

נבואה ומסורת בגאולה

ספר זה – כך כותב כאן שב"ד, בהקדמה – מהווה השלמה, ומעין 'סגירת מעגל', לתחילת פיתוח שיטתו, בחיבורו הגדול הראשון, 'הקדמות לחירות המחשבה העברית', שנכתב בשנת תשי"ג (ומופיע בכרך זה). כאן מחזיר שב"ד את מרכז הכובד של ההגות אל הליבה אשר הציב כבר אז: אל מבנה הנפש ואל אורח החשיבה – היוצאת אל המעש – אשר שומה על חלוצי המהפכה לפתח.

בייחוד מעניין להצביע כאן על כך שלאותו חיבור ראשון הוסיף שב"ד 'חיבור הבהרה' קצר, 'האמת והדוגמה בתורת ישראל', העוסק כולו בתנופת הנבואה בישראל, התוססת להתחדש ולפרוץ – וכאן שב"ד ודן באותם תכנים, כעבור עשרים ואחת שנים, במבט בוגר יותר ונועז לאפחות, תוך שהבשורה הנבואית מתגלה כנדבך יסודי בבניין המחודש. כדאי אפוא לשוב ולעיין בחיבור הנ"ל יחד עם הספר הזה, (בייחוד בפרקים ז' ו'ח' – ויושם לב למיקוד הדברים להלן בעמוד 309 ובהערה ל"ד).

הספר שלפנינו נחתם באלול תשל"ד, אך כתיבתו החלה כבר באמצע שנת תשל"ג, לאחר ששב"ד סיים את כתיבת החיבור 'על תכנון ירושלים'. מלחמת יום הכיפורים פרצה באמצע חיבורו של הספר, וגרמה להפסקה של כמה חודשים בכתיבתו. בזמן זה הכין שב"ד את חיבורו 'מלחמת יום הכיפורים', (ואף מסר אותו לדפוס). בעקבות המלחמה, החל שב"ד בכתיבת חיבור נוסף: 'מה עשה לכם העם הזה?', חיבור שלא הושלם. שני החיבורים הנ"ל כלולים בכרך ג' – (השני כנספח לראשון) – וראה גם להלן בהערה 53 בעמ' 373.

ואולם, את ההקדמה לספר חיבר שב"ד כארבע שנים לאחר שסיים את כתיבתו, כאשר מחלתו כבר היתה בשלב מתקדם, בעקבות הודעת חבריו שדחקו בו להכין את כתב היד לדפוס, לקראת הוצאתו לאור בהוצאת 'יאיר'. על ערשו בבית החולים עוד עסק שב"ד בהגהת עלי הדפוס של הספר, אך לא זכה לראותו. הספר חולק לחברים רק באזכרה, ביום השלושים למותו. מכל מקום, בהקדמה זו משקיף שב"ד לאחור על עשרות שנות יצירתו, וקובע כי אמת שיטתו עוד תאיר – על-אף שכמעט לא נודעה בציבור – כי אין מוצא אחר זולתה. את ההקדמה חתם שב"ד בחול-המועד סוכות תשל"ט; כעשרה שבועות אחר-כך, בחנוכה, הוא נלקח לבית עולמו.

למחרת ההלוויה כתב ישראל אלדד מעין הקדמה לספר שכבר היה מוכן לדפוס; הוא הכתיר אותה: 'לוי לספר', תוך שהוא מסביר שבחר בשם הזה בשל ההלוויה אשר היתה אמש, "שליוינו את שבתי בן דב ז"ל, להטמינו באדמת הר הזיתים, אל מול פני הר הבית השבוי". דבריו אלה של אלדד – אשר בהם הוא מביט אל חייו ואישיותו של שב"ד – הובאו בכרך זה, בהמשך לאוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', עמ' 63 ואילך.



הקדמה

לקראת חג הפסח בשנת תש"ך הופיע ספרי 'גאולת ישראל במשבר המדינה', וכך הוצג בדש עטיפתו: "גאולת ישראל במשבר המדינה" הוא ניתוח ביקורתי של מהלך התחייה הלאומית מנקודת-ראותו של לוחם חירות ישראל. מתוך הסתירות הפנימיות של התרבות הציונית מזה ושל שקיעת הדת בפעולות הגלותיות מזה, מסביר המחבר את אבדן המטרה והשיתוק החברתי שהאידנא ומגיע לזיהוי מחודש של משימות התחייה וחיוכי התורה מסיני בתכנית חינוכית ופוליטית להגשמת המהפכה של הגאולה המשיחית השלמה".

אף-על-פי שהספר הופיע רק בשנת תש"ך, התחילה כתיבתו למעשה כבר בתשי"ג, ואת רעיונו הייתי מפתח והולך אף מלפני זמן רב מקודם – מאז שהוקמה מדינת ישראל, ואילו המסגרת לפעילות המדינית – ארגון 'לוחמי חירות ישראל' – נעלמה כמו בערפל, מאחורי מסך המדינה.

הטעם המאפשר לי ניסוח כזה של גורל לח"י בא על ביטוי בשמו של הספר – [פמוסבר בשתי הפסקאות הבאות]:

נראה לי, כפי שהשתדלתי להסביר שם, כי מתחילת הציונות ועד הקמת המדינה התקיים תהליך דיאלקטי¹ רצוף של גאולת ישראל, אשר התקדם והלך ממעלה למעלה, לא רק מן הבחינה החומרית, אלא גם מבחינת ייעוד-הסינתזה של ההיגיון האידאי שהיה גלום בתוכו. על סף הקמת המדינה הגיע תהליך זה, בדמות לח"י, למעלתו העליונה – אמנם, לא בשום פנים למעלתו הסופית-האידאלית, אך מכל-מקום למעלתו הערכית וההגיונית הנעלה ביותר שבאה לכלל התפתחות בינתיים – ואילו המשמעות החיובית והמעשית האובייקטיבית, שנתגלמה במידת ההתקדמות והאמת הפנימית אשר הושגו ברמה האידאית הזאת, עדיין לא מצתה את עצמה בשום אופן על-ידי תקומת אותה מדינה של חלוקה ארצית, נפשית ומשקית-נדבנית, שהוקמה מעל גבם של לח"י, על-פי מסכת השקפות וערכי-פעולה משלב הרבה יותר קדום, מיושן ומרחיק כבר לִקְת מאוד בדרך ההתנוונות.

התוצאה היתה אפוא, שתהליך הגאולה – עם כל אפשרויות ההתקדמות העצומות שנפתחו לפניו על-ידי הקמת המדינה – נסתבך על-כל-פנים במשבר עמוק מבחינה סובייקטיבית: מצד אחד נשארה המדינה ללא ערכי-אמת דינמיים להכוונת הניצול המתאים של אפשרויותיה, ומצד שני, דווקא אותו זרם יחיד שנשא בקרבו ערכים חיים להמשך ההתקדמות בכיוון הנכון, אף הוא נשאר בינתיים משותק במיוחד, מפאת חוסר-זימונו להתאים את עצמו מבעוד זמן לשינוי ולהמשיך מיד, בצורה מתוקנת לעתה, בהדרגה הציבור לערכיו, בשעה שהללו נידונו להישמע כביכול, ביתר-שאת מאי-פעם, כתאוריות מוזרות גרידא, מבעד לתדהמת המדינה, המאפילה על הכול בזהר-חידושה וסוחפת את הכול בכוח קיומה שבעין וברכרוכיות התפשטותה מכל חזון וייעוד מחייב לעתיד. גם עצם הארגון של לח"י התפרק אם-כן במסיבות אלה למעשה – ואף אם ערכיו נשארו לרחף באופן ערטילאי ונעלם מעל המדינה, תובעים את עלבון אמתם.

ואילו אני בספרי ניסיתי לאחוז בתביעת העלבון הזאת ולהחזיר לה את כוח הביטוי החיובי על הארץ, לא רק מן הבחינה התאורטית של ערכי לח"י, כפי שהיו או כפי שנותרה להיות משמעותם לעתיד, אלא גם על-ידי השלמת הדברים למעשה והתקנתם המחייבת לשם הוצאה מתאימה אל הפועל בתנאים שהשתנו. והנה, במשימה זו של קידום הוצאת הדברים אל הפועל לא הצלחתי עד כה לגמרי, במשך שמונה-עשרה שנים ויותר.¹ הספר לא זכה כמעט להדפסה כלשהי, ועלבון כיוון-האמת של לח"י – עם כל ייחוד-כושרו של כיוון זה לשמש כבסיס להצלת האומה וגאולתה מכאן ואילך – נשאר מרחף באויר, מבעד לספר, כפי שריחף קודם לכן בלעדיו.

אולם אני, מצדי, אין לי ספק: "ואף-על-פי-כן, נוע תנוע"² – ומאחר שזוהי האמת ואין שום דרך או מוצא זולתה, סופה שתתקבל ותוביל את העם לייעודו. לכן, לא חדלתי מאז ועד היום להוסיף ולפתח את הרעיון ולהשלימו גם בכתב –

1 אלה הן השנים שמאמצע תש"ך עד תשל"ח; כאמור, הקדמה זו נכתבת בסוכות תשל"ט.

2 בשנת 1632 נשפט על-ידי הכנסייה פסיקאי איטלקי בשל תמיכתו בתורת קופרניקוס – שקדם לו בשמונים שנה – אשר טען לראשונה שהארץ נעה וסובבת סביב השמש, ולא להפך. שמו של הנאשם היה גלילאו גליליי. במשפט נגזרו עליו מעצר-בית וחובת שתיקה, אך בצאתו מן האולם – ויש אומרים שהיה-זה על ערש מותו – הוא לחש: "ואף על פי כן, נוע תנוע". הכנסייה הקתולית "הודתה" רק כעבור כמאתיים שנה (1835) שאמנם כן, הארץ נעה ומקיפה את השמש.

ומסתבר כי אף-על-פי שעיקר הדברים נאמר, הרי בפרטים, ואף בפרטים עיקריים ופרטים עיקריים שבעיקר, עדיין מרובה המלאכה, גם בעצם התחום התאורטי הזה, לפנינו. בקידום המלאכה הזאת נמצא לי סעד רב בעובדה המצערת, שעם כל ריבוי השנים שעברו – ועל אף כל מיני השינויים החיצוניים, המופלגים לכאורה, אשר עברו על העם בינתיים – לא נתיישן דבר מכל הניתוחים החברתיים, המדיניים, המשקיים והתרבותיים אשר שימשו יסוד לספרי (או לפחות כך נדמה לי), ואף אדרבה – כי באמת התאמתו הדברים והלכו, וממילא הצדיקו בעליל את המשך העבודה.

עם זאת, יכול אני לציין שינוי חשוב שחל, מבחינה מסוימת, בכיוון של אותה עבודה:

אמנם, את 'גאולת ישראל במשבר המדינה' כתבתי אחרי שכבר קודם לכן ביססתי מבחינה פילוסופית וחוקית את המעבר וההתעלות מן הארגון החילוני של לח"י אל הוויית חלוצי המהפכה של גאולת ישראל השלמה, הפועלים מתוך תודעת שליחות וקבלת אחריות עצמית במסגרת קדושתה של תורת-ישראל – בחוברת 'הקדמות לחירות המחשבה העברית', שהופיעה בהוצאת 'סלם' בערב שבועות תשי"ג.³ אולם, בספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' לא היה עיקר המגמה בהרצאת הדברים מנקודת-הראות של ההתעלות הזאת שהושגה, כי אם אדרבה: המגמה היתה בעיקרה להראות כיצד ההתעלות הזאת התפתחה וכיצד היא מתחייבת – ברצוי ובהכרח – מנקודת-הראות האובייקטיבית של התפתחות מדינת-ישראל, על נתוני שורשיה והווייתה ומה שצפוי לה מתוך כך באופן סביר לעתיד. לעומת זאת, בהמשך העבודה, חזר העיקר להיות במגמת ההסתכלות מנקודת-הראות של תנועת הגאולה המשיחית ומסגרתה הרעיונית התורנית – וחיבורי המובהק, הבא להשלים את 'גאולת ישראל במשבר המדינה' ולבסס את מסקנות הספר הזה מצד הבעיות המתעוררות מנקודת-הראות האמורה השנייה, הריהו הספר המונח לפנינו עתה: 'נבואה ומסורת בגאולה', שכתבתו נסתיימה באלול תשל"ד (ואשר אליו מצרף אני כאן שני חיבורים קטנים, יותר מוקדמים: 'מה לעשות' מתשכ"ז, ו'למלחמת תרבות' מתש"ל).⁴

3 במהדורתנו – בכרך זה.

4 במהדורתנו נכללים שני חיבורים הללו בכרך ג'.

אלה הם דברי הקדמתי הכלליים להצגתו של הספר, ועוד אכליל בהם רק תודה והוקרה לחברי שהתעוררו להוציא את הספר לאור. אולם, מעבר להקדמה הכללית מבקש אני להוסיף גם־כן כמה דברי הבהרה בנקודה אחת מסוימת, שתהא עשויה להעיר אולי תמיהה כלשהי בלב הקורא, [כאשר יעיין] בסעיף 2 בפרק י', (הסעיף על 'משבר הציונות והנהגת המדינה', בפרק 'תקן הגאולה – דרכי ההגשמה')⁵...

מוצאי ב' דחיה"מ סוכות
אור ל"ח בתשרי תשל"ט

5 ומכיוון שהמשך ההקדמה מהווה השלמה ועידכון לדברים שנכתבו באותו סעיף, נותקו מכאן שלושת העמודים שעד סוף ההקדמה והוצמדו לסעיף הנ"ל, בגוף הספר, בעמ' 349 ואילך.

א

זרות שיטתו של גרשום שלום

ק
ורא המצוי מבחינה אקדמית אצל הנושא שבכותרת הספר ירגיש אולי מיד כי נכנס אני כאן לתחום של דיון, אשר הפטרון המובהק של הטיפול השיטתי בו הוא גרשום שלום; ואמנם, הנכון הוא שההתעוררות לכתיבת החיבור באה לי למקרא מאמרו של גרשום שלום על 'משבר המסורת במשיחיות היהודית',^א ואילו גדרי הנושא הושלמו אצלי על-פי מאמרו הנוסף, 'התגלות ומסורת כקטגוריות דתיות ביהדות'.^ב דבר זה אני מזכיר, כי אמנם יש כאן בדעתי לנסות ולהתבונן באופן שיטתי ותוך תפיסה מאוחדת בעניין האמור, כנגד מה שגרשום שלום העלה בו בדיונים נפרדים בשני מאמריו הנ"ל. אולם, גם אם בא אני להציג בזה שיטה ותפיסה השונות לגמרי משלו – תוך שלילה גמורה של מגמתו – אין

א נכתב במקורו בגרמנית ומופיע בתרגום אנגלי: *The Crisis of Tradition in Jewish Messianism – בתוך: Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality, Schocken Books, New-York, 1971* – עמ' 49 ואילך.

[גרשום שלום נולד כבן למשפחה מתבוללת (1897), גדל בברלין, ונעשה לציוני בהיותו סטודנט. התבלט מצעירותו כחוקר פורה ומוכשר, והתמחה בחקר תורת הקבלה, ה'מיסטיקה היהודית' והמשיחיות – עד שנעשה בתחומים אלה לראש המדברים, כל ימי חייו. שלום עלה ארצה בשנת 1923, הרצה באוניברסיטה העברית, וכעבור עשר שנים מונה לפרופסור. היה חבר פעיל באגודת 'ברית שלום' (1925) אשר ביקרה קשות את ההנהגה הציונית ותמכה במדינה דו-לאומית בארץ ישראל. בשנת 1957 הוא פרסם את ספרו הגדול על שבתי-צבי, ושנה אחר-כך הוכתר כחתן פרס ישראל במדעי היהדות. גרשום שלום נפטר בשנת 1982].

ב מופיע באותו ספר בתרגום אנגלי מגרמנית, תחת הכותרת: *Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism* – עמ' 282 ואילך.

אני מתכוון כאן על כל-פנים לשום ויכוח בפרטים, מתוך שיטתו ולפנים. אדרבה, מסכים אני כי ניתוחיו העובדתיים וההתפתחותיים, בתוך השיטה פנימה, הם משכנעים ומאירי-עיניים – והרקע לפנייתי לשיטה אחרת, מקבילה, הריהו רק אידיאלי ותכליתי-פונקציונלי.

מן הצד התכליתי-הפונקציונלי, ההבדל הוא בכך, שגרשום שלום – ותהא אשר תהא הפזילה האידאולוגית לבעיות ההווה והעתיד המבצבצת מבין השיטין של עבודתו – ניגש על-כל-פנים לדברים בגישה של "פרופסור". כפי שהוא עצמו מדגיש: "כוונתנו אינה להעריך, כי אם להבין"¹ – והיינו שבהסברת רעיונות התרבות הישראלית המשמשים נושא לעיסוקו רואה הוא כביכול את תפקידו רק כאילו היה מסתכל בהם כנכרי מן הצד, וכאילו רק היה מעוניין לגלות לעולם-המדע את מה שהוא מוצא בהם מבחינת העובדות ההיסטוריות והתפתחותן במציאות שהיתה.

בהתאם לכך גם אופייני ומאלף הדבר, שחלק ניכר מעבודתו – כמו גם שני המאמרים שאותם אני מזכיר במיוחד – באמת אינו מכוון דווקא אל בני-ישראל, להדרכתם, ואף לא נערך כלל בלשונם, לשון עמו של שלום, אלא מכוון הוא קודם-כול למלומדי מדע-הדתות בעלמא, למרבה השכלתם שלהם: נכתב הוא בלשוניתיהם "האוניברסליות" של הללו, וגם מוגש להם מן הפרספקטיבה "האובייקטיבית" הראויה להם, אשר בה "משיחיות" אינה סתם שאיפת הגאולה שלנו, ו"דת" אינה סתם תורת-ישראל, המחייבות ומעניינות אותנו הלכה למעשה, אלא נמצא הצורך לפרש כי המדובר הוא במיוחד ב"משיחיות יהודית" – להבדיל מ"משיחיות" אחרות, המזומנות כביכול לשולחן-הניתוחים בצדה – וכן המדובר הוא בקטגוריות דתיות "ביהדות" – להבדיל משיטות אחרות, העשויות לבוא בחשבון בשוה.

לעומת זאת, מגמתי שלי בחיבור זה הריהי אמנם גם-כן להבין – אבל, בכל הפשטות והתכליתיות הגלויה, להבין לאו דווקא כדי להאיר את נתוני העבר, לשמם, אלא כדי להאיר את הערכים המתחייבים לנו, מתוכנו, ומתוך משא-תרבותנו שלנו, לגבי דרך-מחשבתנו ומעשינו בפועל.

ואילו מן הצד האידיאלי – אשר הוא הוא כמובן הגורם המכריע – הפגם בשיטתו של שלום הוא, שבאמת גם אין הוא רואה ואינו מנתח את העובדות על-פי

ב-1 שם, עמ' 282.

שלמותן החיה והמסקנות הדינמיות המוסיפות להשתמע מתוכן, אלא רואה הוא אותן רק על-פי הגיון המוקפא בנקודות-המוקד ההיסטוריות המסוימות, שהן עיקר הנושא של עניינו ומחקרו – והיינו תורת הקבלה והתפתחותה, בדרך-כלל, ותופעת התנועה השבתאית בתוך ההתפתחות הזאת בפרט.

והנה, אמנם, בדרך-התמסרותו של שלום לשתי נקודות-המוקד האלו קורה באופן מובהק אותו דבר שאמרנו, שבין השיטין של עבודתו יכולים אנו דווקא להרגיש כי בעצם אולי אין הוא כלל אותו איש-מדע אובייקטיבי גרידא, כפי שמתיימר הוא להיות לכאורה: מרגישים אנו בעת ובעונה אחת עד כמה מוקסם הוא על-ידי הקבלה ומוסיף להאמין בחיות הגלומה בה – ועם זאת, עד כמה שמח הוא לאידה ונהנה להיפטר ממנה באמצעות קיצה השבתאי, המשתלט וכובש את אהדתו – וכיצד אפוא, מתוך הצירוף, נשאר הוא למעשה תוהה ובוהה בין השניים, מבקש מוצא יהודי לנפשו ולגאולת ישראל, ונמלט בסך-הכול אין-אונים למקלט הסנובי של איש-מדע מזהיר ומופקר לגויים. אולם, באופן זה, רק הצד הפחות חשוב של העניין הוא, שהמדע נהפך כאן למעשה לאו דווקא למכשיר לגילוי האמת, כי אם למכשיר לגילומה וביטוייה של טרגדיה אישית; הרבה יותר חשוב הוא שאגב כך ניתנת גושפנקה מדעית למערכת מסוימת של הנחות ותפיסות, אשר בעומקו של דבר הריהי כולה רק מסולפת, כלהלן:

(א) שכאילו ההתייחסות הקבלית אל הגאולה המשיחית לא היתה רק התפתחות מסוימת של הרעיון הזה, הראויה להידון על-פי קניי-מידה מהותיים שמעבר לה, אלא הרעיון המשיחי כפי שעוצב בקבלה היה אמנם, כשלעצמו, ההתגלמות המהותית המובהקת והלגיטימית-מטבעה של התפתחות הרעיון, במעלתו;

(ב) שכאילו משבר-ההתפקדות השבתאי – בהיותו תוצאה הגיונית של ההתנשאות להגשים את הרעיון המשיחי-הקבלי במציאות ההיסטורית – לא היה רק תוצאה הגיונית של הסילופים אשר בהם באמת נסתלף הרעיון המשיחי במסגרתו הקבלית, אלא הוא היה גם ממילא תוצאה הגיונית מחויבת של עצם היומרה להגשים את הרעיון המשיחי באשר הוא, ובאופן שתוצאה דומה היתה מתקבלת, ותהיה כרוכה מטבע הדברים תמיד, גם בכל ניסיון אחר של הגשמה משיחית;

יג) שלֵאֹר הנ"ל – ומאחר שהרעיון המשיחי, במובנו המסורתי-ההיסטורי, אינו ניתן כביכול להגשמה מציאותית מעיקרא, ואילו תורת ישראל, בצורתה

המסורתית ועל תכניה המשיחיים, נידונה כביכול מטבע הדברים להתפקדות באותו תהליך של הגשמה מעין-משיחית, אשר בו על-כל-פנים אמנם נתונים אנו – הרי שממילא כביכול אך כשר וישר הדבר כי ההיסטוריה הישראלית באמת לא תתנהל לה בינתיים אלא מתוך ההפקר, ללא מסורת חיה ומחייבת וללא חזון גאולה תוכני, כאחד.

ב

הנחות יסוד לשיטתנו

לעומת השיטה הזאת, היוצאת מוקרנת מעבודתו של שלום – אם לא תמיד בפירוש, הרי לפחות על-פי כיוון הדגשותיו ומתוך מכלול הגיונו – בא אני כאן להשתית את עיוני על מערכת אחרת של [חמש] הנחות יסוד אשר את עיקרן פיתחתי כבר ביתר פירוט בכתבים אחרים:

(א) הנחתי הראשונה איננה למעשה כלל הנחה עיונית, כי אם עובדה חווייתית, המתבטאת בכך שהרעיון המשיחי איננו לדידי נתון אקדמי, אובייקטיבי-חיצוני, המוגדר כך או כך על-פי המציאות ההיסטורית בכללה, או לפי תפיסתו של דור, או בשיטה הגותית או דתית מסוימת או במקור ספרותי או הלכתי כלשהו – ולו יהא אותו מקור ייצוגי, או רב-השפעה, או מוכר בסמכותו הנורמטיבית, כל כמה שיהיה. הרעיון המשיחי לדידי הוא עצם השאיפה הדינמית להגשמתה של גאולת ישראל, כפי שמוצא אני את עצמי נושא אותה בפועל ובאופן מחייב ומזוּר בתוכי, ואשר הכרתה במושג הרעיון המשיחי נובעת ומוצדקת מתוך כך, שאמנם נמשכת היא, מבחינת ההתפתחות והחוויה ההיסטורית, ממה שנודע כרעיון המשיחי במהלכם של דורות ישראל, ואמנם גם מבקשת היא, מן הבחינה התוכנית – במכוון ומדעת ומתוך הזדהות גמורה ומשמעת-מצווה מלכתחילה – להגשים את כל החזון שנכלל ברעיון המשיחי במהלך הדורות והמשתמע מתוכו למעשה, לפי מיטב הפירוש העקבי והזהותי.

בהתאם לכך, ובמילים אחרות אפוא, גם לפי גישה זו אמנם מגיעים אנו לבסוף למבחן נורמטיבי, אובייקטיבי-חיצוני, הנתון לנו במקורות היסטוריים, ביחס לפרטי התוכן שאותם מקבלים אנו על עצמנו באמצעות המושג האמור וביחס לזכותנו להתיימר במִשָּׁאוֹ ובמשמעת-מְצֻנָּתוֹ – או, הווה אומר, ביחס לכְּנוּתָנוֹ עָמוֹ. אולם, זיקותינו למבחן זה הריהי כאן רק עניין שבדיעבד, ואילו מלכתחילה – או לפחות,

בדבבד ובמקביל לכך – הרעיון של גאולת ישראל המשיחית, על תוכנו, אינו לדידנו רק עניין המוגדר מבחון, כי אם מציאות נפשית-פנימית: "ערך מחייב" במובן הפסיכולוגי והסוציולוגי, ואף "סמל", "דגל" או "סיסמה" במובן הפוליטי, הרגשי והחינוכי.

להלן לא נתעלם אפוא בשום פנים מן המשמעות התוכנית-האובייקטיבית של המושג הנדון, אך על-כל-פנים גם לא נשתקע במשמעות הזאת כשלעצמה, אלא תמיד נחזה אותה בבחינת משמעות של ערך בעל חיות היסטורית-מוסרית, הנישאת ונמשכת בפועל אף בנו עצמנו, ואף תוך כדי העיון החוזר הזה באותה משמעות בעצמה.

(ב) הרעיון המשיחי המורגש ונתפס כאמור – עם כל השורשיות ההיסטורית והמסורתית אשר ייחסנו לתוכנו – מכל-מקום עובדה היא גם-כן, שאמנם סוטה הוא מדויק הצורה והתוכן של הרעיון המשיחי כפי שהיה מקובל למעשה באותה מסורת חיה אשר מתוכה הוא נמשך. סטייה זו אינה מתייחסת אמנם לשום נקודה שאפשר היה לראותה כממוסדת מקודם מבחינה נורמטיבית – ואדרבה, אף אין היא באה אל העיצוב המסורתי של הרעיון בשום גריעה או תוספת על-פי קני-מידה חיצוניים, אלא מתיימרת היא לתקן את העיצוב הזה מכוחה של יניקה משורשים המצויים במסורת עצמה והמחייבים אמנם את התיקון כהכרח נורמטיבי מתוכה, בבחינת תיקונו של סילוף; אולם, גם כך, לגבי העיצוב המסורתי של הרעיון כפי שהיה במציאות, מכל-מקום יש כאן כאמור סטייה ושינוי.

השינוי מתבטא קודם-כול בכך, שהרעיון המשיחי במסורת המקובלת לא היה בבחינת שאיפה דינמית להגשמת הגאולה באופן המחייב פעולת-הגשמה מצד האדם השואף בעצמו. אם היה בדמות המסורתית של הרעיון איזה חיוב חוזר אל בעל השאיפה המשיחית, היה זה רק חיוב של תפילה והכשרה עצמית קודמת מבפנים, במובן של הגברת האמונה והדבקות וזיכרון, כדי לאפשר את ההגשמה, שתבוא – ואילו מעבר לכך כביכול השתמע הדבר כפשיטא כי התפקיד של עצם ההגשמה עצמה אינו מוטל על האדם, כי אם רק על מעשי הקב"ה, אשר יתחוללו באדם בלעדיו.

והנה, השתמעות זו, אמנם לא זו בלבד שהיא לא היתה ממוסדת בשום שיטה דוגמטית מוסמכת, אלא באמת היא עמדה גם בסתירה לרעיון המשיחי כפי שהיה מנוסח באופן מוסמך בפירוש. "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד

ליושנה ... ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, ... וילחם מלחמות ה' ^ג – ובכן, ממילא משמע שאם מתפללים אנו "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ", "ומלוך עלינו אתה ה' לבדך", "ובנה אותה (את ירושלים) בקרוב בימינו", ו"את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך" ^ה, הרי באמת, בסך-הכול, אין הכוונה בשום אופן שהקב"ה יגשים לנו את הגאולה בלעדינו, אלא הכוונה היא שיגשים לנו את הגאולה באמצעותנו, באמצעות המלך שהקב"ה יעיר לקום בנו מתוכנו, ואשר יארגן אותנו בשליחותו להתקבצותנו אנו, ויגייסנו ללחום למעשה את מלחמותיו, אנו עצמנו, ויפעילו לנו לבנות לו את ירושלים והמקדש, לשכינתו, פִּיְדוֹנו; ^ד ואכן, אם יש כאן דרישה למעשה הקב"ה, מעבר למעשה שלנו, הרי זו רק הדרישה למעשה הטרומי והמסגרת: שיעִירנו קודם-כול מהרגשת חוסר-האונים לעשות את המעשה שאנו מבקשים לעשות, שיוציאונו מן ההתפוררות הארגונית על-ידי שייתן רוח פְּמַנְהִיג להעמיד מחדש את אחדותנו הממלכתית, ושיאפשר לנו לעשות בממלכתיות זו את המעשה הרצוי, על-ידי שיוסיף לתמוך בנו – ובמלכנו – בישועתו.

אולם, תודעת הפירוט ההגיוני הזה נשתקעה בחוויה המסורתית למעשה: חיוב ההגשמה העצמית הכרוך ברעיון המשיחי לא היה אקטואלי, כי בינתיים השתררו הרגשת חוסר-האונים למילוי החיוב הזה בפועל והרגשת הסתר-הפנים, המקשה אף את עצם הכושר להוציא את המנהיג הנחוץ להפעלת ההתנערות מעיקרא – ובמצב זה ממילא אמנם נכון היה, שהמעשה הדרוש קודם-כול היה רק מעשה הקב"ה עצמו, שיחזור ויגלה לנו את פניו ויחזיר לנו את כושר-הפעולה הלאומי, הנפשי. הדגש בחוויית הרעיון המשיחי הוסט אפוא ונתרכז למעשה רק בציפיית הפעולה הטרומית והמופשטת הזאת, שאינה תלויה כביכול בנו, לפחות מבחינת מקורה

ג פרק י"א מהלכות מלכים ב' משנה תורה' להרמב"ם הלכות א' נ"ד. [ראה השלמת-דברים בתוספת להערה כ"ב, להלן בעמ' 282.]

ד השווה [לְאִמּוֹר בַּסֵּפֶר] דברים ל"א ג'-ה': "ה' אֶ־הִיךָ הוּא עֲבָרָה לַפָּנִיךָ, הוּא יִשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלִּפְנֵיךָ וַיִּרְשָׁתָם, יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֲבָרָה לַפָּנִיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' ... וְנִתְּנָם ה' לַפָּנִיכֶם, וְעֲשִׂיתֶם לָהֶם כְּכֹל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתְכֶם".

ה אלה הם מטבעות לשון מברכות תפילת העמידה, הלקוחים מן הברכות דלהלן: העשירית, האחת-עשרה, הארבע-עשרה והחמש-עשרה.

ו להלן – למן הרווח המוגדל בעמ' 329 ואילך – ישוב שב"ד בהרחבה אל ברכות תפילת העמידה ואל ערכי החזון הבנויים בהן ונבנים מהן; וראה את נספח ג' לִסְפֶּר (עמ' 414), בו הובא נוסחן המלא של הברכות.

העליון; אך על-ידי הדבר הזה ממילא רק הועמקה עוד התודעה של היעדר-האונים, וחושל מעגל-הקסמים של הסתר-הפנים. אפילו הרמב"ם, בנסחו את המשמעות הביצועית-האנושית של הרעיון המשיחי, אך טבעי היה לו לערב בכך את נקודת-הראות השתמטנית, כי ביאת המלך המשיח היתה ונשארת עוד על-כל-פנים בבחינת "אֲשׁוּרְנוּ וְלֹא קְרוּב"⁶ – וכך נמצא גם הוא משתלב למעשה במעגל-הקסמים האמור, אשר צד החיוב הביצועי-האנושי נשאר בו חסר בינתיים כל תוקף-ממש, ויוצא אף מודחק אל מעבר לאופק-התודעה.

לעומת המציאות הזאת, חוויית-היסוד של הרעיון המשיחי שלנו, כפי שהצגתיה לעיל – מרכז-הכובד שלה הריהו כבר דווקא בחיוב ההגשמה העצמית, בפועל ממש ולא־לטר; והווה אומר, שאיך-שהוא אמנם כבר נענה לנו הקב"ה במעשה הטרומי שדרשנו ממנו: הוא כבר התחיל אמנם להפוך לנו את הסתר-הפנים לגילוי, אף הוציאנו מרחק רב מחוסר-האונים הפנימי שהיינו שקועים בו, ובאמת כבר הפך לנו אותו במידה רבה אל ההפך ממנו – לתודעת-תנופה של אחריות-הגשמה אקטואלית ושפע אונים לביצוע.

אולם, שוב, גם שינוי זה אינו לדידנו רק מין עובדה אובייקטיבית, אשר שני צדיה מסורים להסתכלותנו בעלמא, זה בצד זה, אלא חיים אנו את השינוי בנו, במלוא משמעותו הדיאלקטית – ומשמעות זו יש לה פנים אחדות.⁷

ה שם, הלכה א'. אמנם, כוונתו המודעת של הרמב"ם בעירוב זה ודאי היתה רק לטובה – שהלוא הוא כמובן לא הביא פה את נבואת בלעם כדי להדגיש את ריחוקו של המשיח, כי אם אדרבה: כדי לבסס את אמונת-הביטחון שהמשיח יבוא. "אֲרָאנוּ וְלֹא עָתָה", זה דוֹד, 'אֲשׁוּרְנוּ וְלֹא קְרוּב', זה מלך המשיח" – מצטט הרמב"ם מן המדרש – והווה אומר שכשם שדוֹד בא אחר שנחזה "ולא עתה", כן יבוא גם המשיח אף-על-פי שנחזה "ולא קרוב".

[נבואה זו של בלעם כתובה בספר במדבר כ"ד ט"ו ואילך; דברי הרמב"ם הינם ציטוט של מדרש על פסוק י"ז – (מדרש שגם רבנו בחיי בן אשר, שחי בספרד שני דורות לאחר הרמב"ם, הביאו כאן בפירושו לתורה). המדרש אבד ולא נזכר בקבצים המוכרים, עד שנתגלה מחדש בתוך כתב-יד ישן שנמצא בעיר חֶלֶב. כתב היד פורסם בידי שלמה בוכר, אשר קראו: 'מדרש אגדה' לתורה, (ראה אור לראשונה בווינה בשנת תרנ"ד)].

7 'הפנים האחדות' האמורות כאן יוסברו בהמשך הפרק: כאן ייסקר מיד "הגורם הראשון", ואילו יתר הפנים בְּמַכְלֹל השינוי הכרוך בהתפתחות הרעיון המשיחי בנפשנו, יוצגו בשלוש הנחות היסוד הבאות להלן.

הגורם הראשון הקובע במסגרת זו, הריהו שהחווייה החדשה של משא-האחריות ותנופת-ההגשמה עלתה מחיקה של החווייה הסבילה הקודמת ומתוך ויכוח עמה – וכאן נתגלה והובהר כי החווייה הקודמת היתה חוטאת בבלבול הגיוני ובהסתלפות מוסרית כאחד.

בבלבול הגיוני – כי בהיותה מבקשת מן הקב"ה, למעשה, רק את חסד התנופה והישועה בהפעלתנו אנו – והיינו חסד והפעלה שהם רק שני צדדים של מטבע אחת, ואשר ניתוקם במציאות אינו יכול לעלות כלל על הדעת מבחינה מושגית – הריהי הפליגה מכך עד להשתקעות בציפייה שהקב"ה יגשים לנו כביכול את הגאולה בלעדינו; והסתלפות מוסרית – [חטאה השני של החווייה הסבילה] – כי העובדה של חוסר-אונים נפשי, פנימי, להתנערות של מעש מחויב (אשר למעשה, אמנם, אף חוייבנו בפירוש לחכות לו כל יום שיפרוץ ויוגשם בידנו) – הרי גם אם ניחס אותה להסתר-פנים של הקב"ה ולתכניותיו הכמוסות בהנהגת העולם, מכל-מקום ודאי אין היא יכולה להיחשב, מבחינה אנושית, כהצדקה לחדלון החובה והמעש, יותר מכפי שתכניותיו הכמוסות של הקב"ה תוכלנה להיחשב כהצדקה לאדם חוטא כלשהו, החדל מחובתו, ולו גם בשגגה.

בהקשר זה ראוי אמנם לדייק ולציין, שאם היה שם חטא, הרי בעיקרו של דבר לא היה זה חטא אישי ומסוים – כפי שלכאורה דינו של חטא הוא להיות מטבעו: שהרי אף על אחד מאותם צופי-גאולה בקדושה אי-אפשר לבוא בטענה, הלמאי הוא לא קמה בו הרוח להיות מנהיג ההתנערות הדרושה; אולם, גם כך, כולם יחד על-כל-פנים חוטאים היו, במה שהחזיקו עצמם פטורים ולימדו תורה של חוסר-מעש, באופן שתרם לשחק למעשה את עליית המשיח מעיקרא.

והנימוק הסופי והמכריע, שאמנם היה זה חטא של סילוף התורה: שהלוא המשיח, אשר עליו מתפללים אנו ואליו מצפים אנו לפי התורה – מעצם טיבו מוכרח הוא ללמד תורה של אחריות ישירה למעש ממלכתי ומעש גאולה – כפי שהיתה אמנם תורת-ישראל במקורה, בהינתנה מסיני, ובשינוי מדמות התורה כפי שהמשיח עצמו נאלץ עוד מלכתחילה ללמדה מרבותיו, מצדו¹.

ו נימוק זה גם חוזר ושופך אור על מה שאמרנו בפסקה הקודמת, שחוסר-המעש של אבותינו היה גורם שתרם לשיתוק עלייתו של המשיח מעיקרא. כי יהא אמנם שהדבר היה כרוך בגזירה של הקב"ה – והא ראייה שכאשר עלה הרצון מלפני הקב"ה, הנה התאפשרה פריצתו של מעש הגאולה אפילו על-ידי אנשים אשר נתחנכו מלכתחילה בתורת חוסר-המעש, ממש כאבותיהם – מכל-מקום העובדה נשאת, שהמעש החדש לא

ג) השינוי האמור בדמות המסורתית של הרעיון המשיחי, על התפיסה הביקורתית הכרוכה בו, הריהו – כפי שאמרנו – רק אחד הפנים במכלול השינוי הכרוך בהתפתחותו של הרעיון בנפשנו; ועתה נציג גם את יתר הפנים השייכים להנחות-היסוד של הדיון שאנו עורכים.

השינוי הנוסף החשוב ביותר הוא, שעם החזרת הרעיון המשיחי לעקרון ההגשמה העצמית, המעשית וההונית, ממילא נתברר הדבר – ולא דווקא בבחינת מסקנה כי אם בבחינת מקבֵּלָה של פשיטא, המובנת מאליה מלכתחילה – שעצם הרעיון הזה אמנם אינו כולל בו אלא את הגאולה הארצית והממלכתית של ישראל, על התכנים הרוחניים, הדתיים, המשפטיים והחברתיים השייכים לכך; ואילו החזון של גאולה עולמית ורעיון אחרית-הימים שְׂפָאִין-סוף ותחיית המתים הם רעיונות ממין אחר, המצטרפים לרעיון המשיחי רק במובן זה, שאמורים הם להימשך גם מבעד להגשמתו, על רקע משופר.

והנה, גם שינוי זה לא פגע אמנם בשום תפיסה נוגדת שהיתה מקובלת באופן מוסמך. אדרבה: גם כאן היתה התפיסה המוסמכת הולמת דווקא את השינוי האמור.¹ אולם, שוב, העובדה היא שמתוך הגישה הבלתי-מעשית והמופשטת לעניין המשיחי נתערבבו הדברים בתודעה העממית-המסורתית בהיקפה הרחב – ובדרך כלל השתרשה התפיסה כאילו הגאולה המשיחית והגאולה המְטפיסית היו דבר אחד. אין צריך לומר, שגם התפתחות זו ממילא חזרה ונצטרפה עוד לגורמי השיתוק של הרעיון המשיחי, אשר מהם היא נבעה מלכתחילה – שהרי על-פיה באמת נהפך הרעיון למשהו אשר ההגשמה האנושית וההיסטורית אינה שייכת בו כביכול מעצם טבעו.

בהתאם לכך, כשם שפריצתו של עקרון הסבילות הלאומית המתוארת לעיל היתה תנאי לאפשרות שחרורו של הרעיון המשיחי להגשמה מעשית, כן גם פריצתו של הערכוב הנדון כאן היתה ממילא תנאי קודם אף לעצם אפשרות הפריצה של

נתאפשר במישרין, ואף אין להעלותו כלל על הדעת, אלא מתוך משא של תורת-הגשמה; וכשם שמשא תורת-ההגשמה הוא האמצעי שבו משמשים אנו כגורם לביצוע הדין של התגשמות הגאולה, כן גם משא התורה של חֲדָלוֹן-ההגשמה היה האמצעי שבו שימשו אבותינו כגורם לביצוע הדין של שיתוקה.

ז פרק י"ב מהלכות מלכים הלכה א'. [הנה כך פותח הרמב"ם הלכה זו: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח ייבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג" וכו'.]

עקרון הסבילות; וכשם שפריצתו של עקרון הסבילות היתה רק בבחינת סילוקו של בלבול וסילוף, כן גם ההשתחררות מן הבלבול בנקודה זו היתה רק בבחינת תופעה של החזרת אמת התורה המסורה לתקנה. אולם, מכל־מקום, גם מסקנה זו נכונה היא רק ביחס לֵאמת של המסורת כאי־אה מהותית־פנימית, הגיונית וטרַנס־היסטורית – ואילו מבחינת היחס למסורת כפי שהיא נמצאה למעשה במציאות האנושית לפנינו, שוב עומדים אנו כאן אפוא על הנחת־יסוד מרדנית.

(ד) לאחר מכן, עוד שינוי הנמשך מאותה מסכת־דברים, ולו גם שלא בהכרחיות מוחלטת כל־כך, הריהו פִּיחס המתחייב אצלנו לִמסורת הקפלה ומה שנודע כ"פילוסופיה היהודית", או – ביתר דיוק – "הפילוסופיה של היהדות".

והנה, הדיבור על שינוי יחס, בהקשר זה, קשה אמנם באופן כפול. ראשית, בייחוד במה שנוגע ל"פילוסופיה של היהדות", העובדה היא כי מבחינה עקרונית וכללית אין זו דווקא שיטה מסוימת אחת, אלא עשוי המושג לכלול כל ניסיון שהוא לתיאור השיטה ההגיונית של תורת־ישראל – בין אם תהיינה מסקנותיו נכונות ומכוונות על־פי דרך־המלך ובין אם תצאנה לסילוף או תנטִינה לשבילים צדדיים – וממילא נמנעת כאן אפוא האפשרות לאיזה יחס אחיד אל פְּרות המקצוע הזה בכללותו. ושנית, שני מיני השיטות שאמרנו גם־יחד, מעצם עניינם אין הן מתאימות כלל לקביעת איזה יחס דוֹקני מסוים למסקנותיהן – ובין אם במאוחד, בין אם תוך גיוון: שהלוא המדובר הוא כאן בשיטות של הגות על תוכנה המופשט של תורת־ישראל, ואילו התוכן הזה – כל זמן שנידון הוא לשמו וללא נפקא מינה לגבי הכרעתה של הלכה למעשה – ממילא אין הוא מסור בדינינו לשום דוגמטיזציה מחייבת בכיוון כלשהו.^ח

אולם, באמת, הקשיים הללו מקומם הוא רק בתחום התאוריה, ולא בַּמעשה. כי ראשית, באשר ל"פילוסופיה של היהדות", אמנם היתה היא מורכבת משיטות שונות של הסברת תורתנו – אך המציאות היתה, שכמעט כל השיטות

ח דוק ב'מראה הפנים' על 'ירושלמי' 'סנהדרין', פרק י"א, הלכה ג', דיבור־המתחיל "דבר זו אגדה". נ'מראה הפנים' הוא דברי העמקה והרחבה אשר הוסיף הרב משה מרגלית על פירושו 'פני משה', המבאר את התלמוד הירושלמי. (הרב מרגלית, מחכמי ליטא, נפטר בשנת 1781).

הסוגיה ב'סנהדרין' שאליה מפנה שב"ד עוסקת בחכם הסמוך להוראה אשר נחלק על חבריו, חברי בית הדין שבעירו, והריהם עולים כולם לבית הדין הגדול בירושלים כדי לבקש הכרעה במחלוקת, כדבר הכתוב (בדברים י"ז ח') האומר: "כי יִפְלֹא מִמֶּךָ דָּבָר

האלו, אשר קיבלו מעמד מוכר במסורת, היו מאוחדות למעשה בעיקרון אחד אשר לא נשאב דווקא ממקורות ישראל כי אם ממקורות חיצוניים. הכוונה היא לעובדה, שהפילוסופיה של היהדות אימצה לה בדרך-כלל כעין מושכל ראשון, שכאילו משמשת תורת-ישראל במישור אחד עם הפילוסופיה היוונית, פייסוד להביא לפני האדם את אמת-העולם, אשר הכרתה – היא-היא כביכול הייעוד הנעלה ביותר של האדם, מצדו; וכך נמצאה אפוא במכלול השיטות הפילוסופיות האלו, בנוסף על כל מיני ההסברים של עקרונות ישראל לאמתם, גם התוספת של ההשקפה המיוחדת הזאת, אשר באה לקבוע למעשה לאדם הישראלי את הייעוד המיוחד שבאמונתה ואף לשעבד למעשה את כל חוויית החיים בתורת-ישראל לתודעת מילוי של הייעוד הזה.

ובדומה לכך, [שנית], גם הקבלה – ותהא אשר תהא המשמעות הטובה העשויה להיפך בכל רעיון מסוים שלה, בפרטיותו – אף היא הביאה למעשה את התפיסה והגישה היסודית, שהתפקיד העליון של כל ההתעסקות הזאת בסודות התורה הוא לאו דווקא כדי להיטיב ולחיות על-פי ציווי התורה הגלויים, כי אם אדרבה: אף תפקיד ההתעסקות בפשט התורה ומילוי מצוותיה אינו אלא כדי להיטיב ולהבין את רזיה, עד שיגיע האדם באמצעותם אל שיא תיקונו בחוויה של "לְאֶשְׁתָּאֵבָא בגופא דמלכא"^ט – ובסך-הכול נמצא אפוא כי העיקרון המהותי המודגש על-ידי הפילוסופיה והקבלה הוא בעצם אחד. ההבדל ביניהן אינו אלא

למשפט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אֱלֹהֶיךָ בו". מהו אפוא "הדבר" הדורש הכרעה מוסמכת? על-פי התלמוד הבבלי ('סנהדרין' דף פ"ז עמוד א') "דְּכָר – זו הלכה", ואילו על-פי ה'ירושלמי' כאן: "דבר – זו אגדה", מה שמצביע לכאורה על כך שגם בדברי אגדה אפשרית ונדרשת הכרעה מוסמכת של בית הדין, שלא כדבריו של שב"ד.

על כן מפנה הוא אל 'מראה הפנים', הכותב בסוגיית ה'ירושלמי' דגן דברים אלה: "ואפשר ד'אגדה' דקאמר, לאו דברי אגדה ממש הוא, אלא מה שהוגד בעל-פה, עד הלכה למשה מסיני". על-פי פרשנות זו, אמנם לא תיירש הכרעה בדברי אגדה, ואין כלל מחלוקת בין 'בבלי' ל'ירושלמי', שכן המונח 'אגדה' חל כאן על דברי הלכה דווקא, המוגדים ונאמרים בעל-פה מדור לדור, עד מקורם בהלכות שנמסרו למשה בסיני מפי הגבורה.

ט זוהר, חלק א', דף רי"ז עמוד ב' (פרשת ויחי, סימן קמ"א); וראה 'אורות הקודש' להרא"ה קוק, כרך ב' עמוד שע"ו, וכרך ג' עמוד קס"ז ואילך ועמוד קע"ו. [עליויה של הרוח 'להישאב בגוף המלך' – לשוב ולהיכלל בקב"ה, כביכול – מתבטא

זה, שהפילוסופיה מבקשת להשקיע את האדם בתודעת האמת העולמית על-ידי התבוננות ספקולטיבית, רציונלית, בעוד שהקבלה מבקשת להשיג אותו דבר בדרך ההתבוננות והחווייה המיסטית.

והנה, הקושי המתגלם בגישה זו והחשוב במיוחד לגבי נושא דיונונו הוא לאו דווקא בעצם העובדה שנוצר כאן שינוי מן המגמה השלטת במקורות הזהותיים של תורת-ישראל – במקרא, בתלמוד ובמדרש – והמכוונת בבירור לתקנת החיים המעשיים, ולא להשקעתם; והקושי החשוב לנו הוא גם-כן לאו דווקא בעובדה, שהשינוי הזה לא נשאר רק נחלתם של אינטלקטואלים ומיסטיקנים מסוימים, אלא התפשט והשתרש למעשה בהיקף לאומי-כללי, עד שנהפך כמעט לדוגמה מקובלת, מוסמכת ומקודשת, בדבר ייעודה של תורת-ישראל וייעוד האדם על-פיה, בספירות תאולוגיות ופסיכולוגיות גרידא – במקום התפיסה המקורית, העולה בקדושה לאומית-ממלכתית; אלא החשוב לנו הוא קודם-כול זה, שכל השינוי העמוק והמורכב הזה אמנם לא נשאר רק בבחינת שינוי חווייתי ותאורטי גרידא, אלא ממילא נלוו עליו גם תוצאות מעשיות מתאימות, השייכות במישרין לעניינו.

התוצאות המעשיות האלו מסתכמות בכך, שאם הייעוד – או, לפחות, עיקר הייעוד – אמור להיות רק ממין ההכרה התאולוגית והחווייה הנפשית-הפנימית, ממילא משמע שמבחינה מהותית אין הייעוד תלוי עוד בעצם בשום מקום ארצי מסוים או במסיבות של חיים, אלא ראוי הוא להיות מושג אפילו בפזורה ישראל בגלות, ואף בתנאי שפלות ורדיפות והתפוררות ציבורית; ואם בכל-זאת עדיין מוסיפים נושאו להחזיק גם בייעודים של ממלכתיות ארץ-ישראלית וגאולה משיחית, הרי במה שנוגע לממלכתיות הארץ-ישראלית – ממילא משמע כי נהפכת היא, לכל היותר, רק לעניין תועלתני-יחסי של יתר נוחות טכנית, או לסרח עודף של שגיון אטביסטי⁸, או אף ל"צפצוף הזרזר" גרידא⁸ – ואילו במה שנוגע לרעיון

הן בשוב נשמת האדם אל מקורה עם מות גופו, (כך ב'זוהר' במקום שאליו הפנה שב"ד); הן כשאיפה קוסמית כוללת (בקטע הראשון של דברי הרב קוק); הן כשאיפת הדבקות בה', שהיא תכלית החיים, והמצוות המעשיות מסייעות לה (בקטע השני); והן בכוחה של הנשמה להתאחד באורו המתוק של העולם הבא, היורד כטל ומאיר את העולם הזה כולו, בהתהלכו בצינורות של המצוות המעשיות (בקטע השלישי).

8 הצירוף "כצפצוף הזרזר" לקוח מספר 'הכוזרי' לרבי יהודה הלוי (בתרגום אבן-תיבון, מאמר שני, כ"ד), כאשר מתוודה 'החבר' באזני מלך כוזר בזו הלשון: "והעוון הזה – [שאין אנו קמים ועולים ארצה] – הוא אשר מנענו מהשלמת מה שעדנו בו ◀

הגאולה המשיחית, באמת אך טבעי הוא אם על-פי שיטה זו אמנם נוטה הוא להתערטל מן המשמעות הארצית-הממשית ולהיתרגם למשמעות של גאולה מטפיסית, עולמית-מופשטת, ועלומה בְּאֵין-סוף.

באופן כזה נמצא אפוא כי גם מסורת הקבלה והפילוסופיה מתגלה למעשה כגורם מהותי בעיצוב הסבילות, אשר היתה הגורם האנושי במניעת ההתנערות המשיחית בפועל.

אין ספק כי השיטה שנתגלמה במסורת הזאת – לבד מהיותה פרי ההשפעות הרוחניות של הסביבה, ולבד מהיותה פרי הצורך להתמודד ולהתחרות עם התפיסות הרוחניות השוררות מסביב, בתוך מרחב-מחייטן שלהן – הריהי התאפשרה והתפתחה גם מתוך עצם היותה בניין-על מתאים לסבילות הגלותית, אשר השתרשה כבר בעם הישראלי מקודם; ומשנשתרשה השיטה בתפקידו של בניין-על שכזה, ממילא היא חזרה כמובן ונהפכה גם לגורם, הנוטה שוב לעצב, לשמר ולהנציח את הוֹגְטִיצִיָּה^ו הסבילה המקיימתו מתחתיו.

בהתאם לכך לא ייפלא אפוא, אם עתה, במהלך הפריצה של הוֹגְטִיצִיָּה הזאת, ממילא נפרץ אמנם גם שְׁרִיוֹנָה ההווייתית-האידיאלי הלז, הקבלי והפילוסופי – ועם פריצתו שלֹזָה, אכן נמצאים אנו מוחזרים שוב, בְּהִבְדָּל מן המסורת של יהדות תְּאוֹלוֹגִית ופסיכולוגיסטית אשר ממנה צמחנו, אל בסיסה של יהדות שונה, משוחררת במקורותיה הזהותיים והתכליתיים שאמרנו לעיל.

מרמתו של בסיס זה – הרי עם כל חוסר-הדוגמטיות העקרונית של תורת-ישראל, מכל-מקום חוזרת ונפסלת לנו מסורת הקבלה והפילוסופיה, אף בעיקר שיטתה האידאית, בפירוש – בתור מסורת אשר היא מְצָדָה, הריהי אמנם על-כל-פנים דוגמטית ואשר הדוגמה שלה נושאת אמנם סתירה גם לגבי ציווי-התורה המקוריים למעשה. ואף-על-פי שגם אגב כך לא נוכל להתעלם כמובן מנכסי-הרוח החשובים ובעלי הקיום ההכרחי גם לעתיד, הנלִיִּם בשפע על הדוגמה הנדחית הלזאת – נראה כי נידונים אלה ללוותנו מעתה רק מצדי הדרכים, כדוגמת נכסי-הרוח החשובים והקיימים המצויים לנו והמוסיפים ללוותנו אף מתוך "הספרים החיצוניים" מימי בית שני – ושוב הם לא יוכלו להיחשב לנו כיסודות מקודשים ו"קנוניים"^ו, כפי שמקובלים היו להיות בעבר.

הַאֲ-לֵהִים ... ואין דיבורנו [בתפילתנו]: 'השתחוּ להר קודש', ו'השתחוּ להר הרום רגליו', ו'המחזיר שכינתו לציון', וזולת זה, אלא כצפוף הזרז, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה "...".

ה) ולבסוף, הנחת-היסוד האחרונה והמשלימה, הנחוצה עוד להמשך עיונו, הריהי זו, שאת המקורות הזהותיים של תורת-ישראל – את המקרא, התלמוד והמדרש – אמנם מקבלים ונושאים אנו, לא רק כמסגרת הקובעת את ישותנו והמגלמת את המסורת אשר מתוכה שואבים אנו את ערכינו (ואף את ערכי הביקורת של המסורת עצמה), אלא גם כמסגרת אשר החיובים והסדרים הנקבעים בה חלים עלינו ומחייבים אותנו כשיטה משפטית, בהנהגת חיינו האישיים והממלכתיים כאחד. מציאות זו, מצדה, טוב, מתקבלת באורח כפול: לא רק בבחינת מושכל ראשון של הווייתנו, אלא גם כמסקנה חוזרת מתוך הרעיון המשיחי שלנו, הנמשך מאותה מסגרת ערכית ואשר שלושה מיסודותיו המרכזיים הם: "השיבנו אבינו לתורתך", "קרבונו מלכנו לעבודתך" ו"השיבה שופטינו כבראשונה".⁹

אולם, גם בתוך התודעה והמסגרת התרבותית הזאת, אשר על-ידיה נשארים אנו למעשה נאמנים לחלוטין ואף אדוקים במסורת – על אף כל מיני השינויים וההתמרדויות שמנינו – עוד אפשר באמת למנות כמה שינויים עקרוניים נוספים, אשר ממילא נושאים אנו את חידושם לגביה.

השינוי המובהק והכולל ביותר הריהו כמובן זה, שעם היותנו נחלצים להגשמה משיחית, על-פי עקרונות המסורת ולשם, הרי שממילא נמצא כי באים אנו לצרף אל הסדר ההלכתי של החיים על-פי תורת-ישראל גם את הפעלתן המעשית של כל אותן הלכות אשר עד כה היתה הפעלתן נחדלת ומודחית במסורת, על-פי הסיווג של "הלכתא למשיחא".

אולם, היקפן ומשקלן היחסי של ההלכות האלו הוא למעשה הרבה יותר גדול מכפי שעשוי אולי אדם לַחַמוֹת בנפשו לכאורה. לא זו בלבד שבתחום זה מתחייב חידוש הפעלתן של "הלכות מלכים" – זה משפט הַרְשוֹת הממלכתית המבצעת, על כל דיני הממשל, המנהל, הצבא, המשטרה והאוצר הכרוכים בכך, ואשר עד כה לא נזקקה להם המסורת מעיקרא – אלא מתחייב כאן גם חידוש הפעלתן של הלכות סנהדרין, אשר מצד אחד אמנם רק משלימות הן את משפט המלוכה הישראלי בדיני הַרְשוֹת המחוקקת והשופטת, אך מצד שני גם יש בהן ממילא כדי שינוי גמור מכל מבנה הארגון של קביעת ההלכות והפעלתן המשפטית, אשר המסורת נזקקה להן

9 אלה הם מטבעות לשון מברכות תפילת העמידה: שני הציטוטים הראשונים מן הברכה החמישית, והשלישי מן הברכה האחת-עשרה. (שוב וראה את הערה 6, לעיל בעמ' 239).

אף בתנאי הגלות, ועד לתוך נוהגי החיים במדינת־ישראל דהאידנא. מלבד זאת מתחייב כאן חידוש הפעלתן של הלכות בית־הבחירה, על כל השינויים הכרוכים בכך לגבי סדרי הפולחן, כפי שהיו מקובלים במסורת עד כה. ואף אם נסתפק פה רק ברשימה הקצרה הזאת, ולא נדייק בכל מה שראוי להימשך עוד גם ממנה והלאה – כגון חידוש דיני העונשין הממלכתיים, החלפת כל מיני הלכות ספציפיות שתחולתן היתה רק "לזמן הזה", החתירה להחזרתן של הלכות שמיטין ויובלות, וכל כיוצא בזה – ברור הדבר, עד כמה, בשם המסורת ובחסותה, מתחייב כאן למעשה שינוי מופלג של דמות המסורת, לא רק מבחינת המסיבות החיצוניות של המשכחה, כי אם גם מבחינת המשך מְבָנָה ההלכתי־הפנימי, בתוכה. ותודעת החיוב הזה – תוך משא של אחריות להגשמתו – הריהי גם־כן מהנחות־היסוד לדיון המכוון, אשר עתה נוכל לעבור כבר אמנם אליו בעצמו.

ג

בעיית הסמכות, מושג הנבואה ועקרון התחדשות הנבואה בגאולה

השאלה המרכזית המצריכה את הדיון ואשר עליה מבקש אני לתת פה תשובה סדורה, הריהי כיצד מתיישב המשך המסורת על שינוייה כמתואר לעיל, מן הבחינה הרעיונית-המוסדית.

את השאלה הזאת יש להבדיל משתי שאלות קרובות, אשר על אחת מהן עניתי כבר בפרוטרוט בכתבים אחרים – [בעיקר ב'גאולת ישראל במשבר המדינה'] – ואשר על אחתה אוכל להשיב כאן בפשטות, במשפט אחד.

השאלה הסבוכה ושעליה כבר עניתי הריהי כיצד התאפשר הרעיון של אדיקות מסורתית מתוקנת כנ"ל מן הבחינה ההיסטורית – וקיצורו של הסיפור הוא שתחילה היתה התרחקות גוברת והולכת מיסודות המסורת מעיקרא; אחר-כך התפתח אימוץ חוזר, גובר והולך, של הערכים הלאומיים-הממלכתיים הגלומים במסורת, על יסוד המשך ההתנכרות העקרונית לשיטת המסורת בכללה; ולבסוף, מתוך התהליך הזה, חזרה ונתגלתה גם שיטת המסורת עצמה כערך לאומי-ממלכתי מחויב ובעל תוקף חווייתי קיים למעשה, באופן שמכלול הערכים הלאומיים-הממלכתיים חזר ונשתרש ברקע של שיטתו המקורית, בבחינת התארגנות מחודשת של הרעיון המשיחי בצורה שתיארנו.

ואילו השאלה השנייה, הקלה, הריהי כיצד מתיישב הצירוף הזה של שיטת המסורת על שינוייה, מן הבחינה הרעיונית-ההגיונית. התשובה על שאלה זו היא, שעל אף כל הערכוב [בין שגרת המסורת לבין הדחפים לשינוי], אשר כרוך היה בהתפתחות הדברים בתהליכי הדיאלקטיקה ההיסטורית, הרי השינויים האמורים מחויבים היו בעצם על-פי ההנחות הפנימיות של פְּנוֹת ובהירות-מחשבה במילוי דרישותיה של המסורת עצמה – כפי שבאמת אף ראינו כבר בפרק הקודם של

חיבורנו – ובאופן שבסך-הכול, למעשה, הרבה יותר קשה הוא, על-פי הגיון המסורת, להחזיק בה כפי שהיתה בלעדי השינויים מאשר להחזיק בה בצורתה המתוקנת.

אולם, גם אם מן הבחינה ההגיונית אין שום קושי להוכיח כי תיקון המסורת פֶּתוּאֵר אינו למעשה שינוי של תורת-ישראל, כי אם אדרבה: הוא הוא שחרורה מכל מיני שינוי וסילוף והחזרתה לתקנה – בהבדל מן "התיקונים" הידועים, במובן הרפורמטורי, אשר בהם, באמת, קני-המידה לשינוי אינם מקוריים-פנימיים, כי אם חיצוניים – הרי מכל-מקום, ההוכחה ההגיונית כשלעצמה אינה יכולה להספיק כדי להעמיד דבר מסוג זה על מכונו.

כי ההוכחה ההגיונית כשלעצמה, לא זו בלבד שמטבעה נשארת היא תמיד פתוחה לוויכוח ומשאירה מקום של כשרות מוסרית גם לתפיסות נוגדות – ולוֹ יֵהָא שתהיינה בלתי-הגיוניות לדידה – אלא חולשתה היא גם בכך, שבאמת מתייחסת היא רק לרמה של ויכוח, תוך הסתכלות בנושא מן הצד, ואין היא כוללת בה, כשלעצמה, את היסוד המכריע שהדגשנו בהנחותינו לעיל: את תודעת האחריות העצמית ומשא חובת ההגשמה למעשה. אכן, אף היסוד המכריע הזה יכול להיות, מן הבחינה ההגיונית גרידא, רק נושא להבנה והצדקה מן הצד, אך לא נושא לחוויית-חיים ישירה ודינמית – ואילו השאלה אשר עליה חוזרים אנו עתה הריהי אמנם זו: כיצד מתיישבת ההנחה של נאמנות מסורתית עם מתן-התוקף לחוויית-חיים ישירה ודינמית כזאת, ולוֹ גם על-פי הצדקה הגיונית, אך בעוד שהשגרה המקובלת והמוכרת של המסורת אינה יודעת חוויה שכזאת ואף נוטה לפסלה?

במילים אחרות, מעבר לעובדת האמונה ההגיונית ותנופת-הרצון שבִּעֵין, השאלה היא אפוא שאלה של סמכות – והיינו שאלת הביסוס המוסרי לנכונות להיחלץ לפעולה, באופן ישיר על-פי תנופת-רצונו והבנתו ההגיונית של האדם, בעניין אשר בו מתיימר האיש להכיר עוד בקנה-המידה העליון והמקיף יותר של תורת-ישראל, כפי שמתקבלת היא מתוך התפתחותה ומיסודה בַּמסורת; ויתר-על-כן, באמת אין זו רק שאלת הביסוס של נכונות-הפעולה בלבד, כי אם גם שאלת הביסוס של הוצאת הנכונות אל הפועל, על-פי אותה הכרה עצמית של האדם בעצמו – ואף ביסוסה של הצגת הדברים, על-פי אותה הכרה כשלעצמה, בבחינת הלכה מחויבת למעשה לפי תורת-ישראל המסורתית והממוסדת, אשר לכאורה הלוא ענינו רואות כי היא לא ייפתה כלל את כוח האיש כדרכה.

התשובה על שאלה זו מצריכה אותנו לחזור שוב על עקבינו בתחום הרקע ההיסטורי של התפתחות הדברים.

כי ראשית־התשובה הריהי ודאי בתחילת הופעתה של תנועת הגאולה "הציונית", כאשר החלוצים, מצד אחד, והרצל וחבריו המדיניים, מצד שני, פתחו במעשי־ההגשמה שלהם, אמנם לפי עצם תנופת־רצונם והבנתם ההגיונית ובלי שום בירור יותר מעמיק של שאלת "הסמכות".

אולם, לדידם של אלה באמת לא היתה בשאלת הסמכות שום משמעות חשובה, לא מבחינה עיונית ולא מבחינה מעשית. אצלם קיימת היתה הנחת־יסוד חרישית או מפורשת כי מסגרת המוסדות המקובלים של התורה והמסורת הריהי פשוט בלתי־רלוונטית; גם מעבר לתורה ולמסורת לא נמצאה להם מלכתחילה שום מסגרת מוסדות לאומית, שיכול היה להיות להם צורך להתייחס אליה בצורה כלשהי – ומבחינת המעש הלאומי הריהם נמצאו אפוא מלכתחילה במסגרת העיקרון המובן מאליו כי "איש הישר בעיניו יעשה".

מצד שני, גם ביחס לתכלית מעשיהם שלהם, לא עמדו הם מלכתחילה על המגמה של יצירת הנהגה לאומית מוסמכת ומחייבת, אלא הם דימו להסתפק בהתארגנות חופשית, לשם מעש מתואם של אנשים מעוניינים בלבד. בהתאם לכך עדיין היתה אפוא תרומת השיטה של נושאי ההתעוררות המשיחית בשלב זה רק בעצם החידוש של תנופת המעש העצמית – וזאת לכאורה במסגרת ניהיליסטית¹⁰ מבחינה סמכותית, לפי ההנחה החרישית כי שום בעיה של הזקקת רצון הפעולה והגיונה לאיזו סמכות מוסרית עליונה אינה מתעוררת כביכול מעיקרא.

לאחר מכן, השלב הבא של התפתחות הדברים בענייננו, היה במהלך ההתחפכות הרעיונית בין הרביזיוניזם ה'בוטינסקאי' ל"ציונות הישנה", ובייחוד בסיכומי פרישתם של יאיר ולוחמי חירות ישראל ממרות ההנהגה היישובית.¹⁰



10 • את "הציונות הישנה" נותן שב"ד בין מרכאות, (כאן ולהלן), מפני שכאמור בפסקה הבאה פרשו ז'בוטינסקי ותנועתו מן ההסתדרות הציונית, וייסדו את 'ההסתדרות הציונית החדשה' (הצ"ח). היה זה בשנת תרצ"ה, כחמש־עשרה שנה לאחר שהחל ז'בוטינסקי לפעול בתוך מסגרתה של ההסתדרות הציונית, וכעשר שנים מאז שִׁסְד את התנועה הרביזיוניסטית.

• בהמשך הפרק יציב שב"ד את בשורתו של יאיר, עם זו של אצ"ג, כנס של הבראה – בצאתה לשאת את גאולת ישראל מתוך שורשיות ושאיבה ישירה ממקורות חיותנו: מברית בין הבתרים ומסיני, ואילך.



בשלב זה היה כבר רקע של התחלת תביעה מחודשת לסמכות לאומית – והיינו תביעת ההנהגה הציונית ותביעת המוסדות של "היישוב המאורגן", בשם עדיפותו של "הרוב" הדמוקרטי; אולם, בצדה של זו עדיין לא נשתקע גם העיקרון הטרומי, החרישי-הניהיליסטי, אשר לפיו כל אדם רשאי לפעול ולהתארגן לפעולה כרצונו וכהבנתו שלו – ומתוך המציאות הזאת באמת די פשוט היה, אם הגיון המחשבה הרביזיוניסטית החל לשאת בו, עם דחיית דרכה של "הציונות הישנה", גם את הלעגת התבצרותם של נימוקיה הכושלים ביומרות "הסמכות". כאן נוצרה אפוא שיטה, אשר בה ניתן ביטוי לעקרון הסמכות העצמית לא עוד על יסודה של הנחה חרישית-ניהיליסטית גרידא, כי אם מתוך תודעה גמורה ותוך ניגוד מפורש לתביעתה של סמכות ממוסדת. הניגוד הזה קיבל בתחילה רק מימד של התחרות, והיינו במגמתה של "ההסתדרות הציונית החדשה" לפעול במקביל ל"ישנה" – אולי גם תוך תקווה לתפוס במשך הזמן את מקומה, אך בלי לשלול על-כל-פנים את עצם כשרותה המקבילה; אולם, עם התפתחות הדברים לכלל השיטה השונה לגמרי של יוזמה למלחמת שחרור [נגד הכיבוש הבריטי], הושלם הרעיון למימד של גישה מהפכנית.

בשלב זה הבליטה ההנהגה הישנה את הנושא הסמכותי על-ידי שניסתה להבזות את היוזמה העצמית בכינוי-הגנאי של "פורשים" – ואילו הלוחמים הביאו את העניין לתכליתו על-ידי שאימצו להם את מושג הפרישה ככינוי של כבוד והבינו באמצעותו כי אמנם אין הם רק מתחרים בסמכות המקובלת, אלא באמת שוללים הם אותה מיסודה ומבקשים לכונן הנהגה לאומית על בסיס חדש ושונה לחלוטין. והנה, גם בהתפתחות זו אמנם נשאר עדיין לכאורה העיקרון בעינו, כי נטילת הסמכות נמשכת רק משגרת השיטה הניהיליסטית של שרירות ההגיון העצמי ו"איש הישר בעיניו יעשה". אולם, באמת נוצר כאן משהו אחר ודבר בעל משמעות וחשיבות עילאית. כי הניהיליזם שביסוד השיטה לא היה למעשה כלל בבחינת ניהיליזם. עיקרו של הניהיליזם הריהו באמת בשרירות ההגיון העצמי, אשר אין לו קנה-מידה לבד מנתוני המדע האובייקטיבי וחוקי ההגיון הפורמלי, כפי שמצליח האדם לצרפם במיטב השגתו וכושרו האיש. לעומת זאת, בנידון שלנו לא היה מדובר כלל בנטילת-סמכות על-פי יסוד שכזה גרידא, כי אם בהתעוררות מוגדרת

על יאיר – ראה פנספח למאמר 'משורר מגשים', (כרך זה עמ' 120). לאצ"ג יקדיש שב"ד להלן את סעיף-הפרק "המהפכה העברית", עמ' 353 ואילך.

באופן מוסרי בעניין הלאומי ובמכלול של ערכים חיוביים, המושרשים בתרבות הלאומית ובחזונה ההיסטורי.

התודעה של נטילת הסמכות היתה פה זֶהָה אפוא עם תודעה של משבר בהנהגת הערכים הללו: מצד אחד, כורח-שליחות קנאי להגשמת הערכים, עם הרגשת אחריות מוחלטת להגשמתם – בבחינת "והיה בלבי כאש בלערת, עָצָר בעצמתי, ונִלְאִיתִי כִּלְכֵּל ולא אוֹכֵל"¹¹ – ומצד שני העובדה, שההנהגה הלאומית הקיימת אף אינה מתיימרת כלל באותם הערכים כהווייתם, אלא היא מרוקנתם ומסלפתם ומוליכה את העם בדרך בגידה, שזהו הגורם המשחרר את האחריות והיוזמה העצמית; ובאופן שבסך-הכול, לא שרירות ההיגיון כי אם הקנאות לאמת הערכים הלאומיים היא שקבעה כאן את הכוח וקנה-המידה לנטילת הסמכות.

והתפתחות הדברים באופן זה נשאה בה, למעשה, שתי תוצאות משלימות. ראשית, כפי שאמרנו, הושג פה שלב של ההתעוררות המשיחית, אשר בו שוב אין האנשים פועלים סתם מתוך הצירוף של תנופת-מעש ערכית וחישובים הגיוניים גרידא, כי אם גם מתוך תפיסה מפורשת של רשותם ואחריותם לעשות כן באופן סמכותי להנהגת האומה – וזאת בתוקף מוחלט, על-פי עצם קנה-המידה של משא-חיוב-הערכים, ומעבר לכל מיני שיקולים חיצוניים כמו הסכמת המונהגים, יחסי רוב ומיעוט וכיו"ב. ושנית, על-ידי הגישה הזאת באמת החל להתחדש בעם ישראל יסוד מרכזי של עיצוב הווייתו, אשר אבדנו היה גורם מהותי בהשתבשות דברי-ימינו במשך שנות-אלפיים.

כי תנופת-מעש מתוך הכרה סמכותית-ערכית מפורשת מן הסוג האמור – אמנם עוד אין בה כשלעצמה משום תופעה של פעילות נבואית, במובן העמוק והשלם של נבואה כפי שמקובל הוא עלינו ברמה של נביאי ישראל; אולם, לפחות את אפס-קֶצֶה של חזרה אל הדרך של פעילות ממין זה ודאי אפשר להכיר כאן – ואת ההנחה "הנועזת" הזאת אנסה עתה להסביר ביתר פירוט.

מושג הנבואה, ברמה הנמוכה יותר מן השלמות שאמרנו, מייצג קבוצת משמעויות בהיקף מגוון: מבינים אנו במסגרת זו חוזים ממינים שונים, מְגִידֵי-בשורות, מחדשי רעיונות בעלי משמעות מוסרית, מורי-דרך מדיניים, ועוד כיוצא בכך – ועובדה

11 כך מנמק ירמיהו בן חלקיהו הכוהן את כורח משא נבואת-תוכחתו אל העם, חרף הלעג החרפה והקלס – ואף הסיכון לנפשו – הנגרמים לו בשל דְּבָרוֹ בְּשֵׁם ה'; (ראה בפרק כ'), ז'-י"ב).

יסודית קובעת בדבריימי ישראל היא, שבאמת לא רק הנביאים במובן הנעלה והשלם הם שחדלו מאתנו אחר תחילתם של ימי בית שני, אלא אף הנביאים במובן הנמוך (או לו יהא גם במובן המושאל – והיינו נביאים מכל מין שהוא, ולו החילוני ביותר) פסו אז למעשה מקרבנו.

חידלון זה הושלם בייחוד מִשְׁפָּסו גם החשמונאים והקנאים, והגלות השתלטה על הווייתנו לחלוטין – וכאשר נותנים אנו על הדבר את הדעת, מתברר כי אמנם לאמת גדולה כיוון קויפמן ב'תולדות האמונה הישראלית' כשקבע את הדיאגנוזה, כי חִדְלוֹן הנבואה לא היה אצלנו אלא בבחינת פועל-יוצא של אותו "הסתר-הפנים" אשר שיתק בנו גם את כושר תנופת הגאולה – והיינו כי שיתוק-המעש הזה וחידלון הכושר למשא השליחות של דבר ה' לא היו אלא שני צדדים של מטבע אחת.

