקבה משאר בעלי חיים. וכשמספרים לו באיזה אופן נולד, הוא וכל שאר בעלי חיים אשר על פני האדמה, הוא שואל הרבה קושייות חמורות מאוד: הייתכן הדבר, הלא... כל איש כשתכלה ממנו הנשימה קצת שעה – ימות... וכל איש ממנו אם לא יאכל המזון בפיו וישתה המים בימים מועטים – ימות בלי ספק, ואיך ישאר חודשים האיש חי...

והנמשל מובן מאליו, כי אי־אפשר להביא ראיה מטבע המציאות הנראה בחוש על הבלתי נראה, על ה״‎מה לפנים ומה לאחור״‎. ושוב הסיח את דעתו הגדולה והרחבה מני ים, כי על ידי זה הוא מבטל גם את כל מופתי הפילוסופיה בכל מה שהביאו לראיה על מה שלפני הטבע ולאחר הטבע. כי במשל הזה, כבר הניח הרמב״‎ם את אבן השתייה לפילוסופיה החדשה שביטלה בטיסה אחת את כל המגדלים הפורחים באוויר של הפילוסופיה הישנה. ואומנם, זהו כוחו של הרגש גם על בעל השכל היותר גדול, שלפעמים כשיתקוף עליו רגשו, הוא עובר על כמה סתירות הגיוניות בשתיקה.

כי הרגיש הרמב״‎ם ז״‎ל בהרגשה חדה, כי השיטה של קדמות העולם שוללת ממילא את כל רוח החיים שבדת, ולא לחינם העמיד את ה״‎אני מאמין שהבורא יתברך הוא בורא ומנהיג״‎ בראש העיקרים, כי באמת זהו כללא, ואידך – פירושא הוא, זיל גמור.

כי בעיקר הנ״‎ל מוצאים אנו יישוב מספיק לכל הקושייות הנופלות על שאר העיקרים. למשל, מוצאים אנו אחר כך בין השאר את שני העיקרים הללו: ״‎אני מאמין באמונה שלימה, שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשי בני אדם וכל מחשבותם״‎; ו״‎אני מאמין באמונה שלימה, שהבורא יתברך שמו גומל טוב לשומרי מצוותיו ומעניש למי שיעבור על מצוותיו״‎ – שלכאורה יש סתירה גלוייה ובולטת בין שני העיקרים הללו, והיא הסתירה העתיקה בין ידיעה ובחירה. אם הקדוש ברוך הוא יודע מראש את כל מעשי בני אדם ומחשבותם, אם כן, מדוע הוא גומל טוב ומעניש?

הנה התירוץ על זה ברור, ש (רמב״‎ם, הלכות יסודי התורה ה, ה):

שהקב״‎ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כוח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא... אין כוח באדם להשיג ולמצוא דעתו של הבורא.

כלומר, בהנחתנו שהוא בורא ומנהיג לכל הברואים כבר כללנו בזה, כי הוא וידיעתו הם למעלה מהשגתנו שנשתלשלה רק ממנו.

ולחינם בא הראב״‎ד בטרונייה עליו, ש״‎לא נהג כמנהג החכמים, שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו״‎. כי באמת כבר השלים זאת עוד בהתחלת דבריו, שפתח בדברים אלה (יסודי התורה א, א-ד):

יסוד היסודות ושורש החוכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא; וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם, לא נמצאו אלא מאמת הימצאו... כלומר, אין שום מצוי אמת מלבדו.

וממילא מובן שידיעתו היא ממין אחר לגמרי.

ואם התורה מתחילה ב״‎בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱ־לֹהִים״‎ (בראשית א, א), ומסיימת בחומש דברים (לד, י-יב): ״‎וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה... לְכָל הָאֹתֹת וְהַמּוֹפְתִים... וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה... אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל״‎ – הוא מפני שבזה מונח כבר יסוד היסודות ושורש השורשים של עיקרי אמונתנו וגם נעוץ סופה בתחילתה.

אנו רואים שהתורה מדגשת במידה מרובה כל־כך את מעשי הניסים, וחלק גדול מהמצוות באו בשביל לעשות זיכרון לניסים. למשל, כמה וכמה ממצוות התורה לא באו אלא בשביל הזיכרון מהנס של יציאת מצרים. ומדוע? האם באמת זקוק הקדוש ברוך הוא לראיה על מציאותו ממעשי הניסים, והטבע בעצמו – האם אינו מעיד על זה?

אכן, הוא אינו זקוק לכך – אך אנו זקוקים לזה, כדי להיווכח בעיקר הגדול של חידוש העולם. כי לפי דברי המאמינים בקדמות העולם, אין הקדוש ברוך הוא יכול לשנות בעולמו אף כקוצה של יו״‎ד, כי הוא, כביכול, גם כן משועבד לעולמו כשם שהעולם משועבד לו, והכל נעשה רק בתור עילה ועלול, סיבה ומסובב, שחוקי ברזל קבועים ועומדים בזה מימות העולם מבלי שום אפשרות של יוצא מן הכלל. ועל כן היננו צריכים להדגיש כל־כך את מעשי הניסים, כדי להשריש בקרבנו את עיקר העיקרים של חידוש העולם. כי כשם שאפשר לו לחדש פרטים ידועים בעולמו על ידי מעשי הניסים – כך אפשר היה לו בזמן מן הזמנים לחדש את כל עולמו.

אנו יודעים שב״‎בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱ־לֹהִים״‎ עיקר של חידוש העולם; ועל ידי ה״‎הָאֹתֹת וְהַמּוֹפְתִים... אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל״‎, ונעוץ סופה בתחלתה. ועל כן, בכל פעם שאנו עושים זכר ליציאת מצרים, עושים אנו ביחד עם זה ממילא גם זכר לחידוש העולם.

כי אומנם, העיקר של חידוש העולם הוא בעיקרו חידוש מקורי של היהדות, כי זולתה גם האלילות וגם הפילוסופיה עבדו מקודם לחומר קדמון: הראשונה עבדה לזה בעבודה זרה ממש על ידי השתחוויה לעץ ולאבן, והשניה – על ידי מופתיה הפילוסופיים.

ואחת היא היהדות שלא ידעה ולא חפצה מעולם לדעת משום חומר קדמון, אך ורק מרוח קדמון, שכל החומר הוא אצלו רק כחומר ביד היוצר.

והעיקר הזה של חידוש העולם, נעשה אצלנו לתכונה נפשית פנימית. נשתרשה בקרבנו בכלל החביבות לחידוש, עד שעל כל דבר שאין אנו מוצאים בזה חידוש יתיר, הננו שואלים בתמיה רבה: ״‎מאי קא משמע לן?! פשיטא!״‎ – ולהיפך, אנו אומרים תמיד: ״‎איידי דאתא מבי מדרשא – חביבא ליה״‎.

וההכרה הזאת משפיעה ממילא גם במתכוון וגם שלא במתכוון על כל מהלך מחשבתנו והתפתחות עולמנו בכלל ובפרט. וזו היא שעשתה אותנו לעם רוחני, המבקש בכל דבר את הרוחני המוחלט שבו ונותן לו, לרוח, את משפט הבכורה.

כי האמונה בחידוש העולם משרשת בקרבנו אגב אורחא את היתרון שיש לרוח על החומר. כי הראשון – הרוח – הוא המחולל והמוליד של השני – החומר – שרק על ידי הראשון נעשה יש מאין, ולא היה, כאמור, מעולם חומר קדמון – אלא אך ורק רוח קדמון.

ולכשתרצו, הייתי אומר, כי גם את התכונה של קשיות עורף, שאנו היהודים מצטיינים בה יותר מכל העמים אשר על פני האדמה, ושבכללה הביאה לנו ברכה, כי גם זאת עלינו לבקש ולמצוא בהשקפתנו על הבורא והבריאה.

כי לבעלי שיטת ״‎החומר הקדמון״‎ אין בכלל רצון בתבל, כי גם הבורא גופא לא ברא את עולמו על פי רצונו המיוחד, אך הכל בא שלא במכוון, בדרך עילה ועלול סיבה ומסובב, המשתלשלים מאליהם באופן מכני. וכמובן, שמה שאיננו ב״‎אב״‎ – אי־אפשר שיהיה ב״‎תולדה״‎, ומה שאיננו בבורא – אי־אפשר שיהיה בבריאה. לא כן היהדות, שכל עיקרה מבוסס על חידוש העולם, שהבורא שלה הוא בורא בעל רצון ובעל תכלית, ובשתי התכונות האלו הוא מתגלה בעולם. ומרוב ההתאחדות שהתאחדנו עם בורא כזה מדור־דור, נעשו גם אצלנו הרצון והתכלית לטבע שני, עד כי פתגם שגור על שפתותינו תמיד: ״‎אין לך דבר העומד בפני הרצון״‎ – וכה נעשינו באמת ל״‎עם קשה־עורף״‎...

כל המסתכל בהיסטוריה שלנו גם בהשקפה שטחית, יראה, כי לא התחשבנו הרבה עם השתלשלות של סיבות ומסובבים שעמדו לנו מנגד; ולא עוד, אלא ששיעבדנו את ההשתלשלות גופא שתהיה לפי רצוננו אנו, כי גדול אצלנו כוח הרצון, שמקורו בא מהשקפת עולמנו העצמית.

ומכאן, מהשקפתנו על העולם הגדול, באים אנו להשקפתנו על העולם הקטן, האדם. כי אלה הרואים את עולמו של הקדוש ברוך הוא בתור עולם קדמון, אין אצלם כלל המושג של לכתחילה, כי הכל הוא בדיעבד; ואין ״‎סוף מעשה מחשבה תחילה״‎, אך הכל בא שלא במתכוון בתור ״‎מה שעשוי – עשוי״‎. אבל המאמינים בחידוש העולם, הרי יודעים גם מלכתחילה וגם מדיעבד. ועוד יותר – שהדיעבד בא על ידי הלכתחילה שקדם לו, שמקודם גזרה חוכמתו ית׳ שכך צריך להיות ועל פי גזירה זו נשתלשלו הדברים למעשה.

למאמינים בקדמות באה המחשבה אחרי המעשה, אחרי ה״‎יש״‎ מקדמת דנא, ולמאמינים בחידוש בא המעשה אחרי המחשבה.

מההבדל הזה השתלשל גם כן ההבדל שבין היהדות ובין השיטות המתנגדות לה בהשקפת המוסר. כי הדיעבד שבנו מתנהג בוודאי על פי ההלכה הפסוקה, ש״‎יצר לב האדם רע מנעוריו״‎ ו״‎כל דאלים גבר״‎, ואלה שאינם רואים בעולמם אלא את הדיעבד, לא יראו בזה שום עוול, והמה פוסקים ככה גם לכתחילה. לא כן היהדות שנשתרשה, כאמור, הידיעה בקירבה, כי הדיעבד צריך להיות נגרר אחרי הלכתחילה, הנה רוצה היא גם כן שהחיים יתנהגו – לא כפי שהם במציאות – אך כפי שהם צריכים להיות, ומכאן באה ההשקפה המוסרית שלה.

ואם כי לעת עתה ״‎יצר לב האדם רע מנעוריו״‎, הלוא יש גם ״‎אחרית הימים״‎ שאז גם החיות הרעות ״‎לא ירעו ולא ישחיתו״‎. כי חידוש העולם לא נעשה בפעם אחת, אך ״‎מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית״‎. ומיום ליום המה משתלמים, וסוף־סוף תבוא ההשתלמות המוחלטת של כל הבריאה כולה.

בקיצור – ההבדל בין ההשקפה המוסרית שלנו ובין השקפות החולקים עלינו הוא כניגוד בין הנהגה ניסית ובין הנהגה טבעית. כי בטבע אין אנו רואים אף ניצוץ של מוסר, רק את חוק הברזל שהגיבור מדכא את החלש. אבל יודעים אנו שיש הנהגה ניסית, ששם יש גם כן אימת חלש על גיבור, אותה ההנהגה שאיננה מתחשבת הרבה עם המצוי, אך עם מה שראוי להיות.

וגם על זה הננו צריכים לשים לב. הנה יש לאומות העולם קובלנות עלינו על זה, שהננו נוטלים חלק בראש בכל המהפכות שבאות בחיי החברה האנושית, תמיד הננו רואים בהן את היהודי שהוא השאור שבעיסה, הרוח המניע, החומר התוסס וכו׳ וכו׳.

אין להתנצל על כך, כי זה מונח בתכונתו של היהודי שאבותיו עמדו על הר סיני, וחידוש העולם הוא לו לעיקר העיקרים, והוא רוצה תמיד לחדש דבר מה בחיים בלי הסתפק בקדמוניות בלבד – ״‎וישן מפני חדש תוציאו״‎. באופן, שגם זה הוא אחד מהתוצאות של האמונה בחידוש העולם.

מובן מאליו שכל אלה הדברים שפרטנו, הנה, לא רק על המאמינים שבנו לבד נאמרו – אך גם על הבלתי־מאמינים שבנו. כי כידוע, הרבה פעמים מתקיים המסובב גם אחרי שהסיבה כבר אינה מורגשת, ובכל זאת כבודה של הסיבה במקומה מונח, ואין לנו סיבה גורמת יותר גדולה מהאמונה שנעשתה אצלנו להשקפת עולם מיוחדת ונשתרשה בכל נימי לבבנו, על ידי סבל הירושה – בין אם ירצו היורשים בכך ובין אם לא ירצו.

בקיצור – חידוש העולם – חידוש היהדות.

## פרק לז: נביאי האמת ונביאי השקר

יודעים אנו, כי באותו הזמן שחיו ופעלו בתוכנו נביאי האמת, בו בזמן חיו גם כן נביאי השקר והשפעתם על העם היתה אז אולי גדולה יותר מזו של הראשונים.

אולם, דבר שאין צריך לומר הוא, כי בוודאי גם נביא השקר לא הכריז מעל הבמה, כשפתח את פיו לדבר, לאמר: רבותי! שמעו נא את השקרים אשר אספר לכם! כי בוודאי אחרי הקדמה כזו היו בורחים גם השקרנים ממנו כמטחווי קשת. אלא, שגם אצל נביא השקר היתה המחלה ״‎אמת״‎ שגורה תמיד על פיו, ורק בשמה ידגול, ורובו ככולו של העם ראו בו – ורק בו – סמל האמת ושתו בצמא את דבריו, כי על כן חביב היה על כל הקהל. לעומת זה נביא האמת היה נחשב ל״‎איש ריב ואיש מדון לכל הארץ״‎, עד שכמה פעמים היו נאלץ להיות ״‎ישב בדד וידום, כי נטל עליו״‎.

ובכל זאת, כאשר נביא האמת וגם נביא השקר הלכו לעולמם, נעשה ״‎שינוי ערכין״‎ גמור בקרב העם, עד שמנביא השקר החביב לא נשאר גם זכר ושריד, ואילו נביא האמת חי וקיים בקירבנו, ודבריו מזהירים כזוהר הרקיע עד היום הזה.

מהי הסיבה שהביאה את ״‎שינוי הערכין״‎ הזה? – הסיבה היא, מפני שיש אמת של אמת ויש אמת של שקר.

השקר, במובן הרגיל, הוא ״‎אחת בפה ואחת בלב״‎ – זאת אומרת, בלב שולטת האמת – והשקר הוא בפה לבד. אבל באמת גם המושג הזה של ה״‎שקר״‎ – שקר הנהו... האמת היא, שגם הפה וגם הלב משקרים; ושקרו של הלב עוד גדול שבעתיים משקרו של הפה. כי בפה משקרים רק השקרנים המקצועיים, ואילו בלב משקרים רובא דרובא של בני אדם. ולא לחינם אנו אומרים: ״‎ומודה על האמת״‎ – שפיו וליבו שווים – ״‎ודובר אמת בלבבו״‎ – שהלב גופא לא ישקר.

שקר שבלב כיצד? – אנו רואים פעמים הרבה, שהאדם חושב כך וכך, בעוד שבאמת הפנימיות נפשו אינו יודע כלל מזה, או יודע לגמרי אחרת.

וציור בולט לכך הוא ההיפנוטיזם, שלא רק שהמהופנט עושה הכל מה שפוקד עליו המהפנט, אך הוא חושב שהוא הוא רצונו גופא. והיפנוט זה מוצאים אנו, כאשר כבר הראו חכמים רבים, בכל מקום שאנו פונים בחיינו החברתיים בכלל – הכל, הכל מטילים היפנוט על האדם: החינוך, הסביבה, האקלים, הגזע, החברה, המפלגה וכו׳.

והאדם, יש שהוא פונוגרף חי – לא רק בדיבורו – אך גם במחשבתו: הוא חושב מחשבות של אחרים לגמרי, ומדמה בנפשו, שאלו הן מחשבותיו הוא גופא. ואם כן, המהופנט מדבר, לכאורה, אמת טהורה, ופיו ולבו שווים – אבל זוהי אמת של היפנוטיזם, שכל עיקרו הוא שקר שמהפך את מחשבתו לחשוב דברים שלא עלו באמת על דעתו, ולא היו יכולים לעלות כלל על דעתו מעולם!

״‎גם קהל לסטים מתנהג על פי האמת והצדק שביניהם – כי לולא זאת לא תהא חברתם מתמדת״‎ (אומר ר׳ יהודה הלוי ב״‎כוזרי״‎ – על פי ספר הברית ח״‎א כ, ז). ובאמת, בתור רב בישראל, אוכל אני להעיד, כי מעולם לא קרה הדבר לפני, שיבוא מי – מן הגנבים – להשביע שבועת השותפים זה לזה, אף על פי שכידוע גם להם יש עסק של שותפות והם מחלקים חלק כחלק בגניבות שבאו לכל אחד מהם. ואם כן, הרי היו יכולים גם כן כל אחד ואחד לחשוד את חבירו בהעלמה, אלא שבטוחים הם בכך, שמי שנמנה עם חברתם לא יעשה דבר נגד הצדק של ה... גנבים ולא יעלים אף פרוטה אחת מהקופה הגנובה.

ואופיינית היא ההלצה שראיתי זה מזמן באחד העיתונים: מעשה שאחד גנב ברכבת מנוסע, שעון של כסף שהיה מוזהב בחיצוניותו. והנה, לאחר איזה ימים החזיר הגנב את השעון מצורף עם מכתב נזיפה, בו הוא קובל על בעל השעון, על אשר מלאו לבו לעשות ככה. הוא חשב אותו לאדם ישר שאינו מרמה את הבריות, ואם יש לו שעון של זהב לא היה יכול כלל להעלות על דעתו שאין תוכו כברו, ובשביל זה טרח כל הטורח לגנוב אותו מכיסו. ועתה, הרי גרם לו טורח בכדי! ולחינם היה כל עמלו בזה – וגדול עוונו מנשוא...

בקיצור – גם לגנבים יש אמת, אך זוהי אמת של חברת לסטים, שכל עיקרה נוסדה על השקר.

הנה חז״‎ל דורשים על הכתוב (דברים לג, ב) – ״‎ד׳ מִסִּינַי בָּא, וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ, הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן...״‎: ״‎מאי בעי בשעיר ומה בעי בפארן? – מלמד שהחזירה הקדוש ברוך הוא על כל אומה ולשון ולא קיבלוה, נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם, מקבלים אתם את התורה? אמרו לו – מה כתיב בה? – אמר להם: ״‎לֹא תִּרְצָח״‎ (שמות כ, יג), אמרו – זו היא ירושה שהורשנו אבינו: ״‎וְעַל חַרְבְּךָ תִחְיֶה״‎ (בראשית כז, מ)״‎ (על פי גמרא עבודה זרה ב, ב ובמדרשים). ונוכל לתאר לעצמנו באיזו רוגזה הביטו על מישהו מהם שפרץ גדר וקיבל את התורה; הלז היה נחשב להם כאיש המשולל כל מוסר ורומס ברגל גאווה את כל חוקי האמת והצדק. כי איך לא יזכור את עשו אביו בשכבו על ערש דווי מפרפר בין החיים ובין המתים, והצוואה האחרונה שלו היתה – ״‎על חרבך תחיה!״‎; וכל בניו הבטיחו לו בהן צדקם שיקיימו את דבריו לכל פרטיהם ודקדוקיהם. ובכן – גם לבני עשו הרשע יש האמת שלהם, שנכונים הם למסור את נפשם בשביל זה בכל רגע ורגע.

אכן, גם אצל אלה שאינם שייכים באופן רשמי לחבורות השודדים ואינם מבני בניו של עשו הרשע, גם אצל אלה יש שהאמת שלהם היא אמת של שקר, זו היא ״‎האמת הלאומית״‎, שכל העמים הנאורים דוגלים בה.

על פי האמת הלאומית מוציאים להורג ריבוא רבבות אנשים על לא־חמס בכפם, באמתלאות שונות של מלחמת מצוה או מלחמת רשות. ומי שאינו רוצה לשפוך דם נקי ורוצה להישתמט ממצוות כאלה – אחת דתו להמית בתור מורד במלכות. ואומנם, הם ממיתים אותו על פי כל חוקי האמת שלהם, אבל זוהי אמת לאומית, שכל עיקרה נוסד על השקר. ועל זה אמרו חז״‎ל: ״‎׳וַתְּהִי הָאֱמֶת נֶעְדֶּרֶת׳ (ישעיהו נט, טו) – מלמד שנעשית עדרים עדרים והולכת לה״‎ (סנהדרין צז, א) – כלומר, במקום אמת אחת היו אמיתות הרבה, שהאחת סותרת את השניה.

וכשם שהנביא מתאונן ״‎שאין א־לוהים בארץ״‎, אם כי, אדרבא, עבדו לאלילים הרבה – כי כשיש אלילים רבים, אז ״‎כל יתר – כנטול דמי״‎, ואף א־לוהים אחד אין בארץ. ככה גם עם האמת, ״‎חותמו של הקדוש ברוך הוא – אמת״‎: כשיש אמיתות הרבה – ״‎נעשית האמת עדרים עדרים״‎, ״‎ותהי האמת נעדרת״‎ לגמרי, ״‎והולכת לה״‎, הולכת כעשן נידף, כצל יעוף.

התורה מצוה לנו: ״‎צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף״‎ (דברים טז, כ). ולא לחינם כפלה התורה את הדברים ״‎צדק צדק״‎, כי אומנם צדק לבד אינו מספיק, שהלוא יש הרבה מיני צדק, כשם שיש הרבה מיני אמת; וכשם שיש אמת של שקר – כך יש צדק של עושק, וחסד של חטאת, ולא לכך מכוונת התורה, אך ״‎צדק צדק״‎ – זאת אומרת: צדק של צדק, שגם האב וגם התולדה של ההשקפה באים ממקור הצדק – את זה תרדוף!

וזה היה ההבדל בין נביא האמת לנביא השקר, כי גם נביא השקר לא שיקר במתכוון, הוא שיקר בלב יותר מבפה, ויש שברי היה לו כי אך ורק אמת ידבר, אבל האמת שלו היתה אמת של שקר.

נביא האמת הטיף לחיים של אמת, בעוד שנביא השקר ידע רק מאמת של החיים, זאת אומרת, שנביא האמת רצה להנהיג את החיים על פי האידיאל האמיתי שלו, ונביא השקר כפה על האידיאל שיתאים לחיים. אצל נביא האמת היה ״‎צדק לפניו יהלוך״‎, ונביא השקר גרר את האמת, שהיתה בידו כחומר ביד היוצר, לאחריו. נביא האמת מתנהג על פי הפרינציפ, של: ״‎יקוב הדין את ההר״‎, ונביא השקר – להיפך: כופה את ההר כגיגית על הדין שלא ישמיע ח״‎ו את קולו בחוץ.

בקיצור – ״‎דור לפי פרנס״‎ – זוהי מהותו של נביא האמת, ו״‎פרנס לפי דור״‎ – זוהי מהותו של נביא השקר.

ואם אומרים המושלים ״‎אין נביא בעירו״‎ – הנה רק על הנביא האמיתי נאמר ככה, בעוד שנביא השקר הוא דווקא נביא בעירו ובדורו. כי על כן, בדורו היתה תמיד יד נביא השקר על העליונה, אבל אצל הדור הבא נשאר רק נביא האמת. כי במיתת הדור של נביא השקר מתה גם האמת שלו, חדל ההיפנוט התרבותי לפעול את פעולתו, ונשאר רק שקר ערום בלי כחל ובלי שרק – בעוד שהאמת של נביא האמת לא תוכל למות לעולם.

אם רואים אנו עוד הבדל בין נביאי האמת לנביאי השקר, שהראשונים דיברו תמיד בשם א־לוהי ישראל שהשרה את שכינתו עליהם, והאחרונים אך ורק בשם הבעלים ושאר האלילים למיניהם – הרי מבלי משים מרגישים אנו, כי יש כאן קשר הגיוני באופן שהאחד מכריח את השני בתור סיבה ומסובב.

אחרי כל האמור למעלה, הרי הקשר ההגיוני שביניהם כבר מובן מאליו, כי אי־אפשר היה בשום אופן, שנביא האלילות ידבר אמת אפילו פעם אחת, גם אם ירצה בכך. כי כל עיקרה של האלילות באה מתוך השקפה חלקית, הרואה כל חלק וחלק מהטבע והבריות כבריאה בפני עצמה עם בורא מיוחד. ומהשקפה חלקית לא תוכל להיוולד אלא אמת חלקית, שהיא אמת של שקר, מפני שהאמת מוחלטת היא רק בכל – ולא בחלק.

האלילות לא היתה קנאית וצרת־עין מעולם, והיא הרשתה לכל קיבוץ וקיבוץ את אלילו המיוחד, ומזה נסתעף שגם האמת שלה לא היתה קנאית והניחה מקום להתגדר להרבה מיני אמת, וכאמור: ״‎כל יתר – כנטול דמי״‎, באופן שכל נביא ונביא שלה היה נביא שקר. אבל א־לוהי ישראל, אם כי הוא רחום וחנון – הוא גם קנא ונוקם, ואיננו סובל שום שיתוף: ״‎אָנֹכִי ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ... לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי״‎ (שמות כ, ב-ג) – אלה המה הדיברות הראשונים שלו, ומשה רבינו מפרש זאת בשירתו הנפלאה: ״‎ד׳ בָּדָד יַנְחֶנּוּ, וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֵכָר״‎ (דברים ל״ב:י״ב, חב), וממילא, גם חותמו שלו – חותמו של הקדוש ברוך הוא – אמת, הוא קנאי ביותר ואיננו סובל שום ריבוי; וכשם שהוא אחד – ככה גם האמת אחת, בת יחידה בעולם.

כשביקש ראש הנביאים, משה רבינו, מאת א־לוהי ישראל שתמיד יהיה בתוכנו נביא אמת, הביע את זה בדברים אלה: ״‎יִפְקֹד ד׳ אֱ־לֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה. אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם״‎ (במדבר כז, טז-יז), ובזה הביע את כל העיקר של אחדות הבורא כפי הבנת היהדות מחד גיסא, ואת תוכן הנבואה האמיתית שלנו מאידך גיסא.

כי מהו ההבדל בין א־לוהי ישראל לאלילי הגויים? – הראשון הוא א־לוהי הרוחות לכל בשר – והאחרונים המה אלוהי בשר לכל הרוחות. זאת אומרת, שאנחנו השתדלנו בכל מיני השתדלות שבידינו להעלות גם את הבשר למעלה, להכניס גם בחומר רוח – בעוד שהם מורידים גם את הרוח למטה, ומכניסים גם בו חומר וגשם.

וזהו הניגוד היסודי בין נביא האמת ובין נביא השקר. נביא האמת ראה את העתיד, את מה שצריך להיות ב״‎אחרית הימים״‎ והשתדל לעשות מזה הווה; ונביא השקר רואה את ההווה ואומר: ״‎מה שהיה הוא שיהיה...״‎.

או במילים אחרות – נביא האמת רוצה להעמיד את הדיעבד על הלכתחילה, ונביא השקר להיפך: מעמיד את הלכתחילה על הדיעבד. השקפתו של נביא האמת היא מלמעלה למטה, בעוד שהשקפתו של נביא השקר היא מלמטה למעלה.

וזהו שביקש משה רבינו: ״‎יִפְקֹד ד׳ אֱ־לֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר״‎ – זאת אומרת, א־לוהות שמרימה גם את הבשר למעלה, ולא להיפך; א־לוהות שמדמה את הצורה ליוצרה, ולא את היוצר לצורה; א־לוהות שהיא ״‎עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות״‎. ״‎יִפְקֹד... אִישׁ עַל הָעֵדָה״‎ – סמל הנבואה האמיתית, שהיא משפיעה על העדה, ולא כנבואת השקר שהעדה משפיעה עליה. ״‎אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם״‎ – אלה המה נביאי האמת שהולכים לפני העם, ולא כנביאי השקר שהולכים לאחרי העם, שהעם עונים: אמן, אמן, לכל אשר יאמרו הם: קדוש, קדוש; ולא כנביאי השקר שעונים אמן אמן, לכל אשר יאמר העם: קדוש, קדוש.

ואומנם ״‎אין עוד נביא בקירבנו״‎, אך סוף־סוף בני ישראל, ״‎אם אינם נביאים – בני נביאים הם״‎, ותעודת נביא האמת היא תעודת עַם הנביאים.

## פרק לח: שביל הזהב להרמב״‎ם

אם נמצה את עומק שיטתו של הרמב״‎ם על הפילוסופיה, אזי יכולים אנו להעמידה על שתי המילים: דרך הממוצע. ב״‎דרך הממוצע״‎ הוא רואה חזות הכל – גם את שביל הזהב וגם את דרך הקודש.

בכל דרכי המידות, שעל האדם ללכת, דרש הרמב״‎ם תמיד בשבח הדרך הממוצע. לא טוב, למשל, השיפלות הנפזרה – כשם שלא טובה הגאווה, אך הענווה – הדרך הממוצע בין הגאווה והשיפלות – זוהי הדרך הרצוייה לא־לוהים ואדם; וכן בשאר המידות. והדברים עתיקים.

אבל ״‎דרך ממוצע״‎ היה לפניו – לא רק במוסר ומידות – כי אם גם לשיטה בדיעות. בכל חילוקי הדיעות, העומדים ברומו של עולם, מצא תמיד אופן ממוצע בין שני הקצוות להכריע ביניהם. וכדי להיווכח, די יהיה לנו אם נסקור אף בסקירה שטחית את דעתו והכרעתו בחילוקי הדיעות על דבר התהוות העולם, הנבואה והשגחת השם, השאלות הכי קשות בזמנו, שהיו לסלע המחלוקת בין הפילוסופים והדתיים.

אם אריסטו הפילוסוף אומר, שהעולם הוא קדמון ונצחי, והמאמינים הפשוטים אומרים שהוא מחודש ועובר ״‎שית אלפי שני הוו עלמא״‎ (סנהדרין צז, א), ואחר כך נעשה הכל כלא היה – בא הרמב״‎ם בדיעה מכרעת, ואומר: ״‎אנחנו נאות לאריסטו בחצי מדעתו, ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי, לא שישתנה ממנו שום דבר... ואריסטו יראה, שכשם שהוא נצחי ולא יפסיד כך הוא קדמון. וכבר ביארנו ואמרנו שזה לא נכון״‎ (על פי מורה נבוכים ב, כט). ובכן, נתן החצי לאריסטו וחצי למאמין הפשוט, וחסל.

ומעין זה הננו רואים אצלו גם בנבואה, כמו שאמר בעצמו (שם שם, לב): ״‎דיעות בני אדם בנבואה כדיעותם בקדמות העולם וחידושו״‎ – היינו, שיש שתי דיעות קיצוניות: ״‎האחת, דעת המון הפתאים״‎, אומרת, ״‎שהשם יתעלה יבחר את מי שירצה וישרה נבואתו – אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא חכם או כסיל״‎. והשניה, דעת הפילוסופים, שהנבואה שלימות בטבע האדם ואי־אפשר שינבא סכל, ולא ייתכן שיהא איש ראוי לנבואה ולא יתנבא, כמו שאי־אפשר שיזון איש בריא ולא יוולד מן המזון ההוא דם טוב״‎.

וגם בזה הוא מוצא את שביל הזהב והוא מחליט בהחלטה גמורה, שאומנם ״‎הפתאים מעמי הארץ אי־אפשר אצלנו שינבא אחד מהם, אבל שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון א־לוהי, וזה אצלי כדמות הנפלאות כולם״‎.

וככה התנהג גם בשאלה הגדולה שבגדולות – שאלת השגחת השם על עולמו. גם בה יש שתי דיעות קיצוניות. האחת היא דעת אריסטו, ״‎שהשגחת השם תכלה ותפסק אצל גלגל הירח, ואין הפרש אצלו בין נפילת העלה מעל העץ וטביעת החסידים החשובים, אשר היו בספינה, שהכל במקרה״‎. ולעומת הדיעה הקיצונית השניה, היא דעת ״‎כת האשעריאה מן הישמעאלים, שאין בכל המציאות דבר במקרה כלל, לא כללי ולא פרטי והוא שהם יודו לאריסטו בהשוואה בין נפילת העלה ומות האיש, אבל לא נשבה הרוח במקרה, אבל השם הניעה״‎.

וגם בזה הוא פוסק ״‎פלגינן דבוריה״‎, ויוצא לו הכתוב השלישי המכריע בדמות זו: ״‎שאני אאמין שההשגחה הא־לוהית היא בזה העולם התחתון מתחת גלגל הירח באישי מין האדם לבד, אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים, דעתי כדעת אריסטו; לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזירה מאת השם יתברך. וגם בבני אדם איזה איש שהשיג מן השפע השכלי חלק יותר גדול תהיה ההשגחה עליו יותר, ולא תהיה אם כן ההשגחה הא־לוהית בבני אדם כולם בשוה, אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושית זה על זה, ונעדרי השכל לגמרי יסודרו כסדרי שאר בעלי חיים, נמשל כבהמות נדמו, ומפני זה קל היה להורגם״‎ (שם ג, יז-יח).

הדוגמאות הללו דיין להראות, כמדומני, כי הרמב״‎ם היה בעל דרך הממוצע – גם בעולם החיים והמעשה וגם בעולם המחשבות והדיעות. והנני רואה בזה סיבה ומסובב, זאת אומרת מכיון שהחזיק בדרך הממוצע כבנכונה ביותר, לכן בא לידי ההשקפה, כי גם בחיים ובמעשה עלינו לבחור תמיד את דרך הממוצע.

אבל כשאנו מסתכלים בהסתכלות אובייקטיבית ביהדות המקורית שאין בה כלל מתערובות של הפילוסופיה רואים אנו, כי היא הרבה יותר מ״‎שביל הזהב״‎ ולא מסתפקת בזה כלל וכלל. הנביאים לא ידעו ולא חפצו לדעת מדרך הממוצע. הם היו קיצוניים באמת שלהם, קיצוניים בבקשת הרוחני המוחלט, וקיצוניות כזו דרשו מאת כל העם. לנביאים שנואה היתה מידת הפשרנות ולא יכלו בשום אופן לסבול את החצאיות – ״‎עַד מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל שְׁ תֵּי הַסְּעִפִּים?״‎ (מלכים א יח, כא) – זו היתה הסיסמה התמידית שלהם.

אין פלא שהרמב״‎ם תמיד דרש בשבח דרך הממוצע – כי הוא היה מוכרח לזה, ואחרת לא היה יכול לעשות. הוא עמד בתקופה של ״‎נבוכים״‎ שהיו נבוכים ולא ידעו מה לבחור – אם את היהדות הנבואית או את הפילוסופיה האריסטוטלית – שהן באמת ״‎תרתי דסתרי״‎. ובחפצו להציל את הנפשות הנבוכות האלו עד כמה שאפשר ולקרבם לכל הפחות במקצת אלינו הראה להם, כי גם ״‎לדבריהם״‎ אפשר לקיים את היהדות.

הנה, למשל, השביל הזהב של הרמב״‎ם בהשגחה אומרת לו, כי אין ההשגחה על בני אדם כולם בשווה: ההשגחה תלוייה לפי מידת הצאנז השכלי של האדם, ״‎נעדרי השכל לגמרי יסודרו כסדרי בעלי חיים וקל להורגם״‎. ולא מפני חטאותיהם – אך מפני שהם נעדרי השכל אין השי״‎ת מתעניין בהם כלל, כשם שאינו מתעניין בנפילת העלה מן העץ. אבל הנביאים, שלא הלכו בשביל הזהב, אומרים אחרת, לגמרי אחרת. הם שומעים את קול הא־לוהים, ״‎כִּי לֹא אֶחְפֹּץ בְּמוֹת הַמֵּת, נְאֻם ד׳ אֱ־לֹהִים, וְהָשִׁיבוּ וִחְיוּ״‎ (יחזקאל יח, לב), ״‎קוּם לֵךְ אֶל נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא עָלֶיהָ, כִּי עָלְתָה רָעָתָם לְפָנָי״‎ (יונה א, ב); ״‎אַתָּה חַסְתָּ עַל הַקִּיקָיוֹן אֲשֶׁר לֹא עָמַלְתָּ בּוֹ וְלֹא גִדַּלְתּוֹ, שֶׁבִּן לַיְלָה הָיָה וּבִן לַיְלָה אָבָד – וַאֲנִי לֹא אָחוּס עַל נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה, אֲשֶׁר יֶשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רִבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לִשְׂמֹאלוֹ?!״‎ (שם ד, י-יא).

ובכן, יש שדווקא אלה אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם – נעדרי השכל לגמרי – השי״‎ת משגיח שלא יאונה להם כל רע. ואומנם הרמב״‎ם בעצמו, ב״‎אני מאמין״‎ שלו, לא עמד בזה על דרך הממוצע, והוא אומר בפשיטות: אני מאמין שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשי בני אדם וכל מחשבותם שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם – מבלי הבדל בין פילוסוף ובין לא פילוסוף.

וכשם שהנביאים, נביאי האמת והצדק, היו קיצוניים שבקיצוניים במידת האמת והצדק שלהם, כן גם ״‎בני הנביאים״‎ – האומה הישראלית, שירשה את נחלתם הרוחנית, הנה אופייה של אומה זו שהיא שונאת את הבינוניות, את הפושרים, ועל כן יש לנו תמיד מפלגות קיצוניות יותר ממפלגות המרכז...

אומנם הדרך הממוצע הוא הדרך היותר בטוח מכל צרה שלא תבוא, ואלה שעיקר העיקרים אצלם שלא יאונה להם כל רע, יבחרו את הדרך הזה. אבל אנו, בני נביאים, התורה קדמה אצלנו לבריאת העולם. כי עם ישראל הוא עם של ״‎בני נביאים״‎ ועל כל אחד מישראל נאמר כמו על ירמיהו בשעתו (ירמיהו א, ה): ״‎נָבִיא לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ״‎ – ובתור שכאלה עלינו לדרוש מעצמנו הרבה יותר מ״‎שביל הזהב״‎.

ואת זה רואים אנו גם ב״‎ספר המידות״‎ שלנו – מסכת אבות – הדורש מאתנו בכל מידה ומידה את הקיצוניות שבטוב. במידת האדם בנוגע לרכוש, למשל, אין לבחור אלא את המידה של ״‎שלי שלך ושלך שלך״‎ (אבות ה, י), וכל המידות האחרות אינן רצויות. במידת הענווה והגאווה עלינו להיות קיצוניים שבקיצוניים דווקא (שם ד, ד): ״‎מאוד מאוד הווי שפל רוח״‎ – בפני כל אדם. וככה הוא בכל המידות, מפני שלכל אחד מאתנו יש תעודה של ״‎נביא לגויים נתתיך״‎.

גם הרמב״‎ם בעצמו לא תמיד מסכים הוא לדרך הממוצע. הוא מביא את המשל הידוע מהמקל שנוח לו כשהוא ישר, אבל אם נתעקם לאיזה צד ואנו חפצים להישירו, אי־אפשר הדבר בלתי אם נכפוף אותו אל הצד השני ואז יוכל להיעשות שוב ישר. והנמשל הוא, שאם אדם נטה לקיצוניות רעה, אי־אפשר לו לבוא לדרך הישר זולת אם יטה לקיצוניות המתנגדת לה – לקיצוניות של הטוב.

ואנו הלוא הננו עם סגולה מכל העמים, ועלינו להשפיע על כל העולם כולו, על כל האומות והלשונות, שנתעקמו כל־כך. וכלום אפשר לעשות זאת בשביל הזהב? – הלוא אז נהיה כאותו איש שוטה המנסה באופן כזה לישר את המקל שנתעקם.

בשביל זה הננו צריכים להיות קיצוניים לצד הטוב בכל דרכינו ומעשינו, ואז אפשר יהיה לנו להשפיע ברב או במעט גם על הגויים שיתקרבו במידה ידועה לשביל הזהב.

ואם לא נשאנו הרבה פרי בזה והמקל עדיין עקום מאוד, בכל זאת אי־אפשר להכחיש, כי לולא קיצוניותנו היו העמים עומדים עוד במדרגה יותר גרועה מזו שהמה עומדים בה עכשיו.

במקום ״‎שביל הזהב״‎ עלינו להעמיד את היהדות על ״‎קידוש השם״‎ וקידוש השם אין פירושו דווקא במוות – אלא דווקא בחיים, זוהי כל היהדות, ואידך – פירושא הוא זיל גמור.

את ״‎קידוש השם״‎ מפרש היטב ראש הנביאים, באומרו: ״‎וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ד׳ נִקְרָא עָלֶיךָ, וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ״‎ (דברים כח, י). ואם אנחנו גופא נסתפק רק בדרך הממוצעת – הם לא יראו בנו את ״‎שם ד׳״‎, אלא שם בני אדם בלבד, ואז לא נראה בהם גם את שם ״‎האדם״‎.

משל למה הדבר דומה: למים קרים ככפור, שאם נרצה לעשותם לכל הפחות פושרים, לא נועיל כלל וכלל אם נוסיף עליהם מים פושרים, אלא עלינו למזוג לתוכם מים רותחים ממש דווקא. ותעודתנו היא לחמם את הלבבות של כל אומות העולם שהם קרים ככפור.

בקיצור – על הנביא להיות ״‎איש הרוח״‎ וקיצוני ברוחו, והוא הדין ב״‎בני הנביאים״‎...

## פרק לט: מידה כנגד מידה

אנו מכתירים את השם בי״‎ג מדות, ומכל המידות קובעים אנו שתים עיקריות: מידת הדין ומידת הרחמים. אך באמת, היהדות מכירה באחדות, וגם בשתי המידות הללו אנו רואים רק מידה אחת: מידה כנגד מידה. כל ההיסטוריה של האנושות כולה סובבת והולכת על ציר אחד, על הציר של מידה כנגד מידה.

זה כלל גדול גם בנוגע לכל יחיד ויחיד, כי ״‎במידה שאדם מודד – מודדים לו״‎ (סוטה ח, ב), ו״‎בדרך שאדם רוצה לילך – מוליכין אותו״‎ (מכות י, ב), ו״‎הבא ליטהר – מסייעים אותו והבא לטמא פותחין לו״‎ (על פי יומא לח, ב), ״‎ומעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך״‎ (משנה עדיות ה, ז), ״‎ועל דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון״‎ (אבות ב, ו) וכו׳ וכו׳, אבל בנוגע ליחיד זהו בכלל הלכה, והרבה פעמים רואים אנו ״‎הלכה ואין מורין כן״‎ (שבת יב, ב). ועל הסתירה שבין הלכה למעשה כבר עמדו הנביאים בשאלה ותמיהה רבתי: מפני מה צדיק ורע לו ורשע וטוב לו (ברכות ז, א). ובמשך דברינו נמצא יישוב מספיק גם לשאלה זו.

יפה אמר חכם אחד מחכמי אומות העולם: חיפשתי את א־לוהים בכל ארבע רוחות העולם, במזרח ובמערב, בצפון ובדרום; חפשתיו בכל העולמות העליונים והתחתונים, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, בין דרי מעלה ובין דרי מטה; חפשתי את הא־לוהים בכל חדרי חדרים, בכל חורין וסדקין – ולא מצאתיו, עד שפתחתי את ספר ההיסטוריה מדור־דור ושם מצאתיו. הוא יושב על כסא רם ונישא בתור שופט כל הארץ ובידו מאזני משפט, לשפוט את כל דור־ודור, אם לשבט ואם לחסד. ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו והוא מעניש את החיים גם על פי החטאים של המתים ומחשב תמיד במידה כנגד מידה, ושום חטא שבעולם לא נשאר לפניו בלי עונש, אם כי הרבה פעמים דור אחד היה חוטא ודור שני נענש, ומידת דור אחד כנגד מידת דור שקדם לו או שקדמו לפניו.

החכם הזה רק חזר על דברי התורה האומרת לנו: וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה, פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים״‎ (שמות לד, ז). ובאמת, גם על זה התפלאו הנביאים ושאלו: ״‎אָבוֹת אָכְלוּ בֹסֶר – וְשִׁנֵּי בָנִים תִּקְהֶינָה?״‎ (ירמיהו לא, כח), אבל סוף־סוף רואים אנו בחושינו ממש, כי הכלל של ״‎מידה כנגד מידה״‎ הוא כלל טבעי כמו כל חוקי הטבע, שאינם מתחשבים עם שום דבר, ולכשהאבות נגועים במחלות כרוניות סובלים ממילא מזה גם הבנים והנכדים, מתוך ירושה טבעית, אף על פי שאין על כן נימוק מוסרי, ככה גם כן סובלים הבנים והנכדים מן החטאים של אבותיהם וזקניהם – מידה כנגד מידה.

ועל כל פנים, חוקי המוסר המה חוקים טבעיים כמו כל חוקי הטבע.

עלינו להוסיף על דברי החכם הנ״‎ל רק את זאת – כי כמו שמוצאים אנו בהיסטוריה של כל האומות עונשים על חטאים בנוגע לשבע המצוות שנזהרו בהן בני נח, ככה מוצאים אנו בהיסטוריה הישראלית עונשים על חטאים, אפילו של הדורות הקודמים, בנוגע לכל התורה כולה; ובייחוד על הפרת הברית שכרת ד׳ עם עמו ישראל, ברית עולם שגם היא נעשתה מעין חוק טבעי שאי־אפשר לשנותו אפילו כקוצה של יו״‎ד. וזוהי הברית שכרת ד׳ עם אברהם אבינו בברית בין הבתרים, ונתחזקה בהר סיני בדברים הקצרים: ״‎וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים״‎ (שמות יט, ה).

כל הנביאים, נביאי אמת וצדק, נתנו פירוש לספר ״‎דברי הימים״‎, שגם הוא נכנס לתוך כתבי הקודש, והפירוש הוא על יסוד של מידה כנגד מידה, על יסוד של החטא והעונש, אם אפילו נתחלפו בינתיים הדורות, בין החטא והעונש. ואומנם נחתמו כתבי הקודש ו״‎אין עוד נביא בתוכנו״‎, אבל ספרי דברי ימינו עדיין נמשכים אצלנו, אף כי אין הדרת קודש חופפת עליהם. וגם בספרי דברי הימים הללו אפשר לראות את ה״‎מידה כנגד מידה״‎ בנוגע להפרת הברית, למרות שאין המחברים מדגישים את זה כלל וכלל, ולהיפך: הם עושים את כל המאמצים לחפות על האמת הזאת.

כאמור, רואים אנו את השכר ועונש בהיסטוריה – אבל אין אנו רואים את השכר והעונש בהווה, ולהיפך: רואים אנו, כאמור, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. אך זה כבר נכנס בכלל קל וחומר: אם זה למעלה מכל ספק שבמידות ד׳ יש מידה של ״‎פוקד עוון אבות על בנים״‎ – והבנים נענשים בעוון אבותיהם – על אחת כמה וכמה שהאבות בעצמם מקבלים את עונשם בעד חטאיהם הם. ואם אין אנו רואים זאת בעינינו אנו, הרי זה מפני שיש עוד מידה במידות ד׳, המידה של ״‎נושא עוון ופשע״‎, שמן החטא ועד העונש נמשך זמן רב; או יותר נכון, מפני שמושג הזמן אצל ד׳ הוא לגמרי אחר: ״‎כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כְּיוֹם אֶתְמוֹל כִּי יַעֲבֹר״‎ (תהלים צ, ד), ועד שיבוא זמן העונש – אנחנו איננו בחיים ונמצאים בעולם אחר, ב״‎עולם שכולו ארוך״‎.

ואם בהיסטוריה אנו רואים את השכר והעונש ובעולם המציאות אין אנו רואים אותם, זהו מפני שבהיסטוריה עוברים הדורות כ״‎בני מרון״‎. אנו מעלעלים דף אחד בדברי הימים וכבר רואים אנו דורות אחרים ותקופות אחרות. ולפיכך אפשר לראות בפרק אחד את החטא ובפרק שני את העונש. ושם רואים אנו אמיתת מאמרם ז״‎ל: ״‎אין הקדוש ברוך הוא נפרע מן האומה עד שתתמלא סאתה״‎ (על פי סוטה ט, א). ולא כן בעולם המציאות, שימינו כ״‎צל עובר״‎ והם קצרים עד כדי כך, שכש״‎נושא עוון ופשע״‎ גוזר על העונש, אין אנחנו בחיים ואנו מקבלים אותו בעולם אחר, ב״‎עולם שכולו ארוך״‎.

בתורה גופא, בפרשיות של שמע, רואים אנו הבדל בין פרשה ראשונה, המדברת ליחיד: ״‎וְאָהַבְתָּ אֵת ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ...״‎ (דברים ו, ה) שאין שם מתן שכר בצדה, ובין פרשה שניה, המדברת לכלל: ״‎וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם...״‎ (שם יא, יג), שם קוראים אנו על שכר ועונש באופן חומרי ממש, השכר הוא: ״‎וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ... וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ...״‎ (שם שם יד-טו), והעונש אף הוא פשוט: ״‎וְחָרָה אַף ד׳ בָּכֶם... וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה...״‎ (שם שם, יז). וכל זה למה? מפני שליחיד אי־אפשר להבטיח שכר חומרי כפשוטו ממש, כי אי־אפשר להכחיש את המציאות שיש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו; ובכלל ״‎שכר מצוה בהאי עלמא ליכא״‎ (קידושין לט, ב). אבל כל זה, כאמור, רק בנוגע ליחיד, ולא כן בנוגע לכלל כולו, שם רואים אנו את ה״‎מידה כנגד מידה״‎ עין בעין ממש, אם כי, כאמור, יש מרחק זמן בין מידת החטא ובין מידת העונש.

בקיצור – את ההיסטוריה של כל הגויים אפשר לכלול בפזמון של ״‎חד גדיא״‎. כי מה רואים אנו בהיסטוריה שלהם, רק ״‎ואתא שונרא ואכלא לגדיא; ואתא כלבא ונשך לשונרא; ואתא חוטרא והכה לכלבא...״‎. ופרקי ההיסטוריה, הנה פרק אחד עוסק בחטא של השונרא שנושך לגדיא, ופרק שני – בעונש שלו, שכלבא נושך אותו בכל שיניו וכו׳. וההיסטוריה של האומה הישראלית סובבת על הפרשה של ״‎וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ״‎ ו״‎הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם...״‎ (שם שם, טז).

ויפה המשיל חכם אחד מחכמי אומות העולם את הנהגת השי״‎ת עם בני אדם, לתמונה הנפלאה של הצייר ואן די־ליזן הנמצאת בבריסל, תמונה שמכל צד שאתה מביט עליה מרגיש אתה את עיני הצייר הפונות אליך: אם תלך מימין לשמאל הוא מביט עליך מימין לשמאל, ואם תלך משמאל לימין – שוב הוא מביט עליך משמאל לימין; אם אתה מביט על התמונה בעיני זעם גם הוא מביט עליך באופן כזה, ולהיפך, אם אתה מביט עליה בעיני אוהב גם הוא מביט עליך בעיני אוהב.

וכדי לסבר את האוזן אפשר לומר שבבחינה זו, כביכול, הוא היחס בין א־לוהים לאדם: אם אתה מביט עליו בעיניים מלאות געגועים כבן המתרפק על אביו, הנה בטוח אתה כי גם הוא מביט עליך בעיני אב – ״‎כרחם אב על בנים״‎; ואם אתה מביט עליו בעיני יראה ופחד, גם הוא מתיחס אליך באופן כזה – ״‎אם כבנים – אם כעבדים״‎; אם אתה אוהב אותו, גם הוא אוהב אותך; אם אתה מתקרב אליו גם הוא מתקרב אליך וכו׳ וכו׳.

וזוהי מליצת הבעש״‎ט זצ״‎ל הידועה: ״‎דע מה למעלה״‎ – אם רוצה אתה לדעת מה למעלה בשמים, תוכל לדעת זאת – ״‎ ממך ״‎, ממה שבלבבך.

ואם תרצו, אולי זה נכלל גם בשם ״‎אהיה אשר אהיה״‎, שזהו כמו ״‎אהיה אשר תהיה ״‎, וכמו שנאמר (שמות כ, כא): ״‎בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי״‎, ש״‎אזכיר״‎ נאמר במקום ״‎תזכיר״‎.

א־לוהי ישראל הוא ״‎אהיה אשר אהיה״‎, וכפי שהשם בעצמו מוסיף על זה: ״‎זֶה שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר״‎ (שמות ג, טו). כי אומנם אי־אפשר לראות את ה״‎אהיה אשר אהיה״‎, המידה כנגד מידה, תיכף לאלתר. אבל אפשר לראות את זאת כשאנו מביטים על זה מ״‎דור־דור״‎ ואם א־לוהי ישראל נקרא בשם ״‎אהיה אשר אהיה״‎, זהו מפני שנביאי ישראל ראו בא־לוהים ראשית כל את א־לוהי המוסר. ובמקום שהיוונים באו להכרת א־לוהים מתוך חוקי הטבע הקבועים – כך באו נביאי ישראל להכרת הבורא מתוך חוקי המוסר, שגם המה קבועים ועומדים ואינם משתנים אף כקוצה של יו״‎ד, כמו חוקי הטבע שאינם משתנים.

וכל התנ״‎ך שלנו, המקיף את כל הדורות מאדם הראשון עד בית שני, הוא רק ביאור ופירוש מספיק לכל המאורעות שקרו והתרחשו בכל התקופות האלו. והביאור הוא תמיד על פי הכלל של מידה כנגד מידה, על יסוד של ״‎אהיה אשר אהיה״‎.

## פרק מ: ״‎אני מאמין״‎

כשאנו מתבוננים ב״‎אני מאמין״‎ של הרמב״‎ם, רואים אנו כמה צדקו חז״‎ל באומרם: אין למדין מן הכללות, אפילו במקום שנאמר בו חוץ (עירובין כז, א). וכמה פעמים רואים אנו אפילו במשניות התנאים ש״‎תני ושייר״‎. וגם הרמב״‎ם שייר שני עיקרים התופסים מקום חשוב ביהדות, ואלו הם: בחירת האומה ובחירת הארץ, שעל כל יהודי ויהודי להאמין באמונה שלימה, שהשי״‎ת בחר בנו מכל שבעים האומות שעל פני האדמה, ובחר את הארץ הקדושה מכל הארצות להשכין בה את שכינתו, אם כי מלוא כל הארץ כבודו.

להראות על עיקרים הללו בתורה, בנביאים ובכתובים, במשנה, בגמרא ובמדרש הלוא למותר הוא. האם כרוכלא נחשוב וניזל את כל המקומות שם, המדגישים בהדגשה יתירה, כי בחר אותנו השי״‎ת להיות לעם סגולה מכל העמים ובחר בד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה להיות עיניו שם מראשית השנה עד אחרית שנה.

די להזכיר, כי טרם ניגש לקרות בתורה חובה כפולה ומכופלת עלינו לברך לפניה את הברכה: ״‎אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו״‎, ועוד לפני הוצאת הספר מצהירים אנו בכל תוקף ועוז: ״‎כי מציון תצא תורה ודבר ד׳ מירושלים״‎, כדי להכריז בריש גלי על שני עיקרים הנ״‎ל, על בחירת האומה ועל בחירת הארץ.

ובאמת רואים אנו כי הכפירה בשני עיקרים הנ״‎ל, מביאה חלילה לכפירה בכל התורה כולה. וזה היה שורש פורה ראש ולענה של תנועת הרפורמה לפני מאה שנה ויותר, שבתחילתה לא כפרה אלא בשני עיקרים אלו, וסופה הביאה לכפירה בכל התורה כולה, כידוע.

וכבר אמר אחד מגדולי החסידים, כי אהבת ישראל ואהבת ד׳ הא בהא תליא. ולא לחינם אנו מברכים לפני קריאת שמע את הברכה: ״‎הבוחר בעמו ישראל באהבה״‎. כי רק על ידי זה באים אנו למדרגת ״‎ואהבת את ד׳ א־לוהיך״‎ – ובאין אמונה ב״‎הבוחר בעמו ישראל באהבה״‎ – סוף הדבר שגם האמונה ב״‎שמע ישראל ד׳ אלוהינו ד׳ אחד״‎ תפסק לאט־לאט.

תנועת הרפורמה הנ״‎ל נותנת לנו פירוש מספיק על מאמרם: ״‎דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו...״‎ (נדרים פא, א). כי אומנם היו תמימים רבים ששאלו מה כל הרעש הגדול שהרעישו הגאונים והצדיקים בשעתם על תנועת הרפורמה הנ״‎ל, מאחרי שלא כפרה בראשית יציאתה לאוויר העולם בשום אחד מהי״‎ג עיקרים – ״‎עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו...״‎. ״‎שאין מברכין בתורה תחילה״‎, כי אם לא כפרו בתורה גופה, אכן כפרו בברכה שמברכים בתורה תחילה, זוהי הברכה ״‎אשר בחר בנו מכל העמים״‎ – והם הלוא הכריזו על ביטול האומה הישראלית ועל ביטול הקשר שבינה ובין ציון וירושלים.

ואומנם לא ביטלו אלא את הברכה הראשונה ולא את השניה, הברכה ״‎אשר נתן לנו תורת אמת״‎, ואדרבא, רצו להראות לכל העמים והשרים את יופייה של תורתנו והעתיקו אותה לכמה לשונות. אכן, הברכה הראשונה היא ראשונה גם במעלה, היא ה״‎פתיחה״‎ לתורה, ואם הפתיחה היא ״‎סתומה״‎, אז הכל סתום וחתום, ומזה נסתמה ונשתכחה התורה אצלם לגמרי.

התשובה זו על השאלה ״‎על מה אבדה הארץ״‎ היא תשובה לסיבת כל החורבנות שבאו עלינו.

כידוע, חורבן ראשון בא בשביל עבודה זרה, וחורבן שני בא בשביל שנאת חינם. אבל מהי עבודה זרה? התוכן כבר כלול בשם, זאת אומרת, שכל היצר לעבודה זו הוא מפני שהיא, עבודה זרה, זרים בדאוה וזרים מאמינים בה. וזה בא רק אחרי שחדלה ההכרה העצמית של האומה, ואז נשא חן בעיניה רק מה שבא ממקור זר. ושנאת חינם של יהודי אחד לחבירו, השונא אותו יותר ממה שהוא שונא את הגויים, הלוא הוא דבר שאין צריך לומר שכל מקורו מהנ״‎ל.

ואם כי עבודה זרה ושנאת חינם המה שני דברים נפרדים לגמרי, יש לשניהם צד השווה המקשרם, זה הוא ״‎שאין מברכין בתורה תחילה״‎ – שחדלו להרגיש, כי לא אנחנו הננו השפלים מכל האומות, אלא – להיפך ״‎אשר בחר בנו מכל העמים״‎.

וגם מנקודת השקפה היסטורית, באים אנו לאותה מסקנה שמקור כל הרעות והחורבנות בחיי עמנו הוא מה ״‎שאין מברכין בתורה תחילה״‎.

כי לא שמענו בזמנו של בית ראשון לקול הנביא שקרא לנו בשם ד׳ כי ״‎אַשּׁוּר לֹא יוֹשִׁיעֵנוּ״‎ (הושע יד, ד) וכרתנו ברית עם אשור; ולא שמענו לקול החכמים שהזהירונו בזמן בית שני לבלי להתחבר עם הרומאים, ותיכף לכשניצח יהודה המכבי את היוונים כרת ברית עם הרומאים, וזה הביא לנו שבמקום המתיוונים באו ה״‎מתרומאים״‎ שחיקו את הרומאים כקוף, ופומפיוס הרומי נעשה לשר ושופט של ישראל להכריע בין שני האחים החשמונאים הורקנוס ואריסטובולוס למי מהם שייכת המלוכה; וזה גרם לחורבן כידוע.

ומה אומר הקדוש ברוך הוא על כל זה?

הוא אומר לעמו ישראל על ״‎שאין מברכין בתורה תחילה״‎: בחרתי אתכם מכל העמים ואתם בעצמכם מאסתם בבחירה זו ותשליכוה אחרי גווכם.

וכל־כך נטבענו ביון מצולה של זוהמת ההכנעה לפני הגויים, עד שאפשר היה שאיש כיוסיפוס פלוויוס בדברי הימים שחיבר עשה את טיטוס הרשע לצדיק וחסיד, כביכול, ונשק את שבטו באופן מגואל ומכוער כל־כך, היה הכהן הגדול האחרון וגם שר הצבא הראשון שלנו.

ויוסיפוס פלוויוס זה, כפי שמעיד על עצמו, היה זהיר במצוה קלה כבחמורה, אלא שלא ידע מהברכה ראשונה, מהברכה ״‎אשר בחר בנו מכל העמים״‎.

ומה רבו הטיפוסים של יוסיפוס בגלותנו ארוכה זו!

והתני ושייר של שני העיקרים הללו רואים אנו גם בטעם המצוות להרמב״‎ם. לדבריו, כמעט כל המצוות האמורות בתורה באו או כדי להחליש את התאוות שבאדם, להקטינן ולהמעיטן עד כמה שאפשר ועד מקום שידנו מגעת, כמו למשל מצות מילה, מאכלות אסורים ואיסורי עריות, או כדי לשמור על בריאות וטהרת הגוף כמו דיני טומאה וטהרה, נגעי אדם, נגעי בתים ונגעי בגדים, או בשביל התפתחותה והשלמתה של הנפש האישית, כמו שבתות ויו״‎ט שמביאים מלבד מנוחת הגוף גם למנוחת הנפש וקדושתה, מנוחת אהבה ונדבה מנוחת אמת ואמונה.

והוא, הרמב״‎ם, אומר בחלק שלישי של מורה נבוכים (פרק כז): ״‎כוונת כלל התורה המה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף״‎. ובפרק ל״‎ג שם אומר: ״‎מכלל כוונת התורה להרחיק התאוות ולבוז בהם, ולמעטם בכל יכולת שלא יכוון מהם אלא ההכרחי״‎.

הוא מחלק את כל המצוות האמורות בתורה לי״‎ד סוגים. אבל לא הזכיר אף ברמז קל שהרבה מצוות באו כדי להשריש בקרבנו את הידיעה, שהננו עם סגולה מכל העמים וכדומה, אלא שיש מצוות הבאות כדי להשריש בקרבנו דיעות נכונות, מצוות הבאות לתיקון המידות, ולהמעיט את התאוות וכדומה וכדומה; ועיין שם, שגם במצוות נדרים, נזירות ושבועות רואה הוא טעם של המעטת התאוות, וגם בכל דיני קורבנות יש לדבריו רק טעם אחד: להחליש את יצרא דעבודה זרה.

אכן, מה ששייר הרמב״‎ם לקח ר׳ יהודה הלוי ליסוד ולבניין, ואם כי לא התעסק בספר ״‎הכוזרי״‎ בהעמדת עיקרים ליהדות, כאשר באמת היו בזה הרבה שחלקו על הרמב״‎ם, ואמרו, כי כל התורה כולה – מ״‎בראשית״‎ עד ״‎לעיני כל ישראל״‎ היא עיקר אחד, ומי שכופר אף באות אחת, אף בתג אחד מתורתנו הקדושה אין לו חלק ונחלה בא־לוהי ישראל, והדברים עתיקים. אבל על כל פנים, שני עיקרים עוברים כחוט השני מראש ״‎ספר הכוזרי״‎ עד סופו, ואלו המה דווקא שני העיקרים ששייר הרמב״‎ם.

ובאמת, זוהי לא רק דעתו של ר׳ יהודה הלוי, אלא גם דעתם של רוב גדולי צרפת ואשכנז – רש״‎י, בעלי תוס׳ ושאר הראשונים שהיו בימיהם של גדולי ספרד הנ״‎ל.

אופיינית היא הקושייה שבה התחיל רש״‎י את פירושו על התורה (בראשית א, א):

אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה, אלא מ״‎הַחֹדֶש הַזֶּה לָכֶם״‎ (שמות יב, ב) – שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל – ומה טעם פתח בבראשית? משום – ״‎כֹּחַ מַעַשָיו הִגִּיד לְעַמּוֹ לָתֵת לָהֶם נַחַלַת גּוֹיִם״‎ (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל: ״‎לסטים אתם! שכבשתם ארצות שבעה גויים״‎, הם אומרים להם: כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא...

ובכן, כל ספר בראשית עד ״‎החדש הזה לכם״‎ הוא רק הקדמה, שבאה כדי לסתום את פיות המקטרגים על עם סגולתו של הקדוש ברוך הוא.

בוודאי שאין הדברים כפשוטם ממש, ויש בזה גם כן משום דברי אגדה כמו בכל פירוש רש״‎י על התורה, שמצטיין בזה שמרכיב גם דברי מדרש בפשט באומנות נפלאה. אבל על כל פנים גם האגדה כשהיא לעצמה מעידה על מהלך המחשבה המקורית שלנו.

על יסוד זה בנה ר׳ יהודה הלוי את ספרו, וראה ברוב המצוות טעם לחיזוק הקשר בין אבינו שבשמים לישראל עם סגולתו. בשביל זה באו השבתות והמועדים, מילה ציצית ותפילין, בשביל כך ציווה הקדוש ברוך הוא את בני ישראל על הקורבנות, וגם על מאכלות אסורים לא הזהיר אותנו הקדוש ברוך הוא אלא מפני הנימוק שהדגישה התורה גופה: ״‎וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי״‎ (ויקרא כ, כו).

והראיה, כי הקדוש ברוך הוא פתח את מתן התורה שלו בדברים: ״‎אָנֹכִי ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִבֵּית עֲבָדִים״‎ (שמות כ, ב), ולא אמר: אשר בראתי את השמים ואת הארץ. ולשיטתו זהו העיקר, כי כל מה שסיפרה התורה על דבר בריאת שמים וארץ, איננו אלא הקדמה כנ״‎ל (עיין בכוזרי מאמר ראשון).

בעוד שהרמב״‎ם מצא בתורה בעיקר את תיקון היחיד, רואה ר׳ יהודה הלוי ביחוד את תיקון הכלל של ישראל, והוא אומר (שם, על פי מאמר שני, נו):

לולי בני ישראל לא היתה התורה. ועוד, כי לא היתה מעלתם בעבור משה, אבל מעלת משה היתה בעבורם, כי האהבה לא היתה כי אם בהמין, ואנחנו אין אנו נקראים עם משה אלא עם הא־לוה.

הטעם שהננו עם סגולה מכל העמים – או כמו שאומר: ״‎עם ד׳״‎ – הוא מבאר בדברים האלה:

אנחנו נקראים הסגולה מבני העמים בדין העניין הא־לוהי נתחייב... אברהם יצחק ויעקב ועד משה, ואלו היה לב האדם וסגולתו ולכל אחד מהם היה בנים והשאר כקליפות אינם דומים לאבות, ולא נתחבר בהם העניין הא־לוהי, ואלה הא־לוהיים היו יחידים ולא רבים, עד שהוליד יעקב י״‎ב שבטים, כולם ראויים לעניין הא־לוהי ושבה הא־לוהות בקהל רב. וכשם שבאדם יש פירות וקליפות – כך היתה סגולת אדם, שת, והשאר כקליפות, וסגולת שת – אנוש, וכן היה העניין עד נח. וסגולת נח – שם, וסגולת שם – עבר, וסגולת עבר – אברהם וכן הלאה... וכשם שאי־אפשר לכל העולם כולו שתהיה להם סגולת המְדבר – כך אי־אפשר לכל המדברים שתהיה להם התכונה הישראלית.

ואותה ההסברה היא גם בנוגע לארצנו הקדושה, שהיא סגולה מכל הארצות, ולב כל האדמה.

ואם תשאלו – אם כן הדבר, מדוע דווקא אנחנו, עם הסגולה, הננו דווים, סחופים ומדולדלים יותר מכל העמים, מדוע דווקא ״‎כל עיר ועיר על תילה בנוייה – ועיר הא־לוהים מושפלת עד שאול תחתיה?״‎.

על תשובה זו לא ננעלו שערי תשובה אצל ר׳ יהודה הלוי: כי עשה השם עם ישראל כאשר יעשה היאכר המשליך את התבואה בבטן האדמה, כי יעשה – לא מפאת שהוא מואס בתבואה ואינו חפץ בה – אלא שחפצו ורצונו שתביא לו התבואה ההיא מאה שערים, ובשביל זה בוחר מאוצרות תבואתו רק היפות והמובחרות שבהן. כך בחר הקדוש ברוך הוא מכל שבעים האומות את המובחרת והיפה, להשליך אותנו למעמקי האדמה להיות מושפלת עד שאול תחתיה, כדי שנביא מאה שערים פרי ברכה לעולם כולו. וכשם שהתבואה בראשית צמיחתה תאבד את צורתה, אך לאט־לאט על ידי הגידול תשוב להיות דומה במקצת אל מקורה, עד שתגדל ותבשיל כל צורכה, אז תדמה מכל וכל אל התבואה שהושלכה ארצה – כן הוא גם כן עם ישראל, שעליו נאמר: ״‎קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַד׳, רֵאשִׁית תְּבוּאָתֹה״‎ (ירמיהו ב, ג), שעל ידי הגלות בין העמים התחילו מעט־מעט במשהו מן המשהו להידמות לנו על ידי שתי הדתות שנתהוו מגרעיני היהדות. אומנם, עדיין המרחק ביניהן ובין היהדות עוד רב כרחוק מזרח ממערב, אך במשך הזמן יבשילו גם הם כל צורכם ואז ״‎נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ד׳ בְּרֹאשׁ הֶהָרִים, וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת, וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם״‎ (ישעיהו ב, ב).

בקיצור – הרמב״‎ם ור׳ יהודה הלוי השלימו זה את זה – אלה ואלה דברי א־לוהים חיים.

## פרק מא: עבודת א־לוהים ועבודת האדם

אונקלוס בר קלונימוס איגייר. שדר קיסר גונדא דרומאי אבתריה... אמר להו: אימא לכו מלתא בעלמא – ניפיורא נקט נורא קמי פיפיורא, פיפיורא לדוכסא, דוכסא להגמונא, הגמונא לקומא – קומא מי נקט נורא קמי אינשי?...הקדוש ברוך הוא נקט נורא קמי ישראל, דכתיב (שמות יג, כא): ״‎וַד׳ הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם״‎. (עבודה זרה, יא, א)

אם נרצה להגדיר בהגדרה קצרה וקולעת אל המטרה את ההבדל בין דת משה וישראל לשאר דתות, אפשר לבטא את זה במשפט דלקמן: בכל הדתות שבעולם עומדת עבודת א־לוהים במרכזה של הדת, ואילו ביהדות עומדת עבודת עצמו של האדם. זאת אומרת – עבודה שעל האדם לעבוד לשם הכשרת עצמו וצלם הא־לוהים שבו – במרכז.

בעוד שהאלילות דרשה מהאנושות קורבנות אדם – הנה היהדות דורשת מאתנו רק למלא אחרי הדברים: ״‎אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם״‎ (ויקרא יח, ה), ״‎ולא נתנו המצוות אלא כדי לצרף בהן את הבריות״‎ (בראשית רבה מד, א).

אם כי גם היהדות ידעה קורבנות, הנה אלה לא באו בשביל לשחד את הא־לוהים במנחה כהשגת האלילות, כי אלוהי ישראל הוא א־לוהים ״‎אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד״‎ (דברים י, יז), אלא בשביל טובת האדם עצמו להרגילו ברוח נשברה, כי ״‎זִבְחֵי אֱ־לֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה״‎ (תהלים נא, יט). ובשביל זה כל הקורבנות צריכים דעת בעלים (עיין בנדרים לה, ב). ו״‎מתעסק בקדשים – פסול״‎ (זבחים מז, א). כי העיקר איננו במעשה הקורבנות, אלא במחשבה שיצייר האדם בנפשו בעת ההקרבה, כאילו הוא נתון על גבי המזבח ולא יתגאה עוד, וזה שאמר הכתוב: ״‎אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַד׳... יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ד׳״‎ (ויקרא א, ב-ג). כי העיקר בזה הוא הרצון, שנחשב כאילו הוא מקריב חלק ממנו גופא ״‎כי יקריב מכם ״‎. ״‎זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה, הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר, וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ ״‎ (ויקרא ו, ב) – במקריב גופא, שתבער בו אש הדת, שלהבתי־ה ו״‎לא תכבה״‎ בשביל טובתו – טובת המקריב עצמו.

בקיצור – על כל המצוות שבתורה, בלי יוצא מן הכלל, נאמרו הדברים: ״‎וַיְצַוֵּנוּ ד׳ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה... לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה״‎ (דברים ו, כד), ו״‎רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות״‎ (מכות כג, ב).

