

ויהי באחרית הימים מאת הרב יהודא ליאון אשכנזי זצ"ל עורך: אלפרד הררה

השואה: מימדיה ומשמעותה

התרגלנו לייחס את המושג "שואה" לכלל המאורעות שפקדו את העם היהודי בימי הנאציזם. מוקד התופעה אכן התגלה ביחס לעם היהודי, אשר היה הקרבן העיקרי של אותם המאורעות. אולם אנחנו חייבים לזכור כי לא רק יהודים נרדפו ונרצחו ע"י המשטר הגרמני של הימים ההם: רבים היו העמים שסבלו ממשטר זה, ויש למאורעות אלה פרספקטיבה רחבה הרבה יותר – לחטא היה מימד אוניברסאלי.

לכן כל עוד אין אנו דנים יסודותיה של התרבות המערבית, מתוכה נבעו הנאציזם והשלכותיו הטראגיות, אי אפשר להבחין במימדיה הריאליים של הבעיה. מאותה סיבה, שום בירור אינו יכול להסתפק בשאלות הקשורות לגורל ולהיסטוריה של העם היהודי בלבד: עקרון המונותאיזם מחייב להבין שאין היהדות נפרדת מההיסטוריה של כלל המין האנושי. רבים המקורות בתנ"ך המעידים על כך: האל המתגלה לאבות ולנביאי ישראל מודיע מראש שגורל עם בני ישראל קשור לגורל ולהיסטוריה של העולם כולו, אם בחינת – "ונברכו בך כל משפחות האדמה" כבר בימי האבות, ואם בחינת "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" בימי יציאת מצרים. ואכן, כמו בסוף כל תקופת גלות, המאורעות הפוקדים את עמנו קשורים בטיב המצב של התרבות האנושית בכללה. דוגמא בולטת, אם כי לא יחידה, היא יציאת מצרים: המאורעות שפקדו את מצרים

של הפרעונים – אם מצד בורא העולם לפי אמונת המאמינים, ואם מצד ההיסטוריה לאלה המבססים את השקפת עולמם על מושגים של אימננטיות גרידא – מהווה הוכחה לכך.

לעומת זאת, היה מימד מיוחד לכל מה שקרה ליהודים בימי השואה בהשוואה לעמים האחרים. אפשר לכנותו: מימד של קיצוניות, מימד של שיא.

בימי השואה, הנאצים אמנם רדפו, עינו ורצחו בני עמים רבים, אך בדרך כלל לא דובר על השמדת עמים אלה. בקשר לעם היהודי, זו הייתה התכלית: להביאו "מיש לאין" לפי ההגדרה הידועה לשמצה של "הפתרון הסופי".

מימד זה של שיא התממש גם לטובה בתולדות עמנו, לא רק בימות אופל ותלאות. התקומה – היינו החזרת העצמאות לאומה הישראלית בארצה מקץ אלפיים שנה של מציאות לא טבעית כעם מפורז ומפורד, הצמוד לישותם הלאומית של אחרים – הייתה אמנם חלק של תופעה אוניברסאלית: שחרור העמים שחיו תחת שלטון האימפריות האירופאיות. אך גם פה ההבדל מהותי: מצב העמים האלה (באפריקה, באסיה) היה מצב של אומות תחת עול שלטון זר, אבל היו אלה אומות קיימות. לגבי ישראל, התקומה בתור אומה הייתה בבחינת בריאה "יש מאין".

מכאן אנו מבינים ששתי הנקודות אינן סותרות זו את זו: לעם היהודי – קרי עם בני ישראל לפי הכינוי המקראי – יש ייחודיות גמורה, ומצד שני יש לו קשר עם ההתפתחויות של ההיסטוריה הכלל אנושית.

שאלות למצפון האוניברסאלי ולמצפון היהודי

לכן השואה מעמידה בבת אחת שתי שאלות חריפות:
ראשית כלפי המצפון האוניברסאלי: איך יכול היה להתרחש

דבר כזה בתוך, ומתוך, התרבות המערבית הנאורה-ההומאניסטית?
שנית, כלפי המצפון היהודי: היא קוראת להרהור עמוק על
יסודות היהדות בתורת אמונה: איך להבין - מעבר לאחריותם של
הנאצים עצמם, או של תרבות המערב בכללותה - שמאורעות כאלו
פקדו את העם היהודי?

השאלה הראשונה אינה קשורה רק לסיבות ההיסטוריות
והסוציולוגיות שהביאו לצמיחת הנאציזם באירופה של הימים
ההם. היא נוגעת יותר למהות הציוויליזציה המערבית, שמתוכה
יכלה לצמוח תופעה ברברית-תרבותית כזו, ולו גם תחת שלטון
פשיסטי. אי-אפשר להתחמק מביקורת יסודית של אותה
הציוויליזציה, אשר שורשה בתפיסה היוונית-רומית כפי שהתפתחה
עד ימינו, תוך חידושי סגנון - בחברות המבססות את השקפת
עולמן על אותם כללים. לעניות דעתי, אף כי רבים מתמודדים עם
הבעיה, עדיין לא ירדו לסוף עומקה של ביקורת זו.

השאלה השנייה מקבלת משנה תוקף נוכח דפוסי המחשבה
המסורתיים אודות למושג ההשגחה המיוחדת של הקב"ה על עמו
ישראל, ובתקופות הגלות בייחוד. הלא בתקופות אלה, העם היהודי
פגיע במיוחד, והוא זקוק ביתר שאת לאותה ההשגחה שעליה
מבשרות הנבואות בדבר כריתת הברית בין הקב"ה ועמו¹.
האם אפשר ללא הרהור יסודי, להמשיך ולהאמין אחרי השואה
כפי שהיינו מאמינים לפנייה בכל הקשור ליחסים בין הבורא ועולמו
- אותו האל הכורת ברית עם עמו?

עת לְדַבֵּר

מצד אחד, שתי סיבות עיקריות מסבירות, לדעתי, מדוע
הסתייגו מנהיגיו הרוחניים של עמנו מלתת תשובות ברורות
לשאלה זו:

ראשית, הצעת הסבר לנושא זה טומנת בחובה סכנה של הצדקה מדומה. לכן לנוכח מימדיה של הבעיה, נרתעו רבים (ובפרט הסמכות המסורתית, דהיינו הרבנות כגוף מוסמך) מלתת הסבר מבוסס על כללי האמונה – לא מתוך אי יכולת, אלא מתוך פחד פן יראו בהסבר זה הצדקה.

הסיבה השנייה היא שרובנו עדיין שיכים לאותו דור בו אירע הדבר, ואין אנו רחוקים דיינו כדי להעריך את המימדים האמיתיים של השפעת המאורע על עתיד הזהות היהודית עצמה – ולא דווקא על רגשי האמונה. זאת כל עוד לא נתבאר דיו עתיד עמנו במישור הדמוגראפי-סוציולוגי של העם היהודי (הנטייה להתבוללות או, להיפך, החזרה למקורות) וכל עוד אין בטחון גמור בקשר לבעיה המרכזית של שלומה של מדינת ישראל.

מצד שני, שתי סיבות לפחות מכריחות אותנו לפתוח בדיון על שאלה זו:

1. הועלו ספיקות באשר לעצם התרחשותה של השואה². אפילו שהשכל הבריא שולל ספיקות כאלה, יש בהם משום סימן מדיגי מאוד, המגלה שהמנטאליות שהשואה צמחה ממנה לא בטלה מן העולם. אמת, הדבר קשור לתלאות האנטישמיות, אבל יש בכך יותר מזה: הקושי של המצפון העולמי לשאת בכנות באחריות לעובדות במלוא היקפן. לכן שומה עלינו לעזור עוז ולהתחקות עד שורשו של עניין, כדי להסיק את המסקנות המתבקשות לעתיד.

רבים מטילים ספק באפשרות של התרחשות שואה נוספת, גם אם תלבש צורות אחרות ובלתי צפויות. אבל אין להכחיש שמתקופת הנאציזם ועד ימינו, התרחשו דברים דומים בארבע כנפות עולם (בביאפרה, בקמבודיה, וכו').

2. התגובות בעולם הרחב הצטמצמו, על פי רוב להבעת רגשות הומניטאריים ו/או הסברים פוליטיים צבועים: הנה ההוכחה כי אפשרויות אלו לא פסו מן העולם כלל ועיקר. יתר על כן, תגובתו

המוגזמת של העולם כולו על מבצע "שלום הגליל" בימינו אנו, מסמנת בעליל כי עודה קיימת צורה של אנטישמיות פרימיטיבית-בסיסית כלפי העם היהודי. לא לחינם השתמשו המקטרגים במונח שואה בהצביעם על מה שכביכול עוללו היהודים במערכות ישראל. האם אין כאן תהליך של התקת רגשי אשמה?

3. מזה כמה שנים, הוגי דעות יהודים כלא יהודים דנו בעניין - אבל לרוב, ובפרט היהודים שביניהם (ובמודע), מחוץ לנתונים השורשיים של כללי אמונת ישראל.

לכן, יש להודות הן לאלה שטרחו ואספו את כל המסמכים התעודות והעדויות כדי להנציח את העובדות, והן לאלה מהרבנים שאזרו עוז וטיפלו בבעיה האמיתית: משמעותו התיאולוגית של המאורע לפי מקורות חז"ל. בפרט יש לציין את יצירותיו של הרב מרדכי עטיה זצ"ל, ובייחוד את ספרו "סוד השבועה"³.

תשובות אחדות לשאלה חדשה

בכוונתי להתייחס בקצרה למספר שיטות שמטרתן לתת תשובה לשאלתנו: כיצד יכולה התודעה המסורתית היהודית להגיב לעניין השואה כדי להכלילו בהשקפת עולמה?

