

## זיקת הנברא לברוראו

### 1. השגחה

[א] השגחה כללית והשגחה פרטית

מאחר שיש חוקיות בטבע וחופש בחירה לבני האדם, כלום נסכים לדעתם שבורא העולם אחורי גמר הבריאה שוב אינו מתרב לא בענייני הטבע ולא בענייני האנושות? הוא מסתפק כביכול בידיעת המתרחש בלא להשפיע עליו? לא ולא. אין לחשב שמי שהיה מעולם ויהיה עד עולם וברא את העולם יש מאין ויצר את האדם בצלמו, משך אחר כך את ידו מעולמו.

עיוון קל במקרא דיו להוכיח שאין זו תפיסת היהדות. ספר הספרים אינו פוסק להציג כי האל הגדול הגיבור והנורא שולט בעולם והוא הוא המשנה את דברי ימי העמים; גרש אדם וחווה, העונש של דור האפלגה, הוצאהו של אברהם אבינו ממולדתו, סדום ועמורה, הצלה נוט, באר לחי רואי, הבטחת ארץ-ישראל, ההבטחה לדור הרביעי, מיילוי הבטחה על ידי הוצאה העם ממצרים, הניסים במדבר והעוגנים במדבר, צרעתה של מרין, מותו של אהרון, התוכחה והתגשותה ע' – חזרובן והגלוות. הנבואות הרעות וההתאמותן, נבואות הנחמה והגאולה. הרי מעט מהרבה הדוגמאות וכולן כאחת מוכיחות. ואם תאמרו שהרי ביתי בדוגמאות של שליטה בעמים ומיעטתי בדוגמאות של שליטה נ-צאבע, הנה המבול, עשר המכות, קריית ים סוף, גילוי שכינה על כל צופעות הלוי שבטבע, מותם של קורה ועדתו, המן והשלו וכי מריבתה, יבוש יריחו, מפלת סנחריב, הברכות והקללות הקשורות בטבע כגן "ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלךוש" מצד אחד, "וזעצר את נשמים ולא יהיה מטר" מצד שני, "ואאהבך וברךך והרבך, וברך פריך בטנק ופריך אדמתך דגנך ותירושך ויזהרכ שגרא-אלפיך ועתורתך צאנך על גדרמה אשר נשבע לאבחן מתחת לך" (דברים ז: יג) וככ' וככ'.

דברי הנביאים בניוים על ההנחה שהיא שלט בטבע ובהיסטוריה. ואם היו שחשבו שעל הכלל יש השגחה אבל לא על הפרט, הרי הכתוב מכחיש את התפיטה המוצמת הזאת: אדם וחווה, קין, נח, לוט ואשתו, הגר וישראל (מעשה הבאר). אבימלך מלך גדר (את חי האבות בדרך כללינו מוכירדים כאן כי אפשר לומר שהם נוגעים לכלל). בתקופה יותר מאוחרת: האשה השוננית ובנה, האשה *מאנשי* בני הנביאים (מלכים ב ד), נעמן שר צבא ארם, חזקיהו ומלחתו, יונה הנביא, דניאל, חנניה מישאל ועוזריה; בכוננה מנינו גם דוגמאות אשר אין מי עט סגולה כדי להראות שאין שם שימוש בהשגחה על הכלל ועל הפרט, ואין הבדל בין קטן וגדול, בין בן ישראל ובין עם זר. וגם אין יכול להיות אחרת. כי "הלוּא אָב אֶחָד לְכָלָנוּ הַלוּא אֶל אֶחָד בָּרָאנוּ". (מלachi ב : י), ואיך יכול אב אחד להשגיח על חלק מילדיו ולהפקיר את השאר.

הרמב"ם מונה (מורה נבוכים חלק שלישי פרק יז) פסוקים רבים, הראשות להשגחה, נחוור על אחדים. "גדל העצה ורב העיליה, אשר עיר ניר פקחות על-יכל-ידרבי בני אדם לחת איש כדריכיו וכפרי מעലיו" (ירמיהו לב : יט). "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאיהם" (שםות לב : לד). .... "זה אבדתי את-הנפש ההיא מקרוב עמה" (ויקרא כג : ל). .... "ונני תתי את פני בנפש ההיא והכרתי אותו מקרוב עמו" (ויקרא כ : ו). קשה להבין שאחרי כל הפסוקים האלה אומר הרמב"ם (חלק שלישי פרק יח) שההשגחה פועלת יותר לגביו בני אדם שהגיעו לשלוות, ופועלת פחות לגביו הפחות שלמים. לרעה זו היה אולי מקום אילו היו פעילות ההשגחה תמיד בבחינת שכר. אבל ברור למדי מן הפסוקים הנ"ל וכי-זוד כל ניתוח שכלי כי פועלות ההשגחה הן גם בבחינת עונש עד אזית בידי שמים וכורת, ועד בכלל. ולפיכך אי אפשר להבדיל במידת ההשגחה בין שלמים לבין פחות שלמים. לגביו כמובן פועלות ההשגחה במידת שווה. וכבר אמרנו שאין לנו מסכימים בכלל לדעת המוצמת את ההשגחה. יש מן הפילוסופים (וביניהם גם הרמב"ם במקומו הנזכר) הקובעים את המושג "השגחה פרטית" רק לגביו בני אדם. לגביו יתר חלקי הבריאה יש לדעתם רק "השגחה כללית" (השגחה על המין כולל ולא על היחיד). אולם לא כך למדנו בספר יונה. "זימן ה' דג גדול

לבלו' את יונה" (ב : א). "ויאמר ה' לדג, ויקא את יונה אל היבשה" (ב : יא). "וימן ה' אליהם קיקיון" (ד : ז). "וימן האלים תולעת בעלות השחר" (ד : ז). "וימן אליהם רוח קדים חרישית" (ד : ח). והרי כמה ראיות בספרים אחרים: האיל הנחוז בסבך בקרנייו, הצפרדעים והרַנְנִים וכו'. אתנו של בלעם ודוגמאות דומות מוכחות אותו דבר. וכן אומר נעים זמירות ישראל: "עשה מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט" (תהלים קד : ד). אין לנו מתיירים לדעת אם הבורא קובע כל פרטיו החפים של כל שraz ורמש וחיה ובהמה. יתכן כי בדרך כל לנתוני נים הם לכחו הטבע וחוקיו, שהרי תחום רחב קבע הבורא לחוקיות השולטת ביהם. דעה זו מתבלת על הדעת כשהיא באה מצואתם של עקרון החוקיות בטבע. אולם אם מסיקים דעה זו מתוך הגדר המושג של האלוהות אין להשלים עמה מכמה טעמים. ראשית מפניהם הכתובים מספר יונה ומשאר כתבי הקודש שהוכרנו לעיל. ובין נידון זה לא חשוב עם הצווים לרוח, לדג וכו' צו מותק השגחה עליהם או כדי להשתמש בהם אגב השגחה על בני אדם. על כל פנים יש כאן שימת לב מיזחתת של ה' לבריה פלונית. קשר בין הבורא לבין יצור יחיד. אם לפי התפיסה הפילוסופית היוונית אין בכלל קשר ישיר בין אלוהים לבין בריות היחידות חז' מבני אדם, הרי בשום פנים אין לנו יכולים להסכים עמה. ואין בכך ממש פלייה. אך הפילוסופיה של אריסטו יוצאה לידי מן ההנחה של "קדמות העולם", דהיינו עולם ניצחי בלתי נברא. הוספה של התואר "בורא" לאלוהות בנוסח הפילוסופיה היוונית, אין בה כדי לשנות אותה תפיסה זרה מעיקרה. מי שברא את כל העולם יש מאין, מי ש"במאמרו בראשם וברוח פיו כל צבאם", מי ששותפט את כל הארץ, מי שדן את כל העולם לכליון בזמנ המבול והבטיח לא להביא עוד מבול, מי שנתן דעתו להחיה בימי המבול חיות ובהמות כדי למלא שוב את העולם — ברור שישתו לבריות שונות מן היהס המתאים לתפיסת הפילוסופיה של אריסטו או של הנאו-אפלטוניים. אולי אפשר לפרש את איוב לט גם על פי ההנחה של השגחה כללית ולא פרטית. פירוש כזה היה בוודאי דחוק מאד ירחוק בפשט.

המסקנה היא שלפי היהדות יש השגחה כללית ופרטית, אבל לא

פורש באופן מוחלט אם הבורא מפעיל תמיד השגחה זו לגבי כל הבריות היהידות — מוחוץ לבני אדם. לפיכך חייבים אנו להסביר איך האמונה הזאת מסתברת בצדיו של עקרון חוקיות הטבע וחופש הבחירה של בני האדם.

[ב] ההשגחה וחופש הבחירה

נפתח בשאלות האנוש. איך תיתכן השגחה אם בני האדם יכולים לפעול לפי רצונם? שליטתו של ריבון העולמים מצד, אם בני אדם אינם נאלצים לעשות רצונו? יש דרכים שונות לפועלות השגחתו. הראשונה היא דרך אנשים המעדימים את עצם לפקודת הבורא. הכב"ה שואל את ישעיהו "את מי אשלח ומי ילך לנו?" והוא עונה: "הנני שלחני" (ישעיהו 1:2). הוא מוסר עצמו לשילוחות הבורא. מכאן אולי סתירה בין חופש בחירותו לבין העובדה שהכב"ה משתמש בו לשילוחות. כל מה שעווה ה' בידי ישעיהו אחראי אותה שיתה, הוא פועל בהסכמה הנביא לפי בחירתו החופשית. דוגמא נוספת קצרה המסבירים המהססים בתחילה ורק לאחר מכן מסכימים לשילוחותם. כגון אבוי הנביאים משה רבנו (שמות ג: א-ד : י-ח). ירמיהו הנביא (א: ד-ב : ד). יחזקאל (א: א-ג : ב וגביו ספקות ב : ו-ח). הם סרבו בהתי הלה אבל לבסוף הסכימו, כי הכב"ה שיכנע אותם. הוא הדין גם לamenti היגים אחרים של עמנו אשר רצונם היה עוז ללבת בדרכיו. והרי דוגמאות מספר של אישים שככל אחד מהם עומד במקום רבים: אברהם אבינו, יהושע בן נון, דוד, שלמה, יהושפט ויאשיהו; זרובבל, עוזרא ונחמיה; מרדיי ומתתיהו בן יוחנן הכהן; חכמי התורה מחורבן הבית ועד היום. כל אלה וכolumbia מסרו עצם בכל נפשם ובכל מאודם לשלי הות ה'. הם שימשו מכשיר בידי ה' מרצונם, ואם ה' פעל על ידם אין כאן כל סתירה בין חופש הבחירה לבין השגחה.

מבחינותנו לא רב המרחק בין הנביאים שקיבלו על עצם שליחות מפורשת לבין המנהיגים שעשו אותו דבר ללא שליחות מפורשת. סוג שלישי הם אנשים שקיבלו על עצם לבצע מגמה אלוהית מסוימת אבל לא התמסרו כלל לשילוחות אלוהית. הדוגמא הקלאסית היא כורש מלך פרס אשר "העיר ה' את רוחו" עד שהכיר והכריז "כל

מלךות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים" (עורא א: א, ב). אמן לא הסיק את המסקנה ולא פרש מעבודת אלילים. לפיכך לא היה יכול להעשה שליח — מכשיר בידי ה' בכלל, כ שני הסוגים הראשונים. אבל מסקנה אחת הסיק כורש, הוא הבין את רצון ה' לשוב ולבנות את בית הבחירה בירושלים. ולמטרה ייחידה זו העמיד עצמו לפקודת ה'. לנן פועל ה' פעהלה זו באמצעותו. מחקר היסטורי יראה אישים אצילים שנשארו אמנים רחוקים מהבנה כללית של דרכיו ה', אבל קיבלו על עצמם פעולות מיוחדות ברוחו של ה'. נביא שתי דוגמאות. אחת מבני עמנו אחת מן העולים הגדול.

בנימין זאב תאודור הרצל ז"ל בודאי לא ידע את ה' כשהגה את הרעיון הציוני. וכבר העירו הוקרי ספריו שבכולם אין הוא מזכיר שם שמי אלא פעם אחת (במשפט אהרון של "אלטנויילנד"). אבל רוחו ונפשו נתפשו למטרה האלוהית של החיאת העם והשבתו לモולדתו. הוא מסר עצמו בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו להשגת המגמה הזאת. שנותו בפעולה הזאת מעתותה הן אבל עשירות. ורק עיור לא יראה איך השתמשה ההשגחה באיש זה אחרי שהעמיד עצמו לפקודת מגמותה. הוא לא הכיר את היהודים והצליח לארגן אותם וללכדם לעם. לא היה מאחוריו שום כוח פוליטי. עמו היה הנקלה בין העמים. ובמשך שנים אחדות הרים אותו הרצל ועשחו גורם פוליטי. הוא לא היה פורטיטיקי כי אם עורך הפיליטון של עיתון. אף על פי כן זכה עד מהרה לשאת ולחת עם השלטן התורכי ועם הקיסר הגמדני ועם מדינאים ושרים במלכותות שונות. מבחינה פוליטית "ריאליסטית" וודאי שהה הרצל לא מעט. הוא נשא ונתן בבת אחת עם השלטן ועם אויביו המושבעים. עם עמים שהיו יריבים זה לזה לגביהם תורכיה. רק מיעוט שבמיוחד של עמו מאחריו. וכוח פוליטי לא היה לו, וכוח צבאי לא היה לו, וכוח פיננסי לא היה לו. ואף על פי כן הצלחה להנίיה את היסוד לעתיד הפוליטי של עמו. האם באמת ה' וא הצלחה, הלא גואל ישראל פעל באמצעותו והצליח בדרך. ועוד: אילמלא הצעת אוגנדה שהציג הרצל לא היו מושלי בריטניה הגדולה מבינים ומחשיבים את הציונות. לא היו נושאים ונותנים עם דבריה אחרי המלחמה הראשונה, והצהרת בלפור לא הייתה באה לעולם. קשה לא להכיר בכלל זה את מצבו אליו.

הים. ושוב לא שבר הקב"ה רצונו של הרצל כי אם השתמש בכך איזה שהעמיד את עצמו לפקודה מגמותו. בתרנ"ח כתב הרצל: "בבזול יסדרתי את מדינת היהודים... בעוד חמישים שנה הכל יビינו זאת". בעוד חמישים שנה! הוא אומר בתש"ח! נבואה מפליאה זו שנורקה מעטו של הרצל היא אולי סימן מכובן שהוא בה קיבל את התמסרותו של הרצל זוכה אותו להיות שליחו.

ודוגמא שנייה: כדי לשים קץ לאכזריותו של היטלר יישם השתמש ה' באיש, צ'רצ'יל שמו, אשר בודאי לא יטען שבニア אלוהים הוא. אבל האיש הזה מסר עצמו לבב ונפש לפקדות המטרה האלוהית ה' זאת ולא נח עד שהשיג אותה. איש بعد לא ידע וכיסיל לא יבין שבכוחות אנוש בלבד היו אויביה של גרמניה נכשלים כישلون גמור. מי שלא עמד על כך ביום המלחמה, יקרה את זכרונותיו של צ'רצ'יל ותפקchner עיניו. כשנפלה צרפת, והולנד או כבושה בידי הגרמנים, היהת אングליה פتوוחה לפני האויב. לפי חווות דעתם של ראשי המטות הבריטיים באותה שעה לא היו סיכויים של ממש לעמוד בפני התקפה מרכות של הגרמנים. והגרמנים היו תמיד תקיפים במהלך המלחמה. מהיד רים בהחלתם ואצחים בביבוצע. והנה הפעם היסטו והורו והיסטו, עד שעברה שעתם ואנגליה הספיקה להזדין, במזרחה התיכון עמד בפני האויב קומץ של צבא, כמעט ללא כל ווון. ואילו ישב באותו פרק על בסא הנשיאות בארצות הברית בדלאן במקום רוזבלט, מי יודע מה היו פניו העולם כתע. ואחרון אחרון (עיין גם למללה בפרק "חופש הבחירה") — הלא יכול היה היטלר לשומר את חזונו ולהיות שנה שנתים בשלום עם רוסיה וגיה שובר את אויביו אחד אחד. במקרים זה התקיף את הענק ואחד עליידי כך באותן השנים המכريعות את המזרחה ואת המערב. בני אדם מעמידים את עצם לפקודת מגמה אלוהית מסוימת, הקב"ה משתמש בהם ואותו שיתופ פעולה מביא לידי השגת המגמה האלוהית. צ'רצ'יל בעצם הבין את הדבר. בזכרוןתו "מלחמות העולם השנייה" כרך שלישי פרק ט"ז הוא כותב על הצלחה הבלתי צפואה: "יהודים היה זה בלתי צפוי, אולם אני הרגשתי שוב — וויסלה לי שאני אומר זאת — שאני משמש מכשיר, אמן בלתי ראוי, בתכנית ההשגחה". כל זמן שנמצאים אנשים המעמידים את עצם לפקודת ה' או

לפקודת מגמותיו, אין סתירה בין פעולות ההשגה ובין חופש הבחירה. ואין אנשים כאלה צריכים תמיד להתעורר מאליהם ולא עוזרת מגביה. כבר הזכרנו את המיללים האופייניות בספר עוזרא א: א: "ה עיר הא, את רוח כר ש מלך פרס". כשהנתן הבורא לאדם בחירה, לא יותר על השפעה ועל חינוך. ראייה לכך דברי הקב"ה لأنנשים שבחרו בהם להיות נביאים. קרייאתו הראשונה ודברי שידוריו — כביכול — בשעת היסוסיהם. דברי ה' אל ישראל ואל יתר העמים בידי שליחיו הנביאים. ולא רק במיללים, כי אם גם במאורעות משפייע אלוהים על בני האדם. דוגמאות מעטות: "כִּי עַצְר עַצְר ה'" بعد כל רחם לבית אבימלך, על דבר שרה" (בראשית כ: יח). קרייעת ים סוף היתה לא רק לשם ישועה כי אם גם לשם "וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיד הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה'" במצרים ויראו העם את ה', זיאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות יד: לא). "וַיֹּאמֶר ה'" אל משה הנה אנכי בא אליך בעקב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמוק וגם בך יאמינו לעולם וגוי" (שמות יט: ט). מעשה המתו (במדבר יז: טז—כו) ... כל התנ"ך הוכחה אחת היא. הספר ניתן לעם כדי לעורר דור אחריו דור וכל יחיד בכל דור. הוא ניתן למדנו את הדרך נלך בה ואת המעשה אשר נעשה ואת אשר לא נעשה. הוא ניתן כדי לחנך אותנו שנעמיד את עצמנו לפקודת ה'. חינוך, ואפי' לו על ידי עונשין, אינו סותר את המושג של חופש הבחירה. אולם ידועים גם מקורים אחרים בהם עשה ה' דברו בידי בני אדם שלא רצו אלא להציג את מגמותיהם שלהם. רוחקים הם מכל כוונה מלא שליחות אלוהית; כגון נבוכדןצר מלך בבל. הוא לא רצה להיות שליח ולא שף לשום מגמה אלוהית. הוא רצה אך להרחיב את גבולות שלטונו ולכבוש ארץ נוספת. אבל באותו זמן ראה ה' כי עוננו של עמו שלם, וגורע עליו חורבן וגלות. הוא הוהיר את העם ואת המלך שם לא ישנו את דרכם יתן אותם בידי נבוכדןצר. וכשהלא שמעו נתן ה' למלך בבל נצחון (בדומה לאשרו לפי ישעיהו י: ח).

ולסיום הפרק הזה, אזהרה מפני אי הבנה. לא באננו כਮובן לתאר את הדרכים אשר בהן ריבון העולמים שולט בעולם. "ה' אמר לשכנן בערפל" (מלכים א: ח: יב). "סוד ה' ליראו". יושב בסתר עלין, בצל שדי תולנן". מי הוא האדם כי ידע את דרכי ה' ? וכבר הודה

קהוגת "זרואתי את כל מעשה האלוהים כי לא יוכל האדם למצוא את המשעה אשר געשה תחתה המשמש בשל אשר יعمل האדם לבקש ולא ימצא, וגם אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא" (ח: יז). מי שישולט בתולדה ובתמותה ובאלף אלף אלפי כוחות המשנים את פני העולם תדירה, יכול לפעול בדרכים שאין יוכלים להכירן כלל.

הבעיה שעמדה לפנינו הייתה אם שני המושגים "השגחה" ו"חופש הבחירה" סותרים זה את זה. בעיה הנובעת ממקיריים בהם מעשי בני אדם משלבים בהגשת רצונו של ה', ולגביה הבעיה הזאת הריאינו שאין הקב"ה מכיר בנוי אדם לעשות את שlichתו בעל כורחם. יש להם מעמידים את עצם לפקודתו — מרצונם או על ידי הינוך והשכלה. ויש שאינם מגיעים לדרגה זו אבל מתמסרים לשlichות מיוחדת. ואו הקב"ה פועל על ידם, ומסייע בידיהם. כך פעולה השגתו במטרת של שיתוף פעולה. לעיתים הוא משתמש גם באנשים שכוננותיהם רוחוקות מכוננותיו אבל מעשיהם (הנעשים לשם השגת מגמותיהם) מתאימים גם להשגת מגמותו.

#### [ג] ההשגחה והחוקיות שבטבע

נשארת הבעיה של היהס בין ההשגחה ובין החוקיות שבטבע. הבורא חקק את חוקי הטבע. האם ויתר בזה על התערבותו בענייני העולם, האם הטבע פועל רק לפי חוקים קבועים ולא לפי הוראות מיוחדות של ה' ? ואם לאו, איך אפשר להסביר את שני הדברים זה על יד זה — את החוקיות שבטבע ואת התערבותו של הבורא ?

משתי השאלות הנ"ל קל לענות בשיליה על הראושונה. ספר הספרים מшиб אליה תשובה ברורה. מרובות הדוגמאות של פעולות הבורא בענייני הטבע, לנעלה (דף 123) הזכרנו אחדות מתוך הרשימה הארוכה. כל יום אנו משננים "זהיה אם שמע תשמעו... וננתתי מטר אר-ץ ככם בעתו יורה ומלkos... השמרו לכם פן יפתח לבבך כם... וחרה אף ה' בכם ועצר את השמיים ולא יהיה מטר וגוי" (דברים יא: יג-יג). וכל העם דאה פעם רבות את אשר פעל ה' בטבע מעשר המכות עד קריית ים סוף ועד כריתת הירדן. כל פי-ליוסופי היהדות מרבני סעדיה גאון עד ר' יהודה הלוי ומן הרמב"ם

עוד משה מנדרסון מרגיזים שבניגוד לסתור אמונה אחרת — נעשנו בעמינו כל הניסים היסודיים מעשר המכות ועד כניסה לארץ — לע. יי' ני' כל העם. הם יוצאים איפוא מכל ספק, הם מאור עות היס' טוריים. נسألת השאלה כיצד מסתברים זה בצד זה שני הכללים של "חוקיות" בטבע ושל "שימוש בטבע ע"י" הם לשם השגת מגמותיו".<sup>1</sup> החשובה היא: במידה רבה נעשות פעולות ה' בטבע בשיטה אשר בו הבעיה אינה מתעוררת. למשל פרופסור דלף ה' מייג'ור (Ralf H. Major) כותב:<sup>2</sup> "המחלקה השמידה גזעים עתיקים והכשרה את הקרקע ליותר צעירים, אמיצים, נבונים וモצחים. היא עקרה מעמידות מושנים ויצרה החדש... היא קבעה את הבולות של חלקי תבל שלמים... בחוזק דרמטי ניפצה בסלע מנהיגים, צבאות ועמים כמו אניות לא קברנית" (הקדמה). אנו מכירים מדברי ימי עmeno את המג'פה שהשלחה ה' לצבאו של סנהריב והצלה ירושלים בעקבותיה. מייג'ור מביא דוגמאות היסטוריות לעשרות ולמאות. אנו מוכרים רק מעותם מביניהם, הדבר בימי הבינים באירופה שנייה את המבנה הכלכלי והחברתי. הפואדיליטם ושיעבוד הצמית לבניו נתערעו, כי מתוך בעלי אחזות וצמיתים לאלפיים. קרקעות עברו מיד ליד במחירות רבה וידים עובדות חסרו. ידו של הצמית הייתה על העלונה. ה"רפורמציה" (הפרוטסטנטיזם) לא הייתה יכולה להתחזק במידה הידועה לנו אילמלא הריק הדבר את המנזרים. באנגליה למשל מתוך יותר מחצית המכמראים הרכחות הלוחמים לכנסיה הקתולית נחלשו אפוא מאד. בלונדון שלט הדבר זמן רב אחרי שפסק מרוב המקומות כי התנאים הסנייטריים בלונדון היו ללא נשוא וכל הדרישות של מנהיגים נבונים לא הוועילו. "בשנה האחרונה של הדבר הגדול, עתה יד ה' מה שדתו בני האדם. הישריפה הגדולה" שרפאה את לב העיר, הרסה את הגבולות שהפרידו בין הסמכויות השונות ואכלה אלפי בתים שהיו מלאי בינויים. השריפה הייתה... שמה קץ לדבר בלונדון" (מתוך הפרק הראשון של מייג'ור), על אףתו של נפוליאון ברוטה כותב מייג'ור: "נפוליאון הכין את המלחמה כיד כשרונו ודיקנותו הזהירה. הוא העריד כבדעי את הגבורה

<sup>1</sup> בספרו "מחלה ויעוץ" Disease and Destiny

ואת האמצעים הבלתי פוסקים של האויב ואיפלו את אכזריותו של החורף הרוסי. גורם אחד לא הכנסי לחשבונו — את טיפוס הבဟרות. משלושים אלף צרפתים שנשבו בווילנה, שרדו כעבור שבועיים חמישת אלפיים. עשרים וחמשה אלף מתו ממחלה זו. חצי מיליון צרפתים יצאו לרוסיה, כאשרבו את מוסקבה היה מספרם שמונים אלף. הקור ותborודם הרגו בהם. אולם את רוב החללים הפיל טיפוס הבה-רות" (מייג'ור פרק ב). "הקדחת הצהובה בפנמה גרמה שצՐפת לא הצליחה לחפור את התעלה בין הים האטלנטי והים השקט. רופאי ארצות הברית שהדבירו את המחלת, הם קנו את הדרך החשובה הזאת לארצות הברית" (מייג'ור פרק ח).

להנרי השמיני מלך אנגליה נולדו יותר מחצי תריסר בניים זכרים וכולם מתו סמוך להיוולדם (ומקצתם נולדו מותים). לפי דעתו של מייג'ור גרמה לכך מחלת פלונית של המלך. המלך דרש גירושין. וכי שהאפיקור לא הסכים וראש הכנסייה בלונדון בכל זאת אישר את הגעת החרים האפיקור את המלך. או ההרים המלך את כל המנזרים והעביר את נכסיהם העשירים לאוצר, אנגליה הצטרכה לרפורמציה (מייג'ור פרק י). אין דימינון של אדם יכול לתאר עד מה שונה הייתה ההיסטוריה. האנגלית בפרט וההיסטוריה האנושית בכלל, אילמלא המאורע עות האלה. וכולם תוצאות של לידיות אומללות שגרמה אותן מחלת משוערת או גורמים ביולוגיים אחרים. לא נעתיק את כל הדוגמאות המובאות בספר ולא נבדוק כל עובדותיו ומסקנותיו. מכל מקום אי אפשר לקרוא את הספר בלי להגיע לידי הכרה שמלחות בודדות ומי-יפות שיינו פעמים רבות את מהליך ההיסטוריה. הרי זו אחת הרכבים בהן מכון ה' את ההיסטוריה ולא ידענו אימתי הוא מוליכה בדרך זו ולמה. מכל מקום ברור שאין בתהיליך זה כל סתירה בין השגחה לבין חוקי הטבע שכן אין בדרך כלל חוקיות — עד כמה שידוע לנו — בהתייחסות מחלות ומגפות.

ומה שנאמר על מחלות כוחו יפה לגבי תופעות חשובות אחרות, כגון בזורת או שטפון, מוג אויר נוח לפעללה צבאית או בלתי נוח; עלית ארבה בכיוון זה או זה, סערות וסופות, רעידות אדמה, פרץ הרים געש, יבול מבורך או יבול דל. עד כמה שידוע לנו, בכגן זה אינה

קיימת חוקיות. וראיה לדבר: כל מומחה יכול לחשב מהירות הנפילת או עלית גאים, התפשטות גלים, מהירות האור והחشم ובודמה. הוא מחשב מה שהיה, אף הוא יכול לקבוע בדיקות מה יהיה בתנאים ידועים. לעומת זאת אין לחשוב ולקבע מראש תופעות הטבע שהוכרנו. תשאל מי יופיע כוכב פלוני ותקבל תשובה, תשאל متى תהיה רעידת הארץ דמה הבאה ולא תענה. שום מטאורולוג עוד לא חישב מראש במידה המתקרבת לוודאות אם שנה פלונית במקום פלוני תהיה גשומה או שחונה. רק כשרוב הגורמים מתגלים והמורע עומד להתרחש. אפשר להסבירו מראש. אולם את עצם הנסיבות הגורמים אין להזווות אפילו שבועיים מראש. לפיכך אין לדבר על חוקיות של מאורעות מ민ין זה. הרי אין כאן סתירה בין חוקי הטבע לבין ההשגחה. נמצא שבמרבית הדרכים, בהן פועלות ההשגחה, אין היא פוגעת בעיקרונו של חוקיות הטבע.

הכרנו את השיטה שבו יש מקום לבעה אך לא ביטלויה ולא פרטיה נוה, שכן יש באמנות ישראל גם ניסים ונפלאות — שטה בו הבעה קיימת ועומדת. בכך הוודש הפרק הבא.

#### [ו] ניסים ונפלאות

השghtחו של ה' מתבטאת לפרקם בניסים ובנפלאות. כיצד מסתבדת אמונה זו לאור העיקרונות של החוק בטבע? כבר נאמר לעיל מה מרע שבר לפנים כי חוקי הטבע קבועים שעובדות ידועות הולכות וחוזרים תמיד ללא יוצא מן הכלל. כל זמן שהתנאים הולכים וחוזרים — ככה שנינו — מן ההכרח שתצאנה אותן התוצאות מאותן ההנחהות. באו אנשי המדע של זמננו וממצו — כפי שהסבירנו לעיל — שהדעה הזאת אינה מדוייקת. חוקי הטבע אינם אלא חוקים סטטיסטיים. לא על כל הלקון קפנטן הל "חוק". על כל חומר רדיואקטיבי אפשר לומר מראש עד متى יתפרק וימוג החיזיו בהקרנה. אולם אין שום אפשרות לדעת איזה הלקון יצא ראשון, איזה שני ואייזה שלישי וכו'. יודעים אנו כי מכל כמות של רדיום ישאר כתום 1580 שנה רק החזוי. מחציתו תימוג. אבל אין איש יוכל לומר מה הוא התור של היפרדות החלקונים במשך אותו זמן; ולא רק למעשה. עמדת המדע היא כי ידיעה כזו

היא בלתיה אפשרית גם מבחינה תיאורית כי החלוקונים מתנהגים כאליו לפי האגדה. תגלית זו פותחת שני שבילים חדשים לפתרון בעיתונן.

הראשון אומר: בעינינו אך מקרה הוא איזה חלפון פורש תחילת  
מן החומר הרדיואקטיבי ואיזה לבטוף. אולם אם ברור וביטה הוא כי  
במשך 1580 שנה נורקים מחצית כל החלקונים, בשום פנים לא פחות  
ולא יותר, הרי יש יד מכונת מהזררי התופעה הזאת. יד זו יכולה  
להשתמש לשם מגמותיה בקביעת תור החלקונים. היא יכולה להוציא  
ראשונה חלפון זה מקצת אחד או חלפון זה מקצת אחר. אם נמצא  
בסמוך לחומר הקורן עצם המגיב מטבעו על קרני רדיום והוא נתון  
במקומו בכיוון מסוים מן החומר הקורן ובמשך זמן קצר, הרי ייתכן  
ויפגע העצם ויגיב וייתכן כי לא ייפגע ולא יגיב. הכל תלוי בסדר  
פרישתם של החלקונים מן החומר הקורן. דבר כזה או כגון זה עלול  
לשנות ממש פני TABLE. מאז נודע כי ה חוקיות אינה קובעת אלא גורלו  
של החומר המאקרוסקופי אבל לא את התהווות הגורל הזה על ידי  
תnodת כל חלפון וחלפון — בדור לנו כי מקום רב השאיר לו ריבון  
העוזלים להשפיע על חלקו הטבע וההיסטוריה ללא שום פגיעה  
בכל שהוא ב"ח קבוע בគודו ובעצמו "חום גמוי ולא יצבור".

ושנית: לא די לומר כי חוקי הטבע חוקים סטטיסטיים ה. ציריך להבין באילו מידות הדבר הוא מדבר. כל גRam חומר כולל טריליאון פרודות. מספר זה מתבטא בספרות אלו  $1 = 10000000000000000000000$  פרודות. אחד מהחוקים הטבעיים אומר כי חומר מתהמם דרכו להתי-רחיב וליעלות כלפי מעלה (למשל גזויים) ואילו כשהוא מתקרר הריהו מתכווץ ויורד כלפימטה. מאז אנו יודעים שהוא חוק סטטיסטי אנו אומרים: "אין פידוש החוק הזה כי כל טריליאון הפרודות שבכל גרט של חומר עולמים או יורדים. הרוב המכרייע עולה ולפיכך עולה הכל. הרוב המכרייע יורד ולפיכך יורד הכל. אם זה אכן חוק סטטיסטי אוי יכול לקרות גם יוצאת מן הכלל, אלא שהוא כה נדריר עד כי בנסיבות ההסתברות החוק בעיננו עומד. וחישב חוק אחד (פרין) ומצא כי אחת לתקופה ארוכה מעבר לכל תביסת אנושית עשויה אבן לעלות מן האדמה אל הגג בממוצע ליטול מן הגג על האדמה. את הזמן אשר בו

זה עשוי לקרות פעמי. אין אלו מסוגלים כלל להשיג ולתפס. הרוי והספר בן עשרה מיליוןardsים ספרות. ועשרות אלפיים ספרים כמו ספרנו היו נחוצים כדי להדריפו! דוגמה זו מראה כי אין הבדל מעניין בין תפיסת חוקי הטבע לפי המובן הקודם ובין תפיסתם כחוקים סטטיסטיים. אולם יש בין הוגי הדעות המהפשים הסבר רציונלייסטי לניסים ונפלאות הללו כמו וטענו: לא חשוב שמאורעות יוצאים מן הכלל עלולים לקרות אחת לתקופה אשר אין לשערה. העיקר הוא כי הם יכוליםים לקרות. נמצא שמאורעות כקריעת ים סוף והמים העזיםרים כחומה מימין ומשמאל אינם סותרים את החוקיות. אף בנסיבות החקיקות — ככה הם טוענים — אפשר מעטה להבין כי הדבר קרה. ה"נס" איננו بما שמתרכש כי אם "risk" בעת שהתרחש. הקב"ה גרם לתופעה נדירה כזאת באותו היום באותה השעה ובאותו המקום אשר בו המאורע היה נחוץ לו למטרותיו ההיסטוריות. "ההבדל בין הנס ובין דרכי הטבע הוא" — שמעתי פעם מפי ח. נ. ביאליק זל" — "כמו ההבדל בין פרווה לבין שירה. המילים הן אותן המילים, ההבדל הוא רק איפה הן נאמצות ומתי".

מאוד חשובות השיטות המדעית החדשנות ויש עניין והיגיון בהסביר רות הרציונלייסטי של ניסים, וכל הרוצה לקבלן יקבלן. אך לנו נראה כי יש בשיטה זו משום הגזמה באשר היא שואפת להסביר בדיי-קנות מדעית כיצד פועל הכלול יכול. מי שבכוחו לקבוע זמנו של מאורע מادر נדר בזמן ידוע ובמקום קבוע כרצונו הוא יכול בודאי גם לחולל אותו מאורע גוףיו אפילו אם התהוותו חורגת מגדר החוקיות. ואם תאמר: "חוק נתן ולא יעבור", הבורא נתן לטבע חוקיות, היתכן שהוא בעצם יפר אותה? כבר לימדונו כמה מפילוסופי היהדות שאין הבדלי מקום ואין הבדלי זמן לגבי הבורא. לפיכך ניתן לומר כי הוא ידע בזמן בריאות העולם וקיום חוקי הטבע מתי ואיפה ירצה שהעולם לא ינаг לפיו אותם החוקים. לפיכך קבע גם זאת מלכתחילה עם קביעת החוקים. (כך ~~המושל~~ מפרש הרמב"ם את המשנה באבות ה: ו על הדברים שנבראו בערב שבת בין השימוש. מעניינים מבחינה זו הדברים בראשית רבבה פרשה ה' ומדרשו קהלה לפרק ג: ייד שהרמב"ם מביא במורה נבוכים ב: כט). אילו נברא העולם מלאו

ואילו התפתח מאליו ותוך תהליכי ההתפתחות היה לובש חוקיות — כי או הייתה סטירה בלתי מובנת בין חוקיות זו ובין אפילו מקרת אחד בלתי חוקי, אולם אם נברא העולם ע"י הבורא כפי שהסבירנו ואם הבורא שיווה חוקיות לבראתו או אין סטירה. "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ולא אחורי שאסר התיר, כי אם קביעה אחת ואחדת של הכלל ושל היוצא מן הכלל בבת אחת, אמת כל מה שאנו רואים יום יום — חוקיות. כל מה שנחוץ לנו לחישובים מראש — חוקיות. כל מה שמעצב את דמותנו ומהן אותו לאידיאל של חוק ומשפט — חוקיות. ברם אם היתנה הקב"ה עם הטבע בזמן בריאותו, כי יהיה מקרים מיהודים החורגים מן המסגרת לשם השגת מגמות ה' בהיסטריה אין בזה סטירה.

הרמב"ם מלמדנו כי יש ניסים ממינים שונים, יש ניסים שהם בגדר דברים הנראים בלתי אפשריים לפי חוק הטבע. הללו לדעתו אינם מתמידים, כי אחורי זמן מה חורר הטבע למונתו (מאמר תחיית המתים והוצאה פינקל פרק ו'). הנחה זו עללה יפה ומסתברת לאוד דברינו הנ"ל: כי החוקיות היא העיקרון השולט והנראה לעין. והיא היא המדריכה אותנו. (הنمקטו של הרמב"ם שונה אמנם במידה מה).

