



מחשבת ישראל

כתב-עת של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

המערכת

בעז הוס מיכל בר-אשר סיגל יונתן מאיר שלום צדיק
חיים קרייסל (עורך ראשי)

עורך אורח

עדיאל קדרי

מזכיר המערכת

אשר בנימין

גיליון ה

תקוות, חלומות ושאיפות בהגות היהודית

באר-שבע, תשפ"ד

מחשבת ישראל יוצא לאור פעם בשנה על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת
ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן.

כל גיליון מוקדש לנושא. נושאי הגיליונות הבאים:

- חקר המאגיה היהודית
- שיעור קומה: 500 שנה לר' משה קורדובירו
- ר' אליהו בן-אמוזג (1823-1900) פרשן, מקובל והוגה דעות במלאת 200 שנה ללידתו

יש לשלוח מאמרים, בעברית או באנגלית, כשהם ערוכים ומותקנים, כקבצי מעבד
תמלילים WORD, לכתובת הדואר האלקטרוני הבאה: asherben@bgu.ac.il.

יש לצרף למאמרים תקציר בעברית ובאנגלית.

הוראות ההתקנה:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/hebrewguidelines.pdf>

האחריות על הדעות המובעות במאמרים היא על המחברים בלבד.

עריכה לשונית של המאמרים בשפה העברית: אב"י ונגרובר.

עריכה לשונית של המאמרים בשפה האנגלית: Katharine Handel

מחשבת ישראל מופץ במרשתת בגישה פתוחה. הכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

כתובת המערכת: המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן,
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר-שבע 8410501.

ISSN 2789-7689

© כל הזכויות שמורות

תוכן עניינים

החלק העברי

5		פתח דבר
6	חלקו של אברהם אבינו: תפילות חתימה בסידורים ארץ-ישראליים מן הגניזה	ורד רזיאל קרצ'מר
22	מוקדם ומאוחר במשנתו המשיחית של רמב"ן	אריה קופרמן
52	תיאור ימות המשיח בהגות היהודית האבן רושדית – בין אנטי ציונות, ציונות מדינית וציונות מעשית	שלום צדיק
74	הערות על החלום בהגות היהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים	דב שוורץ
96	'לעשות רצון בוראו [...] כי בדבר הזה יושג האושר' – דתיות הלכתית של ציות ושעבוד בקהילות היהודיות בצפון אפריקה בעת החדשה המוקדמת	מיכל עזיזה אוחנה
114	חלומות אברהם היכיני – מהדורה מוערת	נעם לפלר
134	עתיד ההווה להפוך לעבר: על תקווה חילונית להיכלל בשרשרת המסורת היהודית	ניחם רוס
153	'המשיח שלי הוא לא המשיח שמחכים לו הרביזיוניסטים': בין אהבה לתוכחה, הלל צייטלין על אורי צבי גרינברג (1929–1936)	דן תור
177	אהרון שמואל תמרת ופניו האפלות של ההומניזם הדתי	יצחק סלייטר
208	האדם המהותי: ליבת הגותו של יוסף שכטר	שרית שוסהיים
230	'תורת ארץ ישראל': תחייתו של ביטוי חז"לי וכמה כיוונים עכשוויים שלו	עוזיאל פוקס
245		רשימת המשתתפים

החלק האנגלי

5		פתח דבר
7	"גברא רבה קא אתי...": שאיפות לכח על נהרות בבל	ג'פרי הרמן

23	“כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא”: ניסיונות ליצירת נרטיב קוהרנטי בסוגיית 'שכר ועונש' בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים	חיים קרייסל
55	אמונה, תקווה ועוז רוח כתכונות תאולוגיות בספר העיקרים לר' יוסף אלבו	אלכס גריין
75	חלומות שווא בהגותו של מנחם שלם	תאמז' וישי
93		רשימת משתתפים

פתח דבר

אנו גאים להציג את הגיליון החמישי של השנתון "מחשבת ישראל", היוצא לאור על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. גיליון זה מוקדש לנושא "תקוות, שאיפות וחלומות בהגות היהודית" וכולל חמשה עשר מאמרים, אחד עשר מהם בעברית וארבעה באנגלית. רוב המאמרים מבוססים על הרצאות בנושא זה, אשר נישאו במסגרת הכנס הבינלאומי אשר התקיים בבאר-שבע בחסות המרכז בחודש מאי 2022. פרופסור עדיאל קדרי היה ראש הוועדה המארגנת של הכנס והוא הוזמן לשמש כעורך-אורח בגיליון זה.

בדומה לארבעת הגליונות הראשונים, מרבית המאמרים בגיליון זה נכתבו על ידי חוקרים בעלי שם, אך חלקם נכתבו על ידי חוקרים צעירים, הנמצאים בתחילת דרכם המחקרית. כל המאמרים שהוגשו, עברו תהליך מיון קפדני, ונקראו על ידי שני לקטורים לפחות.

כל הגליונות, וכן משאבים אלקטרוניים נוספים של המרכז זמינים לגישה חופשית ברשת בכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

העורכים

Our Father Abraham's Share: Concluding Liturgies in the Palestinian Prayer Books from the Cairo Genizah

Vered Raziel Kretzmer, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article explores two unique concluding prayers from the Cairo Genizah found in rare copies of prayer book fragments following the prayer traditions of the land of Israel. Concluding prayers in general, and particularly within the Palestinian rite, serve as a structural framework for incorporating novel liturgical elements into the established daily prayer. They authentically reflect the worshippers' spiritual, social, and cultural preoccupations, as opposed to the established and obligatory liturgical patterns of fixed prayer. Thus, these concluding prayers offer a revealing glimpse into the hopes, dreams, needs, and concerns of the Genizah communities, as expressed through the concepts and sentiments they chose to incorporate into their concluding prayers.

The two prayers at the heart of this article demonstrate how the Palestinian concluding prayers illustrate the increased significance of certain ideas, granting them renewed prominence within these newly crafted prayers. Alongside these, they reflect the emergence of entirely new concepts that were absent from the ancient liturgy, particularly eschatological notions such as the plea for the World to Come and the hope of reuniting with the nation's patriarchs in heaven. At times, these prayers also convey a desire for a fresh articulation of pre-existing liturgical sentiments where the traditional text is no longer sufficient.

תקציר

מאמר זה עוסק בשתי תפילות סיום ייחודיות שנמצאו בעותקים בודדים של קטעי סידורים על פי מנהג ארץ ישראל מן הגניזה הקהירית. חטיבות סיומי התפילות בכל מנהגות התפילה, ובמנהג ארץ ישראל בפרט, הן כר לקליטת ליטורגיות חדשות אל תוך תפילת הקבע, ועל כן הן משקפות באופן אותנטי יותר את סדר היום הנפשי של המתפללים בני תקופת הגניזה, לעומת גוף תפילת הקבע שנוצק בתבניות ליטורגיות קבועות בעלות מעמד מחייב. על כן הן מהוות חלון לעולם החלומות והתקוות של המתפללים, ולרעיונות שחשו צורך להוסיף או לנסח מחדש בחיתום תפילתם. שתי התפילות שבלב המאמר משקפות עלייה בחשיבותם של רעיונות מסוימים הזוכים להדגשה מחדשת בתפילת הסיום, לצידם של רעיונות חדשים שלא מצאו מקום בליטורגיה הקדומה, דוגמת הבקשה לחיי העולם הבא והתקווה להסתופף בהם בצל אבות האומה. אך לעיתים משקפות תפילות אלה את הרצון להבעה מחדשת במילים חיות של רעיון קיים, מתוך תחושה שנוסח הקבע הוותיק אינו מספק.

חלקו של אברהם אבינו: תפילות חתימה בסידורים ארץ-ישראליים מן הגניזה*

ורד רזיאל קרצ'מר
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ציפיות ותקוות פזורות כחול אשר על שפת הים בתפילת הקבע היהודית. תפילת העמידה, אחת משתי החטיבות המרכזיות של התפילה הקדומה, מנסחת את סדר היום הלאומי בסדרת בקשות השזורות בתקווה להווה ולעתיד טובים יותר: החל ברפואה ופרנסה, דעת ושלוש, וכלה בשאיפות אסכטולוגיות לתחיית המתים, גאולה, בניין ירושלים והחזרת עבודת המקדש.¹ גם מחוץ לתפילת העמידה, כמעט כל ברכה או תפילה בעלת נפח מכילה גם רכיב של בקשה, המשקף ברוב המקרים את השאיפה למצב האידאלי בהיבט הלאומי, ובמיעוטם את צרכיו ושאיפותיו של היחיד.

אך בבואנו לחקור את סדר היום של מתפללים בני תקופה מסוימת ואת רחשי לבם, אין תפילת הקבע מהווה בהכרח עדות מהימנה. שהרי התפילה היהודית איננה תפילה ספונטנית שהאדם מנסח במילותיו, אלא היא נוצקת בתבניות ליטורגיות קבועות בעלות מעמד מחייב, חלקן בנות אלפיים שנה. המתח בין המחויבות למסורת תפילה קבועה ובין הרצון למבע רגשי אותנטי שהוא מיסודותיה של התפילה הוא אחד הגורמים שהשפיעו ביותר על עיצובה של תפילת הקבע ועל תהליכי השינוי והשימור שלה במשך הדורות.

חוקרי הריטואל חלוקים ביניהם באשר למקומם של חידושים ושינויים בטקס הקבוע. בעוד רון רפפורט רואה בדפוס הקנוני חלק בסיסי וחיוכי של הריטואל, גם אם הוא מתקיים במידה משתנה, מדגישה קתרין בל את היתרון שבשינוי הטקס על ידי יצירת וריאציות, תהליך החיוני לשימור חיותו של הריטואל.² באופן דומה, נחלקים ביניהם חוקרי הליטורגיה היהודית ביחס לחידושים ותוספות בתפילה. נפתלי

* מחקר זה (447/19) נתמך בידי הקרן הלאומית למדע. תודותיי לפרופ' עדיאל קדרי ולפרופ' אורי ארליך על הערותיהם המועילות.

1 מחקרים רבים נכתבו על תפילת העמידה ובקשותיה. ביבליוגרפיה נבחרת: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 20-32; ע' פליישר, 'תפילת שמונה עשרה: עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 179-223, נדפס שנית בתוך הנ"ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, א, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע"ב, עמ' 59-103; א' ארליך, תפילת העמידה של ימות החול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים תשע"ג, עמ' 1-27. לשאיפות האסכטולוגיות הבאות לידי ביטוי בתפילה בכלל ובתפילת העמידה בפרט ראו: L.J. Liebreich, 'The Intermediate benedictions of the Amidah', *JQR* 42 (1952), pp. 423-426; S.C. Reif, *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Berlin 2006, ch. 9: Notions of Restoration, pp. 150-164
2 R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, pp. 32-42; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual practice*, Oxford 1992. p. 43

וידר נטה להתייחס לשינויים ליטורגיים כאל קלקול של הטקסט הקדום. 'כלפי התלמוד', הוא כותב, 'התייחסו ביתר זהירות והקפידו יותר שלא לפגוע בנוסח המקובל, לא כן סידור התפילה שהפך לשדה־הפקר שרבים דשו בו עד כדי זלזול גמור במקור: שינו הוסיפו וגרעו'.³ לעומתו טוען לורנס הופמן כי השאיפה לנוסח הקדום והמקורי השלטת במחקר הפילולוגי אינה מתאימה לתפילה, משום שליבה של התפילה הוא הטקסט החי:

Liturgy is not a document like the Talmud, or even the Bible. The prayerbook is less a book than it is a script for a sacred drama performed regularly by a changing cast of worshipers across the generations, who care little when the lines they say were drafted.⁴

כפי שתסריט כתוב הוא כלי עזר עבור הביצוע התיאטרלי או הקולנועי, כך, לפי הופמן, הנוסחים הכתובים של התפילות משניים בחשיבותם ביחס לביצוען בפועל. קדושת התפילה לשיטתו חלה על הקהילה המתפללת ועל קיום המסורת לאורך הדורות, בעוד הטקסט למילותיו אינו מהווה גורם מכריע ועשוי להשתנות באופן חופשי. למרות ההגזמה המסוימת בדבריו, משקפת עמדתו של הופמן את המתרחש בפועל: שדה נוסחי התפילה היהודית לדורותיה מגוון הן במבנה התפילות הן בנוסחיהן. בהתחשב בכך שהתפילה היהודית בוצעה באופן יומיומי במשך אלפיים שנה, על ידי יחידים וקהילות הרחוקים מאוד זה מזה, ולפחות במחצית מן הזמן הזה נאמרה בעיקר בעל פה, אין זה מפתיע שכך הם פני הדברים. השינויים בתפילה משקפים את רצון המתפללים להתאים את נוסח הקבע לעולמם הפנימי, למערכת האמונות שלהם ולצורכי הזמן והמקום. לכן התוספות והשינויים הם פרי יצירה כלל יהודית שתהליכיה מובלים על ידי הפרטים לא פחות, ואולי יותר, משהם מובלים על ידי מוסדות בעלי סמכות הלכתית. כך, פניה של התפילה היהודית מתעצבים דרך פעולתם המאזנת של כוחות מנוגדים: תהליכי ההתפתחות הטבעיים של הטקסט הליטורגי מחד, וכוחה המשמר של המסורת הפועל למשטורם מאידך.

מאמר זה מתמקד בתפילות סיום ייחודיות שנמצאו בעותקים יחידאיים או ספורים של סידורים ארץ־ישראליים מן הגניזה הקהירית. מנהג התפילה הארץ־ישראלי הקדום, שהגיע לידינו בעיקר מתוך קרעי הסידורים שנשתמרו בגניזת קהיר, מייצג ענף נוסח מרכזי של התפילה הקדומה שנהג בקהילות שתחת רשותו של המרכז הארץ־ישראלי בתקופת האמוראים והגאונים, ונכחד מן העולם במהלך המאות הראשונות של האלף השני לספירה. נוסחי התפילה ששרדו בכתב מתאפיינים בחופש ליטורגי הבא לידי ביטוי בהבדלים גדולים בין סידור לסידור. הנטייה למבעים ליטורגיים שלא

3 ראו: נ' וידר, 'על הברכות "גוי-עבד-אשה"', "בהמה" ו"בור", סיני פה (תשל"ט), עמ' ק. נדפס בשנית עם תיקונים והוספות בתוך הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 202.

4 L.A. Hoffman, 'Hallels, Midrash, Canon and Loss: Psalms in Jewish Liturgy', H.W. Attridge, M.E. Fassler (eds.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical and Artistic Traditions*, Atlanta 2003, p. 43

התקבעו במסורת נוקשה מאפשרת, ממרחק הזמן, להסיט את הווילון האטום של נוסחי הקבע לשם הצצה לשאיפות ולתקוות של מחברי תפילות לא מוכרות אלה, ולשאול מה עמד על סדר יומם של מתפללים בקהילה אחת במצרים לפני כאלף שנה.

מנהג התפילה הארץ-ישראלית

מנהגי התפילה הארץ-ישראלים מגניזת קהיר משקפים חופש ליטורגי רב יותר לא רק בהשוואה לשונות בין מנהגי התפילה השונים של ימינו, אלא גם בהשוואה למנהגי התפילה הבבליים בני הזמן, שצמיחתם נוטרה על ידי סמכותם הדומיננטית של ישיבות הגאונים. עיסוקם של גאוני בבל בנוסחי תפילה וברירתם מתועדים היטב הן בסידורי הגאונים הן בתשובות, אך עדויות להתערבות מקבילה של גאוני ארץ ישראל בולטות בהיעדרן.⁵ ממרחק השנים, קשה לנעוץ את מקורו של פער זה בטעם יחיד. ישנה זיקה ברורה בין שליטתו של הפיוט בעולם התפילה הארץ-ישראלי ושלוחותיו למגוון הגדול של תפילות הקבע, אולם היחס בין סיבה ומסובב אינו ברור כל צורכו. קשה להכריע האם השימוש בנוסחי פיוט במקום נוסחי קבע פרץ את גדרות המסורת הנוקשה של הטקסט המקודש ואפשר חידוש וגיוון של העולם הליטורגי, או שמא גישה אידאולוגית התומכת בחידושים ליטורגיים היא זו שאפשרה את שתי התופעות. מכל מקום, אין להתעלם גם מהשפעתם של גורמים פוליטיים-קהילתיים, ובראשם התחרות שבין המרכז הגאוני הבבלי והמרכז הגאוני הארץ-ישראלי על השליטה בקהילות הפזורה. לדעת דב גויטיין, המרכז הארץ-ישראלי לא שימש כמוקד של סמכות תורנית הלכתית כמו המרכז הבבלי על שלוש ישיבותיו, אלא כמרכז משפטי ואדמיניסטרטיבי שניהל את מערכת המשפט, הנישואין, וחלוקת התפקידים בקהילות שתחת רשותו.⁶ בין אם ויתרה הישיבה הארץ-ישראלית מראש על השאיפה למשטר את נוסחי התפילה של הקהילות, ובין אם לא עמד לה כוחה – שהרי במפנה האלף הראשון כבר היה ברור שכוח הכובד היהודי העולמי נוטה אל הסמכות של המרכז הבבלי – בין כך ובין כך ניכר חוסר המשטר הזה במגוון הליטורגי של מנהגי התפילה הארץ-ישראלים.

5 פער זה בא לידי ביטוי לא רק בענייני תפילה אלא במיעוט תשובות למדניות והלכתיות שמקורן בישיבות ארץ ישראל ככלל. סוגיה זו נדונה על ידי חוקרים רבים, וביניהם ש' אסף, מספרות הגאונים: תשובות הגאונים ושרידים מספרי ההלכה מתוך כתבי-יד של ה'גניזה' ומקורות אחרים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 90; י"נ אפשטיין, 'מעשים לבני א"י' (אנט' 35), 'תרכ"א א (תר"ץ), עמ' 34-35; א' ברקת, תקופת הגאונים: עם ישראל תחת שלטון האסלאם במאות ז-יב, תל-אביב תשס"ח, עמ' 42-43; J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs*, I, Oxford 1920, pp. 151-152.

6 ש"ד גויטיין, היישוב בארץ-ישראל בראשית האיסלאם ובתקופת הצלבנים לאור כתבי הגניזה, בעריכת י' הקר, ירושלים תש"ם, עמ' 47-49. עוד בנושא זה ראו: מ' בן-ששון, 'ארץ-ישראל ומצרים: מרכז ופריפריה', ז' הרוי ואחרים (עורכים), ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח: מדברי הקונגרס הבינלאומי החמישי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח תשנ"ז, ירושלים תשס"ב, עמ' 386; א' ברקת, שפירי מצרים: ההנהגה היהודית בפוסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, תל אביב תשנ"ה, עמ' 76-77.

הייצוגים הקיצוניים ביותר של היעדר הסמכותיות הליטורגית במנהגות ארץ ישראל הם קטעי סידורים אחדים המצהירים במפורש על היעדר קנון מחייב בחטיבות תפילה מסוימות. בתפילת השחרית לחול המועתקת על גבי רוטלוס השמור עתה בקיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S H10.310, באה בפתחת פסוקי דזמרא ההנחה: 'ויצלי מין אלמזאמיר מא אראד' [= ויתפלל מן המזמורים מה שירצה] לפני שבעת מזמורי החובה של פסוקי דזמרא, מזמורים קמד-קנ. כך, כוללת החטיבה, לצד רכיב קבוע, גם הרכב משתנה של מזמורי תהלים הנבחר על פי רצון המתפללים ומאפשר להם התאמה מדויקת של התפילה למצבם הרגשי והפיזי בכל יום.⁷ בקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S K27.33,⁸ נתון הרכב התחנן של תפילת השחרית לבחירת המתפלל: התחנן פותח בטור התחננים הקצר 'חטאנו צורנו / סלח לנו יוצרנו'. ולאחריו מונחה המתפלל 'תם יסל רבוה פי מא יחטאג אליה' [= אח"כ ישאל מריבונו את מה שיצטרך לו]. נראה שאף חטיבת הפסוקים הבאה לאחר התחנן, בחטיבת סיום השחרית של קטע סידור זה, היא גמישה ונתונה לבחירת המתפללים.⁹ גם חטיבת התחננים הבאה אחרי עמידת המנחה או הערבית שבקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 153.72, כוללת הזמנה למתפלל לנסח בעצמו את מה שיצטרך לו: 'יסאל גמיע חואיגה, וכל אחד יזיד עלי קדר מא יערף' [= ישאל כל צרכיו, וכל אחד מוסיף על פי מה שהוא יודע].¹⁰ כך, היעדר קנון ליטורגי בתחנות מסוימות של התפילה מאפשר למתפללים מבע חופשי של רחשי לב, פחדים ותקוות המותאמים במדויק לכל יום. באופן דומה, גם עצם המגוון של הנוסחים הכתובים, בחטיבות התפילה בהן הוא תופס נפח משמעותי, הוא ביטוי של חופש ליטורגי המשאיר מקום רב יותר למבע אישי.

חטיבות סיום התפילה

גיוון נוסחי התפילה אינו ניכר בכל חטיבות התפילה באותה המידה. בעוד חטיבות התפילה התנאיות הקדומות, קריאת שמע וברכותיה והעמידה, משמרות מבנה אחיד

- 7 לניסוח התפילה של רוטלוס זה ראו: ו' רזיאל-קרצ'מר, 'תפילת הבוקר הארץ-ישראלית בשרידי מגילה מן הגניזה', קבץ על יד כד (תשע"ו), עמ' 1-46. לדיון במזמורי הבחירה של פסוקי דזמרא ראו שם, עמ' 31-33.
- 8 קטע זה פורסם לראשונה על ידי X (o.s.) *JQR*, 'Genizah Specimens', S. Schechter, (1898), pp. 657-658.
- 9 לאחר התחנן באה ההנחה: 'תם יקרא פואסיק ויברך ויקול [= ואז יקרא פסוקים ויברך ויאמר]: ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים [...]', ולאחר ברכת הפסוקים מועתק לקט פסוקי ברכה. נראה שלפני ברכת התורה בא הרכב פסוקים גמיש ולאחריה לקט פסוקים קבוע החותם את תפילת השחרית, אולם אין לפסול את האפשרות שההנחה מתייחסת ללקט הפסוקים הקבוע, וברכת התורה חותמת למעשה את תפילת השחרית.
- 10 אמנם, חטיבת התחנן מציעה מטבעה חופש מבע של היחיד, כפי שמשתקף מההנחה הפותחת את התחנן בסדר רב עמרם: 'ינופלים צבור על פניהם ומבקשים רחמים ושואל כל אחד ואחד בקשתו ואומר רבון כל העולמים [...]'. (סדר רב עמרם גאון, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"א, עמ' לז). אולם סידורי הגניזה על פי מנהג בבל כבר אינם משקפים גמישות זו, ונראה שבמשלב התפילה שנשמר בגניזת קהיר כבר התקבע נוסח התחנן למילותיו. ומכל מקום, המבע החופשי מתאפשר מדי פעם בסידורים על פי מנהג ארץ ישראל גם בחטיבות תפילה אחרות.

למדי ודמיון רב לנוסחי התפילה של מנהגי בבל, נוטות חטיבות התפילה הצעירות יותר למגוון רב של נוסחים. באופן טבעי צומחת התפילה מהקצוות, ועל כן בולט הדבר במיוחד בחטיבות הפתיחה והסיום של התפילות, המהוות כר לקליטת ליטורגיות חדשות אל תוך תפילת הקבע. בהשאלה מחוקר הריטואל רונאלד גריימס המציע להימנע מסיווג דיכוטומי של טקס כריטואל/לא ריטואל ותחת זאת לבחון את מידת הריטואליזציה שלו על פני ציר בין שני הקטבים הללו,¹¹ ניתן להציע שחטיבות הסיום של התפילות הארץ־ישראליות מן הגניזה מצויות במשלב נמוך יחסית של קנוניזציה. בתקופה בה הועתקו הסידורים הארץ־ישראליים שנשמרו בגניזה טרם הגיעו חטיבות סיומי התפילות לכלל גיבוש מלא, ועל כן משמר תיעודם את מלוא המגוון הפרהקנוני. עקב הנטישה ההדרגתית של המסורת הארץ־ישראלית ברוב קהילות התפוצה ובמצרים בפרט, לא גובשו חטיבות אלה מעולם לכדי משלב קנוני גבוה. הטקסטים הלא מגובשים הללו מהווים אם כן חלון הצצה לסדר היום הנפשי של המתפללים בני תקופת הגניזה: הם אינם משקפים מסורת עתיקה שנקבע מאות רבות של שנים קודם לכן, אלא מאספים תפילות שזה מקרוב נוספו לסידור. על כן הם נוטים יותר לשקף את עולמם הממשי של בני הקהילות שהעתיקו את סידורי הגניזה, לעומת מנהגי תפילה המעניקים ערך גבוה לקדושת הנוסח ולשימור המסורת הליטורגית. התוספות החדשות לסידור מרמזות על התכנים החסרים לטעמם של המתפללים בתפילת הקבע שלהם, או על האופנים והדרכים בהם ביקשו להביע מחדש רעיונות ואמירות ותיקים, לרענן ולהעצים את המבע הרגשי שלהם באופן שטרם הפך מצוות אנשים מלומדה.

בסידורים רבים, עיקר בניינן של חטיבות סיומי התפילות הוא מקראות ולקטי פסוקים. נטייתם של המתפללים לפנות למקרא כמקור להרחבת סידור התפילה מתועדת היטב ואינה ייחודית למנהגי ארץ ישראל. מעמדו המקודש של המקרא מאפשר שימוש בטקסט בעל מעמד דומה לזה של התפילה, והחלקים הליטורגיים של המקרא, ובראשם ספר תהלים, מספקים ליטורגיה מוסמכת מן המוכן. יש הסוברים שהכנסת קטעי מקרא אל תוך סידור התפילה היא חלק ממגמה מכוונת של דורות בתר־תנאיים שלא ראו נחת ממקומו המצומצם של המקרא בתפילת חז"ל.¹² בתפילות השחרית באים מקראות אלה בצורת לקט פסוקי ברכה ארוך, המשתנה על פי עונות השנה: לקט פסוקי הישועה, הפרנסה והשפע של הקיץ מתחלף בחורף ללקט פסוקי גשם, דוגמת 'יפתח יי לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו' (דברים כח יב).

יחד עם משלבות חטיבות הסיום תפילות שונות, חלקן ייחודיות, פיוטים קצרים וברכות. חטיבות הסיום של תפילת הערבית נוטות להיות מגוונות וארוכות ובהן גם פסקאות מספרות חז"ל, דוגמת 'מזכירין יציאת מצרים בלילות' (משנה ברכות

R.L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford 2014, pp. 193-195 11

R. Brody, 'Liturgical Uses of the Book of Psalms in the Geonic Period', J.L. Kugel (ed.), *Prayers That Cite Scripture*, Cambridge, Mass., 2006, p. 69; R. Langer, 'Biblical Texts in Jewish Prayers: Their History and Function', A. Gerhards, C. Leonhard (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and interaction*, Leiden, Boston 2007, p. 72 12

א, ה) ו'אמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להנחיל כל צדיק וצדיק ש"י עולמות' (משנה עוקצין ג, יב).¹³ סיומי תפילת השחרית לעומתם קצרים יותר, אולי משום שהתפילה עצמה ארוכה דיה. במקום ברכות השיר החותמות לעיתים את תפילת הערבית באות בסיום השחרית ברכות תורה, וכן אמירות חגיגות של 'שמע ישראל' ו'אחד אלהינו' המוכרות במנהגות ימינו בטקס הוצאת ספר התורה; ואמירות ברכה לקהל המתפללים. בשני קטעים מאמצת חטיבת סיום השחרית ממנהגי בכל, ומבוססת על 'אשרי יושבי ביתך' והתפילה 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו', אם כי ללא 'קדושא דסדרא' עצמה, בדומה למנהגו של סידור רב סעדיה גאון המייעד את 'ובא לציון' לתפילת הציבור בלבד.¹⁴

מאמר זה יתמקד בשתי תפילות קצרות החותמות את תפילות השחרית והערבית בסידור ארץ-ישראלי מאוסף מוצרי V.94, השמור עתה ביחידת הגניזה בספריית אוניברסיטת קיימברידג'. תפילות אלה, המתפרסמות כאן במלואן לראשונה, חוברו במיוחד לסיומי תפילות ואינן מוכרות מהקשרים ליטורגיים אחרים. בעזרתן ניתן ללמוד על עולם החלומות והתקוות של המתפללים, ועל הרעיונות שחשו צורך להוסיף או לנסח מחדש בחיתום תפילתם.

קטע מוצרי V.94 בנוי משישה דפים רצופים מתוך סידור ארץ-ישראלי מן הגניזה, שתפילות החול המועתקות בו הן עדות ייחודית לכמה נוסחי תפילה שטרם התגלו. הוא פורסם בחלקו כבר בשנת 1949 על ידי שמחה אסף, שהעתיק רק את מחציתו, ובעקבות הטלטלות שעבר אוסף זה אבדה הגישה אליו במשך עשרות שנים. כשנסרק האוסף לבסוף עבור הספרייה הלאומית כבר היה קטע הגניזה במצב כה שביר שאי אפשר היה לדפדף בו, ורק עמודיו החיצוניים נסרקו.¹⁵ בזכות מאמציהם של צוות יחידת הגניזה של אוניברסיטת קיימברידג' ומומחי השימור שלו נפתח כתב היד לאחרונה ודפיו נחשפו שוב, שבעים שנה לאחר שנראו לאחרונה. אולם השנים נתנו בו את אותותיהן, דפיו קרועים בחלקם התחתון, וקרעים רבים שנשרו מהם נשמרו בנפרד.¹⁶

13 קיימברידג' Add. 31605, ניו יורק ENA 600, בהתאמה. משניות אלה עשויות להיחשב כקריאות ליטורגיות, שכן הן ממלאות תפקיד של ייצוג קנונים שונים והידע הדתי הרחב בתוך התפילה, אחד מתפקידי הקריאות הליטורגיות על פי הגדרתו של ע' קררי, 'דברים שיש להם שיעור: על קריאות ליטורגיות כטקסי לימוד', ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 29-34. לחילופין, ניתן לראות בהן לא טקסי לימוד זעירים אלא פסקאות ברכה, באותו האופן בו אמירתם של פסוקי ברכה משמשת מעין תפילה להתגשמותם.

14 סידור רב סעדיה גאון, יצא לאור במהדורה מדעית כולל תרגום לעברית של החלקים בערבית על ידי י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' כה (תפילת היחיד) ועמ' לט-מ (תפילת הציבור).

15 ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', י' בער, י' גוטמן ומ' שובה (עורכים), ספר דינבורג: קובץ דברי עיון ומחקר מוגש לבן-ציון דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 124-125. לתולדות האוסף ראו הקדמתו של ש' אדלר לקטלוג של אוסף ז'אק מוצרי, נערך בידי המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים בשיתוף עם מלומדים רבים אחרים, ירושלים תש"ן, עמ' ט-טז.

16 ברצוני להודות לד"ר בן אאות'ייט, ראש יחידת הגניזה של קיימברידג', ולמומחי השימור אנה ג'ונסון על היענותם לבקשתי ועל מאמציהם להנגשת קטע הגניזה החשוב הזה.

תפילת חלקו של אברהם

קטע מוצרי מתחיל באמצע חטיבת הסיום של השחרית, בלקט פסוקי ברכה. היא חותמת את התפילה בשני פיוטי שבח קצרים: הראשון 'אין כאלהינו', שמר על מקומו בחטיבות סיום של תפילת הקבע עד ימינו, אלא סדר הטורים וכמותם שונה בנוסח הארץ-ישראלי שלו, הפותח בטור 'ברוך אלהינו / ברוך אדונינו / ברוך מלכינו / ברוך מושיענו'. הפיוט השני, 'יתברך אלהי הרוחות / [י]שתבח אדון הסליחות / אין כמוך מאזין סיחות / ברוך אדון התושבחות' וכו', זכה אף הוא לתפוצה מסוימת בחטיבות סיום ארץ-ישראליות, ונמצא גם בחטיבת הסיום של ערבית לימים נוראים בקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 162.14 ובחתימת ערבית למוצאי שבת עם ההבדלה שבסופה בקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 10H 3.2. בין לקט פסוקי הברכה ובין פיוטי השבח באה בכתב היד תפילה קצרה, שזו לשונה:

יהי רצון ורחמים מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו,
שיהא חלקנו כחלקו של אברהם אבינו,
ושיבנה בית המקדש בימינו.

לתחינה זו שתי צלעות שהקשר ביניהן רופף. אחת המבקשת על חלקו של אברהם אבינו, ניסוח לא שגרתי ועמום משהו, שיידון להלן. הצלע השנייה מבקשת על בניין המקדש – אחת התמות הנפוצות ביותר בתפילה היהודית, השזורה כחוט השני ברבות מתפילות הקבע.¹⁷ היא מהווה מוטיב חותם גם בבקשות ותחינות רבות. לעתים אין הלימה בין תוכן גוף הבקשה העוסק בצורכי הפרט ובין החתימה בעניין המקדש, דבר המרמז על חשיבותה של התמה הזו שהפכה באופן מסורתי לכמעין מטבע חתימה של תחינות. בקשה זו מתועדת בעד נוסח נוסף של סיום השחרית, ניו יורק, בית המדרש לרבנים, ENA 3756.7, בכתב ידו של מעתיק מוכר שהרבה להעתיק סידורים ארץ-ישראליים.¹⁸ בקטע זה נוספה לבקשה צלע שלישית: 'ונחיה ונזכה ונירש תורה שלימה

17 ברכות הנחתמות במטבע 'בונה ירושלים' (או מקבילותיו) נוכחות בתפילות המרכזיות: העמידה וברכת המזון, ובכך ממסגרות את תפילת היוםיום. במנהג בכל הקדום נהגה ברכת הפטרה הפותחת ב'רחם' ונחתמת ב'בונה ירושלים', כנוסחה הקדום של ברכת בונה ירושלים של העמידה (ראו לדוגמה סידור רב סעדיה גאון, מהדורת דרדון אסף ויואל, עמ' שסז). מתפללי ארץ ישראל הוסיפו את מטבע החתימה הזה לחתימות ברכות, כגון בנוסחי ברכת 'השכיבנו' בקריאת שמע של ערבית, בברכת 'אשר בחר בדוד עבדו' שנאמרה בפתחת חטיבות מזמורי היום המיוחדים בערבית ובשחרית, בחלק מנוסחי ברכת 'המפר עצות רעות' שנאמרה לאחר ההבדלה, ברכות הנישואין, ברכת האבלים ו'נחם' לתשעה באב. כמו כן יחדה ברכה בברכות השחר לבניין ירושלים והמקדש, ואף היא נחתמת במטבע 'בונה ירושלים'. לסקירת נוסחי החתימה המגוונים של ברכות על בניין ירושלים ראו: 'היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 48-51. לסקירה נוספת של מעמד ירושלים בתפילה ראו S.C. Reif, *Problems with Prayers*, pp. 127-146.

18 רבים מדפי הסידורים הללו פורסמו על ידי ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראליים מן הגניזה', קבץ על ידי יג (תשנ"ו), עמ' 93-189. נדפס שנית בתוך הנ"ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, א, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע"ב, עמ' 603-701.

ומעשים טובים וחיי העולם הבא'. צלע זו דומה להפתיע לבקשה דומה המשובצת בתפילת 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו' החותמת את השחרית במנהגי ככל מן הגניזה: 'יהי רצון מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו, שנשמר חקיך בעולם הזה, ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם הבא'. כאמור, נמצאה תפילת 'ברוך אלהינו' גם בשני סידורים ארץ-ישראליים, ובהם בא משפט זה בנוסח מקוצר יותר: 'יהי רצון מלפניך יי אלהינו שנשמור חוקיך בעולם הזה ונחיה ונזכה ונירש חיי העולם הבא'. הבקשה על חלקו של אברהם אבינו בנוסחה המורחב מצויה גם בין אמירות החיתום של קריאת המשניות הליטורגית לשבת ומועדים שבקטע אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, heb.f.18.37-50, מיד לאחר פסקת 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו', כך שנראה שבנוסח כתב היד הזה מוזגו שתי התפילות הללו.¹⁹

שתי הצלעות האחרונות של תפילה זו הן בעלות היבט ציבורי-רוחני, ואולי יש לפרש על פיהן גם את הצלע הראשונה, המבקשת על חלקו של אברהם. אמנם תפילות בקשות מעין אלה אינן שומרות תמיד על אחידות תמטית, ותדיר שרויים בהן עניינים אישיים ולאומיים בערבוביה. יש על כן לפענח את משמעותו של ביטוי יחידאי זה במסורת חז"ל על מנת לסווג את לשון תפילת החתימה.

כדינונו בפרשנות הפסוק 'וי ברך את אברהם בכל' (בראשית כד א) מצטט התלמוד הבבלי ברייתא המציעה שבעה הסברים שונים לברכתו של אברהם:

כתנאי: 'וה' ברך את אברהם בכל' - מאי בכל?

רבי מאיר אומר: שלא היתה לו בת

רבי יהודה אומר: שהיתה לו בת

אחרים אומרים: בת היתה לו לאברהם ובכל שמה

ר' אלעזר המודעי אומר: איצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו, שכל

מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו

רבי שמעון בן יוחי אומר: אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל

חולה הרואה אותו מיד מתרפא, ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם - תלאה

הקדוש ברוך הוא בגלגל חמה. אמר אביי, היינו דאמרי אינשי: אידלי יומא אידלי

קצירא [=עלה היום עלה (היקל) החולין].

דבר אחר: שלא מרד עשו בימיו.

דבר אחר: שעשה ישמעאל תשובה בימיו.²⁰

הפרשנויות האפשריות לברכה המיוחדת לה זכה אברהם מתפרשות על פני תחומים רבים: צאצאים ורווית נחת מהם, ראיית העתיד, כוח ריפוי. מקורות אחרים רואים

19 פסקת 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו' באה ללא המשפט החותם 'ונחיה ונראה ונירש טובה וכו', המופיע רק לאחר פסקת 'יהי רצון... שיהא חלקנו עם חלקו שלאברהם אבינו'. במקום הצלע 'שיבנה בית המקדש בימיו' בא המשפט 'ונשמור חוקיך בעולם הזה', כנוסח 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו', כך שלמעשה רק הצלע הראשונה, המזכירה את אברהם, ייחודית לבקשה הארץ-ישראלית ונראה ששולבה בתפילה הבבליית.

20 בבלי, בבא בתרא טז ע"ב. והשוו: בראשית רבה נט, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 635-636).

ברכה מיוחדת בזקנותו המופלגת של אברהם, העושר הרב לו זכה, ואף יש המייחסים אותה ליחס המכבד והנאות שקיבל מאשתו.²¹

אברהם נזכר כסמל לשפע פיזי בנוסחים אחדים של ברכת המזון מן הגניזה, בין אמירות הרחמן שבסופה: 'הרחמן יברך את השולחן שאכלנו בו כמו שברך את שולחנו שלאברהם אבינו', או בגרסה דומה, 'הרחמן יברך את השולחן שאכלנו עליו ישימהו כשולחנו של אברהם אבינו'.²² בקטע גניזה של סידור רב סעדיה גאון, ממסלת דמותו של אברהם ברכה רחבה יותר החלה על כל הבית ולא רק על השולחן: מי שסעד על שולחנם של אחרים מברך את בעל הבית 'כמה שבירך את ביתו של אברהם אבינו כן תתברך בכל'.²³ אולם, בברכות אלה השפע והברכה מסומנים על ידי שולחנו וביתו של אברהם. ואילו התפילה הקצרה החותמת את השחרית מבקשת שהמתפלל יזכה בחלקו של אברהם, ביטוי ייחודי שאיננו מוכר בתפילות אחרות. במקרא משמש המונח 'חלק' לציון נחלה, דוגמת 'העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו' (בראשית לא יד), 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך' (דברים יד ט) ועוד. חלקו של אברהם עשוי אם כן להיות נחלתו של אברהם בארץ. או, באופן סמלי יותר, ריבוי צאצאיו כחול אשר על שפת הים.

נדמה שהפירוש המסתבר ביותר מצוי במקור היחידי בו נמצא הביטוי בספרות המדרשית, מדרש שיר השירים זוטא. המדרש מצטט את משנה, פאה א, א העוסקת בארבעת הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ושואל:

'ומה שרכו לעולם הבא? חלקו עם אברהם יצחק ויעקב, שנאמר 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד טו),
כן אמרו לאברהם אבינו 'נשיא אלהים אתה בתוכנו' (בראשית כג ו), שהיה גדול כאלהים.²⁴

המדרש מבטיח כי שכרם של המקפידים על המצוות הוא שיהיה חלקם עם אברהם יצחק ויעקב, דהיינו שיזכו להסתופף בצילם בעולם הבא. דרשה זו נשענת על פרק יד ביהושע, שתוך תיאורו את הורשת חברון לכלב בן יפונה לנחלה, מזכיר 'ושם חברון לפני קרית ארבע האדם הגדול בענקים הוא'. אף ששלושת האבות קבורים במערת המכפלה בחברון, עוסקת הדרשה באברהם לברו: במשתמע בחלקה הראשון, הנסמך על לשון הפסוק 'אדם גדול' – ביחיד - ובמפורש בחלקה השני הדורש שאברהם היה גדול כאלהים, ויוצר מעין גזרה שווה המסייעת לזהות את 'האדם הגדול' שבפסוק. כך, למרות שהדרשה מצהירה על חלקם של אברהם יצחק ויעקב, היא סומכת את דבריה על חלקו של אברהם בלבד.

21 משנה, קידושין ד, יד; בראשית רבה נט, ה-ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 637); תנחומא חיי שרה ב, א.

22 אוקספורד, heb. f.100.50 ניו יורק ENA 695.10-11.

23 אוקספורד, heb. e.55.18-19.

24 שיר השירים זוטא (בובר) א, טו. המשך הדרשה שוור, באופן לא חלק, את הדרשה המופיעה לראשונה בספרא אחרי מות פרישה ט, ו (מהדורת וייס, פה ע"ג), הגורסת כי בשכר הכבוד שנהגו הכנעניים באברהם זכו הם לשבת בארצם 47 שנים יתרות.

אם אכן ישנה זיקה בין שיר השירים זוטא ללשון הבקשה שבסיום השחרית, הרי שהבקשה לזכות בחלקו של אברהם אבינו עוסקת בחלק לאחר המוות – בעולם הבא, ואולי גם בקבורה משותפת, כפי שעולה מהפסוק. משמעות המילה 'חלק' בהקשר זה עולה בקנה אחד עם משמעה בביטוי התנאי 'חלק לעולם הבא' הרווח במשנה ובתוספתא,²⁵ והמעניק פירוש ספציפי למונח המקראי. התפילה הארץ-ישראלית היא אם כך פיתוח של הבקשה הנפוצה לחיי העולם הבא, הכולל לא רק כרטיס כניסה לעולם הבא אלא גם בחירת מושב במיקום מבוקש, בקרבה לצדיק.

כעת ניתן לשער מה ראו המתפללים הארץ-ישראליים להוסיף תחינה זו בסיום השחרית. אף שזו רצופה בתפילות אסכטולוגיות שונות, לא כללה התפילה הארץ-ישראלית הקדומה בקשה לחיי העולם הבא, והמתפלל לא הביע אותה במפורש במשך הטקס שהוא מצוי עתה בשלבי סיומו. קל וחומר שכל אזכור של קרבה לצדיקים בגן עדן נעדר מן הליטורגיה הקדומה. נקל לשער שחסרונו של רעיון כה מרכזי בתפיסה היהודית הימיינימית בתפילת הקבע צרם למתפללים בני התקופה, שמצאו דרך להוסיף אותו אל תפילתם בלבוש של תחינת סיום. היעדרו של מוטיב העולם הבא מן החטיבות הקדומות של התפילה הפריע גם למתפללים על פי מנהגי בבל, שהוסיפו אותו בסוף השחרית בתפילת 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו'. התפילה הבבלית הזו קיבלה מעמד של קבע והפכה חלק מן הנוסח הקנוני, ואולי, אם היה המנהג הארץ-ישראלי זוכה להמשיך ולהתקיים, הייתה גם התחינה הזו משלימה תהליכי קנוניזציה ומרחיבה את תפוצתה.

תפילת אליהו הנביא והמלך המשיח

הרצון העז לניסוח מפורט של עתיד אסכטולוגי הוא מוטיב מרכזי גם בבקשה נוספת שנמצאה בקטע מוצרי V,94. לתפילה יחידאית זו טרם אותרו מקורות נוספים, והיא משוכצת בחטיבת הסיום של תפילת ערבית לחול. למרבה הצער לא השתמרה הבקשה במלואה וסופה חסר, וזו לשונה:

אב הרחמים א[דון ה]שלום
מהר שלח לנו את [אליהו] הנביא ואת מלך המשיח
[תחינו] ענינו ועל [ע]מך בית ישראל [...]

שילוב לשונות הפנייה הפותחות את התפילה, 'אב הרחמים' ו'אדון השלום', ייחודי לתפילה זו. בעוד הביטוי 'אב הרחמים' הוא לשון פתיחה מקובלת בסוגת התחינות,²⁶

25 לדוגמה: משנה, סנהדרין י, א: 'ואילו שאין להן חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים ואין תורה מן השמים...', ופעמים רבות במשניות ב-ג שם; משנה, אבות ג, יא: '[...] והמפר בריתו של אברהם אבינו והמאדים את פני חבריו אף על פי שיש בידו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא'; תוספתא, סנהדרין ט, ה: 'הרוגי בית דין יש להן חלק לעולם הבא מפני שהן מתוודין על כל עונותיהם'.

26 כגון בתחינה 'אב הרחמים הבינני עצה חכמני תושיה' שהיא חלק מברכות השחר במנהגי ארץ ישראל (לדוגמה בקטע קיימברידג' T-S NS 271.24, והשוו: ד' מרקס, 'ברכות השחר בגניית

חלקו של אברהם אינו: תפילות חתימה בסידורים ארץ־ישראליים מן הגניזה

הביטוי 'אדון השלום' אינו מוכר כלשון פנייה ונפוץ ככינוי לאל בעולם הפיוט, בנוסחים אחדים של ברכת השלום של העמידה וב'ברכה אחת מעין שבע'²⁷. על אף חשיבות דמותו של אליהו במחשבה היהודית, היא כמעט ולא נזכרת בתפילת הקבע של סידורי ארץ ישראל מן הגניזה. לבד מפיוטי מוצאי שבת, נזכר אליהו רק בעד נוסח אחד לברכת ההפטרה: 'שמחינו יי אלהינו באליהו הנביא עבדך ובמלכות בית דויד עבדך משיחך'.²⁸ האזכור השגור ביותר בפי מתפללי ימינו, 'הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב' שבין אמירות 'הרחמן' החותמות את ברכת המזון, נדיר מאוד גם בסידורי הגניזה על פי מנהג בכל.²⁹ נראה אם כן שדמותו של אליהו מצאה את דרכה אל תוך תפילת הקבע בהדרגה, הן דרך תפילות לא רשמיות דוגמת פיוטי מוצאי שבת, אמירות הרחמן של ברכת המזון והתפילה החותמת בה עסקינן, הן דרך תוספות בנוסחי תפילות הקבע.

סוגיית הזיקה בין אליהו הנביא ובין המשיח נדונה בידי חוקרים רבים, וזכתה לאחרונה לסקירה מקפת על ידי עדיאל קדרי בספרו 'עד שיבוא אליהו'. החוקרים חלוקים בדעתם האם עצם הזיקה בין שתי הדמויות הללו היא קונספט יהודי קדום, או שמא התפתח בחוגים נוצריים כדי להסביר את הקשר בין ישו ליוחנן המטביל, בן דמותו של אליהו, וחלחל אל עולם המחשבה היהודית. גם טיבה המדויק של הזיקה ביניהם אינו חד משמעי: יש המתייחסים לאליהו כמבשרו של משיח, ואחרים סוברים כי אליהו והמשיח חד הם. לדעת קדרי, היעדרו המכוון של הרעיון שאליהו הוא מבשר המשיח, מבין תפקידי העתידיים של אליהו במשנת מסכת עדויות, עשוי להעיד על הבניה של אליהו כדמות חלופית למשיח, תוך פיתוח הרעיון של משיחיות נטולת משיח.³⁰

קהיר', גנזי קדם ג (תשס"ז), עמ' 119), 'אב הרחמים הוא ירחם עם עמוסים' הנאמרת בהוצאת ספר תורה, ובתפילות אזכרת נשמות.

27 הימצאותו של הביטוי ב'ברכה אחת מעין שבע' נובעת משילוב שני הקריטריונים הקודמים, שכן 'ברכה אחת מעין שבע' היא פיוט מעין שמונה עשרה, והביטוי 'אדון השלום' מייצג בו את ברכת השלום. למקורה של ברכה זו ראו: ש' טל, 'ברכת מעין שבע', תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 145-150; ג' אלון, 'מעון הברכות', תרביץ יד (תש"ג), עמ' 70-74. נדפס שנית בתוך ח' מאק (עורך), מקראה בחקר התפילה, ליקוטי תרביץ ו, ירושלים תשס"ג, עמ' 58-62. כן שימש הביטוי בלשונות הברכה המפויטות שפתחו אגרות רשמיות שנשמרו בגניזה, כגון 'שאו שלום מלפני אדון השלום' במכתב קהילות קהיר לקהילת אשקלון בזמן מסעי הצלב (בודפשט, קאופמן 242), 'יהי רצון מפני אדון השלום להושיבם כנור שלום' ב'מכתב קייב' מהמאה העשירית (קיימברידג' T-S 12.122) ועוד. הביטוי 'אב הרחמים אדון השלום' לא אותר גם בספרות ההיכלות.

28 קיימברידג' T-S 8 H 21.1. סידור ארץ־ישראלי זה התפרסם ונדון על ידי ע' פליישר, "סידור" השם המפורש: לנוסחי התפילה של בני ארץ ישראל בשבתות ובשבתות ראש חודש', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 303-340. נדפס שנית בתוך הג'ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, א, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע"ב, עמ' 557-602; ו' רויאל קרצ'מר וא' ארליך, 'דפים חדשים מ"סידור השם המפורש"', קבץ על יד כה (תשע"ז), עמ' 1-21. באופן דומה נזכר אליהו בנוסחי ברכות ההפטרה בסידורי הגניזה על פי מנהג בכל.

29 עם קטעי ברכת המזון הבודדים בהם נזכר אליהו בין אמירות הרחמן נמנים ניו יורק ENA 3283.2-3, לואיס-גיבסון Lit. III.51-55, קיימברידג' T-S NS 149.19, T-S NS 122.39. לדין באמירות הרחמן של ברכות המזון מן הגניזה ראו: א' שמידמן וא' ארליך, 'התוספות שלאחר ברכת המזון לאור קטעי גניזת קהיר' (בדפוס).

30 ע' קדרי, עד שיבוא אליהו: דמותו של אליהו הנביא בספרות התנאים, עמ' 69-73.

אפשר להציע בזהירות שההבדל בין התפיסות הללו הוא העומד ביסודו של אחד משינויי הנוסח בברכת המזון. בחלק מקטע הגניזה נוספה לאחר המשפט 'ומלכות בית דוד מהרה תחזירה למקומה בימינו' בברכת בונה ירושלים אחת מהגרסאות 'ויבא משיח בן דוד בחיינו', 'ויבא אליהו ומשיח בן דוד בחיינו' או 'ויבא אליהו משיח בן דוד בחיינו'.³¹ תוספת זו נעדרת מרוב קטעי ברכות המזון מן הגניזה, והיא מהווה דוגמה נוספת לאימוץ ההדרגתי של אזכורי אליהו אל תוך תפילת הקבע דרך תוספות נוסח קצרות. הצירוף בו' החיבור מעיד על שתי דמויות נפרדות בעלות זיקה ביניהן, בעוד הגרסאות המשמיטות את ו' החיבור מציעות כי אליהו והמשיח ישות אחת הם. מלשון התפילה החותמת שבסידורים הארץ-ישראליים ניכר כי בדומה לנוסח הנפוץ יותר של ברכת המזון, אליהו נתפס כדמות מובחנת מן המשיח, ואולי כמבשרו.

הביטוי 'מלך המשיח' המופיע בתחינה נשען על פשט המקראות בהם 'מלך' ו'משיח' הם ביטויים נרדפים שמשמעם המלך הנמשח, דוגמת 'ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו' (שמ"א ב י).³² הוא שכיח בלשונות מדרשי האגדה האמוראיים,³³ אך הליטורגיה היהודית ממעטת מאוד להשתמש בו. הוא מופיע דווקא בנוסחים מזרחיים של פסקת 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו', בסידור ר' שלמה בר' נתן ובסידור על פי מנהג פרס, באותו משפט הנדון לעיל ביחס לתפילה הקודמת: 'כדי שנחיה ונזכה ונראה ונרבה ונירש תורה ותשובה ומעשים טובים לימות המלך המשיח בן דוד ולבנין בית המקדש'.³⁴ בתקופה לא רחוקה מזמן העתקתו של הסידור הארץ-ישראלי מוצרי

31 הביטוי 'ויבא משיח' נמצא כבעשרה קטעים, ביניהם: אוקספורד Heb. d. 25.10-13, ניו יורק ENA 2138.9, קיימברידג' T-S H 3.107. הביטוי 'ויבא אליהו ומשיח' נמצא כבעשרים קטעים, ביניהם לונדון BL Or. 10656.10, קיימברידג' T-S NS 196.21, T-S NS 159.120, וכך גם הנוסח בסדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' מה. נוסחים ללא ו' החיבור 'אליהו משיח': אוקספורד Heb. d. 55.15-16, ניו יורק ENA 2842.28-30 (ברכת מזון בהגדה של פסח), קיימברידג' T-S NS 278.127, T-S NS 271.91, T-S NS 120.112. בשני קטעים של ברכת המזון (קיימברידג' T-S H11.74, T-S AS 104.221), בתוספת 'בחיינו ובחייכם' שאחרי ברכת בונה ירושלים, בא נוסח נדיר המזכיר את שתי הדמויות הללו יחדיו: 'ותכון העבודה בירושלם וארמון על משפטו ישיב ויבא הגואל ויגאלנו וישלח התשבי ויבשרנו כבראשונה'. לנוסחי ברכת בונה ירושלים של ברכת המזון ראו: א' שמידמן וא' ארליך, 'התגלגלות נוסח "ברכת ירושלים" שבברכת המזון לאור קטעי הגניזה הקהירית', JSIJ, 21 (2021), עמ' 1-32. לפיסקת 'בחיינו ובחייכם' ראו: א' ארליך וא' שמידמן, "אמן בימינו...": התהוותה של פסקה חדשה בין ברכת ירושלים לברכת הטוב והמיטיב בברכת המזון, תרביץ עב (תשע"ד), עמ' 115-133.

32 וכך משתמע גם מלשון הפסוק בזכריה ט ט: 'גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות'.

33 לדוגמה בראשית רבה כג, ה (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 226), שם פה, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1043); ויקרא רבה ל, טז (מהדורת מ' מרגליות, עמ' תשי"ד); פסיקתא דרב כהנא, החדש, ז (מהדורת מנדלבוים, עמ' 89), שם ט (מהדורת מנדלבוים, עמ' 96), שם, עניה סערה ו (מהדורת מנדלבוים עמ' 300).

34 סידור ר' שלמה בר' נתן, מהדורת ש' חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' יח. הנוסח בסידור על פי מנהג פרס, מהדורת ש' טל, על פי כתב-יד אדלר ENA 23, ירושלים תשמ"א, עמ' 39א, במנחה של שבת, מורחב עוד יותר: 'כדי שנחיה ונזכה ונפרה ונרבה ונראה ונירש תורה ותשובה ומצוה ומעשים טובים בעולם הזה ולימות המלך המשיח בן דוד לחיים ולחיי העולם הבא'. הביטוי

חלקו של אברהם אבינו: תפילות חתימה בסידורים ארץ־ישראליים מן הגניזה

V,94 ובאותה העיר, כתב הרמב"ם תיאור מפורט של המלך המשיח, שאינו ישות ניסית אלא מנהיג מדיני ולוחם. דמות המלך המשיח של הרמב"ם רחוקה כרחוק מזרח ממערב מהבניות אחרות של דמות המשיח בזרמי מחשבה אחרים במהלך הדורות. מגוון ההבניות השונות של דמות המשיח, של אליהו הנביא, ושל העולם הבא במחשבה היהודית מציג תפוזרת של מושגים ותפיסות, הממחישה עד כמה חסרה האסכולוגיה היהודית דוגמה אחת ברורה.

לכן ראוי לציון הופעתו של הביטוי 'המלך המשיח' הן בתפילת החיתום שבקטע מוצרי הן בתפילה אחרת שהייתה נפוצה במעמדות בלתי רשמיים בתקופת הגניזה, בעיקר בהקשר ארץ־ישראלי. לשונה חגיגית:

'כהיום הזה בירושלים / ששים ושמחים בבנין בית המקדש
אליהו הנביא מהרה יבוא אלינו / מלך המשיח יצמח בימינו'

תפילה זו, שהתפרסמה ונדונה לאחרונה על ידי שולמית אליצור, נאמרה בסעודות ראש חודש, בשמחות אישיות של נישואין וברית מילה, וכן בסיום מחזור קריאת התורה, שבמסורת הארץ־ישראלית לא תמיד נחגג בשמחת תורה.³⁵ היא מוכרת גם מסדר רב עמרם גאון, בו היא משובצת בין אמירות הברכה של טקס הכלולות.³⁶ הזיקה ההדוקה בין לשון התחינה שבסיום תפילת ערבית ובין 'כהיום הזה בירושלים' היא דוגמה נוספת לתהליכים של נדידת ביטויים ליטורגיים בין תפילות על פי העיקרון הידוע כ'רכוש הליטורגי המשותף'. בעוד התפילה האחת משמשת באירועי שמחה, פתיחתה של השנייה 'אב הרחמים אדון השלום' ממקמת אותה בעולם הבקשות והתחינות. על אף זאת, שתיהן מביעות באופנים דומים את התקווה היהודית הנפוצה לגאולה קרובה.

סיכום

תפילות החיתום של הסידורים הארץ־ישראליים מגניזת קהיר שנמצאו בעותקים בודדים משקפות משלב פרה־קנוני של תפילה, ועל כן עשויות להוות עדות אותנטית לתהליכים ליטורגיים בהתהוותם ולרחשי הלב של המתפללים בני התקופה. בקונפליקט שבין מסורת ליטורגית יציבה ומבע לב ספונטני, משמשות חטיבות הסיום קָסָף, מעין דלת לתפילות חדשות ולרעיונות שבני התקופה חשו שלא באו לידי ביטוי מספק בליטורגיית הקבע. לעיתים משקפות תפילות אלו מושגים חדשים, שאכן לא נכללו בטקסט הליטורגי הקדום של תפילת הקבע. תחת קטגוריה זו נמנה הקונספט של חיי העולם הבא והתקווה להסתופף בהם בצל אבות האומה, הבאים לידי ביטוי בתפילת החתימה 'שיהא חלקנו עם חלקו של אברהם אבינו'. אולם חלקן של התפילות

'מלך המשיח' נמצא בגניזה גם בנוסח יחידי של 'הרחמן' בסוף ברכת המזון בקטע קיימברידג'
T-S NS 243.188 : 'הרחמן יזכנו לביאת המלך המשיח ולחיי העולם הבא'.

35 ש' אליצור, 'כהיום הזה בירושלים: למקורה, לתפוצתה ולגלגוליה של תפילה לסיום טקסים',
תרביץ פה (תשע"ח), עמ' 293-307.

36 סדר רב עמרם גאון, מהד' גולדשמידט, עמ' קפב.

החדשות אינן אמצעי לביטוי של רעיון חדש הנעדר מתפילת הקבע, אלא מביעות במילים אחרות מוטיב קיים, דוגמת הבקשה לגשם, לפרנסה, לזכות אבות, לביאת אליהו הנביא והמלך המשיח וכמובן הבקשה לשלום. הניסוח המחודש של ציפיות ותקוות אלו מעיד על מקומם המרכזי בעולמם הרוחני של המתפללים, שלא הסתפקו בניסוחם המסורתי אלא שאפו להדגישם, להאיר בם היבטים חדשים, או להביע אותם מחדש במילים חיות מעומקא דליבא, בעוד הטקסט העתיק המאובן כבר אינו מספק.

The Evolution of Nahmanides' Messianic Perception

Arie Copperman, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article demonstrates transformations in Nahmanides' perception of the Messiah. Its first section traces Nahmanides's attitude towards the Messiah's coming, as reflected in his various writings, and shows that over the years, his messianic expectations shift from the coming of the Messiah to the dwelling of the Divine Presence (*Shekhinah*). Its second section suggests that this transformation reflects a deeper change that took place in Nahmanides' eschatological speculation as he gradually formulated a utopian view of the era, characterized by the dwelling of the Divine Presence and the repairing of the world (*Tiqqun 'Olam*). Thus, Nahmanides' novel messianic conception privileged an anticipation of a wondrous utopian age over the expectation of the Messiah himself.

תקציר

מאמר זה מתאר שינויים ותמורות במשנתו המשיחית של רמב"ן. בחלקו הראשון המאמר מתחקה אחר יחסו של רמב"ן לביאת המשיח כפי שזה משתקף בחיבוריו השונים, ומראה כי עם השנים נע מוקד הציפייה המשיחית של רמב"ן מביאת המשיח להשראת השכינה. בחלקו השני המאמר מבקש להציע ששינוי זה משקף שינוי עמוק יותר שחל במשנתו המשיחית של רמב"ן, כאשר ככל שעברו השנים הלכה והתגבשה אצל רמב"ן תפיסה אוטופית של ימות המשיח כעידן של השראת שכינה ותיקון עולם, והיא זו שהובילה אותו בסופו של דבר להמיר את הציפייה לביאת המשיח בציפייה לבואה של אותה אוטופיה מופלאה בימות המשיח.

מוקדם ומאוחר במשנתו המשיחית של רמב"ן

אריה קופרמן

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

רבי משה בן נחמן (1194-1270), הידוע בראשי התיבות 'רמב"ן', היה מגדולי חכמי ספרד במאה השלוש עשרה ומגדולי חכמי ישראל בכל הזמנים. למשנתו של רמב"ן בנושאים רבים נודעה השפעה עמוקה על ההגות היהודית לדורותיה, וזו זכתה לעיון מעמיק ומחקר רחב. במחקרים רבים נסקרה משנתו המשיחית של רמב"ן ואף נידונה בכמה הקשרים, פעמים תוך השוואתה לתפיסות משיחיות אחרות, ואף על פי כן דומה שזו טרם זכתה למחקר מקיף ולמשנה סדורה.¹ במאמר זה אבקש לעמוד על תפיסתו הייחודית של רמב"ן אודות ימות המשיח ועל עמדתו המפתיעה כלפי המשיח הנגזרת ממנה, ולהראות את שלבי התפתחותה והתגבשותה במשנתו במהלך שנים רבות,²

1 סקירות ראשוניות של משנתו המשיחית של רמב"ן הופיעו כבר במחצית הראשונה של המאה העשרים במחקריהם החלוציים של אבא הלל סילבר ויוסף סאראצ'ק על תולדות הרעיון המשיחי בימי הביניים. ראו: A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927, pp. 83-85; J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York 1932, pp. 164-191. רמב"ן הוזכר גם במחקרים נוספים על המשיחיות בימי הביניים, כדוגמת מאמרו של גרשון כהן שראה בו גשר בין המשיחיות האשכנזית והספרדית, וכן במחקרו של דב שוורץ שראה בו ובמשנתו את תחילת השיבה למגמה המשיחית האפוקליפטית לאחר המהפכה הנטורליסטית של רמב"ם. ראו: ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמתגן תשנ"ז, עמ' 104-108; G. D. Cohen, 'Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim', M. Kreutzberger (ed.), *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York 1967, p. 141. משמעותית יותר למשנתו המשיחית של רמב"ן החלה להופיע במהלך שני העשורים האחרונים. חביבה פדיה עסקה במשנתו המשיחית של רמב"ן על רקע תורת השמיטות, אדם אפטרמן התייחס אליה בהקשר של תורת הדבקות של רמב"ן, אולם דומה שההתייחסות הרחבה ביותר לנושא זה עד כה מופיעה בספרו של משה הלברטל על רמב"ן, שם עולים לדיון מגוון היבטים במשנתו המשיחית של רמב"ן – החל מתורת השמיטות, דרך התפיסה ההיסטורית הייחודית של רמב"ן, ועד לחישוב הקץ שלו. ראו: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 209 ואילך; א' אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 321-333; מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 212-248. המחקר האחרון אודות משנתו המשיחית של רמב"ן נעשה על ידי עודד ישראלי, ובו מופיעה לראשונה התייחסות נרחבת לתפיסתו הייחודית של רמב"ן אודות ימות המשיח, ועליו מבוסס מחקר זה. ראו: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן – ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 281-317. O. Yisraeli, 'The "Messianic Idea" in Nahmanides' Writings', *Jewish Studies Quarterly* 29 (2022), pp. 22-45.

2 במאמר זה תידון משנתו המשיחית של רמב"ן כפי שזו באה לידי ביטוי בעיקר בארבעה חיבורים: ספר הגאולה, דרשת 'תורת ה' תמימה', פירוש התורה וה'דרשה לראש השנה'. יש להדגיש, כי כל החיבורים הללו הינם חיבורים פופולריים המיועדים לקהל הרחב. הדרשות השונות של רמב"ן, ובהן דרשת 'תורת ה' תמימה' וה'דרשה לראש השנה', נאמרו לכתחילה

בתהליך ארוך ומורכב שהגיע לסיומו רק בשנותיו האחרונות עם עלייתו לארץ ישראל.³

'אין הדין והמשפט שלנו עיקרו במשיח' – יחסו של רמב"ן אל המשיח

בעיצומו של היום השני לוויכוח ברצלונה, לאחר שרמב"ן סיים להבהיר את עמדותיו במספר נושאים שעלו ביום הראשון לוויכוח, כגון מעמדם של מדרשי חז"ל וזמן לידתו של המשיח, ורגע לאחר שהדובר מטעם הכנסייה, הלא הוא המומר פאולוס כריסטיאני (Pablo Christiani), המכונה בפי רמב"ן 'פראי פול', החל לדבר ולנסות להביא הוכחה נוספת לכך שהמשיח כבר בא, ביקש רמב"ן 'פסק זמן' על מנת למסור את ההצהרה הבאה:

אמרתי אני: אדוני המלך שמעני מעט. אין הדין והאמת והמשפט שלנו עיקרו במשיח, כי אתה שוה לי יותר ממשיח. אתה מלך והוא מלך, אתה מלך גוי והוא מלך ישראל, כי משיח אינו אלא מלך בשר ודם כמוך. וכשאני עובד את בוראי ברשותך בגלות ובעינוי ושעבוד, וחרפת העמים אשר יחרפנו תמיד, שכרי מרובה, כי אני עושה עולה לאלהים מגופי, ובזה אזכה לחיי העולם הבא יותר ויותר. אבל כשיהיה מלך ישראל מתורתי מושל בכל העמים, ועל כרחי יש לי לעמוד בתורת היהודים, אין שכרי מרובה כל כך.⁴

הצהרה זו מפתיעה ביותר כמובן ומעוררת את השאלה עד כמה 'דברי כפירה' אלו משקפים את עמדתו האמתית של רמב"ן. האמנם סבר רמב"ן ש'אין הדין והאמת והמשפט שלנו עיקרו במשיח'? וכי רמב"ן לא ראה בציפיה לביאת המשיח את אחד מעיקרי היהדות? ושלא מדובר באמירה מן השפה ולחוץ שנאמרה ממניעים

כפני קהל, 'ספר הגאולה' נכתב במטרה לחזק את אמונת המון העם בגאולה העתידה, וכפי שמצהיר רמב"ן בפתח החיבור: 'חייבים אנחנו לחזק מתנים לאמץ כח מאד לדעת לעות את יעפי הגלות דבר הגאולה' (ספר הגאולה [להלן הערה 33], עמ' ה), וגם קהל היעד של פירוש התורה המונומנטלי איננו קהל החכמים והמלומדים כפי שניתן היה לחשוב אלא דווקא קהל הרחב, וכפי שכותב רמב"ן בהקדמה לפירוש התורה: 'זעתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתיבת פירוש התורה, אבל אתנהג כמנהג הראשונים להניח דעת התלמידים יעפי הגלות והצרות, הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים, ולמשוך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים לשומעים וליודעים חן'. לאור זאת אין לתלות את ההבדלים שאנו מוצאים בין החיבורים השונים בקהל יעד שונה, וסביר יותר לראות בהם ביטוי לשינויים שחלו בתפיסותיו של רמב"ן לאורך השנים, וכפי שנראה לאורך המאמר.

3 תופעה זו של שינוי והתפתחות בהגותו של רמב"ן אינה ייחודית למשנתו המשיחית דווקא, וכבר הראה עורד ישראלי שתופעה זו מאפיינת את כלל הגותו ומשנתו של רמב"ן. ראו: ע' ישראלי, 'מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה', ציון עט (תשע"ד), עמ' 477-506; הנ"ל, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן', תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 163-195; הנ"ל, רמב"ן (לעיל הערה 1), עמ' 6, 12, ולאורך כל הספר.

4 ספר הוויכוח, בתוך: כתבי רמב"ן, מהדורת הרב חיים דב שעוועל, ירושלים תשכ"ג, כרך ראשון, עמ' שי.

פולמוסיים, ואילו עמדתו האמתית של רמב"ן לא הייתה שונה מן העמדה היהודית הרווחת שנשענה בכל כוחה על הציפייה לביאת המשיח?
 אין כל ספק שהנטייה הראשונית היא לראות בדברים אלו עמדה פיקטיבית שרמב"ן נזקק לה לצורך הפולמוס כדי לקעקע מיסודה את המתקפה הנוצרית. ברם, עמדה זו איננה העמדה המפתיעה היחידה שהציג רמב"ן בוויכוח ברצלונה, וזמן קצר קודם לכן יצא רמב"ן בהצהרה דרמטית לא פחות באשר לחוסר סמכותם של מדרשי האגדה.⁵ הצהרה זו ומידת כנותה עמדו במרכזו של פולמוס רחב במהלך הדורות בין רבנים וחוקרים,⁶ וכבר הראו חוקרים רבים כי גישה כזו כלפי מדרשי האגדה אכן משתקפת במכלול יצירתו של רמב"ן, ומכאן שדברים אלו אכן מייצגים במידה זו או אחרת את עמדתו האמתית כלפי מדרשי האגדה.⁷ נראה אפוא כי ניתן להסכים עם מסקנתו העקרונית של עודד ישראלי לגבי עמדתו של רמב"ן ב'ספר הוויכוח':

ברי כי הכתיבה הפולמוסית מעצם טיבה איננה מתנזרת מהעלאת טיעונים כוזבים במודע, בבחינת 'דחייה בקש' [...] מאידך גיסא, קשה להניח שרמב"ן היה מרשה לעצמו להפיץ בקרב שומעי לקחו חיבור שבו מיוצגות בשמו עמדות תיאולוגיות כוזבות בשאלות שבכבשונו של עולם מבלי לתת על כך דין וחשבון [...] ושלפחות בהקשרים אלה רמב"ן לא הניח לעצמו להתל ביריביו בטיעוני סרק, גם אם בלהט הוויכוח הוא עשוי היה 'למתוח' אותם לכדי ביטויים מוקצנים שספק אם היו יוצאים מפיו בדיון תיאולוגי מלומד בתוככי בית המדרש.⁸

לאור זאת נראה שגם במקרה זה יש להניח שדברי רמב"ן אכן משקפים את עמדתו האמתית כלפי המשיח.⁹ אמנם אין ספק שיש מידה של הפרזה באמירתו של רמב"ן למלך 'כי אתה שוה לי יותר ממשיח' כמו גם בטענה העולה מדבריו לפיה משמעותו היחידה של העידן המשיחי מתמצה בשאלת גודל השכר הנתון עבור קיום התורה

- 5 ראו שם עמ' שח.
- 6 לסקירה רחבה ומקיפה של פולמוס זה ראו: ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 313-327.
- 7 ראו: ש' ליברמן, שקיעתו, ירושלים תש"ל, עמ' 81-83; B. Septimus, "Open Rebuke ; and Concealed Love": Nahmanides and the Andalusian Tradition', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, London 1983, pp. 11-34; M. Fox, 'Nahmanides on the Status of Aggadat: Perspectives on the Disputation at Barcelona, 1263', *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), pp. 95-109; גישתו של הרמב"ן לאור הוויכוח ברצלונה), צהר יא (תשס"ב), עמ' 49-68; מ' סקלרין, 'התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 193-194. עודד ישראלי הראה כי בעניין זה חל שינוי של ממש בגישתו של רמב"ן, וכי דבריו ב'ספר הוויכוח' הולמים יפה את גישתו המאוחרת שבאה לידי ביטוי בעיקר בפירוש התורה שבו הוא אינו מהסס להעמיד את דבריו מול מדרשי חז"ל, ובמקרים מסוימים אף לדהותם או להתעלם מהם לחלוטין. ראו: ישראלי, רמב"ן (לעיל הערה 1), עמ' 145-149.
- 8 ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 300-301.
- 9 וכך אכן מסיק ישראלי עצמו שם.

והמצוות, אולם אין בכך כדי לערער על כנותה העקרונית של הצהרת רמב"ן המבקשת להעמיד את הציפייה לביאת המשיח בפרופורציות שונות מן המורגל בהלכי הרוח היהודיים בימי הביניים.¹⁰

זאת ועוד, התייחסות דומה למשיח אנו מוצאים בחיבור הבא, והאחרון, שיצא מתחת ידי רמב"ן, הלא הוא ה'דרשה לראש השנה' שהתחברה על ידי רמב"ן לאחר עלייתו לארץ ישראל בשלהי שנות השישים של המאה השלוש עשרה. ה'דרשה לראש השנה' הינה חיבור דרשני קלאסי ללא כל גוון פולמוסי, אשר חלקו הראשון מוקדש לניתוח מפורט ומעמיק של ראש השנה ומצוותיו, הן מן ההיבט ההלכתי הן מן ההיבט המחשבתי, ואילו חלקו השני מוקדש לדיון מפורט במעלת ארץ ישראל, תוך כדי שרמב"ן מבחיר את המניעים שהביאו אותו לעלות לארץ ישראל.¹¹ כמו דרשנים אחרים, גם רמב"ן חותם את דרשתו בציפייה לביאת המשיח, אולם הוא עושה זאת בסגנון דרשני ייחודי:

גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל, פנה זיוה פנה הודה פנה הדרה שנאמר ויצא מבת ציון וגו' (אי' א, ו) ישבה לה ירושלים כאלמנה שנאמר איכה ישבה בדד וגו' (שם א), ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר, משל למטרונא שנשאת למלך וילדה לו בנים ובנות הלך המלך למדינת הים עמדה וישבה לה כאלמנה, לימים רבים באו מלכות באו מבשרים ואמרו לה באו חתניך אמרה תשמחנה בנותי, אמרו לה באו בניך אמרה תשמחנה כלותי, אמרו לה בא המלך אמרה הא ודאי חדותא, עמדה ולבשה בגדי מלכות וקשטה עצמה וקבלה המלך בשמחה, כך לעתיד לבא אומרים לירושלים בא משיח בן דוד אומרת להם ישמח הר ציון (תה' מח, יב), אומרים לה באו הגליות אומרת להם תגלנה בנות יהודה (שם), אומרים לה בא המלך אומרת הא ודאי חדותה שנאמר שוש אשיש בה' תגל נפשי באלקי (יש' סא, י), ואומר קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון (שם נב, ח).¹²

10 יש לשים לב לכך שגם הטענה ש'אתה שוה לי יותר ממשיח' וגם הנימוק המובא לכך – שהשכר בגלות רב יותר מהשכר בימות המשיח אין בהם כדי לתקף את ההצהרה הראשונית של רמב"ן ש'אין הדין והאמת והמשפט שלנו עיקרו במשיח', שהרי הציפייה המסורתית לביאת המשיח לא נשענה מעולם אך ורק על עניין השכר, ורמב"ן עצמו ב'ספר הגאולה' מפרט נימוקים אחרים ומשמעותיים הרבה יותר לציפייה לביאת המשיח (על כך ראו להלן), ומשכך נשאלת השאלה לשם מה בכלל ראה רמב"ן צורך להצהיר הצהרה זו ומדוע לא הסתפק בטענה הפרובוקטיבית לכשעצמה ש'אתה שוה לי יותר ממשיח' בניסיונו להסיר נושא זה מסדר היום של הוויכוח? נראה אפוא כי דווקא זרותה של הצהרה זו ואי הצורך שבה לכאורה יש בהם כדי לחזק את ההנחה שמדובר בהצהרה אותנטית שטעמה יתברר בהמשך.

11 על הדרשה, תוכנה וזמנה, ראו: ש' יהלום, 'הרמב"ן ובעלי התוספות בעכו: הנרטיב ההיסטורי בדרשת הרמב"ן לראש השנה', שלם ח (תשס"ט), עמ' 100-125; ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 334-337.

12 חידושי הרמב"ן על הש"ס, מהדורת מכון זכרון יעקב (ללא שם עורך), כרך ראשון, ירושלים תשנ"ד, עמ' קפט. יש לציין שקטע זה מופיע רק בכ"י מוסקבה 1323, ואינו מופיע בכ"י רומא 2736 (וכן בכ"י מינכן 327 שאינו אלא העתקה של כ"י רומא), וכתוצאה מכך גם אינו מופיע ביתר המהדורות הנדפסות של הדרשה.

כפי שנראה להלן, קטע זה מבוסס על מדרש שיריהשירים רבה, אולם רמב"ן ערך בו שינויים רבים, ולמעשה עיבד אותו מחדש, ככל הנראה כדי להתאימו לתפיסותיו המשיחיות באותה עת. בקטע זה מתאר רמב"ן באופן מליצי את ירושלים היושבת ומצפה שנים רבות לגאולה, אולם כאשר זו מגיעה מתברר כי לא לקיבוץ הגלויות היו נשואות עיניה ואפילו לא לביאת המשיח בכבודו ובעצמו שנתקלים שניהם באותה תגובה אדישה מפיה של ירושלים.

הנה כי כן, שנים אחדות לאחר ויכות ברצלונה שב רמב"ן ומגלה חוסר התלהבות כלפי המשיח. את התגובה האדישה לבואו של המשיח שם רמב"ן אמנם בפיה של ירושלים, אולם ברור למדי שתגובה זו של ירושלים מייצגת יפה את עמדתו הצוננת של רמב"ן עצמו כלפי המשיח, אותה הוא לא מהסס לגלות בפומבי זו הפעם השנייה, והפעם לא מול מלך אראגון והנזירים הדומיניקנים אלא מול בני הקהילה היהודית בעכו.¹³

בין דמות המשיח ל'ימות המשיח' במשנת רמב"ן

מה עומד אפוא מאחורי עמדה מפתיעה זו של רמב"ן? מה גרם לו לאבד עניין בביאת המשיח? התשובה לשאלה זו מצויה לכאורה בהמשך הקטע, שם מתוארת בידי רמב"ן שמחתה של ירושלים לנוכח ביאת 'המלך', הלא היא חזרת השכינה המוזכרת בפתיחת הדברים – 'ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר'. נמצא אם כן שרמב"ן לא איבד ענין בביאת המשיח אלא המיר את הציפייה לביאת מלך המשיח בציפייה לביאת 'המלך', הווי אומר, חזרת השכינה.

מה טיבה של אותה חזרת שכינה ומה יש בה שהיא גורמת לרמב"ן לדחוק הצידה את ביאת המשיח? לעניין זה נדרש עודד ישראלי,¹⁴ שהראה כי כאשר אנו באים 'לחלץ' מתוך יצירתו של רמב"ן את 'קווי המתאר' של החזון המשיחי, עולה בידינו תמונה כפולה: מחד, תיאור ריאליסטי, היסטורי ופוליטי של המשיח ופועלו כגואל ישראל. בעקבות רמב"ם, גם רמב"ן רואה במשיח דמות ריאלית ולא מיתית של אדם רגיל 'שילד קרוב לקץ הגאולה, ויחיה שנים רבות במספר, וימות בכבוד וינחיל כתרו לבנו',¹⁵ וגם הגאולה שעתידי המשיח לחולל מתוארת על ידי רמב"ן במונחים ריאליים מובהקים של מלחמה, ניצחון, קיבוץ נדחי ישראל ובניין בית המקדש,¹⁶ גם אם בשונה

13 יש לציין שגם הצהרת רמב"ן בוויכוח ברצלונה הייתה מכוונת ככל הנראה לאוונתיהם של המאזינים היהודים, וזו הסיבה לכך שרמב"ן המתין עד היום השני כדי להשמיע הצהרה זו, שכן ביום הראשון התנהל הוויכוח בארמון המלך 'בפניו ובפני יועציו' (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 4], עמ' שב), ולכן הוא המתין ליום השני שבו עבר הוויכוח מהארמון לכנסייה בעיר, ונתקבצו שם כל אנשי העיר, גוים ויהודים' (שם, עמ' שח), ואז השמיע את דבריו.

14 ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 301-310.

15 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), א, עמ' שטו.

16 שם, עמ' שיב: 'והמשיח יעשה יותר מכלם [...] ויבא ויצוה לאפיוור ולכל מלכי העמים בשם האל שלח עמי ויעבדוני [...] והוא יעמוד בעירם ברומא עד שיחריב אותה'. שם, עמ' שיד: 'כי לזמן הראשון יבא המשיח ויתן השקוף העובד ללא אלהים משומם וכלה מן העולם, ואחרי כן יקבץ נדחי ישראל [...] ויבא ישראל לאדמתם'. שם, עמ' שטו: 'והמשיח יש לו לבנות בית המקדש בירושלים'. וראו גם פירוש התורה, במ' כד, יז-יט.

מרמב"ם הוא סבור שגאולה זו תלווה ב'אותות ומופתים גדולים ורבים'.¹⁷ את סיומו של המסע המשיחי הזה רואה רמב"ן בהשגת השלום, המנוחה והשלווה בארץ המובטחת: 'ואח"כ ינוחו ישראל על אדמתם וישמחו בה' אלהיהם ובדוד מלכם, ואשרי המחכה ויגיע לימים הטובים ההם'.¹⁸

מאידך, באותם מקומות שבהם עוסק רמב"ן ב'ימות המשיח' הוא צובע אותם בגווני אוטופיים של ממש. בניגוד לאופן הריאלי שבו מתאר רמב"ן את המשיח ופעולותיו הרי ש'ימות המשיח' מתוארים על ידו כעידן שבו עתידים להתחולל שינויים דרמטיים בטבע הקוסמי ובטבע האנושי. שינויים אלו עתידים לבוא לידי ביטוי בראש ובראשונה בטבעם של בעלי החיים, כאשר רמב"ן קובע כי 'בימי הגואל היוצא מגזע ישי [...] ישוב השלום בעולם ויחדל הטרף וכל חיה הרעה',¹⁹ אולם מהפך זה לא ייעצר בבעלי החיים אלא ימשיך גם אל בני האדם שעתידיים אף הם לחדול לעשות רע, שכן באותה תקופה היצר הרע יתבטל, וכך 'תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל'.²⁰ בעיני רמב"ן, שינויים אלו אינם משקפים תנועה אפוקליפטית של חורבן העולם הישן אלא שיבה למצב האידיאלי המקורי ששרר בעולם קודם חטא אדם הראשון. כפי שמבכיר רמב"ן בפירושו למעשה הבריאה, קודם החטא 'האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת [...] והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים',²¹ וכמו כן סבור רמב"ן כי 'קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם [...] כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם',²² ומכאן כי יש לראות במהפך העתיד להתרחש ב'ימות המשיח' את תיקון הקרע שיצר החטא בין האל והאדם, וכך ישוב העולם לתיקונו.

כיצד יתרחש אותו מהפך פלאי? כיצד ישתנה טבעם של בעלי החיים ובני האדם לפתע פתאום? התשובה לכך מצויה לדברי רמב"ן בפסוק החותם את הברכות שבפרשת בחקתי – 'וְהָתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהָיִיתִי לְכֶם לְאֱלֹהִים' (וי' כו, יב). כפי שמסביר שם רמב"ן, 'הברכות האלה עוד הם ברכות שמים בעליונים [...] רמז למידה שקראו רבותינו שכינה [...] ואומרים שכינה שורה בישראל', וברכה זו מעולם לא נתקיימה במלואה, 'כי לא השיגו ישראל מעולם לברכות האלה בשלמותן, לא הרבים ולא היחידים בהם, שלא עלתה זכותם לכך [...] אבל יתקיים עמנו בזמן השלמות'. 'זמן השלמות' הוא כמובן ימות המשיח, שבהם מובטחת השראת השכינה, הלא היא ספירת מלכות, על פני האדמה, והיא זו שתחולל את המהפך המיוחל ותשיב את העולם לתיקונו.

17 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), א, עמ' שיב. ראו משנה תורה, הלכות מלכים, יא, ג-ד. מן הראוי לציין שב'אגרת תימן' רמב"ם כן נוקט שהמשיח יעשה 'אותות ומופתים' עד שכל העמים 'יבהלו מן האותות והנפלאות שיראו על ידו' (אגרות הרמב"ם, מהדרות יצחק שילת, עמ' קנז-קנט), וזו אחת מן הבעיות בשיטת הרמב"ם שעסקו בה רבים. ראו להלן, הערה 53.

18 שם, עמ' שיד.
19 פירוש התורה, וי' כו, ו.
20 פירוש התורה, דב' ל, ו.
21 פירוש התורה, בר' ב, ט.
22 פירוש התורה, וי' כו, ו.

מעתה נקל להבין מה פשר יחסו הצונן קמעה של רמב"ן כלפי המשיח, כפי שזה בא לידי ביטוי הן ב'ספר הוויכוח' והן ב'דרשה לראש השנה'. לא אל ביאתו של המשיח האיש כוסף רמב"ן כי אם אל ביאתו של האל שעתידה להתרחש בעקבותיה ולהביא את העולם לתיקונו. מבחינה זו רואה רמב"ן בביאת המשיח לא הרבה יותר מאשר אמצעי, הכרחי אמנם, אולם בסופו של דבר רק אמצעי שיבסס את התנאים המתאימים להשראת השכינה שהיא היא עיקרם ותכליתם של ימות המשיח.

היחס לדמות המשיח – בין דרשת 'תורת ה' תמימה' וה'דרשה לראש השנה'

האם עמדה חדשנית זו כלפי המשיח הייתה עמדתו של רמב"ן מאז ומתמיד או שמא ניתן לזהות בכתבי רמב"ן גם הדים לעמדה שמרנית ומסורתית יותר? כדי להשיב על שאלה זו אני מבקש לחזור לקטע החתימה של ה'דרשה לראש השנה' שבו עסקנו עתה. כפי שציינו לעיל, מקורו של הקטע במדרש שיריהשירים רבה.²³ מדוע אם כן רמב"ן איננו מציין זאת? יתרה מכך, מסתבר שזו אינה הפעם הראשונה שרמב"ן השתמש במדרש זה. שנים רבות קודם לכן חתם רמב"ן בקטע זה את דרשת 'תורת ה' תמימה' שהתחברה ככל הנראה במהלך שנות שלושים או בתחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה.²⁴ וכך אנו קוראים שם:

הקב"ה ישמחנו בציון, וישמח ציון בבניה, וישמח אותה בשכינתו, שהיא השמחה הגדולה, כמו שאמרו במדרש הנקרא מדרש חזית: משל למטרוניתא שהלך בעלה ובניה וחתניה למדינת הים. באו ואמרו לה הרי בניך באו, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה כלותי. כיון שבאו חתניה אמרו לה הרי בניך באו חתניך, אמרה מה אכפת לי, תשמחנה בנותי. אמרו לה בא המלך בעלך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא, חדו על חדו. כך לעתיד לבא, באין הנביאים ואומרים לירושלים בניך מרחוק יבאו, והיא אומרת מה אכפת לי, תגלנה בנות יהודה. ובנותיך] מקצה הארץ, והיא אומרת מה אכפת לי, ישמח הר ציון. כיון שאומרים לה הנה מלכך יבוא לך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא היא, דכתיב גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך, באותה שעה אומרת שוש אשיש בה' תגל נפשי באלהי.²⁵

הדמיון בין שני הקטעים גלוי לעין, וכאן רמב"ן איננו נמנע מלחשוף את מקור הקטע – 'כמו שאמרו במדרש הנקרא מדרש חזית', הלא הוא שיריהשירים רבה. מדוע אם כן ב'דרשה לראש השנה' הוא מעלים זאת?

23 ראו: שיר השירים רבה א, לא. למקבילות לקטע זה ראו: פסיקתא דרב כהנא כב (מהדורת מנדלבוים, עמ' 328); מדרש לקח טוב, שיריהשירים א, ד; ילקוט שמעוני ישעיהו, רמז תקה. על כך ראו: ישראל, 'מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה' (לעיל הערה 3), עמ' 163-195.
24 דרשת 'תורת ה' תמימה', מהדורת יהודה מ' דביר, ירושלים תשנ"ו, עמ' קלז-קלח. במספר מקומות תיקנתי את הנוסח על פי כ"י מוסקבה 1323 וכ"י אסקוריאל. יש לציין שקטע זה מופיע רק בשני כתבי יד אלו ולא ביתר כתבי היד של הדרשה, וכתוצאה מכך הוא אינו מופיע במרבית המהדורות הנדפסות של הדרשה.

אכן, השוואה מפורטת בין שני הקטעים מעלה כי למרות הדמיון הרב יש ביניהם מספר רב של שינויים. לצורך ההשוואה, הרי לפנינו שתי החתימות זו לצד זו:

דרשת 'תורת ה' תמימה'

דרשה לראש השנה

גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל, פנה
זיוה פנה הודה פנה הדרה, שנאמר ויצא
מבת ציון וגו' ישבה לה ירושלים
כאלמנה שנאמר איכה ישבה בדד וגו',

הקב"ה ישמחנו בציון, וישמח ציון
בבניה,
וישמח אותה בשכינתו, שהיא השמחה
הגדולה,
כמו שאמרו במדרש הנקרא מדרש
חזית:

ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר,

משל למטרוניתא

משל למטרונא

שנשאת למלך וילדה לו בנים ובנות
הלך המלך

שהלך בעלה
ובניה וחתניה
למדינת הים.

למדינת הים,
עמדה וישבה לה כאלמנה,
לימים רבים

באו

באו

מלכות באו מבשרים
ואמרו לה
באו חתניך
אמרה

ואמרו לה
הרי בניך באו,
אמרה

תשמחנה בנותי,

מה אכפת לי,
תשמחנה כלותי.
כיון שבאו חתניה
אמרו לה

אמרו לה
באו בניך
אמרה

הרי באו חתניך,
אמרה

תשמחנה כלותי,

מה אכפת לי,
תשמחנה בנותי.
אמרו לה

אמרו לה
בא המלך
אמרה

בא המלך בעלך,
אמרה

הא ודאי חדותא,

הא ודאי חדותא שלמתא,
חדו על חדו.

עמדה ולבשה בגדי מלכות וקשטה
עצמה וקבלה המלך בשמחה,

כך לעתיד לבא,	כך לעתיד לבא,
באין הנביאים	באין הנביאים
ואומרים לירושלים	ואומרים לירושלים
בניך מרחוק יבאו,	בניך מרחוק יבאו,
והיא אומרת	והיא אומרת
מה אכפת לי,	מה אכפת לי,
תגלנה בנות יהודה.	תגלנה בנות יהודה.
ישמח הר ציון,	ישמח הר ציון,
אומרים לה	אומרים לה
באו הגליות	ובנותי[ן] מקצה הארץ,
אומרת להם	והיא אומרת
	מה אכפת לי,
תגלנה בנות יהודה,	ישמח הר ציון.
אומרים לה	כיון שאומרים לה
בא המלך	הנה מלכך יבא לך
אומרת	אמרה
הא ודאי חדותה	הא ודאי חדותא שלמתא היא,
	דכתיב גילי מאד בת ציון
	הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך,
	באותה שעה אומרת
שנאמר שוש אשיש בה' תגל נפשי	שוש אשיש בה' תגל נפשי באלהי
באלקי,	
ואומר קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו	
כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון	

כפי שהשוואה המפורטת מלמדת, הדמיון בין הקטעים הוא בעיקר במבנה הכללי ואילו בפרטים ישנם שינויים רבים ומגוונים, וכן הוספות כאלו ואחרות שעל טיבם המדויק נעמוד בהמשך. לאור זאת עלינו להכריע איזה נוסח נאמן למקור המדרשי, והכרעה שכזו אינה יכולה להתקבל אלא לאחר בדיקה מדוקדקת של כלל כתבי היד של המדרש המצויים בידינו. והנה, לפני מספר שנים ראתה אור מהדורה סינופטית של שירה-שירים רבה ובה כל עדי הנוסח של המדרש שהוכנה בידי תמר קדרי,²⁶ ומבדיקה שערכתי על פי מהדורה זו עולה בבירור שהנוסח המופיע בדרשת 'תורת ה' תמימה' נאמן למקור המדרשי בשינויים קלים,²⁷ ואילו הנוסח המופיע ב'דרשה לראש השנה' הוא מעין עיבוד חופשי שעשה רמב"ן למדרש זה. כעת אנו מבינים מדוע ב'דרשה לראש השנה' לא ציין רמב"ן שמקורו של הקטע ב'מדרש הנקרא מדרש חזית', שכן הקטע המובא שם אינו הקטע המובא בשירה-שירים רבה כי אם עיבוד חופשי שלו, אולם כעת נשאלת שאלה אחרת – מדוע באמת נהג כך רמב"ן? מדוע

26 מהדורה זו זמינה לצפייה בעמוד של מפעל המדרש באתר האינטרנט של 'מכון שטרן למדעי היהדות'.

27 על פי הבדיקה עולה שנוסח זה תואם בעיקרו של דבר לעד הנוסח החשוב ביותר של המדרש, הוא כ"י וטיקן 76.

ב'דרשה לראש השנה' לא ציטט רמב"ן את הקטע המדרשי כפי שעשה בעבר בדרשת 'תורת ה' תמימה'?

כאשר אנו שבים ובוחנים את ההבדלים בין הקטעים ניתן לראות שהשינויים המשמעותיים ביותר נוגעים לעיבוד שעושה רמב"ן לבשורות שמביאים המבשרים לירושלים. הן במדרש הן בשני הקטעים המדוברים מבשרים המבשרים לירושלים שלוש בשורות: שתי הבשורות הראשונות נדחות על ידה, כמעט באדישות, ואילו הבשורה השלישית היא זו שמצליחה לנחם אותה ולהוציא אותה מיגון לשמחה. מהן אותן בשורות? במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', הבשורות הן פסוקי נחמה מפורסמים וידועים, אולם ב'דרשה לראש השנה' שם רמב"ן בפי המבשרים בשורות אחרות לגמרי שהופכות את התמונה על פיה.²⁸ נפנה אפוא לעיין תחילה בשתי הבשורות הראשונות, אלו שנדחות על ידי ירושלים.

במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שמים חז"ל ורמב"ן בפי המבשרים שני פסוקים מקבילים: הראשון הוא אחת מנבואות הנחמה הידועות ביותר של הנביא ישעיהו (ס, ד): 'שָׁאֵי סָבִיב עֵינַיִךְ וְרָאִי כְּלָם נִקְבְּצוּ בְּאוֹ לָךְ בְּנֵיֶיךָ מִרְחוֹק יָבֹאוּ וּבְנֵיֶיךָ עַל צַד תִּאָּמְנָה', והשני הוא נבואה דומה שמופיעה מספר פרקים קודם לכן (מג, ו): 'אִמְרָ לְצַפּוֹן תִּגִּי וּלְתִמְנָן אֵל תִּקְלְאֵי הִבְיֵא בְנֵי מִרְחוֹק וּבְנֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ'. פשוטו של מקרא בוודאי עוסק בשיבת הגלויות, ובוודאי כך הבין זאת רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה': המבשרים מנסים לנחם את ירושלים בבשורת שיבת ישראל לארצם, אולם זו ממאנת להתנחם.

הנה, בעיבודו של רמב"ן ב'דרשה לראש השנה' התמונה משתנה: הבשורה השנייה אכן מתפרשת על ידי רמב"ן גם כאן על שיבת הגלויות, אולם הבשורה הראשונה מתפרשת על ביאת המשיח: 'כך לעתיד לבא אומרים לירושלים בא משיח בן דוד אומרת להם ישמח הר ציון, אומרים לה באו הגלויות אומרת להם תגלנה בנות יהודה'.²⁹

כאשר אנו ממשיכים לבשורה השלישית, זו הבשורה שמצליחה לנער את ירושלים מקיפאונה, התמונה אף מתחדדת: במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שמים חז"ל ורמב"ן בפי המבשרים את הפסוק מנבואת זכריה (ט, ט): 'גִּילִי מְאֹד בַּת צִיּוֹן הִרְעִי בַּת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מְלֶכֶךְ יָבֹא לָךְ צְדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא עֲנִי וְלִכְבֵּ עַל תְּמוֹר וְעַל צִיר בֶּן אֲתָנוֹת'. פשוטו של מקרא עוסק במלך המשיח, וכך התפרשה נבואה זו בדברי חז"ל במקומות רבים,³⁰ ואף בידי רמב"ן עצמו בביאורו

28 בהתאם לכך משנה רמב"ן את הקדמת הנמשל, ואם בדרשת 'תורת ה' תמימה' לשון רמב"ן בעקבות המדרש היא ש'לעתיד לבא באין הנביאים ואומרים לירושלים, הרי ש'בדרשה לראש השנה' משמיט רמב"ן את הנביאים מהתמונה וכותב בצורה סתמית: 'כך לעתיד לבוא אומרים לירושלים'.

29 יש לציין, שבמקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שמים חז"ל ורמב"ן בפי ירושלים תגובה חריפה הרבה יותר: 'כך לעתיד לבא, באין הנביאים ואומרים לירושלים בניך מרחוק יבאו, והיא אומרת מה אכפת לי, תגלנה בנות יהודה. ובנותיך] מקצה הארץ, והיא אומרת מה אכפת לי, ישמח הר ציון, וסביר להניח שהשמטת אמירה זו בעיבודו של רמב"ן ב'דרשה לראש השנה' נובעת ישירות מהחלפת בשורת קיבוץ הגלויות בביאת המשיח, כאשר בהשמטה זו ניסה רמב"ן 'לרכך' מעט את חריפותה של דחיית הבשורה המשיחית בידי ירושלים.

30 ראו: סנהדרין צח ע"א; שם צט ע"א; פרקי דרבי אליעזר לא.

לפרשת 'הנה ישכיל עבדי'.³¹ נמצא אם כן שהבשורה הגדולה שמנחת את ירושלים, היא הבשורה על בואו של מלך המשיח. אולם ב'דרשה לראש השנה' הרי רמב"ן כבר קבע שבואו של המשיח היא הבשורה הראשונה שבה ניסו המבשרים לנחם את ירושלים ולא עלתה בידם. מהי אם כן אותה בשורה שלישית וגדולה שתצליח לנחם את ירושלים? נעיין שוב בדברי רמב"ן ב'דרשה לראש השנה':

'אומרים לה בא המלך אומרת הא ודאי חדותה, שנאמר שוש אשיש בה' תגל נפשי באלקי, ואומר קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון'. לא בואו של המלך המשיח הוא זה שמנחם את ירושלים כי אם בואו של 'המלך' בה"א הידיעה, הלא הוא מלכו של עולם. רק כאשר מתבשרת ירושלים בכך ש'שכינה חוזרת' היא יוצאת מיגון לשמחה.

נמצא אם כן שהעיבוד שעשה רמב"ן למדרש והשינויים שהוא ערך בו משקפים מהפך של ממש שחל בתודעת רמב"ן כאשר לטיבה של התמונה המשיחית בכלל ומקומו של המשיח בה בפרט, כאשר ב'דרשה לראש השנה' המאוחרת שיבתה של השכינה מתוארת כעיקרו של התהליך המשיחי, וזאת מן הטעמים שנזכרו לעיל, אולם בדרשת 'תורת ה' תמימה' המוקדמת נותר רמב"ן נאמן לתפיסה המסורתית שרואה בהופעתו של המשיח את לוז הדרמה המשיחית.

ומה עם הציפייה להשראת השכינה? כלום זו אינה קיימת כלל במשנתו המוקדמת של רמב"ן? נקרא שוב את סיומה של דרשת 'תורת ה' תמימה':

'כיון שאומרים לה הנה מלכך יבוא לך, אמרה הא ודאי חדותא שלמתא היא, דכתיב גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך וגו', באותה שעה אומרת: שוש אשיש בה' תגל נפשי באלהי'. מושא שמחתה של 'בת ירושלים' בפסוק הראשון הוא כמובן ביאת המלך המשיח כפי שראינו, אולם בפסוק שבא אחריו מושא השמחה הוא האל, ומכאן אנו למדים כי שמחתה של ירושלים מבוססת אמנם בראש ובראשונה על ביאת המשיח אולם לא פחות מכך גם על שיבת האל לעמו. נראה אפוא כי גם במשנתו המוקדמת של רמב"ן קיימת הציפייה להשראת השכינה, אולם זו עומדת לצידה של הציפייה לביאת המשיח ולא במקומה.

איוזן זה שבין שתי ציפיותיו של רמב"ן בא לידי ביטוי מרתק בחיבור מוקדם נוסף של רמב"ן, הלא הוא 'ספר הגאולה', שהתחבר ככל הנראה זמן קצר לאחר דרשת 'תורת ה' תמימה', בתחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה,³² ובו מסביר רמב"ן את טעמה העמוק של הציפייה היהודית לביאת המשיח:

אבל אנחנו [...] מחזיקים דבר הגאולה [...] מפני שאנחנו מצפים לה מתקנתנו שנשיג מן הקרבה אל האלהים, בהיותנו במקדשו עם כהניו ונביאיו, ועם מה שיהיה בנו מן הטהרה והקדושה, והיותנו בארץ הנבחרת ושכינתו שורה אצלנו, יותר ממה שאנחנו יכולים להשיג היום בגלות, עם העמים המחטיאים

31 ראו: כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), א, עמ' שכג.

32 על כך ראו: א' קופרמן, 'ספר הגאולה לרמב"ן – היבטים חדשים', דעת 90 (2020), עמ' 109-148.

אותנו, ועם מה שאנחנו בו מן הטומאה והשקרן [...] זה עיקר תאותנו והכספתנו אל ימי המשיח.³³

הנה לפנינו אותה נוסחה המוכרת לנו מ'הדרשה לראשהשנה', כאשר רמב"ן מזהיר כי השראת השכינה היא 'עיקר תאותנו והכספתנו אל ימי המשיח', אולם כאן, בשונה מה'דרשה לראש השנה', רמב"ן אינו עוצר בנקודה הזו ומוסיף נימוקים נוספים לציפייה לימות המשיח:

עם מה שמוסיף עלינו תאוה וכוסף לימים ההם ענין התורה, שמבארת לנו, כי בהיותנו חוטאים נעמוד בגלות ליסר אותנו, ובעבדנו כראוי ישוב האלהים להיטיב לנו כמו שהיטיב לאבותינו ויותר [...] ואמנם נפשנו המתאוה מתעוררת גם כן לימים ההם ונכספת אליהם להראות לבעלי דינה, רצוני לומר, שכניה הרעים אנשי הדתות הזרות, כי רוח זרעו וסופה יקצורו, וזה טבע האדם להתגבר על אנשי מחלקתו, להראות כי האמת אתו, ונכלל לנו ברצון הזה שרש מצוה גדולה, כי אנחנו חפצים בקדוש השם לעיני העמים.³⁴

אם כן, רמב"ן מעמיד כאן את הציפייה לימות המשיח על שני הקטבים גם יחד. מחד, הציפייה היא כמובן להשראת השכינה, אולם לא פחות מכך קיימת גם הציפייה לבואה של הנקמה באויבי ישראל, לקידוש שם שמיים באמצעות הגאולה ולהתגשמותן של כל הברכות האמורות בתורה לעם ישראל, שאת כל אלו מבשרת הופעתו של המשיח עצמו כמובן, וזהו פשר השמחה הכפולה המתוארת בידי רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' – הן על ביאת המשיח הן על השראת השכינה.³⁵

33 ספר הגאולה, מהדורת הרב יהושע משה אהרונסון, ירושלים תשי"ט, עמ' מד.
34 שם.

35 מן הראוי לציין שפיסקה זו ב'ספר הגאולה' נפתחת בהצהרה של רמב"ן אודות מיעוט חשיבותם של ימות המשיח עבור היהודי המאמין: 'ודע יעזרך אלהים כי אם נסכים בלבנו שפשעינו וחטאת אבותינו אבדו ממנו כל הנחמות, ושיאריך ויתמיד עלינו הגלות מאין קץ וסוף [...] כל זה לא יזיק בעיקר התורה, כי אנחנו אין תכלית גמולנו ימות המשיח, ואכול פירות הארץ ההיא, והתרחץ בחמי טבריה וכיוצא בהן מן התענוגים, גם לא הקרבנות ועבודת בית המקדש תכלית רצוננו, רק גמולנו ומבטנו העולם הבא, והתענג הנפש בתענוג הנקרא גן עדן והנצל מעונש גיהנם' (שם, עמ' מג-מד), ולדעת עודד ישראלי יש לראות בהצהרה זו מקבילה נוספת ליחסו האדיש והמזלזל של רמב"ן כלפי המשיח, כאשר כאן הזלזול אף מתרחב ומקיף לא רק את המשיח עצמו כי אם את העידן המשיחי כולו, בו רואה רמב"ן לא יותר מאשר 'תחנת מעבר' לקראת חיי העולם הבא, הוא העולם שעתידי הקב"ה לחדש לאחר תחיית המתים, שבו 'ישוב הגוף כמו נפש, והנפש תדבק בדעת עליון כהדבקה בגן עדן עולם הנשמות, ותתעלה בהשגה גדולה ממנה ויהיה קיום הכל לעדי עד ולנצח נצחים' (שער הגמול, כתבי רמב"ן (לעיל הערה 4), ב, עמ' שי). ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 310-316. ברם, אני סבור שקריאה זו אינה מתיישבת עם המשך דברי רמב"ן אשר צוטטו למעלה שבהם שב רמב"ן ומאשר בחוס את מקומה של הציפייה המסורתית לימות המשיח ואף למשיח עצמו, ואינו ממיר אותה בציפייה לחיי העולם הבא אשר מוגדר אמנם על ידי רמב"ן כאן כ'תכלית גמולנו' אולם לא כ'תכלית ציפייתנו' שהיו ונותרו ימות המשיח! נראה אפוא כי לפנינו לא סוגיה אחת כי אם שתי סוגיות: האחת היא שאלת היחס שבין ימות המשיח והעולם הבא, ובמישור זה אכן קובע רמב"ן לאורך כל הדרך שעיקר הגמול הוא הגמול הנצחי בעולם הבא ולא זה הזמני בימות המשיח, אולם אין בכך כדי לבטל מכול וכול את חשיבותו של העידן המשיחי כעיקר הגמול בעולם הזה, ועל כן

כפילות זו באה לידי ביטוי חד ובהיר כבר בפתיחת הדברים של רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה', בהם מייחל רמב"ן לכך ש'הקב"ה ישמחנו בציון, וישמח ציון בבניה, וישמח אותה בשכינתו, שהיא השמחה הגדולה', ומכלל זה אתה למד שהשמחה מבוססת הן על הגאולה הארצית ושיבת ישראל לארצו הן על השראת השכינה. לעומת זאת, בפתיחת הדברים ב'דרשה לראש השנה' כל שאר השמחות נעלמות והשמחה כולה תלויה בהשראת השכינה, וכפי שכותב רמב"ן: 'גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל'³⁶ [...] ולעתיד לבא שכינה חוזרת והכל חוזר'.³⁷

העולה מן הדברים, שאין לראות בעמדתו של רמב"ן כלפי המשיח עמדה נוקשה שליוותה אותו לאורך חייו. המעקב אחר התייחסויותיו השונות לנושא במהלך השנים מעלה כי כמו בנושאים אחרים³⁸ כך גם בנושא זה השקפותיו של רמב"ן היו דינמיות ונתונות לשינויים. ככל שעבר הזמן כך גם נע מוקד הציפייה המשיחית של רמב"ן מדמותו של המשיח עצמו ומהשינויים שהיא מבשרת להשראת השכינה, והיא זו העומדת בבסיס תפיסתו ב'ספר הוויכוח' וב'דרשה לראש השנה' את ביאת המשיח כתחנה, קריטית אמנם, אולם בסופו של דבר תחנה בלבד, בדרך להגשמת חזונו המתנשא של רמב"ן 'שנשיג מן הקרבה אל האלהים בהיותנו במקדשו עם כהני ונביאיו, ועם מה שיהיה בנו מן הטהרה והקדושה, והיותנו בארץ הנבחרת ושכינתו שרויה אצלנו', ואז תהיה 'השמחה שלימה'.

שינויים ותמורות במשנתו המשיחית של רמב"ן

בשלב זה מתבקשת כמובן השאלה מה גרם לשינוי זה בדעת רמב"ן? אם אכן בכתביו המוקדמים יותר החזיק רמב"ן בעמדה היהודית המסורתית המזהה את הציפייה המשיחית עם הציפייה לביאת המשיח, ומצפה ומייחלת לגאולה הארצית בה במידה

אליו מכוונת ציפייתו של היהודי המאמין בעולם הזה, וכאן מגיעה הסוגיה הנוספת של שאלת היחס בין המשיח וימות המשיח ומה מהם עומד במוקד הציפייה המשיחית, ובשאלה זו חל אותו שינוי בדעת רמב"ן עליו עמדנו למעלה, כאשר בחיבוריו המוקדמים הציפייה של רמב"ן מכוונת הן כלפי ביאת המשיח והשפעותיה הגשמיות הן כלפי השראת השכינה והשפעותיה הרוחניות, ואילו בחיבוריו המאוחרים נעלמת הציפייה לביאת המשיח ונתורת רק הציפייה להשראת השכינה ותיקונו של עולם.

36 נקודה זו מובלטת על ידי רמב"ן גם במשל, כאשר במקור המדרשי, ובעקבותיו בדרשת 'תורת ה' תמימה', מסופר על 'מטרוניתא שהלך בעלה ובניה וחתניה למדינת הים', ואילו בעיבודו של רמב"ן ב'דרשה לראש השנה' מוזכר רק ש'הלך המלך למדינת הים', ומכלל זה אתה למד שהכול תלוי במלך, ובמשל – בהשראת השכינה, ועל כן כאשר 'גלתה שכינה בעוונותינו גלה הכל'.

37 הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופן שבו מתאר רמב"ן את תגובתה של ירושלים לביאת המלך בכל אחד מן החיבורים, כאשר בדרשת 'תורת ה' תמימה', האישה במשל וירושלים בנמשל מתייחסות לביאת המלך כ'חדותא שלמתא', היינו, שמחה שלמה, וכ'חדו על חדר', היינו, שמחה על שמחה, ומכלל זה אתה למד שהשראת השכינה איננה אלא השלמתה של השמחה, ואילו ב'דרשה לראש השנה' הן מתייחסות לביאת המלך כ'חדותא' בלבד, שהרי על פי משנתו המאוחרת של רמב"ן כל הציפייה היא אך ורק להשראת השכינה שבה ורק בה מצויות השמחה והנחמה.

38 על כך ראו לעיל הערה 3.

שהיא מצפה ומייחלת להשראת השכינה ותיקונו של עולם, שומה עלינו להבין מה גרם לו לנטוש אותה בערוב חייו?³⁹

אני מבקש להציע שתמורה זו בדעת רמב"ן הינה תולדה של תמורה אחרת ומשמעותית לא פחות במשנתו המשיחית של רמב"ן. כפי שראינו לעיל, את מקומה של הציפייה לביאת המשיח בעולמו של רמב"ן תפסה הציפייה לביאת 'ימות המשיח', הלא הם העידן המשיחי גופו, אשר נתפס על ידי רמב"ן כעידן אוטופי של השראת שכינה, אשר מתקנת את הפגמים שנפלו בטבע הבריאה והעולם בעקבות חטאו של האדם הראשון, ומשיבה בכך את העולם לתיקונו ולמעמדו האידיאלי שלפני החטא. והנה, עיון מקיף ומדוקדק במכלול יצירתו של רמב"ן מעלה כי תפיסה אוטופית זו של ימות המשיח מופיעה בצורתה המגובשת והשלמה רק בפירוש התורה, ואילו בכתביו המוקדמים יותר היא מופיעה בצורה חלקית ולא חד-משמעית, וניתן לזהות כי בשלב זה רמב"ן היה אחוז ספקות רבים באשר למידת היקפם של השינויים העתידיים לחול בבריאה בימות המשיח, ואף לא היה בטוח בעצם קיומם של מרכיבים משמעותיים ביותר בתמונת העולם האוטופית המוכרת לנו מפירוש התורה. לאור זאת אני מבקש להציע כי המעטק שחל בציפייתו המשיחית של רמב"ן מן המשיח אל האוטופיה של ימות המשיח נעוצה בגיבושה של תפיסה אוטופית זו עצמה שאירעה בשנים אלו ממש. מכאן ואילך אבקש אפוא להתמקד במרכיביה השונים של החוויה האוטופית העתידית בימות המשיח אליבא דרמב"ן, ולעמוד על השוני בהתייחסויותיו של רמב"ן למרכיבים אלו בין פירוש התורה וחיבורים מוקדמים יותר, מה שיוכיח כי תפיסה זו עצמה התגבשה אצל רמב"ן אט אט לאורך שנות חייו, והיא היא הקטליזטור שהוביל בסופו של דבר את רמב"ן להמיר את הציפייה לביאת המשיח בציפייה לבואה של אותה אוטופיה מופלאה בימות המשיח.

השינוי בטבע בעלי החיים – מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה

כפי שראינו לעיל, השינוי העתידי הראשון המתואר על ידי רמב"ן בפירוש התורה הוא זה שיחול בטבעם של בעלי החיים הטורפים. מקור לשינוי זה מוצא רמב"ן בברכה האמורה בפרשת בחקתי – 'והשִׁבְתִּי חַיָּה רְעָה מִן הָאָרֶץ' (וי' כו, ו):

'והשבתי חיה רעה מן הארץ' – על דעת רבי יהודה, שאמר: משביתן מן העולם,⁴⁰ הוא כפשוטו, שלא יבאו חיות רעות בארצם, כי בהיות השבע וברבות

39 לו היינו סבורים שעמדה זו אינה משקפת את עמדתו האמתית של רמב"ן אלא רק תגובה אפולוגטית לפולמוס היהודי-נוצרי בכלל ולוויכוח ברצלונה בפרט, וכפי האפשרות שהעלינו בתחילת המאמר, שאלה זו הייתה בטלה מעיקרה כמובן, וגם אם עמדה זו משקפת את עמדתו האמתית של רמב"ן כפי שהצענו לעיל עדיין יש מקום לסברה שזו התפתחה כמענה לאתגרים הפולמוסיים שעמדו לפני רמב"ן, וכך סבור עודד ישראלי. ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 316-317. ברם, לדעתנו שינוי זה בעמדתו של רמב"ן משקף שינוי מהותי ומקיף במשנתו המשיחית של רמב"ן, וכפי שיתבאר בהמשך. כמובן אין כאן בהכרח סתירה, וסביר בהחלט להניח שלשיח הפולמוסי היה חלק בשינוי מוקד ציפיותיו המשיחיות של רמב"ן מדמותו של המשיח עצמו שנתונה כל העת במחלוקת עזה לעבר השראת השכינה.