זוהי שאלה חדשה בהיסטוריה שלנו: אי אפשר להתחמק ממנה באמצעות באנאליזציה של הבעיה ולהתייחס אך ורק לגודל מימדיה של השואה לעומת מאורעות שהתרחשו בתולדות עמנו מאז יציאת מצרים: חורבן בית ראשון, חורבן בית שני, מסעי הצלב, האינקוויזיציה, מאורעות ת"ח ות"ט וכל הרדיפות שסבלו היהודים - אם במזרח ואם במערב, אם בגלות ישמעאל ואם בגלות אדום. השואה, בייחודה, נמצאת מלכתחילה מחוץ לאפשרות של באנאליזציה: הלא דובר בסכנה ממשית של השמדה טוטאלית של העם היהודי, והתרחשו דברים שכמותם עד כה לא ברא השטן.

לכן ברצוננו להציג שיטות אלה, להעיר עליהן הערות, ולבסוף להציע כוונתי מחשבה ברוח מקורות חז"ל.

פאגאניזם בסגנון עברי

כרונולוגית, ויתכן שגם לוגית, השיטה הראשונה המופיעה כהנחת הסבר היא ערעור מהותי על ההשקפה התיאולוגית היהודית המסורתית. הכלל של המונותיאזם המוחלט – קרי אל אחד, יחיד ומיוחד שהוא עצמו כלי-כול, רחמן ושופט צדק איננו אלא אשליה⁴. מאורעות השואה שוללים הגדרה זו, מפני שהם מבליטים סתירה מהותית, לא רק בין מושגים המתארים את מידות האל, אלא גם מול המציאות עצמה, בתור עולם בו מתגשמות מידות אלה. אם האל רחמן, כיצד יישום דינו מביא למימדים כאלה של מציאות אכזרית, ובמשך זמן כה ארוך בניגוד לאמור, למשל, בפסוק כמו: "כי רגע באפו, חיים ברצונו"⁵? והלא מידת הרחמים כוללת בהגדרתה גם החסד וגם הדין, ומרובה מידת החסד ממידת הדין! מצד שני אם הוא כלי-כול, כיצד אירע שצדקו לא התגשם דרך התערבות גלויה?

שיטה זו מביאה בדרך כלל לויתור על המונותיאזם של הנביאים העבריים מבלי שיידרש בהכרח ניתוק מהזהות התרבותית וגם הדתית של העם היהודי; אבל מוליכה לזה שהאופציה הדתית תכוון דרך הקטגוריות של הפאגאניזם הקלאסי והפלגייתיות: כוחות שונים ואלוהויות שונות נמצאים בעימות בהיסטוריה של עולמנו, וכאשר כוחות הרע מתגברים על כוחות הטוב, הכול אפשרי. במילים אחרות, יש בכך ויתור על אמונת האחדות, ומעבר לפאגאניזם בסגנון עברי⁵: התרבות העברית עודנה שרירה וקיימת כל עוד עם זה ממשיך לחיות, והלא כל תרבות כוללת ממילא בתוכה תופעה דתית, בכל סגנון שהוא.

יש לציין שתי וריאציות של אותה שיטה, שהן כהחייאה של תופעות מעברו הרחוק של עמנו: האמונה בשתי רשויות והכפירה. כשהרגש הדתי הטבעי חזק דיו, היהודי המוותר על אמונת האחדות - כפי שהיא מתבטאת במסורת, נוטה להעדיף השקפת עולם דואליסטית, ודווקא עקב מאורעות בהם מתגלות לכאורה שתי רשויות שהשכל והלב האנושי אינם מסוגלים לאחד. בכך, תגובתו של היהודי הבוחר בנתיב זה היא תגובה אנושית גרידא. די אם נזכיר את העימות של הפרושים באלו המחזיקים בדעות הפרסיות.

האפשרות השנייה היא לבטל כליל כל אשליה דתית, וליטול חלק בזרם זה או אחר של תרבות יהודית אתיאטיסטית. בנידון, אתיאזם אינו אלא סקולריזציה של המנטאליות הפאנגניסטית. המכנה המשותף לעמדות הללו הוא הוויתור על היהדות בתורת אמונה, ולא בהכרח על הזהות היהודית בתורת עם ותרבות⁶. מוצאים עמדה זו בעיקר בקרב חוגים אוניברסיטאים, הן בתפוצות והן בחברה הישראלית. דרך אגב טמונה בזה בעיה בפני עצמה - סכנת התגבשותן של שתי זהויות תרבותיות יהודיות נבדלות במהותן, ושונות בתכלית: האחת שתהיה קוסמופוליטית, והשנייה שתמשיך ליטול חלק בזרם הלאומי כפי שהוא מתפתח בישראל. יש אמנם אפשרות של קשרי גומלין בין שני זרמים אלו אך קיימת סכנה של פירוד מוחלט בין זהות יהודית ישראלית לאומית ובין זהות יהודית קוסמופוליטית*.

ברור שהדוגלים בשיטה זו מזניחים את ההיסטוריה האמיתית של העימות בין המסורת היהודית והאלילות מצד אחד, והדואליזם

*במישור אחר לגמרי, אך השייך לענייננו באופן מהותי, כדאי לזכור כיצד צמחה הנצרות, בימי החורבן, כדת ממקור יהודי מנותק מהזהות הלאומית היהודית. יש מקום לאפשרות דומה במישור התרבותי

והכפירה מצד שני, במשך כל תולדותיה. האופציה האלילית, על כל השלכותיה, הונעה על ידי אייכולת להגיע לאידיאה המונותיאיסטית, דווקא בשל סתירה בין מידות האלוהיות. ז"א, היהדות ידעה על מה ולמה עובדי האלילים עבדו אלוהיות רבות. ולמרות זאת בחידוש גמור לגבי הרגש הדתי הטבעי, צמחה מחדש המסורת של אמונת האחדות מאז אברהם אבינו. אי אפשר להכחיש שבזיכרונו של אברהם אבינו, היה חרוט המאורע הטראגי של המבול: אף כי רגילים להסביר את סיבת המבול כמשפט ועונש, אין זה מוריד במאום מאימת המאורע עצמו. אם מייסד המונותיאזם העברי בחר באופציה של אחדות האל, הרי הוא עשה זאת בהתחשב באפשרות מימדים כאלה של אימה.

במילים אחרות, אין עמדה זו מביעה רק חוויה עמוקה של אכזבה וייאוש. היא מגלה ניתוק מראש משורשי המסורת היהודית ונסיגה למצב שקדם להופעת אמונתו של אברהם אבינו. הבעיה אינה מתמקדת בעובדה שבעלי גישה זו אינם מצליחים להעניק הסבר לשואה בלי לפגוע באמונה באל אחד. היא מתרכזת בכך שהם אינם יודעים שחכמי ישראל היו מודעים לאפשרות התרחשותם של מאורעות כאלה. יתרה מזאת חכמינו ז"ל כללו אפשרות זו באמונתם באל אחד, ואף הביעו דאגה לנוכח הסכנה שמאורעות אלה יתממשו בפועל.

אותם המערערים, לאחר השואה, על האמונה היהודית באל אחד, מודים אפוא בכך שהם אינם יודעים מהו תוכנה האמיתי של אמונה זו: ערעורם מתייחס יותר להכרת האל השייכת לפילוסופיה הדיאיסטית.

נשאלת השאלה: האם תפיסתה של אמונת ישראל את היחס בין הבורא ועולמו שונה מהתפיסה עליה מוותרים הוגים אלה לאחר הטראומה של השואה?

השואה כ"עולה" (כ-holocaust)

שיטה אחרת נפוצה בעיקר בקרב התיאולוגים הנוצריים, אם כי אפשר להתקל בה, בניסוח נאיבי ולדעתי אף חסר אחריות, גם במספר חוגים יהודיים ואפילו רבניים. תפיסתם היא, כי יש לראות את ההיסטוריה של עם ישראל באספקלריה של "עקידתו של יצחק". לדידם, כלולה בייעודו של עם ישראל הסגולה לכפר על חטאי האנושות, ולשאת באמצעות ייסוריו את תיקון העולמות. מכאן עולה שככל שנוראה הטרגדיה של עם ישראל, כן גדלה זכותו. השואה נתפסת כאן כקרבן כפרה.

בין דעות אלה, עלינו לציין בפרט את דעתו של האב דובואה שהוא: "Supérieur de la maison St Isaïe" ומרצה בכיר לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בירושלים, על אף שאינו מתייחס ישירות לדגם העקידה. מאמר⁷ כתוב בזהירות רבה מתוך דרך ארץ עדינה ובאהדה עמוקה. הוא מצביע – יותר מאשר על השוואה או הקבלה – על זהות גמורה בין "עלילת ייסוריו של אותו האיש" וההיסטוריה של עם ישראל, המוארת על ידי השואה. לדעתו יש משמעות זהה למושא של האמונה הנוצרית ולמאורע השואה. המסקנה אפוא ברורה: השואה מוכיחה שרק התפיסה התיאולוגית הנוצרית יכולה לשמש בסיס להמשכה של האמונה היהודית עצמה. מובן שהאב דובואה – באשר הוא מדבר כנוצרי – הוא כן, וזכותו להכחיש שמטרתו היא לתרום להמרת דתם של היהודים – ואכן, אני מאמין בכנותו. אולם אי אפשר שלא להבין כי נטייה זו טמונה בעמדתו – ודי לצטט משפטים אלה, השאולים ממאמרו: "רק הארה עילאית יכולה לפרש את מובנה הטרנצנדנטאלי של השואה, והארה זו, עבורנו הנוצרים, עוברת דרך המסתורין של הגלגלתא". או: "דרך ייסוריו של העם היהודי – שהגיעה לשיאה בשואה – מאפשרת לנו הבנה טובה קצת יותר של המסתורין של הצלב. ברור שאין זו עמדתם של הרבנים המסבירים את השואה

כעקידה. אדרבה, הם יאמרו שרק בהיסטוריה הממשית של עמנו, מתממשת כפרת עוונות העולם – ועוונותינו בכללם – וכי סיפור צליבתו של אותו האיש אינו אלא מיתוס המסמל את סבלו של העם היהודי.

