

רחב, וכולל כל דבר תורה ויהדות, ועיקר הדברים בו כנגד ההתבוללות מדברים. ותורתו של אחד העם מצאה כאן את בטויה בשיר.

\*

יש ויקרה שאיזה ערך תרבותי יופקע ממשעו אמת רבה.

## על הדת והמדינה והמסכת התיאולוגית-פוליטית

### של ספינוזה

מאת ח. י. רות

(סוף)

ד.

המסכת נפתחת בפרקים על הנבואה והנביאים ועל יעודו של עם ישראל, ופונה אחר-כך לשאלות התוכן והצורה של התנ"ך ועל דרכי הגישה הנכונה אליו. החקירות השונות נראות כמפורזות ומחוסרות מטרה; ואולם מתברר מיד, שכולן מתכוונות לסלול את הדרך לרעיון מרכזי: אין התנ"ך מלמד על האל אלא דברים פשוטים בלבד, ואין מגמתו אלא להביא את בני-האדם ללכת בדרכיו ולדבקה בו; או, אולי יותר נכון לומר, לדבקה בו וללכת בדרכיו, כי ההדבקות באל היא המוליכה אותנו בדרך בה נלך: באורה נראה אור.

יש לציין את הגישה המיוחדת של ספינוזה אל התנ"ך. כללו הגדול הוא שהתנ"ך עד לעצמו. אין לנו לשאול אפוא מה היה התנ"ך צריך לומר או מה חושבים אנו על מה שאמר התנ"ך. עלינו להקשיב לתנ"ך ולשמוע ממנו מה שהוא אומר. עניינו בעובדות, כלומר, במה שנוהגים לקרוא עכשיו בשם „הנסיון הדתי“ — Religions Experience. התנ"ך הריהו תעודה של „נסיון דתי“. מה אפוא תכנה של תעודה זו?

אפשר מיד לקבוע דבר אחד שלילי. אין לתנ"ך ולדת שום ענין באמיתות מטפיסיות או פסיקליות. הדת לחוד והמטפיסיקה לחוד. הדת ענינה בחיים מוסריים, לא במושכלות עיוניים, וכל נסיונות הפילוסופים לבסס את הדת על הפילוסופיה מוטעים ביסודם כי אין לדת ענין לפילוסופיה כלל.

ספינוזה עצמו קובע עמדתו זו בניגוד לדעת הרמב"ם, והוא מסתמך בפירושו על מתנגדי הרמב"ם בפלמוס הידוע בענין ריב הפילוסופיה והדת. ואולם גם כאן יש חידוש. ספינוזה חולק גם עליהם בענין מכריע. הם ראו כאן רק שני גורמים, מה שכלול בפילוסופיה ומה שכלול בדת, והתווכחו על השאלה מה עדיף ומה קודם, או שמה אין שניהם אלא דבר אחד. ספינוזה מבחין גם בדת שני גורמים, הדת סתם ודת ישראל. התורה מכילה גם את זו וגם את זו, ואולם הן בעיקרן שונות. וכך באנו לשאלה שיש בה ענין מיוחד שבילנו: מה טיבה, לפי דעת ספינוזה, של דת ישראל?

ה.

דברו הרבה, ובמיוחד בדורות האחרונים, על דעתה של היהדות על ספינוזה. היו שרצו ליהד את ספינוזה ולהראות שאין בו אלא מה שיש במסורת היהודית; היו שרצו לספנו את היהדות ולהראות שאין ביהדות אלא מה שמוצאים בספינוזה; היו שבדקו את הפילוסופים היהודים של ימי-הבינים והראו שפילוסוף זה, העומד על סף הזמן החדש, אינו אלא הממשיך שלהם; היו שאמרו שתהום בינם לבינו, ואין ללמוד ממנו עליהם, או מהם עליו. אך כאן עסקנו אחר. אין המגמה לדיין על ספינוזה לפי דעתה של היהדות אלא לדיין על היהדות לפי דעתו של ספינוזה. אנו רוצים לראות ולשקול את ספינוזה כמורה-דרך בהסבר היהדות.