40 ראו: תורת כהנים, בחוקותי, פרשת א, פרק ב, א.

הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה החיות בישוב. ועל דעת רבי שמעון שאמר: משביתן שלא יזיקו,⁴¹ יאמר: והשבתי רעת החיה מן הארץ. והוא הנכון, כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם בתחלתו, קודם חטאו של אדם, אין חיה ורמש ממית האדם. וכמו שאמרו (בבלי ברכות לג ע"א): אין ערוד ממית אלא חטא ממית. וזה שאמר הכתוב: 'ושעשע יונק על חור פתן' (יש' יא, ח), וכן 'זפרה ודוב תרעינה' [...] ואריה כבקר יאכל תבן' (שם ז). כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם, כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו, כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר. וכן אמר הכתוב 'ילמד לטרוף טרף אדם אכל' (יח' יט, ג).

והנה, בכריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה, דכתיב 'ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה' (בר' א, ל), ואמר הכתוב 'ויהי כן' (שם), כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואחרי כן למדו הטרף מפני החטא הממית, כאשר פירשתי [...] ובהיות ארץ ישראל על השלימות – תשבת רעת מנהגם, ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם [...] ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי, שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה [...] ויהיה המעשה על המשיח לעתיד לבא.⁴²

כפי שמסביר רמב"ן, השינוי שיחול לעתיד לבוא בטבעם של בעלי החיים הטורפים איננו אלא שיבה למצב האידיאלי ששרר בעולם בששת ימי בראשית. לדעת רמב"ן, הטרף איננו הטבע המקורי של בעלי החיים כי אם תוצאה בלתי רצויה של חטא אדם הראשון. הקשר בין החטא ובין הטרף מוסבר על ידי רמב"ן בשני שלבים: ראשית, החטא הוביל לכך שנגזר עליו להיות טרף לשניהם של בעלי החיים,⁴³ אולם אין בכך כדי להסביר כי אם את פגיעתן של החיות בבני אדם ולא את פגיעתן זו בזו, ואכן, לדעת רמב"ן, תופעה זו אינה מכלל הגזירה כי אם תוצאה טבעית שלה, שכן טרף בני האדם גורם באופן טבעי לבעלי החיים הטורפים 'להיות רעים יותר' ולפגוע בצורה דומה גם לבעלי חיים אחרים. אכן, רמב"ן מדגיש כי טבעם הצמחוני המקורי של בעלי החיים לא השתנה אלא הוא 'הוא הטבע אשר הושם בהם לעד', וכי יש לראות בטרף רק הרגל שלילי 'שלמדו' בעלי החיים 'מפני החטא הממית' עד שזה הפך להם למעין טבע שני, ועל כן בימות המשיח 'תשבת רעת מנהגם, ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם', שכן חטא אדם הראשון גופו עתיד להתבטל בימות המשיח,⁴⁴ ועמו כל הקללות שהתקלל האדם ויתר התוצאות השליליות הנובעות ממנו, וממילא 'ישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה'.

41 שם.

42 פירוש התורה שם.

43 הנחה זו מבוססת על קביעת חז"ל שאין ערוד ממית אלא חטא ממית, אשר ממנה לומד רמב"ן כי בעלי החיים לא היו יכולים לפגוע באדם אלמלא חטא.

44 כפי שכותב רמב"ן בפרשת הגאולה (דברים ל) בקטע שיידון בהמשך המאמר.

והנה, לקטע זה ישנה מקבילה בדרשת 'תורת ה' תמימה'⁴⁵, השייכת כאמור לרובד המוקדם יותר בביוגרפיה הספרותית של רמב"ן, וכבר עמד עודד ישראלי על כך שהשוואה בין שני הקטעים מעלה כי מה שהיה ברור לרמב"ן בפירוש התורה היה הרבה פחות ברור לו בדרשת 'תורת ה' תמימה'. אמנם גם כאן קובע רמב"ן 'כי מחטא אדם הראשון היה הטרף', כאשר כאן הוא אף מוסיף ומסביר היכן מצינו שנגזר על האדם להיות טרף לבעלי החיים בעקבות החטא – 'כי כתוב "ואיבה אשית בינך ובין האשה [...] הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בר' ג, טו), הנה שאינו נושך בעקב אלא מפני האיבה הזאת, והוא הדין לשאר חיות', וגם כאן הוא מסיק מכך ש'הוא עתיד להיות בטל לימות המשיח', אולם כל זה רק כאשר לטרף בני האדם, ואילו כאשר לטרף בעלי החיים רמב"ן מעלה את האפשרות שגם הוא תוצאה של החטא רק בדרך שמא ואולי: 'ואולי לא היו טורפות זו את זו עד החטא ההוא שנתארה האדמה בעבורו', ונראה אפוא כי בשלב זה התלבט רמב"ן בשאלה האם אכן מציאותו של הטרף בעולם החי הינו גם כן תוצאה של החטא או שמא זה היה טבען מאז ומעולם.⁴⁶ האם לשון זו אכן משקפת התלבטות אמיתית של רמב"ן? ושמה יש לראות בה אך ביטוי לזהירותו היתרה של רמב"ן בשלב זה שבו חשש להוציא את הדברים בלשון ודאי מאחר שלא הייתה לו הוכחה לכך, אולם לאמתו של דבר כבר כאן רמב"ן היה משוכנע בזה שהטרף בעולם החי הוא תוצאה של החטא? תשובה ברורה לשאלה זו לא ניתן לדלות מתוך דרשת 'תורת ה' תמימה' עצמה, אולם עיון בפירוש התורה על פרשת נח מגלה כי ספק זה שב ומצא את דרכו לתוככי פירוש התורה, כאשר כאן רמב"ן מעלה בפירוש את שתי האפשרויות זו לצד זו, ומכאן שהיה זה ספק של ממש שהמשיך להטריד את מנוחתו של רמב"ן גם בשלבים הראשונים של כתיבת פירוש התורה.⁴⁷

דברי רמב"ן שם מוסבים על מאמר האל לנח לאחר המבול, שבו התיר לבני האדם להרוג את בעלי החיים לצורכם מחד, ואסר עליהם לשפוך את דמם של בני אנוש אחרים מאידך, ואז הוסיף והודיע לנח כי הוא עצמו ידרוש את הדם השפוך מיד שופכו – אם איש ואם חיה: 'וְאָף אֶת דַּמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיָּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אֶחָיו אֲדַרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם' (בר' ט, ה). אמירה זו ביחס לחיות תמוהה לכאורה, וכפי שכותב רמב"ן: 'תמה אני, אם ה"דרישה" כמשמעה, מיד החיה כמו מיד האדם להיות ענש בדבר, ואין בחיה דעת שתענש או תקבל שכר!'. כדרכו, רמב"ן מציג תחילה את ההסברים שנאמרו על ידי קודמיו, ולבסוף מציע ש'אולי הדרישה מיד החיה – שלא תטרף האדם, כי כן שם בטבעם'. הצעה זו מעוררת מיד את הקושי מדוע עשה זאת האל רק עתה לאחר המבול ולא כבר בבריאת העולם, וכדי

45 ראו: דרשת 'תורת ה' תמימה' (לעיל הערה 25), עמ' סא-סב.

46 ראו: ישראלי, 'מדרשת 'תורת ה' תמימה" לפירוש התורה (לעיל הערה 3), עמ' 170-172.

47 פירוש התורה חובר על פי סדר המקרא, החל בספר בראשית וכלה בספר דברים, כפי שעולה מן העובדה שבמקומות רבים בספרים הראשונים באות הפניית למה שעתידי להיכתב בספרים מאוחרים יותר בלשון עתיד. על כך ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 117. אכן יש לציין שרמב"ן ערך שינויים והוספות רבים בפירוש התורה במהלך השנים, וייתכן אפוא שקטעים מסוימים גם בספרים הראשונים שייכים למעשה לתקופה מאוחרת יותר. על כך ראו: ישראלי, שם, עמ' 117-119; 'הנ"ל', 'יגם בני האדם מונחים בו למקרים' – לתולדות תורת ההשגחה של רמב"ן, דעת 90 (2020), עמ' 89-91.

להבהיר זאת נפנה רמב"ן לשרטט את תולדות היחס בין בני האדם ובעלי החיים מעת הבריאה ועד עתה:

וסוד הענין, כי בעת היצירה נתן לאדם 'את כל עשב זורע זרע [...] ואת כל העץ אשר בו פרי עץ' (בר' א, כט) לאכלה, ונתן לחיה 'את כל ירק עשב לאכלה' (שם ל), ואמר הכתוב 'ויהי כן' (שם), כי הוא טבעם ומנהגם. ועתה כאשר אמר באדם שישחוט בעלי החיים, והושם בטבע או במנהג שיהיו בעלי החיים זה לזה לאכלה, הוצרך לצוות שיהיו שאר בעלי חיים לבני אדם טרף לשניהם, והם ייראו מהם ולא יטרפו בהם. ואמר: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש – לרמוז כי לא ידרוש דם חיה מיד חברתה, אם כן נשאר בהם לטרוף זו את זו. וזה טעם הזכירו איסור שפיכות דמים בכאן, מפני היתר השחיטה, שהיה המנהג לשפוך דם, כי על דעת רבותינו כבר הזהיר אדם הראשון בזה, אבל מפני השחיטה הוצרך לומר: התרתי לכם לשפוך דם כל חי, זולתי דמכם, שיהיה אסור לכם ולכל החיים, שלא יהיה להם טבע לשפוך אותו.

כפי שמסביר רמב"ן, בעת הבריאה לא היה כל חשש שבעלי החיים יטרפו את בני האדם, שכן הטבע שהוטבע בנבראים כולם – הן בני האדם הן בעלי החיים – היה צמחוני, והם אכן נהגו בהתאם לטבע זה – 'כי הוא טבעם ומנהגם'. מה אפוא השתנה מאז ועד עתה? רמב"ן מפרט שני שינויים: ראשית, עתה התיר האל לבני האדם לשפוך את דמם של בעלי החיים, ובעקבות כך השתנה מנהגם של בני האדם ו'היה המנהג לשפוך דם' כלשונו בהמשך הקטע, ומלבד זאת 'הושם בטבע או במנהג שיהיו בעלי החיים זה לזה לאכלה'.⁴⁸ למה מתכוון רמב"ן במשפט זה? לכאורה נראה שדבריו כאן מכוונים לדברים שהוא כותב בפרשת בחקתי אשר צוטטו לעיל, ולפיהם בעקבות חטא אדם הראשון השתנה מנהגם של בעלי החיים והם החלו לטרוף זה את זה, וזו כוונתו כאן באמרו ש'הושם [...] במנהג שיהיו בעלי החיים זה לזה לאכלה'. נמצא אפוא שהן מנהגם של בני האדם הן מנהגם של בעלי החיים השתנה והפך לאלים ורצחני,⁴⁹ ועל כן דווקא עתה נוצר חשש שהמצב ימשיך להידרדר ובעלי החיים יפנו את יצר הטרף שלהם גם כלפי בני האדם, וזו הסיבה לכך שהאל הוצרך 'לעצור' את ההידרדרות ו'לצוות שיהיו שאר בעלי חיים לבני אדם טרף לשניהם, והם ייראו מהם ולא יטרפו

48 מלשון רמב"ן לא ברור האם עניין זה עומד בפני עצמו וכפי שפירשנו למעלה, או שמא הוא המשך של העניין הקודם, ואז כוונת רמב"ן היא שהטרף בעולם החי הוא תולדה של ההיתר שניתן לאדם להרוג את בעלי החיים, אולם פרשנות זו מעוררת שני קשיים כבדים: ראשית, הקשר בין שני העניינים אינו ברור, ורמב"ן אינו טורח להבהיר זאת. שנית, הקביעה שהטרף בעולם החי התחדש רק לאחר המבול סותרת הן את דבריו בעניין זה בדרשת 'תורת ה' תמימה' שקדמה כאמור לפירוש התורה הן את דבריו בעניין זה להלן בפרשת בחקתי, וקשה להניח שרמב"ן חזר בו מספר פעמים באותו עניין. לאור זאת נראה סביר יותר להניח שנושא זה של הטרף בעולם החי הוא נושא נפרד, וכך כאמור פירשנו למעלה.

49 אכן יש לתמוה מדוע ציין רמב"ן בהקשר זה רק את מנהגם של בעלי החיים לטרוף זה את זה ולא את מנהגם לטרוף את בני האדם שממנו נבע מנהגם לטרוף זה את זה כפי שהוא כותב בפרשת בחקתי, ומנהג זה לכאורה הרבה יותר רלוונטי כלפי החשש המדובר כאן, והדבר צריך עיון.

בהם'.⁵⁰ אכן, כפי שניתן לראות, ביחס לתופעת הטרף בעולם החי מציג רמב"ן שתי אפשרויות – 'והושם בטבע או במנהג', כך שלצד האפשרות שהיה זה 'מנהג' שהחל רק בעקבות החטא הוא מצייע את האפשרות שהיה זה 'בטבע', הווי אומר, שכך היה טבעם המקורי של בעלי החיים. אפשרות זו כמובן אינה עולה בקנה אחד עם דבריו בפרשת בחקתי, שהרי שם הוא מגדיר באופן חד משמעי את התופעה הזו כ'רעת מנהגם' של בעלי החיים שהשתנה בעקבות החטא, ואי אפשר להולמה אלא לאור דבריו בדרשת 'תורת ה' תמימה', שם הוא אכן מתלבט בשאלה זו עצמה כפי שראינו, ומכאן שהיה זה ספק של ממש בעיני רמב"ן, וגם בזמן כתיבת פירושו לפרשת נח הוא טרם הכריע בשאלה זו, ועל כן הוא מציג כאן את שתי האפשרויות כאפשרויות שקולות זו לצד זו.⁵¹

כאן כמובן מתבקשת השאלה מה אפוא גרם בסופו של דבר לרמב"ן להכריע לטובת האפשרות שהטרף בעולם החי הוא תוצאה של החטא, ואני מבקש להציע כי בדרשת 'תורת ה' תמימה' וכן בפירושו לפרשת נח טרם מצא רמב"ן הסבר המניח את הדעת לקשר שבין תופעה זו ובין החטא, וכפי שמשמע מן העובדה שרמב"ן אינו מביא בדרשת 'תורת ה' תמימה' את ההסבר המובא לעניין זה בפירושו לפרשת בחקתי אלא כותב באופן סתמי 'אולי לא היו טורפות זו את זו עד החטא ההוא שנתאררה האדמה בעבורו',⁵² וזו גופא ככל הנראה הסיבה להתלבטותו של רמב"ן בשאלה זו הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' הן בפירושו לפרשת נח, אולם בהמשך, בעת כתיבת פירושו לפרשת בחקתי עלה בדעת רמב"ן ההסבר שהוא כותב שם – שמנהג החיות לטרוף זו את זו הוא תוצאה טבעית של הגזירה שנגזרה עליהם לטרוף את בני האדם, וזה מה שגרם לו להכריע לטובת האפשרות שגם תופעה זו אינה אלא תוצאה של החטא.

והנה, לשאלה זו אודות שורשיה של תופעת הטרף בעולם החי ישנה השלכה ברורה לא רק על העבר כי אם גם על העתיד לבוא, שהרי אם מדובר בתוצאה של החטא הרי שאף תופעה זו עתידה להתבטל בימות המשיח, אולם אם מדובר בטבע שניתן בבעלי החיים בעת הבריאה הרי שהוא עתיד להמשיך ולהתקיים לעולם. נמצא

50 כאן כמובן נשאלת השאלה, כיצד מתיישבים דברים אלו של רמב"ן עם דבריו הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' הן בפרשת בחקתי, שם הוא קובע כאמור ש'נגזר על האדם להיות טרף לשניהם' של בעלי החיים? אולם נראה שהתשובה לכך היא פשוטה: כפי שנתבאר לעיל, גזירה זו שנגזרה על האדם לא שינתה את טבע החיות כי אם גרמה להן לשנות את מנהגן, כך שהטרף המופנה כלפי בני האדם אינו בבחינת 'טבע' אלא בבחינת 'מנהג', וזו בדיוק הסכנה שהתחדשה לאחר המבול – ש'מנהג' זה יתפשט עוד ועוד עד שבסופו של דבר יהפוך ל'טבע', ומן הטעמים שהעלה כאן רמב"ן, ולכן הועיל ציווי זה של האל שגרם לכך 'שלא יהיה להם טבע לשפוך אותו' – כלשון רמב"ן בסוף דבריו – אלא הדבר יישאר בתורת 'מנהג' שמתקיים רק מפעם לפעם ולא יותר.

51 התלבטות זו של רמב"ן באה לידי ביטוי גם בהמשך הקטע, שם כותב רמב"ן: 'ואמר: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש – לרמוז כי לא ידרוש דם חיה מיד חברתה, אם כן נשאר בהם לטרוף זו את זו', ולא כתב ש'נשארו על מנהגם לטרוף' כלשונו בקטע המקביל בפרשת בחקתי, שכן כאמור כאן רמב"ן היה מסופק בדבר האם אכן מדובר 'במנהג' שהתחדש לאחר החטא או 'בטבע' שנטבע בששת ימי בראשית, ולכן הוא סתם וכתב ש'נשארו בהם לטרוף זו את זו'.

52 ייתכן שבהוספת מילים אלו – ש'נתאררה האדמה בעבורו' – אשר לכאורה הן מיותרות ואין בהן צורך, יש לראות ניסיון של רמב"ן לספק הסבר כלשהו לקשר זה בין טבע החיות לטרוף זו את זו ובין החטא, כאשר רמב"ן מצייע כי הקללה הכללית של היקום שבאה לידי ביטוי בקללת האדמה הובילה לסדרה של שינויים שליליים בטבע היקום ובהם שינוי מנהג החיות ממנהג צמחוני למנהג רצחני.

אם כן שספק זה של רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' ובפרשת נח משקף בה במידה ספק והתלבטות באשר למידת היקפו של השינוי העתידי להתרחש לעתיד לבוא בטבעם של בעלי החיים.

שינוי טבע בעלי החיים – בין היקף למהות

אכן, במבט ראשון נדמה שמדובר בשאלה זניחה, כמעט חסרת משמעות, והתעסקותו ארוכת השנים של רמב"ן בפרט שולי שכזה נראית מעט מופרזת, אולם לאמתו של דבר לשאלה זו ישנה השלכה משמעותית לא רק על היקפה של המציאות האוטופית בימות המשיח כי אם גם על עצם קיומה של תפיסה כזו. כידוע, העמדה הרציונליסטית מבית מדרשו של רמב"ם שללה את עצם התפיסה האוטופית של ימות המשיח, וקבעה בעקבות שמואל כי 'אין בין העולם הזה ובין ימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד'⁵³, אולם לצד עמדה רדיקלית זו רווחו לא מעט גישות אחרות שנותרו נאמנות לעמדה המסורתית המבוססת על חזונות הנביאים ומדרשי חז"ל הצובעים את העידן המשיחי בגוונים אוטופיים עזים.⁵⁴ אחד ממוקדי הוויכוח העיקריים היה סביב נבואתו המפורסמת של ישעיהו הנביא – 'וְנָרָא זָאב עִם פֶּה שֶׁל יְדֵי יָרֵבֶן וְעֵגֶל וְכַפִּיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנֶעַר קָטָן נֶהְגָּ בָם. וּפְרָה וְדָב תַרְעִינָה יַחְדָּו יְרַבְצוּ יְלָדֵיהֶן וְאַרְיֵה פִּקְקָר יֹאכֵל תְּבַן. וְשִׁשְׁעֵשֶׁע יִנְגַק עַל חַר פִּתְּן וְעַל מְאוּרַת צְפֹנֵי גְמוּל יְדוּ הָדָה. לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הַיָּמִים הַלְּאֵה הָאֶרֶץ דְּעָה אֵת ה' כְּפִימֵי לֵימֵי מְכַסִּים' (יש' יא, ו-ט). רמב"ם מתייחס לנבואה זו ב'משנה תורה', במסגרת הפרקים העוסקים בימות המשיח, ומנצל אותה להבהרת משנתו בעניין זה:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו הולך. וזה שנאמר בישעיה 'וגר

53 ראו: משנה תורה, הלכות מלכים, יב, ב. למקור המאמר ראו: שבת סג ע"א ומקבילות. על תפיסתו המשיחית של רמב"ם נכתבו מחקרים רבים והועמדו מודלים שונים להבנת שיטתו. ראו: ג' שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, תל אביב 1976, עמ' 178-188; ש' רוזנברג, 'השיבה לגן עדן: הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון רגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86; ע' פונקנשטיין, טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, תל אביב תשמ"ג; א' רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 74-104; י' טברסקי, הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, תל-אביב 1995, ח"ב, עמ' 179-250; ד' שוורץ, "משרת משה" לר' קלונימוס', קובץ על ידי יד (תשנ"ח), עמ' 301-309; י' ליבוויץ, 'הגאולה המשיחית במשנתו של הרמב"ם', בתוך: הנ"ל, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 89-101; י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן 2001, עמ' 264-277; הנ"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר שבע תשס"ד, עמ' 115-133; ח' רכניצר, 'הרמב"ם – בין גאולה אישית לאחריות חברתית-לאומית', מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו, ד' אריאליואל ואחרים (עורכים), תל אביב 2001, עמ' 38-57; הלבטל (לעיל הערה 1), עמ' 135-136; י' ליבס, עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 90 והערה 90, עמ' 118-121; מ' קלנר, גם הם קרויים אדם: הנכרי בעיני הרמב"ם, רמת גן תשע"ו, עמ' 168-200.

54 לסקירה נרחבת של התפיסות השונות ראו: שוורץ (לעיל הערה 1).

זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ', משל וחידה. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי העולם המשולים בזאב ונמר, שנאמר 'זאב ערבות ישרדם נמר שקד על עריהם' (יר' ה, ו), ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל, שנאמר 'ואריה כבקר יאכל תבן'.⁵⁵

בשלב מאוחר יותר שב רמב"ם והתייחס לביקורת שנשמעה על תפיסה נטורליסטית זו של ימות המשיח והגיב לה בחריפות ב'אגרת תחיית המתים':

וכן נפל להם ספק באמרנו וגר זאב עם כבש כי הוא משל [...] וסוף המאמר יוכיח עליו באמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'. והנה זכר הסבה שבשבילה לא ירעו ולא ישחיתו, והיא ידיעת הבורא. ועתה ראו נא קהלות ישראל ומי שיש לו שכל. אם האריה בדורות האלה הוא רשע ועל כן יטרוף, ובימים ההם יעשה תשובה וידע בוראו ויכיר כי לא נכון לו להזיק, ועל כן ישוב לאכול התבן. באלה התקיים מה שנ' ותהי לכם חזות הכל וגומ'. וכבר בארנו אנחנו [ענין] זה בפרק ממורה נבוכים, ובחבורנו זכרנו הראייה הברורה, באמרם כי ימות המשיח אין בהם דבר משנוי סדר בראשית[...].⁵⁶

כנגד תפיסה זו של ימות המשיח יצא רמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' שם:

ועל כן נתמה מן הרב משה ז"ל שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע ואומר שאין הנסים עומדים אלא לפי שעה הם,⁵⁷ ואלו⁵⁸ כולם מופתים עומדים וקיימים הם,⁵⁹ והוא עצמו ז"ל הודה בזה וכתבו באגרת תחיית המתים,⁶⁰ ואם כן למה אמר על פסוק 'ואריה כבקר יאכל תבן': ועתה ראו נא קהלות ישראל, אל יעלה על דעתכם שהאריה בזמן הזה רשע ובימים ההם יעשה תשובה ויכיר את בוראו וימנע מן

55 משנה תורה, הלכות מלכים, יב, א.

56 מאמר תחיית המתים לרמב"ם בתרגומו של ר' יהודה אלחריזי, מהדורת אברהם הלקין, בתוך: קובץ על יד יט (תש"מ), עמ' 143-144. בחרתי בתרגום זה מאחר שהוא ככל הנראה זה שעמד בפני רמב"ן, על כך ראו להלן.

57 ראו: מורה נבוכים ב, כט.

58 היינו הברכות והקללות שבתורה.

59 וכפי שכותב רמב"ן שם קודם לכן (עמ' נח-ס): [...] שהרי יעדי התורה כלם נסים ומופתים גמורים הם, כי אין הפרש למי שמעיין יפה בין שנאמר פלוני צדיק ימלא ימיו ויחיה שמונים שנה בהשקט ובשלווה ובלא חולי ומרדח, ובין פלוני שאכל תרומה ימות [...] ובין קריעת ים סוף [...] כי אם נאמר שהטבע הוא המכלכל הכל והוא הפועל בעולם, לא מת אדם ולא חיה בעבור זכות או חובה, ואחר שנאמין כי האל הכרית זה העובר בטרם בא יומו בטבע, הנה יד' עשתה זאת ושנתה הטבע כקריעת הים לפני עדתו וטביעת אויביו בתוכו [...] זולתי שזה פרוסום לשנות טבעו של עולם, כקריעת הים, ובאלו אין שנוי מפורסם לרבים, כי הם נסים נסתרים [...] אלא שהיה הכל בשווה. על ביקורת זו של רמב"ן על תפיסת הנס של רמב"ם ראו: מ"צ נהוראי, 'בעיית הנס אצל הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), חלק שני, עמ' 2-3. ראו: מאמר תחיית המתים (לעיל הערה 56), עמ' 148-149.

הטרף.⁶¹ כי כבר כתוב בהבטחות 'והשבתי חיה רעה מן הארץ',⁶² ותניא בתורת כהנים: 'ר' יהודה אומר מעבירין מן העולם, רבי שמעון אומר משביתין שלא יזיקו [...] זו היא הבריתא השנויה בתורת כהנים, ולא יסכימו הקהלות לעקרה. ובין שנאמר כר' יהודה ובין שנאמר כר' שמעון, פסוק 'ואריה כבקר יאכל תבן' כפשוטו הוא, כי בתורה לפי שישראל הם שעובדים את בוראם ולא שאר האומות כתיב 'והשבתי חיה רעה מן הארץ', כלומר מארץ ישראל [...] ולימות המשיח, שכתוב 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכס אחד' (צפ' ג, ט), משביתין שלא יזיקו בכל העולם, ולכך אמרו בבריתא זו: וכן הוא אומר 'מזמור שיר ליום השבת' (תה' צב, א) וכו', וכן הוא אומר 'וגר זאב עם כבש', מלמד שתינוק מישאל עתיד להיות מושיט אצבעו [...] הביאו ראה מימות המשיח לפסוקי הברכות לפי ששני הזמנים שוים, זה בארץ וזה בכל העולם.⁶³

הנה כי כן, רמב"ן דוחה כאן בתוקף את עמדתו של רמב"ם הרואה בנבואה זו משל וחיידה, ומגן בלהט על כוונת הפסוק על פי משמעו הפשוט, לפיו ימות המשיח אכן טומנים בחובם בשורה של שינוי טבעם של בעלי החיים, שלא יהיה בהם עוד משחית וטורף, וכאן פורש רמב"ן את תפיסתו הייחודית אשר הובאה לעיל הרואה בתופעת הטרף תולדה שלילית של חטא אדם הראשון, וכעת אנו מבינים היטב מדוע. תפיסה זו אינה מציעה רק הסבר לחזון האוטופי העתידי של הנביא ישעיהו, אלא יש בה משום מענה עקרוני לבעייתיות שרואה רמב"ם בחזון זה, שהרי מה שמפריע לרמב"ם הוא שינוי הטבע הרדיקלי המתואר כאן, וכפי שהוא כותב בהמשך דבריו באגרת תחיית המתים בהקשר זה 'כי אנחנו נזהרים מאוד משינוי סדר בראשית',⁶⁴ וכנגד זה טוען רמב"ן ששינוי זה איננו שינוי מטבעו של עולם, אלא אדרבה יש בו משום שיבה

61 עד כאן המובאה מאגרת תחיית המתים. מובאה זו אינה ציטוט מדויק, וכפי שניתן לראות, יש דמיון רב בינה ובין לשון האגרת בתרגומו של ר' יהודה אחריו אשר הובא לעיל, ומכאן נראה שתרגום זה הוא שעמד לפני רמב"ן ולא תרגומו הפופולרי של ר' שמואל אבן תיבון. על כך ראו: ד"צ בנעט, 'ר' אחריו ושלשלת התרגומים של מאמר תחיית המתים', תרכ"א (ת"ש), עמ' 267; ק' כהנא, מבוא לספר הזכרון להריטב"א, ירושלים תשמ"ג, עמ' לו; 'י' שילת, אגרות הרמב"ם (לעיל הערה 17) עמ' שיז.

62 סביר להניח שביקורת זו של רמב"ן הולכת בעקבות השגת ראב"ד על דברי רמב"ם בהלכות מלכים שם שמתבסס אף הוא על פסוק זה: 'אמר אברהם, והלא בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ'.

63 דרשת 'תורת ה' תמימה' (לעיל הערה 25), עמ' ס-סב. אמנם, כפי שניתן לראות, ביקורתו של רמב"ן על רמב"ם בקטע זה היא ביקורת כללית על גישתו של רמב"ם לניסים – 'שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע', ורמב"ן תוקף את שתי דרכי ההתמודדות של רמב"ם עם תופעת הניסים במקרא: הראשונה היא הטענה 'שאינן הניסים עומדים אלא לפי שעה הם', והשנייה היא פרשנות אלגורית של ניסים המתוארים במקרא, ובמסגרת זו הוא יוצא כנגד פרשנותו האלגורית של רמב"ם לניסים העתידיים המתוארים בחזונות ישעיהו, אולם העובדה שרמב"ן בחר לתקוף את רמב"ם על פרשנות זו דווקא ולא על פרשנויות אלגוריות נודעות יותר כדוגמת פרשנותו המפורסמת לפרשת בלעם והאתון ועוד, כמו גם העובדה שרמב"ן מרחיב כל כך להשיג על רמב"ם בנקודה זו דווקא, יש בהן כדי ללמד שלא מדובר בדוגמה בעלמא, וכי רמב"ן ראה חשיבות מיוחדת בהעמדת הנבואות האוטופיות אודות ימות המשיח על פשוטן יותר מאשר ניסים אחרים המתוארים במקרא.

64 מאמר תחיית המתים (לעיל הערה 56), עמ' 144. ראו: מורה נבוכים ב, כח-כט; שמונה פרקים, ח; פירוש המשנה, אבות, ה, ה.

לטבעה המקורי של הבריאה, שכן דווקא הטרף הוא 'שינוי סדר בראשית' שנוצר בעקבות חטא אדם הראשון, ועל כן הוא עתיד להתבטל בימות המשיח. ברם, כל זה טוב ויפה באשר לחלקה השני של הנבואה, ולפסוקים כגון 'יִשְׁעֶשְׂע יוֹנֵק עַל חֹר פֶּתֶן וְעַל מְאוֹרֹת צְפֹעוֹנֵי גְמוּל יְדוּ הָדָה' וכן 'לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קִדְשֵׁי' שעוסקים ביחס העתידי בין בעלי החיים ובני האדם, אולם מה באשר לחלקה הראשון של הנבואה, ולפסוקים המפורסמים ביותר מתוכה – 'וְגַר זָאב עִם כְּבִישׁ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבֵּץ וְעִגֹל וְכַפִּיר וּמְרִיא יִחְדְּוּ וְנֹעַר קֶטָן נִהְגָּ בָם. וַיִּפְרָה וְדָב תִּרְעִינָה יִחְדְּוּ יִרְבְּצוּ וְלִדְיָהֶן וְאֶרְיָהֶן כְּפֶקֶר יֵאָכֵל תְּבֹן', אשר מהם עולה שבעלי החיים יפסיקו לטרוף זה את זה? הלא אם נאמר שיחס זה אינו תוצאה של החטא אלא זהו טבעם המקורי של בעלי החיים וממילא הוא אינו עתיד להתבטל בימות המשיח, אזי על כרחנו שפסוקים אלו אינם אלא משל וחידה! ברי אפוא כי ספק זה של רמב"ן יש בו כדי לערער את כל מערכת טיעונו כנגד רמב"ם שיש לקרוא נבואה זו כפשוטה, וממילא מתערער כל הבסיס לתפיסה האוטופית של רמב"ן אודות ימות המשיח. ואכן, סביר להניח שזו גופא הסיבה שהניעה את רמב"ן להעלות את האפשרות שתופעה זו היא תוצאה של החטא וממילא גם היא עתידה להתבטל בימות המשיח, ולו בדרך שמא 'ראולי', ומכאן שרמב"ן עצמו הרגיש בקושי זה, ולשם כך נאלץ להעלות אפשרות מסופקת וללא כל הסבר המניח את הדעת.⁶⁵ נראה אפוא כי רמב"ן עצמו היה מודע היטב להשלכות החשובות של ספק זה באשר להיקף השינוי העתידי בטבעם של בעלי החיים על עצם תוקפה של האמונה באופיו האוטופי של העידן המשיחי, ומובן היטב מדוע זה הטריד את מנוחתו, עד אשר עלה על דעתו אותו הסבר הקושר את כל חלקי תופעת הטרף אל

65 סיוע אפשרי נוסף להשערתנו שרמב"ן הרגיש בקושי שיש במערכת טיעונו כנגד רמב"ם ניתן להביא מכך שרמב"ן מצטט את דברי רמב"ם כביכול הם אמורים 'על פסוק "ואריה כבקר יאכל תבן"', אולם דברי רמב"ם אותם ציטטנו למעלה מוסבים על כל הנבואה, ורמב"ם אף פותח את דבריו בציטוט הפסוק 'וגר זאב עם כבש' דווקא! זאת ועוד, הברייתא בתורת כהנים שממנה מביא רמב"ן ראייה כנגד עמדת רמב"ם מתייחסת אף היא לנבואת 'וגר זאב עם כבש' ואינה מזכירה כלל את ההמשך 'ואריה כבקר יאכל תבן'. מדוע אם כן מתמקד רמב"ן דווקא בחלקם האחרון של דברי רמב"ם ובפסוק 'ואריה כבקר יאכל תבן'? נראה אפוא כי דווקא בשל הקושי והספק שחש רמב"ן עצמו באשר לטיבה של נבואת 'וגר זאב עם כבש' העדיף רמב"ן להעביר את מרכז הכובד של הפולמוס לנבואת 'ואריה כבקר יאכל תבן' שבה לא הוזכרו ה'כבש' ויתר בעלי החיים, וניתן אפוא לפרשה גם כן כנבואה על שינוי יחסן של החיות הטורפות כלפי בני האדם דווקא, וכפתיחה להמשך – 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדש', ועל כן לגביה יכול היה רמב"ן לקבוע בוודאות ש'פסוק "ואריה כבקר יאכל תבן" כפשוטו הוא'. כאן כמובן מתעוררת השאלה כיצד אפוא הרשה רמב"ן לעצמו לתקוף את רמב"ם על פרשנותו האלגורית לנבואה זו בזמן שהוא עצמו לא היה בטוח שפרשנות זו אינה הפרשנות הנכונה, אולם בהקשר זה יש לזכור את הקונטקסט של מתקפה זו עליו עמדנו לעיל. כאמור, מתקפה זו היא חלק ממתקפה כללית של רמב"ן כנגד גישתו השלילית העקרונית של רמב"ם כלפי הניסים שפרשנותו האלגורית לחזונות ישעיהו היא רק נגזרת שלה. אמנם לרמב"ן יש ענין מיוחד בחזונות הנבואיים האוטופיים על אחרית הימים ובהעמדתם על פשוטם, אולם בסופו של דבר ויכוח זה הוא רק חלק מהוויכוח העקרוני שהוא מנהל כאן עם רמב"ם על היחס לניסים במקרא, ועל כן גם אם בעניין נבואת 'וגר זאב עם כבש' יתברר שהצדק עם רמב"ם הרי שמדובר ביוצא מן הכלל שלא מלמד על הכלל, ואין בכך כדי לבטל את ביקורתו העקרונית של רמב"ן כנגד רמב"ם על כך 'שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע'.

החטא, ובכך נתן לו את האפשרות להכריע סוף סוף לטובת הפרשנות הפשטנית של חזון ישעיהו והתפיסה האוטופית של ימות המשיח. סיכומו של דבר, ההשוואה בין ההיגדים השונים של רמב"ן בנושא זה מעלה כי בשלב המוקדם של יצירתו הספרותית, שבא לידי ביטוי הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' הן בפירושו לפרשת נח, רמב"ן היה אחוז ספקות באשר להיקפו של החזון האוטופי הנבואי אודות שינוי טבעם של בעלי החיים בימות המשיח, מה שהשליך על עצם תפיסתו והבנתו של החזון הנבואי עצמו – האם אכן חזון אוטופי לפנינו או שמא רק משל וחידה, ורק בשלב מאוחר יותר גיבש רמב"ן את עמדתו הסופית, כפי שזו באה לידי ביטוי בפירושו לפרשת בחקתי, הרואה בנבואת ישעיהו חזון אוטופי ממשי וכולל המקיף הן את עולם האדם הן את עולם החי, וכפי שמסכם שם רמב"ן כי 'ישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה [...] ויהיה המעשה על המשיח לעתיד לבא'.

השינוי בטבע האדם – מ'ספר הגאולה' לפירוש התורה

כפי שראינו לעיל, השינוי בטבע בעלי החיים איננו תמצית החזון האוטופי אשר אליבא דרמב"ן מיוחס לימות המשיח. תקופה זו מבשרת בעיניו שינוי רדיקלי עוד יותר אשר נוגע בטבע האדם עצמו, ועיקרו הוא לא פחות מאשר ביטול הרצון והיצר לעשיית רע מן האדם, והטמעה של הדחף לעשיית הטוב בטבע האדם. מקור לשינוי זה מוצא רמב"ן בחזון אחרית הימים המקראי: 'וּמַל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לִבְבֵי יְרֵעָךְ לְאַהֲבַת אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ לְמַעַן תִּיָּדָב (דב', ל, ו) :

'ומל יי' אלהיך את לבבך' [...] ונראה מן הכתובים ענין זה שאומר, כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש רצותם ברע. אבל בימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחפצו בו כלל, והיא ה'מילה' הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה בלב, ו'מול הלב' הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. ישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפרשתי בסדר בראשית.⁶⁶ וזהו מה שאמר הכתוב בירמיהו: 'הנה ימים באים נאם יי' וכתתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה, לא כברית אשר כרתי את אבותיהם' וגו', 'כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההמה [...] נתתי [...] תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה' (יר', לא, ל-לב), וזהו בטול היצר ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי [...] וכן נאמר ביחזקאל: 'ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה [...] ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו' (יח', לו, כו-כז), וה'לב החדש' ירמוז לטבעו, וה'רוח' לחפץ ולרצון.⁶⁷

66 ראו פירוש התורה בר' ב, ט.

67 פירוש התורה דב' שם.

לשינוי זה בטבע האדם עתידות להיות השלכות דרמטיות על משמעות החיים הדתיים בימות המשיח. ראשית, על בסיס מאמר תלמודי המגדיר את ימות המשיח כימים 'שאין בהם לא זכות ולא חובה',⁶⁸ קובע רמב"ן כי לעתיד לבוא תתבטל כל המערכת של שכר ועונש, שהרי אלו קשורים בבחירתו של האדם ובמימוש חפצו לטוב או לרע, ואם כן בימות המשיח שלא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי ממילא 'אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ'.⁶⁹ זאת ועוד, כפי שמציין משה הלברטל, מן ההבחנה של רמב"ן בין 'זמן התורה' ובין 'ימות המשיח' משתמע לכאורה ש'ימות המשיח' אינם 'זמן התורה', וזאת מן הטעם הפשוט שבאותה תקופה האדם יעשה את הטוב גם בלעדיה וממילא לא יהיה בה כל צורך.⁷⁰ אין כל ספק שמדובר בהבחנה נועזת ביותר, ועל אחת כמה וכמה כאשר זו יוצאת מתחת ידו של גדול בעלי ההלכה במאה השלוש עשרה, ואין להתפלא על כך שהוגים מאוחרים יותר התקשו להתמודד עמה. כפי שהראה דוד ברגר,⁷¹ רבי דוד בונפיד, תלמידו של רמב"ן,⁷² ניסה לעדן את משמעות דברי רמב"ן ולהסביר את הניגוד לכאורה בין 'שני אלפים משיח' ו'שני אלפים תורה' בכך שבימות המשיח 'יתרפא העולם מקללתו של אדם הראשון ואז יהיה בשלימותו ככריאה הראשונה ולא יתקיים אז בזכות התורה',⁷³ ואילו רבי מנחם ציוני, המקובל האשכנזי בן המאה הארבע עשרה,⁷⁴ שמעתיק בפירושו לפסוק זה את דברי הרמב"ן, המיר את הביטוי 'זמן התורה' ב'זמן הגליות והשעבוד', ובכך 'הוציא את העוקץ' מאבחנה זו של רמב"ן.⁷⁵ לאמתו של דבר, ייתכן שרמב"ן עצמו הרגיש בפוטנציאל הנפיץ שיש בהבחנה זו, ולכן נזהר שלא לכתוב את הדברים בצורה מפורשת אלא רק ברמזיה.

- 68 שבת קנא ע"ב.
 69 פירוש התורה שם.
 70 ראו: הלברטל (לעיל הערה 1), עמ' 124-125. דוד ברגר הציע שמקורה של תפיסה זו במאמר התלמודי הנודע המובא משמו של אליהו הנביא: 'ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח' (סנהדרין צו ע"א). ראו: D. Berger, 'Torah and the Messianic Age: The Polemical and Exegetical History of a Rabbinic Text', D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden 2012, pp. 173-174. אכן, כפי שמציין ברגר, אין כל הכרח לפרש כך את המאמר התלמודי, ויתרה מכך, לפרשנות זו שמבחינה בין 'זמן התורה' ובין 'ימות המשיח' ישנה השלכה בעייתית ביותר על הפולמוס היהודי-נוצרי, שכן כך בדיוק פירשו הפולמוסנים הנוצרים את המאמר הזה וניסו להוכיח מכאן שהתורה בטלה לאחר בוא ישו, וייתכן שיש בכך להסביר מדוע פרשנות זו של רמב"ן לא מצאה לה חברים נוספים בימי הביניים. עוד על הדמיון לכאורה בין עמדת רמב"ן ובין העמדה הנוצרית ועל ההבדלים ביניהן ראו אצל הלברטל, שם, עמ' 125-126.
 71 ראו: ברגר (לעיל הערה 70), עמ' 175-176.
 72 על כך ראו: חידושי רבינו דוד בונפיל, בתוך: סנהדרי גדולה על מסכת סנהדרין, מהדורת יעקב ליפשיץ, ירושלים תשכ"ח, מבוא, עמ' 33; חידושי רבינו דוד בונפיד על מסכת פסחים, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ז, מבוא, עמ' 9-12.
 73 חידושי רבינו דוד, סנהדרי גדולה (לעיל הערה 72), עמ' צ.
 74 עליו ראו: י' יובל, חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 282-290.
 75 ראו: רבי מנחם ציוני, ספר ציוני על התורה, מהדורת אמנון גרוס, ישראל תשס"ה, עמ' רמז.

והנה, עיון ב'ספר הגאולה', ששייך כאמור אף הוא לרובד המוקדם בביוגרפיה הספרותית של רמב"ן, ונתחבר ככל הנראה במקביל לדרשת 'תורת ה' תמימה', מעלה, שוב, כי מה שהיה ברור לרמב"ן בפירוש התורה היה הרבה פחות ברור לו ב'ספר הגאולה', ואם בפירוש התורה עצם החזון של ביטול הבחירה האנושית בימות המשיח נאמר במילים ברורות וחד משמעיות הרי שב'ספר הגאולה' הוא מופיע רק ברמז וכאחת משתי אפשרויות – 'כי אז בימי המשיח יבטל יצר הרע להשיגנו האמת כאשר הוא, או לענין אחר אשר סודו עמוק ממה שאמרת'.⁷⁶ כפי שמציין עודד ישראלי, סביר להניח שאותו 'סוד עמוק' הוא הוא חזון ביטול הבחירה האנושית המופיע בפירוש התורה,⁷⁷ אולם כאן הוא מופיע רק ברמז, ומה שחשוב יותר – כאפשרות אחת מבין שתיים, ונראה אפוא כי בשלב זה רמב"ן התלבט האם אכן לעתיד לבוא יתערב האל בטבע האנושי או שמא הטבע האנושי יישאר כפי שהיה ובכל זאת האנושות תגיע לרמה כה גבוהה של השגת 'האמת כאשר הוא' עד שלמרות קיומו של היצר הרע האדם יבחר תמיד רק בטוב.

זאת ועוד, עיון במקבילה נוספת בין פירוש התורה ו'ספר הגאולה' מעלה כי בשלב זה רמב"ן לא רק התלבט אלא אף נטה יותר לכיוון האפשרות הראשונה – שהטבע האנושי לא ישתנה גם בימות המשיח. מקבילה זו היא פרשנות רמב"ן לפרשת ערי מקלט שבספר דברים, שמופיעה הן בפירוש התורה על אתר,⁷⁸ הן בתחילתו של 'ספר הגאולה',⁷⁹ שם מבקש רמב"ן להביא הוכחה מפרשה זו לגאולה העתידה. פרשה זו פותחת בציווי על הפרשתן של שלוש ערי מקלט לאחר כיבושה ויישובה של ארץ ישראל:

כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת אֲרָצָם וַיִּרְשָׁתָם וַיִּשְׁבָּתָם בְּעַרְיָתָם וּבְכַתְיָתָם, שְׁלוֹשׁ עָרִים תִּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אֲרָצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ, תִּכְיֶן לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשַׁלֶּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אֲרָצְךָ אֲשֶׁר יִנְחִילֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לְנוֹס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ (דב' יט, א-ג).

בשלב זה עובר הכתוב לפרט את פרטי הדינים השונים של רוצח בשגגה, ולאחר מכן שב לנושא המקורי של הפרשת ערי מקלט, וקובע כי במקרה שבו יתרחבו גבולותיה של ארץ ישראל יש להפריש שלוש ערי מקלט נוספות:

וְאִם יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם וְנָתַן לְךָ אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לְתַת לְאַבְרָהָם, כִּי תִשְׁמַר אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לַעֲשֹׂתָהּ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָהּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְלִלְכֹת בְּדַרְכָּיו כָּל הַיָּמִים וְיִסְפַּתְּ לְךָ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשְּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה (שם ח-ט).

76 ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' מד.

77 ראו: ישראלי (לעיל הערה 1), עמ' 307, הערה 79.

78 ראו: פירוש התורה, דב' יט, ח.

79 ראו: ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' י-יא.

כפי שמסבירים חז"ל,⁸⁰ הכתוב מתייחס כאן למקרה שבו תתקיים הבטחת האל לאברהם בכרית בין הבתרים לתת לזרעו את נחלתם של עשרה מעמי כנען⁸¹ ולא רק שבעה כפי שהוא הבטיח למשה,⁸² ומאחר שהבטחה זו לא התקיימה מעולם על כרחנו שהיא מתייחסת לימות המשיח, והרי לנו הבטחה נוספת בתורת משה על הגאולה העתידה, וכפי שמסיים רמב"ן ב'ספר הגאולה': 'הנה בידנו הרחבת הגבול, ויתר הטובות והנחמות, כאשר בארנו אלה וכיוצא בהם המקומות שנאמרה בהם גאלתנו בעניני התורה והמצוה על הדרך שפרשנו.'⁸³

גם בפירוש התורה קובע רמב"ן כי 'הפרשה הזו עתידה', וכאן הוא מביא לכך הוכחה נוספת מן התנאי לקיומה של הבטחה זו – 'כִּי תִשְׁמַר אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הַזֹּאת לַעֲשׂוֹתָ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְלִלְכֹת בְּדַרְכָּיו כָּל הַיָּמִים'. תנאי זה נראה לכאורה כבלתי אפשרי, שהרי גם אם בשלב מסוים עם ישראל ישמור את כל התורה כיצד ניתן לדעת בוודאות שהדבר יימשך 'כל הימים' – 'כי מי יודע מה יהיה אחרי כן כל הימים'? אלא ודאי שפרשה זו מתייחסת לימות המשיח, והרי לנו הוכחה נוספת לכך שהבחירה עתידה להתבטל לעתיד לבוא, ועל כן 'יהיה גלוי לפניו שלא תחטא עוד לעולם [...] והוא לימים אשר אמר "ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך", ו"לבב זרעך" יורה על כל הימים העתידיים לבוא, וכענין שנאמר בקבלה "ונתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים לטוב להם ולבניהם אחריהם, וכרתי להם ברית עולם אשר לא אשוב מאחריהם להיטיבי אותם ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור מעלי" (יר' לב, לט-מ), ואז כאשר יכרת להם ברית עולם יבדילו שלש הערים האלה'.

והנה, בקטע המקביל ב'ספר הגאולה' שבו עוסק רמב"ן בפרשה זו של ערי מקלט אין כל זכר לאותו קישור שעושה רמב"ן בפירוש התורה בין התנאי של שמירת התורה והמצוות 'כָּל הַיָּמִים' ובין ביטול הבחירה האנושית לעתיד לבוא. יתרה מזו, בהמשך דבריו דן רמב"ן בשאלה מדוע נפתחת הבטחה זו של הרחבת גבולות הארץ במילה 'ואם' אשר ממנה משתמע לכאורה שקיומה של הבטחה זו מוטל בספק, ומסביר שמשה השתמש במילה זו כדי להורות על כך שבאופן עקרוני הבטחה זו יכולה להתגשם בכל עת שהיא, שכן היא תלויה בבחירתם ובמעשיהם של ישראל. כך כותב רמב"ן:

והנה נודע מענין התורה ומדבר כל נביא כי מדרכי החכמה, כי רשות האדם נתונה בידו, ולכן אם קודם שגלינו עבדנו בתכלית הזאת, וכבשנו את יצרנו הרע, לבלתי החטיא אותנו לעולם, היה מרחיב גבולנו באותו הזמן, על כן נאמרה הפרשה במלת ואם.

הנה כי כן, רמב"ן קובע כאן מפורשות שמציאות עתידית אידיאלית זו של שמירת התורה והמצוות 'כָּל הַיָּמִים' איננה נובעת מהתערבות אלוהית כפי שהוא נוקט בפירוש התורה כי אם מבחירה אנושית, וכפי האפשרות הראשונה שהוא מציע בהמשך 'ספר

80 ראו: ספרי, שופטים, קפה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 225); מדרש תנאים לדברים שם.

81 ראו בר' טו, יח-כא.

82 ראו שמ' ג, ח ודב' ז, א.

83 ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' יא.

הגאולה' – 'כי אז בימי המשיח יבטל יצר הרע להשיגנו האמת כאשר הוא', ולכן באופן עקרוני מצב זה יכול להתגשם בכל עת שהיא. ואכן, בקטע המקביל בפירוש התורה רמב"ן כלל אינו מתייחס ללשון 'ואם', ואינו מזכיר כלל את האפשרות שהבטחה זו תתגשם בכל זמן אחר שאינו ימות המשיח.

הבדל זה שבין 'ספר הגאולה' ופירוש התורה בולט במיוחד באופן שבו מגדיר רמב"ן את העידן המשיחי בכל אחד מהחיבורים, כאשר בפירוש התורה מגדיר אותו רמב"ן כתקופה שבה 'יהיה גלוי לפניו שלא תחטא עוד לעולם', והגדרה זו תואמת היטב את שיטתו בפירוש התורה לפיה היעלמות החטאים בימות המשיח נובעת מביטול הבחירה האנושית בידי האל, ועל כן 'יהיה גלוי לפניו' – הוא האל כמובן – 'שלא תחטא עוד לעולם', ואילו ב'ספר הגאולה' הגדרה זו אינה מופיעה, ובהתאם לשיטתו שם מתאר רמב"ן את היעלמות החטאים בתקופה זו כפועל יוצא של מעשי האדם – 'שנשמור כל המצוה ויגיע הזמן שלא נחטא עוד לעולם ונלך בדרכי אלהינו כל הימים'.⁸⁴

מה עומד מאחורי תמורות אלו בדעת רמב"ן? בשונה מהתנודות שחלו בדעת רמב"ן לגבי השינויים העתידיים בטבעם של בעלי החיים שאת סיבותיהן ביקשנו למצוא בנימוקים שהיו או לא היו לרמב"ן כדי להסביר את טיבם של שינויים אלו, הרי שאת התנודות המקבילות בדעת רמב"ן לגבי השינויים העתידיים בטבע האדם קשה לתלות בסיבות דומות, ונראה סביר יותר להניח שההשלכות הדרמטיות של תפיסה זו עליהן עמדנו לעיל הן שהרתיעו את רמב"ן מלכתחילה. כפי שראינו, תפיסה זו אודות ביטול הבחירה האנושית מובילה את רמב"ן לאותה הבחנה הרת משמעות בין ימות המשיח ו'זמן התורה', ואין להשתומם אפוא על כך שבחיבוריו המוקדמים יותר תפיסה זו נזנחת לטובת התפיסה השמרנית יותר, ורק בפירוש התורה המאוחר היא מופיעה לראשונה.⁸⁵

84 לאור זאת אין להתפלא על כך שכאשר רמב"ן מתייחס ישירות ב'ספר הגאולה' לחזון אחרית הימים המקראי בדברים ל' בכלל ולנבואת 'ומל ה' אלהיך את לבבך' בפרט לא ניתן למצוא אצלו כל רמז לתפיסת ביטול הבחירה האנושית, ורמב"ן מפרש נבואה זו כהבטחה לסיוע אלוהי ותו לא: '[...] ואמר ומל ה' אלהיך את לבבך, כלומר, מאחר שהסכמת בלבך ושבת עד ה' אלהיך, גם הוא יעזור ויסמוך אותך, כענין והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר (יח' לה, כו)' (ספר הגאולה (לעיל הערה 33), עמ' ט), וכעין זה כותב רמב"ן גם בדרשת 'תורת ה' תמימה': 'ואם נשים לבבנו לעשות תשובה מיד יתרצה הקב"ה בנו ויעזרנו, כענין הבא ליטהר מסייעין אותו, שנאמר 'ומל ה' אלהיך את לבבך' וגו' (תורת ה' תמימה (לעיל הערה 25), עמ' קלא). מעניין לציין, שהפסוק שמביא רמב"ן ב'ספר הגאולה' כדי לתמוך את ביאורו הקלאסי לנבואה זו אינו אלא אותו פסוק שהוא מביא בפירוש התורה על מנת לתמוך את טענתו המהפכנית בדבר ביטול הבחירה האנושית לעתיד לבוא: 'וכן נאמר ביחזקאל: 'ונתתי לכם לב חדש ורוח חדש [...] ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו', וה'לב החדש' ירמוז לטבעו, וה'רוח' לחפץ ולרצון, ונראה שיש גם בכך כדי לחזק את הבנתנו שב'ספר הגאולה' הגישה הרדיקלית של ביטול הבחירה האנושית הנסמכת על פסוק זה הייתה ממנו והלאה.

85 אפשרות אחרת היא שרמב"ן החזיק בתפיסה זו מאז ומתמיד, אולם בחיבוריו המוקדמים הוא טרם העז לתת לה פומבי בשל אותן השלכות רדיקליות הנובעות ממנה, ולכן ב'ספר הגאולה' הוא מציג אותה רק ברמיזה ורק כאחת משתי אפשרויות. ברם, אני סבור שאפשרות זו אינה מסתדרת עם פרשנותו של רמב"ן ב'ספר הגאולה' לפרשת ערי מקלט שעליה עמדנו זה עתה. כפי שצינו לעיל, פרשנות זו של רמב"ן אינה הכרחית, ובפירוש התורה היא אכן אינה קיימת,

סיכומו של דבר, ההשוואה בין ההיגדים השונים של רמב"ן בסוגיה זו מלמדת כי גם התפיסה אודות השינוי העתידי בטבע האדם וביטול הבחירה האנושית בימות המשיח לא ליוותה את רמב"ן מקדמת דנא, אלא התגבשה בתהליך ארוך ומורכב, שבמהלכו רמב"ן התחבט והתלבט לגביה לא מעט, ואף נטה לעזוב אותה כליל, ורק בשלב מאוחר יחסית של חייו, עם כתיבת הפירוש לחלקו האחרון של ספר דברים, שב רמב"ן להחזיק בעמדה זו, כאשר הוא מותיר את כל הספקות מאחוריו וקובע ללא היסוס כי אכן 'בימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחפצו בו כלל'.

סיכום

בהופעותיו הציבוריות האחרונות⁸⁶ השמיע רמב"ן מספר אמירות מפתיעות, מהן עולה כי במוקד תקוותיו המשיחיות של רמב"ן עמדה השראת השכינה ולא ביאת המשיח. כפי שראינו, עמדה ייחודית זו מבוססת על תפיסתו האוטופית של רמב"ן, שרואה בימות המשיח עידן של תיקון עולם שיתרחש כתוצאה מהשראת השכינה בימות המשיח, ולה היו עיניו נשואות.

במהלך המאמר יצאנו לסיור במרחבי יצירתו המוקדמת של רמב"ן ונוכחנו לראות כי עמדה זו אינה מאפיינת את מכלול הגותו של רמב"ן, וכי בחיבוריו המוקדמים יותר ניתן לזהות את הדיה של התפיסה המסורתית המצפה לביאת המשיח בה במידה שהיא מצפה להשראת השכינה, ומכאן שיש לראות בעמדתו המאוחרת של רמב"ן את שיאו של תהליך שינוי טקטוני רב משמעות שחל במשנתו המשיחית של רמב"ן.⁸⁷

כך שאם אכן עמדתו האמתית של רמב"ן ב'ספר הגאולה' הייתה זהה לעמדתו בפירוש התורה קשה להבין מה הכריח אותו לנקוט בפרשנות שהוא אינו מאמין בה, אלא אם כן נניח שמדובר בכתיבה אוטורית בסגנון הרמב"ם שמכניסה במכוון לתוך הטקסט היגדים סותרים כדי להסתיר את כוונת הכותב האמתית (היא 'הסיבה השביעית' המפורסמת), אולם סגנון אוטורי שכזה אינו מאפיין כלל את כתיבתו של רמב"ן, ועל כן נראה יותר שבשלב זה רמב"ן לא רק חשש לתת פומבי לתפיסה זו אלא אף חשש ממנה עצמה ומההשלכות הנובעות ממנה ועל כן נטה לתפיסה השמרנית יותר.

86 בוויכוח בברצלונה ובדרשה לראש השנה בעכו.

87 היה מקום לומר שעמדה זו אכן הייתה נחלת רמב"ן מאז ומתמיד אלא שבחיבוריו המוקדמים חשש רמב"ן לתת פומבי לעמדה כה חדשנית ולכן היא מופיעה רק בחיבוריו המאוחרים, אולם דווקא הקשר בין עמדה זו של רמב"ן כלפי המשיח ובין תפיסתו את ימות המשיח מחזקת את דעתנו שמדובר בשינוי ממשי בדעת רמב"ן. כפי שצינו בהערה 85, ממכלול התייחסויותיו של רמב"ן ב'ספר הגאולה' לשאלת השינוי בטבע האדם עולה שהספק שמעלה שם רמב"ן בנושא זה מבטא ספק אמתי ולא למראית עין בלבד. אין צורך לומר שכך הדבר גם באשר לשאלת השינוי בטבע בעלי החיים, שהרי בעניין זה לא ניתן לזהות השלכה בעייתית כלשהי שהייתה עלולה לגרום לרמב"ן חשש להביע עמדה כזו או אחרת בשאלה זו, וסביר אפוא להניח שגם כאן השינויים בין כתביו השונים מבטאים שינוי אמתי בדעתו. אם אכן חלה תמורה ממשית בתפיסתו של רמב"ן את ימות המשיח ואם אכן יש קשר בינה ובין עמדתו כלפי המשיח הרי סביר להניח שגם כאן השינויים בין כתביו השונים מבטאים שינוי של ממש בעמדת רמב"ן ולא רק כזה למראית עין.

בשלב זה צעדנו צעד נוסף וביקשנו להראות כי השינוי והתמורה מאפיינים לא רק את יחסו של רמב"ן לדמות המשיח אלא גם את יחסו לימות המשיח בכלל. עיון בחיבוריו המוקדמים יותר מעלה כי באותה עת התפיסה האוטופית של ימות המשיח הייתה לוטה בערפל הספקות, כאשר ב'ספר הגאולה' התחבט רמב"ן בשאלת קיומו של שינוי עתידי בטבע האדם ובסופו של דבר אף נטה לשלול אותו, ואילו בדרשת 'תורת ה' תמימה' ואפילו בשלבים הראשונים של פירוש התורה התחבט רמב"ן גם בשאלת היקפו של השינוי העתידי בטבע בעלי החיים, ספק שהיה בו כדי לערער את עצם קיומה של אוטופיה עתידית כלשהי בימות המשיח. למרות כל זאת לא זנח רמב"ן את שאיפותיו האוטופיות, ולאחר תהליך ארוך וממושך הצליח רמב"ן לפשוט את הספקות, להתגבר על ההסתייגויות, ולגבש את אותה תפיסה אוטופית הנפרשת בפנינו בצורתה השלמה והבהירה בשלבים המאוחרים יותר של פירוש התורה.

מכאן אנו שבים אל השינוי שחל בעמדתו של רמב"ן כלפי המשיח, ודומה כי הקשר בינו ובין התמורה שחלה בתפיסתו הכללית אודות ימות המשיח נראה כמעט ברור מאליו. כל עוד היה רמב"ן מסופק אודות השלכותיה של השראת השכינה העתידית בימות המשיח לא היה כל מקום לזנוח את הציפייה המסורתית לביאת המשיח, שהרי יכול להיות שהצדק עם רמב"ם בכך שאין בין העולם הזה ובין ימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, ונמצא אפוא שביאת המשיח והסרת שעבוד המלכויות הם תכליתם של ימות המשיח. אמנם גם אז ראה רמב"ן בהשראת השכינה את אחד משיאיו של העידן המשיחי, אולם כל עוד לא הייתה לה השלכה של ממש על אופיו של עידן זה, ומשמעותה התמצתה בה עצמה, לא היה בה את הכוח להדיח את ביאת המשיח ממקומה המרכזי בתודעה המשיחית של רמב"ן. זו הסיבה לכך שבדרשת 'תורת ה' תמימה' נותר רמב"ן נאמן לתפיסה המסורתית, הבאה לידי ביטוי במדרש שיריהשירים רבה, הרואה בביאת המשיח את הבשורה הגדולה שמנחמת את ירושלים.

אכן, ככל שעברו השנים הלכה והתגבשה אצל רמב"ן התפיסה הרואה בימות המשיח עידן של השראת שכינה המובילה לתיקון עולם, והיא זו שהובילה את רמב"ן בסופו של דבר להמיר את הציפייה לביאת המשיח בציפייה לירידת השכינה עלי אדמות אשר תביא את העולם לתיקונו ואת ימות המשיח לתכליתם. תפיסה חדשנית זו היא שעומדת ברקע אמירתו המפתיעה של רמב"ן ב'ספר הוויכוח' שאין הדין והמשפט שלנו עיקרו במשיח, והיא שמובילה לאותו טוויסט מפתיע שמתגלה בעיבוד המדרשי שעושה רמב"ן בחתימת ה'דרשה לראש השנה', על פיו לא ביאת המשיח כי אם השראת השכינה היא היא הבשורה הגדולה שמנחמת את ירושלים.

Descriptions of the Messianic Era in Jewish Averroist Thought: Between Anti-Zionism, Political Zionism and Practical Zionism

Shalom Sadik, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

The purpose of this article is to analyze the various approaches regarding the days of the Messiah and the way to achieve them among the Jewish medieval Averroists. As it appears, three different opinions can be identified. Rabbi Levi ben Abraham describes a position like that of Maimonides, according to which the path to redemption involves successful wars. This position is similar to the practical Zionism of the early twentieth century. In contrast, Rabbi Yosef ben Kaspi and Rabbi Nissim of Marseille prefer the diplomatic path, by which the Jews will receive permission from the nations to settle in Israel – a phenomenon like the decree of Cyrus after the destruction of the First Temple. Contrary to these two positions, in the view of Rabbi Yitzchak Polqar, the return to the land and the political domain is morally wrong and invalid. In his esoteric view, the situation of the Jews in exile is preferable, as they do not need to engage in the moral transgressions associated with governing a state; therefore, in his opinion, the pinnacle of success will be a relatively peaceful situation as a small minority in exile.

תקציר

מטרת מאמר זה היא לנתח את העמדות השונות ביחס לימות המשיח והדרך להגיע אליהם בקרב ההוגים היהודים האבן־רושדיים. כפי שנראה אפשר לזהות שלוש דעות שונות. ר' לוי בן אברהם מתאר עמדה הדומה לזו של הרמב"ם, לפיה הדרך להבאת הגאולה היא דרך מלחמות מוצלחות. עמדה הדומה לציונות המעשית של ראשית המאה העשרים. בניגוד לכך, ר' יוסף אבן כספי ור' ניסים ממרסיי מעדיפים את הנתיב המדיני, לפיו היהודים יקבלו רשיון מן העמים כדי להתיישב בישראל – תופעה הדומה להכרזת כורש בשיבת ציון לאחר חורבן הבית הראשון. בניגוד לשתי העמדות האלו, לדעתו של ר' יצחק פולקר עצם החזרה לארץ ולמגרש הפוליטי היא דבר רע מבחינה מוסרית ופסולה. על פי דעתו האזוטורית של ר' יצחק פולקר המצב של היהודים בגולה הוא עדיף מכיוון שהם לא צריכים לעשות את העוולות המוסריות הכרוכות בניהול מדינה – לכן לדעתו פסגת ההצלחה תהיה חיים בשלווה יחסית כמיעוט קטן בגולה.

תיאור ימות המשיח בהגות היהודית האבן רושדית בין אנטי ציונות, ציונות מדינית וציונות מעשית

שלום צדיק

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תיאורים שונים של ימות המשיח נמצאים בהגות היהודית בכלל ובהגות הפילוסופית בפרט.¹ במאמר זה אדון בעמדתם של ארבעה פילוסופים יהודים אבן רושדיים בנושא. הזרם האבן רושדי, שהתפתח בספרד, בפרובנס ובאיטליה בין סוף המאה השלוש עשרה לבין תחילת המאה השש עשרה, היה הזרם הפילוסופי הקיצוני ביותר שידעה הפילוסופיה היהודית בתקופת ימי הביניים וככל הנראה גם בכלל.² כמו זרמים רעיוניים אחרים קשה להגדיר במדויק מי הוא הוגה אבן רושדי. האם כל פילוסוף שמושפע מאבן רושד (פילוסוף מוסלמי ופרשן של אריסטו חי בספרד וצפון אפריקה נפטר בשנת 1198) צריך להיות מוגדר כהוגה אבן רושדי?³ כאן התשובה היא לדעתי

1 הספר החשוב ביותר בתחום ההגות המשיחית במחשבה היהודית הוא ללא ספק ספרו של ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 1997. שוורץ עוסק בהגות היהודית האבן רושדית בעמ' 112-154 של ספרו. לשיטתו, הפרשנים האבן רושדיים היו חלק מן הזרם השכלתני הקיצוני שמוטט את הרעיון המשיחי הנטורליסטי בכך שראה את הגאולה של האדם כגאולה אישית המושגת באמצעות ההתאחדות עם השכל הפועל – וביטל בכך את התפיסה המשיחית הנטורליסטית של הרמב"ם, שתארה חזרה טבעית של עם ישראל לארץ ישראל וכינונה של מדינה יהודית עצמאית.

כפי שנראה במשך המאמר, אינני מסכים עם גישתו של שוורץ. לדעתי ישנם הבדלים מהותיים בין ההוגים האבן רושדיים השונים בנוגע למשיח. אני בהחלט מסכים שכולם ראו את השלמות האנושית כהתאחדות עם השכל הפועל ואף פירשו כך חלק מן הנבואות המדברות, על פי גישות דתיות אחרות, על ימות המשיח. אך אין זה אומר שכולם נטשו את הרעיון המשיחי הנטורליסטי. במאמר זה אנסה לטעון שההוגים שלגמרי נטשו את הרעיון המשיחי עשו זאת כי הם לא הסכימו מבחינה פילוסופית עם כינונה של מדינה יהודית עצמאית בגלל שלדעתם מדינה עצמאית תמיד גורמת לעוולות מוסריות. בניגוד לכך, חלק ניכר מן ההוגים האבן רושדיים תמכו בכינונה של מדינה יהודית עצמאית ותיארו דרכים שונות להיווצרותה.

2 על הזרם האבן רושדי בכללותו עיינו: E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme: Essai historique*, Paris 1925; M. Hayoun et A. De Libera, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1991; H. Kreisel, *Judaism as Philosophy – Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*, Boston 2015; S. Sadik, 'Renaissance Jewish Averroism', *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, https://www.academia.edu/40222644/Jewish_Averroism_in_the_Renaissance.

מידע על כל אחד מהפילוסופים האלה נביא כאשר נדון בו.

3 אפשר בהחלט להגיד אותו דבר בנוגע למי שהוא פילוסוף, מקובל ועוד יותר כאשר אנחנו מדברים על תתי זרמים קטנים יותר. מקובל אקסטרטי, פילוסוף נואו אפלטוני. ככלל הוגים הם אנשים מקוריים שנוטים לא להיות חסידים שוטים של אף אדם או זרם. בכל זאת יש תועלת בקטלוג של הוגים מסוימים לפי זרמים מכיוון שהוא מאפשר להצביע ביתר קלות על המגמות ההגותיות המרכזיות שללא אפיון של ההוגים לפי זרמים לא ניתן להצביע עליהן בקלות. על

חד משמעית שלילית. אפשר בהחלט להגדיר שמרבית ההוגים היהודים בעלי נטיות פילוסופיות כל שהן במאות השלוש עשרה והחמש עשרה הושפעו עמוקות מאבן רושד, כולל הוגים יחסית שמרנית כגון רבי חסדאי קרשקש. לפיכך ההגדרה של הוגה כאבן רושדי צריכה להיות בראש ובראשונה קשורה לעמדות הפילוסופיות שלו. לדעתי אפשר להצביע על שלושה מאפיינים מרכזיים של ההוגים האבן רושדיים. חלק ניכר מן המאפיינים האלו קיימים אצל הוגים אחרים שאינם אבן רושדיים (כמו הרמב"ם) אך הצירוף של שלושת המרכיבים האלו, בצירוף עם השפעה ממשית של אבן רושד, מספקת כדי להגדיר הוגה כאבן רושדי. לעניות דעתי שלושת המרכיבים המרכזיים של ההוגים האבן רושדיים הם: (1) נטורליזם מוחלט; (2) קדמות העולם; (3) עמדה הגורסת שאין אפשרות לחיים אישיים לאחר המוות.⁴ על פי רוב הם גם

החלוקה של ההוגים היהודים בתקופה זו לחוגים שונים עיינו: ד' שוורץ, 'לחקר החוגים הפילוסופיים בספרד ובפרובאנס לפני הגירוש', פעמים 49 (תשנ"ב), עמ' 5-23.

4 לעמדה שונה בנוגע לחיים לאחר המוות עיינו: צ' נייהו, 'הישראליות הנפש והעולם הבא בהגותם של רבי יצחק אלבלג ורבי יצחק פולקר', חיבור לשם קבלת תואר שני, באר שבע 2022. על עמדתו של הרמב"ם בנוגע לחיים לאחר המוות יש מחלוקת מחקרית ענפה. בשורת מאמרים (בין השאר: ש' פינס, 'על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני', מ' בראשר [עורך], מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127-133; S. Pines. 'The Limitation of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides', I. Twersky [ed.], *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, pp. 82-109; S. Pines, 'Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonides: sources et antitheses de ces doctrines chez Alexandre d'Aprodisa et Themistius', *Miscellanea Mediaevalia* 13 [1981]: 211-225, פינס טען שברמה האוטוטרית של 'מורה הנבוכים', בניגוד לנאמר במפורש ב'משנה תורה' (הלכות תשובה, פרק ז הלכה ב) הרמב"ם גרס שאין אפשרות לאדם להשיג ידיעה של העצמים הנבדלים ומשום כך הוא איננו יכול להגיע לרמת ידיעה שתאפשר המשכיות לאחר המוות. לדעתו של פינס, הרמב"ם הושפע בנקודה הזו מן הפירוש של אל פאראבי לאתיקה הניקומית של אריסטו, ואל פאראבי הגיע למסקנה זו תחת השפעתו של אלכסנדר מאפרודיס (על דרך ההשכלה בכלל ועל מתמטיקה בפרט אצל אל פאראבי עיינו: G. Freudenthal, 'La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maimonide versus al-Fārābī a propos des influences célestes', T. Levy et R. Rashed [ed.], *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven 2004, pp. 79-129. לפיכך לדעת פינס השלמות העליונה של האדם נמצאת לא בתחום של ההשכלה העיונית, בו אין לאדם אפשרות להשיג דברים ברי קיימא אלא בתחום המעשי כמנהיג של החברה.

בניגוד לכך לדעת אלטמן (A. Altmann, 'Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics', *Von der mittelalterlichen zur modern Aufklärung*, Tübingen 1987, pp. 60-129), הרמב"ם קובע שאפשר להגיע לידיעה של מושגים מופשטים המוציאים את שכלו של האדם מן הכוח אל הפועל (שם, עמ' 60-90). לשיטת אלטמן הרמב"ם אף תמך בהמשכיות של הקיום האישי של נפשות החכמים לאחר מותם, וזאת מכיוון שכל משכיל מגיע לדרגת ההשכלה שונה, מה שמונע את איחודן של הנפשות לאחר המוות. מכיוון שבעולם המופשט דברים שמהותם זהים אינם נפרדים על ידי הגוף ולכן הם היו מתאחדים אילו היו זהים (פתרון זה זהה לפתרון שמביא אלבלג בתיקון הדעות, סעיף כ, עמ' 22-21). בנוסף בחלק השני והשלישי של מאמרו (שם, עמ' 92-129) אלטמן מנתח את הגדרת המטפיזיקה של ההוגים הערבים המרכזיים (אל פאראבי, על בסיס כתביו הידועים לנו, אבן בג'א, אבן סינא ואבן רושד) ומשווה את ההגדרות האלו להגדרת הרמב"ם כדי לקבוע שיש באפשרות האדם לדעתו להגיע לידיעות מסוימות של עצמים מופשטים, על אף מגבלותיה של המטפיזיקה. דוידסון (H. A.)

פירשו את הרמב"ם כהוגה נטורליסט התומך בקדמות העולם ברובד האזוטרי של כתביו, ולכן הם היו ממוקמים בקצה הקיצוני של פרשנות הרמב"ם. ההוגים האבן רושדיים כתבו גם הם בצורה אזוטריה, אם כי דרכי כתיבתם האזוטריה פשוטות בהרבה מזו של הרמב"ם – בדרך כלל הם מבחינים הבחנה חדה בין הרובד ההמוני ההצהרתי לבין הרובד האזוטרי הבנוי מהוכחות פילוסופיות ולכן קל להבדיל בין שני הרבדים ולראות מה כוונתם האמיתית. למרות זאת בהחלט ייתכנו פירושים שמרניים יותר לחלק מן ההוגים האבן רושדיים.⁵ אפשר שחלק מן

Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge', *Maimonides Studies* 3 (1992): 49-103] מטיל ספק רב בשחזור שעשה פינס לפירוש האבוד של אל פאראבי לאתיקה הניקומית של אריסטו ובכך שפירוש זה היה ידוע או השפיע על הרמב"ם (שם, עמ' 49-67). לאחר מכן הוא מפרש בדרך אחרת את כלל המבואות שפינס הביא כדי לתמוך בשיטתו (שם, עמ' 47-68) ולבסוף קובע שלדעת הרמב"ם קיימת אפשרות להתאחדות עם השכל הפועל (כמובן לאחר המוות). לכן קיום הנפשות לעולם הבא, אמנם קיים, אך ברמת הכלל בלבד. למאמרו של פינס היו תגובות נוספות במחקר. חוקרים רבים טענו כי למרות שלדעת הרמב"ם לא ניתן לדעת ולתפוס את האל, ולפיכך אי אפשר לזכות לחיי עולם דרך הלימוד, שלמותו של האדם הינה בכל מקרה בתחום ההשכלה. לדוגמה, זאב הרוי קובע שהשלמות המעשית (גם זו של המנהיג) נובעת משלמותו העיונית; ראו Z. Harvey, 'Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics', I. Robinson (ed.), *The Thought of Maimonides* *Philosophical and Legal Studies*, New-York 1990, pp. 1-15. קולוס פרנקל עוסק בגישתו של שמואל אבן תיבון לנושא זה, ומראה שהמתרגם של מורה נבוכים סבר שהשכלה היא התכלית האנושית ואיך גישה זו השפיעה על תרגומו של מורה נבוכים; ראו פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון דרכו של דלא'ה' אלחאירין למורה נבוכים, ירושלים תשס"ח, עמ' 186-194. שרה סטרומזה מושווה בין גישתו של אבן סינא לזו של הרמב"ם בנושא גן העדן, ומסיימת את המאמר בכך שדבריו של הרמב"ם על אפשרות לעונג בעולם הבא מראים את אמונתו של הנשר הגדול בעונג לאחר המוות; ראו S. Stroumsa, "'True Felicity": Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides', *Medieval Encounters* 4 (1998): 51-77. ח' קרייסל גורס, כי לדעת הרמב"ם שלמות האדם היא צירוף של שלמות מדינית (הנהגת האומה והחברה) הבא לאחר שלמות פילוסופית. לשיטתו הרמב"ם חשב שאין בהכרח סתירה בין השניים מכיוון שקיימת רמה של פילוסוף בעל שפע רב היכול להיות 'דבוק' במושכלותיו למרות שהוא עוסק בהנהגת החברה (כפי שהרמב"ם קובע בדוגמאות של האבות ומשה); ראו H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, Albany 1999, pp. 125-150. הרמב"ם עיינו גם: H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, pp. 221-218.

לעניות דעתי, אפשר להצביע על כך שהרמב"ם תמך בקיום של השכל כפרטי לאחר המוות (על פי הלכות יסודי התורה פרק ד והלכות תשובה פרק ח). הרמב"ם לא הסביר במפורט בשום מקום איך האמיתות השכליות מאפשרות את הישרדותו של הפרט כפרט לאחר המוות. זה יכול לשמש נימוק סביר לכך שהוא לא הכיר את העמדה של אבן רושד בנושא. לכן אי אפשר להגדיר את הרמב"ם כהוגה אבן רושדי – זאת מכיוון שהוא ככל הנראה לא הושפע עמוקות מאבן רושד בזמן כתיבת ספריו וגם לא הסכים עם חלק חשוב מעמדותיו.

אפשר לקרוא את רבי לוי בן אברהם כהוגה שמרני בקלות, למרות זאת לדעתי העמדה האזוטריה שלו הייתה אבן רושדית. בנוגע לחיים לאחר המוות צ' ניהוז מציע כאמור קריאה שמרנית יותר של מרבית ההוגים האבן רושדיים. היא מפרשת אותם כתומכים בקיום של השכל בלבד לאחר המוות כפרט נפרד מן השכל הפועל. זו לדעתי עמדתו של הרמב"ם, אך לא של הפילוסופים האבן רושדיים.

ההוגים יתמכו רק בחלק מן הדעות המאפיינות את ההגות האבן רושדית לפיכך אפשר לדבר בנוגע להשתייכות לזרם האבן רושדי (או לכל תתי הזרמים הרעיוניים בהגות) כעל רצף שבקצה האחד נמצאים הוגים שהם אבן רושדיים בוודאות ובמלוא מובן המילה ובקצה השני הוגים אחרים שאבו רושדיותם פחות ברורה וכולטת. ההוגים שאני מביא במאמר זה לדעתי היו כולם חלק מן הגרעין הקשה ביותר של האבן רושדיות היהודית. אני בהחלט מודע לכך שישנם חוקרים וקוראים שהיו ממקדים אותם אחרת על הרצף האבן רושדי. אך אין אפשרות להביא, במסגרת מאמר זה, הסברים מפורטים המראים את עמדותיהם בנוגע לשלוש העמדות הפילוסופיות המהוות את הבסיס להגדרת הוגה כאבן רושדי.

בשל עמדתם הנטורליסטית, לא היו ההוגים האבן רושדים יכולים לתמוך בתיאור ניסי של ימות המשיח. כפי שנראה, התפתחו בכל זאת עמדות שונות ומגוונות בקרב ההוגים האלו סביב שאלת ימות המשיח, וכל עמדה נשענה על תפיסה פילוסופית פוליטית שונה. קרי ההוגים האבן רושדים הסכימו כולם שהתיאורים הניסיים של ימות המשיח אינם יכולים להתקיים ושצריך להסביר גם את נושא המשיח על פי פרשנות פילוסופית. הם היו חלוקים ביניהם בשאלה מה הפרשנות הפילוסופית הנאותה. לפיכך המחלוקת ביניהם איננה מחלוקת בנוגע ליחס בין דת לבין פילוסופיה אלא בנוגע לשאלה הפילוסופית מה צריכה להיות הדרך להקים מדינה יהודית, ואם מדינה כזו בכלל רצויה. ההבנה שיש מגוון דעות שונות בפילוסופיה היהודית האבן רושדית סביב שאלת המשיח חשובה משתי סיבות: (1) כדי להבין לאשורו את הזרם האבן רושדי שהיה כאמור זרם בעלי דעות מגוונות בשורה של נושאים. (2) כדי להבין את התפיסות היהודיות השונות שהיו קיימות בנושא תקומה מדינית של היהדות בימי הביניים.

בתחילת המאמר אביא תיאור קצר של עמדת הרמב"ם, שהמרכיב המרכזי בה הוא תיאורו של המלך המשיח כמצביא מחונן המצליח לקבץ את גלויות ישראל, לנצח מלחמות ובכך להקים מדינה יהודית עצמאית כאשר הסממן האחרון להצלחתו של המשיח הוא בניית בית המקדש שלישי – עמדה הדומה לצינונות מעשית.⁶ לאחר מכן אדון בעמדתו של ר' יוסף אבן קספי (פרובנס, 1280-1345) שמציג גישה מורכבת משני תיאורים שונים: (1) תיאור הדומה לזה של הרמב"ם בפירושו של ר' אבן קספי

6 אני מודע לכך שתיאורים של עמדות מסוימות כצינונות מעשית, מדינית ואף אנטי צינונות לגבי הוגים של ימי הביניים הוא אנכרוניסטי. לדעתי תיאור כזה בכל זאת מועיל מכיוון שהוא מראה שההבדלים בין הגישות השונות ביחס לתנועה הצינונית נובעים ממחלוקות אידיאולוגיות ואפילו פילוסופיות שאפשר למצוא להן מקבילות בהגות היהודים בימי הביניים. לעניות דעתי חשוב להצביע על שורשיהם של הזרמים המודרניים בהגות היהודית הקדומה כדי להבין את שורשיהם האידיאולוגיים ואת ההיסטוריה שלהם.

לא אדון במאמר זה בנושא היחס של הרמב"ם למקדש, שהוא נושא רחב שאינו קשור לנושא הליכה של המאמר. בכל זאת צריך להצביע על שתי נקודות: 1. אפשר בהחלט לטעון שלשית הרמב"ם אין מקום להקרבת הקורבנות (כך טען רבי יוסף אבן קספי) אך אין הדבר קשור לעצם בניית בית המקדש. הרמב"ם מבחין בכירור בין הטעם של בניית המקדש (כבוד לאל דרך המקדש – מורה נבוכים ג, מה) לבין הטעם של הקורבנות (נגד עבודה זרה – מורה נבוכים ג, לב, ג, לז). 2. בנוגע לקורבנות אני מסכים עם מאמרו של A. Funkenstein, 'Gesetz und Geschichte: Zur Historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin', *Viator* 1 (1970): 147-178. פונקנשטיין גורס שגם בימינו יש סכנה לחזור לעבודה זרה ולכן הקורבנות משמשים כמין חיסון שימנע מן המין האנושי לחזור לעבודה זרה.

לתרי עשר. (2) עמדה מורכבת הגורסת שיש אפשרויות רבות לגאולה, כאשר הדגש הוא בעיקר על דמיון הגאולה העתידית לחזרה לארץ לפני הבית שני: קבלת רישיון מן המדינות הנוכחיות להתיישבות יהודית בישראל – גישה זו דומה יותר לצינונות המדינית. בהמשך ניווכח לדעת שגם ר' נסים ממרסיי (פרובנס, תחילת המאה הארבע עשרה) תמך בעמדה אחרונה זו. לאחר מכן אדון בעמדתו של ר' יצחק פולקר (קסטיליה, תחילה עד אמצע המאה הארבע עשרה) שהסתייג מן האפשרות להקים מדינה יהודית עצמאית – זאת משום שהוא חשב שהמצב של היעדר מדינה עצמאית עדיף מבחינה מוסרית על העוולות שדרושות לצורך הקמתה וקיומה של מדינה יהודית עצמאית. עמדה זו דומה לתפיסה אנטי ציונית. בסוף המאמר נדון בגישתו של רבי לוי בן אברהם (פרובנס, סוף המאה השלוש עשרה ותחילת המאה הארבע עשרה) המביא שלושה תיאורים שונים של ימות המשיח – בסוף הדיון אטען שעמדתו דומה לזו של הרמב"ם.

הדיון בהוגים ייעשה על פי סדר רעיוני ולא כרונולוגי. ראשית הדיון בר' יוסף אבן כספי, מכיוון שהוא מביא את שתי העמדות הציוניות המרכזיות, לאחר מכן אדון ברבי נסים ממרסיי מכיוון שהוא מאמץ את העמדות שמביא ר' יוסף אבן כספי. לאחר מכן אדון בעמדה האנטי ציונית של ר' יצחק פולקר, ולבסוף בר' לוי בן אברהם שמציין שלוש עמדות שונות – שתיים ציוניות ואחת אנטי ציונית.

סיכום עמדת הרמב"ם

הרמב"ם דן בהרחבה בימות המשיח בעיקר בהקדמה לפרק חלק בפירושו למשנה, בשני הפרקים האחרונים של הלכות מלכים ומלחמות וגם בכמה דינים קצרים במורה נבוכים (למשל ג, יא).⁷ אפשר לסכם את דבריו של הרמב"ם בנוגע למלך המשיח בצייטוט מהלכות מלכים פרק יא:

7 לא אסכם כאן את המחקר הרב מאוד העוסק בעמדתו של הרמב"ם בנושא המשיח. על הנושא הזה עיינו שוורץ, הרעיון המשיחי (לעיל הערה 1), עמ' 69-89. אני מסכים עם עמדתו של אביעזר רביצקי כפי שקיבלה ביטוי בבמאמרו, 'השלום כמושג קוסמי, אוטופי והיסטורי בהגות היהודית בימי הביניים', דעת 17 (תשמ"ו): 5-22. רביצקי מבחין במאמר זה בין שני תיאורים שונים של ימות המשיח: (1) תיאור מעשי והיסטורי של ימות המשיח הכולל מלחמות שבעקבות הניצחון בהן תוקם מדינה יהודית שתהיה מדינה רגילה (ולא חפה ממלחמות). (2) תיאור אוטופי שבו מלך המשיח שולט בעולם כולו ואין מלחמות במשך זמן ארוך. רביצקי טוען, לדעתי בצדק, שהרמב"ם חשב שהתיאור הראשון הוא מציאותי והשני הוא אוטופי וכל תפקידו לסמל את המטרה האוטופית (שלוש עולמי) ואת הדרך להתקרב אליה ככל האפשר – ידיעת האמת אצל כל בני האדם. על פי רביצקי, הרמב"ם לא חשב שיש דרך שכל בני אדם ידעו את האמת ולכן הוא לא חשב שיש אפשרות ממשית שהתיאור האוטופי יתקיים אי פעם. לפיכך התיאור של עמדת הרמב"ם שאביא כאן מתבסס על התיאור ההיסטורי של הרמב"ם ולא על זה האוטופי. צריך לציין שההוגה הראשון שהצביע על הסתירה הזו בדברי הרמב"ם היה היהודי המומר Pedro de la caballeria בספרו הפולמוסי נגד היהדות *Judaeos, Sarracenos et Gentiles Zelus Christi contra Intención y retórica en el* (נדמה לי ששם הספר המדויק הוא: *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et Infideles*). אצל פדרו ההבנתה הזו באה לא כדי להציע פרשנות אזוטורית לדבריו של הרמב"ם אלא כדי לסתור אותם בסתירה פנימית:

ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף בה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות יי – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בוודאי. ואם לא הצליח עד כה, או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו.⁸

כאן אנחנו רואים שלפי הרמב"ם מלך המשיח הוא מנהיג יהודי רגיל (מבית דוד). הוא צריך להיות אדם דתי ומקיים את התורה על פי העמדה הרבנית,⁹ ואף מפיץ תורה זו בישראל. בתנאים אלו המלך המדובר נמצא בחזקת משיח – מה שיקבע אם הוא יתברר כמשיח או שלא זו הצלחתו הפוליטית ובעיקר הצבאית. אם הוא מצליח לקבץ את עם ישראל, מנצח את האויבים (לא בכל העולם אלא רק באזור של ישראל) ומקים את בית המקדש, הוא נקבע כמשיח. אם הוא לא יצליח הוא לא ייחשב בהכרח כמשיח שקר אלא ככל שאר המנהיגים הפוליטיים הישירים והטובים שלא הצליחו למלא את ייעודם במאה האחרונים.

פעולתו העיקרית של המשיח היא תחילה חינוכית ולאחר מכן פוליטית ובעיקר צבאית. בפשט דברי הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק יב) אפשר לראות גם פעילות חינוכית כלפי אומות העולם, אך לדעת רביצקי הצלחת פעולה זו היא אוטופית לחלוטין. הרמב"ם לא חשב שיש אפשרות שהאומות הנוכריות יתנו ליהודים מדינה ללא מלחמות, או שחשב שמדינה כזו תהיה רק מדינת חסות ולא ממש עצמאית ולכן לא תהיה מספקת כדי למלא את ייעודו של המשיח. לפיכך הרמב"ם מתאר את מלך המשיח כמצביא מעולה שמביא את העם לניצחון על אויביו ומקים מתוך כוחות העם מדינה יהודית עצמאית. חשוב להדגיש שאין בדברי הרמב"ם כל רתיעה מן העוללות המוסריות הכלולות במלחמה – לדעתו מלך המשיח ימלא את תפקידו כמצביא על הצד הטוב ביותר ואין כל פגם מוסרי בעיסוק במלחמות ובוודאי לא בניצחון בהן.

איך יכול להיות שהרמב"ם מחד מדבר על שימור הטבע ומאידך על כך שלא יהיו עוד מלחמות? על עמדתו של פדרו ביחס לרמב"ם, שכל הנראה עוד באה מהתקופה שהוא היה מקובל יהודי, בטרם המרתו, עיינו: S. Sadik, 'When Maimonideans and Kabbalists Convert to Christianity', *Jewish Studies Quarterly* 24 (2017): 145-167. על ימות המשיח אצל הרמב"ם ובעיקר על השאלה של התגירות הגויים בימות המשיח עיינו: M. Kellner, *Jewish Universalism*, Leiden 2015, pp. 77-106; "בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן, 2001, עמ' 245-253. אני מסכים עם עמדתו של קלנר שהרמב"ם מתאר מצב של התגירות המונית (ולא רק של שמירת שבע מצוות בני נוח) אך לדעתי, כאמור בהסכמה עם רביצקי, התיאור הזה הוא אוטופי והרמב"ם לא חשב שהוא יתממש במלואו לעולם.

8 הלכות מלכים ומלחמות פרק יא הלכה ד.

9 בניגוד לעמדה הקראית.

רבי יוסף אבן כספי

רבי יוסף אבן כספי הוא אחד ההוגים החשובים של הזרם האבן רושדי, שפעל בעיקר בפרובנס וקצת בספרד. כאמור, אבן כספי מציג שני תיאורים של ימות המשיח בעלי מאפיינים שונים.¹⁰

בפירושו לתרי עשר,¹¹ בפירוש לספר זכריה, עוסק אבן כספי בגאולה העתידית.¹² מרבית הקטעים העוסקים בתיאור הגאולה נמצאים בפירוש לזכריה פרקים יב-יג.¹³

כי קרוב להצלחתינו העתידית הרמוזה עוד יותר בדניאל, יקום איש אחד משבט יוסף ויאמר שהוא המשיח, ויעלה עם רבבות מישראל, ויכבוש מדינות ואומות כמו שעשה בן כוזיבא, ובאחרית יעלה על ירושלים, וכשמוע העמים כן ובפרט מלך מצרים אשר לו היום א"י וירושלים, יעלו למלחמה עליו, ויהיה זה האיש מנוצח וימותו רבים מעמנו, וזהו חבלי משיח הנזכר בדברי רז"ל, וע"ז אמר דניאל 'והיתה עת צרה' וגו'. אבל אין אני מכריח שיהיה זה כן, ר"ל שיקום משיח משבט יוסף ואחר משבט יהודה, אבל אני מכריח מדברי זכריה ודניאל כי

10 על חייו, על פועלו ועל עמדותיו הפילוסופיות של אבן כספי עיינו: ח' כשר, 'יוסף אבן כספי כפרשן־פילוסוף', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשמ"ב; הנ"ל, מבוא לשולחן כסף, ירושלים תשנ"ו; ר' בן שלום, 'יומן המסע למזרח של יוסף אבן כספי (שלא נכתב)', פעמים 124 (תש"ע): 7-51; מ' קהן, 'יוסף אבן כספי – נתונים ביוגרפיים חדשים', פעמים 145 (סתיו תשע"ו): 143-166. על פרשנותו לתורה עיינו: א' ראק, 'פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי – דרכי הפרשנות ומהדורה מדעית מבוארת של מצרף לכסף לבראשית', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"ז, עמ' 1-129; מ' קהן, השפה העברית בראי חכמת ההיגיון – משנתו הלוגית־פילוסופית־הבלשנית של רבי יוסף כספי, רמת גן 2018; B. Mesch, *Studies in Josef Ibn Kaspi Fourteenth-Century Philosopher and Exegete*, Leiden 1975, pp. 43-59; B. Herring, *Joseph Ibn Kaspi's Geveia Kesef, A Study in Medieval Jewish Philosophic Bible Commentary*, New York 1982, pp. 3-32; C. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Age, Selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris 1983, Tome II, *La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté*, pp. 133-141; C. Aslanov, 'L'aristotélisme médiéval au service du commentaire littéral: Le cas de Joseph Caspi', *Revue des Etudes Juives* 161 (2002): 123-137; A. Sackson, 'Josef Ibn Kaspi, Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence', Ph.D. dissertation, New York University 2016, pp. 28-71; A. Green, *Power and Progress: Joseph Ibn Kaspi and the Meaning of History*, Albany 2019. על עמדת ר' יוסף אבן כספי בנוגע למשיח עיינו: ש' פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (ירושלים תשל"ז), עמ' 277-306.

11 אדני הכסף, א"ה לאסט (עורך), לונדון 1911-1912. כל הציטוטים מ'אדני הכסף' במאמר יובאו ממהדורה זו.

12 לשיטתו, הנביא זכריה הוא הנביא היחיד שניבא על הבית השלישי – זאת משום שהוא ניבא על חורבן הבית השני. בניגוד לכך שאר הנביאים ניבאו על חורבן הבית הראשון ועל כינונו של הבית השני. על כך עיינו אדני כספי, עמ' 139 (פירוש לזכריה א).

13 אדני הכסף, עמ' 154-157. אבן כספי מזכיר את נושא המשיח גם בפירושו למלאכי פרק ג (שם), עמ' 159).

בתחלת חדוש מלכותו בעת נתחיל לעלות ולפנות אל ירושלים, יתעוררו כל האומות עלינו ויפול ממנו עם [רב], אבל באחרית ננצח הכל, וכן קרה לנו בענין בני חשמונאי, וכן הכרח בכל מלחמה ברוב, וכן מתו במלחמה קצת מבני חשמונאי, ולכן עכ"פ היה כונת אמרו.¹⁴

בפסקה זו, מתאר אבן כספי את ימות המשיח על פי מה שנאמר במדרשי הגאולה ואצל רס"ג, זכריה ודניאל. תיאור זה מתאים לתיאור הנמצא אצל הרמב"ם ואף מפורט יותר, בכך שהוא מתאר גם את פרטי המלחמות ותהפוכותיהן. על פי דבריו של אבן כספי, עולה שבתחילת חבלי המשיח יבוא משיח משבט יוסף, יעלה לארץ עם רבבות מישראל – תחילה ינצח, אך לבסוף יובס בידי מלך מצרים. אחריו יבוא משיח משבט יהודה שינצח את המלחמה. אבן כספי איננו מתחייב לתיאור זה של חז"ל על כל פרטיו, אלא מציין שיתכן שלא יבוא כלל משיח משבט יוסף שימות (תיאור זה שלו דומה לזה של רס"ג). אך לדעתו טבען של כל המלחמות שיש בהן תהפוכות, עליות ומורדות. לכן המלחמות של ימות המשיח לא יהיו רצף של ניצחונות אלא רצף של הצלחות וכישלונות, ניצחונות ותבוסות, שבהן ייהרגו רבים מישראל עד לניצחון הסופי המיוחל.

בתיאור זה, הופך אבן כספי את המשיח לדמות היסטורית טבעית יותר מאיך שמתאר אותו הרמב"ם. לא רק שהוא לא יעשה ניסים, אלא גם המלחמה שהוא יוביל תהיה מלחמה רגילה לחלוטין עם דגש על ההצלחות והכישלונות שבדרך. המשיח כאן לא רק שאינו עושה ניסים אלא הוא אפילו אינו מביא ניצחון חלק ללא משברים ותבוסות.

חשוב להדגיש את המילים האחרונות של פירוש אבן כספי: 'ולכן עכ"פ היה כונת אמרו'. בדברים אלו הוא מציין שכל מה שהוא כתב כאן מבוסס על דבריהם של זכריה ודניאל (במילה 'אמרו' רמז לזכריה). הוא ניתח את נבואותיהם שעוסקות בימות המשיח – אך לא בהכרח הציג את דעתו בנוגע למה שחייב לקרות בגאולה העתידית. כפי שהוא קובע במפורש שאפשר שחז"ל לא תיארו את פרטי המלחמות של חבלי המשיח בדרך שבה זה יקרה, בהחלט ייתכן שגם הנביאים תיארו רק אפשרות אחת לביאת הגאולה העתידית.¹⁵

תיאור אחר של אבן כספי נמצא בספרו 'תם הכסף'. הספר בנוי משמונה דרושים העוסקים בשאלות שונות. לנושא המשיח מוקדש הדרוש האחרון.¹⁶ בתחילת הדרוש, מצדד אבן כספי באפשרות כינונה של מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל. לאחר מכן הוא מפרט את האפשרויות השונות לכינונה של מדינה כזו:

מי לא ידע או מי לא יראה תמיד התקומות והנפילות לעם ועם תמיד מתחלפות [...] ¹⁷
א"כ למה יהיה בעיני שום אדם דבר פלא ישוב ארץ ישראל לנו מיד הישמעאלים

14 אדני הכסף, עמ' 154-155.

15 על כך שאבן כספי גורס שנביאים יכולים לטעות עיינו: S. Sadik, 'Vérité prophétique et vérité philosophique dans l'œuvre de Rabbi Josef Ibn Capsi', *Bulletin de philosophie médiévale* 59 (2017): 135-151.

16 תם הכסף, א"ה לאסט (עורך), לונדון 1911-1912, עמ' 41-47.

17 כאן מביא אבן כספי סיכום קצר של המלחמות בין הנוצרים למוסלמים בדרות האחרונים (למעשה מן המאה האחת עשרה עד לימיו): בעיקר כיבוש ארץ ישראל בידי המוסלמים והכיבוש מחדש של מרבית ספרד בידי הנוצרים.

כי ירצה האל? ועוד, הנה הארץ הזאת, רצוני ארץ ישראל וירושלים, אנחנו לקחנוה מיד כנען, כי כן רצה האל, ואחר לקחוה מידנו בני החיה הראשונה,¹⁸ ואחר לקחוה מידם החיה השנית¹⁹ ונתנו לנו ואחר לקחוהו מידנו בני החיה השלישית²⁰ [...] ²¹

ובכלל כל אלו החלופים ראה ועדות נאמנה לנו על היות שובנו לארץ ישראל אפשרי, כי לא תמה האפשרות, כ"ש עם היום אלו החלופים דברים נהוגים אלנו תמיד זה נוצח ונצח [...] ²²

או מדוע לא יעשה האל לנו כמו שעשה בבית שני שהחיה השנית כורש העביר קול בכל מלכותו 'מי בכס מכל עמו וגו', ולא השתדל בזה שום אדם, התמו המלאכות מן האל ית'? אין עוד כלי אצלו להוציאנו מגלותנו פעם שלישית? אם כענין הפעם הראשונה, אם כענין הפעם השנית, או אולי דרך שלישית חדשה, לא נוכל לשערה, ומדוע לא יקל – כמו שאמרנו – שעוד יביא יי איש יעשה כמעשה משה וילך אל מלך מצרים, ומלך תתן, וימסרו לו היהודים וארץ ישראל? או יקום מלך ויכבוש את כל א"י מיד מלך מצרים הנקרא אלשולטאן היום, ויעבור קול בכל מלכותו שנושב לארצנו, ואולי יהיה זה מלך התתן שהוא מלך בבל היום.²³

אבן כספי מתחיל את דיונו בקביעה שההיסטוריה היא רבת תהפוכות והזדמנויות.²⁴ ממלכות קמות ונופלות, דתות מצליחות ומפסידות ולכן אין כל מניעה שבזמן כלשהו, במצב היסטורי מתאים, תקום מדינה יהודית עצמאית.²⁵ אבן כספי מזכיר שתי אפשרויות לקיום של מדינה כזו: 1. אפשרות הדומה למה שהיה בבית ראשון, קרי ככיבושים של יהושע את הארץ – תיאור של ימות המשיח הדומה למה שראינו אצל הרמב"ם או בפירושו של אבן כספי לזכריה. 2. אפשרות הדומה למה שקרה בבית שני בעקבות הכרזת כורש – קבלת אישור מן המלכים הנוכרים להתיישבות ולסוג של אוטונומיה יהודית בארץ ישראל (הוא מזכיר אפשרות שהיוזמה תהיה מצד היהודים

- | | |
|----|---|
| 18 | בבל. |
| 19 | פרס. |
| 20 | רומא שבאה מיוון. |
| 21 | כאן מתווכח אבן כספי עם העמדה הנוצרית הגורסת שהגלות היא עונש על הריגת ישו. לדירו של אבן כספי אין אפשרות להבין את כוונת האל מתוך ניתוח המצב ההיסטורי המשתנה. בנוסף לכך, הגלות באה עשרות שנים לאחר הריגתו של ישו. |
| 22 | כאן חוזר אבן כספי על כך שאי אפשר ללמוד מן ההיסטוריה המשתנה על כוונת האל. הוא גם מציין שהמצב של היהודים בימיו טוב מאשר במצרים. במצרים היינו עבדים וכעת חופשיים ולכן זה יהיה יותר קל לחזור לארץ עכשיו מאשר אז. |
| 23 | תם הכסף, דרוש ח, עמ' 42-44. |
| 24 | על תפיסת ההיסטוריה של אבן כספי עיינו גרין (לעיל הערה 10) עמ' 14-54. כאמור, לדעתו עובדה זו גם מונעת כל אפשרות ללמוד מן ההיסטוריה ותהפוכותיה על כוונת האל או על צדקת דת כזו או אחרת. |
| 25 | תפיסה כזו דומה לזו של שפינוזה (פרט לכך ששפינוזה קובע שהדת מנוונת את היהודים ולא תאפשר להם תקומה מדינית). על כך עיינו: ש' פינס, 'על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 5 (תשמ"ו), עמ' 395-457. |

או מצד המלכים הנוכרים). אבן כספי מפרט את האפשרות הזו יותר ונראה שהוא ראה בה אפשרות סבירה יותר ואפילו עדיפה.²⁶

אפשר להביא שני טעמים לכך שאבן כספי מפרט כאן יותר את האפשרות השנייה ורואה אותה כעדיפה. ראשית הוא ככל הנראה חשב שהיא מציאותית יותר – לכן הוא חוזר עליה ומדגיש את אפשרות קיומה. ניצחון במלחמה גם הוא אפשרי לדעתו, אך הוא הרבה פחות סביר. שנית, כפי שראינו אבן כספי היה מודע לסכנות ולאבדות שבמלחמה. ראינו שלדעתו גם המלחמות של המשיח לא תהיינה חפות מאסונות ומאבדות – לפיכך הוא ככל הנראה העדיף חזרה לארץ בעזרת מתן רישיון מן העמים מאשר הרפתקה של מלחמה שלא ברור מה יהיה סופה. חשוב לציין שאבן כספי אינו מביע שום חשש מן העוולות המוסריות הכרוכות במלחמה. לדעתו הניצחון וההפסד במלחמה הם חלק מן המציאות בעולם ואין עוול הכרוך בניצחון על עם אחר, אלא בעיקר סיכון בהפסד ומחיר כבד בדמים גם במקרה של ניצחון סופי.

אפשר אפוא לסכם שאבן כספי מביא שני תיאורים של גאולה עתידית: (1) ניצחון במלחמה, תיאור זה מציג את עמדת הנביאים וחו"ל ודומה בקווים כלליים לזה של הרמב"ם. (2) חזרה לארץ לאחר קבלת רישיון מן המלכים הנוכרים. אבן כספי מפרט יותר את התיאור השני כאשר הוא איננו כבול לפרשנות של הטקסט המקראי ולכן סביר שהוא ראה אותו כמציאותי יותר ואפילו עדיף. אבן כספי תמך אפוא בכינונה של מדינה יהודית עצמאית בדרך הטבע ואף מפרט אפשרויות שונות לכינון מדינה כזו. אין הוא מסתייג לגמרי מן האפשרות של המלחמה אך הוא מעדיף ככל הנראה את האפשרות האחרת. הוא היה תומך יותר בציונות מדינית, הן בשל הסיכויים הגבוהים יותר להצלחה, לדעתו, והן משום שזה יחסוך את הסכנות שבמלחמה.

רבי נסים ממרסיי

רבי נסים ממרסיי²⁷ איננו מתאר בצורה מפורטת את הדרך שבה תקום מחדש מדינה יהודית עצמאית.²⁸ אפשר בכל זאת להבין מדבריו הקצרים שהוא ראה את האפשרות השנייה (המדינית) שהביא רבי יוסף אבן כספי כסבירה יותר:

26 הוא גם מזכיר שתאורטית תיתכן גם גאולה מסוג שלישי שאין לדעת איך היא תתרחש.
27 כל הציטוטים מ'מעשה נסים' יובאו על בסיס המהדורה של ח' קרייסל, ירושלים תש"ס. הספר בנוי מארבעה עשר פרקים תאורטיים ואחריהם פירוש לתורה. על הגותו של ר' נסים עיינו בעיקר במבוא למהדורה זו עמ' 1-48, ובספרו של קרייסל, היהדות כפילוסופיה (לעיל הערה 2), עמ' 161-206.

28 ר' נסים עוסק בתיאור ימות המשיח אגב דיונים אחרים למשל בפרק ח של 'מעשה נסים' (עמ' 104-105). בפרק יא (עמ' 156) קובע ר' נסים שהאמונה בביאת המשיח היא מחויבת בשכל כי עם ישראל יישאר תמיד וכינונה של מדינה יהודית עצמאית אפשרי – על פי הכלל האריסטוטלי שדבר אפשרי חייב לקרות כאשר עובר זמן אין סופי – מתחייב שמדינה כזו תקום מתישהו. לשיטתו של ר' נסים הקיום הנצחי של עם ישראל קשור לשמירת התורה על ידם. צריך לציין שאינני חושב שהכלל הזה תופס אצל אריסטו בנוגע לדברים הקשורים בבחירה אנושית, זאת משום שהאפשרויות מתחלפות ולכן יש אין סוף אפשרויות בכל זמן נתון – מטבען רק חלק מהן מתממשות, לכן לא ברור שהשימוש בכלל הזה בידי ר' נסים נכון. בנוסף על פי אותו כלל המדינה היהודית (בדומה לכל שאר המדינות) תהיה חייבת להיעלם מתישהו בהיסטוריה.

ואין צריך לומר, אם נאמין שנמשך הדבר, ר"ל הגלות והגאולה, למערכת השמים, שראוי להאמין שיבא עת שתחזור המלכות וההצלחה לישראל. ולזה אמרו רבותינו: 'אני יי בעתה החישנה', זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה. ואם לגאולה עת, העת תלוי במערכת. ואם זכו ישראל – וזה, שיקום דור זכאי ומי שיתנועע לקחת עצה לקבץ נפוצות ישראל – יחיש זמן הגאולה ויבנה הבית כמו שקרה זה בבית שני על ידי דניאל איש חמודות.²⁹

כאן קובע ר' נסים שביאת הגאולה קשורה בין השאר למערכת הכוכבים. מתישהו הכוכבים יחייבו את הגאולה. אך יש גם אפשרות שיהודים יביאו את הגאולה מוקדם יותר באמצעות צדקתם. במקרה כזה מזכיר ר' נסים שהגאולה תהיה דומה לזו של בית שני, שבה דניאל (המזוהה עם זרובבל) קיבל רישיון מכורש להקים התיישבות יהודית בארץ ישראל. ר' נסים איננו מפרט מה יקרה אם עם ישראל לא יהיה זכאי, ורק כאשר הכוכבים יחייבו זאת, תבוא הגאולה. ייתכן שגם אז הגאולה תיעשה תוך מתן רישיון מן העמים – אך יש גם אפשרות שלדעתו דווקא אז תהיינה מלחמות שתפגענה, בין השאר, ביהודים עצמם. בכל מקרה אפשר לראות שהאפשרות המועדפת על ר' נסים, אם כי לא בהכרח היחידה, היא דומה לציונות מדינית ומדברת על מתן רישיון של המלכים הנוכרים לכינונו של יישוב יהודי בארץ – בדומה למה שהיה בבית שני. ר' נסים, בדומה לאבן כספי, איננו מזכיר שום בעיה מוסרית בעריכת מלחמות ובניצחון בהן. גם ר' נסים חשב כנראה שהיתרון הגדול של קבלת רישיון התיישבות מן העמים הוא בעיקר בכך שכינונה של המדינה היהודית נעשה ללא מלחמה, שעלולה לפגוע ביהודים רבים. בנוסף, מסתבר שלדעתו לקיבוץ היהודים מיוזמתם וניצחונם במלחמה אין סיכויים רבים.³⁰

רבי יצחק פולקר

ר' פולקר פעל בצפון ספרד והוא ידוע בעיקר בגלל הפולמוס עם מורו לשעבר, המומר אבנר מבורגוס, פולמוס שהתרחש בין תחילת שנות העשרים לשנות הארבעים של המאה הארבע עשרה.³¹ כחלק מן הוויכוח עם אבנר, עוסק ר' פולקר בטענה הנוצרית

29 מעשה נסים פרק ח, עמ' 105 (צריך לציין שיש זויהוי בין דניאל לבין ששבצר).

30 ר' נסים גורס שהעמים האחרים לא מחזיקים מעמד בארץ ישראל והם מחליפים אחד את השני כדי שהארץ תישאר פנויה ליהודים (מעשה נסים, עמ' 395).

31 על הגותו של ר' פולקר עיינו: R. Haliva, *Isaac Polgar — A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew? A Study of the Relationship between Philosophy and Religion in Isaac Polgar's 'Ezer ha-Dat [in Support of the Law] and Teshuvot Apikoros*, Berlin (2020); C. De Valle, 'La "Contradiction Del Hereje" De Isaac Ben Polgar', *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, J. Targarona Borrás & A. Sáenz-Badillos (eds.), Leiden 1998, pp. 553-558; N. Roth, 'Isaac Polgar y sulibro contra un converso', *Polemica judeo cristinia estudios*, C. del Valle Rodriguez (ed.), Madrid 1992, pp. 67-73; J. L. Hecht, 'The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440', Ph.D. dissertation, New York University 1993,

שמצבם העגום של היהודים הוא עונש על כך שהם דחו את המשיח שבא לגאול אותם ואף היו אשמים בהריגתו.³² בתשובה לטענה זו, מפתח ר' פולקר הסבר שלפני הצלחה פוליטית באה תמיד על חשבון הרמה המוסרית של המצליח.³³ הוא מבסס את הטענה הזו על פירוש מקורי למצב של בני ישראל לפני תקופת הגלות,³⁴ ומסיק את המסקנות הדרושות בנוגע לגאולה לעתיד לבוא:

ואחרי הקדימי אליך הקדמות אלו אשוב לבאר את המבוקש. ואומר: כי בהיותנו בארצנו נטועים על אדמתנו בהיותנו נעלים ומקודשים משאר האומות אשר סביבותינו, שומרי מצות תורתנו המהוללה האוסרת והמונעת אותנו מכל מיני התאוות הגשמיות ושברינו את עול היצר מעל צוארינו, אז חדלנו מעושי ידינו, ואף בהיותנו כולנו מחוייבים ומוכרחים ומצויים להשתדל ולהתעסק בתורה ובמיני החכמות יומם וליילה אשר הוא מחליש ומתיש את כוחותינו, ואף בהיות מדות הרחמנות ורכות הלב נטועים בנו ובהתעסקינו במפעלי הקרבנות ובעבודת בית המקדש נשתכחו מלחמות ממנו ובטלו כלי הקרב ושכחו בני יהודה ובני ישראל מה שלמדו מן הקשת, וכתתנו חרבותינו לאיתים וחניתותינו למזמרות, כי כוונתנו הייתה לסור מן הרע ולעשות את הטוב ולבקש את השלום ולרדוף אותו. ובהיות מדות האומות אשר סביבותינו בהפך מדות הצדק ומדותינו, רק באכזריות לבם הקשה, לרוב תאותם וחמדתם [...] ³⁵ גם בהיות כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה, כי דרכם לטרוף כחיות כדובים ואריות, לא שלום דברו לנו רק חרקו עלינו שנם ונאספו עלינו וחרבו את עירינו ושמו את מקדשינו ושבו את שבייתנו ונתפרדנו בכל הארצות מעט מזעיר אשר נמלטנו. ואמנם בהבטחתנו ויודעינו כי האמת עמנו וכי תאוות העולם הגשמי הזה ותענוגיו הבל ורעות רוח, נסבול זה צרותיו מעל שכמינו ונבטח באלהי ישעינו, והוא מן השמים ישקיף ויצילנו עד אשר נוכל לחיות בין אויבינו ונשכון באהלי מבקשי רעתנו.

pp. 35-38; S. Gershenzon, *A Study of Teshuvot La-Meharef by Abner of Burgos*, PhD dissertation., Jewish Theological Seminary 1984, pp. 74-85; C. Sirat, 'Deux philosophes juifs repondent Abner de Burgos propos du libre-arbitre humain et de l'omniscience divine', A. Lévy-Valensi (ed.), *Melanges offerts André Neher*, Paris 1975, pp. 87-94; C. Sirat, *Introduction a la philosophie juive au Moyen Age*, Paris 1983, pp. 352-355.

