

הוצאת ספרים

קול דודי דופק

מאת

הרב י"ד סלובייצ'יק

הוצאת ספרים

הוצאת ספרים

משרד החינוך והתרבות/אגף החינוך הדתי

ב"תשל"ה

החקין לדפוס א' וסרטייל

החוקים והסדרים

תולד

החוקים והסדרים



נדפס במדינת ישראל תשל"ז

Printed in Israel 1976

דפוס הממשלה, ירושלים

התוכן

5	עם החוברת
7	קול דודי דופק
38	הדרכה לעיון במאמרו של הרב י"ד סולובייצ'יק "קול דודי דופק"

עם החוברת

בחינוך הדתי קשורים ומשולבים נושאי העצמאות והמדינה בנושאי ההבטחה והגאולה. קדושת הארץ וחיבתה, ירושת הארץ ותשובת ישראל, ועוד — כולם נושאי-יסוד בתפישתנו הדתית. לכן, לימוד נושאי המדינה, ובייחוד החינוך הערכי הכרוך בו, הוא חלק בלתי נפרד מן החינוך הדתי בכללו.

יש ימים מיוחדים, שבהם עולים נושאי העצמאות והמדינה בבית-הספר ביתר ייחוד ואינטנסיביות. ימים אלה צריכים לשמש הזדמנות להעמקת יתר ולסיכום-לימודים, כדי לעצב את התפישה הכוללנית הדתית. ואין יפה להם לתלמידינו בזמן הזה מן הלימוד, העיון, הניתוח והדיון בפרקי הגות, השקפה ופירוש בענייני ישראל וארצו ומדינתו, ראשית צמיחת גאולתנו.

אנו מקווים שמאמרו של הרב י"ד סולובייצ'יק שליט"א וההדרכה לעיון בו המובאים במסגרת זו ישמשו את המורים והתלמידים בלימוד ובדיון האמורים, וה' עוז לעמו יתן וה' יברך את עמו בשלום.

י" קיל

מנהל אגף החינוך הדתי

ב"ה, חודש אדר ב', שנת כ"ח לחידוש ממלכת ישראל

קול דודי דונק *

הרב י"ד סולובייצ'יק

א. צדיק ורע לו

(א) אחת החידות הסתומות שהיהדות התלבטה בהן משחר קיומה הוא ענין הסבל בעולם. אדון הנביאים כבר התחנן לאדון הכל בעת רצון ובשעת נטית חסד ורחמים, כי יאיר את עיניו בהלכה עמומה זו. דפק משה על שערי שמים וזעק: "הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך... הראני נא את כבודך", מדוע ולמה יבואו יסורים על האדם? מדוע ולמה יסבול הצדיק ויצליח הרשע? מאז בוקר מופלא זה, כשהרועה הנאמן התיחד עם בורא העולם ובקש פתרון מקיף לשאלת השאלות, התחבטו בה הנביאים וחכמי ישראל במשך כל הדורות: חבקוק תבע עלבון הצדק; ירמיהו, דוד בתהלותיו וקוהלת ישבו על מדוכה זו. ספר איוב כולו מוקדש לתמיהה זו, עתיקות ימים וטעונת סוד, שעדיין היא מרחפת בעולמנו ותובעת את פיענוחה: למה נותן הקב"ה רשות לרע להשתלט ביצור?

(ב) היהדות, בחתרה לחוף מבטחים בעולם שסוע ומבותר על ידי יסורי-קיום ובבקשה מענה לחידת-פלאים של הסבל השולט — למראית-עין — שלטון בלי מצרים, הגיעה לידי נסוח חדש והגדרה חדשה בנוגע לבעיה זו, שיש בהם מן ההרחבה וההעמקה גם יחד. העמדת שאלת הסבל, טוענת היהדות, אפשרית היא בשתי דימנסיות נפרדות: גורל ויעוד. היהדות הבחינה תמיד בין קיום גורלי לקיום יעודי, בין ה"אני" יליד-הגורל לה"אני" בן-היעוד. בהבחנה זו צפונה תורת הסבל שלנו.

(ג) קיום גורלי — כיצד? זהו קיום מאונס, בבחינת "על כרחך² אתה חילי, קיום עובדתי, שלוב בשרשרת חוקיות מיכנית, נטולת-משמעות, כיוון ותכלית, ומשועבד לכחות סביבה שלתוכה נדחף היחיד על-ידי ההשגחה מבלי שנמלכה בו עובר לדחיפה זו. דמות אובייקט לה"אני" הגורלי, כאובייקט הוא מופיע כעשוי ולא כעושה. עשוי הוא על-ידי התנגשותו הסבילית עם החוץ האובייקטיבי, כחפץ לעומת חפץ.

* נאום בעצרת עם ביום העצמאות בישיבת רבי יצחק אלחנן, ניו-יורק, בשנת תשט"ז.
1 עיין: ברכות ז', א, כי ר' מאיר סובר, שמשה לא נענה על בקשתו בנוגע להבנת ענין הסבל בעולם — צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, ר' יוחנן בשם ר' יוסי חולק עליו. הרמב"ם במורה נבוכים נקט שיטתו של ר' יוחנן בשם ר' יוסי, שהקב"ה האיר את עיני משה בהנהגת המציאות כולה. עיין מו"נ חלק א, פרק נד: "אמנם אמרו כל טובי הוא רמז להראות אותו הנמצאות כולן וכו', כלומר שהכין מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית קיימת".
2 הראשונים דנו על נטילת הבחירה מן האדם מחמת השתקעותו היתירה בחטא. עיין ברמב"ם פרק ו מהלכות תשובה, הלכה ג, ובפירושו רמב"ן לתורה, שמות ז', ג: ט, יב.

נקלע ה"אני" הגורלי בכף דינמיקה אטומה כשכולה מופנית לבר. ישותו נבובה. נעדרת פנימיות, עצמיות ועצמאות. ה"אני" הגורלי מכחיש את עצמו הכחשה גמורה; כי הרי אין האנוכיות והחפציות יכולות לדור בכפיפה אחת.

(ד) על רקע כזה צפה ועולה חווית הרע בכל מוראה. שני שלבים לחוויה זו בישות הגורלית. לכתחילה, האדם-אובייקט, אסור בשלשלאות של קיום בעל כרחו, עומד נבוך ומבולבל בפני המסתורין הגדול ששמו סבל. הגורל מתעולל בו; הווייתו, טרופה ושסועה, מנגדת את עצמה ומכחישה את ערכה וחשיבותה. מגור הכליון תוקף עליו ומפרך את גופו וגם את נשמתו. תועה הסובל בחללה של תבל, שחיתת אלהים פרושה עליה, וחרון אפו מתוח נגדה, וכולו מוחרד ומורגז. יסוריו משוללים כל גוון בהיר ומופיעים ככחות שטניים, כתולדות התוהו והבוהו שמוזהמים את כל היצור שנועד להשקיף את בבואת היוצר. בשלב זה של מבוכה ואלימות, טמטום-הלב ובלבול-המוח, אין האדם שואל כלל לעילת-הרע ומהותו. הוא סובל בדממה ונאנק ביגונו שהשתיק את התלונה וכבש את השאלה והחקירה.

(ה) אחרי ההודעויות הפסיבית של הסובל כתגובה ראשונה לסבל באה הסקרנות האינטלקטואלית החותרת להבנת הקיום ולחיזוק בטיחותו ובטחונו של האדם. בשלב זה מתחיל האדם להתבונן בסבל ולהקשות קושיות חמורות. מתחקה הוא אחרי יסודותיהם השכליים של הסבל והרע ומשתדל למצוא את השלוח וההרמוניה בין החיוב והשלילה ולהסיר את חודה של המתיחות בין התיזה — הטוב — והאנטי-תיזה — הרע — שבהווייה. מתוך השאלה והקושיא, הפתרון והתירוץ, הוא בא לידי ניסוח מטפיסיקה של הרע שעל ידיה מתפשר הוא עם אותו הרע ומנסה לחפות עליו. משתמש הסובל בכח ההפשטה השכלית שחונן בו מאת הבורא עד כדי השליה עצמית — כפירה במציאות הרע בעולם.

(ו) היהדות, עם גישתה הריאליסטית לאדם ולמעמדו בתוך המציאות, הבינה, כי הרע לא ניתן לטישטוש ולחיפוי, וכי כל נסיון להפחית ערכם של הניגוד והפילוג שבקיום לא יביא את האדם לא לידי מנוחת-הנפש ולא לידי תפיסת-הסוד האכסיסטנציאלי. הרע הוא עובדה שאין להכחישה. ישנו רע, ישנו סבל וישנם יסורי-שאל ותופת בעולם. מי שרוצה להטעות את עצמו על ידי היסח-הדעת מן הקרע שבהווייה ועל ידי רומנטיזציה של חייה-האדם, אינו אלא שוטה והוזה הזיות. אי-אפשר להתגבר על מפלצת הרע במחשבה פילוסופית-ספקולטיבית. לכן הכריעה היהדות, כי האדם, השקוע במעמקי גורליות קפואה, לשוא יבקש את פתרון בעיית הרע בתוך מסגרת המחשבה הספקולטיבית, כי לעולם לא ימצאנו. ודאי, כי עדותה של התורה על היצור שהוא טוב מאד, אמתית היא! אולם אין זה אמור אלא מבחינת ההצצה האינסופית של היוצר. בהסתכלות החלקית של האדם הסופי אין הטוב המוחלט שביצירה נחשף. הניגוד בולט ביותר ואינו נתפס בביטול. ישנו רע שלא ניתן לפירוש ולהבנה. רק תפיסת העולם בשלמותו יכולה לאפשר לאדם את ההצצה לתוך מהות-הסבל. אבל כל זמן שהשגת האדם מצומצמת ומסורסת היא, ואין הוא רואה אלא קטעים בודדים בדרמה הקוסמית ובעלילה הכבירה של ההיסטוריה, אי-אפשר לו לחדור לתוך כבשונו של הרע ולחביון-הסבל. משל, למה הדבר דומה? לאדם המסתכל בשטיח נהדר, מעשה-חושב, שציור מרהיב-עין רקום עליו, — מצדו

השמאלי. האם הבטה כזו תיהפך מקור חוויה איסטימית נשגבה? לדאבוננו הגדול, אנו רואים את העולם מסטרו השמאלי; לפיכך אין בידנו לתפוס את מסגרת ההוויה הכול-כוללת שרק בתוכה אפשר לגלות את תכניתה ומהותה של פעולת הקב"ה.

(ז) בקיצור, ה"אני" הגורלי שואל שאלה עיונית-מטפיסית ביחס לרע, ושאלה זו לא ניתנה לפתרון ואין עליה תשובה.

(ח) בדימנסיה השניה של-קיום האדם — היעוד — לובשת שאלת-הסבל צורה חדשה. קיום יעודי — כיצד? זהו קיום פעיל כשאדם ניצב לעומת הסביבה, שהושלך בה, מתוך הבנת יחודו וסגולתו, חרותו ויכולתו שלא לקפח במאבקו עם החוץ את עצמותו ועצמאותו. סיסמת ה"אני" היעודי היא: "על כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה מת אבל ברצונך, החפשי אתה חי". האדם נולד כאובייקט, מת כאובייקט, אבל ביכולתו להיות כסובייקט, כיוצר ומחדש, המטביע על חייו את חותמו האינדי-בידואלי והחורג מן האבטומטיות אל הפעילות היצרנית. תעודתו של האדם בעולמו, על פי היהדות, היא להפוך גורל ליעוד; קיום מופעל ומושבע לקיום פועל ומשפיע; קים מתוך אונס, מבוכה ואילמות — לקיום מלא רצון, מעוף ויזמה. ברכתו של הקב"ה ליציר כפיו ממצה את כל תפקידו: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". כבשו את הסביבה והדבירו אותה תחתכם, אם לא תמשלו בה, היא תשעבד אתכם. היעוד מעניק לו לאדם עמדה חדשה בעולמו של הקב"ה; הוא נותן לו כתר מלכות, והאדם הופך שותפו של הקב"ה במעשה בראשית.

(ט) כאמור למעלה, בקיומו היעודי של האדם בוקעת ועולה זיקה מקורית אל בעית הרע. כל זמן שהתלבט בקיומו הגורלי, יחסו אל הרע התבטא רק בגישה פילוסופית-עיונית. כיצור סביל לא היה בכחו להאבק עם הרע לשם צמצומו או ניצולו לתכלית מרוממה. נטולי-יכולת הוא יליד-הגורל, להכריע שום דבר בתחום קיומו. הוא ניזון מן החוץ וחייו מוטבעים בחותם החוץ. לפיכך מזדקק הוא לרע מבחינה בלתי-שימושית ומתפלסף עליו מנקודת-מבט ספקולטיבית. הוא רוצה לכפור במציאות הרע וליצור השקפה הרמוניסטית. סופו של נסיון כזה הוא מפח-נפש. הרע לועג לשבוי-הגורל ולחלום-הפלאים שלו על מציאות שכולה טובה ונאה.

(י) ברם, ברשות היעוד האדם מכיר את המציאות כמו שהיא ואינו תאב להשתמש במטבעות הרמוניסטיות כדי להסתיר את הרע ולהעלימו מן העין. בן-היעוד הוא ריאליסטון ביותר ואינו נרתע מפני התיצבות פנים בפנים מול הרע. גישתו הלכית-מוסרית היא, ונטולה היא כל נימה מטפיסית-ספקולטיבית: כשבן-היעוד סובל, הוא אומר בלבו: "ישנו רע ואני אינני מכחיש בו ואינני מחפה עליו בפוליסרק; הנני מעוניין בו מבחינה הלכית, כאדם הרוצה לדעת את המעשה אשר יעשה; אני שואל שאלה פשוטה: מה יעשה הסובל ויחל בסבלו?" במישור זה, נקודת-הכובד נעתקת מבחינת הסיבתיות והתכליתיות (שאינן ביניהן אלא שינוי כיוון בלבד), לאספקט המעשי. הבעיה מנוסחת עכשו בשפתה של ההלכה הפשוטה, וסובבת סחור-סחור למשימה יומיומית. שאלת-השאלות היא: מה מחייבים היסורים את האדם, ובעיה זו חבבה היהדות והעמידה אותה בטיבור עולם-מחשבתה. ההלכה מעוניינת בה כבשאר בעיות איסור והיתר, חיוב ופטור. אין אנו תוהים על דרכי הקב"ה המופלאות, אלא על דרך האדם אשר בה ילך כשהסבל קופץ עליו. אנו שואלים לא לסיבת הרע

ולא לתכליתו, כי אם לתיקונו והעלאתו; איך יתנהג האדם בעת צרה? מה יעשה האדם ולא ימוק ביסוריו?

(יא) התשובה ההלכית לשאלה זו פשוטה מאד. היסורים באים כדי לרומם את האדם, לטהר את רוחו ולקדשו, לנקות את מחשבתו ולצרפה מכל פסולת השיטחיות וסייגי-הגסות; לעדן את נפשו ולהרחיב את אופק חיו. כללו של דבר: היסורים — תפקידם לתקן את הפגום באישיותו של האדם. ההלכה מלמדת אותנו, כי עוון פלילי הוא בידי בעל-היסורים להרשות את מכאוביו ללכת לאיבוד ולהשאר ללא-משמעות ומטרה. הסבל מופיע בעולם כדי לתרום דבר-מה לאדם, כדי לכפר עליו, כדי לגאול אותו מן הזוהמה, מן גסות-הרוח ושפלות-הנפש. מתוכו צריך הסובל לעלות מזוקק ומצורף, טהור ונקי. "עַת צָרָה הִיא לִיעֶקֶב וּמִמֶּנָּה יוֹשֵׁעַ" — כלומר, מתוך הצרה עצמה יושע תשועת עולמים, יזכה להתגבשות והתעלות שאין דוגמתן בעולם בטוֹל־סבל. מתוך השלילה צומח החיוב, מתוך האנטי-תיזה מבצבצת התיזה, ומתוך הכחשת-הקיום מתגלה קיום חדש. על תגובה רוחנית כבירה מצד האדם לצרה כי תבוא העידה התורה באמרה: "בְּצָרָה לֶךְ וּמִצָּאוֹךְ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה... וּשְׁבַת עַד ה' אֶלֶהֶיךָ". הסבל מחייב את האדם לשוב בתשובה שלימה אל האֱלֹהִים.³ הצרה נועדה לעורר אותנו לתשובה, ומהי התשובה אם לא התחדשותו וגאולתו העילאית של האדם?

³ הקשר בין צרה לתשובה התבטא במצחת זעקה והתרעה בחצוצרות כשצרה באה על הצבור. אלה המה דברי הרמב"ם בפרק א מהלכות תענית, הלכה א—ד "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור, שנאמר: 'עַל הַצָּר הַצּוֹרֵר אֶתְכֶם וְהִרְעוּתֶם בַּחצוצרות', כלומר: כל דבר שיצר לכם, כגון בצורת, דבר וארבה וכיוצא בהן, זעקו עליהם והריעו. ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם וכו'. ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים".

ישנן שתי מצחת מיוחדות: א. מצות עשה של תשובה וידידי על כל חטא שאדם נכשל בו. מצוה זו מבוארת בפרשת נשא: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ וְגו' וְהִתְוֹדוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ". הרמב"ם הקדיש למצוה זו (בספר המדע) עשרה פרקים המכונים "הלכות תשובה". ב. חובה מסויימת של תשובה בשעת צרה, כמבואר בפרשת חצוצרות: "וְכִי תִבֹּאוּ מִלַּחְמָה בְּאַרְצְכֶם וְזָכַרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם". בצורתה המעשית מופגנת חובת-תשובה זו בתרועת החצוצרות, דבר-תורה, ובתענית, מדברי סופרים.

בעיקרה קשורה חובת-התשובה בסבל הצבורי, כמו שדייקה המשנה בתענית יט, א: "עַל כָּל צָרָה שֶׁלֹּא תָבֵא עַל הַצֹּבֵר" וכמו שהדגיש הרמב"ם בלשונו שהבאנו. אמנם, גם חובת-יחיד הנמצא במיצר לשוב אל ה' מסתעפת מפרשה זו. העובדה, כי ההלכה הכירה בחלות שם תענית-יחיד, מוכיחה שישנה חובת-תשובה גם על היחיד שנטרפה לו השעה. תענית גטולת-תשובה, לפי דעת הרמב"ם, אינה קיימת כלל. בהלכה ט כתב: "כשם שהצבור מתענים על צרתם, כך היחיד מתענה על צרתו". כמורכב מבואר בברייתא תענית כב, ב: "תנו רבנן: 'עֵיר שֶׁהִקִּיפוּהָ גִבּוֹרִים, אוֹ נָהָר, וְאֶחָד סְפִינָה מִטּוֹרֶפֶת בֵּינֵם, וְאֶחָד יַחֲדָא שְׁנַרְדָּף מִפְּנֵי גִבּוֹרִים, אוֹ מִפְּנֵי לְסַטִּין אוֹ מִפְּנֵי רוּחַ רָעָה וְכו'". כלומר, בכל אלו המקרים מותר להתריע (בפה) בשבת. כך פסק גם הרמב"ם בפרק א מהלכות תענית, הלכה ו. מובן, כי אין התרעה בחצוצרות אפילו בחול על יחיד הנרדף. אין מתריעין אלא על צרת הצבור. וישנן הלכות שלמות במשנה תענית, שם, וברמב"ם פרק ה מהלכות תענית, הקובעות את אפיה של צרת הצבור, ואין יחיד הנרדף נכלל בה. הבריתא נתכוונה רק להורות, כי יחיד הנמצא במיצר מותר לו לזעוק (עפ"י פירושו של הרמב"ם) גם בשבת. מוכח, כי חובת-זעקה נאמרה ביום על היחיד ובין על הצבור; ומהי יעילותה של זעקה, אם אינה בוקעת מנפש מתחרטת על עוונותיה? ההבדל בין מצחת-תשובה בכלל לחובת-תשובה בעת הצרה מתמצה בפרט אחד: תשובה על החטא כרוכה בידיעת החטא. כל-זמן שלא נודעה לאדם חטאתו, לא חלה עליו מצחת תשובה. איראפשר להתחייב בכפרה בלי ידיעת החטא, כמו שמבואר בכתוב: "או הודע אליו חטאתו

אוי ואבוי לו לאדם אם היסורים לא הביאוהו לידי משבר רוחני, ונשמתו, נשארה קפויה ונעדרת סליחה! אוי ואבוי לו לסובל אם אין נפשו מתחממת בלהט היסורים, ואם אין החבלים מעלים את נר ה' בו! כשמכאובים תועים בחללה של תבל ככחות אטומים ללא תועלת, קיטרוג גדול בוקע ועולה לעומת האדם המפסיד את סבלו.

