

ה מ ע י ו

כתב עת מוצא לאור על ידי

מוסד ג' צ' ח' ק ב ר י י ע ר

של פועלי אגודת ישראל

ב ת ו כ ו :

- ד"ר י. ברייער זצ"ל : ישראל, האומה וארצה באור ההיסטוריה
משפט ודת : " " "
הרב ר. קצנלנבויגן : "מצב המדינה בתורת ישראל"
הרב יונה מרצבך : לשאלת חודש הסנהדרין בימינו
יעקב ברוג'ר : בין חרדה ותקוה
יהודה רזמיוש : פועלי אגודת ישראל והפתרון התורתי
לבעיות החברה
הרב משה מונק : התנוך למצוות — כיצד?
שאו' לוסטיג : חנוך תיכוני תורני לבנים
ד"ר א.ת. מרצבך : בעיות יסוד בפסיכולוגיה לאור השקפתנו
התורה והמדע החדש
ד"ר ו. בודנהימר : יהודים ויהדות מאחורי מסך הברזל
דוד זריז
ד"ר ע. הילדסהימר : הרב ע. הילדסהימר זצ"ל על זכריה פרנקל
ובית המדרש לרבנים בברסלאו
הרב ד"ר פ. וולף : היחס בין קרבנות המוספים בפ' פנחס ע"פ
רמזי המסורה
הרב מ.ש. ברויאר : על טעמי המקרא

ד"ר יצחק ברייער זצ"ל

א. א. א. - א. א. א.
א. א. א. - א. א. א.

ישראל האומה וארצה באור ההיסטוריה

א.

ישנו עם אחד בין העמים, השונה מכל עמי עולם. ישנה ארץ אחת בין הארצות, השונה מכל ארצות תבל.

זה כבר אלפיים שנה שדוי עם ישראל במצב של פיזור בניו אשר כמוהו לא נהיה. מזמן עלה מספר ימי פיזורו בהרבה על מספר ימי אושרו הממלכתי בימי קדם. אולם על אף תורבן מדינתו ועל אף פיזורו, החזיק עם ישראל מעמד, העם היחיד בין עמי עולם, לא רק כצבור בני דת אחת אלא דוקא כבני אומה אחת הרבקים בזכרונות לאומיים ובתקוות לאומיות משותפים — התזיק מעמד בתהליך היסטורי הרווי יסורים בלי שעור.

זה אלפיים שנה חדלה ארץ ישראל להיות המרחב בו מתרחשות תולדותיו הלאומיות של עם ישראל, מאז ניסה עם אחרי עם להטביע את תותמו המיוחד בארץ זו ולקשור את גורלו הוא, קשר בל יינתק, בגורל הארץ הזאת. אולם ארץ ישראל התנגדה לנסיגנות אלה בעקשנות אשר לא נוצחה, ושמרה אמונים לעם הנאמן. „ארץ הקודש“ — בתור שכזו קיימת היא לעד ובחירה להיות שוממה מאין יושב מלקבל עליה חותמו של עם זר. ברם קדושת הארץ היא קדושת העם.

כלום ה„דת“ צריכה אומה? כלום ה„דת“ צריכה ארץ? לבב האדם הוא ארמת הדת, ובכל מקום ובכל זמן שהלבבות מוצאים זה את זה, ומוצא מין את מינו, שם ואז נוצר לדת צבור. לא לדת ענין בהיסטוריה אלא לאומה ולארץ, ועם ישראל וארץ ישראל אינם חידה דתית אלא חידה היסטורית. משך מאות השנים מתנוססים העם והארץ כשני סמלים מלאי רוים, ארץ מחוסרת אדמה — מכאן, עם מפוזר ומרוחק מאדמתו — מאידך, שניהם מעוררים תמיהה, מלצבים שגאה — ופותר אין להם. ובאשר העמים אינם יודעים פתרון, היש מהר הופכת תמיהתם לשנאה.

וכלום אגחנו היהודים מבינים את עצמנו? כלום אנחנו בעצמנו יודעים את פתרון אותה חידה היסטורית עצומה הנקראת עם ישראל וארץ ישראל, אשר ניצחו את הזמן ותולדותיו בלעגם לחוקי ההיסטוריה?

לשוא תבקשו דמיון בתולדות העמים העשוי להבהיר את התעלומה. אחד ויחיד הוא עם ישראל בתולדות העמים ואחת ויחידה היא ארץ ישראל, אחד ויחיד — כמו אלקי העולם.

הביאו את דבר ד', הביאו את התורה, אל ההיסטוריה, ותאירו בה אור אשר תוציא את ישראל, את העם והארץ, מתשכת התעלומה. רק האיל האחד יודע לפתור את חידת העם האחד והיחיד.

נכתב בשנת תרצ"ז

ב.

תולדות העמים הן תולדות הטרגדיה שלהן. ההישגים הכבירים של רוח האדם בשטח הציביליזטורי של מחקר הטבע עומדים בניגוד מועזע אל אייכולתו הברורה להבטיח לעמים קיום של אושר ושלוה. לתוך הטבע שיקע הבורא האלוקי את החלטיות הסדר רצונו האלקי הנקרא חוק־טבע, ועל תוקף תלותו, אשר לעולם לא תאכזב, של חוק־טבע זה מתרומם בבטחה הבנין הכביר של הציביליזציה האנושית. ברם בנין האומות ומדינותיהן נשאר במשך שלשת אלפי שנות תולדות התרבות שלהן — אך דבר מקוטע ועלוב. סבל אדם ללא שעור התרחש בקרבנו במשך תקופת זמן ארוכה זו. גל אימים של דם ודמע רותח סביבו, דם ודמע אשר נשפך במלחמת עשיר ועני, במלחמת אומה ואומה. הבעיה הפנים־לאומית של עשיר ועני מכאן, והבעיה הבין־לאומית של מעצמה מול מעצמה מאידך: כמה זעומה להפליא היא מידת ההתקדמות שהשיגה האנושות בתולדות מאות השנים הללו עד היום הזה. בבעיות האלה בעיות היסוד שלה.

הציביליזציה יסודה בחוק הטבע האלקי. אך ההיסטוריה של האומה יסודה בחוק המדינות האנושי. חוק הטבע האלקי מבסס את ההופעות המתחלפות תדיר על יסוד מוחלט. ההתקדמות הבטוחה של הציביליזציה בתאפשרה על־ידי כך שבמדה גדלה והולכת היא הכירה את היסוד המוחלט הזה בתוך תמורות התופעות. אולם החוקים, אשר המדינות מזאקקות אותם לעצמם, הומצאו על־ידי בני אדם ונקבעו על־ידי בני אדם בשם המדינה הלבושה ריבונות כל־יכולה, והחוקים האלה שייכים בעצמם לפי כל מזותם לממלכת התופעות המתחלפות כי לעולם הם משתבים, חוק הולך וחוק בא, והריבונות המוחלטת אשר כל מדינה מעניקה לעצמה, איננה אלא ריבונות שבהתפארות, אשר חלק ונחלה אין לה בריבונות ד'. בדם ודמע מתמוגגת ההיסטוריה של האומות, כיוון שריבונותו המוחלטת של ד' איננה מעוזה. סיבת הטרגדיה של ההיסטוריה של האומות היא הריבונות שבהתפארות של המדינות, אשר רצונן הריבוני יוצר חוקים שאינם תוק ד'. חוק הנצח המסדיר את טבע ד' ידוע לאומות. לפיכך פורחת הציביליזציה של האומות. אך חוק ד' המסדיר את עולם האדם איננו ידוע לאומות. לפיכך הולכות הן ממלחמה למלחמה, מלחמה בין עשיר ועני, מלחמה בין מדינה ומדינה, ואין קץ לדם ולדמע. זוהי גלותן של האומות, אשר התחילה ביום שזרע אדם גמר אומר „לעשות לך שם“ בהיסטוריה, במקום לקדש שם שמים בהיסטוריה ולפתח על יסוד ההסדר האלקי המוחלט של חיי האדם, בתהליך היסטורי, את התרבות האנושית.

שעת הולדת ריבונות־ההתפארות של המדינות היא שעת הולדת — בלבול השפות. כיון שההסדר האלקי המוחלט של חיי האדם שוב אינו מאחד אותם, הרי אין עוד הבנה בין עשיר ועני, בין אומה ואומה. רק בדבר אחד שותפים כולם — בדם ובדמע.

זוהי גלותן של האומות.

ג.

„ויאמר ד' אל אברהם: לך לך! מארצך וממולדתך ומבית אביך! אל הארץ אשר אראך! ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך! והיה ברכה! ואברכה מברכך ומקללך אאר! ונברכו בכך כל משפחת האדמה!“

זאת תעודה בחירתו של עם ישראל ושל ארץ ישראל. היא באה מיד אחרי תאור תחילת גלות העמים, אשר בריבונות־ההתפירות שלהם, בהרחיקם את רצון ד', השם

חוק לאדם, מתוך ההיסטוריה, נופלים קרבן לבלבול השפות. ומעתה נאבק מעמד במעמד וכלפי חוץ רודפות אומות זו את זו כדרך חיות הבר.

האם זאת תעודה לייסוד „דת“, אשר מפקירה את העולם בידי הקיסר ומבטיחה מפלט לדי רק בלב המלא אהבה?

אכן, זאת היא התעודה לכניסת־פריצה של ד' לתוך ההיסטוריה. ד' שהוא מלכט הריבוי היחיד של העמים, ואהרי חטאם ובגלל חטאם הוא עובר לעשיית מעשה־רב מדיני: ייסודה של אומה חדשה. וייעודה של אומה זו — שתגשים את ההסדר האליקי של הדי האדם בארץ הבחירה, ושכך תהא לברכה לעצמה ולכל העמים.

לא אח הטבע בלבד מעצב רצונו המחוקק של ד' לקוסמוס. לא הטבע בלבד, עם כל הלופי תופעותיו, הוא זירת הריבונות המוחלטת. גם לעולם האדם שם רצון ד' חוקת נצח ומצפה לכך שהאדם בתירותו יתעלה למרום פיסגת הריבונות המוחלטת, למען לא יפול עולם האדם ביופיו מעולם הטבע.

כיחס חוק הטבע לטבע, כן יחס תורת ד' לעולם האדם. אין התורה מתכוונת רק ל„געועים הדתיים“ בלב האדם, לחוקם, להדריכם ולהסדירם. אלוקי התורה אינו נוהג להיסגר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובתוגם של אנשים בעלי כוונה ודביקות. נושאה של התורה הוא — האנושות כולה על צורות עשייתה המופלאות ברכי־גונויותן — חיי היחיד, הנשואין, המשפחה, הכלכלה, המדע, האמנות, המדיניות. רכי־גונויות זו יכולה לבא לידי ביטוי רק בחיי אומה בעיצוב דמותה השלמה כעם־מדינה בתוך תחום ממלכתי משלו. לפיכך אין התורה יכולה לותר על האומה וארצה, כי נועדה היא לנהל את המדינה המשועבדת לה למען החדיר את רצון ד' הנצחי להיסטוריה ולהפיץ את ברכת־השלום האלוקית עלי אדמות.

כיין שתורת ד', חוק אלוקי כולל המסדיר את חיי האדם, צריכה להגשמתה אומה וארץ משועבדים לה, לפיכך ברא ד' את ישראל כעם התורה ונתן לעם התורה את ארץ התורה.

„ירושלים“: שלום כפול, כלפי פנים וכלפי חוץ, ישורר לעיני כל בתוך האומה הקדושה על אדמת הקודש שלה. שפת מדינתה היא שפת קודש, כי אין המדינה עובדת לעצמה אלא לדי לברו. ומדינה זו יתפשט שמץ משלום כפול זה על כל הארץ הנושאת את עוון ריבונות־ההתפארות שלה ביטורים חברתיים ומדיניים קשים ביותר, בדם ודמע. כך עלה במתשבת הבורא: מצבת שלום שהוקמה ביד ד' בתוך תבל המלאה מבוכה של תהור ובתהו: „ציון!“

(עוד יבוא)

ד"ר יצחק ברייער זצ"ל

משפט ודת

(ראשי פרקים להרצאות בסניף „עזרא“ בירושלים, ת"ש)

א.

משפט ודת לפי השטה המודרנית

1. בספרי הקודש שלנו אין המושגים האלה נמצאים כמתנגדים זה לזה.
 2. גם בתרבות האירופית נוצרו המושגים האלה, בבהירות הנוכחית, רק אחרי ימי הביניים.
 3. המשפט הרומי הבדיל בין „יוס“ ל„פאס“. פאס היה „יוס דיבינוס“, כלומר משפט אלוקי, ויוס היה „יוס הומנוס“, כלומר משפט אנושי. למשפט האלוקי היה שייך למשל: קדושת הצירים או קדושת הפליטים ובכלל כל הלכות קדשים וגם קדושת האב. המשפט האלקי הוא שריד זכרון אמות העולם מימים קדמונים אשר בהם התגלה השם לאדם הראשון כמחוקק.
 4. אחרי ימי הביניים התפתחו שני מושגים המתנגדים זה לזה תכלית התנגדות: ריבונות המדינה המדכאה תחתה כל סמכות אחרת מלבדה, ואישיות היחיד השוללת כל התחייבות הבאה עליה בלי הסכמתה.
 5. סתירה זו מצאה את פתרונה בהבחנה המודרנית בין משפט ובין דת: המדינה החזיקה במשפט, ואישיות היחיד התגברה על הדת.
- א. המשפט הוא הסדר חיי החברה על-ידי איזה גורם בעל כוח-כפייה, וכיחוד על-ידי רצון הכפייה של המדינה הריבונית. כל סימני המושג הזה הם חשובים מאד.
- אא. הסדר: כל הסדר הוא ראשית-כל דבר חיצוני המחייב את היד ואת הרגל, אפשר גם את הפה מן השפה ולחוצץ, אך אינו מחייב את המוח וכיחוד לא את הלב ואת ההכרה.
- בב. חיי החברה: פירושם היחסיים בין אדם לחברו ובין אדם לחברה. מציאותם של לפחות שני בני אדם הוא תנאי קודם למשפט, ודי לו בתנאי זה. יש משפט בלי מדינה, אך אין מדינה בלי משפט.
- גג. כוח כפייה: אין חלות המשפט תלויה בהסכמתם של נתיניו. יש לחלק בין יצירת המשפט ובין המשפט הקיים ועומד. יכול להיות שיצירת המשפט תלויה בהסכמת כל בני החברה. אולם המשפט הקיים ועומד אינו תלוי בהסכמתם ואינו מוראג מאיזה שנוי שחל בדעת בני החברה.
- ב. הדת היא הסדר חיי הפרט וחיי החברה של אנשים בעלי אמונה אחת, בהתאם לאמונתם. גם כל סימני המושג הזה חשובים מאד.
- אא. גם ההסדר הזה הוא דבר חיצוני, אך יסודו היא האמונה.
- בב. ההסדר הזה נוגע גם בחיים הפרטיים של היחיד. דבר זה קוראים: בין אדם למקום.

גג. יש ואיזו דת מסתפקת בהסדר חיי היחיד. אולם על פי רוב מעוניינת הדת גם בהסדר חיי החברה. למשל: „כנסיה“.

דה. לא חוקי הדת מהווים את החברה כי אם האמונה המשותפת. לא רצון הכפייה של החברה כי אם האמונה של כל יחיד ויחיד. אם נפגמה האמונה, נפגמה גם הדת ונפגמה גם החברה. לא לדת יאתה הריבונות אלא לאישיות.

ב.

הדת לפי השיטה המודרנית — והיהדות

1. כלל זה בקוט בידיך: אל תכניס מושגים זרים לתוך היהדות. סכנה זו צפויה ביותר עליידי ההתבוללות ביודעין או שלא ביודעין השולטת בשפה העברית החדשה.

2. אשדית.

3. לדת במובן המודרני אין שום מקום ביהדות. הריפורמה והציונות.

א. כל התורה מראשיתה ועד סופה היא הסדר של חובה. גם אותו חלק מהלקי התורה אשר אין כופין עליו, כגון כל המצוות אשר מתן שכון בצדק, הוא הסדר של חובה. יש להבחין בין חובה לבין כפייה.

ב. חובת היחיד לשמור את התורה אינה תלויה באמונתו. אדרבה: התורה מחייבת אותו להיות מאמין. לא היראה מביאה לידי שמירת התורה, כי אם שמירת התורה מביאה לידי יראה, כמו שנאמר: „ויצונו השם לעשות את כל החוקים האלה ליראה את השם אלקינו“.

ג. לא ליחיד נמסרה התורה כדי שידון בה לפי מידת אמונתו, כי אם לעם ישראל אשר עליידי קבלת התורה נהיה לעם, כמו שנאמר: „היום הזה נהיית לעם“. עם ישראל אינו חברה של בני אדם בעלי אמונה אחת. ברית כרותה בין עם ישראל ובין השם, ברית לא תופר לעולם, אשר לפיה כל מהותו של עם ישראל היא אך ורק להגשים את ויצונו הכפייה של השם שנתגלה בתורתנו. מה ההבדל בין חי ובין מת? הרצון! עם ישראל חי כל זמן שיש לו הרצון הזה, עם ישראל ורצון התורה — אחת היא.

ד. בין היחיד ובין השם עומד עם ישראל. הוא הוא האמצעי „המתווך“ בין היחיד ובין השם.

ה. בין החיים הפרטיים ובין החיים החברתיים של היחיד אין שום הבדל. גם היתס בין היחיד ובין השם הוא ענין של עם ישראל. חלול שבת הוא ענין חברתי כמו רצח.

ו. אין שום הבדל בין „זכור את יום השבת לקדשו“ או „לא תשא את שם אלקיך לשוא“ ובין „כי יגח שור איש את שור דעהו“. רצון השם הוא היסוד היחיד. ההבדל הרומי בין „יוס“ ובין „פאט“ אינו קיים ביהדות. „נפש כי תמעול מעל וגו“. „גמ' בבא בתרא קסב: מביאה ראייה מסוכה לענין שטר גיטין: „הרהיק את העדים שני שיטין מן הכתב פסול, פחות מכאן כשר. (אין למדין משיטה אחרונה). היו ארבעה וחמשה עדים חתומים על השטר ונמצא אחד מהן קרוב או פסול תתקיים עדות בשאר. מסייע ליה לחוקיה דאמר חוקיה מילאהו בקרובים כשר. ואל תתמה שהרי אויר סוכה פוסל בשלשה, סכך פוסל בארבעה.“

ז. עבדים היינו וכו'.

ג.

המשפט לפי השיטה המודרנית — והיהדות

1. יש להבחין בין „משפט” ובין „משפטים” בספרות שלנו. „משפטים” הם על פי רוב מה שקוראים מצוות בין אדם לחברו, באשר הן שכליות וגם מדיניות. אולם „משפט” הוא כיום באמת הסדר חיי החברה בדרך כפייה.
2. במובן הזה כל היהדות היא משפט. וכן הוא אומד: „את כל החוקים האלה”.
3. זאם תאמר: הלא המשפט מסדיר רק את חיי החברה? על זה יש להשיב:
 - א. כבר בארנו כי ביהדות כל התיים הפרטיים הם רק חלק של התיים החברתיים.
 - ב. ביהדות יש חיים חברתיים גם ביחס בין האדם ובין הדומם, בין האדם ובין הצומח, בין האדם ובין החי. שהרי מלוא כל הארץ כבודו. כל הלול שבת הוא גם בגידה בתפץ אשר בו חילל את השבת. שבת הארץ. שור הנסקל. „מיד כל חי אדרשנו”.
 - ג. גם היחיד עצמו איננו יחיד. רק השם לבדו הוא יחיד. אבל האדם עצמו הוא כבר „חברה”. הוא מורכב משלשה חלקים: נפש, רוח ונשמה. והרצון הוא המקשר ביניהם. גם היחיד עצמו חי חיי חברה. הנשמה בעולם הזה זקוקה לרוח ולנפש אשר את שניהם היא רוצה לקרב לשם. על-ידי הרוח שולט האדם בעולם. על-ידי הנפש שולט העולם באדם. הרצון „הרוחני” הוא בעל הכרה. הרצון „הנפשי” הוא בעל תאוה. משפט הרצון „הרוחני” ביחסו לעולם הוא — האמת. משפט הרצון „הנפשי” ביחסו לעולם הוא — הדין, ועל ידי הסינתזה בין האמת ובין הדין נעשה — שלום. זה מה שאמר ר’ שמעון בן גמליאל: „על שלשה דברים העולם קיים, על האמת על הדין ועל השלום”. והנה שלשה דברים אלה כוללים גם כל מגמותיה של החברה, כלומר של עם ישראל. כל התורה היא משפט עם ישראל ומשפט כל יחיד באשר הוא חלק מעם ישראל. והמשפט הזה הוא משפט של אמת. והגשמתו בעולם הנפש, עולם התאוה, הוא הדין, וההרמוניה בין שניהם הוא השלום.

ד.

הדת ביהדות

1. כל מה שציוותה התורה לעשותה, הוא משפט, רצון-שליכפייה, והוא גם חברתי, בין האמת והשלום, בין הרוח והנשמה. בין השם ובין האדם עומד עולם התאוה, עולם הנפש המשוועבד. הנושא העיקרי של התורה כמשפט הוא עולם התאוה. התאוה היא בכל עם ענין תברתי. הנושא העיקרי של עם ישראל העומד כאמצעי „מתווך” בין היחיד ובין השם, הוא עולם התאוה. במובן זה אין מקום לדת ביהדות, היא כולה משפט.
2. האמת, הדין והשלום הם ענינים חברתיים. גם האמת כאן פירושה: הרחקה מן השקר כמו שנראה מן הסדר. ולפי שהם ענינים חברתיים הרי הם גם ענינים שבכפייה. על שלשה דברים אלה העולם קיים. אבל העולם עומד על שלשה דברים אחרים: תורה, עבודה וגמילות חסדים. היהדות כמשפט אינה מטרה עצמית וגם עם ישראל כאמצעי „מתווך” בין היחיד ובין השם איננו מטרה עצמית. המטרה העצמית והסופית היא האדם המושלם, אשר על-ידי האמת, כלומר ההרחקה מן השקר, בא לתורה, ואשר על-ידי הכנעת נפשו תחת הדין בא לעבודת השם, ואשר על-ידי השלום בין רוחו ונפשו בא לאהבת השם אשר עיקרה היא אהבת הבריות (שלה). האמת, הדין והשלום. הם הם

הדרך אל התורה, העבודה וגמילות חסדים. תורה, עבודה וגמילות חסדים הם: דעת השם על-ידי הרצון „הרוחני“, עבודת השם על-ידי הרצון „הנפשי“ ואהבת השם על-ידי הרצון „הנשמתי“. תורה, עבודה וגמילות חסדים: יראת השם, אמונת השם ואהבת השם.

3. בכון מאד הוא שהדת היא ענין של הרצון החפשי של האדם. אולם אין האדם נולד ברצון חפשי. רצונו הגפשי משועבד לעולם הנפשי, עולם התאוה. עם ישראל מקבל כל ילד וילד שנולד ומטיל עליו את היהדות כמשפט עם ישראל שנגלה לו מן השמים. עם ישראל רוצה לגאול את רצונו מעבודת התאוה. יראה, אמונה ואהבה אינן מתנות אשר הילד ימוצא אותן כבר בעריסתו. גב מן השמים לא ניבאו עליו אם סופו להיות ירא שמים אם לאו. משום כך גישת היהדות אל כל יהודי ויהודי היא גישה חברתית וגישה של כפייה, כלומר: משפט. ואם דת היא יחס הנשמה, השולטת ברוח ובנפש, אל השם, אזי כל היהדות היא „דת“ כמי שכל היהדות היא „משפט“. על-ידי המשפט לדת: זאת היא דרך היהדות.

4. הדרך הזאת היא הדרך בה השם מוליך אותנו. היא דרך השם. כמו שנאמר: „ושמרו דרך השם לעשות צדקה ומשפט“. צדקה היא המדרגה העליונה אשר בה כל מעשי האדם נובעים מאהבת השם, ודוקא כלפי סדום נאמר „צדקה“ קודם ל„משפט“.

5. דברים, ואתחנן. חושבני כי „מצווה“ בניגוד ל„חוקים“ פירושה היחס החפשי בין אדם למקום. „כאשר ציונו“ פירוש לא בתור חוקים, כלומר על-ידי אמצעי הכפייה הבאים מעם ישראל, כי אם לפי מקורם, רצון השם.

6. המושגים הבאים ומקבילים זה לזה:

רוח	נפש	נשמה
אמת	דין	שלום
תורה	עבודה	גמילות חסדים
יראה	אמונה	אהבה
תשובה	תפלה	צדקה

מדינת ישראל
התורה והמצוות

הרב רפאל קצינלינבוין

„מצב המדינה בתורת ישראל“

ולחוק בדקה, וילחם מלחמת ה', הרי זה בחוקת משיח. אם עשה והצלית ובנה מקדש במקומו וקבץ גדחי ישראל הרי זה משיח בודאי, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד. (רמב"ם בהלכות מלכים פרק י"א וי"ב).

ואם נבוא למדוד מדינתנו זו בקנה המדה של פסק הרמב"ם על מלכות המשיח, הרי ברור שאף צל או בבואה דבבואה של מלכות המשיח אין לראות במדינתנו זו. העומדים אנו לפני בנין המקדש? האם בכחם וב־אפשרותם של גדחי ישראל, בכל מקומות פזוריהם, להתקבץ לתוך מדינת ישראל? האם יש ברצונה של ממשלת מדינה זו להחזיר את כל המשפטים כמו שהיו מקודם? האם עולה על הדעת שבימי ממשלת מדינה זו יקריבו קרבנות? הלא לצערנו ולכאבנו הגדול הגענו למצב, שהשריד של בית מקדשנו ותפארתנו, הכותל המערבי, נלקח מאתנו. ומפני טטאינו התרחקנו משטח זה, ואין אנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות שמה. האם ממשלת מדינה זו, או איזו ממשלה שהיא — שתקום במדינה כזו — תקבל עליה את התפקיד הגדול הנה: „שיעשו שמיטין ויובלות ככל מצותי האמורה בתור רה“? האם יש סיכויים כל שהם ש„הנשיא“ או העומד בראש הממשלה של מדינה זו יהא הוגה בתורה ועוסק במצוה כדוד אבינו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף את כל ישראל לילך בה ולחוק בדקה? ויהא האופטימיסט הכי גדול, ויהא מהווי ההנחות הכי נשגבות לא יגיע לאמונה עיוורת כזו: שמדינתנו הנוכחית תאפשר ותכשיר להעמיד בראשה איש בתנאים כאלה, ודוקא בתנאים

מדינת ישראל, התכוננותה, מציאותה, תחוקתה, מוסדותיה וכל מהלך החיים שלה — בצורתה ובדרכה הנוכחית — הביאה להילוקי וחילופי דעות שונים בחוגי היהדות, שומדת תורה, על העמדה שיש לנקוט כלפיה. יש מחייבים אותה בהחלט, ויש שוללים מדינה יהודית בכלל ונופרים בה. ויש גם כאלה ששאלה קיום המדינה היא אצלם כעין „אין ולא ורפיה בידיהו“, והם בגדר נים ולא נים, תיר ולא תיר, קרו להו ועונים, ולא ידעי לאהדורי סברא, וכי מידכרו להו מיר כרי, (פסחים ק"כ). אמנם, הצד השווה ביניהם הוא, שתקומת מדינת ישראל זו אינה ה„גאולה“ המקווה, שאליה ציפו וחיכו בני ישראל, זה אלפיים שנה, ואין במדינה זו משום התגשמות יעדיו נביאינו, וזוהינו — יעוד משיח.

והרמב"ם פוסק: „אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד“, ואומר: „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נזהג“. ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או מחיה מתים וכיוצא ב־דברים אלו. אין הרבר כך. ומאידך, כשמר דבר על התפקידיט של המלך המשיח הוא אומר דברים ברורים ומפורשים: „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ גדחי ישראל, ותזוירן כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה“. ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוה כדוד אבינו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה

וצרכיו החיוניים של העם היהודי, היושב בארצו ובתפוצות. מדינת ישראל בארץ ישראל משמשת, לגבי האחוז ההוא, רק כאמצעי למטרה שלו, והיא: לתקן עולם התכניות הנחוצות למדינה צעירה וחלשה? במלכות סטאלין ותו לא. ובמצב כזה, האם היתה איזו אפשרות להוציא לפועל את כל התכניות הנחוצות למדינה צעירה וחלשה? וכאן קרה הפלא הגדול: הבריחה של הערביים, תושבי הערים הגדולות, ירושלים, יפו, חיפה, וטבריה וכו', ומהכפרים. יותר מחצי מיליון נפש עזבו פתאום בתייהם וכל אשר להם וברחו. ובעינינו ראינו, "ויהם ה' את מחנה הערביים". כי זו היתה ממש מהומה של בריחה. האם יש להסביר זאת באופן טבעי? היכול מי שהוא לרמות את עצמו ולומר שכל השתלשלות הענינים היתה נראית ומחושבת מראש? והמלחמה? האם לא היו נסים ונפלאות ממש? מסירת גבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים. עם כל הנימוקים והטעמים שייסבירו את כשלונו הלגי יון הערבי, אין זה מתקבל על הלב, כי סו"ס ידוע הוא, שרק עשרות מטרים עמד הלגיון הערבי לפני מבואות ירושלים החדשה. וזהיום אין זה כבר סוד שכמות הנשק שהיתה ברשותנו היתה כמעט אפסית. והעולה על כולן עמידתה של ירושלים בימי המצור! מצור כזה, ללא לחם וללא מים, ופגזים לאלפים נורו עליה כחדש ימים, לפני ההפוגה הראשונה, בימים ובלילות, וכמעט בלי הפסק. ומה שמפליא ביותר: שבכל ימי המצור והפגזים לא נשמע שהתפשטו מיני מחלות, כי הרי לפי כל השיקולים והחיי שובים הטבעיים, היו צריכות כל מיני מחלות להתפשט בימים אלו. רוב רובו של הישוב הירושלמי לא היה לו יותר ממאה ועשרים וחמש גרם לחם ליום, מים היו מחלקים במשורה, ולא הספיקו כדי רחיצת הגוף. באמבטיות ומקלחות. עובדי הנקיון לא יכלו בשום פנים ואופן להמשיך בעבודתם. הפחד, המגור והבהלה מיריות הפגזים, אין בכת עט אנוש לתארם. החיל והרעדה שאחז

את תושבי העיר מקולות היריות, אין לצייר. כאלה. לבשתנו ולכלימתנו הגדולה מוכרחים אנו לומר, שמאד מאד רחוקים אנו ממצב אידיאלי כזה.

* * *

ואולם מאידך אי אפשר להעלים עין מכל מה שקרה ונתרחש בחיינו וברורנו זה. רק מי שנוכה בסנוורים — מאיזו סבה שהיא, ומאיזה תנאים שהם — אינו רואה ואינו מרגיש השגחת ה' על כל המעשים והמאורעות. ההחלטה וההכרזה בלייק סאקס על הקמת מדינה יהודית בחלקה של ארץ ישראל, שעליה הסכימו שני הגושים, המערבי והמזרחי, שייכת לתופעות הבלתי טבעיות. בכל השאלות והבעיות הבין-לאומיות לא יכלו הגושים להתאחד ולהגיע לעמק השווה, לדעה אחידה. ורק בשאלת ארץ ישראל, שהיא שאלה כה חשובה וכה רצינית, בעית המזרח הקרוב, יש התיכון, המעסיקה ומטרידה את העולם המערבי והמזרחי גם יחד זה עשרות בשנים, בשאלה זו הגיעו להחלטה מוסכמת ומאוחדת. הרי זה לבד הוא מהפלאים הגדולים.

ובהחלטה ובהכרזה זו עוד לא נגמרה הפרשה. נתאר לעצמנו: לו הסכימו הערבים לקבל החלטת האו"ם, לחלק את ארץ ישראל לשתי מדינות נפרדות, לפי אותם הגבולות שסומנו וצויינו בלייק סאקס, הרי היתה המדינה היהודית מיושבת ארבעים וחמשה אחוז ערביים. היכולים אנו לצייר תמונה ממדינה כזו המוקפת ומסובבת מכל צדדיה שש מדינות ערביות, וכמחצית מתושבי המדינה עצמה הם ערביים, אויבים ושונאים בנפש. לא רק לעצם קיומה של מדינת ישראל, אלא לעצם ישוב יהודי בארץ ישראל? ולא נכסה על בושנתנו שבין התושבים היהודים בארצנו נמצא אחוז לא כל כך קטן וועיר, אשר ספק גדול יש בנאמנותו ואהבתו לעמו. לארצו ולמדינתו זו. ההכרעה אצל האחוז ההוא תלויה בקרמלין שבמוסקבה, וכל רמז קל שיבוא משם יחייב אותו, בלי שים לב כלל וכלל לטובתה ולשלומה של מדינת ישראל

עמים גם כהמקולקלים שבהם. העומדים על יד ההגה של ממשלת ישראל לקחו להם לסיסמה: מדינה חילונית. ובכל כוחם הם מתאמצים להגשים סיסמה זו.

היהודים שומרי התורה והמצוה, תושבי מדינת ישראל, מתאבקים קשה במלחמת מגן לחיי תורה ואמונה. וכל סיסמת מלחמתם היא: אך ורק לעזוב „אותם” למגור חות, לתת „להם” חופש הדת. כאותן הדרישות והבקשות שהיהודים בגולה תבעו משלטונות הנכרים. ויש לציין בצער, שבארצות שונות, בזמנים שונים, הצליחו בבקשתם ובדרישתם הרבה יותר ממה שהצליחו ומצליחים כאן במדינת ישראל.

הרושם המתקבל ממצב זה הוא שהיהודים המאמינים בה' ובתורתו הכתובה והמסורה, היושבים במדינת ישראל, כותיקים וכעולים, נחשבים לאיזו כחה דתית. וממשלת ישראל היא טולרנטית, וסובלת כתות דתיות שונות, וממילא גם כחה דתית ישראלית.

והגיעו הדברים עד כדי כך שישנם משרדים ממשלתיים במדינתנו שהם סגורים כמעט לגמרי בפני יהודים שומרי שבת ומועדי ישראל. כל „ההישגים” — בניכול — שהמפלגות הדתיות מתפארות בהם, משרתים על שטח מצומצם. וכולם לא באו אלא למעט, עד כמה שאפשר, הפגיעה ברגשותיהם של היהודים שומרי התורה ומצוה.

ההשתדלויות השונות והמרובות לפני השרים והסגנים בעד מצרכי מזון כשרים מזכירות לנו הריצות של משלחות יהודיות לשרים ולרוזנים, למושלים ולפקידים בגור לה, וגם בארצנו הקדושה, בזמן ממשלת הטורקים וממשלת המנדט.

לבשתנו ולכלימתנו הגדולה עלינו לומר שבהרבה מקרים הצליחה ההשתדלות אצל שלטונות הגוים למצוא אוזן יותר קשבת לבקשותיהם ולדרשותיהם. ממה שהשיגו ומשיגים בהשתדלותם לפני שלטונות מדינת

ותושבי ירושלים קבלו כל אלה בשקט ובדומיה. עשרות חללים נפלו לצערנו הגדול בכל יום מימי המצור והפגזים, אולם עברו לסדר היום, אף כי כמובן לא אותו היום ואותו הסדר. לא נשמע אז שאשה הפילה מפתח ובהלה. והפוגה שבאה ברגע האחרון, וממש ברגע האחרון, שהצילה את ירושלים מכניעה, גם כן שייכת לסוג הפלאות. וכשר מתעמקים יותר, הרי גם באי-היכולת לכבוש העיר העתיקה, ירושלים עיר קדשנו ועוז חפארטנו, ראינו את יד ההשגחה העליונה. כי הרי כפשע היה בין צבאנו לבין כבוש העיר העתיקה. בכל מקום שדרכה רגל הצבא הלוחם הישראלי נחל והנחיל נצחון מזהיר, ויכול, כבשו את כל דרום ירושלים החדשה, שטח גדול וכביר, המיושב לא בצפיפות, והמאוכלס אלפי תושבים ערביים, בעלי הכרה לאומית. יפו, חיפה, צפת, טבריה, לוד ורמלה? כלו הלוחמים לכבוש. ורק כבוד ארץ זו לא יכלו לכבוש. האם אין זו יד ה' נלקחה מאתנו — לעת עתה — האפשרות לגשת לשפוך צקון לחשנו במקומות הקדושים, שאין להטיל ספק באמיתותם, הכותל המערבי, קבר רחל אמנו, ומערת המכפלה. אמנם כן: כיהודים מאמינים צריכים אנו לומר „גם זו לטובה”. אכן היכולים לומר על כל זה שמקרה הוא האם אין לראות בזה יד מכוונת?

* * *

האור והחושך, השמש והצל הנראים לעינינו אינם אומרים לנו דבר מה, אלא שבעונותינו הרבים אין הדור ראוי וזכאי לגלות העינים ולפקוח אותן, לפתוח את הלבבות הסתומים, לראות ולהבין את דרכי ה' הגלויות והנסתרות, ללמוד וללמד „מה ה' אליקנו דורש מאתנו”. לא זכינו, לצערנו הגדול, להבין ולהשכיל, „מה חובתנו ונעשה”. לא עמדנו על הגובה למלא תפקידנו: להיות לאור גוים, להראות לעמים הדרך בה ילכו. להיפך, המגמה והשאיפה של מוסדות מדינת ישראל הנוכחית הן: ככל הגוים בית ישראל. ולפי

„ימות המשיח“... ולדוגמא אביא בזה רק איזה דברים מאחד המאמרים בענין הזה, ב„הצופה“ ו„המגיד“ שנה ששית תר”ך הנקרא „מעין ימות המשיח“ וז”ל: „אמר שמואל אין בין העוה”ז כו’, אלא כך אמר שמואל ברוח חכמתו, שבאחרית הימים כשיפסוק כבר השעבוד ועבודת פרך שסבלו בני”ו כו’ וכל בני בשר יקראו בשם ה’ אֵל עולם, ויובחו זבחי האהוה על מזבח השלום בלי זבדל דת זאמונה, הימים האלה יהיו ימות המשיח כו’, כל איש אשר לב בשר לו בראותו חבר לאומים נוצרים ויהודים נקבצו יחדיו, לכל דבר טוב ומועיל באהבה ושלום, ושאחינו בני עם אחר ידרשו שלום העיר, אשר עיני כל ישראל אליה כו’, ימלא רגש קודש כו’ ויאמר גדול שמך ותחל להראות לנו את טובך אשר הבסחתנו כו’, והיה באחרית הימים כו’“ עכ”ל.

גם הרב הגאון המפורסם ר’ צבי הירש קאלישער זצ”ל, שבא אחריו לבקר את מאמרו זה ב„המגיד“ גליון 46 בשם „תוכחת אהבה“ אומר בזה”ל: „ובזה אסכים עמך, כי זו הקדמה קטנה כעין מחט סדקית לתקות המשיח“. והוא, הרצה”ק, משיג על עיקר המאמר, יען כי בעל המאמר ממתיק הרעל בדבריו הנעימים, בהכחישו את עצם מציאות המשיח המקווה, ומתחכם להחליט כי ריח החפש ואהבת אדם אשר בין עם לעם בלי הבדל דת, הוא הצרור ברוח מליצה חידותית בשם „משיח“... והר”י ליפשיץ מסיים את דבריו: „אין את נפשי להכנס בזה בגוף הענין, וחפצי הוא רק להראות עד כמה נתעו הרבה ממתחכמי הדור אז לחשוב את רוח החפש אשר עברה אז על פני הארץ להשתלמות עצמית, העתידה להתקיים ולהוסיף לתת כחה וכבודה לאושר המין האנושי בארץ, עד אשר גם תקות ישראל הלאומית והמשיחיות תבנה ותתכונן ממנה“. (זכרון יעקב” ח”ב ע” 19).

בני דורנו זה, שראו בעיניהם את הענן והערפל שעבר על העם היהודי, אתרי ההכרזות היפות והמצלצלות של שוויון הו-

ישראל. זה מצער אמנם, אך זה הוא המצב. המעמד של היהודים שומרי התורה והמצוה ומאמינים בתורת משה, תורת יש”ר אל, במדינת ישראל, הוא כעין גישו רוחני וחברתי.

ומכיון שחיי התורה וחיי המדינה הם מנוגדים, ובגדר תרתי דסתרי, הרי הדעות ביהדות המסורתית, על הכוון והקו שיש ליהודים שומרי התורה והמצוה לנקוט במצב כזה, אינן שוות.

* * *

אמנם, מצב מעין זה, ואולי מעין דמעין, היה לעמנו בזמן הכרות שוויון הזכויות, אמנציפציה, במדינות אירופה. זו היתה כקרן אור בחשכת הגלות. גם אז היו יהודים שראו בה אתחלתא דגאולה, אם לא הגאולה השלמה. משוררים שרו, סופרים כתבו על האושר הגדול, הגאולה והתמורה. ונמצאו גם סופרים שהעירו לכתוב שהגיעו כבר „ימות המשיח“ מאחרי שעול הגלות סר וסולק, ואין שעבוד מלכויות. וכדאי לצטט דברים אחדים מהר”י ליפשיץ ז”ל שכתב בספרו „זכרון יעקב“ על כך.

„רוח החפש אשר נשב על פני כל הארץ למן הימים אשר אחרי מלחמת קרים, התרחב והתפשט יותר ויותר, והרוח היה לרוח מתעה עד מאד. רבים וכן שלמים תשובו, כי אכן עברו ימי החשך, שמש הדעת הביאה מרפא בכנפיה למשובת בני האדם, לא ירעו ולא ישחיתו איש לחייו עוד בגלל האמונה והדעות! שנאת דת וקנאת עם — לא תזכרנה ולא תעלינה עוד על לב. ההולכים לרוח הזמן, ראו את הדעת כעמוד אש ההולך לפני ישראל להאיר לפנייהם את הדרך החיים והטוב בקרב העמים שכניהם. גם בחלק ממתנה החרדים החלו לאט לאט לחדור רעיונות שונים ברוח זועים, ויש שלא ראו את הנולד, והברק המתעה של אור השכלה הוליד אותם שולל, והיו גם אלה שאמרו כי הימים ההמה הם, כביכול,

נרחב יותר. וכן גם ברור, כי מחובת הכלל הוא לשאוף לשוויון-זכויות בדרך החוק, אם נפתח סיכוי להשיגו בדרך זו... מברך אני את שוויון-הזכויות, בראותי שהלחץ הגר דול כפף בעבר את קומת ישראל בחיים, מנע ממנו לפתח את רוחו, צמצם את הפירות החפשי של תכונותיו הנעלות והכריח קצת מבני עמנו, לשם קיום עצמם, לילך בדרכים, שהנאמנים ברוח היהדות לא היו מתהלכים בהן, אף בעת הכרת. אברך את האמנציפציה — למען ישראל — רק, אם בראש וראשונה יתעורר בעת ההיא הרוח הנאמן, שיעקר תכליתו — ואין הבדל אם יש כאן אמנציפציה או אין כאן אמנציפציה — להגיע אל יעוד ישראל... אברך אותה רק אז, אם ישראל יקבל אותה לא כתכלית תעודתו, אלא כשלב חדש בתפקידו, כנסיון חדש לתעודתו, חמור יותר מנסיון הלחץ והעוני. אך אתעצב אם ישראל לא יכיר את עצמו היטב... עד כדי כך שמקדם בבר-כה את האמנציפציה כסוף. וקץ לגלותו, כמר-טרה העליונה של תפקידו ההיסטורי: כהר-זחה גדולה בתים, כאמצעי להגיע לידי שפע גדול יותר של קנין והנאה, שרק אותה, את האמנציפציה, יעריך הערצה אלקית, ויוכיח כי לא הבין את רות תורתו ולא למד מוסר מגלותו: ועוד יותר תאבל עלי נפשי, אם ישראל מתכחש לעצמו עד כדי כך שלא ייקר בעיניו כל מחיר, שמוכן הוא בודון לבו, לשם האמנציפציה, למען שוויון מלחץ הרשע וכדי להשיג חופש בשאיפתו לרכישת קנינים ותענוגות, לוותר וויתור זדוני על נשמת חייו". (אגרת צפון" מכתב שש עשרה).

כאמור, לא כולם הקשיבו והאזינו לקול דממה דקה זה, שבשקט ובהצנע הכריז, שעם ישראל יקבל את האמנציפציה רק כנסיון לתעודתו הגדולה, ונסיון יותר קשה מעוני ולחץ. אז ורק אז יש לקדמה בברכה. אולם גפשו עליו תאבל אם עם ישראל לא יכיר את עצמו, ויחשוב כי זו קץ וסוף לגלותו. וחלק גדול של עמנו הלך אחרי

כויות, כשיקראו היום את שירי השבח והתהלה ששרו אז לחופש ולדרור ההוא, הלא עומדים תמהים ומבולבלים. איך נתעה לבב היהודים להאמין, ששנאת העמים לעם הנר-דף פג והלך. איך נתנו בני הדורות הקודמים אמן בהבטחת העמים, אשר נעים ומירות ישראל כתב ברוח קדשו: "אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר".

אולם, בכל תנועה רועשת מקולות ברקים ורעמים נשמע לפעמים קול דממה דקה, המכריז ואומר "לא ברעש ה'". והקול השקט והצנוע הוא המכוון והמורה את הדרך הנכונה, לבלי לתעות אחרי משאות שוא ומדוחים. מובן מאליו שרק ארון קשבת המוכשרת לשמוע מתוך רעש גדול של קולות וברקים, קול חלש אך צלול וברור, יכולה לקלוט ולהאזין לקול ההוא. ולא כל האזנים מוכשרות ומתקנות לשמוע ולהקשיב רק לקול היוצא מדממה דקה וחרישית. כך היה המצב אז ברעש הגדול ההוא. נמצאו חכמים וגדולי ישראל אשר בקולות דממה דקה התריעו והתרו על גדול הסכנה. שיש בחסד לאומים זה. ומתשיבות הדברים, שהם אקטואליים גם היום, נמסור תמצית דברים שכתב אז אחד מחכמי הדור בימים אלו, הרה"ג ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל, ב"אגרות צפון" שלו. על שאלת שוויון הזכויות.