32 עזר הדת, החלק הראשון, השער החמישי, עמ' 51-56. כל הציטוטים והמוכאות מ'עזר הדת' באים מן המהדורה של י' לוינגר, תל אביב תשמ"ד.

לתפיסה של ר' פולקר בנושא המשיח וההצלחה המדינית עיינו: ש' צדיק, 'שליטת ההצלחה הפוליטית בהגותו של ר' יצחק פולקר', *AJS Review* 39 (2015), חלק עברי: א-יג. כאן אסכם את הדברים בקצרה למען שלמות הדיון בנושא המשיח אצל ההוגים היהודים האבן רושדיים.

33 טענה נוספת שהוא מביא בתחילת השער היא שהנצרות סיפקה דת של אמונות תפלות (בעיקר מבוססת על נסים) שמתאימה להמון הבור. בניגוד לכך היהדות היא דת של פילוסופים שתמיד יהיו מיעוט זעום – לכן לדעתו הצלחתה של הנצרות איננה מראה על צדקתה אלא על כך שהיא סיפקה להמוני העם את הסחורה הדתית היורדה שמתאימה לרמה שלהם.

34 פירוש זה איננו מתאים למה שכתוב בתורה – ר' פולקר בוודאי היה עונה לביקורות כזו שהפשט של התורה נועד להמון העם ולכן מתאים לדרגה שלהם.

35 כאן מביא ר' פולקר ציטוט מתהלים קכ, ז.

הנה ביארתי לכם מופת וטענה טבעית על היותינו שרויים בצרה ובגלות הזה עם היותינו מחזיקים באמתת אמונת האל ית' ומקודשים בין שאר האומות. ואל יחדוני מקנאי לנוטה מקו האמונה בחברי הטענה הזאת על דרך הטבע, כי באמת לא חיברתיה כי אם להשיב את אפיקורוס, רק אנכי מאמין להודיע, כי בעונינו חרבה עירינו וברוב חטאתינו שמש מקדשינו ובפשעינו גלינו מארצינו. והאל ברחמיו יכפר את אשמתינו ויקבץ את נדחינו ויושיענו ויוליכנו קוממיות לארצנו.³⁶

בפסקה זו, קובע ר' פולקר שהסיבה לגלות בני ישראל מארצם איננה חטאיהם אלא דווקא צדקתם: כאשר בני ישראל עסקו בתורה, במצוותיה ובלמוד לא נשאר להם כוח לעסוק באימונים גופניים. הם גם לא שאפו לעוצמה מדינית אלא ללימוד מוסר והשגת האל. במצב זה היהודים הצדיקים היו טרף קל לאומות העולם שהתנהגו כמו חיות ושכל שאיפותיהן היו הצלחה מדינית וסיפוק תאוות.

ר' פולקר מסיים את הפסקה בכך שהוא מסתפק בדיעת האמת ובשלמות המוסרית ואינו כלל חפץ בהצלחה מדינית ארצית. הוא אינו מתפלל להחזרת השליטה הפוליטית והעצמאות המדינית לעם ישראל אלא לכך שהיהודים יוכלו לחיות בצורה שקטה כמה שיותר בקרב העמים בגולה. תקווה זו היא המסקנה של הדברים שהוא כתב קודם לכן – אם אפשר להשיג הצלחה מדינית רק באמצעות עוולות מוסריות ורדיפת תאוות – אזי עדיף להישאר בגולה כאנשים שלמים מוסרית שיכולים לעסוק בחכמה, במקום מדינה שצריכה להיבנות ולהתקיים על עוולות מוסריות ועל בורות פילוסופית.

צריך לציין שלאחר פסקה זו, חוזר בו ר' פולקר, לכל הפחות מן השפה לחוץ, מכל מה שהוא אמר במשך השער כולו. הוא מצהיר על אמונתו השלמה והמסורתית לחלוטין בביאת המשיח, בקיבוץ ישראל מן הגלויות השונות ובכינונה של מדינה יהודית עצמאית. לדעתי זה מקרה טיפוסי של הסתרת העמדה האמיתית של ההוגה באמצעות קביעה מפורשת, שאיננה מבוססת על שום טענה פילוסופית. לאחר פיתוח עמדה פילוסופית רדיקלית מצהיר ההוגה האבן רושדי, הרבה פעמים, על אמונתו השלמה בעמדה ההפוכה מתוך קבלת סמכות של התורה וחכמיה. סתירה זו מאפשרת להוגה האבן רושדי לדבר עם שני קהלי יעד: (1) הפילוסופים שמבינים שעמדה דתית צריכה להיות בנויה על היקשים פילוסופיים – פילוסופים אלו יבינו שהצהרתו הדתית פונה רק אל ההמון, בעוד עמדתו האמיתית של ר' פולקר זהה לעמדה שהוא טען בעדה טיעונים פילוסופיים. (2) המון העם הבורים. לדעתם, אמונה דתית נובעת מהכרעה של המאמין בעד או נגד הסמכות של המסורת הדתית ולא מהיקשים פילוסופיים.

36 'עזר הדת' חלק ראשון, שער חמישי, עמ' 56-55. על הפסקה הזו עיינו גם פינס, 'על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת' (לעיל הערה 25), עמ' 439-432. שם, מדגיש פינס את העובדה שר' פולקר מביא הסבר טבעי להיסטוריה היהודית (הוא משווה אותו לרמב"ם, לאבן כספי ולאחר מכן לשפינוזה). אין ספק שצודק פינס בכך שר' פולקר מביא הסבר טבעי לתולדות ההיסטוריה האנושית בכלל, ובתוכה גם לתולדות העם היהודי. עם זאת, לדעתי ייחודו של ר' פולקר אינו בכך שהסבר הוא טבעי אלא באופיו של אותו הסבר. ר' פולקר, בניגוד לרמב"ם ולאבן כספי, מביא הסבר הקובע שהצלחה מדינית יש בהכרח מחיר פילוסופי ומוסרי רב, ולכן הוא מבטל מיסודה את האפשרות לתקומה מדינית של היהדות.

אנשים אלו יאמינו להכרות האמונה השמרנית של ר' פולקר. הסיבה לסתירה היא שהרעיון שר' פולקר באמת דוגל בו עלול להיות מסוכן להמון. אנשי ההמון יכולים לחשוב שעדיף להם לוותר על עליונות מוסרית כדי להשיג שליטה מדינית וסיפוק תאוותיים, וזה יביא אותם להתנצרותם ולעזיבתם את היהדות. בניגוד לכך ציפיות לישועה מדינית ולהצלחה עתידית יכולות לגרום לאותם אנשים להישאר חלק מן הקהילה היהודית.³⁷ לפיכך ר' פולקר החליט לסתור את עצמו כדי לאפשר לכל אחד מקוראיו להבין אותו לפי דרגתו.

אפשר אפוא לסכם שלדעתו של ר' פולקר יש פגם מוסרי שתמיד מתלווה להצלחה מדינית. לא תיתכן הצלחה מדינית עם רצון לדעת את האל, להשיג את החכמה ולהיות בעל מידות מתקנות. לפיכך לדעת ר' פולקר עדיף להישאר בגלות – ציפיותיו וחלומותיו לעתיד לבוא הם רק מצב של שלום וביטחון כמיעוט קטן החי בשקט ובשלווה בגולה.³⁸

רבי לוי בן אברהם

את עמדתו של רבי לוי בן אברהם (להלן רלב"א) בעניין ימות המשיח אפשר לראות במספר קטעים בספרו האנציקלופדי 'לוית חן'.³⁹ בספר זה מציג רלב"א שלוש גישות שונות בנוגע למשיח, שיש ביניהן מתח רב. נציג תחילה את שלוש הגישות ולאחר מכן ננסה להסיק מסקנות כלליות בנוגע לעמדתו של רלב"א בנושא המשיח.

א. אפשרות של המשיח כמשל להשכלה. בשורה של מקורות, בעיקר בחלק העוסק במעשה בראשית ב'לוית חן', מביא רלב"א מדרשים שונים על המשיח כאשר מחד הוא מציג תיאור היסטורי על פי הפשט ומאידך מפרש את הרובד הפנימי של האמור כעוסק בנפש האדם.⁴⁰ למשל כך אנחנו רואים בפרק השישי של החלק העוסק במעשה בראשית (פרק זה העוסק בתולדות אדם):

37 ר' פולקר רצה למנוע את המרתם של ההמון משום שלשיטתו קיום מצוות ואמונה מסורתית ביהדות בכל זאת משפרים הן את הרמה המוסרית של ההמון הן את הרמה הפילוסופית שלו.

38 עמדה זו דומה לעמדתו של הרמזן כהן שהיהדות לא צריכה מקום ארצי בגלל עליונותה המוסרית, והשאיפה למדינה יהודית נובעת מפגם מוסרי.

39 המחקרים המרכזיים העוסקים בהגותו של ר' לוי בן אברהם הם המבואות של ח' קרייסל לכרכים השונים של 'לוית חן' (ארבעה כרכים: לוית חן: מעשה בראשית מאת ר' לוי בן אברהם, ירושלים 2004; לוית חן: איכות הנבואה וסודות התורה מאת ר' לוי בן אברהם, באר שבע 2007; לוית חן: מעשה מרכבה מאת ר' לוי בן אברהם, ירושלים 2013; לוית חן: סתרי האמונה, שער ההגדה מאת ר' לוי בן אברהם, באר שבע 2014) וכן בקרייסל, היהדות כפילוסופיה (לעיל הערה 2), עמ' 160-116. צריך לציין שהעמדה שר' לוי בן אברהם הוא הוגה אבן רושדי נובעת מפרשנות אוטוריטת. על פי פשט דבריו אפשר להבין אותו בקלות כפילוסוף יהודי מתון.

40 על כך עיינו למשל, לוית חן: מעשה בראשית, עמ' 66, 124, 126, 141, 165, 167-168, 258-257. נראה בהמשך שיש גם מספר עמודים בדיונו המרכזי של רלב"א בנושא המשיח (בתוך לוית חן – סתרי האמונה שער ההגדה, עמ' 180-181) שעוסקים בנושא. ככלל ר' לוי בן אברהם רואה את המדרשים כמשל והשאלה היא האם הפרשנות שלהם כמשל מבטלת את הפשט שלהם או שלא?

ונראה שהשלם במדותיו ובשכל המחשבי ייחוס ליוסף (הכוונה כאן היא למשיח בן יוסף) שמשל ביצרו [...] ⁴¹ והשלם בשכל העיוני יוחס לדוד ושלמה [...] ר"ל כי כמו שהמלך המשיח הגופני יקרא בשם דוד, כן העניין השכל האנושי השלם [...] והגיעו שנים אשר תאמר אין לי <בהם חפץ>: אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה'. כלומר ימות המשיח שיבוא אחר שנות התורה, ⁴² גם אחר שהחלו ימי הזקנה. וב'אלו ימות המשיח' דבר שהגוף יחרב ויחלש תמיד, ש'אין בהם חפץ' המוני, רק רצון עיוני, ולא ישתדל בדברים מעשיים, רק ימשיכו לאור החכמה וידבקו בנפרד.

בפסקה זו מפרש רלב"א מדרשים העוסקים לפי פשוטם בימות המשיח כמתארים את התהליכים הקורים לנפש האנושית. משיח בן יוסף משול לשליטה על התאוות – שהוא מכין לזמנו של משיח בן דוד, הנמשל לפיתוח השכל. ימות המשיח משמעותם ימי הזקנה שבהם לאדם יש פחות תאוות גופניות (או שאין בכלל) והוא פנוי לעסוק בפיתוח שכלו. ⁴³

רלב"א איננו קובע אם העובדה שהוא מפרש את המדרשים האלו, העוסקים בימות המשיח, כמסמלים תהליכים נפשיים פנים-אנושיים מבטלת את הפשט שלהם. קרי האם ימות המשיח הם רק אמצעי ספרותי של חז"ל כדי לתאר את המצבים השונים של הנפש (עם השפעה חינוכית על ההמון שאינו מבין שהם משל) – ובאמת לא יהיו ימות המשיח, או שמא הרובד של הפירוש הנפשי מתווסף על הפשט (ימות המשיח ממשיים) מבלי לבטל אותו? פרשנות כזו, המפרשת סיפורים או עקרונות דתיים כמשלים לרעיונות פילוסופיים, אופיינית לרלב"א ואיננה מצטמצמת לנושא המשיח בלבד. הוא תמיד מקפיד שלא להגיד שהפרשנות שלו מבטלת את פשט העקרונות או הסיפורים הדתיים, אך קשה לקבוע אם עמדה זו היא רק כלפי חוץ מסיבות חינוכיות (אקזוטריה) או שהיא מבטאת את דעתו האמיתית. לפיכך השאלה אם הוא ראה אפשרות רצויה של תקומה מדינית יהודית איננה באה על תשובתה בסוג כזה של פירוש.

ב. במקורות אחרים ב'לויית חן', ובעיקר בדיונו המרכזי העוסק בביאת המשיח, ⁴⁴ מסביר רלב"א בצורה נטורליסטית אך שמרנית למדי את ימות המשיח. ⁴⁵ לדידו,

41 בקטעים אלו, מפרש רלב"א מדרשים העוסקים בימות המשיח.

42 על פי סנהדרין צז ע"א. המדרש מדבר על אלפיים שנות תוהו, אלפיים שנות תורה ואלפיים שנות ימות המשיח.

43 בפירושו, מהווה רלב"א נציג בולט של המגמה ששורר מצביע עליה: פירוש ימות המשיח אצל הפילוסופים היהודים הרדיקליים כמשל לדבקות הנפש בשכל הפועל. כפי שנראה לא ברור שמגמה זו מצביעה חד משמעית על זניחת הרעיון המשיחי. אילו היו רק מקורות כאלו יכולנו בהחלט לחשוב שכך, אך יש גם מקורות המתארים את ימות המשיח כתהליך המתרחש בעולם הגשמי-ציבורי, בנוסף יש גם מקורות המותחים ביקורת על התחיה המדינית של היהודים ולכן הנושא סבוך.

44 לויית חן: סתרי האמונה שער ההגדה, פרק 33, עמ' 173-184. אפשר לראות עמדה זו גם בעמ' 333-332 בשער ההגדה.

45 חשוב לציין שר' לוי בן אברהם רואה באסטרוולוגיה חלק מן הטבע. לכן השפעות הכוכבים שיגרמו להצלחה המדינית הן חלק מן הסיבות הטבעיות לבואם של ימות המשיח.

המשיח יוביל למלחמות וינצח בהן, לאחר מכן ישלוט בכל העולם וכל העמים יהפכו להיות יהודים. למשל כך רלב"א מתאר את דמותו של המשיח:

והוא יהיה ירא אלהים, מטבע בצדק ובכל מעלה, וחכם בתכלית החכמה האנושית, ו(י)שלם בדיבור הפנימי ובהגה החיצוני, ר"ל שיהיה צח הדבור ובעל מליצה, ובעל מלחמות ובעל תחבולה.

מלך המשיח מתואר כדמות של המנהיג הפוליטי המושלם: יש לו יראת ה', הוא מטבעו בעל מידות טובות, יש לו גם חכמה אנושית והוא שלם בדיבור החיצוני והפנימי – וזה מאפשר לו להפיץ את הדעות הנכונות לעם בצורה הטובה ביותר. חשוב להדגיש שהמשיח צריך להיות גם מנהיג פוליטי שיכול לנצח במלחמות שיהיו בזמנו, לפיכך הוא מתואר גם כבעל מלחמה ובעל תחבולה.

בהמשך פרק זה,⁴⁶ מסביר רלב"א שורה של מדרשים העוסקים בתיאור אחר של ימות המשיח (ביטול הזכויות והחובות בימות המשיח, התרת החזיר בימות המשיח ועוד). לדידו, אפשר לפרש חלק מן המדרשים האלו כמשל, ולהסביר איך מדרשים אחרים מסתדרים עם התפיסה שלו. למשל המדרש המתאר את היתר החזיר בימות המשיח, אינו מדבר על ביטול התורה והחיוב לקיים מצוות אלא על כך שבזמן המלחמות יהיה מותר לאכול חיות בלתי כשרות (בגלל פיקוח נפש בזמן מלחמה). נקודה זו חשובה משום שחלק מן המדרשים שהוא מפרש כאן הם אותם מדרשים שהוא מפרש כמשל בחלק העוסק במעשה בראשית – משמעות העניין יכולה להיות שרלב"א ראה רק חלק מן המדרשים, המתארים תפיסה משיחית פחות נטורליסטית משלו, כמשל ולא ביטל או דחה לקרן זוית את הרעיון של המשיח הנטורליסטי של הרמב"ם. להפך, בהחלט ייתכן שאחת המטרות של הפניית מדרשים מסוימים העוסקים במשיח לתיאור ההשכלה האנושית היא לאפשר בלעדיות לתיאור פוליטי מדיני מלחמתי של ימות המשיח.

ג. במתח מסוים עם המקורות מן הסוג השני נמצאים קטעים בודדים,⁴⁷ שמהם אפשר להבין ביקורת על עצם הרעיון של תקומה מדינית יהודית. בדומה לר' פולקר, גם רלב"א מציג את גישתו הקיצונית ביותר נגד ההצלחה המדינית בהקשר של פולמוס נגד הנצרות. בסוף פרק יב של המאמר השישי, המוקדש לדיון באמונה הנוצרית, מציג רלב"א תחילה ביקורת כוללנית נגד ההצלחה המדינית:

וכבר פרשו הנביאים סבת גלותנו, נאמר (ישעיהו מב: כד) 'ולא אבו בדרכי הלוך' ונאמר (ירמיהו ט: יא-יב): 'על מה אבדה הארץ [...] ויאמר יי על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם'. וידוע כי רוב השררה סבת מיתת הנפש, והשפלות סבת עליית הנפש, כי ההצלחה הגשמית הפך הרוחנית. והנה ישראל בין האומות ככוח השכלי בין הכוחות הגופניים [...] וצפיתנו לגאולה והגעת הישועה אין הכוונה בו, כי אם בעבור תשועת הנפש, והגעת השלמות והתכלית בהסרת המונעים, והידיעה הרבות ההשגחה כמו אנו חזקים וקיימים באמונת

46 בעיקר בעמ' 179-181.

47 כולל בראש עיונו בנושא ימות המשיח, ראו: לויט חן: סתרי האמונה ושער ההגדה, עמ' 173.

האל. ויחזרו הישרה התמימה שהם עקר. שאם לא יבא משיח לעולם אלא בגלגל.⁴⁸

רלב"א מתחיל את הקטע החשוב הזה באמירה היסטורית הפוכה מזו של ר' פולקר. לדידו של ר' פולקר, המצב המוסרי של היהודים בסוף הבית הראשון היה טוב, וזו הסיבה שהובילה אל הגלות. בניגוד לכך לדעתו של רלב"א המצב המוסרי של העם היה רע מאוד, דווקא בגלל שהם היו במצב מדיני טוב. כדי לשפר את המצב הרוחני של העם היה צריך להגלות אותם. רלב"א קובע (בדמיון מסוים לר' פולקר) שהמצב המדיני הקשה גורם למצב מוסרי ורוחני טוב, ולהפך, כאשר המצב המדיני הוא טוב הרמה המוסרית נוטה לרדת בגלל גאוותו של האדם. בהמשך הקטע, מדבר רלב"א על הציפייה לגאולה ואומר שמטרתה איננה ההצלחה המדינית כשלעצמה אלא ההצלחה הנפשית שתבוא בעקבות ההצלחה המדינית. תוצאה חיובית נוספת של התקומה המדינית תהיה ההפצה של האמונה באל בעקבות ההצלחה המדינית היהודית – קרי היהודים ושאר העמים יבינו שרק בזכות השגחת האל (שיכולה להיות גם טבעית, קרי השפעתם הטבעית של חוקי התורה) תיתכן תקומה מדינית יהודית.

בקטע זה יש מתח רב בין שתי עמדות שונות. מחד תיאור חיובי של הגלות כמביאה לשיפור במצב המוסרי והרוחני של העם (ובהתאם לכך שלוהו והצלחה מדינית שמביאות לפגיעה ברמה המוסרית והרוחנית), ומאידך הקביעה שרק לאחר הגאולה אפשר להגיע לרמה שכלית גבוהה. אפשר לפתור את המתח הפנימי בטקסט זה בשתי דרכים שונות:

(1) רלב"א מחזיק בעמדה דומה לזו של ר' פולקר. לדידו, ההצלחה המדינית תמיד גורעת מן השלמות המוסרית והרוחנית של העם. את העמדה השמרנית יותר, המדברת בשבחם של ימות המשיח, הוא הוסיף בסוף מסיבות חינוכיות (אקזוטריות) – כפי שעשה ר' פולקר. הקושי בהסבר זה הוא שרלב"א פחות עקבי מר' פולקר בנושא הביקורת על ההצלחה המדינית. למשל, הוא כאמור קובע שהמצב של בני ישראל בסוף הבית הראשון היה גרוע מבחינה מוסרית ולכן הם הוגלו מן הארץ. קרי הגלות היא תוצאה של חטא, ולכן בהחלט אפשר להבין שהיא איננה רצויה.

(2) אפשרות נוספת היא לצמצם את תוקפה של הביקורת של רלב"א על ההצלחה מדינית. אפשר לטעון שאין הוא פוסל רמה מוסרית ורוחנית גבוהה בכל מצב של הצלחה ופריחה מדינית. רלב"א קובע רק שההצלחה המדינית מביאה אתגר לרמתו המוסרית של האדם, אתגר שייתכן שאפשר להתגבר עליו. ההשוואה בין ר' פולקר לרלב"א דווקא מחזקת את הפירוש הזה, משום שרלב"א איננו מעלה קושי מוסרי מהותי והכרחי בניצחון במלחמה ובהצלחה מדינית (כפי שיש אצל ר' פולקר) אלא רק קובע שההצלחה המדינית יכולה לגרום לגאווה שעלולה לפגוע ברמה המוסרית והרוחנית של העם. קרי עצם הניצחון וההצלחה המדינית אינם באים בהכרח במחיר של פגם מוסרי, כפי שר' פולקר קובע, אלא רק עלולים לפתח תכונה נפשית שתפגע ברמה המוסרית והרוחנית. חשוב להדגיש שרלב"א, בדומה לר' יוסף אבן כספי ולר' נסים ממרסיי, אינו נראה כמסתייג מעצם החזרה של היהודים לפוליטיקה ולהצלחה

מדינית. להפך הוא דווקא מצביע על כך שההצלחה המדינית היהודית תשפיע בצורה חיובית על המצב הרוחני, לא רק של היהודים עצמם אלא גם של כל העולם. הקושי בפתרון זה הוא שהוא אינו מסתדר בקלות עם דבריו של רלב"א בנוגע להצלחה מדינית המביאה לפגיעה מוסרית, שבהם לא נשמע סייג לקביעה זו. מנגד היתרון המרכזי של הפירוש הזה הוא בכך שהוא יכול להסתדר בקלות עם שאר דבריו של רלב"א ובכך לאפשר לתאר תפיסה אחדותית של הגותו.

לאחר סיכום דבריו השונים של רלב"א בנוגע למשיח אפשר לדעתי להסביר את תפיסתו הכוללת בשלוש דרכים שונות:

(1) **הפתרון האזוטרי:** על פי פרשנות זו רלב"א החזיק בעצמו בגישה אנטי מדינית (גישה דומה לזו של ר' פולקר). הוא הציג את התיאורים המדברים על הצלחתו המדינית של מלך המשיח, על מלחמותיו וניצחונותיו מסיבות חינוכיות: לא לפגוע בציפיותיהם המשיחיות של המוני העם – מה שהיה עלול לגרום להתנצרותם. על פי פתרון זה, המשמעות העמוקה של המדרשים העוסקים בביאת המשיח היא שלמות הנפש האנושית, פשטם העוסק בתקומה פוליטית נכתב רק מסיבות חינוכיות. הקושי המרכזי בפתרון זה הוא שרלב"א איננו מציג תפיסה פילוסופית מסודרת המתנגדת להצלחה המדינית (כפי שמציג ר' פולקר), אלא רק מזכיר את הקשיים המוסריים שמתלווים למצב של הצלחה מדינית. לדעתי קשה ללמוד מכך על עמדה אנטי מדינית מובהקת (הדומה לזו של ר' פולקר) ולכן אין סיבה לפרש את הקטעים הרבים העוסקים בתקומה מדינית ממשית כרובד חינוכי (אקזוטרי) הנועד להמון בלבד.

(2) **רלב"א כהוגה אקלקטי:** על פי הסבר זה, רלב"א לא החזיק בעמדה מסודרת בנושא המשיח ובשאלת תקומתם המדינית של היהודים. הוא הביא טיעונים שונים על פי ההקשר הספרותי של כל דיון ודיון בלי לנסות ליצור תפיסה עקבית של ימות המשיח – בגלל שלא הייתה לו תפיסה כזו. לדעתי פתרון זה איננו מוצלח. רלב"א מזכיר בדיונו המרכזי בנושא המשיח את כל העמדות הקיימות ב'לויית חן' לכן לא סביר שהוא לא שם לב למתח השורר ביניהן. בנוסף קשה לדמיין שאדם העוסק בכתיבה הגותית לא חשב על נושא חשוב שהוא כתב עליו ורק צירף עמדות שונות בלי לחשוב על השאלה איך הן יוצרות תפיסת עולם מסודרת.

(3) **הפתרון האחדותי:** על פי תפיסה זו, רלב"א גורס שיהיו ימות המשיח שבהם יהיו מלחמות ולבסוף מלך המשיח ינצח וישלוט בעולם כולו (זאת על פי המקורות מן הסוג השני). את הפירושים לימות המשיח כמשל אפשר להבין כפירוש המתווסף על רמת הפשט (של חלק מן המדרשים בלבד) אך אינו מבטל אותה. את המקורות המבקרים את ההצלחה המדינית צריך להבין על פי הפרשנות המצמצמת – בזמנו של מלך המשיח הוא יצליח להתגבר על הקשיים המוסריים הנובעים מהצלחתו המדינית. הסבר מן הסוג הזה גם ידגיש שהטיעונים נגד ההצלחה המדינית נמצאים בהקשר פולמוסי מובהק – רלב"א רצה להביא טענה נגד הטיעון הנוצרי הקובע שהצלחה

מדינית מראה על אמת דתית וקובע שהצלחה מדינית דווקא תפגע בהצלחה הרוחנית.⁴⁹

לדעתי, הפתרון האחרון הוא הטוב ביותר, אם כי כאמור הוא איננו חף מקשיים. לכן רלב"א תמך בעמדה הדומה לצינונות מעשית ואיננו מזכיר את האפשרות של הצינונות המדינית כלל. גם הסתייגותו מן הסכנה המוסרית שיש בהצלחה מדינית צריכים להיות מובנים כחשש מן ההצלחה המדינית העתידית ולא כהתנגדות לעצם הצלחה מדינית זו.

סיכום

אפשר לסכם שניתן לזהות שלוש גישות שונות בקרב ההוגים האבן רושדיים בנושא ימות המשיח. העמדה הראשונה, שהיא שיטתו של רבי לוי בן אברהם, זהה לעמדת הרמב"ם. לדידו, תקומה מדינית יהודית היא דבר חיובי (ליהודים עצמם ואף לשאר העולם). הדרך לתקומה כזו עוברת במלחמות רבות שינהל מלך המשיח. עמדה זו דומה לעמדה המודרנית של ציונות מעשית. ר' יוסף אבן כספי אף הוא מזכיר את האפשרות הזו אך הוא מעדיף את האפשרות השנייה, ככל הנראה בגלל חששו מן הנזק שעלול להיגרם לעם במלחמות וגם בגלל שראה את האפשרות השנייה כמציאותית יותר.

העמדה השנייה מוצגת בצורה ברורה אצל ר' יוסף אבן כספי וגם ר' נסים ממרסיי מזכיר אותה ותומך בה. עמדה זו דוגלת בתקומה מדינית שתתחיל במתן רישיון של השלטונות הנוכריים להתיישבות יהודית בארץ ישראל שתביא בעקבותיה סוג של אוטונומיה יהודית. זאת בדומה למצב בתקופת תחילת הבית השני. עמדה זו קרובה יותר לצינונות המדינית. חשוב לציין שהתומכים בשתי העמדות האלו כלל אינם מזכירים פגמים מוסריים כלשהם הנובעים בהכרח מתקומה מדינית. ככל הנראה לדידם העיסוק המלחמתי והדיפלומטי הם חלק מן הכללים הקובעים את התנהגותם של בני אדם כחיה חברתית ולכן אין שום פגם ברצון להיות הצד המנצח במלחמה או בשימוש בכלים דיפלומטיים כדי להשיג מטרות מדיניות.

בניגוד לשתי עמדות אלו, ר' פולקר מתאר עמדה הדומה יותר לאנטי ציונות. לדידו, התקומה המדינית יכולה להצליח רק בעזרת עוולות מוסריות. לכן הוא מעדיף עליונות מוסרית על פני הצלחה מדינית. חלומותיו העתידיים מופנים כלפי שקט של מיעוט יהודי בגולה ולא כלפי תקומתה העתידית של מדינה יהודית עצמאית.

מחלוקת אלו מראות שעל אף הדמיון הקיים בין ההוגים האבן רושדיים היהודים השונים בנושאים מטפיזיים וגם בשאלת היחס בין דת לפילוסופיה, היו ביניהם הבדלים משמעותיים הנובעים מגישה פילוסופית מדינית שונה. הגישות שלהם כולן נטורליסטיות, אך אפשר לפתח תפיסות משיחיות (או אנטי משיחיות) שונות על פי עמדה נטורליסטית. הדמיון בין מגוון הדעות של הפילוסופים האבן רושדיים בימי

49 על מקומם של טיעונים פילוסופיים בספרות הפולמוסית עיינו: D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977 (2nd ed., Oxford/Portland Or., 2007).

שלום צדיק

הביניים לבין מגוון הדעות של הזרמים היהודים (הדתיים ושאנים דתיים) בעת החדשה, מראה שהעמדות האלו הן חלק מן ההיסטוריה ההגותית היהודית, ומצביעות לא רק על כיוונים מעשיים הנובעים מן האילוצים הזמניים של כל תקופה, אלא גם על כיוונים הגותיים הנובעים מעמדות פילוסופיות ודתיות שונות שלהן היסטוריה ארוכה.

A Few Comments on Dreams in Late Medieval Jewish Byzantine Thought

Dov Schwartz, Bar-Ilan University

Abstract

Various views of the dream were discussed in medieval Jewish thought in Byzantium, parts of which were already covered in Spanish, Provençal, and Italian thought and others of which were unique. Debates arose concerning two issues: the first is the very appearance of imagination in Mosaic prophecy, and the second is the very existence of an essential differentiation between dream and prophecy. Jewish Byzantine scholars criticized pretenders who claimed to be prophets and to dream in accordance. The dream motif expressed the multicultural basis of medieval Jewish Byzantine thought.

תקציר

בהגות היהודית בבזונטיון נידונו היבטים שונים של החלום, חלקם נידונו כבר בהגות הספרדית, הפרובנסלית והאיטלקית וחלקם חדשניים. הוויכוח בשאלה, האם נבואת משה נשענה על דמיון, התפרץ בבזונטיון. שאלה נוספת שהייתה נתונה בוויכוח היא האם יש הבחנה מהותית בין נבואה לחלום. בהקשר לכך נמתחת ביקורת חברתית על המתחזים כנביאים ומספרים על חלומות שחלמו כביכול. מוטיב החלום ביטא היבט רב-תרבותי של המחשבה היהודית הבזונטית.

הערות על החלום בהגות היהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

השכלתנות היהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים הייתה מודעת באופן חלקי לדיונים המרכזיים שהיו במערב. המצב השתנה בתקופת ההעתקות האינטנסיביות של התרגומים לכתבי אבן רשד והוגים אחרים במהלך המאה החמש עשרה בעיקר. מסיבה זו הוגים שפעלו במאה הארבע עשרה ובראשית המאה החמש עשרה כמו ר' שמריה אקריטי, אלנתן קלקיש ויהודה משקוני מביעים דעות שלעיתים הן מקוריות ולעיתים מושתתות על מקורות שאינם רווחים בהגות של המערב (ספרד, פרובנס ואיטליה במיוחד). לעיתים מושפעים הוגים אלה מהגות סכולסטית שפחות רווחת במערב. דוגמה לכך היא ההשפעה המוכחת של אלברטוס מגנוס על הוגים יהודים ביזנטיים כמו ר' אלנתן בן משה קלקיש!¹ ולעיתים ההשפעות על הוגי ביזנטיון נודעו דווקא לאשכנז שאופי ההגות שבה היה שונה לחלוטין, ולתפיסות קבילות תאוסופיות ואקסטטיות. תפיסת החלום הייתה במובן מסוים צומת של רעיונות ממסורות שונות. בכוונתי לעמוד בדיון זה על היבטים אחדים בתפיסת החלום בהגות היהודית שהתקמה באזורי ביזנטיון בשלהי ימי הביניים.

(א) רקע

דיונים על החלום בהגות היהודית השכלתנית בימי הביניים עסקו בגורמיו של החלום ובתכניו. יסוד הדיונים היה בדרך כלל מדעי. דיונים אלה היו לא רק פרטניים, בשאלת סיבותיו, מנגנוניו ותכניו של החלום, אלא גם דיסציפלינריים, דהיינו התרכזו בשאלת התחומים המדעיים שבהם ניתן להעריך את החלום (פיזיולוגיה, פסיכולוגיה ואסטרולוגיה). כקומות הנבנות מעל הבסיס המדעי הופיעו בספרות השכלתנית הבסיס האינטלקטואלי של רכישת הידע כאידאל וכשלמות האנושית ובספרות המיסטית הבסיס של התכנים הפרקטיים והידיעה המיסטית. נציג כעת בקצרה את רשת הבעיות שאפיינו את הדיונים בחלום.

1 על תפיסת החלום של אלברטוס ראו: S. Donati, 'Dreams and Divinatory Dreams in Albert the Great's Liber de somno et vigilia', R. Hofmeister Pich & A. Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, Leiden 2018, pp. 178-215. ראו: ד' שוורץ, "אשכנזי חכם": הערות אחדות על פילוסופיית הטבע של אלנתן בן משה קלקיש וזיקתה להגותו של אלברטוס מגנוס, דעת 91 (2021), עמ' 213-230.

הדמיון

חלק גדול מהדיונים המדעיים התקשרו לכוח המדמה. כושר הדמיון נתפס כדומיננטי מפני שהוא פעיל הן בזמן היקיצה הן בזמן השינה. הדמיון נתפס הן ככושר פיזיולוגי, המקושר לרשמי החושים, הן ככושר פסיכולוגי שנותר פעיל בזמן השינה גם כאשר שאר החושים מפסיקים לפעול. לעיתים התקשר הדמיון לזיכרון ולעיתים להרכבת רשמים אפשריים ובלתי אפשריים. ואכן ככל הפנים של הדמיון עורר את סקרנותם של ההוגים. אותו כושר פסיכולוגי שמשוגל להרכיב רשמים גם כאשר כוחות הנפש האחרים מפסיקים לפעול בהגשתם אליו משך את תשומת ליבם של העוסקים בתפיסת החושים ובפסיכולוגיה. הפעולה הדומיננטית של הדמיון בעת השינה היא החלום.

לדמיון ולחלומות היבטים פיזיולוגיים אחדים, שרובם נידונים ב'ספר הנפש' וב'החוש והמוחש' לאריסטו, וחלקם אצל הפריפטטים והפרשנים בימי הביניים.² הפרשנים הללו הוסיפו את הדיונים הפסיכולוגיים, שפחות נידונו אצל אריסטו. דוגמה לדיונים פסיכולוגיים הם זיקת הדמיון לזיכרון. החלוקה של אבן סינא בין דמיון כמאגר פסיבי של רשמי חושים לבין דמיון ככוח פעיל ומעצב הפכה לתשתית הדיונים הפסיכולוגיים בדמיון. יש שטענו שהחלום פותח בממד הפסיבי של הדמיון ומתפתח לשותפות של הממד האקטיבי. דוגמה נוספת ל'הטיה' הפסיכולוגית של הדיון היא היות הדמיון מצע לתהליך ההשכלה, שבאמצעותו הופכות הצורות החושיות לצורות המובנות על פי השכל (אינטליגיביליות). כמו כן נידונו שאלות הנוגעות למצע הפיזיולוגי של החלום עצמו כמו האם אופי החלום הוא תוצר של הרשמים החושיים בזמן היקיצה שקדם לו בלבד או שמא גם מצב החושים בזמן החלום עצמו מרים תרומה לעיצובו.

התפיסה התאולוגית המוסלמית אף היא אתגרה את השכלתנים בסוגיית הדמיון. המתכלמון טענו, כי כל מה שהדמיון מעלה ניתן להתקיים במציאות (עקרון ה'העברה'). באופן כזה ביססו את הכול-יכולת (אומניפוטנציה) האלוהית, שאין ליכולתה מעצור כלשהו. הרמב"ם, שהיה מהמנסחים השיטתיים של עיקרון זה, דחה אותו כשם שדחה את התפיסה ה'מדעית' הכללית של הכלאם, אולם הפולמוס העלה את הדיון בדמיון על מפת ההגות.

הספרות השכלתנית בימי הביניים, המושפעת מהזרמים האריסטוטליים והנאו־פלטוניים בעיקר, הציגה את הדמיון כבעל פונקציה נוספת, שלילית, בכך שהוא מפריע להתמקדות ברכישת הידע. מאחר שחיי העיון נתפסו כאידאל בספרות השכלתנית, הרי שהדמיון הפך להיות לגורם מכשיל האורב למשכילים ולשלמים. תדמית זו של הדמיון נובעת מהעובדה שהוא מתקשר לזיקה ולתשוקה לחומריות. רשמי החושים המרכיבים את ההיבט הפיזיולוגי של הדמיון הפכו אותו לראי החומריות, ובתור שכזה כמעכב את ההשכלה. הספרות המוסרית והמיסטית דנה למשל בהשפעתו של הדמיון הפעיל במהלך האקט המיני על אופי הוולד.

2 על החלומות בספרות השכלתנית של ימי הביניים ראו למשל מאמרה של עמירן ערן בתוך הנ"ל, ב'פלדמן ור' שלף, החלום כסלם וכסמל: חלומות ופתרונם בהגות היהודית וביצירה בת-זמננו, מכון מופ"ת תשס"ו; H. Kahana-Smilansky, 'The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams', G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge 2011, pp. 230-254.

היבט חשוב בדיונים אלה הוא הזיקה לפעילות הדמיון במהלך השינה, דהיינו החלומות. אריסטו דן בטיבם של חלומות, ונתן דעתו מתי הם מסוגלים לחזות את העתיד. כאשר הועברו הדיונים הללו לעולם הדתי הם התקשרו מיד לנבואה,³ סוגיה שהייתה שולית אצל אריסטו אך הפכה למרכזית בהתפתחותה של הדת המערבית בימי הביניים. החלום היה ליסוד המסר הנבואי, והרמב"ם הוציא מגדר זה את משה רבנו בלבד כפי שנראה להלן.

כבר במאה השתים עשרה הופיעו ויכוחים בשאלת הזיקה שבין הדמיון לחלום. למשל ר' יהודה הלוי השתית את ספר הכוזרי על חלום המלך, וכבר דנו במשמעויות הרבות במיוחד חוקרי ההיבט הספרותי של הספר.⁴ חילוקי הדעות בינו לבין הרמב"ם הופיעו בשאלת ה'דטרמיניזם' של החלום. ר' יהודה הלוי טען כי ניתן לעצב את הדמיון ובהמשך לכך גם את החלומות, והוא הדגים זאת במאמר השלישי בכך שהאדם השלם, החסיד, מצליח לחלום באופן רצוני על מעמד הר סיני ועל המעמדות הגדולים האחרים. לעומתו טען הרמב"ם בהקדמה לפירושו למסכת אבות ('שמונה פרקים'), כי אי אפשר לשלוט על כוח הדמיון במידה כזו שניתן לצוות עליו, וממילא אי אפשר לקבוע מראש את מלוא התכנים של החלומות. במורה הנבוכים (ג, ח) הזכיר הרמב"ם מגדולי האומה שלא ראו קרי, ואפשר שהתכוון לחלום. באותה מידה יכול היה הרמב"ם להתכוון לזיכרון או לריכוז ('שיגיון'). כאמור בכל מקרה אין שליטה על הדמיון עד כדי ציווי. ההגות השכלתנית בביזנטיון הפנימה את התפיסות היסודיות הללו של הדמיון והחלום.⁵

תכנים

נוסף לדיונים הפיזיולוגיים והפסיכולוגיים נידונו בהרחבה גם תוכני החלומות. מבחינת אריסטו המשמעות של חלומות צודקים היא במיוחד צפיית העתיד. בימי הביניים הוסיפו שורה של תכנים שהחלומות הצודקים חושפים אותם, החל מידע מעשי וכלה בידע הלכתי ואינטלקטואלי. סוגת 'שור'ת מן השמים' בפרובנס ובאשכנז כללה תשובות הלכתיות שניתנו גם בחלום.⁶ במקרה כזה החלום היה אודיטורי בלבד, דהיינו הייתה בו שמיעת קול בלבד. במקרה הרגיל החלום היה ויזואלי, והמסרים שבו הושגו באופן חזותי.⁷

- ראו: B. J. Koet (ed.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, Leuven & Walpole, MA 2012 3
- ראו: ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ג, עמ' 51. 4
- ראו: ד' שוורץ, חק וקרוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו. 5
- ראו: E. Kanarfogel, 'Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages', D. Engel, L. H. Schiffman & E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden & Boston 2012, pp. 111-143 6
- ראו: M. Harris, *Studies in Jewish Dream Interpretation*, Northvale, NJ & London 1994. 7

חלומות התקשרו באופן אינטנסיבי לחיזוי העתיד ולניבויים שונים. המיסטיקה היהודית והקבלה במיוחד הוסיפו לדיונים אלה את סוגיית פתרון החלומות.⁸ באשכנז הסמוכה מצפון לביזנטיון הופיעה ספרות ענפה הקשורה במיסטיקה של החלום.⁹ אף ר' יחיאל בן יקותיאל מאיטליה הסמוכה לביזנטיון מהצד המערבי כלל בספר ההלכות שלו פרק רחב יריעה של פתרון חלומות.¹⁰

שאלת מקור החלומות אף היא התרחבה מעבר לפונקציה של הדמיון. המסד הפיזיולוגי של החלומות נדון כאמור בכתביו של אריסטו ובפרשנותם. נוסף לכך נערכו דיונים פילוסופיים בימי הביניים באשר להשפעת הגלגלים וגרמי השמיים על החלומות. דוגמה לדיון כזה היא, האם השפעת גרמי השמיים נעשית על הגוף והחושים, ובאמצעותם מתעצבים הדמיון והחלומות בהתאם, או שהשפעה זו היא ישירה על החלומות. דוגמה נוספת היא שאלת האיזון בין המסד הפיזיולוגי של החלום לבין השפעת גרמי השמיים עליו. דיונים אלה הסתמכו לעיתים מזומנות על תחומי האסטרולוגיה, המגיה והמגיה האסטרלית, והגיעו בעקיפין בסופו של דבר גם לאזורי המזרח.¹¹

מקורות

הדיונים בסוגיית החלום באשכנז נסבו בדרך כלל על פתרון החלומות (למשל ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג [המאה השלוש עשרה], ר' יהודה החסיד [שלהי המאה השתים עשרה וראשית המאה השלוש עשרה] וספר חסידים ור' יעקב ממרוויש [נפטר 1243]). הם נזקקו פחות לרקע הפסיכולוגי.

לעומת זאת הדיונים של הפילוסופיה השכלתנית בחלום שורשם היה בראש ובראשונה בספרות הפסיכולוגית העוסקת בחושים ובריחושם הנפשי. ההגות הספרדית והפרובנסלית השפיעה בסוגיה זו בדרכים שונות, ישירות ועקיפות, על השכלתנות היהודית בביזנטיון. לעיתים חיבורים שלא השפיעו באופן מהותי על ההגות הספרדית הפרובנסלית היו למקור השראה חשוב בביזנטיון.

אסתפק בדוגמה אחת של מעבר ידע מספרד לביזנטיון בתחום הפסיכולוגי. ר' נחמיה קלומיטי, הוגה ביזנטי בן המחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, אימץ

8 ראו למשל: A. Kuyt, 'Jewish Traditions and Practices in the Medieval World', M. Heiduk, K. Herbers & H. -C Lehner (eds.), *Prognostication in the Medieval World*, Berlin & Boston 2021, Vol. 1, pp. 400-412; א' מלכה, זוהר החלומות: פשר החלומות בספר הזוהר, תל אביב תשע"ט. על הקבלה בביזנטיון ראו: מ' אידל, 'הקבלה באיזור הביזנטי: עיונים ראשונים', קבלה 18 (תשס"ח), עמ' 197-227.

9 ראו: י' דן, 'לתורת החלום של חסיד אשכנז', סיני סח (תשל"א), עמ' 288-293.

10 הוציאו לאור י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים, ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 97-102. תא-שמע שיער שהמחבר הוא יחיאל בן יקותיאל שפעל החל מאמצע המאה השלוש עשרה ועד המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.

11 ראו למשל: D. Schwartz, 'Conceptions of Astral-Magic Within Jewish Rationalism in the Byzantine Empire', *Aleph* 3 (2003), pp. 165-211. אלברטוס מגנוס למשל טען, שפתרון חלומות נעשה באמצעות שפע הכוכבים. ראו דונטי (לעיל הערה 1), עמ' 206.

בספרו המחורז 'מלחמת האמת' את המבנה של החושים והמידות של ספר 'תיקון מידות הנפש', החיבור המוסרי הקצר שחיבר ר' שלמה אבן גבירול:

וּבְרָא לוֹ חֲמֵשֶׁה חוּשִׁים / אֲשֶׁר בְּעִבּוּרָם רֵאשׁ לְרֵאשִׁים
 עֵינַיִם בְּרָא לוֹ / לְבַל יִטֶּה מְאוּרַח שְׁבִילוֹ
 וּמִמֶּנּוּ נִרְאִים מַדּוֹת אַרְבָּעָה / וְנִמְצְאִים תְּמִיד בְּכָל שְׁעָה
 וְהֵם עֲנֻה¹² שְׁפָלוּת בְּשֵׁת וְעֻזוֹת / לְכֵן יִשְׁמַר לוֹ מְזוּזוֹת¹³
 לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּעֲנֻה וְשְׁפָלוּת / לְבַל יִהְיֶה בְּסִכּוּלוֹת וְהוֹלָלוֹת¹⁴
 אֲזַנַּיִם נִתֵּן לוֹ לְשִׁמְעַ קוֹלוֹת / וּמַהוֹמּוֹת תְּפִים וּמַחֲלוֹת¹⁵
 וּמִמֶּנּוּ יוֹצְאִים מַדּוֹת אַרְבָּעָה / וְאֵם יִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִקְצָתָן כְּשׁוֹר גְּעָה
 וְהֵם אֶהְבֵּה שְׁנֵאָה אֲכַזְרִיּוֹת רַחֲמִים / לְכֵן יִשְׁמַר לוֹ כָּל הַיָּמִים¹⁶
 לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּאַהֲבָה וְרַחֲמִים / לְבַל יִגְדִּיל לוֹ אֲשָׁמִים
 גַּם נִתֵּן לוֹ חוּשׁ הָרִיחַ / לְדַע וּלְבַחַר טוֹב הָרִיחַ
 וּמִמֶּנּוּ יוֹצְאִים מַדּוֹת אַרְבָּעָה / וּקְצַת מֵהֵם הֵמָּה לְרִעָה
 קִנְיָה תְּרִיצוֹת חֲרוֹן וְרִצּוֹן / אֲשֶׁר קֶצֶתָם לְאִנְשֵׁי לְצוֹן¹⁷
 לְכֵן יִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתְרִיצוֹת וְרִצּוֹן / וְיִמְצֵא תְּמִיד שְׁשׁוֹן וְעֶלְצוֹן
 גַּם בְּרָא לוֹ חוּשׁ הַטַּעַם / לְהִבִּין אֵת אֲשֶׁר לוֹ יִנְעַם
 וּמִמֶּנּוּ מַדּוֹת אַרְבָּעָה / וּבְמִקְצָתָם צְרִיף לְהִשְׁתַּעֲשֹׁעַ
 שְׂמִחָה דְּאֵגָה תְּרִטָה וְשִׁלְוָה / אֲשֶׁר בְּקֶצֶתָם יִמְצֵא מְדוּנָה
 לְכֵן יִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתְרִטָה וְשְׂמִחָה / לְמִצָּא חֵן וְחֶסֶד וְהַרְוָחָה
 גַּם בְּרָא לוֹ שְׁתֵּי יָדַיִם / לְפַעַל וּלְהַתְּפַרְנֵס מִלְּחִיִּים
 וּמִמֶּנּוּ נִרְאִים מַדּוֹת אַרְבָּעָה / וְאֵם יִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִקְצָתָם טְעָה
 נְדִיבוּת קְמִצוֹת מְרִף וּגְבוּרָה / וּבְמִקְצָתָם יִמְצֵא מְאִירָה
 לְכֵן יִשְׁתַּמֵּשׁ בְּגְבוּרָה וּנְדִיבוּת / וְיִאֹר כְּאוֹר הַשֶּׁלֶהָבוֹת¹⁸

שירו של נחמיה קלומיטי עוסק בקשת רחבה של נושאים פילוסופיים ותאולוגיים מובהקים, כגון ייחוד האל ומבנה הנפש. דגש מיוחד הושם על ההיבטים המוסריים של החיים הדתיים. קלומיטי אף הסתמך על קשת רחבה של מקורות. והנה את תורת המוסר שבשיר המפורט השתית במלואה על הדגם של אבן גבירול.

קלומיטי כבר השתחרר מהמשמעות הקיצונית של הכפפת המידות לחושים. הווי אומר, שבמהלך המעבר מספרד (דרך איטליה כנראה) לביוגראפיה אבד הרקע הקיצוני של ר' שלמה אבן גבירול, אותו רקע שהודגש בהגותם של חוגים בספרד

12 בתיקון מידות הנפש 'גאוה'.

13 על פי מש' ח, לד. ועניינו שהמידות הטובות שומרות על האדם.

14 על פי קה' ז, כה.

15 על פי שמ' טו, כ; שו' יא, לד.

16 ראו דב' ה, כו; יא, א.

17 ראו יש' כח, יד; מש' כט, ח.

18 P. Doron, 'Nehemiah Kalomiti's War of Truth. Edited with Introduction, Exposition and Notes', PhD Thesis, New York University, New York 1975

עברי, עמ' 37-38. על המקורות של חלק זה ראו שם, חלק אנגלי, עמ' 42-43.

באמצע המאה הארבע עשרה. נמצאנו למדים, כי לא רק היחס הכללי לסוגות הספרותיות אלא אף התפיסה הדטרמיניסטית של המוסר התוהה מעין זיגזג של מעברים בין תרבויות.

(ב) החלום והנבואה

אך טבעי הוא, שהדיונים על החלום יתקיימו בסביבה של ימי הביניים בסמיכות לנבואה. תפיסות שכלתניות שהסבירו את הנבואה בהסברים טבעיים נצרכו לחלום כדרך שבה מקבל הנביא מסרים מוסריים ופוליטיים בעיקר. האתגר הגדול בסוגיה זו היה של נבואת משה, שההבחנה המהותית בינה לבין נבואה רגילה נשענה על כתפיו הרחבות של הרמב"ם. לדידו נבואה זו לא נזקקה כלל לכושר דמיון וממילא גם לחלום. ככלל סוגיה ששלח בה הרמב"ם ידו כך אף בנבואת משה נחלקו הפרשנים האם יש לקבל את דבריו כפשוטם או שמא יש לקרוא אותם בדרך פוליטית קיצונית.¹⁹ ההוגים היהודים הביזנטיים התמודדו באופנים שונים עם אתגר החלום הנבואי בכלל ונבואת משה בפרט.

נבואת משה וחלום

ר' אלנתן בן משה קלקיש, שפעל במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה ניצל את ההבחנה המימונית שבין משה רבנו לשאר הנביאים כדי לבחון את הזיקה שבין החלום לנבואה וכדי לעמוד על מקורותיה. הוא טען, כי משה הגיע למעלה העליונה של הידיעה המדעית. אבי הנביאים הצליח להשיג דרגה זו מפני שהיה ניחן בשלמות מוסרית, המסומלת בכתוב בענורה יתרה ('והאיש משה ענו מאד'), והשלמות המוסרית מתנה את השלמות השכלית. קלקיש עמד על שני הבדלים בין נבואת משה לנביא רגיל:

- (א) נבואת משה הייתה שכלית טהורה בעוד שנביאים אחרים נזקקו לדמיון. היוקקות זאת חייבה מצבי שינה.
- (ב) משה התנבא בשליטה מלאה בעוד שנביאים אחרים לא שלטו בגופם.

כמובן, מקור ההבחנות הללו הוא מימוני במובהק, וכידוע הוסיף הרמב"ם עוד הבחנה (משה מתנבא לרצונו בעוד שאר הנביאים כפופים להשראה). אולם צירוף הדמיון וסערת האיברים כגורמים דומיננטיים של הנבואה מופיע גם בכתביו של ר' אברהם אבולעפיה,²⁰ מקור חשוב של קלקיש.

קלקיש ייחס את שתי ההבחנות האלה ל'רו"ל', וסגן אותן באמצעות מובאות מלשון חכמים כביכול. מתוך כך הציג את החלום כתופעה שרובה דברי הבל, כזב ואופל ומיעוטה מסרים בעלי ערך נבואי. קלקיש כתב:

19 ראו למשל: H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, e. g. pp. 230-239.

20 ראו: מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 57-59. וראו עוד הנ"ל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 67-69. אבולעפיה עצמו הושפע בכך מהרמב"ם.

ומי שהוא משכיל ועניו מאד יוכל להשתבח בעומק ידיעת המציאות כולו כאשר שיבח ארון הנביאי' בידיעת השגת המציאות ביעודו היקר באומר והאיש משה עניו מאד (במ' יב, ג). והענוה הזאת הביאתהו לאיש הזה לידי רוח הקודש, ונאמר עליו המקרא הזה בימי זקנותו מפני שלא רעד במראה הנבואה, ולא כהתה עינו הנבואייה במראת הצור הנבואי, ²¹ ולא נס לחת הגשמי ²² כחוק האנשים הגושמיים הרועדים. ²³ ואמ' רז"ל תחלת נבואת משה רבי' ע"ה היא סוף נבואת שאר הנביאי', כי הם הסתכלו באיספקלריאה שלא היתה מאירה. ²⁴ וענינו, כי מראת נבואתם היתה בחלום, בחזון, בציר, ²⁵ בתרדמה, בשינה, בתנומה, ²⁶ וכלם דמיון כוללם בשינוי פעולות הדמיוניות כתנומה עלי משכב, ²⁷ וארון הנביאים הסתכל באיספקלריאה בפעולות השכל האמיתיות בהקץ, ומה לתבן את הבר, ²⁸ ופרושהו רז"ל כך, שהנבואה השכלית היא בר ברורה בלי תערובת, אך החלומות הדמיוניות רובן ככזב, כתבן הזה שיש לו מעט בר, שאי אפשר לבר בלא תבן, והעברה בצמח ²⁹ מדושתו ובן גורני (יש' כא, י), ר"ל התבן, ככה אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ³⁰ ואם כן הוא כיתרון האור מן החושך (קה' ב, יג), ויבדל אלהים בין האור השכלי ובין החושך הדמיוני האפלי. ³¹ ולפעמים יצדקו חלומות הפתאים ³² יותר מחלומות המשכילים, אחר אשר הם כסיבה טבעית. וכן אמר אריסטו: דע שהדין נותן שיהיה כן, שהפתאים לא יגעו ולא יעפזו ³³ בהקץ, ולא יטריחו חושיהם להתבונן בדברים המוחשים ולקבץ הדברים המפוזרים ולחברם אליהם, ועל כן בעת השינה כח המדמה פועל פעולתו ברצונו, בשכבר שקט ונח בעת השינה, לא בעת היקיצה, ולא טרח בפעולות המוחשים. ועל כן בעת השינה יקבץ הכח ההוא הדברים המפוזרים,

- 21 הנבואה בנקרת הצור (שמ' לג, כב).
 22 על פי דב' לד, ז.
 23 כלומר דרכו של אדם לסיים את חייו כשהוא איננו שולט בגופו. והרמז כאן לנבואת נביא רגיל, שהוא רועד ואיננו שולט על גופו ('אבריהן מזדעזעין'; משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ז, ב) בניגוד למשה רבנו.
 24 ראו יבמות מט ע"ב. ובזוהר חדש הוסיף את ההבחנה של שאר הנביאים מרחוק ומשה מקרוב (זוהר חדש, רות, דף כט ע"א). הביטוי 'סוף נביאים' נאמר בזיקה לשלושת הנביאים חגי, זכריה ומלאכי (בבא בתרא יד ע"ב).
 25 אפשר שצ"ל 'צירור'.
 26 ר' אברהם אבן עזרא דירג את השלוש האחרונות לפי עוצמתן, התרדמה בעלת העוצמה הגבוהה, והתנומה – הנמוכה (הפירוש לבר' ב, כא; שיטה אחרת לבראשית שם).
 27 על פי איוב לג, טו.
 28 על פי יר' כג, כח. ראו: י' דודון, אוצר המשלים והפתגמים, עמ' 127 סי' 2056; עמ' 170, סי' 2825.
 29 כלומר הצומח כאן (תבן ובר) הוא דימוי, על דרך העברה, לחלומות.
 30 ברכות נה ע"א; נדרים ח ע"א.
 31 על פי בר' א, ד.
 32 קישור הפתאים לדמיון נמצא למשל בכתבי ר' אברהם אבולעפיה. ראו למשל מפתח התוכחות, ירושלים תשס"א, עמ' לב, נה; חיי עולם הבא וזאת ליהודה, ירושלים תש"ע, עמ' נג. אבולעפיה כתב: 'ועניין אומרנו "חלום" לא כשאר החלומות הצודקות אלא חלום של נבואה, ור"ל נבואה חלושה שלא התחזקה אצל רואה בתכלית החזוק' (מפתח השמות, ירושלים תשס"א, עמ' ט).
 33 על פי חב' ב, יג.

ומדמה אותם על דרך נכון ואמיתי מה שעתיד להיות, וזה טעם למה יצדקו דברי חלומותיהם מדברי חלומות המשכילים.³⁴

ההבחנה בין נבואת משה לשאר הנביאים היא אפוא מוצקה. החלום הוא נזיל, ויש בו גם דברי הבל. לפיכך נבואת משה איננה נעשית באמצעות חלום כלל. לעומת זאת נבואה רגילה מושתתת על חלום, וקלקיש אימת תפיסה זו על פי המקורות המדעיים. קלקיש טען כי הדמיון משועבד לפעילות החושים, ועל כן בהקיץ הוא מרוכז בפעילות זו. הוא רמז שהעיסוק החומרי מטריד את הדמיון ומשפיע עליו. לעומת זאת בזמן השינה הדמיון משוחרר מפעילות החושים, ועל כן הוא חופשי להרכיב רשמים אותנטיים. לפיכך הנבואה מושתתת על החלומות האמיתיים. בקיצור ספר החוש והמוחש של אבן רשד מופיעים החלומות הצודקים כתהליך תקין של יציאה מן הכוח אל הפועל. בחלום הרושם הוא בכוח ובמציאות הוא יוצא אל הפועל. 'ואולם היקיצה, הנה היא חוש בפועל [...] והחוש אשר בכח בשינה פעמים יתכן שיצא אל הפועל, וזה בחלומות הצודקים והודעת העתידות הנפלאות'.³⁵ ואפילו כך משה רבנו לא נכלל בנבואת הדמיון, שכן נבואתו הייתה שכלית במובהק.

קלקיש הוסיף וציין כי לעיתים דווקא הסכלים חולמים חלומות המתגלים כאמיתיים. הסיבה לכך היא, שהם לא עוסקים בפעילות המחייבת את הדמיון. ההשגה מחייבת את ריכוז רשמי החושים בדמיון, ומשם ניתן לתפוס את הצורה. מאחר שהפתאים אינם עוסקים בפעילות הכרתית הרי שלעיתים חלומותיהם מושתתים על כוחות נפשיים רעננים, שלא נשחקו במהלך ההכרה. חלומות כאלה מתגלים כאמיתיים. הוא ייחס תפיסה כזו לאריסטו. שכלתנים אחדים יצרו זיקה בין חלומות כאלה לקסם.³⁶

ואכן אחת הסוגיות שבהן הובחנו שכלתנים קיצוניים ממתונים היא היחס לנבואת משה. כפי שראינו, הרמב"ם הבחין את נבואת משה מנביאים אחרים בכך שלא נעשתה באמצעות הדמיון ולא התרחשה בחלום או בתרדמה. הרמב"ם קבע קביעות אלה מפני שנבואת משה היא המקור לתורה ולהלכה, ובכך ביצר אותן מהנצרות והאסלאם שהפיקו מהנבואה תורות חלופיות. אף על פי כן שכלתנים קיצוניים רמזו שגם נבואת משה הסתמכה על הדמיון, והיו שכלתנים קיצוניים כדוגמת ר' משה נרבוני שאף פירשו את הרמב"ם באופן כזה.³⁷ בוויכוח חריף שהתעורר בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בן שבתי בלבו במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה עמדה סוגיה זו במוקד העימות. כתב ר' מיכאל בלבו בחרופות:

34 אבן ספיר, כ"י פריס 727, דף 249ב. ההבחנה בין חלומות החכמים (φρόνιμος) לחלומות האדם הפשוט נמצאת בדיוניו של אריסטו בספר החלומות הצודקים. ראו: *Parva Naturalia, De Divinatione per somnum II*, 464a20-21.

35 עמ' 34, שו' 15 – 35 שו' 3.

36 למשל רלב"ג. ראו: ד' שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 239-240.

37 ראו: ד' שוורץ, 'על תפיסות הנבואה של רבי יצחק פולקר, רבי שלמה אלקונסטנטין ושפינוזה', אסופות ד (תש"ן), עמ' נז-עב.

וא"כ מדוע לא יראתם לדבר בדבר השנים] במשה,³⁸ ואיך נתת את פיך לחטיא את בשרך,³⁹ לדבר על צדיק יסוד עולם עתק,⁴⁰ שנבואתו היתה מדומה ובחלום; והוא מבואר שבדעת זו כל בהירות / הלבשה קדרות,⁴¹ והמאורות לצבאותם / שק תשיא כסותם.⁴²

בלבו האשים את ידידיה רך בהכפפת נבואת משה לדמיון ולחלום. ידידיה הכחיש שזו הייתה כוונתו מלכתחילה, אולם מהסגנון והתוכן אנו למדים שהרחקת נבואת משה מהחלום ומהזיקה לכוח המדמה הייתה סוגיה תוססת שנחשדו בה שכלתנים קיצוניים גם במחוזות ביוגרפיה. הוויכוח שביין ידידיה רך ומיכאל בלבו התנהל בקנדיאה (כרתים), שהייתה צומת חשוב בקשרים התרבותיים של היהודים ברחבי ביוגרפיה.

נבואה וחלום

ההנחה של הוויכוח החריף בין בלבו לרך הייתה שהחלום הוא מרכיב בנבואה. אולם סוגיה זו כשלעצמה הייתה נתונה בדיון ער במאה החמש עשרה. ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו (נפטר 1482) טען שאין הבדל מהותי בין חלום לנבואה. באופן כזה, קבע, תפיסת הנבואה של הרמב"ם הייתה נטורליסטית במובהק. בפירושו למורה הנבוכים ב, לו כתב כומטינו:

וישפע אליה⁴³ שפע כפי ההכנה, והוא הסבה בחלומות הצודקות, והוא בעצמו סבת הנבואה. כבר אתה רואה דעת הרב במהות הנבואה, שאין בה חלף מן החלום אלא בפחות ויותר, ולפי זה תהיה בטבע כמו שיבאר לפנים, ועם היותה נתלית ברצון השנים] יתברך], וא[ף] על[ן] פ[י]ן שהבדילה הרב בפרקים הבאים,⁴⁴ כי מדרגת החלום אחת ומדרגת המראה אחרת, אין זה ההבדל במין, רק בפחות ויתר, כי סבתם אחת במין.⁴⁵

כומטינו ציין את המונחים 'חלום' ו'מראה' כדי להבהיר שהמדרג שציין הרמב"ם בנבואה במורה ב, מה איננו מציין הבחנה מהותית בין הדרגות השונות. כביכול הדרגות משקפות עוצמות משתנות של החלום. ברור זה כתב כומטינו בפירושו למורה

38 על פי במ' יב, ח.

39 על פי קה' ה, ה.

40 על פי תה' לא, יט.

41 על פי יש' נ, ג.

42 ראה איגרת ההתנצלות של ר' ידעיה הפניני, נדפסה בתוך שו"ת הרשב"א, בולוניה רצ"ט, דף עו ע"ג. המובאה מתוך כ"י וטיקן 105, דף 124א. התכתובת נדפסה בשלמותה בתוך ד' שוורץ, 'ספר' משרת משה" בעין הסערה: תכתובת בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו בסוגיות הנבואה ונבואת משה, ד' שוורץ וג' פריבור (עורכים), מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי [=עלי ספר כד-כה], רמת גן תשע"ה, עמ' 81-187. המובאה מתוך עמ' 123.

43 הנפש.

44 מורה הנבוכים ב, מה.

45 נדפס בתוך ד' שוורץ וא' אייזמן (מהדירים), פירוש קדמון על מורה הנבוכים: ביאורו של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו למורה הנבוכים לרמב"ם, רמת גן תשע"ז, עמ' 386.

ג, ו, שאף שיש הבדלים מהותיים בין נבואות ישעיהו ויחזקאל, והגם שמדובר בהבחנה שבין חלום למראה, הרי 'המושגים אחדים בנושא'⁴⁶. דעה שונה ובמידה רבה גם מנוגדת הביע איש סלוניקי ר' מנחם תמר, שחיבר סופרקומנטר רחב יריעה על פירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתורה. מנחם תמר הבחין בחריפות, בעקבות ביקורתו של אבן עזרא על ר' שמואל בן חפני גאון, בין חלומות לבין הנבואה,⁴⁷ וליתר דיוק בין חלום רגיל לחלום נבואי. ר' מנחם תמר, שפעל במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, כתב דברים נמרצים בפירושו לפירוש אבן עזרא לבראשית כח, יא:

והתמה מר' שמואל בן חפני – זה הוא שזכרו בהקדמתו⁴⁸ ואמ' עליו שאסף רוח בחפניו וגו',⁴⁹ ושם טוען עליו בעד האורך,⁵⁰ ובכאן הוא אומ' שבכתבו פתרון חלומו' בפסו' ויחלום הנז' (בר' כח, יב) "ערב חלומו' בני אדם עם חלומו' הנבואה"; כי ידוע כי רבי חלומו' בני אדם הם מעורב מעניני' רבים, וזה מתעורבת המאכלי', ולא יורו לא על טוב ולא על רע כי הבל המה,⁵¹ ואפי' החלומו' הצודקי' שבהם אין ענינם כענין הנבואה, אע"פ שהרמב"ם במורה בפ' ל"ו מהשני כת' שהם ממין אחד עם הנבואה, עכ"ז יש ביניהם חלוף רב בעניני' רבים. והראיה מהראיה בעצמה שהביא הרב הנז' ז"ל ממאמ' רז"ל חלום א' מששים בנבואה,⁵² כי הם ז"ל אמרו בטל בששים, א"כ אין ראוי שיעורכו חלומו' בני אדם עם חלום הנבואה.⁵³

אי אפשר לנתק את החלום הרגיל מהרקע הפיזיולוגי והחושי שלו, ועל כן הוא לא יכול להתעלות לכלל חלום נבואי. ההבחנה החריפה בין חלומות צודקים כתופעה טבעית לחלומות נבואיים כתופעה על טבעית מופיעה, למשל, בכתבו של אלברטוס מגנוס.⁵⁴ ראוי לציין שגם ר' מיכאל בן שבתי בלבו השתמש בכיטי 'חלום נבואי' ביחס לסולם יעקב.⁵⁵

מנחם תמר השתמש בכלל ההלכתי של דיני הרוב באיסור והיתר כדי לציין שההבחנה בין חלום רגיל לחלום נבואי היא מהותית. מעניין שהבחין גם את החלומות הצודקים מן הנבואה, שהרי לפחות לפי הרמב"ם אימות הנבואה נעשה באמצעות אמירת העתיד, ואמירה זו נשענת על השיח האריסטוטלי שהציג את החלומות הצודקים כצפיית העתיד. השיח האריסטוטלי עמד בקצרה על הבסיס הפיזיולוגי

- 46 שם, עמ' 424.
- 47 וראו: D. E. Sklare, *Samuel Ben Ḥofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden, NY & Köln 1996, p. 107.
- 48 הקדמת פירוש אבן עזרא לתורה, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, א, עמ' ב.
- 49 על פי מש' ל, ד.
- 50 כלומר שפירושו ארוך בלא טעם.
- 51 על פי יר' י, טו; נא, יח.
- 52 ברכות נו ע"ב; מורה הנבוכים, שם.
- 53 פירוש לאבן עזרא, כ"י לייזן, Warner 29, דף 39ב.
- 54 ראו דונטי (לעיל הערה 1), עמ' 184-185.
- 55 ראו: ד' שוורץ, 'פירוש פילוסופי וקבלי של ר' מיכאל בן שבתי בלבו למזמור כט בתהלים', קבץ על יד כד (תשע"ו), עמ' 232.

לחלומות הצודקים אם כי לא הרחיב בשאלת הבסיס הפסיכולוגי לחלומות אלה. גישתו של מנחם תמר הבחינה את החלום לא רק מנבואת משה אלא אף מנבואת נביאים אחרים.

ולעיתים מצאנו שאין הכרעה ברורה בין שתי הדעות. ר' זכריה בן משה הכהן, סבו של ר' מנחם תמר הנזכר לעיל, פעל במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה. הוא הביא באריכות מפירוש רמב"ן לבראשית מו, א. הרמב"ן ציין שם שאונקלוס הוסיף לאלוהות המתגלה בחלומות מסוימים תארים המונעים מגשמיות. כלומר החשש של אונקלוס מהגשמה נגע גם לחלומות. בהגהה נאמר שם על פי מורה הנבוכים א, כז, 'הלא הפרש גדול יש בין מה שיאמר בחלום או במראות הלילה'.⁵⁶ כלומר אף המעיר עמד על ההבחנה שבין מראה לחלום. ואם כן נבואה שבאה במראה עדיפה על נבואה בחלום. אמנם סתם המעיר ולא פירש אם 'הפרש גדול' משמעו הבחנה בין שני סוגים או שמא מדובר בפער עוצמתי אך לא מהותי.

מעמדו של השכל בחלום

הוויכוח על הנבואה שפרץ במאה החמש עשרה בין ידידיה רך לר' מיכאל בן שבתי בלבו נסב על שאלת העדיפות הערכית של הנבואה. הוויכוח התמקד בזיקתה של הנבואה לחלום כעקב אכילס שלה. ר' ידידיה רך הביע את הדעה השכלתנית המובהקת, המאפיינת שכלתנים ספרדים ופרובנסלים קיצוניים, שהנבואה נחותה מהחכמה בכל הקשור לאמת המדעית המבוססת על היסקים מוחלטים.⁵⁷ באיגרת ששלח כתב:

הנה ידעת איך ידיעת הדבר בסבותיו והתחלותיו העצמיות, אשר היא הידיעה המופתית,⁵⁸ היא ידיעה שלימה ויותר נכבדת מידיעת דבר מה ע"ד הנבואה מצד מה שהיא נבואה, ואף אם הנבואה תודיע דבר לא יושג בעיון, אף בכל זאת הדבר הנודע במופת ידיעתו נכבדת מידיעתו בנבואה; כי היודע דבר ע"ד המופת יודעו מושכל ובהקיץ, והיודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום. והנה⁵⁹ אחר היותו יודע מ"ר⁶⁰ ע"ד המופת, איך נמנע אצלו להשיג ידיעת מהותו ית' לפי מה שהיא, מה ידיעה תתוסף לו על זה בנבואה? ! והנה ידיעתו אשר ידע ע"ד המופת היא ידיעה שלימה ונכבדת מזאת, רק אם היה מסופק אם המופת מופת שלם, וזה רחוק.⁶¹

56 בתוך א' גורפינקל, "מנחת קנאות" לר' זכריה בן משה הכהן מקנדיאה, קבץ על יד כ (תשע"א), עמ' 258 שו' 37-38.

57 ראו: ח' קרייסל, 'חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו', אשל באר שבע ג (תשמ"ו), עמ' 149-169; א' גושן-גוטשטיין, 'חכם עדיף מנביא': תפיסת התורה בראי פרשנות הפתגם לדורותיה, ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה היהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 37-77.

58 הכרת הדבר בסיבותיו היא הגדרת הידיעה לפי אריסטו.
59 מטושטש בכתב היד.

60 ר"ת 'משה רבנו'.

61 כ"י וטיקן 105, דף 119א; שוורץ (לעיל הערה 42), עמ' 109. על הדין בסוגיה זו בוויכוחים של המאה השלוש עשרה ראו: D. Schwartz, 'Changing Fronts toward Science in the Medieval Debates over Philosophy', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*

הנחיתות של הנבואה נזקפת בין השאר להופעתה בחלום, ואם כך היא לא יכולה להתמודד עם ההשגה השכלית. החלום מבוסס על הכוח המדמה, וכאשר מדובר בדיעה על בסיס דמיוני או שכלי ברור שהשכלי עדיף. מיכאל בלבו אמנם הכיר בנחיתות של החלום. אולם הוא סבר כי הנבואה מתרחשת גם ביום ('מראה'), ואז השכל איננו נדחק לחלוטין מהתהליך.⁶² מבחינה זו אימץ בלבו את הגישה של אלברטוס מגנוס, שטענה כי החלומות האמיתיים, החזיונות והנבואה, מובחנים זה מזה במידת המעורבות של השכל בהם, ועל כן גם במידת בהירותם.⁶³ יש אפוא מקום לשכל לא רק בהיסק על בסיס הדמיון אלא גם בעצם התהליך שבו הדמיון חוזר במראות ומרכיב רשמים. לדעתו של בלבו השמיט ידידיה רך פרט זה במכוון מפני שרצה להדגיש את נחיתות הנבואה ביחס לתהליך ההשכלה. שכלתנותו הקיצונית של ידידיה 'אשמה' בדעתו זו. ואלה דבריו החריפים של בלבו:

כי גזרת אומ' שהנבואה היא בחלום, ושכחת המראה,⁶⁴ כאומרו במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו (במ' יב, ו), כמו שבאר הרמז"ל בפל"ו ח"ב וז"ל שם: הנה כבר הגיד לנו ית' אמתת הנבואה ומהותה, והודיענו שהוא שלימות יבא בחלום או במראה, ומראה נגזר מן 'ראה', והוא שיגיע לכח המדמה משלמות הפועל עד שיראה הדבר כאלו הוא מחוץ, ויהיה הענין אשר יראהו כאלו בא לו על דרך ההרגשה היוצאת. ואלו שני החלקי' בהם מדרגות הנבואה כולם כמו שיתבאר, ר"ל במראה או בחלום.⁶⁵ והחכם הפלוסוף אבונצר חלק ענין הנבואה לשלש מעלות הראשונה המראה, והשנייה שלמטה ממנה היא כשיהיה קצת הענין בהקיץ וקצתו בנימה,⁶⁶ ומעלה אל הדברים בדעתו כאשר הם, אבל אינו רואה אותם בעיניו. והג' שלמטה מהן היא שרואה כל הדברים בשהוא ישן בלבד, ורוכס יהיו רמזים ומשלים וחדידות ודמיונים שצריכים לפתרון ע"כ.⁶⁷ והנה ג"כ אף על דעת זו העיונית, מראה וחלום כוללים כל מעלות הנבואה כמו שבארנו.⁶⁸

בלהט הוויכוח הוצג החלום כדרגה הנמוכה ביותר של הנבואה. מבחינתם של שני המתפלמסים גם יחד ככל שהנבואה מתרחשת במצב הכרתי יותר כמו המראה כך היא גם אמיתית יותר, אלא שבלבו טען שידדיה השמיט במכוון את דרגת המראה מן

82-61, pp. (1997) 7; ד' שוורץ, 'הערות על הפולמוס בשלהי המאה הי"ג: הנבואה והכתיבה האזוטורית', ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק וי"צ שטרן (עורכים), על דעת הקהל: ספר היובל לאביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, א, עמ' 263-285.

62 ראו מורה הנבוכים ב, מה; קרייסל, חכם ונביא (לעיל הערה 57), עמ' 169.

63 דונטי (לעיל הערה 1), עמ' 196, 203.

64 כלומר ההתנבאות ביום במצב של שינה, בעוד שהחלום מתרחש בלילה.

65 על המראה ראו עוד מורה הנבוכים ב, מו. שם הבהיר הרמב"ם שהמראה מתייחס לסוגיות עיוניות בלבד.

66 בשניה. ובמקור הערבי "نومه", דהיינו שנתו.

67 אבונצר אלאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה (ארא' אהל אלמדינה אלפאצ'לה), תרגם א' אע'באריה, תל אביב תשס"ז, פרק כה, עמ' 139. אף שחיבור זה לא תורגם בשלמותו קטעים ממנו מופיעים בתרגום לעברית.

68 כ"י וטיקן 105, דף 123ב-124א; שוורץ (לעיל הערה 42), עמ' 122.

הדיון כדי לטעון לעדיפות מוחלטת של החכם על הנביא. מן הסתם לא הכירו שני המתווכחים את המקור של קלקיש שהבאנו לעיל, שלפיו דווקא הניתוק מן החושים גורם לחלומות אמיתיים. בזהירות ניתן לשוב ולקבוע, שבלבו הביע גישה האופיינית לחכמים ביוגנוניים אחדים בעוד שידידה רך הביע דעה שכלתנית האופיינית לשכלתני ספרד ופרובנס.

(ג) החלום בסוגות הספרותיות

הצורך המהותי של הנבואה בחלום הכתיבה את נוכחותו בסוגות הספרותיות השונות. מעתה הופיע החלום כגורם בפרשנות המקראית ובסיפורת של ימי הביניים. ההגות הביזנטית הפנימה את הנוכחות ההכרחית של החלום בסוגות אלה, והניבה התפתחויות מעוררות עניין. בנוסף לסוגות הללו הופיע החלום כמוטיב מנחה גם בביקורות חברתיות כפי שנראה להלן.

פרשנות

השכלתנות בימי הביניים התייחסה לאירועים מקראיים כמתרחשים בדמיון, ובמיוחד על פי הכלל שקבע הרמב"ם במורה ב, ו, שהכוח המדמה נקרא 'מלאך'. בפרק מב הוסיף וכתב: 'כבר בארנו כי כל מקום שנזכר בו ראיית מלאך או דבורו, שזה אמנם הוא במראה הנבואה או בחלום, יבאר בהם או לא יבאר, הכל שוה, כמו שקדם, ודע זה והבינהו מאד'. ואכן פרשנים שכלתנים כדוגמת ר' לוי בן אברהם ור' נסים ממרסי הרבו לפרש אירועים מקראיים כמתרחשים בחלום. והנה מגמה זו הגיעה גם לביזנטיון. ר' אברהם קירימי, שפעל במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, פירש את סיפור שלושת המלאכים שבאו לבקר את אברהם כמתרחש בחלום. בדבריו נמצא פרפרזה למורה הנבוכים ב, מו:

דע והבן, כי כמו שיראה איש בחלום שנסע ממקומו והלך למדינה פלנית ועמד שם מדת זמן, ובנה בתים ונשא אשה והוליד ממנה בנים ופעל פעלת אחרות, ואין מהענינים ההם מה שהוא בפעל מורגש, אמנם כלם הם חלום; כן הוא ענין הנבואה תהיה במראה או בחלום. כי הענינים אשר יראו או יעשו במראה הנבואה או בחלום של נבואה אינם פעלים נמצאים לחושים, אמנם יבא זכר קצתם בספרי הנבואה מוחלטית[ם] כאלו היו בהקיץ ויחשבו ההמון שהענינים ההם מה שהוא בפעל מורגש. אמנם כלם הם חלום, כן הוא ענין הנבואה תהיה במראה או בחלום, כי הענינים אשר יראו או יעשו במראה הנבואה או בחלום של נבואה אינם פעלים נמצאים לחושים, אמנם יבא זכר קצתם בספרי הנבואה מוחלטית[ם] כאלו היו בהקיץ, ויחשבו ההמון שהענינים ההם היו בענין השגת החושים לא במראה הנבואה. ואשר ארצהו בזה המאמר, כי המעשים והמאמרים המסופרים מתחלת הפרשה הזאת עד וישכם אברהם בבקר (בר' יט, כז) כלם הם

במראה הנבואה אין מה שהיא בהקיצו. והנה אחר שאמר דרך כלל 'וירא אליו יו"י' החל לפרש ולפרוט המאמרים לגלות לך צורת הנבואה.⁶⁹

קירימי השווה בין החלום הרגיל לחלום הנבואי, ובעצם הציג את החיזיון הנבואי כסוג של חלום.⁷⁰ הוא היה מודע לממד האזוטרי של הסוגיה, מפני שציין כי ההמון אינם תופסים את המצב הנבואי לאמיתו. האדם ההמוני איננו מסוגל להתעלות מעל לתפיסת החושים, ועל כן הוא סבור שהאירועים התרחשו באופן ממשי. אולם הצגת הסוגיה כנסתרת מההמון לא הרתיעה את קירימי לפרש את פרטיה כמתרחשים במראה הנבואה. כשאר ההוגים הסתמך אף הוא על הרמב"ם. מיד לאחר הצגת העיקרון הפרשני המנחה הביא קירימי ציטוט מתוך מורה הנבוכים ב, מב לגבי ראיית המלאכים.

ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו השתמש בפירושו לפרשת בלעם באותו מדרש שהשתמש בו הרמב"ם כדי לתמוך את הכלל שקבע. הוא כתב:

ויתיצב מלאך יי' בדרך לסטן לו (במ' כב, כב) – זה המלאך ידוע ממאמר חז"ל בשעה שהאדם ישן נפשו אומרת למלאך ומלאך לכרוב.⁷¹ והנה נצב לו לשטן, כי האהבה תגדיל הקטן והשנאה תקטין הגדול.⁷² ובעבור שהיה רוכב על אתונו גם שני נערי עמו גבר עליו לשטן, ולכן כאשר ראתה האתון את המלאך נטתה מן הדרך הישרה והלכה בשדה⁷³ מקום שאין שם דרך מורגל.⁷⁴

נקל להבין שכומטינו הסב את הדרמה העובדתית על המלאך שעמד בדרכו של בלעם למישור הנפשי האינטימי של האדם, לאמור לדרך ההשתלמות האישית האינטלקטואלית שלו. כאשר כוחות הנפש נוהים אחר החומר הרי שאדם מאבד את דרכו ('שדה') ואיננו יכול להגיע לדרגת השלמות.

אולם החלום התפרש לא רק בפרשנות אזוטריה אלא היה מוטיב שגרתי בפרשנות המקרא. ר' שמריה האקריטי, שפעל בשלהי המאה השלוש עשרה ובמחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, כתב פירוש לתורה שרק שרידים ממנו נותרו בידינו. פירוש זה מנסה לעיתים תכופות לקלוע לפשט, ובמידה מסוימת ניתן לראות במתודה שלו ניסיון להגיע לעומק הפשט, גם כאשר נדרשת הסברה מפלפלת המלווה במחוות שונות כדי לשמור על גדרי הפשט. דוגמה לכך היא חלומו של יוסף. שמריה כתב:

69 פירוש קירימי לתורה, שפת האמת, כ"י סנט פטרבורג, הספריה הלאומית EVR I 50, דף 227-ב-228. א. לא נכנסתי כאן לדמיון שבין קירימי לפירושו של ר' יוסף אבן קספי. ראו: ד' שוורץ, מאבק הפרדיגמות: בין תאולוגיה לפילוסופיה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ח, עמ' 222-223.

71 קהלת רבה י, כ; מורה הנבוכים ב, ו.

72 כלומר בעיני בלעם היה מלאך ה' לשטן, שכן הפריע לו בדרכו.

73 על פי במ' כב, כג.

74 פירוש התורה, כ"י פריס 265, דף 147.א.

<תְּמַלֵּךְ תְּמַלֵּךְ עֲלֵינוּ אִם מְשׁוּל תְּמַשֵּׁל בָּנוּ> – ורבי[נון] שמריהו ז"ל פירש: אם משול תמשול בנו – אם משול תמשול על עם אחר בעזרתנו ובכחינו, שאנחנו נהיה לך לאנשי חיל⁷⁵ ואתה למושל.

והטעם,⁷⁶ כי הש"י היה מסיר שפתם, ומשיבים לו פתרון חלומו בפנים המכסים מאד שנאתם, שלא יכיר יוסף מה בלבבם. והנה מאמר 'אם משול תמשול בנו' הראה ליוסף שהם שמחים בזה החלום, ושאינו קשה להם, והש"י הוא המסדר בפניהם המענה, כי אחר שא"א להם שלא יפתרו לו חלומו, כי על כן ספרו להם, ככתו' שמעו נא החלום הזה (בר' לו, ו) וכו', שאם לא היו משיבים לו דבר אז היה נראה ליוסף שחלומו קשה להם, ושקשה להם מעלתם, וכאשר הוכרחו להשיב לו, סדר הש"י בפניהם מענה מכסה שנאתם עליו, ואע"פ שהם נעצבים בלבבם בשמעם ספור החלום, מפני שלא יאמינו שימשול יוסף ממשלה גדולה על עם רב. אמנם איפשר שיאמינו, כי יתכן שיבואו לידי עוני ויצטרכו לו שיפרנסם; עכ"ז היה השם מסיר שפתם, ופותרים לו חלומו במענים מכסים.⁷⁷ וטעם 'המלך', אם מלך. וטעם 'בנו', כמו בך צרינו ננגח (תה' מד, ו).⁷⁸

שמריה פירש את המילה 'בנו' – באמצעותנו, ועניינו שהאחים לא חשבו שיוסף ישלח עליהם אלא באמצעותם. כלומר הם יהיו מעין סגנים. פירושו של שמריה טוען שהכתוב עידן את תגובתם של האחים לחלומו של יוסף. מבחינת פשוטו של מקרא דברי האחים מביעים שנאה, והכתוב נקט מעין לשון נקייה. האינטרס של הכתוב היה לכאורה שלא לפגוע באחוזה, והדרך לכך הייתה לשמר את הדיאלוג.

במקביל הופיעה פרשנות קבלית, שפירשה את חלום יוסף בהתאם לתכליתו. בספר הקנה ציין שהחלום נסב על ספירת מלכות. ספירה זו, שנפלה כידוע בעקבות החטא הקדמון, 'צריכה הקמה ועזר'⁷⁹ בידי התפארת. לפי זה חלום יוסף נועד לציין את העובדה, שלעתיד תהיה בידו מלכות, וארץ מצרים תיכון לפניו. החלום משקף אפוא את תהליכי התיקון. הפרשנות מעבירה אותנו לעולם האלוהי. בדרך דומה פירש בעל הקנה את חלום פרעה:

והוא החלום שראה פרעה פרות טובות ופרות רעות ושבלים. פעמים לב' חלומות ימין ושמאל מעלה ומטה. הוא המרכבה המיוחדת ליוסף, שהוא היסוד,

75 ראו למשל שם' יח, כא. המשמעות היא בדרך כלל גיבורים, אולם רמב"ן למשל פירש שם 'ראויים להנהיג עם גדול'.

76 לא ברור האם מכאן ואילך הסביר אברהם קירימי את דברי שמריה או שמא מדובר בהמשך רציף של הפירוש.

77 כלומר תגובות המצניעות את הרגשות האמיתיים.

78 פירוש זה של שמריה נדפס בתוך שפת אמת לר' אברהם קירימי, כ"י סנט פטרבורג, הספריה הלאומית EVR I 50, דף 50ב. מהדורה בתוך ד' שוורץ, 'שרידים מפירושו של ר' שמריה האיקריטי לתורה', ד' שוורץ וג' פריבור (עורכים), בנתיבי הספר העברי: מספר יצירה ועד לכתבי הרב יוסף דב סולובייצ'יק [=עלי ספר כו-כז], רמת גן תשע"ז, עמ' 95-148. המובאה מעמ' 120.

79 ספר הקנה, קראקא תרנ"ד, דף פט ע"ב.

שהעמיד גם י"ב היות כי הוא הפותר הכל א' לא', והנה מיסוד יבואו י"ב היות ידו"ד, הם י"ב גבולי השמש, וירח הוא דוד ברבבותיו.⁸⁰

החלום מאפשר את ההקבלה בין יעקב ליוסף כדרך שעשו אותה המדרשים. כמו שיעקב העמיד את שנים עשר השבטים המקבילים למזלות ('גבולי השמש') כך אף יוסף. ספירת יסוד, המשקפת את יוסף הצדיק, מבטאת פעמיים את ששת הספירות שבדרך כלל התפארת מבטאת אותן. כך הבהיר בעל הקנה את כפילות החלום. הסימטיות מרמזת לעתיד המשיחי. השמש מייצגת את יוסף, אך הירח המבטא את המלכות מייצג את דוד.

חלום כגילוי סודות

ראינו שהשיח האריסטוטלי השגיר באינטנסיביות את הדיון על החלומות הצודקים, וקבע את זיקת החלום לידיעת העתיד. הצעד הבא היה, שהחלום מגלה תכנים רעיוניים. ואכן אנו מוצאים בפיט שנכתב בתקופה מוקדמת יחסית, ראשית המאה האחת עשרה, רמז לגילוי סודות בחלום. נביא שורות אחדות מתוך קרובה לשבועות שכתב ר' בנימין בר שמואל:

גְּהֵצָה נֹת בֵּית לְהַפִּיק תְּבוּנָה / גְּמַר אֹמֵר פְּנֵי צוּר בְּמַעַן לְשׁוֹנָה :
 'גְּבוּרוֹת מַעֲשֵׂיךָ מִי יִתְבוּנֵן אֱלֹהֵי קֶדֶם מַעֲנָה / גְּדוֹל הַעֲצָה וְרַב הַעֲלִילָה וְהַבִּינָה
 גְּלִיתִי בְּסוּדֵיךָ וְשִׁשְׁתִּי בַעֲצָתֶיךָ כִּי מַצְאֵתִי חֲנִינָה / גְּאוֹן וְגוֹבָה עַדִּי הוֹד וְהִדָּר
 תִּלְבַּשׁ דְּבָרֶיךָ לְאַמְנָה
 גְּנִי עֲלֶיךָ מִתַּח וְיִסַּד תְּבַל עַל מְכוּנָה / גְּלֵשׁ יִצְרִיחוֹתֶיךָ אֲשֶׁר בּוֹ תְּנוּדָה תְּנוּמָה וְשִׁנָּה
 גְּנִזְפִי לְבָאֵר הַמְּשַׁחֲקִים לְפָנֶיךָ זֶה אֶלְפִים שָׁנָה / גְּרוֹס נֶפֶשׁ לְתַאֲוָה אֶל עֲדוּתִי לְשׁוֹנָה
 דְּבַר הַקְּדִימָה מְשׁוּלַת עֵץ חַיִּים / דְּלָגָה וְקַפְצָה לְשׁוֹחַ פְּנֵי אֱלֹהִים חַיִּי' [...]
 וְרָאֲתָה אֲמוֹן דְּבָרִים הַעֲתִידִים / וְעֲנֵתָה פְּנֵי רוֹכֵב חֲזִיוֵי אָדָם :
 'וְלֹד אֲשֶׁר תִּצְרֵר בְּצֶלֶם דְּמוּת תְּבַנִּיתֶךָ רֹאשׁ לְנוֹלָדִים / וּמְסוּף וְעַד סוּף תַּעֲדִיךָ
 יְקוּמוּ בַעֲצָמוֹת וְגִידִים
 וּמַעֲט תְּחַסְּרֶהוּ מִבְּנֵי אֱלֹהִים חַיִּי יְקוּדִים / וְרָגַל גְּאֹה תְּבֹאֵיהוּ לְהִנְיָא פְּקוּדִים'.⁸¹

בקרובה זו התורה מעידה על ערכה ועל ערך בוראה. לכאורה היא הדוברת היחידה. אולם הפייטן רומז מדי פעם שגם הנפש אומרת את דברה. הנפש היא המשתעשעת בסודות התורה, הגורסת את דרכיה ונכללת ב'תנוודה, שינה ותנומה'. להערכתה הנפש היא הצופה בסודות בזמן השינה, ובחלומותיה היא גם צופה את העתידות ('דְּבָרִים הַעֲתִידִים'). כלומר גם כאשר הפייטן מתאר את דברי התורה המואנשת בגלוי הוא מוסיף שיח נסתר של הנפש. הנפש היא זו העוסקת בתורה ('גְּרוֹס נֶפֶשׁ') והיא החושפת את סודותיה.

80 ספר הקנה, קנה חכמה קנה בינה (הקדמה), דף כא ע"א.

81 י"ל וינברגר, 'שירים חדשים מהתקופה הביזאנטית', *Hebrew Union College Annual* XLIII (1972), חלק עברי, עמ' 293-294, שו' 128-145. וינברגר ציין בפירוט את המקורות ולא ראיתי צורך לשוב ולצינם.

סביר שהשלב העוקב, לפחות בספרות המיסטית, יהיה הצגת החלומות כגילוי נסתרות. ואכן בספרי הקנה והפליאה, שכנראה התחברו באזורי ביוגרפיה במאה הארבע עשרה, מובאים סיפורים לא מעטים השוזרים אגדה והערצת קדושים בביוגרפיה של המחבר האנונימי.⁸² באחדים מהם מסופר על חלומות שחלמו המספרים עצמם. למשל בעל הפליאה סיפר על חלום שבו הופיע אליהו, וביאר לו את המשמעות הסגולית שבלשון הקודש ואת השמות האלוהיים. 'א"ל: ראיתי בזה הליל' חלום שהיינו הולכים שניה' (!) בדרך א' ופגענו באליהו ז"ל, והתחיל לבאר לנו אותיות בג"ד כפ"ת, ומכלל האותיות ההם נתבאר לנו המ"ב שמות שהם אב"ג ית"ץ.⁸³ סיפור אחר על חלום נסב על הזיקה שבין הספירות למספרים ולשם הוי"ה.⁸⁴

ביקורת חברתית

ביקורת חברתית היו נחלתם של שכלתנים רבים בימי הביניים. הן אמות המידה המחמירות והפרישותיות שתבע אידאל רכישת הידע המדעי בכללו הן תחושת היחיד הנבחר לנוכח ההמון גרמו לביקורות חמורות כלפי החברה שבה שהה המשכיל. אולם הביקורות שמתח ר' אלנן קלקיש היו חמורות במיוחד, והן מזכירות את הביקורות על הפילוסופיה האבן-רשדית הקיצונית בספרד באותו הזמן. בתחילה תקף קלקיש את המתחזים לחכמים ובעצם התנהגותם איננה מוסרית. 'ומי שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו כאריסטו[לוס] אפלטון וסיעתו אין חכמתו מתקיימת'.⁸⁵ קלקיש, שכנראה בילה במחוזות ביוגרפיה ברוב ימיו, האשים את הרואים בעצמם חכמים לא רק בהליכותיהם אלא גם בבחירתם בנדודים, לאמור הם עוזבים את ביוגרפיה למוקדי התרבות במזרח ובמערב. על המתחזים לחכמים כתב, כי הם 'השטים בגלילות והולכים בארץ מרחק ללמוד תורה וללמוד חוכמות רמות לברוח תרשישה'.⁸⁶ כמדומה שההאשמה הגדולה ביותר כלפי הנוהגים כמשכילים היא ההתחזות לנביאים. המשכילים-כביכול מתהדרים בחלומות צודקים, המעניקים לגיטימציה לדעות כפרניות. כתב קלקיש:

מעתה ראו מורי כונתם להשטות לב העם⁸⁷ להמשך אחריהם כאשר הם מחלימים⁸⁸ ועשים; לכן אחי אל תשמעו אל חלומותיהם אשר הם מחלימים כדי להרויח מעות הם עושים, ואומרים 'בחלום עלה לנו', כי בשקר הם נבאים לכם⁸⁹

82 ראו מ' קושניר אורון, 'הפליאה' וה"קנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם, עמ' 336-368.

83 ספר הפליאה, דף נה ע"ג. וראו: י"מ תא-שמע, 'הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר (נוסח מורחב)', ירושלים 2001, עמ' 66.

84 ספר הפליאה, דף ג ע"א.

85 אבן ספיר, כ"י פריס 727, דף 91א, על פי משנת אבות ג, יא.

86 שם. ראו: ד' שורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, עמ' 142-143.

87 על פי יש' ו, י.

88 כלומר, חולמים.

89 על פי יר' כו, י.

חזון לבם ידבר⁹⁰ שקר אליל ותרמית,⁹¹ ודין הוא שיוסרו ממעון אלהים, כי בעון פשעיהם אנו מתארכים בגלות מפני שמסירים ההשגחה ואומרים אין יוי' רואה מחשבתם הסכלה [...] לכן ממזימותם סורו ואל תפנו, סורו סורו אל תיגעו⁹² כי עזבו אורחות יושר⁹³ ודבריהם עקש ופתלתל⁹⁴ בהשגחה ובחידוש ובבריאת הזמן ובנצחות העולם, ואורחו בחיים בלעו⁹⁵ שהיא התורה התמימה המופלגת במעלתה, והיא התכלית שאין אחריה תכלית,⁹⁶ והיא השלמות הגדולה הגמורה.⁹⁷

קלקיש נהג להאשים בכפירה כל אימת שנראה לו שאין מתיישרים עם הנורמות שלו. כשם שבשלהי המאה השלוש עשרה ר' אבא מארי הפרובנסלי קישר בין העיסוק במגיה האסטרלית לבין הפילוסופים שנהו אחר אבן רשד כך אף קלקיש קישר בין קבוצות הביקורת שלו לבין דעות כפרניות.

דבריו הזכיר שתי סוגיות, שהן השגחה ובריאה. עם זאת ניכר שאמונת הבריאה היא הבערת בעצמותיו, שכן המשכילים הללו מעוותים שלושה היבטים של אמונה זו:

(א) 'חידוש', דהיינו בריאה מן האין.

(ב) 'בריאת הזמן'.

(ג) 'נצחיות העולם', ככל הנראה המשכילים-לכאורה משמרים גרסה של בריאה נצחית או האצלה נצחית.

בין כך ובין כך המתחזים לחולמי חלומות פוגעים במושג הפשטי של הבריאה, שעניינו שקודם הבריאה היה האל בלבד, ולאחר הבריאה הופיע העולם. עוד קודם לקלקיש הופיעה תפיסה יותר אלמנטרית מזו. ר' שמריה האקריטי טען, כי היה זמן קודם בריאת העולם.⁹⁸ קלקיש לא נגרר לתפיסה כזו, וטען כי הזמן נברא. אולם ברור שהוא קישר בין ההתחזות לנביאים ובין הפגיעה באמונות ההשגחה והבריאה. ביקורת חברתית הנשענת על החלום נמצאת גם אצל המקובל הביזנטי האנונימי בעל ספר הפליאה.⁹⁹ הפעם לא מדובר במתחזים לנביאים אלא ככל הנראה במתחזים לחולמים חלומות אמיתיים וצודקים. המתחזים אינם אלא נושאי משרות הרבנות. לפי בעל הפליאה רבנים טוענים להשראה וכריזמה, ותולים את מעשיהם הקלוקלים בחלומות. וכה כתב:

90 על פי יר' כג, טז.

91 על פי יר' יד, יד. וראו עוד תה' קיט, קיח.

92 על פי א' ד, טו.

93 על פי מש' ב, יג.

94 על פי דב' לב, ה.

95 על פי יש' ג, יב; משנת אבות ג, ב; בבלי עבודה זרה ד ע"א. הניקוד במקור.

96 על תכלית לתכלית ראו הדין במורה הנבוכים א, סט.

97 אבן ספיר, דף 91א.

98 ראו: ד' שוורץ, 'עיונים בסוגיית הבריאה בהגות היהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים', פעמים 97 (תשס"ד), עמ' 63-80; הנ"ל, 'למה המציאו בעת ידוע? זמן ובריאה בהגותם של ר' שמריה האקריטי ור' חסדאי קרשקש', א' אייזנמן וז' הרווי (עורכים), אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש, ירושלים תש"ף, עמ' 229-251.

99 ראו מ' קושניר אורון (לעיל הערה 82), עמ' 321-326.

ואלה הדברי' האגדות רואי' הרבני' הגדולי' בעלי זקנה חסירי הדעת ואומרים אין בכל אלה דבר, ומקילין במצות, ועוברי' באזהרות, ואינן נזהרי' מחוט ועד שער¹⁰⁰ להחמיר ולגדור גדר, רק שאומרים הכל הי' חלום אצלם, ואין לך חלום בלא דברים בטלים; ¹⁰¹ יכריתם השם ואת זרעם אחריה¹⁰² האומרי' דבר זה, שדובר שקרי' לא יכון נגד השם¹⁰³ אבל כולם הי' בהקיץ.¹⁰⁴

החלומות מבטאים כביכול את הסייגים והחומרות, שהם בגדר 'דברים בטלים'. יכול להיות שביטוי זה נאמר נגד החולמים, ועניינו שחלומם הוא הבל. בעוד שקלקיש תיאר את מושאי הביקורת שלו ככופרים אף ירד לעומק תפוסותיהם התאולוגיות, בעל הפליאה תיאר אותם כמזלזלים במצוות ובסייגיהן. הראשונים עוסקים בהגות בעוד האחרונים הם תועלתנים. עם זאת העניין של ספר הפליאה בבריאה מציג רקע דומה במובן מסוים לביקורת החברתית, שכן גם קלקיש טען שהפגיעה העיקרית של הכופרים היא באמונת הבריאה.

סביר להניח שקלקיש ובעל הפליאה התייחסו לתופעות ממשיות בסביבתם, אולם עד כה אין בידינו מידע מדויק על זרמים אנטינומיסטיים פעילים באזורי ביזנטיון כדי לאשר קביעה זו או לדחותה.

(ד) סיכום

המוטיב של החלום איננו בהכרח מרכזי בהגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים אך הוא ללא ספק בעל נוכחות, והוא גם מפתח להבנת עמדות שכלתניות ושמרניות. סביר להניח שבמישור הפרקטי של פתרון חלומות הנוכחות שלו הייתה גדולה יותר. מכל מקום מדובר במוטיב חשוב מבחינה תאולוגית.

תרומת הדיון במעמדו של החלום להערכה של ההגות היהודית הביזנטית היא להערכתו לא מעטה. הבנת החלום מאפשרת את בחינת עיצוב תפיסות הנבואה ונבואת משה, הערכת דרכי הפרשנות האלגורית והפשטית, הכרת השיח החברתי בקרב יהודי ביזנטיון וכן הלאה. זאת ועוד: עצם הזיקה של החלום לנבואה נידונה בקרב הוגים יהודים ביזנטים בשלהי ימי הביניים. יש שטענו שמדובר בשתי תופעות שונות לחלוטין, ויש שטענו שההבדל ביניהם נעוץ בעוצמות אך לא במהות.

גם ללא היזקקות לגישתו של דרידה, שלפיה אין לייטמוטיב אלא כל המוטיבים בטקסט חשובים באותה מידה, ברור שהחלום הוא רכיב תאולוגי חשוב בהתקמות המחשבה היהודית בביזנטיון. על כך מעיד גם הוויכוח הקשה שהיה בין שני תלמידי חכמים ומנהיגים רוחניים בקנדיאה בשלהי ימי הביניים. מוויכוח זה עולה, כי תפיסת החלום ומעמדו ונבואה עמדה בצומת העימות שבין שכלתנים לשמרנים. ר' ידידיה רך היה נציג נאמן לשכלתנים הרדיקלים בעוד שר' מיכאל בן שבתי בלבו היה לא רק

100 ראו בר' יד, כג.

101 כלומר טענתם לחלום היא בטלה.

102 על פי בר' ט, ט.

103 על פי תה' קא, ז.

104 ספר הפליאה, פרומישל תרמ"ד, דף כט ע"ב.

שכלתן אלא גם מקובל. כזכור שאלת מעמדה של נבואת משה וזיקתה לדמיון תפסה אף היא מקום מרכזי בוויכוח זה.

ובכלל הביקורות החרिפות נגד שכלתנות קיצונית המופיעות גם ללא קשר לוויכוח עשויות להתפרש בשני כיוונים: יכול להיות שהיה זרם שכלתני קיצוני בביזנטיון של הוגים קונקרטיים. אך באותה מידה אפשר להניח שהביקורות הן תוצאה של חסידות ופרישות, המבקשות להבדיל עצמן ממה שנראה בעיניהן כמוטעה וכמאיים. וכפי שציינתי לעיל, ביקורות כאלה כלפי דמויות ממשיות היו בספרד בשלהי ימי הביניים.

תפיסת החלום בהגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים מבטאת אפוא תופעה רב תרבותית. הדיון שקדם הציג זוויות ראייה אחדות בלבד על החלום כגורם פילוסופי, קבלי, ספרותי וחרתי.

“To Do the Will of His Creator, for Thereby Happiness Shall Be Attained”: Halakhic Religiosity of Obedience and Servitude in Early Modern North African Jewish Communities

Michal Aziza Ohana, Martin Luther University, Halle-Wittenberg
(Germany)

Abstract

The issue of human perfection was one of the topics that most preoccupied medieval Jewish thinkers and commentators. One viewpoint was that obedience to God and subjugation to Him are what grant a person religious perfection, such that “accepting the yoke of the kingdom of heaven” – that is, servile (submissive) subordination to God through obedience to His decrees – is the definitive purpose of religious life. Lorberbaum termed this outlook “halakhic religiosity of obedience and servitude”.

The question of human perfection similarly gripped the North African sages of the early modern period, from the sixteenth to the mid-nineteenth century. The present study indicates that the “halakhic religiosity of obedience and servitude” perspective continued to exist in that region during the specified period, albeit alongside other perspectives.

Moreover, in order to complete the picture, the present study also traces the North African rabbis’ directive that one must carry out all one’s actions (eating, sleeping, intercourse) “for the sake of heaven”; an approach constituting an extension of the “halakhic religiosity of obedience and servitude” worldview.

תקציר

סוגיית שלמות האדם הייתה לאחת הסוגיות שהעסיקה ביותר את ההוגים והפרשנים היהודים בימי הביניים. אחת התפיסות הייתה כי הציות לאל וההשתעבדות לו הם הם שמקנים לאדם את שלמותו הדתית, כך ש'קבלת עול מלכות שמיים', כלומר כפיפות סרבילית (כנועה) לאל דרך ציות לגזרותיו, היא תכלית החיים הדתיים. לורברבוים כינה תפיסה זו 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד'.

סוגיית שלמות האדם העסיקה ביותר גם את החכמים בצפון אפריקה בעת החדשה המוקדמת, המאה השש עשרה עד למחצית המאה התשע עשרה. המחקר הנוכחי מצביע על כך שתפיסת 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' המשכיכה להתקיים במרחב הגאוגרפי המדובר בתקופה הנזכרת, אם כי לצידה תפיסות אחרות.

כמו כן לשם השלמת התמונה, המחקר הנוכחי מתחקה גם אחר תביעתם של רבני צפון אפריקה מהאדם לקיים את כלל פעולותיו (אכילה, שינה, תשמיש המיטה) 'לשם שמיים', המהווה הרחבה של תפיסת ה'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד'.

'לעשות רצון בוראו [...] כי בדבר הזה יושג האושר': דתיות הלכתית של ציות ושעבוד בקהילות היהודיות בצפון אפריקה בעת החדשה המוקדמת

מיכל עזיזה אוחנה
אוניברסיטת מרטין לותר, האלה-ויטנברג (גרמניה)

מבוא

ההגות היהודית שהתגבשה בקהילות צפון אפריקה לאחר גירוש ספרד (1492) ועד התרוקנותן של הקהילות בעקבות העלייה הגדולה ארצה וההגירה לארצות אחרות במערב אירופה ואמריקה הצפונית והדרומית במחצית השנייה של המאה העשרים, לא זכתה למחקר אקדמי מקיף ומעמיק, והמחקר המועט שהקודש להן התמקד בעיקר בטקסטים קבליים.

דומה כי את התקופה הארוכה האמורה החולשת על כמעט חמש מאות שנים יש לחלק לשלוש תקופות משנה. הראשונה: מסופה של המאה החמש עשרה עם התיישבותם של גולי ספרד בקהילות המגרב ועד למחצית המאה השבע עשרה עם התפשטותן של הקבלה הלוריאנית והתנועה השבתאית לקהילות אלו. השנייה: ממחצית המאה השבע עשרה ועד למחצית המאה התשע עשרה עם החלת הקולוניאליזם הצרפתי, חדירת תנועת ההשכלה העברית והשפעתו הגוברת של האוריינטליזם היהודי במרחב הגאוגרפי המדובר.¹ השלישית, ממחצית המאה התשע עשרה ועד למחצית המאה העשרים עם חיסולן של הקהילות.

בשנים האחרונות מחקרים אחדים הוקדשו לבירור תפיסתם של חכמי המגרב בסוגיות נבחרות בתקופת הזמן הראשונה.² המחקר הנוכחי מצטרף למגמה זו ומתמקד בבירור תפיסת ה'דתיות ההלכתית של ציות ושעבוד' כאחת ממגוון התפיסות

1 אציין כי הפריודיזציה החדשה בהיסטוריוגרפיה של קהילות ישראל בצפון אפריקה החלה בנקודות זמן שונות במאה התשע-עשרה בכל קהילה.

2 ד' מנור, 'ההשגחה הנס והטבע במשנתו הפילוסופית של ר' אהרון אבן חיים', מקדם ומים ט (תשס"ו), עמ' 17-35; הנ"ל, 'ביאורים רציונליים למיתוס שבמדרש', אשל באר שבע ד (תשנ"ו), עמ' 210-225. מ' אוחנה, "'במה נשים זוכות": שלמותן ושכונן של נשים לשיטת ר' יצחק צרפתי', דעת (תשע"ו); הנ"ל, 'בין הטבעי והעל טבעי: תורת הנבואה בהגות היהודית במרוקו בדורות שלאחר גירוש ספרד', דעת (תשע"ז), עמ' 175-198; Idem, 'The Jewish-Christian Polemics in the Sermon of R. Shaul Serero of Fes (1566-1655)', Entangled Religions 6 (2018), pp. 124-161 והחקירה השכלית בפזורה הספרדית בצפון אפריקה בדורות שלאחר הגירוש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כו (תשפ"א), עמ' 333-365; ד' שוורץ, 'תפיסות משיחיות בצפון אפריקה במאה השש עשרה', דעת (2020), עמ' 339-370.

על אודות שלמותו של האדם שבה אחזו חלקם בתקופה המדוברת. כמו כן המחקר הנוכחי מבקש גם להרחיב את גבולות הזמן ולהתקדם אל תקופת הזמן השנייה.³ כדי להבחין בין שתי התקופות, אכנה את התקופה הראשונה 'הדורות שלאחר גירוש ספרד' ואת התקופה השנייה 'העת החדשה המוקדמת', הגם שהתקופה הראשונה נחשבת אף היא במחקר כ'עת החדשה המוקדמת' אם נבחר לאמץ פריודיזציה זו להיסטוריה היהודית, נושא הנתון במחלוקת.⁴

הדמויות הפועלות

בטרם אפנה לעיין בתפיסתם של אחדים מרבני צפון אפריקה בדורות שלאחר הגירוש מספרד ובעת החדשה המוקדמת בסוגיה שעל הפרק אבקש להציגם בקצרה (לפי סדר הופעתם במחקר הנוכחי) וזאת מפאת אלמוניותם היחסית של אחדים מהם.

שאול סיררו (1655-1566). נולד בפאס, חתום על תקנות אחדות מתקנות פאס, לצד עמיתיו. סיררו כתב בנעוריו פירוש לספר משלי 'חנוך לנער' (ירושלים תשנ"ז). במסגרת תפקידו כרב בקהילת פאס הוא נשא דרשות בשבת הגדול ובשבת תשובה, כמו גם באירועים אחרים, ולימים קובץ דרשותיו זכה לדפוס 'דרושי מהרש"ש סיררו' (ירושלים תשמ"ט-תשנ"א).⁵

אהרן אבן-חיים (1632-1555). נולד בפאס, חתום על תקנות אחדות מתקנות פאס, לצד עמיתיו. אבן-חיים נסע לוונציה לשם הדפסת חיבוריו: 'לב אהרן' – פירוש לספרים יהושע ושופטים; 'קרבן אהרן' – פירוש למדרש ספרא; 'מדות אהרן' – פירוש לברייתא דרבי ישמעאל, שאכן הודפסו שם בשנת שס"ט (1609). הוא נטל חלק בחיי הקהילה בוונציה אך כעבור שנים אחדות היגר למצרים, ובסופו של דבר עלה ארצה. בחיבוריו הנזכרים לעיל התייחס אבן-חיים לחיבורים אחרים שלו, אולם אין בנמצא כתבי-יד שלהם.⁶

שלמה דוראן. מצאצאיו של הרשב"ץ, יליד ותושב אלג'יר, תיקן תקנות והשיב תשובות הלכתיות רבות ולמעשה היה בכיר רבני אלג'יריה במחצית השנייה של המאה השש עשרה. דוראן כתב ספר בשם 'תפארת ישראל' (ונציה שנ"ט) המורכב משלושה חיבורים שונים: 'תפארת ישראל' – קובץ דרושים בסוגיית ההשגחה; 'מגלת הספר' –

3 גם על ההגות היהודית שהתגבשה במגרב בתקופת זמן זו נכתבו מחקרים ספורים בלבד, ראו: ד' מנור, 'ארץ ישראל בהגותם של חכמי מרוקו במאה ה-18: ר' חיים בן עטר ור' רפאל בירדוג'י, א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 359-380; הנ"ל, 'האדם במשנתו של ר' חיים בן עטר', מ' בר אשר, א' וסטרייך, ש' שרביט (עורכים), מחקרי מערב ומזרח – אסופת מחקרים מוגשת לפרופ' הרב משה עמאר, רמת גן תשע"ח, עמ' 71-85; ש' רגב, 'עיונים בדרשותיו של ר' יהודה בן עטר: לשאלות תוכן וצורה', פאס וערים אחרות במרוקו, רמת גן תשע"ג, עמ' 179-204. מחקרים נוספים יוזכרו בהקשרם.