אומנם האמונות החדשות ביטלו את הקורבנות לגמרי, אבל בזה נתבטלה רק הצורה העתיקה, אבל לא נתבטל התוכן העתיק, וגם באמונות אלה אם תסלק מקרבן את ״‎ההיכל״‎ וה״‎כוהן״‎ – לא ישאר שם כלום. כי מרכז של האמונות החדשות נשאר אותו מרכז עתיק של האלילות כנ״‎ל. ואילו אצלנו, אם כי יודעים אנו גם מקדושת בית הכנסת, אבל פוק חזי כמה תופסות אצלנו ״‎הלכות בית הכנסת״‎ בשו״‎ע, וכמה תופסות הלכות אחרות העוסקות במעשי יום־יום.

ביהדות תופס ״‎ההיכל״‎ – טמפל בלע״‎ז – מקום קטן, ואילו בית תבשיל, למשל, תופס אצלנו ״‎שולחן ערוך״‎ שלם – שו״‎ע יורה דעה – שכל עיקרו לא בא אלא בשביל להורות לנו איך להתנהג שם, מה כשר לבשל ולאכול ומה אסור. לנו יש שולחן ערוך שלם על דבר חדר המשכב של האדם, שולחן ערוך ״‎אבן העזר״‎, העוסק בביאות כשרות ובביאות אסורות, בפרייה ורבייה, בדברים שבינו לבינה. לנו יש שולחן ערוך שלם על דבר תגרנות וכדומה, שולחן ערוך ״‎חושן משפט״‎, העוסק באומנים ופועלים, בחנוונים וסוחרים, במלווה ולווה, ב״‎מניח את הכד״‎ וב״‎שור שנגח את הפרה״‎.

ולא עוד, אלא שמי שלא יבקר את בית הכנסת אף פעם בחייו, אם כי בוודאי שהוא מתנהג שלא כהוגן, בכל זאת נחשב הוא ליהודי כשר. ואילו מי שאינו זהיר בדינים של בית תבשיל וחדר המשכב הנהו עבריין, שעליו נאמר בתורה כמה פעמים: ״‎וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ״‎ (במדבר ט, יג ועוד).

גם בזמן שבית המקדש היה קיים, אמר הנביא: ״‎אַל תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל דִּבְרֵי הַשֶּׁקֶר, לֵאמֹר: הֵיכַל ד׳, הֵיכַל ד׳, הֵיכַל ד׳ הֵמָּה ״‎ – וכפירוש המפרשים, כי היכל ד׳ האמיתי הוא רק המה – האנשים גופא עם צלם הא־לוהים שבם – ״‎כִּי אִם הֵיטֵיב תֵּיטִיבוּ אֶת דַּרְכֵיכֶם... גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה לֹא תַעֲשֹׁקוּ... וְשִׁכַּנְתִּי אֶתְכֶם בַּמָּקוֹם הַזֶּה... לְמִן עוֹלָם וְעַד עוֹלָם (ירמיה ז, ב-ז).

במילה אחת – כל האמונות נוסדו כל עיקרן בשביל לשחד את הא־לוהים על ידי כוהנים ממיני דרגא שונים, שלא יתרגז על כל התועבות שעושים המאמינים. ואילו אצלנו הוא להיפך: הא־לוהים הוא ״‎שומר ישראל״‎ ושומר כל הבריות שלא יעשו עוול זה לזה.

או בלשון אונקלוס, אצל כל האומות ״‎נפיורא נקט נורא קמי פיפיורא, פיפיורא לדוכסא, דוכסא להגמונא, הגמונא לקומי״‎ – כי אצל כל העמים יש איזה מין ״‎אב קדוש״‎ שיושב על כסא רם ונשא ומתווך בין בני אדם יושבי חושך וצלמות ובין א־לוהים – ״‎והקדוש ברוך הוא נקטן נורא קמי ישראל, דכתיב: ׳וד׳ הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם׳״‎. וזאת רואים אנו בעינינו גופא גם עכשיו, כי הלוא כל תפקידה של התורה הוא רק בזה – ״‎וד׳ הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לַנְחֹתָם הַדֶּרֶךְ״‎, להראות לנו את הדרך הישר (שמות יח, כ): ״‎וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ, וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן״‎ (עיין נר מצוה ותורה אור).

על כן אין צורך ליהדות – לא בנפיורי ולא בפיפיורי, לא בדוכסי ולא בהגמוני, ואף לא בקומי – אך כל יהודי יכול לגשת ישר אל א־לוהי ישראל ולהתרפק עליו כבן המתרפק על אביו, ובצדק נוכל לומר: ״‎כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱ־לֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּד׳ אֱ־לֹהֵינוּ״‎ (דברים ד, ז).

מן היהדות באים אנו אל היהודים, כי לא ככל הגויים בית ישראל. כל הגויים מחזיקים בדתיהם, אבל אין הדת מחזיקה אותם, ואילו אצלנו – יותר ממה שאנו החזקנו את התורה החזיקה התורה אותנו. ״‎עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ״‎ (משלי ג, יח) – ״‎מחזיקים אותה ״‎ לא נאמר, אלא: ״‎מחזיקים בה ״‎ – שרק בה אנו מחזיקים מעמד, כי ״‎הארון נושא את נושאיו״‎.

ובצדק אמרו חז״‎ל: ״‎הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה״‎ (פסחים סח, ב). כי בל־ד׳ לבד לא נבליט את כל מהותו של יום העצרת, יום שנתנה בו תורה. אומנם כל העמים הולכים בשם אלוהיהם, ויבוא השואל וישאל: ״‎ומה ראית״‎, אך אז נראה לו על ״‎הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם״‎, כי זה כל מהותה של היהדות, שהיא מטפלת בעיקר ב״‎לכם״‎ ב״‎שולחן ערוך״‎ של האדם.

ואם עד היום הזה יש לנו – לא רק ״‎ל־ד׳״‎ – אך גם ״‎לכם״‎, הנה עלינו להודות גם על זה ליום שניתנה בו תורה, שהיא־היא הנותנת לנו כוח ועוצמה לחיותנו כהיום הזה.

וכמה אופיינית היא המחלוקת של בית שמאי ובית הלל בחגיגה (ו, א): בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף והחגיגה מאה כסף, ובית הלל אומרים הראייה מאה כסף והחגיגה שתי כסף. ובית הלל מאי טעמא לא אמרי כב״‎ש? דקא אמרתי ראייה עדיפא, דעולה כולה לגבוה, אדרבא! חגיגה עדיפא דאית בהן שתי אכילות.

ואם ההלכה היא גם בזה כמו בכל מקום כבית הלל, הנה פרט זה לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו, על כללה של היהדות, שהיא מעדיפה – לא מה שהוא כולו לגבוה – אך אדרבא! את מה שיש בה שתי אכילות, גם אכילת אדם וגם אכילת מזבח ביחד, את הדברים שיש בהם משום ״‎לד׳״‎ וגם משום ״‎לכם״‎.

כי תורתנו היא תורת חיים – תורה שהיא לא כנגד החיים, אלא שהיא מהפכת את כל צרכי החיים לתורה...

## פרק מב: המעשה והמחשבה ביהדות

לכאורה, התורה שלנו מצטיינת ביחוד בתור תורה מעשית: ״‎אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם״‎ (ויקרא יח, ה); כל התורה כולה מחולקת למצוות עשה ומצוות לא תעשה – רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה; וכל השבח של בני ישראל הוא בזה, ש״‎הקדימו נעשה לנשמע״‎; ונענשים על המעשה ואין נענשים על המחשבה; וגם ״‎מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה״‎ (קידושין לט, ב).

ויש כאלה שסוברים שזהו כל החידוש שבאמונת הנצרות – בעוד שהיהדות מדגישה ביחוד את המעשה, מדגישה הנצרות בעיקר את המחשבה, את האמונה שבלב, והמאמר ״‎רחמנא לבא בעי״‎ איננו כל־כך מתאים לשיטת היהדות הטהורה.

אבל כשאנו מתבוננים בדבר אנו רואים, כי כל ״‎המושכלות הראשונים״‎ האלה באו לנו רק מתוך שיגרא דלישנא, ונאמרו רק בדרך של ״‎לכאורה״‎ ו״‎לפום רהיטא״‎.

יסוד היסודות ושורש השורשים של היהדות היא דווקא המחשבה הטהורה. עשרת הדיברות מתחילים דווקא במצוה שבמחשבה ונגמרים בעבירה שבמחשבה, ותמיד ההתחלה והסוף הם העיקר. הדיבור הראשון הוא ״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎ – הכרת הבורא, שכל עיקרה הוא במחשבה; והדיבור האחרון הוא ״‎לא תחמוד״‎ – על חימוד שבלב, שאף על פי שאיננו מתגשם כלל וכלל במעשה כבר יש בזה משום עבירה חמורה. ומעניין הוא, שהנצרות, שקיבלה לכל הפחות להלכה את עשרת הדיברות, לא קיבלה את הדיבור האחרון, ולא רק במעשה אלא אפילו גם לא להלכה, ובמקום ״‎לא תחמוד״‎ גרסה ״‎לא תעשוק״‎. ולזה אולי כוונו חז״‎ל באומרם: ״‎לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו״‎, כלומר: האנושיות לא יכולה לתפוס שמחשבת החימוד לבד היא כבר עבירה כל־כך החמורה עד שהיא באה ביחד ובחדא מחתא עם העברות כמו ״‎לא תרצח״‎ ו״‎לא תגנוב״‎ וכדומה. אך מה שלא יכולה כל האנושות לתפוס יכולה היהדות לתפוס. ואין העבירה של לא תחמוד באה רק מחמת הכשר עבירה, שמתוך חימוד יבוא לידי גניבה וגזילה, שהרי אפילו אם לא באה מתוך כך שום עבירה מעשית, יש במחשבת החימוד כשהיא לעצמה עבירה חמורה.

והגע בעצמך עד כמה צריכה להיות מחשבתו של האדם טהורה וקדושה, עד שיוכל להיות בטוח בנפשו, שאף הרהור קל של חימוד ממונם של אחרים לא עבר עליו. ומובן מאליו שלא די לו, לאדם, בזה בשלילה בלבד, לבלי להעלות על מחשבתו מחשבת חימוד, אלא שהשמירה על השלילה הזו קשורה בהרבה והרבה מחשבות חיוביות, מחשבות של כל המידות האפשריות לאדם. הוא צריך להגיע במידה ידועה למדריגה של מלאכי השרת, מלאכי עליון, שאין בהם לא תחרות ולא קנאה ושנאה וכו׳.

״‎כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי״‎ (מגילה יג, א). והכפירה בעבודה זרה היא רק דבר שבמחשבה לבד. ובכן, היהדות נקנית במחשבה לבד, והעבירה הכי חמורה שביהדות היא עבודה זרה. אבל לאו דווקא עבודה ממש, כי בעבודה זרה גם מחשבה רעה מצטרפת למעשה, ועל זה נאמר (יחזקאל יד, ה): ״‎לְמַעַן תְּפֹשׂ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּלִבָּם״‎ (עיין קדושין מ, א).

אין אמונה בעולם שתאמין כל־כך בתשובה כמו שמאמינה בזו היהדות, ״‎שאפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו״‎ (קידושין מ, ב), ואינו צריך לשום מתווך בינו לבין אביו שבשמים, אלא פשוט: ״‎וּמוֹדֶה וְעֹזֵב יְרֻחָם״‎ (משלי כח, יג), כלומר – די בתשובה בלב בלבד, ב״‎חרטה לעבר וקבלה להבא״‎.

ואם כלל הגיוני הוא גם בכל דרכי החיים, שמעשה מוציא מידי מחשבה ואין מחשבה מוציאה מיד מעשה – הנה יסוד התשובה מראה שיש יוצא מן הכלל הזה, כי התשובה שבאה במחשבה מבטלת את כל המעשים המתועבים שעשה האדם בכל ימי חייו. באופן שהמחשבה תופסת המקום הכי חשוב ביהדות, ולא עוד, אלא אפילו המצוות המעשיות, שנדמה, לכאורה, שיש בהן רק משום מעשה גרידא, הנה גם הן בגופא דעובדא נעוצות ומושרשות במחשבה, שהיא משמשת כנשמה לגוף. וכשם שהנשמה קודמת לגוף, כך גם במצוות המעשיות הללו המחשבה קודמת להן והמחשבה היא הנותנת רוח חיים במצוה המעשית כמו שהנשמה נותנת רוח חיים לגוף.

לכאורה, מצוות, כמו תפילין, מזוזה וציצית וכדומה, הן מצוות מעשיות גרידא. אבל מאין באה כל הקדושה שבהן? מהמחשבה של הסופר שכתב אותן ״‎לשמן״‎ – בתפילין ומזוזה – ומחשבת הטווה את הציצית שכיוון גם כן ״‎לשמן״‎. רק על ידי המחשבה מקבלים הם קדושה של תשמישי מצוה, ובלי זה אין עליהן שום קדושה ולא מתקיימות כלל וכלל המצוות על ידן.

בכל רגלינו – פסח, שבועות, סוכות, ראש השנה ויום הכיפורים – נאמרו הרבה מצוות מעשיות. אבל מי הוא הקובע את ה״‎חגים וזמנים״‎ הנ״‎ל? שוב, רק מחשבת בני אדם ״‎אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם״‎ (ויקרא כג, ב) – בית הדין המה הקובעים את החודשים והמה הקובעים את המועדים האלה, ואין אנו מתחשבים כלל בזה עם ה״‎מעשה בראשית״‎ של הקדוש ברוך הוא, אלא עם מחשבת בית הדין. ואם הם קראו ״‎מקודש החודש״‎, מקודש הוא, ואם לאו – אינו מקודש כלל. ואם הם קבעו את יום הכפורים ביום פלוני, ואפילו אם קבעוהו בטעות, בין בשוגג בין במזיד, אין אחרי מעשה בית דין כלום.

כמה מצוות מעשיות נאמרו בבית המקדש, בקורבנות, בתרומות ומעשרות, ושוב, כל המצוות המעשיות הללו ה״‎דבר המעמיד״‎ שלהן זוהי המחשבה. כל המקומות הקדושים, לרבות בית המקדש, לא נתקדשו אלא על ידי הסנהדרין; הקורבנות שיש בהם משום קדושת הגוף, ה״‎זה״‎ המקדש אותם היא נשמת האדם, שחשבה: זו עולה ואלו שלמים וכדומה; קדושת התרומה והמעשרות באה רק על ידי ״‎ונחשב לכם תרומתכם״‎, ואין התרומה ניטלת אלא במחשבה.

הדבר הכי קדוש, קדשי הקדשים של היהדות, זהו ספר התורה, כי גם כשהיה בית המקדש קיים שמשו כל העזרות שבבית המקדש רק בתור פרוזדור לקדש הקדשים שבו היה נתון הארון, ובתוכו שני לוחות הברית. וכל הקדושה של ספר התורה באה רק על ידי מחשבת הסופר, סופר פשוט שכתב את האזכרות לשמן – ובלעדי זה אין שום קדושה בספר התורה!

כל היהדות כולה מיוסדת על פסוק ״‎לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ, כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה״‎ (במדבר ל, ג). וכפירוש המקובלים, שאל לו לאדם, להביט על דיבורו כעל דבר שבחולין, כי באמת ״‎כל היוצא מפיו יעשה״‎ – עושה רושם בכל העולמות עליונים ותחתונים. ואם מתוך הדיבור והמחשבה של האדם בלבד יכולים להיברא כל מיני קדושות וגם קדשי קדשים בכלל, על אחת כמה וכמה, כמה קדושה היא מחשבת האדם בכלל, המחשבה כשהיא לעצמה.

איזה כוח גדול יותר, כוח האב או כוח התולדה? ואם מחשבת האדם היא אב לכל הקדושות, הנה בוודאי שבה, במחשבה, יש מקור הקדושה העושה את כל הקדושות האלו הבאות בתור תולדות. ואם יש בעולם דומם, צומח, חי ומדבר – הלוא המחשבה שבאדם יכולה להפוך את כולם לקדשי קדשים: הדומם – קדושת ארץ ישראל, ירושלים, מקום המקדש, קדשי קדשים; צומח – תרומות ומעשרות וכו׳; חי – כל הקורבנות, ואפילו בכור שקדושתו מרחם יש בו מצוה להקדיש אותו בפה, כי העיקר הוא קדושת הפה; ומדבר – הלוא האדם יכול לקדש את עצמו ולהביא על ידי דיבורו ל״‎קדוש יהיה״‎.

בוא וראה, עד כמה גדולה היא מחשבתו של האדם שיש בכוחה לקדש אפילו את הדומם, ואפילו את הגוף הכי גס ופשוט, לעשות אותו ל״‎קדושת הגוף״‎. המחשבה של האדם מקדשת את הדברים – לא רק ל״‎בעל המחשבות״‎ בלבד – אלא הדברים נעשים קדושים לכל העולם כולו וכולם מועלים בקדושתם.

איש אחד חשב איזו מחשבה וכל העולם כולו מחוייבים להתחשב במחשבה זו ותוצאותיה, ולא לעבור עליה אף כל שהוא. וכשם שהאדם יכול למשוך קדושה על ידי מחשבתו על כל חומר שבעולם – ככה יכול לסלק את הקדושה ולעשות את הדבר חולין, ושוב – רק על ידי מחשבה לבד. כי קיימא לן כבית הלל ש״‎יש שאלה בהקדש״‎ (נדרים עח, א).

בקיצור – כל היהדות כולה מיוסדת על הכלל ״‎סוף מעשה במחשבה תחילה״‎. והמחשבה היא העיקר ורק היא הקובעת; המעשה הוא רק הבניין שעל היסוד, והיסוד הוא המחשבה.

וכמו שהא־לוהים ברא את העולם בעשרה מאמרות – ככה גם כן צלם הא־לוהים, האדם, יכול לברוא הרבה עולמות באמרותיו שלו. הוא יכול להפוך את החולין לקודש ואת הקודש לחול. יש לו דיעה מכרעת על הזמן וגם על המקום, כי ביכולתו לקדש כל זמן שהוא רוצה, וכל מקום שהוא רוצה.

ובצדק הכריעו חז״‎ל (קידושין מ, ב), כשנשאלה שאלה בעליית בית נתזה בלוד: אם ״‎תלמוד גדול״‎ או ״‎מעשה גדול״‎? – ״‎תלמוד גדול!״‎. כלומר: שהתלמוד, המחשבה, תופס ביהדות מקום עוד יותר גדול מהמעשה. וכשנימקו את זה מפני ״‎שתלמוד מביא לידי מעשה״‎, אין הכוונה שהתלמוד הוא האמצעי והמעשה הוא התכלית, שבזה הלוא יש סתירה מינה וביה. כי בוודאי גדול תמיד ערכה של התכלית מערכו של האמצעי. אלא המכוון הוא, שהמחשבה משמשת לבית יד של המעשה. כי המעשים גופא נבראים על ידי המחשבה, שהיא היסוד והדבר המעמיד שלהם.

יש ביהדות – לא רק תורה – אלא גם כן עבודה, עבודת הקורבנות. וכל ״‎האומר, אין לי אלא תורה – אפילו תורה אין לו״‎ (על פי יבמות קט, ב). אך באמת גם בעבודה גופא תופסת המחשבה את העיקר: ״‎כל הקורבנות צריכים דעת בעלים״‎ (על פי רמב״‎ם הלכות פסולי המוקדשים א, ו) ובלי הדעת אין לקורבנות שום ערך. ואם נעשו העבודות שלא לשמן – לא עולים לבעלים לשם חובה. ומחשבה פסולה חמורה יותר ממעשה פסול, ומחשבות ״‎חוץ לזמנו וחוץ למקומו״‎ מביאות ל״‎פיגול״‎, וזה יש רק במחשבה ולא במעשה, כי אין שום מעשה המביא לפיגול.

וביום הכי קדוש בשנה, יום הכפורים, הדגיש את זה הכוהן הגדול במקום הכי קדוש, קדשי הקדשים. מרכז כל העבודה, עבודת יום הכיפורים, הם שני השעירים, אחד לד׳ ואחד לעזאזל, ושני השעירים היו שווים בקומה ובשיער וכו׳, אלא שכל ההבדל היה במחשבה, אחד במחשבת ״‎לד׳״‎ ואחד במחשבת ״‎לעזאזל״‎, וזה לא ללמד על יום הכיפורים בלבד יצא אלא ללמד על כל היהדות כולה יצא.

כי העיקר הוא המחשבה, ואותה מציאות גופה ואותו מעשה גופו יכולים לשמש כמקור הקדושה וגם כמקור הטומאה, להיות לקדשי קדשים או לאבי אבות הטומאה, להיות לד׳ או לעזאזל.

היהדות היא מעשית, אבל המעשה גופא בא רק על ידי המחשבה: ״‎סוף מעשה במחשבה תחילה״‎.

## 

## פרק מג: עבודה זרה ועשיית פסל ותמונה

לכאורה שני דברים הללו – עבודה זרה ועשיית פסל ותמונה – הם בבחינת ״‎היינו הך״‎: כי בשביל מה באים הפסל והתמונה אם לא בשביל עבודה זרה? אבל באמת, פשטות הדברים של עשרת הדיברות מורה, כי ״‎לא יהיה לך א־לוהים אחרים״‎ זהו דיבור לחוד, ו״‎לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה״‎ – שוב דיבור לחוד. זאת אומרת שאפשר לאדם שיהיה רחוק לגמרי מעבודה זרה ובכל זאת הוא עובר בשאט נפש על הדיבור השלישי של עשרת הדברות.

– הא כיצד?

על כך נתן תשובה שנונה אחד מגדולי החסידות, האדמו״‎ר המופלא בדורו ר׳ מנחם מנדל מקוצק זצ״‎ל, שהיה מרגלא בפומיה להגיד, שמה שנאמר בתורה (דברים ד, כג): ״‎וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל אֲשֶׁר צִוְּךָ״‎ – שלא כפירוש רש״‎י: ״‎׳אֲשֶׁר צִוְּךָ׳ – שלא לעשות״‎, שעיקר ה״‎שלא״‎ הלוא חסר מן הספר, אלה הדברים המה כמו שכתוב ממש! שעבירה הכי גדולה היא, לכשהאדם עושה לו פסל ותמונה מ״‎כאשר ציווך״‎ גופא, שעושה מהמצוה גופא פסל ותמונה. זאת אומרת, שלכאורה הוא מקיים את מעשה המצוה, ומקיימה בדחילו ורחימו בכל פרטיה ודקדוקיה, ולא חל ולא מרגיש, כי לא את גוף המצוה, ומכל שכן לא את נשמת המצוה הוא מקיים, אלא אך ורק את הפסל והתמונה של המצוה הוא מקיים!

כשנגלה הקדוש ברוך הוא לעם ישראל בסיני מצא תיכף לחובה להזהיר, לא רק על החטא הכי גדול, חטא של עבודה זרה, על חטא של א־לוהים אחרים, אלא גם על חטא שאינו פחות מחטא הראשון, על חטא של עבודת ד׳ גופא על ידי פסל ותמונה.

״‎יְשָׁרִים דַּרְכֵי ד׳ וְצַדִּקִים יֵלְכוּ בָם וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָם״‎ (הושע יד, י) – אבל לאו דווקא פושעים, אלא גם צדיקים גופא נכשלים, לפעמים, כשעושים ממצוות גופא פסלים ותמונות; וגם על זה גופא ״‎זכה – נעשית לו סם חיים לא זכה – נעשית לו סם מוות״‎.

ציור בולט לכך הוא מעשה המסופר ביומא (כג, א), מעשה שהיה לפני חורבן בית שני:

מעשה בשני כוהנים שהיו שווים ורצים ועולים בכבש. קדם אחד לתוך ד׳ אמות של חבירו, נטל סכין ותקע לו בלבבו... – געו כל העם בבכייה, בא אביו של תינוק ומצא כשהוא מפרפר, אמר: הרי הוא כפרתכם ועדיין הוא מפרפר ולא נטמא סכין! ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכת דמים.

ו״‎ללמדך״‎ זה בא ללמדנו את כל הירידה הרוחנית שירדנו בתקופה של חורבן בית שני, שבאמת זו היתה הסיבה לחורבן.

ואם חורבן ראשון בא על חטא שעברו על ״‎לא יהיה לך אלוהים אחרים״‎ – עבודה זרה ממש – הנה בא החורבן השני על שעברו על ״‎לא תעשה לך פסל ותמונה״‎ – פסל ותמונה מ״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎ גופא. אומנם, לא הלכו אז חלילה לבתי עבודה זרה, אדרבא, כל אחד היה רץ ועולה לבית המקדש; וכל אחד מסר את נפשו להיות העולה הראשון למזבח. אבל מבית המקדש גופא עשו פסל ותמונה והשתחוו להם. הם לא נטמאו כמו בבית הראשון בשיקוצי הגילולים, אלא להיפך, הקפידו מאוד על טהרת הכלים. אבל מהטהרה גופא עשו פסל ותמונה...

אומנם קדושת בית המקדש היא גדולה וחשובה למאוד, אבל קדושת האדם הלוא היא נעלה ורוממה יותר. כי הלוא כל קדושת בית המקדש באה על ידי בני אדם המקדשים אותו; וגם כלי שרת גופא אינם מתקדשים אלא מדעת בני אדם.

בית המקדש הלוא בא להשכין אהבה ואחווה, שלום וריעות בתוך בני ישראל. והקדמונים היו אומרים: ״‎אַפִּרְיוֹן עָשָׂה לוֹ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מֵעֲצֵי הַלְּבָנוֹן. עַמּוּדָיו עָשָׂה כֶסֶף רְפִידָתוֹ זָהָב מֶרְכָּבוֹ אַרְגָּמָן״‎ – ולשם מה ולמה היה צורך להשי״‎ת כל זאת? רק בשביל – ״‎תּוֹכוֹ רָצוּף אַהֲבָה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלָםִ״‎ (שיר השירים ג, ט-י). כל בית המקדש בשביל קדשי קדשים, ובקודש הקודשים היו הכרובים בדמות תינוק ותינוקת, כדי להראות עד כמה המה חשובים לפני הקדוש ברוך הוא. ולבסוף, בית המקדש זה, נאמר עליו: ״‎לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּ זית, כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ״‎ (שמות כ, כב), זאת אומרת שהוא אינו סובל אפילו חרב על אבנים, שזה גופא כבר נחשב לחילול הקודש.

ואם בבית המקדש הזה הונפה החרב – לא על אבנים – אך על אחד הכוהנים, כוהני ד׳, ונשפכו דמים ממש לשמו של בית המקדש גופא, זה מראה שהעבודה, שעבדו הרבה מהם לבית המקדש, לא היתה עבודה למקדש אך עבודה לפסל ותמונה של בית המקדש ותו לא.

טהרת כלים, טהרת הסכין של שחיטת בני אדם, היתה חשובה להם יותר משפיכת דמים. אבל מה מראים לנו דיני טומאה וטהרה? הם מראים לנו בעיקר על קדושת החיים בכלל ועל קדשי קדשים של חיי אדם בפרט.

אין שום בעל חיים בעולם, אפילו מבעלי חיים הכי פחותים, שיטמא בחיים, אלא מטמאים הם אך ורק במיתתם. האדם המת הוא אבי אבות הטומאה, והנוגע במת נעשה לאב הטומאה וכו׳ וכו׳.

בקיצור – דיני הטומאה והטהרה מורים שא־לוהי ישראל הוא א־לוהים חיים, ותורתו היא תורת חיים.

ואם טהרת כלים חביבה עליהם יותר משפיכות הדמים, הרי רק בפסלים ותמונות של הטהרה היו נזהרים ולא בטהרה גופא.

בתפילתו של שלמה המלך, בחנוכת הבית, המביעה אהבה וחיבה לכל האנושות, שהיא כולה מבוע של רחמים לכל יצור כפיו של ד׳: ״‎וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שְׁמֶךָ... אַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ, וְעָשִׂיתָ כְּכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא אֵלֶיךָ הַנָּכְרִי״‎ (מלכים א ח, מא-מג), ומה גם לעם סגולתו עם ישראל, שעל כל חטאותיהם ופשעיהם היה צריך בית המקדש וא־לוהי הסליחות השוכן בו – לכפר – בתפילה זו נבנה בית המקדש, ובמעשה ״‎בשני כוהנים שהיו שווים ורצים ועולים בכבש״‎ נחרב בית המקדש, והחורבן בא מפני שבאמת כבר נחרב מקודם, נחרב ולא נשאר ממנו אלא הפסל והתמונה שלו בלבד.

ואם התורה מדברת על זה רק בדיבור אחד, בדיבור של ״‎לא תעשה לך פסל וכל תמונה״‎, הנה כמה האריכו בזה הנביאים, נביאי האמת והצדק. ואם כי ״‎אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד״‎ ולכל נביא ונביא סגנונו המיוחד לו, אבל תוכן זה, להרחיק את העם מעשות פסלים ותמונות מהיהדות גופא, תוכן זה היה הנקודה המרכזית והעיקרית בדברי הנבואה שלהם. זה היה שורש מלחמתם החריפה והחזקה בכוהנים, שעשו את פולחנם, עבודת הקורבנות גופא, לפסל ולתמונה, ושכחו את העיקר של העבודה הזו, את הרוח והנשמה של המצוות האלו:

״‎חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוּ וְאֶל עֲוֹנָם יִשְׂאוּ נַפְשׁוֹ״‎ (הושע ד, ח). ״‎לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם, יֹאמַר ד׳, שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי. כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנָי, מִי בִקֵּשׁ זֹאת מִיֶּדְכֶם רְמֹס חֲצֵרָי״‎ (ישעיה א, יא-יב) וכו׳ וכו׳.

ואף על פי שבוודאי עשו הכוהנים את הכל כהלכה, ולא רק במעשה אלא גם במחשבה ולא עברו על המחשבה של ״‎חוץ לזמנו וחוץ למקומו״‎ שזו היא מחשבת פיגול, ובכל זאת, מכיון שהרגישו הנביאים שאין להם ההרגשה העיקרית של עבודת הקורבנות, הביטו על זה רק כעל פסל ותמונה של המצוה ולא יותר, ויצאו נגד זה בכל ההתלהבות הנבואית.

וככה גם כן ראו באובדן המדינה, מדינת היהודים, ולא נתפעלו כל־כך מזה והיו יוצאים בדברים כדורבונות נגד המלכים והשרים, אף על פי שאלה הגנו על המדינה במסירות נפש ממש, מפני שגם מדינה היא בבחינת פסל ותמונה לקיומה של האומה הישראלית, שהוא עם הרוח. ומכיון שקיום המדינה גורמת לחורבנה של הרוח, נוח היה להם לוותר על הפסל והתמונה של הדבר מלוותר על עצם הדבר גופא.

ואומתנו גופא, האומה הישראלית, בשביל מה באה באש ובמים במשך אלפיים שנה, שנות גלות, בזמן שגם האומות האחרות התחילו גם כן להודות ב״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎? – רק משום זה שלא הודו ב״‎לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה״‎. ולא הודו בזה מפני שרק ״‎עם הרוח״‎ מוכשר לתפוס את הרוחני המוחלט בלי שום פסלים ותמונות. אבל הם, הגויים, אי־אפשר להם אפילו אם ירצו לגשת ישר אל הרוחני המוחלט בלי מתווכים של פסלים ותמונות ובלי אמצעים גופניים. רק היהדות מוכשרת לקיים את הדברים: ״‎אַחֲרֵי ד׳ אֱ־לֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ... וּבוֹ תִדְבָּקוּן״‎ (דברים יג, ה) בכל עומקם והיקפם. ״‎ובו תדבקו״‎ – רק בו לבד בלי שום הפסק ומחיצה בינו ובינך.

והתכונה הזו, להתרחק בתכלית הריחוק מכל אבק של פסל ותמונה, זו התכונה שעשתה אותנו ל״‎עם סגולה מכל העמים״‎, הביאה לנו גם הרבה אבדות. ולא רק אבדות בנפש, שכמה רבבות ורבוא רבבות מסרו את נפשם בשביל זה כאמור, אך גם אבדות בקניינים לאומיים. ראשית כל, אובדן המדינה. לו היינו מוותרים מעט בזה בזמן חורבן בית שני, היינו יכולים עוד בזמן ההוא להשאר על אדמתנו תחת שלטון רומי, כמו שנשארו אז הרבה עמים באסיה ובאירופה תחת שלטונם. בכלל היתה שאלת המדינה בעיני חכמי ישראל מלתא זוטרתא לעומת הערכים הגדולים של היהדות, ולא התייחסו אליה כל־כך בתשומת לב. מפני, שכאמור, גם המדינה היא רק פסל ותמונה לרוח הישראלי ואין היא עיקר העיקרים.

על ידי זה – לא רק שאין אנו יודעים את מקום קבורת משה – אך גם קברי הנביאים וקברי כמה וכמה מראשי האומה אינם ידועים לנו כלל וכלל. ולא רק קברותיהם, אך גם דברי ימיהם ההיסטוריים אינם ידועים לנו. נחתמו כתבי הקודש בלי שום ״‎מבוא״‎ על תולדות חייהם של כל הנביאים האלה. עלינו לדעת רק את נבואתם, את האמת והצדק של נביאי האמת והצדק. אבל לא מעניינית אותנו כל־כך ה״‎מטריקה״‎ שלהם: מתי נולדו ומתי נפטרו. ובאופן כזה נחתמו ה״‎משנה״‎ וה״‎תלמוד״‎, שבחיבוריהם לקחו חבל – לא רק כמה אישים – אלא כמה דורות, בלי שום ״‎ביוגרפיה״‎ של כל אחד ואחד, ואפילו בלי פרטי ההיסטוריה של כל דור ודור מהדורות שהשתתפו ביצירות גאוניות ענקיות אלו. די לנו אם אנו יודעים את ה״‎תנו רבנן״‎, ואין לנו עסק כלל לדעת אפילו שמותם של ״‎רבנן״‎ אלה.

ואחרון אחרון עוד יותר קשה. שעל ידי כך לא הערכנו כראוי גם את השפה, שפת קודשנו. בתנ״‎ך גופא כבר נכנסו הרבה מילים לועזיות, ואפילו פרקים שלמים נכתבו בשפות זרות. והתלמוד ברובו הוא לא על טהרת שפת קודשנו. ואחר כך בתקופת הזהב של היהדות בגלות, בתקופת ספרד המזהירה, כתבו גדולי ישראל לכתחילה את דבריהם בשפה זרה. מפני שהעיקר היה אצלם ה״‎שמע״‎ בהוספת הפירוש: בכל לשון שאתה שומע. מפני שסוף־סוף גם הלשון כלפי התוכן הוא בבחינת פסל ותמונה כלפי העצם שממנו באים הפסלים והתמונות הללו. ובמקום שעמדה לפניהם השאלה: מי נדחה בפני מי? אם השפה תדחה בפני התוכן או התוכן בפני השפה? החליטו שתוכן עדיף. כי אם יחליטו את ההיפך יעברו על ״‎לא תעשה לך פסל ותמונה״‎.

בקיצור – אי־אפשר להכחיש שעל ידי הזהירות הנפרזה שלנו בלאו הזה אבדו לנו הרבה אבדות לאומיות. אבל סוף־סוף, על ידי כך נשאר לנו העיקר, עיקר העיקרים, נשאר לנו ה״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎.

\* \* \*

התקופות החדשות בישראל עמדו דווקא על האבידות הלאומיות שאבדו לנו מתוך הביטול לכל דבר שיש בו משום שמץ של פסל ותמונה והתחילו לבקש את האבידות האלו. התחילו לבקש גם צורה לחומר; לבקש קליפה לתוכן. וכה התחילו לחקור ולדרוש בדברי הימים שלנו. ודאי שאי־אפשר לזלזל גם כן בעבודה מדעית זו. כי סוף־סוף גילו הרבה פרשיות סתומות בדברי ימי ישראל. וכה התחילו בתקופתנו האחרונה ממש להתעסק בתחיית הארץ ובתחיית השפה, מה שהתקופות הקודמות לא זכו לכך, ומקום הניחו לנו בני התקופה האחרונה להתגדר בזה.

אבל דא עקא, ששוב יש שוגים ומשגים שלוקחים מכל העניינים הרמים האלה רק את הפסל והתמונה בלבד. כל הדברים האלה המה בבחינת כלי קודש שגם קדושתם היא מעיקרי התורה. אבל אם מעריצים את כלי הקודש ויחד עם זה מזלזלים בקודש גופא ושולחים אותו לעזאזל; אם את התוכן משליכים בביזיון גמור ועובדים בהוקרה לקליפתו – יש בזה משום עבירה על ״‎לא תעשה לך פסל ותמונה״‎, שזוהי עבירה מעין עבירה של עבודה זרה.

כמה רחוקה היא תנועת ההתבוללות מהתנועה הלאומית, וזו האחרונה הלוא נוצרה, לכאורה, בכוונה תחילה להילחם בזו הראשונה. אבל הצד השווה שבהן, ששתיהן מזלזלות בעיקר העיקרים ויסוד היסודות של היהדות, בלאו של ״‎לא תעשה לך פסל ותמונה״‎. הראשונה בנתה ״‎טמפלים״‎ רמים ונשאים וקישטה את ארוני הקודש וספרי התורה בכל מיני קישוטים, אבל מהקודש גופא ומהתורה גופא הסיחה דעתה ולקחה רק את הפסל והתמונה של הדת ולא את הדת עצמה. והאחרונה – תנועת הלאומיות, לקחה, כאמור, את הפסלים והתמונות של הלאומיות, ומהלאומיות המקורית שלנו גופא היא מתרחקת בתכלית הריחוק.

ושתיהן שוכחות, כי העבירה על ״‎לא תעשה לך פסל ותמונה״‎ איננה רק עבירה על אחד משס״‎ה ״‎לא תעשה״‎, אלא מסכנים אנו בזה את כל יסוד קיומנו. ומה שלא יכלו לשלול מאתנו כל שונאינו ומנדינו שוללים אנו בידינו אנו.

כי אם נתקיימנו עד עכשיו, למרות שכל העולם כולו קם נגדנו, מפני שידענו את הסוד של ״‎גווילים נשרפים ואותיות פורחות באוויר״‎; ידענו את הסוד של ״‎תוכו אכל וקליפתו זרק״‎, והגויים היו יכולים לגשת רק אל הקליפה והגווילים, אבל לא היתה להם דריסת רגל ולא תפיסת יד ב״‎רוחני המוחלט״‎ שלנו, שהיינו יכולים להחזיק אותו בלי שום פסלים ותמונות. אבל אם נעמיד את היהדות גופא רק על ״‎פסלים ותמונות״‎, אפילו הם פסלים ותמונות מקנינינו הלאומיים גופא, אזי, אם יבואו שונאינו ומנדינו וישרפו את הפסלים ויקרעו את התמונות – ולזה בוודאי הם בבחינת ״‎איתמחי גברי ואיתמחי קמיע״‎ – אז מה יישאר לנו?!

״‎לא תעשה לך פסל ותמונה״‎ – זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא – זיל גמור...

## 

## פרק מד: בית יעקב ובני ישראל

כשניתנה התורה על הר סיני נשמעה היא לכתחילה בתרי אנפי. ואומנם ״‎שבעים פנים לתורה״‎, אבל בעיקר אנו רואים בה שתי פנים: ל״‎בית יעקב״‎ – פן אחד ול״‎בני ישראל״‎ – פן שני.

״‎כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל״‎ (שמות יט, ג). וחז״‎ל מפרשים: בית יעקב אלו הנשים והקטנים, ו בני ישראל אלה הם הגדולים. וזו היא התכונה המיוחדת בספר התורה ובנביאים, שאין למצוא דוגמתם בשום ספר שבעולם, שגם הכי קטנים שבקטנים והכי גדולים שבגדולים יכולים למצוא טעם, כל אחד לפי רוחו.

ובזה שוב דומה התורה לטבע, ששניהם מאוצר אחד נוצרו. ״‎היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא העולם... ׳ד׳ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ׳ (משלי ח, כב)״‎ (בראשית רבה א, א). וכמו שכל אחד מבין את הטבע לפי טעמו – כך גם כן התורה היא שווה לכל נפש.

ואם נראה לפעמים סתירות בתורה ובנביאים, ולא רק ש״‎אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד״‎ אך גם נראה כאילו השקפת עולמם איננה אחידה ויש ביניהם חילוקי דיעות, הנה עלינו לזקוף זאת על ההבדל שבין ״‎כה תאמר לבית יעקב״‎ ובין ״‎ותגיד לבני ישראל״‎.

בעיקר עמד הרמב״‎ם על זה ומצא שהקדוש ברוך הוא בעצמו מרמז על כך, באומרו: ״‎וְלֹא נָחָם אֱ־לֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא, כִּי אָמַר אֱ־לֹהִים: פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה. וַיַּסֵּב אֱ־לֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם סוּף״‎ (שמות יג, יז-יח). ופרט זה – לא ללמד על עצמו יצא – אלא ללמד על הכלל כולו: כלל היהדות, שהרבה פעמים לקח הקדוש ברוך הוא בחשבון את החשש של ״‎פן ינחם העם״‎ ודבר לפניהם בלשונם ובטעמם, בבחינת ״‎ויסב א־לוהים את העם״‎. ועל זה היו חז״‎ל אומרים: ״‎דיברה תורה כלשון בני אדם״‎ או לשון, כביכול, ״‎לשבר את האוזן״‎.

כל יסודה של היהדות הוא ״‎לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה״‎, שהוא לפי הרמב״‎ם ״‎שהבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון״‎. ובכל זאת, מהתחלת התורה ועד סופה מוצאים אנו הרבה פעמים דברים הנראים כמגשימים את השם; ולהרמב״‎ם ב״‎מורה הנבוכים״‎ שלו היתה עבודה גדולה וענקית, לבאר את כל הדברים שנאמרו רק כדי לשבר את האוזן והכוונה היא לגמרי ההיפך מזה. ולכאורה, הלוא סוף־סוף השאלה במקומה עומדת: הלוא אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולמה צריכים לשבר את האוזן ולא לדבר לאוזן בשפה ברורה?

אלא, שהתירוץ הוא, שכל אלה הדברים נאמרו בסגנון של ״‎כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל״‎. ואם ״‎בית יעקב״‎ יבינו את הדברים כפשוטם גם כן אין הסכנה כל־כך גדולה. וכדברי הראב״‎ד בפרק ג׳ מהלכות תשובה (הלכה ז), שחולק על הרמב״‎ם, החושב את אלה המדמים שהפסוקים הללו, המדברים על הבורא באופן של הגשמה, המה ״‎מינים״‎. ואם כי בוודאי הפריז על המידה באומרו שם, ש״‎גדולים וטובים ממנו״‎ חשבו ככה, כי בוודאי אלה שחשבו ככה לא היו גדולים וטובים ממנו. אבל הוא צודק בהחלט, שאי־אפשר להכניס את כל המון היהודים בכלל מינים, כי גם ל״‎בית יעקב״‎ יש חלק ונחלה בא־לוהי ישראל.

וככה הוא הדבר בנוגע לקורבנות. מצד אחד תופסים הקורבנות חלק גדול בפרשיות התורה, ומצד שני אנו מוצאים אצל הרבה נביאים מעין דברים של ״‎לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ד׳, שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי – לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת שָׁוְא, קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה הִיא לִי״‎ (ישעיה א, יא-יג) וכדומה וכדומה, שנשמע מהם מעין המעטת ערכם של הקורבנות. וטעם הרמב״‎ם בקורבנות ידוע, שלדבריו, אין בזה תכלית חיובית אלא שלילית: ״‎למען לא יזבחו לשעירים״‎; שלא יהיו להוטים כל־כך בקורבנות לעבודה זרה שהיו רגילים בזה. ובוודאי שגם הוא לא התכוון להגיד בזה, שהקורבנות הם רק לפי שעה ולא לדורות, שהרי גם ב״‎יד החזקה״‎ שלו תופסות ״‎הלכות הקורבנות והמנחות״‎ את חלקם הגדול. אלא ששוב יש בזה משום ״‎כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל״‎. ״‎בית יעקב״‎ הבינו את הקורבנות באופן אחד ו״‎בני ישראל״‎ – באופן אחר; והנביאים הסבירו פנים יותר לרוחם של ״‎בני ישראל״‎.

גם בנוגע לעיקר העיקרים של היהדות ״‎שמע ישראל ד׳ א־לוהינו ד׳ אחד״‎, לפעמים אנו מוצאים הדגשה מיוחדת על ״‎ד׳ א־לוהינו״‎ ולפעמים על ״‎ד׳ אחד״‎; לפעמים מטעימים ביותר את א־לוהי האומה – שומר ישראל, ולפעמים מטעימים ביותר את א־לוהי העולם, שיצר את כל אדם ואדם בצלמו. ואומנם ההבדל הוא, כאמור, רק בהטעמה ובהדגשה, כי הכל חד הוא ״‎ד׳ א־לוהינו, ד׳ אחד״‎. אבל ההבדל בהטעמה נובע מההבדל של בית יעקב ובית ישראל.

עצם השמות ״‎בית יעקב״‎ ו״‎בית ישראל״‎ גם כן מביעים במידה ידועה את ההבדל הזה: השם ״‎בית יעקב״‎ מביע יותר קיבוץ של משפחה אחת. אבל ״‎ישראל״‎ המרמז על ״‎כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל״‎ (בראשית לב, כט) רואה לפניו את האנושות כולה, את כל האומות העולם שישראל צריך להשפיע עליהם השפעה רוחנית ולהביא את כולן למדרגה עליונה יותר.

אומנם, אנו רואים שגם אלה מבני עמנו בדורות הקדומים, שלא חדרו כל־כך לעומק של ״‎ד׳ אחד״‎ תפסו בכל זאת את ״‎ד׳ א־לוהינו״‎, את ״‎א־לוהי העברים״‎. עד שגם פרעה מלך מצרים, כשהשיב למשה: ״‎לֹא יָדַעְתִּי אֶת ד׳ וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ״‎ (שמות ה, ב) – השיב לו משה: ״‎אֱ־לֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ״‎ (שם שם, ג); וברי היה לו שזו תהיה תשובה נמרצת גם לפרעה.

בזמן השופטים, שבני ישראל היו עדיין להוטים אחרי עבודה זרה מ״‎אלוהי הגויים אשר סביבותם״‎, גם אז סוף־סוף לא שכחו לגמרי את א־לוהי ישראל. והראייה – שתמיד בעת מלחמה עם הגויים, כשבאו להתפלל לנצחון על אויביהם התפללו דווקא ל א־לוהי ישראל : ״‎וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ד׳... וַיַּעַבְדוּ אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָאֲשֵׁרוֹת. וַיִּחַר אַף יְקֹוָק בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם... וַיִּזְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ד׳״‎ (שופטים ג, ז-ט).

כל זה בא, מפני שעדיין לא תפסו כראוי את ״‎ד׳ אחד״‎, אם כי תפסו היטב את ״‎ד׳ א־לוהינו״‎. בקיצור – גם בזה רואים אנו את ההבדל בין השקפת בני יעקב ובין השקפת בני ישראל.

אותו דבר גם בנוגע לארץ ישראל מצד אחד, ולכל ארצות־תבל מצד שני. לפעמים הצמצום של המקום מודגש יותר, הצמצום של ד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה, ולפעמים מודגשת דווקא הרחבות, ההתפשטות לאין־שיעור ולאין־תכלית של כל העולמות, עליונים ותחתונים: ״‎בשמים ממעל ועל הארץ מתחת״‎. ושוב זהו ההבדל בין ההטעמה של ״‎בית יעקב״‎ ובין ההטעמה של ״‎בני ישראל״‎.

בעיקר רואים אנו את ההבדל בתיאור אופן הגאולה העתידה בדמותו של מלך המשיח שיבוא. פעם המה מתארים את מלך המשיח בדמות איש מלחמה, ופעם להיפך, בדמות מלך שהשלום שלו. למשל, בנבואתו של זכריהו (יד, ג-יט):

וְיָצָא ד׳ וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחַמוֹ בְּיוֹם קְרָב... וְזֹאת תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה אַשֶר יִגֹּף יְקֹוָק אֶת כָּל הָעַמִּים אַשֶר צָבְאוּ עַל יְרוּשָלִָם הָמֵק בְּשָרוֹ וְהוּא עֹמֵד עַל רַגְלָיו וְעֵינָיו תִּמַּקְנָה בְחֹרֵיהֶן וּלְשוֹנוֹ תִּמַּק בְּפִיהֶם... וְכֵן תִּהְיֶה מַגֵּפַת הַסוּס הַפֶּרֶד הַגָּמָל וְהַחַמוֹר וְכָל הַבְּהֵמָה... זֹאת תִּהְיֶה חַטַּאת מִצְרָיִם וְחַטַּאת כָּל הַגּוֹיִם...

ולעומת זה אנו מוצאים תיאור אחר בנבואתם של ישעיה (ב, ב-ד) ומיכה (ד, א-ג):

וְהָיָה בְּאַחַרִית הַיָּמִים נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ד׳ בְּרֹאש הֶהָרִים וְנִשָּא מִגְּבָעוֹת, וְנָהַרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לְכוּ וְנַעַלֶה אֶל הַר ד׳, אֶל בֵּית אֶ־לֹהֵי יַעַקֹב... וְשָפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים, וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים וַחַנִיתוֹתֵיהֶם לְמַזְמֵרוֹת, לֹא יִשָּא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה.

וכן (ישעיהו יא, ו): ״‎וְגָר זאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ... וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן״‎. ומה גדול ההבדל בתיאור מלך המשיח, מה גדול ההבדל בין ״‎וזאת תהיה המגפה״‎ ובין ״‎וגר זאב עם כבש״‎. אכן, גם ההבדל הזה מקורו בהבדל שבין ״‎כה תאמר לבית יעקב״‎ לבין ״‎ותגיד לבני ישראל״‎.

רק הנביאים היו יכולים לדבר בלשון של ״‎כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל״‎ ולכלול את ה״‎תאמר״‎ ואת ה״‎תגיד״‎ בדיבור אחד. אבל מאז פסקה הנבואה בישראל ״‎ואין עוד נביא בתוכנו״‎, מוצאים אנו אצל רבותינו הראשונים והאחרונים, או סגנון של ״‎כה תאמר לבית יעקב״‎, או סגנון של ״‎ותגיד לבני ישראל״‎.

למשל, הנשר הגדול, הרמב״‎ם, כל דבריו היו מיוסדים על יסוד של ״‎ותגיד לבני ישראל״‎. בכל הדברים שפרטנו לעיל, שיש בהם הבדלים בין השקפת ״‎בית יעקב״‎ ובין השקפת ״‎בני ישראל״‎ – רואים אנו תמיד שהרמב״‎ם מדגיש את ההשקפה האחרונה.

והנה לדוגמה, בהשקפתו על דבר האמונה המשיחית, שבזה מסיים הוא את ״‎היד החזקה״‎ שלו, והוא גומר בדברים האלה:

ולא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח – לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח – אלא כדי שיהיו פנויים בתורה ובחוכמתה – ובאותו הזמן שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות – ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ד׳ בלבד...

## פרק מה: האמונה והחקירה

כבר האריכו גדולי הראשונים שלנו, והאריות שבחבורה זו, כמו הרמב״‎ם ורבנו בחיי הדיין הספרדי, בספריהם ״‎מורה נבוכים״‎ ו״‎חובת הלבבות״‎, והראו בק״‎ן טעמים, כי אין אנו יוצאים ידי חובתנו באמונה לבד, אלא על כל אחד ואחד חיוב נוסף על כך לחקור על מציאות ד׳ ומהותו האמיתית, כפי השגתו וכוח הכרתו, ומי שמתעצל בזה דומה ל״‎חולה שהוא בקי בחוליו ובדרך רפואתו סמך על הרופא שמרפא אותו בכל מיני רפואות והוא מתעצל לעיין בחוכמתו לדעת, אם הוא מתעסק בענייניו בדרך נכונה אם לא״‎ (חובת הלבבות ראשון, ג).

לדעתם, כבר חייבתנו התורה בזה, כמו שכתוב (דברים ד, לט): ״‎וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ״‎, ואמר דוד המלך (דהי״‎א כח, ט): ״‎וְאַתָּה שְׁלֹמֹה בְנִי דַּע אֶת אֱ־לֹהֵי אָבִיךָ וְעָבְדֵהוּ״‎, ואמר: ״‎דְּעוּ כִּי ד׳ הוּא אֱ־לֹהִים״‎ (תהלים ק, ג), ואמר (ירמיהו ט, כג): ״‎כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשְׂכֵּל וְיָדֹעַ אוֹתִי״‎, ואמרה תורה (דברים ד, ו): וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים...״‎. ״‎ואי־אפשר שיודו לנו האומות במעלות החוכמה והבינה, עד שיעידו לנו הראיות והמופתים על אמיתת תורתנו ואומן אמונתנו״‎ (לשון ״‎חובת הלבבות״‎ בראש שער היחוד).

אבל מאידך גיסא, מי איננו יודע, ש״‎תכלית הידיעה – שלא נדע״‎, ואם גם יהיה חכם יותר משלמה המלך בשעתו, ויחיה ימי מתושלח, וישוב תמיד אל החקירה והידיעה – לא ידע אלא שאינו יודע. וכבר פירשו בזה את הכתוב: ״‎וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק... וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱ־לֹהִים״‎ (שמות כ, טו-יח), כי זה היה ההבדל בין העם הפשוט ובין משה רבינו, ״‎וירא העם״‎ המה דימו שהם רואים ויודעים, ומי שמדמה כך הוא רחוק מאוד מ״‎אורחא דמהימנותא״‎, וזהו ״‎ויעמדו מרחוק ״‎, אבל משה ידע שאיננו יודע, וזהו: ״‎ומשה נגש אל הערפל״‎ במקום שאין העין שולטת, ״‎אשר שם הא־לוהים״‎ – כי דווקא מי שיודע שאיננו יודע הוא ניגש אל הא־לוהים, רק זה תופס ומשיג את הא־לוהות כדבעי למעבד.

ואם ישאל השואל: מה הועילו חכמים בחקירתם ומה יתרון לחכם מן הכסיל, כיון שאחרי כל החקירות והכרכורים אינו יודע יותר מן הכסיל? הנה התשובה בצדו: ״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎ וזו גופא היא ידיעה גדולה.

כי החקירה – מיעוטה קשה ורובה יפה. מי ששכלו קצר לחקור כל צורכו וטועם רק מעט ממנה עלול הוא להיות מקצץ בנטיעות, אבל מי ששכלו בר וישר לחקור עמוק־עמוק, עד מקום שיד השכל האנושי מגיעה, הוא בטוח, כי יבוא סוף־סוף למסקנה של תכלית הידיעה שלא נדע. וכבר אמר חכם אחד, שרק טעימה קלה משקוי המדע מרחיקה אותך מא־לוהים, אבל לגימות גדולות, להיפך – מקרבות אותך לא־לוהים.

משל למי שראה בחייו רק כוס מים אחת והוא שותה ממנה עד גמירא, מדמה הוא בנפשו, כי שתה את כל המים שבעולם, אבל מי שעומד אצל מעין גדול, גם אם ישתה ממנו בלי הפוגות, הינו יודע כי לא החסיר ממנו אף כמלוא אצבע!

באופן שכל מי שחוכמתו מרובה יותר מחבירו, מכיר ומרגיש יותר בעומקו ורוחבו של הים הגדול ותהום הנצח, ובאין־סופיות של מאריה דכולא עלמא וממנו בא לתכלית הידיעה שלא נדע, עד כדי הרגשת האפסיות של עצמותו וישותו, עד כדי ביטול היש לגמרי בפועל ממש.

ואם ״‎וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָיו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה״‎ (במדבר יב, ג), הלוא זה יען כי משה רבינו היה מובחר המין האנושי בכלל, שלפניו ולאחריו לא קם כמוהו. לפיכך יכלה התורה להעיד שהוא היה עניו יותר מכל האדם אשר על פני האדמה, כלומר – שלא נמצא בכל המין האנושי בכל הדורות עניו כמוהו, כי הא בהא תליא – אם לא קם עוד נביא וחכם כמשה, ממילא לא קם עוד עניו כמשה.

כי הכלל ״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎ נאמר – לא רק בנוגע לידיעת מהותו של השי״‎ת – אך גם בנוגע לכל החוכמות והמדעים שבעולם, שהחקירה בהם מתחילה בידיעה, ברם נגמרת תמיד בהכרה של אפסות הידיעה והעלמה של התהום האין־סופית, שכל מה שאתה מתעמק בה היא גדלה ומתרחבת יותר, והינך נשלך בה בכף הקלע וכל מה שאתה מרבה להדליק בה את האור יתרבה החושך שבעתיים, וערפל ועלטה יקיפוך, עד שאינך מוצא את עצמך; ואז אתה ניגש כמשה רבינו מתוך הערפל אל הא־לוהים ונפקחו עיניך וראית את אור שבעת הימים ואתה קורא בשמחה: ״‎ד׳ אורי וישעי״‎.

אף על פי ש״‎יוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מַכְאוֹב״‎ (קהלת א, יח), בכל זאת, לא לחינם הוא הטורח והמכאוב של הדעת, כי אינה דומה האמונה הבאה אחרי כל הייסורים והמכאובים של הדעת לאמונה של ה״‎פתי יאמין לכל דבר״‎. כי לאמונה מהסוג הראשון יש רוח חיים ונשמה יתירה הממלאת את כל מהותו ופנימיותו של המאמין, זוהי אמונה שיש בה שירה ופיוט, עדינות ונעימות, אצילות ורוממות – מה שאין כן באמונה מהסוג השני.

זהו מעין ההבדל בין מנוחה הבאה אחרי רוב עמל ויגיעה, ובין מנוחה הבאה מתוך בטלה המביאה לידי שעמום.

באופן שמעלת החקירה היא איננה מצד עצמה, אך בגין האמונה הבאה אחריה, שלה יתר שאת ויתר עז מהאמונה שיש באדם מראשית הוויתו.

את כל זה הורה הקדוש ברוך הוא למשה, באומרו אליו: ״‎פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים, וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ״‎ (שמות לד, א). כי החוקר האמיתי מעלה במחשבתו גם שבירת הלוחות, כי טבעה של החקירה החופשית להשתחרר מכל מסגרת של מסורת קדומים ושלשלאות של מורשת אבות, ומתוך כך הוא בא גם לקצץ בנטיעות ולהסיג גבולות אשר גבלו הראשונים. אבל החקירה האמיתית לא תועיל אלא לבוא לתכלית הידיעה שלא נדע, ואז ישמע את הקול ממרום ״‎פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים״‎. את מה שיודע המאמין הפשוט כי ״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎, תיווכח גם אתה בזה אחרי כל חקירותיך והתפלספותך ״‎וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת״‎, מילה במילה, אות באות, מבלי להחסיר אף תג וקוצה של יו״‎ד אחת.

אך האם בכדִי טרחו טרחיא לשבור את הלוחות הראשונים, מאחר שבין כך ובין כך יש לחזור על מה שכתוב בהם?

על זה מוסיפים חז״‎ל: ״‎יישר כוחך ששברת!״‎ (שבת פז, א) כי כאמור, האמונה הבאה אחרי החקירה היא יותר חזקה מהאמונה התמימה, ואומנם הלוחות השניים מתקיימים אצלנו יותר מן הראשונים, על ידי זה שמשה שבר את הלוחות הראשונים וכתב את כל אותם הדברים על הלוחות השניים.

גם זה כלול במאמר ״‎יישר כוחך ששברת״‎ – כי לא כל אדם יכול להרהיב בנפשו לשבור את הלוחות על סמך שיבוא אחרי כן לכתוב לוחות שניים, כי מי יודע מה ילד יום ומי יודע אם יבוא עד סוף החקירה ועד תכלית הידיעה. ועל פי רוב יעמדו האנשים באמצע, ויחליפו מעיין בכוס מים, וידמו כי כבר באו עד תהום החקירה בעת שלא החסירו ממנה אף ככלב המלקק מן הים, ואז ישארו קרחים מכאן ומכאן – את הלוחות הראשונים שברו ולוחות שניים לא ישיגו. ועל כן, אם כי כאמור מצוה עלינו גם לחקור על מציאות ד׳ ומהותו עד כמה ששכלנו מגיע, כמו שהאריך הרמב״‎ם ורבנו בחיי הנ״‎ל, אבל לאו כל אדם זוכה לכך, ומי שאינו יודע עד כמה כוחו מגיע בזה, יימנע ויתרחק ממנה כמטחווי קשת, כי אין ספק מוציא מידי ודאי, אין הספק שיבוא לידי לוחות שניים מוציא מידי ודאי של שבירת הלוחות הראשונים, ורק למשה ודכוותיה אומרים אנו: ״‎יישר כוחך ששברת״‎.

וכבר אמרו חז״‎ל (ראש השנה כא, ב) על הכתוב (קהלת יב, י) – ״‎בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִּבְרֵי חֵפֶץ וְכָתוּב יֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת״‎: ״‎ביקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו: ׳וְכָתוּב יֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת׳״‎ – כי גם לשלמה המלך החכם מכל אדם, לא הורשה מה שהורשה למשה, שלא קם לפניו ולאחריו כמוהו. ואם אומנם גם הוא הלך בדרכיו של משה, ואנו רואים בספר קהלת ״‎תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה״‎ ובאמצע דברים סותרים זה את זה, מעין שבירת הלוחות הראשונים וכתיבת בלוחות השניים את אותם הדברים שהיו על הראשונים, לא הצליח כל־כך ונכשל בזה ויו״‎ד שב״‎ירבה״‎ נשתטחה לפני הקדוש ברוך הוא וטענה עליו, כמובא במדרש רבה (שמות ו, א).

כי רק למשה נאמר: ״‎יישר כוחך ששברת״‎, אבל לשום ילוד אשה זולתו, ואפילו לנביאים שקמו אחריו לא הורשה הדבר הזה. ואם גם אנשים פשוטים מצווים על ״‎דע את א־לוהי אביך״‎ – הרי צריכים הם להיזהר תמיד לא לצאת מהתחום של ״‎א־לוהי אביך״‎, ורק במידת התחום הזה חופשי האדם לחקור ולדרוש עד מקום ששכלו מגיע. ולכשירגיש כי יצא מתוך התחום הזה ומתחיל בשבירת הלוחות, הוא צריך להגיד לעצמו: עמוד! עד כאן ותו לא...

## פרק מו: האחדות והשילוש

דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאה, לעם תליתאה, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. (שבת פח, א)

חיבה יתירה יש לה ליהדות לשילוש, אף על פי שאין כעם ישראל גוי אחד בארץ, שהאחדות נשרשה בלבבו, ואין בזה משום תרתי דסתרי – מחד גיסא אמונתנו חזקה באחדות הבורא והבריאה, אבל מאידך, יש לנו נטייה לחשוב את כל ההופעות על פי המספר של תליתאה.

מלבד כל הפרטים שפרט ההוא גלילאה, יש להוסיף כאלה וכאלה. למשל: שלושת האבות שלנו – אברהם, יצחק ויעקב, שלוש התפילות – שחרית, מנחה וערבית, שלוש רגלים – פסח שבועות וסוכות, התקיעות בר״‎ה – פשוטה לפניה פשוטה לאחריה ובאמצע שברים ותרועה, וכדומה.

על פי רוב רואים אנו, כי השלישי במספר הוא העולה על גביהם של שנים הראשונים, כמו, למשל, יעקב שהוא השלישי לאבות והוא הבחיר שבהם, וכן גם בניו – לוי, השלישי לבנים, הוא החביב ביותר, ולזרעו אחריו ניתנה הכהונה עד עולם.

וכל אלו הפרטים – לא ללמד על עצמם יצאו – אלא ללמד על הכלל של היהדות כולה.

כי כל היהדות נוסדה על הסינתיזה שבעולם המחשבות והרגש. ומהי סינתיזה אם לא השלישי הבא אחרי שני הקצוות!

וכשם שכל הטבע כולו הוא סינתיזה בין קצוות שונים, סינתיזה של יום ולילה, קיץ וחורף, קור וחום, כוח המושך וכוח הדוחה, טוב ורע, אור וצל וכדומה, וכבר נאמר (בראשית ח, כב): ״‎עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ״‎.

וכשם שכל הצומח והחי באים לעולם על ידי זיווגם של זכר ונקבה, שהוא סינתיזה הבאה משני כוחות המתנגדים זה לזה, וזהו שאמר הכתוב (בראשית ב, יח): ״‎אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ״‎, ולכאורה ״‎עזר״‎ ו״‎כנגדו״‎ סותרים זה את זה! אבל באמת, כך הוא דרכו של הטבע כולו, שעל ידי סתירות שונות ומשונות בא הבניין, ועל ידי ה״‎כנגדו״‎ בא ה״‎עזר״‎.

וכשם שגם מחשבתו של האדם, כפי מה שביארו החכמים, הולכת לה על פי יסוד של תיזה – אנטיתיזה – סינתטיזה, או על פי חיוב – שלילה – ושלילת השלילה, שרק אז יוכל האדם לבוא לידי מסקנה נכונה אם חושב הוא את כל חלקי הבונה והסותר שמשניהם הוא בא לסינתיזה – כך היא גם כן דרכה של תורה ש״‎בה נסתכל הקדוש ברוך הוא וברא את העולם״‎ (על פי בראשית רבה א, א), והיא כלי אומנתו של הקדוש ברוך הוא, שכל הקצוות בעולם המחשבה והרגש, בעולם האצילות והנשמה מצאו בה את הסינתיזה הנכונה.

על כן נקראת כל התורה שירה, ומהכתוב ״‎וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת״‎ (דברים לא, יט) למדים אנו שהחובה על כל אחד מישראל שיכתוב לו ספר תורה לעצמו, כי אומנם כל התורה מ״‎בראשית״‎ עד ״‎לעיני כל ישראל״‎ היא שירה ארוכה. כי מהי שירה אם לא ההרמוניה של קולות שונים?!

מוצאים אנחנו לנכון להדגיש בזה בכל תוקף, כי אין כוונתנו בזה להרים על נס את הדרך הממוצעת המורגלת בפי רבים, כי באמת כבר הארכנו להראות שאין זו דרכה של תורה (עיין בפרק ״‎שביל הזהב״‎), כי הדרך הממוצעת היא בבחינת מים פושרים דלא חמימי ודלא קרירי, זהו ״‎פסק בעלי בתים״‎ הבא מצד ההתרשלות לירד לתוך עומקו של דבר. ועל זה כבר אמרו חז״‎ל: ״‎אסור לבצוע, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ״‎ (סנהדרין ו, ב). אלא כוונתנו לסניתזה הבאה מתוך מציאת המקור הראשון – המקור, שעל ידו מתבטלים הקצוות ונכללים בתוכו והיו כלא היו. בקיצור, המקור שאינו עומד בין שני הקצוות, אלא שמקיף הוא אותם וכוללם יחד לדבר שלם מיוחד.

את זה מדגישים אנו בסדר האבות, שלכאורה, מאי חזית שדווקא אברהם, יצחק ויעקב נקראו אבות והי״‎ב שבטים נקראו בנים? אם משום שי״‎ב שבטים היו בניו של יעקב – הלוא גם יעקב היה בנו של יצחק ויצחק היה בנו של אברהם! אלא משום שעל ידי השלושה הנ״‎ל באה הסינתיזה של היהדות שהוקבעה אחר כך בתור חותמה של היהדות.

מי אינו יודע שאברהם הצטיין בבחינת החסד ויצחק בבחינת הגבורה, ויעקב היה בבחינת תפארת. אבל לא הכל יודעים, שבחינת תפארת איננה דרך ממוצע שבין חסד וגבורה – שאם כן הדבר היה רחוק גם מחסד וגם מגבורה, וח״‎ו לחשוב כן על בחיר האבות – אלא היה נקרא בחיר שבאבות בהיותו מאחד בקרבו גם את החסד וגם את הגבורה, שנתאחדו ונתמזגו אצלו למזיגה אחת.

על כן אנו מעריכים את האבות גם מבחינה אחרת, האומרת שאברהם הוא עמוד החסד, יצחק הוא עמוד העבודה ויעקב עמוד התורה. ואומנם, הכל הולך אל מקום אחד, כי אכן כל עיקרה של תורה הוא שמבקרת ומוצאת לה את הסינתיזה שבשני הקצוות, כלומר – הסינתיזה הא־לוהית בכל ענייני המחשבה האנושית. ואומנם, גם עבודה וחסד הם לכאורה שני קצוות: חסד בא מתוך ההכרה של ״‎מאי דעלך סני לחברך לא תעביד״‎, ובכן, על עושה החסד להדגיש את צרכי החומר ומשאלותיו – בעוד שהעבודה, עבודת ד׳, אינה דורשת אלא סיפוק הרוח שבאדם בלבד. אכן, יעקב הוא עמוד התורה. והתורה מצאה את הסינתיזה בכל מיני הקצוות שישנם בעולם, סינתיזה בין חסד וגבורה, בין חומר ורוח, בין גוף ונפש, בין עולם הזה ועולם הבא, בין רגש ושכל, בין מידת הדין ומידת הרחמים, בין אמונה וחקירה, בין ההשקפה הפסימיסטית והאופטימיסטית, בין ההשקפה הלאומית והאנושית, בין ההשקפה הקפיטליסטית והסוציאליסטית, בין האמת והשלום וכדומה וכדומה...

גם השקפת עולמה של היהדות על מהלך ההיסטוריה של האנושות בכלל, ושל האומה העברית בפרט על פי יסוד של חוט המשולש זה. האדם שנברא לכתחילה בקדושה ובטהרה, והוא יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא – זוהי התיזה, ואחר כך בא הנחש הקדמוני והפיל אותו למקור הטומאה – האנטיתיזה, אכן באחרית הימים יאיר לנו שוב אור החמה כאור שבעת הימים, ואז תבוא הסינתיזה.

הקדוש ברוך הוא ברא את עולמו במידת הדין – התיזה, וראה אחר כך שאין העולם יכול להתקיים בזה, ואמר: ״‎לא ידון רוחי באדם לעולם״‎ שזוהי מידת הרחמים – האנטיתיזה, ומשתיהן באה אחר כך – הסינתיזה, השותפות של מידת הדין עם מידת הרחמים. וכל האדם גופו הלוא הוא, כפי מה שאמרנו בפרק הקודם, נברא ברגש אמונה חזק, רגש אינסטינקטיבי, ואחר כך מתחיל הוא לחקור ולהתפלסף, ולבסוף הוא בא לסינתיזה גם בזה.

כמו כן התשובה היא הסינתיזה בין צדיק ורשע, כי כל אדם נברא צדיק ובעת יציאתו לאוויר העולם שומע הוא את הקול המכריז: ״‎הווי צדיק ואל תהי רשע״‎ (נידה ל, ב); אך אחר כך ״‎יצר לב האדם רע מנעוריו״‎, ולבסוף ״‎תשב אנוש עד דכא ותאמר: שובו בני אדם!״‎. ותמיד הסינתיזה עומדת במעלה העליונה מהתיזה גופה, ועל כן: ״‎במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד״‎.

וכך היא גם כן השקפתה של היהדות על מהלך ההיסטוריה שלנו, שגם היא הולכת לה בדרך הכבושה הזו: עשרה דורות מאדם עד נח ועשרה דורות מנח עד אברהם״‎, נח – תקופת הסינתיזה, שבאה אחרי עשרה דורות שעברו בינו ובין אדם הראשון, וכן אברהם כנ״‎ל, ובאופן זה אפשר לנו לחשוב הלאה עד סוף כל הדורות והזמנים. האבות – תקופת התיזה, ירידתנו למצרים – תקופת האנטיתיזה, היציאה ממצרים ומשה רבינו – תקופת הסינתיזה; בניין בית ראשון – תקופת התיזה, גלות בבל – האנטיתיזה, בנין בית שני – הסינתיזה, וכן הלאה והלאה...

תמיד רואים אנו שבדיעבד, גם האנטיתיזה מביאה ברכה על ידי זה שהסינתיזה הבאה אחרי כן יפה כוחה מהתיזה הקודמת לה בזמן, בבחינת – ״‎במקום שבעלי תשובה עומדים...״‎.

גם בתקופת הגלות הארוכה של עכשיו ראינו כמה פעמים שהיהדות באה בהתנגשות עם קולטורות זרות לרוחנו, אך תמיד יצאנו ממנה וידינו על העליונה, בהיות שיש לנו כוח להוציא מכל אנטיתיזה את הסינתיזה הראויה.

וככה יש לנו תליתאי בכל: תורה, נביאים וכתובים, משנה ברייתא וגמרא, שהכתובים המה הסינתיזה בין תורה ונביאים, כי הנביאים לא דיברו אלא כנגד אלה שסרו מתורת ד׳; ועל כן רואים אנו כי בעלי המדרש לקחו להם תמיד לנושא הדרוש פסוק אחד מהכתובים ומצאו את ההשלמה שביניהם; ולמותר להדגיש, כי כל עיקרה של הגמרא הוא להמציא את הסינתיזה בין המשניות והברייתות, שלכאורה יש כמה סתירות ביניהן והגמרא מצאה איך לישר את כל הניגודים האלה.

ויש לנו להוסיף עוד כי גם בתי מקדשנו באים במספר של שלוש, ושני בתי המקדש הראשונים הם רק הכנה לבית השלישי הגדול, כי גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן השנים הראשונים.

בקיצור – אנו רואים ביהדות אחדות מחד גיסא, וחיבה יתירה לשילוש מאידך גיסא. ואין בזה תרתי דסתרי, כי השילוש שלנו בא ממקור האחדות, ועל ידי השילוש זה מחזירים את הדברים למקור הראשון, למקור האחדות.

וזהו סוד הדברים ״‎דוכרא ונוקבא וינוקא״‎, ״‎ותלתא דאינון חד וחד דאינון תלתא״‎, שהזוהר הקדוש משתמש בזה על פי רוב.

