

דת, יהדות ולאומיות בהגותו של אב"א אחימאיר

במבוא לכרך "ברית הבריונים" מתוך כתבי אב"א אחימאיר אומר פרופ' יוסף גדבה, כי חוגי "הבריונים", בניגוד לציונות הרשמית, החלו מגדירים את השלטון הבריטי בתורת "אוקופאנט זר", כובש שמעל בתפקידו. מכל מקום ראו בו גורם נטול זכות שלטון על הארץ, שנועדה מטעם ההשגחה העליונה לעם ישראל.¹ אמנם "ברית הבריונים"² לא הגדירה עצמה כתנועה בעלת צביון דתי, עם זאת נמנתה ה"ברית" ככלל, ואחימאיר מנהיגה כפרט, על אותם חוגים בציונות, שהודו בין במפורש ובין במרומז, בקיומו של קשר דיאלקטי היסטורי ומהותי בין האלמנט הלאומי והאלמנט הדתי ביהדות — קשר שהוא קיים במערכת התחיה הלאומית המודרנית של היהדות.

במאמרו "התקיעה הגדולה", שנתפרסם בשנת 1932, מתברר, כי לגבי אחימאיר הקטיגוריה העליונה ביהדות היא זו הלאומית, ולא הדתית. האלמנט הראשוני במעלה הוא הלאומי, ובחינת האותנטיות של היהדות נעשית מתוך קטגוריות לאומיות. גם כמה מהסמלים הדתיים אינם אלא תחליף גלתי לעתים גם משובש של סמלים לאומיים, שלהם בכורת המקוריות: השופר הוא במקורו כלי לאומי-צבאי מובהק, ורק מאוחר יותר נהפך לכלי אתראה פולחני של "בעל התוקע".

אמנם, קובע אחימאיר כי "ארץ-ישראל היא בשבילנו לא אזור המטעים, לא-האשלג של ים המלח... היא בראש וראשונה — ארץ הכותל", אך זהו יותר כותל לאומי מאשר כותל דתי.³ גם ההגדה של פסח אינה, לדעתו, אלא מיסמך קונספירטיבי מתקופת ר' עקיבא, שמטרתו אינה לתאר את נס יציאת מצרים בלבד, אלא רומז גם למאורעות ביתר בתקופת המרד נגד אדריינוס "שחיק עצמות", ותכליתה היא לשיר "שיר מזמור להגבה" (הדגשה במקור — ש.פ.) כנגד שיר המזמור "להבלגה", ששר יוספוס פלביוס לאחר חורבן הבית. רק מטעמים קונספירטיביים לא דובר בגלוי במאורעות הנ"ל, אלא בלשון אנאלוגית; לפי השערה זו היה אדריינוס לפרעה, ר' עקיבא לאליהו הנביא, וארבעת הבנים מסמלים את ארבע המפלגות "בעלות ארבעת הכיוונים", שהיו בעם ערב מרד בר כוכבא.⁴

בהקשר זה מבקר אחימאיר את החוגים החרדים, שמבוזים זמנם במלחמה למען "שמירת" השבת במקום ללחום במלכות למען הכבוד הלאומי; לדעתו מוכיח הדבר, כי "היהדות החרדית התנוונה בשורש נשמתה".⁵

כבודה של הדת וערכיותה קשורים בדינמיקה של ההגדה מצד נושאייה: כל זמן שהיא ממריצה את הנטייה הלאומית, מחד גיסא, ומומרצת עליידי נטייה זו, מאידך גיסא, ישגו כבודה וערכה, ואולם כשהיא פאסיבית ועונה אמן אחרי גזרות המלכות, הריהי נהפכת ל"קלריקאליות כהנית".

אבל האם האידיאה הלאומית לעצמה היא בעלת זכות ויכולת קיום ביהדות ללא היסוד הדתי? האם מה שנאמר לעיל, "שהאלמנט הפרימארי הוא הלאומי, ובחינת האותנטיות של היהדות נעשית מתוך קטגוריות לאומיות", מניח בהכרח שהאידיאה הלאומית גם אם היא בעלת מעמד עליון בהירארכיה ההווה היהודית, יכולה להתקיים כאידיאה יהודית אותנטית ללא הדת היהודית? מדברי אחימאיר, ניכר שאין פני הדברים כך. לדעתו, האידיאה הלאומית לא תוכל להיות מנותקת לגמרי מן האידיאה הדתית. אמנם מלחמה לו "בקלריקאליזם כהני", מלחמה לו בהתאבנות דתית, מלחמה לו ב"רוח יבנה", אבל לא בעצם האידיאה הדתית. מעיד הוא על עצמו, כי מעולם לא עסק "בלעיסת נרות חלב", לא קיצץ בנטיעות כרם אברהם אבינו, אלא ניסה לכלות ממנו את הקוצים שזרעו תלמידיו של המושמד קארל מארקס, והוא גורס כי "מעולם לא היתה האנושות אומללה כל כך כמו שהיא עכשיו, לאחר שרוקנו את השמים ממלאכי השרת ושמו במקומם כוכבים יוקדים, המרחפים בחלל אין קץ וצלמות", איתן הוא בדעתו, ש"אין האנושות יכולה להיות ללא אל, ללא מלך וללא גיבור".⁹ מלים אלו נכתבו כשנה לאחר פטירתו של הרב קוק זצ"ל, ואין ספק כי אחימאיר הושפע ממנו רבות, ביחוד לאור עמדתו של הרב במשפט העלילה, שהיה קשור ברצח ארלוזורוב.

רוח של מיסטיקה דתית עולה מדי פעם בפעם מביטויים שונים המפורשים בכתביו, ושכיחותם מעידה על כך, כי אין הם באים לתפארת המליצה דווקא, אלא הם מבטאים המייה פנימית. הנה, למשל, בדברי עידודו לאסיר המלכות יוסף אורפאלי, משבח אחימאיר את גבורתו ואומר: "מנין שאבת, יוסף, את ההכרה הלאומית הכנה ואת הגאווה הלאומית? הן אתה אדם פשוט... לא מן הספרות שאבת זאת. קול ה' צבאות הוא שדיבר מלבך. לקול הזה נשמעת, אתה יוצא ירך מגיני יודפת, הר הבית ומצדה!"¹⁰ קול ה' צבאות (ונראה כי הדגשתו של אחימאיר כאן היא על הביטוי "צבאות") אינו מדבר אל לבם ואינו יוצא מגרונם של "כהנים קלריקאליים", אלא רק ודווקא מגרונותיהם של יוצאי ירכם של מגיני יודפת, הר הבית ומצדה.

הרב אריה לוי, זצ"ל, "אבי האסירים", מעיד, כי אחימאיר היה נוהג להתבטא במכתביו אליו כהאי לישנא: "את אלקי ישראל אני ירא. אין כל אפשרות בעולם להתקיים קיום של ממש ללא אמונה שבנפש על קיום אבינו שבשמים".⁸ יתא זה מעשה פוין להניח, שהתבטאות זו לא היתה מכוונת אלא לגרום קורת-רוח לרבים של האסירים. היתה זו ודאי הכרה אמיתית, שללא אמונה דתית אין בסיס לקיום יהודי.

אחימאיר מגלה דעתו, כי דחיקתה של הדת אל קרן זוית מאז ימי המהפכה הצרפתית, הביאה את החברה האירופית לידי ניוון, וכי מצב דומה עלול לפקוד גם את העם היהודי, השרוי בתהליך התנערות מן הדת. חסרונה של אידיאה דתית מלכדת יוצר אנארכיה רעיונית וחברתית כאחת, זורע מבוכה וספקנות בקרב חברות לאומיות שונות ומונע מהן לקדם את התגבשותן ומימושן של מטרותיהן הלאומיות. אחד מגילוייו של מצב לא-דתי זה היא הדרישה החוזרת ונשנית בתקופת הליברליזם האירופי, למימוש קיצוני של עקרון "חופש הדיבור" שנגדו יוצא אחימאיר בשצף קצף. במכתב גלוי לר' בנימין שנתפרסם ב-1941, קובע אחימאיר, כי חופש דיבור בלתי מסוייג עלול להביא לידי מצבים אבסורדיים ולפרברסיה של אידיאולוגיות, וכי זה מנוגד לכל עקרון של משמעת העומד ביסודה של חברה דתית. היתה זו, לדעתו, דחיקתה של הדת שמוטטה את יסודות המשמעת החברתית וגרמה לאי סדר רעיוני, שהוא מצידו הכשיר את הרקע לקיומו של

"חופש דיבור" בלתי מסויג שעוד הגביר את האנארכיה, וחוזר הלילה. את תהליך התנערותו של עם ישראל מהדת רואה אחימאיר כאסון: "מה חסר עם ישראל בדור זה? לא חופש אישי הוא חסר. ברוך השם, כל אחד מעמנו מביע מה שברצונו באין מפריע. מה שעם ישראל חסר היום, לאסוננו, הוא — אידיאה מרכזית אחת, דתו".⁹ אין הוא מציין כאן דת מסוימת כלשהי, אך ניתן להניח, כי במקרה הספציפי של עם ישראל הוא מתכוון לחיובה של דת ישראל באינטרפרטציה זו או אחרת ובלבד שעקרון הדינמיקה הלאומית יהיה במוקדה; ואכן, גם עולה מהתבטאותו זו חיובה של הדת, שבקיומה ובהשפעתה בתחום יצירת המשמעת החברתית מהווה את הבסיס ההכרחי לצמיחתה וגיבושה של אידיאה לאומית בריאה.

כפי שצוין לעיל, שערכיותה של הדת נבחנת על פי מידת זיקתה לאידיאה הלאומית, כך גם קיומה של הלאומיות עצמה בעם ישראל תלוי ומותנה בקיומה של האידיאה הדתית, אם כי ניכר שבמערכת היחסים הדיאלקטית הזאת שבין שתי האידיאות, מקנה אחימאיר בדרך כלל מעמד של עדיפות-מה לאידיאה הלאומית (וזאת במידה שמוצדק לדבר במונחים של מצב עדיפות מתמשך בהתייחסות לסדר דיאלקטי).

בעקבות ידיעות, שהופיעו בעתונות בשנת תרצ"ו, כי "מאתיים יהודים ברומניה הגישו בקשה משותפת להנהלת הכנסיה האורתודוקסית על רצונם להתנצר", חיבר אחימאיר מאמר שיצא לאור בצורת חוברת — "אגרת השמד" — ובו הוא מדגיש, כי היסוד הדתי הוא הכרחי בהגדרת היהדות. המשומד איננו בהכרח רק זה שעבר לדת ישו או לדת מוחמד, אלא אף זה המכריז על עצמו כאתאיסט, כבן בלי דת. "יהודי המודיע במוסד רשמי, כי הוא בן בלי דת, שקר הוא עונה על עצמו. הודעה כזו פירושה, כי השתמד. משומד הוא כל יהודי העוזב את דת משה, ואחת היא אם עבר לדת ישו, מוחמד, או לדת רוסו, מארכס ולנין... אליבא דאמת אין בין השתמדות להתבוללות בהכרח כל הבדל להלוויין" (הדגשה במקור — ש.פ.)¹⁰ הגדרת היהדות אינה מניחה למבקשים להישאר במסגרת העם היהודי להכריז על עצמם כעל משוללי דת. גטישת הדת פירושה — גטישת הלאום. אין מרכיב אחד עומד בלעדי השני.

ואכן, אחימאיר, שלא כאנשי הרוב בקרב אישי הציונות הלא-אורתודוקסית, רואה כהכרחי את תחייתו, חיזוקו ושיתופו של האלמנט הדתי בקיום היהודי-לאומי המודרני ומצר הוא על כי הנהגת היהדות החרדית לא הטביעה חותמה בדפי האידיאולוגיה הציונית ולא חרשה ניר מספיק עמוק בשדה המעש הציוני. טענתו היא, כי בעוד שבנקודות מפנה קודמות בהיסטוריה היהודית מילאה סמכות דתית תפקיד חיובי ובעל משמעות דומיננטית, שהתחייב מהנסיבות החדשות, הרי שבנקודת המיפנה המרכזית של העת החדשה, "ערב החורבן של היהדות האירופית ובנין העצמאות השלישית", לא מילאה ההנהגה הדתית שום תפקיד משמעותי — תפקיד שנתבקש מאליה לאור ההתפתחויות החדשות במצבו של עם ישראל. "קמו מנהיגים דגולים לאומה" — אומר אחימאיר — "קמו פינסקר, הרצל, נורדאו, ז'בוטינסקי ועוד, אך אף אחד מגדולי האומה האלה לא היה רגיל במצוות המעשיות. תפקיד הרבנים והאדמו"רים בתחיה המדינית של האומה היה עלוב, כמעט אפסי, מלבד יוצאים מן הכלל". ולא רק בתחיה המדינית כך אלא גם בשדה ההתעוררות הרוחנית לא ניכר חותמה של היהדות החרדית: "תחית העברית ותרבותה — כל זה אינו קשור עם המסורת ואף מנוגד לה. שירת "המתמיד" לא רב בישראל שר אותה. והחרדה לחורבן האומה לא אדמו"ר ביטא, אלא נכד שנתפקר של אחד האדמו"רים..."

"חופש דיבור" בלתי מסויג שעוד הגביר את האנארכיה, וחוזר חלילה. את תהליך התנערותו של עם ישראל מהדת רואה אחימאיר כאסון: "מה חסר עם ישראל בדור זה? לא חופש אישי הוא חסר. ברוך השם, כל אחד מעמנו מביע מה שברצונו באין מפריע. מה שעם ישראל חסר היום, לאסוננו, הוא — אידיאה מרכזית אחת, דתו". אין הוא מציין כאן דת מסוימת כלשהי, אך ניתן להניח, כי במקרה הספציפי של עם ישראל הוא מתכוון לחיובה של דת ישראל באינטרפרטציה זו או אחרת ובלבד שעקרון הדינמיקה הלאומית יהיה במוקדה; ואכן, גם עולה מהתבטאותו זו חיובה של הדת, שבקיומה ובהשפעתה בתחום יצירת המשמעת החברתית מהווה את הבסיס ההכרחי לצמיחתה וגיבושה של אידיאה לאומית בריאה.

כפי שצוין לעיל, שערכיותה של הדת נבחנת על פי מידת זיקתה לאידיאה הלאומית, כך גם קיומה של הלאומיות עצמה בעם ישראל תלוי ומותנה בקיומה של האידיאה הדתית, אם כי ניכר שבמערכת היחסים הדיאלקטית הזאת שבין שתי האידיאות, מקנה אחימאיר בדרך כלל מעמד של עדיפות-מה לאידיאה הלאומית (וזאת במידה שמוצדק לדבר במונחים של מצב עדיפות מתמשך בהתייחסות לסבך דיאלקטי).

בעקבות ידיעות, שהופיעו בעתונות בשנת תרצ"ז, כי "מאתיים יהודים ברומניה הגישו בקשה משותפת להנהלת הכנסיה האורתודוקסית על רצונם להתנצר", חיבר אחימאיר מאמר שיצא לאור בצורת חוברת — "אגרת השמד" — ובו הוא מדגיש, כי היסוד הדתי הוא הכרחי בהגדרת היהדות. המושמד איננו בהכרח רק זה שעבר לדת ישו או לדת מוחמד, אלא אף זה המכריו על עצמו כאתאיסט, כבן בלי דת. "יהודי המודיע במוסד רשמי, כי הוא בן בלי דת, שקר הוא עונה על עצמו. הודעה כזו פירושה, כי השתמד. מושמד הוא כל יהודי העוזב את דת משה, ואחת היא אם עבר לדת ישו, מוחמד, או לדת רוסו, מארכס ולנין... אליבא דאמת אין בין השתמדות להתכחלות כהכרח כל הכולל לחלוטין" (הדגשה במקור — ש.פ.)¹⁰ הגדרת היהדות אינה מגיחה למבקשים להישאר במסגרת העם היהודי להכריו על עצמם כעל משוללי דת. גטישת הדת פירושה — גטישת הלאום. אין מרכיב אחד עומד בלעדי השני.

ואכן, אחימאיר, שלא כאנשי הרוב בקרב אישי הציונות הלא-אורתודוקסית, רואה כהכרחי את תחייתו, היוקו ושיתופו של האלמנט הדתי בקיום היהודי-לאומי המודרני ומצר הוא על כי הנהגת היהדות החרדית לא הטביעה חותמה בדפי האידיאולוגיה הציונית ולא חרשה ניר מספיק עמוק בשדה המעש הציוני. טענתו היא, כי בעוד שבנקודות מפנה קודמות בהיסטוריה היהודית מילאה סמכות דתית תפקיד חיובי ובעל משמעות דומיננטית, שהתחייב מהנסיבות החדשות, הרי שבנקודת המיפנה המרכזית של העת החדשה, "ערב החורבן של היהדות האירופית ובניין העצמאות השלישית", לא מילאה ההנהגה הדתית שום תפקיד משמעותי — תפקיד שנתבקש מאליו לאור ההתפתחויות החדשות במצבו של עם ישראל. "קמו מנהיגים דגולים לאומה" — אומר אחימאיר — "קמו פינסקר, הרצל, נורדאו, ז'בוטינסקי ועוד, אך אף אחד מגדולי האומה האלה לא היה רגיל במצוות המעשיות. תפקיד הרבנים והאמורים בתחיה המדינית של האומה היה עלוב, כמעט אפסי, מלבד יוצאים מן הכלל". ולא רק בתחיה המדינית כך אלא גם בשדה התעוררות הרוחנית לא ניכר חותמה של היהדות החרדית: "תחית העברית ותרבותה — כל זה אינו קשור עם המסורת ואף מנוגד לה. שירת "המתמיד" לא רב בישראל שר אותה. והחרדה לחורבן האומה לא אדמו"ר ביטא, אלא נכד שנתפקר של אחד האדמורים..."

ומכאן, לאור סימני קיפאון אלה מצד היהדות החרדית, הוא מטיל ספק אם היא עדיין קשורה ברוחניות האלקית המקורית המלווה את עם ישראל מאז ראשית קיומו: "האם עוד מתהלך רוח אלקים ביהדות המסורתית?"¹¹ — שואל הוא, ושאלה זו מביעה חרדה כפולה, הן למעמדה של הדת היהודית והן למעמדה של הלאומיות היהודית. אי מיוזגן של שתי אלה עלול להביא לניווגן של שתיהן גם יחד.

חושש הוא שהיהדות, המסורתית, שאינה ערה די הצורך ואינה מתמוגגת, כביכול, בתחיה הרוחנית כפי שמתבקש, לדעתו, לאור הנסיבות ההיסטוריות החדשות, היא יהדות של מאובן. הוא ער להכרח של שילוב האלמנט הדתי בתהליך התחיה הלאומית והוא כמה ומצפה להידושים משמעותיים בתחום הדת, שיבואו מצד המיסוד הדתי גופו. לא חידושים נוסח הריפורמה של היהדות המערבית "הברנדית", שאותה הוא שולל ודוחה בהרבה ממאמריו,¹² אלא דרושים לנו לדעתו חידושים שיביאו לידי ביטוי מודגש את חורבן היהדות האירופאית, מחד גיסא, ואת תנאי הקימום הלאומי, מאידך גיסא. לא שינויים רדיקאליים בעצם האידאה הדתית, אלא העברתה של אידאה זאת מתחום ביטויה הגלוי אל תחום ביטוי הקוממיות הלאומית ומיוזגה בקוממיות זאת. בעוד שאנשי הריפורמה של היהדות המערבית העבירו בעבר את האידאה הדתית לשרותן של מגמות התתבוללות שלהם, שואף אחימאיר להעביר את האידאה הדתית לשרותה של הקוממיות הלאומית, ולמותר הוא לעמוד מעל במה זו על ההבדל המהותי שבין שתי המגמות.

אחימאיר עצמו איננו מעלה תכנית משלו. אין לו פתרונות. בכתביו בכלל ובסדרת מאמריו "יודאיקה" בפרט הוא יותר שואל מאשר משיב.¹³ אך ברור, כי את הסמכות להטלת השינויים שיביאו ליתר קירבה בין הדת והלאומיות אין הוא מפקיע מן ההנהגה הדתית-רוחנית שלא ניתקה עצמה מקו המסורת.¹⁴ אדרבא, הוא מצפה להתחדשות הוראה מההנהגה הדתית שהיתה מוכרת כאוטוריטה בלעדית עד להופעת ההשכלה והציונות. הוא מצר על כי "כל הכיוונים המסורתיים... כולם ללא יוצא מן הכלל, מן הפועל המזרחי" עד הרבי מלובביץ' ועד בכלל, מסתפקים ב"אני את גפשי הצלתי", ולדעתו העובדה, שהרבנות לא הסתגלה לציונות, הויקה למעמדה כהנהגה בעלת סמכות. טענתו היא, כי הסתגרות היהדות החרדית בדל"ת אמותיה חיוקה את תהליך ההתפקרות אצל חלקים גדולים באומה, והוא שואל: "כיצד הפקירו הרבנים הגדולים של דורות אחרונים את האומה לידי אלהים זרים?"¹⁵ (האליל הזר לו ביותר והמעורר בו העוב רב הוא האליל הקומוניסטי).

אחימאיר, אם כן, אינו בועט במסורת הדתית אלא מצר על כך שהיא, כביכול, בעטה בו ובשכמותו, והשערות המפורשת היא, כי תהליך ההתפקרות היה גבלם בחלקו הגדול, אילו השכילה הרבנות להשתתף באופן פעיל וחיובי יותר במאמצי התחייה הלאומית — השתתפות שמעצם טיבה היתה, כאמור, צריכה להיות מלווה בריפורמות דתיות המתחייבות מהמצב ההיסטורי החדש. וכיון שלא כך ארע, והיהדות החרדית לא האצילה מהודה על תהליכי התחייה המדינית והרוחנית, שרוי רוב העם במבוכה רעיונית בכל הקשור ביהדותו: "ומה בא במקום 'השולחן ערוך'?" — שואל אחימאיר, והוא משיב: "לעת עתה לא בא דבר, קיים הפיטפוט השמאלי הבלתי קונקרטי, וזה הכל"¹⁶. ושלא ככמה הוגים אחרים בני זמננו, אין הוא גורס שעצם הופעת הציונות כמות שהיא יכולה להוות תחליף אידיאולוגי-רוחני למצב הדתי שהיה בתקופה הטרומ-השכלתית והטרומ-ציונית.¹⁷ אין הציונות מהווה, לדעתו, אינטרפרטציה מחודשת של היהדות בבחינה זו שהיא היא

ההתגלמות המחודשת, הבלעדית והאונטית של היהדות, שכן אין היא מופיעה על במת ההיסטוריה היהודית אלא כממלאת פונקציה-אינסטרומנטאלית גרידא.¹⁸ אין היא יכולה להופיע בתהליך אלא רק כמחוק ומעורר דגשים רופפים של הישן והמסורתי. אחימאיר רואה, אם כן, את האידאה הדתית כחלק אינטגרלי של ההוויה הלאומית-יהודית. אך מה טיבה של אידאה זו בעיניו? כיצד יש לתרגמה הלכה למעשה? באיזה אופן יש לנטוע אותה בשדה המעש החברתי והמדיני של האומה?

יש מי שטוען, שאחימאיר גרס, כי "היהדות ההלכית היא תוצאת התאבנותה של הדת העממית הטבעית בצורה של תורה ליגאליסטית", וכי "אבדן המבנה הלאומי והיציאה לגלות הולידו הסתגרות מאחרי מסגרות קפואות של נורמות דתיות ונהגים ממוסדיים".¹⁹ טענה זו מנוסחת על דרך ההגומת, שכן עולה ממנה כאילו אחימאיר התנגד עקרונית לכל תורה ליגאליסטית או למיסוד הדת, מה שאיננו מדויק. התנגדותו ל"קפאון" ול"התאבנות" שבדת מכוונת לאותה צורה דתית, המנתקת עצמה מהדינמיקה הלאומית ומהפסיכיקה האקטיביסטית, אך אין הוא מגלה כל התנגדות לעצם העקרון הליגאליסטי ואין הוא מתנער מכל אלמנט אינסטיטוציונאלי שבדת. דתו איננה רק ביטוי לאיזה מצב פסיכו-אמוציונאלי, שהמבע האותנטי היחיד שלו הוא זה הספונטאני, ואין הוא מזלזל במרכיב הלכתי של דת ישראל, למרות שלדעתו חלה הסתאבות במרכיב זה; עקב הינתקו מן הדינמיקה הלאומית. ברשימה קצרצרה הוא אומר, בין השאר: "יתכן שיהיו אנגלים ללא אנגליות, ובלבד שיתקיים הכתר, הפרלמנט וצי הוד מלכותו... אבל אין יהודים ללא יהדות, כשלהבת האחוזה בפתילה — אבל מה זאת היהדות? — השולחן ערוך? — גם השולחן ערוך; אבל לא הוא בלבד".²⁰

אב"א אחימאיר סבור, כי קליטת רעיונות מסוימים מתחום הציביליזציה האירופאית ונטיעתם בכרם היהדות מצמיחה סכנה חדשה של הלניזציה של היהדות. במאמר תחת הכותרת "גם הנוכה בעבר ובהווה", הוא אומר בין השאר: "...ונדמה, שאף הציונות נכבשה על ידי 'ההלניסטים' המודרניים, המשכילים הרפורמאטורים, הסוציאליסטים, ועדיין לא קמו בישראל מתתיהו וחמשת בניו. היקרה גם לדורנו הנס של הנוכה? הימצא גם בדורנו 'פך השמן', שיאיר בבית המקדש? ... האם יעלה בידנו להתגבר על ההתייוונות של דורות אחרונים?"²¹

גישתו זו של אחימאיר מושכת מיד את תשומת לבנו למשנת ה"מונזים" (חד-גו) של ז'בוטינסקי, אשר לפיה הגשמה נמרצת ונכונה של הרעיון הציוני תיתכן אך ורק אם רעיון זה ישתחרר מהסתפחותן של אידיאולוגיות נלוות. אין לדעת ז'בוטינסקי מקום לבזבז את מרץ התחייה על פיתוחם והגשמתם של רעיונות, כמו הסוציאליזם למשל, שאינם מובילים ישירות להתעצמותו ומימושו של הרעיון הציוני המרכזי, שהוא יצירת רוב יהודי בארץ-ישראל והקמת מדינה יהודית עצמאית. אלא שדמיון זה בין גישת הרב והתלמיד הוא דמיון שבמסקנה בלבד. אחימאיר נוקט בגישת רבו — ולא מטעמו. "כאן היו הברלי גישה מסויימים" — אומר פרופ' יוסף גדבה. ז'בוטינסקי דחה את ה"שעטנו" יותר מן הבחינה הטאקטית, בעוד שאחימאיר ראה את זיהוי היהדות עם תורות אחרות כבלתי-אפשרי מבחינה מהותית: "ז'בוטינסקי דחה את הקומוניזם והסוציאליזם לא מתוך שיקולים לגופן של תורות אלו, אלא משום דבקותו במונזים ציוני, משמע, איחוד כל כוחות העם לשם הגשמת האידיאל האחד והיחיד... לא כן אב"א אחימאיר, שדחה את שתי התורות הזרות מכל וכל, לגופן ומשום עצם מהותן. כל עצמן נראו לו אלה

ההתגלמות המחודשת, הבלעדית והאותנטית של היהדות, שכן אין היא מופיעה על במת ההיסטוריה היהודית אלא כממלאת פונקציה-אינסטרומנטאלית גרידא¹⁸. אין היא יכולה להופיע כתחליף אלא רק כמחזק ומעורר דגשים רופפים של הישג והמסורת. אחימאיר רואה, אם כן, את האידיאה הדתית כחלק אינטגרלי של ההווה הלאומית-יהודית. אך מה טיבה של אידיאה זו? בעיניו? כיצד יש לתרגמה הלכה למעשה? באיזה אופן יש לנטוע אותה בשדה המעש החברתי והמדיני של האומה?

יש מי שטוען, שאחימאיר גרס, כי "היהדות ההלכית היא תוצאת התאבנותה של הדת העממית הטבעית בצורה של תורה ליגאליסטית", וכי "אבדן המבנה הלאומי והיציאה לגלות הולידו הסתגרות מאחרי מסגרות קפואות של גורמות דתיות ונהגים ממוסדים"¹⁹. טענה זו מנוסחת על דרך ההגזמה, שכן עולה ממנה כאילו אחימאיר התנגד עקרונית לכל תורה ליגאליסטית או למיסוד הדת, מה שאיננו מדוייק. התנגדותו ל"קפאון" ול"התאבנות" שבדת מכוונת לאותה צורה דתית, המנתקת עצמה מהדינמיקה הלאומית ומהפסיכיקה האקטיביסטית, אך אין הוא מגלה כל התנגדות לעצם העקרון הליגאליסטי ואין הוא מתנער מכל אלמנט אינסטיטוציונאלי שבדת. דתו איננה רק ביטוי לאיזה מצב פסיכו-אמוציונאלי, שהמבצע האותנטי היחיד שלו הוא זה הספונטאני, ואין הוא מולזל במרכיב הלכתי של דת ישראל, למרות שלדעתו חלה הסתאבות במרכיב זה; עקב הינתקו מן הדינמיקה הלאומית. ברשימה קצרצרה הוא אומר, בין השאר: "יתכן שיהיו אנגלים ללא אנגליות, ובלבד שיתקיים הכתר, הפרלמנט וצי הוד מלכותו.... אבל אין יהודים ללא יהדות, כשלהבת האחוזה בפתילה — אבל מה זאת היהדות? — השולחן ערוך? — גם השולחן ערוך; אבל לא הוא בלבד"²⁰.

אב"א אחימאיר סבור, כי קליטת רעיונות מסוימים מתחום הציביליזציה האירופאית ונטיעתם בכרם היהדות מצמיחה סכנה חדשה של הלניזציה של היהדות. במאמר תחת הכותרת "גם חנוכה בעבר ובהווה", הוא אומר בין השאר: "...ונדמה, שאף הצינונות נכבשה על ידי 'ההלניסטים' המודרניים, המשכילים הרפורמאטורים, הסוציאליסטים, ועדיין לא קמו בישראל מתתיהו וחמשת בניו. היקרה גם לדורנו הנס של חנוכה? הימצא גם בדורנו 'פך השמן', שיאיר בבית המקדש?... האם יעלה בידנו להתגבר על ההתיוונות של דורות אחרונים?"²¹

גישתו זו של אחימאיר מושכת מיד את תשומת לבנו למשנת ה"מוגזים" (חד-גס) של זאב ז'בוטינסקי, אשר לפיה הגשמה נמרצת ונכונה של הרעיון הצינוני תיתכן אך ורק אם רעיון זה ישתחרר מהסתפחותו של אידיאולוגיות בלוות. אין לדעת ז'בוטינסקי מקום לבזבז את מרץ התחייה על פיתוחם והגשמתם של רעיונות, כמו הסוציאליזם למשל, שאינם מובילים ישירות להתעצמותו ומימושו של הרעיון הצינוני המרכזי, שהוא יצירת רוב יהודי בארץ-ישראל והקמת מדינה יהודית עצמאית. אלא שדמיון זה בין גישת הרב והתלמיד הוא דמיון שבמסקנה בלבד. אחימאיר נוקט בגישת רבו — ולא מטעמו. "כאן היו הבדלי גישה מסויימים" — אומר פרופ' יוסף נדבה. ז'בוטינסקי דחה את ה"שעטנו" יותר מן הבחינה הטאקטית, בעוד שאחימאיר ראה את זיהוי היהדות עם תורות אחרות כבלתי-אפשרי מבחינה מהותית: "ז'בוטינסקי דחה את הקומוניזם והסוציאליזם לא מתוך שיקולים לגופן של תורות אלו, אלא משום דבקותו במוגזים ציוני, משמע, איחוד כל כוחות העם לשם הגשמת האידיאל האחד והיחיד... לא כן אב"א אחימאיר, שדחה את שתי התורות הזרות מכל וכל, לגופן ומשום עצם מהותן. כל עצמן גראו לו אלה

כאש זרה, שמקומה לא יכירנה בהיכל ה', לא בעת שלום ולא בעת מלחמה. יהדות ותורת קארל מארקס — תרתי דסתרי הן, ואין האחת נבנית אלא מחורבנה של רעותה. כל שנוטה לרעיונות הסוציאליזם ממילא הוא מקעקע את יסודות האומה ומעכיר את מימי הבארות, שמהן שותה עם ישראל מדור לדור.²²

גם מעצם מקורה וגם מדרכי תפקודה בהיסטוריה אין היהדות יכולה להזדהות עם אידיאולוגיות אוניברסאליות. הללו הן אידיאליות, אוטופיות, ספוגות מידה גדושה של אופטימיזם בלתי ריאליסטי, לדעתו של אחימאיר. הן תורות של חסד בעולם של אכזריות, תורות של פאציפיזם בעולם של מלחמות. רעיונות חסד, השיזיון והפאציפיזם שלהם, שלעתים אף יש בהם ממידת הצביעות, אינם יכולים לעקור את המציאות האפורה משורשה. הגישה האוניברסליסטית מתחמקת מעימות עם הממשות העכורה של הבלים תהומיים במוצא, אופי ואינטרסים. בין לאומים וגזעים שונים. לא כן תורת ישראל שהיא, לדעתו, תורת חיים לא רק במונן זה של "וחי בהם", אלא גם בזה שהיא ניצבת נוכח המציאות הקשה ואינה נמלטת ממנה. אדרבא, היא אף צומחת ועולה ממצאות זו. אין היא מנסה לטשטש את הבלתי ניתן לטשטוש — את תהומות השנאה, את מחיצות אי ההבנה הקיימים בין חלקי האנושות השונים, וממילא אין היא שוקעת בתרדמת האשליות של פאציפיזם עקר. "רק מתוך טעמים של רצון למצוא הן בעיני העולם הגויי הזר בעשו נסיונות לתאר את היהדות כהשקפת עולם פאציפיסטית הומניטארית, אינטרנציונאליסטית."²³ חוש המציאות של תורת ישראל הגביל אותה להיות מתפקדת רק בתחומי של עם אחד ולא הניח לה להקיף עולם ומלואו. תורת ישראל הגבילה עצמה לבעיות עם ישראל ולא ניסתה לעסוק ולפתור את בעיות האנושות כולה. ייתכן, כי לדעת אחימאיר זוהי אחת הנקודות העקרויות, אם לא העקרויות, המונחת ביסוד השילוב בין דת ולאום ביהדות. מחוקקי הדתות האוניברסאליות, אומר הוא, גדחו על ידי עמם, כאשר שקועים בהזיות, לא ראו את עמם. לא כן משה: "היו שני טיפוסים של מייסדי דתות. לטיפוס האחד שייכים מייסדי דתות אוטופיות, היו אלה אנשי הווייה... הם לא השגיהו ברימה ותולעה. אכן, האוטופיה, ההווייה, יפות הן בשביל דת קוסמופוליטית. העם, שממנו יצאו מחוקקים אלה, פנה להם עורף... מייסדי דתות מהטיפוס הזה הם בודהא וישו, ראשית כל... והיה עוד טיפוס של מייסדי דתות. זה פעל בתוך עמו, ופעולתו הדתית הכתה שורשים בתוך עמו. מחוקקים אלה לא שגו באוטופיות, בהיותם. הם ראו את האדם כמות שהוא... הם לא הציגו לעצמם את התפקיד של הצלת המין האנושי. הם דאגו, ראשית כל, לעמם. כזה היה קונפוציוס הסיני, מוחמד הערבי, ועל כולם, להבדיל, משה."²⁴

כך נוצר הקשר האינטימי והחזק בין המחוקק, דתו ועמו. כך נוצרה אותה תופעה של דת-לאום העומדת ללא פשרות על האינטרסים הקיומיים שלה בתוך קלחת של עוינות מבחוץ ונסיגות לטשטוש היחוד מבפנים.

יהדות "ההגנה" ויהדות "ההבלגה"

הקריטריון האחימאירי העליון לבחינת האותנטיות של היהדות הוא, כמסתבר מרוב מאמריו, הקריטריון הלאומי וזה מובילו להבחין בין שני סוגים של יהדות: זו האמיתית, המקורית, הקשורה ברעיון הלאומי והמתפקדת בהיסטוריה לאור ציוויו של רעיון זה — זוהי יהדות "ההגנה", והאחרת, שאינה נשמעת לציווי הלאומי והנכנעת לתכתיבי זולתה הן מבחינה מדינית והן מבחינה רוחנית — זוהי יהדות "ההבלגה". את היהדות המקורית, השורשית, שנתגבשה בתקופה הטרומ-גלותית רואה הוא כתופעה לוחמת, פעלתנית.

המחפשת לבער ולשרש את הרע ואינה בוחלת בשום אמצעים למען מטרה בלתי פשרנית זו. הנה, טוען הוא, מעלה התנ"ך על נס את פעולותיו של משה נגד המצרי, נגד עמלק, נגד חנטאי העגל ועוד. "משה פקד שלא לרחם על (עמלק —) ההיטלריזם הקדמון". רדיפת שלום קיצונית בכל תנאי ובכל מצב, והגשת הלתי השניה-גדחות על ידיו כתופעה לא-יהודית מובהקת. "צאו וראו את יחס הביקורת כלפי שלמה. וכל זה למה? בשל היותו מלך רודף שלום. ומדוע פנתה היהדות עורף לישוע הנוצרי?... כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין הנצרות."

אחימאיר, הנמנה עם אישיה המרכזיים של "הציונות המהפכנית", האסכולה של "בדם וגאש יהודה תקום", רואה את הגישה האקטיביסטית הבלתי-מתפשרת כיסוד מוסד, ואולי כאותנטי ביותר, של היהדות השורשית, "כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין הנצרות". "ההבדל" בה"א הידיעה. זהו היסוד שלאור מידת תפקידו גבחת היהדות. ישוע הנוצרי ייסד דת רכרוכית, דת של פאציפיזם שקוע בערפילי הווייה, דת שהוציאה מתוכה את "ה" צבאות" והעדיפה להתרפק על "האדון המושע", וכך העמיד עצמו ביחס אנטאגוניסטי ליהדות.²⁵

על שאלתו של אחד העם "יהודי ודם"? עונה אחימאיר: "ומי לנו גדולים במסורת היהודית משה, יהושע, שמואל, דוד ואלהיה. ביחס אליהם קשה להגיד 'יהודי ודם' (בתמיהה)... אלא שבתנאי הגלות זכינו 'ומלאכתנו נעשתה' על ידי אחרים. תנאי הגלות לא הגיחו לנו לשפור דם. חלק מהאומה שאף לחיים ציבוריים נורמאליים, לצאת מן הגלות ולשפור דם בשעת הצורך"... פאציפיזם של חולשת הגוף והדעת, פאציפיזם של התרפסות בפני הפריץ, העדר צבאות וכוונת לחימה הם מסימניה של גיוון היהדות והשחתת מקוריותה.²⁷

היסוד התיאולוגי והיסוד החילוני בתנ"ך וביהדות

הבנת השקפתו של אחימאיר בענין שני הגילויים של היהדות תהיה שלמה יותר, אם נעמוד על גישתו למעמדו של התנ"ך וליחס שבין זה לבין התורה-שבעל-פה. נקודה זו מעניינת ביותר לאור ההערכה החיובית הכללית שיש כלפי התנ"ך בחוגי הציונות החילונית, לעומת הנולול במסורת הבת-ר"ת"כית. התנ"ך, לפי השקפתו, מקפל בתוכו שני יסודות המתקיימים בו האחד ליד השני. היסוד האחד הוא היסוד "התיאולוגי"; הדן בבעיות הנצח ובמה "שלמעלה", המנסה להציץ לפני ולפנים והמספר בשבחי "העולם הבא" לפני שהוא דן בבעיות "העולם הזה", והשני הוא היסוד "החילוני", "האנטי קלריקאלי שאינו מתרכז במתרחש "מאחרי הפרגוד", אלא המספר עלילות העם, התפתחותו הלאומית ומאבקו ב"עולם הזה". לדעתו, יש במקרא כמה ספרים, שהם לגמרי בעלי אופי "תיאולוגי" וישנם כאלה שהם לגמרי בעלי אופי "חילוני", וישנם כאלה ששולטת בהם הערבוביה בין שני היסודות הללו, וזאת באשר: "היוצרים הגדולים של התנ"ך היו חילוניים. אבל דא עקא ש'החותרים', כלומר, העורכים, סופרים, כלומר תיאולוגים. הם ביקשו לגנוז... וכלום יש צורך לציין שהחלק הסיפורי של המקרא רובו חילוני?"²⁷

עריכת התנ"ך היא כבר אקט תיאולוגי בכך שהיא מסיחה את הדעת מסיפורי העלילה הלאומית אל פרקי ריטואליזם וקלריקאליזם, רעיונות של אוניברסאליזם וספקולציות על בעיות הנצח. במה שהיא נוטשת את הארצי ושואפת אל מעבר לו. כאן יש שוב להדגיש כי התנגדותו של אחימאיר להשלטת היסוד התיאולוגי בחיי הרוח של האומה אינה נובעת, כפי שהוכח לעיל, מיחס שלילי לדת, אלא היא נובעת

המחפשת לבער ולשרש את הרע ואינה בוחלת בשום אמצעים למען מטרה בלתי משרנית זו. הנה, טוען הוא, מעלה התנ"ך על גס את פעולותיו של משה נגד המצרי, נגד עמלק, נגד חנטאי העגל ועוד. "משה פקד שלא לרחם על (עמלק -) ההיטלריוזם הקדמוני". רדיפת שלום קיצונית בכל תנאי ובכל מצב, והגשת הלחי השניה-נדרחות על ידיו כתופעה לא-יהודית מובהקת. "צאו וראו את יחס הביקורת כלפי שלמה. וכל זה למה? בשל היותו מלך רודף שלום. ומדוע פנתה היהדות עורף לישוע הנוצרי?... כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין הנצרות".

אחימאיר, הנמנה עם אישיה המרכזיים של "הציונות המהפכנית", האסכולה של "בדס גאש יהודה-תקום", רואה את הגישה האקטיביסטית הבלתי-מתפשרת כיסוד מוסד, ואולי כאותנטי ביותר, של היהדות השורשית, "כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין הנצרות". "ההבדל" בה"א הידיעה. זהו היסוד שלאור מידת תפקידו נבחנת היהדות. ישוע הנוצרי ייסד דת ורכוכית, דת של פאציפיזם שקוע בערפילי הוייה, דת שהוציאה מתוכה את "ה' צבאות" והעדיפה להתרפק על "האדון המושיע", וכך העמיד עצמו ביחס אנטאגוניסטי ליהדות²⁵.

על שאלתו של אחד העם "יהודי ודם"? עונה אחימאיר: "ומי לנו גדולים במסורת היהודית ממש, יהושע, שמואל, דוד ואליהו. ביחס אליהם קשה להגיד 'יהודי ודם' (בתמיהה)... אלא שבתנאי הגלות זכינו ומלאכתנו נעשתה על ידי אחרים. תנאי הגלות לא הניחו לנו לשפוך דם. חלק מהאומה שאף לחיים ציבוריים נורמאליים, לצאת מן הגלות ולשפוך דם בשעת הצורך"... פאציפיזם של חולשת הגוף והדעת, פאציפיזם של התרפסות בפני הפריץ, העדר צבאיות ורוח לחימה הם מסימניה של גיוון היהדות והשתתת מקוריותה²⁶.

היסוד התיאולוגי והיסוד החילוני בתנ"ך וביהדות

הבנת השקפתו של אחימאיר בענין שני הגילויים של היהדות תהיה שלמה יותר, אם נעמוד על גישתו למעמדו של התנ"ך וליוחס שבין זה לבין התורה-שבעל-פה. נקודה זו מעניינת ביותר לאור ההערכה החינוכית הכללית שיש כלפי התנ"ך בחוגי הציונות החילונית, לעומת הולזול במסורת הבר-תנ"כית. התנ"ך, לפי השקפתו, מקפל בתוכו שני יסודות המתקיימים בו האחד ליד השני. היסוד האחד הוא היסוד "התיאולוגי"; הדן בבעיות הנצח ובמה "שלמעלה", המנסה להציץ לפני ולפנים. והמספר בשבחי "העולם הבא" לפני שהוא דן בבעיות "העולם הזה", והשני הוא היסוד "החילוני", "האנטי קלריקאלי שאינו מתרכז במתרחש "מאחרי הפרגוד", אלא המספר עלילות העם, התפתחותו הלאומית ומאבקו ב"עולם הזה". לדעתו, יש במקרא כמה ספרים, שהם לגמרי בעלי אופי "תיאולוגי" וישנם כאלה שהם לגמרי בעלי אופי "חילוני", וישנם כאלה ששולטת בהם הערבוביה בין שני היסודות הללו, וזאת באשר: "היוצרים הגדולים של התנ"ך היו חילוניים. אבל דא עקא שה'חוחותמים', כלומר, העורכים, 'סופרים', כלומר תיאולוגים. הם ביקשו לגנוז... וכלום יש צורך לציין שהחלק הסיפורי של המקרא רובו חילוני?²⁷

עריכת התנ"ך היא כבר אקט תיאולוגי בכך שהיא מסיחה את הדעת מסיפורי עלילה הלאומית אל פרקי ריטואליזם וקלריקאליות, רעיונות של אוניברסאליזם וספקולציות על בעיות הנצח. במה שהיא נוטשת את הארצי ושואפת אל מעבר לו. כאן יש שוב להדגיש כי התנגדותו של אחימאיר להשלטת היסוד התיאולוגי בחיי הרוח של האומה אינה נובעת, כפי שהוכח לעיל, מיחס שלילי לדת, אלא היא נובעת

מכך שלדעתו מהווה היסוד התיאולוגי סכנה לחיי אומה ארציים, בריאים ותקינים. בענין זה תלמדנו התבטאות אחרת שלו. במאמר שכותרתו "המדינה וכתר כהונה" הוא כותב: "אוי לה למדינה כשכתר כהונה גוטל לעצמו כתר מלכות. כלומר, אוי לה למדינה שבה השלטון המדיני, החילוני, נמצא בידי אנשי הדת... היכן מקור הסכנה של השתלטות כתר הכהונה על החברה? הסכנה טמונה במהותה של התאוקרטיה. תאוקרטיה נתונה ראשה ורובה לדאגה לעולם הבא, והיא מסיחה דעתה מדאגת 'עולם הזה'... לא האמונה באל או באיללים, היא גרעין התאוקרטיה, אלא האמונה בעולם הבא, שהוא כליל השלמות, לעומת 'העולם הזה' השלילי ביסודו".²⁸

שימושו של אחימאיר במושגים "חילוני" ו"תיאולוגי" איננו דוקא במשמעות המקובלת. "חילוניות" אצלן איננה בשום פנים אנטי-דתיות או אי-דתיות, כשם שאין "תיאולוגיה" מהווה אצלו מושג סינונימי לעיסוק באידיאה הדתית. המושג חילוניות מבטא אצלן בדרך כלל מצב רוחני, מדיני וחברתי, המהווה אנטי-תיאוקרטיה לפאסיביות לאומית, להשלמה עם מצבים היסטוריים מעיקים. חילוניות היא תופעה של אקטיביות לאומית של נסיונות רציניים להשתתפות פעילה בעיצוב הגורל הלאומי, ומאמצים בלתי-נלאים לשמר את מקורותם של ערכים לאומיים מסורתיים ולדבוק בהם.

והיחס של דברים ב"תיאולוגיה". זו מבטאת מצב של התרכזות ברוחני תוך הינתקות מן הלאומי. התעסקות בעיות פילוסופיות ופילפוליות הלכה תוך הונחת המעשה. השלמה עם מצבים היסטוריים מעיקים הן מתוך היעדר אומץ לב להתריס ולמרוד, או מתוך הישענות על אשליה בדבר התגשמותן של אוטופיות אוניברסאליות שונות. אחימאיר מדבר על שני כיוונים בתיאולוגיה בישראל. "הכיוון הרבני-התלמודי עם 'הארמית' כלבושה החיצונית, והכיוון של 'חכמת היהדות' עם 'הלועזית' כאמצעי הביטוי שלה: הלשון היוונית של פילון, הערבית של הספרדים והגרמנית של הדורות האחרונים". והוא מוסיף ואומר, כי "הגורם התיאולוגי השני, הפילוסופי, היה תמיד חזק. הוא היה יותר גמיש מן התיאולוגי הרבני, ובדורות האחרונים הירבה להשפיע על היהדות".²⁹ מתוך גישה זו מגיע אחימאיר למסקנה מעין אבסורדית, לפיה החילוניות היא היא העומדת ביסודה של המשיחיות, שהיא "היסוד המדיני של ישראל בגולה", בעוד ש"התיאולוגיה" היא בין יוצרי הרקע להתבוללות, באשר היא יוצרת "טיפוס פסיכולוגי בעל בסיס לאומי רופף, השוקע בערפילי פילפוליסטיקה הלכתית נעדרת חוץ משיחי, או אוטופיה אוניברסאלית משוללת כל אידיאה לאומית. "ההתבוללות הליברלית במרכז אירופה וההתבוללות הסוציאליסטית במזרח — שתיהן בנויות על יסודות תיאולוגיים עמוקים בישראל. בין בחור הישיבה לבין הבונדאי לא רבה הדרך במהלך המחשבה; שניהם טיפוס פסיכולוגי אחד".³⁰ המשיחיות, לפי אחימאיר, היא בטוי של דינמיקה לאומית, של אקטיביות וגבורה. המשיחיות איננה יכולה להיות פועל יוצא של התעסקות בשאלות "העולם הבא", אלא היא חייבת להיות מושרשת עמוק בהווית "העולם הזה" ובבעיות "הלאום הזה". לא משיחיות אוניברסאליסטית גוצרית או מארכיסטית אלא משיחיות של בנין מלכות ישראל.

הציונות תופעה חילונית אנטי-תיאולוגית ביהדות. הציונות, לדעת אחימאיר, היא ב"תוך תוכה" תופעה "חילונית אנטי-תיאולוגית", והיא "יונקת מן היסוד המשיחי בישראל", מן הספרות החילונית שראשיתה, לפי, היא

התנ"ך ואשר התגלמותה המודרנית היא השירה העברית, החדשה. "הציונות המתודשת התגבשה ככוח ציבורי פעיל ומגשים רק לפני דורות אחדים, אבל את היסודות הרוחניים שלה יש לבקש בתרבות העברית שבכל הדורות, החל בשירת דבורה והאפוס על שמשון, וכלה ביל"ג, ברדיצ'בסקי, ביאליק וטשרניחובסקי".³¹ ושאר משוררי תקופת התחייה.

טענתו של אחימאיר היא, כי יהדות הגלות, שהיא יהדות התורה-שבעל-פה, איננה יכולה להסתגל לתנ"ך, המהווה בטוי לרעיון הקוממיות הלאומית, לרעיון הדינמיקה המשיחית ולתקוות התקומה של "ירושלים של מטה". זוהי הערכה הנובעת מהתבוננות בנסיונות ההשלמה של האומה עם המציאות הגלותית; ואכן, את נסיונות הגיזה של חלקים שונים מהתנ"ך, המתארים מלחמות ונסיונות מיליטאנטיות שונות, שנעשו ע"י מקצת מחכמי ישראל אחר החורבן, רואה אחימאיר כנסיונות מובנים מצד אנשי אסכולת "יבנה" הגלותית, שביקשו לבסס את היהדות על אלמנטים רוחניים פאציפיסטיים, כאלה שאין בהם "דברים מסוכנים כל כך כמשיחיות, כגעגועים לירושלים של מטה". רק בנכות העובדה, שאיבי היהדות המסורתית — הנוצרים והקראים — עמדו לרשת את התנ"ך, נתרצו הרבנים שלא רצו להפקיר בידיהם "נכס רוחני זה", ולכן אף היהדות המסורתית "החלה לדגול בתנ"ך". מכאן ברור לו מדוע הציונות המודרנית שבה לאמץ את התנ"ך, והוא מעיר על כך ואומר: "...ואין להרחיב את הדיבור על זילזול הרבנים בתנ"ך קודם להשכלה... הציונות ירשה מההשכלה לא רק את קלות הראש ביחס לתנ"ך המצוות, אלא אף את היחס הרציני לתנ"ך".³²

התורה-שבעל-פה איננה משתקפת אצלו כהמשיחיות רצופה מבחינה מגמתית לתנ"ך, אלא הוא רואה בה תופעה רוחנית שונה מזו המתגלמת בתנ"ך, ושונה זה נעוץ בפסיכיקה הלאומית השונה של מחוללי היצירות הספרותיות דתיות הללו. רוח התורה-שבעל-פה היא אנטי-תיאוקרטיה לרוח התנ"ך. יתירה מזו: בתחום התורה-שבעל-פה הוא אף מכליל במידה מסוימת מאד את הנצרות המוקדמת — דהיינו באשר היא, הנצרות, מייצגת גישה פסיכולוגית המנוגדת לזו של התנ"ך, הווה אומר, "הגשת הלחי השניה". ההיסטוריה הרוחנית של עם ישראל רצופה, לדעתו, במלחמת דעות קשה בין תורה שבכתב לתורה-שבעל-פה, מלחמה הנובעת יותר מהבדלי נטיה שבפסיכיקה מאשר מהבדלי גישה באינטרפרטציה של האידיאה הדתית.³³

יסוד של טראגיות קיים, לדעתו, בכך שהחוגים הדתיים אינם ערים, לדבריו, לשנויים בנסיבות ההיסטוריות של העם ואינם נוקטים עמדה המתחייבת משנויים אלו. הוא מתריע, כי "משבר המסורת אינו משבר מקרי", כי אם משבר "הקשור עם היסוד גלות מזרח אירופה", שהביא בעקבותיו את שברונה של "דת יבנה", מבלי שההנהגה הדתית תציג מיד תחליף הולם. הנסיבות החדשות של הקימום הלאומי מחייבות הטיית של האידיאה הדתית אל ערוצים חדשים בהם היא תוכל לזרום בתופשיות בהתאם לצרכי התקומה המדינית-לאומית. לדעתו, כבר היו דברים מעולם, כי הנה עזרא "בנה על תילי המקדש הראשון את המקדש השני", וכן רבן יוחנן בן זכאי, "נטע כרם דיבנה בעוד המקדש עולה באש השמימה".

שאלת מקומה וטיבה של ההכרה הדתית בעם היהודי, בכלל, ובתנועת התחייה הלאומית המודרנית של עם ישראל, בפרט, אינה זוכה למבע סיסטמטי אצל אב"א אחימאיר, כשם שמסיבות שונות אין היא תופסת מקום מרכזי בדיבורים של שאר הסופרים, הנמנים על החוגים הלא-אורתודוכסיים בציונות, ואולם מליקוטי אמרים שלו

התנ"ך ואשר התגלמותה המודרנית היא השירה העברית, החדשה. "הציונות המחדשת התגבשה ככות ציבורי פעיל ומגשים רק לפני דורות אחדים, אבל את היסודות הרוחניים שלה יש לבקש בתרבות העברית שבכל הדורות, החל בשירת דבורה והאפוס על שמשון, וכלה ביל"ג, ברדיצ'בסקי, ביאליק וטשרניחובסקי"³¹ ושאר משוררי תקופת התחייה.

טענתו של אחימאיר היא, כי יהדות הגלות, שהיא יהדות התורה-שבעל-פה, איננה יכולה להסתגל לתנ"ך, המהווה בטוי לרעיון הקוממיות הלאומית, לרעיון הדינמיקה המשיחית ולתקוות התקומה של "ירושלים של מטה". זוהי הערכה הנובעת מהתבוננות בנסינות ההשלמה של האומה עם המציאות הגלותית; ואכן, את נסינות הגניזה של חלקים שונים מהתנ"ך, המתארים מלחמות ונסיות מליטאנטיות שונות, שנעשו ע"י מקצת מחכמי ישראל אחר החורבן, רואה אחימאיר כנסינות מובנים מצד אנשי אסכולת "יבנה" הגלותית, שביקשו לבסס את היהדות על אלמנטים רוחניים פאציפיסטיים, כאלה שאין בהם "דברים מסוכנים כל כך כמשיחיות, כעגועים לירושלים של מטה". רק בזכות העובדה, שאובי היהדות המסורתית — הנוצרים והקראים — עמדו לרשת את התנ"ך, נתרצו הרבנים שלא רצו להפקיר בידיהם "נכס רוחני זה", ולכן אף היהדות המסורתית "החלה לדגול בתנ"ך". מכאן ברור לו מדוע הציונות המודרנית שבה לאמץ את התנ"ך, והוא מעיר על כך ואומר: "...ואין להרחיב את הדיבור על זילזול הרבנים בתנ"ך קודם להשכלה... הציונות ירשה מההשכלה לא רק את קלות הראש ביחס לתרי"ג המצוות, אלא אף את היחס הרציני לתנ"ך"³².

התורה-שבעל-פה איננה משתקפת אצלו כהמשכיות רצופה מבחינה מגמתית לתנ"ך, אלא הוא רואה בה תופעה רוחנית שונה מזו המתגלמת בתנ"ך, ושונה זה נעוץ בפסיכיקה הלאומית השונה של מחוללי היצירות הספרותיות דתיות הללו: רוח התורה-שבעל-פה היא אנטייתזה לרוח התנ"ך. יתירה מזו: בתחום התורה-שבעל-פה הוא אף מכליל במידה מסויימת מאד את הנצרות המוקדמת — דהיינו באשר היא, הנצרות, מייצגת גישה פסיכולוגית המנוגדת לזו של התנ"ך, הוזה אומר, "הגשת הלחי השניה". ההיסטוריה הרוחנית של עם ישראל רצופה, לדעתו, במלחמת דעות קשה בין תורה שבכתב לתורה-שבעל-פה, מלחמה הנובעת יותר מהבדלי נטיה שבפסיכיקה מאשר מהבדלי גישה באינטרפרטציה של האידיאה הדתית³³.

יסוד של טראגיות קיים, לדעתו, בכך שהחוגים הדתיים אינם ערים, לדבריו, לשנויים בנסיבות ההיסטוריות של העם ואינם נוקטים עמדה המתחייבת משנויים אלו. הוא מתריע, כי "משבר המסורת אינו משבר מקרי", כי אם משבר "הקשור עם חיסול גלות מזרח אירופה", שהביא בעקבותיו את שברונה של "דת יבנה", מבלי שההנהגה הדתית תציג מיד תחליף הולם. הנסיבות החדשות של הקימום הלאומי מחייבות הטיית של האידיאה הדתית אל ערוצים חדשים בהם היא תוכל לנרם בחופשיות בהתאם לצרכי התקומה המדינית-לאומית. לדעתו, כבר היו דברים מעולם כי הגה עזרא "בנה על תילי המקדש הראשון את המקדש השני", וכן רבן יוחנן בן זכאי, "נטע כרם דיבנה בעוד המקדש עולה באש השמימה".

שאלת מקומה וטיבה של ההכרה הדתית בעם היהודי, בכלל, ובתנועת התחייה הלאומית המודרנית של עם ישראל, בפרט, אינה זוכה למבע סיסטמטי אצל אב"א אחימאיר, כשם שמסיבות שונות אין היא תופסת מקום מרכזי בדיוניהם של שאר הסופרים, הנמנים על החוגים הלא-אורתודוקסיים בציונות, ואולם מליקוטי אמרים שלו

מתברר, כי הוא בעל יחס אוהד וחיוני לדת, מוקיר ומכבד תלמידי חכמים ורואה באידיאה הדתית אלמנט אינטגרלי. בהגדרת היהדות על כל רכיביה. הדת היהודית השורשית של אחימאיר איננה "מצוות אנשים מלומדה" בעלת צביון קלריקאלי, אם כי אין הוא דוחה עקרונות וצורות של מיסוד הדת אל יסודות קבועים ומקובלים בעם. אין הוא גורס דת במשמע של פילוסופית חיים עקרה מצוויים ממשיים. הוא קורא לריפורמה בדת אך לא מסוג זה של היהדות המערבית "הרברנדית", שבחלקה היא תלושה מן הלאומיות, אלא שכזו שתחוק את זיקת הדת אל האידיאה הלאומית ושתציב במוקד החוויה הדתית את הקוממיות הלאומית ע"י חידושה של מלכות ישראל בכל תפארתה.

הערות:

1. אב"א אחימאיר, "ברית הבריונים" כתבים נבחרים - כרך ג', הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, תל-אביב, תשל"ב, עמ' ט'.
2. ארגון ציוני לאומי שפעל בארץ בשנים 1930-1933, אשר רוב חבריו השתייכו למפלגה הרביזיוניסטית "ושאבו השראתם מן הציונות המדינית-הליגיונרית של זאב ז'בוטינסקי ועם זאת, הוסיפו אל ההלכה של בית מדרש זה גופך משלהם - את היסוד המהפכני" ("ברית הבריונים", מבוא, עמ' ז').
3. אב"א אחימאיר, הציונות המהפכנית, כתבים נבחרים - כרך א', הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, תל-אביב, תשכ"ו.
4. "המשקיף", 11.4.1941, ב"הרות" 27.3.64; "ברית הבריונים", ע"ע 22-26.
5. "הציונות המהפכנית", ע"ע 64-68.
6. ראה מאמרו "הברית בין הבתרים", שנתפרסם ב-27.8.1937, מופיע ב"הציונות המהפכנית", ע"ע 112-116; וכן ראה מאמרו בענין אברהם אבינו שם הוא אומר בין השאר: "אברהם היה תלמידם של האסטרונומים הראשונים באנושות - הכשדים. אבל רבותיו לא ראו דבר בשמים פרט לכוכבים נוצצים, אותם 'רתמו' לגורל בשר ודם. אברהם הבחין בשמים, דרך הכוכבים את האלקים. היתה זאת התגלית הרוחנית הגדולה של האנושות בכל הזמנים ובכל הדורות. גם בעתיד לא תהיה תגלית גדולה מזו" ("יודאיקה", הוצאת "אנקור", תל-אביב, ללא ציון שנת ההוצאה).
7. "הציונות המהפכנית", עמ' 84.
8. "הרות" מיום 24.1.1963.
9. "הציונות המהפכנית", עמ' 148.
10. אב"א אחימאיר, "אגרת השמד", ירושלים תרצ"ז. תודתי נתונה בזאת למר יוסף אחימאיר, שהמציא לי העתק של חוברת זו, כמו מסמכים אחרים שבהם נסתייעתי בכתיבת מאמר זה.
11. "יודאיקה", ע"ע 64, 79, 80.
12. ראה, למשל, מאמרו "בלא כהן ובלא רב", בקובץ "יודאיקה".
13. "ברשימות חטופות אלו כל יחפשי הקורא תשובה לבעיות היהודיות הנצחיות והחולפות. יותר מכפי שהכותב משיב, הוא שואל" (אב"א אחימאיר במבוא לקובץ "יודאיקה").
14. היתה גישה אצל חלק מאישי הציונות, שכפרה באופן קטיגורי בכל סמכות רבנית שהיא. ראה, למשל, גרינבוים ב"העולם", 31.10.1932, שאינו רואה כל מקום לדת בחיים הלאומיים החדשים. וכן מאיר יערי, הכותב בשנת 1943 מכתב גלוי לרבנים הראשיים ובו הוא מתריס כלפיהם בין השאר: "הננו שוללים מאת הרבנות הראשית את זכות התערבותה בתחום חיינו הפנימיים והציבוריים. הננו מסרבים בפרינציפ (הדגשה שלי - ש.פ.) להזדקק לעצתכם ולהוראתכם בשאלות מוסר וחינוך" (מ. יערי: בדרך ארוכה, הוצאת הקיבוץ הארצי, 1947, ע' 265). החידוש, כמוכח, איננו בחילוניותם של אנשי הגישה הנ"ל אלא בדחייתם באופן קטגורי כל סמכות דתית במערכת התחייה.
15. "יודאיקה", עמ' 80.

16. שם, שם.
17. השווה, למשל, גישתו של ההוגה בן זמננו, פרופ' יעקב גויזנר, המקנה לציונות ערך אידיאולוגי ורוחני רב עוצמה. הוא טוען שלא הציונות הרסה את הרעיון הדתי שביהדות אלא, אדרבה, היא באה לתפוס מקומו של רעיון זה שכבר חלף מן העולם. כן הוא טוען, כי הציונות מהווה תחליף למיסטיקה היהודית המסורתית, וכי הוא אף פונה אל האומה בלשונה של מיסטיקה זו, וכך היא מיסדת קריטריון חדש לבעית הזהות היהודית. (ראה: Jacob Neusner, "Zionism and the Jewish Problem", Midstream, November, 1969, pp. 34-45).
18. "יודאיקה", עמ' 80.
19. ראה: יעקב שביט, אני במורח ולבי במערב - על ה"מוניום" הציוני של אב"א אחימאיר, קשת, סתיו תשל"ג, עמ' 152.
20. "יודאיקה", עמ' 61.
21. "הציונות המהפכנית", ע"מ 255-258. והשווה: י. שביט במאמרו הנ"ל, ביחוד בהסבירו את ההבדל אליבא דאחימאיר בין "תרבות" ל"ציביליזציה".
22. במבוא ל"ברית הבריונים", עמ' ל"ד.
23. "יודאיקה", עמ' 25, וכן ראה מאמרו: "המהפכה הישראלית הגדולה" בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 240-244.
24. "יודאיקה", עמ' 21.
25. שם, ע"מ 55, השווה: ישראל אלדר, "מעשר ראשון", הוצאת "הדר", תל-אביב, תשל"ו, עמ' צ"ו.
26. שם, עמ' 56.
27. עיין במאמרו "חיונות" ביהודה ו"יהדות" ביוון", בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 235-293.
28. אב"א אחימאיר, "עם קריאת הגבר", הוצאת עמיה, תל-אביב (ללא ציון שנת ההוצאה).
29. עיין במאמרו הנ"ל "חיונות" ביהודה ו"יהדות" ביוון".
30. עיין שם.
31. עיין שם.
32. "יודאיקה", עמ' 66-67.
33. שם, עמ' 69.

שלמה פרלה : דת, יהדות ולאומיות בהגותו של אב"א אחימאיר

16. שם, שם.
17. השווה, למשל, גישתו של ההוגה בן זמננו, פרופ' יעקב נויזנר, המקנה לציונות ערך אידיאולוגי ורוחני רב עוצמה. הוא טוען שלא הציונות הרסה את הרעיון הדתי שביהדות אלא, אדרבה, היא באה לתפוס מקומו של רעיון זה שכבר הלך מן העולם. כן הוא טוען, כי הציונות מהווה תחליף למיסטיקה היהודית המסורתית, וכי הוא אף פונה אל האומה בלשונה של מיסטיקה זו, וכך היא מיסדת קריטריון חדש לבעית הזהות היהודית. (ראה : Jacob Neusner, "Zionism and the Jewish Problem", Midstream, November, 1969, pp. 34—45).
18. "יודאיקה", עמ' 80.
19. ראה : יעקב שביט, אני במזרח ולבי במערב — על ה"מוניזם" הציוני של אב"א אחימאיר, קשת, סתיו תשל"ג, עמ' 152.
20. "יודאיקה", עמ' 61.
21. "הציונות המהפכנית", ע"מ 255—258. והשווה : י. שביט במאמרו הנ"ל, ביחוד בהסבירו את ההבדל אליבא דאחימאיר בין "תרבות" ל"ציביליזציה".
22. במבוא ל"ברית הבריונים", עמ' ל"ד.
23. "יודאיקה", עמ' 25, וכן ראה מאמרו : "המהפכה הישראלית הגדולה" בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 240—244.
24. "יודאיקה", עמ' 21.
25. שם, ע"מ 55, השווה : ישראל אלדד, "מעשר ראשון", הוצאת "הדר", תל-אביב, תשל"ו, עמ' צ"ו.
26. שם, עמ' 56.
27. עיין במאמרו "יוונות" ביהודה ו"יהדות" ביוון, בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 235—293.
28. אב"א אחימאיר, "עם קריאת הגבר", הוצאת עמיחי, תל-אביב (ללא ציון שנת הוצאה).
29. עיין במאמרו הנ"ל "יוונות" ביהודה ו"יהדות" ביוון.
30. עיין שם.
31. עיין שם.
32. "יודאיקה", עמ' 66—67.
33. שם, עמ' 69.