4 'הקר', 'האומנם' 'העת החדשה המוקדמת' היא תקופה בתולדות ישראל?; ע' אטקס ואחרים (עורכים) אבני דרך, ירושלים תשע"ו, עמ' 165-180.

5 מ' אוחנה, עיונים בהגותו של ר' שאול סיררו – פרק בתולדות ההגות היהודית בפאס, רמת גן תשפ"א, עמ' 27-38.

6 מ' עמאר, 'לתולדות ר' אהרן אבן חיים, ממזרח וממערב ד (תשמ"ד), עמ' 23-36.

דתיית הלכתית של ציות ושעבוד בקהילות היהודיות בצפון אפריקה בעת החדשה המוקדמת

ביאור למגילת אסתר; 'מאמר סעודת מצווה' – מסה העוסקת בכירור עבודת האל בפעולות גשמיות במסגרת דיון על סעודת המצווה של חג פורים. דוראן כתב גם פירוש לספר משלי בשם 'חשק שלמה' (ונציה שפ"ג).⁷

יהודה עוזיאל (השני). שימש כאב בית דין בפאס במחצית השנייה של המאה השש עשרה, וחתום על אחדות מתקנות פאס, לצד עמיתיו. עוזיאל חיבר קובץ דרשות לפרשות השבוע 'בית עוזיאל' (ונציה שס"ד). לדברי יעקב משה טולידאנו עוזיאל חיבר גם ביאור לתנ"ך, ולפירוש רש"י לתורה. בספריות מוסקבה ופריס מצויים כתבי-יד המשויכים ליהודה עוזיאל, ובניהם פירוש לתורה, פירוש לרש"י על התורה ופירוש לספר תהילים. אולם בשלב זה לא ברור האם הם פרי ידו של עוזיאל השני או שמא של סבו יהודה עוזיאל (הראשון).⁸

יהודה עייאש (1760-1688). נולד באלמדייה, למד תורה באלג'יר, היה לרבה של העיר ונחשב לאחד מבכירי רבני אלג'יריה. בדרכו ארצה עבר בליוורנו שם פגש את יוסף חיים דוד אזולאי (החיד"א). שנים ספורות לאחר הגיעו לארץ עמד בראשות ישיבת 'כנסת ישראל' בירושלים. בין ספריו: 'קול יהודה' – דרשות על פרשת השבוע (ליוורנו תקנ"ג); 'שבט יהודה' על שולחן ערוך, חלק יורה דעה (ליוורנו תקמ"ג); 'בית יהודה' – שו"ת וליקוט מנהגי אלג'יר (ליוורנו תק"ו); 'לחם יהודה' – ביאורים על משנה תורה לרמב"ם (ליוורנו תק"ה), וזאת ליהודה' – דרשות לנושאים שונים; 'בני יהודה' – על הרמב"ם (ליוורנו תקי"ח) ועוד.⁹

מסעוד בן גנון. מרבני אלג'יר, נפטר בשנת תנ"ג (1693), קובץ דרשותיו 'זרע רב' הובא לדפוס בספר 'יכין ובוועז' (ליוורנו תקמ"ב).¹⁰

רפאל ברדוגו (1821-1747). נולד במכנס, כיהן כדיין בעיר ותיקן תקנות אחדות, ונחשב לבכיר רבני העיר ומגדולי רבני מרוקו. בין ספריו: 'לשון לימודים' (ירושלים תשס"ב) – תרגום לערבית-יהודית של מרבית התורה; 'מי מנוחות' – דרשות על פרשת השבוע (ירושלים תר"ס, וג'רבא תש"ב); 'רב פנינים' – דרשות לאירועים שונים והספדים (קזבלנקה תש"ל); 'משפטים ישרים' – שו"ת (קרקא תרנ"א); 'תורת אמת' – על שולחן ערוך (מכנס תרצ"ט); 'שרביט הזהב' – חידושים על הש"ס (ירושלים תשל"ה ותשל"ח); 'משמחי לב' – פירוש על התנ"ך (ירושלים תש"ן); 'רוקח מרקחת' – על אגדות חז"ל שעודנו בכתב יד בידיים פרטיות.¹¹

7 א"ר מרציאנו, מלכי ישורון, ירושלים תש"ס, עמ' 98.

8 י"מ טולידאנו, נר המערב, ירושלים תרע"א, עמ' קמא-קמב. י' בן נאים, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א, נא ע"א-ע"ב.

9 מרציאנו (לעיל הערה 7), עמ' 190-191.

10 מרציאנו (לעיל הערה 7), עמ' 62.

11 מספר מחקרים נכתבו על ברדוגו ('המלאך רפאל'), לסקירה כללית עליו ועל מפעלו הספרותי הענף ראו: מ' בר אשר, 'על יצירתו של רבי רפאל ברדוגו', פעמים 91 (תשס"ב), עמ' 187-187. מחקרים אחדים נכתבו על דרכו הפרשנית (למשל מאמריהם של מיכאל אביעז, עמוס פריש והנרי טולדנו), ותפיסתו ההגותית ראו: א' נחמני, 'ר' רפאל ברדוגו ופירושו לתורה, עבודת מ.א. אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ח; ד' מנור, 'ר' רפאל ברדוגו: יחסו לפילוסופיה ולרציונליזם של זמנו', מקדם ומים ד (תשנ"א), עמ' 127-143; ד' אסולין, 'ר' רפאל ברדוגו: היבטים הגותיים, עבודת דוקטורט, ירושלים תשע"ז.

שמואל בן זקן. מרבני פאס, ככל הנראה חי בשליש האחרון של המאה השבע העשרה והשליש הראשון של המאה השמונה עשרה. בין ספריו: 'גפן פוריה' – פירוש על כמה מסכתות וש"ת אחדות (ירושלים, תרס"ד); 'פרי עץ הגן' – שבחלקו הראשון הוא פירוש לתורה ובחלקו השני הוא דרשות לאירועים שונים ופירוש על נביאים וכתובים (ירושלים תרס"ד). בן זקן חיבר גם חיבור הלכתי בשם 'פרי מגדים' שלא זכה לדפוס וככל הנראה אבד.¹²

אברהם הכהן יצחקי (1789-1864). נולד בתוניס, כיהן כדיין בעיר ונחשב לאחד מגדולי רבני תוניסיה. נודע בעיקר בעקבות ספרו 'משמרות כהונה' (ליוורנו תקצ"ח) המקיף את כל מסכתות הש"ס. עוד בין ספריו: 'שלחנו של אברהם' – חידושים על ארבעת חלקי השולחן ערוך (ליוורנו תרכ"ה); 'מצוות כהונה' – שו"ת (הודפס בתוך ה"נ"ל); 'עיני הכהן' – הלכות טרפות (ליוורנו תרכ"ה); 'כף הכהן' – חידושים על התנ"ך בדרך הקבלה (ליוורנו תרכ"ה); 'חסדי כהונה' – קובץ הספדים (הודפס בתוך ה"נ"ל); 'כתר כהונה' – ליקוטים על שולחן ערוך חלק חושן משפט (תוניס תרס"ד).¹³

מכלוף עמאר (נפטר ב-1759). מרבני אלג'יר, אחדות מדרשותיו הודפסו בספר 'פי צדיק' למימון יאפיל (ליוורנו תקי"ט).¹⁴

שואל ישועה אביטבול (1739-1809). נולד בצפרו, כיהן כרב ודיין בעיר. בין ספריו: 'אבני שיש' – הכולל את תשובותיו ההלכתיות כמו גם דרשות אחדות (ירושלים תרצ"ה); 'אבני קודש' – הלכות ומנהגי טרפות וחידושים על התנ"ך והתלמוד (ירושלים תר"ץ).¹⁵

צמח הכהן (1739-1813). נולד בג'רבה, למד תורה גם בתוניס ושב לג'רבה. בין ספריו: 'מדרש הגדה' – על הגדת פסח (ג'רבה תרע"ט); 'בניין אבות' – על מסכת אבות (ירושלים תש"ס); 'חולת אהבה' – על התורה ומגילות כמו גם דרשות והספדים (ג'רבה תרצ"ה); 'נאווה בקודש' – פירוש לשיר השירים (ליוורנו תרל"ב); 'תרומת הדשן' – חידושים על הש"ס (בית הגדי תשע"ט); 'צפנת פענח' – על רש"י ורא"ם לתורה (ירושלים תשס"ד). ככל הנראה ישנם חיבורים נוספים בכתב יד.¹⁶

חיים בן עטר (1696-1743). נולד בסלא, למד תורה גם במקנס. נסע לאמסטרדם כדי להדפיס את ספרו הראשון 'חפץ ה' (אמשטרדם תצ"ב), ושב בחזרה למרוקו. בעקבות רעב כבד ששרר שם באותה העת החליט לעלות ארצה. בדרכו עבר בליוורנו ושם הדפיס את ספריו 'אור החיים' – ביאור למקרא (ונציה תק"ב), ו'פרי תואר'. עם הגיעו לארץ הספיק להקים בירושלים את ישיבת 'כנסת ישראל', וזמן קצר לאחר מכן נפטר. פירושו הנזכר לתורה זכה להתקבלות רבה בכלל קהילות ישראל, ובפרט בחוגי חסידים, והקנה לו את הכינוי 'אור החיים הקדוש'.¹⁷

- 12 ד' מנור, 'האדם במשנתו של ר' שמואל בן זקן', י' בן עמי (עורך), מחקרים בתרבותם של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשמ"א, עמ' 133-140.
- 13 ב"ר כהן, נתיבות תשמ"ו, עמ' קצג-קצד.
- 14 מרציאנו (לעיל הערה 7), עמ' 194.
- 15 ד' עובדיה, קהלת צפרו, ירושלים תשל"ה, כרך ד, עמ' לא-לו.
- 16 כהן (לעיל הערה 13), עמ' שטו-שטז.
- 17 א' טייטו, רבי חיים בן עטר ופירושו אור החיים על התורה, רחובות תשע"ב.

דתייות הלכתית של ציות ושעבוד – 'גזרת מלך'

במחקריו על הסתייגויות מטעמי המצוות וההלכות הצביע יאיר לורברבוים על תפיסה אותה הוא כינה 'דתייות הלכתית של ציות ושעבוד'.¹⁸ לדבריו, האוחזים בתפיסה זו גרסו כי הציות לאל וההשתעבדות לו הם הם שמקנים לאדם את שלמותו הדתית, כך ש'קבלת עול מלכות שמים', כלומר כפיפות סרבילית (כנועה) לאל דרך ציות לגזרותיו, היא תכלית החיים הדתיים. יסודה של תפיסה זו בהשקפה תאולוגית הממוקדת באל ובאדנותו הנעלה, ובתוך כך בטיב העמידה מולו, כפועל יוצא מכך תפיסה זו מדגישה תאולוגיה מאנישה, לפיה האל הוא כעין מלך מצווה המטיל עולו על בריותיו ומשעבדם. לפיתוח תודעת כפיפות ושעבוד שכזו ולתחזוקה יועילו לכאורה מצוות חסרות טעם, ואולי אף הלכות אבסורדיות. שכן טעמי המצוות וההלכות חותרים תחת תודעת הכפיפות המוחלטת למרות האל, מפני שהן מעוררות את החשש שמא האדם מקיים את המצווה בשל התועלת הגלומה בה (טעמה הטוב) ולא מפאת גזרת האל. ואולם הגרסה הרכה של דתיות זו, איננה שוללת טעמים (וגם לא מבקשת להסתירם) אלא רק סבורה שלא הם צריכים להניע את האדם לקיום מצוות. לפי הגרסה הרכה של 'דתייות הלכתית של ציות ושעבוד' נדרשת בעיקר טכניקה רוחנית של 'הפרדה אקוסטית' בין טעם המצווה לבין המניע לעשייתה.¹⁹ כך שגם קיום מצוות שכלשון הרמב"ם 'טעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה' (הלכות מעילה, ח, ח) תובע ציות עיוור. במילים אחרות, תודעת הכפיפות והשעבוד צריכה לבוא לידי ביטוי לא רק כאשר האדם מקיים מצוות עשה מסוג 'חוקים' (או לחלופין נמנע ממצוות 'לא תעשה' מסוג זה), אלא גם בשעה שהוא מקיים מצוות עשה מסוג 'משפטים' (או לחלופין נמנע ממצוות 'לא תעשה' מסוג זה).

לורברבוים זיהה גרסה רכה של 'דתייות הלכתית של ציות ושעבוד' כבר בדברי חז"ל:

ר' אלעזר בן עזריה אומר: מנין שלא יאמר אדם אי אפשי [=אין רצוני] ללבוש שעטנז, אי אפשי לאכול בשר חזיר, אי אפשי לבוא על הערוה, אבל [יאמר] איפשי, [אולם] מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כן (ספרא, י, כב).

לדבריו, דרשה זו קוראת לאדם לפתח תודעת כפיפות ושעבוד למצוות, לקבל עליו עול 'מלכות שמים'. ר' אלעזר בן עזריה אינו שולל את טעמי המצוות ואת האפשרות לדעתם, שכן אדם שאומר 'אי אפשי לבוא על הערוה' מפני שהוא מבין את הטוב והתועלת הגלומים באיסורים אלה אינו טועה. ואולם הוא דורש להפריד בין טעם המצווה לבין המניע לעשייתה, שהוא הציווי בלבד. גם בדברי ר' חנינא, 'גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה' (קידושין לא ע"א), זיהה לורברבוים 'דתייות

18 "לורברבוים, 'דתייות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתייות הלכתית של ציות ושעבוד והסתייגויות אחרות מטעמי המצוות וההלכות', דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ' 69-114; הנ"ל, "רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות": על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים, דעת 77 (תשע"ד), עמ' 50-17.

19 לביאורו של המושג הפרדה אקוסטית לורברבוים הפנה ל: M. Dan-Cohen, 'Decision Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law', *Harvard Law Review* 97 (1984), p. 625

הלכתית של ציות ושעבוד'. יתרונו של 'המצווה ועושה' לפי ר' חנינא, נעוץ בכך שהוא מקיים את המצוות בשל הציווי (או: גם בשל הציווי) בעוד מי שאינו מצווה מקיימן רק בגלל טעמן הטוב.²⁰

את עקבותיה של תפיסה זו איתר לורברבוים בימי הביניים אצל רש"י וחכמי אשכנז. לדבריו בפירושו למקרא (שמות טו, כו; ויקרא יט, יט) ביטא רש"י את האידיאל הנעלה בעיניו: דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, ובכמה מקומות בפירושו לתלמוד הוא הטעים כי יסוד המצוות הוא אידיאל השעבוד לאל (מגילה כה ע"א). בהשראת רש"י, לטענת לורברבוים, נמצא ביטוי מפותח של 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' גם בספר מצוות גדול למשה מקוצי, מבעלי התוספות,²¹ ובדברי יעקב בן הרא"ש כי טעמי מצוות מפריעים לקיים את המצוות כמצוות-גזרות מלך.²² גם בשלהי ימי הביניים, טוען לורברבוים, היו מי שאחזו בגרסאות כאלו אוו אחרות של 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד'. כך למשל בפירושו לעקדה יצחק אברבנאל העלה על נס את אידיאל ה'יראה' שהוא ציות נטול פניות למצוות האל (עקדת השכל). כך שקפיצת האמונה של אברהם היא משל לדתיות הלכתית עילאית של ציות ושעבוד.²³ דומני שגם יוסף אלכו, לפחות ברובד האקזוטרי של דבריו, אחז בתפיסה כי שלמותו האנושית של האדם היא תוצאה של קיום מצוות התורה מתוך כוונה לעשות את רצון האל.²⁴

- 20 תפיסה זו הגורסת כי הציות לאל וההשתעבודות לו הם הם שמקנים לאדם את שלמותו הדתית לא הייתה היחידה (וגם לא הדומיננטית) בקרב חז"ל. לדיון נרחב בשיטתם בשאלת שלמותו של האדם ראו: H. Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*, Cincinnati 2003, pp. 101-142.
- 21 וראו גם: " גלינסקי, "ולהיות לפניך עבד נאמן כל הימים": פרק בהגותו הדתית של רבי משה מקוצי, דעת 42 (תשנ"ט), עמ' 13-31, בעיקר עמ' 27-28.
- 22 'ואין אנו צריכין לבקש טעם למצוות, כי מצוות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן', טור, יורה דעה, סימן קפא.
- 23 'מן ההכרח שהירא אלהים האמיתי לא יהרהר אחר מדותיו כלל. ואם יאמר לו השם יתברך לעשות דבר שהוא זר לשכל מאד – יעשהו על כל פנים, מצד היראה שיש לו מאת השם יתברך, שאין ראוי לעבור על מצותיו. ומזה הצד שהיה פעל העקדה זר אצל השכל, שישחוט האב הזקן את הבן היחיד אשר לו, הסכים אברהם עכ"פ לשחטו, מאין פנות אם הדבר ראוי או בלתי ראוי, ולכן נבתן מזה הפעל היותו יראה אלהים. והנה להיות מעלת היראה אמיתית, תכלית כל התורה ותכלית מה שאפשר לאדם להשיגו מן השלמות, כאמרו: 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה (דברים, י, יב), היה אברהם משתוקק להשלים הפועל הנפלא מעולת יצחק, כדי להגיע אל זאת המדרגה ממעלת היראה האמתית', פירוש התורה לרבנו יצחק אברבנאל, א, ירושלים תשס"ז, עמ' 488.
- 24 'ההשכלה הנפשית שאמרנו שתיתן השלמות הנפשי בהיותה מתחברת אל הפעולות איננה השגת המושכלות, אבל היא שיכוין העושה הפעולה הגופיית ההיא לעבוד השם בעשייתה, וזה כשיעשה אותה ככוונה לעשות הטוב והישר בעיני השם, לא להנאת עצמו ולא לכוונה אחרת כלל. וזה דבר ילקח עליו ראה מן הגלגלים, שהם בעלי גוף ונפש משכלת כמו שהוא מין האדם, ושלמותם הוא מושג להם מצד היותם מתנועעים תמיד בפועל להשלים רצון השם שגור עליהם להתנועע [...] וזהו תכלית השלמות העבודה שאפשר שיעבד שום נמצא את השם יתברך, כי גם בשכלים הנברלים באר הכתוב כי כונתם בהניעם הגלגלים אינה רק לקים גזרת השם. [...] והמשל בזה ממי שיחשק מלך המלכים ובא לפניו וקבלו המלך לעבודתו, כי זה בלי ספק תכלית הצלחתו וכל טובו והדרו בהיותו עבד מקוהל לפני המלך, ולזה יעבד עבודתו בזריזות גדולה לא לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו. [...] וכל זה ממה שיורה שהפעלה גופי הנעשה

עתה אבקש להרחיב את ההתחקות אחר גלגולה של תפיסה זו אל המרחב הצפון אפריקאי כמו גם להתקדם על ציר הזמן אל הדורות שלאחר גירוש ספרד והעת החדשה המוקדמת. עיון בכתביהם של חכמי המגרב בדורות שלאחר גירוש ספרד מורה שתפיסה זו של 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' המשכיחה להתקיים שם. כך למשל שאול סיררו ואהרן אבן-חיים גרסו כי שלמות של האדם מושגת עם תודעת הכפיפות לאל ועשיית רצונו.

שעיקר המעשה המצות הלא הוא הכונה שיכוין האדם בעשייתם לעשות רצון בוראו, כי דבר זה רוחני הוא, היות עשייתו המצות לעשות רצון בוראו, כי בדבר הזה יושג האושר.²⁵

כי לא יושג האושר והשלמות במצות, מצד המצוה בעצמ[ה], רצו[ני] מצד הפעולה, כי לא נעבוד אותה יתברך בפעולה, אלא מצד הכונה והתכלית אשר אליו יכוין העושה אותה. וזה כי יעש[ה] לשמו של הקב"ה, רצוני לקבל אדנותו יתברך עליו ולהשתעבד אליו. וזה תהיה כונתו בכל מה שיעשה, באופן שהאות אשר אליו יישיר בכל תנועותיו ומעשיו, הוא לעבוד האל יתברך, ולעשות מה שצוהו, וזהו לשמו יתברך.²⁶

על זו הדרך, שלמה דוראן ויהודה עוזיאל הדגישו כי גם קיום מצוות שטעמן גלוי צריך להיעשות מתוך תודעת גזרת האל ולא מפאת תועלתן המפורשת, כלומר הם תבעו את 'הפרדה האקוסטית' שנזכרה לעיל.

שלא תהיה השקפתנו בקיום התורה אלא בבחינת שהיא מצותו ית' וקיום רצונו, ולא בבחינת המצוה עצמה במה שתהיה טובה בעיניו. ולא מיבעיא בחק[ים] שאין לשכל בהם טעם ונעם, אלא אפי[ן]לן במשפטים כרציחה וניאוף ומילי דנזקין שהשכל גוזר אותם, עכ"ז [עם כל זה] לא תהיה הכוונה בקיומם אלא מצד שהם מצותיו ומשפטיו [...]. והגם כי תראה לכם תועלת[ם] והנאתם במה שתשיגו חיים רבים וטובות רבות יגיעו אתכם בעשותכם אותם עכ"ז לא תהיה פנייתכם אלא מצד שהם מצותי וחקותי ולא להנאתכם.²⁷ שכל פרטי השלימות יוכלו בכ' דברים והם שלימות מעלות המידות ושלימות מעלות שכליות. ושלמות המדות הם כל אותם הדברים שטבע האדם במה שהוא אדם יחייבם כמו איסור הרציחה והגנבה והעול במידות ונתינת הצדקה וההלואה וכדומה, דברי[ם] שאז"ל עליהם שאלו לא נכתבו היו ראויים ליכתב, רוצה לומר בדרך השכל, וזה מפני הצטרכם ליישוב העולם שהאדם מדיני

בהשכלה לעשות רצון ה' ומצוותו, יתן שלמות לבעלי הנפש המשכלת, י' אלבו, ספר העיקרים, מאמר ג, פרק ה, ירושלים תשנ"ה, עמ' שט-שיב. לדברי ארליך דעתו האמתית, והאזוטריה, של אלבו היא כי שלמותו האנושית של האדם מוגדרת כהשגת הידיעות השכליות על העולם, ראו: ד' ארליך, הגותו של ר' יוסף אלבו – כתיבה אזוטריה בשלהי ימי הביניים, רמת גן תש"ע, עמ' 152-175.

25 ש' סיררו, דרושי מהרש"ש סיררו, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' תמד.

26 א' אבן-חיים, לב אהרן, שופטים, סימן כב, לו ע"א. ראו גם: שם, סימן נ, פו ע"ב.

27 ש' דוראן, חשק שלמה, ויניציאה שפ"ג, נ ע"ב-נא ע"א.

בטבע. ומעלות שכליות הם אותם הדברים שלא ישיגם האדם בדעת והשכל אם לא באו בצורה, כמצות לולב ושופר ומזוזה ותפילין וציצית וכדומה. וכל אלו הדברים צריך שיעשה אותם האדם כדי לעבוד את השם. ולא מביע בחלוקה הב' שהיא מהמעלות השכליות, אלא אפילו באותם שיחייבם השכל מבילתי שיהיו כתובים בתורה הוא מן הראוי ג"כ [גם כן] שתהיה כונתו לעבודתו ית'.²⁸

אציין כי תפיסה זו של שלמות האדם כ'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' לא הייתה התפיסה היחידה, וגם לא הדומיננטית, בקרב חכמי צפון אפריקה בדורות שלאחר גירוש ספרד, כפי שהצבעתי על כך במקום אחר.²⁹ ברקע דיוניהם בסוגיית שלמות האדם עמדה קביעתו של אריסטו כי מהות האדם היא הדבר אשר בו הוא מתייחד משאר הנבראים, ומפני שהנפש המשכלת היא המייחדת לאדם הרי שהשכלה היא מהותו.³⁰ אליבא דאריסטו ברכישת מושכלות שכלו של האדם 'מתעצם', דהיינו הופך לעצם, וזהו 'השכל הנקנה' שלו (עד אז השכל היה בגדר 'הכנה' (פוטנציאל) בלבד, 'שכל היולאני'). מעמדו המיוחד של שכל האדם התקבל גם בקרב ההוגים היהודים, והרמב"ם אף פירש כי השכל האנושי הוא הוא צלם אלוהים המקראי.³¹ כתוצאה מכך במסגרת הדיון בסוגיית שלמות האדם ותכליתו העלו חכמי המגרב, כמו קודמיהם בימי הביניים ובשלהי התקופה, שתי שאלות משנה: (א). איזה סוג ידיעה נדרש לצורך שלמות האדם – העיון הפילוסופי או שמא לימוד התורה?; (ב). מהו מקומו של המעשה? האם די בלימוד עיוני, יהא אשר יהא, או שישנו צורך גם במעשים ומצוות? כחלק לא מבוטל מקודמיהם הם דחו את התפיסה השכלתנית בגרסתה הרדיקלית הגורסת כי שלמות האדם כרוכה בהוצאת השכל לפועל בלבד, והועידו מקום גם למעשה המצוות. היו מהם שדחו את התפיסה הנזכרת מחמת היותה בלתי ניתנת להשגה (לפחות לרוב בני האדם),³² ועמדו על מעלתן של המצוות כשלעצמן.³³ היו מהם שחייבו את המעשה לצורך שלמות האדם בשל הדואליזם האונטי שלו,³⁴ או מפאת הצורך להידמות לפעולתם של

- 28 'עזיזאל, בית העזיזאלי, עו ע"א.
- 29 מ' אוחנה, בין שלוש ערים – הגות יהודית בצפון אפריקה בדורות שלאחר גירוש ספרד (בדפוס), פרק שישי.
- 30 אריסטו, אתיקה: מהדורת ניקומאכוס, תרגם מיוונית: 'ליבס, ירושלים ותל אביב תשל"ג, עמ' 25.
- 31 רמב"ם, מורה נבוכים, א, א. עם זאת, תפיסתו של הרמב"ם בעניין שלמות האדם נתונה במחלוקת: יש שזיהו את שיטתו בסוגיה עם התפיסה השכלתנית, כפי שתברר מיד, דהיינו ששלמות האדם כרוכה בהשגת מושכלות בלבד, ללא קיום מעשים ומצוות; ויש שדחו הבנה רדיקלית מעין זו וגרסו כי לשיטת הרמב"ם אף המעשים נצרכים. לביורו תפיסת הרמב"ם: תירוסיסמואלסון (לעיל הערה 20), עמ' 192-290.
- 32 למשל: 'זביארתי שאם האושר יושג בעיון, לא יזכה לזה א' מעיר וב' ממשפחה, ורוב האדם נברא לבטלה', סיררו (לעיל הערה 25), עמ' תכד-תכה; 'ואחר שביארתי היות תכלית האדם הוציאו שכל מן הכח אל הפעל, הנני להראות איך זה התכלית רחוק מאד וקשה להשיגו. שאם היה זה התכלית לברו, לא ימצאו שני אנשים או נשים בזמן רב יבואו אל התכלית אשר בעבורו נבראו', 'זרפתי, תולדות יצחק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 101-100.
- 33 למשל: 'ונמצאו בכל מצוה שני עניינים יחד, האחד והוא אשר קדשנו על ידי קדושת המצוה מצד עצמה, והשני על ידי הצווי האלהי. [...] אלא ודאי גם מצד עצמם הם שלימות ומשלימות את עושיהן ואפילו שאינו מצוה', זרפתי (שם), עמ' 113.
- 34 למשל: 'איוו היא דרך ישרה שיבור לו לאדם [...] להזהיר על שלמות המעשה ועל שלמו[ת] העיון. [...] ואמר שהם שניהם נותנים לו שלימות לב' חלקיו, דוראן (לעיל הערה 27), עא ע"ב-

הגרמים השמימיים וטיבה של נפש האדם.³⁵ לצד זאת הם המירו את הידיעה המופתית המתחייבת מהתפיסה השכלתנית הרדיקלית באמונה תמימה על דרך הקבלה (במובן מסורת) בהתאם לתפיסה השכלתנית המתונה, ובכך פתחו את שערי השגת השלמות גם להמון העם ולא רק לקומץ של עילית למדנית.³⁶ במילים אחרות, בפזורה המוגרבית בדורות שלאחר גירוש ספרד תפיסת השלמות הדתית ואושרו של האדם 'כדתיות הלכתית של ציות ושעבוד' הייתה תפיסה אחת שהתקיימה לצד תפיסות אחרות של שלמות האדם, והיא נידונה בהקשרים רחבים.

תפיסת שלמות האדם ואושרו כ'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' המשיכה להתקיים בקהילות צפון אפריקה גם בעת החדשה המוקדמת. עיון בכתביהם של רבני המגרב מהמחצית השנייה של המאה השבע עשרה ועד למחציתה של המאה התשע עשרה מורה כי חלקם אחזו בתפיסה כי שלמותו הדתית של האדם כרוכה בפיתוח תודעת שעבוד מוחלט לאל. כך למשל לדברי יהודה עייאש, 'המצות הללו הם סגוליות ומטבעות להגיע האושר וההצלחה אל העושה אותה. אכן לא יהיה בהם סגולה זו רק כשעושה אותם מצד גזרת מלך שכך גוזר עליו אבינו שבשמים. שבעשותו מצות הללו בלא כונה זו אין בהם סגולה זו כלל, ונמצא פועל לריק ויגע לבטלה. ועיין קצת מזה

עב ע"א; 'שהשלמו' [ת] תלוי בעיון ומעשה [...] והסברא גזור על זה, לפי שהאדם מורכב משני חלקים ולשניהם] צריך להשלים, וכנגד החומר הוא חלק המעשה וכנגד השכל הוא חלק העיון, ש' חאגיז, דבר שמואל, ויניציאה שנו', לב ע"ב; 'כי זה כל האדם (קהלת יב, יג), כלומר כי אלו השני חלקים, שהם גוף ונפש, הם חלקי כל האדם, ולזה צריך שתהיה שלם באלו השנים, ' כלץ, משיח אלמים, פתח תקוה תשס"א, עמ' 20; 'כבר ידעת שהאדם מורכב מחומר וצורה, וצריך עיון ומעשה להשלים ה', הגוף והנפש, מ' אלפס, ויקהל משה, ויניציאה שנו', מו ע"א. 'כי הן אל [...] ראה לצרף אל מחשבת מעלת עיונו מעשה שמים וארץ הנבראים ממנו [...]. גם מלאכיו עושי רצונו [...] בפעולת השכלתם הכי נכבדת הנה הנם גבורי כח עושי דברו בהניעם הגופים היקרים או בלכתם אנה ואנה בשליחות בוראם. גם הגלגלים אשר הנה גם הם חיים משכילים לחשוב מחשבות העיון על דעת שלמים וכן רבים הלא הם גם עושי מלאכה דרך גלגולם לרצון קונם [...] ולכן הן האדם אשר היה כאחד מהם לדעת טוב העיון וההשכלה לא תהיה תפארתו שלמה בשלמות העיון רק אם שלמות המעשה יצורף וייחוד אליו, א' אבן-חיים, קרבן אהרן, ירושלים תשע"א, עמ' 27; 'שאין השכל נשלם בשלמותו בהשכילו במושכליו, כי בזה עדיין לא הגיע אל השלמות הנדרש ממנו בהדבקו לגוף דבקת שכניי [...]. ומבואר הוא כי זה לא יהיה אלא במעשה הגופי המסכים אל הדעת השכלי אשר בנפש, והוא במעשה התורני כי בזה הוא משפיע על הזולת וזהו המעשה התורני הנמשך מהדעות, הנ"ל, שם, עמ' 29-30.

למשל: 'והחכמה אינה אלא ידיעת תורתנו הקדושה, שהם הידיעות האמתיות, שאי אפשר שיושגו ידיעות אמיתיות מצד השכל, להיות שכל האדם לאה מהשגת הדברים האמתים על [אל] הנכון, תחויב בהכרח שימצא דבר למעלה מן השכל האנושי שיוורה לנו הידיעות האמתיות, והיא תורתנו הקדושה, שמודיעה לנו הידיעות האמתיות, כגון מציאות ה' והאחדות הפשוטה, וההשגחה לשכר ועונש, וחיידוש וכיוצא באלו הידיעות', כלץ (לעיל הערה 34), עמ' 19; 'כי בחמלתו יתברך עלינו עדת ישראל, האמונות השכליות כמו מציאות ה' ואחדותו וחדוש העולם וההשגחה וכדומה לזה, כל אלו הונחו בפירוש בתורה, מבלי שיצטרך האדם לחקור בזה, ובאמונתו זו ישיג האושר, וא"כ גם הקטן בידעתו קריאת ספר לבד ידע אמונת אלו, סיררו (לעיל הערה 25), עמ' תכו; 'שאף אם היה דרך ההשגה השכלית הן היא התכלית, כי האדם היה אדם בשכל, אמנם להיות שזה התכלית בזה הדרך רחוק, א"כ [אם כן] הלא דרך האמונה היא משלמת במקום זה. א"כ [אם כן] מאחר שהוא כמו שאמרנו שהתכלית – האמונה, א"כ [אם כן] לא יקשה על הנשים מאחר שאינם עוסקים במושכלות היאך ישיגו לנועם עולם הבא, כי זהו מצד האמונה, צרפתי (לעיל הערה 32), עמ' 105.

בספר עקידת יצחק פרשת וישמע שער מה ח"ג.³⁷ כמו גם מסעוד בן-גנון, 'מדרגה שלישית שלמה מכולם והיא זה השלם המעולה אשר לא יכסוף לעבירות כלל. ועכ"ז [ועם כל זה] מבקש המצאות לעורר תאווה אליה כדי שיזכה להכניעו לעבודתו ית' [...] שמרוב תשוקתו להכניע חומרו לעבודת קונו מעורר תאוותו לתכלית הכנעתו'.³⁸ יושם אל לב כי לשיטת בן-גנון על האדם השלם ביותר לפעול באופן אקטיבי לעורר את יצריו על מנת שבסופו של דבר יכניעם לעבודת האל. אליבא דרפאל ברדוגו תודעת ההכנעה והכפיפות המוחלטת לגזרות האל מייתרת את החיפוש אחר טעמי מצוות ואף מסבירה את העלמתן של חלק מהן, שכן יש בכוחן לערער ולחתור תחת תודעה זו.

ועוד תועלת גדול בהסתר טעמי המצוות להודיע גדולתו ית' והכנעתו לעבודתו ולמצותיו כאשר נקיים כל גזירותיו בלי לבקש להם שום טעם.³⁹

לדברי שמואל בן-זקן, הביטוי האולטימטיבי של תודעת 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' הוא נכונותו של האדם למסור את חייו בפקודת האל. 'כי בהיות האדם מוסר נפשו על כבוד שמו ית' מורה על היותו חרד על דבר כבוד שמו ית' באהבה רבה ונפשו יודעת מאד כי עיקר מציאותו בעולם אינו אלא להשלים רצון קונו'.⁴⁰ כך גם גרס רפאל ברדוגו, 'הנה כי כן מצות המילה ששופך דומה על ה' ורצונו היא העבודה שלימה, ולכן אאע"ה [אברהם אבינו עליו השלום] לא נקרא שלם עד שמל, כי אז הוכר שהוא שלם בעבודתו יתברך ושם נפשו בכפו לחתוך מבשרו בידו לרצון בוראו'.⁴¹ במקרה של מסירת הנפש, התפיסה כי החיים הדתיים הם חיים של ביטול עצמי נוכח גדולת האל, מקבלת אפוא משמעות מילולית.

רפאל ברדוגו, אברהם הכהן יצחקי, שמואל בן-זקן, ומכלוף עמאר הדגישו כי קיום המצוות מתוך תודעה של שעבוד וכפיפות לאל צריך להתקיים גם במצוות שטעמן גלוי ומפורש, ולא רק במצוות שטעמן נסתר מהאדם. במקרים כגון אלו האדם נדרש לאותה הפרדה אקוסטית נזכרת שבין טעם המצווה (תועלת חברתית, מוסרית, רוחנית) לבין המניע לעשייתה (כך ציווה האל):⁴²

37 'עייאש, וזאת ליהודה, י ע"א. נראה שעייאש התכוון לדבריו הבאים של עראמה, 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך. יאמר האמת כי טוב הדבר, צדק הוא וצדקה תהיה, אמנם ממה שיחייבו הכוכב לא ימשך לעושה שום שכר, כמו שהוא הענין בכל הדברים הטבעיים, אבל כשתעשהו במצוות, תקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא כמו שאמר למען יאריך ימך וגו', ובמשנה תורה (דברים ה, טז) "כבד את אביך ואת אמך כמו שאמר למען יאריך ימך ולמען ייטב לך" יבאר שיהיה השכר להיותו מצווה ועושה, והקש על זה על שכר המצוות אשר הם למטה מזו בחק האדם', עקידת יצחק, ירושלים תשע"ו, עמ' ריט.

38 מ' בן גנון, בתוך: יכין ובוטו, קיט ע"א.

39 ר' ברדוגו, מי מנוחות, חלק ב, סה ע"א.

40 ש' בן-זקן, פרי עץ הגן, חלק שני, דף ע"ב.

41 ר' ברדוגו, מי מנוחות, חלק א, כג ע"א. וראו גם: שם, כט ע"ב.

42 חריגים בהקשר זה הם אליהו בן-הרוש ויהודה ברדוגו שגרסו כי את המצוות שטעמן גלוי ומפורש, ושהאדם מודה עימן, יש לקיים מתוך תודעה כפולה, הן מפאת הרציונל השכלי הן מפאת ציוויה האל. 'זו"ש [זוה שאמר] ועשיתם את חקתי הם חקים וגזרות ושמיטה ויובל הנזיל שאין השכל מחייבם תעשו אותם מצד הצווי לבד. ואת משפטי הם דינים שהשכל מחייבם. ואלו ודאי תשמרו אותם מצד השכל ועשיתם אותם גם מצד הצווי' (א' בן הרוש, ברכת אליהו, ג'ר"ב

ונר' [אה] במשז"ל אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר אלא אפשי ואבי שבשמים גזר עלי. באופן שגם הדברים שהשכל שופטן יקיימם האדם מצד המצוה ב"ה [ברוך הוא]. והוא שאמר 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' וכו' (ויקרא יח, ה). פי' [רוש] אפי' [לו] המשפטים שיעשה אותם האדם מצד עצמו לפי שבהם יחיה תשמרו אותם מצד גזרותי ומצד שאני ה'.⁴³ אחר שצונו עליה בתוה"ק [בתורה הקדושה] צריך לעשותה מחמת ציווי הי"ת [ה' יתברך] ולא מצד חיוב השכל, ויגמר בדעתו כשיעשה שאם ה' לא צוה עליה לא יעשה אותה כלל [...] וע"ז [ועל זה] אמר כבוד את אביך וגו' כאשר צוך וגו' [...] דהכוונה דאפי' [לו] שהמצוה זו השכל מחייבה, אפ"ה [אפילו הכי] כשתקיימנה תגמור בדעתך שאינך מקיימה אלא מפני שאתה עושה כאשר צוך ה' אלהיך.⁴⁴

שבעת עשותם המצוה אשר צוה ה' היו אומרים כאשר ציוני ה' אלהי אף כי היתה שכלית ובלאו הציווי היו עושים כן מסברת נפשם, אפ"ה [אפילו הכי] תלו עשייתם ברצון קונם מעיין מ"ש [מה שאמרו] ז"ל אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר וכו'.⁴⁵

וזהו אומרו בכוונת הכתוב 'אל תגזול דל' (משלי כב, כב), ר"ל [רוצה לומר] לא יהיה כוונתך כשלא תגזול דל מטעם כי דל הוא ויהי' [ה] לך גיון אם תגזלהו, אלא הכוונה לא תהיה לך מצד שצונו ה' אסור לגזול.⁴⁶

גם שאול ישועה אביטבול גרס כן, 'אפי' [לו] המצות שהשכל מחייבן יעשה אותן מחמת צויו ית', ולא מכח שהשכל מחייבן, כמו שדרשו על כבוד את אביך וכו' כאשר צוך ה' אלהיך ולא מטעם שהשכל מחייבן'.⁴⁷ תפיסה זו של 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' הביאה את אביטבול להדגיש את דברי ר' חנינא הנזכרים: 'גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה' (קידושין לא ע"א). 'שכתבו התו' דטעם דגדול המצווה שע"י הציוי יצה"ר מתגבר להחטיאו ולפום צערא אגרא'.⁴⁸ עם זאת, חרף תביעתו לקיים את המצוות מתוקף היותן גזרות מלך, הוא הכיר בכך שהשכר הנמשך

תש"ד, פ ע"ב; ; 'בא ללמד אופן הדרכה במצות, ואחר דבוחקים אין לאדם להתרשל להיות מתוך בהם, פן מתוך כך יבטלוהו המונעים ומונים עליהם. ולא כן שאר המצות המתנה בהם לדעת טעם הדבר ופירושו הוא סבה לעשותם בלב שלם ובנפש חפצה, זהו אם רצונך לקיים חקתי לא תתעכבו לדעת טעם הדבר, רק תלכו בהם כהולך בדרך מישור, ולא כן בעשותכם מצותי רק תשמרו ותמתינו לדעת טעמיהם, ואח"כ ועשיתם אותם' (י' ברדוגו, מקוה המים, ירושלים תרצ"ז, לח ע"ב).

43 ר' ברדוגו, מי מנוחות, חלק ב, קלז ע"א.

44 א' הכהן יצחקי, כתר כהונה, עמ' ח. וראו גם: 'כאשר האדם וריו קדים לקיים החקים שלא ידענו טעמם אז הקב"ה קובע לו שכר גם על קיום מצות שכליות שהדעת והשכל מחייבתן. דבקיומו החקים מורה ובה דנפשו אותה ויעש לקיים גזירת מלך וא"כ [ואם כן] גם כשקיים מצות שכליות רוח א' [חד] להם שכוונתו לעשות נ"ח [נחת רוח] ליוצרו והחקים הן הן עדיו, שם עמ' ו.

45 ש' בן זקן, פרי עץ הגן, חלק ראשון, מו ע"ב.

46 ע' מכלוף, פי צדיק, פז ע"ב.

47 ש"י אביטבול, אבני קודש, טז ע"א.

48 שם, לו ע"א. וראו גם: 'זהקשו עליו [=אברהם] למה לא קיים המילה. ותירצו דצפה ברוח הקודש שעתיד הקב"ה להצטוות עליה והניחה עד שיצטווה דגדול המצווה וכו' ולפי זה יש' [יראל] העיקר להם בקבלת התורה הוא הציוי'. שם, לו ע"ב.

לאדם מפאת קיום המצוות הוא גם נגזרת של סגולתה האימננטית של המצווה, ולא רק בזכות עשיית רצון האל, ובמקביל העונש המושת על אדם מחמת עבירה על מצוות לא תעשה הוא נגזרת מחסרונה האימננטי של הפעולה, 'שבכל מצוה יש לו ב' מיני שכר, הא' מצד סגולת המצוה שיש בה להחיות עושיה, ואחת מחמת צויו יתברך. וכן בהעבירה יש עונש גדול הא' מצד סגולת העבירה להמית עושיה, וא' מצד צויו יתברך'.⁴⁹ לעומתו הדגיש יהודה עייאש כי השכר (או לפחות עיקרו) הנמשך בעקבות קיום המצוות הוא נגזרת של עשיית רצון האל, ולא אימננטי למצווה עצמה, 'דאין סגולה במתן שכרן של מצוות אלא במצוות המפורשות בתורה ולא זולתן, ואף הם צריך שיהי' [ה] קיומן מפני גזירת הבורא יתב' לא מצוות אנשים מלומד' [ה]'.⁵⁰

אם כן, תפיסת שלמות האדם כ'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' הוסיפה להתקיים בקהילות צפון אפריקה גם בעת החדשה המוקדמת. סביר ביותר להניח שלא הייתה זו התפיסה היחידה, ואולי גם לא הדומיננטית, וכי לצד תפיסה זו התקיימו תפיסות נוספות במקביל. ברם, המחקר האקדמי טרם נדרש לבירור מקיף של ההגות היהודית שהתגבשה במרחב הגאוגרפי הנידון בתקופה האמורה, ולכן לא ניתן לצייר תמונה מלאה בשלב זה. לעת עתה המחקר הנוכחי מצביע על קיומה של תפיסה של 'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' בסוגיית שלמות האדם, מחקר נוסף נדרש על מנת לאתר ולמפות תפיסות אחרות שהוסיפו או חדלו להתקיים, ואולי גם התחדשו.

כך למשל עיון ראשוני בכתביהם של חכמי המגרב בתקופה הנזכרת מורה כי דיוניהם בסוגיית שלמות האדם כבר לא נעשו על רקע התפיסה האריסטוטלית כי שלמותו של האדם היא ברכישת מושכלות תוך דחיית הגרסה השכלתנית הרדיקלית ואימוצה של זו המתונה, כשם שנהגו קודמיהם בדורות הסמוכים לגירוש ספרד כנזכר לעיל, או לפחות לא על רקע דיונים מפותחים ומעמיקים בנידון, אלא תוך התייחסות חלקית ואגבית לשאלת מקומו של המעשה (לצד העיון) בהשגת השלמות האנושית. כמו כן עיון ראשוני בכתביהם של חכמי צפון אפריקה בעת החדשה המוקדמת מעלה שתפיסות קבליות כמו 'אבר מחזיק אבר' (המתבססת על התפיסה שמקורה עוד בדברי חז"ל כי תרי"ג המצוות מקבילים לאיברי האדם) ולוריאניות כגון 'העלאת ניצוצות' הן שתפסו מקום דומיננטי בדיוניהם על אודות סוגיית השלמות האנושית, הגם שלא מדובר בטקסטים קבליים בהגדרתם ואו באופיים. אולם כאמור לעיל נדרש מחקר רב נוסף בטרם נוכל לצייר את התמונה השלמה של מגוון התפיסות שהתקיימו במגרב בעת החדשה המוקדמת בסוגיית שלמות האדם ולהסיק מסקנות מקיפות יותר.

'בכל דרכיך דעהו' – עבודה בגשמיות

לשיטתם של אחדים מרבני צפון אפריקה בדורות שלאחר גירוש ספרד ובעת החדשה המוקדמת האדם נדרש לקיים את כלל פעולותיו 'לשם שמים'. תביעה זו מהווה הרחבה של תפיסת ה'דתיות הלכתית של ציות ושעבוד' שנידונה בסעיף הקודם. במחקרה על 'עבודה בגשמיות' בראשית החסידות התחקתה ציפי קויפמן אחר הידרושותם של פרשנים ואנשי הלכה לאורך הדורות לפסוק 'בכל דרכיך דעהו והוא

49 שם, טז ע"א. וראו גם: לג ע"ב; מט ע"א.

50 'עייאש, וזאת ליהודה, עה ע"א.

יישר ארחתיו' (משלי ג, ו).⁵¹ דבריו של הרמב"ם בעניין משקפים את הטוטליות של החיים הדתיים.

ראוי לאדם להעביד כוחות נפשו כולם לפי הדעת [...] ולשים לנגד עיניו תכלית אחת, והיא השגת השם יתפאר ויתורמום כפי יכולת האדם, רצוני לומר ידיעתו. וישים פעולותיו כולן, תנועותיו ומנוחותיו וכל דבוריו, מביאים אל זאת התכלית. [...] משל זה, שישים הכונה באכילתו, ושתייתו ובעילתו ושנתו ויקיצתו ותנועתו ומנוחתו – בריאות גופו בלבד. והכונה בבריאות גופו, שתמצא הנפש כליה בריאים ושלמים לאחוז בחכמות ולקנות מעלות המדות והמעלות השכליות, עד שתגיע לאותה התכלית. [...] ודע כי זאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וקשה, ולא ישיגה אלא מעט ואחרי הרגל גדול מאד. [...] וכבר זרזו הנביאים עליהם השלום גם כן על זה העניין ואמרו 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו).⁵²

בדבריו אלה הציג הרמב"ם מודל היררכי שבקצהו העליון מצויה ידיעת ה' הפילוסופית, והדרגות שמתחתיו כוללות את כל חייו של האדם, מעשיו, מידותיו, ידיעותיו וכיוצא בזה; כל דרגה משמשת בסיס ואמצעי לדרגה שמעליה. הווה אומר, האכילה, השינה, חיי האישות וכדומה, אמורים להביא לבריאות הגוף, בריאות הגוף תשרת את הנפש (שכן הגוף הוא כלי הנפש), שבתורה תקנה את הידיעה האחרונה. כלומר הרמב"ם הבין את הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' כהנחיה המתייחסת למעשים הניטרליים, למעשים מתחום הרשות, וגרס שעל האדם לקדם גם באמצעות את המטרה העליונה. תפיסה רמב"מית זו של הפסוק המצוטט – 'מעשה גשמי בשירות מצוה' כלשונה של קויפמן – הפכה לפרשנות מקובלת ביותר וצוטטה שוב ושוב בדורות הבאים, אם כי בדגשים שונים.⁵³ כך למשל רבי יעקב בן הרא"ש ורבי יוסף קארו צייטו אותו והוסיפו דוגמאות ברוח דבריו, אולם את הדרגה העליונה של המודל ההיררכי שהציע הרמב"ם – ידיעת האל – הם המירו בעבודתו.⁵⁴ גם רבי ישעיה

51 צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו – תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת-גן תשס"ט, עמ' 173-225.

52 משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות, ג, ג.

53 קויפמן, שם, עמ' 192-196.

54 רבי יעקב בן הרא"ש: 'ואם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהריים יישן, ובלבד שלא יאריך בה [...] ואף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו אלא להחזיק גופו לעבודת הש"י', טור, אורח חיים, סימן רלא. לדברי לורברבוים תפיסה זו מהווה גרסה קיצונית של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מפני שלידו כל פעולה אנושית, גם 'דברים של רשות', כמו אכילה ושתייה, ראויה להיות עבודת האל. במילים אחרות, על האדם לפתח הכרה כי 'כל מעשיו', אפילו האישיים ביותר, יכולים וצריכים להיות 'לשם שמים', כלומר מגלמים את השעבוד לאל. יוסף קארו: 'אם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהריים-יישן. ובלבד שלא יאריך בה [...] ואף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו אלא להחזיק גופו לעבודת השם יתברך. וכן בכל מה שיהנה בעולם הזה, לא יכוון להנאתו אלא לעבודת הבורא יתברך כדכתיב "בכל דרכיך דעהו", ואמרו חכמים כל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות כגון אכילה והשתיה, וההליכה והשיבה והקימה והתשמיש וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת הבורא, או לדבר הגורם עבודתו. שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו – אינו משובח, אלא יתכוין שיאכל וישתה כפי חיותו לעבוד את הבורא. [...] וכן בשכיבה [...] אפילו בזמן שהוא יגע וצריך

הורביץ הפנים את המהלך הפרשני של הרמב"ם וציטט מדבריו כמו גם מדברי הטור, וכמוהו אף הוא הסב את התכלית מדיעת האל לאהבתו, 'אפילו בעסקים החומריים הבאים מצד היצר הרע כמו אכילה ושתייה ומשגל ורדיפת הממוץ יהיה לתכלית אהבת ה' יתברך'.⁵⁵

את עקבותיה של הפרשנות הרמב"מית לפסוק המדובר ניתן לאתר גם בצפון אפריקה בדורות שלאחר גירוש ספרד. כך למשל במסתו 'מאמר סעודת מצוה' (הנלווית לפירושו למגילת אסתר), ביקש שלמה דוראן להורות לקהל קוראיו שגם את פעולותיו החומריות והיומיומיות האדם נדרש לכוון לעבודת האל, 'לעורר הלבבות לשיהיו בכוונה רצויה במעשיהם גם באכילתם ושתייתם וכל צרכי גופותם, וכמאמרם ז"ל על פסוק "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו), אפילו לדבר עבירה" (ברכות סג ע"א).⁵⁶ דוראן ציטט את דבריו של הרמב"ם בפירושו למסכת אבות, שם הוא נדרש לביאור הפסוק הנזכר ולדברי חז"ל ביחס אליו, והורה שכוונתו של הרמב"ם אפוא, 'לומר שגם בדרכיך הידועים לך ולצרכיך באכילה ושתייה ותענוג ושמחה, בכלם דעה יתברך, כלומר שיהיה התכלית בהם אליו יתברך'.⁵⁷

גם בעת החדשה המוקדמת נשמעים הדיו של מודל היררכי זה 'מעשה גשמי בשירות מצוה' בפזורה הצפון אפריקאית. רבני המגרב בתקופה האמורה תבעו מהאדם לכוון את מעשיו הניטריליים לשם שמים, וכדברי שאול ישועה אביטבול, 'שכל מעשיו לשם שמים שגם באכילתו בחול מתענג לשיש' [לשם שמים] ע"ד [על דרך] בכל דרכיך דעהו'.⁵⁸ על זו הדרך, רפאל ברדוגו וצמח הכהן דרשו מהאדם לכוון את מעשיו הניטריליים לתכלית גבוהה יותר, ולמעשה לתכלית העליונה, וכמו יעקב בן הרא"ש ורבי יוסף קארו לפנייהם גם הם הבינוה כעבודת האל, ולא כדיעתו הפילוסופית, כהצעתו המקורית של הרמב"ם.

עפ"י מאמר התנא וכל מעשיך יהיו לשם שמים פ"י חז"ל שאפי' [לן] בעת עשיית צרכיו תהיה כוונתו לעבודת בוראו. [...] שיש עצה טובה לאדם שיזכה גם ארחו ומנהגו אכילה ובעילה וכיוצא לחיותם גם המה נחשבו לו מכלל הזכויות לשמור

לישן כדי לנוח מיגיעתו – אם עשה להנאת גופו אינו משובח. אלא יתכוין לתת שינה לעיניו ולגופו מנוחה לצורך הבריאות, שלא תטרף דעתו בתורה מחמת מניעת השינה. וכן בתשמישי אפילו בעונה האמורה בתורה, אם עשה להשלים תאוותו או להנאת גופו הרי זה מגונה [...] אלא יתכוין שיהיו לו בנים לעבודת בוראו' (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רלא).

55 רבי ישעיה הורביץ, שני לוחות הברית, חיפה תשע"ח, עמ' תלא.

56 ש' דוראן, תפארת ישראל, מאמר סעודת מצוה, עמ' תעט.

57 שם, עמ' תכה. גם בפירושו לספר משלי דוראן גרס כן: 'ומורה צדקנו ע"ה [הרמב"ם] בפרקי הקודמים למסכת אבות פ"י[רש] מימרא זאת של רבא [אפילו לדבר עבירה] ואמר שהכוונה לומר [רש] שהגם בדברים המרגילין לדבר עבירה כאכילה ושתייה וכו' יש לדעת אותו, ר"ל [רוצה לומר] שתהי' [ה] הכוונה אליו ית' בהתעסקו בהם, לשלא תהיה הכוונה אל התענוג, הנ"ל, חשק שלמה, נב ע"ב. וכן, שם, ק"ו ע"א; ק"ז ע"א. לאור זאת משתמע שדוראן הבין את דברי הרמב"ם כמכוונים לפרשנות המסורתית של המאמר התלמודי לפיו כל מעשי האדם יהיו לשם שמים אפילו בשעת ביצוע עבירה, ולא כמתן היתר (לכל אדם או לאיש המעולה) לסטות מהדין המיועד לרוב בני האדם או אפילו לעבור ציווי אם זה מונע ממנו להשיג את שלמותו האישית. ראו: י' אנגלרד, "על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31-59, בייחוד עמ' 52-54.

58 ש"י אביטבול, אבני קודש, מ ע"א.

דתיות הלכתית של ציות ושעבוד בקהילות היהודיות בצפון אפריקה בעת החדשה המוקדמת

אותם כאשר ישמור דבריך, שכשם כאשר שומר דבריך שומרם לשמו ית', כן מנהיגך ומעשיך כאשר תעשה אותם לש"ש יחשבו לך לצדקה.⁵⁹ בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך (משלי ג, ו). וכתב מורנו הרב יוסף קארו בשולחנו הטהור [אורח חיים, רל"א] אמרו חכמים שכל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות יהיו לשם שמים, כגון האכילה והשתיה וההליכה והשיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי הגוף יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם לעבודתו, שאפילו היה צמא ורעב אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוין שיאכל וישתה כפי חיותו לעבוד את בוראו. והאריך שם במוסר נאה ומשובח.⁶⁰

גם יהודה עייאש הפנים את התכלית העליונה שהציעו רבי יעקב בן הרא"ש ורבי יוסף קארו – עבודת האל (ולא ידיעתו) – והוא אף התייחס מפורשות בדבריו לראשון. עם זאת דבריו של עייאש מהדהדים במיוחד גם את דברי הרמב"ם ביחס לתלותה של הנפש בקיומו הבריא והתקין של הגוף.

ע"פ מ"ש [מה שכתב] הטור א"ח [אורח חיים] סי' [מן] מ"א שצריך האדם להיות מחשבתו דבוקה בו יתברך בכל צרכי גופו בשכבו ובקומו במשאו ומתנו ובהילכתו ובדיבורו ובכל תנועותיו ובמאכלו ובמשתהו. ואז כשתהיה לו כוונה הראויה יהיו נחשבים צרכי הגוף כאלו הם צרכי מצוה. על דרך שאמר הכתוב בכל דרכיך דעהו והכוונה שיעשה בשעה שיושב לאכול ולשתות הוא שיחשוב שאין קיום בכחות הנפש אם לא בהתחזק איברי הגוף ולכך מוכרח הוא במעשהו במאכל ובמשתה להברות את הגוף כדי שיהיה לעבודתו ית' שיוכל ללמוד וללמד ולנדד שינה מעיניו דאי לא הא לא קיימא הא. וזש"ה [וזה שאמר הכתוב] ונתת על השולחן ר"ל [רוצה לומר] שתתן סברא זו בדעתך ומחשבתך דמה שאתה אוכל לחם זה הוא כדי שתהיה תמיד ליראתי ולעבודתי שלא תהא לך שום עצלות והתרשלות מפני חולשת הגוף. דאז מעלה אני עליך כשתעשה לי הדבר הזה דגם מה שאתה אוכל ושותה דברים שהם צרכי הגוף כאלו אתה עומד ומשרת לפני תמיד יען שלא נתכוונת באכילה זאת למלאת הכרס.⁶¹

גם דבריו של חיים בן עטר מדגישים את דברי הרמב"ם על אודות תלות זו.

עוד ירצה באומרו תלכו [אם בחוקותי תלכו (ויקרא כו, ג)] על דרך אומרו בכל דרכיך דעהו וגו', וכתב רמב"ם בפרק ג' מהלכות דעות וז"ל [וזה לשונן]: ישים אל לבו כדי שיהיה גופו שלם וחזק כדי שתהיה וכו' לדעת את ה', שאי אפשר שיכין ויסתכל בחכמות וכו', נמצא המהלך בדרך זה כל ימיו עובד ה' ע"כ [עד

59 ר' ברדוגו, רב פנינים, עמ' רעב.

60 צ' הכהן, בנין אבות, ירושלים תש"ס, עמ' נב.

61 י' עייאש, וזאת ליהודה, חלק ב (מעלת הכנסת אורחים), ח ע"א.

כאן]. והוא מאמר הכתוב כאן אם בחקתי תלכו בשביל עסק התורה תלכו בכל דרככם באכילה וכו' במשתה בדיבור וכו' בכל מעשה המסובב מהטבעיות.⁶²

'עבודה בגשמיות' הייתה לעניין מרכזי ביותר בראשית החסידות. גרשם שלום קבע כי 'קידוש תחום החולין' אינו ייחודי לחסידות וכי ה'אכילה שבקדושה' משותפת לכל ספרות הקבלה מימי הזוהר, ולפיכך הוא לא עמד על היסודות הייחודיים לחסידות בעניין זה ושאינם מופיעים בהגות שקדמה לה.⁶³ לעומת זאת רחל אליאור הדגישה את ממד החדשנות שנקטה החסידות (בכלל ו) בנושא זה, 'הזיקה החסידית למקורות הקבליים איננה זיקה של רציפות פשוטה ושל שיתוף מושגי גרידא, אלא זיקה מורכבת המצביעה על תמורה עקרונית ביחס למסורת הקבלית מתוקפו של אינטרס דתי חדש, ועל פנייה חברתית שונה מזו המקובלת במסורת הסוד האיוטרית'.⁶⁴ חביבה פדיה אף גרסה כי 'הנסיון הבולט בראשית החסידות להטעין את מרחב החיים בקדושה קשור בתמונת עולם חדשה בה משתקפת תפיסת מציאות של עולם הנמצא בתהליך התפרקות והתרוקנות הקודש. דהיינו העבודה בגשמיות ביסודה היא אחת הצורות המוקדמות של התמודדות הדת בתקופה המודרנית עם החילון'.⁶⁵ קויפמן אמנם לא ביקשה להכריע בשאלת מידת ההמשכיות ו/או מידת החדשנות שנקטה החסידות בנידון, אולם היא טענה כי בעוד בירור תפיסת העבודה בגשמיות במקורות הקדם-קבליים נעשה באמצעות בחינת מגוון הפרשנויות שהוענקו לפסוק 'בכל דרכיך דעהו', הרי שכלי ניתוח אחרים – דגמים של עבודה בגשמיות – נדרשים לבחינת הנושא בחסידות.⁶⁶

את המחלוקת הנזכרת בין החוקרים (שלום מצד אחד, אליאור ופדיה מצד שני, והתרומה המתודולוגית של קויפמן מצד שלישי) ניתן להחיל גם על תפיסת העבודה בגשמיות של רבני המגרב בדורות שלאחר גירוש ספרד ובעת החדשה המוקדמת. ובמילים אחרות, האם תפיסתם בנידון היא המשכה של התפיסה שהתגבשה כבר בימי הביניים ובשלהי התקופה או שמא חלו שינויים משמעותיים בתפיסתם וממד החידוש גובר על מידת ההמשכיות? על פניו נראה כי תפיסתם מהווה המשך לתפיסה המסורתית, ואין בה משום חידוש מיוחד. עם זאת חוששני, כי המצב המחקרי של ההגות היהודית שהתגבשה בפזורה הצפון אפריקאית בתקופה המדוברת, או יותר נכון היעדרו של מחקר אקדמי, לא מאפשר לחרוץ קביעה. המחקר הנוכחי מבקש להפנות זרקור ראשוני, אין בכוחו למצות את הדיון או לגבש מסקנות גורפות. מחקר רב נוסף נדרש לתכלית זו.

62 רבי ח' בן עטר, אור החיים, ירושלים תשע"ג, עמ' קעב (ויקרא כו, ג). וראו גם פירושו לדברים יג, ה (שם עמ' תסח).

63 ג' שלום, דברים בגו – פרקי מורשת ותחיה, תל אביב תשל"ו, עמ' 328-329.

64 ר' אליאור, "מלוא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם", בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות, מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, רמת גן תש"ן, עמ' 29-40. הציטוט מעמ' 34.

65 ח' פדיה, 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות', דעת 55 (תשס"ה), עמ' 73-108. הציטוט מעמ' 78.

66 קויפמן (לעיל הערה 56), עמ' 165-171; 226-236, 249-392.

Abraham Yakhini's *Dreams* – Annotated Edition
Noam Lefler, Haifa University and Tel Aviv University

Abstract

This edition of *Dreams* by Rabbi Abraham Yakhini, a notable Lurianic Kabbalist of the seventeenth century and a prominent figure in the Sabbatian movement, is a compilation from three manuscripts in which he documented his dreams in the margins of his writings. These dreams, chronicled during his thirty years of public and literary engagement during a tumultuous period of Jewish history in the early modern era, stand as unique and invaluable testimonies that shed light on the inner spiritual experiences of a kabbalist who fervently believed in Sabbatai Sevi's messianic mission. Furthermore, Yakhini's exceptional literary skills and vivid imagination, combined with his sincere documentation of his dreams, elevate this collection of dreams to the status of a literary treasure that transcends its historical context.

תקציר

מהדורה זו של חלומות ר' אברהם היכני, מגדולי המקובלים הלוריאניים של המאה השבע עשרה ומראשי התנועה השבתאית, הינה לקט משלושה כתבי יד אשר בהם תיעד היכני את חלומותיו בשולי גיליונות חיבוריו. חלומות אלו, אשר תועדו במהלך שלושים שנות פעילות ציבורית וספרותית באחת מן התקופות הסוערות של תולדות העם היהודי בראשית העת החדשה, הינם תעודות ייחודיות ויקרות ערך להבנת המערכים הנפשיים של מקובל מן המעלה הראשונה, שקיבל על עצמו את האמונה בשבתי צבי על אף התאסלמותו. יתר על כן, כנותו של היכני בתיעוד חלומותיו עם היותו בעל דמיון עשיר וכשרון ספרותי מוכח, הופכים לקט זה לפנינה ספרותית החורגת מהקשרה ההיסטורי.

חלומות אברהם היכיני – מהדורה מוערת

נועם לפלר

אוניברסיטת תל-אביב ואוניברסיטת חיפה

הקדמה

דמותו של ר' אברהם היכיני [שע"ז-תמ"ב; 1617-1682], מגדולי המקובלים הלוריאניים של מחצית המאה השבע עשרה וממנהיגיה הבולטים של התנועה השבתאית, הותירה רושם עמוק על בני זמנו ועל מחברי הכרוניקות שעוסקות במעללי שבתי צבי ומאמיניו.¹ עיון בכתביו של היכיני חושף הוגה פורה אשר התמסר ללימוד קבלת האר"י וכתבת פירושים לביאורה למן שנת ת"ח [1658] ועד לפטירתו בשנת תמ"ב [1682]. במהלך תקופה זו, בשנת תכ"ה-תכ"ו [1665-1666], קיבל עליו המחבר את בשורת משיחתו של שבתי צבי, וממועד זה (והלאה) שילב את פרשנותו הלוריאנית בזו השבתאית. העובדה כי לפנינו מקרה ייחודי של מחבר שכתב ספרים מרובים המבוססים על דרושים לוריאניים עוד בטרם הפך למנהיג שבתאי, מאפשרת לבחון במבט משווה את כתביו המוקדמים והמאוחרים, ולדון בהשפעת הכתרתו של שבתי צבי למשיח על אופי כתביו ותוכנם. בואו של היכיני לאיזמיר לקבל את פני המשיח והתמסרותו המיידית לאמונת הגואל 'בימים המבורכים של שנת תכ"ו' כפי שכינה אותם המקובל באיגרתו לנתן העזתי,² הובילו להתמנותו על ידי שבתי צבי

* חלק ניכר מהחלומות המובאים במהדורה זו פורסמו באופן ראשוני באחד מנספחי המחקר: נ' לפלר, 'ממותו של שבתי צבי ועד ההמרה הגדולה בשאלוניקי: מאבקי ירושה בראי תורת ההתעלמות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת העברית בירושלים, כסלו תש"ף, (כ"ב) עמ' 312-305. הראשון לפרסם מקבץ חלומות של אברהם היכיני היה אברהם דאנון, אשר ליקט את החלומות אשר תועדו בתוך כתב יד שנחשב אבוד. גרשם שלום התייחס בקצרה לחלומות אלו וברשימותיו על אברהם היכיני ניתן למצוא העתקת חלק קטן מהחלומות המצויים בכתב היד של הספר 'רוי לי'. כחלק מעבודת הדוקטורט שהוזכרה לעיל, הוהדר חלק ניכר מהספר 'רוי העמודים' ותוך כדי כך נוספו עוד ארבעה חלומות למקבץ הנוכחי. מאז הגשת העבודה מצאתי את כתב היד עליו עמל אברהם דאנון, כ"י פריס, Ms. Heb. 9, הכולל את ספר 'אשל אברהם', ונוסחי החלומות משלושת כתבי היד עברו תיקונים והשלמות. בנוסף, לאורך השנתיים האחרונות העמקתי בניתוח אופי החלומות ומובנם האפשרי לאור כתבי היכיני עם ד"ר רות קרא-איונוב קניאל, ופירות מחקרנו המשותף יראו אור על בסיס מהדורה זו.

1 ראו לדוגמה: י' ואן דורט, מאורעות צבי (דפוס ר' נתן שריפטגיססער), ווארשה תרמ"ג, עמ' 4; י' ששפורטש, ציצת נובל צבי (מהדורת י' תשבי), ירושלים תשי"ד, עמ' 76. על מיהות מחבר הכרוניקה מאורעות צבי ראו: מ' הלל, "מאורעות צבי": חיבור פסידראפיגרפי אנטי שבתאי מבית היוצר של עמנואל יעקב ואן דורט, מכילתא, כג (תשפ"א), עמ' 163-321.

2 מתוך איגרת היכיני לנתן העזתי בשנת תל"ג. האיגרת פורסמה לראשונה ע"י אפשטיין. A. Epstein, 'Une lettre d'Abraham ha-Yekini à Nathan Gazati', *R.E.J.*, 26 (1893); למהדורה נוספת של איגרת זו ראו לפלר, מאבקי ירושה (כ"ב), עמ' 313-318.

למלך שלמה,³ כאשר תחום שלטונו הוא בירת האימפריה העות'מנית, עיר מגוריו קושטא.⁴ על פי עדות שנשמרה בספר 'ציצת נובל צבי' לר' יעקב ששפורטש,⁵ בעקבות סמיכתו על ידי שבתי צבי זכה היכני גם לנבואה וכוך פרח במצחו, וכתוצאה מכך קיבל שני כתרים: כתר מלוכה וכתר נבואה.⁶ מעמדו הרם של היכני בקרב חכמי התקופה, היה ללא ספק אחד מהגורמים להתמנותו לתפקיד רם מעלה זה בהיררכיה השבתאית.⁷ מנגד, התקבלותו של היכני, עוד לפני מפנה השנים תכ"ה-תכ"ו, כמקובל בקיא בכתבי האר"י וכאחד מגדולי חכמי קושטא, אפשרו לו לשמר את מעמדו בעיר הבירה על אף אמונתו המוצהרת במשיח המחוּרף.⁸ אולם, לא רק כמקובל ודרשן פעל היכני בשירות האמונה השבתאית, אלא גם כמשורר שירי תהילה ואמונה.⁹ שמו של היכני כמשורר נתפרסם עוד לפני שנת תכ"ו

- 3 ת' קונן, ציפיות השווא של היהודים כפי שהתגלו בדמותו של שבתי צבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 61-60; ג' שלום, שבתי צבי: והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב תשי"ז, עמ' 348.
- 4 על מעמדו המיוחד של היכני בין חכמי השבתאים בקושטא ותפקידו המרכזי בתעמולה השבתאית ניתן ללמוד מחתימתו על איגרת התמיכה בשבתי צבי אשר נשלחה מחכמי קושטא לחכמי ויניציאה, איגרת שנודעה בשם 'איגרת רבני קושטא על נוצת העזים של ר' ישראל'. על מעורבותו של היכני בכתיבת איגרת זו כתב ששפורטש: 'ושמא ה"ר [הרב רבין] אברהם היכני שהיה ראש הקשר כתבה מפי עצמו וזייעה, וכך היא דעת כל איש חכם לב שכאשר הגיעה לקונסטנטינא ליד אחד המאמינים השתדל על ידי היכני לבקש תשובתה והוא או זולתו השיב כפי רצון וחפץ המאמינים'. ששפורטש, שם, עמ' 110-111; תוכן איגרת זו נדון על ידי שלום (שלום, שבתי צבי, עמ' 415-420).
- 5 ששפורטש, שם, עמ' 165-166.
- 6 שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 3), עמ' 351; במקום זה טוען שלום כי בתחילה סמך שבתי צבי את היכני לנבואה ובעקבות כך הכתיר אותו כמלך קושטא; על כתרי נבואה מלכות וכהונה בהגות היכני ראו לדוגמה: היכני, ווי העמודים (כ"ב), עמ' 440.
- 7 כחלק מתמיהתו של ששפורטש על היות אברהם היכני מאמין, זאת בהקשר של 'מראה אברהם החסיד' אשר בשגגה ייחס אותו ששפורטש להיכני, כתב ששפורטש כך: 'אחר ימים נודע שאברהם הנ"ל בראש הדברים הוא הח' [כס] כה"ר [כבוד הרב] אברהם היכני מחכמי קונסטנטינא הוא שהיה בקשר עם שבתי צבי ונת"ן ולא נודע מה עלה בדעתו של הח' [כס] הנ"ל שכולם מעידים עליו ועל חכמתו ודרשן עצום אשר אין כמוהו בקונסטנטינא, ועל זה היו נגזרים אחריו כל המון העם שבקונסטנטינא ולא היה יכולת ביד החכמים להענישו'. ששפורטש, שם, עמ' 160; עדויות לקשריו של היכני בקרב חכמי התקופה: A. Danon 'Etudes Sabbatiennes, nouveaux documents sur Sabbatai Cevi et son entourage', R.E.J., (1909), pp. 273-275.
- 8 אמנם במאמרו על פנקס אברהם רוויגו, מעלה ישעיהו וזה השערה כי היכני הסתיר את זהותו באחת מהאיגרות שנשלחו מקושטא ובו נזכר ר' אברהם ישע המון, אותו מזהה זנה כאברהם היכני, אך אף אם נכונה השערה זו הרי שמעולם לא התכחש היכני לאמונתו השבתאית ואף לא נדרש לכך. על ר' אברהם ישע המון ראה: 'זנה', עניני שבתאי צבי בפנקסו של ר' אברהם רוויגו, ספונות, ג-ד (תשי"ט-תש"ך), עמ' מד-מה. זנה מעיד שם על השתוממותו כי אין היכני מופיע בפנקס זה, ואף בכך יש עדות לחשיבות פועלו של היכני בשדה התעמולה השבתאית באותן שנים.
- 9 ייתכן כי לעובדה זו יש משקל רב באהדתו של לוי טובה, מראשי משוררי כת הדונמה, לדמותו של היכני. על אישיות זו: מ' אטיאש, 'פיוט ותפילה לשמחת תורה מהפייטן השבתאי רבי יהודה לוי טובה', ספונות, א (תשי"ז), עמ' קכח-קס; ר' ש"ץ, 'לדמותה הרוחנית של אחת הכיתות השבתאיות'. ספונות, ג-ד [ספר שז"ר] (תשי"ט-תש"ך), עמ' סצה-תלא; ה' פלדמן מנט, 'היבטים תיאולוגיים באגרות הדונמה, מקור שבתאי מחוגו של ר' יהודה לוי טובה',

ותפוצת שיריו הגיעה עד לצפון אפריקה.¹⁰ מספר שירים אותם כתב לכבוד משיח בן דוד פורסמו בעבר,¹¹ הידוע ביניהם הינו 'לעטרת צבי', אשר לחנו היה מנגינת 'מליזלדה עולה מן הרחצה',¹² אותה רומנסה ארוטית ספרדית שנהג שבתי צבי לומר בזמנים שרוחו הייתה טובה עליו.¹³ מלבד שירים ודרשות בקבלת האר"י, היכיני כתב חיבורים על סגולות בעלי חיים וצמחים,¹⁴ כמו גם על קמעות והשבעות.¹⁵ כתיבתו הענפה הן בכמות הן באיכות הן במגוון סוגות ספרותיות ותוכניות, ראויה למחקר נפרד. בהקדמה למהדורה זו אתמקד במנהגו לתעד את חלומותיו למן שנת ת"ג [1653], בשולי ספרו 'אשל אברהם' דרך חיבורו הגדול בקבלת האר"י 'רזי לי' ועד חודשים ספורים לפני פטירתו בשליש הראשון של שנת תמ"ב [1682], עת כתב את ספרו 'ווי העמודים'.

כאשר סוקרים את שלושת כתבי היד המכילים תיעודי חלומות של היכיני, ניתן להבחין במספר מאפיינים של אופי התיעוד ותוכנו. ככלל, רוב החלומות (כמו הערות שונות שהיכיני הוסיף במהלך השנים) רשומים בשולי העמוד, לצד הדרשות שמוצבות במרכז ומסמנות את המוקד הדרשני של כל אחד מהחיבורים ('אשל אברהם', 'רזי לי' ו'ווי העמודים'). טיפוגרפיה זו מרמזת על קשר אפשרי בין הדרשות שבכל עמוד ועמוד לבין החלומות הנכתבים בצידן, בין אם מדובר בזיקות מהותיות של תוכן, או רק בשיתוף הזמן, בשל העיתוי המקביל בו נכתבו הדברים. אולם, לאחר בחינה משווה של החלומות והדרשות הכתובים זה לצד זה, נראה כי ברוב המקרים לא נמצא קשר רעיוני הדוק בין השניים וניתן להציע כי מדובר בזיקה מקרית בין הדרשות לחלומות שנכתבו בשולי הדפים. כל זאת למעט שלושה חלומות. האחד מצוי ברזי לי', בשולי העמוד מתחת לדרשה העוסקת בפורים, שבה מעיד המחבר כי קיים קשר משמעותי בין החלום והדרשה שנכתבה בצידה,¹⁶ השני נכתב בשולי 'ווי העמודים' ועוסק באכילת בוטנים בפסח.¹⁷ החלום השלישי הינו החלום המוקדם ביותר בספר 'רזי לי' הן כרונולוגית הן מבחינת מיקומו בין דפי כתב היד. חלום זה

קבלה, 30 (תשע"ג); א' טלנברג, התאולוגיה השבתאית של יהודה לוי טובה, ברור חיל 1989; על מעמד החברתי של משוררים בתרבות העות'מנית: ה' פלדמן, שירי 'המאמינים' השבתאים בהקשרם התרבותי/עמ'מני, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח, עמ' 25-19.

10 ראו לדוגמה שירים מאת היכיני בלקט פיוטים עם לחנים [כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות, Ms. 3330]; על הקשר בין יהודה משה עבאס והיכיני, ראו מכתב לגרשם שלום מתאריך 16.2.1955 המצוי ברשימותיו על אברהם היכיני בארכיון גרשם שלום אשר בספרייה הלאומית בירושלים.

11 א"ש אמארייליו, 'תעודות שבתאיות מגנוזי רבי שאול אמארייליו', ספונות [ספר זנה], ה (תשכ"א), עמ' רלח.

12 השיר הובא לדפוס אצל אמארייליו, עמ' רמה.

13 שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 3), עמ' 253; ת' קונן, ציפיות השווא של היהודים (לעיל הערה 3), עמ' 56-57.

14 כ"י שוקן 3772 Ms.

15 כ"י בן צבי 255 Ms.

16 היכיני, רזי לי, דף 137 ע"א. 'זה הדרוש הנפלא דרשתיו ביום פורים הת"ך [י"ד אדר הת"ך]; 26.2.1660 [ובלילה ראיתי בחלומי [...]].

17 היכיני, ווי העמודים (כ"א), עמ' 108. 'ובלילה דפרישנא האי רזא, ל"ב לעמר האמת חמינא בחלמאי דהוה אכילנא חבילה של בטנים'.

נכתב בשוליים התחתונים של הרף מיד לאחר דרשה ארוכה אשר עוסקת בשכינה עליונה ותתאה ובסוד שפחה וגבירה.¹⁸ העובדה שהיכני עצמו מקשר בין שלושה חלומות אלו לדרשות שלצידם, מאפשרת חלון הצצה לקשרי הגומלין בין הממד העיוני והדמיוני בעולמו.¹⁹ דוגמה שונה מעט משלושת החלומות שהוזכרו לעיל, מצויה ב'ווי העמודים' דף 33 ט"ג, שם החלום מופיע כחלק אינטגרלי מהדרשה ונדמה שנחלם בסמוך לכתיבתה. דרשה זו עוסקת, כמו החלום, ברעיון כי האות ה"א מורכבת משלוש אותיות וא"ו, ענין העומד במוקד ספרו 'ווי העמודים' וקשור בתפיסת המשכן ותורת המשיח בהגותו המאוחרת של היכני. בניגוד לשלושה חלומות אלו המאפשרים לתארך יחסית במדויק את זמן כתיבת הדרשות שלצידם, הרי שאת זמן כתיבתן של שאר הדרשות ניתן רק לשער. אפשרות אחת היא שדרשות אלו נכתבו בזמן שהמחבר עסק בכתיבת החיבור וכתב היד היה לפניו, ולכן רשם עליו את חלומותיו; אפשרות אחרת מורה על שימוש חוזר בגיליונות החיבורים ושוליהם ללא כל עקביות ורציפות מוכחת.

מאפיין נוסף, המייחד את כתב היד של החיבור 'רזי לי', הוא כתיבת מקבץ חלומות באותו העמוד, לעיתים העתקת מספר חלומות הבאים זה אחר זה בימים עוקבים,²⁰ ולעיתים בהפרש של מספר שנים.²¹ חלומות אלו מסודרים באופן מעט שונה מהחלומות הכתובים בשולי הדרשות, ונראה שהמחבר ניסה להתאים את תבנית העמוד על פי סידורם של תיעודי החלומות בצד העמוד, משמע שבמקרים אלו הדרשות נכתבו לאחר החלומות. ישנו מקרה ייחודי בו חלומות משתרעים ברצף על פני דף מלא [רזי לי, 140 ע"א-ע"ב]. חלומות אלו נכתבו בין חודש ניסן לחודש אלול שנת התי"ח [1658], בהיות היכני בן ארבעים ואחת- ארבעים ושתיים. אין בידינו מידע ביוגרפי רב אודות שנה זו בחייו של היכני, למעט הידיעה שזו השנה בה היכני למד עם ר' דוד חביליו, שמתואר בתעודות כמי שהפר את האיסור ולמד עם שבתי צבי קבלה בקושטא כשבתי דר בעיר הבירה בדרכו חזרה לאיזמיר, ממנה גורש חמש שנים קודם לכן.²² אף שאין בכתיב היכני המוקדמים כל אזכור למפגש עם שבתי צבי, הרי שמרצף חלומותיו בתקופה זו ניתן לשער שהיכני חווה התעוררות דתית ומשיחית בתקופת הקציר של שנת התי"ח, בחודשים ניסן-סיון, השערה המתחזקת לנוכח דרשות מן הספר 'רזי לי' שעוסקות ברעיון התחיה ובשנת תח"י. כל האמור לעיל רומז שהיכני לא החליט ככל הנראה באופן מאורגן על תיעוד חלומותיו, וייתכן שהבחירה להעלותם על הכתב בצורה זו מלמדת על חוויה ספונטנית והתרגשות שאחזה במקובל לנוכח כל חלום וחלום שבחר להעלות על הכתב.

למרות הרגלו של היכני לכתוב בראש החלום את תאריך חלימתו, תיארוכם של החלומות איננו אחיד. רוב החלומות מתוארכים כך שניתן לדעת את התאריך המלא בו חזה בהם, אך לעיתים החלום לא תוארך כלל; לעיתים תצוין רק השנה ולעיתים שנה וחודש ללא היום בשבוע. פעמים רבות מציין המחבר את פרשת השבוע של אותו

- 18 היכני, רזי לי, דף 11 ע"א.
 19 ישנם מקרים בהם היכני מתאר דרשה שדרש מיד בהקיצו מהחלום, אך זו אינה דרשה מגוף החיבור אלא חלק מתיעוד החלום. ראו לדוגמה, היכני, רזי לי, דף 140 ע"ב; 358 ע"א.
 20 היכני, רזי לי, דף 263 ע"א.
 21 היכני, רזי לי, דף 239 ע"א; 151 ע"א; 140 ע"א-ע"ב.
 22 שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 3), עמ' 136-138, 308.

השבוע בו נחלם החלום וישנם מקרים בהם הוא מתמקד בקרבה לחגים ובעיתוי הקשור בספירת העומר. ככלל ניתן לומר שלמעט ארבעת החלומות ב'זוי העמודים', הרי שהן ב'רזי ל' הן ב'אשל אברהם' החלומות אינם מופיעים בכתב היד על פי סדר כרונולוגי. יתר על כן, למרות שמדובר בחיבורים מתקופות שונות בחיי המחבר, הן ב'אשל אברהם' הן ב'רזי ל' מתועד חלום שנחלם בשנת תכ"ג [1663]. העובדה שחלום משנת תכ"ג מתועד בחיבורו המוקדם 'אשל אברהם', שנכתב רובו בשנת תי"ג [1653] מורה כי בשנה זו הוסיף המחבר לספר זה דרשות שנכתבו קרוב לעשור קודם לכן. כמו כן, לקראת סוף כתב היד שבו נכתב 'אשל אברהם', טרם היחשפותו לתורה השבתאית ולמשיחיותו של ש"צ, מצויות מספר קטן של דרשות שבתאיות שניתן לתארך לשנים תכ"ה-תכ"ו [1665-1666].²³ על כן נראה שהיכני נהג להמשיך לערוך את כתביו, ולרשום על גיליונותיהם דרשות מאוחרות, וכי למעשה המשיך והוסיף דרשות לחיבוריו לאורך שנים וכתב את ספריו במקביל. מצב דברים זה, מציב בעיה מתודולוגית בזיהוי זמנם של החלומות הלא מתוארכים ושיוכם לשנים מסוימות ובמקביל מעמיד את המעיין בכתביו בתחושה שאין מוקדם ומאוחר בסימני הספר אשר ייתכן ונכתב לאורך מספר רב של שנים. הרגלו של היכני להפנות לכתבים נוספים שלו, יצר תחושת כזב שדרך הופעה של כותר מסוים בספר אחר מורה על קדימותו ובכך מתאפשר תיארוך וחשיפת שלבי עריכה. על כן ברצוני להציע ברמה סבירה של ביטחון שהיכני כתב את חיבוריו במקביל, לפחות בין השנים תי"ח-תכ"ג. לסיכום ניתן לומר, שעל אף חוסר הסדר והארגון באופן כתיבת החלומות, ניתן לצמצם את תקופות הזמנים בהן תיעד היכני את חלומותיו לשש תקופות מרכזיות: שנת תי"ג; ניסן תי"ח עד כסלו תי"ט; פורים ושבעות שנת ת"ך; חנוכה תכ"א; תקופת תמוז שנת תכ"ג; וספירת העומר שנת תמ"א. שש תקופות אלו מלמדות שהיכני נהג לכתוב את חלומותיו בתקופות מוגדרות ובעלות משמעות מיוחדת, העשויות לציין סימני דרך חשובים שדרך ניתן לשרטט את התפתחותו כאדם, כחולם, כמקובל וכמיסטיקן.

כתבי היד ואופיים

מהדורה זו הינה למעשה לקט חלומות מתועדים משלושה כתבי יד שונים המכילים שלושה חיבורים של אברהם היכני. באופן יוצא דופן, שלושה כתבי יד אלו הם העותקים היחידים של חיבורים אלו ושלושתם גם אוטוגרפים, משמע, הם העותק של המחבר עצמו. היכני נהג לכתוב הערות בשולי דפי הספרים שכתב והחלומות נכתבו אף הם לרוב בשוליים, לצד הדרשות המרכיבות את החיבורים עצמם. המקור הראשון, הן מבחינת תאריכי החלומות המתועדים בו הן מבחינת התייחסות מחקרית הינו כ"י פריס Ms. Heb. 9. כתב יד זה מכיל את החיבור 'אשל אברהם', אשר נכתב בין השנים תי"ג-תי"ח [1653-1658]. רוב החלומות ב'אשל אברהם' הם משנת תי"ג ואחד משנת תכ"ג [1663]. מספר פרגמנטים מכתב יד זה פורסמו בתחילת המאה ה-20 על ידי אברהם דאנון במאמר שכלל גם פרסום (ותרגום חופשי) של החלומות אשר נרשמו

בשוליו.²⁴ בניגוד לדאנון, מהדורה זו שמרה על סדר הופעת החלומות כפי שנכתבו בכתב היד, ולא על פי סידורן בציר הזמן. המקור השני ללקט חלומות זה הינו כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1716. כתב יד זה מכיל את ספרו של היכני 'רזי לי', אשר נכתב בין השנים ת"ח-תכ"ג [1663-1658]. ספר זה הינו לקט דרשות בקבלת האר"י וחלק מהחלומות המתועדים בו הועתקו על ידי גרשם שלום ברשימותיו על אברהם היכני.²⁵ בניגוד לשני החיבורים הראשונים (והחלומות המתועדים בשוליהם) שנכתבו לפני התנועה השבתאית בשנת תכ"ה [1665] הרי שהמקור השלישי נכתב למעלה מחמש עשרה שנים לאחר שקיבל היכני את עול משיחתו של שבתי צבי. מקור זה הוא כ"י אוקספורד Ms. heb. c. 02 ובו הספר 'ווי העמודים',²⁶ אשר נכתב בשנת תמ"א [1681], סמוך למותו של היכני בשנה שלאחר מכן.

כללי ההדרה

1. כה"י מכיל פיסוק בסיסי ביותר במקומות מועטים. הפיסוק שבמהדורה הינו של המהדיר, ואינו כולל סימני שאלה וקריאה.
2. סוגריים מרובעים מסמנים הוספה של המהדיר, אם בהשלמת קיצורים כגון פ' [לוני], ואם בהשלמת מילים אשר אינן קריאות בכתב היד מחמת בליה.
3. מקף [-], מסמן אותיות שלא פוענחו.
4. קרט [^], מסמן מעבר עמוד בכה"י.
5. פסוקי המקרא מודגשים.
6. המספור של החלומות הינו של המהדיר, כאשר בראש כל חלום נכתב מיקומו בכתב היד.

24 דאנון (לעיל הערה 7). החלומות עצמם מצויים במאמר בעמ' 285-287.

25 הספרייה הלאומית בירושלים, ארכיון גרשם שלום, רשימות ג. שלום על אברהם היכני; שלום התייחס לחלומות שפרסם דאנון (שלום, שבתי צבי, עמ' 134-135).

26 ספר זה יצא לאור במהדורה מוערת זה לא מכבר. א' היכני, ווי העמודים (מהדורת לפלר), לוס אנג'לס תשפ"ב.

חלומות אברהם היכיני

מתוך 'אשל אברהם'²⁷

1. [אשל אברהם 7ב] ביום ט"ו בסיון שנת התי"ג [10.6.1653] [...] ²⁸ והייתי מטייל בהן והגעתי לחלון א' וכמעט שלא נפלתי משם והייתי קורא בצער כי כמעט נפלתי נבעת, ²⁹ ומיד הייתי חוזר לאחורי ות"ל [ותודה לאל] לא נפלתי. ומיד אמרתי מודה אני לפניך ה' אלהי וחזרתי וקריתי קול גדול ברוך ה' אלהי ישראל הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב. ואשתי, כראותה כי הייתי מוליך עפוש גדול מן הבית והייתי מכבד הבית מן העכביש ושאר העפושים המוטלים באשפה.
 2. [אשל אברהם 7ב] שוב ראיתי בחלומי ואני לבוש בגד לבן קייאמזא והלילה ליל יום הכיפורים קרוב לסעודה המפסקת ובלילה של אחריו ראיתי מעיין מים חיים בשטף גדול ובי' פעמים ראיתי ספרים כתובים על שם הרב ר' חנניא ז"ל. ³⁰
 3. [אשל אברהם 27א] ראיתי בחלומי ליל יום ב' פ' [רשת] בלק התכ"ג [1663] ³¹ והנה בספר כתוב ענן חנן וכמה שמות מב' נונין. וכבר נודע פתרון זה כי נסי נסים יעשה עמי הקב"ה אמן אמן לרצונו ולעבודתו אמן. והיו נותנין לי סל מלא פיראש ³² וערמונים גדולות מאד, גם ראיתי שנתתי י' זוזים שיפתחו לי פתח העיר ונכנסו עמי כמה בני אדם בנמל כי יצאנו מקושטנדינא, ³³ ואיקץ והנה חלום. ³⁴
 4. [אשל אברהם, 33א] אמש ראיתי בחלומי והנה על ראשי כובע המלך שולטאן מיהימיד וגם באזורי סודר המלך יר"ה [ירום הודן] וגם ראיתי מטות מוצעות תכסיסי מלוכה בגדי כסף וזהב. גם ראיתי דדי אשה, ודחקתי בא' מדדיה ויצא ממנה חלב, ואיקץ והנה חלום. ועוד ראיתי את המלך יר"ה בין ילדים כמותו.
- 27 כ"י פריס Ms. Heb. 9; חלומות אלו התפרסמו במאמרו של דאנון, עמ' 285-287.
- 28 החלום נרשם בראש העמוד ובשל בלאי נחסר.
- 29 קריאתו של דאנון. קריאה מסופקת.
- 30 ייתכן שזה הוא חנניה גוקריל הנזכר בחלום נוסף [רזי לי 219ב]. דאנון במאמרו מזהה את הרב חנניה ז"ל, כר' חנניה בן יקר ראו: דאנון, עמ' 274.
- 31 חלום זה קודם בשישה שבועות לחלום מ'רזי לי' שנחלם בשנה זו בפרשת עקב [רזי לי, א358].
- 32 בפירושו למשנה, כלאים א ד' ו'באילן, האגסים והקרטומלין, והפרישים והעוזרדים, אינם כלאים זה בזה' מפרש הרמב"ם 'אגסים - נקראים בלשון ערב אגוז, וההמון קורין לה ברקוק, ובלע"ז אדמורייגס או אנפרשיגס; וקרטומלין - הם בלשון ערב כמתהי, וההמון יקראו להם אגאץ, ובלע"ז פיראש', ונראה שלדעת הרמב"ם פיראש אינו אגס. בעוד רבינו עובדיה מברטנורא מפרש: 'אגסים - בערבי אגא"ס ובלע"ז פירא"ש'.
- 33 היא קושטא היא איסטנבול.
- 34 סימנתו זו 'ואיקץ והנה חלום', מופיעה פעמים רבות ביומן החלומות 'אוצר חיים' של ר' יצחק דמן עכו.

5. [אשל אברהם 81א] שנת התי"ג [1653]: בחדש חשוון ראיתי בחלומי והנה גמל רודף אחרי גדול למראה ואני בורח מלפניו באימה גדולה. ונכנסתי בחדר אחד וסגרתיו לפני את הדלת במנעול מעוקם הרבה שלא יפתח, והגמל דחף ושבר המנעול ואני ברחתי בחדר אחר ומן החדר ההוא ברחתי אל חדר אחר ושם בגד דק כגל ואדוותא דימא, וירדתי לחדר ההוא על הים ושוב לא יראתי מן הגמל ההוא. ושם יצאה נערה אחת יפה ומהוללה מאד וחבקני ונשקני מאד והיא יפה לרוב, מוצאת חן בעיני כל רואיה.³⁵ ותשביעני כי לא אשכחנה לפי שעתיד אני להנשא עם מלכתא אחת שהירח מכסה אותה ועל הירח מכסה אותה השמש, ומתוכם תצא המלכתא ההיא ועמה עתיד אני להנשא. ולא אשכח אותה, כך בקשה ממני בשבועה ונשבועתי לה בחמלה גדולה, וכמדומה לי שנוקקתי גם כן לה. ותכף יצאה נערה אחרת ואח"כ יצאו השמש והירח ומתוכם נראתה המלכה ההיא שהייתי עתיד להנשא לה והיא בהירה כשמש ומזהירה ומרוב הפחד והאימה קמתי, ואיקץ והנה חלום. וזה ענין מופלא בעיני ולא כחדתי בשום דבר חי התורה.

6. [אשל אברהם 82ב] התי"ג [1653]: עוד ראיתי בחלומי בחדש חשוון והנה זקן אחד עולה בחדר שאני שוכב בינוני הקומה מאויים לרוב, והיה מתקרב אלי ומראותי אותו פחד קראני ורעדה תסמר שערתי בשרי. ובהתקרב אלי אחזני כי היה רוצה לדונני ואני התנפלתי לפניו כי אל יוליכני למקום אחר, אלא הוא בעצמו ידינני, ותכף ישב ולא הוליכני חוץ לחדר. ומיד התחלתי ואמרתי לפניו, אדוני, אני חשקתי בתורה זה לי כ' שנה ועזבתי דרכי העה"ז³⁶ ואם חטאתי באיזה דבר **מחומר קורצתי גם אני** [איוב לג ו], והיצר הרע גובר בי. ומיד קם הזקן הנורא ההוא ואני אומר פי לפיו חטאתי עויתי פשעתי, גם בלעז³⁷ הדברים הייתי מתודה. ושאלתי לו מי אדוני. ויאמר לי אנכי המשנה המיסרת את האדם,³⁸ אנכי התורה שחבבתיך ואהבתיך הרבה והדבקתיך לי, הזהר אל תוסף דבר כדברים האלה. ואני הייתי מתודה לפניו באימה גדולה כי נבהלו עצמי ומיד נהפך [...] לנערה יפה והקמותיה על זרועי בחבוק ובעת שאמר הזקן הנורא אותם הדברים היה מחבק [...] חבוק אחר חבוק, נשוק אחר נשוק, ואקום באימה גדולה ובסימור שערות בחלחלה וזיע ואבכה לרוב על המראה הגדולה הזאת, אלהים הבין דרכה והוא ידע פתרונה, והוא ית' [ברך] יתן חלקי בעוסקים בתורה לשמה אמן.

35 ע"פ אסתר ב טו.

36 העולם הזה.

37 כך בכה".

38 ביטוי זה מקורו ב'מגיד מישרים' לר' יוסף קארו, ומופיעו כאן מוכיח שהיכני הושפע מחיבור זה וככל הנראה גם מחיבורים הדומים לו, כגון: ספר חזיונות לרח"ו ויומנו המיסטי של רבי אלעזר אזכרי 'מיליא דשמיא', שנכתבו לאורך תקופת תור הזהב של קהילת צפת במאה השש עשרה. ראו: יוסף קארו, מגיד מישרים, ווילנא תר"ם. עמ' 26. 'לכן שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך כי אני המשנה המדברת בפין אני האם המייסרת את בניה אני הנקראת מטרוניתא'; 'מיליא דשמיא' פורסם בחלקו על ידי מרדכי פכטר, צפונות צפת, ירושלים 1994, עמ' 121-186.

39 החלום נרשם בשולי העמוד ובשל בליה נחסר.

מתוך הספר 'רזי לי'⁴⁰

1. [רזי לי, 11א] בליל י"ט לעומר התי"ח [ד' אייר; 7.5.1658] ⁴¹ דרשתי דרוש זה וראיתי בחלומי והנה איש במבוי אפל ובחדרים סגורים מכל צד ונכנסתי חדר בתוך חדר וראיתי בסוף החדרים אשה גדולה יושבת ונשקתי ידיה והיא שחקה למולי ואחלה פניה שתפתח לי איזה שער לראות אור והרון[ה] ומיד לקחה בידה מפתחות והכניסן לקיר ופתחה לי פתח ויצאתי לאור גדול ש[ו]וקים רחבים והשמש מאיר בתקפו, ואשמח כי יצאתי מאפילה לאורה ואיקץ והנה חלום.
2. [רזי לי, 116א] ראיתי בחלומי ליל יום כ"ח לסיון והנה אבות העולם שוכבין על המטה שלשתן יחד ואני הייתי דורש עליהם וקורא בתור[ה] **ואברהם זקן בא בימים וה' בירך את אברהם בכל** [בר' כד א].
3. [רזי לי, 137א] ⁴² זה הדרוש הנפלא דרשתי ביום פורים הת"ך [י"ד אדר הת"ך; 26.2.1660] ובלילה ראיתי בחלומי והנה היו עורכין לפני שולחן של כסף חשוב מאד ושני בזיכין גדולים מאד של כסף. ושמנו ב' אבוקות גדולות מאד מאירין לפני, ואיקץ והנה חלום. וביום פורים דרשתי זה הדרוש הנפלא וקראתי על **עצמי תערוך לפני שלחן נגד צררי דשנת בשמן** [ראשי] ⁴³ **כוסי רויח; אך טוב וחסד ירדופני כל ימי חיי ושבתי בבית ה' לארך ימים** [תה' כג ה-ו]. ובליל ערב פורים ראיתי בתמיד של חלקי בטוריא ⁴⁴ והנה מלאוהו שמן הרבה ושמנו אבוקה דולקת בו למראה ואיקץ והנה חלום.
4. [רזי לי, 140א] ⁴⁵ ראיתי את זק"ן אח"ד חכם גדול שהיה משים המנעלים ברגלי.
5. [רזי לי, 140א] התי"ט ג' ימים קודם ר"ה [ראש השנה] [כ"ז אלול תי"ט; 15.9.1659] ראיתי בחלום ואני הולך בספינה עליונה מאד ואני בראש הספינה והיא מהלכת רום בנחת והיו תמהין איך הייתי יושב בגובהה, ונכנסה הספינה ביבשת והיתה מהלכת ביבשה שיעור מקום ותכף השפילה ראשה ויצאתי מן הספינה ליבשה בנחת ופלא.

40 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות MS 1716.

41 שבעה חלומות ממקבץ חלומות זה נחלמו במהלך ספירת העומר, אם כי בשלוש שנים שונות: תי"ח [1658], ת"ך [1660] ותמ"א [1681].

42 חלום זה נכתב בשולי העמוד אבל בקשר ישיר לדרשה הכתובה. 43 השלמת מהדיר ע"פ המסורה.

44 קריאה מסופקת.

45 בצד חלומות אלו שכתובים ב140א בעמוד נפרד (שלא כשאר החלומות בחיבוריו של היכיני) ישנה בעמוד 139 ב דרשה על שם שדי, שם מוזכר גם רזא דמהימנותא וגם גימטריית תי"ד, אם כי לא ניתן לקבוע בוודאות שזהו מאמר שבתאי.

6. [רזי לי, 140א] ליל ר"ח ניסן התי"ח [א' ניסן; 4.4.1658] ראיתי בחלומי את הרב האלהי קודש מהרר"י אשכנזי זלה"ה,⁴⁶ ואשמח בראותי אותו הרבה שמחה שאין עליה שמחה ואספר מה שעבר ביני לבינו זצוק"ל באריכו תחת שאחנישין⁴⁷ אחד ויאמר לי תכף, אותם הש"ע נהורין דבאנפוי דאריך אנפין שאמרו בזוהר אדרא רבא הם בעולם הבריאה.⁴⁸ ואתמה לפני הרב כי אנו מבינין אותם בעולם האצילות, וחזר ואמר לי בעולם הבריאה.⁴⁹ וראיתי כתוב כתב ידו כי היה או' [מר] על רב אחד הוא קרוב לקדוש ואני קרוב לברכו ואתמה מלשונו ז"ל [זכרונו לברכה] למה כיון. ומיד היה יורד מהשאחנישין ואלך בצדו, ויום שבת היה והיה מדבר עמי הרבה ומלמדני נסתרות. וכן אמר לי, דע בני כי מעולם לא ספרתי עם שום אדם ביום השבת, וכשהיו מדברין עמי מהחכמים ביום השבת הייתי אומר להם זיין הוא זיין הוא, ולא הבנתי דבריו ז"ל, אבל עמך אני מדבר בכל לשון שתרצה. כך אמר לי הרב במנוחת קדושת נפשו המאירה. ואני הייתי מברכו כמו שמדברין למלך והייתי או' [מר] לו, אדוני הרב כמה תקון אתה עושה לנפשי בכל עת שאדוני מדבר עם עבדו, ואשמח הרבה מראותי הוד פניו והייתי מהלך בצדו מצדד כתלמיד עם רבו, ותמיד היה מדבר עמי. ואותו היום עסקתי במדרש כתוב כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע [תה' קלח ו], ואמרתי, גבוה ממרחק זה אבא ר"ת [ראשי תיבות] ג"ם, שכן שרשו באנפוי דאריך אנפין בשרש ג"ם בפן הא' של ש"ע רבוא נהורין. ואימא בפן האחר שרש מ"א, כמו שביאר הרב ז"ל בדרוש שלוח הקן.⁵⁰ ומיד כלילה ראיתי בחלומי את הרב, כמו שספרתי באמת ואמונה. ראיתי עוד, והייתי מהלך עם הרב האלהי ז"ל בדרך ויצאנו אל מבוי אחד מצומצם והיה מורד מושפע⁵¹ כי לא היה מציאות ללכת בו אפי' [לן] בנחת כ"ש [כל שכן] בהרדפה, והרב האלהי ז"ל היה רודף ואני אחריו והיה בורח שלא יטה' [ו] ח"ו [חס וחלילה] גויים המהלכים בו.

46 זהו החלום המתועד הראשון של היכיני שהאר"י מופיע בו.

47 היכיני סימן את שתי השי"נין בנקודה מעליהן (ככל הנראה לסמן שהן נהגות כשי"ן שמאלית). במעשה טוביה נאמר כך: 'פרק שלישי מדבר בבית העששית המיוחד לבעל הבית, בלשון ישמעאלים שאחנישין בלעז שקריפטוריא, ודומה ללב בכל פעולותיו'. ונראה שזהו חדר העבודה של בעל הבית. ראו: טוביה בן משה, מעשה טוביה, קראקא תרס"ח, דף קיד ע"ב.

48 זוהר, ח"ג קכח ע"ב. 'ומהאי אתפשט אוךקא ד'אנפוי, לתלת מאה וְשָׁבְעִין רבוא עֲלָמִין. [ההוא אַתְּקָרִי אַרְךָ אַפִּים. וְהָאֵי עֲתִיקָא דְעִתִּיקִין אַתְּקָרִי אַרְיָקָא דְאַנְפִּין. וְהָהוּא דְלָבָר אַתְּקָרִי וְעִיר אַנְפִּין. לְקַבְלִיהָ דְעִתִּיקָא סָבָא, קָדֵשׁ קְדָשִׁים דְקָדְשֵׁינָא. וְעִיר אַנְפִּין כַּד אֶסְתַּפַּל לְהָאֵי, פְּלֵא (ס"א טלא) דְלַתְתָּא אַתְּתָקֵן, וְאַנְפִּי מַתְפַּשְׁטִין וְאַרְיָכִין בְּהָהוּא זְמָנָא, אֶבְל לֹא פֶל שְׁעֵתָא קָמָה דְעִתִּיקָא.'

49 ח' ויטאל, עץ חיים. שער יג פי"ד. 'ובענין הש"ע נהורין הנזכר באדרא קכ"ח ומהאי אתפשט אורכא דאנפוי לש"ע רבוא עלמין שמעתי ממורי זלה"ה כמה בחי' [נותן] וכולם הם ג"כ [גם כן] ש"ע נהורין א"י.'

50 ראו: עץ חיים, שער טו פ"ב; בספרו 'ווי העמודים', שנכתב כשלושים וארבע שנים לאחר חלום זה כותב היכיני כך: 'וברוא דג"ם כמה רזין עלאין אי תרכר מאי דפריש מרן אריא עלאה בדרוש שלוח הקן, אבא עלאה ג"ם, אמא עלאה א"ם. ואנא דרישנא קמי מרן אריא עלאה 'כי רם יוי ושפל רוח וגבוה ממרחק יידע', 50 גרים זווגא אבא עלאה דאיהו רזא 'מרחוק יוי נראה לי'. היכיני, ווי העמודים (כ"א), עמ' 194-195 ש"י [39 ט"ג]

51 קריאה מסופקת. אולי 'מושפל'.

52 קריאה מסופקת.

ותכף אז⁵³ היה רץ והייתי רץ גם אני אחריו ולא הייתי נופל ח"ו, ובכל שעה היה חוזר הרב לראותי אם הייתי נופל במורד ההוא והיה משחק, כמדומה שהיה שומרני שלא אפול. וכן כמה פעמים עד שעברנו עם הרב ז"ל בחנות צבע אחד והיו שם אזורים מאויש⁵⁴, והיה מסתכל בהם הרב ז"ל וכמדומה היה לי שהיה נוגע באזנו.⁵⁵ ואני אמרתי לרב האלהי, אדוני איש האלהים שבת הוא, והיה משחק. ושם הרהרתי, רמז רומז הרב אלי. ובחלומי אמרתי בדעתי, אין זה כי אם הרב מלמדני, **ושפל יראה** שדרשתי במלכות אינה באצילות אלא במלכות דיצירה, כי שם צבע התכלת כדברי הרב ז"ל בפני[רוש] ספרא דצניעותא.⁵⁶ וכך מדרש הכתוב, **כי רם ה' בעליית העולמות בתפני[לות],** כדבריו בכונות התפני[לות], ומלכות דיצירה אינה עולה, [ו]נשאר שם בין עולמות העשיה. וא"כ אע"פ שרם ה' ועולין כל העולמות, בפרט עולם היצירה רזא דזעיר אנפין. **ושפל יראה**, זו מלכות דיצירה, אע"פ שנשארת שפלה ואינה עולה, יראה אותו, ומאיר בה⁵⁷ הארתו,⁵⁸ ושם סוד ראיית התכלת, כדברי הרב האלהי בכונותיו ז"ל.⁵⁹ ולפיכך היה מסתכל באזור מאוי ונתעכב שם. ומשהבנתי זה הסוד הנפלא ברמיזת הרב, נפלתי על פני לפניו זלה"ה ותכף קמתי משינתי ואשמח מאד מהמראה הגדולה הזאת ואדע כי לא אבוש במדרשי על דרך חכמות הרב האלהי. וכי שכיבנא נפיק לותי,⁶⁰ הודאה לשם ה' ית[ברך]. ושם ראיתי בחלומי אני ואשתי היינו פוצעים אגוזים לחים טובים מאד והייתי אוכל בצים מבושלים עם מוח אגוזים. ושם ראיתי עוד, ובאחורי דרך המוצאות כמו חתיכת נחש בלא ראש ובלא זנב יונק מאחורי, והיו אומרים לי, עד עכשיו[ן] היה יונק כל הנחש מאות בריתך ועכשיו[ן] חזר לאחור ופירש מהברית, ואשמח, שגם בזה סוד נפלא השם יכפר עונותי אמן. וכל זה אות לתיקון נפשי בלי ספק.

- 53 קריאה מסופקת.
- 54 ככל הנראה צבע תכלת לבגדים. שו"ת מבי"ט חלק ג סימן ד. 'זיהי אחרי כן נודע לראובן כי לא היה לו יציא' לבגדי פושטיקיש למוכרם כרצונו ואז אמר לשמעון שאם ירצה לבלתי עשות לו עשרת בגדי' פושטיקיש כי אם כלם אדומים שהרשות בידו וגם שמעון השיב לו אז היטב דברת כי גם לי אינני מוכן בידי **צמר צבוע מאוי** כדי לצבוע' פושטויקיש'.
- 55 כתיבה נקיה לאיבר מינו או לכלי נשק המצוי באזורו שמשחק בו יחשב חלול שבת. ראה כלי יקר דברים פרק כג. 'ולהנחה זו יהיה אונן כפשוטו כלי זיין'. ישנה מחלוקת האם נשיאת כלי נשק על ידי גבר נחשבת טלטול. ראו משנה, שבת ו ד.
- 56 פירוש האר"י לספרא דצניעותא, פרק א'. 'וזמ"ש תכלת דא אצטבע ביומא תנינא כלר[מר] תכלת שהיא המלכות לא נתגלה צבעו שהיה בו בכח עד יום שני כי שם נתגלה גוון הגבורה שהוא אדום וגוון המלכות שהוא תכלת וגוון הקליפות שהוא שחור'; ובהמשך הפרק 'הנה בפירוש שהתכלת דוחה הקליפות ולא מקרבן. דע לך כי אדרבה ממקום שבאת משם ראייה ברורה למה שכתבנו כי הנה סיהרא קדישא מתפשטת בשבעה שנים עליונים קדושי[ם]. והקליפות דכר ונוקבא מסתכלות לאחת במקום הקדש ואידי מתכסות בכסו[ת] תכלת אשר הוא קרוב להם וזנים עיניהם מתכלת זו ונאחזין בה ואינן נכנסין פנימה למקום הקדש העליון גו שבעין שנין עלאין'.
- 57 קריאה מסופקת.
- 58 קריאה מסופקת.
- 59 ח' ויטאל, שער הכוונות, דרושי כוונות קריאת שמע דרוש ח.
- 60 ראו: רש"י, בבלי, בבא מציעא סב ע"ב. ד"ה 'כי שכיבנא'.
- 61 קריאה מסופקת.

7. [רזי לי, 140א-140ב] עוד ראיתי בחלומי קודם שראיתי את הרב האלהי ז"ל קדש קדשים הוא, והנה בחור אחד היה מבזה אותי בתוך קהל רב ותפסתי בשולי בגדיו והולכתיו לפני היכל אחד מלא ספרים ושם אתנו 140ב^א מוהר"ר יהושע בנבנשת נ"י [נרו יאיר],⁶² והייתי אומר לרב שינדה הבחור ההוא וכך עשה והחרימו כהלכה וא[מר]⁶³ דבריו, אף אני פתחתי ההיכל והוא מלא ספרים ונדיתיו כהלכה וכך אמרתי, רבון העולמים לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי זה כי אם על קדושת תורתך ושמך הגדול ית[ברך]. ומיד נעשה הבח[ור] דמות נחש ועמו בנו אחר דמות נחש קטן, והרמותים בידי וחבטתים בקרקע ומתו שניהם ותר[--] קמתי ואדרוש בין שנתי, כתוב כי **יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד** [תה' א ו]. וכך דרשתי, **כי יודע ה' דא זעיר אנפין מלכא קדישא. יודע בסוד והאדם ידע את חוה אשתו** [בר' ד א]. וא"כ [ואם כן] **יודע ה' [תה' א ו]** דא ז"א [זעיר אנפין]. **דרך דא מלכות, נוקבא קדישא דיליה, כי היא דרך צדיקים בכמה אופנים, אם מיין נוקבין דילה הם נפשו[ת] הצדיקים שלמטה, וגם היא דרך צדיקים יסוד זעיר אנפין ובתוכו מתלבש יסוד אבא, שכן הוא מתלבש בתוכו עד סופו בשוה.**⁶⁴ וא"כ [ואם כן] **יודע ה', זעיר אנפין, דרך צדיקים, זו מלכות, יודע אותה בסוד הזווג ע"י הצדיקים מלמטה ומלמעלה כנדרש. ודרך רשעים תאבד, דא מלכות הרשעה שגם היא נקראית דרך, גם את זה לעומת זה עשה האלהים, והיא דרך רשעים, זה סמאל ותני --**⁶⁵ תנין יסוד הטומאה. ואותה **דרך רשעים תאבד לגמרי, משא"כ [מה שאין כן] הרשע סמאל כי אינו אובד לגמרי ויש בו קצת ברור והדברים עתיקים. וא"כ [ואם כן] אותם ב' נחשים שהרגתי, הגדול והקטן, הם ב' רשעים [נחש]⁶⁶ ובת זוגו, ואיקץ והנה חלום.**

8. [רזי לי, 140ב] ועוד דרשתי במלת רחל שהיא דרך, היא מלכות, בסוד הנותן **ביום דרך [יש' מג טז]**, ושם רמוז הזכר העליון קדש קדשים הוא. כיצד,⁶⁷ במלוי **הדלת הרי"ש, י"ש**, זה חסד וגבורה זרועות זעיר [---] סוד **להנחיל אוהבי יש** [משלי ח כא], כמו שדרש בריה דרב ספרא בפ[רשת] תרומה.⁶⁸ מלוי החי[י]ת, ת"י, שם רמוז זעיר, כי יעקב ורחל בגימטריא ת"י,⁶⁹ ואפשר דזהו סוד מקדש ראשון שעמד ת"י שנה. ובמלוי למ[ד] ש[הוא] מ"ד, והכולל מ"ה, סוד זעיר אנפין, אדם,⁷⁰ בסוד **מה שמו ומה שם בנו כי תדע** [משלי ל ד]. וא"כ [ואם כן]

62 בעל ספר 'דמשק אליעזר'. מופיע בהסכמת היכיני להדפסת הספר 'נחלת אבות' מאת ר' צבי טוכפירר. ספר זה נדפס בשנת ת"ך [1660] בויניציאה.
63 השלמת מהדיר מפאת שולי גיליון פגומים.
64 קריאה מסופקת, אולי בש[י]נה.
65 קריאה מסופקת.
66 תוספת מהדיר בשל כריכת הספר המונעת את קריאת המילה החסרה.
67 במקום זה ידרוש החולם את מילוי אותיות רח"ל וישראל"ל.
68 זוהר, ח"ב קס"ז ע"ב.
69 יעקב רחל עולה בגימטריה ת"כ. ואיני יודע כיצד כיון חשבונו.
70 אד"ם עולה בגימטריה מ"ה.