דיאגנוזה זו נעשית מובנת יותר כשתופסים אנו אותה תחילה מצד הרמה הנמוכה של הנבואה, כי אמנם מצד זה מתברר הדבר בשקיפות, שהנבואה במובן הרחב אינה בעצם אלא הפעילות של הנחת הרקע והבסיס הרוחני לתפניות בחיי הציבור, מעבר לדפוסי המהלך של החיים בדרך השגרה הממוסדת: אפשר אף לומר כי המושג מתאים במידת-מה להבחנה הידועה במדע בין השפעה "כריזמטית" להתנהלות "ביורוקרטית"; אולם, בעוד שדמויות "כריזמטיות" ודאי לא פסו מישראל גם בהמשך ימי בית שני ובמשך חיי הגלות – הלוא באמת תופעה מדהימה היא, כשאך מתבוננים אנו בכל התקופה הארוכה הזאת מן הבחינה הנידונה, שלכל אורכה (ובייחוד בתקופת הגלות) אמנם לא היתה על-כל-פנים לדמויות "הכריזמטיות" שלנו שום השפעה של ביסוס תפניות, אלא כל מהלך חיינו נשאר סגור תמיד בדפוסי ההתנהלות "הביורוקרטית" בלבד.⁵³² תוצאה זו התקבלה מתוך כך, שהדמויות "הכריזמטיות" האלו – או שלא היתה להן שום בשורה

י כרך ח', עמ' 389 ואילך. [ספריו של יחזקאל קויפמן – 'תולדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד סוף בית שני' – ראו אור בהוצאת מוסד ביאליק (על-ידי 'דביר') מתרצ"ז עד תשכ"ג. שב"ד מפנה כאן אל פרק י"א בכרך ח', 'סוף נבואה', לְסעיף המוכתר: 'החורבן הוא שגרם להפסקת הנבואה' – ובהמשך הדברים עומד קויפמן על העיקרון שהתחדשות הנבואה מהנה ייעוד עיקרי של עידן הגאולה. יחזקאל קויפמן זכה, בשנת תשי"ח, בפרס ישראל במדעי היהדות – ובשנת תשכ"ד הוא הלך לעולמו. עוד אודותיו ועל מפעליו כחוקר וכפרשן, ראה בפתח להערות-הביקורת שכתב שב"ד על חיבורו הנ"ל, בכרך זה עמ' 532.]

יא גם דוגמה כמו התנועה החסידית, אף היא אינה סותרת קביעה זו, כי אם מאשרתה: אמנם, לפחות בתחילתה, לא היתה החסידות תופעה "ביורוקרטית" כי אם תנועה

תפניתית מלכתחילה, או שבשורתן נתגלתה על-כל-פנים ככוזבת ופסולה והריהן נדחו מן האומה – ובסך-הכול נשאר אפוא העם תקוע בשיתוק המקביל של היעדר בשורת נביא כלשהו של אמת והיעדר תפנית כלשהי של התקדמות למוצא מן המצב האומלל, באשר אמנם לא נמצא לו נביא שתהא עמו בשורת-אמת לתפנית שכזאת.

אולם, הצורך בבשורת נביאים לתפניות חדשניות מדי פעם בפעם, באמת אינו תופעה שיש לה איזו צמידות מיוחדת רק לבעיות הגאולה של ישראל לבדן. למעשה, הרי זה כמובן צורך הכרוך בעצם שאיפת ההתקדמות האנושית באשר היא, בכל מצב ומצב ובכל חברה וחברה: כשם שההתנהלות "הביורוקרטית" נחוצה לקיום המסגרת אשר תוכל להיות נושא ההתקדמות, כן נחוצה ההשפעה "הכריזמטית", או הבשורה הנבואית הנכונה, כדי להניע את ההתקדמות וכדי לקבוע לה תוכן וכיוון – וכך נמצא כי גדלון הנבואה בישראל בתקופת הגלות באמת לא היה רק בבחינת דלדול לעומת הכושר הנבואי המיוחד של ישראל מקדם, אלא היה זה גם עצם גילום ההתפתחות של ישראל אף לעומת כושר התפקוד הבריא של תהליכי ההתקדמות הציבורית הרגילים, כראוי אפילו בגויים.

ובזה מגיעים אנו לנקודה, שבה אמנם צריכים אנו לחזור ולברר את ההבדל בין הנבואה במובן הישראלי הנעלה לבין הנבואה במובן הרחב או הנמוך, אשר יש לה מקום, כאמור, אף בעולם האנושי בכללו.

נראה לומר כי ההבדל נובע באופן מהותי מן השוני בין התרבויות, ונמשך הוא בעיקרו מכך, שהתרבויות האנושיות בדרך-כלל אינן מוגדרות פתורה, אלא נתונות הן להתפתחות וְגִטְיִבִית°, וממילא גם להשתנות תוכנית, המסורה לריבונות "המסיבות". בהתאם לזה, נביא הבא לבשר תפנית שמעבר למהלך "הביורוקרטי" בגויים, באמת די לו, שעם כל אופיו "הכריזמטי" – מכל-מקום יבסס הוא את בשורתו בהגיון המסיבות גרידא, ולו גם בצורה ניהיליסטית; או אף אם מונע הוא על-ידי ערכים מוסריים כלשהם, או על-ידי השקפת-עולם מסוימת, או אפילו על-ידי

המבוססת על החידושים "הכריזמטיים" של מייסדיה; אך מכל-מקום – גם בהווייתה זו – לא היו חידושי החסידות מכוונים לתפנית כלשהי ביחסי-החיים של הציבור לעומת העולם החיצוני בממש, אלא הם היו מכוונים רק לחייה-הנפש הפנימיים של אנשי-התנועה, אשר מבחינת יחסי-הממש הושארו הם פשוט למסגרת הבלתי-משתנה של הדפוסיים "הביורוקרטיים" לבדם.

אמונה דתית או אמונה בשליחותו האלוהית – מכל-מקום נשאר משמעות מוגבלת בגדרים יחסיים, לפי המעמד היחסי של עניינו במסגרת התרבות. למשל, כאשר המשורר הפולני איגנצי קרסיצקי מתקומם נגד השחיתות בחברה הפולנית, משמעותו היא מקבילה רק לחשיבות היחסית של ערך טוהר-המידות בציבור, בגדרי התוקף האמנותי שבו מצליח הוא להביע את התקוממותו.¹² כמו כן,

- 12 הנה עיקרי דברים, בקצרה, על קרסיצקי ועל האחרים הנסקרים בפסקה זו:
- איגנצי קרסיצקי היה הגמון ואחר-כך ארכיבישוף, כתב גם שירה וגם פרוזה, ונחשב על אבות הספרות הפולנית המודרנית. הפואמות שלו הן ביקורת סאטירית על החברה ועל מוסדות המדינה, והוא כיוון את חיציו גם אל חיי ההוללות שבתוך כותלי המנזרים. קרסיצקי נפטר בשנת 1801.
 - פרידריך ניטשה – פילוסוף ומשורר גרמני – הדגיש, כיסוד עיקרי בהגותו, את האינסטינקט הספונטני ואת השאיפה לעוצמה בחיי היחיד והחברה. בקווים אלה הוא תיאר את האידאל של 'האדם העליון' (או: על-אדם), האציל-הפרא, וזהו גם אופיה של החירות אשר ישיגה רק החזקים, בזכות יכולתם לשאת סבל ולהתגבר על חלשים וחולשות. ניטשה איבד את שפיות דעתו בשנת 1889, ונפטר ב-1900. כתביו תורגמו לעברית בידי ישראל אלדד.
 - הכומר הגרמני מרטין לותר היה מייסד הרפורמציה, שהיתה בבחינת מהפכה בכנסייה הנוצרית (והתגבשה אחר-כך לפרוטסטנטיות). הטפתו כוונה בעיקר לטיפול אמונת היחיד ואחריותו האישית, תוך פריקת הכפיות לאפיפיור וביטול קניית כתבי הכפרה (= האינדולגנציות) באמצעות תשלום לכמרים. כתוצאה מדעותיו ופעולותיו הוא נרדף והוטל עליו חרם אפיפיורי (1520), כמו גם 'חרם הקיסרות' מטעם שליטי גרמניה. תנועתו התפשטה אל מחוץ לתחומי גרמניה ואף היתה לדת-המדינה בכמה ארצות. לותר נפטר בשנת 1546. על יחסו ליהודים, ראה ב'אולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), הערה 220 בעמ' 391.
 - ז'אן ד'ארק הופיעה ב-1429 בחצרו של שרל ה-7, בטרם הוכתר למלך צרפת, וסיפרה לו כי קולות אלוהיים שלחוה להציל את צרפת, אשר מרבית שטחה היה כבוש בידי אנגליה, באותו שלב ב'מלחמת מאה השנה'. היא נסכה בו אומץ, הצטרפה לצבא לבושה במדי אביר, ואף סייעה לנצח בקרב אשר חולל מפנה במלחמה לטובת צרפת. שרל ה-7 הוכתר למלך, ז'אן ד'ארק נשבתה ונדונה למוות בידי האנגלים (1431), דמותה נחרתה בדבריימי צרפת כגיבורה לאומית, ובשנת 1920 היא הוכרזה כקדושה על-ידי הכנסייה הקתולית.
 - ג'ורג' סוונרולה היה מטיף דומיניקני, ואחר-כך ראש מנזר סן-מרקו בפירנצה (1491). הוא פתח אז במסע נמרץ נגד השחיתות המדינית והדתית, הן כנגד בית מדיצי (שהיו שליטי העיר), והן כנגד האפיפיור. כאשר הדיחו חסידיו את מושלי בית מדיצי היה סוונרולה לשליט פירנצה בפועל. יריביו השיבו מלחמה, האפיפיור החרים אותו, הוא נאסר, ולבסוף – בשנת 1498 – הוא נתלה וגופתו נשרפה.

כשניטשה מבשר את תורת העל-אדם, כל משמעותו צמודה היא רק לעצם חשיבותה של התורה הזאת (בגדרי הצלחתו האמנותית שלו). כשלותר מכריז על תיקונים נגד דרכה הממוסדת של הכנסייה הקתולית, מתמצית גם משמעותו שלו רק בעצם הדבר היחסי הזה – והיחסיות שבדבר מובלטת באופן מובהק על-ידי כך, שלמעשה אמנם אין תיקוני לותר מצליחים ליהפך לאמת אלוהית מוחלטת אפילו בקרב חסידיהם, אלא משקפים הם רק את כפיפתה של הדת לקנה-המידה של הגיון האדם. ואפילו ז'אן ד'ארק או סאוונרולה, המופיעים בפירוש על-פי יומרה של שליחות אלוהית ואף מתים הם מות קדושים על אמונתם ובשורת שליחותם – מכל-מקום מסתיימת גם המשמעות הנודעת להם רק בעצם הקסם או היופי של תופעתם האנושית, וכערך היחסי של בשורתם הלאומית או המוסרית לשעתם: כי אמנם, על-פי דוגמתה של זו אפשר להתחנך גם לעתיד ובמקומות אחרים, אך לה עצמה, בתנופת תוכנה המקורית, באמת אין על-כל-פנים שום טווח פנימי ישיר אל מעבר ליחסיות העניין במסיבות המקום והשעה.

יתר-על-כן, אף אם ניקח נביאי גויים שעצם בשורתם היא כביכול בחידושה של דת אלוהית מן היסוד, הרי גם אצלם נעצרים אנו איך-שהוא בהתגבלות יחסית. מבין אלה יש להוציא אולי את ישו, אשר כשלעצמו אמנם לא היה לו כלל חלק בהוויה גויית או בבשורה כלשהי של דת חדשה, אלא נתגלם בו כנראה רק אחד מנבטי-הסרק להתחדשותה של נבואה ישראלית, במסגרתה ועל-פי דרכה של תורת-ישראל, שעלו בסוף ימי בית שני, כפי שנראה להלן. אולם תלמידיו, אשר הוציאו את בשורתו באמת לגויים, והעמידוה כבשורה גויית – אמנם עובדה מאלפת היא כי שוב לא היה בידם להופיע כשליחי אלוהים, המבשרים במישרין תוכן כלשהו בהיקף אלוהי, אלא הם הופיעו רק כשליחיו של אדם, אשר כל יסוד סמכותם ותוכן בשורתם הישירה הריהם רק בתופעה האנושית, היחסית והמצומצמת, של שרירות אמונתם באותו האדם. בדומה לכך, מוחמד – אמנם מצד היותו גילום של חיקוי להופעתם של נביאי ישראל ולמשא בשורתה של תורת-ישראל, ממילא משתקפים אצלו יסודות של התייחסות אלוהית מוחלטת – ומטיב שאף אין כמותו כלל בבשורה הנוצרית; אולם, מכל-מקום, מתוך היותו באופן מובהק רק חיקוי – וגם בשל הדלדול המתחולל אצלו אגב כך בתפיסה ובתוכן – נמצא שלמעשה מתגבלת גם בשורתו שלו, בהתאם לכך. וכמובן, אין צריך לומר כי מוגבל הוא מבחינתנו טיב בשורתו של נביא כגון בודהא: שהרי עם כל ההתייחסות של תורתו למלוא הטוטליות של בעיית ההוויה, מכל-מקום נקודת-המוצא שלו אינה נתונה כלל בטוטליות, כי אם רק בלבטיו של האדם בעצמו. על אחת כמה וכמה אם נשים לב,

כי כל זה אמור גם בנוסף על כך, שכל הדתות האלו – ותהא אשר תהא מידת התייחסותן למוחלט – אינן באות על-כל-פנים להקיף את התרבות בכללה, אלא די להן בהבטחת עניינן מבעדה, ונשארות הן אפוא מכל-מקום בעלות משמעות יחסית גרידא, לפחות מן הבחינה הכללית הזאת.

לעומת כל אלה, יסוד ייחודם של נביאי ישראל הוא, שבאים הם בבשורה המודעת את אמתה ואחריותה, מתוך חוויה בקודש, בהיקף הנמשך ממקורה של הבשורה בחוק הבורא ובמצנתו והנשלם פייעור להבטיח על-פי חוק זה את חיי ישראל אל הנצח – ונמצא אפוא כי אפילו הנושא המצומצם והעלוב ביותר לכאורה, בטיפולו של נביא שכזה (כגון עניין הארבה אצל יואל),¹³ הריהו למעשה, בסך-הכול, מקושר מכל צדדיו בחבלי משמעותו במוחלט: הן מבחינת התודעה השכלית והחוויה הרגשית, הן מבחינת החיוב המוסרי ועל-פי הכרח ההתאמה לאמת, בטווח עולמי, מבחינה אובייקטיבית, הן מבחינת המסגרת התרבותית אשר אליה מתייחסים הדברים, והן מבחינת העיצוב האמנותי הנחוץ כדי לתת לטיפול ברמה זו ביטוי.

ייחוד זה של הנבואה הישראלית אף מאפיין את תרבותנו באופן כפול: ראשית, על-ידי כך שהנבואה מסוג זה היא שהעמידה וקבעה את מסגרת תרבותנו מלכתחילה, ושנית על-ידי כך שהתרבות שהועמדה מלכתחילה בצורה זו, בדמותה של תורה נבואית מקיפה ומחייבת כנ"ל, גרמה ממילא שגם הנביאים אשר יעלו מחיקה, להכוונת המשך קיומה והפעלתה, יהיו אמנם על-פי טבעם מאותו מין עצמו – וצירוף זה הוא, כמובן, אשר קבע את קסמה של תורת-ישראל בגויים כאב-טיפוס של תורת חיי-אמת נצחיים, מצד אחד, וכדוגמה יחידה של מוקד-נבואה, במובן הנעלה של נבואת-אמת מוחלטת, מצד שני.

13 בחלק הראשון של נבואתו (בפרקים א' ו-ב'), מתאר יואל את מכת הארבה המכה את יבול הארץ, ומתוך כך קורא הוא לצום, לתפילה ולתשובה, ואף חוזה שכאשר אמנם ישוב העם בתשובה – יחמול עליהם הקב"ה, ייענה וישלח ברכת ארץ ויבולה. בחלקו השני של הספר (בפרקים ג' ו-ד') מתוארת מפלת הגויים – אשר עלו על ישראל, המונים המונים – ומתוך כך עולה ונשלמת ישועת יהודה וירושלים. הן לשונות תיאור הצרה והן לשונות תיאור הישועה מקבילות זו לזו בשני חלקי הספר, ונראים הדברים שיואל עושה שימוש באירוע מכת הארבה כאות ודוגמה לאשר יקרה לגויים באחרית הימים. ראה זאת בהקדמתו של עמוס חכם לספר, במהדורת פירוש 'דעת מקרא', עמ' 5.

אולם, צירוף זה, שאינו אלא דוגמה נערצה כלפי חוץ, הריהו בבחינת קנה-מידה מהותי כלפי פנים: על-פיו יוצא כי כל אימת שתרבותנו אינה מצליחה להעמיד נביא מן הסוג הנעלה והמוחלט היאָה לה, אלא מעמידה היא רק חוזה או מבשר ממדרגה יותר נמוכה – הרי גם כאשר איש-אמת הוא בגדרי עניינו, ולפי קני-מידה אנושיים-כלליים אף יכול הוא אולי להיחשב כ"גדול", מכל-מקום, לפי קנה-המידה של מהות ישראל וצרכיה, ממילא נמצא כי כושר-התפקוד התרבותי שהעלה את האיש איננו מלא, בשורתו היא לקויה, ובמקרה הטוב ביותר חלקית היא ואיננה מספקת – וכדי שיהא לה באמת ערך חיובי בקידום ישראל, ולא בהפגתו, הרי זו נשאת זקוקה עוד על-כל-פנים לתיקון והשלמה, על-ידי אינטגרציה בנבואה ישראלית-מהותית, יותר עמוקה ויותר נשגבה ורחבת-אופקים.

והנה, דוגמאות לנבואה פגומה שכזאת, הבאה על השלמתה הראויה מעבר לה, יש לנו למשל – ובמיוחד – בכמה וכמה מן הדמויות של ספר שופטים: בדרך-כלל, השופטים הללו הם אנשים המתעוררים להצלת העם ולהנהגתו באופן "כריזמטי", ויש להם בשורה לתפנית לעומת מה שמתקבל היה במהלך-החיים "הביורוקרטי"; אולם, גם כאשר יש להם תודעה של בחירה ושליחות א־הית, נראה כי תפיסתם הרעיונית וחזונם המודע הם מצומצמים למדי: עיקר עניינם הוא רק בצורכי התגוננות "וגִטִּיבִים", מוגדרים על-פי מסיבות השעה בלבד, כדרכן של התעוררויות מקבילות בגויים – וכל יתרון ערכם וייחודם הוא בכך, שעל-כל-פנים היתה פעולתם בקרב עם ישראל וקיבלה אמנם משמעות מוחלטת, מכוח שילובה בהתפתחות החזון כפי שהושלם והובהר על-ידי הנביאים רחבי-האופק יותר, שבאו בעקבותיהם והתאפשרו באמצעותם.

מצד שני, דוגמה לנבואה ישראלית פגומה, שעדיין לא מצאה את תיקונה השלם, יש לנו בהתעוררות "הכריזמטית" של מתתיהו החשמונאי ובניו. התעוררות זו באה על רקע שיתוקה של הנבואה הישראלית מאז תחילתם של ימי בית שני – ועל רקע זה אמנם היה בה חידוש, על-ידי כך שבכל-זאת נשבר כאן קו ההשתקעות בַּנְּטָצִיָּה שגורה, ונתגלתה שוב היכולת לבשורה תפניתית-מקורית. אולם, הבשורה הזאת מכל-מקום לא הגיעה לרמה של בשורה ישראלית-מהותית, אלא דמתה היא בכול לשיטתם של השופטים מלפנים: עם כל היתרון שבה, על רקע המציאות של התקופה, היתה היא בבחינת נסיגה אטביסטית^ו לפי קנה-המידה של רמת האידאל, שנתגבש כבר ואף הושג בעבר במלכות דָּוִד ושלמה – ואילו אינטגרציה חוזרת של תנופת החשמונאים בבשורת האידאל השלם אמנם לא נתגשמה אצלנו לחלוטין מאז ועד היום.

אדרבה, מחוסר-הכושר לחזור ולהתפתח קדימה, מפרץ-האונים המחדש של החשמונאים אל רמת הגשמתו של האידאל השלם, אף חזר העם ונשתקע עד מהרה בהסתר-הפנים הטרומ-חשמונאי הגמור, שהמשיך להתקיים כאן ברקע. נבטים וניסיונות במגמה של השלמת ההתפתחות לחיוב אמנם היו עוד גם תוך כדי כך, בדמותן של נובלות ההתעוררות לבשורה משיחית אגב ההתקוממות נגד רומא; אולם, כל הנבטים והניסיונות הללו נתגלו רק כבוסר או ככפיה מלאכותית וכחסרי רוחב-האופקים ועומק-הנשימה של שלמות נבואה אמתית. כל שלמות הבשורה והחזון של ישראל חזרה אפוא ונצטמצמה בינתיים רק בציפייה לעתיד, על-פי דרכי שגרה "בירוקרטיה" בלבד ובלי גיוון כלשהו של נבואת-אמת להגשמה אקטואלית – וכך נמשכו הדברים עד שעלתה התנועה הציונית.²

בעליית הציונות, ממילא משמע כי שוב נתחדשה אצלנו תופעת-הכושר לבשורות-תפנית "כריזמטיות", כפי שראינו לעיל; ולפי ההגדרה הרחבה של מושג הנבואה, אפשר אמנם לכלול גם את כל הבשורות שנתחדשו במסגרת זו בציון של "דברי-נבואה", ואף ניתן לדבר אפוא על "התחדשות הנבואה" אצלנו כבר בשלב זה. אולם, גם אם נעשה כך, הרי עד לשירת אורי-צבי והפרישה של יאיר נצטרך על-כל-פנים להכיר כי המרבית המכרעת והמאפיינת של "דברי הנבואה" הללו באמת נשארה עדיין באופן מובהק ביותר רק נבואה נמוכה, מן הסוג הגויי בלבד. אמנם, אף פנתון לסיווג זה, נשארת כמובן העובדה, שמכל-מקום היתה זו בעיקרו של דבר נבואה ישראלית – באשר היא עלתה בקנה אחד עם חיובי הגשמתו של החזון הישראלי המקורי – וגם כאשר התימרה היא לייבא ערכים מבחוץ, הרי במידה שהיתה בה אמת, נמצא כי למעשה היתה היא מושפעת בכך, ולו גם שלא ביודעין, על-ידי חוויות, ערכים וצרכים חיוביים-שורשיים ממקורות ישראל. אולם, לגבי סיווג הנבואה – בהבדל משייכותה – אין עובדה זו משנה, שהרי עיקר ייחודו של סוג הנבואה הישראלי אינו אלא בטיב התודעה שלו והיקף-התייחסותו מדעת – ואילו ב"דברי הנבואה" שאנו דנים בהם כאן, באמת היו עדיין טיב-התודעה והיקף-ההתייחסות המודע מן הסוג הדל ביותר.

יב ההערות בשתי הפסקאות האחרונות מבוססות על מסקנות שפיתחתי ביתר הרחבה בחיבורי 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני', [כרך ד].

כך, בדרך-כלל – ודווקא כשבאמת התייחסה הבשורה לחיוב ישראלי נכון, ולא ליבוא ערפי זר וכוזב – הרי זו לא היתה מבוססת מדעת, לא-רק לא על שליחות אֲ-הית, כי אם אפילו לא על ערך מוסרי כלשהו – וכל ביסוסה המודע היה אמנם רק בעצם הגיונו של האדם "האוֹבִיִּקְטִיבִּי", ובשים-לב רק למסיבות השעה (פינסקר, הרצל, ז'בוטינסקי).¹⁴ גם במקרה שהתייחסה הבשורה לאיזה ערך ישראלי כנתון מוסרי מחייב – כגון ארץ-ישראל (אצל אוסישקין) או השפה העברית (אצל בן-יהודה)¹⁵ – הרי זו התייחסה אליו על-כל-פנים רק כאל ערך מבודד, ללא שום משמעות רחבה יותר, מעבר לעצמו. מצד שני, אם המדובר היה בדימוי של יבוא מוסרי מן החוץ, וכשבאמת היתה הכוונה לערך נכון (כגון הדר, צבאיות או השיבה לעבודת האדמה), הרי ששוב היה הביסוס, למעשה, רק בשרירות הטעם האישי; ורק כשהיתה הכוונה באמת להִדְבָּקוֹת כוזבת בערכים גויִים בעלמא – וכגון בשורת היבוא של הסוציאליזם או הליברליזם – נמצא לדבר ביסוס מוסרי בהיקף יותר רחב. אולם, ביסוס יותר רחב זה – הוא כבר מעצם טיבו היה רק גויי בהכרח, ושום התעלות ישראלית לא באה כאן בחשבון ממילא.

ואף אם נפנה מכל אלה אל בשורות "הציונות הדתית", עדיין נשארים אנו באותה רמה של סיווג. בתחום זה היתה העובדה הקובעת, כי שום בשורה של "הציונות הדתית" לא דיברה על-כל-פנים על נטילת אחריות משיחית מכוחה של הדת. בדומה לחלוטין ל"ציונות החילונית" היו גם הבשורות הדתיות מבוססות מבחינה מהותית רק בהיגיון האנושי והחילוני גרידא של בעליהן הפרטיים; וההבדל שבינן לציונות החילונית-המופרת היה רק בזה, ששם אמנם התייחס ההיגיון רק

14 משנתם של שלושה אלה נדונה גם ב'גאולת ישראל במשבר המדינה': על פינסקר ראה בעמ' 26 ובהערה 6 שם; על הרצל ראה בעמ' 69 ובהערה 30 שם, ועוד קודם לכן בהערה 24 בעמ' 58; על ז'בוטינסקי ראה בהרחבה בפרקים ו' ו'ז' העוסקים פריזיוניזם ובתנועת בית"ר, ובייחוד בעמ' 75-76. על אוסישקין – הנזכר כאן מיד – ראה שם בהערה 112 בעמ' 177.

15 אליעזר בן יהודה (פרלמן) נולד ברוסיה הלבנה ועלה ארצה בשנת 1881. הוא נטל על עצמו לפעול לחידוש והחייאת שימוש היום-יום בשפה העברית, ועשה לכך רבות כמורה, ככותב (ב'חבצלת' ובבמות נוספות), כעורך עיתונים ('הצבי', 'השקפה') וכמייסד 'נַעַד הלשון העברית', אשר הוא גם כיהן כנשיאו עד מותו (בשנת 1922). מפעלו הגדול היה בחיבור 'מילון בן יהודה' – המילון העברי המלא הראשון – אשר כלל הן את הופעות המילים במקורות הקדומים, והן את חידושי הלשון האחרונים (ובייחוד חידושי הרבים שלו-עצמו). בחייו הספיק בן-יהודה להשלים חמישה משה-עשר כרכי המילון, והעבודה כולה הסתיימה רק שלושים ושש שנים לאחר מותו.

למסיבות השעה בלבד, ואילו כאן – בנוסף על כך (ולבד מן הדרישה שבאגב לקיום מצוות-הדת האישיות גם תוך כדי ההגשמה הציונית) – היתה עוד גם האמונה (השרירותית או המוכחת באגדות), שהמפעל הציוני, המתחייב כך מתוך המסיבות, הריהו מן הסתם גם צורך פנימי בתכנית ההגשמה המשיחית של הקב"ה, ובסופו של דבר ודאי ישתלב הוא ויוכלל איך-שהוא בתכלית המטפיסית השלמה.³ לעומת זאת נוצר חידוש יסודי במבנה של בשורת התחייה משעלתה שירת אורי-צבי ומשנתגלעה הפרישה של יאיר.

אמנם, גם שתי התופעות האלו, עדיין אין בהן משום שלמותה של נבואה ישראלית, כאמור. לשם כך חסרות הן את התודעה (ולפחות את התודעה הברורה והחד-משמעית) של מקורן בקודש, בחוק של אֱ-הי ישראל ובמצותו, ושל טווח משמעותן במוחלט. אדרבה: גם דמותן שלהן הריהי עדיין לכאורה כולה חילונית, "הומניסטית" – ובדומה לבשורה הציונית שמקודם, עדיין אין כאן לכאורה שום תודעה (ולפחות, שום תודעה תוכנית ומוגדרת) של טווח-משמעות מעבר לעניין המצומצם של עצם חידוש הממלכתיות העברית.

ג יתר הבהרת הטענה ניתן לומר, במילים אחרות, שאם היתה בציונות גם איזו בשורת-תפנית "כריזמטית", או "נבואית", בגושפנקה דתית, הרי על-כל-פנים ההתעוררות "הכריזמטית" שבמכלול אמנם היתה רק כולה חילונית, ואילו הגושפנקה הדתית לא היתה מגופה של ההתעוררות – לא מבחינה רעיונית ולא מבחינה פסיכולוגית – אלא היא רק נלוותה עליה כעין מעטה חיצוני, הנמשך מהתמדת השרויות בשגרה "הביורוקרטית".

במיוחד יש גם להיזהר בהקשר זה מטעות ביחס לבשורתו של הרב קוק. בשורה זו היא הביטוי הנעלה והממצה ביותר של "הציונות הדתית"; והרגש הדתי העמוק שבה, בצירוף להיקפה הרעיוני – החובק זרועות עולם באחדות אורגנית עם החזון של גאולת ישראל השלמה – עשויים לתת מקום לשאלה, כלום באמת יש לנו כאן רק מבנה יחסי נמוך מן הסוג שאמרנו, ולא מבנה מוחלט ושלם המשתווה בטיבו למה שהגדרנו כמאפיין את ייחודם של נביאי ישראל. אולם, למעשה, גם בכתבי הרב קוק, במידה שיש בהם חידוש של בשורה, הרי זו רק הקריאה להצטרף אל הציונות החילונית ולהירתם לעגלתה – בלי שום תוספת מיוחדת, ממקורות השגב, העומק והרוחב של תורת-ישראל, להכוונת הציונות בפועל, בנקודה כלשהי; ואילו כל השגב, העומק והרוחב, הממלאים ומשלימים בכל-זאת את כתבי הרב קוק אגב כך, באמת אין בהם שום התגלות או בשורה "כריזמטית" ישירה מן הסוג הנבואי, אלא הרב קוק מפיך אותם רק בדרכי העיון השגרתיות בנתוני התורה המסורה, הפילוסופיה של היהדות ו'זהר' – ולו גם בהיקף של תפיסה מאחדת והזדהות-בקודש הראויים לציון.

[על הרב קוק – ראה פחיבור 'דבר לגויים' (כרך בר), עמ' 604 בהערה 3].

יתר אף על כן: אם תודעת הקודש וטווח-המשמעות צריכים לשמש כקנה-מידה, הרי למשל כתבי הרב קוק, שהערכו עליהם לעיל, הם לכאורה מודעים ונשגבים ועמוקים יותר מבשורת אורי-צבי ויאיר מעבר לכל שיעור. אולם, כפי שאמרנו, אם יש בזה יתרון לרב קוק, הרי זה על-כל-פנים יתרון שאינו ממין נושא דיוננו – באשר תודעתו היא לימודית, שגרתית-נמשכת, ולא נבואית – ואילו בתחום הדינמי יותר, שבו אנו עוסקים כאן, העובדה היא כי אורי-צבי ויאיר מגשימים בהופעתם את הגיון חזונו של הרב קוק בדרגת-מציאות ועילוי אשר שיטת דבריו של הרב קוק בעצמו אף לא היתה עשויה לה כלל, מעיקרא.

היתרון והחידוש של אורי-צבי ויאיר מבחינתנו הריהם בכך, שגם אם מידת תודעתם היא מוגבלת, הרי את בשורתם הישראלית שוב אין הם מביאים על-כל-פנים בשום מסגרת רעיונית מוגבלת, אלא מביאים הם אותה כנתון מוחלט, הנשאב במישרין, כצו פנימי ובאופן שיטתי, מתוך השורשיות במקורות-החיות של ישראל – מן הברית בין הבתרים ומעמד הר-סיני והשתלשלותם ההיסטורית הנאמנה – ובזה הריהם מגלמים לנו שני הישגים מהפכניים כלהלן.

ראשית, נתקיים כאן הנס, בפעם הראשונה מאז נביאי המקרא האחרונים, שהחשיבה ממקורות השורשיות הישראלית שוב לא דנה בגאולת ישראל רק כצופה לעתיד או מן הצד, אלא כנושאת את העניין בעיצומו ואחראית לו במישרין, למעשה. ובזה באמת אפשר לראות באורי-צבי וביאיר משום הבראה לא רק לגבי הציונות דהאידנא, כי אם אף לגבי מצב החשמונאים לָפְנֵים: כי אמנם, אף החשמונאים – עם כל שורשיותם בתורה ומלחמתם למענה – לא ניהלו על-כל-פנים את מלחמתם מכוח התורה ועל-פי חזונה כִּי-אם רק מדעתם האישית, במקביל לה; מה שאין כן שיטתם של אורי-צבי ויאיר.

ושנית, עם כל מה שאמרנו בדבר מידת ההגבלה בטווח התייחסותם המודעת של אורי-צבי ויאיר, מכל-מקום העובדה נשאת כי עקרונית חידשו הם את השאיבה הישירה מן המקורות המוגדרים כאמור – וממילא משמע כי לפחות ברמז ובדרך האימפליקציה⁹ אמנם נתגלמה כאן בכוח, כבר בשלב זה, אף הרחבת ההתייחסות המפורשת אל כל התוכן והטווח המלאים, הנכללים באותם מקורות מטבעם והמתחייבים מתוכם.

הרחבה זו יצאה באמת מן הכוח לפועל, באופן אוטומטי, עם התפתחות הדבר שאמרנו לעיל, שמכלול המסורת חזר ונתגלה על רקע זה, בפועל, כערך לאומי-ממלכתי מחייב, אשר יתר הערכים הממלכתיים של ישראל חוזרים ומשתרשים בשיטתו; ופירושו של דבר זה, שוב, ממילא היה כי תודעת האחריות והסמכות

להנהגת הגאולה, ממקור השורשיות בברית בין הבתרים ואילך, אמנם יכלה כבר להתפשט לא עוד רק על ערכי הגאולה הפורמליים בלבד, כי אם גם על מכלול ערכי התורה התוכניים, בהיקפם המלא – ואף כבר, אמנם, בבחינת ערכים של תורה. ובאופן כזה, ממילא אף מגיעים אנו אפוא לתשובה על השאלה, אשר עליה יצאנו להשיב כאן [בפרק הזה]: כיצד מתיישבת טענת הנאמנות המסורתית עם הנכונות והסיגול לערוך את הנאמנות הזאת למעשה מחדש, בחוויה של אחריות ישירה להגשמת הגאולה בפועל ובתיקוני-התפיסה הכוללים, המתחייבים על-פי דרך-הגינה של חוויה שכזאת?

התשובה היא כי הנכונות והסיגול האלה, הם-הם אמנם – על-פי ההיגיון האמור – בבחינת הנאמנות המסורתית הישרה והמובהקת ביותר; ואילו עצם הנכונות והסיגול – או, במילים אחרות, הסמכות לערוך בפועל את השיבוך המחודש שאמרנו – הנה אמנם העובדה היא, כי מתוך ההתפתחות האמורה כבר מודעים אנו פשוט את מִשְׁאָם ואחריותם בקודש, כהכרח-חיים אשר אכן הוא מוטל עלינו במסגרת התורה ועל-פיה, באופן ראשוני, ללא בעיות של פקפוק וכנתון קיים ועומד – ומעתה, רק הצלחתנו להעמיד [את הנכונות והסיגול] וגם לקיים את עניינם במציאות, היא שתהיה המבחן לאמתם וצדקתם באמת.

אולם, בנוסח זה של התשובה, כשלעצמו, למעשה לא מיצינו עדיין את התשובה אלא בעיקרה הגולמי – ואילו הצורך להעמיד את התשובה על מכונה בשלמות הוא שיבהיר מדוע אמנם נזקקנו במהלך הכנתה לכל אותן ההפלגות שהפלגנו אל מושג הנבואה.

היזקקות זו – הגיעה העת לומר, כי יותר מכל זרה היתה לה הכוונה לשבץ את ההתפתחות המתוארת במערך כלשהו של השנאות-גדולה, או בהתחרות על ציוני דרגות-רוממות, העשויים להשתמע מטיב המושג וממה שיצא לנו לומר בו תוך כדי בירור. אדרבה: אם במהלך דברינו עד כאן היו לנו טעמים כלשהם להפליג למיני השנאות, הרי בשלב זה שהגענו אליו בהרצאתנו יוצאות כבר ההשנאות הערכיות אל מחוץ לתחום ענייננו מעיקרא, ונשאר לנו עניין רק בהבנת הנושא מן הבחינה הפונקציונלית גרידא.

כוונתנו היא לכך, שבמסגרת של תורת-ישראל ומנקודת-הראות הפנימית שלה, באמת אין למושג "הנביא" שום משמעות ערכית מופלגת ויוצאת-מן-הכלל, כפי שהורגלנו לייחס למושג זה מאז שחדלה הנבואה הישראלית להופיע בפועל, ולמעשה משמש כאן המושג פשוט, בדרגה אחת עם מושגים הנהגתיים אחרים, כגון מלך וכוהן. אכן, כפי שכבר ראינו, עשויים להיכלל במושג זה, לפי מקורותינו,

אפילו נביאי-עכו"ם (ואף נביאי-עכו"ם אשר נבואתם לא תהיה דווקא לשקר) – ואם בכל-זאת העובדה היא שבתרבויות הגויים נוטה המושג להיטשטש, ואין אלו רואות עצמן זקוקות בדרך-כלל ל"נביאים" משלהן אלא משאירות הן את המושג בייחודו לנביאי ישראל, הרי נראה לפרש את הדבר כלהלן:

התירוץ הוא, כי לפי תוכנה היחסי של הנבואה הגויית הנמוכה, ממילא נמנע כל קשר ענייני מחויב בין הנביאים הגויים השונים, ואין אלה זקוקים לשום תפיסה מושגית מאחדת: היסוד המשותף להם הוא רק בעצם התופעה הפורמלית של היותם נושאים בשורה כלשהי שאינה ממוסדת, ומכאן ואילך אין עקרונית נפקא מינה מה תהיה מגמת הבשורה ואם האיש יביא את חידושו במסגרת פעילותו כמנהיג מדיני, ככוהן, כמשורר, כחוזה-חזיונות חד-פעמי או כל כיוצא בזה – באשר על-כל-פנים אין הבשורה אמורה להשתלב בשום מערכת קבועה מראש, מעבר לעצמה. לעומת זאת, במסגרת החיים על-פי תורת-ישראל, מטבע הדברים אין הבשורה יכולה להתקבל כאמתית ומחייבת אלא אם תהא מושרשת אמנם במכלול המוחלט והמוגדר של התורה – ועם כל טיבה הבלתי-ממוסד, הרי זו צריכה אפוא להיות משולבת על-כל-פנים, באופן מוגדר ומותנה מלכתחילה, במכלול הממוסד הלזה.

במילים אחרות ניתן אם-כן לומר, שעם כל היעדר-המיסוד הנדרש מטבע העניין אף בנבואה הישראלית, הרי אף היעדר-המיסוד הזה עצמו חייב עוד לצאת כאן מכל-מקום ממוסד, מבחינת הגדרים הפתוחים לפניו בין שאר מוסדות ההנהגה התורנית ותיאומו עמם – ובאופן שאם הנביא יהא, למשל, מלך או שופט, כוהן או משורר, הרי שגבול ברור יהא עוד על-כל-פנים מופך מבחינת המיסוד התורני, בין פעילותו של האיש כמלך או שופט, ככוהן או משורר, לבין פעילותו כנביא. לכן, במסגרת החיים על-פי תורת-ישראל – בהבדל מתרבויות אחרות – באמת אין די אפוא שפעילות נבואית תתקיים בהם פשוט למעשה, ולו גם בלעדי תודעה וייחוד, אלא מטבע הדברים אף אין פעילות זו אפשרית כאן בכלל, ברמה נאותה ובאופן תקין, אלא אם תוכר אמנם באופן מושגי בפירוש, בייחודה הנבואי, מבחינת טיבה ותוכנה ומבחינת גדריה הפונקציונליים גם יחד.

והגורם התודעתי המסוים הזה, הוא הוא באמת נקודת המוקד בכל העניין שבו אנו דנים כאן. כי אמנם, בדומה לחלוטין למה שכינינו כפעילות נבואית בגויים, כן גם מה שזיהינו כהתחדשות הנבואה במהלך תחייתנו עד כאן – לא היה בו שום נפקא מינה פנימי אם יזוהה כפעילות נבואית ואם לא. אפילו עד לתוך התופעה של אורי-צבי ויאיר – עם כל ההתנבאות המפכה אצלם במישרין ומדעת ממקורות

ישראל – עדיין לא היתה כאן שום תודעה ברורה של משמעות הדברים בקשריהם ההדדיים, כחלק בלתי-נפרד ממכלול התורה, כפי שהם במהותם; וממילא גם לא נודע כאן הצורך לחזור ולהבין את הדברים על-פי התורה, כדי להנהיגם כדרכה ולשלבם בתוכה, בהתאם לגדריה – אלא כל מבשר יכול היה להסתפק בהטפת בשורתו כשלעצמה ובצמצום-עניינה, לפי מעמדו המקצועי המותאם לאותו עניין, ולא דווקא כ"נביא". אולם, כאשר הגענו להכרח לתפוס את הדברים במכלולם, ובהיותנו תופסים אותם כך למעשה, כשמישמתנו באמת אינה מתייחסת עוד רק להישג פלוני בדרישות הגאולה כי אם אל ארגון החיים הגאולים בכללם, באופן שהאדם והעם הישראלי יוכלו להיות כבר בְּנִים ושלמים עם עצמם – ממקורות-חייהם בתורת-ישראל ועד להגשמת חייהם כראוי על-פיה – ממילא משמע שגם ההתעוררות לשאת את המשימה מוכרחה אמנם להיות מודעת כבר את גדרי שילובה התורני.

דבר זה, שוב, אפשר להמחיש מכמה כיוונים.¹⁶

ראשית, מבחינת הרקע המהותי, ראוי לנו לחזור ולשים לב כי הנבואה הישראלית במעלתה המיוחדת – אם נְתַמַּצָּת את הגדרתה שהצענו לעיל – באמת אינה שום דבר משונה, מסובך או מסתורי יותר מאשר העובדה של משא בשורה המודעת את שילובה בתורה.

והנה, אין צריך לומר כי ההתעוררות לשאת בשורה שכזאת, תוך שילוב של אמת, חייבת אמנם להיות קודם-כול אִמְתִּית, והיינו משולבת כראוי בפועל, אף בטרם שתעמוד על גדרי שילובה להלכה: הן מפני שבלעדי כן ממילא לא יהיה להתאמה ההלכתית על מה לחול מעיקרא, והן מפני שלו נדרשה מחשבת התיאום ההלכתי לְקדוּם, הרי שממילא שוב נמנעת היתה תנופת-ההתעוררות מעיקרא, ורק חוזרים היינו לבקש את ההתעוררות, שתתאים לצרכים, כפי שהיה העם הולך ומבקש לו את ההתעוררות הדרושה במשך כל השנים. כי אכן, מעצם טיבה של התעוררות-האמת הוא, שאין היא שואלת למקומה וביסוסה ההלכתי, אלא נושאת היא אותם בתוכה. אולם, על-פי הנחה כי ההתעוררות אמנם ישנה ותובעת את

16 בעמודים הבאים יתפרשו ארבעה כיוונים הממחישים את העיקרון שבפסקה הקודמת: שלושה יידונו בהמשך לפסקאות הפותחות "ראשית", "שנית" ו"שלישית", והרביעי בהמשך לפסקה הפותחת "ולבסוף" (בעמ' 269). בארבע הפסקאות האחרונות פָּרַק – למן זו הפותחת "והנה" – ישוב שב"ד אל סוגיית הסמכות, שנידונה בתחילת הפרק, על-מנת להוסיף ולשלב בה את אשר יושג בדיון שלפנינו.

זכותה ועניינה, הרי בשים-לב לכך שכל התביעה הזאת אינה בעצם אלא תביעת השתלבות, ואילו השתלבות שכזאת היא המוגדרת בתורתנו על-ידי מוסד הנבואה – ממילא משמע כי על-פי טבעו של עולם-המושגים אשר בתוכו מתחוללים הדברים, ממש אין מפלט לתביעת-ההשתלבות מבירור הזדהותה בהגדרה הלזאת. במילים אחרות ניתן גם-כן לומר, כי הצורך בהזדהות כזאת הוא נקודת-המבחן בין ההתעוררות לבשורה אינטגרלית במסגרת של תורת-ישראל לבין התעוררות-בשורה כלשהי אשר מעבר או מחוצה לכך.

שנית, אותו צורך ההזדהות מתברר לא רק מצדה הפנימי של ההתעוררות בעצמה, כי אם גם מן הצד החיצוני של הבעיות אשר אליהן נדרשת היא להתייחס, בראש וראשונה, בימיו.

דבר זה עולה מתוך כך, כי במסגרת של תורת-ישראל – ברוב תבונתה ועמקות תפיסתה – באמת אין הנביא רק תופעה היכולה להיות או שלא להיות, אלא הריהו גם מוסד מחויב בחוקה הממלכתית, אשר בלעדיו אין תוצאות ממלכתיות מסוימות יכולות להתקבל כלל מבחינה משפטית – ואילו התוצאות הממלכתיות האלו הן אבני-פינה בתוכני הגאולה. כך, למשל, אין דיני ישראל מכירים בתוקף המשפטי של התחדשות ממלכתית בארץ-ישראל אלא אם נעשית היא על-פי בשורתו ובאישורו של נביא (והיינו נביא-אמת על-פי תורת-ישראל);⁷ וכאשר חוזרים ומתעלים אנו להסתכל על הדברים לא עוד על-פי שגרת השטחיות החילונית כי אם מבסיס התורה, מתברר שהנה אמנם, אפילו מדינת-ישראל הטרומית דהאידינא – אם ייתכנו לה תוקף משפטי ומשמעות כלשהם, הרי זה רק אם תופסים אנו כי למעשה אכן היא קמה על-פי בשורתם ובאישורם של נביאי-אמת – ולו גם נביאי-אמת פגומים, כפי שהסברנו לעיל, אשר רק על-ידי הכרת משמעותם אל מעבר לגדרי תפיסתם באים הם על תיקונם אל נכון.⁸ על אחת כמה וכמה אפוא, שלגבי כינונה של מלכות-ישראל המתוקנת, הצורך בהתעלות נבואית כתקנה הריהו, בהכרח, אף דרישה מהותית-טרומית – ואמנם, ממילא משמע גם-כן, שרק מבסיסה של

יד פרק א' מהלכות מלכים ב' משנה תורה' להרמב"ם, הלכה ג'. [הנה זו לשון הרמב"ם: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבנו ובית דינו, וכשאל ודוד שמינם שמואל והקמתי ובית דינו".]

טו ראה גם – [בכרך ג'] – חיבורי 'מניצחון ששת הימים ולהבא', פרק ג'; [שים לב בייחוד להשוואת מבשרי מדינת ישראל לאחיה השילוני בעמ' 286, וראה גם בעמ' 294].

התעלות נבואית זו לכינון המלכות, הוא שיכול להתגלות ולהתאשר כאמור, למפרע, התוקף התורני של מדינת-ישראל דהאידינא.

בדומה לכך, כבר הוכח למעשה במהלך דברי-ימינו כי לשם חידוש תוקפם וכושר-חיותם המלא של דיני ישראל על-ידי חידוש הסמיכה והסנהדרין, לא תסכון באמת הסכמה "ביורוקרטית" פשוטה של חכמי ארץ-ישראל, אשר חכמתם מוכרת מתוך היותם ממשיכים את מסורת הגלות כדרכה – וכפי שדימו לכאורה לחשוב הרמב"ם ורבי יעקב בירב – אלא היה הצדק עם מתנגדיהם, שהבינו כי לא ייתכן הדבר אלא על-פי התעוררות מקורית מן היסוד ובשורה נבואית;^{טז} והרי זו שוב, אם-כן, התפתחות משפטית מחויבת שאי-אפשר לנו בלעדיה בהתגשמות המשיחית, ואשר לשם הגשמתה אין די לנו בהתעוררות גרידא – ואף אם תהא זו התעוררות נבואית במהותה, אך בלתי-מודעת את מהותה זו כְּרִמָּה של נביאי ישראל – אלא

טז ראה רמב"ם, פרק ד' מהלכות סנהדרין, הלכה י"א, והשגת הרדב"ז שם. [סמיכת החכמים לדון כדיינים מוסמכים – בשרשרת דורות של איש מפי איש, רב לתלמיד, עד משה – בטלה בתקופת התלמוד, וביתר דיוק: בימיו של הלל הנשיא האחרון, בשנת 358 למנינם.

רבי יעקב בירב התיישב בצפת בשנת 1524 והיה ראש חכמיה. כדי לחדש את האפשרות לדון דיני קנסות, וכדי לפטור מדינם חייבי כרת באמצעות עונש מלקות, החליט הוא עם חבריו חכמי צפת לחדש את הסמיכה, יש מאין, על-פי הלכת הרמב"ם אשר שב"ד מפנה אליה כאן, אשר זהו עיקרה:

"נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים". יודגש כי העניין כולו התעורר והונהג רק לשם המטרות הנ"ל, ובפירוש לא כדי לחדש את עיבור השנים וקידוש החודשים על-פי עדות ראיית הירח החדש, וגם לא בשום הקשר של חידוש הנהגה לאומית.

מעשה הסמיכה בצפת נמשך בין גדולי הקהל, מרב לתלמידו, שלושה דורות – וגם רבי יוסף קארו היה בין הסמוכים – אך היתה לכך התנגדות עזה, ובראש המתנגדים עמד רבי לוי בן-חביב, ראש קהל ירושלים. הרדב"ז (רבי דוד בן זמרה, אשר היה אז במצרים) כותב כאן בפירושו הנדפס עם 'משנה תורה', מעין עדות אישית: "ושאלו את פי בעודי במצרים, ואת פי חברי, ולא הסכמנו, ואני הארכתי באותה תשובה לבטל דעתם, ושלא דקדקו יפה בלשון רבנו [הרמב"ם]...". ולגופו של עניין ממשיך הרדב"ז וכותב, שכדי לחדש את שרשרת הסמיכה אין די בהתכנסות ובהסכמת החכמים, אלא יש לקוות שתתגשם אפשרות אחת משלוש אלה: או שיבוא אליהו לפני המשיח, והריהו סמוך, ויסמוך אחרים; או שיבואו בני עשרת השבטים וייתכן שיהיה בקרבם חכם סמוך-מפיי סמוך שיוכל לסמוך; או שהמשיח עצמו – בהתגלותו הראשונה בגליל – יקדים ויסמוך את חברי בית הדין.].

נחוצה לנו דווקא התעוררות נבואית מודעת, אשר תוכל גם לזהות את עצמה במעמד של המוסד הנבואי-המשפטי המתאים, בהתאם לגדריה המושגיים של הדרישה המשפטית המפורשת.

מצד זה ניתן לומר, שכשם שצורך ההזדהות הנבואית הוא מבחן לתוכן ההתעוררות – אם היא תורנית-אינטגרלית או לא – כן גם קיום ההזדהות או היעדרה הן מבחן לטיב ההתפתחות, אם כבר מסוגלת היא לגאולה אינטגרלית, או שמא עדיין נשארת בה הנפש רצוצה, וכושר מיסוד החתירה לגאולה השלמה נמנע בה עדיין מעיקרא.

שלישית, אותו צורך המודעות או ההזדהות שאמרנו, באמת אין הוא רק צורך מותנה באופן תכליתי, כפי שתיארנוהו לעיל, אלא הריהו גם צורך סיבתי, המתמלא מטבע העניין, ממילא. כי התעוררות המודעת את שילובה התורנית-האינטגרלי – שילוב הנודע בה ממילא, לפי עצם תוכנה – ממילא משמע שאגב כך גם נודעת היא (באופן תוכני, אם-גם לא מושגי), שאין היא על-כל-פנים התעוררות שרירותית, או בעלת שורשים שטחיים או קצוצים אי-שהוא, כי אם היא באמת בעלת שורשים וייעוד של שליחות, מאותו המקור הא-הי, ובאותו ההיקף והטווח הנצחי, שהם מתוכן התודעה התורנית, מטבעה; ואין צריך לומר כי בין ההבנה הזאת לבין ההזדהות הנבואית המפורשת אין מבדילה בעצם כי אם המילה.

והנה, הפרש זה [בין עצם ההתעוררות לבין הכרתה במפורש כנבואה], אמנם אין לזלזל בערכו. גישורו הנפשי אינו קל ואינו נחשק: באופן פרדוקסלי, אין הוא מגאה ומרהיב, כי אם הוא מביך – ומי יודע כמה נדחתה אצלנו הופעתה של התעוררות הגאולה רק מפני שהרתיעה מפני המילה קטלה גם את כושר ההתעוררות מעיקרא. אולם, כאשר ההתעוררות נתונה כבר על-כל-פנים ומחייבת, הרי שהתוכן והמושג – מטבעם שימצאו זה את זה; וככל שההתלכדות הזאת תושג, הרי שממילא גם-כן, כשם שמושג הנבואה היה אולי גורם מרתיע בשעת ריחוקו, כן להפך – עם התחדשותו – ודאי צפוי הוא לחזור וליהפך אף לגורם המוסיף ומעמיק עוד את הכשרת בני-העם למשא בשורת נבואה ישראלית של אמת, בדרגות מתקדמות והולכות, בד בבד עם השתרשות רגילותו.

ולבסוף, מסתבר שלהכשלת כושר ההתעוררות הנבואית במשך תקופה ארוכה כל-כך גרמה אצלנו – בין שאר הסיבות – גם טעות אחת בהבנה העממית של עניין הנבואה, אשר התפשטה ונהפכה לכעין מושכל ראשון כללי. הטעות דומה מאוד למה שקרה לנו בקשר להבנתו של העניין המשיחי – ורצוננו לומר שגם לגבי הנבואה מוטעית ומכשילה היא המחשבה שנשתרשה, כאילו היה העניין כולו

מְטַפְּסִי וְכֵאלֹלוּ הִיָּה הַנְּבִיא רַק מְדִיּוֹם סְבִיל, אֲשֶׁר הַשְּׁלִיחוֹת הָאֱלוֹהִית פְּשׁוּת מִתְּלַבֶּשֶׁת עֲלֵיו אֵיךְ-שֶׁהוּא, וְהוּא הוֹלֵךְ וּמִשְׁמִיעָה כַּמִּין אֲוֵרָאקֵל בְּדִלְפִי אוֹ כַּמִּי שְׁאוּזְנִיו אֵינֶן שׁוֹמְעוֹת מֶה שֶׁפִּיו מְדַבֵּר.¹⁷

מִשֶּׁהָעֲמַדְנוּ אֶת שְׁגֶרֶת-הַמַּחֲשָׁבָה עַל אִמְתָּה הַקְּרִיקָטוֹרִלִית הַזֹּאת, שׁוֹב אֵין צָרִיךְ לֹמֵר כִּי הַדְּמוּת הַמִּתְחַיֶּבֶת וְהַמְּבֻקֶּשֶׁת עַל-פִּיהָ, מִחַד גִּיסָא, וְעִנְיָנוּ שֶׁל נְבִיא יִשְׂרָאֵל, מֵאִידֶךְ, אֵין לֵהֵן זֶה לְזֶה וְלֹא כְּלוּם. הַנְּבִיא הַיִּשְׂרָאֵלִי, לֹא פָחוֹת מִשֶּׁהוּא שְׁלִיחַ, הִרְיָהּ קוֹדֶם-כּוֹל בְּעַל עֲנִיִּין אֲנוּשִׁי-עֲצָמִי בְּנִשְׁוֹא הַתְּפָקִיד אֲשֶׁר בּוֹ הוּא נִשְׁלָח: מִשֶּׁהָ הָרֵג קוֹדֶם-כּוֹל אֶת הַמְּצָרִי, כְּבִיכּוֹל מִדַּעְתּוֹ הוּא עֲצָמוּ בְּלִבּוֹ, אֵף לִפְנֵי שֶׁהִקְבִּ"ה שִׁלְחוֹ לְהוֹצִיא אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם; יִרְמִיָּהוּ – אֵף-עַל-פִּי שֶׁנִּבְחָר מִבְּטָן – פָּאָב קוֹדֶם-כּוֹל בְּעֲצָמוֹ אֶת פָּאָב הַשְּׁחִיתוֹת הַלְּאוּמִית וְהַשְּׁחָתָה הַתּוֹרָה, אֵף לִפְנֵי שֶׁנִּלְאָה לְכַלֵּל עוֹד וְנִעְתָר לְצִאֵת בַּשְּׁלִיחוֹת הַמֵּאֲבָק לְתִיקוֹן; וַיִּשְׁעִיָּהוּ הַשְּׁתוֹקֵק וְדַאי בְּעֲצָמוֹ לְגִאּוּלָּה, לִפְנֵי שִׁיכּוֹל הִיָּה לְמִזְג שְׁמַחַת-הַיִּשְׁגָּה אֲנוּשִׁית כָּל-כֵּךְ בְּבִשּׁוּרֵת-הַגִּאּוּלָּה, מִשְׁבָּאָה לוֹ זֶה.¹⁸

בְּמִלִּים אַחֲרוֹת מִשְׁמַע אֶם-כֵּן, שֶׁהַנְּבִיא הַיִּשְׂרָאֵלִי, מִמֶּשׁ פְּנִיָּא מִן הַסּוֹג הָרָגִיל בְּעַמִּים, נוֹשֵׂא מִלְּכַתְחִילָה, כְּבִיכּוֹל, רַק הַתְּעוֹרְרוֹת מוֹגְבֶּלֶת בְּמִקּוֹרָה הָאֲנוּשִׁי וּמִבְטָא הוּא לֹא שְׁלִיחוֹת וְצִוּוֵי הַבָּאִים מִלְּמַעְלָה, כִּי אִם כִּיסוּף הַנִּמְשָׁךְ מִלְּמַטָּה: אֵף כֹּאשֶׁר דּוֹאָג הוּא לְקִיּוּמָהּ שֶׁל תּוֹרַת ה', הִרִי לֹא מִצְנָת ה' הִיא הַמְּכַרְעַת לְכַתְחִילָה מִבְּחִינָתוֹ הַנִּפְשִׁית, כִּי אִם אֶהְבְּתוּ לְתוֹרָה. אוֹלֵם, נְבִיא יִשְׂרָאֵלִי נִבְדַּל מִן הַמְּבַשֵּׁר הַגּוֹיִי בִּזְהָ, שֶׁעֲצֵם הָעֲנִיִּין אֲשֶׁר בּוֹ הוּא מִתְּעוֹרֵר כּוֹלֵל בּוֹ עַל-כָּל-פָּנִים אֶת הַתּוֹדָעָה שֶׁל מִצְנָת ה', כְּנִתּוֹן פְּנִימִי וְכִגּוּרֵם רֵאשׁוֹנִי מִקִּיף, מִטְּבַע בְּרִייתוֹ וְתוֹכְנוֹ – אֵף בִּשְׁעָה שֶׁנִּמְשָׁךְ הוּא "מִלְּמַטָּה" – וּמִטְּבַע בְּרִייתוֹ וְתוֹכְנוֹ שֶׁל הָעֲנִיִּין הַלְּזָה, אִי-אֲפָשֶׁר כָּלִל

17 אֲוֵרָאקֵל הוּא מִקְדָּשׁ אֱלִילִי בִּיּוּן, אֲשֶׁר בּוֹ הִיָּה כוֹהֵן (אוֹ כוֹהֵנֶת) מִגִּיד עֲתִידוֹת וְתִשׁוּבוֹת לְשׁוֹאֲלָיו, וְהַמּוֹנֵחַ הַתְּקַבֵּל גַּם כְּכִינוֹי לְכוֹהֵן עֲצָמוֹ. הַמִּקּוֹם שֶׁהַתְּפָרֶסֶם בְּכֵךְ הִיָּה מִקְדָּשׁ אֲפּוֹלוֹ בְּעִיר דִּלְפִי (120 ק"מ צִפּוֹן-מִעֶרֶב לְאַתּוֹנָה), שֶׁם יִשְׁבָּה הַכוֹהֵנֶת שֶׁנִּקְרָאָה פִּיתִיָּה בְּבוֹר אֲפּוֹף אֲדִי קְטוֹרֶת, פִּלְטָה קוֹלוֹת וְדַבְּרִי הַזִּיהָ מִעוֹרְפָּלִים, בְּעוֹד אֲשֶׁר כוֹהֲנִים אַחֲרִים "מִפְּעֻנְחִים" מִפִּיהָ אֶת פִּירוּשׁ דְּבַר הָאֱלִים...

18 עַל מִשֶּׁהָ הַמְּכָה אֶת הַמְּצָרִי, רָאָה בִּשְׁמוֹת ב' י"א. עַל יִרְמִיָּהוּ – שׁוֹב וְרָאָה אֶת דְּבָרֵי שֶׁב"ד לְעִיל בְּעַמ' 253 וְאֶת הָעֵרָה 11 שֶׁם.

כֹּאשֶׁר מְדַבֵּר שֶׁב"ד עַל יִשְׁעִיָּהוּ הַמִּמְזֵג פְּעַמִּי-שְׁמַחָה בְּבִשּׁוּרָתוֹ, אוֹלֵי הִדְהִדוּ בּוֹ הַפְּסוּקִים הַלָּלוּ: "מֶה נִּאֻוֹ עַל הָהָרִים רִגְלֵי מְבַשֵּׁר, מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׁר טוֹב מִשְׁמִיעַ יִשׁוּעָה, אִמֵּר לְצִיּוֹן מֶלֶךְ אֶל־הֵיךְ. קוֹל צִפִּיךָ נִשְׁאֹו קוֹל יַחְדּוֹ יִרְנְנוּ, כִּי עֵין בְּעֵין יִרְאוּ בְּשׁוֹב ה' צִיּוֹן. פָּצְחוּ רִנְנוּ יַחְדּוֹ חֲרֻבוֹת יְרוּשָׁלַיִם, כִּי נָחֵם ה' עֲמוֹ גֹּאֵל יְרוּשָׁלַיִם"; (נ"ב ז'-ט').

שאדם יתעורר לשאת בו בשורה בכנות, אלא אם גם יהא מודע מלכתחילה שבשורתו אמנם מוטלת עליו במצנת ה', אשר אליה בא הוא להתייחס.

כאן, במילים אחרות, באים אנו אפוא למין מעגל: האהבה שמלמטה והמצווה שמלמעלה משלימות זו את זו, מטפחות הן זו את זו ומוצאות עצמן משוקפות זו בזו, במעגל הסובב והולך – והמעגל הסגור הזה, אשר אין לו מקום בבשורה הנכרית, הוא הרקע לכך שהנבואה הישראלית, מטבעה, אינה יכולה להישאר תקועה בחד-צדדיות הקטועה ופשירותיות האנושית גרידא, המאפיינת את הבשורה הגויית, אלא מוכרחה היא להביא את עניינה האנושי לידי השלמה בתודעת השליחות. נראה אף לומר כי המפגש המחויב הזה בין הנטייה האנושית מלמטה ותודעת השליחות מלמעלה, והתלכדותם לאחד, הם הם הנקודה שבה מגיעה התקדשות הנביא הישראלי לשיאה ובה מתקשרת אותה עצמת-ביטוי מיוחדת הקובעת את משמעותו וכושר-השפעתו, שמעבר למקובל בגויים; וזאת בנוסף על המשמעות וכושר-ההשפעה המיוחדים, הנובעים מעצם העובדה שהכיסוף והדעה האנושיים-הסובייקטיביים מקבלים כאן ביסוס אובייקטיבי, ואף ביסוס אובייקטיבי ברמה של קדושה, באופן שאמתם – אם אמנם אמתיים הם – שוב אינה יכולה להיות כלל נושא לוויכוח, אלא מתגבשת היא בתוקפה המוחלט.

בדברים אחרונים אלה – וכפי שאמנם נרמז בתוכם – אין אנו מתכוונים לומר, כמובן, שהזדהות הנביא במשא שליחותו אינה יכולה להיות נתונה מלכתחילה לביקורת, הן באשר לתוכנה הן באשר ליומרתה – ואף כשהאיש הוא למעשה נביא של אמת. אדרבה: דין מפורש הוא, שרק התאמתות הנבואה היא המבחן, ורק הביקורת השכלית והעניינית היא העשויה אפוא להעמיד את הנביא על חזקת-אמת.¹⁷ אולם, הנתון האחרון והמכריע שהביקורת צריכה לתת עליו כאן את הדעת הריהו סוף-סוף בטיב הדברים עצמם ובטיבו של האיש י"ח – ועתה, כל אימת ובמידה שהביקורת מתאשרת גם מצד זה, הרי שאמנם ייחודו של עניין הוא, ששוב

יז דברים י"ח י"ד-כ"ב (וראה גם שם י"ג ב'-ו'). [במקום הראשון שאליו מפנה שב"ד עוסקת התורה בנבואת משה, בנביאים שאחריו-כמוהו, בקהל השומעים, בנביא השקר ובדינו, ובמבחן אמת הנבואה. הפסוק שיובא בסוף הפסקה הוא פסוק י"ט. לאחר מכן, בין סוגריים, מפנה שב"ד גם אל הפסוקים העוסקים בנביא המדיח לעבודה-זרה, ובדינו.]

יח ראה פירוש הרמב"ן שם, בפרק י"ח, והקדמה לפירוש המשנה להרמב"ם. [הנה ציטוט עיקרי דברים:]

הרמב"ן בפירושו לפסוק ט"ו כותב: "ויתכן שיהיה [האמור: 'נביא' מקרפך', לומר, ◀

אין כאן הבשורה מתקבלת בסך-הכול כנכונה בתוקף הביקורת, ואף לא בתוקף מבחן מוסדי כלשהו (כפי שמקבלים אנו, למשל, את נכונותה של הכרעה הלכתית), אלא מתקבלת היא כנכונה בתוקף האמונה בשליחות הנביא, ובהתאם לכך מחייבת היא: "והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר [הנביא] בשמי, אנכי אדרש מעמו".

והנה, גם אותה סמכות להנהגת הגאולה במגמה של שלמות ומתוך שורשיות תורנית – שהיא כאן עדיין מרכז-הכובד בנושא דיונו – אף היא, ממילא משמע, שמטבע עניינה אין היא יכולה להסתפק בהתבססות רק על עצם תודעת קיומה, וכפי שהשארונה למעלה, אלא מוכרחה היא להשלים את ביסוסה על-ידי אובייקטיביותה של תוקפה ומיסוד מעמדה, מתוך ברור שורשיה ואמתה בשליחות נבואית פקודה, פמוחלט. בלעדי כן היתה היא נשאת סובייקטיביסטית ואנושית גרידא – ובכן, ממילא, מבטאת רק לכל-היותר את אהבת התורה, אבל בלתי-מושרשת בחיוב התורה ובלתי-מסוגלת לתפקד ביומרתה – וכל עניינה היה יוצא אפוא מופרך מעיקרא.

לאור המסקנה הזאת מתברר, שאמנם גם בנקודה הפורמלית של הוויכוח בין הגישה המסורתית לבין הציונות, האם הגאולה מצריכה דווקא את הופעתו של משיח נבואי, או שמא מספיקה אפילו התעוררות אנושית גרידא – צדקה בעצם הגישה המסורתית. התעוררות-גאולה שהיתה נשאת תקועה בכיסוף האנושי גרידא, מלמטה, ללא יכולת להשלים את המעגל על-ידי זיהוי שליחותה הייעודית

שתוכל לבטוח בדבריו, [לפי] שהוא מאחז מקרבך. וכן על דעתי, 'כמוני' [האמור בפסוק], שיהיה נאמן לנביא לה' ותאמין בו כאשר אתה מאמין בי [= במשה]. בהמשך דבריו מביא הרמב"ן גם את דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ז' ז'): "... ולא כל העושה אות ומופת מאמינין אותו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחילה שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו, שנתעלה בהן על כל בני גילו והיה מהלך בדרכי הנבואה ובקדושתה ופרישותה, ואחר כך בא ועשה אות ומופת ואמר שהא-ל שלחו – מצווה לשמוע ממנו, שנאמר: 'אליו תשמעון'".

וכדברים האלה כותב הרמב"ם גם בתחילת הקדמתו לפירוש המשנה (בתרגום הרב קאפח): "ותתאמת נבואת הנביא במה שאומר: כשיטען אדם שנתנבא, כמו שביארנו, והיה ראוי לה [= לנבואה], כלומר שיהיה מבעלי החכמה והדת, פרוש, משכיל, כליל המידות הטובות, לפי הכלל שאצלנו: אין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר [ראה 'שבת' דף צ"ב עמוד א']; ... אם היה הגון לה [= לנבואה] כפי שצריך, ואמר שנתנבא, נאמר לו: הבטיחנו הבטחות והודיענו הודעות ממה שהודיעך ה', והוא אומר; אם נתקיימו כל הבטחותיו – ידענו אמת נבואתו".

מלמעלה – ממילא משמע שהיא בלתי-מסוגלת היתה לפרוץ את ההווה ההומניסטית-החילונית של הציונות ומדינת-ישראל שעד כאן; ואפילו היתה זו מִיִּדְּבָקָת להלכה ולמעשה בכל מצוות התורה ושאִיפוּתִיה הפנימיות, הרי זו מכל-מקום היתה נשאת תקועה רק בשגרה הגלותית של "הציונות הדתית" דהאידנא, המוסיפה להיזקק מן הבחינה הממלכתית בהכרח למסגרת-פעולה חילונית, הניזונה מערכים של נכר, מפני שאת המוסדות של ממלכתיות המושרשת בתורה ונושאת את ייעודיה אין היא מסוגלת לחדש.

אולם, אם נחזור לענייננו – וכאשר המשימה שאמרנו, המתמַצֵּית בחידוש המוסדות הללו, אמנם כבר מודעת לנו לחלוטין כמשימה אקטואלית – הרי גם אם בעצם הדבר הזה, כשלעצמו, עדיין אין כמובן כדי להכשיר אף את המסיבות לביצוע המשימה בפועל לאלתר, מכל-מקום יש בכך כדי לפתוח לפחות את הדרך לְהַתְּכָּשְׁרוֹת הביצוע מבחינה רוחנית – באשר תודעת השליחות אמנם כבר מתגלמת לנו בתודעת המשימה הזאת, מטבעה וממילא, כפי שהסברנו לעיל, ועמה נשלמת גם הכשרת הסמכות.

באופן כזה, אמנם כבר יכולים אנו להינתק מן ההווה ההומניסטית-החילונית של הציונות ומדינת-ישראל הטרומית, ויכולים אנו לַצְפוֹת כבר הַיֵּשֶׁר אל המאבק העומד לפנינו, להפעלת המהפכה של הגאולה המשיחית השלמה; ואילו במהפכה הזאת, שוב נאמר, הנה אמנם אף מעצם טיבה התוכני הוא שִׁיתְּחַדֵּשׁ בה הכושר לנבואה ישראלית כְּתֻקָּנָה, במלוא התדירות וההיקף – כמוהו ככל שאר מוסדות ישראל וחיוּכָיו, אשר אמורה הגאולה להחזיר לתקנם – ומפני שבלעדי כן, כפי שהסברנו מקודם, היו הדברים נשארים עוד על-כל-פנים בפגימות תְּפֻקּוּדִית-עקרונית.

ד

הבחנות מעבר:

שוב כנגד גרשום שלום וכנגד "הציונות הדתית";
הגאולה לא רק כמוצא מן הגלות, אלא כתקן-חיים

הנחות-היסוד שלנו אשר סקרנו בפרק ב', והביסוס הסמכותי אשר העלינו להן בפרק הקודם, מגלים ביחד את הרקע, על מה זה באמת ולמה הוא שנולד החיבור הזה, במגמת ההתמודדות עם שיטתו של גרשום שלום. הרקע הוא, כי צירוף הדברים שלנו מגלה אמנם חוויה מהפכנית של חיים בתוך תוכה של משיחיות אקטואלית, הכרוכה בנטילת סמכות לשינויים בשגרת המסורת – במקביל לכאורה לטיב השינוי החווייתי והערכי המאפיין את תודעת ההתעוררות המשיחית, והאמור גם לאפיין אותה בהכרח, על-פי תורתו של שלום. אולם, בשלב זה כבר יכולים אנו לציין גם את ההבדלים המהותיים, המפרידים למעשה לגמרי בין התמונה שהעלינו אנחנו לבין מה שמוצג כחוק בשיטה של שלום.¹⁹

הנקודה הראשונה והמכרעת היא, שהנושא של שלום איננו בשום פנים תודעה של התעוררות לאחריות והגשמה משיחית, כי אם רק תודעה של התגשמות משיחית, המתקיימת פאנשים ממעל להם ואשר נכנסים הם כביכול לתוכה – לא בהתאם לרצונם הם, כי אם בהתאם לצפוי. אולם אין צריך לומר, כי תודעת-התגשמות זו, אשר שלום מתאר אותה על-פי הדוגמאות של שבתי צבי ואבות הנצרות, היתה כולה רק דמיונית, חסרת כל בסיס ורקע מציאותי בשינוי איזשהו בחיי הממש – ואמנם, כל כולה לא היתה אפשרית, כפי ששלום מתאר אותה, אלא מתוך התפתחות

19 מכאן ואילך תיפרשנה שלוש הבחנות בין שיטת שב"ד לשכנגדה, בהתאם לאמור בכותרתו של הפרק: ההבחנה הראשונה – עד הרווח המוגדל בעמ' 277, השנייה – עד הרווח המוגדל בעמ' 284, והשלישית – עד הרווח המוגדל בעמ' 289.

היסטורית אשר עברה על הרעיון המשיחי ושעירטלה אותו בחוגים מסוימים, במידה גוברת והולכת, ממשמעותו המציאותית, לטובתם של דימויי חזון רוחניים ומופשטים גרידא. לכן, אך טבעי ונכון הוא, כמובן, שבחוגי העם אשר הוסיפו להחזיק ברעיון המשיחי לפי מתכונתו המקורית והמהותית-המדינית – והם חוגי העם אשר הוסיפו לגלם את הרציפות ההיסטורית והערכית של האומה – אמנם נתפסה המשיחיות נְשׂוּא עיסוקו של שלום כמשיחיות של שקר בלבד.

מצד שני, אם היתה במשיחיות [מופשטת] זו נטילת סמכות לשינוי שגרת המסורת, הרי זו גם-כן לא היתה מכוונת לשינויים הענייניים המתחייבים מתוך המעבר משגרת הגלות אל חיי ההגשמה המשיחית בממש, כי אם אדרבה: דרך השגרה של חיי הגלות נתפסה כאן כעצם דרכה של התורה לאמתה, ואילו השינוי נדרש כאן מתוך ההנחה, שעל-פי רעיון התורה עצמה שוב אין זו [= התורה] נחוצה מעיקרא, משהגיעו האנשים להתגשמות הרוח המשיחית בתוכם – וגם לפי זה, כמובן, עומדים אנו כאן רק בפני תופעה של רעות-רוח ותעתוע.

ושלישית, יש פנים להסיק, שאצל שלום מתקשרת אהדת השיטה המעורטלת הזאת אל אהדת התפיסה הרווחת גם בדרגות שונות של בהירות או טשטוש בציונות המודרנית, שכאלו עם התחדשות הממלכתיות העברית אמנם אין משמעות עוד לקיום התורה, באשר זו באמת היתה טובה ונחוצה רק כדי להחזיק את היהדות בגולה – ובאופן שיוצא מכאן לכאורה ביסוס מְטפיסי אף לתירוץ-ההתפרקות העממי והשטחי הלזה, לאמור, שכביכול גם כל החילוניות השלטת בציונות דהאידינא אינה בעצם אלא פרי-החילולים של חיים בתודעה של התגשמות משיחית, המשַחֲרֶתְנו כבר מעול התורה מעתה ולהבא, מטבעה.²⁰

לעומת כל אלה, המערכת המהפכנית שתיארנו אנחנו איננה בעיקרה תודעת התגשמות סבילה, כי אם להפך: עיקר מהותה הוא בהתעוררות של תודעת אחריות

20 האשמה כזו כלפי גרשום שלום – אם-כי בדגש שונה – כבר גיבש ברוך קורצווייל, ונראה ששב"ד הולך כאן בעקבותיו; ראה גם פחיבור 'במעלות גאולה' בהערה ב' ובתוספתה (כרך ב' עמ' 577).

את דבריו של קורצווייל ראה בספרו 'ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה', הוצאת שוקן תש"ך, בתוך: 'בעיות יסוד', קטע י"א, בייחוד בעמודים 82-83; כמו-כן ראה את ביקורתו על ספרו של גרשום שלום 'שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו', ביקורת שנדפסה בספר 'במאבק על ערכי היהדות', הוצאת שוקן תש"ל, בייחוד בעמודים 109, 114-117. על פרופ' קורצווייל – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), הערה 213 בעמ' 374.

