

במעלות גאולה

בגלויית דואר ששלח שב"ד לידידו עמרם קהתי הוא סיפר לו על כך שסיים לכתוב את מאמרו זה (באדר תש"ך), וציין כי "אולי מוטב היה לו נכלל בספרי", היינו ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' – אשר באותו מועד הוא יצא ממכבש הדפוס. עוד הוסיף שב"ד וכתב כי אין הוא רואה את מאמרו כגמור, ועדיין צריך הוא לכתוב לו המשך – ובכך הוא כיוון, אל־נכון, לחיבורו הנרחב־יותר, 'דבר לגויים', שלכתיבתו הוא ניגש חודשים ספורים אחר־כך. ואמנם, ב'דבר לגויים' (הנדפס כאן להלן) מרחיב שב"ד בדין על טיבה של חתירתנו הראויה אל נצח ישראל – דיון שהוא החל בו בסופו של חיבורנו זה – אם כי שם נערך הדיון במסגרת התוויית אופיה הראוי של בשורת ישראל אל אומות העולם, נושא אשר זרעיו הראשונים, גם הם, כבר נתונים כאן בחיבורנו זה.

★

עוד יציין כי הכותרת המקורית אשר נתן שב"ד לחיבור היתה: 'מדרש גאולה'. שתי מחיקות מלמדות על דרשיח עם ישראל אלדד, עורך 'סלם', בנושא זה: תחילה תיקן אלדד ורשם: 'במעגלי גאולה', ולאחר מכן – כנראה בהתייעצות עם שב"ד – נרשמה הכותרת: 'במעלות גאולה'.

א

ה מעגל הדיאלקטי¹ של התפתחות תרבותנו בדורות האחרונים נסגר במקום שממנו התחיל.

ראשיתו כמובן במשבר הרעיון המשיחי כפי שגובש במסורת. שורשיו של משבר זה רחבים הם ועמוקים, וכבר עמדתי עליהם במקומות אחרים,¹ אך כל כולו מתמצה הוא באותו מדרש שקבע את המסגרת לציפייה המשיחית כל ימי הגלות, ושעל-פיו הושבעו ישראל שלא יעלו בחומה ולא ימרדו באומות ולא ידחקו את הקץ.² במסגרת זו – גלוי ומובן הדבר שהרעיון נושא את גרעין ההתפתחות הדיאלקטית בתוכו. שהרי עצם יסודה של ההתגשמות המשיחית הלוא הוא דווקא להכריז על הקץ, למרוד באומות ולעלות בחומה; ואם הושבעו ישראל שלא לעשות את הדברים הללו עד שיגיע זמנם – וזמנם נעלם – ממילא משמע שהוצעה להם רק הברירה לקיים את השבועה לעולם, ולוותר על המשיח בכלל, או להגיע ליום שבו יקום אדם ויכריז כי שבועה המקודשת בתורה שבעל-פה ואשר כל ישראל מקובלים את אמתה אינה מחייבת ומצווה להפירה. אמנם, מכאן עדיין אין מתחייב לכאורה שהבשורה תערער דווקא על השבועה מיסודה, ואפשר גם שתכיר בשבועה לשעבר ותתירה רק מעכשיו, כאשר הגיע הקץ; אך על-כל-פנים הלוא מתחייב שהבשורה לא תוכל לעלות מתוך המסורת, אלא רק מתוך יחס חדשני כלפיה, על בסיס ריבוני לחלוטין.

אולם, ניסוח זה – באמת זהיר הוא עוד הרבה יותר מדי. למעשה כמובן אי-אפשר היה שתצא בשורת-קץ בלי לערער על השבועה מיסודה; שהרי יש להדגיש: אמתות הקץ יכלה רק להיבחן בדיעבד, על-ידי התגשמות הבשורה במציאות –

א מסכת כתובות דף קי"א עמוד א'.

1 שב"ד עסק בכך בחיבורו 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), ובספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה); ראה שם למשל בתחילתו של הסעיף על 'היהדות הדתית' (למן כוכבית-ההפרדה בעמ' 394 ואילך), ועוד קודם לכן, בעמ' 70, בפסקה הפותחת: "מימות אברהם אבינו" ובזו שלאחריה.

ואילו עצם ניסיון ההגשמה הלוא כבר מוכרח היה להיות משוחרר מן השבועה מלכתחילה. במילים אחרות פירושו של דבר הוא כי לא זו בלבד שהיוזמה המשיחית מוכרחה היתה לעלות ולבוא מחוץ למסורת, אלא היא גם מוכרחה היתה להתנגש עם סמכות המסורת, ואפילו למרוד במקורותיה המקודשים – וכך על-פי הנחות-היסוד של המסורת עצמה.

יתר-על-כן, מאחר שהמסורת היתה רק מסגרת של ציפייה משיחית, אבל לא מסגרת של הגשמה משיחית בעצמה – וההגשמה קרואה היתה לבוא מבחוץ – ממילא משמע שההגשמה קרואה היתה לא רק לשנות את מסיבות החיים הגלותיות, או פשוט להעביר את העם מפזר למלכות, אלא גם וקודם-כול לשנות את עצם חוויית-החיים היהודית, והיינו: להחליף את תרבות הציפייה המסורתית במוסר מחודש של הגשמה; וכאן שוב וממילא הכרח היה שההתעוררות המשיחית לא רק תחדש לעומת המסורת, אלא גם תפסול אותה בפירוש, בבחינת מסגרת של תרבות שאינה הולמת את המוסר המשיחי, שהוא ולא היא הריהו דרך-החיים הנכונה. על אף כל הקדושה והצדקה שהיתה גלומה במסורת הציפייה הגלותית – ואשר ודאי לא היתה כמוה לְרום בשום אומה ולשון – הריהי היתה חייבת אפוא להיחשב מכל-מקום כמסורת נפסדת, או מסורת של חטא, מנקודת-הראות הנעלה יותר של תכליתה היא בעצמה.

ואכן, מסקנה פרדוקסלית זו איננה בשום פנים תגלית רטרופקטיבית² בלבד, כי היא היתה מודעת לחלוטין אף במחשבה המסורתית האורתודוקסית ביותר. ראה, למשל, את דברי המהר"ל מפראג² בספר 'נצח ישראל', פרק כ"ו: "וכן אמרו בפרק

2 המהר"ל – מורנו הרב (יהודה) ליווא – מפראג, היה מגדולי חכמי דורו, ולהגותו נודעת השפעה רבה לדורות. כתביו החשובים הם דרשות ומסות במחשבת ישראל, וארוגים בהם עיונים והגינות העוסקים בייחודו של עם ישראל ובשליחותו בעולם, בגלות ובגאולה, במעלות התורה ובמידות המוסריות הנדרשות מן האדם.



פעמים הרבה מבוססות דרשותיו של המהר"ל על פירושו לדברי חז"ל ואגדותיהם בתלמוד ובמדרש, תוך הבנה רוחנית-פנימית, שיטתית וכוללת – לעתים היסטוריוסופית – בדרך שהיתה אז חדשנית וייחודית לאיש, אשר היה בכך מורה-דרך לרבים אחריו.

בין ספריו הרבים: 'נצח ישראל' על גלות, תשובה, וגאולת-ישראל; 'תפארת ישראל' על מעלת תורה ותלמודה ועל יחסי העם ותורת-חיייו; 'גבורות ה'" על יציאת מצרים, חג הפסח וההגדה; ו'דרך חיים' – פירוש על מסכת אבות. המהר"ל נפטר בשנת 1609, והיישוב כרם מהר"ל (שנוסד

'חֵלֶק'³ [כי המשיח] מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר: 'כי רחק ממני מנחם, משיב נפשי', ואין ספק כי המשיב נפש הוא המחזיק אחד מחולשתו, ולפיכך נקרא המשיח מנחם בן חזקיה. ודבר זה מורה כי המשיח הוא נבדל מישראל, כי הנחמה הוא מצד זולתו, אשר הוא נבדל ממנו, וכך המשיח אינו מכלל ישראל, רק [=אלא] הוא במעלה היותר עליונה ונבדל מן ישראל... – וביתר בירור להלן, בפרק ל"ב: "כי ביאת המשיח, שבו התחדשות הווייה, יגרום הפסד הווייה הראשונה... ובפרק 'הבא על יבמתו'⁴, [נאמר כי] אין בן דוד בא עד שִׁיכְלוּ כל הנשמות שבגוף... – וביאור עניין זה כי הנשמות שהם קודם ימות המשיח, נקרא המקום שבאו מִשָּׁם גוף, ... אבל לימות המשיח יבואו הנשמות ממדרגה יותר עליונה, ... ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואביה ושלמה מעמונית, שכאשר השם־יתברך רוצה להוציא הווייה חדשה – אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה, שאם היה זה הנטיעה הראשונה אין כאן דבר חדש, ולפיכך כאשר השם־יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה. ... וכל אשר יותר רחוק מישראל, ראוי שיהיה ממנו הווייה חדשה, ולכך ההווייה החדשה באה מן עמון ומואב, שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם: לא יבואו בקהל לעולם,⁵ שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל...".