זה על דרך חכם בבינה והבן בחכמה⁷¹ שדרש הרב ז"ל. כיוצא בדבר בשם ישראל רמוזה רחל, כיצד, במלוי יו"ד ון"ד] ד' זו רחל. במלוי ש"ן, י"ן, כל נון פשוטה כללא דדכר ונוקבא כמו שא'מר] הרשב"י ע"ה [עליו השלום] בפ'רשת] האזינו.⁷² במלוי רי"ן]ש, י"ש, בגימטריא קי"ר, וזהו סוד השכינה בסוד ויסב חזקיהו פניו אל הקי"ר [יש' לח בן, ומפרשי'ם] בזהוה דא הוא אדון כל הארץ.⁷³ בלשון יוני הגבירה קיר"ה,⁷⁴ וזהו גם כן סוד להנחיל אוהבי י"ש [משלי ח כא], זה זיו השכינה, כדאמרי'נן] עה"ב [עולם הבא] צדיקים יושבין וכו' ונהנין מזיו השכינה,⁷⁵ והיא קיר. א"כ להנחיל אוהבי יש, זיו השכינה]. וכבר ידוע כי אסור להיות דבר חוצץ בין המתפלל לקיר, זאת השכינה, וזה כפתור ופרח.⁷⁶ במלוי אל"ף]ף, ל"ף, וידוע כי הגבורות מגדלות את רחל כשם שהחסדים מגדלין זעיר. והנה שרש הגבורות מנצפ"ן]ך, סוד ה' גבורות, והף'] אחת מהן, הרי כאן רמז לבנין רחל, וגם נוטריקון פתח שהיא פתח העולם]ם] העליון בסוד זה השער לה' צדיקים יבואו בו [תה' קיח כן]. מלוי למ"ד]ד, ד"ם, זו מלכות בסוד דם טוהר ודם נדות כמו שהאריך הרב בדרוש נקבה,⁷⁷ וא"כ [ואם כן] נמצא דבמלוי ישראל שם רמוזה הנקבה. וסוד זה הוא סוד היחוד העליון ית'ברך] שמו אמן. כל זה דרשתי באותה הלילה תכף לחלום שראיתי את הרב האלהי זכרונו לאור העליון אמן.

9. [רזי לי, 151א] בחדש כסלו התי"ט [1658] ראיתי בחלומי והנה תרנגולים זכרים ותרנגולות בביתי.

10. [רזי לי, 151א] שוב ראיתי בליל שבת פ'רשת] ויצא יעקב, והנה בכיתי צפורים כמו עשרים במראה יפים מאד מכמה גוונים. והנה צפור אחד נעשה ילד יפה מאד בזרועי והייתי מגפפו ומנשקו, והשכמתי וכתוב בפי כצפורים עפות כן יגן יי' [יש' לא ה] עלינו.

71 ע"פ יצירה א ג.

72 זוהר, ח"ג רפה ע"ב. והוא בסופה של פרשת וילך בזהוה.

73 זוהר, ח"א רכח ע"ב.

74 Kupá היא גבירה ביוונית. במקום זה מחבר המחבר בין המילה היוונית לדרשתו על קיר.

75 בבלי, ברכות יז ע"א.

76 זהו ביטוי נפוץ מאוד בכתבי היכיני. בפתח כתב היד המכיל את החיבור 'רזי לי' מצוי ציור שייחכן והינו ייצוג גרפי של ביטוי זה.

77 ח' ויטאל, פרי עץ חיים, ספירת העומר פ"ד. 'זו"ס [זוה סוד] שופך דם האדם כמבואר במ"א. ובהתגלות החו"ג, אז יש קצת אחיזה לחיצונים, בסוד עץ הדעת, כמבואר, זו"ס יוסיף דעת יוסיף מכאוב, כי בהיות הדעת גנו ונעלם במקומו בראש, לא יש אחיזה לחיצונים, ובהיותו מתפשט וניתוסף בסוד הדעת, באמצעות המתפשט בכל גופו, וגלויה שם, ואז ניתוסף מכאוב, שהם אחיות החיצוניים, כי אין מכאוב כמכאוב הזה, ואז בחי'נת] דמים אלו, נחלקו לה' דמים טהור, וה' דם נדות כנ"ל, ועדיין הם בז"א [בזעיר אנפין]. ואח"כ ניתנין לרחל נוקבא, היא ה"א אחרונה של המ"ה [הוא שם מ"ה, מילוי אלפין של שם הוי"ה], ואז אותו א' של מלוי ה"א אחרונה דמ"ה, רומז לשם אהי"ה בסוד דמים שניתנין לרחל, ואז נעשין בה דם טהור ודם נדות.

11. [רזי לי, 151א] ראיתי ואני בגליפול וישבתי על ראש אנשים כחכם בקהל והיו מנקים מצעות מן האבק שם, חזית⁷⁸ ואיקץ והנה חלום.
12. [רזי לי, 151א] בליל ר"ח כסלו התי"ט [ל' חשון; 26.11.1658] ראיתי בחלומי והנה אני ובני על שפת הים והיה בא שור שחור גדול לנגחני ויראנו מאד, ובא ישמע[א] לי זקן ואחזו מקרניו והכניעו והשפילו לארץ והעבירו מאצלנו, ואיקץ והנה חלום.
13. [רזי לי, 151א] ליל יום ו' י"ז למנחם⁷⁹ [י"ז אב תי"ח; 16.8.1658 או י"ז אב תכ"א; 12.8.1661] [[ראיתי בחלומי והנה בחדרי הרב מהרר"י לוריא, האר"י הגדול ז"ל, והיה מספר עמי הרבה וא'מר] לי שאני סוד נשמת בת אחת של יוחנן כ"ג [כהן גדול], והייתי תמיה מאד. והייתי או'מר] כל דברי חכמים אמת אפי' [לן] דקדוק קל מד"ס [מדברי סופרים] אין בו נפתל ועקש, תורת משה אמת ודברי הנביאים וכל דברי חכמי ישראל שבכל הדורות אמת. והיה הרב ז"ל נושק פי נשיקה של ח[ני]בה על שאמרתי דברים הללו והיה שמח וגם אני שמחתי הרבה, ואיקץ והנה חלום.
14. [רזי לי, 151א] ראיתי בחלומי התי"ט חדש חשון [11.1658] והנה אני אחר כ"ה⁸⁰ [כבוד הרב] ומהר"ר אהרן ששון⁸¹ אוכלין רמונים חשובים⁸² מאד, וראיתי ג' אוזנים רוחצים במים בבית רש"ג, וראיתי תוגר אחד שנתן לאשתי קפאש⁸³ אחד ובתוכו אפרוח צפור יפה מאד, ונתנו אשתי ביד בני שמואל שישמח בו.
15. [רזי לי, 151א] וראיתי שנסתפרתי ע"י ספר זקן ז"ל יפה יפה ואשמח בתספורת, ואיקץ ובפי פסוק ויגלח ויחלף שמלותיו [בר' מא יד].⁸⁴ ב' פעמים ראיתי חלום זה.
16. [רזי לי 219ב]⁸⁵ והנני מגיד מה שראיתי בחלומי את מהר"ר אליהו ן' חיים ז"ל ואת מהר"ר חנניא גוקריל זלה"ה⁸⁶ ושניהם זקנם לבנה, ואשמח בראותי אותם בחלום. אבל עוד בשבוע זאת ראיתי את מהר[ר] ן' חיים אלגזי ג"ר [נטריה

78 קריאה מסופקת.

79 בשנים תי"ח-תכ"ב בהן החלומות בחיבור זה נחלמו, רק בתי"ח ותכ"א יוצא י"ז באב ביום שישי.

80 קריאה מסופקת

81 היה בן אחותו של ר' חיים בנבנשת ומתלמידי אהרן קופינו אשר עבר משאלוניקי לקושטא. מ' בניהו, ספונות יד (ספר יון כרך ד) תשל"א-תשל"ח, עמ' תפט הע' 5.

82 קריאה מסופקת

83 מעל הקו"ף והשי"ן ישנו סימון גרפי.

84 'וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה'.

85 חלום זה מופיע לאחר דרשה של היכני על אחיזת זקן של אדם בחלום באותו העמוד. החלום לא נכתב בשולי העמוד אלא כחלק אינטגרלי מהדרשה שלפניו.

86 ראו חלום קודם בו מופיע חנניה ז"ל. [אשל אברהם 7ב].

רחמנא⁸⁷, והייתי אוחו בזקנו מחבקה מגפפה מנשקה ושער לבן צמח בו, ואשמח בחלומי זה הרבה כפי שרש חכמת האמת של הרשב"י ע"ה בצניעותא⁸⁸ דספרא השי"ת [השם יתברך] ירחם עלי אמן.

17. [רזי לי, א239]⁸⁹ התי"ח, יום א' מחרת שבת איכה [ה' אב תי"ח; 4.8.1658], בא אלי אדם א' [חד] וא' [מר] לי כי אמרה לו אשה אחת שראתה בחלומה ליל שבת הנז' [כר] והנה היתה רוצה ללכת לקהל אחד והרחיקה ישראל אשר שם קהל רב. והיא עמדה לצד אחד וראתה כמה בני אדם שיצאו מהקהל והיו אומרים הנה המלך בא, וראתה אותי שאני הייתי המלך. ואמרה זה הוא חכם פלוני ואמרו לה זהו המלך, ונכנסה לקהל וראתה לאשתי ובידה ספר תורה מקפת כל הקהל. ואמרו לה, לכי אמרי לחכם פלוני בעבור חלום זה ויתן לך מנה יפה כי ישמח בחלום זה. שלחה לי לאמר זה החלום, ומובטח אני שיחמול הקב"ה עלי וייטיב לי בחסדו הגדול אמן.

18. [רזי לי, א239] ליל ערב שבועות הת"ך [ה' סיוו ת"ך; 15.5.1660] ראיתי בחלומי והנה היה לי ברית מילה והשמחה בבית גבוה מאד. ועליתי כמה סולמות וראיתי והנה כמה בני אדם רצו לשמוע הברכה על הגגות, ואשמח פתאום על שמחתי, ואיקץ והנה חלום. ושם ראיתי את אבי וזקני ז"ל מסובין על השולחן והיינו אוכלים כולנו יחד.

19. [רזי לי, א239] ועוד ראיתי בלילה שקודם זה [14.5.1660] והנה אני לבוש בגדי לבן שמח בהם, ואיקץ והנה חלום.

20. [רזי לי, א239] עוד ראיתי והנה קניתי בית בק"ב זוזים גבוה מאד, ו⁹⁰ ואיקץ והנה חלום.

21. [רזי לי, א263]⁹¹ בליל שבת שמחרתו חנוכה התכ"א ליצירה [כ"ג כסלו תכ"א; 26.11.1660] ראיתי בחלומי והנה אני אומר עם אשתי הלל, **אודך כי עניתי** [תה' קיח כא], עד הסוף בקול רנה. וראיתי את המלך יר"ה [ירום הודו], כמדומה לי שהיה מלך יהודי ואני אהוב שלו הרבה, והייתי סופר לפניו ואשמח עמו

87 תלמידים של שלמה אלגאזי ואהרן לפפא, היה רב באיזמיר וברודוס במאה ה-17. בעל ספר 'בני חיי'.

88 בכתב היד ישנה מחיקה ולמעשה כתוב 'בפ צניעותא'.

89 החלומות בעמוד זה מצויים בחמישית העמוד מצד שמאל והעמוד ריק מלבדם.

90 הגות התנועה השבתאית מתאפיינת בין השאר במציאת רמזים לשמו של המשיח בגימטריאות. בספרו 'ווי העמודים' היכיני משתמש בכלי פרשני זה ואף הביא את הגימטריה הנפוצה ק"ב עולה צ"ב. היכיני, ווי העמודים. ש"ל [42 ט"א] ת"ח הכא רמזי המשיח האמתי דאיהו צ"ב, חושבן ק"ב. על מוטיב בעלי קיבין בהגות השבתאית ראו: ליבס, סוד האמונה השבתאית, ע' 401 הע' 68.

91 החלומות בעמוד זה כתובים בצדו השמאלי של העמוד ומימינם מסודרת על פי צורת העתקת החלומות דרשה מהספר רזי לי – עימוד המרמו שקודם נכתבו החלומות ורק לאחריהם נכתב הסימן עצמו.

הרבה והייתי מוליך כליו והוא שמח עמי. פעמים שלש הקצתי וישנתי ואני עם המלך בשמחה גדולה.

22. [רזי לי, א263] וביום השבת [כ"ד כסלו תכ"א; 27.11.1660] ראיתי ואני לבוש בגד שוף⁹² לבן חשוב, ואשמח ואיקץ והנה חלום.

23. [רזי לי, א263] ובליל יום א' חנוכה [כ"ה כסלו תכ"א; 28.11.1660] ראיתי למהר"ר אליא אביי ז"ל⁹³ יפה עינים וטוב ראי מלובש בגדים חדשים ונכנס לביתי וירד ונטלתי ידו ונשקתיו ב' פעמים, והיה יפה מאד ואין ספק שהיה אליהו ז"ל.

24. [רזי לי, א310] ועתה ע"פ הצעה המפוארה הזו אשמיעך סוד נפלא במלת תחית המתים. כי ידעת סוד המלכים דמיתו בשברן⁹⁵ הכלים ושם סוד תחית המתים, כמו שביארנו בשער תחית המתים בס' [פר] גבול בנימין בארוכה בס"ד.⁹⁶ וסוד המלכנים⁹⁷ דמיתו, הם ספירות זעיר ונוקביה כידוע דאבא ואימא ח"ו לא מיתו, אלא נפלו בתוך האצילות. ולכן סוד תחית אותם המתים הוא גלוי האורות העליונים בסוד תח"י,⁹⁸ כמו שפירשנו, והוא סוד טל חיים היורד על מראשותי של זעיר בסוד **שראשי נמלא טל** [שה"ש ה ב]. וזהו עיקר פירוש תחית המתים, כי הת' [י"ו] האחרונה היא שמושית שתהיה סמוכה תחית המתים, והשרש הוא תח"י. וכן תחיה, הה' [א] אינה נרגשת והכונה תחיה, תחי ה', כי הם חיי הה' [א] אחרונה. ושם רמוז הזעיר, כי אין בחינת תח"י, דהיינו אורות העליונים, יורדין ומאירין בה זולת הזעיר. כל זה ראיתי ונתון אל לבי ליל י"ד למטמונים התי"ח [כ"ט ניסן תי"ח; 2.5.1658] לפרט אחר שהקונני בחלומי. כתוב, **אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו** [תה' כז ד], ועוד הייתי עסוק במדרש התהלים והתעוררתי משינתי ודרשתי הדברים שלמעלה בחסד האל ית' [ברך] אמן.

25. [רזי לי, א358] השכמתי ביום ר' פ' [רשת] עקב התכ"ג ליצירה [1663]¹⁰⁰ ונפל לתוך פי פסוק **אהיה אשר אהיה** [...] **אהיה שלחני אליכם** [שמ' ג יד] יוי אלהי

92 קריאה מסופקת. ייתכן ומדובר בכגד צמר [ערבית: צוף].

93 חתימתו של חכם זה מצויה בשולי דף 7 ב של כתב היד בו החיבור 'אשל אברהם'. ככל הנראה נפטר בין השנים תי"ג ותכ"א.

94 החלום בעמוד זה הינו בסוף דרשה כחלק אינטגרלי של החיבור.

95 השלמת מהדיר עקב בליה בכתב היד.

96 כותר זה נשתמר בקובץ הכתבים של היכני הכולל גם את 'אשל אברהם', כ"י פריס Ms. Heb. 9.

97 השלמת מהדיר עקב בליה בכתב היד.

98 סוד זה שהיכני דורש נגלה לו בחלום מחודש ניסן שנת תי"ח [1658] ונראה כי סוד תח"י קשור במחשבת היכני לשנה בה נחלם.

99 החלום בעמוד זה מצוי בעמוד שאינו חלק מהחיבור. לפניו דרשה קצרה והוא כתוב לכל רוחב העמוד (שלא כמו חלומות בעמודים ריקים דומים המצויים רק בקצה חלקו השמאלי של העמוד).

100 בספר אשל אברהם מתועד חלום שנחלם כשישה שבועות קודם לכן, בפרשת בלק שנת תכ"ג (אשל אברהם, א27).

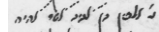
ישראל **שלחני** וכו', והייתי דורשו כמין חומר על דרך האמת, כי הנה יש לדקדק מהו ג' אהיה וחזר ואמר ה' **שלחני אליכם**, הויה. וכך הייתי דורשו, הנה בשם ההויה רמוז אהיה ומשם יוצא, כי הנה יש הויה במלוי אלפין יו"ד ה["]א וא["]ו ה["]א ואלו ג' אלפין הוא שא["]מר,¹⁰¹ **וידבר ג' [שלשת] אלפים משל [מל"א ה יב]**, ג' אלפין. והנה ג' אלפין הן אהי"ה אש"י אהי"ה.¹⁰² ויש מלוי אחר בהויה שבכינה יו"ד ה["]י וא"ו ה["]י,¹⁰³ הרי א["]לף אחת והוא סוד ויהי שירה ה' **[חמישה] ואלף [מל"א שם]**, הנה אהיה אחר וזהו **אהיה שלחני אליכם [שמ' שם]**. והנה כל אלו אהיה רשומים במלויי שם ההויה, ע"כ [על כן] אמר, **וי אלהי אבותיכם שלחני אליכם [שמ' יג ג]**, כי שם אהיה רמוז בהויה ומשם יוצא, וזה כפת[ו]ר ופרח. כך דרשתי בחלומי באשמורת הבוקר, ואיקץ והנה חלום. והנה מכח בינה יצאו ישראל ממצרים, ע"כ [על כן] זכר אהיה ושם ס"ג בכינה ושם אהיה במלוי דאלפין הנה הם ע"א סנהדרין שבכינה, פשוט בן ומלא מ"ה הרי ע"א, הרי הכל בכינה, והבן כל זה בס"ד.

מתוך 'ווי העמודים'¹⁰⁴

1. [ווי העמודים, 10 ט"ג]¹⁰⁵ ראיתי בחלומי ליל כ"ג לניסן י' למספר האמ"ת [11.4.1681], והנה הביאו לי בחורי חמדי בכורה של תאנה לבנה בעליה ולקחתיה בידי וברכתו שהחינו. וראיתי תאנים לבנים דהפתרון **נוצר תאנה יאכל פריה [משלי כז ח]**,¹⁰⁶ ואזכה לראות גלוי אדוננו בקרוב לכבוד ולתפארת אמן. גם ראיתי שהתחלתי לחבר חדושים והתחלת העלה בא' כמו שמתחלת התורה **אנכי וי אלהיך [שמ' כ ב; דב' יד כד]**,¹⁰⁷ ואיקץ והנה חלום.

101 מילוי אלפין דשם הויה הוא שם מ"ה. שם מ"ה מזוהה עם פרצוף זעיר אנפין.

102 בכתב היד מעל שלושת האלפין שמצויים ב'אהיה אשא אהיה' ישנו סימון גרפי של ארבע נקודות באלכסון. ייתכן שנקודות אלו מסמלות את ארבעת מילויי שם הויה, כפי שיתברר



בהמשך הדרשה.

103 מילוי משולב זה של שם הויה הוא שם ס"ג. שם ס"ג מזוהה עם בינה ופרצוף אמא.

104 כ"י אוקספורד Ms. heb. c. 02.

105 היכני, ווי העמודים (כ"א). ע' 101.

106 תנחומא, נשא סי' יג. ויהי ביום כלות משה זש"ה [זה שאמר הכתוב] נוצר תאנה יאכל פריה ושומר אדוניו יכובד אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה אלא בכל מה שאדם יגע ונותן נפשו על הדבר אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכרו לכך נאמר נוצר תאנה יאכל פריה; בבלי, ברכות נו ע"א. ה'רואה תאנה בחלום - תורתו משתמרת בקרבו, שנאמר נצר תאנה יאכל פריה'.

107 משפט תמוה זה מתקשר בוודאי למדרש במכילתא דר' ישמעאל: "אנכי ה' אלהיך" - מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחילת התורה? משלו משל, למה הדבר דומה? לאחד שנכנס במדינה, אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: כלום עשית לנו טובה שתמלוך עלינו? מה עשה? בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: הן והן. כך, המקום הוציא את ישראל ממצרים, קרע להם את היס, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלום, עשה להם מלחמת עמלק. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: הן והן. מכילתא דרבי ישמעאל [מהדורת הארואוויטץ], פרנקפורט תרצ"א. עמ' 219.

2. [ווי העמודים, 10 ט"ג] גם דאיתו בליל כ"ד לחדש הנוז'כר [12.4.1681] ואני כטפי-- קטנה יפה יצאתי מכפר והלכתי לגופא לי, ואיקץ והנה חלום.
3. [ווי העמודים, 12 ט"ב]¹⁰⁸ ובלילה דפרישנא האי רזא, ל"ב לעמר האמת [י"ז אייר תמ"א; 5.5.1681], חמינא בחלמאי דהוה אכילנא חבילה של בטנים, דאינון דמיין לוויץ, והות ליל פסחא והווי קשירי בטנים דא בדא כמה זמנין אכלנא לון ואינון רזא דתלת וויין דרמיזנא לון ברזא דאכילה זווגא עלאה, ושפיר נהיר.¹⁰⁹
4. [ווי העמודים, רס"ב 33 ט"ג]¹¹⁰ ואסהדנא עלי שמיא דבליל מ"ז לעמר האמת¹¹¹ [ד' סיון תמ"א; 21.5.1681] חמינא בחלמאי דהוה רשימנא ה"א דאתוספת באברהם ופרישנא דבהאי את אתרבה זרעיה ואיהו בצירורא תלת וויין ואינון דאוסוף משה רבינו בעובדא דמשכנא. אמר, ההיא ה' דאתוספת באברהם תנהיר עלייכו ע"י משכנא ואיהו ח"י בצירורא דתלת וויין דגרמת רבוי בניס. ומאן דלית ליה בניס חשיב כמת ומאן דזכי לבנין ע"י ה' עלאה הא חי הוא, חי חי הוא יודך כמוני [יש' לח יט],¹¹² ושפיר נהיר רזא דתלת וויין.

108 היכיני, ווי העמודים (כ"א), ע' 108.

109 סימני הספר 'ווי העמודים' בנויים רובם ככולם על פירוש פסוקים, שמות קודש, מאמרי חז"ל וכדומה, אשר המחנה המשותף שבכולם הוא שיש בהם שלוש ווי"ץ. על פי היכיני, שלושה וויין אלו מייצגים שם קדוש, ווי, אשר מכונה 'שם הכופה'. שם זה נגזר משם בן שבעים ושתיים אותיות, שם ע"ב, המורכב מצירופי אותיות של שלושה פסוקים. שלושת הפסוקים הרצופים המרכיבים את שם ע"ב תחילתם במילים 'ויסע' 'ויבא' 'ויט'. אולם בעוד הצרוף הראשון בשם ע"ב הוא וחי, הרי שהצרוף הראשון בשם ע"ב של שם הכופה, הוא וחי, ובו טמון רזא דתלת וויין. על הקשרו המשיחי של שם זה במחשבת היכיני ראו: לפלר, ריב ירושה (כ"א). עמ' 213.

110 היכיני, ווי העמודים (כ"א), ע' 178; בניגוד לחלומות הנוספים בווי העמודים, חלום זה לא נכתב בשולי העמוד אלא כחלק מסימן המרכיב את החיבור.

111 תאריך חלום זה ביום מ"ז לעומר, הוא הוד שבמלכות, מרמז על אותם חלומות מלוכה מ'אשל

אברהם' ורזי לי' בה היכיני זוכה לכבוד מלכים ולהדרה של מלכות.

112 יש' לח יט. 'חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך'.

The Mechanism of Innovation and Integration in the Chain of Tradition: Ahad Ha-'Am, Berdichevsky, Bialik, and Golomb

Nicham Ross, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

Ahad Ha-'Am (1856–1927), Micha Josef Berdichevsky (1865–1921), Chaim Nahman Bialik (1873–1934), and Abraham Golomb (1888–1982) all tried, each in their own way, to include secular and national modern content as an integral part of Jewish tradition. Since they were all well aware that some of these contents were innovations in this tradition, they relied on the dynamic model of the Jewish heritage, which states that our tradition is an inheritance that is passed down and modified from generation to generation. This article focuses on a specific common denominator in their presentation of this model: today, new content may well be considered to be a deviation from the traditional past, but in the future, it will itself become part of tradition, because by then it will already be perceived as an integral part of the continuous past.

תקציר

אחד העם, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ח"נ ביאליק והיידישיסט אברהם גולומב ניסו, כל אחד בדרכו, להציג תכנים חילוניים ולאומיים בעולמם של יהודים מודרניים כחלק אינטגרלי של מסורת היהדות עצמה. כל ההוגים הללו היו מודעים היטב לכך שיש כאן חידוש, ועל כן ביקשו להיעזר במודל ההנחלה הדינמי של המורשת היהודית כירושה העוברת ומשתנה מדור לדור, בבחינת חוליות שונות המרכיבות רצף של שרשרת רציפה אחת. המאמר מתמקד במכנה משותף ספציפי של ניסיון זה: תוכן חדש שנחשב בדור ההווה לחריגה מן העבר המסורתי, יהפוך בעתיד לחלק מירושת הדורות, ואז הוא כבר ייתפס כחלק אינטגרלי שלה.

עתיד ההווה להפוך לעבר: על תקווה חילונית להיכלל בשרשרת המסורת היהודית

ניחם רוס

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בשנת 1893, בהיותו כבן 34 שנה, נתמנה יעקב מזא"ה (1859-1924) לשמש בתפקיד הרשמי כרב־מטעם השלטונות, רבה של העיר מוסקבה. לרגל כניסתו לתפקיד רם המעלה, הוזמן מזא"ה הצעיר לראיון היכרות קצר בארמונו של הנסיך, מושל העיר. הנסיך התבונן ביהודי העומד מולו והעיר לו: 'אתה נראה לי צעיר מדי לשמש בתפקיד רב העיר!'; 'אכן כן', ענה לו הרב הטרי יעקב מזא"ה, 'אבל אני מבטיחך נאמנה, שמיום ליום הפגם הזה שלי ילך ויפחת בהדרגה, עד שייעלם לחלוטין'. מי שהתחיל צעיר היום, מובטח לו שבעתיד יהיה צעיר פחות.¹

אמרת־חידוד זו של הרב מזא"ה על פתרונו הפשוט של העתיד לבעיית יסוד הצורמת בהווה, טומנת בחובה פתרון זהה שהוצע לבעיה יהודית פנימית. זוהי בעיית־יסוד של שוחרי חדשות מתונים, כאלה שאינם מבקשים 'לשבור את הכלים' לגמרי, אלא דווקא לשמור איכשהו על נאמנות לרצף המסורת הישנה: לכאורה עקרון המסורת דורש העתקה נאמנה של העבר ולכן אוסר חדשנות. יש שוחרי חדשות הנוטשים לפיכך את עקרון ההמשכיות ומודים בפה מלא בשבירת רצף המסורת. אבל ישנם אחרים המבקשים למצוא דרך לאחוז את החבל בשני קצותיו: מצד אחד לאמץ חידוש הזר לדורות הקודמים, ומצד שני לאמץ את עקרון הנאמנות וההמשכיות עם מסורת הדורות. כדי לפתור את הסתירה הזו הם מבקשים למצוא דרך בה יצליח החידוש עצמו להיטמע ולהתקבל כחלק לגיטימי של מסורת הדורות עצמה. המטרה היא להיכנס לתוך מחזור־הדם הנמשך של רצף מסורת הדורות ולהיחשב חלק פנימי ולגיטימי שלו. לפנינו שאיפת־עתיד העומדת לרשותה של חוליית ההווה בשרשרת הדורות, המבקשת להטמיע מאן ולהבא את חידושה הנוכחי החורג ממסורת הדורות הקודמים, כך שיתקבל בכל זאת כחלק לגיטימי של שרשרת ההמשכיות והרציפות של המסורת המקודשת. מנגנון קבלת החידוש אמנם איננו פועל מיידית, אבל יתרונו מגיע בטווח הארוך, כי אז הוא מצליח באופן אוטומטי בהשגת היעד המורכב הנ"ל. החידוש אכן נראה עכשיו שונה מחוליות העבר, אך לא כך הוא יתפס בעתיד. שהרי החוליות הבאות אחרי החוליה המחדשת, יירשו גם אותה כ'חוליה מן העבר' בדיוק כמו את שאר חוליות העבר שקדמו לה. תכונת חדשנותה (שהיא מידה בעייתית בתוך המסורת), עתידה לחלוף בעתיד, כי אז היא כבר תהיה ישנה. מנגנון זה הוא אטרקטיבי ביותר בשאיפתם של המבקשים להכניס חידושים מן ההווה אל שרשרת הנאמנות אל מסורת העבר, כי לכאורה אין צורך בהתערבות מיוחדת, אלא באופן אוטומטי הוא עתיד להצליח בזכות עצם חילופי הדורות והתקופות: אמנם החדש הוא כרגע חידוש,

1 מזא"ה, זכרונות, הוצאת ילקוט, כרך ב, תל אביב תרצ"ו, עמ' ז-ח.

ולכן עדיין אין הוא המשך של "המסורת", אבל בדורות הבאים גם החדש שלנו יהפוך לישן שלהם, ויהיה כבר חלק מהמסורת.

בדבריי להלן, אבקש לערוך השוואה בין ארבעה הוגים מאסכולת 'היהדות כתרכות' בשאלת האופן הרצוי בו תתבצע קליטתה העתידית של החוליה החדשנית המודרנית במסורת הדורות: אחד העם, ביאליק, ברדיצ'בסקי ואברהם גולומב. הדיון בארבעת האישים הללו דווקא, איננו מתמקד בזיקה ביוגרפית אלא בקווי הסכמה רעיוניים. ביאליק, למשל, הבליט את יניקתו הרעיונית ממשנת אחד העם.² לעומת זאת גולומב שייך לכאורה למחנה אידיאולוגי אחר: זה של היידישיסטים. אף על פי כן, עיון בגוף משנתו של אברהם גולומב בסוגיית החידוש וההמשכיות של שרשרת המסורת מצביע באופן ברור על קווי הדמיון לשני קודמיו.

אך קודם, אומר משהו על עצם הגיונו של המאמץ. לכאורה אם השתחרר הוגה חילוני מן האמונה במקורה האלוהי של המסורת, מדוע שיאמץ את עקרון הנאמנות לרציפות שרשרת המסירה? התשובה לכך נעוצה ברצון להמשיך להיקרא יהודים, ולהמשיך את קיומו של העם היהודי גם על ידי המשך תרבותו. אחד העם מדגיש הן את הפן התודעתי של המשכיות כזו, המשרתת גם את האחדות הלאומית המשותפת עם נאמניה הדתיים של המסורת, הן את הפן הלאומי של רצונו בנאמנות לרוח הלאומית המקורית. רוח לאומית כזו היא השומרת על רציפותה ותובעת גם מן הדור החילוני לפתח את תרבותו בהתאמה לאופייה ולתקדימיה. זאת ועוד, בטענתו כי היהדות אינה רק דת במובנה הצר, פותח אחד העם פתח לאימוץ מחדש של טענות יסוד יהודיות מזווית חילונית. טענת יסוד כזו היא עצם טענת האחידות, הרציפות והנאמנות לדורות בה מתארת המסורת היהודית את עצמה. אחד העם מבקש להמשיך את ההגדרה העצמית היהודית הזו, אפילו מבלי הרקע התיאולוגי של אלהים נותן התורה. בכלל זה, מאמץ אחד העם גם את תפיסתה הכמרה-לכתית של המסורת, היינו את מושג החובה שהיא מטילה על נתיניה. במקום ראייתה של היהדות כחובה דתית כלפי האלהים, מציג אחד העם את המשך שמירת גחלתה של היהדות כחובה לאומית כלפי הקולקטיב: 'כי אמנם יש רוח לאומי לישראל שאינו מוגבל באמונות דתיות בלבד, וממילא יש גם חובות לאומיות רוחניות, החלות על הכל, מאמינים ובלתי מאמינים יחדיו'.³

בדומה לרעיון רציפותו של 'הרוח הלאומי' בנוסח אחד העם, גם אברהם גולומב הציע אמנם לוותר על הפן הדתי של המסורת היהודית, אך לא על המנטליות היהודית הטיפוסית. בהקשר זה הוא טען כי זהות ומנטליות יהודית שונות בגישתן מזהות ומנטליות מודרנית רגילה או 'אירופית', שכן היהודי יעדיף אינטואיציה ואנושיות על פני מחקר מדעי אובייקטיבי של עובדות. היהדות התבוננה בטבע, טען גולומב, לא על מנת למדוד ולכמת אותו, אלא על מנת לשאוב ממנו השראה. את המנטליות היהודית הטיפוסית, כפי שנמסרה או עוצבה מדורי דורות, מבקש גולומב להמשיך ולשמור גם לדורות הבאים. ההמשכיות הישירה עומדת גם ברקע העדפתו את תרבות היידיש על פניה של החלופה הציונית העברית, הנוטה או עלולה לשכוח את זכרון דורות העבר של יהדות הגלות בכל תקופותיה בכלל, ומנטליות מורשתה של יהדות

2 ע' בר קלוזנר, 'על השפעתו של אחד העם על ח.ג. ביאליק', מאסף לדברי ספרות – ביקורת והגות י (תשל"ה), עמ' 315-333.

3 אחד העם, 'המוסר הלאומי', כל כתבי אחד העם, תל אביב תשכ"ה, עמ' קס.

מזרח אירופה (ממנה ובה הגיע גולומב עצמו) – בפרט. כנגד ביסוסה של תרבות עברית חדשה בישראל וניתוקה מזכרון תרבות היידיש של הדורות האחרונים העמיד גולומב באופן רטורי את שתי החלופות: המשך או כניען⁴! את חשיבות עקרון רציפות המסורת תלה גולומב ברצון להיבדל ולייחד את התרבות שלנו מתרבויות העמים האחרים: 'עיקר כל העיקרים הוא לשמור שלא יהא לה להלכה מקור זר, שההלכה תהא המשך ממה שהיה מקובל באומה בדור, בתקופה קודם'⁵. את הרצון בהמשכיות ורציפות בין הדורות, מציג גולומב כרצון להשיג אחידות יהודית אופיינית, כמרכיב יסודי המאחד את העם ומעצב את זהותו: 'איחוד המעשים מביא לידי איחוד העם. איחוד העם במעשים, במנהגי חיים אחידים, זהו קיום העם לדורות'⁶.

בתשובתו לשאלה 'מדוע להמשיך את המסורת?' סיפק גם חיים נחמן ביאליק בעיקר נימוק תרבותי. לטענת ביאליק, מסורת היונקת מאלפי שנים ודורות היא עמוקה, עשירה ושורשית יותר, ולעומתה תרבות אינסטנט חדשה היא חסרת עומק היסטורי, היא גם שטחית ומוגבלת באופקיה. 'ספרותנו של עכשיו היא ענייה מבפנים, משום שלא היכתה שורשים עמוקים בקרקע האומה'⁷. עוד הוא מטעים, כי מורשתן הספרותית של דורות העבר הינה פשוט ירושתנו בפועל, ובושה ואף חוצפה היא לבטלה כולה ולא למצוא בה פנינים הראויות גם עתה, ועל כן קובל ביאליק על כי 'אין אנו משתמשים כהלכה בנכסים שיש לנו'⁸. את הנימוק להמשכה של המסורת והישענות על החוליות הקודמות הציג ביאליק כרצון לזרוע בקרקע עמוקה:

הבנים אף הם, אם אין רצונם לזרוע באויר העולם, חייבים להפוך ולהפוך באותה הקרקע, לחרשה ולשדדה שוב ושוב, עד מקום שיכולתם מגעת, שאם אין קרקע אין צמת, ואם אין בספרות מסורת ושלשל הקבלה, אין גידול והתפתחות ואין התחדשות.⁹

כדי לעגן את תרבות דור ההווה בתרבותו הרציפה של עם ישראל לדורותיו, חייב גם ביאליק לאמץ באופן כלשהו את תפיסתה העצמית המקורית של תרבות זו כשרשרת חוליות רציפה הנאמנה לעבר.

אחד העם

אחד העם (1856-1927) ביקש להמשיך ולקיים את תפיסתה המסורתית של רציפות היהדות מדור לדור, היינו את טענת אחדותה ונאמנותה לעצמיותה.¹⁰ שיטת החבית

4 א' גולומב, 'המשך אדער כניען', די צוקונפט, דצמבר 1950 עמ' 454. על כך ראו: ר' רוז'נסקי, 'התרבות שלנו היא המדינה שלנו: מקומה של ישראל בדיון על עתיד היידיש לאחר השואה', זמנים 113 (חורף 2011), עמ' 76-77.

5 א' גולומב, 'קיום האומה בגלויות', עיונים ביהדות זמננו, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ' 14. שם, עמ' 15.

6 ח"נ ביאליק, דברים שבעל פה, כרך א, תל אביב תרצ"ה, עמ' סד-סה.

7 ח"נ ביאליק, 'צעירות או ילדות', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, תל אביב תש"ח, עמ' רב-רג.

8 ח"נ ביאליק, 'הספר העברי', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, עמ' לג.

9 ראו: י' גוטשלק, 'אחדות המורשה לפי אחד העם', מולד ה (תשל"ג), עמ' 113.

והיין של אחד העם מכוונת לאופן מיוזגו ומהילתו של החידוש מן ההווה ביחד עם מסורת העבר, כך שגם בהווה לא ייראה החידוש הזר (מסגרת החבית החיצונית תסתיר את השינוי הפנימי שאירע במסורת) ובעיקר בעתיד יצליח התמהיל והמזיגה בין שני היסודות, ודור העתיד יקבל יין מאוחד, שיש בו יסודות שונים שהפכו לאחד: 'החבית הישנה בצורתה הישנה היא הקדושה, וכל אשר בה יקדש בעבורה, אף כי תתרוקן ותתמלא חדש מזמן לזמן'.¹¹ במקום אחר ניתחתי כמה יתרונות לשימוש המיוחד במטאפורת היין בחבית לשם ייצוגה של השאיפה לקליטתו העתידית של התוכן החדש בתוך המסורת, כך שבעתיד יהפוך גם החדש לחלק אינטגרלי של המסורת. כך למשל, מטאפורת 'חבית ויין' רומזת לאפשרות המהילה של היין החדש עם היין הישן העתידי להפוך את שני המרכיבים לאחדות אחת, וכן היא רומזת לספיגת הטעמים או הארומה, מן החבית הישנה אל היין הנמוזג אל תוכה, כך שהחדש יספוג לתוכו בהדרגה ויפיץ בעתיד לסביבתו משהו מניחוחה האופייני של המסורת הישנה.¹²

מסתו של אחד העם על 'בין שתי רשויות' מתארת את תהליך הפיכתו של החידוש הזר ליין ומוכר בעיני העם ואז כבר מאוחר מדי לעוקרו באשמת זרות וסטייה. חידושו של ההווה יצליח בעתיד 'להתאזרח' בגוף המסורת עצמה ולהפוך לחלק אינטגרלי ממנה:

יש אשר (מסיבות שונות, שאין כאן מקומן) תנשב פתאום רוח חדשה באוויר החברה מאיזה צד ותביא אל קרבה רעיונות וחפצים אשר לא שערום אבותיה. האורחים הזרים האלה באים ודופקים על פתחי הלבבות ומבקשים להיכנס [...]. וברבות הימים, והנה גם הם היו לבעלי כוח, למושלים ומצויים, לאזרחי ההווה. [...] לאושר האדם, דרכה של סתירה זו להתפרץ בגלוי לאחר שכבר נגמרה בסתר, כלומר: לאחר שכבר הספיק ההווה לא רק להכות בעצמו שורש עמוק בלב, כי אם גם לחתור בחשאי, בלי דעת נפש, חתירה עמוקה תחת שרשי אותו ה'עבר' המתנגד לו [...]. הנה מוכרח הוא [האדם] אז להכיר ולהודות, כי הנעשה אין להשיב.¹³

ההבחנה המעניינת כאן היא בין מצבו של החידוש הזר בהווה, לבין מצבו של אותו חידוש עצמו בעתיד, בחלוף הזמן, כשכבר הספיק החידוש להתאזרח במסורת ולהיחשב חלק ממנה. שאיפתו של אחד העם היא שהחידוש הזר לא ייבחן ולא יזוהה ככזה בהווה. המטרה היא לתת לזמן לעשות את שלו, לאפשר לחידוש להיטמע ללא תשומת לב יתרה, כך שבחינה מפורשת וגלויה של זיקתו למסורת תידחה רק לעתיד, כי אז הוא כבר יעמוד במבחן הרצף ויהיה באמת חלק של המסורת.

השיטה המוצהרת שלו היא לטשטש ככל האפשר את האופן בו היסוד החדש שולל לאמיתו של דבר ערכים או יסודות מן העבר, ובלבד שהשיטה החדשה תצליח לתפוס את מקומה הראוי לה בחיים, ובעיקר הוא ממליץ לאמץ איזו נוסחה 'בינונית'

11 אחד העם, 'בין קודש לחול', כל כתבי אחד העם, עמ' עג.

12 נ' רוס, 'חבית ויין' – קנקן ישן מלא חדש: גלגולו של מוטיב חז"לי אל משנת אחד העם, דעת 90 (תש"ף), עמ' 704-679.

13 אחד העם, 'בין שתי רשויות', כל כתבי אחד העם, עמ' פג-פד.

בין החדש והישן, כך שתתקבל ותתאזרח על ידי שוחרי החדשות והישנות כאחד, וכך תאפשר למעשה את החדרת הערכים החדשים אל מסגרתה של המסורת הישנה. ההתאזרחות הזו בלב המסורת היא תהליך הדרגתי, מזדחל, ובו תרומת ההווה הוא בהצלחת החידוש לחדור חדרה ראשונית מבלי להידחות מיידית, ואז ניתן לקוות כי בעתיד הוא כבר יתאזרח לגמרי. דוגמה חשובה לאופן בו ביקש אחד העם ליישם את המגננון הזה, הייתה הצעתו לשיטת החדרת הלאומיות החילונית המודרנית אל מרכזה של התרבות היהודית, היינו הפיכת הציונות לחלק אינטגרלי של היהדות. הציונות 'מלבישה' את הערך הלאומי חילוני החדש, כמו גם את הערך הדתי הישן של קדושת וחיבת ארץ הקודש:

בראו 'שיטה בינונית' שיש בכוחה להביא 'שווי ערך' בין החדש והישן, בהלבישה את שניהם צורה אחת חדשה, ואנו עומדים ומביטים אל הצורה הזאת הפשוטה, הטבעית, המובנת לכל בלי התחכמות יתירה, ונשתומם בלבנו על כי איחרה עד עתה. האמנם צריך לקרוא גם בשמה מפורש, או להראות באצבע למזרח – לארץ אבותינו?¹⁴

ביאליק

ביאליק (1873-1934) התייחס אף הוא להליכי התקבלות או התאזרחותו ההדרגתית של חידוש בתרבות, כלומר לאופן בו חידוש בהווה יהפוך בעתיד למשהו שגרתי ואף שחוק. זו הייתה התובנה בה פתח ביאליק את מסתו 'גילוי וכיסוי בלשון'. ביאליק הדגיש שם את הפער בין עוצמת האנרגיה החדשנית של מילה בעת היווצרותה, לבין אופייה השחוק והיומיומי עם חילופי הדורות:

בני אדם זורים בכל יום לרוח, בכוונה ולפי תומם, מלים חמרים חמרים, אותן ואת צרופיהן השונים, ורק מועטים מהם יודעים או מעלים על לב מה היו המלים ההן בימי גבורתן. כמה מאותן המלים לא באו לעולם אלא אחרי חבלי לידה קשים וממושכים של דורות הרבה [...] יש מלה שהכריעה בשעתה עמים וארצות, מלכים הקימה מכסאותם, מוסדות ארץ ושמים הרגיזה. והנה בא יום והמלים ההן ירדו מגדולתן והושלכו לשוק, ועתה בני אדם מגלגלים בהן מתוך שיחה קלה כמי שמגלגל בעדשים.¹⁵

המסה על 'גילוי וכיסוי בלשון' מהווה תזכורת טובה לכך ששאלת המשכיות חרף קליטתם של חידושים אינה בלעדית להיבט המסורתני הספציפי של שרשרת היהדות כתורה שתחילתה בסניני, אלא היא נוגעת גם לתחומים כלליים יותר, רבים ושונים. ב'גילוי וכיסוי בלשון' התייחס ביאליק להשתלשלות הדורות השונים בהליכי קליטתן הטבעית והאוטומטית של מילים חדשות בשפה. אך גם בהקשרה של קליטת חידושים ערכיים ותוכניים כחלק של רצף התרבות היהודית, הסכים ביאליק עם אחד העם

14 אחד העם, 'לתולדות החיוב והשלילה', כל כתבי אחד העם, עמ' עח.

15 ביאליק, 'גילוי וכיסוי בלשון', כל כתבי ת.נ. ביאליק, דברי ספרות, עמ' קצא.

בחיבתה של החבית להצלחתו של היין החדש להיקלט במסורת. כך למשל, הוא קובע כי יצירה יהודית חדשה אם תיעשה בארץ ישראל בין יהודים עבור יהודים ובשפה יהודית, עתידה 'לשאת את החותם של תרבות עצמית מיוחדת' תהא אשר תהא, משום ששם נמצאת היהדות במרחבה השלם, במסגרת תוכנה החיוני הממשי.¹⁶ אם כן, ביאליק שואף להמשיך למעשה רצף יהודי של 'תרבות עצמית מיוחדת' באמצעות המשך שימור מסגרותיה הקבועות הפנימיות: העם היוצר, אדמתו המקורית, לשונו המקורית. הצד השני בשאיפת המשכיות זו, מכיר ואף מעודד חידושים גמורים וחירות יצירתית ביהדות, אלא שהוא מבקש להכלילם באותו חותם קבוע של התרבות העצמית היהודית.

נטייתו השמרנית של ביאליק והטפתו להמשכה של מסורת אבות גם בהקשר החילוני החדש, מזכירה ומושפעת מהגותו של אחד העם: את החדש יש לעגן ולשבץ בתוך מסגרתו והמשכיותו של הישן. כך למשל כאשר נשאל ביאליק על ידי חבר קיבוץ גניגר בשאלת אופן חידוש החילוני הציוני של חגים בתרבותנו:

לכבוד מר דוד אומנסקי, גניגר. כ"ח אדר תר"ץ [28.3.30], תל אביב

ארון נכבד!

את החגים אין בודים מן הלב. כבר ניסה ירבעם לעשות כזאת ולא הצליח. אפשר "לנסח" ו"לסגנן" קצת את החגים, אבל לא לברוא יש מאין. החג הוא עניין של יצירה קיבוצית, שמשותפים בה כוחות ויסודות מרובים ושונים: הדת, המסורת, ההיסטוריה, האומנות, הטבע וכו' וכו'. וכשם שאין כותבים שירים לפי הזמנה והדרכה או ע"י שליח, כך אי אפשר להזמין חג או טקס של חג. החגיגות הנאמנה יוצאת מן הלב ובאה לעולם ברוח הקודש. ואם זו אין לה – מה תועלנה לך עצות מרחוק? עצתי האחת היא: חוגו את חגי אבותיכם והוסיפו עליהם קצת משלכם לפי כוחכם ולפי טעמכם ולפי מסיבתכם. העיקר שתעשו את הכל באמונה ומתוך הרגשה חיה וצורך נפשי, ואל תתחכמו הרבה. אבותינו, לא נמאסו עליהם שבתותיהם ומועדיהם, אע"פ שחזרו עליהם כל ימי חייהם כמה וכמה פעמים בנוסח אחד. הם מצאו בהם כל פעם טעם חדש ואַתְּעֲרוֹתָא חדשה. ויודע אתה מפני מה? מפני שהיתה בהם לחלוחית, וברכת החג שְׁכָנָה בנפשם. אלה שאינם מוצאים טעם בחגים ובמועדים, סימן שנפשם ריקה ותוֹכֵם חול, ולא לה – אין תְּקָנָה.

בכבוד רב ובברכת החג הקרוב,

ח"נ ביאליק.¹⁷

16 ביאליק, 'התרבות היהודית החדשה בארץ ישראל', <https://benyehuda.org/read/5922>, 1935.
 17 ח"נ ביאליק, אגרות חיים נחמן ביאליק, כרך חמישי, תל אביב תרצ"ח-תרצ"ט, תר"ץ (24.11.29). עוד על לבטי התנועה הקיבוצית בכינונם המחודש של חגי ישראל בויקה למסורת, ראו: א' ארד, 'לבטי הקיבוץ בעיצוב דמות חגי ישראל', היום, י"ד בניסן תשכ"ו, עמ' 4; א' שביד, 'תרבות החג בתנועה הקיבוצית ביחסה למסורת היהודית', מחקרי חג 8 (תשנ"ז), עמ' 78-72; א' ברנדייס, 'הפנים היהודיות של האידיאולוגיה הקיבוצית', קיבוץ ויהדות תשע"ז, עמ' 107-82; 1' סוקר, 'דת חילונית בציונות הסוציאליסטית ובקיבוץ: הקדמה', תהליכי חילון

איגרת זו מפגינה את עמדתו השמרנית של ביאליק בחדירת חידושים: הוא ממליץ על המשך רציפות התרבות עם מסורת אבות ומבקש שחידושי ההווה ייעשו בתוך מסגרתה הקיימת של שרשרת המסורה ולא במנותק ממנה בבחינת 'יש מאין'. אמנם הוא מודה ומתיר קיומם של שינויים וחידושים מחוליה לחוליה, אך מצמצם את היקפם היחסי בכלל המסורת. זאת משום שחדירתם לדורות היא עניין של יצירה קיבוצית נרחבת, הנשענת על ההיסטוריה, על הדת, ועל המסורת.

במסה 'הלכה ואגדה' טען ביאליק כי חידושיה של חוליה קודמת במסורת הופכים לקרקע דשנה לפיתוחה של החוליה אחריה. כיוון שהתהליך הזה קבוע, כיוון שגם חוליית ההווה נשענת ומשתמשת ברצף חוליות העבר כדשן לחידושה הנוכחי, אין סיבה להניח שהתהליך ייפסק גם בחוליות העתידיות, שישתמשו אף הן בחוליית ההווה באותה דרך עצמה. אצל ביאליק, תנאי יסוד להצלחתה של חוליית ההווה להתקבל בעתיד כחלק אינטגרלי של מסורת העבר, הוא החיאתה בהווה של שפת המסורת הישנה. כוונתו היא להחייאה לשונית מדרשית, המעניקה לשפת המסורת מובן אקטואלי חדש. כך תפורש מסורת הדורות בכללה בראי מדרש מודרני של ההווה, ואז בעתיד ייקלט הפירוש המדרשי הזה כחלק של שלשלת המסורת.¹⁸ ביאליק ביקש להבחין בין שני זמנים שונים במידת שייכותו של תוכן אל רצף המסורת: בזמן הווה ובזמן עתיד. אבל ההבחנה שלו אינה מפקפקת ביכולתו של ההווה להיחשב חלק אינטגרלי של המסורת כבר בשעת יצירתו. ביאליק מניח שכבר בזמן הווה נחשבת צורת חיים יצירתית ל'מחוברת' לרצף המסורתי משום שהיא נשענת על רצף המסורת הישנה, יונקת ממנה וגדלה מתוכה. כבר אחד העם תיאר תהליך של אנכרוניזם מדרשי בחילופי הדורות המייחס את ערכו האופנתי של ההווה המתחלף למסורת המקודשת הקבועה:

הספר [המקודש] עומד וקיים לעד, ותוכנו הולך ומשתנה עם החיים וההשכלה. מה לא מצאו בני אדם בספרי קדשנו מימי פילון ועד היום? באלכסנדריא מצאו בם את אפלטון, בספרד מצאו בם את אריסטו, המקובלים מצאו את שלהם, בעלי דתות אחרות את שלהם, ואיזו מלומדים מאמינים מצאו בם גם את קופרניקוס ודרוין! – כל אלה בקשו בכתבי הקודש רק את האמת, כל אחד את האמת שלו, וכולם מצאו מה שבקשו, מצאו בעל כרחם, כי אם לא היו מוצאים, לא היתה האמת אמת או כתיבי הקודש לא היו קודש.¹⁹

כך גם ביאליק המתאר את גורלה המדרשי והאנכרוניסטי של צורת החיים המסורתית

בתרבות היהודית ב (תשע"ג), עמ' 717-724. בהקשר הזה חשוב להזכיר גם את דברי אחד מגדולי המחנכים בקיבוץ הארצי, זכריה גורן, חבר קיבוץ העוגן, ראו באסופת מאמריו, שפורסמו קודם לכן בבמות שונות, אותם קיבץ וערך יורם גורן, תלמידו ולא קרוב משפחתו, אחרי מותו של זכריה: זכר לזכריה (גורן): חוקר, מורה ולוחם למען ערכי היהדות – מאמרים ומחקרים מפרי עטו בנושאי חג ותרבות, העוגן תשס"ה, פרק א, עמ' 52-9.

18 אליעזר שביד עמד על זיהוי שיטתו של ביאליק בהחדרת החדש אל רצף המסורת הישנה כשימוש במתודה 'מדרשית'. ראו מאמרו 'מדרש חדש על מקורות היהדות', מולד 42 (1985/1986), עמ' 19-7. לדוגמאות אחדות לאופן שימושו הבלתי שיטתי של אחד העם בשיטה מדרשית דרשנית של מקורות מסורתיים, ראו: גוטשלק (לעיל הערה 10), עמ' 112-113.

19 אחד העם, 'בין קודש לחול', כל כתבי אחד העם, עמ' עג.

שעה שהיא עוברת מן ההווה אל העבר ומוגשת לדור העתיד. ההבדל בין הווה ועתיד בו עוסק ביאליק בפסקה הבאה, נוגע לאפשרות לשנות את סדרי הזמנים באופן אנכרוניסטי ומלאכותי, כך שחידושו של ההווה יוצג כאילו היה פירושה המקורי של חוליית העבר במסורת. פירוש אנכרוניסטי שכזה, מאפשר לדלג על פרק הזמן שיש להמתין עד להתאזרחותה של חוליה חדשה בגוף המסורת, שכן התוכן החדש מוצג כבר עתה כאילו היה מובנה המקורי של חוליה ישנה מן העבר:

כלל גדול הוא: כל צורת חיים בשעת יצירתה, כלומר כשהיא עדיין 'במחובר', היא עצמה משמשת תוכן לרוח יוצרה; משנגמרה יצירתה ויצאה לרשות הרבים, כלומר 'משנתלשה', מיד היא יורדת לתורת 'כלי' ושוב אין לה משלה כלום, אלא כל אדם מוצא בה מה שהוא עצמו מניח וחוזר ומניח בה כל רגע שהוא ממשמש בה. הכל בא לה מן האדם ורוח האדם, שזוכה בה מן ההפקר. הניח בתוכה זהב – מוצא זהב; עפר – עפר.²⁰

הבחנתו של ביאליק בין צורת חיים 'במחובר' או 'משנתלשה' איננה הבחנה בין המשך רציפות מסורת הדורות לבין הפסקתה כולה. ביאליק מניח כי בשני המקרים הללו ממשכה בהצלחה רציפותה של מסורת הדורות הכוללת. מדובר כאן בחיבורה או תלישותה של חוליה מסורתית ישנה אל צורות החיים בהווה, אך לא בעצם המשכיותה של מסורת הדורות. ביאליק מתאר כיצד נתלשה עתה חוליה מסורתית ישנה מהקשרה הרלבנטי המקורי, אבל האדם עדיין ממשיך גם בהווה את שייכותו הפנימית לרצף היהדות לדורותיה. ולכן הוא שב ומוצא גם בחוליה הישנה תוכן חדש המשמש אותו לצורכי ניסוחה העדכני של היהדות. החוליה הישנה שנתלשה מרלבנטיות חיה של 'הלכה', הופכת עתה ל'אגדה' המשמשת דשן להמשך רצף היהדות.

רעיון הכינוס של ביאליק, אף הוא נועד, בין שאר מטרותיו המוצהרות המרכזיות, לפנות מקום בארון הספרים המסורתי ובכך לאפשר חירות מלאת אנרגיה, פנאי נפשי לאומי, על מנת לאפשר פיתוח של נדבך עכשווי חדש בתרבות ישראל, העתיד להיקלט ולהצטרף בהמשך התהליך לשרשרת רבידורית זו של ארון הספרים היהודי הקנוני.²¹ תשומת ליבו של ביאליק במסה על 'הספר העברי' נתונה להליכי הקנוניזציה בארון הספרים היהודי בעבר ובהווה, ועל השפעתם הראויה לדורות העתיד.²² בכלל זה, כתב ביאליק בפירוש על רצונו לראות ביצירת דור ההווה חלק אינטגרלי של תרבות ישראל לדורותיה, כך שתזכה אף היא לעבור כחלק ממנה אל הדורות הבאים, ותינן מן המסורת את סמכותה כחלק מרצף ההשתלשלות שלה:

אם רוצים אנו להנחיל לבאים אחרינו את הרכוש הקבוצי שלנו – עלינו לצרף

20 ביאליק, 'הלכה ואגדה', כל כתבי ח.נ. ביאליק, דברי ספרות, עמ' ריא.
 21 על החידוש המיוחד ברעיון הכינוס נוסח ביאליק ושונוותו מרעיונותיו של אחד העם בהנחת והנצחת זכרון הספרות הדתית של הדורות הקודמים, ראו: נ' רוטנשטרייך, 'על מהותה העיונית של תכנית הכינוס', מאזנים יח (תש"ד), עמ' 198-203.
 22 על הרקע וההקשר מאחורי הקלעים של מסה זו, כמו גם על תגובות השומעים בני תקופתו, ראו: ש' ורסס, 'הספר העברי של ביאליק – שתי גירסאות ומסביב להן', מחקרי ירושלים בספרות עברית א (תשמ"ה), עמ' 29-48.

לו את סמכותם של באי-כח האומה. עלינו לחדש את הסמיכה, אשר לה ניבאו שתשוב עם ימות-המשיח. הסמיכה היא המסורת. ההשתלשלות, חוטי-השדרה של יצירת-העם הקבוצית, הגעגועים להתחדשות הסמיכה הם געגועים לסמכות לאומית.²³

ראינו אפוא שתי הצעות שונות של ביאליק המקדמות את שאיפתו הכפולה, להמשיך איכשהו את שלשלת המסורת בהקשר חילוני לאומי, אך גם להחזיר בהצלחה לתוך מחזוריהם המסורתי את תכניו וערכיו של דור התחייה החדש. קריאתו האחת של ביאליק, הייתה לבצע מדרש מודרני חילוני (או 'חילול' חדש) לשפת המסורת, דוגמת המונחים 'הלכה', 'אגדה', 'חתימה' או 'גניזה'. קריאתו השנייה של ביאליק הייתה למלאכת כינוס בארון-הספרים היהודי, על מנת לאפשר לחוליות הספרותיות של העבר להגיע באופן יעיל אל ציבור הקוראים החדש ולהשפיע על יצירתו העכשווית, ותוך כך גם לפנות אנרגיה ומרחב למדפים חדשים שיתווספו וימשיכו אף הם באופן רציף כלשהו את המדפים הקודמים בארון הספרים היהודי הכולל.²⁴ ביאליק מעוניין להקנות לחוליות ההווה את הסמכות שהמסורת מעניקה לתכניה ויצירותיה, והדרך להאציל לחידושי ההווה את סמכותה של המסורת היא ביצירת המשכיות או 'אחדות' רציפה בין החוליות מן העבר והווה. 'רק על ידי אחדות זו תקבל הספרות של זמננו את הסמכות, כמו שהיה ביחס לספרותנו הקדומה'.²⁵ אבל גם ביאליק יודע שאת מעמדה הקנוני תזכה הספרות העברית החדשה לקבל רק בדורות הבאים, שעה שכרגע בהווה, עדיין 'לא זכתה לסנקציה גמורה מצד חלק חשוב של האומה בתור מורה-דרך ומחנכת'.²⁶

יש דמיון בין רעיון השפה המדרשית של ביאליק לבין רעיון ההסוואה של אחד העם: שתי השיטות מבקשות לעטות את סממני העבר על חידושו של ההווה כך שיצטייר כלפי חוץ כהמשך נאמן של העבר, ובכך יסווה או יקהה את זרותו וחדשנותו. ישנה כמובן עוד שיטה עתיקת-יומין הדומה במגמתה הטכסיסית להסוואת החידוש בתוך המסורת: שיטת כתיבה פסאודראפיגרפית. המחבר החדש מתחזה למחבר מסורתי ישן, או מטמיע את דבריו בכתיבה פרפרזית של חיבור קנוני, וכך החידוש נחזה כאילו הוא ישן ומקבל את תוקפו וסמכותו של הישן. גם בארון הספרים המסורתי היהודי מצאנו את השיטה הזו, הן בספרות הפרפרזות הפסאודראפיגרפיות הקדומות לסיפורי המקרא, הן בחיבורים ימי-ביניים מרכזיים ביותר.

23 ביאליק, 'על כינוס הרוח', עמ' סד-סח; ראו עוד שם: 'עוד על כינוס ברוח', עמ' סט-עב.

24 שביד, אליעזר, 'ארון הספרים היהודי', מאזנים עג, 5 (תשנ"ט) 11-14.

25 ביאליק, 'לשאלת התרבות העברית', דברים שבעל פה, כרך א, עמ' קפו. ראו את דינו הרחב של אהוד לוז, בהקשר הנידון כאן, במאמרו, 'ביאליק על הצורך, בתרגום חילוני של הלשון הדתית', ד' ברק-גורודצקי (עורך), כלים שלובים: מחשבות על ציונות על חינוך יהודי, ירושלים תשע"ו, עמ' 226-248 ובמיוחד עמ' 229-248.

26 ביאליק, 'הספר העברי', כל כתבי ח.ג. ביאליק, דברי ספרות, עמ' רא.

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי

בהשפעתו הישירה של אחד העם במסותיו ('לתולדות החיוב והשלילה', 'בין קודש לחול') על אופן התאזרחותם הערמומית של חידושים בגופה של המסורת, נטה בתחילה גם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865-1921) בצעירותו, לאמץ (במסה 'נשמת חסידים' 1894) את מודל 'ההתאזרחות' העתידית בתוך המסורת מצידם של חידושים זרים בהווה. ברדיצ'בסקי הצביע על שתי דוגמאות קונקרטיות להצלחה שכזו בחוליות הקודמות של מסורת היהדות לדורותיה. כאמור, הייתה זו תקופת בחרותו של ברדיצ'בסקי, בה עמדה משנתו המוקדמת עדיין בסימני השפעת משנתו של אחד העם, לרבות הנטייה השמרנית לחפש אחר איזון בין חדשנות תרבותית מודרנית ביהדות, בבחינת 'יין חדש', בתוך המשכיות מסורתית של המסגרת היהודית החיצונית בבחינת 'שמירת החבית'. ברדיצ'בסקי הצביע על החוליה ההיסטורית של חז"ל ועל החוליה ההיסטורית של החסידות הבעש"טנית כשתי דוגמאות בתוך מסגרתה של שרשרת הדורות להצלחת מנגנון זה. כוונתו האקטואלית של ברדיצ'בסקי היא לשאוב מכך השראה אופטימית גם לסיכוייה של החוליה החילונית בת זמננו להתאזרח בצורה דומה ברצף שרשרת המסורת היהודית. מנגנון ההתאזרחות במסורת ככל החוליות המחדשות נובע מהשוני בין הזרות הראשונית שלהם בהווה, לבין גורם הזמן החולף, המאפשר לחידושים הזרים להתאזרח, להכות שורש בהדרגה, כך שבשלב העתידי הבא, החדשים כבר הופכים לישנים:

קשה מאד להבליע חיים חדשים במעטה עתיק ימים וללכת ב'מהלכים' חדשים מבלי להשליך את המסורת ונחלת קדומים. מין מלאכות קשה כזאת נתמלאה בדברי הימים [...] עלתה בידי 'החסידים ואנשי מעשה' [...] גזרו להם חיים חדשים כאילו נובעים המה מן העתיקים, וימלאו את החבית הנושנה יין חדש [...] זרה היתה החסידות, חדשה מקרוב באה, ורוח חדשה מנשבת בה שלא פיללו בני ישראל הם ואבותיהם. אבל: כמעט קט והיא התאזרחה כעקרת ביתם ותך שורש בליבות בני עמנו, באופן שבני היהדות העיקרית, הם שכבר עומדים בבית מעידן ועידנים, קיבלו מאת השכנים החדשים את השם 'מתנגדים'.²⁷

ואולם, כל זאת רק בשלב בו עדיין נאמן היה ברדיצ'בסקי לסיסמאותיו של אחד העם ולדרכו בהחדתם של ערכים חדשים לגופה הישן של המסורת הרצופה. והנה לימים, הבשילה הגותו האחרת של ברדיצ'בסקי הבוגר, האופוזיציונר והרבולוציונר כלפי ערכיה הישנים של המסורת, ובמסגרתה הופיעה קריאתו לשינוי ערכים חזיתי ומוצהר. עתה התנגד ברדיצ'בסקי הבוגר לעצם הניסיון להמשיך את אשליית רציפותה של המסורת הישנה. ראינו לעיל כיצד הבחין ביאליק בין שימוש בערכי המסורת המקורית כאשר היא 'במחובר', לבין אופן שימושה המדרשי היוצר של המסורת כאשר היא כבר 'נתלשה', ועדיין היא ממשיכה כאגדה גמישה, הממשיכה לצמוח על קרקע ההלכה המקורית ולהניב פירות חדשים למסורת הרצופה. רטוריקה ביאליקאית זו,

27 מ"י ברדיצ'בסקי, 'נשמת חסידים', ספר חסידים, ורשה 1899, עמ' 13. לדיון נרחב בעמדתו של ברדיצ'בסקי ביחס להטמעתה של חוליה חדשה בתוך רציפות שרשרת המסורת, ראו בספרי: נ' רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתובה ניאו חסידיית בפתח המאה העשרים, באר-שבע תש"ע, עמ' 411-427.

עומדת בניגוד לאופן בו תיאר עתה מיכה יוסף ברדיצ'בסקי המבוגר את המתיחות. ברטוריקה הפוכה של ברדיצ'בסקי, מוצג היחס העיון שלו בהווה כלפי הטקסט הישן דווקא כשהיא 'במחובר', ואילו דווקא 'כשנתלשה' המסורת לגמרי, דווקא אז הוא מתאר את היכולת למצוא בו ערך ויופי:

בשעה שאנו עומדים בתוך העניינים, במסיבות חיינו בעצמנו, העבר עלינו כאבן מעמסה ואנו מתנגדים לו בעברה וזעם. אחר הוא הדבר כאשר אנו מביטים על הדבר בתור אנשים רואים ולא נלחמים, בעת נתייחס אליו כאל דבר שלם, עומד וקיים, בתור חזיון תולדותי. אז ישתנה היחס הזה, אז גם יפה הוא העבר לפעמים ועשיר הוא. לטבע ספירה שנייה, הספירה התולדתית, ובה מתנהל דבר מדור לדור.²⁸

האם מתעוררת אצל היהודי המודרני אמפטיה אוהדת כלפי המסורת במצב תודעתי של חיבור והמשכיות או דווקא בתודעת תלישות אישית מהמשך רציפותה הפנימית? מדוע בניגוד לפסקה הנ"ל של ביאליק, תיאר ברדיצ'בסקי יחס מודרני של חיבה מרוחקת למסורת כפי שהייתה, דווקא בשלב השלישי של התהליך ההיסטורי, משעה שכבר נתלשה עמידתנו בתוכה, ולעומת זאת בחר לשבח את היחס המודרני של התנגדות והתמרדות כלפי העבר דווקא בשלב השני של התהליך, שעה שחוליית ההווה עדיין עומדת 'בתוך ענייניה' של המסורת? כל זאת, מפני שברדיצ'בסקי מכוון לתלישת האדם המודרני מן המסורת בכללותה, מן המשך היהדות, ואז באמת התלישות אינה מייצרת ניסיון מדרשי להמשיך את הטקסט המסורתי, אלא התבוננות מרוחקת לגמרי, שאינה משתמשת בטקסט המסורתי מן העבר לצרכים אקטואליים של מסורת נמשכת בהווה ובעתיד. ברדיצ'בסקי טוען כי דווקא הניתוק הגמור מן המסורת מאפשר למצוא בה מרחוק יופי, מבלי לכעוס ולהתמרמר על צדדיה המגבילים רק את מי שלצערו שרוי עדיין תחת כנפיה.

ביאליק לעומתו, לא הטיף כלל לתודעת תלישות גורפת כזו, המנתקת אותנו מעצם ההמשכיות התרבותית של מסורת היהדות. כשביאליק תיאר אמפטיה של הזדהות אקטואלית עם המסורת כמצב של תלישות, כוונתו הייתה לתלישת מובנה המקורי הישן של חוליית העבר המסורתי, והבנתה המדרשית המחודשת ברוח ערכי חוליית ההווה היהודי. מה שנתלש בתיאורו של ביאליק הוא רק המובן המקורי של תוכני היהדות הישנה, אך בשום אופן לא נתלש היהודי החדש מעצם תודעת החיבור וההמשכיות שלו עצמו משרשרת הדורות כולה.

אברהם גולומב

בין כלל הוגיה החדשים של היהדות כתרכות, יש עניין מיוחד בהגותו הנשכחת של המחנך היידישיסטי אברהם גולומב (1888-1982).²⁹ דומה כי כמה וכמה מהצעותיהם

28 מ"י ברדיצ'בסקי, 'שאלות העבר', כתבי מיכה יוסף בן גוריון (ברדיצ'בסקי), תל אביב תש"ך, עמ' מב.

29 לדיין כולל בהגותו המסורתנית, ראו: ר' סוקול, 'עיונים בתפיסתו ההיסטוריוסופית של אברהם גולומב: ניתוח כללי וחינוכי', עבודת תזה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

התיאורטיות של בני דור התחייה של ראשית המאה העשרים, ובפרט יסודות ניאו מסורתיים במשנתם הלאומית-תרבותית של אחד העם או ביאליק, הפכו בהגותו המאוחרת יותר של אברהם גולומב לתפיסה אנכרוניסטית וחובקת-כול של המסורת כפי שהייתה כביכול מאז ומתמיד. בזכות פרשנות לאומית זו למסורת ישראל לדורותיה, הוא יכול לאמץ בכל לב את המשך תודעת רציפותה של המסורת הדתית לשעבר גם בהקשרה הלאומי החילוני. כבר אחד העם יכול היה להעתיק את הגיונה האקטואלי של היהדות מן ההקשר הדתי אל ההקשר הלאומי, ולדבר על 'שינוי המרכז' ביהדות, המרוכז מעתה בעם היהודי עצמו. קל וחומר במשנתו של יידישיסט עממי: אף גולומב הציג את מרכזה האמיתי של המסורת במנהגיו ועולמו של העם היהודי הממשי על כלל שדרותיו, וההוגה החילוני אינו מתכחש כלל לעצם קיומו ההיסטורי הנמשך. גם אצל גולומב באה הדגשה מרכזית זו של המסורת כרוח העם, על חשבון חשיבותה הישנה של תיאולוגיה מופשטת המרוכזת באלהים כשלעצמו. "לא נכונה היא הדעה שהתורה הדתית היתה לחוקת חיי העם. הנכון הוא להיפך: כי חוקי הליכות חיי האומה היו לדת ישראל"³⁰. על הפן החילוני הלאומי בהגותו הניאר מסורתית, כתב שמואל ניגר כך:

גולומב גופו אינו מאמין באלהים, אבל מכיוון שהאמין העם באלהים ובתורתו, קורא לנו גולומב לשוב ולהידבק באלוהי העם [...] הוא התנגד לעיקרי הדת, ואם אינני טועה, התנגד גם לדת בכללה. אלא שבעל אמונה היה: האמן האמין בעם. העם הוא אלהיו של גולומב.³¹

ממילא ברור בתפיסה זו גם צידוקו של רעיון הרציפות המסורתית. אם בהקשר התיאולוגי דובר על רציפותה של הברית עם האלהים, המשך רציפות תוקפה ההלכתי המחייב של התורה שניתנה או אף רציפות מטפיזית מעורפלת של 'מסורת' בבחינת ישות עצמאית נוכחת, הרי שבהקשר הפולקיסטי של הוגה יידישיסטי מסוגו של גולומב, או במחשבתם של הוגים לאומיים כמרהגליאניים מסוגו של אחד העם (המחזיק ברעיונות כמו 'הרוח הלאומי' או קיומו של רצון קולקטיבי)³², עצם רציפותו הפיזית של עם ישראל מדור לדור, היא המעניקה ממילא רציפות אחידה לתרבותו, למסורתו האחת הנמשכת. כמו 'שינוי המרכז' ביהדות אליבא דאחד העם, כך גם גולומב חוזר ומדגיש כי יותר משקיבלו ישראל תורה דתית מאת האלהים, היה הכיוון המסורתי הפוך: הקב"ה הוא שיקבל תורה מאת עמו ישראל, דהיינו: העם הוא שקבע את המסורת, לרבות אפילו את מרכיביה הדתיים שנועדו לשרת את רוח העם וביטאו את צרכיו.³³

כמו הצעותיו המדרשיות של ביאליק לפרש באופן אקטואלי מטבעות-לשון מסורתיות כך שהמסורת הישנה עצמה תהווה כלי מבטא לשימוש ההווה, כך ביתר שאת במשנתו של גולומב, אשר מפרש-לאחור את כלל המסורת היהודית לדורותיה ברוחו של יידישיסט מודרני. לפי פירושו למסורת, לא הפולחן הדתי עומד במרכזה,

30 גולומב, 'קיום האומה בגלוי', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 12.

31 ש' ניגר, הביקורת ובעיותיה, ירושלים תשי"ח, עמ' 271.

32 ראו: שם, עמ' 281.

33 גולומב, 'הקב"ה מקבל תורה מאת עמו ישראל', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 80-111.

אלא הנאמנות העממית של כל יהודי אל הקולקטיב, אל כלל 'ישראל סבא'. גולומב אף הוא דיבר בשבחה של שיטת המדרש החזו"לית כהשראה וכהוכחה למנגנון הרצוי בכל הדורות לחילופי ערכים ומעשים במסורת היהדות: 'כלומר להוציא דברים חדשים, דברים שאינם כתובים עדיין, מתוך זה שכתוב. לחזק ולסמוך את החדש בפסוק או במאמר שכתוב בתורה, כלומר שהיה בתקופה קודמת [...] זה שצריך להיות מקובל, בא מזה שהיה מקובל'.³⁴ את כלל מפעלו הפרשני של גולומב למסורת ישראל בכללה, ניתן להבין כמעשה מכונן של מדרש אנכרוניסטי של העבר, החורג ביודעין מהאמת ההיסטורית. אני מבקש לטעון כי גולומב היה מודע לכך שהאינטרפרטציה הלאומית שלו למסורת העבר איננה נאמנה באמת למקור, אך היא נשענת על המקור, ומעגנת בתוכו את התפיסה החילונית הלאומית החדשה.

מתוך עמדת מוצא המפרשת את עקרון המסורת כחובה לאומית של הישרדות והמשכיות העם, יכול היה גולומב לגשת גם למשבר ההמשכיות הקונקרטי בחיי ההווה של עם ישראל המודרני, המהגר מן העיירה המסורתית אל ערי המטרופולין המודרניות ומאבד בתוך כך את דופק החיים המסורתי. בעיית היסוד האקטואלית בעיניו של גולומב היא הדילמה כיצד תוכל רציפות המסורת להיות מונחלת בהצלחה לדורות הבאים חרף המעבר הפיזי והתרבותי אל העולם החדש. בפתרונו המיוחד, משרטט אברהם גולומב תוכנית עתידית בה גם מנהגי השטטל יהפכו לחלק אינטגרלי ממש של המסורת היהודית המקודשת. בכך ביטא גולומב את אופייה הדינמי והפתוח של תרבות ישראל כ'יהדות אינטגרלית' החובקת את כלל חייו של היהודי גם בעידן החדש, וכך שומרת על רציפותה תוך שהיא פתוחה לשינויי המציאות בהווה.³⁵

לשם המשך שימורה של המסורת והזהות היהודית ללא הקשרה של החממה היהודית הישנה של העיירה המסורתית, גייס גולומב את מושג ההלכה ותרגם אותו ליצירת הלכה חדשה שעניינה שימור זכרו של העבר המסורתי. ספציפית, הטעים גולומב, יהפוך כלל עולמה של ההווה היהודית בעיירה לזכרון של חובה ושימור בעולם החדש. בחוליות העבר היו חיי העיירה מציאות אוטומטית, שחלקם היו מרכז המסורת וחלקם היו רק בשוליה. לא כך בחוליות העתיד שיצטרפו להקפיד הרבה יותר על שימור זכרה והשפעתה. מה שהיה פעם רק מנהג ופולקלור, יהפוך בעיני בני העתיד להלכה יהודית מחייבת, ואז הוא יהיה ממש חלק מן המסורת. המעבר הדורי ממצב גמיש של מנהג למעמד נוקשה של הלכה, הוא הפוך מהמהלך הדורי של 'הלכה ואגדה' של ביאליק: מה שהיה אגדה גמישה (מנהג) לדור השטטל יהיה בעצמו להלכה נוקשה לדור העתיד.

גולומב מציג פער בין סטטוס החולין הנודע לחידושי ההווה כרגע, לבין קידושם העתידי והפיכתם לחלק מן הדת המסורתית המחייבת. זו ההבחנה המושגית

34 גולומב, 'קיום האומה בגלויות', עמ' 14.

35 על סיסמת 'היהדות האינטגרלית' של גולומב, ראו: א' גולומב, 'אינטעגראלע יידישקייט', חשבון: פאר אידישע שריפט פאר ליטעראטור און קולטור פראבלעמען, 94 (תש"ם), עמ' 5-8. S. Liptzin, 'Integral Jewishness', *Jewish Spectator* 42,1 (1977), pp. 44-45; T. Soxberger, 'Abraham Golomb's 'Integrated Jewishness'', *Yiddish and the Left* (2001), pp. 195-207.

שלו בין 'מנהג' הנוהג מנהג חולין בהווה, ההופך בעתיד ל'הלכה' מחייבת של שימור זכרון מורשת העם. בחזונו ובשאיפתו, חדשנותה של חוליית ההווה, עתידה להתמזג בדורות הבאים במסורת הדורות של היהדות הנמשכת, ולהפוך חלק מחייב שלה. ראינו לעיל כיצד הדגיש אחד העם ('בין קודש לחול') כי עצם משכו של הזמן החולף מדור קדום לדור החדש המבקש להמשיך את הישן, מסייע לקידוש המסורתי של תכנים או חפצים שבשעתם המקורית לא היו בהכרח חלק אינטגרלי של הקודש. ברוח דומה שואל גם אברהם גולומב: האם תצליח מלאכת הטמעה חדשה זו? האם יוכל הפולקלור העממי להפוך בעצמו לחלק אינטגרלי של המסורת המקודשת? והנה תשובתו:

כל שהוא קודש בימינו, היה אי פעם חול, בעבר הקרוב או הרחוק, ומפני עתיקותו קידש אותו העם. וכל אשר לנו בתרבותנו שהוא לנו חול, עתיד הוא להיות באחרית הימים לקודש [...] הקודש והחול – ההבדל ביניהם הוא רק בגיל, ולא יותר. כל קודש הוא ישן, הוא עתיק, וכל חול עתיד הוא להיות קודש (אם רק יישמר ולא יאבד).³⁶

קביעה זו מעוגנת בתפיסה נרחבת יותר של גולומב על מהותה של מסורת הדורות, בהגדרה לאומית חילונית שלה: במסה על 'יהדותם של פרושים' הסביר גולומב כי המסורת איננה תורת-עבר סטטית נתונה מסיני, אלא כל מה שישראל מייצרים ומחדשים מתוך עצמם בכל דור ודור, הרי הוא מתווסף אל המסורת וקובע אותה. כך גם במסתו על 'קיום האומה בגלויות':

כל פעולת חז"ל לפני החורבן היתה כעין הכנה לקיום העם בלי מדינה [...] עמדו וביטלו את קדושתו של הר סיני. אין לו לעם ישראל כל צורך בסיני, ביהדות של הרים. הרי כל המחדש תורה הוא 'סיני ועוקר הרים'. שמע מינה, שכל שולחנו של יהודי הוא מזבח, כעין מזבח. ותורה, לאו דווקא זו שניתנה פעם, אלא כל מה שעתיד להתחדש באומה – הרי זה תורה.³⁷

בדומה לביאליק שדיבר על התווספותה של הספרות העברית החדשה לארון הספרים היהודי הקנוני המקודש, כך גם גולומב שדיבר על יצירת קנון ספרותי חדש בארון הספרים של האומה, 'ש"ס של ספרות יידיש', הכולל לדבריו רק יצירות עממיות כאלה, שספגו מהווייתה של 'תורה שבעל פה' של הווי עם ישראל בימינו, ו'אהבת ישראל' משוקעת בהן.³⁸ גולומב קובע בפירושו כי הגדרה זו פירושה שהמסורת איננה רק הרכיב הדתי, אלא גם הרכיב החילוני הוא מסורת באותה מידה: 'יש לעמנו ספרות משלו [...] ואם היא שלנו, הרי היא קדושה בקדושתו של העם [...] החולין של היום הוא בגדר קדושה. מה שחולין היום, עתיד הוא להיות קודש בזמנים שיבואו'.³⁹

36 גולומב, 'הקב"ה מקבל תורה מאת עמו ישראל', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 88

37 גולומב, 'קיום האומה בגלויות', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 12-13.

38 ניגר (לעיל הערה 31), עמ' 273.

39 גולומב, 'יהדותם של פרושים', עיונים ביהדות זמננו, עמ' 159.

האם הקדושה מוענקה ליצירת ההווה באופן מידי, מעצם היותה יצירת העם, או שמא רק שרשרת המסורה מדור-לדור עתידה להפוך את יצירת החולין של בני ההווה לחלק מן המסורת המקודשת בעיניהם של הדורות הבאים? יש כאן מעט ערפול של ההבחנה בין חול לקודש, בין מה שהמסורת מאמצת אל חיקה בהווה, לבין מה שהמסורת מקדשת מחידושה של חוליה שכבר חלפה. בעיני החילונית שלו עצמו, גולומב מעניק לגיטימיות מלכתחילה לחידושי חולין בהווה, כל עוד הם נוצרים על ידינו באופן אוטונומי מתוך הווייתנו היהודית כעם. אבל תווית הקדושה, מוענקה על ידי העם בכללותו, והלה מעניק קדושה רק למסורת עבר, בזכות עתיקותה. משמעותה המעשית של קדושה המסורת היא חובת שימור בהנצחת זכרון, וקדושה שכזו תגיע לכל החידושים הללו בעתיד, עם המעבר לדורות הבאים. את מדיניות הרצף והחידוש שלו במסורת ישראל, מפרש גולומב לאחור כלפי עצם המחלוקת בין חז"ל והפרושים לבין הצדוקים. תפיסתה הפונדמנטליסטית של המסורת כתורה מסיני סטטית היא רק דעת הצדוקים, שעה שמסורתנו שלנו, מן הפרושים ואילך מתפרשת אצל גולומב כפי דעתו העממית המודרנית: לפי תיאורו, כבר חז"ל סברו כמותו שהמסורת נקבעת לפי העם, וכל מה שהעם עתיד לחדש ולשנות – הרי זו המסורת הרציפה והמקודשת שלו.

ארבעת ההוגים בהם התמקדנו הציגו את חזונה של 'היהדות כתרבות' לקליטת חידושיה של החוליה החילונית הנוכחית בתוך מסגרת רציפותה של שרשרת מסורת היהדות לדורותיה. ארבעת ההוגים נשענו על אפקט הפלא של שיעון הזמן: מה שנחשב בהווה לחידוש החורג ממסגרתה של המסורת, לא ייחשב ככזה בעתיד. אדרבה, אז הוא כבר ייחשב לחלק מקודש של מסורת העבר. גולומב שרטט באופן מפורש כיצד יהפכו מנהגיה החילוניים, היומיומיים הפולקלוריים של הוויית העיירה היהודית המזרח אירופית, לחלק מקודש של מסורת העבר שבני הדורות הבאים, אנשי הכרך או המטרופולין המודרני, ישמרו בהקפדה הלכתית של זכרון ורציפות. אחד העם הציע הסוואה זמנית בהווה ובעתיד הקרוב, כך שבעתיד הרחוק אף שכבר תסתיים ההסוואה, יהיה כבר מאוחר מדי וההווה כבר התאזרח אז כחלק אינטגרלי של מסורת העבר. ביאליק לעומתו חזה את היתוכה העתידי של חוליית ההווה החדשנית, יחד עם שאר מסורת העבר המקודש, כך שכלל החוליות הללו יהפכו ל'אגדה' גמישה, פורייה ושימושית ובכך יסייעו לצמיחתן האורגנית של חוליות העתיד. לכן גם אצלו יש משמעות לאפקט הזמן המאפשר לחידושי ההווה לשקוע ולהתמזג עם שאר תקדימי הדורות, ולהצטרף לכלל השרשרת בתפקידה המתמיד כקרקע דשנה וכמקור השראה והשפעה לגידולן האורגני של חוליות חדשות הנבנות על העבר.

אבל יש הבדל משמעותי בין אחד העם וביאליק בתיאור התאזרחותו העתידית של חדשנות ההווה ברצף המסורת: אחד העם מתאר את קליטתה העתידית של חוליית ההווה כהצלחתה להיקלט במחובר ממש לרצף המסורת שלפניה ושלאחריה ואז כבר יהיה הסטטוס שלה 'אזרחית' גמורה, המחוברת מבפנים לרצף המסורת. ביאליק לעומתו מתאר באופן הפוך את התהליך הזה: כאשר עוברים בעתיד לחוליה חדשה, הופכת חוליית ההווה ל'עבר מנותק' התלוש מדופק החיים הרלבנטי. היכולת לעשות

בחוליית ההווה שימוש עתידי בהמשך רצף המסורת נעוצה דווקא בסטטוס החדש של 'תלישות', כי אז ניתן להשתמש בו באופן גמיש וחופשי ולא בנאמנות להקשרו ומשמעו המקורי. אפילו ברדיצ'בסקי הבוגר, שמרד בעקרון הרציפות המסורתית, הצהיר על יכולת אסתטית של רגשי אמפתיה כלפי המסורת דווקא במצב העתידי, ושוב היה זה מנימוק הפוך לנימוק הרציפות: דווקא כאשר הרציפות 'נתלשה' לגמרי, יכול היהודי החדש להתבונן בצדדיה האסתטיים של המסורת הישנה, כפי שהייתה במקורה, מבלי לחוש עצמו לפות וכפות בכבליה הישנים.

לעומת ההוגים שקדמו לו, הדגיש אברהם גולומב פחות את אופני השינוי והחריגה החדשה מדרכיהן העתיקות של המסורת הדתית, ויותר חשובה הייתה לו תשומת הלב לדרכי קידושה העתידי של חוליית ההווה האחרונה. הצד השווה בין שלושת ההוגים (ולצידם גם ברדיצ'בסקי בצעירותו) הוא ברתמתה המחודשת של תודעת הרציפות במסורת הדורות, כך שגם החוליה החדשה תיחשב המשך נאמן שלה, לא רק בנאמנותה הפורמלית אל חוליות העבר הדתי, אלא גם בהנחלת חידושיה בהווה, לחלק אינטגרלי של מסורת דורות העתיד.

התמקדנו בגלגולו של רעיון היסוד הזה ביהדות התחייה הלאומית, אם בגרסתה העברית והציונית של אחד העם, ברדיצ'בסקי וביאליק, ואם בגרסת התחייה הלאומית היידישיסטית של גולומב. אך ראוי לחתום את הדיון בהערה הבאה: גם בהקשרים יהודיים מודרניים אחרים, בני תקופות שונות ועולמות אחרים, ניתן למצוא רעיונות דומים למדי בנוגע לאופן חדירתם המוצלחת של חידושים מן ההווה בעולמה העתידי של המסורת הנמשכת. כך למשל, מצאתי בפמיניזם הדתי בן ימינו מעין הד מאלף לשתי קריאותיו הבולטות של ביאליק בהקשר זה: יוזמתו למפעל הכינוס של המסורת עצמה, ולצידה גם הצעתו לשימוש המחודש במונחיה (הלכה ואגדה, חתימה וגניזה) בהקשרים חדשים של תרבותנו. יוזמה פמיניסטית לכתובתן העכשווית של מדרשי נשים על מקורות המסורת היהודית. בניגוד ליוזמת הכינוס של ביאליק, כאן לא מדובר בנקודת מבט חילונית על מסורת היהדות המחייבת.

בחיבור עברי חלוצי ושמו 'דרשוני', הוזמנו מחברות שונות לתרום כל אחת יצירה אישית של מדרש נשי על פסוק או פרשה מן המקורות, והתוצאה הייתה חיבור שלם של מדרשי נשים על התורה. אחת מיוזמות הפרויקט, תמר ביאלה, הביעה באחרית הדבר לחיבור מיוחד זה, את תקוותה ש'מדרש נשים' פמיניסטי מודרני יתאזרח בדורות הבאים בארון הספרים היהודי המקודש, ויתקבל בעתיד כעוד כרך של ספרות המדרש המסורתית, כחלק לגיטימי של ארון הספרים המדרשי הישן:

לא אנוח ולא אשקוט עד שמעמדם של מדרשים אלה בתרבות היהודית ובארון הספרים שלה יהיה זהה לאלה של אחיו הגברים – מדרשי האגדה המסורתיים [...] היום אני מבינה שאת מעמדם של קובצי מדרשים אלה תקבע ההיסטוריה היהודית שתמשיך גם כשכבר לא נהיה כאן.⁴⁰

40 ת' ביאלה, 'אחרית דבר', הנ"ל, נ' וינגרטן-מינץ (ערוכות), דרשוני: מדרשי נשים, כרך א, תל אביב 2009. ברצנזיה על חיבור מדרשי זה של מדרשי נשים, העירה חנה פנחסני כי 'מבנה הספר נענה ל"ספר האגדה" לביאליק ולרבניצקי ומאמץ את הסדר שלו [...] בחירה זו נקשרת גם

עתיד ההווה להפוך לעבר: על תקווה חילונית להיכלל בשרשרת המסורת היהודית

כאמור, לפנינו דוגמה נוספת לשאיפתה של חוליה מודרנית המודעת היטב לחדשנותה, למצוא דרך להחדיר את החידוש האקטואלי לתוך מחזור-הדם הפנימי של מסורת היהדות לדורותיה, כך שהחדש ייחשב לחלק אינטגרלי ולגיטימי של היהדות. גם במקרה זה של שאיפת המדרש הפמיניסטי, נשענת התקווה לכך במנגנון הפלא של חילופי הזמנים: מה שנחשב חדש בחוליית ההווה, הופך לו בדורות הבאים לישן, ונמסר בירושה אל הדורות הבאים כחלק מנפתוליה של המסורת הישנה עצמה. המקרה המיוחד של החידוש הפמיניסטי במסורת ישראל נעזר גם ברעיון השני אותו מצאנו אצל ביאליק: לא זו בלבד שמתווסף לו מדף חדש בארון הספרים, אלא שמבוצעת כאן קריאה מדרשית של הקנון המקראי המקורי. השיטה המדרשית מאפשרת לצבוע למפרע משהו מן המסורת המקורית בצבעו של החידוש, וכך נוצרת אשליה מסוימת של המשכיות נאמנה, ללא זעזועים וסתירות חריפות עד כדי נתק.

לקנוניות של "ספר האגדה" בציבוריות הישראלית [...] "דרשוני" עושה בדיוק את מה שעשה המדרש לאורך הדורות.

<https://www.ornanim.ac.il/sites/heb/SiteCollectionImages/Documents/hamidras/ha/nashim/nashim-kotvot/pinchasi-dirshuni.pdf>

“My Messiah Is Not the Messiah for Whom the Revisionists Are Waiting”: Between Love and Rebuke, Hillel Zeitlin on Uri Tzvi Greenberg (1929–1936)

Dan Tor, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article addresses one facet of Hillel Zeitlin’s messianic thought. From his youth until the end of his days, Zeitlin managed a complex relationship with the Zionist movement, which ranged from a deep appreciation of the movement’s activities to severe criticism, at times going so far as to argue against the justification of its existence. During the first half of the 1930s, the Zionist movement was characterized by harsh confrontations between the labor movements that controlled the World Zionist Organization and the revisionist movement that was greatly expanding at that time, especially in Poland. Zeitlin’s deep involvement in these confrontations manifested in his published articles, in which he typically supported revisionist positions.

Uri Tzvi Greenberg joined the revisionist movement in the late 1920s and became one of its key figures. He introduced messianic concepts into the political-national terminology, such as “Messiah” and “The Kingdom of Israel.” This terminology appealed to Zeitlin, even though his messianic ideology differed greatly from that of Greenberg and despite his pacifistic tendencies. These differences between the two formed the basis for Zeitlin’s loving yet rebukeful relationship with Greenberg.

This article examines Zeitlin’s attitude toward Greenberg against the backdrop of his views concerning revisionism. It focuses on four issues with respect to which Zeitlin responded to Greenberg’s positions, either directly or indirectly: first, the messianic nature of Zionism; second, the appropriate reaction to the 1929 pogroms; third, the treatment of “Brit HaBiryonim” (“The Covenant of Brutes”); and last, the appropriate response to Sabbateanism.

The analysis described here is based on articles that Zeitlin published in a variety of places, from the Warsaw daily *Der Moment* through the intellectual magazine *Der Aleph* (which Zeitlin edited and published) and the Warsaw Hebrew weekly *BaDerech* to a chapter of his work *Silence and Sound*, which was published in Warsaw in 1936.

תקציר

מאמר זה עוסק באחד ההיבטים של הגותו המשיחית של הלל צייטלין. מבחרותו ועד אחרית ימיו, צייטלין ניהל עם התנועה הציונית מערכת יחסים מורכבת אשר נעה בין הערכה רבה לפועלה לבין ביקורת נוקבת, לפעמים עד כדי שלילת צדקת קיומה. במחצית הראשונה של שנות השלושים התאפיינה התנועה הציונית, בין השאר, בעימותים חריפים בין תנועות הפועלים ששלטו בהסתדרות הציונית לבין התנועה

הרוויזיוניסטית שהתרחבה מאוד בתקופה זו, בעיקר בפולין. מעורבותו הרבה של צייטלין בעימותים אלו באה לידי ביטוי במאמריו הפובליציסטיים בהם בדרך כלל הוא צידד בעמדות הרוויזיוניסטית.

אורי צבי גרינברג (אצ"ג) הצטרף בסוף שנות העשרים לתנועה הרוויזיוניסטית והפך לאחת הדמויות המרכזיות בה. הוא הכניס לטרמינולוגיה הפוליטית לאומית עיקרים משיחיים כמו 'משיח' ו'מלכות ישראל'. טרמינולוגיה זו הייתה קרובה לליבו של צייטלין הגם שתפיסתו המשיחית הייתה שונה מאוד מזו של אצ"ג ועל אף נטיותיו הפציפיסטיות. הבדלים אלו יצרו את הרקע ליחסי ה'אהבה-תוכחה' של צייטלין עם אצ"ג.

מטרת המאמר היא לבחון את יחסו של צייטלין לאצ"ג על רקע יחסו לרוויזיוניזם. נידונים בו ארבעה נושאים בהם צייטלין הגיב על עמדותיו של אצ"ג באופן ישיר או עקיף: ראשית, שאלת משיחיותה של הציונות; שנית, התגובה הראויה לפרעות תרפ"ט; שלישית, היחס הראוי ל'ברית הבריונים' שאצ"ג היה אחד ממנהיגיה, ואחרונה, היחס הראוי לשבתאות. הניתוח המוצג כאן מבוסס על מאמרים של צייטלין בכמה במות, החל מן היומון הוורשאי 'דער מאָמענט', דרך הביטאון ההגותי 'דער אלף' שצייטלין ערך והוציא לאור, המשך בשבועון העברי 'בדרך' שיצא לאור בוורשה, וכלה בפרק מתוך חיבורו 'דממה וקול' שפורסם בוורשה ב-1936.

ה'משיח שלי הוא לא המשיח שמחכים לו הרביזיוניסטים'¹ בין אהבה לתוכחה הלל צייטלין על אורי צבי גרינברג (1929–1936)²

דן תור
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא

המשורר אורי צבי גרינברג (אצ"ג) (1896–1981)³ היה דמות מרכזית בצינונות הרוויזיוניסטית (הצה"ר). הוא היה אחד משלושת מייסדיה של 'ברית הבריונים'⁴,

- 1 'דער אלף', עמ' 4 (כל התרגומים מידיש לעברית במאמר זה, תורגמו על ידי, אלא אם כן יצוין במפורש אחרת). 'דער אלף' היה ביטאון הגותי שצייטלין ערך והוציא לאור. כותרת המשנה לשם הביטאון הייתה – 'גיליון להתחדשות רוחנית של העולם ובנייה מחדש של ישראל' [בלעטער פאָר גייסטיגער בענייאונג פון דער וועלט און ווידער אויפבוין פון ישראל]. בספרייה הלאומית נמצאים שלושת הגיליונות הראשונים (תשרי תרצ"ג, שבט תרצ"ג, תרצ"ד). צייטלין התייחס ל'ברית הבריונים' בגיליון השני של ה'דער אלף' שיצא לאור בשבט תרצ"ג. לא ידוע לי אם יצאו לאור גיליונות נוספים. על פי כללי הכתיב הנהוגים כיום יש לכתוב 'רוויזיוניזם', במקורות בני הזמן נכתב 'רביזיוניזם' וכך אנהג בציטוטים ממקורות אלו.
- 2 מאמר זה מתמקד בפובליציסטיקה של צייטלין שהתייחסה לאורי צבי גרינברג בשנים 1929–1936, מי שהיה דמות דומיננטית בצה"ר, ולימים נודע כאחד מגדולי משוררי ישראל במאה העשרים.
- 3 אצ"ג עלה לארץ ישראל מפולין בסוף שנת 1923. עם עלייתו עבר בכתיבת יצירותיו מידיש לעברית. ב'1921 הגיע אצ"ג לוורשה והצטרף שם ל'כאליאסטרע', 'הכנופיה' – כך נקראה חבורת משוררים צעירים שהובילה את המהפכה המודרניסטית בספרות ובשירה היידית ב'1922. ראו אצל נ' כהן, ספר סופר ועיתון: מרכז התרבות היהודית בוורשה 1918–1942, ירושלים תשס"ג, עמ' 47–49. לדבריו, 'את המתקפה הבוטה ביותר על נציגי המגמות החדשות בשירת יידיש הוביל הלל צייטלין'. על כל פנים נראה שיחסו לאצ"ג היה שונה. הדבר בא לידי ביטוי במאמר מקיף של צייטלין שפורסם ב'דער מאָמענט' ב'1922.5.5, עמ' 4, על שירתו היידית של אצ"ג – 'המשורר של זמן המנחה' [דער פאָעט פון דער מנחה צייט] במאמר זה באים לידי ביטוי היכרות מעמיקה והערכה חיובית לשירתו של אצ"ג. ראו מאמרו של ש' לינדנבוים, 'פזורה אקסטרטוריאליט יידיש – ארץ ישראל ועברית/ פולמוס אצ"ג וחבריו ייביי', בצרון, כרך היובל 2, 1992, תשרי–סיון תשנ"ב, עמ' 94–124, ושם, עמ' 95, על יחסו של צייטלין אליו באותה תקופה (נמצא גם בארכיון אצ"ג ARC.4 1553 04 1086). אצ"ג הצטרף ב'1930 לתנועה הרוויזיוניסטית והפך לאחת מדמויותיה המרכזיות. על התהליך שעבר אצ"ג במעברו מקרבה אידיאולוגית ופוליטית לתנועת העבודה לעבר הצה"ר ראו: ד' מירון, 'בשולי הכרך', בתוך סדרת אורי צבי גרינברג: כל כתביו, כרך יז, ירושלים תשס"ט, עמ' 220–221.
- 4 זו הייתה קבוצה קטנה ומקסימליסטית בתוך התנועה הרוויזיוניסטית, שהוקמה בארץ ישראל אחרי פרעות תרפ"ט (ההקמה הרשמית הייתה באוקטובר 1931, ראו: מ' גראור, 'ימי הצה"ר: כרונולוגיה של התנועה הרוויזיוניסטית, תל אביב 2013, עמ' 88) והתפרקה ב'1933 בעקבות רצח ארלוזורוב (שני צעירים מתבריה, סטבסקי ורוזנבלט, הואשמו ברצח, ואילו אב"א אחימאיר הואשם כמי שכיוון אותם; לבסוף זוכו כולם). כבר אז היא דגלה במרד בשלטון

ובשנים 1933–1934 היה העורך של השבועון הרוויזיוניסטי 'די וועלט' (העולם) שיצא לאור בוורשה.⁵ שבועון זה היה כלי הביטוי העיקרי של התנועה הרוויזיוניסטית בפולין בתקופה זו. אצ"ג שהה בוורשה במשך כמה תקופות, חלקן ארוכות למדי, בשנות השלושים של המאה העשרים.

כאשר אנו בוחנים את מאמריו של הלל צייטלין על הרוויזיוניזם במחצית הראשונה של שנות השלושים ניתן להבחין בהתייחסות שונה לכל אחת משתי המגמות שהתקיימו בתנועה הרוויזיוניסטית זו בצד זו. האחת, המגמה המדינית של חתירה נמרצת לשחרור לאומי ולהקמת מדינה יהודית בעלת רוב יהודי בשני עברי הירדן, שהייתה משותפת לכל חברי התנועה ומנהיגיה האידיאולוגיים. הדמות המרכזית שביטאה מגמה זו היה זאב ז'בוטינסקי, מייסד ומנהיג הציונות הרוויזיוניסטית. השנייה, המגמה המשיחית שהדגישה את חידושה של מלכות ישראל והקמתו מחדש של בית המקדש בירושלים, אשר מייצגה המובהק היה אצ"ג. לפיכך בבואנו לבחון את עמדותיו של צייטלין כלפי הרוויזיוניזם יש להבדיל בין התייחסותו לז'בוטינסקי ולרוויזיוניזם באופן כללי לבין התייחסותו לאצ"ג באופן ישיר או עקיף. רעיונותיו של אצ"ג מצאו את ביטויים בתקופה זו בשירתו ובמאמריו. אלה פורסמו בעיקר ב'חזית העם', ביטאונה של 'ברית הבריונים', ובשבועון 'די וועלט'.

הבריטי ובחיסול המנדט הבריטי בארץ ישראל. מנהיגיה היו אב"א אחימאיר (שבצעירותו בעיר בוברויסק, בה גדל הושפע מברל כצנלסון והיה סוציאליסט וכך בשנותיו הראשונות בארץ ישראל לאחר עלייתו ארצה. לימים הוא כתב לאנציקלופדיה העברית את הערך 'סוציאליזם'), השל, 'יבין ואצ"ג. בהשראתו של אצ"ג ושיריו רווחו בטרמינולוגיה של 'ברית בריונים' מושגים כמו משיח ומלכות ישראל. להרחבה ראו: 'אחימאיר, ש' שצקי (עורכים), הננו סיקריקים: עדויות ומסמכים על 'ברית הבריונים', תל אביב תשל"ח; ח' חבר, פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי העברי בארץ ישראל, ירושלים תשנ"ד. מחקרו של חבר מצביע על השפעתה הדומיננטית של שירת אצ"ג על האידיאולוגיה והטרמינולוגיה המשיחיים של 'ברית הבריונים', (עמ' 351–356), והוא גם זה שהעניק לקבוצה את שמה. ספרו העברי הראשון של אצ"ג היה 'אימה גדולה וירח', תל אביב תרפ"ה (1925) (פורסם שנית, אורי צבי גרינברג: כל כתביו, כרך א, ירושלים תשנ"א). דן מירון, עורך סדרת 'אורי צבי גרינברג, כל כתביו' (כרך א, תשנ"א – כרך כא, תשפ"א), עמד על כך שהפואמה האחרונה בספר זה, 'קפיצת הדרך', עמ' 69–74, 'הוסיפה לתמטיקה הלאומית את העיקר המשיחי, והיא עצמה מחוללת ברעיון המשיחי אותה תמורה שהתחוללה בדמות ירושלים, שהפכה מאיקונה תיאולוגית לקטגוריה פוליטית [...]'. ראו: ד' מירון, אקדמות לאצ"ג, ירושלים תשס"ג, עמ' 69. צייטלין היה מעורה ומעודכן היטב בהתרחשויות הפוליטיות והתרבותיות שבארץ ישראל. הוא הכיר מקרוב את 'חזית העם', ביטאונה של 'ברית הבריונים', וכמה ממאמריו ב'דער מאמענט' תורגמו לעברית ופורסמו בביטאון זה, מה שמעיד גם על קרבה נפשית אליו. כאמור, צייטלין הכיר היטב את שירתו ותפיסתו המשיחית של אצ"ג תקופה ארוכה לפני שהחל לשמש כעורכו של ה'די וועלט'. במאמר ב'דער מאמענט' (8.11.1929, עמ' 3) הנושא את הכותרת 'שני קולות גבוהים מירושלים' הוא מתייחס לספרון שירים חדש של אצ"ג – 'אזור המגן ונאום בן הדם' שיצא לאור בתר"ץ (ראש השנה חל אותה שנה ב-5.10.1929), כחודש לאחר פרסומו בארץ ישראל.

5

אפריל 1933 – אוקטובר 1934. באתר 'עיתונות יהודית היסטורית' ניתן למצוא מודעות רבות ב'דער מאמענט' על הופעתו של ה'די וועלט', כולל תוכנו, לאורך כל תקופת הוצאתו לאור. (השם 'די וועלט', הושאל משמו של העיתון בשפה הגרמנית שייסד הרצל עבור התנועה הציונית בשנת 1897 - עיתון שהופיע עד 1914. בן דמותו בעברית 'העולם', של ההסתדרות הציונית החל להופיע בשנת 1907 ומאז, ברציפות, למעלה מארבעים שנה).

אצ"ג: 'בתכלית הפשטות – משיח!'

להבנת הפולמוסים (בחלקם עקיפים) בין צייטלין לאצ"ג בשנות השלושים יש לעמוד על ההבדל העקרוני בהשקפת עולמם בהתייחסותם למשמעותו הלאומית של התהליך הציוני המתהווה בארץ ישראל. כך כותב אצ"ג בקטעים משירו 'בתכלית הפשטות – משיח!':⁶

בלילה עומד עמוד האש של הנבואה הבוערת והכמיהה
לתשועתו של משיח אנושי ברחובות נלבקי⁷ שלכם;
שנים עשר דגלי השבטים מתנפנים בבהילות מעל הגגות;
ובבתי נלבקי ישנם כלי נגינה המנגנים בבהילות מזמור לדוד בְּיָשִׁי מעל הוויסלה.
מהוויסלה לשבטי היהודים השוכנים על גדות הדניפר והוולגה
מהוויסלה לעבר תימן, מתימן לדווינה, לים.
ומהים הבלטי עד לריין ולנהרות אחרים רחוקים יותר
למשכנות שארית השבטים במצוקה בנבואה ובלהבות.⁸

[...]

ויש לי וודאות כאן בלילה; משיח יבוא

ומלכות בית דוד תקום!

משיח יבוא מכאן, יהודי נלבקי, עם הארץ!

לא הוא לא אשתו ולא שכניו הבחינו בו במשהו יוצא דופן בכל הזמנים [...]

ופתאום – ויהי ונהיה: יהודי נלבקי הוא משיח!⁹

[...]

בתכלית הפשטות – כהיות השמש, כך בא המשיח.

[...]

ושוב ישנה מלכות ישראל: פשוט כמו שהייתה.

יהודים חורשים את האדמה, זהב התבואה צומח בפשטות.

רועים, עורם ארד-ברונזה, מאכילים את צאנם במשרוקית בפשטות.

גבולות הארץ מהנילוס עד דמשק

בתכלית הפשטות [...]¹⁰

6 פורסם בידי וועלט', גיליון 8, 16.6.1933. ראו: ח' שמערוק (עורך), אורי צבי גרינברג:

געזאמלטע ווערק [כתבים מקובצים], ירושלים תשל"ט, כרך ב, עמ' 508–509. לדעתו של שמערוק (עמ' 630), שיר זה הוא עיבוד של השיר 'מאין יבוא' בפרק 'גלות' בתוך אצ"ג גרינברג, ספר הקטרוג והאמונה, ירושלים ותל אביב תרצ"ז, עמ' צד (השיר נמצא גם בכרך ג של מהדורת אורי צבי גרינברג: כל כתביו, ירושלים 1991, עמ' 102). בשולי השיר ציין אצ"ג כי השיר נכתב ב־25.2.1933 בוורשה. נראה שהעיבוד ליידיש נעשה בידי אצ"ג עצמו, ששהה בתקופה זו בוורשה לצורך עריכת ה'די וועלט'.

7 אזור נלבקי בוורשה היה מרכז הפעילות הכלכלית של העיר שבו עבדו עשרות אלפי פועלים יהודים. ראו: ג' גרייף, 'י גוטמן, א' ויין, ש' נצר (עורכים), תולדות יהודי ורשה מראשיתם ועד ימינו, ירושלים 1991, עמ' 106. ראו גם: מ' זונשיין, ורשה היהודית, ירושלים 2022, עמ' 32–40. שמערוק, אורי צבי גרינברג (לעיל הערה 6), כרך ב, עמ' 508.

8 שם, עמ' 509.

9 שם, עמ' 509.

10 שם, עמ' 509.

בשיר זה אצ"ג מבטא בחדות ובבהירות את השקפתו כי התהליך הציוני המתרחש בארץ ישראל הוא תחילת מימושו של העידן המשיחי.¹¹ היהודים (כיהודי נלבקי) העולים לארץ וחיים בה חיים פשוטים וטבעיים, ככל עם על אדמתו, מממשים את תחילתה של התקופה המשיחית, ובלשונו של אצ"ג התהליך הזה הוא 'בתכלית הפשטות – משיח', 'שוב ישנה מלכות ישראל: פשוט כמו שהייתה'. דומה שבחזונו המושגים 'משיח' ו'מלכות ישראל' מבטאים גם את התחייה הלאומית הפיזית בארץ ישראל. בשירים אחרים שלו אצ"ג מרבה להתייחס להשלמת התהליך המשיחי, לבניין המקדש בהר הבית ולחידוש שירת הלוויים, אך ראשיתו של תהליך זה נעוץ לדידו בחירות לאומית ובחידוש הריבונות העברית בארץ ישראל, שרק אחריה יבוא הרנסנס הרוחני הלאומי המלא.

צייטלין על אצ"ג: אהבה ללא תוכחה (1929)

ברקע היחס הנפשי והאידיאולוגי של צייטלין לרוויזיוניזם בכלל ול'ברית הבריונים' ולאצ"ג בפרט יש לציין את מאמרו 'שני קולות גבוהים יותר מירושלים'¹² שפורסם ב'דער מאָמענט' ב'9.11.1929 (ה' במרחשון תר"ץ). המאמר פורסם בסמוך לפרעות תרפ"ט (23.8.1929 [י"ז באב תרפ"ט] – 29.8.1929 [כ"ג אב תרפ"ט]) ובכללם הטבח בחברון. ביישוב היהודי בארץ ישראל שררה רוח נכאים. קולות הייאוש, הזעם והקריאות לנקמה וניצחון נשמעו באוזניו של צייטלין כקולות של חוסר אונים ופחד מפני הימים הבאים – 'קול ענות חלושה'. שני קולות בלבד נשמעו לו כ'קול ענות גבורה'. אלו קולותיהם של שני אנשים הנראים רחוקים זה מזה, במקומם הרוחני, בהתנהגותם, במעמדם בחברה, כרחוק מזרח ממערב. האחד הוא הרב קוק, שביטא את תגובתו לפרעות בקולה של קדושת יהודה בכרוז 'שובו לבצרון',¹³ והשני הוא אצ"ג שתגובתו, בקולם של גיבורי יהודה הקדומים, מצאה את ביטויה בספרון שכלל שני מחזורי שירים, **אזור מגן ונאום בן הדם**, שנכתבו באב ובאלול תרפ"ט ויצאו לאור זמן קצר לאחר מכן בראשית שנת תר"ץ. שם הספרון היה צירוף של שמות שני המחזורים.¹⁴ לדברי צייטלין, שירת אצ"ג השפיעה עליו עמוקות:

11 הרב קוק קרא לעידן זה 'אתחלתא דגאולה'.

12 ראו 'ציווי העכערע קולות פון ירושלים' (לעיל הערה 4), עמ' 3.

13 כרוז זה פורסם בשעתו ככרוז המופנה ל'אחים יקרים'. הוא ראה אור כחודשיים אחרי המאורעות הקשים של פרעות תרפ"ט, בחודש תשרי תר"ץ, תחת הכותרת 'שובו לבצרון'. לימים נכלל המאמר בספר, ראו: א' אבינר, ד' לנדאו (עורכים), מאמרי הראיה, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 360–362. בכרוז זה שב הרב קוק והביע את אמונתו המלאה וביטחונו הגמור בכך שהתהליך הציוני של בניינה של ארץ ישראל הוא תחילת מימושו המלא של חזון הגאולה של נביאי ישראל. אופייני ליסוד המשיחי שבתהליך הוא עובדת היותו מתגלה ומתכסה לחלופין, ולכן לדבריו החושך הנוכחי של הפרעות הוא רק שלב זמני של כיסוי בתהליך כולל שסופו גילוייה המלא של הגאולה השלמה.

14 אצ"ג גרינברג, 'אזור מגן ונאום בן הדם', סדן, ירושלים תר"ץ (פורסם שנית במהדורת כל כתביו, כרך ב, עמ' 129–153). יצא לאור בירושלים בעריכה ובהוצאה עצמית של אצ"ג, והיה תגובה למאורעות תרפ"ט. להרחבה ראו: מירון, אקדמות לאצ"ג (לעיל הערה 4), עמ' 113–117. ראו גם חבר, פייטנים ובריונים (לעיל הערה 4), פרק חמישי, 'אזור מגן ונאום בן הדם – סנגוריה וקטגוריה', עמ' 331–363.