(יב) היהדות העמיקה את הרעיון הזה בצרפה את ענין תיקון הסבל והעלאתו עם תיקון החסד והעלאתו. חסדי ה' אומרת היהדות, אינם גיתנים לאדם מתנת-חינם; הם מחייבים משהו; הם אוצרים בקרבם תביעה מוסרית-הלכית לאדם המתענג עליהם. אמנם השפעת החסד באה מידו הפתוחה, הגדושה והרחבה של הקב"ה, אבל אין היא מתנה ללא-שיוור או ללא-תנאי; אין היא דורון מוחלט. השפעת-טובה היא תמיד בבחינת מתנה על תנאי — על מנת להחזיר — או לזמן. כשהקב"ה נותן לאדם עושר ונכסים, השפעה וכבוד, — על המקבל לדעת איך להשתמש בהם, איך להפוך את המתנות היקרות לכחות-יצירה פוריים, איך לשתף את הזולת בשמחתו וגדולתו, איך לגמול חסד עם חסדי-ה' הנובעים ובאים אליו ממקור אין-סוף. אם אין רוב-טובה מביא את האדם לידי השתעבדות מוחלטת להקב"ה, הוא חוטא חטא יסודי, ובעטיו באה המצוקה הקשה המזכירה לו את חובתו לבורא-עולם בעת מתנת החסדים. למדונו רבותינו הגדולים: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה". כשם שהטובה מחייבת את האדם למעשים נעלים ותובעת מן היחיד או הכלל פעולת-יצירה וחידוש, — כך דורשים היסורים תיקון-הנפש וטיהור-החיים — אם בשעת הארת-פנים והשפעת-החסד לא נתעורר האדם לפעולה. כי יש והאדם נתבע לתקן על-ידי יסוריו מה שפגם ביצירה בשעה שהקב"ה נטה אליו כנהר שלום. הרגשת השתעבדות לא-להים והבנת חובתו להטהר ולהתקדש מתוך סבלו צריכה להבהיק בנפשו של אדם כשהוא נמצא במיצר ותוהה על ישותו; חייב הוא לתקן את טמטום-הלב שגרם לחטא בשעה שעמד במרחב-ייה. בקיצור, על האדם לפתור לא את שאלת הנימוק הסיבתי או התכליתי של היסורים בכל תסבכתה הספקולטיבית, כי אם את שאלת תיקונם בכל פשטותם ההלכית על-ידי הפיכת הגורל ליעוד והעלאת עצמו מאובייקט לסובייקט, מחפץ לגברא.

אשר חטא. ידעת החטא מחייבת בקרבן חטאת. כמרכן הוא ענין התשובה, אין אדם חייב לשוב על הנסתרות, כי אם על הנגלות. ברם, בעת-צרה מתחייב הסובל לבדוק את מעשיו ולחפש את חטאיו כדי לשוב עליהם. עצמו של הסבל מייצג חטא והוא מצווה לאדם: מצא את חטאותיך ושוב אל בוראך. פישפוש במעשים הוא קו אופיני בחובת התשובה המחוברת בסבל.

אנו יודעים, כי בימי התעניות היו בתלדינים יושבים ובודקים מעשיהם של אנשי-העיר. הסוגיא במגילה ל', ב, אומרת: "מצפרא כנופיא וכו' מעיינין במילי דמתא". הרמב"ם (שם פ"א, הי"ז) קבע מסמרות להלכה: "בכל יום תענית שגוזרים על הצבור מפני הצרות, בית-דין והזקנים יושבים בבית-הכנסת ובודקין על מעשי אנשי-העיר וכו' ומסירין המכשולות של עברות ומהירין ודורשין וחוקרין על בעלי-חמס ועברות". (עיי' בעירובין יג, ב: "ועכשיו שנברא, יפשפש במעשיו, ואמרי לה — ימשמש במעשיו"). חובת פישפוש במעשים מתיחסת לעת-הצרה. נראה, כי בחובת התשובה המיוחדת של יומי-הכפורים (כמבואר ברמב"ם, פרק ז מהלכות תשובה, הלכה ז, ובשערי תשובה לרבינו יונה) נקבעה הלכה מסוימת של תשובה על הנסתרות וחייב פישפוש במעשים כדי לגלות את הגנות בחיי-אדם. בענין זה שוה חיוב התשובה של יומי-הכפורים לחובת התשובה בעת הסבל. ועל הזדמנויות כאלו אמר הכתוב: "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'".

(א) ראה: זוהי התשובה שניתנה על-ידי בורא-עולם לאיוב. כל זמן שאיוב התפלסף, כעבד-הגורל, בדבר שאלת הסיבה והנימוק ודרש גילוי מהות הרע והיה חוזר ושואל ורוגז: מדוע ולמה באים היסורים? ענה לו הקב"ה נמרצות בה"א השאלה של "הידעת": "מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת. אור נא כגבר חלצוך ואשאלך והודיעני: איפה היית ביסדי ארץ? הגד, אם ידעת בינה!... הידעת עת לדת יעלי-סלע, חולל אילות תשמור?" אם אין אתה יודע את האלפא-ביתא של היצור, מדוע תתחצף להקשות קושיות על הנהגת העולם?! אבל כשהבין איוב מה מוזרה היא שאלתו, וכמה גדולה בערותו, והודה ולא בוש: "לכן הגדתי ולא אבין, נפלאות ממני ולא אדע" — גילה הקב"ה לאיש-היעוד את היסוד האמיתי הצפון ביסורים כפי ניסוחה של ההלכה: אמר לו הקב"ה: איוב! אמנם, לעולם לא תבין את סוד ה"מדוע?", סיבת היסורים ותכליתם, אבל דבר אחד מחובתך לדעת: את יסוד תיקון היסורים. אם תוכל להתרומם על-ידי היסורים לדרגה שעד עכשו לא הגעת אליה, תדע שנועדו המה כאמצעי לתיקון הנפש והרוח. איוב! כששפעו עליך חסדי, בבחינת "הנני נוטה עליה כנהר שלום", והיית מאנשי-שם ובעלי-השפעה — "ויהי האיש ההוא גדול מכל בני קדם" — לא מלאת את התפקיד שתסדי הטילו עליך. איש תם וישר היית, ירא א-להים וסר מרע; לא השתמשת בכחך ועשרך לרע; נתת הרבה לצדקה — "צדק לבשתי וילבשני כמעיל וצניף משפטי"; לא נמנעת מלהמציא עזר וסעד לרבים ועמדת להם בעת צרה ומצוקה — "כי אמלט עני משווע ויתום ולא עוזר לו?" אולם חסרה לך אותה מדת החסד הגדולה בשני מובנים: א. מעולם לא נשאת בעול הצבור ולא השתתפת בצרתו ויגונו; ב. לא הרגשת את יסורי-היחיד הסובל. כאיש המחונן בלב-טוב רחמת לרגע על יתום; כסף רב היה לך, ולא חסרת כלום כשנתת נדבה הגונה. אמנם חסד משמעותו מקיפה יותר מסנטימנט חולף, מרגשנות זולה; חסד תובע יותר מדמעה רגעית, ממטבע קרה. חסד — פירושו: התמזגות עם הזולת, הזדהות עם כאבו, הרגשת האחריות לגורלו. מדת-החסד זו לא היתה בך, לא בנוגע אל הרבים ולא ביחסיך עם היחיד.

(ב) היית מן דורו של יעקב⁴, אשר נאבק עם לבן, עשו והאיש בנחל יבק; העזרת לו בעצה ותושיה? מי היה יעקב? — רועה עני. ואתה? — עשיר ובעל-השפעה. אילו התיחסת ליעקב באהדה הראויה ובמדת-החסד הנאמנה, — לא היו עוברים עליו יסורים רבים כל כך. היית בזמנו של משה ונמנית עם יועצי-פרעה. האם נקפת באצבע בשעה שפרעה גזר גזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", בשעה שהנוגשים העבידו בפרך את אחיך? שתקת אז ולא מחית, כי יראת להזדהות עם העבדים האומללים. לשלשל להם מטבע — כן, אבל להפוך בזכותם בפומבי — לא. פחדת שמא יאשימוך בנאמנות כפולה. פעלת בדורם של עזרא ונחמיה, מעולי-בבל. אתה, איוב, בעשרך ובהשפעתך יכולת להחיש את תהליך ישוב הארץ ובנין בית-המקדש. ברם, אונך אטומה היתה ולא קלטה את הזעקה ההיסטורית של האומה. לא יצאת בסערת-מחאה נגד הסנבלטים, השומרונים ושאר שונאי-ישראל אשר רצו להחריב

⁴ דברים אלה מבוססים על הסוגיא בבבא-בבא, דף טו, המצטטת את דעות החכמים שנחלקו על-אודות זמנו ודורו של איוב.

את הישוב ולכבות את זיק התקוה האחרון של עם ה'. מה עשית בשעה שעולי הגולה קראו ממעמקי-סבל ויאוש: "כשל כח הסבל והעפר הרבה ואנחנו לא נוכל לבנות בחומה"? ישבת בחיבוקי-ידיים, לא השתתפת בסבלם של הלוחמים למען היהדות, ארץ-ישראל והגאולה; מעולם לא הבאת קרבן אחד לטובתם. רק לשלומך וטובתך דאגת כל הימים, ורק למענך התפללת והעלית עולות. "ויהי כי הקיפו ימי המשתה, וישלח איוב ויקדשם, והשכים בבוקר והעלה עולות מספר כולם, כי אמר איוב, אולי חטאו בני וברכו א-להים בלבבם". הנשאת אף פעם תחינה בעד איש זר מתוך השתתפות בצערך? — לא! התדע, איוב, שהתפילה היא נחלת הכלל, וכי היחיד אינו בא אל המלך להתחנן לו ולבקש את צרכיו מלפניו לבד מאשר יגאל את עצמו מתוך בדידותו והסתגרותו ויסתפח אל הכלל? השכחת, כי התפילה היהודית נאמרת בלשון רבים — "לעולם לישתף איניש בהדי נפשיה ציבורא" — התקשרות נפש בנפש והתלכדות לבבות סוערים. לא ידעת איך להשתמש במטבע התפלה שנקבעה על-ידי האומה, לכלול את עצמך עם הרבים ולשאת בעול הזולת. איוב, אם יש את נפשך לדעת את תורת תיקון-היסורים, עליך להשיג את סוד התפלה המקרבת את ה"אני" אל הזולת, לשנן בפיך את נוסחתה המקורית המשתפת את הפרט בחווית הכלל ולהבין את האידיאה של חסד המתגשמת על ידי המתפלל בהעלאת יחוד אישי ליחדות ציבורית. בפיזור אגורות נוקשות שנתכרכת בהן בשפע לא תצא ידי חובתך. רק על-ידי התפילה בת חווית-הסבל הכללי תיושע. את תורת-החסד לא הבנת ובזכות את ברכתי אשר צווית אליך. השתדל עתה להשיג את תורת-הסבל. אולי תתקן עכשו, מתוך צער ועגמה, את אשר חטאת לפניך מתוך הרחבת-הלב וגיל מדומה.

(ג) הקב"ה אומר לחברי איוב: "ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים ולכו אל עבדי איוב והעליתם עולה בעדכם ואיוב עבדי יתפלל עליכם". הנני מנסה את איוב עוד הפעם. ייבחן נא בפומבי; היודע הוא להתפלל עתה על הזולת ולהשתתף בסבלו? הלמד דבר-מה בשעת פורעניות וחרון-אף? האם סיגל לעצמו מטבע חדשה של התפילה הכוללת והמקיפה את הרבים? אם יתחנן בעדכם, אז תבוא גאולתו וגם גאולתכם — "כי את פניו אשא". אז תדעו, כי איוב נפדה מן המיצר האיגואיסטי ונכנס למרחב הסימפטיה עם הציבור וההצטרפות לזולת, וכי ההתבדלות הופקעה, ובמקומה הופיעה ההתחברות. הפלא הגדול התרחש; איוב עמד פתאום על טיבה של התפילה היהודית. הוא גילה בשעה אחת את לשון הרבים, את מדת-החסד הסוחפת את האדם מרשות היחיד לרשות הרבים. הוא התחיל לחיות את חיי הכלל, לכאוב את מכאוביו, להתאבל על אסונו ולשמוח בשמחתו. יסורי-איוב מצאו את תיקונם האמתי בהחלצו מן ההסגר שהיה נתון בו, וחמת א-להים שככה. "וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו".

ג. החמצת השעה

(א) וגם עכשיו אנו עומדים בימים טרופים, ימי-זעם ומצוקה. נגועי-פרעות ולמודי-יסורים אנו. במשך חמש-עשרה השנים האחרונות נתיסרנו בעינויים שאין כמותם בתולדות אלפי שנות-גלות, עלבון ושמד. פרשת הסבל לא נחתמה בייסודה של מדינת ישראל. כיום הזה עוד שרויה מדינה זו במשבר ובסכנה, וכלנו מלאי-פחד

וחרדה לגורלו של הישוב. עדי-ראיה אנו לכוכב של רשעים העולה ולעיוות-הדין הבינ-לאומי מתוך אדישות לעקרונות הצדק והיושר על-ידי מדינות המערב. הכל מחניפים למנדינו ושונאינו ומתרפסים לפניהם בהכנעה ובצביעות נמכזה; הכל דורשים את שלומם וטובתם, בשעה שלישוב המצער מתיחסים על-פי מנהגו של אותו עשיר שגזל את כבשתו של שכנו העני רפה-האונים חדל-השפעה.

(ב) צפה ועולה התמיהה המטפיסית הידועה, והסובל שואל: "למה תראני און ועמל תביט... רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל?" אכן, כפי שהדגשנו לעיל, אין א-להים מזדקק לשאלה כזו ואין האדם נענה עליה. נשארת היא סתומה וחתומה מחוץ לרשותו של ההגיון. כי "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי". כשיצר הסקרנות השכלית תוקף על האדם, אין לו אלא להתחזק באמונתו בבורא-העולם, להצדיק את הדין ולהודות בתום פעלו. "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט". אם יפה לנו להעמיק שאלה בשעת סיוטי-בלהות, אז עלינו להציעה בצורה הלכית ולשאול: "מהי חובת האדם הסובל הנולדת מתוך הסבל? מהי בת-קול הציווית הבוקעת מתוך היסורים?" לשאלה זו יש, כמו שאמרנו למעלה, פתרון והוא מתבטא בפסק-הלכה פשוט. אין צורך בספיקולציה מטפיסית כדי לברר את הלכות תיקון הרע. "לא בשמים היא", אם נצליח לנסח תורה זו מבלי לטפל בשאלת הסיבות והתכלית, נזכה לישועה שלמה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב: "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל". אז, ורק אז, נעלה מתוך מעמקי-השואה בעלי שעור-קומה רוחנית מוגדלת ועטורי-תפארת היסטורית מוגברת, כמו שנאמר: "ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה" — פי-שניים בכמות ובאיכות.

(ג) תורת תיקון-היסורים — כשהיא מתגשמת — דורשת מן הסובל אומץ-לב ומשמעת נפשית. עליו להתאזר בכחות-פלא ולעשות חשבון עולמו בלי נגיעה כלשהיא, להסתכל בעברו ולחזות את עתידו בכנות גמורה. לא בנקל עלה לו לאיוב תיקון סבלו. וגם אנו, מוגי-לב ורכי-רצון, כפותי-גורל וחסרי חוסן-נפשי, נתבעים עכשו על-ידי ההשגחה ללבוש רוח חדשה, לעלות ולהתעלות אל דרגת תיקון היסורים התובעים מאתנו את גאולתם ופדיונם. לשם זה צריכים אנו להביט בבבואתנו מתוך גבורה רוחנית ובאובייקטיביות תמה. בבואה זו מפציעה אלינו מתוך העבר וההווה גם יחד.

(ד) אם חסדי-ה', שהורקו ליחיד או לכלל, מחייבים את הנהנה מהם בפעולות מסוימות, גם אם החסדים (כעשירות, כבוד, השפעה, שלטון וכיוצא בהם, שנרכשים על-ידי עבודה מיגיעת) הוענקו לאדם בדרך הטבע, קל וחומר לחסדי א-להים המתגלים למעלה מדרך זו, בצורת נס החורג ממסגרת החוקיות האלמנטרית של ההשתלשלות ההיסטורית, שמשעבדים את בעל הנס לא-להים. החסד הנסי מטיל על האדם חובה מוחלטת לקיים את הצווי הגדול המשווע מתוך הפלא. צווי טרנסצנדנטלי מתלווה תמיד לפעולה נסית — "צו את בני ישראל!" אוי לו לבעל-הנס אם אינו מכיר בנסו, ואזנו אטומה לשמוע את הד האימפרטיב הבוקע ועולה מתוך המאורע המטא-היסטורי. חבל על הנהנה מנפלאותיו של הקב"ה שלא הוצת בו גץ האמונה ושלא חרד מצפונו למראה ההתרחשות הנדירה.

(ה) כשנס אינו מוצא את הדו הרצוי במעשים ממשיים, חזון נעלה מתנוון ומתמזמן, ומדת-הדין מתחילה לקטרג על בעל הנס, כפוי-התודה. "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו

משיח וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מדת-הדין וכו' חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח?⁵ אז באה המצוקה, שעת-היסורים. הסבל הוא ההתראה האחרונה שההשגחה העליונה מתרה באדם, סרוס הרגשת-הטובה. לכרוז האחרון, העולה מתוך היסורים, מוכרחים להגיב בתכיפה וליענות לקולו של האלהים הקורא לאדם "איכה!" היהדות הקפידה מאד על איסור חימוץ השעה. בת תודעת-זמן רגישה היא. שהייה כלשהיא נחשבת על ידיה לפשע. האדם מפסיד לפעמים את עולמו בשל חטא אחד — "ויתמהמה".

מהו איסור נותר — אם לא איחור שעה? מהו עוון חילול-שבת — אם לא עשיית מלאכה רגע אחד אחרי שקיעת-החמה שמותרת היתה רגע אחד לפנייה? במה מתבטא ביטול-מצוות אם לא בהתמהמהות של דקות אחדות, כגון קריאת-שמע לאחר זמנה, נטילת-לולב אחרי ביאת-השמש וכדומה? שני מלכי-ישראל, משיחיה' וגבורי-האומה, חטאו שבו בתשובה שלמה והתוודו — לאחד. לא נמחל העוון מיד, ולשני נתרצה הקב"ה וסלח לו תוך-כדי-דבור לוידויו. עם שאול נהג הקב"ה במדת-הדין וקרע הממלכה ממנו. ביחס לדוד עירב דין ברחמים ומלכותו לא נפקעה מזרעו. מדוע החמיר הקב"ה בשאול וחינן את דוד? שאלה זו אינה צריכה לפני ולפנים; התשובה פשוטה מאד. דוד לא החמיץ את השעה הרצויה והתוודה מיד על עונו; שאול התמהמה קצת, ובשל פיגור זה ניטלה המלכות ממנו. כשנתן הנביא בא אל דוד והשמיץ את צעקתו: "אתה האיש!" פתח דוד בוידויו ולא השהה את תחינתו לאלהים אפילו כהרף-עין. "ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה". שאול בזבו רגע אחד, מפז ומפנינים יקר. אחרי האזינו לתוכחתו של שמואל הנביא — "ולמה לא שמעת בקול ה' ותעט אל השלל" — התחיל להתזכח עם הנביא עובר לוידויו: "ויאמר שאול אל שמואל אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה'". אמנם באותו מעמד הודה גם הוא על עונו מתוך שברון-לב וברוח נסערה: "ויאמר שאול... חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך", אבל וידוי זה לא בא בזמנו הרצוי. ושהייה קטנה כזו גרמה להפסד המלוכה. כשהתוודה, כבר נחתמה הגזירה והשעה היתה טרופה. "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך". אילו לא החמיץ שאול את הרגע הנכון, ולא היה בין המפגרים, היתה ממלכתו מתקיימת בידו.⁶

(1) מהי תמצית שיר-השירים אם לא תיאור ההתמהמהות הפרדוכסלית והטרגית של הרעיה, שכורת-אהבה והלומת-געגועים, כשהשעה, רפודת מורא-הוד, שחקה לה, — אם לא חימוץ הזדמנות הרת-עולם גדולה ונשגבה שעליה חלמה ולמענה נלחמה, שאותה ביקשה וחיפשה בכל להט נפשה? הרעיה הענוגה והעדינה, דחופת-ערג לדוד יפה-עיניים, שנודדה בימים שטופי-זוהר בשבילי הכרמים וברוכסי-ההרים, בין שדות-דגן וגני עצי-פרי, ובלילות, נסוכי-אור חוורון של סהר קוסם או עלוטי-אופל, בין החומות לבקש את דודה, "שבה בליל-סגריר אחד לאהלה" — עיפה ויגעה — ונרדמה. רחש צעדים מהירים וקלים נשמע בדומית האוהל, באותו לילה, סודי ומחר עלה הדוד פתאום מתוך האפלה ודפק בפתח רעייתו, שכל כך קינתה וציפתה לו.

⁵ סנהדרין צד, א.

⁶ עיין בהלכות מלכים פ"א, ה"ט, ובדברי הראב"ד שם, ברם, גם שיטת הרמב"ם מכוונת לאחור שניתנה המלכות לדוד ולא למלך שקדם לו. עיין שמואל א' יג, יד. אז כבר החלה הפקעת המלכות (לדורות) משאול. גם שמה היה יכול לתקן את חטאו על ידי תשובה.