לפרקדים נקבעות ניסים גם הופעות שאיןן חורגות מסגרת חוקי הטבע, ושלושה תנאים מתחנה לכך הרמב"ם:

(א) כשהנביא אמר מראש כי בזמן ידוע במקום ידוע יתרחש דבר והוא אמן מתרחש, כגון שמואל א' יב: יז ואילך. מלכים א' יג: ת. (ב) דבר טבעי כשלעצמיו המתרחש בצורה או במידת ההוראה מכל מסגרת מקובלת, כגון שמות י' יד; ט' כד; ט' וו; ט' כו; ט' יז.

(ג) דבר שהוא מטבעי והוא מתרחש ומתמיד. והוא הדין להצעות טברות של תופעות בלתי צפויות. הדוגמה הקלאסית: הברכות והקלילות הנאמרות בתורה. אילו התקיימה אחת מהן וחלפה לא הייתה מפליאת. נודמנו אחדות (מרבות) והצטברו והתמידו, סימן שקרה נס (מאמר תחיית המתים שם). ואולי יוכל לנסה ולהסביר לאמור: "נס" הוא כל דבר הקורה טבעי או בהיסטוריה שלא לפי הסיבתיות הרגילה שבעולםנו. ולשם יתר דיווק נחليف "סיבתיות" בהגדלה הת'

רישת המדייקת ונאמר: "כל דבר הקורה בנסיבותיו לחוקי ההסתברות".<sup>1</sup> במלתמה או בשעת סכנה או על חוליה אנווש אומרים לפרקים: רק "נס יכול עוד להצליח". מתי אומדים כך? אם לפי חוקי ההסתברות אין עוד ישועה והצלחה. אולם אם אחרי כן באה הצלחה מעתים המודדים כי באמת קרה נס. מן הרואוי שיכוון אדם לבו באמרו "על הניסים שבכל יום עמנו". אם ירהר בכך ימצא שבידיו למלא הוראה זו תוכן מניסיו חיו הפרטיהם, או מאורעות דורו. כשהשאלו תלמידי דוגמאות, הייתה נוהג להזכיר את האניה שהביאה בימי מלחת הקוממיות את התהומות הראשונה הדואיה לשמה. אניה זו באה כשבמדנו ממש בפני האדון מחוסר נשך. היא יכולה להסגר הבריטי ופרק אותה כל מטענה ממש נגד עיניו הבריטים שרצו למונע מישראל כל אפשרות של התגוננות. אמרתי לתלמידי כי את הנס הזה אני זכר לעתים רבות בעמדתי בתפילה שעיה שאני מודה "על הניסים שבכל יום עמנו". והנה עכשו עני מוצא דברים אלו בפיו של אדם רחוק מתחום ואמונה דוד הורוביץ<sup>2</sup>: "ספרינה אחת הצליחה לפרוץ את ההסגר הבריטי ולפרק בחשאי מטען של רובים, מקלעים וכמות ניכרת של תחומות. היה זה ממש נס (ההדגשה איננה בספר) שכל המז"ר אותו היו עיניו נוצחות מדמעה, בנשך זה נפרצה טבעת המצור על ירושלים. ובמצ' נחשון' הוציא אל הפועל". מן הרואוי להתייחס בכובד ראש לדברים אלו. אין הן מילימ ריקות. קל היה להשgia על הוף ימה של ארצנו. השוקדים על ההסגר היו בעלי ניסיון רב ולהם כוח ימי גדול, שהיה כולם פנוי להשgia עליינו. יתר על כן, הם יכולים לדעת כל הפליטים על דבר תנועת ספרינות מפי שליחיהם ועושי דברים בכל הארץ הבאות בחשבון, הם השגיחו באלפי עיניים על כל מה שקרה בארץ גופה. וכך על פי כן הובא המטען, פרוק ווחולק. הפרת ההסגר ופריקת המטען היו מאורעות שלא יכולו להתறחש לפי חוקי ההסתברות, אכן היה זה "נס שכל המז"ר אותו עיניו נוצחות מדמעה" (ר' לעיל).

ולא היה זה הנס היחיד אשר עינינו ראו בדברי ימי תהיה העם.

<sup>1</sup> בשליחות מדינה נולדה, עמ' 350.

במשך כל שנות הגולה לא חדרו העליות לארץ. דבר זה כשלעצמם היה  
לא תקדים בסיבות היסטוריות. אולם כל אותן העליות לא יכולו  
לשמש יסוד למעשים פוליטיים ביןלאומיים. הצהרת בלפור והמנדט  
הבריטי היו מחותן בינוין אשר בלבדיהם לא יכולת המדינה לקום  
בזמןנו. לשם כך הייתה נחוצה תנועה ציונית פוליטית, מנהיגים  
פוליטיים, מארגנים ושיטות פוליטיות. יחד עם זה הייתה נחוצה עיר-  
דה מעשית קונסטרוקטיבית רחבה בארץ. האם שרשראת טبيعית  
של עילות ותוכאות יכולה להביא לידי יצירת התנועה הציונית הפו-  
ליטית דזוקא סמוך למלחמת העולם הראשונה, ולפוגישה של הורם  
המעשי מיסודה של יהדות רוסיה עם הרים הפוליטי של הרצל 17  
שנתיים לפני מלחמת העולם הראשונה? שני גורמים אלה היו בעצם  
שני עולמות ומלחמה עזה הייתה נתושה ביניהם. והנה נתמוגו שניהם  
لتנועה אותה של מלחמת העולם הראשונה פתחה לפניה שעריו היס-  
טוריה. בלבדי הנסיבות ה"מקרים" האלה בלתי אפשרית הייתה כל  
התפתחות הפוליטית החדשה; אילו אם הרצל כמה שנים יותר מאור-  
חר! ואילו לא מצא אותו איש-מערב שפה משותפת עם יהודי רוסיה  
הרחוקים ממנו כל כך! ואילו הכריע הפלמוס התריף בין "הציונים  
הפוליטיים" לבין "הציונים המעשיים" ולא נמצא שביל הזוב שאפשר  
גם את העבודה הפוליטית וגם את המעשית! בהעדר אחד ה"מק-  
רים" שקרה לא הייתה יכולה המדינה לקום בזמן זה. וכל איש אובי-  
יקטיבי ובעל חזש ביקורת יודה בעל כורחו כי במסגרת סיבות  
טبيعית (או לפי חוקי הסתברות) ללא ידו המכונת של ריבון הארץ  
מים לא היה מוצברים כל ה"מקרים" האלה.

ועוד: שלושת האנשים שעמדו בראש התנועה בשנים המכריעות  
היו: הרצל, וייצמן, בז'גוריו. נתאר לנו מה היה אלמלא הופיעו איש  
איש בזמןנו ובמקומו: מה התהשרות אילו נולד בז'גוריו בזמןו של  
הרצל ולהפוך. בז'גוריו לא היה מסוגל לאחד את יהודיה המורח והמעז-  
ר. ולא היה (באותו הזמן) מוצא את הדרך אל מנהיגי העולם המו-  
רכיסטי ההוא. לעומת זאת היה הרצל לא היה מסוגל לאחד את תנועת הפועז-  
לים ולא היה יוצר את מנהנה הפועלים-החלוצים המגובש. הוא לא  
יהה איש הקונספירציה למען עלייה הגנה וחימוש ואף לא היה יכול

להבין את מלחמת השחרור ולהביאה אליו נצחון. ויאלו נולד וייצמן במקום בז'גוריון ובז'גוריון במקום וייצמן לא היה תפקידו של וייצמן מתמלא, ומפעלו ההיסטורי של בז'גוריון לא היה בא לעולם. יש פתגם של הבל: "הו מנאים או התנאים יוצרים את האנשים הדרושים". אין יוצרו "התנאים" דוקא איש כמו הרצל? איש בעל אותן הידיעות שקנה בעבודתו המקצועית בונה ובפריס. איש התוונ הנצחי ומайдך איש ההקפה על כל פרט חיצוני. איש המראה הגנדר והקסם האיש הרוחני המשיך לבבות. ואיך יוצרים "התנאים" איש כמו וייצמן? בעל השורשים העמוקים בעמו, בעל הכוח האינטואיטיבי העצום להבין לרוחם של גורמים. הוא היה "במקרה" חימאי. ו"במקרה" הצליח לעוזר עורה חשובה במאץ המלחמתי. ו"במקרה" מצא עליידי בכך את הדרך למנהיגי העם הבריטי. ו"במקרה" היה מסוגל מאין כ摹ה לדבר אל גודלי העולם. דיבר אתם קוממיות ורכש כבוד לעמו וכבוד לעצמו. הוא עמד על נפש היישוב פעמים בוגאן ופעמים בפשרות. לא תמיד א桓נו את הפשרות. אבל על ידיה הגדנו את היישוב בהרבה ועכרנו כוח להגיא לעצמאותנו. וברגע הנכון בא במקומו של וייצמן בז'גוריון אשר הכריז באוני היישוב: מדינה לאalter. בעוזו כבש לסיסתו את רוב היישוב, הכין את המלחמה, והצליח בה.

"במקרה" הופיע כל אחד בדיקן בזמן הדרוש. לא מוקדם ולא מאוחר. "במקרה" היה הרצל בפריס בזמן משפט דרייפוס. ו"במקרה" הפק אותו המשפט לאיש אחר, ו"במקרה" היה מסוגל לכתוב, לנאים, לדבר בשפות לוועיזות ולהופיע בפני רוזני ארץ ו"במקרה" מצא שפה משותפת עם אחיו אשר לא הכירם. ו"במקרה" מצא כוח אירוגני גדול. ו"במקרה" היה מוכן להקריב את עצמו על מזבח התפקיד. ו"במקרה" נתגלה וייצמן לאנגליה לפני מלחמת העולם הראשונה. ו"במקרה" לא היה רק מנהיג ציוני כי אם חימאי יוצא מן הכלל. ו"במקרה" גילה משחו שהיה נחוץ למלחמה, שהיא נטושה אז. "במקרה" רכש לו שם גדול בין גדולי אנגליה עליידי המצאותו. ו"במקרה" היה מוכשר לנחל את המומ"מ על הצהרת בלפור והמנדט. ו"במקרה" היו לו הסגולות שהיו דרושות למנהיג באוטה תקופה.

על בז'גוריון אין להאריך עדין. הוא עומד בראש העבודה וטבי

הוא שביקורת ושבח משלבים. אבל גם המרבה כלפיו ב ביקורת יותר ממנה, אינו יכול להכחיש את החשיבות המכרצה הנודעת לו בהכנת המדינה והשגתה, הכנת המלחמה והצלחתה. ורבבה "מרקדים" היו צריכים להזדמן גם אצלנו כדי להביאו למקום הדורש בשעה הנכונה ולהצלחת דרכו ומעשין.

מי שרוצה לעצום את עיניו ולהשוו שככל מה שקרה היה "מרקלה" ליד סיבתיות טبيعית, אין אנו יכולים לעוזר לו. אנו חושבים כדעת הרמב"ם שאפילו הנסיבות של *מייעוט* "מרקדים" נאלה, ועל אחת כמה וכמה של כולם יחד, צריכים לפקוח עיניינו עיורים עד שייראו את היד הגדולה אשר עשה *ה* ויאמינו בה, ובניטנו ובנפלוותינו. בכוונה השתרמשנו בדוגמה שהיא כל כך קרובה לנו. היינו יכולים להזכיר גם הרבה דברים מן העולם הגדול. יש לצרף לכך מה שאמרנו בפרק "שותפות" על "מרקדים" בתגליות. דיברנו שם גם על מלחמות העולם השנייה וה"מרקדים" שהיו צריכים להזדמן על מנת שיפול היטלר י"ש. ו王某 כדי להוסיף על הדברים הגדולים הנזכרים שם אפיודה אחת, אשר קצין אמריקאי Major Peter W. Rainer (צינור לקרב). ביום 4 ביולי 1942 אחרי נפילת Pipe Line to Battle המבצר החשוב האחרון שהגן על אלכסנדריה, על מצרים ועל הדרך לארץ ישראל, פרץ קרב עז בין צבא רומל לבין חילות הבריטיים. כמו בקרבות הקודמים הייתה סבנה גדולה שכוחות השטן ינצחו. והנה הרימו הגרמנים פתאום את ידיהם ונכנעו. איש לא הבין את פשר הדבר עד שנפתחה התיידה, הכוחות הגרמניים התקדמו עד לצינורות המים של הבריטים, צמאים בחום הלוחט במדבר נקבעו את הצינורות ושטו לרווחה. משגemuו מלאו לועם הרגישו ששתו מים מלוחים, כי הצינורות היו חדשים וכי לבדוק אם הם עומדים בפני הלחץ שלהם בהם הבריטים את מי הים — (כדי שלא יתבזבו מים מתוקים בנסוינות). השתיה השורפת הזאת שברה את כוח הגード ושם קץ לקרב. הקצין המספר את המעשה אומר שהוא היה הקרב המכريع שהצליח את אלכסנדריה, את מצרים ואת הדרך לארץ-ישראל. אפילו אם ההערכה הזאת מוגזמת בעינינו — מי לא יראה ב"מרקלה" זה נס מן השמים. **اذבע אלהים!**

מלך פרוטי ציני אמר "אלוהים הוא תמיד עם החילופים היותר חזקים". מקריעת ים סוף עד המכבים ומן הקרב האויר עלי לונדון ועד מל' חמת השחרור שלנו, נוכחנו להכיר ולדעת כי הוא ב"ה נתן" גיבורים בידי חלשים ורבים בידי מעתים".

אולם טעות היא להփש את הנס רק בנסיבות דראמטיות חד פעמיים. תביתו אל אחד הדברים היומיומיים. בכל חורף רואים (בארצות הקרה) שהנהלים והיאורים, הימים הפנימיים והאגמים נקפים ומשיכים קרה. החורף הולך ונמשך ושבת הקרה הולכת ועבת. אולן היות והיא נמצאת למעלה ומפרידה איפוא בין האויר ובין המים נשאים המים בעינם בעומק הנחלים העמוקים, היאורים והאגמים העמוקים, כי הקור המגיע לשם אינו מספיק להקפיאם. הודות לעובדא זאת — ורק הודות לה — נשאים הדגים בחים. אילו קפאו המים לא מלמעלה למטה לא היה שכבת הקרה העלונה מוגעת מן הקור השורר באוויר להקפיא את המים עד למטה וכל הדגים היו מתיב בחורף הראשון ושוב לא היו מתחדשים החיים בתוך המים כי לא היו "דגים הורים" להולידם. מי שמתעטק ושותאל מדוע נקפים המים מלמעלה למטה ולא בכיוון הפוך מוצא תשובה זו: בכל החומרים שבועלם פרט למים שלט חוק אחד: כשהטמפרטורה עולה הם מתרחבים, כשהטמפרטורה יורדת הם מתכווצים. גם על המים חל החוק הזה פרט לחום בין אפס לминוס ארבע מעלות. בטמפרטורות הללו וرك בהן יוצאים המים, וرك הם, מגדר החוק ובמקום להתכווץ הם מתרחבים. העובדה הזאת מסבירה מדוע הקרח במקומות הקיימים מכווץ ולפיכך יותר כבד מן המים הבלתי קופאים, הוא דווקא יותר קל וצף על פני המים במקום לצלול ל עמוקים. היוצא מכל כל חוקי הטבע האחרים, הנס הזה, הוא וرك הוא מאפשר שדים מושיפים להיות בנחלים ביירות ובאגמים ובימים הפנימיים וכי החיים קיימים במים עד היום.

אכן יש במה להרהר בזמן שאנו מודים "על הניסים שבכל יום עמנו". נוכל למצוא אותם בטבע ונוכל למצוא אותם בהיסטוריה. אשרינו זוכינו לראותם נגד עינינו בדורנו, בדברי ימי עפנו!

[ה] שכר ועונש

גדול תפקידו של כל יחיד ביהדות ועליו להתחנן לקראתנו. והתורה אמנים מחנכת, מזהירה ומשרלת. לפיכך אתה מוצא בהרבה מקומות בתנ"ך פסוקים המדברים על שכר ועונש. והדבר נראה טבעי. כי בלי עיקרונו זה היכן היה צדק ומשפט? "חללה לך" — אמר אברהם — " המשפט כל הארץ לא יעשה משפט?" ברם, יש טוענים כלפי שיטת החינוך ביהדות, כי היא תומכת יתודתיה יותר מדי בשכר ועונש ואינה מדגישה די הצורך את ערכו של המוסר הטהור כשלעצמו. ושתי פנים לביקורתם של המבקרים: כיצד נסביר לאור העיקרונות של שכר ועונש את מציאותו של צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. מאידך, העובדים את ה' אך על מנת לקבל פרט ומוסכמים ידיהם מעוזן רק מפחד עונשין, כלום אנשי מוסר מהה ? היש כאן "טוב" ו"רע" ? אין כאן מוסר — טוענים המבקרים — כי אם מקה וממכר.

האמת היא כי יש דרישת מוסרית לעשות את הטוב ולמנוע מן הרע שלא על מנת לקבל פרט, ובכל זאת קיימים שם שכר ועונש. ההסבר של כל השיטות זו על יד זו הוא ששכר ועונש אינם מנוגנון אוטומטי. אמרו הרעים לאיוב: הנך סובל ואומלל — סימן הוא שחטא. אך הכתוב איןו מסכימים אתם. וקבעו חכמי ישראל את ספר איוב עם כתבי הקודש כדי שנקבל את שפע הדרכת רוח הקודש לbijorrah של ההנאה האלוהית בסדרי עולם ולא נתעה אנו בטעותם של רעי איוב. אין לנו רשאים אפילו להניח כי כל הסובל הוא רשע וכל מי שטוב לו הוא צדיק. לו היה אפשר לחשב מרחש שכר ועונש בפשטות כזו, היו כל החיים נחפכים לפנסנות כפולה של מסחר עם הקב"ה. יש "טוב" ו"רע" בעולם הזה ותוצאות מעשייו של אדם אינן ישירות ומוד בנות. לא כל אסון אפשר להסביר ולא כל טובה מובנת. יש בעיה של צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. מהו בכלל זאת פשר הדברים?

יש בפי היהדות תשובה על השאלה. ושתי פנים לתשובה זו: ראי-שית, אין חיו של אדם בעולם הזה, כי אם חלק ממוגל קיומו. באנטי-תיסה נפלאה ניסח קהילת את הדבר אומרו: "וועוד ראייתי תחת השם ש, מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשות. אמרתי:

אני בלבי את הצדיק ואת הרשות ישפטו האלhim. כייעת לכליחף ועל כל'המעשה שס" (ג: טז-ז). המקרא אמנים אינו מרבה בדברים על העלים הבא, שכן הוא מדבר מעט מועיר על עניינים טרנסצנגולטליים. אבל אין ספק שהי' העולם הבא ומtan דין וחשבון שם, הם חלק חשוב בהשיקפת העולם של היהדות. (בפרק "עולם הבא" גמנה את המקראות הרוגים בכך).

בראותנו "צדיק ורע לו, רשות וטוב לו", אין לנו רואים אלא מקצת ההתרחשות "כIEEEת לכליחף ועל כל'המעשה שס". רק חיננו הגוּ פנויים נגמורים כשאנו הולכים למות. הנפש נשארת. היא חי' נצח. ועל נפש הרשות נאמר "להשמדך עדיד-עד" (תהלים צב:ח). ועל נפש הצדיק נאמר "נעמות בימינך נצח" (תהלים טו:יא).

אולם התורה משיבה עוד תשובה. היא קושרת את מעשי היחיד בגורל הציבור. היא עושה את היחיד אחרראי למה שיקרה את הציבור. ברכה וקללה לכל נאמרו ולא לפר ט. אין התורה מבטיחה אושר, בראות, נכסים או שכר אחר ליחיד, שיקרים את המצוות. ואין היא אומרת לו שהוא יסבול בעולם הזה אם יחתה. תורה ומלקוּש או עצירת השמים, ירושת הארץ או גלות, יבול או בצרת, נצחון או מפללה, שכירנה שרויה או חורבן, כולם אינם עדין אלא לציבור ולא ליחיד, (כמוון יש עונשין על עבירות היחיד וביניהם גם עונשין בידייהם, כמו ברת או מיתה בידייהם. אבל לא בחוקה פלילית אנו עוסקים זהה. כי אם בשכר ועונש כלל). והוא אומר: שכר ועונש בעולם הזה מובטחים לא ליחיד כי אם לציבור אשר אליו שייך היחיד. יש מצוות מיוחדות שכרכן בצדין כגון מצות כיבוד אב ואם. ואפילו במצוות זאת מתבטא השכר ב"למעןiaricon ימיד על האדמה אשר ה' אלהיך נזון לך". אמרו מעתה, השכר הוא בגורל העם. ואין צורך להרבות בדוגמאות, כי כל התורה מלאה אותן. אופיני יותר הוא נוסח התפילה על ביעור מעשרות. המתפלל צריך להעיד על עצמו: שהוא לא החסיר שום דבר מכל פרטיו המצוות. המתפלל ממשיך: "השכיפה ממעון קדשך מן השמים"; השומע מצפה שההמשך יהיה "ותברכני", ולא היא! ההמשך הוא: "זברך את עמר את ישר אלו את האדמה אשר נתת לנו וגוי" (דברים כו: יג-יט). המתפלל יודע

שקיים המצוות אינו מבטיח לייחיד שכיר בעולם זהה, אך הוא מזוכה להתפלל לטובת הכלל. ביווץ בזה: נבייאי ישдал פונים אל כל יחיד ויחידה, שכן אין תשובה לציבור אלא על ידי חזרתם למוטב של היחידי דים, אך אין הם מבטיחים שכיר לייחיד, כי אם מוצאות לגורל האומה כולה.

יש שכיר ועונש, אך אין כאן מקה וממבר וטשטוש המושגים "טוב" ו"רע", נחפרק הוא. תביעה מוסרית גדולה מופנית לאדם. הוא אינו יודע אם יזכה לוצאות טובות של מעשי הטוביים בעולם הזה. כל מה שהוא יודע הוא, שפעולתו תשפייע על מצב עמו. עלייך — ככה נאמר לו — לקדש את חייך ולהשפייע גם על יתר בני עמך לכלת בדרכיך ח', ואז ייטב לך.

כללו של דבר: שכיר ועונש לייחיד בעולם הזה כתוצאה אוטומטית של פעולותיו, היו נוטלות את טעם המוסרי של המושגים "טוב" ו"רע". ואין זו דרך התורה. לעומת זאת קביעות של מעשים טובים וסורין — מעשים רעים והצלחה — סותרת את העיקר של "צדק ומשה" פט". אף זו אינה דרך התורה. שכיר ועונש על פעולות אנוש בכלל, אולם לא כתוצאה מיידית אוטומטית — כי אם במרקםם, הרי זה מתאים לעקרון הצדקה ונוטל את הערך המוסרי של המעשה. לפיכך קבועה התורה שני מרחקים חשובים: א. שכיר ועונש בעולם הזה — הרחק מן היחיד — אצל הציבור. ב. שכיר ועונש לייחיד — הרחק מן העולם הזה — בעולם הבא.

#### [ג] טוב ורע

וכאן אנו מגיעים לאחת השאלות הקשות — אולי לשאלת הקשה ביותר. מה טיבו של הרע? ועל שום מה הוא כה רב בעולם? הן הוברא הוא כל יכול ומדוע ברא את עולמו ככה? מדוע בכלל צריך להיות "רע" בעולם. הנה נאמר "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" — "טוב הוא" לכל ורחמי על כל מעשיו". אם ככה, איך ולשם מה ישנו בכלל "רע" בעולם? היהדות לא הלכה בדרך הקללה של אמונה אחרת האומרות שכוח עליון אחד ברא את הטוב וכוח עליון אחר הביא את הרע לעולם. תפיסת נאת היא פסולה בתבלית בענייני היהדות. אין כוח

עליוון מחוץ לאלהיהם, כמו שהכרינו בשעתו הנביא ישעיהו. מסתבר שהנביא נתכוון להוציא מן הלבבות את תפיסת הפרסים על הדואליים של אליל הטוב ואليل הרע. על כן קורא ישעיהו לאליהם "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע" (מה: ז). אמנם מנשי תפילות ישראל לא רצוי להוציא מפיהם מילים דרמטיות אלו ושינו את הנושא שלום ובורא את הכל". אך תכננו של הפסוק לא נשתנה בכך, שכן המלה המקיפה "הכל" כוללת כמובן גם את הרע.

בפילוסופיה הדתית היהודית יש כמה הסברים מדוע נוצר הרע. אביה כאן אחת מהן. ולא באתי לומר שזו הדרעה המוסמכת של היהדות — כאמור כבר למעלה, אין בכלל פסקי הלכות במחשבה הדתית. ויתכן שמן הדין היה להזכיר את כל הדעות שהובעו בעניין זה בפילוסופיה היהודית, להסבירן, להתווכח עמהן ולקבוע עדמה לנכיביהם. ברם דרך זו הייתה מביאה לידי אריכות יתרה וסיבוך רב שאינם לפוי מגמותו של ספר זה, לפיכך הנני מביא אך את הדעות הנראות בעניין, וה庫רא שאינו מקבל דעתם אל ידמה בנפשו כי מס בדעת היהדות. יקרה נא בספרים העוסקים בכך, יתעמק בדבריהם של הוגי דעתות וייבור לו דעה אחרת מאוצר מחשבת ישראל. ועוד: מובן כי כל מחשبة בעניין זה אינה אלא השערה וניחוש. בני אדם אינם אלאبشر ודם ולא ניתן להם לומר "אנו יודעים מה עשו הקב"ה, ומדוע".

משל משלו הפילוסופים ואמרו: נתאר לנו בריה שנבראה לא בשדי לoiseה מדדים כי אם בשנים. בריה כזאת הייתה מכירה רק שטח ולא היה בכוחה לתפוס נפח. ואפילו היה לה שכל מפותח לא היה ניתן לה להבין בריה בעלת שלושה מדדים. כי אין לה שום מגע ושם גישה לממד השלישי.

המשל אינו רע, כי אמן "אלוהים בשמות אתה על הארץ". אין אדם יכול לדרכ לסוף כוונתו של בורא עולם. ובכלל זאת מרחיק המשל לכת. שני דברים נשכחו: ראשית שוכינו לקבל את התורה — נביים, כתובים, הלהכה ואגדה במשמעותם — מפי הגבורה ושליחית. ועל זה נאמר לנו "והגית בו יומם ולילה", "הופיע בה והפוך בה דכלה בה". הרי ניתנו לנו מורה דרך להבנת העולם ולהתקשרות לבוראו. והדבר השני: בני

אדם נבראו בצלם. אילמלא כן, לא היה להם במה לשאוף להבין את ה' ואת מעשיו. כיון שבראנו ה' בצלמו, נתע בנו את השאייה להביןו והציב לנו את המטרה: ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. נמצא שניתנו לנו לדעת את ה' על פי דרכנו ולשם כך נצטוינו (והדי' ברורים יבוררו עוד להלן בפרק "אמת") להסתכל בעולם ומלוואו, לחקור מה שקרה במשך ימות קיומו של העולם, להתעמק בטבע ובדברי ימי האנושות, למלוד מה שחשבו הוגי דעתות קודמים, להשתמש בשכל, ברגש, באינטואיציה ולהתקרב לדעת ה'. להתרקרב עד גבול ידוע, עד גבול שלא יוכל לעברו. שכן, אנו גוף ונשמה — הוא ב"ה אין לו דימות הגוף. אנו מוגבלים בזמן — הוא ב"ה אין-סובי. אנו קשורים במקום המצאננו — הוא ב"ה נקרא "המקום". כדי לציין שאין לו גבירות. אנו יודעים קצת מן התהוו, פחות מן העבר ושות דבר לא מן העתיד — הוא ב"ה יודע הכל, עבר, הווה ועתיד. אנו מכירים אנשים רק על פי מעשיהם — הוא ב"ה בוחן כלות ולב. אנו יודעים מהוקי הטבע רק מה שהספקנו לגלוות, ויום יום משתנות ידיעותינו ודעתינו — הוא ב"ה ברא את העולם ומלוואו ונתן לו את חוקתיו. ביטוי שאין טוב הימנו ניתן לכל זה בספר איוב בדברי ה' מן הסערה (ל"ח ואילך).

ולפיכך علينا לגשת בענותנות יתרה לתשובה על שאלתנו. ובפרט בדורנו אשר עברו עליון רעות כה גדולות ואיזמות אין אנו יכולות להיות והירם למד כי בשאנו מנסים להביע דעתה.

נתחיל בהגדרות. השפה העברית מצינית במלחה "רע" שתי תופעות שונות זו מזו תכילת שינוי. בן אדם הוא "רע" אם אינו מתנהג לפי מה שבריה שנבראה בצלם צריכה לעשות, אם אינו נותן לבוראו או לבני אדם אחיו מה ש מגיע להם. אבל באותה מילה "רע" אנו מצינים גם מאורעות כשהאין אנו דנים מבחינה מוסרית כלל. אנו קוראים "רע" לדברים אשר אינם משביעים את רצוננו, כגון מחלות, אסונות בטבע וכו'}. כמה פילוסופים הבדילו בין שלושה מושגים של רע: הרע המוסרי, הרע הגופני והרע המתפיסי. לי נראה שלפחות בשבייל השאלה העומדת לפנינו, החלוקה שלנו לשני המושגים הנ"ל מספיקה. אין זה מקרה, שאנו גם כמה שפות אחרות, קוראים באותה המילה לשני הדברים השונים האלה. כי קיים צד שווה ביניהם: השיללה, העדר

השלמות. והוגי דעתות חשובים בוגנים את כל הניתוח של „עיותינו על קביעת העובדה הזאת. נמצא כי לדרעתם ה”רע“ איןנו דבר שבמציאות. הדע הוא אך העדר ה”טוב“.

לדעתנו אין זה מספיק. בעיה זו של הרע בעולם היא מעיקה מאוד ושותה علينا למצוא הסבר יותר מפורט ומיניה את הדעת. נפתח בהערה כללית יסודית. פעמים רבות טועה ההבנה האנושית הקצרה ומחלייה פה טוב ברע ורע בטוב כיון שאינה רואה אחרית דבר מראשיתו. אם ידקקו קוראי הספר היטב, איש את קורות חייו, ימצא וודאי לא מעט מקרים שנחשבו תחילת לפגעים רעים בעינייהם, ולבסוף צמחה מהם ישועה. כשהתייחסתי גנער חלית במחילה קשה וכמעט שנתיים התיחסתי בה עד שהבראתי ממנה. מובן שהיה זה בעיניינו אסון בעברוי, בעבר הורי ומשפחותי. שנים ספורות אחדרי כן פרצה מלחמת העולם הראשונה, והודאות למלחלה זו נשארתי עם הורי כשיתר בני הבית גויסו. כשנפלו אחי ומת אבי זיל בפרק אחד, מה היה גורלامي זיל אילו גם אני לא הייתה איה. יותר על כן: כדי למלא חובתי בדרך אחרת התנדבתי ומלأت את מקומם של כמה מן הלוחמים. הנסיוון שרכשתי תוך התהנדבות זו היה לאחר מכון היסוד לכל עבדותי בשדה הכלכלת. כל זה תוצאה ישירה של “אסון” מהلتמי הממושכת והקשה. ומעשה בחוג עולי מרoco אירופה ששאלתו, כיצד ניצלו איש מצפורי הزادפים. התברר שרבים מהם ניצלו מאבדון על ידי מקרים, שבהתחלתם נחשו כאנסונות. יותר מאלפות הן עובדות מדברי ימי ישראל בדורנו. הפוליטיקה של בוין הייתה בשעתה אסון לאומי בעיני כולנו, והיה זה שיקול הגיוני צודק. היום אנו יודעים כי אילו היה במקומו בריטי אחר, מתון והוגן, ואיפלו אהוב ישראל, היינו אולי מקבלים עליה של שבעים וחמשה אלף ואולי של מאה ועשרים אלף — אולם למדינת ישראלי לא היו זוכים. ואם נחזר אחוריות בדברי ימי תקופתנו: עלילת דרייפוס הייתה מן המאורעות הטרagiים ביותר לאיש, למשמעותו ולעמו. אולם בלי האפיודה הקשה הזאת לא היה הרצל חוזר לעמו. לא היה כותב את “מדינת היהודים” ולא היה מארגן ומרכז את הכוחות והגויים אשר מהם נוצרה הסתדרות הציונית.—הפוגומים בروسיה היו בזודאי דבר איום ואסון קשה. ולא באתי לומר שבלעדיאם הייתה כבה

גחלת אהבת ציון. אבל בלי האסונות האלה לא הייתה תנועת התחרות  
לובשת את המדים שהביאו את התקומה במשך עשרות שנים. —  
ובלי הדריפות בפולניה ובל... ובל... מי חכם ויגיד לנו איפה  
מפני ?

איןני רוצה לומר כי "מען יצא מתוק" הוא כלל, וכי כל רעיון טוב בסופו, אך שומה עליינו ללמידה ולדעת שני דברים. ראשית שתפישנו היא קטועה ומוגבלת, צרה מכדי לראות ולהבין את הקשי ריבים בין המתרחש ובין התוצאות. והרי זו צדקה להיות אזהרת דעתינו בלבנה בעינינו שופטים של בורא העולם. נאמר בקהלת: "אל תבהל על-פיך ולבך אל-ימחר להוציא דבר לפני האלים, כי האלים בשםם אתה על-הארץ על-יכן היין דברך מעתים" (קהלת ה: א). ואת הדבר השני אנו למדים מאיוב ל"ח ואילך. "איפה הייתה ביסדי-ארצך, חגד אם ידעת בינה" וכו' וכו'). הפרוש הרגיל הוא כי כאן לימד הכתוב את איוב (=את האדם) שאין הוא יכול להבין את הבורא. אולם אבי מורי ז"ל<sup>1</sup> לא כך פרש, ודבר גדול למדתי מפיו לגבי קריאת פרקים אלה. הוא היה אומר: "אילו אמר הקב"ה לאיוב שהוא הקטן ודיל הידיעה אינו יכול לדzon מעשיו של בורא עולם, היה סתום טענותיו של איוב, מכיה אותו בריבו עם אל ותו לא. אולם הקורא את הפרקים בעיון רואה שהם מדגישים גם את הרעיון של 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', כי הוא נותן דעתו לכל מצטרים של כל חייה ובהמה, עף השמים ודגי הים. אפייניו הוא למשל הפסיק אהרון בפרק ל"ח: 'מי יכין לערב צידן, כיילדיו אל-אל ישוע, יתעו לבלי-אכל', והוא אומר: אין הכתוב בא להכות את איוב, כי אם לרפאו; לא לדכאו כי אם להרגיעו לאמר: אינך יודע ואין מבין ולפיכך אי אתה רשאי לדzon, אך הרגע ואמר לעצמך: אינני מבין, אך חוכה על ה' המרבה להמשיב לכל בראותינו, כי יודע הוא מה הוא עשה לי ועל מה".

ו אביו זל מוה"ר ר' יעקב ברוט נולד בכפר קפן בגרמניה בשנת 1851. כבן אחד עשרה נשלה לעיר על מנת ללימוד בגימנסיה. שם עמד לברלין. למד אצל ר' עזריאל הילזשטייר זל בה"מ לרבניים בברלין ומורחות באוניברסיטה שם. עם גמר לימודיו נתמנה מרצה בה"מ הול לUberität, ארמיית ותנ"ן, ופרופסור ללשונות שם באוניברסיטה בברלין. היה מחשובי המורים ומנוגדי מפרשי תנתנו"ר עד מותו בשנת 1914.

מתוך רגש זה של ענוונות ואמונה יחד ניגשת היהדות להבנת סי' בות אחריות המסבירות את קיומם ה"רע" בעולם. וככשיו נמשך בעקבות הגדרתנו הקודמת כי שתיים רעות הן, הרע המוסרי והרע הגשמי (=נון, אסון).

1. הרע המוסרי. מדוע בא לעולם? מדוע לא נברא האדם כלו טוב, וכלל לא היה מגיע לידי עבירות וחטאיהם ולהתנהגות בלתי נכונה? כלום לא הייתה האנושות מאושרת, אילו היו כל בני האדם טובים ואין פרץ בעולםם. והלא לכך אנו שואפים. כבר הוכרנו שהיהדות אינה מאמין בחטא הקדמון שדור יורשו מדור. על כל אדם בכל דור להתי-אמץ יום יום, כדי שייצרו הטוב ינצח את יצרו הרע. על כל אדם לה-לهم ב"דע" המוסרי בכל תופעותינו. להמנע מעשות כל רע בעצמו ולהלחם ברע הנעשה על ידי אחרים. ואם שומה עליינו להיות "מלך כהנים וגוי קדוש", עליינו לעקור את הרע המוסרי. אבל המגמה לחור וחורף לחוד. אילו נבראו בני האדם ביצר טוב בלבד לא היה להם חופש הבחירה. הם היו עושים באופן אוטומטי את כל מה שהטיל עליהם הבורא. ואף על פי שלא היינו "ביס דוד-ארץ" וסוד הבריאה לא הסביר לנו נוכן אולי בכל זאת להעתו ולומר: מדוע הח-לית הבורא לבורא בני אדם אין אנו יודעים, אבל אם החליט לבוראם, קשה היה להבין אילו בראם ללא חופש בחירה. אילו היו בובות בידו — לשם מה היו נחוצים לו? אם עלה רצון מלפניו להוסיפה על כל כו-חות הטבע ועל כל יתר הבוראים בני אדם בצלמו וכדמותו מן ההכרה שייהיו הללו בעלי-הכרעתה. ואם אין ראייה לדבר, רמז לדבר. כי התורה אינה מספרת על שתי החלטות — אחת על בריאות האדם ואחת על בריאותו בצלם — כי אם על החלטת אהת ואחדת: "ויאמר אליהם נעשה אדם בצלמו כדמותנו" וגו.