אפשר להבין את העקביות שבאותן דעות בהקשר לעיקרון המונותיאזים בצורה הבאה: האל האחד מנהיג את עולמו דרך מידות הטוב והרע גם יחד. לכן יש הכרח ליצור משקל שכנגד לרע, באמצעות סגולת הכפרה. רק כך יש אפשרות לאיזון וקיום של העולם.

זכות יתירה נודעת לעם שנבחר לתפקיד זה: הלא רק עם שמוסוגל להעיד על ערכי הטוב, יוכל, כאשר יופרו ערכים אלה, לשאת בתוצאותיה של הפרה זו. הלכך, אין שום חשיבות לפרטי המאורע, לדרך הקרבת הקורבן. רק עצם הקורבן הינו בעל משמעות. במילים אחרות, אם יש צורך בסבל, הדרך בה סובלים הינה משנית. מכל מקום ברור שנטייה זו, בקרב היהודים, לתת הסבר לשואה בקטגוריות של "עקידת יצחק", אינה אלא נטייה מתנצרת.

הבסיס לאותה גישה הינו הבנה מוטעית של סיפור עקידתו של יצחק; למעשה, כאשר הוא פותח בסיפור העקידה, המקרא עצמו מדבר על ניסיון ("והאלהים ניסה את אברהם"), ניסיון של אברהם וניסיון של יצחק. הקב"ה מבהיר שהוא לא ביקש את הקרבן עצמו⁸ ("ואל תעש לו מאומה"⁹). לכן אי אפשר להשתמש באותו דגם בו לא הוקרב הקורבן כדי להסביר כביכול "קרבן" שאכן התרחש, ובייחוד לאור העובדה שבעקידה, הנעקד מרצונו נעקד¹⁰. יתר על כן, בנוגע לנושא תכלית הייסורים, המסורת היהודית מורה ששום ייסורים אינם רצויים מלכתחילה, ואפילו בתור כפרה (אם בכלל): חביבין עליך ייסורין, לא הן ולא שכרן¹¹. כאשר יש ייסורים, ויהיו סיבותיהם אשר יהיו – היהדות אכן יודעת לקדשם מבחינת כפרה, אולם בדיעבד ורק בדיעבד. זה מסביר לנו למה במקרים אין ספור, יהודים

רבים, על רבניהם ומנהיגיהם, קידשו עצמם בצורה זו בגבורה עילאית, ואכן רק בדיעבד.

המחשבה שעם ישראל הוא עם שנברא מראש ובעיקר כדי לכפר על תועבות העולם, היא בבחינת חירוף וגידוף. היא סותרת את כל רוח תלמודה של הנבואה התנ"כית והופכת את ההנהגה העליונה למפלצת נוראה.

כאשר מאורעות אלה אכן מתרחשים, יש להבחין בין גורל הפרט ובין התופעה המאסיבית הנוגעת לכלל. בקשר לגורל היחיד, אין השואה מציבה, לכאורה, שאלה לגמרי חדשה: מימי בראשית, סובלים צדיקים וחפים מפשע כאחד. אולם מן הדין להבהיר שהתיאולוגים המסתמכים על הפילוסופיה לבדה כדי לפתור את שאלת "צדיק ורע לו", לא מצאו לה תשובה ברורה. מתוך ברירות תבונתיות, הם מגיעים תמיד למסקנות מיסטיות, דהיינו הקשורות למסתורין. די בנקודה זו להתעמק בדבריו של הרמב"ם על ספר איוב¹²: תפקוד העולם הוא שמביא ייסורים שאין אנו מבינים, וכל הסבר שהוא, ולו מבחינת כפרה הכרחית, נדחה על הסף – ובספר איוב הוא נדחה אף על ידי הקב"ה עצמו. המסורת היהודית עמדה על בעיית גורלו של היחיד בראייה שונה לחלוטין בתורת הגלגולים, השייכת ללימודי הקבלה, אך אין נושא זה מענייננו כאן. בעייתנו נותרת בתחום הגורל היהודי הקיבוצי בזמן השואה.

בעוונותינו

בניגוד לשיטה הקודמת, לפיה החורבן נתפס כקרוב, יש הרואים בשואה – ובצורה סכמאטית וגסה – עונש על חטאינו¹³.

בכוונה אגזים בהצגת גישה זו, כדי להבליט את אופייה המגוחך: "היהודים נטשו את קיום "השולחן ערוך", לא הניחו תפילין, לא אכלו אוכל כשר, ... – לכן שולחו לתאי הגזים!"

וכי אלה שהניחו תפילין ואכלו כשר ניצלו מאותו גורל־אימים?
חולשתה של גישה זו היא בחוסר הפרופורציה המשועע בין
החטא עליו היא מצביעה ועוצמתו של העונש. אם מדובר על בגידה
במילוי ייעודה של היהדות, יש להציב את הבעיה במישור אחר
לגמרי, ולהתחיל בהגדרתו הברורה של הייעוד היהודי בגלות.
די להזכיר לאלה המקבלים דיאלקטיקה מעין זו – לפיה השואה
באה כי לא קיימנו את מצוות התורה – שרק אחת מכל מצוות התורה
לא קוימה על ידי כלל ישראל – באשר הם היו שם – דתיים ושאינם
דתיים כאחד: מצוות יישוב הארץ.
עוד נשוב לנקודה זו בהמשך.

השואה כמחיר התקומה

גישה נוספת נפוצה בישראל – בחוגים הדתיים כבחוגים
החילוניים¹⁴. לפיה, מאורעות השואה היו המחיר שנאלצנו לשלם
חלף הקמת מדינת ישראל. שיטה זו מתבססת על העובדה שמבחינה
כרונולוגית, מדינת ישראל קמה מיד לאחר השואה.
למעשה צמידות המאורעות אך מטעה. כדאי להזכיר כאן מספר
תאריכים: הצהרת בלפור פורסמה ב-1917, ואושרה על ידי חבר
העמים ב-1922. ואילו הנאצים עלו לשלטון ב-1933. עוד זמן רב
לפני כן, החליט חלק מהעם היהודי לשים קץ לגלות ולהחיות את
האומה העברית בארצה. אמת, התעוררות התנועה הציונית
וההחלטה להחזיר ליהודים את עצמאותם בארץ ישראל היו קשורים
לרדיפות, אך אלה היו הרדיפות של סוף המאה התשע־עשרה
ותחילת המאה העשרים במזרח אירופה ובמרכזה, שהיו כבר
למעשה, מעין סימן התראה לבאות. ואכן כבר מראשית שנות
השמונים של המאה שעברה, מתחילה ההתיישבות היהודית בארץ
ישראל (העלייה הראשונה).

ניתן לשער, כי לא מאורעות השואה הם שאפשרו את הקמתה של המדינה, אלא להיפך, כנראה הם שגרמו למימדיה המצומצמים של הצלחת הפרויקט הציוני.

אפשר אמנם להסכים לדעה שחשיפת זוועות השואה עודדה את אומות העולם להחיש במשהו את הסכמתן להקים את מדינת ישראל. אולם, אי אפשר לומר שהסכמה זו נבעה מעצם התרחשות השואה; יהיה בכך סילוף העובדות. נסתפק בהבאת דוגמא אחת כדי להפריך טענה מעין זו: מיד לאחר המלחמה, הבריטים, אף כי היו בין בעלי הברית העיקריים שלחמו וניצחו את צבאותיו של היטלר, לא היססו להפוך את עורם ולהתנגד לעצם הרעיון של הקמת המדינה היהודית, בצורה הידועה לכל. די להיזכר בתלאות ה"אקסודוס" כדי להבין שלא היה בזוועות השואה כדי לייסד את רעיון מדינת ישראל, ולו גם בתור מקלט לפליטי האנטישמיות הנאצית.

לולי כבר היה קיים יישוב יהודי בארץ ישראל, שום ארגון בינלאומי לא היה מעלה על דעתו אפשרות של הקמת מדינה יהודית: האינטרסים הכלכליים והפוליטיים עלו בבירור על רגשי האשמה והאחריות כלפי הניצולים.

לכן, קביעת קשר של סיבה ומסובב בין השואה והתקומה מצביעה על אי הבנה של הרצף האמיתי של המאורעות. אותה פרובלמטיקה קיימת גם כיום: טוב אולי להזכיר את השואה כדי לחזק את זכות קיומה של מדינת ישראל, הן לאוזני דעת הקהל העולמית והן לאוזני כלל העם היהודי. אך, אסור להגדיר זכות קיום זו אך ורק על בסיס השואה. וכי, לולי השואה, לא הייתה לישראל זכות למדינה? לאמתו של דבר, הן השואה והן התקומה שייכות לתקופה הייחודית של סוף הגלות, וכאן טמונה הסיבה לצמידותן בזמן, כל אחת בנתונה הספציפיים: השואה, כמאורע קאטאסטרופאלי שייכת לאופציה שלילית של עמנו, לדבוק בתקווה להנציח את האיזון הפגיע שנוסד עם הגויים בימי האמנציפציה ולהמשיך לחיות

בגלות; התקומה היא תוצאה של אופציה חיובית וחדשנית: לשים קץ לגלות ולהחיות את האומה העברית על אדמת האבות.

גרסה מקורית של אותה גישה מופיעה כדלהלן:

עד לתקופת הנאציזם, לא היה עם היהודי מוכן דיו להגשים – כלאום – את מטרותיה החיוביות והאותנטיות של הצינונות. באסטרטגיה של ההשגחה, השואה הייתה הכרחית, אפוא, כדי ליצור טראומה שתגאל את הרעיון הצינוני מהתודעה הפרטית הרגשית אל הרמה של תודעת הכלל. משום כך, אחרי השואה, אומות העולם והעם היהודי בכללו, התרגלו בצורה רחבה להכרחיות שבתקומת מדינת ישראל.