מונחים לפני יצירתו החדשה של א.צ. גרינברג 'אזור מגן ונאום בן הדם' (הוצאת סדן, ירושלים תר"ץ) והכרוז של ראש הרבנים של ארץ־ישראל 'שוכו בני' (ההד, אלול תרפ"ט). במבט ראשון יצירה זו של א.צ. גרינברג היא צעקת־יאוש מפחידה [...] אבל דווקא צעקת־היאוש הזאת משפיעה עלי, איני יודע מדוע שהרי 'אין גבור מתיאש'. אולי בגלל הקריאה הממריצה לרוחו של יוחנן מגוש חלב. אולי התפילה האחרונה של מי שנפלו בידי רוצחים קוראת לנו למעשים, להתעלות, להזדככות, לבנות וליצור בתנופה לגמרי אחרת, עם כוונות לגמרי אחרות ותשוקה הרבה יותר גבוהה מאשר עכשיו [...] אולי בגלל שהמשורר חושף את האמת בפניהם של כל המנהיגים הנוכחיים של הציונות הפוליטית [...] אולי הקול היהודי המקורי המדבר בשמם של הקנאים של פעם 'בריונים'¹⁵ ו'סיקריקים' שאינו מקלל ואינו רוצה את דמו של מישהו [...] רק לבצר את ירושלים שלהם.

בהמשך לדברים אלו צייטלין ציטט כמה שורות מתוך 'בן הדם'¹⁶ שבהן אצ"ג מתאר את ירושלים שעליה הוא חולם – ירושלים הבנויה שברחובותיה מטיילת השכינה, בהריה כרמים וזיתים, בתיה מלאים בטף ובשדות המרעה סביבה בהמה רבה. צייטלין שמע בשורות אלו את הקריאה 'לבנות ולבנות למרות השונא העומד וגרזנו בידו וכל רצונו להחריב'.

בקטע הבא לאחר הציטוט צייטלין התייחס לרוח המשיחית המצויה בשירתו של אצ"ג:

ציפייה משיחית נסתרת ועמוקה אומרים 'חלוצים', 'גיבורים', 'חיל צבא', אבל עמוק עמוק בלב (בחינת 'ליבא לפומיה לא גליא') מחכים למשהו שלא משאיר מקום למילים, לתמונה שהיא בלתי ניתנת לביטוי.

הציפייה לנס המשיחי מתקיימת גם בצד הפוגרום הערבי בתרפ"ט: 'אני ראיתי כליל, כאשר קברו בהר הזיתים קבורת כלבים את אחי ואחיותי הטבוחים ביד ערביאים [...] ועמד מגן־דוד־שלאש מעל הרהבית; ועמדה דממה אפלה: להגביר דמות האש – של ששת הקצוות'.¹⁷

צייטלין קשר כתרים לאישיותו של הרב קוק, 'אחד הגבוהים והיפים ביותר מנושאי דגל יהדות הנצח, הרב הגדול ביותר בארץ הקדושה בעל דעה רחבה חופשית

15 ההדגשה שלי. צייטלין היה מודע למקור שמה של ברית הבריונים. ראו לעיל הערה 4 ביחס למחקרו של חבר, פייטנים ובריונים.

16 עמ' ל, העמוד שלפני האחרון.

17 גם שורות אלו מצוטטות מתוך 'אזור מגן', עמ' יח (על גלגולי מקורו ושימושו של סמל המגן דוד והופעתו בעמנו, כתב גרשם שלום מסה, שהתפרסמה ב'לוח הארץ', בשנת תש"ט. אחרי מותו של שלום ראה אור נוסח רחב ומוער של המסה. ראו: ג' שלום, מגן דוד: תולדותיו של סמל, ערכה וההדירה ג' חזן־רוקם, איתר ושיחזר מראי מקום ש' צוקר, עין חרוד, המשכן לאמנות תשס"ט. שם בסוף המסה, בעמ' 55, עמד שלום על כך שסמל המגן דוד, הופיע בשער הגיליון הראשון של העיתון "די וועלט" של ההסתדרות הציונית בשנת 1897).

רפתוחה המרוממת את הרוח היהודית הנמוכה'. הוא עמד על כך שהרב קוק ראה בתוך החשכה של אירועי תרפ"ט את הגאולה המכוסה והנסתרת, ובמבטו המיוחד האיר את עולמם של כל אלו שהיו בסבל בכושה ובמצוקה. למעשה צייטלין הצביע על כך ש'שני הקולות הגבוהים מירושלים', של הרב קוק ושל אצ"ג, השלימו האחד את השני. 'גאון התורה' חיזק את תפיסת האמונה בתהליך הגאולה למרות הקשיים שבהם הוא מלווה, ו'אדם "חילוני" משורר אולטרה מודרני', חיזק את רוח הגבורה הלאומית והנכונות לקורבנות ולמאבקים הכרוכים בו.

דומה שבמאמר זה צייטלין ריכך את המסרים המיליטנטיים שבשירתו של אצ"ג, אף שזו הייתה גלויה ומודגשת בספרון שהיה פתוח לפניו ומונח על שולחנו בעת שכתב דברים אלו. אביא כאן כמה שורות מני רבות מתוך 'אזור המגן ונאום בן הדם':

אלוהינו רוצה וגם המשיח ישנו
יש ניר למולדת, רבוא בחורים לצבא
ליציקת המטבע: לחרות ישראל¹⁸

[...]

ואמת היא תורת ברכוכבא גם בנפול ביתר;
ואמת היא תורת גוש חלב עד אחרית יוחנן,¹⁹

[...]

הלילה יורים בשעריך, עירי הקדושה!
[...] חייל יהודי מתפלל ברובה לשלומך,²⁰

[...]

אין שלום לעבריים עם זאבי ערב בציון!²¹

אף על פי שהמסרים בשירה זו, שהיו אופייניים לשירתו של אצ"ג, זכו בעבר לביקורתו של צייטלין, הוא התעלם מהם במאמר זה. צייטלין היה בעל נטייה ליחס חיובי לפציפיזם והרגיש קרבה רוחנית לרב תמרת, אשר היה מתנגד חריף לציונות וראה בה תנועה המקדשת אלימות.²² קשה לראות את צייטלין מקבל משפט כמו: 'חייל יהודי

18 משורות הפתיחה בעמ' א (כל כתבי, כרך ב, עמ' 131) המעידות על תפיסתו המשיחית של אצ"ג ביחס לתהליך הציוני המתהווה בארץ ישראל - התקופה המשיחית, יש פוטנציאל להקמת כוח צבאי משמעותי וליציקת מטבע עם הכיתוב 'לחרות ישראל'. כיתוב זה היה על אחד המטבעות שטבע ברכוכבא בתקופת שלטונו הקצרה.

19 שם, עמ' ד (כל כתבי, כרך ב, עמ' 134). תורתו של ברכוכבא הייתה שיש ללחום מלחמה אקטיבית להשגת החירות הלאומית.

20 עמ' ו (כל כתבי, כרך ב, עמ' 135). אצ"ג, בדומה לרב קוק, ראה במאבק הפיזי האנושי לתקומת ישראל בארץ ישראל ביטוי מובהק לתהליך הגאולה המשיחי; תהליך שבו גם לשימוש ברובה יש ממד של תפילה וקדושה.

21 עמ' יט (כל כתבי, כרך ב, עמ' 142). (הצירוף 'זאבי ערב' מקורו מקראי ראו חבקוק א, ח; צפניה ג, ג.)

22 על נטייתו של צייטלין לפציפיזם ראו: א' לוז, מאבק בנחל יבוק: עוצמה מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 229-231, שמסיים את הדיון בטענה שצייטלין נשאר פציפיסט 'עד הקץ המר'; הנ"ל (עורך), מבוא לא"ש תמרת, פציפיזם לאור התורה: מכתבי אחד הרבנים

מתפלל ברובה'. משפט זה מעניק לשימוש בנשק ממד של קדושה, לא רק למטרת הגנה עצמית אלא אף למלחמת חירות כמו מלחמתו של ברוכבא.²³ ייתכן שהקרבה לפרעות תרפ"ט והצורך בהרמת הרוח הלאומית גרמו לציטלין את העדפת האהבה לשירה זו על פני התוכחה על המיליטנטיות שבה.

ב־1933.4.1 פורסמה ב'דער מאָמענט' כתבת דיווח על סעודה שנערכה לכבוד אצ"ג. בין המברכים היו כמה מן הדמויות הבולטות בעולם התרבות היהודית בוורשה, ביניהם המשורר יעקב כהן, העיתונאי והסופר צבי זבולון וויינברג, הסופרת רחל פייגנברג, הלל צייטלין ואחרים. להלן תמצית דבריו של צייטלין כפי שדווחו בכתבה: הלל צייטלין דיבר בחריפות נגד אלה הרוצים לכלוא את המשורר והוגה הדעות בפינה דחוקה שבה יישאר לעד. הם אינם יכולים להבין כי 'איש המעלה', בעל התנופה והגובה הרוחניים, אינו ניתן להגבלה. אותם אנשים מלאי טענות כלפי אורי צבי גרינברג על שהעדיף את החזית של השפה העברית על פני זו של היידיש ואת הרוויזיוניזם על פני 'הסתדרות'. למשורר והוגה הדעות חייבת להיות עמדה עצמאית ומיוחדת. דומה שבדברים אלו ניתן לראות את תמיכתו של צייטלין באצ"ג באותם תחומים שבגינם אצ"ג הותקף והתפלמס בחריפות: בתחום השירה על ידי כותבי היידיש, שראו במעברו לכתובת שירה בעברית בגידה במאבקם למען שמירת היידיש; ובתחום הרעיוני-הפוליטי על מעברו מהזדהות עם הפועלים העבריים הסוציאליסטים, הבונים את ארץ ישראל, לרוויזיוניזם שהתנגד למאבקים מעמדיים והיה מבוסס בעיקר על הבורגנות היהודית.²⁴ ייתכן כי בתמיכה הזו באצ"ג מהדהדת התמורה שחלה בעמדותיו של צייטלין עצמו, שהתקרבו לעמדות הרוויזיוניסטיות באותה תקופה.²⁵

המרגישים, ירושלים תשנ"ב, עמ' ז-לז. על השפעתו של הרב תמרת על צייטלין בנושא הפציפיות; ש' ברסלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב 1999, עמ' 212–213 ועמ' 224, הערה 25.

23 העברת לשון שדיווייה מלבישים ממד של קדושה לפעילות חול מאפיינת מאוד גם את יצירתו של יריבו הפוליטי המשורר והסופר אברהם שלונסקי, איש העלייה השלישית כך למשל בשירו הנוסטלגי 'זמר' (לא אורחת גמלים - על פי השורה הפותחת), שפורסם אמנם בשנות הארבעים בעיתון 'משמר', אבל משקף את האווירה שבתוכה חיו גרינברג ושלונסקי, שהיה איש גדוד העבודה, בשנות העשרים. ראו: ח' הלפרין, המאסטרו: חייו ויצירתו של אברהם שלונסקי, תל אביב תשע"א, עמ' 156–157.

24 להרחבה על פולמוסו עם 'חבריו יריביו' בנושא 'בגידתו ביידיש' ראו: לינדנבאום, 'פזורה אקסטרטוריאליזם ויידיש' (לעיל הערה 3), בעיקר בעמ' 119–121, שבהם הוא מתייחס לפולמוס שהיה בוורשה בתחילת 1933; מירון 'בשולי הכרך' (לעיל הערה 3), על ההשלכות שהיו להצטרפותו של אצ"ג לתנועה הרוויזיוניסטית על מעמדו הציבורי; א' שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב 1997, עמ' 216.

25 1933–1934 היו שנים של עימותים קשים בין תנועות הפועלים הציוניות לצה"ר בנושאים שונים ובהם 'הסכם ההעברה' והחרם על גרמניה הנאצית, חלוקת הסרטיפיקטים ועלייה בלתי לגלית של תיירים. העימות הקשה ביותר היה סביב רצח ארלוזורוב שבו הואשמו הרוויזיוניסטים, אשר הגיבו בהאשמת נגד שתנועות הפועלים ניצלו את הרצח לעלילת דם שנועדה לחסל פוליטית את הצה"ר. צייטלין התייחס בתקופה זו לעימותים אלו בעשרות מאמרים ב'דער מאָמענט', והוא צידד כמעט תמיד בעמדות הרוויזיוניסטיות אף שחזר והצהיר כי אינו רוויזיוניסט.

צייטלין על (אצ"ג) 'הבריונים': תוכחה ואהבה (1933)

בשנים 1933–1934 צייטלין ערך והוציא לאור מאסף ביוזמתו בשם 'דער אָלף'. המאסף השני בסדרה פורסם בשבט תרצ"ג,²⁶ והוא פתח גיליון זה במאמר שכותרתו הייתה: 'דברי תוכחה ואהבה ל"בריונים" הרוויזיוניסטים'.²⁷ בדברי הפתיחה של המאמר צייטלין הצהיר על אהבתו למקסימליסטים שבין הרוויזיוניסטים, אלה שהיו בעיניו הרוויזיוניסטים האמיתיים שחשבו ברצינות על מלכות ישראל.²⁸ כך הוא כתב על יחסו הרגשי כלפיהם: 'אני אוהב אותם על אף שהכרתי הדתית מתנגדת להם'. הוא לא התעלם מכך שמשפט זה ביטא סתירה פנימית, והצהיר על היותו איש של סתירות.²⁹ הוא הזדהה רגשית עם עוז רוחם של הצעירים שצעדו אל הכותל בתשעה באב תרפ"ט תוך כדי עימותים עם שלטונות המנדט הבריטי. את מסירותם ונכונותם לקחת סיכונים אישיים הבין כגילוי של חיות יהודית עצמית-פנימית. קסמה לו המוטיבציה להילחם על כבודו של הכותל והוא ראה בה ביטוי לקנאות חיובית בחינת 'כי קנאת ביתך אכלתני'.³⁰ צייטלין גם התפעל מתקיעת השופר ביום הכיפורים ליד הכותל בניגוד להוראות השלטון הבריטי.³¹ לדבריו, הוא אהב לקרוא את דבריהם של אחדים מהרוויזיוניסטים שהיו בהם 'פרדוקסים פשיסטיים', אף שהוא 'לגמרי לא פשיסט'.³² הוא העיד על עצמו שהייתה לו תחושה

- 26 ינואר–פברואר 1933, כארבעה חודשים לפני רצח ארלוזורוב.
- 27 וואָרט פון שטרעף און ליבע צו די רעוויזיאָניסטישע "בריונים", עמ' 2–6. הכותרת מתכתבת עם הפסוק 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח' (משלי ג, יב). לפי פשוטו של הפסוק התוכחה נובעת מאהבה. דומני שאצל צייטלין, כמו שמתברר בהמשך מתוכנו של המאמר, התוכחה נובעת מההבדלים העמוקים שבין תפיסתו המשיחית לתפיסה של 'ברית הבריונים'. מקורה של האהבה כאן היא ברגשות של אמפתיה ללהט המשיחי של 'ברית הבריונים' למרות ההסתייגות הרציונלית מדרכם.
- 28 ראו לעיל הערה 4 על השימוש בטרמינולוגיה משיחית ב'ברית הבריונים'.
- 29 לטענתו בהשוואה הנעשית מנקודת מבט גבוהה, או מתוך התבוננות לנקודת העומק, ההפכים מתאחדים.
- 30 הערה בעמ' 3 במאמר. זהו ציטוט מתהלים סט, י: 'כי קנאת ביתך אכלתני וְחַרְפוֹת חוֹרְפוֹךְ נָפְלוּ עָלַי' באותה הערה הבהיר צייטלין שאינו מצדיק את המעשים ש'אין לעשותם למען השלום', ותמיד יש להביא בחשבון את התוצאות. מה שהיה קרוב לליבו היו הדחף והכוונה.
- 31 בדברים אלו מתייחס צייטלין למאבק הפוליטי מול התנועה הלאומית הערבית למען זכות התפילה ליד הכותל המערבי ולהכרה בבעלות עליו. על פי הוראת השלטון הבריטי, שצייד בדרך כלל בתנועה הלאומית הערבית, החל ממרץ 1930 נאסר על היהודים לקבוע מקומות ישיבה ליד הכותל ביום הכיפורים, להציב שם שולחנות ולתקוע בשופר בתום תפילות יום הצום; זאת בשל הטענה כי הכותל שייך להקדש המוסלמי. את המאבקים על אופיו היהודי של הכותל ניהלו בעיקר צעירי התנועה הרוויזיוניסטית, חברי 'ברית הבריונים'. בסיום התפילה ביום הכיפורים תרצ"א (2.10.1930) תקע משה סגל את תקיעת השופר המסורתית. הוא נעצר ונשפט לשישה חודשי מאסר. מאז הפכה תקיעת השופר האסורה למסורת של הפרת החוק המנדטורי ולאחד הסמלים הבולטים של המאבק בשלטון הבריטי. להרחבה ראו: יאחימאיר ושצקי, הננו סיקריקים: עדויות ומסמכים על 'ברית הבריונים' (לעיל הערה 4). בעמ' 132–134 מובאת עדותו של שלמה נוימן, חבר 'ברית הבריונים', שהיה התוקע במוצאי יום הכיפורים תרצ"ג (10.10.1932), כמה חודשים לפני פרסום מאמרו של צייטלין.
- 32 במאמר ב'דער מאָמענט" מ-2.5.1933, עמ' 3, 'אל תשמחו את שונאינו בדם' [דעפרעהט נישט אונזערע דם=שונאינו!] צייטלין ביקר בחריפות רבה את גילויי הקרבה הרעיונית בין

חזקה של קרבה עם מכאוביו של ייבין שבאו לידי ביטוי בספרו החדש, ירושלים מחכה,³³ למרות שציפייתו לגואל הייתה שונה לגמרי מזו של גיבור ספרו של ייבין. ניתן לראות באמירה של צייטלין על הסימפטיה שהייתה לו לספר זה מעין הצהרה על קרבתו לרוויזיוניזם והתרחקותו מתנועת העבודה הציונית. ספר זה היה כתב פלסטר של ממש נגד הממסד הציוני בארץ ישראל שנשלט בידי תנועת הפועלים.³⁴ 'המשיח שלהם', השונה לגמרי מ'המשיח של צייטלין', מתואר כך בפרק האחרון בספרו של ייבין:

אבל אנו מתחילים כמו שהתחיל דוד הראובני, כמו שהתחיל הרצל.³⁵ כי הגאולה תבוא [...] הוא הולך וגדל משיח היאוש והזעם [...] הוא יזקוף קומות כפופות הוא יתן חרב בידים נרפות [...] הוא יבוא משיח ישראל, אבל עוד רבות תעבורנה עליו בגלגול של אלפי גופים צעירים [...] עד בוא היום וייגאל ישראל, והוא יעלה לכסא המלוכה [...].³⁶

המשיח של ייבין הוא אפוא מי שישים קץ לרדיפות ולפוגרומים ויקים את הגדודים שיעלו בחומות ירושלים'.

התייחסותו של צייטלין לחזון המשיחי ב'ברית הבריונים' ורצונו להציג את חזונו האלטרנטיבי הביאו אותו להתפרצות נרגשת ודרמטית המבטאת את מאווייו המשיחיים:

הרוויזיוניסטים המקסימליסטים לתנועות הפשיסטיות באירופה, ובלשונו 'אלו שהרשו לעצמם לעגוב על ההיטלריזם', ודרש מהם להתנתק באופן נחרץ מכל קרבה לתנועות הפשיסטיות. יש לציין שבנקודה זו, עמדתו של צייטלין כלפי המקסימליסטים הייתה זהה לעמדתו של ז'בוטינסקי. על מערכת היחסים בין 'ברית הבריונים' לבין ז'בוטינסקי, שהתנגד בחריפות למגמותיה הפשיסטיות, ראו אחימאיר ושצקי, הננו סיקריקים: עדויות ומסמכים על 'ברית הבריונים', עמ' 155–176. לעמדתו החריפה של ז'בוטינסקי ראו אצל ד' קארפי (עורך), זאב ז'בוטינסקי: איגרות, כרך ח, ירושלים תשס"ו, עמ' 209: 'אני מטיל עליך להשליט סדר ב"חזית העם" [...] עוד בווינה הזהרתי אותם בפומבי, שלא אשלים עם לימוד זכות על היטלר. גיבוב המילים הנוכחי שלהם הוא נעיצה גלויה של סכין, ועוד מלוכלכת, בגבי [...]'.³³

33 י"ה ייבין, ירושלים מחכה, תל אביב תרצ"ב.

34 ראו: א' שפירא, קרל: ביוגרפיה, תל אביב 1981 (הדפסה רביעית), עמ' 392. כך היא תיארה את 'ירושלים מחכה': [...] הייתה זו קריקטורה מעוותת ומרושעת של מנהיגי הפועלים [...].³⁴

35 חברי ברית הבריונים ראו עצמם כמי שממשיכים את דרכם של דוד הראובני, שכשל, ושל הרצל, שהיה בעיניהם ממשיכו, כארבע מאות שנים אחריו.

36 פרק טו, עמ' פה–פו. בפרק זה צייר ייבין את דמותו של המשיח כאנטיתזה לדמויות הממסדיות שהוא מציג ותוקף לאורך הספר. הציטוט לקוח מתוך הדברים שנאמרו לפני הקהל הקטן [...] הגרעין לברית הבריונים' החדשה. צייטלין בחר ב'ירושלים מחכה' כמקור להצגת התפיסה המשיחית של 'ברית הבריונים'. יש לציין שייבין היה פובליציסט פעיל ביותר, ומאמריו הרבים התפרסמו בסוף שנות העשרים ובתחילת שנות השלושים בעיתונות הרוויזיוניסטית, ב'דואר היום', ב'העם' וב'חזית העם'. הוא ראה את 'הציונות המדינית של הרצל ככוללת בתוכה בהכרח את הנסס הרוחני [...] כי תקומה ממלכתית פירושה רנסנס של העם היהודי' (י"ה ייבין, כתבים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 358) קשה להניח שציטלין לא הכיר את השקפתו הלאומית הכוללת של אצ"ג, וניתן אף להניח שהוא הכיר היטב את תפיסתו הציונית-המשיחית של אצ"ג שהייתה דומיננטית בעולמה הרעיוני של 'ברית הבריונים', אך הוא העדיף להציג את המשיח של 'ירושלים מחכה' כאנטיתזה להשקפתו המשיחית.

אוי הגואל שלי, הגואל שלי! מתי אזכה לראות את צעדיו של החמור הלבן, את ה'עני', המרוסק, הסובל, המיוסר והמנוחם עם השכינה הקדושה, בכניסתו בשערי ירושלים. אוי גואלי, הגואל שלי, חלום חיי. הרעד הקדוש שלי, דמעת הטהורה, שירת דמי היהודי, שירת נפשי רוחי ונשמתי, שירת החיה והיחידה, זו ש'בחד קטירא אתקטרא בקודשא בריך הוא'³⁷ – אוי כמה אני מחכה לך, כלו עיני בציפייתי אליך. 'נפשי אויתך בלילה' (ישעיהו כו, ט) 'צמאה לך נפשי, כמה לך בשורי' (תהלים סג, ב).³⁸

דומה שמשורות אלו משתמע כי הדחף העיקרי לכיסופיו המשיחיים של צייטלין מצוי בתשוקה להתקשרות אישית-נשמית לבורא. מלבד ציון העובדה שהמשיח עתיד להיכנס בשערי ירושלים אין זכר בכתיבה הכל כך חושפנית של צייטלין למאויים של גאולה לאומית. רק בהמשך לדברים אלו צייטלין הדגיש כי על רקע אירועי התקופה, רדיפות העם היהודי וסבלותיו בשנות מלחמת העולם הראשונה ובתקופה שאחריה ניתן לזהות את התקופה כתקופת 'חבלי משיח'. גם כאשר תיאר את התייסרותו בציפייתו המשיחית למעבר מתקופת 'חבלי משיח' לתקופת הגאולה הדגיש צייטלין את הפן האישי של המשיח והגאולה: 'ואתה עוד לא נגלית [...] אנה אני בא ומה אעשה עם תקוותי הכמוסות, עם כל עולמי הפנימי אשר בו נמצא המשיח המקווה רק אחרי ריבונו של עולם השליט העליון ביותר'.³⁹ בטרם פרש את משנתו המשיחית, שעל פיה קבע את עמדתו ביחס לציונות בכלל ול'ברית הבריונים' בפרט, צייטלין חזר והדגיש את עמדתו העקרונית כי לא ייתכן תהליך משיחי בלא שקדמה לו אמונה והכרה בריבון העולם.⁴⁰

לכל אורך המאמר עובר הרעיון שבאטמוספירה הרוחנית של 'ברית הבריונים' יש ייחוד נפשירעיוני ולהט משיחי שאפשרו לחבריה להיות כתובת אפשרית להקשבה ואולי אף לקבלה של תפיסתו המשיחית השונה מתפיסתם. בהציגו את חזונו המשיחי האלטרנטיבי לזה של 'ברית הבריונים' צייטלין מתמקד בשני מושגים

37 שבקשר אחד קשורה בקב"ה. ציטוט בשינוי נוסח קל מדרשת רשב"י באדרא זוטא, זוהר ח"ג, פרשת האזינו, רפח ע"א. דיון מעמיק לשוני בהוראות המילה קשרא, או בארמית: קטרא והקשריה המיסטיים, ראו אצל י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 394-402.

38 דער אלף, עמ' 3. פסוקים אחרונים אלה מתהלים, הם ביסוד הניגון הידוע של חב"ד.

39 שם, עמ' 4.

40 דבריו אלו מזכירים את פולמוסו עם הרב קוק והסתייגותו הנחרצת מהרעיון שבפועלו הציוני של הרצל היה ממד משיחי. רעיון זה של הרב קוק בא לידי ביטוי בהספדו של הרב קוק על הרצל, 'המספד בירושלים', מאמרי הראיה, א, לעיל הערה 13, עמ' 94-99, שבו הוא מקשר בין המושג 'משיח בן יוסף' לדמותו של הרצל. כך גם במאמרו של אצ"ג, 'מלך בסתר – הרצל! הוא היה משליחי המשיח', מהדורת כל כתביו, כרך טו, עמ' 46-47 (הפרסום המקורי: שחר, חוברת לכ' תמוז לזכר הרצל, ירושלים תרפ"ד). בחיבורו, מה שיש לי לומר כעת לעם היהודי [וואָס איך האָב יעצט צו זאָגן דעם יודישען פֿאַלק], ורשה 1930, עמ' 19-20, צייטלין שולל לחלוטין את היחס להרצל כגילוי של 'משיח בן יוסף'. צייטלין היה עקבי בעמדתו כי 'לא תיתכן גאולה ללא תשובה', עמדה שקבע בחיבורו דער סנה, ורשה 1920, עמ' 9, והתמיד בה עד סוף ימיו.

בסיסיים מתוך הטרימינולוגיה המשיחית – 'משיח' ו'מלכות ישראל'. לדידו המשיח הוא דמות קונקרטיית⁴¹ בעלת מאפיינים חרמ-שמעיים:

המשיח האמתי לו חכו אבותינו ואבות אבותינו, המשיח של רבי יהודה הלוי, של הרמב"ם, של האר"י הקדוש, של ר' ישראל נג'ארה, של רבי משה חיים לוצאטו, של רבי חיים בן עטר, של רבי ישראל בעש"ט, של רבי נחמן בראַסלאָווער – היכן אתה? ומדוע לא נגלית אפילו אור אחת משמשך?⁴²

בדברים אלה צייטלין הציג שורה של אנשי רוח בולטים מזרמים שונים בתולדות ישראל, כולם מימי הביניים ואילך, אשר בדמותם, כפי שהצטיירה והתקבלה במסורת היהודית, צריכה להיראות דמות דיוקנו של המשיח. למרות שכמה מאישים אלו נבדלו מאוד זה מזה בהשקפת עולמם היהודית, היה להם מכנה משותף בהיותם אנשי קודש ודמויות מופת במסורת היהודית, מאמינים ושומרי מצוות, יודעי תורה והוגי מחשבה מעמיקים.⁴³ ל'רוויזיוניסט' הרחוק מהפוליטיקה המאוסה, חולם טהור ברוחו ובלבבו, לא יכולה להיות זיקה אמיתית למשיח, שהרי הוא אינו דומה לאותם גדולי תורה של המסורת היהודית. על כל פנים, מכיוון שיש לו 'ציפייה מרטיטה ותמונה כלשהי של המשיח' יכול היה להיות נמען, שותף ברמה כלשהי, לחזונו המשיחי של צייטלין. דומה שהוא ניהל את הדיאלוג הזה בעיקר עם אצ"ג, המנהיגה-משורר 'המשיחי' של ברית הבריונים' אף שלא כתב זאת בפירוש (בהמשך הדיון אנסה להוכיח שאכן אצ"ג הוא הנמען העיקרי ואילו מכוונים הדברים).

לאחר ההבחנה בין 'המשיח שלו' לבין 'המשיח הרוויזיוניסטי' צייטלין עבר להבדלה בין 'מלכות ישראל שלו' לבין 'מלכות ישראל הרוויזיוניסטית'. יש לציין שהשימוש במושג 'מלכות ישראל' היה רווח בעיקר בשירתו ובהגותו של אצ"ג. הוא חזר וביטא את תחושת קרבתו הנפשית-הרגשית ל'טהורי הרוח' שבין הרוויזיוניסטים אשר בתקופה כה קשה לעם ישראל היה להם עוז הרוח לתבוע 'לא פחות מאשר את "מלכות ישראל" בארץ-ישראל'. אף שסלד מרוויזיוניזם כשהוא 'רק חרב ודם' הדבֵק ב'נהיה ככל הגויים', כבשה את ליבו של צייטלין תשוקתם הגדולה לחדש את 'מלכות ישראל' שבגינה חש אחווה עמוקה לרוויזיוניסט הטהור על אף קטנות השגותיו ביחס למושג 'מלכות ישראל'. לאחר הצהרת האחוה לרוויזיוניסט הטהור צייטלין פנה אליו בפנייה נרגשת, והדגיש את סגולותיו ומעלותיו תוך כדי הבעת תקווה ואמונה כי בסופו של דבר יגיעו יחדיו למטרה הנכספת:

41 בניגוד לרב קוק ואצ"ג שמתייחסים לתהליכים ולתקופה כמשיחיים, לדידם המשיחיות מתגלה בציונות ובמגשימיה העוסקים בתחייה הפיזית של העם בארצו.

42 דער אלף, עמ' 4.

43 על בסיס השקפה זו צייטלין שלל ייחוס משיחי כלשהו להרצל, לעומת הרב קוק שראה בהרצל ובציונות ביטוי לתחילתו של תהליך משיחי, בחינת משיח בן יוסף. ראו לעיל הערה 40.

מי שלא תהיה אם התכוונת לדברך באמת ולא רק פוליטיקה ריקנית הביאה לפרישתך מהמחנה הכלל-ציוני,⁴⁴ רק אי מנוחה פנימית, אי מנוחה המנקרת בתוכך, אי מנוחה המגרשת ורודפת אותך ממקום הולדתך, מהמקומות הבטוחים של חיך אל הבלתי נודע לך עצמך, לחפש את הבלתי מושג בימים אלו, זו שנושאת אותך מעל תנאי הזמן והמקום ומקרכת אותך באופן שאתה עצמך אינך מבין – אל מלכות ישראל האמתית⁴⁵ אשר פעם בכל זאת תקום.⁴⁶ לא פוליטיקאים ואפילו לא כלכלנים ומדענים ינהיגו אותה, רק 'קדישין עלאין' שמרגיש כמוך אח רחוק של ר' שלמה מולכו ודוד הראובני.⁴⁷

אומנם בתחילתו של קטע זה צייטלין פנה אל דמות אנונימית מתוך 'ברית הבריונים', אל 'מי שלא תהיה', אך סיומו במילים – 'כמו שאתה מרגיש אח רחוק של ר' שלמה מולכו ודוד הראובני' מצביע על כך כי הנמען לפנייתו הנרגשת של צייטלין, הרוויזיוניסט 'טהור הרוח', היה אצ"ג. אצ"ג נהג לחתום רבים משיריו ביידיש בפסידונים 'יוסף מולכו' כביטוי של הזדהות ותחושת קרבה כלפי מי שכביכול היה 'אחיו' ממרחק השנים של שלמה מולכו.⁴⁸ דברים אלו מצביעים על כך שזהו לא רק מאמר פולמוסי אלא דיאלוג שעניינו היה ליצור קשר וגשר עם שותף פוטנציאלי לכיסופים המשיחיים; זו הייתה פנייה אישית אל מי שראה והציג עצמו כ'אח רחוק של שלמה מולכו ודוד הראובני'. לבסוף, בדבריו האחרונים צייטלין שב ופונה אל הדמות האנונימית, שיכולה להיות רוויזיוניסט שלם או חלקי, גלוי או נסתר, ומפציר בה שאם דבריו הרעידו מיתר לא מוכר בליבה, אל לו להתעלם ממנו כי המיתר הזה הוא באמת 'משהו אחר' ואיתו יש להתחיל ולחפש דרכים ונתיבות אחרות לגמרי לגאולה. צייטלין חזר כאן לסגנון הפולמוסי שבו שב והבדיל בחדות בין השאיפה ל'מלכות ישראל' של איש 'ברית הבריונים' המתבססת לדבריו על תפיסה פוליטית אירופית, על שאיפות והרגלים מודרניים, לבין 'מלכות ישראל' המקדשת את החיים, זו שלמדנו על אודותיה מהנביאים וההחכמים שלנו בכל הדורות. רק הקדושה הזאת היא המטרה הסופית של 'מלכות ישראל'. את מאמרו סיים צייטלין בקריאה 'הַפְּרוּ

44 כוונתו למגמת הפרישה של הציונות הרוויזיוניסטית מההסתדרות הציונית שהסתמנה בסיומו של הקונגרס הציוני ה-17. קונגרס זה הסתיים באקורד צורם שבו קרע ז'בוטינסקי את כרטיס הציר שלו, ועזב את האולם עם כל חברי סיעתו.

45 צייטלין אינו מבהיר מהם תכניה של אותה מלכות אמתית מלבד ציון עובדת קדושתה וקדושת מנהיגיה.

46 ההדגשות הן שלי. כאן צייטלין מזדהה כשותף לאמונתו ותקוותו של הרוויזיוניסט 'טהור', שהוא 'אח רחוק של שלמה מולכו'.

47 דער אלף, עמ' 5–6. 'קדישין עלאין' - מתוך ברכת האושפיזין, בחג הסוכות בנוסח המיוחס לאר"י, המבוססת על הנאמר בזהר ח"ג, פ' אמור, קג ע"ב-קד ע"א.

48 ראו: ח' שמרוק, 'צירתו של אורי צבי גרינברג בארץ ישראל ובפולין', הקריאה לנביא: מחקרי היסטוריה וספרות, ירושלים תש"ס, עמ' 175–197. שמרוק עמד על כך שהחתימה של אצ"ג על שיריו ביידיש בכינוי 'יוסף מולכו' מעידה על הזדהותו של המשורר עם דמותו של שלמה מולכו. שמרוק מצייין כי הביטוי החד לכך הוא שירו היידי של אצ"ג – 'אני ואחי מפורטוגל' [איך און מייך ברודער פון פּאָרטוגאַל], ובפרט שורות הפתיחה: 'לו ברכני אלהים, היה חי עמי כאן בדורו של שלמה מולכו, אחי מארץ פורטוגל'. להרחבה ראו מאמרה של ת' וולף-מונזון, "'מייך משיחישער ברודער, שלמה": לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינבערג אל ר' שלמה מולכו', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יח (תשס"א), עמ' 235–271, ולעניינו בעיקר עמ' 235–236.

נושאי כלי ה'!⁴⁹ ובכך הוא מבטא את יחסו המורכב לצינונות נוסח אצ"ג וחבריו ב'ברית הבריונים'. הם אכן בגדר של 'נושאי כלי ה'' בשאיפותיהם הלאומיות המשיחיות, אך כדי לקומם את 'מלכות ישראל' האמיתית עליהם לטהר שאיפות אלו כדי שיעלו בקנה אחד עם קדושת המסורת היהודית.⁵⁰

ב־1936 פרסם צייטלין בהוצאה עצמית את הספרון, דממה וקול: הגיונות, תוכחות, גלויינשמה וכסופיימשיח (ורשה תרצ"ו). ספרון זה נשא אופי של חשבון נפש אישי וסיכום של שנים רבות (12 לדבריו) של כתיבה ופעילות מתוך תחושה עמוקה של שליחות נבואית שקראה לרנסנס רוחני שיציל את העם מחורבן, שליחות שהייתה רווית מחלוקות וכישלונות (המוטו על הכריכה החיצונית – 'ארבעים שנה אקוט בדור'). בחיבור זה צייטלין כלל פרק אודות יחסו ל'בריונים' הרוויזיוניסטים.⁵¹ למעשה, פרק זה היה תרגום חופשי לעברית של מאמרו ב'דער אָלף' מ־1933. גם ב־1936 הייתה זו פנייה ישירה אל הבריונים אף ש'ברית הבריונים' כארגון כבר לא היה קיים כשלוש שנים (הארגון פורק ב־1933 בעקבות רצח ארלזורוב). עובדה זו מחזקת את ההשערה שכוונתו הייתה להתפלמס עם התפיסה המשיחית של 'הבריונים' שנושא דגלה העיקרי היה אצ"ג, אשר המשיך לבטא אותה בשיריו ובמאמריו לאורך כל שנות השלושים בארץ ישראל ובפולין. בתקופה זו הייתה לצינונות הרוויזיוניסטית פריחה מרשימה בפולין,⁵² וממילא התחזק גם מעמדה של הצינונות המקסימליסטית שבתוך הצינונות הרוויזיוניסטית, שאופיינה בטרמינולוגיה המשיחית האצ"גית.

49 ישעיהו נב, יא: 'סורו סורו צאו משם, טמא אל תגעו; צאו מתוכה, הָרְדוּ נְשָׂאֵי כְּלֵי ה''. הפרק הוא נבואה על הגאולה העתידה (רש"י), ופסוק זה קורא לנושאי כלי הקודש בעת הגאולה להיטהר.

50 בהערה בשולי המאמר צייטלין כתב כי לאחר שהמאמר כבר הוכן לדפוס הוא ראה בעיתונות היהודית כי בוורשה נוסד ארגון יהודי חדש של רוויזיוניסטים דתיים בשם 'ישורון'. מכיוון שמאמרו ניתן היה להתפרש כעמדה של רוויזיוניזם דתי הוא מצא לנכון להצהיר שאומנם יש לו סימפטיה לרוויזיוניזם הדתי, אך הוא איננו רוויזיוניסט דתי. 'מלכות ישראל' הנבואית שהוא מאמין שתבוא אין לה דבר עם הפוליטיקה המודרנית; בעוד הרוויזיוניזם, כולל זה הדתי, הוא כולו פוליטי.

51 ורשה 1936, 'אל הני 'בריוני'', עמ' 33–36. שם הפרק לקוח מתוך בבלי, סנהדרין לו ע"א, שם מסופר כי אחרי מותו של ר' זירא אמרו אותם בריונים (בארמית – הני בריוני): עד עכשיו כשהיה ר' זירא חי היה מתפלל עבורנו, אבל עכשיו שר' זירא אינו בחיים מי יתפלל עבורנו, ועשו תשובה. צייטלין שהתייחס ל'ברית הבריונים' רמז באמצעות הכותרת הלקוחה מהגמרא כי ביסודו של המאמר עומדת ההנחה כי הדברים כוונו לאנשים שהיו פוטנציאליים לחזרה בתשובה.

52 הצה"ר הגיעה לשיאה באמצע שנות השלושים, כוחה היה גדול במיוחד בפולין, ומרכז הכובד של פעילותה היה בוורשה. ראו: 'י' שביט, המיתולוגיות של הימין, צופית תשמ"ו, עמ' 67–68. הדברים נכתבו על ידי יריב פוליטי ובסמוך לאירועים: 'בבחירות לקונגרס הצינוני ה"ח' ב־1933 קיבלו הרוויזיוניסטים 74730 קולות בפולין ובשתי הגליציות (מתוכם 48871 בפולין). מספרים אלו אינם יכולים לשקף את מלוא ההיקף של התמיכה ברוויזיוניזם וברעיונותיו ברחוב היהודי [...] התמיכה הציבורית הרבה שזכה לה בפולין הפתיעה את ז'בוטינסקי [...]. ראו גם ר' רובינסון (גורודניצ'ק), 'התחזקות התנועה בפולין', סערה מסייעת: התנועה הרוויזיוניסטית בשנים 1925–1940, ירושלים תשע"א, עמ' 176–177.

באופן כללי ניתן לקבוע שהנוסח העברי מ-1936 דומה למדי למקור היידי מ-1933,⁵³ אולם אפשר להצביע על הבדל משמעותי אחד ביניהם. במאמר מ-1933 המשפט שהצביע על כך שאצ"ג היה הנמען העיקרי של המאמר היה: 'לא פוליטיקאים ואפילו לא כלכלנים ומדענים ינהיגו אותה (את מלכות ישראל), רק "קדישין עלאיין", כמו שאתה מרגיש אח רחוק של ר' שלמה מולכו ודוד הראובני'. כאמור לעיל משפט זה הצביע על פנייה ישירה לאצ"ג. בנוסח העברי ב'דממה וקול' ב-1936 שונה משפט זה, וכך הוא נכתב: 'אם תשאף [...] אל מלכות ישראל אשר לא מדינאים וכלכלאים (כלכלנים) יעמדו בראשה כי אם קדישין עלאיין כר' שלמה מולכו – אחי אתה'. במשפט זה 'האח' כבר אינו אחיו של שלמה מולכו (כמו שהיה 'יוסף מולכו', כלומר אצ"ג), אלא מי שישאף למלכות ישראל שתונהג על ידי מישוהו בדמותו של שלמה מולכו ויכול להיחשב כאחיו של צייטלין. כמו כן הושמט שמו של דוד הראובני כדמות שיכולה להיות דוגמה למנהיגה של מלכות ישראל. דומה שצייטלין ניסה 'לתקן' את משמעות דבריו בנוסח היידי. הוא כבר התרחק מהמשיחיות האצ"גית, דבר שבא לידי ביטוי נוקב בביקורתו החריפה על הפואמה של אצ"ג 'מלך שבתי צבי'.⁵⁴ גם בנוסח העברי צייטלין רואה עצמו כשותף לרוויזיוניסט האידיאליסט באמונה של תקומת מלכות ישראל האמיתית, אך זאת בתנאי שזו תונהג על ידי דמות משיחית כמו ר' שלמה מולכו, שחזר בתשובה והיה מקובל וצדיק שמת על המוקד וקידש את שם ה'. שלמה מולכו יכול היה לעמוד בקריטריונים של צייטלין לגבי דמותו של המשיח. בגרסה העברית הוא השמיט את שמו של דוד הראובני שאין לו סממנים של 'המשיח המסורתי', וייחודו היה בכך שביקש למלא את הפונקציה של המנהיג הצבאי בתהליך הגאולה. יש לציין ש'דממה וקול' פורסם ב-1936, וזאת לאחר שצייטלין טען בביקורתו החריפה ב-1934 על הפואמה של אצ"ג 'מלך שבתי צבי', ששלמה מולכו (הוא איננו מזכיר את דוד הראובני) הוא הדמות הראויה לשמש כדוגמה למשיח ולא שבתי צבי שהיה בעיניו דמות משיחית שלילית.⁵⁵

- 53 באופן טבעי יש הבדלים הנובעים משינוי הנסיבות ההיסטוריות. בגרסה העברית צייטלין לא התייחס ל'ברית הבריונים' כארגון ולמבצעים שונים שחבריו יזמו והיו קרובים לליבו, זאת משום שארגון זה כבר לא היה קיים. הוא גם לא התייחס כלל לספרו של ייבין 'ירושלים מחכה'.
- 54 'על השבתאות החדשה', בדרך (שבועון עברי שראה אור בוורשה בשנות השלושים), שנה ג, גיליון 24 (ב' בתמוז תרצ"ד, 15.6.1934). בכוונתי לדון להלן במאמר זה המבטא את הפולמוס שבין צייטלין לאצ"ג ביחס למקומה הראוי של ההתעוררות המשיחית השבתאית בתהליך הציוני. צייטלין ביקר בחריפות רבה את אצ"ג על יחסו החיובי לשבתאות כפי שזה בא לידי ביטוי בפואמה 'מלך שבתי צבי' שאותה פרסם אצ"ג ב'די וועלט'. יש לציין שבנושא זה היו שותפים לעמדתו של אצ"ג, במידה זו או אחרת, כמה מנהיגים ואנשי רוח ציוניים. ראו: ש' ורסס, 'גילויים של שינוי ערכין כלפי השבתאות בדור הלאומיות והציונות', השכלה ושבתאות: תולדותיו של מאבק, ירושלים תשמ"ח, עמ' 253–268.
- 55 על יחסה של היהדות הרבנית, בדרך כלל, לדמותו של שבתי צבי ולמי שהוא שמו בשנים שלאחר מותו, במאות השמונה והתשע עשרה, בשבתאות, ראו: ר' אליאור, 'על שבתאות וחסידות בפודוליה ועל הוצאת השבתאים מכלל ישראל', ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק, 'י שטרן (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית: ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, כרך ב, עמ' 495–539. האשמתם של חיון, ר' יהונתן אייבשיץ, הרמח"ל והחסידות בשבתאות הייתה המוקד לכמה מן הפולמוסים הסוערים ביותר בתוך היהדות הרבנית בעת החדשה. ראו גם: פ' מצייקו, ערב רב: פנים וחזן בוויכוח הפרנקיסטי, ירושלים תשע"ו, עמ' 19–25.

צייטלין על אצ"ג – תוכחה ללא אהבה (1934)

במאמרו 'ציונות ומשיחיות'⁵⁶ עמד ישראל קולת על ההבדל בין הציונות הדתית לבין הציונות החילונית ביחסן לתנועות המשיחיות. הראשונה, שיש לה יחס חיובי עקרוני לרעיון המשיחי כאחד מעיקרי האמונה, מתייחסת בשלילה לתנועות המשיחיות ורואה בהן תופעה של 'משיחיות שקר'. לעומתה הציונות החילונית מתייחסת בחיוב לתנועות אלה. היא ראתה אותן כביטוי לשאיפה לאומית לעצמאות. קולת מציין כי רוב ההיסטוריונים שהזדהו עם הציונות וכתבו על התנועות המשיחיות התייחסו אליהן בחיוב.⁵⁷

במאמרו 'גילויים של שינוי-ערכין ביחס לשבתאות בדור הלאומיות והציונות', מצטט שמואל ורסס את שמואל אלמוג, המצביע על כך שכמה מהתבטאויותיו של הרצל מעידות כי 'התייחסותו של הרצל לשבתי צבי היא רומנטית וחיובית מעיקרה'.⁵⁸ ורסס מזכיר אישים נוספים שהיה להם יחס חיובי, בניואנסים שונים, לשבתי צבי ולתנועה המשיחית שיצר: 'ש"י איש הורוויץ, ח"נ ביאליק, שניאור זלמן רובשוב (לימים שז"ר, נשיאה השלישי של מדינת ישראל), אך למרבה הפליאה הוא אינו מזכיר את אצ"ג.

את הדרך שבה תפס אצ"ג את התופעה ההיסטורית של אלו שכונו במסורת היהודית בתואר השלילי 'משיחי שקר' ניתן לראות כבר במחרוזת שיריו 'ירושלים של מטה' שבתוך הקובץ 'אימה גדולה וירח',⁵⁹ ובמיוחד בפואמה 'קפיצת הדרך'.⁶⁰ חלקה האחרון של פואמה זו מתמקד בעלייתו ובנפילתו של שבתי צבי.⁶¹ במאמרה "מיין משיחישער ברודער, שלמה": לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מולכו,⁶² עמדה תמר וולף-מונזון על כך כי 'ככל שגדלה הזדהותו של אצ"ג עם בשורת הגאולה של המפעל הציוני, וככל שהעמיקה הכרתו בדבר ייעודו שלו כממשיך אידיאת המשיחיות במאה העשרים, העמיקה זיקתו הנפשית לדמויות [משיחיות] אלה'.⁶³

בספרה, חרב היונה,⁶⁴ אניטה שפירא עומדת על יחסה האמביוולנטי של התנועה הציונית לתנועות המשיחיות. מחד גיסא היא הסתייגה מהפן המיסטי והבלתי ריאלי שלהן, מאידך גיסא היא הזדהתה עם ההתלהבות האירציונלית והאמונה ביכולת האנושית לממש את רעיון הגאולה הלאומית. לדעתה של שפירא, יש בהבחנה זו משום הסבר לכך ששירתו המשיחית של אצ"ג התקבלה בהבנה ובסובלנות על ידי

56 'קולת, 'ציונות ומשיחיות', צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 419–431.

57 שם, עמ' 421. הוא מזכיר את ההיסטוריונים בני התקופה הציונית יוסף קלוזנר, יהודה אבן שמואל, אהרן זאב אשכולי ובן ציון דינור.

58 ראו ורסס, 'גילויים של שינוי ערכין כלפי השבתאות בדור הלאומיות והציונות' (לעיל הערה 55), עמ' 253–268. על יחסו של הרצל לשבתאות ראו שם, עמ' 254–258.

59 קובץ זה פורסם לראשונה כחיבור נפרד בתל אביב תרפ"ד ופורסם שנית במהדורת כל כתביו, כרך א, תשנ"א, עמ' 61–74. לא ידוע לי אם צייטלין הכיר קובץ זה.

60 שם עמ' 69–74.

61 שם, עמ' 74.

62 ראו וולף-מונזון, 'לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מולכו' (לעיל הערה 48).

63 שם, עמ' 235.

64 א' שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח 1881–1948, תל אביב 1993.

חלק ממנהיגי תנועת העבודה הציונית; ובלשונה: 'קוצר הרוח כלפי איטיות מהלכם של גלגלי ההיסטוריה והנטייה ליטול את הגורל ביד ולשמש "מיילדים" להיסטוריה, היה יסוד חיוני בפרופיל הרוחני של ברל כצנלסון, דוד בן גוריון, יצחק טבנקין, זלמן רובשוב (שו"ר) וחבריהם'.⁶⁵

אצ"ג התייחס לדמותו של שבתי צבי בכמה מיצירותיו ולראשונה בפואמה 'קפיצת הדרך' (1924).⁶⁶ בניגוד גמור לעמדה המסורתית, שראתה בשבתי צבי משיח שקר וצירפה לשמו את הכינוי "שר"י" (שם רשעים ירקב), הוא קורא לו בפואמה זו 'משיח האמת שלי' ותולה את כישלונו, ככישלונם של משיחים אחרים, ב'קללת פינר' ומבקשו לסלוח לעם שרוצה רק משיח שהוא 'פלא משמי השמים'. רק בסופה של הפואמה הוא מאשימו בנטישת חלום מלכותו ובבריחה אל קיסר מוסלמי.⁶⁷

אצ"ג פרסם בשבועון הידיירוויזיוניסטי 'די וועלט', שיצא לאור בוורשה בעריכתו, שתי יצירות שכתרתן הייתה 'מלך שבתי צבי', וחתם עליהן בפסידונים 'יוסף מולכו'. הראשונה, על פי הגדרתו בכתרת המשנה, הייתה פרגמנט מתוך פואמה.⁶⁸ בחלקו הראשון של הפרגמנט אצ"ג מציג בסרקוזם את העמדה המסורתית של דחייה מוחלטת של דמותו של שבתי צבי בכל רחבי העולם היהודי בעקבות כישלונו והמתרו לאיסלם עד כדי איבה עמוקה: 'בספרי היהודים כתובה הקללה שירקב'. בהמשכו של הפרגמנט אצ"ג מבטא אמפתיה לסבלו של המשיח: 'אין מי שידוע את כאב פצעיו של המשיח שהיה לאפנדי'. הוא מצר על כך ששבתי צבי לא הובא לקבורה בארץ ישראל ומסיים באמירה שאין אדם המכיר בשמחתו של שבתי צבי לכניסתו לאש הגיהנום הגואלת אותו מגורלו.

היצירה השנייה היא פואמה בת ארבעה חלקים (מזמורים בלשונו של אצ"ג).⁶⁹ הכותרת לחלק הראשון היא: 'מזמור על נפילתו של שבתי צבי וגורלה של הכת שלו'.⁷⁰ בחלק זה המשורר מדמה את המאמינים במשיחיותו של שבתי צבי גם לאחר ההמרה שלו לאסלאם לענפיו הנשברים של אילן נופל. לדבריו, מן הסתם הם האמינו כי שבתי צבי התלבש בלבושו של השונא על פי צו כדי להתגבר על שרו של ישמעאל,

65 שם, עמ' 210. היא מציינת את המונחים 'קפיצת הדרך' ו'דחיקת הקץ' שבשירתו המשיחית של אצ"ג כקרובים לליבם של אישים אלו. ראו שם, עמ' 200–214, על מערכת היחסים בין אצ"ג לתנועת העבודה בשנות העשרים, עד להצטרפותו לתנועה הרוויזיוניסטית ב-1928. להרחבה בנושא יחסה של תנועת העבודה לנושא המשיחיות בתקופה שבין שתי מלחמות העולם ראו מאמרה של וולף-מונון, 'לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינבערג אל ר' שלמה מולכו' (לעיל הערה 48), עמ' 237–238, ובהערות 11–13.

66 בכוננית לרון כאן רק באותן יצירות בהן הוא התייחס לשבתי צבי בהרחבה. ראו שמרוק, 'יצירתו של אורי צבי גרינברג בארץ ישראל ובפולין' (לעיל הערה 48), עמ' 190, הערה 29, שבה הוא מזכיר כמה מקומות ביצירותיו של אצ"ג שבהם יש אזכורים ספורדיים לשבתי צבי. בסופה של ההערה הוא מצביע על כך שבמקרו של אצ"ג האשימוהו במשיחיות שבתאית.

67 אצ"ג, כל כתביו, כרך א, עמ' 73–74.

68 (א פראגמענט פון א פאעמע), הסוגריים במקור, שמערוק, אורי צבי גרינבערג (לעיל הערה 6), כרך ב, עמ' 499–501. פורסם ב-30.5.1933.

69 פורסמה ב-4.5.1934, ראו שמערוק, אורי צבי גרינבערג, כרך ב, עמ' 502–507. ראו גם: שמרוק 'יצירתו של אורי צבי גרינברג בארץ ישראל ובפולין', עמ' 188–195; מירון, אקדמות לאצ"ג (לעיל הערה 4), עמ' 125.

70 'געזאנג איבער שבתי צבי פאל און דער גורל פון זיין כת', שם, עמ' 502–504.

ובת קול הורתה לו ליפול לרגליו ולהיות נחש שיפילו ארצה. אין זה סוד כי לעומתם בכל קהילות היהודים חברי כת שבתי צבי היו מקוללים מוחרמים ונרדפים, והם 'בבריחתם מהחרם הסירו את התפילין, התלבשו בבגדי ישמעאל ונמחקו מלוח השמות של היהודים'.

הכותרת לחלק השני היא: 'מזמור מן התהום מעל שרידי עצמותיו ואנשיו'.⁷¹ בחלק זה המשורר מציין שכגורלם של 'כל גופות המשיחים בתפוצותינו', שמקום קבורתם לא נודע, כך גם גורל מקום קבורתו של שבתי צבי. אולם בעוד על מרידת בר גיורא, על דוד הראובני ועל שלמה מולכו שעלה באש נכתבו מזמורי גבורה, שבתי צבי אינו נזכר במזמורים, ונותרה ממנו רק ערמת אבנים; הוא נזרק לתהום הנשייה. המשורר בא לתקן עוול זה – הוא יורד לתהום עם שיר הלל. 'אני מרים אותך מן התהום עם יד מתפללת במחווה של שיר יידי, שיר משיחי. שייך מלכותי וצדיק מלכותי: **שבתי צבי!** אתה הקיסר של כולנו הנופל לתהום'. ובהמשך באות כמה שורות שבהן, כך נדמה, 'אצ"ג מבטא רהביליטציה גמורה לשבתי צבי. לדבריו, הזדהותו עם שבתי צבי נובעת מהכרתו העצמית הייחודית את רוח הדורות, מכך שרק לו בדורו הייתה ההתגלות שהביאה אותו לשיר הלל לאימו יולדתו של שבתי צבי, אשר גרמה לכך ש'אז הבריקה שמחת המשיח שנולד בכל בארות היהודים החשוכות בכל העננים היהודיים, אפילו שרידי העצמות הקרות התחממו למשמע כי יש כאן משיח'.

הכותרת לחלק השלישי היא: 'מזמור על כך שקיסר יהודי המייצג את עמו לא רשאי למחול על מה שהיחיד רשאי'.⁷² בחלק זה באה תפנית חדה ביחסו של אצ"ג לשבתי צבי, והוא בא עימו חשבון. אומנם אצ"ג כיחיד רשאי למחול לשבתי צבי על כניעתו לסולטן הטורקי ועל בגידתו ביהדותו, אך העם אינו רשאי למחול. שבתי צבי אשם לא מפני שלא עמד לו כוחו להסיר את הנזר מעל ראש הסולטן, לגאול את העם ואת ארץ ישראל ולחדש את מלכות דוד בדרך פלא, אלא מפני שלא היה נכון למות מתוך התרסה כנגד הסולטן. 'קיסר של יהודים, אפילו הוא כדוד המלך, חייב להכנע לצו של מלכות גבוהה יותר – היא מלכות העבריות, מלכות ישראל'. הצו של מלכות זו אוסר על מלך היהודים להיכנע לבשר ודם. הוא עבד רק לאלוהי סיני הקדום. לצו הזה – ולא למיתוס של ההופעה עם ענני שמיא – חטא שבתי צבי, ועל חטאו זה נענש. בהמשך הדברים אצ"ג שב ומדגיש כי דינו כיחיד שונה מדין העם. הוא כיחיד מבין את שבתי צבי: 'יחיד יכול לראות ולהבין יחיד אחר שנפל, שיכול ליפול ולשקוע על פי פקודת בשרו המפפר. היחיד הרואה אותך בדמדומי השקיעה מבין אותך גם באור התלקחותך [...] אותו יחיד מבין שאתה ידעת כי גופך הוא בשר ולא ענן'.

הכותרת לחלק הרביעי, האחרון והקצר, היא: 'מזמור אודות מי שלא בא מן העננים והיה כמו כולנו בשר ודם'.⁷³ בחלק זה שב הכותב לשבח ולהלל את שבתי צבי על היותו משיח אנושי, ילוד אישה יהודייה, בשר ודם: 'ובאמת מפני שלא בא מן העננים, ורק היית כאחד שפתח את השער, והתגלה פתאום בעם על האדמה ביום של חול, ואמר פתאום: אנוכי המשיח [...] רציית וניסית להושיענו ועוררת את מעיינות חדות היהודים של פעם [...]'.⁷⁴

71 'געזאנג אין אפגורונט איבער זיין געביין און זיינע לייט', שם, עמ' 504–505.

72 'געזאנג וועגן דעם וואָס איידישער קייסער דאַרף זיין דאָס פּאַלק טאָר נישט מוחל זיין, דער יחיד – מעג, שם, עמ' 505–507.

73 'געזאנג וועגן דעם וואָס ער איז נישט געקומען פון די וואַלקנס און איז געווען ווי מיר אַלע פון פלייש און בלוט', שם, עמ' 507.

'על השבתאות החדשה' הייתה כותרתו של מאמרו של צייטלין שפורסם כשישה שבועות לאחר פרסומה של פואמה זו של אצ"ג ב'די וועלט'.⁷⁴ צייטלין האשים את 'יוסף מולכו' (אצ"ג) הרוויזיוניסט בשבתאות; לא בשבתאות בסתר, אלא בהנפת דגל של שבתאות רוויזיוניסטית. כמובן צייטלין ידע כי 'יוסף מולכו' הוא פסידונים של אצ"ג, אף שלא ציין זאת במפורש לכל אורכו של המאמר. הדבר גם נרמז בכמה ביטויים במאמר שמכוונים לאצ"ג ול'ברית הבריונים', כמו המשפט הבא – 'כמדומה לי, יוסף מולכו הוא האחד מבין כל הסופרים והמשוררים הרביזיוניסטים שחפץ הוא לעטר את התנועה של הקנאים החדשים בעטרת הוד של משיחיות מסתורית'. הוא אף תיאר את 'יוסף מולכו וחבריו'⁷⁵ כמי ש'מחרפים ומגדפים' את יריביהם הפוליטיים ודוגלים "בשם הגבורה והכבוש", ביטויים אופייניים ביחס ל'ברית הבריונים'.

צייטלין טען שהמסרים שעלו מתוכנה של הפואמה היו הערצתו, הקדשתו והכשרתו של שבתי צבי להיות דגם ל'הרמת נס הגאולה', על אף היותו בוגד בעמו, מומר שירד לשאול. במאמר זה הגיע צייטלין לביקורתיות חריפה וקיצונית ביותר עד כדי מציאת דמיון בין השבתאות הרוויזיוניסטית לנאציזם! אומנם הוא הסתייג מהטענה שהשבתאות המודרנית של יוסף מולכו וחבריו, המעריצה את שבתי צבי, היא 'היטלריות', אך יחד עם זאת טען שאינו יכול שלא לראות את שתי התופעות כנובעות משורשים דומים, מנפילה אישית ולאומית ל'עומק הרוע', ל'עומק התחתית'; נפילה 'מתוך עייפות, מתוך יאוש, התמרמרות ורוגז על הגורל המר'. קצפו של צייטלין יצא גם על ההבחנה שיצר המשורר בין העם, שאינו ראוי למחול לשבתי צבי, לבין המשורר כיחיד, שהיה יכול להבינו על כך שנכנע ל'צו אשר ניתן לו מן הבשר המפרפר'. בעיניו הייתה בהבחנה זו משום הצדקה והכשרה לכל הבוגדים והמשומדים שנפלו במהלך ההיסטוריה היהודית במאבקם בין הבשר לבין הרוח. הוא אף ראה צביעות בכך שדווקא הרוויזיוניסטים, הקוראים למסירות נפש למען העם, מוכנים למחול לשבתי צבי על בגידתו כדי להציל את נפשו.

לקראת סופו של המאמר ציין צייטלין כי יוסף מולכו וחבריו היו צריכים לבחור ברבי שלמה מולכו כדמות הראויה להיות הסמל הנושא את הרעיון המשיחי. לשלמה מולכו היו המאפיינים, הדרושים לפי תפיסתו של צייטלין, כדי להיות דגם לדמות משיחית. הוא היה 'סמל לחכמה, ליופי, לגבורה, לקדושה למסירות נפש, לשאיפת הגאולה והחירות'. אבל הם בחרו 'להרים את הדגל השבור, שנטמא ונמאס – דגל שבתי צבי'. טענה זו כלפי אצ"ג מועצמת בכך ש'יוסף מולכו' הוא פסידונים למי שראה עצמו כאחיו הרוחני והאידיאולוגי של שלמה מולכו.

אפשר לראות את פסקת הסיום של המאמר 'על השבתאות החדשה', שכולו ביקורת נוקבת רצופת האשמות חמורות כלפי 'יוסף מולכו וחבריו', כ'סוף מפתיע לעלילה'. בפסקה זו התייחס צייטלין למעשה (אירוע) המובא בחיבור 'שבתי הבעש"ט'⁷⁶ על אודות ניסיונו הכושל של הבעש"ט לתקן את נשמתו של שבתי צבי.

74 ראו לעיל, הערות 54–55.

75 ברור ש'חבריו' של יוסף מולכו (אצ"ג) היו חברי 'ברית הבריונים', שאותם נהג צייטלין לכנות בשם 'הרוויזיוניסטים הקנאים'.

76 שבתי הבעש"ט, הוא חיבור הגיוגרפי על תולדותיו ופועלו של רבי ישראל 'בעל שם טוב', מייסד החסידות החדשה במאה השמונה עשרה. אני מביא את הסיפור כפי שהוא מופיע במהדורה המדעית, המוערת והמבוארת של אברהם רובינשטיין, בהוצאת ראובן מס, ירושלים תשס"ה, עמ' 133–134, 'מעשה שבא שבתי צבי לבעש"ט לבקש ממנו תקנה': 'ועוד סיפר לי ר' יואל

צייטלין הביא בתחילת הפסקה שתי נקודות מתוך המעשה בשבתי צבי, האחת על 'הניצוץ הקדוש' שהיה בשבתי צבי 'ותפסו הס"מ במצורתו', והשנייה על חטא הגאווה שהפיל אותו. לדבריו של צייטלין, 'בדברים פשוטים אלו של הבעש"ט אנו יכולים להבין את הסבות שהביאו אותו לנפילה אבל לא נרד אחריו לתהום [...]'. ועוד הוסיף צייטלין וכתב, שאם אפילו הבעש"ט לא היה יכול לתקנו, 'ואנו בני תמותה מי אנו (כולל 'יוסף מולכו') כי נרד אחריו למקומו ואפילו לתקנו [...]'.

ניתן לומר שבניגוד לכל הציפיות העולות לכל אורכו של המאמר, צייטלין התייחס כאן בהבנה לאפשרות שרצונו של 'יוסף מולכו' היה לעשות סוג של תיקון לנשמתו של שבתי צבי; תיקון שיצביע על התגלות 'הניצוץ המשיחי' שהיה בפרשה הכאובה למרות נפילתו של שבתי צבי. אולי הבין צייטלין את הכרתו של 'יוסף מולכו' כי 'אז הבריקה שמחת המשיח שנוולד בכל בארות היהודים החשוכות בכל העננים היהודיים, אפילו שרידי העצמות הקרות התחממו למשמע כי יש כאן משיח' – כסוג של ניסיון לעשות תיקון לשבתי צבי. אולי כך גם היה צריך להתייחס לשבירתה של האמונה הגלותית שהמשיח יגיע באיזשהו אורח פלאי, והגאולה תתרחש כאירוע על-טבעי, כמשהו שהיה בו ממד של 'ניצוץ משיחי'; – כדבריו של אצ"ג בבית החותם את הפואמה: 'ובאמת מפני שלא באת מן העננים, ורק היית כאחד שפתח את השער, והתגלה פתאום בעם על האדמה ביום של חול, ואמר פתאום: אנוכי המשיח [...] רצית וניסית להושיענו ועוררת את מעיינות חדות היהודים של פעם [...]'.

נראה שלתפיסתו של אצ"ג, על אף כישלונו שבתי צבי היה מי ש'פתח את השער' לתהליך הגאולה, אשר הלך והתרחם במשך כשלוש מאות שנים מאז הזעזוע האדיר שיצר כישלון משיחיותו ברחבי הגלות עד לתהליך הציוני של בניינה הנוכחי של ארץ ישראל. דומה שצייטלין הבין עמדה זו של אצ"ג, וייתכן שהיא אף הייתה קרובה לליבו; אך הוא לא יכול היה לקבלה, שהרי לתפיסתו 'לא תיתכן גאולה ללא תשובה', והוא כבר הצהיר על כך ש'המשיח שלו הוא לא המשיח שמחכים לו הרביזיוניסטים'. לכן לדעתו, הרב קוק וגם אצ"ג טעו ביחסם להרצל ממד משיחי כלשהו. על אחת כמה וכמה יש לשלול שלילה מוחלטת את דמותו של שבתי צבי. נראה שהטרמינולוגיה של צייטלין ביחס לשבתי צבי במאמרו על השבתאות החדשה היא זו שהייתה מקובלת על רובה של היהדות הרבנית, להוציא פסקת הסיום שבה הטרמינולוגיה הייתה חסידית-קבלית. יש להדגיש כי פסקת הסיום מעלה את האפשרות, שנדחית לגמרי, שיש לדון לכף זכות את 'יוסף מולכו' על שניסה להביא תיקון לנשמתו של שבתי צבי.

עמדתו המורכבת של צייטלין מצאה את ביטויה בדברי הפתיחה של הפרק 'אל הני בריוני' בחיבורו, דממה וקול, מ'1936:

אהבתי אתכם, 'בריוני' ישראל, ואוהב אני דווקא את הקיצוניים שבכם – אלה הדורשים הקמת 'מלכות ישראל' בלי כל איחור [...] אוהב אני אתכם בכל לב,

הנ"ל שבא שבתי צבי לבעש"ט לבקש ממנו תקנה (לתקן את נשמתו) [...] פעם אחת ישן הבעש"ט ובה שבתי צבי ימ"ש (ימח שמו) אל הבעש"ט בשנתו ופיתה אותו ח"ו (להשתמד) והשליך אותו בהשלכה גדולה עד שנפל לשאול תחתיות' (ראו שם, הערות 37–49 להסברים שונים על פרטי האירוע). ומוסיף המספר: 'שהבעש"ט אמר שהיה בו ניצוץ קדוש (הערה 45 – ניצוץ משיח) ותפסו הס"מ במצורתו ר"ל (רחמנא ליצלן), ושמע מהבעש"ט המעשה איך היה הנפילה שלו ע"י גדלות וכעס [...] אפשר שאכתוב לידע איך עמוק הגאווה'.

אעפ"י שקשה לי, אומר אני מפורש, להתאים את אהבתי אתכם עם דרישותי ותביעותי הדתיות.

יש להדגיש שממש באותה תקופה שבה צייטלין כתב את דבריו החריפים נגד 'וסף מולכו' וחבריו הרוויזיוניסטים הקנאים, הוא תמך באופן עקבי ונחרץ במאבקה של התנועה הרוויזיוניסטית לחפותם וזיכויים של חברי 'ברית הבריונים' מרצח ארלוזורוב.⁷⁷

עמדותיו המשתנות של צייטלין ביחס לשבתי צבי ולשבטאות

בתרס"ט (ב'תקופה החילונית' של צייטלין)⁷⁸ פורסם לראשונה מאמרו של צייטלין 'שכינה' במאסף 'הספרות':⁷⁹

היה היו משיחים רבים, גואלים רבים, בכל אחד ואחד בער הניצוץ האלוהי, לכו של כל אחד היה מלא געגועי שכינה. ואולם כל אלה היו אך ניצוצות, אך התחלות, חסרו להם השלימות, המעשה, המפעל, הכח והעוז [...] עד לזה אחרון המשיחים – שבתי צבי [...] שבתי צבי עינו הטעתו, ראה ולא ידע מה ראה, נבא ולא ידע מה נבא, ראה את געגועי השכינה, שמע את המית הלב, וחשב שכבר באה הגאולה [...] כי חשב שכבר הגיעה עת דודים [...] הכל קדושים, הכל טהורים, הכל מותר [...] ולא ידע המשיח הטרגי, שעוד העולם מלא זוהמא [...] שימי הגאולה רחוקים, שעדיין העולם לחוקים הוא צריך, לתורה, לגדר [...] 'ומן הנשגב אל הנקלה רק צעד אחד' [...] קיר דק מאד מבדיל בין קדשי הקדשים ובין טומאה גסה [...] ירדו השבטאים, קלקלו את מעשיהם, מעטו את הדמות, הפכו 'הוד לדוה', הקניטו את אלוהיהם – שכינתם⁸⁰ [...]

דומה שבין תרס"ט (1909) לתרצ"ד (1934) חל שינוי דרמטי ביחסו של צייטלין לשבתי צבי. בתרס"ט שבתי צבי היה בעיניו אחרון המשיחים שבער בו ניצוץ אלוהי, ניצוץ שכבה במהרה ולא הצליח להתפתח לתהליך של גאולה. הוא היה משיח טרגי שמתוך געגועיו העזים להתגלות השכינה טעה ולא הבין כי עדיין העולם מלא זוהמה וטרם הוכשר לתקופה המשיחית שעליה נאמר שתבטלנה בה מצוות רבות. לעומת זאת בתרצ"ד, כעבור כ־25 שנים, הוא קורא לו בוגד ומומר, ומזהיר מפני הירידה אחריו לתהום. בתקופה זו צייטלין התייחס לשבטאות כתופעה שלילית ביותר ולא מצא בה היבט חיובי כלשהו.

77 הוא עשה זאת במאמרים רבים ב'דער מאַמענט' והיה שותף פעיל למאבקו של ז'בוטינסקי מעל דפי 'הדער מאַמענט' לזיכויים. מעבר לכך, כאמור לעיל צייטלין היה תומך עקבי בצה"ר בתקופה זו כמעט בכל עימותיה עם תנועות הפועלים.

78 באוטוביוגרפיה קצרה, 'קצור תולדותי', צייטלין ציין שבמהלך מלחמת העולם הראשונה חזר לחיי אמונה וקיום מצוות מלאים. ראו: כתובים, כח, תרפ"ח, עמ' 1–2 נדפס שנית בתוך: א' צייטלין (עורך), הלל צייטלין, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים, ירושלים תש"ס, עמ' 1–4.

79 'שכינה' (עורך), כרך ראשון, קובץ א (תרס"ט–תר"ע), עמ' 67–84. פורסם שנית בתוך: י' פיקמן (עורך), כתבים נבחרים של הלל צייטלין, ורשה תרע"א–תרע"ב, בחלק השני של הכרך השני, 'מחשבה ושירה' (תרע"ב), עמ' 100–116.

80 עמ' 107–108.

כעבור ארבע שנים וחצי פרסם צייטלין מאמר שפורסם בשני חלקים בגיליונות של ה'דער מאָמענט', 16 וב'23 בדצמבר 1938, שכותרתו הייתה: 'מסמך עם גילוי חדש על ההיסטוריה של תנועתו של שבתי צבי'.⁸¹ את מרבית חלקו הראשון של המאמר הקדיש צייטלין לגינויים חריפים לשבתי צבי ולתנועה השבתאית שלאחר מותו. לדעתו לא הייתה דמות מקוללת בהיסטוריה היהודית כמו שבתי צבי. טרגדיית חייו הייתה בכך שהוא עורר תקוות גדולות לאחר הייאוש הגדול שגרמו גזרות ת"ח ת"ט, ונפילתו הייתה למפח נפש נורא של העם היהודי. הוא הבעיר את אש המחלוקת שריסקה קהילות רבות, וחלק מממשיכיו הכניסו לחיים היהודיים זנות, טומאה ורשעות. הם הביאו להתפרצות של שנאת ישראל ושנאה איומה עם אחיהם. חלקים גדולים מבין מאמיניו הרבים שלא יכלו לקבל את העובדה שהגואל נעשה משומד והמושע נעשה מטורף קידשו את דמותו ונתנו הסברים שונים לנפילתו (גאולת ניצוצות מהקליפות, ההשתמדות הייתה רק הסתרת המשיח לפני ההתגלות האחרונה ועוד).

צייטלין עמד על כך ש'לא רק המסות הגדולות של המון פשוטי העם האמינו בשטויות ובהבלים הללו אלא גם למדנים וביניהם גאונים ומקובלים'. בהמשך דבריו הוא ניסה להסביר את התופעה במישור הפסיכולוגי. לאנשים שהיו מחוברים במשך דורות לחלומות המשיחיים, ולפיכך פירשו את הגזירות הקשות שהיו עדים להן כ'חבלי משיח', לא הייתה היכולת להעריך כי 'המשיח שלהם' הוא משיח שקר. כך גם אנשים שניהלו חיים של קדושה הוסתו על ידי תיאוריות כוזבות של שבתי צבי ומקורביו. צייטלין הילל את פועלו של ר' יעקב עמדין נגד השבתאות וראה בו שליח של ההשגחה העליונה לביעור העבודה הזרה השבתאית. עד כאן מאמרו של צייטלין שיקף את העמדה שהייתה רווחת בקרב שלומי אמוני ישראל. אך בצד השבחים לר' יעקב עמדין העלה צייטלין טענת הסתייגות כלפיו. הוא סבר שקנאותו הקיצונית של עמדין מנעה ממנו מלהכיר בכך שהיו גם שבתאים אנשי קודש שדווקא בשל נאמנותם ודתיותם המופלגת, במאמציהם לפרוץ שערי שמיים בכוח, בצערם הבוער על גלות השכינה ובגעגועיהם ואהבתם העל-אנושיים לגאולה, נעשו 'דוחקי קץ' שרצו באמצעות הקבלה לקדם את הלידה מחדש של שבתי צבי, דבר שאליבא דחלומותיהם היה יכול להיות התגלות מושלמת של המלך המשיח.⁸²

כאן לראשונה במאמר נרמזה כוונת הכותרת על 'מסמך הגילויים החדשים על ההיסטוריה של השבתאות', כוונה שתלך ותתבהר בהמשכו. על כל פנים מסתמנת כאן תפנית חדה ביחסו של צייטלין לשבתאות לעומת זה שבא לידי ביטוי במאמרו 'על השבתאות החדשה'. בהמשך הדברים הוסיף וכתב שהיו שבתאים, מטובי המקובלים, ששמרו בהקפדה על כל דיני 'השולחן ערוך' וקיבלו על עצמם את כל החומרות שב'כתבי האר"י' כולל המקוואות והסיגופים. שבתאותם התבטאה רק בדבר אחד, הם נמנעו מלצום בתשעה באב כי כך הורה שבתי צבי. דומה שצייטלין גילה שבתאים לגיטימיים! לקראת סופו של המאמר הוא כתב על אודות מסמך הגילויים החדשים על

81 עמ' 7 בשני הגיליונות, 'א נייענטפלעקטער דאקומענט צו דע געשיכטע פון דער שבת-צבי באוועגונג'.

82 הטור החמישי במאמר.

השבתאות,⁸³ אשר חולל את השינוי הדרמטי בעמדתו כלפי השבתאות, וחשף בפניו את הפן המשיחי שהיה בהתגלותו של שבתי צבי בעיני ממשיכיו, שהיו חלק מהחבורה של 'טובי המקובלים'.

83 ג' שלום, חלומותיו של השבתאי ר' מרדכי אשכנזי: על דבר פנקס החלומות של ר' מרדכי אשכנזי תלמידו של ר' אברהם רוויגו (כת"י שוקן), ירושלים תח"ץ (1938). צייטלין סקר בהרחבה את תוכנו של החיבור בעיקר בחלקו השני של המאמר ב-23.12.1938.

Aharon Shmuel Tamares and the Dark Side of Religious Humanism

Isaac Slater, University of Notre Dame

Abstract

Aharon Shmuel Tamares (1869–1931) is one of the most fascinating yet largely forgotten Jewish thinkers of the twentieth century. Though he is known as a harsh critic of modern nationalism in general and of Zionism in particular, other aspects of his philosophy have been all but forgotten. This article presents the entire arc of his intellectual development and places his ideas in the historical context that shaped them, thereby painting a complex picture of a thinker who struggled to make sense of the conflicted and bloodied world of early twentieth-century Europe. The article opens with Tamares's early support of Zionism, examines his disillusionment with the movement, and concludes with his late pessimistic and skeptical period. While not neglecting the main features of Tamares's critique of Zionism, it focuses on lesser-known aspects of his philosophy, including his critique of institutional religion and his adoption of cultural Zionism, both products of his unique understanding of the political theology of the modern state.

Special attention is given to Tamares's writings from the 1920s, most of which have yet to receive the scholarly attention they deserve. In contrast to the depiction prevalent in current scholarship, these writings present a very different image of Tamares: that of a man who saw his peaceful vision of Europe go down in the flames of World War I, horrifying pogroms, and resurgent militant nationalism. Facing the breakdown of his hopes, Tamares withdrew from any notion of political activism. He proclaimed that he had no obligation to a society that chose war over peace, whose very pacifism was rooted in the violent structure of the nation-state.

The article concludes by exploring how Tamares's religious humanism changed over the years. It shows how the conception of God empowering human responsibility and agency, which before and during World War I had led him to articulate a positive vision of peace and its achievement, led him to the brink of despair in the 1920s. In the new pessimistic vision that he articulated, the individual, if left to his own devices, cannot overcome this world's malice and is thus left to puzzle over God's true intentions. With this inclination toward pessimistic skepticism, Tamares's late writings exemplify the potential and dangers of the double-edged sword that is religious humanism: empowering humanity's agency while taking from it the hope of divinely guided redemption.

תקציר

הפובליציסט והוגה הדעות אהרון שמואל תמרת (1869-1931) הוא מהדמויות המסקרנות והמוחמצות של המחשבה היהודית במאה העשרים. הוא התפרסם כמבקר חריף של הציונות בפרט ושל הלאומיות המודרנית בכלל ותחומים אחרים של הגותו נחקרו על פי רוב רק כבבואות המשתקפות בביקורת זו. המאמר מציג תמונה שלמה של התפתחות רעיונותיו של תמרת לאורך השנים, על החלקים הידועים יותר והידועים פחות שלה, וממקם את רעיונותיו על רקע האירועים ההיסטוריים שעיצבו אותם. המאמר פותח בתמיכתו המוקדמת של תמרת בתנועה הציונית, מתאר איך הפך לאחד ממתנגדיה החריפים של תנועה זו, ומסיים בתקופת הספקנות הפסימיסטית אליה נקלע במהלך שנות העשרים של המאה הקודמת. למרות שהמאמר אינו מזניח את ביקורתו של תמרת על הציונות, הוא מתמקד בצדדים פחות ידועים של הגותו, בהם ביקורתו על הדת הממוסדת והתקוות שתלה בציונות הרוחנית. כך מתקבלת תמונה שלמה של התיאולוגיה הפוליטית של תמרת התופסת מקום ייחודי בנופה של המחשבה היהודית במאה העשרים.

תשומת לב מיוחדת מוקדשת במאמר לכתביו המאוחרים של תמרת, שעדיין לא זכו לתשומת הלב המחקרית לה הם ראויים. כתבים אלה חושפים צד נשכח בהגותו של 'הרב הפציפיסט', ומציגים את המשבר אליו נקלע מול התחזקות הלאומיות המודרנית. בתקופה זו תמרת משך את ידיו מפעילות פוליטית, והכריז כי אין הוא אחראי יותר לחברה אנושית הבוחרת במודע במלחמה מתמשכת ושאפילו מגמותיה הפציפיסטיות נגועות באלומות ובהכפפת האינדיבידואל למדינת הלאום. המאמר נחתם בסקירת השקפותיו הדתיות של תמרת והשינויים שחלו בהן לאורך השנים. סקירה זו מראה איך ההומניזם הדתי שלו, שלפני מלחמת העולם הראשונה עזר לו לנסח חזון פוזיטיבי של לאומיות גלותית; הוא שהוביל אותו אל סף ייאוש במהלך שנות העשרים. תפיסת האל כמעצים את החופש של האדם ואת אחריותו ליצירת עולם טוב יותר, אינה מספקת כל נחמה כשהאנושות מפנה עוצמה זו נגד עצמה, ובוחרת בסבבים אינסופיים של אלימות. מול מה שתמרת ראה כמגיפה ממארת של שוביניזם ואלימות נותר האדם חסר אונים והוא מתחיל לתהות על שורשי אמונתו הדתית. כך מבטאת הגותו של תמרת את כפל הפנים של ההומניזם הדתי, שעשוי להוביל לא רק ליצירתיות וחזון אופטימי, אלא גם לפסימיות, ספקנות וייאוש.

אהרון שמואל תמרת ופניו האפלות של ההומניזם הדתי

יצחק סלייטר

אוניברסיטת נוטר דם (ארה"ב)

פתיחה

הפובליציסט והוגה הדעות אהרון שמואל תמרת (1869-1931) הוא מהדמויות המסקרנות והמוחמצות של המחשבה היהודית במאה העשרים. הוא זכה לפרסום יחסי כמבקר חריף של הציונות בפרט ושל הלאומיות המודרנית בכלל ותחומים אחרים של הגותו נחקרו על פי רוב רק ככבואות המשתקפות בביקורת זו.¹ ואכן, כמוכנים רבים פילוסופיית הדת של תמרת וביקורתו על הממסד האורתודוקסי משתקפות בביקורתו על הלאומיות המודרנית. קביעתו כי 'המלחמה היא עבודת אלילים מודרנית'² הפכה בחיבוריו לפילוסופיה מקיפה בדבר אופיין של הדת הממוסדת והפוליטיקה המדינית ובדבר השפה בה בוחרות השתיים להציג את עצמן בציבור. תמרת ראה את הלאומיות המודרנית ואת המלחמה כתופעות דתיות: 'שם האליל הגדול הוא "כבוד ארץ המולדת" ועבודתו – זבח מיליוני אנשים במלחמות'.³ השילוב בין התיאולוגי לפוליטי, בין ביקורת הדת לביקורת הלאומיות, הוא אבן הפינה של הגותו ועובר כחוט השני בכתביו. מאמר זה מבקש לעמוד על היסודות התיאולוגיים-פוליטיים בהגותו של תמרת ולהצביע על השינויים שחלו בהם לאורך השנים, שינויים שחלקם הוחמצו במחקרים קודמים.

בעשרים השנים האחרונות התערור עניין מחדש בהגותו של תמרת, בעיקר בארה"ב. תרגומים מכתביו העבריים והיידיים לאנגלית נדפסו לאורך העשורים האחרונים, שהבולט שבהם הוא ספר שנדפס ביוני 2020 ומלקט את כתביו המרכזיים.⁴

1 ראו, בין השאר: א' לוז, 'מבוא', הנ"ל (עורך), פציפיזם לאור התורה: מכתבי אחד הרבנים המרגישים (אהרון שמואל תמרת), ירושלים תשנ"ב, עמ' ז-לה; הנ"ל, מאבק בנחל יבוק: עוצמה מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 231-237; א' הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים תשס"ט, עמ' 101-129; H. Rothman, *No Masters but God: Portraits of Anarcho-Judaism*, Manchester 2021, pp. 201-228; S.L. Weinstein, 'Galut (Exile) – A Mission or a Curse: The Writings of Aharon Shmuel Tamares', *Jewish Quarterly* 26 (1978), pp. 21-26

2 א"ש תמרת, כנסת ישראל ומלחמת הגוים, ורשה תר"פ, עמ' 16.

3 שם עמ' 17.

4 ראו, בין השאר: E. Gendler (ed.), *A Passionate Pacifist: Essential Writings of Aharon Samuel Tamares*, Teaneck NJ 2020; E. Gendler, 'Elements of a Philosophy for Diaspora Judaism: An Introduction to Rabbi Aaron Samuel Tamaret's "The Exile of the Presence and the Presence of the Exile"', *Tikkun* 25.6 (2010) pp. 54-56; Idem, 'Ancient Visions, Future Hopes: Rabbi Aaron Samuel Tamaret's Objection to Zionism As We Know It', *Tikkun* 18.4 (2003),

מי שערך את הספר היה הרב אוורט גנדלר (1928-2022), שהיה אחד מפעילי זכויות האדם הבולטים ביהדות ארה"ב. פעילותו האנטי-מלחמתית של גנדלר התחילה בשנות החמישים, בזמן מלחמת קוריאה, ונמשכה עד ימיו האחרונים. בשנות השישים הוא השתתף לצד מרטין לותר קינג ואברהם יהושע השל בהפגנות וצעדות של התנועה לזכויות האזרח, ואף תרגם מכתביו של תמרת לאנגלית, כחלק מנקיטת עמדה דתית ומוסרית נגד מלחמת וייטנאם.⁵ בהקדמה לקובץ שפרסם לאחרונה כתב גנדלר כך: 'מנהג נפוץ בהקדמות הוא הניסיון למקם את מושא הספר באופן שלם יותר בהקשר בו היא או הוא פעלו. במקרה הנוכחי, אבקש למקם את מושא המחקר דווקא בהקשר של ימינו אנו'.⁶ ליתר דיוק, ספרו של גנדלר, גם אם לא התעלם מההקשר ההיסטורי בו פעל תמרת, מיקם את הגותו בהקשר של מאבקים לא אלימים לאורך המאה העשרים ושל המחשבה הפוליטית שליוותה אותם, כחלק מקריאת כיוון מוסרית ופוליטית שהוא ראה כרלוונטית למציאות הפוליטית בימינו.

למרות הפיתוי לומר דבר מה על ההווה ולמרות שהרעיונות והמתחים הנידונים כאן ממשיכים לעצב את העולם היהודי בן זמננו, המאמר שלפניכם מסתפק בהצגת רעיונותיו של תמרת כפי שעוצבו עד למותו, על רקע ההקשר החברתי והפוליטי בו נוסחו לראשונה. ממילא לא אדון במפורש במה שהתרחש אחרי מותו של תמרת, ממלחמת העולם השנייה עד סוף המאה העשרים ואף לאחר מכן. לא משום שאין בכך חשיבות, אלא משום שאני סומך את ידי על הקוראות והקוראים שידעו דבר או שניים על מה שהתרחש בשנות הארבעים של המאה הקודמת ואיך אירועים אלה עיצבו מחדש את זיכרוננו ההיסטורי ואת גישתם של יהודים רבים לסוגיות של לאומיות, גלות ואנטישמיות. משנת 1900 ועד מותו בשנת 1931 נוסחו דעותיו של תמרת כאופוזיציה החותרת תחת יסודותיהם הרעיוניים של זרמים מרכזיים בפוליטיקה ובתרבות היהודית. חדות לשונו של תמרת לא הרכינה את ראשה בפני אדם או אלוהים ורעיונותיו עשויים לעורר את חמתם של קוראים רבים, כפי שקרה כבר בתחילת המאה העשרים. ובכל זאת, לפני שייגש מי מאיתנו לשפוט את ערכה הרעיוני של הגותו של תמרת ואת תרומתה האפשרית לשיח המוסרי והפוליטי בן זמננו, מוטב שנדע במה דברים אמורים. ממילא המאמר אינו עוסק לא באימוץ רעיונותיו של תמרת ולא בגינויים, גם אם לא אמנע ממספר הערות ביקורת במקומות בהם רעיונותיו של תמרת סותרים אלה את אלה; וכן מהשוואות להוגים אחרים בני זמנו. אלה גם אלה נועדו להבנה היסטורית של מיקומו של תמרת במפת הרעיונות של תחילת המאה העשרים והתפתחותו הרעיונית לאורך השנים.

מחקרים קודמים שעסקו בהתפתחות זו הלכו כולם לאור הנרטיב שהתווה תמרת עצמו בחיבור אוטוביוגרפי קצר שנכתב בשנת 1925 ביידיש, כבסיס לערך

pp. 25-30; A. Cohen, 'The Foremost Amongst the Divine Attributes Is to Hate the Vulgar Power of Violence: Aharon Shmuel Tamares and Recovering .Nonviolence for Jewish Ethics', *Journal of Jewish ethics* 1 (2015), pp. 233-252

A. S. Tamaret, 'Politics and Passion: An Inquiry into the Evils of Our Time', 5 translated by E. Gendler, *Judaism* 12 (1963), pp. 36-56; A. S. Tamares, 'Passover .and Non-Violence', translated by E. Gendler, *Judaism* 17 (1968), pp. 203-210

6 גנדלר (לעיל הערה 4), עמ' 6 (תרגום שלי).

ב'לעקסיקאָן פון דער נייער יידישער ליטעראטור' של זלמן רייזן (1887-1939). חיבור זה תורגם לעברית פעמיים: פעם בידי שלמה צוקר ופעם בידי אברהם ביק (שאוּלי); ולאחרונה אף תורגם לאנגלית בידי רי ג'יי טרנר, תרגום ששולב בכרך הכתבים בעריכת הרב גנדלר.⁷ הליכה בעקבות הנרטיב האוטוביוגרפי היא הליכה בתלם שהתווה המחבר בנקודת זמן ספציפית בחייו. היא עוברת בשתיקה על אירועים שהמחבר מעדיף להתעלם מהם ומחמיצה אירועים והתפתחויות שהתרחשו אחרי כתיבת החיבור האוטוביוגרפי. כפי שאראה בהמשך, שני הדברים באים לידי ביטוי בהתפתחות הגותו של תמרת. מהאוטוביוגרפיה הקצרה נפקד מקומן של תנועות פוליטיות כמו 'האגודה לשפה ולתרבות עברית' ו'דגל ירושלים', בהן תמך תמרת בשעה שהתגבשו, ותיאור תמיכתו ברעיונותיו של אחדהעם מצטמצם דרמטית, למרות שתמיכה זו המשיכה להתקיים עד העשור האחרון לחייו. תפנית נוספת, שלא נכללה באוטוביוגרפיה, היא הייאוש שפקד את תמרת באחרית ימיו, ייאוש שהביא אותו להודות בכישלון המאבק הרעיוני שניהל כל חייו. מסקנותיו הספקניות של ייאוש זה נעדרות מהאוטוביוגרפיה והמאמרים המנסחים מסקנות אלו כמעט ולא נידונו במחקר. הם לא הולמים את דימויו של תמרת כפעיל חברתי בעל חזון פוזיטיבי הנאבק ברעיון מדינת הלאום וכנראה לא יתיישבו בקלות על ליבם של המבקשים להמשיך דרך זו ולהתעלם מהסתירות והקשיים שאפיינו אותה לאורך השנים.

העמודים הבאים סוקרים את השלבים השונים בהתפתחותו הרעיונית של תמרת, תוך התמקדות במפנה שעבר בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת. חלקו הראשון של המאמר עוסק בתמיכתו הנלהבת של תמרת בתנועה הציונית, אותה ראה בתחילה כתנועה לשחרור האינדיבידואל היהודי מכבלי השמרנות הרבנית. חלקו השני מציג את האכזבה המרה של תמרת מתנועה זו ואת הביקורת החריפה שמתח עליה ועל מגמותיה, אותן ראה כמבטאות אלילות מודרנית הרומסת את האדם היחיד בעקביה. ביקורת זו מפותחת בחלקים השלישי והרביעי של המאמר, המתמקדים בהשפעת מלחמת העולם הראשונה על החיבור 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920). חלקים אלה מבטאים את שתי התמונות שהעמיד תמרת זו כנגד זו: ערעור על מה שהוא תפס כשקר המטעה של 'קדושת' הלאומיות המודרנית אל מול החזון שטיפח להכרה בלאומיות גלוּתית כמודל לקיום קיבוצי העוסק בשכלול מוסרי ולא בהתעצמות פוליטית.

החלק החמישי של המאמר מצביע על התמוטטות חזון אופטימי זה אל מול התפשטות המודל של מדינת הלאום והפוגרומים שליוו את מלחמות האזרחים במזרח אירופה. הייאוש שאליו נקלע תמרת בשנים אלו הוביל אותו להטיל ספק מר בתועלת פעילותו הפוליטית לאורך השנים ולבסוף גם בתועלת מאמציו של האדם בכלל,

7 א"ש תמרת, 'ביוגרפיה של אחד הרבנים המרגישים', בתרגום ש' צוקר, א' לוח (עורך), אהרון שמואל תמרת, פציפיזם לאור התורה: מכתבי 'אחד הרבנים המרגישים', ירושלים תשנ"ב, עמ' 21-1; הנ"ל, 'אוטוביוגרפיה של הרב אהרון שמואל תמרת (אחד הרבנים המרגישים)', בתרגום א' ביק (שאוּלי), שרגאי: כתב עת לחקר הציונות הדתית ד (תשנ"ג), עמ' 162-174. בתרגום זה ניכרות טביעות אצבעותיו של ביק, שנטל לעצמו את החופש לעצב מחדש את דברי תמרת; A. S. Tamares, 'Biography of One of the Sensitive Rabbis', translated by R. J. Turner, in E. Gendler (ed.), *A Passionate Pacifist: Essential Writings of Aharon Samuel Tamares* (לעיל הערה 4).

שלדעתו נידונו מראש לכישלון. בכך מתגלה הצד האפל של הגותו ההומניסטית של תמרת, שנותרת חשופה מול פגעי הזמן בלי שתוכל להישען על נחמות תיאולוגיות. החלק המסכם של המאמר יעמוד על ההבדלים בין הפסימיזם הספקני שאפיין את כתביו של תמרת בשנות העשרים לאופטימיזם המאפיין את חזונו מימי מלחמת העולם, אופטימיזם שעומד במרכז רוב הניתוחים המחקריים של הגותו.

במרוצת הדברים לא אמנע מלגעת בנקודות עליהם עמדו אחרים לפני, אבל אקדיש מקום מיוחד לרעיונות וכתבים שחמקו מעיניהם. לאור זאת אטען כי תיוגו של תמרת כ'אנטי ציוני' וכ'פציפיסט' מחמיץ אלמנטים מרכזיים מהגותו, כולל תמיכה בלאומיות לא ריבונית וביקורת חריפה על מגמות פציפיסטיות בנות הזמן, בראשן הפציפיזם הסוציאליסטי. עמידה על אלמנטים אלה מאפשרת למקם באופן מדויק יותר את מחשבתו של תמרת בשדה הרעיוני של תקופתו וחושפת את יסודות הביקורת שהוא ניסח על מוסדות פוליטיים ודתיים שעיצבו את העולם היהודי במאה העשרים. הציונות, תקווה נכזבת

הרב אהרון שמואל תמרת נולד בשנת 1869 בכפר קטן סמוך לעיר מאלץ' שברוסיה הלבנה, אז בתחומי רוסיה הצארית. בגיל שבע עשרה התחתן עם בתו של רב הכפר מילצ'יץ' ולאחר מותו של חותנו התמנה לרב קהילה היהודית במקום, תפקיד אותו מילא עד סוף חייו. בשנים שחלפו בין נישואיו למינויו לרב קהילה, למד תמרת בשניים ממוסדות התורה החשובים של התקופה: כולל הפרושים בקובנה וישיבת וולוז'ין. במהלך לימודיו בקובנה החל להרגיש את הפער בינו לבין חבריו לספסל הלימודים. בזמן שרוב חבריו היו מקדישים את שעות הפנאי לתכנון קריירה רבנית, החל הוא להגות בשאלות של יחסי כוח ודיכוי, בצורך להיאבק נגדם וביחסה של היהדות לכל אלה. לא היה זה עיסוק יוצא דופן באותה תקופה, בה עיתונים יהודיים ורוסיים התריעו מפני האנרכיסטים רוצחי הצאר המבקשים להפוך את המדינה על פיה בפרץ של דם ואלמות. אבל העניין שהפגין בנושאים אלה צעיר מחובשי בית המדרש, שעתותיו מוקדשות ללימוד גמרא ופוסקים, לא היה דבר של מה בכך ולא התקבל בהבנה ובשוויון נפש.⁸

בשנת 1890 עזב תמרת את קובנה ונסע לוולוז'ין, שם מצא קרקע חברתית נוחה יותר לאופקיו האינטלקטואליים. גם בוולוז'ין הוא הקדיש את עיקר זמנו לגמרא ושקע בלהט הלימוד שהקיף את כל עולמו. אלא שלימוד זה לא היה מנותק בעיניו משאלות של פוליטיקה וחברה, ולעמדה זו היו שותפים לא מעט מחבריו. תרבות השוליים שפיתחו תלמידי הישיבה הגיעה בתקופה זו לשיא פריחתה. מחוץ לשעות הלימודים קראו התלמידים ודנו בעיתונות התקופה, הפיקו עיתונים משלהם ואף הקימו אגודות פוליטיות.⁹ בזמן

8 ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 4. ייתכן שגם הסתייגותו מתנועת המוסר תרמה לחוסר הנחת שלו המגמות שרווחו בכולל הפרושים. על התעצמות מגמות המוסר בכולל ראו: ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 294-295; לביקורתו של תמרת על התנועה ראו: א"ש תמרת, 'למען האמת המזויפת', המליץ שנה 37, הוספה לגיליון 201 ('ט' באלול תרנ"ז), עמ' 6-7.

9 ראו: את דבריו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'צורר מכתבים מבר בי רב', המליץ שנה 28, גיליון 12 ('י"ד בשבט תרמ"ח), טורים 113-114; ע' אטקס, ש' טיקוצ'ינסקי (עורכים), ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד, עמ' 187-188; על כתבים של ביאליק ויהודה ליב גורדון שעברו מיד ליד ראו: שם, עמ' 157, 159-160; ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה:

שהותו בוולוז'ין רכש לעצמו תמרת שליטה בשפה הרוסית והצטרף לאגודה המחתרית 'נצה ישראל', שפעלה כסניף של תנועת 'חיבת ציון' בישיבה. בקרב חברי האגודה, כמו בקרב שאר חובבי ציון, לא שררה תמימות דעים בנוגע לתכליתה של התנועה הלאומית. הם תמכו ביישוב ארץ ישראל ובתחייה תרבותית-עברית, אבל לא בהכרח קשרו רעיונות אלה בהקמת מדינת לאום עצמאית.¹⁰ הפער הזה, בין עושר הרעיונות והמגמות שאפיינו את 'חיבת ציון' ובין הדמות אותה לבשה לבסוף הציונות המדינית, היה לפער דרמטי במיוחד בעולמו של תמרת, כפי שנראה מיד.

באותו חוג ציוני מחתרתי ובאותה תרבות שוליים שהתפתחה בקרב תלמידי וולוז'ין, פגש תמרת לראשונה בכוחה של הפובליציסטיקה והספרות העברית, פגישה שהיו לה תוצאות רבות חשיבות. לא נוכל להבין כיצד הפך רב של כפר קטן על גבול פולין ליטא לאחד הקולות המקוריים של ביקורת הלאומיות היהודית, בלי לעמוד על עוצמתה של העיתונות העברית ועל השינוי שהביאה בשיח הציבורי של יהדות מזרח אירופה. בין דפי העיתון נפגשו יהודים רחוקים זה מזה פיזית ורעיונית. כל נושא מרכזי שעלה לדיון הצית תגובות סוערות מפורסרות עד ורשה ובמהרה הצטרפו גם מגיבים וכותבים מלונדון, ירושלים, ניריורק ואיסטנבול. ראשיתה של העיתונות העברית המודרנית בשנות החמישים של המאה התשע עשרה, אך הגורמים הדומיננטיים בשיח זה החל משנות השמונים של המאה התשע עשרה היו ההתעוררות הלאומית והמעבר לעיתונות עברית יומית. יחד הם יצרו תחושה של שותפות גורל ושותפות מעשית, מה שהוסיף להט הוויכוחים על גורלה של היהדות ועל הדמות שזו עתידה ללבוש במאה העשרים.¹¹

העיתון כמובן אינו נקי ממתחים פוליטיים ובינ-אישיים, אבל הוא נותן עדיפות מסוימת למי שיש באמתחתו כישרון כתיבה יוצא דופן, במיוחד בתקופה בה עמדה העברית המודרנית בחיתוליה. כישרון נדיר כזה עמד לימינו של תמרת, שכתביו שזורים ניסוחים בהירים כתער ומשלים חריפים הממחישים לקורא את המניפולציה הכרוכה בטיעונים פוליטיים ואיך אלה משמשים לדעתו לחיזוק ממסדים היררכיים ותאבי כוח. הוא עשה זאת באופן השמור למי שחשב ודיבר בשפת הגמרא והמדרשים, ודרך שפה זו הוא ראה וניתח את העולם הפוליטי של זמנו. כבר בתקופה זו התבלט האופי האנרכיסטי בדבריו של תמרת, שהחל להטיל ספק במניעיו של כל אדם המדבר בשמו של ממסד ולשאוף למחשבה פוליטית הנסוכה סביב עולמו של היחיד.¹² מפרספקטיבה מקורית זו תמך תמרת בתנועה הציונית. בשנים מוקדמות אלה הוא ראה בה תנועת שחרור והתחדשות, תנועה לשחרור היהודי הפשוט מכבלי הממסד הדתי, גאולת היהדות מאחיזת האדיקות הקיצונית והקנאות הדתית. את כל אלה הוא מצא

מהדורה מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשס"ה, עמ' 171-181; על עיתוני תלמידים בוולוז'ין ראו: שם, עמ' 196-197.

10 על התנועה והמגמות השונות שרחשו בה ראו: פ' לחובר, ביאליק: חייו ויצירותיו, תל אביב תש"י, א, עמ' 71-79; 'קלויזנר, תולדות האגודה נס ציונה בוולוז'ין: תעודות ומסמכים, ירושלים תשי"ד, עמ' כב-כה; 'ניסנבוים, עלי חלדי: תרכ"ט-תרפ"ט, ורשה תרפ"ט, עמ' 96-105.

11 ראו: 'ברטל, 'מקהל לקהילת קוראים', אורן סופר, אין לפלפל: עיתון הצפירה והמודרניזציה של השיח החברתי והפוליטי, ירושלים תשס"ז, עמ' ט-יג; 'ש' פינר, 'תולדותיה של העיתונות העברית', מדעי היהדות 33 (תשנ"ג), עמ' 101-105; ר' בארמקס, על חומות הנייר: עיתון הלבנון והאורתודוקסיה, ירושלים תשע"ז, עמ' 28-34.

12 על היסודות האנרכיסטיים בהגותו של תמרת ראו רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 201-228.

במאמריו של אחד העם (אשר גינצברג, 1856-1927), בקריאתו להשתחרר מ'השיעבוד לספר' ולהפוך את היהדות לתרבות חיה ובסיסמת 'המרכז הרוחני' ששאף אחד העם להקים בירושלים.¹³

באוטוביוגרפיה שכתב באחרית ימיו כבר לעג תמרת לתמימותו של אותו רב צעיר שנשבה בקסמן של הסיסמאות הציוניות. בזיכרונות אלה טען תמרת שאין הבדל בין ענפיה השונים של התנועה הציונית וכולם אינם אלא צורות שונות של תאוות שלטון, תאוה שהצביעות היא מתכונותיה היסודיות.¹⁴ אבל לאורך רוב חייו הוא החזיק עדיין בתקווה שניתן לחשוב על הציונות באופן שונה מהצורה הריבונית והטריטוריאלית של הציונות המדינית. בחיבור 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים', שראה אור בשנת 1920, הוא הותיר פתח לאפשרות שאם תתפוס החזרה לארץ ישראל תפקיד שולי יותר בתנועה הלאומית, תפקיד של אמצעי לשכלול רעיוני ומוסרי של האומה, אפשר יהיה ליצור בה לאומיות שמיטיבה לבטא את טבעה שוחר השלום של היהדות הגלוית. הוא אף הסכים שעל מטרה מוסרית ותרבותית זו אפשר להגן באמצעות מסגרת מדינית ריבונית ובלבד שתישמר ההיררכיה בין השתיים ועוצמה פוליטית לא תעמוד בראש מעייניה של המדינה העתידית.¹⁵

בשלהי המאה התשע עשרה תמרת עוד האמין שהציונות כולה מכוונת לגאולת היהדות והיהודי, ואמונה זו התחזקה בזכות ההתנגדות שהביע הפלג השמרני של ההנהגה הרבנית כלפי הציונות. הוא התנגד בתוקף לאלה שחסמו כל אפשרות לשינוי או התפתחות באורח החיים היהודי ובמוסד הרבנות, נושאים בהם עסקו מאמריו הראשונים.¹⁶ במאמר ארוך בשם 'שילומים לריב ציון', שהופיע בעיתון 'המליץ' בשנת 1899, הפכה התנגדות זו לביקורת שוצפת שהוטחה נגד האורתודוקסיה האנטי-ציונית. כוחו הרטורי והרגשי של הרביהפובליציסט הצעיר ניכר היטב במילים החריפות ששפך על 'האנשים הנלוזים מורדי האור' הבאים 'ביארמולקאותיהם המזופפות' ומבקשים לחנך את הדור הצעיר.¹⁷ בקיתונות זעם סרקסטי, מהולים בחמה נבואית שטח תמרת בפני הקורא את דעתו על מה שראה כצביעותה של ההנהגה הרבנית. בניסיון להסתיר את זהותו הוא חתם על המאמר בפסבדונים 'אחד המרגישים', אבל העורכים רצו להתגדר בעובדה שהמבקר החריף של הרבנות בא משורותיה. כך נוצר הכינוי שעתידי היה להיות מזוהה עם תמרת כל חייו: 'אחד הרבנים המרגישים'.¹⁸

13 תמרת (לעיל הערה 2), עמ' 79-83. על חזונו של אחד העם ראו: אחד העם, 'אבן למצבה', פרדס א (תרנ"ב), עמ' 207-217; ס' זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל אביב תשנ"ח, עמ' 108-111.

14 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 5-7.

15 תמרת (לעיל הערה 2), עמ' 81-83.

16 א"ש תמרת, 'הוד הרבנות', המליץ שנה 35, גיליון 36 (ל' בשבט תרנ"ה), עמ' 1; גיליון 38 (ב' באדר תרנ"ה), עמ' 2-3; גיליון 39 (ב' באדר תרנ"ה), עמ' 1-2. הנ"ל, למען האמת המזויפת (לעיל הערה 8).

17 א"ש תמרת, 'שילומים לריב ציון', המליץ שנה 39, גיליון 57 (ט' בניסן תרנ"ט), עמ' 1.

18 ראו: א"ש תמרת, 'שילומים לריב ציון', המליץ שנה 39, גיליון 56 (ח' בניסן תרנ"ט), עמ' 1 בהערה; הנ"ל, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 7, הערה 10.

כינוי זה הלם אותו במיוחד. מתחת לסרקזם הזועם וללהט הנבואי, ניכרת בכתיבתו רגישות נדירה לסבלם של אלה שקולם לא נשמע על הבמה הציבורית. לב רגיש זה הוא שהפך את רגע השיא בקריירה הציונית של תמרת לרגע של קרע חריף מהתנועה ומשאיפותיה. מלחמתו באורתודוקסיה האנטי־ציונית קנתה לו מעמד של ציר בקונגרס הציוני הרביעי שהתקיים בלונדון בשנת 1900, שם נחשף לגינוי הכבוד המערב־אירופיים של התנועה, לעיסוקם של הרצל ושל נורדאו בענייני דיפלומטיה ולדיונים של דוברי שפות לועזיות בתרבותה העתידיה של המדינה היהודית.¹⁹ תקוותיו למצוא בוועידות הציוניות את תחיית הרוח העברית הקדומה התערערו באופן חסר תקנה. התרבות היהודית עליה נאבקו הנציגים החילונים הייתה רחוקה מאוד מעולמו הדתי, ורחוקים ממנו עוד יותר היו הדיונים בעניינים דיפלומטיים. כמעט בבת אחת התחוויר לתמרת הפער בין הדמות הממשית שלבשה הציונות ובין התקוות שתלה בה. לא הייתה זו הפיכת לב מוחלטת מצידו, כפי שזו תוארה לעיתים.²⁰ מראש לא תלה בציונות את אותן תקוות שתלו בה דמויות כמו הרצל ונורדאו, ודמותו של היהודי החילוני החדש, הבקי ברזי הדיפלומטיה האירופית, הייתה זרה לו מאז ומעולם. את אמונתו במה שהציונות יכולה להיות לא נטש תמרת בבת אחת, אבל לחיבוריו על התנועה מאותו יום והלאה נלוותה תחושה מרה של תקווה נכזבת.

הראשון שבחיבורים אלה הוא 'על דבר הקונגרס הרביעי' (1901), מאמר בהמשכים רבים בו פירט את ביקורתו על התנועה הציונית והכריז על התנכרותו ממנה.²¹ לא כולם הבינו את טיב הביקורת, שלא הושמעה באופן מסודר והייתה שזורה בביטויים ומשלים תלמודיים. בעיני רבים נדמה תמרת כחוזר לחיקה המוכר של האורתודוקסיה האנטי־ציונית. תוך כדי פרסום הדברים כבר לגלג צבי פרילוצקי על הרב ש'יצא מן ד' אמות של בית המדרש לדון בענייני פוליטיקה וקולוטורא שאינם נהירין לו כדיני איסור והיתר ועירוך כתב אשמה ארוך כאורך הגלות על מנהיגי הציוניות'.²² ההנחה כאילו נכנס תמרת בתחום שאינו שלו חוזרת גם בדבריו האמפתיים יותר של מיכל יצחק רבינוביץ', שביכה את 'נפילתו' של תמרת וטען 'כי לפנינו טראגדיה אחת מאותן הטראגדיות העולמיות שבני אדם גדולים אינם יכולים לעמוד זמן מרובה למעלה ממקומם והם נופלים, נופלים לעומק התהום'.²³ תגובות דומות, המתארות את תמרת כמי שאינו בקי ברזי העולם הזה ומתנזר מעשייה

- 19 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 7-8.
- 20 ראו לדוגמה: D. Wolkenfeld, 'Pacifism, the Jewish Mission and Religious Anti-Zionism: Rabbi Aaron Samuel Tamares in Context', *Milim Havivin* 3 (2008), pp. 197-203.
- 21 א"ש תמרת, 'על דבר הקונגרס הרביעי', המליץ שנה 41, גיליונות 66-117 (י"ג בניסן-כ"ה בסיוון תרס"א).
- 22 צ' פרילוצקי (פ"י), 'לרגל הראיון בקונסטנטינופול', המליץ שנה 41, גיליון 111 (י"ח בסיוון תרס"א), עמ' 1.
- 23 מ' רבינוביץ' (בן אברהם), 'פיליטון קטן: אחד הרבנים המרגישים', הד הזמן שנה ראשונה, גיליון 67 (כ"ג בכסלו תרס"ח), עמ' 3.

פוליטית של ממש, ליוו את כתביו במאה השנים הבאות וממשיכות במידה מסוימת גם בימינו.²⁴

אלילות עתיקה, אלילות מודרנית

בראשית המאה העשרים נסגרו כמה מהעיתונים העבריים הוותיקים במזרח אירופה. הבמות שנותרו לא ששו לפרסם את דבריו של תמרת, שהפך כמעט בין לילה לאחד המבקרים החריפים של התנועה הציונית. תמרת הרגיש שנבגד על ידי עורכי העיתונים והחל להפיץ את רעיונותיו בחיבורים עצמאיים, שעם ההשתחררות מכבלי העורך הפכו לחריפים יותר ויותר. ובכל זאת לא היה הקרע מוחלט. דמויות כמו חיים נחמן ביאליק וחיים טשרנוביץ ('רב צעיר') שמרו על הערכתם לאישיותו הייחודית של תמרת, סיעו לו בהדפסת כתביו ובשנת 1912 אף הציעו לו לעמוד בראש הישיבה הציונית שהקים טשרנוביץ באודסה. העיר הצפופה והרועשת החרידה את רב הכפר הקטן, שהעדיף לגור בחיק הטבע השקט של מילצ'יץ.²⁵ על התרשמותו מהפגישה עם תמרת ואכזבתו מתוצאותיה כתב ביאליק במכתב לטשרנוביץ כך: 'נהנו אדם רב עניין, אף על פי שהוא חסרידיעות כתינוק בן יומו ו'בטלן' כר' מנחם הקדוש. כמדומה, שאין לו תקנה עוד: שם, במלייצ'ין, יוציא את כל שנותיו ושם יאבד'.²⁶

בשנת 1905 פרסם תמרת את הספר 'היהדות והחירות', מכתב פומבי ארוך לרבני מפלגת 'המזרחי' המהדהד כמה מרעיונות המהפכה הכושלת ברוסיה באותה שנה. בשנת 1912 הוציא לאור שני ספרים נוספים: 'מוסר התורה והיהדות' ו'האמונה הטהורה והדת ההמונית', בהם ביסס את טענתו בדבר המגמות האליליות המניעות לכאורה הן את הלאומיות המדינית הן את הממסד הרבני ויש בהן בכדי להסביר את סוד כוחן.²⁷ הבסיס לטענה זו נמצא בספר 'האמונה הטהורה והדת ההמונית' בו הבחין תמרת בין שתי תנועות מנוגדות, שתי תיאולוגיות המתרוצצות בנפשו של האדם מאז ומעולם: 'האמונה האלילית' ו'האמונה הטהורה'. האלילות מיוסדת לדעתו על רגשות חוסר אונים של אדם הנתון לחסדיהם של איתני הטבע, אדם המרגיש בקטנותו ובסופיותו ומבקש כוח ונצח בכוחות עליונים העומדים מעבר לו. הוא מתמסר לפולחן והערצה של אותם אלילים, מתוך תקווה כי בהיותו כלי בשירותם יזכה להגנה ולכוח

24 ראו לדוגמה: וולקנפלד (לעיל הערה 20), עמ' 185-203. במאמר זה תואר תמרת – שרוב כתביו עוסקים בלהט בעניינים פוליטיים – כבעל 'disdainful attitude towards political activism', שם עמ' 197.