וחובת-מעשה דינמית. בהתאם לכך, גם במידה שנשארת היא תופעה רוחנית או פסיכולוגית, אין היא מכל-מקום תופעה דמיונית, אלא כל משמעותה היא במערכת המעש הרציונלי המתחייב מתוכה לגבי שינוי והנהלתן של מסיבות חיי-הממש. כמו כן, אף אם מתערבת לכאן מידה כלשהי של תודעת התגשמות – בנוסף על תודעת חיוב-ההגשמה – באמת אין זו מתייחסת על-כל-פנים לשום יסודות תוכניים-פנימיים של החזון המשיחי, העשויים להצדיק כביכול שינוי-תודעה תאולוגי לאור התגשמותם בחומר או ברוח – אלא תודעת ההתגשמות הרלוונטית היחידה הריהי כאן רק תודעת העובדה שאמנם אין אנו נתונים עוד במעגל-הקסמים של קללת הסבילות והסתרה-הפנים, אלא כבר שוחררנו ממנו בברכת גילוי-הפנים, לחיוב-ההגשמה שאמרנו מקודם.

במילים אחרות אפוא, אין תודעת ההתגשמות הרלוונטית מתייחסת כאן אלא לכּוּשֶׁר ההגשמה המסגרת בלבד – ובהתאם לכך, אמנם אך פשוט הוא שאין כאן מקום לשום סיבוכים מתחום דיוניו של שלום בדבר ביטול התורה, הכרוך כביכול במעבר מן העולם הפגום, הטרומ-משיחי, אל העולם המתוקן, המשיחי. אדרבה: בתודעה המשיחית שלנו, אשר כל עיקרה הוא פסי, ולא מטפיסי, ממילא ברור שגם אם נתקנו כבר מבחינת הכושר – ואף אם מתקדמים והולכים אנו גם מבחינת הגשמתו של התוכן – הרי על-כל-פנים נשארים אנו עדיין לחלוטין, הן מבחינת המסיבות הן מבחינת החזון הקונקרטי והמשימה האקטואלית, רק בתחומו של "העולם הזה", "הפגום", הנזקק ונזקק עוד למסגרת התורה ולחיוביה לשם תיקונו, שיתקדם וילך כראוי. ובאמת, אף עם כל התיקון התוכני שנתקנו כבר במעבר מן הגלות למסגרת הממלכתית של מדינת-ישראל – או שנוסיף עוד להתקן תוך השלמת הגאולה במלכות-ישראל המשופרת – עדיין אין ולא תיתכן שום משמעות לכל המעבר הזה, ולהמשך חיינו מעל בסיסו ואילך, בלעדי המשך זיקותנו למסגרת התורה ולחיוביה ולשפיטת הדברים על-פיהם.

לכן, ממילא משמע גם-כן, שאם מגיעים אנו אגב כך לשינויים משגרת המסורת, מכל-מקום אין אלה יכולים להיות שינויים אל מעבר למסורת מעיקרא, אלא יכולים הם להיות רק שינויים לפנים מן המסורת, על-פיה וברוחה ולשמה. ובמיוחד, אותה מציאות מתוקנת-חלקית של התגשמות הציונות ומדינת-ישראל עד עכשיו – על אחת כמה וכמה כי בהווייתה המנותקת מקני-המידה של התורה אין זו יכולה על-כל-פנים לאפשר שום שינוי בתקן הרוחני מטעמה או על-פיה, כי אם אדרבה: עדיין יכולה זו להיחשב לנו רק כאובייקט, כדי להישפט דווקא

היא על-פי חזון הגאולה העקבי והשלם שלנו, הנשאר ונשאר מושרש בקני-המידה של המסורת והתורה מצדו.

הערות אלו על הציונות ומדינת-ישראל שעד כאן, כהתגשמות חלקית של הגאולה המשיחית, מעבירות אותנו שוב להבחנה אחרת הנחוצה לשם המשך בירורנו – אם כי אין היא שייכת דווקא לתחום עיוני המיוחדים של שלום – והריהי ההבחנה בין תפיסת הציונות ומדינת-ישראל כהתגשמות משיחית על-פי שיטתנו לבין תפיסתן במובן זה בגילויי המחשבה של "הציונות הדתית".

גילויי המחשבה הללו נמצאים למעשה שותפים למסקנה המשתמעת גם מרמזיו של שלום, כי ההתפתחות הציונית (ולרבות את הקמתה והתפתחותה של מדינת-ישראל) הריהי אמנם בבחינת התגשמות משיחית, במסגרת המשמעות המסורתית של המושג – ולו גם שלא מדעתן המפורשת של הציונות והמדינה בעצמן; אולם, בעוד שאצל שלום משתמעת המסקנה בסמיכות מיוחדת לעובדת השינוי החווייתי והרעיוני-הדתי (או האנטי-דתי), אשר הציונות היתה כרוכה בו אגב עניינה בהגשמתם של ערכים שהיו כלולים בציפיות המשיחיות מלפנים, הרי "הציונות הדתית", להפך, מזכה כאן את ההתגשמות המשיחית מתוך דילוג ערכי על פני אותו השינוי והתעלמות גמורה כמעט מחשיבותו ומשמעותו מעיקרא.^ט

תוצאה זו מושגת ב"ציונות הדתית" על-ידי כך, שבדומה לגישה המדעית-החילונית משקיפה כביכול גם "הציונות הדתית" על ההתפתחות רק כצופה מן הצד – אלא שבמקום הניתוח המדעי-האובייקטיבי בא כאן הצירוף של שרירות-אמונה ושל חשיפת התיאום (או גם ניסיונות להדבקות תיאום) בין מהלך ההתפתחות כפי שמתקיים הוא למעשה לבין מהלך ההתגשמות המשיחית כפי שנחזה או נרמז במדרשי גאולה שונים המקובלים במסורת.

דוגמה מובהקת אחת לשיטת מחשבה זו יש לנו אמנם בכתבי הרב קוק; דוגמה מובהקת אחרת – והרי זה הניסיון המקיף והיומרי ביותר שנעשה עד כה ב"ציונות הדתית" להתמודד עם התופעה של מהלך תקומתנו הלאומית על-פי קני-המידה של ערכי המסורת – יש לנו כיום בספר-המחקר האנתולוגי של הרב כשר, 'התקופה

^ט אמרנו "כמעט", כי בכתבי הרב קוק יש אמנם ניסיון להערכה דיאלקטית של השינוי; אולם, אף כאן מתקיימת ההערכה, על-כל-פנים, רק מתוך פרספקטיבה כל-כך מנותקת בגבהים מטפיסיים, עד שלמעשה נהפך דווקא הרב קוק בעצמו לנציג ולמבשר המובהק ביותר של הדחיקת העניין במישור הארצי-האקטואלי.

הגדולה²; וביטוי תקני-תמציתי לאותה הגישה – אפשר לומר ביטוי "קנוני" – אף נקבע בשעתו על-ידי הרב עזיאל, בנוסח שלו ל"ברכת המדינה": נוסח זה התקבל בינתיים הלכה למעשה ברוב בתי-הכנסת, וקובע הוא את הדיאגנוזה בפשטות כי מדינת-ישראל היא "ראשית צמיחת גאולתנו".²¹

הצד המשותף בכל הביטויים הללו, בהתאם למה שאמרנו, הריהו שגם את השינוי החווייתי והערכי, אשר נכרך בהתפתחות הציונות עד עכשיו, תופסים הם אמנם כמחויב ומוצדק איך-שהוא, במגמה דיאלקטית, על-פי ציפיות המדרש; אולם, אגב כך אין הם מזדהים עם השינוי, ואף אין הם נוקטים כלפיו שום עמדה אנטי-תיתית או סינתי-תיתית-אקטיבית, כדי לחתור אל תכליתו הדיאלקטית במכוון, אלא מסתפקים הם בהשלמה סבילה עמו, כמות שהוא, מן הצד: סומכים הם את ידיהם על התוצאות החומריות שהושגו באמצעותו ומסמיכים הם את דעתם על כך, שעם הזמן, איך-שהוא, כשם שהביאנו הקב"ה עד כאן, כן הוא יוסיף גם לכוון את הדברים בהמשך, עד ששינוי-הרוח הציוני ישקע, ואף כל ההישגים החומריים של הציונות יתגלגלו וישתנו ויוכללו בגאולה המשיחית השלמה, כפי שצריכה זו להיות

כ מכון תורה שלמה, ירושלים, תשל"ב. [את הספר 'התקופה הגדולה' פרסם הרב מנחם כשר בשנת תשכ"ט. בשער הספר מוצג עניינו: "פרקי התבוננות במצב האומה וארצנו הקדושה בשעה זו, ובירור מקיף על דרכי הגאולה וסימניה, על יסוד דברי חז"ל, ספרי הראשונים והאחרונים". בפתיחה מנויים עשרות מגדולי הדורות האחרונים אשר דבריהם שולבו בפרקי הספר. בתחילה מתוארים ברגש ניסי מלחמת ששת הימים, ובהמשך נעשה מאמץ רב-מוקדי להסביר ולהוכיח את "כשרותה" של מדינת ישראל כ'אתחלתא דגאולה', וכמתאימה לצפוי על-ידי גדולי הדורות מאז ומקדם. בתוך 'התקופה הגדולה' – כחלק נוסף – נדפס גם הספר 'קול התור' המיוחס לרב הלל משקלוב, תלמיד הגר"א, ובו תפיסת הגאולה כמסורת הגר"א, תוך ביאור כללי התקופה של 'משיח האתחלתא', משיח בן יוסף, וחובת ה'אתערותא דלתתא' – ההתעוררות מלמטה, בפעילות יזומה – לקיבוץ הגלויות ולבניין ירושלים.]

21 הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל כיהן לצדו של הרב הרצוג כרב ראשי לארץ-ישראל בעשר השנים האחרונות לשלטון המנדט, ואחר-כך – עד פטירתו בתשי"ג – כאחד משני רבניה הראשיים של המדינה. סמוך להכרזת העצמאות פירסמה הרבנות הראשית, בחתימתם של הרבנים הרצוג ועזיאל, קריאה לציבור לשאת בשבתות ובחגים תפילה לשלום המדינה, תפילה הפותחת בפקשה: "אבינו שבשמים, צור ישראל וגואלו, ברך את מדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו". התפילה נאמרת בבתי הכנסת של הקהילות הדתיות-ציוניות. קיים ויכוח מי חיבר את נוסח התפילה, ומזכיריהם של שני הרבנים הראשיים – הרב חיים-דוד הלוי ז"ל והרב יעקב גולדמן ז"ל – העידו איש-איש כי הרב הראשי שעבדו

על-פי הרמב"ם הרציונלי, או על-פי רב סעדיה גאון האגדי-המטפיסי,²² או לו גם על-פי רבותיו המקובלים של שבתי צבי, או על-פי כל אלה ביחד – ואין נפקא מינה.

דבר זה, פירושו הוא כמובן, במילים אחרות, שעם כל האמונה במשמעות המשיחית של ההתפתחות הציונית, מכל-מקום נשאת עדיין "הציונות הדתית" – הן ביחס להתפתחות זו עצמה הן ביחס לרעיון המשיחי בכללו – באותה חוויה קיומית ובאותו מבנה רעיוני ממש שאיפיינו את המסורת אף במשך כל תקופת הגלות ולפני שבאה הציונות לעולם. ולהבנת העניין עד תכליתו, ראוי לנו באמת לשים עוד לב במיוחד לכמה עובדות מצטרפות.

ראשית, חשובה העובדה כי השינוי החווייתי והערכי שנכרך בציונות אינו מתמצה רק בבעיה של השקפות או מערכות רעיוניות טובות או גרועות, אלא כולל הוא גם את עצם הנקודה המהותית, שאיפשרה את הציונות מעיקרא – היינו את עקרון המעבר מן הציפייה הסבילה אל התעוררות ההגשמה והאחריות העצמית. אולם, "הציונות הדתית" המתייחסת בצורה סבילה אל השינוי החווייתי והערכי של הציונות בכללו, ממילא מתייחסת היא כך גם לעצם השינוי העקרוני שהדגשנו עתה.

עמו, הוא שפֶּתְבָּה; מכל-מקום, הרב ח"ד הלוי התייחס בעדותו במיוחד לִמְטַבֵּעַ "ראשית צמיחת גאולתנו" כצירוף מקורי של הרב עוזיאל, אשר נקט בו בנאומיו אף בטרם חיבר את התפילה וקבע אותו בְּנוֹסְחָה. (ראה את מאמריהם של מאיר חובב ושל שאול שיף ב'הצופה', ה' בחשוון ר"ב בו, תשס"ג). גם יואל רפל שחקר את העניין הסיק שהרב עוזיאל הוא שחיבר את עיקרה של התפילה – עד: "ושמחת עולם ליושביה" – והרב הרצוג חיבר את המשכה, המיוסד על הפסוקים בדברים ל' ד'-ה'; (ראה: 'מי כתב את התפילה לשלום המדינה', 'הארץ', ערב יום העצמאות תשנ"ט).

22 הרב סעדיה גאון קדם לרמב"ם בכמאתיים וחמישים שנה. ספרו, 'הנבחר בָּאֱמוּנוֹת וּבְדַעוֹת', הוא החיבור השיטתי הראשון בתחום הפילוסופיה של היהדות. המאמר השמיני בספר מוכתר: 'בִּישׁוּעָה', ובו מתואר חזון הגאולה תוך פירוש מרחיב של הכתובים, בתוספת מדרשי אגדה, ואף בשילוב חישובי קץ על-פי חזיונות דניאל. גם תחייתם של מתים נכרכת אל תוך אותו חזון, קודם לבניין המקדש. הרמב"ם, לעומתו, מתרחק מדרשי אגדה ומחשובי קץ – מבליע בדבריו רמז חריף המכוון אל-נכון כלפי רס"ג – ומתאר את המשיח כמלך-ומצביא נאמן לה', ואת תקופתו כימי תחייה מדינית ורוחנית, בגדרים המוכרים של העולם הזה. עיקרו של חזון הגאולה, על-פי הרמב"ם, משורטט בפרקים י"א ו-י"ב של הלכות מלכים ומלחמותיהם, (המהווים גם את סיום חיבורו הגדול 'משנה תורה').

ראה את הרחבת העניין – בציטוט מדבריהם של שני הגדולים – בנספח א' לספר, להלן בעמ' 407.

אמנם, אף כאן אין "הציונות הדתית" פוסלת את השינוי, וגם נוטה היא למעשה להכיר בתועלתו בזמן-הביניים; יתר-על-כן, כפי שמתברר מתוך שמה, באמת מסכימה היא אפילו להצטרף ולפעול בעצמה במסגרת המתנהלת בהתאם לשינוי העקרוני האמור. אולם, העובדה נשארת כי אפילו הצטרפות מעשית זו, אין בה על-כל-פנים משום אימוץ פן של השינוי, או משום קבלתו כעיקרון לגיטימי לגבי "הציונות הדתית" עצמה ולדורות – כי אם אדרבה. העובדה היא כי "הציונות הדתית" רק הצטרפה, אך לא גילתה מעולם כושר של יוזמה ואחריות ציונית עצמאית משלה – לא ביחס לדרך ההגשמה המעשית של הציונות כלפי חוץ ולא ביחס להכוונה הרוחנית של הציונות מבפנים – והרי זה כמובן רק הצד השני של המטבע שראינו לעיל, כי בעומקו של דבר עדיין משאירה לה "הציונות הדתית" את העיקרון הישן בעינו, שפתרון הדברים הנכון יבוא כדרכו רק מלמעלה, בלי שום צורך בהשלמת המהלך על-ידי יוזמה אנושית מכוונת.

על גישה זו אפשר כמובן להקשות, שמבחינה הגיונית נסותרת היא ממנה ובה: אם אין צורך ביוזמה אנושית, לשם מה ההצטרפות "הדתית" אל היוזמה הציונית, שאמורה היא להגשים את המוטל עליה ממילא – ואם יש צורך ביוזמה אנושית, מדוע לא יוזמה "דתית" להכוונת הגאולה מלכתחילה כראוי? סתירה אחרת, הניכרת בעליל באותו ההקשר היא, שאם אין צורך בהכוונה "הדתית", למה זה מתערבת "הציונות הדתית" כדי לשמור בכל-זאת על ההנהגה החילונית מפני כל מיני פגיעות ב"סטטוס קוו" הדתי-הגלותי – ואם יש צורך בהתערבות "הדתית", מדוע רק לגבי "הסטטוס קוו" הגלותי, ולא לגבי הנהלת הגאולה כולה, מעיקרא?

אולם, מסתבר שאפשר לתרץ. נראה כי המשמעות הפנימית של עמדת "הציונות הדתית" היא, כי אמנם אין צורך ואין מקום ליוזמה אנושית מכוונת להגשמת הגאולה מעיקרא כראוי – שזהו רק עניינו של הקב"ה לבדו; אולם, משגילה לנו הקב"ה את כוונתו על-ידי היוזמה וההצלחות שאיפשר לציונות, מסתמא מצנה היא לסייע בידה. ומצד שני, הפגיעות ב"סטטוס קוו" אינן עניין שבמישור הגאולה, כי אם רק המשך עניינים שגרת, וכאן – הווה אומר – רשאים ואף מצווים אפוא יהודים להגיב, כדרך השגרה המקובלת עליהם.

והנה, בסך-הכול, אף תירוצים אלה אין בהם כמובן כדי להעמיד את "הציונות הדתית" באיזה אור של כבוד^{כא} – אולם, יש בהם על-כל-פנים כדי להביא את

כא משמעות-הלוואי ההגיונית של התירוצים שהצענו (וההולמים אמנם את מחשבת

הניתוח שלנו לסיכומו. התוצאה המתקבלת היא, שלגבי "הציונות הדתית" אמנם נחשבת ההתפתחות הציונית כהתגשמות משיחית – אך מבחינת המבנה החווייתי והרעיוני, החשבה זו היא רק עניין אינטלקטואלי של הערכת תופעות העבר והשלכת אמונות וציפיות לעתיד, ואין עמה שום תודעה או חוויה משמעותית של איזו מערכת-חיים חדשה של התגשמות משיחית, אשר "הציונות הדתית" עצמה נמצאת למעשה בתוכה, בהווה. מבחינה הונית זו (ולרבות את ההבחנה בין ההסתפקות במצוות של "הזמן הזה" לבין האקטואליזציה של הלכות המשיח) עדיין נשארת "הציונות הדתית" לחלוטין במערכת חיים רוחנית גלונית, ואף טרום-ציונית – תוך השלכת הִיָּהָב על איזה משיח שבא או שיבוא מבחוץ, אם בדמותה של ההנהגה הציונית החילונית ואם בכל דרך אחרת – ורק מעל בסיסה של הסתכלות חיצונית זו מתעקשת היא משום-מה לזהות אף את מדינת-ישראל דהאידינא, המתיימרת דווקא להתכחש למשמעותה המשיחית, כ"ראשית צמיחת גאולתנו".

לעומת המציאות הזאת, תפיסתנו שלנו בדבר הציונות ומדינת-ישראל כהתגשמות משיחית, אין לה שום קשר ישר אל מבחן התאמתן של התופעות להתפתחויות כלשהן שנחזו במסורת.

אכן, הציפיות שהועלו ונשתמרו במסורת הריהן ממילא בעלות משמעות גם לדידנו, בבחינת גורמים בעיצוב החזון המשיחי אשר אליו שואפים אנו, ואשר מתוך שאיפתנו – המובטחת ממקורותיה בַּקֹּדֶשׁ – אמנם אף מאמינים אנו באמונה שלמה כי יתגשם כולו, לבסוף, בתכלית, בהתאם לייעודיו וענייניו וגדריה. בהתאם לכך, שוב, אמנם נכון הוא גם-כן, כי יכולים גם אנו לבדוק תופעה כלשהי, האם מתאימה היא לגדרי החזון, והאם ראויה ויכולה היא להיחשב כהתגשמות במהלך הגשמתו. יתר-על-כן, בשלב מתקדם למדי של תיאום בין תופעות הממש לגדרי החזון, וכגון ש"אם יעמוד מלך מבית דָּוִד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדָּוִד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויָּכוֹף כל ישראל לילָךְ בה ולחזק בְּדָקָה, וילחם מלחמות ה'" הרי שנוכל לומר עם הרמב"ם כי "הרי זה בחזקת שהוא משיח" – ו"אם עשה והצליח, ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח

"הציונות הדתית" (בדיוק) הריהי, שהיוזמה האנושית נחוצה ונדרשת אמנם בגאולה המשיחית – אבל בתנאי שלא תהא מכוונת מדעת להגשמת הגאולה על-פי התורה ובמסגרתה; ולעומת זאת, שאיפה להגשמת הגאולה על-פי התורה ובמסגרתה נידונה להישאר רק סבילה, בתקווה לטוב שיצמח מן היוזמה הסותרת אותה.

בוודאי^{כב}. אולם, במצב של התפתחות מובהקת פחות – ובייחוד מציאות כגון זו של הציונות ומדינת-ישראל דהאידנא, המכירות אמנם בנקודות-המגע הפסיכולוגיות והענייניות אשר בינן לחזון המשיחי, אך מתכחשות אליו בפירוש מבחינת הרציפות האידאית והזהות הייעודית-התוכנית – אין לנו למעשה שום יסוד להטלת הדיאגנוזה המשיחית על ההתפתחות בעל-כורחה, רק בשל הסימפטומים המסוימים, העשויים לרמוז על כוונותיו הנסתרות של הקב"ה לגביה.

אין לכך יסוד, ואף אין לכך טעם – שהרי לכל הדעות אין מדובר כאן עדיין במבחן לשם החלת הלכות הגאולה מתוך המדינה ובתוכה – ואילו היחס הלאומי אל המדינה ולתהליך התקומה בכללו אינו יכול להיקבע, כמובן, רק על-פי מין ספקולציה רציונלית כזאת, שמן הסתם ההתפתחות תשתנה עוד ותתגלה אמנם כ"אתחלתא" בכיוון הנכון. אכן, אף "הציונות הדתית" עצמה לא קבעה בוודאי – ואינה קובעת – את יחסה לדברים בהתאם לספקולציה הנ"ל, אלא רק מנסה היא באופן זה לבסס איך-שהוא את יחסה, בדיעבד, כפי שהיא קבעתה ממילא, מלכתחילה; והא ראייה, שמבחינת הספקולציה והשוואת הסימנים גרידא, הרי הסיכוי שההתפתחות תתקדם לאו דווקא כהנחת "הציונות הדתית" עשוי עדיין להיחשב הרבה יותר גדול מן הסיכוי שתשתנה ההתפתחות כמבוקש. הווה אומר, אם-כן, ש"הציונות הדתית" מגשרת על הפער על-ידי אמונה; אולם, מקורותינו מפיחים בנו את האמונה רק לגבי התוצאה לבסוף: לא נקבע בהם בשום מקום כי התוצאה תתגשם דווקא כהמשך ישיר מן הציונות וממדינת-ישראל כפי שהן לפנינו.

נקודת-המוצא לגישתנו שלנו הריהי, אם-כן, כי נסתרות העתיד של הקב"ה אינן רלוונטיות כלל לגבינו: השאלה היא לאו דווקא אם הציונות והמדינה הן "אתחלתא" מטבען, ברמה מְטפיסית, אלא החשוב הוא שאנו, מצדנו, אמנם רוצים ויוצאים כאן להגשים "אתחלתא", ואף להמשיכה ולהביאה כראוי לתכליתה – ורק התודעה של תנופת הכושר והנכונות המושרשת בקודש, הגלומה ברצון זה, היא המשלימתו גם באמונת-הצלחה. אולם, אמונת-הצלחה זו, שוב – גם מכיוון זה שבו

כב פרק י"א מהלכות מלכים הלכה ד'. [על פי לשון הרמב"ם ב'משנה תורה' שההדיר הרב יוסף קאפח, נאמר על המלך המשיח – כראשונה במשימותיו, אשר ההצלחה בהן היא הוכחת ודאותו – גם ש"ניצח כל האומות שסביביו". ראה את ציטוט דברי הרמב"ם בנספח א' לספר, בעמ' 409.]

הצגנוה עתה – אינה ממלאה שום תפקיד בנשוא דיוננו. החשוב הוא רק הרישא: שלדידנו, אין אנו באים אל הציונות והמדינה בבחינת מצטרפים או מבקרים, על-פי שיקולים חיצוניים-מקבילים, אלא מלכתחילה שייכים אנו עצמנו בתוך-תוכו של השינוי העקרוני, המונח ביסודן של הציונות והמדינה,^כ והמתגלם במעבר מן הציפייה הסבילה אל תנופת-ההתעוררות להגשמה העצמית.

בהמשך מכאן, כשפונים אנו לתת מוצא לתנופת-התעוררות זו בפועל, בהתאם לייעודים שתיארנו לעיל, וכשמוצאים אנו גורמים שונים העוסקים מבחינת תוכן הדברים באותו עיקר עצמו של הגשמת ייעודי הגאולה – ולו גם על-פי תפיסות שונות ומשונות, ואפילו מתכחשות לכאורה לרציפותו ומכלולו של הרעיון המשיחי – הרי מידת הזהות, הנמצאת פה ביסודו של דבר בעניינם של כולם, הופכת ממילא את כולנו לבחינת בוחשים באותה הקדרה. ומכאן ואילך, לדידנו אנחנו, הרי במידה שהתוצאה הכוללת מתאימה בגדריה במישרין לגדרי מטרה או דרישה מסוימת בחזון המשיחי, ממילא יוצאת לנו אותה תוצאה בבחינת שאיפה משיחית שנתגשמה והושגה; במידה שהתוצאה אינה מתאימה במישרין אך יש בה משום קידום או תועלת להמשך חתירתנו, ממילא – לפחות – תוצאה ברוכה היא, אף לפי המבחן המשיחי; ואילו במידה שהתוצאה סותרת את החזון המשיחי, ממילא דינה הוא פְּאוֹבִיִּיקֵט הגורר עלינו חובה מעשית של שינוי – ואף אם לגבי גורמים אחרים המשתתפים במפעל, ואפילו גורמים המוכרים בו כבעלי הסמכות, נחשבת אותה תוצאה כשיאו של הטוב.

והנה, נראה לומר כי הרוב הגדול של תופעות ההתפתחות הציונית ומדינת-ישראל הריהן אמנם משני הסוגים הראשונים [מתוך השלושה שנמנו זה-עתה]. אולם, כדי שתוכלנה [תופעות] אלה להיחשב כהתגשמות משיחית, לא רק באופן סובייקטיבי וטרומי כנ"ל אלא גם במוחלט, נחוץ כמובן שכל המפעל יגיע לתכליתו כראוי – ולא זו בלבד שכל מה שחסר בו עדיין יושלם, אלא גם כל מה שנסתלף בו בינתיים ישונה ויתוקן אגב כך בכיוון הנכון. לפי העיקרון המהווה את אחד המושכלים הראשונים בגישתנו, אין הדבר ממין העניין ואינו בא בחשבון, שההשלמה הדרושה תתבצע ברמה מטפיסית בלבד, שלא באמצעותה של פעילות

כג. כדי למנוע טעות אפשרית ראוי להדגיש כי ב"מלכתחילה" זה [שנאמר עתה], אין הכוונה דווקא לְמַלְכַּתְחִילָה מבחינת ההתפתחות ההיסטורית, כי אם רק – במיוחד – לְמַלְכַּתְחִילָה מבחינת סדר-הדברים האידאי.

אנושית מכוונת – אלא כשם שנדרשה לנו אמצעות שכזאת עד עכשיו (ואמנם, גם עד כה לא היתה האמצעות הזאת מועילה אלא במידה שערכיה עלו בקנה אחד עם צורכי החזון), כן גם דרושה לנו אמצעות כזאת, עם תנופת משא האחריות המודעת לכל החזון כולו, עד תכליתו, בהמשך. "הציונות הדתית", המדלגת על הפשיטא הזו ומתפשטת מאחריותה הדיאלקטית שלה להבטחת מטרותיה – ממילא עושה היא פלסטר את כל אמונתה המוצהרת במשמעות המשיחית של הציונות והמדינה, ומפקירה היא אותה לכל הרוחות. לעומת זאת, בגישתנו שלנו, על האחריות המעשית הגלומה בה, נמתח הגשר ההכרחי בין מה שבכוח אל מה שבפועל: רק מתוך שפמוותה, ומתוך מהלך הגשמתה, יכולה מדינת-ישראל להיתפס באמת וברצינות-משמעותו של המושג כ"ראשית צמיחת גאולתנו" – על שם המטרה שאליה נכפפת היא בעין – ורק מתוך שפמוותה ומתוך מהלך הגשמתה יכולה אפוא מדינת-ישראל להיות באמת לבעלת משמעות קיימת כלשהי.

ולבסוף, מביאים אותנו הדברים הללו להבחין עוד הבחנה נוספת, ביחס לשאלה שאמנם כבר נתעוררה לנו כאן באגב, והיינו: מהי בכלל החשיבות והמשמעות של זיהוי תופעות במהלך תקומתנו כ"התגשמות משיחית"? אצל גרשום שלום, פשוט למעשה הדבר לגמרי, כי לזיהוי שכזה יכולה להיות משמעות נאותה רק בדיון מְטפיסי: האם התופעה יש בה אמנם, או אין בה, משום מעבר מן העולם "הפגום" אל העולם "המתוקן", באופן סופי, פְּמוּבטח – ונפקא מינה, בעיקר, לדרכי ההתייחסות אל התורה המסורה. יותר מטושטשת הבעיה בשיטת המחשבה של "הציונות הדתית". כאן ברור, אמנם, שהמבחן אינו יכול להצטמצם במושגים הקבליים של שלום, מפני שלגיטימציה גמורה ניתנת כאן אף לתפיסה המשיחית הרציונלית, ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שְׁעָבוֹד מלכויות בלבד".²³ אולם, מכל-מקום, בהתאם למה שראינו, ממילא מתחייבת גם אצל "הציונות הדתית" איזו רמה של סופיות מְטפיסית – ונראה לומר שאפילו ההתגשמות המשיחית הרציונליסטית צריכה להתפרש כאן על-כל-פנים בבחינת ייעוד המתמלא במסגרת תכניתו של הקב"ה להגשמה סופית של הבטחותיו לעם ישראל.

23 לשון הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק י"ב הלכה ב' – וראה את דבריו בהרחבת מה בנספח א' לספר, להלן בעמ' 409.

הפְּרָתָהּ של תופעה כהתגשמות במובן זה יכולה להיות חשובה, כמובן, לעניין חידוש הפעלתן של הלכות אשר תחולתן הופסקה ונדחתה לימות המשיח – אך מסתבר, כפי שראינו, שצד זה של הדברים עדיין אינו מטריד את "הציונות הדתית" במיוחד. לדידה, חשיבות זיהויה של התופעה כהתגשמות, עדיין היא כנראה, באמת, רק פסיכולוגית-סובייקטיבית ולא מוסדית-אובייקטיבית, ומסתבר שאפשר להעמידה על שתי תוצאות משלימות כלהלן:

התוצאה האחת היא, שעל-ידי זיהוי הציונות ומדינת-ישראל כתופעות משיחיות מגיעה "הציונות הדתית" לידי ביטוי מושגי, בעל מטען רגשי הולם, להסברת אהדתה לציונות ולמדינה, הנובעת אמנם משורשיותן ההיסטורית ברעיון המשיחי; ושנית, עם הביטוי הזה, המכוון לעצמה, ממילא מדְּמָה "הציונות הדתית" למצוא גם ביסוס רעיוני והלכתי לדרכה, בוויכוח שלה עם שמרנות-המסורת הבלתי-ציונית, המונה אותה [בהתריסה כנגדה], הכיצד מעיזה היא לשתף פעולה עם כופרים בשבירת השבועה שלא לדחוק את הקץ.²⁴

לעומת זאת, על-פי שיטתנו, ממילא משמע שאין שום מקום להחשבת הדברים מבחינת המעבר המטפיסי מ"פגיונות" ל"תיקון", כדרכו של שלום, וכפי שאמנם כבר הדגשנו לעיל. אולם, אפילו במערכת-מושגים יותר ארצית ורציונליסטית, נראה לומר כי על-פי שיטתנו אין שום משמעות ישירה לזיהוי ההתגשמות המשיחית מבחינת היותה מילוי הבטחתו של אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. צד זה של ההבטחה האֱלֹהִית הוא בעל משמעות ישירה לדידנו רק מלכתחילה, לביסוס אמונתנו כי החזון אמנם יוגשם; אולם, מכאן ואילך עוברת חשיבות ההבטחה מיסוד האמונה אל היסוד של תקן-החיים הנקבע באמצעותה, ואל יסוד חיוב מעשֵׂי-ההגשמה המשתמע מן התקן – ואילו החשיבות של זיהוי ההתגשמות יוצאת אפוא לפי זה, קודם-כול, רק ביחס למבחן אם התקן מתקיים בנו, או שמא מחויבים אנו בשינוי כלשהו של המציאות כדי להתאים את חיינו אליו.

24 כוונת שב"ד היא למדרש הידוע בדבר שלוש השבועות שהושבעו ישראל, ובהעלאתו של המדרש הזה להיותו עיקר, כמעט כדפּר מעשרת הדברות, בחוגי 'היהדות החרדית'. בין השבועות נכלל גם איסור דחיקת הקץ (על-אף שקיימת גם גירסה הפוכה: "שלא יִרְחֶקוּ את הקץ"). ראה במסכת כתובות דף קי"א עמוד א', וב'שיר השירים רבה' פרשה ב', על הפסוק: "השבועתי אתכם בנות ירושלים". עניין זה נותח לעומקו פחיבור 'במעלות גאולה', בכרך ב'.

בנוסח זה של המבחן נמנענו במכוון מלומר "אם התקן כבר מתקיים בנו או שמא עדיין מחויבים אנו בְּשִׁינוּי", כי באמת, מנקודת-הראות ההתגשמותית, אשר ממנה באים אנו עתה להסביר את גישתנו, שוב אין לדידנו חשיבות בעובדה כי במקור הדברים, בהבטחה הַאֲ-הִית, מופיע החזון המשיחי כעין תכלית או מטרה סופית. סופיות זו, ברמת ההבטחה והחזון, הריהי אמנם מעצם טיבו של המושג, בשים-לב לכך שהמדובר הוא בחזון של תקן, הנדרש להתקיים בפועל, על כל גדריו, בשלמות. אולם, ברמת המחשבה של חיים לאורו של החזון, או חיים לאורו של התקן, אין בגורם הסופיות נפקא מינה – וזאת מתוך טעם כפול:

ראשית, מפני שיש לזכור שאמנם אין מדובר כאן בשום חזון של אחרית-הימים מְטפיסית, טְרַנְס-היסטורית, או בחזון קיומו של תקן כלשהו על-ידי הקדוש-ברוך-הוא בשבילנו, כי אם באמת רק בחזון קיום תקנו של הקב"ה על-ידינו – והיינו התקן שנקבע לנו להסדרתם הממלכתית של חיינו ההיסטוריים, הנמשכים והולכים כדרכם. ושנית, מפני שבמסגרת דברים זו, יהא אפילו שמוצאים אנו כי התקן מתקיים בנו בפועל לחלוטין – עדיין אין אנו יכולים מכל-מקום לראות בכך שום אחרית-הימים שנתגשמה באופן סופי, אלא עדיין נשארים אנו צפויים תמיד לסכנה, שמא בכל-זאת נחזור עוד ונשבש עלינו שוב את התקן בחטאנו – ושלכן עדיין שומה עלינו מכל-מקום להישאר תמיד על המשמר ולבדוק: אם התקן מתקיים, שנמשיך ונקיים אמנם את מה שמתחייב כדי לקיימו, ואם הופר – שלא נאחר לתקן את מה שנחוצך כדי להחזירו.

בהתאם לכך, תוצאה מהותית של גישתנו היא, שעניין ההתגשמות המשיחית ניתק אצלנו מן הצמידות המיוחדת לבעיות המעבר מגלות לגאולה – אשר אליהן שייך אמנם המושג במקורו – ועיקר משמעותו מועתק אל רמת ההשקפה של חיים גאולים, כשלעצמם, בלי שום קשר מהותי עוד לעניין הגלות, אשר מלכתחילה נועדו החיים הללו לבוא כמוצא מתוכו.

כי אכן, אף ביחס למוצא מן הגלות, בעצם לא היה החזון המשיחי אלא בבחינת תקן-חיים מן הסוג שאמרנו – אך התקן הזה נרָאָה בהקשר זה כמשהו שאינו ניתן בינתיים למימוש אקטואלי, ולכן התגלגל כאן התקן להיות רק חזון לעתיד. לעומת זאת, לפי גישתנו, אמנם התקן הוא עדיין חזון לעתיד במידה שאין הוא מתקיים למעשה – ואף חשוב הוא כחזון של גאולה מן הגלות במידה שעדיין נשארים אנו תקועים בגלות, בחומר או ברוח – אך המשמעות של הכרת ההתגשמות המשיחית מבחינת המעבר מגלות לגאולה, או מבחינת המעבר מאי-קיומו של התקן למצב קיומו, הריהי לפי שיטתנו, בעיקרה, רק תאורטית בלבד.

אכן, על מעבר שכזה [אל הגאולה ואל קיום התקן] ראוי לנו להודות לקדוש-ברוך-הוא, ואף ראוי לנו להתעמק במשמעותו בסדר-הדברים ההיסטורי, כי אך הלכה-למעשה כמעט שאין כאן נפקא מינה. החשיבות של ההלכה-למעשה הריהי בעיקרה לאו דווקא מצד השאלה האם התקן שלא היה מתקיים הגיע כבר לקיום, אלא הריהי, פשוט, האם התקן מתקיים או אינו מתקיים – ואמנם, עצם הכושר לחזור ולהציג את השאלה בצורה זו, כפי שהיא היתה מוצגת לפני הגלות, הריהו כבר ממילא סימן מובהק כי את המצב בין גלות לגאולה על-כל-פנים כבר עברנו, וכי את הערכת ההתגשמות המשיחית אכן כבר יכולים וצריכים אנו לעשות לא עוד מחוצה לה, מצד הגלות, כי אם מבפנים, מתוך מערכתה היא עצמה.

לכן, גם-כן, תהא אשר תהא המשמעות אשר כיוון אליה הרמב"ם בקביעת סימני ההתגשמות המשיחית שציטטנו ממנו לעיל [בפניה להערה כ"ב],²⁸² הרי לדידנו אנחנו, משמעות סימניו הריהי שוב, בעיקר, רק לגבי התקן הנשמע מהם לגבי תוכנה של הממלכתיות הנגאלת – ועל-פיהם יכולים אנו לבקר את מה שחסר עוד בממלכתיותנו המיוחדת כיום.

למעשה, מה שחסר בממלכתיות זו, על-פי מבחן זה, בראש ובראשונה, הריהו אמנם היעדר תודעת התקן המשיחי, אשר אותו אמורה היא לקיים ואשר על-פיו אמורה היא לפעול; וב"תודעת התקן המשיחי" אמנם מתכוונים אנו פה למשמעות שאינה מסתפקת רק בעצם המעבר הפורמלי מגלות לגאולה, הנרמז במושג המשיח, אלא מכלילה היא במעבר זה גם את גדריו התוכניים לדורות. אכן, העובדה שכל-כך הורגלנו לזהות את מושג הגאולה עם יסוד היציאה מן הגלות היא אחת הסיבות המובהקות לכך שעם עצם הקמתה של הממלכתיות הישראלית המיוחדת, ממילא נתפשטה כל-כך התפיסה בקרבנו כאילו בזה נתקיים כבר העניין המשיחי במהותו –

כד ההתעמקות בסדר הדברים ההיסטורי, נדמה כי אף עשויה היא באמת להעלות את המסקנה שהציונות ומדינת-ישראל דהאידנא הריהן אמנם בבחינת "אתחלתא דגאולה" במגמה המשיחית המקורית, כפי שמאמינה "הציונות הדתית", ולמרות חשבון הסיכויים שלכאורה, שעליו הצבענו לעיל [באמצע עמוד 282].

כה למעשה, נדמה כי המשמעות שכיוון אליה הרמב"ם היתה דוגמטית גרידא. אמנם, נראה הוא לכאורה כמדבר אל צופי גאולה, המבקשים לשמוע מה טיבו של המשיח שיהיו רשאים להאמין בו וללכת אחריו; אך למעשה אין הרמב"ם עונה להם על כך, אלא מזמין הוא את המשיח לפעול ולכוף היענות לאומית אף בטרם שיוכל להוכיח את משיחיותו, ואילו את סימניו אין הוא מביא אלא לשם מבחן בדיעבד וכדי להודיע לעם מה יש לו לבקש מן המשיח ולמה חייב הוא לצפות.

ולא הושם בדרך-כלל לב, כי לא פחות משנועד הרעיון המשיחי להוציאנו מן הגלות היה תפקידו רב בקביעת עצם פסלותה של הגלות מעיקרא, לאורם של תכניו ותקנו. במיוחד, אם נחזור לסימני המשיח של הרמב"ם, נראה כי נדרשת בהם לא סתם השתחררות מן הגלות, ואפילו לא סתם השתחררות תוך קיום מצוות התורה ולשמך, אלא נדרשת בהם השתחררות המושרשת במלכות בית דוד ומכוונת לקיום ייעודיה – ואילו יסוד פגימותה של תקומתנו המחודשת היא, שזו בדרך-כלל מתעלמת משורשיות זו ומייעודיה גם יחד.

המשמעות הרעה של התעלמות זו היא בכך, שלמעשה מערערת היא את כל מסכת הייחוד הישראלי מעיקרא. פירושה הוא שלא רק עצם האמונה בתורת-ישראל מוכרז כאן כמופרך, אלא גם כל מערכת השאיפות ההיסטוריות של האומה הישראלית מוצגת כאן רק כמין מורשת של זיכרונות מן העבר, אשר אמנם ניתן להם להמשיך ולהשפיע את השפעתם כל כמה שיעמוד להם הכוח – כדרכה של כל מורשת תרבותית בגויים – אך אשר שום מעמד מוסרי, מוכר ומחייב להכוונת העתיד, על-כל-פנים אין להם. העתיד אמור כאן להתפתח, אמנם על רקע המורשת הנתונה, אך באופן נְגֻטִיבִי^ו ואוטונומי, ממנה והלאה – שוב כדרך המקובל בגויים – ואין חלים ואין מרגישים, שאם כך הוא המקובל בגויים, הרי זה מפני שלגויים אין אמנם במורשתם שום שאיפות מחייבות כִּי-אם רק זיכרונות משתלשלים והולכים, ואילו השוואת מורשתנו שלנו לְאֵלָה הריהי מעצם טיבה שבירת המורשת וריקונה מתוכנה.

אכן, ניתן לומר בהקשר זה, כי עצם מהות הייחוד הישראלי, למעשה הוא לאו דווקא במעמד הר-סיני כשלעצמו, או במערכת האמונות והמצוות של התורה, או בגלגולים המיוחדים של התרבות וההיסטוריה הישראלית, אלא הריהו באותה העובדה, שכל אלה אינם לנו בבחינת רקע נתון להתפתחות נְגֻטִיבִית – כדרכם של רקעי-התרבות בגויים – אלא מקבלים אנו מתוכם את התקן שאמרנו, אשר על-פיו אמורים אנו לכוון את חיינו מדעת, ואשר לגויים אין שום דבר כמותו. הבדל מהותי זה, הוא הגורם הטכני אשר באמצעותו ניתן לערכים התוכניים של תורתנו להיות לנו באמת לערכים המאפשרים ומבטיחים את התגברותנו לְנֶצַח – דבר אשר לגויים הוא בלתי-אפשרי – ואת הבדל-החיים הזה, על ערכיו התוכניים גם יחד, הוא הוא ששיטת-התקומה המתנכרת נוטה לבטל לנו כיום.

חטא זה – יש גם להוסיף ולציין – באמת אינו מיוחד רק לציונות החילונית, אלא מקיף הוא את כל שיטת התקומה שלנו בכלל, כפי שהיתה עד עכשיו, ואף את "הציונות הדתית" בכלל זה. כי אמנם, "הציונות הדתית" – שלא כאחותה

החילונית – לכאורה אין היא גונזת את הרעיון המשיחי במטען הזיכרונות גרידא, אלא מתיימרת היא להמשיך ולשאתו כרעיון תקני. אולם, באמת העובדה נשאת כפי שראינו, שאף אצלה אין התקן הזה משמש על-כל-פנים כרעיון מחייב להכוונת החיים בפועל, אלא רק נגרר הוא לה כמין תוספתן של אמונה בלבד – ולמעשה אין כל יתרון-דתיותה מתבטא אלא בַּהִידְבָּקוֹת השמרנית לטקסים ומיסודים מסוימים, בתחומי של הפרט, ללא שום משמעות תקנית מכוונת, ברמה ממלכתית, מעבר לכך. ברמה הממלכתית מתמסרת היא לַוְגָּטצִיָּה הבלתי-תקנית, לחלוטין כאחותה החילונית – וממילא אין היא, מבחינה זו, פחות גויית והרסנית מן ההיא.

לעומת זאת, עיקר הייחוד של שיטתנו שלנו, המוצעת בזה, הריהו בַּמְגֵּמָה לחזור ולשלב את התעוררות-תקומתנו, באופן אורגני ואינטגרלי, בַּמָּשָׁאוֹ וחיובו של התקן המשיחי במציאות – ונסכם עתה את הנקודה הזאת על-ידי דחייתן של כמה השגות, אשר העלאתן כנגדנו צפויה לכאורה, מתוך שגרת המחשבה אשר בה נמצאים אנו נתונים בינתיים.

בין אלה לא נחזור אל ההשגה האפשרית "מי שֶׁמָּדָּ?" – ולא רק מפני שכבר פטרנוה לעיל, אלא גם מפני שאין היא מתייחסת לתוכן הדברים, כי אם רק למסגרת, בעוד שכוונתנו בהקשר זה הריהי אמנם רק להשגות תוכניות. [ובכן], השגה אפשרית אחת היא: כלום אין המגמה המוצעת אוטופיסטית ובלתי-מציאותית מטבעה, ואף אם נצמצם את עניינה רק לַתְּקֵן המשיחי-הארצי, פְּמוֹצֵעַ? טענה צפויה אחרת היא כי המגמה המוצעת יש בה, כביכול, מעצם טבעה, משום פיצוץ היהדות מבפנים, כדרכן של תנועות משיחיות אחרות שהיו, ועל אף ההבדלים אשר כבר ציינו לעומתן – וזאת מפני שהרעיון המשיחי הריהו אמנם, כביכול, על-כל-פנים, רק רעיון אוטופי במהותו, אשר כל גדלותה של היהדות תלויה כביכול דווקא בַּאֲיֵן-סופיותו האוטופית, ואילו הניסיון להוריד את האוטופיה לַחַיִּים יש בו אפוא, ממילא, כדי לדלל את היהדות מעיקרה. טענה אפשרית שלישית היא, כי מטבע הדברים אף אין טעם ואפשרות כביכול להציג כקנה-מידה לחיים הממלכתיים מין תקן ממקורות אידאליים-מופשטים, כדרך שאמרנו – אלא באמת אך נכון הוא שהחיים הללו יתנהלו להם בהתאם לדרישות המציאות מלמטה, ואילו הרעיון המשיחי, אם עוד נחוץ הוא בכלל, הרי זה לו יוסיף להאיר לנו רק כמין כוכב נוצץ מרחוק, כדי שעל-כל-פנים לא נאבד את דרכנו באותה מציאות לחלוטין.

והנה, כל ההשגות האפשריות האלו עשויות גם להיתפס בעצם כהשגה מורכבת אחת, ועל כולן ביחד ניתן להשיב, ראשית-כול, כי כל התאוריות בדבר האוטופיזם

של הרעיון המשיחי ובדבר משמעותו החיונית התלויה בכיכול דווקא בטווחו האוטופי – אך טבעי הוא כי מקורן וטווח-התפשטותן הם חיצוניים ליהדות: יכולים להחזיק בהן רק אנשים המנסים להבין ולתרץ את היהדות מבחוץ, ללא אמונה, ואילו מי שמחזיק ברעיונות הישראליים ומאמין בהם מבפנים – ממילא גם הרעיון המשיחי אינו יכול להיחשב לו כאוטופיה, כי אם רק כדבר המובטח ומחויב להתגשם במציאות.

למעשה, אף הציונות החילונית, כאשר יצאה להגשים את מה שבחרה מן הרעיון המשיחי – ולו גם על-פי דרכה ושיטתה המתנכרת – אף היא נתקלה, ונתקלת היא עדיין, באותן טענות של אוטופיזם או חילול האוטופיה – ולפחות באותו חלק מן ה"אוטופיה" אשר בו היא בחרה הריהי הוכיחה כבר בעליל, שאמנם ה"אוטופיה" איננה כלל אוטופיה. כפי שכתב רב סעדיה גאון כאלף שנים מקודם: "ומי שרואה אותנו בעניין הזה – (שסובלים ומייחלים אנו מה שיעָדנו, לא נקוץ ולא נקצוף, אך נוסף חוזק ואומץ) – הוא תָּמָה עלינו או חושב אותנו לכסילים, מפני שלא ניסה כאשר ניסינו ולא האמין כאשר האמננו"^כ – ובאמת ניתן עתה לומר, שכשם שבינתיים אף הוכח כי לפחות בחלק מן הדברים אמנם היו התמהים מן-החוץ הכסילים, ולא אנחנו, כן בשום פנים לא מן הנמנע הוא שהדבר יוכח גם לגבי החלק הנותר.

אכן, כפי שיש להבחין וכפי שהבחנו ברעיון המשיחי, בין יעדי הנצח הטַרְנֶס-היסטוריים לבין יעדי-התקן הארציים-ההיסטוריים,^כ הרי אלה האחרונים – גם במידה שלא אומצו על-ידי הציונות החילונית – אין בהם על-כל-פנים שום דבר החורג מגדר הטבע או מגדר התועלת הארצית-ההגיונית, כי אם אדרבה; ואם עדיין עשויים הם להיראות למישהו כ"אוטופיים" לעומת היעדים שכבר אומצו והושגו במציאות, הרי זה רק מפני כך, שבינתיים נתפצלו אצלנו חוזק-האמונה ואומץ-הרצון, ואלה דבקו רק בחלקי הייעוד "הציוניים" והניחו את החלקים שהם יותר תוכניים. אולם, אנחנו, הנה חוזרים ומחיים אנו את חוזק-האמונה ואומץ-הרצון גם

כו 'ספר האמונות והדעות', מאמר שמיני, פסקה א'. נכך לשון רס"ג בתרגום יהודה אבן-תיבון. הרב קאפח מעיר במהדורתו כי ניתן גם לתרגם "ולא נתנסה כמו שנתנסינו", ומכל-מקום הכוונה היא לכך שסיבת בטחוננו ואורך רוחנו נעוצה בכך שכבר נוכחנו בהתגשמות הבטחותיו של הקב"ה לגאול אותנו מגלות מצרים ולהשיבנו אל ארץ אבותינו.]

כז וזאת אמנם שלא פָּרַב סעדיה גאון, הנמנה דווקא עם המערכבים את שני היסודות.

לגבי החלקים המשלימים הללו – ומשעושים אנו כך, ממילא חוזר ונושר דימוי האוטופיזם גם מהם.

מצד שני, במידה שיש אמת בהסברים בדבר זקיקותה של היהדות ליעדים המוגדרים בטווח אין-סופי (ויש כמובן אמת עקרונית חשובה בזקיקות זו, משנתפסת היא מתוך אמונה, ולא על-פי חכמנות "אוטופיסטית"), הרי ההבחנה שהבחנו בין יעדי-הנצח הטרנס-היסטוריים ליעדים הארציים-ההיסטוריים, ותפיסתם של אלה האחרונים לאו דווקא כיעדי פתרון סופיים, אלא כתקן-חיים המכוון להבטיח לנו, מבעד למהלך ההיסטורי, את קיומם של יעדי-הנצח הטרנס-היסטוריים – ממילא פוטרות הן [ההבחנה והתפיסה הנ"ל] את שיטתנו, למעשה, לא רק מאשמת האוטופיזם, כי אם גם מן האשמה של סכנת "חילול האוטופיה".²⁵

האשמה שנייה זו (בכפוף לתיקון הראוי במושגים), אמנם, יש ויש לה מקום ביחס לציונות ומדינת-ישראל החילונית דהאידינא – שאֵלו באמת, על-ידי יומרתן לניתוק ממשא הרעיון המשיחי, במידה שחורג הוא מעניין המצומצם, ממילא נוטות הן לרוקן ולפוצץ את היהדות, כפי שראינו לעיל. אולם, הרעיון המשיחי כפי שנישא הוא על-פי שיטתנו חוזר דווקא ומאחד את המשמעות הארצית של הרעיון עם טווחו הנצחי ומחזיר הוא את השלמות והעקביות הרעיונית של ישראל על כנה, באיזונה הנכון.

ואכן, הבדל זה בין שיטתנו לבין המקובל בציונות ובמדינה החילונית הוא המביא גם לכך, שלמעשה אין לראות כלל את התקן המשיחי שלנו כאילו נשאב היה ממקורות אידאליים-מופשטים גרידא, אלא – עם כל אידאליזם – יש לראותו כמושרש לחלוטין גם בדרישות המציאות. כי באמת, האיש הישראלי המחזיק בישראליותו – לא ייתכן שלאורך ימים הוא ירגיע בהתייחסות אל המורשת המשיחית של תרבותו כאילו היתה רק שאיפת דימדומי-חלום מנופחת, שנתרוקנה עם הקמת המדינה, או [כאילו היתה] אוטופיה אשר אין צורך לשאוף בכנות להגשמתה הארצית-ההיסטורית, אלא המספיק והנכון הוא להפכה רק לחזון "שמימי", כעין המשך "צפצוף-הזרזיר" של העצלות הגלותית בארץ ישראל המשוחררת.²⁶

25 כזכור, היתה זו ההשגה השנייה הצפויה כנגד שיטת שב"ד, כאמור בעמוד הקודם.

26 לפשר "צפצוף הזרזיר" – שוב וראה את הערה 8, לעיל בעמ' 245.

שני האופנים [הנ"ל] לא ייתכנו, כי בראשון מהם נהפך האיש הישראלי למין תָּסֵס בכלי ריק, אשר מכלל יהודי יצא ולכלל גוי לא הגיע – נטרף הוא להתעלם מתורתו הלאומית ולהטביעה בשכחה, בעוד שלמעשה חי הוא רק בתנופתה ואין לו כלום בלעדיה – וההכרח הנמשך מכאן לייצוב של פְּנוֹת תרבותית מחודשת, על רקע אופיה האמונתי והתקני המוחלט של מורשתנו מקדם, מאפשר אפוא רק או שיחזור האיש אל מורשתו הישראלית-המשיחית השלמה, באופן אקטואלי, או שייסחף לו אל מעבר לתחומה לגמרי. ובדומה לכך, באופן השני, אשר שם פשוט נעשה האיש מאוס על עצמו וסביבתו גם יחד, בַּרְפָּס של פלסטר-אמונתו – ומתחייב אפוא שוב, כי או שיחזור וימצא את דרכו אל הפְּנוֹת במישרין, או שגם הוא יתגלגל אל דרך התסיסה הריקה שאמרנו באופן הראשון, ומשם אל האלטרנטיבות הנמשכות מתוכה.

בְּסֶךְ-הכול יוצא אם-כן כי הרקע התרבותי שלנו, הקובע לנו את האידאל של התקן, הוא הקובע לנו ממילא גם את הכרח קיומו של התקן באמונה ובפְּנוֹת, או שנחדל להתקיים מעיקרא – ורק שעת מבחן והכרֵעַ היא עוד הדרושה מסתמא, כדי להראות בעליל כיצד, בעצם, גם פתרון כל בעיותינו הקונקרטיות תלוי אמנם באלטרנטיבה היסודית הזאת, במסכת הגיונית אחת,²⁷ כפי שבכתבים אחרים אף ניסינו כבר להסביר בפרוטרוט.

27 להלן, בפסעי 'הטקטיקה המהפכנית', ישוב שב"ד למשפט זה, תוך שיקבע כי במצב שנוצר לאחר מלחמת יום הכיפורים – אשר פרצה זמן-מה אחרי כתיבת הדברים כאן – התקיים התנאי של "שעת מבחן והכרֵעַ", הנחוץ כדי לגלות כי רק בתשובה אל שלמות משיחית-אקטואלית נעוץ המפתח לפתרון בעיותינו הקונקרטיות. ראה בעמ' 372 את הפסקה הפותחת "בצירוף זה" ואת הערה 53 בסופה.

ה

בעיות השילוב המעשי בין נבואה ומסורת – מבוא

בתחילת פרק ג' אמרתי כי השאלה המרכזית, אשר הצריכה את הדיון שבאנו לערוך כאן, היתה בעיית הביסוס הסמכותי של שיטתנו; והתוצאה שהגענו אליה היתה, כי אינטגרציה חוזרת של מפעל התקומה ברעיון הגשמתה של הגאולה המשיחית – והיינו אינטגרציה חוזרת של מפעל התקומה בתודעת אחריות, המושרשת בתורה ובמסורת, למילוי שאיפת הדורות והמצווה הא־הית של חידוש חיינו הממלכתיים על-פי תִּקְנָם ההיסטורי הקבוע – אין די לה בהזקקת המפעל והתאמתו גרידא לדרישות התורה, אלא יש לשים לב כי הזקקה והתאמה זו, מעצם טבעה, אי-אפשר לה כלל אם לא על-פי הנחת-יסוד ומסגרת מושגית תחילית של התעוררות בְּקוּדֶשׁ ובשורה נבואית.

ותוצאה זו, אשר אליה הגענו, היא המסבירה את המשך עניינו של החיבור הזה ואת עצם נושאו וכותרתו.²⁸ כי לאור זיקתה המחויבת של הגאולה המשיחית לגורם הנבואי, מצד אחד, ולאור זיקותיה המהותית הנמשכת, הנמצאת לנו עם-זאת אל יסוד התקן הקבוע במסורת, השאלה המתעוררת עתה לפנינו הריהי אפוא: מהו היחס בין שני הגורמים הללו בבואם לשמש זה עם זה למעשה?

על מקצת השאלה הזאת השבנו כבר בהרצאתנו לעיל, כשראינו כיצד אף ההתעוררות הנבואית עצמה מושרשת כאן, מטבעה, מלכתחילה, בהוויית המסורת, נושאת היא את ערכיה של זו על-פי עיקרון מודגש של רציפות ושכיחות, ואפילו משתלבת היא מבחינה מוסדית בתוך תִּקְנָה הקבוע מראש. אולם, ברור כי מה

28 ובכן, כאמור בכותרת הפרק הזה – וכפי שמשקף גם מתוכנו, המציג את הבעיות שיידונו בִּהְמִשֵּׁךְ ברצף של סימני שאלה – מהווה הוא בעצם מבוא, כמין 'פתיח', לכל ששת פרקי הספר אשר עודם לפנינו.

שראינו מבחינה זו עד עכשיו אמנם אינו אלא אפס הקצה של כמה עקרונות, ואילו עיקר הפרטים נשאר עדיין מאתנו והלאה. כך, למשל, ראינו כיצד ההתעוררות שאמרנו, המושרשת במסורת, כרוכה על-כל-פנים גם במידה ניכרת של התמרדות כנגד המסורת ושינוי בתפיסותיה השגורות – ובעיה מובהקת אחת, שהשארנוה עדיין בלתי-מבוררת בתחום השאלה הכללית של יחסי נבואה ומסורת, הריהי אם-כן: האם – וכיצד – יכולים באמת השינויים הללו למצוא את מקומם במסגרת של רציפות מסורתית, לא רק על-פי עצם היומרה של הכשרתם הנבואית ושורשיות יניקתה המסורתית שלֹזו, כי אם גם על-פי הגדרים המסוימים, הנתונים לִסמכות הנבואית למעשה בתקנה המסורתית?

אולם, שאלת-המשנה הפנימית הזאת – אם נבוא להשיב עליה – מובן מטבע ברייתה שאין היא יכולה להספיק לעצמה, וממילא נישאים אנו ממנה אל שאלות-המשנה הרחבות יותר: מהם בכלל גדרי הסמכות הנבואית על-פי הלכות התורה המסורה, וכיצד קורה הדבר מעיקרא, ששילוב תקני ותיאום-גדרים הלכתי יכול להתקבל בכלל על-ידי התעוררות נבואית ולהשתקף בבשורתה?

ושוב, אם מן השאלות המורחבות האלו נחזור אל הנידון המיוחד שלנו, אך טבעי הוא אם מתגלגלים אנו מיד אל השאלה הסמוכה, הנוספת: כיצד אמנם סובב והולך כאן המעגל של בשורה נבואית הנמשכת מתוך המסורת, מבשרת את חידוש המסורת ותקניָה מעל בסיסה של הבשורה הנבואית, וחוזרת ומזיקקה את עצמה לגדריו של התקן המסורתי התחילי?

אין צריך לומר כי גם הבעיה הזאת, מצדה, מתפצלת לפרטים וקשרי-משנה משלה, העשויים לחזור ולעורר בעיות ובנות-בעיות מצדם – ובסך-הכול רואים אנו אפוא כי השאלה הכללית שהצגנו מצריכה אותנו לפלס בה את דרכנו מבעד לרשת מסועפת למדי. כדי לעמוד בכך, לא נקבע לנו אם-כן שום רשימת שאלות מסוימת, אשר באמצעותן ננסה להשיב על השאלה הכללית, אלא נִנְשֵׂא עם הבעיות, כפי שעליות הן להתעורר לפנינו זו מתוך זו. אולם, את העיקרון יכולים אנו על-כל-פנים לקבוע, כבר עתה ומראש: שמטבע ענייננו נצטרך לראות את מכלול הדברים בפרספקטיבה הכפולה של המצוי והראוי כאחד – ובאופן כזה אמנם אף נשתדל לסכמם אפוא, הן מנקודת-הראות של משימותינו המסוימות בתקופה ההיסטורית הזאת, הן מצד הכללים להסתדרות-הקבע בין שני הגורמים שאנו דנים בהם, בהמשך-הימים.

ו

עקרון "הפרישה" בנבואה וההכרח שנבואת הגאולה תהא "פורשת" מן "היהדות הדתית" הגלותית

את הרשת המסועפת שאמרנו ננסה לפרוץ קודם-כול מצד התכונה שהזכרנו לגבי הבשורה הנבואית, שנמשכת היא מ"התעוררות בקודש". תכונה זו, הריהי כמובן מעצם טבעו של העניין, ופירושה הוא במה שהנבואה מתגלמת בו בעצם מהותה בייחוד – היינו בהתנערות של מתח עילאי אל מעבר למישור של מחשבה ופעולה שגרתית ממוסדת, כדי לקבל השראה וסמכות אחראית לבשורה עצמאית, בלתי-תלויה בשגרה ובמיסוד השליטים מסביבה, ואשר בעל-הדבר התנער מתוכם והתעלה עליהם. במילים אחרות, פירושו של דבר הוא אם-כן, כי יהא אשר יהא תוכנה של הנבואה מבחינה ערכית – והיינו שיהיו ערכיה התוכניים משותפים לה עם הרקע השגרתי השליט או שיהיו מנוגדים לו – הרי על-כל-פנים, מבחינת הבנתה ומגמתה באותם ערכים (או, לפחות מבחינת הבנתה ומגמתה, אם לא גם מבחינת גופם של הערכים בעצמם), כרוכה היא תמיד, על-פי עצם מהותה, בפרישה.

מושג זה, אשר אליו תרגמנו עתה את דברינו, אינו מוסיף, אמנם, למעשה, שום דבר פנימי, אשר לא נכלל כבר ממילא במה שאמרנו מקודם – במושגים של התעוררות, התנערות, התעלות, עצמאות ואי-תלות – אך יש לו יתרון חיצוני, והיתרון הוא כפול: ראשית, על-ידי הקשר האסוציאטיבי הנוצר בו בין רעיון הנבואה לבין אותה התפתחות מיוחדת של התנערות-הפרישה למלחמה לחירות ישראל, אשר ממנה נמשכת אמנם תחייתו המודעת של רעיון זה בזמננו, כפי שראינו לעיל; ושנית, על-ידי הדבר המובלט כאן, שהקשר הזה באמת אינו רק מקרי וחד-

פעמי, אלא תמיד, מתוך עצם מהות הנבואה, הרי זו קשורה אמנם בִּתְכוּנָה וְעִמְדָה מאותו מין ויסוד בעצמו שנתגלם בהתפתחות הלזאת.

ואכן, לא קשה להבין מדוע כרוכה תמיד הנבואה ב"פרישה": רק אי־נחת כלשהו, המגיע עד כדי אבדן האמון בדרכי־התיקון הקבועות, תוך קנאות משתמרת לעצם רעיון התיקון, הוא העשוי להסביר את הצורך והכושר לפנות לבשורה מקורית, מעבר לפסים של "הביוורוקרטיה" המקובלת – והדבר מתאשר גם למעשה במציאות ההיסטורית של הנבואה הישראלית, על אף כל הדוגמאות שאפשר לכאורה למצוא שם במגמה של סתירה.

הדבר מתאשר קודם־כול במישרין ובאופן פשוט, על־ידי העובדה האופיינית, שעיקר מניינם ובניינם של סתם ספרי־נביאים בישראל הריהו אמנם בדברי ביקורת ותוכחה המכוונים כנגד "הממסד" – ואף דברי הניחומים המצויים בהם אמורים על־כל־פנים להתגשם רק מבעד לשינויו או תיקונו הבלתי־שגורתי של הממסד הקיים. אולם, גם במקום שמוצאים אנו כי הדברים אינם אלא רעיון חיובי בעלמא, או אפילו עצה המכוונת אל השליט הממוסד בעצמו – ואף על־ידי נביא המקובל על אותו שליט בִּמְעַמַּד הממוסד של נביא – נראה בעיון יותר מעמיק כי אין העיקרון שונה למעשה.

כך, כל הבשורה הראשונית של התורה אינה מנוסחת אמנם בעיקרה בדרך ביקורת, כי אם בדרך חיוב; אולם, הדבר אינו מתאפשר כמובן אלא מתוך כך שהפרישה מן הממסד הקיים (הטרום־תורני) הריהי כאן מוחלטת, באופן שאינו משאיר שוב מקום אפילו לביקורת, וכל מגמת־המוצא כבר מתרכזת פה רק במשימת־הבניין של חברה וממסד חדשים מעיקרא.

כמו־כן, אם נפנה אל "הנביאים הראשונים", נראה שאם אין הם עוסקים במיוחד בתוכחה וביקורת, הרי זה משום שגם הם נתונים עדיין, בעצם, בִּמְשִׁימָה הראשונית של פרישה מן העולם הטרום־תורני ובניין החברה הישראלית מן היסוד (כגון שמואל); גם נביאים כמו גד ונתן אצל דָּוִד – עם כל מעמדם הממוסד בהנהגת המלוכה – אינם על־כל־פנים מגוף הממסד, אלא מסתכלים הם ממעל לו ובאים הם לכוונו ולעצבו מבחוץ: אפילו מלך תקיף כדָּוִד אינו בבחינת משתמש או נעזר בהם (כדרך שעשוי הוא להיעזר, למשל, באורים ותומים), אלא הריהו רק העושה של דברם בהגשמת הבשורה של בניין מלכות ישראל כראוי;²⁹ והוא הדין עוד

29 • גד מכונה במקרא 'חוזה דָּוִד'. לאחר שחטא דָּוִד במניין העם, הביא אליו גד את דבר ה' המורה לו לבחור עונש כבד אשר יושת על העם. דָּוִד בחר במגיפה – אשר אכלה

אפילו בנביא מאוחר כישעיהו אצל המלך חזקיהו, אשר צדקת-דרכיו של זה אינה, ודאי, אלא בבחינת מילוי אחר בשורתו הפורשת והמתקנת של ה'לה, מימי המלך אחז.³⁰

בירור זה נושא משמעות לגבי עניינינו בכמה אופנים.³¹

ראשית, מבחינת המציאות המסוימת אשר בה נתונים אנו פיוס למעשה, מוצאים אנו כאן השלמה למה שאמרנו בדבר הכרחיות הקשר בין התעוררות-הגאולה לבין התחדשותה של בשורה נבואית בקרבנו מלכתחילה. את ההכרחיות הזאת ראינו

שבעים אלף מישאל – וגד הוא גם שהביא לו את דבר התרופה וכלימת המגיפה, לאמור: "עֲלֶה הָקֵם לֵה' מִזְבֵּחַ בְּגֵרֶן אֶרְוֶנָה הַיְבֵסִי", וכך נתגלה ונודע המקום הראוי לבניין המקדש; (ראה בשמואל-ב' כ"ד י"א-י"ח).

• נתן הנביא היה לצדו של דוד תקופה ארוכה. הוא שניבא לו שלא יזכה לבנות בית לה', אך בנו ימלוך אחריו ויבנה את הבית; הוא שהוכיחו על חטא בת-שבע וניבא לו הן על העונשים שיהא עליו לשאת, והן על כך שבכל-זאת לא ימות ותימשך מלכותו; והוא שסייע בהעברת המלכות לשלמה, ואף משח אותו למלך – יחד עם צדוק הכהן – במעיין הגיחון. (ראה: שמואל-ב' פרק ז' ופרק י"ב, מלכים-א' פרק א').

30 אחז מלך רשע היה – גם מעל בה' בעבודה-זרה, גם השחית דרכו כלפי העם – לא קיבל את נבואות ישעיה, והתמסר למלך אשור בניגוד לדבר ה' ביד נביאו. ישעיה כיוון אל אחז ואל שריו את החריפות שבנבואותיו, בקוראו "איכה היתה לזונה קריה נאמנה ... שָׁרִיךְ סוררים וחבְּרֵי גַנְבִים", ובקובעו: "עמי, מְאֻשְׁרִיךְ [=מנהיגך] מֵתַעִים ודרך ארְחֻתֶיךָ בָּלְעוּ ... ה' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו". (ראה: א' כ"א-כ"ג, ג' י"ב-י"ד, וראה גם את המסופר בפרק ז').

חזקיהו, לעומת אחז אביו, מלך חסיד היה, עובד ה' וטוב לעם, ומקרא מעיד עליו: "ויעש הטוב והישר והאמת לפני ה' אֱלֹהָיו. ובכל מעשה אשר החל, בעבודת בית הָאֱלֹהִים ובתורה ובמִצְוָה, לדרש לאֱלֹהֵיו בכל לבבו, עשה והצליח"; (דברי הימים-ב' ל"א כ"א). בעת מצור רבשֶׁקָה פנה חזקיהו אל ישעיהו שִׁישָׁא תפילה להצלת יהודה וירושלים מכף אשור – וכך היה. ובהיות המלך על ערש דוֹן, בישר לו הנביא את דבר ה': "שמעתי את תפלתך ראיתי את דַּמְעָתְךָ, הִנְנִי רִפָּא לָךְ ... ומכף מלך אשור אצילך, ואת העיר הזאת, וגִּנְוֹתֶיהָ על העיר הזאת למעני ולמען דוֹד עבדי"; (מלכים-ב' כ' ה'-ו). עם זאת, לא שעה חזקיהו לדברי ישעיהו בעניין מדיניות החוץ, ובניגוד לנבואותיו הוא התקשר עם מלכי מצרים ובבל, כנגד ממלכת אשור.

31 מכאן עד סוף הפרק פורש שב"ד שלוש הבנות, הקשורות זו בזו: הראשונה כתובה בשלוש הפסקאות הבאות; השנייה – למן הפסקה הפותחת "ושנית" בעמוד הבא; והשלישית – בעמ' 299, בפסקה הפותחת "ושלישית" ובזו לשאחריה. הפסקה החותמת את הפרק – הפותחת: "בדברים האלה" – מהווה מעין סיכום לשלוש ההבנות, כמו-גם לפרקנו כולו.

קודם מצד עצם העובדה שהתעוררות-הגאולה היא עניין של תפנית וחידוש, ומצד הדרישה ההלכתית לבשורה נבואית ביחס להגשמתם של תוכני-הגאולה מסוימים. אולם, בזה שמנו לב בעיקר רק לחשיבות הנבואה כגורם לביסוס העתיד. כאן, לעומת זאת, על-ידי הדגשתו של יסוד "הפרישה", באים אנו לשים לב גם לחשיבות הנבואה מבחינת ההתייחסות לעבר.

כי אמנם, אין צריך לומר, שאם יש נבואה משום תפנית וחידוש לעתיד, ממילא משמע כי לגבי העבר נושאת היא שינוי; ובאמת, בהצגתה של גישת-הגאולה שלנו אף הדגשנו בפירוש לא רק את מידת השינוי שיש בה לעומת שגרת-העבר, כי אם גם את גורם ההתמרדות, אשר נושאת היא כנגד השגרה הלזאת. אולם, על-ידי כל אלה בלבד עדיין לא היתה לנו הזדמנות לשים לב במיוחד, כי הנבואה, מעצם טיבה, בבואה לבשר תפנית לעתיד, הרי שאין היא עושה זאת רק תוך בשורה של שינוי מן השגרה המקובלת גרידא, כי אם גם-כן, ממילא, תוך "פרישה" מן המיסוד המקיים את השגרה – או, לוי הא גם במילים אחרות, שוב – תוך התמרדות כנגד הממסד, או לפחות תוך דילוג מעליו והתעלמות מסמכותו. והנה, כששמים אנו לב לכלל זה, ממילא תופסים אנו, באשר לבשורה של התעוררות-הגאולה, כי גם אלמלא היתה היא זקוקה לכל אותם השינויים הספציפיים בגישה הנפשית והרעיונית, אשר ראינוה נזקקת להם בפרק ב' לעיל, על-פי שיטתנו – עדיין היתה היא זקוקה מכל-מקום, על-פי טבע הדברים, בהכרח, לעיקרון היסודי של פרישה מעצם המיסוד המסורתי-הגלוי שברקע, כדי שתוכל להיות בכלל בשורה של תפנית משגרתו.

יתר-על-כן, אך פשוט הוא שגם הפרישה הזאת בעצמה הריהי בבחינת "תפנית", הנזקקת אצלנו – לפי מה שהסברנו – להתנדעות נבואית; וכך ניתן לומר, שבסך-הכול נדרשת לנו הבשורה הנבואית בהתעוררות-הגאולה לא רק לשם ביסוסה החיובי, כפי שראינו לעיל, כי אם אמנם גם לשם איפשוורה מן הבחינה השלילית, על-ידי פריצת עצם המסגרת של "השינה" הגלוית, אשר ההתעוררות נועדה לבוא מתוכה.

[ושנית], הבנה זו, מצדה – שאין התעוררות-הגאולה בלי בשורה של פרישה – מובילה במישרין למסקנה, כי מה שראינו לעיל בדבר היעדרה של נבואת-הגאולה פנימית ב"ציונות הדתית" אמנם איננו מקרה, אלא היעדר זה ועצם ההימננות עם "הציונות הדתית" הריהם רק שני צדדים של מטבע אחת.

[וזאת], לא רק מפני ש"הציונות הדתית" – על פי עצם הגדרתה – אינה אלא ציבור המצטרף עם דתו אל הבשורה הציונית אשר מעבר לדת. הדבר הוא הרבה יותר עמוק, מפני שבאמת, כל ההזדהות של הציבור הזה בדתיותו באה כאן

מלכתחילה לציין לא דווקא איזו דתיות מופשטת, כי אם דתיות מסוימת מאוד – והיינו הדת הישראלית במיסודה המסורתי-הגלותי, אשר כלִי הנהגתה הריהם רק ההלכה ופרשניה הרבניים או פרנסיה הקהילתיים, תוך הסתייעות אפשרית בהגות מדרשית או קבלית, או בחכמת צדיקים; בעוד שהבשורה של גאולה אקטואלית אינה על-פי טבעה עניין של פרשנות הלכתית או עסקנות קהילתית, ואף לא עניין של הגות או חכמה כלשהי, כי אם פשוט עניין של בשורה, הצריכה לשאת את אמתה וחיובה באופן מוחלט מתוכה – והנזקקת גם לכלים של הנהגה והגשמה ממלכתית.

אין צריך לומר כי הצירוף האורגני של כלי-הנהגה הבשורתי – או הנבואי – הזה, על השלמותיו הממלכתיות-הטכניות, אל מערך-ההוויה הנתון של הציבור הנידון, היה ממילא מקעקע את סדריו החברתיים ומוציא אותו מגדרי מה שהוא, מבחינת זהותו המהותית-המאפיינת: היינו נושא ההמשכיות של המיסוד המסורתי-הגלותי כמות שהוא; וממילא משמע כי מטבע הדברים ומושגייהם המקובלים לא יתואר, שהאדם הנושא בדתיותו התעוררות-גאולה נבואית, שורשית ומוחלטת כנ"ל, ייחשב עוד כאחד מציבור "היהדות הדתית" במובן הידוע – בין אם בתוספת הגידור "ציוני" ובין בלעדיו – ואילו אם אפשר הדבר שאדם יצרף בתוכו את השייכות ל"היהדות הדתית" ואת המשא של התעוררות-גאולה אקטואלית גם יחד, הרי זה רק במקרה שאותה התעוררות לא תהא מעורה אמנם במישורין ב"דתיותו", ולא תפגע בהמשכיות מיסודה המסורתי-הגלותי, המתקיים בעינו, אלא רק תורכב עליה איך-שהוא מבחוץ, בבחינת שתי מלכויות הניזונות אולי זו מזו ומשלימות זו את זו, אך אינן נוגעות זו בזו.