וצורת התורה הקדושה שלנו באה גם כן באופן משולש – שני עמודים משני הצדדים וגוף התורה באמצע.

וזהו שאמרו חז״‎ל: ״‎כל הספרים נגללים לתחילתם, וספר תורה נגלל לאמצע, ועושה לו עמוד אילך ואילך״‎ (בבא בתרא יד, א), והעניין לדברינו מובן מאליו.

ובסוף דבר נאמר כההוא גלילאה: ״‎בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי״‎.

## פרק מז: הלימוד והמעשה

וכבר היו ר׳ טרפון וזקנים מסובים בעליית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? – נענה ר׳ טרפון, ואמר: מעשה גדול; נענה רבי עקיבא, ואמר: תלמוד גדול; נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. (קדושין מ, ב)

בעת צרה ומצוקה לישראל שכמוה לא נהיתה מקודם, נשאלה השאלה הזאת. זו לא היתה רק שאלה בשביל דרוש וקבל שכר, אך שאלה להלכה ולמעשה; שאלת הזמן אז, וגם בזמן הזה, שכל אחד מישראל בימי עוניו ומרודיו חייב לתת תשובה ברורה על זה.

בזמן ההוא היתה תקופת ״‎אדריינוס שחיק עצמות״‎. זה אדריינוס שמקודם הבטיח הרים וגבעות לישראל, ואחר כך הרבה להרע באכזריות נוראה שאין דוגמתה.

בעת שהתקווה בבר־כוכבא נעשתה למפח־נפש: הבר־כוכבא הפך לבר־כוזיבא; הכוכב שראה בו ר׳ עקיבא, בדורשו עליו את הכתוב ״‎דרך כוכב מיעקב״‎ נעשה לכוכב מתעה, שהביא חושך ערפל ועלטה במחננו; ובמקום המשיח שראו רבים בו – בא לישראל ״‎תשעה באב״‎ חדש; ו״‎חירות ישראל״‎ שחקק על המטבעות ״‎מעות כוזביות״‎, נטבע בדם של בני ציון, ששטפו את כל ארץ ישראל.

בעת שעל הר הבית הועמד שיקוץ משומם, היכל ומזבח ליופיטר, ועל שער העיר הועמד פסל ראש חזיר, וליהודי היה אסור לגשת אל חומת העירף והעובר על זה – אחת דתו להמית, והעיר גופא נחרשה, והשם ״‎ירושלים״‎ הפך לשם ״‎איליא קפיטולינא״‎.

אז מוצאים אנו את חז״‎ל מספרים (סנהדרין עא, א):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בין יוצדק: בעליית בית נתזה בלוד נמנו וגמרו – על כל עבירות שבתורה אם יאמר לך אדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל ייהרג, חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

כי אדריינוס לא הסתפק עוד בכל אלה, וידו היתה נטוייה בעיקר לעקור את הדת והתורה, שלא ישאר להן זכר ושריד בישראל. ובימיו גזרו על גיטי נשים ועל הפרוזבול בגזירת מלך שלא יעשו, והגזירה המבהלת את הרעיון ש״‎כל בתולה הנשאת ברביעי בשבת תבעל לטפסר תחילה״‎ (כתובות ג, ב). ומתקופה זו, מספרים חז״‎ל, מעשה בארטבין אחד, שהיה בודק מזוזות בשוק העליון של צפורי, ומצאו קסדור אחד ונטל ממנו אלף זוז״‎ (יומא יא, א); ״‎אלישע בעל כנפיים נתפס מקסדור אחד בשעה שהיה מניח תפילין״‎, כי ״‎גזרה המלוכה גזירה, שכל מי שיניח תפילין ינקרו את מוחו״‎ (על פי שבת מט, א).

ואז באו הרבה מבני ישראל לכלל ייאוש, עד שאנו מוצאים את ר׳ ישמעאל אומר: ״‎מיום שפשטה מלכות רומי וגוזרת עלינו גזירות קשות ומבטלת תורה ומצוות, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה, ושלא להוליד בנים ונמצא שזרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא, הנח להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין״‎ (על פי בבא בתרא ס, ב).

אבל הוא היה יחיד בדעתו זו. שאר גדולי ישראל בימיו, אדרבא, ביקשו כל מיני תחבולות שבעולם שלא יהיה זרעו של אברהם אבינו כלה, לא מאליו ולא על ידי אדריינוס. אבל מה קשה היה הדבר, כי הרי אחת משתי אלו: אם על כל עבירה ועבירה שבתורה יהרגו ואל יעברו הרי זרעו של אברהם אבינו כלה על ידי אדריינוס וסייעתו; ואם יעברו ולא יהרגו, הרי זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, כי באין תורה ומצוה – אין עם ישראל בעולם! ואז טיכסו גדולי ישראל אלה עצה ״‎בעליית בית נתזה בלוד״‎, בעלייה נסתרה מעין רואים, כי גם האסיפות בפומבי אסורות היו. והם מצאו תחבולה שלא ייהרגו כולם ולא יעברו על כולן, על ידי זה ״‎שנמנו וגמרו״‎ ביחס להבדל בין כל העבירות שבתורה שיעבור ואל ייהרג ובין עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים שייהרג ואל יעבור.

אבל אם בשאלה על דבר כל העבירות שבתורה עוד מצאו עצה איך לצאת מן המבוכה הזו, אך דא עקא, כי ידו של אדריינוס היתה נטוייה על התורה גופא, שלא יעסוק ישראל בתורה. ובזה כבר נולד להם ספק עצום, כיצד להתנהג בגזירה זו. כי מחד גיסא, הלוא לימוד התורה הוא אחת ממצוות עשה שבתורה, והעובר על זה אין בידו לא עבודה זרה, לא גילוי עריות ולא שפיכות דמים אלא חסרה לו אחת מרמ״‎ח מצוות עשה. ובכל מצוות עשה ולא תעשה שבתורה, הרי הלכה פסוקה היא שיעבור ואל ייהרג. אבל מאידך גיסא, הלוא לימוד התורה זהו בית אב ״‎והדבר המעמיד״‎ לכל המצוות והעבירות שבתורה, ואם התורה תשתכח ח״‎ו מישראל – ישתכח ישראל גופא מן העולם, שגם על זה יהיה הדין של ״‎ייהרג ואל יעבור״‎!

ובאמת, היו בזה חילוקי דיעות רבים בין גדולי הדור בזמן ההוא. כמסופר בעבודה זרה (יח, א):

כשחלה ר׳ יוסי בן קסמא הלך ר׳ יוחנן בן תרדיון לבקרו. אמר לו – חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה, שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והגלה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת; ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר תורה מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו! אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר מן השמים ירחמו?! תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש.

והננו רואים בבירור, שלדעת ר׳ יוסי בן קסמא הדין בזה – שיעבור ואל ייהרג; ולדעת ר׳ חנינא בן תרדיון – ייהרג ואל יעבור.

ור׳ עקיבא סבר גם כן בזה כר׳ חנינא בן תרדיון, כמסופר בברכות (סא, ב), שעל שאלת פפוס בן יהודה: ״‎אי אתה מתיירא מפני מלכות?״‎ – המשיל לו ר׳ עקיבא משל:

לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך ״‎פיקח שבחיות״‎? לא פיקח אתה, אלא טיפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתייראין – במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה (דברים ל, כ): ״‎כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ״‎ – כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה – על אחת כמה וכמה!

ובכן, החשיב ר׳ עקיבא את לימוד התורה כ״‎מקום חיותנו״‎, שדבר שאין צריך לומר שבזה החובה של ייהרג ואל יעבור.

ולכשנתעוררה השאלה באותה עליית בית נתזה בלוד, אחרי שכבר ״‎נמנו וגמרו״‎ איך להתנהג בגזירת שמד זו בכל העבירות שבתורה, ונשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול, ובזה יהיה הדין של ייהרג ואל יעבור, או מעשה גדול, ואם במעשה הדין הוא שיעבור ואל ייהרג – בתלמוד לא כל שכן! נענה ר׳ טרפון, שסבר כנראה כשיטת ר׳ יוסי בן קסמא: שאומה זו מן השמים המליכוה. כי מעשה גדול – ובכן גם בתלמוד יעבור ואל ייהרג; נענה רבי עקיבא שלשיטתו אזלו כנ״‎ל – תלמוד גדול, ובכן דבר שאין צריך לומר שייהרג ואל יעבור.

אכן, לבסוף נענו כולם ואמרו: ״‎לימוד גדול, שתלמוד מביא לידי מעשה״‎. זאת אומרת, כי לבסוף הסכימו כולם שבנוגע לתלמוד תורה – ייהרג ואל יעבור. ואומנם ראו כי זהו דבר שהזמן גרמא, כי אז התחילה האמונה של ״‎אותו האיש״‎ להתפשט במרץ גדול על ידי שלוחיו ותלמידיו, גם בישראל וגם בעמים. זו האמונה שכל כוחה בזה, שאינה דורשת ממאמיניה אלא אמונה בלבד ולא מעשים. ובייחוד עשתה נפשות בישראל אצל עמי הארץ, שלא ידעו בין ימינם לשמאלם, ובקלות נמשכו אחרי כל מסית ומדיח הבא להקל עליהם את טורח מעשי המצוות. ואז אמר ר׳ עקיבא את מאמרו באבות (ג, טו): ״‎הכל צפוי, והרשות נתונה, ובטוב העולם נדון, והכל לפי רוב המעשה״‎ – שבא בייחוד להוציא מלב המינים המזלזלים במעשים. ואז הבינו היטב ״‎כי לימוד גדול שמביא לידי מעשה״‎. כי בלי התלמוד תתפשט אמונתו של ״‎אותו האיש״‎ הכופרת במעשה לגמרי, וזה יביא לאט־לאט גם לידי עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, כידוע. ולכן, אף אם נאמר כי מעשה גדול, בכל זאת, בנוגע לתלמוד – ייהרג ואל יעבור, כי זהו אבי־אבות של כל המעשה.

תלמוד גדול. והם לא היו רק נאה דורשים – אך גם נאה מקיימים. וכשסרקו את בשרו של רבי עקיבא במסרקות של ברזל, אחרי שנתפס על דברי תורה, עד שנגע הדבר גם במלאכי־מרום, שצעקו ״‎זו תורה וזו שכרה״‎ – הנה רבי עקיבא גופא לא צעק כלל מעצם הכאב, אך אדרבא, בנחת רוח גדול אמר: ״‎כל ימי נצטערתי על מצוה זו, אימתי תבוא לידי ואקיימנה, ועכשיו כשבאה לידי ולא אקיימנה?!״‎ (ברכות סא, ב). ור׳ חנינא בן תרדיון, שבמקום ״‎מן השמים ירחמו״‎, הביאוהו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה, לא נפל רוחו בקרבו. וכשאמרה לו בתו, בייגון גדול: ״‎אבא, אראך בכך?״‎, השיב לה בעוז: ״‎אלמלא אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וספר תורה עמי, מי שמבקש עלבונה של ספר תורה הוא יבקש את עלבוני״‎.

תלמוד גדול. ומה קולע את המטרה ביאור הגאון רי״‎ס זצ״‎ל, כפי שמובא בשמו, על מאמרם בנדרים (פא, ב):

מאי דכתיב (ירמיהו ט, יא): ״‎מִי הָאִיש הֶחָכָם וְיָבֵן אֶת זֹאת״‎ – דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו, דכתיב (שם שם, יב): ״‎וַיֹּאמֶר ד׳ עַל עָזְבָם אֶת תּוֹרָתִי...״‎ –מאמר רב יהודה אמר רב: לומר שאין מברכין בתורה תחילה.

שלכאורה, מהי כל ״‎הכצעקתה״‎ בזה, שבשביל עבירה קלה כזו יבוא חורבן גדול כל־כך?! ומאידך גיסא, איזו תאווה היתה בקרבם להתעקש כל־כך ולבלי לברך בתורה תחילה, כי כיון שכל הנביאים והחכמים ומלאכי השרת לא ידעו על מה אבדה הארץ, הרי שמע מיניה שקיימו את כל הרמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה וגם למדו יומם ולילה, ואם כן – למה דווקא בדבר קל כזה עמדו במרדם?

ואמר הגאון הנ״‎ל, על פי הכלל המוסכם בהלכה, שרק על מצוה שעשייתה גמר מצוה צריך לברך, וכל מצוה שעשייתה לאו גמר מצוה אינו צריך לברך, כמבואר במנחות (מב, ב). שעל כן, למשל, אנו מברכין כשאנו יושבים בסוכה. אבל אין אנו מברכין כשבונים את הסוכה; מברכין כשאנו מניחים תפילין, אבל אין אנו מברכים כשאנו כותבים התפילין, מפני שכתיבת התפילין ועשיית הסוכה אלו הן רק הכשר מצוה ולא מצוות תכליתיות. וכשאנו מברכים בתורה תחילה כמו בתחילת כל המצוות, שמע מיניה שאנו סוברים כי לימוד התורה גופא הוא גמר מצוה. זאת אומרת, שתכלית מונחת בזה גופא, כי המאור שבתורה כשהוא לעצמו הוא דבר גדול ונכבד, מלבד מה שהוא גם הכשר מצוה, מפני שהלימוד מביא לידי מעשה. אבל הם, בדור חורבן הראשון, לא החשיבו את המאור שבתורה, ואם כי גם הם עסקו בתורה, היה העסק בזה רק בשביל ידיעת המעשה ועל הכשר מצוה לא ברכו, כי כאמור, אין בזה חיוב ברכה.

ובאמת, יכולים אנו ללמוד את זה מלשון הזהב בפרק א׳ מהלכות תלמוד תורה לרמב״‎ם, שאחרי שמביא ההלכה שתלמוד גדול ממעשה הוא מנמק את זה, מפני ״‎שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד״‎. כלומר: שהמכוון ״‎שתלמוד מביא לידי מעשה״‎ איננו בבחינת אמצעי ותכלית, אלא – בבחינת סיבה ומסובב. כי לו היתה הכוונה שהתלמוד הוא רק אמצעי לתכלית המעשה – הלוא שמע מיניה להיפך: שהמעשה הוא יותר גדול, כי תמיד החשיבות והיתרון לתכלית ולא לאמצעי, כי האמצעי נחוץ רק במידה שהוא מוביל לתכלית; ובהשגת התכלית האמצעי הוא למותר לגמרי. ועל כן הוא מפרש את זאת בבחינת סיבה ומסובב, שלסיבה יש תמיד חשיבות יתירה מהמסובב, כי המסובב זקוק לסיבה ואין הסיבה זקוקה למסובב; לסיבה יש קיום עצמי גם בלי המסובב, אבל אין המסובב יכול לצאת אל הפועל בלא הסיבה. התלמוד יש לו חשיבות בפני עצמו, הוא חשוב גם בזה שמביא לידי מעשה, ובשביל כך הוא מוסיף: ״‎ואין המעשה מביא לידי תלמוד״‎, שזו היא הבחינה של מסובב, שהוא אינו מביא את הסיבה, אך הסיבה, מביאה אותו.

וכמו שאת השי״‎ת קורא הרמב״‎ם ״‎עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות״‎ – ולא אמצעי ח״‎ו, מפני שכל העולמות זקוקים לו והוא אינו זקוק לכולם – כך הוא גם כן התלמוד כלפי כל מעשי המצוות, הוא בבחינת סיבת כל הסיבות: כל המצוות – רמ״‎ח עשה ושס״‎ה לא תעשה – לעומת רמ״‎ח איברים ושס״‎ה גידים, בעוד שהתלמוד הוא לעומת הנשמה בעצמה שהיא ממלאה את כל הגוף.

אין המעשה מביא לידי תלמוד. ולו היה התלמוד רק בבחינת אמצעי לבד, הנה מה איכפת לך שלא יבוא לידי תלמוד אחרי שהמעשה בידו? אלא, כאמור, שזוהי בבחינת סיבה ומסובב – וכשהסיבה חסירה – ממילא אין גם מסובב.

אבל יותר מכפי שיאומת הדבר על פי ההלכה, כפי ביאור הגאון הנ״‎ל, יאומת זה על פי הניסיון – הניסיון ההיסטורי שהננו רואים זאת בימינו גופא.

השאלה הנושנה: ״‎על מה אבדה הארץ״‎, הנה חוזרת וניעורה גם כעת, ורק בשינוי לשון: על מה אבדו הארצות. כי כמה וכמה ארצות שזה לא מכבר היו מבצרים ליהדות – אבדו לנו. ולא רק שהיהדות יורדת ופוחתת שם, אך גם מספר היהודים מתמעט והולך מיום ליום. ולולא היהודים הסחופים והדוויים מארצות אחרות, כי אז ח״‎ו לא נשאר שם זכר לא להיהדות ולא ליהודים. ועל מה אבדו הארצות האלה? הלוא זה רק לפני כמה דורות היו שם מסולתה ושמנה של האומה! וגם על זה יש רק תשובה אחת, התשובה של הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו: ״‎שלא ברכו בתורה תחילה״‎. כי גם האבידות הכבדות האלה לא בפעם אחת באו לנו. ומתחילה היו עדיין עובדים ויראים את ד׳ באמת ובתמים, אלא שחשבו, כיון שכל התורה לא באה אלא בשביל שנדע את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, למה לנו שיהיו ״‎כל בניך למודי ד׳״‎? הלוא די בזה שיהיה אחד בעיר ושנים במשפחה שיורו דיעה בזה, כמו שדי ברופא אחד בעיר! ולא עוד, אלא שגם על האחד הזה אין שומה שיהיה ״‎גאון״‎ בתורה דווקא, מריה דכולא תלמודא וצולל במים אדירים, כי גם מקיצור שולחן ערוך אפשר לדעת הלכה פסוקה ולהיות מורה ודיין בישראל. ואם כי לא ביטלו בפועל ממש את הברכה בתורה תחילה, אבל באמת לפי דעתם היתה הברכה בזה ברכה לבטלה, כי כאמור, על ״‎מצוה שעשייתה לאו גמר מצוה לא מברכינן עליה״‎.

והתוצאות מזה הננו רואים כעת. כי לא רק שנשתכחה תורה שם, אך לאט־לאט נתבטלה תורה לגמרי. כי לא ״‎עם הארץ חסיד״‎ ובאין יהדות – היהודים הולכים ומתבוללים בין הגויים. ואם הננו מדמים כי רק כעת אבדו הארצות האלו לנו, איננו אלא טועים. כי באמת, הקדוש ברוך הוא, הרואה וצופה הכל מראש, כבר ראה את האבידה עוד בתחילה, כשלא ברכו בתורה תחילה.

תלמוד גדול שמביא לידי מעשה. אומנם גם בארצות האובדות האלה, כשהורידו את לימוד התורה עד הדיוטא התחתונה ממש, הרימו את לימוד ״‎חוכמת ישראל״‎, זאת אומרת – חקירת קדמוניותנו, למעלה ראש. ואומנם, תמיד היתה חביבה עלינו ידיעת סדר הדורות וספר היוחסין שלנו. אבל בעוד שהידיעות האלו נחשבו אצלנו רק ל״‎פרפראות לחוכמה״‎, הנה נעשתה להם זאת לחוכמה גופא, לחוכמת ישראל. ובעוד שאצלנו באה ידיעת סדר הדורות וספר היוחסין שלנו בעתיד, הנה אצלם באה היא בשביל ״‎מצֵבה״‎ – להקים מצבה יפה לעם גדול שהלך לעולמו. כי על כן הוויות דאביי ורבא, למשל, היו להם לאו דווקא, ובמקום זה בילו לילות כימים לדעת, למשל, אם היו זקניהם שחורים או צהובים וכדומה – דברים עיקריים, שאם ח״‎ו לא יהיו ידועים לנו יהיה כל קיום העולם בסכנה... ואומנם היו מהם, מחכמי ישראל אלה, שבילו כל ימיהם בים התלמוד. אבל להם היה ים התלמוד לא ים של מים חיים – אך לים הקרח. כי התלמוד לא נחשב גם להם לדבר שבחיים, אלא לכתבים בלים, כמו כל הכתבים העתיקים של הגויים הקדמוניים. אכן, רק תלמוד כזה גדול, תלמוד המביא לידי מעשה, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. אבל תלמוד שמביא לידי הקמת מצבות יפות למתים – תלמוד כזה יוכל להביא לידי מיתה, מיתת היהדות, מיתת הנשמה והגוף קיים.

וסוף דבר הכל נשמע: תלמוד גדול.

## 

## פרק מח: תרי״‎ג מצוות לישראל וז׳ מצוות לבני נח

ר׳ חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר (ישעיהו מב, כא): ״‎ד׳ חָפֵץ לְמַעַן צִדְקוֹ יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר״‎. (משנה מכות ג, טז)

ההבדל בין ישראל לכל העמים הוא ההבדל בין המספר ז׳ ובין המספר תרי״‎ג. כל האומות הוזהרו רק על שבע מצוות, ומחוצה להן הורשה להן לעשות את כל מה שלבן חפץ. בעוד שאנחנו מוזהרים על רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה, וישראל שרוצה לעבור על איזה מצות עשה – מכים אותו עד שתצא נפשו, ועל עבירת לא תעשה יש לפעמים גם כרת, מיתה בידי שמים וגם ארבע מיתות בית דין כידוע. ובכל זאת אומרים אנו על זה ״‎רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל״‎, הייתכן?

אכן, כשנתעמק בדבר נראה היטב, כי יותר קל לישראל לקיים את כל רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה עם כל הסייגים והגדרים של חז״‎ל שמספרם מגיע לאלפים, משאפשר לאומות לקיים את השבע שהוזהרו בכך.

כי מה הן שבע המצוות שבהן הוזהרו האומות?

אנו מוצאים ברמב״‎ם הלכות מלכים (ט, א):

על שישה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודה זרה ועל ברכת השם ועל שפיכת דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים... – הוסיף לנח אבר מן החי.

״‎על עבודה זרה ועל ברכת השם הן מצוות, אבל אינן מצוות על עבודת השם, על אהבת השם, וכדומה. אכן, מה כבד הוא הדבר לאדם כשלבו חלל בקרבו לגמרי, כשמחד גיסא יש לו שלילה, ומאידך אין לו חיוב. אנחנו בני ישראל קל הוא לנו הדבר להיזהר בלאו של ״‎לא תעשה לך פסל וכל תמונה...״‎, כשיש לנו מקודם עשה של ״‎אנכי ד׳ א־לוהיך״‎, ומלבד זה עשה של ״‎ואהבת את ד׳ א־לוהיך בכל לבבך ובכל נפשך״‎ ו״‎אחרי ד׳ א־לוהיכם תלכו ובו תדבקון״‎ וכדומה, ונפשנו מלאה מרגשות קודש אלו, ולבנו מלא על כל גדותיו מ״‎אתערותא דלעילא״‎ זו. אבל להן, לאומות, מניח הלאו של עבודה זרה רק ריקניות של מדבר אין־סופי, שממון הנפש עד כדי מחנק. ובמה ימלאו את הריקניות?

קל הוא לנו הדבר להימנע מעבודה זרה כשאנו מזויינים בהרבה כלי זיין המגינים עלינו מגירי דשטן אלה, כמו תפילין, ציצית, מזוזה וכדומה. אבל להן, לאומות, שעומדות ערומות בלי שום כלי הגנה מה קשה להן הדבר, בלי למלא את הריקניות שבנפש ושבלב.

אם אנו נזהרים משפיכת דמים ומגזל אין בזה כל חידוש אחרי שאנו מצווים ועומדים גם על ״‎עזוב תעזוב עמו״‎, על ״‎פתוח תפתח את ידך״‎, על ״‎ואהבת לרעך כמוך״‎ לא רק לאוהב אך גם לשונא; וכשיש אהבה ממילא אין שנאה, כמובן. הסיבות הגורמות לשפיכת דם ולגזל הן הקנאה, התאווה והכבוד שמוציאין את האדם מן העולם. אבל אנחנו, שכמה וכמה מצוות עשה ולא תעשה מתכוונות לעקור מלבנו את המידות הרעות הללו, ממילא אין אצלנו מקום לעבירות החמורות הנ״‎ל. אבל מה קשה הוא הדבר לאומות העולם, שעומדות לפני פירצה פתוחה, בהיות שאינן מצוות כלל על האהבה, אינן כלל מצוות על הצדקה, ומותרות להן גם הקנאה, גם התאווה וגם הכבוד – ואיך לא יגזלו, ואיך לא ישפכו דם, ומה תאמר על זה החיה שבאדם?!

קל לומר ״‎לא תרצח״‎ ו״‎לא תגנוב״‎ במקום שביחד עם זה יש גם לאו האומר ״‎לא תחמוד״‎, ועל ידי הלאו הזה מתרגל האדם לבלי לחמוד כלל את מה ששייך לחבירו, וכהסברו של הרב אבן עזרא, כי האדם צריך להשריש בקרבו את הרעיון, שכשם שבן כפר אין נפשו חומדת בבת המלך – כך איננו צריך לחמוד את מה שנוגע לחבירו, והדברים עתיקים. אבל מה יעשו הן, אומות העולם, שעל ״‎לא תרצח״‎ ו״‎לא תגנוב״‎ הן מוזהרות בכל תוקף ועוז עוד יותר מישראל ״‎ובן עכו״‎ם נהרג על פחות משווה פרוטה״‎, אבל הלאו של ״‎לא תחמוד״‎ לא נאמר כלל עליהן, ונפשן חומדת את כל מה שרואה אצל אחרים, והחימוד בוער בלבן כיקוד אש. ואיך לא ישפכו דם ואיך לא יגנבו? וגדול נסיונן שבעתיים משלנו.

״‎על הדינים״‎ – אבל הן מצוות רק על ״‎מידת הדין ״‎ ולא על ״‎מידת הרחמים ״‎. והאם אפשר לדין שיתקיים בלי רחמים? הגעו בעצמכם – אם הקדוש ברוך הוא שברא מקודם את עולמו, כדברי חז״‎ל, במידת הדין ראה שאי־אפשר לעולמו להתקיים אם לא ישתף יחד עם זה גם את מידת הרחמים – ואיך אפשר לעולמו של קרוץ מחומר שיתקיים במידת הדין לבד? ועל כן נשארה אצלם גם מידת הדין רק בתור חוק על הנייר לבד ותו לא מידי.

ולבסוף – ״‎על העריות״‎. אומנם גם אנחנו אומרים ״‎אשר קדשנו במצותיו וציוונו על העריות״‎. אבל מה יפה חלקנו ומה נעים גורלנו שאפשר לנו לסיים את הברכה הזו בדברים: ״‎מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין״‎. ויש לנו בזה לא רק שלילה – אך גם חיוב, לא רק איסור – אך גם קדושה, קדושת המשפחה, טהרת המשפחה, עם כל האצילות והעדינות, הרוממות וההוד שבזה. ועל ידי זה באים אנו לכיבוש היצר, ואפשר לנו לומר לפעמים ״‎גירא בעינא דשטן״‎. אבל צער לנו עליהן על אותן האומות שאי־אפשר להן כי אם להתחיל את הברכה אבל לא לגמרה. את הרע שבאיסור עליהן לקבל, והטוב שבקדושה אינו חל עליהן כלל. ומה יעשו כשיצרן מתגבר עליהן ונפשן בוערת באש התאווה – אנה ינוסו ואיפה ימצאו מגן ומחסה ממנה?

ואל לנו להסיח דעת, כי לעם סגולתו נתן הקדוש ברוך הוא – לא רק ימות החול – אך גם ימי שבתות וימים טובים; ועל ידי הנשמה היתירה שהשבת נותנת לנו קל הוא לנו לשמור על קדושת הנשמה הפשוטה. על ידי השבת יש לנו נקודה מרכזית, שנותנת לנו רוח של קדושה וטהרה ושפע של ברכה בכל ימות השבוע. השבת מוציאתנו מעמק הבכא, העמק העכור, עלמא דשיקרא וחנופה, ומרוממתנו אל עולם האצילות, עולם של הכרובים הטהורים, עולם של מלאכי השרת, מלאכי־עליון.

אבל מה עלובות הן אותן האומות, שבמקום שמירת השבת נאמר עליהן: ״‎גוי ששבת חייב מיתה״‎ (סנהדרין נח, ב).

בקיצור, מה קל הוא הדבר לשמור את כל תרי״‎ג המצוות, את כל רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה. ומה קשה וכמעט מן הנמנעות לשמור את ז׳ מצוות של בני נח בלבד.

אכן, ר׳ חנניא בן עקשיא מדבר לא רק על צער המצוות, אך גם על דבר תורה, ״‎לפיכך הרבה להם תורה ומצות״‎ והעיקר הוא ״‎יגדיל תורה ויאדיר״‎. זאת אומרת, כי מלבד המצוות בעצמן שמטילות עלינו חובה גם ללמוד, מפני ש״‎גדול תלמוד שמביא לידי מעשה״‎ עוד זיכה אותנו הקדוש ברוך הוא בתורה, שהיא חשובה לנו מצד עצמה, מצד המאור שבה. ואומנם גם בחוגי האורתודוקסיה שלנו לא הכל יורדים לתוך עומקו של דבר, ולא הכל יודעים כי צריכים אנו להדגיש ב״‎רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל״‎ לא רק את ״‎המצוות״‎ אך גם את ה״‎תורה״‎, ולא רק ״‎גם״‎ בתור טפל, אך זהו כמעט העיקר, כמו שמסיים: ״‎ד׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר״‎, שבכתוב הזה השתמשו חז״‎ל על פי רוב כשהראו את כוחם בפלפולי דאורייתא, אף במקום שאין נפקא מיניה בזה כלל להלכה למעשה, כי היהדות אינה עומדת רק על מעשה לבד, והתורה אינה נמדדת רק על פי ה״‎נפקא מינה״‎ של איזה פרט.

ואומנם, את זה אמר לא רק רבי חנניא בן עקשיא, אך את זה אמרו כל שישים הריבוא כשעמדו על הר סיני, כפי שהתורה בעצמה מספרת לנו (שמות כג, ג-ד;ז-ח):

וַיָּבֹא מֹשֶה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל דִּבְרֵי ד׳, וְאֵת כָּל הַמִּשְפָּטִים. וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד, וַיֹּאמְרוּ: כָּל הַדְּבָרִים אַשֶר דִּבֶּר ד׳ נַעַשֶה. וַיִּכְתֹּב מֹשֶה אֵת כָּל דִּבְרֵי ד׳, וַיַּשְכֵּם בַּבֹּקֶר, וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר, וּשְתֵּים עֶשְרֵה מַצֵּבָה לִשְנֵים עָשָר שִבְטֵי יִשְרָאֵל... וַיֹּאמְרוּ: כֹּל אַשֶר דִּבֶּר ד׳ – נַעַשֶה וְנִשְמָע. וַיִּקַּח מֹשֶה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם, וַיֹּאמֶר: הִנֵּה דַם הַבְּרִית אַשֶר כָּרַת ד׳ עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה.

מובן מאליו, כי גם כשאמרו ״‎נעשה״‎ התכוונו גם לתלמוד, כי ״‎גדול תלמוד שמביא לידי מעשה״‎, ובאין לימוד – אין מעשה, אלא שהתכוונו שהלימוד יהיה רק במידה כזו שידע על ידי זה מה לעשות.

והתורה מספרת, כי כאשר שמע משה מהעם רק ה״‎נעשה״‎ לבד, הציב משה ״‎שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל״‎, כי יהדות של ״‎נעשה״‎ לבד היא יהדות מתה חלילה, ועל המת מקימים מצבות, לאמור: ״‎פה נקבר הנכבד היקר״‎ וכו׳; ורק כאשר שמע משה מפי העם גם את ״‎הנעשה״‎ וגם את ״‎הנשמע״‎, אז קרא: ״‎הנה דם הברית אשר כרת ד׳ עמכם על כל הדברים האלה״‎, וכדברי חז״‎ל: ״‎שלא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה״‎, רק על ידי ״‎הנשמע״‎ הבא אחרי ה״‎נעשה״‎ תהא הברית חזקה כל־כך ביניכם ובין אביכם שבשמים, עד שכל הדמים שישפכו אויביכם בכם, לא יחלישו כלל וכלל את הקשר הזה, אלא יהא לכם לדם ברית – ״‎הנה דם הברית״‎.

האם איננו רואים זאת מהניסיון גופא? כבר ראינו בימינו ולעינינו מה קרה ליהדות שהעמידה את כל קיומה על ה״‎נעשה״‎ לבד. ומה הן התוצאות? – ״‎שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל״‎, זוהי יהדות חנוטה ויבשה מבלי טעם וריח. בעוד שהיהדות של ה״‎נעשה ונשמע״‎ עמדה בניסיון של כל שבעה מדורי גיהנם ויצאה חיה ושלימה.

שוב רואים אנו כי ״‎רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות״‎. כי לכאורה, הרי קשה יותר לקיים את ה״‎נעשה ונשמע״‎ מ״‎הנעשה״‎ לבד, כי הלוא ״‎יש בכלל מאתים מנה״‎. אבל הניסיון מראה לנו, כי כשם שנקל יותר לקיים את כל הרמ״‎ח עשין ושס״‎ה לא תעשה מלקיים את שבע המצוות בלבד – כן נקל אלף מונים לקיים את ה״‎נעשה ונשמע״‎, מלקיים את ה״‎נעשה״‎ בלבד.

שתי פעמים ענה כל העם ״‎כל אשר דבר ד׳ נעשה״‎, אחת בפרשת יתרו ואחת בפרשת משפטים, אך רק בפעם השלישית, כשלקח משה את הדם וזרק על המזבח, ענו כולם: ״‎כל אשר דבר ד׳ נעשה ונשמע ״‎.

בקיצור – אי־אפשר לקיים את שבע המצוות של בני נח בלי רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה, ואי־אפשר לקיים את תרי״‎ג המצוות הנ״‎ל בלי לימוד התורה בתור תכלית בפני עצמה.

ועל כן – ״‎רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות״‎.

## פרק מט: האהבה והשנאה בתור מצוות שבתורה

הננו מצווים ועומדים מפי הגבורה – לא רק על מצות אהבה – אלא גם על מצות שנאה. מצות האהבה מבוארת ומפורשת בתורה בכמה פסוקים, כמו: ״‎וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ״‎ (ויקרא יט, יח), ״‎וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ״‎ (שם שם, לד) וכו׳. ומצות השנאה למדים אנו מן הכתוב (שמות כג, ה): ״‎כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ״‎, שלכאורה קשה – ״‎ומי שריה למסנייה? והכתיב (ויקרא יט, יז): ׳לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ׳? אלא דחזיא ביה איהו דבר ערווה״‎, ומזה למדים אנו שלישראל כזה מותר לשנאותו, או שגם ״‎מצוה לשנאותו״‎ (פסחים קיג, ב). אלא בעוד שמצוות האהבה נאמרו בלשון מבואר באר היטב, הנה מצות השנאה באה רק ברמז, בדרך אגב אורחא ״‎ולא בפירוש אתמר אלא מכללא איתמר״‎, ולא עוד, אלא שמאותו הכתוב גופא שאנו לכאורה למדים ממנו מצות השנאה, למדים אנו, שאדרבא, עלינו עוד לתת משפט הבכורה לשונא הזה ולקרבו עוד יותר מהאוהב גופא. כי הרי נאמר דווקא ״‎עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ״‎ (שמות כג, ה), וכדברי חז״‎ל ש״‎אוהב לפרוק ושונא לטעון – מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו״‎ (בבא מציעא לב, ב).

ובכן, לא רק שבנוגע למעשה שניהם שווים, גם האוהב וגם השונא, אלא אדרבא, שעוד עלינו לתת לו, לשונא, שמצוה לשנאותו, זכות הקדימה! ולא רק כששניהם נמצאים בתנאים שווים, שניהם צריכים לפריקה או שניהם צריכים לטעינה, אלא אף במקום שהאוהב נמצא במצב הרבה יותר חמור וקשה מהשונא, הוא, האוהב, זקוק לפריקה והשונא זקוק רק לטעינה, ובכל זאת – השונא, ידו על העליונה, באופן שדווקא מפני שמצוה לשנאותו לכן הוא ה״‎יחסן״‎. ולכאורה, הייתכן הדבר? יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא? – על זה כבר עמדו בתוספות (שם בפסחים), ומבארים זאת כך: ״‎כיון שהוא שונא – גם חבירו שונא אותו, דכתיב (משלי כז, יט): ׳כַּמַּיִם הַפָּנִים לַפָּנִים – כֵּן לֵב הָאָדָם לָאָדָם׳, ובאין מתוך כך לשנאה גמורה ושייך כפיית יצר״‎.

אולם, אי־אפשר לנו להבין את דברי התוספות הנ״‎ל בלי ההנחה היסודית, כי אף על פי שגם מצות שנאה היא מצוה מן התורה, בכל זאת יש הבדל יסודי בינה ובין מצות האהבה, וגם בינה ובין כל מצוות התורה בדרכים ובאופנים של קיומה. למשל, בכל המצוות הוא כלל גדול, ש״‎לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה״‎ (פסחים נ, ב). אבל בוודאי שבמצות שנאה הנ״‎ל לא נאמר כך. כי השנאה בעצם הלוא היא מעשה עבירה, ויש על זה לאו מיוחד של ״‎לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ״‎, אלא, שהיא בבחינת ״‎גדולה עבירה לשמה״‎. ואם כן, ה״‎לשמה״‎ בוודאי מעכבת בזה, ואם הוא מקיים את מצות שנאה הנ״‎ל בשביל אילו פניות עצמיות, הנה, לא רק שאיננו מקיים מצוה, אלא להיפך! יש בזה משום מעשה עבירה חמורה. ומה גם אם מקיים הוא את המצוה של שנאה מפני שיש לו תכונת נפש כזו, תכונה של אכזריות ושנאת הבריות, אף על פי שמשתמש הוא בתכונה זו רק כלפי אלה שמצוה לשנאותם, אבל סוף־סוף יש לו בזה עונג עצמי, שיש לו שעת כושר להוציא את תכונתו הרעה זו מכוח אל הפועל, שבוודאי ובוודאי באופן כזה פיגול הוא לא ירצה לשי״‎ת.

אמת, שבכל המצוות השמעיות נאמר: ״‎אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר אלא אפשי ואפשי, אבל מה אעשה והקדוש ברוך הוא שבשמים גוזר עלי״‎ (על פי ילקוט שמעוני ויקרא, תרכו, מובא ברש״‎י ויקרא כ, כו). וכהאי גוונא גם במצוות עשה, ששם להיפך – אל יאמר אפשי ואפשי, אלא – אי אפשי, אבל מה אעשה והקדוש ברוך הוא שבשמים גוזר עלי. בכל זאת מובן מאליו, כי אם הוא זהיר מעבירות ומקיים מצוות מחפץ עצמי וחשק משלו, בוודאי ובוודאי שאיננו בכלל עבריין. לא כן מי שאומר אפשי ואפשי במצות שנאה, מפני שזה מביא לו הנאה מיוחדת, ההנאה של רודף וכדומה, שזה בוודאי – לא רק שאינו עושה מצוה של המובחר – אלא שהוא מבליט בזה את יצר הרע שבקרבו ומוסיף לו כוח ועוצמה. כי אומנם כל המצוות ״‎לאו ליהנות ניתנו״‎, ובכל זאת גדולה ״‎שמחה של מצוה״‎ ו״‎אין השכינה שורה... אלא מתוך שמחה של מצוה״‎ (ברכות לא, א), כידוע. אבל את המצוה של שנאה הנ״‎ל – אדרבא! על האדם לקיימה מתוך צער מרובה, צער על מה שנפש אחת מישראל באה למדרגה כזו שמצוה לשנאותה.

זאת ועוד אחרת. הנה הרב בעל ״‎התניא״‎ היה רגיל לבאר את המאמר: ״‎לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע״‎ – כי גם את יצר הטוב נחוץ להרגיזו מזמן לזמן ובלי לתת לו מקום, כי בלי זה אפשר לו ליצר הטוב עצמו להתהפך ליצר הרע. והוא מבאר זאת על פי דרכו, כי גם האדם הצדיק שהתחיל להתעסק בתורה ובמצוות לשמה ולשמו של הקדוש ברוך הוא הנה סוף־סוף ״‎הרגל נעשה טבע״‎, וברבות הימים תחדל ההתלהבות וההתרגשות שלו בתורה ומצוות והוא עושה אותן רק בתור מצות אנשים מלומדה, באופן שיצר הטוב גופא מאבד את רוח החיים שבקרבו. והעצה היעוצה לזה היא, ש״‎לעולם ירגיז אדם יצר טוב״‎, לרגזו ולבלי לתת לו מנוח אף לרגע, להיות תמיד בבחינת ״‎מעלין בקודש״‎ ולהוסיף קדושה על קדושה, ולא יעשה רק כ״‎דאתמול״‎ וכ״‎דאשתקד״‎; כי זה כבר נעשה לו להרגל, ובזה אינו צריך להרגיז את יצר טוב, כי הוא עושה זאת באופן אוטומטי. אלא על מה הוא צריך לו להרגיזו? על ההוספה שהוא מוסיף בקודש. אומנם מובן מאליו שגם אם אינו עושה כן, אם כי בוודאי איננו מתנהג בחסידות, אבל על כל פנים אי־אפשר לומר עליו שיצר הרע ירש את מקומו של יצר הטוב לגמרי.

לא כן במי שמקיים את מצות השנאה מתוך הרגל, אף על פי שלכתחילה התחיל במצוה זו מתוך כוונה לשם שמים, אבל כיון שההרגל הזה נעשה אצלו טבע, טבע של שנאה לשם שנאה, משטמה לשם משטמה ואכזריות לשם אכזריות, והדבר גורם לו תענוג נפשי ורוחני, הנה יש בזה פשוט מעשה היצר, יצר הרע שבקרבו. ואולי זהו המכוון במאמר חז״‎ל (ברכות לג, א): ״‎גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר (תהלים צד, א): ׳אֵ־ל נְקָמוֹת ד׳׳. כלומר, כי למצוה זו, מצות נקמה או מצות שנאה, נחוצה זהירות מרובה ויתירה, שאלמלא כן אפשר לך לבוא – לא רק לידי מצוה הבאה בעבירה, – אלא לעבירה גרידתא בלי מצוה כלל וכלל, שנאמר: ״‎א־ל נקמות ד׳״‎ – א־לוהים מתחילה וד׳ בסוף, ולא ככל המצוות שאפשר להתחיל לכתחילה שלא לשמה ולבוא לבסוף לשמה – שזהו ד׳ בסוף לבד – או להיפך, להתחיל מתחילה לשמה ולעשות אחרי כן מתוך ההרגל לבד – זהו א־ל בתחילה לבד, אלא ״‎א־ל נקמות ד׳״‎, שצריכה להיות הנקמה תחילתה לשם שמים וסופה לשם שמים, וגם באמצע ובינתיים עלייך להתבונן בכל רגע ורגע ולבחון היטב אם יצר הטוב מדבר מתוך גרונך או יצר הרע מדבר מתוך גרונך.

כל זה נכלל בתורה גופא כפי הסברת התוספות, כי לכאורה, בוודאי התורה מדברת באדם צדיק וחסיד, שאם הוא עובר על ״‎לא תשנא את אחיך בלבבך״‎ עושה הוא זאת אך ורק לשם שמים, שמקנא בזה קנאת ד׳ צבאות. ובכל זאת מתוך החששא, שמא מתוך הלשמה שבתחילה יבוא לשלא לשמה בסוף, אף על פי שהלשמה הוא בגדר ודאי והשלא לשמה הוא בבחינת ספק וכלל גדול בכל מקום ש״‎אין ספק מוציא מידי ודאי״‎ – אבל בנידון זה חמור כל־כך הספק עד שהוא דוחה גם את הוודאי. ואולי מרמזת לנו התורה בזה גם מה שאמרנו לעיל, כי מצוה זו, מצות השנאה, אי־אפשר לה להיעשות מתוך שמחה, כי אם מתוך צער, ואם יש בזה, בקיום המצוה, גם כן איזו נטייה עצמית, אז פוגמת היא את המצוה לגמרי וצריך לחוש שוב שיש בזה מעשה היצר. וזהו שאמרה התורה: ״‎וחדלת מעזוב לו – עזוב תעזוב עמו״‎, כלומר: כי באופן כזה צריך לומר מתחילה אפשי ואפשי לעזור לו – אבל מה אעשה והקדוש ברוך הוא שבשמים גוזר עלי, והאמירה בכאן היא לעיכובא; אבל אם ״‎וחדלת מעזוב לו״‎ – כלומר, שאתה מרגיש בנפשך שאין לך כל נטייה לעזוב לו, אז אדרבא! עליך לכוף את יצרך, כי זה שוב בא מיצרך הרע ולא מיצר הטוב.

אין כוונתי בזה – לא לפרש אגדות נפלאות ולא לברר הלכות – כוונתי בייחוד להראות בזה עד כמה גדולה ורוממה היא מידת ״‎אהבת ישראל״‎, ומכל המידות שמנו חכמים היא עולה על כולן. ואם נמצא פעם אחת בתורה גם מידת השנאה, הנה באה היא בתור ״‎שטר ושוברו עמו״‎ – כלומר, שדווקא בשביל שאתה שונא אותו, ואף על פי שהשנאה באה אומנם בצדק והיא כדין וכדת, ובכל זאת – דווקא בשביל כך אתה צריך לקרבו יותר ויותר. והסברם של התוס׳ בזה באמת נוקב ויורד עד תהום והוא מראה לנו עד היכן אהבת ישראל מגעת. כי לכאורה, מה בכך אם יתערב בשנאה גם איזה חלק מצד ״‎כמים הפנים לפנים״‎, הלוא סוף־סוף גם שנאה מעין זו לא תהיה שנאת חינם, אלא למדוד לו במידה כנגד מידה? אלא, שאין לך דבר העומד בפני ״‎אהבת ישראל״‎.

״‎אהבת ישראל״‎ היתה ל״‎מזמור שיר״‎ של החסידים והחסידות. גם החסידים הראשונים וגם החסידים האחרונים היו מספרים תמיד סיפורים נפלאים מאדמו״‎רים שלהם – לא רק על דבר אהבת השי״‎ת – אלא גם על דבר אהבת ישראל, כי שתי האהבות הללו היו אצלם בבחינת ״‎היינו הך״‎. ומרגלא בפומייהו לאמור, כי לא לחינם באה ברכת ״‎הבוחר בעמו ישראל באהבה״‎ לפני קריאת שמע של ״‎ואהבת את ד׳ א־לוהיך״‎, משום שבלי אהבת ישראל אי־אפשר לבוא לאהבת השי״‎ת. ״‎אוהב ישראל״‎ זהו התואר הגדול ביותר שעטרו ושענדו בו את בחיריהם. מי אינו יודע את כל סיפורי המעשיות הנפלאים מר׳ לוי יצחק מברדיטשוב, מר׳ משה ליב מסאסוב וכדומה וכדומה. ואומנם, גדולי ישראל בוודאי לא עברו, חלילה, גם על ה״‎מצוה לשנאותו״‎, אבל בזה לא התיימרו, וגם ״‎חסידיהם״‎ עברו על זה בשתיקה, אבל את ״‎אהבת ישראל״‎ הדגישו בכל תוקף ועוז.

גם במידה זו היו נאמנים לחז״‎ל שהביטו על אהבת ישראל כעל מידת חסידות ומן הראשונה, כלומר, ממידת אהבת ישראל, באה האחרונה, מידת החסידות. למשל, ראה במסכת סנהדרין (קי, ב):

דור המדבר – אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר... דברי רבי עקיבא, רבי אליעזר אומר: באים הם לעולם הבא, שנאמר... רבי שמעון בן מנסיא אומר: באים הם לעולם הבא, שנאמר... אמר רבה בר בר חנה, אמר ר׳ יוחננ: שבקיה רבי עקיבא לחסידותיה.

ועוד שם:

עשרת השבטים אינן עתידים לחזור, שנאמר... דברי רבי עקיבא, רבי אליעזר אומר:...מה יום מאפיל ומאיר – אף עשרת השבטים שאפילה להם – כך עתידה להאיר להם.

ושוב: ״‎אמר רבב״‎ח, אמר רבי יוחנן: שבקיה ר״‎ע לחסידותיה״‎. ובפירוש רש״‎י שם: ״‎שרגיל לזכות את ישראל והשתא מחייב להו...״‎.

בוא וראה מה גדול ההבדל בין דורות ראשונים לדורות אחרונים. בדורות ראשונים היה חשוב מאוד מי שהיה רגיל לזכות את ישראל, על ידי כך זכה לתואר חסיד ולסמל החסידות ואילו בדורות אחרונים... ר׳ יוחנן מתמה על ר״‎ע שהיה אפשר לו גם כן לדרוש שדור המדבר ועשרת השבטים יש להם חלק לעולם הבא ודרש להיפך, שאין להם חלק לעולם הבא. ואילו בדורות אחרונים הפליאה היא דווקא על מי שדורש לזכות, בעוד שיש לו יכולת לדרוש לחובה – על מי שדורש לשבח בעוד שיש לו לדרוש לגנאי. כי בולמוס המפלגות, עם כל הקוצין והתגין שיש במפלגות פוליטיות, אחז אותנו. ואם כי תמיד היו אצלנו חילוקי דיעות גם ב״‎מילי דשמיא״‎ ולא רק בפרטים, אך גם בכללים, ובית ישראל נחלק לבתים שונים ״‎בית שמאי ובית הלל״‎ וכדומה, לכיתות שונות, הכיתות השונות בבית שני, ולתנועות שונות, כמו תנועת החסידות, המוסר – אבל לא נתחלקנו למפלגות פוליטות. מהמכה הכתובה בתורה הזו לא ידענו. לא ידענו מה זו אמביציה מפלגתית, פרסטיג׳ה מפלגתית.

מפלגה פוליטית מה זו אומרת? יותר משהיא מדברת על אהבה הדדית של החברים, חברי המפלגה, היא מדברת על השנאה למי שאינו שייך למפלגה זו. ממפלגות פוליטיות על פי דרך התורה – כלום אפשר שלא יהיה בזה משום ״‎תרתי דסתרי״‎? התורה אומרת: ״‎קבל את האמת ממי שאמרה״‎, והפוליטיקה המפלגתית מתייראת תמיד פן יבולע להפריסטיג׳ה שלה. התורה מלמדת לבלי לדבר אחד בפה ואחד בלב, לבלי להשתמש בלישנא דמשתמעא לתרי אנפי וכו׳ – ואילו הפוליטיקה המפלגתית? ברור הדבר כי כל עיקר המושג מפלגה פוליטית בא אלינו מן החוץ. מהפרלמנטריזם באו המפלגות הפוליטיות, כי לא הצדק מושל בעולם – אלא הכוח, ויש כוח של יחידים ויש כוח של ציבורים. הפרלמנטריזם זהו הכוח מהמין השני, וכל מפלגה פוליטית חפיצה לכבוש לה את הכוח הזה. אבל אצלנו אין צדק של כוח, אלא צדק של תורה, שהיא צריכה לשלוט בכל חדרי חיינו.

על ידי היסוד של מפלגה פוליטית לא ימלט שלא נעבור על הלאו של ״‎לא תשנא את אחיך בלבבך״‎.

## פרק נ: התורה והטבע

כיון שהטבע והתורה גם יחד המה יצורי כפיו של הקדוש ברוך הוא, הנה אי־אפשר ולא ייתכן הדבר, שלא תהא בהם השוואה בתוכנית ובתוכן – הרמוניה רוחנית. כי נשמה אחת, נשמת כל חי, חיה בשניהם יחד, כמו שני שריגים אשר ישורגו משתיל אחד, שבלי ספק טיב אחד למו.

כשרצה משה רבינו להראות בצוואתו את מוסר התורה, לקח לו למשל ולדוגמה, לאות ולמופת, את השמים ואת הארץ: ״‎הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם... וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ״‎ (דברים לב, א). וכן ישעיה (א, ב): ״‎שִׁמְעוּ שָׁמַיִם וְהַאֲזִינִי אֶרֶץ״‎. ונעים זמירות ישראל חיבר על זה שיר שלם, שבו הוא שר על הטבע והתורה בנשימה אחת וכוללם יחד, כאילו המה חטיבה אחת: ״‎הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ... תּוֹרַת ד׳ תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ״‎ (תהלים יט, ב-ח).

חז״‎ל אומרים: ״‎אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ״‎ (פסחים סח, ב) ו״‎היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא העולם... ׳ד׳ קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ׳ (משלי ח, כב)״‎ (בראשית רבה א, א). וחכמי הנסתר מאריכים בזה הרבה מאוד, ולדבריהם, כי יצורי תבל הנה מקורם ושורשם בתורה הקדושה. ולא רק רמ״‎ח איברים ושס״‎ה גידים המה נגד רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה, אלא שבכלל, הטבע כולו הוא צלם ודמות של תורתנו הקדושה. על כן אנו מוצאים בעולם שבעה אקלימים, מפני שהתורה ״‎חצבה עמודיה שבעה״‎, ואם רואים אנו, לפעמים, אדם יושב במנוחה נכונה ומתפרנס בהרחבה, ולעומתו רואים אנו את חבירו שהוא ממרחק יבקש לחמו ואינו מוצא אף שם, והוא עומד נבוך ומשתומם – מאין יבוא עזרו? – הסיבה היא שדוגמתו נמצאת גם במקראי קודש. יש פסוק שמתפרש במישרים כהוגן וכעניינו בלי שום דוחק, ויש מקרא נדרש לפניו ולפני פניו; ויש גם שאנו אומרים ״‎סרס המקרא ודרשהו״‎. ולכל אדם יש לו פסוק, תיבה, אות או תג וקוץ אחד בתורה הקדושה, והכל תלוי במה שנפל בגורלו.

ויש המבארים בזה גם כן סיבת הדבר, מה שאנו רואים עליונים למטה ותחתונים למעלה ביחס שבין אירופה לאסיה. לפנים היה רוב המניין ורוב הבניין של האנושות באסיה, שם נמצאו כל הגדולה והגבורה, התפארת וההוד, הדעת וההשכלה של המין האנושי, תחת אשר אירופה היתה קן לבני אדם יושבי חושך וצלמוות ומקום מקלט לפריצי חיות. ועתה נהפך הסדר לגמרי, ואירופה נעשתה לשמנה וסלתה של האנושות, ובאסיה צלמוות ולא סדרים. כי אסיה מכוונת כנגד ספר תורת כוהנים, כי שם החלק המקודש יותר מכל חלקי התבל, בה נוצר אדם הראשון, יצור כפיו של הקדוש ברוך הוא, בה נגלה הא־לוהים על בחיריו, בה התכוננה דעת א־לוהים בארץ וממנה נפוצה האמונה הא־לוהית; ואחרי חורבן בית המקדש, שכל המקודש ביותר חורבנו גדול ביותר, כפי מליצת הרמב״‎ן ז״‎ל, נעשה ספר תורת כוהנים לספר של ״‎הלכתא למשיחא״‎, למצוות של לעתיד לבוא – הנה גם חלק הארץ המכוון לעומתו – גורל אחד לשניהם יחד.

ואומנם, בזמננו אנו, גם אירופה הולכת ונחרבת, ומי יודע אם אין זו ״‎אתחלתא דגאולא״‎, שלאחריה תחזור העטרה ליושנה, וספר תורת כוהנים יקח שוב את מקומו הראוי לו.

״‎כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא. לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא... כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ״‎ (דברים ל, יא-יד). ידוע הוא, שכל מה שנחוץ לאדם יותר לקיומו, מצוי יותר בתבל. למשל, האוויר לנשימה, שהוא הצורך החיוני ביותר לנפש כל חי, הנה הוא בכל מקום ולית אתר דפנוי מיניה; המים שגם הם דבר הכרחי לקיומם של כל הברואים, אבל לא במידה כזו כמו האוויר, הנה נמצאים הם במידה פחותה יותר מהאוויר, ובכל זאת, גם את המים אפשר להשיג על פי רוב חינם, אין כסף. ובמידה שהדבר אינו כל־כך הכרחי ואפשר להתקיים בלעדיו, במידה זו הוא יותר יקר המציאות, כמו, למשל, כסף וזהב, אבנים טובות ומרגליות, וכדומה.

וגם בזה אנו מוצאים הרמוניה בין הטבע והתורה. למשל, יש בתורה שבע מצוות בני נח, שאלה הן הכרחיות ביותר לקיומו של המין האנושי בכלל כעין אוויר לנשימה, ואלה קל מאוד להשיג את טעמן, וכולן הנה דברים ש״‎אלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו״‎, מושכלות ראשונים. יש מצוות שחובתן היא רק על עם ישראל לבד, ושאר אומות העולם וגם חסידי אומות העולם בכלל אפשר להם להתקיים גם בלעדיהן, אלה אינן מושכלות ראשונים ולא בנקל אפשר להשיג את טעמן ומהותן. אכן, יש מצוות שהוזהרו בהן רק הכוהנים לבד, שהנן בבחינת אבנים טובות ומרגליות, שאפשר לכל ההמון להתקיים גם בלעדיהן, ורק יחידי סגולה משתמשים בהן כדי לקשט את עצמן. אלו המצוות הן כמעט נגד השכל האנושי, וגם שלמה המלך, החכם מכל אדם, אומר עליהן: ״‎וְעָמֹק עָמֹק מִי יִמְצָאֶנּוּ״‎ (קהלת ז, כד). בקיצור – גם במצוות כמו בטבע, הנה, במידה שהדבר הוא הכרחי יותר לקיומו של המין האנושי – במידה כזו הוא קרוב יותר אל שכלו.

אבל יש בני אדם שמשנים את מדתם ומהפכים את הסדר. למשל, אם בר־נש שאין לו אוויר לנשימה ומים לשתות יתקשט באבנים טובות, מה מגוחך יהיה בעיני כל רואיו, והלוא ככה עושים אלפי אנשים, שבשעה שהמה מדקדקים גם לפנים משורת הדין במצוות הרחוקות משכלם ולבם, המה עוברים בשאט נפש גם על מצוות שהמה בכלל של שבע מצוות בני נח, שהינן בכלל של מושכלות ראשונים, והמה מרחיקים את הקרובים ומרחיקים עוד יותר את הרחוקים מהם. ומשה אומר: ״‎הסתכלו בשמים – שמא שינו את מדתם?! הסתכלו בארץ – שמא שינתה את מדתה?!״‎ (ספרי דברים, שו).

ואומנם גם בזה שווה התורה לטבע. כי באמת, אין שום דבר בטבע שיכולים אנו להשיג את עצם עצמותו בשכלנו, ואין הבדל בזה בין הסכל ובין החכם היותר גדול שבעולם. לשניהם אי־אפשר – לא רק לברוא אפילו יתוש אחד – אך גם להשיג את חייותו של יתוש אחד, ואפילו את חיותו של עשב אחד. וההבדל בין הטיפש היותר גדול ובין החכם הכי גדול אינו אלא בזה, שהאחרון מבין יותר את הקשר והיחס שבין מחזות שונים שבטבע, אבל לגוף המחזה, לתוך עצם עצמותו אינו יורד שום בן אדם. למשל, מבארים הרבה מחזות בטבע על ידי כוח המושך שיש בכל הבריאה, שהגדול מושך את הקטן, אבל מה זה כוח המושך גופא, מה מהותו ועצמותו, אי־אפשר לשום ילוד אשה לדעת זאת!

ומה יפה מליצת חז״‎ל על זה: ״‎מלמד שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין״‎ (ברכות ז, א). את עצם התפילין של ראש של הקדוש ברוך הוא לא ראה גם הוא, רק את הקשר ראה. כי רק זה לבד ניתן לשכל האנושי שאפשר יהיה לתפוס – את הקשר, והיחס, את הצד השווה בעובדות שונות, את החיבור ההגיוני בין מחזות שונים אבל לא ירד לעולם לתוך עומקו של המחזה עצמו.

וככה הוא גם כן באמת בנוגע לחוכמת התורה, כיון שיד אחת חוללה גם את הטבע וגם את התורה אפשר להבין את הקשר והיחס שבין חלקי התורה השונים, אבל לא את גופי התורה עצמם. לשם כך באו כל המידות שהתורה נדרשת בהן, ועל זה בנוי כל ההיגיון והפלפול התלמודי מראשיתו עד ״‎מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש״‎ עד סוף כל הדורות. אבל גם בנוגע לתורה רואים אנו רק את ה״‎סחור סחור ולכרמה לא תקרב״‎. ואם יאמרו אנשים – אי־אפשר לנו לקיים חוקים כאלה שאין אנו תופסים אותם בשכל, הנה משיב להם הקדוש ברוך הוא: חוקותי – חוקות ששמים וארץ נוהגים בהם, חוקות שאני נוהג בהם.

בקיצור – תורתנו איננה רק למעלה מן הטבע, אך היא גם כן מתאימה לטבע בכללה; היא אינה רק תורה מן השמים אך גם תורה מן הארץ, לפי מידת דרך־ארץ, והעדים על כך אינם רק השמים אך גם כן הארץ, כמו שהיו רגילים הנביאים – כל נביאי האמת והצדק – להביא אותם בתור עדים: ״‎האזינו השמים... ותשמע הארץ אמרי פי״‎ – ״‎שמעו שמים והאזיני ארץ״‎. והתורה והטבע תלויים תמיד זה בזה, ובביטולה של תורה יש משום ביטולה של דרך־ארץ. ותקופתנו אנו מוכיחה על זה באופן הכי בולט.

וגם בזה אנו מוצאים התאמה בין התורה ובין הטבע: בתפיסה השכלית שלנו. יש לנו תפיסה שכלית גם בטבע וגם בתורה, אבל באמת, גם הטבע כשהוא לעצמו אינו נתפס בשכל. ולא רק הכלליות של הטבע, אלא אפילו הפרט הכי קטן והכי קל שבטבע אין שום חכם בעולם – מאדם הראשון ועד ימינו אנו – שיכול לגלות את סוד קיומו. והא ראיה: ש״‎אפילו אם יתכנסו כל מלכי מזרח ומערב אינם יכולים לברוא אפילו יתוש אחד״‎ (על פי אבות דרבי נתן א, יב), מפני שעדיין לא נולד בעולם החכם שיוכל לבאר את סוד קיומו וחייותו של היתוש, כמו שאין אנו יכולים לרדת לעומקם של החיים בכלל: מהיכן המה נובעים ומהו הדבר המעמיד שלהם. וכל חוכמת הטבע מיוסדת רק על זה, שאנו מבארים את חוקי הטבע מתוך הטבע גופא, כלומר: מוצאים את הקשר וההשוואה שיש בין הפרטים השונים המרובים לאין־שיעור ולאין־תכלית ועושים מהם כללים, מינים וסוגים. ואין הבדל בזה בין החכם ובין האדם הפשוט, שהראשון יודע לצרף פרט לפרט ולעשות מהם כלל, ואילו האחרון כל תופעה היא בעיניו ״‎מדרש פליאה״‎. אבל גם החכם הגדול נשאר בנקודה האחרונה שאליה הוא מגיע, בבחינת ״‎תכלית הידיעה שלא נדע״‎. וזה נאמר – לאו דווקא בידיעת ד׳ – אלא אפילו בנוגע, להבדיל אלף הבדלות, בידיעת... היתוש! ובאמת, מה שאנו קוראים ״‎חוכמת הטבע״‎, אינו אלא חוקי הטבע. כי אף לחכם הכי גדול נשאר הטבע חוק, בבחינת ״‎חוקה חקקתי – ואין לך רשות להרהר אחריה״‎.

בקיצור – כל חוכמת הטבע באה רק למצוא את הקשר שבין חוקי הטבע השונים, אבל אינה יורדת לתוך עצם הטבע. וזהו מה שאמר הפילוסוף: ״‎הדבר כשהוא לעצמו״‎ נעלם מאתנו עד היום, כמו שהיה נעלם וטמיר לפני אלפים בשנים. ומאמר החכם בנוגע להשי״‎ת: ״‎אילו ידעתיו – הייתיו״‎ (ספר העיקרים ב, ל) נאמר – לא רק בנוגע להשי״‎ת שהוא עצמו של עולם – אלא אפילו לעצם הכי קל, כאמור, אפילו בנוגע ליתוש, הברייה הכי קלה, כי לו ידע האדם מה זה יתוש היה יכול לברוא אותו.

ובעיקרו של דבר, מה שקוראים אנו ״‎שׂכל״‎ – הוא רק ניסיון הטבע. אם יאמרו למשל, לאדם: דע, כשאתה תקום מחר משנתך תמצא שאין שמים ואין ארץ והכל יהפך לתוהו ובוהו – יתרעם עליך ויצעק שזה נגד השכל. אבל כלום שכלי הוא הדבר, מה שהשמים והארץ קיימים? אלא ששיגרא דלישנא היא לקרוא לטבע הקיים עד עכשיו: ״‎שכל״‎. ובכן, השכל בא מהטבע והטבע בא מההרגל, כי לא רק הרגל נעשה טבע – אלא גם הרגל נעשה שכל.

וכשם שחוכמת הטבע בא מתוך הטבע – ככה גם חוכמת התורה באה מתוך התורה, וכשם שאין אנו יכולים לבאר את חוקי הטבע על פי איזה שהוא שכל הנובע מחוץ לטבע – ככה גם אין אנו יכולים לבאר את חוקי התורה מחוץ לתורה, אלא מתוך התורה ועל ידי התורה גופא. וחוכמת התורה היא למצוא את הקשר והאיחוד בין הפרטים השונים לאין־שיעור ולאין־תכלית. וכשם שמבארים את חוקי הטבע על פי היסודות של סיבה ומסובב, אמצעי ותכלית, בכוח ובפועל, חיוב ושלילה, עצם והסתעפות וכו׳ וכו׳, ועל כולם ההגדרות של זמן ומקום, ואף על פי שעצם חוקי ההיגיון הללו נשארים גם כן חוקים – ככה גם כן רואים אנו, למשל, את המשא ומתן של ההלכה, המיוסדת בעיקרה על הסברא. ובסברא יש כל חוקי היגיון הללו והרבה יותר מזה. אבל גם הסברא גופא היא סברא תלמודית, כשם שהסברא של הטבע היא סברא טבעית.

## פרק נא: כתבי הקודש

לא רק על פי האמונה המה כתבי הקודש ואין לשום כתבים שבעולם אותה הקדושה שיש לתנ״‎ך שלנו, אף גם על פי המציאות הממשית אפשר לראות את זה באופן בולט. די להביט על ההבדל בין הנביא והחכם מחד גיסא ובין הנבואה והחוכמה מאידך גיסא. אנו יודעים ״‎שחכם עדיף מנביא״‎ ובכל זאת, בלי שום ספק, עדיפא הנבואה מהחוכמה ואין בזה שום סתירה בדבר.

כי חכם עדיף מנביא בזה, שהנביא הוא רק שלוחו של הקדוש ברוך הוא, ואינו מחדש מעצמו כלום, בעוד שהחכם הוא בבחינת בעלים לעצמו בתחום החוכמה שהוא מחדשה בלבו.

אבל זוהי הנותנת! שמאידך גיסא, הנבואה עדיפה מחוכמה, כי החוכמה היא רק בדרך כלל נחלתו של הקדוש ברוך הוא, החונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה – בעוד שהנבואה בכל דיבור ודיבור, בכל מילה ומילה, וגם בכל אות ואות מדבר הקדוש ברוך הוא מתוך גרונו של הנביא.

ועל כן מהחוכמה נשאר רק התוכן לנחלת עולמים, בעוד שהצורה משתקעת בהמשך הימים; לא כן הנבואה, שגם התוכן וגם הצורה מתקיימים כימי השמים על הארץ.

ולא עוד, אלא שמזמן לזמן, מתקופה לתקופה וגם מדור לדור, מתחדשות בדבריהם מסילות חדשות, אשר לא שערום הראשונים, באופן שמוצאים תמיד בדברי הנביא תוכן חדש, ובכל זאת הצורה לעולם עומדת.

החכמים, במידה שחוכמתם נעשית לנחלת הרבים, לקניין האומה או לקניין האנושות כולה – במידה זו הנה פרי עטם במקורם הראשון הולך ונשכח.

פוק חזי איפה, למשל, ספרי אפלטון ואריסטו במקורם הראשון. אומנם שיטותיהם ידועות למדי, אבל למי יש צורך לקרוא זאת במקור, בעוד שהן גלויות וידועות על ידי אלפי ספרים שנתחברו אחר כך. ובאותו הזמן, הנה ספרי הנביאים, להבדיל, שלנו, נקראים גם היום באותן המילים והאותיות דווקא כפי שיצאו מפי הנביא, על ידי מליונים ועשרות מליונים בני אדם בכל קצווי תבל ואיים רחוקים.

ברם, לא רק מן השמים יודעים אנו שהתורה היא מן השמים, אך גם מן הארץ יכולים אנו לדעת זאת.

ואם אנו רואים גם על הארץ, שספר התנ״‎ך שלנו נדפס בכל שנה ושנה במליונים של אכסמפלרים בכל הלשונות שבעולם, מי אינו רואה בזה אצבע א־לוהים.

כי קסם לעלים שנתלבשו בלבוש מלכות של הקדוש ברוך הוא.

ועל כן אי־אפשר לשום ילוד אשה, אף אם יהיה החכם היותר גדול שבעולם, לחקות את דברי הנביאים אף במשהו מן המשהו!

ואף אם יתכנסו כל מלכי מזרח ומערב ביחד, אי־אפשר יהיה להם לחבר אפילו פרק אחד קטן שיהיה לו אותו הצלצול ואותה הנעימות של קדושה שיש לפרק אחד מן התנ״‎ך, כמו שכל מלכי מזרח ומערב לא יכולים לברוא אפילו יתוש אחד.

בכל החוכמות שבעולם, הנה האחרונים, אף שהם לעומת הראשונים כחמורים לגבי בני אדם וכננס לגבי ענק, בכל זאת, מאידך גיסא, יש בדבריהם לפעמים תוכן יותר חשוב מהראשונים, כי סוף־סוף, גם ננס על גבי ענק הוא יותר רם מהענק לבדו. אך לא כך הדבר בנבואה, שאי־אפשר שתבוא בזה איזו הוספה כל שהיא, לו גם הוספה של ננס, כי שם אי־אפשר כלל לבוא לסוג של הוספה וחיבור, כשם שאי־אפשר לחבר את השמים והארץ יחד; ושם לא שייך לומר כננס על גבי ענק, כי המה מעולמות נפרדים לגמרי, שאין שום מגע ומשא ביניהם!

וכשם שלנבואה יש כוח מושך אליה את כל יושבי תבל וגם את אלה הפראים ביותר – כך יש גם כן כוח מושך לשירה שלנו. מימי דוד בן ישי עד היום הזה כמה משוררים קמו בכל העולם, ובכל זאת הביטו וראו, אם יש אף אחד שיוכל להתחרות עם נעים זמירות ישראל.

ואם לא נתקיימה עדיין ההבטחה של ״‎כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים״‎ (ישעיהו נו, ז), אבל על כל פנים כבר נעשתה התפילה שלנו, תפלת דוד בן ישי, לתפילת כל העמים. כי גם על הנבואה וגם על השירה שלנו שפוכה רוח הקודש, רוח משמים ממעל, רוח של עולם האצילות, רוח של גן עדן מקדם.

בקיצור, לא רק השמים מעידים, שהתורה היא מן השמים, אך גם הארץ מעידה על זה, וכבר עמדו חז״‎ל על זה ואמרו במליצתם (על פי ילקוט שמעוני נ״‎ך, לה):

כשהיו ישראל זכאים היו מעידים בעצמם, שנאמר (יהושע כד, כב): ״‎וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻעַ אֶל הָעָם עֵדִים אַתֶּם״‎; קלקלו בעצמם, העיד בהם את הנביאים, שנאמר (מ״‎ב יז, יג): ״‎וַיָּעַד ד׳... בְּיַד כָּל נביאו נְבִיאֵי...״‎; קלקלו בנביאים... העיד בהם את השמים ואת הארץ.

אומנם, אם תהיו כופרים בכל, אך הלוא את השמים ואת הארץ אי־אפשר להכחיש, ועל כל פנים לארץ בוודאי אי־אפשר לומר להד״‎ם...

והארץ עם כל יושביה ממזרח וממערב מצפון ומדרום, השחורים והלבנים האדומים והצהובים, הלוא כולם מעידים על קול ד׳ החוצב להבות אש, שיש בכל הגה והגה בתנ״‎ך שלנו, על רוח א־לוהים המרחפת על כל תג ותג ועל כל קוץ וקוץ שבו.

מֹשֶׁה יְדַבֵּר, וְהָאֱ־לֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל (שמות יט, יט) – ״‎משה דיבר״‎ – לשון עבר לא נאמר, אלא: ״‎משה ידבר״‎ – לשון עתיד. כי אומנם, עדיין לא גמר משה את דבריו ועדיין הוא ממשיך לדבר, והוא מדבר לכל מלכי מזרח ומערב לכל יושבי תבל ושוכני ארץ; הוא מדבר בכל שבעים הלשונות, ולכל עם ועם ככתבו וכלשונו, והקול הוא קול ד׳ בהדר, קול ד׳ שובר ארזים וכל אחד יכול לשמוע את הקול שהינו רוצה בו, ושחביב עליו ביותר.

״‎משה ידבר״‎, אבל לא רק משה ראש הנביאים, אלא גם כל נביאי האמת והצדק, תלמידיו ותלמידי תלמידיו, ההולכים בעקבותיו, השייכים למקהלה שלו, לכולם אותו הקול שהיה למשה ״‎קול גדול ולא יסף״‎, וכתרגומו – שלא פסק, קול שלא נפסק לעולם. ולא רק ״‎משה ידבר״‎ אלא גם ישעיהו ידבר, ירמיה ידבר״‎ וכו׳ וכו׳. זהו הסוד של כתבי הקודש שנאמרו בשם קדוש ישראל שמו, שהוא אחד ואין שני לו. ואין ספר שני לספר הספרים שלנו ולא יהיה לעולם!