הסבר זה מושך, אך שוכחים כאן שמדובר בהריגתם של מיליוני יהודים, אנשים נשים וטף. אי אפשר להעמיד זה מול זה חיי אדם ומושגים – כאילו אירעו הדברים בעולם אחר, ופקדו דמויות ספרותיות! ומה הטעם למיתתם של עשרות מיליוני לא־יהודים, באותם ימי אופל, אם תכלית השואה הייתה קשורה לנסיבות המיוחדות לקהילת ישראל בלבד?

יתר על כן, למה זה בחרה ההשגחה העליונה בזוועה שכזו כדי להשיג את התוצאה הרצויה? אפשר לומר על נקלה ש"אין מחשבותינו מחשבותיו", אבל דווקא בזה טמון מוקד שאלתנו: על איזה אל מדובר? ועוד אפשר לפקפק ביעילותה של אותה טראומה: עלייתן המאסיבית של עדות המזרח קשורה ישירות להקמת המדינה כשמגשימה את ציפיותיהן המשיחיות, ואילו רובם המכריע של היהודים האשכנזים עדיין שוהים לדאבוננו בחו"ל.

היו גם אפשרויות רבות כדי להשיג את אותה התוצאה – קרי ניתוק התודעה היהודית מהתרבות המערבית כפי שהצטיירה אז ומדבקותה בגלות. למשל, אפשר היה להאיר את עיניהם של תופסי התורה ושל מנהיגי קהילות אירופה, כדי שיבינו את לימודי דתם וינהיגו את צאן מרעיתם לטובה – וכהנה וכהנה דרכים.

גישה זו נתקלת גם בקשיים מול העובדות: התודעה הציונית הופיעה מלכתחילה, כתכנית כלל לאומית ולא דווקא כניסיון מיסטי של "נבחרים" המחליטים להיבדל מעמם כדי לייסד נווה מדבר בארץ האבות. מגדולי הרבנים של התקופה, אשכנזים וספרדים כאחד, הבחינו בכך: בולטים ביניהם הרב קלישר, הרב אלקלעי, וראוי לציין בפרט את יצירתו של הראי"ה קוק זצ"ל¹⁵. בנקודה זו, יש להפריך עוד טענה אחת, הגורסת כי מדינת ישראל הוקמה אך ורק (או בעיקר) על ידי פליטי הנאציזם והשוואה. האמת היא שאותם פליטים מצאו את מקומם ביישוב הישראלי, שכבר היה קיים זמן רב לפני עליית הנאציזם.

בעוון הציונות

גישה אחרת שכיחה במיוחד בחוגים הדתיים, האנטי ציוניים, והאנטי־ישראליים¹⁶. אין הכוונה רק לנטורי־קרטא מירושלים עיר הקודש ומבני ברק בארץ, או מברוקלין שבנכר. רבדים נרחבים של היהדות החרדית מביעים אותה, אם כי לא תמיד בצורה מפורשת. לפיה השואה באה בעיקר כעונש על יומרתו של עמנו לשוב לארצו בכוחות עצמו, ובכך לשים קץ לתקופת הגלות ביוזמתו – מבלי לחכות לביאת המשיח.

מפתיע למצוא גישה כזו בקרב מאמינים: אלוהי ישראל נתפס בה כאל אכזר – אבל בדרך שונה מזו שבה הבינו מושג זה אלה שנטשו את אמונתם. דווקא האל המתאר הן בתורה והן בנביאים את שקיקתו העזה לראות בשוב עמו לציון לחדש את הטבעיות של ברית ישראל בארץ ישראל – דווקא הוא מעניש את בניו – ובצורה כה אכזרית – על שהגשימו את רצונו. אתמהה!

יתרה מזו, התמדה בדבקות בגישה זו, בזמן שהבטחות הנביאים הולכות ומתגשמות – "ושבו בנים לגבולם", "בונה ירושלים", "אין

לך קץ מגולה מזה שנאמר: ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי עמי ישראל", וכו' משמעה "ספות הרוות את הצמאה". אך כדי להבין את מימדיו הקנאיים של הסירוב לקבל את הרעיון הציוני – סירוב המתבטא בהצגת אל המעניש באמצעות השואה את עמו אשר הכיר סוף סוף באי טבעיות מצבו בגולה – יש לעמוד על יסודה העמוק של השקפה זו: מאז ימי עזרא ונחמיה¹⁷ שכיחה הנטייה לשלול שלילה נחרצת את עצם הרעיון הציוני, – דהיינו, את שיבת האומה העברית על כנה בהתאם לתכנית התורה עצמה, כפי שהיא משתקפת הן בימי אברהם ("לך לך" וגו'), והן בימי יציאת מצרים ("וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם ארץ כנען" וכו'). לגבי אלה המחזיקים בדעה זו, עם ישראל כבר ידע ניסיון להקים חברה מדינית בימי בית ראשון: והנה ניסיון זה נכשל כשלון חרוץ. בכך, לדעתם, טמונה ההוכחה הסופית שעלינו להניח בידי אומות העולם לדאוג לפתרון הבעיה של ארגון המבנה הפוליטי והמדיני של החברה. לדעתם החיים היהודיים חייבים להתנהל במסגרת קהילות דתיות הצמודות למדינותיהן של אומות העולם – עד ביאת המשיח. הופעת הציונות עוררה, אפוא, באופן בלתי נמנע התנגדות חריפה. ובהתנגדות זו, יש משום הסבר לאופייה של פרשנותם לשואה.

על כן אין כל תמה בכו משמעות בגישתם ליחסים בין הגולה וישראל; הם רואים את עצמם כהמשכה של גלות בית שני – ואפילו על פי רוב כהמשכה של גלות בית ראשון, בצפייתם לביאת משיח בן דוד – המשיח של אחרית הימים ותחיית המתים. אפשר אמנם להבין זאת, להסכים לציפייה לבואו של המשיח של אחרית הימים – אך אי אפשר שלא להיווכח שחוגים אלה לא עמדו על תורת המשיחיות לאשורה. בפרט הם מעלימים עיניהם משלבו הראשון של התהליך המשיחי, המכונה בפי חז"ל: "משיח בן יוסף", שתפקידו העיקרי קיבוץ הגלויות בצורה מדינית.

הראי"ה קוק זצ"ל הוא שהביא בסיס להפרכת דעה זו, וכאן רצוי לעיין במאמרו "המספד בירושלים".

מחיר "חופש הבחירה"

השיטה שנדון בה עתה היא בעלת עצמה פילוסופית ותיאולוגית גדולה הרבה יותר¹⁸. היא מתייחסת הישר למוקד שאלתנו: כיצד יכלו מאורעות השואה להתרחש בעולם נברא על ידי אל אמת? עיקרה בהנחות הבאות:

הבורא רצה לברוא עולם המבוסס על חופש הבחירה של האדם. בסיס זה הכרחי: הרי מתחייב מעצם הוויית הבורא – שהיא ההויה מוחלטת – שאין מקום כלל ועיקר להווייה זולתו; ומכיוון שהבורא רצה באמת לברוא בריאה זולתו, יש הכרח שהנברא יקנה במעשיו את זכות הווייתו.

כדי לתת בסיס לקניין זכות זו, אף חופש הבחירה חייב להיות מבוסס, כי מושג הזכות תלוי בתוקף האחריות ואין יסוד לאחריות ללא חופש בחירה אמיתי.

זהו התנאי לבריאת העולם, לדעתם של הוגים אלה, המאמינים שעולמנו אכן נברא על ידי בוראו. אם כך הרי עד אחרית הימים, הבורא אוסר על עצמו כביכול, להתערב בהיסטוריה של בריותיו, ומכאן גם נובע שכל אפשרויות הרע קיימות מלכתחילה. ובמשפט אחד, חומרת המושג "זכות" מבססת את הכרחיות המושג "חופש הבחירה", וכאן הפתח להתרחשות מאורעות טראגיים, כשואה.

לדעתם, רק אלה שאינם ערים לחשיבות חופש הבחירה כערב למשמעות הקיום של האדם, מתקשים להשלים עם האפשרות של הופעת הרע: הרע המוחלט הוא האחוריים, הקצה האחר של החלטיות חופש הבחירה.

הסבר זה ניחן בעקביות רבה. אולם, חשוב לציין שעל פי רוב,

המחזיקים בו מוסיפים ואומרים שאין בו כדי לפענח לגמרי את המימד המסתורי והבלתי מובן של היתר זה הניתן לרע.

הסבר זה מהווה, אמנם, מעין מקלט אינטלקטואלי שבחסותו ניתן להגן על האמונה המונותיאיסטית – ולו גם במחיר הוספת מימד סטואי ודרמטי לאמונה זו.

ואכן, השקפה זו מתרצת בצורה מתקבלת על הדעת את קיומו של הרע הטבעי, הנובע מתפקוד העולם על מנגנוניו העיוורים. יש בכוחה להסביר גם את תוצאות הרשעות האנושית, במימדיה היומיומיים. ברם היא לוקה בחסר מול הייחודיות המוחלטת של השואה. כיצד ייתכן שאלוהי ישראל, הידוע ככל יכול, רחמן ושופט צדק ב־זמנית, הניח למאורע כזה לקרות, על אף הבטחותיו להשגיח על עמו, ובייחוד בתקופות הגלות? והרי ההבטחות חוזרות ונשנות במקרא ("אף בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלותם, להפך בריתי איתם וגו'¹⁹"), וכד'.

כדי לעמוד נכונה על בעיה זו, יש להזכיר מספר מונחים ספציפיים בהם השתמשה ההשקפה התורנית שעה שהתייחסה לעניין הכרחיות חופש הבחירה של הנברא.