[ושלישית], מסקנה זו, שוב, פירושה הוא במילים אחרות, שגם אם "היהדות הדתית" הריהי, מטבעה, ציבור-הרקע המקורב ביותר לעניין ההגשמה הנאמנה של מכלול תוכני הגאולה המשיחית הגלומים במסורת – וגם אם נכון הוא שבשורת הגשמה נאמנה שכזאת אף אינה יכולה כלל לצמות, אם לא מחיקה של ה"היהדות הדתית", שהיא הציבור היחיד המשמר אותם תכנים באופן חיותי בתוכו – מכל-מקום לא ייתכן, שהבשורה גם תעלה או תתקיים בתוך מסגרתו הסוציולוגית של הציבור הלזה, או שתִּנָּשָׂא על-ידי ותתפשט ממנו על סביביו באומה. אכן, בו ברגע שתעלה הבשורה – ממילא משמע שבעליה יהא פורש ממסגרת המיסוד המקובלת של "היהדות הדתית", אשר היתה משמרת ומחנקת את הבשורה עד עכשיו – ומכאן ואילך הריהו רק יהא מביא כבר את הבשורה אל "היהדות הדתית" מבחוץ,

ממש כשם שיהא מביא אותה מבחוץ אל הפלגים האחרים שבעם, אשר מבחינה תוכנית רחוקים הם ממנה יותר.

אולם, יש לציין כי בשורה מסוימת זו של הגשמה משיחית נאמנה ועקבית – לא ייתכן שתתקבל שוב מורכבת בדרך-כלאיים (אם ב"יהדות הדתית" ואם בפלגים אחרים), כעין מה ש"הציונות הדתית" הרכיבה בה את המיסוד המסורתי-הגלוי הישן עם בשורת ההתעוררות הציונית המקוטעת. כאן, מעצם טבעו של העניין, מדברים אנו בבשורה של שלמות עקבית וכוללת, בתפיסת-הרוח ובחיי-החומר גם יחד – וממילא משמע כי הבשורה המובאת מבחוץ תצטרך רק לכבוש את מבשריה אליה, ולא תוכל להסתפק עוד בשום סידור של פשרה, כדי להיכבש איך-שהוא בתחומם שלהם.

בדברים האלה נתברר לנו אפוא יחס הנבואה והמסורת מבחינת המפגש הסוציולוגי היסודי המתחייב ביניהן מלכתחילה, ואשר מתוכו צריכה להתפתח כל מערכת היחסים שבהמשך – והרי זה, בנוסח מסכם, יחס של פרישה לשם כיבוש. בכתבים אחרים, ואף בחיבור זה לעיל, הראיתי והסברתי כבר כיצד היתה אמנם ההתפתחות כזאת למעשה, וכאן חשוב רק לחזור ולהדגיש את המסקנה שהעלינו באחרונה, שכל כמה אשר תהא נבואת-הגאולה מעורה בערכי המסורת ונושאת אותם בתוכה, בבשורתה, הרי מכל-מקום – מבחינת יחסה אל הציבור הנושא מלכתחילה את הערכים הללו, או הממשיך לשאתם, בשגרת מיסודם הגלוי – מוכרחה היא להופיע כמתמרדת ומתחרה מבחוץ: מתחרה על נפש העם, ועל נפשם של בני ציבור זה במיוחד, בכללו של העם.

ז

המסורת התורנית כרקע להתגלות נבואית

לאחר מכן מביא אותנו בירור עקרון הפרישה לידי בירור הדרך אשר באמצעותה אותה פרישה מתהווה. כוונתנו בכך היא לדרכו של הנביא הישראלי, במובן העמוק והשלם של נביא מסוג זה. אצל "נביאים" אחרים, הדבר הוא פשוט שמתעוררים הם על-פי שרירות חזונם והגיגונם, באופן חופשי, לפי מקרהו ועניינו המיוחד של כל אחד מהם – וכפי שכבר ציינו בעצם לעיל. אולם, הנביא הישראלי, כפי שכבר אמרנו גם-כן, על-פי עצם מהותו צמוד הוא מלכתחילה למסגרתה של תורה מסוימת ומוגדרת, ומותנה הוא על-ידיה – והשאלה מתעוררת, כיצד תיתכן הפרישה ומהו טיבה במסגרת כזאת.

משהו בכיוון בירורה של השאלה הזאת אמרנו כבר מלכתחילה, בפתח פנייתנו לברר את עקרון הפרישה. כזכור, העלינו את מושג הפרישה מלכתחילה רק כעין תרגום המושג של "התעוררות בקודש" – ובאמת, רק אצל הנביא הישראלי יש מידה ממשית ושלמה של שוויון בין שני אגפי התרגום.

אצל "הנביא" הנכרי, היכול אפילו להיות חילוני – ואשר על-פי הרוב הגדול אמנם הוא כזה – ממילא משמע כי זיהוי התעוררותו במושג הקדושה יכול על-פי רוב להיות משמעותי רק במובן מושאל (כדרך שאפשר לומר, למשל, אפילו על המטיף האתאיסטי, כי העניין האתאיסטי "קדוש" לו); ורק לעתים רחוקות למדי (היינו במקרים של נביא נכרי רליגיוזי) תוכל הקדושה להתפרש כאן במובן הדווקאני של קנאות לערכים דתיים, קבלת עול מלכות עליה או משא בשורה מגבוה. אולם, גם במקרים הנדירים הללו נשארת כאן הקדושה מצומצמת על-כל-פנים בגדרי עניינה הספציפי, כפי שהסברנו את מהות הנבואה הנכרית בכללה.

לעומת זאת, אצל הנביא הישראלי, כל מערכת המציאות התרבותית, אשר מתוכה הוא בא ואשר אליה עצמה אף אמור הוא לחזור ולהתייחס, הריהי מערכת

כוללת אחת של קדושת תורה אֲ־הִיתָ כִּחַ – וההתעוררות הנבואית צריכה להיות נישאת כאן אפוא מתוך מתח של קדושה מקיפה ומלאת־תוכן כזאת, המתעלה על עצמה. דבר זה, פירושו הוא במילים אחרות, שאמנם גם התעוררות הנביא הישראלי הריהי ממילא התעוררות של פרישה, או התעוררות־פְּקֻדֶשׁ המתעלה על המסגרת של מערכת־הקודש השגורה; אולם, עם זאת, אין זו פרישה שרירותית, העשויה והחופשית להתעלות אל כל עבר שהוא או אל הגדרה תוכנית כלשהי – אלא מעצם טבעה נשאת היא צמודה מבחינה תוכנית אל מקום־מוֹצָאָה, ונשאת היא מוגדרת בעיקרי תוכנו הנתון שֶׁלָּזֶה.

אולם, זוהי רק נקודה אחת טרומית במסגרת השאלה שניגשנו פה לדון בה, וברמה הרבה יותר גבוהה ממנה חשובה כאן לענייננו העובדה הזאת: שאצל הנביא הישראלי, נקודת־מוקד מהותית היא שהתעוררות־פְּקֻדֶשׁ מתעלה ומגעת להכיר את בחירתה ושליחותה האֲ־הִיתָ, ובה גם מקבלת היא את ביסוסה הסמכותי, כפי שהסברנו כבר לעיל. והנה, דרך ההתעלות המיוחדת הזאת, היא היא המהווה פה את מרכז־הכובד של שאלתנו – וכדי לבררה נקדים ונִיָּצֵק פה שוב לעבודתו של [גרשום] שלום.

שלום, בְּמֵאֵמֶר שהזכרנו בתחילת חיבורנו, בהערה ב' לעיל, מבחין בדברי ימי ישראל בין שלושה סוגים של פעילות רוחנית יוצרת, הבאה לידי הכרה – או המוכרת – כביטוי של התגלות אלוהית, או של עצם האמת האלוהית. הסוג הראשון הוא קבלת התגלות ישירה, בעלת תוכן מסוים ומוגדר – וכוונתו בזה, כמובן, לְנִבּוּאָה במובן המקובל. הסוג השני הוא פְּפִיתוּחַ החדשני של משמעות ההתגלויות מן הסוג הראשון – אם בדרך הטכנית המיוחדת של המדרש הַהֲלָכִי או האגדי ואם בדרך הפרשנות בדרך־כלל – אך על־כָּל־פְּנִים מתוך ראיית החידוש כהתגלות חוזרת של יסוד כלשהו אשר היה גלום כבר מלכתחילה, ביוֹדְעִין או בלא יודעין, בהתגלות הראשונה. הכוונה בזה היא, כמובן, לְתִלְמוּד. ואילו הסוג השלישי הוא המדרש הַקְּבָלִי של התורה, האמור להיות התבטאות יחסית־ארצית של עצם

כח אפילו יונה הנביא אינו דווקא יוצא מכלל זה, שהרי גם אם נשלח הוא לכאורה במיוחד לגויים של נִינְוָה, ולא לישראל – (ואמנם יחיד הוא בין נביאי ישראל בשליחות גויית מיוחדת כזאת) – מכל־מקום מוֹסֶר־הַשְּׁפָלָה, שהוא עיקר שליחותו לְדוּרוֹת, נשאר קוֹדֶם־כל מוֹסֶר־הַשְּׁכָל לישראל, כחלק אינטגרלי ממכלול התורה הישראלית, אשר מתוכה צומח יונה ואותה נועד הוא להשלים.

האמת המוחלטת. לעומת ההתגלות מן הסוג הראשון, הישיר, שני הסוגים האחרים הם מסורתיים ותלויים באמצעות של התורה המסורה והדיאלקטיקה של פיתוחה; ושלוש מדגיש כי ביהדות המאוחרת, שוב אין "המילה האלוהית" עשויה להגיע לאדם באופן בלתי-אמצעי: "כל חוויה דתית אחר ההתגלות היא עקיפה. הרי זו חוויית קולו של אלוהים, ולא עוד חוויית האלוהים".³²

דברים אלה מביאים אנו לא מתוך כוונה של אסמכתא ולא מתוך כוונה ניגודית לבקרה ולתקן את המסקנות הכלולות בהם, אלא רק כמבוא לדיוננו – בשל מידת ההארה העשויה להתקבל מהם לגבי הנושא.³³ ההארה היא בעצם הרעיון והעיקרון, שההתעלות עד להכרת קבלתו של גילוי אֱלֹהֵי בִּישְׂרָאֵל יכולה להיות באופנים שונים – וכמו־כן, ההארה היא פְּנִיסִיוֹן למִיִּין את האופנים הללו. לגבינו עולה מכאן השאלה, כיצד והיכן משתלבת פה ההתעלות שעליה דיברנו?

כט לגופו של עניין עולים כאן דברי [גרשום] שלום בקנה אחד עם עמדת המסורת. השווה לפירוש 'עץ יוסף' על 'עין יעקב', 'בבא בתרא' דף י"ב עמוד א' (סימן כ'), הכותב: "יש תרתי גווני נבואה, נבואה ממש, כמשה ושאר נביאים ששמעו התורה והמצווה מפי הגבורה, ואיכא נבואה אחריתי שאין המתנבא שְׁמַעַ דבר מפי הגבורה, אלא שמרוב חכמתו מחדש ואומר דינים והלכות ומכוין אל האמת כאילו נמסר מסיני, כמו חכמי המשנה והתלמוד. והיינו דמְשַׁנִּי" [= וזהו התירוץ הניתן] (שם בגוף הגמרא): "אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא? הכי קאמר: אף-על-פי שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה".

[הספר 'עין יעקב' הוא לקט מלא של אגדות הש"ס, תוך תוספת-חידוש וביאורים, אשר חובר בידי הרב יעקב בן-חביב, ממגורשי ספרד, ונדפס בסלוניקי. (המחבר הוא אביו של הרב לוי בן-חביב, הנזכר לעיל בתוספת להערה ט"ז).

פירוש 'עץ יוסף' לדברי-האגדות נכתב על-ידי הרב חנוך זונדל (בן הרב יוסף), מפרש המדרש, אשר חי בביאליסטוק במחצית הראשונה של המאה ה-19. דבריו אשר שב"ד מצוטט כאן, מובאים על-ידו בשם ספר 'תורת חיים' על הש"ס (בהעתקה מדויקת), אשר מחברו הוא אברהם חיים (בן נפתלי צבי הירש) שור, מחכמי פולין ואב-בית-דין בעיר פְּלֹז, הכותב את דבריו אלה על הדף דנן במסכת בבא בתרא. ספרו נדפס בלובלין לראשונה בשנת שפ"ד (1624), והוא נפטר שמונה שנים אחר-כך.]

32 במאמר אשר שב"ד מתייחס אליו (שוב וראה בהערה ב', לעיל בעמ' 233) – מאמר שנכתב בגרמנית ותורגם לאנגלית – נוקט גרשום שלום פְּמוֹנֶה "Divine word" אשר שב"ד מתרגם אותו כאן בין מרכאות, כמו־גם את המשפט המצוטט בסיום הפסקה. ראה בספר הנ"ל בעמ' 292, בסוף חלקו הראשון של המאמר.

כדי להגיע לתשובה, נשים לב קודם-כול כי הדרך של קבלת הגילוי הא־הי באופן אמצעי, על-ידי פרשנות או מדרש של התורה המסורה, אין בה אלא כדי לברר פרט מסוים על-פי עקרונות של כלל הנתון מלכתחילה – או לו יהא גם לברר את הכלל הנתון לנו מלכתחילה מבעד למסיבותיו של פרט מסוים – ופירושו של דבר הוא, במילים אחרות, שגם אם יש כאן קבלת גילוי של אמת א־הית מוחלטת, בחסדו ובהשראתו של קדוש ישראל, מכל-מקום אין זה אלא גילוי הגיוני-אובייקטיבי, שכך וכך הדין, או שכך וכך המצב, או שכך וכך ההתפתחות המחויבת, מעבר לכל משמעות מוסרית-דינמית העשויה להיות ראויה להיכרך בגילוי.

למשל, אף אם תוכן הגילוי הוא בתחום של כללי המוסר, שראוי לעשות כך וכך, מכל-מקום אין בו, כשלעצמו, שום תנופה מוסרית חיה להגשמתו – ולגבי תנופת-ההגשמה נשאר הגילוי תלוי לחלוטין במה שבעל הגילוי או אנשים אחרים יביאו לו ממקורות משלימים. אם המקורות המשלימים הללו מצויים ומפכים כדרכם בתוך השגרה המקובלת של חיי האומה, ממילא נשארים אנו כאן, בסך-הכול, בגדרי השגרה והמיסוד המקובלים – והעובדה שגילוי אמת מוחלטת, בהשראה א־הית, מעורב בדבר, אינה משנה בעיקרון זה מאומה – למרות מה שראינו לעיל בַּהערה, כי אפילו גילוי א־הי בתנאים אלה עשוי להיות מכונה במקורותינו, במובן מושאל, כ"נבואה"^ל. לעומת זאת, ההתעלות אשר יש לנו כאן עניין בה, לדידנו, הריהי דווקא, ובעיקרו של דבר, התעלות של תנופה מוסרית בלתי-שגרתית – ובאמת נראה לומר, כי יסוד זה של התחדשות תנופה מוסרית, ולא דווקא חידוש התוכן המושגי, הוא היסוד המכריע בהרכב מהותה של נבואה במובן המדויק.

כך, מתוך הסוגים השונים של דברי הנבואה המופיעים במקורותינו יכולים אנו לראות, כי מבחינת התוכן עשויה הנבואה להתייחס אפילו להלכות ודינים מוכרים לחלוטין (כגון הלכות עבדים או שבת וכיו"ב) – אלא שקורה כי התוקף המוסרי של ההלכות מתרופף במציאות, ואז באה הנבואה להחיות את התוקף. כמו כן, [שנית], יש נבואות המתייחסות לערכם היחסי של מוסדות תורניים, כקרבנות או צומות; אך העיקר שבנבואות אלו איננו בקביעת ההערכה מן הבחינה הדוגמטית – שזוהי רק משמעותן העקיפה – אלא עיקרן הוא בפריצת השגרה של אופן ההתייחסות המוסרית לאותם מוסדות בַּציבור. שלישית, יש נבואות המבשרות התפתחויות היסטוריות – אך גם באלה, לא עצם החזות ההיסטורית, מן הבחינה העובדתית,

ל במובן מושאל, כי ברור הוא במקורותינו שסתם "דברי נביאות" אינם דברי מסקנה, אלא הם דברים "בלא טעם"; (ראה רש"י ו'תוספות' על 'בבא בתרא' דף י"ב עמוד א').

הוא החשוב, אלא חשוב הוא החידוש שבהחדרת המשמעות המוסרית הכרוכה בדברים.^{לא} סוג רביעי, שוב, הריהו בנבואות אשר תוכנן מתבטא בהוראת דרך מדינית – ואין צריך לומר כי ההכוונה המוסרית, שלא מתחומי השגרה, היא היסוד המוסד של אלה. יוצאות לכאורה מכלל זה הנבואות המתבטאות בחזיונות, כגון מראה המרכבה של יחזקאל; אך גם כאן, על-כל-פנים, העובדה היא שההישג הנבואי אינו מתבטא בעצם המראה, לגופו, כי אם בהעלאתה של תנופת הקודש הדינמית השופעת ממנו – ושוב נמצאים אנו אפוא בגדרי הכלל שאמרנו. ולבסוף, הוא הדין גם-כן במכלול של תורת-משה, אשר מבחינת התוכן אמנם קובעת היא מערכת של דת, כעין הדינים הספציפיים אשר חכמים עשויים להסיק בדיעבד מתוכה; אולם, ההבדל הוא, שבאותם דינים באמת אין הגילוי מתבטא אלא בעצם תוכנו של הדין, בעוד אשר תורת משה המקורית כוללת לא רק את תוכן הדינים כשלעצמו, כי אם גם את המטען הדינמי של חיוב הדינים מעיקרא.

והנה, אמנם, בשורה המחדשת את תנופת החיות המוסרית של העם – היא היא שהיתה חסרה לנו בתקופת הגלות, והוא הדבר אשר אליו צופים אנו בדברנו פיוס על חידוש הנבואה.

מה שאמרנו לעיל, כי בתקופת הגלות נשתקעו חיינו בדפוסי ההתנהלות "הביורוקרטית" בלבד, היה פירושו למעשה, במילים אחרות, שזרם החיות המוסרית שלנו נצטמצם ונתקפץ אז במישור אחיד, נמשך והולך ללא שינוי – על אף כל הגיוון בהתפתחויות האינטלקטואליות שנתארעו ונישאו על גביו. והדבר שהיינו זקוקים לו כדי לחדש את הכושר להתקדם – לא רק מבחינת היקף התפיסה האינטלקטואלית, מנקודת-תצפית מסוימת, אלא גם מבחינת עצם מהלך החיים בכללו – היה אמנם בחידוש היכולת להגיב על המסיבות המשתנות ולהשתדל

לא צפיית העתיד – היא היא אמנם העיקר של מהות הנבואה בתפיסת ההמון, ודוגמה לשימוש לשוני זה יש לנו במאמר הגמרא ב'בבא בתרא' דף י"ב עמוד ב': "אמר רבי יוחנן, מיום שחרב בית-המקדש נטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לשוטים ולתינוקות". אך ראה מהרש"א שם, ש"אין הנבואות שוות, דנבואת נביאים על-ידי השם-יתברך או על-ידי מלאכיו, אבל נבואות השוטים ותינוקות אינו אלא על-ידי שד" – והיינו, במילים אחרות, שהנבואה האמתית נבדלת מצפיית העתיד גרידא על-ידי גורם הקדושה שבה, אשר יסוד מהותו המעשי הלוא-הוא במגמתו ותנופתו המוסרית.

[המהרש"א – הרב שמואל אליעזר אידלש – היה מגדולי חכמי פולין וחיבר פירוש חשוב ונרחב, 'חידושי הלכות ואגדות' על הש"ס. הוא נפטר בשנת 1631].

לכוונן בתנופה מוסרית מתאימה, המתעוררת מדי פעם בפעם טריה ומתוקנת מחדש, גם באופן אינטלקטואלי, לפי העניין.

חידוש תנופה מוסרית שכזאת, במסגרת החיים על-פי תורת-ישראל – אף הוא, כמו החידוש האינטלקטואלי – אינו יכול להיות שרירותי, אלא תלוי הוא בהשראה ותודעה של התעוררות אמת אֶ-הִית פְּקוּדֶשׁ, כפי שהסברנו בפרק קודם של חיבורנו; אולם, השראה מוסרית כזאת, כפי שמתברר לנו כאן, מטבע הדברים אין היא יכולה להיות לימודית-עקיפה, אלא מוכרחה היא להיות ישירה. לכן, מה שמשמע אצל [גרשום] שלום ככלל מהותי כביכול, שביהדות המאוחרת אין ההתגלות האֶ-הִית יכולה להיות אלא עקיפה – אינו יכול להיות נכון, אלא אם נקבל כי הקיבוע המאובן של כושר החיות המוסרית אמנם נגזר כבר על היהדות לעולם. לעומת זאת, אם מאמינים אנו כי דיננו הוא לחזור לכושר-חיות בריא ומלא,^{לב} ממילא משמע כי מה שמסכם שלום בהבאתנו דלעיל נכון בעצם רק לגבי היהדות של תקופת הגלות, ואילו ביהדות הנגאלת עתידה ההתגלות הישירה להתחדש, גם אם אין זו אלא "יהדות מאוחרת".

דבר זה בא לביטוי גם בְּדוֹגְמָה המסורתית של הציפייה לגאולה, בְּאִמוּנָה של שיבת אליהו לקראת בוא המשיח^{לג} – ושאלתנו חוזרת להיות אפוא: כיצד מתיישב עקרון הזיקקות להתגלות ישירה, המוסיף להתקיים גם ב"יהדות המאוחרת", עם העיקרון שראינו לעיל, שגם הזיקקות הזאת מוכרחה על-כל-פנים להישאר צמודה לגדרי התורה המסורה?

התשובה, ביסודה, היא פשוטה למדי – ומתקשרת היא למה שכבר הדגשנו לעיל, שהנביא הישראלי אינו נתפס להתגלות הנבואית מן הַאֵין, אלא יש לו קודם-כול עניין אנושי משלו בנשוא הנבואה: רק על בסיס העניין הזה מתגלה לו הבשורה, ועמה באה גם העמקת-הראייה, שאף עניינו האנושי מלכתחילה אינו אלא חלק אינטגרלי של הבשורה, במעגל-דברים אֶ-הִי. בהתאם לכך אך פשוט הוא, כי העניין אשר בו עשוי הנביא הישראלי לקבל התגלות נבואית נמצא מוגדר

לב ראה ב'אורות הקודש' להרא"ה קוק, כרך ג' עמ' שנ"ה: "באמת חסרון רוח הקודש בישראל הוא לא חסרון שלמות, כי אם מום ומחלה, ובארץ ישראל היא מחלה מכאבת, שהיא מוכרחה להירפא. כי אני ד' רפאך". [הרב קוק חותם את משפטו זה בקטע מפסוק – ראה בשמות ט"ו כ"ו].

לג מפאת אורכה, תודפס ההערה בסופו של הפרק, בעמ' 312.

מלכתחילה, בהכרח, על-ידי תוכן התורה ובעיות קיומה והגשמתה (המתמזגות עם בעיות קיומו והתקדמותו של עם ישראל) – וממילא משמע שעל-כל-פנים אין בשורתו יכולה לסתור את תוכן התורה המסורה, אלא יכולה היא רק לשמש את התוכן הזה.

אך יתר-על-כן, הנביא הישראלי נשאר קשור בתורה לא רק מצד התוכן של נבואתו, אלא גם על-ידי הדרך אשר בה נעשה הוא נביא. מתוך המסגרת התוכנית של עניינו בתורת-ישראל נמצא הוא מושרש מלכתחילה בתודעה שאין הוא חי בעולם מופקר – אשר בעיותיו מתמצות, בהכרח, רק בעמדות היחסיות-הקטועות, השרירותיות או השגיוניות, אשר בני-האדם יהיו עשויים לבדות לגביהן מלבם – אלא חי הוא בעולם אֱלֹהִי, אשר יש לבעיותיו פתרון של אמת מוחלטת, והוא הפתרון המיועד להן בְּרָאוּי על-פי חוקו ותכליתו המקפת של אֱלֹהֵי ישראל. הנביא הישראלי, הנמצא מלכתחילה מעוניין בדבר פלוני, נמצא אפוא ממילא קשוב מלכתחילה, באותו עניין, לפתרונו ברמה הַאֲלֵהִית: זוהי הפרספקטיבה וזהו הטווח המגדירים את העניין לגביו; וכאשר העניין אמנם אינו מתמצה רק בבעיה אינטלקטואלית גרידא של פירוש התורה, העשויה להיפתר בדרכי הפירוש השגורות, אלא נוגע הוא לפילוס דרך במסיבות החיצוניות של הפעלת התורה – הרי שממילא גם אין האיש יכול לשאול, באופן אינטלקטואלי בלבד, מהו חוק הבורא בנדון, כדי לכוון את דעתו אל החוק, אלא נשאר הצלחתו תלויה רק בעצם השאלה, האם אמנם נבחר הוא וניתן לו הכושר לקבל את הגילוי של בשורת-האמת ולשאתה?

אולם, בינתיים, לפני שהשאלה הזאת באה על תשובתה, חוזרים אנו ונתקלים בנקודה זו בעקרון "הפרישה". ההתעוררות-בְּקוֹדֶשׁ, תוך נכונות של פרישה, נתונה כאן מלכתחילה על-ידי העובדה, שהאיש נתעורר לבקש לו מוצא בעניין הנוגע לתורה ולעם ישראל, אשר אינו עניין של פירוש התורה – ואשר על-פי ההנחה המחויבת לפי נושא דיונו גם אין לאיש מעמד להכריע בו "לפי מיטב הבנתו האישית", בתוקף איזו סמכות ממוסדת במעלות הממשל או המנהל העשויה להיות נתונה לו – וממילא משמע כי אמנם נמצאת בְּאִישׁ ההתעוררות והנכונות לבקש לו את המוצא בדבר של קודש, מַעֲבֵר לדרכי המחשבה והפעולה הממוסדות אשר התורה משתמשת בהן בסתם: פונה הוא לשאול במישרין את אֱלֹהֵי ישראל, ולא שום סמכות או מוסד אמצעי.

ומכאן ואילך, על-פי ההנחה שאמנם היתה התעוררות זו מושרשת מלכתחילה בבחירה והערה אֱלֵהִית, באה לאיש התגלות בחירתו, שליחותו ובשורתו – על

מקורה הא־הי המחויב – ובמלוא אותו ההיקף של הפרספקטיבה והטווח על-פי תורת-ישראל, אשר בו הוא צופה היה אל העניין מעיקרא.

בתיאור זה, נראה לומר כי סדר הדברים שאמרנו יהיה נכון בדרך-כלל מהבחינה ההתפתחותית-פסיכולוגית, הפנימית, אך אין הוא מוכרח להיות מדויק גם מן הבחינה התודעתית-הגלויה. מבחינה זו אפשר שההתגלות תקדם לתודעת "הפרישה", ובמקרה של התגלות מוקדמת מאוד – בתקופת הילדות (כגון שמואל) – אפשר שזו תקדם אפילו לתודעה הברורה של העניין האנושי-המקורי. אולם מכל-מקום, לפי טבע העניין, טיבה של ההתגלות כאן הוא שאין זו מתבטאת רק בתוכן אינטלקטואלי כלשהו, אלא באה היא קודם-כול לאשר ולבסס תנופה מוסרית – ולו גם, כמובן, באיזו מגמה אינטלקטואלית מסוימת.

ואילו מבחינה תוכנית-אינטלקטואלית, טיבה העקרוני של ההתגלות הוא כפול: ראשית, מביאה היא את התנופה המוסרית במגע תודעתי ישיר אל מקורה הא־הי ומעניקה היא לה את גושפנקת השליחות מטעמו של א־הי ישראל, אשר היא-היא היתה המבחן הדרוש לצדקת-התעוררותו ותוקף-הגיונו של האיש מלכתחילה; ושנית, משלימה היא את ההתעוררות בהשראה רעיונית לנשוא העניין, המגשרת על הפער בין צמצום המחשבה האנושית הרגילה לבין האופק המלא של הפרספקטיבה והטווח של תורת ה'.

בסיכום זה יש לחזור ולהדגיש, כי אף-על-פי שמדברים אנו על התגלות המתבטאת במתן גושפנקת של שליחות א־הית ובמתן השראה רעיונית א־הית, הרי מכל-מקום אמנם אין המדובר כאן בגושפנקת של שליחות א־הית סתם, וגם לא בהשראה רעיונית א־הית סתמית, כי אם דווקא בשליחות מטעמו של א־הי ישראל ובהשראה בגדרי הפרספקטיבה והטווח של תורת-ישראל; ועתה נוסיף ונסביר את הדיוק הלזה:

נראה לומר כי לפי בחינה אחת של הדברים נובע הדיוק מתוך כך, שמלכתחילה אמנם יצא כאן האיש לשאול בא־הים, לא סתם במופשט, כי אם מאותה הפרספקטיבה המסוימת, אשר בה מתייחד בורא העולם בתוארו כא־הי ישראל ונותן תורת-ישראל – וממילא, משנענה האיש, הרי זוהי הפרספקטיבה אשר בה נענה. אולם, מנקודת-ראות אחרת אפשר להוסיף, כי הפרספקטיבה הישראלית המסוימת הזאת היא באמת היחידה הנתונה בעולם, המתעללת את התעוררות התנופה המוסרית, מלכתחילה ובהכרח, במגמה של שאלה בא־הים וקבלת שליחות והשראה רעיונית ישירה מאתו – והיא גם הפרספקטיבה היחידה הנתונה בעולם, המאפשרת באופן משמעותי מבחן וביסוס מוחלטים שכאלה לגבי התעוררות

אנושית. מעבר לפרספקטיבה הזאת, כפי שכבר הסברנו לעיל, יכולה ההתגלות האֲ־הית להיות רק מקרית; ועם כל הפשטתה מן הצמצום-כביכול [הקיים] בפרספקטיבה הישראלית המיוחדת – הרי דווקא בשל הפשטתה זו נמנעת ממנה ההשתלבות הפנימית במשמעות האֲ־הית המוחלטת.

מלבד זאת ראוי לציין, כי אמנם מדברים אנו כאן על התגלות ישירה – אבל דבר זה יש להבין רק במישור החווייתי, שאין שום מחיצה טכנית בין דבר הגילוי האֲ־הי לבין אוזנו או לבו של האיש השומע (בהבדל מן המקרה של "הנביא-החכם", אשר דבר-ההתגלות אינו בא לו אלא בדרך העיבוד הטכני של גילוי קודם). לעומת זאת, במישור-דברים אחר, יש לשים לב, שגם הנביא הישראלי "הישיר" נשאר שרוי בעצם, לפי מה שאמרנו, בתחום המכלול המוסרי והרעיוני של התורה שנתגלתה כבר מקודם, ולא זו בלבד שהיכולת לחדש דבר נתונה לו רק באופן שיעלה בקנה אחד עם המכלול הקיים הלזה, לִי אלא גם עצם היכולת להגיע להתגלות ניתן לו רק מבעד לאותו המכלול, או באמצעותו. במובן זה, גם הנביא "הישיר" הריהו אפוא, באמת, "מסורתי" ו"עקיף".^ל אולם, ההבדל הוא, שאצל הנביא "הישיר", "מסורתי" או "עקיף" זו היא רק מסגרתית ותוכנית, ולא גם

לד יכולת החידוש באופן זה, היא היא מה שנאמר במסכת מגילה, דף ב' עמ' ב': "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". הקביעה השלילית של העיקרון, כנוסח הגמרא – עניינה הוא טכני ומצומצם בלבד, בהבדל מן הניסוח החיובי שלנו, המכוון להיקף העיקרון בכללותו; ועוד נחזור להלן אל המשמעות המדויקת של מאמר הגמרא, [בעמ' 317, בפסקה הפותחת: "מסתבר" ובשתיים שלאחריה.

"הניסוח החיובי" אשר נוקט שב"ד – שיכולתו (ורשותו) של הנביא לחדש דבר נתונה לו במסגרת המכלול הקיים של התורה – (להבדיל מן 'הניסוח השלילי', המצומצם: שאין הוא רשאי לחדש דבר אשר יתייצב כסתירה לעומת המכלול הזה) – הוא אשר עמד ביסודו של החיבור 'על האמת והדוגמה בתורת ישראל' (כרך זה). החיבור ההוא נכתב בסוף תשי"ג – כעשרים ואחת שנים לפני כתיבת החיבור דנן – ובקריאתו יחד עם פרכים ז' ו'ח' כאן, מצטיירת תמונה עשירה ומרתקת.]

לה בהקשר זה אפשר אולי להביא מה שנאמר בבמדבר י"ב ו'–ח', שנביא "ישיר" הוא בעצם רק משה, אשר "פָּה אֶל פֶּה אֶדְבֵּר בו, ומִרְאָה וּלֹא בְחִידָת, וּתְמִנַּת ה' יִבֵּט", בעוד אשר נביאים אחרים – "בְּמִרְאָה אֵלָיו אֲתוֹדֵעַ, בְּחִלּוֹם אֶדְבֵּר בו". אולם, מבחינתנו המדויקת שלנו, ראה שמות ו' ג', שאפילו בהתוודעות אל משה כבר מופיע ה' על-פי "נֶאֱרָא אֶל אֲבֵרָה, אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב", ורק אל האבות – או בעצם רק אל אברהם – היתה ההתוודעות באמת ראשונית.

מחשבתית-טכנית – כי בתוך המסגרת התוכנית הקבועה הריהו חופשי, ואין הוא נזקק לשום צינור-ביניים ספציפי לקבלת השראתו.

ועל רקע זה שוב יכולים אנו לחזור לשתי נקודות, אשר בהן מתקשר בירורנו בפרק הזה אל הבעיות המיוחדות של התעוררות הגאולה, שכבר הזכרנו לעיל.

הנקודה האחת היא במנהגה של "הציונות הדתית", לבקש לה אסמכתאות למהלכי הגאולה בפסוקים, או בפיתוחים מדרשיים או קבליים, כאילו מדובר היה בעניין הנזקק רק להדרכה אינטלקטואלית, על-ידי חישוב פרשני של כוונת התורה – ובעוד שהתנופה המוסרית, אשר תוכל לשמש את המסקנות שתתקבלנה, נשארת כמות שהיא בשגרת היהדות הגלוית. המנהג הזה נידון לכישלון שבהיעדר משמעות, כפי שכבר ראינו, כי באמת אין כאן למסקנות הפרשניות על מה שתחולנה: נשאות הן בגדר הערכה אינטלקטואלית בלבד, בעוד שבעלי המסקנות זקוקים עדיין לעצם ההתחדשות המוסרית-הנבואית, אשר תוכל להעלות אותם באופן מעשי על דרך הגאולה מעיקרא. ואילו ההתחדשות הזאת – מטבע הדברים וכפי שהסברנו – אינה יכולה להתבסס על פרשנות של פסוקים או מדרשים ספציפיים, אלא זקוקה היא להשראה א־הית ישירה, אשר הפסוקים והמדרשים רק ישמשה בעקיפין ומלכתחילה, בתוך המסגרת המדריכה והמכוונת של מכלול התורה.

הנקודה השנייה היא בתופעה היסודית של הרכבת יעדים מקוריים של גאולת-ישראל על התנופה המוסרית הציונית – ויש לתופעה הזאת שני מישורים שונים. במישור האחד והרגיל (כפי שמקובל כיום במדינת-ישראל) מרכיבים את היעדים תוך ניתוקם ההגיוני ממקורם, ובאופן שמעתה ואילך מוכרזים הם כניתנים לשינויים מתפתחים והולכים, בכפוף לריבונות המסיבות ומהלך ההיסטוריה. את בעייתה של צורת ההרכבה ההרסנית הזאת מיצינו כבר לעיל. במישור השני יש שמנסים להרכיב את היעדים תוך שמירת התוקף המתמיד והמחייב של תוכנם המקורי (כפי שהיה מקובל, למשל, בתנועת לח"י) – וכאן שוב יוצא הדבר נסתר מתוכו. הקושי הוא כפול:

ראשית, מפריעה העובדה, שהתנופה המוסרית הציונית נמצאת מוגדרת מלכתחילה בשיטתה החילונית, והריהי מנוגדת אפוא להרכבתם של ערכים מוחלטים מעצם טיבה: נוטה היא לפורקם מעליה כדרך שסוס פראי מנסה להשליך את רוכבו מעליו. באופן ממשי מתבטא התהליך בכך, שכדי לתת תוקף מוחלט לערכי הגאולה על בסיס חילוני נזקקים לבסס אותם בתאוריות רציונליות כלשהן או

במיני רומנטיקה לאומית, אשר כוח-החלטיותם מתמסמס מאליו ביחסיות הגיונה של התאוריה או בשטחיות-שרירותה של הרומנטיקה – וממילא מתמוטט גם מעמד הערכים מעיקרא.

אולם, [שנית], גם כאשר מנסים להיפרד כאן מן החילוניות הפורמלית של התנופה הציונית ומביאים אליה את הערכים היישר ומדעת ממקורם במסורת, על יסוד הכרה עקרונית-טרומית בתוקפה המחייב שלִזו (כפי שנעשה הדבר, למשל, ב"ברית החשמונאים" בשעתה, או אצל הרב כהנא היום)³³ – עדיין אין הצירוף מסתדר. בנקודה זו מתגלה הקושי, כי החיוב של יעדי הגאולה במסורת הוא רק חיוב תאורטי, הנתמך בכיסופי התגשמות שגרתיים וסבילים – ללא תנופת הגשמה ממשית שתהא מוכנה לצורכו. את מקומה של זו באים למלא כאן אפוא על-ידי אימוץ התנופה הציונית (ותוך השארת המסורת בכללה במיסודה הגלולי המורגל, כדרך שנעשה הדבר בצירוף-הכלאיים של "הציונות הדתית" המקובלת). אולם, כל

33 • תנועת הנוער 'ברית החשמונאים' החלה לפעול עוד בפולין, כזרם דתי של בית"ר. בארץ היא נוסדה בפסח תרצ"ז, ופעלה כאחת-עשרה שנים עד שהתפרקה לאחר קום המדינה. אופיה של התנועה היה לאומי-תורני וחניכיה הצטיינו במסירותם. כמעט כל חברי ברי"ח התגייסו למלחמה נגד השלטון הבריטי, רובם לאצ"ל ומיעוטם ללח"י. מעט דברי הרחבה על 'ברית-החשמונאים' – ושבעת הסעיפים של חוקת התנועה – יובאו בסוף הספר (עמ' 412), כנספח ב'.

• הרב מאיר כהנא הקים והנהיג את 'הליגה להגנה יהודית' בארצות-הברית, ועם עלותו ארצה (1971), הוא הקים את 'תנועת כך'. לאחר שלושה נסיונות כושלים 'לרוץ' לכנסת – (הניסיון הראשון היה זמן קצר לפני המועד בו כתב שב"ד את דבריו כאן) – הצליח הרב כהנא להיבחר לכנסת האחת-עשרה (1984), אך בבחירות שלאחר מכן נפסלה הרשימה על-ידי ועדת הבחירות, באישורו של בית-המשפט העליון. הרב כהנא נרצח בידי מתנקש ערבי כאשר נשא הרצאה בניו-יורק, ביום י"ח בחשוון תשנ"א. הרב כהנא חיבר מספר ספרים, וביניהם: 'האתגר, ארץ סגולה' (תשל"ג), 'לְשָׁכִים בעיניכם' (על הערבים במדינת ישראל, תש"ם); לאחר מותו ראה אור ספרו 'אור הרעיון' (פרקים בעיקרי אמונה וגאולה, תשנ"ג), וכן כרכי פירושו לתורה ולנביאים: 'פירוש המכבי'.

(בתקופה הראשונה לשהותו של הרב כהנא בארץ התקיים קשר מסוים בינו לבין שב"ד – וראה זאת בכרך זה, בַּמדור 'רישומי דברים', בַּפתח לתכנית ההרצאות: 'ציונות, גאולה ומדינת ישראל', עמ' 563).

זמן שהתנופה הזאת לא הותאמה באופן אידאי, לא רק לגבי עצם הכרת החיוב של יעדי הגאולה המקוריים, כי אם גם לגבי משא הגשמתו העקבית של החיוב הזה בפועל (על כל הכרוך בכך, מטבע העניין, אף לגבי הגאולה של עצם חיי-המסורת הישראליים דרך כלל) – ממילא נמצא כי הדברים נוטים שוב להתגלגל לאותם ביסוסים שכלתניים או רומנטיים גרידא שאמרנו מקודם.

הדרך היחידה למוצא מן הסבך הריהי אפוא, שהתנופה הציונית תפרוץ את גידוריה החילוניים ותטוהר מהם לחלוטין, והיינו שתצא אל מעבר לדימויי שרירותה ותובא לידי תודעה ישירה של מקורה האֱלֹהִי – אכן, גם לגבי עצם הצו להגשים את יעדי הגאולה לאלתר, ולא עוד רק לגבי הכרת חיובם התאורטי – ובזה תושלם הפיכתה לתנופה משיחית באמת, כפי שכבר אמרנו בחיבור זה לעיל.



הערה ל"ג השייכת לעמוד 306 :

פרק י"ב מהלכות מלכים, הלכה ב' ב'משנה תורה' להרמב"ם, על-פי 'עדויות', פרק ח' משנה ז', ומלאכי ג' כ"ג – וראה פירוש רד"ק שם; וראה גם 'תולדות האמונה הישראלית' ליחזקאל קויפמן, כרך ח', עמ' 390; וראה [מדרש] תנחומא [לפרשת] בהעלותך, סוף סימן ו'.

[הנה פירוט של האמור פמקורות שאליהם מפנה כאן שב"ד – בשינוי מסדר איזכורם בהערה: • מלאכי – אחרון הנביאים בכתבי קודשנו – מצווה בסוף ספרו על זכירת התורה ומנבא על בואו של אליהו: "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים. הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא, לפני בוא יום ה' הגדול והנורא [שעליו ניבא מלאכי קודם-לכן]. והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, פן אבוא והקייתי את הארץ חרם".

• רד"ק – (רבי דוד קמחי, חי בפרובנס ונפטר ב-1235) – מטעים בפירושו כי תפקידו של אליהו הוא האזהרה לשוב בתשובה: "אף-על-פי שאני מזהירכם [בפסוק הקודם] על [זכרון] תורת משה בכל דור ודור, אף-על-פי-כן, לטובתכם, אשלח לכם את אליהו הנביא ... והוא יזהיר האבות והבנים יחדיו לשוב בכל לב אל השם ... כדי שיהיו בעלי תשובה ליום הבא [= ביום ה']", כדי שלא יכה [הקב"ה את] הארץ כולה ותהיה חרם".

• בסופה של מסכת עדויות נחלקים תנאים על תפקידו של אליהו לעתיד-לבוא. רבי יהושע ורבי יהודה סבורים שתפקידו יתמקד בבירור ייחוס הכהנים, רבי שמעון אומר שאליהו בא על-מנת להשוות המחלוקת, "וחכמים אומרים: ... לעשות שלום בעולם, שנאמר: הנני שולח לכם את אליה הנביא, וגומר, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

- והרמב"ם מסכם ואומר: "יִירָאָה מִפְּשׁוּטָן שֶׁל דְּבָרֵי הַנְּבִיאִים, שֶׁבְּתַחֲלִיל יָמוֹת הַמִּשְׁחָה תִּהְיֶה מִלְחַמַּת גּוֹג וּמִגּוֹג, וּשְׁקוּדָם מִלְחַמַּת גּוֹג וּמִגּוֹג יַעֲמֹד נִבְיָא לַיִּשְׂרָאֵל וּלְהַכִּין לָבָם, שֶׁנֶּאֱמַר: 'הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֶת אֵלֶיהָ [הַנְּבִיאָה] וְגו'".
- בספרו 'תולדות האמונה הישראלית' עומד קויפמן על כך שחידוש הנבואה הינו ייעוד מובהק הנשאף לעת הגאולה – וסימן מובהק לבואה של העת הזו, אשר התגשמותו מעידה עליה – כשם שאבדן הנבואה לעת החורבן היה אף הוא חלק ממשי של החורבן עצמו, וממאפייניה המובהקים של ירידת קרן ישראל. (שוב וראה את דברי שב"ד לעיל בעמ' 254, בפסקה הפותחת במילה "חידלון", ושיים-לב שם גם להערה י').
- במדרש תנחומא (במדבר, 'בהעלותך', ו') מובאת הקזות לשיבת רוח-הקודש לישראל, לאמור: "כשחרב בית המקדש נגנזה המנורה, וזה אחד מחמישה דברים שנגנזו: הארון, והמנורה, והאש, ורוח הקודש, וכרובים; וכשישוב הקב"ה ברחמיו ויבנה ביתו והיכלו – הוא מחזירן למקומן". (הלשון מתוקנת על-פי מהדורת בובר, ושם זהו סימן י"א.)

ח

תקן סמכויות הנבואה וגדרי הסמכות לתיקונים רעיוניים

בפרקים האחרונים ניסינו להבין את עקרונות ההתהוות המהותיים של ההתעוררות המשיחית העקבית והמודעת – כיצד אמנם מגיעה היא להעלות את יעדי הגאולה המסורתיים, מתוך המסורת ועל-פיה, בדרך של שליחות-מצווה נבואית-אֱלֹהִית ישירה, ודווקא תוך פרישת-התמרדות כנגד המיסוד של שגרת המסורת. אולם, ניסיון זה התייחס עד כה רק לדרך ההתהוות המהותית-הטכנית, ואילו הצד התוכני של הדברים נשאר עדיין במידה רבה מעורפל. עתה מוכנים אנו לגשת גם לבירורו של הצד הזה – ואמנם, בעיות יחסי הנבואה והמסורת בגאולה מן הבחינה התוכנית, הן הנשארות לנו להיות עתה עיקר הנושא להשלמת הדיון בהמשך חיבורנו.

הבעיה הראשונה שיש לנו לברר ברמה הזאת הריהי בעיית התארגנותה הרעיונית של ההתעוררות המשיחית מלכתחילה, כפי שתיארונו בפרקים ב' ו-ג' לעיל. בתיאור זה מתקיים העיקרון, שקודם-כול עלתה כאן ההתעוררות של דינמיקה מוסרית מחודשת מסביב לערכי הגאולה המשיחית השקועים במסורת; התעוררות זו, אשר מעצם טיבה היתה שונה מן המקובל במיסוד המסורתי המורגל, נשאה בה ממילא את הפרישה מן המיסוד הזה והגיעה גם לניסוח ספציפי של הפרשי-ההבנה בערכי הגאולה המסורתיים, המבססים את הפרישה מן הבחינה הרעיונית-התוכנית; בתוך המכלול הערכי הזה נמצא להתעוררות הנידונה גם כל האופק של הבנת-העולם והתייחסות-לעולם על-פי תורת-ישראל – ומתוך האופק הזה התעלתה ההתעוררות והגיעה גם לקבלת התודעה של ייעודה ושליחותה הנבואית-הַאֱלֹהִית, כדרוש למילוי ייעודה והשגת יעדיה בבחינת התעוררות משיחית באמת.

והנה, התפתחות־דברים זו היתה אמנם בהכרח ספונטנית – ולפי עצם טבעה, גם הערכותיה הרעיוניות לא יכלו להיות ממוסדות מלכתחילה בדרכי העיון המקובלות בשגרת המסורת הרצופה של תורת־ישראל, אלא אף הן – כמו התנופה המוסרית שמאחוריהן – נידונו לעלות בדרך בשורה נבואית, אשר מידת סמכותה וכושר תביעתה לקבוע אמת תלויים רק בעצם אמינותה הפנימית שלה בעצמה. אולם, בדבר זה קשה הוא מעמדה של ההערכה הרעיונית יותר משאר היסודות שנכללו בהתפתחות שאמרנו. כי שאר היסודות – עצם ההתעוררות למשא הגאולה, ההפעלה הדינמית של הערכים המשיחיים, ואף קבלת הסמכות והאחריות להפעלה זו (אפילו דרך פרישה מ"בית הַנֶּעַד שיהיה לזנות")³⁴ – כל אלה, ידוע ומקובל היה במסורת הישראלית מקדמת דָּנָא, שדינם הוא לבוא בדרך של התגלות בשורה נבואית. אולם, טבעי למדי הוא, שלמעשה נעלם בתודעה הלאומית, כי עליית הבשורה המשיחית הזאת תהא ממילא כרוכה גם בשינויים רעיוניים מסוימים, לעומת המקובל בשגרה הגלותית.³⁵ כאן מתעוררת אפוא השאלה, ולפחות מתעוררת היא בדיעבד אם אי־אפשר היה לְשַׁאֲלָה מלכתחילה: האם השינויים הרעיוניים האלה, אשר ראינום מקודם כהכרחיים – כלום גם הם מוסמכים אמנם בכל־זאת לבוא, על־פי תְּקִנָּה של העניין בתורתנו, בדרך של בשורה נבואית?

לו קביעה זו עשויה אולי להיראות מתמיהה במקצת על רקע היִקְקוּתֵנו לעבודתו של גרשום שלום ולנוכח העובדה ששלום, לכאורה, מרבה דווקא להצביע על השינויים הרעיוניים המתחייבים בימות המשיח, על־פי הצפוי במסורת עצמה. אולם, באמת אין לערוב. השינויים הצפויים, שעליהם מדבר שלום, הריהם למעשה רק שינויים הלכתיים – והיינו שינויים המתייחסים להמשך קיום המוסר וההלכות של "הזמן הזה" – ולא שינויים רעיוניים במובן המדויק של המילה, והיינו שינויים אידאולוגיים, או דוגמטיים, או שינויים בתפיסה התאולוגית או הפילוסופית. אדרבה: מאחר שהבסיס לעבודתו של שלום הוא פְּתוּפֶּה של שבתי צבי תוך התעלמות מפְּזָבו – ואפילו מתוך מגמה מובלעת להכשירו – ומאחר שיסוד פְּזָבו וכישלונו של שבתי צבי היה דווקא בעובדה שהאיש התיימר להיות משיח על־פי שגרת התפיסה המשיחית הגלותית, בלי שינוי רעיוני כלשהו – אך טבעי הוא אם שלום הולך בזה בעקבותיו, וגם הוא אינו יודע למעשה על שום שינוי רעיוני המתחייב בהתעוררות המשיחית לעומת השגרה של התפיסה הגלותית.

34 אל־נכון, מכוון עוקץ־הרמז שכאן כנגד הרבנות הראשית, ושכ"ד עוד עתיד לעסוק בבירור היחס הראוי כלפיה, לקראת סוף החיבור (עמ' 393 ואילך). הציטוט לקוח מדברי הגמרא במסכת סנהדרין (דף צ"ז עמוד א'), אשר זו לשונה: "תניא, רבי יהודה אומר: דור שבן דָּרָב בא בו, בית הוועד יהיה לזנות... וחכמת הסופרים תסרח, ויראי חטא יימָאָסוּ, ופני הדור כפני כלב, והאמת נעדרת"; (וראה גם במשנת מסכת סוטה ט' ט"ו).

ובזה אמנם מגיעים אנו גם לבעיה הכללית של תקן סמכויות הנבואה על-פי התורה, אשר כבר הזכרנוה כאן כמה פעמים.

העיקרון, שעל-פי תורת-ישראל אין אנו מסורים לטענות בשורה נבואית באופן מופקר, אלא יש לנו לגבי טענות שכאלו מסגרת-מבחן תקנית, מובא על-ידי הרמב"ם ב'משנה-תורה' שלו, בפרק ח' מהלכות יסודי התורה; ותמצית העיקרון על-פי דבריו היא, שכל זיקותנו לנבואה אחר מתן התורה אינה באה לנו אלא מתוך מה שנצטוונו בתורה לשמוע לדבר הנביא – וממילא אין דבר הנביא יכול להיות מקובל עלינו אלא בגדרי התורה ובגדרי מה שהורינו בעניין זה על-פיה. אשר לעצם תוכנו של התקן ופרטיו השונים, הרי אלה מובאים על-ידי הרמב"ם בהלכות יסודי-התורה, בפרקים ז' עד י', וכמו כן בהקדמתו לפירוש המשנה, בראש סדר זרעים (דיבור-המתחיל 'ודע' ואילך) – ועל-פי הסיכומים האלה נראה לפרש ולומר, כי עיקר ייעודו של הנביא במסגרת החיים על-פי תורת-ישראל הריהו להדריך את תיקון החיים אל התכלית הנכונה והשלמה לפי המתחייב במסיבות השעה, ואין לו מעמד להוסיף על התורה, לגרוע ממנה או לפרשה בעקרונות או ביומרה של קבע.

התוכן והמשמעות הנכונים של התורה – שוב נאמר בהקשר זה – אינם עניין של חידוש תנופה מוסרית, כי אם עניין של מסכת רעיונית נתונה ופירושה ההגיוני מתוכה – ואילו פירוש הגיוני אינו דבר שבשמים, אלא מסור הוא למבחן של חוקיות מחשבתית-אנושית. התוצאה הנובעת מכאן היא, שתורת-ישראל אינה ניתנת לדוגמטיזציה כלשהי על-פי יומרה של הראיה אלוהית-שגיונית, מעבר למשמעותה ההגיונית-האובייקטיבית – ולגבי ענייננו משתמע אפוא במיוחד, כי השינויים הרעיוניים שאמרנו, דינם העקרוני הוא, שהם מצדם אינם נתונים לסמכות נבואית. אולם, מסקנה עקרונית זו כשלעצמה אינה ממצה עדיין את הדבר למעשה, עד תומו.

ראשית, עובדה פשוטה היא, שאין הנביא יכול לפעול לתיקון החיים במגמתם הנכונה על-פי התורה, בלי שתהיה לו תפיסה רעיונית של המגמה הזאת – וממילא משמע כי בשורתו המוסרית-המעשית מוכרחה להיות מעורה בפרשנות תאורטית כלשהי של עקרונות התורה, אשר תאומץ ותופיע כיסוד מהותי-פנימי בבשורתו הנבואית. ואמנם, עם כל מה שלמדנו בדבר היעדר הסמכות הפרשנית ביד הנביא, עובדה פשוטה היא שלמעשה מוצאים אנו אצל נביאי ישראל דברי פרשנות תורנית למכביר – וכגון הקטע המפורסם במיכה, המלמד אותנו את היחס הנכון בין

הפולחן הפורמלי והמוסרי, על-פי כוונתו האמתית של ה' בתורה,³⁵ או מלחמתם הידועה של הנביאים נגד הפולחן בבמות,^{לח} אשר מטבע הדברים היה בה ממילא משום פירוש של התורה במגמת פסלותו של מנהג שגור זה, אף-על-פי שמוחזק היה ככשר מקדמת-דָּנָא בקרב העם ובקרב כוהניו.

[שנית], גם אין צריך לומר שלכל הדעות, ומכל-מקום – דברי הנביאים הריהם אצלנו אחד המקורות המובהקים ביותר, לא רק כמזכרת גרידא לבשורתם לשעתם, אלא, בעיקר ודווקא, כביטוי נאמן לדבר ה' במשמעות הכללית של התורה לדורות³⁵ – ובזה מגיעים אנו למה שנראה כפתרון הנכון של הסתירה, שהיא באמת מדומה. מסתבר כי מה שנאמר בדבר היעדר הסמכות הנבואית לגבי פירוש התורה, באמת אינו מכונן אלא ביחס לעניינים המסורים לפירוש ממוסד בידי חכמים – והיינו דברי הלכה. מסתבר גם-כן, שאת הסייג הזה יש להבין לא רק במשמעות המצומצמת של דברי הלכה מעשיים, כי אם גם במשמעות הרחבה של דוגמטיזציה בכלל: לא רק מצוות-עשה ולא-תעשה רגילות, אלא גם אמונות ודעות כלשהן – אפילו תאורטיות לגמרי – שהיו מתקבלות כאמונות או דעות של חובה, היו ממילא נהפכות בכך לנשוא של מצוות-עשה הלכתית, להאמין או להחזיק באמונה או דעה פלונית (או למצות לא-תעשה הלכתית, שלא להאמין או שלא להחזיק בדעה); וממילא אין הנביא יכול לבשר לנו אמונות או דעות כלשהן, אשר נהא מחויבים

לו מיכה ו' ו' ח': "בְּמָה אֶקְדָּם ה' אֶפְףָּ לֹא-הָיָי מְרוֹם, הֶאֱקִדְמֵנוּ בַּעֲוֹלוֹת, בַּעֲגָלִים בְּנֵי שָׁנָה...?" – לא, אלא: "הֶגִיד לִי, אָדָם, מִה טוֹב, וּמִה ה' דּוֹרֵשׁ מִמֶּךָ: כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצָּנֵעַ לֵבָת עִם אֱלֹהֶיךָ".

לח קויפמן ב'תולדות האמונה הישראלית', כרך א', עמ' 34-37, מדגיש אמנם שאצל "הנביאים-הסופרים" אין אנו מוצאים מאבק מיוחד נגד הבמות; אבל מכל-מקום, אין מפלט מרושמו של מאבק נבואי שכזה על-פי ספר מלכים. וראה משנה 'זבחים', פרק י"ד, משניות ד'-ח'.

[המשניות הללו סוקרות את תקופות היתר הבמות ואת תקופות איסורן: "עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות"; משהוקם – נאסרו; בימי חֲנָנִית המשכן במקומות שונים בארץ ישראל (מלבד בתקופת שילה) – שוב הותרו; ואולם, לבסוף: "באו לירושלים – נאסרו הבמות ולא היה להם עוד היתר".]

35 אל-נכון, מכון כאן שב"ד לדברי חז"ל במסכת מגילה דף י"ד עמוד א', האומרים כי "הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפליים כיוצאי מצרים; אלא, נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה, ושלא הוצרכה [לדורות] – לא נכתבה". רש"י מפרש כי "נבואה שהוצרכה לדורות", משמעו: "ללמוד תשובה או הוראה".

לקבלן מכוח סמכותו הנבואית ובגלל המצווה שנצטוונו לקיים את דבר הנביא. אולם, דבר-הלכה שכבר נתאשר באופן ממוסד על-ידי החכמים, אך פשוט הוא שיכול הנביא להילחם לקיומו; ואם כי אמנם לא יהא בזה משום תוספת-חיזוק לעניין מבחינה הלכתית או דוגמטית, הרי על-כל-פנים יחזק בזה העניין מבחינה רעיונית-מוסרית.

מלבד זאת, יש מרחב אין-סופי לפירוש התורה בדברים אשר מלכתחילה לא ניתנו כלל נשוא לקביעה הלכתית – והיינו המשמעות העיונית או "הפילוסופית" של התורה, הגלומה בה והממלאה אותה בין השיטין. משמעות זו, כל אדם רשאי לנסות ולחשפה, כמיטב רוח החכמה – או "נבואת-החכמה" – שבה זיפה בוראו; וממילא, גם נביא-ממש יש לו חלק בפרשות הלזאת – גם אם לאו דווקא כנביא, כי אם לפי מידתו כחכם.

התערבות הנביא בחישובה של משמעות מסוג זה – או העלאת המשמעות בדבריו, אגב נבואתו המעשית – אינה עושה את המשמעות העיונית הזאת למחייבת מבחינה הלכתית או דוגמטית, יותר מכפי שהיא היתה נעשית מחייבת על-ידי העלאתה בידי אדם כלשהו; ויתר-על-כן: עדיין רשאי כל אדם להתווכח עם אותה מסקנה, בניסיון להראות כי המשמעות האמתית של התורה היא אחרת – אם כי הכרעה הלכתית או דוגמטית-מחייבת בין שתי הדעות לא תיתכן לעולם. אולם, מטבע הדברים הוא, כי מסקנה מן הסוג הנידון, אשר נכללה דרך-אגב בנבואה מעשית שהופרה כראויה לאמון – ממילא זוכה גם היא ליתרון של יוקרה ומעמד, כביטוי מקורי נאמן למשמעות התורה, ונכללת היא בסתם במכלולה שלזו.

והנה, השינויים הרעיוניים שאמרנו אינם מוצעים באמת אלא על הדרך הזאת. השינויים הללו, השייכים לענייננו בהקשר זה, הריהם בעצם רק שניים: (א) אימוץ השיטה המפרידה בין עניין הגאולה הארצית לבין הערכים של אחרית-הימים המטפיסית; ו-ב) החזרת מרכז המשמעות של תורת-ישראל לתקנת החיים המעשיים, במסגרת של קדושה לאומית-ממלכתית – וכפועל-יוצא מכך, דחיית התפיסות הרואות את מרכז המשמעות בתרגום התורה לעיון תאולוגי או לחוויה מיסטית, וממילא גם-כן, ביטול היוקרה הקנונית של הפילוסופיה היהודית המסורתית וספרות הקבלה, והפיכתן המפורשת לכעין "ספרות חיצונית".

אולם, שני השינויים הללו גם יחד אינם באמת שינויים הלכתיים. אשר להפרדה בין הגאולה הארצית לאחרית-הימים המטפיסית, הרי אף-על-פי שהרמב"ם כולל את הדבר ב'משנה-תורה' (ולפי שיטתו, אמנם אף אין בגישתנו שינוי כלשהו, אלא הולכים אנו למעשה בעקבותיו) – מכל-מקום העיקר הוא, שאין זה עניין של הלכה,

כי אם של אגדה, וכל אדם רשאי להתייחס אליו לפי הבנתו. אשר לפילוסופיה ולקבלה, אין הן אפילו בגדר אגדה מקורית, אלא הריהן שיטות ספקולטיביות פרטיות; ולא זו בלבד שכל אדם רשאי לחזור ולהתייחס אליהן לפי הבנתו – באשר מתייחסות הן רק למשמעות התורה מבחינה עיונית – אלא בעצם מצויות גם במסורת עצמה גישות השוללות את מעמדן מעיקרא. אף העמדה שלנו, המוצעת בעניינים אלה, אינה באה אפוא לקבוע בהם איזו דוגמה אלטרנטיבית מחייבת באופן הלכתי – אפילו את "הגניזה" שאמרנו [בפסקה הקודמת] אין היא מתיימרת לחייב במישורין במשמעות הלכתית^{לט} – ואילו בנהגים המעשיים, הנמשכים בייחוד מן הקבלה, אין אנו מטפלים בכלל, אלא משאירים אנו אותם לחלוטין למה שראוי להיפסק לגביהם על-פי דין, אם יש בהם איסור ואם אין.^מ

אולם, עמדתנו שלנו אמנם אינה מופיעה גם בדרך של ספקולציה מקבילה בעלמא. זאת יש להדגיש, אף-על-פי ש"הספקולציה המקבילה" – או הביסוס התאורטי של העמדות המוצעות – באמת אינם בטלים כאן. הביסוס התאורטי הזה מחוץ הוא לחלוטין ומבורר לפרטיו, כפי שכבר ציינו בפרק קודם. אלא שהביסוס התאורטי הריהו שוב עניין לשקלא-וטריא של חכמים, אם לשם הארת-עניניהם האידאולוגית גרידא ואם לצורך של הכרעה הלכתית. לעומת זאת, לדידנו, בגדרי הנושא של חיבור זה, הבעיה איננה לא תאורטית ולא הלכתית, אלא מתעוררת היא באגב, מבעד להתנערות המוסרית-המעשית-ההיסטורית, שנתחדשה לנו בקודש, להגשמתה של גאולת-ישראל – ואם תובעים אנו אמון לגישותינו הרעיוניות שבנידון, אין זה רק מצדן הספקולטיבי והתאורטי, כי אם בתוקף אמתן, המשתקפת מבעד לאמת של תפקודן המוסרי. וצורת-ביסוס זו היא הקובעת בסופו של חשבון, גם בלי שום הקפאה הלכתית או דוגמטית. כי לביסוס הרעיוני-התאורטי בלבד אין כאמור הכרע; אבל יש הכרע לאמת המוסרית של גאולת-ישראל – וזו כבר ממילא תכריע גם את בעיותיה הרעיוניות, לפי דרכה.

לט הצגת המושגים של "יוקרה קנונית", "ספרות חיצונית", "גניזה" וכיו"ב כמנותקים מן הרמה של משמעות הלכתית, יש בה לכאורה משום סתירה מהותית ממנה ובה – וראוי הדבר לבירור. [המשך ההערה בעמוד הבא]

מ שיש בנהגים אלה מצווה הלכתית לא טען איש מעולם, (– לבד ממה שנוגע להחשבת המעשה של עיון פילוסופי או קבלי כמעשה שיש בו משום מילוי המצוה של לימוד תורה; אך נקודה זו פטרנו כבר בהרחבה בהערה הקודמת).

המשך הערה ל"ט מן העמוד הקודם:

במסגרת של תורת-ישראל, אשר אין בה דוגמטיזציה עיונית מופשטת, ממילא משמע שאין גם מקום לקנוניזציה מופשטת של יסודה הספרותי. "הקנוניזציה" נוצרת אפוא רק על-ידי הלכות מעשיות מסוימות, הנקבעות ביחס למערכת ספרותית מסוימת, בשל המעמד "הקנוני" המיוחס לה מלכתחילה בדרך של קדושה מסורתית-ספונטנית וטרום-הלכתית. למשל, "הקנוניזציה" של מערכת ספרות המקרא נקבעה ברמה הלכתית מחייבת רק על-ידי קביעת תקן כתיבת הספרים, ובאמצעות הבירור הנוסף, האם המגע בספר פלוני, שנכתב לפי התקן, מטמא את הידיים. * מעבר לכך, מבחן "הקנוניזציה" ההלכתית של ספרות תורנית הריהו: האם הספרות שבגדוד נתפסת בגדרי המצווה של לימוד תורה – ואת רשימת הספרות מן הסוג הזה מוצאים אנו במסכת קידושין של תלמוד בבלי, דף ל' עמוד א': "מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות", או בנוסח יותר תמציתי: מקרא, משנה ותלמוד. גדרי הספרות הנכללת במושגים הללו ברורים לחלוטין לפי המסורת; הגישה אשר לה מטיפים אנו כאן, מצדנו, עולה לחלוטין בקנה אחד עם הגדרים הללו – והמציאות היסודית הריהי אפוא, שלמעשה אמנם אין אנו באים כלל לתבוע כאן אלא [את] מה שהוא עצם ההלכה הממוסדת מכלל-מקום.

אולם, מציאות יסודית זו זקוקה עוד להבהרה וסיוג בכמה אופנים. ראשית, מסתבך הדבר על-ידי כך, שהרמב"ם, בפרק א' מהלכות תלמוד תורה, הלכה י"ב, איננו משאיר את הרשימה הספרותית של 'קידושין' ל' א' בעינה, אלא מוסיף הוא עליה פירוש, ש"העניינים הנקראים פרדס, בכלל הגמרא הן". והנה, אמנם, ההיקף המדויק של ספרות "הפרדס", הראויה לדעת הרמב"ם להיכלל במסגרת זו, באופן שתחול עליה מצנת הלימוד, איננו מבורר כל צורכו; אך על-כל-פנים עולה מכאן, לפחות בקווים כלליים, שספרות הפילוסופיה המסורתית והקבלה, הריהי לדידו בגדר מהותה וקדושתה של תורת-ישראל, ממש פתלמוד במובן המקובל, (ובאמת, אפילו בדרגת חשיבות וקדושה נעלה יותר).

עובדה זו מביאה אפוא לכאורה את גישתנו לכלל מחלוקת הלכתית עם הרמב"ם; אך אם יש פה מחלוקת, אין זו על-כל-פנים מחלוקת ישירה ופשוטה, מפני שלמעשה נקלעים אנו כאן למחלוקת הלכתית מוכנה. הפירוש שציטטנו מן הרמב"ם מבוסס כנראה על דברי הגמרא ב'סוכה' דף כ"ח עמוד א'; ** אך הבנת הרמב"ם בדברי הגמרא הללו נתקלת בביקורת מצד פוסקים רבים, ואפילו במילים בוטות וחריפות ביותר. עיקרי הביקורת מקובצים ב'כסף-משנה'

* לעניינו של מבחן זה לקדושת ספרי המקרא – אם מטמא הספר את הידיים או אם לאו – ראה את הערה 19 ב'חיבור 'הפשרה והפשר היסטורי של בית שני', כרך ד' עמ' 248.

** אלה הם דברי הגמרא שם: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזירות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול – מעשה מרכבה; דבר קטן – הוויות דאביי ורבא. לקיים מה שנאמר (משלי ח' כ"א): 'להנחיל אֶהְיֶה יֵשׁ, ואצרתיהם אֶמְלֵא'". והנה גם חלק מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, פרק ד' הלכה י"ג – דברים אשר שב"ד מתייחס אליהם כאן מיד:

על פרק ד' מהלכות יסודי התורה, הלכה י"ג, ורבי יוסף קארו (בעל ה'כסף-משנה') נוטה כאן לקבל את דעת הרב אליהו מזרחי,* שאמנם רק "החכמה התלמודית היא השורש והעיקר אשר בה נזכה לחיי העולם-הבא משאר מיני החכמות", ואילו הקבלה והמחקר (הפילוסופי) ומעשה-מרכבה וכיו"ב "אינם עיקרים אלא כמו פרפראות לחכמה התלמודית", ואינם מגוף התורה. הסברו של הרב אליהו מזרחי לכוונת דברי הגמרא ב'סוכה' כ"ח א' הריהו לכאורה הרבה יותר מתקבל על הדעת מהסברו של הרמב"ם, הבא לדחוק לתוך מימרה מבודדת אחת של דברי אגדה משמעות מוסרית מהפכנית, להמעטת דמותה והזלת ערכה של כל תורת ישראל המוכרת כולה; הרשב"א, הריטב"א והר"ן** אף טוענים בפירוש, באופנים שונים, שתפיסת הרמב"ם נמשכת כאן למעשה הרבה יותר אחר שרירות נטייתו הפילוסופית מאשר אחר אפשרויות הכוונה המקורית של הנוסח; ובצירוף לעובדה של פשט דברי הגמרא ב'קידושין' ל' א' נראה לומר – מבחינת העיון ההלכתי – שבסך-הכול אמנם קשה מאוד לקבל את גירסת הרמב"ם בענייננו כמשקפת את ההלכה אל נכון, אלא יש להעמיד את ההלכה על הסיכום המוצע על-ידי רבי יוסף קארו ב'כסף-משנה'.

"וענייני ארבעה פרקים אלו – [פרקים א'-ד'] בהלכות יסודי התורה, העוסקים במעשה מרכבה ובמעשה בראשית] – שבחמש מצוות האלו – [המנויות בראש רשימת המצוות בפתחן של הלכות יסודי התורה: לידע שיש שם אֱלֹהִים, שלא יעלה במחשבה שיש שם אֱלֹהִים זולתו, לייחדו, לאוּהֶבּוּ, לִירָאָה מִמֶּנּוּ] – הם שחכמים הראשונים קוראין אותו: 'פרדס'. ... ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות, ואף-על-פי שדברים אלו 'דבר קטן' קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים: 'דבר גדול – מעשה מרכבה, ודבר קטן – הוויות דאביי ורבא', אף-על-פי-כן ראויין הן להקדימן, שהן מיישבין דעתו של אדם תחילה".

* רבי אליהו מזרחי (הרא"ם), מחכמי תורכיה, נתמנה בשנת 1498 למשרת רבה הראשי של קושטא, ולמעשה – של האימפריה העותמנית כולה. הוא נודע בעיקר כמחבר הפירוש לרש"י על התורה. נפטר בשנת 1526.

** הרשב"א (רבי שלמה בן אדרת), תלמידו הריטב"א (רבי יום-טוב בן אברהם מסיביליה), והר"ן (רבנו נסים גירונדי) בדור שאחריי – כולם מגדולי ספרד. את דברי הר"ן הביא רבי יוסף קארו ב'כסף משנה' שצוין לעיל, ועיקרם הוא בכך שהוויות דאביי ורבא נקראות 'דבר קטן' משם שִׁלְתָּנָאִים הראשונים היתה המשנה מבוררת, והיא העיקר, כך שהוויות האמוראים הבאים אחריהם מכונות 'דבר קטן' – והר"ן מסיים את דבריו באומרו: "והרמב"ם כתב מה שרצה, והלוואי שלא נכתב".

הריטב"א אומר אף הוא (במסכת סוכה) שהוויות דאביי ורבא הן שנקראו 'דבר קטן' לעומת מעשה מרכבה, אך לא התלמוד, "שהרי קדמו לכולם; ... אלא, הוויות דאביי ורבא הם קושיות ותירוצין וספיקות שלהם, שלא נתבררו להם מפני שלא ירדו לעומקו של תלמוד פחכמים הראשונים, ולפי שהיה זה מחסרון ידיעה – קרי ליה 'דבר קטן'. ... וזה הפירוש אמת ונכון לכל המאמין, ולא כמו שפירשו אחרים, האלקים יכפר".

ביתר פירוט פירושו של דבר הוא אפוא, שאף אם מבררים אנו את המצב ההלכתי הנתון בשים-לב לעמדת הרמב"ם, מכל-מקום חוזרת ההלכה להיות כי העיון הפילוסופי והקפלי אמנם איננו בגדר המצווה של לימוד התורה – ועל-כל-פנים אין הוא בגדר המצווה של לימוד התורה לשמה (בהבדל מן המצווה העשויה אולי לחול אף על "ענייני פרדס" כגורם עזר חיצוני, או כגורם מרחיב-אופקים, לתועלת הלימוד של עיקר התורה); ולפי זה, שוב חוזר ונשמט אפוא מספרות הקבלה והפילוסופיה המסורתית, מלכתחילה, כל מעמד "קנוני"–הלכתי מוכר.

אולם, [שנית], לאמתו של דבר, העניין שלנו בנושא הנידון בא לחלוטין מעבר למחלוקת ההלכתית שתוארנו, ואף אין אנו באים להכריע בה, לגופה. מבחינתנו, הבעיה הישירה איננה מהם גדרי המצווה של לימוד תורה, אלא מרוכזת היא בעצם השאלה העיונית, הנידונה בקשר לַמִּימְרָה שֶׁב־סוּכָה דף כ"ח עמוד א', האם עיקר התורה מכונן לחיים המעשיים או שמא מכונן העיקר לַעֲיוֹן התאולוגי ולהתבוננות המיסטית.

העובדה היא, שהנהוג החזויתי והאינטלקטואלי בקרב חוגי-עלית נרחבים של העם נטה להכריע את הדברים – בלי שום היִזְקָקוֹת מיוחדת להכרעה במחלוקת ההלכתית שתוארנו, ואף בלי להיזקק דווקא להכרעה פורמלית כלשהי במחלוקת התאורטית – במגמת התפיסה מן הסוג השני: למעשה הרכיבו האנשים את "ספרות הפרדס" על התורה, כחלק קדמי כביכול בתוכה וכשיטת הרמב"ם – וכך עוצבה מבלי משים כל דמות ההיתפסות של הדת הישראלית בגלות, עד ימינו. התוצאה הזאת חיבלה ומוסיפה לחבל בכושר ההתנערות הלאומי לתנועת גאולה משיחית של אמת, כפי שהסברנו; מתוך כך מתגלה כזבה המהותי, במשמעותו המעשית-ההיסטורית – ואך זוהי המסגרת אשר בה יוצאים אנו להיאבק נגד התוצאה הזאת, על שורשיה העיוניים, מַצְדָּנו.

בהתאם לכך חייב מאבקנו להראות את פסלות המגמה התאולוגית והמיסטית, לאו דווקא על פסים הלכתיים או פורמליים כלשהם כי אם באופן מהותי; לא מסביב לשאלה אם יומרת-קנוניזציה כלשהי של ספרות הפילוסופיה והקבלה היא מוצדקת, כי אם על יסוד העובדה שהיוקרה הקנונית הניתנת לספרות הזאת בפועל – בין אם במבוסס ובין אם בלי ביסוס – מופרכת היא מכל-מקום, על-פי עצם טיבה ואמתה של תורת-ישראל מלכתחילה; ואם הדברים חוזרים ומתקשרים למחלוקת ההלכתית דלֵעִיל, הרי זה אפוא לאו דווקא פְּמִישוּר של זו בעצמה, כי אם בשני מישורים מקיפים: מצד אחד, המישור העיוני-הספונטני, הטרומי-הלכתי, המכין את ההכרעה ההלכתית מבחינת התבונה האידאית – ומצד שני, המישור הביצועי, הפְּתִר־הלכתי, אשר בו יכולים אנו להתקומם נגד הנטייה הפסולה שאמרנו, לא רק באשר היא פועלת בניגוד לאידאה הישראלית בסתם, אלא גם באשר היא פועלת בניגוד לאידאה כפי שזו משתקפת, בין שאר גילוייה, אף מבעד להלכה הנכונה בענייננו.