## פרק נב: נביאי האמת והצדק

קיימא לן: ״‎הרוצה לשקר ירחיק עדותו״‎ (רא״‎ש שבועות ו, יג), ו״‎מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי״‎ (ראש השנה כב, ב). ושתי ההנחות האלה, הבנויות על יסוד הפסיכולוגיה האנושית, שאין להטיל בהן שום ספק, דיין למדי להוכיח אפילו למי שאינו מאמין כל־כך כי נביאנו המה נביאי האמת והצדק.

בכלל לא הרחיקו נביאנו את עדותם, וזולת הנבואות המעטות שניבאו על תקופת ״‎אחרית הימים״‎, הנה חלק הארי מהנבואות היה לשעה ולדורות, ולדורות הקרובים ביותר.

ביחוד כשאנו שמים לב ל״‎תורת משה״‎ ראש הנביאים, ששם רואים אנו יעודים למחר ולמחרתיים ממש – וכלום ייתכן הדבר שלא עלה על דעתו כלל לחשוב, ומה יהיה אם היעודים הללו לא יתקיימו וכולם יגידו ״‎משה רבינו בדאי היה״‎.

ובעיקר הדברים שדיבר בנוגע לארץ ישראל, שאף על פי שכבר ידע שהוא ימות ויהושע מכניס, אבל כניסה זו היתה צריכה להיות תיכף אחרי מותו, ומה יגידו אף לכשיראו שדבריו לא נתקיימו כלל וכלל.

ובייחוד, הלוא הוא היה לא רק נביא, אלא גם מלך ומחוקק, וחוקיו בעיקר בנוגע לחיים הארץ ישראליים, אם לא שמע זאת מאת ד׳ הנה בדרך הטבע יכולים להביא שואה על הישוב ולהחריבו תיכף בעודנו באיבו. וסוף־סוף הלוא כולם מודים ש״‎משה רבינו אוהב ישראל היה״‎ ומסר את נפשו לטובתם, ואיך נתן ״‎חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בהם״‎.

ניקח למשל את החוק על דבר השמיטה – ״‎דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם, וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַד׳... שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר״‎ (ויקרא כה, ב-ד). אומנם התורה בעצמה הרגישה כי החוק ייראה למוזר מאוד: ״‎וְכִי תֹאמְרוּ: מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת? הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ!״‎ (שם שם, כ), וזוהי באמת הקושייה הגדולה ביותר הנוקבת ויורדת עד התהום, ובעיקר שקושייה זו תצא – לא רק מפי אחד שאפשר לדחותו בקש – אלא תצא מפי כל העם, גברים ונשים, זקנים וטף גם יחד. ואומנם נמצא על זה תירוץ ״‎וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים״‎ (שם שם, כא).

אבל, הייתכן הדבר שלא עלה על דעתו של משה לשאול את עצמו – ומה יהיה אם הדברים לא יתקיימו? ומה גם שזה רחוק מן הטבע! והיה כשעמו ישמע לקולו ולא יזרעו ולא יאספו שתי שנים שלימות ועל ידי כך יגוועו מרעב ממש, ושמו יהיה לדראון ולחרפת עולם...

אין זאת אלא ששמע את הדברים הללו ממי שהברכה מסורה בידו, ואם הוא מברך אזי מקיים את ברכתו, הרי ששמע את זאת מהקדוש ברוך הוא בעצמו.

והלוא, נוסף על החזקות הנ״‎ל – מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי – והרוצה לשקר ירחיק עדותו, יש עוד חזקה: ״‎אין אדם חוטא ולא לו״‎. ואיזו טובת הנאה אפשר היה לו לקבל מהבטחות שוא אלה היכולות להרוס את כל הבניין שבנה במשך ארבעים שנה, שנות המדבר.

ואם כדי להיווכח שהייעוד הזה הוא בלתי נכון צריך לחכות שבע שנים, הנה יש ייעודים כאלה שבמשך איזה חודשים לשבתם בארץ יראו ישראל ש״‎עורבא פרח״‎!

למשל, המצוה של ״‎שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ד׳, אֱ־לֹהֵי יִשְׂרָאֵל״‎ (שמות לד, כג), שגם בחוק זה יש בו משום סכנה אולי עוד יותר גדולה מהסכנה של חוק השמיטה. כי הלוא, כל קיומה של מדינה תלוי בכוחות הצבא שלה העומד מזויין בעיקר על הגבולות, ואם כל הגברים יצטרכו שלוש פעמים בשנה להתרכז רק בירושלים שהיא נמצאת במרכז הארץ וישאירו את כל הגבולות פתוחים לכל מי שירצה, והלוא, ארץ ישראל היתה תמיד מוקפת אויבים וצוררים שזממו לבולעה בלגימא אחת – מה יהיה אז? אומנם, משה רבינו לא חיכה כאן לשאלה של ״‎וכי תאמרו״‎ והקדים רפואה למכה, הקדים התשובה לפני השאלה ואמר: ״‎וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ...״‎ (שם שם, כד).

כל זה אם אנו מניחים שמשה רבינו שמע הכל מפי הגבורה, כי אם לא כן, הלוא היה צריך לחשוב – ומה יהיה אם הגויים האלה לא ישמעו בקולו וחמוד יחמדו את ״‎ארץ חמדה טובה ורחבה״‎ ויראו את חימודם בפועל ממש. ולכשיחזרו ישראל אחרי הביקור בשלוש רגלים לבתיהם לא ימצאו כלום, כי הארץ תהיה תפוסה בידי האויבים, והם יהיו מן הצועקים ואינם נענים, ומה יגידו אז על משה רבינו, ״‎רעיא מהימנא״‎ שלהם.

או נקח בכלל את פרשת המלוכה בישראל (דברים יז, יד-כ), שבקושי גדול נותנת ״‎תורת משה״‎ רשות למנות מלך, אבל בהגבלות של ״‎רק״‎ים שכאלה, שכמעט בדרך טבע אין כלל טעם למלוכה כזו, ואי־אפשר למלוכה כזו להתקיים – ״‎רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים... וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים... וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד״‎ (שם שם, טז-יז).

וידוע לנו היטב, כי כל כוחו של המלך בימים ההם היו בשלושת הדברים האלה: ״‎סוס שוטף במלחמה״‎ – ואז הרי לא היו אמצעים יותר טובים למלחמה מאשר הסוסים, וכסף וזהב הוא גם עכשיו האמצעי העיקרי לשלטון, ואפילו ריבוי הנשים היה אז דבר הנחוץ לשלום המלכות, כי על ידי כך התחתן המלך במלכים השכנים וכרת איתם ברית שלום.

ואם לוקחים ממלך ישראל את כל האמצעים להחזקת המלוכה, ובמקום זה נותנים לו רק את המצוה של ״‎וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר... וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּ יו״‎ (שם שם, יח-יט), האם זוהי עצה טובה של חכם, ומשה רבינו בוודאי חכם היה, בזה אף אחד לא יטיל ספק.

ושוב אי־אפשר לנו להבין את כל זה בלי אמונה שלימה שכל זה קיבל מפי ד׳.

ואותו הדבר גם בנוגע לקונסטיטוציה של המדינה, ״‎חוקה אחת יהיה לכם, ולגר ולאזרח הארץ״‎... במדינה כל־כך קטנה ומרובת אוכלוסין כארץ ישראל בשעתה, אם יהיו שעריה פתוחים לכל מאן דבעי, וכולם יקבלו אותן הזכויות ממש כאזרחים – האם אין זה מסכן את כל קיומה של המדינה?!

או ההכרזה בשעת המלחמה: ״‎מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב – יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ״‎ (דברים כ, ח) – כלום אפשר לתאר שאיזו מדינה בעולם תנהל מלחמה בחוק כזה? להיפך! כל מדינה מתקנת לה חוקים להעניש בעונשים חמורים את היראים ורכי הלבב המשתמטים מהגיוס בזמן שקיים גיוס־חובה, ואי־אפשר בשום אופן לאיזה מחוקק שהוא שיוציא חוק כזה בלי שיהיה לו ברור מראש שזה לא יזיק, ומאין היה לו למשה הביטחון הזה, אם לא ששמע מאת ד׳ בעצמו?

ונראה שעל זה נאמר: ״‎עֵינֵי ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ בָּהּ״‎ – בארץ ישראל – ״‎מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה״‎ (דברים יא, יב). כי כמו שעל ישראל נאמר: ״‎אין מזל לישראל״‎ (שבת קנו, א) וכבר ביארנו במקום אחר שאין הכוונה על היחידים מבני ישראל, כי הלוא גם עליהם נאמר ״‎חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא״‎ (מועד קטן כח, א) – אלא הכוונה על קיום האומה בכללה בתור אומה, שבעוד שחיי האומות בתור אומות הם בכלל המאמר של ״‎חיי בני ומזוני״‎ הנ״‎ל, הנה חיי האומה הישראלית בתור אומה יוצאים הם מהכלל, שכל קיומה של אומה זו הוא למעלה מן הטבע; וככה גם כן ההבדל בין כל הארצות לארץ ישראל, שחיותה וקיומה של ארץ ישראל כמו חיותה של האומה הישראלית תלוייה בלמעלה מן הטבע.

ואם נצרף עוד את דברי הרמב״‎ן, שאומר על הפסוק ״‎וַהֲשִׁמֹּתִי אֲנִי אֶת הָאָרֶץ וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ״‎ (ויקרא כו, לב), שיש בקללה הזאת גם ברכה, והברכה היא שארץ ישראל לא תתן את פריה לשום אומה ולשון, רק לאומה הישראלית.

ובחורבן האומה הישראלית תהיה גם ארץ ישראל חריבה ושוממה, ולא יועילו כל הכוחות שישקיעו בבנינה עמים אחרים, כי תחיית הארץ ותחיית האומה תלויות זו בזו, וכל זמן ש״‎והשימותי אני את הארץ״‎, בהכרח הוא ש״‎ושממו עליה אויביכם היושבים בה״‎.

ואת אמיתת הדברים האלה הרי רואים אנו בעינינו אנו. ואם נצרף את זה לכל הדברים שאמרנו מקודם, הרי מה מאירים המה הדברים ״‎עיני ד׳ א־לוהיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה״‎.

אם אומנם עיני ד׳ בכל העולם יש בכל זאת הבטה מיוחדת לד׳ על ארץ ישראל, כמו שד׳ הוא א־לוהי כל העמים, ויחד עם זה הוא א־לוהי ישראל באופן מיוחד.

בקיצור – אין מזל לישראל ואין מזל לארץ ישראל, והנהגת שניהם היא למעלה מן המזלות, למעלה מדרך הטבע.

על כן, רק בנוגע לקשר שבין עם ישראל לארץ ישראל נאמרו דברים כה ברורים שאינם סובלים שום פירוש היוצא מתוך פשוטו של מקרא, כמו הדברים: ״‎וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי... וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ... הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם... וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר...״‎ (דברים יא, יג-יז).

ושוב ההבדל בין המחוקק שלנו למחוקקי האומות האחרות, להבדיל, שכולם הרחיקו את עדותם על שכר ועונש לעולם הבא, ואילו מחוקקנו, המרמז לפי דברי חז״‎ל בהרבה מקומות על עולם הבא, בכל זאת על עולם הבא הוא מדבר רק ברמז, בעוד שעל עולם הזה הוא מדבר דווקא כפשוטו של מקרא.

ומי שמקרב עדותו כל־כך אי־אפשר שישקר ח״‎ו!

בקיצור, לא רק האמונה הישראלית אומרת כי נביאינו היו נביאי האמת והצדק – אלא גם המציאות גופא מאשרת את כל זה: נביאי האמת והצדק!

## 

## פרק נג: העבודה הזרה של תקופתנו

חבקוק, מאחרוני הנביאים, העמיד לפי מאמרו של ר׳ שמלאי הידוע, את היהדות על אחת, על האמונה: ״‎וצדיק באמונתו יחיה״‎ (מכות כד, א).

אכן, מה נפלא הדבר, שחז״‎ל העמידו את היהדות גם כן על אחת, אבל על הכפירה: ״‎כל הכופר בעבודה זרה נקרא: ׳יהודי׳״‎ (מגילה יג, א). ואין שום סתירה בין ההגדרה של הנביאים ובין ההגדרה של חז״‎ל. שתי ההגדרות האלו הן בבחינת ״‎אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום״‎. ״‎אנוכי״‎ – זוהי האמונה, ו״‎לא יהיה לך״‎ – זוהי הכפירה בעבודה זרה. וכשם שמתוך האמונה ב״‎אנוכי״‎, מתוך האמונה בד׳, באים ל״‎לא יהיה לך״‎, לכפירה בעבודה זרה – כך גם להיפך: מתוך ה״‎לא יהיה לך״‎, מתוך הכפירה בעבודה זרה, באים לאמונת ה״‎אנוכי״‎, לאמונה בד׳.

שתי דרכים לאדם: דרך אחד – אמונה בד׳, ודרך שני – אמונה בעבודה זרה, והכופרים בעיקר, בו בזמן מאמינים הם בהרבה עיקרים של עבודה זרה.

יש רק או עבודת ד׳ או עבודה זרה. ואם אין לו לאדם שום זיקה לעבודת ד׳ הוא כולו מושפע מעבודה זרה. ובשביל כך אין התורה מזהירה כלל וכלל על הכפירה. כי כפירה לגמרי אינה במציאות, אלא היא מזהירה על עבודה זרה: ״‎הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם, וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים...״‎ (דברים יא, טז), ובטוחה היא התורה, שאם רק לא יפתה לבבו לעבוד אלוהים אחרים – יעבוד את ד׳.

וטעות היא לחשוב, כי היום כבר נתבטלה עבודה זרה והיצר של עבודה זרה כבר נשרף לגמרי. כי הרבה גלגולים יש לו ליצר זה, והוא מתגלה בכל התקופות בפרצופים שונים ומשונים. ותקופתנו אנו, דווקא היא מראה לנו את העבודה זרה בכל מערומיה כמות שהיא.

אם אנו רואים עכשיו איך ששנים־שלושה עריצים מטורפים למחצה רודים באכזריות נוראה כמעט בכל אירופה התרבותית, הקולטורית, הנאורה וכו׳ וכו׳, וכל מה שהאומה היא יותר תרבותית ויותר נאורה – כמו צרפת, למשל – מנשקת היא יותר את השבט ומנשקת בדחילו ורחימו; ובהערצה קוראים: ״‎קדוש קדוש״‎ לשבט המלקה אותם – אי־אפשר לתלות הדבר במקרה בעלמא; ואפילו אי־אפשר לצאת בהתעוררות למלחמת מצוה עם הרשעים האלה, אלא שעלינו לבקש את הסיבה של שורש פורה ראש ולענה זה, שהוא באמת השורש – לא רק של שנים־שלושה עריצים – אלא השורש של כל מאות מליוני העבדים הנרצעים האלה.

בוודאי שלא לנצח תאכל חרב, ונצחון הצדק בוא יבוא חיש מהר. אבל הנצחון לא יהיה נצחון כלל אם לא יעקור את השורש פורה ראש ולענה מעיקרו, אם האנושות לא תמצא תשובה לשאלה הנוראה: ״‎איכה נעשתה התובעה הזאת...״‎ – איכה הגיעה התרבות האירופית, שהביאה במשך מאות בשנים כל־כך הרבה קורבנות לשם הדמוקרטיה, לשם החופש, איכה הגיעה עד כדי כך? איכה ירדה התרבות פלאים, עד כדי להרכין את ראשי מאות מליוני בני אדם, שישתחוו ויכרעו ברך בדביקות ובהתלהבות תחת כפות רגליהם של המטורפים האלה, הבועטות בהם בשצף־קצף, אם לא שהדמוקרטיה לשם דמוקרטיה לבד, החופש לשם חופש לבד, בלי שום אידיאל מרום ונשגב, המה רק בבחינת ״‎שקרים מוסכמים״‎. כי על זה נאמר במעמד הר סיני: ״‎עבדיי הם – ולא עבדים לעבדים״‎, זאת אומרת, חופש החלטי של בני אדם אין במציאות; בני אדם שלא רוצים להיות בבחינת עבדים לעבדים, המה מוכרחים להיות בבחינת ״‎עבדי השם״‎, עבדים למרום ונשגב, להוד והדר שבחיים, עבדים לעצם הרוחני המוחלט והיחידי: ״‎עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות״‎.

ובבחינת ״‎עבדים לעבדים״‎ הן עכשיו כל האומות התרבותיות של אירופה, כמעט. ״‎נעשה ונשמע״‎ אומרים כל העמים האלה לשנים־שלושה עבדים שמבית האסורים יצאו למלוך.

יאמרו שאין מביאין ראיה מן האונס. כל אלה הם אנוסים מחמת נפשות. אבל כל המתעמק בזה יראה, שיש כאן עניין של ״‎תחילתו ברצון וסופו ברצון״‎ – אם כי באמצע יש גם מעשה אונס. כי אי־אפשר ששנים־שלושה אנשים יאנסו ויכפו הר כגיגית על מאות מליוני אנשים; אי־אפשר שמאות מליונים אלה יהיה להם רגש הפחד והיראה בפני אנשי בליעל האחדים האלה, אם לא שפועל יש כאן גם רגש הערצה, רגש האהבה לאלה המכים ומענים אותם.

וביחד עם רגש החירות המקונן בלב כל אדם ובלב כל אומה, יש מאידך גם רגש העבדות, רגש אהבה לאדון, ״‎אהבתי את אדוני״‎. ואם אין להם אדון פונים הם לכל עובר ושב ומתחננים לפניו: ״‎שׂמלה לך, קצין תהיה לנו!״‎.

ומכאן עלינו להסתכל על החליפות והתמורות השונות שב״‎מגדל המאה״‎. דווקא המאה – שהתנהלה על יסודות של חירות וחופש לכל אומה בכלל ולכל יחיד בפרט – נגמרה בעבדות נוראה, עבדות הנפש והגוף.

דווקא אותם העמים שהחריב היטלר עד היסוד, והוריד את כבודם עד שאול תחתיות – דווקא אותם העמים אומרים עכשיו שירה למלאך המוות שלהם, והמה מקבלים – לא רק את מרותו – אך גם את תורתו, תורת השטן והנחש הצפעוני, בלי להחסיר אף קוצה של יו״‎ד ממנה. וגם הם, עמים שלמים, מבקשים סליחתו של היטלר, כשם שהבולשביקים ה״‎סוטים״‎ שנידונו למיתה על ידי סטאלין, היו מבקשים סליחה ממנו. אי־אפשר לתלות את זה ברגש הפחד או ברגש היראה, אלא ברגש ההערצה. והוא אשר אמרתי – תחילתם ברצון וסופם ברצון. והרצון הזה בא מ״‎יצרא דעבודה זרה״‎.

כי כפי שמבארים החכמים, הנה האלילות, העבודה הזרה, לא באה כלל וכלל בתור תשובה על השאלה של הנביאים: ״‎שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה״‎, אלא באה רק מהערצה לתקיפים. ואת התקיפים ראו בתופעות הטבע, ובשביל כך עבדו לשמש ולירח ולכל צבא השמים או לאיזה בן אדם תקיף, אם בחייו או גם לאחר מותו, והקריבו לפניהם את מיטב חלבם ודמם, את בניהם ובנותיהם וכל אשר להם.

והאמונה הישראלית היא־היא שלחמה על ידי הנביאים נגד כל מיני האלילות, ונגד כל התקיפים מדור־דור; או יותר נכון: נגד ההערצה לתקיפים, ולעומת זה הדגישו הם את ההערצה לנכים והחלשים, לנרדפים והעשוקים. ומנקודת מבט זו אמרו: ״‎כל הכופר בעבודה זרה – נקרא: ׳יהודי׳״‎ – ולא פחדו כלל וכלל פן יכפרו גם בעבודה זרה וגם בעבודת ד׳. כי באמת – הא בהא תליא. האדם נברא בטבעו להיות עובד, ולא יכול להיות חופשי לגמרי אפילו אם ידבר יומם ולילה על חופש ולא יפסיק פומיה מגרסא זו. אלא, שאם הוא עוזב את עבודת ד׳ מוכרח הוא לבוא לעבודת האלילות, כשם שמאידך גיסא, אם הוא עוזב את עבודת האליליות הוא בא ממילא לעבודת ד׳.

ואומנם, לא לחינם מבטאים את השם לא כפי שהוא נכתב, אלא כפי שהוא נקרא : א־דני, כי זהו הרגש הטבעי שבאדם, המרגיש בנפשו שהוא זקוק לאיזו אדנות, שהוא אינו יכול להיות חופשי לגמרי בלי שום עול. כי האדם נברא עמוס עול מוסרי, עול של ״‎קול א־לוהים המתהלך בתוך״‎ האדם, ואומר לו תמיד: ״‎כה אמר ד׳״‎ ו״‎כה ציווה ד׳״‎.

ומכאן הסיבה, כשהוא מנער את הא־ל הטבוע בקרבו בתור טבע ראשון מתחילת ברייתו, נכנס הוא לעול זר, לעול של בשר ודם. בקיצור – העבודה זרה שבתקופות הכי קדומות היתה נוהגת, איננה אלא תחליף לעבודת ד׳. האדם מטבעו מרגיש צורך להיות עובד לאיזה דבר נשגב ממנו, וכשהוא סר מדרך הישר מוצא הוא לעצמו תחליף לה, תחליף של עבודה זרה, ומתקופה לתקופה מתחלפים התחליפים. וכך אנו רואים את העבודה הזרה, את התחליף של זמננו אנו.

\* \* \*

ואומנם, בוודאי לא רחוקים הימים ששלטון העבדות של המטורפים יעבור מן הארץ. אבל קשה מאוד להאמין, שבמקום זה בוא תבוא שוב הדמוקרטיה כמו שהיתה. כי באמת, דמוקרטיה במלוא מובן המילה לא היתה מעולם במציאות. לא רוב הדיעות מכריע בעולם הדמוקרטיה – אלא רוב ידיים המצביעות, והן מצביעות על פי החליל של איזה דמגוגים. אין דמוקרטיה בעולם אלא דיקטטורה: או הדיקטטורה של ״‎אדון עולם״‎, או הדיקטטורה של איזה בני בשר־ודם, העושים להם קרניים לנגח, אם כי תחת מסווה של מחלצות שונות.

וסוף דבר, שמגדל המאה הזו הביא לנו אותן התוצאות של המגדל בדור ההפלגה, שסופו היה ממש ההיפך הגמור ממטרתו בתחילתו. המטרה היתה לשפה אחת, והסוף היה: ״‎אשר לא ישמע איש את שפת רעהו״‎. ומגדל המאה שעברה, שמטרתו היתה דמוקרטיה, חופש, אחווה וכו׳ וכו׳ – הביא לנו לבסוף את ההיפך מכל השמות המצלצלים האלה.

ומכאן לקח לאלה שרואים את כל התקווה שלנו – ״‎התקוה, בת שנות אלפיים, להיות עם חופשי בארץ אבותינו״‎. אומנם אבותינו נלחמו כאריות נגד כל שיעבוד מלכות שהוא, אבל לא חפצו מעולם להיות לעם חופשי, אלא רצו דווקא בעול – בעול מלכות שמים ובעול תורה ומצוות.

המטרה שלנו לא היתה מעולם להיות לעם חופשי – חופשי מכל מסורת, חופשי מכל מוסריות, שזה אפשר, לפי דברי חז״‎ל, למצוא רק במוות: ״‎כיון שמת אדם נעשה חופשי מן התורה ומן המצוות״‎ – אלא חפצו תמיד להיות עם הנביאים, עם הרוח, עם הספר, עם סגולה וכו׳ וכו׳.

העם, כמו היחיד, מוכרח להיות על פי טבע ברייתו עובד, ואם איננו עובד ד׳ – אזי הוא נעשה ממילא לעובד עבודה זרה; ואם איננו בכלל ״‎עבדיי הם״‎ הוא בכלל ״‎עבדים לעבדים״‎. ועל כן העמידו חז״‎ל את כל היהדות על... כפירה! כי הכפירה בעבודה זרה, בהכרח שתביא לידי אמונה בד׳. ההודאה ב״‎לא יהיה לך אלוהים אחרים״‎ בהכרח שתביא לידי הודאה ב״‎אנוכי ד׳ א־לוהיך״‎. כי שני הדיברות הללו מפי הגבורה שמענום, הגבורה שהיא יותר חזקה מכל המגדלים שבונים להם בני אדם.

ומגדל המאה שעברה יוכיח...

## פרק נד: בין ישראל לעמים

אנו אומרים בהבדלה: ״‎המבדיל בין קודש לחול... בין ישראל לעמים״‎. לא רק בין ישראל לעמים יש הבדל, אך גם בין כל עם ועם, גוי וגוי והבדליו, אלא שגם לא כל ההבדלים שווים: ההבדל בין העמים הוא רק הבדל הצורה, בעוד שההבדל בין ישראל לכל העמים הוא הבדל בעצם.

וההבדל בין עצם ובין צורה גלוי וידוע לכל: כל עצם פושט צורה ולובש צורה, והעצם לעולם עומד, אבל אם יש רק צורה לבד והצורה נפשטת, אז גם אם תבוא צורה חדשה, אין לה על מה לחול ואין לה כל קשר והמשך עם הצורה הישנה שעברה ובטלה מן העולם.

ההבדל בין עם לעם הוא הבדל הארצות, הלשונות, המנהגים והנימוסים השונים, וכל אלה המה רק הבדל הצורה, ואם כי על ידי זה בא גם הבדל בתכונה, אבל סוף־סוף מקור ההבדל אינו בעצמיות. לא כן ההבדל בין ישראל לכל העמים, שבלי ארץ ובלי לשון ומנהגים ונימוסים מיוחדים היא חטיבה מיוחדת בין כל האנושות כולה.

במשך ההיסטוריה הארוכה שלנו פשטנו צורה ולבשנו צורה לא פעם אחת אך פעמים הרבה, והעצם לעולם עומד. וגם בתקופה אחת אנו רואים את האומה הישראלית בצורות שונות ומשונות זו מזו, ובכל זאת עצם אחד מאחד את כל הצורות הללו הלבושות עליו.

זהו כוחו של העצם. ואם תשאלו: אופיו של העצם הזה – מהו? על זה נשיב מהזוהר: ״‎ישראל ואורייתא וקובה – חד הוא״‎. וכשם שאת הקדוש ברוך הוא אי־אפשר להכיר ולידע אלא מתוך שלילה, לדעת את מה שאיננו, כדברי הרמב״‎ם ז״‎ל ש״‎אין לו שום דמיון כלל״‎, כך – ״‎אי אתה יכול לעמוד על אופייה של אומה זו״‎, ורק את זה אפשר לך לדעת ש״‎המבדיל בין קודש לחול... בין ישראל לעמים״‎. השי״‎ת הוא ״‎אחד ואין שני להמשיל לו״‎, כך גם ״‎גוי אחד״‎ ישראל, אין שני להמשיל לו. ואת הבדל העצם הזה הרגשנו בכל עמקי הוויתנו ונשמתנו, הבדל שאיננו נמחה ומטשטש לעולם. יש רק טשטוש צורה, אבל אין טשטוש עצם. ומכוח זה היה ברי לנו, ש״‎ישראל, אף על פי שחטא – ישראל הוא״‎ (על פי סנהדרין מד, א).

ואת זה הרגישו גם אומות העולם בקרבנו, וגם הם אמרו, ואומרים עד היום, ש״‎ישראל, אף על פי שחטא – ישראל הוא״‎ וב״‎אף על פי שחטא״‎ מבינים הם גם טשטוש הצורה, צורת ישראל, מעיקרה, מבלי השאר אף זכר ושריד לה. כי מרגישים הם, ואולי מתחת למפתן ההכרה, שאין היהדות מצטמצמת בצורה לבד.

עד שבאה תקופת ההתבוללות ובלבלה את כל המושגים המבדילים בין ישראל לעמים. ההתבוללות מחקה, או לכל הפחות רצתה למחוק, את הבדל הצורה שבינינו וביניהם. אבל זה לבד איננו עוד כל האסון שבה, אלא שהסיחה את דעתה לגמרי מהבדל העצם ולא הרגישה בו כלל וכלל.

וכשבאה הלאומיות החדשה, שלחמה בהתבוללות בחירוף נפש, לא הרגישה גם היא, שמאידך גיסא, אדרבא, עוזרת היא ומסייעת לבר פלוגתא שלה. אם ההתבוללות עסקה בטשטוש הצורה – עוסקת הלאומיות החדשה בהבלטת הצורה, אבל הצד השווה שבהן, ששתיהן אינן מרגישות כלל וכלל בהבדל העצם, שזה לא נכנס לעניינן כלל וכלל. המה, הלאומיים החדשים, רוצים לחדש את צורת האומה הישראלית כקדם, צורת הארץ, השפה וכדומה, ואינם חלים ואינם מרגישים שאי־אפשר להפשיט צורה ולהלביש צורה אחרת אלא כשיש עצם הנושא עליו את שינוי הצורות הללו.

היהדות שלהם היא רק התנגדות להתבוללות, ומדינת היהדות היא עבור אלה ש״‎אינם רוצים ואינם יכולים להתבולל״‎, ואינם חלים ואינם מרגישים שכל הפרובלימה של ההתבוללות היא פרובלימה יהודית מיוחדת, מה שאין בכל העמים דוגמתה, ומזה גופא אפשר להוכיח ש״‎היהודים אינם רוצים ואינם יכולים להתבולל״‎ הוא מסובב מהיהדות, ולא סיבה. והסיבה היא שוב ההבדל בעצם. אצל שאר האומות קלה ההתבוללות מאוד, כי מכיון שאיזה קבוץ ישהוא מקבל עליו את כל צורות החיים של אומה אחרת, הנה – לא רק שהוא מתבולל בנקל באומה הזאת – אלא שהוא באמת שייך לגמרי לאומה הנ״‎ל. כי כל גוי המתיישב באיזו ארץ שהיא, ונעשה אזרח של אותה האומה של הארץ, מדבר בשפתה ומקבל את כל נימוסיה ומנהגיה, הנה זה – לא רק שהוא התבולל באותה האומה – אלא באמת הוא שייך לה כולו. כי אומה זו גופה מאין נעשית לאומה מיוחדת – הלוא על ידי הצורות המיוחדות שלה, הארץ, השפה וכו׳.

לא כן היהודי! גם כשהוא מקבל את כל צורות החיים של העם הזה שהוא רוצה להתבולל בקרבו, וגם כשהוא מקבל את הדת של העם הנ״‎ל, נשאר הוא סוף־סוף יהודי על ידי העצם שבקרבו, שגם כשהוא לובש צורה אחרת לא נשתנה. כי סוף־סוף גם הדת של האומות אינה רק צורה לבד. ומכאן הפרובלימה של התבוללות המיוחדת רק לנו.

ואלה הלאומיים, הרואים ביהדות רק מלחמה נגד ההתבוללות בלבד, מכלכלים בקרבם תרתי דסתרי, אם כי אינם מרגישים בזה כלל וכלל. מסתייעים הם הלאומיים החדשים שלנו מתורתו של היטלר ורואים בזה תשובה ניצחת לתורתם של המתבוללים שלנו, ואינם רואים שיש בזה סתירה גם לשיטתם הם. ואומנם היטלר מבסס את שנאתו על תורת הגזעים, אבל שנאתו המתבלטת דווקא נגד הגזע היהודי ולא נגד שאר הגזעים שאינם אריים, מעידה, כי – ואולי מתחת למפתן ההכרה שלו גופא – שנאתו מבצבצת בייחוד נגד העצם שביהודי, העצם שאינו מתבטל אף באלף צורות של הגויים!

ולכשנתעמק מעט בדבר נראה, שההבדל העצמי בין ישראל לעמים נובע בעיקר מההבדל שבין השקפתנו להשקפתם על עצם וצורה בכלל.

כל מלחמתה של היהדות באלילות, שזו היא באמת הנקודה התמציתית שלנו, אינה בעיקרה אלא בשביל הרמת ערך העצם על הצורה. ״‎לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה״‎ (שמות כ, ד), שבא תיכף אחרי ״‎אָנֹכִי ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ״‎ (שם שם, ב), מזהירנו בכל תוקף ועוז, שנעבוד לעצם ולא לצורה. ועד היום נשארנו כמעט בודדים בזה, כי לגויים יש סוף־סוף נטייה יתירה דווקא לצורה. ואם כי האלילות בתמונתה הגסה כמעט שחלפה ובטלה מן העולם, אבל התמצית שלה, שהיא לפי דברינו ביכור הצורה על העצם, לא נתבטלה כלל וכלל.

הפילוסופיה היוונית, למשל, נלחמה גם כן מלחמת תנופה באלילות, מלחמה של ״‎עד רדתה״‎ והראתה בכל מיני ״‎מופתים״‎ שבידה, כי להשי״‎ת אין שום תארים כלל, ולא רק בתארים גופניים, אך גם בתארים רוחניים אי־אפשר לנו לציירו ולתארו כלל וכלל, והוא רק עצם פשוט ומוחלט. אבל, מאידך גיסא, גם הם הרימו את הצורה על העצם לכל הפחות במה שנוגע לעולם הזה. בעצם של עולם הזה לא ראו כלל את מעשה ד׳, העצם הזה נקרא אצלם בשם ״‎חומר היולי״‎ שהוא קדמון במידה לא פחותה מקדמות הבורא, באופן שהוא עומד ברשות עצמו ואינו תלוי כלל וכלל בהשי״‎ת. וכל תוקפו, גדולתו וגבורתו של השי״‎ת ראו רק בצורות לאין־מספר ולאין־תכלית שחקק בחומר הזה. ולפיכך חשב אפלטון את החומר, העצם, בבחינת נקבה ואת הצורה בבחינת זכר (עיין מורה נבוכים א, יז), להבליט כי כל השפע הא־לוהי בצורה ולא בחומר. וזהו שנאמר (שמואל א ב, ב): ״‎אֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ״‎ – הכוונה ״‎אין צייר כא־לוהינו״‎ (ברכות י, א), שאת כל תוקפו וחוכמתו שלו אנו רואים בצייר ולא בדבר המצוייר. וגם האמונות החדשות שבאו במקום האלילות לא נשתחררו לגמרי מהלבשת הצורה בעצמותו של ד׳, אם בדמות ״‎בר אלהין״‎ או בדמויות אחרות. ורק היהדות לבדה נשארה נקייה וטהורה מכל מיני פסל ותמונה, ומאמינה בעצם מוחלט רוחני טהור בלי שום אבק של צורה ותמונה. והתדבקותה של כנסת ישראל בעצם הזה מבדילה אותנו מכל העמים הבדל בעצם ולא רק בצורה לבד.

ועל זה אמר הנביא (מלאכי ג, ו): ״‎כִּי אֲנִי ד׳ לֹא שָׁנִיתִי, וְאַתֶּם בְּנֵי יַעֲקֹב לֹא כְלִיתֶם״‎. כלומר, כשם שאין שינוי בהשי״‎ת מחמת שהוא עצם לבד, עצם בלי צורה – כך גם בני יעקב, שיש בהם בתור אומה אחדותית – לא רק צורה מיוחדת מכל הגויים – אך גם עצם מיוחד, בקשר עם עצמותו של השי״‎ת שהיא דבוקה בו – ״‎לא כליתם״‎. ״‎לא שניתם״‎ לא נאמר, אלא ״‎לא כליתם״‎, כי אומנם הרבה שינויים בצורה חלו בנו, וכמה פעמים היינו בבחינת ״‎פושט צורה ולובש צורה״‎, אבל זהו כוחנו, שבחליפת הצורה לא כלינו, כי סוף־סוף עצמותנו היונקת מעצמותו של הקדוש ברוך הוא נשארה בתוקפה.

ברם, ״‎אם אין דעת – הבדלה מנין?״‎ (לשון הירושלמי ברכות לט, ב) ועלינו עוד להוסיף על זה – ״‎אם אין הבדלה – קדושה מנין?״‎ אי־אפשר להבין ולתפוס את הקדושה בלי הבדלה בינה ובין החולין, ״‎וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ד׳, וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי״‎ (ויקרא כ, כו). והא בהא תליא – אם יש הבדלה יש קדושה ואם אין הבדלה אין קדושה.

כשפוגעים בקדושה שלנו מרגישים אנו זאת תיכף, מעין מחט בבשר החי, ואנו עושים את כל מה שבידנו למחות כנגד זה. אבל כשפוגעים בהבדלה שלנו מבליעים זאת בנעימה אגב אורחא, עד שאפשר שהרבה תמימים שבקרבנו לא ירגישו בזה כלל, ומקבלים זאת באהבה רבה כאילו גם זה ניתן למשה בסיני.

וזהו ההבדל בין תקופת ההשכלה לתקופת הלאומיות החדשה. הראשונה נלחמה נגד הקדושה והשניה נגד ההבדלה. הראשונה הוכרחה לצאת בגלוי והשניה הולכת לה סחור־סחור, באה במחתרת וחותרת חתירות במעמקים, במעמקי הנפש שלנו, ומתוך עמקות המקום אין אנו מרגישים בזה כלל ועוברים לסדר היום.

מדברים על ה״‎לאומיות״‎ שלנו כעל ״‎חפץ הקיום הלאומי הטבעי״‎, שבאמת זה בנוי על שיטת דרווין הידועה, שביטל את ההבדלה לגמרי, כלומר, שאין כלל הבדלה בעצם בין החי למדבר, וממילא למותר להדגיש שאין הבדל בין ישראל לעמים.

״‎חפץ הקיום הלאומי הטבעי״‎ – מה זאת אומרת? שבכל חי אשר על פני האדמה, מן הרמש עד האדם, יש רק רגש אחד הממלא את כל רוח החיים שבהם, והוא רגש האנוכיות; ומזה בא חפץ הקיום ומלחמת הקיום, והאדם המדבר הוא כאחד מהם לא פחות ולא יותר, אם כי אצלו מכוסה הרגש היחידי הזה בכמה מסתורין, הוא טמיר ונעלם. וכשם שיש ״‎האני הפרטי״‎ – כך יש גם כן ה״‎אני הקיבוצי״‎. וגם ה״‎אני״‎ הזה מביא לאנוכיות, שכל אומה ואומה יש לה רק חפץ אחד והוא חפץ לקיום, ויש לה רק תפקיד אחד והוא מלחמת הקיום.

ועל ידי זה מבליעים בנעימה ביאורים שונים על מהלך היהדות בתקופות שונות בדרך ההתפתחות הטבעית על ידי חפץ הקיום הטבעי. אומרים, למשל, בפשטות גמורה (מאמרו הראשון של ראש הציונים הרוחניים ״‎אחד העם״‎):

בכל המצוות והחוקים, הברכות והקללות אשר שמה תורת משה לפנינו רק תכלית אחת נגד עיניה תמיד: הצלחת כל האומה בארץ... ורק אחר החורבן הראשון, אחרי שירדה האומה פלאים, והצלחת הכלל התמוטטה כל־כך עד שגם טובי העם לא מצאו עוז בלבם לקוות עוד, יצאו ודרשו כי ״‎העולם הזה דומה לפרוזדור בפני עולם הבא״‎, כלומר – תחת התכלית הלאומית, שלא הספיקה עוד, נתנו למצוות הדת תכלית חדשה פרטית כצורך זמנם, וכל מה שהחיים המדיניים הלכו ונתדלדלו אז מיום ליום הלכו החיים הדתיים הלוך וגבור.

והדברים הללו לא ללמד על עצמם יצאו אלא על הכלל כולו. דעה זו על ה״‎לאומיות״‎ נשתרשה בספרותנו בלי להרגיש כלל, כי הוא סותר לכל יסודי היסודות ועיקרי העיקרים.

## פרק נה: בין ישראל לגרים

זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים. דאילו בישראל כתיב (יחזקאל לז, כז): ״‎וְהָיִיתִי לָהֶם לֵא־לֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם״‎; ואילו בגרים כתיב (ירמיהו ל, כא): ״‎מִי הוּא זֶה עָרַב אֶת לִבּוֹ לָגֶשֶת אֵלַי נְאֻם ד׳. וִהְיִיתֶם לִי לְעָם, וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵא־לֹהִים״‎. (קדושין ע, ב).

גם באחרית הימים, כשנזכה לאותו הייעוד הנבואי, שכולם יכירו בא־לוהי יעקב: ״‎וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים, וְאָמְרוּ: לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ד׳, אֶל בֵּית אֱ־לֹהֵי יַעֲקֹב״‎ (ישעיהו ב, ב-ג) – גם אז סוף־סוף יורגש א־לוהי יעקב, א־לוהי ישראל; וגם כשיתקיימו הדברים ״‎בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ד׳ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד״‎ (זכריה יד, ט), גם אז לא נפסיק מלהגיד ״‎שמע ישראל ד׳ א־לוהינו, ד׳ אחד״‎ – כלומר, גם אז נהיה העם הנבחר מכל העמים.

ולכאורה, מה הבדל יהיה אז בינינו וביניהם? – אותו ההבדל שיש בין הלומד כשהוא ילד ובין הלומד כשהוא זקן, הראשון ״‎כאילו כותב על נייר חלק״‎, והשני – ״‎כאילו כותב על נייר מחוק״‎ (על פי אבות ד, ב).

ועלינו רק להוסיף ביאור בזה, ולהגיד, כי כשם שיש נפש היחיד – כך יש גם נפש האומה בתור אומה. וכמו שיש ילדות וזקנה אצל היחיד, הפרט – כך יש גם כן ילדות וזקנה בחיי האומה. על כן, כמו שאצל היחיד יש הבדל גדול בין לימודיו כשהוא ילד ובין לימודיו כשהוא זקן – כך יש הבדל בין אומה המקבלת את תורתה בימי ילדותה ובין אומה המקבלת את תורתה לעת זקנותה.

כי האדם איננו ״‎בעל מחשבות״‎ שלו בלבד, אלא גם בעל מחשבות מהדורות הקודמים, והוא בידו כחומר ביד היוצר. הוא איננו בעל רגש, אלא בעל רגשות הרבה, מראשית שחר ילדותה של האומה; הם־הם השולטים עליו והוא מרגיש לעתים – לא מה שהוא מרגיש באמת – אלא מה שאבותיו ואבות־אבותיו הרגישו באיזה זמן מן הזמנים. ואם כי אלה כבר אינם, וכבר ״‎חנטום חנטיא, וספדום ספדיא וקברום קבריא״‎ – עדיין כוח שלטונם לא פסק והם תופסים חלק גדול מהמוח והרגש של כל אדם.

וכשאמרו על הלומד כשהוא זקן ״‎כאילו כותב על נייר מחוק״‎ – אין זו רק מליצה בעלמא, אלא יש בזה עמקות פסיכולוגית טהורה. כי גם כשהיה בּוּר ממש בימי ילדותו ולא למד ולא כלום, אי־אפשר שמוחו יהא ריק לגמרי ולא נקלט בתוכו מאומה. כי המוח אינו פוסק אף לרגע מלחשוב את המחשבות הבאות למפתן ההכרה או אלו החבויות מתחת למפתן ההכרה. ואם כי בשעת לידתו של האדם ״‎בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו את כל התורה כולה״‎ (נידה ל, ב) – הנה המלאך הזה בא רק פעם אחת, בשעת הלידה ממש, אבל אחר כך, כשכבר נולד, אין המלאך מתגלה שנית. וכשהוא לומד בימי זקנותו אי־אפשר שהלימודים הללו לא יהיו בסתירה לכל מה שלמד מקודם, אפילו אם לא עיין בספר אף פעם אחת. כי האדם, יותר משהוא לומד מהספרים הכתובים על ידי אחרים, יותר מזה לומד הוא מ״‎ספר תולדות אדם״‎ שלו, לרבות האדם הכי פשוט, ואז הוא נעשה בעצמו כותב על גבי נייר מחוק, שעד כמה שלא יעשה את המחק יפה־יפה, סוף־סוף עדיין רישומו של הכתב הקודם ניכר. ואומנם, בכתב כזה האותיות מטושטשות ובאדם שנמשל לזה נוצר מצב של שתי רשויות המתרוצות זו עם זו בגלוי ובחשאי, בהכרה ומתחת למפתן ההכרה, ומה שהאחת בונה – השניה סותרת, ואין נחת בנפשו ובלבבו אף פעם.

חז״‎ל אומרים (יבמות מח, ב) על כל גר שנתגייר ״‎כקטן שנולד דמי״‎, כלומר – כמו שקטן שנולד השכיחו המלאך הממונה על השכחה את כל מה שלמד מקודם – כך גם הוא צריך לשכוח את כל מה שלמד והאמין מקודם. אבל סוף־סוף הוא צריך – ולא תמיד הצורך והאפשרות הולכים בד בבד.

ומכאן נובע ההבדל היסודי בין ישראל לגרים, כלומר, אפילו אם כל אומות העולם תקבלנה את דת משה וישראל בכל לבבם ובכל נפשם. ולשם שמים ממש – הרי סוף־סוף רק עם ישראל למד את התורה כשהוא ילד, כשהאומה היתה עדיין בשחר טל ילדותה, ולא כן אומות העולם שסוף־סוף מקבלות את התורה רק לעת זקנותן, לעת אחרית הימים.

אצלנו מתחילה התורה מהאבות, והאבות קדמו גם למעמד הר סיני. ולא כן האומות, שבכל האופנים אין להן מסורת אבות.

ומה שעוד יותר רע, שיש להן מסורת אבות, אבל מסורה הסותרת לגמרי למסורה של גרים. ואפילו אם הן בעצמן לא ידעו ולא שמרו כלל מסורה זו, אבל על כגון דא נאמר: ״‎אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי״‎ – ובנפשן מתרוצצות נשמות רצוצות של אבות שלהן; ומלחמת אבות ובנים אפילו כשעל האבות עבר כלח, לא פוסקת בנפשן פנימה, ודעות שונות מטשטשות אלו את אלו כמו האותיות שעל גבי נייר מחוק.

בקיצור – גם ב״‎אחרית הימים״‎ יהיה ההבדל בין ישראל לכל העמים, שכולם יהיו אז בבחינת גרים, כאותו ההבדל שבין כתיבה על נייר חלק ובין כתיבה על נייר מחוק. או נשתמש בהבדל שאנו מוצאים בהלכה: ההבדל בין תתאה ובין עילאה לעניין תערובות איסור בהיתר, שההלכה היא שתתא גבר. ואם התתאה, למשל, היא מים רותחין אז אין אנו מתחשבים כלל עם המים הקרים ששפכו עליהם; ולהיפך, אם המים הראשונים היו קרים – לא מועילים כלל המים הרותחים ששופכים עליהם.

בעם ישראל תתאה גבר, זו היא התתאה של אבותינו, של נביאי האמת והצדק שהיו המדריכים הראשונים שלנו בעודנו בשחר טל ילדותנו. ואף על פי שבמשך ההיסטוריה עתיקת היומין שלנו היינו כמה פעמים בבחינת ״‎ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם״‎, הנה סוף־סוף ״‎תתאה גבר״‎. ולהיפך העמים האחרים, שאף על פי שיבוא היום ההוא שעליו נאמר: ״‎ביום ההוא יהיה ד׳ אחד ושמו אחד״‎, אבל כיון שרק ״‎ביום ההוא״‎ ולא ב״‎בראשית״‎ שלהם, הנה גם אז ירגישו את ה״‎תתאה גבר״‎. רק אצלנו יש הגירסא דינקותא ולא אצל שום אומה ולשון.

רק אנחנו היינו מקודם ״‎בני א־ל חי״‎ ואחר כך נעשינו לבני אומה אחת, ועלינו נאמר מקודם ״‎והייתי להם לא־לוהים״‎ – ואחר כך: ״‎והמה יהיו לי לעם״‎, בעוד שכל העמים אחרים, אם אפילו יקבלו מלכות שמים בשלימות, הרי סוף־סוף גם אז אפשר יהיה להגיד ״‎והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לא־לוהים״‎ – מקודם העם ואחר כך הא־לוהים. וכאן אי־אפשר להגיד אין מוקדם ומאוחר, כי יש נפקא מינה גדולה בין המוקדם ובין המאוחר; הנפקא מינה בין תתאה ובין עילאה, כנ״‎ל.

בוודאי שעדיין לא זכינו ל״‎ביום ההוא״‎ של ״‎ושמו אחד״‎, כי עדיין יש הרבה שמות בעולם. אך סוף־סוף, כמה יסודות ועיקרים מתורת ד׳ קיבלו גם האומות האחרות. ואת ״‎עשרת הדיברות״‎ שלנו, הלוא בוודאי קיבלו כל בני האמונות התרבותיות. ובכן – הכל מודים ב״‎אנוכי ד׳ אלוהיך״‎, אבל גם היום רואים אנו בכל זאת את ההבדל הגדול בין ישראל לעמים גם בקיום עשרת הדיברות הללו בתור ״‎הלכה למעשה״‎, ואפילו ה״‎לא תרצח״‎, כיצד הוא מתקיים אצלם למעשה, אף על פי שלהלכה אין בינינו וביניהם שום הבדל, אלא שההבדל הוא בין ״‎תתאה״‎ ובין ״‎עילאה״‎. התתאה שלנו היא כולה תורת חסד אף טרם שקיבלנו את התורה על הר סיני, ואילו התתאה שלהם כולה רציחה.

וכשחז״‎ל מספרים באגדתם (בראשית רבה סג, ט) על ״‎הגמון אחד שאל לחד מן אילין בית סלוני: מי תופס המלכות אחרינו? הביא לו נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו: ׳וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו׳ (בראשית כה, כו)״‎ – הנה אין בזה רק אגדה בעלמא.

ההגמון הזה היה בעת שרומי האלילית עברה ובטלה מן העולם ובמקומה באה רומי הנוצרית, שהכריזה על ״‎ברית חדשה״‎ עם כל העמים במקום ה״‎ברית הישנה״‎ שכרת ד׳ עם בני אברהם, יצחק ויעקב לבד. וההגמון הנוצרי הזה שאל כמתלוצץ: מי תופס את המלכות אחרינו, מלכות שמים שכבר ירשנו אותה במלואה?

ותשובה ניצחת השיב לו חד מן אילין דבית סלוני כשהביא לו ״‎נייר חלק״‎ להדגיש שרק ה״‎ברית הישנה״‎ עִם ישראל, רק היא חקוקה על נייר חלק, בעוד שה״‎ברית החדשה״‎ לכל היותר כתובה על נייר מחוק, ועל כן תמיד נראה את ה״‎וידו אוחזת בעקב עשו״‎, אפילו ב״‎אחרית הימים״‎ גופא.

## פרק נו: א־לוהי ישראל

גם אלה שאינם מאמינים בא־לוהי העולם, ח״‎ו, מוכרחים להאמין בא־לוהי ישראל. ואם יש להם ספיקות אם יש מנהיג לכל הברואים, הרי שאין שום ספק כי יש איזה מנהיג נעלם לברייה זו שנקראת: ״‎האומה הישראלית״‎. ואם ״‎הכל תלוי במזל״‎ – אפילו לרבות שר של כל אומה ואומה, וגם העליות והירידות של האומות, בתור אומות, באות על פי דרך הטבע, הנה על כל פנים אי־אפשר לכפור בזה ״‎שאין מזל לישראל״‎. ההיסטוריה הישראלית יוצאת מכלל כל שבעים האומות. מסלול מיוחד לה ואין לאחרים שום דריסת רגל בה. עם סגולה מכל העמים, חטיבה אחת בין האומות, או למעלה מזה, כדברי חז״‎ל: ״‎אברהם העברי – כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״‎ (על פי בראשית רבה מב, ח). אין לו נמשל ואין לו דוגמה בכל העמים, והוא בעצמו המשל והנמשל ביחד!

ביאור לחידה סתומה שנקראת: ״‎היסטוריה של עם ישראל״‎, נותנים לנו רק כתבי הקודש שלנו. התנ״‎ך הוא ביאור ל״‎דברי הימים״‎ שגם הם נכנסו לכלל כתבי הקודש. ולא עוד, אלא שכל הנביאים שקמו לישראל משמשים רק בתור מפרשים לספר ״‎דברי הימים״‎, שהוא הספר הקשה והסתום ביותר מכל הספרים. ואם כי ״‎אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד״‎ (סנהדרין פט, א), הנה שווים הם כולם בנקודה המרכזית של דברי נבואתם, שהיא: יש א־לוהי ישראל שכרת ברית עם עמו ישראל שיהיה לו עם סגולה. את הברית הזאת כרת עם אברהם אבינו בברית בין הבתרים וחיזק אותה ביתר שאת וביתר עז במעמד הר סיני ולא חדל מלקשר ומלהדק את הברית הזאת על ידי נביאיו. בייחוד מראים ״‎דברי הימים״‎ שבכתבי הקודש בעובדות ובמופתים חותכים, שגורלו של עם ישראל תלוי בקיום הברית הזאת.

הברית הזאת זוהי נשמת התנ״‎ך. אם נוציאה מתוכו יהיה בבחינת ״‎פסיק רישא ולא ימות״‎. זוהי בעיקר מוסר השכל של ״‎דברי הימים״‎.

מאז נחתם ספר התנ״‎ך שלנו נחתם גם ספר ״‎דברי הימים״‎. ואם נכתבו גם אחר כך דברי הימים אין הדרת הקדושה חופפת עליהם כמו על ספר ״‎דברי הימים״‎ העתיק שלנו. להיפך! יש שמשתמשים בכל מיני אמצעים להשמיט מדברי הימים שלנו, גם בזמן התקופות של התנ״‎ך ומה גם בתקופות שלאחר התנ״‎ך, את כל צל של קדושה ולהציג אותם כחולין וחולי־חולין. הנה דבר אחד אין יכולים לטשטש, את ה״‎סגולה מכל העמים״‎, את ה״‎עם לבדד ישכון״‎ שרואים אנו בכל דף ודף, בכל פרק ופרק בהיסטוריה שלנו; עד כי באמת – לא רק ספר ״‎דברי הימים״‎ נכנס לכתבי הקודש – אלא בכל דברי הימים שלנו מאירים הניצוצות של קדושה; מאיר זיו השכינה, שבכל מקום שגלו ישראל היא גלתה עמהם; מתנוצץ שומר ישראל – למרות שכל ההיסטוריונים עושים את כל המאמצים לכבות את הניצוצות הללו.

בכל החליפות והתמורות שאנו רואים בהיסטוריה שלנו, רואים אנו ציר מרכזי שעליו סובבים והולכים הדברים. ואלה דברי הנביא הגולה שמסר בשם ד׳ את הדברים האלה: ״‎וְהָעֹלָה עַל רוּחֲכֶם הָיוֹ לֹא תִהְיֶה, אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נִהְיֶה כַגּוֹיִם, כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת... חַי אָנִי, נְאֻם ד׳ אֱ־לֹהִים, אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה, וּבִזְרוֹעַ נְטוּיה, וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם״‎ (יחזקאל כ, לב-לג).

את כל ההיסטוריה שלנו אפשר לחלק על יסוד שני הפסוקים האלה. תקופה אחת בה אנו שומעים בכל מקום שאנו פונים, בגלוי ובסתר, מעל הגגות ומן המרתפים, את הפזמון ״‎נהיה כגויים, כמשפחות האדמה״‎, ותקופה שלאחריה, את דבר ד׳ הקורא בכוח השובר ארזים וחוצב להבות אש: ״‎חי אני, נאום ד׳, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטוייה וחמה שפוכה אמלוך עליכם״‎. וכל מה שהפסוק הראשון ״‎נהיה כגויים״‎ נשמע בהתלהבות יותר גדולה – גם הפסוק השני נשמע בחוזק יתר, ו״‎החמה השפוכה״‎ משתפכת יותר ואין מנוס ואין מפלט ממנה.

ככה נחלק את ההיסטוריה שלאחרי כתבי הקודש לתקופות: תקופת המתיוונים בזמן בית שני בה קיימו את הפסוק הראשון: ״‎אשר אתם אומרים נהיה כגויים, כמשפחות האדמה״‎ – ותקופת אנטיוכוס אפיפנס שהשמיעה את הפסוק שלאחריו: ״‎חי אני, נאום ד׳, אם לא ביד חזקה...״‎; תקופת ההורדוסים קיימה את הפסוק הראשון הנ״‎ל, ותקופת אספסיינוס וטיטוס קיימה את הפסוק שלאחריו. תקופת ההורדוסים קיימה את הפסוק: ״‎ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם״‎, ואפילו אלה שהיו בכל לבבם ובכל נפשם נגד רוח התבוללות הזו, גם אלה היו נאלצים להחליף את הלשון, לשון הקודש שלנו, לשפת הגויים, כי לולא זה לא היה להם שומע ומבין. ותקופת טורקוומדה, תקופת האינקביזיציה, נתנה על זה תשובה בפסוק השני, הפסוק המדבר על חמה שפוכה.

כזה הוא גם הביאור לתקופת מסעי הצלב וגזירות ת״‎ח בשאר הארצות. ״‎נהרא, נהרא ופשטיה״‎, שינוי המקום אבל לא שינוי התוכן. התוכן הוא תמיד תוכנם של שני הפסוקים הללו. ואומנם, לא כאן המקום למנות כרוכלא את כל התקופות של ההיסטוריה הארוכה שלנו. די יהיה אם נתעכב מעט על התקופה האחרונה שעדיין היא נמשכת. התקופה מזמן מנדלסון עד ימינו אלה ועד בכלל, שהותחלה בפסוק הראשון הנ״‎ל, אשר אמרו: ״‎נהיה כגויים כמשפחות האדמה״‎, שבתחילה אמרו זאת בלחש, בקול דממה דקה מפה לאוזן, אמרו את זה ברמיזה, מכללא איתמר ולא בפירוש. אבל ברבות הימים כבר התחילו לדבר על כך בקולי קולות, בפומבי ובפרהסיה, ויצאו הדברים מרשות היחיד לרשות הרבים. ואלה שהתנגדו לכך, להיפך, התחילו להתבייש להגיד את זה בגלוי. ואלה שלא התביישו והביעו את התנגדותם במפורש הביטו עליהם כעל בטלנים, חשכים, מורדי אור וכדומה. נתפשטה המימרא של הפסוק הזה מארץ לארץ וממקום למקום, ובכל מקום אמרו את זה שנים מקרא ואחד תרגום. עד שבאו הימים האחרונים של תקופתנו אנו, ובמקום הפסוק הראשון הנ״‎ל בא הפסוק השני, הפסוק של ״‎חי אני, נאום ד׳, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטוייה וחמה שפוכה אמלוך עליכם״‎. ואנו רואים גם, כי הפסוק השני נאמר באותה ההדגשה שנאמר הפסוק הראשון. ואם הפסוק הראשון נאמר בדגש חזק – הרי הפסוק השני נאמר באותו דגש חזק, מידה כנגד מידה. ה״‎חמה שפוכה״‎ היא במידה של התשוקה ״‎נהיה כגויים״‎, וכאשר לא היתה בכל ההיסטוריה שלנו תקופה כל־כך חזקה ל״‎נהיה כגויים״‎ כמו תקופתנו אנו – כן לא ראינו עוד בהיסטוריה שלנו חמה שפוכה כמו שאנו רואים בתקופתנו אנו.

ידועה היא שאלתו של ר׳ יהודה הלוי על שתי הדיברות ששמענו מפי הגבורה: למה התחיל ד׳ ב״‎אנכי ד׳ א־לוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים״‎ ולא פתח בדבר שכל יוצאי מצרים ומצרים גופא הם כטיפה מן הים כלפי זה – היינו בריאת עולם, בריאת השמים וכל הארץ; ומדוע לא אמר: ״‎אשר בראתי את השמים ואת הארץ״‎? – וידוע גם תירוצו, שמבריאת שמים וארץ יש רק מופת למאמינים, בעוד שיציאת מצרים היא עובדה מציאותית אשר גם הכופר מוכרח להאמין בה.

ואומנם, תירוצו זה, מובן שאיננו מספיק כלל לדורות שלנו ולכל הדורות שלאחרי הדור של יציאת מצרים, שלא ראו את העובדה הזאת כמו שלא ראו במו עיניהם את בריאת השמים והארץ. ברם, בכל הדורות, בלי יוצא מן הכלל, שומעים אנו עדיין מפי הגבורה את ה״‎אנכי ד׳ א־לוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים״‎. תמיד כשאנו שוקעים במ״‎ט שערי טומאה ואנו עומדים להגיע לשער החמישים של הטומאה, עד הקצה האחרון שבה, עד שאומרים: ״‎הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה״‎ – אז נראה את היד החזקה וזרוע נטוייה המוציאות אותנו בעל־כורחנו.

והוא אשר אמרנו. אפילו אלה שאינם מאמינים בא־לוהי העולם מוכרחים להאמין בא־לוהי ישראל – שומר ישראל הוא השומר עלינו שלא ״‎נהיה כגויים, כמשפחות האדמה״‎, שלא נגיע עד שער נו״‎ן, שער הטומאה ממש. ואף על פי שאינו שומר על הפרטים ו״‎החמה השפוכה״‎ שלו עושה שמות נוראות ומכלה אלפים ורבבות, כי על כן נשארנו עד היום ״‎המעט מכל העמים״‎, למרות שלפי החשבון של הריבוי הטבעי בהיסטוריה כל־כך ארוכה היינו צריכים להיות לאחד העמים הכי גדולים שעל פני האדמה, אבל סוף־סוף הוא ״‎שומר ישראל״‎, שומר את כלל ישראל, שלא יימחה כליל מעל פני האדמה. גם את זה אנו רואים בא־לוהי ישראל שאינו מקפיד כלל על הכמות אלא על האיכות, והוא יכול להגיד למשה רבינו: ״‎וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם, וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל״‎ (שמות לב, י).

מתקופת מנדלסון באה אנדרלמוסיה לעולם היהדות. נתעוררה בעיה חדשה, שבכל הבעיות שהיו לנו מימות עולם אין דוגמתה. הבעיה – מהי היהדות: אם היא עושה אותנו לבני דת אחת או לבני לאום אחד. ומאז שנתעוררה הבעיה הזאת ועד היום הזה לא פסקה ההתלבטות בתוכנו בשאלה זו. הרבה הרבה שאלות אחרות בחיינו, הנקודה המרכזית שבהן – היא הבעיה הזאת וממנה מסתעפות שאלות אחרות.

כל זה בא מפני ששכחנו את השם העיקרי שלנו, את ההגדרה ההלכתית שלנו, שהיא: בני ברית. כי גם ההגדרה של דת לא מביעה את כל היהדות כמו שההגדרה הלאומית אינה כוללת את היהדות כולה. הדת במובנה הרגיל באה בשביל עולם הבא לחוד, בעוד שהיהדות באה בעיקר בשביל ״‎אשר יעשה אותם האדם וחי בהם״‎. הלאומיות מיוסדת בעיקרה על הגזע או על המקום, הארץ המשותפת לכל בני האומה, בעוד שהיהדות אינה תלוייה במקום, ואם יש מצוות התלויות בארץ הרי היהדות בכללה אינה תלוייה לא בארץ ולא בגזע. והראיה – שגם הגר שקיבל על עצמו את היהדות שייך הוא לאומה הישראלית, ויכול גם הוא להגיד: ״‎א־לוהינו וא־לוהי אבותינו״‎. ולא עוד, אלא אפילו המשיח שלנו איננו מגזע יהודי טהור אלא מגיורת.

ההגדרה הנכונה של היהדות היא ההגדרה ההלכתית. כאשר רצו לסמן שההלכה נאמרה רק ליהודים – אמרו ״‎בני ברית״‎. ״‎בני ברית״‎ וכל הנספח לברית הוא בכלל יהודי וכל מי שיוצא מן הברית הזאת חדל להיות יהודי אף במובן הלאומי. אלא שמן הנמנע הוא ליהודי שיהיה יוצא מן הברית הזאת, ועל זה נאמר: ״‎ישראל, אף על פי שחטא – ישראל הוא״‎. הוא יכול לעבור על כל המצוות האמורות בתורה ולעשות את כל העבירות שבעולם, אבל סוף־סוף נשאר קשור לברית. ואם בתקופתנו רואים אנו ששונאי ישראל הכירו גם את המשומדים שאבותיהם ואבות אבותיהם השתמדו, זהו רק הודות לברית הזאת, שאי־אפשר בשום אופן לנתקה.

היהודי יכול ח״‎ו לעבור על ״‎לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה״‎ בזמן שהוא עושה את הפסל ואת התמונה, אבל בשום אופן, אינו יכול לעבור על ״‎לא יהיה לך אלוהים אחרים״‎.

כי ״‎לא יהיה לך״‎ פירוש הדבר שאין לך הוויה אחרת, כמו שפירשו את הפסוק (דברים כה, ה): ״‎לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר״‎, שאפילו מי שסובר שקידושין תופסין בחייבי לאווין, אבל בזו אין תופסין, מפני שנאמר: ״‎לא תהיה״‎ – אין לך הוויה אחרת. במעמקי הנשמה היהודית יש רק הוויה אחת, וזו היא ההוויה של ד׳, ושום הוויה אחרת אינה נקלטת בה.

היהודי העובר על כל העבירות שבעולם, גם הוא אינו יכול לעבור על שתי הדיברות הראשונים ששמענו אותם מפי הגבורה. כי בשביל כך אנו ״‎בני ברית״‎, ברית עולם אשר לא תופר כימי השמים על הארץ.

״‎לֹא יִהְיֶה בְךָ אֵל זָר וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נֵכָר״‎ (תהלים פא, י). ואומנם, על ״‎לא תשתחוה לאל נכר״‎ עברו רבים מאחינו, השתחוו לכל האלים הנוכריים שבעולם, אם מאונס ואם מרצון, אם בשוגג ואם במזיד, אבל עדיין לא עבר יהודי על הפיסקה הראשונה – על ״‎לא יהיה בך אל זר״‎ – ״‎בך״‎ בפנימיות שבך, במסתרי הלב, במעמקי הנפש. כי אי־אפשר שיחדור לשם אל זר, ואי־אפשר שייקלט שם. אין שם מקום בשבילו ואי־אפשר שיהיה לו מקום. ״‎לא יהיה״‎ – אין שם הוויה אחרת.

בני ברית זו היא ההגדרה הנכונה של היהדות.

## 

## פרק נז: עם סגולה

היהדות אינה אוהבת ביותר את הגרים, ואפילו אמרו: ״‎קשים גרים לישראל כספחת״‎ (יבמות מז, ב), ומאידך, כל עיקרה של היהדות מתחילה מגירות. אברהם אבינו גופא נחשב לגר הראשון וכל תעודתו היתה לגייר אחרים, וכדברי חז״‎ל על הפסוק ״‎וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן״‎ (בראשית יב, ה) – אברהם גייר את האנשים ושרה גיירה את הנשים (על פי בראשית רבה לט, יד). מצד אחד אומרים אנו תמיד: ״‎ומפני חטאינו גלינו מארצנו״‎, ומצד שני אומרים חז״‎ל: ״‎לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים״‎ (פסחים פז, ב).

גם הגרים של אברהם אבינו וגם הגרים שנתווספו לנו בימי גלותנו אינם מכוונים לגרים ש״‎נספחו אל בית יעקב״‎ ממש, אלא לגרים במובן הרוחני, שקיבלו מאיתנו השפעה, ואם כי לא קיבלו ממש ״‎נר מצוה ותורה אור״‎, הנה סוף־סוף חדרו הניצוצות של האורה הזאת גם אליהם על ידי צינורות שונים, אף על פי שלא תמיד נתנו טעם לשבח, כי גם הגרים והגיורות של אברהם ושרה לא ״‎נספחו אל בית יעקב״‎ – כאשר כבר שאלו הראשונים על זה – שסוף־סוף אין אנו מוצאים יותר מ״‎שבעים נפש ירדו אבותינו מצרימה״‎, וכל שבעים הנפשות היו מבני יעקב לבד. המכוון ב״‎את הנפש אשר עשו בחרן״‎ שהשרישו בקרב חלק מבני דורם, כי האדם אינו רק בשר לבד, אלא שבעיקרו הוא נפש; ולא ״‎נפש חיה״‎ לבד, אלא נשמת חלק א־לוה ממעל. ומעניין, שבתורה גופא אנו מוצאים סגנון חדש לגמרי על האדם מתקופתו של אברהם אבינו. עד אברהם אבינו קורא השי״‎ת לאדם רק בשם ״‎ בשר ״‎: ״‎לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר״‎ (בראשית ו, ג). ״‎כִּי הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דַּרְכּוֹ עַל הָאָרֶץ... קֵץ כָּל בָּשָׂר בָּא לְפָנַי״‎ (שם שם, יב-יג); ״‎וַיִּגְוַע כָּל בָּשָׂר״‎ (שם ז, כא), וכדומה. ואילו מן אברהם ואילך אנו רואים שבני אדם התחילו להביט על עצמם ועל אחרים כעל נפש, עד שאפילו מלך סדום קרא לעבדים בשם נפש: ״‎וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ סְדֹם אֶל אַבְרָם: תֶּן לִי הַנֶּפֶשׁ״‎ (שם יד, כא).

בקיצור – אברהם עשה הרבה בנוגע להרמת המצב הרוחני של האנושות בכללה, הוא ״‎עשה את הנפש״‎, הוא המציא את הנשמה, נשמת א־לוהים, הנמצאת בלב כל אדם.

ואם באים חוקרי קדמוניות ומחפשים אוצרות מני קדם שמהם מוכיחים כי עוד טרם שניתנה תורה לישראל היו הרבה חוקים ומשפטים של התורה ידועים גם לאומות העולם, אין בזה כל סתירה לאמונתנו, אדרבא! זה מחזק את אמונתנו ב״‎ואת הנפש אשר עשו בחרן״‎.

אברהם אבינו היה עמוד החסד והרחמים וזהו עיקר מהותה של היהדות ושורש חידושה בעולם. על הדינים נצטווה גם נח, וגם הם ידעו ממידת הדין, אף על פי שלא היו מקפידים כלל על זה, בעוד שממידת הרחמים לא היתה להם שום הרגשה. דווקא אברהם אבינו היה עד ראייה למהפכת סדום ועמורה, אף על פי שמלשון התורה וגם ממסורת חז״‎ל לא נזכר שעברו על מידת הדין, אלא כל חטאם היה בזה שלא התנהגו במידת הרחמים והיו מתנגדים בהחלטיות למידה זו. בעיניהם היתה ההתנהגות במידת הרחמים נחשבת לחטא הכי גדול. הם לא היו חשודים על גזל, להיפך: זהירים בזה בתכלית הזהירות והיו אומרים: ״‎שלי שלי ושלך שלך״‎. על ידי כך קיבלו עונש יותר חמור מדור המבול, שעליו נאמר (שם ו, יג): ״‎כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס״‎. ואם בדורו של אברהם אנו רואים מהפכת סדום ועמורה ולא מהפכת שאר הארצות – שמע מינה, שבשאר הארצות ידעו סוף־סוף גם ממידת הרחמים, אף על פי שלפני אברהם אבינו אין אנו מוצאים אף זכר לזה, וכל זאת בא בוודאי בגלל ״‎ואת הנפש אשר עשו בחרן״‎.

ואם כי לפי מסורת חז״‎ל ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו במידת הדין, ורק אחר כך שיתף את מידת הרחמים כטפל לעיקר – הנה, לא כך רואה המסורת הישראלית את ההסטוריה הישראלית. ההסטוריה שלנו מתחילה דווקא ממידת הרחמים, מאברהם אבינו, מפני שאי־אפשר לו לעולם להתקיים במידת הרחמים לבד; ואחרי אברהם בא יצחק שאחז במידת הגבורה. ויעקב כאילו עשה פשרה ביניהם והלך במידת התפארת, הכוללת חסד וגבורה ביחד. אבל סוף־סוף ״‎תתאה גבר״‎, וביהדות ה״‎תתאה״‎ היא מידת הרחמים. מידתו של אבינו הראשון – אברהם.

עד היום קוראים אנו לעצמנו ״‎רחמנים בני רחמנים״‎ ואת א־לוהי ישראל קוראים אנו בשם ״‎רחמנא״‎, והתורה שלנו – תחילתה גמילת חסדים וסופה גמילת חסדים – וההתחלה והסוף הם העיקר.

ואם חז״‎ל אומרים: ״‎לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיותוספו עליהם גרים״‎, המכוון באותו המובן של ״‎ואת הנפש אשר עשו בחרן״‎: לא גרים במובן ה״‎סיפוח אל בית יעקב״‎ ממש, שבזה לא הצלחנו כלל וכלל גם לא בקשנו להצליח, כי אם במובן עשיית נפשות. הכרזתנו על האדם שהוא יותר בעל נפש מבעל גוף עשתה סוף־סוף כנפיים גם אצל אומות העולם, במקומות שבני ישראל היו נפוצים שם.

היהודים היו נפוצים תמיד, בעיקר, בארצות התרבות. ומי לא יראה את השפעת היהדות על התרבות האירופית, שאף על פי שלא קיבלה את א־לוהי ישראל בכל קדושתו וטהרתו, והיא רחוקה ממוסר הנביאים, נביאי האמת והצדק, בכל זאת, אי־אפשר להכחיש שהניצוצות משני הדברים הללו נקלטו גם בה, וכל עיקרו של המצפון התרבותי ינק יניקה רוחנית זאת. ואם לא הפכו לרחמנים כיהודים, אבל על כל פנים לא ביטלו לגמרי את רגש הרחמנות, וגם להם היו בתי צדקה וחסד וטיפלו בחולים, בנכים, ברעבים וכדומה; גם להם היו אחיות רחמניות וכו׳ בעוד שבארצות אשר היהודים לא היו שם מעולם, כמו סין, הודו וכדומה – פעולה זו לא היתה נפוצה ביותר.