25 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 11-13.

26 ח"נ ביאליק, מכתב לחיים טשרנוביץ (ללא תאריך), פ' לחובר (עורך), אגרות חיים נחמן ביאליק, ב, עמ' קד-קכה. לחובר תיאריך אגרת זו לקיץ תרע"א, אלא שביקורו של תמרת באודסה, אליו ביאליק מגיב, היה בתרע"ב, ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 11-13; ח' טשרנוביץ, פרקי חיים, ניו יורק תשי"ד, עמ' 35-36. ר' מנחם הקדוש הוא ר' מנחם בר' סימאי, עליו נאמר שלא הביט בצורת מטבע מימיו, ראו: תלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה, נ ע"א; תלמוד ירושלמי, מסכת מגילה, א, י. בהקשר זה הביטוי 'בטלן' מכוון לאדם שעיקר זמנו מוקדש ללימוד תורה ולא למלאכה, ראו משנה מגילה, א, ג.

27 א"ש תמרת, ספר היהדות והחירות, אודסה תרס"ה; הנ"ל, מוסר התורה והיהדות: והוא קובץ של דרשות, וילנה תרע"ב; הנ"ל, ספר האמונה הטהורה והדת ההמונית, אודסה תרע"ב.

אותם הוא חסר. לפי תמרת, בתודעתו של האדם האילי מצטרף כוחו העלוב לכוחותיו הכבירים של האילל איתו הוא מזדהה וכך גדלה עוצמתו עשרות מונים. האמונה הטהורה לעומת זאת, טען תמרת, צמחה מתוך אמונה של האדם בכוחותיו שלו, מתוך יכולתו לשלוט בכוחות הטבע ולעצב לעצמו את עולמו וגורלו, בזכות כוחות היצירה האלוהיים שניתנו לו. לפיכך סימנה של אמונה דתית מקורית לפי תמרת הוא אמונה של האדם בעוצמתו שלו וביכולתו לשנות את המציאות לטובה, במקום להיכנע למגרעותיה.²⁸

בכל מקום בו האדם מכניע את עצמו ואת כוחותיו ומשעבד אותם לצורכי אחרים זיהה תמרת אלילות, כלומר חוסר אמונה ביכולותיו של האדם להתמודד בכוחות עצמו עם אתגרי המציאות והפקדת זהותו ויוזמתו בידיה של ישות חיצונית שבדה לשם כך. לאורך ההיסטוריה שולבו האמונה הטהורה והנטייה האיללית זו בזו ונוצרו בני כלאיים הרוותמים את יתרונותיה של אמונה מסוג אחד לשירותה של אמונה מהסוג האחר. לדעת תמרת אחד מיצורי כלאיים אלה היא הדת הממוסדת, המשתמשת בשמץ אמונה טהורה כדי להכניע את האדם הפשוט לצרכיה. היא לוחשת לאוזנו כי כוחותיו של האדם כה נעלים עד כי הוא גדול ממלאכים, אבל שעליו לשעבד כוחות אלה ולבטל את יוזמתו שלו בפני גדולתו האינסופית של האל. למעשה, טען תמרת, האדם הפשוט אינו משעבד את כוחותיו לאל, אלא לאנשי הדת שמתיימרים להיות נציגיו עלי אדמות, אותם אנשים שבדו לכאורה את האמונה הממוסדת מליבם כדי לצבור עושר וכוח.²⁹ את מה שראה כהונאתם של כהני הדת, התובעים לעצמם את הגדולה האלוהית, ממחיש תמרת בקטע ששאל כנראה מתרמילה של הפובליציסטיקה הסוציאליסטית:

הלוך ילך האיש ההמוני ובא עד שערי ארמון התפלה הנאדר והנשא, רטט וחלחלה יאחזוהו מפני העוז והחוסן, החיל והכבוד של הבנין הזה. ובכל תוקף ההתדכאות האיללית, שהיה מתבטל לפנים לפני ענקי הטבע: לפני הר גבוה, לפני ים סוער וכדומה, יתבטל כעת לפני המגדל הגבוה, מעשה ידי האדם [...] ולכן כאשר הוא נכנס אחר כך אל תוך ההיכל פנימה ושומע את הכרוז הנערץ מפי הכהן המקושט העומד על בימה מופזה ומבשר: 'כי כל האנשים אחים כולם שוים לפני ה' בהיכל התפלה', מיד יתלהב ויתפעל מתוך הבשורה שישמע, כי הוא, איש המוני, שבשוק הנהו רמשזוחל – פה בארמון הנורא הוא שוה במעלה עם כל האדונים הרמים, כולם אחיו ורעיו, עד שמגודל התפעלותו ישכח את השינוי הקטן האחד בינם לבינו: 'אחיו ורעיו', האדונים, דהרו ובאו להיכל התפלה בכרכרות והוא נסחב ובא ברגליו בנעלים קרועות; הם ישובו מהיכל התפלה אל שולחן מלא דשן [...] והוא ישוב לראות בצרת נפש עולליו העטופים ברעב ונקפים מקור.³⁰

28 ראו: א' הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים תשס"ט, עמ' 117-128.

29 תמרת, האמונה הטהורה והדת ההמונית (לעיל הערה 27), עמ' 6-8.

30 שם, עמ' 7.

שנה לאחר פרסום הדברים האלה פרסם תמרת מאמר נוסף, בו סקר את מצב היהדות האורתודוקסית וביכה את השמרנות שהשתלטה לדבריו על ישיבות ליטא בהן גדל. הוא הוטרד במיוחד מהשילוב בין למדנות אבסטרקטית, תנועת המוסר ומה שהוא רואה כהטפה ליראת שמיים זולה ותוקף בחריפות גדולה את ר' שמעון שקופ כמייצג שילוב זה. כל אלה מכוונים לדעתו בכדי להרחיק את בחורי הישיבות מהמודרנה וסופם שהם יביאו להרחקת כל נער בעל שאר רוח מעולם הישיבות והשאת התורה והרבנות בידי עמי ארצות.³¹

הונאה מתוחכמת אף יותר מההונאה של הדת הממוסדת, טען תמרת, אפשר למצוא בלאומיות המודרנית, שגם היא לדעתו משלבת בין 'אמונה טהורה' ו'אמונה אלילית'. הוא מסביר שגם הלאומיות מכירה בכוחות הבריאה והיוזמה של האדם הפשוט וביכולתו ליצור ולעצב את המציאות, אולם לוחשת לאוזנו כי כוחות אלה באים מתוקף היותו בן לעם נבחר, מתוקף התפקיד אותו הוא משחק במסעה ההיסטורי של אומה, וכי עליו לרתום את כוחותיו לשירותיה של מדינה ולטובת השתלטות על טריטוריה. לדעת תמרת טענות אלה מבטיחות ליחיד עוצמה ונצח, אבל מתנות אותן בשעבוד כוחותיו לישות חיצונית. רק ישות זו, האומה, היא בעלת קיום משמעותי. היחיד אינו בעל ערך כשלעצמו, אלא רק כחלק בסיפורה של ישות זו, כשותף במאבקה בעולם העליון, בו מתגושות ישויות מופשטות אלו באלו.³² בעיני תמרת עומדת מגמה זו בניגוד מוחלט למגמתה של האמונה הטהורה, אמונה הרואה באדם את תכלית הבריאה: 'החיים והקיום של האדם הפרטי הם יסוד התבל, מהם הכל וכל במ'.³³ הסטת הערך מהיחיד אל עבר ישויות מופשטות המעניקות ליחיד משמעות ובלעדיהן הוא מאבד מערכו, הסטה זו לדעת תמרת היא סימנה המובהק של האלילות. דברים אלה הם מעין תמונת ראי למחשבה הרואה בריבונות לאומית את הדרך היחידה להגן על חייו וביטחונו של היחיד. בעיני תמרת אין דבר רחוק יותר מהאמת. הפקדת כוחותיו של היחיד בשירותם של כוחות גדולים ממנו היא הסכנה הגדולה ביותר לביטחונו, יהיו אלה כוחות דתיים, מדיניים או אחרים. לדעתו מאחורי השיח התיאולוגי או האידיאולוגי עומד אדם בעמדת כוח שאין לו כל סיבה לדאוג לרווחתו ולביטחונו של היחיד. ההיפך הוא הנכון: עוצמת השלטון שלו תלויה בגיבוש אליל משותף, שסביבו אפשר לרקום אתוס של גבורה החורגת מתחומי האנושי. אחזקתו של אליל זה לאורך זמן מצריכה את הקרבת חייהם של אנשים בשר ודם בשם האתוס המשותף. כך כתב תמרת בספר 'היהדות והחירות' (1905):

31 א"ש תמרת, 'לשאלות האורתודוקסיה', הזמן שנה 3, גיליון 104 (ט"ז באייר תרע"ג), עמ' 2-3. ביקורתו של תמרת על תנועת המוסר התחילה כחמש עשרה שנה קודם לכן, אז תקף את התנועה במסגרת פולמוס סוער שהתרחש באותם ימים, ראו: תמרת, למען האמת המזויפת (לעיל הערה 8). בניגוד להגותו הפוליטית, ביקורת האורתודוקסיה ותפישת הדת הייחודית של תמרת כמעט ולא נחקרו עד לאחרונה. על הקשר בין ביקורת הדת לביקורת הלאומיות בהגותו של תמרת ראו: רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 210-213.

32 על ה'אלילות' הטמונה בהקרבת יחידים למען המדינה ראו M. Halbertal, *On Sacrifice*, pp. 104-113. Princeton 2012. במהלך הדיון על הפרדוקס המוסרי שבדרישה מהיחיד להקריב את חייו על מזבח המדינה שהוקמה כדי לשמור עליהם, קובע הלברטל כי 'בני האדם מעולם לא יצרו מזבח גדול יותר למולך מאשר המדינה הריכוזית', שם, עמ' 105.

33 תמרת, היהדות והחירות (לעיל הערה 27), עמ' 85.

אם תהא הנחה זו של הכרת זכויות האדם הפרטי נעדרת, איזה כנויים אחרים, כמו 'הציבור', 'החברה', 'הלאום', יקחו עמדתה להיחשב ליסוד התבל, אשר בשבילם נברא האדם הפרטי; כאן כבר יש לנו עסק עם מושגים תיאולוגיים נעלמים, ואין בין אמונות הללו לבין שאר אמונות אלילים, המחליטות כי האדם נברא בשביל אליל זה או אחר, מאומה, ואין לנו ערובה עוד, שבעלי ההגיון והמחשבה לא יתהפכו לסוכני 'מלאך הדומה' ולא יעלו בפלפוליהם מוות ואבדון לאדם הפרטי, על מזבח השמות המופשטים, להקריב את החיים הממשיים, חיי הדם והנפש, בשביל החיים המליציים השגורים על שפתי כמרי אליל כזה או אחר.³⁴

אם כן, לדעת תמרת, הלאומיות והמדינה הן תופעות דתיות לכל דבר. בכך הטרים תמרת את תחיית הדיון על התיאולוגיה הפוליטית של המדינה המודרנית, דיון שצבר תאוצה בשנות העשרים של המאה העשרים כחלק מהחשיבה הפוליטית בעקבות מלחמת העולם הראשונה. עמדתו מתייחדת בכך שהיא לא רואה כל אפשרות לתיאולוגיה מודרנית חילונית. בעיניו גם הלאום וגם המדינה הן ישויות דתיות לפני ולפנים.

רעיונות אלה מזמינים השוואה לדיונים מאוחרים על תיאולוגיה פוליטית, דיונים שממשיכים להתנהל גם בימינו. במסגרת ההיסטורית אליה הגבלתי את הדיון הנוכחי, מעניין להשוות רעיונות אלו של תמרת להגותו של יצחק ברויאר (1946-1883), שבאותם ימים ממש הציג גם הוא תיאולוגיה פוליטית המבקרת את מדינת הלאום מפרספקטיבה יהודית-אורתודוקסית. אלא שאם ברויאר הציג ניגוד חריף בין ריבונות האל לאינדיבידואל ותבע מהאדם המאמין לוותר על ריבונותו לטובת ציות לריבונות אלוהית-הלכתית, הרי שתמרת ראה את האל כמעצים את ריבונותו של האדם, ובלבד שיהיה זה אדם ממשי כישות אינדיבידואלית. כמו ברויאר, גם תמרת ראה בתורה ביטוי של החוק האלוהי, אבל לא חוק שנועד להכניע את האינדיבידואל לצו האלוהי, אלא כזה שנועד להעצים את הכוחות האנושיים ולתעל אותם לעשייה מוסרית. בזמן שברויאר ראה את הכפייה הממסדית באור חיובי, ככלי שמסייע לאדם להכפיף את עצמו לצו אלוהי, הרי שתמרת שלל את הממסד הרבני בדיוק משום שראה בו ניסיון להקטין את כוחו ועצמאותו של האדם היחיד. לדעתו האל אינו זקוק לבשר ודם שיאשר את ריבונותו ומעשים אנושיים אינם יכולים לפגוע בו. העיסוק הרבני בכבוד האל ורדיפת העוברים על מצוותיו, טען תמרת, אינו אלא מסווה ערמומי לשאיפתם של אנשי הדת לכוח ולריבונות. ממילא גם את החזון של ברויאר למדינה תיאוקרטית היה רואה בוודאי כהכלאה של שתי תופעות אליליות: הדת הממסדית והמדינה המודרנית.³⁵

34 שם. ראו גם: רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 206-210.

35 על ברויאר בהקשר זה ראו: ש' שפט, 'התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר', האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, כ' שמידט, א' שיינפלד (עורכים), תל אביב תשס"ט, עמ' 140-122; I. Ben Ami, 'How Jewish Orthodoxy Became a State: Isaac Breuer and the Invention of the Statist Theocracy', *Harvard Theological Review* 116 (2023), pp. 123-146. על ראייתו של ברויאר את האינדיבידואל כפיקציה

את רוב מאמריו כתב תמרת תוך כדי טיול ביערות סביב הכפר, שם לא היה צריך לתת דין וחשבון לאיש או להגיע לפשרה עם אף מפלגה. הריחוק הגיאוגרפי מהערים והיעירות הגדולות הרחיק אותו מהזרמים והמפלגות שצברו כוח ופופולריות ברחוב היהודי. ובכל זאת הוא עשה שני ניסיונות למצוא לעצמו בית פוליטי שישחק תפקיד משמעותי בפוליטיקה היהודית. הניסיון הראשון היה בשנת 1912, אז הגיע למסקנה כי 'ההסתדרות לשפה ולתרבות עברית' עשויה להוות תחליף ראוי לתנועה הציונית ולבסס תנועה לאומית שתתמקד בהחייאת התרבות העברית במקום בהקמת מדינה ריבונית.³⁶ כנס הייסוד של ההסתדרות, שנערך בשנת 1909 בברלין, ביטא את חוסר הנחת של מספר דמויות מפתח מהשתלטות הרעיון המדיני על התנועה הציונית וביקש להמשיך את החזון שתיאר אחד העם כעשרים שנה קודם לכן, בדבר תנועה לאומית המתרכזת בתחייה תרבותית.

כאחד ממבקריה החריפים של התפנית המדינית בתולדות הציונות, דימה תמרת לראות בהסתדרות את התגשמות תקוותו הנכזבת מימי חילופי המאות. הוא פרסם מאמר נלהב שקרא לציבור שומר המצוות להתגייס לצידה של התנועה החדשה, ממש כפי שקרא לו בעבר לתמוך בציונות.³⁷ אבל התנועה לא התרוממה. המטרות שהציבה בוועידת היסוד שלה כמעט ולא מומשו ולאחר מלחמת העולם הראשונה חדלה למעשה מלהתקיים.³⁸ בספרו האחרון של תמרת, 'שלושה זיווגים בלתי הגונים', תופסת ההסתדרות מקום של כבוד בתיאור התחייה שהיתה עשויה להתרחש אם הייתה המגמה לתחייה תרבותית מצליחה להשתחרר מהפיכתה לתת-סעיף בפרוגרמה להקמת מדינה יהודית. הניסיון השני של תמרת למצוא לעצמו בית פוליטי נקרה בדרכו בשנת 1921, אז פנה אליו צבי יהודה הכהן קוק (1891-1982), בבקשה שיצטרף למפלגת 'דגל ירושלים' שהקים אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935). גם הפעם נענה תמרת בהתלהבות, נוכח הניסיון לגבש תנועה שתעסוק בתחייה רוחנית-דתית, וגם הפעם הסתיים הדבר בלא כלום.³⁹ רק לאחר ניסיונות אלה הגיע תמרת למסקנה שאין הוא יכול למצוא את מקומו באף תנועה פוליטית ובצילם יש לראות את הטענה אותה ניסח בזיכרונותיו, שכל ארגון או מפלגה סופם שיביאו את חבריהם למרדף הרסני אחר כוח ושררה.⁴⁰ בזיכרונות מופנית טענה זו גם כלפי הציונות הרוחנית של אחד-העם, אולם בפועל המשיך תמרת לתלות תקווה באגף זה של הציונות עד ראשית שנות העשרים, במקביל לפיתוח הרעיון של לאומיות גלותית שוחרת שלום. ממילא גם את ביקורתו החריפה על הציונות המדינית יש לראות כחלק מהלבטים שעיצבו את דמותה של התנועה הציונית, לבטים שראשיתם במגוון הרעיונות שרחשו בתנועת 'חיבת ציון'. אין מקום בו המתח הזה – בין שלילת הציונות המדינית להערכה חיובית של

וחשיבות הציות לצו האלוהי, ראו שם, עמ' 133-139. אני מודה לד"ר בן עמי שיתף איתי גרסה מוקדמת של מאמרו.

36 על תנועה זו ראו: מ' ראובני, 'עברי בברלין: ש"י איש הורוויץ, תודעה היסטורית ותחיית השפה העברית, 1914-1903', ציון פג, א (תשע"ח), עמ' 83-91.

37 א"ש תמרת, 'תחיית השפה והתרבות העברית', הצפירה שנה 37, גיליון 74 (כ"ה בניסן תרע"ב), עמ' 3-4.

38 ראובני (לעיל הערה 36), עמ' 90-91, 104.

39 ראו: לוז, מבוא (לעיל הערה 1), עמ' לא (בהערה).

40 תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 5-6.

הציונות הרוחנית – בא לידי ביטוי כמו ברעיונות שגיבש תמרת במהלך מלחמת העולם הראשונה.

'קדושת' המלחמה

הנבואה שניבא תמרת בשנת 1905, שהסגידה לאליים 'כלליים' ומופשטים כמו לאום, מדינה וטריטוריה, סופה שתוביל להקרבה של חיים ממשיים עד מאוד, כמו התממשה כעבור עשור במלחמת העולם הראשונה. מה שנראה כהתגשמות חששותיו הגדולים ביותר זעזע את תמרת עד עמקי נשמתו ולזעזוע זה הצטרפה הצהרת בלפור, אותה ראה תמרת כניסיון לנצל את זוועות המלחמה לרווח פוליטי. את הניכור והבדידות שחש מול החברה האזרחית שהתגייסה למאמץ המלחמתי השקיע תמרת בכתיבה ובשנת 1920 פרסם את 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים', חיבור שערך את חשבונה של המלחמה.

את הפער בין תוכניותיהם המוחכמות של קומץ דיפלומטים למיליוני הצעירים ששילמו על תוכניות אלו בחייהם, תלה תמרת ברטוריקה הלאומית שליוותה את המלחמה. תיאורים נמלצים בדבר גדלות נפשו של החייל הנלחם למען המולדת, של היחיד המוכן להקריב את חייו למען הכלל, ליוו את הפיכתם של מיליוני צעירים לבשר תותחים, תוך שפוליטיקאים מכל הצדדים לוחשים באזניהם שאין מעשה מוסרי ונעלה יותר מיחיד המקריב את חייו למען האומה. הצגת שדה הקרב כמזבח, טען תמרת, ותיאור מותם של מיליוני צעירים כקרבת, מעידים כאלף עדים על התיאולוגיה האלילית של מחיקת האינדיבידואל העומדת בבסיס התודעה הלאומית ועל כך שמלחמות דרושות לתודעה זו לצורך קיומה.⁴¹

בעיני תמרת לא הייתה מלחמת העולם אירוע מקרי, תוצאה של שורת הסכמים פוליטיים ומפגש גורלי בין מתנקש בוסני ליורש עצר אוסטררהונגרי. הוא ראה במלחמה וברטוריקה הדתית שנלוותה אליה תוצאה טבעית והכרחית של הלאומיות, כדרך בה משמרת הלאומיות את כוחה. לדעתו, כדי לחוש בעוצמתו של 'האליל' הלאומי ובעוצמת השליחות המוטלת על 'משרתיו', יש לציין את מי שעומד מחוץ לשליחות זו. רק כך תתחדד התודעה הקבוצתית, רק כך היא תוגדר במלוא חריפותה, רק כך יאוחדו בני האומה סביב מטרה משותפת, סביב מאבק באויבי האומה. אמנם, כתב תמרת, אפשר שהמאבק יעשה באלמות חברתית, בסיומן 'אויבי האומה' מבפנים ופגיעה בזכויותיהם. אבל במוקדם או במאוחר יתפרץ המאבק באלמות פיזית. במוקדם או במאוחר יתבע האליל את קורבנות הדם והנפש הכרוכים ביציאה למלחמה.⁴² במובן זה ראה תמרת את המלחמה בעת ובעונה אחת כאחד מעמודי

41 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים (לעיל הערה 2), עמ' 15-21. טענה דומה עומדת בבסיס מאמריו המוקדמים של הרב אברהם חן (1877-1957), שתקף גם הוא את הרטוריקה המלחמתית המצדיקה 'הקרבת' חיים אנושים על 'מזבח' האומה והמולדת, ראו: א' חן, במלכות היהדות: פרקי הגות ומחשבה, ירושלים תשי"ט, א, עמ' 3-12. על הפרדוקס המוסרי שבדרישת מדינה מודרנית מאזרחיה להקריב את חייהם במלחמה בין אומות, ראו הלברטל (לעיל הערה 32), עמ' 104-113.

42 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 18-20.

התווך של הלאומיות המודרנית וכהוכחה ניצחת לאיוולת המוסרית שבה. למעשה הוא ראה את הזהות הלאומית והפעולה המלחמתית ככרוכות זו בזו לבלי הפרד. לדעתו לא רק שלא ניתן להבין את המלחמה המודרנית בלי הזהות הלאומית, אלא שזהות לאומית במובנה המודרני אינה יכולה להתקיים ללא אויב שהיא מוגדרת ומתגבשת לעומתו.⁴³

זוהי השקפה צינית ואכזרית על כוחה המלכד של האומה, שלדעת תמרת מגיעה בזמן מלחמה לשיא כוחה 'האילי', לשיא היכולת לספק ליחידים המרכיבים אותה סיבה להקריב לה את כישורונותיהם, את מאמציהם ואף את חייהם. לפי התיאור של תמרת, אחרי ש'העניקה' להם את הזכות להשתייך ל'עם נבחר' בעל היסטוריה הרואית, האומה חוננת את אזרחי המדינה וילדי המולדת ב'זכות' לקחת חלק באותה היסטוריה הרואית, להשתתף בקרב האחרון של תקומתה מחדש של האומה או של ביסוס עוצמתה לשנים רבות. תמרת הסתכל בכוז על מי שהטמיעו את עומק המחשבה הקולקטיבית הזאת ומקבלים בהתלהבות הזדמנות זו. הם שואבים ממנה את העוצמה ואת הערך שלא יכלו למצוא בחייהם האינדיבידואליים. חרבם הדלה מתאחדת לכאורה עם חרבות רבות, ויוצרת חרב ענק רבת עוצמה, שכל יחיד רואה בה את חרבו ואת עוצמתו שלו. לדעת תמרת מציאות חייו של אדם כזה נחוות בעקיפין, דרך תיווכה של ישות קולקטיבית שהיחיד נבלע ונעלם בתוכה. 'בכבודו של אליים הזה יתימרר', כתב תמרת, 'ועליו יתלו כל גאותם ויהירותם המה, מבלי ראות ומבלי התבונן שאליל גאותם זה יהפוך את התושב הפרטי לעבד נרצע ומדוכא תחת רגלי כמריו בעת שלום ולשהיטבחה בעת מלחמה'.⁴⁴ לדעת תמרת אזרחים כאלה אינם רואים את חייהם שלהם כבעלי משמעות כשלעצמם. הם שואבים משמעות מהיותם כלי שרת בידיה של אומה נצחית הצועדת אל גאולתה.

דברים אלה מתייחסים לתופעות היסטוריות שפגש תמרת בימי מלחמת העולם הראשונה. גיוסן של קבוצות אוכלוסייה שלמות למלחמה ארוכה ועקובה מדם לווה בשיח נלהב בדבר התרוממות הרוח וקדושת המלחמה. משוררים התגייסו לשבח את גבורת לוחמיהם ופובליציסטים פרסמו מאמרים נלהבים הקושרים בין הגבורה הצבאית לביטוי של התכונות האנושיות הנעלות מכולן. מגמות אלה, טען תמרת, נובעות מהשאיפה למצוא הצדקה בדבר מה חיצוני לחיי האדם הפרוואים, דבר מה גדול מהם, שאיפה שבעצמה שואבת את עוצמתה מריקנות גדולה בנפש האדם. אם היה היחיד מוצא ערך בחייו שלו, קבע תמרת, אם היה ממלא אותם באידיאלים הומניסטיים ומאמין ביכולת שניתנה לו מאלוהיו למלא אותם – לא היה לו צורך לנפנף בחרבו ולהוכיח את כוחו באמצעות אלימות. בהיעדרם של ערכים אלה, המשיך תמרת, האדם אינו מוצא סיפוק אלא באגואיזם כוחני, אגואיזם שהוא קרקע נוחה להבטחות מיליטריסטיות המעניקות עוצמה ליחיד באמצעות הכללתו במסגרת הלאומית.

בעיני תמרת השקר שבלאומיות והשקר שבמלחמה אחד הם. בשניהם החלש מרשה לעצמו להיבלע על ידי החזק, הפרטיקולרי לתוך הקולקטיב, כדי לקחת חלק בעוצמה הקולקטיבית ובכך לאשר את קיומו. כוח זה מובע דרך כיבושו של הזר: הזר

43 רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 209-210.

44 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 18-19.

שבפנים, שמוצא מחוץ לגוף הפוליטי המתהווה; והאויב הזר שבחוץ, שמולו אותו גוף פוליטי מתחרה. במובן זה ההיבלעות של הפרט בַּקָּלל תוצאתה לא רק ממשלה, אלא מלחמה. 'כי מלחמה' טען תמרת, 'צפונה בתוך הכרכורים הפוליטיים בכל אופן, או מלחמה כפשוטה, דם ואש ויריות כדורים ממשיים [...] או לפחות מלחמת הלשון ויריות של קנאה ומשטמת מפלגות'.⁴⁵ משום שכך, טען תמרת ב'כנסת ישראל ומלחמות הגויים', אם האלילים המודרניים הם האומה והמולדת, הרי שעבודתם של אלילים אלה היא המלחמה, משום שרק באמצעות המלחמה הם ממומשים ומתחזקים.⁴⁶

קשה לומר שההיסטוריה תומכת בתזה זו של תמרת, שהרי מלחמות התקיימו משחר ההיסטוריה האנושית ואי אפשר לשייך אותן רק ללאומיות המודרנית. בניסיון לתת תשובה לבעיה זו, פותח תמרת את הספר 'כנסת ישראל ומלחמות הגויים' (1920) בניתוח תופעת המלחמה, ניתוח המשלים את ניתוח הדת הממוסדת שבספר 'האמונה הטהורה והדת ההמונית' (1912) ואת ניתוח מקורות הלאומיות שבספר 'היהדות והחירות' (1905). תמרת סוקר שלושה הסברים לתופעת המלחמה. שני ההסברים הראשונים מצביעים על האופן בו האלילות העתיקה התלכשה בטיעונים מודרניים. את ההשקפה כי מלחמות אנושיות מייצגות מאבקים בעולמות עליונים החליפו תפיסות הרואות במלחמה ביטוי לכוחות פסיכולוגיים או אתניים שאין מהם מנוס. לדעתו, כמו ההשקפה העתיקה, גם זו המודרנית מותרה את האדם חסר אונים. היא מניחה כמובן מאליו שאין הוא חופשי לעצב את המציאות ומותרה בפניו רק דרך אחת: שעבוד כוחותיו לאחד מהצדדים בתקווה כי זה יצא כשירו על העליונה. בעיני תמרת זהו יסוד האליל המודרני של הלאומיות ותוצאתו גם יחד. מכיוון שאין דרך להגיע לחיים שלווים של שגשוג ללא סכסוכים אלימים, משעבד האדם את כוחותיו לטובת מי שמבטיח לו ניצחון בסכסוכים אלה. ומכיוון שכוחם של יחידים וחבורות הוא כוח מוגבל, ההיסטוריה האלימה נוטה לטובתם של מנהיגים שהצליחו ליצור 'פיקציה' סוחפת בקנה מידה רחב היקף: גאווה לאומית.⁴⁷

את ההסבר השלישי לתופעת המלחמה מביא תמרת כדי להתפלמס עם המחשבה המרקסיסטית. הוא מסכים באופן חלקי עם הטענה שאת רוב אשמת המלחמה חסרת התוחלת יש להטיל על הפוליטיקאים ועל בני המעמד השליט, אבל לדעתו מהפכה אלימה היא פתרון שמחזק את הבעיה, משום שסדר פוליטי המושגת על אלימות ימשיך לנקוט באלימות. ממילא, חזה תמרת, פירוק הסדר הלאומי באופן אלים יוביל רק להחלפת אלימות אחת באחרת, נבואה שאכן התגשמה ככל שחזיק המשטר הקומוניסטי את אחיזתו על ארצות מזרח אירופה. בנוסף, טען תמרת, הניתוח המרקסיסטי של הבעיה אינו יורד לשורשה. תליית המלחמות באחריותם הבלעדית של בעלי השררה וההון מחמיצה את העובדה כי האדם הפשוט הוא שהפקיד בידיהם את כוחותיו ורצונותיו ובמובן זה גם הוא נושא באחריות לאלימות המלחמתית.⁴⁸ מבלי להבין את שורשיה של תופעה זו לא נוכל למצוא לה מרפא, ואם ניטיב להבין

45 תמרת, היהדות והחרות (לעיל הערה 27), עמ' 25.

46 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגויים, עמ' 17-20; רוטמן (לעיל הערה 1), עמ' 206-210.

47 ראו: תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגויים, עמ' 6-8.

48 שם, עמ' 13-15.

שורשים אלה נמצא כי הפתרון אינו בהפעלה נוספת של אלימות אלא בהצגת אלטרנטיבה, בהצגת סוג חדש של התארגנות פוליטית.

ברקע דבריו של תמרת על ההסבר המרקסיסטי לתופעת המלחמה עומד הוויכוח שקרע את האינטרנציונל השני במהלך מלחמת העולם הראשונה. למרות הניסיון לגבש חזית בינלאומית אחידה נגד המלחמה, בסופו של דבר בחרו רוב התנועות הסוציאליסטיות המקומיות להזדהות עם המדינות להן השתייכו ולפעול כפטריוטים לאומיים.⁴⁹ באוטוביוגרפיה שלו תיאר תמרת את תחושת הבגידה שחש לנוכח התגייסות פטריוטית זו של מי שעד אותו רגע דיברו על סולידריות בין-לאומית של הפרולטריון, בגידה שחשפה לדבריו שגם הם שותפים ל'ריקבון' שפשה בתרבות האירופית. הזעזוע והתיעוב שליוו אותו באותם ימים, בהם ראה את כל שדרות החברה מתגייסות לטובת מלחמה חסרת פשר, הניעו אותו לכתיבה. ומכיוון שטורי העיתון היו סגורים בפני כל התנגדות והבעת ספק בהתגייסות הכללית למלחמה, הוא התכנס בתוך שלו, ערך רשימות שחורות של גופים ואנשים מהרחוב היהודי שהתגייסו למאמץ המלחמתי ובעיקר החל לנסח לעצמו את מחשבותיו כלפי התגייסות זו. נוסף ל'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) רישומן של חוויות אלה ושל האכזבה מהמפלגות המרקסיסטיות ניכר גם בספר 'שלושה זיווגים בלתי הגונים' (1930).⁵⁰

כפי שצוין לעיל, תמרת זיהה את שורשי התמסרותו של האדם לאלימות המלחמתית במניעים אליים, כלומר בתחושת חוסר אונים אל מול המציאות וניסיון להיתלות בגורמים גדולים ממנו ומכוחותיו. זהו הסבר פסיכולוגי, שאינו שונה עקרונית מראיית המלחמה כנובעת מהתפרצות יצר אלים המצוי בבסיס האנושות.⁵¹ אם כך הם פני הדברים, הוא המשיך וטען, הרי שהפתרון שמציעים המרקסיסטים הוא חסר תועלת. חשוב אמנם לשלול את כוחם של פוליטיקאים המקריבים את חייהם של חפים מפשע, אבל לא בכך תיפתר הבעיה, משום שהמגמה 'האליילית' תישאר בעינה. ממילא תוחלף אלימות אחת באחרת, ואלייל הפטריוטיות והגאווה הלאומית יוחלף באליל השוויון והתודעה המעמדית. את הפתרון ביקש תמרת למצוא במקום יסודי ובסיסי יותר, בעקירת שאיפתו של האדם לשעבד את כוחותיו לאחרים. את מלחמת העולם הראשונה ראה תמרת כהזדמנות פז לשינוי זה, כשער לבואה של גאולת הרוח האנושית. כך הוא פירש את המקורות הקושרים בין מלחמה לביאת המשיח, לא כמעידים על מעלתה של המלחמה אלא כרומזים לתקווה המתגלה באחריתה. תקווה שהאלימות חסרת הפשר תוכיח מעל לכל ספק שהלאומיות והפטריוטיות מובילות למבוי סתום ובכך תִּמְצָא הדרך לגאולת הרוח האנושית. גאולה זו, טען תמרת, היא גאולה גלוּתית.

49 J. Joll, *The Second International: 1889-1914*, London 1968, pp. 158-183
 50 ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 16-20; תמרת, שלושה זיווגים בלתי הגונים, פיעטריקוב תר"ץ, עמ' 5-12.
 51 לכך מתכוון תמרת כשהוא כותב שהמלחמה מבוססת על יסוד 'מסווריטבעי', כלומר על שילוב זרמי עומק בנפש האדם שמנוצלים בעורמה בידי פוליטיקאים תאבי כוח, ראו: תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 6-8, 13-21.

לאומיות גלותית

הפרק הרביעי של 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) מוקדש לתיאור מהפכני של ההיסטוריה היהודית. לפי תיאור זה האומה היהודית היא אומה גלותית מעיקרה, אומה הנשענת על התורה ועל התורה בלבד. אם הוגים כמו אחד העם או הרב קוק תיארו את תקופת המקדש הראשון כתקופה אידיאלית אותה הם שאפו לשחזר, הרי שתמרת תיארו את מלכות דוד ושלמה כשיאו של תהליך השחתת הרוח היהודית והפיכת התורה לכלי בידי מלכים שהשתמשו בה כחוקה להעצמת כוחם הפוליטי. בית המקדש מסמל בעיניו את מיסוד הדת והפיכתה לכלי בידיו של המלך, המשתמש בכבוד האל ככלי להעצמת כוחו שלו, באותו אופן שמקדשים העצימו את כוחם של שליטים בממלכות שכנות. עצם המחשבה אודות ממלכה יהודית, טען תמרת, היא עירוב מין בשאינו מינו, השלטת השפעה זרה על רוח האמונה הטהורה. מתוך ניסיון להידמות לשכניהם שאפו לכאורה היהודים למנות להם מלך שיערוך מלחמות ובכך הם השטיחו, לדעת תמרת, את משמעותה המוסרית של תורת משה ורוקנו אותה מתוכנה.⁵²

מה שנמצא ב'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' ברמיזה בלבד, בביקורת חריפה על שלמה ועל כורש המשתמשים באידיאל השלום והסבלנות כדי להעצים את כוחם הפוליטי, בא לידי ביטוי מפורש במאמר ארוך שפרסם תמרת בעיתון 'הצפירה'.⁵³ המאמר תוקף את תזת הסובלנות הדתית, שמיתנה לכאורה את עוצמת המאבקים הדתיים ואת רדיפת היהודים באירופה. סובלנות זו, טען תמרת, אינה אלא ריקון הדת ממשמעותה המוסרית והפוליטית. הממסדים המדיניים כרתו ברית עם הממסדים הדתיים והעלו על נס את הצדדים הפולחניים, החיצוניים והרשמיים של הדת, לא רק כדי שלא יאלצו להתמודד עם משמעויותיה המוסריות והפוליטיות, אלא גם כדי לגייס את הרגשות הדתית הזולה לכאורה לצרכיהם שלהם. לדעת תמרת, משהפכה הדת לקליפה טקסית ריקה אין כל קושי להכפיף אותה לצרכי גאוה לאומית, שהרי שתי התופעות פועלות על תמהיל דתי-אילי דומה.

גם בנקודה זו, כפי שראינו לאורך המאמר, ניכר האופן בו תמרת שוזר את ביקורת הדת הממוסדת שלו עם ביקורת הלאומיות. שתיהן גם יחד פועלות לדעתו לריקון האמונה הדתית ממשמעותה המוסרית וחותרות להחליפה במיתולוגיה אנושית. סמלה של מהילה דתית-לאומית זו הוא כאמור בית המקדש. ספק אם יש הוגה יהודי-דתי המפאר את חורבן המקדש כמו תמרת. בעיניו היה זה רגע גאולתה של היהדות מכבלי הממלכה והטריטוריה בהם נכבלה במהלך ישיבת היהודים בארץ ישראל. חורבן המקדש והיציאה לגלות השיבו לדעתו את עם ישראל להיות מה שהיה במעמד הר סיני: עם ללא טריטוריה וללא ממלכה, עם שתורתו היא ארצו. היצירה היהודית בגלות, שהוגים כמו אחד-העם או הרב קוק ראו כצל חיוור של היהדות

52 שם, עמ' 28-38.

53 א"ש תמרת, 'סבלנות הדת וגזרת שמד על התורה', הצפירה שנה 59 (1920), גיליונות 148, 154, 160, 164, 166, 167, 170, 177, 178, 184.

המקורית, היא אצל תמרת היצירה האולטימטיבית.⁵⁴ תמרת מסביר כי געגועיו של היהודי אל האל שרחק ממנו, הכרוכים בבושה וחרטה על החטאים שהביאו לריחוק זה, יוצרים עדינות ושפלות רוח ושזורים ברגעים של קרבת אלהים אינטימית. היהודי שאינו מוגן בידי ממלכה וצבא פוגש מחדש באל, שאף הוא אינו מגויס עוד למלחמות מלכים. שניהם גם יחד נתונים בגלות, פגיעים לאכזריות אנושית. מבין שברי החוקה המדינית מגיחה שוב התורה, החוזרת להיות גשר בין האדם לאלוהיו. כך נוצר לדעת תמרת אורח חיים של התקדשות ושל התעדנות מוסרית. אורח חיים ייחודי השונה שוני מהותי מאורחות חייהם של העמים המדיניים, העסוקים במלחמות ובצבירת כוח זה על חשבוננו של זה.⁵⁵

תמרת מכיר לכאורה בפה מלא במוראותיה של הגלות ובאופן בו היא חושפת את היהודי לסוגים שונים של קיפוח ושל התעללות. אלא שלידו מתלווה לשעבוד גופני זה חירות פנימית, חירות שאינה תלויה במצבו הכלכלי והחברתי של האדם, חירות הטמונה בנפשו וברוחו בלבד. הוא מסביר כי בזמן שגופו של היהודי סובל מניצולם האכזרי של פורעים שאינם פוגשים בשום התנגדות, נפשו מתחזקת ומשתחררת. אחרי ששתה את כוס ייסורי הגוף עד תומה, הוא מוצא בתחתיתה את סוד חירות הנשמה. כך מגבשת הגלות את עצמאותו הרוחנית של עם ישראל, עצמאות גדולה ועזה יותר מכל עצמאות מדינית. כך יוצר תמרת דגם אחר של אומה: אומה ללא מדינה או טריטוריה, אומה המרכזת את כוחותיה ביצירה דתית ורוחנית ולא בבניין עוצמה ממלכתית. בניין הדגם הזה הוא לדעתו שליחותה ההיסטורית של היהדות. עליה להציג בפני האנושות אפשרות חלופית למאבקי הכוח המדיניים, מאבקים המשליטים את שלטון החרב בכל צד מצדדיה של החברה האזרחית.

בתיאור היסטורי זה מרימות את ראשן כמה סתירות פנימיות בהגותו של תמרת. ברביזיה הרדיקלית של ההיסטוריה היהודית הוא מתמסר לכאורה לאותו צד קולקטיבי ולאומי שהוא עצמו תקף בלהט ובכוז רק עמודים ספורים קודם לכן. מי שטען שחיי היחיד וחירותו צריכים לעמוד ביסוד כל סדר פוליטי, מי שתקף בחריפות מיתולוגיות פוליטיות הרומסות את היחיד וחייו בעקבן, מתגלה כאן גם הוא כרומנטיקן לאומי. אמנם הלאומיות אותה הוא מתאר אינה שואפת לעוצמה פוליטית ורוחה על הסף שימוש באלימות כדי להשיג את מטרתה, אבל אין היא בהכרח פחות הרסנית בשל כך. הרוח היהודית, טוען תמרת, מתעדנת ומיטרת לאורך מאות שנים של סבל. בכך מתאר גם הוא יצירה מיתולוגית החורגת מתחומו של היחיד, יצירה על־זמנית המעניקה לסבלו של היחיד חיים ומשמעות. משמעות זו מתבררת לאורך זמן, כלומר תובעת את הקרבת חיי הדם והנפש הממשיים של היחיד, על מזבח התעדנותה המיתולוגית של האומה. ואם גם הלאומיות הגלותית תובעת קורבנות מעין אלה, במה היא טובה מהרטוריקה ההיסטורית של הלאומיות המדינית? אם לא די בכך, אותה 'לאומיות גלותית' היא יהודית במוצהר ולדעת תמרת 'כנסת ישראל' עומדת בניגוד מובהק ל'מלחמות הגוים', כלומר ללאומיות האלימה של שאר העמים. גם כאן אפשר לזהות

54 על התדלדלות הרגש הדתי בגלות לדעת הרב קוק ראו, בין השאר, א"י הכהן קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשמ"א, עמ' לא. על ניוון היצירה היהודית בגלות לדעת אחד העם ראו: א' גינצברג, 'תורה שבלב: מכתב שני לעורך הפרדס', פרדס ב (תרנ"ד), עמ' 1-8.

55 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 41-48.

רומנטיקה לאומית ויצירת זהות מטאפיזית, העומדת בקרב ערכי מול אחרות מפלצתית שנוצרת כדי לחזק גאוה קבוצתית. בשתי נקודות אלו תמרת היטלטל בין קטבים שאינם מתיישבים בקלות זה עם זה. בין אינדיבידואליזם ללאומיות ובין פרטיקולריזם חריף לשאיפה שהלאומיות הגלותית תאומץ כדגם לגיטימי גם בקרב עמים אחרים.

מלחמת העולם, טען תמרת, היא הזדמנות נדירה להעניק לגיטימציה בינלאומית לדגם זה של לאומיות גלותית. לדעתו המלחמה הוכיחה את הסכנה הטמונה בלאומיות המושתתת על ריבונות מדינית ועל אחיזה חסרת פשרות בטריטוריה ואת האכזריות הקטלנית העומדת מאחורי התביעה לנאמנות פטריוטית למולדת. הוא טוען כי מלחמת העולם פותחת פתח ליהודים להודות בגאוה בהאשמות שתלו בהם קודם למלחמה ובמהלכה. הם אכן 'ממלכה בתוך ממלכה', לאום בתוך לאום.⁵⁶ לאום גלותי השוכן בתוך ממלכה לא־יהודית. תמרת ראה בכך ציון לשבת. הודאה בכך שהיהודים אכן אינם נאמנים לפטריוטיזם עיוור, התובע נאמנות מוחלטת למדינה המודרנית ושירות בצבאה. הם אינם פועלים נגד המדינה וודאי שלא נאבקים בה באופן פעיל, אבל עצם קיומם כלאום גלותי מערער על האופן המובן מאליה בו נתפסות ריבונות וטריטוריה כביטויים הבלעדיים של הגדרה עצמית. במובן זה, המשיך תמרת, היהודים הם אכן קוסמופוליטיים, עוד האשמה שהוטחה בהם ושהמשיכה להיות מוטחת גם אחרי מותו של תמרת, אבל לא רק משום שהם נאמנים לאומה המפוזרת ברחבי תבל, אלא גם משום שהם נאמנים לכל העמים גם יחד. הלאומיות שלהם מבקשת להושיע את העמים כולם מ'עבודת האלילים' של המדינה וישועה זו, לדעת תמרת, היא הדרך היחידה בה זוועות מלחמת העולם לא תחזורנה על עצמן.⁵⁷

תמרת סלד מכל מי שביקש לנצל את המלחמה לטובתו. לא רק מהציונות, שלדעתו ניצלה את הקרבות בין האימפריות כדי לקבל מאנגליה את הצהרת בלפור, אלא גם מהמדינות הניטרליות שגרפו לכיסן את רווחי תעשיית הנשק ואף מהוגים שראו במלחמה אות שמיימי על גאולה קרובה ('כשיש מלחמה גדולה בעולם מתעורר כח משיח. עת הזמיר הגיע, זמיר עריצים, הרשעים נכחדים מן העולם והעולם מתבסס').⁵⁸ חשבונותיהם המחוכמים של כל אלה, כך טען, אינם מוטרדים מאובדן החיים הממשיים של מיליונים, ללא משפט וללא תוחלת. גם תמרת קיווה לגדולות מהמלחמה, אבל התועלת היחידה שראה בה היא שלילתה המוחלטת, תקווה לעקירת המלחמה משורשה. שהרי לא ייתכן – כך חשב – שלאחר סבל אדיר שכזה, ימשיך המין האנושי להתגדר בגבולות מדיניים. לא ייתכן שאחרי פגישה חד משמעית כל כך עם נזקיה של הלאומיות המודרנית, ימשיכו בני האדם לתבוע זה מזה נאמנות פטריוטית הרומסת את היחיד בעקביה ומשרתת את בעלי השררה ואותם בלבד. תמרת קיווה כי השינוי יבוא לאט, אך בוא יבוא. ככל שתשמור היהדות על אופייה המיוחד כאומה גלותית יחשפו האומות לאפשרות קיומה של אומה ללא הממסדים המדיניים המיוסדים על אלימות. תחילה הם יגדפו את היהודים בשל שונותם, אולם לאורך

56 שם, עמ' 69.

57 שם, עמ' 66-74.

58 א"י הכהן קוק, אורות, ירושלים תשס"ה, עמ' יג. על פיסקה זו ראו: H. Ben-Pazi, 'R. Abraham Isaac Kook and the Opening Passage of "The War"', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 25 (2017), pp. 256-278

השנים ילמדו להעריך את קיומם הגלוי. תמרת הסביר כי כל זאת יעשה לא מתוך הטפה גלויה, אלא מתוך דוגמה חיה של עם העסוק בשכלול רוחו שלו. את הפרק האחרון של 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1910) הקדיש תמרת לאפשרות של לאומיות גלוית בארץ ישראל. דגם אפשרי לקיום כזה הוא מצא ברעיון המרכז הרוחני של אחד העם, משום שרעיון זה מאפשר לגלות להשפיע באופן ניכר על המרכז התרבותי בארץ ישראל. תמרת אף אינו שולל את האפשרות להקמת תשתית מדינית שתשמש חומת מגן למרכז זה, כל עוד יישמרו סדרי עדיפויות ברורים. המדינה קיימת למען המרכז הרוחני, אין היא מטרה לעצמה ואין כל חשיבות להגדלת כוחה הפוליטי. אם יתהפכו סדרי עדיפויות אלה, הזהיר תמרת, אם שלילת הגלות היא שתתפוס מקום מרכזי במדינה העתידית, הרי שהייחודיות היהודית תאבד לבלי שוב וגם היהודים יביאו 'מבול של דם ואש על העולם' בשם תביעותיהם ההיסטוריות.⁵⁹

תקופת התווה

האופטימיות והפתח לפשרה עם הציונות שהביע תמרת ב'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) לא האריכו ימים. שנים ספורות לאחר פרסום הספר כבר הגיע למסקנה כי התקוות שתלה במלחמה הגדולה היו תקוות שווא. במקום להתפכח ממה שהוא תפס כאשליית הלאומיות המודרנית בחרה אירופה להוסיף ולשקוע בה ובכך סללה את הדרך למלחמה נוספת, גדולה וגרועה מקודמתה. גם 'המרכז הרוחני', רעיון בו תמך תמרת למעלה מעשרים שנה, הפך אז בעיניו למוקצה מחמת מיאוס, למסך עשן שנועד להצדיק את השאיפה לעוצמה ולריבונות מדינית. כך כתב בשנת 1926 במכתב לשלמה זלמן שרגאי (1899-1995):

מרכז רוחני' גם הוא פירושו: יהדות שפרחו ממנה רוחניותה, מוסריותה ושירתה ותְּבַלְעָנָה בתוך המרכז הטריטוריאלי. היהדות האמתית היא זו שמרכזתה [...] תקוע בלבבו, ברגשותיו ובמוחו של כל יהודי בכל מקום שלא יִמָּצָא [...] 'מרכז רוחני' – קרי רוחניות המרכז, והיא חיקוי גמור לדרכי הגוים, שאין להם נשמה בעד המשפט והנאצל, כי אם בעד המגושם והממושש ביד. 'מרכז רוחני' – רוחניות, הקובעת לה מקום על טריטוריה מיוחדת, האין זה חיקוי נוסף אל חיקוי 'ארץ-המולדת' שיחקו מדריכנו החדשים את הגוים? ושני הפנינים כאילו מביצה אחת יצאו: 'מולדת' כאילו עומדת ומתחננת שילְּנָה אליה גם 'מרכז רוחני' [...] הלאה 'בית-לאומי'! הלאה 'מרכז רוחני'!⁶⁰

לא רק האופי הטריטוריאלי של רעיון המרכז הרוחני של אחד העם הפריע לתמרת, אלא גם אופיו החילוני. הלאומיות האירופית של שנות העשרים חידדה אצלו את

59 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 82.

60 א"ש תמרת, מכתב לשלמה זלמן שרגאי מיום י"ז בכסלו תרפ"ו, נדפס בתוך 'אגרות הרב אהרון שמואל תמרת', שרגאי: כתב עת לחקר הציונות הדתית ב (תשמ"ה), עמ' 60. התפכחות זו מרעיון המרכז הרוחני באה לידי ביטוי גם בחיבורו האוטוביוגרפי, ראו: תמרת, ביוגרפיה (לעיל הערה 7), עמ' 6.

האבחנה בדבר ההבדל התהומי בין התרבות היהודית לתרבות העמים והביאה אותו להדגיש את עליונותה הפרטיקולריסטית של התרבות הרבנית ואת השקר שראה בתזת הקדמה המודרנית. אם קודם למלחמת העולם הדגיש תמרת את חשיבות המוסר היהודי על פני הדקדקנות ההלכתית, במהלך שניכרת בו השפעת ההומניזם הלאומי של אחד העם; הרי שאחרי המלחמה נוכל למצוא בכתביו זעם נטול עכבות על כל גוון של יהדות חילונית, כמייצגת חיקוי לכאורה של תרבות העמים, כביטויים שמקבלים לעיתים גוון גזעני. לזעם זה התלוותה העצמה של לימוד התורה כרכיב המרכזי ביצירת המוסר היהודי וכתרופה בפני מה שתמרת תפש כקדמה האלימה של המודרניות האירופית, רעיון הנפרש בשפה עשירה בהקדמה לספר חידושי התלמודיים 'יד אהרון'.⁶¹

כמו בביקורתו על התנועה הציונית בתחילת המאה, גם ביקורתו של תמרת על הלאומיות האירופית בשנות העשרים הייתה מהולה באכזבה מרה. הוא ציפה שהמלחמה תעיד כאלף עדים על חדלונה של הלאומיות ועל הסכנות הטמונות ברעיון של מדינת הלאום. במקום זאת, מה שהתרחש ברחבי אירופה – במיוחד במרכזה ובמזרחה – היה ההפך הגמור. התפרקות האימפריות הרוסית, העותמאנית והאוסטרית הונגרית הביאה ליצירת שרשרת מדינות חדשות, תהליך שיצר ציפייה בקרב עמים נוספים, בתקווה שיזכו גם הם למדינה עצמאית משלהם. ציפיות דומות התעוררו גם בקרב היהודים, בתנופה גדולה אף יותר מזו שקדמה למלחמה. תמרת צפה בשאט נפש במה שהוא כינה 'חגיגת התחיות', בגאולה לכאורה שהתגלתה מתוך החורבן שהשיתה מלחמת העולם. בעיניו היה זה טירוף מערכות טוטאלי, 'תוהו ובוהו' ככותרת אחד ממאמריו באותם ימים.⁶²

במאמר 'על התחיות: חזות קשה' (1922) תקף את תמרת את האידיאל של עצמאות לאומית אותו הציבה ועידת השלום בפריז (1919-1920). לדעתו אותם מנהיגי המעצמות שהביאו ליצירת שדות קטל רבים מספור ולמותם של מיליונים, הם אלה שמתהדרים עכשיו בשחרור עמים ובהטבת מצבה של האנושות. הוא דימה אותם לגנבים החופרים מתים מקבריהם כדי להוציא מעט חלב לעשיית נר, שישמש אותם לגנבות נוספות. העולם החדש שבוראים אותם מנהיגים, כך טען, אותן תחיות לאומיות ובריאת ממלכות, אינן אלא הונאה. מסך עשן שנועד להסתיר כי אין כאן אלא הכנה למלחמה הבאה.⁶³ במרירות הגובלת בייאוש, תמרת טען כי סופה של כל עצמאות לאומית להוביל לאלומות נוספת על בסיס אותן שאיפות טריטוריאליות ולאומיות שבעיטן פרצה האלימות הקודמת. 'כי על כן קמות ממלכות ל"תחיה"', כתב תמרת, 'כדי להוביל מחדש רבבות אנשים למיתה'.⁶⁴ גם הציונות, לדעת תמרת, נוטלת חלק בצביעות המאפיינת את פסטיבל העצמאות הלאומית. העם שסבל יותר מכל עם אחר מוצא נחמה בהבטחה חסרת בסיס, על שטח שבקושי אפשר לכוון אותו

61 א"ש תמרת, יד אהרון: בו באו חרושי תורה, פיעטריקוב תרפ"ג, עמ' 3-12. בחיבור זה מבהיר תמרת כי אין טעם לחידוש התרבות העברית ללא הטמעה של מסורת לימוד התורה בתוך תרבות זו, ראו: שם עמ' 9-8.

62 א"ש תמרת, 'ראיתי את הארץ והנה תוהו ובוהו', יבנה: ירחון ליהדות ולספרות, שנה ראשונה (תרפ"ט), חוברת ב-ג, עמ' כז-כח; חוברת ד-ה, עמ' מט-נא.

63 'על התחיות: חזות קשה', שְׁאָר יְשׁוּב: ערוך על ידי חיים יצחק בונין, ג-ד (תרפ"ב), עמ' 10-19.

64 שם, עמ' 15.

טריטוריה, הבטחה שבאה מידי אותם אנשים שגררו את העולם למלחמה ובכך הסבו גם סבל יהודי חסר תקדים.⁶⁵ גרוע מכך, לדעת תמרת בגד העם היהודי בערכי היסוד שלו, באותם ערכים שעל בסיסם הוא תובע לעצמו מדינה. במקום לפעול למניעת שפיכות דמים ולחיסול ניצולם של ההמונים, הוא מצטרף למעגל האינסופי של עוצמה פוליטית ואלים ולהסתרת עוולות המלחמה מאחורי צבעים מנחמים של חירות והגדרה עצמית. לצורך זה מעוותת לכאורה הציונות המדינית גם את התנ"ך, ספר שלדירו של תמרת הוא כתב מחאה נגד שפיכות דמים, ומשתמשת בו ככלי להצדקת השתלטות על טריטוריה והפעלת כוח.⁶⁶

מה שלא מופיע במאמר 'על התחיות: חזות קשה' (1922) הוא תסכולו של תמרת אל מול הרצח ההמוני של יהודים באוקראינה משלהי מלחמת העולם ועד 1920 ומול תגובתו של העולם היהודי אל הזוועות. תסכול זה נחשף במכתבים ששלח תמרת בשנות העשרים ובהם ביקורת על התעלמות ציונית מהפרעות וניסיון לנצל אותן לצורכי תעמולה. במכתבים אלה גילה כי לא רק השוחטים והמתעללים בזויים בעיניו, לא רק המעלימים עין והעומדים בשויון נפש מול הרציחות, אלא גם היהודים עצמם ראויים לבוז ולביקורת. דברים קשים אלה לא כתב תמרת בפומבי, מפני שלא חשב שיימצא מי שיסכים לפרסם אותם, והם מובאים במכתב לסופר אליעזר שטיינמן (1892-1970), שנכתב בתגובה לרשימה 'קדיש יתום':

הוי כמה מתקן לי המרירות ששפכת על התבל ועל גזלניה, כמו על גזלניה הרוחתים כן על גזלניה הקרים – אלה העומדים בשויון נפש על דמנו הנשפך כמים. כמו מליבי הוצאת אחי את כל המלים האלה. אלא שאני מוסיף ללכת בדרכך זו עוד הלאה [...] שאנכי רוחש רחשי בוז גם אל כלל ישראל ואף אל עסקניו ומנהיגיו, גם העם הנשחט בעצמו אינו מתיחס אל השחיתות ביחס הראוי. גם בו מורגש טמטום גדול במקצוע זה למרות כל הספדיו דמעותיו צומותיו וזעקותיו שקראוהו אליהם מטיפיו דרשניו ורבניו. הוא צעק גנח ילל על השחיתות רק [...] ככל יתר בעלי החיים הצועקים מעצמת מכאוביהם, אבל לא התחולל בקרבו הכעס הנורא אל שוחטיו וגועל הנפש הנורא אל דמות דיוקנם [...] הנה התאספו שלוחי ציבורנו 'בחירי אומנתו' (כפי שיכנו את עצמם) לקרלסבד וזיעו שם עשרה ימים על הנושא של 'בנין הבית' והשמים שאליהם היו עיניהם לטושות בענין זה הם אגודת רוצחיו דמתקרין 'אגודת העמים'. אל השמים הטהורים האלה התפללו. אל השמים האלה גם יתרעמו כביכול ובעד מה? בעד שלא יתנו להם ארצות [...] עוולה אחרת לא מצאו עליהם [...]⁶⁷

65 ראו: תמרת, 'ראיתי את הארץ והנה תוהו ובוהו' (לעיל הערה 62). בספרו 'כנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920) תקף תמרת את ההנחה שרק גרמניה היא האחראית למלחמה הגדולה, ראו: תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים, עמ' 3.

66 תמרת, 'על התחיות: חזות קשה' (לעיל הערה 63), עמ' 17.

67 א"ש תמרת, מכתב לאליעזר שטיינמן מיום ח' בתשרי תרפ"ב, מכוון גנזים ע"ש אשר ברש, ארכיון שטיינמן, 1: 7257. באותו מכתב ציין תמרת שזהו רעיון 'שאיך לו אורגן להזכר בו בפומבי', שם. במכתב אחר כתב על אחד ממאמריו שהעריך כי לא יפורסם: 'הנסיין המר כבר הוכיחני לדעת שבדורכו על סף איזו מערכת של עתונינו תקום מהומה רבה בקרב העורכים [...]

האלימות המזעזעת של הפרעות באוקראינה, לצד אוזלת ידם של חבר הלאומים וועידת השלום בפריז למנוע את הפרעות, תרמו לתחושתו של תמרת כי אירופה לא למדה את לקחי המלחמה הגדולה. פנייתם של מנהיגי הציונות אל אותם מוסדות שהניחו ליהודים להירצח בהמוניהם עוררו בו חלחלה עמוקה. מעניין לשים לב שנאמו של נחום סוקולוב (1859-1936) בקונגרס הציוני בקרלסברג (1921) אליו התייחס תמרת לא התעלם מהפרעות ואף תבע מהקהילה הבינלאומית להגן על יהודי אוקראינה ומיהודי העולם לחוש לעזרתם.⁶⁸ אבל מאחורי הרטוריקה הזאת הסתתרה מציאות מרשימה הרבה פחות. כפי שהראה גור אלרואי, סוקולוב וחיים ויצמן (1874-1952) קיבלו החלטה מודעת שלא לפתוח את שערי ארץ ישראל לפליטי הפרעות, למרות שהיה בכוחם לעשות זאת. על פני קליטה המונית של פליטים הם העדיפו קליטה סלקטיבית, מחשש לגורל הישוב בארץ ישראל.⁶⁹ בנוסף, נאמו של סוקולוב השתמש בפרעות כדי להדגיש את הצורך במדינה יהודית ריבונית, מה שנחשב בעיני תמרת לחטא קרדינלי. הלאומיות המדינית וקריאתה למלחמה על המולדת היו בעיניו מקור האלימות, גם של מלחמת העולם וגם של הפרעות באוקראינה. מדינה יהודית ההולכת באותה דרך תביא לתוצאות דומות, כלומר להתגברות האלימות ולא למניעתה.

בסופו של דבר התייחס תמרת ממה שאירופה והעולם היהודי הפכו להיות ובכתביו משנות העשרים הוא כבר אינו מציע מסלול לתיקון ציבורי. במאמר 'השתחררות המחשבה העברית' (1922) הוא מטיל ספק ביכולתו של אדם להשפיע על הזירה הציבורית. הוא מודה כי תקוותו שמלחמת העולם תוכיח את האלימות והניצול המניעים את הלאומיות המודרנית, תקווה מרכזית כל כך בכנסת ישראל ומלחמות הגוים' (1920), התבררה כטעות.⁷⁰ הוא אף מוסיף ומסביר את חוסר התוחלת – ואף את הנזק האפשרי – שבתוכחה פומבית, אותה תוכחה בה עסק רוב חייו. לדעתו קהל היעד של תוכחה זו התקלקל כל כך, שהוא דוחה על הסף כל הדרכה. אין הוא מאזין לאיש, אלא רק צועק חזרה את האידיאולוגיות המרושעות בהן הוא מאמין בלהט. במציאות כזו עשוי המטיף להיות מושפע יותר משעשוי להשפיע. אמונתו באידיאלים שוחרי השלום אינה עשויה לשכנע אלא דווקא להתערער. לכן מוטב שהמאמין האמיתי, המחזיק בערכי השלום ומכיר באלימות הטמונה בשאיפה לעוצמה לאומית, ישתוק ויסתגר בינו לבין עצמו. במילים אחרות, תמרת טען כי הזירה הציבורית אבודה ועליו להציל את הזירה הפרטית, את מחשבתו וערכיו שלו. הוא קרא ליצירת חיץ בין הציבורי והפרטי ולהניח למרחב הציבורי לשקוע בניונו. לתת לו את מה שהוא דורש בעניינים חומריים: במלאכה, בתשלום מיסים המשמשים לבניין כוחה של מדינה מודרנית, ולהותיר את מלאכת התיקון למרחב הפרטי. כל מה שמוטל

כי דברי הנם על פי רוב זמורת זר ביניהם, מכתב לאליעזר שטיינמן מיום י"ז באדר תרפ"ג, מכון גננים ע"ש אשר ברש, ארכיון שטיינמן 7251:1.

68 ראו את ניתוח דבריו בתוך: ג' אלרואי, 'מפעל לאומי זה אי-אפשר להעמיד על החמלה והרחמים: תגובתם של היישוב והתנועה הציונית לפוגרומים באוקראינה בשנים 1918-1920', עיונים בתקומת ישראל 23 (2013), עמ' 443-444.

69 שם, עמ' 443-450.

70 א"ש תמרת, 'השתחררות המחשבה העברית', קולות: ירחון, בעריכת אליעזר שטיינמן, שנה ראשונה (תרפ"ג), חוברת ו, עמ' 178-179.

על האדם הוא לשמור על עצמאות מחשבתו, שלא תתערב ותשקע יחד עם העולם שסביבו: 'עלי, על היחיד מוטל רק להתאמץ לבלי המשך אחרי החברה, אם השחיתה את דרכה, לבל אעשה גם אנכי כמתכנתה. אבל לאחוז באמצעים לתקן ולטהר את החברה לא מוטל עלי'.⁷¹

בהמשך המאמר תמרת מותח ביקורת גם על הניסיונות להשכיח שלום בינלאומי. מי שכמעט כל מחקר שעוסק בהגותו קשר אותו למחשבה פציפיסטית, ראה את הפציפיזם של תקופתו כלוקה בנאיביות טובת לב שאינה אוזרת אומץ לעקור את בעיית האלימות משורשה. 'השלום שאלינו נטיף אנחנו', כך כתב, 'בל' היא כשלום ה"פציפי", שלום רך כשומן, ומתוק כדבש; שלום הקורא לאחוות העמים, לנפילתם איש על צוארי רעהו בנשיקות חמות – כי אם לשלום עז וקשה, מוצק מן ההגיון הברזלי והמלוטש האומר, שגלגלתו של אדם חייבת להיות שייכת לו לבדו'.⁷² לדעת תמרת הניסיון למנוע מלחמות דרך השכנת שלום בין מדינות לאום הוא תקוות שווא. מרגע שמדינה הכפיפה את היחיד לסמכותה, מרגע שהפכה אותו לנשק במאבק לשימור אתוס קולקטיבי – סופו של הנשק לירות. רק פירוק האתוס הלאומי וערעור השפה עליה נסמך המנגנון המדיני יוכלו להביא להשבתת המלחמות מהעולם.⁷³ מכיוון שניסיונות השכנת השלום מקבלים את הפוליטיקה הלאומית כמציאות קיימת, לא נותר להם להסתמך אלא על תקווה חסרת סיכוי שהעולם כולו יגיע בבת אחת לאחווה אוהבת ומכילה, דווקא בתקופה בה האלימות הבינלאומית תפחה לממדים חסרי תקדים.⁷⁴

ובכל זאת תמרת אינו מוותר לחלוטין על האפשרות של תיקון. הוא טוען שתיקון עשוי לבוא מאליה, כל עוד האדם העצמאי בדעותיו ומכיר את רעת התבל ימשיך ויטפח את הכרתו העצמאית. אין לו צורך בתודעת תיקון, רק בנטיעת אוהל מחוץ למחנה ובשמירה על עצמאותו. התקווה היחידה שנותרה לעולם תלויה בשמירה על חלקת אלוהים קטנה זו. בטיפוחה ובהצמחתה לכדי תרבות מתוקנת. זוהי 'השתחררות המחשבה העברית' לדברי תמרת. התכנסות אל תוך התרבות העברית והרבנית ושמירה על עקרונותיהן שוחרי השלום. בנימה דומה הוא חתם מאמר אחר שלו: 'הן בפיתוח הטעם המוסרי ובהטבת הלבבות, כלומר בתקן האיש תלויה גאולת התבל'.⁷⁵

71 שם, עמ' 173. בהמשך מוסיף תמרת: 'הן התבל כל כך רעה ומכוערה ולבריא הרוח ותשושי הכוח כל כך רע ומר לחיות בעולם השקר והרצח הזה [...] אך החלטתם הגמורה כי כך לא צריך להיות תוכל לשמש להם קצת מרגוע לנפש [...] חילוץ המחשבה ובהרגש מידי הלויאליות ביחס לתהפוכות התבל ותועבותיה הוא המפלט האחד בעד הנפש, הנאנחת על שערוריות התבל. והוא גם הדרך האחד הבטוח מסכנה', שם, עמ' 174.

72 שם, חוברת ז, עמ' 224.

73 שם, עמ' 224-226.

74 במובן זה תמרת כופר בפוטנציאל של מאזן אימה בין אומות למנוע סכסוך אלים ביניהן בפועל. חשדנות זו מבוססת גם היא על לקחי מלחמת העולם הראשונה, כשחזון הבריתות הסבוכות בין המעצמות האירופאיות, שהביא לשלווה ושגשוג יחסי בשליש האחרון של המאה התשע עשרה, הביא למלחמה חסרת תקדים בהיקפה. תמרת לא זכה לראות את מאזן האימה שנוצר אחרי מלחמת העולם השנייה, אבל זה חורג מתחומיו של מאמר זה.

75 תמרת, 'ראיתי את הארץ והנה תוהו ובוהו' (לעיל הערה 62), ד-ה, עמ' נא, ההדגשה במקור. במקום אחר כתב: 'לכן כשניגש היחיד להכשיר ולתקן את עצמו יוכל לא בלי צדק להביט על

גם בהתכנסות אל המרחב האישי לא מצא תמרת מנוח. עם ריחוקו מהחברה הוא השלים, אבל הוא לא הצליח עוד לתלות את הרשע והאכזריות שראה סביבו רק ברוע ליבם של בני האדם. ברשימה בעלת אופי אקזיסטנציאלי בשם 'משיחתו של איש מוזר' (1923) ביטא תמרת את הניכור שחש מול עולם שבו המוות והאלימות שרויים בכל פינה ואת הספק המר שהתעורר בו ביחס ליוצרו של עולם זה. המוות והאלימות נוצרים בשל רשעותם של בני האדם, אבל לא רק בשל כך. לאלימות המלחמה והגיוס הכפוי, אותם ביכה גם בכתבים אחרים שלו, מצטרפת במאמר זה אלימותו האילמת של המוות עצמו. במלחמה או במחלה, בגיל צעיר או מבוגר, דינו של האדם למוות. כל חיים סופם לנכול וגזרה זו אינה תלויה בבני האדם, אלא בידי שמיים. 'מה בצע', כתב תמרת, 'אם נשתדל להציל את האדם ממלתעות הרשעות של בניאדם כמותו, אם סופו לנפול במלתעות המות שבידי שמים. ולמה אָנו מתרעמים על המחבלים הארציים, המלכים והשרים, אחרי שהם אינם אלא מחקים מעשי האשמדאים השמימיים'.⁷⁶ בהמשך הדברים הוא טען שההטפה הדתית על העולם הבא והטקסיות העוטפת את המוות מיועדים לסמא את העיניים מלראות את האמת המרה: המוות הוא תכסיס ערמומי הממתין בסופו של כל פרט ופרט מפרטי מהקיום ואין אחריו דבר. האל האכזר מצווה לדבריו את האדם לאהוב את החיים וקושר אותם אליהם בכל נימי נפשו, רק כדי לקחת אותם ממנו.

כפי שהטיל ספק ב'תעוועי' העולם הבא, כך דחה תמרת גם את המיסטיקה הקבלית. לספר חידושו התלמודיים 'יד אהרון' הוא צירף הקדמה ארוכה שהיא שיר הלל למעלותיו המוסריות והאינטלקטואליות של לימוד התורה. בין השאר הוא טוען שם כי בלימוד זה יש לעסוק בשעת 'התגברות הרשע והזדון בעולם' ומזהיר שלא לפנות 'אל עסק הקבלה' שאינו אלא 'בריחה לעולם ההזיות'.⁷⁷ אהבתו לתורה, רתיעתו מהמיסטיקה והספקות שעורר בו הרוע האלוהי באים לידי ביטוי במכתב שכתב להוגה והפובליציסט הלל צייטלין (1871-1942):

אתה מתחבק ומתדבק עם 'האב שבשמים', מתנה אהבים עם 'קודשא בריך הוא' בעצמו, ואני מתעלס רק ב'אורייתא דיהיב לך'. את חיבורו של נותן התורה אני אוהב מאד אבל מאת המחבר אין דעתי נוחה ביותר בשנים האחרונות [...] ולא מפני הרשע והזדון של הבריות שהתגבר בעולם מעת העיפוש הגדול של מלחמת התבל והלאה. לא לא! האחריות של הרשעות הבאה בידי אדם דווקא

פעולתו זו כאילו בונה עולם, מתקן את החברה כולה. אם אמנם לא תיקון העולם צריך להיות מטרתו העיקרית בפעולתו. יתקן את התבל או לא יתקן [...] על כל פנים את נפשו יציל וימציא לה מרגוע בזה שיִנָּר לגמרי מאת החברה ברוחו, ויבנה על עצמו קרנטין חוצץ מפני נגיעה המוסריים במחשבתו, תמרת, 'השתחררות המחשבה העברית' (לעיל הערה 70), עמ' 173-174. 76

תמרת, יד אהרון: (לעיל הערה 61), עמ' 11. מכל התבטאויותיו החריפות של תמרת, רק זו זכתה להסתייגותו של הרב קוק, שכתב לתמרת 'אף על פי שנצטערת ממה שהזכיר לשלילה את חכמת האמת, המורשה לנו מרבותינו הקדושים בתור נשמת התורה למימינים בה, בכל זאת ברור לי הדבר שכוונתו לשם שמים', א"י הכהן קוק, מכתב מח' בטבת תרפ"ד, אגרות הראיה, כרך רביעי: תרפ"פ-תרפ"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' קעא-קעב. 77

איני מטיל על היוצר, כי בענין זה הן גלוי וידוע לפני שאדרבה, היוצר 'ברא את האדם ישר' [...] ואך בני אדם ברשעותם משחיתים לעת עתה את דרכם [...] אבל אם חדלתי בשנים האחרונות לתנות אהבים עם 'עתיקה קדישא' בעצמו הוא בשביל הרשעות הבאה בידי שמים, בשביל החרמש השחור הפרוש על כל היקום. טיפה מרה זו התלויה על חרבו של מלאך המוות הן מערבת את כל שמחת החיים, מחללת יפעת כל האידיאלים ומפירה בריתות כל התורות. כי מה בצע בכל האידיאות? מה יתרון לכל העמל שיעמלו בני האדם תחת השמש אפילו עמלם בתורה ובמצות אם סופם להיות פגר מובס ומושלך אל ירכתי בור [...]»⁷⁸

פרק אחרון זה בהיסטוריה הרעיונית של תמרת, פרק הפסימיזם הספקני, כמעט ונעלם מעיני חוקריו. מאמרים כמו 'על התחיות: חזות קשה' (1922), 'השתחררות המחשבה העברית' (1922) ו'משיחתו של איש מוזר' (1923) מוזכרים לכל היותר בשולי מחקרים שעוסקים בהגותו, שנדמה שחלק מכותביהם כלל לא יודעים על קיומם.⁷⁹ החמצה זו אינה רק החמצה היסטורית, המשווה לתמרת חזות של הוגה מנותק השבוי במקסם שווא פציפיסטי ואינו מודע להתרחשויות הפוליטיות שסבבו אותו. זוהי גם החמצה רעיונית, שאינה לוקחת בחשבון את ההשלכות שעשויות להיות להומניזם הרליגיוזי שניסח תמרת שנים רבות קודם לכן. כפי שראינו, כבר בשנים הראשונות של המאה העשרים טען תמרת שהאמונה הטהורה היא זו שמעצימה את הכוח האנושי ולא מכפיפה אותם לאף כוח עליון. בכך הוא העצים את האחריות האנושית לקבוע את גורלה בחופשיות, אבל גם סילק את האל מהדרמה הארצית. האל נותן לאדם את תורתו ואת חוקיה, כלים בעזרתם עשויה האנושות להגיע לשיא השתלמותה, אבל אין הוא מנחה את ההיסטוריה האנושית.

כך נותר האדם חופשי לעצב את גורלו בכוחותיו עצמו, אבל גם חשוף לחלוטין לפגעי המציאות. הדבר נכון בנוגע לאנושות כולה, אבל במיוחד בנוגע לאינדיבידואל, אותו ראה תמרת כ'יסוד התבל'.⁸⁰ לפגיעה זו שני חלקים, ששניהם מתבטאים בתקופת הפסימיזם של תמרת. הראשון הוא פגיעותו של האינדיבידואל מול החברה האנושית. אם חברה זו בוחרת באגואיזם ואלימות, כפי שתמרת האמין שזו אכן עשתה במהלך שנות העשרים, אין לקוות להתערבות אלוהית שתציל את האנושות מעצמה. אם הוגים אחרים ניגשו לטרגדיות הגדולות של זמנם מצוידים בהסברים תיאולוגיים בדבר הכוונה האלוהית החבויה מאחורי הטרגדיה, הרי שנחמה זו לא עמדה לרשותו של תמרת, שנמנע מלהסתמך על התערבות אלוהית והסתייג גם מ'הזיותיה' של המיסטיקה. חלקה השני, ואולי הקשה יותר, של החשיפה לפגעי המציאות היא פגיעותו וסופיותו של הקיום האנושי כשלעצמו. גם אם האנושות תפנה את מיטב משאביה להתעלות מוסרית, גם אם המלחמות והניצול ייעלמו מן העולם, סופו של כל אדם למות ולהפקיר את יצירתו בידי אחרים. מכיוון שכובד המשקל הרעיוני של

78 א"ש תמרת, מכתב להלל צייטלין (כ"י), ללא תאריך. הובא לראשונה אצל לוז, מבוא (לעיל הערה 1), עמ' יד-טו.

79 יוצא דופן מבחינה זו הוא אהוד לוז, שכינה פרק זה בשם 'התפנית הפסימית-קוהלתית בהלך רוחו של תמרת', ראו: לוז, שם, עמ' יד-יז.

80 תמרת, היהדות והחרות (לעיל הערה 27), עמ' 85.

תמרת הוטל כולו על החיים הארציים של היחיד, מכיוון שהוא שלל את העיסוק בחיים אחרי המוות הוא נותר חסר תקווה אל מול הטרגדיה הגדולה מכולן. ניסיונו של תמרת להעצים את האינדיבידואל האנושי הפך אם כן לחוסר אונים מוחלט מול 'האשמדאי השמיימי', החותך קצבה לכל בריותיו ונוטל מהם את החיים בהם השקיעו את כל מאמציהם.

סיכום

ספרו האחרון של תמרת, 'שלושה זיווגים בלתי הגונים' (1930) הוא סיכום של שלושה עשורים של מחשבה פוליטית. מעבר לביקורת על מעשיה האחרונים של ההנהגה הציונית אין בו חידושים רבים, אבל הוא מכנס תחת קורה אחת שלושה נושאים מרכזיים בהגותו הפוליטית: ביקורת הלאומיות, ביקורת האורתודוקסיה וביקורת המרקסיזם. כל אחד משלושת חלקי הספר מצביע על 'זיווג' לא ראוי, על קשירת ערך ראוי וערך לא ראוי בכריכה אחת. לו היו הערכים באים בנפרד, טען תמרת, יכול היה הערך הראוי לגבור על יריבו. עכשיו, ששניהם באים כאחד, מנוצל הערך הראוי לטובת בן זוגו המושחת. באופן כזה, הוא כותב, החיבור בין פציפיזם לאידיאולוגיה המרקסיסטית מרחיק את ביטול המלחמות מהעולם, כריכת לימוד תורה עם קנאות ודקדקנות דתית מאבדת את מעלות התרבות התורנית וקשירת תחיית התרבות העברית בהקמת מדינת לאום הופכת לדבריו את התרבות לכלי שרת בידי פוליטיקאים תאבי כוח.⁸¹ כל זה לא מתואר על ידו כקריאה לתיקון אלא כנחלת העבר. כעיוותים שההזדמנות לתקנם חלפה ואיננה. במאמרים אחרים ביכה תמרת את תוצאת הזיווגים הבלתי הגונים וניבא כי בהתחשב בכיוון אליו הולכת אירופה, מלחמת העולם הראשונה לא תהיה האחרונה או הנוראה שבמלחמות, וכבר ממשמש לבוא על העולם מבוך חדש של דם ואש, להשמיד ולכלות את שארית הפליטה של האנושות הנהלאה.⁸²

כך מסתיימת מסכת חייו הרעיוניים של תמרת בייאוש גדול. מה שהתחיל כתקווה לתחייה הומניסטית יהודית והמשיך במאבק עיקש על אפשרותו של חזון זה לנצח את הפוליטיקה הדיפלומטית של הציונות המדינית, מסתיים בהגותו של אדם מר נפש, המונה את טעויות העבר וחווה עתיד קודר בו אשמים אדם ואלוהים כאחד. מבוי סתום זה לא הצית את דמיונם של מי שפנו אל כתבי תמרת כדי למצוא בהם רעיונות החותרים תחת היסודות הרעיוניים של הציונות והוא נעדר גם מהאוטוביוגרפיה שלו, שלאורה הלכו כותבי קורותיו. לאור התהפוכות הרעיוניות שנסקרו לאורך המאמר נדמה שאת חיבור אוטוביוגרפי זה, שנכתב באותן שנים בהן התפרסמו כתביו הפסימיסטים, אין לראות כסקירה מהימנה של התפתחותו הרעיונית, אלא כהיסטוריה נרטיבית המסתירה לא פחות ממה שהיא חושפת. היא עוסקת אמנם בכנות בהתפכחות שעבר תמרת ביחס לציונות המדינית, אבל מסתירה את התקוות שתלה בציונות הרוחנית ועוברת בשתיקה גם על התנפצות רעיון הלאומיות הגלותית, שנוצר בזמן מלחמת העולם הראשונה. הייאוש שנוצר בעקבות משברים אלה,

81 תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגוים.

82 תמרת, 'השתחררות המחשבה העברית' (לעיל הערה 70), עמ' 171.

שהוביל גם לביקורת הפציפיות ה'נאיבי' ולהטלת ספק בטובו של הבורא, ניכר אולי רק בגוף השלישי בו נקט תמרת באותו חיבור אוטוביוגרפי. הזרות במסגרתה הוא נדמה כמתאר את סיפורו של אדם אחר, מעידה אולי על ריחוק מסוים בין הכותב המטיף להסתגרות מהעולם ובין האיש אותו הוא מתאר, שהקדיש את חייו לתיקונו של עולם זה.

המאמר שלפניכם ביקש לגשר על הפער בין שתי הדמויות ולהשלים את ההערכה החסרה של אחד ההוגים המסקרנים ומעוררי המחשבה של המחשבה היהודית במאה העשרים. הוגה שבמבטו האירוני לא עצר בהטלת ספק ברטוריקה דתית ולאומית והמשיך גם לכפור בתכליתם של הטקסים הדתיים, ביכולתו של האדם לפעול על סביבתו ובכוונותיו הנסתרות של אלוהים. ממבט־על זה אפשר להבין את דמותו של תמרת באופן שלם ולאורו מתגלה גם הצד האכזרי שבפיקחון חסר המעצורים שלו. מי שסילק את הנחמה האלוהית מתוך אמונה בעצמאות אנושית, מי שחתר תחת 'הנחמות המתעות' של הקולקטיב הדתי והלאומי, סופו שנותר מריר ומאוכזב, ללא אמונה באדם או אלוהים. ומאליו עולה השאלה אם לא צדק אחד ממבקריו, אי אז בתחילת המאה העשרים, שכתב כי אין זו אלא אחת 'מאותן הטראגדיות העולמיות' במסגרתה הוגים גדולים קורסים תחת נטל הגותם 'והם נופלים, נופלים ונופלים לעומק התהום'.⁸³

83 מ' רבינוביץ' ('בן אברהם'), 'פיליטון קטן: אחד הרבנים המרגישים', הד הזמן שנה ראשונה, גיליון 67 (כ"ג בכסלו תרס"ח), עמ' 3.

The Authentic Person: The Core of the Philosophical Teachings of Josef Schächter

Sarit Schussheim, Herzog Academic College

Abstract

Josef Schächter (1901–1994) was a religious-existential philosopher, educator, and spiritual leader. This paper presents, for the first time, a cohesive, integrative concept that highlights a trend in Schächter's writings, by means of which his perception of humanity and the authentic person is illuminated. Authenticity is a fundamental concept that expanded into an independent project covering Schächter's entire philosophy, and is at the core of his teachings. Through authenticity, Schächter attempts to help humanity take the religious leap that he views as one of the greatest challenges for modern man. He suggests that authenticity is a transitional stage through which the modern man can expose the divine elements that are ingrained in his soul. Although he describes it as a temporary stage to reach religiosity, through a profound exploration of his teachings it becomes clear that the concept of the authentic person became a focal point of his philosophical and educational activity. Using diverse language, Schächter describes authenticity as inner religiosity: it is the internal spiritual aspiration of a human being searching for the divine, the superhuman, and authenticity inside himself. Schächter seeks to express that space within the human soul, as reflected in a constant quest to identify that which is hidden deep inside the person but is difficult to express in words. The attempt to describe what happens within the human soul is a difficult endeavor, and it is almost impossible to formulate it accurately in words. However, Schächter strives time and again to verbalize that silenced language, which has the power to facilitate the internal empowerment of humankind.

תקציר

יוסף שכטר (1901-1994) היה הוגה אקסיסטנציאליסטי, מחנך ומורה רוחני לתלמידיו. מאמר זה מתחקה לראשונה במחקר אודותיו אחר ציר מלכד, מושג מרכזי מתכלל, המצביע על מגמה בהגותו, ושדרכו מתבררת תפיסת האדם של שכטר – האדם המהותי. המהותיות היא מושג תשתיתי שהתעצם והתהווה לכדי פרויקט עצמאי החולש על פני כל הגותו של שכטר והופך ללב ליבה: בעזרת מדרגת המהותיות מבקש שכטר לסייע לאדם לבצע את הקפיצה הדתית שהיא בעיניו אתגר גדול למדי לאדם בעידן המודרני. שכטר מציע את המהותיות כשלב מעבר, שיעזור לאדם המודרני לחשוף את היסודות האלוהיים שנשארו קיימים בנפשו. אף שהוא מעמיד את המהותיות כמדרגה זמנית בדרך אל הדתיות, עיון מעמיק בהגותו מצביע על כך ש"האדם המהותי" הפך למרכז עיונו ופעילותו הפילוסופית והחינוכית. בשפה מגוונת הוא מתאר את המהותיות כדתיות פנימית, כפעילות נפשית פנימית של האדם, התר אחר הפנימי, האלוהי, העלאנושי, האותנטי שבו. שכטר מתאמץ להביע את אותו מרחב, המתבטא בחיפוש מתמשך, שעיקרו הצבעה לעבר מה שמצוי בעומק האדם, שקשה לבטאו במילים. הניסיון להצביע על המתרחש בנפש כרוך בקושי רב, וגזירה עליו שיחטיא את ההגדרה ההולמת, ועם זאת שכטר שב ומנסה לבטא את אותה שפה שתוקה, שתביא לחיזוק העצמות הפנימית שבאדם.

האדם המהותי: ליבת הגותו של יוסף שכטר

שרית שוסהיים
המכללה האקדמית הרצוג

כ' עיקרו של האדם אינו במה שהוא אלא במה שאינו עדיין¹

הקדמה

מאמר זה מבקש להצביע על ליבת הגותו של יוסף שכטר (1901-1994), מן הדמויות המרתקות שפעלו בארץ במחצית השנייה של המאה הקודמת. שכטר הציע דרך שאפתנית ואינטנסיבית להעלות את ערך החיים ולהגיע לידי תרבות דתית אותנטית וחיונית שיש בה היפתחות אל האלוהי שבאדם. הגותו היא ביטוי לכיסופיו להתחדשות רעיונית שתיצור גשר בין מקורות היהדות לבין התודעה המודרנית. להציע מענה לפקפוק שחלחל באדם הדתי, שהתמימות שלו נפגמה עקב התמורות שחלו בחיי האדם, ובמרכזם התפתחות המדע והישגיו. עוצמתה של הגותו נבעה מפן זה שבה, וכך גם צעירים יהודים שלא הייתה להם זיקה לדת היהודית מצאו בה שפה משמעותית שערכה רב לכינון חייהם. שכטר שאף לתרבות דתית, שיש בה מוכנות לראות מעבר לריטואל הממשי, שמתקבל כאפרורי ורוטיני, ולחווה תחושה חיות, משמעות והתעלות בתוך מעגליות החיים.

חלום עתידי זה עורר אמון בקבוצת תלמידיו שמצאו בדבריו ביטוי לכמיהה משותפת וכללו אותם כחזון וכמקור השראה להקמת היישוב יודפת בשנות החמישים. הגותו של שכטר היא כלשונו 'ציפיה למיפנה', ובעומקה עומדת קריאה לאדם לייחל לחיים אחרים, לחיים שהם מעבר לחייו השגורתיים, המוכרים, הארציים: 'מי שרוצה לקבל את החיים – עליו לאבד את החיים'.² כדי לחיות חיים בעלי ערך ומלאי משמעות פנימית יש להניח מאחור חיים שאין בהם תוכן. מטרת האדם היא לוותר על החיים התפלים מתוך רצון לכרוך את נפשו בחיים בעלי תוכן פנימי. כדי לבצע מעבר זה יש לחלום מציאות חיים חדשה, שיש בה התקדמות לשלב גבוה יותר של קיום.

המושגים הרווחים בכתבי שכטר הם: 'ישות הנמצאת במעבר', 'נקודת מפנה', 'גשר' ו'התחלפות האנרגיה'. כל אלה מצביעים על תנועה פנימית ששכטר קורא אליה, אל עבר מה שהוא מעל לקיום היומיומי הממוסך. זהו ניסיון לפגוש את מה שמעבר למילים, את מה ש'בין האדם לבין מה שלמעלה ממנו'.³ מושג המהותיות בו יעסוק חיבור זה מתאר אפשרות בה כל ההווה יכולה להיחשף כבעלת משמעות גבוהה יותר, בעלת פשר. הגותו של שכטר היא ביטוי לאמון באפשרות לזיקה והתחיות מתוך עיסוק

1 "שכטר, בדרך לאמונה, תל אביב תשל"ט, עמ' 28.

2 "שכטר, שבילים בחינוך הדור, תל אביב תשמ"ח, עמ' 32-33.

3 "שכטר, בין אדם למקום, תל אביב תשמ"ב, עמ' 10.

מחודש בשאלות הקיום של היחיד. הגותו גרושה בכלים מעשיים וממשיים שבעזרתם יכול האדם לצלוח את המעבר המתמשך ממשבר לצמיחה. שכטר קרא לאדם לזכות בחייו על ידי קבלת אחריות אישית על מאווייו האותנטיים, על התובנות העמוקות שלו, וראה באדם ישות מתפתחת הנמצאת במעבר מתמיד: 'מצבו של האדם בכלל הוא מצב של ישות מתפתחת, של ישות הנמצאת במעבר'.⁴

פתיחה

במאמר זה מוצג לראשונה רעיון מארגן בהגותו של יוסף שכטר, והוא החידוש העיקרי שבו.⁵ המחקרים על שכטר עד כה הצביעו על קושי רב הטמון במאמץ למצוא חוט מלכד בהגותו.⁶ הביקורות על סגנון כתיבתו של שכטר ועל היותה אקלקטית, מפוזרת ואף לא אקדמית, ניצבו כאבן נגף מול הניסיון להצביע על רעיון מתכלל בהגותו. עם זאת כתב עליו אדיר כהן: 'הקריאה בכתביו מצביעה על כיוון ומגמה מסוימת, על מגמה שאליה דבריו מכוונים, וכשהתכוונות הייתה למצוא את אותו שביל שאליה מתלכדים רעיונותיו... תחושה כי אנו נמצאים רק בשלב של עבודת הכנה לקראת מפנה גדול, שאין נתיב נבחר אלא ישנם שבילים קטנים שעדיין לא נתאחדו לדרך המלך'.⁷

יוסף שכטר נולד וגדל בבית יהודי חסידי למדני בגליציה, חבל ארץ באוקראינה המזרחית שהיה בשליטת המונרכיה האוסטר-הונגרית. בשנות העשרים לחייו עבר לווינה, שם למד בפקולטה לפילוסופיה של המדעים והשתייך ל'חוג הווינאי' (Wiener Kreis),⁸ ובד בבד קיבל הסמכה לרבנות ולדיינות. ב-1938 עלה ארצה ושימש מורה בבית הספר הריאלי העברי בחיפה. הוא פרסם מאמרים וספרים על פילוסופיה וחינוך⁹ והנהיג חוג של צעירים מתלמידי בית הספר שכינו עצמם 'השכטריסטים', במגמה לכוונם לעבודה רוחנית פנימית. לימים הקימה קבוצה זו את

- 4 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 155.
- 5 המאמר נכתב על בסיס מחקר מעמיק על הגותו של שכטר. ראו: ש' שוסהיים, 'תפיסת האדם בהגותו של יוסף שכטר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ב.
- 6 הדוקטורט הראשון שנכתב על שכטר הציע פרישה מפורטת ומעמיקה של הגותו, פועלו ומקורות ההשפעה עליו, ראו: י' תדמור, ד"ר יוסף שכטר – משנתו ודרכו בחינוך, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה, תשנ"א. רות יוסיאן מציעה אף היא פיתוח וחשיפה לעקרונות מרכזיים בהגותו. ראו: ר' יוסיאן-לואיס, 'בין האדם ובין מה שלמעלה ממנו: עיון בהיבטים קיומיים ופרגמטיים בהגותו של יוסף שכטר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב. אשר שכטר עסק במשנת חז"ל ובהגותו הארץ ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר. כמו כן נכתבו מאמרים שתחמו עצמם לנישות מוגדרות בהגותו.
- 7 א' כהן, ספר ושמו אדם: עיונים במחשבת החינוך ההומאניסטי, אוניברסיטת חיפה, בית-הספר לחינוך, 2005, עמ' 186.
- 8 החוג הווינאי הוא כינויה של קבוצת פילוסופים והוגי דעות, רובם יהודים, שפעלו בווינה ונהגו להתכנס יחד לדון בבעיות פילוסופיות בגישת הפוזיטיביזם הלוגי. החוג פעל משנת 1928 ועד עליית הנאצים לשלטון ב-1933. הגותו הייתה אבן דרך בדרכו של שכטר.
- 9 בין ספריו: ממדע לאמונה; העל אנושי באנושי; יהדות וחינוך בזמן הזה; בפרוודור להשקפת עולם; דרכים בחינוך לערכים; עיונים במחשבת זמננו; בדרך לאמונה; שבילים בחינוך הדור; רוח ונפש.

היישוב יודפת בגליל. שכטר ליווה את אנשי יודפת והיה כתובת ממשית להתוויית אורחות חייהם עד סוף ימיו, ואף נקבר ביודפת.

הצבת המהותיות כמדרגת קיום

החל מסוף המאה התשע עשרה, עת התפשטו תהליכי החילון בעולם המודרני באירופה ובתרבות המערבית כולה, גבר העניין בקשר שבין הדת לחייו הפנימיים והנפשיים של היחיד. עליית האינדיבידואליזם והסובייקטיביות ומושג העצמי המודרני פגעו באמינותו של הטיעון לקיומה של התגלות אובייקטיבית העומדת ביסודן של דתות ההתגלות, ובייחוד המונותאיסטיות. כך נחלש כוחה של הדת, שמקור סמכותה הוא טרנסצנדנטי ואובייקטיבי, ואילו החוויה האישית והשיקול הסובייקטיבי נעשו לגורם מכריע בהכרעותיו של היחיד, בעיקר בכל הנוגע לחייו הפרטיים. מרגולין, שבחן את הזיקה בין דת פנימית, הקשורה במישור הנפשי והממוקדת בעולמו הפנימי של היחיד, לדת חיצונית, חברתית, המתנהלת בגלוי לעיני כול, טוען כי הדיון בעולם המערבי בדת הפנימית, שמתנהל בכלים פילוסופיים, פנומנולוגיים או פסיכולוגיים, קשור במישרין בדבר התעצמות הבנייתו של האני ועליית מעמדה של הסובייקטיביות בתרבות זו.¹⁰

נראה ששכטר הכיר טיעונים אלה ואימץ אותם. הוא הבחין בסכנת הניתוק שבין שמירה על מסגרת דתית לבין המשמעות הרוחנית-נפשית הנלווית לה, ושכמרוצת השנים התרוקנה ממשמעותה. כחבריו בחוג הווינאי, שכטר פקפק בהיתכנותו של אדם דתי מודרני הנושא מאפיינים דתיים כאדם דתי בעל העוצמה והעוז כבעבר, החי מתוך יחס של תמימות שלמה ויחס אישי לאלוהים,¹¹ המקבל הכול כפשוטו מבלי להרהר אחר מידותיו של אלוהים, והמאמין שהכול בידי שמיים ושכל חייו של האדם מכוונים לכך.¹²

שכטר החשיב מאוד את הפילוסוף האקזיסטנציאליסט הדתי הנוצרי הֶדְנִי סרן קירקגור (1813-1855), הרבה לצטט אותו ואף הנגיש אותו לקורא הישראלי בעזרת שניים מתלמידיו.¹³ קירקגור סבר שעל האדם לעצב את זהותו ולמצוא את המשמעות הסמויה של חייו. לא לקבל כמובן מאליו את עברו ואת עצמיותו, אלא לפעול כישות בעלת חירות אמיתית ויכולת השתנות. הוא עצמו מצא את פתרונו האישי לשאלת זהותו

- 10 ר' מרגולין, הדת הפנימית, אוניברסיטת בר אילן ומכון שלום הרטמן, תשע"ב.
- 11 הסבר אפשרי לממד האישי ניתן להשוות לדבריו של שכטר במקור אחר: 'השקפת העולם הדתית כמובן המקובל (ההשקפה של החרדים) היא פשוטה ומועילה. מניחים שיש אל אישי השומע תפילה, שניתן מצדנו להשפיע עליו, והוא סולח לעוונותינו. יש שמים ויש גיהנום. יש שכר ויש עונש, והאישיות היא ממשית. זוהי אמונה בדת המקובלת, בערכם של סמליה ואותותיה, ובערכם של כהני הדת, שיש כח במעשיהם ויש תוקף לדבריהם. אם מניחים שכל זה אמת, הכל קל, ויכולים לבאר הכל על נקלה'. שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 27.
- 12 שכטר מצטט את רש"י לדברים יח יג: "תמים תהיה עם ה' אלוהיך": התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ואל תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה לו ולחלקו'.
- 13 ס' קירקגור, 'שכטר וא' כרוך (עורכים), מבחר כתבים, תל אביב תשל"ג.

על ידי חזרה לדת שנטש, והאיץ בבני דורו לשוב למקורותיה האותנטיים של האמונה, על ידי מה שכינה 'קפיצה'. לדבריו, הוא עצמו הגיע רק עד מפתן החוויה האותנטית.¹⁴ קירקגור הבחין בשלושה אופני קיום של האדם, שכל אחד מהם הוא שלב בסולם או 'מדרגה': האסתטי – אופן חיים שבו האדם אינו כפוף למצב אוניברסלי כלשהו. האישיות פועלת מתוך חופש וספונטניות, והעיקרון המנחה אותה הוא ההנאה היצרית והחושנית; האתי – אופן חיים שבו האדם מוותר על ההנאה החושנית, ומתוך בחירה מכופף עצמו לנורמות ולחוקים שתבונתו מביאה אותו לקיימם; הדתי – מחויבות מוחלטת לאל, גם אם הדבר עומד בסתירה לאתיקה. המאפיין העיקרי של מדרגה זו הוא פרוקס האמונה, כלומר התנגשות מתמדת בין התבונה הכללית לבין האמונה הסובייקטיבית.¹⁵ אף כי קיומו של המוחלט בעולמו של הפרט תלוי בהכרעה סובייקטיבית, האדם מקבל אותו כאילו היה דבר אובייקטיבי.¹⁶ שכטר מוסיף אל מדרג זה, בין השלב האתי לשלב הדתי, מדרגת קיום משלו – השלב המהותי. המושג 'מהותיות' אומנם מוצב בתוך סטרוקטורה פילוסופית קיימת, זו של קירקגור, אך הוא הופך למושג תשתיתי בכתביו של שכטר,¹⁷ המתעצם ומתהווה לכדי פרויקט עצמאי וחולש על פני כל הגותו.

רעיון המהותיות עומד כקריאה לדרך חיים וכהצעה ממשית ליהודי המודרני להיחלצות מן המשבר הקיומי שהוא נתון בו. המהותיות בגילוייה השונים היא לב ליבה של משנתו החינוכית והפילוסופית, והיא היא המושג המרכזי המלכד בהגותו של שכטר.

את רעיון המהותיות, אותו שלב קיומי בין האתי לדתי, הוא הציע כשלב מעבר בדרך אל הדתי, והסביר: 'איך להניח שתיווצר אצלנו, בחוג התרבות שלנו, דת בלי אלוהים. אבל יש להתחיל לעת עתה בחישובים של היסודות האלוהיים שנשארו עדיין קיימים בנפש האדם, עד שתבוא התחדשות דתית ממשית'.¹⁸ בשפה מגוונת הוא מתאר את המהותיות כפעילות נפשית פנימית של האדם התר אחר הפנימי, האלוהי, העל-אנושי והאותנטי שבו. שכטר הדגיש את רעיון ה'אלוהי שבאדם', שהוא לשיטתו אחד הביטויים המרכזיים לספרה המהותית.

לקורא בן זמננו, הצבת שלב המהותיות בתוך המבנה הקירקגורי מאפשרת מרחב מושגי נוסף לביורר הקשר שבין קיומם של חיים אותנטיים ומלאי משמעות, לשאלת הדתיות הפנימית וההלכתית.

14 בהקשר זה מכנה אותו שכטר 'משורר הדת'. ראו: 'י' שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית, תל אביב 1992, עמ' 35. היינו, שידע להורות ולהצביע לעבר השיא הדתי אך הוא עצמו רק השקיף אליו וידע לתארו בלבד. כך גם מסביר שכטר את 'דוד ושלמה'. ראו: קירקגור (שם). עוד על כך ראו: ס' קירקגור, העת הזאת; חזרה; ההבדל בין גאון לשליח, מ' איתן (תרגום), 'י' גולומב (עורך), ירושלים 2008, עמ' 9-13.

15 קירקגור בחר באברהם כמופת עילאי של האותנטיות הדתית. מנקודת מבט מוסרית, אברהם למעשה ביקש לרצוח את יצחק בנו; מנקודת מבט דתית הוא רצה להעלותו לקורבן מתוך עמידה בלתי אמצעית בפני המוחלט תוך השהיית ההיבט האתי וחיגה אל מעבר למוסר המקובל.

16 ס' קירקגור, חיל ורעדה, א' לוי (תרגום), 'י' גולומב (עורך), ירושלים תשע"ו, עמ' כו.

17 יש הסבורים ששכטר אף הוסיף את השלב המדעי, שלב העומד כמושג נגדי למהותיות. הוא הביע אכזבה מן המדע בהיותו חיצוני ומנותק מפנימיות האדם. הסתייגות זו מהמדע היא נקודה מרכזית להבנת תפיסתו של שכטר.

18 'י' שכטר, 'במשבר', ניב הקבוצה, הוצאה פנימית, עמ' 5.

הניסיון להגדיר את מושג המהותיות

ריבוי המושגים שנוקט שכטר כדי לתאר את המהותיות מעיד על הקושי להגדירה ישירות. זהו מושג מעורר, כביכול קרוב ומוחשי, אך לא ברהשגה מלאה. הוא מתהווה וסובייקטיבי. והמגע עימו אישי וחוייתי, חמקמק ועלום, שכן פירושו העיקרי הוא התכוונות.¹⁹ 'האדם המהותי' הוא אפוא מודל לאדם החי חיים המכוונים אל מה שמעבר לאדם.

קריאה ראשונית בכתביו של שכטר יוצרת את הרושם ששלב המהותיות הוא בעיניו שלב זמני בלבד, כורח המציאות בדרך אל המדרגה הדתית. בקריאה מעמיקה יותר מתברר, כי המהותיות היא בעצם ליבת הגותו וכי סביבה הוא רוקם את רוב רעיונותיו. עם זאת, בכל כתביו ניתן למצוא פסקאות ספורות בלבד על מושג המהותיות. שכטר עצמו מחפש מילים ודימויים להסבירו ומודה, כפי שנראה להלן, שספק אם הגדרותיו קולעות למשמעות המושג. עם זאת, 'הוא מכיר בו בביטחון וחווה אותו מבחינה נפשית', כפי שכותב תדמור.²⁰

אחת הדרכים להטמעת ההתכוונות למהותיות היא הצעתו של שכטר לראות את האדם כמצוי בהכרעה מתמשכת בין שני צירים או שני מישורים הדרים בכפיפה אחת – אנכי ואופקי. הציר האופקי הוא ציר החיים הסתמיים, השגרתיים, הבלתי מהותיים, הלא מודעים. הציר האנכי נוגע לשורשי הווייתו של האדם בפנימיותו, לשאלות הקיום והזהות, להצפת תחושות הבדידות והכאב ולחיפוש אחר האלוהי ולהתכוונות האדם לעבר הטראנסצנדנטי: 'אני מודע לכך שיש בקרבי מישור חיים השונה מן המישור שבו אני מסתדר בחיי היומיומיים, בבית, בעבודה וכו', והוא המישור שבו משמעות חי מודעת לי. את המישור הזה אני צריך לגלות תמיד מחדש והוא עוזר לי להשתחרר מן השגרה, מן המקובל והמוסכם ומאפשר לי להתחדש בפנימיותי'.²¹

כמחנך, שכטר בחר את הרעיונות, הביאורים, הטקסטים והתורות השונות על פי תרומתם לחיזוקו של ציר אנכי זה. כדרכו, הוא אינו מסתפק בהגדרה אחת ואף לא במושג אחד, ובין המטפורות ה'הנדסיות' שלו נמצא 'מחיצות אופקיות' ו'מחיצות אנכיות'. הראשונות מבדילות בין בני אדם, והאחרונות חוצצות בין האדם לבין 'מה שלמעלה ממנו'. גם את אלו וגם את אלו, צריך לדידו לשבור: 'עלינו לדעת שיש להתגבר לא רק על המחיצות האופקיות המבדילות בין אדם לחברו, אלא יש לנסות להתגבר גם על המחיצות האנכיות המבדילות בין האדם לבין מה שלמעלה ממנו, ועל המחיצות המבדילות בינו לבין עצמו, ולבין מה שנמצא בעומקי ליבו'.²²

שכטר אף מגדיר את מציאות חייו של האדם ככרירה מתמשכת בין שני מישורים. המישור הראשון הוא זה שאותו אנו תופסים בחושינו ובשכלנו ומתנהלים חיי היוסיום שלנו. 'המישור האחר' מורגש בעומק הנפש, והוא המישור האלוהי. אדם

19 היטיב להגדיר זאת ישעיהו תדמור בשם ספרו 'התכוונות לעל-אנושי שבאדם'. מושג ההתכוונות מצביע על הווקטור (מושג ששכטר בחר בו), על נקודת המבט, השאיפה, איכות אך לא תוכן מוגדר, בעל גבולות וסופי.

20 תדמור, ד"ר יוסף שכטר – משנתו ודרכו בחינוך (לעיל הערה 6), עמ' 79.

21 שכטר, בין אדם למקום (לעיל הערה 3), עמ' 49.

22 שם, עמ' 10.

שיש לו יחס פנימי לאותו המישור והוא מכוון אליו – הוא אדם דתי.²³ אבל 'אין שני המישורים נפרדים זה מזה, אלא קיימת זרימה תדירית ממישור למישור, ועל האדם להיות מודע לא רק לקיומו של המישור האחר, הנפשי הפנימי האלוהי, אלא גם לקיומה של הזרימה הזאת ולדאוג לכך שלא תיפסק לחלוטין'.²⁴

בחינת מציאות חייו של האדם דרך שני המישורים היא ניסיון ליישם את רעיון המהותיות בקיום האדם. תדמור חש בייחודיות ובכובד המשקל של רעיון זה, ובערוב ימיו של שכטר הוא ראיין אותו באריכות בנוגע למשמעותו וניסה לקבל ממנו את הגדרתו על פיו. בשיחה ביניהם ניכר כי שכטר איגם בתוך מושג זה כמה וכמה התכוונויות:

שאלה: מושגי המהותיות והאדם המהותי הם מהותיים, אם אפשר לומר כך, בהשקפת עולמך. התוכל להסבירם שוב?

תשובת שכטר: האדם נעשה רחוק מהדת במובן האידיאלי, במובן התמים, וקשה להביאו לדת. חשבת, מה ניתן להציע לאדם במקום האמונה הדתית האידיאלית התמימה ובמקום החוויה הישירה. ניסיתי לחשוב על תחליף זמני לתקופה המסוימת שבה אנו חיים.

ש': תחליף – באיזה מובן?

ת': במובן הענייני ובמובן הלשון, שהם קרובים יותר לאדם בזמננו.

ש': אם כן, מהו האדם המהותי?

ת': זהו האדם הרציני, האותנטי.

ש': אני זוכר שהשתמשת במונח רציני במשמעות מיוחדת.

ת': נכון, אבל בעיקר בשיחותיי בעל פה. הרציני הוא שם נרדף למהותי.

ש': מהו אדם אותנטי?

ת': שהסקרנות המדעית או האמנותית או המעמדית איננה העיקר אצלו. שבמובן ידוע הוא בלתי תלוי בחברה ובדעת הקהל. שהוא מכוון למצוקה הנפשית ולפתרונה. קראתי לזה גם האדם הוורטיקלי.²⁵

'קיום קודם למהות'

מימי אפלטון רווחה בשיח הפילוסופי של המערב ההנחה שהמהות (essence) קודמת לקיום. כל דומם, כל חי וגם האדם הוא למעשה מימוש של חשיבה ושל תכנון מוקדם, ביטוי פרטי של מושג אוניברסלי שקדם לו – אלוהים. המהות המוטורמת, הקודמת לכל קיום, היא חלק מהגותו של אפלטון, שראה במהותיות אידיאליות ממשיות יותר מהדברים עצמם המופיעים במציאות. המושגים 'מהות' ו'אידיאה' הם מעבר

23 שם, עמ' 14-15.

24 שם.

25 תדמור מציג אפשרות שהמושג ורטיקליות הוא השפעה חלקית של היידגר, שבהגותו ההווייה היא 'היות שם' (או היות-בעולם, dasein) ומשמעה חיפוש אחר מהותו של האדם עצמו, אחר השלמות שחסרה לו, שהיא מעבר לרגע הממשי שבו הוא נמצא, דהיינו חריגה של האדם מעצמו. אלא שבניגוד להיידגר, שמבטל את אפשרות האל, החריגה ששכטר מציע היא לעבר האלוהי.

לזמן ולמרחב, מעבר לקיום האינדיבידואלי הקונקרטי. גישה זו חלה גם על אידיאת האדם, שקיומו כפרט הוא העתק חלקי ביותר מהאידיאה. אף האל, שהוא על-טבעי, בורא עליון, יוצר את הנבראים כולם, ובהם האדם, לפי דפוסי האידיאות הנצחיות. הפילוסופים הקיומיים ובראשם ז'אן פול סארטר דחו השקפה קלאסית נוקשה זו וקבעו שקיומו של האדם קודם לכל אידאה. סארטר טען שהמכנה המשותף בין האקזיסטנציאליסטים הדתיים לחילונים הוא הרעיון שהקיום קודם למהות, היינו, ש'חייבים' אנו להתחיל מן הסובייקטיבי.²⁶ ראשית כול האדם קיים, ורק אחר כך, לאחר ש'ישליך' עצמו אל העתיד', הוא ייהפך למה שיעשה מעצמו. לכן, לדידו, אין להשתמש במושג 'טבע האדם', שהרי מושג זה מצביע על מהות הקודמת לאדם. כך, האדם הוא ארון לעצמו. האקזיסטנציאליזם האתאיסטי מנמק זאת בכך, שבהיעדר אלוהים אין לאדם על מה להישען, אין דטרמיניזם, והאדם הוא חופשי. האדם חי בחירות, והוא נידון ליצור את עצמו כל רגע ורגע, ללא כל עזרה ותמיכה. מאחר שהקיום קודם למהות, האדם הוא הבונה את דיוקנו העצמי על ידי מעשיו ופעולותיו. אמירתו הידועה של סארטר, 'הקיום קודם למהות', משמעה שההוויה האנושית חומקת מכל ניסיון לבטא ולתמצת את עצמה באמצעות המשגתה האפריורית וחורגת מכל הגדרה חד-משמעית. האדם הוא בעצם מה שהוא עושה מעצמו, ממנו מתחיל הכול, תודעתו נובעת מעצמה בלבד ואינה ניתנת לקיבוע, והוא נידון ליצור את עצמו בתוך ההקשר ההיסטוריו-חברתי שבו הוא נתון.²⁷ הקביעה 'הקיום קודם למהות' היא אפוא המשך לרעיונותיהם של האקזיסטנציאליסטים האתאיסטים 'שהקיום בא לפני המהות – או, אם תרצו, שחייבים אנו להתחיל מן הסובייקטיבי'.²⁸ אחד המתנגדים להעמדת הקיום כנקודת המוצא הבלעדית, ואף לרעיון שהאדם 'ממציא את עצמו', הוא ויקטור פראנקל, אבי הלוגותרפיה.²⁹ לדידו, קיימת מהות חיצונית שבני אדם מתעלים אליה ושואפים אליה, בהתכוונותם אל משמעויות שחורגות מחוץ להם עצמם, שהן יותר מאשר ביטוי גרידא לעצמיותם. דבריו אלה עולים בקנה אחד עם מושג המהותיות של שכטר. שכטר התכוון לאותו ציר אנכי שמושך את האדם אל פנימיותו, שיש בה חיבור אל הנשגב והנעלה, אל האלוהי, אל מה שהוא מעל ומעבר לאדם, זאת לעומת הציר האופקי, שהוא ציר חיי היומיום.

מהותיות היא הקיום

אם הנוסחה של סארטר היא 'הקיום קודם למהות', ניתן לומר כי נוסחתו של שכטר היא 'המהותיות כלולה בקיום כפוטנציאל'. בהציבו את מושג המהותיות כתחליף

- 26 ז'פ סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, 'גולומב (תרגום), ירושלים 1990, עמ' 11. וכן, א' מאיר, פילוסופים קיומיים יהודים ברב שיח, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2003, עמ' 9-10.
- 27 יש לציין כי אף על פי שסארטר מתייחס להיידגר בהגדרה זו של הקיום קודם למהות, היידגר רואה את ההוויה כקודמת למהות. על כך ראו: 'גולומב, היידגר נגד סארטר על הומניזם', עתון 77, 403 (2018), עמ' 30-33.
- 28 על מושג 'הקיום קודם למהות' ראו אצל סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (לעיל הערה 29), עמ' 11-15. וכן 'גולומב, מבוא לפילוסופיות הקיום – אקזיסטנציאליזם, ר' שיחור (עורך), משרד הביטחון, האוניברסיטה המשודרת 1990, עמ' 34-41.
- 29 ר' פראנקל, השאיפה למשמעות, ש' ברוידא (תרגום), ירושלים 1969, עמ' 74-75.