במונחים תורניים, הבסיס לחופש הבחירה של האדם, נקרא "שבת הבורא". בתום ששת ימי המעשה, מיד עם הופעת האדם בעולם, הבורא גוזר על עצמו להפוך את עולם הבריאה – קרי עולם המגלה את התערבותו של הבורא – לעולם הטבע, בו מתחילה ההיסטוריה של האדם, עם אפשרות הפעלת חופש הבחירה. הלא חוקי הטבע הם תנאי לאותו חופש, מכיוון שאין אפשרות לאדם להגשים את חירותו בעולם שאינו מתנהג לפי חוקים יציבים.

ברם, על הפסוק "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות", מציין המדרש: "רבי פנחס בשם רבי הושעיא אומר: אף על גב דאת אמר: 'כי בו שבת מכל מלאכתו'. ממלאכת עולמו שבת ולא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים"²⁰. לפי זה,

שער שני - ויהי באחרית הימים

ברור ש"שבת הבורא" כערבות לחופש הבחירה של האדם מתייחס בעיקר לדטרמיניזם של חוקי הטבע עצמם, המבססים את בניינו של העולם כמשכנו של האדם. אולם היחס בין הבורא ובין המתרחש בהיסטוריה האנושית שייך לרובד אחר. כדי להבינו עלינו להבין את משמעותה של תורת השבת ומצוותיה: אם יחסו של הבורא לעולמו, מאז ששת ימי המעשה ועד אחרית הימים, מיוסד על ברית השבת, הריהו כפוף לחוקי השבת. ואנחנו יודעים שבמצב של פיקוח נפש, מצווה היא להשהות את השבת.

מכאן ברור לנו כי לדעת התורה, הבורא השאיר לעצמו פתח להתערבות, כאשר לפי חכמתו, קיים חשש פיקוח נפש. ואכן התורה מספרת פעמים רבות על מקרים כאלה, כאשר הקב"ה מחליט להתערב וזהו "נס גלוי": "ארדה נא ואראה הכצעקתה וגו'"²¹, וכו'.

רק מי שנמצא מחוץ לאמונה היהודית יוכל להכחיש את קיומן של התערבויות אלה, המתוארות לאורך כל התנ"ך. לכן, יש לנסח את השאלה כדלקמן: האם ניתן להעלות על הדעת מצב של פיקוח נפש מובהק יותר מאשר מצבו של העם היהודי בימי השואה? זוהי למעשה, השאלה האמיתית. ברור שאין בכוחה של שיטה זו, המתייחסת אך ורק לכלל של "חופש הבחירה", כדי להסביר כיצד התאפשר מאורע השואה. חולשתה בזה שאינה מתמודדת עם הנתונים הממשיים של ייחודיות השואה; היא גם מתעלמת מברית ההשגחה בין הקב"ה ועמו, המתבטאת בכלל: "פיקוח נפש דוחה את השבת".

ויהי, באחרית הימים

ניסינו לסקור בקצרה את מכלול הדעות ביחס לנושא הנדון. אפשר לסכם כי אין בהן כדי לתת הבנה המושתתת על יחס האמונה

היהודית המסורתית לבעיה. אך ורק אם נגלה, בדברי חכמינו ז"ל, מקורות המעידים שהתורה מודעת לאפשרות התרחשות מאורע כה נורא, נשכיל למצוא עומק הבנה בו הצדדים החיוביים שבגישות הנ"ל יקבלו בדיעבד, את משמעותן הכוללת. והנה החרדה מפני אימת המאורעות של סוף ימי הגלות משתקפת בבירור בתפיסה היהודית של ההיסטוריה – ובייחוד כפי שהורוה המקובלים. הנה, למשל, כיצד פתח בעל ה"חסד לאברהם" (הרב אברהם אזולאי זצ"ל) בתיאורו את קץ הגלות:

"בסוף גלותנו זה, קרוב לזמן הקץ, יתחזקו צרות לישראל תכלית החיזוק ויצר להם שישנאו בחייהם ויאמרו אל ההרים כסונו ואל הגבעות יאמרו שיפלו עליהם מפני הצרות הגדולות שישובבום מכל צד ופינה ויתרבה הצער עד אשר לא יפנו האבות אל הבנים וכל מי שימצא את עצמו לו שלל, גיבור ונוצח ייקרא..."²²

זכו – "אחישנה", לא זכו "בעתה"

נשאלת השאלה, על מה ולמה יתרגשו צרות אלה? כדי להסביר את דאגתם של חכמינו ז"ל, ראוי להביא את הבעייתיות המוצגת בסנהדרין (צ"ח, עמ"א), בקשר לפסוק: "הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום, אני ה' בעיתה אחישנה" (ישעיהו ס', כ"ב): "כתיב "בעתה" וכתיב – "אחישנה"! זכו אחישנה, לא זכו – בעתה".

ואכן גם כך וגם כך אפשר להגיע לסיום הגלות:
– אם זכותו של עם ישראל מספקת (ושומה עלינו להבין מה טיבה של זכות זו), מובטח שהגלות תסתיים בכי טוב.
– אם אין זכותו מספקת, תסתיים הגלות מאליה, דרך מנגנוני תפקוד העולם.

משום כך אנו מוצאים שני סוגי מאמרים בספרות חז"ל הדנה בנושא זה²³: מחד, מאמרים המתייחסים לדרך הראשונה - דרך הזכות - והם מתארים את קץ הגלות בכבוד ובתפארת, ובאמצעות ניסים גלויים. מאידך, מאמרים המתייחסים לגאולה בבחינת "בעתה" ובהם צרורה דאגה עמוקה.

מכיוון שהברירה נתונה מראש, הרי שאין סתירה עקרונית בין שני סוגי מאמרים אלה.

אפשר להיווכח שבמרוצת הזמן, הבחינו חז"ל שעמנו הולך ובוחר בדרך השנייה: ואכן מדור לדור מתגברת החרדה על התקווה.

ברצוני להציג שני מאמרים מן התלמוד הבבלי. שניהם מבוססים על אותה דאגה, ויש לשייכם לשני המאורעות העיקריים של תקופת קץ הגלויות: השואה והתקומה. בקשר לשני מאורעות אלה, בולטת במאמרים דנן הדאגה הרבה למה שעלול להתרחש מחמת הבחירה ב-"בעתה", מחמת האיחור המתמיד - עד קץ הגלות, עד שתגיע השעה, לפי "שעון הזמנים".

"עולם הפקר"

בסוגיה הראשונה, נמצא ביטוי המתייחס ישירות למה שאכן אירע בימי הנאצים: "בצבאות או באיילות השדה - אמר רבי אלעזר, אמר הקב"ה: אם אתם מקיימים את השבועה - מוטב, ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאיילות השדה" (כתובות קי"א, עמ"א)*.

* וסמך ליה: אמר ר' אלעזר: "כל הדר בא"י שרוי בלא עוון". סמיכות זו מפריכה בעליל את גרסתו של ה"יואל משה" להבנת הסוגיה, שהרי היא מביאה את ר' אלעזר שיסתור את עצמו.

חשוב לציין כאן את הבהרתו המעמיקה של רש"י: "אני מתיר את בשרכם - לשון הפקר" - כאילו רצתה הגמרא להצביע על החלטה להשעות את ברית ההשגחה!

מדובר כאן בכלל של "גלות שכינה". הביטוי "כשישראל בגלות, אף השכינה עמו בגלות" שגור בפי כל מאמין. הכוונה היא, על פי רוב: "כדי שתגן עליו". ואמנם, אך טבעי היה שתובטח השגחה מיוחדת של השכינה בגלות. הלא תולדות היהודים בגולה טמנו בחובן שתי סכנות - סכנת התבוללות וסכנה מפני התפרצויות שנאת-זרים המתגלמות באנטישמיות.

אך הנה, יש אשר שוכחים או מתעלמים ממשמעותו של "עולם בלי שכינה", עולם שבו השכינה שרויה בגלות של שכינה - ועל כן נעשה עולם זה חסר משמעות לגבי כל אוכלוסיו - "הפקר"!
עם גלות השכינה הבאה בעקבות גלות עם ישראל, נכנס העולם לעידן שבו נפסקת ודאות השגחת הבורא, בפרט עקב אפיסת הנבואה.

אגב, יש להבדיל בין מושג "גלות שכינה" ומושג "הסתר פנים". למעשה, לאור המונחים המקראיים, "גלות שכינה" מתייחסת למושג "הסתרה בתוך הסתרה" - לפי הפסוק: "הסתר אסתיר פני מהם" (דברים ל"א, י"ח) - בכפילות לשון.

הסתר פנים כפשוטו מתאר את מצבו של העולם הזה, בכלל, מימי בראשית ועד אחרית הימים, גם בתקופות בהן קיימת תופעת הנבואה.

ואילו "הסתרה בתוך הסתרה" הוא מונח המתייחס למצב של "גלות השכינה" בפרט²⁴.

אפס, אם כי תקופת הגלות היא תקופת אופל, היו לאסונות מימדים טבעיים: כל עוד יכולה ההשגחה לפרוש חסותה על העולם, ואפילו במימדים מצומצמים, איזון מידות האל ערב לתפקוד העולם, בבחינת: "זה לעומת זה עשה האלֹהים" (קהלת ז', י"ד)

איזון זה יושג רק הודות למאמציו של האדם, אבל אין הוא נבצר מגשת: מידות הטוב אפשר תהיינה משקל נגד למידות הרע. אך כאשר תם הזמן המוקצב לגלות²⁵, השגחה זו אינה פועלת עוד, ובאים זמנים של ההפקר.