אומנם, בתקופתנו האחרונה, התחילו להתייחס בזלזול ובביטול כלפי רגש הרחמנות, ואפילו העניין של פילנטרופיה נעשה ללעג ולקלס. במקום ״‎עולם חסד יבנה״‎ רוצים לראות את העולם נבנה על יסוד של ״‎איש זרוע לו הארץ״‎. אבל באמת, רגש הרחמנות שבאדם זוהי אמת המידה של ״‎צלם הא־לוהים״‎ שבאדם: ״‎מה הוא רחום אף אתה רחום; מה הוא חנון אף אתה חנון״‎. וזה תלוי בזה: אם האדם יודע רחמנות וחנינה אז יש בקירבו ה״‎הוא״‎, אבל אם אין בו רחמנות וחנינה, אפילו אם יזהר בכל הסעיפים של הדין, אין לו שום קשר עם ה״‎הוא״‎, עם הקדוש ברוך הוא.

בכל ימות הגלות התקיימנו – לא על יסוד של כוח, ואפילו לא על יסוד של דין – אלא אך ורק על יסוד של רחמים שהיינו מעוררים גם אצל הגויים; על יסוד של תפילתנו: ״‎ותן בלב מלכות ויועציו ושריו רחמנות״‎. ואומנם ידוע שדבר זה הביא גם להרבה צללים בחיינו, וגם פגם הרבה פגימות בנשמתנו. אבל מאידך, השפיעה תפילתנו הרבה פעמים להשריש בלב מלכות ויועציו ושריו רחמנות. מתוך הרחמנות שהיא מידתו של הקדוש ברוך הוא התקרבו גם לקב״‎ה עצמו, והמצפון האנושי המראה על צלם א־לוהים שבאדם התפתח בקרבם.

לצערנו, מצד אחד אין לנו עדיין חלק ונחלה בארץ, ומצד שני שכחנו לגמרי, כי ״‎כוהנים שלוחי דרחמנא נינהו״‎ ובמקום להשפיע על האומות שגם הם ילמדו מאומה זו, שכל תהילתה היא, שעליה נאמר: ״‎רחמנים בני רחמנים״‎, הושפענו דווקא מהם, שמתגאים בעיקר בתקיפות ובעריצות, ושכחנו כי כל התקיפות והעריצות שלנו היא בהרמת המצפון האנושי, המצפון האומר לו לאדם: ״‎מה הוא רחום – אף אתה רחום״‎. כשאנו בעצמנו מבטלים את רגש הרחמנות בתכלית הביטול, שורפים אנחנו את הגשרים עליהם עברנו את כל שבעת הימים.

ואומנם, לא קשה למצוא את הקשר בין פשעי ישראל לבין צרות ישראל. ״‎עם סגולה מכל העמים״‎ אנחנו, ובמידה שעם סגולה עולה במדרגתו הרוחנית – עולים גם כל העמים, אם לא במדרגתו של עם הסגולה אלא בהרבה מדרגות יותר נמוכות, אבל על כל פנים עלייתו של עם סגולה מביאה לעליתם של העמים האחרים. וכן גם להיפך: ירידתו של עם הסגולה מביאה גם לירידה של כל העמים, כמובן שלא באותה המדריגה. ואם עַם הסגולה יורד דרגה אחת למטה, אז הם, כל העמים, יורדים הרבה, עשרות מדרגות, כי סוף־סוף אחת אמר ד׳: ״‎והייתם לי סגולה מכל העמים״‎ – בכל הדורות ובכל הזמנים. וגם כשנגיע במצבנו הרוחני לדיוטה התחתונה, גם אז הננו עם סגולה, כי זה סימן שהאחרים עומדים למטה מהדיוטה התחתונה, אבל מי סובל מזה ביחוד? – עם הסגולה הוא הסובל.

כשהיתה לאומה הישראלית נשמה יתירה, ולאו דווקא בשבתות אלא מדי יום ביומו, היתה לגויים לכל הפחות נשמה רגילה, שגם בה היה איזה ניצוץ משפע ד׳. אבל כשהאומה הישראלית גופא יש בה רק נשמה רגילה, והנשמה היתירה הלכה מאתנו – לא רק בימות החול – אלא גם בשבתות וימים טובים, לגויים האחרים אין גם נשמה רגילה. ובמקום ״‎ויהי האדם לנפש חיה״‎ נשארה בו רק החיה, החיה שבאדם.

לכשהיינו במדריגה של ״‎ועמך כולם צדיקים״‎ היו הם ״‎עמי הארץ״‎ והתנהגו כמנהג דרך ארץ. ולפעמים גם נתקיימו הדברים: ״‎וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך ויראו ממך״‎, ועכשיו – כשאנו בעצמנו הננו רוצים להיות רק עם הארץ – מה יכולה להיות מדרגתם הרוחנית של יתר העמים?

לכשהתנהגנו במידת הרחמים – התנהגו הם לפחות במידת הדין, ועכשיו, כשאנו בעצמנו נוהגים רק במידת הדין, ולפעמים אנו אומרים: ״‎יקוב הדין את ההר״‎, נוהגים הם במידת אכזריות, ואכזריותם נוקבת – לא רק את ההר – אלא את חייהם של מאות אלפי יהודים.

לכשהיינו נזהרים ב״‎טחפת דם״‎, אפילו בדם בהמה חיה ועוף, ואפילו בביצה של עוף – גם הם היו נזהרים לפעמים בדם אדם, ועכשיו... אוי לעיניים שכך רואות ואוי לאוזניים שכך שומעות.

״‎עם ישראל הוא הלב של כל האומות״‎ – אומר משוררנו הגדול ר׳ יהודה הלוי, ובלב – המצפון, וישראל הוא המצפון של אומות העולם, והכל תלוי במצפון הלב. ואם יהיה אצלנו לב בריא במובן המצפוני – בהכרח ישפיע על כל האיברים, על כל האומות.

## פרק נח: האנושות והלאומיות

מהי השקפת עולמה של היהדות על הבעיות המנסרות עתה בעולם, ושבגללן נלחמות עכשיו כל האומות שבתבל, ממש ״‎כל יושבי תבל ושוכני ארץ״‎, ושבשבילן רואים אנו מבול של דם ודמע בכל מקום שאנו פונים? הבעיות, בלשון המודרנית הן: נאציזם ופשיזם מחד־גיסא, ודמוקרטיה, אינטרנציונליזם, ליברליזם ואוניברסליות מאידך, ובלשוננו אנו אפשר לכלול אותן בשם לאומיות ואנושיות.

\* \* \*

לכאורה, אפשר להשיב בוודאות גמורה, שהיהדות עומדת על בסיס השקפה לאומית־גזעית קיצונית ועקבית. כי הלוא, טרם שיצאו חוקי נירנברג יצאו חוקי הר סיני, להבדיל. והרשע הידוע לא חידש כלום בזה שאסר את החיתון בין ישראל לעמים, דבר שאסרה התורה עוד לפני אלפים בשנים. גם על גזע נבחר לא הרשע הזה הכריז, אלא בהר סיני שמענו: ״‎וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים, כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ״‎ (שמות יט, ה). ואנחנו חוזרים על זה, ואומרים להשי״‎ת תמיד: ״‎אתה בחרתנו מכל העמים״‎. וטרם נשמע בעולם ההימנון הגרמני הלאומי: ״‎גרמניה, גרמניה מעל לכל״‎, למעלה מכל העולם כולו – נשמעו דברי א־לוהי ישראל במילים כל־כך ברורות: ״‎וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת״‎ (דברים כו, יט), ״‎וְהָיִיתָ רַק לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה לְמָטָּה״‎ (שם כח, יג).

ואנחנו עוד הרחקנו לכת ולא רק שהנחנו, כאמור, שהננו הגזע הנבחר ביותר, אלא שהוצאנו את האחרים מכלל אדם לגמרי, ואמרנו: ״‎אתם קרויים ׳אדם׳, ואין העובדי כוכבים קרויים ׳אדם׳״‎ (יבמות סא, א); או המאמר הידוע: ״‎שבו לכם פה עם החמור – עם הדומה לחמור״‎ (שם סב, א). וגם בהלכה אנו מוצאים הרבה פעמים הפליות בין ישראל לאומות העולם, כמו למשל, האיסור של ריבית – הוא כלפי ישראל, אבל ״‎לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ״‎ (דברים כג, כ). ולשיטת הרמב״‎ם (הלכות מלווה ולווה ה, א) אין זו רק רשות אלא גם מצוה; דינא דבר־מצרא הוא רק לישראל ולא לאומות העולם; איסור אונאה הוא רק בנוגע לישראל אבל לא בנוגע לעכו״‎ם; רק בני ישראל כשרים לעדות ולא נוכרים, וכדומה.

ואם שונאי ישראל מוציאים גזירות כל־כך קשות ונלחמים בנו בארצות הגולה, הפקיעו כל נכסינו שם והושיבו אותנו בגיטאות וכו׳ – הלוא גם אנחנו לא היינו נוהגים אחרת ביחסנו אליהם, ואמרנו: ״‎אין קנין לעכו״‎ם בארץ ישראל״‎ (על פי גיטין מז, א); גזרנו טומאה על העמים, ולא רק על עפרה של ארץ העמים – אלא אפילו על אווירה; וגזרנו על פתן ועל שמנן ועל יינן. באופן, שהרבה זמן לפני שהושיבונו בגיטאות סידרנו לנו בעצמנו את הגיטאות, ועשינו מחיצות של ברזל בתוך הגיטאות הללו שלא תהא שם דריסת רגל לנוכרים.

ואם נוסיף עוד על כך מה שאמרו: ״‎קשים גרים לישראל כספחת״‎, ו״‎ישראל – אף על פי שחטא, ישראל הוא״‎. ובעיקר מה שאנו דוגלים באופן מיוחד בא־לוהי ישראל, ואפילו אומרים ״‎ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא, חד הוא״‎ (על פי זוהר פרשת ״‎אחרי״‎) – הלוא בולט הדבר שהיהדות היא השקפה לאומית־גזעית עד הקצה האחרון.

\* \* \*

אולם, מאידך גיסא, אפשר להביא ראיות ממש להיפך, שהשקפת עולמה של היהדות היא אינטרנציונליזם טהור, אפילו קיצוני. סוף־סוף, ההיסטוריה שלנו מתחילה – לא מהאבות שלנו – אלא דווקא מאדם הראשון. אומנם רש״‎י (בתחילת התורה) עמד מתוך תמימות לאומית על השאלה, מדוע לא מתחילה התורה ב״‎החודש הזה לכם״‎? ותירץ מה שתירץ. אבל סוף־סוף, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והתורה שלנו אינה מסתפקת בלאומיות גרידא, אלא רואה לפניה את כל העולם כולו, והאנושות הכללית קודמת לאבות שלנו. ולפי המסורת, חזר ד׳ עם תורתו בידו על כל אומה ואומה לפני שנגלה לישראל ורצה דווקא שהן תקבלנה את התורה. וגם כשהן מאנו לקבל אותה, בכל זאת ניתנה התורה בשבעים לשון, ולא רק בלשון הלאומיות שלנו.

ואף זו – לכל המועדים שלנו, לרבות שבת, יש לא רק אופי לאומי, אלא גם אופי אנושי כללי, ומיוסדים הם לא רק על מאורעות היסטוריים לאומיים אלא על הטבע המשותף לכל יושבי תבל, וגם שמותיהם מעידים על כך: ״‎חג האביב״‎, ״‎חג הביכורים״‎ ו״‎חג האסיף״‎. ואף את השבת מנמקת התורה עצמה בשני נימוקים – בנימוק לאומי של יציאת מצרים ובנימוק אנושי, ״‎כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ד׳ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ...״‎ (שמות כ, יא), והדברים עתיקים. וראש השנה שלנו בא כל עיקרו – לא בשל ראש שנתנו, שהוא דווקא בראש חודש ניסן – אלא בשל ראש השנה שלהם, ש״‎מלכי אומות העולם מונים דווקא מאחד בתשרי״‎ (על פי ראש מסכת ראש השנה).

גם אברהם גופא, אבינו הראשון, לא מצא סיפוק נפשי בזה שכרת ד׳ ברית איתו ועם זרעו אחריו, אלא רק בזה שהבטיח לו ד׳: ״‎וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״‎ (בראשית יב, ג), וכן – ״‎וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם״‎ (שם יז, ד). שלמה המלך, כשבנה את בית המקדש, לא בנה אותו בשביל עמו בלבד – אלא התפלל מפורש: ״‎וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל... אַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ״‎ (מלכים א ח, מא-מג). ואת המטרה הסופית שלנו בימות המשיח ראינו רק ב״‎וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם״‎ (ישעיהו ב, ב) – ״‎כִּי בֵיתִי – בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים״‎ (שם נו, ז). וכל הזמן שבית המקדש היה קיים, היו מקריבים ״‎שבעים פרים כנגד שבעים אומות״‎ (על פי סוכה נה, ב), עד כי הקדוש ברוך הוא בא להזכיר לנו על ידי שמיני עצרת: ״‎הקריבו על עצמכם״‎ (על פי במדבר רבה כא, כד), ולא להיות רק בבחינת ״‎שמוני נוטרה את הכרמים – כרמי שלי לא נטרתי״‎. והנביאים שלנו הרגישו, כי המה נביאים, לא רק לבני ישראל, וידעו שתפקידם הוא: ״‎נָבִיא לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ... רְאֵה הִפְקַדְתִּיךָ הַיּוֹם הַזֶּה עַל הַגּוֹיִם וְעַל הַמַּמְלָכוֹת...״‎ (ירמיהו א, ה; י). והם הרגישו בצערה של כל אומה ואומה – ״‎לִבִּי לְמוֹאָב כַּחֲלִלִים יֶהֱמֶה״‎ (שם מח, לו), וראו לחובה לעורר לתשובה כל עם שסר מדרכו לרעה, כמו יונה שנסע במסירות נפש לעורר את נינוה לתשובה, וכדומה.

ויותר ממה שעשו הנביאים, נביאי האמת והצדק, בזמן שבית המקדש היה קיים, עשו בני הנביאים בזמן שבית המקדש היה כבר בחורבנו. ולפי מאמר חז״‎ל: ״‎לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין אומות העולם אלא כדי שיתווספו עליהם גרים״‎ (פסחים פז, ב). ור׳ יהודה הלוי השתמש במאמר זה כדי לתת תשובה ניצחת למלך הכוזרים, על שאלתו, אם באמת בחר ד׳ בעם ישראל לעם סגולתו – מדוע הם שפלים ונבזים יותר מכל האומות שבעולם? ותשובתו היתה במשל – זריעה, שזורעים באדמה את הגרעינים הטובים והמשובחים ביותר דווקא, זאת כדי שיצמיחו תבואות משובחות יותר, אף על פי שהגרעינים הללו עוברים עליהם הרבה הרפתקאות והמה נרקבים ממש במעבה האדמה. ועד כמה נוקב ויורד עד תהום המאמר הנ״‎ל שר׳ יהודה הלוי חשב את זה – לא כאגדה בעלמא, שעל זה נאמר ״‎אין למדין מן האגדות״‎ – אלא בתורת השקפת עולמנו. הגלות של שנות אלפיים דיכאה אותנו עד דכדוכה של נפש ממש, החריבה אותנו – לא רק בחומר – אך גם ברוח, והמעיטה אותנו – לא רק בכמות, לפי מחשבי חשבונות, לולא הגלות היינו כבר עכשיו לעם בן מאה ושלושים מיליון נפש ויותר – אלא גם כן באיכות. ואת כל זאת הביא הקדוש ברוך הוא עלינו רק כדי שנוסיף גרים, אף על פי שעל ידי כך, ישאר מאיתנו רק אוד מוצל מאש; וגם על האוד הזה עובר עכשיו הכורת ח״‎ו.

וכלום יש לנו דוגמה בכל העולם כולו ובכל הדורות והזמנים מאינטרנציונליזם אצילי שכזה עד כדי מסירות נפש של אומה שלימה, רק בשביל ספק־ספיקא של איזו תועלת לאומות העולם? ומבלי משים אנו נזכרים בדברי הנביא, שאמר (ישעיהו נג, ג-ה):

נִבְזֶה וַחַדַל אִישִים אִיש מַכְאֹבוֹת וִידוּעַ חֹלִי... נִבְזֶה וְלֹא חַשַבְנֻהוּ. אָכֵן חָלָיֵנוּ הוּא נָשָא, וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם, וַאַנַחְנוּ חַשַבְנֻהוּ נָגוּעַ, מֻכֵּה אֶ־לֹהִים וּמְעֻנֶּה. וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָעֵנוּ מְדֻכָּא מֵעַוֹנֹתֵינוּ מוּסַר שְלוֹמֵנוּ עָלָיו וּבַחַבֻרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ...

שהנוצרים אומרים שהכוונה היא על אחד מבני ישראל: ״‎אותו האיש״‎. ואנחנו רואים בפסוק הזה את דמותו של עם ישראל כולו, שהוא גם עכשיו ״‎נבזה וחדל אישים״‎, רק בשביל שלעתיד לבוא ירגישו כולם, ש״‎אכן, חוליינו הוא נשא, ומכאובינו סבלם״‎.

ואם כי, מצד אחד אנו אומרים: ״‎קשים גרים לישראל כספחת״‎ – הנה מצד שני מוצאים אנו הרבה מגדולי ישראל ומאוריו, שממאור תורתם אנו חיים עד היום הזה, יצאו דווקא מגזע גרים, ודווקא מבני־בנים של רשעים הגרועים ביותר וצוררי ישראל הנוראים ביותר! די להזכיר מה שאמרו חז״‎ל (גיטין נז, ב), שנבוזראדן רב הטבחים, שלפי אגדתם הרג במו ידיו מאות רבבות יהודים, אנשים, נשים וטף – לבסוף נעשה לגר צדק. בני־בניו של המן לימדו תורה ברבים; בני־בניו של סיסרא לימדו תינוקות בירושלים; מבני־בניו של סנחריב יצאו שמעיה ואבטליון; רבי מאיר, שהאיר עיני חכמים בהלכה ומאיר עד היום הזה, יצא דווקא מנירון קיסר; ואונקלוס הגר, שנתקדש אצלנו כל־כך עד שלדבריו יש ערך לא פחות מדברי תורה גופא, ונעשה עלינו לחובה ״‎שנים מקרא ואחד תרגום״‎, היה דווקא בר אחתיה דטיטוס. באופן שיוצא, כי בלי הגרים לא היתה לנו בכלל תורה שבעל פה בשלימותה! לולא שמעיה ואבטליון – לא היו לנו בוודאי גם שמאי והלל ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם; לולא ר׳ מאיר – לא היו כל התנאים והאמוראים שבאו אחריו וממעיין תורתו שתו כל הזמן.

ואפילו אם נגיד שאין למדים מן האגדות, אבל גם מאגדות של אומה אפשר ללמוד הרבה על הפסיכולוגיה של האומה. וסוף־סוף אנו רואים עד כמה האומה הישראלית בטבעה היא מוכנה להקריב כל קורבנות שבעולם בשביל כל האומות ואיננה מרגישה שום שנאה אפילו לצורריה הנוראים ביותר. וכל רגש הנקמה כלפי אלה שרצו ״‎להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים״‎, ושגם עלה להם הדבר במקצת בפועל ממש, הוא בזה שמבני בניהם נעשו לגרים ולגדולים בישראל. ואם אמרו ״‎קשים גרים לישראל כספחת״‎ הנה מהצד השני מביאים בתוס׳ (קדושין עא, א) בשם ר׳ אברהם הגר, שהכוונה היא ממש להיפך – שהגרים המה מיוחסים יותר ממנו ומדקדקים במצוות עוד יותר מישראל, ועל ידי זה מעוררים איבה של ד׳ לעמו ישראל (עיין שם).

ואם נשיב עוד אל לבנו, שגם דוד המלך, לפי המסורת שלנו, לא היה מגזע יהודי טהור, וממילא גם משיח בן דוד לא יהיה מגזע יהודי טהור; וגם לא נשכח שאברהם אבינו דווקא נקרא הגר הראשון, וכל תפקידו היה לגייר האנשים כמו שתפקידה של שרה אמנו היה לגייר את הנשים; והגר גופא יכול להגיד, כדברי הרמב״‎ם (על המשנה בביכורים א, ד) ״‎א־לוהינו וא־לוהי אבותינו״‎ – אז תהא התמונה של הלאומיות ״‎הגזעית הקנאית״‎ שלנו – בלשון סגי נהור כמובן – שלימה.

\* \* \*

היוצא מדברינו, שאנו רואים סתירות וניגודים בהשקפת עולמנו על הבעיות הנ״‎ל. אכן, כל הסתירות תסולקנה אם נשים על הלב את הלאומיות המיוחדת שלנו, שאין לה שום דוגמה בכל האומות והלשונות. ועל זה נאמר: ״‎וּמִי כְעַמְּךָ כְּיִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ״‎ (שמואל ב ז, כג).

הלאומיות שלנו, כל עיקרה באה בשביל הבין־לאומיות. כלומר: הלאומיות היא האמצעי, והבין־לאומיות היא התכלית. הלאומיות של כל לאום מיוסדת על יסוד של ארץ מולדת וגזע מיוחד, הנה היסודות הללו בוודאי אינם בנו. ההיסטוריה שלנו לא מתחילה בארץ מולדת – אלא דווקא ב״‎לך לך מארצך וממולדתך״‎. וגם אחרי כן, כשכבר ישב אבינו הראשון אברהם בארץ ישראל, עדיין אמר לאליעזר: ״‎כי אל ארצי ואל מולדתי תלך״‎, והתכוון בזה לאור כשדים.

גם אין ההיסטוריה שלנו מתחילה מגזע מיוחד, ואפילו לא בקבוצה או בחברה מיוחדת, אלא ב״‎אחד״‎: ״‎הַבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אֲבִיכֶם וְאֶל שָׂרָה תְּחוֹלֶלְכֶם כִּי אֶחָד קְרָאתִיו״‎ (ישעיה נא, ב). ובעוד תרח חי, שמע את הבטחת ד׳: ״‎וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל״‎ (בראשית יב, ב). השם ״‎עם״‎ נקרא עלינו – לא בשבתנו בארץ ישראל – אלא בזמן שהיינו עוד בגולה, במצרים, ״‎הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ״‎ (שמות א, ט). ובאמת, פרעה היה הראשון שהכתיר אותנו בשם ״‎עם״‎, אחרי שמקודם היינו נקראים רק בשם ״‎בית יעקב״‎, או בשם ״‎בני ישראל״‎. אבל על כל פנים, ה״‎עם״‎ שלנו לא התחיל – לא ממולדת ולא מגזע – אלא מאדם אחד, שכרת ברית עם א־לוהיו שבחר בו, בשביל: ״‎כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ד׳ לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט״‎ (בראשית יח, יט). כלומר, שבעוד כל העמים נתהוו לעמים על ידי התפתחות טבעית באופן של דיעבד – דיעבד של ארץ מולדת ושל גזע, על ידי מעשה בלי מחשבה תחילה – הנה אנחנו נעשינו לעם לכתחילה, על ידי מחשבה תחילה, על ידי בחירה הדדית: אברהם בחר את א־לוהיו והא־לוהים בחר בו, שהוא יהיה לגוי גדול.

\* \* \*

ואומנם, לא נעלם מאיתנו, כי לצערנו, רבו הכופרים על המאמינים והמה אומרים ח״‎ו שאין התורה מן השמים, אלא מן העם, שהעם יצר ברוחו את התורה הזאת. אבל סוף־סוף, על כל פנים, אפשר ללמוד מן התורה הזאת על הפסיכולוגיה של העם, וזה מלמדנו, כי אין בנו פסיכולוגיה לאומית גזעית או ארצית. לפי התיאור של התורה לא יצאה האומה הישראלית לאוויר העולם כדי להוסיף עוד אומה על המספר של שבעים אומות, אלא למצוא תיקון לחטא של דור הפלגה, שרק אז נפרדו הגויים ״‎למשפחתם, ללשנותם בארצתם לגוייהם״‎. ואברהם אבינו בא לתקן את הקלקול הזה על ידי שנסע ממקום למקום וקרא בשם ד׳, ועל ידי זה ״‎איחה את כל העולם״‎, כמליצת חז״‎ל (בראשית רבה לט, ג).

ושוב – יש מאמינים ויש כופרים. אבל גם הכופרים אינם יכולים לכפור שזו היתה השקפת עולמה של האומה הישראלית משחר טל ילדותה. וככה היא גם אמונתנו העתיקה משנות דור־ודור, שגם העמים האחרים מאמינים בה, שבמערת המכפלה אשר בחברון שוכנים האבות והאמהות שלנו על יד אדם וחווה. גם אמונה זו סוף־סוף אומרת לנו, כי אין להפריד בין אדם וחווה – האנושות הכללית – ובין האבות והאמהות שלנו – הלאומיות היהודית, זאת אומרת שתפקידם של בני אברהם אבינו הוא למצוא תיקון לקלקול של הגויים ולקרוא בשם ד׳.

הלאומיות שלנו מיוסדת על הברית שכרת ד׳ עם אברהם – ״‎ברית בין הבתרים״‎. והברית הזאת נתחזקה עוד במעמד הר סיני ובהרבה מעמדות שונים. ובשביל כך באמת, ההגדרה הנכונה של היהדות, כאשר כבר כתבנו במקום אחר, היא – לא הגדרה של דת ולא הגדרה של לאומיות, ואפילו לא הגדרה של שני המושגים הללו גם יחד – אלא ההגדרה התלמודית: ״‎בני ברית״‎. כל מי שמשתייך לברית הזאת, אפילו גר שנספח לבית ישראל, נחשב ליהודי לאומי טהור, ויכול להגיד בצדק: ״‎א־לוהינו וא־לוהי אבותינו״‎, כנ״‎ל.

והברית שכרת ד׳ עם עמו ישראל – לא מתוך יחס של שנאה לעמים אחרים, לעמי הארץ ולמשפחות האדמה נכרתה – אדרבא! על זה נאמר: ״‎אַף חֹבֵב עַמִּים״‎ (דברים לג, ג) – וכל העמים בכלל, אלא שבכל זאת ״‎בחר בנו מכל העמים״‎ – לא לשם מתן זכות מיוחדת לנו – אלא להיפך! כדי להטיל חובות מיוחדים עלינו.

\* \* \*

מכאן תשובה לאלה שרואים ביהדות התנגדות לדמוקרטיה, ולא חלים ולא מרגישים כי אין דמוקרטיה אידיאלית קיצונית כזו של היהדות. כל הדמוקרטיות מיוסדות על יסוד של שיוויון – גם בזכויות וגם בחובות. אבל כל אחד כשנוגע לעצמו, יש לו תמיד מידת איפה ואיפה. את החובות של הזולת הוא דורש בכל תוקף ומחמיר מאוד עליו לדרוש ממנו – לא רק את הדין – אך גם את הלפנים משורת הדין. ואילו הזכויות שהוא צריך לתתן לזולתו בהן הוא מקיל עד למינימום שבמינימום... אבל הדמוקרטיה של היהדות מגעת עד לאידיאליות קיצונית, לתת לאחרים את כל הזכויות, שיוויון גמור בזכויות, בעוד שבנוגע לחובות אין אנחנו נוהגים לפי מידת השיוויון כלל וכלל. אנו מעמיסים על עצמנו את כל החובות ועל זולתנו אין אנו מטילים אפילו אחד משישים! אנחנו מקבלים על עצמנו תרי״‎ג מצוות ועוד בהוספת הרבה סייגים וגדרים של דברי סופרים ובהוספה של לפנים משורת הדין ושל מידת חסידות וכדומה וכדומה, ועליהם אנו מטילים רק שבע מצוות בני נח, שכולן הן ב״‎שב ואל תעשה״‎. ובכל זאת, על עצמנו אנחנו אומרים: ״‎ואפילו אם כל העולם כולו יאמרו לך שצדיק אתה הווי בעיניך כרשע״‎ (נידה ל, ב) – ו״‎כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא״‎ (קהלת ז, כ), ועליהם אנחנו אומרים ״‎חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא״‎ (רמב״‎ם הלכות מלכים, סוף פרק ח), ודי להם שבע מצוות בלבד שיהיו נקראים חסידים ממש. כזו היא הדמוקרטיה של היהדות, שבוודאי אין בשום אומה משלה.

ומדוע העמסנו על גבינו את כל החובות הכבדים שבאמת כמעט אין בכוח אנוש לקיימם? רק מפני הברכה של אחרים, בגלל הברכה של: ״‎וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״‎ (בראשית יב, ג). רק מפני שאנחנו חושבים את עמנו לאב לכל הגוים, ״‎וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם״‎ (שם יז, ד) – ומה לא יעשה האב בשביל בניו...

אנחנו הננו הכוהנים של כל הגויים: ״‎ממלכת כוהנים״‎. ואומנם, לכאורה, גם הכוהנים היו נגד הדמוקרטיה, אבל צאו וראו איזו זכויות יתירות יש להם לכוהנים? – הזכות של: ״‎כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם״‎ (דברים יב, יב). הם מתפרנסים מכ״‎ד מתנות. אבל אוי ואבוי לאלה שפרנסתם על מתנות! וגם לכוהנים יש חובות מיוחדים, מה שאין לכל העם, בעוד שבזכויות המה נופלים הרבה מיתר העם. אלא שבלי כוהנים אין עם: ״‎והכוהנים והעם״‎ – ודרוש שיהיו כוהנים שישבו בבית המקדש תמיד ״‎ומן המקדש לא יצאו״‎, כדי ששאר העם יאכלו לכל הפחות חולין על טהרת הקודש. כיוצא בזה יש צורך בממלכת כוהנים וגוי קדוש שיקבלו על עצמם רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה כדי שאחרים יקבלו לכל הפחות שבע מצוות, מצוות לא תעשה בלבד.

ואם נבחר ישראל מכל האומות, ושבט לוי מכל שבטי ישראל – הנה, כל הבחירות הללו הן בחירות לחובה ולא לזכות, לשבט ולא לחסד, לסבל ולא להנאה. לשבט לוי אומנם נתן ד׳ בעד הבחירה שלו הרבה מתנות, בייחוד לכוהנים שבהם, שזכו בכ״‎ד מתנות. אבל תמורת זה שלל מהם כל חלק ונחלה בארץ. ואין כל המתנות הללו שוות בנזק המגיע להם על ידי השלילה הזאת. ״‎שונא מתנות יחיה״‎ – ומי שכל חייו תלויים במתנות, חייו אינם חיים. והכוהן, כל ימיו היה מוכרח להיות מחזר על הגרנות ומצפה ל״‎עין יפה״‎, כי בלי זה היה יכול כל ״‎בעל בית״‎ להיפטר אפילו בחיטה אחת, כי ״‎חיטה אחת פוטרת את הכרי״‎ (חולין קלז, ב). הכוהנים היו ״‎שלוחי דרחמנא״‎. הם עוררו את מידת הרחמים והגבירו אותה על מידת הדין בקרב כל ישראל. ומעולם עד עולם הננו זקוקים ל״‎הכוהנים והעם״‎, כי בלי כוהנים שלא יצאו מן המקדש לעולם, יהיה העם רחוק מן המקדש לגמרי, כרחוק מזרח ממערב. ונחוצים כוהנים שלוחי דרחמנא כדי ששאר העם לא יהיה רחוק כל־כך.

והוא הדין לעם ״‎ממלכת כוהנים״‎, שכמעט גם הוא ״‎אין לו חלק ונחלה בארץ״‎, אפילו כשיש לו ״‎ארץ זבת חלב ודבש״‎, שעליה נאמר: ״‎ארץ חמדה טובה ורחבה״‎. אבל מהי הרחבות שלה לעומת שאר הארצות שיש לעמים אחרים? והיא תמיד נתונה בין ארצות גדולות אשר הן מקיפות אותה מכל צד, ויכולות תמיד לבלוע אותה בליעה גסה בבת־אחת, אלא שהיא צריכה לזכות ב״‎עין יפה״‎ של העולם כולו, כדי שתהיה לה אפשרות להתקיים.

\* \* \*

ואומנם, נשאל את עצמנו: אם כן, מגיעים אנחנו לרעיון ״‎התעודה״‎ הידועה, שהמתבוללים המציאוה ונעשתה ללעג ולקלס אצל כל הלאומיים שלנו, שביטלוה בתכלית הביטול. כי אומנם יש מקום ללעג ולקלס למתבוללים שנתנו לזה את השם ״‎תעודה״‎, וכדי להצדיק את רעיון ההתבוללות שלהם היו צריכים להוסיף, שגם כל העמים העתיקים כמו היוונים והרומאים בשעתם היתה להם תעודה ידועה, ואחרי שמילאו את התעודה עברו ובטלו מן העולם.

ולא ראו ולא התבוננו שבעניינים כאלה צריכים לומר ״‎פלגינן דיבורא״‎. המסקנא שעלינו לעבור ולהבטל מן העולם בוודאי לא נכונה היא, כשם שלא נכונה היא ההנחה שתעודתנו היא מעין אותה תעודה שהיתה לכל הגויים העתיקים. ובכלל אין לקרוא את זה בשם: ״‎תעודה״‎, אלא בשם: ״‎ברית״‎, זוהי הברית שכרת ד׳ עם אברהם אבינו – ולא אברהם גייגר המציא אותה, אלא אברהם אבינו – בין הבתרים, בברית עִם א־לוהי ישראל גופא. ואם כי יבוא היום ויהיה ״‎ד׳ אחד ושמו אחד״‎, הנה לעת עתה רק לישראל ד׳ הוא הא־לוהים. וד׳ פירושו ״‎אהיה אשר אהיה״‎ – זאת אומרת, לא להתחשב בזמן ההווה אלא בזמן העתיד ; לא להתחשב במעשה שלבסוף – אלא ב״‎מחשבה תחילה״‎; לא להתחשב במוסר בדיעבד – אלא בלכתחילה; לא במוסר של המצוי – אלא במוסר של הרצוי. וד׳ הוא א־לוהי ישראל. אפילו כשיגיעו ימים שיהיה ״‎ד׳ אחד ושמו אחד״‎ – גם אז תהיה תעודה לישראל. כמו שיש תעודה לכוהנים בתוך עם ישראל גופא – ככה יש תעודה לממלכת כוהנים בתוך כל המלכויות. ואפילו כשיעלה בידינו ״‎לתקן עולם במלכות שדי״‎ – גם אז צריכים להיות עבדי ד׳ המיוחדים לכך. התעודה הולכת ומתמלאת אצלנו מאברהם אבינו הראשון עד ביאת המשיח שנזכה לראות באחרית הימים, שלא הפסקנו להתגעגע עליו אף לרגע.

ודא עקא, שהלאומיים, במקום להגיד למתבוללים: ״‎פלגינן דיבורא״‎ – ביטלו את כל העיון הזה מעיקרו, ולא הרגישו שזהו בבחינת ״‎פסיק רישא ולא ימות״‎. כי על ידי כך אין משאירים לנו ולא כלום. כי אנחנו – או שהננו עם סגולה מכל העמים, או שאין אנו עם כלל וכלל; או שיש לנו א־לוהי ישראל, או שאין לנו ח״‎ו ולא כלום; או שיש לנו לאומיות בשביל האנושות הכללית, או שאין לנו ולא כלום.

בהגדרות שונות הגדירו בדורות שונים את ״‎התעודה״‎ שלנו, אבל הכל הולך לכיוון אחד. רבינו סעדיה גאון הגדיר את זה: ״‎אין אומתנו אומה אלא בתורותיה״‎ (אמונות ודעות ג, ז); ר׳ יהודה הלוי הגדיר: ״‎ישראל – לב האומות״‎ (על פי כוזרי ב, לו). ותעודת הלב היא לתת חיוּת לכל האיברים שבגוף, כי מהלב תוצאות חיים. ואם חסר איזה דבר ללב, אפילו ניקב כל שהוא – טריפה הכל, וזהו – ״‎עם סגולה מכל העמים״‎. ומה דלדידהו לא הוה מומא – לדידן הוה מומא. ואפילו בדורות האחרונים מצאו הגדרות שונות כדי להסביר את הדבר. למשל, רנ״‎ק, אומר, שאלקי ישראל הוא ״‎הרוחני המוחלט״‎. והמשכילים האחרונים ביקשו בשביל כך את ״‎המרכז הרוחני״‎ של ארץ ישראל. ולא מחוכמה עשו הלאומיים האחרונים שביטלו את הכל במחי יד אחד, והכריזו ״‎נהיה ככל הגויים בית ישראל״‎.

\* \* \*

אם נשים לב לכל הדברים הנ״‎ל לא נרגיש שום עלבון כלפי אומות העולם במאמרי חז״‎ל: ״‎אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם״‎ (בבא מציעא קיב, ב), או – ״‎שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור״‎, כי גם היום יש רק אומות העולם, ואם כי בוודאי כבר נתרבה מספרן ויש כיום יותר משבעים אומות, אבל סוף־סוף גם היום, לכשתעברו מקצה העולם ועד קצהו ותעמדו בכל מקום על פרשת דרכים לשאול כל עובר ושב: מי אתה? יקרא כל אחד בשם איזו אומה: זה יאמר: ״‎צרפתי אני״‎, וזה – ״‎גרמני״‎, זה – ״‎אנגלי״‎, וזה – ״‎רוסי״‎ וכו׳. כל אחד מתייחס על איזו אומה, ולכל אחד פספורט בידו ושם כתוב שחור על גבי לבן שם האומה שאליה הוא שייך. אבל אף אחד לא יאמר, לא בכתב ולא בעל פה, שהוא סתם בן אדם. כולם כאילו שכחו את ייחוסם הראשון, את היחס של אדם ראשון. לכל אומה יש היסטוריה. אבל כל היסטוריה מתחילה בשם אילו אבות, אבות האומה. אבל אין אף היסטוריה אחת שתתחיל באדם הראשון. לכל אומה יש חגים וזמנים לזכר כל מיני מאורעות לאומיים, אבל אין אף לאומה אחת חג לזכר הולדתו של אדם הראשון, וזהו: ״‎אין אומות העולם קרויים אדם״‎, השם ״‎אדם״‎ נשתקע מהם לגמרי. רק ״‎אתם קרויים אדם״‎, רק אומה אחת יש בתבל, האומה הישראלית, המבליטה את אדם הראשון ומקשרת את האבות שלה באדם הראשון בקשר פרט לכלל. הפרט – אלה הם האבות, והכלל – אדם הראשון; הפרט יוצא מן הכלל אבל לא הכלל מהפרט.

ואם בזמן אברהם אבינו מוצאים אנו את ההגדרה ״‎עם הארץ״‎, ותפקידנו הוא, כמו שהתורה מדגישה (דברים כח, י): ״‎וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְקֹוָק נִקְרָא עָלֶיךָ״‎ – זאת אומרת, שההבדל העיקרי בינינו ובין אומות העולם הוא בזה שלא שם עם הארץ נקרא עלינו, אלא שם ד׳ – ״‎ישראל״‎. הנה בצדק אמרו חז״‎ל: ״‎עם הדומה לחמור״‎, כי אם כל ה״‎דבר המעמיד״‎ של העם הוא רק הארץ, ארץ המולדת המשותפת לכל בני האומה וממנה הם כולם מתפרנסים, הרי רגש שכזה יש אפילו לחמור, שהוא אטום מוח ולב לגמרי, ובכל זאת – ״‎וחמור אבוס בעליו״‎, וחביב עליו האבוס מכיון שמשם הוא מוצא את פרנסתו.

בקיצור – הלאומיות שלנו לא באה להוסיף עוד עם הארץ על כל עמי הארץ שכבר ישנם, ולא להוסיף עוד ״‎משפחת אדמה״‎ – רגש הגזע – על כל משפחות האדמה שכבר ישנן, אלא בכדי ״‎וראו כל עמי הארץ כי שם ד׳ נקרא עליך...״‎. ואין אנו מוצאים סיפוק בשום ברכה, אלא בברכה שנתברך בה אבינו הראשון, אברהם: ״‎וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״‎ – ״‎וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם״‎.

\* \* \*

וגם הלאומיות בשביל האנושות כולה מושרש בכל נימי נשמתנו היהודית, עד שאין אנו יכולים להשתחרר ממנו בשום אופן. הברכה שנאמרה על ידי השי״‎ת לאברהם: ״‎והיית לאב המון גויים״‎ – עברה בירושה מדור לדור, ואין מי שיוכל להפטר מברכה זו שנעשתה אצלנו לתכונה נפשית. וגם הדורות שהתרחקו מהיהדות לגמרי, ולא עוד, אלא אפילו נלחמו ביהדות ובדת בכלל – גם המה קיימו שלא ברצונם ומתחת למפתן ההכרה את הברכה הזאת. כי בזה גופא, שהמה משתדלים יותר מאחרים להפיץ את הכפירה בין כל הגויים – גם זה גופא יסודו בהרגשה טבעית של ״‎והיית לאב המון גוים״‎, ומטבע האב להנחיל את דעותיו לבניו.

ולכשתרצו הייתי אומר, שגם המחלוקת שלא לשם־שמים, ונגד שמים, שהיתה בין סטאלין לטרוצקי, שהראשון הסתפק במשטר הקומוניסטי שהנהיג בארצו, ואילו השני רצה דווקא לזכות בזה את כל הארצות, ואפילו בעל כורחם ונפל לקורבן לעריצותו של הראשון – גם בזה רואים אנו את התכונה היהודית, רצון להיות ״‎לאב המון גויים״‎, אף על פי שהגויים הללו אינם רוצים בזה בשום אופן.

\* \* \*

הברית הזאת, בין א־לוהי ישראל ובין עם ישראל, יכולים אנו לראות עוד בהרבה והרבה תופעות תדירות. למשל, גם עד היום יכולים אנו לראות את הברכה שברך אותנו ד׳: ״‎וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם״‎ (דברים כו, יט), ״‎וְהָיִיתָ רַק לְמַעְלָה״‎ (שם כח, יג). במקומות שיש לנו ימי מנוחה ושיוויון זכויות, אפילו רק על גבי הנייר לבד, מיד אנו עולים למעלה בכל שטחי החיים, אם כי אחר כך הופכת הברכה לקללה. כי אם יש אחד למעלה ואחרים למטה – אינם יכולים כמובן לסבול זאת ומהפכים את הקערה על פיה. ומתוך כך רואים אנו גם את התופעה השניה – ״‎וּבַגּוֹיִם הָהֵם לֹא תַרְגִּיעַ וְלֹא יִהְיֶה מָנוֹחַ לְכַף רַגְלֶךָ״‎ (שם שם, סה). ואז באה התופעה השלישית: ״‎וְאַף גַּם זֹאת בִּהְיוֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם לֹא מְאַסְתִּים וְלֹא גְעַלְתִּים לְכַלֹּתָם לְהָפֵר בְּרִיתִי אִתָּם...״‎ (ויקרא כו, מד). וסוף־סוף, כשמגיע הדבר ל״‎לכלותם״‎ ממש, שלא ישאר ח״‎ו שריד ופליט כלל, אז כאילו מתגלה יד נעלמה האומרת: הרף! כמו שפירשו זאת הנביאים, נביאי האמת והצדק, בהרבה סגנונות שונים, כמו: ״‎אֹתְךָ לֹא אֶעֱשֶׂה כָלָה וְיִסַּרְתִּיךָ לַמִּשְׁפָּט וְנַקֵּה לֹא אֲנַקֶּךָּ״‎ (ירמיהו ל, יא), או – ״‎כִּי אֲנִי ד׳ לֹא שָׁנִיתִי, וְאַתֶּם בְּנֵי יַעֲקֹב לֹא כְלִיתֶם״‎ (מלאכי ג, ו). רק ״‎לא כליתם״‎, אבל סוף־סוף חלקים גדולים, והרבה יותר גדולים ממה שנשאר לנו, אבדו לנו, ואנו בבחינת ״‎כי אתם המעט מכל העמים״‎. אז באה התופעה הרביעית – ״‎הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ כִּי דַם עֲבָדָיו יִקּוֹם וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ״‎ (דברים לב, מג), כפירושם של הנביאים בהרבה סגנונות שונים, כמו: ״‎קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַד׳, רֵאשִׁית תְּבוּאָתֹה, כָּל אֹכְלָיו יֶאְשָׁמוּ, רָעָה תָּבֹא אֲלֵיהֶם״‎ (ירמיהו ב, ג). ובהיסטוריה רואים אנו את כל התופעות הללו. ובחיים, הנה ישנם עוד מקומות שנמצאים בשלב ראשון, בשלב של ״‎לתתך עליון...״‎; ויש שנמצאים בשלב השני, בשלב השלישי וכו׳.

כמו שיש חוקים קבועים בטבע – ככה יש חוקים קבועים בהיסטוריה הישראלית, שהולכת לה על פי מהלך מיוחד; זהו המהלך של א־לוהי ישראל שכרת ברית עִם עַם ישראל. ואת כל התופעות הללו אפשר להסביר עוד ביתר ביאור על פי הנחתו של הרמב״‎ם, שהשגחת השי״‎ת היא בעיקר במין ולא בפרטים, שהוא משגיח על המין ועל כל מין שהוא, שלא יאבד לגמרי, אבל הפרטים הולכים לאבדון וכלים ואינו מקפיד על זה. ואף על פי שיש עמים שונים אבל כל עם אינו מין לעצמו אלא המה רק פרטים במין האנושי. ועל כן אנו רואים שהרבה עמים עתיקים הלכו לאבדון וספו וגם תמו. ולא כן עם ישראל שהוא עם נצחי, מפני שהוא כמו מין מיוחד. וזהו המכוון בדברי הנביא: ״‎כִּי כַאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עֹמְדִים לְפָנַי, נְאֻם ד׳ – כֵּן יַעֲמֹד זַרְעֲכֶם וְשִׁמְכֶם״‎ (ישעיה סו, כב).

ולא רק שעם ישראל הוא עם נצחי הקיים לעולם, אך גם הברית היא נצחית. והברית בעיקרה הובעה בדברים ששמענו מפי הגבורה: ״‎אנוכי״‎ – ״‎ולא יהיה לך״‎. אם יש יהודים העוברים על חלקים גדולים מתורת משה וגם על כל תורת משה, הנה עדיין לא נברא היהודי שעבר על שתי הדיברות הראשונים ששמענו מפי הגבורה.

״‎וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שָׁלוֹם, בְּרִית עוֹלָם״‎ (יחזקאל לז, כו).

״‎וּבְרִית שְׁלוֹמִי לֹא תָמוּט אָמַר מְרַחֲמֵךְ ד׳״‎ (ישעיה נד, י).

\* \* \*

לכאורה, כל דמנו הרב שנשפך כמים מזמן החורבן ועד היום, כל אלה הדורות שמסרו את נפשם רק בשביל לעשות ״‎נפשות״‎, לקיים – כמו שאמרנו – ״‎ואת הנפש אשר עשו״‎ – מתברר שהכל היה לחינם ולשווא. כי הלוא האנושות חוזרת עכשיו שוב למצב בו היתה נתונה ב״‎שני אלפי תוהו״‎, למצב של דור המבול, מבול של דם ודמע. לכאורה, במקום התעודה שלנו להוסיף גרים – כמאמרם ז״‎ל: ״‎לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים״‎ (פסחים פז, ב) – במקום זה הוספנו אך ורק רשעים שלא היו דוגמתם בכל הדורות ובכל הזמנים, אפילו בזמנים הנוראים ביותר! ולרשע של זמננו, ה רשע בה״‎א הידיעה, עלה הדבר לשרוף את יצר הטוב שבאדם, במקום שאנחנו חשבנו בימי עזרא ונחמיה לשרוף את יצר הרע שבאדם, כמאמרם ז״‎ל.

אכן, נראים הדברים שימינו אלה המה ימי המשבר אצל החולה לפני ההכרעה. הרגעים של ״‎וימש חושך״‎ לפני עלות השחר והנץ החמה; בבחינת הגרעין הטמון באדמה שנרקב לגמרי בטרם מתחילה הצמיחה מחדש. אומנם זוהי הטעות שטעו המתבוללים, שהעמידו את התעודה שלנו רק על הגלות, וה״‎מטרה הסופית״‎ שלנו – דווקא על הטמיעה בין הגויים, ושכחו לגמרי שכל הנביאים שלנו הדגישו, שאותה התעודה מוכשרים אנו למלאות יותר בארץ ישראל. והברכות ״‎ונברכו בך כל משפחות האדמה״‎, ״‎והיית לאב המון גוים״‎ נאמרו דווקא על שבתנו בארץ ישראל.

והימים, ימי תקופת הזהב שלנו, בימי דוד ושלמה בשעתם, ובימי החשמונאים האחרונים, ינאי המלך ושלומית המלכה, היו ימים שהחלה להתגשם ההבטחה של ״‎וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם... לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ד׳...״‎ (ישעיהו ב, ג). ותקופתנו אנו היא תקופת המעבר בין סוף תעודתנו בגלות, ובין התחלת תעודתנו בארץ. כי קשה לצייר שיש לנו עוד מקום באירופה, ששם ישבנו כאלף שנה ושם היתה השפעתנו התרבותית העיקרית, ועלינו ״‎לחדש את ימינו כקדם״‎ על ידי ״‎יאה עניותא לישראל״‎, על ידי רגש הרחמנות שעוררנו בין הגויים, על ידי ״‎ממלכת כוהנים״‎ שהתבטאה רק בזה, ש״‎כוהנים שלוחי דרחמנא נינהו״‎ ובשם ״‎רחמנא״‎ הלכנו ״‎מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר״‎, הנה בארץ ישראל עלינו להשפיע על כל האנושות כולה על ידי ״‎והיו מלכים אומניך״‎, על ידי ״‎והלכו גויים לאורך ומלכים לנגה זרחך״‎, על ידי ש״‎נכון יהיה הר בית ד׳ בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים״‎.

הבה נקווה שמתקרבים הימים של הייעוד הנבואי, האומר לנו: ״‎בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ד׳ אֶחָד, וּשְׁמוֹ אֶחָד״‎ (זכריה יד, ט) – לאנושות כולה.

## פרק נט: הישארות הנפש ותחיית המתים בחיי האומה הישראלית כאומה

הרמב״‎ם מפרש את הכתוב בישעיה (סו, כב): ״‎כִּי כַאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עֹמְדִים לְפָנַי, נְאֻם ד׳ – כֵּן יַעֲמֹד זַרְעֲכֶם וְשִׁמְכֶם״‎, מפני שיש עמים רבים עתיקים, שאם אומנם זרעם מתקיים, אבל בטל שמם וזכרם, ולכן הבטיח לנו השי״‎ת, כי אצלנו יתקיים לעולם – גם זרענו וגם שמנו.

ובאמת, ההבדל בין אומה חיה וקיימת ובין אומה מתה ובטלה מן העולם אינו אלא בשם. כי באומרנו שאומה פלונית כבר שבקה חיים לכל חי, אין הכוונה שכל אנשי האומה אחד לא נעדר, כולם נהרגו ולא נשארו להם נינים ונכדים כלל, אלא שהשם בטל. זאת אומרת, כי נפוצים המה על פני התבל, או אפילו יושבים במקום אחד, אבל לא בתור אומה מיוחדת ונבדלת לעצמה שממשכת את שלשלת ההיסטוריה שלה, כי אם יוצאי חלציה נתערבו בין הגויים ולא נודעו כי באו אל קרבם.

בכל זאת אומרים אנו בבטחה ובהחלטה גמורה, כי אומה פלונית כבר מתה ונקברה קבורת עולם ולא תקום עוד לתחייה, כי חסרה לה מילתא זוטרתא – השם בלבד. כמות האדם וכל בעלי חיים כך היא מיתת האומה.

ובאמת, ההבדל בין החיים ובין המוות אצל כל בעלי החיים הפרטיים אינו אלא בשם בלבד; זאת אומרת, שעל ידי המוות בטלה ידיעת עצמותו של בעל חיים זה.

שאלו לבר בי רב דחד יומא בידיעת הטבע ויגיד לכם, כי על ידי המוות אין בעל החיים מאבד אף משהו מן המשהו מגופו, כי בכלל אין כליון ואבדון מוחלט בטבע, ורק גופו מתפרד ליסודותיו, משתנה ומחליף צורה על פי חוקי טבע המציאות, ובכל זאת קוראים אנו לזה מוות, ובצדק, כי סוף־סוף נפסקה החיות האורגנית, בטלה ידיעת עצמותו, אין שום שייכות בין חלקי היסודות שעל ידי החיים היו ביחד דבר שלם שלא ניתן להתחלק, ועכשו ״‎הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר״‎.

וכך הוא הדבר גם בחיי האומה. יסודותיה של האומה הם האישים הפרטיים, הם נשארים אומנם גם אחר מיתתם, אבל סוף־סוף פסקה החיוּת האורגנית של האומה בתור אומה.

האומה, בזמן שהיא מתקיימת, יש לה בתור אומה את כל התפקידים האורגניים ההכרחיים לקיומו של כל בעל חיים פרטי. גם לה יש ראש – המלך, רגליים – הארץ, ידיים – אנשי צבא, לב – המטרופולין של המדינה, הלשון – שפת האומה, הנשמה – הרוח הלאומי שלה וכו׳ וכו׳.

כשהאומה קיימת, יש לה מרכז ויש לה היקף ומשפיעים האיברים זה על זה וינקי מהדדי, אבל כשהיא נופלת – כל אחד לעברו ילך, זה פונה לכאן וזה פונה לכאן, נפסקה היניקה והגומלין שביניהם.

אם נבוא לחשוב חשבונו של עולמנו, ונשאל את עצמנו, מה נשאר לנו בגלותנו מהתפקידים האורגניים הראשוניים של האומה?

יש לנו להראות רק על דבר אחד לבד – על הנשמה. כי הלוא, אין לנו – לא מלך ולא אנשי צבא, לא מדינה ולא מטרופולין משלה, ואף לא לשון כי מדברים אנחנו בכל שבעים הלשונות, אבל לא בלשון עבר. אכן, הרוח הלאומי שלנו נשאר בכל זאת, ואף על פי כן.

אם כן יוצא לנו, שכל עיקר ההבדל בין ישראל לעמים הוא בזה, שכנסת ישראל יש לה סגולה של הישארות הנפש ונשמתה אזלת ערטילאית זה כאלפיים שנה בלי גוף, אבל כל העמים הנה יחד עם מיתת גופם – תמות גם נשמתם.

ואם תרצו לדעת סיבת הדבר הזה, עלינו להתעמק מעט בהישארות הנפש של בעלי חיים פרטיים.

מאמינים אנו כולנו שלאדם יש הישארות הנפש, ואם גופו שב אחרי מיתתו אל העפר – הנה רוחו עולה למעלה. אומנם לא כל הנשמות שוות בגורלן, ויש גיהנום ויש גן עדן, אבל על כל פנים הן מתקיימות כולן גם אחרי המוות. לא כן הנפשות של כל שאר בעלי החיים, שביחד עם מיתתם חדלות הן ועוברות מן העולם לגמרי – ״‎וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ״‎ (קהלת ג, כא).

אם קבלה היא – נקבל, ואם לדין – יש שאלה: מאי שנא? הלוא גם בבהמה הנפש היא איזה דבר רוחני, ואיך ייתכן בה מוות?

אכן, דברים של טעם השמיע לנו בזה הספר ״‎פדון״‎ הידוע.

הספר הזה מתאר את סוקרטס, הפילוסוף היווני, שכידוע הובא לבית האסורים בגלל מלחמתו בעבודת אלילים בזמנו, ונגזר דינו למיתה על ידי שתיית כוס רעל. כשהוא יושב שם בבית האסורים, ביום האחרון לפני מותו, בחוג תלמידיו שבאו לראותו בפעם האחרונה, והוא מחזיק את כוס התרעלה, מלאך המוות שלו, בידו, ומתחיל להוכיח לתלמידיו בהוכחות נמרצות את האמונה בהישארות הנפש:

כיון שיודעים אנו שכליון מוחלט אין בטבע המציאות, וגם הגוף אחרי מיתתו איננו בטל מן העולם לגמרי, אך יתחלק לחלקיו שמאריכים גם אחר כך את קיומם יתחברו גם יתפרדו ויהיו לצורות שונות עד אין חקר, הרי מזה גופו מוכח שיש הישארות הנפש.

אם נחשוב, שכמות הגוף כן גם מות הנשמה – לא נמלט מאחת משתים אלה: אם כמקרה הגוף יקרה גם אותה לעבור גם היא דרך שינויים ותמורות תמידיים, או נגזור עליה כי כהרף־עין תכלה ותאפס.

והלוא יודעים אנו, כי האופן השני הוא דבר נמנע בטבע המציאות, אחרי אשר אין בו כליון מוחלט, רק הא־לוהים לבדו יוכל לכלות ולאפס איזה דבר לגמרי, אבל היש לנו לפחד מן הא־לוהים הטוב והמטיב המחייה את כל הנברא? הוא בוודאי לא יכלה ולא יאפס את הנשמה בצאתה מן הגוף – כי למה תגרע היא מכל נמצאי המציאות שאין בהם כליון מוחלט? גם האופן הראשון לא ייתכן בה, כי דבר רוחני איננו מורכב מחלקים שונים שאפשר שתבוא בו ההפרדה, אך הוא עצם פשוט ושלם בתכלית השלימות שלא ניתן להתחלק.

אכן, התלמידים לא הסתפקו גם בתשובה כהלכה זו, ויוסיפו להקשות עוד קושייות ״‎מנא לן״‎: מנא לן כי גוף האדם לחוד ונפש האדם לחוד, שהינם שני עצמים נבדלים אחד מרעהו לגמרי, דילמא השנים האלה המה רק אחד בלבד, שבאו בהרכבה יחד, ויש רק גוף, וכוח הגוף, שלזה האחרון נקרא ״‎נפש״‎, ובמות הגוף יחדל ממילא גם הכוח, שהוא־הוא הנפש?

למשל, הנה לפנינו כלי זמר שונים, ואנחנו מתענגים מאוד על הקולות השונים היוצאים מהם, ואנו קוראים לזה: ״‎הרמוניה״‎; הנה לפנינו בניין מפואר, תמונה נהדרת, ואנחנו מתפלאים מחן ערך היופי והסדר הנשגב שבהם, וגם לזה יש שם מיוחד, השם: ״‎סימטריה״‎, אבל מי פתי יסור הנה ויאמר כי ההרמוניה תתקיים גם בשבירת הכינור, והסימטריה תשאר גם אחרי שהבניין נופץ לרסיסים מפני הכלל הזה, שאין כליון מוחלט בטבע? כי גם בר הדעת הקטן ביותר יבין, כי כל אלו לא היו דברים העומדים ברשות עצמם מעולם, אלו הם רק תולדות שבאו מאופן ההרכבה של החלקים השונים, וכשאלו נתפרדו הרי ההרמוניה והסימטריה אינן כלל במציאות, מפני שבאמת לא היו כלל מעולם במציאות אלא בדמיון בלבד.

והנמשל מובן מאליו: אולי גם הנפש כאחת מהן?

ועל זה השיב סוקרטס: ידוע לנו כי ״‎אין בכלל אלא מה שבפרט״‎, זאת אומרת, כי כל חיבור או הרכבה אינם כי אם קירבת החלקים וקישורם יחד, וממילא אי־אפשר שתבוא הוספה על ידי זה רק בכמות אבל לא באיכות. אם ניקח למשל, מים פושרים, ונערה אותם לכלי שנמצאים בו מים פושרים, על ידי זה ירבו המים במידתם אבל לא באיכות החמימות שלהם.

ואם כן, הרי עלינו לשאול לעצמנו בגופא דעובדא: הרמוניה וסימטריה מה טבען? אם בכל קול וקול, בכל הברה והברה לא נמצאת שום הרמוניה – מאין נברא יש מאין על ידי החיבור? אם בכל חלק מחלקי הבניין אין שום יופי של סימטריה – מאין נתחדש הדבר על ידי ההרכבה, הלוא ״‎אין בכלל אלא מה שבפרט״‎, וההוספה בכמות לא תוכל להוסיף על האיכות?

ובעל־כורחנו עלינו לתור ולבקש את הסיבה הנאמנה, את הבורא והמחולל של ההרמוניה והסימטריה גופא ובכלל לכל עצם היופי והאסתטיקה שבעולם – לא בבניין ולא בנבל והכינור וכדומה, אך שוב – באדם.

ברם, הבורא והמחולל את כל אלה הוא העצם המשיג שבאדם, נפשו המשכלת והנבדלת שבתוכו, שיש בקרבו רגש היופי מתחילת ברייתו, והוא מחכה רק לגירוי מן החוץ, כדי שיתעורר בו היופי הפנימי הבא מצד חלק א־לוה ממעל שבו.

ובאופן זה מובן מאליו, שגם בהרמוניה וסימטריה וכדומה אין החיבור וההרכבה בוראים יש מאין, הן רק דחיפה להרגיש את מה שכבר יש בעצם ההוויה.

למותר להגיד, כי המשל של הרמוניה וסימטריה לנפש האדם, שאולי גם היא כמותן, הוא שוא ושקר מעיקרו, זהו חילוף המסובב בסיבה, כאילו היית אומר, כי מצל העץ יצא ונולד העץ, ומריחה של השושנה נבראת השושנה.

אך לא רק המשל נסתר על ידי המושכל הראשון הנ״‎ל, אך גם הנמשל כשהוא לעצמו לא ייתכן כלל וכלל!

אי־אפשר בשום אופן אף להרהר בהרהור כל דהו, כי הנפש היא תולדת החיבור וההרכבה של רמ״‎ח איברי הגוף ושס״‎ה גידיו, כי הלוא כבר הנחנו ״‎שאין בכלל אלא מה שבפרט״‎, ומחיבור הרבה פרטים אי־אפשר שיוולד כוח חדש לגמרי הבלתי דומה כלל אל הכוחות הפרטיים. ואם כן, איך אפשר לנו להעלות על הדעת, שעצם החושב והמשיג שבאדם, שהוא כולו רוחני, יתהווה מחיבור פרטי, איברי הגוף וגידיו, פרטים גשמיים משוללי ההשגה לגמרי.

כשם שטיפת מים אחת פושרת, גם אם יוסיפו עליה ריבוא רבבות טיפות פושרות כמותה, אי־אפשר שתוסיף חמימות אף במשהו – הרי ככה מהנמנעות הוא, שמפרטים משוללי ההשגה יצא כלל החושב והמשיג.

הרי לא נחליט, שגם הפרטים, איברי הגוף וגידיו, גם המה בעלי מחשבה והשגה, וגם להם כוח משיג וחושב. הרי מובן מאליו שזהו מן הנמנעות, כי אז לא היה לו לאדם כוח משיג וחושב אחד, אך הרבה מאות כוחות כאלה, שכל אחד חושב באופן משונה מחבירו, כשם שהאברים גופא משונים זה מזה – ואנחנו הלוא מרגישים כולנו שיש רק ״‎אני״‎ אחד אצלנו תמיד.

ובכלל, לו היתה הנפש רק תולדה של חיבור איברי הגוף, כי אז בכל האופנים לא היה כוח מחשבתו מתפשט אלא רק על מה שנחוץ לו לגופו, לקיומו ולשמירתו, ואנחנו הלוא רואים, כי האדם חושב גם על מה שבשבמים ממעל ועל הארץ מתחת, דורש מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור, דברים שאין להם כל שייכות לקיום גופו.

והלוא רואים אנו, שאדם יודע להרגיש – לא רק את צרכיו – אך את צרכי חבירו וצרכי כל האנושות כולה.

ואנו רואים עוד יותר, שהאדם מוכן ומזומן גם להמית את גופו בידיים בשביל איזו אידיאה, ואם לא היתה הנפש אלא מסובב מהגוף, איך ייתכן שהמסובב ילחם בסיבה שממנו באה כל הוויתו? אין זאת, כי הנפש איננה מסובב מהגוף, אך בעלים ואדון לגוף, שהינו בידה כחומר ביד היוצר.

וזהו ההבדל בין נפש האדם לנפש הבהמה, שעל האחרונה בוודאי נאות המשל של הרמוניה וסימטריה, ובמות גופה אין נשמתה פורחת ממנה, כי אין בה כלל מה לפרוח, הואיל ולא היתה מעולם כי אם תולדת החיבור וההרכבה. ולכן נפש הבהמה אינה יודעת כי אם לשמור על גופה ולא יותר, אינה חושבת על דבר קיומם של אחרים, איננה מוסרת את נפשה בשביל איזו אידיאה, וכשבטל גופה שוב חדל תפקידה של הנפש מאליה כלא היתה מעולם.

כה דברי הספר ״‎פדון״‎ שנתלה באילן גדול – סוקרטס הפילוסוף היווני. אולם, לנו יש אילן יותר גדול ממנו, הלוא הוא רבי שמלאי, שהוא נותן לנו ציור עוד יותר בהיר על דבר נפש האדם.

באגדתו הנפלאה בנידה (ל, ב) על דבר מהותו של הולד במעי אמו, הוא מספר לנו בהמשך הדברים:

ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו... ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאוויר העולם – בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה...

לכאורה, הלוא אותו המלאך סטר גם על פיו של רבי שמלאי גופו, וגם השכיחו את כל מה שלמד וידע קודם שיצא לאוויר העולם – ואם כן, מהיכן הוא זוכר ויודע מה שהיה קודם לידתו?

אכן, הוא ידע זאת לא מנבואה, אך מחוכמה – ״‎וחכם עדיף מנביא״‎.

כי באמת, אחרי כל הדברים, דברי האמת והצדק הנ״‎ל של סוקרטס, עדיין תורת הנפש סתומה ואומרת דרשוני, כי מאידך גיסא, הרי בצדק ישאל השואל: אם כן הוא הדבר – שהנפש היא עצם נבדל ופשוט שיכול להתקיים גם בלי גוף – מדוע בכל ימי חיי האדם, רואים אנו בעליל את השפעת הגוף על הנפש, באופן שהאחרונה איננה כלל עומדת ברשות עצמה? אנו רואים, כי קטן שנולד וגופו עודנו קטן, הנה גם שכלו פעוט מאוד וכמעט שאיננו מורגש כלל, ובאמת בהתפתחות גופו גם שכלו מתפתח, ועל ידי מחלת הגוף יפגם גם שכלו וכוח מחשבתו, וכשהוא רעב ללחם, הנה ״‎אין קמח – אין תורה״‎. ולא עוד, אלא שגם בשר הבהמה משפיע על הרוח שבאדם, כמבואר בבבא קמא (עב, א) שרב נחמן טעה בדין משום דלא אכל בשרא דתורא, והדבר מותאם על פי הניסיון של כל איש ואיש. והאם אין בזה סתירה גלוייה להנחה שהנפש היא עצם פשוט ונבדל לגמרי?

אכן, על השאלה הזו נותן לנו תשובה מספקת הפילוסוף והפייטן רבי שמואל בן גבירול, בספרו ״‎מקור חיים״‎, הוא אומר:

דע שהנפש ברואה על מידת הידיעה – על כן יתחייב שתהיה לה בעצמה ידיעה מסוגלת בה. ואולם, כשהתאחדה הנפש בעצם, ונתערבה עמו, נסתרו אותם הרשומים בה, כי כבתה אותם מאפילת העצם – הגוף – מה שהחשיך והתעבה עצמה – עצם הנפש נעשה גס במושג הרוחני – והיתה – הנפש – במעלת המראה הזכה אשר בדובקה בעצם העכור והעב יתעכר אורה.

ורצונו במשל זה לומר, כי אם נקח כלי זכוכית לבן, ונביט על ידו נראה מראה זך, אבל אם נדביק לו עצם עכור ועבה יתעכר אורו. וכן הוא הדין בנפש, שהיא אומנם סמל הזכּוּת והטוהר, אבל כשנדבקת אל העצם העכור והעבה, אל הגוף, בעל כורחה שיתעכר גם אורו. אולם, על ידי הלימודים היא מזדככת שוב ושבה להשיג את ״‎הצורות והתוכניות המושכלות״‎, כלומר – עניינים שכליים שדבר אין להם עם העניינים המוחשים, כי על ידי הלימודים תבוא ״‎זכות הנפש הצרופה ויציאת מה שהיה כוח נסתר אל הפועל״‎.

הדברים נכונים ומאירים מאוד וראויים למי שאמרם, לולא שקדמהו כבר אחר, רבי שמלאי הנ״‎ל, שהסביר כל זאת בדברים קצרים ושנונים מאוד.

״‎ומלמדים אותו כל התורה כולה״‎ – כי אם הנפש היא חלק א־לוה ממעל בוודאי שיודעת היא את כל מה שנחוץ לדעת, אך בהידבקותה אל הגוף, ״‎בא מלאך וסוטרו על פיו״‎ – ומלאך זה נראה לנו לכולנו יחד, הננו מכירים אותו היטב – זהו החומר הגס. אבל על ידי הלימודים אפשר שוב להשיג הכל.

אומנם אין כוונתנו בזה לחקור על דבר הישארות הנפש כשהיא לעצמה, אלא כוונתנו להוציא מזה מסקנות על דבר הישארות הנפש של האומה הישראלית כאומה.

כבר ביארנו, שכשם שיש נפש לכל חי כך יש נפש לכל אומה בתור אומה – וכפי שהראו חכמי הסוציולוגיה האחרונים, מתגלית הנפש הזו במחשבים הדתיים השולטים בה, בחוקי המשפט הנהוגים בה, במידות ומוסר, במנהגי האופנה ובמערכת הממשלה, הנפש הזו חודרת בכל החלטות הרצון של היחיד, שהוא אומנם חושב את עצמו לחופשי להחליט דבר כפי רוחו, אבל ממלא הוא בזה בלי דעת את הרצון הלאומי.

לכל שבעים אומות העולם יש לכל אומה ואומה נשמתה המיוחדת, אולם, רק לנפש האומה הישראלית יש אותן הסגולות שיש לנפש האדם בתור יחיד.

תמצית כל דברינו הנ״‎ל, בהבדל שבין נשמת אדם לנשמת שאר בעל החיים, הוא בזה:

א. נשמת האדם ישנה במציאות גם קודם שיצאה לאוויר העולם.

ב. נשמת האדם מסוגלת לחשוב גם מחשבות נאצלות שאינן נוגעות כלל לשמירת הגוף.

ג. דואגת היא גם לקיומם של ברואים אחרים ולא רק לקיום עצמה.

ד. מפקירה היא לפעמים את גופה וממיתה אותו בשביל איזה אידיאל רם.

וראו נא פלא, כי כל הבדלים אלו ישנם גם בין ישראל לעמים.

אצלנו ״‎התורה קדמה לבריאת עולם״‎ (בראשית רבה ח, ב), אנחנו לא קיבלנו את התורה בארץ ישראל אלא במדבר: ״‎מָצָא חֵן בַּמִּדְבָּר עַם שְׂרִידֵי חָרֶב״‎ (ירמיהו לא, א), ״‎זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרַיךְ, אַהֲבַת כְּלוּלֹתָיךְ, לֶכְתֵּךְ אַחֲרַי בַּמִּדְבָּר, בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה״‎ (שם ב, ב). וטרם יהיה לנו גוף בתור אומה – הארץ, המדינה, הממשלה וכדומה – נתקיימה הנשמה הלאומית שלנו, שגם עליה נאמר: ״‎ומלמדים אותה כל התורה כולה, וצופה ומביטה מסוף העולם ועד סופו״‎.

התורה הלאומית שלנו אינה עוסקת רק בשמירת גופה של האומה בלבד, אדרבא, מתחילה היא ב״‎בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ״‎ (בראשית א, א) – ולא ב״‎הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם...״‎ (שמות יב, ב. ראה רש״‎י בראשית שם)

הנשמה הלאומית שלנו יודעת להקריב קורבנות – לא רק לעצמה – אלא גם שבעים פרים כנגד שבעים האומות.

ולבסוף, הלוא זה פעמים אחדות שהפקרנו בעצמנו את גוף האומה בשביל אידיאלים לאומיים. לא נבוכדנצר ונבוזראדן, לא אספסיינוס וטיטוס הגלו אותנו מארץ ישראל, אלא אנחנו בעצמנו היינו המסייעים לזה, ״‎לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים״‎. וכל הרואה יראה כי זה היה גם רצון הנביאים בבית ראשון ורצון התנאים בבית שני. והתבוננו נא עד היכן הדברים מגיעים, שבשביל גרים שקשים לישראל כספחת מסרנו את נפשנו – מסירת נפש האומה גופה...

האם תמצאו אף אחד מדברים אלה אצל נשמות שאר האומות?

אף שגם להם יש נפש לאומית – אבל תמיד הגוף קדם אצלם, והנשמה באה רק בתור מסובב מזה, כי על ידי ישיבתם במקום אחד בתור קיבוץ מאוחד, בעל כורחם משפיעים הם זה על זה, ובהמשך הימים הרגל נעשה טבע.

במה מתבטאת הנפש הזאת? רק בשמירת גופה של האומה בלבד. ואם גם אצלם ישנם חסידי אומות העולם, אנשים אידיאליים שיודעים להקריב קורבנות גם בעד אחרים – אבל עדיין לא ראינו אומה חסידה בכלל, שתדע בתור אומה להקריב קורבנות בשביל אומות אחרות, הרי כל עיקר הלאומיות שלהן היא האגואיזם הלאומי, האומר: ״‎אין עוד מלבדו״‎.

ואם יש אצלם אנשים המוסרים את נפשם בשביל איזה אידיאל – כלום ראיתם מימיכם אומה בתור אומה, שתמסור את נפשה, תפרד מארצה ותגלה לכל ארבע רוחות העולם בשביל איזה אידיאל לטובת אחרים?