ובכן, כבר למהר"ל ברור היה מה פגום בה, בערגה המשיחית, ומה חסר לה כדי שתוכל להתגשם – והוא ראה גם בעיניים פקוחות מניין יבוא החסר: אם יש חֶסֶר, ואם צריך הוא להישלם מבחוץ, אי־אפשר שיושלם מן האין אלא רק מן המקום ששם ההשלמה מצויה... כמו־כן הוא ידע כיצד יושלם החסר, והיינו על־ידי הפסד ההווייה הראשונה – או על־ידי מרד טוטלי נגדה – "עד תכלית ההפסד";⁶ ואם מותר לנו לשלב את הדברים בוויכוח שבין קורצווייל וגרשום שלום, בדבר מקורות

בידי עולים מצ'כיה) נושא את שמו בישראל. פתמונה: מצבת קברו של המהר"ל, הניצבת בפראג עד היום הזה, על־גבי בול שהונפק בשנת תשנ"ז.

3 הדברים אמורים במסכת סנהדרין, דף צ"ח עמוד ב', כדרשת הכתוב באיכה א' ט"ז. ההדגשות בדברי המהר"ל להלן, ניתנו כמוכחן בידי שב"ד.

4 מסכת יבמות דף ס"ב עמוד א'.

5 דברים כ"ג ד'. והפסוק כצורתו: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם".

6 המילים שבין מרכאות הינן – בקירוב – מילותיו של המהר"ל, סמוך לאחר נקודות הפסיחה הראשונות פּמוּבאָה מפרק ל"ב של 'נצח ישראל' אשר בפסקה הקודמת. ◀

החילוניות הציונית,² הרי שלפחות מצד אחד ניתן לסכם ולומר כי הצדק הוא בלי ספק עם גרשום שלום – אבל במשמעות הרבה יותר עמוקה מכפי שהוא מעלה בעצמו.

לדיו של גרשום שלום היתה ההתפתחות מן הקדושה הדתית אל חויית החיים החילונית תהליך אורגני ורצוף מבחינה סיביתית, שהתחולל כולו, באמצעות ההתפרקות השבתאית, בתוך האידאה היהודית פנימה – וזוהי דווקא מסקנה מפקפקת למדי. האמת היא כי על עקבותיה החיוביות של ההתפרקות השבתאית קשה מאוד להתחקות, ולמעשה אין הן ניכרות כמעט כלל – כפי שטוען קורצווייל – בעוד שהרבה יותר פשוט, גלוי ובולט הוא תהליך אחר, שגרשום שלום נוטה להעלימו, והיינו תהליך הַיָּאוּשׁ. שבתי צבי אמנם היה גם בַּיָּאוּשׁ זה הגורם המכריע, אבל לא על דרך החיוב כי אם על דרך השלילה: כישלונו היה בבחינת טראומה מוסרית, שהעמידה את העם על חוסר-האונים המהותי הטבוע בתרבותו לגבי הגשמת התכלית, שהיא כל הצדקה לייחודה של אותה תרבות ולכל משא הסבל הכרוך בה – ומכאן התפתחה אותה הבריחה מן המפולת והמרוצה לחפש מקלט בתרבות זרה של גויים, אשר קורצווייל מצדו רק מתריע עליה ואינו יודע להסביר אותה כלל. אבל על-כל-פנים, גם אם מבחינה סיביתית החילוניות היא אמנם נטע זר ביהדות – כפי שמדגיש קורצווייל – הרי מבחינה תכליתית ומושגית אמנם היה תהליך ההתחללות בגויים מחויב על-ידי עצם האיִדָּאָה של יהדות משיחית השקועה בגלות והצריכה להחזיר לעצמה את הדינמיקה "הגויית" שאבדה לה, כדי שתוכל להתגשם; ומבחינה זו אמנם ראה גרשום שלום נכוחה כשהכיר בציונות החילונית המשך חוקי ואורגני של היהדות המשיחית מלפְּנֵימָם. הסברו העלים רק את אופיה הנוסף פֶּה־מִשָּׁךְ הנָּסִי המדהים.

ב הערה זו העוסקת בְּוִיכּוּחַ בין שלום לקורצווייל הועברה, מפאת אורכה, אל סופו של הסעיף, בעמוד הבא.

המהר"ל דן שם בְּהִתְפַּתְחוּת אשר תהיה בשבע השנים אשר בסופן יבוא בן דָּוִד, בפרשו את דברי הגמרא ב'סנהדרין' דף צ"ז עמוד א'. הנה אלה דבריו שם, בדילוגין: "הרי אמרו כי ביאת המשיח, שבו התחדשות הווייה, יגרום הפסד [של] הווייה הראשונה. ולפיכך בַּשְּׁבֻעָה [= בשבע השנים] שבן דָּוִד בא – מפני שהוא קרוב אל ההווייה החדשה – לכך הוא גורם הפסד [של] הווייה הראשונה, עד שנה שלישית, [שאז] הוא תכלית הפסד. ... וב[שנה] שביעית – מלחמות, כי אז יתחיל כוח ישראל מכוח ההווייה החדשה שתחול בעולם ... ובמוצאי שביעית בן דָּוִד בא".

הערה ב' השייכת לעמוד הקודם:

גרשום שלום, 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו', שני כרכים, עם עובד תשי"ז, ובייחוד מאמרו 'מצנה הבאה בעברה', ב'כנסת' תרצ"ז; ולעומתו ברוך קורצווייל, 'ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?', הוצאת שוקן תש"ך.

[דבריו של קורצווייל בספרו הנ"ל אמורים בחלקו הראשון, המוכתר: 'בעיות יסוד', בקטע י"א, מעמוד 75 ועד 96. על אף שקורצווייל מתייחס שם גם אל ספרו החדש הנ"ל של גרשום שלום, הרי עיקר חיצייו מכוונים אל המסה הקודמת הנ"ל – 'מצוה הבאה בעברה' – אשר שלום פרסם כבר לפני שנים רבות. (המסה נדפסה מחדש בספרו של שלום: 'מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה', הוצאת מוסד ביאליק תשל"ד).

הנה משפטיו של שלום אשר קורצווייל רואה אותם כעיקרה של המסה ההיא: "בדעתי להראות שמשבר היהדות בדורות שלאחר פתיחת הגטו הוכן כבר מבפנים... יש התפתחות דיאלקטית ברורה המובילה מהאמונה בשבתי צבי לנייהילסמוס^ו הדתי של השבתאות והפרנקאות, לתודעה המזועזעת את נפש היהדות עד היסוד ש'ביטולה של התורה זהו קיומה', ומהניהילסמוס כעמדה דתית המיוסדת על מקורות הדת עצמם – אל עולמה החדש של ההשכלה".

קורצווייל מבקר גישה זו ורואה אותה כשיפוט נמהר וחד-צדדי, ואף מאשים את שלום במגמתיות פסולה, בכואו להקנות לגיטימציה לציונות החילונית – המגשימה את כיסופי הגאולה על-דרך 'מצווה הבאה בעברה', (או על-פי העיקרון השבתאי ש'ביטולה של תורה הוא קיומה) – באמצעות 'חוליית הקישור' של האמונה השבתאית, שקדמה לה.

הנה ציטוט מן הפסקה החותמת את הביקורת: "השבתאות ותוצאותיה הינן תופעות גבול, סימפטומים רציניים של מחלת היהדות. אבסורד הוא להסיק מהן הכללות על היהדות עצמה, במידה שעוד היו כוחותיה עמה. ... נסיונו של שלום להגיע להבנה חדשה של תולדות ישראל בשלמותן מתוך חישוף מהות השבתאות הוא נועז ומפוקפק כאחד. כן מכונן ניסיון זה ... להכריז על הלאומיות העברית החילונית, עם כל גילויה, כעל המשכה הלגיטימי של היהדות המסורתית. ... הנני טוען: השבתאות ותוצאותיה אינן מהוות גורם רציני לדרך התפתחותה של הספרות העברית החדשה".

• על פרופ' ברוך קורצווייל ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה), הערה 213 בעמ' 374. על גרשום שלום – אשר שב"ד התמודד עם תפיסתו בהרחבה בספרו 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א') – ראה שם בתוספת להערה א' בעמ' 233, וכמו כן שים לב לדברי שב"ד בתחתית עמ' 275, ולהערה 20 שם.]

ב

אולם, כפי שכבר היתה לי הזדמנות להסביר בהרחבה,⁷ אף ההתפתחות החילונית התגלתה להיות לא פחות דיאלקטית מן הציפייה המשיחית המשותקת, אשר ממנה היא באה להוציא. חילוניות זו נשאה בחובה את הברירה לעבור ולבטול מן העולם, או לשאת את "הדינמיקה הגויית" ולשוב עמה חזרה אל המסורת הישנה שנעזבה – כי כשם שלא היה מוצא למסורת בלי אותה הדינמיקה, כן לא נמצאה שום משמעות לדינמיקה בלי המסורת שאותה היא נועדה לשרת. וכאשר מבצעים אנו את ה[חזרה ב]תשובה הלזאת, וסוגרים את המעגל הדיאלקטי, נמצאים אנו עומדים שוב בפני אותו העניין עצמו שממנו נפתח המהלך – והיינו בעיית הגשמתו של ערך הגאולה המורש במסורת, ולו גם באמצעות היתרון "הגויי" שהושג ועופל כבר בנפש העברית.

והנה, על מעשה-התשובה הזה ניתן להסב את הפסוק "ויזרח-לו השמש כאשר עבר את-פנואל, והוא צלע על ירכו":⁸ במקום התשובה – שם נשאת צלקת; כי גם אם חוזרים אנו להשתרש במסורת, הרי בתודעה ברורה אנו חוזרים שלא הכול היה בריא במסורת הזאת – וכל מה שהיה בה מפרי העצלות הגלותית, וכל מה שנמנע בה מן המעש המגשים, שוב אינו יכול להיחשב מקודש בעינינו, אלא חטא מלכתחילה.

אמנם, בדיעבד אפשר לכאורה להצביע שאפילו איסור דחיקת הקץ בעצמו לא היה לחלוטין מסולף – והא ראייה ששנים כל-כך ארוכות לא הועילו נגד הגלות אפילו התהפוכות הנוראות ביותר, וכאשר הגיע הזמן התחילו הדברים להתגלגל, כמכוונים ביד נעלמה; ובאמת אין ספק שאם כך היה, הרי ממילא משמע שעל-מנת כן ולא אחרת נברא העולם. אולם, חכמה המפרקת את מימרתו של רבי עקיבא והמבינה רק שהכול צפוי ואינה יודעת שעם זאת הרשות נתונה – איננה חכמה יהודית.⁹ יהא שמבחינה אובייקטיבית היה הקץ כתוב וחתום, הרי מכל-מקום,

7 בפסוק 'גאולת ישראל במשבר המדינה', אשר כתיבתו הסתיימה כשנתיים קודם כתיבת מאמר זה, אך שניהם ראו-אור בפרק אחד, בשנת תש"ך.

8 בבראשית ל"ב ל"א. הפסוק מדבר ביעקב בשובו ארצה מפדן-ארם, לאחר ליל מאבק – ליד מעבר יבוק – עם איש, אשר לפי פרשנות חז"ל היה הוא שרו של עשו.

9 אמרתו של רבי עקיבא – "הכול צפוי והרשות נתונה" – אמורה במסכת אבות בפרק ג' משנה ט"ו.

מבחינה מוסרית, לא יכלה דחיקתו להיאסר מעולם – פן יימנע לחלוטין; ובדיעבד הלוא מתברר גם-כן באמת, שאם היה הקץ כתוב וחתום, לא נבע הדבר אלא מתוך כך שגם החטא של איסור דחיקתו היה צפוי כמותו, ורק על החטא הצפוי נחתם גם העונש.

אך צלקת זו על פני המסורת – היא הבראתה: זוהי צלקת "ההרכבה והנטיעה החדשה", שנדרשה במסורת עצמה, והיא המעלה ומעבירה אותה אל ההווה החדשה, המשיחית, הנכספת. על-ידי ההרכבה מאבדים כאן המקורות הזרים את כל מה שנגרר בהם בבחינת "תוספת" ו"ספחת" בעלמא, ונשאר רק מה שיש בו משום השלמה נחוצה להווה הפגומה^ג – והיינו מוסר הטכניקה של המעש הפיסי – ואילו מצד המסורת מתעלים לתחייה אקטואלית ערכי התוכן של המוסר הלזו; ובסך-הכול נמצאים אנו דרוכים להגשמה ארצית של הגאולה מתוך טהרה יהודית. אולם, גם אם מגיעים אנו כך לחזון ארצי של גאולה, הרי מכל-מקום – כאשר חוזרים אנו ומתבססים בתורת ישראל, ואת חזון הגאולה משרישים אנו מחדש במסורת העברית – נמצא הוא מתעשר לא רק בעומק המתח ובזוהר המטרות הספציפיות, אלא גם ברוחב המשמעות המוסרית. לעומת צמצומו הציוני במשימת הנורמליזציה-המדינית-במולדת גרידא, הרי חזון הגאולה במסורת הוא לא רק עניין של קיבוץ גלויות ובניין המקדש ומלכות המשיח בסתם, אלא מתקשר הוא גם לערכים כגון כיליון החטא והרשע והשלמת הבריאה כולה במלכות השכינה – עד כדי זיהוי המלכות המשיחית עם עולם שמעבר-לזה ותחיית המתים. ערכים אלה

ג ראה הבחנה זו אצל המהר"ל בהמשך פרק ל"ב.
[ראשית, נזכיר שהמילים בין המרכאות בתחילת הפסקה – "ההרכבה והנטיעה החדשה" – הן משל המהר"ל, בסופה של המובאה דלעיל מפרק ל"ב ב'נצח ישראל'. ושנית, נמלא אחר רמיזותיו של שב"ד אל הבחנתו של המהר"ל בהמשך דבריו: מהר"ל מבחין שם בין גרים המצטרפים לישראל, שהם בבחינת "ספחת" ו"תוספת", ועל כן פוגמים הם בשלמות כשם שפוגם בה החיסרון, לבין אותן "שתי בריכות טובות" – רות המואביה ונעמה העמונית, שייצאו מהן דוד ושלמה – אשר אינן 'נוספות' אלא 'מתחברות' ומשלימות, בהביאן לישראל את ההווה החדשה, כבריכת זמורת הגפן, והן "נברכו [על-מנת] להוציא פרי חדש בישראל, אשר לא היה קודם".]

• בדרך אגב יוער כאן, שפסקה זו סומנה כ"מחוקה" בעטו האדום של אלדר, ולא נדפסה ב'סלם'. אין ביכולתי לקבוע אם שב"ד הסכים לכך, או אם לאו.

סותרים לכאורה את עצם הציורף של השאיפה המשיחית עם ההגשמה הארצית, כאשר מעבירים הם כביכול אל מעבר לָארציות את המטרה המשיחית גופה. המשימה העיונית הראשונה בהוויית היהדות המחודשת הריהי אפוא להתמודד עם הערכים הללו, כדי להבהיר את משמעותם האמיתית; ובשורות הבאות אנסה להרים תרומה כלשהי למילוי המשימה הזאת.

ג

ערכי הגאולה אינם באים אלינו מצד ההלכה, אלא מצד האגדה שבתורת ישראל. אמנם, כיבוש הארץ, המלכת מלך, בניין המקדש, שופטים ושוטרים, משטר היובל – כל אלה הריהם מצוות הקבועות בהלכה; ומצד שני, גם כל המצוות כולן אינן עשויות להתקיים בשלמות במצב של חורבן המלכות וגלות – והרי שהגאולה היא אפוא צורך הלכתי אף מצד זה. אולם, באמת אין כאן הבדל בין הרישא והסיפא: אף המצוות הממלכתיות הספציפיות אינן דווקא עניין של גאולה באשר היא – כלומר עניין של מעבר ממצויאות של שעבוד למציאות של חירות – אלא הריהן פשוט עניין של חיים נכונים, כמוהן ככל המצוות האחרות; ואילו עצם המעבר משעבוד לחירות אינו מוסדר אצלנו בשום הלכה מחייבת שהיא. חיי השעבוד, שבהם נמנע ממנו לחיות כהלכה, אמנם טבוע בהם החטא ההלכתי מעצם טיבם, ואילו חיי הגאולה – שהם החיים כהלכתם – אמנם מעצם טיבם הריהם מצווה הלכתית; אבל לגבי הבחירה בין המצווה והחטא לא נזקקה ההלכה לשום מצווה מיוחדת נוספת, כי אם הסתפקה התורה בעצה: "ובחרת בחיים" – וכן גם למדנו בפירוש שהגאולה היא בחירה: "היום, אם בקלו תשמעו".⁷

אלא שבמשך כל ההיסטוריה הארוכה של היהדות עוד לא היה יום שבו גמר העם בנפשו לחיות את החיים הנכונים בשלמות לאלתר: מחטא העגל דרך חיי הגדלנות של שלמה, דרך פילוג המלכות, דרך העבודה הזרה ושפיכות הדמים של

ד 'סנהדרין' דף צ"ח עמוד א'. [ובחרת בחיים" אמור בדברים ל' י"ט. • במסכת סנהדרין עושים חז"ל שימוש בכתוב בתהילים צ"ה ז', האומר: "היום אם בקלו תשמעו", כדי לתרץ – מפי אליהו – את תמיהתו של רבי יהושע בן לוי אשר הטיח כי המשיח שיקר לו כאשר מָצָאוּ בשערי רומי, שָׁאָלוּ: 'מתי יבוא מר?', והמשיח השיב לו: 'היום'. • ראה הרחבת דברים בנושא זה בְּמֵאמֶר 'דינו של הר הבית מן הזמן הזה אל הבא'

(כרך ג'), עמ' 202 בהערה 6.]

מנשה, ועד העצלות הגלותית שמיהויכין הזקן עד ימינו – תמיד פיגר העם מאַחֵר מצפוננו. פגימות הרוח גררה בהכֶּרֶח את פגימות תוצאתה של הרוח בחומר, ופגימות החומר חזרה ומנעה ממילא את שלמותה של הרוח; ומתוך מעגל הקסמים הלזה עלתה והתפתחה מסכת ערכי הגאולה של תורת ישראל – לא בבחינת חוק, המוטל עלינו מלמעלה, אלא כביטוי וכמסגרת למשֶׁאֵת נפשנו שלנו מלמטה, להתגבר על שֶׁעבודנו מבפנים ומבחוץ גם יחדיו, כדי להגיע ולהשלים את החוק ביום מן הימים.

ומסקנה זו, שערכי הגאולה שורשם מלמטה, אינה סותרת את מה שייחסתי אותם מקודם כחלק מתורת-ישראל, כי באמת כל תורת ישראל עשויה היא דרך-מעגל, הקושר בו מֶטָה ומעלה בשלמות-דברים אחת. ההלכה גופה אינה אלא ההיענות ממרומי הר-סיני לתביעה הכבירה לנצח ישראל, העולה מלמטה, מתוך נפשו ורצונו של העם עצמו – ואילו ההתמודדות החוזרת עם החוק שמלמעלה, בכוח ההשראה הנשאבת ממנו, היא היא הקובעת את הפרספקטיבה למילוי של החוק – והיא היא הקרויה אגדה.

ד

ומכיוון שערכי הגאולה באים אלינו מצד האגדה שבתורת-ישראל, אין להם בדרך כלל שום נוקשות דוגמטית מעין זו הנודעת לערכי ההלכה. ב'ירושלמי', 'סנהדרין' פרק י"א הלכה ג', מוזכרת אמנם אף ה"אגדה" כנושא להכרעה דוגמטית על-ידי בית-הדין; אולם, בשים-לב לתלמוד הבבלי מתפרשת כאן ה"אגדה" לאו דווקא כאגדה ממש, אלא כהגדת הלכה, ועל-כל-פנים אין לומדים בזה מן ה'ירושלמי' לחיוב.¹⁰ כמו-כן, ידועים כמובן הניסיונות לדוגמטיזציה של דברי-אגדה, שנעשו מכוח הפילוסופיה של היהדות; אך כנגד

10 הכוונה היא לדִרְשֵׁת הפסוק בדברים י"ז ח': "כִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דְבָר דְּכָר לְמִשְׁפָּט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אֱלֹהֶיךָ בו" – אל המקדש – אשר שם גם מקום בית הדין ככתוב בפסוקים הבאים. ב'ירושלמי' נאמרת הדרשה: "דְּבָר – זו אגדה", ואילו בסוגיה המקבילה ב'בבלי', ('סנהדרין' דף פ"ו עמוד א'), נדרש הכתוב הזה אחרת: "דְּבָר – זו הלכה". הפירוש שעליו מצביע שב"ד – שאף ה'ירושלמי' מתייחס לדבר הלכה – הוא פירוש 'מראה הפנים' להרב משה מרגלית, וראה זאת בִּסְפָר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), עמ' 243 בהערה ח'.

אלה מזהירים דבריו של רבי יהודה הלוי כי "אין אנחנו משוים עם נפשותינו כל הנכנס בתורתנו במילה בלבד, אבל [=אלא] במעשים"¹⁷ – והעובדה נשאר ששל-כל־פנים לא נהפכה האמונה בעיקרים דוגמטיים מסוימים לעיקר אמת ביהדות. ההלכה – מעצם טיבה צריכה היא הכרעה מוסמכת, בכל דור ודור כפי הבנתו, כדי שיוכשר העם להוציא את חייו אל הפועל, ואפילו במחיר הסכנה של חיי-חטא על-פי בית-דין טועים; אבל האגדה, עניינה בתיאור האמת כשלעצמה – אמת העבר או העתיד, ובייחוד אמת האידיאה – וממילא אין כוחה של ההכרעה הפורמלית יפה בתחומה, ומטעם זה עצמו אמנם אות הוא לאמת האגדה הישראלית מה שניסיונות הדוגמטיזציה מחליקים מעליה מעצמם.

אף-על-פי-כן, אין משמע כי נעדרת האגדה קנה-מידה למבחן. קנה-המידה שלה הוא בה בעצמה, כי "נְכַרִּין דברי אמת" – וככל שהיא מצטברת אף ניתן לבחון בה את הבלתי-בדוק על-פי הבדוק, כדי לפסוק ולומר: זה מתאים לאמת הידועה ומתבקש מתוכה, ובכן זה אמת, וזהו ההפך הפשוט של האמת, וממילא זה שקר. ובהתאם לכך, אם ננקוט מונח מאופק, הרי לפחות מוזר הוא ניסיונו של גרשום שלום למשוך את אי-הדוגמטיות של האגדה הישראלית עד כדי המסקנה הנלהבת כי "מה היתה 'יהדות' בדור מסוים לא נקבע על-פי הגדרה דוגמטית, שאין לה כל יחס למציאות ההיסטורית, אלא על-ידי מה ששלומי-אמוני-ישראל הסכימו עליו או חשבוהו כאפשרי בזמנם"¹⁸.

אכן, אין היהדות סובלת הקפאה בשום נוסחה מסוגנת, העלולה להתקבל על דעתו של איש או של דור מסוים – ודווקא של איש או של דור מסוים – אבל כל כולה נתונה היא במה שמתגבש באופן עקבי מתוך סך כל הקבלה הנמשכת של כל הדורות – וסך הכול זה הריהו למעשה לא פחות חד-משמעי מכל דוגמה שהיא, רק שיותר חי הוא, וממילא יותר אמת. לא הדוגמה ולא ההסכמה הריהם אפוא קנה-

ה 'הכוזרי', מאמר א' סימן קט"ו. [בראש המשפט מתכוון שב"ד לשלושה עשר העיקרים של הרמב"ם – כמו גם לקביעת עיקרי אמונה על-ידי פילוסופים אחרים. ראה את אשר כתב שב"ד על כך בשורות האחרונות של חיבורו 'על האמת והדוגמה בתורת-ישראל' (כרך א') עמ' 223, ושם לב שם להערה 21 ולהפניות שבסופה. ועם זאת, ראה כאן גם את הערה ז' להלן.]