[ושלישית], משהגענו עד כאן, עשויה השאלה לחזור ולהישאל, למאי באמת נפקא מינה לנו, במישור העיוני הזה, אם ספרות "הפרדס" תיחשב או לא תיחשב על גוף התורה – אחר שמכל-מקום אין לדברים ברמה הזאת משמעות מחייבת באופן דוגמטי.

התשובה היא, שאם הדברים נחשבים על גוף התורה – בדומה, למשל, לספרות האגדה – הרי גם אם כל רעיון ורעיון הנכלל כאן אין לו מעמד מחייב, ואפשר להחשיבו באופנים שונים, מכל-מקום כולם כאחד נחשבים כ"דברי אֱלֹהִים חיים", ומבחינה הגיונית יש לקחת את כולם

בחשבון, כשבאים לפרש את הרעיון הכולל של התורה. לעומת זאת, אם הדברים אינם נחשבים על גוף התורה, עדיין יכול אמנם כל רעיון להיחשב כאן כהצעת-פירוש סבירה ומועילה להבנת התורה – אך אפשר גם לדחות את הרעיון כבלתי-רלוונטי מעיקרא, ועל-כל-פנים אין לו מעמד כאסמכתא לפירושים נוספים מעליו. מבחינתנו שלנו חשוב, כמובן, שלפחות עצם העילוי של "ענייני פרדס" – שהוא הרעיון המרכזי בספרות "הפרדס" – לא יעולה עוד, ויפנה את מקומו המקובל כנתון הגיוני לגבי המשך הבנת התורה.

ט

תקן הגאולה – הלכה, חזון ושליחות

בהמשך מכאן, ועדיין בתחום בעיות ההתארגנות הרעיונית של התעוררותנו מלכתחילה, הבעיה הראויה עתה להתברר היא, מהם פרטי "התקן המשיחי", אשר את הגשמתו האקטואלית באים אנו לדרוש ולהפעיל, וכיצד משתלבים הדברים למעשה ברקע המסורת. במסגרת זו שוב אין לנו עניין בצד המוסרי ו"הפילוסופי" של הדברים, כי אם בהרכבם הערכי-התוכני ובמשמעותם המוסרית-הארגונית – ואת אלה ננסה לראות לפי סדר התפתחותם ההגיוני.

"התקן המשיחי" עצמו מורכב, לפי טיבו, משלושה יסודות עיקריים המעורבים זה בזה. היסוד האחד הוא בחזון המדיני של מלכות ישראל הנגאלת, מבחינת תוכנה החברתי והרוחני מבפנים ומבחינת מעמדה בעולם, כלפי חוץ; היסוד השני הוא בפרטי המשפט של מלכות ישראל; והיסוד השלישי הוא בדרך המעבר הראויה מן המצב הפגום של הגלות אל החזון המדיני והמשפטי בהתגשמותם המתקיימת והולכת.

אולם, בשום מקום אין אנו מוצאים את התקן הזה, על שלושת יסודותיו, מסודר לפנינו באופן שיטתי בשלמות ובבחינת "תקן", אשר נהא מתבקשים להגשימו בפועל. הדבר המתקרב ביותר למעין הגשה מסודרת כזאת הריהו ספר 'היד החזקה' – או 'משנה תורה' – של הרמב"ם; אולם, גם שם רק מתקרב הסידור, אך אינו מגיע, לכלל השלמות המלאה שאמרנו – ואין הוא מגיע, מפני שהגשה תקנית מקיפה שכזאת אינה אפשרית ואין לה כלל מקום מעיקרא, לפי טבע הדברים. אכן, כפי שיתברר לנו ביתר פירוט בהמשך, אך טבעי הוא שאת התקן שומה עלינו לקבץ ולבנות ממקורות שונים – ולהלן ננסה אפוא להתחקות אחר מלאכת הבניין הזאת ואחר המקורות אשר מהם היא שואבת.

באופן יחסי, העניין הוא פשוט ביותר במה שנוגע לצד המשפט. העניין הוא פשוט כאן קודם-כול בגלל כך ש"משפט" ו"תקן" הריהם בעצם מילים נרדפות – לפחות עד גבול מסוים; ובאמת אך פשוט הוא אפוא, שבמידה שהמשפט של מלכות ישראל נתון לנו בתורה, הרי ש"התקן המשיחי", מבחינה זו, נמצא בזה ממילא מנוסח לפנינו מן המוכן. שנית, נעשה כאן העניין קל גם על-ידי כך, שכל תורת ישראל כולה – היא היא בעצם המשפט של מלכות ישראל, הנתון לנו כנ"ל: לא רק מפני שכך מתחייב על-פי גדרי החזון המדיני, כפי שנחזור ונסביר להלן, אלא גם מפני שתורת ישראל ערוכה אמנם מלכתחילה ומעצם טבעה כדי לשמש בתפקיד של המשפט הממלכתי הלזה. מבחינה זו, התקן המשיחי-המשפטי הריהו אפוא, פשוט: לארגן את מלכות ישראל ולנהלה בהתאם למשפט התורה – וזהו הרקע לכך, ש'היד החזקה' של הרמב"ם, הבאה לערוך לפנינו את מכלול משפט התורה להלכותיו, יכולה אמנם ממילא להיחשב כמשהו המתקרב ביותר לסדר ערוך של התקן המשיחי.

קושי מסוים בתחום זה מתעורר רק על-ידי העובדה, שעם כל הפיתוח המשפטי-הטכני המופלג של תורת-ישראל, אי-אפשר היה מכל-מקום להימנע מן התוצאה הטבעית, שבתנאי הגלות נשארה תורת-ישראל מדולדלת מכל מערכת מוכנה של פירוש וכללי תיאום להפעלה מעשית, כמשפט ממלכתי מחייב, במהלכה של התפתחות ממלכתית-היסטורית קונקרטית – וכל זמן שדיני ישראל נשארים פגומים מבחינה זו, הרי שממילא גם "התקן המשיחי" נשאר כאן פגום. אולם, דרך התיקון של פגם זה ברורה על פניו: הדבר המתבקש הוא, התנערות מתאימה כדי לחזור ולהפעיל את תורת-ישראל כמשפט ממלכתי במציאות – ומשתתארגן החזרה הזאת מבחינה עקרונית ובאופן תחילי, הרי שההמשך אינו אלא עניין של חשיפת השלמות המשפטית הדרושה, בדרכי המיסוד והפרשנות ההלכתיות הקבועות, אשר תתבצע מתוך צורכי ההפעלה המעשית ובצמוד לה, על-פי נתוני התורה שבצ"ן ובהתאם למגמותיה הידועות.

לעומת זאת, יותר מסובך הוא עניין הרכבתו של תקן החזון המדיני – וכאן יסודו של הקושי הוא שהחזון המדיני, לפי עצם טבעו, באמת איננו עניין לקביעה הלכתית אשר תהא נתונה להכרעת בתי-דין. אולם, עיקרון זה, באמת גם אין לקבלו בצורה חתוכה. כבר אמרנו כי יסודות "התקן" שלנו מעורבים זה בזה – ואכן, אף לפני שנוכל להתקדם לבירור יותר מקיף של העניין, כבר ראוי לנו לשים לב, כיצד החזון המדיני כולל וכולל אמנם גם יסודות עיקריים אשר תקנם [הוא] הלכתי.

כך, למשל, גורם יסודי ביותר בחזון המדיני הריהו, כמובן, חזון המלכות; אולם, מושג המלכות (או "המדינה") אינו, לפי תפיסה מסוימת,^{מא} אלא מושג נדרף למערכת משפט – וממילא חוזרים אנו אפוא, גם מצד זה, לַתוצאה, שעיקר החזון המדיני אינו בעצם אלא בַּהֲחִיָּאָה הממלכתית של התורה, או, הווה אומר, בהחזרת התורה להיותה המשפט של מלכות-ישראל גם בפועל. יתר-על-כן, אם החזון המדיני כולל את התוכן החברתי והרוחני של המלכות, הרי גם אלה שוב מחזירים אותנו להלכות ספציפיות במשפט התורה – כמו, למשל, במבנה המשטר הממלכתי, בדיני משפחה, חינוך ומשק, ובהלכות בית הבחירה; וכן, גם מבחינת המעמד כלפי חוץ, הרי למשל עניין כגבולות ארץ-ישראל – אף הוא נמצא נתון למעשה למבחן הלכתי.

אולם, באמת, כל התרגום ההלכתי הזה של נושאי החזון המדיני אינו אלא ביטוי הדברים בַּשְּׁלֶפֶס הגבוה, אשר בו הם נתפסים כבר מנקודת-הראות של מלכות-ישראל קיימת ומתארגנת בעין. לעומת זאת, כשמדברים אנו על החזון המדיני בנוסח רגיל ובסתם, אין אנו מתכוונים בעיקר לצד התגשמותו של החזון, על מבחניו המשפטיים, בדיעבד, כי אם לשלב הטרומי, אשר בו עדיין רק בוחנים אנו את מסכת הערכים המוסרית, המפעילה אותנו לקראת הגשמתם של הדברים, באופן מופשט, מלכתחילה – ובשלב זה לא הפירוט ההלכתי-הטכני הוא החשוב לנו, כי אם התכנית המהותית, העניינית-הכללית, אשר רק לשמה עשויים אנו להיזקק לפירוט הממשי בהמשך.

מבחינה זו יש לנו להכיר בהצטרפות הדברים משכבות אחדות. ראשית, הכרחית כאן הנחת-היסוד שכבר הזכרנוה בתחילת החיבור, שנושאים אנו את הרצון הסובייקטיבי להגשים את החזון המשיחי. שנית, נחוצה ההכרה שאת הרצון הזה נושאים אנו מתוך הזדהות עם השאיפה ההיסטורית של האומה, באופן שלמעשה חיים אנו בעניין זה מפיה ואף מסכימים אנו מדעת לקבל בדבר את מְרוּתָהּ. שלישית, על יסוד ההנחות האלו, מתעורר הצורך להוסיף ולבסס את הדברים באופן אובייקטיבי, ב"תקן של חזון", כפי שהוא מופיע בשאיפה

מא תפיסתו המקובלת והמשכנעת של הפילוסוף המשפטי הנס קלזן. [הנס קלזן היה יהודי יליד אוסטריה (1881) שהיגר לארה"ב בין שתי מלחמות העולם; כך הוא נחשף לשתי מערכות המשפט, האירופית והאנגלו-אמריקאית, וביקש להרכיב תאוריה אוניברסלית של מערכת המשפט. קלזן עסק גם בהבחנה בין מדע המשפט לבין הפוליטיקה של המשפט. הוא נפטר בשנת 1975.]

ההיסטורית כישות עצמית כוללת – וכאן מתעוררת השאלה, כיצד ניתן התקן הזה לבידור.

לכאורה, צריכה היתה התשובה להיות, שהפתרון האפשרי היחיד הוא בניסיון להערכה אינטואיטיבית של "המכנה המשותף", או של סך-הכול התמציתי, של שאיפת אנשי האומה – והיינו, שוב, שאיפתם הסובייקטיבית – בעניין הנידון, במהלך הדורות; ואמנם, אך פתרון מסוג זה הוא שהיה מתקבל, לו שאלה שכזאת יכולה היתה להיות מוספֶּה על מסורת לאומית כלשהי מן הסוג שנודע בגויים. אולם, למעשה שונה המצב לחלוטין כשהשאלה מתייחסת למסורת שלנו. ייחודה של המסורת הזאת הוא, שהיא מצדה מבוססת מלכתחילה ובאופן מהותי דווקא על תקן אובייקטיבי מקיף – היינו התקן של תורת-ישראל; וקבלת המרות של השאיפה הלאומית-ההיסטורית בענייננו אינה מצריכה אפוא למעשה שום מחקר-שדה סוציו-היסטורי מופלג מן הסוג שאמרנו, מפני שלמעשה פשוט וידוע הדבר, שהשאיפה הלאומית-ההיסטורית, גם בנידון שלנו, היתה זֶהָה בעצם למה שבא לביטוי בעניין זה בגיבושים הספרותיים של התורה – וביטוי זה, הוא הוא גם המגלם נאמנה את התוכן של השאיפה החיה-הסובייקטיבית, שהועברה בפועל ממסורת-הדורות אל נפשנו שלנו כיום.^{מב}

באופן כזה, חוזרים אנו אם כן לבעיית התוכן החזוני של הגאולה המשיחית בתורה – אך יש לשים לב כי היִזְקָקוֹת זו לתקן התורני שונה מן ההיזקקות אל התקן ההלכתי של התורה, לא רק מן הבחינה העניינית והתפקודית, כי אם גם מבחינה מבנית-הגיונית. ההיזקקות לתקן ההלכתי – די לה בהנחות-היסוד שהיא מקבלת מן המסורת החיה-הסובייקטיבית: היינו שמסורת זו היא מחייבת, באשר היא נושאת תורת-אמת אֲ־הִית ומתמזגת עמה, ושההלכה התורנית מחייבת מתוך קבלת החיוב של המסורת וחיוב התורה כאחד – ועל-פי ההנחות האלו, ההיענות להלכה וקיומה הם מסקנה הגיונית ישירה ופשוטה. לעומת זאת, כשפונים אנו לתקן החזוני של התורה, לכאורה צריך אמנם גם הוא לחייב באופן ישיר ופשוט על-פי אותן הנחות

מב בהקשר זה אפשר להיזכר, כמובן, במה שראינו בחיבור זה לעיל, שגם גררי הגיבוש הספרותי של התורה וגם התוכן המדויק של המסורת הסובייקטיבית אינם דווקא חתוכים לחלוטין, ואמנם יש ויש בהם מקום לחילוקי-דעות והבדלי עמדות ומגמות. אולם, חשיבות ההבדלים הללו שייכת רק לתחום דיוקי הפירוש של הפרטים הספציפיים לצורכי הפעלה מעשית, ואילו מן הבחינה העקרונית-המופשטת, שבה אנו עוסקים כאן, אין בדבר נפקא מינה.

עצמן של חיוב המסורת והתורה, וחיוב החזון מתוך היותו נמשך משתיהן – אך למעשה מסתבך כאן הדבר על-ידי כך, שהגיבוש הספרותי של החזון בתורה אינו ערוך כלל במגמה של חיוב-הגשמה כעין החיוב ההלכתי.

את הרכבו של החזון הזה במקורותינו ניתחתי כבר בחיבורי 'במעלות גאולה',^{מג} וכאן אחזור ואציין בתמצית, שמצטרף הוא משני היסודות העקרוניים של ביטויי כיסופינו הסובייקטיביים (בתהילים, בתפילה ובפיוט), מצד אחד, וביטויי הבטחות ההגשמה הא־הית (בתורה, בנביאים ובמדרש), מצד שני. אולם, ביטויי ההבטחה הא־הית – אף הם, כמובן, לא תיתכן להם משמעות חזונית-דינמית, וגם לא היה להם כלל מקום מעיקרא, בבחינת הבטחה, אם לא על-פי הנחה שיש בהם משום היענות לכיסופינו הסובייקטיביים שלנו; יתר-על-כן, גם במידה שכיסופינו הסובייקטיביים חוזרים ומתגבשים בדפוסי הביטויים הללו, הרי מכל-מקום, מעמדם החזונית של ביטויי ההבטחה והכיסוף גם יחד אינו קיים אלא מכוח אותה התחנכות סובייקטיבית חוזרת – ובסך-הכול אין התקן מסתכם כאן אפוא בחיוב שהוא מטיל, כי אם בשאיפה שהוא מעצב.

דבר זה, פירושו הוא לכאורה, במילים אחרות, שסוף-סוף שוב חוזרים אנו כאן מכל-מקום לקנה-מידה סובייקטיבי: התקן מחייב לכאורה לא בתוקף המעמד התקני המיוחס לו, כי אם במישרין מפני שכך רצוננו; מבחינת הגיונו הפנימי אין ביסוסו מסתיים ונסגר בדין, אלא מחזיר הוא אותנו לחופש הבחירה, אשר ממנו יצאנו; ואם בכל-זאת, למעשה, אמנם חוזרים אנו ובוחרים לקיימו, הרי זה יכול אפוא להיות, לכאורה, רק על-פי מין קפריזה, או אולי רציונליזציה תועלתנית, אשר שניהם גם יחד אינם מגיעים על-כל-פנים לרמה של מוחלט, אלא נשארים הם תקועים ביחסיות ושרירות. אולם, לפי מה שכבר הרחבנו עליו את הדיבור בחיבור זה לעיל, אין הדבר נגמר למעשה באופן כזה. כי אכן, המדובר הוא כאן סוף-סוף בשאיפה ובחירה ורצון, המתייחסים במכוון לערכים הגלומים בתורת-ישראל והמקודשים מתוכה בגושפנקה של הבטחה א־הית – ועל-פי דין המחשבה הישראלית לא ייתכן כי רצון שכזה יתקיים בלי התקשרות התודעה המשלימה של משא האישור והשליחות הא־הית למילוי אותה הבטחה במציאות.

במילים אחרות ניתן גם לומר, כי עצם קיום הרצון בהקשר-הדברים הנידון ובשלמות-התפיסה, ממילא פירושו הוא – מְשָׁאָן ניתנת הדעת על כך – כי אין זה

מג 'סלם', ניסן-אייר תש"ך; [ובמהדורתנו – בכרך ב', וראה שם את סעיף ה'].

רצון שרירותי, אלא הרי זה גם צו בקדושה מגבוה, על-פי עצם היותו נטוע בכנות שורשית ובעוז-מעש ללא-מפלט בתוכנו; וכאשר מתקשרת תודעת השליחות הלזאת, באמת אין היא רק מבססת סמכות, כפי שהדגשנו לעיל, אלא הריהי גם חוזרת ומבססת את המעמד התקני למסכת הערכים שאנו באים כאן לברר.

על רקע זה נעשה מובן יותר מה שאמרנו בתחילתו של פרקנו, שעריכה ממצה של "התקן המשיחי" במקורות אינה אפשרית מטבעה. אין היא אפשרית, ראשית-כול, מפני שכפי שנוכחנו כאן בינתיים לדעת, הרי לפחות הצד החזוני של הדברים (בהבדל מן ההלכה לעת הגשמת החזון) – כל זמן שנשאר הוא בגדר חזון מופשט, שאינו עומד להגשמה אקטואלית – אין הוא כלל בבחינת תקן, אלא משמש הוא רק כנושא לבחירה, אשר אם נרצה (או, לו יהא שאם יתגנו ה' ונרצה), או אז נקום ונגשים, לפי הבחירה. [שנית], מן הכיוון ההפוך אפשר גם לומר, שהמקורות – בבחינת גיבוש ספרותי, ולא דווקא מציאות של חיים – אמנם רק בחירה שכזאת יכולים הם להציע לגבי עניין של חזון, שהרי במידה שידרשו יותר מכך, כבר לא יהיו הם עוסקים בחזון, כי אם במצנת-הלכה. ורק כאשר מתקשרת שם שליחות-הגשמה רצונית למעשה – ושוב אין מדובר שם בחזון מתמשך גרידא, כי אם בחזון הנישא בפועל לקראת פתח-מוצא בחיים, מעבר למקורות ולחוץ – רק אז מגיעים אנו לחזון שאינו עוד מצפה לבחירה, כי אם דוחק למעשה כעין תקן, בדרך חובה, ואף אם אין הוא מלכתחילה הלכה.

במילים אחרות, פירושו של דבר הוא אפוא, שאת התקן החזוני באמת אין אנו מקבלים כלל מן המוכן, אלא ממש נוצר הוא אצלנו, מתוך התממשות הבחירה והשליחות. אולם, העובדה נשארת, שהינצרות זו נמשכת על-כל-פנים כולה מערכים המזומנים לה מלכתחילה במסורת, ומורכבת היא מהם – ועתה כבר יכולים אנו לעבור ולראות מהם אותם הערכים לגופם.

המקור הספציפי הראשון והמובהק ביותר, אשר ממנו שואבים אנו את הערכים התקניים של החזון המשיחי, הריהו ודאי בתפילת שמונה-עשרה – והמיוחד שבמקור זה הוא, שכמה וכמה מן השאיפות המשיחיות של האומה מקבלות כאן אישור תורני, ואף גושפנקה הלכתית, בדרך-העקיפין של קביעתן כנושא תקני-מחויב לתפילה. בדרך-העקיפין הזאת, אמנם לא הועמדו הערכים כנושא מחויב לשאיפה או הגשמה; אולם, השאיפה שבצדן הועלתה כאן למסגרת של חיוב חתירת-הגשמה, על-ידי העתירה לקבלת ההשראה להגשמה הנחוצה – וכמו כן הועלתה היא למסגרת של חינוך מתמיד ויום-יומי, להנצחת השאיפה והאמונה

וחתירת-העתירה כאחת, עד שסוף-סוף תִּעֲנֶנָה אלו בפועל. כיום, כשעומדים אנו בתוך-תוכה של ההיענות המיוחלת, ממילא משמע כי המעבר מחיוב התפילה להשלמת הדברים גם בתקן-חזון של הגשמה מעשית הריהו כאן פשוט וסמוך לחלוטין. הערכים השייכים לענייננו והעולים לנו מתפילת שמונה-עשרה הריהם אלה:³⁶

(א) התנהלות מאורגנת ומכוונת של תהליך הגאולה, בהיקף לאומי מאוחד ומתוך תודעת השורשיות ההיסטורית, כמבוטא בברכה הראשונה, "וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם";

(ב) חירות לאומית ("תקע בשופר גדול לחירותנו");

(ג) קיבוץ גלויות מושלם ("וְשָׂא נֶס לְקִבְץ גְּלוּיֹתֵינוּ, וְקִבְּצֵנוּ יחד מארבע כנפות הארץ");

(ד) חידוש העוצמה הממלכתית של מלכות בית-דָּוִד ("את צמח דָּוִד עבדךָ מהרה תצמיח וקרנו תָּרוֹם בִּישׁוּעָתְךָ", "וכסא דָּוִד עבדךָ מהרה לתוכה תכין");

(ה) חידוש המשטר הממלכתי במסגרת התורה והמשפט ובמגמה של עבודת ה' [תוך חזרה] בתשובה שְׁלֵמָה ("השיבנו אבינו לתורתך וקרבונו מלכנו לעבודתך, והחזירנו בתשובה שְׁלֵמָה לפניך", "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה", "ברוך אתה ה', מלך אוהב צדקה ומשפט");

(ו) עם החי על אדמתו בברכה ובשובע, כְּכִסּוֹף העולה מתוך ברכת השנים וברכת "שים שלום";

(ז) ירושלים הבירה מוחזרת על תֵּלָה בתפארת-בניין, כעיר שכינה ומלכות (ברכות "ולירושלים עירך" ו"המחזיר שכינתו לציון");

(ח) בניין בית-הבחירה והשבת העבודה לתוכו ("והשב את העבודה לדביר ביתך");

(ט) שלום – אבל בוודאי לא במובן השלילי, החלקי והמתורגם מן הלע"ז, לאמור רגיעה ממלחמות ומאבקים גרידא, כי אם במובן העברי-החיובי של הישג השלמות הכוללת והבלתי-מופרעת, בגוף וברוח ("שים שלום, טובה וברכה");

36 להלן נסמך שב"ד על ברכות מתפילת העמידה, לאו-דווקא כסדרן, תוך שהוא מצביע על פתיחתן או מצטט מהן למקוטעין. כנספח ג' לִסְפֵּר – (בעמ' 414) – נביא את נוסחן המלא של הברכות המהוות מקור לערכים המשורטטים כאן.

י' תודעת המשמעות הנצחית של ההישג, האמורה לפעם במציאות הנגאלת, כפי שעולה מן הצירוף של "ובנה אותה בקרוב בימינו בנגן עולם", ברכת "המברך את עמו ישראל בשלום" וברכת "מחיה המתים".^{מד}

אולם, תפילת שמונה-עשרה איננה כמובן המקור היחיד בענייננו, וגם אין היא ממצה אפילו את כל הערכים העיקריים אשר מהם הוא מורכב. הדוגמה המובהקת ביותר מבחינה זו הריהי שהערך המרכזי "ארץ-ישראל" אינו נזכר כאן בפירוש בכלל (לבד מן הנוסח "מארבע כנפות הארץ לארצנו"), ורק משתמע הוא בין המילים, כמובן מאליו.

הערך של אדנותו התורשתית בארץ-ישראל, על מרחביה, בא על ביטוי המשמעותי לצורכנו, במתכונת הלכתית וחינוכית כנ"ל ותוך התרפקות-אהבה רבה, בברכת המזון, אשר אף היא נאמרת בדרך-כלל שלוש פעמים ביום: "נודה לך ה' אֱ-הינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה" – ובייחוד בשים-לב לתחינה הפוליטית, אשר הודיה זו מצטרפת עמה ומשתלבת בה בברכת המזון גופא: "רחם נא ה' אֱ-הינו על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך, ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". אין צריך לומר ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" – ארץ-ישראל – היא-היא הארץ אשר על החזרת עטרת מלכות בית דוד לתוכה נשפכת כאן תחינת-הרחמים, והיא היא הטריטוריה המהותית, אשר רק בה יכולה מלכות זו לקום מעיקרא.

ערך אחר הנרמז בתפילת שמונה-עשרה, אך אינו מתמצה בה די צורכו לדידנו, יש לנו בברכת המינים: "וכל אויבך (נוסח אחר: וכל אויבי עמך) מהרה יפֹרתו, והיִזְדִּים מהרה תַּעֲקֹר ותִּשָּׁבֵר ותִּכְנִיעַ במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים". על תפילה זו רבו הפירושים המצמידים אותה לבעיות ספציפיות שעמדו בפני העם בזמן שהתפילה נתחברה; אך באמת – בתור תפילה שנקבעה לדורות, פֶּתֶקן של י"ח הברכות – אך פשוט הוא שכוונתה ומשמעותה, האובייקטיבית היו על-כל פנים בעלות טווח עקרוני, לאו דווקא צמוד למסיבות, ובאופן טבעי מצטרפת היא למה שנקבע לנו בסימני המשיח ב'משנה תורה' להרמב"ם (פרק י"א מהלכות מלכים, הלכה ד'): "וְיִלְחָם מִלַּחְמוֹת הַיָּיִם".³⁷

מד לעניין זה ראה ביתר פירוט בחיבורי הנ"ל, 'במעלות גאולה'.

37 נשוב ונציין – כפי שכבר הערנו לעיל – שעל פי לשון הרמב"ם ב'משנה תורה' שההדיר הרב יוסף קאפח, באותה הלכה, נאמר על המלך המשיח – המצליח במשימותיו ונִדְּאוֹתוֹ מוכחת – גם ש"ניצח כל האומות שסביביו". ראה את ציטוט דברי הרמב"ם בנספח א' לספר, בעמ' 409.

כלומר: אותו שלום, שהוא מעיקרי הגאולה כפי שראינו לעיל, אינו נחזה לנו בפני עצמו, ^{מה} כי אם רק מבעד למלחמות להכרתת האויבים המתקוממים נגדו – ואף מלחמות-גאולה אלו הן מגופו של החזון המשיחי.

מבחינה זו נבנים אנו גם מן החזון של שלום המבוסס על ניצחון, כפי שנקבע לנו כבר בהבטחה בתורת משה, לעת שנשמור את תקן התורה: "ונתתי שלום בארץ, ושכבתם ואין מחריד, והשפתי חיה רעה מן הארץ, וחרב לא תעבר בארצכם. ורדפתם את איביכם ונפלו לפניכם לְחָרֵב. ורדפו מכם חֲמֹשֶׁה מֵאָה, ומֵאָה מכם רבבה ירדפו, ונפלו איביכם לפניכם לְחָרֵב" (ויקרא כ"ו ו'-ח'). בדומה לכך, מיכה (ה', ו'-ח'): "והיה שארית יעקב בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים פְּטָל מֵאֵת ה', כְּרִיבִים עָלֶי עֵשֶׁב, אֲשֶׁר לֹא-יִקְוֶה לֵאשׁ וְלֹא יִיחַל לִבְנֵי אָדָם. וְהָיָה שְׂאֵרִית יַעֲקֹב בְּגוֹיִם, בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים, כְּאֵרִיִּה בְּבִהְמוֹת יַעַר, כְּכַפִּיר בְּעַדְרֵי צֹאן, אֲשֶׁר אִם-עֲבַר וּרְמַס וּטְרָף וְאֵין מִצִּיל. תָּרַם יָדָךְ עַל צִרְיָךְ וְכָל אִיבֶיךָ יִפְּרֹתוּ". ולבסוף, ראוי להזכיר בהקשר זה גם את חזון התקן של ישראל כפי שבא הוא לביטוי חינוכי מובהק בברכות-השחר: "ברוך אתה ה', אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אוֹזֵר יִשְׂרָאֵל בְּגִבּוֹרָה; בְּרוּךְ אַתָּה ה', אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, עוֹטֵר יִשְׂרָאֵל בְּתַפָּאֲרָה".

דמות הגאולה שאנו צופים לה מוטבעת אפוא גם בדפוסם של כל הערכים הללו, אשר – כמו הערכים שמנינו מקודם – יש בהם משום שינוי מהפכני לעומת מה שהיתה דמות ישראל בגלות.

לאחר מכן, ערך הבא לנו מן ההבטחה שבתורה ובנביאים – ומתוספת הפירוט בהלכה – הריהו גבולות הייעוד של ארץ-ישראל. ערך זה לא הודגש במיוחד בתפילה, וגם לא הטריד במיוחד את המחשבה המסורתית-העממית – אם כי הוא היה חי בה לחלוטין והרחיב את דעת העם מן הצד; אולם, משנעשתה לנו ארץ-ישראל לערך-הגשמה ממשי, הרי שממילא גם גבולותיה המחויבים נעשו לנו ייעוד ומשימה של ממש, אשר באמת רק מהם מתגבש התוקף הממשי של ערך ארץ-ישראל מעיקרא ^מ – ובמכלול ערכי התקן של חזון גאולה נעֻשָׂה לנו אפוא ערך הגבולות לאחד הערכים החשובים והקובעים ביותר. בצמוד לערכים של ארץ-ישראל, על גבולות ייעודה, נודע מקום מרכזי גם למצווה ההלכתית המפורשת:

מה ואמנם, ראה גם את הנוסח: "וטוב יהיה בעיניך לברך את עמך ישראל בשלומך ברב עז ושלום" – [הנוסח מבוסס על הכתוב בתהלים כ"ט י"א].

מו מעניין בהקשר זה לציין, שכל זמן אשר עיקר ההתייחסות לארץ-ישראל בתודעה הצינונית היה מרוכז במשימות העלייה וההתיישבות גרידא, אמנם יכולה היתה התייחסות זו להיות

"והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר ל"ג נ"ג), ומצווה זו מצטרפת עם ערכי החירות והמלחמות שהבאנו מקודם לכלל תקן של שחרור הארץ והיאחזות-קודש בה, בכל מרחביה עד תום.

קבוצת ערכים אחרת השייכת לענייננו והבאה לנו ממצוות התורה ומן ההלכה – ודווקא בסיועה של הדגשה יתרה בתודעת כיסופי הגאולה במסורת העממית – הריהי קבוצת ערכי המשטר הממלכתי בארץ-ישראל הנגאלת. לכאן שייך קודם-כול חזון חידוש המלוכה פְּרָשׁוֹת העליונה, הממשלית והמנהלית, המבצעת. בצדו ערך הסנהדרין, פְּמוֹסֵד המשפטי והמועצתי העליון של המלכות. במקביל לכך – החזון של התחדשות הנבואה, כפי שכבר הסברנו בחיבור זה לעיל. לאותה מסכת-דברים מצטרף גם החזון של חידוש הכהונה פְּרָשׁוֹת המבצעת את עבודת בית-המקדש; ובמישור אחר, אך לא פחות חשוב – החזון של התחדשות מעמד הלוי, פְּגוֹרֵם המבסס את מלכות ה' המשיחית מבחינה חברתית, וכפי שהסברתי ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (עמ' 199-200).³⁸ בסמיכות לערך המלוכה ובצמידות קרובה למעמד הלוי ראוי להזכיר בהקשר זה גם את החזון של צבא-ישראל, המגלם את כוח המלכות והמשמש כמוקד-הגשמה לערכי-הגבורה שעליהם עמדנו.

עוד קבוצת ערכים שמקבלים אנו ממצוות התורה ומגיבושן ההלכתי לימות המשיח נוגעת למבנה המשקי של המלכות הנגאלת. עיקרה של קבוצה זו הוא בחזון חידושו של משטר היובל, ורעיון חשוב בהקשר זה הוא שביסוס הגאולה יהא כרוך בחלוקה מחודשת של אדמות ארץ-ישראל על-פי עקרון השורשיות המשפחתית והשבטית-ההיסטורית, ברוח-הקודש (פרק י"ב מהלכות שמיטה ויובל הלכה ט"ז; פרק י"א מהלכות מלכים, הלכה א'; ופרק י"ב שם הלכה ג').³⁹ מלבד זאת ראוי לציין כאן את סך-הכול של דמות הכלכלה הישראלית-האידיאלית, כפי שהוא עולה לנו ממקורות ההלכה בדיני ממונות – והיינו כלכלה מפותחת ודינמית אך

משמעותית ודינמית אפילו בלי תודעה ברורה של הגבולות; אבל משעבר עיקר ההתייחסות לבעיות הממלכתיות של תחייתנו בארץ, בעוד שתודעת הגבולות נשארה בלתי-ברורה, ואף מטושטשת לחלוטין, הרי שממילא שקע גם כל הערך של ארץ-ישראל בתודעה הלאומית במדינה, עד שכמעט נעלם ממנה לגמרי.

38 שב"ד הפנה לעמודי הספר בהוצאת 'המתמיד'. במהדורתנו – כרך ב', עמ' 327-328.

39 • הנה קטעים מדבריו אלה של הרמב"ם, בדילוגין:
בהלכות שמיטה ויובל הוא כותב: "וכן לעתיד לבוא, בביאה שלישית, בעת שייכנסו לארץ, יתחילו למנות שמיטין ויובלות, ויקדשו בתי ערי חומה, ויתחייב כל מקום ◀

מאוזנת ומאופקת מדעת, המבוססת על עבודת־האדמה ומפעלים פרטיים קטנים, והמשתדלת במסגרת זו להפיק את מירב הברכה והשפע לאומה ולפרט, ברוח של אחווה, רציפות משפחתית, צדקה ומשפט.⁴⁰

ולבסוף, החזון של מלכות ישראל הנגאלת, ביחסה לעולם החיצון. חזון זה מצטרף משני חלקים. מצד אחד, חוזרים אנו כאן למלחמות הכרתת האויבים, שעליהן עמדנו מקודם, ואף לרוח ההתייחדות הבודלנית, בנוסח "לא יִקְנֶה לאיש ולא יִיחַל לבני אדם" [כאמור בנבואת מיכה], או "עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (במדבר כ"ג ט') – התייחדות הנחוצה לא רק לשם עצם שמירת סגולתנו, כי אם גם לשם קיום מעמדנו החינוכי בגויים, אשר אליו עוברים אנו פה, תיכף ומיד, בהמשך.⁴¹ ואילו מן הצד השני חוזרים ומוטעמים כאן הערכים האחרים שמנינו, אשר על־ידיהם מתהנה מלכות ה' הישראלית ומתקיים בנו החזון של "ממלכת פהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט ו'), העשויה להיות "לאור גוים" (ישעיהו מ"ב ו'), מ"ט ו'). על בסיס כפול זה מתקשרת משמעות מציאותית לחזון ישעיהו בפרק ב', בדבר הר פִּית ה', שייכון בראש ההרים ויינשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגויים,

מז ראה מיכה ד' א'-ה': כיצר ייתכן שגויים רבים ינהרו ללמוד תורה מציון ודבר ה' מירושלים? הוזה אומר, "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה' אֱ־הֵינו לעולם ועד".

שיכבשוהו במעשרות". ובהלכות מלכים הוא שב ואומר: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה... ועושין שמיטין ויובלות ככל מצוותה האמורה בתורה", ומוסיף: "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו... ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני".

• ראה עוד בעניין זה את נספח א' לחיבור 'על דברי ימי ישראל' – כרך ד' עמ' 635 – בו הובא חלק מדיון שערך שב"ד בשנת היובל ובמשמעויותיה, בתוך עבודתו המשפטית הגדולה 'תורת דיני הקניין', (הנמצאת בכתב־יד וטרם ראתה אור). בדיון שם התייחס שב"ד בהרחבת־מה – כחלק מ'משטר היובל' – גם לעקרון הרציפות המשפחתית, הנאמר כאן בסוף הפסקה.

40 על חזון מבנהו של המשק הלאומי הראוי בישראל, ראה עוד ב'הרהורים בלתי מעשיים על הצטרפותנו לשוק המשותף' (כרך ג' עמ' 35 ואילך), וב'על תכנון ירושלים', פסעף: 'הכרח המגמה של החזרה הכפרית' (כרך ג' עמ' 514 ואילך).

ללמוד מדרכי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וללכת באורחותיו – והמלך המשיח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד" (פרק י"א מהלכות מלכים, הלכה ד').⁴¹

בסיכומה של סקירה זו מתבקש להעיר, שבדרך-אגב מתברר לנו כאן הבדל נוסף בין התקן ההלכתי של המלכות הנגאלת לבין תקנה החזונית. בסקירת התקן החזונית ראינו, שכמה וכמה מערכי החשובים ביותר באים לנו במישורין מן התקן ההלכתי של המלכות. אולם, כל הערכים ההלכתיים הללו אינם על-כל-פנים דינים אשר הפרט הישראלי יכול להגשימם בעצמו, אלא הריהם דינים חוקתיים, אשר הגשמתם מצריכה הנהגה ממלכתית, המקבלת אותם עליה; או – אפילו כשמכוונים הדינים אל הפרט – הרי על-כל-פנים נחוצה שם קודם-כול הנהגה ממלכתית, אשר תכשיר את המסיבות שבהן יוכל הפרט לקיים את דינו. הבעיה, מלכתחילה – וכפי שכבר אמרנו מקודם – באמת איננה אפוא הלכתית-ישירה, אלא הרי זו קודם-כול בעיה של רצון, נכונות והכשרה להקים את ההנהגה הממלכתית המתאימה; ואמנם, אך זוהי הבעיה אשר ערכי התקן החזונית שסקרנו באים להיענות לה, על-ידי הפיכת ההלכה לשליחות. מבחינה מעשית פירושו של דבר הוא, שערכי התקן החזונית הלזה באמת אינם דווקא התקן אשר על-פיו תפעל ההנהגה כשתקום – מפני שכאשר היא תקום, הריהי תפעל כבר במישורין לפי התקן ההלכתי; אולם, הערכים הללו הם תקן המגמות, אשר על-פיו אמורה ההנהגה לקום מלכתחילה, והוא האמור גם להדריך את ההנהגה לבסוף, בקביעת דרכה ההלכתית.

ועתה נעבור למערכת-הדברים התקנית השלישית, הנוגעת לבעיות המעשיות של שלב-הביניים – זה השלב הנחוץ להעלאתה של ההנהגה הממלכתית הדרושה ולהכשרת המסיבות אשר בהן אמנם תוכל היא להגשים גם את התקן ההלכתי בעצמו.

41 יש להעיר כי ייתכן שדברים אלה אינם משל הרמב"ם, וראה זאת בהערה 3 לנספח א' לספר, עמ' 409.

,

תקן הגאולה – דרכי ההגשמה

1. ערכי-ההגשמה הציוניים

כבר בתקן החזוני ראינו כי אין הוא מורכב פשוט מערכים המזומנים לפנינו מן המוכן, כמות שהם, אלא כרוך הוא בתרגומם של הערכים המוכנים, מן הרמה של כיסוף, אמונת-הבטחה או הלכה, אל הרמה של רצון ושליחות-ההגשמה בחיוב. על אחת כמה וכמה מודגש אפוא צד החידוש בעיבודו של תקן דרכי ההגשמה למעשה, בשלב-הביניים.

כאן המציאות היא, שגם אם יש לנו רמזים כלשהם בנבואות מסוימות או במדרשי-גאולה, הרי על-כל-פנים מופשטים הם הללו לחלוטין מכל שילוב במסגרת היסטורית-קונקרטית, וממילא גם נמנעת ואסורה עלינו כל התעסקות מעשית בהם מעיקרא.^{מח} התוצאה היא, אם-כן, שכאן נשארים אנו למעשה חשופים מכל כיסוי באסמכתאות ערכיות או טכניות ממוסדות, אשר אליהן נצטרך או נוכל להיזקק במקורות התורה, וכל השטח נמצא על-פי טבעו זקוק לחלוטין לפתרונות, אשר יבואו רק במסגרת של חידושי בשורה נבואית, לפי הזימון בין צורכי העניין ומסיבות השעה.

במילים אחרות ניתן גם להוסיף ולהבהיר, שכאן אמנם עוברים אנו לתחום של בעיות שהן פוליטיות-גרידא במהותן – זה התחום המובהק המסור לסמכות הנבואית, כל אימת שהממסד הפוליטי השגרתי מתקשה לפתור את הבעיות כדרכו,

מח פרק י"ב מהלכות מלכים, הלכה ב'. [ראה את דברי הרמב"ם בנספח א' לספר, בעמ' 409, בפסקה השלישית של הציטוט מדבריו].

או שאין הוא ערוך לפתרון כראוי; ומאחר שבענייננו הנחת-היסוד היא, שמלכתחילה נעדרים אנו את הממסד הפוליטי-השגרתי הדרוש, מעיקרא, הרי שהיקף המשימה הנבואית הנדרשת כאן – וטיבה – מתבררים במלוא פתיחותם.

משמעות-לוואי מרכזית של פתיחות זו הריהי שממילא גם אין אנו נתונים כאן לאיזו מערכת של תקן דוגמטי, מהותי ועל-זמני, הנתון מלכתחילה או המתחייב באופן ייחודי בהכרח, כעין מה שראינו בתקן ההלכתי והחזוני, אלא נזקקים אנו לבשורה פרגמטית, התלויה כאמור במסיבות; ומאחר שתהליך הגאולה עד עכשיו לא היה, כידוע, שורשי וישיר, כי אם דיאלקטי³⁴⁰, אך טבעי הוא אם פתקן של דרכי-ההגשמה אמנם יוצא לנו – וגם אפשר לנו – להיזקק לא רק לקביעות שהורגתן ולידתן בתפיסה השלמה של חזון הגאולה השורשי, מתוכו, כי אם גם למורשת של קביעות מן התקופות המוקדמות, בעלות התפיסה החלקית-הפגומה. מתוך המורשת הזאת אפשר לציין כבעלות ערך קיים, קודם-כול, את דרישות-היסוד הציוניות, אשר התאמתן לצורכי החזון המהותיים היא פשוטה וברורה על פניהן:

(א) קידום מאורגן של העלייה לארץ, בכל הדרכים העשויות להועיל;
(ב) קידום מאורגן של גאולת הקרקע הארץ-ישראלית, גם-כן בכל הדרכים העשויות להועיל – אפילו בדרך-הכזב של קנייה חוזרת של אדמתנו שלנו בכסף (ובלבד, יש להוסיף, לעומת הדוגמה הציונית-המקורית, שהדבר לא יבלבל את עצמנו ואת העולם המסתכל מסביב, שכביכול באמת קונים היינו את אדמתם של זרים, מאת מי שהם בעליה בדין);

(ג) קידום מאורגן של ההתיישבות בכל שטחי ארץ-ישראל, ובייחוד תוך שיבה לצורת ההתיישבות הכפרית ועבודת-האדמה;

(ד) פיתוח המשק הארץ-ישראלי במגמה של קליטת עלייה מירבית מחד גיסא ויכולת עמידה עצמאית מאידך, בלי להזניח בכל-זאת את העיקרון של טיפוח תחיית החקלאות העברית כמציאות משקית מרכזית;

(ה) טיפוח השיבה אל השפה העברית כמסגרת הלשונית החיה של האומה, בחיי הכלל והפרט ובחיי החול והקודש כאחד – נקודה אשר בה יש לציין, כי הציונות לא רק העלתה את העם לדרך-ביצוע, כי אם גם העלתה בפניו לאור את עצם הערך המכריע הזה, בגופו של החזון המשיחי, אשר במסורת נשאר הוא עלום משום-מה, ולו גם תוך היותו מובן מאליו למעשה, בין השיטין.³⁴¹

מט מפאת אורכה, תודפס ההערה בסופו של הסעיף, בעמ' 340.

מלבד זאת, יש ערך קיים לשלושה ערכים ציוניים, הקשורים בהתפתחות הרביזיוניסטית והמתקשרים במקורותיהם גם מעבר לה, אל יאיר ולח"י מחד גיסא ואל צה"ל של מדינת-ישראל מאידך.

מבין שלושת אלה, הראשון הוא בחידושו של הרצל, אשר קבע את ביסוסו של תהליך הגאולה בפעילות-קידום ממלכתית, המשתלבת במדיניות הבין-לאומית, כדי להיעזר בבעלי-ברית ככל הנחוץ והאפשר להדיפת התנגדויות.

אולם, כפי שנתחדש ערך זה מלכתחילה בציונות – ואף כפי שנתפתח בהמשך הדברים, ברביזיוניזם או במדינת-ישראל – עדיין נשאר הערך מושרש על-כל-פנים במין מגמה מיוחדת, אשר עקרון בעלי-הברית נתפרש בה לאו דווקא כפשוטו וכמשמעותו המדינית הרגילה בגויים, כי אם כמשמעות של חיפוש אחר בעל-חסות והיִדְבָּקות נאמנה בו, כדי שלא לאבדו; והרי זו, כמובן, מגמה המנוגדת בתכלית לחזון הגאולה, על עקרון החירות הגלום בתוכו. רק בשיטתו של יאיר זכה ערך המדיניות הבין-לאומית של הציונות להבריא, כדי להיקבע באופן חד-משמעי על היסוד ההגיוני-מהותי של היעזרות בבעלי-ברית על בסיס של הִקְבָּלָה ריבונית ולפי קנה-המידה היחיד של שיתוף-אינטרסים, בלי הבדל מהי האידאולוגיה הפנימית או החיצונית של הגורם המעוניין.

אולם, הבראה זו, שעלתה מחוץ לרביזיוניזם, שורשה הוא על-כל-פנים רביזיוניסטי, מפני שבאמת היא התאפשרה רק באמצעותו של הערך השני שאנו רוצים להזכיר כאן – הוא הערך הז'בוטינסקאי של "הדר".

ערך זה אינו מכיוון אמנם לשום טכניקה ספציפית בעניין מסוים, ואולי באמת אף ניתן לראות בו משמעות של ערך-מטרה, יותר מכפי שראוי למנותו עם הערכים הטכניים. למעשה גם אפשר לומר, שעליית ערך ה"הדר" ברביזיוניזם באה בלי ספק בדרך ההסתנפות של הברכה הקדומה "עוטר ישראל בתפארה", אשר מנינו אותה עם מקורות התקן התוכני של הגאולה, בפרק הקודם. אולם, מכל-מקום העובדה נשארת, שאפילו כערך-מטרה, הערך הוא ערך של "איך" – ובהתאם למהותו זו בא ערך ה"הדר" ללמדנו, שכל אשר נעשה בהגשמת הגאולה אמנם אינו צריך להיות רק מכיוון לתכלית "ההוד הנסתר", באופן מופשט, לבסוף,⁴² אלא צריך הוא לשאת

42 "ההוד הנסתר" שבין מרכאות הוא צירוף ז'בוטינסקאי הנטוע בסופו של 'שיר ביתר'. הנה כמה שורות: "תָּגֵר / על כל-מעצור וּמַצָּר! / ... כי שקט הוא רָפֶשׁ / הַפָּקֵד דָּם וְנֶפֶשׁ / למען ההוד הנסתר //". (ראה בִּכְרֵךְ 'שירים' בכתבי ז'בוטינסקי, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ז, עמ' ר"ה).

בו את הרוח והשיטה של ההדר כבר עכשיו, בתוך עצם מעשה-ההגשמה עצמו, מלכתחילה.

חידוש זה – אין ערוך לו; כי באמת עומד הוא על פרשת-הדרכים בין הציונות לתנועת הגאולה המשיחית השלמה, לא רק בנושא המדיניות שאמרנו, כי אם בכל הערכים כולם, כפי שעוד נוסיף ונראה בהמשך. ובייחוד על רקע ההתנוונות המשיחית, המשתלטת והולכת כיום על תופעות החיים הציבוריים במדינת-ישראל,¹ מתבלטת חשיבות הערך הזה שאנו דנים בו, המכוון את מעשה-הגאולה בדרך הכבוד, האמת, שלמות-הנפש, אומץ-הלב, העקביות, תנופת-העוז וכו'.

ואילו הערך השלישי הוא בהפעלה המעשית של אמצעי-ההגשמה הצבאי. את הערך הזה אין אנו יכולים לשאוב במישורין מן הציונות המקורית, מפני ששם נתקצצו כנפיו, מחמת שפלות-הנפש וקטנות-הרוח הגלותית, באמצעות ההגבלה שבעקרון "ההגנה" נעדר-החזון. לכן, שוב נזקקים אנו פה להבראת-הערך באמצעות ה"הדר", וכך מגיעים אנו לצבאיות פשוטה ובלתי-מסויגת. אולם, הצבאיות הפשוטה, כפי שנתחדשה ברביזיוניזם (בבית"ר), באמת היתה עדיין חסרת חיות וממש. משמעות ממשית קיבלה הצבאיות הישראלית המחודשת רק בשיטתו של יאיר, אשר הוסיפה לה את הקידוש החווייתי והתוכן של מלחמת-חירות פעילה.

נ התאריך הוא אור ל"א בניסן תשל"ד, והרי לקט מתוך חדשות היום לדוגמה: דיין חוזר מאמריקה ומבשר שלא תהיה הידרדרות בגלל מלחמת ההתשה בגולן; חזני מתפטר מן הממשלה מפני חילול השם הכרוך בישיבת המפד"ל בתוכה, אך מבטיח להוסיף ולתמוך בה; בגין תובע להעמיד את שטחי ארץ-ישראל למשאל-עם; ועדת אגרנט מאשימה את הרמטכ"ל בשל אי גיוס המילואים, אשר לא גייס מפני סירובו של שר הביטחון.

[הנה כמה נקודות לתזכורת, על-פי סדר הפרטים בהערת שב"ד:

- בחודשים שלאחר מלחמת יום הכיפורים המשיכה 'לחימת התשה' בצפון, הן כלפי כוחות צה"ל שהיו פרוסים בשטחי 'המובלעת' שנכבשה במלחמה, והן כלפי יישובי רמת הגולן. לרגעים אף נדמה היה שהסורים יוצאים שוב למתקפה כוללת, אך הדבר לא מנע מן הממשלה לקיים מגעים 'תחת אש' לקראת הסכם של 'הפרדת כוחות'. ואמנם, חודשיים לאחר מועד כתיבת הדברים, נחתם ההסכם בו התחייבה ישראל לסגת מן המובלעת שנכבשה במלחמה, ואף להוסיף 'בונוס' ולהחזיר לסורים את העיר קוניטרה וסביבתה. • מיכאל חזני כיהן אז כשר הסעד מטעם המפד"ל. במכתב התפטרותו הוא הודה במשגה, בכך שהצטרף לממשלה חרף הוראת הרבנים הראשיים – אשר הורו למפד"ל שלא להצטרף בשל סוגיית 'מיהו יהודי' ורישום גרים שגויירו שלא כהלכה.
- סיעת הליכוד, ביוזמתו של בגין, החליטה להגיש לכנסת הצעה לקיום משאל עם בעוד שלושה חודשים, ובו יישאל כל אזרח: "האם אתה בעד המשך שלטון ישראל ביהודה ושומרון?". • שב"ד כתב דברים אלה ביום בו הוגש דו"ח הביניים של ועדת אגרנט. ◀

אלא שגם כאן עדיין נשארה מידה של צמצום, באשר הצבאיות של יאיר באה לידי ביטוי רק במסגרת של מלחמת-מחתרת. בשורת השלמתם של הדברים בצבאיות גלויה, נועזת ואדירת-כוח, בממדים מעצמתיים, באה לנו רק באמצעותו של צה"ל, בהמשך התפתחות המדינה.

אולם, גם בשורה זו אינה ניתנת לאימוץ כמות שהיא, באשר – כשלעצמה – עדיין נשארת היא רצוצה כולה במעטה "ההגנה". מן המעטה הזה הרינו חוזרים ומשחררים אותה, באמצעות ההדר ומסורת יאיר; ורק כאשר במקום מושג "ההגנה" מרכיבים אנו שוב את צבא-המעצמה הישראלי ביעודי מלחמת השחרור של יאיר, אמנם מקבלים אנו את הבשורה הממשית של צבאיות הגאולה הישראלית, כפי שצריכה היא להיות.

בזה, אפשר לומר, מסתיימת רשימת הערכים הראויים לשמשנו והבאים לנו ממקורות ציוניים או מסתנפים עוד אליהם, ועוברים אנו לערכי-ההגשמה שהם כבר לחלוטין מן הציונות והלאה.⁴³



הערה מ"ט השייכת לעמוד 337:

עצם הערך של השפה העברית – לשון הקודש – אמנם איננו עלום במסורת כלל, ומודגש הוא במקורות בפירוש: לא רק על-ידי עצם שלטונה המכריע של הלשון העברית בתוכם, כי אם גם

הוועדה המליצה להדיח את הרמטכ"ל דוד אלעזר, את ראש אמ"ן אלי זעירא, ואת אלוף פיקוד הדרום שמואל גונן. כלפי ראשי הדרג המדיני – גולדה מאיר ומשה דיין – לא הוסקו כל מסקנות; הוועדה קבעה שאין היא רואה מתפקידה לדון ב'אחריות מיניסטריאלית'.

בסעיף הבא כאן מיד בהמשך – 'משבר הציונות והנהגת המדינה' – יעסוק שב"ד גם בניתוח המצב שהתהווה לאחר מלחמת יום הכיפורים, וניתן לראות בו את המשך הדברים אשר שב"ד כתב ב'חיבור שייחד למלחמה ולהשלכותיה. ראה עוד על כך – ועל מועדי הכתיבה של 'נבואה ומסורת בגאולה' – בהערה 53, להלן בעמ' 373].

43 המעבר אל תחום ערכי ההגשמה שמעבר לציונות ייעשה רק בסעיף 3 – "המהפכה העברית" (עמ' 353). הסעיף הבא (עמ' 344) הינו אפוא מעין ניתוח-ביניים, ולכן הורה כאן שב"ד – בהנחיה שרשם בשולי דף כתב היד – להדפיס את כל סעיף 2 באות פ'טיט (= אות-דפוס קטנה). במהדורתנו מחליף הסימון הגרפי דלהלן את הזערת הטקסט.

בתפיסה ערכית מכוונת – הן מבחינת המשמעות הלאומית של קיום המסגרת הלשונית ('ויקרא רבה' ל"ב ה', 'ספרי' דברים מ"ו, 'משנה ברורה' על 'שולחן ערוך' 'אורח-חיים' סימן ק"א סעיף-קטן י"ג);* הן מבחינת הקדושה המיוחדת, הגלומה בלשון העברית על תנ"ך, והמושגית מתוכם בצורה שאין כמותה בלשונות אחרות ('סוטה' ל"ג א', הגהת הרמ"א על 'שולחן ערוך' 'אורח-חיים' סימן ש"ז סעיף ט"ז, ו'משנה ברורה' שם סעיף-קטן ס"ג); הן מבחינת התפקיד המרכזי של הדיבור העברי בשלמות האדם הישראלי ('ספרי' דברים של"ג, 'ירושלמי' 'שבת' פרק א' הלכה ג'); והן מבחינת היעילות הטכנית המיוחדת, המיוחסת ברוב אהבה ללשון העברית, ומבחינת הצער על מידת שקיעתה של לשון זו בגלות (הכוזרי, מאמר ב', ס"ו ואילך).

אולם, העובדה היא גם-כן, שעם כל התפיסה האובייקטיבית הזאת של ערך הלשון העברית, אין אנו מוצאים בדרך-כלל במקורות ביטוי מפורש לחזון של הבראת הלשון ושיקנתו אליה גם בחיי החולין, כדרך שמוצאים אנו לגבי ערכים אחרים בחיי האומה, הטעונים הבראה ממצאות הגלות. על תופעה זו אפשר, כמובן, לתמוה, אך נראה שאין לתלות בה שום משמעות מסוימת. ברור על-כל-פנים שאין לקשור את הדבר בהתערבות בין חזון הגאולה ובין מושגי אחרת-הימים ותחיית המתים, שאינם זקוקים כביכול לשפת-חול, שהרי הדיבור היום-יומי בעברית מוזכר דווקא כגורם מובהק לחיי העולם הבא (ראה 'ספרי' ו'ירושלמי' דלעיל) – ומצד שני, ברור גם-כן, שהשימוש בשפה העברית רצוי אפילו לצרכים של חולין מובהקים ביותר ('שבת' מ"א א'), ואילו בהופעות ממלכתיות של מלכות ישראל, כמו נאום הכהן לפני הצבא היוצא למלחמה, הלשון העברית היא חובה (פרק ז' מהלכות מלכים הלכה ג').

המתקבל ביותר על הדעת הוא, שהיעדר הדגשת החזון של תחיית השפה נבע מן הסיבה הפסיכולוגית גרידא, שהעלאת החזון והגשמתו יכלו בעניין זה לעלות בד-בבד ובו במקום – [אף בתוך הגלות] – ומתוך שלא היתה נכונות מספיקה למאמץ של הקפדה על הדיבור העברי לאלתר, נמנעו גם מהדגשת החזון, שהיתה נשמעת במסיבות אלו, באופן גלוי, "כצפון הזריר".**

צירוף מסיבות דומה אפשר לראות גם בשתי נקודות אחרות, העשויות להיות חשובות לענייננו.

כך, קודם-כול, ביחס לתאריך העברי. העובדה היא, אמנם, שבדרך-כלל שלט התאריך העברי בחיים הישראליים גם בגלות, ורגליו לא נדחקו מן השימוש היום-יומי אלא רק – ודווקא – בהמשך התפתחותו של "הבית הלאומי" בארץ-ישראל, ובייחוד משהוקמה מדינת-ישראל והכתבניות הממשלתיות נצטוו להוסיפו ללא צורך פן, בצדו של התאריך הנוצרי, למרבה זלזולם של המצויים והמצוות כאחד. אולם, גם במשך כל תקופת הגלות, ואף כבר בימי בית שני ו'מניין השטרות"',*** התקשו בני-ישראל להקפיד על סיוגם מן ההשתלבות בחיים

* בסופה של ההערה נביא את פירוט האמור במקורות שאלהים מפנה שב"ד, כאן ולהלן.

** לפשר "צפון הזריר" – שוב וראה את הערה 8, לעיל בעמ' 245.

*** מניין השטרות החל בשנת ג'תמ"ח לבריאת העולם, היא שנת 312 לפני ספירת הנוצרים.

מקובל להניח שהמניין החדש נקבע לכבוד מלכותו של אלכסנדר מוקדון (וכך גם כתב

המתנהלים בסימן שלטוננו של התאריך הנוכרי – והתאריך העברי לא הוצב להם במפורש כערך ברהקפדה, עד כדי כך, שבגיטין אף נעשה ציון שנת הקיסר לדרישה הלכתית. עם זאת, יש לשים לב כי התאריך הוא גורם חווייתי וחינוכי בדומה מאוד לשפה. מי שחי בתאריך העברי – ואף אם מכנה הוא את החודשים בשמותיהם האיליים-הבבליים ואפילו אוכל הוא חמץ בפסח ואינו צם ביום כיפור – מכל-מקום חי הוא במסגרת מועדי ישראל; ואילו מי שמקיים את כל המועדים, אבל חי בתאריך לועזי, הרי אפילו בתוך המועדים, לפחות חלק מחוויית השתייכותו המסגרתית הוא נכרי. חזון של שלמות ישראלית מחייב אפוא מטבע ברייתו את התפשטות החזון אפילו על עניין שולי כל-כך לכאורה כעניין התאריך.

ובדומה לכך – עניין הלבוש. כי שוב, אמנם היו לבני-ישראל צורות לבוש מיוחדות גם בגלות – ואפילו בארץ-ישראל המתחדשת היתה צורת לבוש מיוחדת, "צברית", עד שקמה המדינה. אולם, מכל-מקום, צורות הלבוש המיוחדות האלו היו רק תיאומים פגומים ובלתי-מתאחים על רקע אימוצו של הלבוש הנכרי: מגבעת-פרנה טטרית [המכונה 'שטריימל' או 'ספודיק'] שיובאה אל השרב של ארץ-ישראל; מגבעת-כמרים מסורבלת על ראשו של נער בחור-ישיבה; מעילים מכל המינים, ובלבד שתהא שהות של כמה עשרות שנים – או יובלות – אחר צאתם מן האופנה פגומים; כיפה נוצרית בלתי-פונקציונלית, הנועדת רק לגלות את הראש תוך כדי כיסוי – ומה עוד כשמשתרבת היא על העורף מתחת למגבעת; או להפך, "הכיפה הסרוגה", הבאה לציין כי האיש הוא "מודרני", מכלל תלמיד חכם יצא ולכלל גוי גמור לא הגיע; והוא הדין גם בלבוש "הצברי" הנ"ל, אשר עם כל הדינמיות שהופגנה בו, היה הוא מבוסס על-כל-פנים, מן הבחינה הלבושית, רק על ההתפרקות, הרשלנות והזלזול.

אך פשוט הוא אם-כן, שכל מיני הלבושים המיוחדים הללו, לא היה בהם כדי ליצור הרגשה נוחה, המחבבת את מסגרת-החיים על בעליה, אלא הם תרמו בעיקר להמאסתה של מסגרת-החיים, אשר אותה נועדו לייחד. ולעומת זאת, הלבוש הישראלי המיוחד-המקורי, אשר זכרו נשמר לנו עדיין בטלית ובתפילין, נהפך ככל אלה למזכרת בלבד. בליט ברירה נשארים אנו אפוא מופקרים בינתיים להעתקת-לבוש אוטומטית מן האופנה השוררת בנכר, וממילא נוטים אנו להשתקע בחוויות-החיים המסגרתיות הנכריות, המסתמלות באופנות האלו – אולם, חזון חידושה של השלמות הישראלית מחייב בוודאי גאולה גם מן הבחינה הזאת.

[נביא כאן, בדילוגין, את האמור במקורות שאליהם מפנה שב"ד בהערותיו, (ככל שמוסיפים הם על מה שכבר אמר שב"ד בעצמו):

• ב'ויקרא רבה' פרשה ל"ב אומר רב הונא בשם בר קפרא: "בשביל ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים: שלא שינו את שמם, ואת לשונם, ולא אמרו לשון הרע, ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערווה. ... וכתוב [בבראשית מ"ה י"ב, בהתוודעות יוסף אל אחיו בארמון

הרמב"ם בהלכות גירושין פרק א' הלכה כ"ז), אלא שקיימת כאן בעיה: בשנת תחילת המניין כבר היה אלכסנדר שוכן-עפר זה אחת-עשרה שנים – ועל-כן, כינויו הנכון-יותר של המניין הזה הוא: המניין למלכי בית סלווקוס. עם-זאת, ישנם הסבורים שמניין השטרות אינו אלא מניין השנים ליציאת מצרים בהשמטת קידומת האלף, שהרי אמנם יצאנו מעבדות לחירות – כזכור – בשנת ב' אלפים ועוד תמ"ח שנים לבריאת העולם.

פרעה: 'והנה עיניכם ראות] ... כי פי המדבר אליכם' – [ומשמע אפוא שיוסף דיבר עמם] בלשון הקודש".

• ב'ספרי' דברים פרשת עקב פסקה מ"ו, נדרש הכתוב בפרק י"א פסוק י"ט, כלהלן: "... מכאן אמרו: כשהתינוק מתחיל לדבר – אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה; ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה, ראוי לו כאילו קוברו, שנאמר: 'ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם'. אם לימדתם אותם את בניכם, [אזי יקוים בכם הכתוב בסמוך]: 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם [על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם]', ואם לאו – [יקוים בכם] למען יקצרו ימיכם, שכך דברי תורה נדרשים: מכלל הן לאו, ומכלל לאו הן".

• ב'שולחן ערוך' 'אורח-חיים' סימן ק"א נפסק כי ניתן להתפלל תפילת ציבור בכל לשון. ועל כך מעיר ה'חפץ-חיים', הרב ישראל-מאיר הכהן מראדין, ב'משנה ברורה':

"ומצווה מן המובחר הוא [להתפלל] דווקא בלשון הקודש ... דְּמָה שהתירו להתפלל בכל לשון היינו דווקא באקראי, אבל לקבוע בקביעה תמידית ולהעמיד שליח-ציבור ולהשכיח לשון הקודש לגמרי – זה אי-אפשר בשום אופן. ... ולאפוקי מכיתות חדשות שנתפרצו מחוץ למדינה בזה, והעתיקו את כל נוסח התפילה ללשון העמים, ועבירה גוררת עבירה שדילגו הברכה של קיבוץ גלויות וברכת 'ולירושלים עירך', וכשם שרוצים להשכיח זיכרון ירושלים כן רוצים להשכיח לשון הקודש מ ישראל, פן ייגאלו בזכות שלא שינו את לשונם. הקב"ה ישמרנו מדעות אפיקורסות כאלו".

• במסכת סוטה דף ל"ג עמוד א', תוהה הגמרא איך ניתן להתפלל בכל לשון, והרי לפנינו דברי רב יהודה האומר: "לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן: כל השואל צרכיו בלשון ארמי – אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי". ועל כך משיבה הגמרא שבציבור ניתן בכל-זאת להתפלל בלשון-לעז, (כי תפילת הציבור איננה נזקקת לסיועם של מלאכי השרת, כפירוש רש"י).

• ב'שולחן ערוך' 'אורח-חיים' סימן ש"ז נפסק שאין לקרוא בשבת דברי חולין וספרי מלחמות. ועל כך מעיר הרמ"א: "ונראה לדקדק: הא דאסור לקרות בשיחת חולין וסיפורי מלחמות, היינו דווקא אם כתובים בלשון לע"ז, אבל בלשון הקודש – שְׁרִי [= מותר]. ומוסיף שם ה'משנה ברורה' בנותן-טעם: "דהלשון בעצמו יש בו קדושה, ולומד ממנו דברי-תורה; ולפי זה גם איגרת-שלום הכתובה בלשון הקודש – שְׁרִי לקרות".

• ב'ספרי' דברים פרשת האזינו פסקה של"ג, מובאים דברי רבי מאיר, האומר: "כל הדר בארץ ישראל, וקורא קריית שמע שחרית וערבית, ומדבר בלשון הקדש – הרי הוא בן העולם הבא". גם ב'ירושלמי' מסכת שבת פרק א' (סוף הלכה ג') מובאים דבריו בנוסח קרוב לזה האמור כאן.

• ב'ספר הכוזרי', בסופו של מאמר ב', נדון באריכות עניין מעלתה של השפה העברית, וכאן נביא מעט מפתחת הדו-שיח בין מלך כוזר לבין 'החבר'; (ציטוט זה לא יכלול את ההתייחסות ליעילותה הטכנית של השפה):

"אמר הכוזרי: היש לעברית מעלה על לשון הערב? [והרי הערבית] היא יותר שלמה ורחבה

ממנה, ואנחנו רואים את זה בעינינו.

אמר החבר: מצא אותה מה שמצא [את] נושאייה, נתדלדלה בדלותם וצרה במיעוטם. והיא בעצמה החשובה שבלשונות ... שהיא הלשון אשר דיבר בה ה' יתברך עם אדם וחוה, ובה

דברו שניהם, כאשר יורה על זה הגזר, אדם מאדמה, ואשה מאיש... עם עדות התורה וקבלת דור אחר דור, עד יָכַר עד נח עד אדם, ושהיא לשון יָכַר ובעבורו נקראת עברית, מפני שנשאר עליה עת הפלגה ובלבול הלשונות [לאחר חטא בניין מגדל בבל], וכבר היה אברהם מדבר בארמית באור-כשדים, שהארמית היא לשון כשדים, והיתה לו העברית לשון מיוחדת, לשון הקודש..."

• במסכת שבת דף מ"א עמוד א' מסופר על ביקורו האחרון של רבי זירא אצל רב יהודה, בטרם עלותו ארצה מבבל. כשבא אליו, מִצָּאוּ בבית המרחץ, ושמע שהוא אומר למשרתיו: "הביאו לי נתר, הביאו לי מסרק". מכאן הוא הסיק כי "דברים של חול מותר לאומרם בלשון קודש", ואפילו בבית המרחץ].



2. משבר הציונות והנהגת המדינה

הצורך בהתרחבות זו – [מערכי הציונות המוגבלים אל מעגל ערכי המהפכה הפְּתֵר-ציוניים] – נובע לא רק מן ההיקף התוכני של חזון הגאולה השורשי והשלם, שהוא רחב יותר מהיקף החזון הציוני, אלא מתקשר הוא גם למשבר הפנימי של הציונות עצמה.

לא נחזור כאן לנתח כיצד נשתקעה התודעה הרעיונית של התנופה הציונית וכיצד נתבלבלו על הציונות ערכי חזונה עם הקמתה של מדינת-החלוקה לפי "מגילת העצמאות" של בן-גוריון. אולם, ראוי לציין במיוחד, שאפילו ערכי-ההגשמה הציוניים, שמנינו כאן כערכים קיימים, אף הם נשתקעו כבר בינתיים למעשה – או לפחות נשתקעו כבר במידה רבה – בתודעה הציבורית במדינה. האיתנים ביותר מבין אלה נשארו עדיין ערכי העלייה וצבא-ההגנה, אך גאולת הקרקע וההתיישבות – ובייחוד הדגשת ההתיישבות הכפרית – כמעט נשתכחו.

נראה, כי דווקא מסיבות הניצחון במלחמת ששת הימים, הן שהוסיפו עוד וקידמו מאוד את תהליך השתקעותם של הללו. מסתבר, שלא זו בלבד שמלכתחילה קיבלה ההנהגה את השטחים ששוחררו במלחמה זו ללא תודעה של שאיפה חיובית – ושלכן הם נִדְמוּ לה כראויים רק לשמש כ"קלף" במיקוחים על שלום – אלא יתר-על-כן, כי על רקע זה אף הסכימה כנראה ההנהגה בפירוש עם אמריקה, שהשטחים הללו רק יישמרו בידה כפיקדון עד

להסדר שייערך בבוא העת, כאשר "החזרת השטחים" תוכל לשמש את האינטרס האמריקני יותר מהמשכת "כיבושם". אין כמעט מקום לספק כי הסכם ממוסד מסוג זה – אף יותר מעצם הדבקות הסובייקטיבית במדיניות "הקלף למיקוח" – הוא הוא שהיה מונח ביסוד התופעה, שבמשך כל השנים, ממלחמת ששת הימים עד מלחמת יום הכיפורים – נשארה ההנהגה עקבית וקנאית כל-כך במניעת כל התנחלות רצינית ומקפת במרחבי השטחים החדשים; ועקביות קנאית זו, היא היא בוודאי הגורם, שעיצב את התהליך של הפיכת הערכים הציוניים המובהקים של גאולת הקרקע הארץ-ישראלית – והתיישבות יהודית עליה – מערכים מדריכים ודגולים לערכים מביכים ונדרקים לגניזה.

ועל-ידי התפתחות זו הגיעה הציונות לפשיטת-רגלה התודעתית הסופית. כי עם אבדן ערכי ההתנחלות, נשמת ממילא הבסיס גם מתחת לערך העלייה ומתחת לאידאליזם הארץ-ישראלי בכללו, ואילו במבנה שיקולי ההנהגה בא במקום האידאליזם הזה רק מעגל-הקסמים של ההכרח לכבוש את הציונות לפי דרישות האינטרס האמריקאי, אשר – בתמורת שמירתו – כביכול מאפשרים לנו האמריקאים לחיות. במילים אחרות, אכן נהפכה כאן אפוא ההנהגה הציונית רק למין "יודנראט" בעלמא, והדבר בא על ביטוי המובהק במהלך הדברים שממלחמת יום הכיפורים ואילך.

במלחמה זו הציגו האמריקנים לפירעון את ההתחייבות ל"החזרת השטחים", ובאופן טבעי התגלגלה מכאן ההנהגה למסכת דאגה-ותפקוד אשר בה שוב אין היא מייצגת למעשה את השאיפות הלאומיות במאבקן עם הגורמים החיצוניים, אלא מעניין אותה רק כיצד למכור לעם את "החזרת השטחים", באופן שאמנם יוכל הדבר להתבצע בלי שתאבד ההנהגה את מעמדה בציבור, מחד גיסא, ואת חינה בעיני ארצות-הברית מאידך. אולם, במסכת-תפקוד זו, אך פשוט הוא שבאמת אין ההנהגה מסוגלת להחזיק מעמד. כי אכן, אף אם אין העם מבין את הבוגדנות הגלומה במדיניות המוצעת, ואף אם אין הוא מבין את המשימות החיוביות המוטלות עליו עוד בהמשך הגאולה – והוא כשלעצמו מְדַמָּה דווקא להסכים להצעות "ההחזרה", ואפילו בלי שלום – הרי מכל-מקום, לפחות מרגיש הוא בחוש, שבסך-הכול אין הוא מובל כאן לקידום, כי אם נדחף לצמצום ושקיעה. בנקודה זו נבדלת הבוגדנות של ההנהגה הציונית דהאידינא מן הבוגדנות שאמנם אף היתה מלווה את הציונות מעודה.

כי בוודאי: מאז ומעולם לא היתה בציונות תודעה שלמה של דרישות הגאולה, ותמיד היא היתה מוכנה להפקיר – והפקירה – עיקרים נכבדים מתוקן. גם כשקמה מדינת-ישראל, היתה זו מעוגנת מלכתחילה בִּבְגִידה שבקבלת עקרון החלוקה ועקירת ארץ-ישראל מתודעת האומה⁴⁴ – והחכמה של עידוד מדינה ערבית בארץ, תוך התרת הוויתור על שטחי מולדת למען סיכוי-כביכול של השלמת האויבים עֲמָדָנוּ, באמת איננה המצאה של "שמאלנים" ו"יונים" מעכשיו, כי אם תמצית המורשת הפוליטית של "הנץ" בן-גוריון.⁴⁵

אולם, מכל-מקום, גם אם תוך כדי הדברים האלה ברור היה מלכתחילה, שסוף-כל-סוף לא יהא מוצא להתפתחות אלא בדרך ההתקוממות להחזרת הדברים לתקנם – הרי עדיין היה כאן עודף כלשהו של דְּבִקּוּת ציונית חיובית, אשר בשמה ולשם קידום מטרותיה היתה ההנהגה מסתבכת בסיבוכי הבגידה – ובאמת, עודף חיובי זה הוא גם שגרם לכך, שאמנם היה מתהוה כאן בסך-הכול איזה פרי חיובי למפעל הציוני, אשר אפשר היה לצפות כי לבסוף אמנם יוכל הוא להיבלע ולהיות לברכה גם בקידומו של מפעל הגאולה המתוקן. ומצב זה, הוא הוא בוודאי שגרם, שעם כל התקלות והריטון, בעצם היה העם, בסך-הכול, שבע-רצון בינתיים, ומתח ההיענות ההדדית בינו לבין ההנהגה פעל באופן מתמיד ותקין, ללא שום קצרים. לעומת זאת, במצב שנתהווה עתה, נמצא כי כל העודף החיובי של הציונות התרוקן עד תומו – ואכן, היה זה תהליך עקבי ורצוף, המושרש בהגיונו הפנימי:

משנִדְמָה לעם כי שאיפתו העליונה כביכול – היינו "פתרון שאלת היהודים במדינה עברית" – הגיעה כבר לגישומה אף במדינת-החלוקה כמות שהיא, אך טבעי היה לו לַדְמוּת כי שוב לא נותר לו לדאוג אלא להשגת השלום במדינה, אשר משום-מה עדיין נבצר זה ממנה. בהמשך מכאן, מתוך בקשת השלום, הסתבך הוא "בכיבוש של שטחים" – אבל מתוך היעדר חירות-הנפש לרצייה חיובית כלשהי באותם "השטחים" או במטרות-

44 כיצד דחקה 'מדינת ישראל' את עֲרָפָה של 'ארץ ישראל' – ראה בפרק 'משבר הלאומיות הציונית' ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', בכרך ב', בייחוד בעמודים: 165, 176-177.

