

פרק שביעי

מוסר וחברה

דעתו של הרב היא כי טבע האדם הוא נייטראלי מבחינה מוסרית. האדם הוא יצור מורכב. יש בו נפש טובה אלוהית ונפש רעה בהמית (אה"ק ג, רלה), ועל כן אין בכוחו להשיג את האידיאל של חיים שלמים טובים אלא אם כן הוא מפעיל את ההבחנה המוסרית המפרידה את הטוב מן הרע (שם ג, קסח) ¹. וכן הדבר בטבע בכללו, שגם בו מצויות שתי תכונות מנוגדות. בטבע יש עוז, סדר והתמדה, ולעומת אלה יש בו גם פראות, עיוורון והעדר מגמה. עלינו לקחת מן הטבע את תכונות העוז, הסדר המדוייק, המתינות, ההתמדה והשקידה. אבל נדחה את העיוורון, הפראות, הכורח המשעבד, העדר הכוונה וחסרון האידיאליות (שם ג, קמג). הנייטראליות המוסרית של הטבע מבססת את הכרת האחריות של האדם על מעשיו, כי האדם חייב לדעת "שאין שום ענין אחר שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו כי אם אותו בעצמו" (את"ש קיד) ². כמו טבע היקום כך טבע האדם. ללא הכוונה אפשר שהטבע יבנה ויצמיח ואפשר שיהרוס ויכמיש. אולם עם זאת טבוע באדם אור אלוהי של נטיה טבעית מוסרית, אלא שנטיה זו מתגלה רק על-ידי הקדושה שהיא המגמה של החיים ³:

1 ראה לעיל פרק ה'.

2 להלן בקטע זה דן הרב בשאלת ההשגחה האלוהית והבחירה החופשית של האדם. הדיון בשאלה זו מתעורר כאן בזיקה לאפשרות התשובה מן החטא, המעוגנת באמונה שהאדם חופשי ברצונו וביכולתו לגבי מעשיו. השווה רמב"ם הלכות תשובה פרק ה' המעורר את השאלה באותו הקשר. נוסח תשובתו של הרב — בחלקה הראשון — דומה לדברי הרמב"ם (שם ה, ה), אבל בהמשך הענין מתגבשים הדברים בהתאם למשנתו בדבר הטוב והרע. ראה על כך לעיל פרק ה'. והשווה אה"ק ב, הקמו, על הרמב"ם ותורת ההשגחה שלו.

הבעיות הפילוסופיות הכרוכות בשאלה זו, שיש בה (בלשונו של הרב כאן) "שני הפכים בנושא אחד", נדונות בקובץ: S. Hook (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (New York 1958) והשווה:

Karl Popper, *Indeterminism is not enough*, Encounter, April 1973

3 ראה אה"ק ג, יג ולעיל פרק ו'.

הטבע אינו יודע ממוסר וצדק כי אם שואף לחפצו, לבנות ולהרוס, לגבל ולהצמיח. וכן הטבע הפרטי של האדם אינו יודע כי אם את חפצו המיוחד. אבל הקדושה היא מתפשטת, מתגברת על ידי ההשפעות של המעשים הטובים והלימודים, מתעוררות ההרגשות הקדושות על ידי תפלה ועבודת קודש, עד שמאירה את מאור המוסר גם בטבע האדם (אה"ק ג, יב).

המוסר המוחלט

הרב כותב על "המוסר המוחלט" (אה"ק ג, יב; ח"צ מח) ויש לשער שכוונתו לצו הקאטיגורי של קאנט, שהאדם ינהג על-פי עקרון שהוא ירצה שיהיה חוק כללי. אולם הרב מפרש את המוסר המוחלט בניגוד לתפיסתו של קאנט שהמוסר הוא אוטונומי ונובע ממצפוננו-ורצוננו של האדם. לדעתו, הנטייה הטבעית המוסרית של האדם מקורה ברצוננו של האלוהים שברא את האדם, ולכן אין המוסר אוטונומי אלא תיאונומי ונובע מרצוננו של האלוהים המצווה על האדם לנהוג התנהגות מוסרית.

הרב אינו מוטרד מן השאלה הפילוסופית העתיקה: אם האלוהים אוהב את הטוב משום שהוא טוב או האם הטוב הוא טוב מפני שהאלוהים אוהב אותו. הוא דוחה את הדיכוטומיה של האלוהי והטוב. אין להבדיל בין האלוהי ובין הטוב וגם אין להבדיל בין מצות האלוהים הנגלית לאדם על-ידי התורה ובין מצות האלוהים המוסרית הנטועה בטבעו של האדם. המוסר הוא אחת מתופעות ההווייה והוא מתקיים משום שיש בו גילוי של השאיפה האלוהית. "מקור מוסריות ההויה הוא ההדרכה האלוהית" (שם ג, ד-ה). המגמה התכליתית של ההווייה היא החסד המוחלט (עו"ר א, נה). אבל גם מוסר המנותק מן המקור האלוהי יונק מן ההדרכה האלוהית: "המוסר לא יעמוד בלא מקורו" (שם ג, טו; ע"ט לד)⁴. המוסר המוחלט שוכן באנושות מתוך "החביעה האלהית" אבל יש שהוא מצוי בחיי האדם כתופעה אוטונומית "בהעלמת מקורו" (ח"צ מח). הרב מותח בקורת על משנתו של קאנט — "הפילוסופיא שהשיגה את החוק המוסרי הכללי של העולם, וזהו כל יסוד ידיעת האלהות אצלה" — משום שפילוסופיה זו לא תפסה כי מקורו של המוסר שבנפש האדם הוא בחוק האלוהי וכי הצו המוסרי האנושי והצו המוסרי האלוהי "אחוזים זה בזה כקוי קרני אור השמש היוצאים מן השמש" (אה"ק ג, כא)⁵. גם אין להבדיל בין החכמה והמוסר. האור האלוהי מופיע

4 ראה לעיל פרק ב', הערות 7-8.

5 השווה רמב"ם, מורה נבוכים א, לד; ג, ג. הרמב"ם סבור כי המוסר הוא תנאי קודם, הכנה והכשרה לקראת ההשגה השכלית. אולם דעתו של הרב היא כי בלי תשובה מן החטא אין אפשרות של חכמה מפני שקיימת אחדות מהותית של החכמה והמוסר. ראה גם או"ת קנא על "המחשבה האלהית הישראלית"

הן במצפון המוסרי והן בשכלו של האדם. ומתוך הכרת "האחדות של החכמה והמוסר" מתברר "שכל החשכה מוסרית היא בעצמה החשכה שכלית... על כן התשובה מכל חטא הוא תמיד תנאי עיקרי בתכונת חכמת ישראל" (אה"ק ג, יט—כ).

המוסר איננו מתרכז רק במעשים טובים של המובן החברתי בלבד. המוסר הוא ראשית-הכל תכונה פנימית עדינה, שוכנת בנשמה לבקש את הטוב, את הטוב המוחלט, להיות בעצמו טוב, להיות דבק אל הטוב. רוח-קודש זה אינו נמצא לנו כי אם בתוכן הדבקות האלהית הבאה לנו מתוך אמונת ישראל, המעשית והעיונית (או"ת קלד).

מרכז והיקף

המוסר המוחלט שבו מובלט מקורו האלוהי מסוגל להגדיל את העוז הרוחני בעולם. אבל אדם הכבול אל המגרעות שבטבע הבהמי והפראי סופו שישקע בשפלות מוסרית. רק "המחשבה האמונית" מאפשרת לאדם שיתעלה על טבעו (שם קמא). זיקת המוסר אל המקור האלוהי נמשלת למרכז והיקף: המקור האלוהי הוא המרכז הפנימי, המוסר הוא ההיקף. המוסר בלי מקורו האלוהי דומה לאור שאין לו היקף וסביבה ולכן סופו להתדלדל; ואילו דבקות באלוהים שאין המוסר מתלווה אליה דומה להיקף שאין לו מרכז (שם קמ). המוסר האוטונומי שמרוכז באדם וכוחו יונק רק מן המצפון האנושי הוא "מוסר של חול". אם כי האדם מכיר את "היושר שיש בדברי הגיון" אין המוסר הזה מסוגל לעמוד בפני תאוות שונות וחזקות המסתערות על האדם. וכל שכן שאין "מוסר רפוי כזה" יכול להדריך את הציבור. "לא יש עצה אחרת כי אם שיהיה מודרך על-פי המוסר האלהי. וכדאי הדבר שיטעה האדם בכמה טעויות בדרך מהלכו ובלבד שיבסס את חזון עולמו ומוסר חייו על-פי אותו העומק של המוסר האלהי, משימעט בכשלונות ויחיה חיים רוחניים רפויים על-ידי השפעה שטחית של המוסר החילוני" (אה"ק ג, ב) ⁶.

המוסר האלוהי אף הוא טבוע באדם. יוצר האדם נטע בקרב האדם את הצדק הטבעי (ח"צ ז). "המשפט המושרש כבר בטבעו של אדם ובארחות חיי החברה, לענוש את הרשע, הגונב, הגוזל והמרצח, באופן פרטי, גם הוא מיסוד המשפט העליון הבא, מכוח אותה ההכרה המוסרית, החקוקה בנפש האדם הנברא בצלם אלהים" (עו"ר א, רטו) ⁷. "מלאים אנו רגש מוסר, כמהים אנו

אשר לא הצטמצמה בתחום המיטאפיסיקה אלא "הרחיבה את צעדי המוסר והתרבות תחת המצע של המחשבה האלהית".

6 השווה מא"מ קיח.

7 ראה ספרא לויקרא יח, ד (וגם יומא סז, ב): את משפטי תעשו. אלה הדברים

להיות חיים חיי טוהר, דמיונו מלהיב את חשק לבבנו לצייר היותר נשגב והיותר נאה, היותר טהור והיותר נאצל. החפץ הפנימי שלנו חושק שיהיה רצונו הקבוע טהור וקדוש, שתהיה כל מגמת חיינו ברורה ומכוונת להאי-דיאל היותר נשגב בחיים. וכל אלה התשוקות אינן מתגשמות כי אם על-ידי מסירותנו הפנימית והחיצונית אל אור ד', אל המוסר האלהי, המתגלה בתורה, במסורת, בשכל וביושר" (אה"ק ג, א). עניני המוסר טבועים בנפש של כל אדם ולכן אין האדם צריך לחדש אותם: "רק צריך להעלותם שיהיו הולכים אל הדרך הטוב, והוא שיהיו כולם פונים אל השם יתברך שהוא תכלית כל תקוה" (מא"מ כב).

כיצד יחזק האדם את הצדק הטבעי שבו? "ראשית דרכי חזק כוח הצדק באדם הוא שירגיל עצמו בהנהגתו שלא לשים לאל את רגשו הפנימי. כי לפעמים רבות קול אלהים הוא הקורא לו מתוך קירות לבו לסור מדרך רעה ושלא להחזיק בעוול, ולב האדם מתחיל מתעורר מתוך עצמו אל רוממות ההוד שבתורה ועבודת ד' הטהורה, ורגשי אהבת ד' וחשק תורה ויראת שמים רוממה יפכו בקרבו". הוא חייב לתת דעתו לכך שהאלוהים ברא את נפש האדם "באופן שתתרגש לפעמים על עניני רשע וסלוף דרך ישרה" (עו"ר א, שלט). "המוסר הפנימי צועק הוא בקרבו של אדם: בן אדם, שובה מעוונותיך" (את"ש פד). אולם אין להסתמך אך ורק על רגש הטוב והישר שבאדם, כי יש באדם גם נטיה אל הרע. האדם זקוק לחינוך ולהדרכה ולכבלי משמעת פנימית: "וכל זמן שיאמר לעצמו שלום שלום ורק בנועם לבד ילך באורח סלולה, הוא קרוב אל המכשול" (מא"מ לד) ⁸.

דרכו של האדם אל החיים המוסריים סלולה על-פי העקרון שדרך ארץ קדמה לתורה ⁹. "דרך ארץ" מתפרש כמוסר טבעי ויש להקדים אותו לתורה, שהיא הדרכת האדם על-ידי תורה ומצוות:

המוסר בטבעיותו, בכל עומק הודו וכוחו האיתן, מוכרח להקבע בנפש ויהיה מצע לאותן ההשפעות הגדולות הבאות מכוחה של תורה. כל דבר של תורה צריך דרך ארץ שיוקדם לו. אם הוא ענין שהשכל והיושר הטבעי מסכים לו, צריך לעבור בדרך ישר, בנטית הלב והסכמת הרצון הטהור המוטבע באדם.

הכתובים בתורה שאילו לא נכתבו — בדין היה לכתבן, כגון הגזלות והערייות ועבודת אלילים וקללת השם ושפיכת דמים.

לעומת דעתו של הרב השווה הדיון על החוק הטבעי: M. Fox, "Maimonides and Aquinas on Natural Law," *Dine Israel*, 3 (Tel Aviv 1972).

8 כאן מביא הרב את דברי רבנו בחיי בחובות הלבבות, שער עבודת האלהים, פרק ה, שהנפש החולה אינה יכולה להתרפא בלי "מרירות הסם".

9 ויקרא רבה ט, ד.

התורה ניתנה לישראל כדי ששערי אורה יותר בהירים, יותר רחבים, יותר קדושים, מכל שערי האורה של הבינה הטבעית ושל רוח המוסר הטבעי אשר לאדם – יפתחו לנו, ועל ידינו לכל העולם כולו. ואם אנחנו אוטמים את אזנינו משמוע לקול ד' הפשוט הקורא בכוח על ידי כל שערי האורה הטבעיים, שהיא נחלת כל האדם, מפני שאנו חושבים שנמצא את אור התורה בתורה הקרועה מכל אור החיים הפרושים בעולם, בפנימיותו ובגשמת האדם בהדרה, אין אנו מבינים בזה את ערכה של תורה. ועל זה נאמר (דברים לב, ו) עם נבל ולא חכם, כדמתרגם אונקלוס: עמא דקבילו אורייתא ולא חכימו (אה"ת סט – עא) ¹⁰.

התורה מתבססת על המוסר הטבעי ואי אפשר להבין את ערך התורה כשהיא מנותקת מאור החיים שבעולם. אבל אין להניח את המוסר הטבעי כשלעצמו להדריך את האדם. "אל יחשוב אדם שאפשר לחיות חיים רוחניים בלא אור התורה" (שם עא). דוגמה מוחשית לזיקת-הגומלין ההכרחית – הרוויה גם מתח דיאלקטי – בין המוסר הטבעי ובין הדרכת התורה, היא שאלת הצמחונות.

לאדם הראשון לא הותר בשר לאכילה ורק לבני נח הותרה אכילת בשר. כך פירשו חז"ל את הכתובים בספר בראשית יג. "ומעתה האפשר הוא לצייר שתהיה נאבדת לנצח טובה מוסרית רבת ערך, שכבר היתה במציאות נחלה לאנושות" (ת"צ ט). "כי איך אפשר למצב מוסר נכבד ונאור שיהיה חולף, אחרי שכבר היה נוהג" (שם יג). כאשר התורה מפרטת את ההיתר לאכילת בשר (דברים יב, כ) היא משתמשת במונחים "תאוה נפשך" וכן "אות נפשך"

השווה אג"ר א, צו, על הערך המוסרי של מידת "לפנים משורת הדין". וכן השווה פירוש הרמב"ן לויקרא יט, ב ("והנה יהיה נבל ברשות התורה") ופירושו לדברים ו, יח: "לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל, לא תקום ולא תטור, ולא תעמוד על דם רעך, לא תקלל חרש, מפני שיבה תקום וכיוצא בזה, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין". ראה להלן פרק יא, הערה 65.

10 תפיסה מנוגדת מצוייה אצל הרב אברהם ישעיהו קארליץ ("חזון אי"ש") בספרו על עניני אמונה, בפחון ועוד (ירושלים תשי"ד), פרק ג, שבו הוא דן ביחס בין המוסר ובין ההלכה. החזון אי"ש סבור שאין להניח לאדם להכריע בשאלות מוסר על-פי נטייתו המוסרית הטבעית אלא רק ההלכה יכולה לקבוע לו לאדם את ההתנהגות המוסרית. לדעתו ההלכה היא "המכרעת את האסור ואת המותר של תורת המוסר" ולכן יש לשקול כל שאלה מוסרית אך ורק "בפלא ההלכה". אסור לו לאדם לסמוך על נטיותיו הטבעיות, אפילו אם הן מתוקנות, כי הללו "לא יתאימו לעיתים קרובות עם ההלכה השמימית". ראה פרק יב, הערה 25.

11 בראשית א, כט; ט, ג; סנהדרין נט, ב. השווה מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח (ירושלים תשי"ג), 36.

שיש בהם גערה נסתרת. היינו, תאכל בשר בעלי-חיים כל עוד מוסריותך לא תקוץ בכך (ח"צ יא). אם כן מדוע לא אסרה התורה במפורש ובמוחלט את אכילת הבשר? תשובתו של הרב היא כי המוסריות המחוברת אל המקור האלוהי יודעת עת לכל הפץ: "ולפעמים היא כובשת את מעינה בשביל לקבץ כח לתקופות הבאות, מה שלא יוכל קוצר רוחה של המוסריות המנותקת ממקורה לשאת ולסבול". כל עוד מצבו המוסרי של האדם לא נשתכלל, יש סכנה בהטלת איסורים מפליגים. כי אם תתגבר בו התאוה לאכילת בשר-בהמה, תארוב לו הסכנה שלא יבחין בין האיסור של בשר-בהמה ובין החובות המוסריים כלפי האדם: "הסכין, הגרון, הגילוטינה, או זרם האלקטרון, היה עובר על כולם כאחד, כדי למלאות את הקיבה הזוללה של האנושות המקול-טרת" (שם נא). כשהאדם נמצא במצב מוסרי ירוד אל יקפוץ "לטול את השם"¹² להתחסד במדת חסידות הבלתי הולמתו, שאינה מביאה לו כי אם ערבוביא בדעותיו והליכות חייו" (שם יג):

כמה מגוחך הדבר, כל עוד טומאתו בו, יפשוט טלפיו¹³ ויפנה לו לדרך צדקה הרחוקה להתחסד עם בעלי חיים, כאילו כבר גמר כל חשבונותיו עם בני אדם הברואים בצלם אלהים, כאילו כבר העמיד הכל על נכון, כבר העביר את שלטון הרשעה והשקר, שנאת עמים וקנאת לאומים, איבת גזעים ומריבת משפחות, המביאה להפיל חללים רבים ולשפוך נחלי דמים, כאילו כל אלה כבר אפסו מן הארץ, עד שאין לה לאותה החסידה האנושית במה להצטדק כי אם לפנות להעמיד על נכון מוסרה, בדבר בעלי חיים. על כן אין זאת מעלה הוגנת לו לאדם כלל, כל זמן שפלותו. חוץ ממה שאין להעמיס יותר מהערך של אפשרות הסבל של כח המוסר האנושי כשהוא בחולשתו" (שם יג-יד).

על כן ראתה ההסכמה האלהית, שרק היא יכולה לסול מסלות בקרב כליות ולב, לנתק את פתיל החיבור בין האדם לבעלי חיים, למען יתרכז המרכז המוסרי האנושי בטובתו המיוחדת. ואז, רק אז, יצליח להביא לו את אושרו בקץ הימים (שם יט)¹⁴.

מוסר ויראת שמים

זיקת הגומלין בין המוסר הטבעי ובין התורה פירושה שאמנם אין להתעלם מן המוסר הטבעי אך המוסר הזה זקוק להדרכת התורה. דרך ארץ קדמה לתורה, ואילו התורה מכוונת ומאירה ומדריכה את המוסר הנטוע בטבע של

12 דברי רבן שמעון בן גמליאל (משנה ברכות ב, ח): "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", כלומר: אדם המדקדק במצווה מסויימת בצורה מודגשת "אם לא הוחזק חכם ופרוש בשאר דברים אין זה אלא גאוה" (ר' עובדיה מברטנורא).

13 ראה ויקרא רבה יג, ה: מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת, ונראית כאילו מצעת בימה (כלומר, כאילו עורכת כיסא משפט).

14 ההנמקה הזאת מתבארת על-פי הכלל שדיברה תורה כנגד יצר הרע (וזה גם

דרך הארץ¹⁵. הדרכת התורה מעלה את האדם ומביאה אותו אל הקדושה שהיא "המגמה האחרונה בחיים" (אה"ק ג, יג)¹⁶. הקדושה היא למעלה מן החולשות והמגרעות המצויות במוסר. יתר על כן, הקדושה אינה נאבקת עם חולשות האדם. היא אינה מבטלת את האהבה העצמית הטבועה בנפש האדם אלא מרוממת את האדם עד לרמת חיים רוחנית עילאית שבה אין ניגוד בין האהבה העצמית לבין הקדושה: "שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההוויה". כך צריכה להיות דרך המוסר בכלל, אבל במיוחד הכרחית דרך זו במוסר של הציבור. הרב סבור שציבור לא יוותר על האהבה העצמית אלא אם כן יגביר וירומם את שאיפתו הרוחנית עד שיחתור אל הקדושה. אין המוסר אלא פרוזדור המוביל אל הטרקלין שהוא הקודש. "כשהפרטים מכשי-רים את עצמם בטהרה של המוסר, מתעלה הקיבוץ, הכלל, להיות קדוש". אבל בלי שאיפת הקודש יש במוסר ציבורי "אבק של הדימגוגיה שבמוסר".

על כן אי אפשר כלל לדרוש שיהיה בעולם עם מוסרי כי אם עם קדוש, עם שכל מה שיגביר את עצמו, כל מה שירומם את ערכו בפנים ובחוץ, כן ירומם ויגביר את האור והטוב בעולם (שם יג—יד)¹⁷.

לא זו בלבד שמוסר ללא קודש אפשר שיביא לזיוף ולדמגוגיה אלא אפילו יראת שמים כשהיא לעצמה — יכולה לפעול לטוב ואף לרע: "היא (התכונה של יראת שמים) כשהיא לעצמה היא עלולה להוריד את האדם ואת האנושיות כולה לעמקי תהומות, כשם שהיא עלולה להעלותם למרומי שחקים¹⁸... על כן יראת שמים מתרוממת לא כל כך על-פי העסק במעמקי עצמה, כמו שהיא מתעלה על-ידי מה שממלאים אוצרה בכל דעת וכשרון, בתורה ובמצוות, בכל מדה נכונה, בכל עוז וגבורה, בכל תהלה ותפארת" (אה"ק ג,

הכותרת של הפסקה בעמוד יט). ראה כלל זה בקידושין כא, ב על פרשת יפת תואר (דברים כא, ב).

15 ראה ח"צ י, על "הערת התורה והערת השכל", בעקבות הגדרתו של רבנו בחיי בחובות הלבבות, שער עבודת האלוהים.

16 ראה לעיל ראש פרק ו'.

17 דומה שהרב מתכוון כאן למתוח בקורת הן על משנת אחד העם והן על השיטות התיאולוגיות של העת החדשה שהעמידו את היהדות על המוסר ואף הגדירו את עם ישראל כאומה מוסרית. דווקא משום שהרב מטעים את התוכן המוסרי, חשובה לו בקורת זו כדי להבדיל בין תפיסתו לבין המשנות האחרות בדבר מעמד המוסר ביהדות.

18 הכוונה: התכונה של יראת שמים כשהיא לעצמה יכולה להוביל אל אלילות ואל השחתה מוסרית הנובעת מן האלילות. ראה לעיל בפרק שני על נסיון העקידה.

ראש דבר, כג) ¹⁹. יראת שמים העומדת בפני עצמה, ללא חיבור עם תוכן הנוסך בה אור של תורה, אפשר שבמקום שתרבה יראת חטא — תטפח יראת המחשבה. "וכיון שהאדם מתחיל להיות מתירא לחשוב, הרי הוא הולך וטובל בבוץ הבערות, הנוטלת את אור נשמתו, מכשלת את כוחו ומעיבה את רוחו" (שם כו) ²⁰.

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה.

אבל אם תצוייר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל-פי השפעתה מתמעט כוח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה (שם כז).

התפילה וחיי המעשה

יראת החטא צריכה להיות קשורה אל החיים היומיומיים והחברתיים. "שתהיה יראת החטא מעורבת עם החיים. כי יש אנשים שיש בהם יראת חטא אבל אינה חזקה אצלם, ועל כן בהיותם מתרחקים מהמון החיים ושאוּנֵם יהיו יראי חטא, וכיון שיבואו בחברת החיים, במפעלים ובעסקים, תסור מהם יראת החטא". ולכן יש להתפלל (בתפילת שבת שמברכים את החודש) על "חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא". כלומר, שיראת החטא תהיה "בתוך החיים עצמם". וכך מתפרש מאמר חז"ל (יומא עא, א) על הכתוב (תהלים קטז, ט) אתהלך לפני ד' בארצות החיים: זה מקום שווקים. היינו, שההליכה לפני ד' תהיה בתוך השווקים, במפעלים ובעסקים (עו"ר ב, קכב) ²¹.

אפילו התפילה שהיא עבודה דתית רוחנית מובהקת, אין לצמצם אותה לתחום הרוח בלבד אלא היא צריכה לפעול על כל אורחות חייו של האדם. וזה פירוש מאמרו של רבי יהושע בן לוי (ברכות לב, ב) שהמתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפילתו. שעה זו של אחר התפלה תפקידה לקשר נעלות נפשו ורוממות רוחו שבשעת התפלה עם דרך-חייו ועיסוקיו החמריים שבכל היום:

19 אף כאן מבטא הרב עמדה הנוגדת את תפיסתה של תנועת המוסר של העת החדשה. ראה אה"ק ג, ראש דבר, כב. וראה לעיל פרק ב, הערה 9.

20 השווה א"ד קיט: "הפחד היותר מזיק הוא הפחד המחשבי". והשווה מא"מ קל—קלא. וראה לעיל פרק ב'.

21 השווה נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית (ירושלים תשכ"ז), 131—132, על הכתוב "חמשים צדיקים בתוך העיר" (בראשית יח, כו).

פעולת התפילה צריכה להתפשט לא רק על זמנה בלבד, כי אם שעל ידי התרוממות הנפש והתקדשותה בתפילה יתקדשו כל אורחות החיים, שכולם יהיו מקודשים והולכים לתכלית האמת והצדק. "בכל דרכיך דעהו". לזה תשמש ישיבת השעה שלאחר התפילה, לקשר ציורי מדעו ורוממות רגשותיו של שעת התפילה עם דרכי חייו החמריים כולם. וזוהי מדרגת הישר שאיננו פורש מעסקי העולם הזה כי אם עושה בהם ומרחיבם, מגדילם ומאדירם, לתכלית ההצלחה האמיתית (עו"ר א, שלג—שלד).

ועל דרך זו של קישור וזיקה בין העבודה הפנימית בנפש האדם ובין העולם החיצוני והחומרי, דורש הרב את מאמרו של ר' חייא בר אבא בשם רבי יוחנן (ברכות לד, ב): אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות:

התפילה היא אמנם עבודה מתייחדת בנפש המתפלל, אבל תנאי הכרחי להשלמתה הוא הכרתו את ערכו של העולם החיצון שמסביבו. אבל מי שהתייחדות עבודתו שבלב תביאהו להיפרד מכל יחס אל העולם החיצוני, לא יבוא אל תכלית שלמותה של התפילה, שהיא צריכה להחיות את האדם ולעוררה ברוח ה' להיות מוכן לפעול ולהתפעל בצדק ומישרים. על כן אל יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות, שאפשרות הראיה לחוץ תעוררהו על חובתו ויחסו אל העולם כולו שהוא חי בו (שם א, רנט—רט) ²².

תורת האדם

הזיקה בין רוממות רוח הנקנית בשעת עבודת ד' ובין אורחות החיים בשווקים ובמפעלים, מושתתת על הקשר ההדוק בין המוסר הטבעי של האדם ובין ההדרכה של מצוות התורה. בדרך זו מתפרש המאמר (בראשית רבה מד, א) שלא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות: "שהנבואה מתנהגת עם טבעו של אדם, כי טבעו ונטייתו היא צריכה להתעלות על-פי ההדרכה האלהית, שלא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" (א"ד מב). המצוות מצרפות את האדם שהרי הן מרוממות ומזככות את הטוב הנטוע בטבע האדם. על כן, כל הדברים שמצאו מקום בישראל ובעמים קודם מתן תורה, אם רק יש להם יסוד מוסרי, שאפשר להעלותם "למעלה מוסרית נצחית ומתפתחת — השאירתם התורה האלהית" (שם) ²³. האפשרות של זהות בין המוסר הטבעי של האדם ובין מצוה אלוהית הכתובה בתורה, מקורה בהכרת

²² ודאי שהתפילה צריכה הכנה נפשית מוקדמת, ובנושא זה עוסק הרב בכמה מקומות ב"עולת ראייה" ובמיוחד במבוא לעניני תפילה שבראש כרך א'. אולם אין להסתפק בטוהר לבו של המתפלל ובכוונתו הטהורה אלא יש לתבוע שהתפילה תשפיע גם על אורחות חייו של המתפלל — אחרי התפילה. ראה ע"ט ז: "העבודה והתפילה ביתוד היא פעולה מעשית פועלת על הנפש המתפללת ועל העולם כולו".

²³ ראה לעיל הערה 7.

מהות האדם בזיקתו לאלוהים. כך מתפרש מאמרו של בן עזאי בוויכוח עם רבי עקיבא (ספרא לויקרא יט, יח): ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א) זה כלל גדול מזה:

בהשקפה יותר בהירה הוא ²⁴ היסוד הנאמן להכרה התרבותית הטובה הנמצאת בעומק טבע האדם, באופן ש'זה ספר תולדות אדם' הוא כלל כל התורה כולה, ושהוא עוד כלל יותר גדול מהכלל של ואהבת לרעך כמוך (שם מב—מג).

לפי העקרון שכל דבר טוב הנמצא בתרבות האנושית יונק מן המקור האלוהי, מתפרש "זה ספר תולדות אדם" שהתורה נזקקת אל הטבע הטוב שבאדם. הנחה זו מקבילה לעקרון (כפי שהוא מתפרש על-ידי הרב) שדרך-ארץ, היינו המוסר הטבעי, קדמה לתורה. בעוד שהצו "ואהבת לרעך כמוך" מתייחס להתנהגות המוסרית הרי "זה ספר תולדות אדם" מצביע על ההכרה שהטוב טבוע במהות האדם, ולכן — כשבוחנים את הענין "בהשקפה יותר בהירה" — כלל זה עקרוני ויסודי יותר מאשר דרישת התורה "ואהבת לרעך כמוך".

לפיכך יש להבין את מלוא משמעותה של תורת המוסר של הרב תוך זיקה לתורת האדם שלו. משנתו בענין זה מרוכזת בשני עקרונות: א) האדם הוא מרכז הבריאה ותכליתה. ב) האדם משפיע על העולם ומעצב אותו. ומכוח מרכזיותו וחשיבותו של האדם נובעת אחריותו המוסרית. "הדעה שהאדם הוא התוכן המרכזי של ההויה כולה, מגדילה את האחריות המוסרית ומעוררת את החפץ לפעול גדולות" (אה"ק ג, סד). "הכל חושבים שהאדם ביחש להמציאות הוא רק פסיבי, מושפע ולא משפיע. אבל הקטנה זו אין לה כל ערך באמת" (שם ג, סה; או"ת קסט). "האיש הישראלי מחויב להאמין שנשמה אלהית שרויה בקרבו" (אה"ת סד).

הרב נוקט עמדה ברורה וחד-משמעית בשאלת מעמדו של האדם בעולם. לא זו בלבד שערכו והשפעתו של האדם גדולים אלא שהאדם חייב להיות מודע לכך. "כל מה שהאדם יודע יותר את ערכו, ככה ערכו באמת גדול הוא". וככל שיכיר את כוח השפעתו בעולם, תגדל עוצמת השפעתו (אה"ק ג, סה; או"ת קסט). ואף-על-פי-כן, משנת המרכזיות של האדם אינה מתעלמת מן האמביוואלנטיות של מהות האדם. "כל הנאמר לגדולתו של האדם וכל מה שנאמר לקטנותו הרי הוא אמת. זכה, קדם למעשה בראשית. לא זכה, יתוש קדמו" (ע"ט ע) ²⁵. האדם הוא המופלא שבכל יצורי העולם ועל כן מוטלים עליו חובות קשים הגורמים לו אף צער ויסורים, ועם זאת ודאי

24 היינו, המוסר הטבעי שבאדם.

25 בראשית רבה, ח, א: אם זכה אדם, אומרים לו: אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לאו, אומרים לו: זבוב קדמך, יתוש קדמך, שלשול זה קדמך.

שהאדם לא יוכל ולא ירצה לוותר על המיוחד שבו. "כשחושבים על דבר האדם ושאר בעלי חיים, נוכל לרשום רשימה שלמה של השוויות שהאדם וכל החיים שווים הם. ומכל מקום אחר כל ההשויות כולן אנו רואים שאותה הנקודה שבה תלוי היתרון של האדם על הבהמה, היא חובקת בקרבה את כל מעלת האדם, והאדם לא יוכל ולא יחפץ להחליפה בעד כל הון ויסבול באהבה יסורים רבים רק כדי שלא להיות מאבד את סגולת האדם המיוחדת שלו" (או"ת קנו).

האדם — מרכזיותו והשפעתו

בתוך המרחב העצום של היקום, מה ערכו של האדם? האין האדם יצור זעיר, אפסי, גרגיר אבק בטל ומבוטל בחללו של תבל, כפי שמתאונן איוב (ז, יז) "מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך"? אולם יש צד אחר למטבע זו, כי תוך הצגת שאלות מטרידות כגון אלה, מסתמנת כממילא גם גודל ערכו של האדם והאפשרויות הגלומות בו, ה"אני" שבאדם. "כי במה נחשב האדם בחלישות כוחו, באפסיותו וזעירותו, נגד כל היקום הגדול והעצום, וכוחות הבריאה האדירים והנפלאים העוטרים אותו. מרוב שממון לעומתם אובד האדם את תוכן האני שלו. אמנם בהאיר עליו אותו האור של הכרת הטובה האלהית, וכל הסעיפים הקדושים כבירי עוז הקודש שהיא מאירה בקרבו, אז בא האדם להכיר את גדולת ערכו, את אניותו והעדר בטולו בכללות ההויה, ומוצא את עצמו מאושר לומר בפה מלא: אני" (עו"ר א, א) ²⁶.

תפיסת המרכזיות של האדם נתקלה בדורות האחרונים בהתנגדות שצמחה מן החידושים שנתחדשו בתמונת העולם על-פי המדע. כי התמונה הנרחבת של היקום מגמדת את כדור העולם שבו חי האדם. יתר על כן, בתפיסה המדעית המודרנית נדחק האדם ממעמדו המרכזי, המשפיע והמכריע ביקום, ואילו הטבע נתפס כגורם קובע בפני עצמו שאינו קשור בשום יחס וזיקה אל האדם ²⁷. הרב מכנה את תמונת העולם של המדע המודרני "הציור הקוסמי הרחב והבלתי תכליתי". אבל הוא מתנגד לדעה כי החידוש של הציור הקוסמי

26 ראה גם עו"ר ב, ס—סא. דומה שאפשר לפרש את המתח בין תחושת האפסיות לבין הכרת הטובה האלוהית, על-פי תהלים ח, ה—ו: לעומת "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו" באה ההכרה כי "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו".

לענין ה"אניות" השווה אה"ק ג, קמ.

השווה גם אג"ר א, ק לשאלת מקומו המרכזי של האדם ואחריותו המוסרית.

27 ראה: E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York 1954). יש להבדיל בין התפיסה האנטרופוצנטרית (שהכל מרוכז באדם) השולטת זה מאות שנים בהגות ובספרות ובין שאלת מעמד האדם מבחינת

מבטל את מרכזיות האדם. כי המרכזיות של האדם מתייחסת לאדם הרוחני, וככל שהכמות של היקום גדולה ורחבה אין בכך כדי לגרוע מהמרכזיות הרוחנית של האדם ואחריותו המוסרית. פירושו של "ציור גדולתו של האדם" הוא באיכותו הרוחנית הפוטנציאלית ובאחריותו המוסרית הגובעת מחופש רצונו של האדם. יתר על כן, דווקא הרחבתה החומרית של תמונת העולם על-פי התפיסה המדעית המודרנית, יש בה כדי להעניק משמעות מעמיקה יותר למעמדו הרוחני-הנשמתי של האדם בקוסמוס הענקי. מרכזיות האדם מעוגנת גם בתורת הקבלה ("עומק הרעיון המסתורי"; "תורת הרזים"; "המחשבה הרזית")²⁸. אולם בהגות היהדות נחלקו הדעות בשאלה זו וידועה במיוחד דעתו של הרמב"ם שהאדם אינו מרכז הבריאה²⁹ מובן כי לפי השקפה זו בטלה ההתנגדות לדת המתבססת על מרכזיות האדם:

אנחנו צריכים להחזיק טובה לרבנו (הרמב"ם) על אשר גילה את דעתו שהיות כל ההויה כולה בכללותה רק לצורך האדם, אין זה יסוד שהתורה עומדת עליו. כי הלא כל הכופרים שנתרבו בעולם ביחוד מאז שנתרחבו הגבולים הקוסמיים, על פי שיטתו של קופרניקוס והבאים אחריו לא יסדו את כפירתם כי אם נגד זה היסוד, שחשבו שכל עיקר האמונה מושרש הוא רק על היות האדם מרכז היש כולו, ובעת שהציור היה שהארץ עומדת באמצע והגלגלים סובבים עליה,

מקומו ביקום, על-פי מדעי הטבע שכדורות האחרונים מאז המהפיכה בהכרת הקוסמוס שחולל קופרניקוס. דווקא שלילת האמונה הדתית, הטומנת בחובה גם שלילת המרכזיות של האדם וכדור העולם מבחינת היקום, אפשר שתביא אל הומאניזם מופרז ולריכוז כל ההתעניינות באדם ובחיינו. דוגמה קיצונית היא משנתו המאטריאליסטית של קארל מארכס, אשר עליה נמתחה בקורת על-ידי ברטראנד ראסל (אף הוא מתנגד מובהק לאמונה דתית). ראסל טוען שמבטו של מארכס מוגבל. לכדור הארץ, ובארץ הוא מרוכז יותר מדי באדם. ראה: B. Russell, *A History of Western Philosophy* (London 1947), 816. האנטרופוצנטריות המודרנית, המתקיימת בצד התפיסה המודרנית של היקום, משמעותה אינה אמונה במרכזיות האדם בתבל אלא שנקודת-המוצא של התעניינות והגות היא האדם.

28 ראה לעיל פרק ד'. השווה י' תשבי, משנת הזוהר, ב (ירושלים תשכ"א) על ההשקפה האנתרופוצנטרית המובהקת שבספר הזוהר; א' גוטליב, היסוד התיאורי לוגי והמיסטי של תפיסת יעוד האדם בקבלה, בקובץ "חינוך האדם וייעודו" (ירושלים תשכ"ז).

29 ראה רמב"ם, מורה נבוכים ג, יב-יג; ג, כה. ולעומת זה ראה רב סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר רביעי. השווה ש' רבידוביץ, משנת האדם לרב סעדיה גאון, בקובץ "מצודה" (לונדון 1943); א' ליפשיץ, האדם במחשבה הישראלית הדתית, סיני (ניסן-אייר תשכ"ד). מחקר השוואתי על רב סעדיה גאון והרמב"ם נערך על-ידי נ' לאם. ראה: N. Lamm, *Man's Position in the Universe, The* Jewish Quarterly Review, Vol. 55, January 1965 לשאלת האדם בדורנו ראה ספרו של א"י השל: A. J. Heschel, *Who is Man?* (Stanford 1965)

היה ציור זה נח להתקבל, אבל עכשו שהציור נתרחב עד כדי התפיסה שכל הכדור הארצי כולו לא נחשב כי אם כמו גרגיר קטן בתהום אין סופי, באו מזה לכפירה מוחלטת. ועל כן צריכים אנו להתפאר בהשקפתו של רבנו שהציל את מעמד האמונה בכללותו במה שהורה שגם אם נאמר שהתכלית של כל ההויה הוא כולל יותר ממין האדם, בכל זאת יש מקום לתורה ואמונה³⁰.

ברם, אפילו משנת האדם בתורת הקבלה לא נפגעה מתמונת העולם המדעית. אדרבה, מתוך עימות של היקום בכמותו עם המרכזיות האיכותית של האדם מתעמקת ההבנה של מעמד האדם, אחריותו וכוח השפעתו בעולם:

כמה אמת ושירה מופיעה לפנינו בחזיון של מרכזיות נשמת האדם, ביחש ההויה כולה. אין החזיון הזה גופל לרגלי ההתגלות של הציור הקוסמי הרחב והבלתי תכליתי של עולמיות הכוכבים, של היצירה המתמדת של הערפלים. אדרבא, מתגדלת היא שירה זו ומתאדרת על ידי הנצח והגודל. לשוא חושבים בעלי חוג הבטה קצרים, שאחרי החידוש של הציור הקוסמי בטלה מרכזיותו של רוח האדם, ותפצים הם לומר שבשביל כך ערך הדת נגרע, אף על פי שאיתנה היא הדת גם בלב אלה אשר מעולם לא נתקבלה לרוחם המרכזיות של האדם, כהרמב"ם וסיעתו, אם כן הטענה בטלה היא מעיקרה. אבל גם בעומק הרעיון המסתורי, שהוא מוצא מקום חשוב בחיי הדת ביחוד בדורות האחרונים בהתפשטות יתרה, גם שם לא נפגע דבר, כי אם נתאדר המחזה. האחריות המוסרית מתגדלת לפי שילוב הויה כזה, וזהו גם כן יתרון מרץ לרוחו של אדם, בהשתלמו. מובן הדבר שלצורך ציור של גודל נורא לגבי האחריות המוסרית, צריך עומק והארה צלולה לתוכן המוסר (אה"ק ב, תלג).

האדם אפשר לו לבוא לידי מדה כזו עד שיגלה בקרבו את המרכזיות של כל ההויה בקרבו (שם ג, שנו³¹).

ככל שתגדל ותתרחב תמונת העולם, תתעמק ההכרה שאין אף חלקיק ועיר ביקום שאינו קשור לשאר הבריאה. מן הדיוטה התחתונה שבדומם עד לאדם שהוא "רום עטרת ברואי עולם" — אין אפילו נקודה מיותרת. "הכל נצרך והכל משמש לתפקידו". ובתוך החטיבה המאוחדת תופס האדם את מקומו המרכזי. הוא תכלית כל הבריאה. "הכל שופעים עליך את כל הויותיך":

עומד האדם וחווה, איזה צורך יש בכל המון המעשים והברואים המשונים והרבים, ואיננו מבין איך הכל הוא חטיבה גדולה אחת. אם מתפלא אתה איך תדבר, תשמע, תריח, תחוש, תראה, תבין ותרגיש, השב לנפשך כי כל החיים וכל הקודמים למערכתם, הכל שופעים עליך את כל הויותיך.

30 ראה מאמר מיוחד על הרמב"ם מאת הרב, שנדפס בכרך יב של תולדות ישראל מאת ז' יעבץ (תל-אביב תרצ"ה) 211—219.

31 השווה ע"ט סה.

אין נקודה קטנה יתרה. הכל נצרך והכול משמש לתפקידו. אתה בכל מה שלמטה ממך, והנך קשור ועולה עם כל מה שנשגב ממך ועולה עליך (שם ב, שסא).

לא זו בלבד שהאדם הוא מרכז ותכלית הבריאה אלא שהוא משפיע עליה השפעה רוחנית ומעצב את מהותה הרוחנית. על-פי תורת הקבלה ("המחשבה הרונית") יש באדם כוח רוחני להשפיע על כל ההווייה. רבה האחריות המוסרית הרובצת עליו. בידו הכוח והאפשרות להרבות בעולם "חן ואור, חיים ושמחה וכבוד, כשהוא הולך בדרך ישרה". ולעומת זה יכול הוא להשפיל את נפשו ולהשחית את דרכו, ועל-ידי כך יגרום כאב וצער לעולם (שם ג, סג).

תורת הקבלה מחדירה את ההכרה כי יש לעולם "עצמיות", מהות רוחנית, והיא קשורה ומשולבת עם הנשמתיים, המהות הרוחנית של האדם. אין גשמה "בודדת, גרגרית, גרועה" אלא הכל "מחובר, משורג וארוג". יש סדר ומשטר, הכולל את הכל ומשליט סדר-יחסים בין כל חלקי הבריאה:

כשאנחנו אומרים, שהאדם לא לבד שהוא מושפע מהעולם כולו אלא הוא משפיע עליו, והשפעתו היא השפעה כבירה עצמית, כללית ורוחנית חיובית, כלומר לא רק אותה ההשפעה החלקית, שאנו רואים שהאדם מכריח כוחות הטבע להשתמש לרצונו, הקיטור, האש, המים, החשמל, וכאלה עושים דברו, כי כל זה הוא רק בחלק מוגבל ושטחי — כי אם העצמיות אשר להעולם בכל מילואה ובכל היקפה, מתייחסת אליו יחש של שעבוד ושל קבלת השפעה... ובהיותנו אומרים ככה, הרינו גוזרים לומר שיש מציגה עצמית בין הנשמתיים. שהיא פועלת בעולם כולו, לנשמיותו של האדם (שם ב, שלט—שמ).

האינטליגנציה וההמון

האחריות המוסרית של האדם, הנובעת ממעמדו המרכזי ומהשפעתו בעולם, מגבירה ומעמיקה את זיקתו אל החברה האנושית. ודאי שאין להעלות על הדעת כי דת ישראל תאמץ לה רעיון של פילוג בין דת וחברה. אדרבה, התחייה החברתית זקוקה לאור אלוהי (אג"ר א, קטו)³². אולם אין להתעלם מן הקשיים הרוחניים הכרוכים בחיים החברתיים, ויש שאדם אשר "גשמתו מאירה בקרבו" מוצא צורך להתבודד הרבה משום שהוא אינו יכול להימצא תדיר בחברתם של אנשים שהם מגושמים ברוחניותם. "קשה מאד לסבול את החברה, את הפגישה של אנשים שרויים בכל מהותם בעולם אחר לגמרי"³³... ומכל מקום סבל זה דוקא הוא מצחצח את האדם ומעלהו. השפעתו הרוחנית של האדם הנעלה על הסביבה, שבאה דוקא עם הפגישה התדירית, מטהרת

32 ראה לעיל פרק ב'.

33 השווה רמב"ם הלכות דעות ו, א.

את הסביבה, מעלה חן של קודש וחופש על כל שבא במגעו. והאצילות הזאת של חן קודש זה חוזרת אחרי כן בצורה יותר איתנה ופועלת על המשפיע עצמו, והרי הוא נעשה חברותי, מלא אצילות וקדושה, שהיא מדה יותר רוממה מהתוכן המקודש העומד בבדידותו" (אה"ק ג, רעא—רעב). פעמים נוצר "הכרח פנימי להתבדל התבדלות מוחלטה", אבל ההתרחקות מהחברה גורמת החלשה בתחום החיים הטבעיים. יש למצוא איפוא דרך לאתחז בשתי הנטיות, הן בהתבדלות — שיש בה אפשרות של "זוך רעיוני" — והן בהתקרבות אל החברה שיש בה "איתנות טבעית". אמנם יש בהמון העם המרוחק מן המעלה הרוחנית "גסות וחשכת דעת", אבל יש בו גם "חום פשוט" ונטיות טבעיות שהן ראויות להיות בסיס לחיים רוחניים (שם).

האינטליגנציה חושבת שיכולה היא להפרד מעל ההמון, שאז תהיה יותר בריאה ברוחה, יותר אצילה במחשבתה. זוהי טעות יסודית, טעות שאינה מכרת את הצד הבריא שיש בההכרות הטבעיות, בהרגשות הטבעיות, ובחושים הטבעיים, שלא נתקנו אבל גם לא נתקלקלו על-ידי שום השפעה קולטורית. הצד הבריא של היושר מצוי הוא באנשים גסים יותר ויותר ממה שהוא מצוי במלומדים ומוסריים בעלי מחשבה. יותר מובהקים הם המלומדים בדברים הפרטיים של המוסר, בחוקיו ודקדוקיו, אבל עצם הרגשתו זאת היא מצויה באנשים בריאים טבעיים, שהם הם ההמון, עם הארץ. ולא דוקא בהרגשת המוסר השורשית עולה הוא ההמון על אנשי הסגולה. גם בהרגשת האמונה, הגדלות האלהית, יופי, החושיות, הכל אשר לחיים בדרך ישרה, בלתי מסוננת על-ידי הצינורות המלאים "שכר אגמי נפש" (ישעיהו יט, י) של הדעת והחכמה, הוא יותר בריא וטהור בהמון (שם ב, שסד—שסה)³⁴.

אמנם ההמון זקוק לתושית החכמה של האינטליגנציה. "אבל כשם שמשפיעים עליו (על ההמון) עצה ותושיה, כך הוא משפיע עליהם (על האינטליגנציה) חיים בריאים". אצילי הרוח חייבים איפוא להשתתף בחיי ההמון וליצור כוח רוחני שיאחד את הרוחניות האצילה עם הישרות הטבעית של ההמון. וזאת היתה מטרתה של הנבואה, באשר הנביאים היו "עשירי רוח" שפעלו בקרב

34 דומה שיש כאן קירבה אל תפיסתו של ז'אן ז'אק רוסו בדבר "האדם הטבעי". אבל אצל הרב נובעת דעתו על "הצד הבריא של היושר המצוי באנשים גסים" ממשנתו בדבר המוסר הטבעי הנטוע באדם (ראה ראש פרק זה). השווה ע"ט כד על הדעות הישרות והמוניות שנובעות ממקור האור האלוהי: "ההמון מרגיש את קישורו הטבעי לדעות הנשגבות בפנימיותו והוא נושאן מעוטפות בקליפות דקות או גסות, לפי מצבו. וגדולי הדעה, יחד עם דעתם העליונה, צריכים לקבל מהיושר ההמוני את התוכן הטוב והבריא שיש במהלך רעיונותיו". והשווה גם אור"ת סח על המחשבה של גדולי הדעת המתאחדת עם הנטייה ההמונית. יש לציין כי תפיסתו של הרב נוגדת את הגישה "האריסטוקראטית" של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה.

העם: "הביטויים ההמוניים מתלכדים בה (בנבואה) עם המחשבה האידיאלית של עשירי הרוח" (שם).

יש צדיקים שמקננת בקרבם יראה מפני סכנת החומריות. הם נרתעים מן הפגישה עם הרע והזוהמה בעולם, ולכן הם בוחרים בדרך הבדידות וההתרחקות מן החברה. אולם דרך זו היא הרת-סכנות לא רק לחברה אלא גם לאותם מתבודדים ופורשים, ולכן הם גדרשים להתאזר בגבורה ולהיאבק עם הרע בתוך החברה האנושית:

מה שאין הצדיקים וטהורי הלב שבעולם מכירים יפה את התפקידים של העולם הגשמי, על-ידי ההתעלות שלהם וההתרחקות של חפצם מכל עניני החומר, אף על פי שגורם להם בפנים יודעים התרוממות נפשית, מכל מקום לעולם הוא גורם ירידה והשפלה, ומההשפלה של העולם חודר רוח של השפלה אחר כך גם אל אותם הגדולים עצמם. ואפילו אותו הריחוק, שהם מתרחקים מידיעת הרע הגמור והזוהמא של הטומאה, גם כן הוא גורם ירידה לעולם, אלא שהם מצד עצמם נמלטים מפח היקוש של הזוהמא, כיון שהם מעבירים ממנה את עיניהם. אבל סוף-כל-סוף אותה הירידה שההתגברות של הזוהמא גורמת לעולם — על-ידי מה שהיא אינה מתחלשת על-ידי אותה הידיעה שהיו טהורי הנשמה יודעים אותה, שאז היו מתאמצים לשברה ולכלותה — היא הוזרת ופוגעת בהם, והם סובלים מזה מועקה כללית (שם ב, שיה—שיט).

אורחות החברה מפריעים לצדיקים, אבל הם חייבים — ויכולים — להתגבר על כך עד שיגיעו לידי ההכרה כי "העולם וכל נמוסיו... הם באמת מסעדים ותומכים" לאור האלוהי (ע"ט נה). מתוך נטייתם החזקה אל הקדושה מתרחקים הצדיקים מכל זיקה לעניני העולם הזה משום שהם מתעלים מעל לכל שאיפה חומרית ומקדישים את כל חייהם אל הדבקות באלוהים. אולם גם "הצדיקים המופלאים שאין עולם הזה תופס אצלם מקום" יודעים את ערכו וחשיבותו של העולם הזה אלא שהם רוצים שאהבתם לעולם הזה תהיה אהבה של קדושה (שם ג, שה—שח) ³⁵.

בקרב הצדיקים שורר מתח מתמיד. מצד אחד קיימת המגמה לעסוק בקדושה ובטהרה ולסור "משיקוע בהמי גופני" (ע"ט מג), לערוג רק אל הדבקות באלוהים ולהיות "אנשי קודש... זרים לכל עניני העולם הפעוטים" עד שיחסייהם עם אנשי חול הם חיצוניים ושטחיים בלבד (שם לח). ולעומת זה, דווקא "הקדושים שבישראל" מחייבים את החיים ומשתדלים להשפיע עליהם (אה"ק ג, קעה). "צדיקים באמת צריכים להיות אנשים טבעיים, שכל תכונות הטבע של הגוף ושל הנפש יהיו אצלם בתכונה של חיים ובריאות, ואז הם

35 על אהבת העולם הזה, ראה לעיל פרק ג'. אף כאן (אה"ק ג, שז) מציין הרב את מעלתו של "הצדיק הקדוש" שהוא יודע לאחד את ההפכים. ראה על כך לעיל פרק ה'.

יכולים בעילויים להעלות את העולם וכל יקומו עמם" (ע"ט יא). האידיאל של הצדיק הוא להיות "יהודי טבעי", שחסידותו תהיה מעורבת עם העולם ועם החיים, לא לכלוא את הרוח אלא לראות בתורה ובמצוות "שירה אלהית גדולה ואדירה" (א"ד מז—מת) ³⁶.

יחידים-צדיקים

קשה להתגבר על המתח הפנימי בדרך של הרמוניה שלמה ומשלימה, ולכן מסתמנות דרכים ואפשרויות שונות בשאיפה אל הקדושה. יש מדרגות שונות בהשגת הקדושה. יש צדיקים, יש תלמידי חכמים יראים ושלמים, ויש המון העם (ע"ט עט) ³⁷. יש יחידים שהם חסידי עליון "המיוחדים בגדלות הדעה" ואשר אוצר רוח האומה בקרבם, והם שלוחי ציבור, עבדי אלוהים עליונים, שומרי חומת הרוח של האומה (או"ת נג—נד). על-פי ההבחנה בין סוגים וטיפוסים של בעלי תכונות רוחניות, מתפרש המאמר (יבמות מט, ב) שכל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, אבל משה רבנו נסתכל באספקלריא המאירה: אנשים מעשיים אינם מוכשרים בדרך כלל "להסתכלות בהירה בענינים הרוחניים", ואילו אנשים רוחניים אינם מוכשרים "להסתכלות מעשית שלמה". לכן היתה בכל הדורות הפרדה בין המלך ובין הנביא. יוצא מן הכלל היה משה רבנו שעליו נאמר "ויהי בישרון מלך" (דברים לג, ד). הוא היה בעל תכונה רוחנית עליונה שידעה לכלול את הכל, המלכות והנבואה, וזאת משום שנבואתו של משה היתה נבואה עליונה, של אספקלריא מאירה. ההסתכלות באספקלריא מאירה, פירושה הוא שהאור האלוהי מתגלה בצורה כל-כך בהירה עד שהחושים והכוחות הגופניים מזהירים באור האלוהי. משה רבנו שנבואתו היתה במדרגה זו היתה יכול להיות גם מלך וגם נביא. אבל אצל אחרים היה צורך להבדיל בין בעלי התפקידים המעשיים ובין הנביאים בעלי ההסתכלות הרוחנית (אה"ק א, רעו—רעט) ³⁷א.

מכאן שנודעת דרך מיוחדת ליחידים-צדיקים החורגת מן הדרך הממוצעת ³⁸.

36 המונחים צדיק, חסיד, קדוש מוזכרים חליפות ובהקשרים שונים בכתבי הרב ואין לייחס משמעות מיוחדת לכל מונח.

37 כאן (ע"ט עט) נרמז כי חלוקה זו תואמת את חלוקת הנפש לשלושה חלקים: נפש, רוח וגשמה. ראה על כך להלן בפרק י', הערות 43—44.

37א על המיוחד בנבואת משה, ראה לעיל סוף פרק ג'.

38 יש ענין לציין כי הרב ישעיהו שפירא עמד על המיוחד שבמעמד הצדיק במשנתו של הרב והוא הקדיש פרק מיוחד לנושא זה. הרב שפירא היה בן לשושלת אדמו"רים חסידיים והיה ממייסדי תנועת "תורה ועבודה". בתנועה זו כינוהו "האדמו"ר החלוץ". ראה ארץ חפץ, אמרות על ארץ ישראל ובגינה מאת

תוך שמירת המתח בין השאיפה לרוחניות קדושה ועילאית ובין החובה לקדש את החיים בעולם ובחברה, מצביע הרב על "דרך החיים" שהיא הדרך הממוצעת הראויה לכל אדם, ועל האפשרות של דרך "הפרישות הקיצונית" ההולמת יחידי סגולה בעלי חסידות מופלגה. "אמת הדבר שהדרך הממוצעת הוא דרך החיים המאושרים הראויים לכל אדם, וזאת היא עצת ד' ברוח התורה". אבל יש יחידים בעולם שהם בעלי הסתכלות עליונה ואשר להם מתאימים חיים של פרישות קיצונית וטהרה מופלגת. לא רצוי כי יחידים אלה, המסוגלים לדרך רוחנית עילאית וטהרה, ינהגו כמו רוב בני אדם. הם חייבים להיות מובדלים מעסקי חול. "האדם שנשמתו מאירה בקרבו, מוכרח הוא להתבודד הרבה"; "כל מה שהאדם הוא יותר גדול, צריך הוא יותר לחפש את עצמו... עד שהוא צריך להרבות בהתבודדות". פרישותם הקיצונית טובה לא רק לעצמם. דרכם המיוחדת מציבה תמרורים בשביל העולם, היא מאירה נתיבות — "ובזה הם עושים טובה לכל העולם, מרבים בו שפע של אושר, של קדושה, ושל מנוחה, מחממים את הלבבות, ומאירים את הגשמות בסגולתם". אולם, אפילו יחידי סגולה אלה שחייבים לסלול לעצמם נתיבי קיצוניות, אל להם להינתק מן הציבור. "ואף-על-פי שדרכם הקודש צריכה להיות בקיצוניות וחומרות, מכל מקום צריכים גם הם להיות מעורבים בדעת עם הבריות ולדעת עת לכל חפץ, להגביר את תוכן החיים ואת דעת העולם העמוקה בקרבם, את ההתקרבות והריעות המדינית ברוחם ונפשם. ואז יהיו שלמים באמת, ותיקון העולם יהיה ראוי לבא על ידיהם, ומדותיהם האנושיות יתפארו ויתעלו בתכלית הטוב, ופאר רוח הקודש יחול עליהם בנעימות וחדוה" (שם ג, רסז—רעא) ³⁹.

יחידים אלה אף-על-פי שהם אינם פעילים באורח מעשי בתוך החברה, השפעתם מרובה לאין שעור. "חכם גדול אחד גאון בתורה, צדיק במעשיו וישר במדותיו, יפעול במהלך חייו ובהשפעתו, היוצאת על-פי-רוב דוקא בלי שום כונה מצדו, הרבה יותר מאלפי מאמרים ודרשות מלהיבות" (א"ד לה) ⁴⁰.

הרב קוק, בעריכת הרב ישעיהו שפירא (ירושלים תר"ץ). פרק יא נקרא "תפקיד צדיקי הדור" ובו אמרות מתוך כתבי הרב קוק, בלא תוספת ביאור. ענין מעמדו המיוחד של הצדיק, הן בתכונותיו והן בהשפעתו על העולם והחברה, מעוגן היטב בספרות חז"ל ובתורת הקבלה, וכל שכן בתנועת החסידות. מאמר שגור הוא הפסוק בספר משלי (י, כה): וצדיק יסוד עולם. אולם הרב מקיים ומשמר את המתח בין המידרג הרוחני (שבו נועד לצדיקים-יחידים מעמד מיוחד) ובין התפיסה של החובה לפעול בתוך החברה.

39 מתוך תפיסה שונה לחלוטין מגיע הרב ד"ר י"ד סולוביצ'יק לעמדה זה. ראה ספרו איש האמונה (ירושלים תשכ"ח), 47—50.

40 השווה או"ת גד:

"מציאות גאוני הדור, תלמידי חכמים מובהקים וצדיקים, הוא הנותן עז רוחני לדור כולו" (שם מד). "מעשיהם של צדיקים הם לעולם מחאה חיה נגד זוהמתה של המחשבה הרעה של שכחת ד'" (שם נ). הצדיק מכהן תמיד בעבודת הקודש, באשר כל חייו הם קודש לד' (אה"ק ג, רכת—רכט). הצדיקים הם "מקיימי העולם" ובעצם צדקותם וחייהם הקודש שלהם, מתעלים הם "ומעלים את העולם ואת כל באי עולם":

הצדיק אוהב ד' הוא באמת יסוד עולם. בעלייתו העולם כולו מתעלה, והוא מרגיש את עילוי העולם כולו מתוכו, מקרבו. מבשרו יחזה ומנשמתו יבין (שם ג, רסג—רסד)⁴¹.

והצדיק תמיד עומד בין האלהים ובין העולם. מקשר הוא את העולם, האלם, החשוך, להדבור והאורה האלהית. כל חושיו של צדיק אמיתי נתונים הם להקישור האלהי של העולמות כולם. תאוותיו, חפציו, נטיותיו, הרהוריו, פעולותיו, שיחותיו, מנהגיו, תנועותיו, עצביו, שמחותיו, צעריו, ענוגיו, כולם בלא שום שיור הנם אקורדים של המוסיקה הקדושה (שם ג, רכט)⁴².

אהבה לאין קץ לאלהים היא משוש גילו, וחיבה פנימית לכל היצור, ידידות נאמנה לכל הבריות, ואהבה מסורה לכל דרגותיה, למשפחה, לחברים, לעם, לאדם, לחי ולצומח, ולכל יש ומצוי, היא חקוקה בכל מלא צדקה במורשי לבבו (שם ג, רל).

הצדקות היסודית של צדיק יסוד עולם היא התביעה האלהית התדירה שברוחו, להיות קשור בכל חפצו, שכלו, רצונו והרגשתו, לקונו, לצור כל העולמים, מקור חיי כל החיים והוית כל ההויות (מא"מ קמו).

בעת משבר רוחני "ישא ישראל עיניו אל הזקנים שבדור, אל יחידי הסגולה" (א"ד כא). "על כן גדול הוא ערכה של פעולת סיפור תולדותיהם של צדיקים לישראל" (שם כב)⁴³. יתר על כן, הדבקות בצדיקים יש בה ערך של עבודת קודש, והרב מבאר ערך זה על-פי דרכה של תנועת החסידות — תוך

41 ראה גם אה"ק ב, שמא—שמב; ג, קנו.

42 על-פי תורת הקבלה נועדה לצדיקים עבודת הקודש של העלאת הניצוצות בעולם, ועל-ידי כך הם מוזכים את העולם. ראה ע"ט סב—סג; ע; אה"ק ג, שלח. ענין העלאת הניצוצות נדון לעיל בפרק ה'.

43 דברים מאת הרב בענין סיפור תולדות צדיקים אנו מוצאים רק במקום זה, כשהוא מתאר את אישיות חותנו, הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, רבה של ירושלים. הספר הקטן "אדר היקר" פורסם בירושלים בשנת תרס"ו, ובשער של המהדורה הראשונה נרשם: "ספר אדר היקר. רעיונות ורשמים לתולדותיו של אותו צדיק, גאון ישראל ותפארתו, גור הקדוש מרן אליהו דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל". אין להסיק איפוא שהרב מייחס לסיפור תולדות צדיקים משמעות של עבודת קודש ממש כפי שהיא מצוייה בתנועת החסידות. מסתבר כי לדעתו יש לכך ערך חינוכי בלבד, בעוד שהוא מקבל את תורת החסידות בדבר הדבקות בצדיקים — תוך הסתייגות.

הסתייגות, מפני שהוא מבחין בכך גם סכנה וצד שלילי. מושג הדבקות בחכמים מצוי בדברי חז"ל⁴⁴ אולם בתנועת החסידות הוענקה למושג זה משמעות מחודשת ועמוקה יותר. האמונה תתחזק בעם על-ידי "דבקות נפשית בחכמים ותלמידיהם, או כפי המבטא של החסידות: התקשרות עם הצדיקים". תנועת החסידות טיפחה את העניין הזה, והרב סבור שיש "להקימו בשכלול גדול והדור מאד" (או"ת סט). הדבקות בצדיקים היא "דבר נכבד מאד במהלך התפתחות הנפשות" (שם קמו)⁴⁵. תפקידם וערכם של תלמידי חכמים וצדיקים היו ידועים מאז ומתמיד, אבל במרוצת הזמן הוזנחה הכרה זו. עד שבאה "החסידות המאוחרת והשתדלה לתקן ענין זה... שעוד צריך הרבה לתשומת לב הצד החיובי והשלילי שבו" (ע"ט לט). הצד השלילי שבדבקות בצדיקים מחייב זהירות והסתייגות: "אבל צריך שמירה גדולה, שאם יטעה בצדיק אחד וידבק בו דבקות פנימית הויתית וידבק גם כן בחסרונותיו, הם יפעלו לפעמים על הדבק (האיש הדבק בצדיק) במדה גרועה הרבה ממה שהם פועלים על האיש המקורי" (או"ת קמו).

דומה שההסתייגות בשאלת "הדבקות בצדיקים" קשורה ביחסו של הרב כלפי תנועת החסידות בדורנו על שנתפסה אל "החרדות הפשוטה"⁴⁶ ועל-ידי כך נזגח האור האלוהי מן הלב והמוח:

אפילו החסידות, שכל יסוד הוייתה בעולם היה להאיר את האור האלהי בעשירות ובזריחה מבהקת בכל לב וכל מת, שנתה את טעמה, והיא הולכת עכשו רק בדרך החרדות הפשוטה, עד שאין בינה ובין המתנגדות מאומה. על כן סר אור החסד מתוך הלב, וכל הפנים הנם נזעמים ומלאים דינים תקיפים, קשים ועצובים. על כן הכל נופל (אג"ר א, קסא)⁴⁷.

הצדיק והציבור

מעמדם של צדיקים הוא מיוחד. אבל גם יחידי סגולה אינם מנותקים מן

44 ראה ספרי לדברים יא, כב: הדבק בחכמים ובתלמידים ומעלה אני עליך כאילו עליה למרום.

כאן רומז הרב לנוסח המצוי בספרי: חכמים ותלמידיהם. והוא מוסיף את הנוסח השגור בתנועה החסידית ("המבטא של החסידות"): התקשרות עם הצדיקים.
45 הרב מפרש את ענין הדבקות בצדיקים על-פי דרכה של החסידות והקבלה. ראה ע"ט לט; או"ת קמו. על-פי העקרון של האחדות הכוללת (ראה לעיל פרק ה') יש גם "אחדות הנשמות". לפיכך מתפרשת הדבקות כתהליך של התקרבות והתאחדות בין הצדיק איש הקדושה העילאית ובין אנשי המעשה (בעלי נשמה "בלתי נשלמת"): "וגורל הטוב של כל אנשי המעשה מגיע להם לפי אותה המדה שהם דבקים באנשי קודש הללו, שאור ד' חי ופועל בבהירות גדולה ומלאה מאד בנשמתם" (ע"ט לט).

46 ראה לעיל פרק ב'.

47 השווה גם א"ד סג—סד. וראה שם כה—כו על חסידים ומתנגדים.

העולם אלא עומדים ביחסי גומלין עם העולם והחברה. הם משפיעים על העולם והוא משפיע עליהם. ככל שהאדם שואף להתעלות בקדושה, הוא מוצא שהצורה הרוחנית של הצדק האלוהי מתגלמת בחיי המעשה. העיסוק בדיני המשפטים שבין אדם לחברו מאיר באור בהיר את דרך החיים המעשיים ואת הצדק האלוהי שבחלק המשפטי של התורה. ולכן השינון בדיני ממונות הוא "דרך התשובה היותר מקורית וטובה" (את"ש פב—פג). וכשם שתחושת הצדק החברתי עשוייה להעלות את רוחניות האדם, כך משפיעה ההתעלות הרוחנית של הצדיק על הכרת הערך של הציבור — והוא נעשה "צדיק לרבים":

כל מה שהאדם מתעלה יותר בצורתו הרוחנית, מרגיש הוא יותר את הערך הגדול של הרבים. הציבור מתחיל להיות חי בתוכיותו. בלבבו ועומק רצונו הוא מרגיש את הצרכים הרבים של הציבור, את גודל הערך של החיים המפעמים בכללות הציבור, והוא עומד כולו לעיני רוחו כדמות חטיבה אחת. הוא מרגיש את המציאות הממשית של הציבור ומתמלא אליו אהבה וכבוד אין קץ. ואז הרי הוא מתעלה להיות מנהיג ציבור אידיאלי, מחשבותיו מתקדשות בקדושת הרבים, ומוסרו מתעלה להיות צדיק לרבים, ואור נשמתו מתחיל להאיר בקדושת אורו של משיח⁴⁸. וכפי מה שהחשק להיטיב מתגבר בו על עניני החיים המוגבלים ותוכניהם, כן יותר ויותר הולך רוחו ומתעלה (אה"ק ג, קנז)⁴⁹.

ההשפעה ההדדית בין ההתעלות הרוחנית של היחיד ובין תחושת הצרכים של הציבור, מעניקה למצוות שבין אדם לחברו ערך נכבד ביותר. אפשר שמצוות אלה, מתוך שהן בולטות במגמתן המוסרית, ייחשבו כיסוד העיקרי שביהדות. אולם זו תוצאה מהבנה שטחית של ערכן היחסי של המצוות, כאשר מסתכלים במצוות ב"עין המוגבלת". הבנה מעמיקה יותר מצביעה על דירוג ערכי של סוגי המצוות. המצוות שבין אדם למקום הן מצוות "רוחניות" משום שהן מקרבות יותר את האדם אל הקודש, ולכן הן מהוות היסוד והמגמה התכליתית. המצוות שבין אדם לחברו הן מצוות מוסריות וחברתיות ומקומן בדירוג נחות לעומת המגמה התכליתית של התגלות האור האלוהי. יש לראות בהן "רק סולם לעלות עליו" מפני שהן מובילות אל הקודש והאור האלוהי — אבל הן כשלעצמן רחוקות יותר מן המגמה התכליתית (שם ג, שמד)⁵⁰. המונח

48 על "אורו של משיח" ראה להלן בפרק ט'.

49 אף בתנועת החסידות נועד לצדיק מעמד כפול: הוא יחיד במעלתו הרוחנית והוא גם עומד במרכז ההשפעה הציבורית. ג' שלום טוען כי זה אחד מסימני המקוריות של תנועת החסידות שהצליחה להתגבר על הפאראדוקס של פרישות לעומת חיים בציבור. ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1941), 343–344.

50 הדירוג הערכי של המצוות שמדובר בו כאן אינו קשור להבחנות בין מצוות חשובות ביותר לבין מצוות שחשיבותן פחותה. הבחנות אלה מצויות בדברי חז"ל.

"סולם" ביחס למצוות חברתיות מצביע על כך שהן נתפסות כאמצעים נחותים-אך-נחוצים בשביל השגת המטרה. ולפיכך אין ההבחנה הערכית בין סוגי המצוות תופסת אלא בזמן שעדיין קיים הבדל בין המטרה והאמצעים. אבל השאיפה האידיאלית היא להגיע לביטול מוחלט של המחיצה המפרידה בין המטרה והאמצעים וממילא יתבטל גם ההבדל בין סוגי המצוות⁵¹. למרות הדירוג הערכי בסוגי המצוות מבחינת הקירבה אל הדבקות באלוהים, אי אפשר להשיג שלמות רוחנית ללא זיקה אל עניני הציבור, כי התורה מתקיימת במלואה "רק בהתאסף קבוץ כללי", אם כי חיי החברה גורמים גם למכשולים:

שלמות האדם בנפשו ומדותיו, שממנה תוצאות לכל מיני השלמות הפרטית, תלך ותתעלה רק באופן שלא ישים למרכזו חיו רק את עניני הפרטי כי אם עניני הציבור והכלל יהיו קרובים אל לבו (עו"ר א, ש.ע).

אף בתחום הרוח המובהק עלול האדם להתפתות לאנוכיות רוחנית, לחתירה לשלמות המרוכזת כל-כולה בו בעצמו. אדם כזה אינו יכול להגיע כלל אל הקדושה:

עיקר תוכן מעלות הקדושה הוא שיתרומם האדם לשום כל מגמתו ומעניניו לא לצרכי עצמו כי אם לכבודו של אדון העולמים יתברך וקדושתו והשלמת רצון קונו. וכל זמן שיחשוב האדם רק להשלים את עצמו, אפילו בשלמות רוחנית, אין זה בכלל קדושה... על כן עיקר העבודה הרוממה היא להשלים את הכלל

ראה א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט), 304. ואילו כאן עוסק הרב בשאלת מעמדן של המצוות מבחינת הדבקות באלוהים, ובשאלה זו הוא רואה זהות בין "המדע העליון הרציונלי" (הפילוסופיה הדתית של חכמי ימי הביניים) ובין "הרזיות הקדושה" (תורת הקבלה). ראה אה"ק ג, שמד. והשווה יצחק היינמן, טעמי המצוות בפפרות ישראל, א (ירושלים תשי"ד), 83–84.

בשאלת מעמדן של המצוות המוסריות ראוי להשוות את בקורתו של פראנץ רוזנצווייג על התפיסה שהמצוות החברתיות הן עיקר היהדות, מתוך הסתמכות על המעשה המסופר (שבת לא, א) בהלל שאמר לאיש שביקש להתגייר בתנאי שילמד כל התורה על רגל אחת: "דעלך סני, לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור". ועל כך מעיר רוזנצווייג במאמרו Die Bauleute (בתרגומו של י' עמיר: נהריום, ירושלים תשכ"א, 82): "עד כדי העלאת גירה מביאים אצלנו את המעשה בהלל ובאותו גר. אך אין להתעלם מנימת השחוק של טוב-לב הנשמעת מדבריו של אותו חכם. ולא הרישא של המעשייה עיקר לנו אלא הסיפא דווקא: ואידך זיל גמור".

51 ראה לעיל פרק ו' על משנתו של הרב בשאלת המטרה והאמצעים. להלן במובאה זו נדון ההבדל בין הנביאים ובין גבואת משה רבנו ביחס לשאלת הראיה הכוללת וראית הפירוט. ראה על כך לעיל בפרק ג'.

ולזכותו ולהיטיב לו, ומי ששם את העבודה הזאת נר לנתיבתו תמיד הוא באמת מתעלה לקדושה, כיון שאין מגמתו לאהבת עצמו. אבל היחיד כשהוא לעצמו אי אפשר שיתעלה לקדושה לולא ההתרוממות למעלת הקדושה שעל-ידי הרבים, לטובתם ולזכותם... ועל כן (ברכות כא, ב) אין היחיד אומר קדושה ואין דבר שבקדושה בפחות מעשרה (שם א, רעא—רעב).

ערכם של החיים החברתיים אינו נאמד על-פי אמות-מידה חברתיות ומדיניות. אם כי הרב משתמש בנוסחאות המצויות במורה נבוכים (ב, מ; ג, כז) ובהלכות דעות (פרק ו) של הרמב"ם, הריהו משנה את כיוון הדברים כדי להזיק אותם אל אמת-המידה של "הופעת הקודש" והקישור בין הקודש והחול בעולם. הרב אינו מתייחס כלל אל העקרון האריסטוטלי שהאדם הוא יצור מדיני מטבעו, הנזכר במורה נבוכים (שם), ואין בכתביו דיון על השאלות הכרוכות בדמות החברה ובמהות היחסים בין היחיד והחברה. כל הגותו נתונה באורח בלעדי להכרת הזיקה של חיי החול אל הקודש ולהגברת הקודש בתוך חיי החול. החיים החומריים, בריאות הגוף, ועניני החברה — ודאי שיש בהם ניצוצות של קודש. אלא שבתחומים אלה אין הקדושה מוארת בגלוי. התרבות החומרית והחברתית נמשלת לטלית ואילו המצוות החברתיות נמשלות לציצית. פעולת הציצית בטלית היא לחשוף את "האור המסותר", הקודש הגנוז בטלית, ומעשי המצוות של האדם בתחומי התרבות האנושית מוציאים ומבליטים את "האור הגנוז במעמקי כל סדרי התרבות האנושית", ועל-ידי כך מתגלה אור הקודש אפילו בחיי השעה (ע"ט ה).

"כשאנו נשאלים על החיים החברתיים מה היא מגמתם, אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם, שמקצת מזהרירותיו מתראים לפנינו בעולם הדעת ובכל המרחבים של העולם הרוחני. ובזה כבר אנו באים בהסכמה שאי אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותם החיים החברתיים לבדם" (אה"ק ב, תקסא). הרוח המחייב את החיים החברתיים צריכה לשאוב את כוחה ויניקתה מן הרוח העליון הקדוש. המגמה החברתית היא "לחיות חיים אלהיים במובן החברתי". ולכן קשור האידיאל החברתי של תיקון העולם עם הצפייה המשיחית לגאולה. האיחוד של האידיאל החברתי עם האידיאל הרוחני העליון הוא איחוד "מלכות שמים ומלכות הארץ בחטיבה אחת"⁵². השאיפה לתקן את החיים הארציים קשורה איפוא עם התשוקה לדבקות מיסטית באלוהים ולאחד את הארצי-החומר-החברתי-האנושי עם השמימי-האלוהי (שם ב, תקסא—תקסב).

52 בתנועות החברתיות המהפכניות מופיעה הצפייה המשיחית כגורם בשאיפה לתיקון החברתי. אבל אצל הרב יש לכך, כמובן, משמעות שונה. ראה או"ת פה—פו על התקופה של עקבתא דמשיחא ואורו של משיח. תחילה ישקע

הרב מודע לתמורות שהתחוללו בתחום החברתי בעת החדש. בפרק הדן על השינויים "במהלך הציור האנושי בזמן החדש" (שם ב, תקלח—תקמב) הוא מונה שלושה שינויים עיקריים: "האחד, השינוי במהלך המחשבה החברותית. השני, במהלך המחשבה הקוסמולוגית. השלישי, במהלך המחשבה ההתפתחונית".⁵³ משמעותם של השינויים היא שהם באו בתחומים שהיו קשורים קשר הדוק עם האמונה הדתית. הקשרים הללו אינם מהותיים ואין בהם הכרח. אבל מאחר שבמרוצת הדורות נתקשרו זה בזה במחשבה, עכשו שענין אחד מתערער נמצא מתערער בעקבותיו גם הענין השני. אבל ערעורו של הענין השני בא רק כתוצאה מן ההצמדה של שני הענינים. "בדעת ובחשבון" אפשר לו לאדם להבחין בין הדברים שנשתנו ובין אלה שלא נתערערו כלל. "האדם מקשר את כל מחשבותיו זו לזו, וכיון שחלק מהן משתנה, הולך השינוי על פני הכר המחשבי. רק בדעת ובחשבון יסייג לו האדם את הגבולים להבחין עד היכן צריכה להגיע יד השינוי של ההכרות החדשות בצדק והיכן הוא המקום ששם כלה כוחן". השינויים כשלעצמם לטובה היו, אבל לא ניתנה הדעת באיזו מידה שינויים אלה צריכים לגרור שינויים בתחומים אחרים. והתוצאה היא שהתמורות הולידו "מבוכה וערבוביה". אפשר לצאת מן הסבך רק על-ידי לימוד יסודי של הדברים במהותם והתחומים שאליהם מתייחסים השינויים.

מה טיבו של "השינוי במהלך המחשבה החברותית"? בדורות קודמים לא היתה קיימת אצל ההמון תודעה חברתית. "כל עדה וקהלה היתה סגורה בתחומה, על כל יחיד לא פעלה בגלוי כי אם הסביבה הקרובה שלו, ובתומו חשב כן כל יחיד וכל צבור שהעולם הגדול הוא רק סביבתו הרוחנית והגשמית". בני ישראל היו סגורים בתחומם יותר מעמים אחרים בגלל הרדיפות מצד האומות ובגלל ההבדלים "שבהליכות החיים הרוחניים והמעשיים" בין ישראל לבין העמים האחרים. ודאי שיחיד סגולה הבינו את האחדות המהותית של האנושות והם "ידעו שרוח האדם רוח כללי הוא" למרות ההבדלים. "אבל ההמון לא הציץ מעולם למעלה מחוגו... ובספירת המחשבה המצומצמת הזאת נתרשמה הצורה הטיפוסית של עולמו הרוחני היותר פנימי". כל הדעות והאידיאלים וההערכות וההשקפות על בעיות העולם ומלואו — "על החיים והמוות, על החופש ועל השעבוד, על העמידה ברשות עצמו ועל המשמעת" — הכל הושפע ועוצב על-פי זווית-הראיה המוגבלת והמצומצמת שלא הכירה מאומה מחוץ לסביבה הקרובה.

הקודש בתוך החול בעוד שהחול יתגבר. אחר כך ייגאל וייגלה הקודש הגנוז בתוך החול ואז יבוא תיקון העולם בעת המאושרה של גילוי אורו של משיח. והשווה לעיל פרק ו', הערה 24.

53 השינויים במחשבה הקוסמולוגית וההתפתחותית יידונו להלן בפרק ט'.

הזמנים שינו את ההשקפה הזאת בתכלית השינוי, לא רק בצירוף של החוגים המשכילים כי אם בחוג ההמון כולו, מקטנו ועד גדוליו. התכרה החברתית נסבה ונתרחבה. כל יחיד מרגיש שהנהו לא בודד ולא סגור בתחום מיוחד לגמרי, שהוא פועל ומתפעל מהמון חוגים רבים ורחבים, מסביבות שונות וגם זרות, ואין לייאש כל רוח לומר שאין לי להתחשב עמו מאומה, גם אם יהיה רחוק שברחוקים (שם).

החברה החדשה היא חברה פתוחה, והיא פתוחה לרווחה. אל אנשי החברה הזאת מגיעים רעיונות ודעות ממרחקים, וכל רעיון נקלט בתוך החברה ומתחשבים בו ("ואין לייאש כל רוח..."). התוצאה היא שהדיעות ותחומי ההתעניינות מתרבים לאין-שעור, אבל הריבוי והגידול אף גורמים למבוכה: "החשבון נתגדל, הערבוביה נתרבחה". הבעיה העומדת בפני החברה בדורנו היא להכניס סדר במערכת-מחשבות רבת-גוונים, ללמוד ולהכיר מה נשתנה לטובה ומה טעון שמירה, מה לקלוט מן החוץ ומה לדחות, מה להשאיר ללא תמורה "אחרי כל מהפכה שהשפעה זרה מחוללת", ואיך לקבל את הטוב והאמת נוכח השינויים שחלו.

הבעיה קשה וסבוכה, הצורך לפתור אותה נעשה חשוב ביותר, ואי אפשר להגיע לפתרונה אלא אם כן נעמיק חקר בהסברת "רעיונות רוחניים פנימיים וטובים" ואף נעמיד אנשים שיוכלו להיות "משפיעים רוחניים טובים והגונים המלאים דעה ורגש טוב ונעלה" (שם ב, תקלט—תקמא).

תיקון החברה

התמורות בהלך המחשבה החברתית שבדורנו לוחצות עלינו לחשוב ולעסוק בעניני החברה ובתיקון העולם. אבל גם בלעדי לחץ זה, שבא עלינו מן החוץ, אין הגות דתית מושלמת אלא אם כן היא מחפשת אפשרות לצורת חיים אשר תבסס את העולם ותתקן את החיים החברתיים.

כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות ופורחת באויר רוחני לבדה, ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגלים.

וכל מחשבה שדבר אין לה עם הרוממות הנצחית ומתעסקת רק עם סדרי החיים החמריים ותיקונייהם, אפילו אם יהיו בה תוכנים מוסריים וארחות צדק ומישרים, סופה להתעכר, מפני קטנותה ומפני הזוהמא והסרחון שהחיים החמריים לקויים בהם בטבעם כשהם מנותקים מיסוד חיים נצחיים ותשוקתם.

ביחוד תוכר חולשה של מחשבה קיבוצית כזאת, במה שתשים את מרכזה רק בצעירים, שהחיים החומריים משחקים לפנייהם בכל מהתוליהם ושגיוניהם, וזקנים לא יוכלו לקחת בה חלק אמיץ כי אם ברצון עשוי ובלב מיואש.

וכך היא המדה היווגית להביט על זקנים במבט בוז, כדברי אריסטו בריטוריקה. ומה לקויה היא מחשבה ציבורית שאינה יכולה להתפשט יפה על כל חלקיה (שם ג, קפ).

אין להניח שהמונח "המחשבה הקיבוצית" מתייחס לקיבוץ ממש. מסתבר יותר שכוונתו למחשבה הסוציאליסטית, שהיתה מוכרת לו ממזרח אירופה ומן הישוב בארץ ישראל (ראה פרק ב'). הוא מתנגד לכל תורה המתרכזת באורח בלעדי בבעיות חברה ללא זיקה לאמונה דתית.

מתוך התמורות של העת החדשה יש לקבל את הדרישה הגוברת לתקן את החברה. אבל יש לדחות את העיסוק הבלעדי עם בעיות החברה, כשם שיש לדחות את המחשבה "הפורחת באוויר רוחני". במיוחד יש להתנגד אל "מחשבה קיבוצית" אשר מעמידה במרכז הגותה ופעילותה את הצעירים. יש לשער שכוונתו לתנועות הציוניות-הסוציאליסטיות השונות שהדגישו באידיאולוגיות שלהן את הרעיון של הנוער המתמרד ואת המוטיב של "תרבות הנוער" כיסוד לאידיאולוגיה החותרת לתיקון האדם והחברה⁵⁴. כנגד אלה הוא טוען עקרונית שלא תיתכן "מחשבה ציבורית" שאינה מקיפה את

54 המוטיב של מרד הנוער ותרבות הנוער מובלט היטב בספרות של התנועות הציוניות-הסוציאליסטיות ובמיוחד בספרות של התנועות החלוציות. ראה א' מרגלית, השומר הצעיר, מערת נעורים למארכפיזם מהפכני (תל-אביב 1971).

ראוי לציין כי מוטיב הנוער הופיע שוב בשנים האחרונות בתנועות של "השמאל החדש". העובדה שמוטיב זה מופיע שוב ושוב בתנועות מרי בזמנינו, אינה קשורה אך ורק בנטייתם של צעירים למרוד במוסכמות. הואיל ותכיפותו והת-מדתו של מוטיב הנוער מצויות בעיקר בדורות האחרונים, יש לחפש את הסיבה בתמורות שפקדו דורות אלה. דומה כי הסיבה העיקרית לכך היא עצם עובדת תכיפותן של התמורות במאה וחמישים השנים האחרונות ובהשפעתן המפליגה על כל תחומי החיים. השווה דעתו של הסוציולוג קארל מאנהיים הטוען שיש לחפוס את מושג "הדור" לא רק לפי קנה-מידה של גיל אלא על-פי יחידה של דור אשר חבריה שותפים בחווייה ובנסיון. אפשר שבני גיל אחד ישתייכו לכמה דורות שונים אם ייבחנו על-פי תפיסת הדור של מאנהיים. ראה: K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* (London 1959). דבריו של הרב על "המידה היוונית" מתייחסים ככל הנראה לאריסטו ב"ריטון-ריקה" (ספר א, פרק 15). ברם, אריסטו מונה שם את המעלות והמגרעות של צעירים וזקנים, ואף-על-פי שהוא רואה יתרון בצעירים הוא מגיע למסקנה שכל המעלות (המצויות אצל צעירים וזקנים) מתרכזות באנשים בשיא כושרם, והם בעלי הגילים בין 30 עד 49. (אגב, יש פרשנים המעלים השערה שאריסטו כתב זאת כשהיה בן 49).

בשנת תרס"ה פירסם הרב מאמר על עניני חינוך ובו טען שיש להתייחס אל תקופת הילדות לא רק כהכשרה לחיים אלא כפרק-זמן בחיי האדם העומד גם בפני עצמו. מכאן משתמע שהוא היה פתוח להלכיי-הרוח החדשים בדבר הערכת הנוער, אם כי מתח בקורת על ההדגשים המפליגים. ראה מאמרו בשבועון חבצלת, כ' סיון תרס"ה.

כל חלקי החברה. ועוד הוא טוען כי המידה "להביט על זקנים במבט בוז" מצוייה בתרבות היוונית. לעם ישראל אין כל נימוק סביר לאמץ תכונה זו המפארת צעירים רק משום שהם צעירים, "שהחיים החומריים משחקים לפניהם בכל מהתוליהם ושגיוניהם".

החיים החברתיים כשלעצמם אין בהם ערך מהותי. ערכם נקבע אך ורק על-פי זיקתם אל אידיאלים שהם מעל לחיים החברתיים. "חיים וסואנים הם לשעתם החיים החברתיים, אבל מה חדל, מה קטן ודל הוא חייהם, מה גדולה היא הריקניות הנשארת בלב אחרי כל ההתרגשות הרבה של המלחמות והמהומות, כשאין בהם תכלית נצחית כי אם חיים עוברים של קבוצות יחידים... אם אין תכלית עצמית נצחית אידיאלית שתוכל להעלות את הכל לכלל הצורות היותר חשובות, שיש כוח בהגיון ורגש עליון ליתן להם — אז כל התנועות אינן חשובות כלום ואינן יכולות להחזיק מעמד לאורך ימים" (או"ת נו).