• על רבי יהודה הלוי ועל ספרו 'הכוזרי', ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה), עמ' 307 בהערה [179].

ו 'שבת צבי', כרך א', עמ' 230. [ראה את פרטי הספר לעיל, בראש הערה ב'].

המידה ליהדות, כי אם אמתה האובייקטיבית; וגם אם אפשר לפעמים – כפי שקרה בדור האחרון – שדווקא יהודים המתנכרים-לכאורה לאידאה היהודית יהיו נושאי ההיסטוריה של היהדות יותר מן היהודים הצמודים-לכאורה לאידאה, הרי על-כל-פנים ישנה אידאה אובייקטיבית ברורה שעל-פיה נמדד הדבר. על-פי האידאה הזאת אפשר לשפוט כל דוגמה המתיימרת להיות יהודית ואת שלמותו היהודית של כל דור ודור יהודי; על-פיה גם נחתכת, בדרגה אחרונה, פשרותה או חיצוניותה של אגדה או הלכה כלשהי – אף עד כדי אפשרות של קידוש או גניזה ספרותית בדרך ההלכה הדוגמטית – ומצד שני, רק קיומה של האידאה המחייבת הזאת הוא המאפשר את עצם התמדתו של העם העברי. כי קנה-המידה היחסי של גרשום שלום הריהו אמנם קנה-המידה "המודרני" ו"הפרוגרסיבי" לגבי הערכתן של תופעות התרבות – לאמור שהתופעה היא כשרה וטובה כביכול אם עולה היא מתוך קו ההשתלשלות ההיסטורית, והריהי פסולה ורעה אם היא מתקוממת נגדו – אך קנה-מידה זה אינו בא למעשה אלא לפתותנו שנתמסר באופן סביל לטחנות ההיסטוריה, עד שמגלגול לגלגול תישחק בהן זהותנו כליל, כדרכם של כל הגויים.

לעומת זאת, היהדות – עם שאין כמוה להכיר בכוחו הכל-יכול של אֱלֹהֵי ההיסטוריה – הריהי נודעת גם את האמת, שבתכנית הכוללת עשויה גם הדבקות במוסר של אמת להיות גורם בין גורמים, וגורם לא חלש יותר מכל הגורמים האחרים כאחד; ובהיותה היא עצמה, בתוכנה המוגדר, אותו מוסר של אמת, הריהי גם קובעת את האידאה-המאחדת-דורות שעליה אמנם אפשר יהיה להיאבק עם ההיסטוריה, ולא להיטמע בתוכה, ושבלעדיה אין ל"נצח ישראל" שום משמעות. מצד זה של הוויכוח בין קורצווייל וגרשום שלום, הצדק הוא כבר אפוא לחלוטין עם קורצווייל, כשטוען הוא לאידאה יהודית שהיא מעל ההיסטוריה, וכשמתקומם הוא נגד "ההיסטוריוזציה של היהדות", במובן של הטמעתה במהלך הדברים – ולו יהא שמונח זה עצמו, על משמעות-הלוואי הגלומה בו, הוא אומלל ביותר. כי גם אם היהדות היא מעל ההיסטוריה, ואינה אובייקט של השתנות בתוכה, הרי זה לא משום שמרחפת היא ערטילאית מחוץ להיסטוריה, מחוסנת באורח פלא מכל מגע עמה בכלל, אלא אדרבה – משום שיורדת היא אל ההיסטוריה ומטילה עצמה לתוכה כסובייקט, כדי להדבירה לעצמה.

וזוהי השיטה האידיאית הקובעת את המסגרת לעיון בערכי הגאולה, בבחינת ערכים של מוסר מחייב. עם שאין בהם דוגמה¹, אין גם ספק בזהותם ובמוחלטותם – מעל לכל שינוי בזמנים ובאופנות – ואמנם, הם הם ערכי המאבק הישיר של היהדות עם ההיסטוריה, בתוכה. כמעט אפשר היה לומר כי ערכי הגאולה הריהם ערכי "ההיסטוריוזיה של היהדות" – במובן הפוך מזה שבו משתמש במונח קורצווייל – וכפי שנראה להלן.

ה

במסכת ערכי הגאולה, בפנימה, יכולים אנו להבחין ארבע שכבות מהותיות הניזונות זו מזו. האחת היא הביטוי הישיר לאותו הכיסוף הנפשי התחתי שאמרנו, ושיטתה הספרותית היא השירה – מפרקי התהילים ועד שיריו של יאיר. השכבה השנייה היא בדברי החזון, המאמתים את הכיסוף על-ידי הבטחת-התגשמות נבואית, החוזרת מלמעלה, או המנסים לתאר את הגאולה בדרך מדרש. השכבה השלישית צופה את ההיסטוריה של התגשמות הגאולה בבוא שעתה, וגם זו מורכבת מדברי נבואה ומדרש. ואילו השכבה הרביעית היא התפילה, הנותנת לכיסוף ביטוי מחייב מבחינה הלכתית.

אולם, אנו כאן, רשאים אנו לפטור מיד את השכבה השלישית ולהוציאה מכלל דיוננו – כפי שכבר פסק הרמב"ם, ש"כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים שתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סידור הוויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בַּדָּת, ולעולם לא יתעסק

ז וראה שאפילו רמב"ם הדוגמטיקן נמנע מלקבוע דוגמה בערכי הגאולה הספציפיים: פרק י"ב מהלכות מלכים הלכות א' ו-ב'. [בהלכה א' קובע הרמב"ם שפרטי הנבואות על אחרית הימים – "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח – הם משלים, ובימות המלך המשיח יוודע לכול לא-יזוה דבר היה משל, ומה עניין רמזו בהן". בהלכה ב' מתייחס הרמב"ם לאירועי ימות המשיח ולמפעלותיו, וכותב כי "כל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו... אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר". ציטוט נרחב יותר של דברי הרמב"ם בְּעֵינֵי מביא שב"ד מיד להלן, בַּפְּסָקָה השנייה של סעיף ה'.]

אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בעניינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה...".^ח אמנם, אנו כיום, על הניסיון שכבר היה לנו במהלך הגאולה, רק יכולים אנו להשתומם כיצד "דברי ההגדות" הסתומים האלה מתגשמים והולכים בדיוק – ולאחר מעשה, או תוך כדי מעשה, כבר יכולים אנו לדעת אל נכון מה נרמז למשל במדרשים המתארים את המהלך הדיאלקטי של הגאולה – דרך ההתפקרות, חידוש ההוויה והתשובה – או המכניסים מלכות-מעבר של "משיח בן-יוסף" בין הגלות לבין מלכותו השלמה של משיח בן-דוד. אולם, העובדה נשארת שגם אם מבטאים "דברי ההגדות" הללו אמת שנתפסה מתוך חדירה מפליאה ברוח הקודש דרך אלפי שנות היסטוריה-עתידה, הרי מכל-מקום אין הם מבטאים אלא את החוקיות הפורמלית המתחייבת בהיסטוריה הזאת, אבל מבליעים הם לחלוטין את הפרטים הקונקרטיים שבאמצעותם תצא החוקיות אל הפועל – ועניינם הוא תיאורי בלבד, ללא שום כוונה של חיוב מוסרי. מבחינה מעשית נשארים אפוא דברי הרמב"ם נכונים גם היום, כתמיד, ועדיין אין לנו דרך להוציא את החוק המחויב אל הפועל אלא על-ידי כך שנפעל על-פי השיקולים הפשוטים של המוסר והשִׁקְל, אשר בדיוק לשם כך הם ניתנו.

דברים דומים למה שציטטנו אומר הרמב"ם גם על דברי החזון מן השכבה השנייה שאמרנו^ט – ובמידה שנשאר החזון בגדר תיאור בעלמא, אין ספק שבאמת אין הבדל מהותי בין חזון ההתגשמות לחזון ההגשמה. אולם, העובדה היא שחזון הגאולה המוגשמת, משמעותו היא לא רק תיאורית כי אם גם מוסרית. אף הכיסוף הראשוני, התחתי, איננו רק מתח בלבד, אלא מתח אל תמונה אידאלית; ואילו חזון ההגשמה מייצב ומבהיר את התמונה האידאלית הזאת – ועל-ידי כך ממילא חוזר הוא ומתקן את המתח המוסרי לקראתה. מבחינה זו, הנכון הוא למנות את השכבה השנייה של ערכי הגאולה עם השכבה הראשונה והרביעית, אשר שלושתן יחד קובעות את תוכן החיוב המוסרי של הגאולה בתרבות האומה – ובביקורת התוכן הזה נתרכז מעתה.

ח שם, הלכה ב'.

ט שם, הלכה א' – [שוב וראה בַּתּוּסַפּת להערה ז' לעיל].

1

כפי שכבר נרמז כאן יכולים אנו להבחין בתוכן הגאולה כחיוב מוסרי שלושה יסודות שבעיקר: קיבוץ גלויות והחזרת מלכות בית-דוד במלוא השלמות החומרית והרוחנית הנדרשת על-פי ההלכה; השלמת הבריאה כולה במלכות השכינה, כאמור בנבואת ישעיהו;¹¹ ועולם הבא או תחיית המתים.

והנה, שלושת היסודות הללו ממוזגים הם בהכרה היהודית העממית לאמור, שבבוא המשיח יתגשמו שלושתם יחד, וסך-הכול של שלושתם יחד הוא הוא הנשמע לעם כתוכן הגאולה השלמה. אולם, בהתבוננות הקלה ביותר מתברר שאם הכוונה היא למיזוג סטטי, המתקיים בחתך של זמן, הרי שהדברים סותרים את עצמם. אין מקום למלכות לאומית בעולם שהשלים כולו במלכות השכינה, ואין מקום לחיים בכלל בעולם של תחיית המתים, במובן המוגשם של המושג. אם יכול [היה] העם לדבוק במין צירוף שכזה, הרי זה רק משום שהוציא את המשיח אל מחוץ לתחום הממשות בכלל – ומעבר לממשות יכולות כמובן כל הסתירות להשלים ביניהן; אבל לדידנו, שממשות המשיח היא לנו הנחת-יסוד ראשונית, פשיטא שאין התפיסה הנידונה יכולה לעמוד. יתר-על-כן, אם מבחן האידאה האמתית הוא בה בעצמה, הרי הוא הדין גם באידאה כוזבת, ואין צריך לומר כי בטלות התפיסה שאנו דנים בה אמנם גלויה על פניה.

אולם, באמת – בדרך-כלל אין התפיסה הזאת אלא נחלתם של עמי-ארצות, ואילו במקורות המוסמכים של תורת ישראל אין לה שום אישור. אדרבה, כאן אפילו מקובלת אמרתו של שמואל כי "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד", ועל-פיה פוסק הרמב"ם ש"אל יעלה על הלב שבימות המשיח

י 'ברכות' דף ל"ד עמוד ב'.

11 אל-נכון, מכוון שב"ד בעיקר אל הדבר אשר חזה ישעיהו (בתחילת פרק ב'), על עמים רבים הנוהרים אל הר ה', אל בית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, באומרם זה-לזה: "יִיָּרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַרְחֵתָיו" – וכך מתקיים החזון "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". כמורכב, ראה גם את הנבואה בראש פרק י"א – המסתיימת בחזון "כי מלאה הארץ דעה את ה' פְּמִים לְיָמִים מְכֻסִּים". את חזון ההרמוניה בין טורפים ונטרפים, אשר בפסוקים הקודמים, פירש הרמב"ם בהלכות מלכים פרק י"ב הלכה א' באומרו כי משל הוא לכך "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם המשולים כזאב ונמר ... ויחזרו כולם לדת האמת". וראה עוד ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה), עמ' 349 בסופה ותוספתה של הערה צ"ה.

יִפְטֹל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג¹² – ואם כי להלן מעלה הוא עצמו את האפשרות שעובדי האלילים יחזרו מכל־מקום בימות המשיח לדת האמת, הרי הרדב"ז¹² בפירושו מצמצם אף את זה: "אבל מה שראוי להאמין בזה, שהדברים הם גם כפשוטם [רק] בארץ־ישראל, כדכתיב [בישעיהו י"א ט']: 'לא יִרְעוּ ולא ישחיתו ככל הר קדשי כי מלאה הארץ' [וגו' – היינון] הארץ הידועה, וכן: 'והשִׁבְתִּי חיה רעה מן הארץ' [ויקרא כ"ו ו'], אבל בשאר ארצות – עולם כמנהגו נוהג, והכתובים הם משל, שכן כתוב [בישעיהו ב' ד']: 'לא ישא גוי אל גוי חרב ולא יִלְמְדוּ עוד מלחמה', ובארץ־ישראל [לבדה] יתקיים הפשט והמשל... [וגם רבנו לא גמר אומר שהכתובים הם משל למה שכתב הוא, אלא בימי המשיח ייוודע למה הם רומזים]."

אלא שאנו עדים כי גם התפיסה הזאת איננה על־כל־פנים התפיסה השלמה של העניין המשיחי במוסר היהדות. ההתגבשות העקבית של המסורת חורגת הרחק אל מעבר לפירושו המצמצם של הרדב"ז – והרי בוודאי גם הרדב"ז עצמו לא ביקש לרדד את היהדות מן השִׁבּ של תפילות הימים הנוראים ומברכת 'מַחֲיֵה המתים'¹³.

יא פרק י"ב מהלכות מלכים הלכה א'. [וראה את נספח א' לִסְפֵר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א' עמ' 407 ואילך), בו הצבענו על תפיסת הגאולה של הרמב"ם מול זו של רס"ג. כמִרְכֵן, ראה בגוף הספר הנ"ל את הפסקאות הפותחות בְּאוֹת ג', בעמודים 242-243.

- בהמשך המשפט אומר שב"ד כי הרמב"ם עצמו מעלה את האפשרות שבימות המשיח יחזרו עובדי האלילים לדת האמת – וראה את ציטוט דבריו לעיל בהערה 11. שב"ד נקט במונח "עובדי האלילים", אל־נכון בהשפעת המהדורות שהודפסו תחת עין הצנזורה הנוצרית, וגרסו: עכו"ם – עובדי כוכבים ומזלות – בְּמִקוֹם שכתב הרמב"ם: "אומות העולם"; (הציטוט דלעיל ניתן על־פי מהדורתו של הרב קאפח).]

12 רבי דוד בן שלמה אבן זמרא גורש מספרד כנער, היה בצפת ובירושלים, ירד למצרים ועמד שם בראש הקהילה כארבעים שנה. שב לצפת ובה נפטר בשיבה טובה בשנת של"ג (1573). רדב"ז חיבר כעשרת אלפים תשובות; 'יקר תפארת' הוא פירושו החשוב לספרי 'היד החזקה' שלא נתחבר להם פירוש ה'מגיד משנה'.

- כדי למנוע אי הבנה, נבהיר כי הנתון בסוגריים רבועים בסוף הפסקה הם דברי הרדב"ז אשר מצאנו לנכון לצרפם לציטוטו של שב"ד.

13 בתפילות הימים הנוראים פונים אנו אל אֱ־לֹהֵינוּ בקריאה: "מְלוֹךְ עַל כָּל הָעוֹלָם כּוֹלּוּ בְּכּוֹדֶךָ, וְהַיְנִישָׂא עַל כָּל הָאָרֶץ בִּיקְרָךְ, וְהוֹפֵעַ בְּהַדָּר גְּאוֹן עוֹזֵף עַל כָּל יוֹשְׁבֵי תְּבֵל אֶרֶץ, וְיִדַע כָּל פְּעוּל כִּי אַתָּה פִּעַלְתּוּ, וַיִּבֶן כָּל יִצְוֹר כִּי אַתָּה יִצְרָתוּ, וַיֹּאמֶר כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמָה בָּאֲפוּ: ה' אֱ־לֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְלֶךְ, וּמַלְכוּתוֹ כָּל מְשָׁלָה". • ברכת 'מַחֲיֵה המתים' הינה הברכה השנייה בפתחתה של תפילת העמידה. את נוסח הברכה – ראה בנספח ג' לִסְפֵר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א' עמ' 414).

ומצד שני, גם תירוץ הגמרא על קושייתו של רב חסדא ב'סנהדרין' דף צ"א עמוד ב' – והיינו שְׁימוֹת המשיח הם עניין אחד ו"עולם הבא" הוא עניין לחוד¹⁴ – נראה שאין הוא יכול לשמש כתירוץ שלם לבעיה; ולא רק משום שהמסורת נוטה בכירור לצרף את שני המושגים, אלא גם משום שניתוק המושגים פירושו הוא אידאל של גאולה שאיננה שלמה – אידאל שיש עוד אידאל מעבר לו – והרי זה שוב רעיון הנמוג עם העלאתו.

אך אף-על-פי-כן, גם אם מבחינה מושגית אמנם אין להעלות על הדעת אידאל רציני שאיננו שלם ואחד, הרי באותה מידה נכון הוא כי אידאל שיש בו שלמות אינו יכול להסתיים בתוכו – ומנקודת-ראות זו, חסרונו של תירוץ הגמרא רומז ליתרון-אמתו. על אף ניסוחו הבלתי-מוצלח של התירוץ האמור, מסתבר כי בכונתו הפנימית כבר מביא הוא למה שנרָאָה לי פִּירוּשׁ הנכון של העניין המשיחי, הוא פירושו של המהר"ל והרב קוק, שעל-פיו אמנם מצטרפים שלושת היסודות שהזכרנו ברעיון המשיחי האחד – כפי שכמעט מוכרע במסורת – אלא שצירופם איננו סטטי, כי אם צירוף דינמי, הנמשך על-ידי החיים הארציים עד לאין סוף.¹⁵

14 רב חסדא מקשה מנבואה אחת של ישעיהו על חברתה: בפרק כ"ד פסוק כ"ג אומר הנביא: "וחפרה הלבנה ובושה החמה, כי מֶלֶךְ ה' צבאות בהר ציון ובירושלים" וגו', ואילו בפרק ל' פסוק כ"ו אומר הוא: "והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, ביום חֶבֶשׁ ה' את שבר עמו" וגו'. ועל קושייתו זו משיבה הגמרא ש"כאן – לימות המשיח, כאן – לְעוֹלָם הַבָּא".

15 בחרנו כאן התייחסות אחת של המהר"ל ואחת משל הרב קוק אל ההתפתחות שמביאת המשיח עד תחיית המתים – והנה אלה דבריהם (בדילוגין):

• "אבל אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא... וימי המשיח אינו [אלא] רק שעל ידה יזכו למדרגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם [לעלות בבת-אחת] ממדרגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדרגה עליונה, הוא מדרגת תחיית המתים ועולם הבא, כמו שאמרנו למעלה. ולכך, תחילה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדרגה היותר עליונה. וזהו עניין המשיח, להעלות המציאות ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה, לא זולת זה." (נצח ישראל' פרק כ"ח).

• "אורו של משיח, האושר העליון בחיי החברה והכלל, בצירופו העמוק אל האושר הפרטי, מחובר הוא עם האושר וההצלחה המוחלטה של כל היש בתחיית המתים. ... בתוך סערת הגלים חותר הוא [ישראל] אל חופו... ובתוך החלקה המעשית העלובה, התרבה מכל לשד עליון, ייפתחו נהרות רחבי ידיים לאורו של משיח, לתיקון עולם מלא ברעיונות נצחיים מובטחים מראש אמנה, הבטחה אֲלֵהִית כתובה בכרזל ודם, בכרית

ז

על אף מה שאמרתי בפסקה הקודמת, אל לנו לטעות גם באמרתו של שמואל שהבאתי לעיל. כשם שתירוץ הגמרא על רב חסדא לקוי בפיצול מושגי של רעיון הגאולה, כן לקויה אמרתו של שמואל על-ידי הסיום המושגי של רעיון הגאולה בתוכו; אבל אם נעיין בה יפה, יתברר כי ההבדל בין השניים – [= בין התירוץ לְאמרה] – הוא באמת רק מושגי, ואילו מבחינת הכוונה הפנימית יוצאת גם אמרתו של שמואל בסנתזה הדינמית של המהר"ל מפראג והרב קוק – ולו יהא שכאן מוסתר הדבר מאחורי דיוק לשוני.

כשאמר שמואל: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד", הוא לא ניסח את דבריו כך משום שהגאולה נראתה לו כעניין שמעבר לזמן. אמנם, יש בדבריו רמז אומלל גם בכיוון זה – ומותר לפסיכולוגים והיסטוריוסופים לחקור את הרמז – אבל מבחינת הרעיון המובע, ברורה הכוונה להיפוך: אין ההתגשמות המשיחית אלא התגשמות פוליטית, חומרית-ממשית וארצית-רציונלית. ואף-על-פי-כן, התגשמות זו, שכל-כולה היא מטבעו של העולם הזה, הריהי שונה ממנו שינוי מהותי – ומהו השוני? הווה אומר שבהיותנו נתונים באופן פסיכי בשעבוד המלכויות הרינו סגורים באותו מעגל הקסמים המחטיא של החטא שהזכרנו למעלה, וחיינו פְּלִים בתוכם; אבל לכשנשתחרר מן הבחינה הפוליטית, ממילא נשתחרר גם פְּרוּח – חיינו יתנשאו בחתירתם הנצחית – וחיי הנצח הללו, הם הם עולם הבא לאמתו.

אולם, אם המדובר הוא בפריצתו של מעגל קסמים בין חומר ורוח, ממילא משמע שפריצה זו אינה יכולה להשיג את תכליתה במעשה חד-פעמי. כדי לפרוץ את הסדרים הפגומים של החומר נחוצה מידה התחלתית מספקת של תיקון רוחני –

בשר וברית לשון, בברית ארץ וברית עם, בברית עולם וברית חיי עולמים. הקו הולך ישר, אחד באחד מוגש עם הציפייה שממעל לכל ציפיות, הסרת המוות ומאָרתו ... להעמיד את הכול על עומק רום הטוב, רוח הטומאה יבוער מן הארץ ובילע המוות לנצח. אם תידָמה לנו הדרך דרך רחוקה – אל ניבהל. רק היא קרובה היא. רק האחיזה באותו הקו הארוך מגבירה את הכול ומכשרת את הכול". ('אורות', ישראל ותחייתו, פסקה כ').

(אודות הרב קוק – ראה פְּחיבור 'דבר לגויים' (כרך זה), עמ' 604 בהערה 3).

אף-על-פי שברור כי מלכתחילה אין תיקון זה יכול להיות התיקון השלם מבחינה אידאלית, שהרי עדיין נמנעים ממנו בהכרח אמצעי-התיקון החומריים; ומצד שני, אם ההתחלה מוכרחה להיות מתוך רוח פגומה, ממילא משמע שגם התיקון החומרי אינו יכול להיות שלם לאלתר. מתחייב לנו אפוא תהליך אין-סופי, שבו תיקון הרוח מקדם את תיקונו של החומר ותיקון החומר מקדם את תיקונו של הרוח – במקום התהליך ההפוך שעליו עמדנו למעלה – ואכן, פָּזְהוּ רעיון הגאולה המשיחית כפי שהגדירו מהר"ל: "וזהו עניין המשיח, להעלות המציאות ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה – לא זולת זה".²

פירושו של דבר הוא במילים אחרות, שהגאולה המשיחית באמת איננה רק התגשמות, אלא בד בבד עם כך גם תהליך רצוף של הגשמה; וההתגשמות אינה מתבטאת אלא בכך שמתקיימות בנו הנכונות והיכולת להגשמה. ההבדל האמיתי בין "העולם הזה" לימות המשיח הריהו אפוא לאו דווקא בשעבוד המלכויות כשלעצמו, אלא אף יותר מכך – במצב הרוחני המקיים את השעבוד הזה, או בהגדרה יותר רחבה, בכניעה חסרת-האונים לסיפיתיות ההיסטורית – ואילו ההתעלות למאבק תכליתי בהיסטוריה, היא היא הגאולה וחיי העולם הבא; ואם שמואל הדגיש כל-כך את שעבוד המלכויות באשר הוא, הרי זה רק משום שהחירות הממלכתית היא התנאי שבלעדיו אין המאבק התכליתי בהיסטוריה יכול להגיע לדרגת ממשות.