45 דוד בן גוריון נפטר בכסלו תשל"ד, כחמישה חודשים לפני מועד כתיבת הדברים.

המלחמה דרך-כלל, ומתוך היעדר הכשרה פנימית להבין את טיב המלחמה אשר אליה מוסיף הוא להיות נקלע, גם על אף השטחים שכבש, ממילא נהפך לו השלום משאיפה לאובססיה, באופן שרואה הוא את עצמו מוכרח כביכול להשיג את השלום ויהי מה, אף-על-פי שנוכח כבר לדעת כי לא סתם כיבוש "שטחים", ולא החזרתם, לא יוכלו להועיל לו בכך, בשונה. ומתוך האובססיה חסרת-המוצא הלזאת, באמת גם אפשר להבין מה שאמרנו לעיל, שבמקום ההתנהלות על-פי ערכים פנימיים באו העם והציונות להתמסר – באמצעות הנהגתם – למה שיידרש מהם מבחור, ובלבד שיהא זה לפחות בשם השלום. רקע זה של התפתחות הדברים מבהיר את העובדה, שאפשר אמנם להיתקל כיום מצדדים שונים בדימוי המשווה את שר-החוץ האמריקני ד"ר קיסינג'ר, ביחסו להנהגה הישראלית, בפירוש, לפסיכיאטור – ובאמת ניתן גם לומר, כי הסוגסטיות⁹ של קיסינג'ר הן-הן כיום, לגבי הנהגה זו, התרגום העקבי של האידאה הציונית, בהתרוקנות ההגיונית אשר אליה הגיעה, אחר שעל פני השטח ובתחום המודע לא נותר בה עוד שום כיסוף מקורי משלה. אולם, על רקע זה ממילא משמע גם-כן, כי לדבקות הציונית לא נשארה פה עוד שום משימה מקובלת שתוכל להיות להועיל – ובייחוד אחר שאפילו ערכי ההגנה והבטחת השלום ניתקו מכל קנה-מידה של הערכה פנה בצורכי קידומו של העם והריהם שועבדו רק לצורכי ההשתלבות במערכתו של קיסינג'ר, אשר "הסדר החזרת השטחים" משמש בה כערך לשמו.¹⁰

הסדר זה חשוב כיום להנהגה, אף-על-פי שידועת היא כי העם לא יוכל להרוויח בו מאומה וצפוי הוא רק להידרדר ממנו לסכנה גוברת והולכת. אולם, עם כל זאת, לא נותר להנהגה שום ערך אשר על-פיו יוכל לעלות בדעתה להתקומם נגד ההסדר, שלא לרצות בו, או לרצות משהו מלבדו –

נא בזה, דרך אגב, נבדלת הבוגדנות דהאידנא גם מחולשת בן-גוריון בשעה שנעתר להסתלק מ"מלכות ישראל השלישית" בסיני, בתשי"ז. העובדה היא שבן-גוריון לא חיזר אחר "ההחזרה" של סיני, אלא דימה לראות את עצמו נאלץ "להחזיר" תחת איום ההתערבות הצבאית הרוסית. לעומת זאת, כיום, החיזור של הנהגתנו אחר מוצא ההתפרקות מן "השטחים" בהסדר כלשהו של "שלום" הוא הוא שסיבך אותה בגעש-המרקחת של קיסינג'ר מלכתחילה.

[על המפולת בעמדותיו המדיניות של בן-גוריון לאחר 'מבצע סואץ', ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', בערה נ"ז ובהערות-העורך שעליה בעמ' 274, וכמו-כן בעמ' 534 הערה 315].

ובסך-הכול נשאת היא תקועה אפוא בבוגדנות המשתלטת עליה בשלמות, ללא שום פרי אפשרי של קידום עוד, ורק על טהרת הנסיגה ולשמה. במצב זה – עם כל השותפות האידאית, הנשאת עדיין לכאורה בין העם להנהגתו בעינה – מכל-מקום אין עוד באמת לשני אלה שום דבר אשר בו יוכלו הם להמשיך ולהיענות זה לזה בממש, והקשר ביניהם מתפרק והולך, כְּ"מִידִי דְהָוָה אֲתָרִי חֲרָשִׁים"⁴⁶.

על רקע זה אף נראה נכון להדגיש, כי אך שוא הוא הניסיון להבין ולתרץ את משבר-ההנהגה דהאידינא על-פי העובדה, שהדור הישן בהנהגה נִתְכַּלָּה, ושלכן – כביכול – אך טבעי הוא אם בינתיים נקלעים אנו למאבק-הירושה, ואין הדברים יכולים להתאזן בשום כיוון מוסכם כל זמן שהכוחות הנאבקים לא הגיעו להכרע ומוסיפים לבטל זה את זה. כנגד התירוצים הזה עומדת העובדה, שכל הכוחות הנאבקים, כאחד, נשארים על-כל-פנים מאוחדים מן הקצה אל הקצה, בְּ"קואליציה" ובְּ"אופוזיציה" גם יחד, באותו העיקרון האחד של השתלבות במערכתו של קיסניג'ר לשם הסדר של "החזרת שטחים" – אם פחות ואם יותר – ואיש מכל אלה גם יחד אין לו להציע לציבור חיוב כלשהו, לבד ממגמת-ההתפרקות הלזאת. המכנה המשותף הזה מבהיר בעליל כי מאבק-הירושה, במצבנו, איננו הסבר – אלא הוא עצמו מסתבר, מצדו, מכוח המציאות של היעדר חיוב מקדם, אשר בשמו יוכל מישו מן הנאבקים לרכוש לו תמיכה ציבורית ולהביא את המאבק לסיום, או – לו יהא, לפחות – להוציאו מהווייתו המשברית.

יתר-על-כן, השיתוף הזה בעקרונות האידאית – המתקיים במלוא ההיקף הלאומי על אף המשבר ועל אף מאבק-הירושה, אשר לכאורה צריכים היו להיות דווקא גורמים מסייעים להתעוררות וכוח-המצאה מחודש – שיתוף זה אף מוכיח בעליל, כי העקרונות פה איננה מקרה, אלא נובעת היא מן הרקע המשותף, אשר בא כבר לידי התרוקנות עקבית גמורה בימיו של דור-ההנהגה הישן, ואשר אותו דור לא הוריש כנראה ליורשיו שום נתונים מתאימים לחדשו. לאור זאת אך טבעי הוא אפוא, כי מאבק-הירושה אמנם איננו נושא שום התקדמות לְמוֹצָא, אלא רק מתפשט הוא בינתיים והולך לו, בהתפוררות הולכת וגוברת ותוך שחיתות וערמומיות של טפשים, ההופכות כל תחבולה

מחוכמת לכַּשֵּׁל ומקוממות אף את נאמני כל המנהיגים מלשעבר כנגדם. אולם, בהמשך מכאן שוב, גם זה הוא טבעי, כי גם אותה התקוממות נשאת בינתיים חסרת כל בשורה ומשמעות למוצא-הבראתה: היא עצמה נשאת גם-כן תקועה באותה התרוקנות ערכית, אשר נגדה היא מתקוממת בעוד שמתוכה היא צומחת – ובסך-הכול אף היא אינה מגבשת אפוא תקווה כלשהי, כי אם רק מגבירה את האנדרלמוסיה ומוסיפה לִיאוש.

במצב זה, אך פשוט הוא אס-כן, שערך-הגשמה חדש ומרכזי – הנחוץ לנו קודם-כול לשם המשך הגשמת הגאולה – הריהו ערך שיהא בו כדי לכוון את הוצאת העם מן הבוץ שתיארנו, ואשר אבדן-הדרך של הציונות שעד כה הוא הוא שסיבכנו לתוכו.²³

[ובטרם יעבור שב"ד לסעיף הבא – אשר בו יועלה ערך ההגשמה החדש הנדרש – אנו מביאים כאן חלק מהקדמת הספר המתייחס לסעיף הנוכחי. כזכור, נכתבה ההקדמה בתשרי תשל"ט, לקראת צאת הספר לאור; הקטע המצורף הוא אפוא מעין סקירת סיכום, תוך צפייה לאחור על ארבע שנים ומחצה.]

אולם, מעבר להקדמה הכללית מבקש אני להוסיף גם-כן כמה דברי הבהרה בנקודה אחת מסוימת, שתהא עשויה להעיר אולי תמיהה כלשהי בלב הקורא, [כאשר יעיין] בסעיף 2 בפרק י', (הסעיף על 'משבר הציונות והנהגת המדינה', בפרק 'תָּקֵן הגאולה – דרכי ההגשמה').

יסודו של העניין הוא בכך, שבאותו סעיף-פרק ניסיתי לחזור ולהראות כיצד עדיין מתחייבת המהפכה שלנו, מן הבחינה המדינית, בשעת כתיבתו של הספר החדש, כשם שהיתה מתחייבת חמש-עשרה שנים קודם לכן, לעת ההופעה של 'גאולת ישראל במשבר המדינה'. והנה, פרטי הרקע המדיני – בהבדל אפשרי מעקרונותיו הבסיסיים – משתנים כמובן, מכל-מקום ובהכרח, מיום ליום; ובהתאם לכך אמנם נזהרתי וציינתי בהערות-שוליים בסופו של הסעיף, שהסקירה הכלולה בו ערוכה ליום ט' באייר תשל"ד. התאריך חל בתקופת ממשלתו של רבין וההתרוצצויות של קיסנינג'ר, ולכאורה זרמו מאז

נב תאריך סיום הקטעים הללו שבפטיט: אור לט' באייר תשל"ד. [כזכור, בדפי כתב היד הנחה שב"ד את הסֵדֶר להדפיס את כל הסעיף הזה באות פִּטִּיט (= אות-דפוס קטנה). מכיוון שאופיו של הקטע המצורף להלן דומה לאמור בקטעים אלה, יקבל אף הוא את הסימון הגרפי המחליף במהדורתנו את הזערת הטקסט.]

מים רבים אל הים, כשעומדים אנו בשלטונו של בגין, אחר "המהפך" הידוע, ואף כבר בתקופת תשרי תשל"ט, באווירת קמפ־דיויד והמשא־ומתן על השלום בן־שינגטון.⁴⁷ גם אצלי התעוררה אפוא באופן טבעי השאלה, אם עתה, לעת הוצאתו של הספר לאור, אין ראוי לחזור ולבדוק את הדברים – ואף אם יימצאו מוצדקים עדיין לעיקר המסקנה, לתקנם על־כל־פנים מבחינת הביסוס העובדתי ולהעמידם על מכונם בפירוש לעת הזאת.

אולם, כשעיינתי בשאלה אמרתי אל לבי שאם־כן אין לדבר סוף: עד שיופיע הספר בפועל אצטרך לחזור ולתקנו, וכך גם אצטרך להוסיף ולרוץ אחריו, עטי בידי, בעקבות כל קורא שהספר יגיע אליו בזמן כלשהו. ומצד שני, הרי העובדה היא, שמבחינת הרקע הענייני הנושא־משמעות, באמת לא נשתנו הדברים כל עיקר.

למיטב הבנתי, מן הבחינה של מדיניות־החוץ, אכן גם תעלולי השלום של בגין אינם אלא המשך ישיר וטבעי של יחסי הנהגת המדינה וקיסניג'ר מימי מלחמת יום הכיפורים* – ואילו מן הבחינה הפנימית הוא הדין, שאכן גם שלטונו של בגין, על תעלולי השלום שלו ואזלת־ידו בכל התחומים האחרים, אינו אלא ביטוי מתקדם להמשך הידרדרות אותו המשבר של התחסלות הציונות החילונית, אשר הוא הוא שהביא להסתבכות עם קיסניג'ר מלכתחילה ולפרפורי הגסיסה של ההנהגה הקודמת, הכול כפי שתיארתי כבר בסעיף־הפרק הנ"ל – ובאמת, גם שם כבר ציינתי, שבתהליכים אלה אחוזים וסבוכים כולם יחד: הקואליציה והאופוזיציה של בגין דההיא שעָתָא, כאחד ובשָׁוָה. אך יתר־על־כן: לא זו בלבד שכל עקרונות המצב נשארו למעשה מאז ועד היום בעינם, אלא באמת אין גם שום טעם לנתח פה את פרטי ההידרדרות המיוחדת של בגין לגופם.

א ראה בעניין זה גם את החוברת שפרסמתי בתחילת כסלו תשל"ד בשם 'מלחמת יום הכיפורים – סיכום ביניים'. [במהדורתנו – בכרך ג'].

47 חודש לפני כתיבת הדברים חתמו מנחם בגין ונשיא מצרים, אנואר סאדאת, על 'הסכמי קמפ־דיויד', ובהם סוכם על פתיחת משא־ומתן לחתימת חוזה שלום ועל פינוי חצי האי סיני והיישובים שהוקמו בו. כמו־כן סוכם שבתוך חמש שנים תוענק אוטונומיה מלאה לפלשתינים בחבלי יש"ע (תוך שהוכרו "זכויותיהם הלגיטימיות"), ומדינת ישראל גם קיבלה עליה הגבלות בהקמת התנחלויות חדשות. בגין וסאדאת זכו בפרס נובל לשלום. חוזה השלום עם מצרים נחתם ב'בית הלבן' בן־שינגטון בסוף אדר תשל"ט, שלושה חודשים לאחר פטירתו של שב"ד.

אין שום טעם כזה, כי אבדן משמעות הייחוד הסוציולוגי של בגין והרביזיוניזם שמאחריו הוא עניין ישן נושן, שכבר ניתחתיו גם-כן ב'גאולת ישראל במשבר המדינה'. כדי שתוכל הישות החברתית הזאת להוסיף ולשאת משמעות מיוחדת, הריהי זקוקה היתה לפחות לשניים אלה: א) לתודעת רצון חיובי מסוים מְשֻׁלָּה במישור הערכים של האומה,⁴⁸ ו-ב) לנכונות להנהיג את רצונה החיובי במדינה בשיטה פשיסטית (בשים לב לשורשיותה בעקרון "הפרימט הלאומי", או עדיפות השיקול הלאומי הכולל, במסגרת של חברה חילונית ומפוצלת באידאולוגיות מעמדיות). אולם, שני אלה כאחד לא היו עוד לרביזיוניזם. כל הווייתו נשארה תלויה בהנהגה האישית של בגין, בעוד שזה היה דווקא דמוקרט במלוא האמונה והכנות – וממילא נמצא, שאם הרביזיוניזם המשיך עוד להתקיים ולהיאבק על השלטון, הרי זה לא יכול היה להיות מאבק על שלטון ערכי כלשהו, כי אם רק מאבק להעלות לשלטון את בגין האיש, ולא כדי שינהיג את המדינה למשהו מוגדר משלו, אלא כדי שיתענג משום-מה על מנעמי השלטון המדיני, באותם התנאים שהדמוקרטיה (היינו הדמוקרטיה של הציונות המתרוקנת, על מְמָנִיָּה) תמצא לנכון להציע לו, מצדה.

בהתאם לכך אמנם הגיע בגין לשלטון לא לשם משהו, כי אם רק בַּזְכוּת של שמו הטוב, בבחינת "שְׁמֵלָה לך – קצין תהיה לנו",⁴⁸ לרגל ההתמוטטות של ההנהגה הציונית הישנה בדמותה של מפא"י – ומכאן ואילך אין עוד

ב השאיפה ל"שלום", ואף אם תהיה יוקדת כל כמה שתהיה, איננה כמובן, מכל־מקום, בבחינת "רצון חיובי מסוים", כי אם אדרבה. לעניין זה יש אמנם להבחין בין "שלום" במובן העברי (וגם האשלימי, ובדרך-כלל השמי), אשר פירושו הוא שְׁלֹמֹת סופית, אין-סופית וכוללת, לבין "שלום" במובן האירופי, אשר אומץ גם כמובן הפסבדו-ישראלי דהאידנא, ושפירושו הוא רגיעת־הַשְׁקָט שבהיעדר מלחמה. אולם, גם שאיפת השלום במובן העברי אינה יכולה להיחשב כ"רצון חיובי מסוים", באשר עניינה יכול להיות רק מטרה של דברי־הימים בכללם, ולא מטרה מדינית בתוך דברי־הימים פנימה. על אחת כמה וכמה "שלום" במובן האירופי, המוכרח להיות כרוך מטבעו בוותורים של פשרה – ובמילים אחרות ממילא משמע, שאין השאיפה אליו בבחינת רצון למשהו חיובי, כי אם רק נכונות לשלול את החיוב, להסתלק ממנו, לוותר ולהיכנע, למען היעדר המלחמה ומפחד אִיוֹמָה.

48 ראה בישיבתו ג' ו', ושם הכתיב הוא: "שְׁמֵלָה לְכָה" וכו'; ושים לב לדבר הנבואה מתחילתו של הפרק.

שום הסבר חברתי-אובייקטיבי לשום צעד מצעדי, מעבר לסתרי הפסיכולוגיה האישית שלו ותעלומות סולם-עדיפויותיו האישיות, בכל הכרעה הנדרשת ממנו בין הרצון לקיים בידו את השלטון מחד-גיסא לבין הבנתו את תביעות המשחק הדמוקרטי בשעה הנתונה, מאידך.

השאלה המנסרת אגב כך באוויר, "אבל כיצד בכל-זאת הגיע בגין מתדמיתו המקובלת אל המקום שהגיע?" – האם הוא בוגד באמת, או "בובה של דיין", או אוויל ורפה-רוח, או שמא רק ממשיך הוא באופן עקבי ובכנות את פטטנות-הסרק הרביזיוניסטית-ליברלית הידועה מלפנים, ואולי (כדי שהמלחמה שתפרוץ לבסוף תהיה גם בהסכמת "העבודה" ו"שלום עכשיו") הריהו מנסה לחקות את קונרד וֶלְנֶרוֹד⁴⁹ ולהגשים, מבעד להתייחסות במסגה של בוגד, את תחבולת-ההסתכנות המתוחכמת ביותר, מאז (להבדיל) מסעו של משה אל פי-החירות³ – שאלה זו יפה היא אפוא, ומעניינת כמובן, לשיחת-חולין של יושבי-קרנות; אבל אפילו יכול היה מישוה להשיב עליה, לבד מן החופש כל חדרי כְּטָן ובוחן כליות ולב, עדיין לא היה בה שום נפקא

ג שמות י"ד א'-ד'. [בחיבורו 'על דברי ימי ישראל' – אשר בו עסק שב"ד בתקופת חייו האחרונה, בה-בעת שכתב גם דברים אלה – הוא ניתח בהרחבת-מה את ההטיה המכוונת של מסע מחנה ישראל אל פי החירות, כמבוא הכרחי לנס קריעת ים סוף וטביעת חיל פרעה בתוכו. ראה זאת בכרך ד', בפרק ד' סעיף 6, בתחתית עמ' 487].

49 קונרד וֶלְנֶרוֹד הוא נושאה של הפואמה ההיסטורית (המוכתרת בשמו), אשר חיבר המשורר הפולני הנודע – חוזה פולין העצמאית – אדם מיצקייביץ', בשנת 1828. העלילה מספרת על ניסיון הצלבנים הפרוסים לכבוש את ליטא, במאה ה-14, אך שזורות בה רמיזות אקטואליות אל רוסיה המדכאת את פולין. נגול כאן סיפור מפותל על בחור ליטאי אשר הגה והוציא לפועל תחבולה פנטסטית, על-מנת להציל את מולדתו מן הכיבוש הצלבני:

הוא הצטרף אל הצלבנים – שנואי נפשו ואויבי מולדתו – ויצא בשורותיהם למסע אל המזרח. כאן הוא רוצח בְּסֶתֶר אביר בשם קונרד וֶלְנֶרוֹד, מאמץ לעצמו את אישיותו של ההרוג – עם מדיו ונשקו – וממשיך ללחום בגבורה כשהוא נושא את שמו. לימים, נבחר "וֶלְנֶרוֹד" זה למפקדו של המסדר הלוחם, ועומד בראשו במסע הגדול לכיבוש ליטא. או אז באה שעתו של גיבורנו: בכל-מיני תעתועים הוא מצליח לחבל במאמצי צבאו, וגורם במכוון לתבוסות וכשלונות. המסע אל וילנה מתמסמס, הוא-עצמו נוטש ונעלם, וליטא ניצלת מן הכיבוש הצלבני... רק אז נחשפה האמת; חיילי המרומים של "וֶלְנֶרוֹד" תפסו אותו ודנוהו למוות, אך הוא התאבד בטרם בוצע גזר הדין.

מינה למעשה – ועל אחת כמה וכמה כשבאמת אין לה הכרע על הארץ, ומסתבר שאת תשובתה הנכונה לא ידע איש לעולם.

במצב זה, כל הנשאר הוא רק – קודם-כול – הדמורליזציה של בוגדנות-הרפס האובייקטיבית והסכנות המטורפות הכרוכות מכל-מקום בשגיון ההכרעות, אשר בגין מוצא לו נכון להכריע; אך את אלה ניתחו כבר רבים וטובים בציבור, מכל הצדדים, ואין שום טעם להוסיף כאן תבן לעפריים. ואילו מעבר לכך, מבחינת הבנת טיבה העקרוני ומקומה הקורוֹתני של הנהגת בגין,⁵⁰ הרי כל שנשאר הוא רק מה שאמרנו – ואם יש לדברים משמעות, הרי זה במסקנה שזהו אפוא השלב אשר אליו הידרדר תהליך הגאולה עד היום בלעדי המהפכה הנדרשת.

מסקנה זו – יפה היא אף להקדמתו של הספר, ונראה לי כי אין היא מצדיקה, כשלעצמה, את עריכת משהו בנוסחו המקורי מחדש.

מוצאי ב' דחווה"מ סוכות,

אור ל"ח בתשרי תשל"ט

3. "המהפכה העברית"

והנה, העובדה היא, שגם את הערך המתאים בתפקיד-ההכרעה הלזה – [האמור בסוף הסעיף הקודם, בעמ' 349] – אין לנו צורך לחדש כיום לחלוטין, יש מאין, אלא למעשה כבר נמצאים אנו נושאים אותו מלכתחילה, ממקור שהוא כבר אמנם מעבר לציונות וְהִנֵּה, אך שעל-כל-פנים עדיין קשור הוא בעצם המעבר מן הציונות החילונית לתנועה של גאולה משיחית מודעת – והיינו שוב, מאורי-צבי, מיאיר ומלח"י.

כוונתנו היא לערך של מהפכה – וחשיבותו של ערך זה בהקשר הנידון נובעת מתוך כך, שאת חיוּבֵי הגאולה המהותיים, אשר העם איננו מודע להם, אי-אפשר כמובן להציג בפני העם באופן יעיל, כשהם ערוכים רק כשלעצמם ובאופן מופשט,

50 במטבע 'קורוֹתני' – הגזור מ'קורות', במשמע: היסטורי, שייך לדברי הימים – הירבה שב"ד לנקוט בחיבורו הגדול על דברי ימי ישראל (כרך ד'), חיבור בו עסק כאמור במועד כתיבת דבריו כאן.

אלא מן ההכרח הוא להציג גם מתוך הניגוד לרקע הרעיוני הקיים, אשר בו הם חסרים, ומתוך הניגוד למסד-ההנהגה הקיים, הבנוי להוביל את העם אל ההפך. אמת עקרונית זו לא נתחדשה, כמובן, רק במסיבות המיוחדות שבהן דנו פה אנו לעיל, אלא ממילא היא היתה נכונה גם מעצם תחילת הופעתה של תנועת הגאולה, ואף בדמותה הציונית – שכבר אז אי-אפשר היה להציג את הציונות רק מתוך חיובה הפנימי גרידא, אלא בהכרח היתה זו צריכה להופיע גם כמהפכה, לעומת הרקע הנתון של שגרת הגלות, על חיי יום-יומה, הפקר-פזרונה והנהגתה הקהילתית או השתדלנית. אולם, באותה תקופה הכריעה העובדה שלמסד ההנהגה או ההפקר הגלותי לא היתה שליטה להטלת מגמותיו על העם בהכרח, ומי שרצה לפנות לדרך ההגשמה הציונית יכול היה לעשות כן בלי שום התנגשות פורמלית עם המסד הקיים. לעקרון המהפכה לא היתה אז אפוא שום פונקציה פורמלית: את המהפכה אפשר היה לבצע, על כל ערכיה ותכניה הספציפיים, הן מן הצד השלילי הן מבחינה חיובית, גם בלי שעצם עניין המהפכה, כמושג מוסדי, יעלה בכלל תוך כדי מעשה על הדעת – ואולי באמת אך טבעי הוא, שאפשרות זו לדלג מבחינה מושגית על העיקרון המהפכני גרמה גם לדלדול ולטשטוש התוכני של המציאות המהפכנית גופא.

במיוחד ראוי לציין כי מתוך היעדר ההכרח בגיבוש פורמלי של המהפכה, נשארו משימות המהפכה בלתי-מוגדרות: כל אדם יכול היה לקבוע, או לברור לעצמו מתוכן, כרוחו – ובעקבות זאת נוצרה, מצד אחד, הפרזה מכוללת ומרוקנת בהתמרדות נגד שגרת ערכי המסורת הדתיים, בעוד אשר מצד שני, שגרת ערכי החיים החומריים של הגלות הועתקה במידה רבה לתוך החיים המתחדשים בארץ, באופן בלתי-מבוקר ובלי שום קשר לצרכים המהפכניים של הגאולה כמות שהם. סילוף זה של דילול הציונות ממשמעותה המהפכנית, ואף השתתתה של המשמעות הלזאת, הוא הוא שהיה מונח ביסוד התקוממותו הנבואית של אורי-צבי מלכתחילה – ומתוך כך נתחדש לאורי-צבי ערך המהפכה, או המהפכה העברית, כביטוי-מסגרת לצד הדיאלקטי במהותה של הציונות וכסיסמה מודגשת להעלאת הצד הזה לתודעה והבאתו לכלל מוצא של הגשמה מעשית, שלמה ועקבית, כראוי. לפנים מן המסגרת הזאת, יש אמנם פנים לומר, כי תוכנה של המהפכה הנדרשת נשאר עדיין, גם אצל אורי-צבי, מופשט למדי ובלתי מבורר לפרטיו, כדי היות חוק או מסכת הלכות-חיים בממש; אולם, כערך מוסרי וחוויתי לא היה זה חידוש מופשט כלל, כי אם מושג מלא דם, הקורע אופקים לרוחה בתנופה של עוצמה.

מבחינה זו הורכב הערך מיסודות שונים, ונראה לומר כי המרכזי והממשי ביותר שבין אלה היה בדרישת השינוי מ"מזג-הרוח הביתי" של חנוונים-רוכלים נוסח פולין וליטא לכדי התעוררות כל-לאומית של צבא-גאולה ממושמע, מאורגן על מנהיגיו-מפקדיו, לשם התעוררות מהירה בקרקע הארץ-ישראלית, על בסיס "החיים הפוריים והיסודיים" של משק כפרי-חקלאי.²² בהקשר זה יש גם לחזור ולהדגיש במיוחד את צד הארגון הצבאי הממושמע, האמור לגלם את ההתעוררות בפועל – והחשיבות הנודעת לנקודה זו בתפיסה המהפכנית של אורי-צבי מתבררת לא רק מתוך עצם תודעת הצורך ב"גנרליסמוס [=פיקוד כללי עליין] הנותן כיוון לכל ההיקף" או ב"דיקטטורה רוחנית ארץ-ישראלית", ש"תפתח רגש אֶ-הי בציבור הרוכלים" ו"תרגילו למשמעת לאומית",²³ אלא תעיד על שיעורה אותה אפשרות שראה אורי-צבי להתבטא על הסתדרות העובדים, כשדימה לראות בה את ההנהגה



נג ראה, למשל, 'לני לספרי כלב בית', תרפ"ט, עמ' י'; 'בחנות ירושלים החדשה', ב'כלב בית', תרפ"ט, עמ' ל"ד; ו'פיישוב המתהווה', ב'סדנא דארעא', אדר תרפ"ה, עמ' ז'-ט'.

[הנה ציטוט רחב יותר מתוך 'פיישוב המתהווה': "דומה כי כל מאמצינו ושפיכות הדם והמוח בקרקע-הכיבוש הארץ-ישראלית נעשה במכוון-תחילה כדי לגאול פעם את הנאָלֹוֹקִיס כמו שהם מאדמת הגויים, ולהכין להם לעת חירום אדמה יותר בטוחה לעמוד. לא היה כאן משום כיבוש קרקע קדוש ומקולל בשביל גאולת עם והפָּאָתוֹ. להכשירו בארץ-ישראל דווקא לחיים פוריים ויסודיים".

במונח 'נאָלֹוֹקִיס' מתכוון אצ"ג, בהכללה, לסוחרים הזעירים עולי פולין, אשר באו ארצה בעלייה הרביעית. רחוב נאָלֹוֹקִי היה רחוב החנויות באיזור היהודי בוורשה, ולימים הוא נכלל בתחום גטו ורשה.

כאן ולהלן נוסיף על הפניותיו של שב"ד גם הצבעה על המקור במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק. ובכן – 'לני לספרי כלב בית': כרך ב' עמ' 41, 'בחנות ירושלים החדשה': שם בעמ' 68, 'פיישוב המתהווה': כרך ט"ז עמ' 43.

• עוד על אצ"ג ראה את דברי שב"ד ב'על אמנות ותרבות וטורת ישראל', כרך ד' עמ' 160 ואילך, ושם לב שם להערות 46 ו-48.

נד 'פיישוב המתהווה', שם, עמ' ח'. [הנה ציטוט רחב יותר: "בכל מערכת ובכל מוסד ציבורי עליין צריכים להיות גנרלים בעלי מעוף, מה-שאין-כן אצלנו כאן. היישוב הארצי-

המהפכנית המוסמכת, לאמור: "פְּבוֹד שם הסתדרות העובדים הכללית בארץ-ישראל צריך להיות כשם הויה" ^{נה}!
בהמשך מכאן, בסדר היסודות של המהפכה הנדרשת, באה ההבהרה כי השינוי הנ"ל מן המזג החנווני למוסר של צבא-חלוצים חקלאי אינו אמור להסתיים בתוכו,

ישראלי... תוסס מאליו בלי הדרכה. נוצר מאליו על-פי היוזמה הפרטית ולגייסות אין גנרליסמוס [= פיקוד כללי עליון] הנותן כיוון לכל ההיקף. ...
במקום לחנך את המהגרים לאידאלים חברתיים במדינה האחת, לפתח רגש אֶלֶהי בציבור הרוכלים, בכוחו של הביטוי ובכוחה של דיקטטורה רוחנית ארץ-ישראלית, במקום להרגילו למשמעת לאומית למפרע, בשעה שיש עוד פנאי לכך... במקום זה האורגן התל-אביבי ואחיו הירושלמי, לרבות עיתונות הפועלים, כלי מבטא לאידיליה הם, לאורך כל הפרוטג [החזית]."

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, ההפניה היא לכרך ט"ז עמ' 42.

נה 'לְסֶדֶר תל-אביב', ב'סֶדֶן', תמוז תרפ"ה, עמ' י"ד. קידוש כזה של ההסתדרות, מקורו כמוכר בתודעת השליחות האֶלֶהית שבמהפכה (שעליה נעמוד להלן); וראה גם-כן: "לכאן לא הלך פרוליטריון לשם יצירת מפלגה סוציאליסטית או מעמד מהפכני. לכאן הלכו כל אלו שחלמו מלכות האדמה לאומה מפוזרת. ... בשביל יצירת מעמד פרוליטרי סתם אין אדם בעולם קם ומזניח את כל הנוחיות שבחיים והנעימות והולך להיות עני ויחף, מוכן לפורענויות, קדחת ומוות ולשרוף את עלומיו במדבר. סימן שיש כאן אידאל שהוא למעלה מזה. סימן שיש כאן עבודה סיופית, שגובלת עם אֶלֶהות – – " (טשטוש המושג בהסתדרות העובדים, שם, עמ' י'; [ההדגשות במקור]).

[במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, ההפניות הן לכרך ט"ז. 'לסדר תל אביב': עמ' 70, 'טשטוש המושג בהסתדרות העובדים': עמ' 68.]

זהו המקום להזכיר כי 'סֶדֶן' היה במת ביטוי עצמאית אשר הקים אצ"ג בשנותיו הראשונות בארץ ישראל; (בין תחילת תרפ"ה לתחילת תרפ"ז הופיעו חמש חוברות, ועל-מנת לעקוף את הוראות החוק הבריטי, נקראה החוברת השנייה: 'סדנא דארעא'). מעל דפי 'סֶדֶן' ביקר אצ"ג בחריפות את הממסד היישובי לגווניו, תבע שינוי ערכין כולל, ומתוך-כך התברר גם החזון המהפכני אשר היה תוסס ויוקד בנפשו שלו.

פתמונה: שער הגליון הראשון של 'סֶדֶן', בכסלו תרפ"ה.



בתוך עצם העניין הטכני של "מלכות האדמה לאומה מפורדת", אלא באמת הרי זה רק יסוד אחד – ולו גם מרכזי – בתוך המכלול הרחב והעקרוני יותר של דרישת המעבר משגרת הפיזור והטלטול הרכלני לממלכתיות של תנועת-שחרור ומלכות ארץ-ישראלית משיחית.⁷¹

אולם, אין גם לטעות בצירוף הזה של מושג השחרור ומלכות משיחית, כדי לחשוב שהדברים הם בעצם היינו הך, ומסתכמים ברמת-המשמעות של עניין השחרור הלאומי גרידא: "ארץ ישראל (וגם בשמה הגויי: פלשתינא) אינה סתם טריטוריה לאומית, שיש מָשָׁל לה. אני לכל-הפחות תופס אותה – כשם שאני תופס את גורלנו העממי, שאין משל לו – לא כאיזה לאומי מוחלט בלבד, לפי המושג האירופי... אני תופס אותה גם מאידך גיסא של פתרונו הטריטוריאלי, כמו בחזון היהדות הנבואית, שהיא ממילא אוניברסלית, ושמתוכה יצאו דוחק-הקץ תחת כל הדגלים שבעולם וסוף-סוף – הביל"ויים; וכמו שהיא גם בחזון העולמי: סגולת כל המושגים היצירתיים והנפשיים של האדם היפה בגויים: ארץ-השחרית וגבהות-כל-הגעגועים";⁷² בדומה לכך, גם-כן, בעיית הגאולה של עם ישראל איננה בעיה "לאומית" גרידא – עניין של אומה כנגד אומות בלבד – אלא יותר מכך הריהי בעיה של גזע ותרבות יהדותית כנגד העולם הגויי, ובייחוד הנוצרי;⁷³ ובסך-הכול,

נו 'לני לספרי כלב בית', עמ' ה'-ו'. [הנה ציטוט קצר: "תנועת השחרור שחזה הרצל... איננה משיחית וגם לא ממלכתית. ... אין היא ניזונה ומזינה המוֹנִיָּה ברוח הקודש של תחייה לאומית אמתית".]

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, ההפניה היא לכרך ב' עמ' 37.

נו 'העיוגול הסימבולי', ב'סדן', אב תרפ"ה, עמ' י"א. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – כרך ט"ז עמ' 84.]

נח 'המומנט שנתגלה', ב'סדנא דארעא', אדר תרפ"ה, עמ' א'-ה'. [הנה ציטוט בדילוגין: "הבלטנו תמיד, לאסוננו, את המומנט הלאומי... והסחנו דעתנו, או עשינו דילוגים מהירים... מעל המומנט הגזעי, שהוא-הוא החוד הבולט, הנתקל עם המומנט הנוצרי, זאת אומרת: עם עולם שלם... השונא אותנו במליוני שנה ארסית פסיכית, שנהא שהיא הרגל דורות וממילא כבר טבעית כאכילת לחם. ... אבל את החטא שחטאה ההנהגה הציונית המדינית אין לטשטש: ... היא ידעה 'לאום' יהודי ולא את היהדות, שבה גם הַרְרָב [=מאגר הכוח] ללאומיות ישראל העתידה להיווצר על טריטוריה מְשֻׁלָּה. ... ולא נָצְלוּ עד היום את כל אותו השפע הַאֲלֵהי של חלום, סבלנות, ושל השתוקקות לגאולה... ובארץ-ישראל נוצר אך צל, נוצרה רק בבואה לאותו החזון היקר".]

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – כרך ט"ז עמ' 35 ואילך; הציטוט

מלוקט מעמודים 35 ו-38.]

"הרנסנסה העברית" איננה אפוא סתם תנועת-שחרור לאומית, אלא מהותה היא משיחית-מיסטית, באופן המחייב אותה בבשורת-התחדשות גם לגבי "רוח הקודש של העבריות, העולה למלך על קרקע משלה".^ט

בהתאם לכך, שוב, "שיבת ציון... זוהי מהפכה יסודית גם בחיי הנפש ובמסכת העצבים של העם";^ס לא יסכון לה עוד חזון-החיים השגור, העגול והקטן "כעגול מטבע הכסף",^{סא} אלא זקוקה היא ל"שינוי ערכין", ל"דברות חזון", ל"ציוויים של

נט 'התנועה והספרות', ב'סדן', חשוון תרפ"ז, עמ' ט"ז-י"ז. [הנה ציטוט רחב יותר, בדילוגין: "במהותה ובעצם מאווייה הפנימיים וסיכווייה הרחוקים, הרי היא [=תנועת השחרור הישראלית] תנועה משיחית, מיסטית ביסודה. ... רעיוננו גדול מן הנושא אותו. רעיוננו מחייב ריתוך גזע משוקע בין כמה עמים וארצות והזדככותו לזמות אומה מדינית מרוכזת על חלק גיאוגרפי משלה בעולם; ולשם ריתוך גזע שכזה נחוץ פור, כלהתכת המתכת, ולא אפֶּרֶט סתם לאוסף כספים בלבד. כאן נחוץ כוח מגי לכנס במסגרת חזון את אלו שנמצאים בפיזור העולמי, פזורי-גוף-ונפש. ... הכי לא היתה צריכה להיות הציונות תנועת-הבשורה גם לרוח הקודש של העבריות העולה למלך על קרקע משלה, בשורת התחדשות רכוש-הביטויים בכ"ב האותיות?". במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, ההפניה היא לכרך ט"ז. הן ציטוטיו של שב"ד והן הציטוט המורחב מלוקטים מעמודים 110 ו-112.]

ס 'הדואט והפירמה', ב'סדן', אב תרפ"ה, עמ' י"ט, בכינוי הספרותי של יוסף מולכו. [ה'פירמה' שבכותרת מאמרו של אצ"ג היא אגודת 'ברית שלום' אשר נוסדה באותו פרק-זמן בידי ארתור רופין, ואשר הטיפה להבנה עם הערבים ואף תמכה בתביעותיהם, קראה להקמת מדינה דו-לאומית, וביקרה קשות את ההנהגה הציונית. דִּפְרִי האגודה היו אינטלקטואלים – רובם חברי סגל האוניברסיטה העברית יוצאי גרמניה – ובראשם יהודה מגנס, מרטיץ בוכר, ארנסט סימון, הוגו ברגמן נֶר' בנימין. כְּמֵאֵמֶר יוצא קצפו של אצ"ג בייחוד על השניים האחרונים, והוא נכתב בעקבות ה'דואט' – חילופי המאמרים – שהתקיים אז מעל דפי 'דבר' בין ברגמן לבין בן-גוריון.

הנה ציטוט, בדילוגין: "שיבת ציון, אמרנו, זוהי מהפכה יסודית גם בחיי הנפש ובמסכת העצבים של העם. זהו ציווי אֱלֹהִי. ... אין למעמד הפועלים בארץ אינטרסים פרולטרניים בלבד אלא ייעודים גבוהים שבשבילם הוא קיים. ממילא אין אנו עם הערבים ביחס שווה לארץ ישראל. זהו היחס לא למולדת סתם, אלא לעבריות שבשבילה אנו ואדמתנו מקוללים".

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – כרך ט"ז עמ' 92.]

סא 'בוזה האגם ככמחזה', ב'כלב בית', עמ' צ"ה. [הנה כמה שורות-שיר: "חזון ברכוכבא כינתם: חזון ברכוזיבא, / ... וחזון חייכם עגול וקטון, / ותקוות חייכם עגולה וקטנה / כעגול מטבע הכסף, אשר / בְּבוֹאָתָהּ בעיניכם וצלילה בלבכם. ..."]

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 107.]

ספרות עברית גואלת", המתיכה "ערכי מהפכה עברית לאות התחדשות ממש, כתקופת רנסנסה באומה יהודית זו".³⁰ החזון הזה, מעצם טיבו, דינו הוא ל"רחבות ועמקות",³¹ כדי יכולת להציג גם בפני הגויים את "תנועת השחרור הישראלית ביסודותיה הסימבוליים", כעין "אררט בתוך מבול הדעות של דור ההפלגה", אשר באמת עשוי הוא לשמש את "האנושיות ... בצמאונה להחיא רוחנית", יותר מן המקסמים השונים אשר אליהם פונה היא באלמותנו שלנו.³²

ומצד שני, רמת-חזון בין-לאומית זו נחוצה לנו, למעשה, לא רק לטובת האנושיות כלשעצמה, אלא קודם-כול לשם ענייננו שלנו, כדי שנוכל להעביר את "אידאל השחרור שלנו" – באותה "הארץ העילאה" אשר אליה מתייחס הוא – מבעד למשמעות המיוחדת הנודעת לארץ זו בעולם.³³ מבחינה זו, רום-החזון הנחוץ לנו אינו רק רום לשמו, אלא זהו רום כדי יכולת לעצור כוח ולעמוד במערכה עולמית³⁴ – ומשמגיעים אנו לכך, נמצא כי אין זה רק רום של מתן-תוקף לכיסופי-על חיוביים לדוגמה [בפני כל באי-עולם], אלא בד-בבד עם כך הרי זה גם

סב 'לני לספרי כלב בית', עמ' ו'. [הנה הרחבת הציטוט (הממשיך את הציטוט שבתוספת להערה נ"ו): "אין שינוי ערכין כיום פגולה. היא מתקיימת בלי דפרות חזון ובלי ציוויים של ספרות עברית גואלת. אין התקת ערכי מהפכה עברית לאות התחדשות ממש, כ'תקופת רנסנסה' באומה יהודית זו, שבשבילה עמלים חיילותיה החלוצים. ... לא קול אלהים ומגן-דוד מאש מתהלכים בגולה בין מליונים יהודים ... אלא קול הקופסאות המקשקות וצליל מפל המטבע ...".

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 37.]

סג 'בזה האגם כבמחזה', עמ' ק"ד. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 113.]

סד 'העיגול הסימבולי', עמ' י"ב-י"ג. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ט"ז עמ' 85 ו-86.]

סה שם, עמ' י"א-י"ב. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – כרך ט"ז עמ' 85.]

סו שם, עמ' י"ב. [הנה ציטוט, בדילוגין: "תפיסת ארץ ישראל פצבע הפיפלי [= התנ"כי] על-ידי אנגליה גרמה לה בהרבה את כיבושה של ארץ הקודש. אם רוצים אנו לשוב להיות בעליה העבריים [של הארץ] הרי אנו מוכרחים לרכוש לנו הכרה זו. ... אידאל השחרור שלנו בתוארו הלאומי אינו עובר דרך צינורות עמנו בלבד, אלא עובר כקו-השני דרך הכרת עולם זו, דרך מוחה של האנושיות. ... ורכישות פוליטיות וגרמים להגשמת המטרה יבואו לנו מן החוץ רק אם נעצור כוח לעמוד במערכה בשם הכרה זו".

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – כרך ט"ז עמ' 85.]

רום של "מרד אכזר והתכחשות במשטר הקיים של שבעים מלכויות נוצריות האוכלות את יעקב".^{סז}

מצד זה, חזון המהפכה המשיחית, המתגלם כאמור ב"סגולת כל המושגים היציאתיים והנפשיים של האדם היפה בגויים", הריהו גם-כן, בטיבו המעשי, "חזון בר-כוכבא"^{סח} – ומשני הצדדים גם יחד לא יספנו לו "סופרים פרופסיונלים" ו"חצאי רעיונות",^{סט} אלא זקוק הוא לנבואה, שיהא בה "משום טרובאדוריות" נבואית לתביעת-הנשמה של אידאה מרכזית תכליתית, ומשום מתן צרופים נבואיים, לבביים, אינטלקטואליים, שהם כקרניים היוצאות מן האגואיזמוס של היחיד-בעם, שהעמיד את עצמו באמצע השורה: לציית בכל מאודו לתנועה המצוה תמורה פנימית... הזדעזעות במקום שלווה; שכחת ישות-אפשרויות לחיים פרטיים אחרים בעולם; שיתוף הכוחות והמאמצים לשם קומפלכס המאמינים הממלכתיים-אנושיים של האגואיזמוס הכללי: הלאומי".^ע

דרישה זו, להשתרשות המהפכה בחזון בעל אופי נבואי, אף אינה יוצאת אצל אורי-צבי כדרישה מושכלת או תאורטית בלבד, המופנית כלפי חוץ, אלא באמת גם רואים אנו אותו מבשר את המהפכה בשליחות נבואית-אֶחָדִית, למעשה, בעצמו. "אֶלֶּהִי המהפכה העברית", המופיע בַּמַּחֲזָה כ"גוש עטוף בַּאֲפֵלוֹ, עומד איתן

סז 'לני לספרי כלב בית', עמ' ו'. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לדרך ב' עמ' 38].

סח 'בזה האגם כבמחזה', עמ' צ"ה. [שוב וראה את הציטוט שבתוספת להערה ס"א].

סט 'לני לספרי כלב בית', עמ' ו' ועמ' ח'. [הנה משפטו של אצ"ג: "כשאני נותן עיני בה [=בעתונות היהודית בגולה] הריני רועד בכל אברי: קְזוּהִי עֲתוּנוֹת הַמֶּרֶד שֶׁל יִהְיוּ הַצִּיּוֹנוֹת? – סופרים פרופסיונלים, ללא חזון, כמכונות-כתיבה שכאלו ל'מקצוע' הציונות, ... מה פלא שאין הנוער מתקשר לכך והולך צמא-חזון לטמיון-אידאלים אחר?"]. על פי המשך הדברים ברור ש'טמיון-האידאלים האחר' הוא הקומוניזם ברוסיה, אשר סחף אז רבים וטובים מישראל.

אחר-כך, מתריס אצ"ג כנגד גישת "אל נהלך בגדולות" שאינה אלא קונטרס-מהפכנות פחדנית, המתאימה את עצמה למחשבתם המכווצת של "השליטים החברתיים בכיפה". והוא מסיים ואומר – (בעיקר על עצמו) – כי "מי שאינו דוגל בחצאי-רעיונות אלו שבמוסכמות... הריהו מוחזק כ'בלתי מובן' ו'בלתי מבין'. חוקת סדום היא בַּמּוֹלֶדֶת!". במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לדרך ב' עמ' 38 ו-40].

ע 'כלפי תשעים ותשעה', תרפ"ח, עמ' ל'-ל"א. [ההדגשות הן של שב"ד, אך הן חופפות בחלקן את הדגשותיו של אצ"ג בַּמֶּקוֹר. במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לדרך ט"ז עמ' 214].

ואיום", מצנה עליו: "לך וקראת באוני יושבי אגם" על דבר קוצר־ידם של הללו במפעל המרד והמלכות המחויב – ואורי־צבי אמנם בא ומביא לנו את משא־התוכחה המזעזע אשר בו נצטנה, "נאום אֱלֹהֵי המהפכה העברית".^{עא} בדומה לכך מופיעה תודעת "הצווי האֱלֹהִי" שבמהפכה של שיבת ציון לא רק בדברי השירה של אורי־צבי, כי אם אפילו בהרצאתו הפרוזאית^{עב} – ומתוך כך מתברר מה שכבר ראינו לעיל, כיצד אמנם מביא אורי־צבי את כל העניין המהפכני הזה, על משימותיו ומוסדותיו, כדברים שבקדושה אֱלֹהִית, אשר רק מתוך קדושה זו מתאפשרים הם, וממילא גם חייבים הם להיות חדורים בתודעתה.

מסתבר גם־כן כי רק משהגענו לפסגה זו בסדר היסודות, אשר מהם הורכב ערך "המהפכה העברית" של אורי־צבי, יכולים אנו לחזור על עקבינו כדי להבין נכון את עצם צירוף המילים הזה, אשר אורי־צבי נאחז בו כדי לכלול את העניין הנדון. נראה כי אין מקום לספק, שצירוף המילים הזה בא לו כהד לרעם־המושג של "המהפכה הרוסית", שהיה מנסר אותה עת בחלל^{עג} – ובוודאי, מאחורי הדוגמה של "המהפכה הרוסית" אפשר לשמוע כאן גם את ההקבלה של "המהפכה הצרפתית" שקדמה לה: כשם שהמהפכה הצרפתית, ואחריה הרוסית, היו נקודות־תפנית מכריעות במהלך דברי־הימים של העולם המודרני,⁵¹ כן מצטרפת עתה לשלישייה עמן גם נקודת־התפנית שבמהפכה העברית. פירושו של דבר הוא, אם־כן, במילים אחרות, שמפעל התחייה העברי, על כל שינויי־ההווה הפנימיים והמדיניים־החיצוניים הכרוכים בו, אמנם איננו רק מערכת־שינויים מצומצמת, המסתיימת בעניינה הלאומי־הפרטי, אלא אף הוא הריהו בעל משמעות עולמית,

עא 'בזה האגם כבמחזה', ב'כלב בית', עמ' צ"ג ואילך, ובייחוד עמ' צ"ד וְקִי־ד. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 106 ואילך, ובייחוד להמשכו של עמוד זה, ולסופו של השיר בעמ' 112.]

עב 'הדואט והפירמה' עמ' י"ט; וראה לעיל, הערה ס' [ואת התוספת להערה זו].
עג "הרי הפלא השני למוסקבה הוא – להבדיל לקדושת הדמים וטוהר האמצעים – הפלא העברי בארץ־ישראל" – 'לני לספרי כלב בית', עמ' י"ב.
[במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 43.]

51 • במהפכה הרוסית (1917) השתלטו הבולשביקים, מיגרו את משטר הצאר, והפכו את רוסיה למדינה קומוניסטית, הדוגלת (להלכה) באידאל הסוציאליסטי של שיתוף ושוויון כלליים בחברה שכולם בה עובדים. • במהפכה הצרפתית (1789) מוגרה מלכות בני בורבון וצרפת הוכרזה כרפובליקה הדוגלת (להלכה) ב"חירות, שוויון ואחוה".

במקביל לשינויים הפרטיים הגדולים בגויים. ומהי אותה משמעות? הווה אומר מעתה: לא רק סתם אותה בשורת מאחז רוחני גואל שבהתחדשות העברית בארץ-ישראל, אשר עליה עמדנו מקודם, כי אם באמת גם ביתר דיוק – אותה בשורת מאחז רוחני, על כל העמקות והרום המושפעים מתוכה, על-ידי תוקפה הנבואי ושושיותה הא־הית המודעת.

אולם, אם כזאת היא המשמעות, ממילא יוצא כי ההשפאה הרוסית (והצרפתית) נפרצת גם במידה רבה מתוכה: שום דבר מעין תוקף נבואי-א־הי איננו נמצא, לא במהפכה הצרפתית ולא במהפכה הרוסית, הגויִות-הגסות – והמהפכה העברית הריהי אפוא לאין-ערוך נעלה ומופרדת מעבר להן. לחוויית ההבדל הזה נתן אורי-צבי ביטוי בְּזִיהוּי: "א־הִי המהפכה העברית, א־הִי סיני הבורע"ר" – שכאן מתלכדת תודעת המהפכה העברית דהאידינא עם תודעת המהפכה העברית היסודית מִקֶּדֶם, זו המהפכה של סיני, אשר חיתוך-הבחירה שנוצר בה בין עֲבָרִים לגויים על-ידי הורדת הבשורה העברית אל הארץ, לא היה רק סתם מהפכה של אי-שם בעולם כי אם מהפכה ביקום.

לאור הדברים האלה, תוצאה הגיונית-פנימית במשמעות המושג היא, שהאסוציאציה בין העניין המהפכני שלנו לבין העניין המהפכני הרוסי והצרפתי חוזרת ונסוגה למעשה, במידה רבה, ממומנט ההקבלה בחשיבות העולמית (בגלל דְּלוּתֵן היחסית של מהפכות הגויים), כדי להתרכז בעיקר בהקבלה המתחייבת במישור הטכני – ומבחינה זו שומעים אנו בעליל, שאם דורש אורי-צבי שינוי מ"מזג-הרוח הביתי" במגמה של משמעת בהנהגה צבאית כוללת, דיקטטורה אי־אית והזדהות טוטלית באידאה המהפכנית, מעבר לכל אפשרות של חיים פרטיים אחרים, הרי "בכפוף לשינויים המחויבים" מתעשרת השראתו לכך מתנופת-הסער של המהפכה הרוסית והריהו מביא לנו את זו כדוגמה חווייתית מתאימה בנדון. בהקשר זה, גם-כן, טרוצקי הריהו לדידו דוגמה מתאימה לגבי השלמת הדברים

עד 'ספר הקטרוג והאמונה', תרצ"ז, עמ' ק"ה. [הדברים אמורים בפרק הפותח: 'זוה דבר הקטרוג', במחזור: 'כרוניקה שחורה' / קרע הברית'. המשורר, כמקהיל קהילות פְּגוּלָה, פונה אל כלל ישראל ונושא משא קטרוג על היישוב שבארץ. הנה כמה שורות:

" – בניך ובנותיך בגדו בך, עם! / הכופרים בא־להים, גם כופרים בְּמִשִּׁיחַ. / ... לא כיבוש ומלכות חזונום / ולא כיבוש ומלכות בשפתם. / א־לֹהֵי המהפכה העברית, א־לֹהֵי סיני הבורע"ר, / לא א־לֹהֵיהֶם. //".

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ג' עמ' 114.]

הדרושה בעירות אינטלקטואלית,^{ע"ה} ואילו טרוצקי ורֶדֶק הם גם דוגמה מתאימה לסוג המדינאי הנחוץ – ושהאומה היהודית יכולה לספק – "לאו דווקא בשביל הסובייטים הרוסים, אלא גם בשביל חזון משיחי עברי".^{ע"ה} אולם, משהגענו עד כאן, יש לציין גם שתי תקלות יסודיות בתורת המהפכה העברית של אורי-צבי.

הראשונה היא, שהתוכן המשיחי והתודעה השליחותית-האֶ-הית, הכלולים בבשורה הנבואית של המהפכה, הריהם כאן עדיין ערטילאיים ומטושטשים עד מאוד, מבעד לצעיפים של מסגרת הציונות החילונית.

בהגדרת התוכן המשיחי-המיסטי ראינו שעדיין נזקק אורי-צבי לתרגום התוכן הזה בתפיסה המופשטת-לחלוטין של סמלי האסתטיקה האירופית – ואילו במה שנוגע לתודעת השורשיות האֶ-הית, נראה שלמעשה עדיין נטרף כאן אורי-צבי בין "חתוך הנפש היהודית", שנפתח בו כדי להמשיך עליו את "קדושת בית אבא היהודי", לבין חברותו בעדת "הכופרים, יוצאי-דופן לקלון היהדות בכאבה העמק, הדומים לגויים בבלוריות בשומות, המעשנים סיגרות בלילי שבתות, כדי לקלקל

ע"ה 'לני לספרי כלב בית', עמ' י"ב. [אלה דברי אצ"ג: "המדברים היחידים במחנה והמשפיעים בהחלט – הם אלה שהתעונו: הומו פוליטיקוס – הומו אקונומיקוס, שרובם אינם פותחים ספר לשם התעמקות והקשבה למה שמספרת רוח הקודש ביצירת אנוש... כאשר עשה טרוצקי באמצע כל המאורעות במהפכה הגדולה. לו היה צורך בכך, לשרי ציון ב'מהפכה הקטנה' – אין צורך. ... מה פלא ששִׁמְקוֹם שצריכים לעמוד גדולי-לב וחדיר-מבט, עומדים צרי-עין ומחוסרי מעוף!"]

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 43.

עו 'שיבה לחזון', ב'סדן', חשוון תרפ"ז, עמ' י"ד. [הנה דבריו של אצ"ג: "באומה יהודית זו יש טרוצקים ורֶדֶקים לאו דווקא בשביל הסובייטים הרוסים אלא גם בשביל חזון משיחי עברי. יש רֶטְנוֹאִים לגיבוש רעיון ממלכתי. ... ישותק נא הביטול וקול אֶ-להים יבקע אצלנו". (במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – כרך ט"ז עמ' 110).

- ליאון טרוצקי, הוא לייב בן דָּנְד ברונשטיין, היה הוגה הדעות של המהפכה ומשנהו של לנין; לאחר מות לנין גבר סטלין על טרוצקי, הוא גורש ולבסוף חוסל במקסיקו בידי סוכני סטלין (1940). • קרל רֶדֶק, אף הוא יהודי, השתתף במהפכה וכיהן אחר-כך כמזכיר הקומינטרן. במשפטי הראווה של סטלין הוא הואשם בבגידה, וסיים את חייו במחנה עבודה בסיביר (1939). • וולטר רֶטְנָאוּ – יהודי גם הוא – התמנה לשר החוץ של גרמניה זמן מה לאחר תבוסתה במלחמת העולם הראשונה. מדיניות הפיוס שלו כלפי המנצחים – רוסיה וממשלות המערב – עלתה לו בחייו. הלאומנים שרו ברחובות: "לירות בחזיר היהודי", וכעבור זמן קצר הוא נרצח (1922).

ראותיו של אלהינו העברי".⁷³ זוהי בוודאי הסיבה לכך, שגם כאשר מתנבא אורי-צבי ב"נאום אֱלֹהֵי המהפכה העברית", אין הוא עושה כן במישרין, אלא רק מבעד לאובייקטיביזציה של האֱלֹהִים כדמות במחזה; ולפי זה, באמת, גם הרגשה כללית היא, כל אימת שמזכיר אורי-צבי את האֱלֹהִים בקשר למהפכה העברית, שְׁלֹא-ל החי, לקדוש ישראל, מתייחס הוא כאן רק מבעד לצעיף של משל מושגי.

ומצד שני, [מתבררת כאן תקלתו השנייה של אצ"ג בענייננו]: אם העובדה היא, שדווקא מידת הריחוק הזאת והזיקות להשראת הדוגמה המהפכנית הרוסית-האתאיסטית הן הן שאִפְשְׁרוּ, במסיבות הדיאלקטיות שבהן פעל אורי-צבי, את החזרת המשמעות והחיות לתודעה של שליחות אֱלֹהִית,⁷⁴ הרי על-כל-פנים העובדה נשארת גם-כן, כי לא זו בלבד שתוך כדי כך נשארו כאן בינתיים ייעודי המהפכה מטושטשים, מבלי גידור של פרטי משמעותם המעשית בממש, אלא – במיוחד – גם עצם הזיקות לָאסוציאציה המהפכנית נשארה כאן בינתיים מדולדלת למעשה מכל התאמה לבעיות המציאות.

עז 'אחי יהודי-הפאות', ב'הגברות העולה', תרפ"ו, עמ' כ"ה. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך א' עמ' 97. בשירו זה מתוודע אצ"ג מחדש – באהבה – אל 'אחי יהודי הפאות' בארץ-ישראל, לאחר התכחשותו ולעגו כלפיהם בגולה. יושם לב שהציטוטים הראשונים לקוחים מסופו של השיר, ואילו הציטוט הארוך לקוח מתחילתו.]

עח ראה [כדוגמה למידת הריחוק מן האֱלֹהִים החי, המאפשרת – דווקא היא – את חיות השליחות האֱלֹהִית]: "עלה, שבתי-צבי! עלה הָרָה: טור מלכא! גל אתה השער הנעלם, האחד! אלהינו הוא אֵלֶם כִּפְף ולא יענש, גם אם יֵאָכֵל העוֹלָל האחרון!" ; ('אימה גדולה וירח' תרפ"ה, עמ' 64).

[הציטוט הוא מסופו של השיר 'קפיצת הדרך', החותם את הספר 'אימה גדולה וירח'; אצ"ג משחזר מעשה שהיה בשנות מלחמת-העולם הראשונה, בהיותו חייל בצבא האוסטרי אשר כבש את הבלקן. הנה אפוא ההתרחשות הקודמת לציטוט שהביא שב"ד: המשורר מהלך בבית הקברות המוסלמי בדולצ'ינה (כיום: אולצ'יני, במונטה-נגרו סמוך לגבול אלבניה, לחוף הים האדריאטי, שם סיים שבתי-צבי את חייו); הוא דופק בַּסְלַעִים ותר אחר הקבר: " – אֵי קברך מִמָּדָּ אֶפְנִי העברי, משיח-האמת-שלי שבתי צבי... / הִי, קום מן המתים שבתי משיח! ... / סלח נא לעם זה, שהושפל עד דָּפָא, ... / סלח לו ברצותו רק פלא משמי השמים וְחֲזוֹת ירושלים של מעלה בנויה בידי אֱלֹהִים וצבא שרפיו. / עֲלֶה, שבתי צבי!" וכו' – כמצוטט כאן לעיל בהערה.

במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך א' עמ' 74. על איתור מערת-קברו של שבתי-צבי – ראה פֶּרְבֶּעוֹן 'פעמים' בהוצאת מכון בן-צבי, גליון 25, תשמ"ו, עמ' 13 ואילך.]

כי עיקר העניין של המהפכה הצרפתית והרוסית היה בהיפוך מוסדי, הכרוך בהתנגשות הדדית פעילה בתוך החברה פנימה; לעומת זאת, המהפכה העברית, שעליה דיבר אורי-צבי מלכתחילה, לא היתה כרוכה בשום התנגשות שכזאת. לכן, כבר ראינו, שעם כל מהותה המהפכנית של הציונות, אמנם לא היה בה על-כל-פנים מקום למיסוד פורמלי של יסודה האנטייתי; ואם הדבר כרוך היה מטבעו בדלדול המהות המהפכנית, הרי – אף אם הדגיש אורי-צבי את המהות הלזאת, אך בלי יכולת לספק לה גם-הוא את הבסיס למיסוד הפורמלי (ומה גם שנמנע ממנו, כאמור, לספק את הבסיס למיסוד ממשי-משופר של המהפכה אף מצדה החיובי כשלעצמו) – ממילא נמצא, שאמנם אף הדגשתו היתרה שלו לא היה בה בינתיים כדי לשנות את המצב במאומה. מושג "המהפכה העברית" נדחק והלך אפוא אף מתוך כתביו של אורי-צבי בעצמו.

אלא שעם כל כובדן של התקלות האלו, אין על-כל-פנים גם-כן להגזים בערכן. העובדה נשאת, שבכפוף להשלמה התוכנית הדרושה, ובכפוף להבדלים התוכניים והמסיבתיים בין מהפכות הגויים והמהפכה העברית, הרי אם ניקח לנו כקנה-מידה למשפט את החזון המשיחי הישראלי-המקורי, על תוכנו ומשמעותו המלאים – [הרי] אין כמובן אף סדק-מקום לספק, כי בִּהפוך בין הציונות השגורה לבין בשורת "המהפכה העברית" של אורי-צבי היו כל הצדק והאמת המוסרית בצדו של אורי-צבי; ואף אם היו תקלות בשיטתו, הריהן היו לצד הַחֶסֶד, אך לא לגבי מה שנמצא עִמָּן מבחינת תוספת שורשיות והיקף רעיוני או דרישה מהפכנית לחיוב. הפרש חיובי זה היה כל כך מרחיק-לכת, שבתהליך-המעבר מן הציונות לתנועת-גאולה משיחית-שורשית, בעלת-תודעה של אחריות-הגשמה נבואית-אֲ-הִי, באמת רשאים היינו לומר – כפי שאמרנו – שתורת "המהפכה העברית" של אורי-צבי היתה כבר בבחינת מסגרת רעיונית שמעבר לציונות וְהֵנָּה; ובבחינת מסגרת כזאת, הרי גם אם לא היה לה בינתיים מוצא מעשי משלה, מכל-מקום היא הניבה לה לבסוף גם את מוצאה המעשי, בדמות הפילוג של יאיר למלחמת חירות ישראל וכל המשתמע מכאן בהמשך.^{עט}

ובהתפתחות זו יש לציין, שאם לכתחילה היו אמנם האסוציאציות המהפכניות של אורי-צבי בלתי-מכוונות למציאות, מן הבחינה המוסדית-הפורמלית, הרי במשך הזמן נעשו דווקא האסוציאציות האלו לבעלות משמעות מקדמת מכריעה.

עט ראה בספרי 'גאולת ישראל' במשבר המדינה', עמ' 289 ואילך, [בסעיף: 'מסכת הערכים האצ"גית'. במהדורתנו – כך ב' עמ' 464 ואילך].

הדבר התחיל לתת את אותותיו כבר בעצם אותה תקופה מוקדמת, אשר בה עלה ערך "המהפכה העברית" מלכתחילה. כי הציונות הבלתי־מהפכנית התחילה להתמסד בעצמה, לא רק בתור תנועת־מעבר מן הגולה לארץ, המפגרת אחרי צורכי חזונה, כי אם גם בתור הנהגה המשתלטת על המציאות היישובית הארץ־ישראלית, באופן העושה את המציאות הזאת להפך מן הישות המהפכנית־המשיחית הדרושה, ואף מונע את תקומתה של ישות שכזאת. באופן כזה, ממילא נוצר והלך גם במציאות שלנו רקע להתנגשות מוסדית־פורמלית בין הגישה המהפכנית של הגאולה לבין הממסד הבלתי־מהפכני, ואף ה"קונטר־רבולוציוני" – וממילא נמצא, כי באותה מידה ניתן כבר לאסוציאציה המהפכנית לא עוד להיות מדולדלת, כי אם אדרבה: לכוון את הדברים במגמה של שינוי מעשי, בתוך המסגרת היישובית פנימה.

אורי־צבי נתן ביטוי לנטייה זו בקריאתו 'לברית!':

אם כן למה זה לא נוכל לכרת ברית:

ברית פְּרִיּוֹנִים במולדת עברית

לְרָגֹז כל השאננים בציון;

וַיַּחֲדֹ נצא לְמַלּוֹי יְעוּדִים:

...

ולהבעיר את סדום ולשפך אֶבְנֶיהָ

בְּכַח הפלא הזה שֶׁפִּיד – – ⁹⁷

אולם, למעשה, גם בהשלמה זו עדיין לא יכול היה העיקרון המהפכני להגיע לידיו משמעות פורמלית ממשית, כל זמן שה"קונטר־רבולוציה" התגלמה בסך־הכול בהנהגה יישובית, חסרת מעמד ממלכתי, בחיקו של השלטון הזר. הנהגה זו, במידה שהיה לה מעמד לפנים מן השלטון, עדיין ניתן היה עקרונית לדלג עליה, כשם

פ 'כלב בית', עמ' ע"ט-פ"א; הציטוט מעמ' פ'. [במהדורת כל כתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק – ההפניה היא לכרך ב' עמ' 97.

השיר הזה נכתב באמצע שנת תרפ"ט, ומעניין לציין שכעבור כשנתיים וחצי יסד אב"א אחימאיר – בברכתם של אצ"ג ויהושע ייבין – את 'ברית הבריונים', אשר אצ"ג מחדש וטובע כאן את שמה, תוך שהוא הופך משלילה לחיוב את הכינוי שנקטו חז"ל כלפי הקנאים המורדים נגד רומא. (בין סוגריים יאמר שבכך פיתח אצ"ג את אשר טבע המשורר יעקב כהן כבר ב־1903, לאחר פוגרום קישינב, בכותרו: "קמנו שבנו אנחנו,

שאפשר היה לדלג על הנהגת פרנסי הקהילה הגלותית מלפנים – ואילו מעבר לכך, לא היא היתה בעל-הדין, כי אם השלטון הזר בעצמו, אשר ממנו, ולא מן ההנהגה הציונית, נחוץ היה להוציא את הבסיס הארצי להגשמת החזון המשיחי.

ואמנם, בא הדבר לידי הבנה ברורה בתפיסה המדינית של לח"י. זו גרסה, כי על אף המגמה הגלומה במלחמת החירות: לחזור ולחנך את העם מן היסוד, ברוח "המהפכה העברית" של אורי-צבי – וממילא, גם-כן, להחליף תוך כדי כך את ההנהגה הלאומית – מכל-מקום אין הדבר כרוך בשעת-מעשה בשום מאבק פורמלי עם ההנהגה הציונית הקיימת, אשר כל שלטונה מדומה ומופרך מתוכו, אלא הנכון הוא להילחם רק בשלטון הזר, כדי לכבוש את השלטון האמיתי והממשי מידו; ואילו משיבוצע הכיבוש הזה, הרי שהעם יצא כבר בינתיים מחונך במידה רבה ממילא – אף ההנהגה הציונית תימצא כבר ממילא מבוטלת ומוחלפת בינתיים – וגם כל עניין המהפכה הפנימית – לא רק התוכנית, כי אם גם ההנהגתית-הפורמלית – יימצא כבר אפוא מבוצע מאליו.

והנה, התפתחות מחשבתית זו נראית לכאורה, כאילו חזרה ודחקה את הרעיון (או, יותר נכון, את האסוציאציה) של מאבק מהפכני פורמלי-פנימי; אולם – למעשה – היא הוסיפה להיזון ממנו ולהזינו לעת-מצוא, באשר על-כל-פנים הודגש כאן העיקרון כי לא רק המהפכה התוכנית, אלא גם ההנהגתית-הפורמלית, הריהא אמנם יסוד אינטגרלי במטרה של מלחמת-החירות. את האמת הזאת נטו אחר-כך רבים לשכוח ולהשכיח, כאשר לא ידעו להתאימה למסיבות המשתנות של ימי החלוקה בתש"ח, בעת שהחליטו האנגלים לסלק את שלטונם מארץ-ישראל לפני שמלחמת החירות מיצתה את עניינה. אולם, העובדה נשארת כי למעשה – ולפחות בין השיטין – אמנם פיתחו לח"י את עקרון המהפכה הפנימית-הפורמלית, אף מעבר לאסוציאציה-גרידא ולכלל רעיון גמור; וגם אם לא ציפו שיצטרכו להיאבק על השלטון הפנימי כעניין בפני עצמו, מכל-מקום היה מובן להם, בהכרה ברורה, כי העברת השלטון ללוחמי החירות, במלכות ישראל המושגת, היא מטרה בסיסית

הבריונים! / לגאול באנו ארצנו העשוקה – / ... בדם ואש נפלה יהודה / וכדם באש יהודה תקום! /". שיר זה, בשינויי נוסח, היה להימנון 'ברית הבריונים'.

עוד על 'ברית הבריונים' ועל אב"א אחימאיר, ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', כרך ב', הערה 59 בעמ' 105; וכן בהערה 39 לחיבור 'מלחמת יום הכיפורים', כרך ג' עמ' 632.]

– אשר לשמה יש להתחיל לדחוק את ההנהגה הקיימת כבר בזמן-הביניים, ולו לפחות בדרך-אגב.^{פא}

עובדה זו נעשית מוקד של חשיבות היסטורית, בשים-לב למציאות-הרקע, שכאשר התפתחויות תש"ח הפסיקו את המהלך הישיר של מלחמת-החירות באמצעו, לפני שתכליות המלחמה הושגו במהותן העמוקה – וזאת בלי יכולת אובייקטיבית להמשיך עוד את המלחמה כדרכה ובעוד שההנהגה היישובית-הציונית, על משטר-ההתפרקות שהיא קבעה, נעשתה מכשול-הגאולה המכריע במקומו של השלטון הזר – הרי שיסוד המאבק המהפכני, הפורמלי-הפנימי, נגד ההנהגה והמשטר האלה, נהפך ממילא להיות הציר ההגיוני, אשר רק עליו יכולה היתה להיבנות מעתה התפנית של המשך החתירה המכוונת להגשמת תכליותיה של מלחמת החירות בהתאם למבנה המסיבות החדשות.

לעניין זה אין נפקא מינה, שמבחינה ארגונית הוזנח הציר הזה עד עכשיו, ובשעה ששורות אלו נכתבות – עשרים ושש שנים אחרי תש"ח! – עדיין לא נבנתה עליו שום תנועה ציבורית-מעשית להגשמת הדברים. העובדה נשארת, אף-על-פי-כן, כי תפנית מהפכנית שכזאת היא עדיין הכרח מהותי ותנאי בלי-עבור להמשך חיובי כלשהו של תהליך הגאולה – היום יותר מאי-פעם בעבר, כפי שניתחנו את המציאות דהאידינא לעיל. ובד-בבד עם כך, עובדה מקבילה היא, כי המשכת ההיגיון המהפכני, אשר אמנם התפתח וקודם בלח"י לא רק מן הבחינה התוכנית כ-אם גם מן הבחינה ההאבקותית-הפורמלית, היא היא בסיס החיות והמשמעות המעשית להתחדשות השלמות המשיחית, שעליה מדברים אנו בחיבור הלזה, ואשר היא היא השיטה היחידה העשויה עוד כיום לתת משמעות וכיוון לתחייתנו הלאומית ולספק את המסגרת התוכנית לתפנית המהפכנית הדרושה בה. אולם, החשיבות ההיסטורית של התפתחות הרעיון המהפכני בלח"י, והאפשרות להמשיך ולפתחו גם מלח"י והלאה, אינה מתמצית רק בכך שפיתוח זה מספק את העיקרון למשימת-הביניים הפוליטית-הטרומית המוטלת על ההתעוררות המשיחית – והמאפשרת את מוצאה המעשי ואת תוקפה – במסיבות הנתונות של משבר תהליך הגאולה בתוך משבר הציונות החילונית במדינה. חשיבות הדברים היא מרחיקת-לכת יותר, מפני שהעיקרון המהפכני-

פא מפאת אורכה, תודפס ההערה בסופו של הסעיף, בעמ' 370.

הפורמלי מחזיר אותנו כאן ממילא גם אל היסודות התוכניים של רעיון "המהפכה העברית" של אורי-צבי, אשר מהם הוא נמשך ואשר מכיל הוא אותם בקרבו. חשיבות היסודות האלה, בהקשר שלנו, כפולה היא.

ראשית, על אף התקלות שאמרנו, הרי מכל-מקום וביסודו של דבר, בשורת "המהפכה העברית" של אורי-צבי – על כל יסודותיה – דבר אֱ-הים חיים היא לגבי הפירוש החווייתי והאידיאולוגי הראוי לתהליך ההגשמה של הגאולה המשיחית בפועל; ובקשר לכך יש גם לציין כי היסוד של "חזון בר-כוכב", אשר בפרק זה רק הזכרנוהו אך לא הדגשנוהו עד כאן, הריהו דווקא המודגש ביותר במכלול כתבי אורי-צבי.⁵² יסוד זה מכיל למעשה את עיקר המסכת האידיאולוגית שהיתה מונחת בתשתית ייחודם של לח"י, כפי שכבר פירטתיה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' – וחשוב להדגיש, שעם האימוץ המחודש של תורת "המהפכה העברית" בהתאמה מיוחדת למסיבות שלנו כיום, עדיין חוזרים אנו ומאמצים כאן ממילא גם את המורשת הספציפית הזאת, אשר אמתה השורשית קיימת ועומדת למעשה, מקדמת-דנא ולדורות.

ואילו גורם החשיבות השני הוא, שאם כי בעיקרו של דבר נמנע מאורי-צבי לפתח במישורין את צד המאבק הפנימי-הפורמלי שב"מהפכה העברית", הרי מכל-מקום, עובדה היא שמירב פיתוחו של הנושא מתקיים אצל אורי-צבי לאו דווקא בדרך הבשורה החיובית הישירה, כי אם בדרך הביקורת של "הקונטר-רבולוציה" [המגולמת בהנהגת היישוב] והמאבק הרוחני עמדה.

עובדה זו היתה ודאי מכשול על דרך היקלטותה ההמונית של הבשורה עד עכשיו, כשהמאבק הפורמלי והישיר נגד "הקונטר-רבולוציה" היה חסר-משמעות, או שמסיבות-הכשרתו עדיין לא הבשילו בפועל (כפי שהיה בתקופה שמהקמת המדינה ועד למלחמת יום-הכיפורים). אולם, משעוברים אנו לאימוץ המהפכה דווקא דרך המוצא של המאבק הפנימי-הפורמלי, הרי שהשיטה הביקורתית של

52 מכל המקומות בהם מתרפק אצ"ג ונכסף אל בר-כוכבא – המורד, המצביא והנשיא-בעמו – ראוי לצטט את סיום השיר 'סיקריקין', בקובץ השירים: 'אזור מגן ונאום בן הדם', בו מעמיד המשורר את הדברים על חודם. בניגוד לטבע הכניעה שבגליות, ותוך גועל מן האמרה השגורה "נמשלנו לפכשים", קורא המשורר: "ואמת היא תורת בר-כוכבא גם בנפל ביתר! / ואמת היא תורת גוש-חלב עד אחרית יוחנן, / ... בבשרנו הקבשי התעוררו דמי הסיקריקין / ועמוד-האש של החוזים עומד על ספנו... //". ראה במהדורת 'מוסד ביאליק' של כל כתבי אצ"ג, כרך ב', עמ' 134.