העונשים שהחברה מטילה על פשעים חברתיים הם דוגמה מוחשית להבדל שבין אידיאל חברתי היונק ממקור אלוהי לבין שאיפה לתיקון חברתי שאין לה נקודת-מוצא ושורש אלא החברה כשלעצמה. עונשים אלה ודאי שהם הכרחיים, אבל ההנמקה לעונשים מצביעה על התפיסה החברתית המניעה את הענישה. טיעון זה דומה לוויכוחים המתנהלים בדורות האחרונים על המגמות והדרכים של הענישה, במיוחד בקשר לרפורמה של בתי סוהר. אף כאן אין הרב מטפל בפרטי הבעיות של הענישה אלא מתעניין רק במניעי הענישה ביחס לקישורם אל המקור האלוהי. "העונשים החברתיים, ביחוד בשביל היוק ממון, יש להם שני מקורות נפשיים: טוב ורע. האחד נובע מתוך ההכרה שאסור לעשות עוולה והעושה עוול צריך שיוסר כדי שתתחזק ההכרה הטובה הזאת, והשני בא מתוך צרות עין שהאיש האחר אין לו להנות בשלי או לנגוע בשלי, מפני שההרגשה של השלי ושל האני היא חזקה ומגושמת באין שעור. כל המשפטים שהם הולכים בלא מקור אלהי יונקים ממקור הרע, וכל המשפטים האלהיים אין בהם כלום מהרע כי אם הכל נובע ממקור הטוב של האמת והיושר כשהוא לעצמו...⁵⁵ ומשפטי הגויים ברובם נובעים מן האנוכיות הגסה הזאת, שעליה בנויה החברה הפוליטית של האנושיות, עד אשר לא באה למידה הנבואית העליונה של כיתות החרבות לאתים" (ע"ט סה).

השאלה המכרעת היא המקור של המניעים לגיהול עניני החברה, כי המקור הוא המעצב את הדרכים והשיטות והמעשים. מדוע מפולגת החברה האנושית לעמים הלוחמים זה בזה בלא רחמים? גלוי הדבר שבמלחמות אלה אין העמים נאבקים נגד העוול. אדרבה, המניעים למלחמות הם רשעה וצרות-עין כלפי

55 ראה לעיל פרק ב', בעיקר בקטע "מוסר ודת". ולעיל בראש פרק זה.

אחרים. מכאן כי מקור הרשעה הוא המניע את ניהול עניגי החברה והוא הגורם לכך שהמעשים והמאבקים, ואף דרכי הענישה, ייעשו בעטין של תכונות צרנות-עין ולא מתוך מטרה למניעת עשיית עוול (שם).

אולם למרות הבקורת על תנועות השואפות לצדק חברתי מתוך מניעים חברתיים גרידא, יש להכיר את הטוב והמוסרי האלוהיים הטמונים בעצם שאיפת הצדק. "אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברתי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלהית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלהית היותר מאירה" (אג"ר א, מה).

בעיית העבדות

המקור האלוהי הוא המניע כל שאיפה להתנהגות מוסרית וחתירה לצדק חברתי. השאלה היא אם האדם מודע למניע האלוהי, אם המקור האלוהי הוא ניצוץ של קודש החבוי בעולם או האם האדם מכוון את כל מעשיו מתוך זיקה מתמדת להידבק באלוהים. ההבחנה הזאת אינה תיאורטית בלבד. יש לה השפעות מעשיות על המוסר והחברה במציאות האנושית, כגון בעיית הענישה על עבירות חברתיות. הדגמה עקרונית יותר לתוצאות הנובעות מן הבדלי התפיסה החברתית, היא בעיית העבדות. בדומה לגישתו לשאלת הצמחונות (שנדונה לעיל בפרק זה) קובע הרב מטרה של אידיאל עליון וסופי, ויחד עם זה הוא טוען כי יישומו של אידיאל זה בתוך מציאות אנושית שאינה מוכשרת עדיין לקליטת האידיאל, תביא להעכרה וסילוף של האידיאל. ההדרכה האלוהית של חוקי התורה היא המכוונת את העידון החברתי והמוסרי של האנושות, כמות שהיא במציאות, בדרך של התקדמות הדרגתית⁵⁶.

בהדרכת האדם לחיים מוסריים יש להתחשב לא רק באידיאל של מדרגה מוסרית עילאית אלא במציאות האנושית וכושר קליטתו של האידיאל. הערכה נכונה אסור לה להתבסס על מצב מסויים בדור אחד בלבד אלא על השתל-שלותם של מאורעות בדורות רבים. "ולמהלך זה צריכות הפסיעות להיות מדודות הרבה". אם מדת הרחמים תתפרץ מעלה-מעלה בתקופה מסויימת בלי להתחשב בסיכויים המעשיים שהחברה האנושית תתמיד במדרגה מוסרית כה עליונה, עלול הדבר לגרום נזק והרס יותר מאשר עוול מוסרי מובהק. כי המתח שנוצר על-ידי דרישה מוסרית קיצונית עלול להביא תגובה שתחולל התמוטטות מוסרית. לכן יש להעריך את החיים בשתי הבחינות:

56 יש לשער שבמחשבת הרב נמתח קשר מהותי בין תפיסתו ההדרגתית בתחום המוסר והחברה לבין תורת ההתפתחות שלו, אם כי הרב אינו מציין זאת במפורש. ראה לעיל פרק ה'.

"איך הם נמצאים ואיך הם צריכים להיות". האידיאל של יושר מוחלט שייך לתחום של "צריך להיות", ואילו "היושר הארעי" נחות בתביעתו המוסרית אבל הוא הולם את האפשרות האנושית במציאות בהווה. ודאי שהתורה האלוהית חותרת לכוון את האדם לקראת האידיאל של היושר המוחלט, אבל בדרכי הדרכתה המוסרית היא מתחשבת במעמדו המוסרי המציאותי של האדם ובאפשרויות לחנך אותו במהלך הדורות (אג"ר א, צד) ⁵⁷.
על יסוד הנחה זו יש להבין את חוקי העבדות של התורה. כל עוד יהיו עשירים

57 דברי הסבר על המדרגה הנחותה של העבדים מתקרבים לדעתו של אריסטו ב"פוליטיקה" שלו. אולם יש לציין הבדל חשוב. על-פי התפיסה היוונית נחיתותו של העבד קשורה בהערכה שלילית של עבודה גופנית. לעומת זאת מעריך הרב ביותר את העבודה הגופנית (ראה לעיל פרק ו'), ואילו המדרגה הנחותה של העבד היא מדרגה רוחנית גרידא. ראה עו"ר א, עא.

בפיסקה זו (אג"ר א, צה) מוסיף הרב הסבר, והוא — ההשפעה שבאה מירושלם אבות. תוספת זו באה להסביר כיצד אפשר לייחס נחיתות במדרגה רוחנית לאדם שנולד עבד. אין ספק שהאמונה ב"זכות אבות" מושרשת ביהדות וכי בתורת הקבלה ובמיוחד בתנועה החסידית קיבלה אמונה זו העמקה נוספת. הרב מקדיש דיון מיוחד לשאלה זו (אג"ר א, שיט—שכב; ב, מג—מד) ועיקר דבריו הוא, שנוסף על אפשרות הבחירה החופשית של האדם "ישנן זכיות רבות מאוד שאינן תלויות בבחירה". התכונות הבאות בירושה מן האבות הן בעצם "זכותם של הבנים שבאה לידם דרך הצנור של האבות". ודבר זה מתבאר על-פי התפיסה ההיסטורית של התפתחות כל הדורות לקראת מגמת הגאולה (לעיל פרק ה'). יש בחירה אצל כל יחיד ובכל דור ויש "בחירה הבויה" שבאה לידי ביטוי בשרשרת רצופה של כל הדורות. ברם, בהסברת המושג "זכות אבות" נשמעים כאן מעין הדים של תפיסה גזענית (ראה במיוחד אג"ר א, צז—צח; א, קב; א, שכא). להבנת הדבר יש לציין כי הדברים נכתבו בשנת 1904, בטרם קיבלה הגזענות משמעויות כל-כך מחרידות, ואין ספק שהרב התכוון למשמעות הדתית-המסורתית של "זכות אבות". בדומה לכך נהג מרטין בובר (בשלושת הנאומים על היהדות) להשתמש במונח "דם" כדי לציין את זיקתו של העם היהודי אל שרשרת ההיסטוריה שלו. במהדורה שהופיעה בשנת 1960 הוסיף בובר הסבר לשימוש במונח זה (תעודה ויעוד, ירושלים תש"ך), 29: "כמה שנים לאחר שנכתבו הדברים האלה קמו רשעי בני אדם וסילפו את המושג 'דם' שנוקתי לו כאן. לפיכך הריני מוסר מודעה, שכל מקום שהשתמשתי בלשון דם לא נתכוונתי בשום פנים לענין הגזע, שלדעתי הוא חסר שחר, אלא לרציפות ההולדות והלידות שבעם, שהוא השדרה המעמידה את עצמותו". וראה גם הסברו של ג' גלאצר: M. Buber, *On Judaism* (New York 1967), 239–240. למקורות האמונה ב"זכות אבות" ראה: S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (New York 1910).

השווה פירושו של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (נפטר בשנת 1893), העמק דבר, לבראשית כה, לד: "ויבז עשו את הבכורה, הראה לדעת לפני הבריות שעיקר מנהג בכורה אינו בדעת ישרה, אלא מי שהוא מוכשר יותר במעלת עצמו

ועניים ישכרו העשירים לעבודתם פועלים עניים, שהם למעשה עבדים. אין איפוא הבדל בין "עבדות חוקית" שהיתה קיימת בימי קדם על-פי חוקי התורה לבין "עבדות טבעית" כפי שהיא קיימת בדורנו. "ואדרבא, העבדות החוקית שהיא על-פי כשותה של-תורה באה לתקן כמה תקלות שהעבדות הטבעית היא צפויה אליהם". דוגמה לעבדות טבעית הם "העובדים במכרה-הפחמים שהם גשכרים מרצונם — הרי הם עבדים לאדוניהם". הרב אינו מתייחס לשאלת מעמדו האישי של אדם שהוא עבד וקנין כספו של איש אחר. הוא דן בבעית ההתנהגות של האדון כלפי עבדו, ודעתו היא כי חוקי התורה של העבדות העניקו לעבדים יותר זכויות מאשר הן ניתנות לפועלי המכרות שהם אינם עבדים מבחינה חוקית אלא הם עבדים בפועל. מצבם הקשה של פועלי המכרות הוא תוצאה מהתנהגותם המרושעת של בעלי המכרות:

והעשיר שלבו אטום לועג לכל צדק ומוסר, ויותר נוח לו שבמנהרה יחסר אור ואויר אע"פ שעל-ידי-זה יתקצרו חייהם של עשירות אלפים אנשים ויעשו חולים אנשים, רק שלא יוציא מכיסו עשירות אלפים שקלים לכונו את המנהרה במצב יותר טוב. ואם לפעמים תפול מכרה ויקברו חיים עובדיה, לא ישים על לב, כי ימצא עבדים אחרים גשכרים. מה שאין כן אם היו העבודות הללו נעשות על-פי חוק עבדות חוקית, שהעבדים המה קנין כספו של אדוניהם, אז הדאגה להייהם ואשרם תהיה שווה לדאגתו על הונו, כי כספו הוא (שמות כא, כא), או היו באמת העובדים הדלים הללו יותר מאושרים וצפויים לעתיד יותר טוב. על כן תורתנו הקדושה היא הולכת בדרכה לרומם את לב האדם, לקרבו אל דרכי אדון כל המעשים ברוך הוא (שם א, צה).

המגמה של חוקי העבדות בתורה היא לשפר את תנאי "העבדות הטבעית", כל עוד קיימת העבדות הטבעית בחברה האנושית. אולם בעקבות הגלות ופיזורנו בין העמים, גפסקה פעילותנו בתחום החברתי. החברה האנושית

ראוי להיות נכבד באחיו, ואחר דעת עשו נהגו כמה גדולי אומות העולם לבזו יחס ההולדה אלא הכל תלוי בכשרונות טבע האדם".

זאת ועוד: דיוני הרב בשאלה זו כלולים בסידרת מכתביו אל ד"ר משה זיידל וד"ר בנימין מנשה לויין בשאלות האמונה והאדם המשכיל המודרני. מכתבים אלה מתאפיינים במתח הדיאלקטי בין הסברה אפולוגיטית של היהדות (דת ומדע וכד') ובין רצון לא לפתוח פתח לאפשרות שדבריו יובנו כאילו יש מקום לתמורות ולהתפתחות במצוות התורה. שאלת העבדות היא דוגמה למתח זה. מצד אחד הוא מציע הסבר אפולוגיטי, ומאידך הוא מוסיף הנמקה הבאה לבסס את חוקי העבדות שבתורה. כאשר ד"ר זיידל מנסה לפרש את דבריו במשמע של התפתחות בהלכה, משיב הרב: "אמרת שלפי דברי, התורה הולכת ומתפתחת. וח"ו, לא אמרתי מעולם דבר זר כזה" (אג"ר א, קג). וראה גם להלן בדיון על משנתו הלאומית, פרקים י—יא.

לא קלטה את חוקי העבדות של התורה שנועדו לשמור על העניים שהגיעו למצב של עבדות טבעית. במרוצת העיתים נעשתה "העבדות למפלצת ותאבד את תעודתה שהיא לשמור את הכושלים שבבני אדם מתיגרת יד אנשים רעים ותקיפים, על-ידי מה שתביאם לאותו מצב של בטחון הרכוש". האופי המפ- לצתי של העבדות החוקית הביא לידי כך שהחברה התקוממה נגד המצב האווילי הזה והחליטה לבטל את העבדות החוקית, אף-על-פי שלא היה בה כח מוסרי לבטל גם את העבדות הטבעית. זאת ועוד: "אין בכחה להגן על המגרעות שביטול העבדות החוקית מביא על החלק העבדותי שבבני אדם". אמנם בוטלה העבדות החוקית אבל העבדות הטבעית שרירה וקיימת ואין המשטר החברתי מגן כראוי על הפועלים העניים שהם למעשה עבדים טבעיים לאדוניהם. הרב משוכנע שמשטר חברתי שאינו מודרך על-ידי זיקה למקור האלוהי של המוסר, אינו מסוגל לנהוג ביושר ובחמלה כלפי הירודים שבחברה האנושית. תיקון החברה במלואה יבוא רק כאשר תורת ד' תתקן את הלב, שיהא לב "מלא יושד, חנינה, חסד ורחמים"⁵⁸.

בהתאם לתפיסתו בדבר הדירוג בבני אדם, שקיימות מדרגות עליונות ונחותות, מאמין הרב שהעבד אינו משועבד לאדונו כתוצאה מנסיבות אלא שכך סידרה ההשגחה האלוהית שעבד מהותי, הנמצא במדרגה הרוחנית הנחותה של העבדות, יהיה עבד לאדון: "האנשים הראויים להיות עבדים, המה על-פי תקונו של עולם אנשים כאלה שהרחבת חופשתם תביא רעה להם ורעה לעולם, בהיותם בטבעם נוטים לחיים שפלים, שרק על-ידי כח מעיק מבחון יתישרו ויתרוממו" (שם א, צו). ודאי שהדירוג של אדונים ועבדים אינו בא להצדיק את רשעותם ואכזריותם של אדונים כלפי עבדיהם. ואם האדונים הרעים נוהגים ברשעות ומתעמרים בעבדיהם הרי הם מפסידים את זכותם בשל אכזריותם. במקום העבדות החוקית באה העבדות הטבעית "שבוודאי לא תוכל להתאים לכל הצדק"⁵⁹. הצדק החברתי לא הרוויח איפוא מהחלפת סוג אחד של עבדות בסוג אחר, ולא יהיה תיקון חברתי מושלם עד שהמוסר החברתי יתבסס כולו על הישועה והאור שיצאו מתורת ציון (שם א, צח). הרב מצביע על אפשרות אחרת לביטול העבדות והיא: התקדמות טכנולוגית בתעשייה שעל-ידי-כך פוחת הצורך בכוח-אדם של פועלים-עבדים. שהרי ככל שהאדם רודה בטבע ומשעבד אותו, מתמעטים העבדים והעבדות. (שם א, קב).

58 השווה רמב"ם הלכות עבדים ט, ח.

59 על השוואת עבדותם של פועלים חופשיים במשטר קאפיטאליסטי עם עבדים ממש, ראה: Karl Marx, *Capital* (London 1889), 251–253, 322, 785. לפי מארכס הפועלים השכירים הם "עבדים מוסוים".

קאפיטאליזם וסוציאליזם

במצוות התורה גלום האידיאל המוסרי העילאי תוך התחשבות במציאות האנושית. אבל יש מצוות שקורעות אשנב לקראת העתיד של חברה מתוקנת ומושלמת שבה יתגלה המאור האלוהי. אלה הן מצוות השמיטה והיובל המחייבות אותנו להתנער מחיי החול ולהתרכז במשך תקופה מסויימת בחיי קודש (ש"ה, הקדמה, ח). שנת השמיטה דומה ליום השבת. כשם שבשבת משתחרר האדם היחיד מן הכבלים הקושרים אותו בכל ימות החול, כך מש-פיעה השמיטה על האומה בכללה. יש צורך כי מזמן לזמן יתגלה בחיי האומה המאור האלוהי בכל מלוא זוהרו. מצות השמיטה מעניקה לאומה, פעם בשבע שנים, שנה המצטיינת בכך שאין בה "חיי החברה של חול עם העמל והדאגה, הזעף והתחרות אשר להם". בכל השנים יש ניגוד מתמיד בין האידיאל של חיי חמלה ורחמים ובין "הנגישה והכפיה ולחץ הקפדה של קנין ורכוש". בשנת השמיטה חלה הפסקה בניהול הסדר החברתי השיגרתי. שנה זו היא שנת עלייה רוחנית ויש בה כדי להשפיע על הסדרים החברתיים שבשנים רגילות. שנה זו היא "שנת שקט ושלוה באין נוגש ורודה" והיא גם "שנת שויון ומרגע". בשנת השמיטה "אין רכוש פרטי מסוים ולא זכות קפדנית, ושלוה אלהי שורר על כל אשר נשמה באפו".

אין חלול-קדש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות יבולה של שנה זו, וחמדת העושר המתגרה על-ידי המסחר משתכחת. לאכלה ולא לסחורה (שם) 60.

השמיטה שבאה אחת לשבע שנים משפיעה על השנים שבין שמיטה לשמיטה, ואילו היובל הבא אחת לחמישים שנה משפיע על הדורות. "היובל, זוהי תקופה הרת-עולם". היובל מתקן את העיוותים של העבר, דרור נקרא בארץ לכל יושביה. בכל השנים היה "אי שויון המשקל של מצב הרכוש הקרקעי". בשנת היובל מתאזנים הדברים, העבדים משתחררים והרכוש מוחזר לבעליו (שם ט-י).

מן התיאור וההסברה של האידיאל החברתי בשנות השמיטה והיובל משתמע דעה בקורתית על משטר חברתי שבו שולט הלחץ של זכות קפדנית ברכוש פרטי. תיאור זה תואם את המשטר הקאפיטאליסטי. ואכן, כשנשאל הרב על בעיית המשטר על-פי השקפת התורה, חיזוה את דעתו:

60 על-פי הדיוק בדברי הכתוב (ויקרא כה, ו) "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה": לאכלה ולא לסחורה (עבודה זרה סב, א). ומזה המסקנה ההלכתית האוסרת לעשות סחורה בפירות שביעית (משנה שביעית ז, ג; רמב"ם הלכות שמיטה ויובל ו, א). הרב מנמק את איסור המסחר בפירות שביעית בכך שהוא מגרה את חמדת העושר. והשווה דברי הביקורת על המסחר בפירוש העמק דבר לויקרא יד, לד.

מבלי לקבוע מהו המשטר החברתי של התורה יש להניח בוודאות כי בקיום עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי, ללא ויתורים ופשרות, לא יוכל המשטר של הרכוש להתקיים. כי מצוות התורה, ונוסף לזה ה'ועשית הישר והטוב' – שבישראל זהו דין ולא לפני משורת הדין – מצמצם כל כך את הבעלות והזכויות של הרכוש עד שקיומו געשה לבלתי אפשרי וללא כדאי⁶¹.

יש כאן בקורת חד-משמעית על המשטר הקאפיטאליסטי, מפני שאי אפשר לקיים משטר רכושני אם רוצים לשמור את מצוות התורה המגבילות והכובלות את הזכויות של בעל הרכוש. אבל בדברים אלה, ואף בדבריו במקומות אחרים, אין נקיטת עמדה בעד משטר סוציאליסטי. הבקורת של הרב על הקאפיטאליזם יסודה בתפיסתו המוסרית והחברתית ועל כן הוא שולל את ההנחה העקרונית של קאפיטאליזם בלתי-מוגבל שבעל הרכוש יכול לעשות ברכושו כאוות נפשו⁶². התורה דורשת מן האדם דרכי התנהגות מוסרית וחברתית אשר אינן מגיחות זכויות כאלה לבעלי רכוש, ונוסף לכך תובעת התורה כי ההתנהגות החברתית לא תהיה מוגבלת לחוק הכתוב אלא תהיה מודרכת על-פי המגמה של "לפנים משורת הדין". בעוד שהרב אינו מביע דעה מפורטת על צורתו של משטר בלתי-קאפיטאליסטי, הוא מבהיר כי זכויות הבעלות של בעלי הרכוש חייבות להיות מוגבלות. אבל הוא אינו עוסק בפרטי הבעיות הכלכליות והחברתיות של המשטר ואינו דן בדרכים שיביאו לתיקון מעוותים או באפשרויות של משטר בלתי קאפיטאליסטי. התיאור של שנות השמיטה והיובל מצביע על מצב אידיאלי שבו יופקעו כל הפיתויים המגרים של הרכוש, ושנת השמיטה תהיה שנת עלייה רוחנית שיש בה כדי להשפיע על השנים האחרות ולהדריך את האדם. ועם זאת, אין הרב עוסק בפרטי התיקונים או השינויים הנדרשים בחברה ובכלכלה בשנים שבין השמיטות והיובלות. דעתו נתונה בעיקר לגילוי הקודש והאור האלוהי בתוך החיים. בעיות החברה נבחנות על-פי קירבתן או ריחוקן מן ההדרכה המוסרית אשר תביא את האדם היחיד ואת עם ישראל כולו אל הדבקות באלוהים.

מהבחינה הזאת אין תימה שהרב מביע דעתו על הרכושנות המאפיינת את המשטר הקאפיטאליסטי אך אינו אומר מאומה על משטר סוציאליסטי. יחסו

61 ראה ש"ז שרגאי, חזון והגשמה (ירושלים תשס"ז), קצד. לפי עדותו של מר ש"ז שרגאי נרשמו הדברים מפי הרב ונתפרסמו באישורו. בענין ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח) ראה לעיל הערה 9. השווה מאמרו של הרב ישעיהו שפירא (לעיל הערה 38), ועשית הישר והטוב, בקובץ "ילקוט" (ירושלים תרצ"א).

62 כלומר, העקרון של *Laissez faire*, שהיה רווח בתפיסה הכלכלית-המדינית שבאירופה. דומה כי הבקורת הדתית-המוסרית של הרב על האספקט הרכושי שני של הקאפיטאליזם יש בה נקודות-מגע עם בקורתו של טאוני על "החברה השאפתנית". ראה: R. H. Tawney, *The Acquisitive Society* (London 1920).

אל הזרם הסוציאליסטי שבתנועה הציונית נקבע על-פי אמת המידה של ההתנהגות המוסרית. בשאיפתם של סוציאליסטים — ובמיוחד חלוצי הישוב החדש בארץ ישראל — לתיקון החברה הוא רואה ערך של קודש, אבל הוא אינו מזדהה עם שום תכנית מפורטת של זרם כלשהו.⁶³

זכויות פועלים

מתפיסתו בדבר המגבלות בזכויות הרכוש נובעת דעתו על זכויותיהם של פועלים להתארגן ולהיאבק עם המעבידים. ואף כאן מתברר כי, לפי דרכו, אין הוא נותן דעתו לבעיית המשטר ולשאלת המעמדות אלא לבחינת ההתנהגות המוסרית על-פי התורה:

בארגון הפועל לשם שמירה והגנה על תנאי העבודה יש משום צדק ויושר ותיקון העולם. ארגון הפועלים יכול בתור בא-כוח הפועלים לתבוע לדין גם את נותן העבודה וגם את הפועל הגורם לזה שעל-ידי עבודה בלתי מאורגנת מביאים נזק ומפסידים ממון לפועלים, כי הפועל הבלתי מאורגן עובד בתנאים יותר גרועים הן במחירי עבודה הן בשעות העבודה וכו', וזה עלול לקלקל את תנאי העבודה בכלל. מובן שאם נותן העבודה או הפועל אינו מזדקק לדין תורה או לבוררות, זכות בידי הפועלים להכריחם שיכנעו לדין תורה גם על-ידי איזה כוח הנמצא בידם. פרטי השימוש בזה צריך דעת בית-דין. כמוכן שיש רשות לדרוש שהענין יימסר לבית-דין מורחב ומורכב מרבנים מצויינים בגדולת התורה ויודעים ובקיאים בשאלות החיים והעבודה.⁶⁴

התארגנות הפועלים יש בה משום "צדק ויושר ותיקון העולם", ולכן מוצדקת ההתארגנות הן כלפי המעביד והן כלפי פועלים המסרבים להצטרף לארגון הפועלים. אבל מכשיר השביתה שבידי הפועלים אסור שינוצל לשם השגת יתרונות שאינם מוצדקים. כיצד אפשר לקבוע מהו היתרון שהוא מוצדק? הווה אומר, על-ידי התדיינות בפני בית דין או בורר. הואיל ובעיות עבודה וזכויות פועלים הן מיוחדות, יש לארגון הפועלים הרשות לדרוש שבית הדין יהיה מיוחד בהרכבו וכי הדיינים יהיו לא רק חכמי תורה אלא גם "בקיאים בשאלות החיים והעבודה". את זכות השביתה מותר להפעיל רק אם המעביד

63 ראה לעיל בפרק זה את הדיון בקשר למובאה מתוך אה"ק ג, קפ. וכן ראה לעיל פרק ב'.

64 הדברים נרשמו על-ידי מר ש"ז שרגאי ופורסמו בכתב-העת "נתיבה", ניסן תרצ"ג. ראה גם ספרו של הנ"ל, חזון והגשמה, קנד. השווה הרב כ"פ טכורש, זכות השביתה ומגבלותיה לפי ההלכה, בקובץ "שנה בשנה" תשל"ב; ד"ר ש' ורהפטיג, דיני עבודה במשפט העברי (תל-אביב תשכ"ט), ב', 974—984; הרב משה פינדלינג, תחוקת העבודה, מקורות לתחוקת העבודה לפי דיני התורה (ירושלים תש"ה).

אינו מזדקק לדין תורה. השבתה אינה מופעלת אפוא כדי להשיג את הזכויות הנדרשות אלא כדי להכריח את המעביד לקבל על עצמו את דין התורה. אף כאן אין הרב נדרש לפרטי השאלות הכלכליות והחברתיות המתעוררות במשטר כלכלי שהוא כל-כך שונה מתנאי הייצור שהיו מקובלים בדורות קודמים. הוא משוכנע שדיינים המצויינים בגדולת התורה וגם בקיאים באורחות החיים והעבודה של זמננו, כשיבדקו את סכסוך העבודה בין המעביד ואירגון הפועלים יפסקו לפי דין תורה.

*

בגלל הסתעפות הדברים בענייני המוסר והחברה, שבהם עוסק פרקנו זה, מן הנכון לחזור במיצוי דברים על משנתו של הרב בזה. משנתו החברתית של הרב מתאפיינת בכך, שהיא תובעת להסתכל במציאות הסתכלות חודרת. הרב רואה את המציאות הנגלית, ועל-פי ההכרה המעמיקה הוא תופס גם את המציאות הפנימית. ולפיכך אין להסתפק בראיית המציאות כמות שהיא, אלא יש לתפוס אותה על-פי כל האפשרויות הטמונות בה, שיש בהן כדי לחולל בה תמורות מפליגות. ההסתכלות החודרת והפנימית מביאה לידי הכרה שהמציאות היא דינאמית, שכן היא פתוחה לשינויים⁶⁵. הוא רואה את "הגסות של החיים החברתיים בהיותם שקועים רק בצדם החמרי", ולכן רואה הוא גם את טעותם המרה של האנשים המרוצים מן "המציאות הלקויה" ואפילו מתפארים בה. הם אינם שואפים לתיקון המצב ואין בהם כוח רוחני ועוז נפשי להתקומם נגדו. לאנשים אלה אין "חזון החלום". הם אינם מסוגלים להתעלות מעל למציאות הקיימת ולחלום על אפשרות לתקן את המציאות הפגומה ולחתור לקראת תיקון העולם. וכאשר אין שאיפה לתיקון ולגאולה הרי ניטל מן העולם "זוהר החלום" ולכן העולם "מפרפר במכאובים מתוך עקיצותיה הארסיות של המציאות חסרת זוהר החלום". המציאות הקיימת ודאי שהיא ריאלית, אבל גם שאיפה לשנות ולתקן אותה היא חלק בלתי נפרד מן המציאות. המצב הנתון אינו האמת הבלבדית. האפשרות והסיכוי לשנות, להעלות ולקדש את המציאות אף הם "האמת היותר הווייתית של המציאות". הרב סבור שאי אפשר להבין את המציאות, על כל משמעויותיה ואפשרויותיה, אך ורק מתוך הסתכלות במצב הקיים, אלא על-פי "החלום החפשי המורד במציאות וגבוליה". החלום מעניק לאדם את הכוח לחתור לקראת עולם טוב יותר, והחלום אינו עוד חזון בלבד אלא נעשה "מהזה ברור":

65 על ההסתכלות הפנימית והתפיסה הדינאמית של המציאות, ראה לעיל פרק ה'.

החלומות הגדולים יסוד העולם הם. המדרגות שונות הן. חולמים הם הנביאים, בחלום אדבר בו. חולמים הם המשוררים בהקיץ, חולמים בעלי המתשבה הגדולים לתקון העולם. חולמים אנו כולנו בשוב ד' את שיבת ציון.

הגסות של החיים התברותיים, בהיותם שקועים רק בצדם החמרי, נוטלת את אור החלום מן העולם, את זהר ההרחבה שלו, את עלייתו העליונה, מהמציאות הקודרת, עד שהעולם מפרפר במכאובים מתוך עקיצותיה הארסיות של המציאות, חסרת זהר החלום.

רק המכאובים הם יסורי אהבה, הם ימרקו את העולם, יבררו לו, כמה גדולה היא הטעות של המתפארים במציאות הלקויה, בעת אשר רק החלום החפשי, המורד במציאות וגבוליה, הוא הוא באמת האמת היותר הויתית של המציאות. ואז שב תזון החלום והיה למחזה ברור. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, ותמונת ד' יביט (במדבר יב, ח) (אה"ק א, רכו) ⁸⁶.