נמצאים בידינו כמה ספרי הסבר של מהות היהדות שזכו לפרסום רב. יש מהן המופנים כלפי חוץ והם ספרי התנצלות חיצונית; יש מהם המופנים כלפי פנים והם ספרי התנצלות פנימית; ויש שהם בחזקת יודניים פרטיים — הרי כעין התנצלויות אישיות. ואף יסודותיהם ונקודות מוצאם

של ספרים אלה שונים ונבדלים זה מזה. זה יוצא מן המטפיסיקה וזה מן ההיסטוריה וזה מתורת המדות; וכולם מכוונים להראות שהיהדות חטיבה מיוחדת בעולם שלא אבד ערכה או פג טעמה. ככל־הספרות הזאת מענינים ביחוד שני תיאורים של היהדות שמשום־מה לא זכו לפרסום הראוי להם ולא טפלו בהם ההיסטוריונים והוקרי הדת, ולשוא תחפשו את שמותיהם ברוב ספרי העיון במקצוע זה. אני מתכוין לדברי יוסיפוס נגד אפיון ולדברי ספינוזה במסכת שעליה אנו דנים. ואפשר שהדברים אינם עמוקים ומשום־כך נידונו לשכחה; אפשר שאינם נכונים, אפשר שאינם נוחים. אך בכל זאת ראויים שניהם לתשומת־לב מיוחדת במצבנו כאן ובזמננו עכשיו מפני טעם פשוט. בשבילם אין היהדות שיטה מטפיסית או פיסיקלית או היסטורית, אלא מדינית; ונחשוב מה שנחשוב על המדינה העברית, הרי בדיוננו על היהדות אסור לנו לפסוח על דברי אלה שתפסו את היהדות תפיסה מדינית דוקא. (אמנם עיקרי דבריו של ספינוזה נאחזו בהם הרמב"ן בספרו ירושלים; אך גם על ספר מצויין זה נוהגים אנו לדאבוני לפסוח<sup>6</sup>). ובכן מה מוסר לנו ספינוזה על טיב היהדות? היהדות, לפי תיאורו, מהי?

היהדות לפי דעתו של ספינוזה הריהי התחוקה של המדינה היהודית. לכל לאום ולאום ההלגלים שלו וצורת החיים שלו, והרגלים וצורות־חיים אלה מסתכמים בטפסי־חברה מסויימים המתבטאים בחוקים ומשפטים. החוקים והמשפטים של עם ישראל הרי הם המצוות, ומצוות אלה הן הן הכללים שעל־פיהם התנהלה המדינה היהודית, והן הן ששמרו על קיומה. אמנם נתערערה מדינה זו ולבסוף נחרבה, אך ספינוזה הביע, כידוע, את הדעה שתחיתה מחדש אינה מן הנמנע, והוא מסמן באופן מיוחד את כוחה הגדול של תחוקה כזו שיכלה לשמור על מדינה־בכוח כל־כך הרבה דורות אחרי שנהרסה המדינה־בפועל.

את השקפתו של ספינוזה על מהות היהדות אפשר איפוא לכנות בצדק בשם פוליטית, אמנם בתפיסה זו לא היה ראשון. היא נרמזת בכמה מדברי הרמב"ם עצמו (וביחוד בספר השלישי של כוזה־נבוכים המכיל את הסבר טעמי המצוות), והיא יוצאת כמעט במפורש מכמה מקומות בספר הובת הלבבות לרבינו בחיי. בשביל בחיי התורה היא סדר ההנהגה שקבע האל בשביל העם שבחר בו, והיא מקבילה לסדרים הנקבעים לעמים אחרים. כל עם וסדר הנהגתו. אמנם התורה שלנו קובעת את התנהגותנו לא רק בעניני העולם הזה כמו תורותיהן של שאר האומות. ואולם בעניני העולם הזה הריהי בחזקת נימוס; וחיובנו לשמור עליה חיוב מדיני הוא מאחר שתכליתה, ותכליתנו בהשמענו לה, לשמור על עצמנו ועל מדינתנו. בלעדיה, אומר בחיי, היו ענינינו „מופקרים“, ואלמלא מוראה — הוא מביא את דברי רז"ל הידועים — איש את רעהו חיים בלעו (שער הבחינה).

בחי מניח כנראה לעם ישראל, כך גם לכל עם ועם, ה„תורה“ שלו. כך רומז גם ספינוזה, כנראה מתוך ההנחה שכמו שקמו להם נביאים לישראל שהתקינו להם חוקים ומשפטים, כך קמו להם „נביאים“ לאומות העולם, ומלכי־צדק ובלעם יוכיחו. חוקים ומשפטים אלה מכוונים לשמור על קיומן של המדינות השונות. כל אחת ואחת וחוקיה ומשפטיה, והחוקים שנקבעו לעם ישראל שונים מן החוקים שנקבעו לעמים אחרים רק מפאת תקפם ויעילותם. וזה פירוש בחירת ישראל. עם ישראל נבדל מעמים אחרים „לא בחכמתם“ (כלומר, בידיעותיהם המטפיסיות) „אלא בטיב חברתם“.

ובכן התורה שלנו (יש, כאמור, לעמים אחרים „תורות“ אחרות) מכוונת לשמור עלינו ועל כדינתנו. עלינו לשאול איפוא שתי שאלות, הראשונה: איך קרה הדבר שהמדינה נחרבה; והשנייה: האם בזה כל התורה? תשובתו של ספינוזה ברורה. המדינה נחרבה ממוך סילוף וקלקול של התחוקה הישראלית; ואולם אין תחוקה זו התורה כולה שהרי נמצא בתנ"ך גם חלק העובר מעל לגבול ישראל.

סילוף התחוקה הישראלית שגרם לחורבן המדינה מקורו בתפיסת השלטון עלידי הכהנים. כשתפסו הכהנים את השלטון (ועשו זאת שלא בצדק), „שחתו את ברית הלוי“, ולא הסתפקו בתחוקה הקיימת אלא הוסיפו עליה כל מיני תקנות ודעות. דעות ותקנות אלה הכניסו שלא

\* יוצא מן הכלל ספרו המעסיק והמפורט של יוליוס נוטמן Mendelssohns Jerusalem und Spinozas theologisch-politischer Traktat (דו"ח הארבעים ושמונה של בית־המדרש הנכונה לחכמת ישראל בברלין).

בצדק לתוך התחוקה המקורית, וניסו לכופף על העמ מנהגים שלא היו מעולם ואמונות ודעות ספלות שהמציאות מלבם. מכאן צמיחת המחלוקת והרדיפות בשם הדת (שהיו באמת לשם השלטון) ותוצאתן הטבעית: סכסוכים פנימיים ומריבות והחרמות וקלקול המדות. וכך כהני הדת, מתוך אהבתם לשלטון, הפכו את הדת לדבר אחר וגרמו לחורבן המדינה.

ומכאן ניתן לנו ללמוד מבחינה חדשה את החשיבות של עמדתו המרכזית של ספינוזה. כמו שאין למדינה להתערב בדת, כך אין לדת להתערב במדינה; או, יותר נכון, אין לאנשי הדת להתערב במדינה. כשאנשי הדת מתחילים להתערב בעסקי המדינה, מקלקלים הם גם את המדינה וגם את הדת, כי אומרים הם בשם הדת כל מיני דברים שאינם שייכים לדת וכך מכניסים גרעיני חולשה לתוך המדינה. כבר אמרו רבותינו: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו את דבריהם על דין תורה. כאן ההאשמה, שספינוזה מבססה על כמה ראיות מן המקרא ומן ההיסטוריה של הבית השני, שהסיבה העיקרית לכשלונה של המדינה היהודית הסכסוכים העיוניים שהכניסו אנשי הדת על-ידי מה שהעמידו על התורה, מתוך נימוקים פוליטיים, מה שלא שייך לה.

שהרי התורה — אם נחזור לעיקרה של התפיסה כולה — לא באה ללמד דעות ואמונות. היא באה ללמד דרך חיים. העושה את הדעות מבחן לדת אינו מבין דת מהי. דת פירושה דרך חיים, ובראש וראשונה דרך החיים של חברה מסוימת.

### 1.

ואולם, כמו שראינו, יש להדת גם צד שני והוא הניתן לכל בני-האדם. כאן נתקלים אנו ברעיון ישן נושן של דת עולמית. ושוב, אין היא מטפיסית. איך תוכל להיות מטפיסית אם מיועדת היא לכל בני-האדם? היא מעשית, ודרישותיה להשמע לאל בכל לבבנו וללכת בדרכי הצדק והאהבה. לא קשה לספינוזה למצוא סמוכין לרעיון זה, ובמיוחד בדברי הנביאים; והוא משתמש גם בכל מיני מקורות אחרים כדי להדגיש שכאן הדת האמיתית והשלמה, כאן הגושפנקה האלהית, כאן חותמו של הקב"ה. הוא מסתמך במיוחד על דברי ירמיהו ("דן דין עני ואביון או טוב לו, הלא היא הדעת אותי נאם ה'"; "אך בואת יתהלל המתהלל" וגו') כדי להראות שאין "דעת אלהים" של התנ"ך ידיעה במובן של ידיעה מתימטית. דעת אלהים הריהי דעת דרכי האל שניתנה בשלוש-עשרה המדות, והאל הוא הצדיק והרחום המשמש דוגמת החיים הטובים האמיתיים. כתבו הרבה על עיקרי הדת העולמית לפי ספינוזה ועל מקורותיהן של דעותיו, הן בספרות שלנו והן בספרות הכללית. אבל שוב יש הבדל יסודי בין השקפותיו לבין השקפות רובם של קודמיו. בעיניהם עיקרים אלה בחזקת אמתות, האמתות הפשוטות ביותר והודאיות ביותר שיוכל האדם לתפוס. בשבילו חשיבותם חשיבות מעשית בלבד; השכלתן במטפיסיקה נעשה כמעט פרגמטיסטן בדת. בעיניו אין האמונה דורשת עיקרים אמתיים אלא עיקרים שמביאים את האדם להשמע לאל; ובין עיקרים אלה יכולים להיות "רבים מאד", הוא אומר, "אשר אין בהם אפילו צל של אמת" (פרק י"א, סעיף 20). (אמנם ברור שאם אינם אמתיים אין לנו לדעת זאת, שהרי אם נדע שאינם אמתיים לא נוכל להחזיק בהם, או אם יוכפו עלינו ניהפך למרדנים).

כך דרש ספינוזה גם להלכה מה שלפי המסופר על-ידי קולירוס הביע פעם במפורש למעשה. שאלה אותו פעם בעלת-ביתו אם מאמין הוא שהיא תוכל להיושע על-ידי הדת שהחזיקה בה. ספינוזה השיב: "דתך דת טובה. אין לך צורך לחפש אחרת כדי להיושע, בתנאי שתחיי חיים של שלום ויראת שמים".

### 2.

אם נסכם, נוכל להוציא מן המסכת כמה רעיונות עיקריים ולנסחם כך:

- (1) החברה, כדי לשמור על עצמה, מוכרחה להתארגן לפי נימוסים מסוימים. נימוסים אלה, המסמנים את החברים כבני חברה מסוימת והמחזיקים את החברה כחברה, מקבלים במשך הזמן צביון דתי, ובמובן זה הרי הדת תופעה מדינית הכרחית.
- (2) קיום זה של החברה הריהו קיום כלפי חוץ, קיומה מול חברות אחרות. ואולם יש לה צרכי קיום גם כלפי פנים, כי אזרחיה עומדים ביחסים הדדיים בינם לבין עצמם וצריכים להתנהג בדרכים מסוימות זה ביחס לזה. הכללים שלפיהם חיים האזרחים זה ביחס לזה הריהם דרכי צדק ומשפט, ובמובן זה הרי הדת גם תופעה מוסרית הכרחית.
- (3) ואולם אין האדם רק יצור חברתי או אזרחי; אינו רק מייצג מדינה או בא במגע עם

יהר מייצגי המדינה. הוא גם אדם, אדם בודד, וכבר אמר החכם: הדת היא מה שעושה האדם מבידודו. הרי הדת לא רק תופעה מדינית ומוסרית. היא גם תופעה אישית ופנימית. (4) תופעה אישית זו קשורה בצורך של כל יציר להיות הוא עצמו ולקיים את מהותו, כלומר, להיות חפשי ולחיות חיי בן-חורין. שהרי חירותו של אדם אינה להיות בלתי-תלוי, או להיות תלוי בצאן אדם בלבד. בסוף הדברים הוא בא לכלל ההכרה — והיא מלכתחילה גם הרגשה עמומה — כי קיומו, והוא בלתי שלם, סמוך על העצם השלם שהוא האל. ואולם הכרה והרגשה זו ענין פנימי היא ולא ענין חיצוני, ולפיכך אינה ניתנת למרות חיצונית אלא כולה מסורה ללב. הרגשת ההתלות באל הריהי הדת במובנה העיקרי של המלה, ובמובן זה אין הדת כפופה למדינה ולסדרים המדיניים.

(5) ואולם אף אם אין למדינה שליטה על הדת ואין לה רשות לכוף בענינים דתיים, יש להדת הרשות לדרוש זכות קיום בתוך המדינה. היא הביטוי העליון, לפי עדות עצמה, של עצם מהנתו של האדם, ועל מהות זו מחובתה של המדינה לשמור ולהגן, ומחובתה לא להגן עליה בלבד; מצווה היא גם על עידודה וטיפוחה. „אין הטבע יוצר מדינות. הטבע יוצר פרטים, אישים“; ופרטים אישיים אלה הם הם התכלית, לא החברה המורכבת מהם. ואם המדינה נוצרה בשביל האדם ולא האדם בשביל המדינה, הרי מתפקידיה העיקריים של המדינה לשמור על האדם שלא יחדל מלהיות אדם. ומכאן הרי הדת, כפסגתה של חירות האדם, בתוך מרכז דאגותיה של המדינה.

### ח.

ניסחתי מסקנות אלה בצורה זו כדי להדגיש כמה דברים יסודיים. סוף סוף אין אנו מעוניינים במאה השבע-עשרה כי אם במאה העשרים, ובמאה זו ראו עינינו שני דברים שהם בשבילנו עיקריים: האחד, הביטול בכמה ארצות של המסורת הליברלית ומה שקשור בה; השני, שיבת ציון והחיות הרעיון של מדינה יהודית. כך מתעוררות בשבילנו בעיות חמורות בדבר טיב החברה שלנו ההולכת ונבנית כאן. קודם כל: באיזו דרך בכלל נלך, בדרך הליברליות או בדרך של יריביה; ושנית, מה יהיה יחסנו בתוך החברה שלנו לדרישות הדת, בין בצורה שקבלנו מאבותינו ובין בצורות אחרות? בשני ענינים אלה יכולה המסכת של ספינוזה להיות לנו לעזר.

ראשית, כמו שהסברתי, במסכת זו נמצא הסבר נבון וקריר של יסודות הליברליות. נדמה שנמנו וגמרו אצלנו שדרך חיים זו נתערערה על-ידי ההיסטוריה של ימינו. אני חולק על כך. להיפך. ברור לי. שיש ללמוד ממנה שאידיאלי הליברליות דוקא הם הם הרצויים, והם הם שנתחזקו ונתקבלו בעולם הנאור כאידיאלי החיים בכלל. אמנם צריכים הם לניסוח חדש. אך בכל-זאת טוב גם להתרחק מהויכוחים הסוערים של היום ולהקשיב למשפטים השקטים — השקטים בשבילנו, כי לשומעיהם הראשונים היו אף הם סוערים — של המאה השבע-עשרה. טוב לנו לשמוע עוד פעם משפטים כאלה, למשל, המבטאים את קולו האמתי של האדם ולא הקול המזויף שאליה התרגלנו: „מן היסודות המוסברים לעיל יוצא באופן ברור מאד שתכלית המדינה אינה להשתלט על בני-אדם או לכלוא אותם על-ידי פחד ולעשותם לקניינו של אחר, אלא להיפך, לשחרר כל אחד מפיחד למען יחיה בבטחון עד כמה שיוכל לפי טבעו; כלומר, למען ישמור שמירה מעולה על זכותו הטבעית להתקיים ולפעול בלי לגרום נזק הן לעצמו והן לאחרים. אין תכלית המדינה, אומר אני, להפוך את בני-האדם מבעלי-שכל לבהמות או למכונות. תכליתה, להיפך, לדאוג לכך שנפשמם וגופם יפעלו את פעולותיהם בשלום, ושהם עצמם ישתמשו בשכלם שימוש חפשי ולא יסתכסכו זה עם זה באיבה ובכעס ובמרמה, או יתנהגו זה כלפי זה שלא בצדק. ובכך תכליתה של המדינה היא החירות באמת“ (ראה סעיפים י"א-י"ב). דברים אלה וכגון אלה כדאי לנו לשמוע אותם בימים אלה, לשמוע אותם ולהבנות מהם.

אין מתפקידי עכשיו להגן על ההשקפה הכללית המבוטאת במלים אלה. הרוצה לעיין יקה, למשל, את הספר החדש של ביקר\* הר הורים על השלטון וימצא שם כל מה שנחוצ

Ernest Borker: Reflection on Government, Oxford Clarendon Press 1942, (\*)

מבקר ארץ-ישראלי התלונן שספר זה סומך יותר מדי על הנסיון וההיסטוריה של האנגלים שהם רהוקים מרכזי היבשת. אך לא הכינותי מעוירי למה צריכים אנו דוקא להשען על דרכי היבשת. נלמד נא פעם גם מהאנגלים.

לו גם ניסוח עיוני חדש של יסודות החירות, גם הסבר נכון של הצורות הארגוניות שלבשה החירות בהיסטוריה של העמים הנאורים, וגם בקורת מענינת ומעמיקה של השיטות היריבות. בשבילי די בדוגמא שבמעשה. דרכן של גרמניה ואיטליה מעידה על עצמה שאינה ראויה לאדם; ועכשיו שהולך ומתברר שאפילו אינה מצליחה, נקוה שנתלה את עיינינו בדרך האחרת. אשר לדרישות הדת, חלק הגון מהן, והן הקשורות ביהדות במובן של נימוס החברה, הולכות ונחתכות לפני עיינינו (אם בהצלחה או שלא בהצלחה אין אני דן כאן). חוק השבת בעיריות, חוקי הנשואין והירושה וכל מה שנוגע במצב האישי, תקנות כנסת ישראל בעניני הרבנות ובתי-הדין — כאן תחוקה ממש של מדינה יהודית לפי עצם הבנתו של ספינוזה; ומכיון שכן, יש להזהר זהירות מרובה שלא יארע לנו כאן עכשיו מה שלפי תפיסתו אירע לנו פעם. יש לעמוד על הסכנה שיוכנסו לתוך התחוקה דברים שאינם שייכים אליה, וכך נביא עלינו את כל הצרות של שעבודו ודכויו של הפרט שגם ההיסטוריה שלנו וגם ההיסטוריה הכללית הראו עליהן.

אך אצלנו גם סכנה אחרת, והיא הסכנה שבעמדנו על התחוקה המדינית נשכח את הצד השני של הדת והוא הצד המוסרי. האם מלמדים אנו, הן להלכה והן למעשה, את דרכי הצדק והמשפט; או, אם ההוראה בענינים אלה קשה, האם שמים אנו לב להם בכלל? איך לומדים ומלמדים דברים אלה כדאי פעם לברר (יש עכשיו ספרות לועזית שלמה על ענין זה שאפשר להעזר עלידיה\*)? אך קודם יש לעזר את הרצון להכיר בבציה ולעייין בה. ואשר לדת במובן של כיוון הלב — חובות הלבבות ממש בניגוד לחובות האברים — הלא אדם צדק ספינוזה, הלא צדקו רבים וטובים אחרים, כי אינה ניתנת לכפייה חיצונית. אולם אפשר שהיא ניתנת לטיפוח; אבל טיפוח זה יסודו לא בסידור מדיני כי אם בטיפוח הרגשות בכלל. אך שוב, שואל אני, כלום מנסים אנו לעשות דבר-מה בכיוון זה? האם משתמשים אנו בספרות שלנו, למשל, למטרה שאינה היסטורית או פילולוגית או דקדוקית גרידא, אלא היא למעלה מן ההיסטוריה והפילולוגיה והדקדוק? מסופקני אם עושים זאת אפילו ביחס לתנ"ך, ומה גם לספרות המאוחרת. אנו מעונינים יותר מדי בידענות ובפיתוח השכל, ושוכחים את הצורך בהבנה ובפיתוח הלב.

## ט.

דברתי על שלוש בחינות אלה של הדת כאילו היו נבדלות זו מזו. מובן שאינן כך בהכרח. להיפך. אפשר מאד שהנימוס החברתי והמעשה המוסרי והרגש הדתי שלובים ומשולבים זה בזה עד שאינם יכולים להתקיים זה בלי זה קיום בריא ומתמיד. כל מדינה זקוקה לנימוס משותף כלפי חוץ ולהרגל של צדק ויושר כלפי פנים. אך המדינה עצמה מה תכליתה, ולמה לנו צרה זו; וכשבאים אנו לענות על שאלה זו, קשה להמנע מזכרון הערכים שהיו קשורים מני אז בדת. כי החירות מה יסודה ומה סוף סוף הצדקתה? מפני מה אסור, במלים של ספינוזה, להפוך בני-אדם למכונות? אין תשובה אחרת אלא זו שהאדם מעיקרו אינו מכונה. אבל מהו? ומה פירוש "עיקר" כאן? אם נגיד עם קנט שהאדם תכלית ולא אמצעי בלבד, הרי שוב מתעוררת השאלה תכלית מהי, ואיך, ולשם מה, נקבעה. סוף סוף לא נשארה אלא התשובה הדתית שהאדם חלק אלוה ממעל. החירות פירושה שכולנו, כל אחד ואחד מאתנו, בעל אישיות וערך כשלעצמו; והצדקתה היא שכן נבראנו, ועל בריאה זו אין לוותר כי כך טבענו; אך "טבע" ו"אישיות" אינם אלא מה שנקרא בלשון הדת הבורא והנשמה, ואפשר מאד שבאופן היסטורי הריהם התרגום החילוני של מונחים דתיים אלה. האל ברא את האדם בצלמו, וצלם זה הוא שאסור להכחיד. אם תכלית המדינה, והוא ארגון חיינו המשותפים, לעזור לחופש ההתפתחות של בני-האדם שהם מיסודם בני האלהים, הרי בקביעת דרכי ההתנהגות של בני-האדם אי-אפשר להתעלם מן היסוד האלהי. כלי הרגל והרגל, כל מנהג ומנהג, חשיבותו אמנם מדינית; אך המדינה עצמה חשיבותה דתית וכך נעשה כל מנהג והרגל קדוש. ואף דרכי הצדק והמשפט במובן המוסרי אינן חילונית בעיקרן, שהרי גם אם נקבל את הדעה שתלויות הן בחברה, תקועות אף הן סוף סוף בתכליתה של החברה. ואותו דבר חל גם על החירות והשוויון הפוליטיים שהם יסודות הדימוקרטיה.

\* יש להזכיר גם את מאמרו של א"מ דושקין בקובץ: על החנוך התיכוני העברי בארץ-ישראל (ראובן מס, תרצ"ט).

וכי יש להם הצדקה אחרת מזו הנרמזת במלים אלה של אורח אחד שעמד וטען לפני אורח שני: „רוח אל עשיתי ונשמת שדי תחיני. אם תוכל השיבני ערכה לפני התיצבה. הן אני כפיך לאל מחמר קרצתי גם אני. הנה אימתי לא תבעתך ואכפי עליך לא יכבד“.

ובכן נוסף על הפרדוקסון הדתי שהזכרתי יש גם פרדוקסון מדיני. הפרדוקסון הדתי הוא עחירותו של האדם אינה אלא תלות, התלות באל. הפרדוקסון המדיני הוא שאף-על-פי שאין המדינה יכולה להתקיים אם כופים על האזרחים ערכי הדת, בכל-זאת בלי ערכים דתיים אלה לא תתקיים המדינה בכלל.

אך לתומכי הדת עלינו לומר: אמנם לפי עדותכם אתם — ואנו מקבלים אותה — הדת היא הערך הגדול בחיים. ואולם אינה רק נימוסים והרגלי חברה. היא גם, ובעיקר, האהבה שבלב. ואת האהבה אי-אפשר לכוף ואין ברכה בנסיון לכופה. הדבר היחידי שאפשר לדרוש בשבילה בסדרי המדינה הוא שיווצרו התנאים שבהם תוכל להתקיים.

בתוך תנאים אלה לא רק מותר לכם, אלא גם החובה עליכם, לטפחה. אך כשם שהחובה עליכם ללכת בדרך זו שלכם, כך החובה גם על אחרים ללכת בדרכיהם. את החירות שאתם תובעים בשבילכם יקחו לעצמם בצדק גם אחרים. אפשר שהם אינם מבינים מה כמוס בתוך לבם ומה טמון בחייהם. אך הכרה זו לא תכניסו בכוח: דברי חכמים בנחת נשמעים. ובכן: „אין תכלית המדינה להשתלט על בני-האדם או לכלוא אותם על-ידי פחד ולעשותם לקניינו של אחר. להיפך, תכליתה לשחרר כל אחד מפחד למען יהיה בבטחון עד כמה שיוכל לפי טבעו... תכליתה של המדינה לדאוג לכך שנפשו וגופו יפעלו את פעולותיהם בשלום... וזאת החירות האמיתית“.

## לְמַקְטָרֵי

חוט-חן בְּחִמוּקֶךָ עֵינֵי שְׁוֹפָה	רְבוֹת שְׁעוֹת-הַחֶסֶד לְךָ אֶזְכֵּר
וּגְוַרְתֶּךָ קִסְמָה לִי שְׁחַמְתָּמָה ;	בְּשִׁדוֹת-חֲזוֹן וְגַם בְּנַחֲלֵי-עֵיר.
לְהַמּוֹן חוֹשֵׁי עֲרֵבָה קִטְרֶתְךָ בְּשָׁמִית	עַתָּה, הִלֶּךְ-עוֹלְמוֹת, רוּחוֹת אֲרָעָה,
עַתָּה מְתַקֶּה-הַבְּהוּבֶךָ קִרְבֵי הַצֵּתָה,	וְאֵת נְלוֹיֹת אֵלֵי בְּשִׁבִיל-לֹא-שָׁבִיל —
אֵל פִּיךָ הַמְּחַטֵּב, הוּא הַנְּאֻוָּה,	בְּהֶאֱכִיב הַיְקוּם, פִּי יַעֲטֹף אֶד-כְּפוֹר,
מְדֵי הַגְּעֵתִי פִי לְחוּם-צָמָא —	בְּיַעֲרוֹת-עֶגְמָה וּבְגַנּוֹת-שִׁיר ;
בְּכָל אֲשֶׁר הִלְכְתִי אֶתְךָ תָּמִיד	כְּהַצְמַד תָּמִיד אֵל פִּי-רוּעָה
עֲמִי הִלְכְתָּ וּתְלוּיֵנִי אַתָּה.	אֲחִיו-לְמַר-וּנְדוּדִים — תְּלִיל.

אם גם את עֲשֵׂנָה, דוֹעַף אֲשֶׁךְ,  
 לא אֲמִירְךָ בְּאַחֲרֶת, זוּ הִבִּיא  
 בְּיוֹם-הוֹלָדֹת שִׁי לִי עֲמִיתִי ;  
 וְאִם גַּם אֲדָם-פִּיָּךְ לִי יִקְסֵם  
 וּרְעַנְנָת הִיא דְמוּתָהּ, הָאִיךָ  
 אֲטָשֶׁךָ בְּדָד וְלֶךְ הוּא לְבָבִי :  
 מִקְטָרֵת יְחִידָה יֵשׁ לִי — אֶתְךָ הִיא —  
 מִאֵן לִי אֲרִשְׁתֶּיךָ בְּנִשְׁקִתָּהֶם !

ראובן גרוסמן