"הנך שואל אותי ידידי, להגיד לך חות דעתי והשקפתי ע"ד השאלה, אשר מצאה מסלות בלבית בני הדור, הלא היא שאלת "שויון זכויות" (אמנציפציה): אם אחשוב אותה ברוח היהדות לדבר אפשרי ולחוב מוטל עלינו להתאמץ להגיע עדיו, ואם כדאי והגון הוא לנו... אין לדעתי בעית האמנציפציה ככלל בעיה. כשם שהגנו מצוים ועומדים לרכוש לבנו האמצעים החיצוניים כתנאי הקיום והחיים, כן ודאי, כי חובה על כל אחד ואחד, שלא ידחה כל הקלה ודרך להרבות את האמצעים הללו: כשזה מותר מצד הדין: כי ככל שירבו האמצעים, כן תגדל האפשרות למלא את תפקידו בהיקף

אלא זו היא כפירה גמורה בכל יסודי התורה הכתובה והמסורה. כי עליידיה מוכרחים לוותר וויתור גמור על חיי התורה, מאחר שאחת מוכרחת להיות נדחית מהשניה, ואי אפשר לשתייהן שידורו בכפיפה אחת. ואם מחייבים את המדינה, הרי זה ממילא מהוה וויתור ח"ו על התורה והאמונה. ולפי דעה זו עצם תקומת המדינה היא כאחת הגזרות הקשות שעברו על ישראל במשך ימי גלותו, ויש להלחם בה בכל האמצעים ובכל האפשרות והיכולת. וההולכים בשיטה וברעה זו, סוברים ואומרים שההשתדלות והתחבולה שאחדים — השיכים לחוגי היהדות המאמינה — עושים כדי להטיב ולשפר את חיי התורה למאמינים בה, במדינה זו, הרי זה בגדר „מצוה הבאה בעבירה“. כי ההודאה בקיום מדינה היא כהודאה בעבודה זרה.

הדעה והשיטה היא יוצאת מההנחה שמדינה המושתתת על יסודי הדימוקרטיה היא סתירה גמורה לחיי התורה. חיים מדיניים עצמאיים יכולים להיות אך ורק בביאת המדינה וטרם שהגנו זוכים למלכות משיח צדקנו, עלינו לקבל את עול מלכותם וממדתם של זרים ונכרים, עם כל הגזרות האיומות והקשות העוברות עלינו. כי כלי חיי מדינה עצמאית, ואף בלי ארץ ישראל, יכולים בני ישראל להתקיים, אם כי בסבל ויסורים גדולים ונוראים. כי כן הבטיחה לנו התורה הקדושה: „ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתי ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם“ (ויקרא כ"ו). ובתורת כהנים שם: „וכי מה נשתייר להם שלא נגעלו ולא נמאסו, והלא כל מתנות טובות שנתנו להם ניטלו מהם, ואילולי ס"ת שנשתיירה להם לא היו משנים מאומות העולם כלום“. והלא הנסיון הראה לנו שחיינו בגלות, זה כאלפים שנה, תחת גזירות קשות, שמה, שחיתות והריגות בכל מיתות משונות, ועם ישראל בשאר חיי וקיום, ורצחיה, שונאיו ומנדינו באבדו וגמח שמם וזכרם, אבל בלי התורה, אף יום אחד לא היינו יכולים להתקיים, לא בארץ ולא

ההבל ויהבלו. והאמנציפציה, לא רק שאיננה באה להקל על קושי הגלות והעוני, אלא שהכניסה את העם לגלות חדשה, גלות הגוף והנפש, עד השואה והחרבן הנורא והאיום של יהדות אירופה.

והאם אין לנו כהיום לגשת באותה הגישה של הרב הירש זצ"ל, האם אין לנו לחשוב אותה המחשבה שאולי זה רק נסיון מהשי"ת, אם מוכשרים אנו למלא את תפקידנו הגדול שהוטל עלינו? ואולי נבחנו אנו מהקב"ה. אם מוכנים אנו להקריב קרבנות לגשם את יעודנו הנשגב בארצנו הקדושה?

וגדול הוא הצער וגדולה היא הכלימה, כי לא עמדנו בנסיון זה, ונכשלנו בבחינה ההיא, בארבע השנים הראשונות לקיום מדינת ישראל. רחוקים הם למאד מוסדות המדינה ממחשבה זו, להעמיד את חיי התורה כמטרה הנשגבה. האולימפיידה הגויית הנערכת בהלסינקי תופסת מקום, ואולי מכריע יותר, אצל האחראים במדינת ישראל וממדתה, מהדינים וההלכות הישנים והעתיקים של עם ישראל שקיבלם בהר סיני מפי הגבורה, ואין פלא שהיהדות התורתית, אותה היהדות, שבכל ימי גלותה המדה והנמזה לא הסיחה דעת אף להגע מציון וירושלים, אותה היהדות שקוננה ומקוננת, ככתה ובוכה על גלות העם וחרבן הארץ, על גלות השכינה וצערה, היא היא העומדת כהיום בלב קרוע ושותת דם על גלות הנפש והרוח של אותה היהדות במדינת ישראל. ואין להתפלל אם היא נמצאת במצב של דכאון ושברון רוח.

אכן, הדעות בחוגי היהדות הדתית הן שונות.

* * *

הדעה האחת היא שמדינה דימוקרטית בימים אלה אי אפשר שתתנהל לפי חוקי התורה ודיניה ויצירת מדינה כזו נחשבת לכפירה — לא רק בעיקר השלשה־עשר משלשה־עשר העיקרים, ביאת המשיח —

קיומה ולהיות כפופים ומסורים לשלטון זרים ונכרים, לממשלת שונאי ישראל מובן הקים ומושבועים, „והלכה היא שעשו שונא ליעקב“ (ספרי בהעלותך); ואצל חלק גדול מהעם היהודי פקע כבר כח הסבל מעול הגלות ושעבוד מלכויות; וחיי מדינה עצמי אית הם עוגן ההצלה; ואי אפשר בשום פנים ואופן לנהל מדינה, בתקופתנו זו, בדרכים ואופנים פרימיטיביים—הרי יש רק שתי ברירות: או להיות עקביים, כשיטת „נטורי קרתא“, לוותר על המדינה ולשוללה, וגם ללחום בה, ולהחזיר מלכות ישמעאל או אדום בארץ ישראל ליושנה, עד ביאת גואל צדק, כפי יעוד חזונו ונביאינו, או למצוא דרך איך להתאים הלכה לחיי המדינה המודרנית. דרך אחרת אין, לפי דעה זו.

בין אלה המחזיקים בשיטה זו והעושים לה נפשות, נמצאים יהודים אינטליגנטיים, אנשי מדע ובעלי תרבות אירופית, אשר למעשה הם שומרי תורה ומצוה. ויש באים בטענות וקובלנות המורות וקשות על אלה היהודים הדתיים, אשר ביד אחת הם מחזיקים בכל פסקי הלכות הכתובות ב„שלחן ערוך“ שלנו, ואינם זנים אף מ„יש נוהגים“ הכתוב ברמ"א, ובידם השניה הם מחייבים את המדינה ותומכים בה, אותה המדינה הדורסת ברגל גאה קדשי ישראל, אותה המדינה אשר בחלק חשוב ממשרדיה לא ניכרים כלל וכלל שבתות ומועדי ישראל. והבעיה איננה שאלה היושבים על יד ההגה הם פורקי עול מלכות שמים, מפירי ברית תורה והמצוה. הבעיה היא יותר עמוקה ויותר יסודית: אם בכלל אפשרי — לפי ההלכות ודינים הכתובים ב„שלחן ערוך“ — לקיים ולנהל מדינה משוכללת ומודרנית בתקופתנו זו, ואם היהדות התורתית מוכשרת בכלל לעבד הצעה שלפיה תנהל מדינה כזו, בלי שום לב אם תתקבל הצעה כזו או לא, מצד החוגים החפשיים.

היהדות החרדית מחויבת, לפי דעתם של הטוענים והתובעים, לומר את דברה היא

בחז"ל, „אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי“ (ירמיהו ל"ג).

וגדולה מזה אנו מוצאים בדברי החכם סופר בתשובותיו, שהוא מתקשה על הרמב"ם, שחושב ביאת המשיח לאחד נבי"ג עיקרים של האמונה. וז"ל:

„אך א"א לי בשום אופן להאמין שתהיה גאולתנו א' מעיקרי הדת, ושאם יפול היסוד תפול החומה חלילה, — ושנאמד אלו היו ח"ו חטאינו גורמים שיגרש אותנו גירוש עולם, וכדס"ל לר"ע בעשרת השבטים שהם נדחים לעולם, המפני זה רשאים הם לפריק עול מלכות שמים או לשנות קוצו יל יד אפילו מדברי רבנו חלילה, ואנחנו לא נעבוד ה' לאכול פרי הארץ ולשבוע מטובה לעשות רצונך אלהי חפצתי, — יעכ"ט ועל כל אופן עבדי ה' אנחנו, יעשה עמנו כרצונו וחפצו. ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו שום בנין. אך כיון שעיקר יסוד הכל להאמין בתורה ונביאים, ושם גאר לתנו האחרונה בפ' נצבים ובפ' האזינו, כמ"ש הרמב"ן שם, והרכה מזה בדברי נביאים א"כ מי שמפקפק על הגאולה הלז הרי כופר בעיקרי האמת התורה והנביאים.“ (שו"ת חתם סופר סוף ה' יו"ד).

ויש לציין, שדעה ושיטה זו — המתד נגדת בכלל למדינה יהודית — מצאה מקום בלבנות רבים מטובי היהדות החרדית, גם בארץ וגם בגולה. וחלק מיהדות זו שיאף ומשתוקק, מחכה ומצפה להגאל מגלות חדשה זו, גלות מדינת ישראל.

לעומת דעה זו נשמעת דעה אחרת לגמרי, שגם היא יוצאת מאותה ההנחה ומאיתנה המסקנה שמדינה מודרנית, בתקופה ובזמן של טכניקה משוכללת, אי אפשר שתתקיים לפי פסקי ה„שלחן ערוך“ שלנו ומכיוון שאי אפשר ששתיהן תתקיימנה בבת אחת, גם התורה וגם המדינה, הלא מוכרחת אחת להדחות מפני השניה, ומאחר שמדינה עצמי מאית היא, לפי דעה זו, אבר שנשמת ישראל תלויה בו; ואי אפשר לשלול את

* * *

אין ברצוננו במאמרנו זה להתוכח ולהגיב על עצם הדרישה להתאים ההלכה לצרכי הזמן. כי דרישה כזו כבר אבד עליה כלת. וזו כעין אותה הדרישה שיצאה ממשכילי ברלין, „תקונים בדת“, ומלילינבלום וילג ברוסיא. גם הם טענו, ששוויון הזכויות יצר מצב אחר לגמרי, שאינו מצב הגלות. כמו כן לא באנו כעת להשיב על הבטויים הצורמים את האוון ששמעה בהר סיני כל התורה שבכתב ושבועל פה השלמה והתמימה. כי כל אלו הם סתם ויר כוחים. מה שכן ברצוננו, הוא להראות את הטעות היסודית שיש בהנחה של שתי הרעיות הנזכרות למעלה: שמדינה עצמאית וחי התורה, כפי פסקי הלכות הכתובים ב„שלחן ערוך שלנו, הם תרתי דסתר, כביכול.

מיסודי האמונה שלנו הוא שתורתנו היא נצחית, והיא איננה תלויה לא בזמנים, ולא בשום תנאים ומצבים. תורת ה' תמימה. ולכן קוראים אנו את ספר החוקים שלנו, שגיתן בהר סיני, בשם „תורה“. אין אנו קוראים אותו בשם „דת“, או שם אחר, כי משמעותה של המלה „תורה“ היא: להורות לנו את כל דרכי החיים שלנו, מיום יציאתו מרחם אמו ועד זיבולא בתרייתא. תורה אחת היא לנו, גם בשבתנו על אדמתנו, כשהיה בית המקדש בנוי על תלו, ואש ירדה מן השמים על המזבח, ויצאו למלחמה על פי אורים ותומים, וגם בהיותנו בחשכת הגלות. תחת ידי שלטון רוצחים ועריצים. תמיד היינו מתאימים את תנאי חיינו לדיני התורה וחוקיה. תורנו נשאה תמימה ושלמה, כפי אמונתנו הצרופה והטהורה. ואם אנו נמר צאים במדינה דמוקרטית, מדינת ישראל, הרי דיני התורה וחוקיה יש להגשימם, אם רק היא הרצון והדור יהא מוכשר, גם במדינה כזו, כי אחרת הרי זו ח"ו פגיעה בשלמותה ובת מימותה של תורתנו. ואם אנו רואים, מצד אחראי המדינה, בגידה בתורת ישראל ואי מונתה, הרי זה אך מפני עצת יצרם הרע, ולא ח"ו מפני שזה אי אפשר, כמו שגם בבית

ולהלחם עליו. ואם אין בכחה וכיכלתה של היהדות הדתית ונושאי דגלה לומר מה, ול- הציע איזו הצעה, איך אנשים דתיים מחייבים מדינה חילונית כזו? ובבקורת החמורה שלהם אינם פוסחים גם על הרבנים ותה"ח, על שתיקתם. הלא זו היא מחובתם לתקן תקנות וסדרים ולהתאימן לצרכי החיים היומיומיים. ומצב זה, „מצב הדת במדינה“, מטריד אותם, להתריע ולקבול. כי לבם כואב על חי הפי קרות במדינת ישראל, על אי התחשבות כזו בתורת ישראל ואמונתה. מצד מוסדות המדינה, וגם הם שואפים ומשתוקקים בכל לבם ונפשם לראות חי תורה ומצוה במדינת ישראל. ומפני זה, ורק מפני זה — הם אומרים — תרבעים ודורשים כעין „שולחן ערוך“ חדש, שיתאים למדינה מודרנית ומשוכללת.

וכל זה יוצא מתוך ההנחה ההיא: שאי אפשר למדינה עצמאית בתקופתנו זו שתת-נהל לפי דיני התורה וחוקיה הכתובים ב„שלחן ערוך“ שלנו.

וכיטוד לטענתם הם מסבירים שההלכה בישראל לא התעסקה בשאלותיה ובעיותיה של מדינה כזו. עיקרי ההלכות בנויים ומיוסדים על חי היהודים בזמני הגלות, הני תונים ומסורים לשלטון זרים ונכדים, או בזמנים העתידיים לבוא, ימות המשיח, שהמט-רה הסופית היא: לתקן עולם במלכות שדי. ומכיון שאנו נמצאים כהיום במצב חדש לגמרי, מצב שכזה שאינו לא ימות המשיח, כפי היעוד והנבואה, וגם איננו בגלות בין הגוים, ולא בגולה, איננו משועבדים ב"ה לר-רים ולנכרים, עצמאיים אנו, חיי עצמאות, שלטון וממשלה עצמאית. — הרי מוכרחים אנו להתעסק ולטפל בשאלה חשובה זו, לתדש הלכות ולהתאימן לצרכיה וחייה של המדינה.

ומפני שהנושא למאמריהם ולנאומיהם הוא: „מצב הדת במדינה“, ניסתנו אנו את נושא מאמרנו זה — שהוא מעין תשובה על דבריהם — „מצב המדינה בתורת ישראל“.

מחולק לשני גושים, שתי אימפריות, יון ורומי, והעם היהודי וארץ ישראל היו במצב קשה למאד, אל מי מהגושים לנטות, ולהכניס את הראש בין הרים גדולים. והנה מה שחז"ל מספרים לנו: "תלתין ותריין קרבי עבדו רומאי בהדי יונאי ולא יכילו להו עד דשתפניהו לישראל בהדייהו, (רש"י, עד דש" תפניהו רומאי לישראל), והכי אתנו בהדייהו, אי מינן מלכי מנייכו הפרכי, אי מנייכו מלכי מינן הפרכי, (ע"ז ח' ע"ב) זאת אומרת, שבני ישראל כרתו אז ברית עם הרומאים נגד היונים. כי הרומאים נתנו להם תנאים יותר נוחים ורצויים.

ובנוגע לבעיה של הלכות מדינה, סספרי ההלכות לא התעסקו בהן, הננו רק להעתיק איזה דברים שנמצאים בספרינו:

„ואמרת אשימה עלי מלך, אין הפירוש אמירה כמשמעו בפה, אלא כלשון ואמרת אוכלה בשר וכדומה, אכן לפי לשון זה היה במשמע שאין זו מצוה במוחלט למנוע מלך אלא רשות כמו ואמרת אוכלה בשר וגו' והרי ידוע בדברי תו"ל המצוה למנות מלך, וא"כ למאי כתוב ואמרת וגו', ונראה דמשום דהני הגת המדינה משתנה אם מתנהג עפ"י דעת מלוכה, או עפ"י דעת העם ונבחריהם, ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט, ודבר זה א"א לעשות עפ"י הכרח מ"ע, שהרי בענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מ"ע מה"ת, מש"ה לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כ"ז שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך עפ"י שדואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר זכו, או אז מ"ע לסנהדרין למנות מלך, (העמק דבר להצ"ב מוואלוז'ין, פרשת שופטים) והנה דבר חדש אומר לנו הגאון הנצי"ב: „שבענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכ"נ שד"חה מ"ע מה"ת."

ואם כי אין כאן המקום לפלפל בדברי תר"ת, מ"מ עלינו החובה למצוא מקור לדברי

ראשון חטאו, עוו ופשעו בני ישראל, לחרר פתנו הגדולה.

טעות היא גם כשנאמר שכל ההלכות הנמ"צאות בידינו הן אך ורק ביחס לצורות חיים אחרות כגון חיי הגלות בארץ ובגולה, או בזמנים של תקון עולם. כי הלא גם בבית שני ישבנו על אדמתנו וחיינו כמעט חיים עצי מאיים, ובזמן שהשלטון היה בידי הפרושים, חכמי התורה, התנהלה הארץ לפי חוקי התורה ודיניה בכל פרטיה ודקדוקיה. והנה מה שאחד מגדולינו כותב על תקופת הבית השני.

„ידוע ומפורסם לכל מודה על האמת ולא ירצה לצאת מתחת כנפי האמונה הישרה והנכונה והאמיתית, שלא נתקיימו יעודי הנביאים בענין הטובה העתידה בזמננו שיעברו, ואפילו בבית שני, שהרי סוף הארבעים שנה משלו היונים עד זמן מתת יהו בן יתגן כהן גדול, ובכל הארבע מאות ועשרים שנה שעמד בית שני לא מלך מלך משבט דוד, ורובם היו כהנים שלא ניתן להם המלכות, וברוב הזמנים היו משועבדים למלכי רומי אחר מלכות היונים. גם ידוע שחסרו בבית שני ה' דברים שהם שכינה ורוח הקודש שפסקה הנבואה, גם לא ירדה אש מן השמים והארון נטמן, גם האורים והתומים לא היו שם, וכן לא מצינו שם מכל היעודים הכתובים בספרי הנבואה כאותי זמן, כי כתוב בנבואות רבות שישבו כולם לארץ ישראל, וידוע כי עזרא לא העלה רובם, ולא החשובים שבהם, כפי מה שבא בקבלה, והנה הכתוב אומר כל הקהל ארבע ריבוא אלפים שלש מאות וששים, (צדה לדרך, חי בזמן הגזרה של קנ"א).

ובימי הבית השני היו לנו תמזרות שונות. ואם ברוב השנים של קיום הבית השני היו מרשיעי ברית המושלים, הרי זה לא היה מצד אי היכולת ואי האפשרות לנהל את המדינה לפי התורה, אלא רק מפני רשעותם ורעתם של השליטים והמושלים.

גם בימי הבית השני עסקו חכמי ישראל בהנהגה פוליטית. כי גם אז היה העולם

במצא באופן זה ודאי אין כאן פ"נ כלל כשידעו שמקיימין תנאם ומתחזים ברצי כסף. וגם בזה נ"ל שאין לחלק לגמרי בין זמן לזמן וכו', אך במקום שיש לחוש שאינם שומרים הבטחתם, שאעפ"י שיתנו להם שאלתם כר- צונם אח"כ יוסיפו לקחת באונס הבחזקה, נ"ל פשוט שלעולם מחללין אם חושבין להנצל בכך, אפילו מספק, ולא שייך כל החילוק בין עסקי נפשות לעסקי ממון, כששוללים ולוקחים בחזקה כל אשר ימצאו. (מור וקציעה סי' שכ"ט).

וכשתמצא לומר, דברי המגן אברהם לקר- חים מרבוחינו הראשונים כמלאכים, מדברי בעל הלכות גדולות, שכל דבריו דברי קבלה, (תוספות חולין ד' מ"ד ד"ה כדי תפיסת יד) — ורב האי גאון ורבנו חננאל, והגנו מע- תיקים כאן מדברי הרשב"א וז"ל:

„אבל רב האי גאון ז"ל כ' דרב יהודה אפי' במקום הויקא אסר, אלא דשמואל לא ס"ל כוותיה במקום דאיכא הויקא ומשום הכי התיר לצוד את הנחש ולכבות גחלת של מתכת. אבל גחלת של עץ אסור לכבותה. ומה הפי רש ביניהן? שגחלת של עץ היא אדמדמת וכיון שנראית פורשין ממנה עוברי דרך, ואין באין לידי הויקא, אבל של מתכת אעפ"י שכבתה כיון שהיא חמה שורפת היא ואינה נראית ומוקת, אלו דברי רבנו האי ז"ל, וכן כתב הרב בעל ההלכות ור"ה ז"ל, ומן התימה הוא האיך התיר שמואל צידת נחש שהיא מלאכה דאורייתא משום הויקא, וי"ל דכיון דדרכו להויקא ורבים ניזוקין בו בסכנת נפשות חשיב ליה. שמואל, דאי אפשר לרבים להזהר ממנו, דאם זה יזהר, זה לא ישמר ממנו. משא"כ בגחלת של עץ דהיא אינה הולכת ומוקת וכל אחד יכול לישמר ממנה. (הרשב"א בחידושו למסכת שבת ד' מ"ב) גם הריטב"א שם בשבת כותב בשם בעל הלכות גדולות ומסיים „אלא שנראה שהרב ז"ל סובר דנזקא דרבים כסכנת נפשות תשיב לך. גם הר"ן בפרק כירה מביא דברי בעל ההלכות הנז', והמגיד משנה בפרק י' מהלכות שבת הלכה י"ז מביא דברי בעל הלכות

הנצי"ב הנז'. כי הלא זה חידוש גדול. ולענ"ד הדברים הללו ממקור מעין חיים יצאו.

בשלחן ערוך אורת היים סי' שכ"ט סעיף ז' מובא הדין: „יש מי שאומר שבזמן הזה אפילו באו על עסקי ממון מחללין (השבת) שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגו תהי עסקי נפ- שות. וכתב על זה המגן אברהם שם בס"ק ה': „וצריך עיון דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת, ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג, ולכן מחללין, אבל באדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת. הרי מבאר לנו המגן אברהם שאעפ"י שמצד הדין אם הגוים לא באו רק על עסקי ממון, ואם היר- הודים יניחו להם שיקחו את הממון, לא יגעו בנפשות, וממילא הלא הדין אומר, שאסור לו לחלל שבת, אבל אם זה נוגע לרבים, אנו חוששי, שאולי ימצא כאן אחד שלא יוכל לעמוד בנסיון, ולא יניח להגוים ליקח ממונו, ויעמוד נגדם, וממילא הוה זה סכ"נ וכולם מותרין לחלל השבת, וממילא גם מצוה לחלל שבת, כמו בכל מקרה של סכ"נ.

והגאון ריע"ב בספרו מור וקציעה, מבאר עוד יותר דברי המגן אברהם וכך הוא כותב:

„אבל באמת אין נראה לפרש שבאין על עסקי ממון לבוז בוז, שאם כן היינו עסקי נפשות בכל זמן, כי מי יוכל לראות שיקחו כל אשר לו, וישאר עני חשוב כמת, א"כ ודאי יש בו פקוח נפשות בכל ענין ובכל עת וזמן, ואין החלוק כלל בין עכשיו לאז בהיותנו על אדמתנו, אלא כך הוא פירוש על עסקי ממון, שחבעו דבר קצוב לצורך מחיתם לבלתי השחת הכל, או בקשו שיפדן עצמן בני העיר בכסף דבר ידוע כמנהג חיילות הפושטות בארץ אויביהם. שצריכין לתת להם כופר נפש ופדיון רכושם וקנינם להניחם, אין מחללין, כשמתפייסין בכך, וגם מניחים לזונתי הפדיון נכסיהם וממונם ופוסרין אותם בדמים שקבצו להם,

וזה שייך בגלות ג"כ לכבוש מקומות שנסתרים שם שודדים ההולכים לשלול את הארץ או מלכות מתגרות זו בזו. וטעמא נ"ל יותר משום חילול שבת נגעו בה. כי בודאי קרוב הדבר שיבואו לידי חילול שבת, ומאחר שאינו סכנה ברורה כי השונאים במקום רחוק, והם הולכים לקראתם ובאים אל מקומם להלחם עמהם, אעפ"י שעושין מדאגה מדבר לעתיד, מ"מ אין רשאים להתחיל בתוך ג' ימים ולגרום חילול שבת, אלא יתחילו קודם, ואז אין איסור כשיצטרכו אח"כ לחלל שבת". (מוד וקציעה סי' רמ"ט).

גם בעל הצדה לדרך, שמתעסק רק בדינים הנוהגים בזמן הזה כשמדבר על הדין הנוהג הוא כותב: „ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללים עליהם את השבת ואפילו על יחיד הנרדף מכנענים, והמצילים חוזרין בכלי זיין למקומם, להציל עצמם, ולעמוד על דמם מצד מתקומם, ועשיתם לו כאשר זמם, לא חדרוש שלומם, ומצוה לדרוך קמי, כל עצם מעצמי, לחם את לוחמי". (צדה לדרך, מאמר רביעי כלל ראשון פרק ל"ו).

ואילולי דמסתפינא הייתי אומר שמרן חבית יוסף לא הביא דינים אחדים מבין אלה שהטור כן הביאם — כגון הדין הנ"ל של אין צרין, גם בטור חשן המשפט סי' רע"ד מביא הטור כל עשר התקנות שתיקן יהושע בן נון, והבי"ש בשלחן ערוך השמיטת והרמ"א שם כותב: „ולא ידעתי למה השמיטן המחבר הזה", ובאמת הרי זה פלא, כי כל הפוסקים מביאים זאת, הרי"ף, הרא"ש והטור, ומדוע לא הביאן הב"י — ואולי, כי בזמן הב"י קרו שני מאורעות חשובים ומדיניים, מדינה יהודית בטבריא ע"י דון יוסף הנשיא ושאלת הסמיכה ע"י הרי"ב, כי רב, ובשניהם אכלו קורצא בי מלכא, ולכן לא היה באפשרותו של מחבר השלחן ערוך להביא בספרו דינים כאלה המתעסקים בענינים היכולים להטיל חשד כל שהוא על מרידה במלכות. כאמור, אני אומר רק השערה בעלמא.

גדולות ומצדד לומר שגם הרמב"ם סובר כדבריו. וז"ל: „א"נ דכיון דרבים בזוקין בו חשיב ליה כסכ"נ וכ"כ קצת המפרשים בלשון הוה, ודעת רבנו האי ובעל ההלכות כדברי רבנו בהיתר שני אלו ועיקר".

והננו רואים בפירוש, שרב האי גאון ובעל ההלכות גדולות, ורבנו חננאל, ולדברי המ"מ גם הרמב"ם סובר כדבריהם, שבמקום שיש הניקא דרבים הרי זה נחשב כסכ"נ ומותר לחלל שבת. וכדברי ההסברה של רבנו הרשב"א, שאם זה יהר, לא ישמר השני, ואפילו, שאין כאן חשש של סכנת נפשות, כמו גחלת של מתכת, שנכבתה, אבל מפני שרבים הם הולכים בדרך, ויתכן, שיוזקו בהם, הרי זה גזפא חשוב כסכ"נ. ואולי, זה הוא המקור של המגן אברהם, ואחריו, בעל הנצי"ב, ואני אינני מהרבנים היושבים על מדין, ואינני בר סמכא להכריע בדינים התלויים בשערה, דינים חמורים כהלכות שבת, מ"מ מראה אני רק כדוגמה, שיש לדלות מים מבורות ומעינות עמוקים, תורה הקדרשה.

גם שאלת הצבא בישראל, אם כי הפוסקים לא כתבו דינים אלה, מאחרי שלא נהגו ואינם נוהגים בזמן הגלות, אעפ"כ יש למצוא רמזים על כך.

הטור אורח חיים, שגם הוא מביא רק הדינים הנוהגים בזמן הזה, מביא הדין: „אין צרין במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אא"כ החחילו ג' ימים קודם השבת וכו"ו. (טור אורח חיים ריש סי' רמ"ט) וכתב מרן הבית יוסף, והאינדא שאין יש ראל הולכים להלחם, לא היה צריך רבני לכתוב דין זה. גם הב"ח מביא זה, אבל הגאון ריעב"ץ כותב וז"ל: „ואני אומר אינו מהגמנע כגון שהוצרכו להלחם נגד שונאים, הקמים על המדינה שישראל שרויים בה, ואעפ"י שאין השונא בקרוב מקום, שאם היה בא עליהם ודאי יוצאין אפילו בשבת ובכלי זינם אלא מפני שצריך לפקדם ללכת לקראתם לגרשם אם אל עיר מבצר יתאספו

* * *

הדעות יש למצוא בו דינים משלנו, ושדורות שלמים ורבבות יהודים גדולי תורה התעסקו בדינים אלו, ולבשתנו הגדולה אין שליטי המדינה רוצים להשתמש בהם, וחצבו להם בארות בארות גשברים, ואת מקור מים חיים עזבו.

ותפלתנו לה' שיערה על כל בני ישראל רוח טהרה וקדושה.

נגעתי במאמרי זה רק בקצה המזלג בבעיות אחדות, להראות שאפשר לפתור את כל השאלות והבעיות במדינת ישראל, לפי כל חוקי התורה ודיניה. אלא שבעוה"ר טרם זכינו שרוב בני דורנו ישכילו ויבינו לשאוב מים ממעין הישועה. וההזכחה החזי הכת לדברינו היא חלק חשן המשפט, שלכל

הרב יונה מרצבך
ירושלים

לשאלת חדוש הסנהדרין בימינו

ועכשיו רואות דברימה — איך יגל לבו, ובשמחה ללא גבול ובגיל ללא סייג מתלהב הוא ומתפעל — וטועה לומר: זה היום שקויתי לו, אור זה הוא — השמש.

ואילו זה שיודע מהו יום ומהי שמש באמת — אם מידיעת עצמו, אם ממסורת אבות שספרו לו עליהם ולדבריהם המאירים האמין מעודו — כמעט שלא ימצא שפה אחת עם חברו. יש שנוהר כזהירות יתרה, משום שכבר היה מעשה ודמו העם שהאיר המורת ולא היה כי אם אור הלבנה בלבד ונפסל הקרבן שכבר נשחט בטעות זו. ויש שנוכר מצות חכמים וגורתם שלא להכיר בעמוד השחר לפי שאין הכל בקיאים בו ומשום ספק לילה להמתין עד הנץ החמה, ובודאי לא יצליח זה להסביר לחברה, שהוא כביכול יודע ידיעה כל כך ברורה, שאין להשוות בכלל את עצמת האור ואת כח זריחתו בעונה זו של תחלת עמוד השחר עם גבורת השמש כשתנץ, ושהוא מצפה ומחכה בכליון עינים לאותו יאר גדול שאין קץ לאורו, מצפה ומחכה להמליך מלכות

א.

„וכאור בוקר יזרח שמש“. הגאולה העתידה, שמשו של משיח, לאט לאט תאיר ותזרח. היא הולכת ומאירה כדרך אור הכוקר אשר כמעט ללא משים לב יתעורר ויוסיף, מאיר ובא, מתגבר והולך מרגע לרגע עד יאיר יום, עד שתנץ החמה ותצא בגבר רתה, בחסדי הבורא המאיר לארץ ברהמים, ולא בגבורה בכת אחת, כדי שלא לסנוור עיני הבריות, שאין ביכלתן לקבל רוב טובה בפעם אחת ושצריכות להתרגל לאור הגדול בההרגה.

כך ראו חכמינו את הגאולה שתבוא. וחסם עדיף מנביא.

אין כמאמר הנוכח להפיץ אור על בעיות היסוד של תקופתנו ועל ההתלבטויות שאנו עדים להן.

תארו לכם איש שמעודו לא ראה איך יולד יום ולא ידע אור שמש, נוצר בחושך וחי באפלה, והנה, עמוד השחר הראשון בחייו, דמדומי בוקר הראשונים מגלים לו חדשות, עיניו שמעולם לא יכלו לגלות דבר

הם הם שהחזירו עטרה והשיבו בנים לגבולם. אפילו אילו הייתי מודה בטענה זו — אינני מודה בה, אלא שכאן אין המקום להטפל לה בטענה כללית — אפילו אז, לא הרי בעית חדוש הסנהדרין כהרי כל בעיות של חדוש עם ישראל וארצו. הקמת סנהדרין — שאלת הלכה גרידא היא. תורה שאינה אלא תורה, שרק פסקם של יודעי תורה יוכל לפותרה, בחיוב או בסליחה.

אכנס, אין שום בעיה בעולם היהודי שאינה בעית הלכה ופסק ואין דבר שאינו נכלל במסגרת הפלאים של ים התלמיד המקיף את העולם כולו, ושל מקורות הלכה שלו. אך בעיה זו אך ורק ובלי הגבלה שאלת הלכה היא.

איך אפשר לעשות דבר והפוכו בבת אחת: לרצות בסנהדרין ובהופעתה האדירה, בכח התורה שיתגשם בה, לשארף שישובו שופטינו ככראשונה ושקול התורה ישמע בארצנו — ובאותו רגע לא לשאול אותה תורה, ואת פיה בלבד, אם הגיע הזמן לכך ואם רשאים אנו להקים כסאה? לצפות לדבר גדולי התורה וגאוניה שדבר תורה יצא מציין ממש סנהדרין ובו בזמן לתת לכל הדיוט, או אפילו לחכם, זכות חוות דעת מבלי לשייך אול גדולי תורה וגאוניה אם נתנה לנו תורה רשות לחדש סנהדרין? להכנע להתלסט הסנהדרין כשתהיה, אתה דורש — מאחרים, ובשאלה: אם הגיע זמנה להקימה אינך נכנע לציית לדעת חכמי התורה הראשונים שבי דור? תרתי דסתרי.

לך שאל, למשל, את בעל החזון איש נ"י — ועוד יבואר מדוע דוקא אותו — אי את כל גדולי ההוראה שבימינו, מה דעתם בשאלה זו, ואל תבלה זמן לחנם בפטפוטי דברים, בשיחות ובוזכוחים, במאמרים וב הרצאות, על דברים שאין אלא התורה עצמה זכאית להגיד דעתה אם לה יאתה מלזכה בימינו.

ואם בכל שאלת הלכה חמורה שואלים שאלת חכם — בשאלה זו שלא היה כמותה

שמים עם הנץ החמה — אך כעת עדיין אינו מתחיל בתפלת השחר כדי לכוון אז את השעה הנכונה. וקל וחומר שאין ביכלתו ללמד דעת את מי שהעבר נשכח ממנו והעתיד לא ברור לו, שכל האור והשחר אין מקורם אלא מחמת השמש שכבר עומדת אחר כתלנו, שיצאה — בספת קדמונינו — ממקומה וכבר היא בעובי הרקיע. תברו, ללא ידיעה וללא מסורת, בהתלהבותו לא יבין אותו, ולא יראה אלא קטנות-מתחין במה שבאמת ידיעה מקיפה וברורה יותר.

מיותר להסביר את הנמשל. יבין המבין את הקושי הגדול של תקופתנו, שנדמה שהתחיל הנס, שאבותינו האמינו לבואו בכל נפשם וידעו שגם סופו ועיקרו בוא יבוא, גם הנסיים, ואיך יבינו אותנו אלה — שלא האמינו, שהתפעלו במה שיש, ולא ידעו מה עוד יהיה.

אך יבין גם כן המבין שלא יוקטן קושי זה — והלואי שלא יגדל — לבוא להסכמה אחת עם מי שיודע כמונו גבורת השמש שתבוא, עם מי שבוערת בלבו הלוהט אש התקה ושמתת הנהוה גם יחד ויוצה לדחוק את השעה ולמהר הזמן ולקרוא כבר עכשיו בשם שמש מה שאינה שמש, לכנות בשם אור-יום מה שאינו אור-יום, ובפרט כשכונתו כנה וחושב הוא להפיץ על ידי כך אור האמת לאמיתו — ואילו אנחנו מתאפקים ומחכים ומצפים ומוכרחים לומר, כן, יזרח ויורה, יאיר ויאיר, עוד מעט, עוד ועיר, מחרתים, מחר, היום — אם בקולו תשמעו — אך עוד לא הגיע הזמן, ואל תעירו ואל תעוררו את האהבה עד שתחפץ.

ככה היא — באופן כללי — שאלת חדוש הסנהדרין בימינו.

ב.

שמא תאמר, הרי דברי ימינו הוכיחו, שלא מהמססים ולא המחכים לקץ ומצפים לישועה זכו והשיגו, הצילו ובנו, אלא המחדר שים עולמות במעשה יריהם, במרצם ובכח הדחיפה שבלבם. הם הם שזקיקו מדינה,

הראה לה מן המקרא, עמוד האש שהאיר בלילה את דרכם של ישראל במדבר הקדים לבוא בערב עוד קודם שישקע עמוד הענן שהיה ביום, וכך דרך ארץ הוא להקדימ להאיר נר שבת בעוד שלא שקע יום.

וזהו דרכה של תורה. ואולי משום שעזבנו דרכה זאת נתרחק העם מלהבין תשובות הלכה, שאין מקור האמת של הלכה ותמציתה, פלפולא דאורייתא ועיקרו של פסק, ראויים אלא למי שנכנס כבר לכרם ה' ומכיר יינה של תורה וטעמו הטוב. ובלבד שכל רעיונות שלא מן ההלכה יבואו לקיים דברי חכמים שאז מותר וכדאי לאמרם, ואם לא כן, אם לסתור דברי חכמים באו — דברים שאין בהם ממש הם, פספטי מלים הם, רעיונות לקנטר, ולא מחשבות ה' כמחשבות בני אדם ולא דרכיהם דרכיו. ייסתם פי דובר דבר נגד דברי זולכה של גדולי הפוסקים.

ואף אנו בבואנו לעסוק בשאלת חרוש הסנהדרין בימינו לא גביא אלא דברים אחדים לקרב הלבבות להבין את הדחיה שדרי חים גדולי תורה בשתי ידים את חרוש הסנהדרין. ונאיר את עמדתם זו משתי בחינות, מצד הרכב הסנהדרין, אילו היו מחדשים אותה בימינו, ומצד תפקידיה. ושתים שהן ארבע הן: מצד הרכבה האישי והקבוצתי, ומצד תפקידיה כלפי פנים, כלפי אלה הנש מעים לה, וכלפי חוץ, כלפי המדינה והעם כולו.

ד.

מצד הרכבה האישי כיצד?

מיותר לחזור על דברים ידועים שהרבו כבר לכתוב עליהם, על החשש שרובנים „נאורים“ שאין בסיסם תורה ואמונה יכנסו לסנהדרין, מיד או לאחר זמן, וחכם יראה את הנולד מראש. ומיותר אף להכנס בפולמוס הויכוח עם בעל המצע שרואה סכנה זו, מבטלה, ומוסיף שיש „להבטיח מראש הרכב אישי מתאים לסנהדרין“ כדי שיהיה בה „העז והאומץ הרוחני לפרוץ את גדרות

מאז חרב הבית, לא כל שכן. שהרי מה צדק הגרש"י ז"ל באחד ממאמריו שהעיר שאף בזמן שדנו ונלחמו אם לחדש סמיכה או לא (ואף אז התנגדו גדולי הדור ורצתה ההשגחה שנכשל כל הנסיון ההוא), על הסמיכה דנו ולא על הסנהדרין. אין סנהדרין בלא סמיכה אבל יש סמיכה בלא סנהדרין. ואם בסמיכה לא הסכימו לתרשה — כבר אתה מדבר על חרוש הסנהדרין?

על גדולי התורה בלבד מוטל הדבר להגיד — ומעצמם יגידו, מבלי שתשפיע עליהם, כשיגיע הזמן — אם להקים מוסד גדולי התורה בסנהדרין על פי מקורות ההלכה אם לא, וטעמיהם, טעמי הלכה, אין כתביעת שנוצר לעיון, אך לא להלכה, מסוגל לעסוק בהם ולא בדבר הלכה טהורה, במלחמתה של תורה ובפלפולה.

ג.

אלא שלא די בכך לסיים דברים ולחתוך הענין: לכו שאלו, גאוני הדור יפסקו לכם — או כבר פסקו — ואתם תחרישון, לא לכם הבעיה אלא למורי הוראה בלבד. לא כך היא דרכה של תורה. דרכיה דרכי נועם — לקרב דעת הבריות, לדבר על לבם ולענות כהלכה על שאלות הלכה אף ברעיונות שלא מן ההלכה.

כך היו רגילים חכמינו. נשאל ר' תנחומי מהו לכבות את הנר בשבת לצורך חולה ולא ענה בקצרה, מותר משום פקוח נפש, וחטל; הרחיב דברים ודדש אגדות וסיים רענה: על השאלה ששאלתם, נר קרויה נר ונשמת של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקב"ה; רכש לבבות לעמדת ההלכה בהסבר של רעיון הצודה לבבות שלא מן ההלכה. רב יוסף כשאשתו היחה מאתרת להדליק נר של שבת סמוך לתשכה, לא הסתפק לומר לה גבול שקיעת החמה או זמךמה לפניה, לא אמר הלכה קצרה ופסוקה. שכך הוא הדין ושנכנס לספק חלול שבת מי שמאחר להדליק, אלא קירב ללבה את ההלכה ברעיונות שלא מן ההלכה.

כיבים את הסנהדרין — לא שנאת הדרת פנים יכולה להיות יסוד מוסד קדוש זה, והוא יהיה נדון לכשלון בעיני העם שלא יכיר בו.

כתוב בספרינו: משה רבנו בחר זקנים במראה עיניו, אך הסתכל באיש והכיר את לבו ואת פנימיותו, ראה בעיניו שלא כהתה ידע — „ואתה תחזה מכל העם וגו'” — הוא הוא שידע להרכיב סנהדרין. המלך המשיח כשיבוא — במהרה בימינו — בעיני גים עצמות ידע מי הוא שלפניו, ואם יראת שמים בלבו, בחוש הרק מן הדקים ובהרגשה קלה שבקלות, בחוש הדיח, ידע ויכיר. — „זהו ריחו ביראת אֱלֹהִים” — הוא הוא שידע לבתור. אך כעת — אוי זאבוי לעם ישראל ולחורתו מאגרופיהם של בעלי זרוע ומקול-מוסם של בעלי השפעה, מבעלי הכתר המד-מים שלהם מגיע גם הכתר וגם ההכתרה.

ה

ואחרי שאלת ההרכב האישי — שאלת הרכבה הקבוצית.

קהל גוים היה ויהיה עם ישראל. כל שבט ושבט קהל בפני עצמו הוא. ולשבטינו, לכל אחד ואחד בפני עצמו, נצטוינו לתת שופטים, ואין בן שבט זה יכול לדון בני שבט אחר. ועל הסנהדרין מוטל להעמיד סנהדראות לשבטים. ורית הבושם של עם ישראל עולה לנחת רוח ביפיו ונעימותו, רק כשכל שבט ושבט, כפי טיבו וטבעו ומהותו, נותן ריחו ואין בשבטיו כושל. כולך יפה רעיתי.

כששני שבטים בלבד גלזו וחסרו ממנינם של ישראל ולא היו מיושבים בארצם, כבר לא נהגו כל תרי"ג המצות, בטל היובל ועמו כח החיוב של כמה וכמה מצות של תורה, ומאז ועד עתה אין התורה בשלמותה. אין אלא דמיון-מה — ובכל דמיון-מה יש בו משום שגיאה — בין דבני השבטים ובין הרביגוניות של חלקי העם כיום, שמ

המסורת המקובלת, במקום ובשעה שיט צורך בכך. די לשמוע מלים שכאלה ולדעת שהרכב האישי של סנהדרין בימינו יהיה מושפע מכחות שבחוף, מקו מסויים של מחייבי הרעיון שמרגישים את עצמם — ודאי לשם שמים — אחראים וזכאים להש-פיע על הרכבה, הממליכים מלכים ובחנאי שלהם לבדם המלוכה. ומי יודע אם לא יצליחו להרכיב — כרצונם, ולא כרצין התורה. שוכתים הם שיש לאו מיוחד בתורה על מי שממנה דיין שאינו הגון אע"פ שכולו מחמדים ויש בו טובות אחרות.

דבר אחר הוא שחושש אני ומפחד מפניו: תקופתנו היא תקופת הארגון והפקידות. גוצר בה מצב שיש ויש כמה וכמה בני אדם, כונתם לשם שמים ואיני חושד בהם שלכבר עצמם הם דורשים, אלא ששם קשור זה במוסדו וזה בעמדתו הרשמית, זה ברבנותו וזה בישיבתו, זה במשרדו וזה במפלגתו, ויש בהם שמדמים שהם ואין כמותם ראויים לשבת בסנהדרין כשתקום ולא זו בלבד אלא אף שהם ואין כמותם הראויים להרכיבה — וזהו הפוסל אותם מראש. לא לתנם ראה עם ישראל את הרמו של שנאת הדרת פנים בשם „סנהדרין”, כאילו דוקא שגאה זו היא עיקר מושג הסנהדרין וממצה תפקידה ומהותה, וכל זמן שיש לראות אותה התרוב-צות, אותן התביעות שלה ולזה מגיע הדבר להיות נמנה בין חבריה — ויש שאף חשש גומלין יהיה בדבר — לא זאת תהיה סנהדרין של עם ישראל.

מי הוא זה שאינו יודע שכח ההשפעה העצומה שיש כיום לבעל ההזון איש נ"י בין חרדי א"י, לפסקו ולהכרעתו, שאלפי, אם לא רבבות, שומעים לו, לא בלבד הודות לגאונותו וגדלותו בתורה בא, אלא כמה שאין כתר נתון על ראשו מלבד כתר התורה. איתלותו המוחלטת, חסרון הכבוד והתואר, הם שרכשו לו כבודו וכתרו. משרדים ומזכיר-דים, מפלגות ואנשים רשמיים וראשיים, ויהיו הגדולים שנגדולים, אם הם המר-

אין הדבר כך, כאמור באותו מצע שאת דבריו כבר הבאתי, כאילו עיקר תפקידה יהיה: לאחד המנהגים השונים של ארצות הגולה, להחליט על הכרעות דתיות חדשות, וכדומה, בלבד. להנהיג העם, „לעשות תקנות וגזרות ומנהגות לחוק הדת ולתקן העולם“, כך ניסחו ראשונים את תפקידי הסנהדרין הראויה לשמה.