עתה, אנו יורדים לעומקה של הסוגיה, כפי שפירשה הרב מרדכי עטיה זצ"ל. משציין שרבי אלעזר דגן הוא "רבי אלעזר בן פדת, תלמידו של רבי יוחנן, וכל דבריו הם מתורת רבי יוחנן רבו" (עין ביבמות, צ"ו:), הוא ממשיך:

"והנה מצינו במסכת תענית (ה', ע"א) שר' יוחנן דיבר בחובת עליית ישראל לא", וזה לשון הגמרא שם: "אמר רבי יוחנן אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה". וכן מצינו בזוהר הקדוש (ויקרא ט"ו ע"ב): "אמר רבי יודאי אמר רבי ייסא: נשבע הקב"ה שלא ייכנס בירושלים דלעילא עד שיכנסו ישראל בירושלים דלתתא, ובגין כך רתחא אשתכחת בעלמא" (חימה נמצאת בעולם).

ועוד מצינו בתיקוני זוהר (דף ל"ז ע"ב) "ווי להון לבני נשא דקוב"ה אסיר עמהון בגלותא ושכינתא אסירת עמהון, ואתמר בה: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין" (אוי להם לבני אדם שהקב"ה אסיר עימהם בגלות והשכינה אסירה עימהם, ועליה נאמר: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין)" (שם, ע' 16).

אין בכוונתנו לפתוח בדיון על תוקף סמכותם של מאמרים אלה של חכמינו ז"ל. לא רצינו להראות אלא שחכמי ישראל הבחינו בבירור בשאלתנו, ובמסגרת אמונתם - עשו כן בעקביות רבה. כלומר הם ידעו שנטיה זו של ישראל לדבוק בגלות מביאה למצב לא טבעי, הפותח פתח להתפרצויות רשע שלא היו כמותן, ואשר תפגענה, כמובן, בעיקר בעם היהודי.

בזמנים אלה, יפעלו רק מנגנוני הטבעיים של העולם, ומצבן התרבותי של האומות בימים האלה הוא שיקבע את צביונם של

מאורעות סוף הגלות. מכאן ברור שאין לתלות בישראל את האשמה בהתפרצות הרע: אנשי הרשע שחוללו את השואה הם האשמים. גרמניה, אחת התרבויות המפותחות ביותר של אירופה, היא שנתנה למאורעות אלה את צורתם הנוראה – זאת, לאחר מאות שנים של חינוך נוצרי והומאניסטי. אבל, אפשרות התרחשות "ההפקר" תלויה במצב היחסים בין ישראל – כמרכבה לשכינה – והמלכויות. מעבר לשאלתנו, עדיין שרירה וקיימת בעיית ערעור אושיותיה של התרבות שממנה צמחה השואה. בנקודה זו, טוב נעשה אם נזכור שתרבות המערב מושתתת על התפיסה הרומאית של החוק, שיש בה הפרדה עקרונית בין החוק והמוסר. אלה שעקבו אחר מהלכיו של משפט אייכמן יודעים עד כמה מועיל עיקרון זה כדי להבין את מאמצם של הנאצים להקנות בסיס חוקי למפעל השמדתו של העם היהודי. צורתה המיוחדת של ברבריות תרבותית זו הייתה טמונה בעקרון הדואליסטי של ההפרדה בין המוסר והחוק.

סימני תקופת הקץ

כלל זה הגורס זמן קבוע מראש למשך הגלות והסתלקות השכינה כאשר ייתם הוא היסוד החדש לעומת הגישות שהזכרנו לעיל, ובו גם ההסבר לחרדתם הגדולה של חז"ל כאשר דנו בקץ הגלות.

חכמים אלה קבעו סימנים לפיהם אפשר להבחין בתקופת הקץ. דיון זה (הסימנים קרואים בו "שבועות") מובא דווקא במאמר שבו הזכרה דעתו של רבי אלעזר:

"תנו רבנן (שנו חכמים) לעולם ידור אדם בא", אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל

הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר: "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים" (ויקרא כ"ה, ל"ח) וכל שאינו דר בארץ, אין לו אלוה? אלא לומר לך כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים וכן בדוד הוא אומר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים" (שמואל א, כ"ו, י"ט); וכי מי אמר לו לדוד: לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים.

ר' זירא הוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה דבעא למיסק לארץ ישראל (ר' זירא היה משתמט מרב יהודה, מכיוון שרצה לעלות לארץ ישראל) דאמר רב יהודה (משום שרב יהודה אמר): כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה שנאמר "בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאום ה' (ירמיהו כ"ו, כ"ב) ורבי זירא הווא בכלי שרת כתיב (ורבי זירא גורס שהפסוק מתייחס לכלי שרת שנאמר: "כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל כל הכלים הנותרים בית ה' ובית מלך יהודה וירושלים: בבלה יובאו וגו') ורב יהודה כתוב קרא אחרינה (למד איסור זה מפסוק אחר והוא): "השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באיילות השדה וגו' (וסוף הפסוק הוא: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" שיר השירים, ב' ז'), ורבי זירא הווא (היה לומד מפסוק זה): שלא יעלו ישראל בחומה, ורב יהודה השבעתי אחרינה כתיב (לומד איסור עליה בחומה מפסוק אחר בשיר השירים המשתמש אף הוא בביטוי "השבעתי") ורבי זירא הווא מיבעי ליה לכדברי יוסי דרבי חנינא דאמר (ורבי זירא הסביר את ה"השבעתי" השני כמו רבי חנינא שאמר): ג' שבועות אלו למה (מה הטעם ששלוש פעמים בספר שיר השירים מופיע הביטוי "השבעתי אתכם") אחת שלא יעלו ישראל בחומה ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שלא ישתעבדו

בישראל יותר מדאי, ורב יהודה אם תעירו ואם תעוררו כתיב (בכפילות לשון, משמע שישנן שש שבועות), ורבי זירא מיבעי ליה לכדרבי לוי דאמר (ורבי זירא מסביר כשיטת רבי לוי, שאמר): שש שבועות הללו למה (למה מופיע שלוש פעמים הביטוי "השבעתי אתכם" יחד עם כפילות הלשון אם תעירו ואם תעוררו", כך שלמעשה יש שש שבועות): תלתא הני דאמרן (שלוש כפי שאמרנו) ואינך (ועוד שלוש): שלא יגלו את הקץ ושלא ירחקו את הקץ ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. "בצבאות או באיילות השדה" – אמר רבי אלעזר: אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימים את השבועה מוטב, ואם לאו – אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאיילות השדה. אמר רבי אלעזר: כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון שנאמר: "ובל יאמר שכן חליתי, העם היושב בה נשוא עוון" (ישעיהו ל"ג, כ"ד)²⁶.

הקשר בין שש שבועות אלה מתאר מצב של פעולה בו זמנית של גורמים אחדים.

לשם הפשטות, אנתח את שלוש השבועות הראשונות, ואסתפק בהסבר קצר של שלוש האחרונות.

השבועה הראשונה היא התחייבות מצד ישראל לבלתי שוב מהגלות בטרם עת: "שלא יעלו ישראל בחומה". ופירש רש"י: יחד ביד חזקה – כלומר, כתנועה לאומית המוכנה אף להילחם במקרה הצורך.

בכוונה אני מדגיש שהתחייבות זו תקפה רק עד תום זמן הגלות, (בנוסף אינה חלה על היחיד, כי אם על האומה ככלל): ואכן שני הפסוקים המשמשים הקדמה לסוגיה מורים על כך בבירור. בפיו של רב יהודה: "...עד יום פקדי" (ירמיה כ"ז), "...עד שתחפץ" (שיר השירים ב').

משמע שיש זמן קצוב מראש לימי הגלות (ויהא תפקידה אשר

יהא), אבל אך אם אין מתגשם העיקרון של "זכו - אחישנה".
ולדאבוננו, אכן לא התגשם.

הסימן השני הוא ההתחייבות מצד ישראל לבלתי החליט על
שיבה לציון מבלי לקחת רשות מאומות העולם - "שלא ימרדו
באומות".

עיקרון זה ידוע לכל מי שבקי בתנאים של סוף כל גלות, לאורך
תולדות עמנו: ראינוהו ביציאת מצרים, כאשר היה הכרח לקבל את
הסכמתו של פרעה, וראינוהו גם בימי שיבת ציון (בימי עזרא), שלא
נתאפשרה אלא בהסכמתו של כורש.

שוב אנו מסתמכים על העיקרון של המונותיאזם המוחלט:
תולדות ישראל קשורות לתולדות האנושות כולה. תהא תכליתה של
הגלות אשר תהא, הריהי מעין "חוזה־עבודה" בין ישראל ואומות
העולם ואין להתירו ללא הסכמת האומות.

הסימן השלישי הוא ההתחייבות מצד האומות "שלא ישתעבדו
בהן בישראל יותר מדאי", כלומר שלא יגיעו לקיצוניות בשנאת
הזרים החיים בקרבם²⁷.

אין ספק כי שלושה תנאים אלה פעלו יחד באותו שלב עדין
שהופיעו בו, ב־בזמן, היוזמה הציונית והאפשרות של שואה - עוד
לפני עליית הנאציזם.

ובאמת: ראשית, התנועה הציונית היא היחידה שהתגלם בה
רצון לאומי של העם היהודי לשים קץ לגלות. לכל הניסיונות
הקודמים היו מניעים מיסטיים בעיקר, והם לא הציבו לעצמם
כמטרה את שיבת האומה העברית אל כנה - על בסיס קיבוץ כל
קהילות התפוצות. במובן זה, התנועה הציונית - מבחינת משימת
קיבוץ הגלויות - היא התנועה המשיחית האותנטית היחידה: היא
ורק היא תואמת את ההבטחות הקשורות לקץ הגלות - הבטחות
המתייחסות לאומה בתורת אומה.