דפק והתחנן לה שתפתח לו את דלת אהלה. "קול דודי דופק פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי שראשי נמלא טל קוצותי רסיסי לילה". הרגע הגדול שאליו חכתה בכליון עינים ובלב הומה בא מתוך היסח-הדעת. הדוד המתחמק והמסתתר שבע-הנדודים והתלאות, הופיע עם תלת-לי-קוצותיו ועיניו השחורות, עם מבנה-גזו החסון וארשת-פניו המאירות עמד ליד פתחה, פשט את ידו דרך חור-המנעול, בקש מחסה מרטיבות-הלילה ורצה לתנות לה על אהבתו העזה, על כיסופיו ועריגותיו, על חיי-יחדות, טעוני-חפץ וגיל, על מילוי המאוויים ומימוש התקוות. רק תנועה קלה של השטת-יד והיסט-המנעול הפסיקה בינה ובין הדוד, בין החלום הגדול והגישום המלא. בקפיצה אחת יכלה הרעיה להשיג את כל חמדת-חיה — "משכני אחריך נרוצה וגו' נגילה ונשמחה בך". אבל עקוב הלב ומי יבחן אותו? דוקא באותו לילה עצלות בת-עקשנות מוזרה תקפה עליה. לרגע קט נגנזו אש-הכיסופים שבערה בה, נתכווץ החפץ האדיר, שותקו רגשותיה ונשתתקו חלומותיה. הרעיה סרבה לרדת מעל משכבה. לא פתחה את דלת אהלה לדודה יפה-התואר. טירוף-דעת אכזרי גרפה לתוך תהום הנשיה והאדישות. התעקשה הרעיה והתעצלה; המטירה בהמון תירוצים ואמתלאות לשם הסברת הנהגתה המשונה: "פשטתי את כתנתי — איככה אלבשנה? רחצתי את רגלי — איככה אטנפם?" הדוד דפק והלך, וכל שדפיקותיו גברו, גבר גם השגעון המצנן והמוזהם. כל שלחישות-הדוד פלחו את דממת-הליל, נתאבן הלב. הדוד המשיך בדפיקותיו מתוך תחנונים וסבלנות, ויחד עמהן דפק גם השעון רגעים ושעות. הרעיה לא נעתרה לקול דודה; סגורה ומסוגרת דלת אהלה. השעה נטרפה וחזון חיים נשגבים הלך ונמק. אמנם כן, הרעיה נתעוררה, לאחר שהיה קלה, מתרדמתה וקפצה בבהלה ממתתה לקבל פני דודה: "קמתי אני לפתוח לדודי", אבל קפיצה זו איחרה את המועד. הדוד חדל לדפוק ונעלם במחשכי-הלילה — "דודי חמק עבר". גלה משוש חיה; הווייתה — מדבר שומם, אסם ריק. פרשת החיפוש הקדחתני חזרה וניעורה. עדיין היא נודדת בין משכנות הרועים ומבקשת את דודה.

ד. שש דפיקות

(א) לפני שנים מעטות, בעצם ליל-בלהות מלא זוועות-מידנק, טרבלינקה ובוכנוולד, בליל של תאי-גז וכבשנים; בליל של הסתר-פנים מוחלט, בליל שלטון שטן-הספקות והשמד, אשר רצה לסחוב את-הרעיה מביתה לכנסיה הנוצרית; בליל-חיפושים בלי-הרף ובקשת-הדוד, — בליל זה גופו צף ועלה הדוד. האל-המסתת בשפירר הביון הופיע פתאום והתחיל לדפוק בפתח אהלה של הרעיה הסחופה והדוויה, שהתהפכה על משכבה מתוך פרפורים ויסורי-גיהנום. עקב ההכאות והדפיקות בפתח הרעיה; עטופת-אבל, נולדה מדינת ישראל!

(ב) כמה פעמים דפק הדוד בפתח אהל רעיתו? דומני, שלכל הפחות יכולים אנו למנות שש דפיקות.

(ג) ראשית, דפיקת-הדוד נשמעה במערכת הפוליטית. מבחינת היחסים הבין-לאומיים לא יכחיש אף איש, שתקומת מדינת ישראל, במובן פוליטי, היתה התרחשות כמעט על-טבעית. רוסיה וארצות-המערב תמכו יחד ברעיון ייסודה של מדינת ישראל.

שהיתה אולי ההצעה היחידה שבנוגע לה התאחדו המזרח והמערב. נוטה אני להאמין שארגון האומות המאוחדות נוצר במיוחד לתכלית זו — לשם מילוי השליחות שהטילה עליו ההשגחה. נדמה לי שאין להצביע על שום הישג ממשי אחר על ידי האו"ם. חז"ל הביעו כבר את הדעה, כי לפעמים "מטר" יורד "בשביל יחיד" ובשביל עשב אחד. אינני יודע את מי ראו נציגי העתונות בעיני-בשר בכסא-הנשיאות באותה אסיפה גורלית, אשר בה הוחלט על יסוד מדינת-ישראל, אבל מי שהסתכל אז היטב בעיניו הרוחנית הרגיש ביושב-ראש האמתי שניצח על הדיונים, והוא — הדוד. הוא דפק בפטישו על השלחן. האין אנו מפרשים את הכתוב: "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" — "שנת מלכו של עולם"? אם אחשוורוש לבדו נדוד שנה היה, לא היה הדבר חשוב כלל ולא צמחה ישועה באותו לילה. אבל אם מלכו של עולם, כביכול, לא גם — נולדה הגאולה. אם פלוני-אלמוני פתח את הישיבה של האומות המאוחדות לא היתה נולדה מדינת ישראל, אבל אם הדוד דפק בשלחן הנשיאות — התרחש הפלא. קול דודי דופק!

(ד) שנית, דפיקת-הדוד נשמעה בשדה-הקרב. חיל ההגנה הקטן של ישראל ניצח את צבאותיהן העצומים של ארצות-ערב. גם "רבים ביד מעטים" נעשה לעינינו. ופלא עוד יותר גדול התרחש באותה שעה! הקב"ה הכביד את לבי-שמעאל וציוה עליו לצאת לקרב נגד מדינת ישראל. אילולא הכריזו הערבים מלחמה על ישראל, והיו מסכימים לתכנית החלוקה, היתה מדינת ישראל נשארת בלי ירושלים, בלי חלק גדול של הגליל וכמה משטחי הנגב. אילו היה פרעה, לפני אלפי שנה, נותן לישראל לצאת ממצרים מיד כפי בקשתו הראשונה של משה, היה משה צריך לעמוד בדבורו והיה חוזר אחרי שלשה ימים. אבל פרעה הכביד את לבו ולא שמע אל משה. הקב"ה הוציא את ישראל ביד חזקה ובזרוע נטויה. ממילא פקע כחה של ההבטחה, כי ישובו מצרימה. כל חוזה המבוסס על הסכם שני הצדדים אינו מחייב את הצד האחד, אם הצד השני מסרב למלא את אשר הוטל עליו לעשות. קול דודי דופק!

(ה) שלישית, הדוד התחיל לדפוק גם בפתח האהל התיאולוגי, וייתכן, כי זוהי הדפיקה החזקה ביותר. הדגשתי כמה פעמים בדברי על ארץ-ישראל, שכל טענות התיאולוגים הנוצרים, שהקב"ה נטל מכנסת ישראל את זכויותיה בארץ-ישראל, ושכל ההבטחות בנוגע לציון וירושלים מתייחסות במובן אליגורי אל הנצרות והכנסיה הנוצרית, נתבדו בפרהסיא על ידי יסוד מדינת ישראל, כטענות-שקר, שאין להם שום עיקר ושורש. יש צורך בידיעה מקיפה בספרות התיאולוגית, מאז ימי יוסטין מרטיר עד התיאולוגים החדשים בימינו, כדי להבין את כל הפלא הגדול הזה, שעל ידי נפרכה בפומבי ההנחה המרכזית בתיאולוגיה הנוצרית. עלינו לשים לב לביאורו הלמדני של שר-החוץ שלגו, מר דאלס, המכהן כגבאי בכנסיה אפיסקופלית, בוועדת הסינט, שהערבים שונאים את היהודים מפני שהרגו את מחוקק דתם. ל"הסבר" זה יש משמעות סמלית, נסתרת ועמוקה. אינני פסיכולוג ובוודאי לא פסיכואנליסטיקן, אבל דף-גמרא אני יודע, ואני זוכר היטב מה שאמרו חז"ל על בלעם: "מברכתו... אתה למד מה היה בלבו". כשאדם מאריך בדבורו נפלט מפיו לפעמים דבה-אמת. כשאחד הסינטורים שאל את שר-החוץ: "מדוע הערבים שונאים את היהודים?" רצה באמת להשיב: "גם אני כשלעצמי, בתור נוצרי, אין לי חיבה יתירה אליהם. מפני שהרגו את משיחנו, ומחמת זאת הפסידו את חלקם בירושתו של אברהם".

ישב מלאך, או חכה נתנה, בגרוננו של השר (כדרשת חז"ל על הכתוב: "וישם ה' דבר בפי בלעם"), ובמקום להגות את המלים "משיחנו", "אני כשלעצמי", פלטו שפתיו דברים אחרים ואמר "הערבים", "מחמד". מתחת לסף הכרתו מפחד הוא את העובדה "הנוראה" שבנסת-ישראל שולטת בציון ובירושלים. קורת-רוח אני מוצא בקראי בעתונים קתוליים ועתונים פרוטסטנטיים על מדינת ישראל. בעל כרחם עליהם להזכיר את שם ישראל כשהם מוסרים חדשות על ציון וירושלים הנמצאות בידינו. יש לי תמיד רגש מיוחד של ספוק-נפש בשעה שאני קורא בעתון, שתגובת מדינת ישראל אינה ידועה כעת, כי שבת היום והמשרדים סגורים, או כשאני קורא בערב פסח ידיעה מ"יוניטד פרס" ש"היהודים ישבו הלילה לשלחן-הסדר בתקוה, שנסי-מצרים יחזרו ויתרחשו היום". קול דודי דופק!

(1) רביעית, הדוד דופק בלבות הנוער המתבולל והנבוך. תקופת הסתרת-הפנים בראשית שנות הארבעים הביאה בלבול המוחות בין המוני-העם היהודי והנוער היהודי בפרט. ההתבוללות הלכה וגברה, והדחיפה לברוח מהיהדות ומעם ישראל הגיעה לשיאה. פחד, יאוש ועם-הארצות גרמו לרבים לנטוש את כנסת-ישראל, ולעלות על האניה "לברוח תרשישה מלפני ה'". נחשול, שנדמה היה, שאין מעצור לו, עמד עלינו לכלותנו. פתאום התחיל הדוד לדפוק בדלתות הלבבות הנבוכים ודפיקתו — תקומת מדינת ישראל — האיטה, לפחות, את תהליך הבריחה. רבים מהמתנכרים לשעבר קשורים עתה למדינה העברית בקשרי רגש נאות על השגיה הכבירים. הרבה יהודים אמריקאיים שנטמעו למחצה, לשליש, ולרביע שרויים בפחד טמיר ודאגה בשל משבר העובר על מדינת ישראל, והם מתפללים לשלומה וטובתה, אעפ"י שרחוקים המה מהתמכרות גמורה אליה. אפילו אלה העוינים את מדינת ישראל — וישנם יהודים כאלה — מוכרחים להתגונן בלי-הרף כנגד החשד המשונה של נאמנות כפולה, והם מצהירים ומכריזים מדי יום-ביומו שאין להם חלק בארץ הקודש. סימן טוב הוא ליהודי כשאינו יכול להתעלם מיהדותו, והוא נאלץ לענות תמיד על שאלת "מי אתה ומה מלאכתך" אפילו כשפחדנות יתירה נורקה בו ואין לו העוז והאומץ לענות בגאווה אמתית: "עברי אנכי ואת ה' אלהי השמים אני ירא". השאלה המתמידה "מי אתה" מקשרת אותו לעם ישראל. בעצם, העובדה, כי שם ישראל נישא על שפתיים, יש בה משום הזכרה ליהודי הבורח כי אי-אפשר לו לנוס מן כנסת ישראל שבה הסתבך מלידתו. לכל עבר שאנו פונים אנו קולטים את המלה "ישראל": כשמאזינים אנו לתחנות רדיו, כשפותחים אנו את העתון, כשמשתתפים אנו בכינוס של מתווכחים בענינא דיומא, אנו נתקלים בשאלת ישראל הנידונה בפומבי.

(2) דבר זה חשיבותו מרובה ליהודים הנגועים בשנאה עצמית והרוצים להתחמק מן היהדות ולהמלט על נפשם. מתחבאים המה, כיונה בשעתו, בירכתי הספינה ומבקשים להרדם, אבל רב החובל אינו מניחם להסיח דעתם מגורלם. צלה של ישראל רודף אחריהם בלי הרף. מחשבות מסוימות והרהורים פרדוכסליים בוקעים ועולים מנבכי הנפש אפילו אצל המתבוללים המושבעים. וכשיהודי מתחיל לחשוב, להתבונן, כששנתו נודדת — אי אפשר לדעת לאן תוליכנה אותו מחשבותיו, ואיך יתבטאו פקפוקיו וספקותיו. קול דודי דופק!

(ח) הדפיקה החמישית של הדוד היא אולי החשובה ביותר. בפעם הראשונה בתולדות גלותנו הפתיעה ההשגחה את שונאינו בתגלית המרעישה, שדם יהודי אינו הפקר! אם האנטישמים יכנו תופעה זאת "עין תחת עין" — מהיכא-תיטי; נסכים להם. אם אנו רוצים להגן בגבורה על קיומנו הלאומי-היסטורי, מוכרחים אנו לפרש את הכתוב "עין תחת עין" כצורתו. הרבה עינים אבדנו במשך גלותנו המרה מפני שלא שלמנו מכה תחת מכה. הגיע הזמן שנקיים את החוק של "עין תחת עין" כפשוטו. בטוחני, שהכל מכירים בי, שאני מהמאמינים בתורה שבעל-פה, ולגבי אין ספק, שהפסוק מכוון כלפי תשלומי ממון, כפי פירושה של ההלכה. אבל ביחס למופתי ולנאצר הייתי דורש כי נפרש את הכתוב "עין תחת עין" במשמעותו המילולית — לקחת העין הממשית! אל תשימו לב למליצותיהם הממור-תקות של מתבוללים ידועים ושל כמה סוציאליסטים יהודים, העומדים במרדם, החושבים שהם חיים עוד בביאליסטוק, בריסק ומינסק של שנת 1905, והדורשים בריש-גלי כי נקמה נאסרה לישראל בכל מקום, בכל זמן ובכל הנסיבות. הבל הבלים! אסורה היא הנקמה כשאין לה מטרה, אבל אם מתרוממים על ידיה להגנה עצמית, הרי היא זכותו האלמנטרית של האדם באשר הוא אדם לנקום את נקמתו.

(ט) התורה לימדה אותנו תמיד שמותר לו לאדם, וגם חובתו הקדושה היא להגן על עצמו. בפרשת "אם במחתרת ימצא הגנב" קובעת היא מסמרים להלכה כי לא רק על חייו אלא גם על רכושו רשאי הוא להגן. אם הגנב, שבא לקחת את ממונו של בעל-הבית, מזים לרצחו נפש במקרה שבעל הרכוש לא ימלא את דרישתו, — מותר לו, לבעל הבית, להתקומם נגד החוטא ולהרגו. לא לחינם מספרת התורה על שני גבוריה הגדולים, אברהם ומשה, שלקחו חרב בידם להגן על אחיהם — "וירק את הניכיו", "ויך את המצרי". התנהגות זו אינה סותרת את עקרון החסד והרחמים. כלפי לייא: יחס סביל, ללא הגנה עצמית, עלול לגרום לפעמים לאכזריות הנוראה ביותר. "ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה'" — לא ביקש הקב"ה כבוד ופרסום! רצונו היה, שפרעה, בן דורו של משה, ידע, שעליו לשלם מחיק רב בעד גזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", וגם עכשו חפצו הוא, כי דם נערים יהודים שנרצחו בהתפללם שמונה-עשרה יוקם. בהכותנו את מצרים רצה הקב"ה להפגין כי דם ישראל הוא דבר שיש לו תובעים תמיד. מן הצורך לשכנע עוד כיום לא רק את העריץ של מצרים, אלא גם את נהרו המתחסד, את משרד-החוץ בלונדון ובעלי "המוסר" באו"ם, כי יש בעלים לדם ישראל. לפיכך, כמה מגוחך הוא הדבר, כשרוצים להוכיח לנו, שעלינו לסמוך על הצהרת שלש המעצמות הנותנות ערובה לסטטוס-קוו. הלא יודעים אנו כולנו מן הנסיון איזה ערך יש לדברי משרד החוץ הבריטי ולידידותם של פקידים ידועים במשרד החוץ שלנו. ובכלל, כמה אבסורדית היא הדרישה שעם כולו יהיה תלוי בחסדי-אחרים, ויהיה נטול-אפשרות הגנה עצמית. כבודו של כל צבור, ככבודו של כל יחיד, מתבטא באפשרות ההגנה על חייו וכבודו. עם שאינו יכול לשמור על חירותו ומנוחתו איננו חפשי ועצמאי. לשון הגאולה השלישית היא: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים". ברוך שהחיינו לזמן הזה, שיהודים יש בכחם — בעזרת השם — להגן על עצמם!

⁷ רעיון זה הובע בדברי רבא, סנהדרין עב, א: "אמר רבא מאי טעמא דמתרת..."

(י) אל נשכח, כי הרעל של האנטישמיות ההיטלראית שעשתה את היהודי כדגי-הים המופקרים לכל, עדיין מחלחל בבני דור זה שהסתכלו בשוויון-נפש במחזה-בלהות של חניקת מליונים בתאי-הגז כבתופעה רגילה שאין להרהר אחריה כלל. האנטידות לסם-מות כזה: שהרעיל את המוחות וטמטם את הלבבות, הוא נכונות מדינת ישראל להגן על דמי בניה—בוניה. קול דודי דופק!

(יא) הדפיקה הששית, שגם ממנה אל נסיח את דעתנו, נשמעה בשעת פתיחת שערי-הארץ. יהודי הנס מארץ-אויב יודע עכשיו כי יכול הוא למצוא מקלט בטוח בארץ-אבות. זוהי תופעה חדשה בדברי-ימינו. עד הנה אוכלוסי-ישראל כשהיו נעקרים ממקומם, נדדו במדבר-העמים מבלי למצוא מחסה ומעון בארץ אחרת. בעטיה של סגירת-שערים בפני גולים ונודדים באה כליה על שבטי ישראל. עתה נשתנה המצב. כשאומה פלונית מפליטה את המיעוט היהודי מתוכה, המגורשים מכוונים את צעדיהם ציונה, והיא קולטת את בניה כאם רחמניה. עדים היינו כולנו להתנחלות יהודי המזרח בארץ במשך השנים האחרונות. ומי יודע למה היו צפויים אחינו אלה בארצות מושבותיהם, לולא ארץ-ישראל שהביאה אותם באניות ובמטוסים אליה? לוא קמה מדינת ישראל לפני השואה ההיטלראית, מאות אלפי יהודים היו ניצולים מתאי-הגזא והכבשנים. פלא המדינה בושש קצת לבוא, ובעטיו של איחור פעמיו הוצאו להריגה אלפים ורבבות מישראל. ברם עכשיו, כשתמה שעת הסתר פנים, ניתנה האפשרות ליהודים הנתלשים ממקומותיהם להשתרש בארץ הקודש. אל יהיה הדבר הזה קל בעינינו! קול דודי דופק!

ה. חובת יהדות התורה לארץ-ישראל

(א) מה היתה תגובתנו לקול הדוד הדופק, לשפע הסדו ופלאיו? הירדנו ממשכבנו ופתחנו מיד את הדלת, או המשכנו לנוח כרעיה ההיא, והתעצלנו לרדת ממטתנו? — "פשטתי את כתנתי — איככה אלבשנת? רחצתי את רגלי — איככה אטנפם?"

(ב) כל הרעדה והחרדה לשלמותה הגיאוגרפית של מדינת ישראל, כל ההצעות הבאות מפיות שונאינו המכוונות כלפי ויתורים טריטוריאליים מצד מדינת ישראל, וכל התביעות המחוצפות של הערבים בנוגע לשינוי הגבולות מבוססות אך ורק על עובדה אחת: היהודים לא איכלסו את הנגב ולא הקימו בו ישובים למאות. אילו היה הנגב מיושב עשרות אלפי יהודים, לא היה אף נאצר חולם על האפשרות לקרוע אותו ממדינת ישראל. השממה מסכנת מאז ומעולם את השלוח המדינית. התורה כבר הדגישה את זה. "לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית-השדה". העובדה, שיהודים כבשו את הנגב איננה מספיקה; ישובו הוא העיקר. הנשר הגדול, הרמב"ם, הכריע שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, מפני שהיתה בת כיבוש צבאי שבוטל בהסתערות-שונא, אשר חילו היה עצום ונשקו היה רב וכבש את הארץ ולקחה מאתנו. הקדושה השניה, שבוצעה על-ידי חזקה והתישבות — על-פי הדיבור — ביגיעת-כפים וזיעת-אפים — לא בטלה.⁸ הקדושה המיוסדת של ישוב הארץ,

⁸ בפרק ו מהלכות בית הבחירה, הלכה טו, מבואר כמעט בעליל, כי העובדה, שקדושה שניה מתמידה גם היום ולעתיד-לבוא מנומקת על-ידי אותו הטעם שהרמב"ם השתמש ביהם לקדושת מחיצות אשר אינה יכולה להבטל. אין חורבן פיסס מגלה את השכינה מעיי החרבות.

פשוטו כמשמעו, קיימת לשעתה וקיימת לעתיד לבוא! ברשלנות זו רבה אשמתנו. יהודי אמריקה היו יכולים בוודאי להחיש את תהליך הקולוניזציה. אבל למה לנו לבדוק מומי-אחרים ולתלות הקולר בצוארי היהודים החפשיים. נראה נגע-עצמנו ונודה על עוונותינו. אשמים ביותר, בין יהודי-אמריקה, באטיות קצב הכיבוש על-ידי חזקה, הם היהודים החרדים. עלינו, נאמני היהדות, מוטלת היתה החובה להאזין ביתר-קשב ל"קול דודי" הדופק, ולהיענות לו מיד במאמצים כבירי-מעש. על הכתוב: "והשימותי אני את הארץ" אומר רש"י ז"ל בשם תורת כהנים: "זו מדה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת-רוח בארצכם; שתהא שוממה מיושביה". ארץ-ישראל לא תוכל להבנות על-ידי שום אומה ולשון. רק ישראל בכוחם להפוך אותה לארץ נושבת ולהפריח את שממותיה. הבטתו של בורא-עולם הפכה עובדה מפליאה בתולדות ארץ-ישראל בתקופות שונות. אסור לנו לשכוח אף לרגע, שארץ-ישראל משכה אליה כאבן-שואבת גם את אומות-העולם — הנוצרים והמושלמים. מסעות-הצלב בימי הבינים נערכו מתוך מטרה לכבוש את ארץ-ישראל ולהושיב בה אוכלוסיה נוצרית. כל עמלם של נושאי-הצלב היה לשוא. לא השתרשו בארץ. אף המושלמים שנמצאו בארץ גופא, לא הצליחו ליישב אותה כראוי. היא נשארה מדבר-שממה. "והיתה ארצכם שממה". גם אחר-כך, בעת החדשה, כשעמי-אירופה, במאות ה"ז וה"ח, הושיבו ואיכלסו יבשות שלמות, נשארה ארץ-ישראל שוממה ובמצב פרימיטיבי יותר מארצות ערב השכנות — מצרים, סוריה והלבנון. אילו נתישבה הארץ על-ידי אומה חרוצה, בת חיל ותרבות; אילו היתה מאוכלסת ומפותחת כראוי, היתה זיקתנו אליה נשחקת במרוצת-המאורעות, ורגל יהודית לא היתה דורסת בה. זרים היו אוכלים את טובה ואת פריה, וזכויותינו היו בטלות ומבוטלות. ברם, ארץ-ישראל לא בגדה בכנסת-ישראל, שמרה אמונים לה וחיכתה לגאולה כל הימים. הדעת נותנת, איפוא, שבשעה שניתנה האפשרות לכנסת-ישראל-לשוב לארצה, שמנעה את אוצרותיה מזרים ושמרה אותם בשבילנו, היו היהודים החרדים צריכים להזדרז לדבר-מצוה גדולה וחשובה כזו ולקפוץ בשמחה והתלהבות אל תוך-תוכה של עבודת-הקודש — בנין וישוב הארץ. אולם לצערנו, לא נהגנו ככה. כש"השוממה", שציפתה לנו בכליון-עינים עידן ועידנים, הזמינה אותנו לבוא ולגאול אותה משיממונה, וכשהדוד, אשר שמר על השממה, כמעט אלף ותשע מאות שנה, וגזר, כי עץ לא יצמח בה, ומעינות לא יפרו את אדמתה, דפק בפתח הרעיה — לא מיהרה הרעיה — אנו היהודים הדתיים — לרדת ממשכבה לפתוח לדודה. אילו היו לנו בארץ-ישראל ישובים צפופים לאורך כל הארץ, מאילת עד דן, היה מצבנו שונה לגמרי.

(ג) נודה על האמת בפומבי וגילוי-לב: קובלים אנו על מנהיגים ידועים בישראל בשל יחסם לערכי-מסורת ושמירת-הדת. הטענות צודקות הן: יש לנו האשמות רציניות נגד מנהיגיה החילוניים של ארץ-ישראל. ברם, האם רק הם אשמים, ואנחנו נקיים וטהורים כמלאכי-השרת? הנחה כזאת אין לה כל יסוד! יכולים היינו להרחיב את השפעתנו על עיצוב דמותו הרוחנית של הישוב, אילו מיהרנו להתעורר מתנומתנו ולרדת לפתוח את הדלת לדוד הדופק. חוששני, שאנו היהודים החרדים, שקועים עוד כיום בתרדמה נעימה. אילו היינו מיסדים יותר קבוצים דתיים, אילו בנינו יותר בתים לעולים חרדים, אילו הקימונו רשת מסועפת של בתי-ספר, — היה מצבנו אחר

לגמרי. אז לא היה צורך לבוא בטרוניה נגד מנהיגי תנועות אחרות. אנו היהודים האורתודוכסים סובלים ממחלה מיוחדת במינה, שאינה מצויה בין יהודים בלתי-דתיים (פרט לאחדים יוצאים מהכלל); קמצנים אנו כולנו! אין אנו מצטיינים במדת-החסד בהשוואה לשאר יהודים אמריקאיים. מסתפקים אנו בתרומת-פרוטות, ואנו דורשים בזכות תרומתנו הפעוטה שכר בעולם הזה, וחלק בראש, לפיכך ירד כבודנו לשפל-המדרגה, ואין לנו השפעה הגונה על החיים היהודיים כאן ועל מהלך הענינים בארץ-ישראל. אמריקה הגדולה והחופשית היא ארץ של צדקה. הממשלה עצמה חילקה במשך שנות 1945—1956 חמישים-וחמשה ביליון ו-350 מיליון דולרים למפעלי-עזר בארצות חוץ (המספרים הם ממש למעלה מכח דמיונו), ובעלי-צדקה מכובדים על הבריות רק בארץ היודעת לתת ולעזור בממדים כאלה. ממילא אין אנו היהודים החרדים באמריקה זכאים לגדולה, שאחרים נוטלים אותה. בזמן האחרון התמחינו בבקורת ובראיית-נגעים. — "וראה הכהן את הנגע — וטמא הכהן". מלאכה זו — לבקרה, לחפש מומים ולהביע דעות כמבינים — יודעים אנו היטב. אולם דבר אחד נעלם מאתנו, שהכהן המטמא צריך לצאת אל מחוץ למחנה, אל הנגוע והסובל, בכדי לטהרו — "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה... וצוה הכהן". עלינו לבנות לא פינות בודדות וקטנות שאין רישומן ניכר, אלא מוסדות מרכזיים לארכון ולרחבן של אמריקה וארץ-ישראל, חובה מוטלת עלינו לטהר את הנמצאים "מחוץ למחנה", השרויים במחנה הבערות הגדולה. לשם-זה יש צורך בסכומים עצומים; ואנו היהודים האורתודוכסים, רחוקים מלהיות נדיבי-לב ופתוחי-יד בעניני צדקה. זאת היא הסיבה שמוסדותינו כאן ובארץ-ישראל סובלים ממחסור. ביחוד תנועת שיבת ציון הדתית מוכרחת להסתפק בסכומים פחותי-ערך. מחוסר אמצעים כספיים אין בכחה לפעול בהיקף הרצוי. אמנם כן: הרעיה הנאמנה נהדרת מאד, עיניה יונים, ופניה מפיקות חן-יהודי יפה היא הרבה מן הרעיה הבלתי-דתית. אבל הבל היופי ושקר החן, אם רעיה זו היא קמצנית ועצלה ביותר. "פשטתי את כתנתי — איככה אלבשנה?" כשמטלפנים ליהודי עשיר ומבקשים ממנו שיתרום למטרה הגונה, הוא עונה: "נוסע אני לפלורידה, והשנה החלטתי להתארח במלון מפואר, ואין בכחי לתרום כפי המבוקש". איך אמר החבר למלך הכוזרים? "הובשתני, מלך כוזר!... ואין דבורנה השתחוה להר קדשו... אלא כצפוף-הזרויר". האין אנו שומעים בחרדתנו לבטחון ולשלום ארץ-ישראל בימינו את דפיקת הדוד המתחנן לרעיה, שתתן לו להכנס? הוא דופק כבר למעלה מחמש עשרה שנים ועוד לא נענה כראוי, ובכל זאת הוא מוסיף לדפוק. לאשרנו נחלתנו שפרה עלינו, הדוד לא נשא פנים לרעיה האהובה, אבל חונן הוא אותנו. דודה דפק באותו לילה בפתח אהלה רק שעה קלה ונעלם, בעוד שבנוגע אלינו הוא מגלה סבלנות יתירה: זה חמש-עשרה שנים שדופק הוא והולך. "הלואי, ולא נחמיץ את השעה!"

1. ברית-סיני וברית-מצרים

כשאנו מתעמקים בהויתנו ההיסטורית אנו מגיעים להכרה חשובה בהשקפת עולמנו. התורה מספרת לנו, כי הקב"ה כרת עם ישראל שתי בריתות: ברית אחת כרת במצרים — "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-להים" הברית השניה — בהר סיני: "ויקח ספר-הברית... ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל

הדברים האלה; "אלה דברי הברית... מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (הברית השלישית בספר דברים זהותית היא בתכנה ותכליתה עם ברית סיני)⁹. מהי מהותן של שתי בריתות אלה? דומני ששאלה זו כבר מצאה את פירוקה בפתח מאמרנו. כשם שהבדילה היהדות במציאות האישית-אינדיבידואלית, בין גורל ליעוד, כך הבחינה בקיומנו הלאומי-היסטורי בין שתי אידיאות אלו. היחיד קשור לאומתו בעבותות הגורל וגם בחבל-היעוד. לאור הנחה זו יש לאמר, כי ברית-מצרים היתה ברית גורל וברית-סיני — ברית יעוד.

ז. ברית-גורל

(א) ברית-גורל — מהי? הגורל מציין בחיי-האומה, כמו בחיי-היחיד, קיום מאונס. כורח מזורז מלכד את הפרטים לכלל אחד. היחיד כפוף ומשועבד בעל כרחו למציאות הלאומית-הגורלית, ואי אפשר לו להשתמט ממנה ולהבלע במציאות אחרת חוצה לה. הסביבה מפליטה את היהודי הבורח מלפני ה' והוא נייעור מתרדמתו כיונה הנביא שהקיץ לקולו של רב החובל בתבעו ממנו זיהוי אישי וגם לאומי-דתי.

(ב) מתוך הרגשת מציאות הכרחית-גורלית מבצבצת ועולה בדידותו ההיסטורית של היהודי. הוא גלמוד בחייו עלי אדמות וגם במותו. המושג של קבר-ישראל מדגיש את ניתוקו המשונה של היהודי מן העולם. יאמרו הסוציולוגים והפסיכולוגים מה שיאמרו על דבר בדילתו הבלתי-מובנת של היהודי. הסבריהם נשארים בגדר פלפולי-סרק שאין בהם משום הארת התופעה הזאת באופן שכלי. הבדידות היהודית משתייכת למסגרת ברית-הגורל היהודית אשר נכרתה במצרים. לאמתו של דבר, יהדות ופרישות מן העולם הנן אידיאות זהותיות. עוד עובר לגלות מצרים, עם הופעתו של היהודי הראשון — אברהם אבינו — ירדה הבדידות לעולמנו. אברהם העברי חי כבודד: "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא — מעבר אחר". בלעם, בהסתכלו בכנסת-ישראל ששכנה לשבטיה, עמד על כל הפלא שבחווית-ההתבדלות היהודית והכריז מתוך השתוממות: "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". גם אם יצליח איש ויעלה לפסגות ההישג החברתי והמדינתי, לא ישתחרר מכבלי הגלמודות. הגורל הפרדוכסלי שומר על הפרישה והיחוד של היהודי למרות השתזרותו המדומה בסביבתו הנכרית. גם איש בעל-כח ושלטון כיוסף משנה למלך מצרים, הובדל מן החברה המצרית והתבודד באהלו — "וישימו לו לבדו... ולמצרים האוכלים אתו לבדם". לפני מותו התחנן אל אחיו: "פקוד יפקוד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם" — הנני קשור בכם ובקיומכם, בין בחיי ובין במותי, על אף גדולתי וכבודי. מציאות מיוחדת זו של התרפקות היחיד על הכלל והרגשת הניתוק מן העולם הזר, שלא ניתנה לביאור, התחשלה במצרים, שם התרומם ישראל לדרגת עם אשר משמעותו היא יחדות — "עם" ¹⁰ — וגם יחוד הבוקע ועולה מתוך יחדות.

⁹ עיין ילקוט שמעוני, פ' נצבים, ד"ה שלוש בריתות; גמ' ברכות מח, ב, רש"י שם.

¹⁰ עיין בספר השרשים לרד"ק, שרש "עם", ונ"ל: המלה הזאת ענין חיבור ודיבוק וכו' ויהיה ממנו עם (עין קמוצה) לפי שאסיפת אנשים וחבורם זה עם זה יקרא עם. עיין גם מלון עברי לגזונים, ערך "עם".

תודעת ברית-הגורל על כל גילויה היא חלק אינטגרלי של עצמותנו ההיסטורית-מטפיסית.

(ג) כשבן הגורל הייחודי מתייצב פנים-אל-פנים מול הא-להים, הוא פוגע בא-להי העברים הנחשף לאדם מתוך חווית-הבדידות וההכרח שבקיום, מתוך תודעת-הגורל התוקף על האדם ומכריעהו. הוא הא-להים אשר איננו ממתין לבקשת-האדם והזמנתו החפשית. הוא מטיל את מרותו עליו בעל-כרחו. אי-אפשר לו לאדם מישראל להגלות את א-להי העברים מרשותו ומתחומו. גם כי יחלל את שבתו, יטמא את שלחנו ומשכבו, וישתדל להתכחש לעמו, לא ינצל משלטונו של א-להי העברים הדולק אחריו כצל. כל-זמן שחוטמו של אדם מעיד על מקור מחצבתו, כל זמן שטיפת-דם עברי נוזלת בעורקיו, כל זמן שבשרו הוא בשר עברי — הוא עובד מאונס אל א-להי העברים. אין עצה ואין תבונה נגדו. גם כי יסיק שמים — היהודי הבועט בעמו — וגם כי ישא כנפי-שחר, שם ידו של א-לקי העברים תשיגהו. אנה ילך היהודי מרוחו של א-להי העברים ואנה מפניו יברח? "ויאמרו א-להי העברים נקרא עלינו נלכה נא הרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' א-להינו פן יפגענו בדבר או בחרב". אי-הזדקקות לצווי א-להי העברים — סופה פורענות והרס הקיום.

(ד) ברית-הגורל מתבטאת גם בקטגוריות חיוביות הנובעות מתודעת שיתוף-גורל. ארבע פנים לתודעה, נדירה זו.

(ה) ראשית, תודעת שיתוף-גורל מופיעה כתודעת שיתוף-מאורעות. כולנו שרויים בתחום גורל אחיד המקשר את כל שכבות העם על כל חלקיו ושבתיו ואיננו מפלה בין מעמד למעמד ובין איש לרעהו. אין הגורל מבדיל בין משפחת אצילים לזרע פשוטי-עם, בין עשיר לעני, בין נסיך לבוש-ארגמן לאביון המחזר על הפתחים; בין אדוק למתבולל. אף אם משתמשים אנו בבבל של לשונות, אף כי תושבי ארצות נפרדות אנו, אף אם שונים אנו במראנו — האחד קטן-קומה ושחור-צבע והשני רם-קומה וצהוב-שער — אף אם חיים אנו במערכות כלכליות שונות ובתנאי-קיום בלתי-שווים — האחד דר בארמון-מלכים והשני — במערה עלובה — גורל כולנו אחד הוא. כשמכים את היהודי במערה, מצב בטחונו של היהודי העומד בחצרות-מלכים נפגע. "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים". אסתר המלכה לבושה מלכות ומרדכי היהודי לבוש-שק נמצאים במלכות אחידה של המאורע ההיסטורי. "חברים כל ישראל" — כולנו נרדפים על צואר או כולנו נושעים תשועת-עולמים.

(ו) שנית, תודעת שיתוף המאורעות ההיסטוריים מביאה לידי חווית שיתוף הסבל. רגש הסימפטיה הוא עובדת יסוד בתודעת היחדות הגורלית של העולם היהודי. הסבל של שבט אחד מן העם הוא מנת חלקו של הכלל. העם המפורד והמפורד מתאבל וגם מתנחם יחד. התפילה, הצעקה והנחמה נתנסחו, כפי שהדגשתי למעלה, במטבע של לשון רבים, התחנונים הבוקעים ממעמקי היסורים אינם מוגבלים לסבלו ולצרתו של היחיד הנאנק. כוללים המה את צרכי הצבור כולו. כשישנו חולה בתוך ביתו של אחד, הוא מתפלל לא רק עליו אלא גם על כל חולי ישראל. נכנס אחד לבית האבל לנחמו ולמחות את דמעתו מעל פניו העצובות, הוא מכוון את דברי-ניחוחו אל כל אבלי ציון וירושלים. הפרעה כל-שהיא בסדר עולמו של יחיד או שבט

צריכה לצער את כל חלקי העם בכל הפוזותיהם. אסור וגם אי-אפשר לה"אני" לבודד את עצמו מן הזולת ולא להשתתף בחווית-הסבל שלו. אם ההנחה של שיתוף המאורע ההיסטורי נכונה היא, אז חווית-שיתוף סבל היא מסקנה ישירה של הנחה זו.

(ז) יפה אמר אחד מדרשני הדור הקודם, כי עם ישראל נמשל לאותו בן בעל שני ראשים שנשאלו עליו בבית-המדרש: ירושתו איך? האם נוטל הוא שני חלקים כדו-אישיות, או חלק אחד כאישיות אחידה?¹¹ כמו-כן יש לשאול: האם פיזור העם בתוך הגולה והשתרשותו בסביבות שונות גרמו להתפוררות נפשית-רוחנית, או אחדותו של העם לא בטלה חרף העובדה, כי הרבה ראשים צמחו עליו, והוא משתמש בריבוי לשונות ותרבויות, במנהגים שונים וצורות-חיים בלתי-מקבילות? בקיצור: האחת היא התפוצה היהודית או לא?

(ח) התשובה — המשיך אותו הדרשן — לבעית אחדות-העם זהותית היא עם ההוראה שהורו אז בבית-המדרש לבע"ד השואל על דבר אחדותו של היורש. ישפכו מים רותחים על ראש האחד, אמר המורה, ונראה את תגובת השני: אם הלה יצעק מכאב, שני הראשים מצטרפים לאישיות אחידה שלמה ותיטול חלק אחד. ברם, אם השני לא ירגיש את יסורי הראשון — שתי אישיות מקופלות בגוף אחד, וירושתן שני חלקים.

(ט) גם ביחס לבעית אחדות האומה יש לקבוע מסמרים להלכה, כי כל זמן שישנו סבל משותף, בבחינת "עמו אנכי בצרה", ישנה אחדות. אם היהודי, שההשגחה האירה אליו פנים והמאמין כי לגביו הוסר עוקץ השנאה והנכרות מצד סביבתו, עדיין מרגיש את צער האומה ואת נטל המציאות הגורלית, זיקתו לאומה לא הופקעה. אם מים רותחים מוצקים על ראש יהודי במרוקו, צריך היהודי המגוהץ בפריו או בלונדון לצווח ככרוכיא, ועל ידי הרגשת הכאב הוא שומר אמונים לאומה. פיצול העם וקיפוח קלסתר פניו המה תופעות-לוואי של העדר רגש הסימפטיה.

(י) שלישית, שיתוף-סבל מובע בהרגש שיתוף-חובה ואחריות. בצאת ישראל ממצרים נפלו משה ואהרן על פניהם, התחננו לפני הא-ל ואמרו: "א-ל א-להי הרוחות לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?" תפלה זו עשתה מה שבקשו רועי-ישראל; הקב"ה הסכים על ידיהם שיפה עשו וענש רק את עדת-קרח. ברם, חסד זה הפגין הקב"ה רק לשעה. לדורות ה"אני" נתפס בעוון הזולת, אם יש בידו להוכיחו, למחות בו ולהחזירו בתשובה. ישנה אחריות הלכית-מוסרית קולקטיבית לעם ישראל. הפרטים מתלכדים לחטיבה הלכית-מוסרית אחת, בת מצפון אחד ותודעה נורמטיבית כל-כוללת. כבר פסקה ההלכה כי כל ישראל ערבים זה לזה וכי אחד שכבר יצא ידי-חובתו יכול להוציא את חברו שלא קיים את המצוה ואיננו בכלל פטור מן הדבר המופקע מהוצאת רבים ידי חובתם. ה"אני" איננו פוטר את עצמו, כל זמן שהזולת לא עשה את המוטל עליו. ישנה כריתת ברית מיוחדת על הערבות ההדדית של בני ישראל. ברית זו באה לידי ביטוי בברכות וקללות בהרי גריזים ועיבל. מיוסדת היא על האידיאה של עם שנתגלחה למשה במצרים, ממנה בקעה ועלתה ברית

¹¹ השוה תוס' מנחות לו, א, ד"ה או, ובשיטה מקובצת שם, אות יח.

הערבות ההדדית. אדון הנביאים בהתייחסו לברית הערבות הדגיש ואמר: "למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לא-להים". חזר הוא על המטבע של ברית מצרים: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-להים". כאן התעלה שיתוף הגורל ממישור הסבל החברתי-פוליטי למישור הערבות ההלכית-מוסרית. כולנו ערבים הדדית, כמו שנאמר "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם"¹².

(יא) שיתוף האחריות מהווה לא רק אידיאה הלכית עיונית, כי אם גם עובדה מרכזית בדברי ימי ישראל ביחסו אל העמים. שכנינו מאשימים אותנו בעד חטאי הזולת בן אומתנו, והופכים את התמיהה התלמודית: "טוביה חטא וזיגוד מינגד" למציאות יום-יומית שאין איש משתאה לה, זיהוי פעולות הפרט עם מעשיה של האומה הוא עיקר גדול בתולדות עמנו. שונאינו אין מניחים לפרט להתבודד בתוך תחומו המובדל. מוציאים המה אותו מד' אמותיו אל רשות הרבים ושמה מותחים בקורת חריפה בגללו על הכלל. באמת-מדה זו משתמשים רק ביחס לישראל ולא בנוגע לשאר האומות. שום איש עדיין לא קיטרג על הרוסי או הסיני — כפרט — שהוא נמנה עם שליחי הקומוניזם הבין-לאומי ולא חייב אותו עקב השתייכותו הגזעית לעמים שהנהיגו את המשטר הקומוניסטי והשואפים להדברת העולם תחת משטר אכזרי זה. בניגוד לגישה הגיונית ואנושית כזו לעומת בני עמים אחרים, מעלילים על העם היהודי כי אוהד הוא את הקומוניזם מחמת מעשיהם של מומרי-ישראל אחדים. עדיין לא טוהרנו מן העלילה הזאת. עוד הפעם, אין ביאורי המדענים לתופעה זו מניחים את הדעת. אין כל הבדל בדבר אם שרשה נמצא בשטח הנפשי-יצרי או בשטח המדינתי-היסטורי. אין המיון המדעי מעלה ואינו מוריד. התופעה נשארת סתומה וחתומה. לנו יהודים דתיים, ישנו פתרון אחד לחידה זו: יד ברית-הגורל שנכרתה במצרים על יחדותו המוחלטת של העם נחשפת מתוך מציאות בלתי-מובנת כזו.

(יב) צו קידוש-השם ואיסור חילול-השם¹³ מבוארים היטב לאור העיקרון של שיתוף אחריות וחובה. פעולת היחיד מוזקפת על חשבון הרבים. כל עוול הנעשה על ידיו מכתים את שם ישראל בעולם. אחראי הוא היחיד לא רק למצפונו הפרטי, אלא גם למצפון הכללי של האומה. נהג כשורה — קידש שם האומה ושם א-להי ישראל; חטא — המיט חרפה על האומה וחילל שם א-להיה.

(יג) רביעית, שיתוף-מאורע בא לידי בטוי בשיתוף-פעולה. חובת צדקה וגמילות-חסד יונקת מחווית האחוה, הכל-חודרת והכל-מפיקה. התורה, בדנה על מצוות אלו, משתמשת במונח "אח" במקום מלת "רע". "וכי ימוך אחיך... והחזקת בו... וחי עמך". "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיק האביון... פתוח תפתח את ירך לאחיק לעניך ולאביוןך בארצך". הקונפירונטציה עם המציאות הגורלית של העם על כל זרותה מקנה לו ליהודי את התודעה היחדותית בשדה הפעולה הסוצי-אלית. המצב המשותף של היהודים כולם — בין בשלב האובייקטיבי, כמאורע, ובין בשלב הסובייקטיבי, כסבל — בלי הפליה כל-שהיא פותח מקורות חסד ורחמים בנפשו של הפרט ביחס לאחיו הנתונים בצרה שבעקיפין נוגעת גם אליו. רבינו

¹² סוטה לו, ב; סנהדרין מג, ב; רש"י, דברים כט, כח.

¹³ עיין ברמב"ם, פרק ה מהלכות יסודי התורה, הלכה א.

משה בן מימון ניסח רעיון זה בסגנונו מעטה-מלים ורבי-התוכן: "וכל ישראל והנלוים אליהם כאחים הם, שנאמר: בנים אתם לה' אלהיכם, ואם לא ירחם האה על האה — מי ירחם עליו? ולמי עניי ישראל נושאים עיניהם, הלעכו"ם ששונאים אותם ורודפים אחריהם? הא אין עיניהם תלויות אלא לאחיהם"¹⁴.

(יד) מתוך תודעת האונס הגורלי והבדידות הנוראה כמקור יחדותו של העם נולדת מדת-החסד הקוראת והמפעילה את הקיבוץ הגורלי ליחדות חיובית על-ידי השתתפות מתמידה במאורע, בסבל, במצפון ובפעולת-עזרה. היהודי הבודד מוצא את נחמתו בהצטרפותו הפעילה אל הכלל ועל ידי הפלת מחיצות-קיום אגואיסטי-מובדל והתחברותו אל הזולת. חווית-הגורל המעיקה על האדם מוצאה את תיקונה בהתלכדות חוויות אישיות-אינדיבידואליות לחטיבה חדשה ששמה עם. חובת-האהבה לזולת נובעת מתודעת העם הגורלי, הבודד והתוהה על יחודו. עליה נכרתה ברית-מצרים.

ת. ברית-ייעוד

(א) ברית-ייעוד — מהי? הייעוד מציין בחיי-האומה — כמו בחיי היחיד — קיום מדעת שהאומה בחרה בו ברצונה החפשי ושבו היא מוצאת את הריאליזציה המלאה של חוויתה ההיסטורית. במקום קיום כחווית-עובדה בלתי-נתונה לשינוי שהאומה נדחקה לתוכו, מופיע הקיום כחווית-פעולה בעלת ממדים תכליתיים, רפודי-תנועה, עליה, שאיפה ומימוש. האומה מעורה בתוך היעוד בשל כיסופיה לקיום משוכלל מלא-ענין וכיוון. היעוד הוא המעין המפכה של ההתעלות היחודית של האומה והזרם הבלתי-פוסק של ההשראה העליונה שאינה נדעכת כל זמן שדרכה של האומה מותווית על ידי חוק אלהי. חיי-יעוד הם חיים מכוונים, פרי דריכות-הכרחית ובחירה חפשית.

(ב) בשעה שברית-מצרים נכרתה בעל-כרחם של ישראל, הקב"ה לקח אותם לו-לעם מבלי שיימלך בהם תחילה, כמו שנאמר: "ולקחתי אתכם לי לעם"; ברית-סיני הוצעה להם עובר לכריתתה. הקב"ה שלח את משה להגיד להם את דברו, ומשה שב להקב"ה עם תשובת-העם. ההלכה תופסת את ברית-סיני כשטר שאינו נכתב אלא מדעת המתחייב, והוא: כנסת-ישראל. הכרוז של "נעשה ונשמע" הוא יסוד קבלת-התורה¹⁵.

(ג) מהו תוכן ברית-סיני? אורח-חיים מיוחד המכוון את חיי-אדם לגישום תכלית אחת המונחת חוצה ליכולת האדם, איש-הגורל, והיא: הידמות אדם לבוראו על-ידי התעלות על-עצמית. הפעילות היצרנית הממלאה את ברית היעוד קולחת היא ממקור אחר לגמרי, ממרידת האדם בחיים העובדתיים כמו שהם ומן החרג המפעם בו לצורות-קיום יותר נעלות ונשגבות. מעשה החסד והאחוה, המשובץ במסגרת ברית-סיני, מנומק לא על-ידי הרגשת הבדידות המזורה של היהודי, אלא על-ידי חווית

¹⁴ הלכות מתנות עניים פ"ה ה"ב.

¹⁵ דברי הגמרא בשבת פח, א: "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית" מבטאים את הרעיון כי הקב"ה הציץ לישראל לקבל את התורה ולהתמכר לו מרצונם הטוב, כדי לחיות חיי גויקדוש במקום קיום גורלי, בעל-כרחם, בבחינת כפית הר כגיגית. עיין תוס' שם, ד"ה כפה וד"ה מודעא.

אחדות האומה המאורשה לעולם לא-ל אחד. אחדות הא-להים המוחלטת משתקפת באחדות האומה הקשורה בו קשר עולם, "אתה אחד ושםך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד". תמצית האחוה הישראלית במישור זה היא תוצאת זיקתם של בני האומה לא-להים כבנים לאב (הרמב"ם כבר הדגיש מוטיב זה במובאה שהבאנו לעיל). בסיני העלה הקב"ה את ברית-הגורל, שכרת עם קיבוץ הבודד מאונס והגומל חסד לזולת בשל בדילותו ההכרחית, לברית-יעוד של קיבוץ בעל חפץ ורצון המקדש והמכוון את עצמו לקראת הא-להים. ה"עם", יחדות נטולת-כוון ותכלית (עם), הפך "גוי" המסמן פרצוף צבורי מסויים, פיסיוגנומיה לאומית (גוי — גויה) ¹⁶; עם-חסד התעלה לגוי-קדוש ¹⁷. יסוד השיתוף היעודי הוא קדושה המתגבשת בדיוקנאות הויה מקורית ¹⁸.

(ד) כשבן-היעוד ניצב לעומת הא-להים הוא חוזה את א-להי ישראל, המתגלה לאדם רק בהסכמתו והזמנתו. א-להי ישראל מזדווג ליצור הסופי לאחר שהלה טיהר וקידש את עצמו מכל ליכלוך וזיהום וצופה בכליון עינים ובסערת-הרוח לפגישה מופלאה כזו. אין ההתגלות של א-להי ישראל באה על כל פנים, בכל התנאים והנסיבות. היא תובעת מצב נפשי ורוחני מיוחד, בבחינת "היו נכונים ליום השלישי". בלי נכונות-האדם אין א-להי ישראל מתגלה באקראי. אין הוא מפתיע את היצור. מזדקק הוא לבקשתו הנמרצת. ברם, כשאין האדם נכסף לו כיסופי-פעולה טעונת-מתח נפשי ורוחני, אין א-להי ישראל מעונין בו. בשעה שא-להי העברים רודף אחרי האדם בעל-כרחו אין הוא שואל לחוות-דעתו ולמאווי; א-להי ישראל נמלך באדם עובר לפגישה. כבר במצרים נתגלה הקב"ה למשה לא רק כא-להי העברים אלא גם כא-להי ישראל המחכה לאדם ומזמינו לעבודתו "כה אמר ה' א-להי ישראל שלח את עמי ויחוגו לי במדבר".

¹⁶ עיין ספר השרשים לר"י איבן ג'נאח (הוצאת בכר) שורש גוי. כמו כן עיין בספר השרשים לרד"ק, וז"ל: "ורבי יונה אמר כי גוי נופל על איש אחד כאשר נאמר הגוי גם צדיק תהרג". עיין גם בקונקורדנציה למנדלקרן, ערך "גוי", וז"ל: "יאמר על קיבוץ אנשים בני עם אחד שנעשו כעין גויה", כמו כן עיין במלון עברי לגונויס, ערך "גוי". אמנם לפעמים אנו נתקלים ב"גוי" גם ביחס לקיבוץ בעלי חיים כמו, "כי גוי עלה על ארצו" (יואל א, ו). מובן, כי בקשר לבעלי חיים מלה זו מופיעה בצורה מושאלת. עיין שם ברד"ק וגם בפירושו רש"י ודייק. כמו כן עיין בביאורי הגר"א לישעיהו, לפסוק "הוי גוי חוטא עם כבד עוזן", וז"ל: "עתה... כי עם יאמר על קיבוץ אנשים רבים יהיו המונים... אבל גוי איננו אלא שומרי הנימוס... וז"ש חז"ל ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מצויינים שם".

¹⁷ הביטוי "עם קדוש" מציין יחדות עממית-שהועלתה לדרגת קדושה, ושזה הוא במהות למונח "גוי קדוש".

¹⁸ היחוד היהודי התחיל להתחשל בכור-העינויים במצרים. הסבל ההיסטורי עיצב את דמותה של האומה כגוי בעל צביון מיוחד ודמות-דיוקן אינדיבידואלית והכינה למומנט הגדול והנשגב של כריתת-הברית היעודית בסיני. הכתוב מעיד על לידת היחוד היהודי במצרים "ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויהי שם לגוי גדול". מה יפה דרשת חכמינו: "מלמד שהיו ישראל מצויינים שם". גוי והצטיינות כחטיבה מיוחדת שוים המה. לאמתו של דבר, יצירת עם-גוי החתה תכלית השתעבדות אבותינו במצרים. ירדו כבני-יעקב ועלו כעם מקושר לא-להים וכגוי המנומן לגילוי-שכינה ולכריתת-ברית יעודית בסיני. "כד בעא קב"ה למעבד ליה עמא חדא, עמא שלים, ולקרבא לון לגביה, אי לא נחתו בקדמיתא למצרים ולא יצטרפו תמן, לא הו עמא יחידא דיליה" וכו' (זוהר, פרשת לך, פג, א). "עד דנפקו ממצרים לא הווי גוי וכו' כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות. בעא קב"ה למעבד לון לישראל כגוונא דלעילא ולמהווי שושנה חדא בארעא כגוונא עילאה ושושנה דסלקא ריחא ואהבריר מכל שאר חרדין דעלמא, לא הוי אלא ההיא דסלקא בין החוחים" (זוהר, פרשת תשא, קפט, ב).

ט. מחנה ועדה

(א) כדי להסביר את ההבדל בין עם-גורל לגוי-יעוד כדאי הוא הדבר שנעמד על ניגוד אחר והוא הניגוד בין מחנה לעדה. התורה השתמשה בשני המונחים גם יחד ביחס לישראל. "עשה לך שתי חצוצרות כסף, מקשה תעשה אותם, והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות".

(ב) מחנה ועדה מהווים שתי תופעות סוציולוגיות שונות, שני קבוצים נפרדים שאין ביניהם שום השתתפות ויניקה הדדית. מחנה נוצר מתוך השאיפה להגנה ומתפרנס מרגש הפחד, ועדה נוצרת מתוך געגועים להתגשמות אידיאה מוסרית נהדרה ומתפרנסת מרגש האהבה. במחנה שולט הגורל שלטון בלי-מצרים, ובעדה שולט היעוד. המחנה מהווה שלב בהשתלשלות ההיסטורית של העם, וקיום הגוי מזדהה עם מציאות של העדה.

(ג) מחנה בעצמיותו ומהותו איננו מהווה תופעה מסוימת בעולמו של האדם, גם בממלכת החיה כבר מרגישים אנו בנבטי תופעה זו. גם שמה משמש המחנה כתריס בפני הפורעניות. כשפחד הדורס תוקף פתאום את עדרי צאן ובקר, הרי הם גולשים בערבוביה שגעונית מכל הר ירוק וגבעה מדשיאה ורצים אחד לקראת משנהו; נאחזים המה בקרניהם ומתחככים בראשיהם. הפחד מוצא לו את ביטויו האינסטינקטיבי-מיכני בבקשת-מחסה בקיבוץ הפרטים. סוד התלכדות הפרטים בשעת-סכנה למחנה אחד גלוי וידוע לאינסטינקט האנימלי.

(ד) גם בעולמו של האדם אין המחנה נוצר אלא מתוך הפחד. כשקיום גורלי הכרחי מבעית את בני האדם, אז היחיד תופס את אפיסת-כחו ומתחבר עם הזולת לשם הגנה והתגברות על השונא. ארגון המחנה הוא תכסיס מלחמתי. צא ולמד מה אמרה תורה: "כי תצא מחנה על אויבך". נולד הוא ממגור הכליון והאבדון, מן הפחד שהגורל מהלך עליו. מתוך המחנה בוקע ועולה העם. לכתחילה היו בני-ישראל במצרים מחנה; כשנשתחררו על ידי הקב"ה עלו לדרגת עם.

(ה) ברם, העדה קובעת ברכה לעצמה במלכות האדם ורוחו הכביר. העדה היא יצירתו הטיפוסית של האדם, שתפארת-אישיותו חופפת עליו. אין העדה נוצרת בעטיים של גורמים שליליים, בשל פחד-הגורל הרודף אחרי האדם המרגיש את מסכנותו ורפיון-כחו, — אלא עקב דחפים חיוביים. בסיס העדה הוא היעוד. עדה זוהי קבוץ יחידים בעלי עבר אחד, בעלי עתיד כללי, בעלי שאיפות משותפות, בעלי כמיהות זהות לעולם שכולו טוב וכולו נאה, בעלי יעוד יחודי ואחדותי. תחילתה של העדה תחובה במסורת-אבות וירושת-עם, בדמדומי השחר שלה, וסופה מושרש בחזון אחרית הימים משותף. בני העדה הם עדים¹⁹, ועל מה המה מעידים, אם לא על מאורעות שעברו ועל עתיד-פלא שעדיין לא בא! העדה כוללת לא רק את הפרטים הנוכחים החיים עכשו, אלא חובקת היא את כל אלה שחיו ושעתידים לחיות מקדם ועד אחרית הימים. המתים שהלכו לעולמם עדיין קיימים בתחום העדה, והעתידים להולד חיים כבר ברשותה. עדה היא גוי קדוש שאינו מפחד את הגורל ושאיןנו חי בעל

¹⁹ עדה מציינת גם התמכרות לאידיאולוגיה שלילית על-ידי בני-אדם החורשים רעה "ולא יהי כקרח וכעדתו", "העדה הרעה הנאת".

כרחו. מאמין הוא ביעודו וברצונו הטוב הוא מקדש את עצמו לגישומו. על קיום עם שגולד מן המחנה נכרתה ברית-מצרים, ועל קיום גוי קדוש נכרתה ברית בסיני.

י. גירות על-ידי מילה וטבילה

(א) ההשתזרות בתוך הגורל ובתוך היעוד של עם-גוי נבחר וחוויית ההשתיכות לכנסת-ישראל כחטיבה שלמה המגשמת בקיומה ההיסטורי את שתי האידיאות — חסד וקדושה — גם יחד לא נתנו לפירוק ולפירוד. ברית-סיני השלימה את ברית-מצרים; היעוד נדבק בגורל — שתייהן הפכו יחידה בריתית מסויימת. אי-אפשר להכניס רווח בין הדבקים ולנסח השקפה הנוגדת אחדות זו של עם-חסד וגוי-קדוש. ישראל, המשתתף בסבל העם ובגורלו אבל לא נשתלב ביעודו המתבטא בחיי תורה ומצות, מקצץ בנטיעות ופוגם את יהדותו. ולהיפך: ישראל, שאיננו כואב את כאב-העם והמשתדל לפרוש מן הגורל היהודי, אעפ"י שהוא עושה מצוות, מחלל קדושת-ישראל²⁰.

(ב) והנכרי הבא להסתפח אל האומה מקבל עליו עול שתי הבריתות. הוא משרה את עצמו בתוך מעגל-הקסמים של הגורל היהודי ומקדש את עצמו ליעוד היהודי. בהצטרפות האדם לעם בן ברית-מצרים ולגוי-קדוש בן ברית-סיני מתמצה ענין הגירות. כלל גדול נקוט בידך: אין גירות לחצאין, ואי-אפשר לוותר אפילו על קוצו של יו"ד של שתי הבריתות. ההתמכרות לכנסת-ישראל כעם שגלקח בחזקה על-ידי א-להים במצרים על כל מאורעותיו, סבלותיו, אחריותו ופעולותיו וכגוי-קדוש המסור בכל לב ונפש לא-להי ישראל ולתביעותיו ההלכיות-מוסריות, — היא יסוד-היסודות של היהדות והיא גם עובדת-יסוד בקבלת גירות.

(ג) לכך פסקה ההלכה, כי גר שמל ולא טבל, או טבל ולא מל, אינו גר עד שימול ויטבול. מילה שניתנה לאברהם העברי אבי הגורל היהודי ושנתקימה במצרים עובר לעשיית הפסח ואכילתו — סמל גאולת-מצרים — מסמנת את השוני הגורלי של האומה, את התבדלותה וגם יחדותה ההכרחיות. מילה היא האות החרות בעצם הוויית הפיסית של היהודי. היא אות מתמיד בין א-להי העברים ועמו שלא ניתן להמחות. אם אין הבשר נחתם בברית הגורל, נעדרת היחדות של העם, והנכרי נשאר מחוץ לגבולות ברית-מצרים.

(ד) הטבילה בניגוד למילה מייצגת את השתלבות האדם ביעוד הגדול וכניסתו לברית-סיני. על הטבילה נצטוו ישראל קודם מתן תורה בסיני²¹. יש בה משום

²⁰ עיין ברמב"ם, פרק ג מהלכות תשובה, הלכה יא: "הפורש מדרכי צבור אעפ"י שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת-ישראל ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרך בורכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן — אין לו חלק לעולם הבא".

²¹ בדברי הרמב"ם, פרק יג מהלכות איסורי ביאה, הלכות א-ג, שמקורן בברייתא בכריתות, דף ט, מבואר להדיא, כי במצרים לא היתה טבילה, והגירות חלה אז במילה לבדה, וכי בסיני נצטח בפעם הראשונה לטבול לשם גרות. וזה לשונו: "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית — במילה, וטבילה, וקרבתן. מילה היתה במצרים, שנאמר 'וכל ערל לא יאכל בו'; מל אותם משה רבינו... וטבילה היתה במדבר, קודם מתן-תורה, שנאמר 'וקדשתם היום ומחר וכנסו שמלתם'". הוא מפרש, כי דברי הסוגיא ביבמות עא, א — "לא תו"י גר שמל ולא טבל" — ביחס לדורות. ולא לפסח-מצרים, כי שמה נשלמה הגירות לדברי הכל במילה לבד. כמורכב יבאר את דברי הגמרא ביבמות מו, ב "ורבי יהושע באבות נמי טבילה היתה" בקשר עם

הטיהור וההתעלות מחול לקודש, מחיים כמושהם לחיים רצופי-חזון נשגב. כשהבא להתגייר עולה מטבילתו, מתחדשת בו מציאות רוחנית רפודת-יעוד, והוא מתקדש

מתן-תורה, כפשטות הכתובים המובאים בסוגיא שם. אמנם הרמב"ם יודה, כי באמהות היתה טבילה גם במצרים, כמבואר שם בסוגיא, כי הלא אי-אפשר להרחיק את טבילת האמהות ממצרים למתן-תורה בשל שאלה אחת הבוקעת ועולה ושהודגשה ברש"י שם: "באמהות — גשותיהם שטבלו, כדמפרש לקמן; דאי לא טבלו, במה נכנסו תחת כנפי השכינה?" כלומר, הלא בעינן דבר המגייר! כמו-כן מבואר בתוספתא פסחים, פ"ח, כי טבילת השפחות עיכבה את עשית פסח-מצרים לכל הדעות, בין לתנא קמא, בין לר' אליעזר בני-יעקב. עיין בראב"ד, פרק ה מהלכות קרבן-פסח, הלכה ה.

לאמתו של דבר, היינו יכולים לפרש כי גם במצרים נתקיימה טבילה גם בזכרים, מלבד המילה, וכי בסיני נצטח בטבילה חדשה עקב מתן-תורה, שעל ידיו נתקדשו בתוספת קדושה. כל מעשה גירות זקוק לטבילה, וגם גירות מצרים בכלל זה. לביאור זה יש להביא סמוכים משיטת הרבה ראשונים, ובתוכם הרמב"ם, כי הטבילה השנייה של עבד היא דבר-תורה משום תוספת מצוות והתעלותו כבן-חורין לקדושת-ישראל גמורה. מובן, כי בסיני, שנכנסו לתורה ולמצוות, זקוקים היו גם-כן לטבילה נוספת, מלבד הטבילה שטבלו במצרים. אפילו לדעת נימוקי יוסף, כי טבילת עבד לאחר שנשתחרר אינה אלא מדבריהם, צריכים היו לטבול בסיני. שאני עבד, שנתגייר כבר על ידי מילה וטבילה ונכנס על ידיהן לברית, לבני-ישראל בסיני שהיו צריכים להתקדש בקדושה נוספת שעליה נכרתה ברית שניה. בנוגע לעבד, סובר בעל נימוקי-יוסף, כי אין צורך במעשה-טבילה משום שאנו דנים על נוכחות מעכב. אם אך העבדות הופקעה על ידי שיחרור והמניעה שעכבתו מלהתחייב במצחה שהזמן גרמא ואסרתו בבתי-ישראל הוסרה, — איננו חסר שום דבר. ברם, בסיני התקדשו בקדושה חדשה, שלא ידעו מקודם, ונזקקו לפעולת גירות שניה. לכן הוצרכו לטבילה שניה.

ב. ואם תאמר: מדוע לא הוצרכו גם להטפת דם-ברית בסיני עוד הפעם? יש לומר, כי המילה, שהיא תמיד עוברת לטבילה ואינה מחדשת בקיומה קדושת-ישראל, אינה צריכה להתקיים עוד הפעם (עלידי הטפת דם-ברית) כשקדושה נוספת יורדת לאדם. אנו זקוקים רק להפצא של מילת-גירות כדינה, ואם מילה כזו נתקיימה, אעפ"י דבשעתה נכנס רק לקדושה קלה, אין צורך להטיף דם-ברית עקב התחייבותו במצוות חדשות והגדלת קדושתו כיוון שהמילה נתקיימה לכתחילה לשם גירות של עבדות כדינה. אולם הטבילה, הגומרת את מעשה-הגירות, ושממנה מבצבצת ועולה קדושת-ישראל, חוננת ונשנית כשהגר עולה מקדושה לקדושה. אלא דצריך עיון:

מה נעשה לדעת הרמב"ן, שסובר (בחידושי ליבמות, דף נו), כי גר שטבל ואחר-כך מל, גירות יעילה היא? לפי דעה זו אנו נפגשים לפעמים במילה שהיא בסופו של סדרה-גירות. אם כן ייהפך הדבר ונזדקק להטפת דם-ברית, ולא לטבילה, במקרה של הוספת-קדושה.

ברם, עיין שם ברמב"ן, כי אפילו בני שבט לוי, שנימולו קודם יציאת-מצרים לשם מצוה ולא לשם גירות, לא היו צריכים להטפת דם-ברית, וזה לשונו: "ואם כן שבט לוי איך נכנסו תחת כנפי השכינה? אלא הטיפו ממנו דם-ברית. ולי נראה דמדין מילה אינם חייבים להטיף — דהא מלו, ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול, כיוון דלא מפקדי כמאן דלא מלו דמי וכו'". מוכח מתוך דבריו, כי אין מילה מהחה פעולה בסדר הגירות, כמו טבילה, וכי כל ענינה הוא להפקיע שם ערלות במתגייר. אם לא מל, אינו מתקדש בקדושת-ישראל משום דאין ערל נכנס לברית. לפיכך, אם נתגייר והוא בכלל מהול, יכול לטבול לשם גירות. ערבי מהול שלא לשם גירות, הוא ערל גמור, כמבואר בנדריים לא, ב; ביבמות דף עא, א; ובע"ז דף כז, א, לכן צריכים להטיף ממנו דם-ברית. אולם בני לוי, שהיו מזרעו של אברהם ונימולו על פי צויו של הקב"ה לאביהם, לא הוזקקו להטפת דם-ברית.

לאור הנחה זו מתישבת קושיתנו, אמאי לא נצטרך למילה בהוספת קדושה לדעת הרמב"ן הסובר כי לפרקים הגירות מסתיימת על ידי מילה.

ראינו כי אין המילה משתייכת כלל למעשה-הגירות; כל מהותה מתבטאת בהפקעת שם ערל. לכן במהול אין צריכים להטיף דם-ברית בעלותו מקדושה קלה לקדושה חמורה. משונה היא הטבילה משום שמהחה היא מעשה המחודש קדושת-ישראל והיא חלק אינטגרלי של פעולת-הגירות. לפיכך, בהוספת קדושה זקוקים אנו לטבילה ולא להטפת דם-ברית. אמנם הרמב"ן סובר, כי הטבילה יכולה להתקיים גם קודם המילה, אעפ"י שאין שם ישראל חל בתכיפה לעלותו ממנה, יעילה היא הטבילה להבא. כשהערלות נפקעת, מתחדש על-ידי הטבילה מכבר שם ישראלות וגירות.

ג. עצם השאלה, אם מילה משתייכת למעשה הגירות או שהיא מהחה רק הפקעת שם ערל מן הנכרי החוצץ בפני קדושת-ישראל, תלויה במחלוקת הראשונים בדין בי"ד ביחס למילה. מדברי הרמב"ם משמע, כי צורך בי"ד מוגבל רק לטבילה, ולדבריו יש לומר שאין המילה אלא הסרת עובדה המעכבת בגירות.

בקדושת-ישראל. לא להיגם קשורה פעולת קבלת עול מצוות בפעולת-הטבילה²². כל עצמה של הטבילה לא באה אלא לייצג את חווית מתן-תורה והעלאת העם לגוי קדוש על ידי ההתחייבות החפשית לקיים את דבר ה'. אם מל ולא טבל, חסרה התקשרות האדם ליעוה, והנכרי מסתייג מברית-סיני וזיהוי הלכי-מוסרי עם גוי

הטור והש"ע הזכירו צורך של ב"ד גם בנוגע למילה, וכן מבואר להדיא בחידושי הרמב"ן ביבמות, דף מה. אם-כן מוכח שלא כסברתנו, כי לדעת הרמב"ן אין המילה באה אלא להפקיע שם ערל. העובדה עצמה, שהרמב"ן מצריך נוכחות ב"ד בשעת המילה, מעידה, כי מעשה המילה הוא פעולה המגיירת ונתפסת לקיום ב"ד. השאלה חוזרת ונעורה: מדוע לא הטיפו דם-ברית מבני לוי בסיני, כיוון שמילתם לכתחילה לא היתה לשם גירות (אמנם הרמב"ן סובר כדעת התוספות ביבמות, דף מא, ד"ה "מי לא", כי טבילה ומילה לשם מצוה לבדה — דיין. הרמב"ן הסתמך בירושלמי שציטט, אבל אין בשיטה זו משום העלאת תרופה לבעיתנו. מילה וטבילה לשם מצוה לבדה כשרות הנה בסדר הגירות רק לאחר שנתנה תורת-גירות ונקבעו מסמרים להלכה, כי מתקיימת היא על-ידי מילה וטבילה. במערכה כזו יעילות הנה המילה והטבילה אף אם נתקמו לשם מצוה ולא לשם גירות. בכונת המצוה עצמה ישנו מעשה המגיר. ברם, שבט לוי שמל במצרים, קודם שנצטוו ישראל על המילה לשם גירות כדי להכנס תחת כנפי-השכינה, נעדר היה חפצא של פעולת-גירות על-ידי המילה. איאפשר לייחס מילה כזו לפעולת-גירות שנצטוו עליה ישראל אחר-כך).

נראה, כי הרמב"ן סובר, שמילה מהווה חפצא של מעשה-הגירות כל-זמן שמצותה לא נתקיימה בשלמות ולא אחרי קיומה המלא. המילה בתור פעולת-גירות באה לידי בטוי רק בשעה שהגברא נטול-קיום הוא. לכן, ערבי מהול שנתגייר צריך הטפת דם-ברית, מפני שמילתו נטולת-ערך היא, ובהטפת דם תחקים מצוה כניסתו לבריתו של אברהם אבינו, שהיא חלק בלתי-נפרד ממצוה המילה. אולם בני לוי, שקימו מצוות מילה כזרעו של אברהם לכל פרטיה ויצאו ידי חובתם בלי שום פגם, אינם זקוקים להטפת דם-ברית, כי מה יקימו בהטפה כזו? ממילא גירותם מוגבלת לטבילה לבדה, כמו גירות-נשים או מי שנחתך גידו. עיין ברמב"ן שם שסיים דבריו במטבע כזו: "הלכך בני לוי נידונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי-השכינה". לפיכך, כשהגר עולה מקדושה קלה לקדושה חמורה אינו צריך להטפת דם-ברית; כי הלא המצוה נתקיימה מקודם בשלמותה. בניגוד למילה, השתיכות הטבילה לסדר-הגירות אינה עקב שם מצוה או חובה שבה, כי לבד חלותה כפעולה של גירות, אין שום חלות-קיום צפונה בה כלל. הטבילה בתורת מכשיר של קדושת-ישראל יכולה להתקיים פעמים הרבה, ובכל מקום שישנה הגדלת-הקדושה — טובלין.

²² השתיכות קבלת עול מצוה לטבילה המחודשת את חלות הגירות, היא כמעט דבר פשוט, כמבואר בסוגיא יבמות, דף מז, וכן משמע ברמב"ם פרק יג מהלכות אסורי-ביאה, הלכה יב ופרק יד הלכה ז על-פי הסוגיא הנ"ל. כן מבואר ברש"י להדיא שמה, וזה לשונו: "דהשתא על ידי טבילה הוא נכנס לכלל גירות, הילכך בשעת טבילת-מצוה צריך לקבל עליו עול מצוות". ברם, בתוספות יבמות, מה, א, ד"ה "מי לא טבלה" מבואר כי קבלת עול מצוה יכולה להתקיים קודם הטבילה; עיין שם.

עיין ברמב"ם, פרק יג מהלכות אסורי-ביאה, הלכה יז, שכתב: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוה ועונשו, ומל וטבל בפני ג' הדייטות, הרי זה גר". מפי אבא מרי שמעתי פעם, כי הרמב"ם לא נתכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוה, הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל ענין של גירותו וקדושת-ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצותיו של הקב"ה. שיטת הרמב"ם היא כי אין קבלת מצוה מהווה פעולה מיוחדת בגירות הזקוקה לבית-דין, כמו טבילה, וכי אינה אלא קו אופייני במעשה הגירות שתתקיים לשם קיום המצוה. לכן, אם יודעים אנו, שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות, אעפ"י שלא היה שם מעשה מיוחד של השמעת המצוה והסכם הגר, הטבילה מועילה, כיוון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר. מדברי התוספות שהבאנו, נראה, כי סוברים הנה שקבלת עול-מצוה היא חלות מיוחדת בתהליך הגירות וכי כל ההלכה של בית-דין נאמרה ביחוד ביחס לפעולה זו. אין הטבילה זקוקה לבית-דין, רק קבלת עול מצוה צריכה להתקיים בפניהם.

עיין בחידושי הרמב"ן ליבמות, מה, ב, שכתב: "ואפילו בגר זכר שקיבל עליו קודם מילה, חוזר ומקבל עליו בשעת טבילה". לפום ריהטא היה נראה, כי ישנה לדעתו קבלת-מצוה גם בשעת-מילה. אולם יש לומר כי הרמב"ן לא נתכוון לקבלת מצוות כמעשה מסוים, אלא לאופי המילה הכללי. המילה צריכה להתקיים מתוך התחייבות למצוות, כמו שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם. אולם הרמב"ם סובר שאין פעולת קבלת מצוה מיוחדת מעכבת כלל. הרמב"ן מסכים לדעת התוספות, כי ישנה פעולה כזו, והיא זקוקה לב"ד, אולם מלבד הקבלה המיוחדת גם המילה והטבילה נעשות לשם התחייבות במצוה, דהיינו לשם גירות.

קדוש. במטבע של גירות בספר רות נתנסחו שני האספקטים הללו, ותמציתם מובעת בארבע המלים האחרונות: "עמך — עמי, וא־להיך — א־להי".

יא. הרהורי וידוי נוגים

(א) נשאלת שאלה פשוטה: כלום לא חטאנו בנוגע לכריתת-הברית הראשונה של שיתוף-גורל בתור מחנה-עם בנוגע לחובתנו להשתתף בצער האומה ולראות ולהרגיש בסבלותיה, ככתוב: "וירא בסבלותם"? נהיה-נא גלויי לב: בשעת השואה הנוראה, כשיהדות-אירופה הושמדה באופן שיטתי בתאי-הגאז ובכבשני-האש, לא עמד הקיבוץ היהודי באמריקה על הגובה הראוי, ולא פעל כמו, שיהודים בעלי תודעת שיתוף-גורל, שיתוף-סבל וגם שיתוף-פעולה מפותחת היו צריכים לפעול. לא חשנו כראוי בצער האומה, ועשינו מעט להצלת אחינו האומללים. קשה לדעת, כמה היינו יכולים להשיג אילו היינו פעילים יותר; אני, כשלעצמי, חושב, שהיינו יכולים להציל הרבה; אבל אין ספק שאילו כאבנו את כאב אחינו כראוי, אילו הרימונו צעקה והרעשנו עולמות, שרוזבלט יכריז התראת-מחאה חריפה המלווה במעשים, — היינו יכולים להאיט, בהרבה, את תהליך הרצח ההמוני. היינו עדים לטרגדיה האיומה ביותר בתולדותינו ושתקנו. לא אדון עכשו על פרטים; זהו פרק מכאיב ביותר. אבל כולנו חטאנו בשתיקה למראה רצח מיליונים. האין אנו עומדים כולנו לפני כס-המשפט של רבש"ע בגלל החטא הנורא של "לא תעמוד על דם רעך"? ביחוד כשהחטא נוגע לא רק ל"רעך" אלא ל"רעיד" — למליוניהם! כשאני אומר "אנו", כוונתי לכולנו — גם אני בתוכם — חברי הסתדרויות רבנים ובעלי-בתים — אדוקים והפשים — הסתדרויות יהודיות פוליטיות מכל המינים: "ראשיכם, שבטיכם, וקניכם ושוטריכם" — כל איש ישראל... מחוטב עציך עד שואב מימך". הידעתם, מדוע היינו אדישים כל כך? מפני שנפגם חוש העממיות שבנו. לא תפסנו את ענין שיתוף-הגורל ומהות העם; חסרים היינו אותה מדת-החסד שנטולה היתה לכתחילה גם מאיוב. הלה נטול היה הרגש של שיתוף-מאורע וסבל, לפיכך לא ידע איך להתפלל בעד חברו. חרד היה רק לשלמו ולשלום משפחתו. גם בנו נעדרת חווית עם-מחנה; לכן לא התפללו בעד אחינו תפילה בלב וגם תפילת-פעולה נמרצת של הצלה.

(ב) ההשגחה מנסה אותנו שוב פעם במשכר העובר על ארץ-ישראל. מן הראוי לקבוע כאן בגלוי: אין הדבר נוגע לעתידה הפוליטי של הארץ בלבד. מזימות הערבים אינן מכוונות רק לעצמאותה המדינית, אלא כלפי עצם קיומו של הישוב בכלל. הם שואפים להשמיד, חלילה, את הישוב מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה. באחת האספות של המזרחי אמרתי בשם אבא מרי ז"ל, כי פרשת "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" אינה מוגבלת בחלותה הצבורית כמלחמת-מצוה לגזע מסוים, אלא כוללת חובת-התקוממות נגד כל אומה או קבוצה החדורה שגזעו של שנאה, והמכוונת את משטמתה כלפי כנסת-ישראל. כשאומה חורתת על דגלה "לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד", היא הופכת עמלק²³. בשנות

²³ בנוגע לז' עמים כתב הרמב"ם, בפרק ה מהלכות מלכים הלכה ד', בדברים האלה: "מצות עשה להחרים שבעה עממין, שנאמר: 'והחרם תחרימם' וכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו — עובר בלא-תעשה. שנאמר: 'לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם'. הרדב"ז ציין את מקורו

השלשים והארבעים מלאו תפקיד זה הנאצים והיטלר בראשם. הם היו העמלקים. נציגי שגרון האיבה של התקופה האחרונה. כיום ממלאים את מקומם המוני נאצר והמופתי. אם נשתוק גם עתה, לא אדע איך יצא דיננו מלפני מלך המשפט. אל תשענו על יושר העולם ה"ליברלי". אותם הצדיקים הליברליים חיו גם לפני עשרים שנה וראו בהשמדתם של מליוני אנשים בשויון-נפש ולא נקפו אף באצבע. הם עלולים להסתכל, ר"ל, בהישנות מחוזה-דם שני, ולא תנוד להם אף שנת-לילה אחד.

(ג) הבה ונתפלל "בעד רעהו", גרגיש בצער הישוב. עלינו להבין, כי גורל הישוב בארץ-ישראל הוא גם גורלנו. הערבים הכריזו מלחמה לא רק במדינת ישראל, אלא בכל כנסת-ישראל. המה עכשו מנהיגי התנועה האנטישמית הבינלאומית ומראשי תומכיה בכסף תועפות. נתגבר נא על הפחד האוילי שהטילו עלינו שונאינו, כי אנו בעלי "נאמנות כפולה". ראשית, לעולם אי-אפשר לצאת ידי חובה לעומת שונאי-ישראל, וכל מה שנעשה לא ימצא חן בעיניהם. שנית, הדבר נוגע, כאמור, לא לקיום מדינה, כי אם להצלה פיסיית של המוני ישראל. האם אין זה מחובתנו הקדושה לבוא לעזרתם? האסור לנו לדרוש הגנה על הישוב? עומדים אנו בפני נסיונו של איוב — האפשרות להתפלל — על-ידי מעשים ומסירות-נפש — "בעד רעהו", ו"רעהו" זה הוא הישוב הגדול בארץ-ישראל. עלינו לעשות רק דבר אחד — לפתוח את הדלת לדוד הדופק, ומיד תעלמנה כל הסכנות.

של המשפט האחרון — וכבר אבד זכרם — בדברי רבי יהושע (ידיים, פרק ד, משנה ד) :
"כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות".

אולם, ראה זה פלא : בנוגע למצוות מחיית-עמלק לא הוסיף הרמב"ם את שלוש המלות "וכבר אבד זכרם". זהו לשונו של הרמב"ם (פרק ה מהלכות מלכים, הלכה ה) : "וכן מצוות-עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר : 'תמחה את זכר עמלק, ומצחת-עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו, שנאמר : 'זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השכועה למדו : 'זכור' — בפה, 'לא תשכח' — בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". מתוך דבריו נראה, כי עמלק עדיין קיים בעולם, בשעה ששבעת-העמים כבר ירדו לתהום הנשיה.

יש לתמוה, מדוע לא נשתמש בכללו של ר' יהושע, ש"בא סנחריב ובלבל את כל האומות" גם ביחס לעמלק? התשובה על שאלה זו היא פשוטה מאד : הכתוב מעיד, כי עמלק עדיין קיים בעולם. צא וראה מה אמרה תורה : "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", אם כן אי-אפשר לעמלק להמחות מן העולם עד ביאת המשיח. כך אמרו חז"ל : "אין הכסא שלם ואין השם שלם עד שיימחה זרעו של עמלק". אבל — היכן הוא? התשובה שמעתי מפי אבא מרי זצ"ל, כי כל אומה המתנכלת לכלות את כנסת-ישראל הופכת, על פי ההלכה, עמלק. אבא מרי הוסיף : בנוגע לעמלק נצטחינו בשתי מצוות : א) חובת מחיית זכרו, המוטלת על כל יחיד בנוגע לבן עמלק, כמבואר בפרשת כי תצא : "תמחה את זכר עמלק", וגם ב) בהתכוננות מלחמתית של הצבור נגד עמלק כעם, כמבואר בפרשת בשלח : "מלחמה לה' בעמלק מדור דור". ביחס לאומה אחרת העומדת עלינו לכלותנו, מצוים אנו להלחם בה בשעה שהיא מתכוננת נגדנו, ומלחמתנו נגדה היא מלחמת-מצוה, על פי גזירת הכתוב : "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", אבל חיוב מחיית יחידים על פי פרשת כי תצא נאמר רק ביחס לגזע עמלק. אמנם דברי הרמב"ם מוסבים גם כלפי החיוב של מחיית יחידים, שאינו חל לגבי אומה אחרת, המזימה כליון לישראל ; מכל מקום, כיוון שחובת מלחמה בעמלק משתייכת אליה, לא השתמש במטבע "וכבר אבד זכרו". ישנה חלות עמלק גם עכשו, לאחר שהאומות נתבלבלו. ואולי זוהי דעתו של הרמב"ם, שפסק בפרק ה מהלכות מלכים, הלכה א, כי מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם היא מלחמת מצוה. נכללת היא בכלל פרשת מלחמה לה' בעמלק מדור דור. אמנם הזכיר שמה את מלחמת עמלק ביהוד, בכל זאת יש לומר, כי גם עזרת ישראל מיד צר שעמד עליה לכלותה משתייכת לפרשה זו. עיין בסוגיא סוטה מד, ב, ד"ה : "אמר רבי יוחנן ודייק".

יב. החזון של תנועת שיבת ציון הדתית — בדידות ולבדיות

(א) מה צריך להיות יחסה של תנועת שיבת ציון הדתית לציונות החילונית? נדמה לי כי הציונות המדינית הבלתי-דתית נכשלה בטעות יסודית אחת: היא מבוססת על הנחת-שוא, שהוכנסה במושג ברית-מצרים, ברית-גורל. עם יסוד המדינה, אומרת הציונות החילונית, נהפכנו ל"עם" כשאר העמים ותש כחו של רעיון "עם לבדד ישכון". הקיצונים שבתנועה זו חפצים גם לקעקע את האידיאה של שיתוף-גורל — מחנה ועם — של יהודי הגולה והישוב בארץ-ישראל. מהלך מחשבתי זה הוא לא רק משגה פילוסופי-היסטורי, אלא גם טעות מעשית. ברוח זו של שויון עם הכל ובצוותא עם הכל גילו נציגי מדינת-ישראל פעמים תכופות תמימות יתרה, לא העריכו כראוי מצבם ותנאים מיוחדים, ולא הבינו לנכון כוונותיהם המוסתרות של אישים מסויימים. מתוך תום-לב ילדותי נתנו אמון בדברי אנשים שבגדו בנו אחר-כך, והתפעלו מדברי חלקות ושפת-חנף. מדומני, כי בכמה מקרים חסרו למדיניות החוץ של ישראל רגש כבוד עצמי, גאון-לאומי, זהירות וגם העז לעמוד על דעתה.

(ב) טעויות אלו הן תוצאות של השגיאה הראשית שנכשלה בה הציונות החילונית, כשחפצה למחוק מספר ההיסטוריה שלנו את רגש הבדידות ואולי גם את תופעת שיתוף הסבל. קול הדוד הדופק צריך לפקוח עיני כולנו, אפילו של החילונים המוש-בעים ביותר. מדינת ישראל לא יכלה ולא תוכל להפר את כריתת הברית של "ולקחתי אתכם לי לעם" ולחסל את שיתוף הגורל, מקור הבדידות הישראלית. מדינת ישראל מבודדת היא כיום בדיוק כבדידותה של כנסת ישראל במשך אלפי שנות קיומה. ואולי בולטת היא בבדידותה של המדינה היום יותר מבעבר, כי היא מתגלה בעליל בזירה הבין-לאומית. "על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפוניך. אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד. כי נועצו לב יחדו, עליך ברית יכרותו. אהלי אדום וישמעאלים מואב והגרים, גבל ועמון ועמלק פלשת עם יושבי צור. גם אשור גלוח עמם, היו זרוע לבני לוט סלה" (תהלים פג, ד—ט). רוסיה הקומוניסטית יחד עם הוותיקן הקתולי; תלמידו של גנדי — נהרו — יחד עם הקתולי האדוק פרנקו; משרד-החוץ הבריטי עם טשנג-קאי-טשק — כולם חוברו יחד ונעזרים המה בנסיונם לבודד את מדינת ישראל על-ידי שונאינו בארצות אחרות. קנוניה זו התרחשה דוקא לאחר תקומת המדינה, בשעה שהרבה ממנהיגיה חשבו, כי פתרו את הבעיה היהודית, חיסלו את הבדידות והכניסו תקינות בקיומנו. ההנחה, שמדינת ישראל החלישה את האנטישמיות, בטעות יסודה. להיפך, האנטישמיות התגברה והיא משתמשת בעלילות שוא על מדינת ישראל במלחמתה נגדנו. אחריתה של השנאה האנטישמית הזאת מי ישורנה? כריתת הברית של מצרים לא תבוטל ביד אנוש. נשארים אנו עם מפוזר ומפורד, ובכל זאת צמודים איש לרעהו. גורלנו הוא גורל הישוב, וכן להיפך: גורל הישוב, הוא גורלנו. שום חלק של העם היהודי לא ישלה את עצמו בשוא "להמלט בית המלך מכל היהודים". על כל אחד להתפלל בעד רעהו. אסור ליהודי אמריקה לשקוט ולנוח עד שהסכנה, שמדינת ישראל נתונה בה, תעבור ותסולק. אל ליושבי ארץ הקודש לפטפט דברי הבל על טיפוס "היהודי החדש" הנוצר שמה, אשר אין לו שום קשר עם יהודי התפוצות. שומה על כולנו להאזין ל"קול דודי דופק".

(ג) אכן, טעותה של הציונות החילונית חמורה יותר מאי־הבנת משמעותה האמיתית של ברית־מצרים, ברית עם־מחנה, המתגשם בשיתוף גורל וכבדידות הכרחית. היא חוטאת גם נגד ברית־סיני, ברית עדה־גוי קדוש, המוצאת את בטויה בשיתוף יעוד של חיים מקודשים. רק תנועת שיבת ציון הדתית, בתפיסתה המסורתית והמקורית, בכחה לתקן את המעוות. אם תשאלוני במה מתבטא תפקידה של מדינת ישראל, הייתי עונה: שליחותה של מדינת ישראל היא לא היסול בדידותה המיוחדת של כנסת ישראל או ביטול יחוד גורלה — בזה לא תצליח — אלא העלאת עם־מחנה לדרגת עדה־גוי־קדוש והפיכת שיתוף גורל לשיתוף יעוד. עלינו לזכור, כפי שהודגש קודם, כי "גורל" מתבטא בעיקרו בהוויה הכרחית, באי־אפשרות לברוח מהיהדות, בכורח לסבול כיהודי. אולם אין זה משאת נפשה של התורה ואין זה האידיאל של השקפת עולמנו. אחדותנו עם כנסת ישראל, לפי ההשקפה המקורית של היהדות, צריכה לבוא על מילואה לא על־ידי כריתת הברית של גורל, של מחנה־עם בעל מציאות הכרחית, שאנו כפופים לה על־ידי גורמי חוץ, אלא על־ידי כריתת ברית של עדה־גוי קדוש ושיתוף־יעוד. קיום גורלי אין בו משום סיפוק נפשי לאדם. להיפך, הוא גורם לו יסורים. רגש הבדידות הוא הרסני ביותר; בכחו לרוצץ את האדם בחומר וברוח, לשתק את כחותיו הנפשיים ולסתום את מעינות היצירה המפכים בו. ביחוד מעיק רגש זה על האדם משום שהוא נטול טעם וכיוון, והבודד תוהה: למי ולמה? בדידות, הדולקת אחרי האדם כצל, מטמטמת את עירנותו ואת כשרונותיו. לא כן הוא קיום של יעוד, המיוסד על כריתת־הברית של הר סיני. על ידיו נהפך ה"עם" — מושג המציין גזירת ההכרח הקיומי, השתתפות בצער עיוורת והרגשת בדידות חסרת משמעות — ל"גוי קדוש" למדרגה הנעלה של עדה מוסרית־דתית. האדם שואב ממעמקי תודעת היעוד עוז ועוצמה, כחות יצירה ושמחת קיום מחודש, חפשי־ורענן.

(ד) נחזור נא עוד הפעם על האמור למעלה: במה נבדל יעוד מגורל? בשני דברים. גורל, מובנו קיום הכרחי; יעוד הוא קיום מרצון. יעוד נוצר על־ידי האדם עצמו, הבוחר ומתווה את דרכו בחיים. שנית, גורל מתבטא בקיום ערטילאי במובן טיליאוי־לוגי; יעוד הוא בעל תכלית ומטרה. שיתוף גורל משמעותו אי־היכולת למרוד בגורל, הטרגיקה של חוסר אונים, כמו אצל יונה הנביא, לברוח מא־להי העברים. "זה הטיל רוח גדולה אל הים... והאניה חשבה להשבר". שיתוף יעוד הוראתו חופש הרצון לשאוף למטרה, ההחלטה בת החירות להתקדש לאידיאל, כיסופים וגעגועים להקב"ה. במקום הגורל העיוור שרדף אחריו, בחר יונה לבסוף ביעוד הנעלה של א־להי ישראל. "עברי אנכי ואת ה' א־להי השמים אני ירא".

(ה) אמנם, גם בחווית היעוד המשותף קיים אלמנט של פרישה, אבל הפרישה היעודית טבעה ומהותה שונים לגמרי. אין היא ההרגשה השלילית שבלעם חזה אותה בנבואתו: "הן עם לבדד ישכון", אלא תודעה מיוחדת שהבטיח משה לכנסת ישראל בשעות האחרונות לפני מותו: "וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב". לאמתו של דבר אין פרישה זו אלא לבדיות של קיום נהדר ונאדר, טהור ומקודש. זוהי הלבדיות המתבטאת ביחודו של עם, בצלמו הקדוש ובחוויתו האכסיסטנציאלית המסוימת. זוהי הלבדיות ששמה אישיות רוחנית, אינדיבידואלית; זוהי הלבדיות המפגינה את

כבודו של האדם וגם את בחירתו; זוהי הלבדיות של משה, שהעם לא הבין לרוחו הגדול ולחזונו הנשגב; זוהי הלבדיות של אליהו ויתר הנביאים; זוהי הלבדיות שעליה דבר אברהם אל געריהו, באמרו "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה". בשעה שבדידות היא רגש נחיתות הרסני המבטא שלילה עצמית, הלבדיות של האדם מעידה על גדולתו וקדושתו, על גדולה המצומצמת ברשות היחיד שלו ועל קדושה הרוחפת בנבכי התודעה היחודית. הבדידות גוזלת מן האדם את שלוות-נפשו; הלבדיות מעניקה לו לאדם בטחה, כבוד עצמי, חשיבות ואמון — "בטח בדד".

(ו) היהדות האמינה תמיד, כפי שהדגשנו בפתח דברינו, כי האדם בכוחו ליטול את גורלו בידו ולחשל ממנו יעוד לחיי נפש, חיים מלאי משמעות והווי חדות-חיים; לגלגל את הבדידות, בלבדיות, פחיתות, בחשיבות, לפיכך הדגישה היהדות כל כך את יסוד הבחירה החופשית; לפיכך החשיבה כל כך את התבונה האנושית, שבכחה לשחרר את האדם מהשתעבדות לטבע ולאפשר לו להשתלט על סביבתו ונסיבותיה ולשעבדן לרצונו. כנסת ישראל חייבת להשתמש בבחירה חופשית זו בכל מקצועות החיים בכלל ולטובת מדינת ישראל בפרט. האם הציונות החילונית תבין סוף סוף כי מדינת ישראל לא תחסל את הגורל הפרדוכסלי של הבדידות היחודית — ולהיפך? בדידות בלתי מובנת זו של "ולקחתי אתכם לי לעם" מודגשת עכשו עוד יותר במערכה הבינלאומית — עליה להציג לעצמה את השאלה הנושנה: "מה מלאכתך, ומאין תבוא... ואי מזה עם אתה?" השאלה נשאלת בין כך ובין כך: אם לא על-ידי היהודי היא נשאלת על ידי הגוי, ועלינו לענות בגאון "את ה' אלהי השמים אני ירא". חובתנו ההיסטורית כיום היא התעלות עצמנו מ"עם" ל"גוי קדוש", מברית-מצרים לברית-סיני, מקיום מאונס לאורח-חיים מקורי ספוג מוסר וערכי-דת על-היסטוריים, ממחנה לעדה, משימתה של תנועת שיבת ציון הדתית היא-המוזיגה הגדולה של שתי כריתות הברית — של מצרים ושל סיני, גורל ויעוד, בדידות שסופה לבדיות, משימה זו כוללת תיקון עצמנו על-ידי יסורים, המשכת חסד על-ידי התלכדות כל חלקי העם והתמזגותם לעדה אחת, "גוי אחד בארץ"; הנכונות להתפלל בעד חברו והרגשת ששוננו ויגונו, סופו של תיקון עצמי זה הוא ההתקדשות היעודית והעליה בהר ה'. מטרה אחת גדולה מאחדת את כולנו, חזון נעלה אחד כובש את לבבות כולנו, תורה אחת — שבכתב ושבעל-פה — מכוונת את כולנו לתכלית אחידה — הגשמת חזון הלבדיות וחזון הקדושה של מחנה-עם שעלה לדרגת עדה-גוי קדוש וקשר את גורלו ביעודו המבשר לכל העולם בלשונו של אבינו הקדמון: "ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם".

הדרכה לעיון במאמרו של הרב י"ד סולובייצ'יק "קול דודי דופק"

ד"ר יעקב רוטשילד

הרב י"ד סולובייצ'יק שליט"א הוא בראש וראשונה איש הדיבור וההוראה שבע"פ, ורק מעט מדבריו פורסמו עד כה בכתב. גם מסה זו — שהושמעה לראשונה כנאום — סימני הדרשה ניכרים בה עוד פה ושם, ועובדה זו, יחד עם דרך ההרצאה המיוחדת לו, מקשה על המעיין הצעיר, אשר השכלתו הפורמאלית בניתוח טכסטים עיוניים לא הכשירתו לפלס לעצמו דרך בחיבור מעין זה. כדי לסייע לו בכך באו דפי עזר אלה.

דפי הדרכה אלה אינם מקיפים במערך השיחות את ההערות, עשרים ושלשה במספר, משום שהמסה ניתנת לניתוח רעיוני גם בלעדיהן, ולא רצינו לסרב את הדיון יתר על המידה. אך הערות אלה אופייניות הן לדרך מחשבתו של המחבר, המבסס את רעיונותיו על גופי הלכה יסודיים. גם בזה הוא נראה לפנינו כ"איש ההלכה" (כשם מאמרו הראשון). עם זאת חשוב שהמורה יעיין בהערות אלה לפני קריאת המאמר עם תלמידיו. בכיתות מתקדמות עשויים גם הם להפיק מהן תועלת.

שם המסה, "קול דודי דופק", לקוח משיר השירים ב, ג, אך על המעיין לרוץ דרך ארוכה, עד שיוכל לעמוד על משמעות כותרת זו ולקבוע את נושא המסה כולה. אנו נאפשר לתלמידינו לדעת על נושא עיונינו מיד, מפני שהם רגילים לדרך עיון זו, באשר ידיעת נושא עיונם מראש משמשת אצלם אמצעי הגעה חשוב.

עלעול ראשון יראה, ששם המאמר מופיע בטכסט לראשונה בקטע ג פיסקה (ו), וכן שהקטע ד נושא את השם "ש ש ד פ י ק ו ת". נעיין אפוא בפיסקה (ו), המתחילה — והפתיחה היא אופיינית מאד — בשאלה: "מהי תמצית שיר השירים...?" שיר השירים הובן בכל הדורות, כידוע, כאליגוריה ליחסו של ה' אל כנסת ישראל ושל זו אל ה', ומדרש רבה לשיר השירים משמש כנוס נכבד לשפע הדרשות האלה. המחבר מכנה בקטע שלנו את תמצית שה"ש כתאור ההתמהות הפר-דוכסלית והטרגית של הרעיה (=כנסת-ישראל), כחימוץ הזדמנות הדרת-עולם בקשריה עם אלהיה. נגלה מיד שכותרת הקטע ג, שבו מצאנו טיפול ראשון בשם המאמר, היא החמצת השעה, וזה של קטע ד — ש ש ד פ י ק ו ת.

מן הפיסקה ג(ה) — נשים לב שגם כאן הגדרת המושג אינה באה בראש הקטע — אנו למדים, שהחמצת השעה, היא שהייה בתגובת עם ישראל על קולו של ה' הקורא לו, ואתגר זה, קריאה זו עצמה, נקראת דפיקתו

של ה'. מצאנו אפוא, שנושא המסה "קול דודי דופק" הוא דיון על קריאה מסוימת, על אתגר מסויים שיצא מפי ה' אל ישראל. לא נתקשה עוד למצוא באיזה אתגר, באיזו "דפיקה", מדובר. בפיסקה ד(א) נאמר: הדבר אגב הבלטה בדפוס: עקב ההכאות והדפיקות בפתח הרעיה, עטופת אבל, נולדה מדינת ישראל! שתי מלים בתוך המשפט שניתן בהבלטה מעמידות על הנסיבות שבהן הדפיקות, האתגר להקמת המדינה, התרחשו: כנסת ישראל היתה עטופת אבל, ובראש הפיסקה: בעצם ליל בלהות... בליל של הסתר-פנים מוחלט... בליל זה גופו צף ועלה "הדוד...". קיימת חפיפה בזמן בין השואה ובין האתגר להקמת המדינה.

אך האם יש בחפיפה הזמנית גם קשר של עניין? לשם הבנת התשובה על שאלה זו באה ההקדמה בעלת שני קטעים, אשר לכאורה — אך לכאורה בלבד — אין לה קשר עם גוף המאמר: (א) צדיק ורע לו, (ב) איוב.

כדי להבין את הקשר המהותי בין השואה לבין הקמת המדינה נזקק המחבר לדיון מפורט בבעיית "צדיק ורע לו" או בעיית הסבל בעולם:

א(א) — כפיסקת המבוא — רושמת את מקומות הטפול בבעיה, בעיקר במקרא.

א(ב) — מעמידה לפנינו את שתי הדימנסיות של הבנת הסבל: קיום גורל וקיום ייעוד (= לשם...).

את שני מושגי המפתח וכן את הגדרתם בפיסקות הבאות חייבים התלמידים למצוא מתוך עיון שקט בפיסקה.

א(ג) — (ז) — הבנת הסבל על יסוד הקיום הגורלי;

א(ג) — הגדרת המושג: קיום מאונס, שעבוד ה"אני" לכוחות הסביבה מתוך דינמיקה אטומה וחסרת משמעות. על יסוד זה קיימים שני שלבים להבנת הסבל;

א(ד) — מבוכה ואלמות ("הוא סובל בדממה ונאנק ביגונו");

א(ה) — סקרנות אינטלקטואלית מתוך גישה עיונית מטפיסית. יש לצרף לכך גם את הפיסקה א(ט);

א(ז) — מסכם את סיכוייה של גישה שניה זאת במשפט קצר: "ושאלה זו לא ניתנה לפתרון ואין עליה תשובה".

א(ח) — (יב) — בהבנת הסבל על יסוד הקיום היעודי. היעוד אינו משתמש לעיסקות בדרכי מחשבה פילוסופיות ("הרמוניסטיות") כדי להסתיר את הרע, הוא ריאליסטי. ושואל שאלת חיים מעשית: מה יעשה הסובל וחי בסבלו? תשובתו של הרב סולוביצ'יק היא מקורית, אך תואמת את דרכו כאיש ההלכה.

"אנו שואלים לא לסיבת הרע ולא לתכליתו, כי אם לתיקונו והעלאתו. איך יתנהג האדם בעת צרה? מה יעשה האדם ולא ימוק ביסוריו?" (פיסקה א(י) סוף). הדגש כאן על חובת העשייה המוטלת על היהודי ע"י ההלכה, עשייה — ולא כניעה סבילה אלמת ואף לא ספיקולציה פילוסופית עיונית.

התשובה באה בפיסקה א(יא): "היסורים באים כדי לרומם את האדם". תפקידם לתקן את הפגום באישיות. נשאל: היכן מקור הקשר הזה בהלכה? התשובה: "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה... ושבת עד ה' אֵלֶיךָ". יש להפנות אל הבסוס ההלכי המפורט הניתן בהערה 3.

פיסקה א(יב) מוסיפה גוון נוסף:

לתיקון הסבל מתווסף תיקון החסד (הסבל מתקן את הכרת ה' ומביא לידי מעשה חסד); "אם אין רוב־טובה (= שפע החסדים שהשפיע ה' עליו) מביא את האדם לידי השתעבדות מוחלטת להקב"ה, הוא חוטא חטא יסודי... אם בשעת הארת־פנים והשפעת־החסד לא נתעורר האדם לפעולה — כי יש והאדם נתבע לתקן על־ידי יסוריו".

שים לב! שוב מבוססים הדברים על ההלכה: "חייב האדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" (ברכות ט, משנה ה).

קטע ב הנושא את הכותרת "איוב", מוכיח את הנאמר בקטע א מתוך סיום ספר איוב. גם הוא שייך אפוא למבוא. קשר זה מתבטא כבר בשורה הראשונה של הפיסקה ב(א), "זוהי התשובה שניתנה על־ידי בורא־עולם לאיוב. כל זמן שאיוב התפלסף, כעבד גורל, בדבר שאלת הסיבה והנימוק... מדוע ולמה באים היסורים? ענה לו הקב"ה... מדוע תתחצף להקשות קושיות על הנהגת העולם?" בדרגה זו דומה איוב לנאמר בקטע א(ה) ו־ט).

לדעת המחבר לא מלא איוב בתקופה שלפני יסוריו את התפקיד שתסדי ה' הטילו עליו במלואו. היה אמנם איש תם וישר, גמל חסדים ועשה צדקה, "אולם חסרה לך אותה מדת החסד הגדולה בשני מובנים":

1. "לא נשאת בעול הצבור ולא השתתפת בצרתו ויגונו".

2. "לא הרגשת את יסורי־היחיד הסובל".

והפירוט בא בפיסקה ב(ב): איוב נשאר בתחום השאיפה לשלמות אינדבידואלית. הוא האב־טיפוס של הצדיק האינדבידואליסטי. את העובדה שספורו של איוב במקרא אינו קשור לשום תקופה מתולדות ישראל, מסביר המחבר בכך שכאלו לא השתלב איוב ולא התערב בגורל עם ישראל, בצרותיו, בסבלו וביגונו. בזמן שעבוד מצרים "שתקת ולא מחית". "פעלת בדורם של עזרא ונחמיה, מעולי בבל. אתה, איוב, בעשרך ובהשפעתך יכולת להחיש את תהליך ישוב הארץ ובנין בית־המקדש. ברם, אונך אטומה היתה ולא קלטה את הזעקה ההיסטורית של האומה". וכן (ברורים בפיסקה זו רמזים דקים ליחסם המתנכר — לעתים — של יהודי הגולה לגורלה של מדינת ישראל היום): "פחדת שמא יאשימוך בנאמנות כפולה...". תפלת איוב והעולות שהעלה (איוב א, ה) היו תמיד מתוך דאגה לעצמו ולבני משפחתו. מעולם לא התפלל איוב בעד איש זר מתוך השתתפות בצערו. בעוד שהתפלה היא נחלת הכלל, היא נאמרת בלשון רבים: "לעולם לישתף איניש בהדי נפשיה ציבוריה".

"איוב, אם יש את נפשך לדעת את תורת תיקון־היסורים, עליך להשיג את סוד התפלה המקרבת את ה'אני' אל הזולת... ולהבין את האידיאה של חסד המתגשמת על ידי המתפלל בהעלאת יחוד אישי ליחודות ציבורית".

איוב עומד במבחן זה — לדעת המחבר — ע"י כך שהוא נושא תפלה בעד חבריו: "וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו" (איוב מב, י).

איוב נפדה מן המיצר האיגואיסטי ונכנס למרחב הסימפטיה עם הצבור והצטרפות לזולת.

הקטעים א ו-ב נותנים אפוא את תשובת המחבר על בעיית התיאודיציאה — בעיית הסבל בעולם. יעוד היסורים הוא תיקון-הגפש וטהור-החיים — כיחיד וכתברה, ובמקרה של איוב — הפקעתו מן המעגל הצר של שלמות אישית והצטרפות לכלל מתוך הזדהות איתו ודאגה לצרת הרבים.

עם הקטע ג באה התפנית אל הבעיות האקטואליות, ומהר תתברר לנו משמעות המבוא הפילוסופי, לראשונה, שהיה נראה לנו אולי כרחב מדי ומיותר בפירוטו. כבר המשפט הראשון בפיסקה ג(א) קושר את הקשר בעזרת המלה "וגם": "וגם עכשיו אנו עומדים בימים טרופים, ימי זעם ומצוקה", וה"עכשיו" אינו מתיחס רק למאורעות השואה אלא "פרשת הסבל לא נחתמה בייסודה של מדינת ישראל. כיום הזה עוד שרויה מדינה זו במשבר ובסכנה, וכולנו מלאי-פחד וחרדה לגורלו של הישוב" (פיסקה ג(א)). וגם אנו נתבעים לפעול ברוח תורת תקון היסורים היהודית, כפי שלמדנוה בשני קטעי המבוא א ו-ב (פיסקה ג(ג)). גם חסדי ה' המוענקים לנו בדרך הטבע מחייבים תגובה על ידי מעשים מצדנו. אך עם הקמת מדינת ישראל התרחשו לנו "חסדי אלהים המתגלים למעלה מדרך זה בצורת נס החורג ממסגרת החוקיות האלמנטרית של ההשתלשלות ההיסטורית... אוי לו לבעל-הנס אם אינו מכיר בנסו, ואזנו אטומה לשמוע את הד האימפרטיב הבוקע ועולה מתוך המאורע המטהיסטורי" (פיסקה ג(ד)).

וכאן נותנת הפיסקה ג(ה) תפנית חדשה וסופית להבהרת תורת התקון על-ידי היסורים המיועדת למציאותנו: כאשר נס אינו מוצא את הדו הרצוי במעשים ממשיים, והחזון מתנוון ומתמזמן, ומידת-הדין מתחילה לקטרג על בעל הנס, אז באה המצוקה, שעת היסורים: "הסבל הוא ההתראה האחרונה שההשגחה העליונה מתרה באדם, סרוס הרגשת-הטובה. לכרוז האחרון, העולה מתוך היסורים, מוכרחים להגיב בתכיפה...". תגובה זו חייבת לבוא ללא "חימוץ השעה". את המוטיב של איסור חימוץ השעה כמוטיב יסוד של המאמר הכרנו כבר בהתחלת נתוחנו, וחשופו סייע בידנו בהסברת שם המסה. חטא החמצת השעה הוא ההימנעות מתגובה מהירה ותכופה לאתגר היסטורי מתוך קטנות האמונה והמוחין. כדרכו בתור איש הלכה מבסס המחבר חטא זה מתוך עולם ההלכה: אחר קטן — חימוץ של רגע מכריע הוא עבירה לגבי נותר, חלול שבת, קריאת שמע, נטילת לולב, אך גם מתוך תולדות ישראל (חטא שאול — חטא דוד) מובאות דוגמאות של חטא חימוץ השעה. וכאן אנו לומדים בפיסקה ג(ו) את תמצית משמעותו של שיר השירים כתאור של "ההתמהמות הפרדוכסלית והטרגית", "חימוץ ההזדמנות" של הרעיה — כנסת ישראל — על קריאתו-דפיקתו של הדוד — הקב"ה — להענות לאתגר ההיסטורי, שעלול להביאה לגאולתה הסופית. אנו מבינים עכשיו את משמעותו המלאה של נושא המסה ואת משמעות המונח "דפיקה" — הרי היא קריאתו-אתגרו של ה' בשעה זו של מפנה היסטורי אל עם ישראל.

ולא רק "דפיקה" אחת, אלא שש דפיקות קראו לנו בשעה גורלית זו (קטע ד). והן — קריאות האתגר ההיסטוריות האלה — היו מטא-היסטוריות:

1. תקומתה המדינית של מדינת ישראל (פיסקה ד(ג)).
2. הנצחון הצבאי על צבאות ערב (פיסקה ד(ד)).
3. הנצחון התיאולוגי על הכנסייה הנוצרית ותורתה על אבדן עם ישראל (פיסקה ד(ה)).
4. התעוררות הנוער המתבולל בגולה והאטת ההתבוללות (פיסקה ד(ו)).
5. דם יהודי אינו הפקר, הגנת יהודים על עצמם (פיסקה ד(ז—י)).
6. מתן האפשרות לעליה חופשית למדינת ישראל (פיסקה ד(יא)).

מה היתה תגובתנו לשש דפיקות אלה? — תשובה על כך נותן הקטע ה, הנושא את השם המאפיין "חובת יהדות התורה לארץ-ישראל", והתשובות הן קטרוג חמור על היהדות הדתית:

1. לא יישבנו את המדינה במידה מספקת (פיסקה ה(ב)).
2. יהודים דתיים לא עלו בהמוניהם ולא סייעו בעיצוב דמותו הדתית של היישוב במלא רחבה של המדינה (פיסקה ה(ג)).
3. יהודים דתיים לא תרמו במידה מספקת (כדוגמת שאר יהודי אמריקה) לפיתוח המדינה, ואף-על-פי-כן הם דורשים חלק בראש.

בסיכום מופיעים עוד פעם שני מושגי היסוד של המאמר, "דפיקה" — "חימוץ השעה": "זה חמש-עשרה שנים שדופק הוא והולך. הלואי, ולא נחמיץ את השעה" (סוף קטע ה).

עם קטע ו מתחיל חוט מחשבה חדש. המחבר מעמיד זו מול זו ברית מצרים וברית סיני, וטוען שבשתי בריתות חוזרים שני מושגי היסוד שהיכרנום בהסברת הסבל במציאות האישית-האינדיבידואלית: הכרנו שתי צורות, קיום-גורל וקיום-יעוד. קיום-גורל וקיום-יעוד במערכת ערכי האישיות הבודדה מקבילים לברית-גורל ולברית-יעוד בזירה הלאומית.

"מהי מהותן של שתי בריתות אלה? דומני ששאלה זו כבר מצאה את פירוקה בפתח מאמרנו (קטע א(ג)—(ט)). כשם שהבדילה היהדות במציאות האישית האינדיבידואלית, בין גורל ליעוד, כך הבחינה בקיומנו הלאומי-היסטורי בין שתי אידיאות אלו" (קטע ו, סוף).

מה מאפיין אפוא את ברית-הגורל, ברית מצרים? לברור שאלה זו מוקדש קטע ז. גם כאן מציין המונח "גורל" — אונס, הכרח, הוא טומן בחובו קודם כל תוכן שלילי:

1. ברית-גורל זו יצרה את הבדידות היהודית בעולם: "הבדידות היהודית משתייכת למסגרת ברית-הגורל היהודית אשר נכרתה במצרים" (פיסקה ז(ב)).
2. היא מטילה את מרותו של ה' על האדם בעל כורחו (פיסקה ז(ג)), אך ברית הגורל מתבטאת גם בקטגוריות חיוביות — תודעת שיתוף הגורל, אשר ארבע תכונות לה:

(1) שיתוף המאורעות — הפוגעים בכולנו במידה שווה (פיסקה ז(ה)).

(2) שיתוף הסבל — רגש הסימפטיה היא עובדת יסוד. התפילה באה בלשון רבים — העם מתאבל ומתנחם יחד.

התלמידים ימצאו בנקל גם את יתר הדוגמאות (התפלה "על כל חולי ישראל", נחום האבל "בתוך שאר אבלי ציון וירושלים". גם המשל מתחום ההלכה — היורש בעל שני הראשים — מבליט את הרעיון הזה. (פיסקה ז(ז), (י)).

(3) שיתוף החובה והאחריות — (פיסקה ז(י), (יב)) — ה"אני" נתפס בעוון הזולת... אחריות הלכית-מוסרית, קולקטיבית.

הוכחות מן ההלכה ומן ההיסטוריה: (1) (2) מן ההלכה, (3) (4) מן ההיסטוריה.

(1) אחד שיצא כבר ידי חובתו יכול להוציא את חברו (פיסקה ז(י)).

(2) הברכות והקללות על הרי גריזים ועיבל (פיסקה ז(י)).

(3) עובדה בהיסטוריה ובמציאות היום יומית שקיימים קטרוג ועלילה על כלל היהודים (פיסקה ז(יא)).

(4) קידוש ה' וחילול ה': פעולת יחיד נוקפת על חשבון הרבים (פיסקה ז(יב)).

(4) שיתוף הפעולה — תודעה יהודית בשדה הפעולה הסוציאלית (פיסקה ז(יג)). תודעה זו מתבטאת בצדקה, במעשי חסד ורחמים של הפרט כלפי הפרט (פיסקה ז(יג)).

הפרט הזקוק לעזרה במסגרת ברית-הגורל נקרא בתורה "אח" (לעומת "רע") בפעולות עזרה של הקבוץ הגורלי (פיסקה ז(יד)).

מה מאפיין לעומת ברית-הגורל — ברית מצרים (קטע ז) את ברית-היעוד של ה' עם ישראל, הלא היא "ברית סיני"?

התשובה על כך ניתנת בקטע ח:

1. את ברית-היעוד מציין — כמו את קיום הייעוד של היחיד (קטע א פיסקה ח) — הקיום מדעת, מתוך רצון חופשי. ברית סיני הוצעה לעם ישראל עובר לכריתתה, הכרוז של "נעשה ונשמע" הוא יסוד קבלת התורה (פיסקה ח(ב)). לעומת זאת נאמר בברית מצרים ("ברית הגורל"): "ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות ו, ז).

2. על השאלה "מהו תוכן ברית סיני"? עונה פיסקה ח(ג). נחפש את המלים המכריעות: "הידמות אדם לבוראו על ידי התעלות על-עצמית... בסיני העלה הקב"ה את ברית-הגורל... לברית-יעוד של קיבוץ בעל חפץ ורצון המקדש והמכוון את עצמו לקראת האלהים".
בתחום ברית הגורל ישראל הוא עם.
בתחום ברית היעוד ישראל הוא גוי.

כדי להסביר את ההבדל בין "עם" ו"גוי" הסבר נוסף, ובעיקר הסבר סוציולוגי (קטע ט, ראש פסקה (ב)), נזקק המחבר לשני מונחים נוספים: "מחנה" ו"עדה". נאסוף עם התלמידים את התכונות שבהן המחבר מגדיר את שני המונחים האלה:

סועלים בה	שולט	נוצר מתוך	
גורמים — שליליים	קיים גם אצל החיות (פיסקה ט(ג), (ד))	הגורל	מחנה:
גורמים — חיוביים (פיסקה ט(ה))	טיפוסית לאדם (פיסקה ט(ה))	היעוד	עדה:

קטע י מכניס זוג מושגי אידיאות נוסף, המקביל לשני טורי המונחים:

מחנה	עם	ברית גורל
עדה	גוי	ברית יעוד

שהתבררו לנו עד כה, והם "חסד" (ראה לעיל קטע ז פסקה (יד)) ו"קדושה" (פיסקה י(א)).

אנו משלימים אפוא את הטור:

חסד	מחנה	עם	ברית גורל
קדושה	עדה	גוי	ברית יעוד

שניהם אינם ניתנים לפירוד, והנה המשפט המכריע, אשר חודו האקטואלי והפולמוסי מופנה לשני זרמים ביהדות בת ימינו:

1. ישראל המשתתף בסבל העם ובגורלו אבל לא נשתלב ביעודו המתבטא בחיי תורה ומצוות, מקצץ בנטיעות ופוגם את יהדותו (אלה הם בוני המדינה ובניה הלא־דתיים).
2. ישראל שאינו כואב את כאב־העם והמשתדל לפרוש מן הגורל היהודי, אע"פ שהוא עושה מצוות, מחלל קדושת ישראל (אלה הם החרדים המתנגדים לבנין הארץ ולמדינת ישראל) (פיסקה י(א), סוף).

הפיסקאות הבאות: י(ב)—(ד) מביאות אסמכתא נוספת לזוג המושגים ברית גורל — ברית יעוד, והפעם מתחום ההלכה — מהלכות הגיור:

1. המילה מצרפת את הגר לעם בעל ברית הגורל.
2. הטבילה מצרפת את הגר לגוי הקדוש בעל ברית היעוד.

עד כה היה מהלך הרעיונות במאמר עיוני בלבד. קטע יא ("הרהורי וידוי נוגים") עובר להסקת המסקנות המעשיות, המתבקשות מתוך ההנחות העיוניות.

יהדות התפוצות (במקרה דנן: יהדות אמריקה בעיקר) חטאה בזמן השואה לברית הגורל, לא חשה בשיתוף גורל האיום של עם ישראל כולו (פיסקה יא(א)). אחרי כשלושן זה בתקופת השואה "ההשגחה מגסה אותנו שוב פעם", אם הפעם נעמוד במבחן של תחושת שותפות הגורל עם העם היושב בציון.

"גורל הישוב בארץ ישראל הוא גם גורלנו" (פיסקה יא(ג), הבלטה בדפוס). כאן רומז המאמר בחזרה לקטע ב ("איוב"), שבו הסביר המחבר את המפנה שחל בחיי איוב כאמור, עם התגלותו של ה'. לראשונה הוא התפלל בעד רעהו: הוא "נפדה מן המיצר האיגואיסטי ונכנס למרחב הסימפטיה עם הציבור וההצטרפות לזולת" (קטע ב, פיסקה ג).

אם לגבי יהדות הגולה עלינו להדגיש את צד ברית הגורל ושותפות הגורל, הרי לגבי הציונות החילונית עלינו להדגיש את רעיון ברית היעוד. עם קום מדינת ישראל קמה בקרב הצבור החילוני אף אידיאולוגיה של בטול רעיון שותף הגורל, של ברית הגורל עם כל עם ישראל, המתבטא במילים "הן עם לבדד ישכון" לעומת יתר העמים (הכוונה היא, כמובן, להלכי רוח "כנעניים", המבדילים בין "ישראליות" לבין "יהדות").

טשטוש תחושת הבדידות היהודית הקשורה למושג "עם" (ברית גורל) הוא לא רק משגה פילוסופי-היסטורי (פיסקה יב(א)) אלא גם טעות מעשית, באשר ההנחה שמדינת ישראל החלישה את האנטישמיות בטעות יסודה. "כריתת הברית של מצרים לא תבוטל ביד אנוש. נשארים אנו עם מפוזר ומפורד, ובכל זאת צמודים איש לרעהו" (פיסקה יב(ב)).

אך טיעונה של הציונות החילונית חמור עוד יותר בחטאה נגד ברית סיני, ברית עדה — גוי קדוש (פיסקה יב(ג)). הצבור הדתי המזדהה עם מדינת ישראל (תנועת שיבת ציון הדתית) מצווה לתקן מעוות זה: תפקידה של מדינת ישראל הוא לא היסול בדידותה המיוחדת של כנסת ישראל או ביטול אחוד גורלה — בזה לא תצליח — אלא העלאת עם-מחנה לדרגה של עדה-גוי קדוש, והפיכת שיתוף-גורל לשיתוף-יעוד. במשפט מרכזי זה מגיע המחבר מתוך הנחותיו העיוניות הרחבות למסקנתו האקטואלית והוא מבטא את תמצית השקפותיו לגבי מדינת ישראל בכלל.

להבהרת ה"בדידות" המיוחדת לעם ישראל כגוי של ייעוד מוקדשות הפיסקות יב(ד)—(ו), האחרונות של המאמר.

בדידות זו של עם ישראל אינה תופעה שלילית כמו הבדידות בדרך כלל שהיא רגש "הרסני" ש"בכוחו לרוצץ את האדם בחומר וברוח" (פיסקה יב(ג)). "אין היא ההרגשה השלילית שבלעם חזה אותה בנבואתו — "הן עם לבדד ישכון", אלא תודעה

מיוחדת שהבטיח משה לכנסת ישראל בשעות האחרונות לפני מותו — "וישכון
ישראל בטח עין יעקב" (פיסקה יב(ה)). את הפרישות הזאת של גוי קדוש הנושא
את יעודו מכנה המחבר בשם לבדיות (שם).

את הנסיון הזה של בריחה מגורל הבדידות, המתעלה בסופו של דבר להזדהות
עם לבדיות של יעוד, מדגים המחבר בדמותו של יונה הנביא (פיסקה יב(ו)). יונה
הבורח מאֵלֵהי העברים נקלע בכף הקלע של הגורל הטרגי של חוסר אונים מול
הרוח הגדולה, אשר בה האניה חשבה להשבר. השאלה: "מה מלאכתך ומאין תבוא?"
נשאלת ותשאל תמיד, אם לא ע"י היהודי, כי אז על ידי הגוי, "ועלינו לענות בגאון
את ה' אֵלֵהי השמים אני ירא". בודאי לא מליצה סתם היא שהתאור המסכם של
המשימה המוליכה מתקון עצמי על ידי יסורים, התלכדות כל חלקי העם לעדה אחת
שבה אחד נכון להתפלל על חברו (— בזירת הגורל —), אל ההתקדשות היעודית
ולעליה בהר ה', חותם בפסוק מתוך פרשת ה"עקדה": "ואני והנער נלכה עד כה
ונשתחוה ונשובה אליכם".

נספח :

**מערכת המושגים במאמרו של הרב י"ד סולוביצ'יק :
"קול דודי דומק"**

חיי האומה						חיי הקהילה		
צורת הייחוד	פעילות הכניסה לבריית במיור	הכוח הממלכ	שם היחידה המוציאה לאור	שם הקיבוץ האמתי	האקס והייסטורי של בריית המדינה	צורת הקיום	צורת המענה על השאלה	צורת הקיום
בריית	מילה	חסד	מתנה	עם	בריית מצרים	בריית גורל	מבוכה אילמת, ספיקולציה פילוסופית	קיום ע"י גורל מאונס
לכריות	טפילה	קדושה	עדה	גוי	בריית סיני	בריית ייעוד	תיקון הנפש ושיקור החיים	קיום ייעוד