האם ברור לחסידי חרוש הסנהדרין שחוקים כאלה, כמהותה של תורה, יקיפו את כל חיי העם, ואפילו עסקו וכלכלתו — וחי אחיך עמך — לא פחות מחנוך הנוער ושמירת המוסר בעם? האם מוכנים הם למסור הכרעה זו לגמרי לסנהדרין — ולא לכנסת ולמפלגותיה; לקבל על עצמם כל מה שיאמרו ויגזרו, אף אם יראו צורך לגזור גזרות חדשות לעשות סייג לתורה המתחללת והולכת בישראל? שהרי מי הוא זה שקצר ראות הוא עד כדי כך לחשוב שלא תעשה סנהדרין-דבר אחר אלא — להקל ממשא העם ומסורח הגזרות, שלא יהיה שום צורך להציל נשמת האומה מהזנחה ומחילול, לחנך העם. להגזר גם מדברים שלפי דעת הסנהדרין עלולים לקלקל? את הטוב נקבל מהם ואת ה„רע“ לא נקבל? ואם — למשל — יגזרו על בתי שעשועים וגרוי היצר שבהם ועל ריקודים מעורבים, ואם יכריזו על שמיטה — האם מוכנים כל תומכי הסנהדרין ללכת בדרכיה ולא להמרות בה, עוון שהיה גובל עם עברת זקן הממרא?

ולא הוק בלבד, אלא אף משפט. אחרי ברכת מקבץ נדחי עמו ישראל נקבעה התפלה השיבה שופטינו כבראשונה, אך אחריה קבעו ברכת המינים וכליון הזדים שכיון ששבו שופטים בישראל, נעשה דין ברשעים.

ושאלת הלכה שואל אני (הגם לא לשם שאלת הלכה אלא לשם ברור הרברים שיהיו): ואם תחודש הטמיכה ותחודש הסנהדרין ואם יביאו לפני הסנהדרין איש שעבר במזיד על לא תעשה שבתורה ותתרו בו

קורה ברובי ארצות הגלויות שמהן נתקבצי אחינו בני ישראל. אך כולם אהובים וכולם ברורים ואין אנו רוצים במזוג שלם עד כדי שכחת מנהגיהם המיוחדים ושל תורתאם וסגנון החיים של כל חלק וחלק, שכן כל אחד ואחד יש בו משום קדושת דורות. ובלבד ועל מנת שלא נתרחק הוא ממרכז מחנהו של ישראל, מלוחות העדות ותורת ה' שבארון, הרבה דרכי חיים יש לתורה והרבה דעות לבני אדם, וברוך חכם הרזים.

אילו היו מקימים כיום סנהדרין, לא היה בה להבטיח הרכב המקיף את כל חלקי ישראל במלואם. יש חלקי העם המנותקים עדיין לגמרי מארצנו, ומדוע יקופחו הם. ויש כאלה שמכמה טעמים עודם מבחוץ ואין ספק שיבואו ויבואו, ומקומותיהם אף הם בין נכבדי התורה ובין ההוגים בדבריה. ויש כאלה שעדיין לא מצאו הזדמנות מלאה להתפתח ולחנך את עצמם לגילות בתורה, ועוד מעט ואף הם יהיו ראויים. ויש מאידך גיסא כאלה שדורשים לעצמם יתר על המדה, מכיון שהם ומשפחותיהם כבשו להם את הקרקע ואת השטח בשדה הרבנות בארץ ישראל, ויש בהם שעוד לא הגיעו לרחבות הלב שישמח על זה ששנים עשר שבטים יחנו מסביב לאוהל מועד. ויש עוד הרבה פרוד לבבות שיש להתגבר עליו עד שאפשר יהיה לומר על סנהדרין כשתקום שתוכל היא להנהיג כמצותה את כל שבטי ישראל גם יחד, ושהיא תבין את כולם באופיים ובמעלותיהם, וידע העם שלא יחסר המזוג, אותה מוזיגה הנאה והיפה לסנהדרין שתבי טיח גם הנהגת האומה כולה וגם קבלת הוראתה וחוקיה ומשפטיה בכל ישראל.

ו.

שכן אמרו על הסנהדרין: „שהם עמידה הוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל“. זהו תפקידה של סנהדרין, ואלה שרוצים בה ושואפים לחדשה, כלפיהם, לפני הכל, הדברים אמורים.

וחוק ותנוך הרבים וכל חיי המדינה, ומי הוא שהושב שסנהדרין זו בימינו תוכר ותנקוט עמדה על פי התורה בחיי האומה? למעט את הדמות, זהו שיתנו לה, לנסח נוסחי תפלה לימי חגי האומה, להכשיר ולהטריף הבשר המזבא, לזה יסכימו, לדחוק את התורה, תורת החיים, לקרן זוית של דת — לזה יסכימו אולי (כולי האי ואולי! שאם יחליטו מה מותר ומה אסור בשבת — כבר שר העבודה ישמור על זכותו להכריע מה הוא חיוני ומה לא). מטת סדום יכינו לה לסנהדרין כדי ללעוג אחרי כן על תורה שזהו כל תוכנה. לטכס טכסים — זהו שיניחו לה, וראש הממשלה יכבד את פתיחת כנס הסנהדרין — במכתב על תפקידיה מה הם ומה לא. אך לחדש את החיים באומה ולעצבם, זהו מה שבמצב של היום לא יתנו לסנהדרין כשום אופן.

עלובות תהיינה העינים, שהאברים יאמרו מראש, לא ללכת אחריהן. אוי לעינים שככה רואות. לעיני העמים ותבל ומלואה, לעיני קטן וגדול בישראל, יעשו לסנהדרין, מה שעשו לתורתנו. לסדר היום יעברו עליה ועל דעת תורתה, ומי לא יראה שבמקום קדוש־השם הגדול, אשר בלב ונפש רוצים בו כל אלה שמצפים גדולות ונוראות מחדש סנהדרין — כל זמן שלא נשתנה עם ישראל ממה שהוא כיום, חס ושלום ישיגו — את ההיפך.

כתר מלכות וכתר תורה ילחמו זה בזה. כך יהיה מוכרח להיות כעת, ומי יודע אם לעת כזאת הגיע כתר תורה כבר למלכות, ואם לא — מוטב שיהיו שוגים בדרכם ולא יזירו עוד לבזות את הסנהדרין.

ת.

אין עיורים כעברים, ומי עיור כמשולם עבדי.

והוא להכעיס עשה, באמרו „אף על פי כן“, האם מותר או לסמוכים לבטל מצוה ולא להלקותו — ויהיה הנדון אפילו שר בישראל? (הרי זאת היתה הסיבה והמגמה לפני מאות שנה כשרצו לחדש סמיכה, להלקות חייבי מלקות, להלקותם על פי חיוב ולא על פי רצון, שבוה רצו אז האנוסים לכפר על עברותיהם, שעברו במזיד.) ומי שכובש פניו בקרקע לפני השליט ולא יענישו — מוכרח אז לזכור מה שהיה פעם סוף סנהדרין כשלא הטילו עונש על זה שראוי היה לעונש.

האם כבר הגיע הזמן באמת להטיל תפד קידי חוק לחוקקו ומשפט לדרונו על סנהדרין שחקום בימינו אלה?

ז.

ואם כלפי פנים דברים אלה אמורים, כלפי חוץ, כלפי המדינה והעם על אחת כמה וכמה.

ככל כנות אמונתם בתורה ובנצחיותה באים מחייבי חדוש הסנהדרין ומצפים להאזיר תורה במוסד נשגב ומכובד כמותה, שהקמתה ומציאותה תהיה לכבוד למדינה.

ולבי מלא פחד, „עיני העדה“ נקראו הסנהדרין, והמדרש אומר וחזור ואומר כמה פעמים שרמ"ח אברים יש לאדם וכולם אינם הולכים אלא אחר העינים, כך אין ישראל יכולים לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם. האם יתן העם בימינו לעינים אלה לראות, או ירצו ישראל שעינים להם — ולא יראו?

לא נרמה את עצמנו: איך יהיה מצב הסנהדרין בתוך האומה? אם יחוקקו חוק בסנהדרין — תאמר הכנסת שלה לבד זכות החקיקה, אם ידונו משפט בין איש לחברו — שר המשפטים ישמור על תיקו. אם יענישו — האם יתנו להם? ואם להם זכות תורה לאשר הוצאות למלחמה — האם יתלו החלטת הממשלה באשור הסנהדרין? התורה הקדושה מקיפה את כל חיי העם, צדקה וסעד ומשפט

והלואי שתחזינה עינינו כשיבוא.
אור חדש על ציון יאיר יוצר המאורות,
ואז — מלוא היום יהיה ולא עמוד השחר
בלבד. תנץ החמה, וייראוך עם שמש.

ה' פוקח עיורים.
יבוא הזמן, שעוני העדה תראינה וכל
הגוף ילך אחריהן.
עוד לא הגיע הזמן. נחכה לבואו. גדולי
ההוראה הם יקבעו הזמן.

יעקב ברונר

בין חרדה ותקווה

הצדקה לדבר על כשלון, בזמן שעוד כל
האפשרויות של פעולה ותקון לפנינו. גם
כיום קולעים למסרה „דבריו האחרונים”
של ד"ר יצחק ברויאר ז"ל (לפני פטירתו):
„לפיכך נחזור תמיד ונאמר: כאן עוד
הכל בתהליך ההתהוות, ושום דבר עוד איננו
כאן אבוד. כאן כדאי באמת להלחם. כאן
(כוונתו: לארץ ישראל) חשוב כל לוחם
המתוסף על שורותינו. גדולה הסכנה, אבל
גדולה גם אפשרות הנצחון הסופי.”

*

השם עשה לנו גדולות. הוא הטיל עלינו
תפקיד היסטורי. עלינו להתחיל במילוי
המשימה שניתנה לדינו. הגישושים הדאי
שונים לקראת התלת הפעולה העמידו
אותנו בפני קשיים גדולים. הדבר הזה
כשלעצמו איננו מבעית. ההיפך מזה, היה
צריך להפחיד אותנו, כי קבעי הוא,
ש„צדיקים נדמה להם (היצר הדע) כהר”.
אבל, בכל זאת דורש המצב מאתנו מחשבה
מעמיקה על דרכי פעולתנו. לפי מהות
הקשיים המסתמנים באופק יש לבהן את
האמצעים אותם אנו נוקטים לביסוס יהדות
התורה והרחבתה. בעיקר יש לבחון, כמובן,
את הצד הסובייקטיבי שבכל רעיון ובכל
שיטת פעולה. בן־אדם תופס כל דבר בשכלו
הוא, ולפי דרכו המיוחדת מוסר הוא אותו

„השינוי בישראל בוא יבוא; זמננו מביא
לידי כך — ללא דיתוי, אל תראה, ידידי, את
פני זמננו כה קודרים; — ואמנם מטיל
הוא חרדה עלינו כחרדת אשה שעה שאחזה
חבלי לידה. אבל טובה חרדה זו בבית
אשה יולדת. מבית עקרה שאין בו חרדה —
אבל גם שמחה ותקווה אין בו.” („אגרות
צפון” מכתב י”ח).

מלים אלה, בהן משתמש הרב ר'
שמשון רפאל הירש זצ”ל להגדרת המצב
בזמנו הוא — מתאימות, אולי בהצדקת
יתר, לזמננו אנו; לתקופת ראשיתה של
מדינת ישראל וקבוץ הגלויות.

קשה הוא המצב כיום. כל סדרי עולמנו
מזדעזעים. קול חרדה בשמע ברתובותינו,
יש מקום לראות את המצב כאבוד ח”ו —
מתוך גישה מעשית, ריאלי, כביכול, ובמ
קורה לא־יהודית. אבל מנקודת־מבט
ההיסטורית וישראלית כפי שאנו רואים
אותה כיהודים, יש פה חבלי לידה,
חרדה וסבל — אבל גם שמחה ותקווה.
המאורעות הגדולים שהתחוללו בשנים
האחרונות הם רק בראשית צמיחתם. הנסיון
הגדול של דורנו מעמיד אותנו לפני תפקיד
קשה. אנחנו עומדים בגישושי ההתלבטות
הדאשונים. התפתחות היסטורית כזו איננה
נגמרת בשנים אחדות. ועל כן אין כל

היא וטובה ואמיתית. והדבר נראה כמעט לפלא בעינינו, שעל יסוד זה יכולים לאכול משחיטה.

ואם אולי הענינים הנוגעים ליהדות הם כיום לא כל כך מלתא דמסתבר (ונענשנו גם בתופעה של מורדים להכעיס כמו ה"כנענים" ודומיהם) — החסרון הוא בנג, בחלק הסובייקטיבי שלנו, שאינני מותאם, כנראה, לתורת אמת. הדרכים הבלתי נכונים שלנו במלחמתנו למען התורה מת נקמות בנו מרה, ומכסות על מאורה של תורה שלא יאיר בכל זהרו.

למחנה החילוני אין כל יסוד רוחני קבוע. הכל בנוי על יסודות רופפים, מתחלפים ובלתי-מחייבים. אבל סוד החיים הרוחניים והתרבותיים המפכים בעוז בחוגים חילוניים שונים הוא בתנועה, בפעולה. הם עוסקים בבעיות, לומדים, נואמים, כותבים ומביאים אותן לביטוי בכל הדרכים האפשריות. תנועה זו מעורדת חיים ויש לה כח משיכה. אצלנו ביהדות הדתית, יש יסוד רוחני נצחי, ברור ומהיב, אבל אין תנועה, אין התעסקות בבעיות התיים הממשיות ובמקום שאין תנועה יש התאבנות, קפאון וירידה. לא עשינו כלום למען החייאת חוזה ישראל הנצחי, לנוכח המאורעות ההיסטוריים של ימינו, בתוך חוגינו אנו. ועל כן אין כל פלא, שאיננו יודעים איך להחדיר את החוזה הזה — דרך כל המסכים המבדילים — לשדרות הרהבות של האומה בכללה. וכך רחוקים אנו מהגשמת תפקיד דורנו: לעשות את אמונת ישראל, ציפיותו לגאולה ולתיקון, לנכס הרוחני היסודי של עם ישראל. וכי כל כך רחוקים בני ישראל מדרכו של אברהם אבינו, לעשות צדקה ומשפט על יסוד של קרבת אלקים ואהבתו? בודאי שלא! אלא, שאין מי שיודיע להם על כך בצורה המתאימה. היהדות הדתית איננה עושה את חובתה בנידון זה. והשאלה הזאת איננה נוגעת רק לאלה

לאחרים, מאושרים אנתנו, שניתן לנו לבנות על יסוד נצחי, על תורת השם שאיננה מחלפת לעד ולעולמי עולמים. ברור, שלו היינו יכולים להביא את התורה לעם בכל טהרה ושלמותה — כנתינתה מסיני — היינו כובשים את כל הלבבות לתורה תמימה זו. אבל אנתנו חיים בדור של הסתר, ואנו רואים את התורה באספקלריה שלנו, עם כל הגישה הסובייקטיבית של שכלנו המצומצם. ההסתר הזה הוא מקור כל הקשיים, שעלייתם וירידתם קשורים במדה שאנו מסתירים את מלוא אורה של תורה על ידי התערובת של גישתנו ותפיסתנו אנו. ועל כן אם רואים אנו, שאין דברי תורה נשמעים, עלינו לפשפש בדרכים ובשיר טות, בהן אנו מלבישים את דברי התורה האלקית. בה במדה שנתאמן להסיר את ה"קליפה" שלנו ולהבליט את המאור שבחורה בכל טהרו. — נצליח בתפקיד של הקמת התורה משפלותה.

אופייני הוא לבעיה זו הקטע דלהלן מתשובת הרשב"א: „עוד כתב הרשב"א מפי הר"ר יונה, ששמע מחכמי צרפת, כי מומר לעבודת כוכבים — והוא הולך ממקום למקום ובעיר אחת מאמין בעבודת כוכבים בפני העובדים כוכבים ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי — כיון שאומר לנו שהוא יהודי מן הסתם נכנס בתורת יהודי ואינו עושה יין נסך וכו'. וכשהוא אומר לנו שהוא ישראל הוא אומר בלב טוב, לפי שאמונתנו אמונה היא, וטובה ואמיתית ומלחא דמסתבר הוא. ע"כ (הדגשת המעתיק) וממילא דלענין שחיטה נמי הרי הוא כישראל כשר". (מובא ב"דברי חמודות" על הרא"ש בפ"ק דתולין בסוגיא דכשרים לשחיטה).

מלתא דמסתבר הוא שמי שאומר שהוא יהודי, שהוא אומר את זה בלב טוב — ואפילו במקרה דנן שיש להטיל ספק בהשתייכותו לעם היהודי, כפי שיש להבין מתוך דברי הרשב"א — כי אמונתנו אמונה

מהם היא ניוונה, ושבלעדיהם אין לה כל תקווה ועתיד.

דוגמא אפיינית להזנחת שדה פעולתנו הרחב של החדרת רעיונו לכלל הצבור, היא התעמולה של כל המפלגות הדתיות (הפועל המזרחי וסיעת „למפנה“ בכלל) בבחירות לכנסת השניה. כל המפלגות החיר-לוניות (וגם הקומוניסטיות) השתדלו להביא את דבריהם לצבור כולו. הכל היה מכוון לכל העם, והמפלגות הקומוניסטיות עשו כל מיני להטוטים לדבר אל הסותרים, בעלי המלאכה ואפילו התעשיינים הזעירים. הם דברו על כל שאלות החיים לכל העם, דברו על המדיניות, על הכלכלה, על מבנה המשפחה, על הדת או על ההשתחררות מעול הדת. בסיכום: דבריהם התייחסו אל כל הנושאים הכלליים של החיים — לכל צורותיהם — ובשפה המובנה לכל נפש. לא כן נהגו המפלגות הדתיות. הן הגבילו את עצמן מרצון לשטחים מצומצמים. הן דברו בעיקר על שאלות הדת — במובן המצומצם ביותר. לא נעשה מצד משהו: אפילו נסיון קלוש של חדירה לשכבות העממיות הרחבות, להשמיע באזניהן את יסודות היהדות ואת השקפותיה לכל תופעות החיים ודרישותיה בנוגע להן. היהדות הדתית דנה את עצמה מראש — בלי כל מאבק — לניוון ולצמצום. האם אין לנושאי דבר. השם מה להגיד דוקא לאלה שנתרחקו מקיום התורה והמצוות? הלא סוף כל סוף ישראל הם, וכל ישראל הרי ערבים זה לזה.

*

בדרך זו של צמצום והתנגחות כלפי פנים הולכים כל הפלגים הדתיים. וגם אלה שמתוך קרבתם המעשית לכל בעיות המדינה ודגלות בכל הדרישות שהוזכרו לעיל, מתעסקים בעניינים של התנגחות פנימית ביהדות הדתית. אני מתכוון בעיקר לסיעת „למפנה“ ולקבוץ הדתי, המשמיעים דברים כדרבונות בנוגע לחובתנו כלפי כלל האומה; אבל —

שהתרחקו, אלא היא גם חיונית לצבור המאמינים. לאור התפתחות העניינים בזמן האחרון אנו באים לידי מסקנה ברורה, שהיהדות הדתית בעצמה לא תוכל להחזיק מעמד במקרה שהיא לא תצליח, חס ותלילה. לפרוץ גבולות ולהביא את דבר השם לכללות האומה. גם מצד סופרים, שאינם משתייכים למחנה הדתי, נשמעה התביעה כלפי היהדות הדתית, לעשות למען החדרת יסודות האמונה בעם כולו. אם כי רוב רובן של טענות סופרים אלה אינן מוצדקות, הרי יש בכל אופן להכיר בצדקת הדרישה הכללית על היסוד של „כל ישראל ערבים זה לזה“. בראש וראשונה מוטל על נאמני התורה לשקוד על קיום הצוו הזה ולשאת בעול הערבות של האומה. יש צורך בפעולה גדולה להתעוררות רוחנית בקרב היהדות הדתית עצמה — וההשפעה המבריאה גם כלפי חוץ לא תאחר לבוא.

צמצום פעולות המפלגות הדתיות וכל הגופים הצבוריים הדתיים בתחום העניינים הדתיים המעשיים גרידא מקורו בחשבון מוטעה. כשנתרבו הקושיים בדרכנו, עשינו את הדבר הפשוט ביותר: צמצמנו את החזית, הסתפקנו במלחמה טכסית ועניינית לקיום התורה והמצוות בשבילנו אנו. דרך זו של צמצום לא נשארה נחלת הגוים קיצוניים בלבד, אלא היא הפכה לקו כללי של כל היהדות הנאמנה, בלי יוצא מהכלל. וככל שרבו הקשיים והטרדות כך צומצם שטח הפעולה לטפית המוסדות הדתיים וזכויותיהם מבחינה מעשית וחיצונית גרידא. לא פשר פשוטו במעשינו למצוא את מקור הקשיים ולחסלו. כל התעוררות בכיוון זה לא נראתה בעין יפה. ואם הועלתה, סוף כל סוף, פעם בעיית ביטוס היסודות הרוחניים שלנו, היתה כבר התשובה מוכנה מראש: הפעולה המעשית קודמת לכל ואין כל מקום לפעולה אחרת. כאילו הפעולה המעשית יכולה להת-בסס בלי החייאת המקורות הרוחניים, שרק

מבוססות לכאן ולכאן, ומי יכריע? ואם אין לבוא לידי הכרעה, שלא תשאיר אתריה ספקות ומחלוקות — יצא שכר הקמת הסנהדרין בהפסדה.

אבל כשנעמיק בענין גראה, שלא זוהי הבעיה המעיקה והמכבירה עלינו בימים גורליים אלה. ברור, שאין ההמון בורה מהנהגות בגלל שאין חכנית גמורה לניהול מדינה מודרנית על פי התורה. אין שאלות על פרטים, השאלה היא על הכלל כולו: „מה לנו ולתורה הואת?“ נסיבות הזמן הביאו לידי כך, שרוב רובם של עוזבי התורה הם, מבחינה מסוימת, כעין „תינוקות שנשבו“, אפילו אם הם יודעים, פחות או יותר, את החובות שהתורה מסילה על אדם מישראל. הם איבדו כל קשר וכל הבנה להתתייבויות אלה. ד"ר יצחק ברויאר ז"ל מסביר לנו במבוא ל„אגרות צפון“ סיבת ירידה זו. הוא כותב בין השאר: „הסביבה וקבלת מרותם של גדולי התורה שמשי במשך מאות שנים בגולה ערובה לגאמנותם לתורה של בני עמנו. כיום אין כמעט מקום אחד בגולה בו לא נפרצה חומת הסביבה, לא נפגע כח מרותם של גדולינו. בארץ ישראל הולך ונבנה ישוב חדש, בו עלינו רק כעת לעצב את פני הסביבה ולהקים מרות. כיום ישנם בכל אתר ואתר טפוסים הדומים ל„בנימין“ (הנוכח ב„אגרות צפון“). שהסביבה צרה להם או הבורחים מתוכה, המתנכרים לכל מרות או השוללים כל מרות, והרוצים „לחשוב מחשבות, להבין ולתפוס בכלי הרוח את הדבר הראוי להערצה“. בעזו מאין כמתו משך הרב הירש זצ"ל את „בנימין“ אל כתבי הקודש והוכיח לו באגרותיו — שביהדות המסורתית, אף כשהיא תלושה מהסביבה וההמרות שהנחילו לה אך ורק בירושה, תבוי כח עצמי נצחי שאין להתגבר עליו, שאפשר לה להסתמך על הכח הזה, לחזק ולהיות לסעד, לבנות ולקומם, למשוך אליה את בניה הפוסחים

מעשה שהן — כל ההתענינות המעשית מרוכזת בטענות כלפי הרבנות הראשית בגלל אייחבעת דעה בכל השאלות ההלכתיות שנתעוררו עם הקמת המדינה או בענינים צדדיים אחרים, ומתוך כך אין כל התקדמות בשטח העיקרי של העמדת הפעולה הרוחנית בראש התור, והחדרת הפעולה הזאת גם לתוגים יותר רחבים לשם קירוב רחוקים.

הדרישות התכופות כלפי גדולי התורה לפסוק הלכה בכל הענינים הצבוריים אינן מוצדקות, בצורה כפי שהן נשמעות, והן עלולות לגרום נזק גדול ליהדות התורה. אלה המשמיעים טענות כעין אלה אינם רואים נכונה את המציאות בשטח עדין זה.

הגמרא בכסכתא שבת דף קל"ח ע"ב אומרת: תנו רבנן, כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, אמרו: עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר, הנה ימים באים גאום השם אלוקים והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דברי השם. וכתבי, ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר השם ולא ימצאו, דבר השם זו הלכה, דבר השם זה הקץ, דבר השם זו נבואה, ומאי ישוטטו לבקש את דבר השם, אמרו: עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא ואין מבין... וכו', תניא רבי שמעון בן יותאי אומר, חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו, אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר השם ולא ימצאו, שלא ימצאו הלכה ברורה. (רש"י: הלכה ברורה, בטעמים, שלא יהא בה מחלוקת). ע"כ המצב בזמננו הוא בדיוק כפי המתואר בגמרא. לגאולה השלמה טרם זכינו ואליהו טרם הופיע לפתור את כל הבעיות והספיקות. ואל יטען הטוען, שיש להקים סנהדרין, שתכריע בכל הדברים השנויים במחלוקת. כי דא עקא, שגם ענין הסנהדרין שנוי במחלוקת עוד מימי הרלב"ח והר"י בי רב. ישנן טענות מאד

על כך, כי גם ההשפעה כלפי חוץ אפשרית. יש אפילו בעיתונות החילונית רמזים על זה — מומן לומן. ועובדא ידענא, שחבר היודע להסביר ענינים של יהדות איקלע לקיבוץ ותיק בגליל, ושם נאמר לו, שהם היו שומעים בחפץ רב הרצאות יסודיות על עניני היהדות. יש צורך בכל החוגים לעורר את יסודות האמונה התמימות. במיוחד יש לעורר ללימוד הנביאים בדרך המקורית — כי שם מקור האמונה וחזון ישראל. בקשר לזה יש לצטט את דברי בעל ה"שפת אמת" זצ"ל בפרשת שופטים (תרס"א) בדבור המתחיל "בפסוק תמים תהיה עם השם אלקיך": "וכל הקוסמים ומעוננים הכל בא מזה הקל" קול של חטא הראשון. ובני ישראל יצאו מן הכלל בקבלת התורה וכו'. ואף על פי שלא נשאר ישראל בזו המדרגה כמו שכתוב, אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם, אכן כאדם תמותון; אף על פי כן "נביא מקרבך מאחיד כמוני יקים לך השם אלקיך אליו תשמעון. ככל אשר שאלת מעם השם אלקיך בחורב וכו'", ונשאר התקון על ידי הנביאים. וגם עתה, שאין לנו נביאים, כח הנביאים הוא בכתב נביאים וכתובים. וההוגה בדבריהם יכול לבוא אל התמימות."

השם נתן לנו מקורות נשגבים, להחיות ולעורר בהם עם רב, אלא שהדברים האלה צריכים חיזוק ופעולה בדבוק חברים. לא נפקיר את חזון אחרית הימים של נביאינו בידי אחרים, העושים בו שמות. גם חזון הצדק והישר של התורה לא יוכל להאיר בכל זהרו אלא אם כן אנחנו, שומרי התורה, נעסוק בו, נחדיר אותו באומה ונקיימו בחיים. עלינו ללכת בדרכו של הרב הירש זצ"ל. הוא סלל לנו דרך להתחזר עטרת ישראל ליושנה. אמנם הועמדנו עכשיו בפני בעיות חדשות, אבל בכל זאת אנו יכולים להיעזר בהרבה על ידי ספריו ודרך פעולתו המופתית. אם לא זכינו למנהיג אחד, שיקח לידי את רסן הפעולה, אין מוצא אחר מאשר לרכו כחות רבים, שיעבדו יחד ויצליתו

על שתי הסעיפים ולרכוש את אלה המתנכרים לה". (הדגשת המעתיק).

הרב הירש ידע, בתקופה איומה של מרד ובגידה, למשוך רבים מבין המורדים אל כתבי הקודש, אל מקור האמונה הפשוטה, אל סוד האומה ואל הבנת ההיסטוריה שלה. ובדרך זו הוא הצליח, לקשור אלפים מישראל בקשר מחודש ואמין למקור מחצבתם, אחרי שקשר הסביבה וקבלת המרות נותק לגמרי. הוא הלך בדרכו של נותן התורה, שהתחיל בספר הבריאה, בספר תולדות אדם ותולדות ישראל, ואחרי כך הוא הכניס את עמי בסוד המצוות והתקנים. וסיומה של תורה הוא בספרי נביאים וכתובים, המכניסים את בני ישראל בכל לבטי האומה בהיסטוריה המגוונת שלה ובכל מכמני הטבע והחיים, כדי שיבואו ויכריזו: "מה רבו מעשיך השם כולם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנייך". הרב הירש זצ"ל התחיל את קריאתו לאומה בספרו הקטן "אגרות צפון" שהוא "מעין משאל מוקדם בדבר פרסום "נסיונות" המחבר, "על ישראל וחובותיו". בספרי הראשון הוא מנסה להחזיר לבני האומה את הרגשת התקשורתם בנותן התורה ובעם התורה. אחרי הגנת היסוד הראשוני הזה, הוא ממשיך, בלי הרף, לדבר לבני האומה "על ישראל וחובותיו", על קיום המצות בכל שטחי החיים, שבלעדם אין יהודים ואין יהדות לאורך ימים.

*

על אלה שכבר נמאסה להם הבקורת התמידית והמאמינים, שהחרדה המקיפה אותנו דומה לחרדה בבית אשה יולדת, המלווה תקווה ושמחה — להתלכד לקראת שתי פעולות גדולות, שאולי תהיה האפשרות לקשר אותן יחד לפעולה שלמה אחת.

א. יש להקים מרכזים ורחניים, בהם תאורגן הפעולה לקראת ההתעוררות הרוחנית בפנים המחנה ולהחדרת השפעתה לחוגים יותר רחבים. יש סימנים רבים המעידים

בין חרדה ותקווה

ססנציה המוסמכת, לפי הדין, להורות הלכה לתושבי המקום.

ב. להקים ישיבות בנקודות החקלאיות הדתיות, במקומות המעשה וההתענינות בשאי לות העם והמדינה, רק בדרך זו נוכל להחזיר את עטרת התורה כפי שהיתה בתקופת המשי נה והתלמוד ובהקופת הזוהר שלאחריה, בתקופות אלה היו רוב רובם של תלמידי החכמים, מורי ההלכות ותופשי הישיבות, עסוקים בענפי עבודה שונים וגם בהנהגת העם — במובנה הכללי והמדיני, תוכן הלמודים בשיבות היה אז נוגע לכל פרטי החיים האקטואליים, כפי שיוצא ברור מכל דף בגמרא ובספרות הגאונים, בהם אנו מוצאים תיאור שלם של חיי העבודה, חיי המשפחה, המצב המדיני וגם „מה דאמרי אינשי“. לא חסר בתושבע"פ שום דבר, על ידי יצירת ישיבות במרכזי החיים והעבודה שלנו ניצור את היסוד המעשי לביורו כל השאלות האלה, הביורו הזה ייעשה באופן טבעי בדרך של מגע ישיר בין אנשי המעשה ובין העוסקים בלימוד ההלכה.

רק על ידי פעולה מעשית מצד ההובעים והדורשים תיפתר הבעיה הגדולה של מציאת התשובה ההלכותית לכל שאלות החיים החדשים, הנרקמים והולכים במדינת ישראל. זהו הפתרון הטבעי, המתגבש באופן הדרגתי מתוך המציאות עצמה, פתרון שכזה יוכל לזכות להסכמה כללית וליצור יסוד מוצק לחיי תורה בארץ.

גדולי התורה ישמחו, ללא כל ספק, על פעולה יסודית זו, שרק היא יכולה לאפשר להם לגשת ביום מן הימים להכרעה הלכתית בשאלות הגורליות העומדות על הפרק בתקופתנו.

להוציא את הדבר לפועל בכח הרבים; לפי הפתגם הידוע, שאם אינם זוכים להוושע בזכות „תפלת רב“ מוכרחים להוושע בזכות „תפלת רבים“.

ב. כאמור למעלה, אין בזה כל תועלת לבוא בטענות לרבנים, על שאינם ממציאים את פסקי הלכותיהם לכל שאלות המדינה, עלינו לבדוק, האם אנחנו ממלאים את חובי חנו כלפי הרבנות הראשית, וכמדומני שדור קא אלה המלאים טענות כרמון כלפי הרבנים אינם חרשים אפילו על כך, שגם עליהם למלא את חובתם האלמנטרית כלפי מנהיגינו הרוחניים. אין לרבנים כל הרגשה שיש להם על מי לסמוך במקרים של סכסוכים, קשיים וכדומה. אין להם עורף, ואותם המבקרים המקצועיים אינם מוכנים לשמש עורף לרבי נים, בה בשעה שהם מצדם באים אליהם בדרישות בלי הרף, וכשאינו עורף צבורי אין אפילו לרבנות הראשית אפשרות של פעולה והשפעה, „אז חסידים גיבן קיין כח, פונוואנין זאל דער רבי נעמין מוח“ — כשאינו החסידים מוסיפים כח, מאין יהיה לרבי מוח, וכך הגענו לידי מצב, שקנאים מספר יש בידם לעכב כל פעולה נחרצה וטובה, עלינו להכין את הדרך לגדולי ישראל האמתיים, לעשות את ההכנות הדרושות, לברר את הדברים במקום המעשה, וליצור את העורף הצבורי הדרוש כדי שהם יוכלו להגיד את דברם בשעה המתאימה.

ועל כן ההצעה היא:

א. למנות רבנים, שלמדו ושמשו כל צרכן, בכל הנקודות החקלאיות הדתיות. רבנים אלה יטפלו במקום בחיזוק הדת ובכל הבעיות העומדות על הפרק, להם גם הזכות לפסוק הלכות, כי הרב המקומי, היא האיני-

יהודה רזמיווש

פועלי אגודת ישראל והפתרון התורתי לבעיות החברה

רבים. אם נשכיל ונבין את היסודות לא יקשה עלינו למצוא את המסקנות.

* * *

תורתנו הקדושה היא נצחית, וימיה כימי עולם. היא איננה מתחלפת במרוצת הימים ואינה משתנית בתמורת הזמנים. אבל המציאות היא קלסטר פניהם של החיים, והחיים זורמים, משתנים ומתחדשים בכל עת ורגע חדשים לבקרים. תפקידנו להשליט התורה על החיים הוא תפקיד קשה ומסובך מאוד, יען שאת החיים לא אנו יוצרים ולא אנחנו הנותנים להם דמות וצורה. בעל כרחנו אנו נקלעים ממציאות למציאות שלא היינו שותפים ביצירתן ולא ישבנו על האבנים שלהן, ובתוך שאנו מצ' ליחים במאמצים על-אנושיים להשליט את שלטון התורה על מציאות אחת כבר נולדה בינתים חדשה העומדת שוב במערומיה, ועלינו להתחיל מבראשית, וכך חוזר הדבר חלילה.

וישנם רבים הנרתעים מהמלחמה הבלתי פוסקת בגורל, ובוהרים בדרך הזקלה של התכחשות למציאות. קשה להם לוותר על הטידחה, היגיעה והמאמצים שהושקעו במציאות העוברת ולפיכך פשוט עוצמים עינים ולא רוצים להודות בקיומה של מציאות חדשה. לפעמים טועים רבים גם לחשוב שהחיים שנבלו הנם חלק בלתי נפרד של האידיאה הנפשית שאי אפשר להם בלעדה. צריכים להבין לפסיכולוגיה של ההמונים שהולידה את הטעות, אם מתחום צד ומטת' סדום של חיי הנכר והגולה, אם מקוצר המשיג ועומק המושג. אך תהיינה סיבותיה איזה שתהיינה, היא נושאת בתוכה סכנה

א.

תורה ומציאות בהשקפה ובהגשמה

פא"י נולדה בפולין לפני שלשים שנה בתור תנועה פועלית במסגרת תנועת אגודת ישראל. הרקע לקיומה היו הנסיבות הכל' כליות של הצבור והנוער התרדי בפולין. בתחלת צמיחתה באה כדי לארגן את הפור עלים הדתיים בתור כח נגדי לתנועת הבונד והמפלגות השמאליות האחרות. אבל מכיון שהחומר שממנו הורכבה התנועה היה פועלי והאינטרסים המקצועיים שלהם היו זהים עם הפועלים, הוברר שאין ללחום נגד השמאל אם אין מעמידים נגדה אידיאלור גיה מקורית שיש בה הגנה על הפועל והעובד לא פחות משיש בתנועות האחרות, וזה המריץ את גדולי המחשבה שבמחנה להתעמק ולמצוא את הגרעינים לתנועת עבודה דתית הנלחמת לצדק אלוקי בתוך היהדות החרדית. רצוני לעמוד כאן בעיקר על הצד ההשקפתי של התנועה החשוב מן הצד התולדתי, הואיל וההתפתחות היתה תמיד תלויה בפירוש שנתנו למגמה. התנועה התפתחה רק במקומות שקם והתפתח צבור עובד דתי, ולכן כל עיקרה של התנועה היתה במזרח אירופה ובא"י וכמעט לא כלום במערב. במקום שדמות הפועל היהודי היתה נדירה. המלחמה נגד פא"י היתה חזקה תמיד יען שמתוך הרגלי גולה קשה היה להבין את המסורת של עבודה ויצירה ומבחינה נפ' שית לא השלימו אתה רבים. במאמר זה רצוני לברר את חקוים היסודיים של הת' נועה, כפי שהם היו בראשיתה וכפי שאלה צריכים להיות, למרות שמסיבות שונות לא היו השקפות אלה אפילו היום לנחלת

מאחרים. ידע שיש צביון מסורתי קבוע לפרנסתו ומשלח ידו, אבל הפרנסה ומשלח היד היו מצומצמים ותמיד מסוג ידוע ולפיכך כשנוצרה המציאות החדשה של הרכושנות המתפתחת ונסדרו חיי כלכלה חדשים שגם אנו נמצאנו במעגלם, נשארו הללו עומדים מחוץ להשפעת המסורה יתחום שלטונה.

קיים יחס מיוחד של היהדות הצרופה לחיי הכלכלה, נבדל ופרוש לגמרי מאחרים, כשם שקיים יחס שכזה לכל צדדי החיים. כשם שאין היהודי אוכל ושותה ומחנך את בניו כאתרים כך אין הוא רשאי לנהל את חיי הכלכלה שלו כאחרים. ישנם חוקים מגבילים הכובלים את הכלכלה בממגרת עצמאית מיוחדת. הבסיס והיסוד של הרכושנות הוא ההוק של כל דאלים גבר, הבסיס המשפטי שלו הוא ההכרה בזכות חוק היד של המצליח, בשעה שלדעת התורה, הרכוש אינו אלא פקדון ביד בעל הרכוש, מידי אדון העולמים שלו הכסף ולו הזהב, ולפיכך החופש של הרכוש מוגבל באפיק חוקים, שהבסיס והיסוד שלהם הוא השלטון המוחלט של הצדק האלוקי בתיים. מכאן שביצועם בחיים של חוקי הנדיבות של היהדות אינו דבר של רשות התלוי בטוב לבו של הנותן, אלא „צדקה“ ז"א חוק תקיף של ה„צדק“ המוחלט שאין להשתחרר ממנו. החוקים הסוציאליים של התורה, הנם מסקנה עקבית של שיטה ברורה בכלכלה ובחברה, השונה מקצה לקצה מזו של חופש אלילי ובהמי, שיטה השוללת לגמדי את האנוכיות והאלימות שבמשטר רכושני חיי לוגי וכופה על בעל הרכוש שרשרת של חוקים העומדים בהתנגשות גלויה לחופש המקובל של שלטון ההון. לא רק חוק השׁ מיטה והיובל נאמר, המפקיע את הבעלות בזמן ידוע, אלא שביחד עמו „נפלטו“ בסויים המערערים לגמרי את יסודה של בעלות זו. פן יהיה עם לבכך דבר „בליעל“ הנה קרבה שנת השבע שנת השמיטה —

איזמה לעתידו של עם ההורה, ומכילה סתירה ישרה לאידיאה המרכזית של שלטון תורה בחיים, שכן החיים הם מקור בלתי פוסק של יצירה מתחדשת ומציאות גולדת, והתורה צריכה לפרוש מרוחה ושלטונה על כל הבריאה והמציאות, ולא להתכווץ ול- הצטמצם במסגרת צרה של מציאות אחת.

* * *

שלשה שלבים לפא"י, שבהם הולכים ומתגבשים ברקי רעיונות שיש בהם לכאורה משום גיהוץ של חידוש ולפיכך יש שהם מעוררים בראשית גם התנגדות. אבל התנגדות זאת מקורה לא בשנוי פני האידיאה אלא בשנוי פני החיים. האנשים הסתגלו למציאות קבועה, ובוחלים מחמת הרגל ונחיות באחרת. אבל לאט לאט חודרת ההכרה ללבבות, שאין כאן מקום לא להרדיה: ולא להתנגדות הואיל ואין בדינו לקיבוע את המציאות, ואזי לא רק שאח"כ נהפכים אויבים לאוהבים, אלא שהכל הם אסירי-תודה לאלה שהטביעו דפוס תורתי על החיים החדשים, ויצרו צביון יהודתי למציאות החדשה, בה בשעה שאף אחד לא הכיר עדיין שהיא קיימת.

שלשה שלבים הם: (א) המציאות של התקופה הרכושנית וחידוש פני הכלכלה היהודית, (ב) המציאות של תקופת שיבת ציון ובנין הארץ, (ג) המציאות של המערכה להקמת המדינה היהודית.

* * *

מציאות התקופה הרכושנית וחידוש פני הכלכלה היהודית כיצד?

המציאות של הגיטו היתה מכווצת בתוך עצמה, החיים התנועעו במעגל מסוים ושל-טון התורה היה קבוע בתוך המעגל. הכלכלה המודרנית לא תפסה עדיין מקום במציאות ולפיכך לא הוצקה בדפוס חיים של המסורה. היהודי ידע להיבדל באורחות חייו ומחיתו

המציאות החדשה שנוצרה בתוקף החיים. לא סגולה נפשית מיוחדת היתה לציונים לתפוס את תפיסת השעה. בשבילם היתה זו אחת אם הולך ונוצר תוכן מהפכני חדש או רק מציאות חדשה. אנו לא חפצנו להירתם עד שנוכחנו שזהו קול החיים, ושמטל עלינו להשליט את שלטון התורה גם על המציאות הזאת.

כח הדוחף למציאות החדשה היה התגברותן של הרדיפות האיומות כלפינו בכל העולם. הגלים הסוערים באו כחתף והפתיעו במהירותם אפילו את רואי השחורות בקר-בנו, המעבר מציאות לחברתה היה רגע כמימריה. הסתגלותנו לה היתה אטית, יען שתפיסתנו לא היתה מוכשרת לקליטה כה מהירה של קצב המאורעות.

המציאות החדשה גררה אחריה בהכרח שנוי פני החיים והרס כל המבנה הכלכלי של שיגרה. המבנה הכלכלי הגלתי לא התאים ליצירה זו. הבינו זאת הציונים החילוניים והתאימו את כל פעולתם לתנאים החדשים, הם הסיקו תיכף את המסקנות הישירות, שנתגבשו בדאשונה באידיאות ונתממשו אח"כ במפעלים קונסטרוקטיביים של קיבוץ צים ומושבי עובדים. המסקנות ההמה היו חלק בלתי נפרד בתחלה, מציאות חדשה זו ששמה חיבת ציון.

בראשונה לא התחשכנו בשנוי שחל בחיים, המציאות הישנה יצרה בתוכנו העדר מיוחדת לעבודה גופנית. התרגלנו לצביון חיים מיוחד ולא רצינו לצאת הימנו. נוסף על כך פעל כאן הפחד הטמיר בפני החידוש שבחיים. אין בכך כל פלא אם השתמשות זו התנקמה בנו נוראות. נמצאנו במעגל קסמים שאין הימנו מוצא. מחד גיסא דחפה אותנו המציאות הגלוית הדר"אבת, לעבר שיבת ציון, ההמונים נאחזו בה בתוקף המאורעות. ההגירה היתה שאלת חיים ומוות למיליוני נרדפים, ומאידך גיסא לא עשינו דבר כדי להשתרש במציאות הארצישראלית החדשה, בחיים המתהווים

אומרת התורה. היא קוראה „בליעל" לאיש המשתמש בקנינו הפרטי לרצונו ואינו מפר קירו לבוכאי החברה. כיצד להבין דבר כזה במושגים הקיימים של התחוקה האלילית?

ההמונים הישראלים שהיו בגיטו במציאות כלכלית מיוחדת ויצאו מתוכה למציאות של הרכושנות לא ידעו למצוא דפוסי חיים מסודרתיים למציאות החדשה. הם מצאו סדר חיים ומשטר כלכלי מוכן ולא ראו את היסוד האלילי שבתוכם. רבים גברו ועשו חיל וחקו מעשי שכניהם. כת הדחיפה של החיים ברובו הגדול היתה השאיפה לצבור הון, והון זה לא היה כבול ומגבל, הוא שימש מטרה ולא אמצעי למטרה, כדרישת התורה.

פועלי אגודת ישראל נולדה בפולין על רקע המציאות הכלכלית החדשה. השלב הראשון בגיבוש הרעיון היה הצורך הדחוף להטיל את משטר התורה גם על המציאות הזאת. אם אנו שואפים להשליט את התורה על החיים, אזי אין מקום בחיים להשתמטות. אין להסתפק בשלטון חלקי של התורה. כשם שהיהודי אוכל באופן אחר מאחרים כך הוא צריך לסתור באופן אחר, אמנם קשה הדרך למתכרוב בהוננו, הרבה נחיות ואנוכיות הוא צריך להקריב על מזבח האמונה, אבל גם במציאות הישנה הקריב היהודי הפשוט קריבות בעד יהדותו על כל צעד ושעל.

ככה נולדים הגרעינים הראשונים, שבעיר קרם באו כדי לחוק ולבצר את האידיאה המרכזית: לעצב את החיים והמציאות ברוח התורה.

* * *

מציאות של שיבת ציון ובנין הארץ, כיצד?

מציאות ישנה ומופרכת של אלפי שנות ניהודים סיגלה את דפוסי המחשבה שלנו לצביון מסוים ולא נתנה להם לעכל את

ממשיה, שאם לא נדע לבצל את הרגע המתאים להצלחת התקופה היהודית, אזי יודע השם מה תהא ח"ו ביצירה הפלאית שרבבות נפש וים של דם הושקעו בה.

נוסף לכך עמדה שאלת שארית הפליטה בכל חריפותה. שרידי האש התגלגלו במחנות ללא כל סכוי ותקוה. ארץ ישראל היתה הפתרון היחידי והבטוח לסבלם הנורא של רבבות אומללים, אבל העברתם וסידורם במקומות מחיה אי אפשר אלא על ידי פיתוח חפשי של אדמת בור והכנת מקור מות קליטה מתאימים, דברים שרק בידי מדינה עצמאית לבצעם. תקופת המדינה היהודית היתה איפוא במציאות הדואבת של אחרי המלחמה לצורך חיוני עליון, שרק המתעלם מן החיים היה יכול להתעלם הימנו.