שנית, כמו בימי פרעה, כמו בימי כורש, אכן נתנו אומות העולם

את הסכמתן לשיבת ציון – כאשר חבר העמים אשרר את הצהרת בלפור. לראשונה בתולדות התרבות המודרנית, הוקם מוסד בינלאומי שהיו לו שאיפות כלל עולמיות: רק מוסד כזה היה רשאי לתת היתר לעם ישראל, שהרי, לאור היבטיה הכלל עולמיים של הגלות, לא היה די בהכרת אומה זו או אחרת בצדקת רעיון קץ־הגלות והקמת בית לאומי יהודי בארץ ישראל.

שלישית, אין ספק שהאומות הפרו את התחייבותם "שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי" – זאת עוד בימי הרדיפות הנוראות במזרח אירופה ובמרכזה, זמן רב לפני שהופיע הנאציזם. הרי שלכל הפחות היו לתלמידי חכמים של הדור שקדם לשואה – שתורתם הייתה אומנותם – נתונים מספיקים כדי להבין שזמן ה"בעתה" אכן התקרר ובא.

נדון בקצרה בשלושת הסימנים האחרים: "שלא יגלו את הקץ": שלא יגלו את זמן קץ הגלות באפשרות של "בעתה"²⁸.

משך גלות אדום – קרוב לאלפיים שנה – הוא שמסביר למה היה צורך לשמור ידע זה בסוד: נאמנות היהודים לזהותם לא הייתה מתקיימת אילו ידעו על האפשרות שהגלות תימשך זמן כה רב – אם לא תעמוד זכותם. לכן, העדיפו הרבנים – ועשו כן בגבורה עילאית – להדגיש שוב ושוב: "לשנה הבאה בירושלים", "היום אם בקולו תשמעו", "במהרה בימינו", "בעגלא ובזמן קריב", ועוד כהנה וכהנה נוסחאות.

שני: "שלא ירחקו את הקץ" (ופירש רש"י: "נ"א שלא ירחקו ונ"א שלא ידחקו").

אם חכמינו ז"ל צדקו – ואכן ההיסטוריה הוכיחה זאת, לדאבונו – כאשר חששו פן עמנו יבחר בדרך של "בעתה", סכנה כפולה ציפתה להם: דחיקת הקץ – ההיסטוריה הוכיחה שכל הניסיונות להקדים את הקץ נחלו כישלון דרמטי (בבחינת "אחישנה" ללא זכות); הרחקת הקץ – והלא גם האיחור היה בעוכרינו.

שלישי: "שלא יגלו את הסוד" (ופירש רש"י: "אמרי לה סוד העיבור ואמרי לה סוד טעמי תורה").

סוד העיבור, מהיותו קשור בתפקיד ישראל בגלות, איננו נושאנו כאן. אך בקיצור נמרץ, הוא מורה על נוכחות ישראל בקרב אומות העולם, כעובר במעי אימו – לפי הכלל הידוע שישראל מונה ללבנה ואומות העולם מונות לחמה. גילוי סוד זה היה מסכן את חיי העובר. לא פעם שמענו האשמה של טפילות מפי הוגי דעות של האומות, אשר לא השכילו להבין שמדובר ב"טפילות עובר במעי אימו". רק עתה הולך ומתברר סוד זה, הן לגויים והן ליהודים ואין להאריך.

ואחר עד עתה

הבהרנו שהחרדה כי אסונות עלולים להתלוות לקץ הגלות, קשורה ביסודה לאיחור – כפי שהובלט במאמר: "אמר ר' יוחנן אמר הקב"ה וגו'". אם כן, יש בכוחו של האדם להטות את תולדות העולם הזה לאפיק חיובי. יכולת זו שבידי האדם מתמיהה וקשה, בדרך כלל, לאזור עוז ולפרש את ההיסטוריה על פיה: לעיתים קרובות, אף היהודים עצמם התקשו להאמין למהלך תולדותיהם ונאחזו חלחלה לנוכח חלקם הייחודי בתולדות האנושות!

בקשר לגורם זה של "איחור", עלינו לציין מאמר נוסף המובא במסכת סנהדרין (צ"ח עמ"ב): "אמר עולא: ייתי ולא איחמיניה (יבוא המשיח ולא אראנו) ... מאי טעמה? (מה הטעם?) ... אמר (רבי אלעזר): שמא יגרום החטא. כדרבי יעקב בר אידי. דרבי יעקב בר אידי רמי (הראה סתירה): כתיב "והנה אנוכי עמך ושמתוךך בכל אשר תלך", וכתיב "ויירא יעקב מאד ויצר לו" – שהיה מתיירא שמא יגרום החטא. כדתניא (כפי ששנויה ברייתא): "עד יעבור עמך ה'" – זו ביאה ראשונה, "עד יעבור עם זו קנית" – זו ביאה שנייה, אמור מעתה: ראוים היו ישראל

לעשות להם נס בביאה שנייה (שיבת ציון בימי עזרא) כביאה ראשונה (יציאת מצרים), אלא שגרם החטא". לאור הפסוקים שהביא רבי יעקב בר אידי בקשר ליעקב אבינו, ברור שהחטא המרומז (ב"שמא יגרום החטא"), הוא האיחור של יעקב לשוב מן הגלות, – חטא עליו יעקב אבינו מודה בעצמו: "עם לבן גרתי וְאָחַר עד עתה".

יש לעמוד על כך, שהגמרא אינה מרמזת לעבירה על אי-אלו מצוות הקשורות לחיי הפרט, אלא למהלך יסודי בתולדותינו, מהלך שפעל בסוף כל תקופת גלות: התמהמהות העם לשוב לארצו. אך אין כאן המקום להאריך, ונסתפק בפירוש העיקר.

הרעיון היסודי שבה הוא: "ייתי ולא איחמיניה" – יבוא המשיח ולא אראנו; אנו שוב, נתקלים באותה חרדה מפני המאורעות הקשורים לביאת המשיח, ושוב מפאת האיחור: חכמי התלמוד הבחינו באיחור מעין זה עוד בשורש תולדותינו – יעקב אבינו.

והחכמה מאין תימצא

לאור האופקים הכלליים הנפתחים לפנינו, מובן ששאלת האחריות למאורע הינה משנית – אם כי שאלת אשמתה של תרבות המערב שרירה וקיימת, במלוא חריפותה.

ביחס לבעיה שהעלנו בפתחה – המשך האמונה היהודית לאחר השואה – הגענו לשתי מסקנות עיקריות, התלויות זו בזו: ראשית, מאורע כשואה, למרות השאלה שהוא מעלה בייחודו, היה כלול, ולו מבחינה תיאורטית, בעיקרון האמונה המסורתית באל אחד, יחיד ומיוחד.

שנית, הבנת המסקנה הראשונה מכריחה אותנו לגלות שוב את משמעותם האמתית של כללי אמונתנו, בפרט במימד הקשור

לתפקידו המיוחד של עם ישראל בתולדות אנושות - וכאן נראה כי לא יהיה די בהתבססות על כללי התיאולוגיה הפילוסופית.

חשיבות מסקנות אלה בולטת לאור העובדה שטרם באו לקיצם מאורעות סוף הגלות והסכנות המתלוות להם: סכנת ההתבוללות בתפוצות ועתיד שלומה של מדינת ישראל.

עתידנו מותנה באומץ רוחם ובצלילות דעתם של מנהיגינו הרוחניים - על כל זרמיהם. עליהם להשיב לעמם את תודעת משמעותה הייחודית של ההיסטוריה היהודית. תודעה זו נעלמה, לכאורה בדורות האחרונים: אך המאורעות הייחודיים של השואה והתקומה מכריחים אותנו לעוררה. האיחור נמשך וגלות השכינה לא תמה. וכך היה אומר בעל ה"אור החיים", הרב חיים בן עטר זצ"ל, על הפסוק "וכי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו" (ויקרא כ"ה, כ"ה): "פרשה זו תרמו עניין גלות והארה ליושבי תבל. כי ימוך", על דבר אומרו: "בעצלתיים ימך המְקַרָה" אמרו רבותינו זיכרונם לברכה: עשיתם לאותו שנאמר בו "המקרה במים עליותיו" - מך, כי כשהתחוננים מטיין מדרך הטוב, מסתלקין ההשפעות ומסתלק עמוד הקדושה, כי העיקר תלוי בתחוננים. ואמר "ומכר מאחוזתו", ירצה על משכן - משכן העדות אשר הוא אחוזתו יתברך, שבו השרה שכינתו ובעוונותינו נמכר הבית כמו שאמרו חז"ל בפירושהם לפסוק: "מזמור לאסף באו גוים נחלתך וגו'" והודיע הכתוב כי גאולתו היא ביד הצדיק אשר יהיה קרוב לה', על דבר אומרו "בקרובי אקדש" הוא יגאל ממכר אחיו כי האדון ברוך הוא קרא לצדיקים "אח" כביכול, דכתיב "למען אחי ורעי". והגאולה תהיה בהעיר ליבות בני אדם ויאמר להם הטוב לכם כי תשבו חוץ, גולים מעל שולחן אביכם, ומה יערב לכם החיים בעולם זולת החברה העליונה אשר הייתם סמוכים סביב לשולחן אביכם, הוא אלוהי עולם ברוך הוא לעד, וימאס בעיניו תאוות הנדמים ויעירם בחשק הרוחני גם נרגש לבעל נפש כל חי עד אשר יטיבו מעשיהם ובזה יגאל ה' ממכרו, ועל זה

הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו)

עתידין ליתן את הדין כל אדוני הארץ גדולי ישראל, ומהם יבקש ה'
עלבון הבית העלוב"²⁹.
עדיין לא אבד הכלח על צעקה זו!