היוצא מזה, שנפש האומה הישראלית הוא עצם נבדל ומתקיימת גם אחרי שיצא גופה מן העולם, כשם שהתקיימה טרם שיצא גופנו לאוויר העולם. היינו ארבעים שנה במדבר וענני כבוד סככו עלינו, ״‎וּבִמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכָּן שָׁם הֶעָנָן – שָׁם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״‎ (במדבר ט, יז), אבל נפש שאר האומות היא רק מין הרמוניה, וכשנופץ הכינור – פוסקת היא מאליה להתקיים כלא היתה כלל מעולם.

דיברנו הרבה על דבר אמונתנו בהישארות הנפש, אכן אנחנו מאמינים לא רק בהישארות הנפש – אלא גם בתחיית המתים, ושני דברים אלה הם תלויים זה בזה, ואי־אפשר להפריד בין הדבקים.

הישארות הנפש ותחיית המתים, זאת אומרת, כי הנשמה אחרי מות הגוף נעשית לנשמה דאזלית ערטילאית ומרחפת בעולמות עליונים, במעלות קדושים וטהורים כזוהר הרקיע מזהירים. אבל סוף־סוף יש לה געגועים על גופה שמלפנים, ועוד יבוא יום לקץ הימין של תחיית המתים שהנשמות תשובנה אל גופן, ואז יקיצו וירננו שוכני עפר.

ובאמת, אי־אפשר לצייר זה בלי זה. לו היתה תחיית המתים בלי הישארות הנפש, הרי לא היתה זאת תחייה, אלא לידה חדשה, שאין לה שום שייכות עם האדם שכבר חי עלי אדמות, כי כבר נפסק הקשר והותרה החבילה ביניהם. אבל מאידך גיסא, אין טעם בהישארות הנפש – זאת אומרת, נפש החיים – אם לא תבוא בהמשך הזמן שוב לחיים עלי אדמות, וזיווג שנתפרד יזדווג שוב.

כשם שכאמור, תחיית המתים בלי הישארות הנפש אין זו תחייה – כך הישארות הנפש בלי תחיית המתים אין זו הישארות, מאחר שלנפש זו, נפש המת, אין שום קשר עם נפש החיים שבה משתקף בעיקר העולם הזה.

ברם, מאמינים אנו באמונה שלימה, ששני הדברים הללו – הישארות הנפש ותחיית המתים – יש גם בכנסת ישראל כולה בתור אומה.

הישארות הנפש שלה. כבר ביארנו למדי ותחיית המתים שלה הלוא לא נחוץ כלל לבאר.

ובא לציון גואל שלא חדלנו להגיד מחורבן בית המקדש עד היום הזה – זוהי תחיית המתים שלה. הננו מאמינים שלא לעולם נהיה בגדר נשמות דאזלין ערטלאין ונרחף רק בעולמות עליונים, ועוד יבוא היום, ואף על פי שיתמהמה עם כל זה נחכה לו בכל יום שיבוא, ונשמע את קול ד׳ המכריז מסוף העולם ועד סופו (ישעיה נב, א-ב):

עוּרִי עוּרִי לִבְשִי עֻזֵּךְ צִיּוֹן, לִבְשִי בִּגְדֵי תִפְאַרְתֵּךְ יְרוּשָלִַם, עִיר הַקֹּדֶש... הִתְנַעַרִי מֵעָפָר, קוּמִי שְּבִי יְרוּשָלִָם, הִתְפַּתְּחִי מוֹסְרֵי צַוָּארֵךְ שְבִיָּה בַּת צִיּוֹן.

כשם שבזמן תחיית המתים הפרטיים לוקח הקדוש ברוך הוא את כל היסודות של הגוף שנתפזרו לכל הרוחות שבעולם ומקבץ אותם ונותן בהם רוח שהיה בהם – כך הוא גם בתחיית המתים של האומה: ״‎וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם, וְהִשְׁתַּחֲווּ לַד׳ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ, בִּירוּשָׁלָםִ״‎ (ישעיה כז, יג).

ואז תשמע ציון את הקול הקורא אליה מכל ארבע רוחות העולם (ר׳ יהודה הלוי):

צִיּוֹן, הַלֹא תִשְאַלִי לִשְלוֹם אַסִירַיִךְ? דּוֹרְשֵי שְלוֹמֵךְ וְהֵם יֶתֶר עַדָרָיִךְ, מִיָּם וּמִזְרָח וּמִצָּפוֹן וְתֵימָן שְלוֹם – רָחוֹק וְקָרוֹב שְאִי מִכֹּל עַבָרָיִךְ.

וחבל מאוד כי בימים האחרונים התחילו מבלי דעת ומבלי תבונה להפריד בין הדבקים.

באו המתבוללים, ואמרו: הננו מאמינים בהישארות הנפש של האומה, ב״‎תעודה״‎ הידועה, זאת אומרת, שמאמינים בגלגול הנפש, שהיא מתגלגלת בבעלי חיים שונים, וגם נשמת ישראל לדבריהם מתגלגלת בכל האומות שבעולם. אבל אינם מאמינים בתחיית המתים, ומחקו את ציון וירושלים מן הסידור, ועוד יותר מזאת – מן הלב, אם כי מהראוי להוסיף שגם בשביל ה״‎תעודה״‎ הזו גופא כמעט שלא עשו כלום ויצאו בדיבור בלבד. ובאו הלאומיים לעומתם, והפכו את היוצרות – מאמינים הם בתחיית המתים בכל לבבם ובכל נפשם, ולא עוד! אלא שעושים כל אשר בידם כדי לקרב את הנס הגדול הזה – אבל דא עקא! כי אינם מאמינים בהישארות הנפש, כי לדעתם כבר פרחה נשמתנו העתיקה ממנו והמה מבקשים נשמה חדשה לנו.

אינם חלים ואינם מרגישים, כי אם גם תתגשם התקווה שהם מקווים בכל לבבם ובכל נפשם, אך בלי הישארות הנפש – לא תהא זאת תחיית המתים, ולא תהא זאת תחיית העם עתיק היומין, אך בריאה חדשה לגמרי, ומי יודע איזו צורה תהא לבריאה הבלתי טבעית הזאת...

רק אז יש ערך לתחיית המתים, אם ישאר ה״‎אני״‎ העתיק שהוא חוזר וניעור על ידי התחייה, אבל אם ה״‎אני״‎ נפרד לעולם – ״‎אם אין אני כאן – מי כאן?!״‎.

בקיצור, בלי שני ״‎אני מאמין״‎ הללו – האמונה בהישארות הנפש והאמונה בתחיית המתים – לא רק שאמונה שלימה אין לנו – אלא גם אומה שלימה אין לנו!

והצד השווה של הנבוכים מתקופת ההתבוללות ושל הנבוכים שבתקופתנו הלאומית החדשה הוא – שחסר להם ה״‎אני״‎ הלאומי.

## פרק ס: ראשית ואחרית ביהדות

טוב אחרית דבר מראשיתו – זה כלל גדול ביהדות. הכל הולך אצלנו אחרי החתום, העיקר הוא סוף הדבר ולא ההתחלה. ודווקא אם ההתחלה איננה כל־כך רצוייה, זה סימן טוב לסוף מוצלח: ״‎והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה עד מאוד״‎; והא בהא תליא.

השקפת עולמה זו של היהדות באה לנו מתוך ההשקפה האופטימיסטית שלנו בכלל, וזו באה מתוך מה שמניחים את הדגש החזק על העתיד ומבטלים כלאחד יד את העבר ואת ההווה, שאינם לוקחים אותם כל־כך בחשבון. כי גם העבר וגם ההווה, אפילו באופנים הכי טובים, מעוררים פסימיות, דאגה וצרה. העבר וההווה גם יחד מכחישים לפעמים בכל תוקף ועוז את האופטימיות שלנו, בעוד שהעתיד נותן לנו מקום לראות את מה שלבנו חפץ; ואנחנו – הלוא חפצים תמיד בטוב. ו״‎ראשית דבר״‎ זהו תמיד העבר, בעוד ש״‎אחרית דבר״‎ זהו העתיד, ועל כן – ״‎טוב אחרית דבר מראשיתו״‎.

לכשבא משה רבינו לגאול את ישראל מארץ מצרים, וכששאלו אותו בני ישראל: מה שמו של הגואל? אמר להם: ״‎אהיה שלחני אליכם״‎. אמונתנו בגאולה משנות דור ודור נובעת מ״‎אהיה״‎ זהו סוד של עם הנצח, סוד של ״‎נצח ישראל לא ישקר״‎.

וחז״‎ל (מגילה י, ב) כללו את זה בכלל נמרץ מאוד: ״‎כל מקום שנאמר: ׳ויהי׳ – אינו אלא לשון צער ; וכל מקום שנאמר: ׳והיה׳ – אינו אלא לשון שמחה ״‎. ה״‎ויהי״‎ – העבר שלנו הוא תמיד מלא צער, תמיד ״‎שנות ראינו רעה״‎. ואם אנו מתקיימים בכל זאת, זהו מפני שתמיד שמים אנו לבנו ל״‎והיה״‎ – לעתיד שלנו, שבכל מקום הוא אינו אלא לשון שמחה.

אנו רואים את הגאולה ההחלטית שלנו רק ב״‎אחרית הימים״‎. כי ברי לנו שכל מה שה״‎והיה״‎ הוא יותר רחוק – כן הוא יותר משמח ומזהיר.

וככה אנו רואים גם את עולם המוסר. וכלל גדול בידינו, שאם אנחנו מוצאים שלווה מוסרית בראשית הדבר סימן לא טוב הוא. ולהיפך: אם יש לנו בהתחלה ייסורים, יסורי נפש, הרי זהו סימן לשלווה, שלווה נפשית, לבסוף, וכמאמרם ז״‎ל (רש״‎י בראשית כז, כט על פי בראשית רבה): ״‎רשעים, תחילתם שלווה וסופם ייסורים – וצדיקים, תחילתם ייסורים וסופם שלווה״‎; וכן (על פי משנה קנים ג, ו): ״‎זקני תלמידי חכמים – כל זמן שמזקינים דעתם מיושבת עליהם, וזקני עם הארץ – כל זמן שמזקינים דעתם מטורפת עליהם״‎. ולשני המאמרים יש כיוון אחד, ש אין טוב מוסרי בא לאדם בלי יגיעה. ״‎יגעתי ולא מצאתי – אל תאמין״‎ (מגילה ו, ב). והיגיעה קשורה גם במלחמה, מלחמת היצר. ואין מלחמה בלי ייסורים, ואלו המה הייסורים של צדיקים בכל המעשים הטובים שהמה עושים, אך דווקא ״‎לפום צערא – אגרא״‎ (אבות ה, כב); וכל מה שגדול יהיה צערם בתחילה – הנה, תענוג של סיפוק הנפש לבסוף הוא יותר גדול. אבל להיפך אצל הרשעים, שכל מה ששלוותם יותר גדולה בהתחלה – יותר גדולים הייסורים לבסוף. כי מרגישים המה ביותר את הריקניות שבלב ובנשמה, והשאלה של: ״‎מה חלקי מכל עמלי?״‎ מנקרת אצלם בחריפות יתירה.

ובזה גם כן ההבדל בין מחוקקנו, משה רבינו, ובין... המחוקק שלהם, להבדיל. משה רבינו נולד ככל בן תמותה ממש, פשוט: ״‎וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לֵוִי. וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן״‎ (שמות ב, א-ב). אבל כשמת – לא מת כבן תמותה, שעל כולם יש למלאך המוות שליטה, ומשה רבינו מת ״‎מיתת נשיקה״‎, על ידי נשיקת ד׳ יצאה נשמתו, חלק א־לוה ממעל, ונתחברה עם ד׳. ואילו המחוקק שלהם, להבדיל, לפי אמונתם נולד לגמרי לא כדרך כל הארץ, נולד מ״‎רוח הקודש״‎, אבל איך הוא מת?...

אנחנו רואים במשה ״‎איש הא־לוהים״‎ שנולד בתור איש מבשר־ודם ככל האנשים, אבל הוא עלה לגדולה רוחנית כל־כך עד שהגיע, כביכול, למדרגת א־לוהים. ואילו אצלם הוא להיפך. ופרט זה ללמד – לא עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא – שרק אצל היהדות יש הכלל של ״‎טוב אחרית דבר מראשיתו״‎, בעוד שלאחרים יש גירסה מהופכת לגמרי...

המוסר היוצא מזה, כי רק אנחנו יכולים לומר: ״‎חייב כל אדם לומר: מתי אגיע למעלת משה רבינו״‎. כי ״‎לא קם נביא עוד בישראל כמשה״‎, אבל על כל אחד החובה להגיע למעלת איש א־לוהים כמשה. ואין שום פתחון פה להגיד: שאני משה – שכן, אין שום הבדל בין לידתו של משה ללידתם של אחרים. ואם הוא הגיע עד מדריגה גדולה זאת ברוחניות על יסוד הבחירה שניתנה לו – הלוא לכל אדם ואדם יש אותה הבחירה. לא כן אם מניחים הנחה למפרע שקדוש זה נולד לכתחילה מרוח הקודש, הלוא זה לא מחייב לשום ילוד אשה שיהיה כמותו.

לכשתרצו, אפשר למצוא את כל ההבדלים הללו בין יום השבת שלנו ליום הראשון שלהם. כי אומנם אין זה הבדל רק במרחק של כ״‎ד שעות בלבד, אך יש בזה מרחק לא פחות ממרחק בין מזרח למערב והמהלך ביניהם הוא כמהלך בין רקיע לארץ.

אנחנו, כשאנו מקדשים את יום השביעי, את יום האחרון בשבוע דווקא, אומרים אנו בזה, כי עלינו להתחיל דווקא מן החולין ולבוא מן החולין אל הקודש, בעוד שהם מקדשים את יום הראשון, הלוא אומרים בזה להיפך, שבאים דווקא מן הקודש אל החול.

הקדושה באה אצלנו דווקא אחרי הכנה מרובה – ״‎והכינו את אשר יביאו״‎; אחרי עבודה ויגיעה מרובה; אחרי ״‎ששת ימים תעבוד״‎. אי־אפשר להיכנס לטרקלין של קדושה בלי פרוזדור מקודם, ואי־אפשר להיכנס לעולם הרוח בלי עולם המעשה. ועל כן התורה שלנו היא כל־כך מלאה מצוות ומעשים טובים. כל זה אומרת לנו השבת של יום השביעי, בעוד שקדושת יום הראשון אומרת להיפך: ההתחלה היא הקדושה וכל מה שאתה מתקרב אל הסוף אתה מתרחק מן הקדושה. זה אומר לך, כי תאמין דווקא ב״‎לא יגעת ומצאת״‎, שטרקלין קודם לפרוזדור, שיש עולם הרוח בלי עולם המעשה; ובעיקר – טוב ראשיתו של דבר ולא אחריתו.

יש לנו שבת של סוף השבוע, ויום שכולו שבת ״‎באחרית הימים״‎. כל ימות השבוע באים בשביל השבת, וכל הימים של קיום העולם בשביל אחרית הימים, בשביל יום שכולו שבת.

כי זה כלל גדול, שבמעשה קדם האמצעי לתכלית, אף על פי שבמחשבה קדמה התכלית לאמצעי; וכשהתכלית היא השבת – על כורחך קדמו במעשה ששת ימי המעשה; וכשהתכלית היא ״‎באחרית הימים״‎ – על כורחך קדמו במעשה ימים הרבה שאין בהם חפץ.

בקיצור, היהדות אומרת ״‎סוף הכבוד לבוא״‎, ״‎ואף על פי שיתמהמה – עם כל זה – אחכה לו בכל יום שיבוא״‎...

# שער ד: דור תהפוכות

## פרק סא: התקופות ביהדות

כאמור בראשית דברינו, ב״‎פתיחה״‎, רואים אנו תמיד דור־דור ודורשיו, דור־דור וחכמיו, כמאמרם ז״‎ל (סנהדרין לח, ב) על הפסוק ״‎זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם״‎ (בראשית ה, א), שהראה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון ״‎דור־דור ודורשיו...״‎.

אף על פי שעלינו לומר בכל יום ויום: ״‎אני מאמין באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו״‎, אבל ״‎הרבה פנים לתורה״‎, ובכל תקופה ותקופה, לפעמים בתקופות יותר ארוכות ולפעמים בתקופות יותר קצרות, מצאו פנים חדשות בתורה.

תמיד היו אצלנו בתי מדרשות ו״‎אין בית מדרש בלי חידוש״‎. ואף על פי שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן מהקדוש ברוך הוא למשה מסיני, אבל מאידך, הרי זה אומר שתמיד יהיו תלמידים ותיקים שעתידים לחדש.

ההיסטוריה שלנו מחולקת לתקופות שונות שכל תקופה ותקופה מצאה מקום להתגדר בו. ככה יש לנו תקופת האבות ותקופת השבטים, תקופת משה ואהרון ותקופת יהושע והזקנים, תקופת הנביאים הראשונים ותקופת הנביאים האחרונים, תקופת עזרא ונחמיה ואנשי כנסת הגדולה, ואחריהן – תקופת התנאים, שהיא בעצמה מחולקת לחלקים שונים, וככה גם תקופת אמוראים, תקופת רבנן סבוראי, תקופת הגאונים, תקופת הרבנים – ראשונים ואחרונים, תקופת חכמי הקבלה וכו׳ וכו׳, עד סמוך לתקופתנו האחרונה, שראתה את תקופת הגר״‎א מוילנא ותלמידיו, תקופת החסידות, תקופת המוסר וכו׳.

כל תקופה ואופייה הידוע, המסמן את חותמתה בהבנת התורה, וכל אחת הוסיפה – לא רק בכמות התורה – אלא גם באיכותה. ולא ראינו בכלל בדברי ימי ישראל תקופה ארוכה בזמן שתהא בבחינת ״‎עקרה לא ילדה״‎ שתשאיר נייר חלק באוצרות הרוחניים שלנו; כל תקופה ותקופה הרגישה שמקום הניחו לה התקופות הקודמות בתורה להתגדר בו.

אף על פי שהצד השווה שבכל התקופות הללו הוא האמונה החזקה בתורה מן השמים הכוללת גם את הכתובה וגם את המסורה, בכל זאת מוצאים אנו בנקל גם את ה״‎לא ראי זה כראי זה״‎. גם על הנביאים ששמעו את הדברים מאת ד׳ בעצמו אמרו (סנהדרין פט, א): ״‎אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד״‎, ומה גם החכמים שבכל התקופות שיש ביניהם הבדל – לא רק בסגנון – אלה גם בתוכן, וגם הבדל בכיוון, והרבה מהבדלים אלה מבינים אנו על יסוד הבדל התקופות, כי תקופה ותקופה וחכמיה.

וכבר עמדו חז״‎ל על זה, ואמרו (מכות כג, ב):

שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה... בא דוד והעמידן על אחת עשרה... בא ישעיהו והעמידן על שש... בא מיכה והעמידן על שלוש, שנאמר (מיכה ו, ח): ״‎הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ד׳ דּוֹרֵש מִמְּךָ – כִּי אִם עַשוֹת מִשְפָּט, וְאַהַבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֶ־לֹהֶיךָ״‎, בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר (חבקוק ב, ד): ״‎וְצַדִּיק בֶּאֶמוּנָתוֹ יִחְיֶה״‎.

עלינו לדייק בלשון, כי ״‎המעיטן״‎ לא נאמר, אלא: ״‎העמידן״‎, מפני שבאמת אסור אפילו לעלות על הדעת שיהין נביא אחד, ואפילו כל הנביאים כולם, להמעיט אפילו כקוצה של יו״‎ד מהתורה – אלא: ״‎והעמידן״‎ מלשון דבר המעמיד אפילו באלף לא בטל, כלומר, שכל אחד בדורו ביקש את ה״‎דבר המעמיד״‎ שיעמיד את כל התורה כולה ותרי״‎ג מצוותיה.

אם כי התורה לא משתנית אפילו באות הכי קלילא, אבל סוף־סוף – התקופות משתנות, ובכל תקופה יש בה מעלות וחסרונות משלה, ובכל מקום ומקום יש מקום התורפה שבו, ומה שהיה דבר המעמיד בדורו של ישעיהו – לא היה מספיק לדורו של מיכה; ובזמנו של חבקוק כנראה היה מקום התורפה ביסוד האמונה, נחלשה האמונה ונתרבו הנבוכים והספקנים, ועל כן היה צריך חבקוק להדגיש את ה״‎וצדיק באמונתו יחיה״‎, כי אם אין אמונה הלוא חסרות כל התרי״‎ג מצוות שנאמרו למשה בסיני.

אותו דבר אפשר לראות גם בתקופות שלאחרי הנביאים, שהרבה פעמים באים השינויים מתקופה לתקופה כתוצאה משינוי מקום התורפה.

אומנם על פי רוב, גרם גם מקום התורפה למקום תורה, ומעז יצא מתוק, כי על ידי הסרת הקלקלה של מקום התורפה, היו מוכרחים להתעמק בסיבות שמהן יצאו הפרצות וממילא נתחדשו להם הרבה דברים.

גם בדורו של הרמב״‎ם ושאר חכמי ישראל באותה התקופה אפשר להגיד שהיה אז מעין דורו של חבקוק, וגם אלה עשו כחבקוק בשעתו ״‎והעמידו על אחת, שנאמר: ׳וצדיק באמונתו יחיה׳״‎. המה הירבו לדבר על דבר האמונה, מפני שיסוד זה שוב נתרופף בשעתם. אבל ברור שעל ידי כך ״‎מעז יצא מתוק״‎ – על ידי זה יש לנו הספרים הנבחרים ביותר בנוגע לאמונה.

מדורו של הרמב״‎ם עלינו ללמוד גם על דורו של חבקוק, שבוודאי גם הוא, חבקוק, לא הסתפק רק ב״‎שלוש המילים״‎: ״‎וצדיק באמונתו יחיה״‎, כמו שלא הסתפק הרמב״‎ם ב״‎אני מאמין״‎ לחוד, אלא ביסס ונימק את ״‎אני מאמין״‎ שלו בספרים כל־כך גדולים – גם בכמותם וגם באיכותם; ובוודאי הראה גם חבקוק בכל המופתים החותכים את אמיתת הדברים – ״‎וצדיק באמונתו יחיה״‎, ומכלל הן אתה שומע לאו שבלי זה – החיים אינם חיים.

בקיצור – כל תקופה ותקופה בישראל הוסיפה נופך משלה, ואמרה: מקום הניחו לי אבותי להתגדר! לכל תקופה ותקופה היה לה בית מדרש משלה – ואין בית מדרש בלי חידוש.

וזה בא – לא רק מצד השלילה כנ״‎ל, מצד שבכל תקופה ותקופה היו שוללים חדשים שרצו לשלול חלקים ידועים מהתורה, וצריך היה להילחם בשוללים האלה לפי טעמם ורוחם כנ״‎ל, באופן שיוצא שעל ידי מקומות התורפה החדשים מצאנו תמיד מחדש מקום להתגדר – אלא הדבר בא גם מתוך סיבות חיוביות טבועות בתוך ומבפנים גופא.

ולמרות מה שהדורות האחרונים כלפי הדורות הראשונים כבני אדם המה כלפי מלאכים, או כננס על גבי ענק, אבל כפי שכתבנו כבר במקום אחר, סוף־סוף בני אדם עם מלאכים יחד יותר גדולים הם ממלאכים לבדם, וגם ננס על גבי ענק גדול יותר מענק כשהוא לעצמו.

ואפשר למצוא דוגמה לכך בטבע, כי התורה והטבע, כאשר אמרנו, תאומים הם וממחולל אחד יצאו, מהבורא יתברך. וגם על הטבע, נאמר: ״‎אין כל חדש תחת השמש״‎, ובכל זאת – אין לך דור שלא יגלה חדשות בזה, ולא חדשות שלא היו במציאות כלל, אלא שהרבה דברים שהיו מקודם בבחינת אתכסיא נעשו בבחינת אתגליא והמה גלויים וידועים עכשיו לכל, והרבה דברים שהבטנו עליהם מקודם כעל פרטים בודדים, מביטים אנו עליהם כיום כעל כללים הכוללים המון פרטים כאלה לאין־תכלית, אם כי גם הכלל הראשון לא נתפס בשכלנו.

וכך הוא הדבר ממש גם בנוגע לתורה. אין אנחנו יכולים להוסיף על התורה אפילו כקוצה של יו״‎ד כמו שאין אנו יכולים להוסיף בעצם הטבע אפילו כשיעור של יתוש קטן. אבל מדור לדור ומתקופה לתקופה, מוצאים אנו חלקים בתורה מבחינת אתכסיא ומכניסים אותם לבחינת איתגליא, ואם ״‎כללים נאמרו למשה בסיני״‎ – הנה מדור לדור ומתקופה לתקופה מכניסים אנו הרבה פרטים חדשים לתוך כללים אלה, ואם כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה, אבל מוצאים אנו תמיד בתי אב חדשים, ועל ידי כך עושים אנו אזנים לתורה.

הרבה דברים בתורה שחשבנו עליהם שהם בכלל דברים, שעליהם נאמר: ״‎חוקה חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריה״‎ (על פי ילקוט שמעוני נ״‎ך, תתקפט), רואים אנו שהם בכלל ״‎דברים שאלמלא נכתבו – דין הוא שיכתבו״‎ (על פי יומא סז, ב).

אפילו אם התקופות לא מביאות שיטות חדשות – מביאות הן הסתכלויות חדשות. וככה היו גם תנועות החסידות והמוסר כאשר הארכנו על זה במקום אחר, שהראשונה הביאה להסתכלות חדשה באהבת ד׳ והשניה ביראת ד׳. ולזה כיוון מהר״‎נ מברסלב שאמר בנוגע לחסידות: ״‎שאף על פי שהיא דרך ישנה – בכל זאת היא חדשה לגמרי״‎. ואותם הדברים מהראוי להגיד גם בנוגע למוסר.

אבל כלום אפשר להגיד את זה בנוגע לתנועות החדשות שצצו וצמחו – לא על רקע של בית המדרש הישן – אלא על רקע של ״‎מהפכת זרים״‎, והתנועות הללו נמשכות מרמ״‎ד – משה מנדלסון – עד ימינו אלה?

## פרק סב: תקופת מנדלסון

הגאון חת״‎ם סופר זצ״‎ל היה קורא למנדלסון: ״‎רמ״‎ד״‎, ואמר: ״‎בספרי רמ״‎ד אל תשלחו יד״‎.

וחסידיו ומעריציו קראו לו בשם המצלצל: ״‎רמבמ״‎ן״‎, כלומר: רבינו משה בן מנחם, ואמרו: ״‎מימות משה״‎ – משה בן מיימון – ״‎עד משה״‎ – משה מנדלסון – ״‎לא קם כמשה״‎.

לכאורה, הלוא צודקים האחרונים שהמשילו אותו לרמב״‎ם – שניהם רצו להתאים את התורה אל החוכמה, שניהם עמדו על יסוד של אמונה וחקירה, שניהם כתבו גם בשפות לועזיות כדי לקיים מה שנאמר (בראשית ט, כז): ״‎יַפְתְּ אֱ־לֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם״‎ – שתהא יפיפותו של יפת באהלי שם.

אבל הניסיון ההיסטורי מראה לנו כי החת״‎ם סופר וחבריו הגאונים היו חכמים הרואים את הנולד. צדקו אלה שאמרו גם אז בדרך מליצה־הלצה על המאמר: ״‎מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע?״‎ שלכאורה מדוע מדגיש הוא דווקא את ״‎תלמידיו״‎ ואינו שואל סתם: ״‎מה בין בלעם הרשע לאברהם אבינו״‎? מפני שבין אברהם אבינו ובלעם הרשע גופא אי־אפשר היה כלל להבחין ולהבדיל, כי שניהם לבשו אצטלא דרבנן ושניהם התנהגו בחסידות, אבל מן התלמידים אפשר לדון על רבותיהם, ומן התולדות אפשר לפעמים לדון על האבות.

שלכאורה לא נבדל רמ״‎ד מהגר״‎א מווילנה ז״‎ל שחי אז בתקופתו ובזמנו, שגם הוא הורה שעל אדם המעלה לדעת – לא רק את התורה – אלא גם את כל שבע החוכמות, אבל את ההבדל שביניהם ראה אחר כך העולם כולו על ידי תלמידיהם.

כי כאמור, תלמידיו ותלמידי תלמידיו של הגר״‎א מווילנה הרביצו תורה ויראת שמים במשך דורות רבים עד דורנו זה ועד בכלל, ואילו תלמידיו ותלמידי תלמידיו של הרמבמ״‎ן המירו את דתם והתבוללו לגמרי בין הגויים, ולא נודע אפילו כי באו אל קירבם, עד שבא היטלר והזכיר להם את גזע מחצבתם.

ההשכלה של תקופת מנדלסון לא היתה השכלה לשמה, לשם ידיעה וחוכמה, כמו שהיתה בתקופת הרמב״‎ם וכדומה, והשכלה ממין זה בוודאי הורתה ולידתה בקדושה, אלא שהיתה זאת השכלה לשם התבוללות – להתבולל בעמים. כי גם אחרי שנפלו חומות ירושלים עדיין נשארו חומות התורה שהגינו עלינו מכל הרוחות הרעות, גם מרוחות המצויות וגם מרוחות שאינן מצויות. ההשכלה הנ״‎ל, שבאה לשם התבוללות, הפילה את חומת התורה לגמרי, ופרצה גדרי היהדות מעיקרם. ״‎בבל״‎ זו הכניסה אצלנו – לא רק שמות חדשים של מלאכים, כמו שאמרו חז״‎ל (ירושלמי ראש השנה ו, א): ״‎שמות המלאכים עלו בידן מבבל״‎ – אלא שנכנסו על ידי זה מלאכים רעים לגמרי, וגם מלאכי חבלה אשר לא ידעו אבותינו ואבות אבותינו.

ההבדל בין תקופת ההשכלה של הרמב״‎ם ובין זו של מנדלסון בולט הוא מאוד – הרמב״‎ם היה חפץ להכניס את יפיפותו של יפת באהלי שם – כדי לפאר ולקשט את האהלים שלנו, והאחרון היה חפץ לסתור את אהלי שם לגמרי כדי שלא תהיה כלל מחיצה בינינו וביניהם.

ולכשתרצו, הייתי לוקח בתור ציור כדי להבליט ההבדל שבין תקופת ההשכלה של הרמב״‎ם לזו של הרמבמ״‎ן את ההלכה הפסוקה בבית המקדש, ש״‎לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול – הרי הן חול, ולשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש – הרי הן קודש״‎ (על פי יומא כה, א).

תקופת ההשכלה של הרמב״‎ם היתה מעין הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, וגם החולין שלקח מההשכלה היוונית הביא אל הקודש פנימה והכניסם תחת כנפי השכינה – בעוד שבתקופת ההשכלה של הרמבמ״‎ן היה להיפך – מעין לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול, כי גם יסודות הקדשים הובאו אל החול על ידי ה״‎פתח״‎ שלהם נתכוונו, ובמקום לקדש את החולין – חיללו את הקודש.

לגדולי ישראל שבנו יש חוש ריח מיוחד להרגיש בהרגשה אינסטינקטיבית את מה שמסוכן לנו אף בדברים המעוטפים בטלית שכולה תכלת. על כן הרימו קול צווחה על כל הדברים שהביאה תקופת השכלה זו, ואף על העתקת התנ״‎ך לגרמנית, אם כי מתרגמיו הדגישו בכל תוקף ועוז כי כוונתם רק להראות למלכים ושרים את יופייה של היהדות. ואף על ״‎חוכמת ישראל״‎, שגם בזה היתה לכאורה מטרה ״‎קדושה״‎, כדי שיאמרו כל העמים: ״‎רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה״‎ – גם על אלה הדברים הרימו גדולי ישראל קול צווחה, בהיות שהרגישו כי כל אלה הן לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול.

מספרים על ה״‎מגיד מישרים״‎ ר׳ יעקב מדובנא ז״‎ל, הידוע במשליו החרוצים והנפלאים, שביקר בימי מנדלסון את העיר ברלין, ומצא גם עליה ועל השכלתה – השכלת מנדלסון – משל נמרץ מאוד, ואמר: משל, למה הדבר דומה?

לבעל ואשה, חנווני וחנוונית, שהיו רגילים תמיד בשבתם בחנות לחרף ולגדף זה את זו, ופיהם מלא תמיד קללות נמרצות לעיני כל הקונים. התחילו הקונים להתמעט מיום ליום, כי מי רוצה לשמוע דברים כאלה? ראו שאין זה תכלית, ועליהם עוד מעט לנעול את החנות לגמרי, ומאין יקחו את פרנסתם? טיכסו עצה ביניהם וגילו המצאה חדשה להפוך את הקללות לברכות, כלומר: שלמראית עין יהיו פיותיהם מלאים ברכות שיברכו זה את זו בקול רם ובכל הברכות שבעולם, אך סימנים עשו ביניהם שכל נוסח של ברכה מרמז לאיזו קללה נמרצת...

התחילו הקונים לבוא אל החנות והשתוממו לראות כי חלה מהפכה לטובה בין הזוג, ובמקום הקללות שומעים כל היום אך ברכות יוצאות מפיהם: אם החנווני אומר למשל לחנוונית שתאריך ימים עד מאה ועשרים שנה, מברכת היא לעומתו שיתענג על כל טוב, ויהיה אך מאושר כל ימיו, וכדומה. כמובן שהקונים היו שמחים על זה, אך בבוקר לא עבות אחד, כשנכנסו אל החנות, ראו שבתוך ההתלהבות הגדולה של הברכות נפלו זה על זו בחימה שפוכה והתחילו להכות זה את זו בהתלהבות גדולה, והדבר היה לפלא מאוד בעיניהם – מה עניין הברכות להכאות? במקום לראות איך הם מחבקים זה את זו מתוך ברכות חמות כאלה, ראו דו־קרב ביניהם... עד שנודע להם הסוד, שלפי ההסכם שביניהם, הנה, כל ברכה חמה משמשת סימן לקללה ידועה, וכשהגיעו לשיא ״‎הברכות״‎ – התנפלו זה על זו.

הנמשל מובן מאליו, שגם כל ״‎הברכות״‎ בתקופתו של מנדלסון, ברכות ל״‎מאור שבתורה״‎, לקדושת התנ״‎ך, ל״‎חוכמת ישראל״‎ וכדומה – היו רק רמזים לקללות, והראייה – המכות הנמרצות שהיכו אחר כך תלמידיו ביהדות...

אולי המשל חריף יותר מדאי כדרכם של כל ממשלי משלים, שבכדי שהנמשל יוסבר היטב לוקחים הם להם משל יותר חריף מהנמשל גופא, אבל מקצת אמת, והרבה יותר ממקצת אמת בוודאי יש בו...

אין להשוות כלל את תקופתו של הרמבמ״‎ן לזו של הרמב״‎ם, אפילו במה שנוגע לכיוון. הכיוון של הרמב״‎ם היה להיות מורה נבוכים, ואילו הכיוון של האחרון היה להרבות בנבוכים. הראשון כיוון להכניס את יפיפותו של יפת באהלי שם כדי להרחיב להגדיל ולפאר על ידי כך את אהלי שם שיהיו בבחינת ״‎כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים״‎, ואילו זה האחרון כיוון שיפיפותו של יפת תתפשט באהלי שם עד שתפיל לגמרי את כתלי אהלי שם אלה.

הרמב״‎ם, כאשר אמרתי במקום אחר, הלך לשיטתו, ופסק בפרק ט׳ מהלכות ביאת המקדש (הלכה ז): ״‎הדלקת הנרות כשרה בזר, לפיכך, אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ – מותר לזר להדליקן״‎ – כלומר, שהעיקר הוא ההלכה שהטבת הנרות צריכה להיות דווקא על ידי כוהנים בפנים העזרה, אבל אין לנו נפקא מיניה בדבר מי המה המדליקים, ובאיזה מקום תתקיים ההדלקה. וכך נהג הרמב״‎ם הלכה למעשה גם בהשתמשו בנרות החוכמה שפילוסופי יוון הדליקום, וההדלקה היתה מחוץ לעזרה בארצות העמים ש״‎גזרו טומאה עליהן״‎. אבל הוא היה מומחה גדול שאין דוגמתו להכניס את הנרות הללו ולקדש אותם בקדושת העזרה, ולהטיב אותם עד שיקבלו – לא רק צורה חדשה – אלא גם תוכן חדש, עד שקשה יהיה אפילו להכיר מי היו המדליקים הראשונים ובאיזה מקום הודלקו, ונראה כאילו לכתחילה עצם הורתם ולידתם בקדושה ובטהרה היו, על ידי קדושים וטהורים משלנו.

וכל זה מפני שכוונתו היתה לטובה, להטיב את הנרות, להוציא גם מנרות של חולין את ניצוצות הקדושה, להוציא יקר מזולל – ואילו בתקופתו של מנדלסון מוצאים אנו כיוון הפוך: להוציא את הנרות שלנו לחוץ דווקא, ובמקום להטיב את הנרות באה כוונה של להרע, להראות על ניצוצות של חולין גם בנרות הקודש שלנו.

אם ההבדלים הללו לא באו לידי ביטוי אצל מנדלסון בעצמו, הנה באו לידי ביטוי אצל תלמידיו, ועל זה נאמר: ״‎מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו...״‎.

## פרק סג: התרגום האשכנזי לתנ״‎ך

החידוש העיקרי בתקופת מנדלסון היה התרגום האשכנזי לתנ״‎ך שנעשה על ידו ועל ידי תלמידיו. אומנם יש בזה משום עבודה ענקית גם בתרגום גופו וגם ב״‎ביאור שעל ידו״‎.

כפי שהמחברים מבארים בהקדמתם – כל כוונתם היתה לשם שמים, להראות למלכים ושרים את יופייה של התורה והנבואה שלנו, לקיים מה שנאמר (דברים כח, י): ״‎וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ד׳ נִקְרָא עָלֶיךָ...״‎ – אכן גם על זה הרעישו עולמות הגאונים הגדולים אריות החבורה שבימים ההם, כמו ר׳ יחזקאל לנדא ז״‎ל בעל ״‎נודע ביהודה״‎ ו״‎צל״‎ח״‎, ר׳ רפאל הכהן ז״‎ל בעל ״‎ושב הכהן״‎ רב לקהילות אה״‎ו, ר׳ פינחס הלוי איש הורביץ ז״‎ל בעל ״‎הפלאה״‎, ועוד.

גם על זה נאמר: ״‎מה שהיה הוא שיהיה...״‎. כי לפני התרגום האשכנזי היה התרגום היווני, זהו התרגום הראשון בישראל. וגם על זה אמרו חז״‎ל: ״‎מעשה בתלמי המלך שכנס ע״‎ב זקנים והושיבם בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כנסם. נכנס לכל אחד מהם, אמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם! נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד והסכימה דעתן לדעת אחת״‎ (על פי מסכת סופרים א, ז).

הננו רואים, שאף על פי שמן השמים היה כל הדבר, שהרי ״‎נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד״‎, ועוד יותר – דרשו חז״‎ל על זה במגילה (ט, ב) את הכתוב ״‎יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם״‎, שעל זה כבר כיוון נח, ש״‎יפיפותו של יפת תהא באהלי שם״‎, בכל זאת, משנה לא זזה ממקומה: ״‎והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל״‎.

כי בכל עגל יש שור בכוח, שור שקרניים לו וכוונתו להזיק. גם המעשה הזה, מעשה בתלמי המלך, אם שלכאורה ולמראית עין אין בזה שום שמץ רע ואיזו מחשבת פיגול שהיא, אבל התוצאות מזה היו רעות למאוד. ומזה יצא אחר כך שור הבר בפקודתו: ״‎כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק בא־לוהי ישראל״‎ (בראשית רבה ב, ד).

כי שני איסורים יש לנו: איסור של קדשים בחוץ ואיסור של חולין בעזרה, וגם בזה נאמר ״‎עבירה גוררת עבירה״‎, ואם מוציאים קדשים לחוץ – סופו של דבר שיכניסו גם חולין לעזרה.

המוציא קדשים לחוץ, אפשר שתהא כוונתו רצוייה, שיתפשטו הקדשים בכל הגבולות, אבל הוא אינו מחשב הפסד עבירה כנגד שכרה – כי על ידי זה הוא מביא לידי טשטוש הגבולות ועירבוב התחומים בכלל – הקדשים לחוץ יביאו לידי הכנסת החוץ אל הקדשים.

מעתיקים את התורה ליוונית, והסוף – מעתיקים את היוונות לתורה. מכניסים יפיפותו של יפת באהלי שם, אבל לאט־לאט נכנס גם רוחו של יפת, שאינו יפה כלל וכלל לאהלי שם, וצר המקום להכיל, והאוהל שלנו נסתר לגמרי.

״‎האי תנא: הוצאה – ׳הכנסה׳ קריא ליה״‎, הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים תביא גם לידי הכנסה, להכניס את הרשות הרבים של כל הגויים לתוך רשות יחיד שלנו והסוף שתתבטלנה הרשויות לגמרי. ואם מוציאים מההיכל שלנו למחנה היוונים, סופו של דבר – ״‎נכנסו היוונים להיכל״‎.

ואם הזקנים מעתיקים את התורה ליוונית, הנה הכוהנים מעתיקים את היוונות גופה ללשון הקודש, והם בונים במקום ה״‎בירה״‎ דווקא, בקרן צפונית מערבית להיכל ד׳ בית משחק ומקום מערכה לילדים ונערים, וכל המשחקים האלה בוודאי התנהלו בלשון עברית צחה...

הזקנים ממלאים את רצונו של תלמי המלך, והכוהן הגדול ממלא את רצונו של אנטיוכס אפיפנס. תחילה הלבישו את היהדות מחלצת יוונית, ואחר כך הלבישו את היוונות מחלצת היהדות.

ואת השפעת העגל הנ״‎ל, תרגום התורה ליוונית, רואים אנו ביותר במצרים, שאין אווירה מחכים כזה של ארץ ישראל, וששם לא היו גיבורי הרוח החשמונאים שנלחמו בחירוף נפש נגד הזרם של השפעות זרות, שם באמת זה, העגל הקטן – לגדול היה, לשור הבר שנגח על ימין ועל שמאל בלי רחם.

כי שם במצרים למדו היהודים את תורת ישראל – לא ממקורה הראשון – אך מהתרגום היווני, ועל תוצאות הדברים מעידה ההיסטוריה הישראלית.

כך אנו קוראים ב״‎דברי ימי ישראל״‎:

כמעשה היוונים עשו גם יהודי אלכסנדריא, את חזון לבם והיגיון רוחם חיפשו ומצאו – לא לבד בדברי התורה והנביאים הסתומים והחתומים – כי אם גם בסיפורים בדברי החוקים והמצוות והמעשיות, דברי הימים. כל דבר באר היטב ומפורש בתורת נביאים וכתובים היה להם למשל ומליצת חידות ויגלו פנים חדשות בתורה... התרגום – כאשר יקראוהו: ״‎תרגום השבעים״‎ – גם הוא עזר לרעה לעקש הישרה ולעוות פני הכתובים, כי גם הוא נטה פעמים רבות מפשוטו של מקרא ועצם הכוונה בספר תורה בלשון עברית, ויתרגם בדרך דרש ורמז. וזה השפיע לרעה על המון יהודי אלכסנדריא, שלא מצאו עוד טעם בפשוטו של מקרא, ובסיפורי כתבי הקודש הנחמדים שחן התמימות מרחף עליהם. גם הקוראים בתורה ומתרגמים אותה ביום השבת בבתי כנסת שבאלכסנדריא, היו אנוסים לפרש את המקרא באופן זר, ולגלות פנים בתורה שלא כהלכה. תוצאות הדבר הזה היו, כי רבים מיהודי אלכסנדריא המתפלספים חדלו מהחזיק במצוות המעשיות, בראותם בהן, במצוות, אך לבושים לחקרי לב. ובכן האיש היודע את החקירה הא־לוהית אין לו כל צורך במעשי המצוות, ומן ביטול המצוות המעשיות אך פסיעה אחת לצאת האיש הזה מתחום אמונת ישראל. ובכן רבו באלכסנדריא ממירי דת ישראל בתורת אלוהי נכר.

עד כאן לשונה של ההיסטוריה הישראלית שהיא נותנת פירוש מספיק ומרווח ביותר למאמרם ז״‎ל: ״‎והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל״‎.

ומה שקרה לתרגום היווני – קרה אחרי אלפיים שנה בערך, לתרגום האשכנזי. תמימים הרבה עמדו והשתוממו על המראה, מה מצאו גדולי הדור ואריות שבחבורה בימים ההם עוול התרגום הנ״‎ל? ושוב באה ההיסטוריה והראתה, כי גדולי ישראל אלה היו חכמים הרואים את הנולד שצפו למרחוק, עד שגם ההיסטוריון גרץ, ששנאתו לגדולי ישראל קלקלה הרבה פעמים את השורה בספרי ההיסטוריה שלו, הוכרח הפעם להודות על האמת, ולכתוב את הדברים האלה:

ובכל זאת צדקו תלמידי החכמים הקנאים, הם בקנאתם ראו את הנולד יותר מבן מנחם ומוויזל. שני האנשים האלה, בן מנחם וויזל, שכל חפצם היה, לפי דבריהם, להסיר רק את קורי העכביש ואת צמחי הפטריות אשר עלו עליו בקצת מקומות – הועילו בעצמם לפורר מעט־מעט את יסודותיו.

כי אומנם, גם הכופר בכל לא יכול לכפור בתנועת השמד, כפשוטה וכמשמעה, שבאה מ״‎ההשכלה הברלינאית״‎, שהותחלה על ידי התרגום האשכנזי.

העתיקו את התורה לאשכנזית, ואחר כך העתיקו את האשכנזות לתורה; אמרו מתחילה, שכוונתם היתה להראות לעמים והשרים את יופייה של התורה – ואחר כך התחילו בעצמם להתבייש הימנה.

בקיצור – שוב באו מהקדשים בחוץ לחולין בעזרה, ועל ידי ההשכלה הברלינאית ״‎נכנסו אשכנזים להיכל״‎ – כשם שנכנסו לפנים יוונים להיכל. ולא רק שכל הנימוסים החילוניים היו אצלנו על פי הטעם האשכנזי – אך גם כל הדברים שבקדושה וגם בית הכנסת בכלל – ההיכל ״‎טעמפל״‎ בלע״‎ז – הכל הכל נעשו על פי הנוסח וסגנון האשכנזי, על פי האופנה של הגויים.

כי לא רק שהוזקקו ללמוד את התורה מהתרגום האשכנזי, והמקור היה להם כספר החתום וכמשנה שאינה צריכה – אך גם כל השגה משלהם על דבר מהות היהדות לקחו מן החוץ, ובאמת מידה השאולה מן הגויים מדדו את היהדות. וכאשר אצל הגויים קיים מושג של ״‎רעליגיאן״‎ ולא של ״‎תורת חיים״‎ – נצטמצמה ממילא גם אצלם כל היהדות במיטת סדום של ״‎רעליגיאן״‎.

וכה נעשתה האומה הישראלית והתורה שלה רק ל״‎רעליגיאנס־געזעלשאפט״‎; הקהילה העברית – ל״‎רעליגיאנס געמיינדע״‎; ״‎תלמוד תורה״‎ – ל״‎רעליגיאנס־שולע״‎ ו״‎רעליגיאנס אונטעריכט״‎ וכדומה, ובכל מקום שאתה פונה הינך רואה ״‎רעליגיאן״‎ – אבל תורה ויהדות מאן דכר שמן.

אז נוצרה הסיסמה הידועה: ״‎היה אדם בצאתך ויהודי באוהליך״‎. ואם כי הסיסמה קצרה למאוד, בת חמש מילים, נקבה וירדה היא עד התהום של היהדות, והסוף שהפכה את כל הקערה על פיה.

ואומנם, לשיטתם צודקת הסיסמה הזאת מאוד, כיון שכל היהדות היא רק דת ולא תורת חיים, הלוא אין שום דת בעולם שתתפוס את כל האדם, את כל רמ״‎ח איבריו ושס״‎ה גידיו ואת כל הנשמה שבו. כל דת מסתפקת במועט באיזה קרן זווית שבאדם, והדת והאדם, באשר הוא אדם, הם תמיד בגדר שתי רשויות שאין האחת נוגעת בחברתה אף כמלוא נימא. ואם מייחדים לדת מקום חשוב באוהל – הרי היא צריכה להיות שמחה בחלקה. אבל מה רחוקה זאת מהיהדות המקורית, היהדות של תורת חיים, היהדות שהיא הנשמה של האומה, וכשם שהנשמה ממלאה את כל הגוף – כך התורה ממלאה אותנו מכף רגלנו ועד קודקודנו, ״‎ולית אתר דפנוי מינה״‎, ו״‎הפוך בה והפוך בה דכולא בה״‎.

ואיך אפשר לחלק אצלנו בין האדם ובין היהודי שבקרבנו, בעוד שהיהדות מכרזת דווקא על הסיסמה העתיקה: ״‎וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ד׳ נִקְרָא עָלֶיךָ, וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ״‎ (דברים כח, י). ותמיד היה בא אצלנו השם ״‎איש יהודי״‎ בסמיכות, ללמדנו, כי בכל איש שבנו צריך להיות יהודי, ובכל יהודי צריך להיות איש.

היהדות המקורית התמימה יודעת מ״‎אתם קרויים אדם״‎ שאדם ויהודי היינו הך, כי רק אנחנו הננו בגדר ״‎אדם המעלה״‎. אבל היהדות המתורגמת והזייפנית רואה את עצמה מעין סתירה ל״‎אדם״‎, מעין יוצא דופן וסרח העודף בחיינו, מעין ״‎קונטרבנדה״‎ שצריכים להתחבא עמה בחדרי חדרים.

אכן, כלל גדול כללו לנו חז״‎ל (שבת סד, ב), שיותר שהוא מאומת על פי ההלכה, הוא מאומת על פי הניסיון: והוא ״‎כל דבר שאסור מפני מראית עיניים – אפילו בחדרי חדרים אסור״‎. וסופו של דבר היה, שהיהדות שנאסרה בחדרי חדרים, פרחה נשמתה לגמרי, ובעלי הסיסמה הנ״‎ל ונושאי דגלה נעשו למתבוללים פשוטים, נבלעו בין הגויים ולא נודע כי באו אל קרבם.

אם נתקיים בהם ה״‎היה אדם בצאתך״‎, אם לא טושטש גם ה״‎אדם״‎ שלהם, הדבר מוטל בספק, אבל זה ודאי, כי המחצית השניה: ״‎יהודי באהלך״‎ – נתבטלה לגמרי.

והסיבה העיקרית לכל הדברים האלה היא רק אחת: המחיקה של מילה אחת, מילת ״‎חיים״‎, ש״‎בתורת חיים״‎, ומחיקה זו העבירה מחק על היהדות כולה.

וככה גרם התרגום – לא רק להשכיח השפה המקורית של התנ״‎ך – אלא גם להשכיח את המחשבה המקורית של היהדות; לא רק הפה דיבר לועזית – אלא גם הלב חשב לועזות, וכל הערכים היהודיים גופם נתפסו בתפיסה תרגומית.

ומכאן בא החיקוי לגויים בכל דרכיהם, ומזה באה אחר כך ההתבוללות הפשוטה, הגסה.

## פרק סד: תיקונים בדת

כאמור, ביטלה התקופה המנדלסונית את ״‎תורת חיים״‎, ביטלה את האומה הישראלית – אין דבר כזה במציאות: יש רק ״‎אדם בצאתך״‎, כאילו רצו בכלל להסיח דעת ממציאות של אומות העולם – יש רק בני אדם וגם אנחנו בכלל. ומה נשאר להם אחרי שביטלו את כל אלה? נשארה להם הדת, והמה דווקא הדגישו את הדת עוד יותר מאחרים. עד תקופת מנדלסון בכלל לא היינו מדגישים כל־כך את המונח דת. ידענו שיהודים אנחנו וזה היה מספיק, ולא היינו צריכים לסימנים מיוחדים. אבל מתקופת מנדלסון דווקא נעשינו ל״‎בני דת״‎, והדת דווקא עלתה במעלה העליונה, נעשינו כולנו ל״‎בני דת משה״‎.

אבל מאידך גיסא, הלוא דת משה מחייבת כל־כך הרבה, היא מטילה על האדם רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה, סייגים וגדרים של רבנן לאין שיעור. ובכן, על כל ״‎בני דת משה״‎ לקיים את כל הדברים האלה – והייתכן הדבר?!

אז מצאו העצה של תיקונים בדת, ונימקו את הנימוקים לתיקונים בדת, גם מצד ה״‎אדם בצאתך״‎ וגם מצד ה״‎יהודי באהלך״‎. כי לדעתם, אין התורה ודרך ארץ יכולות לדור בכפיפה אחת. ואם אנחנו רוצים לקבל עלינו את כל עולה של דרך ארץ, שזהו ״‎אדם בצאתך״‎, עלינו להשליך הרבה מעול התורה המכביד עלינו, כי לולא זאת לא יביטו עלינו כעל בני אדם, הדומים לכל בני האדם אשר על פני האדמה. זהו הנימוק מצד ה״‎אדם בצאתך״‎. אבל מלבד זה, היה להם עוד נימוק, גם מצד ה״‎יהודי באוהליך״‎. לדעתם, הרבה דברים מהתורה וחז״‎ל לא מתאימים לחושו האסתטי של היהודי באוהלו המודרני.

הרגישו המתקנים בעצמם, כי במושג: ״‎תיקונים בדת״‎ יש בו משום תרתי דסתרי, כי דת סוף־סוף הוא דבר שבאמונה, מאמינים שהדת ניתנה מאת ד׳ – ואיך יכולים בני אדם לתקן את דבר ד׳ ולהגיה בו הגהות? הרגישו גם שכל עצם התיקונים בדת אין זה חדש וכבר היה לעולמים, והוא... ישו הנוצרי! שהיה המתקן הראשון של הדת הישראלית. הוא המציא את ״‎הברית החדשה״‎ כדי שלא תהיה סתירה בין התיקונים לבין הדת, כי גם התיקון לדעתו בא מן השמים ושתיהן – גם ״‎הברית הישנה״‎ וגם ״‎הברית החדשה״‎ – מרועה אחד נאמרו. אבל יהודים שאינם מאמינים ב״‎ברית החדשה״‎, איך הם יכולים לבטל את הברית הישנה של ברית א־לוהים על יסוד של תיקונים על ידי בני אדם?

התחילו להשתמש בתורה שבעל־פה דווקא – כלומר, כי זהו מטבעה של תורתנו לעשות בה תיקונים בכל דור־ודור לפי צורכי החיים, וכל עיקרה של תורה שבעל־פה בא כדי לעשות תיקונים בתורה שבכתב, ובזה ההבדל בין הצדוקים שלא האמינו בתורה שבעל־פה ובין הפרושים שהאמינו בה. ויצא להם, שכל התנאים והאמוראים היו ״‎מתקני הדת״‎. גם הלל הזקן היה מתקן הדת, גם ר׳ יהושע ורבי עקיבא, ומה גם רבינו הקדוש מסדר המשנה שהוא היה הריפורמטור הגדול ביותר. וככה גם בתקופת האמוראים ״‎דור־דור ודורשיו״‎, דור־דור וריפורמטוריו. ומוסר השכל היוצא מזה מובן מאליו – שגם רבני הרפורמה של הדורות החדשים יכולים לתקן כל אחד כרצונו וכחפצו!

ויצא דבר מגוחך כזה, שאנשים שלא האמינו כלל וכלל בתורה שבכתב, מצאו להם סמוכין דווקא מתורה שבעל־פה, שעל אחת כמה וכמה שלא האמינו בה, והתחילו את ספריהם דווקא בשירות ותשבחות לתורה שבעל־פה, שהיא עוד קודמת לפי דבריהם לתורה שבכתב. וכשקראו את דבריהם באופן שיטתי היה נראה כי יש כאן עסק עם יהודים מאמינים בני מאמינים, מעריצים ומקדישים את חז״‎ל בכל מיני הערצה והקדשה – והמשכיל הבין, שלא רק שאינם מאמינים בחז״‎ל – אלא אפילו במשה רבינו שעליו נשענו כל דברי חז״‎ל אינם מאמינים...

אגב אורחא כדאי להעיר כאן, שדווקא התקופה ההיא – תקופת התיקונים בדת – היא־היא שגינתה בכל מיני גנאי את הרבנים הבלתי ריפורמטוריים, על הצביעות שלהם – נתקיימו דברי חז״‎ל: ״‎כל הפוסל – במומו פוסל״‎.

גם ״‎מתקני הדת״‎ הרגישו שיש לנו ״‎תורת חיים״‎ אף על פי, שכאמור בפרקים הקודמים, דווקא התקופה המנדלסונית ביטלה את התורת חיים, אלא שהם נתנו לתורת חיים כיוון הפוך ממש, והפירוש של ״‎תורת חיים״‎ לפי דעתם הוא לשנות תמיד את התורה לפי צרכי החיים ; התורה היא אצלנו כחומר ביד היוצר, והיוצר איננו יוצר התורה – אלא כל רב רפורמי.

מובן מאליו שההבדל בין ״‎תורת חיים״‎ לפי המושג העתיק, ובין ״‎תורת חיים״‎ לפי המובן הרפורמי הוא גדול מאוד. זהו מעין ההבדל בין הכנסת אורחים של אברהם אבינו להכנסת אורחים של סדום. לשניהם, גם לאברהם אבינו וגם לסדום, היו אורחים ומיטות, אלא שאברהם אבינו התאים את המיטות לפי מידת האורחים, ואנשי סדום התאימו האורחים לפי המיטות. אברהם אמר שכגודל האורח צריך להיות גודל המיטה, ואנשי סדום אמרו להיפך: כמידת המיטה יהא גובהו של האורח, ואם האורח היה יותר גדול – יש לקצץ את רגלי האורח, ובלבד שלא ישנו אף במשהו את הסדר של המיטות.

״‎תורת חיים״‎ במובננו אנו – להתאים תמיד את החיים על פי דרכי התורה, שהיא תמלא את כל חיינו כנשמה הממלאת את כל גופנו – ואילו ״‎תורת חיים״‎ לפי מובן הרפורמה, היתה להיפך: להתאים את התורה אל תאוות החיים שהיא תמלא את שרירות־לב של כל רפורמטור ורפורמטור.

הם סמכו על תקנות חז״‎ל שתיקנו הרבה פעמים תקנות לפי צורך השעה, אף שזה נראה בניגוד לתורה – לכאורה. הרפורמה הסימלית והמופתית היתה להם תקנת פורזבול של הלל הזקן, שהוא היה לדבריהם הרפורמטור הראשון בתקופת התנאים, כי לדבריהם, גם הנביאים עסקו ברפורמה. אבל כשאנו מתבוננים מעט, רואים אנו, כי רק כסות עיניים יש בזה. בתקנת פרוזבול רואים אנו דווקא את ״‎תורת חיים״‎ לפי המובן העתיק שלנו – להתאים את החיים לדרכי התורה. כי עוד טרם שבא הלל הזקן היה קיים הדין של ״‎המוסר שטרותיו לבית דין – אינו משמט״‎, כי התורה אומרת, רק: ״‎לא יגש״‎, וכשמוסר שטרותיו לבית־דין לא הוא הנוגש, אלא בית־הדין הוא הנוגש. אך לא כולי עלמא נזהרו בזה למסור שטרותיהם לבית דין, עמד הלל הזקן והתקין פרוזבול, שזה לשונו: ״‎מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני, שכל חוב שיש אצל פלוני – שאגבנו כל זמן שארצה״‎ (גיטין לו, א) – באופן שלא היה כלל בזה משום תיקון הדת, אלא משום תיקון החיים! ולא עוד, אלא שגם הנימוק לתיקון הזה לא היה נימוק מצד החיים – אלא נימוק מצד התורה גופא. כי בשביל מה תיקנו תקנת הפרוזבול הנ״‎ל? מפני שראו את העם נמנעים מלהלוות זה לזה ועוברים על מה שכתוב בתורה (דברים טו, ט): ״‎הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל״‎ – ״‎עמד ותיקן פרוזבול״‎ (כלשון הגמרא שם). ובכן גם הנימוק – נימוק תורני.

המתקנים הסתמכו גם כן על זה שאנו מוצאים, שגם חז״‎ל דרשו ״‎טעמא דקרא״‎, וכן גם הם דורשים טעמא דמצווה, שמצוה פלונית יש לה טעם זה או אחר. ומכיון שעכשו נתבטל הטעם – נתבטלה המצוה. ושוב לא חלו ולא הרגישו כי בכל מקום שחז״‎ל דרשו טעמא דקרא – לא היה בזה טעם של סברת הכרס, אלא שגם הטעם גופו היה מגופי תורה.

למשל: ״‎ר׳ שמעון דריש טעמא דקרא״‎. ומה דרש? כתוב בתורה (דברים כד, יז): ״‎לֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד אַלְמָנָה״‎ – ״‎אמר ר׳ שמעון: עשירה – ממשכנין אותה, ענייה – אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה״‎ (בבא מציעא קטו, א). כלומר, ר׳ שמעון נתן טעם על ״‎לא תחבול בגד אלמנה״‎ הכתוב בתורה מטעם לאו של ״‎מוציא שם רע״‎ – שגם כן כתוב בתורה!

בקיצור – אם כי ״‎ר׳ שמעון דרש טעמא דקרא״‎, אבל תמיד הקפיד שיהא ״‎טעם כעיקר״‎, וכמו שהעיקר הוא תורה – כן גם הטעם היה טעם של תורה, ולא טעמים מן החוץ.

וגם זה מתאים לדברינו בפרק ״‎התורה והטבע״‎, שכשם שאי־אפשר לפרש חוק מהטבע על ידי איזה נימוק שמחוץ לטבע, כי שכלנו הוא שכל הטבע – כך אי־אפשר לפרש אף דבר אחד מהתורה על ידי איזה נימוק שמחוץ לתורה, כי בתורה – שכל התורה.

ועל כן, אם כי יש כאלה שדורשים טעמא דקרא – גם הטעם נובע מאותו השכל שיש לקרא.

ובמקום אחר הארכתי להראות שכל מקום שאמרו על איזה דין מהתורה: ״‎חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו״‎ – אין הכוונה, שאין לנו על זה סברא של השכל הפשוט, כי הלוא אנו מוצאים להיפך, שעל זה שנדמה לנו שיש בו סברא פשוטה, שואלים אנו: ״‎הא למה לי קרא? סברא הוא!״‎ (עיין בבא קמא מו, ב) – אך המכוון הוא, שהדין סותר לאיזה דין אחר שבתורה.

למשל, מה שאמרו: ״‎עדים זוממים חידוש הוא – מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני?״‎ – המכוון הוא, שיש כאן סתירה בדיני התורה גופא. כי יש דין של הכחשה ששניהם נאמנים בשווה, מצד ״‎מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני״‎, ויש דין של הזמה, שהאחרונים נאמנים בהחלט ועדותם של הראשונים מבוטלת לגמרי – ושני הדינים הללו סותרים זה את זה, כי גם בהזמה כמו בהכחשה עלינו להגיד: ״‎מאי חזית״‎.

ולפיכך, אלה שרצו לעשות תיקונים בדת על יסוד של דרישת טעמא דקרא, והטעם הוא על פי הטעם של בני אדם על פי השכל הטבעי – אינם אלא טועים, כי שכל הטבע לחוד ושכל התורה לחוד.

ולא עוד, אלא אפילו במקום שהתורה בעצמה מנמקת את הטעם – גם בזה אסור לנו לבנות עליו ולהגיד שמכיוון שאנו בטוחים באופן זה ובהזדמנות זו אין הטעם נוהג, אם כן מותר לנו לעבור על דיני תורה אלה – כי התורה מגלה לנו רק את הטעם הנגלה. אבל מלבד החלק הנגלה יש עוד חלק הנסתר, כמו שבטבע יש גם כן חלק הנסתר מלבד החלק הנגלה שבו, והראייה, שמזמן לזמן מגלים בטבע כוחות חדשים מה שלא שערום הראשונים.

ומשום כך, גם החכם מכל אדם, שלמה המלך, נכשל כשדרש טעמא דקרא, אף על פי שהתורה בעצמה נותנת הטעם – בלאו הנאמר למלך: ״‎לֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים״‎ (דברים יז, יז), שהתורה בעצמה נותנת נימוק של: ״‎וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ״‎, כדי ללמד קל וחומר לבני אדם שאינם במעלת החכם מכל אדם.

וסוף דבר הכל נשמע, שהתיקונים בדת הכניסו רק קלקולים ולא תיקונים, התיקונים בדת הביאו להריסת הדת מעיקרה, את הלוחות של הר סיני שברו, ולוחות חדשים לא יצרו...

## פרק סה: שיוויון זכויות

כלל גדול הוא – ״‎אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו״‎ (אבות ב, ד), ״‎והווי דן את כל האדם לכף זכות״‎ (שם א, ו). עלינו לחפש גם את כף הזכות של תקופת ההשכלה וההתבוללות, ונמצא שהסיבה הראשית לכל הדברים האלה היתה הרדיפה אחרי שיוויון זכויות. אומנם במידה ידועה עלה הדבר בידם, בימיהם נתבטל הגיטו המצומצם שבו ישבו אבותינו ואבות אבותינו מאות בשנים, בתור ״‎בני אדם יושבי חשך וצלמוות, אסירי עוני וברזל״‎ – ובימיהם נפלה מחיצת הגיטו ויצאו למרחבי־ה, ונכנסו לרשות הרבים של כל האזרחים, אזרחי המדינה; נתבטלו, לכל־הפחות להלכה, כל החוקים של הפלייה בין יהודים לנוכרים, והתחילו להביט עלינו כעל בני אדם, ולא רק כעל יהודים. באופן שעבירה זו, אפילו העבירה של עזיבת יסודי היהדות, העבירה של ביטול יסוד תורת חיים – לא היתה עבירה לשמה, לשם עבירה כשהיא לעצמה, אלא עבירה לשם מתן שכרה בצדה.

אכן, לא רק על מצוות אמרו: ״‎שמתוך שלא לשמה אתה בא לשמה״‎, אלא גם על עבירות נאמר הדבר הזה, וחלוקת היהודי לשתי רשויות – לרשות אחת של ״‎אדם בצאתך״‎ ולשניה של ״‎יהודי באהלך״‎ – ומחיקת החיים של ״‎תורת חיים״‎, שכאמור, נעשו בתור עבירות שלא לשמן אלא לשם מתן שכרן בצדן – גם בזה נתקיימו הדברים, שמתוך שלא לשמן באים לשמן. מתחילה עשו את זה מאונס, אבל זה היה בבחינת ״‎תחילתו באונס וסופו ברצון״‎ – מתחילה מתוך יראה, מהיראה ״‎למה יאמרו הגויים״‎ אם יתראו כיהודים גם בצאתם, והתורה תהא להם לתורת חיים. ידעו אומנם שאולי אינם מתנהגים כשורה, אבל מה לעשות כשאין יד ישראל תקיפה, ואנו זקוקים לחסד הגויים. אבל מתוך יראה באו לידו אהבה, ויאהבו יותר את החלק של ״‎האדם בצאתך״‎ מהחלק של ״‎יהודי באהלך״‎ עד שזה השפיע – לא רק על החופשיים, על הרפורמים – אלא גם על היראים, על האורתודוכסים, שגם הם כאילו עמדו על החלוקה הזאת, על החלוקה של ״‎אדם״‎ ו״‎יהודי״‎.

אלא, שבמקום שאצל היהודים החופשיים היה המובן של ״‎יהודי באהלך״‎ רק ״‎אחת בשנה״‎, ביום הכיפורים, הנה אצל היהודים החרדים היה המובן של ״‎יהודי באהלך״‎ בכל שס״‎ה ימות השנה, להקפיד על תפילת ותיקין דווקא, ובדייקנות גמורה ברגע שבו צריכים להתחיל ובו צריכים לגמור, ולא ״‎ כ חצות״‎ אלא ב חצות ממש, כמנהג גרמנים טהורים שמקפידים מאוד על זה. אבל גם הם לא הסיחו דעת אף לרגע שמהעיקר ״‎אדם בצאתך״‎ אסור לזוז, גם אצלם נעשה לימוד התורה רק ללמוד ה״‎דת״‎, אלא שבמקום שאצל החופשיים יצאו בקטכיזמוס לבד, למדו אלה את קיצור שולחן ערוך.

בוודאי שעלינו לדון את אלה האחרונים לכף־זכות, ולהכיר שכוונתם היתה לשם שמים, לא ראו עצה אחרת לפניהם, וחפצו להציל לכל הפחות את המקסימום האפשרי. הם היו צריכים ללכת נגד הזרם של התבוללות והיו מוכרחים לקבל את הרע במיעוטו. חדל העם בארצות אירופה המערבית להרגיש שהתורה היא גם כן החוכמה שלנו, ״‎כי היא חוכמתכם ובינתכם לעיני העמים״‎, והלומדים שלנו דווקא הם־הם נקראים אצלנו ״‎תלמידי חכמים״‎ או ״‎חכמים״‎ סתם, מפני שאצל הגויים חוכמה לחוד ודת לחוד, ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אף כמלוא הנימא. והמה לא היו יכולים ללכת לגמרי נגד הזרם הזה, להביט על הכל רק מנקודת אמת המידה של הגויים, אלא מצאו עצה לתקוע תריז גם במבצר של ההתבוללות גופא.

ומנקודה זו אפשר ללמד זכות גם על אחינו האורתודוכסים, הללו שגם הם לא התייחסו ביחס כל־כך חיובי לציון וירושלים, שאף על פי שלא מחקו, כמו הרפורמים, את זה מתוך הסידור, והתפללו גם על ציון וירושלים בכוונה כמו בכל התפילות – אבל בחיים לא תפסו ציון וירושלים מקום ניכר גם אצלם, שגם זה בא מתוך שראו שאי־אפשר לשחות נגד הזרם, והזרם היה שיוויון זכויות שבשבילו, כולי עלמא הודו, כדאי להביא את כל הקורבנות. ושיוויון זכויות קשור בפטריוטיזם, בהדגשת ארץ המולדת, והיו מוכרחים להראות לזרים שהמה פטריוטים טובים לא פחות מהמתבוללים, ואולי עוד יותר מזה.

אכן, גם אצל האורתודוכסים ראינו את הכלל של ״‎מתוך שלא לשמה בא לשמה״‎, שמ״‎תחילתו באונס״‎ באו ל״‎סופו ברצון״‎, שמתוך יראה – באו לידי אהבה. והנגיעה שיש בלב כל אדם, אפילו באדם המושלם מאוד, הנגיעה של ״‎אין אדם רואה נגעי עצמו״‎ הלוא סוף־סוף ישנה גם בהם, והתחילו לא רק להצדיק בדיעבד את הקולטורה הגרמנית לכל פרטיה ודקדוקיה, אלא גם לגרוס אותה לכתחילה, ולהראות שאת זו צריכים – לא רק בשביל האינטרסים של ״‎האדם בצאתך״‎ – אלא גם בשביל ״‎היהודי באהלך״‎, שאין היהודי שלם בלי הקולטורה הגרמנית, וכל המרבה בה הרי זה משובח.

ואותו דבר גם בנוגע ליחסם לציון וירושלים, שבוודאי כאמור, היתה תחילתם באונס, אבל לבסוף מצאו – כי יגעת ולא מצאת אל תאמין – שהיחס השלילי הזה הוא דווקא מצוה מן התורה, ואפילו שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, כי יש איסור גמור לעשות איזה דבר ממשי בעד ארץ ישראל.

ואומנם, הגאונים האמיתיים שחיו בתקופתו של מנדלסון, הם היו באמת חכמים הרואים את הנולד. ולא שמחו כלל על שיוויון הזכויות שהשיגו אז, ואפילו היו עצבים על נפילת חומות הגיטו.

אז בוודאי לא הבינו אחרים את זה, וחשדו אולי שאין בהם בחכמי ישראל אלה שום חוכמה ושאינם מן הישוב, והגאונים הללו גם להם קשה היה להסביר את רגש הפחד שקינן בלבותם לקראת נפילת חומות הגיטו. אבל כמדומני שעכשיו, אחרי שאנו רואים את התוצאות מכל זה, יכולים אנו להסביר את טעמם ונימוקם יותר ממה שידעו להסביר את זה הם בעצמם.

כי כלל גדול הוא: ״‎אין לך דבר שאין לו מקום״‎ – ובכלל זה אין יוצא מהכלל, אם כי לכאורה היוצא מן הכלל הוא העם הישראלי כולו, שבתור עם לא היה לו מקום אפילו של ד׳ אמות, ובכל זאת התקיים בתור עם.

אך באמת, גם בכל משך ימי גלותנו היה לנו מקום, תמיד היתה לנו רשות היחיד שלנו, ואלו הן הגטאות. וכשנפלו חומות ירושלים הוקמו חומות הגטאות, ברוב ארצות העולם; והיה רק שינוי מקום, אבל לא ביטול המקום לגמרי. ואל נחשוב שהגטאות באו אלינו מן החוץ מתוך גזירות של הגויים, מתוך שנאתם אלינו, אלא זה בא גם מרצון אינסטינקטיבי־פנימי, מתוך גזירת ד׳, מתוך האהבה שהוא יתברך שמו אוהב אותנו, ואנחנו אוהבים את עצמנו. וכמו שיש לכל בעל חיים אשר על פני האדמה אינסטינקט טבעי לקיומו – כך נתן לנו ד׳ בתור אומה גלותית את האינסטינקט לחפש ולמצוא בכל מקום פזורנו איזה גיטו ששם נתרכז. ועוד טרם שהקימו הגויים חומות בכל ארבע רוחות הגיטו מסביבנו, הקמנו אנו בעצמנו חומות גיטו רוחניות שהחזיקו מעמד גם אחרי שחומות האבן – שהקימו לנו הגויים – נפלו.