בהתאם לכך, חידוש המלכות העברית, בגבולות הראויים לממשותה, הוא אמנם מיסודות הגאולה לכל הדעות – ובוה חוזרת מלכות המשיח ומתדמה למלכותו של דוד. אכן, אף נדרש המשיח כהמשך ישיר של דוד, כי מבחינה מהותית אמנם כבר היתה מלכותו של דוד עצמו דרוכה למאבק התכליתי, כמחויב על-פי תורת ישראל; אלא שדריכותה זו היתה עדיין רצופה גורמים דיאלקטיים, אשר לבסוף סילפו או שיתקו את מהלכה, אף-על-פי שלא הגיעו מעולם לרפותה לחלוטין – ובחזון הבראתה במלכות המשיחית המחודשת מודגש המומנט של ההתגברות הטוטלית על הגורמים הדיאלקטיים הללו, להיות כבר מלכות המשיח המלכות הנצחית באמת, אשר לא תחזור ותישבר לעולם.

תודעת הדריכות להתגברות המיוחדת הזאת היא היתרון היסודי של המלכות המשיחית המקוּוּה על-פני מלכות בית-דוד הקודמת. כי אמנם, גם מלכותו הראשונה של דוד היתה דרוכה לְאִין-סוף, אבל מתוך שלא נתנה על דבר זה מספיק את הדעת,

יב 'נצח ישראל', פרק כ"ח. [וראה את דבריו שצוטטו ביתר הרחבה בהערה 15 לעיל].

הריהי היתה נוטה לשקוע ולשכוח את עצמה בחיים של הרגע – כאחת ממלכויות הגויים – וממילא היא הוכשרה להסתבך באופן עיוור במהלך האובייקטיבי של ההיסטוריה – כאחת מאותן מלכויות – ומכאן היא הוכשרה לחורבן. לעומת זאת, הדריכות המיוחדת שאמרנו, פירושה הוא התנשאות להתייחס לדברים ברוח הקודש של פרספקטיבה שלמה, המאפשרת לברור בלְבִירֵינֵט° הניגודים את שביל המוצא הנכון – וזהו הצד הנוסף של רוח המלכות המשיחית, אשר גם הוא בוודאי מיסודות הגאולה על דעת הכול.

אולם, בנקודה זו כבר מתגלה הפגם המושגי שבאמרתו של שמואל – כי לפי אַמְרָה זו, לכאורה יכולה הגאולה לראות את עצמה כמושגת משהוקמה המלכות הדרוכה אל הנצח, בעוד שהקמת המלכות – ולו גם מלכות הדרוכה כאמור – באמת אינה צריכה להיחשב אלא כשֶׁלֶב בגאולה המתגשמת והולכת מדרגה לדרגה. במילים אחרות: אַמְרָתוֹ של שמואל אמנם מספקת כדי להביע את מהות הגאולה, אבל אין היא מספקת כדי להבהיר את הפרספקטיבה השלמה, אשר מתוכה חייבת מהות זו לראות את עצמה. כי שוב: תכלית הגאולה אינה רק במלכות הדרוכה אל הנצח, אלא – בד בבד עם כך – גם המלכות הנצחית על־ידי דריכותה.

והנה, מתוך יתרון תודעת הדריכות הלזאת מתחייבת ברעיון הגאולה השלמה חתירה מתמדת להשתלמות רוחנית – חתירה להרחבת המדע והבינה והדבקות בדרכי ה' ומצוותיו על הארץ – הנמשכת הרחק מעבר להקמת המלכות, כדי להבטיח למלכות זו את הניצחון על הגורמים המתנגדים לה, כפי שאמרנו; ובאופן כזה מוצבת לפני העם מטרה קונקרטיבית ראשונה, הנמשכת מרעיון הגאולה אף לאחר הקמת המלכות מן הפרת עד היאור. בלעדי מטרה שכזאת, המכוונת לשמירה יזומה ותכליתית על המלכות המושגת, מתוך הפרספקטיבה הנשגבה ביותר, צריך היה העם לשקוע בהגנה פסיבית עליה בלבד, על־פי התרחשות המסיבות מבחוץ – ופירושו של דבר היה ממילא: גלגול המלכות חזרה לחיי הכיליון של "העולם הזה". לעומת זאת באה מטרת ההשתלמות והשלמות להבטיח, גם אחרי הקמת המלכות, את ההתעלות המתמדת מחיי הכיליון אל נצח ישראל – או חיי העולם הבא, הגלומים בעצם העולם הזה של ימות המשיח, ומושכים תמיד ממנו והלאה, אל הגאולה השלמה.

אבל בצד המטרה הרוחנית־הקונקרטיבית הזאת, נמשכת בהכרח גם מטרה קונקרטיבית־פוליטית. אם אין הגאולה השלמה יכולה להשתלם אלא בַּנְצַח המושג, הרי במילים אחרות פירושו של דבר הוא כי אין לה שלמות כל זמן שנותרו עוד גורמים מנוגדים המסכנים את השלמתה. החתירה להשלמת הבריאה כולה במלכות

השכינה, הנמשכת מירושלים – הריהי אפוא צורך מושגי של עצם הביטוי "נצח ישראל"; ומצד זה חוזרת ומתחייבת השמירה התכליתית על מלכות המשיח לא רק בדרך האנטי־תזה, אלא גם בדרך הסינ־תזה, להתאמת כל הגורמים ביניהם ולביטול עוקצם האנטי־טי מעיקרו.

באופן כזה באמת מגיע מושג הגאולה המשיחית לחזון של קץ הימין, שבו אמנם אין עוד משמעות לזרימת החיים; אבל אידאל פרדוקסלי זה הוא מטבע החיים עצמם, כי אמנם, ימים שאין בהם התגברות – לא זכות ולא חובה – הם "ימים שאין בהם חפץ",¹⁹ אבל המטרה של כל התגברות הריהי סוף־סוף המנוחה. ומצד שני, מנקודת־הראות של גאולה שלמה וסופית זו המושגת בנצח, חוזר ונתפס גם כל מהלך־הזמן, המוביל אל הנצח, רק כנקודה אחת, הַזְקָה עם הנצח עצמו. מנקודת־ראות זו חוזרים ונמצאים בְּתַכְלִית המושגת כל החיים שהושקעו בהשגתה – והנה הם לא אבדו מעולם, כי בנצח אין דבר נעלם – וכך מזדהה הגאולה השלמה עם תחיית המתים ומתבררת ההצדקה למה שהחתירה לקראתה מזוהית עם חיי העולם הבא.

ח

בתפיסת המוסר של הגאולה המשיחית צריכים אנו להבחין אפוא בין שתי נקודות־ראות שונות: אחת תכליתית ואחת רטרופקטיבית²⁰, כשהטווח של שתיהן הוא הנצח כולו – ובהתאם לכך מקבלים אנו משתי הבחינות תמונה הנוטה לפרוץ את המושגים המעוצבים מתוך הזמן המוגבל; אולם, על־כל־פנים, התמונה המתקבלת משתי הבחינות גם יחד, עניינה הוא ארצי בכולו, ואם נוטה עובדה זו להתערפל, הרי זה רק משום שלמות ההשקפה אשר תורת ישראל מנהיגה בענייננו כמו בכל עניין שבו היא מטפלת.

משתי הבחינות שאמרנו, הגאולה המשיחית אינה אלא תהליך רוחני ופוליטי של כינון מלכות ישראל ושימורה עד לנצח; ואם במסורת הגלותית טושטש צד

יג 'שבת' דף קנ"א עמוד ב'. [שם נדרש הכתוב בקהלת י"ב א' כך: "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" – אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה", כעמדה החולקת על אַמְרָתוּ של שמואל אשר נדונה לעיל].

התהליך, ותשומת-הלב רוכזה בעיקר בנקודה הנצחית, הרי זה משום שמתוך שקיעת המסורת נראו התהליך והנצח מרוחקים במידה שווה. לנו, שכבר נמצאים אנו בתוך תוכו של התהליך עצמו, הוא הוא כמובן מכריע, בזוהר ממשותו; אולם, דווקא משום כך חייבים אנו להקדיש תשומת-לב מכוונת גם לבחינת השלמות של הנצח, כדי שלא יחמוק מידנו אף התהליך עצמו באמצעו.

מועד כתיבה משוער: אדר תש"ך
פורסם ב'סלם', אייר תש"ך