אנו חייבים להתעמק בידיעת המשמעות הייחודית של
תולדותינו – ולא רק לימוד בעלמא. לשם כך נחוץ שיתוף פעולה
אמיתי והדוק בין שני סוגי תלמידי חכמים: מחד, אלה המחזיקים
בחכמת האמונה, ומאידך אלה המסוגלים לאבחן נאמנה את מהותם
של המאורעות המתרחשים בזמננו – קרי, ההיסטוריונים,
הסוציולוגים והפילוסופים.
לא ראינו עד כה שיתוף פעולה מעין זה, אך הוא הכרחי כדי
להשיב לעמנו את הכוח הדרוש לו כדי למלא את ייעודו.

הערה: עם השלמת מאמר זה, הובא לידיעתי קיומו של מאמרו של פנחס פלאי: "בחיפוש אחר לשון דתית לשואה" ("ירושלים דברי ספרות והגות", 1977). מצאתי במבנה מאמרו הקבלה מסויימת למבנה חלקו הראשון של מאמרי זה. טבעי היה שסקירה של מה שפנחס פלאי מכנה "מודלים" – קרי, הגישות השונות שהובאו לשאלה שניסיתי להתמודד אתה – אכן תתייחס לשיטות אלה בצורה דומה. ברצוני לציין גישה מקורית בעבודתו של פנחס פלאי, והיא "מודל השתיקה", וכתוב בסוף מאמרו: "נכון, כשאנו באים לבקש הסבר, או תשובה לשאלה: "למה?" אין לנו כמדומה ברירה, אלא להתעטף בדממה, לגזור עלינו שתיקה. אבל הממשות של השואה היא חווייה קיימת, פעילה גם כיום בחיינו, ואותה לא נוכל להעביר או לטשטש על-ידי אלם. אין לנו ברירה, אלא להגיע לאותן שכבות לשון אשר יתנו בידינו את האפשרות להשיב לשאלה "מה?" דהיינו, מה אירע בשואה? איך אפשר לתארה כמו בספירה המטאפיזית והדתית, מעבר ללשון המצויה לנו בתחומי הסטאטיסטיקה, ההיסטוריה, הסוציולוגיה והפוליטיקה".

נראה לי שהסיבה ל"חיפוש אחר לשון דתית לשואה" נעוצה ברצון לשלול כל הטלת אשמה על העם היהודי – ואני עצמי שותף לעמדה זו. אולם גישה זו נוטה להעתיק אשמה זו, דרך "שתיקה רועמת", אל הקב"ה עצמו. זו אולי הטראגדיה של המאמינים שאינם יכולים, מסיבות השמורות עמם, אלא להתמיד באמונתם, מעשה – "אף על פי כן". ברם, נראה לי כי במאמרו יש משום חיפוש כן אחר תשובה. אני תקווה שיימצאו במאמרי נתיבי מחשבה חליפיים.

הערות לשער שני

- 1 כל מקום שגלו ישראל, שכינה עמהם: עיין לדוגמא במכילתא בשלח ובמגילה כ"ט, ענ"א.
- 2 ראה לדוגמא: R. Harwood: Did Six Million Really Die?
T. Chritophersen: Der Auschwitz 1974
Bertug. 1975
- 3 הרב מרדכי עטיה זצ"ל: לך לך וסוד השבועה. ירושלים – תשכ"ג.
- 4 לדוגמא במאמר של א. דונט: קול מתוך האפר (ילקוט, מורשת חוב' כ"א תשל"ו): "אלהינו לא היה אלא אגדה, יצור דמיוני, היפה שבחלומות האדם".
- 5 למשל, ריצ'רד רובנשטיין (מתוך קטעים שתירגם ולדימיר רבי ז"ל במאמרו – התיאולוגיה היהודית אחרי אושוויץ (בתפוצות הגולה, אביב תשל"ג, חוב' 64): "מה לא נשתנה אצלי ... זוהי האמונה בפגניות מפוקחת ... התמזגות יוצרת עם האדמה ועם כוחות האדמה", ... "שיבה אל הטבע ואל מחזוריות הטבע" (מתוך: R. Rubenstein, Afler Auschwitz, 1966).
- 6 ודוק אצל שני ההוגים שהזכרנו לעיל: – בפיו של רובנשטיין: "סבורני שבעולם חסר אלהים, אנו זקוקים לתורה ולמסורת ולקהילה דתית הרבה יותר מאשר בעולם שנוכחות אלהים בו היתה מורגשת ומוחשית". – ובפיו של דונט: "כן, אני יהודי בכל רמ"ח אבריי. ודווקא מפני שאני יהודי, הנני שולל את האלהים ... בעיניי היהדות היא התפיסה הנשגבה ביותר של צדק אישי וחברתי ועם זאת התפיסה הריאליסטית ביותר ומשמשת מקור לאידאלים ולשאיפות האציליות ביותר בכל העמים ובכל הזמנים".

- 7 האב מרסל דובואה: "the Holocaust" Christian Reflexion: on" S.I.D.I.C (Journal of the Service international de Documentation Judeo-Chretienne) n2 1974 "Un (regard chretien sur l'Holocauste)" S.I.D.I.C., 1974
ובמקור בצרפתית:
- 8 בראשית יט, יב.
- 9 על הפסוק: "ובנו במות התופת אשר בגיא בן הנם לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא ציויתי ולא עלתה על לבי" (ירמיה, ז, לא), פירש רש"י: "לא ציויתי במצוות שיקריבו בניהם לקרבן ולא דיברתי לאחד מן הנביאים, וכשדיברתי לאברהם לשחוט את בנו, לא עלתה על לבי שישחוט, אלא להודיע צדקו". ועיין באריכות בפירוש המלבי"ם על פרשת העקידה.
- 10 על הפסוק: "וילכו שניהם יחדו" (בראשית כב, ח), פירש רש"י: "ואף על פי שהבין יצחק שהוא הולך לישחט, וילכו שניהם יחדיו - בלב שווה".
- 11 ברכות ה:
- 12 רמב"ם מורה נבוכים פרק כ"ב ואילך. לגבי השיטה בה אנו דנים, אומר הרמב"ם: " ... שה' מביא יסורין על האדם בלי שיקדם לו חטא כדי להרבות שכרו, הרי יסוד זה לא נזכר בתורה בלשון מפורשת כלל ... והיסוד התורני היפך השקפה זו" (ושם, פרק כ"ג, לפי תרגום הרב קאפאח, בהוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשל"ב).
- 13 עיין ב"ימות עולם", בהוצאת "דבר ירושלים", התש"ם, עמ' 60 ואילך, המביא מספר מקורות לגישה זו.
- 14 ברוך דובדבני - "על פרשת לך לך - במה ארע כי אירשנה" - פנים אל פנים, מס' 234, התשכ"ג.
- 15 הרב קלישר (תקנ"ה -תרל"ה), הרב אלקלעי - (תקנ"ה -

- תרל"ט) (ועיין בלקט: "כתבים" – קרסל (תש"ג), הראי"ה קוק
(תרכ"ה – תרצ"ה).
16 הבולט בין בעלי גישה זו הוא הרבי מסאטמאר, יואל
טייטלבוים, בעל ה"יואל משה".
17 עיין ב"השבעתי אתכם" – עיונים ובירורים בעניין שלוש
השבועות מאת שמואל הכהן וינגרטן.
18 ראה ראה לדוגמא: פרופ. אליעזר ברקוביץ: Faith alter
Du Silence de Holocaust 1973 וכן פרופ. אנדרה נהר: Job au Silence d'Auschwitz" A Rellexion on the
42-Silence of God "Judaism 16, Fall 1967, pp. 434
ובאנגלית:
19 ויקרא כו, מד.
20 מדרש רבה, בראשית רבה, יא.
21 בראשית יח, כא.
22 הרב אברהם אזולאי זצ"ל (1643–1570)
23 עיין באריכות בסנהדרין, פרק חלק.
24 לא לחינם שאלו בגמרא: "אסתר מן התורה מנין? ואני הסתר
אסתיר וגו'" (חולין, קל"ט, ע"ב). הלא בתקופת אסתר המלכה,
נפסקת, כידוע, הנבואה ומתחיל עידן הגלות.
25 שהיה ידוע למקובלים. למשל: "בסוף חמשת אלפים ושבע
מאות שנה לבריאת העולם, בקירוב, אם מעט קודם או מעט
אחר כך, יבוא קיצנו בעזרת ה', למען יוכלו לשבת בני ישראל
בטח על אדמתם, בשלוש מאות שנה מהאלף הששי, למען
יתראה לעין כל היות האמת אתם, וייהנו בגוף ובנפש מן
העולם הזה, תחת אשר נענשו בעול גלות האומות בגוף ונפש".
(פירוש חמש מגילות. להרב דון יוסף ב"ר דוד אבן יחיא זצ"ל,
מגדולי ספרד, דף ק"ו, א', בולוניה, שנת רפ"ח).
26 כתובות קע"ב קא, ע"א.

- 27 עיין ברמב"ם, שמונה פרקים, פרק שמיני, עמ' ס"ג, בהוצאת מוסד הרב קוק, תשל"ב.
- 28 ראה לדוגמא את פירושו של הגאון מוילנא ל"ספרא דצניעותא", וזה לשונו: (דף ל"ד): "וירא אלקים כו' עשייה ודע שכל אלו הימים הן רמז לששת אלפים שנה ו' ימים כמשי"ל פ"א שתא אלפין שנין תל"ן בשתא קדמאי: וכל הפרטים שהן בו' ימים אלו הן מתנהיין בו' אלפיים כל א' ביומו ובשעתו ומכאן תדע קץ הגאולה שהוא בעתה חס ושלום כשלא יהיו זכאין שהוא קץ האחרון ומשביע אני את הקורא בה' אלקי ישראל שלא יגלה זה". ועיין בפירושו של חיים שבילי ב"חשבונות הגאולה", ירושלים. (תשכ"ד עמ' 39-42)
- 29 הרב חיים בן עטר, בעל ה"אור החיים" (סאלי-צפון אפריקה 1696, ירושלים 1743).





שער שני
תקופת העומר