ולפיכך נבראו שני יצרים. מקור הטוב המוסרי ומקור הרע המוסרי באו יחד לעולם. בכל זאת ניתנה לבני אדם הזדמנות אחת. אילו שמעו מרצונם הטוב בקול בוראם והיו מוכנים לעשות רק מה שהוא אמר ויאמר להם, כי אז לא היו צריכים לדעת טוב ורע. בחרתם החופשית, לכתת תמיד בדרכי ה'. היהת משחררת אותם מידיעת טוב ורע ומהאבקות מתמדת. אבל הם לא הלכו בדרך זו כי אם הפכו את

דבר ה'. ועומק הוא הרעיון שבאותו צו ייחיד: "ומען הדעת טוב ורע לא תאבל ממנה". כי אמנים כל זמן שהיה מוחלט עם האדם לקיים את הצו לא היה צריך לידיית טוב ורע. בשעה שהחלטת לחוטא אבל מען הדעת טוב ורע. ומאו היה מהמת היצרים למשה יום ושעה שעת. וגם אז עוד יכולו לזכות. אילו בחרו בני האדם בטוב: אילו הרגשו תמיד את האחריות של הנברא בצלם והוא משתפים פועלם עם בוראם, אזי היה העולם מלא אושר. אבל לא זכינו. פעמים הרבה בורר חרים באי עולם ברע. ובמקום להביא אושר לעולם, הריהם מביאים אסונות. ה' מצמיה מזון לכל חי ואנו מחלקים אותו ללא תבונה ולא צדק. בארץ אחת שורפים את ה"ודף" או זורקים אותו לים ובארץ אחת גועים ברעב. האנושות נשتبשה ברדייפות לאומיות ורדיפות גזירות, רדייפות דתיות ורדיפות מעמדיות. מודיע קיים הארץ המוסרי בעולם, אין זו שאלה על אלוהים כי אם על באי עולם. עול סוציאלי, גניבת גזילה, סחר עבדים, רצח ומלחמות — אנו ורוק אנו אשימים בהם. החיים והמות ניתנו לפניינו, הברכה והקללה, הטוב והרע. לפניינו היה לבחור לטוב והנה בחרנו ברע. ואין לאנושות זכות לאמור, שMRI חסר ידיעה בחרה באשר בחרה. נכרתה ברית עם בנינה. נשלחו שליחים מרוביים: אנשי המוסר — פילוסופים, וחסידי אומות העולם, ואתנו נכרתו בריתות נוספת וננתנו לנו תורה ונגבאים. ונשלחו אנשי קודש בעלי המדרש ובעלי ההלכה, והוגי דעתך. וניתן לכל עם הלקח הגדול של ההיסטוריה. בעיניהם ראו אילו אסונות מביא השימוש בכך ללא יסוד מוסרי. ראו ארצות חזות, מלכות אידירות שחלו כלא היו. ומכל זה למדת האנושות מעט מזער. וכל רודן סבור שוב, שהוא ישתלט על העולם כלו וモצא מאמינים הנוהים אחריו ומדכוים ורודפים והרגים בשם "המניג הגדול". בסופו של דבר חורדים הבריות ומתרעמים על האסונות שבעצם ידיהם הביאו לעולם. אולם לא על ה' תלונתם כי אם עליהם, על עצםם. הנה הוא לא בראנו כאלו-מים כי אם בצלמו, וחופש בחירה העניק לנו. הן לא היינו רוצחים להברא ולחיות בלבד כי, בעל כרחנו לקום, בעל כרחנו לשכב, בעל כרחנו לעבד, בעל כרחנו לשבות, בעל כרחנו לפנות ימינה, בעל כרחנו לפנות שמאלת. מה שעשוה לחיים את ערכם, הוא הכוח להח-

לית ולעשות, למת ולסרב, לבחר ולבטעות. ואם בזה אנו מכירים, علينا להיות עקיבים. אם יש חופש בחידה למשה רבנו יש גם לקורה ולעדתו. אם יש לשלהמה יש גם לירבעם בן נבט. אם יש לשופטיו. אם יש לקנת ולבסינג יש גם לביסמרק ולהיטלר י"ש. גם לשופטיו. אם יש לתולstoi יש גם לסטלין. התלוונה היא עלינו. האשמה היא בנו. ורק אם נשנה את דרכינו ונחוץ את היצור הטוב עד שיתגבר תמיד על היצור הרע, נוכל לשים קץ לסתם האיים והנורא המתה חדש על כל דור, לסייע האנושי הנגרם על ידי האנושות.

2. הרע הגשמי. מדוע קיימות מחלות ומגפות, רעליות אדמה והרי געש, ושאר קורות ופוגעים שאיןם תלויים בבני אדם? אין לכך הסבר אחד. אך יש הסברים אחדים, כל אחד ואחד כוחויפה לגבי מקרים מסוימים וכולם יחד עשויים להצטרכו אולי לתשובה כוללת. אמן למדנו מספר איוב שרע איוב אינם צודקים, בחושבם של אסון הוא עונש המוכיח שהנגע חטא. לא כן הדבר. (עיין למלילה בפרק "שכר ועונש"). לא ולא, אומר הקב"ה לרعي איוב. נזוכר זאת היטב ואל נהיה אכזריים כלפי אנשים שראו אסוןנות. לא נאמר להם וגם לא נחשوب שבodium אסון זה עונש הוא. אולם לא נcoin גם להסביר את המסקנה ההופוכה ולומר, שלעולם אין הרע משמש עונש. יש "צדיק ורע לו ורשע טוב לו" והרי זו בעיה המורה. ההנחה היסודית היא: "צדיק טוב לא, רשע ורע לו". לפיכך אסור לבוא אל בעל יסורים ולהוכיחו, אבל מן הדין שבעל היסורים עצמו יתרה ויפשפש במעשו. "מה-יתאונן אדם חי גבר על-חטאיו. נחפה דרכינו ונחקרה ונשובה עדיה" (אייכה ג: לט, מ).

ומצד אחר: הרי יש לעיתים ממש קורת רוח לאדם בראשותו כי פישעים ורשעים לא ינקו. וכן בקש נעים זמירות ישראל: "אל נקמות ה' אל נקמות הופיע". ואנו מתפללים "נקום לעיניינו נקמתם דם עבדיך השפוך". והקב"ה צוה למשה "נקם נקמת בני ישראל מאת המינים אחר תאוסף אל-עמך" (במדבר לא: ב).

כדי להדגиш זאת שכן עירער לפני שניים אהדות פרופסור ידוע של האוניברסיטה בירושלים על הנוסח הי"ד (ה' יקום דמו) שהיה מזמין למודעות אבל על אנשים שנרצחו. הוא טען שהוא סותר את

על רדוננות היהדות. הפסוקים הנ"ל ועוד הרבה כמותם מוכחים שהפזון פסור לא צדק. אנו נצטוינו "לא תקם". כי ابو יוכלים לטעות ולא להעדריך אל נכון את נסיבותה המעשה. אף אנו עלולים להגדיש את הסאה מתוך שנאה ואיבתך. אבל ה' הבודח כלויות ולב יודע את כל הנ-סיבות ואיננו שונא. הוא משלם גמול, מידת נגד מידתך, הוא אמר: "לי נעם ושלם" (דברים לב: לה). ואנו רשאים לבקש משופט כל הארץ כי ישלם גמול ויקום. זכאים היינו להרגיש קורת רוח למשמע סופם של מוסוליני והיטלר י"ש. אילו מתו שקטים ושלוים במתתם היינו שואלים "אייה הרע המגיע להם". ואם הרע צריך להיות עונשו של הפושע — הרי יש טעם אחד לקיום הרע בעולם.

ולפעמים — וגם זה למדנו מספר איזוב ובעיקר מדברי אליו — אין הרע משמש עונש כי אם אמצעי של חינוך וצריפה. אמן יש והאסון שובר את האדם, משפיל אותו והורס אותו. אבל יש גם והאסון צורף את האדם, מחזק אותו ומפתח את תוכנותיו הטובות. משבחי המלחמה רגילים להציג אך ורק את הצד החובי הזה. היהדות אינה מסכימה אתם ושותפות לשולם ולא למלחמות. אבל אין להכחיש שיש מידות טובות המפתחות ומתגלות דוקא בעת צרה ומצוקה. כגון: נכונות לקרבות, גבורה, מסירות, אהווה ורעות, עוזה הדידית, טשטוש המעדן מודות וכו'. סיבילות הגולה פיתחו בנפש היהודים כמה מידות פסולות, אבל בצדן צמחו גם סגולות טובות מופלאות, שספק אם היינו זוכים בהן בחיה שאגנות. צא והשווה את שבוי ציון בימי עזרא ונחמיה ליהו-דים שאלייהם דברו הנביאים בימי השלווה, ותעמוד על התוצאות החוביות של הסבל המתןך. הצלאות והמצוקות כפו אותנו בדורות האחראונים להתאמץ ולהעפיל ואף הגבורה החלוצית של תקומתנו ינקה לא מעט מאותו מקור. הרע משמש איפוא עונש. אף הוא מתןך בכתב "כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך". מי שהחינך ילדיהם יודע שבשם פנים אין יותר לפriskין על עונשין. אפילו אם ואם אינם רוצחים לקלקל את בנים מוכרחים מפעם לפעם לגי-روم לו דעתה בעונש וכאמצעי חינוך.

וכיוון שהרע הוא עונש או מצרף, علينا לחזור ולהגדיש — כאמור כבר — כי הנושא העיקרי של שכר ועונש בעולם הוא לא היחיד כי

אם הציבור. אילו נמצאו עשרה צדיקים בתוך סדום ועמורה והקבב'ה היה מצליח בזכותם את הערים, היו נהנים הרשעים מזכותם של הצדיקים. גורל העם נקבע על ידי מעשיו בניו. והוא איננו: הרשות הגר בטוק עדת צדיקים נהנה מגורל העדה. והצדיק סובל בעולם זהה מגורלו של הכלל אשר בתוכו הוא יושב. כשיצאו אבותינו ממצרים יצא ערב רב אתם. כשהרב בית המקדש סבלו והצדיקים והטהורים עם החוטאים ועובדיה האלילים. וכשהקבב'ה ברך בימינו את מאמץיה של תנעת התחיה והוציאנו מעבודות להרות, הרי חרות זו לא ניהלה רק לבני עמנו שטרחו ועמלו למעןה, כי אם גם להללו שלא נקפו אצבע, ואפללו ללחמים בציונות. הרוב קובע את חוקי המדינה והמעוט מונחה לקבלם. ברצוינו או בעל כרחו. מעשיו של חלק מן העם קובעים לעתים את גורל העם והשאר נהנים או סובלים באשר הם חלק של הכלל. והוא כנראה פירוש מאמר מפלייא בבבא קמא דף ס.: "כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים". את אמרתו העובדתית אנו רואים פעמים רבות. את הסברתו וצדקתו נוכל לפי עניות דעתנו להבין רק על יסוד ההקף השלם של חוקי שכר ועונש זהה ובבא כאשר בארכנו. וכבר אמר איוב: את הטוב קיבל מאת ה', ואת הרע לא נקלט? ככה אנו צריכים לומר: את הטוב של הכלל קיבל, באשר אנו חלק מן הכלל, ואת הרע לא נקלט? נזיר התי בעיר ואכל צמחי יער יכול להיות בלי להיות שותף לרעות ולטבות של הכלל. כל אדם אחר ברצוינו או בעל כורחו נהנה מן הכלל וסובל עם הכלל אשר בתוכו הוא גור.

אולם בדורנו קרו דברים כל כך איומים שאין באחד מן ההסברים האלה להניהם דעתנו. שנות השואה הביאו علينا טבח והרג בידי בריות מטראופות אשר שפכוدم כמים והשמידו מיליוןות אדם. אמנים יש משויים תקופה זו לתקופת המהפכה הצרפתית ואומרים: כי בימים ההם נולד — אחרי גמר כל הטבח — עולם חדש בעל רמה יותר גבוהה של שיוון והשגים חברתיים ומשפטיים. כן הולידו האסונות של זמנו את ארגון האומות המאוחדות ואני נוכה ונחיה ונראה כי אותו נסיוון דל יתפתח והוא לארגון על-לאומי אמיתי שימנע מלחמות חדשות ויביא לידי התקרכות העמים. האנושות לא היתה מסוגלת — לדעה זו

— להגיע לכך אלא עקב הניסיון המדרהים של השנים הנוראות. לכש-  
קיים אותו חזון יבינו באյ עולם כי השואה האימה של ימינו לא  
היתה אלא חבלה לידיה של תקופה חדשה.

אנו מוכרים דעה זו אך אין לנו מקבלים אותה. גם אנו מקווים,  
ואולי מותר לומר — בטוחים. שארגן האומות המאוחדות לא ישאר מה  
שהנהו היום. היה זמן וכל האבירים והאצילים של המדינות היבדי-  
ליות לעגנו לרעיון כי בית משפט אחד ישפט אותם ואתם דלי העם.  
ומי שהיה אומר בימים ההם כי בוא יבוא הדבר היה נחשב לשוטה  
ילודתי. יבוא היום וגם אדריכי אומות העולם לא יעוזו להרים יד זה  
בזה ויהיו נאלצים לקבל על עצם מרות הכלל. באיזו מידת יהא זה  
توزאות השואה — ספק. ואם כן, מדוע אומה התפתחות צריכה לקרי-  
בנות מחרידים ומרובים כל כך ? והוא הדין לlikelihood מדינת ישראל.  
אמת היא שבלי שנות השואה אולי לא הייתה קמה המדינה בזמן זהה.  
ואף על פי כן אין להבין על מה ולמה הוצרכנו להיגאל ראשית גאו-  
لتנו דווקא כך, דווקא במחירות כבד כל כך.

יתכן גם לטעון כי מאחר שהרע המוסרי הוא אהידיותם ואשפתם של  
בני אדם בלבד, וכיון שאין חיי הפרט מסתיימים כאן והמאן של סבל  
ואושר אינו מתחזקה אלא מתוך סיכון חיי העולם הזה וחיקי העולם  
הבא גם יחד — הרי ניתן לומר כי סבל המונחים בעולם הזה נגרם על-  
ידי בני אדם והנו משתמש מעבר להתקדמות האנושות.

עולם לנו נראה דעתך רב אחד בישראל אשר עבר בעצמו את שבעת  
מדורי הגיהנום הנאצי וכשניצל אמר: התוכחה הקשה ביותר נאמרה  
על עם אשר אין אלוהים בקרבו. עליו אמר ה' "וְאַنְכִּי הַסְּתָר אֶسְתָּר  
פְּנֵי בַּיּוֹם הַהוּא". אכן, דורנו הוציא את ה' מקרבו וה' ענה לו בהסתדר  
פניו ; ואולי אפשר לומר כי בנסיבות ובנסיבות של הקמת מדינת יש-  
ראאל גילתה שוב את שכינתו ובכך נסתירה תקופת הסתר הפנימית.

וזו : בארנו למלחה כי העולם נברא דיןמי, הוא זקוק לתיקון  
ולהשלמה מתמדת, ושומה על האדם ליתן ידו לך ולהעשות שותה;  
لتיקון העולם. מדוע לא נבדא העולם מושלם ומהו ? מסתבר, מושם  
שבתוכו יצירה שלמה ומושכלת לא היה נשאר כל תפקיד למי שנברא  
בצלם מה היה צריך לעשות, מה היה יכול לעשות בעולם מוגמר

וענוד? הגזה אומר: במקום עולם מושלם, סטאטי, ובו בריות מכניות, ברא ה' עולם דינמי אשר צריך להגיע לשלים בעוזרת בריה שנבראה בצלם ב"ה.

קיים ה"רע" הוא ביטוי אחר של הבריה הדינמית. כי כל מה שהסדר שלמות נקרא "רע". גוף בלתי שלם, בלתי בריה — גוף רע, אדמה חסרת מים — אדמה רעה, אדמה חסרת היובש הדורש — אדמה רעה. יבול בלתי שלם — יבול רע. וכן בכל הדברים. כיוון שהעולם נברא בלתי שלם, אי אפשר לו ללא ה"רע". וכבר אמרנו שהתקיד החשוב של מי שנבראה בצלם הוא לשתח עצמו עם בורא העולם בהשלמת הבריה. מכאייב לראות אנשים מתיסרים במלחמות קשות. אסור לשבתם למאיהם בחיבור ידים. קיימות מלחמות, ילחם בהן האדם, יחקור אותן, יגלה תרופות, יחקור את גורמיהן. רואים אנו אנשים רעים, רחמנויות לבננו אינה תשובה. יש מחסור, פיריה האדם שטמות, ייבש ביצות, ינהיג האדם חלוקה נכונה וצדקה של המזון. שטפונות מאימים על ארצות, ינקן האדם ויבנה סכרים. כל אסון שיקраה, כל פגע צפוי קורא לאדם לפעול ולשכל את הבריה. העמדה הפנטאליסטי אורי מרת: אילמלא רצה אלוהים ברע, לא היה בוראו. היהדות אומרת: לא ולא! הרע הקיים איןו אלא ביטוי לחוסר השלמות. וחוסר שלמות הוא הצד השני של המطبع אשר צידו אחד מראה לנו את האדם הנברא בצלם. חוסר שלמות בלי אדם הנברא בצלם היה דבר בלתי מובן בהחלה. וכי מי ישלים את הטعون ושלמה? (אולי רצה להשלים אותו בעצמו כי אז היה בורא אותו מלכתחילה מושלם ומוגמר). אדם בתוך עולם מושלם לא היה מובן, כי הוא היה בריה בצלם ללא תפקיד. אדם בתוך עולם הטعون תיקון ושלמה הרי זה מובן, הרי תפקיד נעלם ונשגב למי שזכה להיברא בצלם.

ונסיים באשר פתחנו: אין אנו אלאبشر ודם, גוף ונפש, קשרים בזמן ובמקום. ידיעתו מוגבלת ותפישתו מצומצמת ולא לנו להתיימר ולצייר: תשוכתינו וודאיות ומלאות, אנו מבינים את הכל, אנו יודעים את ה', מכל מקום נוכחנו שיש דרך לענות על שאלות. הבעיות הגדר לות של עילם ומלוاؤ איןן تعالומה גמורה.

כל מי שקורה לו דבר רע יזכיר שלא כל דבר הנרא רע הנהו רע

באמת. ואם באמת רע, נדע כי הרע המוסדי אחריותנו היא וرك אח' ריותנו.

נהרחר ונפשפש במעשינו היש כאן עונש או אמצעי צורף? יהיה תמיד נגד עינינו הקשר בין הפרט לבין הכלל הגורם טוב או רע לפרט באשר הוא חלק של הכלל. נקוה ונתפלל שלא תשוב האנו שות להוציא את ה' מקרבה ולהביא ע"י כך לידי הסתר פנים.

הצרכנו את שטה השאלות. על כל השאלות לא יכולנו לענות. יש מתיאשים מהמת בעיות הנשארות של קיום הרע והרייהם מטילים ספק בקיומו של כוח עליון מעל לטבע. אך הללו מעמידים עצם מול שלל בעיות קשות שבעתים: מאין החומר והאנרגית, מאין החוקיות שביעולם? מאין כל ההתאמות והצמדות של כל חלקי הצמח ובעלי החאים? מאין כל התנאים המציגים לשימוש יסוד לחיים? מאין הכוח שהתגלה פעים הרבה בהיסטוריה? כלום לא נוח לו לאדם שיש לו תשיבות על השאלות הללו ואפילו אם נשתייר בידו חלק מהידת הרע שלא נפרחה עדין? הלא יאמר לעצמו כי מי שנחן אותנו בינה להגיון עד הנה יעזרנו גם להמשיך בחקר ולהבין בימים יבואו מה שטרם הבינונו עד עתה.

דבר אחד ברור לו לאמין: עיקר התפקיד של עקרת הרע מוטל עליו, על האנושות: עלי ועליך. על כולנו למלא את תפקיד הנעלה זהה מתוך הכרה מלאה של אחריותנו. נשמש כולנו בחופש בחירותנו אך ורק על מנת לבחור בטוב. נפעל כולנו יחד וכל אחד לחוד למען השלמת הבריאת ואז נזכה לעקירה גמורה של הרע ולתיקון העולם.

## 2. הדרכה מעל

[א] לא נחש ביעקב ולא כסם בישראל

הדגשנו את החשיבות של שיתוף פעולה בין האדם ובין בוראו. מן הר' או' שנסאל עתה: כיצד מדריך אותנו הקב"ה כדי שלא נטעה במילוי תפקידינו ומה הן המגוון העיקריות אשר אליהן נctrיך להגיון.

טרם נגענה, נקבע דבד שלילי חשוב:

עמים קדומים אחרים ניסו להבין את הסודות של אליליהם בדרך של כישופים ובמאגיה. הם הביטו אל תנועת העופות. הסתכלו בחלקים ידועים של קרבנותיהם. הביטו אל העננים. דרשו אל המתים וכדומה. כל אלה פסולים ביהדות. ונחפוך הוא. עונשים חמורים מאד צפויים למי שרצה ללכט באחת הדריכים הללו. "מכשפה לא תחיה" (שמות כב : יז), "אל תפנו אל האבת ואל-הידענים, אל תבקשו לטמאה בהם, אני ה' אללהיכם" (ויקרא יט : לא). "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֵה אֶל הָאָבֶת וְאֶל-הַיּוֹדָעִים לְזִנְתָּא אֶהָרִיחָם, וְנַתְנֵי אֶת פְּנֵי בְּנֵשׁ הַתִּיאָה וְהַכְּרִתִּי אֲתָנוֹ מִקְרָב עָמוֹ" (ויקרא כ : ז). "לֹא יִמְצָא בְּךָ מַעֲבִיר בְּנוֹזְבָתוֹ בָּאָשׁ קָסְמִים מַעֲוֹן וּמַנְחָשׁ וּמַכְשָׁף וּחוּבָר חָבֵר וּשְׁאֵל אֹבֶן וִידָעַן וּדְרֵשׁ אֶל-הַמְתִים" (דברים יח : יי-יא). בנסיבות יותר ברורות אי אפשר היה לבטא את ההתנגדות לכל כיושף, מגניה, אמונה תפלה וכדומה. אף על פי כן נפתחו לפרקם אנשים מישראל באלו ארץות ל"חוקות הגויים" ול"דרכי האמוראים". לגבי כמה תופעות ממין זה הסביר הרמב"ם פשר הדבר (מורה נבוכים ג' ל"ז) — כי בעניין חוק ריי הטבע הקדמוניים היו כמה מנהיגים תפילים כדרכי רפואי. בדומה לכך האמינו רבים באיצטגניות, בניגוד לדעתם החരיפה של מר שמואל ואחרים, אשר על פיהם פסק הרמב"ם. גם המאמינים באיצטגניות החבו, לאור המדע של ימיהם, שיש קשר בין כוכבים ומזלות לבין גורלות האנשים. מכל מקום איסור חמור הוא לפיק דין תורה לעשות מעשה גדול או קטן של ניחוש וכיושף וכדומה. בעצם אין להרבות דבריים על הנושא הזה. כי עם אשר הבודא זיכחו בבריתותיו ובגילוי שכינה, בתודה ובנבאים, היה צריך להיות מחוון בפני אמונהות תפאות. אולם ידוע שלא מעתים נכשלו בזה וממשיכים להכשל. לפיכך נוסף מליטים אחדות.

בunningין זה יש באיסורי התורה שתי קטגוריות. אחת: ניסיון להשפי על העתיד בדרכים נפסדות. והשנייה: ניסיון לשמעו את מה שיתרחש בעתיד. ושתיהן אסורות לחולוטין. ה' לימד אותנו מה נעשה כדי להשפיע על העתיד — במידה שווה ניתן לאדם. מ"התהלך לפני והיה תמים. ואתנה בריתתי ביןי ובינך, וארכבה אותה במאד מאד" (בראשית יז : א-ב) שבתורה, ועד "וְתִשְׁוֹבָה וְתִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי וְהִיא תָּמִים".

הגורה" שביפוי, מודרכים אנו בלי הרף بما עליינו לנסת להיטיב את העתיד. ואמנם אפשר לDRAM מאד על אנשים אשר הפחד מוציאה אותם מגדדים והם חושבים שאולי בכלל ואת מאגיה או CISOWOT יעוזר, אבל הרחמים אינם יכולים לבטל את האמת כי דרכיהם אלה יש בהן כדי למעט את דמותה ה-*ה*. אדם שקרה לו אסון מהיר ומה עליו ילד קטן, ותרי הוא קורא לילד הבא אלther, מה גרמנית שתרגומה "זקן", מתכוון בעצם לרמות את מלאך המות לאמור: לשואו הוא מוחפש כאן ילד, אין זה אלא זקן, לפניו לאב השכל, ובכלל זאת אנו שואלים את מי הוא רוצה להונאות. "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אליהם עמדוי, אני אמרית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל" (דברים לב: לט), יש מוסיפים, מידי דברים על דבר טוב ומוצלח שקרה, מלאת כסם מגינה, Unberufen כגון (כלומר: הזכרת הטובה אל נא תגרום לרעה). הרי זה שריד התפיסה של עובדי האלילים. הם חשבו כי אליליהם מקנאים באדם מאושר וצריך להזהר מפני קנאתם. (השווה למשל את האגדה היוונית על טבעו של פוליקרטס). לעומתיהם אנו מאמינים שהקב"ה הוא הוא הנotonin לנו אושר, והוא שמח באושרנו, ואין עליינו לחושש מהzechir את ברכתו ולהודות לו. עוד יותר מגוחך מנהגם הנבער של אנשים לירוק בזמן שמצורירים דבר טוב, או כתחליף ליריקה לומר "טוי טוי טוי", או לאחוט בעץ וכדומה וכדומה. ריבון העולם צריך להיות בעינינו רם ונישא. הוא מביט אל מעשים, ואין הוא מושפע כביכול על ידי CISOFIM. המחבר את יום השלישי מפני שנאמר בו פעמים "זירא אלהים כי טוב", יבושם לו. אבל אם יחשוש להתחיל במשחו ביום ב' מפני שלא נאמר בו "זירא אלהים כי טוב", הריתו חוטא למצד' וות "שבעת ימים תעבוד ועשה כל מלאכתך". אין חשיבות ליום העשייה כי אם לעצם המעשה ולאופן העשייה. תהיה מלאכתו של אדם לשם שמיים ולא יבית אל יום העשייה. כשהתורתה רצתה שלא נפעל ביום קבועים (כגון שבתות וכיו"ב), הרי פרשה בדברים לטעםיהם, והטעמים לא היו מן המין הזה.

אין בידי קוסמים ומונחים לגלוות סודות העתיד. הנוכל בכלל זאת לדעת מהו מה שיתרחש בעתיד? נאמר "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל", והכתב מוסיף: "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה-יפעל

אל" (במדבר כג: כג). ונאמר איסור נשח וקסם בספר דברים ובצדיו, "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצנו" (דברים יח: ייח). הא למדת: ישראל משקיפים אל העתיד بعد האسطקלריא המארה של הנבואה ולא بعد האسطקלריא הכווצבת של קוסמים ואבותות. צר לנו על המלך שאל אשר הכרית את האבותות ואת הידעונים ובצרתו הגדולה חיפש בכל זאת בעלת אוב. אבל ידוע ידענו שמעשיו הראשוניים צdkו ולא מעשהו האחرون. ואם ישנים עד היום אנשים המנסים לגלוות את העתיד בדרכים כגון אלה הריהם חוטאים. ישנים ניחושי קסמים הקשורים בכיבול בمعنى מצוה, ואף על פי כן הם אסורים איסור מוחלט. חוטאים הם החושבים למלוד דבר מה בליל הווענאנירבה מצילו של הירח ומנהשים בחיבוט ערי-בות וכל כיוצא בהם. כל זה הוא נגר הדין, וכאליו להדגיש זאת בארו הפסוקים והזכירים באופן המפורט ביותר צורות שונות של דרכי הניחוש.

מקום מיוחד תופס במסגרת זו איסור הפניה "بعد החיים אל המתים". וחסיבות כפולה היהתה לכך. העם יצא זה עכשו ממצרים אשר שם פולחן המתים שלט בחמי העם. אין כמצרים העתיקה ארץ של פולחן מתים. עליו נבנתה כל התרבות המצרית. ועוד, הנטיה לפולחן מתים היא קרובה מאד ללובם של בני האדם. אנו מוצאים אותה בכל הומנימים ובכל קצויי תבל. לפיכך חורה התורה פעמים אחדות ובכינויים שונים על האיסור החמור הזה. בכל זאת ראייתי בעיני אהלים על קברות צדיקים ואנשים יראי שמיים זרקו לתוך האהלים פתקאות ועליהן כתובות בקשותיהם.

בודאי נוכל לקוות שאם נעשה את שלנו, נלך בדרכיו ה', גם נשמות קדמוניינו ונשותם כל הצדיקים יתאחדו עם תפילותינו בשעות הצרה. אבל אנו פונים ישר אל ה' ולא "بعد החיים אל המתים". פסולה מגוחכת האמונה שהנפשות בעולם האמת קוראות פתקאות מונחות על קבריהם. "וישב העפר על-הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל-האלהים אשר נתנה" (קהלת יב: ג).

מקובלניامي ז"ל שאביה ר' עורייאל הילדהheimer ז"ל חשב בזמןנו לפני הייתה פולחן המתים בקרב שדרות מסוימות של ישראל. וכסבירו

בולט של התנגדותו נמנע לבקר בקבורות בודדים. אפילו אם נזדמן בבית עליין, לא יהיה פוקד קברים מסוימים פן ילמדו ממנו. לצערנו יש ביום הארץ סימנים של התחלה פולחן מתים; תהליכי "מסורת-תיות" לקברי מנהיגים, פיתוח "הווי דתי" מסביבם ל"קברים קודושים" וכיוצא באלו. מוטב ללחוץ בדרכיהם של צדיקים נוחי נפש מלכט לקבריהם. מוטב לעשות כמעשייהם מלשוך על קבריהם. תעמוד צדקתם בקרבננו ואל גדרוש לעצמותיהם. יהיה זכרונם בתוכנו, אבל אל נצעד בתהליכי אל קבריהם ואל נבנה להם היכלות ומצבות מפוארות. כל זה הוא בניגוד גמור ל"כמעשה ארץ-מצרים אשר ישב תסבבה לא תעשה" (ויקרא יח: ג). כי מה יותר אופייני ל"מעשה ארץ מצרים" מפולחן המתים שלהם. אנו צדכנים ללמידה מהה שנאמר על משה רבינו ע"ה "ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה".

עם ירידת האמונה הצרופה בחוגים ידועים עולה אצלם האמונה הטעלה. ואין פלא בדבר. כל בעל אמונה יגיד מה שאמר ר' חנינא כשרצו לעשות בו מעשה כישוף: "אין עוד מלבדו" (דברים ד: לה; סנהדרין סז). כלומר רק בה' אנו בוטחים. יודע המאמין שגורלו תלוי בה' ולא במעשי ניחוש וכיישוף. אך מי שאיננו מאמין בשלטונו של ריבון העולמים עלול להאמין בדברים חפילים.

ביסודה של כל אמונה תפלה מונחת ההנחה: "כי כוחות נסתורים שליטים בעולם ומצוים הם אם בעצמי הטבע גופם ובאלים נמושים המנייעים אותם ומנהלים אותם... האמונה התפלה מתארת לכפי פות את רצונו של בן אדם על הכוחות הללו אנושיים האלה" ( יצחק היינמן באנציקלופדייה המקראית 9/428 ערך אמונה תפלה).

אנו יודעים שכוח אחד בלבד שלוט בעולם, כוחו של הבורא, ריבון כל העולמים. איוולת היא להשוב שבכוחנו לכפות רצונו עלייו. יכול נוכל לשנות את העולם ולעצב פניו ההיסטוריה אך אם נשתק פעללה עמו, ניתן עצמנו להדרכתו, נקיים מצוותינו וחוקיו ונחזור בדרך זו לקרהת תיקון העולם.

סיסמתנו: הפסוק אשר בו התורה מסיימת את איסורי וכיישוף ונני-חוש בספר דברים: אף הרמבי' חותם בו דברי התנגדותו הנמרצת לכל דרכי אמורוי (ע"ז פרק י"א): "תמים תהיה עם ה' אלהיך" (יח: יג).

הדרוכה שזכינו לה היא הדרכה ישירה ולא עליידי כיישופים ונדי חשובים. היא ניתנה לנו בשלוש צורות אשר עליהן ניחד עכשו את הריבור: גilioi shchina, תורה מן השמים, וنبואה.

## [ב] גilioi shchina

המקור הראשון היה "בחורב ביום הקהל" כשםתגלתה הטעינה לעיני כל ישראל. בלי המארע הזה אי אפשר כלל לתאר את עם ישראל ואת היהדות. העם הוכן צעד אחריו צעד. כשהנגלת ה' למשה מtower הסנה הבטיחו: "בזהו זיאך את העם מצרים תעבדון את־האללים על ההר הזה" (שמות ג: יב). אחרי כן הם רואים את כל האותות והמופטים במצרים עד צאתם. וה' הולך לפנייהם בעמוד ענן יומם ובעמוד אשليلת. ובכל זאת רפה אמוןיהם כספרעה רודף אחריהם, עד שהם אומרים: "טוב לנו עבד את־מצרים ממתנו במדבר" (שמות יד: יב). מיד בא הנס הגדול של קריית ים סוף: "וירא ישראל את־היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים... ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות יד: לא). אולם אחר כך חור הרכican עקב הצרות במדבר. ועל אף הניסים והנפלאות לא נמנעו ישראל להתלונן על ה' ועל עבדו (שמות טו: כד; טז: ב; יז: ב). לא נאמר אמן בפירוש שהעם מתקומם בה' כי אם במשה או במשה ובאהרן. אולם כורה זו של התקומות מופנית בעצם בידיעון או בלאי-יודען נגד ה'. (שמות טז: ז בהשוויה עם טז: ב; ראה גם טז: ח; י: ב החל שני לעומת החלק הראשון). לבסוף הם מגיעים למדרגה של "היש ה' בקרבנו אם־אין" (שמות יז: ז). ומן קזר אחרי כן הם מתקבבים להר חורב אשר על אודותיו הבטיח ה' למשה מtower הסנה: "בזהו זיאך את העם מצרים תעבדון את־האללים על ההר הזה" (שמות ג: יב). אולם טרם יקים את ההבטחה הזאת הריחו קורא לעם לשוב ולקבל על עצמוו ללא סיג את מרות ה'. "אתם ראייתם אשר עשיתם למצרים, ואשא אתכם על בגפי נשרים ואבא אתכם אליו. ועתה אם שמוע השמעו בקלי ושמרתם את בריתני והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו למי מלכת כהנים וגוי קדוש וגוי ויענו כל העם ייחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה" (יט: ד-ח). ומיד, "וזיאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן

בעבור יسمع העם בדברי עmr ו גם בר' יאמינו לעולם" (שמות יט : ט). גילוי השכינה היה אחד מאותם הנסים שהזכרנו לעיל, שנעשו לא בפני אחד ולא בפני עשרה כי אם בפני כל העם. גילוי שכינה הוא משום כך המאורע ההיסטורי אשר על ידו נודע כי לכל דורות ישראל. אמנם העם כולם כבר ראה ניסים ונפלאות. אבל הללו נעשו אך לשם הצלתו מאובב וממחסורה. הם היו מכוננים לגופו של העם. לעומתיהם עיצב גילוי השכינה את נפש העם והביא לו את השורה הראשונה והיסודית של מצוות עשה ומצוות לא תעשה, של מצוות בין אדם למקום ומצוות בין אדם לחברו. גם בלי ניסים ונפלאות היה העם מקבל בשמחה את יציאת מצרים, אשר על ידה נהייה עם. ואולי גם בלי ניסים היה העם שומר את זכרון יציאת מצרים לדורי דורות. הניסים והנפלאות שם היו — אם מותר לומר כך — תוצאה של המצב האובייקטיבי שהצרך את התערבותו של ריבון העולםים בדרך החוויה רגת מהמסגרת של חוקי הטבע. אופי אחר היה לנס של גילוי השכינה, עד כמה שהשגותו שלבשר ודם מגעת, לא היה הכרה אובייקטיבי בנס הזה, כי היה יכול למסור את תורתו לעמו עליידי משה רבנו גם בלי גילוי שכינה. אולם חינוך העם לדורי דורות לא היה יכול להצליח אילמלא עברה החוויה היסודית זאת על כל העם. שפטנו דלה מדי לתאר את אשר קרה באותו היום לבני ישראל. אין לנו אלא אותן מילים פשוטות ועם זה כה נעלומות ונשגבות שתורתנו הקדושה משתה משת בהן. מי שקורא את הפרשה מבין היטב את המשך "וירא העם וינעו ויעמדו מדרך" ויאמרו אל משה דבר-אתה עמו ונשמעה, ואל ידבר עמו אלהים פנימות" (שמות כ : טו—טו). וביתר פירות במשנה תורה (דברים ה : כ—כד). ושם גם תשובה ה : "מי יתן והוא לבבם זה להם ליראה אתי ולשמר את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבנייהם לעלם" (דברים ה : כו). רמז לחשיבות היסודית של התיויה הזאת לדורות.

ניסיונו של ניתוח ופירוט עשוי תמיד להקטין את הרושם של מאור-רעות גדולים, וכי יתן ונינצל מסכנה זו. כי למטרת הספר זה אין להמנע ממקצת ניתוח ופירוט. קודם כל מילים אחדות על השאלה הפילוסופית של גילוי שכינה,

הרבה נכתב על היחס בין מה שהשכל מבין מאלו ובין מה שהוסיפה ההתגלות. לפי דעת פילוסופיות השובות נמסר על ידי גilio שכינה מה שהשכל לא יכול להבין בדרך אחרת. ברם מלבד עשרה הדברים יש בתורה עוד דברים הרבה שלא היינו מוגיעים אליהם מכוח השכל ואך משנאמרו מפי הגבורה יכול שכנו לתפום ולהבין. מדוע אפוא נאמרו דווקא עשרה הדברים דרך גilio שכינה, ואילו כל השאר נמסר למשה מפי הגבורה על מנת למסרו לישראל? מי שודצה למזוא את הטעם בעצם חכנם של הדברים נזה לו לפרש כשית המדרש (שיר השירים רבה לפסוק א) שם שמעו במשרין רק את שני הדברים הראשונים ואת שאר השמונה כבר קיבלו מפי משה (ר') למשל מורה חלק ב' פרק ל"ג). אולם מספר בדברים ה: יט; ד: יב—יג יוצא ברור שלפי המשפט כל עשרת הדברים נאמרו ונשמעו במשרין. "אין מקרא יוצאה מידי פשטו". נקרא נא את הפסוקים הבאים בזה אחר זה: "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמד וגמ' בך יאמינו לעולם" (שמות ט: ט). "יכול העם ראים את הקולות ואת הפלידם..." ויאמרו אל משה דבר אתה עמננו ונשמעה ואל ידבר עמננו אלהים פן נמות. ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתם בא האלהים ובבעבור תהיה יראו על פניכם לבתמי תחתאו" (שמות כ: טז—ז). "ויאדבר ה' אליכם מתוך האש, קול בדברים אתם שמעים ותמונה איינכם רואים זולתי קול. ויגד לכם את בריתנו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים, ויכתבו על שני לוחות אבניים. ואני צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חוקים ומשפטים. לעשיכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשותה" (דברים ד: יב—יד). ואחרי סיפור גilio השכינה בספר דברים ודברי החರדה של העם הנוצרים שם מסכם העם ואומר אל משה: "קרב אתה ושם ע את כל אשר יאמר ה' אלהינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלהינו אליך ושם ענו ועשינו" (ה: כד). מתוך שני התאוריות בספר שנות ודבריםanno למדים שני דברים: מגמתו של ה' בגilio שכינה הייתה להשபיע על נשע העם תוך זעוז נפשי عمוק ("בעבור"). שמי עת דברי ה' מביאה לידי יראת ה'. אף היא מביאה לידי אמונה בדבר

ה' ומיצירותו לדורות (דברים ה : כט). עוד, הקב"ה היה מוכן לדבר יותר מעשרת הדרבים במישרין לאוני כל העם, אבל העם הרד ובקיש שיתר הדברים ימסרו לו ע"י משה. לגבי העם לא היה הבדל בין שתי הדריכים, כי משה היה נאמן עליהם. ידע העם כי כל מה שהוא מביא מפני הגבורה הוא מביא, שנאמר: "בעבור ישמע העם בדברי עמק" וגם בר יאמינו לעולם" (שמות יט : ט), "זיאמדו אל משה דבראתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמו אלהים פן נמות". יאמר משה אל העם אל תיראו כי בעבור נסות אתם בא האלים ובבעור תהיה יראו על פניכם לבתי תחתאו" (כ : טו – זי).