כולנו ללא יוצא מן הכלל שמחים על הנצחון הסופי שבא למרות כל המכשולים שהרי לב יהודי פועם בכלנו ולב כולנו המה לנוכח אגדת הגבורה הפלאית של גבורי המולדה. אבל תנועת פועלי אגודת ישראל בתור שכזו המשתתפת באופן פעיל בגרי בוש המציאות, רצתה לא רק לשוש על הנצחון אלא לעזור ליצירתו, היא עשתה את הדבר לא מתוך השלמה עם המציאות וההכרה אלא חניכה את הזמונים והכינה את הלבבות מבחינה פסיכולוגית, להשתתף ברצון במסע ההגנה על הנכסים שנוצרו ונילושו בדמי העם היהודי.

השלב השלישי במשנת היסוד של פא"י היה החינוך להשתתפות במערכת הישוב ושיתוף פעולה בחזית המדינה של העם היהודי. ההבדלים הרותניים העמוקים הקיימים בינינו ובין שאר חלקי הישוב אינם משחררים אותנו כלל ממילוי החובות הגדולות הנובעות מהמציאות החדשה ואינם גורעים אף כמלא נימה מהאחריות הרובצת עלינו להשליט את שלטון התורה הגמור גם על השלב השלישי הוא.

ונוצרים, בחיי העבודה והיצירה של הישוב החדש, ולא יצרנו מקומות קליטה מקבילים לכח הדוחף של הגולה.

היהדות החילונית הסיקה מהמציאות הארצישראלית את המסקנה העקבית, והשיקיעה את קרנותיה בגאולת קרקע והכשרתה והתישבות עובדת. ואנחנו? אמנם שלחנו את טובי בנינו לעבודה ולשמרה. אך הסחנו דעת שכאן נוצרת מציאות חדשה של עבודה ויצירה שעלינו להתכונן לה ולהטביע עליה את שלטון התורה על ידי הוכחות משכנעות של עבודה, יצירה ובנין ברוח המסורה.

השלב השני במשנת היסוד של פועלי אגודת ישראל, היא ההכרה הגמורה במציאות החדשה הארצישראלית והסקת המסקנות ההגיוניות של תהליך שיבת ציון. אנו נמצאים בתוכם של החיים המתהווים, ומתוכם עלינו להשפיע על אופיים. אין לעמוד בשתי רגלים במציאות חדשה ולחלום על אחרת. תפקידנו בתור בני עם התורה, לפדוש את שלטון התורה על חיי העבודה והכפר, לקדש את המציאות הקיימת ולעצב את דמותה, מתוך הכרת החיים והתחשבות בהם.

* * *

המציאות של המערכה להקמת המדינה היהודית כיצד?

במלחמת העולם השניה נחרבו מוסדות עולם ונתמוטטו יסודות עם ישראל. החורבן האיום והנורא העמיד את כולנו בפני פרור בלימות ודאגות, החודרות עד למעמקים. הסדר הכל הפתרון של כל הבעיות היה הצורך בהחשת פתרון שאלת ארץ ישראל בכיוון של הקמת מדינה יהודית לאלתר. עד החורבן עמדו מאחרינו רזובות עצומות בעלות כח פוטנציאלי, שהיו ערוכה בטורחה לקידום מפעל הבנין והיצירה. ואולם כשאלה נסתלקו ביד אכזרית, רחפה סכנה

בחברה באשמתה של חברה הבנויה על גזל ומרמה, ובניגוד לדרישת התורה וחז"ל. אבל אלה שלא גדלו ונתחנכו על ברכי פא"י בגולה ונשתלכו במערכת התנועה בארץ ישראל, לא ניזונו והתפרנסו כלל על הרע-יונות החברתיים הכבירים של חזון פא"י ורובם כמעט שלא יודעים על קיומו של חזון נפלא ומקודי שאין כמוהו לשגב ולטור-הר, ונוהים אחרינו רק בכחן של סיסמאות, שבלי חזון הן נבובות וריקות ואין בכחן להדליק אש בלבבות. ההבדל הפנימי הזה בין פא"י בפולין, בראשית ימיה, ופא"י בא"י, הוא לא מקרי, אלא יסודי בנסיבות ההתפתחות המיוחדות של שני חלקי התנועה, וברקע המיוחד של החיים והמציאות בשני המקומות.

בפולין קמה התנועה במסגרת של כל-כלה מפותחת בידי יהודים דתיים. לפי הניחוחים ההגיוניים והסטטיסטיים של כלכלן מומחה כר"ד יצחק שיפר, התקיימה בפולין מאות בשנים כלכלה יהודית מיוחדת, טבועה בצביונם ונילושה ברוחם. בתוכה תפסה היהדות הדתית מקום מכריע, בפרט בענף הטקסטיל שהיה כולו בידי יהודים, ולרוב דתיים. המגע הישיר של פועלים ונותני עבודה דתיים בשדה הכלכלה והחרושת, נתן אותותיו גם בגיבוש חייהם הרוחניים וההשקפתיים. המלחמה המקצועית של המוני הפועלים הדתיים לשיפור תנאי חייהם התגששה ברצונם של נותני עבודה וחדשתנים דתיים. האינטרסים של שני חלקי היהדות החרדית נבדלו באופן בולט. בחלקים האחרים של היהדות הפולנית נגמר הענין על ידי מלחמת מעמדות חריפה שהתנהלה בין נותני העבודה והסדרניות הפועלים החילוניות של הבונדיסטים והסוציאליסטים, מה שלא היה יכול להיות אצל היהדות החרדית. הפועלים הדתיים רצו תמיד לשמור על הצביון המקורי של עם התורה, ולהסתייג מהשיטות החמרניות-כפרניות של ההסתדרויות החילוניות, ומאידך הלא היו גם

אלה הם קוים עקריים של תנועה המעצבת את המציאות ברוח התורה. אין בידנו ליצור או לבטל מציאות. היא קיימת בלי הסכמתנו ונוצרת למרות התנגדותנו. השם ב"ה יצר את העולם והטביע בו את חותם הטבע. הטבע מוליד את המציאות חדשים לבקרים. עלינו ללחום בטבע הפרוע ולרסנו ולפרוש את שלטון התורה על כל מערכת החיים, בין עמלים עלינו להיות עמלים ברוח התורה ובתוך חברה בריאה ויוצרת — ציבור חי ופועל ברוח התורה. המצבים הטונים בהם אנו חיים אינם פרי האדיאה הנפשית אלא פרי המציאות. מציאות משתנית ואדיאה קיימת.

זהו הגרעין העקרי של התנועה בגולה, ותמצית ההשקפה של יהדות חרדית יוצרת השואפת להשליט את התורה על כל המצבים השונים וכל התקופות.

ב.

חזון הצדק התורתי, חזון פא"י בגולה

הרעיון שהזכרנו הוא תמציתי וכולל ומאחד לחטיבה אחת כל התנועה בגולה ובארץ, אולם ישנם הבדלים עמוקים בין תנועת האם ותנועת הבת, בין הגולה וארץ ישראל, שצצו מן הנסיבות המיוחדות של החיים בשני המקומות. ההבדלים הללו אינם מבינים אותם ולא מתאמצים לסלקם בעקשנות. סופם היה הפן לסטיות שהשפעתן רעה מאד. רצוני לעמוד על ההבדלים הללו ולהסבירם בקיצור, למען נבין את סיבתם וממילא גם את תיקונם. המכירים את פרקי ההיסטוריה של פעולי אגודת ישראל מתחילת בריאתה, ועמדו מתוכם על טיבה ומחותה, יקראו את הספרות הצנועה הרצינית שגוצרה על ידי קומץ אידיאליסטים ובעלי מעוף באותם הימים, יודעים שפא"י נוצרה לשם הגשמת החזון של צדק ויושר תורתי בחיים, ושכל עיקרה לא קמה אלא כדי לתבוע בשם התורה השלמה את עלבונם של המדוכאים, הסובלים והמנוצלים

האדישות של היהדות החרדית לבניין-הארץ, תסיסה שהיתה בעיקרה „ציונית“ ולא „חברתית“, וגיבשה את השקפת-עולמה של פא"י באופן מיוחד. השם פועלי אגודת ישראל היה לשם נרדף לכיון ארצישראלי יוצר ובונה, בניגוד לתורת „ההצלה“ של חוגים מסוימים, ועל ידי כך ריכזה התנועה מסביב לדגלה לאו דוקא פועלים ועובדים, או אלה המעוניינים בהגשמתו של חזון הצדק בחיים, אלא גם שכבות אזרחיות שונות, המתנגדות לקו הרשמי של אגודת ישראל בנוגע לארץ-ישראל.

נוסף על כך, נערכה בא"י מלחמה עזה וממושכת בין הפועל הדתי והלא-דתי, על זכות לחיים ולעבודה. הצעירים והפרעלים של אגודת ישראל שעלו ארצה, שרצו לקיים את העצמאות הגמורה גם בחיי החברה והכלכלה של הארץ, נתקלו בתנאי המציאות המיוחדת של חיי הכיבוש וההגשמה, הנובעים מתוך העובדה של המונופולין של „ההסתדרות“. ההתנגונות הנוקשה בפני מונופולין זה שכל מפתחות המחיה והכלכלה בידו, הפכה לקרב ארוך ומיגע שהרבה מרץ וכוחות הושקעו בו, ושרשמיו עודם קיימים עד היום. שרשרת ההתנקשויות, הקיפוחים והמהלמות שנפלה בגורלם של הפועלים הדתיים בא"י עיצבו את מערכת המחשבה והדעת בכיוון הפוך מאשר בפולין. השאיפה הטוריה לחזון הצדק התורתי בחיים, אבדה הרבה מערכה וחינה, למראה העוול המבוצע על ידי אלה שרוממות ה„צדק“ בגרונם, וחרב פיפיות לגנח בה את הפועלים החרדים נידם. ההמרץ נים הסיקו את המסקנות לפי תפיסה שטחית וחינונית, מבלי שיבינו כי המגרעות והסייגים לופים ב„צדק“ החילוני הם דוקא על היותו חילוני ולא על היותו „צדק“ ועל שניתק את חוינותו מן הצדק ההחלטי של מקור ישראל.

הגורמים הללו הביאו לידי כך, שפועלי אגודת ישראל לא שילבה בנימיה הנפשיים

הם מעוניינים בשיפור תנאיהם והגנת ענייניהם המקצועיים בפני השלטון המופרז של הבצע. הם עמדו בפני מבוכה רעיונית קשה, ורבים לא עמדו בנסיון ולא החזיקו מעמד, היה קשה להם לעמוד במציאות של קרע כביכול בין התורה והחיים. וכשבאו אחרי כן המורים והאינדאולוגים המוכשרים של התנועה, וחיפשו לעין כל את תוכנן החברתי הנפלא של המצוות, את האור המקורי שבתורתנו הקדושה, ואת הפתרון לבעיות החברה שבתורה, צביאים וחז"ל, היתה זאת אפתעה שחישמלה את כולם והחזירה להם את בטחונם העצמי. פתאום נמצא הפתרון המתאים ביותר לכל הבעיות שהתחבטו בהן כ"כ קשה. מצד אחד הגנה ותריס בפני ההשפעה ההרסנית של הסתדרויות פועלים חילוניות החותרות תחת האמונה באמתלא שהיא ח"ו מכשיר בירי בעלי ההון, ומצד השני האפשרות של הגנה בפני הניצול המופרז של הבצע, בתביעה צודקת בשם התורה והאמונה לכל השומרים והמקיימים את התורה, לקיים את התורה השלמה ואת חזון הצדק האלוקי בחיים, ולא להתעלם מישותם של חוקי-התורה הכובלים את תאוות השלטון של הבצע.

* * *

בארץ ישראל היה הרקע להתפתחותה של התנועה שונה לגמדי. חיי הכלכלה במדינה לא היו בידי יהודים דתיים ושומרי-תורה, וממילא לא באה לידי ביטוי תביעתם של העמלים הדתיים לקיומו של חזון הצדק התורתי. בחברה ובכלכלה היה חלקם של היהודים הדתיים בארץ ישראל מועט, והכל-מלה היתה בידי תילוניים למיניהם. אם קם וצץ איזה חייץ בין פועלי אגודת ישראל ואגודת-ישראל בא"י, היה זה לא על רקע סוציאלי שהרעיונות החברתיים של התורה יתפסו בו מקום, אלא על רקע מיוחד של תנאי המציאות. בלב הפועלים הדתיים שעליו מן הגולה לא"י קמה תסיסה כלפי

לזכות קיום התנהלה בנסיבות אחרות, אבל אין החזון שלנו רק אמצעי למטרה, שמכיוון שמתחמת החיים היא אחרת אזי ישתנה גם החזון, אלא מטרה כשלעצמה, המחייבת בכל התנאים ובכל הנסיבות. פא"י נבראה לשמש את החזון ולא החזון את פא"י. אין החזון של צדק רק אמצעי כדי להתגונן על ידו בפני חרשתנים מנצלים ותאוות הבצע של בעלי־הון, אלא התמצית של הוד ותפארת שגנוזה בחיי התורה השלימה שתחילתה אחדות־השם ואתדות האנושות, וסופה ימות המשיח.

(עוד יבוא)

את השאיפה לחזון הצדק שבמקור התנועה, ולא גיבשה השקפת עולם המשקפת מהות אפיינית. המלחמה הבלתי פוסקת שבגורלה, והחיים האפורים של מאבק וסבל כיוונו את כל הפעולות לא לפי קו אלא לפי תנאי הקיום וההתגוננות. אבל כאן שגיאה יסודית שעלינו להתגבר עליה למרות השיגרה של עשרות שנים. כל זכות קיומה של התנועה מוזנחה במלחמתנו למען התורה השלמה, ולמען החזון המקורי של צדק ויושר תודתי בחיים. ואין בכך כל הכרל בין פא"י בפולין לפא"י בא"י. נכון אמנם שהחיים בארץ ישראל התפתחו לפי מסלול שונה, והמלחמה

הרב משה מונק

החנוך למצוות — כיצד?

עצלות ונוחיות, מדות מושרשות בנפש האדם, שרק בדרך חנוך שיטתי אפשר לעזור לצעיר להאבק אתו.

שונה לגמרי ועולה בחשיבותה בהרבה היא בעית החנוך למצוות היום, בחקופתנו. המאבק הוא כפול: נגד דעות ונגד יצרים, נגד רוח האדם ונגד רוח הזמן. אין לצאת כיום מההנחה, שתוקפה של המצוה מובן מאליה, ורק קיומה למעשה דורש אמון מתמיד ועדון היצר. עצם תוקף המצוה הוטל בספק, כוח חיוביה הכולל אינו מקובל על דעת הצבור היהודי, בארץ ובחוץ לארץ, הפד"סיה אינה מקיימת את המצוות וממילא אין להניח מראש שהחניך מקבל אותן להלכה, ורק מתקשה בקיומן למעשה. ולא זו בלבד, המצוות גם אינן מדברות אל לב האדם מאליהן, הרחוב אינו ספוג קיום המצוות, והספק החל מנקר כבר בגיל צעיר, מתוך השואה עם הצבור שחיי מעורטלים מהן. יתר על כן: המצוות הן לצבור הלא דתי אבן הנגף העיקרית בדרך ליהדות ולא האי

הבעיה, שאני רוצה להשתדל להתוות כמה דרכים לפתרונה במאמר זה, איננה חדשה כל עיקר. מי שיעיין בספרות הקדמורנים — למשל בקובציו של הרב אסף: „מקור רות לתולדות החינוך“, ימצא שם הוראות רבות להורים איך לחנך את ילדיהם למצוות, אם בדרך רצוי, מגדנים ומתנות, ואם בדרך עונש, ואם בדרך הדוגמה. גם בדברי חז"ל מפוזרים אי פה אי שם מאמרים בענין החנוך בכלל, וחנוך למצוות בפרט. סוגית קטן אוכל נבלות (יבמות י"ד) היא דוגמה לכך, האב מדיר בנו בניזיר — לפי דעה אחת, לחנכו למצוות (בזיר כ"ט). אין ספק, שמצוות הקהל היא יסוד גדול של החנוך בדרכי התורה. זמובן הדבר, כי יש צורך בחנוך למצוות בכל התקופות, וגם במדינה המבוססת על החברה התורתית ועל המשפט התורתי. יצר לב האדם רע מנער יו, ובדרך הטבע האדם מתנגד לקיום המצוות, המגבילות אותו בכל מאוייו וספוק יצריו. לשם קיום המצוות יש להתגבר על

היום, הוא קשה לאין ערוך מזה, שעמד לפני מחנך יהודי בתקופת הגיטאות. הוא זהה אתו וגם עולה עליו. שומה על המחנך להתגבר גם על היצר וגם על האדישות, גם על התאוה וגם על ההתנגדות ההכרתית, גם על העצלנות וגם על הזרות.

- אולי ניתן להגדיר את התפקיד בארבעה שלבים: 1. לעצם קיום המצוה
2. להדור המצוה
3. לחוית המצוה
4. להכרת ערך המצוה

סדר זה של שלבים מכוון לילד, המתחנך בבית הורים דתיים, ולא לנער המתכונן, הבא אלינו מרחוק, ואנו צריכים להחזיר אותו לתיק היהדות, אחרי שכבר טעם ממען הספקות, וכבר טעם גם טעם העבירה. לגביו סדר השלבים יהיה שונה, ויתחיל אולי בהכרת ערך המצוה בדרך השכל או בדרך החויה, בהתאם לאופיו השכלתני או הרגשי. במאמר זה איני יכול להקיף את כל האפשרויות והמקרים, אלא אחזר את דרך החנוך של הצעיר הגדל באוירה של מסורת מנעוריו.

1. היסוד של החנוך למצוה הוא קיום המצוה למעשה, חקוי של מעשי ההורים ומלוי פקודתם לבנם או בחם לקיים את המצוה.

2. מעשה המצוה לבד אינו מספיק, יש לקיים אותה בזריזות ובמסירות, יש למצוא סיטואציות הדורשות מסירות לקיום המצוה. אל תקנה אתרוג זול אלא אתרוג נאה, תקום מוקדם בכדי להתפלל בנחת ולא בחפז, פייס את חברך, גם אם הנך סבור שהוא אשם בריב.

3. יש לקיים את המצוות בטכס שלא יישכח במהרה, שיעורר געגועים אליהן. כך יוצר הצורך הנפשי של המצוות, כך יוצר החלל הריק בלב, שהמצוות באות למלא אותו.

4. בכל גיל יש להסביר את הטעם במצוות כפי הבנתו של החניך, ובמדת גודל צמאוו

מונה המופשטת במציאות ה', בשכר ועונש, בהשגחה פרטית — ואפילו באיזה נוסחה בלתי מחייבת של תורה מהשמים, דרך אינר טואיציה של נביא, לפי מושגיהם, ובתור יסוד, המתפתח במרוצת הזמנים לפי הבנת הדור. עול המצוות, תרי"ג עשין ולאיון על כל גדריהם וסיניהם, מדאורייתא ומדרבנן, חוכה גדולה בצורה זו, בה הוקפו התיים היהודיים, הוא המעורר את התנגדותו גם של הצבור המכנה עצמו "דתי" לפי תפיסה אוניברסלית (לא יהודית), של האישים המדברים גבוהה על הרגש והזויה הדתיים המקוננים. בלבם, והם מעונינים בתחיתם בחוד כלל האומה, אם רק תסולק המעמסה המכבידה של קדוק בפרטים "טפלים", שלפי גרסתם הגלות יצרה אותם, מרתיקים את האדם המודרני ממקור היהדות. המצוות המעשיות ברובן אינן באות לספק שום צורך נפשי של האדם, הוא אינו זקוק להן. הוא זקוק לחויה נפשית, לבטחון בה, אבל אינו צריך לתת ביטוי מעשי לרגשות, להשרת חמש בסמלים, לקיים חוקים צרמוניליים. מתוך גישה זו לא רק קשה לחנך את האדם המודרני לקיום המצוות, אלא להיפך, תביעת היהדות לקיום קפדני של כל סייג דרבנן מרחיקו מן היהדות בכלל. (עיין מאמרו של אנוך בחוברת: "חנוך דתי").

גם בעיה זו נזכרת כבר בדברי תנ"ל לגבי חוקים שהוגדרו: דברים שתקתי לך, אין לך רשות להרהר בהם, והשטן מקטרג בהם, ואומות העולם משיבות עליהם. הנה, כי בעיה זו של מצוות שאינן עובות על כל צורך ריאלי של האדם, יהיה הוא נפשי או מעשי, היתה ידועה גם בתקופות, שהכיר פירה לא היתה הפרהסיה הרשמית, וסכנתה החנוכיות הוסברה: השטן מקטרג עליהם, הסביבה הרחוקה יותר, אומות העולם משיבות עליהם, היום גם יהודים משיבים עליהם, ולא רק על חוקים, גם על משפטים וגם על מצוות.

התפקיד, איפוא, העומד לפני המחנך

המובן של אידיאל פה רלטיבי למסתכל, מותנה באידאליים שלו. אם הם גבורה, יופי או מוסר. אמנם הגבולות בין תקוי להזדהות מטושטשים ואחד עובר לשני.

דוגמת המחנך בקיום המצוות צריכה להיות גם אובייקט לחקוי וגם אובייקט להזדהות — בהתאם לגיל החניך.

א. אובייקט לחקוי: יש לשוות לקיום המצוה צורה קבועה ומעניינת המושכת את תשומת לב החניך ומניעה אותו לחקוי המעשה. זהו השלב הראשון בדרך החנוך.

מצוה הנעשית כלאחר יד, בלי הדגשה, בלי צורה בולטת, לא תעורר את ההסתכלות ואת ענין החניך. יש לתת לחניך את ההזדהות לראות את מחנכו בזמן בצוה המצוה. יסתכל

נא, בזמן שאביו מתפלל, ותהיה זאת לא תפילה חטופה. ישתתף בקדושה, ותיתן כוס לידו, בכדי שיוכל לחקות מעשי אביו, ויש תרש בו ההרגל הנובע בראשונה ממעשי החקוי. יווכח נא במעשי חסד שאביו רגיל בהם, כעזרה לנדכא, בנחום אבלים וכו', כדי שיהיה מעונין — מתוך יצר החקוי — לעשות כמותו. הלא ידוע, שאלה, שלא ראו לפנייהם בית מסודר, נישואים מאושרים, שלום בית, יתקשו להקים בית בעל עמודי תווך אלה.

נחפש את ההזדהות להדגמת המצוות

לחניכינו בנינו בגיל צעיר, נארגן את קיום המצוות בצורה תגיגית, הנחרטת במח ובלב. ואם תרצו, הרי כה הרבה מצוות מבוצעות דוקא בצורה המושכת מאליה את לב ילד, על שם המיוחד שבהן, המוזר לילד. נטילת לולב, תקיעת שופר, ועוד ועוד. אנו מצאים בחז"ל שיטה זו: מעשה ומי שאמר: הנני שוחט את הפסח על מי יעלה הראשון בירושלים — וכפי שמבואר בסוגית הגמרא, כדי לזרום במצוות אמר כך (גיטין כ"ה). הרי שנוסף לרושם העצום, שהבאת קרבן פסח בכנופיא בודאי עשה, יצר אב זה עוד אמצעי חנוך נוסף, ללמוד מדת הזריזות ע"י מעשה המעורר לחקוי של מעשה הזריזות בכל החיים. כמה טרחה חז"ל

להבין את המעשים, שהורגל בהם, כן תגדל הענות המחנך לבקשת החניך להסברים. שני השלבים הראשונים יוצרים את הבסיס לשני האחרונים מעין נעשה קודם לגשמע — הנפשי והשכלי. הראשונים מאמנים את הצעיר להתגבר על יצרו, לכבשו ולהשתחרר משיעבודו, האחרונים באים לתת תשובה על הספק לגבי ערך המצוה המנקר במותו של האדם של ימינו, מתוך הרגשת הצורך הנפשי בקיום המצוה ומתוך קרוב המצוה להבנתו השכלית.

מה הן הדרכים המעשיות העומדות לרשות המחנך, לבצוע מעשי של השלבים האלה, מה הם סממני החנוך באמתחתו לממוש מטרתו החנוכית?

ד.מני, שהן בעיקרן שלש, וכמה אמצעי עזר לידן. החנוך למצוות, וכל חנוך לקראת איזו מטרה שהיא, משפיע דרך שלשה צנורות:

1. דרך הדוגמה.

2. דרך הרגש.

3. דרך השכל.

הבה וננסה לתאר את השמוש בצנורות הללו לקראת מטרת קיום המצוות.

1. דרך הדוגמה:

דמות המחנך היא אחד היסודות בכל שיטת החנוך ולקראת כל מטרה שהיא. כוח השפעתה על החניך בשתי דרכים: בדרך החקוי ובדרך ההזדהות. חקוי הוא פעולה מכנית, הזדהות היא פעולה רצונית. חקוי הוא רק לפי דוגמה מוחשית, הזדהות תיתכן גם לגבי דוגמה דמיונית או היסטורית, על דרך המאמר: לעולם יאמר אדם, מתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב. שאיפת החקוי טבועה בטבע הילד הצעיר, רצון ההזדהות יכול להיות אצל בני אדם מכל הגילים. הילד יחקה כל מעשה הנראה לו מענין, ובפרט של האדם, אליו הוא קשור באהבה. המבוגר יזדהה רק עם האדם בו הוא רואה תכונות אידיאליות מיוחדות —

(כתובות י"א) מתוך כך: במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. הדגל יוסתת על תקוי בעיקר, כפיה להדגל תחטיא את מטרחה בדרך כלל. יש ומותר להשתמש באמצעי כפיה כדי להעניש על סטייה מהרגל, ורק אצל בנו הקטן, בבנו הגדול נאמר: לפני עור לא תתן מכשול, במכה בנו הגדול הכתוב מדבר. אין להקנות הרגלים בדרך רידי, כי מרד ישריש בלב הבן, יחנך לעקשנות ולהתנגדות, ויעודד את הרצון לפריקת עול, רק הרגל הנקנה בדרך חקוי הוא איתן ויתמיד. הנה כי חובתו הראשונה של המחנך הוא לעורר את החקוי למעשה המצוה. יש להשקיע מחשבה באמי צעים הנאותים לכל מצוה. הבאתי דוגמאות אחדות, וכל המרבה הרי זה משובח.

ב. אובייקט להזדהות: ההזדהות היא פעולה רצונית, אמנם מניע הרצון אינו דוקא השכל. גורמים שונים פועלים בבחירת אובייקט להזדהות בלב המזדהה. אהבה היא גורם אחד. גם אהבה אינה רגש בלי נמוקים. מקובל הכלל שבן אוהב את הוריה, ברם, יש יוצאים מן הכלל, ויש וקיימת שנאה מצד הבן לאביו. כך אומרים חז"ל: אם זרחה השמש עליו דמים לו, הפורץ לדירתו של בנו, בודאי לא בא להורגו, אבל בן הפורץ לדירתו של אביו, ייתכן שבא להורגו (סנהדרין ע"ב). אהבת הבן לאביו תלויה ביחס אביו אליו, היא אהבה מותנית בגורמים. אב אוהב את בנו תמיד, יש פה גורם יציב, הוא מעונין שלא ייכרת זרעו. גם מה שחז"ל קוראים: אהבה שאיננה תלויה בדבר, אין פירושה שאינה מותנית בשום סבה: דוד ויהונתן אהבו זה את זה מתוך הערכה הדדית של אופי ויושר, וכהגנה יהונתן על דוד: למה יומת מה עשה. אהבה היא גורם להזדהות, אבל יש לעורר את האהבה ע"י יצירת תנאים, שגורמים לחניך לאהוב את מחנכו, ויהיה זה גם אביו. יש צורך שאביו לא יניח את האהבה כדבר המובן מאליה, אלא יטפח את אהבת בנו אליו, קל

לשוות לחג המופת של חנוך ללאומיות יהודית, לחג הפסח, צורה בולטת ומושכת, מעוררת תשומת לב, והוסיפו על המצוות דאורייתא, כדי שיהיה היכרא לתינוקות.

תנאי נוסף בהרבה מצוות: צורה קבועה, כל חקוי מבוסס על הסתכלות חוזרת, כדי שתילמד הפעולה, כדי שלא תישכח, בכל תהליך החיים תשתזרנה המצוות בתקופות קבועות ובאופן יציב. לא תעבור המצוה מהמתנך לחניך, אם לא תקוים על ידי המחנך באותו הצביון ובאותו הסגנון, ולהיפך לא תורגש חרפּעמיות של מצוות מיוחדות, כפי סתם, כיום הכפורים, אם לא תבלטנה מתוך מחזוריות קבועה של מצוות אחדות באופן המיוחד. ושוב: גם אלה ילכשו דמות קבועה, כדי שתיקבענה בזכרון כמרוצת השנים. הלוח העברי ומתכונת החגים ממילא עוזרים במגמה לעורר אובייקט לחקוי, כך עוצבו ונתגבשו בדיני ישראל ובמסורת מדור דור. עלינו להוסיף על המגמה הזאת הטבועה במצוות ולתזק אותה על ידי הקבע במעשינו וההדגמה המכוונת לעיני חניכינו.

על ידי הדוגמה וחקויה נוצר ההרגל. אל נזלזל בו, גוקירו ונכבדו, אין כמוהו לעורר לחניך להתגבר על היצר, כי לעומת המסורתי לעבירה זה, עומד ההרגל הטבוע ברם, המזכין להאכנס אתו. לא קל לנטוש הרגל, גם אם היצר תובע בתוקף. ההרגל הוא בן ברית במלחמה נגד התאוה. רבבות אנשים נמנעים מלהתחרות על משרה גבוהה ומשתלמת יותר מכיוון שכבר מורגלים בעבודתם הם, ותהיה גם נמוכה בדרגה. ולא זו בלבד: קל יותר לאדם המורגל לעמוד נגד פתוי היצר מנעוריו גם בבגרותו, מאשר לזה שכבר נפל קרבן ליצר וצריך להתחיל חיים חדשים, וגמרא מפורשת מסבירה זאת: גר קטן מטביר לים איתו על דעת בית דין, זכות היא לו להיות יהודי, וזכין לאדם שלא בפניו, אבל לעבד להיות יהודי, חוב הוא לו, כי טעם כבר טעם אסור, וקשה לו לפרש ממלוי תאוותו

מלשלב עם אשת פוטיפר (סוטה ל"ה). אולי ניתן להסביר שזהו יעקב שנאמר עליו: כוחי וראשית אוני, שלא ראה קרי מימיו, הודהו של יוסף, הבן הנאהב ע"י יעקב, עם אביו מנע אותו מהעבירה. לא על ראובן השפיעה ההזדהות ולא על יהודה, אלא על יוסף הנאהב, וכפי שכתבתי לעיל.

עלינו לרתום את השפעת ההזדהות לשרות החנוך למצוות. שני תנאים בדבר: א. שהמחנך יהיה האובייקט של ההזדהות ב. שתוכן ההזדהות יוביל את החניך לקיום המצוות.

הסברתי כבר, איך מגיעים לקיום התנאי הראשון, הדרך האחת היא יצירת קשרי אהבה, ואליהם מגיעים על ידי אהבה לחניך. אל אהבה זו שוב מגיעים על ידי הכרת מעלותיו המיוחדות, ולכל חניך יש מעלות, על ידי ראייתו כאדם הנוקק למחנך, בחולשותיו ובחוסר יכולתו כצעיר, ע"י הערכת צלם אלקים בכל אדם, ע"י אהבה לאדם באשד הוא אדם. תקצר היריעה מהכיל פה הוראות מפורטות למחנך לרכוש את אהבת חניכו, ולהחדיר אל עצמו אהבה לכל חניך. אין אהבה למפרע או אנטיפתייה למפרע. דומנך, שמי שסבור כך, אינו יכול להיות מחנך.

הדרך השנייה היא התנהגות אישית בדרכים המעוררות הערצה יותר גדולה מצד החניך מהמדות של גבורה ועריצות שמניתי לעיל. תז"ל מנו אותן: איזהו גבור הכובש את יצרה, איזהו עשיר השמח בחלקו, איזהו חכם הלומד מכל אדם, איזהו מכובד המכבד את הבריות. ההתחרות עם המדות המכוערות על הערצתו של החניך אינה קלה. אנו מאמינים בצלם אלקים שבכל אדם, ואנו מאמינים שמי שמקיים כללים אלה בנאמנות וביושר, בכנות ובמסירות, יזכה לנצח בהתחרות עם הגבור העריץ, העשיר הקמצן, החכם להרע, והמכובד מתוך פחד. רגש הצדק מקונן בלב כל אדם, ואם המחנך מתנהג בלב תמים ובנפש תפצה בדרך זו שהורונו חז"ל, יזכה לגדל את בניו בדרכיו.

וחומר למחנך זר, שעמל קשות, עד שיזכה לאהבת חניכו, וכלל גדול יינתן לידי המחנך: אל תצפה לאהבת חניכך אליך, עד שלא תקדים לאהוב אותו. אל תחכה להזדהותו אתך, עד שמקודם לא תודהה אתו.

יש עוד גורמים היוצרים הזדהות. דמות נערצת — גם אם לא נאהבת — עלולה לעורר את דמיון הצעיר, עד שירצה להזדהות אתה. הלא כבר נודעו מקרים, שילדים ראו שודד גבור בקולנוע, וניסו לבצע את פעולותיו הנועזות בחיים, ושדדו ונתפסו. כמה משתלהב דמיון הנוער בשמעו על מעשי גבורה במלחמה, עד שיגיב: אהיה גם אני חייל, ולפעמים גם הנהג השולט בהגה הוא האובייקט, ולפעמים גם גורם עריץ. יש לחקור את המניעים הפסיכולוגיים, המטביעים באדם את השאיפה להיות גבור או עריץ וכו'. אין אלה נמוקים שכליים, אלא תכונות נפשיות, הקיימות בבני אדם בחוזק שונה ופועלים את פעולתם. בכל אופן ההזדהות היא פעולה רצונית, "ארצה להיות כמותר", הרצון נובע משאיפת הנפש.

עלינו לבצל את השאיפה להזדהות עם דוגמה נאהבת או נערצת למטרותנו. מטרת קיום המצוות. והנה גם רעיון זה כתוב בחז"ל: ללכת בכל דרכיו, מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון, ולדבקה בו, וכי אפשר להידבק בהקב"ה, אלא הידבק בתלמידים וחכמים, ומעלה אני עליך כאלו נדבקת בו (רש"י עקב). ובו תדבקו, הידבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים כמו שעשה הקב"ה (רש"י ראה). הנה כי כן, ההזדהות העליונה היא זו עם הקב"ה, ובכדי להמחיש אותה לנו, נלמד מתלמידי חכמים. בפסוק בעקב נזכרת מקודם גם האהבה לה' כיסוד להזדהות, אמנם זהו מעלה גדולה, שהחניך טרם זכה לה. (לא אעמד על ההבדל בפירושים של רש"י, ועיין שפתי חכמים) ואנחנו מוצאים גם הזדהות עם הורים בחז"ל. יוסף לדבר עבירה נתכוון אלא שהופיע בחלון דמות דיוקנו של אביו ונמנע

ממצוותיו. ידע החניך, מתנכי שכח חפילת מעריב, והתקין תקנה לעצמו, שלא יישנה הדבר — לא יאכל עד אם יתפלל וכו'. ידע שאפשר לשנות ולחזור בתשובה, ידע שע בירה היא כאב נפשי עמוק. אל יתן המחנך אמתלאות ותרוצים, להיפך, יספר לחניכו כה קרה ואל יתגאה בתשובתו, אין ספק שזו היא התנהגות מחנכת.

כלל גדול הוא: מצוות שבין אדם לחברו הן עדיפות מבחינת הרצון להזדהות על מצוות שבין אדם למקום, ותלמוד ערוך הוא: אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אי זו לפלוני שלמד תורה, אי לו לאביו שלמדו תורה, אי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה, ראו כמה מקולקלים מעשיו, וכמה מכוערים דרכיו (יומא פ"ו). הסיב היא ברורה: מצוות שבין אדם לחברו גם השכל והרגש תופסים אותן, וממילא שיפוט הילד וגם המבוגר לגביהן מפותח יותר, וכן מצוות אלה יוצרות את היחס הבונה את ההזדהות. לא יהיה ערך חנוכי לדיכיות הגדולה ביותר בתפילה, אם האב ינצל את פועליו וירמה את קונו, ולא ישעה אל תחנוני הנדכאים. דיספרופורציה בין קנאות למצוות בין אדם למקום ולזולל מוחלט במצוות בין אדם לחברו, היא מן הגורמים העיקריים לנטישת היהדות ע"י הדור הצעיר בימינו אלה, והדברים ידועים ויגעים. ומאידך: כמה השפיעו דמותו וטוהרו של הקדוש מרדין וצ"ל, בעל החפץ חיים, על הדור הצעיר של ימינו. ידע כל אב שיחס רע לזולת יתקם בתוך בניו. יושר נבחן במצוות לחברו, המקיים את קריאת הנביא: למדו היטב, דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה, יהיה הדמות האידיאלית של חניכו. הלא גם ההזדהות עם ה' דורשת: מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא

תוכן ההזדהות הוא ממש גם תנאי לר- כישת ההזדהות. אותן המדות, שהן הגור- מות להערצת החניך, הן שאנו מעוניינים בהן, שחניכינו ירכשו אותן. אבל אין זה התוכן היחיד. כל קיום המצוות הוא תופעת לוואי של ההזדהות עם המחנך. הילד שראה בקולנוע את השודד המלוזב את דמיונו, לא רק יבצע את השוד כמתכונת אשר ראה בסרט, צלא אולי ילבש גם אותה העניבה, שפארה את השודד. ההזדהות היא טוטלית וכל פעולת המחנך ממילא תעורר רצון אצל החניך לעשותה הוא בעצמו. קיום המצוות יהיה איפוא תופעת לוואי של ההזדהות, כמו שהאבה אל ה' ממילא תער רר את הרצון לבקר תולים ולקבור מתיב.

אעמוד על כמה תכונות חשובות, גם לעצם ההזדהות וגם לתוכנה המיוחדת. התכונה העיר קרית היא יושר פנימי של המחנך. אין כמו הילד המיטיב להבחין בין יושר למלאכותיות, בין מצוות הנובעות מן הלב, לבין אלה, שמטרתן הפגנה כלפי חוץ, בין עקביות לבין מקריות, בין פעולות שהן צורך הנפש, לבין אלה, שעיקרן הבלטה עצמית ותפוש הכרת החברה. האם לא פעם יתפס הילד את מחנכו, בזמן שהלה חושב שאין עין צופיה מופנית אליו? הלא מספרת הגמרא שר' עקיבא הלך אזורי ר' יהושע לביח הכסא, ורב כהנא שכב תחת מטתו של רב, בזמן שהיה עם אשתו, ותשובה היתה בפייהם: תורה היא וללמד אני צריך (ברכות ס"ב). עד היכן הגיע רצון ההזדהות של תלמידים אלה, ועד היכן יש למחנך לדקדק במעשיו אפילו בחדרי חדרים! יבדקו נא המחנכים את עצמם, ויזכחו עד כמה מחשבותיהם טהורות, ופיהם ולבם שוה, וידעו, איה המקור להצלחה ול- כשלו, רחמנא לבא בעי, ורק אם הרב דומה למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפייהו (חגיגה ט"ו):

יודה נא המחנך בגלוי, אם נכשל בע- בירה, כי אין אדם יעשה טוב ולא יחטא. צערו האמיתי על העבירה מתוך אילי יותר

חלק ממנה לפחות — על שאלת האדם המודרני לגבי המצוות, שאותה הבאתי בראשית מאמרי זה. המצוות באות למלא חלל ריק בלב האדם, אשר, אם הוא אינו מתמלא, משרה עליו תוגה ועצבות. קיום המצוות מוציא אותו מיגון לבו ועושה אותו לאדם מאושר.

כי יש הבדל בין שמחה להוללות, כהבדל האור מן החושך. הוללות נוצרת משעשוע בלי תוכן, ממסכות ללא מטרה, מגדויים מותחים עיניים ולב; שמחה היא הסלחה הפנימית, המתמדת ואינה חולפת, הפרושה על כל החיים, ושהיא תוצאה מתוכן ומטרה ברורים, מחיים בטוחים בתכליתם ובכוונם, כדברי שלמה המלך: לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך, כי כבר רצה אלקים את מעשיך (קהלת ט'). בעולם מרגיז ומרוגז זה, בתנאי אי-בטחון לחיים ולרכוש, עתיד מעורפל והווה מדאיג, דרוש לאדם עוגן הבטחון ובסיס מוצק. מכיוון שאלה לא ימצאו במציאות החיצונית המקיפה אותה, מכיוון ששום אנוש ושום מעצמה, ותהיה החזקה ביותר, לא יוכלו לתת ערובה לשלום ולבטחון ולאשר האנושות, רק מבפנים יכולה לבא הישועה, רק בתוך קירות לבו יכול האדם לגלות את משענת חייו, תהיינה תהפוכות ההוה אשר תהיינה, יקרו זעזועים כאשר יקרו, לא עמלתי לריק ולא ילדתי לבהלה, כי את רצון ה' עשיתי ולו עבדתי, לבי היה פתוח לאהבתו ויראתו, כי תורת אמת נתן לנו, וחיי עולם נטע בתוכנו. כמה עמוקה תפילת יום-יום זה, כמה היא שופעת בטחון ועצמה, תנחומים ואושר.

גם האדם המודרני, הוא שיסודותיו רעיר עים ביותר, הרודף אחרי התענוגות יותר מכל קודמיו, ומרגיש אי-בטחון וחוסר יציבות יותר מהם, דוקא הוא זקוק לבסיס איתן וליסוד מוצק לאישיותו ולבנין חייו. השלחה האולימפית ממנו זהלאה, בתאוותו הוא מחפש את ההנאה, ובתוך ההנאה מתענגע על התאוה (גיטה). כה עצמו הישגיו, כה רבו

תנון אף אתה חנוך.

לא רק המחנך בפועל הוא אובייקט להזדהות, גם צדיקי הדורות הקודמים, גם ספורי חסידים, יכולים להאציל מרוחם המחנך על הילד והנער. מי לא יתגנך על דמותו של אברהם אבינו, אשר יצוה את בניו וביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט! ייטיב המחנך לקרא באזני חניכיו דוגמאות של קיום מצוות מתוך מסירות ויושר, מתוך אהבה ושמחה, על ידי גאוני עולם וחסידיו. קיימת כבר היום ספרות עשירה על חיי גדולים, מעולם החסידות ועולם המוסר, ויש לנצלה, כי גם המחנכים הטובים ביותר רחוקים מרחק רב מאצילות הקודמים. כפי שבארתי, תיתכן הזדהות גם לגבי אישיות, שאינה עומדת ממש לפני החניך. גם את התנ"ך יש לנצל לזה, וזערו האמיתי העמוק של דוד המלך על עבירתו הגדולה היא דוגמה לחנוך מתוך חרסת אמת. נדע להגביר את הרשמים הפרזיטיביים, שספך רותנו העתיקה והחדשה מעניקה לנו ביד נדיבה, על הדשמים הניגטיביים, שהילד סופג לתוכו מתוך עולם וספרות בלי תורה וכלי מוסר. טרם חשפנו את הלוט מעצמת כוחו המחנך של התנ"ך וחז"ל, והספרות על גדולי ישראל, וראוי המאמץ שיעשה, ההתחרות גדולה, אבל גם מעט אור דוחה הרבה חושך. הזדהות עם הטוב באדם, ואפילו עם נכרי כדמא בן נתינה שהפליא לקיים כבוד אב ואם (קרי דושי"ן ל"א). זהו תפקיד חנוכי המקרב את קיום המצוות. נשווה דמויות אלה לנגד עינינו ועיני חניכינו, ודוגמתם תתנך גם אותנו וגם אותם.

2. דרך הרגש:

„עבדו את ה' בשמחה“, תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וטוב לבב, לא רק על עול המצוות מדברים, אלא על השמחה לעבוד את ה'. החייאת השמחה הזאת בלב חניכיו בזמן קיום המצוה הוא אחד הערכים החנוכיים, וזוהי התשובה — או

יותר, וממילא היא בבחינת: מצוה גוררת מצוה. הבה נקיים בתנועות נוער ובחברות נוער מבצעי קיום מצוות, בין אדם לחברו ובין אדם למקום. יוקדש חודש למפעל „גמילות חסד“, ויוכנס לקיום מצוה זו גורם ההתחרות המביא לידי מתיחות ולידי מאמץ. חודש אחר יעמוד בסיסמת „תפילה“, ושוב יוכרזו על ההתחרות: קיום מצוות שבת למופת, וכן הלאה. גם כך יוכנס גורם הרגש לתוך המצוה, ואם גם אינו נובע, רק ממקור טהור—הלא ההתחרות גורמת לקנאה ולכבוד—הרי יש לגרוס: מתוך שלא לשמה בא לשמה וכדברי ספר החנוך: האדם נמשך אחרי מעשיו. בומן סיכום הפעולה ע"י המדריך בסוף החדש יובלטו הערכים שנקנה, ולא הצד האישי. ההתקרמות שהושגה ע"י המאמץ האישי והחברתי לקראת קיום המצוה בשלי-מותה, ולא הכושר האישי של היחיד.

שוב: נחפש הודמנות. הודמנויות תימצאנה להבליט טעם של מצוה, גם במצוות „פרוזאיות“ יותר מחגים ומועדים, כגון תרו"מ, הוצאת כלאים שנבטו מאליהן וכנהנה רבות. יראה המתנגד פה דוגמה: מצוה שבאה לידך על תחמיצנה, ישתף את חניכיו, יהפך אותה למפעל חבדתי בלתי גשכה, ותורגש השמחה, שבאה המצוה לידו. הלא נלמד מדרכי החפשים: כמה עמל ומח' שבה מושקע בהכנת „קצירת העומר והבאת הבכורים“, וסו"ס כל המסתכל יודע, שסתם פרי דמיון האדם הוא, ורוח אלקים אין בתוך החגיגות האלה, אבל כנראה השפעה יש בהן, רושם הן משאירות, ואנחנו שבכל קיום מצוה יש לנו אפשרות של דביקות, בודאי שע"י צורת הקיום, ע"י שמתת קיום כל מצוה, ע"י בצוה המצוה בתורה, רבים העושים את המצוה, נוכל להשריש בחניך רשמים בל יימחו.

ולא רק חנוך מתוך שמחה, גם חנוך מתוך צער: חייב אדם לברך על הרעה, כשם שמברך על הטובה. כמה השפעה יכולה לצאת ממדריך, שגם בשעת מצוקה אינו מאבד

תגליותיו, ובכל זאת: כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני או יותר (קהלת ב'). שכל האדם אינו נותן את התשובה לגעגועי האנושות: איך תהיה מאושרת? קיום המצוות יכול לתת אותה. שמחה פרושה על חיינו, כי כבר רצה אלקים את מעשיך.