## פרק סו: בין ישראל לעמו

כל בעלי ״‎דת משה״‎ שכחו כי יש לנו – לא רק ״‎דת משה״‎ – אלא יש לנו ״‎דת משה וישראל״‎; כלומר, שבעוד שכל דת כוללת רק שני חלקים: מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחבירו, הנה לנו יש עוד חלק שלישי, והחלק האחרון הזה הוא אולי בבחינת אחרון אחרון חביב, והוא מצוות שבין ישראל לעמו, בין ישראל היחיד לאומה הישראלית.

לסוג השלישי הזה יש גם חלק מסויים במצוות, כמו: מצות מינוי מלך וסנהדרין, שופטים ושוטרים, מלחמת מצוה ורשות, בניין ערי מקלט, וכדומה; ומצות ישוב ארץ ישראל השקולה כנגד כל מצוות שבתורה, בוודאי ובוודאי שהיא שייכת בעיקרה לסוג השלישי הזה. בכל המצוות האלה אין בהן לכאורה לא משום ״‎למקום״‎ ולא משום ״‎לחבירו״‎, אבל יש בהן משום מצוות שבינו ובין האומה.

אומנם רואים אנו שערכו של הסוג השלישי הזה גדול מאוד. על כל העבירות ״‎יעבור ואל ייהרג חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכת דמים״‎ (רמב״‎ם, יסודי התורה ה, א-ב), ועל כל פנים אין אף מצות עשה אחת – בין מצוות עשה שבין אדם למקום ובין מצוות עשה שבין אדם לחבירו – שיהיה בה דין של ייהרג ואל יעבור, בעוד שבמלחמת מצוה – מצוה למסור את נפשו, כי אין מלחמה בלי מסירות נפש.

ועוד יותר: לפי שיטת רוב הראשונים, הכלל שעל כל עבירות שבתורה ״‎יעבור ואל ייהרג״‎ – אינו רק רשות, אלא גם חובה. כלומר, אסור לו להיות צדיק הרבה ולמסור את נפשו על זה, ואם הוא עושה כן הרי הוא בכלל של מאבד עצמו לדעת. ואולם, אם נופל ב״‎מלחמת רשות״‎ כגיבור בשדה קטל נחשב כ״‎קדוש״‎.

אין האדם מחוייב למסור את נפשו בשביל הצלת חבירו ממיתה, ואף לא בשביל הצלת רבים ממיתה, כי על זה נאמר: ״‎מאי חזית דדמא דידהו סומק טפי, דילמא דמא דידך סומק טפי״‎. אבל כשהדבר נוגע להצלת האומה, ואף בשביל הרמת כבוד האומה בלבד – מחוייב הוא אף במסירת נפש ממש.

מבחינה ידועה יש ערך עוד יותר חשוב למצוות שבין אדם לחבירו ממצוות שבין אדם למקום, כמו שאמרתי במקום אחר, שמה שאמרו חז״‎ל (שבת קכז, א): ״‎גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה״‎ לא ללמד על עצמו יצאה, אלא ללמד על הכלל כולו, כי המצוות שבין אדם לחבירו גדולות יותר ממצוות שבין אדם למקום, הגם שעל הכל נאמר (אבות ב, א), כמובן: ״‎והווי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע שכרן של מצוות״‎.

ב״‎מדרש שמואל״‎ לאבות, מביא בשם הראשונים פירוש דברי רבי, שאמר (שם): ״‎איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? – כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם״‎, ואחר כך: ״‎והווי זהיר במצוה קלה כבחמורה״‎ – שהכוונה, שאף על פי שכמובן צריך האדם להיזהר בכל המצוות בלי כל הבדל בין קלה לחמורה, ואסור לומר מצוה זו נאה ומצוה זו אינה נאה, אך אם מפני איזו סיבה שהיא אי־אפשר לו לקיים את כולן ורוצה לברר מהן רק חלק אחד – וזהו ״‎שיבור לו האדם״‎ – אז יתן את הבכור להמצוות שבין אדם לחבירו, מפני ״‎שיש בכלל מאתיים מנה״‎, ובמצוות שבין אדם לחבירו יש גם מצוות שבין אדם למקום, כי הלוא גם עליהן הוזהרנו מאת הגבורה.

ויש מקשים: איך הניח אברהם אבינו באמת מצות קבלת השכינה ועסק במצות הכנסת אורחים, הלוא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה, בלי הבדל בין גדולה לקטנה.

וביותר – לפי שיטת הרשב״‎א, שלא רק שהוא פטור – אלא גם אינו רשאי להניח את הראשונה מפני השניה. וטעמו ונימוקו עמו: כי הראשונה שהוא עוסק בה נחשבת לו לחובה, והשניה שפטור ממנה נחשבת רק לרשות, ואין דוחין חובה מפני הרשות (עיין סוכה כה, א; וברשב״‎א שם).

אבל באמת, התירוץ לקושייה זו נכלל במאמרם הנ״‎ל: ״‎גדולה הכנסת אורחים...״‎ גופא, כי הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק במצוות מסוג אחד, למשל, כשעוסק במצוה אחת של בין אדם לחבירו פטור הוא ממצוה שניה מסוג זה. דוגמה לדבר: ״‎פרוטה דרב יוסף״‎ (בבא קמא נו, ב), שמצות שומר אבידה פוטרת אותו מנתינת צדקה, ששתיהן הן מצוות שבין אדם לחבירו. וכן מצוה שבין אדם למקום פוטרת אותו ממצוה שניה מסוג זה, כמו שאמרו שם בסוכה, שילפינן מ״‎בלכתך בדרך״‎ – ״‎בלכת דידך הוא דמחייבת בקריאת שמע, הא בלכת דמצוה פטרת״‎.

אך אם המצוות אינן מסוג אחד, אחת היא בין אדם למקום והשניה היא בין אדם לחבירו, הרי כוחה של השניה, שבין אדם לחבירו, יפה לפטור אותו מן הראשונה, ממצוה שבין אדם למקום – אבל לא להיפך! כמו שפירש רש״‎י שם, בהא דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה ״‎כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולקיים מצות פדיון שבויים״‎. אבל אין אנו מוצאים בשום מקום שמצוה שבין אדם למקום תפטור אותו ממצוה שבין אדם לחבירו. ודבר פשוט הוא, ואינו צריך כלל לראייה, שמי שיעסוק בתלמוד תורה לא ייפטר מכוח זה מלתת רפתא לעניא הבא לבקש ממנו בעת לימודו, וכדומה.

גם רבא סובר בסנהדרין (כז, א), שדווקא אוכל נבלות לתאבון פסול, אבל אוכל נבלות להכעיס כשר לעדות. ועיין שם, ״‎ורבא דאמר כרבי יוסי, דאמר מחומרא לקולא אמרינן, מקולא לחומרא לא אמרינן״‎, וכפירש״‎י: ״‎דאוכל נבלות רע לשמים ואינו רע לבריות, אבל מעיד שקר בממון – רע לשמים ורע לבריות״‎. כלומר, כדברינו, שיש בכלל מאתים מנה, וכל רע לבריות הוא גם רע לשמים.

כמו כן, יש ערך עוד יותר גדול לסוג שבין ישראל לעמו, כי גם בזה נאמר יש בכלל מאתים מנה. ובעוד שבמצוות שבין אדם לחבירו עושה הוא דבר ליחיד – הנה במצוות שבין ישראל לעמו עושה הוא דבר בשביל ״‎ כל ישראל חברים ״‎. ולא עוד, אלא שגם הוא בעצמו נכלל בזה, זאת אומרת, שעושה דבר גם לעצמו; ואם הכלל הוא: ״‎חייך קודמין לחיי חברך״‎ – הנה כשעושה מצוה שבין ישראל לעמו יש בזה גם משום ״‎חייך קודמין״‎, כי עושה בזה גם בעד חייו הוא.

ומנקודה זו אמרו בתוס׳ (שבת מט, א) על זה שאלישע בעל כנפים לא מסר את נפשו בשעה שגזרו שלא להניח תפילין – הלוא קיימא לן שבשעת גזרת המלכות מחוייבים אנו למסור את נפשנו אפילו על ערקתא דמסאני? – ״‎משום דבשינוי ערקתא דמסאני... דומה שמוציא עצמו מכלל ישראל, אבל הכא אינו עושה כלום, אלא שאין לו תפילין בראשו שעה אחת, והרבה ישראל שאין להן תפילין כמותו״‎.

רואים אנו עד היכן הדברים מגיעים – מצד אחד מצות תפילין האמורה מפורש בתורה, ומצד שני מנהג של ערקתא דמסאני שאין לזה שום מקור בתורה, ובכל זאת יש יתרון לערקתא דמסאני, מפני שכשהוא משנה את המנהג הזה, כאילו ״‎מוציא את עצמו מכלל ישראל״‎, אף על פי שאינו עושה בזה שום דבר רע – לא לשמים ולא לבריות.

ומנקודת השקפה זו אמרו: ״‎שקולה מצות ישוב ארץ ישראל ככל המצוות שבתורה״‎, ״‎והלוקח לו בית בארץ ישראל כותבין לו אונו ואפילו בשבת״‎ (בבא קמא פ, ב). ואין הבדל לאיזו מטרה ותכלית הוא קונה לו בית, ואפילו אם הוא קונה לו כדי לקבל שכר דירה הרבה, גם כן מותר לו אפילו לומר לנוכרי בשבת לכתוב עליו אונו. ועיין בתוס׳ (גיטין ח, ב) ״‎שלא התירו זה בשום מצוה אחרת״‎, ורק במצות ישוב ארץ ישראל, מפני שהיא המצוה היחידה שנשארה לנו לפליטה מכל החלק של מצוות שבין ישראל לעמו, אחרי שכל המצוות שהיו שייכות לחלק זה נתבטלו עם חורבן הבית.

בקיצור, יש עוד חלק שלישי במצוות – מצוות שבין ישראל לעמו, והחלק האחרון הזה הוא בכלל אחרון־אחרון חביב.

״‎ויחיד הדור״‎ שבדור הקודם – ר׳ יצחק אלחנן ספקטור זצ״‎ל, אמר בכוונת הכתוב (עמוס ט, י): ״‎בַּחֶרֶב יָמוּתוּ כֹּל חַטָּאֵי עַמִּי״‎ – שלחטאים מסוג השלישי הנ״‎ל, חטאים שבין ישראל לעמו – ״‎חטאי עמי״‎ – אין תשובה, כי אם יש תשובה על חטאים שבין ישראל למקום, כשמבקש סליחה ומחילה מד׳ יתברך שרק לו נוגעים החטאים; ואם יש גם עצה בחטאים שבין אדם לחבירו כשמבקש סליחה מהאדם שכלפיו חטא ומפייסו – אבל אין תקנה לחטאים שבין אדם לעמו, שהלוא, אין ביכולתו לבקש מחילה מכל אנשי האומה...

ואומנם, הגלות השפיעה בכלל לרעה בהרגשת החלק השלישי הנ״‎ל. על ידי הגלות קהתה ההרגשה שלנו, וגם במצות ישוב ארץ ישראל ראינו רק חוקה בלי טעם, ותקופת ההתבוללות מחקה לגמרי את החלק הזה, ועל כן הדגישו רק את דת משה, בלי ההוספה של ו״‎ישראל״‎.

האורתודוכסיה המערבית לחמה בחירוף נפש נגד המתבוללים שמחקו את ציון וירושלים מכל הסידור כדי להבליט ולסמל שדבר אין להם עם החלק השלישי הזה, ועלינו להודות להם גם בזה הרבה, אבל סוף־סוף גם הם לא עמדו על הגובה הראוי בחלק זה.

ועובדא היא, שהגאון הצדיק ר׳ שמשון רפאל הירש זצ״‎ל, שברם זכור הוא לטוב, שאלמלא הוא היתה התורה משתכחת מישראל במדינת גרמניה, ועמד בפרץ ונלחם כארי מלחמת ד׳ צבאות נגד המתבוללים למיניהם – גם הוא לא רצה לקבל את דעת הגאון הצדיק המופלא בדורו, ר׳ צבי הירש קלישר זצ״‎ל, שהוא, ביחד עם חבירו הגאון בוצינא קדישא ר׳ אליהו גרידיצר זצ״‎ל, הרימו על נס את החלק השלישי הזה, וכל תורת חייהם היתה להסביר למה שקולה מצות ישוב ארץ ישראל ככל המצוות שבתורה.

והוא, הרב ר׳ שמשון רפאל הירש זצ״‎ל, מתפאר בעצמו באחד ממכתביו, שהשיב את פני הרב קלישר ריקם, ששאף לבוא אליו כדי לשכנע אותו בגודל ערכה של מצות ישוב ארץ ישראל ולא רצה אפילו לקבלו, מפני שמה שהרב קלישר חושב למצוה הגדולה ביותר, הוא – הרב הירש – חושב לו לעבירה לא מעטה.

ואומנם, עד היום הזה עדיין השטן מרקד בתוכנו, ויש חלק מיראי ד׳ שאינם מחשיבים כל־כך את החלק השלישי הזה.

ואופייני הוא הדבר שאחד מגדולי ישראל כתב מקרוב – כשהיה וויכוח על עבודה עברית בארץ ישראל אם עלינו לעמוד על זה בכל התוקף, לבכר את עבודת אחינו בני ישראל על עבודת זרים – שעל פי ההלכה רק אם אין הבדל יותר מחומש בין עבודת היהודי לעבודת הזר עלינו לתת את העבודה ליהודי, מפני ש״‎המבזבז אל יבזבז יותר מחומש״‎. כל זה מפני ההשקפה הצרה, שרואים בזה רק את החלק של מצוות שבין אדם לחבירו, ולא רואים שזה נכנס לגמרי בחלק אחר, בחלק שבין ישראל לעמו, שיש לו דינים אחרים לגמרי.

ועל כל פנים, התקופה האחרונה היא דווקא היתה ראוייה להיות המוכשרת ביותר מכל התקופות שלאחרי החורבן, להרים על נס את החלק השלישי של התורה, לולא התערבו בזה הנבוכים – נבוכי התקופה, וקלקלו לגמרי את השורה.

## פרק סז: הלאומיות החילונית מנקודת השקפת היהדות התורנית

ועל שאלתו בדבר הציונות – קשה לי מאוד לענותו דבר ברור ומוגבל. אילו רציתי רק לצאת ידי חובתי הייתי יכול להביא ראיות מן התורה, שאין בציונות שום סתירה לאמונה ודת, כמו שכבר עשו זאת רבים מן הרבנים הגדולים במכתביהם, אבל אינני אוהב לגנוב דעת הבריות על ידי אמצעים כאלו. גם לפני דור אחד, בעת שעמדה על הפרק שאלת האמונה וההשכלה, נמצאו חכמים וסופרים שהירבו למצוא ראיות מן גדולי התלמוד וגדולי החכמים שאחריו שאין שום סתירה בין האמונה ובין ההשכלה, ואפשר לשתיהן לדור כאחת. אבל הניסיון הורה שאין הדבר כן, וזה לי, שיש לפעמים סתירה מוסתרת בעמקי הנפש המביאה את האדם סוף־סוף לדחות את דרישת האמונה, אם כי בהשקפה שטחית אין שום סתירה גלוייה ביניהן. וכן הדבר גם בציונות, כשהיא מקפת את כל שאלת היהדות בתור שיטה שלימה, ואיננה רק תמיכה ליישוב ארץ ישראל...

אל תחשבו ש״‎התשובה״‎ הזו כתב אחד מגדולי הרבנים ש״‎באגודת ישראל״‎, או אחד מן הרבנים הפאנטיים שעולמו צר ואינו יודע אלא את ד׳ אמות של הלכה. זוהי תשובת ״‎אחד העם״‎ לאחד מהאדמו״‎רים, שנדפסה באגרות ״‎אחד העם״‎.

האדמו״‎ר לא מצא שום סתירה בין הציונות והאמונה, ו״‎אחד העם״‎ דווקא מצא זאת!

הלכה פסוקה היא, ש״‎הודאת בעל דין – כמאה עדים דמי״‎, ואם גם כל הרבנים והאדמו״‎רים יאמרו שאין סתירה בין האמונה והציונות – הוא נאמן יותר מכולם.

לדעתו, יש סתירה בין הציונות ובין האמונה, ״‎כשהיא, הראשונה, מקפת את כל שאלת היהדות בתור שיטה שלימה, ואיננה רק תמיכה ליישוב ארץ ישראל״‎. בוודאי שהציונות המקובלת והכבושה לרבים, איננה תמיכה ביישוב ארץ ישראל בלבד, אלא שהיא מקפת את כל ענייני היהודים והיהדות.

לאיזה עיקר מהי״‎ג עיקרים של הרמב״‎ם מתנגדת הציונות החילונית?

פשפשו המתנגדים לציונות מצד האורתודוכסיה – ולא מצאו! כי באמת, אפשר לומר את ה״‎אני מאמין״‎ של הרמב״‎ם והפרוגרמה הבזילאית בנשימה אחת, מבלי להרגיש שום סתירה ביניהם. חפצו להיתלות בעיקר של ביאת המשיח ואמרו, כי העיקר הזה נפגע על ידי הציונות, ועל זה כבר הראו רבים וכן שלמים כי לא מינה ולא מקצתיה.

ואכן – אין שום סתירה בין עיקרי היהדות ובין עיקרי הציונות?

אך על זה נאמר כ״‎אחד העם״‎, שיש לפעמים סתירה מוסתרת במעמקי הנפש, אם כי בהשקפה שטחית אין שום סתירה גלוייה ביניהן.

והציונות החילונית, אם כי איננה סותרת אף אחד מי״‎ג העיקרים של הרמב״‎ם – סותרת היא את אחד העיקרים שבא עוד לפני י״‎ג העיקרים של הרמב״‎ם – לא רק בזמן – אך גם במעלה. כוונתי לעיקר שהוקבע לנו עוד מימות ר׳ סעדיה גאון (אמונות ודיעות ג, ז), והוא – כי ״‎אין אומתנו אומה אלא בתורותיה״‎.

הרמב״‎ם לא קבע אלא את העיקרים של כל יחיד מישראל, בעוד שהעיקר של ר׳ סעדיה גאון הנ״‎ל נוגע בכל נפש האומה הישראלית בתור אומה.

ואם כי עיקריו של הרמב״‎ם הם י״‎ג במספר, והעיקר של ר׳ סעדיה גאון הנ״‎ל הוא רק אחד – הנה שקול זה האחרון כנגד י״‎ג של הראשון, בהיות כי העיקר של ר׳ סעדיה גאון הנ״‎ל, הוא כולל את כל ה״‎אני״‎ הלאומי שלנו, והוא הדבר המעמיד ל״‎אני מאמין״‎ של הרמב״‎ם, כי בלי זה אין כלל ה״‎אני״‎ הישראלי.

והציונות המכרזת על מדינה עברית בארץ ישראל, שתתייחס באופן ניטרלי לתורה, אף על פי שמאידך גיסא תסבול כל יחיד שירצה לקיים את התורה – כפירה היא בעיקר העיקרים של היהדות, כי אין אומתנו אומה אלא בתורותיה.

כאן פרי ההתבוללות, שאיננה מבינה שום דבר מקודשי ישראל אלא על ידי כלי שני של העתקה לועזית, וכמו המתבוללים – כך הציונים לא מצאו העתקה אחרת למושג תורה שלנו, אלא את המילה הלועזית ״‎רליגיון״‎, ולא הבינו ולא הרגישו כי קדשי הקדשים שלנו בלתי ניתנים להיתרגם בשום לשון, וכל התרגומים והעתקות שנבראים באופן מלאכותי למושג תורה לא יתאימו כלל אל האמת, והתורה היא רק תורה ולא שום דבר אחר! בעוד שה״‎רליגיון״‎ אצל כל אומה הוא רק בבחינת צורה – הנה התורה שלנו היא בבחינת עצם, וההבדל בין עצם לצורה הוא פשוט וברור לכל: אפשר להיות פושט צורה ולובש צורה, אבל אי־אפשר להיות פושט עצם ולובש עצם, כי כשנפשט העצם מתבטל הדבר לגמרי.

ועל כן, אפשר לכל אומה להמיר את דתה או לבטל את דתה לגמרי ולקבל דת חדשה, ובכל זאת היא נשארת אומה, ולא כן אצל האומה הישראלית.

ההנחה, כי אפשר לאומה הישראלית שתתקיים בארץ ישראל בלי דת לגמרי – זו גופא היא כפירה בעיקר העיקרים.

ד״‎ר הרצל חשב, כי הוא עושה לפנים משורת הדין בהצהירו בקונגרס הראשון, כי הרליגיון בארץ ישראל יהיה עניין פרטי ולא תהיינה בארץ ישראל המחודשת שום רדיפות חלילה לגבי כל יחיד ויחיד שיתנהג על פי הדת, וזה מפני שהיה מתבולל ברוחו ונפשו, גם אחרי שנעשה לציוני, וידע רק כי יש רליגיון אצל ישראל כשם שיש אצל כל הגויים, אבל לא ידע כי יש גם תורה לישראל, הבלתי ניתנת להיתרגם כלל וכלל!

ואומנם, רליגיון הוא עבור הפרט לבד, אבל תורה בעיקרה מכוונת כלפי הכלל כולו.

ואת זה אנו רואים גם בשכר ועונש, כי בעוד שכל רליגיון מכוון בשכר ועונש רק ליחיד בעולם הבא – הנה התורה שלנו, מלבד שכר ועונש של היחיד, שאנו יודעים זאת מפי המסורה – מכוונת בעיקרה כלפי שכר ועונש של הכלל בעולם הזה, כי התורה היא נשמת הכלל הישראלי.

ואם אנו מקילים לפעמים כלפי היחיד, ואנו אומרים: ״‎ישראל, אף על פי שחטא – ישראל הוא״‎, אין אנו מקילים כלל וכלל כלפי הכלל, ואנו דורשים מהכלל, שיהיה בבחינת: ״‎ועמך כולם צדיקים״‎.

ואם כל יחיד ויחיד מקרבנו עומד תחת חוקי הטבע כמו כל אדם, והרבה דברים ״‎לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא״‎ (מועד קטן כח, א) – הנה ישראל בכלל איננו כפוף לחוקי הטבע ״‎ואין מזל לישראל״‎ (שבת קנו, א), וכל ההיסטוריה הישראלית מראה על ״‎שומר ישראל״‎ מיוחד, ואופני ההיסטוריה שלנו סובבים על מסלולים מיוחדים, מה שאין דוגמתם בשום אומה ולשון.

והאומר, כי התורה שלנו היא עניין פרטי – הרי יש בזה הריסה, לא רק לגבי יסודי התורה, אך גם ליסודי ההיסטוריה שלנו.

בכלל הביאה הלאומיות החילונית לעולם היהדות מעין מהפכה קופרניקאית. זאת אומרת, כי אם מקודם עמדו הא־לוהים והתורה במרכז כל המחשבות של היהדות, ואנחנו גופא, עם ישראל, ומכש״‎כ ארץ ישראל, סבבו כבמחולת המחניים מסביב למרכז הנ״‎ל, הנה על ידי הציונות נהפך הגלגל, הארץ – ארץ ישראל – נעשתה למרכז כל המרכזים, ואידך, גם התורה וגם הא־לוהים כביכול, נעשו רק בבחינת היקף.

ואומנם, יש גם ציונות רוחנית, ש״‎אחד העם״‎ היה נביאה, וציונות זו מדגשת תמיד את המרכז הרוחני שלנו, אבל גם המרכז הרוחני הזה רחוק מהמרכז הרוחני של היהדות כרחוק מזרח ממערב, כי במרכז הרוחני של היהדות, הנה הרוח קודם למרכז, בעוד שבמרכז הרוחני של ״‎אחד העם״‎ המרכז קודם לרוח. אצל ״‎אחד העם״‎ המרכז יצר את הרוח, בעוד שאצלנו הרוח יצר את כל האומה ואת כל קנייניה, ועל זה באה ״‎הודאת בעל דין״‎, של אחד העם, כי בציונות, זאת אומרת, גם בציונות שלו שבכמה דברים התרוממה בהרבה מעלות על הציונות הסתמית, יש סתירה מוסתרת לתורה שלנו.

באמת, כל הקלקלה שאנו רואים ביצורי הלאומיות החילונית בנוגע להחלשת יסודי התורה, אל נחשוב זאת למקרה, כי כאמור: ״‎המקרה לא יתמיד״‎ אך ״‎תולין את הקלקלה במקולקל״‎, ובין הלאומיות החילונית והקלקלה הנ״‎ל יש קשר של סיבה ומסובב.

כי אם גם לפני הלאומיות החילונית לא הכל היו חרדים לדבר ד׳, לא רק בנוגע ליחיד, אך גם בנוגע לציבורים השונים, והיו לנו גם קהילות ליברליות ורפורמיות, ומהן גם קיצוניות שבקיצוניות, שכמעט לא נשאר להן מן התורה מאומה, אבל על כל פנים כולן עמדו על יסוד התורה, זאת אומרת, שאם כי מחקו מן התורה הרבה, והפרוץ היה מרובה הרבה על העומד, אבל על כל פנים מה ששיירו היה מבוסס על יסוד התורה. ואומנם, יש שגם מה ששיירו היה רחוק מן התורה ורוחה כרחוק מזרח ממערב, אבל על כל פנים, לפי דעתם המשובשת, היה לזה יסוד מהתורה. ואומנם, יש מהם, שמן י״‎ג העיקרים שלנו עקרו כמעט את הרוב, ואולי עוד יותר, אבל על כל פנים ב״‎דבר המעמיד״‎ לכל העיקרים הנ״‎ל, היינו העיקר של ר׳ סעדיה גאון: ״‎אין אומתנו אומה אלא בתורותיה״‎, בזה לא הרהיבו לשלוח יד, כי גם הם לא הבינו יהדות בלי תורה. בקיצור אז היתה כל היהדות יהדות תורנית, אם תורנית במאה אחוזים או רק באחוז אחד ובחצי אחוז.

עד שבאה הלאומיות החילונית והפכה את הקערה על פיה, והורתה לנו, כי – לא רק שייתכן שיהיו יהודים בלי תורה כלל – אך יש גם יהדות שלמיה בלי תורה. ומאז באה כל המהפכה ביהדות, עד שגם מפלגות יותר שמאליות מהציונות, כמו ה״‎בונד״‎ וכדומה, אפשר להן להיחשב כמפלגות יהודיות, מה שלא היה ייתכן מקודם. בקיצור, אין סתירה יותר גדולה מהסתירה שיש בין היהדות התורנית בין הלאומיות החילונית. זוהי סתירה לא באחד העיקרים, אלא בעיקר העיקרים.

## פרק סח: ההתבוללות והלאומיות החילונית

תקופת ההתבוללות, תולדתה של ההשכלה הברלינאית, פשטה את הרגל והלכה לקצה, והאכזבה היתה גדולה, אכזבה בכל השטחים. את הכל מכרו התקופות הנ״‎ל, את כל היקר והקדוש לנו מכרו בשביל מתן שכרן בצדם, בשביל... נזיד העדשים שקיוו לקבל תמורתם, ולבסוף הפכה תקוותם למפח נפש, חשבו למצוא חן וחסד בעיני הגויים – ולבסוף נעשו לסחי ומאוס.

נתקיימו במלואם דברי ירמיהו, באומרו (ירמיהו ד, ל): ״‎וְאַתְּ שָׁדוּד מַה תַּעֲשִׂי – כִּי תִלְבְּשִׁי שָׁנִי? כִּי תַעְדִּי עֲדִי זָהָב? כִּי תִקְרְעִי בַפּוּךְ עֵינַיךְ? לַשָּׁוְא תִּתְיַפִּי! מָאֲסוּ בָךְ עֹגְבִים, נַפְשֵׁךְ יְבַקֵּשׁוּ״‎.

ובמקום ״‎ההשכלה הברלינאית״‎ באה תנועת הלאומיות, ובמקום ההתבוללות – הציונות החילונית. ואף על פי שבמעשה רחוקות התנועות האלה – תנועת ההשכלה וההתבוללות מחד גיסא ותנועות הלאומיות והציונות מאידך גיסא, מן הקצה אל הקצה, ואלה האחרונות נוצרו בעיקרן רק כדי להילחם עם הראשונות – בכל זאת, במחשבה ובעיון, לא רק שאנו מוצאים בהן צד שווה – אלא שגם שורש אחד להן, והשורש נעשה לשורש פורה ראש ולענה.

הצד השווה שבהן הוא:

א. שלילת המקוריות שבנו – שתיהן אינן מודות שישראל הם חטיבה אחת בעולם, שתיהן שוללות זאת במרץ ובכל תוקף. אלא, שבעוד שההתבוללות רוצה בעיקרה למצוא בעבר שלנו את העבר של הגויים הקדמונים – מוצאת התיאוריה הציונית בעתידנו את העתיד של הגויים החדשים שזה עתה קמו לתחייה.

ב. שלילת הגלות – זאת אומרת, כי בגלות אנו מוכרחים להיות בגדר ״‎ירעה עד שיסתאב״‎ ולהיבטל מן העולם. אלא, שבעוד שהמתבוללים מוציאים מזה את המסקנה, כי על כן מוטב לנו לאבד את עצמנו לדעת בהקדם האפשרי ביותר, הנה התיאוריה הציונית מוסיפה על זה את ה״‎על מנת״‎ – זאת אומרת, כי אותו החלק שיצליח לשוב לארץ אבות יתקיים כמו שמתקיימות כל האומות שבארצותן הן יושבות.

ג. ״‎ שינוי הערכים ״‎ של הארץ והספר – ששתיהן – גם ההתבוללות וגם הלאומיות החדשה – סוברות, כי ערכה של הארץ גדולה מערכה של הספר. אלא, שבעוד שלהתבוללות אין ״‎ה״‎א הידיעה״‎ בארץ, וכל ארץ שבה נמצא חלק מאיתנו מעלתה גדולה יותר מהספר, וכדאי לוותר בשבילה על הספר – הנה לתיאוריה הציונית יש ״‎ה״‎א הידיעה״‎ בזו הארץ, ארץ פלשתינה.

המסתכל בעיניים פקוחות יראה כי במחשבה ובעיון אין בין ההתבוללות והלאומיות החדשה אלא הבדל בשנים...

ראשית יציאתה לאוויר העולם של ההתבוללות היתה לפני מאה ושלושים וחמש שנה בערך, וראשית יציאתה לאוויר העולם של הלאומיות החדשה היא כלפני שישים שנה בערך.

הראשונה באה אחרי הריבולוציה הצרפתית, שהכריזה על הומניזם וקוסמופוליטיזם וכדומה, והשניה – אחרי מלחמת אשכנז וצרפת, כשגברה יד הראשונה על האחרונה והתחילו רוחות חדשות של ״‎נציונליזם״‎ ו״‎שוביניזם״‎ לנשוב במחנה הגויים.

ואם כי רחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב, הנה הצד השווה שבהן, שהבסיס לאידיאלן הוא הבושה והיראה מפני ״‎למה יאמרו הגויים״‎. אלא, מכיוון שהגויים גופם מפרודים בדעותיהם, ממילא בא הפירוד גם במחנה היראים מפני ה״‎למה יאמרו״‎ הנ״‎ל.

תחת השפעת נפוליאון בונאפרט השיבו הסנהדרין שלנו לפני יותר ממאה שנה, כי היהודים אינם אלא כיתה דתית, וגם נשואי תערובת אינם אסורים על פי החוק היהודי, ותחת השפעת ביסמארק וגרורי דיליה קיבלו הלאומיים החדשים, כי אך עם אנחנו, והדת היא רק דבר פרטי.

בקיצור, כל אלה התנועות קלוטי חוץ הן שבאו בעיקר, כאמור, מפני ״‎למה יאמרו הגויים״‎. אלא, שבעוד שהמתבוללים הבינו בשם ״‎גויים״‎ – האדם שבגויים, מבינים הלאומיים החדשים בשם זה את האומות שבגויים, והם מתביישים שלא יאמרו עליהם, כי אין להם לאומיות משלהם כמו שיש לשכניהם. וההבדל הוא רק בזה, שבעוד שהמתבוללים יראים מפני ״‎למה יאמרו הגויים״‎ שיהודים הם – מתביישים הלאומיים החדשים מפני ״‎למה יאמרו הגויים״‎ שהם אינם גויים ככל הגויים.

וגם אצלם, כמו אצל המתבוללים, נחשבים האדם והיהודי שבהם לשתי רשויות, אלא שמהפכים את הגירסה, שבעוד שהמתבוללים גרסו: ״‎היה אדם בצאתך, ויהודי באהלך״‎ – הנה הם גורסים: ״‎היה יהודי בצאתך ואדם באהלך״‎. כי כל היהדות נעשית אצלם לעניין של פומביות ו״‎פרסומא מילתא״‎, להכריז ולפרסם על זה לפני הגויים למען ידעו כי גם לנו יש ארץ ושפה וכדומה, אבל ביניהם לבין עצמם נפשם ריקה עליהם.

ולכשתרצו הייתי קורא גם ללאומיות החילונית שלנו ״‎לאומיות ברלינאית״‎ – כמו שקראו להשכלה: ״‎השכלה ברלינאית״‎; כי גם זו מברלין יצאה אחרי נצחון ברלין על פריס בזמנו של ביסמרק, אחרי נצחון הנציונליזם הגרמני על הדמוקרטיות של צרפת.

וכמו שהמתבוללים היתה שגורה תמיד על לשונם המילה ״‎דת״‎, וחזרו על המילה הזאת תמיד – ערב, בוקר וצהריים – וכאמור בפרקים הקודמים, רחוקה היא דתם מהתורה שלנו כרחוק מזרח ממערב, והיא באה להם רק על ידי התרגום האשכנזי – ככה רחוקה היא הלאומיות החדשה מרחק רב מרגש ״‎אהבת ישראל״‎ שהיה מושרש בקרבנו תמיד, והוא חלק גדול מהתורה – החלק השלישי – מצוות שבין אדם לעמו.

הלאומיות מקורה באמת ברגש האנוכיות הגסה שנמצא אצל כל בעלי החיים, שכל אחד דואג רק על דבר קיומו ונלחם מלחמת הקיום, גם על ידי מלחמת הגנה וגם על ידי מלחמת תגרה. אלא, שבמקום ה״‎אני״‎ הפרטי אצל כל בעלי החיים, בא אצל בני אדם – ה״‎חיה החברותית״‎ – גם ה״‎אני הקבוצי״‎, אבל היסוד והשורש אחד הוא.

ה״‎לאומיות״‎ בה״‎א הידיעה הנ״‎ל מבוססת על יסוד ההשקפה החומרנית בתבל, שרואה בכל רק את ״‎כל דאלים גבר״‎, ולמי שלו הכוח – לו הצדק והיושר. בכל חוקי הטבע והחיים רק חוק ברזל אחד – שהגדול בולע את הקטן. ועל כן, כל עיקרה של לאומיות זו נשען על התקיפות החומרית, על היד חזקה ו״‎אגרוף הגדול״‎.

לאומיות זו יונקת את יניקתה בראש וראשון – לא מה״‎צלם א־לוהים״‎ שבאדם – אך מהשטן המשחית שנמצא בקרבו – מהשנאה שבו לכל מי שאיננו בן גזעו, או לכל מי שאיננו אזרח הארץ.

לאומיות כזו דואגת ביותר ל״‎מי יחייה״‎ של אחרים, ממה שהיא דואגת ל״‎מי ימות״‎ שלעצמה, כי צרות העין, ובכלל, כל המידות הנשחתות שבאדם, הוא הדבר המעמיד והבריח התיכון שלה.

והאם נחוץ להדגיש, כי כל אמונתנו ורוח תורתנו מתנגדות ללאומיות ממין זה מן הקצה אל הקצה? ולא רק זה, אלא אף כל ההיסטוריה שלנו מראה, כי עם ישראל לא התקיים כלל, ואי־אפשר היה לו כלל להתקיים על יסודות כאלו.

כי הלאומיות הרגילה הנ״‎ל יסודה בעבודה זרה הקדמונית שלכל עם ועם היה אליל מיוחד, והיו ״‎אלוהי אשור״‎ ו״‎אלוהי אדום״‎, ״‎אלוהי פרס״‎ ו״‎אלוהי מדי״‎ וכו׳. בעוד שהלאומיות שלנו יונקת את יניקתה מא־לוהים אחד, שהוא מן העולם ועד העולם, וביתו ״‎בית תפילה יקרא לכל העמים ״‎. הלאומיות שלנו באה, להיפך, כדי להביא בין־לאומיות לעולם ו״‎לתקן עולם במלכות שדי״‎.

יסוד היסודות ושורש השורשים שלה הוא צלם הא־לוהים שבאדם והרוחניות המוחלטת השוררת בכל, ושבמקום האנוכיות הגסה מעמדת את האנוכיות ממין אחר לגמרי, את ה״‎ אנוכי ד׳ א־לוהיך״‎. וסוף דבר הכל נשמע של לאומיותנו הוא: ״‎וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים... וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם״‎ (ישעיה ב, ב); לא נסגור את השערים ולא נשאל כלל לוויזה ולתעודת מסע. כך התנהגנו תמיד הלכה למעשה גם לפנים, ופסקנו הלכה למעשה ש״‎חוקה אחת לאזרח ולגר״‎ (על פי במדבר ט, יד).

בקיצור – הלאומיות של הציונות החילונית יונקת את יניקתה מהשנאה, שנאת הגויים לישראל, ולא לחינם היא מרימה על נס ומראה על כל מעשיהם של האנטישמיים כמו על ״‎תניא דמסייע״‎ – בעוד שהלאומיות שלנו יונקת את יניקתה מהאהבה דווקא, אהבת ישראל לא־לוהים ולכל מי שנברא בצלם א־לוהים.

לאומיות זו היא שוב תרגום אשכנזי, תרגום של המילה ״‎נציונליזם״‎.

אומנם, גם המקור של השם ״‎לאומיות״‎ בתורתנו איננו מדבר כל־כך על אהבת האומה מצד בני האומה, אלא על השנאה לאומה אחרת, ״‎וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ״‎ (בראשית כה, כג), וכהוספת חז״‎ל (על פי מגילה ו, א): ״‎לא נתמלאה זו אלא מחורבנה של זו״‎, שכאן העיקר – לא ה״‎נתמלאה״‎ של האחת – אלא ה״‎חורבנה״‎ של השניה. ועל כן אין אנו מוצאים בחז״‎ל שהשתמשו במילה זו, ויותר היה מתאים להשתמש במילה ״‎עממיות״‎. האהבה לאומתנו אינה באה מתוך ״‎ולאום מלאום יאמץ״‎, מתוך שאיפה להתמלא מחורבנם של אחרים, אלא להיפך! מתוך השאיפה לאושרן של כל האומות, ועל השי״‎ת נאמר (דברים לג, ג): ״‎אַף חֹבֵב עַמִּים״‎ – וכל העמים בכלל.

על כל פנים, בעוד שההתבוללות עברה על מה שנאמר (במדבר כג, ט): ״‎עָם לְבָדָד יִשְׁכֹּן״‎ וחפיצה לבטל אותנו לגמרי בתור עם – הנה הלאומיות החדשה עוברת על מה שנאמר (שם): ״‎וּבַגּוֹיִם לֹא יִתְחַשָּׁב״‎, כי כל כוונתה ומטרתה היו להכניס אותנו בתוך הגויים וחשיבותנו היא רק באותה מידה שיש לה חשיבות בעיני הגויים.

בעוד שההתבוללות היתה מן הפרט אל הכלל – הנה הלאומיות החדשה היא התבוללות מן הכלל אל הפרט. כלומר, על ידי תנועת ההתבוללות התבוללו יחידים, כל יחיד כשהוא לעצמו בלי להתחשב עם הכלל – כלל ישראל – כי רצה הוא להיות יוצא מן הכלל, אלא שממילא אם הרבה פרטים עושים כן, ומתרבים הם היוצאים מן הכלל, המה גופם נעשים לכלל וזוהי סכנה מן הפרט אל הכלל. לא כן הלאומיות החדשה – כל כיוונה הוא ליצור כלל ישראל כזה שיכנס לגמרי בתוך כלל של הגויים.

אכן, הרגש האינסטיקטיבי של היהודי אומר את ההיפך. מרגלא בפומא דיהודי לומר פשוט: גויים ויהודים. הוא רואה ביהודי – לא רק גוי אחד בין שאר הגויים – אלא עולם מיוחד של יהודים בתור חטיבה אחת בעולם; כלומר, יש עולם של גויים ויש עולם של יהודים, כמו שחכמינו ז״‎ל היו חושבים את האומות לשבעים אומות, ואומת ישראל היא אומה בפני עצמה ולא כללו את כולן בחדא מחתא, לאמור, כי יש שבעים ואחת אומות בעולם.

אך לפי השקפת הלאומיות החדשה ישנם רק גויים בעולם וישראל הוא גוי אחד בין כל הגויים הללו. ואם יש שבעים אומות מלבד ישראל, עלינו לנסח שיש שבעים ואחת אומות ובתוכן גם האומה הישראלית.

זה מה שאני אומר, שהלאומיות החדשה עוברת על מה שנאמר: ״‎ובגויים לא יתחשב״‎, בניגוד לתפיסתנו שנעשתה באמת לתכונה טבעית, שהיינו רואים את עולם הגויים לחוד, ועולם ישראל לחוד.

ואם כי אין בזה סכנה לכל פרט ופרט כמו שיש סכנה בתנועת ההתבוללות באופן מעשי, כי הלוא כל פרט ופרט העומד על יסוד של הלאומיות החדשה יכול בכל זאת לקיים את כל רמ״‎ח מצוות עשה ושס״‎ה לא תעשה, אבל יש בזה משום סכנה מן הכלל אל הפרט, כי אם הכלל נפגם, בהכרח הוא שיביא פגימות בכל פרט ופרט.

בקיצור – הלאומיות החדשה באה אחרי תקופת ההתבוללות, בבחינת ״‎ויהי אחרי הדברים האלה״‎. וקשר ישנו בין שתי תופעות הבאות זו אחרי זו, והקשר הוא לפעמים גם קשר של סיבה ומסובב, התופעה הראשונה היא סיבה לתופעה השניה הבאה בתור מסובב, והלאומיות שבאה אחרי ההתבוללות יש באחרונה הרבה דברים שהראשונה היתה סיבה גורמת להם.

## פרק סט: ציונות מתוך חיבה וציונות מתוך שנאה

ציונות של חיבה – כיצד?

זוהי הציונות שתחילתה עוד בזמנו של אברהם אבינו ונמשכה בכל תקופת האבות, הנביאים, אנשי כנסת הגדולה, התנאים והאמוראים וכו׳ וכו׳.

ציונות זו באה מתוך חיבה. היא ראתה בעולם הגדול והקטן רק חיבה ואהבה. א־לוהי ישראל הוא זה שעליו נאמר (דברים לג, ג): ״‎אַף חֹבֵב עַמִּים״‎, ובכל זאת הוא ״‎הבוחר בעמו ישראל באהבה״‎. וכשם שבחר בעמו ישראל – כך בחר בארץ ישראל, אשר עיניו ״‎בה מרשית השנה ועד אחרית שנה״‎, או כדברי ר׳ יהודה הלוי, ש״‎כל מי שנתנבא לא התנבא כי אם בה או בעבורה״‎.

והבחירות של אהבה האלה אינן מביאות לזכויות יתירות, אלא אדרבא, הן מטילות עלינו חובות של אהבה לכל האומות ולהשונות. ואם כי כולן שונאות אותנו – ״‎ולמה נקרא שמו: ׳הר סיני׳? מפני שירדה שנאה לאומות העולם עליו״‎ (על פי שבת פט, ב) – אין לנו להשיב להם בשנאה כנגד שנאה. אלא אדרבא, עלינו להתפלל עליהן, לדרוש שלומן וטובתן, ואף הקרבנו קורבנות עבורן. ואם התגברו הצרות עלינו עד לבלתי נשוא, עד שאמרנו: אבדנו, ומצאנו שוב ניחומים באהבה, ואמרנו: ״‎אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב ד׳ יוֹכִיחַ״‎ (משלי ג, יב).

נביאינו, לא היתה עיניהם צרה לראות את שבר בת עמם בלבד, אך הצטערו גם צער של כל אומה ולשון. ירמיהו שמע את קול ד׳ האומר אליו: ״‎נָבִיא לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ״‎ (ירמיהו א, ה), וישעיהו אומר: ״‎לִבִּי לְמוֹאָב יִזְעָק״‎ (ישעיה טו, ה), ויונה שלא שמע את קול ד׳ ששלחו להחזיר למוטב את נינווה העיר הגדולה, אשר היו בה ״‎הַרְבֵּה מִשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רִבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לִשְׂמֹאלוֹ וּבְהֵמָה רַבָּה״‎ (סוף יונה), אף על פי שאולי לא היה שם אף יהודי אחד, שאומנם מטעם זה סרב ללכת כדברי חז״‎ל (תנחומא שמיני, ט), בכל זאת, מפני שחשש שמא על ידי זה יעורר קטרוג על ישראל, בכל זאת נענש על זה בעונש חמור למאוד.

לא נעלמה מאיתנו גם אז המציאות המרה כמות שהיא. ידענו כי המלכות הרשעה, או יותר נכון – המלכויות הרשעיות מתגברות מיום ליום, אבל זה כוחה של האהבה, שהיא מביאה לידי אופטימיות יתירה, ואמונתנו היתה חזקה, שסוף־סוף ״‎עולתה תקפץ פיה וכל הרשעה כולה כעשן תכלה וממשלת זדון תעביר מן הארץ״‎.

ועם אופטימיות זו מצאנו תמיד טעם לשבח בכל מה שקרה לנו, תמיד ראינו בזה את ה״‎חיבה היתירה הנודעת לנו״‎, וכה מצאנו טעם גם בגלות, ואמרנו: ״‎לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים״‎ (פסחים פז, ב). ומכל שכן שבגאולה המקווה ראינו גאולת כל האנושות כולה ו״‎מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ד׳ מִירוּשָׁלָםִ״‎ (ישעיה ב, ג) לכל העולם כולו. ואם כי לפעמים נפלטו מפי הנביא גם דברים קשים מאוד כנגד צוררינו ומנדינו, כמו: ״‎תָּבֹא כָל רָעָתָם לְפָנֶיךָ וְעוֹלֵל לָמוֹ, כַּאֲשֶׁר עוֹלַלְתָּ לִי״‎ (איכה א, כב) וכדומה, הנה תיכף הצטדק הנביא על זה בהצדקה של ״‎אין אדם נתפס על צערו״‎, והוסיף: ״‎כִּי רַבּוֹת אַנחֹתַי וְלִבִּי דַוָּי״‎.

בקיצור, למרות כל האכזבות שהיו לנו לא התייאשנו אף לרגע מנצחונו העתידי של הצדק המוחלט, ולמרות כל השנאה הכבושה ששררה נגדנו לא הסחנו דעתינו אף לרגע מתעודת האהבה שלנו.

עד כאן הציונות מתוך חיבה, שאומנם לא תמיד התגשמה בפעולות ומעשים ונשארה לפעמים רק בתור אידיאה חבוייה וטמונה בלבבות שקשה היה להוציאה מכוח אל הפועל מפני חמת המציק. אבל ציונות זו כמעט שאין רשומה ניכר עתה, ועל מקומה באה הציונות מתוך שנאה, שאינה רואה בעולמה אלא שנאה לבד. הכוח המניע שלה בא לא מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות אלא מהמינים למיניהם ו״‎הסרת הטבעת״‎ שלהם. צוררי ישראל שבתקופת דרייפוס היו מחולליה הראשונים, הפוגרומים, המלחמה העולמית, גרבסקי בפולין, היטלר באשכנז ודומיהם הם עורקי החיים שלה. ״‎מדינת היהודים״‎ נכתבה תחת השפעת צוררי ישראל בצרפת שחפצו לעשות את דרייפוס בתור שעיר לעזאזל, וכל הצוררים שקמו אחריהם מסייעים – אם מעט ואם הרבה – בהתגשמותה של ״‎מדינת היהודים״‎ הנ״‎ל. ואם מקודם היו השמות ״‎אהבת ציון״‎ ו״‎חיבת ציון״‎ הנה נשמטו גם ה״‎אהבה״‎ וגם ה״‎חיבה״‎ ונשארה רק ציונות גרידא, שבזה הודגש אולי שלא במתכוון כי דבר אין לה לציונות החדשה – לא עם האהבה ולא עם החיבה, כי לא מפיהן אנו חיים ואין אנו מקבלים מהן שום יניקה, ולהיפך – פרנסתנו הרוחנית על הקנאה והשנאה.

יסוד היסודות בציונות של שנאה הוא שמלחמת לאומים זה בזה הוא דבר טבעי והכרחי וכך תשאר לעולם, ונוסף על מלחמת לאומים יש גם ״‎מלחמת מעמדות״‎ שכל מעמד נלחם בחבירו. הכוח הוא המושל בעולם, והצדק הוא רק עניין שהבטלנים מתגדרים בו, ומי שיש לו הכוח – לו הצדק. ואם רוצים אנו להתקיים בעולם – די לנו שנהיה גם אנחנו לכוח בעולם וכוח כפשוטו, ולא רק כמשמעו. כי גם זהו כלל גדול שהחזק שונא את החלש, ועל כן שונאות אומות העולם אותנו, וממילא כשגם לנו תהיה ארץ יתחשבו גם הן איתנו. לשיטה זו, כל מושג הצדק הוא רק עניין של גומלין: ״‎שמור לי ואשמור לך״‎. ואם רוצים אנו שהעולם יתייחס אלינו בצדק – צריכים אנחנו להיות במדרגה שאחרים יכולים לפנות גם אלינו בבקשה של ״‎שמור לי...״‎ ובזה בלבד די. ״‎שנאת עולם לעם עולם״‎? – לאו דווקא. יותר נכון לגרוס לפי דעתם: ״‎שנאת עולם לעם גלות״‎ וממילא, כשלא נהיה עם גלות תפסק השנאה לגמרי. ולא ייאמר עוד כדברי חז״‎ל: ״‎׳הר סיני׳ – מפני שירדה שנאה לאומות העולם עליו״‎, כי השנאה איננה תלוייה כלל בתורה, אך זוהי פשוט שנאת גיבורים לחלשים. והתרופה כאמור שגם אנחנו נהיה לגיבורים. ורגילה היא, ציונות השנאה, להשתמש בכל אופני השנאה המתבלטים נגדנו בכל המקומות, בתור ״‎תניא דמסייע״‎ לשיטתה. ועל כן היא מצהירה ומכריזה עליה מסוף העולם ועד סופו, כאילו היא ברכה אומרת על הפורעניות.

הרושם המתקבל מהציונות ממין השני הוא כאילו התייאשנו מכל משא ונפשנו מראשית היותנו בתור אומה שהיתה מיועדת ״‎לתקן עולם במלכות שדי״‎ ולהביא לידי ניצחון את יצר הטוב שבאדם על יצר הרע שבקרבו, שבשביל משא נפש זה באנו באש ובמים והקרבנו את הקורבנות הכי קשים. התייאשנו והכרזנו חיסול על כל זה. אין לה לציונות זו אלא מה שעיניה רואות במצב העכשווי, ואף על פי שכל עיקרה של היהדות בנוי על העתיד שעליו לתקן את ההווה, וכל מהותה היא שאיפה לשכלול ולשפור תכונתנו בפרט ותכונת האנושות בכלל, והגענו עד הנה רק מפני ״‎זה כוחנו לאלוהינו״‎ לבטל את ה״‎דיעבד״‎ מפני ה״‎לכתחילה״‎ המקווה – הנה הציונות ממין האחרון עושה מחק על כל זה, ומתחילה הכל מבראשית.

אם מתפלאים לפעמים מדוע הביאה הציונות ממין זה לשאיפה של ״‎ככל הגויים בית ישראל״‎ גם בדברים שאינם נוגעים כלל ישר לעצם הציונות אף לשיטתה – הנה באמת אין זו פליאה כלל, כי כל אלו המה דברים מסתעפים מעצם עצמותה, ממקור יניקתה המרכזית שהם אלילי השנאה והאיבה, אלילי המלחמה, אם מלחמת הגזעים או מלחמת המעמדות, והאלילים האלה המה יצורי רוחם של הגויים, שבהכרח הננו נעשים מושפעים מהם בכל.

על ידי זה אבדנו לאט־לאט את אמת המידה ההיסטורית שלנו. נפסק הקשר שקשר אותנו לעבר שלנו. ואם לפעמים ״‎גדולה הסרת טבעת יותר ממ״‎ח נביאים וז׳ נביאות״‎ (מגילה יד, א), אבל לפעמים הסרת טבעת זו משכחת לנו לגמרי את כל דברי הנביאים והנביאות והננו מתחילים הכל מבראשית. הלוא גם ההנחה המוסרית שכל השנאה אלינו היא רק מחמת שהננו בגלות וכשתתבטל הסיבה הזאת ממילא יתבטל המסובב – גם הנחה זו הלוא מופרכת היא, לא רק מתורתנו ומנביאינו – אלא גם מההיסטוריה שלנו. גם בתקופת הבית הראשון וגם בתקופת הבית השני היינו עם יושב על אדמתו ככל העמים, ובכל זאת כולם קמו נגדנו וכולם ביקשו עלילות עלינו וגם אז מורגשת היתה שנאה מיוחדת נגדנו מלבד השנאה הרגילה שבין אומה לאומה. באמת, רק מעמד הר סיני עשה אותנו לשנואים, כאמור. ובכוונה אמרו: ״‎סיני״‎ ולא מתן תורה, להדגיש כי גם אלה שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות, אינם יכולים להשתחרר לגמרי מהשפעת מעמד הר סיני שעמדו עליו אבותיהם. או כדברי חז״‎ל במקום אחר: למה נקרא אברהם בשם העברי, מפני ״‎שכל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״‎ (בראשית רבה מב, ח). וגם אם נשב על אדמתנו גם כן לא נהיה בתוך כלל האומות, אלא תמיד נמצא בעבר אחר.

האם יחס הממשלה המנדטורית וחבר הלאומים לישוב היהודי בארץ ישראל שיושב לו ב״‎בית הלאומי״‎ שלו, מחד גיסא, ולישוב הערבי שם שאינו יושב כלל ב״‎בית הלאומי״‎ שלו, מאידך גיסא – האם היחס הזה אינו מאמת את הפירוש של השם עברי שלנו הנ״‎ל, ש״‎כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״‎. וזה היה צריך ללמד אותנו בינה, כי אומנם גם כשנזכה ל״‎בית לאומי״‎ אמיתי ובמלוא מובן המילה הזאת – גם אז לא יכניסו אותנו לגמרי במחיצתם של כל הלאומים האחרים, ותמיד נשאר ב״‎עבר אחר״‎ מהם. קיומנו הלאומי יהיה בטוח אז רק אם נלך בשיטתנו העתיקה, שיטת האהבה, במקום השנאה של כל העולם כולו, שיטת האמונה בניצחון הצדק המוחלט על הרשעות והזדון, מתוך ההכרה שסוף־סוף האלילים כרות יכרתון ובכלל זה גם אלילי הלאומים ואלילי המעמדות.

אלה היו תכסיסי המלחמה שלנו בגלות ואלה צריכים להישאר גם תכסיסי המלחמה שלנו בארץ ישראל. או יותר נכון, שדווקא בארץ ישראל זקוקים אנו לאותם התכסיסים עוד יותר מבגלות. כי כלל גדול הוא ש״‎אין קטיגור נעשה סניגור״‎ ו״‎משורש נחש יצא צפע״‎ – ומשנאה אי־אפשר שתיוולד אהבה. ואותה הציונות שהורתה ולידתה באה משנאה, אם כי מהשנאה של אחרים אלינו, לא תוכל להביא לידי אהבה גם בינינו לבין עצמנו גופא.

ומכאן אולי מקור השנאה הכבושה השוררת במחננו גופא בין המפלגות השונות שבתוך הציונות בעצמה, שאף על פי שכולן עומדות בשתי רגליהן על בסיס הפרוגרמה הבזילאית, בכל זאת, מה גדולה השנאה המקוללת שביניהן, ובאנו לידי כך עד שכל אחת חושדת בחברתה בכל החשדים שבעולם, כי כאמור – שנאה מולידה שנאה.

בקיצור – עלינו להחזיר שוב את העטרה ליושנה, ובמקום ציונות מתוך שנאה לחזור שוב לציונות מתוך חיבה; עלינו להוסיף שוב אותה מילה שנשמטה מתוך הציונות, השמטת אהבה וחיבה: ״‎אהבת ציון״‎ ו״‎חיבת ציון״‎.

## פרק ע: חיקוי והתבוללות

״‎חיקוי והתבוללות״‎ זהו שם אחד המאמרים המרכזיים של ״‎אחד העם״‎, שבו באה לידי ביטוי בבהירות נפלאה מהותה של הלאומיות החדשה, שהוא היה דברה הגדול ומבסס יסודותיה האידיאולוגיים. בו הוא מבדיל בין ההתבוללות לבין הלאומיות בזה, שבעוד שהראשונה היא חיקוי של התבטלות – הרי השניה היא חיקוי של התחרות.

ראשית הוא מרבה לדבר על טבעו של החיקוי בכלל, ואומר:

אם, כדעת פילוסופים ידועים, הטוב המוסרי הוא טוב בעצם, והרע – רע בעצם, ואנו מבחינים בין שניהם – לא על פי היקשי השכל – כי אם על פי חוש מוסרי מיוחד הנטוע בלבבנו – אז רשאים אנו בוודאי לחשוב את החיקוי לפחיתות מוסרית אחרי שהחוש המוסרי שבלבנו אינו אומר ״‎טוב״‎ למידה של קופים זו. אבל אם כדעת אחרים, ההבחנה בין טוב לרע מיוסדת על שיקול שכר כל דבר כנגד הפסדו ביחס להצלחתה והתפתחותה של החברה האנושית – אז אפשר להטיל ספק בצדק משפטו של החוש המוסרי בנידון זה.

אולם, יש הבדל בין חיקוי לחיקוי, והוא אומר:

במצבו השפל של האדם – שאנו מוצאים אותו גם עתה אצל השבטים הפראים – עיני כל משפחה או שבט היו נושאות אז ביראת רוממות אל ראשה ומגינה, ״‎נשיא אלוהים״‎ אשר בתוכה. והישות הפרטית של כל אחד עם כל תכונותיה ונטיותיה כאילו נתבטלה לגמרי מפני הדר גאונו של האידיאל הזה... החיקוי של הכלל למעשי איש חי ורב־פעלים הולך ומתמעט מדור לדור. ועם זה, לא יחדל אומנם בין איש לרעהו בפרטים קטני ערך בלי מרכז אחד כללי. אבל כיום יש חיקוי אחר. תחת ההתבטלות הבאה מיראת הרוממות, רגיל עתה החיקוי להתעורר על ידי התחרות הנוגעת ממקור הקנאה והאהבה העצמית.

ומכאן בא ״‎אחד העם״‎ להסתכל בשתי התנועות שקמו לעמנו בזמן האחרון: תנועת הטמיעה והתנועה הלאומית. הראשונה ינקה מחיקוי של התבטלות, ואילו השניה – מחיקוי של התחרות. וכך הוא כותב:

התקרבות בין שני עמים שאחד מהם חלש יותר מחבירו גם בכוחותיו הגופניים וגם בכוחותיו הרוחניים – מביאה לידי התבטלות, וההתבטלות – לידי חיקוי, והחיקוי – להתבוללות. והניסיון הזה סופו על הרוב לפקוח עיני ראשי החברה וחכמיה – לראות ולהבין כי לא החיקוי מצד עצמו מביא לידי התבוללות, כי אם ההתבטלות היא המסובבת את ההתבוללות באמצעות החיקוי – ועל כן, תחת לעצור בעד האחרון צריך לבטל את ההתבטלות עצמה, וגם זה באמצעות החיקוי רק בצורת התחרות.

ומוסר השכל היוצא מזה, אף על פי שלא בפירוש איתמר – אלא מכללא איתמר, הוא כי גם הלאומיות שלנו אי־אפשרית היתה בלי תנועת הטמיעה שקדמה לה, כי אף על פי שלא ראי זה כראי זה, הנה יש צד השווה ביניהן וזהו החיקוי. ולא עוד, אלא שיש גם זכות בכורה לטמיעה, שהיא הסיבה הקודמת למסובב. כי היא סללה את דרך החיקוי, ורק זה הביא ״‎לפקוח עיני ראשי החברה וחכמיה״‎ לבנות את הלאומיות החדשה ״‎באמצעות החיקוי״‎ הזה ממש.

האם יש צורך להאריך בכדי להוכיח שלאומיות כזו מתאימה אומנם לרוח הגויים אבל זרה היא לגמרי לישראל? ביסוד כל בניינו מעמיד ״‎אחד העם״‎ את ההנחה, שההבחנה בין טוב לרע מיוסדת על ״‎שיקול כל דבר כנגד הפסדו״‎, כלומר – על יסוד של חומרנות גסה, על היסוד שגם לאדם ולבהמה יש רק רגש האנוכיות בלבד, וההבדל בין אדם לבהמה הוא רק בכמות הרגש הזה, שבאדם הוא מפותח יותר... מנקודת השקפה זו הרי גם בחיקוי אין כלל רע מוסרי. אבל, כאמור, זה עומד בניגוד גמור לתורת משה ונביאי האמת והצדק.

אם ״‎כדעת פילוסופים ידועים״‎, ההבחנה בין טוב לרע באה על פי ״‎חוש מוסרי מיוחד הנטוע בלבנו״‎ – כך הוא כותב ועושה עצמו כשוכח כי לא ״‎פילוסופים ידועים״‎, אלא כל היהדות, על נביאיה, מורה לנו תורה זו. כל המלחמה של היהדות נגד אלילות היתה מכוונת בעיקרה נגד הזלזול ב״‎חוש המוסרי המיוחד הנטוע בלבנו״‎, שראו בו את קול א־לוהים המתהלך בתוך האדם״‎, והוא – צלם א־לוהים שבאדם.

ואם גם הוא מניח שאם האמת היא שהטוב המוסרי הוא טוב בעצם, והרע – רע בעצם, רשאים אנו בוודאי לחשוב את החיקוי לפחיתות מוסרית, אחרי שהחוש המוסרי שבלבבנו אינו אומר ״‎טוב״‎ למידה של קופים זו – הרי מה עלובה לאומיות זו שמבססה בעצמו מעריכה בהערכה שכזו.

ברם, נביאי ישראל לחמו באופן נמרץ נגד כל צורות החיקוי – הן של התבטלות והן של התחרות. אם כל היסוד של חיקוי התחרות נובע מתוך הקנאה והאהבה העצמית, כמה זרה מידה זו ליהדות, שכל עיקרה מיוסד על זה שה״‎קנאה והתאווה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם״‎ (אבות ד, כא), וכל הנבואה מכוונת נגד אלה שאינם יודעים אלא ״‎אהבה עצמית״‎ בלבד, ועוד בעשרת הדיברות שמענו ביחד עם ״‎לא תרצח״‎ גם ״‎לא תחמוד״‎ – מקור לחיקוי של התחרות. ואגב אורחא, מעניין הדבר ש״‎אותו האיש״‎ מסר את עשרת הדברות שלנו בשינוי הנוסח: במקום ״‎לא תחמוד״‎ – אמר: ״‎לא תעשוק״‎. כנראה שלב הגויים אי־אפשר לו לתפוס את ה״‎לא תחמוד״‎, שזהו באמת ״‎הדבר המעמיד״‎ את כל עשרת הדיברות.

ונראה שגם האידיאולוגים של ״‎הציונות הרוחנית״‎ ייסדו את תורתם על יסוד של השקפת עולם חומרנית ולא הרגישו את הסתירה הגדולה שיש בזה – כשם שלא הרגישו את הסתירה בין לאומיותם המזויפת לבין הנובעת ממקור הנצח של ישראל.

כמה פרשיות שבתורה מכוונות דווקא נגד חיקוי של התחרות. הנה דוגמה בולטת: ״‎כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ... וְאָמַרְתָּ: אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי״‎ (דברים יז, יד). ועל זה באות האזהרות החמורות (שם שם, טז-יט): ״‎רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים... ולֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים... וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד... וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת... וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו״‎. ומעניין כי דווקא ב״‎כי תבוא אל הארץ״‎ יש סכנה להיות ככל הגויים, ובמקום אחר מובע הדבר ביתר בהירות (שם יב, כט-לא):

כִּי יַכְרִית ד׳ אֶ־לֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אַשֶר אַתָּה בָא שָמָּה לָרֶשֶת אוֹתָם מִפָּנֶיךָ וְיָרַשְתָּ אֹתָם וְיָשַבְתָּ בְּאַרְצָם. הִשָּמֶר לְךָ פֶּן תִּנָּקֵש אַחַרֵיהֶם... וּפֶן תִּדְרֹש לֵאלֹהֵיהֶם, לֵאמֹר: אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֶלֹהֵיהֶם וְאֶעֶשֶה כֵּן גַּם אָנִי – לֹא תַעַשֶה כֵן לַד׳ אֶ־לֹהֶיךָ...

לאמר: אפילו עבודת ד׳ הבאה מתוך חיקוי, מצד: ״‎איכה יעבדו הגויים האלה את אלוהיהם״‎ – שיש בה משום חיקוי של התחרות – מתועבה היא לא־לוהי ישראל. וגם כאן רואים שהתורה מדגישה את הסכנה אחרי ״‎וירשת אותם וישבת בארצם״‎, שמזה למדו חז״‎ל (ילקוט שמעוני תורה, תתפה) כי ״‎שקולה ארץ ישראל ככל המצוות שבתורה״‎. אבל מאידך גיסא, כרוכה בה סכנה גדולה, ולא לחינם מדגישה התורה: ״‎השמר לך פן תבקש ופן תדרוש״‎ – כי חיקוי של התבטלות מביא לידי עבודה זרה, וכולם מרגישים בה – לא כן החיקוי של התחרות, שלמראית־עין אפשר לטעות ולחשוב ״‎קלא אילן״‎ זה ל״‎תכלת״‎ גמורה, כאן אין עבודה זרה אלה רוח זר, ומפני זה יש צורך בשמירה מיוחדת.

ומדוע סכנת החיקוי של התחרות גדולה יותר בארץ ישראל מכל הארצות? – מפני שהגלות, למרות כל טומאתה, הנה ״‎אין רע בלי טוב״‎, והגלות אינה נותנת לנו לשכוח את ה״‎עברי״‎ שבנו, שהשם הזה בא להבליט, לפי המליצה התלמודית השנונה, כי ״‎כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחר״‎. ואת זה מרגיש אפילו המתבולל הגמור, כי רק הוא צריך להתבולל בין הגויים בשעה שהגוי אינו זקוק לכך, וסוף כל סוף מרגיש הוא אפילו מתחת למפתן ההכרה כי יש בנו דבר מה העושה אותנו ל״‎סגולה מכל העמים״‎. בעוד שבארץ ישראל, כשאנו מדגישים ביותר את הארץ ולא את השמים שלה, נעשית הרגשה זו מטושטשת יותר, ונדמה לנו כאילו נכנסנו למעבר מכל העולם כולו.

רק מתוך כך אפשר להבין משום מה צריכים אנו לכל־כך מצוות התלויות בארץ – מפני שבלי מצוות התלויות בארץ תהיינה לנו עבירות התלויות בארץ. הן מגינות עלינו שלא נהפך בה ל״‎עם הארץ״‎, ושנרגיש על כל צעד ושעל כי גם בשבתנו בה הננו עם סגולה מכל העמים.

כל אלה המדברים בשבחו של חיקוי של התחרות שוכחים שאת הכל אפשר לחקות, אבל אי־אפשר לחקות את המקוריות, כי מי שמחקה את האחרים – אינו מקורי.

לכל האומות יש ערכים שווים, וההבדלים שביניהן אינם אלא בכמות ובאיכות, ולהן כל חיקוי לא יזיק. מה שאין כן האומה הישראלית, שכל יציאתה לאוויר העולם הוא על יסוד של ערכים מקוריים, ועיקר העיקרים שלה הוא ״‎וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ״‎ (ויקרא יח, ג), על כן כל חיקוי פוגע במהותה.

אין ההגדרה של חיקוי של התבטלות וחיקוי של התחרות מתאימה כל־כך להבדל שיש בין הטמיעה לבין הלאומיות, ויותר נכון הוא לנסח את ההגדרה באופן כזה: ההבדל בין חיקוי ל״‎גוי״‎ בתור יחיד ובין חיקוי ל״‎גוי״‎ בתור גוי ועם. ההתבוללות החלה בתור תנועת חיקוי של יחידים שחפצו להידמות אל הגויים בכל, וממילא קיבלו עליהם את כל המצוות הלאומיות של הנוכרים, בעוד שהלאומיות החילונית התחילה בחיקוי בתור אומה, היינו: לחקות את הערכים של כל האומות מבלי להרגיש בסתירתם לערכינו המקוריים.

וכשתמצאו לומר, הנה סכנת החיקוי מהמין השני גדולה עוד יותר. כי באופן הראשון, המוביל להתבוללות, מרגיש כל מתבולל כי הוא יצא מן הכלל שאליו השתייך קודם – בעוד שהחיקוי מהמין השני מביא להתבוללות הכלל כולו. לכאורה נשאר הכל כמקודם, ואילו באמת רק הצורה נשארה צורה, שנתרוקנה לגמרי מתכניה הגדולים. באופן הראשון באה ההריסה ברשות היחיד ורשות הרבים עדיין קיימת, אם כי יש סכנה שתתרוקן מאחר שהיחידים עוזבים אותה – בעוד שבאופן השני באה ההריסה ברשות הרבים גופא.

קנט היה מגדיר את הציווי הקטיגורי בהגדרה זו: ״‎עשה רק לפי הכלל שעל פיו יכול אתה לרצות שהוא יהיה לחוק לכל, כי האדם בעת שהוא חוטא מחשב את עצמו תמיד כיוצא מן הכלל״‎. ואף על פי שהיהדות בנקודת השקפתה המוסרית איננה עומדת רק על ההגדרה הצרה הזו, כפי שביארנו בפרקים הקודמים, אבל בכל האופנים גם הגדרה זו משמשת גורם חשוב מאוד ברגש המוסרי שבאדם.

ולעניינינו: המתבולל הגמור לא היה יכול לתאר לעצמו שדרכו תהיה דרך הכלל הישראלי כולו, כי הלוא אז לא יהיה כלל ישראל במציאות, בעוד שהלאומי החילוני אינו מרגיש כלל שהוא יוצא מן הכלל, אלא חושב להיפך – שעל ידי כך הוא מחזק את הכלל.

ואולי לזה כיוונו חז״‎ל (כתובות קי, ב) במימרתם: ״‎שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א־לוה״‎, כי אומנם פה אפשר לו לישראל לבוא לכלל טעות ולחשוב שיש לו א־לוהי,ם בעוד שבאמת – לבו חלל בקרבו.

ואומנם, כל נביאינו, במלחמתם העקשנית בכל תקופת בית ראשון נגד המלכים, לא היתה מלחמתם אלא נגד חיקוי של התחרות בלבד. כי בוודאי שמלכי ישראל לא חפצו בביטולה של מלכות ישראל, אך בחזוקה על ידי ״‎איכה יעבדו הגויים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני״‎.

וזו היתה גם מלחמת הפרושים בצדוקים ומלחמת החשמונאים במתיוונים.

ומכאן – למצב הרוחני בארץ. ההגדרה המתאימה ביותר לזה היא: חיקוי של התחרות. ואם בגלות אוכלת אותנו ההתבוללות בכל פה, גם על ידי מתבוללים בפועל וגם על ידי מתבוללים בכוח – הנה כאן אוכל אותנו החיקוי בכל פה, גם על ידי מחקים בפועל וגם על ידי מחקים בכוח. בגלות יש לנו איזה רגש של הערצה למתבוללים מכל המינים וכן בארץ ישראל איזו יראת הכבוד למחקים שונים, לו גם מחקים מתוך ״‎חיקוי של התחרות״‎.

בשביל כך הננו מבינים את ערכו של ״‎גדוד להשלטת השפה״‎, אבל אין אנו מבינים את הצורך בהקמת ״‎גדוד להשלטת התורה״‎. יש עוד כאלה המדברים בקול רם על שמירת השבת בתור יום מנוחה, אבל מתביישים כמעט לדבר בפומבי על השבת בתור יום קדושה, משום שהרגשתנו נפגמה עד כדי כך, שאי־אפשר לנו להרגיש אלא באותם ערכים שדוגמתם מוצאים אנו גם אצל הגויים. ״‎ואם יאמר לך אדם יש תורה בגויים – אל תאמין״‎ (איכה רבה ב, יג), ועל כן אינם מאמינים שיש תורה גם אצלנו...

חיקוי של התחרות. אבל באמת גם הטמיעה בראשיתה באה מטעם זה. וכאשר העמידה היא את כל היהדות על עבודת א־לוהים בלבד, היתה לנגד עיניה תמיד ה״‎איכה יעבדו הגויים האלה״‎ ועשו כמתכונתם בבניית ״‎היכלים״‎ ובמשיחת ״‎כוהנים״‎, והכוונה היתה לשם התחרות. אבל היא הביאה אחרי כן גם לידי התבטלות. ומי יודע אם גם החיקוי החדש ל״‎עבודת האומה״‎ של אחרים – לא יביא בסוף גם לחיקוי של התבטלות.

ויפה הסביר רנ״‎ק ב״‎מורה נבוכי הזמן״‎ כי אומנם כל המושג ״‎אומה״‎, גם אצל אומות העולם, בא ממידת מה של רוחניות המאחדת את כל אישי האומה – כי בלי זה לא ייתכן שום ציור של חיי כלל, ולזה קוראים חז״‎ל: ״‎שרה של אומה״‎. אבל בעוד שלכל האומות שיש רק מושגים רוחניים מקומיים – הנה יש לנו ״‎הרוחני המוחלט״‎. אבל ליהדות של חיקוי אי־אפשר שתהיה איזו הבנה שהיא ברוחני המוחלט. ודא עקא, שאת הרוחני המוחלט שכחו הכל, אפילו הציונים הרוחניים, מפני שלרוחני המוחלט אי־אפשר להגיע בשום אופן מתוך חיקוי, ואפילו מתוך חיקוי של התחרות...

## 

## פרק עא: הציונות הרוחנית והציונות המדינית

מה בין המרכז הרוחני של ״‎אחד העם״‎ לציונות המדינית?

האידיאולוגיה של הראשון באה מתוך עיוות ההיסטוריה, והאידיאולוגיה של השני באה מתוך מחק על כל ההיסטוריה שלנו, כאילו רק היום יצאנו לאוויר העולם, או, במילים אחרות, זהו הבדל בין ״‎שנה ופירש״‎ ובין ״‎תינוקות שנשבו בין הגויים״‎.

עיוות ההיסטוריה שלנו. כי בוודאי מי שמעמיד את הנקודה המרכזית של האומה הישראלית – לא על אחדות השם – אלא על אחדות האומה, ואת התכלית העיקרית שלנו – לא על יסוד של ״‎קידוש השם״‎ – אלא על יסוד של הצלחת כל האומה בארץ נחלתה, על כורחו מוכרח הוא לגלות פנים – לא רק בתורה שלנו – אלא גם בכל ההיסטוריה שלנו שלא כהלכה.

וה״‎שלא כהלכה״‎ זה הוא בחילוף הסיבה במסובב והמסובב בסיבה, בחילוף המרכז של המחשבה בהיקף וההיקף במרכז. בוודאי שאחדות האומה היא גם כן עיקר אצלנו, אבל אחדות השם הוא עיקר העיקרים. האחרונה, אחדות השם – זוהי הסיבה, והראשונה – אחדות האומה, רק בחינת מסובב. במחשבתנו הלאומית תפס קידוש השם את הנקודה המרכזית, והצלחת האומה את ההיקף. לא האומה הישראלית יצרה לה את אלוהיה בשביל מלחמת הקיום שלה – אלא א־לוהי ישראל יצר לו את האומה חבל נחלתו ״‎עַם זוּ יָצַרְתִּי לִי, תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ״‎ (ישעיה מג, כא); וחילוף הסיבה במסובב, את המרכז בהיקף, מהפך את כל הקערה על פיה.

כמה מן הזיוף ההיסטורי יש כבר במאמרו הראשון של ״‎אחד העם״‎: ״‎לא זו הדרך״‎ שהיה ליסוד כל דרכו ב״‎מרכז הרוחני״‎. במאמר זה הוא אומר, שבכל הברכות והקללות אשר שמה לפנינו תורת משה – רק תכלית אחת נגד עיניה תמיד: הצלחת כל האומה בארץ נחלתה, ואל אושר איש הפרטי לא תשים לב, כל איש מישראל הוא בעיניה רק איבר אחד מעם ישראל והטוב אשר ישיג את הכלל הוא השכר למעשי הפרט; כי אחד הוא העם בכל דורותיו ואנשים ההולכים ובאים בכל דור אינם אלא כאותם החלקים הקטנים בגוף החי ההולכים ומתחדשים בכל יום. אבל אחרי החורבן הראשון, אחרי שירדה האומה פלאים, בעת ההיא התחילו בני עמנו להתאונן ביושר על גורל האיש הצדיק האובד בצדקו, והתחילו החקירות הידועות על דבר ״‎צדיק ורע לו״‎. מה עשו חכמי הדורות ההם? יצאו ודרשו כי ה״‎עולם הזה דומה לפרוזדור בפני עולם הבא״‎ – כלומר, תחת התכלית הלאומית שלא הספיקה עוד – נתנו למצוות הדת תכלית חדשה פרטית כצורך זמנם.

כלומר: כל ההיסטוריה הישראלית בת ארבעת אלפים שנה בנוייה רק על יסוד ההתפתחות הדרווינית שכל בעל חיים לוחם את מלחמת הקיום שלו, וכל ההתפתחות באה רק מרגש האנוכיות שבקרבו, ובשביל הרגש הזה בדו להם חכמי ישראל את שכר ועונש של הפרט, במקום שכר ועונש של הכלל של תורת משה.

אחד העם בעצמו מוסיף על זה:

אם באמת הגיע בזמן מן הזמנים רגש האהבה הלאומית למדרגה כזו בלב עמנו בכלל או לא היה אלא אידיאל מוסרי בלב חלקו היותר נכבד – קשה להגיד בבירור.

אבל כמדומני שיותר קל הוא להכניס פילא בקופא דמחטא מלקבוע את תרי״‎ג המצוות שבתורת משה לשם מטרה אחת של ״‎הצלחת כל האומה בארץ נחלתה״‎. כמדומה שיותר קל הוא להאמין בשכר ועונש של עולם הבא מלהאמין שהיה זמן מן הזמנים בישראל שהרגישו ש״‎האנשים ההולכים ובאים בכל דור אינם אלא כחלקים קטנים בגוף החי ההולכים ומתחדשים בכל יום מבלי לשנות במאומה תכונות האחדות הכללית של הגוף כולו״‎, וכל אחד נזהר בתרי״‎ג המצוות רק מפני טובת הנאה של הדורות הבאים ״‎מבלי לשים לב כלל אל אושר איש הפרטי״‎.

ההיסטוריה שלנו גם בזמן בית ראשון וגם בזמן בית שני מראה לנו ממש את ההיפך – תמיד היינו נחלקים ונפלגים לשבטים שונים ולמפלגות שונות והכוח המעמיד היה רק הבית, בית המקדש, מקדש ד׳, שרק בשמו דיברו כל הנביאים, ולא בשם האומה בלבד.

אבל אם המרכז הרוחני של ״‎אחד העם״‎ בנוי על עיוות ההיסטוריה שלנו – הנה הציונות המדינית בנוייה בעיקרה על המחק של ההיסטוריה כולה. היא, מבראשית יציאתה לאוויר העולם, לא לקחה כלל בחשבון את כל העבר שלנו, את כל אוצרותינו הרוחניים שנוצרו מימי קדם ואפילו לא את כל תכונותינו הלאומיות שנשתרשו בנו, תהיינה מאיזו סיבה שתהיה, אלא ראתה לפניה רק את השנאה של הגויים אלינו, ואת הרדיפות שהם רודפים אותנו, ועל יסוד זה רוצה הציונות ליסד מדינה חדשה. מדינת היהודים אינה מחייבת – לא את הדת הישראלית ואפילו לא את הלאומיות שלנו, היא רק ״‎מקלט בטוח״‎ לאלה ״‎שאינם רוצים ואינם יכולים להתבולל״‎.

להגיע לאידיאה כזו בתור פיתרון לשאלת היהודים, העם הכי עתיק יומין אשר היה ״‎אור גויים״‎, אפשר היה רק לאלה שהיו בבחינת ״‎תינוקות שנשבו בין הגויים״‎ ששום מושג מהיהדות, אפילו מושג של בר בי רב דחד יומא, לא היה להם. ב״‎מדינה״‎ כזו אפשר היה לבוא אפילו לצוענים ולקרוא את שמה ״‎מדינת הצוענים״‎, שגם המה נרדפים ושנואים.

בעוד אשר ה״‎מרכז הרוחני״‎ של ״‎אחד העם״‎ מבקש לכל הפחות מרכז בארץ ישראל בשביל ״‎תחיית״‎ הלבבות להגדיל את האהבה לחיי הכלל להאדיר את התשוקה להצלחתו, עד שיתעורר הרצון – שאומנם כפי שאמרנו, הננו חולקים עליו בהחלט במה שהוא רואה בזה את הסיבה לקיומנו בעוד שזהו רק מסובב, אבל על כל פנים גם למסובב ישנה איזו חשיבות – הנה ״‎מדינת היהודים״‎ לא מביאה אף זה בחשבון. אין ״‎אומה ישראלית״‎ – אלא יש ״‎מדינת היהודים״‎, מדינה בשביל תושביה ששם יתאספו ״‎אלה שאינם רוצים ואינם יכולים להתבולל״‎. ומכלל הן אתה שומע לאו – שאלה הרוצים ויכולים להתבולל – אדרבא! תבוא עליהם ברכה וישארו במקומותיהם הם, כפטריוטים נאמנים של הגויים.

״‎מדינת היהודים״‎ חולקת – לא רק על ה״‎רוחניות״‎ שב״‎מרכז הרוחני״‎ – אלא גם על המרכז שבו. אדרבא, אם יש עכשיו איזה קשר בין בני ישראל בכל קצווי תבל, הרי הוא רק קשר שלילי, קשר השנאה של הגויים, אבל כשתיווסד ״‎מדינת היהודים״‎ יופסק לגמרי הקשר שבין אלה המאושרים שישבו במדינת היהודים, ובין אלה שירצו להתבולל בין הגויים וישארו שם.

ואם ״‎המרכז הרוחני״‎ של ״‎אחד העם״‎ עדיין דורש איזה צנז מאלו שיתיישבו בארץ ישראל, שיהיו קשורים לאומה הישראלית באהבה ומסירות ויעמדו על בסיס הרוח של האומה, אם כי כאמור מגלה ״‎אחד העם״‎ פנים ברוח זה שלא כהלכה – הנה ל״‎מדינת היהודים״‎ לא דרוש שום צנז. במדינה זו תהיה כל הרוחניות דבר פרטי ומכל שכן שהדת תחשב לעניין פרטי וגם ליהודים שיתנצרו או יתאסלמו יהיה להם מקום במזרח... ועל זה באמת הסתובב הפולמוס בין ״‎אחד העם״‎ וד״‎ר הרצל. אבל דא עקא, שגם הראשון, ראש המרכז הרוחני, לא כיוון כלל לרוחניות שלנו.

ואז בא המזרחי.

ומה היה יחס המזרחי לכך? – הוא בא דווקא בתור פדרציה של הציונות המדינית, ולא בתור איזה זיקה שהיא אל ״‎המרכז הרוחני״‎ של ״‎אחד העם״‎ שלזה התייחס בשלילה גמורה. ומה פשר הדבר הזה? אם התנגדו ובצדק למרכז הרוחני של ״‎אחד העם״‎ שעדיין היתה לו זיקה כלשהיא ליהדות – הלוא על אחת כמה וכמה שהיה צריך להתנגד בהחלט לציונות המדינית שעשתה מחק על כל היהדות כאילו היא לא נתקיימה כלל בעולם! הלוא גם ״‎אחד העם״‎ מנקודת מרכז הרוח שלו – שבאמת כפי שאמרנו, בנוי יותר על השיטה החומרנית מכפי שהוא בנוי על השיטה הרוחנית – התנגד לציונות המדינית ולחם בה כל ימיו וראה בזו סכנה גדולה ליהדות – מכל שכן המזרחי העומד על יסוד הרוחני המוחלט שבוודאי ובוודאי צריך היה לראות את הסכנה הכרוכה באלה שרואים תשועת ישראל לא על ידי נביאים – אך על ידי דיפלומטיה!

אך נראה, שאדרבא – זו היא הנותנת! המזרחי הרגיש יותר את הסכנה של הציונות הרוחנית של ״‎אחד העם״‎ שהתלבשה אז בדמות הקולטורה הידועה, מהסכנה של הציונות המדינית שדבר אין לה כלל עם הרוח, לא עם רוח ישראל סבא ולא עם רוח ישראל החדש. בתור ההסברה לכך, אולי יכול לשמש לנו אותו הכלל ההלכתי שהרבה השתמשו בזה חז״‎ל (זבחים ג, א): ״‎דמינה מחריב בה, דלאו מינה לאו מחריב בה״‎. ובשביל כך אמרו (שם) בקדשים: ״‎חטאת ששחט לשם עולה – פסול, חטאת ששחט לשם חולין – כשר״‎, מפני שגם חטאת וגם עולה המה קדשים וזהו בכלל ״‎דמינה מחריב בה״‎, בעוד שחולין הוא ״‎לאו מינה ולא מחריב בה״‎.

ובשביל כך סבר המזרחי שהסכנה מאלה ש״‎גילו פנים בתורה שלא כהלכה״‎ היא יותר גדולה מהסכנה מאלה שהם בבחינת ״‎תינוקות שנשבו בין הגויים״‎. המזרחי ראה סכנה יותר גדולה מעיוות ההיסטוריה מהסכנה מאלה שעשו מחק להיסטוריה כולה, על הראשונים חשש מפני ״‎דמינה מחריב בה״‎, ועל האחרונים אמר: ״‎דלאו מינה לא מחריב בה״‎.

הטענה של הציונות הרוחנית על הציונות המדינית היתה, שזו האחרונה רוצה לפתור רק את שאלת היהודים ולא את שאלת היהדות ; מרגישה בצרת היהודים ולא בצרת היהדות. אך בדבר זה דווקא התאחדו גם ד״‎ר הרצל וגם הרב ריינס ז״‎ל, ששניהם חשבו בציונות שלהם רק על שאלת היהודים ולא על שאלת היהדות. הראשון, מפני שהיה בזה בבחינת של ״‎אינו יודע לשאול״‎, והשני – שאלת היהדות נפתרה לו מזמן מתן תורה על הר סיני...

## פרק עב: סוף תקופתנו (סוף דבר)

אין רע בלי טוב, וזהו כלל גדול אפילו בנוגע לנבוכים, ואפילו בנוגע לנבוכי דורנו, דור תהפוכות. את הרע שהיה כרוך בהשכלה הברלינאית בררנו, ובכל זאת גם היא הביאה דבר מה חיובי ליהדות – ״‎אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה״‎. תקופת ההשכלה העשירה במידה מרובה את ידיעת ההיסטוריה שלנו, בקיימה – ויהא שלא במתכוון – את הציווי: ״‎זְכֹר ימוֹת עוֹלָם, בִּינוּ שְׁנוֹת דֹּר וָדֹר, שְׁאַל אָבִיךָ – וְיַגֵּדְךָ, זְקֵנֶיךָ – וְיֹאמְרוּ לָךְ״‎ (דברים לב, ז). הם – המשכילים – היו מקיצי נרדמים ומפענחי נעלמים, גילו אוצרות מני קדם בהצלתם כתבים בלים הרבה. אומנם עשו הם את זאת מתוך הכרח, כי כאן נשאר להם מקום להתגדר בו, שהרי לא ראו שום עתיד ליהדות כי אם עבר בלבד. ואת העבר מוטלת החובה לדעתו. היתה בזה מן הכוונה להראות למלכים ולשרים את יופייה של היהדות, כדי להשיג על ידי כך שיוויון זכויות. אבל אין לקפח גם את אלה העושים דבר טוב שלא לשמו.

בדרישתם את ההיסטוריה היתה כוונתם להקים מצבה לבר־מינן גדול ששבק חיים לכל חי, לעם ישראל. רצו לחלוק לבר־מינן זה כבוד אחרון, ופארו את המצבה בכל מיני פאר. אבל סוף־סוף יכולים אנחנו להשתמש בזה לא כבמצבה אלא לשם לימוד מהעבר על העתיד שלנו. כי, כדברי חז״‎ל (על פי ילקוט שמעוני תורה, תתקמב): ישראל לא ידע – לשעבר, עמי לא התבונן – לעתיד, ומכלל לאו אתה שומע הן. אם יודעים את העבר מועיל הדבר בהתבוננות בעתיד, לדעת את הדרך נלך בה ואת המעשה אשר עלינו לעשותו.

המעיין בעיניים פקוחות בהיסטוריה שלנו (מה לא עשתה ההשכלה הברלינאית), יוציא דווקא את המסקנות ההפוכות ממש מאלה שהוציאו בני התקופה ההיא. הוא יראה בהיסטוריה שלנו – לא רק עבר מזהיר שאין דוגמתו – אלא יכיר כאן הכנה לעתיד גדול עוד יותר, לעתיד של ״‎באחרית הימים״‎. הוא יווכח כי ״‎נצח ישראל לא ישקר״‎. חבל רק שלחקר ההיסטוריה ניתן שם של ״‎חוכמת ישראל״‎ כאילו כל החוכמה שלנו היא רק בחקר כתבים בלים ומצבות עתיקות, ואילו המאור שבתורה – שעליו נאמר: ״‎כי הוא חוכמתכם ובינתכם לעיני העמים״‎ – נעלם מהם.

וכמה לא טוב עשו, כשנמקו את כל קיומו של עם ישראל מצד ה״‎תעודה״‎ שלהם, שבאמת גם היא שם שאין אנו מוצאים אותו לא בתורה, לא בנביאים ולא בכתובים. אבל סוף־סוף, כאשר כבר אמרנו, יש בזה מעין גילוי הברית שכרת הקדוש ברוך הוא עִם עמו ישראל. ואם כי הכחישו זאת, אבל מתחת למפתן ההכרה גם הם הרגישו בכך, אם כי נתנו לזה שם בלתי מתאים כלל וכלל.

ואת ברית זו שבינינו ובין א־לוהי ישראל הכירו ומכירים גם שונאי ישראל, ובשביל כך גם המתבוללים נרדפים כל־כך על גזע ישראל, וגם שונאי ישראל הללו מחליפים את השם, כי אין השנאה שלהם באה בגין הגזע, אלא בגין ה״‎ברית״‎.

ובנוגע ללאומיות החילונית, שמלבד כל הריעותות שיש בתנועה זו, יש להצביע על עונייה של תקופה זו, המפגרת גם ב״‎חוכמת ישראל״‎ וגם בחקר ההיסטוריה שלנו – באלה תקופת ההשכלה עולה עליה לאין־ערוך.

וכבר התאונן על זה נשיא הציונות בדורו הר׳ נחום סוקולוב באחד ממאמריו. הוא התפלא על המחזה המשונה הזה, שכמעט כל ההיסטוריונים שלנו היו חכמי תקופת ההשכלה, הם הם שהעלו על הספר את ״‎דברי ימי ישראל״‎, אף על פי שהכחישו את קיומו של עם ישראל בתור עם, ואילו התקופה של התחייה הלאומית בנוגע לחקר ההיסטוריה של עמנו היא בבחינת עקרה לא ילדה.

אכן, אין בזה משום פלא כלל וכלל, כאשר השבתי לנחום סוקולוב באחד ממאמריי, כי דווקא היא הנותנת: תקופת ההשכלה וההתבוללות, אף על פי שהחריבה בהרבה בחינות את היהדות, הנה בכל זאת השאירה ״‎זכר לחורבן״‎ בדמות תעודת ישראל, שנשארה לה בתור שארית הפליטה מכל מחמדינו מני קדם, ונובעת היא ממקור הברית שבינינו ובין ד׳. תעודה זו נובעת מהרגש של ״‎קידוש השם״‎ שנתקדש כל־כך בתוכנו, ובשביל זה באנו באש ובמים בכל התקופות ובכל הזמנים. המשכילים פחדו תמיד מן ״‎למה יאמרו הגויים״‎, אבל באמת, פחד זה נובע לכתחילה ממקור קדוש – ״‎למה יאמרו הגויים איה אלוהיהם ״‎, שלא נביא לחילול השם במקום קידוש השם. ומכיון שעל כל פנים מעין רגש של קידוש השם נשאר אצלם – אף על פי שלא ידעו בברור כלל במה מתבטא הוא – הרי על ידי השקפה זו, השקפת תעודת ישראל, היו יכולים לראות את עם ישראל בתור חטיבה אחת לכל הפחות בעבר שלו. וההיסטוריה הלוא כל עסקה הוא בעבר. היה להם בכל זאת חוש היסטורי והם התחילו את ההיסטוריה שלנו מן האבות.

כי מן האבות עד היום הזה, אף על פי שעברו עלינו חליפות ותמורות לאין שיעור, הרי דבר אחד לא נשתנה, והיא: ״‎תעודת ישראל״‎, או באמת – ״‎ברית ד׳ עִם עמו״‎, קידוש השם שבשבילו הקרבנו את הכל. הם כפרו ב״‎מקום״‎ – בארץ ישראל, שלא ראו בה שום ערך ממשי כעת, וחשבו שכבר נתפשטה ארץ ישראל בכל הארצות. ברם, לעומת זה הרגישו את ה״‎זמן״‎, והלוא כל ההיסטוריה בנוייה על יסוד הזמן.

אולם, לא כן הבינה תנועת הלאומיות החילונית, שהקדישה את כל מרצה לכפור בעיקר זה דווקא. לדעתה, אין לנו שום תעודה מיוחדת, אין לנו שום עסק עם קידוש השם, אין אנחנו כלל עם סגולה מכל העמים על ידי הארץ. במקום ״‎להראות למלכים ולשרים את יופייה של היהדות״‎, הראו ליהודים כי התנ״‎ך שלנו לא השפיע כלל וכלל, כי יש רק חוק אחד בעולם: ״‎כל דאלים גבר״‎; ואם אנו רוצים להתקיים, עלינו גם כן להיות בבחינת ״‎כל דאלים גבר״‎. לפי זה יוצא, שבגלות לא יצרנו שום דברים חיוביים, ועלינו להעביר מחק על כל ימיה. ולא רק מבחינה חומרית – אלא גם מבחינה רוחנית. וכמובן שעל פי השקפה כזו אין לנו בכלל היסטוריה. יש היסטוריה לכל הגויים, אפילו לגויים השפלים ביותר בתרבותם – אבל אין שום היסטוריה לעם ישראל. אין לנו כל קשר באלפי שנות הגלות, ואנחנו מעוניינים לשכוח דווקא את כל התקופות הללו ולראותן כאילו לא היו כלל וכלל. אין לנו קשר אפילו בתקופות של זמן הבית, וגם בית ראשון וגם בית שני, זמן שבו בית המקדש עמד במרכז כל חיי האומה, ועכשיו אינו תופס אצלנו שום מקום. אפשר להתחיל את ההיסטוריה שלנו מלפני שישים שנה, מהפרעות ברוסיה בשנות השמונים, מתנועת ביל״‎ו וכדומה. ומה הפלא אם לתקופה זו אין כל חוש היסטורי?...

ההיסטוריה באה על יסוד של זמן, ואילו התקופה הזאת מדגישה את המקום ולא את הזמן. כל היסטוריה מתחילה מ״‎ויהי בימי״‎, בעוד שאנחנו, בכל תקופת הגלות הננו רק נפעלים ולא פועלים, מושפעים ולא משפיעים, אנחנו החומר והם – הגויים – היוצרים. היחס שבינינו וביניהם הוא בחינת ״‎כחומר ביד היוצר״‎, והימים אינם שייכים כלל לנו אלא להם, ויש רק מעין ״‎ויהי בימי אחשוורוש״‎, וכדומה. וכל מקום של גלות הוא עולם בפני עצמו, שאין לו שום קשר עם איזה מקום אחר.

וזהו ההבדל בין תחייה לאומית ובין בריאה לאומית. הראשונה מבוססת על ההיסטוריה של אומה מראשית הוויתה. לא כן השניה, שהיא מבוססת דווקא על יסוד של ״‎פורה״‎ שר של שכחה, כי כל עובר היוצא לאוויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו את כל התורה כולה. הלאומיות החילונית מיוסדת על יסוד של בריאה לאומית ולא על יסוד של תחייה... ממילא אין לה חוש מפותח לתולדות ימי עמנו.

ובכל זאת – ״‎הס קטיגור וקח סניגור מקומו״‎. גם על ידי לאומיות זו נבנית והולכת ארץ ישראל, המעשים לעצמם – ישוב ובניין ארץ ישראל – מעשים כבירים המה, וגם על זה נאמר (מסכת כלה ה, א): ״‎לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה״‎.

ואף על פי שמאמר זה נאמר למאמינים בלבד, על כל פנים – בעצם התורה והמצוות. בעוד שרבים מאלה העומדים בראש התנועה הלאומית החילונית אינם מאמינים כלל וכלל, והם אוהבים להדגיש את זה בכל הזדמנות הבאה לידם. וראייה להנחה זו מדברי הרמב״‎ם, שגם מה שנאמר, שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, נאמר דווקא אם מקיימים הם את שבע המצוות מתוך אמונה בד׳ ובתורת משה. אבל אם אינם מאמינים בזה כלל, אף על פי שלמעשה מחזיקים הם בכל שבע המצוות לכל פרטיהן ודקדוקיהן – אין להם חלק לעולם הבא. ודברים קל וחומר: ומה אומות העולם שלא נצטוו על האמונה כך – בני ישראל שנצטוו על האמונה – על אחת כמה וכמה! אבל האמת אגיד, שאינני מאמין כלל וכלל שאלה הם בלתי מאמינים. נראה יותר הדבר שהמה צבועים בזה, ופיהם ולבם אינם שווים. על כל פנים יש בזה אונאה עצמית, הם רוצים לראות את עצמם כבלתי מאמינים, בעוד שבסתר לבם ונפשם מאמינים בני מאמינים הם. ומסירותם לארץ ישראל שמגיעה לעיתים לפאנאטיות קיצונית, האם אינה מעידה על ניצוצות קדושה הבוערים בלבם, אם כי אינם נראים אפילו לבעלי הדברים בעצמם, אלא בצורה זו של בניין הארץ בלבד? כלום ראיתם מימיכם איזה עם בעולם שיהיו לו געגועים על ארץ שבה ישבו אבותיו לפני אלפי שנים? והוא הדין גם בנוגע לחיבת השפה... לשון־הקודש – שאין משלה בין כל האומות שיבקשו לדבר דווקא בשפה שכבר אלפי שנים נחשבת למתה.

אלא, שבלב כל אלה יש אמונה פנימית חבוייה ודבוקה בסתרי נשמתם והיא באה לידי גילוי בצורה זו דווקא, וזהו בכלל ״‎אף על פי דאינהו לא חזו – מזלייהו חזו״‎ (מגילה ג, א). ואם הקורבנות המרובים שמביאים בבניין הארץ באים מתוך רגש של חיבת הארץ ולא מתוך רגש של קדושת הארץ – הנה גם חיבת הארץ לאו מילתא זוטרתא היא. החידוש הזה לא נתחדש דווקא בבית מדרשם של חובבי ציון החדשים, אלא נתחדש עוד בבית מדרשם של הראשונים.

הריטב״‎א, בחידושיו למסכת גיטין, עמד, כמו שאר הראשונים, על הסתירה שיש בש״‎ס בנוגע לעכו – אם היא נחשבת כארץ ישראל או לא. מהמשנה הראשונה בגיטין רואים אנו בבירור שעכו היא ״‎חוץ לארץ״‎, ובכל זאת מוצאים אנו שר׳ אבא הוה מנשק כיפי דעכו (כתובות קיב, א). והתוס׳ רוצים לחדש, שעכו אינה כארץ ישראל מפני שהרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקיימא לן שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. והדרא קושייה לדוכתה: מדוע הווה מנשק ר׳ אבא כיפי דעכו?

אכן, הריטב״‎א מתרץ את הקושייה הנ״‎ל באופן פשוט, ואומר: אמת שלעכו אין קדושת הארץ מצד הטעם הנ״‎ל, שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא – אבל נתבטלה רק קדושת הארץ, ברם, חיבת הארץ לא נתבטלה מעולם! והראייה, שלמאן דאמר שגם קדושה שניה נתבטלה, מפני שלא נתקדשה לעתיד לבוא, האם יעלה על הדעת שאין, לדבריו, כל חשיבות לארץ ישראל? אלא על כורחך אתה אומר, שחיבת הארץ קיימת תמיד. ולפי זה יוצא שר׳ אבא הוה מנשק כיפי דעכו – לא מצד הקדושה שיש באבניה – כי הלוא היא כחוץ לארץ לכל דבר, אלא רק מצד חיבת הארץ.

ואם כן הדברים קל וחומר: אם ראוי לנשק את האבנים שיש בהן משום חיבת הארץ – כמה עלינו לנשק את ידי העובדים באבנים האלה, המסתתות ומחצבות אותן מתוך אהבה מרובה כל־כך. ואומנם גם הריטב״‎א לא כיוון לומר שחיבת הארץ לחוד וקדושת הארץ לחוד, אלא כוונתו לומר, שחיבת הארץ באה כתולדה מתוך קדושת הארץ, ויחס הקדושה לחיבה הוא יחס של סיבה ומסובב, ולכשנתבטלה הסיבה, אין זו מונעת למסובב להתקיים.

וכך הוא הדבר בנוגע לאלה העובדים מתוך חיבת הארץ. האמת – לא חלים ולא מרגישים הם בעצמם שהחיבה באה להם מתוך הקדושה, ואף על פי שנתבטלה אצלם הסיבה – לא נתבטל אצלם המסובב. ברם, זהו מסובב ולא סיבה.

על כל פנים, גם על ידם בא לידי ביטוי וגילוי אחד מחלקי התורה הכי חשוב – חלק המצוות שבין ישראל לעמו. נקווה שגם אלה יבינו ויכירו סוף־סוף, כי זהו רק חלק אחד מחלקי התורה, וגם שני החלקים האחרים – המצוות שבין אדם למקום ושבין אדם לחבירו – אינם פחות חשובים מהחלק הזה...

דיברנו הרבה על דבר הצדק הסוציאלי, שאינו מתאים כלל לצדק שלנו, צדק התורה, ועד כמה מזיקה לנו מלחמת המעמדות הבאה רק מתוך כך, שאין מרגישים את מעמד הר סיני. אבל מאידך גיסא, מאין נובע דבר זה גופא, שבני ישראל דווקא עומדים בראש התנועות הסוציאליות העולמיות, אם לא רגש הצדק המפעם אצלם מתוך ירושה עוד מאברהם אבינו, שעליו אמר ד׳ (בראשית יח, יט): ״‎כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶך ד׳ לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט״‎. ואם מ״‎דרך ד׳״‎ רחוקים המה, הנה בכל זאת בכוח הירושה הנ״‎ל מדגישים הם כל־כך את הצדק והמשפט. ואף על פי שגם בזה, בנוגע לצדק ולמשפט, מחליפים הם קלא־אילן בתכלת, אבל הרצון להחליף גם הוא מעיד, שיש בהם איזה נטע הצומח מתוך אמונתנו העתיקה, האמונה של העברי הראשון, שעליו נאמר: ״‎והאמין – בד׳״‎, אף על פי שהעטיפו אמונה זו בקליפות הרבה עד שהתוך לא נראה כלל וכלל.

ייתכן מאוד שגם אלה מבני ישראל שיצאו לגמרי לתרבות רעה, נתקיימו בהם הדברים: ״‎מְהָרְסַיךְִ וּמַחֲרִבַיךְִ מִמֵּךְ יֵצֵאוּ״‎ (ישעיהו מט, יז), והם נלחמים בדת בכלל, ועושים כל מה שאפשר כדי להפיץ את הכפירה בכל העולם, שגם בהם יש ניצוץ מא־לוהי ישראל שאמר לאברהם אבינו (בראשית יז ד; יב, ג): ״‎וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם״‎, ״‎וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״‎. על כן אין הם יכולים לנוח, עד כי ישרישו את דעותיהם, ואפילו המשובשות, בין כל האומות. ואם כי מהפכים הם את הברכה לקללה, אבל סוף־סוף הרצון לתקן עולם, אפילו לא ״‎במלכות שדי״‎, נובע מתוך תכונתנו העיקרית, מתוך דברי ד׳ לאברהם אבינו, כנ״‎ל.

וחבל על כך שלקחו את המשיח הגדול שלנו ופיררו אותו לפירורים קטנים מאוד וכל אחד לקח לו רק חלק קטן מאוד מהפירורים הללו. המתבוללים לקחו ממנו את התעודה שלו, וגם זאת – להלכה בלבד, ואותו גופו השליכו אחרי גוום. הלאומיים החילוניים לקחו את המקום שבו הוא צריך להתגלות, את ״‎ד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה״‎, אבל על נשמתו אין הם רוצים לדעת, והשמאליים לקחו ממנו את רעיון ״‎האינטרנציונלי״‎ – ולא יותר; השאיפה של: ״‎וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם״‎ (ישעיהו ב, ב) יש להם, אבל כמה רחוקים הם מרישא דקרא: ״‎נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית יְקֹוָק בְּרֹאשׁ הֶהָרִים״‎.

ואפילו אלה הטובים ביותר, הסולת והשמן של אומתנו, לקחו מן המשיח את ״‎רוח ד׳״‎ שבקרבו, וברוח זו המה חיים. אבל על משיח הלוא נאמר גם כן (ישעיה יא, ב): ״‎וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ד׳ – רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה, רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה, רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת ד׳״‎, ולא די לנו ברוח ד׳ וביראת ד׳ בלבד – אלא צריכים אנו גם לכל הדברים האלה. ועל כן, אם כי עקבתא דמשיחא נמשכת זמן רב, עדיין המשיח, בכבודו ובעצמו, רחוק כל־כך מאיתנו.

התקופה האחרונה, הנמשכת מימי מנדלסון עד היום הזה, מחולקת לשני חלקים: חלקה הראשון – תנועת ההתבוללות, וחלקה השני – תנועת הלאומיות החילונית. נוסף על הצד השווה שבהן בנוגע לשורשן הסוציולוגי, יש להראות גם על צד השווה שלהן גם בכיוון, הכיוון של שיוויון זכויות. לשתיהן, גם לתנועת ההתבוללות וגם לתנועת הלאומיות החילונית, היה כיוון זה למטרה סופית. אלא, שבעוד שהראשונה חשבה על שיוויון זכויות של כל פרט ופרט בתור אדם – הנה השניה שאפה לשיווין זכויות לאומיות לישראל בתור אומה אחת מאומות העולם.

הראשונה כאילו שכחה לגמרי שיש אומות העולם ואין בני אדם – ״‎אין אומות העולם קרויות אדם״‎ (על פי יבמות סא, א). אין אדם שיהיה סתם אדם, אלא תמיד קשור הוא באיזו אומה שהיא, והזכויות אינן זכויות אם הן מקיפות רק את חייו הפרטיים של האדם, ואינן מקיפות את חייו הלאומיים. המתבוללים חשבו שאם יקבל היהודי את כל הזכויות האזרחיות של הארץ שבה הוא יושב, ישווה הוא לכל בני האומה אשר הוא יושב אצלה. ושכחו, כי סוף־סוף איננו שווה לבן אומה אחרת כלל וכלל! כי לנוכרי זה יש לו שפה משלו, היסטוריה משלו וארץ משלו וכו׳ וכו׳, בעוד שלו אין כל הדברים האלה. הוא, היהודי, צריך ומוכרח להתבולל, בעוד שנוכרי זה אין לו צורך כלל להתבולל. הוא צריך לנהל תעמולה לשיוויון זכויות, והנוכרי אינו צריך כלל לכך. שיוויון זכויות צריך להיות באופן אחר: כמו שלכל אומה ואומה יש לה ארץ משלה, היסטוריה משלה וכו׳ – כן גם אנו צריכים לכל המכשירים האלה. ועל כך עמדה התנועה הלאומית החילונית.

זו האחרונה, אילו היתה עקבית במחשבותיה, היתה צריכה להסיק את מסקנותיה, שבגולה אין לנו לדרוש כלל שיוויון זכויות. כי בגולה אנחנו נתינים זרים לגמרי. אין אצל הגויים דוגמה כזאת שאדם יהיה שייך בבת אחת לשתי אומות כאחת. הוא יכול לצאת מאומה לאומה, כשהוא יוצא מארצו, מתפטר מאזרחוּת אומתו ונעשה לאזרחה של ארץ אחרת. לכל אומה יש זכות על ארץ ידועה, אבל אין שום אומה שתהיה לה פנטזיה גם לארצה היא, וגם לכל הארצות. אכן, כאשר בכלל מעטים הם בעלי מחשבה עקביים, ובאופן שטחי קל תמיד להגיד ״‎אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך״‎, מבלי לשים לב ש״‎זה״‎ ו״‎זה״‎ – תרתי דסתרי הם.

אומנם היו גם עקבנים שהרגישו, שאפשר לבחור רק אחת מן השתים ולא את השתים בבת אחת. כזה היה למשל ד״‎ר מכס נורדוי, שדרש שכל בני ישראל בכל מקום שהם יהיו לנתינים ארץ ישראליים ויוותרו לגמרי על תביעות שיוויון זכויות בארצות הגולה. ומאידך, היה פרופ׳ דובנוב שדרש להיפך – זכויות של מיעוטים לאומיים בכל ארצות הגולה וויתר על ארץ ישראל (ואף על פי שלא אמר את זה בפירוש, אך מכללא איתמר – ראה מאמרו ״‎תביעתנו למדינת היהודים״‎). כאמור, עקבנים הם מעטים, והרוב אינו רוצה להתעמק ודורש אפילו תרתי דסתרי, אם הדבר נוגע לזכויות. וכל המרבה בזכויות – הרי זה משובח...

ומה עלה לנו מכל שיוויון הזכויות שלנו בגולה? מברלין – ערש ההשכלה החילונית וההתבוללות – נפתחה הרעה, רעה שלא היתה דוגמתה בכל ההיסטוריה שלנו, נתפשטה ברוב ארצות הגולה. ושוב נתחדשו הגיטאות, והגיטאות נהפכו לבתי מטבחיים והיינו ״‎כצאן לטבח יובל, להרוג ולאבד ולמכה ולחרפה״‎. אין לזרות מלח על הפצעים, גם המוכיח הכי גדול בכל הדורות, ירמיהו הנביא, לא היה אומר עכשיו את ״‎דברי ירמיהו״‎ שלו, אלא היה יושב על הארץ ואומר את ה״‎איכה״‎ שלו: ״‎אֵיכָה יוּעַם זָהָב, יִשְׁנֶא הַכֶּתֶם הַטּוֹב, תִּשְׁתַּפֵּכְנָה אַבְנֵי קֹדֶשׁ בְּרֹאשׁ כָּל חוּצוֹת. בְּנֵי צִיּוֹן הַיְקָרִים הַמְסֻלָּאִים בַּפָּז – אֵיכָה נֶחְשְׁבוּ לְנִבְלֵי חֶרֶשׂ, מַעֲשֵׂה יְדֵי יוֹצֵר״‎ (איכה ד, א-ב). וכולם־כולם, גם פושעי ישראל הגרועים ביותר, מסולאים בפז הם, אפילו לעומת חסידי אומות העולם. קשה אפילו להגיד עכשו כירמיהו הנביא במגילת איכה: ״‎צַדִּיק הוּא ד׳, כִּי פִיהוּ מָרִיתִי״‎ (שם א, יח). ויותר נכון עכשיו להגיד את המליצה החסידית: ״‎לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַד׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״‎ (דברים יב, ד) – שלא תגידו תמיד ״‎כן״‎ – אפילו למעשה ד׳ א־לוהיכם. ואם המעשים הם כל־כך רעים, אז עליך לפעמים לטעון כמו משה: ״‎למה הרעות לעם הזה?״‎.

נתקיימו הדברים: ״‎וְהָיִיתָ מְשֻׁגָּע מִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ״‎ (דברים כח, לד) – שזוהי הקללה הכי נוראה והכי איומה. והשאלה נשאלת בכל תוקפה: על מה עשה ד׳ ככה, ומה חרי אף הגדול הזה?

אכן, כשאנו מתעמקים מעט, נראה שגם בזה אפשר להגיד במידה ידועה: ״‎אִוֶּלֶת אָדָם תְּסַלֵּף דַּרְכּוֹ, וְעַל ד׳ יִזְעַף לִבּוֹ״‎ (משלי יט, ג). באמת החורבן התחיל לא מעכשיו, שהכל כבר נחרב ונהרס עד היסוד ותחום המושב שלנו באירופה כולה נהפך לבית קברות, אלא החורבן שלנו החל עם תנועת שיוויון הזכויות גופא, שיוויון זכויות גופו הוא־הוא שחבל בנו באופן מבהיל ונורא!

אי־אפשר שיהיה שיוויון משקל בינינו וביניהם בשום אופן, כי אחת גזר ד׳: ״‎לְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם״‎ (דברים כו, יט) – ״‎וְהָיִיתָ רַק לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה לְמָטָּה״‎ (שם כח, יג). ובכוונה אני משתמש במילים ״‎אחד גזר ד׳״‎, כי בברכות הללו יש גם גזירה מן השמים עלינו. והגזירה באה כדי שנשמור תמיד על דברי ד׳: ״‎וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים״‎ (שמות יט, ה) – בין אם תרצו בכך ובין אם לא תרצו בכך.

וכשאנו מגיעים לשיוויון, ממילא מטפסים הננו למעלה – והנה אין שיוויון! כי אם אחד למעלה – הרי השני למטה. ובטבעו של אדם, שלא יצר לו כל־כך בהיותו למטה כמו שיחרה לו בהיות חבירו למעלה, ומתוך קנאה בא לשנאה, ומתוך שנאה הופך הוא, לפעמים, חיה טורפת.

כל קיומנו בגלות היה אפשרי כשהיינו ״‎עברים״‎, וכשמשמעות הדברים של חז״‎ל: ״‎למה נקרא שמו עברי? – כל העולם מעבר אחד והוא מעבר אחר״‎. וכשאנחנו ״‎מעבר אחר״‎ – כל העולם כולו מ״‎עבר״‎ החומר ואנחנו מ״‎עבר״‎ הרוח – התקיימנו, אף על פי שתמיד היה קיומנו קשור בפורענות ובייסורים. אבל כשפרצנו בכל גופנו ונשמתנו לעברם של אחרים, הבאנו עלינו כל הקללה הנוראה הזאת.

כל דבר רע שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו ברא תבלין כנגדו. ואם ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע ברא לו תורה כתבלין; ואם ברא את המכה – ברא סם רפואה כנגדה. ואין לך דבר רע בעולם יותר מן הגלות. אבל לגלות נבראו תבלין כנגדה – כוח הביטול שלנו; כוח זה היה שקול לפעמים כנגד כל הכוחות שבעולם שרצו לכלותנו מעל פני האדמה.

אם שום אומה אחרת לא היתה יכולה להתקיים בגלות, אין זאת משום עינויי הגוף – כי אפשר להתגבר עליהם – אלא מפני עינויי הנפש. כי לא יכלו לסבול את הבושה, שכל אחד מעמי הארץ הביט עליהם כעל נחותי דרגא, כעל בריה נבזה, כעל בריה שלית לה מדגרמה ולא כלום. השם ״‎אדם״‎ בא מן השם: ״‎אדמה״‎, ולמי שאין לו אדמה אינו נקרא: ״‎אדם״‎, וגם הוא עצמו לא נחשב בעיניו גופא כבן אדם.

התבלין לגלותנו, כאמור, היו כוח הביטול, להגיד: ״‎כל חמירא... ליבטל וליהווי כעפרא דארעא״‎ – לא רק בערב פסח – אלא בכל שס״‎ה ימות השנה, ערב, בוקר וצהריים. ואם גרמו לנו אויבינו ושונאינו בכל משך ימי גלותנו נזק, צער, בושת וכו׳, למעשה לא גרמו לנו ולא כלום. כי על זה אמרנו: ״‎הכל לפי המבייש ומהתבייש״‎. וכל ה״‎מביישים״‎ לא נחשבו למביישים, כי כמו שהאדם אינו מתבייש מנשיכת נחש, אף על פי שהלה מכאיב לו מאוד – ככה לא התביישנו מנשיכת הנחשים ההולכים על שתים. הבטנו עליהם מגבוה, מלמעלה למטה, כעל בריות עלובות המעוררות רחמנות עליהם, כמו שאמר הבן הצעיר משבעת בניה של חנה: ״‎חבל עליך קיסר, חבל עליך קיסר!״‎.

ולא רק שיכולנו להיות בבחינת ״‎נעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם משיבים״‎ – אלא שלא היינו נעלבים כלל, ולא היינו שומעים כלל וכלל את חרפתנו, כי החרפה גופא היתה נחשבת לנו לכבוד גדול ביותר.

היינו שולחים פעמים הרבה שתדלנים לחצרות המלכים, וגם לחצרם של ״‎פריצים״‎, להשתדל להעביר את רוע הגזירה; היינו מתירים לעצמנו גם להחניף לרשעים הללו, על פי יסוד ההיתר שנתן לנו יעקב אבינו, שאמר לעשו (בראשית לג, י): ״‎כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱ־לֹהִים״‎. אבל בו בזמן ביטלנו את כל הפריצים הללו כעפרא דארעא. היינו משתדלים אצלם להעביר את רוע הגזירה, אבל אף פעם לא ביקשנו מהם הסכמות כי גם אנחנו הננו בני אדם. כי הסכמתם לכך היתה לנו לגנאי הכי גדול, כשם שהלעג והקלס משלהם נחשבו אצלנו לכבוד גדול. היינו בבחינת ״‎גאון״‎ – שלא רק שאינו מתחשב בדעת הקהל – אלא שאם דעת הקהל מזדהה איתו, מתחיל הוא לפשפש במעשיו ודיעותיו; וככה היינו עַם גאון בין כל העמים.

בקיצור – בכל הגלויות, ולא דווקא בגלות מצרים, ראינו את הפלא שמספרים עליו חז״‎ל (על פי סוטה יא, ב): ״‎שכיון שהכירו בהם המצרים והיו באים להורגם – נעשה להם נס ונבלעים בקרקע, ובאים המצריים וחורשים על גבם... ולאחר שיצאו המצרים היו מבצבצים ויוצאים כעשב השדה...״‎. כך היה בכל הגלויות – כלפי הגויים היינו כנבלעים בקרקע, אך בינינו לבין עצמנו היינו תמיד מבצבצים ויוצאים.

אומנם היו כאלה שתמהו עלינו איך מכלכלים אנו בקרבנו תרתי דסתרי. בחוץ היינו כאסקופה הנדרסת ולא היה לנו שום כבוד עצמי, ואילו בפנים היינו רבים בינינו על דברים של מה בכך – על איזה כיבוד בבית הכנסת, על עליה שמנה של שלישי ושישי, על מקום חשוב במזרח, על השגת תארים של ״‎מורנו״‎ ו״‎מורה מורנו״‎ וכדומה. אכן באמת ״‎הס קטיגור וקח סניגור מקומו״‎. כי אדרבא, בזה יסוד קיומנו, כי באמת כבודו של אדם זהו האדם. ואין לך דבר יותר גרוע מזה, כשאדם נעשה בזוי בעיני עצמו. אכן, אנחנו לא נעשינו בזויים אף פעם. אדרבא! היינו רגישים במידת הכבוד יותר מאחרים. והראייה – המחלוקת שהיתה בינינו בגין כבודו של משהו היתה. ומה שיכולנו להשפיל כל־כך את עצמנו בחוץ, כלפי אחרים – אדרבא, מעיד הדבר על מתח רגש גאווה ששרר בתוכנו, עד שאמרנו שכל אלה אינם ראויים כלל וכלל לבייש אותנו – כי הכל לפי המתבייש.

ההלכה אומרת: עבודה זרה של עכו״‎ם בביטולא בעלמא סגי״‎ (על פי עבודה זרה מב, א). כי אילמלי היינו צריכים לשרוף את כל העבודה זרה שבעולם לא היינו מספיקים, וטרם שנכלה את העבודה זרה היתה העבודה זרה מכלה אותנו... אך אנו אומרים: ״‎יבוא בעל הקוצים ויכלה את קוציו״‎ (ע״‎פ בבא מציעא פג, ב). אנחנו מסתפקים כלפי העבודה זרה בביטולא בעלמא. והדבר כל־כך קל, ואפילו דיבור לא צריכים לכך, ודי בביטול בלב...

אכן, שיוויון הזכויות מצד אחד לא שחרר אותנו כלל וכלל מן הגלות; אבל מאידך גיסא, שלל מאיתנו לגמרי את התבלין שעל ידיהם ניתנה לנו אפשרות של קיום. על ידי כך נתבטל כוח הביטול שלנו, ובמקום לבטל את אחרים – נתבטלנו בעיני עצמנו. השתדלנות אצל הפריצים נעשתה לנו לחרפה, אבל לעומת זה התחלנו בבקשת הסכמות, וכעניים המחזרים על הפתחים ביקשנו מכל פריץ ופריץ שיתן לנו הסכמה, שגם אנחנו הננו בני אדם. היינו שמחים אלי גיל, אם פריץ מן הפריצים אמר עלינו דבר שבח, והיינו מצלצלים על כך בכל צלצלי שמע בכל העולם.

וכך קרה לכשהתחלנו לחלום על דבר שיוויון זכויות לאומיות, שמקודם לא חלמנו כלל על זה, מפני שלא הסתפקנו בכך, כי ״‎רק בך בחר ד׳ להיות לו לעם סגולה״‎, ומעולם לא שאלנו את עצמנו אם הגויים מכירים בנו כעם או לא, כי לא מפיהם אנו חיים. אבל כשהתחלנו לחלום על דבר שיוויון זכויות לאומיות, נעשינו לנבוכים גם בזה; ושוב התחילה הרדיפה אחרי הסכמות. ומקצה העולם ועד קצהו הננו מריעים בחצוצרות, אם איזה קצין מנענע לנו בראש ואומר שגם אנחנו הננו עם ככל העמים, ומצטערים אנו צער גדול בלי הפוגות, אם ח״‎ו אחד מהגויים כופר בזה ואומר: לא היו דברים מעולם.

תקופת היטלר ימ״‎ש, שמחק ח״‎ו חלק גדול מעם ישראל, התחילה לפני עשר שנים בחוקי נירנברג. אנחנו זוכרים עדיין את התאניה ואניה שהרימו בכל מחנות ישראל בכל מקום שהם על הגזירות הללו. בגופא דעובדא, מה חידשו חוקי נירנברג? לא חידשו – ולא כלום! הם רק קיימו את הגזירות שאנחנו בעצמו היינו גוזרים. אלה הם י״‎ח גזירות שגם בית שמאי ובית הלל הסכימו עליהם (על פי עבודה זרה לו, ב): ״‎גזרו על פיתם ושמנם משום יינם, ועל יינם מפני דבר אחר, ועל דבר אחר מפני דבר אחר״‎. ובכו על הגזירות הללו – לא רק מתבוללים מושבעים – אלא גם לאומיים קיצוניים, ואפילו יראי ד׳, הזהירים במצוה קלה כבחמורה, גם אלה בכו על החרפה הגדולה. והחרפה היתה בזה, שהיטלר ביטל את ההסכמות שאחרים נתנו לנו, שגם אנחנו הננו בני אדם ככל בני אדם, ועם אנחנו ככל העמים.

ומבלי משים אנו נזכרים במאמר חז״‎ל (במדבר רבה טז, כ), על הפסוק (במדבר יד, א): ״‎וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא״‎ – חז״‎ל מוסיפים באומרם שאז אמר הקדוש ברוך הוא: ״‎אתם בכיתם בכייה של חינם – ואני אקבע לכם בכייה לדורות״‎, זו היא הבכייה של ״‎בכה תבכה בלילה״‎, הבכייה על חורבן בית ראשון ובית שני, ששניהם היו בתשעה באב. כי גם אז בכו לכתחילה רק בגין: ״‎וַנְּהִי בְעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים – וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם״‎ (במדבר יג, לג), שהגויים הביטו עליהם כחגבים וזה גרם להם צער הכי גדול. והבכייה שלנו על חוקי נירנברג, האם לא היתה זו מעין בכייה על ״‎וכן היינו בעיניהם״‎?...

ובוודאי שגם בדורות הקודמים של גלותנו היו היטלרים שכאלה לעשרות ולמאות, אלא שאז לא בכינו כלל כך על דבריהם, וקיימנו צוואתו של יעקב: מותר להחניף לרשעים בעולם הזה; ולא חשבנו את זאת לחרפה, כמו שאין אנו חושבים לחרפה אם נפגעים אנחנו על ידי איזה חיה רעה.

האמנסיפציה לא עלה בידה לבטל את הגלות, אבל עלה בידה לבטל את כוח הביטול שלנו – התבלין נגד הגלות, הרפואה למכה, הרגש האינסטנקטיבי שיש בכל בריה ובריה המכירה בכוח קיומה. וכשכל אלו נתבטלו – אין לנו אפשרות של קיום בגלות.

\* \* \*

והנה ״‎תם ונשלם״‎ החלק הראשון של תקופתנו האחרונה, החלק של ההתבוללות הפשוטה, התבוללות שהיתה מושלת בכיפה כמאה שנה. ואומנם הלכה לעולמה ב״‎דם ואש ותמרות עשן״‎ ואין מספר לקורבנות שנפלו בגינה. ואם כי יש עוד יחידים, ויהיו גם אחרי כך, שיתבוללו בין הגויים, אבל על כל פנים בתור שיטה, כהשקפת עולמה של היהדות היא לא תשוב לתחייה.

בימינו אנו, ראינו את ה״‎חי ד׳״‎ כתשובה ניצחת לשיטה זו. כוונתי למה שאמר הנביא (יחזקאל כ, לב-לג):

וְהָעֹלָה עַל רוּחַכֶם – הָיוֹ לֹא תִהְיֶה! אַשֶר אַתֶּם אֹמְרִים: נִהְיֶה כַגּוֹיִם, כְּמִשְפְּחוֹת הָאַרָצוֹת, לְשָרֵת עֵץ וָאָבֶן. חַי אָנִי, נְאֻם ד׳ אֶ־לֹהִים אִם לֹא בְּיָד חַזָקָה, וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה, וּבְחֵמָה שְפוּכָה – אֶמְלוֹךְ עַלֵיכֶם.

אבל עדיין נמשך החלק השני של התקופה, החלק של הלאומיות החילונית, המהדורה השניה של ״‎אשר אתם אומרים: נהיה כגויים כמשפחות האדמה״‎. והמכוון ל״‎גויים״‎ הוא לא במובן אישי, בני נכר, אלא במובן לאומי : נהיה לאומיים – כמו כל הלאומיים. בלאומיות זו דברים חיוביים הרבה; יש בה לא רק צללים אלא גם אורות; יש בה משום ״‎אור חדש על ציון תאיר״‎; מתגשם בה במידה ידועה החלק השלישי של מצוות התורה, החלק שבין ישראל לעמו. אבל הרואה את הנולד יראה שגם החלק הזה של התקופה לא יוכל להימשך זמן רב...

ולא רק מפני ש״‎חי אני נאום ד׳״‎ חל על ״‎נהיה כגויים״‎ כמובן השני, כמו שחל הוא על המובן הראשון – אלא מפני שגם השקפת עולמה של הלאומיות החילונית בתוכנו מזוייפת היא מתוכה.

ההדגשה של קודש באה רק על הדברים האלה: עם קדוש, ארץ הקודש, לשון הקודש, התורה הקדושה, שבת קודש, ואין אנו מדגישים הדגשת קודש בשאר המצוות האמורות בתורה. אין אנו אומרים, למשל, מזוזה קדושה, תפילין קדושות, סוכה קדושה וכדומה – אף על פי שכל אלו הדברים גם הם תשמישי קדושה. ומהו הטעם? – מפני שבכל המצוות האמורות בתורה אין בהן טעמים חילוניים אלא טעמי קדושה, וגם בלי הדגשה מיוחדת של קדושה אין לטעות בהן. מה שאין כן בכל הדברים הנ״‎ל, שאפשר לתפוס אותם גם מתוך השקפה חילונית לגמרי. כי מי יאמר שהננו עם קדוש – ומדוע לא נאמר: ״‎עם ככל העמים״‎, ומכל שכן הארץ, השפה – הלוא לכל העמים יש ארצות גדולות וחשובות יותר מארצנו, שכל גודלה הוא ד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה; ולכל עם ועם יש שפה מיוחדת ומהן עשירות יותר במספר המילים מאשר שפתנו אנו. וכשם שהם לא אומרים על ארצותיהם ועל שפתותיהם שקדושות הן – ככה, לכאורה, גם אנחנו אין אנו צריכים להקדיש אותן בקדושה מיוחדת. והוא הדין אפילו בנוגע ל תורה, שהיא גם ההיסטוריה והקולטורה שלנו, ולכל עם – היסטוריה וקולטורה מיוחדת, שמביטים עליהן כעל קניינים לאומיים – אבל לא כעל קניינים קדושים. וה שבת גם היא מובנת לכל העמים כיום מנוחה אחד בשבוע – ומה ההבדל אם קובעים שיום המנוחה יהיה ביום השביעי או ביום הראשון? וכדי להוציא מלב הטועים מדגישים אנו בהדגשה מיוחדת את הקדושה שיש בכל הדברים הללו: עם קדוש, ארץ קדושה, וכו׳.

אכן, יחס הקודש כלפי חול אינו יחס של מאתים כלפי מנה, שעל זה נאמר ״‎יש בכלל מאתיים מנה״‎. כי בקדושה יש גם גירעון כלפי החולין, והגירעון הוא בזה שמהחולין אפשר לעשות קודש אם מקדישים אותם; אבל מהקודש, אם יש בזה משום קדושת הגוף, אי־אפשר לעשות חולין בשום אופן. ואם נפגמה הקדושה, יש בזה משום פסולי המוקדשין שאסורים בהנאה.

ועם קדוש – פירושו: עם שאינו יכול ליהפך לעם חילוני בשום אופן. ואם נסלק ממנו את הקדושה, יהא בבחינת פסולי המוקדשין האסורים בהנאה. וכך הדבר גם בנוגע לארץ הקודש, ללשון הקודש וכו׳. הקדושה היא עצמותם ולעולם לא יעלה בידינו לעשות את עם ישראל ככל העמים; ולעולם לא יעלה בידינו לעשות את ארץ ישראל ככל הארצות; ולעולם לא יעלה בידינו לעשות את עם ישראל בארץ ישראל עם ככל עמי הארץ.

והעדות הנאמנה להיסטוריה שלנו היא, כי לא היתה לנו הצלחה במלחמות אם לא היו מלחמות מצוה. תקופות הזהב שלנו גם בבית ראשון וגם בבית שני היו רק בזמנים של רום הקדושה. ככה היתה תקופת דוד ושלמה בבית ראשון וככה היתה תקופת החשמונאים בבית שני. וזהו מה שאמרנו, שבקדושה יש גם גירעון – הקדוש לא יכול ליהפך לחולין בשום אופן. מצבה הבין־לאומי של האומה הישראלית בין כל האומות, ומצבה הגיאוגרפי של ארץ ישראל בין שאר כל הארצות, אינם מרשים שנהיה לעם חילוני ושהארץ תהא ארץ חילונית. כי אם יש אומות קטנות וארצות קטנות, עוד יותר קטנות מהאומה הישראלית ומארץ ישראל, ובכל זאת מתקיימות הן, הרי זה הודות לכך שגם הארצות הגדולות הסובבות אותן אינן מאוחדות בדיעה אחת ביחסן לאלו הקטנות. מה שאין כן בנוגע לעם ישראל ולארץ ישראל, שכולן מאוחדות בזה, בדיעה אחת, וביחס אחד – יחס של שנאה מיום שעמדנו על הר סיני וירדה שנאה לאומות העולם אלינו, ואין לנו זכות הקיום אלא כעם קדוש ואין לארצנו זכות הקיום אלא כארץ הקודש.

ובנוגע ללשון הקודש – הנה מכל התקופה הגדולה הראשונה, מן האבות שלנו עד סוף חורבן בית ראשון ועד בכלל לא נשארו לנו אלא כתבי הקודש, אם כי בוודאי נכתבו בכל התקופה הארוכה הזאת הרבה יותר מכ״‎ד ספרים; ומכל תקופת בית שני עד סוף תקופת בבל לא נשאר לנו אלא הש״‎ס וכו׳ וכו׳. ונראה שהשפה, שפת הקודש, איננה קולטת בקליטה נצחית אלא את הקודש ולא את החול, ואם מכניסים לתוכה את החול, הנה כבולעתו – כך פולטתו. וכשיש עכשיו גם ספרות חילונית לא מועטה, הנה היא נשארת תמיד ספרות חדשה, כי לכשהיא מתיישנת קמעא – פג טעמה ונמר ריחה. ומי, למשל, קורא כיום את הספרות החדשה שנכתבה לפני מאה שנה, או לפני שמונים שנה, בעוד שלספרות הקדושה שלנו יש ויהיו תמיד – לא רק קוראים – אך גם לומדים ומעיינים.

וכשהישוב הארץ ישראלי החדש עשה ניסיון – ניסיון שבאמת לא היה לעולמים – לחלל גם את התורה הקדושה ושבת קודש על החול, ללמוד את התנ״‎ך שלנו – לא ככתבי קודש – אלא כתרבות שלנו, ולשמור על השבת – לא כיום קדוש – אלא כיום מנוחה, מה רואים אנו מהניסיון הזה? בכל המקומות שחדלה קדושת השבת חדלה גם מנוחת השבת. ושביעות רצונם של המחנכים החדשים גופא, המלמדים את התנ״‎ך – לא על יסוד של כתבי הקודש – אלא על יסוד של כתבי תרבות – הלוא ידועה היא...

\* \* \*

ההבדל בין תנועת ההתבוללות ובין הלאומיות החילונית בתקופתנו האחרונה הזאת, הוא בזה, שהראשונה לא השאירה מהיהדות אלא כזנב הלטאה, שיריים שאינם ניכרים כלל וכלל, אבל מה שהשאירה, השאירה בתור קודש. ולהיפך זו האחרונה – הלאומיות החילונית – לקחה מן היהדות הרבה – את החלק השלישי של המצוות, אלו הן המצוות שבין ישראל לעמו – אבל את הקדושה, גם הקדושה של המצוות הללו, מחקה. אכן לא רק העבר מעיד שאי־אפשר להפוך את כל הקדושות הלאומיות לקניינים חילוניים, אלא גם ההווה מתחיל להעיד על כך.

הספר הלבן האחרון בנוגע לבית הלאומי שלנו בארץ ישראל נשכח מפני ״‎הספר אדום״‎, האדום בדם של מליוני אחינו בני ישראל שנהרגו, ושנשחטו, ושנקברו חיים ברוב ארצות הגולה. אבל כדאי בכל זאת מזמן לזמן לפתוח גם את ״‎הספר הלבן״‎ הזה. ואומנם, על הספר הלבן הזה נשפך דיו הרבה, ונשברו כמה קולמוסים משלנו להטעים כמה רעל צפון בו. אבל מעטים מאוד אלה שתפסו ״‎שורש פורה ראש ולענה״‎ שבספר זה, וזוהי ההגדרה של ״‎עם פלישתינאי״‎ במקום שההצהרה הבלפורית מדברת על ״‎עם ישראל בארץ ישראל״‎.

לכאורה יש בזה רק משום שינוי השם בלבד. אבל שינוי שם זה מביא – לא רק לשינוי מעשה – אלא לשינוי כל התוכן. הוא עוקר את כל השורש של ההצהרה הבלפורית, שעליה תלינו כל־כך הרבה תקוות. כל הגזירות שיש ב״‎ספר הלבן״‎, כמו גזירת העלייה המגבילה את העלייה עד המינימום; גזירת הקרקע וכו׳ – כל אלו אינן אלא פרטים המסתעפים משינוי שם זה.

כי אם יש ישראל ויש ארץ ישראל בעולם, הדבר מחייב הרבה. בשמות הללו מרגישים ההכרח לזווג זיווגים, לזווג את עם ישראל עִם ארץ ישראל. עיקר החידוש שבהצהרה הבלפורית – איננו בעיקר בהגדרה של בית לאומי – אלא בהגדרה של עם ישראל, כלומר: שלא רק שיש קיבוצים יהודים בארצות שונות וכל קיבוץ הוא איבר מדולדל בפני עצמו – אלא שכל אלה הקיבוצים שייכים לאומה אחת, כדבר שלם בפני עצמו. ואם אין לך דבר שאין לו מקום, מתחייב שיהא גם לעם זה מקום, והמקום בוודאי צריך להיות ה מקום בה״‎א הידיעה שלנו – זוהי ארץ ישראל.

אם בפועל היינו אנחנו המיעוט בארץ ישראל – אין בכך כלום. כי לא הדיעבד קובע אלא הלכתחילה. ועַם ישראל כולו, שיש לו זכות להתיישב בארץ ישראל, הוא בוודאי יהיה לרוב. ומובן מאליו, שכל הבניין האידיאולוגי הזה נופל, אם קובעים אנחנו שיש רק עם פלשתינאי. באופן כזה, העיקר מי הוא היושב בפלשתינה, וכל היהודים היושבים בארצות שונות לא באים כלל בחשבון. כי אין להם שום שייכות לעם הפלשתינאי הזה, כמו שאין להם שייכות לעם העיראקי או לעם המצרי וכדומה. יש ללמוד הכל באמת המידה של מועיל ומזיק כלפי העם הפלשתינאי, ומכיון שהעלייה ומכירת קרקעות יכולות אולי להזיק לאינטרסים של רוב העם הפלשתינאי – שורת הדין מחייבת שצריכים להגביל את שני הדברים הללו עד לאפס.

בקיצור, ״‎הספר הלבן״‎ הזה – לא רק מגביל את האפשרות של הגשמת הבית הלאומי בארץ ישראל – אלא הוא מאפס לגמרי את הציונות, ולא רק במעשה – אלא גם בעיון. אין גם צורך בבית לאומי. מכיון שאין בכלל לאומיות ישראלית. ואם בארץ ישראל קיים רק עם פלשתינאי בוודאי שבפולין קיים רק עם פולני והיהודים המה חלק קטן מהאומה הזאת. ובכן, באיזה מקום יש לאומיות יהודית?

ברם, לא יימצא בוודאי אף אחד מבני ישראל שיגיד ״‎צידוק הדין״‎ על ״‎הספר הלבן הזה״‎ המשחיר את פני עם ישראל כשולי קדרה. אבל בגופא דעובדא אי־אפשר לבלי להודות שנתקיימו בנו הדברים ״‎מדויל ידיה משתלם״‎. כי סוף־סוף עלינו לבקש איזה בסיס ללאומיות שלנו. ואם אנחנו מפשיטים מלאומיות זו כל זיקה של קדושה, כל זיקה של רוחניות – על כורחנו עלינו להעמיד את הלאומיות שלנו על יסוד הגזע או על יסוד הארץ. המקולקלות שבאומות שהשפעת היטלר עליהן, מעמידות את הלאומיות על היסוד הראשון, על הגזע, ומתוך כך באות כל הרדיפות כלפי היהודים. כי גם היהודים היושבים בארצות הגולה מדור־דור נחשבים כספחת לגזע העיקרי היושב במקום. והמתוקנות שבהן מעמידות הלאומיות על יסוד הארץ, ובן האומה ואזרח הארץ הם אצלם שמות נרדפים. כי מי שהפך לאזרח הארץ, ממילא שייך הוא לעם הארץ.

אלה שהעמידו את היהדות רק על לאומיות חילונית והתגנדרו בלאומיות יהודית גם בגלות וגם בארץ ישראל, אלה היו בבחינת ״‎ארכביה אתרי רכשי״‎, החזיקו גם בלאומיות הגזע וגם בלאומיות הארץ, ועל כן חשבו את עצמם לבני אומה אחת גם בגלות, מפני שמגזע אחד אנחנו – אף על פי שאין שום קשר בין יהודי ליהודי מצד הרוחניות שבנו, כי אין לנו בכלל רוחניות – ומכל שכן שהלאומיות שלנו עוד יותר חזקה בארץ ישראל, מפני שכאן נוסף גם הבסיס הארצי.

אבל על ידי כך יוצא כאילו ח״‎ו נותנים אנו הצדקה גם ל״‎ספר האדום״‎ בגלות, שבא על יסוד הגזע המאוחד שלנו, וגם ל״‎ספר הלבן״‎ בארץ ישראל, שבא על יסוד עם הארץ, כי ״‎עם הארץ״‎ פירושו, שמי שלו הרוב בארץ הוא עם הארץ.

ואם אנחנו דורשים שיתנו לנו זכות עלייה חופשית כדי שנהיה הרוב בארץ – הלוא יש בזה משום שטר ושוברו בצדו, כי באופן כזה הלוא אפשר לבטל את כל הלאומיות של כל הגויים, ולהגיד לכל עם: מאי חזית שאתה עם הארץ? מפני שלך הרוב בארץ? הלוא אפשר על ידי עליית עם אחר יהיה לו הרוב בארץ! ועוד יותר נרגיש את הסתירה כשנזכה באמת למדינת היהודים, והשאלה תהיה: מי נקרא יהודי? לפנים היתה ההגדרה של ״‎כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי״‎ (מגילה יג, א). עכשו כופרים גם במאמר זה ואפשר לעבוד כל העבודה זרה שבעולם ולהיקרא בשם יהודי. אי־אפשר יהיה להעמיד את היהדות על יסוד הגזע, כאשר כבר ביארנו את זה. ואומנם בגלות יש עוד סימן לשם יהודי וזוהי השנאה של הגויים. אבל הלוא אנו מקווים שעל ידי ״‎מדינת היהודים״‎ תפסק השנאה הזאת... ובכן נצטרך לכנות בשם יהודי כל מי שיהיה שייך למדינת היהודים, היינו: מי שיהיה אזרח של המדינה הזאת. ובוודאי ננהג כמתוקנים שבהם ונתן זכות אזרח לכל מי שיושב בארץ וממלא את חובתו האזרחית. אי־אפשר יהיה לקבוע את סימן היהודי על פי השפה, אם מדבר הוא עברית או לא – ראשית בוודאי אז גם הנוכרים שישבו במדינת היהודים ידברו עברית; ושנית, שוב לא נעשה כמתוקנים שבהם אם ננהיג צנז כזה, כי בכל המדינות המתוקנות לא מגבילים הגבלה כזו. ואז יצא, שיהפכו ליהודים כל התושבים בארץ, גם כל בני העמים האחרים, ואפילו עובדי אלילים בכלל. וכל היהודים שישארו בחו״‎ל – ובוודאי שעוד זמן רב יהיה הרוב הגדול שם – יהפכו לגויים. כי לא יהיה להם שום קשר ל״‎מדינת היהודים״‎, כי יהיו אזרחים של ארצות אחרות...

ברם, יש לנו סימן מובהק מי שייך לאומה הישראלית, זהו סימנו של ר׳ סעדיה גאון: ״‎אין אומתנו אומה אלא בתורותיה״‎. אבל מה יעשו אלה הכופרים בזה?! וזהו מה שאמרתי, כי אנו נקראים בשם ״‎עם קדוש״‎ גם מצד החיובי וגם מצד השלילי שבדבר. כי בקודש יש יתרון על החול, אבל גם חיסרון יש בדבר – שהקודש לא יוכל ליהפך לחול בשום אופן. ומי שירצה להעמיד את עַם ישראל עִם יסודות חילוניים לבד, יסתבך בסבך של סתירות וניגודים לאין־שיעור, שבשום אופן לא יוכל לצאת ממנו.

\* \* \*

עדיין אין אנו רואים את סוף התקופה, לכל הפחות במה שנוגע ללאומיות החילונית השואפת לשיוויון זכויות של האומה בתור אומה. אבל הרואה את הנולד יוכל לראות, כי פרשה זו מתקרבת לקיצה. גם ראשי התנועה הזו יגידו סוף־סוף: ״‎נחפשה דרכנו ונחקורה ונשובה אל ד׳״‎, כלומר: שאם רק יחפשו אפילו את דרכיהם הם, שהן רחוקות כל־כך מדרכי ד׳, בכל זאת אם יחקרו בהן כדבעי – גם הם יגידו לבסוף: ״‎ונשובה אל ד׳״‎.

ונוראה היא התקופה, נוראה מאוד! ומי יכילנה? וגם לצדיקים שבדור קשה להגיד ״‎צידוק הדין״‎ עליה. ונוראה היא גם המחשבה, שכל הפורענות לא באה אלא בשביל ישראל. כי הלוא בכל הפורענויות שבאו על כל העולם כולו היתה הסיבה הראשית השנאה לישראל מהצר הצורר הידוע. אבל זה מחייב אותנו דווקא להראות לכל העולם, שלא רק ש״‎כל הפורענות לא באה אלא בשביל ישראל״‎ – אך גם כל הברכות לא באות אלא בשביל ישראל. כי רק לאברהם אבינו הבטיח ד׳: ״‎ונברכו בך כל משפחות האדמה״‎.

ונגיע לכך רק אם נקיים את מה שנאמר (דברים ז, ו): ״‎כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַד׳ אֱ־לֹהֶיךָ, בְּךָ בָּחַר ד׳ אֱ־לֹהֶיךָ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים״‎; ועל ידי כך שנרים את עצמנו לגובה מוסרי מקסימלי נרומם גם את כל העמים, לכל הפחות לגובה מוסרי מינימלי.

עלינו להיות עם של נשמה יתירה גם בכל ימות השבוע, כדי שאחרים יהיו לכל הפחות לבעלי נשמה פשוטה; עלינו להיות במדרגה של ״‎ועמך כולם צדיקים״‎, כדי שאצל אחרים ימצאו לכל הפחות יחידי שרידים, חסידי אומות העולם; עלינו לקיים את כל תרי״‎ג המצוות, כדי שאחרים, אומות העולם, יקיימו לכל הפחות את שבע מצוות בני נח; אנו צריכים להיות ״‎עם קדוש״‎ – כדי שאחרים יהיו לכל הפחות ״‎עמי הארץ״‎ ויתנהגו במידת דרך ארץ וכו׳ וכו׳.

בקיצור – במקום דור תהפוכות יבוא נא דור דיעה, כמה שנאמר (ישעיה יא, ט): ״‎כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ד׳, כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים״‎.

1. כך בספר. איני יודע אם בטעות או בכוונה. [↑](#footnote-ref-1)