אורי-צבי נהפכת לנו ממילא להיות לא רק נכס של הארה מדרבנות, כי אם גם נכס של נשק-ממש. למעשה, אפשר גם לומר, כי בעוד שכל ספרות התחייה הציונית-החילונית נשאת כיום חסרת כוח השראה של חיות עוד, ואילו שום ספרות ציונית חדשה שוב אינה נוצרת בימינו בכלל, הרי בכתבי אורי-צבי – ובייחוד בשיטתו הביקורתית, הנשמעת כיום טריה ומוצדקת ממש כמו לפני חמישים שנה, בהיכתבה – יש לנו כיום מאגר של ביסוס תרבותי-אקטואלי, המכוון לעניינו ומשימתו של הדור.

ביסוס זה, אך טבעי אמנם שיבוא בהרכב עם ההשראה המקבילה של כתבי הרב קוק, אשר יהא בה כדי להוסיף לו את החסר מבחינת רוחב האופקים התוכני ותודעת השגב פקודש; אך הרכב שכזה באמת יציל גם את השראת הרב קוק, מפני שרק בו עשוי להימצא להשראה זו תיקון הפרספקטיבה לחיי הממש והמוצא להגשמה משיחית ישירה ועקבית.



הערה פ"א השייכת לעמוד 368 :

כך אף מתברר בפירוש במכתב משנת תש"ג, מאת נתן ילין-מור, ממחנה-המעצר בלטרון, אל ד"ר ישראל אלדד. (השימוש במושג "מלכות ישראל" בסמיכות לשמו של נתן ילין-מור איננו מופרך, כפי שמתברר מן השימוש העקבי במושג זה בעיתון 'די טאט', שיצא בעריכתו של ילין-מור – אז פרידמן-ילין – בנרשה, בתרצ"ט).

[את המכתב המוזכר כאן כתב ילין-מור לאלדד עם הופעת הגליון הראשון של 'החזית' (בתמוז תש"ג), ונפרשים בו דברי התרשמות מן העיתון החדש, כמו-גם המלצות לעתיד. המכתב נשמר בידי אלדד שנים רבות, ומן הסתם הוא הראה אותו לשב"ד. לבסוף ניתן המכתב לזאב אבינסקי, והוא פרסם אותו פרבעון 'האומה', גליון 152 (קיץ תשס"ג), עמ' 70. הנה המשפט אשר שב"ד מכוון אליו, אל-נכון:

"יש להדגיש הדגשת יתר, כי אין אנו תנועה ציונית. הציונות התרוקנה מכל תוכן ואינה מחייבת יותר לכלום. אין אנו אופוזיציה ציונית ואין זה מתפקידנו להחזיר מפלגה זו או אחרת למוטב. אנו תנועת חירות ישראלית – ארץ-ישראלית. לדידנו הציונות מתה, ואין אנו רוצים לעסוק יותר בגלגלניזציה [= ציפוי, חידוש-פנים] של בר-מינן זה". (ההדגשות במקור).

בגליונות הבאים של 'החזית' השתתף ילין-מור בקביעות. באלול תש"ג הוא כותב מאמר המוותר: 'הערגון הגדול'. הנה ציטוט, בדילוגין: "מתחת לאפר האדישות תמצאו את הערגון הגדול לחדש... הערגון הופך לאמונה. צאן אדם מצפה לרועה. ... הבחרות הלוחמת תופיע, והיא לא תכזיב. ... לא רבים הם כיום הלוחמים, אך בהם נתקפל כל רצון-הקיום של האומה כולה, והם יביאוהו לידי ביטוי".

באדר תש"ד כתב ילין-מור מאמר בשם 'הנהגה לאומה'. הנה משפט הסיום: "בבוא יום הניצחון יברך העם את פועל-ידי הלוחמים, ואז יוכל גם להביע להם את אמונו בבחירות דמוקרטיות; כי אז כבר יהיה קיים שלטון עברי מוכר כשלטון-יחיד במולדת". (ראה ב'כתבי לח"י' כרך א', עמודה 168 ועמודה 420. זיהוי ילין-מור ככותב הדברים מבוסס על מחקרו של זאב אביינסקי בסוף כרך ב' של ספרו: 'לח"י', צבת ראשונה', הוצאת יאיר, תל אביב תשס"ג).

בקיטור נמרץ עוד נזכיר כי ילין-מור נבחר לכנסת הראשונה כנציג 'מפלגת הלוחמים' שהתפרקה תוך זמן קצר ביותר, (וראה על כך ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', עמ' 503 והערה 301 שם). לאחר מכן הלך האיש והקציץ את עמדותיו לכיוון האגף ה'יוני', הטיפ להתנערותה של מדינת ישראל מכל זיקה לציונות וליהדות, קרא להסתלקות מחבלי ישר"ע והקמת מדינה פלשתינית שם, ונפגש לא אחת עם נציגי אש"ף. בשנת 1974 פרסם ילין-מור את ספרו: 'לח"י – אנשים, רעיונות, עלילות' (בהוצאת שקמונה). הוא נפטר בשנת 1979.]



4. הטקטיקה המהפכנית

סיכומו של דבר הוא, אם-כן, שברשימת ערכי ההגשמה של ההתעוררות המשיחית באים אנו לאמץ לנו עתה גם את ערך המאבק המהפכני, לשינוי השלטון והמשטר באומה, ברוח "המהפכה העברית" של אורי-צבי. אולם, אימוצו של הערך הזה כרוך בפנים אחדות של לוואי, אשר לא נתקלנו בשכמותן בקשר לערכים שמנינו מקודם [במחצית השנייה של פרק ט'].

ראשית-כול, הערכים הקודמים שמנינו – ואפילו ערכי ההגשמה שבהם – היו על-כל-פנים מעורים כולם, במישרין, בגופו או בטבעו של החזון המשיחי; ובהתאם לכך, גם-כן, הריהם היו כולם בעלי מידת-עניין של קבע, או לפחות עניין של המשכיות יחסית מרובה. לעומת זאת, המאבק המהפכני לשינוי השלטון והמשטר הוא עניין מקרי, אשר צורכו נגרם רק על-ידי ההתפתחות ההיסטורית המיוחדת של תהליך הגאולה עד עכשיו – ועקרונית אפשר היה להעלות על הדעת ש"המהפכה העברית" תתגשם אפילו בלי מאבק פורמלי-פנימי, כפי שבאמת כבר ראינו. לכן, שוב, המאבק המהפכני לשינוי השלטון והמשטר – גם אם יימשך למעשה זמן מרובה – הריהו על-כל-פנים, במהותו, עניין של משימה ספציפית ומצומצמת בלבד.

שנית, הערכים הקודמים שמנינו – ואפילו ערכי ההגשמה שבהם – באמת יכולנו לפי-שעה לדבר עליהם במידת הפשטה, בלי להתייחס במישרין לבעיות של הגשמתם בממש, מפני שהגשמתם היא, למעשה, עניין שלטוני – ואילו השלטון להגשימם אינו מצוי כיום בידיה של הנהגה משיחית. לעומת זאת, עניין המאבק לשינוי השלטון והמשטר – הוא הוא נקודת-המפתח של העברת השלטון להנהגה משיחית, כדי שתוכל להגשים כראוי את הערכים הקודמים שמנינו; ובעיות ההגשמה הממשית של המאבק בפועל הריהן כאן אפוא טרומיות ומיידיות מטבען, באופן שאמנם הכרח הוא לנו לבררן לאלתר.

שלישית, הערכים הקודמים שמנינו – בהיותם מגופו או מטבעו של החזון המשיחי, ובהיות הגשמתם מסורה רק להנהגה משיחית בעלת כוח-שליטה – ממילא משמע שאמנם גם עשויים הם לצאת להגשמה, בבוא שעתם, על-פי עצם חיובם המשיחי, כשלעצמו. לעומת זאת, המאבק על שינוי השלטון הוא עניין פרגמטי ודיאלקטי, אשר על-פי עצם טיבו, ותוך עצם מהלכו, אמור הוא להיות שנוי במחלוקת בעם – וממילא משמע כי הצורך המשיחי בלבד אינו יכול להספיק כדי לשאת בו הכרעה, בלי שהמוצא המשיחי יהא באמת גם צורך אובייקטיבי של העם, על כל אגפיו, במסיבות הנתונות.

בהקשר זה חשוב אפוא להדגיש, כי המוצא המשיחי והמאבק המהפכני להכשרתו, במסיבות שלנו, הריהם מחויבים אמנם משתי הבחינות גם יחד: מן הבחינה האחת – החיובית-המשיחית – מתחייבים לנו המוצא והמאבק לאלתר, מפני שתהליך-הגאולה נסתבך ושותק כל-כך בגישות תלושות ומתעות, עד שהעם נמצא מסוגר כיום במסגרת של משטר ושלטון המתנכרים כבר למעשה לחזון המשיחי לגמרי, והמאיימים אפוא להטות את העם מדרכו המהותית-ההיסטורית, כעין שלטון זר ממש. ואילו מן הבחינה השנייה – העממית-השלילית – עולה אותו החיוב, מפני שהגישות התלושות והמתעות אף נוטות כבר ממילא לשקוע כיום בשיתוק ובהתרוקנות פנימית של עצמן, באופן המסכן למעשה את העם עד אבדן, אפילו במישור הווייתו החומרית כמות שהוא.

בצירוף זה [של שתי הבחינות יחדיו], אשר הגיע כאמור לחריפות תמציתית בבגידה של מלחמת יום-הכיפורים שנתארעה בינתיים, מתקיים לנו עכשיו, באופן מובהק ביותר, התנאי שצינו בסוף פרק ד' לעיל, ש"רק שעת מבחן והכרע היא עוד הדרושה מסתמא, כדי להראות בעליל כיצד, בעצם, גם פתרון כל בעיותינו הקונקרטיות תלוי אמנם באלטרנטיבה היסודית הזאת (של תשובה אל שלמות ישראלית, משיחית-אקטואלית), במסכת הגיונית אחת" – ובאופן כזה אמנם נעשה

לנו עתה המאבק המהפכני השינוי השלטון והמשטר, לא רק משימה אקטואלית ראשונה, המחויבת מבחינה עקרונית, כי אם גם משימה המתפשטת כבר למהלך-הגשמה אף בפועל.⁵³

בהתאם לדברים האלה ניגש אפוא לברר עכשיו את תוכנו המעשי של ערך המהפכה, מבחינת הדרכים והאמצעים להשגת תכליתו המוסדית בשינוי השלטון והמשטר, באופן שיאפשר את המשך המפעל להגשמת המהפכה המשיחית לגופה – ולעניין זה, כדי למנוע כפילות, ניעזר הרבה בהפניות אל מה שכבר הספקתי לפרט בכך בכתבים אחרים.

הבעיה הראשונה המתעוררת במישור הזה הריהי שוב בעיית הסמכות – אך הפעם, לא עוד רק בעיית הסמכות לגבי עצם הגשמת הדברים, כשלעצמם, כי אם גם בייחוד בעיית הסמכות להגשמת הדברים במהלך דיאלקטי, כנגד יומרת-הסמכות, ובאמת גם כנגד מידת-הסמכות האמתית, של השלטון הפסול, הקיים. על עיקרי הבעיה הזאת עמדתי בשני החיבורים: 'מה לעשות' ו'מניצחון ששת הימים ולהבא' (בפרק ג', 'נאמנות ומהפכה')⁵⁴ – ותמצית המסקנות היא כלהלן:

המציאות היא, שאמנם עומדים אנו כאן בפני שתי סמכויות מקבילות ומתחרות, אשר שתיהן גם יחד הינן בעלות תוקף על-פי קנה-המידה שלנו בתורת-ישראל. השלטון הקיים במדינת-ישראל דהאידנא – עם כל התנפלותו לתורה ולייעודיה – הריהו על-כל-פנים בעל תוקף וסמכות, גם על-פי התורה, בבחינת מיסוד הוֹנָה של

53 מראשיתה של פסקה זו נמצאנו לימים שמלחמת יום הכיפורים פרצה באמצע כתיבת 'נבואה ומסורת בגאולה', שהרי שב"ד רואה כאן במלחמה "שעת מבחן והכרע", כזו שצפה מראש שאמנם תבוא, כאשר כתב את הפסקה האחרונה של פרק ד'. ניתן לשער את לוח מועדי הכתיבה כלהלן: שב"ד ניגש לכתיבת ספרו זה לאחר גמר מלאכתו בחיבור 'על תכנון ירושלים', אשר נחתם בשבט תשל"ג. המלחמה פרצה לאחר שסיים לכתוב את פרק ט', שהרי בפרק י' – כאמור בהערה נ' (עמ' 339) – כבר עומדים אנו בניסן תשל"ד. בין לבין, כתב שב"ד את חיבורו על מלחמת יום הכיפורים (שנחתם בכסלו תשל"ד), מסר אותו לדפוס, והחל בכתיבת חיבור נוסף – 'מה עשה לכם העם הזה?' – חיבור שנכתב בשבט תשל"ד, ונקטע באמצע כתיבתו.

(כפי שכתבנו גם בפתיח לחיבור הנ"ל, בכרך ג' עמ' 656, יש רגליים לומר כי סעיף 2 בפרק זה, (פרק י') – 'משבר הציונות והנהגת המדינה' – מכיל את התוכן אשר שב"ד סבר תחילה להמשיך בו את 'מה עשה לכם העם הזה?', וההחלטה להקדיש לכך סעיף בחיבורנו זה, היא-היא סיבת קטיעתו של החיבור ההוא).

54 שני החיבורים נדפסו במהדורתנו בכרך ג'.

הריבונות הישראלית-ההיסטורית בארץ-ישראל; ואילו הסמכות שלנו סמכות היא, בתוקף הייעוד השליחותי המוטל עלינו על-פי רוח ה', האוחזת בנו בקודש, להחזיר את המיסוד הזה אל שורשיותו ותוכנו וייעודיו המחויבים, במודע.

בהתאם לעניינה של סמכות זו, ממילא משמע שאמנם גם מצווים ורשאים אנו לסלק את המיסוד הקיים, להחליפו, לשנות את מבנהו ולהכניס אחר במקומו; אולם, על-כל-פנים, אין אנו רשאים למרוד בו באיבה, אלא רק חייבים אנו להעביר ולגאול את העם מתחתיו בדרכי החינוך וההתפתחות הפוליטית, וכעין מעשה שמואל ודוד כנגד מלכותו של שאול.⁵⁵ עם זאת, יש לשים לב כי השלטון הקיים במדינת-ישראל הריהו באמת פסול ומעוות יותר לאין-ערוך מכפי שהיתה מלכותו האצילית של שאול, אשר לא נמצא בה דופי לבד מחולשתה – ולפי זה ממילא משמע, שגם מבלי מלחמה מרדנית באיבה, מכל-מקום אך טבעי ומחויב הוא כי במסיבות שלנו לא תוכל החתירה המהפכנית להימנע מדרגת-המתח של מאבק חינוכי ומדיני אנטייתי-קנאי, לפי הרוח המפעמת בביקורתו של אורי-צבי.

במיוחד אף יש לשים לב, שעם כל המניעה העומדת בפנינו לגבי התקוממות מרדנית נגד השלטון הקיים, באיבה, הרי על-כל-פנים אין פירושו של דבר, שאם-כן ממילא מודחקים אנו רק לגדרי המאבק הדמוקרטי, אשר שלטון זה מתיר כנגדו. העובדה היא שאת גדרי הדמוקרטיה אין אנו יכולים לקבל עלינו, כאשר העיקרון האינדיבידואליסטי והערכי של הדמוקרטיה – הוא הוא עצמו אחד היסודות המובהקים ביותר אשר נגדו אמורה המהפכה שלנו להיות מכוונת. את הדמוקרטיה יכולים אנו לקבל אפוא רק כנתון אפשרי לניצול, אך לא כעיקרון הקובע גדרים – ומשמע שלא חוקי המדינה כשלעצמם הם שיקבעו לנו מה מותר ומה אסור בחתירתנו המהפכנית כנגדה, אלא תורת ישראל ותודעת האחריות הלאומית המוטלת עלינו הן הן שתקבענה באיזו מידה נכיר בחוקי המדינה או נשלים עמהם במאבקנו בפועל.

55 כפי שנגולה השתלשלות הדברים בספר שמואל-א', מפרק ט"ו ועד סוף הספר. את המעבר ממלכותו של שאול אל מלכות דוד סקר שב"ד בהרחבה, בסוף חיבורו 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'). ראה בייחוד בעמ' 627 – בפסקה הפותחת "הוא החליט" ובמהלך שלוש פסקאות – את תיאור התנהלותו של דוד אל ההנהגה שלא בדרך מרדנית-שליטת (חרף הכרזת שאול עליו כעל מורד), ושים לב שם להערה תקנ"ד. לאפיון עמדתו של שמואל נגד שאול ומלכותו – ראה שם בעמ' 629, בפסקה הפותחת "ראוי לציון".

דברים אלה, שוב, פירושם הוא במילים אחרות, שגם אם נקטנו קודם את הניסוח של "שתי סמכויות מקבילות ומתחרות", וגם אם משתמעת מדברינו מגמה של הכרה בשלטון הקיים ובחוקיו וקבלת מרותו, הרי על-כל-פנים – לפחות מבחינה רוחנית-עקרונית-היסטורית, אם לא מבחינה מעשית-אקטואלית בזמן-הביניים – שמים אנו את סמכותנו נעלה על סמכותו של השלטון הקיים, אף עד כדי גזירת גדר תוקפה של ההיא לפי הערכתנו שלנו, וכאילו היינו כבר עתה מין "ממשלת צללים" אשר לפנים וממעל לשלטון הקיים, (בדומה במידה ידועה להיערכות "הסובייטים" ברוסיה בין מהפכת פברואר למהפכה של אוקטובר).⁵⁶ היערכות מסוג זה מתחייבת במציאות שלנו מתוך שתי בחינות ובשלושה מישורים שונים, המשלימים זה את זה.

הבחינה האחת היא רוחנית-עקרונית, ונובעת היא מטבע הביקורת שמותחים אנו על השלטון הקיים ומעשיו. אין זו ביקורת הנשאבת מתוך השרירות של השקפות אישיות – ואשר גם במקרה של חריפות קיצונית ביותר ושלילה מוסרית טוטלית של היריב, עדיין עשויה היא להישאר ברמה של שוויון-סמכות הגיוני עמדו – אלא הרי זו ביקורת הנשאבת מלכתחילה מתוך קנה-המידה העליון של חיובי התורה ותודעה של שליחות אלהית בקודש על-פיה; וממילא משמע, שאפילו הסכמה לקבל את מרותו של הצד המבוקר אינה יכולה כאן על-כל-פנים להתקבל אלא תוך הוצאת משפט עליו ועל מרותו מגבוה.

במקביל לכך, הבחינה השנייה היא פוליטית-מעשית: מטיבנו אין אנו איזו סיעה דמוקרטית (או, לו יהא, סיעה חצרנית, פקידותית או כל כיוצא בזה), המבקשת להחליף סיעה יריבה בשלטון, בתוך מסגרתו של המשטר הקיים, אלא באים אנו לשנות את המשטר הקיים מעיקרא – וממילא משמע, שעם כל המגמה להימנע תוך כדי כך ממאבק מרדני, הרי על-כל-פנים, בעקרונו ובסיכומו של דבר, מתנשאים אנו להעביר את המשטר אל מעבר להנחותיו שלו, באופן אשר איך-שהוא ואי-שם אי-אפשר יהיה להימנע בו מאיזו נקודה של התקוממות מרדנית מכל-מקום.

56 לאחר המהומות ונסיון ההפיכה בפברואר 1917 – ועד שתפסו הבולשביקים את השלטון בפועל, במהפכת אוקטובר – היתה רוסיה נתונה בתקופת ערפל ואי-יציבות. הצאר אולץ להתפטר, הוקמה ממשלה זמנית, אך המשטר החדש עוד טרם גובש. בשמונה חודשים אלה הוקמו בערים רבות מועצות של מהפכנים (= 'סובייטים'), אשר נטלו לעצמם חלק מסמכויות השלטון ככל שיכלו, וכך – (תוך מאבקים גם בין המהפכנים לבין עצמם) – הלכו והבשילו התנאים למהפכה הכוללת.

ומלבד זאת, שלושת המישורים שאמרנו:

המישור האחד הוא מישור הבשורה – היינו שההתנשאות להתייחס אל השלטון הקיים מגבוה מתחייבת לנו מצד ההתעוררות והשליחות לבקרו, לשפטו, להיאבק עמו ולהביא להחלפתו על-פי עקרונות החזון המשיחי – ובמילים אחרות, הרי זו אפוא, מבחינה פונקציונלית, התנשאות במישור-הפעילות הנבואי.

אולם, כפי שכבר ראינו, העניין המשיחי איננו רק עניין חזוני טהור, אלא הריהו מעורה כולו בתוכן הלכתי – והתוכן ההלכתי הזה, בימינו, שוב אינו כמובן עניין של בשורה נבואית מחודשת גרידא, אלא הריהו עניין של פיתוח והבהרה הגיונית ממוסדת של חומר מסורתי נתון, על-ידי חכמים – [וזהו אפוא המישור השני להיערכותנו].

עם זאת, לא ייתכן במסיבות שלנו שהפעילות הפרשנית-ההלכתית, לרענון תוכנו המפורט של החזון המשיחי במגמה מעשית, תהא מנותקת מן הפעילות הנבואית, המתבטאת בעצם משא בשורתו של החזון. על צמידות זו עמדתי ביתר פירוט בחיבורי 'מה לעשות', כשהדגשתי כי לצורך המהפכה העומדת בפנינו אין די לנו כיום בנביאים, אלא זקוקים אנו לנביאים-תנאים. ובאופן כזה מתרחב אפוא הכרח ההתנשאות שלנו, ומתפשט הוא מן המישור הנבואי, או האידיאלי והמוסרי-הדינמי גרידא, כדי להקיף גם את מישור הפעילות הרבנית, החיקוקית-המשפטית, אשר מעצם טבעה – בבואה לקבוע, כאמור, הלכות אקטואליות במגמה ממלכתית – יש בה לא רק משום התנשאות על המסד הקיים, כי אם גם משום העברה ונטילה של כמה מסמכויותיו המוסדיות, בפועל, לאלתר.

כך הוא הדבר, ביתר פירוט, כי הבירור ההלכתי בהקשר האמור אינו יכול להיות תאורטי בלבד, אלא מוכרח הוא לקבל משמעות מחייבת לגבי התנועה המהפכנית, להכוונת מעשיה מעתה, בעיצובה של מלכות ישראל לעתיד. יתר-על-כן, כדי שיוכל הבירור להיות מחייב, נחוץ שהפעילות ההלכתית תקבל את השראתה והסמכתה מן ההתעוררות הנבואית – ובאופן כזה, באמת אף נפתח כאן הפתח להתפתחותה והקמתה של סנהדרין-הגאולה, כמוסד המשפטי העליון של המלכות הנגאלת, המתחיל לקבל את מעמדו כבר מתוך עצם המהלך המהפכני, מעכשיו.^{פב}

פב ראה גם – [בכרך ג'] – את חיבורי "המשפט העברי" ומדינת ישראל, ובמיוחד בסופו; (החיבור הועתק גם בספר "המשפט העברי ומדינת ישראל" בעריכת יעקב בזק, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ט).

דבר זה, מצדו, משמעותו מבחינתנו חורגת אף מעבר לנושא דיונו עתה, מפני שלמעשה נמצא כאן, כי לא זו בלבד שהתנועה המהפכנית באה להתנשא מבחינה משפטית על מוסדות המדינה הקיימת, על-ידי התחלת בנייתה המיידית של המלכות המשיחית במקומה, אלא גם מתחילה היא להיכנס – כבר מעכשיו ובפועל – במקומו של הממסד המסורתי-התורני. על נקודה ספציפית זו נחזור עוד ונרחיב את הדיבור בפרק מיוחד להלן.

ואילו המישור השלישי הוא מישור הפעילות הביצועית-הטכנית. כבר בהקשר הנבואי הזכרנו, שההתנשאות על השלטון הקיים מתקשרת כאן גם מצד עצם המאבק עצמו. אולם, מאבק זה – כמוכן – אינו רק נבואי-אידאי, כי אם גם ביצועי-טכני, חינוכי ופוליטי, וממילא אף מצריך הוא כעין תפקוד ממלכתי, ממשלי-מנהלי. לכן, באמת, לא רק במישור ההלכתי, כי אם גם במישור הזה של הפעילות המהפכנית, עומדים אנו כבר מלכתחילה בפני תחילת בנייתו של ממסד ממלכתי חדש, במקומו של ממסד המדינה הקיימת – וכך מתברר בעליל עקרון ההיערכות המתנשאת שאמרנו.

דברים אלה מעבירים אותנו במישורין לשתי נקודות נוספות בנושא דיונו. הנקודה האחת היא במה שמתברר לנו כאן, כי יסוד מוסד בטקטיקה המהפכנית המתחייבת לנו הריהו במגמה לבנות בהדרגה את המוסדות של מלכות ישראל המשיחית מתוך עצם המאבק המהפכני לקראתה; אולם, על הנקודה הזאת לא נרחיב את הדיבור במיוחד ובאופן כולל בשלב זה, אלא נשתדל להבהירה עד כמה שאפשר, שלבים שלבים, מתוך עצם מהלך הניתוח בבעיות ספציפיות.

ואילו הנקודה השנייה היא במה שניתן לנו ללמוד כאן לגבי המבנה הקונסטטוטוציוני של התנועה המהפכנית. בחיבורי "המשפט העברי" ומדינת ישראל⁵⁷ הסברתי כיצד הפיתוח ההלכתי של בעיות המהפכה צריך להתרכז במין ישיבה מיוחדת שתוקם לשם כך – ואף בפרק הזה באמת כבר ראינו כיצד הישיבה הזאת צריכה להיות פתוחה, למעשה, להשראה נבואית, מצד אחד, ולתוצאה סנהדראית, מצד שני. צירוף זה נותן לנו את עקרון המבנה של ההנהגה המהפכנית, באשר זו צריכה להיות בנויה אפוא בכעין מעגל של חבורה שליוחותית, המתעצרת במסגרת לימודית-תורנית-רבנית והחוזרת ומוציאה מן הצירוף מפקדה מדינית וחינוכית, הפועלת על-פי אחדות השליחות והלימוד שמאחוריה ובה. תוצאה זו מתאימה לחלוטין למבנה הקונסטטוטוציוני הראוי של מלכות ישראל, המורכבת

57 בכרך ג'; ראה בתחתית עמ' 74 ואילך.

ממלך הפועל על-פי נביא ובית-דין של שבעים ואחד – וכך שוב רואים אנו כיצד המסקניות המהפכנית עשויה אמנם להכין במישרין ומלכתחילה אף את עצם מוסדות המלכות.

אולם, הנקודה [השנייה] שאמרנו אינה מסתכמת רק בכך. יסוד נוסף בתוכה הוא שענייננו אינו מצטמצם, כמובן, במפקדה גרידא, אלא מתייחס הוא לתנועה מהפכנית, המתפתחת מאותו מעגל [האמור בפסקה הקודמת] ואשר אותו מעגל הוא חלק ממנה. מבחינה זו, המעגל האמור הריהו גרעין של "שבט לוי", במובן שכבר הזכרנו לעיל בפרק ט' ולפי ההסבר ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', (עמ' 199-200).⁵⁸ הדבר יתברר אם נשים לב, כי מוסד הלוייה אינו בעצם אלא חֶכֶר של עלית אידאליסטית ו"חיל השם", הבא להדריך את העם ולבסס את המלכות, מבחינה סוציולוגית ותוך הזדהות טוטלית, במשא השלמות הנבואית וההלכתית של התורה – והרי זהו אמנם בדיוק התפקיד אשר התנועה המהפכנית שאנו מדברים עליה אמורה לקבל ולקחת על עצמה.

אולם, בהקשר זה עוד צריכים אנו לחזור ולהדגיש במיוחד את יסוד האידאליזם וההזדהות הטוטלית.

היסוד הזה, והחשיבות המהותית הנועדת לו בעיצוב ישראל, אמנם אך פשוטים וברורים הם בדין התורה אשר קבע לנו את מוסד הלוייה מלכתחילה^{פג} – ובאמת, אף אפשר לציין, שגם כאשר חדל להתקיים בנו מוסד הלוייה כהלכתו, מכל-מקום עוד המשיכה להתקיים בנו, לפחות, מורשת האידאליזם וההזדהות הטוטלית, בדמות הכללית של העלית הרבנית והעם הישראלי בכללו, כל ימי הגלות. גם בתנועת התחייה הציונית, עד הקמת המדינה, עדיין הוסיפה המורשת הזאת להתקיים – ולו גם תוך צמצום למסגרת האידאולוגיה הציונית ותוך פחיתות גוברת והולכת, במידה שהעניין הציוני בא להזדהות באינטרסים חומריים-חלקיים.^{פד}

פג ראה דברים ל"ג ט'-י': "האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו, ואת אחיו לא הכיר ואת פָּנָיו לא ידע, כי שמרו אֶמְתָּךְ ובריתך ינצרו. יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל..."

פד מעניין בהקשר זה לציין את ההבדל בין לוחם-חירות-ישראל טיפוסי לבין איש אצ"ל או איש הפלמ"ח: בעוד שאישיותו של הלוחם מן הסוג הראשון היתה מלוכדת עם מלחמתו בשלמות אחת, הרי איש האצ"ל הטיפוסי היה גם אזרח, ואילו בנפשו של איש הפלמ"ח הטיפוסי נשאר עוד תמיד חלל פנוי לקרייריזם אישי.

58 את ההתייחסות אל 'שבט לוי' בפרק ט', לעיל, ראה בעמ' 333 בפסקה הפותחת "קבוצת ערכים אחרת"; ההפניה ל'גאולת ישראל במשבר המדינה', במהדורתנו, היא לכרך ב' עמ' 327-328.

אולם, מאז שהוקמה המדינה על-פי האידאולוגיה המפוררת של "משטר דמוקרטי", ממילא הגיעו נטיות ההתפרקות של האידאליזם הציוני לעקביות כמעט-גמורה – לפחות ברמת התודעה האידאית והחשיבה החיצונית – והנטיות האלו נהפכו להיות אחת התופעות המרכזיות והמסוכנות ביותר, המאפיינות כיום את המשבר הלאומי, אשר העם נתון בתוכו.

במצב זה, אך פשוט הוא, ששום מוצא-הבראה לא ייתכן, אלא אם ימצא לו שורש ובסיס בהתחדשות אידאליסטית – ואמנם, אין לראות במסיבות שלנו נתונים רציניים כלשהם להתחדשות שכזאת לבד מאשר לגבי התעוררות מהפכנית מן הסוג שעליה מדברים אנו כאן. פירוש הדברים בסך-הכול הוא, אפוא, כי ההתעוררות הזאת מתאפשרת רק מתוך יתרון קשריה למקורות האידאליסטיים, ותוכל להיות לה משמעות – הן מן הבחינה התוכנית-הרעיונית הן מן הבחינה הפרגמטית – גם-כן רק במידה שתצליח אמנם להפוך את יניקתה מן המקורות הללו ליסוד מוסד בהווייתה ולמסגרת המהותית של אופיה.

המסקנה המעשית המתחייבת מכאן – ובייחוד במסיבות-החיים של מדינת-ישראל דהאידינא, כאשר שום התמסרות לאינטרס כלכלי אינה יכולה להיות נקיה משחיתות-ההשתלבות פרשת הצניעות הקבצנית של המדינה כמות שהיא – הריהי אם-כן, שלפחות אנשי הגרעין היסודי, אשר ישאו את התנועה המהפכנית ויהוו אותה בעיקרה, באמת יצטרכו להיות פטורים מכל אינטרס כלכלי משל עצמם, ורק בתנאי זה יוכלו הם להתפטר להשתתפות בגרעין.

במילים אחרות משמע, שלא רק על-פי דמות החזון, כי אם גם על-פי התקשרותו החוזרת מתוך צורכי המציאות ההווה, מגיעים אנו כאן להזדהות בין מה שדרש אורי-צבי לגבי "המהפכה העברית" בימינו: שתהא לה עלית של הנהגה נבואית, הנושאת "שכחת ישות-אפשרויות לחיים פרטיים אחרים בעולם", לבין מה שנקבע אמנם לאנשי שבט לוי על-פי דינם מלכתחילה: שלא יהא להם חלק ונחלה עם ישראל – וכך שוב רואים אנו, שבאמת אף עד כדי עצם ישות החיים האישית תצטרך אמנם התנועה המהפכנית לגלם התחדשות של שבט לוי, מן הבחינה הפונקציונלית-הסוציולוגית, וממילא גם בתחום זה יהא בה אפוא משום התחלת בניית מוסדותיה של מלכות ישראל המשיחית מעכשיו. ראוי לציין, שאף בנקודה הזאת יש אמנם משמעות לדברים לא רק כנגד המדינה, כי אם גם כנגד הממסד המסורתי-התורני, ועוד נשוב לדון בכך, כאמור, להלן.

בהמשך מכאן עוברים אנו לעצם תכנית-המאבק של התנועה המהפכנית כפי שתיארנוה, ואזכיר שבקווים כלליים כבר העליתי את התכנית ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', בסיכום הספר, (עמ' 318 ואילך).⁵⁹ כמו כן אזכיר את מה שכתבתי ב'מה לעשות', בדבר ריכוזה של הפעילות מלכתחילה מסביב לביטאון, אשר עיקר עניינו לא יהיה דווקא בהסברת המהפכה, כי אם בגיבושה והכוונת-מהלכה להלכה ולמעשה. ושלישית, אזכיר את האפשרות שנפתחה לנו אחר מלחמת ששת הימים, להעשיר את הפעילות המהפכנית על-ידי התערבות אף במהלך החיים הפוליטיים של המדינה כמות שהיא, כפי שכתבתי בחיבורי 'אחר המלחמה של ששת הימים' (בפרק ג', 'בעיות המאבק').

בקשר לכך אפשר להוסיף כאן, כי העמדה הבוגדנית שנתגלתה בינתיים במדיניות השלטון הקיים ביחס ליישוב השטחים ששוחררו באותה מלחמה, פותחת לתנועה המהפכנית אופקים גם בנקודה המיוחדת הזאת: שיכולה היא – ובאמת גם ראוי לה – להעמיד את עצמה בראש הנטיות המופיעות באומה, להפר את הבגידה על-ידי ביצוען של התנחלויות אפילו בעל כורחו של השלטון הקיים.

האופקים הקורצים מבחינה זו אינם פטורים אמנם מבעיה חמורה – כי במידה שהשלטון מתעקש ומצליח לסכל את ההתנחלויות המופעלות ללא אישורו, הרי שממילא נוטות הן להיהפך להפגנות בעלמא, אשר אף השפעתן החינוכית והמדינית מתרופפת, מתוך אבדן תדמית-הכנות, עקב חוסר-הסיכוי הנודע לניסיונות ההתנחלות הללו מלכתחילה. אולם, נראה לומר כי לתקלה זו יש תרופה, והיינו שניסיונות ההתנחלות לא יהיו עוד ארעיים, מקריים ומפורדים זה מזה, אלא יהיו מעורים בתנועת-ההתנחלות תכניתית, שאף תצטיין במגמה נחושה, אשר לא תהא על-כל-פנים פחות עקשנית מן המגמה הבוגדנית-הנגדית של השלטון. ניסיונות ההתנחלות חסרי-האישור שעד כה⁶⁰ נכשלו במידה רבה בגלל כך, שמלכתחילה אמנם לא היו הם רציניים, באשר ביסודם מונחת היתה הנכונות

פה סוף תמוז תשל"ד. [בזמן שנכתבו הדברים, עדיין ניתן היה להטיל ספק בנחישותם של המתנחלים, המנסים להקים יישובים חדשים ביהודה ובשומרון – אך דברי שב"ד בפסקה הבאה מרתקים בהתאמתם למציאות שהתפתחה אחר-כך. הנה כמה נקודות-ציון לתזכורת:

59 במהדורתנו, ההפניה היא לדרך ב' עמ' 512 ואילך. בהמשך הפסקה מפנה שב"ד גם לחיבור 'מה לעשות' – כרך ג' עמ' 99 ואילך – ולחיבור 'אחר המלחמה של ששת הימים', באותו כרך עמ' 252.

להיכנע ולהסתלק, כל אימת שהשלטון – מצדו – יגלה את הנכונות להשתמש בעודף-כוח נגדם. אולם, נכונות השלטון להשתמש בעודף-כוח בעניין הלזה, פירושה הוא, ממילא, שהשלטון אינו פועל עוד כנושא הריבונות הישראלית-ההיסטורית, כי אם אדרבה – פועל הוא כעין שלטון זר של יהודים-מתנכרים, או בבחינת סוכן יהודי-בוגדני של השלטון הזר הגויי אשר מאחורי הקלעים, ואף למעשה כעין "יוזנראט" העוזר להכין את חיסול האומה, מתוך מרד נגד דיני ישראל היסודיים – ומשמע שההתעקשות לנסות ולהתגבר על השלטון, אפילו באמצעים של כוח נגדי, אינה יכולה להיחשב כאן כמרד אסור, כי אם אדרבה: הרי זו מצווה מן המובחר, ובלבד שמידת היעילות הטקטית של ההתמודדות תהיה אמנם סבירה.

והנה, מבחינה זו מסתבר שככל אשר ניסיונות ההתנחלות יהיו באמת נחושים בהחלטיותם עד הסוף, כן תפחת העזת השלטון להתקומם כנגדם. גם אם פחיתת-העזה זו לא תהיה מיידית – ואף אם למעשה עוד יוסיף השלטון להתעקש, ויכריע ניסיון-התנחלות פלוני או כמה ניסיונות-התנחלות, אשר יתגוננו מצדם במלוא הכוח שיוכלו לגייס – מסתבר שסוף-סוף תיִדַּחַק העזת השלטון ותלך, אם הניסיונות מסוג זה ימשיכו עוד על-כל-פנים להישנות מיד, זה אחר זה, בשרשרת, תוך גילוי רצינותם ונכותם השלמה לפחות בדרך זו. והדבר מסתבר, מפני שאף הניסיונות שייכשלו במסגרת כזאת, הרי תדמית-כנותם לא תאבד, כי אם אדרבה – ואפילו בבחינת הפגנות-גרידא תהיה אפוא השפעתם החינוכית והמדינית לא עוד מתרופפת, כי אם גוברת והולכת, ואף צוברת רוח מן הבחינה המהפכנית הכוללת.

בהרי יהודה כבר ננעצו אז יתדות ראשונות – בגוש עציון ובחברון – אך השומרון כולו היה ריק מיהודים. בין שנת תשכ"ט לשנת תשל"א נעשו כמה ניסיונות התיישבות על-ידי קבוצת צעירים שקראו לעצמם 'מבוא שכם', אך ניסיונות אלה נשאו אופי הפגנתי גרידא, ופנו בלא קושי.

גרעין אלון מורה עלה לקרקע ליד שכם, לראשונה, ביום ט"ו בסיוון – כחודש וחצי לפני ששב"ד כתב את דבריו כאן – ואנשיו פונו מן המקום בכוח בידי חיילי צה"ל. מעשה זה היה אות הפתיחה למאבק עיקש של שנה וחצי, במטרה לשבור את האיסור הממשלתי על הקמת יישובים יהודיים בשומרון. עוד שבע פעמים עלה הגרעין לקרקע (בתחנת הרכבת ליד 'סבסטיה'), חלקן בליווי אלפי תומכים – ושש פעמים פונו האנשים בכוח – עד שבחנוכה תשל"ו הצליח הגרעין לקבוע עובדה ולהקים יישוב, באישור הממשלה, במחנה צבאי ממערב לשכם (כיום: היישוב קדומים).

לעניין זה יש גם לציין, מצד שני, שאמנם רק תנועה מהפכנית מן הסוג שעליו מדברים אנו כאן יכולה להציב את הרקע הרעיוני והארגוני לתנועת התנחלות מן הסוג האמור.

הרקע המהפכני חשוב לגבי תנועה של התנחלות בלתי-מאושרת במסיבות שלנו, קודם-כול, מפני שבלעדי הרקע הזה יימצא ממילא שהתנועה נשארת עוד תקועה על-כל-פנים בעקרונות האידאיים של הציונות החילונית הישנה, ללא בשורת-מוצא אידאית ואף עד כדי אבדן כל תוקף מוסרי לפעולתה שלה – אחר שבעצם משאירה היא את ההכשר בעינו, ששטחי ארץ-ישראל יוכלו להיות מוקצים להפקרה על-פי דין, על-ידי ההנהגה הציונית המוסמכת עצמה. על אחת כמה וכמה גם-כן, שתנועה ללא הרקע המהפכני לא תוכל למצוא בה את ההחלטיות הדרושה כדי לשבור את עודף ההתעקשות הבוגדנית של השלטון, הנוטה לרוקן את ניסיונות ההתנחלות המרדניים ממשמעותם המעשית – ובסך-הכול יוצא אפוא שבאמת נפתחים כאן לפני התנועה המהפכנית אופקים העשויים להיות בעלי ערך מכריע.

ערך הדברים בנקודה זו הוא כפול. ראשית, באה כאן כמובן בחשבון העובדה, שרק התנועה המהפכנית היא המסוגלת לארגן באופן משמעותי את הגורמים החלוציים שעוד נותרו באומה – או העשויים עוד להתגלות בתוכה – ואשר מידת חזונם ומסירותם תהא עולה על מה שניתן למצוא לו פורקן במסגרת אישורו של השלטון הקיים. אגב כך יש לשים לב גם-כן, [שנית], כי חלק נכבד מן הגורמים הללו עשוי אולי להימצא דווקא בקרב עתודות הנוער העברי בגולה – ובאופן כזה, משמע שהתערבות התנועה המהפכנית במאבק-ההתנחלות על-פי הטקטיקה שאמרנו, תוכל אולי, בעת ובעונה אחת, גם לתת בסיס מחודש להתנערות חלוצית בגולה וגם לקדם בפועל את ההתבססות הישראלית בשטחי ששת-הימים ולסכל את המגמות של הפקרתם החוזרת.

מבחינה זו עשויה אפוא ההתערבות להיות כאן בעלת ערך חיובי מכריע, קודם-כול על-פי עצם העניין ולשמו. אך שנית, יש כאן לדברים גם ערך עקיף, והיינו על-ידי כך שממילא נמצא בזה פתח-מוצא להתקשרותה והתרחבותה של התנועה המהפכנית בהיקף המוני – לא רק לגבי עצם ההתנחלות, כי אם גם לגבי האינטגרציה של ההתנחלות במשמעות הכוללת של הפיכת לב העם ומבנהו לגאולת ישראל השלמה. מבחינה זו – ומתוך צירוף שתי הבחינות כאחת – תוצאת הדברים היא, במקרה שהמגמה הנידונה מצליחה, שהתנועה המהפכנית תוכל כבר בשלב הטרומי של עצם המאבק על השלטון להעמיד את עצמה, לפחות באותו קטע מסוים

של גדרי העניין הנידון, במצב של גורם קובע בהנהגתו של העם בפועל; ויתר-על-כן: היא תיהפך לגורם, אשר התערבותו בקביעת עובדות, באמצעות ההמונים שעמו, דוחקת והולכת כבר מעכשיו את הנהגת השלטון הקיים ונכנסת באותה מידה במקומו.

בקשר לאפשרות הזאת ראוי אמנם לחזור ולהזכיר את סכנת ההסתבכות בתגובת-ההתנגדות הכללית והאלימה של השלטון, הנשקפת לתנועה המהפכנית כל אימת שתתקדם ותצליח, ואשר עליה עמדת ב'גאולת ישראל במשבר המדינה'.⁶⁰ סכנה זו מעלה על הדעת, שלבד מכל מיני הסיבות האחרות ראוי עוד באמת גם מסיבה זו לשקוד במיוחד, שעל-כל-פנים אכן תימצאנה תמיד למסע-ההתנחלות עתודות, בזרם גובר והולך של נוער ישראלי העולה לשם כך מהגולה, ואשר אותו לא יוכל השלטון לעצור. באופן כזה חוזרים אנו להדגשת-יתר, לא רק של עצם הדרישה לשורשיותו של מסע-ההתנחלות בתנועה מקיפה המסורה לדבר, אלא גם של הרעיון לפיתוחה של תנועה זו, אף במיוחד אמנם, בעתודות הגולה.

אולם, משהגענו עד כאן, נמצא כי ממילא הגענו גם אל המגבלות המהותיות, הרובצות מעיקרא לפתחו של נושא זה אשר היינו מפתחים והולכים פה בפסקאות האחרונות. המגבלות האלו הן שתיים ופועלות הן במעגל:

המגבלה האחת היא במה שאמרנו, שכל עניין ההתנחלות הבלתי-מאושרת יכול להיות יעיל רק אם יתבצע אמנם על רקע של עתודות המוניות, שאותן אי-אפשר יהיה לעצור. באופן אחר יצא שכר ניסיונות-ההתנחלות בהפסדם – ומשמע שלפחות מלכתחילה ובשלב הראשון לא תוכלנה העתודות להיבנות מתוך הדוגמה וההשראה החינוכית של ניסיונות-ההתנחלות המרדניים, המתקיימים כבר בפועל, אלא אדרבה: יש צורך להכין קודם-כול עתודת מתנחלים ניכרת, המתפרצת ומתאפקת בינתיים בתוכה, לפני שמותר יהיה להתחיל לתת לה מוצא בממש. ואילו המגבלה השנייה היא, שעניין ההתנחלות הבלתי-מאושרת, בשטחי ששת-הימים המוקצים להפקרה, הריהו מטבעו קוניונקטורלי⁶¹-גרידא, ומאוד מאוד אפשר, שאף לפני שהדברים הללו יראו אור פציבור או שניתן יהיה לנסות ולהתנהג איך-שהוא על-פיהם במציאות, כבר יסתיים העניין מעיקרא – אם על-ידי כך שהשטחים יופקרו באמת, או להפך: שהקפאתם תופשר ותבטל, בדמי המלחמה שתתחדש. בשני האופנים גם יחד לא יהא אפוא סיפק להתממש אף לדבר שאמרנו בזה.

60 ראה בסופו של הספר – בכרך ב' עמ' 533 – במסגרת האפשרות השנייה מן השלוש העומדות בפניה של תנועת הגאולה.

אלא שכנגד זאת יש גם-כן לומר, כי למעשה, מעבר לניתוחו הספציפי הנ"ל, אמנם ראויים הדברים להיתפס על רקע יותר רחב – ובאמת אין שום צורך שעיקרי המסקנות הארגוניות שהעלינו יישארו צמודים דווקא לעניין המיוחד של ההתנחלות הבלתי-מאושרת בשטחי ששת-הימים.

העיקר החשוב שברקע הריהו שעל-כל-פנים חייבת התנועה המהפכנית לשקוד על השגתו והבטחתו של היקף המוני; על-כל-פנים חייבת היא לכבוש לה, כמה שאפשר, את הנוער היהודי בגולה ובארץ, וחייבת היא להטותו מן החידלון אשר אליו הוא מופקר על-ידי ההנהגה הקיימת, כדי לְחיותו בחלוציות המשיחית, על-פי שיטתה המיוחדת שלה. כמו-כן, חייבת היא על-כל-פנים לתרום להחייאתו של עקרון החזרה הישראלית אל הכפר, וראוי לה לפתח לשם כך התנחלות חלוצית בהנהגתה, אשר לא זו בלבד שתשרת בזאת את עצם עניין ההתנחלות והבראת המבנה של העם, אלא גם תקדם על-ידי כך, באגב, את הבסיס הסוציולוגי של ההנהגה המהפכנית באומה.⁶¹

כל הדברים האלה מחייבים את התנועה המהפכנית בפעילות הדומה מבחינה מהותית לחלוטין למה שהתנינו לעיל – ואף אם פעילות זו לא תוכל, או לא תצטרך, להיערך עוד דווקא בהקשר המיוחד של הצלת השטחים ששוחררו בששת-הימים. יתר-על-כן, דווקא במקרה האומלל ששטחי ששת-הימים יגיעו אמנם לידי הפקרה, ייתכן שהמסיבות תשאֶרנה עוד על-כל-פנים אפשרות סבירה לניסיונות לחזור ולהצילם בדרך ההתנחלות, שייערכו בניגוד לשלטון "הישראלי"⁶² והנכרי כאחד. מצד שני, גם ההתנחלות המהפכנית שלא בהקשר לשטחים הללו, ייתכן שתצריך אמצעים ותחבולות כדי לעקוף את מונופולין-ההתיישבות, אשר הקרטל של המפלגות, המדינה וסוכנויותיהן הכספיות מבקש כיום לשמור לעצמו – ובסך-הכול ניתן אפוא לסכם, שהתנועה המהפכנית נדרשת כאן למסכת פעילות של לוואי,

פו המרכאות באות כאן לייחד את המובן המדינתי והבלתי-היסטורי של "ישראל", שנתחדש במגילת העצמאות, ולא דווקא כדי לשלול את השייכות הישראלית של אנשי השלטון הלזה. [ראה על כך בביקורתו של שב"ד על 'מגילת העצמאות', בתוך חיבורו 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן', כרך ג' עמ' 328-329, ושים לב שם להערה 33].

61 בחיבורו 'על תכנון ירושלים' – (אשר החיבור דנן נכתב, כאמור, סמוך לאחריו) – פסעניף: 'הכרת המגמה של החזרה הכפרית', (כרך ג' עמ' 514 ואילך) – הרחיב שב"ד בהסבר הכורח של השיבה אל הכפר כהבראת חיי העם וכתשתית חברתית ותרבותית לשיבה אל מכלול החומר-והרוח של הקודש והמקדש.

בארגונו וחינוכו של נוער, בהזרמתו של נוער מן הגולה לארץ ובקידומה של התנחלות חלוצית, אשר במידת הצורך תוכל גם להפוך את הצירוף למסע של התנחלות חלוצית לוחמת. פעילות נלֵיית זו אמורה כמובן להשתלב במכלול הטקטיקה המהפכנית שמנינו מקודם – [במחציתו הראשונה של הסעיף] – ואין צריך לומר כי יהא זה רק בבחינת ריקון הדברים ממשמעותם, אם מתוך תנופת פעילות-הלוואי ובשל מידת חשיבותה הסגולית יבואו בעליה לשקוע בדימוי, כאילו עוסקים היו – על-ידי עיסוקם הלזה – בַּמטרה המספיקה לעצמה.

יא

המעבר מן "הזמן הזה" ל"ימות המשיח"

בפרקים הקודמים ראינו כיצד חזון הגאולה, הגלום במסורת בבחינת תקן וכיסוף מובטח לעתיד, נהפך לְמִשָּׂא של חיוב-הגשמה אקטואלי, וראינו מָהם השינויים הכרוכים בכך מבחינת הגישה האידאולוגית ומבחינת ההיערכות המוסדית. אולם, את השינויים הללו ראינו עד כה רק מצד מגמת-מהלכם הדינמית, ואילו ביחס לִהֲבָדִלִים שבין דמות חיי-המסורת לבין חזות החיים הגאולים, במכלול החיתוך הסטטי, נשארו עדיין, למעשה, במסגרת ההסתכלות המסורתית, העתידית-גרידא, אשר על-פיה די לנו כביכול בהנחה הפשוטה, שההבדלים הללו יתבטאו, בבוא שעתם, עם התקדמות הדברים, בהחזרה ההדרגתית של האקטואליות להלכות שנדחו לימות המשיח, וְכִסְלוֹק ההדרגתי המקביל של המנהגים וההלכות הארעיים, אשר נתקבלו או נקבעו במיוחד רק למילוי החלל של המסיבות הפגומות "בזמן הזה".

אולם, בסעיף האחרון של הפרק הקודם הגענו לשלב בדיוננו, אשר בו שוב אין ההנחה הפשוטה הזאת, העתידית-גרידא, יכולה להספיק. הבעיה התרחבה מתוך כך, שסוף-סוף נכנסנו כאן לטיפול ישיר בהגשמתו של התקן המשיחי לגופו – ולא עוד כפי שנעֲשָׂה הדבר עד כה בציונות, מבעד לְצִעִפִּים של איזו רציונליזציה חילונית מנותקת, כי אם מתוך התודעה הפנימית של משא הגשמתו של תקן פְּקוּדֶשׁ, באופן רצוף ומכוון, משורשו.

ואכן, המעבר לטיפול הישיר הזה עדיין לא היה כאן שלם: רק לכשתושלם המהפכה הפורמלית שאמרנו, ורק מן הרגע שבו תעמוד אמנם לקום כבר בפועל המלכות המשיחית על מוסדותיה היסודיים – במקומה של מדינת-המעבר הציונית דהאידינא – אפשר יהיה לדבר במשמעות מלאה על גישה ישירה להגשמתו של התקן המשיחי לגופו. אולם, על-כל-פנים, אף באותו שלב טרומי אשר אליו הגענו

בדיוננו בפרק הקודם, כבר נזקקים אנו, לפחות, להתחלת-הכנתם של כמה ממוסדות המלכות, באופן מתקדם והולך מעכשיו לעתיד, ואף מלפני קיום הנכונות לכינון המלכות באופן פורמלי, מיד ובפועל – וממילא, כבר בשלב זה, משמע שאמנם כבר נכנסים אנו לפחות להתחלה של מצב אשר בו מתחילות כבר הלכות המשיח לחול במציאות, והזמן הפגום של הגלות מתחיל כבר אפוא להידחק מפני ימות המשיח, לא רק מבחינה מעשית (כפי שהיה בציונות), כי אם גם מבחינה הלכתית.

שינוי זה – אמרנו לעיל, כי בהבדל משגרת התפיסה המסורתית אין אנו זקוקים, לשם הכשרתו, לשום שינוי-מסיבות מטיפסי או לאיזה סימן אובייקטיבי-חיצוני, כי אם רק לסימן הסובייקטיבי-הפנימי של עצם נכונותנו להגשימו; אולם, על-כל-פנים, גם כך מעורר הוא כמה בעיות של "שינוי סטטוס" לגבי תחולתן או דינן של הלכות שונות, אף מעבר לאותן הלכות ממלכתיות אשר עצם הנכונות להפעילן – או עצם הפעלתן – הם המגשימים את השינוי בעיקרו.

הדבר מתחיל ממה שאמרנו, שכבר בשלב של הכנת המהפכה שומה עלינו להתחיל להכין את ההנהגה ההלכתית במגמה של חידוש הסנהדרין, וכמו כן שומה עלינו להתחיל להכין את מעמד הלוייה המיוחדש, פְּעִלִית הסוציולוגית המצמיחה והנושאת את ההנהגה הזאת ומבססת אותה באומה. והנה, כאשר העלינו את הרעיונות הללו מלכתחילה, אמנם התפְּונו בכך, קודם-כול, למשמעותם המהפכנית-הממלכתית; אולם, אך פשוט הוא, כמובן, שכפועל-יוצא ממילא הגענו בכך גם לתוצאות בעלות משמעות מן הבחינה התורנית-הכללית – וכפי שאמנם הערנו מיד. התוצאות הרחבות האלו הן ברורות ביותר מצד המגמה של חידוש הסנהדרין. ידוע כי הסנהדרין, פְּמוֹסד המשפטי העליון של המלכות העברית, אינה מצומצמת – כדרך הגויים – רק למשפט-החולין, אלא ממונה היא גם על משפט-הקודש של תורת-ישראל מן הבחינה "הדתית", ועל האינטגרציה של משפט-החול במכלול של הקודש; וממילא משמע, שאם אמרנו "חידוש סנהדרין", הרי שהרמנו בכך את ידנו לא רק על משפט-החול, המסורים כיום, במדינת-ישראל, לסמכותה של "הכנסת" ובתי-המשפט החילוניים, כי אם גם על הסמכויות המפוררות של המוסדות הרבניים השונים המקובלים כיום בחוגים שונים של העם, בתחומי התורה התת-ממלכתיים אשר ניתן היה לקיימם גם במסיבות הגלות.

ואכן, הרחבה זו של המשמעות המהפכנית היא מחויבת-העניין, לא רק בשל ההתמזגות המוסדית של הדברים בסמכויות הסנהדרין, כי אם גם מתוך העובדה המהותית-הפנימית, שבחיי ישראל המתוקנים כהלכתם אין אמנם מקום לפיצול בין משפט ממלכתי של חול לבין הלכות דתיות-פרטיות – ובאמת אף ניתן לומר, שכל

עניין המהפכה שאנו דורשים, הלוא הוא מתמצה בעצם בעיקרון האחד הזה, של חידוש קשר השלמות המלוכדת בין חיי החול וחיי הקודש באומתנו, בין חיי הפרט וחיי הכלל, ובין חיי הפרט והכלל לחיי המלכות העברית. ובדומה לכך, עניין חידוש הלֵויה.

תוצאה מובהקת של החידוש הזה הריהי שאנשי הלֵויה יתפזרו באומה, להיות מוריו ומדריכיו הרוחניים של העם במקומות-פיזוריהם – אך פירושו של דבר זה, ממילא, הריהו שאנשי הלֵויה יבואו למעשה לתפוס את מקומם של הרבנים ומורי ההוראה המקובלים במסורת. יתר-על-כן, הלֵויים הללו הם שיבואו למעשה במקומם של תלמידי-החכמים מן הטיפוס הישן, שהיה מקובל אצלנו מאז ימי בית שני – והם שישמשו במקומם של תלמידי-החכמים השגורים הללו כעתודת התלמידים והחכמים המקיפה את ההנהגה הסנהדראית ומזינה את התחלופה בתוכה.

ומהו ההבדל בין תלמידי-החכמים מן הטיפוס הלֵויה המחדש לבין תלמידי-החכמים מן הטיפוס הישן? התשובה היא, כמובן, שתלמידי-החכמים מן הטיפוס הישן היו חסרים מלכתחילה את תודעת הפונקציונליות הממלכתית, אשר על-פי התורה הריהי יסוד מוסד במהותו של תלמיד-חכם מבני-הלֵויים. אכן, תלמידי-החכמים מן הטיפוס של ימי בית שני ואילך לא היו באים מלכתחילה ללמוד תורה כדי להדריך את העם ולהחזיקו בשלמות מעגל החיים המתוקנים, כמחויב על-פי התורה, אלא הם היו באים ללמוד תורה, קודם-כול, רק לתקנת נפשם האישית שלהם – ורק בהתמלאם ברוח התורה ובתוכנה, בדיעבד, הריהם היו נעשים ממילא גם מדריכים במגמה לאומית לעמם.

אולם, גם במסגרת ההתפתחות הזאת שבדיעבד, העובדה נשאר, שאפילו בתקופת העצמאות הממלכתית של ימי בית שני, על-כל-פנים לא התעלו תלמידי-החכמים על שורש-חינוכם האישי והבלתי-ממלכתי שברקע: הדרכתם והנהגתם התורנית-הלאומית נשארה תקועה תמיד רק במיזוגם של פרטי-ישראל למין חיי-תורה פגומים, אשר, במידה שאמורים הדברים בהווה הקונקרטי, ניתנים הם למילוי גם בלי ממלכה ובלי שום זיקה מיוחדת לקיומה – וכך נמצאו תלמידי-החכמים הללו מגלמים את ההתאבנות השגרתית-“הביורוקרטית”, הבלתי-נבואית וחסרת-הכושר להתנערות-גאולה, אשר היהדות שקעה בתוכה.

לעומת זאת, תלמידי-החכם הלֵויי, מעצם ברייתו, תקנת נפשו האישית הריהי רק פועל-יוצא של האֵמנתו האֵת-התחילית בשירות האומה, ולימודו התורני בא אפוא מלכתחילה במגמה של אחריות לאומית, נבואית. בדומה למלכות הישראלית,

האמורה להיות מושרשת לא רק במהלך הפירוש השגרתי של ההלכה, כי אם גם בהתחדשות המפכה של הבשורה הנבואית, כן גם תורתו של תלמיד-החכם הלויי אינה נמשכת רק מן המקורות הנתונים של ההלכה והאגדה, כי אם גם מהשלמתם הדינמית בבשורה הנבואית לתקנת דברי-הימים לפי מסיבות השעה – וזהו אפוא יתרונו של תלמיד-החכם הלויי על-פני עמיתו המופר לנו מימי בית שני ותקופת הגלות. תלמיד-חכם מן הסוג הלויי הזה הוא האמור לתפוס, במשטר הגאולה, את מקומם של תלמיד-החכם, הרב והמרא-דאתרא המופרים לנו כיום – וכאשר באנו לדבר על חידושו האקטואלי של שבט-לוי כבר בתקופה הקרובה של הכנת המהפכה מלכתחילה, הרי שממילא רמזנו, לכאורה, על מגמה של התחלת החילוף האמור כבר בתקופה הקרובה הזאת.

והנה, שני השינויים האמורים הללו – [חידוש הסנהדרין והעמדת הלוי] – אף-על-פי שעולים הם לחלוטין בקנה אחד עם דיני ההלכה המסורה – יש בהם על-כל-פנים משום שינוי מהפכני במבנה החברה ובאופיה, לא רק מן הבחינה החיובית של חידוש הצד הממלכתי בחיי ישראל, כי אם גם מן הבחינה השלילית-כביכול של ערעור כל מסגרת החיים הדתיים, כפי שמקובלת היתה במסורת הגלותית – והדבר מחזיר אותנו, קודם-כול, להשלמת ההבהרות כנגד עיוניו של גרשום שלום, אשר הן היו נקודת-המוצא לחיבור זה מלכתחילה.

מבחינה זו יש לומר, כי שוב פעם אחת רואים אנו כיצד המגמות והמסקנות על-פי שני מיני הגישות הן שונות. המשותף הוא רק, שעל-פי שתי השיטות גם יחד אמנם מגיעים אנו לנקודה, אשר ההתגשמות המשיחית כרוכה בה בערעור המסגרת הדתית המסורתית. אולם, אצל גרשום שלום הערעור הוא תוכני וענייני-מהותי, וממש יוצא שלום מגדרו כדי להיתפס בכל שבר אַמרה מפקפקת, אשר עשוי כביכול להשתמע ממנה כי התורה בטלה, או לפחות מתרוקנת מבחינה מעשית, לעתיד לבוא.⁴⁰¹ לעומת זאת, הערעור על-פי שיטתנו הוא רק מסגרת-ארגוני – לא תוכני, כי אם מבני-סוציולוגי – ובאמת, שוב אין גם מקום כלשהו לחשש, שמא הערעור המבני הזה יהא עוד על-כל-פנים כרוך בהתערעורות גם מן הבחינה התוכנית, בדרך-גררא.

אין עוד מקום לחשש שכזה, מפני שכל ההתערעורות התוכנית, אשר נכרכה בדרך הטבע עם השינויים שהיו נחוצים להתעוררות-הגאולה, התרחשה כבר אצלנו עם הציונות החילונית – ואף מצתה את עצמה. עתה, כשמדברים אנו על שינוי

פז מפאת אורכה, תודפס ההערה בסופו של הפרק, בעמ' 401.

ארגוני במבנה הסוציולוגי של שגרת המסורת, שוב אין הדברים אמורים מתוך איזו התקוממות פנימית בתוך המסורת, כי אם אדרבה: מתוך האכזבה בהתערערו התוכנית שהיתה, ומתוך המגמה לחזור ולאחד את התוכן המסורתי המלא מחד גיסא ואת תנופת-הגאולה המעשית והעקבית מאידך – והרי זה אפוא שינוי בונה, ולא מערער.

אולם, בהתאם לכך ממילא גם מגיעים אנו לבעיה בעלת אופי "שלומי", אשר במסגרת שיטתו של שלום עצמו כלל אין לה מקום. הבעיה [אשר תוצג בפסקה הבאה] נעלמת אצל גרשום שלום, כי לפי שיטתו – כשמופיעה הבשורה המשיחית, והציבור מגיע לתודעה של נכונות להגשימה ולחיות על פיה ובמסגרתה במציאות, הרי ממילא דין הוא כביכול, כי אף-על-פי שכל הנתונים הרעיוניים והנפשיים של נכונות זו מבוססים במסורת ומוגדרים על-פיה, הנה על-כל-פנים, מעתה ואילך ולגבי עצם הגשמת הנכונות בפועל, יוצאים הדברים מופקעים להפקר, בלי שיהא עוד צורך לכוונם על-פי נתון תקני או חוק כלשהו. או, במילים אחרות: החזון המשיחי, בהתגשמותו, מבטל כאן את עצמו על שורשיו ועל תוכנו כאחד, ובאופן שעם עצם ההתיימרות להגשימו נשמטת בו ממילא הקרקע מתחת לכל בעיה מעיקרא.

לעומת זאת, לפי שיטתנו, שהחזון המשיחי הריהו לנו תקן להדרכת חיי-הממש מתוכו, מתעוררת השאלה כלהלן: כי היא שהכניסה להגשמה המשיחית, על השינויים המבניים הכרוכים בה, אמורה להשאיר את התוכן המסורתי בעינו, הרי על-כל-פנים – וכפי שכבר הזכרנו גם בתחילת החיבור – אף בתוך התוכן הזה עצמו יש עוד גם מספר לא-מבוטל של הוראות-שינוי תוכניות, לא רק מן הבחינה המבנית והחידוש של חיי המלכות, כי אם גם בעניינים של פועל-יוצא מכך, בתחום חיי הדת במובן הסגולי (כמו, למשל, העניין של סדרי הפולחן); והשאלה היא, כיצד מסתדרים אנו מבחינת השינויים התוכניים הללו?

התשובה על שאלה זו, בעיקרו של דבר, היא פשוטה. כי כאשר עברנו כבר את הגשר של חידוש הסנהדרין במסגרת ממלכתית-נבואית, הרי שהנהגת התיקונים המחויבים על-פי תקן חיי הגאולה נהפכת רק לעניין של ביצוע, אשר שוב אין טעם לדון בו במופשט, אלא יש לפעול בו רק לפי שיקולי היעילות התכליתית, בשים-לב למסיבות הסוציולוגיות הנתונות בשעת-מעשה. על-כל-פנים, גם אין הדבר שייך עוד לתחום עניינו של החיבור הלזה, כי משמילאה הנבואה את תפקידה בהכשרת המהפכה וכינון הסנהדרין הממלכתית, הרי ששוב אין אנו עומדים כאן, בעיקר,

בתחום היחסים של "נבואה ומסורת בגאולה", אלא עוברים אנו למהלך התיקון הממוסד של החיים הגאולים מתוכם.

אולם, גם אם כך הוא המצב בעיקרו של דבר, הנה בשולי הדברים נשאר עוד מכל-מקום מעמד לנבואה אף במהלך התיקון הממוסד שאמרנו – בשים לב לצורך להתחשב כאן בהתאמת המהלך למסיבות הסוציולוגיות, ואף יתר-על-כן: בשים לב לצורך להכשיר את המסיבות בהתמדה לקליטתו של מהלך השינוי. ואם זוהי החזות לעת שאמנם יגיע כבר תור התיקון הממוסד, עם הגשמת המהפכה הפורמלית וכינון הסנהדרין הממלכתית – על אחת כמה וכמה בתקופה של שלבי-המעבר לפני כן. בתקופה הטרומית הזאת, הגענו בדיוננו עד לתחילת התהוותם של סנהדרין ומעמד-לִיָּהּ מחודש, על רקע המשך הסמכות המקובלת של רבני העדות והחוגים השונים ותלמידי-החכמים מן הטיפוס הגלותי הישן – והשאלה מתעוררת קודם-כול ובאופן אקטואלי: מה יהיה היחס בין שני המתחרים הללו?

על שאלה זו נראה להשיב, כי היחס הראוי דומה כאן למה שאמרנו מקודם בתחום הממלכתי. בתחום הממלכתי אין הסנהדרין החדשה יכולה להיות בעלת סמכות מלאה כל זמן שלא הגיעה למלוא ההכרה הלאומית המספקת, בדמות של יכולת לזכות במלוא המעמד הממלכתי – והוא הדין, למעשה, בתחום החיים הדתיים במובן הסגולי.

בצורה יותר מפורטת, פירושה של גישה זו בתחום הממלכתי הריהו, שבזמן-הביניים נשארת מבחינה עקרונית בעינה הסמכות של מדינת-ישראל החילונית, ואילו סמכותה של הסנהדרין המתחדשת חלה בינתיים רק במסגרת ניהולה וקידומה של המהפכה; ובדומה לכך, גם בתחום החיים הדתיים, אין הסנהדרין המתחדשת יכולה לקחת לה מיד סמכות תוכנית מקיפה – דבר שהיה הופך אותה, למעשה, רק לעוד "קלייזל" רבני, במכלול ה"קלייזלאך" הרבניים המצויים.⁶² אכן, גם על-פי דין אין לסנהדרין סמכויות מלאות ומקיפות כשאין היא מתוקנת באופן

62 'קלייזל' – ובעגה אחרת 'קלייז' – משמעו ביידיש הוא חדר, ו'קלייזל' הוא חדרון. בעיירות מזרח אירופה (במאה ה-18) נבנו 'קלייזלאך' בצמוד לבתי הכנסת, והם שימשו כבתי מדרש או כשיבות קטנות בראשותו של רב פלוני. מכאן התגלגל המושג אל החברה החרדית המפוצלת, בה כל רב – או 'רֶבֶה' של חסידים – מחזיק את ה'קלייזל' שלו, מרכז את קהילתו המאורגנת סביבו כמין 'חצר', מורה הוראות ופוסק הלכות רק לאנשיו, הנשמרים שלא לבוא בתחומו של 'קלייזל' אחר...

ממלכתי במקומה; פ"ח ועל אחת כמה וכמה, כאשר אין היא בכלל סמוכה איש מפי איש ללא הפסק, ועדיין אין היא נושאת גם הכרה כללית מספיקה פ"ט – שאז עדיין אין היא בכלל בבחינת סנהדרין, כי אם, אולי, לכל היותר, רק סנהדרין המתחילה להתהוות.

במצב-ביניים זה, ממילא משמע שאין הגוף המתהווה יכול עדיין לקבוע או לתקן מאומה בפגרה התוכנית של חיי הדת המקובלים – ובאמת, אין גם טעם שינסה לתקן בהם דבר, שהרי המציאות הלאומית אכן לא נשתנתה עדיין כלל ביסודה, לעניין של התארגנות-גאולה משיחית. כל שהסנהדרין המתהווה יכולה לעשות בינתיים בתחום הנידון הרי זה רק לשמש כמוקד ללימוד והכנה רעיונית לעתיד – ואת המשך עיונו צריכים אנו לנהל אם-כן רק בהתאם למסקנה הזאת. בת-המסקנה הראשונה, הנמשכת מכאן, הריהי שגם בתפקיד ההכנה המצומצם שאמרנו, מכל-מקום תיטע ודאי הסנהדרין העופרית להיהפך לגורם אשר יש בו משום הזמנה לציבור לסטות ממידת דבקותו במוריה-ההוראה מן הסוג הגלותי המורגל, כדי להתקרב לשיטת-המחשבה של חזון הגאולה העקבי – והשאלה מתעוררת בדרך-הטבע, כלום אין פירוש הדבר שהאנשים יישארו בינתיים קרחים מכאן ומכאן: שהרי את המאחז במסד-הדת הגלותי, ובדרך הקהילתית של פסיקת ההלכה על-ידי, לכאורה הם יפסידו, בעוד שמבחינה תוכנית עדיין יהיו הם מוזמנים לקיים את שגרת הסדר הגלותי במלואו, וזאת כבר ללא הנהגה מתאימה כלשהי? התשובה היא, כי אף-על-פי שהתרופפות מעמיקה והולכת של המאחז בַּמַּסְד־הדת הגלותי ובדרך פסיקת ההלכה על-ידי אמנם רצויה וצפויה כאן, הרי על-כל-

פח ראה פרק י"ד מהלכות סנהדרין ב'משנה תורה' להרמב"ם, הלכה י"א. [אלה הם דברי הרמב"ם: "אין דנין דיני נפשות אלא בפני הפית; והוא, שיהיה בית דין הגדול שם פלשכה שבמקדש ... ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות; והוא, שיהיה בית דין הגדול במקומו [= בלשכת הגזית]". ואמנם, על-פי מסורת חז"ל (במסכת שבת דף ט"ו עמוד א'), כבר ארבעים שנה קודם החורבן גלתה סנהדרין ממקומה בלשכת הגזית שבגבול העזרה, וישבה בחנויות – (אולי זהו הסטו המלכותי שבדרום הר הבית) – על-מנת להימנע במכוון מלדון דיני נפשות.]

פט ראה שם, פרק ד' הלכה י"א; [עיקרה של ההלכה הובא בתוספת להערה ט"ז, לעיל בעמ' 268]. ואף-על-פי שלמעלה, בסמיכות להערה ט"ז, דחינו את הסברה המשתמעת כאן אצל הרמב"ם, שיכולה להיות התחדשות סנהדרין "בירוקרטי", מכל-מקום מסתברת בהכרח דעת הרמב"ם, שלא תיתכן התחדשות של סנהדרין, אשר לא תהיה מוכרת כדי יכולת להטיל את מרותה בהיקף לאומי בַּמְּצִיאוֹת.

פנים, אסור – ואין גם צורך – שהדברים יהיו מכוונים או יגיעו בפועל לאיזה קרע אמת, חד וחלק. הנכון הוא, שהתנערות פורמלית נחוצה רק מכל מיני רבניות רפורמיות, מחד גיסא – שהן מעמידות את עצמן מלכתחילה מחוץ לעקרונות-היסוד של ההלכה המסורה – וכמו-כן, מן "הרבנות הראשית" בארץ ישראל, מאידך. התקלה שב"רבנות הראשית" היא, שזו מגלמת באופן רשמי ובמגמה מחייבת את עצם אותו העיקרון אשר נגדו מתקוממים אנו לפי שיטתנו, היינו את הרתמות המסורת והדת לעגלת הציונות החילונית, כדי לשרתה ולהיפנות באופן גלוי בתוכה, ולא כדי לכבוש אותה-היא, מצדה, לגאולה השלמה – ויש לשים לב בהקשר זה למספר הפרטים המיוחדים כלהלן.⁶³

ראשית, חשובה כאן הנקודה, שמושג "הרבנות הראשית", מעצם טיבו נמשך הוא מן המסורת של ניסיונות-התארגנות עדתיים, בגושפנקת ההכרה הממלכתית מטעם השלטון הנכרי⁶⁴ – ואמנם, גם במציאות של מדינת-ישראל, עדיין מגלם הוא, מבחינה אידאית ומעשית גם יחד, אותה גישה עצמה של התכנסות הדת "היהודית"

63 בעמודים הבאים – עד הרווח המוגדל בעמ' 399 – דן שב"ד ב"רבנות הראשית", בהציגו ארבע נקודות ואת המסקנה המתקבלת מכולן יחד. הנקודה הראשונה מוצגת מיד בפסקה הבאה, הסבר הנקודה השנייה מתחיל בפסקה שלאחריה, הנקודה השלישית בעמ' 397 בפסקה הפותחת "מתוך כך" ובזו שלאחריה, והרביעית בפסקה הפותחת "ולבסוף" ובזו שלאחריה. מסקנת הדיון ניתנת בעמ' 399, למן הפסקה הפותחת "מכל ארבע הסיבות" ועד הרווח המוגדל.

64 הרבנות הראשית הוקמה באדר תרפ"א (ראשית 1921) בידי שלטון המנדט, והדוחף העיקרי לכך היה נורמן בנטוויץ' – (יועצו היהודי של הנציב העליון, היהודי גם הוא, הרברט סמואל) – אשר בינו לבין הרב קוק שררו יחסי ידידות ואמון, וזה-האחרון אף כינה את רעהו "בן-טוב-איש". היתה זו תקופה בה כבר חלה שחיקה חמורה במחויבות הבריטית לייסד כאן בית לאומי לעם היהודי, והשלטון קיווה שעל-ידי הקמת הרבנות תתועלנה השאיפות הלאומיות של היישוב לאפיק הייצוג הדתי-עדותי, (במקביל להסדרת הייצוג של העדה המוסלמית ומינוי חג' אמין אל-חסייני למופתי של ירושלים ולנשיא המועצה המוסלמית העליונה).

לשם כך צריך היה רק לעדכן ולפתח מוסדות ישנים, שכן כבר למן 1841 הכיר השלטון העותמני ברב הראשי של יהודי ירושלים – ה'ראשון לציון' – בתור 'חכם באשי', המייצג את היישוב מול השלטונות (במעמד דומה לזה של הארכיבישוף הנוצרי). עתה נוסף גם רב אשכנזי ראשי, ליד זוג הרבנים הוקמה מועצת רבנים שאף היא חצויה ומאוזנת בין ספרדים ואשכנזים, גובשו נוהלי בחירת המועצה וסמכויותיה (הדתיות-המצומצמות) – וה'רבנות הראשית לארץ ישראל' קמה ונהייתה.

בקונכייה של ישות עדתית גרידא והעמדת הממלכתיות "הישראלית" כישות נפרדת וכעין גלגול חדש של מיני השלטונות הנכריים, אשר אליהם הורגלה העדה היהודית להיזקק [כעליונים] על גִּבְיָהּ.

שנית, אפשר אמנם לזכור לכאורה את "ימי העדנה", אשר היו כביכול ל"רבנות הראשית" בארץ-ישראל בראשית תקופת המנדט, בהנהגת הרב קוק.

באותה תקופה סימלה "הרבנות הראשית" את התנערות הדת מן הנטיות השמרניות, אשר הפליגו לשלול את היוזמה האנושית במהלך הגאולה מעיקרא; ואף-על-פי שגם אז באמת לא היתה "הרבנות הראשית" אלא אחד הביטויים של הפקרת הגאולה לשלטון זר מחד גיסא ולהנהגה חילונית מרוקנת ומוכת-סנוורים עד טמטום מאידך, הרי על-כל-פנים – כנגד רקע-המוצא של השמרנות הגלוית העקבית – היה בה גם איזה דימוי-תנופה של התרעננות מוסרית ואף שמץ יומרה פְּנָה של מין צעד ראשון לקבלת אחריות דתית-ממלכתית.

אולם, גם אם כזה היה המצב בימי-הראשית ובהנהגת דמותו הרוחנית הזוהרת של הרב קוק, אשר צורכי השעה האפילו על מגבלותיה, הרי שום דבר מצד החיוב-כביכול שב"רבנות הראשית" לא נשאר – ולא יכול היה להישאר עוד – בהמשך ההתפתחות. המאבק הרעיוני עם השמרנות האנטי-ציונית איבד למעשה את משמעותו, מתוך התרפכות היריב והתפוררותו עקב ההשמדה באירופה והקמת המדינה – וממילא נמצא כי "הרבנות" שב"רבנות הראשית" נשארה מעתה מרוכזת לאו דווקא ביתרונה הציוני, כי אם רק בעצם היסוד של מהותה, המתבטא בהנהגה העדתית של הדת על-פי גושפנקה "מטעם".⁶⁵

מצד שני, נוסף עוד על כך מעתה הגורם, שעל-פי שיטת הרב קוק (או, לפחות, בחסותה) אף זוכתה אותה "גושפנקה מטעם", עם הקמת המדינה, בכל הקידוש והאינדולגנציה⁶⁶ המגיעים לה כביכול בשל הייחוס המשיחי, המוכר לה שלא

65 במילה שבמרכאות – "מטעם" – מרמז שב"ד למשרת 'רב מטעם' שהיתה נהוגה ברוסיה הצארית, כאשר השלטונות בחרו להם יהודי נאמן וממושם ומינהו לרב בעיר (אשר לפעמים הוא כלל לא גר בה). רבנים שכאלה – אשר לא גדלותם בתורה הביאה להכתרתם אלא רק תוקף המינוי מטעם שלטון הגויים – זכו בקהילות ישראל ליחס שבין סלחנות וגיחוך לבין גועל, הכול לפי האיש, המקום והשעה.

66 כאן הדגש הוא על הגוף המעניק את הגושפנקה, היינו: המשטר והשלטון החילוני במדינת ישראל והאידנא, הזוֹכָה – מַצְדָּה של "הרבנות" – לקידוש ולמחילת-כל-חטא. בנוקטו פְּמוֹנָה 'אינדולגנציה' מכוון כאן שב"ד חץ מושחז, שכן זהו כתב-האישור

בטובתה – וכך נמצא כי "הרבנות הראשית" נהפכה, על-פי הכרח הגיונה, לא רק לגורם עדתי-מצמצם במהלך הגאולה, כי אם גם ממש למשרתת של השלטון החילוני בתחומה של הדת.

התפתחות זו הגיעה למיצויה המושלם בצירוף הקריקטורלי של הרב גורן והרב יוסף כוזג "הרבנים הראשיים" בזמננו עתה.⁶⁷

בדמותו של הרב יוסף רואים אנו את ההתנוונות וחוסר-האונים הגמור, אשר בהם נידונה מטבע הדברים להסתיים הגישה, המנסה עוד לפי-תומה לקיים במדינת-ישראל "רבנות ראשית" עצמאית, שתיאבק עם השלטון – בענייני הדת – לפי שגרת התפיסה הגלותית, וכאילו באמת המדובר היה רק בחיכוכי אוטונומיה דתית-עדתית בחיקו של שלטון נכרי. ואילו הרב גורן, המתיימר לייצג את המגמה הגאולתית והממלכתית של הדת מבעד להבנת המשמעות הדתית של המדינה, הראה לנו בעליל, ב"משפט הממזרים",⁶⁸ לאן עשויה "הרבנות הראשית" להביא את היושר האנושי ואת הצדק והמשפט העברי, כאשר – מתוך צירוף מהותה

המקובל בכנסייה הקתולית ל"מחיקת" חטאים ומחילתם – ל"טיהור" של החוטא – וממילא גם לביטול העונשים שהיו צפויים לו בגין חטאיו. מאות בשנים מכרו הכמרים את האינדולגנציות בכסף, דבר שהיה אחת העילות להתקפותיו של לותר נגד הכנסייה (1517), ולייסוד הזרם הפרוטסטנטי. כיום מוסמך רק האפיפיור להעניק אינדולגנציה, "על-מנת לעורר אדיקות דתית ומעשים טובים".

67 הרב שלמה גורן והרב עובדיה יוסף נבחרו לכהונתם ביום ז' בחשוון תשל"ג, וכיהנו עשר שנים, תוך מתיחות רבה ביחסיהם ההדדיים. הרב גורן נפטר בשנת תשנ"ד. הרב עובדיה יוסף הוא מזה שנים פטרונה של מפלגת ש"ס, אשר שמה לה למטרה להשיב את עטרת היהדות הספרדית ליושנה.

68 'פרשת הממזרים' הסעירה את המדינה ואת המערכת הפוליטית והרבנית במשך כשנתיים; והנה עיקרי הדברים: חנוך ומרים לנגר, אח ואחות, הוכרזו בבית-דין רבני כממזרים עוד בילדותם, מפני שאמם נישאה בִּשְׁנִית וילדה אותם בלא שהתגרשה מבעלה הראשון. כאשר היו חיילים בצה"ל ביקשו חנוך ומרים להינשא, כל אחד לבחיר-לבו, אך בית הדין הרבני הראשי אסר זאת עליהם – כדינו של ממזר, האסור לבוא בִּקְהָל – והדבר גרם למשבר ממשלתי קשה.

הרב גורן התוודע לבעייתם כבר בשנת תשכ"ח, ובשנת תשל"א – בהיותו עדיין הרב הצבאי הראשי – הוא כתב חוות דעת המצביעה על אפשרות להכשירם על-סמך פסילת יהדותו וקידושיו של הבעל הראשון, שהתגייר בפולין (רק כדי להינשא), אך חזר לסורו ונהג כגוי. מיד עם כניסתו לתפקידו כרב ראשי לישראל, וחרף התנגדותו של הרב עובדיה יוסף, הקים הרב גורן בית-דין מיוחד, אשר זהות חבריו נשמרה בסוד, כמו-גם פרטי

הגלותית [של 'הרבנות הראשית'] והאידיאולוגיה של "הציונות הדתית" – נהפכים לה ממילא שיקולי המדינה החילונית ליסוד פנימי-כביכול במערכת הדת.⁴¹⁷ אכן, ניתן לומר כי "משפט הממזרים" היה לגבי "הרבנות הראשית" מה שמלחמת יום הכיפורים היתה אחר-כך לגבי הציונות החילונית בכללה: בשניהם נתגלתה עד תום פשיטת-הרגל הרעיונית והמוסרית, אשר הישיות האלו הגיעו אליה בדרך ההתמצות של התפתחותן ההגיונית – וכשם שמקודם ראינו כי אחרי

צ כמובן, אין כאן הדבר מענייננו לנתח בפרוטרוט את פסק-הדין של הרב גורן בשאלת "הממזרים". אולם, תספיק לנו העובדה שלצורך פסק-דינו נאלץ הרב להרכיב לו בית-דין מיוחד (ועלום!), תוך עקיפת בתי-הדין הנשואים עוד אף כיום מוסמכים לדידו הוא עצמו – וזאת לא על-פי איזה פסול משפטי שמצא בהם, כי אם רק בשל עצם ההנחה הטרומית, שלפי מיטב הכרת דעתם של חברי בתי-הדין הללו, חזקה עליהם שימצאו את טענת הממזרות נכונה.

במילים אחרות משמע אפוא, כי דעתו הטרומית של הרב גורן עצמו היתה, שאת טענת הממזרות יש לדחות ויהי מה – ולפי זה הוא הרכיב מראש את בית הדין המיוחד. אולם, העובדה היא שגם את דעתו זו הוא לא ביסס בשום כלל משפטי (שהיה מבטל למעשה את דין הממזרות מעיקרא), אלא הוא החזיק בה ונתן לה תוקף רק על-פי שיקולים פרגמטיים, המיוחדים למקרה – וביניהם החשש המכריע, שאי-דחיית הטענה תגרום למשבר מדיני.

דיוניו – אשר ככל הנראה לא תמיד הם התקיימו כישיבות מליאה, אלא בעיון הדיינים, בנפרד, בחומרים הכתובים ובחוות דעתו של הרב גורן. כעבור חודש – שבמהלכו נתקבלו גם עדויות חדשות לפסילת יהדותו של הבעל הראשון – החליט בית-הדין להכריז שחונך ומרים אינם ממזרים, ושמותרים הם אפוא להינשא. בו בערב (אור לי"ד כסלו תשל"ג) – בטרם יהא סיפק בידי מאן-דהוא לערער – העמיד הרב גורן שתי חופות וקיים טקס נישואין משותף.

משה דיין – אשר בשיאו של המשבר איים להתפטר אם לא תתיר הרבנות לשניים להינשא לבחירי-לבם – היה עתה אורח הכבוד בחתונה, והשמחה היתה אפוא רבה, בייחוד בחוגי הממשלה.

בטבת תשל"ג פרסם הרב גורן חוברת – 'פסק-הדין בעניין האח והאחות' (בהוצאת הרבנות הראשית) – ובה פירט והרחיב את נסיבות המקרה, את העדויות שנתחדשו, ואת יסודות הפסיקה שעל-פיה הותרו הממזרים לבוא בקהל. גם בחוברת מובאים דברי הדיינים החתומים על ההיתר תוך העלמת שמם, מחשש שמא יכולע להם. בערך באותו מועד, בחורף תשל"ג, החל שב"ד להכין מאמר שיעסוק במעשהו של הרב גורן בפרשת הממזרים – אלא שהוא משך את ידו וחדל מן הכתיבה. פתיחת המאמר, וכן טיוטה של ראשי פרקים, יובאו כנספח ד' לספר, בעמ' 417.

מלחמת יום-הכיפורים אין עוד תקומה רוחנית לציונות החילונית בתחומה, כן מסתבר עתה הדבר גם לגבי "הרבנות הראשית", אחר "משפט הממזרים", בתחומה שלזו.⁶⁸

מתוך כך ממילא מגיעים אנו לנקודה השלישית הראויה להיזכר בענייננו, והרי זו מתייחסת לתקוות שנתלו מכיוונים שונים – ולו גם בצורה חרישית ושולית למדי – ב"רבנות הראשית", לאמור: שבמשך הזמן אמנם תפתח זו לכלל הנהגה דתית עליונה של העם העברי כולו, ועד שלמעשה נגיע מן העופר הזה לחידוש הנכסף של הסנהדרין במסגרת ממלכתית.

אולם, באמת אך פשוט הוא שכל מיני התקוות האלו מופרכות היו מעיקרא. כך הוא לא רק בגלל ההתנוונות והשקיעה ההכרחיות שראינו במוסד זה לעיל, אלא גם על-פי השיקול מן הצד המקביל, ש"הרבנות הראשית" אף-פעם לא נשאה בה את היומרה או את כלי-המחשבה המתאימים כדי להגיע לשלטון לאומי. אפילו בחלומות "הסנהדראים" שלה, היתה תמיד הכוונה רק ל"סנהדראות" דתית-עדתית, כעין זו שנכשלה כבר בצדק בימי רבי יעקב בירב,⁶⁹ ואשר יכולתה, במקרה הטוב ביותר, הריהי רק לאשש את הגלות, אבל לא לבשר לה בשורת-גאולה; ואכן,

צא ההשנאה למלחמת יום-הכיפורים עשויה אולי להיראות כחורגת מגדרי הפרופורציה, מבחינת יחסי החשיבות של הדברים; אך באמת אין לזלזל גם במידת הגורליות של המבחן שהועמדו בפניו ב"משפט הממזרים" – וזאת בנוסף על מידת הדמיון המצויה בין שני האירועים על-כל-פנים, מן הבחינה ההתפתחותית-הפנימית. מלחמת יום-הכיפורים, מצדה, נושאת בחובה הסתכמות בוגדנית וצינית של פוליטקנות פטריוטית אובדת-דרך, אשר דברי ימי ישראל לא ידעו כמותה מאז יוסף פלביוס. בדומה לכך, "משפט הממזרים" נושא בחובו הסתכמות צינית של פטריוטיות דתית אובדת-דרך, אשר דברי ימי ההלכה העברית אף לא ידעו כמותה מעולם (אחרי שתעלולי ההשתלטות האקטיסטית⁷⁰ של הורדוס – או של ירבעם בן נבט – אינם נחשבים כלל כמאורע פנימי בתוכם).

בהתאם לכך, המסקנה ההלכתית מוכרחה אפוא להיות, כי "משפט הממזרים" של הרב גורן הריהו בעצם בטל ומבוטל – כמין זיוף מושחת גרידא, אף-על-פי שנעשה על-ידי "הרב הראשי" בעצמו – באשר למעשה הוא לא נפסק כלל במסגרת השיטה של דיני ישראל; ואכן, זה צריך להיות גם הלקח והמשמעות היחידה של המשפט לדורות. אם תהיה חס-ושלום המסקנה אחרת – והיינו שיתקבל כי דיני ישראל מאפשרים אמנם לפסוק לפי מין דרך-הפקר שכזאת – פירושו של דבר הוא ממילא, כי דיני ישראל עצמם הם הבטלים ונעדרי-הערך, כולם יחד, מעיקרא.

69 שוב וראה בדברי שב"ד לעיל בעמ' 268 ובתוספת להערה ט"ז, שם.

גם מצד זה אפוא – אף לפי מירב השאיפה אשר אליה מסוגל היה רעיון "הרבנות הראשית" להגיע – רואים אנו, שכישלון הרעיון בשל קטנות אמנם מחויב היה מלכתחילה מתוכו.

ולבסוף, הנקודה הרביעית היא, שמטבע הדברים לא הדין הפנימי של המשפט העברי, כי אם החוק הנכרי – ולו גם החוק הנכרי של מדינת-ישראל – הוא הוא המונח מבחינה קונסטיטוציונית ביסודה של "הרבנות הראשית", והוא הקובע את סדרי היוויה, את גדר סמכויותיה ואת מערכת בתי-הדין אשר אליהם היא מסתנפת או המסתנפים מאתה.⁷⁰

והנה, חוק נכרי מסוג זה, ייתכן אמנם שבתנאים מסוימים יהיה לו תוקף מוכר גם על-פי דיני ישראל עצמם, מתוכם – בארץ כלשהי שהיא נכרית באמת, ואשר הכלל הוא כי "דינא דמלכותא" הוא דין בה. אולם, בארץ-ישראל, פשיטא כי חוק שכזה הוא לא כלום,⁷¹ באשר מעצם טיבו, ולפי עצם נושא עניינו, ממילא מגלם הוא את התנכרות השלטון הארץ-ישראלי לדיני ישראל: את יומרת השלטון להיות חופשי מהם, ואף עליון עליהם בעצם יחסו המיוחד אליהם – והרי זו אפוא ההתגלמות המובהקת של צד המרדנות ואי-החוקיות שבאותו השלטון בעצמו. ובהתאם לכך אך פשוט הדבר, שגם "הרבנות הראשית" על בתי דיניה, המבוססים במסגרת כזאת – ובייחוד, במידה שארגונם, מעשיהם או יומרת שיפוטם מסתמכים

70 הנה תקציר השתלשלות החקיקה: בתקופת המנדט (1927) הותקנו 'תקנות כנסת ישראל', אשר הסדירו את סמכויותיהם של הגופים המייצגים את היישוב כלפי השלטון, וביניהם הרבנות הראשית. אז גם נקבע שמועצת הרבנות תשמש בית דין לערעורים על פסקות בתי הדין הרבניים המקומיים (בייחוד בענייני מעמד אישי). בשנת תש"ג הותקנה תקנה להקמת 'בית הדין הגדול', אשר חבריו הם שני הרבנים הראשיים בצירוף רב שהוא חבר המועצה.

הרבנות הראשית 'זרמה' ועברה – כהווייתה – מתקופת המנדט לתקופת המדינה, ורק בשנת תשט"ו חוקק 'חוק הדיינים' אשר הסדיר מחדש את מערכת בתי הדין הרבניים וזיקתה לרבנות הראשית. בשנת תש"ם התקבל בכנסת 'חוק הרבנות הראשית' הקובע הוראות בכל ענייניה של הרבנות הראשית. עם פירוקו של משרד הדתות (תשס"ד) נדרשים תיקונים בחוק, אשר יסדירו את מעמד הרבנות הראשית במצב החדש.

71 לשאלת תוקפו של העיקרון 'דינא דמלכותא דינא' בארץ ישראל – השאלה ותשובתה בפי שב"ד – ראה את המובאות שכללנו במהדורתנו מתוך עבודת הגמר של שב"ד באוניברסיטה, ובייחוד את המובאה השלישית, בכרך זה עמ' 512 ואילך. כמו-כן ראה את רישומו של שב"ד אשר הוכתר: 'פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי' – בכרך זה עמ' 521 ואילך – ושים לב שם להערה 6.

אמנם על הביסוס הלזה – ממילא יוצאים הם בבטלות מעיקרא ומכל-מקום, אפילו במקרה שדינם כלשעצמו הוא אמת.

מכל [ארבע] הסיבות האלו ראוי אם-כן שהתנועה המהפכנית תנקוט אמנם – ביחס ל"הרבנות הראשית" ובתי הדין המסונפים לה – עמדה חד-משמעית של שלילה גמורה, אף עד כדי אי-הכרה: שהלוא באים הם להמשיך ולהנציח את שיטת המערך הגלותי של הדת, לא רק בדרך השגרה הספונטנית והתמימה של מהלך החיים הדתיים, כי אם גם בבחינת ערך חיובי כביכול, הנישא ומועבר באופן מכוון ומדעת לתוך עצם ההתחדשות של חיינו הממלכתיים, והפועל אפוא ממילא כדי לסלף התחדשות זו מתוכה. יתר-על-כן, כך מתחייב הדבר, גם באשר המוסדות הללו הם באמת בטלים על-פי דין, כאמור, ובאשר – עם כל בטלותם הלזאת – מכל-מקום מתעטפים הם ביומרה מוכרת של תקפות, במסגרת המשטר אשר אותו שומה עלינו להפוך בכללו.

אולם, מעבר לכך, במידה שהממסד הדתי המורגל שואב את מעמדו לאו דווקא מן הסילוף המפורש, או מן התכלית המסולפת, אלא מעמדו נמשך עדיין משגרת המסורת, ופגימותיו מתבטאת רק בעצם חוסר-היכולת המסורתי המורגל, להתנער על פגימות הגלות כדי לתקן בגאולה – הרי כל זמן שאין מי שיתפוס את מקומו של ממסד זה לפי התקן המלא של סנהדרין שהוחזרה על כנה, ממילא משמע כי סמכויותיו על-פי ההלכה נשארות בעינן, והוא הוא הראוי להישאר בעל הסמכות הדתית המוכרת, בתחומים המורגלים ולפי הדרכים ההלכתיות המורגלות בידו, גם בעיניה של התנועה המהפכנית.

דברים אלה אמורים לא רק באותם אנשי הממסד המורגל, הנשארים בלתי-תלויים לגמרי במוסדות "הרבנות הראשית" שפסלנו, כי אם אפילו באנשי "הרבנות הראשית" עצמם, במידה שמעמדם אינו נמשך רק ממסודם "מטעם", אלא יש לו צד תוקף שורשי גם מבחינת המסורת המקורית גופא – ובאופן כזה מגיעים אנו למעשה לתוצאה, שאפילו הפסילה העקבית של "הרבנות הראשית" על מוסדותיה אינה מוכרחה דווקא להביא לקרע תוכני עם הממסד הדתי הקיים, כולל "הרבנות הראשית" בתוכו.

אולם, את המצב העתיד להתהוות לפי גישה זו אין לתפוס על-כל-פנים באופן סטטי, כאילו באמת אמור היה להשאיר בינתיים את הממסד הגלותי על כנו כמות שהוא. הפתח לשינוי המציאות נפתח כאן על-ידי כך, שתלמידי-החכמים מן הסוג החדש, הלוי – העתידים להוות את התנועה המהפכנית ולהיות מטופחים על-ידיה

– אף הם עשויים בעצם להיות בינתיים כשרים לחלוטין כדי לשמש באותם התפקידים שהורגלנו למילוקם על-ידי תלמידי החכמים מן הטיפוס הישן. אכן, תלמידי-החכמים מן הסוג הלויי צפויים להיות יוצאים מלכתחילה מאותן הישיבות הערוכות כיום להוציא את תלמידי-החכמים מן הסוג המורגל; גם רצוי הדבר לחלוטין, שמלכתחילה יהיו הם "מוסמכים", באופן מושרש במסורת, כדרך תלמידי-החכמים מן הסוג הישן – ואין צריך לומר, שעל-כל-פנים אין להם להיות נופלים מתלמידי-החכמים מן הסוג הישן במה שנוגע לדעת התורה, ליראת-שמים ולקיום המצוות כסדרן, הלכה למעשה.

בסך-הכול אפשר אפוא, שבמשך הזמן ועם התקדמות התהליך המהפכני יבואו תלמידי-החכמים הלויים, באופן טבעי ואבולוציוני לחלוטין, למלא את מקום רבותיהם הישנים, כממסד דתי-עממי, בהיקף מתפשט והולך – והרי זו ממילא תהיה דרך ההתרחבות של המהפכה מן התחום הממלכתי והחברתי-הכללי, גם אל האינטגרציה של התחום הדתי במובן הסגולי. בתחום הזה, אמנם לא ישתנה עדיין מאומה מן הבחינה התוכנית, או אפילו מבחינתו של הנוהל; אך על-כל-פנים, מבנה ההנהגה של קיום הדת ישתנה וילך במגמה המהפכנית, באופן שעם התבצעות המהפכה והעברת הסמכויות לסנהדרין יימצא כבר הממסד הדתי מזומן מלכתחילה לקראת השינוי – בהתאמה גמורה למה שכבר כתבנו לפי אותו עיקרון לגבי הצד החילוני של המהפכה, בסעיף על 'הטקטיקה המהפכנית', לעיל.

אור לכ"ג באלול תשל"ד

הערה פ"ז השייכת לעמוד 389:

מקור אחד להנחה ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא" הריהו ב'נידה' ס"א ב'; אך שם המסקנה היא, דווקא, שבאמת לא כן, אלא משמע רק שתחולת המצוות על אדם פוקעת עם מותו.* לפי מקור אחר ('ויקרא רבה' ט' ז', כ"ז י"ב), שוב, בטלים לעתיד לבוא כל מיני קרבנות ותפילות לבד מקרבן תודה והודיות – אך גם כאן מתברר, שלמעשה אין בזה הכוונה לשום שינוי מטיפסי או משפטי, כי אם רק להבעת החזות, שסוף-סוף יחדלו חטאים מן הארץ, ולא יהא עוד צורך בבקשת סליחה וכפרות, עד כדי כך שהפולחן יצטמצם למעשה בתחום ההודיות על הטובה בלבד. עוד מימרה שלישית יש לנו ב'ירושלמי' 'מגילה' פרק א' הלכה ה', לעניין בטלות ספרי הנביאים והכתובים לעתיד לבוא; אך גם כאן הכוונה היא רק לאותה הבעת החזות שייתמו חטאים מן הארץ, באופן שלא יהא עוד צורך בתוכחות הנביאים ולימוד מוסר הכתובים – ומשמעות הדברים אף מצטמצמת כאן בפירוש על-ידי הדגשת העיקרון, שהתורה המעשית וההלכות על-כל-פנים לא תתבטלנה.

ולבסוף, אפשר להזכיר מה ש[גרשום] שלום עושה ממנו עסק גדול, שלעתיד לבוא בטלים כביכול כל המועדים – לבד מפורים ואולי גם יום הכיפורים, אשר יהא אז "כי פורים" [= כמו פורים] (על-פי מדרש משלי ט' ב').

אולם, למעשה מחוירה ונעלמת כל "השטניות" אשר גרשום שלום מדמה לגלות כאן, מִשְׁאֵץ נותנים אנו את הדעת על מקור התפתחותו וכוונתו של מדרש זה באמת. יסוד המדרש הוא במה שנקבע להלכה ב'ירושלמי' 'תענית', פרק ב' הלכה י"ב, וב'בבלי' 'ראש השנה' י"ט ב', שאף-על-פי שכל המועדים המחודשים, אשר נמנו ב'מגילת תענית', בטלו אחר החורבן, הרי פורים וחנוכה – שנמנו שם אף הם – מתקיימים על-כל-פנים בעינם. על יסוד זה בא המדרש ובונה את החידוד שהתמדת פורים אינה מקרית, שהרי כבר הובטח לנו כי ימי הפורים "לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מִזֶּרְעֵם" [אסתר ט' כ"ח]. ובאמת גם יום הכיפורים דומה בזה לפורים – ולא רק על-פי שמו – שהרי גם עליו נאמר "לִחְקֵת עוֹלָם" [ויקרא ט"ז ל"ד], "ואפילו כל המועדים עוברים, יום הכיפורים אינו עובר"; (ראה [את] הנוסח המסונף למדרשנו ב'פרקי דרבי אליעזר', פרק מ"ו).

נשאלת אם-כן השאלה, מהי משמעות התמדתו היתרה של יום הכיפורים, אשר היא מצדה – ודאי אינה יכולה עוד להתייחס למועדים המחודשים גרידא, אלא מוכרחה היא להתייחס למועדי-היסוד האחרים שבתורה; ועל זה מקבלים אנו את התשובה ההגיונית ומאירת-העיניים בתשובות הרשב"א, חלק א' סימן צ"ג. התשובה היא, שגם אם בזמן כלשהו יקום לנו דור שְׂכוּחֵה, אשר יתקיים בו דבר-הקינה "שִׁפְחָה" בציון מועד ושְׁבֵת "איכה ב' ו'), ומתוך רוח-ההתפקדות הזאת יעבור אותו דור על כלל מועדי ישראל, הרי על-כל-פנים יום-הכיפורים יוסיף להתקיים בו ולכפר עליו גם מִבְּעַד החטא, ועד שסוף-סוף יחזור הדור למוטב. בִּסְךְ-הכול רואים אנו אפוא שגם מדרש זה הוא חף ואורתודוכסי לחלוטין – ורק מתבקש הדבר להעיר, שהנה בדור-ההתפקדות שלנו, בציונות החילונית ובמדינת-ישראל, אמנם גם נוכחים אנו לראות

* הרחבת-דברים של המקורות הנדונים כאן ובהמשך, תובא בסופה של ההערה.

בעליל, כיצד זיווג-העדיפות של פורים ויום-הכיפורים מתגשם במציאות, וכמשמעותו במדרש בדיוק.

[הנה כאן, ביתר הרחבה, דברי המקורות אשר שב"ד דן בהם בהערותו זו, כסדרם:

- במסכת נידה (דף ס"א עמוד ב') מסיקה הגמרא שמותר לקבור את המת בתכריכי שעטנז, תוך שאמרתו של רב יוסף: "מצוות בטלות לעתיד לבוא", ניתנת עניין לאמרת רבי יוחנן: "מאי דכתיב [תהלים פ"ח ו'] 'בַּמָּתִים חִפְשִׁי' – כיוון שמת אדם, נעֲשֶׂה חופשי מן המצוות".
- ב'ויקרא רבה' ט' ז' (ובדומה לכך במקור הנוסף שם) מובא בשם כמה אמוראים כי "לעתיד לבוא כל הקרבנות בַּטְלִין [אך] קרבן תודה אינו בטל, כל התפילות בַּטְלִין [אך] הודאה אינה בַּטְלָה; הדא-הוא-דכתיב [ירמיה ל"ג י"א]: 'קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה', כי לעולם חסדו' – זו [תפילת] הודאה; 'מביאים תודה בית ה' [שם] – זה קרבן תודה".

סופו של הפסוק הזה כנבואת ירמיהו, הוא: "כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר ה'". סיום זה ניתן להתפרש כמצב המאפשר את הנבואה ואת מדרשה שראינו כאן, וניתן להידרש גם כחזון של תשובה מן החטא; ואמנם – בשני מדרשים אחרים – נדרש כל הכתוב הזה כשכר הניתן למי-אשר היטה את אוזנו לשמוע קול תורה בעולם הזה, וכאחד מעשרת המקומות בהם נקראו ישראל 'כלה' לעומת הקדוש-ברוך-הוא, כביכול, שאין לך שלמות מעלה גבוהה מזו. (ראה, בהתאמה, 'דברים רבה' ז' א', 'פסיקתא דרב כהנא' כ"ב ה').

- ב'ירושלמי' מסכת מגילה (דף ע' טור ד'), מובאים דברי רבי יוחנן וחברו, ריש-לקיש: "רבי יוחנן אמר: הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל. מה טעמא? – [שנאמר]: 'קול גדול ולא יָסֵף' [בסיום מעמד מתן תורה, בדברים ה' י"ח; והכתוב 'לא יָסֵף' מתפרש: לא פסק]. רבי שמעון בן לקיש אמר: אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל; [ומניין? – שהרי] נאמר כאן: 'קול גדול ולא יָסֵף', ונאמר להלן [אסתר ט' כ"ח]: 'וְזָכַרְםָּ לֹא יָסוּף מְזוּרָעִם; הַלְכוֹת [אף הן אינן בטלות – שנאמר בחבקוק ג' ו']: 'הַלִּיכוֹת עוֹלָם לִי'".

- הרמיזה שיום הכיפורים דומה לפורים – "כי פורים" – באה מספרות הקבלה ופרשנותה, ושם אף הפליגו לומר כי העיניו ביום-הכיפורים ייהפך לעת-הפורקן לעונג ולחדווה, פְּפֹרִים – אך שב"ד לא נכנס כאן לדון בכך. ראה ב'תיקוני זוהר' תיקון כ"א (בדף נ"ז עמוד ב'), וראה גם בסוף ספרו של רבי צדוק הכהן מלובלין 'רסיסי לילה', אות נ"ח דיבור-המתחיל 'ותַחֲלֶה', בכותבו: "דרצוננו-לומר [בתיקון כ"א הנ"ל]: 'פְּפֹרִים' [דהיינו]: כמו פורים – וידוע מי נתלה במי, קטן [נתלה] בגדול – כי פורים הוא ימי רצון הרבה יותר מיום הכיפורים".

- מדרש משלי דורש את פסוק ב' בפרק ט' – האומר: "טַבְּחָה טַבְּחָה מִסְכָּה יֵינָה אֵף עֲרָכָה שְׁלַחנָה" – על הסעודה אשר הכינה אסתר המלכה לאחשוורוש ולהמן הרשע. "אף ערכה שְׁלַחנָה", דורש המדרש, שולחן בעולם-הזה ושולחן בעולם-הבא; וזהו שם טוב שקנתה לה אסתר בשני העולמות: "שכל המועדים עתידין ליבטל, וימי הפורים אין בַּטְלִין לעולם, שנאמר [אסתר ט' כ"ח]: 'יְמֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יִעָבְרוּ'". ועל כך מוסיף רבי אלעזר: "אף יום הכיפורים אינו בטל לעולם, שנאמר [ויקרא ט"ז ל"ד]: 'וְהָיְתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לִכְפֹּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטָּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה'".

• 'מגילת תענית' היא הספר הראשון שנתחבר בחוגי הפרושים לאחר כתבי הקודש – קודם למשנה ולספרות חז"ל – ומנויים בו שלושים וחמישה 'מועדים-למחצה', האסורים בתענית וקצתם אף בהספד. רוב המועדים מנציחים נצחונות ושקחות חשמונאיים (ובראשם ימי החנוכה), אך שניים הם מקראיים – פסח שני (י"ד באייר) ופורים – ובודדים הם מסוף ימי הבית השני (למשל, יום ביטול גזירת העמדת 'צלם בהיכל' שגזר הקיסר קליגולה, כשלושים שנה קודם לחורבן הבית). לכל זאת, ועוד, ראה הסבר נרחב ומאיר-עיניים בהקדמה ובמבוא ל'מגילת תענית' במהדורתה המונומנטלית של ורד נועם, הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ד.

'מועדי המגילה' – למעט חנוכה ופורים – נשחקו והלכו, עד שבטלו; וכך מסוכם הדבר בסוגיות שאליהן מפנה כאן שב"ד:

ב'ירושלמי' במסכת תענית, דף ס"ו טור א', מובאים דברי רבי אבא הקובע: "ואפילו תימר בטלה מגילת תענית – חנוכה ופורים לא בטלו מליהון", ובהמשך מורה רבי יעקב בר אחא, הלכה למעשה: "ככל מתענין, חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים", ומשמע שכל מועדי המגילה מלבד שניים אלה – בטלים.

וב'בבלי' במסכת ראש השנה (דף י"ט עמוד ב') מובאת מחלוקת תנאים: רבי מאיר סובר שאף לאחר חורבן הבית עומד תוקפם של מועדי מגילת תענית, ואילו רבי יוסי סובר שלאחר החורבן כבר פג תוקפם. ומכיוון שהגמרא יודעת על שתי הכרעות-הלכה נוגדות – האחת הקובעת שבטלו מועדי המגילה והשנייה הקובעת שדווקא לא בטלו – הריהי מיישבת את הקושי כך: "כאן – בחנוכה ופורים [שלא בטלו], כאן – בשאר יומי [שבטלו]".

• ב'פרקי דרבי אליעזר' – (במהדורת היגער זהו פרק מ"ה) – מובאת הדרשה כי "יום הכיפורים בעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר [ויקרא ט"ז ל"א]: 'שבת שבתון היא' – 'שבת' בעולם הזה, 'שבתון' לעולם הבא; ואפילו כל המועדות עוברים – ויום הכפורים אינו עובר" וכו'.

• בשו"ת הרשב"א – רבי שלמה בן אדרת, מחשובי חכמי ספרד (נפטר בשנת 1310) – הוא נשאל על "מה שאמרו במדרש ספר משלי בפסוק 'טבחה טבחה', שכל המועדים בטלים וימי הפורים לא יהיו בטלים... ומי הוא זה שיאמר שייבטל מן התורה אפילו אות אחת" וכו'. ובתשובתו הוא כותב: "נראה לי פירושו, שכל המועדים לא הבטיח עליהם [ה'] יתברך שלא יגרום החטא [את] ביטולם באחד מן הזמנים, וכמו שכתב [איכה ב' ו']: 'שפח ה' בציון מועד ושבת'. אבל בימי הפורים הבטיח [הקב"ה שלא ייבטלו], דכתוב [אסתר ט' כ"ח]: 'לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'. 'לא יעברו' ולא יסוף' עשאוהו הטבח, לא אזהרה. וכן יום הכפורים: [משמעות הכתוב בויקרא ט"ז ל"ד, האומר] 'והיתה זאת לכם [לחקת עולם] – כעובדה ולא כציווי – הינה [הבטחה שתהיה לחקת עולם, היינון שהיום יכפר ואפילו לא ישמרוהו. ... אבל 'חקת עולם' האמור בפסח – אזהרה [היא, דהיינו ציווי, אך] לא הבטחה, דכתוב [שמות י"ב י"ד]: 'חקת עולם תתגוהו', [וכן בפסוק י"ז]: 'ושמרתם [את היום הזה] לדורותיכם [חקת עולם]'".

נספחים

נספח א'

להערה 22 בעמ' 279.

כיצד היא גאולתן של ישראל? – רס"ג ורמב"ם

שב"ד כותב שהגאולה המשיחית השלמה נתפסת באופן מסוים עלידי "הרמב"ם הרצינונלי", ובאופן אחר עלידי "רב סעדיה גאון האגדי-המטפיסי". מכיוון שלהבנת גישותיהם – וההבדלים שביניהם – ישנה חשיבות להבנת עיקרי דבריהם בחיבור זה, ראוי להרחיב בכך מעט. נביא כאן אפוא בקצירת האומר ובדילוגין, ראשי-דברים משל רס"ג ומשל הרמב"ם – זה לעומת זה – בתיאוריהם את המשיח ואת ימיו.

● רב סעדיה גאון גדל במצרים, ובהיותו בן ארבעים (בשנת 922) עבר לבבל והתמנה לראש ישיבת סורא. הוא היה גדול-רוח ומחבר שופע – בפרשנות, בהלכה, בחכמת-הלשון ובמחשבה. ספרו, 'הנבחר בַּאמונות וּבְדעות' (שנכתב בערבית) הוא החיבור השיטתי הראשון בתחום הפילוסופיה של היהדות, ועינו פונה לבירור עקרונות הדת – מתוכה-עצמה ולא על-פי קני מידה חיצוניים וזרים.

המאמר השמיני בִּספר מוכתר: 'פישועה', ומתואר בו חזון הגאולה – תוך פירוש מרחיב של הכתובים, בתוספת מדרשי אגדה, ואף בשילוב חישובי קץ על-פי חזיונות דניאל. הנה כמה ממשפטי (בתרגום הרב יוסף קאפח), בדילוגין:

"הודיענו ה' יתהדר ויתרומם על ידי נביאיו שהוא ימלטנו, אנו קהל בני ישראל, מן המצב הלזה שאנו נתונים בו, ויקבץ פזורינו ממזרח הארץ וממערבה, ויביאנו אל גבול קודשו וישכיננו בו, ונהיה סגולתו ונחלתו. ... אם לא נשוב [בתשובה] ויארעו מאורעות משיח בן-יוסף [שכבר תוארו לעיל, וראה גם מיד להלן]; ואם נשוב [בתשובה] וניפטר מהם – יתגלה לנו משיח בן-דוד פתאום.

אם כבר קדם לו משיח בן-יוסף – יהיה [הוא, בן-יוסף], כשליח לפניו ומדריך לאומה ומפנה את הדרך, כאומרו [במלאכי ג' א']: 'הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני', וכמִצְרָף באש את בעלי העבירות החמורות ממנה [= מקרב האומה], וכמכבס בבורית לבעלי העבירות הקלות ממנה, כאומרו אחריו [בפסוק ב']: 'כי הוא קִאֵשׁ מִצְרָף וכברית

מִכְּבָּסִים¹. ואם לא יבוא [בן-יוסף] – יבואנו משיח בן-דוד פתאום, כאומרו [בפסוק א']:
 'ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים', ומוליך עמו אנשים עד שיגיע לבית
 המקדש, ואם היה [מקום המקדש] ביד ארמילוס – יהרגנו וייקחנו מידו. ...
 וכאשר יתקבצו מן המאמינים החיים עם החיים, כמו שתיארתי, תהיה אז תחיית
 המתים, כמו שביארתי במאמר שלפני זה, ויהיה בן-יוסף בראשם [= בראש הקמים
 לתחייה]. ... ואז יחדש ה' יתרום ויתהדר את מקדשו כמו שתיארנו, 'כי בנה ה' ציון
 נראה בכבודו' (תהלים ק"ב י"ז). ... ויבנה כל הארץ עד שלא יישאר בה מקום חרב. ...
 ואז יתגלה אור השכינה זורח על בית המקדש. ... אז תרבה הנבואה באומנתנו ... כאומרו
 [יואל ג' א']: 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם [יְקַנְיֶכֶם
 תְּלַמְּוֹת יִתְלַמְּוּ בְּחֹרֵיכֶם תְּזַיְנוּ יְרֹא']."

• עיקרו של חזון הגאולה, על-פי הרמב"ם, משורטט בפרקים י"א ו-י"ב של הלכות
 מלכים ומלחמותיהם, (המהווים גם את סיום חיבורו הגדול 'משנה תורה') – אך מעניינת
 ההשוואה גם לדבריו ב'אגרת תימן', לקראת סוף פרק ג', אשר נכתבו מספר שנים
 קודם לכן.

אין ספק שהרמב"ם בחזונו בא להוציא מידי חזון הגאולה כפי שתיאר רס"ג (ואחריו
 גם רב האי גאון, כלהלן). ב'מורה נבוכים' אף מוקדש לכך חלק מפרק כ"ט בחלק השני,
 תוך שהרמב"ם מביא את הבנותיהם של רס"ג ורב האי בנבואות הגאולה – על הנסים
 וההריגות מן הטבע – ומסביר כי לוקות הן בשטחיות ובפשטנות, בעוד אשר באמת יש
 להבינן כמשלים. יושם לב בהקשר זה גם ללשון ה'אזהרה' – "אל יעלה על דעתך" וכו'

1 רס"ג מסב כאן אפוא על משיח בן-יוסף את פסוק ב' של פרק ג' בנבואת מלאכי, כאשר
 דווקא פסוק א' (בחלקו השני) מוסב על משיח בן-דוד – כפי שאומר הוא כאן תיכף
 ומיד. דומה, שניתן להציע כיצד הבין רס"ג את פסוק ב', על דרך פרשנות-הדרש,
 ולהצעה זו תהיה חשיבות בהמשך דברינו (בהערה 2 דלהלן).

הנה, תחילה, ציטוט פסוק ב' במלואו: "ומי מכלל את יום בואו, ומי העמיד בהראותו, כי
 הוא פֶּאֶשׁ מְצִרָךְ וְכִבְרִית מְכַבְּסִים". אל-נכון, מפרש רס"ג שמשח בן-יוסף מכין ומכשיר
 – 'מכלכל' – את עת בוא משיח בן-דוד; וכאשר אמנם יבוא וייראה בן-דוד, הרי מיד
 יקום בן-יוסף לתחייה – (שהרי נהרג בידי ארמילוס, כפי שתיאר רס"ג קודם) – ויעמוד
 מן המתים, ככתוב: 'ומי העומד בהראותו', משמע: בהשראת התגלותו של בן-דוד, אם
 לא בכוחו הישיר ממש.

מיצוי כזה של דבר הפסוק אמנם אינו אמור כאן במפורש – ונאמר רק (בפסקה הבאה)
 שמשח בן-יוסף יהיה בראש הקמים לתחייה – אך נראה להלן, בהערה 2, שפרשנות זו
 הולמת את דברי רס"ג בדיוק.

– החזרת פעמיים בקטעים שיובאו מיד. הנה אפוא, בדילוגין, כמה ממשפטי של הרמב"ם בהלכות מלכים, (על-פי מהדורתו של הרב קאפח):

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצוותה האמורה בתורה. ... אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים;² אין הדבר כן ... ועיקר הדברים ככה הן: שהתורה הזאת אין חוקיה ומשפטיה משתנים לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן. ...

ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדרך, וילחם מלחמות ה' – הרי זה בחזקת שהוא משיח; אם עשה והצליח וניצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בוודאי.³ ...

אל יעלה על דעתך שבימות המשיח ייבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו הולך. ... אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד. ויראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישראל ליישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר: 'הנה אנכי שלח לכם את אליה [הנביא, לפני בוא יום ה' הגדול והנורא]'. ... ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בעניינים אלו ... וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים: 'תפוח דעתן של מחשבי קצים', אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר, כמו שביארנו. ...

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים העמוקים, וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם, שנאמר (ישעיהו י"א ט'): 'כי מלאה הארץ דעה את ה' פמים לים מכסים'."

2 מפאת אורכה תודפס ההערה בעמוד הבא.

3 בהמשך רצוף לדברים אלה נדפסה במהדורות השונות של 'משנה תורה' תוספת-דברים כלהלן: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר [צפניה ג' ט':] 'כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כָּלֶם בשם ה' לעבדו שכם אחד'". ואולם, תוספת זו אינה קיימת במהדורת 'משנה תורה' שההדיר הרב קאפח, והוא אף מעיר שלא ראה דברים אלה בשום כתב יד שהיה לפניו, ושהמדפיסים הוסיפום אפוא מדעתם.

הערה 2 השייכת לעמוד הקודם:

ובכן, עלינו להבין אל מי ומי מכוון הרמב"ם את חצו כאשר מייחס הוא ל"טפשים" את חזון הגאולה הנסי, אשר גם תחיית מתים כרוכה בו.

במבט ראשון נדמה שאין לפרש שמתכוון הוא לרס"ג, שהרי בספרו 'הנבחר פאמונות ובדעות' אין רס"ג אומר במפורש שהמשיח בעצמו מחיה מתים. ואולם, במקום אחר – בפירוש המיוחד ס'לו לשיר השירים (בפרק ז') – אכן כותב זאת רס"ג, בזה הלשון: "וייהרג משיח בן-אפרים, ויובא הרוג אל ארץ המדבר, וספדוהו כל ישראל, משפחות משפחות, ואחר כך יעמוד משיח בן-דוד ושמו מנחם בן עמיאל, ולא יאמינו לו ישראל עד אשר יחיה משיח בן יוסף בפניהם, ויתגלה אליהו ז"ל באותו הזמן; וכשנראה את כל זה נדע אמתות כל הכתוב במסורת חכמים". (ראה: 'חמש מגילות עם פירושים עתיקים' בתרגומו ועריכתו של הרב יוסף קאפח, האגודה להצלת גנזי תימן, ירושלים תשכ"ב, עמ' קט"ו).

גם רב האי גאון, אחרון גאוני בבל, אשר נולד בשנת 939 (שלוש שנים לפני מות רס"ג), חוזר ומביא בהרחבה מסורת אגדה זו, בתשובה ארוכה בה הוא מפרש "איך תהיה הישועה, מתחילה ועד סוף, ותחיית המתים ושמים חדשים". בתשובתו – (המובאת ב'אוצר הגאונים' למסכת סוכה דף נ"ב עמוד ב', עמ' 72 ואילך) – הוא כותב "כי משיח בן-יוסף בהיהרגו, תהיה נבלתו מושלכת ארבעים יום, ולא נגע בו דבר טמא, עד בוא משיח בן-דוד ויתקוהו בדבר ה', וזו תחילת האותיות אשר יעשה, והוא תחיית המתים אשר יחיה".

מסורת זו – שמשיח בן-דוד מחיה את בן-יוסף שנהרג – מקורה ב'ספר זרובבל', ספר חזיונות-אגדה אשר נתחבר, אל-נכון, על רקע תהפוכות הכיבושים בתחילת המאה השביעית, כאשר כוסרו הפרסי כובש את הארץ מיד הביזנטים (614), הקיסר הרקליוס כובש אותה מחדש (630), ואילו היהודים – בתווך – מתנודדים בין תקווה גואה ואכזבה צורבת. לשעה קצרה, בימי הפרסים אף הועמד ממונה יהודי על ירושלים, ואף חודשה העבודה והוקרבו קרבנות בהר הבית, אך שוב הופיע צורר נוצרי בדמות הרקליוס-ארמילוס...

הנה כך קוראים אנו אפוא ב'ספר זרובבל': "ויאמר מנחם בן עמיאל [=משיח בן-דוד] לזקנים ולחכמים: אני הוא משיח ה' אשר שלחני לגאלכם... ויראו אותו איש נבזה ומלבושיו בלויים ויבווהו... ונעט כמעיל קנאה וילך אל שערי ירושלים... ויבוא עמו אליהו ויתיו את נחמיה בן חושאל [=משיח בן-אפרים]... ויראו [הזקנים] כי חי נחמיה ויעמוד על רגליו – ומיד יאמינו במנחם בן עמיאל".

אגב, ייתכן מאד ששורשו ההיסטורי של 'משיח בן אפרים' שנהרג דווקא בירושלים, הוא הקצין שהתמנה על יהודי העיר בידי הפרסים – ונהרג אחר-כך על ידם כאשר השתנה טעמם והם החליטו לפנות עורף ליהודים ולהדיחם מירושלים. רבי אלעזר הקלירי, בן הזמן, מעיד על כך בפיוטו – לאחר שהוא מעיד גם על חידוש עבודת הקרבנות – בכנותו את האיש "מעוז הראש" (על-פי הכתובים בתהילים ס' ט' ו-ק"ח ט': "ואפרים מעוז ראשי"), ובאמרו ש"יושם לקצין ולראש", ושנהרג אחר-כך בידי "שר הראש" – "ועל צחיח סלע דמו יקרוש". (ראה על כך במאמרו החשוב של פרופ' עזרא פליישר 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעולתו של ר' אלעזר בירבי קליר', בתוך: 'תרביץ' נ"ד (תשמ"ה), עמ' 398 ואילך; וראה עוד בנספח ב' למאמר 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני', כרך ד' עמ' 277-278).

מכל-מקום, מ'ספר זרובבל' והלאה המשיכה לתסוס מסורת האגדה על משיח בן-דוד המחיה את בן-יוסף; היא נמסרה מדור לדור – בין יתר האותות, המופתים והנסים השוזרים את מסכת חזיון הגאולה – והיא נכתבה מחדש, בעיבודים שונים, לפני רס"ג וגם אחריו (למשל במדרש המאוחר 'אותות המשיח', באות התשיעי. ראה כל זאת בספר 'מדרשי גאולה' אשר ההדיר יהודה אבן שמואל, הוצאת מוסד ביאליק 1954, בייחוד בעמודים 83, 323). ובכן, כנגד גישה זו – המתרגמת את פסוקי הנבואות להתרחשויות נסיות מובהקות – יוצא הרמב"ם בחריפות.

נוסיף עוד שכבר בפירושו למשנה, שכתב הרמב"ם בבחרותו – בהקדמה לפרק 'חלק' במסכת סנהדרין – הוא מביא (על-מנת לשלול), את דעתן של ארבע כתות בעניין הגמול הצפוי על קיום מצוות ה'; ולבסוף מובאת גם סברת אנשי הכת החמישית, "והם הרוב" – המצרפים יחדיו יסודות שדגלו בהם ארבע הכתות הקודמות – וסוברים כי "המיוחד הוא שיבוא המשיח ויחיה את המתים וייכנסו גן עדן, ויאכלו שם וישתו ויחיו כימי השמים והארץ". אל-נכון, אף שם תולה הרמב"ם דעה זו ברס"ג ובהולכים אחריו, וכך גם כותב פרופ' דב שוורץ, בספרו: 'הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים', הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ז, עמ' 72. וכנגד דעה זו כותב שם הרמב"ם – (כפי ששב וכתב, לימים, ב'משנה תורה') – "ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים: 'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד'". (ראה: משנה עם פירוש הרמב"ם בתרגום הרב קאפח, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה, סדר נזיקין, עמודים קל"ד-קל"ט).

נספח ב'

לדברי שב"ד ולהערה 33 בעמ' 311.

ברית החשמונאים

תנועת הנוער 'ברית החשמונאים' החלה לפעול עוד בפולין כזרם דתי של בית"ר. בארץ היא נוסדה בפסח תרצ"ז, ובראשה עמד ברוך דובדבני. מאיר מדן – שחיבר את ה'חוקה' (שתובא כאן מיד) – נחשב לאיש הרוח וההגות של התנועה. למן שנת תרצ"ט היה משה-צבי סגל המפקד הארצי של 'ברית חשמונאים', עד שהתנועה התפרקה לאחר קום המדינה. סמלה היה לוחות-הברית על רקע המנורה, שהיתה סמל בית"ר; ואמנם היתה ברי"ח מעין תַּעֲצָמָה ופיתוח של תנופת בית"ר – הלאומית-חילונית – אך בהתייצבות איתנה על בסיסה של תורת ישראל דווקא, תוך שאיבה ממורשת המרד והגבורה בדברי ימי העם. כמעט כל חברי התנועה התגייסו למלחמה נגד השלטון הבריטי, רובם לאצ"ל ומיעוטם ללח"י, (ובין סוגריים נציין גם שאחת מחניכות ברי"ח – חיה ברנדווין – היתה ללוחמת לח"י, אימצה כשמה את כינויה המחתרתי 'יעל', ונישאה לימים לשבתי בן-דב). אופיה ורוחה של תנועת הנוער 'ברית החשמונאים' משתקפים היטב בשבעת הסעיפים של 'חוקת התנועה', אשר חיבר מאיר מדן בשנת תרצ"ז או תרצ"ח – ואלו הם:

- א. החשמונאי נאמן לא־לֹהֵי ישראל ומוכן למסור את נפשו על קדושת שם אֱ-לֹהֵינוּ, תורתו, עמו וארצו.
- ב. החשמונאי מצפה לביאת המשיח ושואף להקמת מלכות ישראל.
- ג. החשמונאי אוהב כל אחד מישראל עד למסירות נפש.
- ד. החשמונאי מכוון את מעשיו לשם שמים והוא מופת לכול בהתנהגותו ובמידותיו.
- ה. החשמונאי ממשיך את שלשלת החשמונאים והקנאים ומוכן להתגייס למלחמת שחרור העם.
- ו. החשמונאי בז לפחדנות ולהכנעה בפני התקיף, ומחזיר את עטרת הגבורה והגאון הישראלי.
- ז. החשמונאי מצייט לפקודות מפקדיו ומדריכיו.



במספר נקודות השפיעה חוקת ברי"ח גם על ניסוח 'עיקרי התחייה' של הלח"י – שגובשו כשנתיים לאחריה – וראה עוד על כך ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בהערה 265 בעמ' 461, ובנספח ג' לספר, עמ' 553 ואילך.

עוד על ברי"ח (ועל זיקתה ללח"י) – ראה בנספח לעבודת הגמר לתואר מוסמך של צבי צמרת, 'הפעילות החינוכית בלח"י', הוגשה לאוניברסיטה העברית, תשל"ד, עמ' 133 ואילך. כמו־כן ראה בהרחבה בפרקי הספר 'אעלוזה בישועתך' (לזכרה של עליזה ברמין), הוצאת המשפחה, ירושלים תשס"ג. עוד על הרב משה־צבי סגל – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', הערה 62 בעמ' 107.

נספח ג'

לדברי שב"ד בעמ' 330, ולהערה 36 שם.

ברכות תפילת העמידה

מכיוון ששב"ד נסמך על רוב ברכותיה של תפילת העמידה – תוך שהוא מצביע רק על פתיחתו, או מצטט מהן למקוטעין – נביא את נוסחן המלא של אותן ברכות אשר שב"ד דולה מהן כאן, ומחשיבן כמקור לערכים שנטעו מתקני התפילה בלב דורות ישראל, ואשר המתפלל נכסף לעת התגשמותם.

הברכות מובאות כ'נוסח ספרד' על-פי סידור 'רינת ישראל'; (והאמור בין סוגריים רבועים איננו נגרס שם).

ברכה ראשונה – 'אבות':

ברוך אתה ה', אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב, הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא, אֵל עֶלְיוֹן, גּוֹמֵל חֲסָדִים טוֹבִים, וְקוֹנֵה הַכֹּל, וְזוֹכֵר חֲסָדֵי אֲבוֹת וּמֵבִיא גּוֹאֵל לְבָנָי בְּנֵיהֶם לְמַעַן שְׁמוֹ בְּאַהֲבָה. מֶלֶךְ עוֹזֵר וּמוֹשִׁיעַ וּמַגֵּן. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מֶלֶךְ אַבְרָהָם.

ברכה שנייה – 'גבורות':

אַתָּה גִּבּוֹר לְעוֹלָם אֱדֹנִי, מַחֲיָה מֵתִים אַתָּה רַב לְהוֹשִׁיעַ. / (בקיץ): מוֹרִיד הַטֶּל. / (בחורף): מוֹשִׁיב הָרוּחַ וּמוֹרִיד הַגֶּשֶׁם. / מְכַלְכֵּל חַיִּים בְּחֶסֶד, מַחֲיָה מֵתִים בְּרַחֲמִים רַבִּים, סוֹמֵךְ נוֹפְלִים, וְרוֹפֵא חוֹלִים, וּמַתִּיר אֲסוּרִים, וּמַקְיֵם אֲמוּנָתוֹ לִישְׁנֵי עֶפְרָי. מִי כְמוֹךָ בַּעַל גְּבוּרֹת וּמִי דוֹמָה לָךְ, מֶלֶךְ מֵמִית וּמַחֲיָה וּמַצְמִיחַ יְשׁוּעָה. וְנֶאֱמַר אַתָּה לְהַחְיֹת מֵתִים. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מַחֲיָה הַמֵּתִים.

...

ברכה חמישית – 'תשובה':

הַשִּׁבְנוּ אֲבֵינוּ לְתוֹרָתְךָ, וְקִרְבָנוּ מִלְּפָנֶיךָ לְעִבּוּדְךָ, וְהַחַיְנוּ בְּתַשׁוּבָה שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ. בְּרוּךְ אַתָּה ה', הַרוֹצֵה בְּתַשׁוּבָה.

...

ברכה שביעית – 'גאולה':

רָאָה נָא כְּעֵינֵינוּ, וְרִיבָה רִיבֵנוּ, וּגְאֹלֵנוּ גְאֹלָה שְׁלֵמָה מִהֲרָה לְמַעַן שְׁמֹךְ, כִּי אֵל גּוֹאֵל חֲזָק אֶתָּה. בְּרוּךְ אַתָּה ה', גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל.

...

ברכה תשיעית – 'ברכת השנים':

בְּרַךְ עֲלֵינוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת הַשָּׁנָה הַזֹּאת וְאֶת כָּל מִינֵי תְבוּאָתָה לְטוֹבָה, וְתֵן / (בְּקִיץ): בְּרַכָּה / (בַּחֲוֵרָף): טַל וּמָטָר לְבִרְכָּה / עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וְשִׁבְעֵנוּ מִטוֹבָה, וּבְרַךְ שְׁנֵתָנוּ בַּשָּׁנִים הַטּוֹבוֹת לְבִרְכָּה, כִּי אֵל טוֹב וּמְטִיב אַתָּה, וּמְבָרֵךְ הַשָּׁנִים. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְבָרֵךְ הַשָּׁנִים.

ברכה עשירית – 'קִיבוץ גְלוּיוֹת':

תִּקַּע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחֲרוּתָנוּ, וְשֵׁא נֶס לְקַבֵּץ גְּלוּיֹתֵינוּ, וְקַבְּצֵנוּ יַחַד מִהֲרָה מֵאַרְבַּע כְּנָפוֹת הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְקַבֵּץ נִדְחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל.

ברכה אחת-עשרה – 'השבת המשפט':

הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָאשׁוֹנָה, וְיִזְעִצֵנוּ כְּבִתְחִלָּה, וְהִסֵּר מִמֶּנּוּ יִגּוֹן וְאַנְחָה, וּמֶלֶךְ עֲלֵינוּ מִהֲרָה אַתָּה ה' לְבִדּוֹךְ בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים, בְּצִדִּיק וּבְמִשְׁפָּט. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מֶלֶךְ אוֹהֵב צִדִּיקָה וּמִשְׁפָּט. / (בַּעֲשֵׂרֶת יְמֵי תְשׁוּבָה: הַמֶּלֶךְ הַמִּשְׁפָּט).

ברכה שתים-עשרה – 'ברכת המינים':

וְלַמְלָשִׁינִים אֵל תְּהִי תְקוּהָ, וְכָל הַמִּינִים פָּרַגַע יֵאבְדוּ, וְכָל אוֹיְבֵי עַמְּךָ מִהֲרָה יִכְרֹתוּ, וְהַזֹּדִים מִהֲרָה תַעֲקֹר וְתִשָּׁבֵר וְתִמָּגֵר וְתִכָּלֵם וְתִשְׁפִּילֵם וְתִכְנִיעֵם בְּמִהֲרָה כְּיָמֵינוּ. בְּרוּךְ אַתָּה ה', שׁוֹבֵר אוֹיְבִים וּמְכַנִּיעַ זֵדִים.

...

ברכה ארבע-עשרה – 'בניין ירושלים':

וְלִירוּשָׁלַיִם עִירְךָ בְּרַחֲמִים תָּשׁוּב, וְתִשְׁכֵּן בְּתוֹכָהּ כְּאִשֶּׁר דִּבַּרְתָּ, וּבִנְיָה אוֹתָהּ בְּקִרְוֹב בְּיָמֵינוּ בְּנֵן עוֹלָם, וְכִסֵּא דָוִד עֲבֹדְךָ מִהֲרָה לְתוֹכָהּ תָּכִין. בְּרוּךְ אַתָּה ה', בּוֹנֵה יִירוּשָׁלַיִם.

ברכה חמש-עשרה – 'משיח בן-דוד':

אֶת צֶמַח דָּוִד עֲבֹדְךָ מִהֲרָה תַצְמִיחַ, וְקִרְנּוֹ תִרְוַם בִּישׁוּעָתְךָ, כִּי לִישׁוּעָתְךָ קוִינּוּ כָּל הַיּוֹם. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מַצְמִיחַ קֶרֶן יְשׁוּעָה. [הַנוֹסַח הַמְּקוּרִי, אֶל-נִכּוֹן, הוּא: מַצְמִיחַ קֶרֶן לְדָוִד].

...

ברכה שבע-עשרה – 'עבודה':

רצה ה' אֱ־הִינוּ בְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וּלְתַפְלָתָם שְׁעָה, וְהֵשֵׁב אֶת הָעֲבוּדָה לְדַבִּיר בֵּיתְךָ, וְאֲשִׁי יִשְׂרָאֵל וּתַפְלָתָם מִהֲרָה בְּאַהֲבָה תִּקְבֹּל בְּרָצוֹן, וַתְּהִי לְרָצוֹן תָּמִיד עֲבוּדַת יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ. וְתַחֲזִינָה עֵינֵינוּ בְּשׁוּבְךָ לְצִיּוֹן בְּרַחֲמִים. בְּרוּךְ אַתָּה ה', הַמַּחְזִיר שְׂכִינָתוֹ לְצִיּוֹן.

...

ברכה תשע-עשרה – 'ברכת שלום':

שִׁים שְׁלוֹם טוֹבָה וּבִרְכָּה, חַיִּים חַן וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עָלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ. בְּרַכְנוּ אֲבִינוּ כְּלָנוּ כְּאַחַד [יַחַד] בְּאוֹר פְּנִיךָ, כִּי בְּאוֹר פְּנִיךָ נִתַּת לָנוּ ה' אֱ־הִינוּ תּוֹרַת חַיִּים וְחֶסֶד, וַיְצַדֵּק וּבִרְכָּה וְרַחֲמִים וְחַיִּים וְשְׁלוֹם. וְטוֹב יִהְיֶה בְּעֵינֶיךָ לְבָרְכֵנוּ וּלְבָרֵךְ אֶת כָּל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל בְּכָל עֵת וּבְכָל שְׁעָה בְּשְׁלוֹמְךָ, [בְּרַב עֹז וְשְׁלוֹם]. בְּרוּךְ אַתָּה ה', הַמְּבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּשְׁלוֹם.

נספח ד'

לדברי שב"ד בעמ' 395-397, להערה צ' ולהערה 68.

עוד על 'פרשת הממזרים'

מעשהו של הרב גורן ב'פרשת הממזרים' קומם את שב"ד וחרה לו היטב, אולי דווקא מפני שבשנים קודמות הוא תלה תקוות בָּרַב, שיגלה פנים חדשות ויפיח רוח רעננה של הנהגה ממלכתית בנאמנות לתורת ישראל.

כבר סמוך לשעת מעשה – בחורף תשל"ג, עוד בטרם החל שב"ד לכתוב את 'נבואה ומסורת בגאולה' – הוא התכונן להקדיש מאמר מיוחד לפרשה זו, אלא שלא המשיך בכך ומשך את ידו מן הכתיבה. במגירותיו נמצאו שתי טיוטות: האחת היא פתיחה למאמר בעניינינו, ללא כותרת, והשנייה היא ראשי פרקים למאמר. ייתכן שעריכת ראשי הפרקים קדמה לכתיבת הפתיחה – ומדובר אפוא במאמר אחד, שלא הושלם – אך ייתכן גם שלפנינו שני נסיונות שונים להתחיל בכתיבה (וכך נראה יותר, על-פי כמה סימנים).

מכל־מקום, נביא כאן הן את הפתיחה והן את ראשי הפרקים, תוך השמטת כמה משפטים אשר בשלב הטיוטה הם נרשמו ב'סגנון טלגרפי' ועוד טרם גובשו כלל להגשה אל הקורא.

פתיחה למאמר

"שנאת-חינם", לפי המובן המקובל של המושג, הריהי – כך נדמה לי – שנאה על לא עוול מצדו של השנוא. אולם, אם נתעמק במקורו של המושג, במסכת יומא דף ט' עמוד ב', נמצא כי באמת המשמעות היא "מתוחכמת" יותר ופירושה הנכון הוא: חריפות של מחלוקת שאינה מושרשת בקני-מידה אידיאיים של ממש, אלא נמשכת בדרך הפרזה מתוך דלות־רוח, תפיסות שטחיות, בלבול וטשטוש אידיאי, שגיונות אישיים, חשדות פורחים באוויר וכיו"ב.

לפי זה, המחלוקת בין החלק "החילוני" של העם לבין "הדתיים" בעניין המשך תוקפם של דיני ישראל – ובייחוד בתחומי האישות – איננה בעיקרה מחלוקת של שנאת-חינם; אולם, המחלוקת החריפה שנתחדשה בקרב שומרי המסורת עצמם עקב

מעשהו של הרב הראשי שלמה גורן הריהי אמנם דוגמה מובהקת של שגגה שכזאת, אשר השתלטה כרגע על הזירה במקומה של המחלוקת האמתית.

לכן, עם כל העניין הסנסציוני הכרוך בדבר, אמרתי מלכתחילה אני אל לבי, שאין זו על-כל-פנים מחלוקת אשר ראוי לאדם להיסחף לתוכה: מתוך חוסר כל תוכן וקני-מידה אידאיים של ממש, הרי זו תשקע בוודאי עד מהרה מאליה – וכל אשר ישרוד ממנה אינו אלא בתחום הטכני של ההלכה הפרוצדורלית, אשר תוכרע ותיקבע לבסוף בדיני הנוהל המשפטי של תורתנו, בעניין התקדים המיוחד שזומן להם על-ידי הטקטיקה של הרב הראשי.

אולם, ב'מעריב' של יום ב', י"ג בטבת תשל"ג, במאמר 'הפירוד כבר קיים', מצאתי להפתעתי, בתוך תוכה של המחלוקת הזאת, גם את הרב פרופ' לוי יצחק רבינוביץ¹ – ולנוכח התפשטות כזאת של השלהבת, חזרתי ואמרתי: שמא בכל-זאת ראוי גם לי הקטן להתערב ולשפוך קצת צוננים.

...

נקודת-המוקד של המאמר – אם בפירוש ואם בין השיטין – הריהי שמחלוקת הרב גורן [ומתנגדיו] מתלכדת עם פילוג-העמדות בין ההכרה בממלכתיות העברית דהאידינא כתופעה חיובית בתהליך הגאולה, לבין אי-הכרה כזאת; והמסקנה המוצעת אגב כך היא שמעשה הרב גורן הוא פועל יוצא מובן מעקרון ההכרה, ואילו שלילתו [של המעשה] אינה אלא פועל יוצא הפוך, [הנובעת] מן העיקרון של אי-ההכרה. גישה זו מחייבת תגובה, כי היא היא באמת כל מכלול המסגרת האידאית אשר בה מתנהלת המערכה של חסידי הרב גורן נגד מי ששולל את מעשהו – ואילו מה מידת הטעם וההיגיון שבהערכה כזאת של המעשה, הלוא עינינו הרואות.

1 שב"ד העריך מאוד את הרב לוי-יצחק רבינוביץ' – בשל מה שיסופר כאן – ודווקא הערכה זו המריצה אותו להגיב על דבריו.

הרב רבינוביץ' נולד בסקוטלנד (1906), ובמלחמת העולם השנייה שימש כרב בצבא הבריטי. אחר-כך השתקע בדרום-אפריקה, שימש שם כמרצה באוניברסיטה וכרבה הראשי של הקהילה. הוא היה בעל תודעה לאומית – חבר התנועה הרביזיוניסטית – ופעל נמרצות נגד מדיניות אנגליה ב'פלשתינה'. בשנת תש"ז ביקר הרב רבינוביץ' כמה פעמים את עצורי המחתרת במחנה גילגיל בקניה, עזר להם ככל יכולתו, ואף סייע לבריחת כמה מהם דרך מנהרה; (פרשה זו נגולה בספרו 'מעשי רב' שראה אור בהוצאת משרד הבטחון בתשמ"א).

הרב פרופ' רבינוביץ' עלה ארצה בשנת תשכ"א, ולאחר מלחמת ששת הימים היה בין העולים להר הבית. הוא כיהן כרב בבית-הכנסת של יוצאי אצ"ל ולח"י, ושימש גם כנציג גח"ל בעיריית ירושלים. נפטר בשנת תשמ"ד.

הרב רבינוביץ אינו מנסה כלל להסביר מה עניין מעשה הרב גורן אצל הכרה או אי-הכרה במשמעות החיובית של המדינה; ואני, כל כמה שטורח אני להבין את הקשר – אינני מבין. ...

טיוטת ראשי פרקים למאמר

- הגדלות שטוענים [שיש במעשהו של הרב גורן]: נסתבך עניין הממזרים ללא מוצא, והוא מוצא בו עוז, וקם ועשה מעשה ופטר את העניין.
- אך מה המשמעות הרוחנית והרעיונית של המעשה מבחינה ציבורית יותר רחבה?
א. לא נתגלתה כאן מחלוקת מסוימת על פירושן של עובדות או הלכות. נקודת המשובר היתה בשאלה של סמכות: האם בית-הדין הרגיל מספיק, או שנחוץ בית-דין מיוחד; וגם שאלה זו לא הועמדה להכרעה על פי איזה קנה מידה הלכתי או רעיוני, כי אם על-פי קנה-מידה של דעה קדומה: בית-הדין הרגיל נפסל על-ידי הרב גורן משום שהיה צפוי שיכריע בכיוון נוגד. אבל הלוא גם בית-הדין המיוחד שהוא דרש והקים לא היה מצוין דווקא בכתונה שלא תהא לו דעה קדומה, כי אם אדרבה: שאמנם תהיה לו דעה קדומה, אך דווקא כהרב גורן; כלומר, שהחובה לטיהור הממזרים הועמדה כאן כקנה-מידה עליון, יותר נעלה מן ההלכה.
- ב. חובה כזאת אפשר היה להעמיד על-פי העיקרון של "עת לעשות"², או על-פי גישה הלכתית שכלל הוא שממזרים טהורים. [אולם], אף זאת לא נעשה כאן, אלא רק הועמדה הדרישה שהממזרים יטהרו על-פי ההלכה, לא כקנה-מידה כי אם כטכניקה גרידא.

2 זו דרשה המוסבת על פסוק קכ"ז בפרק קי"ט בתהילים – "עת לעשות לה'", הפרו תורתך – תוך הוצאתו מידי פשוטו, וכמעט אף היפוכו. פשט הכתוב הוא כדברי רבי שמעון בר יוחאי ב"ירושלמי", מסכת ברכות, פרק ט' הלכה ה' (דף י"ד טור ד'): "אם ראינו את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאוד – עמוד והתחזק בה ... מה טעמא? [אם] 'הפרו תורתך', [ובכן דווקא אז] 'עת לעשות לה'"; וראה גם את פירושו של רש"י לתהילים, הקרוב לכך. יש המבארים אף שפשט הכתוב הוא: "יש עת קבוע לעשות לה' משפט בהרשעים אשר הפרו תורתך" (הרב דוד אלטשולר בפירושו 'מצודת דוד').

ואילו דרשת הכתוב היא, כלשון רש"י שם, "שעוברין על דברי תורה כדי לעשות סייג וגדר לישראל, כגון גדעון [בעפרה אבי-העזרי] ואליה בהר הכרמל, שהקריבו בבמה" – היינו שלשם קיומה והאדרתה של תורה, בכללה, פעמים שעוברים על פרטיה; (ראה ב'ברכות' דף ס"ג עמוד א' ורש"י שם, וכן 'ספרי זוטא' כ"ז א'). דוגמה נוספת היא

ג. אולם, משנקבעת ההלכה כטכניקה גרידא, הרי לבד מעצם חילול השם שבדבר, יש גם לשאול: טכניקה למה? לפי איזה קנה-מידה הממזרים הם טהורים, כדי שראוי יהיה להשתמש בהלכה כטכניקה להכשירים? על זה התשובה היא: קנה-המידה של דעת הציבור הנאור, או צורך המדינה, או הגישה הממלכתית של הרב גורן לעומת הגישה ההלכתית המיושנת שאין היא עושה עצמה טכניקה להכשרת דרישות ממלכתיות מבחוח. ד. [אם נעשה המעשה] לפי קנה-המידה של דעת הציבור הנאור – נעשה גורן משרת להשלטת האוזנר על ההלכה;³ [ואם עשה הרב גורן את מעשהו] לפי קנה-המידה של צורך המדינה – [הריהו הביא] להשלטת משה דיין על ההלכה, וזאת בשעה שההלכה צריכה להימצא דווקא במאבק להשתלטות משיחית על האוזנר ודיין יחד. ה. באופן כזה נעשה אפוא גורן לא רק לניהיליסט°, אלא גם לבוגד ולקוויזלינג°, לכוהן גדול של הורדוס ...

...

ז. לבד מן ההשתמעות העקרונית כנ"ל, ישנן תוצאות פוליטיות אלו:

1. הובא עד תכליתו המעמד הנסלי° של הרבנות הראשית, כרבנות של עדה בגלות שאינה מנהגת את האומה אלא [רק עומדת בראש] עדה, בכפוף לשלטון חיצוני; אלא שכאן הוסף חטא על פשע: לא רק כפיפות אלא גם שרות בשם איזו ממלכתיות, אשר הדת אינה נועדת להנהיגה כי אם לשרתה. ניתן כאן אפוא תוקף "דתי" כביכול למשטר החילוני, הבלתי-משיחי, שאינו אמור להשתנות מפני המשיח, אלא מגלם [הוא] אותו כביכול כמות שהוא.

– בזה מובא עד תכליתו החטא המהותי של המפד"ל.

2. מקודם אמנם היתה רבנות גלותית, אבל מתוך שלא הובאו הדברים עד תכליתם, נמצא שהיה [בה] גם מוקד המחלוקת בין המסורת והחילוניות, בהתנגשות פנים אל פנים. עתה נוצר פילוג בין יהדות המסורת [לבין] עצמה – הגלותיים נדחפו ליתר

ההיתר לכתוב בספר את דברי התורה שבעל-פה, שאינם אמורים להיכתב כלל, משום שנשתכחה התורה, "ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים – הפרו דברי תורה לשעה הצריכה", כדברי רש"י ב'גטין' דף ס' עמוד א'.

- 3 • גדעון האוזנר – ממנהיגי מפלגת הליברלים העצמאיים – היה מראשי המדברים אשר תבעו שלא למנוע, מכוח ההלכה, את נישואי הממזרים. בשעת מעשה הוא שימש כחבר ועדת חוק חוקה ומשפט בכנסת, (ובשנים שיבואו גם כיהן כשר בממשלה).
- משה דיין, הנזכר מיד להלן, היה אז שר הביטחון – ואיים להתפטר אם לא יימצא 'פתרון הולם' לבעיית הממזרים. בחתונה הכפולה שערך הרב גורן לחנוך ומרים לנגר, היה דיין אורח הכבוד.

גלותיות, ואילו הצד הממלכתי נכנע לחלוטין למדינה החילונית. בייחוד חבל בזה על צעירי המפד"ל.

3. מקודם, לוי היה השלטון מביא [את] חילוניותו לקיצוניות, היה מקומם את העם נגדו; עכשיו [הוא] נפטר מן הצורך הזה, ומאבק המסורת הוא שייחשב כמפלג את העם.