על המחנך להדגיש את המומנט של שמחה בקיום המצוות, וליצור אוירה של גיל וששון בשעת קיומן. אנו מוצאים בחז"ל דוגמאות רבות של עריכת שמתות מקוריות יהודיות, בזמן שמחת בית השואבה, הבאת בכורים, ט"ו באב ויום הכפורים. אנו מוצאים בחניך טכסים של שמחה, בהבאת ארון הקודש לירושלים — שמחה מתוך בטול המחיצות המעמדיות לפי הוכוח בין דוד ומיכל — בזמן קריעת ים סוף, ועוד ועוד. המזמור האחרון של תהילים הוא שירי-שמחה היהודי. ישנם תיאורים גם למסיבות של שמחה בחז"ל, בפרט בטכס הנשואים (פרק א' וב' בכתובות). פה גדול כח החסידיים בחנוך, ואנו יודעים איך הצליחה שיטתה להציל רבבות מבוגרים וצעירים מהשפעתה ההרסנית של ההשכלה וההתבוללות הרחנית. דברים, אשר לא יושגו בשכל, יושגו ברגש, לא יוכל להיות מחנך, מי שלא טעם דביקות והתלי-הבות כשירי הקדושה שלנו. אפשר גם להלהיב לרעיונות אחרים, הרגש איננו בררני, ותנועות הנוער החילוניות יודעות יפה את השמוש בו. גם הגורמים המושכים לסטרא אחרא אינם רק רציונליים, ואולי לא ברובם. אך לכה"פ נעמיד התלהבות מול התלהבות, רגש מול רגש, וסבורני שאינה דומה הת-להבות, הנובעת מדביקות בנצח, במקור האלקי של הנשמה, להתלהבות לענין, שמת בן אדם זממו. כר נרחב למחנכים ליומה פה, בשבת ובחג, בשעת שמחה ולעת מצוא. גורם חשוב להתעוררות הרגש היא החב-רה. מתוך כך מצוה להתפלל בצבור ודוקא בצבור גדול: בבית אלקים נהלך ברגש. מצוה הנעשית בחברה, כח השפעתה גדול

מסירות את נאמנותם לו, למרות שיודעים, גם הוא ימות. כל הפולחן הזה בא לספק צורך נפשי של אדם במהדורה חדשה של עבודה זרה, ואנחנו ע"י קיום המצוות לאיל עליון עונים על צרכי הנפש של האדם, השואף להביע במעשים את כמיהתו לנצח. את תודתו על רחמי ה'. המצוות הן אופי ההבעה של הכמיהה והחובה הזאת, ויש להסיר מהחניכים את הקליפה, כדי שיגלו בתוכם את הנפש הצמאה למקור מייחבתה. ואלה דברי עמוס הנביא: הנה ימים באים נאום ה' אלקים והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמע את דברי ה'.

(עוד יבוא)

את שווי משקלה, את בטחונו האיתן, וגם אז מקיים את המצוות מתוך דביקות ומתוך אמונה. לולא דמסתפינא הייתי אומר, שדיני אבילות באים דוקא לסלול דרך לרגש ולכוונו לאפיקו הרצוי. כל חניך, שלב רגיש לו, הלא יתרשם מעומק היחס של מחנכו אל המצוה ויחוש אתו את היחס ההדוק של האדם אל המצוה.

הנה כי כן, מתוך שמחה באות המצוות לספק צורך אמיתי של הנפש לשמחה של ממש, הן באות למלא חלל ריק באדם, השואף לנעלה ולנשגב, לדביקות ולהתלהבות של אמת. וזוהי התשובה לבעיה, שהוצגה במדאמרו של אנוך (ראה למעלה). הלא גם האתיאיסטים ברוסיה מגלים במנהיגם, להברדיל, את כל הטוב, ומוכיחים במעשים של

שאול לוסטיג

החנוך תיכוני תורני לבנים

קופת חולים או בגלל האפשרות הקלה יותר להשגת שכונ. ממילא ישלח את בנו לבית החנוך של זרם העובדים וילדיו יתרחקו בכלל מן ההוי הדתי. השכלה תיכונית יכולה להעלות אותו למקצוע אשר מקנה לו עצימאות כלכלית ובעקבותיה עצמאות רוחנית. ועוד זאת: מי שרוצה להתרחק מעסקים שחורים ופרנסות המרחפות באויר, מעסקי ספסרות ותווך ובכל זאת להרויח את לחמו בהרחבה: מי שרוצה להיות ישר ולא להיות עני, עליו לדעת מקצוע כדי שיוכל לדריש תמורה עבור פעולה ויצירה ממשית ששקולה בשוק הכלכלי לערך גבוה. לשם זה דרושה לו השכלה.

א.

בזמן האחרון נוסדו בתי ספר תיכוניים חדשים במספר לא קטן, כלליים ודתיים. הצורך בחנוך תיכוני לנער הדתי הוא ברור, הן מצד האינטרס האישי של התניך הצעיר והן מצד צרכי החברה. מי שלא למד מקצוע לא ירויח את לחמו בכבוד וישאר כל ימי חייו פועל לא-מקצועי, שתמיד מוכרח לצמרצם הוצאותיו ואינו יכול להרשות לעצמו ההוצאות המרובות הכרוכות בחיים דתיים. שמירת שבת וכשרות, חנוך בנים, קיום מצוות בכלל אין זה מן הדברים הווליים. פועל לא-מקצועי יצטרף מן הסתם להסתדרות הכללית הן בגלל מקום העבודה הן בגלל

את כל המקצועות, גם תנ"ך, תלמוד ודינים, אלא שהיקף לימוד הגמרא ויתר לימודי הקודש כמו שנלמדים בבית ספר תיכון דתי מטיפוס רגיל איננו מספיק. שעה אחת גמרא ביום איננה מאפשרת הספק ולא חדי"רה מעמיקה וגם לא הקניית רגילות בלשון המיוחדת של התלמוד ואופני החשיבה שלו, ואין בה כדי לחבב את „המקצוע“. על החל"מידים. היחס למקצוע תלמוד בבית ספר תיכון דתי הוא איפוא בדרך כלל שלילי. ועוד: כל מה שמחייב את התלמיד מטעם תכנית הלימודים יוצר מלכתחילה התנגדות מסוימת אצל התלמידים. ההתנגדות הזאת עוברת אחר כך לתוכן השיעורים זא. לתלמוד בכלל. חסרה כאן האוירה של שמתת הלימוד שהיא נקנית רק ע"י חופש פעולה ועצמאות המתלמד, אוירה השוררת בישר בות. בוא וראה מה רב ההבדל בין לימוד גמרא בבית ספר ללימוד גמרא בישיבות. כאן: צלצול, כהה, משטר, הפרעות, כבילות העירנות הלימודית. שם: התעוררות כלי גבול של הרצון העצמי, פעילות תמידית, שמתת היצירה וההישגים.

ועוד נימוק שלילי: בבית ספר תיכון בו תופשים לימודי תול מקום בראש ההערכה שרוחשים למורה תלונה במידת השכלתו ושר ליטחו בענפי המדע השונים, נלמדים לימודי התלמוד בדרך כלל ע"י מורים בני תורה אבל מחוסרי השכלה כללית, דבר שמוריד ערכם וערך המקצוע בעיני התלמידים שמעריכים את המורה לפי מדת השכלתו הכללית ולא רק המקצועית. גם לימוד התנ"ך בבית ספר תיכון דתי רגיל איננו נותן אותו פרי בעריכים דתיים ומוסריים בנפש התלמידים שהיו יכולים לקוות לו. הסיבה נעוצה כנראה במדת הלימוד כמו שהיא נקבעת. על ידי המורים או אולי ע"י נסוח השאלה בבהיר נות התנ"ך מטעם אגף החינוך של הממשלה. קנה המדה איננו הערך המוסרי הדתי של התנ"ך אלא הצד הבלשני המדעי, ההיסטורי, הארץ-ישראלי ולכל היותר החברתי. התנ"ך הוא כאן האובייקט של חקירתנו הספרותית

ועוד נקודה רוחנית: החניך צריך לדעת את ענפי המדע על בוריו כדי שיוכל לבטל את הטענות הכוזבות של אנשי הכפירה העלולות לצוד ברשתם את שאינם יודעים השכלה מהי.

מעמד הצבור הדתי בתוך המדינה תלוי בעיקר באפשרות להעמיד לרשות המדינה מספר לא קטן של אישים בעלי יכולת וכשר פעולה ובעלי השכלה גבוהה. אם לא יושג התנאי הזה הרי כל מאבקנו לשלטון התורה במדינה נידון לכשלון מלכתחילה. חינוך ישיבתי הוא תנאי מוקדם להטבעת התורה במהותנו ולהשליט אותה על עצמנו, והשכלה כללית היא תנאי מוקדם להשלטת התורה במדינה.

כל זה מחייב אותנו לחפש דרכים לחנוך תיכוני, וכאן מתעוררת השאלה אם לא יתרחק החניך מן המקור הנצחי של היהדות עם רבוי הלימוד במקצועות כלליים ואם לא יביט על למודי הקודש כעל דבר מיושן שאיננו הולם את רמת המדע וההישגים של ימינו. יש איפוא צורך חינוכי להרבות ולהעמיק בלימודי קודש בה במדה שמרבים בלמודים כלליים; יש צורך להראות להניך שבחורה טמון אוצר מחשבתי ונפשי כביר שבלעדי לא כדאי לו לחיות ושרק אתם החיים נקראים חיים. נסקור כאן את הטיפוסים השונים של בתי ספר תיכוניים דתיים הקיימים, כפי שהתפתחו בארץ ישראל על יסוד דוגמאות מן הגולה.

ב.

מוסדות החינוך התיכוניים היהודיים במדעב אידופה הצליחו בזמנם להעמיד בעלי בתים משכילים, שומרי חורה, מכיוון שידוע היה מראש שמסגרת הלימודים שלהם שנוצרה ע"י הגוים אינה יכולה למלא את כל צורך החינוך היהודי ויש הכרח להשלים אותו ע"י לימודי קודש בצורת שיעורים משך שנות הלימוד ובשנים של לימוד בישיבה אחר גמר הלימודים בבית הספר.

כאן בארץ הכניסו למסגרת הלימודים

מרוב דאגה להשיגים לימודיים ועל ידי הסיטוט התמידי של הבחינות שעומדות תמיד מאחורי כתלי הלימוד — הן בחינות פני-מיות של המוסד, הן בחינות שנערכות על ידי אגף החנוך אחת לשנתיים — אין פנאי ואין שהות להסיח את הדעת אף לרגע מן הלימוד ממש. ואין מתפנים כלל לענינים אחרים כמו עיצוב האישיות ולבון השקפת עולם של החניכים. גם בבחירת תומר הלימודים אין המורה ואין המוסד בני חורין כי הרי התכנית הממשלתית מחייבת. אחרת היה אפשרי לבחור פרקים שיש בהם כדי להתעמק בער-כים כלליים וחינוכיים.

עובדה היא שמורי בית הספר התיכון הם כולם מורים מקצועיים. אי אפשר לדרוש ממורה שיהיה מומחה בכל המקצועות או אפילו ברובם. יש מורה לשפה האנגלית ויש מורים למקצועות ריאליים, יש מורה לעברית וספרות ויש מורים לתורה ונ"ך. יוצא שכל מורה נמצא בכתה אחת רק מספר שעות בשבוע ועל פני הכתה עוברים במרוצת יום הלימודים ארבעה מורים ויותר. ומן הנמנע הוא שהמורים יקשרו קשר נפשי וחינוכי איזה שהוא למספר כה גדול של תלמידים בכתות השונות. בקושי זוכר המורה את שמות התלמידים ולעתים רחוקות מאוד הוא יודע משהו על הרקע המשפחתי והתחברותי עליו צמחה אישיות התלמיד. המורה איננו יודע אם התלמיד הוא עולה חדש או יליד הארץ, אם הוא בן משפחה עשירה או בן להורים המתלבטים בקשיים כלכליים; אם הוא בן יחיד למשפחה או אח לאחים ולאחיות; אם הוא בן העיר או הכפר; במה הוא עוסק בזמנו החופשי ומתי החברה שלו; אם יש לו חברים מבין תלמידי הכתה או מבין השכנים בבית; אם חבריו הם דתיים; אם הוא משתייך לארגון נוער ולאיזה; מה הם ספרי הקריאה שלו; אם הוא מבקר לעתים קרובות בקולנוע או בקונצרטים — וכהנה שאלות משאלות שונות החושפות את גודמי הסביבה שמשתתפים ברצון או שלא ברצון בעצוב נפש החניך

המדעית ולא אנחנו האובייקט של ההשראה הרוחנית והמוסרית היוצאת ממקור קדוש שעומד למעלה מכל בקורת של בני אדם. השאלה היא: מה צריך להיות יחסנו לתנ"ך? הרב הירש התכוון לאותו היחס באמרו „כיהר דים עלינו לקרא את התנ"ך". ורק אם היחס הזה ניתן מלכתחילה נוכל לקוות לעשות ענבים — והנה באושים.

נקודה נוספת של בקורתנו השלילית לגבי בית הספר התיכון הדתי הרגיל נוגעת לתכנית הספרות. אם תכנית הספרות כוללת ספרים חילוניים או אנטי-דתיים כמו אחד העם, טשרניחובסקי ואחרים בודאי לא נוכל לחסן את התלמידים נגד הדעות השטחיות אם גם מבריקות השכות את לב השימעים בהעמידם את ערכי הדת בכלל, והשקפות ופעולות חז"ל בפרט, בסימן שאלה. מורים מסוימים דוצים להביא את הסופרים הנ"ל ובו במקום לסתור את דבריהם. אבל המקור הספרותי המודפס והמסוגנן באופן מליצתי פועל יותר מאשר דברי ההסברה של המורה.

אם נסכם את הבקורת שלנו לגבי בית הספר התיכון הדתי מטיפוס רגיל הרי אפשר לומר שאין בו כדי לחנך יהודי מעורה בערכי היהדות המסורתית קשר בל ינתק ויש צורך להשלים את החנוך של בית הספר ע"י ביקור לא קצר באחת הישיבות. אלא דא עקא: החנוך שתלמיד ב"ס התיכון דתי מקבל בבית ספרו איננו מקרב אותו לישיבות ואיננו מסייע לעידוד רצון איתן בלבו לבקר בישיבות אחרי גמר חוק לימודיו בבית הספר התיכון. הכשלון החינוכי של בית הספר התיכון הדתי הקיים נחרץ ע"י זה שבית הספר הזה לא נשמר גם מהשיגאות החינוכיות של בית הספר התיכון בכלל.

ג.

החסרון הגדול של בתי הספר התיכוניים הוא שהם פחות או יותר מוסדות להקניית ידיעות ואין בהם כמעט מקום ורצון לחנוך — חנוך המדות, חנוך לשמירת המצוות.

מלפני 20 שנה כאשר למד באוניברסיטה. והנה המורה אחרי גמר עבודתו העיקרית בבקר הוא ממהר ורץ למקום עבודה אחרת ואין לו הפנאי להזמין פעם תלמיד לביתו לשיחה. מאוחר בערב חוזר המורה הביתה וזו היא מתחיל לתקן מחברות ולהתכונן לשיעורים של יום המחרת. על כן אין לחסוב בדרך כלל על פעולות כתניות מחוץ לכתלי בית הספר כמו מחנות נופש, מחנות עבודה, טיולים, בקורים במוסדות גבוהים וספורים בבתי חרשת ובתי נכאות, כל אלה הודמניות מצוינות לקשירת קשרים אישיים חנוכיים עם התלמידים. למרבית הרע הרי החופש הקיצוני הוא ארוך מאוד, ארוך מדי. אין הכוונה לצד הפיזי, כי הרי קשה ללמוד בימות הטרב והחום ומגיע גם לתלמיד וגם למורה זמן נופש ומרגוע, אבל הנזק החנוכי של החופש הארוך עולה על התועלת הגר פנית שלו. התלמידים מנתקים קשריהם עם עולם הלימוד והמחשבה ורק מיעוטם מסוגלים לנצל את הזמן העומד לרשותם בצורה נאותה.

ד.

לאור המצב צף הרעיון ליצור ישיבות ממש אשר בתוך כתייהן מקנות מדה מיני מלית אבל שיטתית של לימודי חול עד כדי הכנה לבחינת הבגרות. שני מוסדות הגשימו את הרעיון של ישיבה עם לימודי חול, מדרשית נע"ם בפרדס חנה, אשר בה לימודי חול מתקיימים אחה"צ, וישיבת תל אביב בה לימודי חול מתקיימים לפנות ערב. המדרשית מכינה את תלמידיה במשך ארבע שנים לבחינת הבגרות, מאמץ גדול אם לזקחים בחשבון שהתלמידים לומדים יותר מחצי יום תלמוד ודוקא בשעות הטובות ביותר של הבוקר. ישיבת תל אביב מכינה כפי ששומעים משך חמש שנים לבחינת הבגרות שני המוסדות האלה לא יכלו עוד להגמל מתכנית "המזרחי" בספרות, דבר שנותן טעם לפגם הואיל ולבחור בישיבה שאיננו רגיל לדברי בקורת מצד אנשי ההשכלה ושנפשו רגילה ללכת בתמימות בשביל היהדות.

ובעבודה החנוכית הן לשלילה הן לחיוב. מעט מאד יודע המורה על אופי ההורים ומוצא משפחתם כגורמי תרשה ותגוך הקובי עים הרבה אם לא הכל בהצלחה החנוכית הסופית. המורה שנהפך בעל כרחו למרצה, לבעין ספר חי, הגו רחוק מאד מכל מה שממלא נפש תלמידיו באמת. גם אם מטילים על מורה מסוים תפקידים מיוחדים כ"מחנך הכתה" הריהו נשאר מורה מקצועי בכל הכתות ורואה את כתתו רק במספר מסויים של שיעורים ומתוך קנה מדה של הישגים לימודיים במקצועות.

יש עוד מומנט אחד המחרף את המצב המתואר. המורים רובם ככולם אינם יכולים להסתפק במשכרת המשתלמת עבור משרה אחת. יש להם על פי רוב משפחה לא קטנה ז.א. נטל כספי רובץ עליהם. נוסף לזה יש מהם שהתחייבו לשלם ע"ח חובות שקבלו ע"ע בקשר עם רכישת דירה או מטעמים אחרים. המשכרת מספיקה בקושי להוצאות יום יום אבל אין בה כדי לכסות את התקציב הנוסף העומד בסימן "סלוק חובות". מה עושה המורה? הוא עובד אחה"צ במשרה נוספת הן במסגרת בתי ספר, הן בקורסי ערב למבוגרים ולמודים הן בשני עורים פרטיים, וכי. יש בתי ספר תיכון של ערב שכל קיומם מבוסס על מורים המלמדים שעות נוספות אחרי שגמרו את עבודתם העיקרית בבקר.

המצב הזה אינו לטובת כושר עבודתו של המורה. בכוונה תחילה הטילו על המורה התיכוני מספר שעות של 24 משך השבוע הממוצע של המורה בבי"ס עממי ללמד, ולזה השלג את דרגת משכרתו. אין זה כדי להפצות האחרים על שנות לימודיו המרובות בבתי"ס התיכוניים באוניברסיטה, אלא בעיקר כדי לחסם לזאת השנות ולהתכונן כראוי לשיעורים אלה שהתלמידים מקצועיים והם להרחיב את ידיהם ולקנותם קצת יותר בקרוא בספרות המדעית והאמנותית. אלא שישנם הסברים בכתבי עת שהתלמידים לא יצאו על גופם הישגי המדעיים הנכונים אלא יקראו עליהם לזמנן.

מתוקן (נקרא אותו בית ספר תיכון חרדי) יש לברור יפה את התלמידים לפי החנוך שקבלו בבית ההורים ובבית הספר היסודי א' בהל' מוד תורה.

כתנאי שני יש לברור היטב את הסופר רים שיעמדו לפני התלמידים ביצירות מופת. יש להציע מהסופרים והוגי הדעות של ימי בינים את הרמב"ם, ר' יהודה הלוי, ר' שלמה גבירול, כמו כן מבחר מרב סעדיה גאון, חובת הלבבות, ספר עיקרים וספר התנוך. מהתקופה של המאה הקודמת יש להציע את שד"ל, רמת"ל והרב הירש ומהספרות העברית של ימינו את עגנון ושמעונוביץ. מצד שני כדאי להרחיב את אופק המחשבה והרגש של התלמידים ע"י מספר מצומצם של ספרי מופת מתורגמים מהספרות העולמית כמו אודיסיא של הומרוס, מבחר כתבי אפלטון, מבחר טרגידיות יון כמו אנטיגונה של סופוקליס, ומתקופה יותר מאוחרת שקסר פיר, גיתה, שילר, טולסטוי וכו'.

כתנאי שלישי ועיקרי תעמוד תכנית ליי מודים רחבה של לימודי תלמוד ולימודי תורה על ידי לימודי נ"ך, הסטוריה, ספרות, שפות, ולמודים ריאליים. לוח השעות יעמיד את לימודי הקודש בראשית הבקר בשעות הטובות ביותר של היום משך 4 שעות לימוד, מהן שלוש לתורה שבע"פ ושעה אחת לתורה שבכתב. יוסיפו יום עוד שלוש שעות לימודי חול. יכינו לבתינת הבגרות במגמה תלמודית במשך 5 שנים.

יש צורך להבטיח למורים תנאים כאלה שיאפשרו להם להשתחרר מכל עבודה נוספת אחת"צ ויאפשרו להם עבודת הכנה והש"תלמות במקצועם וטיפול מתמיד בתלמידים גם בסביבתם הביתית ובשעות הפנאי שלהם. בימי קיץ יש צורך לארגן מחנות קיץ ולימוד באחד הקבוצים של פועלי אגודת

(*בית הספר "חרוב" בירושלים מתכנן גסיון חדש של שלוב ישיבה ולימודים תיכוניים במשך ארבע שנות לימוד, אשר שנה אחת מהן מוקדשת כולה ללימוד בישיבה. יש לחכות לבצוע המעשי של התכנית הזאת בשנתיים הבאות כדי לדון על הצלחתה.

בודאי יותר מסוכן להתמצא בטענות המסנן וורות עינים של אחד העם מאשר לתלמיד בית הספר התיכון אשר הגו במובן מה מחוסן נגד הרעל המחשבתי הצפון בדברי הסופרים העבריים המודרניים.

ברוב בתי הספר התיכוניים של המזרחי נתקלים בבחירה בלתי-מספקת של חומר התלמידיים הבאים מבתיים מכלל הגוונים, גם מאלה שעומדים רק על גבול הדתיות, ויותר חזק בהם לפעמים הרצון הדתי מאשר המציאות הדתית. דבר זה הוא הגורם הראשי בכשלון החנוכי הדתי של בתי הספר התיכוניים של המזרחי. והנה עצם המבנה, תכנית רוב הליר מודים וסדר יומה של המדרשיה, אשר דורשים עזיבה מוחלטת של בית ההורים ומדגישים ביותר את לימודי התלמוד והיהדות ודורשים ויהור על משחק ושובבות בשעות פנאי — כל אלה יוצרים באופן טבעי בחירה קפדנית של חומר התלמידים ומבטיחים הצ' לחת המאמץ החינוכי. *

ה.

אנו מחוייבים ליצור בתי ספר תיכוניים דתיים מטיפוס מתוקן אשר לא יכריחו את התלמידים לעזוב את בית הוריהם ואשר נותנים את הלימודים, גם לימודי קודש וגם לימודי חול, בהמשך אחד בשעות הבקר.

יש מקום להציע תכנית לימודים עם לוח שעות מיוחד עבור מוסד תיכוני אשר איננו מתימר להיות גם ישיבה אלא יתאמץ להשריש בלב חניכיו הערצה והבנה ללימוד ישיבתי עד כדי כך שממילא הם יחליטו להמשיך את לימודיהם לא ישר באוניברסיטה (אם בזמן שרותם בצבא בעתודה אקדמאית או אחר שרותם בצבא) אלא לפני זה באחת הישיבות הוותיקות או שיתרו בכלל על ביקור באוניברסיטה ויסתפקו בבחינת הבגרות והש"כלה ישיבתית כל עוד שאין לנו מוסד אקדמאי תורני גבוה.

כתנאי מוקדם להצלחת בית ספר תיכון

מקרוב דוגמה לחייהם העתידיים. יש תקווה שבהשפעת מחנות קיץ ועבודה כאלה יצטרפו החניכים אחרי בחינת הבגרות שלהם לגר-עיני נח"ל, בסביבה תורנית, ויחסכו לעצמם הנסיון הקשה בשטח המוסר והדת אשר עובר על אלה שמתגייסים לצבא ביחידות כלליות.

ישראל למען יראו ויילמדו להעריך דוגמה של חיי יצירה וישר, חיים שלמים ולכן תורניים. החניכים יברואו במחנות העבודה והקיץ האלה לא רק באופן גופני ויימנעו מהתפרקות כללית מערכי עבודה ומתשבה אשר החופש העירוני כופה עליהם בצורה של התבטלות כללית אלא יילמדו להכיר

ד"ר א. ת. מרצבך

בעיות יסוד בפסיכולוגיה לאור השקפתנו

(הרצאה בכינוס הרופאים הדתיים, ירושלים תשי"א)

שעד כאן באו לידי אחדות דעות למשל ביחס לכך שאותה הדת שמדגישה גישה של שכר ועונש אינה תורמת לשפור הבריאות הרוחנית הכללית.

דוגמה זו מדגישה את הצורך שניחד במה מיוחדת לדיון על היחס בין היהדות המסורתית ובין תפקידי הפסיכולוגיה המודרניים.

היום נעסוק בבחינת בעיות היסוד בשטח הפסיכולוגיה לאור השקפתנו. נתחיל בהכרח השיטות הפסיכולוגיות הנהוגות בארצנו ונדון אחר כך בבעיות היסוד של הפסיכותרפיה והפסיכולוגיה של הילד והפסיכותרפיה גינה.

השיטות הפסיכולוגיות והשפעתן הסוציאלית מה המצב הקיים בשדה הפסיכולוגיה הרפואית בארץ? עלינו לקבוע שלוש עובדות.

ראשית כל עלינו לקבוע שהפסיכואנליזה זה הפרוידינית כבשה את כל החזית של הפסיכולוגיה הרפואית בארצנו, ז.א. שאסכר לות פסיכואנליטיות אחרות כגון הפסיכודינמית האינדיבידואלית של אדלר, אשר שמה במרכזה את המושג של יצר השלטון.

הנושא שעבורו אני מבקש לעורר התעניינות כללית יש לו חשיבות בשטח החינוך והפסיכותרפיה לא רק בתוך עמנו אלא אפילו בנצרות הבינלאומית. בתוך המסגרת של החברה הבינלאומית להגינה רוחנית* שהיא המרכז המקשר בין העמים בשטח הפסיכולוגיה המעשית נוצרה קבוצת מחקר (מיוחדת**). על מנת לטפל בבעיות ההגינה הרוחנית של הדתות***). קבוצת מחקר זו, כך מסופר בדו"ח השנתי 49—1948 ע' 61, אמנם התאספה ובאה לידי מסקנות מסוימות, אך השתתפו בעבודות קבוצה זו רק נציגי העדות הנוצריות ונעדרו באי כח היהדות ויתר הדתות. לפיכך נצטמצמה העבודה היעילה של קבוצה זו. בצרפת, הולנד, שווייץ וארצות הברית כבר טיפלו בבעיות ההגינה הרוחנית והדת, ולפי דעתי יש צורך להקים גם מרכז לבעיה זו בארצנו. בפגישה זו כבר קבעו שאין כאן קונפליקט בין פסיכואנליזה והפסיכותרפיה מצד אחד והדת מהצד השני. לפי דעתי אין לקבל סברה זו מתחילה בלי בחינה נוספת, מכל שכן לאחר

אודיפוס ועוד. היות ושרות המבחן בישראל נתון במידת מה להשפעת השיטה הפסיכואנליטית אני חושב כי מן הרצוי להכניס כאן מלה של אזהרה כלפי מונחים אלה. הם תלים ומתאימים אם האנליטיקאי עצמו משתמש בהם במהלך עבודתו המקצועית. אבל בתוך העבודה הסוציאלית הם הפכו להיות מעין דפוסים של הרשום שמשמשים בהם לעתים תכופות כדי להסיק את החקירות המרובות והמעמיקות לפי קוים אטיולוגיים ותרופותיים אשר חייבים להיות תוי ההיכר של התמחות ומקצועיות.

אם חוקרי משרדי המבחן רוצים למלא את התחייבויותיהם הצבוריות ביושר עליהם יהיה לזכור כי השערות, אף כי בעלות משקל רב הן, אינן מהוות תחליף לעובדות מאור מתות. ספקולציות בלתי מבוססות אינן יכולות להתכסות באיצטלה של מליציות מחוכמות.

ע' 51: „אם מותר לי לתת אזהרה לפקיד המבחן בישראל תהיה זו לצאת ממלכות זו. אם הם באים לרשום את מקריהם בכתב עליהם לזכור שהשורה הארוכה והכר אבת של קפוחים בילדות, של מעצורים בהתבגרות ושל אכזבות בגיל הבגרות אינה מהווה את כל ההיסטוריה של האיש“.

מכל האמור בזה מתברר לנו שמתפקידנו בתור אני האמת והמחקר הוא להעמיד את הדברים על אמיתותם ולהגביל את ההשפעה של הפסיכואנליזה הפרוידינית בתוך ד' אמות ההלכה שלה.

פסיכואנליזה כתירפיה רפואית

בשלושה מאמרים קודמים כבר עמדתי על פרטי הנדון הזה. במקום הזה עלי רק להדגיש כי הזיקה המקשרת את החולה באיש המטפל בו חזקה מאד, ובו במטפל תלויות הרבה מההכרעות הרוחניות של החולה, וקורה ששורשיה הדתיים של אישיות החולה עומדים בסכנת זעזוע של בטחונם. במיוחד עלינו לעמוד על סכנת החדד צדדיות של הטפול האנליטי כגון הערפח

או הפסיכואנליזה האנליטית של ק.ג. יונג, נדחו בארצנו לקרן זוית.

שנית עלינו לציין כי השיטה הפסיכואנליטית השוררת כאן היא עוד השיטה הנושנה של פרויד בלי התקונים שבאו אחר כך, בעוד שבארצות הברית האסכולה השנית לטת בהנהלתו של פרנץ אלכסנדר כבר עזבה את הגישה הקפואה הקודמת ומציטנת בזרימה חיה, וכתוצאה מכך התקרבה יותר ויותר לגישה הפסיכולוגית הקלינית, כגון למושג של הטפוסים וכו'.

שלישית, הפסיכולוגיה הפרוידינית מו-פיעה בעיני הצבור ובפרט בעיני קהל המעוניינים כתורה יציבה מקובלת על כולם, ולא היא: דוגמה מעשית חשובה ביותר היא העובדה שהעובדים הסוציאליים המתנכמים בבתי הספר השונים אשר במסגרת משרד הסי-עד מודרכים על ברכי השיטה הפסיכואנליטית גרידא והם נהפכים לכת מאמינים ותעמולנים של תורה זו, ויש שלפני דופאים הם מעמידים את עצמם כאילו בידיהם האמת המוחלטת והחדשה בעוד שהרופאים עוד תלויים באמיתות שאבד עליהן כלת. דעתי זאת אינה רק פרי נסיוני האישי אלא מתבססת גם על תעודה חשובה של מבקר מארצות הברית מר אדמונד פיטצגירלד⁶ אשר פרסם את רשמיו מבקור בארץ בשנת 1949. ואלה הם מדבריו, ע' 52: „נדמה שקיימת נטיה ברורה להשתמש במונחים מדעיים כדי שתהליך הרשום יהיה מקוצר ושטחי יותר ועוד גרוע מזה גם תהליך המחשבה נעשה ליותר שטחי ומקוצר. גדל והולך השמוש במונחים שאולים אלה על בסיס חוסר הבחנה אשר לו מצורף לפעמים אמון נאיבי ביעילותם המגית בתור אמצעי הבחנתי או גורם משחרר בטפול. למשל ישנה נטיה להפריז בשמוש במונחים כגון דחית הילד מצד ההורים, התחרות אחים, תסביכי

⁶ קצין מבחן ראשון של County Court of King, County, Brooklyn, N. Y.

החובות שלנו — תל בו זעזוע עמוק. הנסיונות הנעשים עכשיו (בעיקר בארצות הקטוליות) לשוב ולהרים את קרנה של הדת לעוררה לחיים חדשים ולשגשוג מחודש מזכירים לנו את נסיונות הרפורמה הסוציאליטית התמימים בדרך של החיאת אומנות היד כדי לעשותה מוכשרת מחדש להתחרות ביצירות תעשיניים...

כבר עכשיו העניק המדע לאדם רבות מזה שהוא ציפה לו מאת הדת זה אלפים בשנה או שלא תלם כלל על השגתם. לפיכך עלינו לתלות גם להבא את מיטב תקוותינו במדע. בתשובה לכך הבעתי כבר את הדעה שדוקא האמונה עלולה להיות בסיס יציב ליסודות האישיות ובגלל זה היא מסוגלת לשמור את הנפש הבריאה מהתהוות גוי רזות, ולדעה זו מצאתי סמוכים בחוות דעתם של חוקרים אמריקאים בעלי שם. „מנקודת מבט מעשית רפואית רצוי להדגיש את הערך הפסיכיהיגני הרב של השקפת עולם קבועה וברוקה לחיי הפרט. בקטר לזאת יש לבחון אם המדע לבדו יהיה מתאים לרצות ולהשקיט את רוחו של האדם: — את שאיפותיו וגעגועיו. את רגשותיו וצרכי אמנותו. ראוי להבליט אף בימינו ובעמנו את הערך הפסיכיהיגני של הדאגה הנפשית בדת; ואף כי אנשי הדת לא מצא תמיד את הדרך הנכונה, אין לפסיכיהיגנה לוותר מתהילה על עוזר איתן כמו הדת. שנתנה עצות כה רבות ומנוסות בטפול הנפשי, ועלינו לא רק להשתמש בעזרה זו במקום הנכון אלא עלינו גם להשתדל להחזיר את הדאגה הנפשית הדתית הרעיונית“ (ראה מאמרי באותה חוברת ע' 73,72*).

עדות חשובה חדשה להוכחת נכונות דעה זו הוזמנה לנו במאמר פסיכולוגי חשוב

*) סמוכים :

Carrol A. Wise (p. 438)

Thomas Verner Moore (p. 452)

Mental Health Publication of the American

Association for the Advancement of Science

חור 9, 39

היתר של המיניות. בתור דוגמה אזכיר רק את היחס בין הפחד המיניות. מקודם חשבו שכל שטח הפחד מוצאו בשטח המיני אולם כיום אנו יודעים שאמנם יש דבר כזה, אך יש גם סיבות אחרות להופעת הפחד אשר אין כרגע לפרטן.

על כן על החולה הדתי המוסר את עצמו לטפול בידי פסיכואנליטיקאי לבדוק מקודם את אישיותו והשקפת חייו של הפסיכואנליטיקאי. אני ראיתי מקרים רבים המשמר שים עדות לחשיבות בחינה קודמת זו.

הפסיכואנליזה בתור השקפה

אולי התשובה ביותר בין השאלות היא בעית ההכרה וההשפעה של הפסיכואנליזה בתור השקפת עולם. אין לי צל של ספק שהאנליזה הפרוידינית מביאה לידי בקורת הדת ולהתפוררות הבסיס הדתי של השקפת העולם בתוך האישיות במקום שישנה ספריו של פרויד „עתידה של אילוזה“ ו„משה“ עשויים לשמש הרגמה להתפוררות זו. זאת ועוד. בתוך האישיות הפשוטה מתעמקה ומתרחבת השאלה ביחס להערכה של הגישה המוסרית ומשתרש במקום זה הספק אם נכון עשינו שדחינו את שלטון היצרים על ידי תהליך ההדחקה עד לפינה צדדית של הנפש כי יתכן שעל חשבון השקט הנפשי והבריאות הרוחנית נעשה הדבר.

הספר „אי הנחת בתוך התרבות“ מהוה סמל לזעזוע של האישיות המביא לידי זעזוע של בסיס התרבות.

בארצנו החרוף הנגוד הזה עד כדי כך שראש המדברים של האסכולה הפסיכואנליטית בישראל, באחד ממאמריו, כבר הביע את הדעה המפורשת שיש להחליף את הדת (באשר היא נושנה) ב„מדע“ (באשר הוא מתבסס על ההכרה האובייקטיבית) (ראה מאמרו של ד"ר וולף ב„פסיכואנליזה ופסיכיהיגנה“ בעיות ההיגנה הנפשית בישוב, ירושלים תש"ו ע' 54—53) „המוסר הדתי היהודי נוצרי שהוא גם אבן הפנה לכל

חנוך העם שנקדיש דור אחד שלם לנסיונות פסיכולוגיים חדשים ושנפקיר ע"י כך תורה שעמדה בתוקף במשך דורות?

בקשר לזאת עלינו להדגיש שבמיוחד הפסיכולוגיה הסובייטית מתנגדת בתוקף לשל-טון התורה הפרוידנית והיא פתחה במקומה פסיכולוגיה משלה המבוססת על התפיסה של הפיזיולוג הרוסי פבלוב אשר היה מייסדה של התאוריה של הרפלקסים המותנים. יתכן והצדק עם הדעה הפסיכולוגית הטוענת שכמו הרפלקסים הנמוכים המתפתחים על בסיס סלילת דרך מהרושם אל התגובה כך גם הפסיכה לכל דרגותיה צריכה פתוח לפי שיטת קבלת רושם חיצוני ופעולה תגובתית המודרכת ע"י ההרגל.

התבוננותי בשיטת פבלוב מביאה אותי לידי השואה בין שיטה זו והחנוך היהודי המסורתי. נראה בעיני שהחנוך שלנו מדורי דורות — החנוך במצוות — המתחיל בגיל הילדות יחד עם השמירה מפני האסורים בנוי כולו על פתוח ההרגלים במשך שנות הידדות עד לגיל התגבשות האישיות השכלית ז.א. על יצירת רפלקסים מותנים.

אם כן מתרכזת שאלתנו הפסיכולוגית והתינוכית בבריה הזאת — פרויד או פבלוב — ?

הפסיכואינינה

במשך 30 השנה האחרונות הסתעף זרם מיוחד בפסיכולוגיה הרפואית המכונה היג'יינה רוחנית (mental health). זרם מניעתי זה התחיל לעסוק בהכנת הדרכים החברתיות הטובות לשם מניעת מחלות רוח ולשם הכנסת חולי נפש לחיי החברה, ועכשיו מגמתו לשפר את תנאי החיים הכלליים בתקוה לשפר את תנאי בריאות הנפש לטובת חיים בריאים בחברה ובמשפחה ובמקצוע. אין ספק שאידיאלים אלה מכובדים הם ויש לעשות למען הפצתם, אולם גם כאן יש מקום לשאלה אם ההשקפה הרפואית הכללית הזאת חלה גם בשטח השכל ובעולם הערכים. ער"ד

מעטו של פרופ' קלינברג מניו יורק על שגיאות המדע הפסיכולוגי***) בהסתכמו על 3 דוגמאות פסיכולוגיות הוכיח קלינברג שעקרונות מדעיים מלפני 20 עד 40 שנה התגלו עכשיו כמסולפים ובלתי נכונים ומורי דעות אלה היו אמיצי לב להודות בשגיאותיהם***).

בהתחשב עם כל האמור נשאלת השאלה המצפונית האם הפסיכולוגיה יכולה לבא עכשיו כתחליף לדת ולשמש כבסיס להשקפת עולם?

לבעית הפסיכולוגיה של הילד

נעבור עתה לשטח המיוחד של הפסיכולוגיה של הילד. כמעט כמו בכל רחבי העולם כך גם בארצנו מתבססת תורת הפסיכולוגיה של הילד על התאוריה שצפויה סכנה לעתידו של הילד אם לא ניתנת לו האפשרות בגיל הילדות לתת פרוקן מכויס ליצריו התקפניים בה במידה שאין הוא מזיק בכך לזולת. על בסיס תפיסה זו נפתחה למשל תחנה לטפול בילד ע"י הדסה בירו-שלים. על יסוד התבוננותי אני בשיטה זו במשך השנים באתי לידי המסקנה הרפואית שישנם ילדים אשר אך רוכשים להם בצורה זו נסיון בהרגלים מסוימים. אם כן לפי הנסיון וההגיון יש מקום לשאלה: האם אולי נהפוך הוא והילד הרך צריך להתאמן באופן שיטתי לעשות את הטוב ולכבוש את התוקפניות שבלבו. האם נכון הוא מנקודת מבט של

Race differences: The Present Position ***) of the Problem by Otto Klineberg, reprinted from Unesco International Science Bulletin vol. II Nr. 4 Winter 1950

1. Howard Odum, שלש הדוגמאות הן: Professor of Sociology, University of North Carolina — ביחס לפגור השכלי של הכושי
2. C. C. Brigham, Professor of Psychology, Princeton University — לרמת האינטליגנציה בצבא האמריקאי.
3. Florence L. Goodenough, Professor of Psychology, University of Minnesota — ביחס לפסיכולוגיה של ציורי ילדים.

סיכום הדברים

לכסוף הרשו לי שאעמיד את כל השקולים המרובים מהשטחים השונים על כלל יסודי אחד והוא: יש לבחון בחינה מצפונית אם כל הפסיכולוגיה החדשה לזרמיה השונים באספקלריה של ההתבוננות ההיסטורית אין להעמידה רק על האטיקה עתיקת הימים של הפילוסופים המטריליסטים היונים כמו למשל דמוקליטס והיא תורת האושר לאדם, ולפי תומנו נוכל לשאול סתם: האם תפיסה זו היא בהתאם להשקפתנו המסורתית? לשם התמצאות עצמית אולי נשאל את עצמנו האם אנו נמצאים כעת בדור הזה ובמקום הזה בארצנו בנקודת המוקד של התאבקות בין האטיקה המטריליסטית והאידיאליסטית?

אם תחליטו לכאן או לכאן, תואילו נא לקבל את דברי תוך הצדקת משפט שיש למצוא כמשפט הסופי של הספר „תולדות החומרנות“ של פרידריך אלברט לנגה: „אף פעם אין המתבונן המהרהר רשאי לשתוק מתוך כך שהוא יודע שכרגע ישמעו לקולו רק מעטים“.

ירושלמי אמר לי פעם בדרך הלצה שבמושג mental health צפונה כבר מתחילה סתירה כשלעצמה. או mental — או health או שכן אדם שואף לרוחניות ואז עליו להתגבר על קונפלקטים — או ששאיפתו היא לבריאות, ואז אינו יכול לעלות למדרגה רוחנית גבוהה. אם בתבונן בתורות הנצחיות ובהשקפות הדתיות של הדתות המקובלות החל כיהדות ובנצרות וגמור בכודיזם וקינר פוציזם, מתערור ספק קל באמיתות הערכים הגבוהים של הרפואה הפסיכולוגית, ספק שאפשר לבטאו בשאלה, האם נולד האדם מתחילה על מנת להיות מאושר? אפילו הוגי דעות לא יהודיים דשו הרבה בבעיה זו ולאור ההתלבטויות הרבות של האישיות המודרנית והנגודים בין ערך וערך שיש למצוא להם פתרון בחיים המעשיים היו בעלי שם שכאו לידי מסקנות כגון אלה: „החיים אינם מטרת החיים העליונה, אך הרע שברעות היא דגש האשמה“, ורומן דולנד בספרו המפורסם „יין קריסטוף“ אומר: „אתם לא נולדתם להיות מאושרים — אתם נולדתם רק להיות בני אדם“.

דר' ו. בודנהימר
ירושלים

התורה והמדע החדש

כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אינו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חכמת תקופות ומזלות“.

המהרש"א מפרש שאין הכוונה לתקופות ומזלות לענין קביעת החודש והחגים אלא לענין גילוי גבורת ד'. ספרותנו העתיקה היא מלאה מאמרים

איתא בנמרא שבת עה: „אמר ד' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי, כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר ואת פועל ד' לא יביטו ומעשה ידיו לא רא. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן (יונתן), מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם

האחר. אולם בחיי המעשה נעמדים אנו לער תים קרובות לנוכח עובדות מסוימות הבאות לפתע לערער את אמונתנו, כביכול, בהזכיתנו. לפי הנראה, למרות הכל, שאמנם קיים כח איתן בטבע השולט בו שלטון בלי מצרים ושאינו יודע צדק ומשפט. בעיות אלה היו תמורות ורציניות מאד בסוף המאה הקודמת ובראשית המאה הנוכחית. אולם שלשים השנים האחרונות הרחיבו את נקודת ראינתנו במספר בחינות. מטרתנו תהא, איפוא, להור כית שהבעיות המתעוררות יסודן אינו בעובר דות שאנו רואים אותן, אלא בפירוש וב- הסבר הניתנים להן על-ידי ראות עינינו השרירותית.

ב. סיבתיות

היסוד לכל מחשבת האדם הוא חוק הסיבתיות. פירושו הוא שאם אך נתחיל לשאול לסיבת תופעה מסוימת או למחוחתה, הרי כבר הנחנו שקיימת סיבה, שלעתים היא רק הקשר הפנימי בין עובדות ואירועים שאנו מסתכלים בהם. מן ההכרח שתהא סיבה למה שאנו רואים, לפיכך — או שאנו שואלים „מדוע“ בהניתנו שקיימת רוח מתכנתת, ואזי הנימוק שנמצאו יגיד לנו מה עלתה בדעתה של אותה רוח מתכנתת; או — אם גשאל „היאך“, הרי אין אנחנו חוקרים אלא לסיבת התחוללות התופעה שאנו מסתכלים בה. בכדי להשיב על השאלות „היאך“ ו„מדוע“ אין זה מספיק לתת נימוק איכותי, אלא התשובה צריכה להיות מספקת גם מבחינה כמותית. למשל, אם נאמר שפתחת הברז גורמת לזרימת המים, הרי אין זה מספיק. נחוץ גם לקבוע איזה כוח מזרים את המים או מושך אותם למטה, כגון הכוח המושך של הארץ, וגורם למים לנוע לאחר שנפתח הברז, ונתון גם לקבוע איזו כמות של מים תנוע בתהליך זה, וכו'.

חוק הסיבתיות הזה איננו מיוחד, לא מבחינת הכמות ולא מבחינת האיכות, לדרך המחשבה המוסרית או המדעית אשר שתיהן

האומרים כי „השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע“, שכל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו. אין פירוש הדברים כי כל אדם מבין מיד את שפת השמים והארץ. אלא שאם אנו מוכנים לכך, הרי נוכל לראות את גבורת ד' בכל דבר. על ספר הטבע חל אותו כלל כמו על ספר המוסר שלנו, על התורה: „כי ישרים ררכי ד' צדיקים ילכו במ פושעים ישלבו במ“. הקב"ה ברא את העולם ואת חושינו לראותו. ובנו תלוי הדבר אם נראה בו אך סידרה של תופעות טבע ללא חיים וללא מטרה, או ביטוי לגבורת ד'. אם להכיר בקיומו של משפט-צדק אלוקי בטבע אם לא — דבר זה תלוי בבחירתנו, ברצוננו החפשי.

א. אנליזה

א. חוק טבעי וחוק מוסרי

את הבעיה, אם העולם נתון לשלטון חוקי טבע או חוקי-מוסר, אין להכריע על-ידי ניסוי או ניסיון. שאלה זאת היא נקודת המוצא לכל מחשבה פילוסופית של האדם, ותולדות הפילוסופיה הן תולדות הבעיה הזאת. בחיי המעשה הממשי נראים נמוקים העשויים להכריע באחד משני הכיוונים, והנמוקים לטובת כיוון אחד נראים כשוללים את נמוקי הכיוון השני. אך רוח האדם אינה נרגעת בכך שאומרים לה שיש נמוקים לשניהם, כי בה בשעה שאנו מסכימים לאחד — שללנו את האחר. בשבילנו כיהודים שומרי תורה הוכר רעה השאלה, כי בקיימנו מצוות כגון קריאת שמע ושבת אנו מצהירים תמיד וחדיר את אמונתנו באתדות הבורא ובתרוש העולם, והן יסוד מחשבתנו. אנחנו אפילו מרחיקים לכת ומאמינים בתורה מן השמים, כלומד שיש בידינו חוק מוסרי מעשי שניתן לנו על-ידי בורא העולם.

מכיון שנאמר מקודם שאין זה תלוי בני-סויים להזכית את היסוד המוסרי או הטבעי של העולם ומלואו, הרי אין לראות מדוע תתעוררנה בעיות איזון שהן בכיוון זה או

מקודם ידעו, למשל, שכל תנועה איננה אלא ביטוי לשנוי המרחק בין שני גופים. אבל אז נעלמה מהם העובדה שצבם מדידת השנוי במרחק נעשית ביחידות אשר בעצמן תלויות בהנחת מושגי זמן ומקום מוחלטים. למשל, שום דבר אינו מאפשר לקבוע אם המגניט הוא אשר מושך את הברזל או הברזל מושך את המגניט. ובאמת, אין זה מעלה ולא מוריד. גם כל ההוכחות שהארץ סובבת בתוך העולם או העולם סובב מסביב לארץ — נעשות בלתי-הגייוניות. מה הכריח את קופרניקוס להכריז שהארץ סובבת ולא העולם? לא היתה לו הוכחה אחרת מלבד העובדה שהי נוסהאות המתימטיות המבטאות את התנועה נעשות הרבה יותר פשוטות אם מניחים שהי ארץ איננה אלא חלק מן האוניברסום אשר בחוכו היא מתנועת ומסתובבת, מאשר אם מניחים את ההיפך. לגבי מדע הפיסיקה המודרני אין זה באמת חשוב לקבוע אם סובב מסביב למה. חוק פיסיקלי אינו אלא הניסוח המתימטי של התנועה היחסית. מה זה "נח" ומה זה "נע" תלוי רק במה שהי פיסיקאי מחליט לקבל כנקודת יחסים שלו.

נניח למשל שמישהו נוסע באניה בלב ים, ומטייל על סיפון האניה. יש לו מהירות מסוימת אם נגיד שהסיפון נחשב כנח. אם הסיפון נחשב כנח אזי לים יש מהירות מסוימת לגבי האניה. אם הים נחשב כנח אזי יש לנוסע מהירות אחרת. ובכל זאת לא איכפת כלום לנוסע איזו מהירות הפיסיקאי מיחס לו לגבי איזו נקודה נחה. מה שנראה אולי עוד יותר בלתי-הגייוני הוא, שלפי חוק מכני מסויים המסה של גוף נע הולכת וגדלה עם המהירות של הגוף. זאת אומרת, אם יש שני גופים A ו-B שהמרחק ביניהם הולך וגדל מהר, הרי A חשב ש-B זו ו-B חושב ש-A זו. לפי A המסה של B הולכת וגדלה ו-A נשאר כמו שהוא. B חושב ש-A זו ומסתו גדלה ו-B נשאר כמו שהיה. ויש הרבה מקרים כאלה. לחישוב המתימטי קובעים נקודה מסוימת כנחה. אם

מושתתות עליו ובלעדיו אין להן יסוד. שאלת המוצא של חוק הסיבתיות ענין הוא לווכוח רחב. יש סוברים שהוא צורה מיוחדת של הלך מתשבתנו בדרך כלל, אשר אנו משתמר שים בה למעשה רק בדרך המחשבה המדעית. לדעתם של אלה, הריהי מידה אפיינית של שכלנו כמו שאברינו ודמותנו הן מידות אפייניות של גופנו. אחרים סוברים שהסיבתיות היא דרך מחשבה אשר רכשנו לעצמנו תוך כדי ראיית סיבות ותוצאות שבאו זו אחר זו באופן סדיר.

אכן, מסקנת הווכוח הזה לא תשפיע על מסקנותינו במאמר זה. משום כך לא נעקוב אחריה יותר. אולם עלינו לבהון בחינת יתר את השאלה באיזה אופן פועל חוק הסיבתיות בעולם הטבע, ובאיזה אופן — בעולם המוסר.

ג. עולם הטבע

היה זה חלום אנשי המדע במאה התשע-עשרה שיהיה לאל ידם לקבוע מראש את כל האירועים עד סוף העולם. הם דימו לעצמם כי אם יהיו בידם כל הנתונים בנוגע לגופים ולכוחות, מן ההכרת שיוכלו לחשב את תוצאות פעולותיהם ההדדיות למשך כל תקופת זמן נתונה. לא היו להם אשליות לגבי קושי משימה זו, אך הם חשבו אותה כאפשרית מבחינה עיונית. סיבות זהות מן ההכרח שייגרמו תוצאות זהות, לפיכך בידעם כל הסיבות מן ההכרח שידעו כל התוצאות. זו היתה מחשבת לאפלאס, ומשום כך הוא המציא את רעיון הרוח העליונה ההיפותטית הכל-יודעת ויודעת מראש.

בשלישים השנים האחרונות הרס המדע את הדמיונות האלה, וכך היה הדבר: אף לפני תחילת המאה הזאת נוכחו אנשי המדע כי אין ביכולתם להגדיר את המושגים המוחלטים של זמן ומקום, אף כי קיוו תמיד להתגבר על חוסר-אונים זה. אולם משמעותו המלאה של חוסר-אונים מדעי זה הובעה במלואה רק על-ידי איינשטיין ותלמידיו, אשר כללוה בהגדרתם את חוקי הטבע. גם

החלוקה המדוקדקת ביותר בה אפשר לחלק את האנרגיה נקבעה על-ידי הכמות היסודית elementary quantum של פלנק, שהיא אופיינית לכל צורה של אנרגיה, אחד הגלויים החשובים ביותר, אם לא החשוב ביותר, במדע הפיסיקה במאות השנים האחרונות. גופים שהם כה קטנים עד שהאנרגיה בגודל של הכמות היסודית הופכת אותם על פניהם, שוב אי אפשר להסתכל בהם בדיוק. משל למה הדבר דומה? לאדם הרוצה למצוא את צורתו של עציץ פרתים ושאר תכונותיו על-ידי שהוא נוגע בו בעזרת מוט ברזל. לנסיון כזה תהא אך תוצאה אחת: עוד בטרם נערוך את תצפיתנו יישבר העציץ לרסיסים.

כפי שצינתי לעיל, האלמנטים הקטנים האלה, אשר אין אנחנו יכולים לראותם, ואשר הגופים היותר גדולים מורכבים מהם, קובעים את תכונותיהם של הגופים היותר גדולים, וחוסר האפשרות להסתכל בחלקים הקטנטנים מכניס יסוד של חוסר דיוק לתוך חוקי הגופים היותר גדולים. לעתים טוענים שהפיסיקה המודרנית מבטלת את חוק הסיב-תיות בגלל חוסר יכולתה לבטא בצורה מדויקת את היחס בין סיבה ומסובב. טענה זו אמנם איננה נכונה בצורה זו. הפיסיקה המודרנית איננה אומרת אלא שאין ביכולתה לעקוב אחרי הסיבה והמסובב בתהליך האל-מנטרי, אולם בכל זאת יש להנחת שקיימת סיבה, והיא עדיין משתמשת בחוק הסיבתיות לגבי גופים שבהם אפשר להזניח את הטעות התצפיתית בגלל גודלם היתר.

ועתה מלים אחדות אודות השאלה, היאך מתגבר המדע המודרני על הקושי הזה שבר עריכת תצפיות. כיון שאפשר לנסח חוקים פיסיקליים רק בנוגע לגופים הנתונים להסתכלותנו, הרי אי אפשר לנסות לבטא חוקים אודות גופים מסוימים שהם מעבר לתחום הסתכלותנו. אם אין אנחנו יכולים עוד להסתכל בחלק הקטנטן המסויים, הרי בכל זאת אפשר לערוך אבחנות אודות ההתנהגות הכללית של קבוצת תלקים כאלה. אנחנו

נס מה שבאמת נח ומה שבאמת נע אי אפשר לקבוע, המדע החדש מוותר לגמרי על כך למצוא ולקבוע מהי האמת האבסולוטית. ישנה נקודה נוספת אשר גם היא יתכן והיתה ידועה במידת מה מקודם, אולם רק הפיסיקה המודרנית הוכרחה לנסחח בחוקים וכללים. זהו חוסר האפשרות של תצפית מושלמת.

בעלי מחשבות ידעו מעולם שאין אנחנו רואים אלא את שחושינו מרשים לנו לראות. אולם ההגבלות התלות על הסתכלותנו בכלל: בחוקים פיסיקליים רק על ידי המכניקה של הקוונטים. מדע הפיסיקה המודרני בא לכלל דעה שהסתכלות אפשרית רק על-ידי תהליך בו מתחוללים שנויים גם במסתכל וגם בגוף הנחקר. אין אנחנו יכולים לראות גוף איזה שהוא אלא אם כן הגוף הזה מקרין קרני אור וקרני אור אלה גורמות שנוי חימי בעינינו. אם אנחנו מסתפקים בתצפיות אשר בסופי של דבר יתנו לנו חוקים פיסיקליים שישתדעו על שטח קטן ועל תקופה קצרה ותלותם על גופים גדולים בלבד, הרי אין אנחנו מודאגים אודות טעויות קטנות אלה. ברם הענינים נעשים חמורים אם אנחנו מסתכלים בגופים קטנים ביותר, שהם לאמתו של דבר האלמנטים היסודיים שמהם מורכבים הגופים הגדולים ואשר בסופו של דבר קובי עים את התנהגותם של הגדולים. למשל, אם אנחנו רוצים להסתכל בגופים, שגודלם כגודל גל האור, בעזרת האור — אין אנחנו יכולים לעשות כן, כי לגביהם האור הוא כוח כה גדול שהוא משנה את הגופים האלה תוך כדי תהליך התצפית, ושם לאל את כל תצפיתנו.

אפשר לטעון בצדק: אם האור נעשה מכשיר יותר מדי גס לעריכת תצפית, הבה ונשתמש במשהו יותר עדין שאינו מפריע כל כך לגוף שאנו מסתכלים בו. דבר זה נעשה באמת. מה שאין אנחנו יכולים לראות דרך המיקרוסקופ הרגיל, נוכל לראות על-ידי המיקרוסקופ האלקטרוני. אולם יש גבול.

לא ודאות. על המדע להסתפק עתה בעובדה שלכל היותר החוקים הפיסיקליים הם כללים הסובלים יוצאים מן הכלל, והללו מאשרים אותם ככללים אך לא כחוקים. יתר על כן יוצא מכאן שלעולם לא יוכל המדע להציג לפנינו סידרה שלמה רציפה של אירועים הבאים זה אחר זה בכחינת סיבה ומסובב. לעולם לא יוכל, איפוא, המדע לקבוע באופן ניסיוני מהו "מופת" במובן הפשוט, כי אם נתון מספר מספיק של מקרים, הרי הדבר הבלתי-מסתבר יהיה לו סכוי להתחולל ולהיות אפשרי.

לפיכך, איש מדע מודרני כי יוכרח לחוות דעה על התנהגותו של אלקטרון מסוים, יוכל לקבוע דק כי קיימת הסתברות x שהוא יגוע בכיוון a , הסתברות y שיגוע בכיוון b בכיוון z בכיוון c וכו'. אולם אין בכוחו לומר באיזה כיוון הוא יגוע למעשה. כן אין בכוחו לומר מהו שמגיע אותו לגוע באיזה זמן הכיוונים האלה. כיון שהכוחות המניעים אותם אינם ניתנים להסתכלותנו, הרי כל דבר הנאמר עליהם יהיה נטול ערך מבחינה מדעית, מפני שאי אפשר לבחנו עלידי ניסויים. עלידי כך אי אפשר גם לקבוע את קיומו של חוק הסיבתיות, אם מהסוג המוסרי או מהסוג הטבעי, בתחומים אלה.

יתר על כן, לאור איהדיוק בהסתכלותנו שהפך חלק מחוקי הפיסיקה שלבנו, הרי מעתה יקשה עלינו עוד יותר לקבוע דברים אודות אירועים הרחוקים ממנו מרחק זמן רב, בעבר או בהווה, כיון שהטעויות הכלולות בתוקי הפיסיקה לא זו בלבד שהן מצטרפות זו לזו אלא הן נכפלות. בדומה לכך אין משאל גא' לופ יכול למסור אלא מצב דעת הקהל בזמן ידוע, ואפילו אם ימסור תוצאות משאלו בזמן נים שונים ויציין אותן יחד בעקומה אחת, הרי זה עדיין לא יאפשר לו לקבוע מראש את תוצאותיהן של בחירות אשר תחקיימנה בעוד שנה. ככל שאנו מתרחקים מומן ההס' תכלות כך תרד דייקנות קביעותינו מראש, כיון שמספר המקרים עולה והסכויים שדבר

עושים, איפוא, כמעשה חכם הסוציולוגיה הרוצה לדעת כיצד ובאיזו מידה נפוצות דיעות מסוימות בין האוכלוסין של ארץ ידועה. אין הוא עוסק בדיעותיו של יחיד איזה שהוא, בתור יחיד, אלא רצונו לדעת רק את מספר היחסי של אלה הדביקים בדעה א', ב', ג' וכו'. הוא מארגן משאל גאלופ ובדרך זו הוא מוצא את מבוקשו. פירושו של דבר, הוא אוסף את המספרים מקבוצת אבי שים המהווה לדעתו ייצוג ממוצע של האוכי לוסין, וכך הוא מסיק את מסקנותיו לגבי שאר האוכלוסין. אף על פי שראינו לא פעם שמשאל גאלופ עלול להטעות אם הסיכויים הם מחצה על מחצה, הרי בדרך כלל בשאי לות המרשות יותר משתי אפשרויות זכה הוא בהצלחות טובות מאד. עלידי מבחר טוב של הייצוג הממוצע ועלידי עריכה שאלון טוב אפשר לקבל השערות די מדויקות של מצב דעת הקהל, למשל אם רוצים לדעת כמה אנשים מחוץ מספר נתון יציבעו בכיוון זה או אחר לטובת רשימות שונות. בדרך זו ניתן לשער את סכוייה של כל מפלגה מדינית בבחירות וההסתברות של הכרעת כל בותר ובותר. אולם מה שאי אפשר לקבוע מראש, היא התנהגותו הממשית של היחיד.

וכאשר משתמשים באותו תהליך לגבי האלקטרונים, כלומר חלקי גוף קטנטנים עהם למטה מגבול התצפית האינדיבידואלית, הרי מקבלים תוצאות רק לגבי קבוצת אלק' טרונים והסתברות התנהגותו של האלקטרון היחיד, אולם לעולם לא לגבי התנהגותו הממשית של איזה אלקטרון שהוא. תוצאות הדרך החדשה הזאת במדע הפיסיקה הן מהפכניות למדי.

בעוד שבמדע הקלסי די בתצפית אחת בתנאים מתאימים כדי לנסח חוק פיסיקלי, כיון שסיבות זהות בהכרח תגרומנה לתוצאות זהות, הרי עתה אי אפשר אפילו מבחינה עיונית לקבוע חוק בעל חוקף של מאה אחת, אף לאחר תצפיות רבות. כל מה שבידינו לעשות הוא לקבוע הסתברות, אולם לעולם

תצפיותינו. אם תצפיותינו אינן עולות בקנה ^ע אחד עם חוקי-מושכל-ראשון אלה, אזי אנו מסיקים שקיימים כוחות פעילים המסיחים אותם ממסלולם, אולם כוחות אלה שוב צרי-כים לעלות בקנה אחד עם החוקים הללו, והנה, איפוא, תרכובת של כוחות אשר פעולות הגומלין שלהם שוב נערכות על-ידי חוקי-מושכל-הראשון שלנו. אנחנו שבעי רצון אם הצלחנו להגדיר את היחסים בין תופעות שונות בהתאם לחוקים המ-יוסדים בסופו של דבר על דרכי המחשבה היסודיות שלנו עצמנו.

לפי דברי אדינגטון, אף התוקים המסר בכים ביותר אפשר להסיקם בדרך a priori, הוא מדמה את איש המדע לפי רוקרוסטס איש יון העתיקה, אשר, כדרך אנשי סדום, מתח את רגלי אורחיו כדי להתאימן למטחם או חתכן למטרה זו.

ברצוני להדגיש שאין אני מביא כאן את כל טענותיו של אדינגטון או רק אלה שהוא מציין בעצמו. יכולתי להביא כדוגמה שוב את השאלה אודות התנועה היחסית של הארץ והעולם, אשר, כפי שצינתי מקודם, הוכרעה אך ורק על יסוד הטענה של ניסוח מתימטי פשוט יותר. בעוד שלמשל סיר ג'ימס ג'יס אומר שהעולם תוכנן על-ידי מתימטיקאי גדול ומשום כך חוקי הטבע אפשר לבטאם בנוסחאות מתימטיות, הרי אדינגטון אומר שיש אנו יודעים מאומה על כך וכל מה שניתן לומר הוא שאנו ניגשים לעולם עם מושכלים מתימטיים אחי-דים ובהתאם. לכך אנו מנסחים את חוקי-אדינגטון בא כלל מסקנה שאין תצפיות מושלמות, כיון שלעולם לא נוכל להבחין בכל הגורמים המשפיעים על התחוללות תופעה מסוימת, והחוקים שאנו רואים אותם כחוקי הטבע הם יצורי שכלנו שאין אנו מסיקים אותם מבחוץ אלא אנו מרכיבים אותם על תצפיותינו, או שהם מערכות כללים אשר יצרנו ואשר בהן אנו מסדירים את תצפיותינו.

בלתי צפוי יתרחש, מתרבים, וככל שעולה מספר המקרים שעלינו לקחת בחשבון, כך תתמעט האפשרות שנוכל לקבוע מראש את גודלו של המקרה הבודד.

התפתחויות אלו שחלו בזמן האחרון, גרמו לאנשי המדע המודרניים לבחון מחדש את דעותיהם על האבייקטיביות של תצפיותינו וחלותם של חוקים המושתתים על תצפיות אלה. האישיות שהיא אולי הדגולה ביותר בין אלה הוא סיר ארתור אדינגטון.

אדינגטון שואל: איזהו „בית הדין העל-יון“ שיכריע אם תצפית מסוימת היא נכונה ומתי אפשר לקבל חוק מדעי מסוים? הוא בא לידי מסקנה שלא הניסוי מכריע בדבר אלא השכל האנושי עצמו. הוא חוקר בשאלה האיך אנו מגיעים לניסוח חוקים, וניתוחו מוביל אל המסקנות הבאות.

הצעד הראשון שאנו עושים הוא הניסיון לפרק את תצפיתנו ליסודותיה ולהתבונן ביסודות אלה כאלו שהם קיימים איש איש לבדו, ואחר כך למזג את היסודות האלה עם מה שאנו קוראים העולם. כבר הצעד הראשון הזה, אומר הוא, אינו אפשרי מבלי לערבב את תצפיותינו בהנחות סובייקטיביות. הרעיון של התבוננות בגוף מסוים כשהוא מעורטל מסביבתו, הוא לבדו כבר אינו אפשרי למעשה, מכיון שכל גוף וכוחותיו הם חוצאה של השפעת סביבתו עליה, סביבה שבעצמה מושפעת ע"י הגוף בעצמו. אפילו החוקים היסודיים ביותר, כגון חוק כוח המ-שיכה של הארץ, אי אפשר לעקוב אחריהם במאה אחת. מאידך, כל חוקי כוח המשיכה והיחסים בין גוף ואנרגיה בדרך כלל, וכן חוקי ההנדסה, אפשר להסיק אותם על-ידי תהליך יסודי של חשיבה, מבלי לקחת בחשבון כלל את שקוראים מציאות. לפי דברי אדינגטון אין זה נכון שאנו מסיקים את החוקים האלה מתצפיותינו, אלא הם נעוצים בשכלנו בחינת מושכל ראשון ואנו מרכיבים אותם על

שהוא של כוכבים קיבלו את שמותיהם בהתאם לתמונה שהם ציירו בדמיון העמים העתיקים בהופיעם לנגד עיניהם בשמים. מנקודת תצפיתם על הארץ. אלו היו מסתכנים בשמים מזוית שונה, הרי היו מחברים כוכבים אחרים עם שמות אחרים. כוכבים הנראים קרובים מאד מהארץ, נראים ביחס מרחק אחרים לגמרי ממקומות אחרים בעולם. בדומה לכך, אלמלא שכלנו הפועל במונחים מתימטיים כפי שהוא פועל, הרי העולם היה נראה אחר לעינינו. כל החוקים שנמצאים בעולם — הם חוקינו אנו, והריהו עולמנו אנו שאנו בעצמנו יוצרים אותו בחושינו או שנוצר בהכרתנו באמצעות שכלנו. באמצעות חושינו אנו מתרשמים מהעולם החריש. צונני פעולת עיצוב הרשמים לעולם אחד — זוהי פעולתנו אנו.

(עוד יבא)

כן אפשר להראות שכל חוקי הפיסיקה מנוסחים במשוואות מתימטיות אשר עם כל היותן מסובכות הריהן בסופו של דבר מיוסדות על פעולות ומשוואות מתימטיות אלמנטריות. אפילו נוסחאות הכוללות אותיות יווניות ואחרות המטילות אימה אינן אלא תרכובת של פעולות אלמנטריות המצורפות על-ידי סמלים אשר בעצמם הופכים חלק של פעולות נוספות. משום כך כל התוקים המנוסחים בצורות מתימטיות — ומטרת איש המדע היא לבטא את חוקיו בנוסחאות מתימטיות — אפשר להסיקם על-ידי פעולה שכלית בלבד באופן *a priori* בדיוק כמו שמדע הטכניקה ומדע המתימטיקה השמושיית הם למעשה היינו הך, כך אפילו עכשיו כבר כל השטח של מדע הפיסיקה הוא מתימטיקה שמושיית בכוח, ובסופו של דבר כך יהא גורלו של המדע כולו.

לדוגמה: המזלות המורכבים ממספר איזה

(הערה: במאמר זה „הסתברות“ פירושה *Probability*)

דוד זרי

יהודים ויהדות מאחורי מסך הברזל

א.

כשבאתי לשם נוכחתי לראות, כי כבר קדמוני יהודים אחרים, בעיקר פליטי אוקראינה ורוסיה הלבנה, אולם היו גם יהודים מקרים, מקוז ומרוסיה הגדולה.

כמקובל בשעת טירוף כזה, מטס אחד את דופק השני, טרם שהתודע אליה, הובלשת הסובייטית עקבה אחרי כל אחד, יצרנו אחרינו, יהודי פולין שהיינו בחזקת טריפה אולם הקשר הועמד מיד והבעיה הראשונה שעמדה לפנינו היתה: למצוא מקום לתפלה. לא פה המקום לפרט את פעולותינו עז

בשנת 1942 סחב אותי זרם המלחמה לקירגיזיה הסובייטית, לעירה קטנה נידחת לרגלי ההימליים. היתה זו עירה אשר רגל יהודי לא דרכה בה מיום ברוא אלוקים שמים וארץ. תושבי המקום, מונגולים לפי מראה פניהם ושמיים לפי לשונם ודתם, לא ידעו אפילו על קיומה של אומה יהודית והם קיבלו את פנינו באותה האדיבות המפוקפקת ובהכנסת אורחים המיוחדת להם כמו את יתר הגולים משבעים האומות שברוסיה.

ומשחוסלה היבסקציה — נגד הטמיעה וההתבוללות.

הממשלה הסוביטית נלחמה במשך כל השנים עד שנות מלחמת העולם השנייה, מלחמת תנופה נגד האנטישמיות. הדבר לא עלה בידה, המדברים לא דברו, המכים לא העיזו להכות, אולם בכל הזדמנות פרצה צרעת זו על הגוף הרוסי ובפרט בשנות המלחמה.

הרבה יהודים, שחונכו על ברכי מהר פכת אוקטובר ניסו להתחמק מיהדותם בדרך כים שונות. מהם שציינו בתוך תעודת הזהות שהנם אוקראינים, רוסים וכדומה. מהם שהתחתנו עם נכריות, ומהם שהתישבו במר קומות שלא הכירו אותם ונכנסו במערבולת החיים הכלכליים מבלי להזכיר לשכניהם ולילדיהם על מוצאם וגזעם.

השפה העברית היתה אמנם אסורה בשנים הראשונות שלאחר המהפכה, אולם אידיש מותר היה לדבר ולקרוא. נפתחו בתי ספר יהודיים, הופיעו מספר עתונים, בחרקוב, במוסקבה, ובבירוביז'ן. אולם במשך הזמן נסגרו בתי הספר, לפי דברי היהודים, בגלל שהילדים בעצמם לא רצו לבקר בבתי ספר יהודיים, והילדים היו צודקים. בבייתם לא ידעו שהם יהודים, בשפה זו לא יכלו להשתמש אלא בינם לבין עצמם, שום קשר אחר לא היה להם עם העם היהודי, ולא הבינו, אפילו, למה להם האבר המדולדל הזה.

בשנות המלחמה כבר לא היה קיים אף בית ספר יהודי אחד בכל רחבי המדינה הגדולה. השבועון היחידי באידיש, „אייניקייט“ (אחדות), שהופיע במוסקבה, היה עלוב, צנום ושדוף קדים. המלחמה פיזרה את ריכוזי היהודים למרחבי סיביר ולאסיה התיי כונה. הדור הצעיר השתלב במחנה האדום. הזקנים, הנשים או אלו שלא היו ראויים לשרות בצבא — התיישבו בטשקנט באלמה-אטה, סמרקנד, פרינזה, נובוסיבירסק ועוד ערים גדולות בחלקי רוסיה שלא נכבשו ע"י הנאצים.

שהשגנו את מבוקשנו. העיקר, כעבור כמה חדשים קבלנו רשיון לפתיחת בית כנסת. שכרנו בית קטן, צר מהכיל שני מגינים יהודים, והתחלנו להתפלל בו.

ברור הדבר שעשינו הכל בצנעה, כלומר לא בסודיות כי אם בהצנע לכת, כדי שלא להתגרות בבולשת, ורק אלה שהתענינו בזה באמת ידעו על קיומו של בית התפלה. משום כך לא עשינו גם כל הכנות יתירות בהתקרב הימים הנוראים, בחשבנו שהחדר יספיק לנו. אולם מה השתוממנו בראותנו שכבר בשעות שלאחרי הצהריים בערב יום הכפורים התחילו לנהור מאות אנשים שלא פללנו שהנם יהודים, קציני צבא גבוהים, פקידים בדרגות גבוהות שמילאו משרות חשובות בממשלה ובמפלגה הקומוניסטית, וסתם יהודים אשר רק מלאך אלוקים יכול היה לדעת על יהדותם. הם מילאו את כל החצר, סתמו את הרחוב הקטנטן. הם לא התפללו, דברו רוסית ואף לא הבינו, ברובם, אף מלה יהודית. אולם בעברי תוך סקרנות ביניהם, ראיתי דמעה יחומה בעין, שמעתי אנחה קלושה, פיענחתי מחשבות שבצבצו מבין קמטי הפנים, ולפתע נתגלו לפני הפנים היהודיים של כולם, כאלו מישהו טמיר הסיר את המסוה הגויי מעל פניהם, מסוה שהונח עליהם זה כשלושים שנה בעל כרחם. ועתה עם קדושת החג, עם התרוממות הרוח, נפל המסוה והרי הם יהודים כחיים וכשמרל שלנו.

הם בכו ואני בכיתי.

אני בכיתי עליהם והם בכו על עצמם.

ב.

יש בבכי מה שאין במחשבה. שכן הבכי עלול להתעמק הרבה יותר מאשר המחשבה ולהחשיף נסתרות אשר אין בכוחה של המחשבה להגיע עליהן. בכי זה שרשו בההיסטיני. עיקרו במלחמה העקשנית וקשת העורף במר שך אלפי שנות גלותנו, ונפנו משתרע על פני השטח הענקי של רוסיה תוך מלחמת גרילה של היהדות הדתית נגד היבסקציה בראשונה,

שעה שהבולשת עקבה אחרי כל אחד ובדקה כל איש בשבע בדיקות שמא חס ושלום נפגש בקצת רוחניות, בימים אלה יסדו ישיבות בטשקנט, בסמרקנד, בחרסון ובעוד כמה ערים, ולא סתם ישיבות, אלא ישיבות גדולות בנות כמה מאות תלמידים שיטבו יום וליל על התורה ועל העבודה. בסימטאות הצרות והעקלקלות שבסמרקנד, במרתפים אפורים, במחבוא תוך מחבוא, ישבו ולמדו אלפי יהודים, פקידים גבוהים בממשלה, חברים במפלגה, מנהלי בתי חרושת ענקיים. העמידו את חייהם בסכנה ו"גנבו" אלפי מאות רובל למען החזקה הישיבות. מי זה פלל כי יהודים ישתלטו עד כדי כך שיכופו "מס" גדול מאד על כל חסיד חב"ה, ולא היה אף מקרה שמישהו יעזו להטיב את פניהם ריקם.

אז נודע לי על רשת מסועפת של חדרים מתחת לאדמה הקומוניסטית. אז גם נודע לי על אברכים העובדים ביום כרופאים, כאדריכלים, כמהנדסים, כמומחים גדולים בכל ענפי החרושת והתעסיה, ובערב הם מתכנסים כבימי האינקביזציה הספרדית, באיזה מקום נסתר, בבית מדרש צנור בפנה נידחת בעיר הגדולה, ולומדים שיעור בגמרא ושומעים שיתה מהאדמר"ר ומנגנים ניגון חסידי, חב"ד. מי זה הבין שיש איזה קשר בין אלו חסידי חב"ד לבין כשני מיליון היהודים הפזורים על פני רוסיה? מי יוכל לשער שאלה שבאו לבית הכנסת שלנו בערב יום הכפורים ופלטו אנחה לתוך האוירה המקרה דשת — יונקים את לשד התחיה מהקומץ הקטן של ה"יהודים האמיתיים"?

אבל הדבר כן הוא.

לא לחינם אומרים האנטישמיים שבכל דור דור, כי קיים איזה קשר טמיר ונעלם בין היהודים בכל העולם, יש להם, לפי דברי ריהם, איזו שפה משותפת, שפה אילמת, כמתכונת המברקה, ובשפה זו הם מדברים בין מדינה ומדינה, בין יבשה ליבשה, מכלי שמישהו זר ירגיש בזה.

ושם נפגשנו בראשונה עם היהודים האמיתיים.

ג.

אל תתמהו על השם המוזר "יהודים אמיתיים". יש בזה כדי לבאר את כל המרות והמרירות שבדבר. כי יהודי אמיתי, לפי המושג שקבלנוהו רק בשנות המלחמה, הוא רק יהודי כזה שלמרות הכל נשאר יהודי בלי המסכה הרגילי שרוב רובם של יהודי רוסיה נוהגים לשאת על פניהם.

"יהודי אמיתי" פירושו שעבר את כל הגיהנום של היבסקציה, שישב במחנות סיביר או בבתי הסוהר, שנשלח לארץ גזירה, ושככל זאת עמד במריו לראות ליהודי, השאיר את שמו ואת שם משפחתו ואפילו את זקנו ומקצת פיאותיו.

גם יהודים כאלה פגשתי.

והם נתנו לי שלום עליכם יהודי, וחיוך יהודי, היד שלהם היתה יהודית ועיניהם — יהודיות, הם בכו וצחקו, דברו והתרגזו כיהודים אמיתיים.

וזה היה בשבילי דבר נעים ומוזר גם יחד. וכשפגשתי אותם נוכחתי לדעת שאנו כולנו, שבאנו מעוטרים בעשרות שנות לימוד בישיבות בהתאבקות בעפר תלמידי חכמים, בבתי כנסיות ובתי מדרשות — כקליפת השום נגדם. עמדת משתומם לראות כיצד היהודים האלה מדברים בפשטות גמורה על יהדות כעל אמונה לוחמת, כעל חלק ממחך שבה עילאית אשר לא ידעה מחסום לה ואשר עמדה בפרץ נגד המלחמה הנוראה לחיים או למות עם השטן המרקד דיקוד ההשמדה. נגד רוחניות בכלל ורות היהדות בפרט.

ואז הבינותי שיש ליהדות רוסיה אותו הגרעין שחסר לנו, גרעין מוצק שהוקשה תוך מלחמה, שנורע בדמע, ביסורים ובמוות. אלו הם חסידי חב"ד. הם נפוצו על פני כל המדינה ובחשאי בסתרי סתרים עשו את מעשיהם. מי זה פילל הרג ואבדון,

מינימלית, אפשרות זו, אולם הם נלחמו בקרב נפשם, בשתיקה, אבל בלי הרף.

ה.

ומאין לנו שהם נלחמו?

זאת הוכיחה מלחמת העולם השנייה. הזעזוע הנורא שסבל העם היהודי זעזוע גם את בני שברוסיה. בשנים הראשונות, בשעה שהתחילו לדבר גבוהה על לאומיות, לאחר נאומי המפורסם של סטלין בו הזכיר בפעם הראשונה את המלה שהיתה כה שנואה עד כה, "לאומיות", התחילו לדבר בכל רפובליקה ורפובליקה על לאומיותה של אומה זו, וכאן, רבותי, נוכחו היהודים שאין להם, "לאומיות".

דבר זה משונה מאד, אבל אמת לאמיתו. הרימו עד לשמים את גדלם של האוזבקים, הטטרים, הקירגיזים, הקלמיקים, הצ'צ'נים, הארמנים, הגרוזים, והם היה מלהזכיר את העם היהודי, כאלו הוא איננו קיים כלל וכלל.

ובשעה זו יצאו הרבה סופרים יהודיים, ביניהם כאלה שתפסו מקום חשוב ביותר בספרות הרוסית (ארנבורג, אנטוקולסקי וכד') והיללו ושיבחו את העם הרוסי, האוזבקי, הקירגיזי, הטטרי, ויתר שבעים האומות, אולם אף אחד מהם לא העיז להזכיר את עמו הוא, שגם בניו נפלו על שדה הקרב, שגם בניו יצרו תחמושת, שגם בניו היו בין הממציאים הגדולים ביותר ברוסיה.

עד שבאה הידיעה האחרונה על אבדן יהדות אירופה.

הזיק היהודי בתוך אלה היהודים שהתרחקו היה כל כך עמוק שרק מהלומת מות איפשרה את החתירה לתוך העומק ורק היא הלהיבה את הזיק הזה.

בין לילה יצאו כמעט כל הסופרים היהודיים במאמרים חריפים ובכיות והספדים על אחיהם שנספו, בין לילה נודענו על הקשר האמיץ הקיים למרות הכל ואשר אפילו הכותב בים בעצמם לא חלמו עליו. התחילה התקרבות בין יהודי ליהודי, התחילו להכיר אחד

וכשבא הזעזוע הראשון, בשעה שאלה הצעירים שלא ידעו ולא חשבו אף פעם על יהדותם, הרגישו פתאום שהנם יהודים, בשעה שעמדו על יד בית הכנסת מבלי שידעו על הכוח שמשך אותם אליו, כשראו בפעם הראשונה בחייהם יהודים מתפללים, עטופי טליתות, מעוטרי קדושה וטהרה, אפר פי דמע ועצב — הרגיש הכוח הטמיר שבהם את הרגש השיתופי שיש באומה כולה, והוא נמשך למגניט שבכית הכנסת — ונצמד בו.

ד.

בשנים הראשונות אתרי המהפכה הרגישו היהודים את עצמם כמשוחררים באמת, השער בוד הגופני היה כה תזק וכה העיק עליהם שבהשתחררם נסתחרר ראשם ובתוך הסחרחורת נבלע גם הרוח שבהם, נבלע, נטמטם, ואבד את ערכו וצורתו.

מי זה חשב בשנים הראשונות על רוח, על ערכים יהודיים, על בצחיות שבאומה היהודית!

כששנות השכרון חלפו התחילו המתוקנים שבהם להרגיש שהם בכל זאת אומה מאוחדת, אולם נתאכזבו אכזבה מרה. הממשלה הסובייטית ריבתה וטיפחה את כל העמים, נתנה להם מה שיכלה לתת חרץ מעצמאות אמיתית, שיכללה את שפתם, הוכיחה להם בכל ההורחות שהם עמים לבדם אלא שנמצאים תחת חסותה של הדימוקרטיה הגדולה, אולם בבואם אל העם היהודי, לא מצאה דימוקרטיה זו את יריה ואת רגליה. העם הזה הרגיש בכל רמ"ח אבריו שעם הגנה, כל מהותו היתה תמיד התבודדות, הרחצניות נהיתה אצל למשהו מוחשי. הוא רצה רק חופש לשאוף אויר כמו כל אדם. וזה ניתן לו. ובכן העם היהודי לא ביקש מאומה יותר, ואחרי ככלות הכל נוכח עם זה שעם כל החירות שהוא קיבל נטלו ממנו כל זכויותיו הרחצניות. ובאשר העם היהודי הוא רוחני מיום היולדו, הרי נטילת הרחצניות שבו כמוה כנטילת נשמה. כל יהודי ברוסיה, באופן אינסטינקטיבי, הרגיש זאת ונלחם בה בכל אפשרותו. היא היתה

את השני, התחילו לבכות דמעות יהודיות. ונתערבו הדמעות שראיתי בבית הכנסת שלנו בדמעות על אבדן האחים — ועלו השמימה.

שיחות אלה נתנו גם לנו וגם להם. הרבה טובות עשו לנו אחינו ברוסיה, והרבה אומץ רוח נפתו בהם. ומכאן, מפגישות אלו, צץ הרעיון של השתלבותם עם גולי פולין וליטה ויציאה יחד אתם מרוסיה, דבר שעלה בידי הרבה מאחינו.

כעת טוב נסתם הגולל.

אלה שתחילו לבכות דמעות יהודיות נשלחו לארץ גזירה, הסופרים היהודיים שהעיון לכתוב כיהודים, הוצאו להורג או נשלחו למחנות הסגר בסיביר. אולם ידענו שאפילו מתחת לעובי האדמה דופק הלב החם, הפועם, היהודי, של אחינו בגולת רוסיה. יודעים אנו שקיים מלאי גדול של מסירת נפש, של געגועים לרוח עילאית, של תשוקה לעלות ארצה ולהתחבר לעם כולו.

יהדות רוסיה היא אבר שלם, בריא ששותק לכמה זמן, אולם בטוחני שנזכה עוד להרגישו בגופנו וזו תהיה שמחה כללית לעם היהודי.

חלק גדול בחשוף הפנים האמיתיים של היהודים ברוסיה בשנות המלחמה — גרמו יהודי פולין וליטה שהוגלו לקצוי המדינה. העובדה שחלק הארי מהעם היהודי חי מהרץ לכותלי הדימוקרטיה העממית, ואבר של הגוף הזה, חי וקיים, התיצב פנים אל פנים עם אחיהם ברוסיה אשר לא ידעו שום דבר עליהם — עובדה זו נתנה דחיפה עצומה להתקרבות בין יהודים ויהודים, להבנה הדדית, והעיקר, כאמור, לחשוף הפנים, להסרת המסווה מעל פני אלפי היהודים.

זהם, כשגילו את פניהם, גילו את לבם. הם שפכו לפנינו את מקור רגשותיהם, סיפרו על הגעגועים לחיים מלאי־רוח, על הגעגועים ליהודים, לשפה היהודית, לבית־כנסת, להלצה יהודית ולחברה של יהודים. הם סיפרו לנו שבמשך שלשים השנה לא פגה רוח היהדות בלבם ושתמיד, אף במצב הגרוע

ר"ר עזריאל הילדסהיימר
תל-אביב

הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל על ר' זכריה פרנקל ז"ל ובית-המדרש לרבנים בברסלאו

(מתוך מכתביו)

יזמתו של הרב פ., חשב לחבר בהשתתפות כמה מומחים. עבודה זו הייתה לפי דעת זקני עשויה „להעלות בעיני המדע את ערכה של מפלגתנו“, כלומר חוג החרדים המחייבים את הלמודים האקדמיים. עוד בימי צעירותו הייתה התענינותו נתונה לשאלות בשטח הפרט שנות של התנ"ך. נושא הדיסרטציה שלו משנת 1845 היה: הדרך הנכונה לפרש את התנ"ך. (הדיסרטציה לא נדפסה וגם לא נשארה בכתב-יד.) שלש שנים אחרי זה

פרסם ב־ *Literaturblatt des Orients*

שנת 1848 גל' 9 כו') מחקר ארוך בשם

Materialien zur Beurteilung der Septuaginta

שבו עמד על הסטיות של תרגום השבעים מן

הנוסח המסורתי בדבר התאריכים. בין שאר

הדברים כותב זקני במכתב: „ישנן בידי

ראיות בכתב שהגאב"ד דק"ק ווירצבורג

(הרב זליגמן בער במברגר) והגאב"ד דק"ק

אלטנא (הרב יעקב עטלינגר) חושבים על

הענין באופן אהד מאד“. זקני כתב על העי

בודה הזאת בכמה מכתבים, ומתוכם מתברר

שההכנות לעבודה התקדמו יפה. נמצאים

בידי ראויים לדפוס התרגום והפירוש לפרשת

ראה. הסיבה להפסקת המפעל אינה ידועה

די צרכה, יתכן שהוא נדחה מפני הוצאת

החומש ע"י הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל.

ה„אגודה הברסלאוית“ היא כנראה

„Jüdisch-theologischer Verein“ על יד

בית מדרש לרבנים בברסלאו ששמו היה

„Jüdisch-theologisches Seminar“ שם הרצו

הרצאות מורי הסימינר בברסלאו ואחרים.

רק פעם אחת, בסוף שנת 1869, נדפסו ההר

צאות שהתקיימו שם, ומעניין שמלבד שמות

את המכתבים הבאים כתב זקני זצ"ל בגרמנית. תרגמתי אותם מלה במלה, עד כמה שאפשר. (מובן טראש המכתב השני נמצא כך כבר במקור). לקטתי אותם מתוך אוסף גדול מאד של מכתבי זקני הנמצא בידי ברור במ הגדול אינם המכתבים האורגינליים המ יועדים למקבליהם, כי אם טיוטות או העתקות מהם, כולן בכתב ידו של זקני. שבי המכתבים הראשונים זכתובים לרב פייילכנפלד זצ"ל הם מן המכתבים האורגינליים המעטים. אבי מורי זצ"ל קבלם, עם עוד אחדים, שבע ימים לפני פטירתו (י' מנ"א תרצ"ד) מאת כלתו של הרב פ., ובמכתבו האחרון אלי עמד על ערכם הרב של כל המכתבים האלה.

הרב זאנ וולף פייילכנפלד, שאליו נכתבו כאמור שני המכתבים הראשונים, נולד בט"ו סיון תקפ"ז בעיר גרוס-גלוגאו במדינת פוזן (מקום הולדתם של כמה חכמים ידועי שם, כגון מיכאל זקס, שמואל מונק, דוד קסל). בזמן כתיבת המכתב היה מנהל בית המדרש למורים בקלן שהוא היה גם מיסדו. בשנת תרל"ב נתמנה כרבה של ק"ק פוזן וכיהן שם משך 41 שנה, כשהוא עומד בשורה הראשונה של רבני גרמניה, עד לפטירתו בג' אייר תרע"ג. זקני התיידד עמו עוד בשנת תר"ד כאשר שניהם למדו באוניברסיטה וב„בית המדרש“ בברלין ועד לפטירתו נשאר קשור אתו בידידות אמיצה והעריך את חוות דעתו ביותר.

מכתב א'

הנושא העיקרי של המכתב הוא פירוט התודה עם תרגום גרמני אשר זקני, ע"פ

הרוצנטים של הסימינר אנו פוגשים רק את שמו של גידמן — מי שהתפרסם כרב בוינה החל משנת תרכ"ז. לא עלה בידי לברר לאיזו הרצאה של ג. התכוון זקני. — נראה שזקני הכיר את ג. מעיר מולדתו הילדסהיים.

כי גם זקני נולד בקרבת עיר זו, בגליידינגן ע"י הילדסהיים — ומכאן השם הילדסהיימר. אגב, שם אבי זקני היה ר' ליב גליא. ע"ש מקום מושבו גליאדינגן, וגם זקני קרא את עצמו בצעירותו: עזריאל גליא.

* * *

בעזה"י אור ב' פ' חיי שרה תרכ"א לפ"ק
חברי הטוב והיקר לי מאד לא"יט!

טרם קבלתי תשובה על מכתבי שכתבתי לך בין כסא לעשור, לכן אני כותב לך שוב וחושב שכתוצאה מן המרחק העצום המבדיל בינינו עלולים מכתבים ללכת לאבוד. בטוחני שאינך דורש ממני לאשר לך ששמחתי, ומה מאד שמחתי, על מכתבך מיום י"א אלול, הלא זה מסתבר מאליו. אתה היחיד מכל חברי בימי הלמודים באוניברסיטה שאני מחליף אחר מכתבים עד היום. קשה לתאר לך את גודל שמחתי שהיא שמחה מעין עונג עולם הבא כאשר אני השרוי ב"אונגריה הרחוקה והמשובשת", שהשקפותיה שונות מאד, מקבל מכתב מאת ידיד רתיק ויקר. לא אוכל להימנע מהערה זו שהיא באמת יותר מדבור סתם, בלי לבקשך לגרום לי שמחה זו לעתים תכופות עד כמה שאפשר.

זה זמן רב שמעיק עלי ענין אחד, שעליו היה לי לתת דין ודברים פעמים רבות מאד, היות וידוע הוא ששנינו מקורבים זה לזה, למודה אני שאני בעצמי אינני מוצא פשר הדבר.

איד יתכן שנכנסת. לחברה הברסלאוית? מה מועט הוא ההבדל הפרינציפיוני בין המתקנים האלה שעושים את מלאכתם כשכפפות של משי על ידיהם ובין המתקן גייגר אשר מכה בפטיש ובקורנוס. זאת הוכיחה לי בין השאר הרצאתך של דר'. גידמן — אגב, בינינו קיימים יחסים ידידותיים — אשר עליו מראים לא בלי הצדקה כעל אחד מהלמידי ברסלאו. כלום תוכל להשלים עם העקרון שלהם: מה שאני חושב זהו ענין של מה בכך, רק מה שאני עושה זהו חשוב, כלומר קדושת המעשה ולא יותר, או עם מה שגידמן בעצמו כתב לי: לא מה שנאמר הוא העיקר, כי אם ע"י מי? אמנם שמעתי שהצטרפת לאגודה רק בתנאים מסוימים. אכן, האם בכל זאת אינך אחראי כלפי הצבור על שיטת ברסלאו בכללה?

* * *

מכתב ב'

בעברית. בתרגומו הוא נקרא

Ein Sendschreiben an alle Freunde unserer
jüdischen Zukunft

ענינו של הרב יונתן אלכסנדרוון העסיק חוגים מסוימים של היהדות החרדית באוני-גריה וגרמניה במשך כמה שנים. אל, שהיה רבה של העיר Csaba באונגריה, היה ביחסים מתוחים עם חלק גדול של קהלתו, וכאשר סידר שם גט, הגם שמעולם לא ניתן גט

המאמר המוזכר ב"ישרון" (בעריכת הרב שמשון רפאל הירש) הופיע שם בכרך הש' ביעי (תרכ"א) ע' 196-214. את שני ההמ"שכים של המאמר שנדפסו ג"כ בכרך זה טרם ראה זקני בטעת כתיבת המכתב. הוא מכיל בקורת חודרת ומקיפה על הספר "דרכי המשנה" של ר"ז פרנקל. מחברו הוא גוטליב פישר בשטלווייטנבורג בהונגריה, שכתב אותו

וגם הגיש עצמות אל הסינאט של העיר שרק לו בתור רב העיר מותר להוציא סדור ולקרא אותו בשם „תפלות ישראל“. המתקנים הסעירו נגדו וגם פנו לכמה רבנים המקיירים להם שיחזו את דעתם על פעולת החכם ברנייס. ביניהם היה גם פרנקל. הוא חיבר תשובה ארוכה, בגרמנית, (שנדפסה ב *Orient* כרך ג' (1842) גליון ז' והלאה). מתוכה מתבלטת עמדתו למצוא פשרה בין המסורת ובין שאיפות הזמן החדש. אין להכחיש שאינו מסתיר את התנגדותו לכמה וכמה מקומות בסדור „המתוקן“. אבל עם הבקורת שהיא מותח בכוון זה הוא מראה הסתייגות בלשונו. אחרת לגמרי הוא מתנהג כלפי החכם ברנייס. עליו הוא כותב בצורה מעדיבה בהחלט. ודי לציין שכאשר נזכר שמו של החכם, הוא נקרא תמיד מר ברנייס. בעמוד אחר, ע' 55 נמצא כתוב: „מר ברנייס נקט פעולה שאינה ראויה לאנשי קודש ולרבינים“. וכן: „הוא טעה בכמה ענינים“. וכן: „יש לגנות אותו“. פרנקל אינו מהסס לקבוע בסיכום תשובתו (ע' 72) „מר ברנייס... חטא חטא קשה ביותר!“ בכל מקום שפרנקל מטפל בעמדתו של החכם ברנייס הוא כותב בטון עוקצני, אבל גם פסקני כדרך ה-
Oberconsistorialrat אשר כתור חבר הועד העליון של הכנסייה הפרוטסטנטית מביע דעה מכריעה בשאלות הדת. על נקודה אופיינית זו אינו עומד הביוגרף של פר. ר' שאול פנתס רבינוביץ, בתאור הארוך של התערבות פרנקל ב„ריב ההיכל“, ע' 75 כו.

זקני היה קשור עם „החכם“ ע"י קשרים מימי למודיו בישיבתו של הרב יעקב עטלינגר גר זצ"ל באלטונה. ידוע שזקני הלך בשבת מאלטונה להמבורג לשימוע את הטפותיו של „החכם“, שהוא נשא בגרמנית טהורה, בעוד שמלבדו הטיפו כך בזמנו רק הרבנים המתקנים. מסתבר שדוגמתו של החכם ברנייס, שהיה בעל ידיעות רבות בתדכות הכללית וגם למד באוניברסיטה, השפיעה על זקני ללכת באותה הדרך, ולא להסתפק בהשגת תעודת הבגרות דוגמת רבו ר"י עטלינגר.

במקום הזה, ולמרות התנגדותו של ר' אלעזר רקח, בעל „שם רקח“, ראו צורך לבדוק לא רק ענין הגט עצמו כי אם את הנהגתו של אל. בכלל. בית דינו של ד' אלעזר רקח קיבל עליו את התפקיד הזה, והוא בא לידי מסקנה „שהוא חשוד להרוס דת תורה“ ויסוד האמונה! כמה גאוני הדור סמכו את ידיהם על פסק זה, וביניהם בעל החתם סופר. אל נאלץ לעזוב את הרבנות ונסע ממקום למקום כדי לאסוף כתבי סניגור בשבילו. ר"ז פרנקל, שגם אליו פנה אל, נענה לבקשתו ונתן לו מכתב כזה (ביום י"ב שבט תצ"ט, הוא נדפס בספר „הומך כבוד“, פרנקפורט א"מ תר"ז, שבו קבץ אל את כל מכתבי הסניגוריה שקיבל, בע' 54). מלבד זה חיבר פר. (ביום ח' אייר תצ"ט) מכתב אל החתם סופר „בדבר התנהגותו נגד רב אחד באונגריה“ (הכוונה לאל) ושלח אותו למערכת השבועון *Allgemeine Zeitung der Judeniums* שעורכו היה לודביג פיליפון. והנה החתם סופר נשמד מלראות מכתב זה, שהיה בו כמובן משום פגיעה בכבודו, שכן הוא נפטר ביום כ"ח תשרי ת"ד והמערכת הספיקה להדפיסו כ„תוספת חנם“ רק בגליון שיצא ביום 2.11.1839. היינו כ"ה חשו ת"ר, ראה גם הערת המערכת בע' 565. (המכתב נעתק גם ב„תומך כבוד“ ע' 128—136) גם אחר כך השתדל פר. לטובת אל. וכתב לו מכתב שלישי (ביום ה' אדר ת"ר, „תומך כבוד“ ע' 50—52).

„ריב ההיכל“ שהרעיש את היהדות הגרמנית משך תקופה ארוכה במאה הקודמת התחולל כידוע בגלל הקמת בית כנסת עם עוגב בעיר המבורג, ועם זה הנסיון מצד המתקנים לשנות את נוסח התפלה ע"י הריבה מחיקות, ובפרט במקומות שבהם נזכרת שיבת ציון, ולעומת זאת הוספת תפלות בלשון הגרמנית. בין מתנגדי המתקנים בלט „החכם“ יצחק ברנייס, שניהן כרב בהמבורג משנת תקפ"א. כאשר יצאה בשנת תר"א המהדורה השניה של סדור המתקנים הוא הכריז שאסור להתפלל מתוכו והדביק בכל בתי הכנסיות שבעיר כרוזים שפירסמו איסור זה.

* * *

בעוה"י א"ש פ' זארא תרכ"א לפ"ק

ישמח צדיק בד' מחסה בישותו ה"ה ירד"י. ורב חביבי מבחר מיודעי אשר נפש קשורה בנפשו איש חמודות כליל החכמה והמדע התורה והיראה על ישראל הדרה כקש"ת מהו' זאב וולף פיילכענפעלד נ"י אב"ד דק"ק דיסלדארף.

חברי היקר לי מאד, ירד"י וחביבי!

בשעה שלא יצא הלבליד בקולמוסו אני כותב את השורות הבאות רגעים אחדים אחר קבלת מכתבך היקר, ואע"פ שהן רק מעטות, תהיינה לך סימן לשמחתי הגדולה עי דבריך הנעימים לי מאד. חן חן לך אלף פעם!...

היום אני רוצה רק לעמוד במלים אחדות על פיסקה אחת במכתבך הנוגעת במאמו שנדפס בחוברת האחרונה של "שורון". גם לבי מאד, כאב כאשר קראתי את המאמר אבל אף על פי כן אני רואה אותו כנתון ואני מצדד בלי הסוסים לטובת עורך ה"שורון", אשר אמנם קיבל על עצמו אחריות גדולה בפרסמו את המאמר. אני מדבר אליך בענין זה כדרך איש אל אחיו, ואני מדבר מתוך שיח' וכעסי, ומפני ירד"י היקר ביותר איני רוצה לכסות מאומה.

עוד בימי חרפי התחלתי להטיל חשד על פרנקל, אודות מעשה שאין לו כפרה, כאשר הוא קם — לפני שלשים שנה — נגד רבן של כל בני הגולה הגאון ד' משה סופר וצוק"ל לטובת אדם גבוה איש בליעל ושמו אלכסנדרוון. אחרי כן העליב פרנקל את החכם ברנייס זצ"ל לנוכח המתקנים בסנסוך הידוע בדבר "ריב ההיכל" (Te mepelstreit) שבו הוא הופיע באיצטלא של Oberconsistorialrath (שהיא בכלל אהובה עליו). כל זה יצד בי משפט קדום קשה נגדו.

אני רואה בו אותו איש שהיא מתואר בבקורת הנזכרת. אני יודע בוודאות שכלל אינו דואג לאמונה הדתית של תלמידי הסימינר, זה לא איכפת לו. האמן לי, פיילכענפעלד היקר, שאיני כותב כאן שום מלה שאיני יכול להוכיח ע"י נסיונותי אני. רכשתי לי את ספרו "דרכי המשנה", כבר קראתי בו וכחפץ לב הייתי מתחיל לכתוב בקורת חודרת עליו, אבל לדאבוני חסרים לי הספרים הדרושים, והם הן Monatsschrift של פרנקל, ספריו Vorstudien zur Septuaginta, Gerichtlichlicher Beweis, ושוכ ה Monatsschrift ועוד ספר שני ועוד ספר שלישי, כולם הם ספרים שהוא מצטט אותם.

אני מגלה לך שזה זמן רב מאד אני חושב לי לזכות שאני מעבב בחורים מלכה לביהמ"ד בברסלאו, הרי שם יוכלו ליהפך רק לאנשים צבועים וגרועים ותו לא. כל ענין יהודי שם נדרס ברגלים. שם נתקבל כתלמיד מי שיש לו לפחות ידיעות במשניות (כך!), בעוד שבשטח המדעי דורשים בגרות של סיקונדה — יחס אפייני! גרץ (כך!) מלמד בכחה אחת גמרא. איזה לעג, תחת מסה היהדות, התעללות כזאת לא היחה מעולם. והרואה כל זאת צריך לכבוש את כאבו העמוק. עיניו רואות שילדים תמימים מובלים שם לשחיטה, אחד אחרי השני, ויורדים לדרגה למטה מפושעי ישראל, הם נעשים צבועים, יזואיטים, כופרים, בדומה לגרץ אשר בסוכות מתנענע עם ארבעה המינים בידיו כאילו היה רבי של חסידים, כפי שאני יודע ממקור נאמן. מפני טעמים אלה שהבאתי אמנם דק בקצור, כי הזמן סמוך לשבת ואינו מספיק כלל לטפול בנושא זה כביר — גרם

לי המאמר נחת רוח. עצרתי את הנשימה בשעת קריאתו, כשאני נתון ברגש של דכאון, שהוא מענה אותי כבר משך כמה שנים. למה דוקא אותי? הנה יש לי מזג אומלל — או אולי מבורך.

את מחבר הבקורת מכיר אני היטב. הוא בן ששים וכמה, מכובד ונערץ בכל אונגריה, בעל אופי שכמוהו, אני מכיר רק מעטים במאד מאד. הוא סוחר (סיטונאי) שהקריב כבר הרבה קרבנות בדם וזמנים בשביל תורתנו הקדושה, נקי כפים ובר לבב, הוא נאמן להשי"ת ולתורתו הקדושה ורק מעטים מאד ישנם כמוהו. אני מכירו הרבה שנים ורוחש לו את הערכתי והערצתי הגדולה ביותר... די בשביל היום...

* * *

לא נתקבל כרב בעיר טריר. קר. קנה לו שם כמחבר של כמה ספרים טובים. בשנת תרנ"ג נתקבל בעיר שטוטגרט כרב ראשי לכל הדוכסות וירטמברג עם התואר המזר Kirchnerat כ"ר של Königl. Israel. Ober- kirchenbehörde עורכו של ה־ Israellifische Wochenschrift בזמן כתיבת המכתבים היה הרב מ. ראהמר בעיר מגדיבורג.

המנהג בדבר המטפחת, שלא מצא חן בעיניו, מיוסד על העובדה שבברלין, כמו כמעט בכל המקומות בגרמניה, לא היה עירוב.

מכתב ג' ד' ה'

הקהלה טריר עמדה לבחור רב בשנת תרל"ט. בין המועמדים נמצא גם דר. טיודור קרוג, שגמר את חק הלמודים בבית המדרש לרבנים בברסלאו. ועד הקהלה פנה לזקני בשאלה אם מותר לבחור כרב מי שהיה חניך ביהמ"ד הנ"ל. התשובה היתה שלילית, זקני אף הוסיף שבמקרה שיבחר מוטב לצאת מן הקהלה. כאשר בכ"ז אחרי כלות חדשים אחרים היתה הנטיה לבחור את דר. ק., יצאו כמה מחברי הועד מן הקהלה. או הריץ דר. ק. את מכתבו הראשון לזקני. אגב: למעשה

* * *

ב"ה ר"ח מנהם אב תרל"ט לפ"ק

מר דוקטור מאד נכבד,

טרם אשיב על פרטי מכתבו מיום אתמול עלי להקדים הערות אחדות.

(1) מניח אני שכל תמים דעה אתי שלא עברתי כמתקיף את הגבולות של עבודת ההוראה שלי או של פעולתי הצבורית. ולא עוד אלא לנוכח כל ההתקפות וההתגרויות נגדי שתקתי. הן באו בעיקר מבטאונו של ביה"מ לרבנים בברסלאו ה־ Israellifische Wochenschrift. בשעת יסוד ביהמ"ד לרבנים שלנו פירסם עתון זה כמה וכמה התקפות מעליבות עלינו. בין השאר הוא טען שבית מדרשנו לא יהיה כי אם מוסד לקשירת המטפחת מסביב לגרון או לגוף (Taschenfuchumwindungsanstalt) על כל זה לא הגבתי בבטחי על "מעשיך יקרבוך ומעשיך יתקודך". איני קם כמבקר לבתי מדרש אחרים, שהרי איש אינו עשוי פחות ממני להיות מטיף מוסר ומורה נמוסים.

(2) בטוחני שכל יאמין לי שאני מעריך את כל המבקש ה' בכנות ובאמונה, יהיה במקום שיהיה. ולא עוד אלא אני מעודד אותו ומסיע בידו עד כמה שידי מגעת. אבל אף על פי כן — עם כל השמחה שאני רוחש על כל מה שראוי להערכה — אין בזה כדי להפיג את כאבי העמוק בזכרי מה שאמרו לי יודעי דבר, שלגמרי אינו בטוח שאנשי ביהמ"ד הנ"ל רואים את עצמם קשורים ע"י התחייבות חזקה ושלמה אל דברי חז"ל ומנהיגיה

הרב ע. הילרסהיימר זצ"ל על זכריה פרנקל ובית מדרשו

ע"פ ותיקים. מדגיש אני זאת כדי להטביר לכ' למה כתבתי את מכתבי הקודם בקצור ובהתאפקות. דבר שכ' אינו רגיל בו אצלי. לא רציתי להיות המתקיף. אילו הרחבתי את דברי אי אפשר היה להימנע מכות, והנה ידעתי שהוכוח יהיה מלווה טרחה והתרגשות בשביל כ', ולכן קצרתי בדברי.

3) בה במדה שאני שולל ממני את הרשות לדרוש מאחרים שיקבלו את דעתי ולהתערב בשאלות הנוגעות במועדים לרבנות, אפילו אם הם תלמידי, כך אני מרגיש כי את החובה להשיב לשואלי דבר. אילו הייתי נוהג אחרת, חלה עלי מלבד החרפה הכללית של פחדנות הרפה נוספת כתוצאה ממה שעברתי על „לא תמנע טוב מבעליו“ בהיות לאל ידי לעשותו, וגם על „לפני עור לא תתן מכשל“. מקרה זה אירע לפני חדשים אחדים, ואני מלאתי את תפקידי באמונה שלמה וכתבתי חוות דעתי, ואיני מהסס לשלוח לכ' העתקה ממנה. עד כמה שכ', כמי שנוגע בדבר, יוכל להיות אוביקטיבי, בדאי יעיד עליה שהיא נכתבה בלי קנאה ושנאה ולגמרי אוביקטיבית.

פרטתי שם תנאים אחדים שהמועמד לרבנות צריך לקיים והוספתי „וכו“. ה„וכו“ הזה הוא רב התוכן, למשל כוונתי בו ל„היתר“ שהרבנית הולכת פרועת ראש, והנה הפורשים מן האיסור הזה של פריעת ראש בין תלמידי בית מדרשו הם בודאי רק היוצאים מן הכלל. באיזו מדה כ' ממלא את התנאים הנ"ל, אם הרבה או מעט, לא ידוע לי, אבל ככל זאת אני רואה את עצמי מחויב התחייבות קדושה לחזור ולהגיד שעם כל ההערכה שאני רוחש לכ' על שהוא מדקדק בכמה מנהגים של התיים הדתיים הצבוריים, עלי להתחשב באפשרות שלעומת זאת ישנם בינינו חלוקי דעות חשובים. כ' פנה אלי בבקשה שאגיד לו מה שבלבי, עשיתי אפוא ומה שביקש ממני.

אחרי דברי המבוא הארוכים האלה, שאמנם היו גחוצים, איכל לקצר כאשר אני בא להשיב על הנקודות השונות של מכתבו. כ' טוען שחיברתי „תשובה“. אמנם נכון הוא שהבעתי את דעתי שאין לבחור תלמיד בית המדרש בברסלאו, ויש לצאת מן הקהלה במקרה שייבחר. לדאבוני אין מצפוני מרשה לי להגיד בצורה חיובית שהמסקנה של חוות דעתי אינן חלות על כ'. צר לי, צר לא מאד להיות מוכרח לכתוב זאת, אבל כ' ביקש ממני תשובה, תשובה כנה.

ואשר לשאלתו החשובה: מה כ' יוכל לעשות למען תקון משפטי הכללי על כ', הנה לפי דעתי מוטב להשאירה בלי תשובה, לא רק מפני שמעצר פנימי, הכבד עלי ביותר, מעכבני לתת לו את התשובה, כי אם גם מכיון שהתנאים שעלי להתנות הם כאלה שכ' כלל אינו יכול למלא אותם, למשל בקשר למה שכתבתי למעלה בפירושי ל„וכו“ שבמכתבי הקודם. ובפרט יהיה על כ' להצהיר הצהרה חיובית בפני רבים שכ' מאמין בקדמות ההלכה למשה מסיני, בקדושת התורה שבכתב ושבעל פה, לא רק הלכה למעשה, כי אם שהוא מכיר בהן גם הכרה עיונית כלומר התנגדות למסקנות של „המחקר ההיסטורי“. והלא אם כ' יעשה כך יהיה עליו לנתק את הקשרים עם בית המדרש שלו!

זאת היא חוות דעתי אשר לגלותה לפני כ' אני מרגיש חובה בתור איש ובתור יהודי אבל עם זאת אני מוסיף את ההבטחה שהוכוח הזה בינינו אין בו, לפחות מצדי, כדי לשנות את היחס שהיה קיים עד עכשיו בינינו, אף כמלא נימה.

*

ב"ה ז' מנחם אב תרל"ט לפ"ק

מר דוקטור מאד נכבד,

לפני שאשיב על מכתבו ממש"ק עלי להעמיד על כך, שהגליון החדש של "Israelitische Wochenschrift" שנשלח לי ממגדבורג כנראה ע"י העורך עצמו, הביא לידי שנוי חשוב במצב הענינים. עלון זה של בית המדרש שבברסלאו קרע את המפה בין בית המדרש הנה וביני (בהשתמשי בבטוי כה רגיל בימינו), ואיני רואה את הצורך לאהות את הקרע. והרי כל תלמיד ביהמ"ד אחראי למה שכתוב שם, כל מי שאינו מצהיר ברבים שאין לו עסק עמו — וזה הגם שאני מודה שאנשי בית המדרש הזה אינם מעור אחד.

למרות זאת אין בדעתי להפסיק את חלופי המכתבים שלנו. במיוחד עלי להדגיש שלא כתבתי במכתבי הקודם שכ' אינו מודה בקדמות התורה שבכתב והתורה שבעל פה, וצר לי שכ' כה התרגש על מה שכתבתי בענין זה, אולם אני חף מפשע. מה שטענתי היה אך ורק שאצל אנשי בית המדרש שלו אינה קיימת חוקת ודאי בקנין זה, וטענתי זאת לא זו בלבד שלא הופרכה כי אם להיפך היא מצאה חיוק מדבריו. כ' אינו מכחיש כלל שלפרופ. גרץ יש השקפה אחרת, והלא סוד גלוי הוא שהוא שתמיד היה כוח חשוב בבית מדרשו, כעת מוסיף כוח והשפעה מיום ליזם. אבל גם מה שהמנהל הנוכחי "נתן הוראה המנוגדת לדעה זו" אינו מספיק ל' לי ולא לחברי לדעה. את ההנחה שהתורה שבעל פה ניתנה לנו מפי הגבורה באופן בלתי אמצעי, ושזהו יסוד היסודות, צריכים ללמד ולשון בצורה החיובית ביותר. כ' כותב שהוא משוכנע כי רוב חבריו מאמינים בעיקר זה. אבל הרי ראשית זאת היא רק דעתו הפרטית, ושנית גם לפיה קיים רק דוב הסבור כך, ולכן מי שנשאל ע"ד נאמנותו של תלמיד בית המדרש בברסלאו אינו יכול לתת תשובה חיובית כל עיקר. הלא ע"י תשובתו הוא מקבל עליו את כל האחריות החמורה הנובעת מן הוצאתיה...

מובן שקראתי בענין רב שכ' נזהר בכמה ענינים יותר מרוב חבריו ושכ' משתדל בהתאמצות מרובה להרים את קרן היהדות בתוך בני קהלתו. אכן בכ"ז מודה כ' בעצמו, כפי שהבנתי את דבריו, שכעת אינו נזהר בחלב שחלבו נכרי. שגם כמה מאחבי שאינם "ברסלויים" מקילים בחלב שחלבו נכרי, ידוע לי לצערי היטב, אבל ש"יראי אלקים" מזלזלים בסתם יינם — על זה לא שמעתי. במקרה שיחאמת שהם עוברים על האיסור הנה, ובידיעת האיסור, כלל לא אהסס לשלול מהם את החאר ירא אלקים, ומובן מאליו שלעולם לא אשתדל לטובתם. — אעיר שכ' לא הגיב על נקודה אחת במכתבי הקודם. (הכוונה למש"כ ש"הרבנית הולכת פרועת ראש". המעתיק) יאה כ' בטוח שלא אמליץ גם על תלמידי שלי כשאשמע שהם מזלזלים בענין זה, כשם שבכלל איני יודע הבדלים בינם ובין אחרים בדבר יראת שמים.

צר לי מאד שאיני יכול למלא אחרי בקשתו לנהוג כלפיו באופן יוצא מן הכלל. אבל הרי זהו ענין המצפון, ויאמין לי שלא מלב שמה כתבתי את חות דעתי, כי אם רק אחרי שקול דעת רציני על גורל האתריות כתוצאה מתורת הדעת הזאת. התקשרות האגף הימני של חבריו אתי, שכ' רומז עליה, הוצעה בודאי מנפש חפצה, אכן היא אינה בת בצרע אלא אחרי נתוק הקשרים עם פרוץ גרץ, והנה זהו בלתי אפשרי מפני יראת הכבוד שרוחשים לו.

*

ב"ה י"א מנחם אב תרל"ט לפ"ק

אדוני הרב הנכבד מאד.

הפעם אני משיב למכתבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

לא היה לי צורך במכתבו כדי ללמוד שפרופ. ד"ר גרץ יש לו הסקפה משלו על בעיות עיקריות, ואפילו אם לא השמיע בהרצאתיו דברי כפירה בדבר השב"כ ותוסב"פ, הרי עמדתו גלויה מזמן לציני כל העולם ההתיק על ענין זה נסגר מכבר.

למסקנתי מדברי כ' במכתבו הקודם, שמיעוט תלמידי ביהמ"ד בברסלאו אינו מודה בקדמותה וקדושתה של התסב"פ, מסכים כ' רק לגבי הדור הצעיר שאינו ידוע לכ'. הסתייגותו כלפי דברי היא כה מפתיעה, והנקודה כה חשובה בשביל וכוהנו, שעלי להרחיב את הדבור עליה. מה שהללו מרגישים בתדרי לבם, כל איש ואיש לפי הכרתו הוא: מה כלפי מצפונם הוא תוצאה מחקירה או יסוד להקירה, הן אם הם אותבים תורה והלכה הן אם לא, — כל זה לגמרי לא איכפת לנו, לכל זה יש משקל רב בשיחות בין אדם לחברו, אבל אינו ענין לצבור. מכריע אך זרק מה הם מורים ומטיפים. והנה מה עינינו רואת? בברלין נתפנתה משרתו של גיינר בביהמ"ד שברחוב אורנינבורג—והרי דבר זה אינו טעון פירושים — ולא עוד אלא המשורה הזאת יאה לה להקרא משרת של "פקיד" מחסרו של ראש ועד הקהלה אשר הוא המצביא ושהוא הכל יכול. תיכף ומיד מתגלגל ובא שטפון: בקשות על גבי בקשות, ברובן מחניכי ביהמ"ד בברסלאו, ביניהם רב הגליל גוטמן המספיל את עצמו להיות "פקיד" לענינים דתיים! והנה עובדה זו היא אופיינית למדי שהדי הוא אחד מן התלמידים הוותיקים, והוא גם נמנה על האגף הימני. והנה מה נשמע בפיו כאן? (בהילדסהיים, מקום כהונתו, הוא מטיף בכון אחר, לפי שאני מניח.) קול הועד בגרוג, כל דבריו הותאמו לטעמים של חברי הועד, כגון דא: על הכהן מוטלת החובה להיות זכור תמיד את המטרה שנקבעה לעולמי עולמים בלי להתנגד לשאיפות זמנו (ר"ל לפקודות הועד), ועוד דבורים כאלה שתוכל לפרשם לכאן ולכאן. ודא עקא שאנשים אלה, מלבד מיעוטא דלא מינכרא, אינם עומדים בפני הנסיון אינם בני סמכא לא בהלכה ולא במעשה, ואין בני אדם יכולים לתת אמן בהם.

כ' מגיב למה שכתבי בדבר הדי *Israel. Wochenschrift* ושואל אותי אם אני יכול לקבל את האחריות לכל מה שכתוב ב" *Juedische Presse*, אשר בו רואים למולי הרע את העתון שלי. בודאי שלא! וגם לא עלה על דעתי להטיל על כ' את האחריות בעד כל מה שכתוב בעתון הנ"ל. לא כתבתי אלא זאת, שיש לי להטיל על כ' וחבריו את האחריות לענינים העיקריים של העתון ושמשום כך על כ' לשאת באחריות בעד הגליון של העתון שנכתב בצורה המתאימה, כביכול, לדמותו ולצלמו. והנה כזה לא היה קורה אילו לא הניחה המערכת שהיא תעשה בזאת נחת רוח מרובה לכ'.

אני עובר עכשיו אל השאלה החשובה שבסוף מכתבו: איך יתכן אחוד בין אלה מתלמידי בית המדרש שלו הנוטים אלינו ובינינו. לדאבוני אין בידי לענות לכ' אלא זאת: במצב הקיים האיחוד הוא בלתי אפשרי — כמובן עד כמה שאיחוד זה אינו רק אהדה אישית, דבר שאינו מענינו של הצבור. נמוקי התוקים מבוססים על ההנחה שתנאי קודם לאחוד הוא הבטחון שהמועמד הוא א) למדן, לפחות ראוי להוראה, ב) יהודי ברעותיו (במעשיו) ג) עומד בנסיון. נבחן את התנאים האלה, שאין לוותר עליהם, לאור המציאות.

לנקודה א': גם מתנגדיו של דר. פרנקל ז"ל לא יכלו אלא להעיד עליו שהוא למדן מופלג, זמי שהיה לו הרצון וגם היה מצויד בדיעות הנחוצות, אפשר היה לו ללמוד אצלו, בהחלט. ומה המצב כעת? כלום פרופ. גרץ יעמיד רבנים, או אולי איזה אדון קירשנר או איזו „קריאטורה“ אחרת של הפרופסור? יסלה לי את הבטוי הזה, אבל הצבור הוא בזה תנאי להתקבל כמועמד המופי. ואחרי ככלות הכל, כל יראת שמים אינה שווה ולא כלום כל זמן שההוראה אינה בת סמכא.

לנקודה ב': כל עוד גרץ פועל במוסד, לעולם לא ניתן אמון בתלמידים שזוהנו שם. אין סומכין על הנס.

לנקודה ג': כל עוד הדבורים על אהבת התורה והיראה — הגם הם נוטפים נופת צוף — או ודויים והודיות מעין אלה, עולים בתוהו כאשר רק מתחילה לנשב הרוח מאיזו משרה בברלין, שטטין או כדומה, ומתבדר לנו שכל הדבורים היפים האלה — המפתים את לב השומעים — מן ההכרת שלנו הם אינם אלא דבורים, דבורים, אך רק, דבורים, ותו לא.

מעציב הוא כל זה, ויאמין לי שלבי עלי דווי, אבל אין לאל ידנו לשנותו. נשאר לנו איפוא רק לקיים יחסים אישיים טובים, אחד עם חברו. אגב, גם בין אנשי ביהמ"ד שלו קיימים בענין עמדתנו המשותפת חלוקי דעות עד כדי נגודים. — ובוֹדָאי כי לא יכחיש זאת —, הגם שאינם מודים בכך ברבים.

• • •

והרי חוות הדעת הנ"ל של הרב הילדסהיימר זצ"ל

נשאלתי אם יהודי חרד יכול להרגע במצפנונו כאשר תלמיד בית-המדרש שבברסלאו נתמנה כרב בקהלתו.

היות ורובם המכריע של תלמידי ביהמ"ד הזה, ואולי כולם, עוברים על כמה מצוות דרבנו, כגון טלטול בכרמלית בש"ק, סחם יינם, חלב שחלבו נכרי וכו' ;

והיות והם מקבלים משרות בקהלות המתקנים, כפי שענינו רואים, והם נותנים „למען השלום“ לשנות דינים ומנהגים שהוד הקדושה חופף עליהם, — תופעה המתפרשת בעזרבה שמיסדה של „השטה ההיסטורית“ המלמד עד עכשיו במוסד זה* — תולה לא רק את החורה שבעל פה כי אם גם את החורה שבכתב בקריטריון של האמונה הסוביקטיבית;

עלי להשיב בשלילה.

(* הכוונה לפרופ. גרץ.)

הרב ד"ר פנחס וולף
פתח תקוה

היחס בין קרבנות המוספים בפי פנחס על פי רמזי המסורה

מתוך כ"י הספר „אבני כיס“

7. הנסכים—מסמלים את היין המשמט לבב אנוש, ואנחנו מודים בהודאה ובהודיה כי כל אושר ושמחה בעוה"ז, מתנת אלוקים הם, ושוב הם משמשים מכשיר לבנין החיים העולה לקראת אלוקים (במדבר ט"ו ט"ז).

8. מים — מזכירים את הקרבת דבר הנחוץ לחיים, אשר ניתן במעשה בראשית (במדבר כ"ט י"ט).

(ב) סוגי הקרבנות.

1. חטאת — הנפש החוטאת שהתרחקה מן ההשתעבודות לה, ושואפת לקראת קרבת אלוקים שהיא היסוד לטהרת עבודת ד' בחיים (ויקרא ד' ב').

2. עולה — המקריב אותה חפץ בעליה מול האלוקים (ויקרא ד' ב').

3. אשה — אש דת תוקם בעולמו של הקב"ה, והיא שולטת בכל, ואליה שואף הכל (ויקרא א' ט').

4. „לחם“ — הוא מזונה של אש דת שתוקד על המזבח, ז.א. כוחותינו הרוחניים והגשמיים יהיו חזורים אש התורה (שם).

(ג) המספרים.

1. אחד — מסמל את האומה כחטיבה אחת (ויקרא כ"ג י"ח).

2. שניים — מסמל את האומה כחטיבה מורכבת אשר חלקיה משלימים זה את זה (שם), מלבד בקרבנות התג אשר בו שני האילים באים אחד לישראל ואחד לאוה"ע (במדבר ל').

3. שבעה — מעיד כמו השבת, יום השביעי עי, והשמיטה, השנה השביעית, ושבעת ימי הסהרה של יולדת, זב ומצורע, כי האיל המסתתר בעצמיותו אמנם מתגלה בחיי אומה זו, וכל חיה כולם אינם אלא התגלותו של השי"ת בקרב האנושות (ויקרא כ"ג י"ח).

4. ששה—מספר הרומז על העולם הנראה (וכולל גם אוה"ע), הנברא בששת ימי ברא"ש, וכל הרגשת אוה"ע היא רק הרגשה חומרנית של העולם הנראה (במדבר כ"ט י"ט מאמר „לויתן“).

אם אנחנו מדקדקים בהבדלים בלשון הקרבנות בפי פנחס בפרקים כ"ח וכ"ט, אנחנו מבינים שיש אם למסורת, כי האם היא התנאי להבנה. אם אנחנו מדקדקים במסורה, אנחנו מבינים את כוונת התורה, ואם לא, אין אנו יכולים להבין את מה שהתורה רוצה ללמדנו.

בטבלאות הבאות בראוני לברר את האמת הזאת על ידי הצגת ההבדלים במ"סורה אשר בכוונתם ללמד את מהות ההבדלים של הימים וההלכות בחגים התלויים ברמזים אלה.

מבוא

במקומות רבים נסתמך על פירושו של הגאון רש"ר הירש זצ"ל, ובמיוחד על פירושו הסמלים שבקרבנות. נציג, איפוא, כאן בצורה תמציתית את פירושו הסמלים לפי שיטתו.

(א) חומר הקרבנות. (מראה המקום מורה על המקום בפירושי רש"ר זצ"ל).

1. 99 — המכשיר העיקרי לעבודת השדה, הוא סמל לעבודת ד' הפעילה, לתקן עולם במלכות שדיי (במדבר כ"ט י"ג).

2. כבש — נהוג ע"י הרועה, רועה ישראל נוהג כצאן יוסף, מסמל את עבודת ד' הסבילה, והיא ידיעתנו בלב זנפש כי הכל מאתו ית' (ויקרא א' ג').

3. איל — מנהיג עדרו, סמל למורה דרך לעם, המנהיגו (שמות כ"ט א').

4. שניר — מסמל את העוז הסביל להגן על קיום תורת ד' ועל שלום עם ד' (ויקרא ד' כ"ב בסוף).

5. בן בקר — סמל לגעורים, שבני הנער דים יתליפו כוח לעשות חיל בעבודת ד', בחינת בכל יום יהיו בעיניך כחדשים (ויקרא ד' ג' בסוף).

6. מנחה — קרבן סולת, מסמלת את ההודאה בפני ההשגחה, הפותחת את ידה ומשביעה לכל חי, ולחם לבב אנוש יסעד, בקיצור: את ההשגחה הפרטית (ויקרא ב' א').

5. שלשה עשר — מורכב משבע המיוחס לעם ישראל ומשש הרומז לאוה"ע, ואותו נס"פ פר נמצא בפרי החג והולך וחסר בכל יום, ובוזה נרמז כי ההבדל בין ישראל לעמים ז"א בין האנוכיות ואהבת כל הברואים יתאחדו באגודה אחת לעשות רצון הבורא בלב שלם.

6. ארבעה עשר — פעמים שבע. שבע לישראל ושבע לאוה"ע (שם, שם).

לשטתו זאת של רש"ר הירש זצ"ל הסכים גם מו"ר רד"צ הופמן זצ"ל בפירושו לספר ויק"ר רא, אחרי שמנה את כל השיטות בענין הקרבנות.

טבלה א'

בענין פרק	פסוק	כתוב
תמיד כ"ח	ו'	לריח ניחוח אשה לד'
	ח'	אשה ריח ניחוח לד'
ר"ח	י"ג	ריח ניחוח אשה לד'
פסח	י"ט	אשה עלה לד'
	כ"ד	אשה ריח ניחוח לד'
שבועות	כ"ז	עולה לריח ניחוח לד'
ראש השנה כ"ט	ב'	עלה לריח ניחות לד'
	ו'	לריח ניחוח אשה לד'
יוה"כ	ח'	עלה לד' ריח ניחוח
סכות	י"ג	אשה ריח ניחוח לד'
ש"ע	ל"ו	אשה ריח ניחוח לד'

הוא פעם אחת בחודש או בשנה. על כן בתמיד, אשר קרב בכל יום, או בפסח וסכות בהם קרבים הקרבנות במשך שבוע (וש"ע) הוא יום אחרון של סכות, כפי שאומרים גם בתפילה „בשמניני“ כתוב אשה בצרי. בשבועות ויוה"כ חסר „אשה“, כי יום מתן תורה ויוה"כ הם כפרה לישראל מצד הקב"ה, כיון שקבלתם עליכם עול התורה כאילו לא תטאתם מימיכם“ (ירושל' ר"ה ד"ח). אמנם רק בשבועות מתאוה ישראל ע"י קבלת התורה למצוא קרבת ד', לעשות ריח ניחוח לד', אבל ביוה"כ אין המטרה כן, אלא כבר נתלפפו, כי הם רוצים לעלות על ידי מעשיהם לד', והתוצאות של השאיפה הזאת היא ריח ניחוח, כמו שאמר יחזקאל (כ, מ"א) בריח ניחות ארצה אתכם.

תמיד (פסוק ו'), שבועות וראש השנה, מסמלים את שאיפת ישראל להיות ראויים לרצון לפני ד' בעוד שתמיד (פסוק ה'), ר"ח, פסח, יוה"כ, סכות ושמניני עצרת מלמדים את העם את חסדי ד' אשר היו בפועל, ונגמלו לישראל.

ההבדל בין שני הפסוקים אצל התמיד, מקורו בזה שפסוק ו' נמשך אל העולה הע" שויה בהר סיני, ושם כתוב (שמות כ"ט מ"א) לריח ניחות, כי שם מתבררת משרת התמיד, אשר אועד לכם שמה... ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי, דהיינו היסוד לנסים אשר ייעשו לישראל. לפי זה אם מקריבים גם התמיד של בין הערביים (פסוק ח'), והקרוב נעשה אשה (ש"ן צרויה נסמך), ז"א באמת תמידית, הובטח

סיכום: בתמיד (פסוק ח'), פסח, סכות, וש"ע כתוב אשה בש"ן צרויה. בר"ח, א' דפסח, ר"ה בש"ן סגולה, בר"ה פסוק ב' עולה לריח ניחות לד' ובפסח עולה לד' בשבועות ויוה"כ חסרה המלה „אשה“. בש"ע בועות מבדיל „לריח ניחות“ בין „עולה“ ל„ד“, וביוה"כ כתוב עולה לד'. בכל מקום שנזכרו יחד „עולה“ ו„אשה“ המלה „עילה“ קודמת, חוץ מפסח (כ"ח י"ט) ששם נאמר אשה עולה. בתמיד, (פסוק ו') שבועות ור"ה כתוב לריח ניחות. בתמיד (פסוק ה'), ר"ה, פסח, יוה"כ, סכות וש"ע — ריח ניחות. לפי הנאמר במבוא על פי מאור הגולה רשד"ה זצוק"ל בויקרא ג' י"א בענין עולה אשר היא האשה יש להבין כי ה„אשה“ עולה היינו הלחם שנותנים על המזבח. וה„עולה“ היא ההעלאה העצמית של המקריב שמטרתו הוא להיות תמים בחוקי ד' לעשותם. אם כן בכל מקום הכונה של מעלה עולה היא שהוא רוצה להתעלות בהזמנת חיו לקיום האש של הדת.

רק בפסח, בזכרון יציאת מצרים, עושה האשה את העולה, ז"א הגאולה מסבלות מצרים מאפשרת ומכינה את העלייה הרוחנית באישישראל.

התמיד הוא הישנות הפסח בכל יום בזכרון יציאת מצרים, וסכות וש"ע הם סוף סדר המועדות אשר מתחיל בפסח.

נ"ל שההבדל בין אשה בש"ן צרויה, ז"א נסמך, ובין אשה בש"ן סגולה, ז"א נפרד, הוא בזה שהראשון כתוב בקרבן הנשנה פעמים אחדות או פעמים ביום בעוד שהשני

קרבות המוספים בפי פנחס

ישראל שהוא כבר ריח ניתוח מצד הקב"ה. וראיה להבדל זה בין "לריח" ובין "ריח" הוא פסוק ב' המשמש מבוא לכל הקרבנות כפי שמוכח מל' הרבים, "אישי" (שי"ן פתוחה) ובו מדבר הקב"ה על עצמו באמרו, "ריח ניחוח".

בפי המועדים באמור (ויקרא כ"ג) כתוב בפסח — פסוק ו' — ובסוכות — פסוקים ל"ו, מ' מ"א, לד", בעוד שבשבועות, — פסוק

כ"א יוה"כ — כ"ז — וש"ע — ל"ו — "לכם", ובהתאם לזה כתוב כאן בפסח ובסוכות "אזה" (שי"ן צרויה) ריח ניחוח, כי ברגלים אנו מודים על החסד שבכל עת, בעוד ששבועות ויוה"כ מורים לנו את הדרך גלגל בה, שמיני עצרת יש לו צדדים לכאן ולכאן, אופי כפול של שמחה ושל הודאה, על כן כתוב בו "אשה" פה במדבר, ובאמור, פסוק ל"ו "לכם". ראה עוד פירוש לטבלה ו'.

טבלה ב'

בענין	פרק פסוק	כתוב
ר"ח	כ"ח ט"ו	ו שער עזים אחד לחטאת לד'
פסח	כ"ב	ו שער חטאת אחד לכפר
שבועות	ל'	שער עזים אחד לכפר
ראש השנה	כ"ט ה'	ו שער עזים אחד חטאת
יוה"כ	י"א	שער עזים אחד חטאת
סכות		
יום א'	ט"ז	ו שער עזים אחד חטאת
יום ב'	י"ט	ו שער עזים אחד חטאת
יום ג'	כ"ב	ו שער חטאת אחד
יום ד'	כ"ה	ו שער עזים אחד חטאת
יום ה'	כ"ח	ו שער חטאת אחד
יום ו'	ל"א	חטאת אחד
יום ז'	ל"ד	ו שער חטאת אחד
ש"ע	ל"ח	ו שער חטאת אחד

מיעט את הירח (חולין מ' ע"ב) ועל ידי הקנאה בעלינים סיבב הקנאה בהחתונים, אשר עליה צריך להביא חטאת.

בשבועות לבד חסרה המלה "חטאת" כמו שאמרנו בפירוש לטבלה א', כיון שקבלו את התורה היו כאילו לא חטאו מימיהם.

בפסח ובשבועות כתוב לכפר. בשבועות כדאמרן, ובפסח זכר להם "חסד נעורין לכתן אחרי במדבר". אמנם המלה "חטאת" כתובה בכל זאת. כי היה צורך בתחק יד להוציא את בני ישראל ממצרים, וגם אחרי כן זכרו עוד הדגה אשר אכלו במצרים חגיגם. מאותה הסבה חסרה גם המלה "עזים" כי עוד לא התרגלו ישראל להגהלת ד' (עיין במבוא פירוש "עזים"). בשבועות חסרה המלה "חטאת" כי הכפרה אשר השיג ישראל בהר סיני היתה להם מאליה ללא פעולה עצמאית מצד העם. אלא על ידי פעולת ההשגחה הפרטית, אשר את דרכיה אנו רואים, את הסבה ואת הפעולה, ומאז מעמד הר סיני אין מושל בישראל בעל כרחו.

בענין סכות עיין בפירוש לטבלה י'.

סיכום: בשבועות ויוה"כ חסרה וי"ן בשעיר. בפסח והימים ב', ג', ה' ו' של סכות וש"ע חסרה המלה "עזים". בר"ח כתוב חטאת לד'. בפסח ובשבועות נוספה המלה "לכפר", ונוסף בפסח לשעיר "חטאת" בעוד שבשבועות כתוב במקום זה "עזים". בר"ח כתוב חטאת לד'. בפסח ובשבועות נוספה המלה "לכפר", ונוסף בפסח לשעיר "חטאת" בעוד שבשבועות כתוב במקום זה "עזים".

ביומא פ"ז משנה ג' כתוב ששעיר של מוסף קרב עם התמיד של בין הערביים ולא עם השולות שנכתבו בפי פנחס. דומה לזה גם ענין הכאת הקרבנות בשבועות. ביוה"כ קרבנותיו כתובים בחלקם, בפי אחרי מות, וחלקם בפי פנחס, וכן בשבועות חלק הקרבנות כתובים בפי אמור, ורק חלק בפי פנחס. הכלל ביוה"כ הוא שתטאות של עבודת היום קודמות לחטאת של המוספים, והחטאות קודמות לעולות. (יומא ע' רמב"ם ה' עבודת יוה"כ פ"ד) כן גם בשבועות עבודת היום שבפי אמור קודמת למוספים שבפי פנחס, ועל כן שעיר של מוספים בימים אלה חסר וי"ן החיבור בשעיר.

בר"ח כתוב חטאת לד' משום שהקב"ה

טבלה ג'

בענין	פרק פסוק	כתוב
ר"ח	כ"ח י"א	פרים בני בקר שניים
פסח	י"ט	פרים בני בקר שניים
שבועות	כ"ז	פרים בני בקר שניים
ראש השנה	כ"ט ב'	פר בן בקר אחד
יוה"כ	ה'	פר בן בקר אחד
סכות		
יום א'	י"ג	פרים בני בקר שלשה עשר
יום ב'	י"ז	פרים בני בקר שנים עשר
יום ג'	כ'	פרים עשתי עשר
יום ד'	כ"ג	פרים עשרה
יום ה'	כ"ו	פרים תשעה
יום ו'	כ"ט	פרים שמונה
יום ז'	ל"ב	פרים שבעה
ש"ע	ל"ו	פר אחד

(עי' רמב"ן בראשית ב'ג', והחלק הראשון של הספר הזה), דהיינו ליום ראשון של הבריאה, ויום השני כנגד הבריאה החדשה שלאחר המבול, ומאז ואילך לא נחרבה עוד לעבדה ולשמרה כימי הנעורים, ועל כן הקריבו ביום הראשון וביום השני פרים בני בקר, ומכאן ואילך עד שמיני עצרת ועד בכלל חסר התואר „בני בקר“.

בר"ה, פסח ושבועות, זמני יציאת מצ"רים ומטרתה, מביאין שני פרים שכל אחד מישראל נושא את תפקידו שדברי הימים והתורה משימים עליו, אבל בר"ה, יוה"כ ושמיני עצרת מביאין פר אחד, כי ימים אלה מציינים את עם הסגולה מכל אומות העולם, כל דברים כאלה אין בכל הארץ: טהרה בר"ה, כפרה ביוה"כ, ושמיני עצרת—נבואה לכל באי עולם, שיבואו וישתחוו בהר הקודש בירושלים.

טכום: בר"ת ויוה"כ כתוב פר בן בקר, וכן בכל שאר החגים, מלבד מיום ג' עד יום ז' וסכות וש"ע ששם חסרה המלה בן, או בני בקר.

כמבואר במבוא, בכל מקום שקרבה בה"מה אחת במינה, היא באה' לעם בכללו, ונמקום שקרבות שתיים, זה מלמד על תפקידו של כל אחד להיות חלק מן הכלל. ר"ה ויוה"כ, אף על פי שבהם כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון (המשנה אומרת רק בר"ה, אמנם לפי אומד כתיבה והתימה דין אחד להם) (ר"ה א' ב') מכל מקום היוצד רואה יחד לבם, משגיח ממרום שבתו ורואה כולם יחד, על כן מקריבים פר אחד, ופר זה צריך להיות בן בקר, דבר"ה ויוה"כ „כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעליה“ (ר"ה כ"ו ע"ב).

יום ראשון של סכות הוא כנגד הבריאה

טבלה ד'

בענין	פרק פסוק	כתוב
תמיד	כ"ח ח'	תעשה בין הערביים
ר"ח	י"א	ו איל אחד
פסח	ט"ז	יעשה ונסכו
שבועות	כ"ד	יעשה ונסכו
ראש השנה	כ"ז	איל אחד
יוה"כ	ל"א	ומנחתו תעשו
סכות	ב'	איל אחד
ש"ע	ח'	איל אחד
	י"ג	אילים שניים (וכן בשאר ימי החג)
	ל"ו	איל אחד

כוח הורוע, אלא אנחנו נהוגים, כי „גורשו ממצרים“, וכן אין ההתחדשות כלבנה רוח העצמית שלנו, כי אם ניתנה לנו מהשמים, ובקבלנו את המצוה הראשונה הננו זוכרים שקבלנוה ללא פעולה מצד ישראל שרוחו היתה קשה מרוב העבודה. על כן אין לנו להתגאות בהשיגינו הגדולים. לעומת זאת בקבלת התורה היינו כבר בבחינת חסד געורים, ואז כתוב תעשו בבנין פרעל.

בנוגע לוי״ו החיבור עם ז' כבשים בפסח, בניגוד לר״ח ולשאר המועדים, וכן בטאר המועדים כתובה המלה „כבשים“ לפני המספר, ורק בפסח המספר לפני הכבשים (עי' גם בטבלה ז' דלקמן). יש להבין: ישראל נקרא צאן מרעייתו (תהילים ע"ד א', צ"ה ז', ירמיהו כ"ג א' ועוד), ובחג החירות ראוי להדגיש את עיקר חיינו ויסודם, שד' הוציאנו ממצרים. על כן מחובר הכבש (אשר תפקידו בררנו במבוא) עם כל שאר הקרבנות. והמספר שבבוא מורה על שיתוף ראשוני של שם שמים עם הליכות העולם וע"י שאנחנו מדגישים שהגנו צאן, אין להחסיר או אף לטשטש את החיבור של בורא העולם עם הליכות העולם, והבורא הוא הסיבה הראשונה.

סכום: בר״ח ופסח כתוב ואיל אחד (עם וי״ו החיבור), בטאר כל המועדים כתוב איל אחד, מלבד בסכות שמקריבים בו שני אילים. בפסח חוברו שבעה הכבשים בו״ו החיבור. בפסח ובשבועות כתוב ייעשה בבנין גפעל.

ראש החרוש היא המצוה הראשונה שניתנה לישראל, ונתקדש ישראל כזה שבעתיד יתחדש כלבנה. פסח, זמן יציאת מצרים, הראה לעולם שהבטחה שניתנה לאבות נתי קיימה וישראל היה רואה או מצרים מת על שפת הים. העבדים היו תפשים ומנצחים. הרזונים גשברה רוחם וכוחם, ואז נבהלו אלופי אדום, ובשני הדברים האלה, בין בתואר לבנה שנראה ביום ובלילה, ובהתחדש האדם כמו הלבנה, מאיר ישראל עיני אומות העולם, ובין באמיתות ההבטחות שנתנו לשלושה האבות ליתן להם את ארץ כנען אחר שנות גלות, מאיר ישדאל עיני אומות העולם, ומדריך אותם לעבודת ד'. על כן בר״ח ובפסח כתוב „ואיל“ בו״ו החיבור עם הפרים בני הבקר. לישראל היה כבוד ותפקיד במועדים אלה.

אמנם בר״ח ובפסח ייעשו בנפעל, לומר שיציאת מצרים לא היתה מלחמת חרות ע״

טבלה ה'

בענין	פרק פסוק	כתוב
שבת	כ"ח ז'	על עלת התמיד
ר"ח	ט"ו	על עלת התמיד
פסח	כ"ג	מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד
	כ"ד	על עולת התמיד
שבועות	כ"ז	והקרבתם עולה
	ל"א	מלבד עלת התמיד
ר"ה	כ"ט ז'	(מלבד) ...ועלת התמיד
יוה"כ	י'	(מלבד) ...ועלת התמיד
סכות	ט"ז	מלבד עלת התמיד (וכן בשאר הימים)
ש"ע	ל"ה	מלבד עלת התמיד

מזדהה, אפא, עם הרעיון של שבת ותמיד המחנכים אותנו להיות צאן מרעייתו. ולכן המלה „על“ בשבת ור״ח מאחדת את התמיד, מוסף שבת ומסוף ר״ח לחסיבה אחת. הרע״ן יון הזה כולל גם כן את חג הפסח מיום ב' ואילך, אשר בו מתחילה ספירת העומר. כי ספירת העומר מכינה את קבלת התורה אשר עשתה את ישראל לעם סגולה על ידי עבודה מתמדת.

קרבן תמיד בכלל ייחשב להמשך ולהתמדה של קרבן פסח. והוי״ו של המלה „עלה“ הכתוב גבי פסח רומזת אף היא, בהדגשה את המלה „עולה“, כי תמיד ועולה מחוברים זה עם זה. כי הפסח הוא יסוד ועיקר של התמידים. והוי״ו, במלה „עולה“ של עולת חג שבועות רומזת על הקשר בין חג הפסח וחג השבועות, כי בלי מתן תורה אין ערך ליציאת מצרים.

סיכום: בכלום כתוב „מלבד עלת התמיד“ חוץ מבשבת, ר״ח, ופסח מיום ב' והלאה, אשר אצלם כתוב „על עלת התמיד“. בפסח כתוב „עלת הבקר אשר לעלת התמיד“ (חסר) ועוד על עולת התמיד, דהינו „על“ כמו בשבת ור״ח, והמלה „עולה“ מלאה, כן גם בשבועות, פסוק כ"ו המלה „עולה“ מלאה.

המלה „על“ מורה על הוספה והמשך. במוסף שבת אין מקריבין חטאת, אלא רק עולות נוספות על התמיד. ולכן כתוב בשבת „על“ אמנם בר״ח יש גם דבר חדש, מקריבין חטאת. אבל מוסף ר״ח נחשב הוספה ביחס למצות קידוש החודש, שהיא המצוה הראשונה שבה נצטוינו עוד במצרים, ומשׁ מעותה שהלבנה היא עטרת תפארת לישׁ ראל להתחדש כמותה. רעיון זה של ר״ח

המלה „עולה“ כתובה בשבת, ר"ה שמפסח אפשר לפרשה גם באופן אחר: א. בשבת — כדי לומר שהמוספים קריבים תיכף אחרי תמיד של שחר. ב. בר"ח — כדי לומר שחלק של מוסף ר"ח, היינו החא"ט, קרב תיכף אחרי התמיד של שחר, אך על פי שבכל הקרבנות עולה קודמת לחטאה, הפסוק מדגיש, כי החטאת — חלק מסוים של המוסף — קרב תיכף אחרי קרבן תמיד של שחר (אליבא מאן דמסיק הכי), חוץ מסכות שהחטאת קודמת לעולה. ג. בפסח — כדי לומר כי קרבן פסח בא אחר תמיד של בין הערביים, דבר היוצא מן הכלל, כי אין שום קרבן אחד הקרב אחרי תמיד של בין הערביים חוץ ממחוסר כפרה בערב פסח.

המלה „עולה“ כתובה בשבת, ר"ה שמפסח אפשר לומר גם באופן אחר: א. בשבת — כדי לומר שהמוספים קריבים תיכף אחרי תמיד של שחר. ב. בר"ח — כדי לומר שחלק של מוסף ר"ח, היינו החא"ט, קרב תיכף אחרי התמיד של שחר, אך על פי שבכל הקרבנות עולה קודמת לחטאה, הפסוק מדגיש, כי החטאת — חלק מסוים של המוסף — קרב תיכף אחרי קרבן תמיד של שחר (אליבא מאן דמסיק הכי), חוץ מסכות שהחטאת קודמת לעולה. ג. בפסח — כדי לומר כי קרבן פסח בא אחר תמיד של בין הערביים, דבר היוצא מן הכלל, כי אין שום קרבן אחד הקרב אחרי תמיד של בין הערביים חוץ ממחוסר כפרה בערב פסח.

טבלה ו'

כתוב	פסוק פרק	בענין
זה האשה אשר תקריבו לד' תקריבו עלה לד'	כ"ח ג'	תמיד ר"ח
והקרבתם אשה עלה לד'	י"ט	פסח
והקרבתם עולה לריח ניחוח לד'	כ"ז	שבועות
ועשיתם עלה לריח ניחוח לד'	ב'	ראש השנה כ"ט
והקרבתם עלה לד' ריח נחוח	ח'	יום הכפורים
והקרבתם עלה אשה ריח נחוח לד'	י"ג	סכות
והקרבתם עלה אשה ריח נחוח לד'	ל"ו	ש"ע

טיכוס: בתמיד ור"ח כתוב תקריבו, ובכל האחרים „והקרבתם“ חוץ מר"ה שכתוב שם „ועשיתם“. „אשה“ חסר בר"ח, שבועות, ראש השנה, וי"ה. כ. בפסח המלה „אשה“ לפני עולה, ובסכות וש"ע אחריה.

הצווי הוא הצורה הרגילה של פקודה. העתיד הוא כעין המשך של הקודם. ר"ח הוא ההמשך של התמיד, ועל כן כתובה בו המלה „תקריבו“, בראש השנה כתובה המלה „ועשיתם“, ומפורש בויקרא רבה (פרק כ"ט ה') כאילו היום נעשיתם שהיום הרת עולם, וכל מה שעבר נגמר ונתבטל, ואתם תתחדשו. (לענין הוי"ו במלה עולה, עיין לעיל טבלה ה').

על מובן המלה „אשה“ בענין קרבן עיין במבוא. ר"ה, י"ה. כ וגם ר"ח ושבועות, בכלום חסרה המלה „אשה“ כי כולם באים לכפרה. ר"ח דכתיב ביה (כ"ח ט"ו) לחטאת לד', אמר הקב"ה שעיר זה כפרה על שמיעטתי את הירח (חולון סי' ע"ב), שבועות, ר"ח וי"ה. כ הן ימי טהרה וכפרה, ונחנו מתנה מיד הקב"ה לישראל, וגם שבועות, זמן מתן תורתנו נחשב על ידי קבלת עול תורה כאילו לא חטאו ישראל מימיהם (ירושלמי ר"ה ד' ה').

בפסח כתוב „אשה עולה“, בסכות ושמניני עצרת „עולה אשה“ ובתמיד כתיב רק „אשה“. הצווי על התמיד כבר כתוב בפ' תצוה (שמות, כ"ט ל"ח וגר') וזאת היא העשויה בהר סיני, ומזכיר שתפקיד המזבח הוא שאש תמיד תוקד בו (ויקרא ו'), להזהיר את ישראל שאש דת שעולה על המזבח דורשת מן העם את הלחם לקיים ולהרבות את התורה. בתמיד, איפא, מיותרת כאן ההדגשה. לפי זה בפסח, זמן תורתנו כמו בקרבן התמיד, נקרא העם

על מובן המלה „אשה“ בענין קרבן עיין במבוא. ר"ה, י"ה. כ וגם ר"ח ושבועות, בכלום חסרה המלה „אשה“ כי כולם באים לכפרה. ר"ח דכתיב ביה (כ"ח ט"ו) לחטאת לד', אמר הקב"ה שעיר זה כפרה על שמיעטתי את הירח (חולון סי' ע"ב), שבועות, ר"ח וי"ה. כ הן ימי טהרה וכפרה, ונחנו מתנה מיד הקב"ה לישראל, וגם שבועות, זמן מתן תורתנו נחשב על ידי קבלת עול תורה כאילו לא חטאו ישראל מימיהם (ירושלמי ר"ה ד' ה').

בפסח כתוב „אשה עולה“, בסכות ושמניני עצרת „עולה אשה“ ובתמיד כתיב רק „אשה“. הצווי על התמיד כבר כתוב בפ' תצוה (שמות, כ"ט ל"ח וגר') וזאת היא העשויה בהר סיני, ומזכיר שתפקיד המזבח הוא שאש תמיד תוקד בו (ויקרא ו'), להזהיר את ישראל שאש דת שעולה על המזבח דורשת מן העם את הלחם לקיים ולהרבות את התורה. בתמיד, איפא, מיותרת כאן ההדגשה. לפי זה בפסח, זמן תורתנו כמו בקרבן התמיד, נקרא העם

(עוד יבא)

הרב מרדכי ש. בריואר
רחובות

על טעמי המקרא

הטעמים, עודנו נבוך כשהיה מרוב כללים וכללי כללים, מרוב שבילים ושבילי שבילים, שהדרך בהם מתפתלת בעקלתון, ועדין דרך המלך מאתנו והלאה.

ויאמרו הדברים כבר במקום הזה: יש דרך בטעמים, שכולה ישרה ונכחה, שהמֶלֶךְ בָּהּ לֹא בִמְהֵרָה הוּא טוֹעֵה, ואִין אִוְרֵם שֶׁל טַעֲמִים מִתְּגַלֶּה אֵלָּא בְּהֶרְבֵּה עֲמַל הַשְּׂקִיעוֹ חֲכָמֵי הַטַּעֲמִים בִּיצִירָתָם, וְהִרִי הָיָא לִפְנֵינוּ, כּוֹלֵה מִלֹּאכֶת מַחֲשַׁבֶּת שֶׁל סַעֲפִים וְסַעֲפֵי סַעֲפִים, הַמְהוּיִם כִּאֲחֵד בְּנֵין מוֹצֵק בְּנוֹי עַל יִסּוּדוֹת אֵיתֵנִים. כֹּל הַרְוָאָה אֵת הַסַּעֲפִים, בְּלִי לִרְאוּת אֵת הַכֹּלֵל, עֲדִין לֹא הֵבִין מְטַעֲמִים וְלֹא כִּלּוֹם. אֲדַרְבָּא, כֹּכֵל שְׁהוּא מְרַבָּה פְּרָטִים וְדִקְדוּקִים, אִינוּ אֵלָּא מְכַבֵּד עַל הַמַּעֲיִן, וְזִלְגָא הֵלֵב לְהַכִּיל אֵת כֹּל הַשִּׁפְעָה הַזֹּה שֶׁל דִּקְדוּקֵי סוֹפְרִים, וְזִמְלִיָּה מִתְעוֹרֶרֶת הַתְּמִיָּה לְשֵׁם מַה כֹּל הַטְּרַח הַזֶּה, וְכֹלֹם דִּקְדוּקָה אֲנַחְנוּ חֲסֵרִים! הַכְּמָה הַטַּעֲמִים — אֲמִנּוּת הִיא, הַמְּבַקֶּשֶׁת יָד עֲדִינָה; וְצַר לִרְאוּת שֶׁהַמַּחְבֵּר הַנִּכְבֵּד נִכְשֵׁל כְּאִמּוֹ, גַּם אִם הַצְּלִיחַ — כְּחוֹקֵד.

תחלת דבריו של צה"ו הם הקדמה כוללת על ערך הטעמים ומהותם (פסקות א' — י"ד): אחרי דיון ממצה על שמו של כל טעם (פסקה ט"ו) הוא עובר אל כללי הפיסוק כפי שהם באים לידי בטוי במשפט הטעמים (פסקות ט"ז — נ"ב), ומכאן עד סוף הפרק פסקות נ"ג — ק"ב) הוא דן בפרוטרוט בהלכותיו של כל טעם, משרת ומפסיק כאחד, הן בכ"א ספרים והן בספרי אמ"ת. כפי שכבר אמרנו הרבה חמר רוכז בסעיפים אלה, ומרבית חקירותיהם של חכמי הטעמים, ראשונים ואחרונים כאחד, לוקטו ונתקבצו כאן לאקסניא אחת. דבר זה אנו אומרים לשבת ולגנאי. שהרי כמעט מן הנמנע הוא להרביא שטות רבות כל כך, מבלי שהאחת חסרת את חברתה, ונמצאת אחדותו של הלקט פגומה. את חברתה, ונמצאת אחדותו של הלקט פגומה. יתר על כן: כמה חזרות מיותרות, כמה "כפל מלים, וענין אחד" מקופלים ובאים בין סעיפים אלה ורק שכבה דקה של הנדלי נסוח מכסה עליהם, ואלו נאמרו הדברים בשם אומרים מעין שטה מקובצת של גדולי הטעמים — החרשנו. אבל דברים אלה הובאו כעין אחימה אחרונה של משנת טעמים, כעין שלחן ערוך, בו ימצא המעיין את כל הצמיד לו, על פניו ילך ועל פניו יבוא, משנה ולא גמרא, ספר כללים ולא לקט מאמרים, והנה אינו אלא אוסף בלתי מגובש של דעות שונות ומשונות שהאחת סותרת את חברתה או חוזרת עליה ללא טעם, וזמני מכאי כל זה: לשוא נחפש בין הכללים הרבים האלה ית החרשמותו האישית של המחבר. העתק נא מן יש כאן של כל מה שאחרים טרחו גלו, ללא עבוד כל שהוא, ללא טביעה בנותם חדש, ללא יצירה וללא החרשמות, דבר דבור על אפניו, הכל כנתינתו מאת המחבר.

בימים אלה יצא חלק נוסף לספר "דקדוק הלשון העברית" לצבי הריזובי. פנה מברך בדת נתיחה בספר לתורת הנגינות (ע' 522-377, מהם 34 עמוד לטעמי אמ"ת), ונמצא ספר זה משלים את החסר ברוב של ספרי הדקדוק העברי. תורת הנגינות שהיתה עד כה ענין לחובבים מעטים, יצאה מעתה לרשות הרבים, ואין ספק שעל כך ראוי המתבר לבוא על הברכה. הכל תלוי במול ואפילו ספר תורה שבהיכל, כמעט אין להבין בשל מה כה עלתה לה לתורת הנגינות. תורה זו — כולה חכמה והגיון, ועם זה כולה — פיוט ושירה, כלליה ברורים ומוצקים, המתאשרים בכל מקום, כמעט ללא חריגים. בנגוד לשאר ענפי הדקדוק, כמעט ואין היא גוזרת גזרות שאין אנחנו רשאים להרהר אחריהם ואין משפטיה תלויים בהתפתחות הלשון שנתיביר תיה הראשונים נעלמים מאתנו — ושוב אין לנו בהם אלא השערות.

כל הבא בסוד תורת הטעמים, לא יוכל שלא להתרשם מבנין זה שכולו מעשה מחֶבֶר שבת; עקרו ויסודו על הררי הסברה, וגם פרטיו ודקדוקיו — יש להם על מה שיסמכו, והלב מתמלא גאון, שהי תורה זו — אין משלה לכל אומה ולשון; היא כדבור, המשותף לנו עם כל אומות העולם, שהי הדעה והטעם — לנו הם, נחלת האומה לגאון ולתפארת. ואם הראשונים האריכו בדברי שבת, אף אנו נוסף עליהם, ותמיהה גדולה בפנינו, אם כל בר בי רב וכל תינוק דבית רבן יכל בימינו לפלפל בסברה על דגש ועל שוא נע, פעל ועל שם, כיצד זה נשכחה מתיכנו היצירה הגדולה שכולה על טהרת הקדש, שכולה שלנו, שאין כמותה ראוי שיטפחו אותה וישלמדו אותה, שישאו ויתנו בה בבתי הספר ובבתי המדרש!

זכה איפוא המחבר הנכבד וקיים את המצוה שבאה לידינו, ונמצא הוא גואל תורה שעתידה היתה להשתכח מישראל. ודוקא משום כך, משנה צער יש להצטער על שלא קיים את המצוה בשלמותה, יותר משגלה כסה; ויותר משפרש, סהם. ואע"פ שעל כר־חנו נודה, שעלה בידו לרכז חומר רב, שעמל ושקד על מלאכתו בחריצות נאמנה, שכמר עט אין בעיה שלא העלה אותה מתהום הנשיה ואף דן בה באריכות וביסודיות, הרי בסופו של דבר נמצאו עקרי הדברים סתומים ומעורפלים, והרוצה להחכים ולעמד על שרשי

(*) דקדוק הלשון העברית, מימות ילדותה עד הזמן שפסקה מלחיות בפיה של האומה בהקט מסגנות ללשון בימינו, מאת צבי הר זהב, כרך שני: תורת ההגה והגור, ההטעמה והטעמים, חלק שני.

(**) ועוס שכל — אלו הטעמים (ב"ר ל"ו).

(***) עי"ש חלק שני ע' 380.

מספר משרתים למפסיק אחד. וכלום אין הס' פר מלא דגמאות אלה, וכלום אין עקרו של הספר מבוסס על עצם קיומה של תופעה „מתמיהה” זו — שני משרתים למפסיק אחד, ואף רשימה נמצאה להם ולכשכמותם „וכיוצא בזה לרוב” (פיסקה מ"א) ושם א- אין פוצה פה ומצפצף, לא הערה ולא תמיהה, לא שאלה ולא קושיא, אלא זה הכלל: „כיוצא בזה לרוב”!

ואין אלו אלא דגמאות מעטות בלבד. הרבה עבודה השאיר המחבר שבביל „בקרת” ספרו הגדול. חבר חכמים ינחה את מקורותיו השונים של הספר, ויתרץ לאחת אחת את הסתירות השונות, זאת מרבית הכפליות, על פי „תורת התעודות” המודרנית. הרי מקור s (שפניר) והרי מקור n (יפת) והרי מקור בלתי ידוע, המתגלה אחרי עיון שקדני כמקור n (נתן Die Tonzeichen) (ע' 430, פסקה שניה וכן ע' 466 פסקה שניה, חסר שם אפי' הרמז הצנוע: „על פי ספרו

של...)) והרי r (העורר) המוסיף נפך משלו, ומנסה בהצלחה לא קטנה לעשות את ההקשר נים הנהוצים במקורות השונים ומוציא מהחת ידו ספר אחדותי ומגובש ככל האפשר בנ" טיבות הקשות, מי זה אומר שתורה שלמה ניתנה? לא ניתנה תורת הר' זהב אלא

מגילות מגילות הדבוקות זו לזו דבק קל ושט' חי, והרי היא מונחת בקרן זוית וכל בר כי רב ניתנה לנתניה; הרי הראש, הרי הפדר והרי הכרעים; ומה בכך אם הדברים סותרים אלו לאלו, אם בע' 348 תמה המהבר שארבע התבות הדומות, ותהר עוד ותלד בן" יש ומסתיימות בסגל (בר' כ"ט ל"ג), ויש ומסתיימות בריבע (שם ל"ה) יאלו בע' 409 הוא מסביר בפרוטרוט שאין סגל אלא בסוף הצלע הראשון של הפסוק, ונמצאת תמיהתו מיושבת? הרי „מקור” n הרואה את הטעמים כסמני פיסוק, ואין קשה לו כלום, והרי r הרואה את הטעמים כסמני נגינה, ובדין הוא מתמיה עלינו גם את הפשוט. ומה בכך אם בע' 378 הוא תמה על נסמך המנוגן במפסיק, כגון על-פני (טפתא) רקיע השמים, ואלו בע' 417 דבר זה מוסבר מעצמו מתוך „שהשם הסומך הוא מרכיב הכח שהטעמים שבתבות שלפניו תלויים בו” והרי „יש עוד סומך שכן סמיכתו עדיף משלו” (ii) (ע' 433)? גם זה — אין בכך כלום! אין דברים אלו אלא דברי s, אביר הלוהמים לתפיסת הטעמים כסמני פיסוק, ומה לנו כי גליו על r החולק עליו, וכלום גברא אגברא קרמית? ואם בע' 430 נמצא דברים שאין הדעת סובלתם, ושנתיישנו עוד עשרות בשנים לפני הופעת הספר, הרי אין כאן אלא המקור הישן n (1893), שלמרבית הפלא זכה גם הוא לאכסניא מכוונת בלקט שלנו; ואין בכך כלום s-n. זה אינו מן הידענים הגדולים, וגם שאר דבריו יותר משמדה יש בהם, דרוש ורמזי בהם, כלום בשל זה יאסר עליו לבוא בקהל הרבוגני של חכמי הטעמים שנזדמנו כאן באקראי לפני דק אחד?

צר מאד לראות עבודה מרובה כל כך

והדברים מגיעים עד לידי אבסורד. הנה הסעיפים כ"ב — נ"ב, שמחברים מעיד עליהם „על פי ספריהם של יפת ושפניר הם”. (ע' 411 הערה), והוא מעלים מאתנו שרובם ככולם, אך תרגום הם, תרגום כמעט מלולי — אם כי לא תרגום משובח; ולא פעם נמצאים הדברים מסורסים ומשובשים, מתוך שלא הצ' לית המחבר למטר העתק נאמן של המקור, ממנו הוא שואב. כך, אין אנחנו סבירים שאפשר לומר מצד אחד (פיסקה ל"ג) שרק ה„ריחוק מן הפעל, כמעט שלא חלק המשפט, הוא המכריע בטעמים” ומצד שני, תוך כדי דבור, ללא הפסקה כל שהיא — „העקר כאן כוונת הדברים”! סבורים היינו, לתומנו, שאין לך נגוד גדול מזה שבין הריחוק הצינוני — לבין הכוונה הפנימית. חזרנו על כל חכמי הטעמים, ולא מצאנו לדברים אלה עיקר — עד שלא מצאנו אותם במקורם:

Nur die Entfernung, nicht etwa die grammatische Art der Sahteile ist für die Akzentuation entscheidend. Für die Entfernung selbst, für die Reihenfolge der einzelnen Sahteile ist freilich deren grammatischer Wert von wesentlicher Bedeutung, daneben übrigens auch ... — die äussere Ausdehnung der Sahteile. Während nämlich normalerweise die Reihenfolge ist: Verbum, Subjekt, Objekt, adverbiale Bestimmung — so verändert sich diese Folge, wenn die adverbiale Bestimmung sehr kurz oder das Subjekt oder das Objekt sehr lang ist.

(A. Spanier, Die massoretischen Akzente, p. 43) וכן זכינו להבין עוד משפט מדברי צה"ל, התכוף אף הוא, ללא כל הפסקה, אל זה שלעיל: „אם הסדר המצוי שבמקרא הוא פעל, נושא ופועל ומלת תאר, משתנה סדר זה, כשמלת התאר קצרה מאד או כשהנושא או הנושא ארוכים יותר מדי”

וכדרך ש„המתרגם” קצר במקום שראוי היה לו להאריך, כן הוא מאריך במקום שראוי היה לו לקצר. תוסר פרפורציה מבהיל מתגלה באותה הערה קטנה (ע' 417 ה' 4) המצורפת אל אחד הפסוקים — וזרקו את הדם על המזבח סביב: מתמיהנו כאן, ש„הדם” אינו מרטעם בטעם מפסיק, שהיה ראוי לבוא בה המעיין ימצא לחזרתו הרבה שגם תמיהה זו אינה אלא תמיהתו של שפניר, אף היא באותו ענין ועל אותו פסוק, ואף היא בצורת הערה!

Es mag befremden, dass dies in Vers 5 ... keinen Trennungskent hat. Dies ist jedoch in einer ganz bestimmten noch später zu erwähnenden akzenttechnischen Regel begründet. (ע' 44, הערה 1).

והנה לא די שתמיהה גדולה אנחנו תמיהם על המחבר שחרג את השאלה ולא תרגם את התשובה הרמוזה בצדה, והמלט לא נימלט מן היחוד שאין זה אלא כלאחר יד נאמרה, (אגב הרי יסודי ומקיף בשטותיהם של נקדני בכל בהשוואה לשטותיהם של חכמי טבריה (שם ע' 73)) הרי מלבד כל אלה, כמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא, שתמיהה זו עצמה יש לתמה בכל אותם מקומות בהם

טעם דרמטי מתאים, ואין כורקא שיצלת לשליחות זו. הדייקנים שבבעלי קריאה שמים לב לכך שיש טעמים המפתיעים אותנו ע"י איזה מעבר פתאומי, בלתי צפוי ביותר, כגון פשטא שאחריו — רביעי, שלשה זקפים זה אחר זה, ורק אחריהם — הסלוק המבוקש. אם בעלי נפש הם, אף נותנים טעם לדבר, כגון „והמן נפל“ (הרי לך נפילה, של ממש — עד שאול תחתיות! או בדר לך) או אתה שלשלת שבתבת „וימאן“ כמה היא מפנינה את עצמם המאון ותקיפתו ו„מרעימה“ ו„מרעידה“ עד סוף כל הדורות! יש בעלי קריאה היודעים יפה סדרם של טעמים נתון לשנויים רבים, שלא כל זקף מכין אותנו לסלוק ולמעשה רוב הטעמים עלולים לבוא אחריה, המומחים האלה עלולים למצא ענין ברשימה מדויקת של טעמים היכלים לבא אחרי טעם פלוני ואלמוני, וכשפוגשים בטעם מטעמי המקרא, יכלים הם לעיין ברשימתם ולקבע בודאות מוחלטת איזה טעם יכל לבוא עכשיו, אם כי אינם יודעים כלל איזה טעם צריך לבוא עכשיו. לידם, כל הנחת הטעמים נעשתה באקראי, כאות נפשו של בעל הטעמים, רצה מטעים רביעי, רצה מטעים זקף, רצה אינו מטעים לא זה ולא זה אלא גרשים, ובלבד שלא יחרג ממסגרת האפשרויות הקבועות כמסגרת מרים ברשימה. אנשים אלה עלולים למצוא ענין בדבר שיש מקראות הפותחים באתר נחתא, ללא כל טעם לואי, וללא כל „הכנה מוסיקלית“, וכנגדם מקראות שסלוק תכוף לאתנחתא, אף הוא ללא „טעם מכין“, אף גמצא להם דרשות מלאות ענין, הבאות להסביר תופעות מעין אלה. הנה, למשל, אותה „גסיעה“ דרמטית בה השליכו על ה' את יהבם יעקב ומשפחתו — „ויסעו“... (אתנחתא) (נתו, ע' 16) או אותה אמירה חוצבת אש להבות שכל עקרה בת שלש מלים בלבד, ועם זה הכת בה, והכל ממנה: „ויאמר“ — עבד אברהם אנכי!! (שם ע' 15). אראה בנחתא אם לא היה בעל הרעיונות האלה קורא מכובד בתורה בקהל ישראל שבעיניו ואין לנו אלא להתפלא שלא זכו גם פניניו אלה למצא את מקומם, בין יתר דבריו בספר-הלקט שלנו.

כל הבקי בטיב טעמים ודקדוקיהם, לא יוכל להתיחס ברצינות כל שהיא, למחקרים“ אלה, אפילו יש ליוצא בהם אצל חשבי החוקרים. (ע' אידלסון, הרואה בטעמים חשבי של המוסיקה הישראלית העתיקה וע"כ, בסדר פו של דבר, מבאר למה נדיר זקף — בשיד השיירים!) ולא באגו בכלום הוזה להכיר גיס את ראשנו בין ההרים הגדולים, ולהכיר ריע במחקרם של החוקרים אם טעמי המקרא — אם נבקע בודאות בורה או כלליהם של טעמי המקרא כללי פיסוק הם, וכללי פיסוק בלבד, שום „נימה לירית“ ושום דרמטיות בספור אין בכחן לעקר אפילו קצו של זקף ממקומו, אם דק מחויב הוא על פי כללי הפסוק, שום „מיאון“ ויהא תקיף שבתקיפים, אין בכחן לברא שלשלת במקום שראוי היה לבוא טעם זולתה.

מתבוננות לשוא, כמעט ללא תועלת של ממש. והרי אפילו אותם סעיפים הנכונים מצד עצמם (על פי רב-מקור, המעולה שבמ"ק קורות!) גם הם ברובם מיותרים הם, ומכ"כ בידים על הקורא שלא לצורך כלל, כמה דיות משתפכין, כמה קולמוסים משתברים על אותם 36 סעיפים (ט"ז — נ"ג) שכל עקרם אינו אלא אחד: יש תבה המוסבת לת"ב בה שלאחריה, ויש אינה מוסבת אלא לכמה תבות כאחת; הראשונה מנוגנת במשרת, והאחרונה — במפסיק!

לא באנו כאן לבאר את תורת טעמי המקרא למי שאינו בקי בה; ואעפ"כ מן הנמנע עליו להזכיר במקום זה שסדר פיסוק טעמים מקופל בכלל פשוט זה, הפך בו והפך בו. דללא ביה; אף לא למדנו דבר זה אלא מתוך דברי רש"י המפורשים, דבריו כ"ט כ"ב, בד"ה הלתובה בספר התורה הזה, וז"ל: „ולמעלה הוא אומר בספר התורה הזאת (כ"ח ס"א), הזאת ל' נקבה מוסב על התורה, הזה ל' זכר מוסב על הספר; וע"י פסוק הטעמים הן בחלקים לשתי לשונות. בפרשת הקללות (למעלה) הטהח נתונה תחת בספר והתורה הזאת דבוקים זה לזה, לכך אמר הזאת, וכאן הטהח נתונה תחת התורה, נמצא ספר התורה דבוקים זל"ו, לפיכך לשון זכר גופל אחריו שהל' גופל על הספר“.

ואין אנו באים בטרוניה על המחבר על שהרבה עליו דגמאות המלאות את הפנים השונים שלכלל יסודי זה. אדרבא — מרבה דגמאות מוסיף הבנה ובהירות. תהי, כאמור, רובם של הסעיפים האלה אינם אלא העתק נאמן מדברי שפניר, לא הוסיף עליהם כלום ולא גרע מהם אלא מעט. אך מה טעם יש לתת כלל מיוחד לכל דוגמה ודוגמה, כלל לשם זכל לפעל, כלל לתאר, וכלל למשלים, שפע של כללים המראים על בקיאות גדולה, ואין חסר בהם אלא אותו קב חומטין, המעמיד את הכל: אותו חוט שני העובר דרך כל הכללים, ובא ומעמידם על אחד — והוא העקר, והשאר טעמים לו.

כאמור, בסעיפים האחרונים דן המחבר בהליכותיו של כל טעם לחוד, משרת ומפסיק כאחד. גם סעיפים אלה — בקיאות גדולה וחרירות מרעפת. ערבוב גדול יש כאן של לפחות שלש גישות שונות לטעמי המקרא, הרחוקות זו מזו מדרתקים קיצוניים. הרי גישת בעלי המסורה, הרי גישת „בעלי קריאה“, והרי גישת — מדקדקים! אין צריך לומר שרק הגישה האחרונה היא הראויה להתקבל בספר דקדוק ואין צריך לומר שרק גישה זו היא המתאימת על הלב הזמניסטה סדר בערבובית הכללים.

כל בעל קריאה ותיק יודע את סדרם של טעמים, גם אם לא עסק בפרשה זו באופן מדעי. הכל יודעים שאחרי מהפך פשטא זקף קטן, ואחריהם על פי רוב — מרכא טפמא אתנחתא. הן „לא יתואר“ שאחרי פזר יבוא במפתיע — זקף גדול, או אחרי תלישא גדולה — סלוק. החוש המוסיקלי יתקומם כאן, והוא הדורש סדר ידוע שעליו אין לעבר וממנו אין לזוז. נעים להכין את הסגל ע"י

כשאנחנו מדברים על חכמי המסורה. אכן, אנשי המסורה כתופעה היסטורית לא ידעו בדקדוק ולא כלום! בעמל נמלים ובשקידה אין קץ ספרו ומנו וכינסו כל אורח וכל תג וכל טעם, ערכו רשימות ולקטו ליקוטים, כמה פעמים תבה פלונית בראש הפסוק, וכמה באמצעו, היכן היא במקמך והיכן היא בפתח, וכל כיוצא באלה, וכדרך שעשו לתבות ולנקודות, כך עשו לטעמים. איזה טעם נמצא שכן לחברו, ואיזה מתרדף, היכן פשטא אחד יתיב, ומתי חל רביע להיות אחר פשטא, החל במפסיקים וכלה במשדות, לא הניחו לא טעם ולא מתג שלא העבירו עליהם את שבט בקרתם עד שזקקו אותם מכל סיגיהם.

ערכו הדקדוקי של הרשימות האלה – סמלי בלבד, שהרי אין בהן אלא צרופים מקריים גרידא, ולכל היותר סמני היכר חיצוני ניים לכללים בעלי משמעות עמוקה הרבה יור. תר. כך, אע"פ שחכמי המסורה קבעו שדק אחד עשר פעם יבוא פשטא אחר יתיב. (כגון את סיתון מלך האמרי) אין זה אלא "מקרה" גרידא.

אין כאן אלא קונסטלציה ידועה שיכלה היתה להיות מאות פעמים ו"נתמזל מולה" ולא נתארעה אלא אותן אחד עשר פעם. וכך אותו צרוף נדיר של פשטא, רביעי, תביר אינו חל להיות אלא פעמים במקרא, ונגדו פעמים אין ספור פשטא, רביעי, פשטא, אף הוא אינו אלא "מקרה", ולאמתו של דבר עוד יש כמותי זולתן, בהבדל קטן, אפסי חלוטין מבחינה דקדוקית, וחשוב ביותר מבחינת המסורה (עין על דבר זה תשובתי הנכונה של בר על הש"ת גתו של שד"ך, בספר תורת אמ"ת, ע' 69, הערה 24) וכך, בסופו של דבר, כל אותם כללים על שכונתם של טעמים, אינם אלא תולדותיהם של כללים אחרים, רמזים ורמזי רמזים למשמעותם העמוקה של טעמים, כעין סמנים מובהקים למה שנראה לתלמיד חכם – בטבעית עין!

ודוקא בזה – כחם הגדול. רק המות מדעת על כללי הדקדוק, רשאי ונאמן, עלינו לבדק את הנוסח ולהכריע בין הספקות; דק אז נהיה בטוחים בו שלא הכריע על פי שקול דעתו ועל פי כללי דקדוק הנראים בעיניו ואשר ברבות העתים עלולים להתגלות כמשובשים, אלא הלך לאור המסורת, והכריע לפי המקובל מרבותיו ולפי המאשרת שבנסחאות. מעולם לא שמענו שחכמי י"ש ראל היו מכריעים את ספקותיהם על פי הנראה לעיניהם: "ג' ספרים מצאו בעזרה, ספר מעוני וספר ועוטו וספר היא; באחד מצאו כתוב מעוני ובשנים מצאו כתוב מעונה – וקיימו שנים ובטלו אחד" (ירושלמי תענית ס"ח).

כל המצוי אצל ספריהם של אנשי המסורה ו"מבלה את ימיו ושנותיו בדבריהם" לעולם לא יעמד על סוד הטעמים; שהרי עבודתם ההיסטורית של חכמי המסורה אינה אלא הבסיס והיסוד לכל מחקר דקדוק; ובמקום שכלים דבריהם של אנשי המסורה רק מתחילים דבריהם של אנשי הדקדוק.

אכן, בדין קובל שד"ל "שהקדמונים לא ירדו לעומק דרכי הנגינות כי דאיתי כי...

אנו אין לנו בטעמים אלא כח פסוקם. רק בהתאם לכחם זה הרי הם מתחלקים לארבעת סוגיהם, קיסרים, מלכים, משנים ושלישי, שים, ורק משקבענו את דרגתו של טעם, נדע את מקומו בפסוק, הכל לפי אורך הפסוק ולפי אורך צלעיו – תלקיו.

ישתכח הדבר ולא יאמר (צה"ז פסקה י"ח) "שצילע שנחלק לצלעים קטנים ממנו, הרי הצלע הקטן מטעם בזקף קטן או בטעם אחר... ממדרגה נמוכה הימנו". לא כן, שום צלע לא חולק ע"י "מבחר של טעמים" אלא ע"י הטעם האחד והחלומו הוא הטעם הנמוך בדרגה אחת מהטעם המסיים את הצלע.

כל מקום שאתה מוצא רשימת טעמים ה"יכלים" (!) להיות שכנים לטעם פלוני, הנה חושד באותה רשימה שרשימתם של בעלי קריאה היא! כל מקום שאתה מוצא מחקרים על טעמים מתרדפים, "כשני זקפים ושני שופ"רות רצופים" (צה"ז פסקה נ"ז) יהא מחקר זה חשוד עליך כיגיעת בשרם של חזני כנסת ומנעמי זמירות. (אפילו אנשי המסורה שעוד ניהוד עליהם את הדבור, לא הרחיקו לכת עד כדי רשימה כזו של צרוף מפסיק ומשרה כאחד.)

ככל שאין הדעת סובלת את גישתם של "בעלי הקריאה", הרי שונה ממנה תכלית שנוי גישתם של בעלי המסרה ולא בנוסח הדברים אמורים – אלא במגמה! שהרי דוקא "בעלי הקריאה", רב חכמתם מספרי המסורה, מהם רדו ובהם הם מסתייעים. מהם למדו לערב את רשימת הטעמים ה"שכנים" או הטעמים ה"מתרדפים", בדרייקנות נפלאה העתיקו מהם גם את רשימת הטעמים היוצאים מן הכלל, ואין צריך לומר שלמדנו מהם גם את מעט כללי הדקדוק הפוזרים פה ושם בין השטין ובתוך השטין של גדולי המסורה וחכמיה. כסבורים הם שאותו זקן ובן בלעם שמו אינו אלא בעל קריאה מנוסה כמותם שאסף כמה כללי דקדוק לתועלת הקוראים, ואין להם אלא להעתיק את דבריו (אחרי שכבר לוקטו בספרו "מעט הכמות דב האיקוח" של היידין היים (נתן, שם ע' 5)) ולהוסיף עליהם נפך כל שהוא ונמצאת מלאכתם נעשית מאליה ודבר מתוק יוצא מתחת ידיהם. ולא היא. ככל שדומים דבריהם של חכמי המסורה לדבריהם של בעלי הקריאה, כן שונים הם במגמתם, שלא כ"בעלי הקריאה" מעולם לא בקשו חכמי המסורה להיות אנשי דקדוק, ולא זה היה תפקידם, אין הם אלא אנשי מסורה, "סופרים" אותיותיה של תורה על נקודותיהן וטעמיהן, כל אות במקומה וכל טעם על מתכונתו.

ולא בלבד שלא התימרו אנשי המסורה להיות דקדקים, אלא פסולים היו לתפקידם ההיסטורי – אלו אנשי דקדוק היו. לא באנו כאן לדון על תולדותיהם של חכמי המסורה ולא לנו היא להרץ משפט עליהם, הידעו את דקדוק הטעמים עם לא. ככל גדולי ישראל שבכל הדורות, מאט מאד ידוע לנו על קורות ימיהם ועל אישיותם האינדיבידואלית. רק מפעל חייהם, רק דמותם ההיסטורית, היא הנשקפת לנו מבעד לדורות, רק היא שניצלה מהשכחה, ואליה אנחנו מתכוננים

והחכם ר"ו הידנהיים אשר בלה ימיו וש"גותיו בדברי אנשי המסורת והמדקקים הראשונים ולא הרגיש כלל בכח טעמי הפסיק 'יעל על גזוי צאנו הוא' (מכתב שד"ל, ספר תורת אמ"ת ע' 54, 55). אלא במקום ששד"ל מוצא את חלשתם של הקדמונים, שם אנתנו רואים את גדלותם וענוותנותם כאחד; שהרי כמה אפורה היתה עבודתם זאת של חכמי המסורה. ומה גדולה חבת הקדש בה הכשירו את קרבנם והיו לשומרי משמרת ספרי הקדש. אלמלא הם כבר נשתכחה תורה מישראל, והיתה נמסרת בידי אנשי הדקדוק, והיו מכוונים את המקראות לכללים שבדו להם מלבם, במקום ששומה עליהם לבסס את כלליהם על המצוי להם במקראית, וכבר היתה תורה נעשית כשתי תורות לזוטר. לא אחד כשד"ל היה משנה ומתקן ומחליף את הגרסא, מפני שכך נדמה לו. שהרגיש את כח טעמי" פסוק זה או אחר.

ולא שאנחנו באים לשלל את זכותו של שד"ל להטיל ספק בקבלתו של בן בלעם, לפחות במקום הג"ל שרוב ספרינו מסכימים עמו. אבל כשם שסבור הוא, שהקדמונים לא ירדו לעומק דרכי הנגינות, כן מעידים אנחנו עליו, שלא הבין הוא בדרכיהם של חכמי המסורה ולא כלום, ובהבל פיו הוא דן ברותחין את כל אלה שאין הוא כדאי ואין הוא יכול ואין הוא גם חייב ללכת בעקבותיהם. צר לנו לראות שעדין לא נגאלה חכמת הטעמים מבדידותה; במקום ששד"ל רואה שלא ירדו הקדמונים לעמק דרכי הנגינה, שם צבי הר זהב רואה את הקדמונים כמעור לים שבדקדקים, בשקידה יתרה ובחריצות ראויה לשבח הוא מביא את כל דבריהם משל כאלו מחקרים מדעיים יש בהם. והבא ללמד, מספר זה, עדין לבו מהסס, ויפיים של טעמים, והחכמה הגנוזה בהם, עדין ממנו והלאה.

בשולי הגליון

העדר במה ספרותית המוקדשת לעיון, מחקר ובירור בשאלות העומדות על סדר יומן של עם התורה בכלל ובמדינת ישראל בפרט — הורגש מזמן. מוסד יצחק ברייער מגיש בזה לקורא גליון ראשון של כתביעת שנועד למלא חסרון זה.

הדברים המתפרסמים בכתביעת זה — במדה שהם נוגעים בבעיות האקטואליות של חיי התורה — הריהם בגדר עיון ובירור רעיוני ובשום אופן אינם באים לפסוק הלכה.

מקיים אנו להפוך כתביעת זה לרבעון המופיע לפרקים קבועים. הגליון הבא יופיע אי"ה בתחדש טבת תשי"ג. האמד ספרותי לפרסום ב„המעין“ יש לשלוח למערכת ע"פ הכתובת: מוסד יצחק ברייער, כפר הילדים של פא"י, גדרה.

מערכת „המעין“

דפוס „זהר“, תל-אביב