עוד שאלו כמה פילוסופים: איך יכול האין סופי לボא ב מגע עם הסופי, והבלתי גשמי – עם בשר ודם. השאלה נראית נכונה אולם מי ששאל אותה מתעלם ממשית עובדות יסודיות:

הראשונה שה' בוראנו ואנו בראונו. אין לנו מתיירים להבין את סוד הבריאה. אבל עבדת הבריאה קיימת. (עיין בהתחלה הספר). מי שברא את כל העולם ובתוכו את בני האדם ודאי יש לו דרך של מגע עם בראונו. "מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או בראש או פכח או עור, הלא אנכי ה'" (שמות ד : יא). וכי שבכוו לעשות זאת מציא לבני אדם בשעת הצורך את הכלים להבין אותו. שניית – הוא לא רק בוראנו הוא בראנו בצלמו. ולפיכך איפלו אם נניח שליתר הברור, אם אין כל אפשרות להבין את בראם – האדם הנברא בצלם שניני. כבר פרשנו כי בראיה בצלם פירושה הטבעת הנפש הבלתי גשמי על הגוף הגשמי. אף אמרנו שהנפש הבלתי גשמי קיימת לעדי עד. ולפיכך, אם הבורא הבלתי גשמי האין סופי רוצה לפנות אל בני אדם שהם גשיים ובני תמותה, הוא מוציא אצלם את צלמו הבלתי גשמי הנצחי המסוגל למגע אותו. אין חשיבות יתרה לשאלת אם הקב"ה ברא בשעת גילוי השכינה קול מיוחד שהיה נשמע לאוני כל אחד מששים רבים, או אם בחר בדרך אחרת למען יבינו כל העמידים בתחתי תית החר את עשרה הדרבות. התוצאה הייתה בכל אופן אותה ההוויה המתוארת "קול דברים אתם שמעים ותמונה איןכם רואים זולתי קול" (דברים ד : יב). ועוד "כי מי כלبشر אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוֹךְ האש כמו ויחי" (ה : כג).

מדי קראנו ב"שמות" וב"דברים" בפרשת גילוי שכינה, הננו חורניים והשים את הوزען של מעמד הר סיני, והרינו עומדים מלאי התפעלות על הדברים שבחר בהם ה' לאמרם באוניהם. הוא פותח ב"אנכי ה'" אלהיך" ומסיים "לא תחמוד". מתחילה ביסודי היסודות: ידיעת ה' הכרתו מתוך ההיסטוריה, קביעת ייחידותו, חוסר גשמיותו, איסור תאورو ואיסור עבודות אלילים, וגומר בדבר שלא העיה עוד לדריש שום אמונה אחרת ושם חוקה אונשית: לא רק לגנוב אסור, אלא אפילו לחמוד חפץ של אחרים. זו דוגמא של חוק הנכensis הרחק לתחום אשר בעמיהם אחרים אין בו שליטה לחוק כי אם לכל היוטר למוסר. ובין הפתיחה לסיום "החוקים הטבעיים" כגן כיבוד אב ואם, איסור גניבה וכו'. איסורים אשר למראית עין ולמ驶 מע אווזן הנם ביןתיים מקובלים על כל העמים התרבותיים, אולם למעשה רוחוק העולם התרבותי מלקיים עד היום (לא תנאף?!). ובמציאות הדרי ברים מהפכה הגדולה ביותר בחיי העם: יום שבת קודש. מצוה זו מקיפה גם את "ששת ימים תעבוד" וגם את איסור מלאכה בשבת. hari זה איסור מלאכה ראשון בדרכי ימי העולם — והוא נשאר מבודד במשך הרבה מאות שנים. האיסור חל על בעליים ועבדיהם ואמחותיהם גם יחד, על זכריהם ונקבות בשווה, על בני אדם ובהמות. לכולם חוקה אחת: להשתחרר ביום אחד בשבוע — וכולם יחד באותו יום אשר ברכו ה' ויקדשו — מכל עבודה ומכל מלאכה ומכל תלות בזוז — לת. להיות כמו שהיו בזמן שיצאו מידי הבורא. ב"קודש" מתחילה וב"קודש" מסימנת המצויה. בספרי "מצוות למה נתנו", הסברתי כי גם האיש העצמאי ובן החורין אנו הוא רוצה או אינו רוצה מצוות לנוון ינוח עבדו ואמתו כמוهو (דברים ה: יד). כי רק אם בעל המפעל אינו עובד, פטורים באמת פקידיו ועובדיו מן הניסיון "להתנדב" מפעם לפעם לעובדה בשבת. רק אם הצופים אינם הולכים לתיאטרון, יכולים השחקנים והkopאים והמאירים והסדרנים לשבות. ורק אם בעל המכונית הפרטית אינו נהג אותה בשבת, בטוח גם הנהג השכיר במנוחתו בשבת. היטב אמר רבינו הקדוש, שבת שcolaה נגד כל המצוות שבתורה (ירושלמי ברכות פרק א הלכה ה). כי אין בשבת מצווה המתופתת את כל הגוף אשר ינוח ואת כל הנפש אשר תנפש

ותתודם — מצוה אשר הכרת הבורא והכרת הגואל קשורות בה בmirah שווה. מצוה זו מכיריה את האדם מישראל לשנות במשך יממה לשבעת כל דרכי חיית, ולזהה על כל זיקה לעולם החמרגני. השבת מהדשת ומחזקת בכל שבוע את ההרגשה שאדם נברא בצלם ואת השינויון בין כל הבראים בצלם. שום דבר אינו חשוב ממצות השבת — ואףלו עבורה דחופה ואיבוד ממון רב — "בחריש ובקציר תש' בות". השבת מפקעה כל אבל, והריהי מעניקה לנו תענו שאיינו דומה כמעט לתענוגות העולם הזה כי אם להנאה מזווי השבינה. שמירת השבת לכל פרטיה ודקוקיה אין לך דבר גדול יותר: "אם תшиб משבת רגליך עשות חפץ ביום קדרך, וקראת לשבת ענג לקדושה", מכבד וככדתו מעשות דרכיך מצוא חפץ ודבריך דבר. אז תחונגע על ה', והרכבתיך על בנותי ארץ, והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר" (ישעיהו נה: יג—יד). כוות היא המצווה המהպכנית אשר קבע הקב"ה במרכזה עשרה הדרשות, המצווה אשר שינתה את פני היהדות והיהודים. ואףלו בבוא תה החירות אשר קיבלו עמים אחרים שינתה את פני העולם.

בקלות דעת ניסו "חוקרים" מסווג ידוע למעט את דמות המהפהча הזאת באמרים שכבר התעדות האשוריית-הbabליות מכירות כביבול את השבת. מי שמתענין בבעיה זו יקרא את אחת ההרצאות של אבי מורי זיל אשר ח. ג. ביאליק זיל העתיק בספר השבת" דף 155 ואילך. שם ימצא בין דבריהם שאצל הבבליים היו אותם הימים אשר עליהם סומכים ה"חוקרים" יום זה י"ד, יט(!), כא, כת לחודש; ג. א. פעמיים אחרי שבעה ימים, פעם אחרי 5 ימים פעם אחרי יומיים פעם אחרי 8 עד 9 ימים. אבל יותר חשוב אופיים של הימים האלה. הם היו נחשבים לימי אסוזן (!), בימים אלה לא יחליף המלך שמלותיו (!!), לא ילبس לבנים (!)... הרופא לא ישים ידו על החולה (!!). הכל היפוכה של השבת שלנו. שבת שלנו לא יום של אסונות כי אם יום של שמחה היא ("וקראת לשבת עונג" ישעיהו נה: יג), יום קדוש הוא "זכור את יום השבת לקדשו" (שםות כ: ח). ידוע היה אותו היום לעם מתוך המסורת על מעשה בראשית (בראשית ב: א—ג). לפיכך יכול הצו להתחיל במלה "זכור" (קאסוטו —

בפירושו לפוסוק), ומכאן גם ההגמיקה בפסוק יא. יתר על כן: השבת אסורה בקנין ומוכר (תורה שבע"פ — ראה עמוס ח: ה; ישעיהו גת; נחmittה יג) ואפילו ללקוט מן (שמותטו: כב) ולקושש עצים אסור (במדברטו: לב). ולעומת זה מראת סטאטיסטיקה שערך מלומר אחד על פי תעוזות בבלויות כי מרובים החווים המסתוריים שנעושו ביז'ן ביד לחודש וכו' מאשר ביוםים אחרים (ספר השבת 157, 158). עשרה הדברים כוללים איפוא את הכרת ה' בהיסטוריה ואת הכרת ה' בטבע ובבריאתו, ואפשר לומר שאפילו במצב שבת עצמה מלמדת אותנו התורה את שתי ההכרות: כי בספר שמות מנמקת התורה את מצות השבת במעשה בראשית, ובספר דברים ביציאת מצרים.

הדברים האמורים אין כונתם להסביר מרווע בחר ה' במצבות הללו לאמרן במישרין, הרי זה כאמור בחינת "סוד ה'". לא בנו אלא להבהיר את המקום המרכזי של עשרה הרבות במערכת תרי"ג המצוות

## [ג] תורה מן השמים

חשיבות מאור המצאות אשר ציווה הקב"ה באוני עמו בסיני. חשובה ומכירעה עצם החוויה המזועזעת של גילוי השכינה, ההתרותה בלב העם לנחתה. מאותו זעוזע נבעה בקשה העם: "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלהינו, ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלהינו אליך ושמענו ועשינו" (דברים ה: כה). בקשה זו של העם הזאת, אשר ישרה בעני ה' (ה: כה ואילך) היא יסוד היסודות של מסורת התורה מפי הגבורה למשה רבנו וממשה רבנו לעם (ה: כח—ל). והוא אומר: תורה מן השמים. לא רק שלושה עשר העיקרים של הרמב"ם כוללים את העיקר "תורה מן השמים" (עיקר ח'), אפילו רבי שמעון בן צמח דוראן שצמצם מספר העיקרים והעמידם על שלושה, לא פסה על יסוד זה, שלושת העיקרים שלו הם: "מצוות אלוהים, תורה מן השם ים, שכר ועונש" (פירוש לאיוב הקדמה ח'). וכן קבע רבי יוסף אלבו בספר העיקרים. סימן שהעיקר הזה הננו מיסודי היסודות. יהדות בלי "תורה מן השמים" היא יהדות בלי הדרכת הבורא, יהדות בלי תרי"ג מצוות. בלי "תורה מן השמים" לא היינו יודעים לא את המגןות האלוהיות ולא את הרכבים בהן נגיעה אליהן.

אילו היה העם חזק למדי לשמעו את דבר ה' ללא פחד, היו אולי מקבלים את כל התורה מפי הגבורה ממש. אבל בעצם ביקשו לקבל את דברי ה' מפי משה רבנו, המאורע ההיסטורי של גילוי השכינה שרשם רושם כה חזק בלב העם ואשר מסורת האבות מסרה אותו מדור לדור עד לדורנו, כולל גם את בקשת העם לקבל את יתר חלקי התורה מידיו משה.ומי שבא לבקש בכיה בבודאי אין יכול לומר

שהוא מפקפק אם תורה משה מן השמים היא אם לאו. חשוב הוא שעל אף כל התಡומות והמרידות של העם שלא רצה לקבל על עצמו את סיבילות המדבר — אין אלו שומעים מפני בכל תורה יכולה שום הדר של פקופוק במסירה המדויקת של הדברים על ידי משה. אפילו בדברי קrho ועדתו — אשר קטרגו בכל מה שיכלו קטרג — אין רמז להאשמה כזו (במדבר טז). מצד האמת וההגון אין מקום בכלל לשאלת כוותה, אלא שבספרנו זה שומה עליינו לענות על כל טענה אפשרית. משומיך כדי להוסיף:

משה שמע בזמן גילוי השכינה "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" (שמות כ: ז; דברים ה: יא). אפילו לא היינו יודעים את משה רבנו ואישיותו הנעללה, לא היינו מעלים על הדעת שמי ששמע מפי הגבורה אורה זו ימסור דברים בלתי מדויקים בשם ה'. ובוודאי לא היה מעין לומר "וזידבר ה'", "זיאמר ה'", "זיקרא"... ובסיום "אני ה'", "אני ה' אלהיכם", "אני ה' מקדשכם" וכדומה.

ואם תאמר: היו יוצרי אמונות אחרות שטענו מלבים כי הגיעו בשורות מגובהות ותן לא היו ולא נבראו. גודל ההבדל ביןינו לביןם. הן בישראל היה כל העם עד לגילוי השכינה. היה זה איפוא מאורע ההיסטורי. ועוד הבדל עצום: الآחרים סיפרו דברים בדיוניים על מנת להשיג עמדת עצם. זה רצה להיות מלך וזה בקש לשלוט בעם — או בעמים אשר יכניע — וזה עשה עצמו משיח, בן אלוהים או אלוהים שנהפר לבן אדם וכדומה. משה רבנו לא רצה שום דבר לעצמו, לא נבואה, לא כהונה ובבודאי לא מלוכה. אופיני הוא שהדבר היחיד שקיבל לעצמו היה דבר מועט וחד פערני — חזה התנופה של איל המילואים (שמות כט: כו; ויקרא ח: כט). הוא לא הוריש שום זכויות לבניו

אחריו ולא נזכר דבר קטן שבקطنיהם אשר מנו נהנתה משפחתו בחינוי או אחרי מותו. הוא לא ביקש מעולם כבוד, זכויות, נכסים או שלטון. להיפך הוא ביקש למסור רוב הפקידייו לאחרים (שמות יח', כד' – במדבר יא : יד). כשני אנשי מנהיגים במחנה ויהושע מציע להשתתיקם משבב משה: "המKENא אתה לי, ומיתן כל עם ה' גבאים כי יתן ה' את רוחו עלייהם" (במדבר יא : כט).ומי יספר וממי ימנה את דוגמאות ענותנותו של משה. אופיו זה של אבי הנבאים מתבטא ביטוי שאין דומה לו בכל ימי העולם: "ולא ידע איש את קב"ר רתו עד היום הזה" (דברים לד : ז). חזקה עליו על איש כזה – גם בלעדיו "לא תשא שמע שוא" – ש"משה אמרת ותורתו אמת". הוא מילא בナンנות ובדיוקנות את השליחות שהקב"ה הטיל עליו לפि בקשה העם. הוא קיבל את התורה מה', ומסרה לעם מלאה במללה.

ואיל מולא החשנו ליחד על נושא זה את הדיבור, היינו מוכרים כי מורנו זה מספר על עצמו כל דבר אשר לא לשבחו, כגון חטא או אשר בගלו נדון לא להכנס לארץ (ראה במדבר פרק כ : י–ג). בזה נבדלה בכלל התורה (וגם יתר ספרי התנ"ך) מכל "ספרות". אין אדם, ויהיה המכובד והאהוב והיקר בין הבריות, אשר התורה נושאת לו פנים. מספרת היא על כל אדם את הטוב ואת הרע, את כל האמת. אהבת העם פועלת במדרש והוא מוצאת פירושים אגדתיים יפים לכל דבר. אבל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". ולפי הפשט אין התורה עוברת בשתייקה גם על מעשים לא נאים של האבות ושל האמהות ושל מנדי היגינו. וגם זה מעיד כמה עדדים על הספר הזה שאין אמת כאמיתו. מה קל היה לעשות כמו כל יתר העמים ולהעלים כל קלקלת וכישלון של גיבוריינו קדמוניינו. אולם בספר אלוהי, האמת קודמת לכל!

ואחרון אהרון: כל התוכן של התורה מוכיחה שמן ה' יצא. אם נשווה לתורה את פסגת הספרות המוזרחת בת התקופה ההיא ונעמוד על ההבדל בינהה, כלום יימצא ישראלי ואפילו יהיר ורבנן שייעו לטען שכוחות בני-אדם היו מספיקים באותה שעה להגיע לידי כך. מן האגדות על מלחותות אליליים אגב התהווות העולם, עדلال האחד הבורא את העולם במאמרו. מן האלילים השונים על תשוקות-齊יהם ותענוגיהם הגשמיים עדلال האחד אשר אינו אוכל ואין שותה

וain לו תungenות בני אדם. מן האليلים הגופניים שמתארים אותו בפסלים,لال הנסתור אשר ain לו כל תמונה ואשר אסור לעשות לו פסל ומסכה. מتأור בלתי ביקורת של עריצים המנצלים את העני, עד להגנה על כל נרדף וכל חלש. אחת המצוות הראשונות שנמסרו אחרי גילוי שכינה היא "וגר לא תונה ולא תלחשנו". דבר כזה לא נשמע בכל העולם אפילו בתקופה הרבה יותר מאוחרת. וההנמקה "כגירים היותם בארץ מצרים" הייתה כלעג באזני עממים אחרים. האם אפשרי — היו אמורים — ללמד אהבת הגר מן הסבל שבמצרים! רדפו אותן הבה נרדוף גם אנו! "כל אלמנה ויתום לא תענו. אם ענה תענה אותן, כי אם צעק יצעק אליו שמע צעקתו. וחורה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים" (שמות כב: כ—כ). האם אפשר להשווות דבריהם אלה לאיה דבר הנאמר והנכתב בזמן ההוא. "אם כסף תלה את עמי את העני עמר לא תהיה לו כנשא, לא תשימן עליו נשך. אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השם תשידי" בנו לו. כי היא בסותו לבדה היא שמלתו לערו, ומה ישכב והיה כי יצעק אליו ושמעתה כי חנון אני" (שמות כב: כד—כו). האם היה הארץ שדרשה דברים דומים בחוקותיה? הרבה מאות שנים אחרי מתניתוורה ניסתה אמונה אחת לדרכו אהבת האויבים. כМОבן לא הצלחה, כי הדרישת הייתה על אנושית. אבל באותה פרשה בתורה, שכבר הזכרנו, דרשת תורהנו לעזר לכל בהמה ואפילו אם היא בה מת האויב או השונא (כג: ד—ה). איפה היו מעוזים בזמן ההוא לדרכו דרישות כאלה? ודוגמאות מעות מפרשנות אחרות: "לא תלין פעלה שכיר אתך עד בקר" (ויקרא יט: יג). "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא יט: יז). "לא תשא פני דל", "לא תהדר פני גדול" (יט: טו). "זודל לא תהדר בריבוי" (שמות כג: ג). "לא תסגיד עבד אל אדני, אשר ינצח עם אדני. עמר ישב בקרבך במקום אשר יבחר (!) באחד שעיריך בטוב לו, לא תוננו" (דברים כג: טז—יז). "כאורה מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמור וגגו" (ויקרא יט: לד). פאה, לקט ושכחה. שמיטה ויוובל. האם יש מקום להזכיר את כל הקידמה המופלאה וכל המהפקות שהחוללה התורה בחיים האנושיים? וכלומם ראוי להמשיך ולמנות חוק זה או זה מכל תורה הקודשה כאילו הוא יותר געלת

אהבו. כל מי שמעביר בזוכרונו את תוכן חמשת החומשיים — יוכה שכוחות בני־אדם לא היו מסוגלים לייצר את כל הרעיונות והמצאות הללו מתוך האווירה התרבותית שבזמן ההוא.

יש בידינו כיום חומר רב מאותה התקופה של שנת אלפים לפני האפירה הנוצרית ואילך, חוקים, חוזים, מכתבים, שירים, ספרים. אנו יכולים לחקור היטב במה מזרמי יישרל' וחוקיו דומים לשלה שכנוו, ובמה הם שונים מהם. רבים סוברים כי אמונהו של אחנאתון מלך מצרים (בערך 1380 לפה"ס) הגיעה לדרגת הגבואה ביותר לפני התוֹרָה. היה זה אמונה הנוטיאיסטייה שהורתה כי השימוש באישיותו של האל איל אתון הוא האל העליון. אך John A. Wilson כותב בעניין זה במחקריו המקיים והחדיש *The Burden of Egypt* (משא מצרים): "היתה זו אמונה הנוטיאיסטייה שהורתה כי פרעה... ולמצרים לא הייתה כל גישה אליה... אמונה אתון הורתה כי פרעה הוא בעל חשיבות מכִ רעת, באשר הוא המתוֹרֵה היחיד בין האל לבין העם. ויש עוד הבדל בין האתוניסם לכין המונוחאייסם העברי... העדר כל תוכן מושרי במזרמי אתון. אמונהו של אחנאתון הייתה שככלנית ולא מוסרית... האוניברסליזם של אתון יכול היהאמין להביא לידי המשקנה שככל בני אדם שוים לפני האל ויש לנוהג עמהם לפי זה. אך בטכסטים שלפנינו חסירה מסקנה זו חסרון בולט" (עמ' 226, ההדר-גשות שלו).

כשנתגלו חוקי חמורבי השתוממו אנשים על הדימיוֹן בין חוקים אלה ובין חוקים אחדים שבתורה. הם טועו. לא הדברים הדומים הם חשובים כי אם הדברים שאינם דומים. מובן שלא בא תורה להוציא את ישראל מכל מסגרת החיים שהיו באותו הזמן ובאותן הארץות. אבל במידה שהיא צריך לא היססה התורה לשנות שינויים מהפכניים. ספרו של ד"ר קורנגיין המשווה את החוקים השמיים מעמידנו על כך בעיליל (עיין ביחס בעמ' 142). ודבר אחד ברור ללא צל של ספק. אין דימיוֹן בספרות של שכנוו לתפיסות היסודיות ולחוקים שהזכרנו על לעיל ולכל האחרים שנאמרו ונכתבו בתורה ברוח זו. כרחוק מזורה ממערב כנ' המרחק בין האל היחיד, הנעלם, השולט בכל העולם כולם ובין תפיסתם; בין השבת שלנו ובין כל מה שהיה קיים אצלם; בין

עמדתם לגביה העריך והחלהש לבין עמדת תורהנו ; בין יחסם אל הגר שליהם לבין יחסת של התורה ; בין החוקים שהוכרנו רק כדוגמאות מן התורה ובין החוקים עליהם. לפיכך מותר לסכם :

(א) על "תורה מן השמים" מעיד גילוי השכינה שנעשה לעיני כל הקהיל, אקט היסטורי הרות בלב שישים רבים.

(ב) על "תורה מן השמים" מעידה הבקשה של העם שה' גענה לה : למסור את המשך למשה רבנו וממנו לעם.

(ג) על "תורה מן השמים" מעידה אישיותו של משה רבנו.

(ד) על "תורה מן השמים" מעיד התוכן של התורה, בפרט אם נשווה אליו לסתורת של העמים שיכלו להשפיע על ישראל באוטו זמן.

(ה) על "תורה מן השמים" מעידות ההזכורות החזרות ונשנות של חולשות גיבורי העם וחטאיהם.

(ו) על "תורה מן השמים" מעוזיות ההגבלות שעם ישראל קיבל על עצמו במצוות התורה. רק "תורה מן השמים" יכול לשכנע אומה כי קיבל על עצמה מרצון את דיני שבת, דיני מאכלות וכדומה ששינו את אורחות חייה מיסודות.

ואולי מותר לסטות פעם מן הכלל של "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ולנקוט דרך המדרש : הפראהрасה של עשרת הדברים בספר ויקרא מתחלת "איש amo ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו, אני ה' אלהי כם" (ויקרא יט : ג). היפוכו של הסדר ב"יתרנו" וב"זאתהן". יתכן להסביר זאת ולומר שבזמן שה' השמע את עשרת הדברים היו שני יסודות לתקוה כי העם יענה : גילוי שכינה והעבודה של שיחזור העם מבית עבדים בידי ה' אלהים. אולם כשהוחורה התורה על הדברים באוני העם — וביניהם צעירים שלא היו במעמד הר סיני — ובאוניו כל הדורות, נאמר להם קודם "איש amo ואביו תיראו". כי אם תעשו כן לא יהיה בלבכם ספק באמונות ההיסטורית של גילוי שכינה שנMRI ספר מדור לדור מפני אב לבנו בשם אביו וכן הלאה. ואם גם כן אלה שיבאוו אחריםיכם "את שבתותי תשמרו", או תהיה לכם ולכל הדורות מלבד מסורת האבות גם המהפהכה של שבת לעדות נוספת נוספת שבעגליו שכינה וברוחה גדולה קיבלו אבות אבותיכם את כל הדברים האלה, ואו תאמינו באמונה שלמה כי "אני ה' אלהיכם".

## [ד] ביקורת המקרא

אופיה האלוהי של התורה מעיד על עצמו. מן האמת המתבטאת בששת הסעיפים הנזכרים (בסוף הפרק הקורם) לא יכולו להתעלם לא החוקרים בישראל ולא בני הנצר. משום כך המציגו הכהנים במקורה האלוהי של התורה — אולי היה זה גורם מתחת לסת הכהנה — את "ביקורת המקרא". אותו "מדוע" אפשר להם לטען שאין משקל להוכחות, באשר אין המקורות נאמנים.

ואין כוונתנו כאן לביקורת המלים הטוענת שמלה פלונית השתניתה במroot' הזמנים ושבתורה המקורית היה הנוסח שונה. אין לדעה זו ולשאלת המקור האלוהי של התורה ולא כלום. לפיכך אנו נוגעים בבדיקה זו ברפרוף. מי שמכיר את קפדיות המסורה אינו יכול להסכים אפילו לביקורת המלים הזאת. המסורה שמרה לא רק מללה ומלה, היא שמרה כל אותן ואות. אין הסבר (בפשט) מדוע ה"ה" בבראשית ב : ד "זעירא". ה"כ" בבראשית כג : ב "זעירא". מדוע כתובה המלה "צד" (בראשית כז : ג) בה' בסוף, מדוע ה"ז" ב"הכזונה" (בראשית לד : לא) "רבתיה". וה"מ" של "שלשים" (בראשית נ : כג) "רבתיה" וכדומה. אולם הויאל וככת נכתב בתחילת, נשמר לדורי דור רות. והוא הדין לך"ר כי כתיב". בין אם ההבדל בלתי חשוב כמו "לא" שיש לךאו "לו" (כגון במומו לתודה) או אם ההבדל חשוב כמו שמו של בן עשו שנכתב יعيش ונקרא יוש (בראשית לו : יד), לא שינו אנשי המסורה את הכתוב כי אם רק הורו איך קוראים. היה בהחלט מתkowski על הדעת לשנות את הכתוב בהתאם לך"ר. הנה קיימת מסורת בטוחה, מוסמכת ומקובלת איך ציריך לקרוא. אבל התפקיד לשמר כל אותן הנקודות הכתוביות וכמה מושרש שלא על דעת מישחו לשנות את הנוסח. והכתוב נמסר כמו שהוא יחד עם ההוראה לקרוא שלא בכתב. והרי ההלכות הקפדיות של "פתחות" ו"סתומות". ההר ראות באילו מילים מיוחדות חייבים לפתחות יריונות כגון "ואעידה בת" (דברים לא : כח). ושוב : מילים שהן פעמים חול ופעמים חדש כמו אלוהים נרשמו בדיקנות על ידי המסורה כדי שלא תהיה שם טעות. אשרי ששמשתי כמה שנים בעל קורא וחיתי את כל הקפדיות הזאת

מקרוב. היו שטענו כי אנשי המסורה בעצם שינו צורות לשוניות על פי כללים הדיקודקיים. ספרו של הד"ר גומפרץ "մבטאי שפטנו" (ירוו' שלם תש"ג) מוכיח בدليل כי ההפך הוא הנכון. אנשי המסורה שקדו על הנוסח המקורי וקבעוوه בקפדותן לדורות. מי שיודע כל זה, בעל כורחו הוא מחייב חיוך עצוב למראה ביקורת המילים השתחית והمبורח הלה. אנשים הם מלומדים בעיניהם בהסבירם על נקלה מלאה קשה שהם מוחקים אותה וכותבים אחרית תחתיה. מה רבו המילים "הבלתי מבונות" שהסבירן נתגלה ממשך עשרות השנים האחרונות על-ידי השוואות עם שפות מורות אחרות. התחלו במלאה לפני מאות שנים אבן ברון ואיבן ג'ננה. במאה האחרונה היה אחד מסוללי הדרך במחקר זה אבוי מורי זיל. ספריו<sup>2</sup> כוללים חומר רב. המעניין במהדורות היישנות של המילון התנכ"י המדעי שנקרה על שם מחבריו הראשון "גניזוס" — ומשוון למהדורות החדשות — יוכחה כי עשרות מילים קשות וסתומות הוסברו ממשך הזמן בצורה זו. נלמד מן המסורה למי-stor לדורות הבאים את הנוסח שקבלו מן הדורות הקודמים. ונלמד מלומדים אמיתיים להתעמק ולהבין את הנוסח הקדוש שנמסר לנו.

ברם, כפי שאמרנו, אין קשר בין השאלה זו זאת ובין בעיות המ"קור האלוהי של התורה. ביקורת המקרא הקשורה בשאלת זו, היא המכנה את עצמה "ביקורת גבואה". היא קرعا את התורה לגורים והמציאה תאוריות מתאorigיות שונות. לא בבת אחת נכתבת התורה — היא טעונה — ולא בזמנו של משה רבו נכתבה התורה. התורה נוצרה — ככה אומרת הביקורת — מתוך מקורות שונים בזמןים שונים וועדי בדה לספר אחד בזמן מאוחר מאוד. לאבי הhipotiooth זו את נחשב רופא צרפתי אחד בשם אסטרוק, שחיה בתקילת המאה ה-18. (אמנם כבר בדוק שפינואה — בסוף המאה ה-17 — טען טענות ביקורתיות לגבי זמן כתיבת התורה ומחברת, אבל כיוון שלא הסיק מסקנות שיטתיות מספקותיו נחשב אסטרוק לאבי ביקורת המקרא). הוא לא היה חוקר תנ"ך מקצוע. טענתו הייתה שבספר בראשית ובתקילת ספר שמות ניכרים סימנים של כמה מקורות. מקור אחד השתמש אך ורק בשם

<sup>2</sup> Nominal-Bildung "מחדדים אטימולוגיים" (בגרמנית) ו"מחקרים שרשתיים" (כנ"ל).

אלוהים ונקרה איפוא "א". השני השתמש אך ורק בשם ה' ונקרה איפוא "י". מלכתחילה הכיר אسطורך שהשערה זו מולדת בעיות שאין לפתרו אותן, לפיכך המציא עוד כמה מקורות אחרות. אחריו באו חוקרים שונים, בעיקר תיאולוגים נוצריים, והמשיכו בדרכיהם שנות את הניתוח בגוף החיה. זה קבע "תעודת יסודית" הנקרה "כ", מפני שהיא כוללת את כל מה שקשרו בכוהנים, בזכויותיהם ובעבדותם. וזה מצא שלתעודה זאת שירק גם הפרק הראשון של ספר בראשית. וזה קובע תעודת מיוחדת "ק" הכוללת את מצוות הקדושה (כגון ויקרא יז – כט). וזה מוצא בספר אחד בשמות לה' ואילך (ודוקא בספר על קיום צוים הנזכרים כבר קודם כמעט מלא במללה באותו הנוסח!) 5 (חמשה!!) מקורות מזומנים שונים. את ספר דברים קובעים כמקור מיוחד הנקרה "ד". וכדי לפרט את התורה הנגעת (במזה שברודם יכול לפגוע בתורתנו הקדושה) מוסיפים את ספר יהושע לחמשה חומר – שי תורה ודברים על Pentateuch במקום Hexateuch כלומר, שיש שיטות התורה באותה חמישה חומשי תורה. לאדריכלי הבניין נתנו שני אנשים. אחד שערך את ספר דברים והנקרה איפוא "עד" (קיצור של "עורך דברים") ואחד שהרכיב וערך את הכל והנקרה סתם "ע" (עורך). ובכך אילו רצינו להאמין בכל זה, ولو שלא החריפויות ה"קטנות" כगון 5 (חמש!) השבבות בשתי פרשיות, היינו צריכים להאמין שבז' מננים שונים היו קיימים מקור "א", מקור "י", מקור "כ", מקור "ק", מקור "ד", עורך אחד "ע" ועורך אחד "עד". וכל זה כשען לא אתה אחד מן המקורות האלה ואוון לא שמעה עליהם או על העורכים. אין שום צל של עדות כלשהו על קיום הדברים האלה. אין להם רמז כלל בספרותנו. אין בכלל האוצר הכספי של האגדה על עשרות אלף סיפור ריה ועל שפע זכרונותיה עתיק היומין אפילו סיפור אחד המעיד עדות כלשהו על כל אותו תהליך. ובמשך שלושת אלפי שנים מימי הדבר עד אسطורך חקרו ודרשו את התורה אנשי פשת, דרוש, רמו וסוד, בלשוניים, בעלי הלכת ובעלי אגדה, פילוסופים והיסטוריונים, משפטנים וארכלולוגים, מאמנים ובלתי מאמנים, יהודים ונוצרים. ככלם מצאו חומר לחקירה וחומר ללימוד. בעיות שאפשר לפתור אותן ושאלות שלא מצאו עלייהן תשובה. אבל איש לא מצא יסוד לקרוע את

הספר לגזרים. ובמאתיים השנים האחרונות "נתברר" שאין להבין את המקרא ללא המשא מקורות שונים לפחות ושני עורכים ? ! ואין להשווות זאת לתגליות חדשות בפיסיקה או חימיה או גאולוגיה וכדומה. שם נתגלו מכשירי ניסוי חדשים שאיפשרו לראות, לבחון ולחזור דברים שעדיין לא היו נראים לעין. כאן לפניו אותו החומר למה-קה, אותן המכשירים, פחות קירבה למקור, התהלה יותר מאותרת של לימוד, פחות סבלנות להתחמש לחקר זה — ויצאו תגליות מהפכניות אלו. ומדוע ? מפני שעלה על דעתם של המבקרים כי מחבר אחד משתמש בשם "שם המפורש" ומהבר אחר בשם "אלוהים" ואין לערבב את המhabרים האלה וספריהם. אולם המעיין בפרקיהם השווים שנכתבו כביבול בידי "י" וביידי "א" יוכחה שעל פי רוב אין הטענה הזאת מתאימה לעובדות. ברוב הגדול של המקרים מוחקים פתאום אנשי הביקורת פסוק, שני פסוקים, חצי פסוק מפני שנזכר שם אותו השם שהמחבר הזה — לפי דעתם — לא השתמש בו. וכבר בפרק הראשון הראשוני של בראשית שגרמו לכל ההמצאה הזאת אנו מוצאים "אלוהים" "ה" אלוהים "ה" בתוך סיפור אחד. פרק ג' למשל מזכיר בפסוק א' גם "ה" אלוהים וגם "אלוהים". בפסוקים ג' ויחד "אלוהים". ח. ט. יג. יד. כא. כב "ה" אלוהים. כל הבעיה כמובן אינה חדשה. מפרשוי התורה התعمקו ומצאו מה פירוש השמות השונים ומדוע משתמש התורה פעמי בזה ופעמי בזה. בספרים של Kasuto ויעקב שנזכירים בפרק הבא ימצא הקורא את כל החומר הדורש.

אבל — אומרים המבקרים — הנה הבדלי הסוגנון. האם אפשר לתאר שמחבר אחד כתוב את ויקרא ואת דברים, את פרשיות "תרומה ותצוה" ואת "האוינו" השונים כל כך בסוגנונים. כשהשניים טוענה זו באוני אבי מורי זו יהיה מהייך ומוציא מספרינו כמו כרכבים مثل גיתה וקורא לפני בעל שיחו קטיעים מ"דרינקה השועל", מ"פאוסט", מ"תורת הצבעים" ומ"גץ לבית ברליכינגן". הוא שאל את בעל שיחו אם יש כאן דמיון בין הסוגנונות השונים. כלום אפשר היה לדעת שמי שכתב זה כתוב זה ? אילמלא המסורת המעדיה על כך הרי כל מבקר מקרא היה צריך לקבוע חצי תריסר מחרדים המסתתרים מאחוריו השם גיתה. כיוצא בזה לקח לעיתים את שקספיר וקרא מ"חלוםليل קיז", מ"ריברד השלי-

שי", מן "הסוחר מונציה", מן "הסעדיה" ומן הסונגונות. הסגנון הוא אמן ביטוי לאישיות, טען אבי ז"ל, אבל הוא משתנה תכליות שנייה לפי גורמים ידועים: הנושא, חוג האנשים המאוזינים, גילו של המדבר (או הכותב), מצב הרוח אשר בו הוא נמצא וכיו' וכו'. התורה מביאה תמיד את הדברים כמוות שיצאו מפי אומריהם, כגון שיחת ה' עם משה בשמות ג או בדברים ג: כו—כח, שירות הים ("או ישיר משה"...), שירות האוינו ("האוינו השמים ואד ברה ותשמע הארץ פ' י"). ספר דברים כולל לפחות הרא"ץ הופמן ז"ל שלושה נאומים של משה רבנו: א:ו—ד:מ; ה:א—כו; יט:כו; ט—ל:כ. ברור שם使用 רבנו בן מאה ועשרים שנה, לפני מותו, מדבר בשפה שונה לגמרי משפט משה רבנו בן שמונים המוציא את העם מצרים. סגנון אחד כלפי העם הרואה ניסים ונפלאות ובכל זאת הריחו מורד ומתלון וסגנון אחד כלפי הדור החדש שנולד במדבר ומתכוון להכנס לארצנו.

ושוב טוענים אנשי הביקורת כי לא יתכן כי מי שהורה פרטיה פרט טים של קרבנות הוא שצווה צוים מוסריים עילאים. מכאן שהוא מחברים שונים. נזכיר לעומתם את הרמב"ם שהתעמק לא פחות בפרטיו הקרבנות מבפרטיו הצווים המוסריים. הוא התמסר למצאות "רייטואליות" (פולחניות) כמו למצאות בין אדם לחברו. הוא נתעלה לromo של עולם בכתביו על הבעיות הנצחיות. והוא נשאר ברמה היום יומיית, בערכו את כל הדינים המסדריים את פרטיו היינו היום יומיים. בפניו עמדו העולם הזה והעולם הבא. דיני מאכלות ובעיית האלוות. ובמונן כל דבר בסגנוונו. כיווץ בזזה يولיוں קיסר, הסופר, המדינאי, המצביא. יוסי פוס ב"מלחמת היהודים" ו"נגד אפיון". הרצל הפליטוניסט והרצל הקונגרסאי, והרצל הכותב תוכירים לראש הממשלה האוסטרית על הפוליטיקה האוסטרית. והרצל המסגן את ההוראות המפורשות ביותר לכל דבר אירוגני ולכל דבר הקשור בהופעה חיצונית. מי הם האנשים הקטנים שעמדו לנגד עיני מבקרי המקרא כשחשבו שאדם אחד ממש רבנו אינו יכול לטפל בעיות כה שונות ולדבר על כל דבר בסגנוונו המתאים?

אבל, אמורים המבקרים: ישנן סתיות. הנה תקרה את עשרה הדברים בשמות ובדברים. האם יתכן שגם המחבר ספר אותו הצווים פעמיים

בשינויו לשון, ואנו עוננים: ר' ק אם אותו המחבר כתב את שתי הפה  
שיות אפשרי הדבר. אילו היו מקורות שונים וועורך אחד היה מרכיבם  
ומאחדרם, כי או לא היה משאור פרצחים ממין זה. כלום לא היה משווה  
את שני המקורות המספרים על גילוי שכינה? כלום לא היה מביא  
את הדברים לידי זהות גמורה? הלא זה ודוקא זה הוא תפקידו של  
עודך. הוא היה עושה זאת בכל המקרים. בסיפור על גילוי שכינה  
על אחת כמה וכמה. כי עורך כזה היה צריך להיות לפי דעת המבקרים  
זיפן מן המובהר, איש האוסף מקורות שונים, בעלי גילים שונים,  
כתביהם ללא אחריות היסטורית עליידי בעלי אגדות או עליידי משוו-  
רים שונים. מקורות היודיעים רק לו ולא למשחו אחר בעמו — כי אם  
לאו, היו הידענים الآחרים מגלים את זיופו מיד. והוא עשה מקורות  
אליה ספר כביבול אחיה, כביבול עתיק, כביבול קדוש, כביבול כתוב  
בידי אחד ממנהגי העם הגדולים והדגולים. ועוד שלא גילו המבקרים  
את כל זה, נתפס כל ישראל על זקניו וצעיריו, מן המלך ועד חוטבי-  
עצים ושואבי מים למרמת העורך הזה. עשרות שנים, מאות שנים,  
אלפים שנה, עד כדי כך הגיע — בעיניהם — הכהדורן של העורך הויי-  
פָּן. והוא לא הקפיד על השוואת הנוסח של עשרת הדברות? ! בן אדם  
אשר עשה את כל מעשיו בהקפדה ובדיוקנות מופתית — ואכן נכשל?  
אין להאמין כלל. אבל משה דבנה, האיש שזכה להיות בהר סיני בזמן  
גילוי השכינה, האיש שידע שעשרה הדברות נכתבו מלא במללה בספר  
שמות, האיש שידע ש��וצו של יוד אינו חסר בפרשיותתו, הוא ורק  
הוא יכול להרשות לעצמו להזכיר את המאורע בנאום הפרידה במילאים  
קצת שונות.

לא היה לו מה לחושש. "העורך", אילו היה נמצא — ולא היה פרי  
דמיונו של המבקרים — היה צריך לפחות בכל רגע שלא יגלה מישחו  
את מעשייו, שלא יתפסו את הזוף ואת הזיפן. בוודאי לא היה איפוא  
משאור בעבודתו "שני כתובים המכחישים זה את זה". משה רבנו אשר  
ידע שהוא אמרת וחורתו אמרת, ניסח ללא היסוס את דבריו לפי הצורך.  
לא הייתה לפניו מניעה כאשר נצטווה לカリ במקום אחד ולהאריך  
במקום אחר. להציג כאן צד זה ושם צד אחר של אותו מאורע. להרי-  
בות בפרטם בתורה שבכתב בכל העניינים העולמים להשכח (בנייה)

המשכן וכלייו, קרבנות וכד'), ולהסתפק במיללים כלליות בתורה שבכתב ולהשאיר את כל הפרטים לתורה שבעל פה, בבדדים שהיו בהרגל מתמיד ולא היו אופוא צפויים להשכח כגון דין שבת, שחיטה וכדומה. כיוון שישודות ביקורת המקרא כל כך בלתי יציבים, אין פלא שהמִבְרָא בקרים בין לבין עצם אינם מסכימים זה עם זה. חולקים הם במספר המקורות ולאיזה מקוד שיקף פסוק זה או אחר. ודעתיהם השתנו כמה פעמים מן הקצה אל הקצה. תחילתה טענו דוב מבקרי המקרא ש"ב" היה המקור הקדום ביותר (אם "ק" טרם המציאו). "ד" הכי עיר ו"א" ו"י" באמצע. באו פתאום אחרים — הידוע ביותר ביניהם "זולחהוֹן" — ואמרו: "נהפוך הוא". עד לרפורמה של המלך יאשיהו (מלכים ב כב) היה בנמצא רק ספר מורכב (על ידי עורך שלישי) מ"א ו"י", ("ע-אי"), ספר דל מאד וקצר. בזמנו של יאשיהו נוצר ה"גרעין" (!) של ספר דברים. אחדי שנוטפו בו הוספות,இיחיד אותו "ע-ד" עם הספר שהרכיב "ע-אי" מתוך "א" ו"י". החיבור הזה היה לפי דעתו של ולתאון ותלמידיו כל מה שהיה קיים עד שגלה העם לבל. אחרי הגולה (!) נוצר "כ" על ידי עורך רביעי ("ע-כ") שהרכיב את ספר הקדשה "ק", "כיסודי" ו"כיתוספת". העורך האחרון ("ע")இיחיד את מה שעשו קודמו. וככה נוצר לדעתם ספר התורה מ"א, "י", גרעין "ד", תוספת "ד", "ק", "כיסודי" ו"כיתוספת", כנראה זמן לא קצר אחר שהעם שב מן הגולה (כפי אין לו לול בעבודה הדורשה!).

## [ה] ביקורת הביקורת

mdi שמעך את התאוריות האלו יש לך הרושם שאנשי ביקורת המקרא דורשים מה שהעיר על עצמו אחד מאבות הכנסתה הנוצרית Credo Absurdum Qia Absurdum "אניאמין משומ שהוא אבסורד". לפי התאוריה הזאת לא הייתה לפני גלות שומרון התורה בנמצא (!) או לכל היותר החלק הדל שהיא קיים לסברה זו לפני יאשיהו. אבל הן עמוסים כדיוע יותר ממאה שנה לפני הרפורמה של יאשיהו. אשר נבא כ-140 שנה לפני יאשיהו מצטט מלא במלה בפרק ב: י' את דברים כת: ד. אף הוא קורא: "כה אמר ה' על שלושה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו, על מסעם את תורה ה' וחקיו לא

שמרוז" (עמוס ב:ד). מה חבל שלא שמע עמוס מפי מבקרי המקרא כי בימיו עוד אין "תורת ה' וחוקיו"! הושע בן דרוו של עמוס אומר: "אל חכם שפר בנסחר על בית ה', יען עברו בריתתי ועל תורהך בשעו" (ח:א). ידמייהו אומר בשם ה': "על דברי לא הקשיבו ותורתך וימאסו בה" (ט:יט). "ויאמר ה': על עזובם את תורתך אשר נתתי לפניהם (ט) ולא שמעו בקולו ולא הלכו בה" (ט:יב). "על אשר עזבו אבותיכם (!) אותו נאם ה', וילכו אחריו אליהם אחרים ויעבדום וישתחוו להם, ואתה עזוב ואת תורהך לא שמרו" (טז:יא). כל זה טרם היהתה התורה בנמצא — לפי דעת המבקרים! על "תפילת דוד" (שמואל-ב' כב ותהלים) מעידים גם ספר שמואל וגם ספר תהילים שם דבורי דוד המלך. אף מבكري המקרא לא הטילו ספק שהיא תפילה של דוד המלך (עד שולחאיון ותלמידיו עמדו על העובדה, כי קדמאות התפילה אינה נוחה להשערותיהם) ובכל זאת נאמר שם "כִּי כָל מֵשֶׁ פְּתִיו לְגַדְיו וְחַקְתִּיו לֹא אֲסִיר מַנִּי" (תהלים יח:כג). יתר על כן, כל המבקרים מודים בקדמאות הפרק הטרagi על שאל בעין דור. והנה שם נאמר: "וישאל הסיר האבות ואת הידעוני מנה הארץ". ונאמר עוד: "שאל אשר הכרית את האבות ואת הידעוני מנה הארץ" (שמואל-א כה:ג, ט). מודיע היה צריך שאל לעשות זאת אם לא על סמך האיסורים המפורדים הנשנים בתורה (ויקרא יט: לא; כ: ה; מז: דברים יח:יא). גם הביטויים האופייניים של התורה האובות והידעוניים מצוטטים בשני הפסוקים האלה בספר שמואל-א וכסדרם בתורה. גם ישעיהו (ח:יט) חזר על אותן איסורים, ושוב באותו צירוף של ביטויים, אשר לפי אנשי הביקורת טרם היו בנמצא. כל הדוגמאות הללו הן מעט מהרבה שאסף אבי מורי זיל בהרצאה (שלא הופיעה בדף) על "תורה ונביאים". שם בינס חומר רב המפרק את שיטות מבكري המקרא. אף הוא מוכיח שם לא יתכן כי ספר התורה שנמצא בבית ה' בשמונה עשרה שנה למלך יאשרו הוא ספר דברים בלבד. לא מצאנו שאחד מחמשת החומשים נקרא "ספר תורה". והנה אפילו לפי דעת הקיצונים שבקיצונים כבר היו ידועים בימים ההם פרקים שונים מ"י" ו"א". אנו כמובן איננו צריכים להסכמתם זו. כבר הדגישנו לעיל שעמוס, הושע וירמייהו מזכירים רים את התורה. כיצד יתואר שאחרי כל זה נמצא פתאום ספר

חדש שעד אז לא היה בנמצא ומילא לא היה ידוע והוא נקרא "ספר התורה"? ! התורה בה"א הידיעה? ? (מלכימס-ב כב :ח). וכדי להבהיר את הדבר הבהיר יתרה ממה לנו הכתוב תוצאות המציאת הנזאת: חניגת פסקה שלא הייתה לה דוגמא (כג :כ א ואלך), ביעור הכלים העדשוים לבעל ולאשרה (כג :ד), ביעור האשירה (כג :ו). כל הפעולות הללו לא היו תלויות כלל וככל למציאות ספר דברים כי כולם כבר מבוססות על איסורים שבספר שמורות פרקים כ ר' וגמ', שהם דוקא קדמוניים לפי דעת המבקרים והכל מודים שהיו ידועים או מכבר. מאידך יש מקום להקשות על ההשקפה המסורתית: אם כל התורה הייתה בנמצאה איך אפשר להבין שמציאות הספר גרמה לוועוז גדול. הפשט הוא שבמשך המשים וחמש שנים שלטון הרשעה של מנשה ושנתיים של אמון וראוי שית מלכותו של יאשרו עליה בידי המושלים לעקור את התורה וחורי קיה מכל החאים הציבוריים. הם הציבו פסלי בעל ואשרה בבית ה/, ולא הרשו לחוג את שלושת הרגלים. חלק גדול של העם עשה כמו עשי השליטים, כי לבם נمشך אחרי מעשי החצר והעשירין. הם נפחו לאלילים שכוניהם החזקים התפללו אליהם והפיצו צלמייהם. פולחן קדושים וקדשות הוא כਮובן קל ונעים מ"קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם". אולם נשארו מעתים ששמרו את הгалות. בינויהם נבייאי ה' והנביאת, חלק מהכהנים ומעטם מהעם. החביאו הנאמנים בפניי מלבי הרשע והזדון את "ספר התורה"—התורה השלמה—"תורת משה" (כג :כח), ובשנמצא הספר בימי יאשרו הייתה מסורת מספיקה לזהותנו. אצילי הרוח ורמי המוסר העידו כי אכן זהו ספר התורה, תורה משה. אחד העדים הוא ירמיהו הנביא המצעט (יא :ג—ד) את דברים כז : י ורכו: כו (כנראה התבונן לכל הפרשה המתחלת בפסוק י ומסתיימת ביזכו). והוא מעיד שזאת היא הברית "אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציאי אתכם מארץ מצרים" (יא :ד). ברם, באותו סגנון הוא מעיד גם שמות כ : ב וויקרא כה: לחנטו "ביום הוציאי אתכם מארץ מצרים מבית עבדים" (ירמיהו לד :יב ואילך). אבי מורי ז"ל מתאר את אישיותו של ירמיהו תאור נפלא, והריינו מסיים את דבריו לאמור: העדות הקלאסית של ירמיהו, בן דורו של יאשרו, מתנשאת במגדל מעל לכל החרזרים של מבקרים

סובייקטיביים. זה עמוד התוויך שאין לערעד אותו. ירמיהו ידע והוא לא דבר בשם ה' דבר שקר.

אבי מורי ז"ל סותר גם את הטענה העיקרית של מבكري המקרא כי סורת הבמות בידיו יאשיהו מוכיחה שעוד ימי לא היה ספר דברים במציאות. אמנם חזרת בספר דברים – העוסק בכל מה שהיה "כפי TABAO אל הארץ" – גם הדרישה לרכז את הקרבות וההופעות לפני ה' "במקום אשר יבחר ה'", לפיכך טוענים המבקרים שאם נתמלאה הדרישה בפעם הראשונה על-ידי יאשיהו למדנו שהספר המכיל אותה לא הייתה קיימת לפניו. אבל אין לה שחר. כי כבר מאה שנים לפני כן מילא חזקיהו המלך אחראי אותו צו. "הוא הסיר את הבמות ושבר את המבצבות וגגו" (מלכים-ב יח : ד). והמדובר הוא לא בבמות בעל כי אם בבמות אשר בהן זבחו לה'. כך אנו למדים מדברי רבשקה שר צבא אסור (מלכים-ב יח : כב). בצדק מרגניש אבי מורי ז"ל שחזקיהו לא היה יכול להיעzo לפגוע ברגשות האנשים הדתיים שהתרגלו לזבחו לה' במקומותיהם אילמלא נשען על האוטוריטטה של התורה. גם באינטדי סים של כוהני הבמות לא היה יכול לפגוע בלעדי תורה ה'.

ועל סמך מה היו הושע (ד : יג ; ח : יא ; י : א) ועמוס (ז : ט) מקטן רגימ על פולחן הבמות אם איסורי התורה עוד לא היו בידיהם ובידי העם ?

מלבד זה : הושע ה : י מצטט דברים יט : יד ; זז : יג. הושע ט : ד מצטט דברים כו : יד. מיכה ה : יא מצטט דברים יח : י.

ירמיהו ג : א מזכיר אחד מהאיסורים הנדרירים בספר דברים (כד : א–ד) להחזר גירושתו אחרי אשר הוטמאה. מקרה כגון זה קרה ודאי לעיתים רחוקות מאד. ובכל זאת הוא מניה שככל אחד משומעינו זוכר את החוק. זה היה בלתי אפשרי אילו נודע ספר דברים זה עכשיו בפעם הראשונה לציבור.

במעשה נבות היורעאלי (אשר איפלו מבكري המקרא קובעים את גילו מאתים שנה לפני יאשיהו) פקד אהאב להעמיד שני עדים נגד נבות (מלך-א כא : י), פרוצדורה משפטית אשר אין לה יסוד אלא בספר דברים (ז : ז).

מנהיג העריצים היהCIDOU להרוג את כל המשפחה שתיתה עלולה

לסכן את שלטונם. וככה עשתה למשל עתליה (מלכים ב' יא : א). ככה עשה לפיה צו מיוחד גם יהוא (מלך ב' ט : ו ואילך). ואולם אמץ יהו אשר עליו נאמר "ויעש הישר בעיני ה'" (מלך ב' יד : ג) לא נהג כמנוג העריצים. "זיר את עבדיו המכבים את המלך אבינו. ואת בני המכבים לא האmitt" (יד : ה—ו). כותב ספר מלכים הבהיר כי התנאי הגות זו דורשת הסבר לעומת כל המקובל, לפיכך הוא מסביר "ככתוב בספר הורות משה אשר צוה ה' לאומר לא יומתו אבות על בניים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומת" (שם ו). ויש הוכחה ברורה שמחבר מלכים אומר דבר זה "לפי תומו" ושלא נסף ח'ו במאוחר (כתורץ הדוחק של המבקרים) כדי לעשות רושם כאילו ... אם כך היה המוסף בודאי מדייך בנוסח! מחבר ספר מלכים לא הקפיד ולא דיק בנוסח. הציטטה שלו שונה במקצת מן המקור המקורי.

המצאה נספת של המבקרים היא כי גם הספר שהובא על ידי עזרא ונחמייה לפני העם לא היה ספר-התורה השלם כי אם רק "כ" על שלשת חלקיו. ו"כ" זה הוכן לפי טענת המבקרים על ידי הכהנים כדי להבטיח את עדותם וזכיותיהם. הטענות כלפי הרעיון הזה הן מרובות וחוטפות ואסתפק בהזכרת אחדות מהן (שוב מהרצאת אבי מורי ז"ל). הדברים שהעם מקבל עליו לקיים באותו מעמד של הקריאה בצד בור אך מייצטם הנם מאותו החלק של התורה, שנמסר שם לפי דעת המבקרים. איסטור נישואית תערובת (נחמייה י : לא) לא נאמר בחלק הנקרא על ידי הביקורת "כ" כי אם בדברים ז : ג. שמירה קפדנית של השבת (נחמייה י : לב) לא בנוסח "כ" כי אם על פי שמות כ ודברים טו : א. ואם היה זה בעקבות מקור אחר הריהו שמות כג : יא, אשר גם הוא אינו שידך לפי הביקורת ל"כ.

עניין מכريع הוא שהעם מתחייב מתחת "שלישית השקלה" (י : לג) ואילו התורה במקום שהמבקרים קודאים "כ" (שמות ל : יא)קובעת מחייבת השקלה. לפי אמונהנו, לפי ההשקפה המסורתית אין כאן כל קושי: התורה קבועה אלפי שנים לפני עזרא מחזית השקלה ואין פלא שהעם מוסיף עכשו וმתחייב שלישית השקלה כי ערך הכסף השתנה כמה פעמים. העם קבוע כיסוד להתחייבותו עדך נומינאלי שונה ממה

שנקבע ב תורה. אולם אילו צדקו המבקרים, וועזרו בעצםו "יצר" את כל הספר הזה למטרותיו, איך לא כתוב בשמות מה שהתאים להתחייבות הדרושה ?!

מתחביבים להביאו "קרבן עציים לעתים מזומנים שנה בשנה". כידוע התורה אינה מכירה קרבן כזה. ואילו היו "יוצרים" ספר לשם ביסוס התחייבויות, מדוע לא הוסיף מזות קרבן זה בתוך הספר ?

בזמן הוא מופיעים הלוים בעיקר כמשוררים ושוערים בהיכל (עורא ז : ז, כד ; ח : יז ; י : כא). אבל התורה אינה מדברת כלל על תפקיד זה ואין מסורת כלום על השירה והזמרה בהיכל. אילו חיבר אותה עוזרא מדוע לא חביר את כל זה ?

נסתפק בדוגמאות האלו אשר הן חלק ממה שהביא אבי מורי ז"ל להראות את כל האבטורדיות שבבדוחות המבקרים בניזון.

ובצדק גמור הוא מסיים את הפרק הזה במענה אנושי. לו היהת כל התיאוריה של המבקרים נכונה, כי אז היה עוזרא הסופר אחד הזיפניים הגדולים שבעוולם. אותו עוזרא שסרב לבקש מהמלך היללים לעורתו ולעורר חכמי בדרכן, מפנוי שהו אבטח בה /, כי "יד אלהינו על כל מבקשו לטובה ועו"ו ואפו על כל עזביו" (עורא ח : כב). ואין לבוא ולומר שאחרים עשו את המלאכה והוא לא ידע, כי לאושרנו היה הוא סופר, וככפי שכותוב "ספר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' אלהי ישראלי" (עורא ז : ז). הוא ידע איפוא היבט היטב את הנוסח של התורה. אותו לא יכולו לרמות. והוא קורא לפניו העם מה שהוא בעצם קורא "ספר תורה משה אשר צוה ה' את ישראלי" (נחמיה ח : א). ומתווך הספר שהוא קורא, הוא קורא הרבה פעמים "וזידבר ה' אל משה". על פיו קיבל עליו העם "ב אלה וב שבועה" ללקחת בתורת האלהים, אשר ניתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצות ה' אדוננו ומשפטיו וחוקיו. ואכן אם יש לבחור בין כל התיד-אוריות שבועלם — אפילו היו מボססות יותר ולא בנויות על חול כמו שהראינו — ובין הדעה שאיש כמו עוזרא הסופר דיבר את האמת ולא היה זיין — הבחירה אינה קשה.

נאצתי להאריך במקצת מהאגומנטים של אבי ז"ל באשר הם לא הגיעו לפרסום, לעומתם נוכל לקצר בדברים שהודפסו.

הספרים הקלאסיים נגד כל התיאוריות של המבקרים יראו מיד פרופ' דוד הופמן ז"ל: "ראיות מכריעות נגד וולהאוזן", חלק א: 151, חלק ב: 85 (במקור הגרמני). ופירושיו המפורטים בספר ויקרא ולספר דברים (כל אחד שניי כרכבים). שני הראשונים נדפסו גם בעברית. פירושו (בגרמנית) המפורט של ב. יעקב בספר בראשית עם נספח, בו הוא בודק את תיאוריות המבקרים לכל פרקי ספר בראשית.

פרופ' מ. קאסוטו: "תורת התעוזות וסידורם של ספרי התורה" (עברית). פירושו לספר בראשית שבקצתו הופיע בעברית (מאדם עד נח: מנה עד אברהם) וכולו בשפה האיטלקית. פירושו העברי לספר שמות שהופיע (בעברית) זמן קצר לפני מותו.

ד"ר פ. קורנגרין: "חוקי המורה הקדמון. מחקר השוואת במשפתי ישראל, בבל, אשור וחת" (בעברית).

קיים הבדל יסודי בין מחקר אבי מורי ז"ל והופמן ז"ל מצד אחד ושלושת החוקרים הנזכרים מצד שני. שני הראשונים מחזיקים בעיקר שהتورה היא מן השמים ונמסרה לישראל בספר אחד על ידי משה רבנו. אף אילמלא מצאו הוכחות מדיעות נגד ביקורת המקרא היו בכל זאת בטוחים שהմבקרים אינם צודקים וכי אך קצראה חכמתם למצוא את ההוכחות. ואילו קאסוטו אומר: "עלינו לגשת לעובדה זו באובייקטיביות שלמה, בלי משפט קדום כל שהוא... עלינו להיות מוכנים מראש לקבל את תוצאות מחקרנו, תהיינה התוצאות הללו מה שתהיינה, ואין לנו להיות מודאגים על כבוד תורתנו וקדושתה. כבוד תורתנו וקדושתה הריהם דברים העומדים ממעל לשטח הבעיות הספרותיות; דברים קשורים בתוכם הפנימי של ספרי תורה ובلتוי תלויים כל עיון בפתרון הבעיות הספרותיות הנוגעת רק לצורה החיצונית. ללשון בני אדם שבה דברה התורה כפי מאמר חז"ל" (תורת התעוזות: 13). באotta רוח כתוב יעקב לפי השקפותו וקורנגרין על אחת וכמה, לעומת זאת אומר הופמן (ובמילים מאד דומות אבי מורי ז"ל): "אני מודה ברצון של יסוד עיקרי אמוןתי לא יכולתי להגיע לידי מסקנה שהמשה הומיי התורה נכתבו אחרי זמנו של משה, או על ידי מישחו זולת משה". אולם בשאפתני לבסס באופן מדעי את 'ההנחות העקרוניות' הללו, השתדלתי תמיד לטעון רק טענות שגם בעלי השקפות יסודיות אחרות

יכרו בצדקהן" (הקדמה לפירשו על ויקרא). הדבר המעניין והחשוב הוא שבعلي שתי גישות כה שונות הגיעו לתוצאות מקבילות. קורנגרין המצמצם את עצמו בשטח המשפט מביא במקצתו חומר רב ועשיר.

הוא מתעמק גם בהשוואת החוקים האלה. הוא מגיע למסקנות אלו:  
 (א) כל החומר ה משפטי הכלול בארבעה מהמשת חמשי התורה (ספר בראשית אינו כולל חומר משפטי) מהוות תחוקה אחת — חטיבה אחת ושלמה — אקט לגיסלאטיבי אחד.

(ב) גם תוכן התקיים גם ניסוחם וגם ההשוואה עם החוקים של הארץות המודרניות האחריות מוכחים בעיליל שהאקט הלגיסלאטיבי הזה היה טרם יסוד העם מדינה לעצמו. החוקים מראים בהדרגה סימנים שהם ניתנו במא שהוא קורא "תקופת האוהל". ומטעמים המוסברים היבט זה מוכדח להיות לפני המאה ה-12 לפנה"ס (284/5).

והרי דוגמאות אחדות מתווך אותו מחקר מעניין:  
 בכל התודה יכולה אינה נזברת מידת שטח. בנכאים אלו מוצאים "צמד", "בת" (ישעיה ה: י), "צמד פרדים" (מלכימיב ה: י), התורה אינה מזכירה את המידות הללו אף לא מידות אחרות. קל להבין זאת אם התודה נכתבת בתקופת האוהל אשר אין בה קשר בין העם והארץ, וכי נזבי מידות שטח טרם נוצרו. אי אפשר היה להבין זאת אילו הייתה דעת המבקרים נכוונה שהקלים גדולים של התורה נכתבו אחרי שהמידות הנ"ל כבר היו בשימוש (קורנגרין 110).

בכל יתר החוקים השמיים קיימים במסגרת חוקי עבדים מושג של "עבדי המלך" או "עבדי המדינה". זכויות והתחייבויות מיוחדות הקשורות בכך. אין זכר לאותו מושג בחוקי התודה. אילו נכתבת התורה — אפילו במקרה — בזמן של מלכים בעם — ללא שום ספק הייתה גם היא חוקת חוקים מיוחדים של עבדי המלך. ההסבר היחיד שהוא דבר לא נזכר הוא, שהتورה ניתנה כולה בתקופת האוהל (קורנגרין 20, 30). ואיל תחכם מישהו ויגיד שדווקא כדי להטעות העם לא נזכר הדבר. כי הנה התורה לא היסטה כלל להסדיר דברים אחרים באופן קונדייטונלי ודוקא ענייני המלוכה בתוכם (דברים יז: יד-כ), ובנקל היה אפשר לכתוב בטור דומה על עבדי המלך — אילו חפזה התודה בכך.

קורנגרין מבירר את הפרקים השונים של חוק ומשפט — כגון מכון, שכירות, ערבות וכדומה — והרינו מביא בכל מקום את כל הפסוקים שבתורה הדנים באותו עניין. הוא מוכיה שאם משפטים נזכרים בספרדים השונים בתורה בכלל זאת אין ביניהם הבדל ענייני. מי שיודע את האלף בית של ההיסטוריה המשפטית, יודע שזה היה בלתי אפשרי אילו עברו באמת מאות שנים בין כתיבת פרשה לחברתה. לכל חוק ולכל משפט יש התפתחות. ואילו היה חלק מזמן קדום, חלק מזמן המלוכה, חלק מזמן גלות בבל, לא יתכן בשום פנים ואופן שזה לא היה בולט וניכר על פי הבדלים בדרגת התפתחות החוק. אין הבדל בדרגת ההתפתחות — אין הבדל בכך בכתובת. המסקנה הזאת היא הכרחית.

אחרי קריאת שלוש הדוגמאות האלה מבין הקורא בודאי את רצינות הספר וחשיבותו.

دعותינו הרmittel היסודות שונות משל קורנגרין תכליית שנייה. ודוקא ממש כך חשוב לנו עד מאר שגם מתוך גישתו, הוא מגיע לתוצאות אלו.

קאסוטו בודק את ההנימוקות של מה שהוא קורא "תורת התעוזות" (מה שהוא קראנו שיטת המקורות השונים) אחת אחת. את פרשת הש' מות השונים של הבורא. את שאלות הלשון והסגנון. את הדברים הנדראים כסתירות וחילופי דעת, ככפילויות וחזרות וכן הלאה. יש בידו היתרון הנדול שהוא שולט בכל החומר הספרותי של עמי המזרח עד למה שנמצא בחפירות של השנים האחרונות. והוא מסכם: "לא הרייתי שאפשר לפרט את הביעיות באופן שונה מזו של שיטת התעוזות. אלא הרائي שמן הוצרך הוא לפרט אותן באופן אחר ושאי אפשר בשום פנים לפרט אותן על פי שיטה זו. לא הוכחתי שהעמדים — (הריאות של שיטת המקורות) — הם עמודים תלשים או שאין בכלל אחד מהם כוח להכריע. אלא הוכחות שאין עמודים כלל עיקרי, שאין בנמצא, שאין אלא דימויוניים. והואיל וכך — מסקנתי הסופית על ביטולה הגמור של תורה התעוזות הרי הייתה מוצדקת" (תורת התעוזות 97/98). זאת היא דעתו של חוקר אשר היה מוכן לקבל כל תוצאה של מחקרו — תהית מה שתהייה. החומר המובא בספריו הוא

כה עשיר ורב גוונים שהיינו עושים שרות רע לקורא אילו הבאנו דוגמאות. כי אין אחת דומה לחברתה. צדיק לקרוא את הספר כולם. יעקב (אשר פירש את ספר בראשית) כותב: "המכשול הגדול ביותר להבנה נכונה הוא התיאוריה הנקרואת 'שיטת המקורות'. היא קורעת לגורמים גופ בועל תוכן אשר בו כל החלקים השונים קשורים זה בזה. לפיכך אין לה אפשרות להבין את הקשרים ולהתפос את המבנה המchioד של הספר. לפיכך חקרתי את התיאוריה הזאת לאורך כל הספר צעד אחריו צעד" (9). אחרי שהוא מסיים פירוש בן 945 עמודים גדולים ונספח על "שיטת המקורות" ועל 100 עמוד, הוא מסכם — ובצדק — "התיאוריה בספר בראשית מוככבר ממקורות שונים ואפשר להפריד ביניהם — הופרחה" (1048). ושוב علينا לומר שדוקא מפני שגישתו הדתית העקרונית של יעקב אינה מוזהה עם גישתנו חשוב כפל כפי לימים אם הוא מתק גישתו מגיע לתוצאות אלו.

מתוך ספרי הופמן אין להביא דוגמאות ואין אפשרות לסכם בצורת תמצית. הספרים הקלאסיים האלה הם מלאים וגודושים. אין דרך אחרת אלא לקרוא אותם וליהנות הנאה ישירה מחכמתו, התבונתו וידיעותיו. ניתן לומר שלא היה לא נמצא בעולם עוד אחד המכיר כמו הופמן גם את התורה שבכתב ואת התורה שבעל פה, גם את ההלכות ואת האגדות, גם את הפירושים פרד"ס ובצדדים גם כל הספרות של מבקרי המקרא. בידיעותיו הסוברטניות ובגאניותו המדעית היכה את ביקורת המקרא מכמה ניצחת. על אף האמור לא יוכל להמנע מהביבא כאן שני דברים מיוחדים מתורת הופמן. הוא שואל לוקרא "ח: יי'" לשם מה טרח עזרא או בן דורו — שהמציא לפוי מבكري המקרא את "כ" — לחבר סיפור וחוקים על מאורע חד פעמי שאין לו שום תוצאות לגבי זמנו של עזרא. לשם מה פרשת "אל המילואים", מעשה שהיה פעם אחת ולא יסף. למה לו למחבר — שלפי דעת המבקרים כל מגמתו לבسط את תביעות הכהנים — לספר אותו מעשה ובכללו מתן חלק מן הקרבן לאיש שאינו כהן (ח: כט). ובஸמוך לאותו מעשה פרשת חטאם ועונשם של בני אהרן; ככלום יש בה כדי להגדיל כבוד הכהנים וכוכיותיהם, לשם מה היה ה"מחבר", כמו שהמבקרים מתארים. מספר כל זאת.

ודוגמא שנייה: ויקרא יז אוסר בשער תאות, ודברים יב: ב ואילך

מתיר אותו אחריו הכנסתה לארץ (שני הדברים מתחוק טעמים מאד מור' בנים). שני הכתובים מביאים את אנשי הביקורת לידי מצב מגוחך: לדעתם נאמר הכתוב המבטל את האיסור בידי יאשר המלך, שכן הוא כתוב בספר דברים; ואילו החוק שהוא הוא בא לבטל נתן הרבה זמן אחר ר' בן עלי ידי עוזרא! בכך גמוד חזר הופמן לדוגמא זו זאת כמה פעמים (ראה בעיקר את פירושו ל"ז'יקרא" ו"דברים" במקומות הנזכרים). אף הוא מצטט דברי תיאולוג נוצרי (דילמן) האומר ש"הט ענה כי ז'יקרא יי' חבר אחר ספר דברים ועל אחת כמה וכמה אחורי הגולת, היא נגד כל הגיון".

אין ספק שכמה מאנשי הביקורת טועו לפני תומם כמו שטועים גם הוקרים במחקרים אחרים. מכל מקום אין להטעלם מן העובדה שדווקא בארץ אשכנז טיפחו ופיתחו כל כך את השיטה זו. תענו היה לגרדי מנים להנמק את הרמה של כל מה שישק ליהודים ולהודות. ולא שכחנו את המכtab שפירט הקיסר וילהלם אחורי הדצאותו של דיליטש על "בבל והתנ"ך", בו כתוב: "ודרך אגב אין רע שזה מקטין במקצת את הפרטיזה של עם הסגולה". דוב התיאולוגים הנוצרים משתדים למעט את דמות התנ"ך ולהרבות בכבודם של ספרי הברית החדשה. חבל מادر שוגם יהודים — וביניהם הרבה ממורי הדרוז הצעיר בארץ — הלו שולל אחורי תיאוריות התלויות באוויר ולא המשיכו את המסורת בת יותר משלוות אלפיים שנה "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב"! היהדות המסורתית ידעה תמיד שאבותינו מסרו מדור לדדור את התורה השלמה, את תודת האמת כמו שקיבל אותה דור המדבר, מקצתה תוך גילוי שכינה וברובה על ידי משה רבנו. וידוע ידענו שהוא אמת ותורתו אמת.

#### [1] הנבוואה

למעלה דרבנו על שתי שיטות של הדרכה אלוהית שזכו בהן: גילוי שכינה ותורה מן השמיים. הרי אלה שתי שיטות שהן אחת מבחינות התוכן. הן אחת: כי עשרה הדברים שנמסרו דרך גילוי השכינה ויתר חלקו התורה שנמסדו על ידי משה רבנו תזכן אחד להם. הן שתים: כי אינה דומה התופעה האדריכלית, המחרידה של גילוי שכינה — שככל

דורות ישראל חשים אותה — לקבלה השकטה של יתר חלקו התורה, שנמסרו מפי הגבורה למשה וממשה לעם.

אולם, לא הטעק הקב"ה בהדרכה זו ע"י התורה. "נביא מקרבך מאחיך כמו יקים לך ה' אלהיך, אליו תשמעון" (דברים יח: טו) הב' טיח משה לעם, ומיד אישר ה' את ההבטחה הזאת (דברים יח: יח). מעין גם להשוו את שני חלקי דברי משה רבו רביים יח: טו לדב' ר' בלעם בדבר כג: כג!) וההבטחה קויימה. גדולה ההדרכה של הנביאים. היא מכונת אל כל שטחי חיננו. ברם כדי להבין זאת علينا להבהיר תחילת מהות הנבואה בעמנו. עירוביה גדולה נוצרה בעיטים של אנשים שלא הבחינו בין הנבואה במשמעותה הישראלית לבין "נבואה" כפי שהבינה אומות העולם. עיני עמים אחרים — נביא הוא בדרך כלל אדם אשר ניסה להגיע (או שעשה עצמו שבידו להגיע) עד חקר העתיד בכשפים ובקסמים. מלכים ושרים שאלו אותו מה יעשו במצב מסוים. "הנביא" עשה מעשה כשפים ומאגיה והעלה את תשובה. וכך גם לבני הארץ קרה לעיתים רוחקות שנקרו אל המלך ונשאלו אם טוב יהיה לעשות מעשה פלוני או לאו (ראה למשל מלכים-א כב: ז; מלכים-ב ג: יא; ירמיהו לו: יז ועוד). וזה כל הדמיון בין נבאייהם ובין נביאינו. אין שום דבר מאגי או כישוף אצל נבאי ה'. להיפך, בשני המקומות בתורה שהוכרנו — גם בפי בלעם גם בפי משה — נאמר **שיהיו נביאים בישראל מפני שלא נשש ביעקב ולא קסם בישראל**.

אם נרצה להבין מה באמת אופיו ותקיומו של נביא בישראל, נלך — שוב בעקבות אבי מורי זיל — בדרך בלשנית. "נביא" נגורן מן השורש "נָבָא" שפירושו בשפות השמיות השונות "לדבר" "להגיד" "לקרא" (במובן של "קרא בגרון אל תהשך" ישעיהו נה: א, וראה "נבָא" במילון גונזיס-ביבול). כינויים אחרים לנביא הם "חווה", "צופה", "איש אלוהים". כל זה מרחיב את הבנתנו. "חווה" על שם שהוא רואה מהות המקילים עליו הבנת דבר ה'. אף הם מסבירים וمبahirים את דבר ה', באוני השומעים. את הביטוי "צופה" נבין על פי דברי חבקוק הנביא: "על משמרתך אעמדך ואתיצבה על מצור, ואצפה לר" אות מה ידבר بي ומה אשיב על תוכחתך" (ב: א). ירמיהו אומר:

"והקמתי עליכם צפים הקשיבו לקול שופר" (ו : יז) ; השווה גם יחזקאל ג : יז ; לג : ז). הצופה הוא האיש העומד על המשמר, הדרואה כל סכנת מתקרבת מרוחק ומזהיר את החיללים ואת העם עליידי קול שופר. ולא לחינם משתמשים הנביאים פעמים רבות במשל של קול השופר. (לדוגמה ישעיהו יח : ג ; כז : יג ; נח : א ; ירמיהו ד : יט ; ד : כא ; ו : א ; הוועה ח : ח ; א ; עמוס ב : ב ; ג : ז). תקיעת השופר מעוררת את האסוציאציה של הצופה, אף היא רומיות כי אין הנבואה אלא צורה של גילוי שכינה אשר היה בידוע מלאה "קול שופר חזק מאר". הביטוי "איש אלוהים" פירשו איש המוכן לעזוב את מקום מגוריו, את מקד צוען את משפחתו ואת ארציו על מנת להתרשם בגוף ונפש לתפקיד שהבורא מטיל עליו, ולמלא את השילוחות ללא רתיעה בפני אנשיים וללא פחד מפני יסודין ואפילו מפני המוות, כי הוא יודע שלאלוהים הוא שידך.

מתוך צירופי הביטויים אנו לומדים איפוא : הנביא הוא איש העומד יומם ולילה על המשמר לשמעו מפני ה' מה מתקרב לבוא והריהו מוזיר את עמו. הוא חווה חווונות המבררים לו את כוונות ה' והוא מוסר אותם לעם. הוא שליחו של אלוהים. רק מבנו ולא מבני אדם הוא מקבל הדרכה והוראה. רק אותו ולא את בני האדם הוא ירא. כל מה שאנו לומדים מן התנ"ך על נבאיי האמת מתאים לתחמונה זו שנוצרה בידינו מכינויי הנביא במקרא.

הם חווים חווונות : ישעיהו הנביא מגיד מראש את כל תחנות הדרך אשר בהן יגיע סנהדריב עד ירושלים (פרק י). אף הוא מגיד מראש שסנהדריב לא ישייג את מגותו (י : לג—لد ; לו : כא ואילך). הוא מוסר לחזקיהו שה' שמע את תפילתו וירפאהו ויסופף לו חמץ עשרה שנה (כח : ד ואילך). הוא מודיע לו מראש על גלות בבל שתבוא לדורות שיבואו אחריו (לט : ה ואילך). עמוס מגיד מראש, זמן רב לפני המעש, שאשור יכבוש את دمشق. הוא מזכיר אפילו את שם המקום (קיר) אשר אליו יבאו את בני دمشق. מתוך מכליכים־ב' אנו יודעים שהנבואה הזאת התאמתה מלה במלחה (טו : ט). ירמיהו ניבא לא רק לחורבן ולגלות בנבאות רבות. הוא ניבא גם על קץ הגולה. הוא מגיד מראש תקופת הגולה (כח : יב ; כז : ז ; כת : י). הוא ניבא לנביא השקר חנניה

בן עוזר את גורלו. ובמו שאמר בכמה נעשה לathanיה (כח : טז—יז). ירמיהו (לח : יז וαιלך) ויהוקאל היושב בבל (יב : ח ואילך בפרט יב' יג) ניבאים למלך צדיקיו את סופו המר על פרטיו וככה נעשה לו (ירמיהו לט : ז). הושע ניבא את קיצו של יהוא וביתו (א : ד). וכMOVEDן שאפשר להרבות בדוגמאות מהתב"ד.

אולם בשורת העתיד איננה מטרה — כמו לנביאי שקר ומונחים ומעוגנים — כי אם מציעי. שליחות הנביאים היא שליחות חי־נובית. ועל זה דוקא מעידים אותו הדברים שנאמרו מראש ולא נתאמתו מפני שהשליחות החינוכית הצליחה. הדוגמא הקלאסית היא נבואת יונה "עוד ארבעים יום ונגינה נהפטת" (ג : ד). אנשי נינהו והמלך בראשם חזרים בתשובה (ג : ח) ואלהים חונן את העיר ומתו־שביה (ג : י). כיווץ בזה נבואתו הראשונה של ישעיהו על מות חזקיהו (לח : א), השפעת הנבואה על המלך (שם ב'ג) והתגינה (שם ה). מענדי ינית פרשה מעין זו שנשאה בזכרון העם : בספר מיכה (ג : ט—יב) אנו קוראים נבואת פורענות "ציוון שדה תחרש" וגו'; כמו כן שנה אחורי בן מוכרים וקני הארץ לקהל העם את הנבואה הזאת, וכי חזקיהו שמע בקולו של הנביא "ויחל את פני ה' וינחם ה' על הרעה אשר דבר" וגו' (ירמיה כו : יז—יט). אף ירמיהו מטעים באותו פרק שאמנם הוא נשלח להנבא את הבשורות הרעות, אבל אם ייטיב העם את דרכו לא ישלח ה' את הרעה (כו : יב—יג).

והוא הדין להיפך, ככתוב בדברי ירמיהו : "ורגע אדבר על גוי ועל מלוכה לבנות ולנטוע. ועשה הדעת בענייני לבתמי שמע בקהל, ונחמתاي על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו" (ירמיה יח : ט—י). דוגמא אחרת טראגיית ממד לביוון זה הן נבואות העתיד המזהיר שבפרק הנקמה בישעיהו פרק מ ואילך. מדוע נחמלאו אותן הנבואות רק במקצת? עוזרא ונחמיה מעידים כי חלק גדול של העם מאן להיגאל. הרוב הגדל של העם לא נענה לקריאת הנביא לעלות. ולא עוד אלא שרבים משבי ציון חזרו לאותם החטאיהם אשר בגלם הגלו. קרא את הפסוקים של ירמיהו יח : ט—י שזה עכשו הזכרנו — והנה התשובה.

הנביא הוא גם חוזה וגם צופה, והרי זו פעללה אחת. הוא חוזה חוזין על מנת שיפעל לצופה ויגיד לעם מה משתמש וباء, העז אינו יכול

לשנות את מעשי העם אלא על ידי שכנוו. חופש הבחירה נשאר בידי העם. אבל הוא משדר אותו בעו ללכת בדרכיו ה'. כי מה יכול להשפייע יותר משמייעת התוצאות מעשי העם. והואיל וכל כוונת הנבאים להשפייע ולהנתק, הם מתרכזים תמיד באותן הנקורדות אשר בהן זקוק העם בזמןם להשפהה ולחינוך. כשהם איננו ממהר לבנות את בית ה' המחדש, ניבא זכריה הנביא וחוזר וניבא על האורך לבנות את המקדש (למשל א:טו; ז: ט—טו; ח:ט וכו'). הוא הדין לחני (א: א—יב; ב: א—ט). יחזקאל מקדיש את כל החלק האחרון של נבואותיו לבניין הבית על כל פרטיו ודקוקיו ולעדי בודה בבית (מ ואליך). מלאכי מרבה להוכיח את העם על הרשלנות בעבודת בית המקדש (א:ו; ב:ב; ג:ז—יב). אנו מתחילה בכונה בדוגמאות הללו, כי "היהוד הליברלית" והתיאולוגיה הנוצרית טור ענים וחזרים וטעונים שהנביאים מתנגדים כמובן לעובדה בבית המקדש, הם מודים כביכול רק בחוקי המוטר ובחוקים טוציאליים. לא הבינו הנזרים והליברלים שהנביאים מדגשים תמיד את הדבר החסר בזמןם וטעונים נגד אותם הדברים אשר בהם מג' זים העם בזמןם. אילו הבינו זאת, שוב לא היה בעיניהם לפלא כי נביא אחד נוקט לפרקים בשתי עמדות שונות. למשל אותו הווע האומר: "כִּי חָסְדָּפָצֵת וְלֹא זְבַח, וְדַעַת אֱלֹהִים מְעֻלוֹת" (ו: ז) ניבא לעם שיצא בגולה וחלק מעונשם שם לא יוכל להקריב קרבנות (ט: א—ד). הפסוק בהושע: וּבְנֵוי לְפִי המסקל של דברי "החפש לה" בעלות וזבחים כשמע בקול ה', הנה שמע מובה טוב להקשיב מhalb אילים" (שמואלי-א טו : כב). האם העז פעם מישחו לטעון כי שמואל הנביא התנגד לקרבנות? הן הוא בעצמו הקריב אותם תדריך. ומדוע דנים את הווע במידה אחרת? והנה ירמיהו אומר במקום אחד "כִּי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים, על דברי עולה זבח" (ז : כב). במקום אחר הוא מבטיח אהירית טובה לעם אם יצמור את השבת. והנה תכלית הטובה היא כי מלכים ושרים ואנשים מכל חלקי הארץ "מִבָּאִים עֲוֹלָה זְבַח וְמִנְחָה וְלִבְונָה, וּמִבָּאִי תֹּודה בֵּית ה'" (זיו: כה—כו). באחת מנבואות הנחמה שלו הוא מבטיח "ולכתנים הלוים לא יכרת איש מלפני, מעלה

עליה ומתקיד מנהה ועשה זבח כל הימים" (לג: יח). לכauraה זו "סתירה", אך הסברה פשוט. הפסוק הראשון מרגיש "ב' יום הוציאי א' אותם מארץ מצרים". הנביא אומר לעם, הסובר שהקדר בנותם הם עיקר הדת, כי לא בהם פתח ה' את שורות המצוות אשר נתן לעמו. השבת (בפרשת המן) ועشرת הדברות קדמו לקרבנות. קודם להם הכוו הכלול "וזאתם תהיו לי מלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט: ז). לכל זה מתכוון ירמיהו הנביא כשהוא מזכיר מה דרש ה' ביום שהוציא את העם ממצרים. ישעיוו (כח: כד) מסביר במשל מדרכי החקלאות את עמדת הנביאים כלפי תפkidיהם השונים. כמו שעבודת האדמה והטיפול ביבולה דורשים يوم פערות שונות בהתאם לצורך המוחדר, ככה צריך הנביא לפעמים לגער ולפעמים לנחם, לפעמים לעמוד על עניין זה ולפעמים על עניין אחר כדי לתאנך ולהדריך לפי צורכי השעה. בזמן שהעם חושב כי הקרבות מכפרים כל חטא בין אדם למקום וכל עול בין אדם לחברו, על הנבויים להרים בשופר קולם ולקראו: "לא". הקרבנות לא יכמרו עוננות כללה, ולא זו בלבד אלא שה' שונא קרבנות של אנשים כמוהם. ולא קרבנות יקח מהם ואפילהו לא תפלות (ישעיוו א: יא-יג). גם שבת, ראש חדש ומועדים שלם הם תועבה בעיניו (א: יד). וכי יגיד שהנביאים התנגדו לתחפilot או לשבת ולמועדים! אבל חוק היה דבר ה', שאין זכות לאנשים להופיע בפניו בידים בלתי נקיות. אותו מלאכי הנביא הדורש כל כך את הקרבנות לפי דין התורה (לא להקריב בעלי מום א: ח; ויקרא כב: כ; דברים טו: כא) אומר שני פסוקים אחר זה: "אין לי חפץ בכם אמר ה' צבאות ומנהה לא ארצת מידכם" (א: י). וישעיוו מדגיש את הקשר בפירושו "לא אוכל אותן ועצרה" (א: יג). טעות גסה היא להסיק מפסוקים ידועים של נביאים כי הם התנגדו בכלל לזרחים ולעלולות (ולא להגוזמה בחשיבותם ולהקרבתם על-ידי עברים נינים). וראיה ניצחת לכך מקום מקביל בתהילים: "כי לא תחפץ זבח ואתנה, עליה לא תרצה" (תהלים נא: יח) — ולאחר שינוי המצב מבשר אותו המזמור: "או תחפץ זבחך צדק עליה וככליל, או יعلו על מזבחך פרים" (נא: כא). יש עוד ראיות רבות אך נסיים את העניין בנבאותו הקשה של ירמיהו פרק ז (וכדי לקרוא את כל הפרק אגב

דיוון בנושא זה<sup>1</sup> : "הגנוב רצח ונאנף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ובאתם עומדתם לפני בית הוה אשר נקרא שמי עליו ונזכר שמי עליו ואמרתם נצלנו, למען עשות את כל התועבה האלה. המערת פרצחים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו בעיניכם, גם אני כי הנה ראוי נאם ח' (יריד מיהו ז : ט—יא). המקדש היה ונשאר הבית אשר שם ח' נקרא עליו. וצריך לשמש למטרה אשר לשמה נבנה. אבל מי רשאי להשתמש בו : עם ח' ולא עם של פריצים.

نبيא הגואלה מבטיה גם ל"בני הנכר הנלוים על ח' ... כל שמר שבת מחללו ומחזיקם בבריתני. והביאותים אל הר קדרשי ושמחהם בביה תפלי עולותיהם וזבחיהם לרצונן על מזבחני כי ביתי בית תפלה יקרה לכל העמים" (ישעיהו נו : ו—ז). וכשהעב חושב שעינוי נפש וצום יכפרו על עוננותיו הרי אותו נביא מעמיד אותו על האמת שאין ערך לצום ותענית וشك ואפר, אם הלו אינם מעוררים את העם לאחאג הארץ, לצדקתה ומשפט כדרישות התורה. גם כאן טעות לחשוב שהנביא מטיף לכל אלה במקום צום. אין ערך לצום של הנוגש ואין ערך לצום של הרשע המכבה באגרות, אבל יש ערך לצום של הצדיק. והنبيא מסביר את הטעם אשר ימצא חן בעיני ח' "הלו זה צום אבחורתו" (נח : ז). הפרק הזה מלמד אותנו מהן הביעיות היסודיות אשר בפניהן עמדו הנביאים והוא משמש במדינת יהודעה מפתח לדבריהם. מן הפסוקים הראשונים יוצא שבאופן חי צוני קיימים העם מצוות שבין אדם למקום. "ואותי יום יומן ידרשו וודעת דרכי יחפazon" (נח : ב). לפיכך ברור מדוע ממעטם הנביאים להוכיח את העם על מצוות בין אדם למקום. אזהרות كانوا לא היו דרשות. להיפך. הפרק מראה כי העם חשב באיוולתו שקיים המצוות הללו יפטרם מיתר המצוות. לעומת הדעה הזאת מדגני שיש וחוורים ומדריגושים הנביאים שאין ערך לה בליך זה. אלהים אינם רוצח שמירת מצוות כלפיו ללא שמירת מצוות בין אדם לחברו. מתוך הילך מחשבות זה אשר גם להבין מדוע דוקא השבת תופסת בתחום הנבואות מקום מיוחד במינו מפני שהיא כוללת מצוות בין אדם למקום אם מצוות בין אדם לחברו. יחזקאל חזר כמה פעמים בדבריו על

מצות שבת (כ : יב, כ) ועל חילול השבת על-ידי הכהנים (כב : כו) והעם (כ : טז, כא, כד ; כב : ח ; כג : לח). דברי ירמיהו בפרק יז : יט ואילך על השבת מפרטים את המצויה יותר מן הרגיל בתורה שבכתב ודברי הנביאים. נביא הגולה מפרט דין שבת שונים שאנו מכירים אותם רק מן התורה שבעל פה (ישעיהו נה : יג). הוא חומר שלוש פעמים בפרק אחד על שמירת שבת שהיא תנאי לגולה (נו : ב, ד, ז). כדי ליתן את הדעת על צירופי הלשון המוחדים של הנביא : "ש מר שבת מחללו ושמר ידו מעשות כל רע". "אשר יש מר את שבתותי ובחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבי ריתוי". האם לא רמזו כאן מה שאמר רבנו הקדוש "שמצוות שבת שcolaה כנגד כל המצוות שבתורה"? ! הנביא מזכיר בצורה כוללת את החזובי (החזק בברית) ואת השלילי (שומר ידו מעשות כל רע). וכדי להשלים את החזוב הכללי והשלילה הכללית הריהו מזכיר את השבת, מצוה מיוחדת בצדקה החזוביים ובצדקה השלוילית, מצוה מיוחדת וכוללת, מצוה המשקפת בצדקה החזוביים ובצדקה השלוילית ליליים את כל המצוות. וכשערכו חז"ל את סדר הפרשיות השונות שבתוכן ספר ישעיהו עיגלו את הטבעת וכונגד הפסוק הקשה שבתחלת הספר "חדש ושבת קרא מקרא" וכו' (א : יג) סיימו את הספר בנבואה המזהירה "ויהי מדין חדש בחדשו וmedi שבת בשבתו, יבוא כלبشر להשתחוות לפניו אמר ה'" (טו : כג).

עד כאן לכיוון הכללי של ספרי הנבואה. הרבה יותר קשה לציין את פרטי דברי הנביאים. ומה נפתח במה נסימ? עשיירם הם מאד מגוונים כמו חמי העם במשך מאות שנים וכמו תפקידי העם לניצח. אמרנו: "העם" — אבל הנביאים לא נשלחו לעמנו בלבד. כבר הזכרנו את נבאותו של יונה על נינוה. ישעיהו ניבא על בבל (יג : יד), מוואב (טו), דמשק (יז), מצרים (יט) וכו' (למשל יח : כא ; כג ; מה—מט). ירי מיהו על מצרים (מו), פלשתים (מו), מוואב (מח), עمون (מט), (נ : נא). והוא ניבא להם לא רק רעות. הוא גם מנהם אותם (למשל : מה : מו ; מט : לט). ספר עמוס כולל נבאות על דמשק, עזה, צור, עמון, מוואב (א : ג, ז, ט, יא, יג ; ב : א) נחום על נינוה (א : א וכו'). שום נביאינו דורש מאומות העולם כי יקבלו את התורה וחוקיה. הנביאים מוכחים אותם רק על עבירות שבשבע מצוות בני נת. אף על פי

שׁחַזְיוֹנָם לְעַתִּיד לִבּוֹא הֵוָא "וְהַלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכִי  
וְגַעֲלָה אֶל הַר הֵי אֶל בֵּית אֱלֹהִי יַעֲקֹב וַיּוֹרְגֹּנוּ מַדְרְכֵיכִי וַיָּלֹכֵה בָּאַרְכָּתֵינוּ"  
וְגוּ" (ישעיהו ב': ג').

קשה מאד למצות ולסכם את כל עושרה של הנבואה. התורה מגדי-  
רה פעמיים מספר את מגמת חינוכה: קדושים תהיו כי קדוש אני ה'  
מקדישכם. זאת גם ההגדלה המקיפה ביותר של דברי הנביאים. ישע-  
יהו שומע בתzon הרראשון את השופטים קוראים וזה אל זה "קדוש קדוש  
קדוש ה' צבאות, מלא כל הארץ כבודו" (ו: ג). והוא מרבה להשתמש  
בכינוי "קדוש ישראל" או "קדוש יעקב". ברומה לו ירמיהו (ג: כט;  
נא: ה), יחזקאל (למשל לט: ז), הושע (יא: ט), וחבקוק (א: יב;  
ג: ג). הקדשה מודגשת בדבר עליון במקומות רבים אחרים כגון בפי  
חזקאל (ב: יב; כה: לו; כג: לו; כח: טו; טז: כז וככו),  
ירמיהו (ב: ג; לא: לט), הושע (יא: א; יב: א), יואל (ד: יז), עובדיה  
(א: יז). מעדים על כך גם ביטויים רבים כגון הר הקדש, ארמת  
קדש וכדומה (למשל ישעיהו יא: ט; כו: יג; לה: ח; מה: ב וככו).  
וכיווץ בו בירמיהו (לא: כב) ובזכירה (ב: טז; ח: ג). "בימים ההוא  
יהיה על מצlöת הסום קדש לה", והיה הטירות בבניין ה'  
כمزוקים לפני המזבח. והיה כל סיר בירושלים וביהודה  
קדש לה', צבאות ובאו כל הזבחים ולקחו מהם ובללו בהם,  
ולא יהיה לנו עד בבית ה' צבאות ביום ההוא" (זכריה יד: כ—כא).  
בצורה זו מדגיש הנביא שככל דבר בין אם נועד למטרת עילאית בין  
אם לאו, צריך להיות קדוש. וזאת היא דרישת היהדות כפי שהdagשתי  
בחוברת "מצאות למה נתנו", וכפי שעוזր אדגיש בפרק על "קדשה".  
אכילה ושתייה, לבוש, זרעה וקציר וכל כיוצא בהם נחשבים בעיני  
עמים אחרים לדברים של חול. ביהדות גם הם צריכים להיות קדושים.  
נושא מרכזי אחר של הנביאים היא דרישת "צדקה ומשפט". מונ-  
הקיינה של ישעיהו "איכה היתה לוזנה קרייה נאמנה, מלאת משפט צדק  
ילין בה ועתה מרוצחים" (א: כא), עד לנבואתו לאחרית הימים "ויצא  
תשר מגוז ישי" (יא: א) תזרות ונשנית דרישת צדקה ומשפט. והרי  
דוגמאות מעטות מדברי שאר הנביאים: "הוּי בְּנֵה בַּיּוֹת בְּלֹא צְדָקָה  
וּלְלֹוֹתָיו בְּלֹא מִשְׁפָט" (ירמיהו כב: יג). "וְהַרְשָׁעַ כִּי יִשּׁוּב מִכְלָחָתָא"

תו אשר עשה ושמר את כל החוקתי ועשה משפט וצדקה, היה יהיה לא ימות" (וחזקאל יח: כא). "וארשטייך לי בצדך ובמשפט" (הושע ב: כא). "ויגל כמיים משפט, וצדקה כנהל איתן" (עמוס ה: כד). ובכיז' רופים שונים "הגיד לך אדם מה טוב, ומה ה' דורש מך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והאנע לכת עם אלהירך" (מיכה ו: ח). "משפט אמת שפטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו. ואלמנה ויתום גור זעני אל תעסקו, ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם" (זכריה ז: ט-י; השווה גם ח: ט-י). הנביאים אינם מדברים על מעשי עול בלבד, כי אם גם על החקיקה, על השיפוט ועל התנאים המביאים לידי עול. "הוי החוקים חקקי אונן, ומכתבים עמל כתבו. להטות מדין דלים ולגול משפט עני עמי, להיות אלמנות שללם ואת יתומים יבזו" (ישעיהו י: א-ב). "למדו היבט דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבוי אלמנה" (ישעיהו א: יז). הנביא מצין את התנאים המביאים לידי עושק וגול והתוצאות: "הוי מגיעי בית בבית שדה בשדה יקריבו עד אף מקום והושבתם לבדכם בקרב הארץ... הוי משכימי בברך שכיר ירדפו, מאחרי בנשף יין ידליקם... הוי משכימי העון בחבליו השוא, וככבות העגלת חטא... הוי האמרים לרע טוב ולטוב רע, שמיים חוך לאור ואור לחשך שמיים מר למתחוק ומתוק למר. הוי חכמים בעיניהם, ונגיד פניהם נבניהם. הוי גבודים לשותה יין, ואנשי חיל למסך שכיר. מצידי רשות עקב שוחר, וצדקה צדיקים יסירו ממנה" (ישעיהו ה). כיווץ בו הקשר בין עילה ותוצאה בדברי עמוס: "העסקות דלים הרצחות אביוונים, האמרות לאדרניהם הביאה ונשתה" (ד: א). "לכן יען בושכם על דל ומשאת בר תקחו ממנה בת' גזית בניתם ולא תשבו בהם, כרמי המר נטעתם ולא תשטו את יינם. כי ידעת ריבים פשעיםם ועצמים חטאיהם, צררי צדיק לקחיה כפר ואביוונים בשער הטו" (ה: יא-יב; השוה גם ו: ד-ו; ב: ו-ח; ג: ט וירמייהו כב: יג-יג). הדוגמאות מרובות. נגביר מתוכן עוד: ישעיהו נה וגואלה ראה בקשר לכך למשל; ישעיהו נו: א; ירמיהו כג: ה; לג: יד-טו.

מכל זה אנו למדים מה היה לקוי בקרב העם בזמן הנביאים האלה.

כיווץ בזה מלמדת מלחמתם המתחדשת בנסיבות השונות של עבדות אלילים (ישעיהו ב: כ; י: א; לא: ז; ירמיהו ז: כט—لد; ח: א—יט; הבקוק ב: יח; צפניה א: ד—ו ובהרבה מקומות אחרים), שהעם נכשל וחודר ונכשל בעבירה חמורה זו.

חלק חשוב מאד בנבואותיהם של כמה נביאים היה מכובן לא לפרט וגם לא לסדרי החיבור כי אם לשאלות מדיניות. מבון שגן בזה מופיע הנביא רק כשליח ה'. לא על דעת עצמו הוא מיעץ ולא לפני הבנות הפליטית הוא מדובר. ועוד פחות לפי טעםם של השליטים כמו שעשו נביאי השקר. בישעיהו ז: יח; ב: לא; כ: בולתת שליחותו. מובן שאין הנביא יכול להציג על דעת עצמו לאח' "שאל לך אותן מעם ה' אלהיך, העמק שאלת או הגבה למעלה" (ז: יא). ובוודאי לא יכול הנביא לחת את אותן כשותה סירב — אילמלא נצטוות (ז: יד). קויצא בהם נבואות ירמיהו כגון בפרקם כו עד כת. כה: טו—ין או כת: י מעידות ברורות שהנביא אינו מביע את דעתו המדיניות כי אם את הדברים שציווה ה'.

לעתים ממלאים הנביאים תפקיד נוגע עד הלב החורג מסגרת שליחותם הרגילה. בדרך כלל מגידים הנביאים לעם את חטאותיו ועוודנותיו. הם מבשרים לעם חורבן וגולות אם לא יחוירו למוטב. אין הם הולכים בדרך הקלה והוולה של נביאי השקר האומרים מה שהעם דוצה לשם. (ראה מיכה ג: ה; ירמיהו ח: יא ובמקומות אחרים). נבאי האמת אינם מסתירים את האמת המרה. ואולם לעתים אין הם יכולים להתaffle והריהם מפילים תחונוניהם לפני ה' לבטל את רוע הגדרה (ראה למשל ירמיהו ז: טו; יא: יד; יד: יא, יט; בוודאי גם טו הוא הד לתפילה כזאת). כמו כל ציר נאמן הם מביאים לפני שולחם גם מה שאפשר לומר לטובת העם אשר אליו נשלחו. ואולי מותר לומר כי שכחה של עמדה זו מיד ה' הוא מתן בשורת הגאותה בפייהם של אותם הנביאים שהיו נבאיי החודבן. כוח כביר גנו בפרק ההפתעה של שבת "חוזן" המסתירים אחרי הפסוקים הקשים בדברי נחמה (ישע' יהו א: כד—כז). והוא נבאי האומר לעמו את הדברים הקשים ביותר קורא לבנו בפקודת ה' "שאר ישבוב". השווה גם ירמיהו ב: א—ג; ד: א—ב; טו: יד—טו; כג: ה—ו; לו: כ; יחזקאל לד: יא ואילך; לו:

א-טו, כב-כח; לו וכל החלק האחרון של הספר. הושע ב: א-ג, ייח-כ ודוגמאות רבות ברוב ספרי הנבאים.

נסים בהערה אחת לגבי השקפת הפילוסופיה הדתית על הנבואה. חלק של הפילוסופים הדתיים היהודים סוברים שלנבואה יכולם לה-גיע רק אנשים אשר כוחו שכלם ודמיונם התפתח עד למדרגה עילאית. לפיו דעת הרמב"ם (מורה ב' פרק ל"ב) אין בין דעת התורה לבין דעת הפילוסופים האристוטליסים אלא שלא דעת הפילוסופים בן אדם שהגיע לכל אותה שלמות גיע מן ההכרח גם למדרגה של נבואה ואילו לפי דעת הרמב"ם גם מי שהגיע לידי כך, יכול הקב"ה לסרב לעשותו נבייא. דעת תורתנו הקדושה היא "כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו אלא בדבר אחד וזה שאנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוהי. וזה אצלי כדמות הנפלאות כולם ונמשך מכנהגם, שהענין הטבעי שכל מי שראוי לפיו בריאותו ויתלמד לפי גודלו ולימודו שתתנבא, והמנגע מזה אמן הוא כמו שנמנע מהניע ידו בירבעם או נמנע הראות כמתנה מלך אדם בענין אלישע" (מורה שם בתרגום ابن בתון). הבאו את הדעה כלשונה, מפני שהוא נמנם עם החולקים עליו. אנו מחויקים במה שהרמב"ם קורא "הדעה הראשונה". וזהו דעת המון הפתאים ממי שיאמין בנבואה וקצת עמי אנשי תור-רתנו גם אין יאמינהו, והוא שהשם יתעללה יבחר מי שיריצה מבני אדם וישראל בו הנבואה וישראלתו. אין הפרש בין שיותה ואיש ההוא אצלם חכם או סכל, רם השנים או צער השנים, אלא שהם יתנו בו גם כן קצת טוב ותקון מדות" (ב' פרק ל"ב התחלה). ואני מודה ומתו-דה שזאת לפי עניות דעתך הדעה שאנו לומדים מן המקרה פשוטו. נותר על הוכחות אחרות וילמדו ספר יונה בלבד. קשה לומר כי אדם שהגיע "לשנות השכל והדמיון" יכול לkom "לברוח תרשישה" אחרי שהוטלה עליו שליחות מאת ה'. הוא יכול לנסות לא לקבל את השלי-חות כמו שניסו נביאים ממשה רבנו ועד ירמיהו. אבל לא עלה על דעת אחד מהם שאפשר לברוח מפני אדון כל העולמים. להלן הוא מנמק שלא רצה לקבל את השליחות מפני שה' הוא "אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה" (ד:ב). ידיעה שהיא מקור אושר לכל אדם מביאה אותו לידי בריחה משליחותנו. בעניינו אין זו

אלא עילה שנבאותו לא נתאמתה. ומשום כך הוא אומר לה: "כח את נשפי מני, כי טוב מותי מהי!" (ד:ג). האומנם זאת דעה של מי שהגיע לשלמות בשכלו ובדמיונו? בכל הספר הקצר הזה מבחןך ה' את שליחו ומעלווה ממדרגה למדרגה. פעמיים עליידי סבל (פרק ב:ו; ד:ו-ח) ובסוף עליידי דברים שהוא ב"ה אומר לו (ד:ט-יא). ומאד יתכן שנבאות יונה הנזכרת במלכיס'יב יד: כה היה אחורי החיבור הזה ואו כבר היה איש אחר. אולם אנו מדברים על יונה בן אמרתי כפי שהוא קוראים עליו בספר הנקרה על שמו. ואם אנו נאמנים לשיטותנו "אין מקרה יוצא מיד פשטוטו" הרי בשום אופן אין לומר שהנתנים של הרמב"ם נתמלוו אצלנו. ומעניין כי דוקא הספר הזה כולל דברים כה גדולים וככה חשובים עד שחוז"ל קבעו והפטרה למנחה ביום הכפורים. עובדי עבודה זרה מגיעים להבנת גודלו של ה' ומתפללים אליו (א:יד). עם שלם של עובדי אלילים חזר בתשובה. המילימ האחרונות המראות את יחסו של ה' לא רק לעמו ולעמים אחרים כי אם גם לבהמה מסוימים את הנבוואה באקורד עילאי. אבל עיקר העיקרים — ונדמה לי שאולי בגללו דוקא בחר ה' בנביה הזאת אשר אישיותו עוד לא הייתה שלמה — הוא הפסוק ד:ב. קל למצוא בתנ"ך שבח ותלה לה' בגין שהוא רחום וחנון, אבל פסוק זה ד:ב הוא היחיד אשר בו מישחו מתלונן על ה' בגין שהוא רחום וחנון, ומתלונן עד כדי בקשת מוות. הרי זה מוסיף היוקם מאין כmohow לכל מה שהוא לומדים על רחמןות של ה'. היה יכול מישחו לומר שאוהבי ה' חסידיו צדיקיו, מזמרי זמירותיו אולי אינם עדים נאמנים. הם אוהבים את התכוונה הזאת וממילא מיחסים אותה לה'. אבל המנסה לברוח מפני ה' כי הוא יודע שה' הוא רחום וחנון, הקץ בחיו בגין זה — איש לא יוכל לטעון שאהבתו את המידה הזאת קילקלה את השורה. הרי זה בזדון עד כשר ונאמן כי אכן אל רחום וחנון הוא ה'. כל העדות הזאת הייתה אפשרית רק מפני שהנביא לא הגיע לשפטות לפני שליחותו. הרי ברור שהקב"ה בחר בבן אדם טרם הגיע לשפטות. אילו היה השלח בנסיבות זה שלם לא הייתה השליחות שלמה כי לא היוו שומעים עדותנו הנרגזת שה' הוא אל רחום וחנון.

ועוד דבר: לפילוסופים שהרמב"ם מזכיר היהת השובה כנראה ה' הנחה של שלמות הscalar והדימיוון, כדי לתחאר בכלל מגע בין ה' ובין בני אדם. אולם כבר הסבירנו בפרק "גיליי שכינה", כי הבנה נכונה של "הבריה בצלם" פותרת את הבעייה המוטסיקה את הפילוסופים: איך הבלתי גשמי יכול לבוא "במגע" עם הגשמי, איך אין סופי מתקשר עם הסופי. אפשר להבין שפילוסופים בלתי יהודים שהמושג הזה היה זר להם היו נאלצים להגיע לדעה השנייה של הרמב"ם. אף הם התעלמו מן העובדה היידועה לנו היטב כי הנביאים ביקשו על פי רוב שהתקפיד לא יוטל עליהם. אכן יכולו הפילוסופים להגיע לקונצפציה שלהם. ועוד: שכל — אפילו במובן הרחב הפילוסופי — ודמיון אינם דוקא התכונות הנחות ביותר לנבי. כבר אמרנו שהنبي הוא "איש אלוהים" המוסר את עצמו כולה לה', המוכן לנתק את כל קשריו עם משפחתו (מלכים-א יט: כ—כא), שאינו נרתע מפני שום סכנה (ירמיהו, עמוס ועוד), אדם הידוע שהמלך או מתנגדיו יכולים להיות אותו בכל שעלה. הוא איש אשר לבו כואב את כאב עמו ובכל זאת הוא מקבל עליו שליחיות קשות מאד — אשר לעיתים אין בעיניו כחזקת יד ה' (ישעיהו ח: יא; ויהזקאל ג: יד). לכל זה אין דרישות דוקא שלמות השכל והדרמיון. כל התעמקות בדברי הנביאים מראה ש"אין שני נביאים מתנגדים בסוגנון אחד" (סנהדרין דף פט). ולפיכך אנו גם יכולים להבין שהקב"ה בוחר תמיד באיש המתאים והדרושים לשעה ולמשימה. ומאר יתרן שלפעמים איש האומץ, המרצח והמעשה מתאים יותר לשיחות ידועה מאשר scalar והdimyon, ולפעמים איש תם חשוב מאשר scalar השלים.

אין איפוא שום הוכחה ואין יסוד עיוני מספיק להניח שהקב"ה הגד ביל את עצמו בבחירה שליחיו הנביאים כמו שתאר הרמב"ם בעקבות הפילוסופים.

הՃרכה האלוהית התבטה איפוא בגיליי השכינה, במסירות התורה מן השמים ובמושלו הנביאים. אולם חשוב לנו לא רק מה הייתה דרך הՃרכה כי אם מה היה תוכן הՃרכה. זאת ננסת להסביר בקווים כלליים בפרקים הבאים.

## 4. מגמת הדרכה

## [א] צדקה ומשפט

אין אפשרות להגדיר ולתאר במסגרת הספר את כל המגמות אשר אליהן ה' רוצה להדריכנו. אבל נוכל להצביע על נקודות עיקריות בתוך המסתכת הכללית המכיפה, נקודות שיש בהן כדי להראות את הדרך להכרות מרחיקות לכת.

השיבות יוצאת מן הכלל נודעת למצות "צדקה ומשפט" ביהדות. בפרק "גבואה" הבינו דוגמאות מאזהרות הנביאים שהזהירו את העם לא לסור מן הדרך של צדקה ומשפט. אף הם עמדו על הקשר בין רדיפת חיים קלים ונוחים לבין הפרת דין "צדקה ומשפט". אולם אם נניח כאן את הדיבור על מקום של "צדקה ומשפט" בתחום השקפת העולם של היהדות علينا להגדיר תחילת את שני המושגים. הם קרובים זה לזה. ובכל זאת אינם מזוהים זה עם זה. רק אם נבין מה דורשת "צדקה" ומה דורש "משפט" נוכל לרדת לעומקן של הדרישות. אמן מיום שאמר ה' לאברהם "לעשות צדקה ומשפט" ועד אחרון ספרי התנ"ך המטיף לצדקה ומשפט — עברו כ-1500 שנה ובוודאי חלו שינויי גוננים במסמאות המילימ. בכל זאת אפשר להגדיר הגדרות כלליות אלו: "משפט" דורש שלוש פעולות:

(א) לגלוות את העובדות כמו שהן ללא נתיחה ולא פניה.

(ב) לקבע אם העובדות הללו הולמות את מה שהחוק דורש.

(ג) להסיק מסקנות משנה תחילתי הבדיקות האלה. לכוארה אם כל העם יעשה משפט במובן זה, צריך מצב חברה להיות מתוקן. אולם זה לא נכון. הרומנים היו עם שפיטה את המשפט במידה רבה מאד. ובכל זאת היה להם פטגס *jus summa injuria* ("המשפט המדויק ביותר מolid את העול桓 הכבד ביותר"). והם צדקו משנה טעמים. טעם אחד הוא שכל חוק — ואפילו חוק אלוהי — מוכרכה לצין כללים קבועים אשר בקיומם תלויות מסקנות משפטיות מסוימות. אולם לאו, אי אפשר לבני אדם להסדר את חייהם ואת חיי החברה. אולם אותן מסקנות אין מתאימות לפרקים למה שדורש מצב עובדתי

מיוחד. גניבה היא גניבה. ובכל זאת אינו דומה הגונב כדי להתעשר, לאשה שגונבת לחם לילדיה הרעבים. יש אדם שמצויף דרכו כדי לברוח ממערכה קשה ויש מוויף כדי להכנס אותה המערה. יש הורס בית כדי להזיק את בעליו ויש עושה אותו המעשה על מנת להציג נפשות. דוב בעלי קרקע אוסרים לזרום לעברם דרך מגרשיהם. מה דין של אדם המונע מחברו מעבר בדרך היחידה לבתו הוא. הגנה על בעלות היא בדרך כלל פעללה משפטית סדרירה. אולם יש אדם המחזיק בעקשנות בכל מה שיש לו ואינו מתחשב בצרבי זולתו. הווה אומר: אי אפשר לשפט צדק בלי להכנס לפרטיו של כל מקרה. שנייה, במשפט פלילי יש והונשת העבריין פוגעת למעשה בא מי ששם באמת. כל עבירה צריכה להעמיד אותנו בפני הבעייה אם לא תנאי החיים בעולם בכלל או במדינה בפרט גרמו לעבירה. ישנן עבירות הנעוות מרוע לב. וישנן עבירות שהן תוצאה של מחלת החברה. ישנן תביעות אורחות שהן תוצאה מדעות שונות על עובדי דות או חוקים ידועים. וישנם סכוסכים אורחות המעידים על מצב חולני בחברה. אם כן, מה אפשר לעשות כדי לשנות את התנאים האלה. "צדקה" שונה מ"משפט" באשר היא היא הפה עולה העשויה לתקן את המשפט במקום שהוא עלול להביא לידי עול. יתר על כן "צדקה" עשויה למנוע את התהווות התנאים המביאים לידי עול. "צדקה" היא מה שנקרה בגרמניה.

Ausgleichende Gerechtigkeit

להבנה זו של היחס בין "משפט" ו"צדקה" הגענו בשלש דרכי. ראשית בדרך בלשנית: מה הם הכוונים של האנשים העושים משפט וצדקה? עושה משפט — "שופט". עושה צדקה — "צדיק".

שניית: ההקבלה בפסוקים כמו "צדק ומ שפט מכון כסאך, חסד ואמת יקומו פניך" (תהלים פט:טו). מבנה הפסוק מראה כי "צדקה" מקבילה ל"חסד", "משפט" ל"אמת" (השווים גם "זרעו לכם לצדקה קצרו לפני חסך", הווע י:יב). וזה מסביר את הфиון. אמת יש רק אחת. נעימה או לא נעימה,مرة או משמהת — אי אפשר לשנותה. וככה דרכו של משפט. עובדות הן עובדות. חוק הוא חוק. והיות הם קיימים אי אפשר לשנות את המסקנות. אולם חסד

הוא עשיר ורב גווני. הוא רואה את האומל בנסיבותיו ומשתדל לעוזר לו. חסד מרפא פצעים ומונע פצעים. וכן צריכה להיות דרכה של צדקתו ושל יישיתו: השתלשות משמעותה של המלה "צדקה" בדברי ימי עמנוא. צדקתה נהייתה למושג הכלול של מה שנקרא בעמים אחרים "עובדת סוציאלית". צדקתה כוללת עזרה בנסיבות קיימות ומניעת צרות. הפתגם המתאים ל"צדקה" הוא דבר ישעיהו "חזקו ידים רפוח וברכיהם כשלות אמץ" (לה: ג).

שלושת הדברים האלה יחד משמשים יסוד לפירוש הכללי של המילוי, אף על פי שיש פסוקים בוודאים שבהם אין הגדרות אלו ממצאות את כל משמעותן של צדקתה ומשפט.

את חשיבותן הייחודית של שתי המצוות הללו כבר הדגשנו למעלה בפרק "נבואה" (לעיל 197). נוסיף עוד פסוקים אחדים.

דבר ה' על אברהם אבינו: "וְאַבְרָהָם הִיֵּה לְגֹוי גָּדוֹל וְעָצָום, וּנְבָרְכוּ בָו כָל גּוֹי הָאָרֶץ. כִּי יִדְעָתָיו לִמְעָן אֲשֶׁר יִצְחָא אֶת בְּנָיו וְאֶת בַּתָּו אֶחָרוֹן וּשְׁמַרוֹן דָּרָךְ הֵ', לְעַשּׂוֹת צִדְקָה וּמִשְׁפָט, לִמְעָן הַבִּיאָה הֵ' עַל אַבְרָהָם אֲשֶׁר דִּבֶּר עָלָיו" (בראשית יח: יח-יט). הובטח לאברהם שהוא יהיה לגוי גדול ולברכה לכל, לمعן יעשה הגוי שיצא מחלציו צדקתה ומשפט. זהו תנאי למילוי ההבטחה. והפסוק מז'ה את "דרך ה'" עם המושגים "צדקה ומשפט". ולפיכך אפשר לומר: אילו היה רק הפסוק הזה כתוב בתנ"ך על הנושא "צדקה ומשפט" מספיק היה להבין את מקומו בהשquette עולמנו. אבל באותו כיון ציותה הتورה עוד: "צדק צדק תרדף, למען תחיה וירשת את הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך" (דברים טו: כא). גם כאן משמשת מצוה זו תנאי לחיים ולירושת הארץ. "אביר הלוא אכל ושותה ועשה משפט וצדקה או טוב לנו. דzon דיזן עני ואביוון או טוב, הלא היא הדעת ATI נאם ה'" (ירמיהו כב: טו-טו). כמו שמצוינו למעלה זהות בין "דרך ה'" ובין "צדקה ומשפט" בכמה אנו מוצאים כאן זהות בין "דעת ה'" ובין "צדקה ומשפט". שתי המצוות הללו הן תנאי הגאולה: "שמרנו משפט ועשו צדקה, כי קרובה ישועתי לבוא וצדקי להגלוות" (ישעיהו נו: א). "הנה ימים באים נאם ה'... ותקמתי לדוד צמח צדיק,

ומליך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ. ביוםיו תושע יהודה וישראל ישבן לבטה וגוי" (ירמיהו כג: ה-). "ציוון במשפט תפדה, ושביה בצדקה" (ישעיהו א: כז). אמרו מעתה: משפט וצדקה נקראים דרך ה'. בהם משיגים דעת ה'. בغالלם בהר ה' באברהם ובזרעו. הם תנאי לירושת הארץ. העבירות בתחום צדקה ומשפט הנהן אחת הסיבות של חורבן גלות (ראה לעללה פרק "נבואה"). השיבה לשמיידתנן היא תנאי הגאולה.

שמעו יאמרו הקוראים כי דרישות אלו הנהן מיוחדות לתנ"ך ושhaven מושבות מלאהין. לאסונה של האנושות לא כן המצב. כל העמים חטאנו נגד הכללים האלה ועמננו בתוכם. אבל מנהיגינו הרוחניים לא חדרו מלומר לנו שוה חטא ופשע. ואולם יותר משלושת אלפיים שנה, אחרי שנמי סדה לנו מצהה זו מפני הגבורה נהוגות המדיניות הטוטאליטריות לפי הכלל שתועלת המדינה עדריפה מכל דרישת צדקה ומשפט. גם מדינות רבות אחרות פועלות ברוח זו אף על פי שאין מכוונות על כך בפירוש. ומה רבו המדיניות החוטאות לכל הראeson והיסודי של צדקה ומשפט, לכלל של שוויון הכלול לפני החוק. הבדלי גזע, צבע, דת או מעמד ממשמים אפילו למחוקקים יסוד להפלויות. על אחת כמה וכמה לשופטים ולאדמיניסטרציה. בהרבה ארצות נעשו תהליכי המשפט כל כך איטיים ויקרים עד שאנשים מוותרים על זכותם ובלבד שלא יוצרכו להזדקק לבתי המשפט. בארצות האנגלוסקסיות לבוש המשפט לעיתים קרובות צורה של מעין תרגילי אספנות בין עורכי הדין במקומות מאמץ לשם מציאת האמת. אمنות רבה משקיעים שם בטענות פורמליות. בהריפותם כי הרבה הפכו את הפרוצדורה להיות השולטת במשפט במקומות משרתת המשפט. שכחו למגררי שאמן משפטן צריך להיות אמן, אבל האמנות היא לא לנצח בכל מחיר כי אם להיות משרת של צדק ואמת. מגמה יחידה למשפט: למצוא את האמת ולהסיק ממנה את המסקנות. דוגמא אחת כיצד אנשים תועים בעיר המשפט ושותחים לשם מה קיימים בתדי הדין: בזמן עליית המהיריים המתמחת בארץ חיפשו כמה אנשים דרכיהם לבטל חוות מכר שהתחמו עליהם, כי כל ביטול כוות אפשר להם למכור את הנכס הנידון במשפט יותר גדול. עורך דין אחד מן המפורסים, בעל עמדת ציבורית מכובדת, קיבל

על עצמו להגן במשפט על מפир חווה כזו. כשההעמדתי אותו על חוסר המוסריות של המעשה ענה לי: "לפי כל העקרונות של האתיקה המקראית אני לא רק רשאי כי אם מחויב לקבל את המשפט. כלך לך אצל הספרות המשפטית האנגלית ותמצא: אין עורך הדין חייב אלא לבדוק את הצד המשפטי בלבד. ברגע שהוא מוצא כי פגס כלשהו אפשר לבטל את החווה שוב אינו רשאי למנוע שירותו מהנתבע". על זה ענתתי: "מה לנו ולאתיקה המקצועית האנגלית. על כן אלה אמרו חז"ל יואל תעש עציך בעורכי הדיננים' (אבות א:ח), אלה הממצאים טענות משפטיות להצדיק עמדה בלתי מוסרית. היהדות דורשת נאי מנות להבטחה גם אם אפשר לטען שהחויה אינו בר תוקף בגלל פגמים פורמאליים. כך אומרת ההלכה: 'מי שנתקן הדמים ולא משך הפיירות אף-על-פי שלא נקנו המטולטין... כל החזר בו בין לוקח בין מוכר לא עשה מעשה ישראלי וחביב לך כל מי שפרע מאנשי דור שפרע...', אודрин אותו בבית הדין ואומרים: 'מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבחו ביום, הוא י�רע ממש מי שאינו עומד בדברו' (רמב"ם הלכות מכירה פרק ז:א, ב). וזאת לא הוראה מוסרית בלבד, זאת ההלכה פסוקה — חוק". אל נא תהיה אי הבנה. אין אנו אומרים שאין קיימו בדברי ימי עמנוא את הלכות צדקה ומשפט כדבאי. נהפוך הוא, ודאי לא היו נביים ישראל מרבים לדבר על הנושא הזה אילמלא היה זה נחוץ לתיקון המעוות. אין אנו טוענים אלא שיש דרישת ברורה, וכי תמיד היו מנהיגים שידعوا ואמרו לנו מה צריך לעשות. ועוד, אין לא התפארנו מעולם בהתנגדות עברינית הנוגדת צדקה ומשפט. אין לחושש שאנו נתעה ביום מן הימים ללבת בדרכי המדיניות הטוטאליטריות. אבל יש ויש לחושש פן נלך בדרכים הנפסדות של ארצות נאורות שדרכיהם כביכול דרכី נועם. לעומת זאת יש אומרים: עליינו לעקור מזח השורש את המסורת הפורמליסטית הפרוצדורלית המשבשת את הצדקה והמשפט; בעניין זה ירצה מדינת ישראל ירושה רעה מידית התורכים והבריטים. הפרוצדורה צריכה לשרת את המשפט ולא לשנות בו. בכל ספק פרוצדורלי צריך לפסוק לקולא ולא לחומרא. בפרט בגביה עדוויות צריכה הפרוצדורה להיות גמישה בהחלט. מטרת אחת

לה למצוֹא את האמת. יש להקל על השופט ועל הצדדים להוציאו על ידי חקירה נבונה את העובדות מפי עדים ולהבהירן. הגיבות פודמאליות אינן צריכות להפריע ולשבש פעולתו זו. علينا לביות "אתיקה מציאותית" הנוגדת ליסודות המוסריים של צדקה ומשפט. علينا להכיר ולדעת שבתי דין יושבים כדי למצוא את האמת את המשפט ואת הצדקה. "יקוב הדין את ההר", ובוואדי יקוב את הפרור' צדורה וכל מה שנוצר תחילה לשמש ולסייע את המשפט ובסיומו הפך לروعם ולמכשול לו.

אין מקום בספר זה לסקור את המשפט העברי ולהראות כי עקרונות הצדק מתגשים בו, אולם בדברים אחדים נזכיר לשם הדגמה.

אוחרות נגד הפליה "וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים היותם בארץ מצרים. כל אלמנה ויתום לא תעוננו" (שמות כב: כ—כא). "לא תהדר משפט גור יתום ולא תחבל בגוד אלמנה" (דברים כד: יז). "ודל לא יוקרא יט: טו), "למדו היטב דרכו משפט אשרו חמוש שפטו יתום ריבוי אלמנה" (ישעיהו א: יז). "דין לא דנו דין יתום ויצליהו, ומשפט אביו נים לא שפטו. העיל אלה לא אפקד נאום ה' וגוי" (ירמיהו ה: כח—כט). בפרק ז' מקביל ירמיהו "גר יתום ואלמנה לא תעaskו" ל"ודם נקי אל תשפכו" (ז: ז). ראה גם ואלמנה ויתום גור וענין אל תעaskו" (זכריה ז: ז). "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגור אתכם" (במדבר טו: טז). פסוקים אלה מראים את הכוון העיקריי. והרי דוגמאות מספר מן הפרטיטים: "לא תעask שכיר עניوابינו, מאחיך או מגיך אשר בארץ ובשעריך. ביום תתן שכרו ולא תבוא עליו השם כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, ולא יקרה عليك אל ה' והיה ברחטא" (דברים כד: יד—טו). ומקביל לו: "לא תעask את רעך ולא תגוזל לא תלין פועלות שכיר אחד עד בקרך" (ויקרא יט: יג). ולפיכך "כל הכבש שכיר כאלו נטל נפשו מנו... וועבר באربع אוחרות ועשה" (ז. א. על ארבע מצות לא תעשה ומזכות עשה אחת. רמב"ם הלכות שכירות יא ב). באיזו מדינה בעולם זוכה העובד להגנה כה נמרצת לוכויתו. לא רק המשפט האזרחי מגן עליו, פגיעה בוכויות העובד נחשבת לעוון פלילי חמור.

רוב העמים — ואולי כולם — נכשלו בחטא חמור. אגב חקירות פלי"י ליות היו מענים נאשימים על מנת להוציא מפיהם הودאות. כך נוהגים העמים מיימי קדם ועד היום זה. וה"דרגה השלישית" שהומצאה דוגא בארץ חופשיה מוכיחה שעיניהם מסוג זה אינם מונופולין של המדינות הטוטאליטריות. ישראל הוא אולי העם היחיד שלא נכשל בזאת, בזכותו של כל משפט פשוט אך נשבג. במשפט אורחיו "הודאות בעל דין כמה עדים דמי", אבל במשפט פלילי "אין אדם משים עצמו רשות" (סנהדרין ט:). אין איפוא שום ערך להודאות הנאשם. וממילא אין עי' נוים בחקירתו. הלכה זו הנה בעיני מוה"ר ר' זלמן ברוך זיל אחד הסימנים של "הכבד העצמי" שנitin לאנוש שנברא בצלם, כבוד שאין האדם רשאי לוותר עליו. לא באתי לחלוקת על דעתה זו. מכל מקום מותר גם להניח שהחכמה העליונה רצתה למנוע על ידי ההלכה זאת עינוי נאשימים. ועוד תוצאה חשובה: כל אדם העומד למשפט וכי הנحو עד שמוכיחים את אש灭תו. כלל זה נקט אמנם גם בידי עמים אחרים אך אין בוחו יפה באמת אלא אם להודאות הנאשם אין ערך בכלל.

יפה משפט ישראל ומתקדם בהרבה מן המשפטים החדשניים גם באשר אינו מחייב את העד להסביר שעdotו אמת. העד נחקר. השופטים בודקים, אבל אילו היו מניחים שבלי שבועה ישקר, גם בשבועה לא היו מאמינים לו (קדושין מג:). על ידי כך מונע המשפט העברי את הולול בשבועה שנפרק ברוב המדיניות החדשניות. אויל לאו זה צורה מבישה של קבלת שבועות, עדים והצהרות בשבועה הנוגעת לבושתנו במשפט המודרני. ולעומת זו חיזקה השיטה של חוקינו את רגש הכבוד והאחריות של העד. אינו דומה עד היודע שהוגים לו אמון וכבוד לעד שמלבת הילה אין מאמינים לו אלא בכוח בשבועה.

ומן הפרוצדורה — לחוק האזרחי.

אסור להרוויח במיקח וממכר יותר מאשר ידוע אלא אם הסכימים הקוֹנת, אולם זה אינו מספיק. דרוש עוד תריס במרקחה של מהטורה, כשההקוֹנים עשויים להסתכנים בעל כורחם לכל מחיר. לפיכך חייבה ההלכה את בית הדין לקבוע בשעת הצורך מחייבים מכסים מלאים לסחורות חיוניות (להלן מכירה פרק יד הלכה א, ב). לפי הגדרתנו אין זה משפט בלבד כי אם שילוב בין משפט וצדקה. ההלכה משתדلت

להבטיח שמצוות חיוגניים ימכרו תמיד במחיר שבל אדם יוכל לשולם. בכמה משתלבות צדקה במשפט גם ב"הלכות מלאה ולולה": "מצוות עשה להלוות לעני יישראל שנאמר: 'אם כסף תלווה את עמי את העני עמד' (שםות כב: כד). יכול רשות תלמוד לומר 'העבת תעביטנו' (דבר' ריםטו: ח). ומצוות זו גודלה מן הצדקה אל העני השואל, שהזאת כבר נוצר לשאל וזה עדין לא הגיע למידה זו. והתורה הקפידה על מי שימנע מללהוות לעני שנאמר 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבך בצלעך לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחד האבינו ולא תתן לו, וקרא עליך אל ה' והוא בך חטא' (פרק א הלכה א). זהה הפתיחה לכל הדינים הקובעים מה מותר ומה אסור בגבייה חובה. דיני המלווה בנויים על העיקר "לא תהיה לו כנשא" (שםות כב: כד). ואילו חובת הלואה, "אל תאמר לרעך לך ושוב" (משל ג: כח). וכదאי שהקורדיים בכל הדורות, אמנים ניתקון "היתר עיסקא" שאפשר לקחת רבית, אולם מותר להנתנות תנאי "עיסקא" רק עם אנשים הלוויים לא מפני שאין להם כי אם דזוקה מפני שיש להם. היתר עיסקא ניתן בשדיビル אנשים בעלי כסף או שחורה המבקשים להגדיל רוחיהם על ידי תוספת כסף או תוספת שחורה. זהו עסק, והמלואה המשקיע בו כספו רשאי לדרש חלקו ברוחותם. אולם המבקש להלוות מפני שאין לו, וכי הנזה ליטול "גמלות חסד" — הלואה ללא רבית. גם יחידים רבים גם קופות גמלות חסד מיזוחות תמכו בכל הדורות באנשים עניים בהלואות כאלו כדי שלא יירדו למדרגת הנזרך. וכך אנו מצאים "אם כסף תלווה את עמי את העני עמד".

בדרך מיחודת במינה דואג החוק העברי לצדקה במובן של "צדקה מאוזן". החוק הרומי הגדריר את המונח "בעלות" כ"זכות של מישחו לעצם בנסיבותיו הכרזונו". החוק העברי אינו מכיר בבעלויות במובן רחב כזו. זה אולי אחד הסימנים הבולטים ביותר לעליונותה של תורה על כל החוקים בזמננה והרבה מאות שנים אחריה. הבעלים אינם יכולים לעשות בנכסייהם כרצונם. "לא", אומרת התורה. כל נכס משוי עבד הוא מלכתחילה לטובה הנוצר כי. ביןיהם נמצאים כל הכהנים והלוויים שאין להם מקרקעים וממילא אין להם גם הconi-

סוט רגילותות. אולם אין כאן מקום לדון בזאת. נדון כאן רק בשיעבודים לטובות העניים. ארבעה שיעבודים לטובותם היו מוטלים על כל כרם : "הפרט והועלות והפיהה והשכחה". שלשה היו קיימים לגבי כל תבו' אה : "הלקט והשכחה והפיהה". שניים היו מוטלים על אילנות : "השכחה והפיהה" (רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק א הלכה ז). מלבד זה שיקד לעניים המעשר בשנה השלישי והששית של כל תקופת שמיטה (רב"ד ר' יר' : כח, הלכות מתנות עניים פרק ז הלכה ז). מבחינת הפילוסופיה המשפטית חשוב מאד שככל הדברים האלה אין העני מקבל בתורת מתנה ואין בעל הנכסים נוthen אותם מטוב לבו. העני מקבל אותם כמו שהוא ממשלה מקבלת מסים. ובבעל הקרקע נוthen אותם כי הבעלות בנכסיו מוגבלת היא מלכתחילה. קרקעתו משועבדות הן שיע' בוד חוקי אין לו זכות להשתמש בנכסיו כרצנו ולה פקייע את השיעבודים החוקיים המוטלים עליהם.

הגבלה קשה נוספת לזכויות הבעלים הגם חוקי היובל. הם מנעו כליל מכירת נכס דלא נידי (חו' מבתי ערי חומה) והפכו לחכירה עד שנתם היובל.

שלושה צדדים חשובים לדבר. הראשון כפי שאמרנו לעיל, השינוי העקרוני של המושג בעלות. אין בעל קרקע חופשי לעשות בנכסיו מה שהוא רוצה. תועלת הכלל קודמת לזכותם של הבעלים. מלבד התוצאות המשויות, ערך חינוכי חשוב לשיטה זו. כל ההగבות והשיעורדים לטובת הכלל למלמדים תמיד את בעל הנכסים שלא אונכיותו קבועה את גבולות שלטונו. טובת הכלל קודמתכאן כמו תמיד לזכויות הפרט. שנית אין משפחה יכולה להתדרדר לצמצימות. אחרי תקופה מסוימת תמיד חורא אליה רכושה הקרקעי. הרי זו דרך למצב בו לא יהיה אביון בקרב הארץ.

שלישית מחيري הקרקעין אינם יכולים לעלות יתר על המידה. כל קונה צריך ליחס את החשבון של ועדף תקופת היובל והוא יודע שההדיין יצא הרכוש מתחת ידו. ממילא לא ישלם מחיר מופרז. מחירי הקרקע משפיעים על מחيري התוצרת, נמצא שישיטה זו יש בה אף למנוע התיקירות התוצרת.

כל זמן שלא ינהלו שבטי ישראל את כל הארץ ישראלי לגבולותיהם אין

דיני היובל נוהגים. הולכה זו נובעת מנוסחת החוק בתורה. אין אנו יודעים מדוע ניסחה התורה את החוק בצורה זו. אבל נימוק פשוט אחד אנו מבינים: החוקים האלה יכולים להישמר כל זמן שבל בן ישראל אשר הוא או אביו מכיר את שדה אחוזתו, יכול לשוב אליו. יסודו הכספי של החוק מתעדער אם חלק אמנים צריך לעזוב את מה שקנה אבל אינו יכול לשוב למה שהיה רכוש משפחתו בעבר. על פי החוק הווה צריך כל בן ישראל לחזור בשנת היובל ולהיות בעל מקרקע בתור ירושת המשפחה. אולי אם אין כל ארץ ישראל המקורית ברשותנו, יצא שה-לק העוזב את המקרכעים הנקיים (כדי לאפשר למשחו אחר להכנס אליהם) יוכל לשוב לנחלת משפחתו באשר היא אינה בארץ ישראל. אנו מבינים איפוא לפחות יסוד אחד אשר בגללו אין דיני היובל כלל. ואולם אם אנו רוצחים לבנות את מדינת ישראל על נוהגים הימים. ואולם אם אין רוצחים לבנות את מדינת ישראל על יסודות היהדות עליינו להתאים את כיוון החקיקה הקרי-קעית שלנו למגמה המתבטאת בחוקי היובל, עד שיבוא משיח צדקנו ויחזיר את כל שבטי ישראל לגבולות המקוריים של הארץ, ואנו יחי-

dash גם את חוקי היובל במלא גודליהם וויפים.

ולחוקי צדקה הנוהגים גם הימים: למדנו מהלכות מלאה ולזה ומדיני שיעודי הבעלויות לטובה הכלל שעליינו למנוע התהווות עניות באמצעות אמצעים קונסטרוקטיביים. כל זמן שיש עניים שומה עליינו לתמוך בהם בכף, קורת גג, אוכל ולבוש. "פתח תפה את ידך לו" (דברים טו:ח). "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו גר ותושב וחיה עמך" (ויקרא כה:לה). וסמור לו "וחיה אחיך עמך" (שם לו). ג' פסוקים אלה הם היסוד (הלכות מתנות עניים ז, א). ואפשר להזכיר פסוקים נוספים דברים וגם הרמב"ם מביאם בהמשך ההלכות.

עד היום מודים אנשי המדינה ואנשי המעשה גם יחד כי סיפוק שלדי שהדברים: גג, אוכל ולבוש הם יסוד לכל עבודה סוציאלית. וככה אנו מצווים "הלא פרט לרעב לח מך ועניים מודדים תבייא ביתך, כי תראה ערום וכסיתו ובברך לא תתעלם" (ישעיהו נח:ז). מזה התפתחה כל הרשות המסונפת של הצדקה בעם ישראל, "קופת" לחולות תמיות בכף, "תמוחוי" לצרכיו אוכל, "מושבי זקנים", "בתיה יתומים", "בתי מחסה" ו"מחסני הלבשה". כל זה אינו בבחינת "עשיות טובות"

לעניהם כמו בעמים אחרים במידה שעשו צדקה בכלל (בלטינית Caritas באנגלית Charity ובגרמנית Wohltätigkeit). ביהדות זאת "צדקה", צדק מאון, אשר כל אחד מצווה לעשotta והעני אינו מקבל בתורת מתנה כי אם בזכות. היהודי עובר עבירה חמורה אם הוא מתחמק מלחת את של עוני. אין אלו רשאים לגור להתלבש ולאכול אלא אם עשינו — כל אחד במידת יכולתו — הכל שלא ישארו אחרים מחוסרי גג, לבוש ואוכל. "חביבין אנו להזoor במצוות הצדקה יותר מכל מצות עשה. שהצדקה סימן לצדק זרע אברהם אבינו שנאמר 'כִּי יַדְעָתָיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצּוֹה אֶת בְּנֵי לְעֹשֹׂת צְדָקָה' ואין בסא ישראל מתחונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה, שנאמר 'בְּצְדָקָה תִּכְונְנִי'. ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה שנאמר 'צִוָּן בְּמִשְׁפְּט תִּפְדָּה וְשִׁבְיָה בְּצְדָקָה'". אין זה לך מוסרי בלבד כי אם הלכה פסוקה של הרמב"ם במשנה תורה (הלכות מתנות עניים פרק י הלכה א).

ויש הבדל גדול בין מה שעשינו למדוד היום מכל זה ומה שיכולנו למדוד בעבר. עוד תמול שלשות הינו צדיכים למדוד שני דברים. הימים שלושה. בעבר היה علينا לשמור את המצוות הכתובות והמצוות והיה علينا לנחות לפיה רוח החוקים גם במקורה שאין חוסך. הימים נמוסף לזה תפקיד נוסף: להתחאים את החקיקה במדינת ישראל לעקרונות האלה. החקיקה אשר תקבע את ענייני הכללה החדשיה והחברה המודרנית ברוח חוקי התורה הכתובים והמסורתים. אין בספר הזה מקום לתחair חקיקה כזו לפרטיה. הדוגמאות שהבאו אין בהן אלא להראות במידת מה את הכוון. מזמן הגיעה השעה לא רק לעבד את החוקים הכלליים כי אם לעמוד על כל פרטיהם ודקדוקיהם. שום חקיקה לא תהיה שלמה אם לא תחבס על שני היסודות של הצדקה ומשפט. משפט שווה לכל נפש ללא הפלויות. משפט מבוצע בידי שופטים ועורכי דין העובדים יחד על מנת לגנות את האמת ולבסס עליה וرك עלייה את ההכרעות. משפט ללא נזחונות פורמלאים ולא כשלונות פורמלאים. משפט המשמש בפרוצדורה המסייע למגמה זו ואי-נו משבש אותה.

**וליד המשפט — "צדקה", צדק מאון המונע את היחיד מלמתוח זכויין**

תו עד כדי פגיעה בזכות אחרים. צדק מאון המשעבך כל זכויות היחד לציבור, המכונן משטר כלכלי שאין בו עוני וכל זמן שיש עניים, הריהם נעררים מצורתייהם.

אולם חקיקה בלבד אין בכוחה להשיג כל זה. הדבר המכריע הוא חינוך הפרט. לא תשלט צדקה ומשפט במדינה אלא אם יהיה כל יחיד חדור הכרה שאלה הן אבני הפינה של בית ישראל. בל נשיקות ובל גנוז עד שכולנו נהגי, נלמד ונגדע שבלי צדקה ומשפט אין ערך להם. עליינו להשליט קודם כל צדקה ומשפט בחינינו הפרטיים, אז נהא וכאים לקוות כי תשרור צדקה ומשפט בכל הארץ: בחינינו הפרט בחינינו החברתית בחינינו המדינה.

### [ב] חסד ואמת

אחרי שעמדנו על חшибותם של "צדקה ומשפט" עליינו לשאול מדוע נוכרים מושגים אלה פעמים רבות בהקללה ל"חסד ואמת". פעמים מנווים כל ארבעת המונחים יחד. פעמים שניים או שלושה מהם. כבר הוכדנו: "צדק ומשפט מכון כסאך, חסד ואמת יקרמו פניו" (תהלים פט: טו). נוסיף: "אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בא-רץ" (ירמיהו ט: כג). "הגיד לך אדם מה טוב, ומה הוא דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך" (Micah 6: 8). מירמייהו כב: טה, טז למדנו שעשות משפט וצדקה נקרא דעתה. לאור זה צריך לקרוא "אין אמרת ואין חסד ואין דעת אלהים בא-ארץ" (הושע ד: א), זאת אומרת ואין צדקה ומשפט. וכן המאמר על אברהם אבינו למידים כי "דרך ה'" "צדקה ומשפט" הם מושגים זהים ולפיכך: "כל ארחות ה'" (זא. צדקה ומשפט) חסד ואמת" (תהלים כה: ז). "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו. אמרת מארץ תצמה, צדק וצדק ממשימים נשתקף. גם ה' יתנו הטוב, וארכינו תתן יבולה. צדק לפניו יהלך, וישם לדרך פעמיו" (תהלים פה: יא-יד). "כי ישר דבר ה', וכל מעשהו באמונה. אהב צדקה ומשפט, חסד ה' מלאה הארץ" (תהלים לג: ד-ה).

צא ולמד מה קרובים "צדקה ומשפט" ל"חסד ואמת". כבר הבינו את הקירבה בין צדקה ומשפט. אולם "חסד" ו"אמת" לכואורה רוגאים

זה מזה. ובכל זאת הסמיכם הכתוב במקומות הרבה. מלבד הפסוקים שהוכרנו, למשל: "וְעִשֵּׂת עַמְּדִי חֶסֶד וְאֶתְמָת" (בראשית מו': כט) בiego המידות "רְבָּחֶסֶד וְאֶתְמָת" (שמות לד: ו, ובמקומות שונים אחרים). "תַּתְנַצֵּת אֶתְמָת לְיעַקְבָּחֶסֶד לְאַבְרָהָם" (מיכה ז': כ). "יִשְׁבֶּעָלְפָנֵי אֱלֹהִים, חֶסֶד וְאֶתְמָת מִן יִנְצְּרָהוּ" (תהלים סא: ח). "חֶסֶד וְאֶתְמָת יִצְרוּ מֶלֶךְ, וְסַעַד בְּחֶסֶד כְּסָאוֹ" (משל כי כח). "כִּי חֶסֶד רַקְעֵנִי, וְתַתְהַלְּכֵת בְּאֶתְמָתְךָ" (תהלים כו': ג). "בְּחֶסֶד וְאֶתְמָת יִכְפֵּר עָזָן" (משל כי טו: ו). ההדגשה החזקה והמרובה של "חֶסֶד וְאֶתְמָת" מעידה על חשיבותם, ואילו הקשר האמיץ בין "צדקה ומשפט" לבין "חֶסֶד וְאֶתְמָת" קובעים לחסד ואמת מקום מרכזי במטרות השaćיב ה' לפנינו. שומה علينا איפוא להתעמק וללמוד מהות המושגים הללו והדרישות הנובעות מהם.

נתחילה ב"אמת": אמנים בני תמותה צריכים לטרווח הרבה על מנת לקבוע מה היא "אמת". ואין כאן מקום להאריך בכך. נסתפק בהגדירה כללית: השואף לאמת אינו רשאי לראות את הדברים מתוך חיבת או מתוך איבת, מתוך אהבה או מתוך שנאה, אסור לו לנוטות לצד זה או זה. אז רק אז יש תקווה כי יעמוד על הדברים כמוותיהם. "אמת הארץ תצמה" ובלבד שלא יוסיפו עליה ולא יגרעו ממנה. המחשש את האמת צריכה להיות צלם ולא ציריר. אסור לו להראות תמונה כמוות שהיא משתקפת בהכרתו. מצווה הוא להעתיק את הדברים כמוותיהם. משל זה עשוי להבהיר את הקושי העיקרי שבדבר. למעשה גם הצלם משנה: הוא מראה רק קטע. ואני דומה קטע לתמונה שלמה. הצלם בוחר. הואקובע את גבולות התמונה. הוא בוחר בדברים שיהיו בתמונה, אף הוא קובע מה לא יהיה בה. נמצוא שהוא מוסיף למציאות משלו. הוא קובע את הגודל. הוא הופך צורה בולטת לדבר שבסתת. אין לו צבעי הטבע וכו'. כל הדברים האלה מוכחים כי אפילו צלם אינו מסוגל להציג לתמונה אובייקטיבית, אלא בגבולות מסוימים. ברם, המשל עשו גם למדנו את הכוון הרצוי לשוחר האמת. קיימים קשיים. מחוותנו להתגבר עליהם במידת יכולתנו. השואף לאמת יעשה את הכל כדי לקבוע את כל העובדות כמו שהן ולהבין לאי תובנן ולא לפוי נתינותו. ואין הבדל בנידון זה בין קביעות דבר לבין הבנת דבר מתוך דבר.

המונה "חסד" נשתבש בהכרתם של רבים. ר' יוסף וולגמות ז"ל רגיל היה לומר שבכל מהJOR של תלמידיו עליו לריב עם אחדים שהס- תגלו להבין "חסד" במובן Gratia בלטינית, Grace באנגלית, Gnade בגרמנית. לא מיתו של דבר, חסד הוא גוון של אהבה. את היחס בין חתן וכלה, איש ואשה, הורים וילדים מציננים בדרך כלל במלחה "אהבה". לאהבה בין היחיד לציבור, לאהבת המלך את נתיניו או של נתיניו אותו, לאהבת הבורא את הנברא או של הנברא את בוראו אפשר לקרוא "אהבה" ואפשר לקרוא "חסד". מניין הטיעות הרווחת בעניין זה? אהבת המושל את נתיניו מולדיה פעמים דבבות סליחה ומחילה, חנינה וرحمים. מעשים אלה אפשר לנחות Gratia או אם אין זו חסד, כי אם תוצאה של חסד.

אנו למדים זאת מפסוקים רבים. למשל: "זכורתי לך חסד נועריך אהבת כלותיך" (ירמיהו ב:ב). האם יתכן לומר שהעם התייחס אל ה' ב"חסד" במובן Gratia? ככל דרש יעקב Gratia מבנו — באמרו "עשית עמדי חסד ואמת" (בראשית מז:כט) ? האם התכוון אבימלך ל- Gratia בדרשו "כחך אשר עשית עמך תעשה עמדי" (בראשית כא:כג) ? האם הוצרך מיכה לדרש מידיינו "אהבת חסד" אילו היה חסד "גראטיה" ? הן הכלओוהבים לקבל "חסדים" מסווג זה ממילא. שככל אדם יאהב את האהבה ויאה מסוגל לרחש אהבה לציבור ול- ייחיה לעמו ולבוראו — זאת היא דרישת נפלאה. يوم יום אנו מודים לבורא שננתן לנו תורת חיים ואהבת חסד. ודוגמא אחרונה: "יعن אשר לא זכר עשות חסד וירדף איש עני ואבינו" (תהלים קט:טז). האומנם היפוכה של דריפת העני והאביון ברוח התנ"ך הוא להתייחס אליו בגדאותה ? על אייה הטע הוא זוקק לה ? אבל זוקק הוא ליחס של אהבה וזהו אנו מצווים לתחת לו.

פירוש זה של המונחים מסביר קודם כל את ההקבלה "צדקה ומש- פט" "חסד ואמת". בלי "אמת" אין "משפט". כי בלי קביעת העובדות כמו שהן וניתוחן כמו שהן אין יכול להיות "משפט". ובלי "חסד" אין "צדקה". כי בלי אהבת הציבור והיחיד לא יהיה היחיד מוכן לוותר על זכויותיו. ואין "צדק מאון" בלי ויתוריהם כלל. "צדקה" דורשת שה- יחיד יגדייל זכויות רעה על חשבונו זכויותיו שלו. אין לו לעמוד על

כל מה שהחוק נותן לו אם מצב דעהו דורש ויתור. ולפיכך אין "משפט" בלבד "אמת" ואין "צדקה" בלבד "חסד". אבל "צדקה ומשפט" הם רק מק' צת המסקנות שצורך להסיקן מ"חסד ואמת". ולא בגללן בלבד חומר התנ"ך על "חסד ואמת" פעמים כה רבות. מכל אחד משני המונחים האלה נובעים דברים חשובים אשר גם הם צריכים להורות לנו את דרכינו.

"חסד" הוא איפוא ביטוי מיוחד לאהבה. ומפליא הדבר שדווקא אחת הדות שיצאה ופרשה מן היהדות טעונה שהיא היא "דת האהבה" כביכול. לא רק הצד ההלכתי — שנדרן בו להלן — מעיד על החשיבות הגדולה של "אהבה וחסד" ביהדות. שלושת הביטויים הפifs ביותר של אהבת האנושות נמצאים בתנ"ך. אחד הוא כל ספר "שיר השירים" ובתוכו הפסוק "מים רבים לא יוכלו לכבות את אהבה וננה רות לא ישפפו, אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בזון יבחו לו" (ח:ז). והשני אומר "ויעבד יעקב ברחל שבע שנים, ויהיו בעיניו כי מים אחדים באחבותו אתה" (בראשית כט:כ). והשלישי הוא "שנאה תערר מדניהם, ועל כל פשעים תכסה אהבה" (משל י:יב).

והרי דוגמאות אחדות לצד ההלכתי של חסד :

"לא תתעב אדם כי אחיך הוא, לא תתעב מצרי כי גור היהת בארץ" (דברים כג:ח). "ואהבתם את הגור, כי גרים היו היות בארץ מצרים" (דברים י:יט). "המאנה את הגור עובר בשלשה לאוין: גור לא תונה ולא תלחצנו. יוכי יגור אתך גור לא תונו אותו. זלא תונו איש את עמיתו" גור בכלל עמיתו הוא" (בבא מציעא נט). "וחטא גמור הוא לומר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים, או להזכירן לפני כדי לבישו... הכל אסור. ומתהר עליו בכל הוניותם דבריהם שהזהיר רה תורה עליה שנאמר: ולא תונו איש את עמיתו" (הלכות תשובה פרק ז הלכה ח).

"לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחיך וגוי" (דברים כב:א-ג). "לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם, הקם תקים עמו" (דברים כב:ד). "כי תפגע שור איבך או חמרו תעה, השב תשיבנו לו. כי תראה חמור שנאך

רבע תחת משאו וחדלת מעוז לו, עוז תעוז עמו" (שמות כג : ד—ה). ועל זה אומרת ההלכה "הפוגע בשנים אחד רובע תחת משאו ואחד פרק מעליו ולא מצא מי שיטעון עמו, מצוה לפרק בתקילה משום צער בעלי חיים ואחר כך טוען. במה בדברים אמורים כשהיו שניהם שונים או אוהבים. אבל אם היה אחד שונה ואחר אהוב מצוה לטעון עם השונה תקילה כדי לכוף את יצרו" (הלכות רוצח פרק יג הלכה יג). היהדות אינה גורסת "אהבת אחים" כמו שדורשת הנצרות. כי היהדות אינה דורשת דברים שבנוי אדם אינם יכולים לקיים. ההלכה הנוצרת אינה דורשת רגש י' אהבה כי אם מעש י' אהבה, ובכך היא מרחקה לבת. וכיוצא בזה נאמר במשל "אם רעב שנאר האכילתו לחם, ואם צמא השקחו מים. כי גחלים אתה חתה על ראשו, והי ישלם לך" (כח : כא—כב). ומקום אחר "בנפל אויבך אל תשמה, ובכשלו אל יgel לבך. פן יראה הי' ורעד בעיניו, והшиб עליוapo" (משל יד : זי—זיח). ואופייני הוא לפסycולוגיה של ההלכה ישל התנ"ך כי בשלושת המיקומות הנזכרים מנומקת הדרשיה לא בטפטוף מוסר, כי אם בטענה שבוטפו של הדבר יהא זה לטובתו אם יגמול חסד לאויב. ("כדי לכוף את יצרו", "זה ישלם לך", "פן ... והшиб מעליוapo"). אין כאן אשליה שהמעשה ייעשה דווקא מתוך רגש אנטיפטובי של אהבת השונא. העיקר שהמעשה ייעשה. התורה מצוה על מעשים טובים כלפי האויב תוך הנמקה ריאלית. אך סופם של אותם המעשים להביא גם לידי שינוי ההרגשות של שני הצדדים. אותם מעשי נדיבות אינם נובעים באמנות אהבת האויב אבל עלולים הם להביא לידי אהבה. ועוד מגמה לניגוד עניין התורה: שבני אדם לא יגינו כלל לידי שנאת. והتورה מראה את הדרך לכך : "לא תשנא את אחיך" (ויקרא יט : זי). "לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך" (שם זיח). "כאזרוח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים היותם בארץ מצרים. אני הי' אלהיכם" (ויקרא יט : לד). "לא תעמוד על דם רעך" (שם טז). מכאן לומדת ההלכה שהחייב אדם להציל נפש מן הסכנה (הלכות רוצח פרק א הלכה יד). ולא זה בלבד. זקני העיר אשר סמור לה נמצוא ההרוג צריכים להתוודות כידוע: "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו"

(דברים כא:ז). ופירשה ההלכה "שלא בא לידיינו הנרגה זהה ופטר" נoho בלא מזוניות ולא ראיונו ופטרנו בלא לויה" (הלכות רוצח פרק ט הלכה ג). אכן דרישת מרחיקת לכת, הנובעת מן החריות כלפי איש זר, וההלכה הזאת הבנויה על חסיד אינה אלא אחת מני רבות. לפרש זו שיכת כל התהיקת הסוציאלית המפוארת של היהדות, היידועה לשבח בפי באי עולם. חלק הוכרכנו בפרק "צדקה ומשפט". אין כאן מקום לפרט ולהאריך. תורה היא ולימוד היא צריכה.

ועתה כמה דוגמאות של "חסיד" מעשי מענפי ההלכה אחרים. "המל" בין פניו חברו ברבים אין לו חלק בעולם הבא" (אבות ג:יא). "כפי תשא ברעך משאת מאומה, לא תבא אל ביתו לעבט עבטו. בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נשא בו יוציא לך את העבות החוצה" (דברים כד:יג). מצות שחזור עבדים ומצוות הענקה (דברים טו:יב-יד). עצם הרעיון של עבדות מגבלת היה מהפכני, קל וחומר למצות הענקה — אף שניים עברו עד שהבינו העמים הנוראים ביוון כי אין ערך לשחרור ללא מתן אפשרות כלכלית שתשתמש יסוד לתים עצמאיים.

"מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנהם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכליה וללളות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד ולהפוך ולקבור. וכן לשמה הכללה והחתן ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמilot חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שככל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל 'ואהבת לרעך כמוך'. כל הדברים שאתה רוצה שייעשו אותם לך אחרים עשה אותן אותן לאחיך בתורה ובמצוות" (הלכות אבל פרק יד הלכה א). בכוונה אנו מזכירים גם מצוות מדרבנן. ונוטיף גם מנהגים. דוגמא הלי מיעדים עד כמה הצליחה התורה להנץ את העם ל"אהבה וחסיד", באיזו דביבות הלכו יהודים בדרך שציוותה התורה. ולפיכך נלמד הרבה מצוות דרבנן וממנהגי העם. בכל תפוצות ישראל נמצאות אגדות אגדות, להכנת כלה, לביקור חולים, לשמרות לילה על-ידי חולה אנוש, לטידורי הטהרה וההלויה כगמilot חסד של אםת. בברלין עיר מולדתי היו מבטיחים בדרך כבוד שאבלים לא יהיו נתונים

לדאגת פרנסת שבשבוע ימי האבל. אגודה ששם "שומר לבוקר ומשען אבלים" שלחה לכל בית אבלים שתי קופות, אחת פתוחה ובה כסף לכלבל את האבלים שבועיים, ואחת סגורת, מי שקיבל אותן היה רשות מהוציא בלהוציא את כל הכסף מן הקופה הפתוחה. הוא היה רשות אי להחזיר את הכסף כולו או קצטו לתוכה הסגורת. לתוכה שלשלו המנוחים את דמי הצדקה שלהם. האגודה פתחה את הקופות הסגורות אחורי שעברו בכמה בתים. מעולם לא היה איפוא ידוע מי הוצרך להشتמש בכיסף שבקופה הפתוחה וממי החזירו לסגורה. זה מנגן יהודי אופייני המראה שישראל הם "רחמנים בני רחמים" וכי נזהרים הם "לא לביש את מי שאין לו". על הכלל הזה מבוסס גם המנהג הנזכר במשנה האחרון במסכת תענית לפיה לבשו בתולות ישראל בחגיגותיהם בגדיים שאולים "כדי לא לביש את מי שאין לה". אף בנות העשירים שלא לעצמן בגדיים מחברותיהם, כדי לא לביש את בנות העניים שהיו נאלצות ללבוש בגדיים שאולים. כיווצה בזה, "מלבישין את המת תבריכין תפורין בחוט של פשתן לבנים ולא יהיו דמיון יקרים. ונגהו חכמים בסודר שווה זוז שלא לביש את מי שאין לו" (הלכות אבל פרק ד הלכה א). ויפה מאד נגהו ברוח השינויון שלא קישטו את ההלוויות בזרי פרחים ובקישוטים אחרים. על ידי כך לא בישו הלוויות של עשירים וכובדים הלוויותיהם של עניים ואלמוניים. חבל מאד שבידי מיננו מזוללים במסורת נאה זו והתחילה מתחדי רים במספר זרי הפרחים ובגדלים. החסド הוא אחד המדידות הגדולות של היהדות ותלילה לנו לקפהה. חסד בין איש לרעהו, חסד בין אדם לבוראו, חסד בין יחיד לציבור, חסד המתבטא במעשה ספונטני, במעשה מצות ובמעשה מנהגי ישראל, חסד בהגנת הזרות ובסמירתם כבודו, חסד שלא יסבול הזרות ולא יבוש. נסיטים במאמר הרמב"ם: זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיעו להם הקב"ה טובת התורה ו祚ה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים רחמים הם על הכל. וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם הוא אומר: ורחמי על כל מעשיו (תהלים קמה: ט). וכל המرحم מרחמין עליו שנאמר יונתן לך רחמים ורחך וררבך" (דברים יג:)

יה; הלוות עבדים פרק ט הלכה ח). נשאר נאמנים לעיקרונו זה ונוכחה בע"ה לראות "עולם חסד יבנה" (תהלים פט : ג).

"אמת" מתחילה בשמיירה על שלוש אזהרות: "לא תענה ברעך עד שקר" (שמות כ : טו), "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט : יב), "מדבר שקר תרחק" (שמות כג : ז). וכדי להדגיש את חומרת האיסור ממשיך הפסוק האחרון זהה: "יונקי וצדיק אל תחרג כי לא אצדיק רשות" (שם). ביווצה בו מוהיר ספר משלוי כי שקר הוא ההתחלה והריצה סיום. הוא מונה בין הדברים שה' שונות: "עינים רמות, לשון שקר, ידיים שפכו דם נקי" (משל ז : יז). בין הדברים שה' דורש מזכיר זכריה הנביא: "דברו אמת איש רעהו, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (ח : טז). וידוע המדרש: "איימת צדק והין צדק יהיה לכם (ויקרא יט : לו), הנה שلن יהיה צדק ולהלאו שלך יהיה צדק" (בבא מציעא מט). כל אלו הן דרישות המכוננות לכל אדם בכל מקום ובכל שעיה: כל מה שייצא מפייך יהיה רק אמת. "אסור לאדם להניג עצמו בדברי הלקות ופיתויו ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תיכסו כבראו: והענין שבלב הוא הדבר שבפה, ואסור לגנוב דעת הבריות... ואפילו מלא אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אstor אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל عمل והוות" (הלוות דעתות פרק ב).

הנה אנשים שאינם מוצאים מפהם דבר שקר בענייני עסק או בעניינים פרטיים מורים היתר בפוליטיקה. כמה סבל עמנו בימי הביניים ובזמן האמנציפציה ובーシירות השנים האחרונות בעטינן של הבטחות הגייגות שהופרו. סמכנו על ממשלה אחת ונתאכזנו. סמכנו על חברתה ונתאכזנו עוד יותר.ומי יtan ונהג אנו בהבטחו תינו הפוליטיות כלפי חז"ק וכלפי פנים לפי התנ"ך וההלכה ולא לפני הנוגג שביעולם. והוא הדין להבטחות בין איש לרעהו, בין יחיד לציבור ובין עם לעם. עד מה היו היחסים האנושיים תקניים יותר אילו השה-תדלנו לבדוק כל דבר לאמיתתו, אילו קבענו את העובדות ואת המסקנות לפyi כללי האמת, אילו השתדלנו להבין זה את זה ולא לכוסות את האמת בגלומות מוכנות מראש. וכמה היו החיים הפוליטיים יותר עשירים ויוטר בריאותים אילו בדקנו כל שאלה ליסודותיה ולתוכנה

ולא היינו מוציאים את דעתנו מתוך מגירה מפלגתית מוכנה מראש. גם המפלגות בעצמן היו מבריאות ומתעשנות אילו הדריכתן השαιפת לאמת, ולא היו מעדיות את התועלת של השעה על האמת. ה' הוא האמת הראשונה והאחרונה והעלינה וגנו נבראו בצלמו. אל גסור מן האמת ולא נהרס את עזמננו. שום יתרון, שום הישג אינו שկול נגדי הרישת אישיותנו שהיא תוצאה בטוחה של סטייה מן האמת. אפשר לומר בדרך המדרש "אמת קנה ואל תמכר" (משל גג : כג) —

### אין מהיר לאמת!

� עוד צד ל"אמת" החורג מכל מה שהזכרנו עד כה. כשהקב"ה ברא אותנו בצלמו נתע בנו את הרצון להבין את העולם ומלאו. ולא רק את העולם בהווה כי אם גם כפי שהיא בעבר, את תופעות הטבע ודברי ימי העמים. אנו רוצים לדעת את כל המתרחש ואת כל אשר המתרחש. אנו שואפים להבין מה הביא לקורות הטבע ולהיסטוריה. לשם כך אנו לומדים מדעי הטבע ומדעי הרוח וחוקרים כל מה שניתן לחקריה. רבים טעו לחשוב — ביחוד בעבר — כי לימודי חול הם ביטול תורה<sup>1</sup>. אבל היו בכל דור ודור גם מנהיגים שהרו כי מחול ב' תו של כל אדם להצטרף לגודרי החוקרים והלומדים. הרי זה מקור אהבתה ה' וליראתו "בשעה שתית בונן האדם במעשיו וברו" איו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ" (הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה ב). שופטי ישראל הייבים להיות — לפי הרמב"ם — "אנשים חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה בעלי דעת מרובה יודעים קצת משאר חכਮות כגון דפואות וחשבון ותקופות ומולות ואיצטגניות ודרכי המעוננים והקס" מים המכשפים והבלתי עבודה זרה וכיוצא באלו כדי שיהיו יודעים לדzon' אותם" (הלכות סנהדרין פרק ב הלכה א).

זקני ר' עזריאל הילדהיימר ז"ל דרש מכל אחד מתלמידיו כי מלבד לימודי הקודש ישתלם באחד מענפי המائع הכלליים ויסמתו היהת: "בכל דרכיך דעתך והוא ישר ארחותיך" (משל ג: ז). אי אפי

<sup>1</sup> העיר הרצוי קוק: ביטול תורה הוא יחסן לכל אחד כפי עניינו — תשובה הרמ" ב"ם לרבי יוסף גבר; אירות התורה ז: ב; שם ט: ז; שם יב: ה; ועיין בנתיבות עולם למהר"ל נתיב התורה פרק יד.

שר ללבת בדרך את בלבד לקראת דעת ה'. צריך להגיע לכך בכל הדריכים. אף פסוק במשלינו כי חייב אדם להתמסר גם למדע ולהקח: "כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים תקר דבר" (כה:ב). ואין צורך לפירוש בדרך המדרש דוקא "מאן מלכי? רבנן". הפשט הוא שבל נברא בצלם חייב לשחר מה שנחשב לכבוד למלכים; לגלוות את האמת בכל דרך של מחקר. ולא היינו זוכים בתוך התנ"ך בספרים כמו קהלה, משלוי ואובי, אילמלא רצה הקב"ה שנפתחה את לבנו לדרכי חכמה ומחקר. במקומות הרבה מלמדנו המקרא זיקנה של "יראת ה'" ל"חכמה": "ראשית חכמת יראת ה'" (תהילים קיא: י). "יראת ה'" ראשית דעת" (משלוי א:ז), ומайдך: "כבי אם לבינה תקרה, לתבונה תתן קולך. אם תבקשנה ככסף, וכמטמנים תחפשנה. אז תבין יראת ה'", ודעתי אלהים תמצא. כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה" (משלוי ב: ג–ו). ואמרנו חכמים: "אם אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין חכמה" (אבות ג: יז). מכל זה למדנו: יראת ה' צריכה להיות התחלה ויסוד לכל לימוד ולכל מחקר. אם ברוח זו ניגשים למדע או הוא מצידו יעמיק גם את דעת ה' וגם את יראת ה'. דברי השבח המרובים לחכמה ולتبונה בתנ"ך והדרישת התורת וונשנית של "אמת" שהזכירנו מביאים לידי מסקנה ברורה: חייב אדם להשתמש בחכמו ותבונתו על מנת למצוא את האמת בכל מה שברא אלוהים ובכל מה שקרה בעולם. "אל יתהלך חכם בחכמו ולא יתהלך הגבור בגבורה, ולא יתהלך עשיר בעשרו", אמר ירמיהו הנביא (ט: כב) ולכאורה מפליא מדוע לא יתהלך החכם בחכמו. אבל המשך מסביר: "כי אם בזאת יתהלך המתהלךascal וידעוotti כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאם ה'" (ט: כג). בחכמה כשלעצמה אין להתפאר, היא יכולה לסייע להרס והיא יכולה לסייע לבניין. על החכם להשתמש בחכמו להשכיל ולדעת את ה', ולשם כך צריכה חכמו להיות מכובנת אל האמת. לא פעם אנו נוטים לפקחות ולהתחכמו. על זה אמר קהילת "וזאל תתחכם יותר, למה תשומם" (ז: טז). החכמה צריכה להיות ישירה, ללא פניה, ומטרתה מציאת האמת. אז תשיג את המטרה העילאית "השכל וידעו את ה'". אמרנו לעיל שהיהדות יודעת את ה' על פי הבריאה, על

פי שלטונו בטבע, על פי גילוי שכינה, על פי ספר הספרים ועל פי פעולותיו בהיסטוריה. נמצא שגם רוצחים לדעת את ה' שאייפתנו צריכה להיות הבנת כל ענפי המדע. אחרי שהמדע התרחב מעבר לגבולות התפיסה של בני אדם אחד יכול כל אחד לנסתות זאת רק במסגרת תפיסתו, אבל זו חובתו. "לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמויות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כה שיש באדם להבין ולהשיג" (רמב"ם הלכות תשובה פרק י הלכה ו).

רק ידיעה זו ומהקדר זהאפשרים לאדם להשתתף בהשלמת העולם. בלי מדעי הטבע וענפי העוזר שלהם אין פיתוח הטבע על ידי האנושות; אין יוצר כוח; אין מציאות גלים והבנת שימושים; אין פיתרון בעיות הכלכליות ולעוזרת לנחשלים; אין התקדמות; אין צדקה. בלי מתמטיקה היום אין מפתחה למדעי הטבע ולפילוסופיה. ובלי ידיעת ההיסטוריה, הגיאוגרפיה, תרבויות העמים, המשפט והפילוסופיה, אין הבנה בין העמים ואין גישה לעובדות המטרידות את העולם. אין התי-קרבות בין הרחוקים ואין לימוד הדדי. הכהנים אינם יכולים ללמד ולתchnך את העם כמו שנצטו (דברים לג: י, מלאכי ב: ו-ז) אלא אם הם מכירים וمبינים אותו. ואם גרצה להגיע למגמה אשר הושמה לנוינו להיות מלכית כוֹהָנִים, זאת אומרת כוהנים בשבייל יתר העמים, לא יוכל למלא את שליחותנו אלא אם נבין את העמים האחדרים. ולפיכך מוטל علينا גם המדע לשמה, למען דעת את ה' — גם המדע השימושי, למען נמלא את תפקידינו כשותפים של הקב"ה בהשלמת העולם. ואין בזה משום ביטול תורה, אדרבה, ידיעת התורה אינה יכולה לה להיות שלמה ועומקה אם אין ידיעת העולם בצדיה. "תורת אמרת היהת בפייה" אמר הנביא, "ועולה לא נמצא בשפטיו. בשלום ובמישור הלק' אתי ורבים השיב מעון. כי שפטיך כהן ישמרו דעת תורה ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב: ו-ז).

## [ג] קדושה

ועוד דבר בו נצטו ישראל להדמות לה: "קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט: ב). ואפק-על-פי יצוץ זה החור בתורה בצלירות שוננות, אין אלו מוצאים בתנ"ך הגדרת המונחים "קדוש" ו"קדושה".

אולי יש כוונה בדבר. כיון שהכתוב מחריש, עלינו למצואו בעצמו את פשר הדבר. "והגית בו יומם ולילה". ומה שיגענו ומצאו ייחרת אoli יותר לבנו ממה שנאמר במפורש.

לשורש קדש ממשמעויות שונות במקרה. המובן הכללי של "לקדש" או "להקדיש" הוא כנראה הוצאה איזה דבר מן הכלל למצב מיוחד. "קדש", "קדשה", "כל הנגע במצוות יקדש" (שמות כט: לו), "פָּנִים תקדים המלאה הורע אשר תורע" (דברים כב: ט), "הגבל את ההר וקדשו" (שמות יט: כג), "הקדשתי לך בכור בישראל מאדם עד בהמה" (במדבר: בר ג: יג). גם הביטויים "קדשו מלחמה" (ミיכָה ג: ה; ירמיהו ז: ד) מסתברים בזורה כללית זו. בכמה מן הדוגמאות האלה נעשית הוצאה מן הכלל כדי להודיע את הדבר לתפקיד נשגב. אולם לא בכולן. בניגוד לכלל הלשוני: "המטבע של הביטויים יורד תמיד" (הפילוסוף של הלשון מאוטנר קורא לכך "הפסים של הלשון"). על ה תוכן הביטוי "קדש" בהתמדה. יותר ויותר בולטת המשמעות של הוצאה מן הכלל "לשם ייעוד נשגב": "ויברך אליהם את יום השבי עי ויקדש אותו" (בראשית ב: ג). "ובטרם יצא מרחם הקדשטיך" (יר" מיהו א: ה). "כִּי יקדש את ביתו קדש לה'" (ויקרא כו: יד). "התקרשו ובאתםأتي בזבח" (שמואלי א: טז: ה).

דרגה יותר גבוהה היא כשהוחזאה מן הכלל נשכח למורי ולא נשא. אך בזכרון אלא הייעוד הנשוב. "שבת קדש לה' מחר" (שמות טז: כג). "וأنשי קדש תהיו ליל" (שמות כב: ל). "ולהבדיל בין הקדש ובין החל" (ויקדא י: י). "כִּי המוקם אשר אתה עומדת עליו אדמת קדש הוּא" (שמות ג: ה). "זרע קדש מצבתה" (ישעיהו ז: יג). "ואת עמי ירוו בין קדש לחל" (יחזקאל מד: כג). "והיתה ירושלם קדש" (יואל ד: יז). ביווצא באלה כל המקרים המוכרים את ירושלים "עיר קדשי". "השכיפה מעון קדש מן השמים" (דברים כו: טז).

היעוד הנשוב המקנה לאיזה דבר את התואר "קדוש" הוא — כפי שיוצא מן הפסוקים האלה, הקשור תמיד בה. ולא זו בלבד. על העם להיות קדוש כיון שלאלוחים קדוש. למשל ויקרא יא: מה; יט: ב; כ: כו. לכוארה קשה להבין איך אפשר לומר על ה' שהוא קדוש. הרוי הוא אחד ואין שני. עליו נאמר בתפילה חנה "אין קדוש בה' כי אין

בלתק"ד" (שמואלא-א ב : ב). לא יתכן איפוא כי "יצא מאיווה כלל לשם ייעוד נשגב". נתקרב להבנת העניין אם נזכיר שהצוו "קדושים תהיו כי קדוש אני" נאמר בסמוך לשני סוגים מצוות: עריות ומאכלות אסור רים. וכן בכל התורה: "וְאַנְשֵׁי קָדְשׁוּ תְּהִיוּ לְיִהְיָה, וּבְשָׂר בְּשָׂדֶה טְרֵפָה לֹא תָכֻלוּ לְכַלֵּב תְּשִׁלְכוּ אֶתְּנָזְרָתֶךָ" (שמות כב : ל ; ויקרא יא). פרשת הבהמות הדגימות והעופות המותרים והאסורים מסתימת "זאת תורה הבהמה והעוף" וגוי "וְהַתְּקִדְשָׁתָם וְהִתְּהִימָּתָם כִּי קָדְשׁוּ אֲנָשֵׁי" (ויקרא יא : מד). ויקרא יה, פרשת איסורי העיריות מסתימת "וְשִׁמְרָתָם אֶת מִשְׁמָרָתִי לְבָתִי עֲשָׂת מִהְקּוֹת הַתוּבָת אֲשֶׁר נָעֲשׂוּ לִפְנֵיכֶם וְלֹא תִּטְמָא בְּהָם, אַנְיָה אֱלֹהִיכֶם". וסמוך לו בראש פרק יט "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם, דְּבָרָ אל כָּל עַדְתְּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְרָתְךָ אֲלֵיכֶם קָדְשִׁים תְּהִיוּ, כִּי קָדְשׁוּ אֲנָשֵׁי אֱלֹהִיכֶם". (יט : א—ב ; ראה רשי"ל לפסוק הזה. ובעל תורה תמיימה מוסיף "וְיַשְׁלַח הַוְסִיף בָּאוֹר עַל־פִּי מָה שַׂכְתּוּב בַּיְרּוּשָׁלָמִי פָּרָק בְּדִיבְרֹת וּבְכָמָה מִקְומּוֹת בְּמִדְרָשִׁים" כל פורש עצמו מן הערווה נקרא 'קדוש' ולכון סמך פרשה זו לפרשת עריות"). "וְהַבְּדִילָתָם בֵּין הַבָּהָמָה הַטְהָרָה לְטָמָא וּבֵין העוף הַטָּמָא לְטָהָר, וְלֹא תִשְׁקֹצְוּ אֶת נְפָשְׁתֵיכֶם בַּבָּהָמָה וּבַעוף וּבְכָל אֲשֶׁר תַּרְשִׁשׁ הַאֲדָמָה אֲשֶׁר הַבְּדִילָתִי לְכֶם לְטָמָא. וְהִתְיַתָּם לֵי קָדְשִׁים כִּי קָדְשׁ אַנְיָה, וְאַבְדֵל אֲתֶכָּם מִן הַעֲמִים לְהִיוֹת לִי" (ויקרא כ : כה—כו). וכיוצא בזו מסתימת פרשת איסורי מאכלות בספר דברים "לֹא תָכֻלוּ כֵל נְבָלה, לְגַדְרָה בְּשֻׁעְרֵיךְ תַּחֲנֵנה וְאַכְלָה אוֹ מִכְרָן נְכָרִי כִּי עַם קָדְשָׁךְ אַתָּה לְהָיָה אֱלֹהִיךְ, לֹא תַבְשֵל גְּדִי בַּחַלְבָן אָמוֹ" (דברים יד : כא).

מה הוא הצד השווה בין דיני עריות ובין דיני מאכלות ? שניהם קשוּרים ביצירות החוקים ביזה. יוצר האכילה הוא יוצר לקיום עצמי. ויוצר חיזוג הוא יוצר לקיום המין האנושי. קיום עצמי וקיום המין הן מגמות יסודיות. ולפיכך ניתע בכל הברואים, לרבות האדם, יוצר אכילה תקין ויצר זיגוג חזק. אולם לבני אדם ניתן הכוח לרטון את יציריהם. וחוסר דיסון גורם לאסונות רבים. זוללים וסובאים מלווים את דברי ימי היריד דה של כל הממלכות האדרירות. מלוקולים ועד המנהיג הנאצי הרמן גירינג י"ש עובר קו אחד. אנשים המתאוזים רק למלא את כרנס מוכנים לחמוס זכויותיהם של בני אדם. והשוק השחור בכל מדינה, החיים על מנוט קצובות, יוכיח : לועגים לטעגה הצודקת כי מי שكونה בשוק

השזהור גורע ממנות של אחר. לא מעתים בוגדים באידיאלים נשגבבים למען סיר הבשר. אשר ליצר היזוג, הרוי דברי ימי העמים וגם הספרות היפה בכל השפות מלאים מעשים מהרידים שנעשו עקב העבירה על "לא תחמד אשת רעך". כמה אסונות קרו בעטים של בני אדם שלא יכולו להתגבר על תאווהם ולא עמד כוחם בהם לשמעם בקול מצפונם. לפיכך ציוותה התורה צוים המהנכים אותנו לכבות את יצרינו. בחובי רת' "מצוות למה נתנו" הסברתי איך איסור המאכלות ואיסורי העדריות מבאים את שומריהם לידי שליטה בעצם: לא להיות עבדים לייצר כי אם למשל בו. אין מקום לחזר על כך. אבל גם כאן יאמור שככל זמן ששמרו ישראל את איסורי המאכלות ואיסורי העדריות וכל הדינים המסדרים את חי הנישאים היו חyi המשפחה היהודית לאות ולמודת בעולם. וכמה ירדנו בזויה משתחווים רבים לולול למצות האלו! אין תורה דורשת חי סייגוף או ניריות (ר') גם בפרק הבא). להיפך, אנו מצוים על פריה ורביה.ומי שאינו גושאasha וראי איןנו משובה בה יהדות! לא עקרית היצור היא דרישת היהדות כי אם כיבושו, מילוי דרישות היצור בתוך המספר שקבעה התורה והפיקת היצור לרצון כמו שהסבירי בספריו הקודם. נראה שהتورה סמכת את הדינים האלה ל"קדושה" למدرك ולומר: תשתלט על יצרך ואו תדמה לה' אשר אין לו יצר. הוא בראש אמן גוף. לפיכך אין عليك לעקור את היצור. אבל הוא בראש אותו בצלם. כל חינוך מתwil בכיבוש היצור. דרישתה של כל הaturalות היא שיחזור האדם מן התלות ביצרינו. קדוש הוא בה כי אין לו יצד. תשתלטו על היצור ותדמו לו "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם". ואולי מותר להזכיר עוד גוון אחד. כתוב: "ויגבה ה' צבאות במשפט", והאל הקדוש נקדש בצדקה" (ישעיהו ה: טז). כבר אמרנו שהגבאים מוכרים תוכנות ה' כדי להראות לנו את הדרך נלך בה (הלכות דעתך פרק א הלכה ז). אנו לומדים איפוא שם נרצה להידמות לה' בקדושה, עליינו — מלבד מה שנאמר עד כה — גם לעשות צדקה, כי הוא בה נקדש בצדקה. עשית משפט מעידה על גודלה "ויגבה ה'", עשית צדקה על קדושה "ונקדש". מדוע? מפני שהמשפט מהיבש שהזולת יקבל מה ש מגיע לו. צדקה דורשת גם ויתוריהם על זכויותינו.

לחת לרע יותר ממה שmagiu' לו לפि כללי המ שפט. לחת לוולט גם ממה שהחוק היה נומן לך. צדקה דורשת איפוא השתלטות על היוצר השלישי החוק שבנו: היוצר לרכוש ולהחזיק ולהגדיל את הנרכש.

נמצאו למדים: "קדושים מהיו" וורש מן האדם להשתלט על שלושת היוצרים החזקים ביותר. לכל אחד מן היוצרים האלה אם הוא מרווח יש ערך חיובי בחיי היחיד והציבור. הם נולדו עם האדם ונחוצים וייעילים לקיום העולם. במא דברים אמרים כשהיאן היוצר קובע את מעשה האדם. כל תביעה של היוצר חייבותה להידי ברק על ידי המצחון. והמצפון צריך להיות מחונך עליידי תורה ומצוותיה. אז ימלא היוצר את תפקידו החיובי. אין אדם צריך לנדר תעניות מיותרות ולא פרישות ולא עניות. אבל שומה עליו לא לחת ליצרו לשלוט בו. אינו דומה אדם שהוא עבר ליצרו — לאדם שהוא אדון ליצרו.

הראשון אם תאותו תדרوش — יאכל. הוא יספק את יצרו בלי הכנה, בלי מחשבה, בלי דגשות ובלאי ביקורת. השני ישאל את עצמו אם מותדר לאכול באותו יום ובאותה שעה. ומה דיננו של המأكل שנודמן לו, אחרי שבירר כל זה יטול את ידיו. יברך לפני האכילה ויברך אחרי האכילה. ויזכור שה' נתן לו את אכלו. ולפי מצוות ה' הוא משמש במתנותיו.

הראשון מודוג לפוי תשוקתו ללא רסן, ללא סייג, לפני הנישואין ואחריהם, הכל לפוי דרישת היוצר. מכאן ירידת המשפחה וחורבנה. השני יודעathy בחור ובתולה הנם ימי הכהנה לתקופה מאושרת, ומשמכו זה את זו בקדושה ובטהרה תחת החופה, הריהם בונים להם בית, קודש לה.

ニישואין הם לפוי התורה שותפות אמת שלמה. הדורשת גם אהבת נפש וקרבת רוח ולא אותן הגוף בלבד. אהבת הגוף אינה יכולה לבוא לידי ביטוי לפוי דין תורה אלא מחייבת ימיהם של הזוג. מחייבת תהי הנישואין הם ללא קרבת הגוף. לפיכך אין נישואין של תורה ללא קרבת נפש, וזה הפוך של חיי המשפחה המופתאים שנתררכו בהם ישראל במשך דורות הרבה. "אשרך כגן פוריה בירכתך ביתך, בניך כתתי לי זיתים סביב לשלחנק" (תהילים קכח: ג).

הראשון, אך להתעורר יומם וליליה, שבת וחול, להרבות נכסים, להגדיל את הכנסותיו ואת רכשו. אם הוא אדם הגן לא יסור אمنם מדרך היושר ויכבד את זכויות רעהו, ישמר חוק ומשפט. אבל בזה יסתפק. הניסיון מלמד שאם היצר להרבות נכסים גובר בלבו של אדם לא תמיד הוא מבחין בגבול המבדיל בין מותר לאסור. יוצר הבצע מעור עני פקחים. לא כן השני, שומר תורה ומצוות, אין עיניו אל אותו גבול בלבד, כי אם צדקה לניגר עיניו. הוא ישאל עצמו לא רק אם אינו צובר חוק ומשפט. הוא ירצה לעשות צדקה, צדק מאין-הוא לא ירווח יותר מן המגיע לו. ואפילו אם הביקוש עובר על היצע יכול הוא להשיג כל מחיר, יהאר שלא להעלות מחירים של מצרכים חיוניים, לא ישמש בהיתר עיסקה אם ההלואה היא בבחינת גמилות חסד (ראה לעיל פרק צדקה ומשפט).

בעבודתי המקצועית בארץ אשכנז שמעתי סיפור זה: שתי הפירות מות הגדולות ביותר בסחר מתחת למסדו בהתחלה המאה התשע עשרה בידי יהודים, אחת בהלברשטט ואחת בפרנקפורט. מיסדי הfirme נפגשו לפרקם בנסיעותיהם המסחריות באחת מערי המדינה. אז לנו שניהם יחד. התפללו יחד. למדו בבוקר דף גمرا יחד. ואחריכך גילה זה לוח עם אילו FIRME הוא רוצה לשחרור. לשם לא חלק חברו, הקפידו על "לא הסיג גבול רעד". ובעיניו ראייתי מקרה דומה. בכספי קטן באשכנז הדרוםית שם נולד אבי ויל הינו כ-30 משפחות יהודיות. כלם היו סוחרים איש במחוזו ובתחומו. כשהיינו ראיינו שם מצאתי לא נעמוד על דוגמאות. כולנו מכירים את שני הטיפוסים. רוזף בעל בית אחד כמעט מנודה. הציבו עליו ואמרו "הוא מסיג גבול". הבצע מהדור כל ימיו אחריו תוספת נכסים ורכוש והכנסות. לעומתו השני אינו שוכח את בוראו ואת אחיו אף בשעת עבודהו, והריהו משיג את פרנסתו בדרך שלא תפגע בזולתו כי אם תועיל לו. אם בכנה נשלווט בשלושת היצרים העיקריים שלנו — נתקרב לקדושה.

אולם גם או רק נתקרב. אין מגיעים אליה ממש מלמד אותנו משה רבנו לפני מותו. הוא מזכיר שה' ציווה את החוקים ואת המשפטים "ושמרת ועשית אותם בכל לבך ובכל נפשך". אף העם הבטיח לה' "ללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצוותיו ומשפטיו ולשמע בקולו". ואם

כך יהיה, או יהיה העם "עם קדרש לה' אליהיך" (דברים כו : טזיט). שמרית כל החוקים המצוות והמשפטים הוא התנאי לקדושה. ואני מבינים מדוע. כשהאנו שומרים את כל המצוות, הרי כל חיינו מוקפים בחוטים הקורסים אותנו בה' וכל דבר חילוני שבחיינו מתقدس על-ידי המגע עם אלהים. אם נלך בדרך זו נזכור את ה' בשכבונו, ובקומונו נתפלל אליו, בהתלבשנו ובאוכלנו נפגש עם הוראותיו. בקורסנו קשרי אהבה עליינו לקדש בשמו, ובהתהלהכנו בקרבת הבריות נמנע משנאה ומעולן כאשר ציונו ה'. בחזרנו אחרי פרנסתנו נשמר צדקה ומשפט שבת ומועדי ה'. אנו חופשיים בבחירה מڪזענו. מנהיגינו הרוחניים היו מڪצתם שרי מדיניות שונות וקצתם דלי העם. מהם חוטבי עצים וושאבי מים ומהם אנשי מהקר, רופאים וטוחרים. חופשים אנו לבחור את עבודתנו כרצוננו אך בבחירה שלנו לכל עת יהיה גם "על מצלוֹת הַסּוֹט קָדֵשׁ לְהִיא". והיה כל טיר בירושלים וביהודה קדש לה' צבאות", בדברי זכריה הנביא (יד : ב—כא).

ואיל יחשוב מישחו: "אכלתי כשר, הנחתי תפילה, התפלلت בציור, שמרתי שבת, בענייני כלכלה אני חופשי". על כן אלה נאמר "חדש ושבת קרא מקרה לא אוכל און ועצרה" (ישעיה א : יג). ואיל יאמր אדם: "שמרתי אמונות במיקח וממכר. לא עשיתי ולא גולתתי. עשית משפט וצדקה — מה לי ולאיסורי עבודה בשבת ולאיסורי מאכלות". לאלו: נאמר "אל תשקצו את נפשיכם", "ולשמור מצותי", "אם תшиб משbat רגליך עשות חפץ ביום קדשי, וקראת לשבת ענג לקודש ה' מכבר וכבדתו מעשות דרכיך ממצוה חפץ ודבר דבר. אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתיך ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר" (ישעיה נח : יג—יד). חיינו הפרטיים וחינינו החגראתיים, היחסים בין אדם למקום והיחסים בין אדם לחברו, כולל צריבים להיות שלמים לפני חוקיו, מצותו ומשפטיו. "תמים תהיה עם ה' אלהיך" (דברים יח : יג). ואו לא רק נתקרב כי אם נגייע לקדושה, כי או נימלא רוח ה' ואהבתו. או נהיה קשורים בו על-ידי חוקיו, מצותו ומשפטיו בחוט משולש אשר לא במהרה יنتק. או יתקיים בנו "בכל דרכיך דעהו". ובכל דרכיך תדמה לו במידה שבשר

### **קדושה**

ודם יכול להדמות אליו. או טההר מכל סיג. או קדוש תהיה כי קדושה  
ה' נקיישך.

צדקה ומשפט, חסד ואמת וקדושה מלמדים אותנו לדעת את ה'  
ולhabbin את מגמותיו ולהיות שותפיו להשלמת מעשה בראשית. הם  
מביאים אותנו למדרש ולמעשה, למחקר ולפעולה. לשם זה נבראנו  
בצלם, לשם כך נכרתו הבריתות. לשם כך זכינו לגילוי שכינה ותורה  
מן השמיים, תורה שבכתב ותורה שבבעל פה ומסורת. הוזמת להדרכה  
זו נוכל למלא את תפקידינו בעולם.