למושג הקיום הוא לא רק מחולל שינוי סמנטי בתוך השפה הפילוסופית; המהותי הוא הקיומי, אך לא קיומי במובן הסארטרי, שכן למושג זה מוסיף שכטר רמיזה לערכים מוחלטים מוגבהים, טרנסצנדנטיים. היינו, יש ערך שקודם לאדם, אך מאחר שהוטמעו בו הרעיונות הקיומיים, הוא כבר אינו יכול להישאר תחת ההגדרה הראשונית של המהות, שהיא אובייקטיבית. האדם האותנטיהבוחר ניצב מול 'המהות הקודמת לקיום', ומתוכיותו נוצרת שוב מהות פנימית, אותנטית, ייחודית ואימננטית, והיא היא המהותיות. המושג מהות, אם כן, עובר טרנספורמציה. שכטר מנתק אותו מהמטען האובייקטיבי ומעביר אותו דרך המסננת האקזיסטנציאלית, ואז הוא נבחן שוב בחווייתו הפנימית של האדם האותנטי הבוחר. נוצרה כאן התפתחות בתוך המושג עצמו: הוא נלקח מעולם המושגים הפילוסופי המוכר, אך שכטר ניתק אותו מהמקום האובייקטיבי, החיצוני, והטמיע אותו שוב בהגות, דרך הטענתו בבחירה המודעת של היחיד.

מרטין בובר, שהגדיר את עצמו כאקזיסטנציאליסטי-דתי, ראה במהותיות תכונת טבע אנושית שהאדם נולד עימה וחי עימה. בובר ביסס זאת גם על הגותו של עמנואל קאנט ועל ספרו **הקדמות**,³⁰ שכוון על ידו 'למי שעתידים להיות מורים' ונועד להבהיר בדרך פשוטה ותמציתית את **ביקורת התבונה הטהורה**, ספר תורת ההכרה הנודע שכתב ופיתח בה את ה'צורות' וה'קטגוריות' של התבונה, כמוכנות באדם מעצם טבעו. לפיו, הצורות – החלל והזמן – אינן אלא כלי השכל האנושי, שבאמצעותם, באורח אפרירורי, קודם לניסיון, מתבונן האדם בתופעות ומפרשן.

לאור זאת נשאלת השאלה, באיזה מובן בובר ושכטר היו אקזיסטנציאליסטים. מצד אחד, מהות האדם, על פי תפיסתם, טבועה בו מעצם טבעו, ובכך היא קודמת לקיום; מן הצד השני, תקפה אצלם הנוסחה 'הקיום קודם למהות'. נוכל לומר שהם רואים במהותיות שבאדם אפשרות הגנוזה בו כפוטנציאל הייחודי לאדם, כמפתח לאפשרויות חייו, כי 'האדם אדון לעצמו, ומכלול האחריות על קיומו נופל על כתפיו בלבד'.³¹ ברוח זו כתב תדמור: 'אצל שכטר [...] המהותיות פירושה גישה רצינית לחיים, עיסוק בשאלות האדם והחיים, רצון והכרעה לחיות חיים בעלי משמעות ושאיפה להתעלות אנושית'.³² שכטר עצמו כתב: 'יסוד היסודות בהשקפת העולם הוא ההכרה בקיומו של נתון אלוהי בנפש האדם'.³³ מהותיות פוטנציאלית זו נקרא האדם לממש בחייו האותנטיים.

מהותיות – שפה דתית 'שותקת'

בקרוב חברי החוג הווינאי רווחה גישתו של לודוויג ויטגנשטיין (1889-1951). חוקי החוג לא אפשרו לחבריו לבטא את כל מה שנוגע במטפיזי ושאינו יכול להתבטא בשפה המדעית הפוזיטיביסטית.³⁴ שכבת שפה מושקת זו, כפי שמתארה

- 30 ע' קאנט, הקדמות לכל מטפיסיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע, א' יערי (תרגום), ירושלים תרצ"ו.
 31 סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 15.
 32 'תדמור, 'קיומיות, רוחניות ומהותיות בחינוך', 'תדמור וע' פריימן (עורכים), חינוך – מהות ורוח, תל אביב 2012, עמ' 294.
 33 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית (לעיל הערה 14), עמ' 173.
 34 ל' ויטגנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי, ע' צמח (תרגום), ירושלים ותל אביב תשנ"ה, הערה 7.

ויטגנשטיין, אותו מרחב שניתן 'לשתוק אותו' יותר מאשר לתארו, הוא לטענתי המרחב שבו נמצא הפרויקט המרכזי של שכטר, כבר מאז ימיו בחוג הווינאי.³⁵ למעשה, הוא ניסה למצוא שכבות בשפה שייחננו ביטוי לחוויה ולרגש הדתי ולמה שלא היה אפשר להביא לידי ביטוי בכללים המדעיים המתמירים של החוג. שפה שותקת זו היא השפה ששכטר מנסה לגעת בשוליה, לכוון אליה בלב הגותו, ושמתוארת לרוב במושג המקורי 'מהותיות' שהוא הציב במרכז הגותו ורעיונותיו. אפשר לומר ששכטר דווקא ביקש להביע את הספּרה שוויטגנשטיין חשב שיש לשתוק: שתיתו של ויטגנשטיין היא דרכו להצביע לעבר אותו מרחב שהוא נשגב ונעלה, ועל כן 'הטיל איסור' לבטאו במילים. כך מסביר שכטר:

ויטגנשטיין היה בעל תפיסה לוגית עמוקה ובעל אמונה כאחד. תמיד חש את קיומו של מה שלמעלה מן האדם, שלא נוצר על ידי האדם ושאינו ניתן לביטוי בלשון התיאורים של האדם, והטיל איסור לוגי על משפטים מטאפיזיים שאינם משפטי תיאור. הפוזיטיביסטים שבדורו הבינו יפה את האיסור הזה, אך הם לא הבינו, שהאיסור לא בא אלא לפנות את הדרך למיסטיקה אמיתית, כלומר: למה שמתגלה בעולם ואינו שייך לתיאורו של העולם.³⁶

בניגוד לעמדה הפוזיטיביסטית, שאינה מוצאת ממשות במיסטי, ובשונה מוויטגנשטיין הגוזר שתיקה על הספּרה שאינה ניתנת לאימות, בהגותו של שכטר יש ניסיון לבטא שכבה שתוקה זו ולמצוא בגבולות השפה דרכים לכוון לעבר קיומה של שכבת מציאות נוספת, שהיא מעל המילולי, ושהמסתורין שבה הוא ביטוי לחלק ממשי ומהותי של הקיום האנושי.

בהקדמה לספרו של קירקגור **חיל ורעדה**³⁷ תרגם יעקב גולומב את הכינוי 'דה-סילנטיו' של הגיבור הספרותי יוהאנס, ל'יוהאנס השותק' והסביר: 'בשם בדוי זה מבקש קירקגור לציין מסתורין ואת אי האפשרות העקרונית להעביר את המסר הדתי בשפה תבונית ואובייקטיבית'.³⁸

המחבר יודע שבספּרה הדתית יש דברים שאומנם אי אפשר להסבירם, אך ניתן לנסות לתארם. שפה שותקת זו היא השפה ששכטר מבקש לכוון אליה בלב הגותו:

האדם עושה ניסיונות ליצור מסגרת הגיונית למחשבתו, הוא כותב, 'הוא רוצה להימלט מן התוהו על ידי חלוקה של הדברים שבעולם ושבנפש ועל ידי הכנסת משטר בהם. מתוך פחד מפני התוהו מגיע האדם עד כדי שלילת המטאפיזי, אך

35 'שכטר היה חברו של ויטגנשטיין, והוא כתב עליו באריכות בספרו יהדות וחינוך בזמן הזה, תל אביב תשכ"ו (להלן: שכטר, 'יהדות וחינוך'), עמ' 161-196. כמו כן, הוא ציין אותו כאיש בעל חזון. ראו: שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית, עמ' 134-137.

36 שכטר, יהדות וחינוך, עמ' 29.

37 קירקגור, חיל ורעדה (לעיל הערה 16), עמ' כח.

38 שם.

המטאפיזי האמיתי שבעולם ושבאדם מונח בשורש הדברים והוא מבצבץ ועולה בין החרכים של המסגרות ההגיוניות.³⁹

על הקושי להביע את אותו מרחב ששכטר מצביע עליו ככזה שלא ניתן לגילוי ולהעברה דרך השפה מצביע בובר. זהו מרחב ה'התגלות' שיש בו מפגש עם האלוהות, עם האתה הנצחי: 'האדם מקבל, ואינו מקבל "תוכן" אלא נוכחות, נוכחות בחינת כוח'.⁴⁰ אותה נוכחות אינה ניתנת להגדרה, ואין נוסחה או הדמיה שיכולה לפרש אותה: 'סוד זה שלפנינו ובו וממנו ואליו אנו חיים [...] מה שקיבלנו – אין אנו יכולים לבוא לאחריים ולומר: עליכם לדעת זה וזה, זה וזה עליכם לעשות'.⁴¹

הוגים רבים הושפעו מגישתו של ויטגנשטיין. גם רוח הזמן, שהאדירה את הרציונליזם ואת הפוזיטיביזם, סייעה בכך. ואף על פי כן, סבור שכטר, את האלוהי יש לבאר ולומר. הוא לא נענה לציווי של ויטגנשטיין, ואף לא לציווי התלמודי 'במפלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור. במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות' (חגיגה ג ע"א). על המרחב השתוק הזה מצביע בהגותו, מתוך מודעות למגבלת השפה ולקושי של האדם המשכיל, שכבר אינו חש באופן טבעי ברובד האלוהי וזקוק לתיווך מילולי לשם כך. את הקושי להסביר את השאיפה הפנימית לישות נעלה יותר, שהיא הרמיזה לישות אלוהית, הוא תולה בניתוק הכללי של האדם מן האלוהי. הוא יודע שהאדם המודרני פוגש את מושג האלוהות בדרך פילוסופית, מדעית ועיונית, ומתנצל על כך שבליט ברירה גם הוא עצמו עושה זאת, שהרי אין דרך להסביר דברים לעיוור 'בשפת העין':

הניסוח הזה הוא פילוסופי עיוני, וממילא הוא מפריע לנו במדעיותו, בחוסר החווייתיות שבו, אבל אין לנו דרך אחרת. אם רוצים להסביר את הצבעים למי שלא ראה מאורות, מוכרחים לעשות זאת באמצעות העתקה, באמצעות תרגום, משפת העין לשפת האוזן, לשפת הצלילים או לשפתו של חוש אחר. וכך אנו, המשכילים, שאין אנו חשים לצערנו, באלוהי, באופן בלתי אמצעי, מסבירים לעצמנו את האלוהי המובן מאליו באופן פילוסופי-עיוני. אנו מצביעים על גלים מסוימים בתוך 'אזורי סערה' בנפש, על כוחות הלוחצים את הנפש לעליה, להגשמה עצמית, לשלמות ומהם אנו למדים על האלוהות. מנפשנו נחזה אלוה.⁴²

שכטר קשר בין האימנטי לטרנסצנדנטי והצביע על החשיבות של ראיית הקשר ומציאת האיזון שבין מה שלמעלה מן האדם ובין עצמיותו הפנימית. דרך אותו קול פנימי, שהוסרו ממנו ה'קליפות', מתהווה מקור להיפתחות אל מול האלוהי. הפירוד והניכור שנובעים מהתרבות המודרנית הם אלה ששמו חיץ והפרידו בין האדם לבין

39 'שכטר, העל אנושי באנושי, תל אביב תשכ"ג, עמ' 11.

40 מ' בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים תשי"ט (הדפסה שביעית, תשס"ז), עמ' 84.

41 שם, עמ' 85.

42 'שכטר, ממדע לאמונה, תל אביב תשי"ג, עמ' 110.

מה שלמעלה ממנו, טען שכטר, ועל כן הציב את המהותיות כהכנה של האדם לקראת הסרת החיץ הזה.⁴³

מהי אפוא מהותיות

יסוד היסודות בהשקפת העולם הוא ההכרה בקיומו של נתון אלוהי בנפש האדם [...] אדם המכוון למרכז הפנימי, למשמעות קיומו, משתתף בכל הפעולות של העולם החיצוני: בעיסוק המקצועי, במשפחה, בחברה, במדע, באמנות וכו', אבל הוא מודע לעיקר התוכן של ישותו, לאלוהי שבקרבו.⁴⁴

דברים אלה של שכטר מעידים על הגותו – היא פרגמטית, מכוונת לצד המעשי ולהיבחות שלה בחיים, ועל כן היא פונה ליחידים ומציע שיתנסו בה ויחוו את אמיתותה: 'כל עוד שאין אפשרות להגיע לידי תרבות דתית אמיתית, יש לחזק את התרבות המהותית'.⁴⁵

בניסיונותיו להנהיר את המהותיות מכנה אותה שכטר במגוון תיאורים: רצינות, ערכיות, אכפתיות, אקזיסטנציאליות ואותנטיות. כל אחד מאלה הוא ניסיון שפתי ליצור סביבת מושגים מרווחת דייה, שמאפייניה הם החיפוש אחר משמעות הקיום ואחר ממדים נעלים באדם, שבכולם הוא עומד 'בפני האלוהים'. ואכן, ככל שהולכים ומעמיקים במושג המהותיות, קשה יותר להביע באופן נהיר וברור מושג זה, שהוא בעיקרו התכוונות – הצבעה על דרך הנמצאת בתהליך של היווצרות – ששכטר עצמו יוצר בהתפתחות דיאלוגית עם תלמידיו.

האדם כמה לתוכן בחייו. שכטר ממשיל זאת למי ששכר בית מידות יפה, שם בו את כל חפציו האהובים, אך חי בו בלי הנפש האהובה עליו. האדם המהותי הוא מעין 'גלגול' של האדם הדתי, אך הוא נבדל ממנו בהרבה, שכן עיקר שאיפתו היא לצקת תוכן לחייו ולמעשיו ולחיות חיי תועלת, כלומר להעלות את ערך החיים וטעמם. הוא מכוון כלפי מעלה, אך 'אין לו מתח גבוה כמו לאדם הדתי'.⁴⁶ גם ברצותו אין הוא יכול להאמין באל אישי שאפשר לפייסו ולזכות בסליחתו. על כן 'על האדם המודרני להיות ער תמיד, מבחין תמיד, מכיר תמיד, מעמיק תמיד, כדי שיזכה לאמונה. וזה מכביד מאוד. מקום הפגישה של האדם המודרני עם האלוהים הוא בנפש, ובנפש בלבד, והאלוהים נמצא בשעה שהנפש מרגישה במציאותו'.⁴⁷

הדברים של שכטר על חוסר האפשרות להגיע לתרבות דתית ממשית ועל הפתרון (הזמני) לכך באמצעות המהותיות מזכירים את דבריו של אהרן דוד גורדון, ששכטר מרבה לצטט מדבריו: 'בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים [...] שם יש יחס דתי, בין אם יש שם אמונה באלוהים, ואפילו באין שם אמונה

43 'שכטר, 'תפיסת עולם דתית של משכיל: שיחותיו של מר פרופטר', מאזנים יג, לו (1961), עמ' 369-366.

44 'שכטר, יסודות אידיאיים ומעשים סמליים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 9.

45 שכטר, ממדע לאמונה (לעיל הערה 42), עמ' 47.

46 שם.

47 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 27.

באלוהים'.⁴⁸ חיים שיש בהם אינטנסיביות ועוז פנימי נחשבו בעיני גורדון לחיים דתיים, גם ללא אמונה באלוהים. ושכטר כתב: 'יש להעיר שעל אף ההתפוררות של העולם, בזמן שהאדם המהותי שבדורנו מגיע למצב של רצינות יציבה, אין הוא נבדל בהרבה מן האדם הדתי שבתקופות הדתיות'.⁴⁹ המהותיות של שכטר היא אפוא תגובה על משבר האדם המודרני, אך גם על 'בעיית האדם' כפי שמכנה אותה בובר, או על 'בעיית החיים', בניסוחו של ויטנגשטיין.⁵⁰

בהקדמה לפרקי עיון לנבוכי זמננו, כותב שכטר כי לדורו יש משימה רוחנית – הכוונת המחשבה להתחדשות רעיונית הכרחית ביהדות, שתיצור גשר בין מה שהוא מכנה ה'נתונים' שבתנ"ך ובתלמוד לבין התודעה המודרנית, כי 'לא ייתכן שעם כעמנו יתפרנס רק משיירים פולקלוריסטיים'.⁵¹ בכך הקדים שכטר את זמנו – הוא חש באופן הבידורי הלא רציני שבו במידה רבה מונחלים ערכי היהדות בציבור הרחב. גם להשאיר את הדברים ברמה עיונית אקדמית בלבד נראה לו לא נכון, שכן 'המדרש צריך להיות מחיה ולא רק מלמד'.⁵² שכטר מצטייר אפוא כהוגה פרגמטי, המודע עד מאוד לשינויים העמוקים שחלו בעולם היהודי, ולכן שואף ליצור אינטגרציה בין תורת האדם לבין תורת היהדות, ומחפש דרך ליצור גשר במקומות שבהם קיים פער. מנגד, הוא היה מודע לעמימות שעולה מדבריו על ה'מהותי', ה'דתי' וה'אלוהי', והוא כמרמתנצל בנסחו את ההבדל בין המהותי לדתי:

אם מדובר על הדתי במונח הפנימי, למעשה אין הבדל גדול. אמנם בהזדמנויות שונות הבחנתי בין המהותי לדתי, אבל זו הייתה רק טכניקה להבטיח שתהיה קליטה אצל השומעים: כדי שאנשים לא יפסלו את העניין מלכתחילה. לא תמיד הצלחתי לפתח זאת כהוגן (מבחינת ההסבר, מבחינת הלשון). הייתי צריך להלביש את העניין בלבושים אפשריים, בנתונים רעיוניים אפשריים הניתנים לקליטה. אני זוכר, למשל, שבהרצאותיי בפני אגודת הסופרים הקפדתי להשתמש בהקשר הזה במושג אלוהי לעומת האלוהים. בכלל, מציאת הביטויים היא דבר קשה מאוד. כי בעצם הנתונים שאנו רוצים לדבר עליהם אין להם נתונים בלשון. היודע איננו מדבר והמדבר אינו יודע.⁵³

כך נעה המטוטלת השכטרית בין הדתי למהותי, תוך ציון החיסרון שבכל גישה, במטרה לבנות גשר ביניהן: 'אנחנו מתקרבים כיום הזה לתפיסת העולם של היהדות הדתית, אבל אין אנחנו שוכחים את החיסרון העיקרי שהיה אף בתפיסת עולם זאת והוא: ההתבצרות בתורה ובמצוות, שדחתה והרדימה את הרצון לגאולת העם במשך דורות'.⁵⁴ בה בעת הוא מדגיש ש'המצוות המעשיות הן בבחינת אות וזיכרון, הבאים

48 א"ד גורדון, כתיבי גורדון: האומה והעבודה, תל אביב תשי"ז, עמ' 351.
 49 שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 57.
 50 " לוריא, בעקבות משמעות החיים: מסע פילוסופי, חיפה תשס"ג, עמ' 154-173.
 51 " שכטר, פרקי עיון לנבוכי זמננו, תל אביב תש"ל, עמ' 7.
 52 שם.
 53 " תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם: חינוך אכסיסטנציאליסטי דתי במשנתו של יוסף שכטר, תל אביב תשנ"ד, עמ' 57.
 54 " שכטר, על ממלכת כהנים ועל נס מן השמים, חיפה תשכ"ט, עמ' 6.

להזכיר לאדם את קיומו של המישור ההוא [ההדגשה שלי ש"ש].⁵⁵ תפקיד המצוות הוא להזכיר לאדם שקיים מישור חיים השונה במהותו מן המישור של חיי היום-יום. המודעות למישור 'ההוא' היא שמאפשרת לאדם לצאת מתוך הרגלי חייו ולהתחדש באופן פנימי. כך למשל השבת. לא ההלכה הפורמלית היא הקובעת אותה, אלא הקרבה הפנימית:

יום השבת הוא יום של התכנסות ושל קירבה, יום הנועד לחזק את הקיום כאן ועתה, ולחדש את השתרשותו של האדם בעצמו ובקרוב לו קירבה פנימית [...]. לא נאמר לחניך שלנו: אל תיסע בשבת, אלא נאמר לו: הישאר אצל עצמך בשבת! הישאר אצל הקרובים לך בשבת! העיקר בשבת שבתורה הוא איסור עשיית המלאכה בשבת [...]. השבת היא סמל ההתפייסות של האדם עם הטבע כמות שהוא ועם החברה כמות שהיא [...]. ההשתלבות ביקום כמות שהוא היא זכר לראשית הימים.⁵⁶

איתן ורדי, מוותיקי חוג השכטריסטים,⁵⁷ תיאר את פגישתו עם השקפת עולמו של שכטר ואת התרשמותו ממנה: 'ההתרגשות שאחזה בי בתום המפגש הייתה מהגדולות, ואולי הגדולה בחיי'. ורדי הדגיש את החידוש באפשרות החיבור שלו לאלוהי אך לא דרך הריטואל הדתי, ומצא את עצמו בעקבות כך בתחושת הזדהות רבה עם הדברים, כאילו מצא את מקומו: 'הפרק הזה נתן לי הרגשה ואמונה שאם אני יכול להיות אדם דתי, יכול אני להיות "אדם מהותי", כלשונו של שכטר, וזה נטע בי שמחה וביטחון'.⁵⁸

אותנטיות, רצינות ואחריות

הוגים רבים רואים במושג 'אותנטיות'⁵⁹ את ליבת ההגות האקזיסטנציאלית. שכטר עצמו, בהישאלו על המושג מהותיות, ענה שאותנטיות היא אחד ממאפייניה, כפי שעולה משיחתו עם תדמור, אך למושג האותנטיות בהגותו של שכטר יש מטען ייחודי שכלולה בו גם ההתכוונות לאלוהי. מהותיות בהגותו היא אותנטיות במונח של חיפוש אחר האמת הפנימית וחוסר הניכור של האדם לעצמו, המתלכדת עם התכוונות של האדם לאמונה, לספירה הדתית. שכטר, שהיה רגיש לאופנות דיבור, אומנם נזקק לאותנטיות בניסיון להגדיר את השלב המהותי, אך בה בעת הסתייג ממה שנראה לו כעודף שימוש בביטוי זה ואולי מן האופנתיות שנלוותה אליו בזמנו: 'אין דעתי נוחה

55 שכטר, בין אדם למקום (לעיל הערה 3), עמ' 15.

56 "שכטר, 'מחקר והוראה מסוג אחר', מאזנים כו (תשכ"ח), עמ' 31.

57 איתן ורדי חי בירדן. א' ורדי ואחרים (עורכים), שני מישורים וגבעה אחת. חברי יודפת כותבים על יוסף שכטר ומשנתו בשנת היובל למושב השיתופי יודפת, יודפת תשע"א, עמ' 48-49.

58 ורדי דיבר על "עיקריה של דת ישראל וחלקנו בהם", בתוך שכטר, ממדע לאמונה, עמ' 49-69.

59 על אותנטיות באקזיסטנציאליזם ובייחוד אצל היידגר וסארטר, ראו: ר' סיגד, אקסיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים תשל"ה. וכן: גולומב, 'היידגר נגד סארטר על הומניזם' (לעיל הערה 27). ואף א' מנסבך, קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמונה, ירושלים תשנ"ח.

מן השימוש המופרז במושג "אותנטי", משום שאין אדם אותנטי לחלוטין בהשקפותיו. כל אחד מושפע מחינוכו ומסביבתו. אלא שיש אנשים המכוונים לצד האותנטי ויש אחרים שאינם מכוונים לצד האותנטי, אלא לצד הערכתה של החברה אותם, ולצערנו אלה האחרונים הם הרוב.⁶⁰

באדם הדתי המובהק הוא לא ראה אלמנטים של אותנטיות. אדרבה, הדת בהופעתה הנוכחית הייתה בעיניו מאובנת, מסגרתית וחיצונית. ייתכן שהגדרת האותנטיות כמאפיין נוסף של המהותיות מחזקת את הטענה שהאדם המהותי הוא הוא בעיני שכתר דמות האדם שאליה יש לשאוף בתקופת זמן זו שבה הדת נמצאת במצבה ה'חיצוני', ההיקפי.

מושג נוסף הנלווה למהותיות אצל שכתר הוא רצינות, ואף הוא מבית היוצר של קירקגור.⁶¹ רצינות מבטאת את האחריות הנלווית להכרעה הקיומית של האדם. האדם הרציני הוא זה המכוון לקבלת החלטות פנימיות שהוא מתחייב אליהן. לטענת יורגן הברמאס,⁶² בליבת האקזיסטנציאליזם עומדת האחריות המלאה של האדם לפעולותיו, ולכן הוא כבר לא יכול להישען על אמיתות מכלילות וגם לא על האל, אלא רק על רצונו החופשי. מעתה הוא בעצם האחראי הישיר לפעולותיו בעולם. כך גם סבור סארטר: 'למעשה, התוצאה הראשונה של אקזיסטנציאליזם היא שהאדם אדון לעצמו, ומכלול האחריות על קיומו נופל על כתפיו בלבד'.⁶³ שכתר העריך מאוד את האדם הפועל כיחיד והמקבל הכרעות אישיות שאינן עולות בקנה אחד עם ההמון הסתמי. בעיניו, זו אישיות השואפת לנאמנות עצמית ולמעשים הנובעים מתוך אמת פנימית. אישיות כזאת הוא סוקרטס – הוא הדמות המייצגת את האדם המהותי.⁶⁴

באקזיסטנציאליזם החילוני, החיפוש אחר האותנטיות הוא חיפוש עיקש ואולי אף נואש אחר חיים של בחירה מתוך חופש ו'המצאה' לא מוכתבת מראש של דרך החיים הפרטית: 'אלפי דרכים מסומנות בו וכולן מובילות אליך, אך לא אוכל ללכת אלא בדרכי שלי. כי אדם הנני, יופיטר, וכל אדם חייב להמציא את דרכו'.⁶⁵ אותנטיות קשורה ליכולת של האדם לבצע רפלקציה, כלומר לחשוב על עצמו ולהכיר את עצמו. את שורשיה של היכולת הרפלקטיבית של האדם יש המייחסים לבידולו מן הקוסמוס. הגישה המודרנית אף מחדדת את הנבדלות והנפרדות של האדם מהעולם הסובב אותו, ואכן האדם בעידן המודרני רואה את עצמו כאישיות נבדלת ונפרדת, וראייה זו היא חלק מזהותו.⁶⁶ אדם זה תופס את עצמו כשלמות, תוך העדפת הקיום הפרטיקולרי על פני הקיום האוניברסלי. באמצעות פעולת הרפלקציה

60 'שכתר, מסות, שיחות ומכתבים, ו', חיפה תשנ"א, עמ' 32.

61 קירקגור, מבחר כתבים (לעיל הערה 13), עמ' 79.

62 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. By: Frederick G, Lawrence, Cambridge: Cambridge Polity Press, 1987, pp. 16-22.

63 סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (לעיל הערה 29), עמ' 14.

64 שכתר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 22-37.

65 ז"פ סארטר, הזבובים: מחזה בשלוש מערכות, מערכה שלישית תמונה שנייה.

66 A. Macintyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*, Indiana Notre Dame: University of Notre Press, 2007, pp. 32-34; J. Crittenden, *Beyond Individualism*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 15-19.

מתפתחות המודעות שלו ויכולתו לחשוב על עצמו.⁶⁷ יש הרואים ברפלקציה שלב מְטָרִים המתנה את האותנטיות והמאפשר לאדם לחפש את האמת הייחודית לו ואת זהותו. בהתכנסו פנימה לתוך נפשו יכול האדם להיות משוחרר מערכים מגבילים ולתהות על דבר ישותו העצמית האותנטית.⁶⁸ שכטר אף הוא תופס את הרפלקציה כאמצעי חשוב לקיום העצמי של האדם, וכשלב לעבר התכוונותו אל הספֶרה הגבוהה, אל האלוהי.⁶⁹

'הדת הממסדית אין בה ויטאמינים רבים'

אשר שכטר, נכדו של יוסף שכטר ומחוקריו המובהקים, טוען כי שכטר חתר לבסס את עמדותיו התאולוגיות מתוך תפיסה שעל פיה דתיות אינה עניין לסקטור כלשהו, אלא בסיס רחב מאוד לתרבות בכלל. האדם המהותי של שכטר הוא בעיניו 'במידה מסוימת גלגולו של האדם הדתי [אך] עיקר שאיפתו [היא] לתת תוכן לחייו ולמעשיו'.⁷⁰ זוהי אם כן אחת ההגדרות הבולטות של האדם המהותי – אדם המחפש אחר תוכן לחייו ולמעשיו. אדם זה אינו נמשך אחר ההמונים ואינו מחשיב תועלת כלכלית, אלא במידה שהיא משמשת את הערכים. הוא מתרחק מקרייריזם, משום שהוא תר אחר טעם החיים. נראה אפוא לרגע שהאדם המהותי אף עולה בתכונותיו על האדם הדתי:

כל מי שלא מסתפק בחיים המקריים, בחיים כמו שהם, ושואף למשהו בעל ערך, מצפה לו, ומחפש אחריו ברצינות, ובאופן ביטוי יותר מדויק: כל מי ששואף להגשמת אידיאלים הקרובים קירבה שרשית לעיקריה של הדת המקובלת, הוא אדם מהותי, וכל אדם מהותי יש לו חלק באלוהים. המהותיות, היינו ההודאה בערכים שהיוו את עיקרי הדת בתקופה הדתית והשאיפה להגשימם, היא האלוהיות של האדם הבלתי דתי בימינו [...] אומרים שעולמם של אנשים האלה אינו שלם, ודבר זה נכון הוא.⁷¹

- A. Christofidou, 'Self and Self-Consciousness: Aristotelian Ontology and Cartesian Duality', *Philosophical Investigations* Vol. 32(2) (2009): pp. 134-160 67
- M. Oshana, 'Autonomy and the Question of Authenticity', *Social Theory and Practice*, Vol. 33(3) (2007), pp. 411-429 68
- על חשיבותה של הרפלקטיביות להבנת הקשרים בין האדם לסובב אותו ובינו לבין אלוהים, ראו: C. Baracchi, 'Aristotle on Becoming Human', *Mexico*, Vol. 43 (2012), pp. 93-121; J. Sihvola, 'The Problem of Consciousness in Aristotle's Psychology', P. Remes (ed.), *Studies in the History of Philosophy Of Mind*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 57-62; J.J. Sanguinetti, 'The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas', *The Review of Metaphysics*, Vol. 67.2 (2013), pp. 311-344. 69
- א' שכטר, ממדע לאמונה: הגותו הארץ ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט, עמ' 46. יש להעיר כי מחקרו של אשר שכטר נקרא ממדע לאמונה כשם ספרו של יוסף שכטר. 70
- שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 50), עמ' 57. 71

שכטר לא פיתח תפיסה זו יש מאין. לויקטור פראנקל הייתה גישה ביקורתית ומסויגת מאוד לדת הממוסדת. הוא סבר שהאדם מכוון אל הטרונסצנדנטיות, גם אם בצורה לא מודעת. והנה שכטר כאילו משמש לו לפה: 'אם קוראים למושג המכוון של יחס לא מודע כזה בשם אלוהים, הרי ראוי לדבר על אֵל לא מודע'.⁷² שכטר סבור כי דתיות היא אמיתית רק כאשר היא אקזיסטנציאלית, כאשר אדם אינו נדחף אליה בדרך זו או אחרת אלא מתחייב כלפיה מרצונו החופשי ובחירתו להיות דתי.⁷³ גאורג זימל (1858-1918), מראשוני הסוציולוגים במובנה המודרני של הסוציולוגיה, יצר הבחנה בין דת ממסדית לבין רגש דתי, רליגיוזיות, ודן בפער שבין הדת הממסדית, החיצונית לבין זו הפנימית, הטבעית.⁷⁴ זימל סבור שהעידן המודרני דווקא עורר באדם דתיות שמבוססת על רגש ועל חוויה העומדת בפני עצמה, במנותק מהפולחן והטקסים של הדת הממוסדת.⁷⁵ שכטר אינו מנתק את הדתיות מהדת, אך שואף לאדם עתידי שישכיל לחבר את הפנים לחוץ – את התוכן הפנימי למצוות ולערכי הדת.

ידוע לנו שאין קיום לערכים בלי דת, ומכאן שעלינו לחפש דרכים לחדש את הדת. אבל אנו נתקלים כאן בכעיה קשה, משום שהדת הממסדית אין בה ויטאמינים רבים, והדת הרפורמית, כלומר זו המתפשרת עם המציאות ועם המדעים, היא חלשה. במצב זה אין לנו דרך אחרת מאשר לקבל במידה מסוימת את הדת המקובלת הממסדית וגם להסתייג ממנה.⁷⁶

כך מופיע לפנינו שכטר הפרגמטיסט, שמנסה להציע את הטוב משני העולמות. ייתכן שזה היה אחד ממקורות המשיכה של צעירים בזמנו אל תורתו ואל אישיותו. שכטר תקף את הגישה האקדמית, המחקרית ללימוד תנ"ך וטען שעל האדם לעבור מלימוד 'שלא לשמה' ללימוד 'לשמה'.⁷⁷ הוא התנגד לעמדתו של בובר, שלא ראה ערך במצוות המעשיות, והדגיש את חשיבות המעשה (קיום המצוות) לצד המחשבה והחוויה, אך ציין בהקשר זה כי מי שמקיים את המצוות מבלי לבקש קשר פנימי אליהן וללא רצון להתחדש בהן, לא ימצא בהן חיות, ויחווה סוג של מוות רוחני.⁷⁸ בספרו, בפרוודור להשקפת עולם, מתאר שכטר התכתבות ארוכה עם ד"ח, אדם דתי מתל אביב, שסיפר על תהליך מתפשט של התרוקנות גם בתוך הציבור הדתי. מדובר בקיום מצוות חיצוני שיש בו משום ויתור על האמונה, ובהתייחסות לתוכני

- 72 שם, עמ' 63.
- 73 שם, עמ' 75.
- 74 G. Simmel, *Sociology of Religion* (Translated by Curt Rosenthal), New York, 1959, pp. 23-24.
- 75 G. Simmel, 'The Problem of Religion Today' (1911), and 'The Conflict of Modern Culture' (1918)', H.J. Helle and L. Nieder (eds.), *Essays on Religion*, New Haven-London 1997, pp. 9-12, 21-22.
- 76 שכטר, בדרך לאמונה (לעיל הערה 1), עמ' 8.
- 77 שם.
- 78 עיסוק דומה ראו אצל פ' רוזנצווייג, 'הבונים: על המצוות', נהריים: מבחר כתבים, י' עמיר (תרגום), ירושלים תשל"ח, 80-93.

הדת מתוך נאמנות למסגרת ומנימוקים חיצוניים שיסודם בחברה, במעמד, במשפחה וכדומה.⁷⁹ שכטר אומנם ראה חשיבות בשימור המסגרות הקיימות שמשקפות את הרמזים אל מה שלמעלה מן האדם, אך הציע לפרשן באופן אחר. 'חיוני לאדם מישראל', הוא כתב, 'להגיע לטרנספורמציה של מוטיבים דתיים יסודיים: שכר ועונש, ביאת המשיח ועולם הבא, כדי שיהפכו לאמיתיים, היינו לדברים שפיו ולבו של אדם שווים בהם, וכדי שנוכל להעבירם לבנינו ולבני בנינו [...] יש להפנות את השכר והעונש פנימה, כדי שיקבלו משמעות אמיתית'.

האם קיום מצוות בלי לרצות בכך מבפנים הוא הרע במיעוטו? שכטר יצר עמימות בעניין זה. מצד אחד הוא קבע שקיום מצוות בלי להתחבר לאלוהי שבהן שייך ל'מישור האופקי', להיקף. מצד שני, דרך זו עדיפה בעיניו מדרך ההתרוקנות מהדת. הוא לא פסל את מי שמקיימים מצוות כמצוות אנשים מלומדה, אך הסביר כי אין בכוחה של דרך זו להביא לצמיחה רוחנית. בבחירתם שלא לפעול מבפנים ראה שכטר אשליה: הם חושבים שהם בעלי בחירה ובני חורין, אך למעשה הם 'משועבדים לקליפות של הדת'.⁸⁰

כך נעה המטוטלת השכטריאנית בין שמירה על הדת היהודית, על קיום המצוות, בלי להיות דתיים במובן המקובל של המילה. מעניין לציין, כי למרות ציפייתו שתלמידיו ילכו בדרך היהדות, חשף אותם שכטר גם לגישות רוחניות לא-יהודיות, וכך קרה שרבים מחברי יודפת בחרו ללכת בדרכם של המיסטיקן גורדייף ושל האנתרופוסופיה רודולף שטיינר, שניהם לא קשורים ליהדות. אחרים הושפעו מתורות של המזרח הרחוק. כלומר, השפעתו הרוחנית של שכטר הובילה אותם 'החוצה'. שכטר תיאר את האכזבה ותחושת ה'עזובה' שפקדו אותו והשתמש במטפורה של 'מזבח ה' הרוס', שכן משימתו במשך עשרות שנים הייתה לדבריו לרפא מזבח ה' הרוס זה.⁸¹ דברים אלה מפתיעים, שהרי הוא עצמו כתב על תורות אלו והציג אותן לתלמידיו. ייתכן שהימשכותה הוא ל'מישור האחר' היא שגרמה לכך, ואולי הוא ציפה שבאמצעות ההיכרות עם תורות אלו דווקא יישארו תלמידיו נאמנים לדת ישראל. מכל מקום, שכטר לא 'המציא' את הנהייה אחר המזרח. הוגי הדעות הגרמנים המרכזיים שמילאו את השיח בתקופה שהוא שהה בווינה גילו עניין רב בבודהיזם, בון, בנירוונה ובאופן כללי בפילוסופיות המזרח הרחוק. בארץ בשנות החמישים ואף השישים היה בכך משום חידוש.

בפירושים החסידיים היהודיים הלא מעטים ששזר שכטר בהגותו, אך גם באותן תורות לא יהודיות מן המזרח הוא ראה דרך לשינוי הגישה אל הדת כדי להופכה לרלוונטית לאדם המודרני. כוונתו הייתה ליצור חיבור ל'דת הפנימית' וגשר בין מושגים ורעיונות דתיים לבין עולמו הפנימי של האדם. 'ההגות החסידית', כתב, 'מכוונת לקיומה של המשמעות הפנימית של החיים, לעיצוב אישיות ועדה וליצירת מסגרת סגנונית המתאימה לחיים בעלי משמעות'.⁸² הוא סיפר שבצעירותו הרבה

79 'שכטר, בפרוודור להשקפת עולם, ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' 57.

80 שם, עמ' 15.

81 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית (לעיל הערה 14), עמ' 170.

82 'שכטר, פרקי חסידות, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 93. ספר נוסף שמלקט רעיונות חסידיים מפי שכטר הוא ספרו 'דברים ששמעתי מאבי ז"ל' שיצא לאור בשנת תשכ"ה, אך הוא בעיקרו

ללמד את תורתו של הרמב"ם ועסק בהיבטים השכלתניים של התלמוד, אבל משעה שהבין שהמדע, הטכנולוגיה והתעשייה הפכו לשולטים בכול, הוא חש כי יש לפעול להצלתו של הצד הרגשי, המיסטי והסמלי שביהדות, החיוני ביותר לאדם. החסידות נתפסה בעיניו כדרך שיכולה להפיח רוח חיים בחיים הדתיים ההלכתיים ולהפוך אותם למשמעותיים באופן אישי עבור האדם היהודי, שאינו יכול להזדהות עם חוקי הדת היהודית כפשוטם. כמו בובר, שכטר מצא בחסידות מקור לא אכזב לחיזוק חיי הנפש הפנימיים.⁸³

המהותיות נוגעת לכל היבטי הקיום

אחד מתלמידיו הקרובים של שכטר ומראשי חוג השכטריסטים, יוסף מנלה, כתב: 'הד"ר י' שכטר מפנה את תלמידיו, מעלה אותם לספרת חיים נעלה יותר [...] הוא מחנכם להיות בני אדם מהותיים'.⁸⁴ מהותיות היא 'האור שבמרכז',⁸⁵ וכזאת היא מקרינה על כל תחומי החיים. היא חיפוש מתמיד אחר חיים פנימיים, חיים של תשומת לב, של האזנה לקול הפנימי האלוהי מתוך מוכנות לתיקון וציפייה למפנה, בכל היבטי הקיום. כך הוא העיד על עצמו: 'בתחילה הפרדתי בין השקפת עולם מדעית לבין דתיות שבחוויה ושבאורח חיים, ואחר כך התחלתי לחפש דרכים לאינטגרציה של הדתיות בהשקפת עולם מקיפה שתכלול את המדעי ואת החוויית גם יחד'.⁸⁶ שכטר קרא אפוא לחיזוק ממד זה בכל מצבי הקיום, שהרי 'רק מי שמעלה את החיים הפנימיים לדרגה נעלה יותר והחיים החיצוניים מוקרנים מהם – חייו הם חיים של ממש'.⁸⁷

המהותיות מאפשרת התמרה של כל אחד משלבי הקיום. כפי שכטר ראה בדת הפנימית רובד מקביל, רובד העשוי להשלים ולהפרות את הרובד החיצוני ולהחיות את חייו הדתיים של האדם, כך הוא הציע אפשרות ממשית להביט על המציאות כולה והציע כלי לחיים של התכוונות בכל הרבדים האחרים. בכך הוא הפך את הגותו להגות דתית, שיש בה מענה תמידי לצורך הפנימי לפנות אל הנעלה ואל הממד הגבוה. מילות התפילה הן בעיניו:

בבחינת דחפים לטרנספורמציות פנימיות, ואין לייחס להיגדים אלה משמעות לוגית או פיזיקאלית אמפירית. מי שאינו מודע לכך מרוקן את המשפטים האלה ממשמעותם, כי הוא מעביר את מה שלמעלה מן העולם הזה אל תחומו של העולם הזה, והכל יכול להיעשות נטול משמעות על רקע ההשקפות השוררות

- בעל כוון משפחתי נוסטלגי ומבטא את השפעתו הרבה של אביו על נפשו, ואת חיפושיו של שכטר אחר ערכים הנוגעים למשמעות ותוכן בחיי האדם, אותם מצא גם בהגות החסידית. 83
- להרחבה על תרומתה של החסידות לרוחניות לא הלכתית בעידן המודרני והפוסטמודרני ראו: ר' מרגולין, 'הכמיהה לחיים רוחניים בישראל', נ' בנטור ומ' שולץ (עורכים), באשר הוא שם: ליוני רוחני במערכות הבריאות והרווחה בישראל, ירושלים 2017, עמ' 25-29.
- 84 עלון התלמידים 'דעות' של בית הספר הריאלי העברי בחיפה, חנוכה תשי"ב (1952), המוקדש ליובלו של שכטר, עמ' 7.
- 85 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 148.
- 86 שכטר, בפרוודור להשקפת עולם (לעיל הערה 79), עמ' 221.
- 87 שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 108-109.

בזמננו. משימה עיקרית בתקופתנו היא לדעת זאת, כדי לשמור על האלוהי שבקרבו שלא ימוש מתוכנו.⁸⁸

שכטר היה אינטלקטואל בן־זמנו. הוא ידע כי במקומות ובזמנים ששוררת בהם אווירה דתית ממשית, הטבעי והעל־טבעי משולבים זה בזה, וכי להיגדים הדתיים יש משמעות בענייני העולם הזה; אבל במקומות ובזמנים שקיים בהם ניתוק כמעט גמור בין הטבעי לעל־טבעי אין דרך להגיע אל האלוהי אלא דרך טרנספורמציה פנימית. 'יש המצטטים את דברי ויטגנשטיין, שלהאמין באלוהים משמע להבין שיש משמעות לחיים, וזוהי נקודת מוצא נכונה בשביל בני זמננו',⁸⁹ הוא קבע בפשטות. את הממד המהותי־אלוהי פנימי שהוא ביקש להנכיח ולהחיות הוא הציע למעשה לקיים בכל מצבי החיים. הרי, 'כל אידיאל וכל דרך חיים, אם הוא חיוני, רציני, נוגע לנפש, הוא אל חי, ואם הוא סתמי, ארגוני, מנגנוני, הריהו אליל, פאטיש, אל מת'.⁹⁰ אתאיזם לא יכול להיות תפיסת חיים, ורק רצון לקיום פנימי יכול לתת מענה לאדם ולחברה.

ועם כל זאת, את הגותו של שכטר מלווה עמימות ביחס לדת. יש ונדמה שהוא שואף לעצב אדם יהודי דתי מקיים מצוות, ויש ונדמה שהוא דווקא משחרר את האדם ממצוות הדת, ובלבד שיקשיב למה שמצווה לו ליבו. במילים אחרות, האדם המהותי, הַעֵר לממד הפנימי, שבתחילה כאמור הוצג כדמות מעבר, הופך להיות שווה לאדם הדתי ואולי אף עדיף ממנו. אף ששכטר הדגיש שמדובר במדרגה זמנית לכאורה, האדם שאליו כיוון הוא זה שהמישור הפנימי הוא מרכז חייו. לא זו בלבד, אלא שהוא אף ייתר את המסגרת הדתית עבור אנשים מסוימים:

יש טוענים, שאם אין מחזיקים במסגרת ההלכתית הרבנית עלולה היהדות להתפורר, הואיל וכל אחד יבחר במצוות כרצונו. נכון, שיש אנשים וחברות שאינם יכולים להתקיים בלי מסגרת קבועה, אבל כנגדם יש אנשים בעלי זיקה דתית שאינם יכולים לצמוח במסגרת הלכתית כזאת, ועליהם לסלול לעצמם דרך לקיום מצוות שיש להן טעם פנימי. וכן לגבי השקפות, אידיאות, כמו האידיאה שהאדם נברא בצלם אלוהים, הן היסוד לכל הערכים [...] כי האדם יכול לשאוף להגיע למדרגה גבוהה יותר מן המדרגה האנושית, ולתפוס משהו מן העל אנושי, וזו שאיפה מרכזית באנשים מסוימים.⁹¹

שכטר היה מורה ומחנך בתקופה שבה תנועת העבודה נתנה את הטון בארץ. אין ספק שבתפיסתו הוא הקדים את זמנו. הנהלת בית הספר הריאלי 'זרמה' איתו ואפשרה לו לבחור את תוכני הלימוד עבור תלמידיו. את פרקי הלימוד בתנ"ך עבורם הוא בחר על פי תרומתם לחיזוק המהות הפנימית. להעדפה זו יש השפעה גם על תיאור האדם העתידי. האדם העתידי יהיה אדם שיתקיים בו מיוזג בין המהותי לדתי:

88 'שכטר, מסות, שיחות ומכתבים, ג, חיפה תשמ"ז, עמ' 11.

89 שם, עמ' 13. הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין (1889-1951) היה קשור לחוג הווינאי והרצה לפני חבריו.

90 שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 55.

91 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית (לעיל הערה 14), עמ' 174.

הטיפוס האנושי שאנו מצפים לו בעתיד הוא איש חי שהוא יחד עם זה איש הארגון, איש המעשה או איש חי שהשפעתו גדולה על אנשי הארגון והמעשה [...] אין אנחנו מצפים למדען שהוא רק מדען [...] אנחנו מצפים לאדם המשול לאילן ששרשיו מרובים [...] האנושות כולה מצפה להתחדשותו של הכוון האידיאלינפשי, גם אנשי ההווה שהם רק מעשיים טכניים מרגישים באופן עמום שדרכם אינה דרך נכונה [...] שרק קיום בעל טעם הוא קיום אמיתי, ושרק מעשה בעל משמעות הוא מעשה שיש בו ממש, ומבחינה זו גם הם מצטרפים שלא מדעתם לתפיסתנו.⁹²

האדם המהותי 'תקוע': הוא חווה את המשבר, אך עדיין לא עגן בחוף מבטחים אלא מביט אליו ממרחק. עם זאת, הווייתו אינה פסיבית עקב כך, אלא ערוכה להתכוננות ולהתכוננות: 'נכון הוא, שהדרך שאנו הולכים בה היא קשה, ויתכן שלא נזכה לראות בהתגשמותה של ההתחדשות שאנו מצפים לה, אבל גם ההכנה להתחדשות היא חלק מן ההתחדשות'.⁹³ ייתכן שכדי להגיע למהותיות, שהיא המישור הגבוה, יש לבצע קפיצה, כבמדרגותיו של קירקגור: 'יש הוגים העומדים על הקפיצה, שהיא הכרחית במעבר מן המישור הראשון אל המישור השני'.⁹⁴ כפי שראינו עד כה, שכטר מעמיד כנתון את העבודה שהאדם המודרני אינו יכול להאמין באלוהים אמונה פשוטה ושלמה, אך בה במידה אינו מסתפק בחיים סתמיים. 'אמונה פשוטה איננה נחלתם של רוב המשכילים. כך היה גם בתקופות קדומות. במשכיל הדתי יש משקע של אמונה, אלא שכדי לחזקו הוא נעזר בנתונים שבעמקי הנפש, בנתונים אקזיסטנציאליים, בנתונים שביקום, בנתונים שבעולם החי ועוד'.⁹⁵ לכן תר שכטר אחר חזון עתידי, שיהיו בו אינטגרציה ושכלול של תחומי השכלה בתחומים רבים. הכיוון שאליו הוא חותר הוא שילוב של הרציונלי והאנושי עם האירציונלי והעלאנושי, שילוב של חוץ ופנים. האדם העתידי שלו הוא 'משכיל דתי' השואף אל המהותי והמחפש אחר מה שמעבר לחיים הסתמיים. באדם זה, אליבא דשכטר, יהיה המיזוג הנכון בין המהותי לדתי. לדבריו, 'יש סימנים לכך שאיש העתיד ייתן את לבו לאיחוד של הרליגיוזי-המיסטי עם הלוגיהמדעי. יש יסוד לתקווה שימצא האדם "פירוש חדש" לעולם ולחיים, פירוש שיכיל בקרבו את הנתונים המיסטיים כשם שיכיל את הנתונים הלוגיים והנסיוניים'.⁹⁶ במרחב זה, הזיקה לאלוהי אינה מקבילה לספֵרה הדתית כפי שמגדיר אותה קירקגור בהגותו, ואכן שכטר מציין כי בתקופת חיים זו הספֵרה הדתית המובהקת נדירה מאוד ועל כן הוא מציע תחתיה ספֵרה שהיא בעיניו קרובה לה, המהותיות.

בתקופה שבה נחלשה האמונה הדתית התמימה הציע שכטר לאדם המודרני להתרכז ב'עולם הבא', לא זה המופשט אלא זה שנמצא בתוכו פנימה, הבא לידי ביטוי במציאת תוכן ומשמעות לחיים ובקיום הנפשי הפנימי:

- 92 " שכטר, 'חינוך לערכים ועתידו של האדם', מאזנים כ, מג (תשכ"ה), עמ' 318.
- 93 " שכטר, תשובות, חיפה תשל"ג, עמ' 4.
- 94 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית, עמ' 243.
- 95 " שכטר, עיונים במחשבת זמננו, תל אביב תשל"ז, עמ' 169.
- 96 " שכטר, 'בעיות זמננו: סיכום של שאלות ותשובות', מאזנים כ, מג (תשכ"ה), עמ' 455-461, עמ' 458.

איש העתיד יכיר בבחינה הנפשית, שהיא עיקר בחיי האדם, ולא יסמוך רק על הבחינה הרציונאלית המשאירה אותו ללא תוכן בחיים. איש העתיד יקדיש זמן ומרץ לאימוני-מחשבה ולאימוני-מדיטאציה, שמטרתם תהיה להכשיר אותו לקלוט בתודעתו את העולם האחר ולקיימו בתוכו.⁹⁷

סיכום

במאמר זה ביקשתי להצביע על מושג המהותיות כעל ליבת הגותו של שכטר. שכטר ביקש להציע מענה למשבריות שאפיינה את האדם המודרני, החילוני ואף הדתי, שמתוקף התקופה כבר אינו נושא את העוצמות שאפיינו את האדם הדתי בעבר. המהותיות היא קריאה לחיזוקה של הדת הפנימית, 'האלוהי שבאדם', 'המישור הגבוה', ה'ורטיקלי'. במרכז הגותו שם שכטר את השאיפה לחזק באדם את הממד הפנימי ואת הזיקה אל מה שמעבר לו ובמגוון דרכים מנסה לתת ביטוי לשפה ה'שותקת', כדי להביע את מה שאי אפשר להביע.

שכטר אימץ את מודל מדרגות הקיום של קירקגור, אולם בין השלב האתי לשלב הדתי הקירקגורי הוא הציב את שלב המהותיות. מדרגה זו התהוותה לכדי פרויקט עצמאי החולש על פני כל הגותו והפכה ללב ליבה. האדם המודרני, אמר שכטר, אינו מסוגל לבצע קפיצה אל הדת. המודרניות פגעה בתמימות הדתית שהייתה נחלת העבר, ועל כן אין לנסות לחזור אליה בבחינת מה שהיה הוא שיהיה, אלא להתייחס לנתונים החדשים שמשפיעים על האדם ולפתח בו את היכולת להתקרב לקיום דתי, עם המאפיינים החדשים שחרתו בו קורות הזמן. המהותיות היא ניסיון אמיץ להציע מענה לפקפוק שחלחל באדם הדתי, שהתמימות שלו בעבר הקנתה לו עוצמה ועוז. תמימות זו נפגמה עקב התמורות שחלו בחיי האדם, ובמרכזם התפתחות המדע והישגיו. ועל כן אמר שכטר: 'אין להניח שתיווצר אצלנו, בחוג התרבות שלנו, דת בלי אלוהים, אבל יש להתחיל לעת עתה בחישובים של היסודות האלוהיים שנשארו עדיין קיימים בנפש האדם, עד שתבוא התחדשות דתית ממשית'.⁹⁸ דרך מדרגת המהותיות יגיע הצעיר היהודי לתרבות דתית יהודית בעלת מאפיינים חדשים: 'יש סימנים לכך שאיש העתיד ייתן את לבו לאיחוד של הרליגיוזיה-המיסטי עם הלוגי-המדעי. יש יסוד לתקווה שימצא האדם "פירוש חדש" לעולם ולחיים, פירוש שיכיל בקרבו את הנתונים המיסטיים כשם שיכיל את הנתונים הלוגיים והנסיוניים'.⁹⁹ האדם המהותי יוכל להכיל את הניגודים שבין ההיקף לפנים, בין המדע לאמונה, בין החילוניות לדת.

⁹⁷ 'שכטר, פרקים במחשבה ערכית, א, חיפה תש"ם, עמ' 18.

⁹⁸ שכטר, 'במשב' (לעיל הערה 18), עמ' 5.

⁹⁹ שכטר, 'בעיות זמננו: סיכום של שאלות ותשובות', עמ' 458.

“Torat Eretz Yisrael”: The Revival of a Rabbinic Expression and Some of its Contemporary Trends

Uziel Fuchs, Herzog College and Bar-Ilan University

Abstract

The concept of “Torat Eretz Yisrael” (“the Torah of the Land of Israel”) has its origins in midrashic texts and was later invoked by Rabbi Abraham Isaac Kook to represent the renewal of Torah study associated with the modern return to Zion. This article reviews contemporary uses of this term over the past few decades. For some, it denotes the impetus to re-engage with the study of the Jerusalem Talmud. For others, the phrase has served as inspiration or justification for a range of spiritual and political ambitions rooted in Jewish teachings connected to the Land of Israel. By surveying these recent applications, this study aims to elucidate the diverse meanings and agendas evoked by appeals to the idea of a distinctive “Torah of the Land of Israel” in contemporary Jewish discourse.

תקציר

המונח 'תורת ארץ ישראל' מצוי בספרות חז"ל. בעת החדשה, בתורתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק הוא משמש כביטוי לשאיפה להתחדשות התורה בזמן שיבת ציון המודרנית. במאמר זה נבחנים היישומים של המונח בעשרות השנים האחרונות. בחוגים מסוימים הוא משמש במובן של הצורך או הרצון לשוב ללימוד המקורות הארץ ישראליים – בעיקר התלמוד הירושלמי. בחוגים אחרים הוא משמש השראה ונותן לגיטימציה לשאיפות רוחניות – ואף פוליטיות שונות.

'תורת ארץ ישראל' תחייתו של ביטוי חז"לי וכמה כיוונים עכשוויים שלו

עוזיאל פוקס
מכללת הרצוג ואוניברסיטת בר-אילן

שיבת ציון המודרנית לוותה בשאיפות רוחניות ודתיות וגם הובילה וקידמה שאיפות שכאלה. אחד הביטויים שליוו את השאיפות הרוחניות שנלוו לציונות המודרנית הוא הביטוי החז"לי 'תורת ארץ ישראל', שזכה לעדנה מחודשת בידי הרב אברהם יצחק הכהן קוק. במאמר זה נעמוד על כך שביטוי זה סייע לחלומות ושאיפות להתגשם ולעבור מן המופשט והמעורפל אל הממשי והמוחשי.

חזונו של הרב קוק בעניין 'תורת ארץ ישראל' לא זכה להדים משמעותיים עד לעשרות השנים האחרונות, שבהן הוא חוזר וניעור בהקשרים שונים: לימודיים, רוחניים, הלכתיים ואף פוליטיים. בעמודים הבאים ננסה לסקור כמה מהקשרים אלה.

[א]

לפני הדיון ב'תורת ארץ ישראל' בדברי הרב קוק וממשיכי דרכו, מן הראוי להפנות את המבט אחורה אל המאה התשע עשרה. בתקופה הזו המחקר וראיית העבר היו בלולים במלחמות הדת האקטואליות של ההווה, כלומר של אותה המאה: שאיפות אמנציפציה, רצון להשתחרר מן היהדות המסורתית, וניסיונות לתיקונים דתיים.¹ מגמה זו, בהקשר של תיאורי בכל וארץ ישראל בתקופת התלמוד, תוארה יפה במאמר של ישעיהו גפני.²

הנטייה אל התלמוד ירושלמי ואל שאר המקורות הארץ ישראלים באה לידי ביטוי, בין השאר, במגמות 'משכיליות' בעניין פרשנות האגדה. האגדה התלמודית – הכוללת מעשי ניסים, גוזמאות, שדים ותיאורים גשמיים של הקב"ה – לא נעמה לאוזנם של המשכילים. וכך כתב ר' נחמן קראכמל, כשהוא מתאר את האגדה:

חלק האגדה שבתלמוד הירושלמי [...] ורובם ככולם טובים, נעימים להקורא בהם בטוב טעם [...] האגדה הזרה אשר עליה כל החרדה, היא הגמרא הבבלית

1 כמה ממחקריו של חנן גפני מוקדשים לעירוב התחומים שבין המחקר לבין האידיאולוגיות של המאה התשע עשרה. ראו, למשל: ח' גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב תשע"ט; הנ"ל, מפי הסופרים: תפיסת התורה שבעל פה בראי המחקר, ירושלים תשע"ט; הנ"ל, "איך בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חברו": לגלגוליה של סדרת משניות במסכת עדויות, נטועים כד-כה (בדפוס).

2 ראו: י' גפני, 'בין בכל לארץ ישראל: עולם התלמוד ועימותים אידיאולוגיים בהיסטוריוגרפיה של העת החדשה', ציון סב (תשנ"ז), עמ' 213-242.

שלנו [...] באו בה כמו כן סך לא מעט מהאגדות הזרות, המחרידות את הלב לזרותם.³

דברים קרובים באים בדבריו של הרב שלמה יהודה רפפורט, רבה של פראג, מראשוני חכמת ישראל, התולה את האגדות ה'זרות' בהוספות מאוחרות לתלמוד הבבלי:

וכפי השערה הקרובה התחילו אגדות זרות כאלה הכוללות גם סגולות ולחשים וספורי כשופים ופעולות נגדם מימות תלמידי רבינא ורב אשי ובישיבותם, כי קודם להם היו החכמים מרחקים ספורים כאלה מאד כנ"ל [...] וקצתם נכנסו לזמן מאוחר, בתלמוד ססודר מקודם, או נשאר בפני עצמם, ולא נמצא כמוהם באגדות א"י שהם הירושלמי ומדרשים קדמונים.⁴

שני חכמים אלה לא התנגדו למסורת ההלכתית הרבנית, אך הם ביקשו לתלות את הדברים הזרים והמוזרים לטעמם בתלמוד הבבלי. הדגשת מקומו של התלמוד הירושלמי הייתה כדי להשיב 'עטרה ליושנה', וכדי להדגיש את ההיבטים הרציונליסטיים שהם שאפו למצוא בעולם היהודי.

כפי שציין גפני, חוגים שביקרו את העולם הרבני או שביקשו לתת צביון חדש לעולם היהודי ולהנהגותיו העצימו הרבה את הכיוון הזה. מכיוון שבאותה התקופה זוהתה המסורת היהודית – ובצדק – עם זו שבתלמוד הבבלי, הרי שעצם העדפתו של התלמוד הירושלמי הייתה בעיקר כדי לגנות את הבבלי ואת המסורת היהודית הבנויה עליו.⁵

[ב]

עניינה של ארץ ישראל וחיבתה של הארץ היו נוכחים בעולמו של הרב קוק עוד טרם עלייתו בשנת תרס"ד, אך עם עלייתו ארצה חל שינוי משמעותי בהדגשת עניינה של ארץ ישראל והובלט מקומה של תורת ארץ ישראל.⁶ בשנת תרס"ח, ארבע שנים לאחר

3 נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, בתוך: ש' ראבידוביץ (עורך), כתיבי רבי נחמן קרוכמל, לונדון תשכ"א, עמ' רנ. לדין קצר במגמות האקטואליות של רנ"ק ושי"ר ראו: י' זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א, ירושלים תש"ן, עמ' 100, הערה 186.

4 הרב ש"י רפפורט, ערך מילין, פראג תרי"ב, עמ' 10. על שי"ר ראו לאחרונה: נ' שיפריס, שי"ר חדש, ירושלים תשפ"ב.

5 כך כתב גפני (לעיל, הערה 2), עמ' 229 לגבי יהושע השל שור שדרש 'לנפץ לחלוטין את המיתוס של מעמד התלמוד. בניסיון לשוות לתביעתו בסיס מחקרי, מצא עצמו שור מתקיף בעיקר את התלמוד הבבלי. הוא נקט בשיטה הבדוקה להשוות תלמוד זה עם התלמוד הירושלמי, כדי לגלות את מעמדו הנחות של הבבלי ולעמוד על תוצאותיו המזיקות לדורות לעומת היצירה הארץ ישראלית'. אברהם קראכמל, בנו של ר' נחמן קראכמל וידידו של י"ה שור, היה אף הוא מבקר חריף של העולם היהודי המסורתי. קראכמל כתב פירוש לסוגיות בתלמוד הירושלמי (ירושלים הבנויה, למברג 1867). הפירוש הוא 'משכילי'. אף שאפשר לראות פה ושם את הביקורת שלו על העולם היהודי של זמנו הרי שבאופן כללי הוא פירוש ששואף להיות ענייני ולא פולמוסי. על קראכמל ראו גם גפני, שם, עמ' 219, הערה 28.

6 על ההבדלים בין הגותו של הרב קוק לפני עלייתו לארץ לבין זו שאחריה נכתבה ספרות רבה. ראו למשל: א' גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק – הכתבים מהשנים תרס"ו–תרס"ט', ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), א' גולדמן, מחקרים ועיונים – הגות יהודית

עלייתו לארץ, כתב הרב שתי איגרות ובהן קריאה לשוב לתורת ארץ ישראל, ללימוד התלמוד הירושלמי ולדרכי הלימוד שלו. לחכמי ירושלים כתב שיש 'הבדל עצום ונשגב בין תורת א"י לתורת חו"ל' והוא ציטט את מאמר הזוהר 'על הגאולה – דא תלמוד ירושלמי'.⁷ מתוך ציטוט זה הוא קשר את השאיפה לגאולה עם השיבה לתורת ארץ ישראל וללימוד הירושלמי. לר' יצחק אייזיק הלוי, מחבר 'דורות הראשונים', כתב איגרת ידועה ובה הצביע על ההבדל העקרוני שבין תורת א"י לתורת חו"ל. לדבריו 'אורא דארץ ישראל מחכים', מכיוון שהיא ארץ הנבואה, ויש בה קישור בין הנבואה לבין ההלכה, ובין האגדה לבין ההלכה.⁸ את הקיצור שבו מתאפיין התלמוד הירושלמי ראה הרב קוק כמעלה גדולה, והוא ייחל ל'עת שיחדש השי"ת לב חדש על עמו ויוחזר כח קדושת ארץ הקודש בגלוי, יגלה האור של הירושלמי מצד סגנונו הקצר והעמוק, שמשתייך ממהלך שכל עליון, וההגדה המקובלת מחוברת בו עם ההלכה בדרך פעולה נסתרת'.⁹ הוא גם קרא ללימוד של התלמוד הירושלמי 'עד שילך עמנו אור הבבלי להתאחד עם התלמוד הירושלמי ויחדיו יאירו באור שבעתים'. איחוד זה יחבר את ההלכה עם האגדה, את הנגלה עם הנסתר ואת פרטי הפרטים של ההלכה עם הרוח הכללית ועם העקרונות שביסוד הפרטים.¹⁰

[ג]

עשרות שנים חלפו עד שהקריאה של הרב קוק לחזור לתורת ארץ ישראל החלה לשאת פירות משמעותיים, ואלה צמחו לכמה כיוונים. כיוון אחד הוא שיבה אל לימוד המקורות הארץ ישראליים עצמם ובראש ובראשונה ללימוד התלמוד הירושלמי. הנטייה להגביר את לימוד הירושלמי אירעה גם בחוגים חרדיים – חסידיים וליטאיים¹¹ – אך ענייננו כאן הוא באותם מוסדות וחוגים הרואים את עצמם כנענים

בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 119-120. לסוגיה זו הוקדש הפרק השביעי בספרו של הרב יואל בן נון, המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק, לאחד את הבלתי מתאחד, תל אביב 2014, עמ' 207-232, וראו שם ספרות קודמת. עוד טרם עלייתו לארץ ישראל כתב הרב קוק על כוח השינוי בעקבות דרשות הלכתיות של הסנהדרין שתקום בארץ ישראל: 'בהיותנו זוכים לתורה שבעל פה האמיתית, בית דין הגדול שבלשכת הגזית [...] למשל, 'במקום אשר יבחר ד', בתוקף לאומי חסון ובטוח שלא יהיו משועבדים לחתימת התלמוד, ידרשו בתורה וכריעו כאשר יראה להם [...] אז 'הלא מציון תצא תורה', ותורה שבעל פה החיה שתשוב לאיתנה' (הרב ש' חמני [מהדיר], הרב אברהם יצחק הכהן קוק, לנבוכי הדור – המכונה מורה נבוכים החדש, תל אביב 2014, עמ' 84). לסוגיה זו ראו: ע' פוקס, 'בסגנון אחד? הרב קוק והרב גלאזנר על אפשרות החידוש בהלכה', ספר היובל לכבוד שמואל ויגודה (בדפוס).

7 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, א, אגרת צו, עמ' קיב.

8 שם, אגרת קג, עמ' קכג.

9 שם, עמ' קכו.

10 לדיון במקורות ולניתוח שיטתו של הרב בתורת ארץ ישראל ובלמוד התלמוד הירושלמי, ראו: נ' גוטל, 'תורת ארץ ישראל – התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק', א' ורהפטיג (עורך), ישועות עוזו [...] ספר זכרון לרב עוזי קלכהיים זצ"ל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 390-412; א' רוזנק, ההלכה הנבואית – הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 150-176. וראו גם המובא להלן הערה 32.

11 תנופה גדולה ללימוד התלמוד הירושלמי באה בעקבות קריאתו של האדמו"ר מגור, ר' שמחה בונם אלתר, לייסד לימוד 'דף יומי' בתלמוד הירושלמי. לתיאור הקריאה של האדמו"ר מגור,

לקריאתו של הרב קוק. כך, עם הקמתה של הישיבה בעתניאל, בדרום הר חברון, נתייסד בה שיעור קבוע בתלמוד הירושלמי, ועל כך כתב הרב עמירם עולמי בפתח מאמר העוסק בהשוואת סוגיות הירושלמי והבבלי:

הרב קוק באחת מאגרותיו (אגרת קג) מסביר את השוני בין לימוד התלמוד הבבלי לבין לימוד הירושלמי. באגרת זו הוא מסביר שיש שוני רוחני בין תורת א"י לבין תורת חו"ל, ושהירושלמי [...] צורת סברותיו ואופן כתיבתו יש בהן צדדי הנבואה [...] אגרת זו ממלאה רצון להתעמק בלימוד הירושלמי ולקלוט את ענינו המיוחד. הלומד את הירושלמי בפנים בעמל של ברור דברי תורה, ראוה מצד אחד את נכונתם של דברי הרב אך גם הבטים אחרים בלימוד [...] מאמר זה יש בו מחידושי אשר בוררו בחלקם בלימוד קבוע של ירושלמי המתקים בישיבה.¹²

פחות או יותר באותו זמן, בשנת תשנ"ד, התפרסמו שני חיבורים עם שם זהה: 'זהב הארץ'. כותרות הספרים מרמזות למדרש: 'זהב הארץ ההיא טוב – מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל'.¹³

חוברת אחת היא פרי עטו של הרב יהושע וייצמן, ראש ישיבת ההסדר במעלות.¹⁴ הוא דן במעמדו של התלמוד הירושלמי, בדרכו, ובשאלת היחסים שבינו לבין התלמוד הבבלי. בין השאר כתב: 'בשוב ה' שיבת ציון בדורות האחרונים, חזרת תורה לאכסניא שלה והולך ומתחזק הצורך לברר מהי תורת ארץ ישראל ומהן הדרכים להשיגה [...] מרן הרב קוק זצ"ל דלה דלה לנו להשקותנו מים חיים וללמדנו דרך העבודה והלימוד לדורנו'.¹⁵

בעקבות הרב קוק הוא הדגיש את מאפייניה של תורת ארץ ישראל: חיבור ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר וכן את הצורך בהבנת הכללים שביסוד פרטי ההלכה. כמה שנים לאחר מכן, בשנת תש"ע הקדיש לסוגיה זו ספר עב כרס ובו עסק הרבה בהשוואת הבבלי והירושלמי, ובקישור תורת הנסתר כפרשנות לנגלה.¹⁶ הרב וייצמן

12 בט"ו בשבט תש"מ, להתחיל ללמוד 'דף יומי' ירושלמי, ראו: מקל נועם – מבחר מאמרים על מהות ומעמד התלמוד הירושלמי ועל תקנת הדף היומי בתלמוד הירושלמי, ירושלים תשמ"ח, עמ' י-יא. קריאה זו נועדה 'להרבות תורה כמה שאפשר'. בעקבות הכרזה זו, החלו רבים בלימוד יומי של הירושלמי בקהילה החסידית הגדולה ביותר בישראל, ופירוש חדש על הירושלמי החל להיכתב בה. בציבור הליטאי ניכרה השפעתו של הרב חיים קנייבסקי, מגדולי הרבנים הליטאיים בבני ברק בתלמוד זה. השפעתו התבטאה גם בכך שסדר הלימוד היומי שלו כלל לימוד של הירושלמי באופן סדיר, גם בשיעורים שמסר וגם בכתיבת הפירוש שלו לירושלמי. כל אלה עודדו את לימוד תלמוד זה בחוגים שונים. לסקירה של שלושה פירושים חדשים על התלמוד הירושלמי, וביניהם פירוש של הרב קנייבסקי, ראו H. Zelcer, 'Three Commentaries on the Yerushalmi', *Hakirah* 1 (2004), pp. 105-128.

13 ע' עולמ, 'רסיסי ירושלמי', גולות א (תשנ"ג), עמ' 54. השיעור בירושלמי נמשך עד היום, שנים ארוכות אחרי שנרצח בידי מחבלים.

14 בראשית רבה, מהדורת תיאודור אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 147.

15 'וייצמן, זהב הארץ – פרקים להבנת דרכי הלימוד של תורת ארץ ישראל, מעלות תשנ"ד.

16 שם, עמ' 33.

17 הרב 'וייצמן, מיטב הארץ – כללי לימוד ושיעורים לאורה של תורת ארץ ישראל, מעלות תש"ע.

תרם תרומה נכבדה להעלאת המודעות ללימוד הירושלמי, אך דבריו מדגישים בעיקר את דרך הלימוד הרצויה של המקורות הקלאסיים והתלמוד הבבלי בראשם, יותר מאשר לימוד עצמאי של התלמוד הירושלמי. עם זאת, דרך הלימוד שלו התפשטה מעבר לשיבה במעלות וכמה מתלמידיו 'ייצאו' אותה גם לשיבות ולבתי מדרש נוספים. לא זו בלבד, ההכוונה של הרב וייצמן הובילה גם לחיבורים שיש בהם הדגשה של לימוד התלמוד הירושלמי כשלעצמו.¹⁷

הספר השני הוא של הרב אברהם הכהן בל"ס.¹⁸ הוא כתב בהקדמת ספרו: 'אני רואה תפקיד חשוב בדור זה לעורר ולהחיות את תורת ארץ ישראל'.¹⁹ ועוד כתב: 'התלמוד הירושלמי הוא המקור היותר רחב והיותר עמוק של ההדגשות והכוונים היוצאים מבית מדרשה של הציונות הדתית'.²⁰ על פי קביעתו יש זיקה דווקא בין תפיסות דתיות וציוניות לבין העולה מתורתה של ארץ ישראל. ברוח זו יצר הרב בל"ס כמה יוזמות, ובפעילות ספרותית וחינוכית ענפה הוא תורם הרבה להפצת הירושלמי. הוא הקים מכון ללימוד התלמוד הירושלמי שפרסם עד עתה פירוש לכמה מסכתות של הירושלמי (את הפירוש כותב הרב יהושע בוך); חברי המכון מרצים בפורומים שונים על ייחודו של תלמוד זה, מארגנים שבתות עיון, ופרסמו כמה ספרים נוספים וכן חומר רב על התלמוד הירושלמי בדפוס ובאינטרנט.²¹

שני החיבורים הללו מייצגים שתי דרכים של ההולכים בדרכו של הרב קוק. שתייהן מדגישות את החשיבות בעיסוק בתלמוד הירושלמי ובדרכו המיוחדת.²² אחת מהן – זו של הרב וייצמן – ממשיכה להתמקד בלימוד הרגיל, של התלמוד הבבלי ומפרשיו, אך מוסיפה לכך ממדים נוספים על פי מה שהיא רואה כ'תורת ארץ ישראל'.²³ השנייה – זו של הרב בל"ס ושל חבריו – שממקדת את הלימוד בתלמוד הירושלמי עצמו, ומבקשת להפוך את הלימוד בו למרכזי ומשמעותי.²⁴

- 17 ראו למשל חיבורו של בנו, הרב ישי וייצמן, לחזות בנעם: אורו של התלמוד הירושלמי, מעלות תשע"ז.
- 18 הרב א' הכהן בל"ס, זהב הארץ, בית אל תשנ"ד. כמו כן, אפשר למצוא בערוץ YouTube במרשתת שיעורי דף יומי – ירושלמי' מאת הרב מנחם וייצמן משיבת מעלות.
- 19 שם, עמ' 12.
- 20 שם.
- 21 ראו <http://www.talmudjerusalem.022.co.il>; וראו, למשל: הרב ח' ניר, נחלי הירושלמי, ירושלים תשע"ח.
- 22 בהקשר של מאמר זה, שמבקש לתאר מגמות של העיסוק העכשווי בתלמוד הירושלמי, אינני נכנס כלל לשאלת טיבן של דרכי הלימוד החדשות, ולשאלה עד כמה הדברים הם פשוטים של דברי חז"ל. סביר להניח שהרבה לומדים וחוקרים לא יקבלו חלק מן הפרשנויות מבתי המדרש הללו וחלק מהנחות היסוד שלהם.
- 23 בכיוון שונה מעניין לראות ניסיון לחזור ללימוד המקורות התנאיים מתוך פרספקטיבה של 'תורת ארץ ישראל'. ראו: 'י' שאג, 'משנה ונשמה' – לימוד משנה לאור שיעוריו של הרב משה פאלוך', פתיחתא יט (תשע"ב), עמ' 59-61. הדיון הוא על לימוד משנה מתוך גישה ספרותית, ובהקשר זה הוא כותב בעמ' 61: 'מתודה זו אינה רק מתודה חדשה ללימוד המשנה אלא חלק ממהלך גדול של חזרה לתורת ארץ ישראל כחלק מתהליך הגאולה. בלימוד זה אנחנו מבקשים לחבר בין גוף לנשמה, בין הלכות המשנה לבין הרעיונות הגדולים שעומדים מאחוריהן, בין הלכה לאגדה, בין פרטים לכללים'.
- 24 סמוך אחרי הוצאת החיבורים של הרב וייצמן והרב בל"ס, התפרסמה חוברת של הרב משה צוריאל, 'ציון במשפט תפדה' – דברי התעוררות על לימוד תלמוד הירושלמי, בני ברק תשנ"ז.

אי אפשר לעסוק בהתגברות הלימוד של התלמוד הירושלמי מבלי להזכיר את המחקר האקדמי שתום תרומה עצומה לפירוש הירושלמי.²⁵ לא זה המקום לסקור תרומה זו, אך די לציין את ההתקדמות בחקר הנוסח, הלשון, הטרימינולוגיה והריאליה של הירושלמי, לצד ההכרה בכך שלעיתים דרכו של הירושלמי שונה מזו של הבבלי.²⁶ בעשרות השנים האחרונות אפשר לראות שפירות המחקר המדעי – שהובילו לנוסח מתוקן לסוגיות הירושלמי, ואפשרו הבנה של מילים ושל ביטויים ופירושים של סוגיות – חדרו גם לבתי מדרש 'תורניים'. השפעה זו אירעה הן דרך חיבורים כתובים, הן דרך תלמידים שמלמדים בישיבות ובמדרשות תורניות ולמדו גם באוניברסיטאות, הן דרך אתרי אינטרנט שמנגישים את פרי העמל האקדמי ללומדי

החוכרת עוסק גם בעידוד ללימוד הירושלמי, אך לא פחות מכך בשאיפה להחייאת ירוח הירושלמי גם בלימוד התלמוד הבבלי. הרב צוריאל מזכיר בחוכרת את ספריהם של הרב וייצמן (עמ' 24), הרב בל"ס (עמ' 41), הרב דוד בר חיים (עמ' 98), אך מסיבה שאינה ברורה לי איננו מזכיר את דבריו העיקריים של הרב קוק (בהתאם לכך שמו של הרב קוק נעדר במפתח האישים שבסוף הספר), ואולי הדברים נראו למחבר כזיל קרי בי רב'. פחות או יותר באותו הזמן התפרסם מאמר קצר של הרב ד"ר עמוס סמואל, 'נחזיר את עטרת תורת ארץ ישראל ליושנה', מים מדלי 7 (תשנ"ו), עמ' 109-120. וראו גם דבריו של הרב ש' גורן, ספר הירושלמי והגר"א, ירושלים תשנ"א, עמ' 12: 'עם תחית העם בארצו. שחרור ירושלים, הר הבית ומקום המקדש, שומה עלינו להחיות גם את תלמודה של א"י, בעזרת כתבי יד והגהות וביאורי הגאון החסיד מוה"ר אליהו מוויילנא זצוקלה"ה, ככתוב "וזהב הארץ ההיא טוב" (בראשית ב') מלמד שאין תורה כתורת א"י (בר"ר ט"ז)'.²⁵

25 המחקר האקדמי של הירושלמי לא היה קשור באופן ישיר לחיים בארץ ישראל או לתורתה של ארץ ישראל. עם זאת, לעיתים קשה להפריד בין החיים בארץ ישראל, ותחושת התחייה וההתחדשות של כמה מן החוקרים עם הקמתה של העלייה לארץ ועם הקמתה של האוניברסיטה העברית בירושלים. כדוגמה בעלמא אציין לשורה מתוך דבריו של פרופ' יעקב נחום אפשטיין. בסוף רשימות ההרצאות שלו על התלמוד הירושלמי, לאחר שסקר בקצרה את תולדות ההלכה הארץ ישראלית בתקופה הביזנטית ובתחילת התקופה המוסלמית כתב: 'סידור הירושלמי נפסק באמצע לרגלי המצב בא"י, הגזרות והשמדות, אבל תורת א"י לא פסקה, והיא המשיכה את פעולותיה [...]'. לאחר סקירה זו כתב באותיות מובלטות: **'לא פסקה תורה מארץ ישראל ולא תיפסק!'** ראו: "נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 334. למי שמצוי בכתיבתו של אפשטיין, קשה שלא לשמוע מבין השיטין את ההתרגשות הדתית וה'ציונית' שבה נכתבו המילים הללו. אפשטיין, שכתבתו המחקרית קפדנית, קצרה ומתומצתת – הביע במילים מעטות את ההתרגשות של מי שעוסק בתורת ארץ ישראל בירושלים ההולכת ונבנית, ורואה את עצמו כממשיכם של אותם לומדים ארץ ישראליים ששרידי תורתם נמצאו לא מכבר בגניזה הקהירית. על כתיבתו המאופקת של אפשטיין, ראו: ע' פוקס, 'מבוא לנוסח המשנה – הרהורים במלאת חמישים שנה ולקראת הדפסה חדשה', מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 371-374; על קפדנותו המדעית של אפשטיין ועל התנגדותו להכנסת 'פוליטיקה' ומטרות 'לא מדעיות' לאוניברסיטה העברית בראשיתה, ראו: "זוסמן, "נ אפשטיין והאוניברסיטה העברית: פרק בהתהוותה של מוסד', בתוך: ש' כץ ומ' הד, תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים – שורשים והתחלות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 476-486. על ציוניותו של אפשטיין, ראו שם, עמ' 480, הערה 17.

26 סקירה קצרה של הנושאים העיקריים הקשורים לחקר התלמוד הירושלמי יש בפרק שכתב מ' עסיס, 'תלמוד הירושלמי', מ' כהנא ואחרים (עורכים) ספרות חז"ל הארץ ישראלית – מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 225-259.

הירושלמי.²⁷ בחוגים מסוימים יש הנעזרים בפירות המחקר ומעלימים את מקורות המידע שלהם, ויש לציין לשבח את פירוש ‘אור לישרים’ של הרב יהושע בוך, היוצא לאור במסגרת ‘מכון הירושלמי’, שמציין במפורש את המקורות בהם הוא נעזר.²⁸

[ה]

כאמור, הרב קוק קרא ללימוד התלמוד הירושלמי, אך לא פחות מכך קרא להאיר את התלמוד הבבלי ואת ההלכה לאורו של תלמוד זה ולאור דרכיו, והוא ראה את התחדשות ‘תורת ארץ ישראל’ כאחת החובות של היישוב המתחדש בארץ. ההכוונה של הרב קוק להארה ולחידוש של ‘תורת ארץ ישראל’ והאפשרות של התחדשות רוחנית בארץ ישראל פתחה פתחים ואפשרה לרבנים והוגים שונים לטוות את החלומות שלהם תוך הסתמכות על דבריו. אלה נעזרו במונח ‘תורת ארץ ישראל’ כדי לתאר את הצורך או הרצון להתאים את התורה ואת לימוד התורה למציאות החדשה בארץ ישראל. בהקשר הזה די לציין את הרבנים שג"ר ומנחם פרום זכרם לברכה, וייבדלו לחיים טובים הרב יובל שרלו, הרב חיים וידל והפובליציסט יואב שורק. הלגיטימציה הדתית שנתן הרב קוק להתחדשות דתית אפשרה להוגים הללו לאתר צרכים שונים של הדור כמאפיינים את ‘תורת ארץ ישראל’. הרב שג"ר ראה בצעירותו את תורת ארץ ישראל כהתחדשות של התורה, כמהפכה של דתיות ציונית, המבטאת ‘שינוי ערכים כללי בכל מערכות חייו של היהודי [...] שינוי של החברה, שינוי סוציאלי, פוליטי ואקונומי – שיכול להביא לתיקון שלם, לתיקון מלא של דבקות רוחנית בקב"ה’.²⁹ בשלבים מאוחרים יותר ראה את התורה המתחדשת בארץ ישראל כ‘שיר של נפלאות’ פוסטמודרני:

מה ישמיע הניגון של תורת ארץ ישראל במידה שניענה לקריאותיה של הארץ? יהיה זה ניגון של הריבוי, של הנס והפלא – ‘השיר של נפלאות’. העת הפוסטמודרנית, שבה האמתות נשברות לרסיסי נרטיבים, ותהליך השלום, המעניק מקום לניגודים ולסתירות, מקדמים אותנו אל עבר הניגון הפלאי הזה.³⁰

27 ראו, למשל: פינצ'וק, משה, ‘מאגרי מידע לתלמוד הירושלמי’, עלי ספר כב (תשע"ב) עמ' 165-171.
28 על מכן זה ראו לעיל, וראו למשל רשימת ‘ספרי עזר ומחקרים’, בתלמוד ירושלמי – מסכת מועד קטן, ירושלים תשס"ה, עמ' 7. שילוב מעניין של ניתוח אקדמי יחד עם שאיפות רוחניות ברוח דבריו של הרב קוק מצוי בחיבור על אגדות הירושלמי. ראו: זלכה, בעין אגדת הירושלמי – פרקי עיון בעולמה של אגדת התלמוד הירושלמי, ירושלים תשס"ט.
29 ראו: הרב שמעון גרשון רוזנברג – שג"ר, פניך אבקש (עורכים: מ' ורדיגר וע' פוקס), אלון שבות תשס"ח, עמ' 168-169. וראו שם, עמ' 172, על האפשרות לצמיחתה של תורת ארץ ישראל.
30 ראו: הרב שמעון גרשון רוזנברג – שג"ר, ביום ההוא: דרשות ומאמרים למועדי השנה (עורך: 'מבורך), אלון שבות תשע"ב, עמ' 161. על ה‘דיאלוג’ שבין הרב שג"ר ל‘תורת ארץ ישראל’ של הרב קוק, ראו: אחרית דבר מאת הרב חיים וידל, שם, עמ' 378-380. כאמור בפנים, הרב וידאל כתב לא מעט על תורת ארץ ישראל. דבריו מצויים בכותרת ‘תורת ארץ ישראל’ בבלוג שלו: ‘חיים בייבוע – הבלוג של חיים וידאל’. על ‘תורת ארץ ישראל’ כתורה של ‘עידן משיחי’ ראו: הרב 'דרייפוס, חתונה של אבודים – קריאה חדשה במעשה משבעת הקבצנים, אפרתה תשע"א, עמ' 42. על התורה הארץ ישראלית המפויסת והנינוחה ראו שם, עמ' 50-53; ההנגדה

ידידו, הרב מנחם ראה ב'תורת ארץ ישראל' את התגשמות המאווים הפוליטיים והרוחניים שלו. בין השאר הוא ביקש להפוך את הרוח היהודית ל'נשית יותר, רכה יותר. תורת ארץ ישראל היא תורה של שלום'.³¹

בעקבות הרב קוק שראה בתורת ארץ ישראל, ארץ הנבואה, זיקה הדוקה שביין הנבואה, האגדה וההלכה – קרא הרב יובל שרלו להחייאתה של מה שהוא קורא 'הלכה נבואית', כלומר הלכה שמתמודדת עם האתגרים של שיבת ישראל לארצו ועם שאלות ציבוריות שהתחדשו כתוצאה משיבת ציון. מהלך זה עשוי לכלול גם חידושים בפסיקה ההלכתית.³² באופן נרחב יותר רואה יואב שורק בשיבה לתורה של ארץ ישראל אתגר הלכתי ותפיסתי כולל.³³ השפעה של הרב קוק ברוח 'תורת ארץ ישראל' שלו אפשר למצוא גם אצל אלה המבקשים לאחד וליצור זיקה הדוקה יותר בין ההלכה והאגדה.³⁴

שיטוט ברשת האינטרנט תחת חיפוש המילים 'תורת ארץ ישראל' מאפשר להבין את עוצמת ה'אנרגיה' הדתית שהמושג הזה מאפשר, ואת הנתיבים השונים שבה נותבו עוצמות אלה. כיוון אחד אפשר למצוא באתר של הרב יואל בן נון שרואה ב'תורת ארץ ישראל' (בין השאר) לימוד תורה מתוך היכרות פיזית של ארץ ישראל,

- שבין תורת חו"ל לבין המבט על התורה בארץ ישראל חוזרת עוד כמה פעמים בספר, ראו למשל, עמ' 176. על 'תורת ארץ ישראל' ראו גם: א' צוריאלי, 'הדרך לארץ-ישראל – חזון החסידות המתחדשת לאור תורת הראי"ה קוק', גולות יב (תשס"ג), עמ' 39-53, ובמיוחד הסיכום בעמ' 53.
- 31 ראו: הרב י' פרומן (עורך), חסידים צוחקים מזה – 180 שיחות ששמענו מהרב מנחם פרומן, ירושלים תשע"ו, עמ' 91. וראו שם, עמ' 33: 'עד עכשיו כל המצוות היו עניין רציני [...] ועכשיו יש לנו עידן חדש, תורה חדשה, תורת ארץ ישראל, תורתו של משיח'; שם עמ' 112: 'תורת ארץ ישראל היא דבר אחר לגמרי מתורת חוץ לארץ. בזמני זו הייתה רוח הדברים בישיבת מרכז הרב: אנחנו זכינו לדבר גדול ועצום, לתורה חדשה ממש שאבותינו לא זכו לה'. ובהמשך שם: 'המאפיין המרכזי של תורת ארץ ישראל לעומת תורת חוץ לארץ הוא העדפת הכלל על פני הפרט'. בהמשך הסעיף באה השלכה מעשית בעניין שחרור מחבלים בפרשת גלעד שליט; בעמ' 135 רואה הרב פרומן את דרכו של הירושלמי להשאיר שאלות ללא תשובה עליהן כמטאפורה: 'לימוד התלמוד הגילי, של התלמוד הבבלי, הוא לשאול שאלות ולענות עליהן. לשיטת הירושלמי, שהוא תורת ארץ ישראל, תורתו של משיח – עבודת הלימוד היא לשאול שאלות ולא דווקא לענות עליהן'. מן הראוי לציין שהרב פרומן עסק בלימודו לא מעט בלימוד הירושלמי.
- 32 ראו: הרב י' שרלו, תורת ארץ ישראל עליפי משנת הראי"ה, רמת הגולן תשנ"ח; הנ"ל, 'דמותה של ההלכה הנבואית – תשתית עיונית להתחדשות ההלכה', אקדמות יב (תשס"ב), עמ' 7-48. לא מקרה הוא שבאתר האינטרנט של ישיבת אורות שאול שהרב שרלו עומד בראשה ההגדרה של הישיבה היא 'ישיבה ארץ ישראלית – תורת ארץ ישראל היא...'. ראו: <https://www.ypt.co.il/%D7%90%D7%95%D7%93%D7%95%D7%AA-%D7%94%D7%99%D7%A9%D7%99%D7%91%D7%94>. נדלה ב-8 ביוני 2023.
- 33 ראו, למשל: י' שורק, חזרו ויסדו, ירושלים תשנ"ו; הנ"ל, 'דרושה מהפכה', אקדמות ה (תשנ"ח), עמ' 53-85; הנ"ל, 'אל נהיה סרבני הגאולה – לצאת ממלכות החרדיות', אקדמות כ (תשס"ח), עמ' 71-88. בחיבור מאוחר יותר שלו המושג 'תורת ארץ ישראל' כבר אינו מצוי כלל, ואזכורו של הרב קוק מועט. ראו: י' שורק, הברית הישראלית, תל אביב 2015.
- 34 ראו: י' ברנדס, אגדה למעשה, א, ירושלים תשס"ה; הספר נפתח בעמ' 11 בציטוט מתוך דברי הרב קוק על כך ש'ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו [...]'; הרב רא"ם הכהן, דרך שער העליון – קרבן העוף כשער לעולם הקודש, עתניאל תשס"ז, עמ' 11: 'כאשר עוסקים באיחוד ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר, מקום האיחוד שונה בתחומים השונים [...] ברם בסדר קדשים הגילוי ההלכתי העוסק בתחום הקודש והמקדש הוא עצמו רוחני [...]'.

'תורת ארץ ישראל': תחייתו של ביטוי חז"לי וכמה כיוונים עכשוויים שלו

ובכלל זה סיוורים באתרים תנ"כיים וחז"ליים.³⁵ בכיוונים נוספים אפשר למצוא שיעורים שמדגישים היבטים מיסטיים בתורה, אחרים המדגישים התמודדות עם האתגרים העומדים לפתחה של החברה בישראל, אתרים שמדגישים את הצורך לחזור ולעודד עבודה עברית יצרנית בצד לימוד תורה, ועוד כיוונים רבים ומגוונים.³⁶

[1]

כאמור, חלק מן המייחלים ל'תורת ארץ ישראל' רואים אותה בגדר 'הלכתא למשיחא' או שאיפה עתידית. עם זאת, בשנים האחרונות אפשר לשמוע גם קולות הרבה יותר אקטיביסטיים, שקוראים לשינויים ממשיים עכשוויים מתוך התפיסות שלהם של 'תורת ארץ ישראל'.

כך למשל אפשר למצוא את השימוש ב'תורת ארץ ישראל' בחיבור של ד"ר דניאל רוזנק, רופא נשים, שמוקדש כולו כדי לבטל או לצמצם את אחת ההלכות הידועות בהלכות טהרת המשפחה – 'חומרא דר' זירא'. הוא כותב, בין השאר, שדבריו נובעים:

מתוך תפיסת עולם רחבה הנשענת על מוסר הנביאים ועל המוסר הטבעי. זוהי תורת ארץ ישראל במיטבה [...] ואותה הפך הרב קוק לעיקרון מרכזי בתורתו עם תחיית עם ישראל בדורנו.³⁷

היישומים האקטואליים של 'תורת ארץ ישראל' חדרו גם לתפיסות פוליטיות, וחלק מן הקוראים לשוב לתורה זו מכוונים בעיקר לשלילת הגלות ולתפיסות שהם רואים כגלותיות. כך, למשל, יו"ר תנועת 'עוצמה יהודית', מיכאל בן ארי, מקדיש פרק ל'תורה של חרות ותורה של גלות – בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל'.³⁸ לדבריו, הפערים בין התלמודים 'ניכרים בעיקר בעניינים הלאומיים'.³⁹ ההתנגדות בתלמוד הבבלי לפועלו של בר כוכבא, וההצדקה של מעשי רבן יוחנן בן זכאי בתלמוד הבבלי נובעים 'מהרצון לבטל בגלות כל רעיון של התמרדות [...] התפיסה הגלותית בנויה על כניעה והשלמה עם השלטון [...] אין הדברים כן בתלמודה של ארץ ישראל,

35 ראו אתר <https://www.ybn.co.il> (נדלה ביום 8 ביוני 2023).

36 אינני רואה טעם לרשום הפניות לכל אתרי האינטרנט הללו. חיפוש פשוט ברשת האינטרנט בכלל וביו טיוב בפרט יובילו אליהם, ועד שהדברים יראו אור הדפוס בוודאי יהיו עוד רבים נוספים.

37 ראו: ד' רוזנק, להחזיר טהרה ליושנה, תל אביב 2011, עמ' 245. כמובן לא זה המניע היחיד העומד ביסוד חיבורו, אך לענייננו חשוב להדגיש כאן את השימוש ב'תורת ארץ ישראל'.

38 ראו: מ' בן ארי, המרד הגדול – מצעד האיולות או סוד הקיום, אשדוד תשע"ו, עמ' 107-112.

39 שם, עמ' 107.

תלמודה של ארץ ישראל שונה מהתלמוד הבבלי לא במידע, אלא ברוח שלו.⁴⁰ אין צריך לומר שההשלכות האקטואליות והפוליטיות של הדברים ברורות.⁴¹ נעם פדרמן, חברו של בן ארי לספסל הלימודים במחזור הראשון של ישיבת הרעיון היהודי מייסודו של הרב מאיר כהנא,⁴² הוא ממקימי עמותת 'זהב הארץ' להנחלת התלמוד הירושלמי. בעקבות התלמוד הירושלמי הוא מבקש להראות שהמקדש לא חרב בשל שנאת חינם, והוא מעצים את גבורתם של המורדים בבית שני.⁴³ הוא מפעיל אתר אינטרנט המוקדש בעיקרו לשיעורים יומיים בתלמוד הירושלמי מפיו של הרב עידו אלבה – אף הוא איש ימין מובהק – במערת המכפלה.⁴⁴ גישה הלכתית אקטיבית אפשר למצוא בדבריו של הרב דוד בר חיים,⁴⁵ שמבקש להחזיר עטרה ליושנה ולחדש פסיקת הלכה על פי מקורות ארץ ישראלים – ובראשם התלמוד הירושלמי – אף בניגוד לתלמוד הבבלי.⁴⁶ כפי שאני מביין מהמצוי ברשת

- 40 שם, עמ' 109. שם, הערה 9 הוא מפנה לניתוח של יהושע אפרון של ההבדלים בין הבבלי לבין הירושלמי בעניין רבן יוחנן בן זכאי. במחקריו עומד אפרון על השוני המהותי בין קטעי המידע העולים מהתלמוד הירושלמי והמסורות הארץ ישראליות השונות ובין אלה העולים מהתלמוד הבבלי והמסורות התלויות בו. לשיטתו, עדיפות המסורות הארץ ישראליות בולטת לעין ברוב הסוגיות ההיסטוריות [...] אם בגלל קדמותם ואם בגלל הקרבה ההיסטורית לזירת ההתרחשות (הקדמת העורכים, בתוך: א' אופנהיימר וא' כשר, דור לדור – משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד – קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 8). כפי שציין גפני (לעיל, הערה 2), יש רציפות בין גישותיו של אפרון לאלה של חוקרי המאה התשע עשרה. על הפקוק בגישתו של אפרון והחשיבות ההיסטורית המצויה גם במסורות בבליות ראו: ר' נעם, 'מבוא', בתוך: ט' אילן ור' נעם (ערוכות), בין יוספוס לחז"ל, ירושלים תשע"ז, עמ' 70-71.
- 41 כמובן גם ההפך הוא הנכון. הפרשנות האקטואלית של אירועי החורבן ומרד בר כוכבא מגויסת גם לצד השני של המפה הדתית והפוליטית.
- 42 אינני יודע אם לרב מאיר כהנא עצמו הייתה זיקה מיוחדת לתלמוד הירושלמי דווקא. מכל מקום, רצון לחדש את התורה האמיתית, זו שטרם הגלות, מצויים בדבריו לא פעם. ראו למשל בפרוספקט של ישיבת הרעיון היהודי: 'הישיבה נוסדה כדי להחיות שוב את הת"ח והגדול המקורי – כפי שבא לבטוי בגדולי ישראל בתקופת השופטים, הנביאים והתלמוד – כשישראל ישב בארצו כעם וכאומה, ויגן מהבריאות של עם הדר בארצו, לפני שנפל למלכות הגלות שעות וסלף את הרעיון התורני האמיתי'. ראו (http://www.files.org.il/BRPortalStorage/a/1/03/36/42-) http://www.files.org.il/BRPortalStorage/a/1/03/36/42-). (6TcJvrvEye.pdf)
- 43 ראו מאמרו: 'מפני מה חרב בית שני', ערוץ שבע, ח' באב תש"ע – <https://www.inn.co.il/news/514926> (נדלה ב 8 ביוני 2023).
- 44 <http://www.yerushalmiyomi.org/>
- 45 הרב בר חיים גם שותף במכון הירושלמי שבראשות הרב אברהם בל"ס (ראו לעיל). על ההקשר הפוליטי העכשווי אפשר ללמוד מראיון שנתן לקראת הבחירות לכנסת בתשע"ט, וסביב הפסילה של מפלגת 'עוצמה יהודית'. באותו הראיון הוא מציג 'גילוי דעת' של הרב צבי יהודה קוק התומך בכך שהרב מאיר כהנא ירוך לכנסת. ראו <https://www.youtube.com/watch?v=kEQ9zNnVOgY>.
- 46 כך מופיע באתר של מכון שילה שסדר: 'Rather than relying exclusively on the traditions of Rabbinical authorities in the Exile who studied and lived Judaism within the historical context of a minority residing in a foreign land under non-Jewish sovereignty, Machon Shilo encourages the study and implementation of the traditions and rulings found in the ancient sources of Land of Israel such as the **Talmud Yerushalmi** (Jerusalem or Palestinian Talmud), compiled in Tiberias in the 4-5th centuries, rather than the Talmud Bavli, compiled by

האינטרנט יש לרב בר חיים קבוצה לא גדולה של תלמידים, ויש לו פעילות רבה ביו-טיוב ובפייסבוק ובאתר של ‘מכון שילה’ שבראשותו. הכותרת של דף הפייסבוק של הרב בר חיים כוללת את הכותרת ‘תורת ארץ ישראל לאלו שמעזיזים לחשוב’. כבר מהכותרת אפשר להבין שמדובר באתר בעל מגמות אוונגרדיות, ועיון בשיעורים שלו מלמד על שאיפה למהפכה הלכתית תחת הכותרת של ‘תורת ארץ ישראל’. כאמור, הוא מבקש לפסוק הלכה על פי הירושלמי ושאר המקורות הארץ ישראלים אף בניגוד לתלמוד הבבלי. כמה וכמה מפסקי ההלכה שלו – למשל נטילת לולב בשבת – חורגים מכל מסגרת הלכתית – אורתודוקסית – מקובלת. בין השאר הוא פועל במשך שנים רבות להחזרת נוסח התפילה הארץ ישראלי – בניגוד לנוסח התפילה המקובל בכל עדות ישראל, המושתת על המסורת הבבלי⁴⁷. לפעילותו יש השפעה מסוימת שבאחד הדיבטים שלה עוסק הסעיף הבא.

[ד]

אחת מן התוצאות של העיסוק בתורת ארץ ישראל בהקשרים אקטואליים מצויה בסידור שיצא לאחרונה בשם ‘סידור ארץ ישראל’⁴⁸. המהדיר, ד"ר יאיר שאקי, הוא מרצה למתמטיקה, והסידור שהדפיס נראה, לכאורה, כסידור שגרתי – כריכה כהה ואותיות מוזהבות. אך העיון בסידור מלמד על סידור תפילה שונה לגמרי מן המקובל ויש בו ניסיון לשחזור נוסח התפילה של בני ארץ ישראל. אין צריך לומר, שהניסיון להתפלל בו בבית כנסת רגיל נידון לכישלון. דרך משל תפילת העמידה כוללת שמונה עשרה ברכות כמנהג בני ארץ ישראל, תפילה זו חסרה את ברכת ‘את צמח דוד’ והברכה על ירושלים נפתחת במילים ‘רחם ה’ אליקנו ברחמיך הרבים’ ולא ב‘ירושלים עירך ברחמים תשוב’, והיא מסתיימת בחתימה ‘ברוך אתה ה’ אלקי דוד ובונה ירושלים’; ברכת המשפט נחתמת במילים ‘בא”י אוהב המשפט’, וברכת העבודה (‘רצה’) נחתמת בברכה ‘בא”י שאותך ביראה נעבוד’; ברכת קדושת היום בשבת נחתמת ‘בא”י מקדש ישראל ואת יום השבת’ בניגוד לתלמוד הבבלי. בתפילת ערבית של ליל שבת שליה הציבור יורד לפני התיבה, והובא לכך נוסח של פיוט ארץ ישראלי. הכול כמנהג ארץ ישראל.

המהדיר מבאר את מטרתו ב‘פתח דבר’ של הסידור:

בימים אלו אנו זוכים להודות להשם הטוב על שבעים שנה של חזרת ריבונות יהודית בארץ ישראל וחמישים שנה של ריבונות יהודית בירושלים ובהר הבית.

rabbinic authorities in Babylon some 200 years later’
(<http://he.machonshilo.org/index.php/about-us>)

47 ראו בעניין זה כמה שיעורים המצויים באתר של מכון שילה.

48 י”י שאקי (מהדיר), סידור ארץ ישראל. המהדורה הראשונה נדפסה בבית ים תשס”ז, ומהדורה שנייה ומורחבת בירושלים תשע”ח. ציוני העמודים להלן מתוך המהדורה השנייה. על הסידור ראו סקירתו הקצרה של ש’ פוגל, ‘על שחזור של מסורת: סידור ארץ ישראל’, בתוך: ר’ גפני, לכרוך את התפילה: עוד מסעות בעקבות סידורים ומתפללים בארץ ישראל, אלון שבות תשפ”ד (בעריכה). כפי שהדגיש פוגל, נוסח הסידור אינו משקף את הנוסח הארץ ישראלי שהיה נוסח גמיש, ולא היה ‘נוסח אחיד’, אך בוודאי שיש בו הרבה נוסחים ומנהגים ארץ ישראליים.

יחד עם זאת, אנו זוכים לפריחה רוחנית גדולה והולכת סביב הר הבית ובית המקדש. הוצאת סידור זה נועדה לפתוח שערים ופתחים נוספים לחיבור בין הנגלה והנסתר, ההלכה והאגדה של תורת אבותינו כפי שהייתה במקוריותה.⁴⁹

רוחו של הרב קוק מזה, ורוחם של 'נאמני הר הבית' מזה נשמעים היטב בדברים הללו. ממילים כלליות אלה אפשר היה להבין שאולי מטרתו לימודית גרידא. אך בסוף ההקדמה נכתבו דברים ברורים הרבה יותר:

מטרת "סידור ארץ ישראל" הינה להציג מטבעות תפילה עתיקות של חכמי ארץ ישראל כדי לפתוח צוהר ללמודי האמונה וההלכות המעשיות של חכמי ישראל כמו שהיו במקורן, ומתוך כך להחזיר עטרה ליושנה. אמנם יודגש כי לא באתי לקבוע מסמרות, אלא כל אחד מישראל ינהג על פי הבנתו ובלבד שכל מעשיו יהיו לשם שמים.⁵⁰

על פי זה הצגת הנוסחים הארץ ישראליים נועדה להצגה נועדה 'כדי להחזיר עטרה ליושנה' ולאפשר לכל אדם שמעשיו 'לשם שמים' לבחור לעצמו את נוסח התפילה, הסוטה הרבה מן הנוסח המקובל בכל עדות ישראל.⁵¹

[ח]

אין צריך לומר, שאת הפרשנויות השונות והמרחיבות ל'תורת ארץ ישראל' של הרב קוק אפשר לאמץ אך אפשר גם לבקר.⁵² הרב אלישע אבינר, שהיה תלמיד 'מרכז הרב' ומקורב לרב צבי יהודה קוק וכיום ר"מ בישיבת מעלה אדומים כתב את המילים החריפות הבאות:

49 'פתח דבר', עמ' 18. כפי שמציין המהדיר, בעמ' 19 הוא נחשף לראשונה לנוסחי ארץ ישראל ממחקריו של יוסף היינמן ו'באותה תקופה למדתי את יסודות תורת ארץ ישראל אצל מו"ר הרב דוד בר חיים, ראש מכון שילה, שהינו ראש וראשון לבניית התשתית הרוחנית וההלכתית לתורת ארץ ישראל במלוא היקפה. היסודות שלמדתי בבית מדרשו של הרב בר חיים, הם הם שאפשרו לסידור זה לצאת לאור'.

50 בסוף ההקדמה, בעמ' 39.

51 בהמשך ההקדמה מובאת הקדמה של הרב ישראל אריאל ל'סידור המקדש' שהוציא, שבו הוא עומד על הצורך בשינויים בתפילה בין הגולה לבין אדם החי בארץ ישראל. המשך הדברים של הרב אריאל עשוי להטעות וכנראה משום כך הם הובאו בסוגריים מרובעים: 'נראה שהשינוי הכביר בחיי העם והארץ צריך למצוא את ביטוי בתפילה, ומכאן אותם שינויים קלים כפי שמוצעים ב'סידור המקדש' שלפנינו...]. הרב אריאל ממשיך באותה הקדמה: 'יש להדגיש, שלא הוצע כאן שום שינוי בתפילות הקבועות שיוסודן בתקנת חז"ל וב'מטבע שטבעו חכמים' – אלו מופיעות בלשונן המקובלת בסידור, כל נוסח כעניינו'. אין צריך לומר שהדברים הללו לחלוטין אינם נכונים לגבי 'סידור ארץ ישראל' שיש בו שינויים הרבה יותר מהותיים, גם במטבעות של הברכות.

52 למעשה, גם הרב רא"ה קוק חשש מפיתוח דברים בכיוונים לא רצויים. ראו המקורות המובאים לעיל, הערה 6.

'תורת ארץ ישראל': תחייתו של ביטוי חז"לי וכמה כיוונים עכשוויים שלו

המושג 'תורת ארץ ישראל' נעשה חביבם של אלו המבקשים לחדש ביהדות, ומחפשים אילן גדול להיתלות בו. הוא הפך לכיסוי נוח לכל מיני בלבולי סברות ומחשבות שונות ומשונות. כל המבקש הכרה להרהוריו מדביק עליהם תוית של 'תורת ארץ ישראל' ורוחץ בניקיון כפיו.⁵³

באופן מצומצם יותר, גם התפיסה של 'תורת ארץ ישראל' כהוספה או שינוי של סדרי הלימוד הרגילים זכתה לביקורת מכיוונים שונים. כך למשל, הרב צבי טאו, מראשי ישיבת הר המור, הקדיש דיון ארוך נגד המהלך המתחדש של 'תורת ארץ ישראל':

יש לומדי תורה המנסים בדרך לימודם לגלות את הרעיון הרוחני הטמון בסוגיה בה הם עסוקים, אך טעות בידם. לא זה דרך לימודה של תורה הנהוגה בידינו מדורי דורות, ולא בדרך זו תיבנה אחדות הנגלה והנסתר. אדרבה, כנגד דרך זו עומדת בכל תוקפה אזהרת רבותינו שלא לערב נגלה ונסתר. [...] יש הסבורים שבזמננו – דור של גאולה, ובמקומנו – בארץ-ישראל, חובה עלינו לפתח את 'תורת ארץ ישראל', ולגלות בתורה פנים שלא נבנו בה עד כה – תורת חיבור הנגלה עם הנסתר. אולם מדבריו של הרב, שחי אף הוא בתקופת הגאולה בארץ ישראל [...] רואים אנו שלא זו הדרך, כי באמת מלאכת אחדות זו אינה יצירה אנושית, מלאכותית של ערבוב עולמות שונים ביצירות מחשבתיות ורעיוניות שאינן אלא דמיונות כזב. בניין זה בניין ילדים הוא והופך את כוונתה של התורה.⁵⁴

הסתייגות מן המהלך הזה מצויה גם בדברי הרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון:

מבחינת תורת ארץ ישראל, זה מושג שאני מבין מהיכן הוא צומח; אך אין לו שורשים כל כך עמוקים ורחבים כמו שאלו שדוגלים בו חושבים [...]. אין למושג 'תורת ארץ ישראל' שורשים עמוקים כל כך. אני מבין שאנשים שחושבים במונחים יותר מיסטיים ויותר מטפיזיים ממני, נוטים יותר לתפישה זו. אני מרגיש את קדושת ארץ ישראל. אך אם מדברים על תורת ארץ ישראל, אני מעדיף לחסות בצלם של הש"ך, הגר"א, ר' עקיבא איגר, המנחת חינוך, ר' חיים והראב"ד.⁵⁵

סוף דבר, המונח 'תורת ארץ ישראל' שהרב קוק החיה בהקשר של שיבת ציון המודרנית, משמש מצע לכיוונים שונים של התחדשות דתית. אצל אחדים בכיוונים לימודיים: הרחבת הלימוד מן התלמוד הבבלי אל התלמוד הירושלמי ושאר המקורות הארץ-ישראליים.⁵⁶ אחרים טיפחו תחת הכותרת הזו אוטופיות דתיות ושאיפות

53 הרב א' אבינר, 'כוונתך רצויה אבל מלותיך אינן רצויות', נקודה, גיליון 207 (תשנ"ח).

54 הרב צ"י טאו, לאמונת עתנו, יב, ירושלים תשס"ה, עמ' קפה-קפז.

55 מתוך ראיון שערך הרב חיים נבון עם הרב אהרן ליכטנשטיין (התפרסם בדף פרשת שבוע – 'עולם קטן' בשנת תשס"ח). אני מודה לרב נבון ששלח לי בזמנו את הראיון המצוי כיום גם באתרי אינטרנט שונים.

56 התופעה הזו קשורה לכך שבציבור הדתי-לאומי יש בעשרות השנים האחרונות עיסוק נרחב בחלקי התורה שמעבר לתלמוד הבבלי: התנ"ך, המשנה, החסידות והקבלה. כמובן שינויים

הלכתיות, ויש שגם השתמשו ב'תורת ארץ ישראל' כתביעה עכשווית לשינויים
הלכתיים ואף ליישומים פוליטיים.
אין צריך לומר שהדברים מורכבים יותר מכפי שניסיתי לצייר אותם. ודאי שלא
רק השפעתו של הרב קוק ותפיסת 'תורת ארץ ישראל' שלו סימנו את המגמות שניסיתי
לצייר. אך נראה שדבריו נתנו השראה, ביסוס ולגיטימציה למגמות מתחדשות.

בתוכניות לימודים מובילים ליצירת דגשים דתיים, רוחניים והלכתיים שונים מן הדפוסים
הקיימים.

משתתפים בגיליון

ד"ר מיכל עזיזה אוחנה
אוניברסיטת מרטיין לותר, האלה ויטנברג (גרמניה)

פרופ' אלכסנדר גריין
אוניברסיטת בופלו (ארה"ב)

פרופ' ג'פרי הרמן
בית הספר ללימודים מתקדמים - פאריס (צרפת)

פרופ' תאמז' וישי
אוניברסיטת פלאקי, אולומוק (צ'כיה)
המרכז למדעי היהדות

ד"ר נועם לפלר
אוניברסיטת חיפה
הפקולטה למדעי הרוח
אוניברסיטת תל-אביב
המרכז לחקר התפוצות ע"ש גולדשטיין-גורן

ד"ר יצחק סלייטר
אוניברסיטת נוטר-דאם (ארה"ב)
הפקולטה לתיאולוגיה

פרופ' עוזיאל פוקס
מכללת הרצוג
אוניברסיטת בר-אילן
הפקולטה למדעי היהדות

פרופ' שלום צדיק
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

מר אריה קופרמן
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

פרופ' חיים קרייסל
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

ד"ר ניחם רוס
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

ד"ר ורד רזיאל קרצ'מר
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה

פרופ' דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן
הפקולטה למדעי היהדות

ד"ר שרית שוסהיים
המכללה האקדמית הרצוג

מר דן תור
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה