

היצירה וחובת ההשתתפות בחידוש מעשי בראשית. עיקר העיקרים הוא, שהאדם חייב ליצור את עצמו. אידיאה זו הורידה היהדות לעולם.

ב.

ההלכה הכניסה את רעיון היצירה בכל תוקפו והודו למצות התשובה וליסוד ההשגחה הנבואה והבכירה.

תשובה על פי השקפת ההלכה היא פעולת יצירה — יצירה עצמית. הפקעת הזהות הפסיכית עם ה"אנכי" שמקודם, ויצירת "אנכי" חדש, בעל תודעה חדשה, רוח ולב חדשים, מגמות ושאיפות אחרות, כמיהות ועריגות שונות — זוהי תשובה המורכבת מחרטה על העבר וקבלה על להבא. "כל מצות עשה וכו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו' וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטאו עליה וכן כל מחויבי מיתות ב"ד ומחויבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו וכן החובל בחברו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם וכו'". מצד אחד סובר הרמב"ם, כי וידוי דברים מעכב "אינו מתכפר עד שיתודה וישוב". ומצד שני אמרה הברייתא: "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו". וכן נפסקה הלכה זו בהלכות אישות, הרי שאין וידוי מעכב ורק הרהור תשובה לבד די. וסתירה זו צ"ע. אמנם שני דינים נפרדים ושני יסודות¹⁰⁶ שונים נאמרו בשם תשובה וחלטה: א) בתור הפקעת חלות שם רשע; ב) בתור כפרה כמו שאר מכפרים — קרבן, יוה"כ, יסודים, מיתה וכיוצא בהם. וידוי מעכב בחלות כפרה הכתובה במעשה התשובה, אבל לא בדין הפקעת שם רשע. אם אחד יעבור על לאו שיש בו מלקות, או כרת או מיתת ב"ד, ויפסל לעדות, אין צורך לשם

106 רמב"ם פ"א מה' תשובה ה"א.

107 קידושין מ"ט ע"ב, רמב"ם פ"ח מה' אישות, ה"ה (ופסק שהיא רק ספק מקודשת כלשון הסוגיא שמא הרהר תשובה בלבן) וקאי אפילו באופן שחטא באותו מעמד, וידעינן בודאי, שלא התודה כפשטות לשון הגמ' "שמא הרהר תשובה בלבן" ומשמע שאין וידוי מעכב. 108 עיין במנחת חינוך שהעיר בכ"ז וגם תירץ באותו אופן. וראה לדבר שאין הפקעת שם רשע תלויה בחלות כפרה מהא דבכפרה נאמרו ד' חילוקים, כמבואר ביומא פ"ו וברמב"ם, פ"א מה' תשובה, ה"ד, ובהכשר הרשע לעדות לא בעינן אלא תשובה לבד ולא שאר מכפרים, ועל כרחינו דתשובה מכשירתו לעדות לא משום שמכפרת דאו היינו צריכים ליוה"כ (בל"ת) וליסורין (בכריתות ומיתות ב"ד) דמאי אולמא האי מהאי, אלא משום שמפקיעה שם רשע, ולזה לא בעינן וידוי.

כשרותו והכשרו לעדות בוידוי דברים אלא במעשה תשובה גרידא. התלוי בחרטה וקבלה, כמבואר בברייתא ובהלכות עדות לרבנו „כל מי שנתחייב וכו' והרי הן פסולין עד שיודע שחזרו בהן מדרכן הרע מאימתי חזרת מלויים ברבית משיקרעו שטרותיהן מעצמן וכו' מאימתי חזרת המשחקין בקוביא משישברו את פסיפסיהם וכו' מאימתי חזרת סוחרי שביעית משתגיע שביעית ויבדקו“¹⁰⁹. אין הכשר העד כרוך בוידוי דברים, כי הלא הפקעת שם רשע אינה קשורה כלל עם מושג כפרה וחלטה אלא עם מעשה התשובה עצמו — חרטה וקבלה, ועצם התשובה אינו זקוק לוידוי דברים. רק החלק השני של התשובה, שמכוון כלפי הכפרה, תלוי בוידוי דברים, שכן קראה התורה „כפרת דברים“ לוידוי. כל תעודתו של הוידוי מוגבל בתחום התשובה המכפרת ואינו חודר לרשות התשובה המפקיעה את השם רשע¹¹⁰.

הפקעת שם רשע, שהוא העיקר הראשון של תשובה, היא פעולת שינוי העצמיות והאישיות — יצירת עצמות חדשה של האדם. פעולה זו באה ע"י החלטת הרצון הגמורה והכרעת הרעת הכבירה. „ומה היא התשובה הוא שיעזוב החטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר ויעיד עליו יודע תעלומת שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו' וצריך להתודות בשפתיו ולאמר ענינות אלו שגמר בלבו“¹¹¹. עזיבת החטא (קבלה לעתיד) וחרטה על העבר מפקיעות את השם רשע שחל בגברא ו„מפסיקות“ את המשכיותו הרוחנית ומשנות את זהותו (ויודע תעלומות מעיד על יצירה זו); הוידוי בשפתיו בא לשם כפרה גרידא. ברם מושג הכפרה הוא רק טפל לעיקר התשובה, שהוא הפקעת שם רשע וביטולו. „מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים“¹¹². ה„אחרות“ הרוחנית וה„שונות“ האישית, שנוצרות ע"י התשובה, מהוות את מהותה ותוכנה של זו. התשובה כובשת את חוק הזהות והמשכיות השולט בהוויה הנפשית ע"י פלא היצירה וכחה, שנמסרו

109) סנהדרין כ"ה רמב"ם פ"ב מה' עדות ה"ד ה' ו', ז', ח', ט', י'.

110) בעצם ההלכה, אם תשובה גרידא מפקיעה את שם רשע או (בנתחייב מלקות) בענין שילקה בכ"ד, דברי הרמב"ם סותרין אהודי: כאן בהלכות עדות כתב „כל מי שנתחייב מלקות בין שעשה תשובה בין שלקה בכ"ד חוזר לכשרותו“, ומשמע דחוזר באחת משתי אלו: תשובה או מלקות, ובפ"ב מה' טוען ונטען ה"י כתב, „לעולם כזה דנין לחשוד עד שילקה בכ"ד אם היו עליו עדים שלקה (נא' על ידו) ועשה תשובה יחזור לכשרותו בין לעדות בין לשבועה“. ומוכח מדבריו, דשתיהן בעינן (כשנגמר דינו למלקות). ברם אין הלכה זו נוגעת בפרובלימה שלנו.

111) פ"ב מה' תשובה ה"ב.

112) שם ה"ד.

לאדם. כשאדם שב, הרי הוא נעשה לבורא עולמות וליוצר עצמו ואנכיותו¹¹³). וכאן מופיע ההבדל העיקרי בין מושג התשובה בהלכה לזה של איש הדת הכללי. זה האחרון תופס את רעיון התשובה מבחינת כפרה, בתור תריס בפני העונש, בתוד הרטת סדק, שאינה יוצרת ומחדשת כלום; נפשו הוגה נכאים ומתאבלת על יום אתמול כי עבר, על הזמן, ששקע כבר בתהום הנשיה, על מעשים, שחלפו כצל, על עובדות, שאי אפשר לשנותן ולהמירן באחרות. ולפיכך זקוק הוא לחסדים מרובים לנסים ונפלאות, לדחמים רבים וכו'. משא"כ איש ההלכה! הוא איננו מתמכר לבכי ולתוגה, אינו נושך את בשרו ואיגו חובל בעצמו. הוא אינו עוסק בתשובת המשקל ואינו מתמכר לסיגופי הגוף ועינויי הנפש. איש ההלכה עסוק ביצירה עצמית ובבריאת "אנכי" חדש. אין הוא מתחרט על העבר, שכבר עף ונעלם, אלא בעבר הקיים עדיין והמשתרבב והנכנס לתוך ההווה והעתיד. אין הוא לוחם בצללים המציצים מן העבר המת ואין הוא מתאבק עם מעשים, שכבר כמשו ונבלו. אין קבלתו החלטה ערטילאית ביחס לעתיד דחוק וסתום, שלא בא עדיין לעולם. איש ההלכה מעונין בבכואת העבר המשתקפת במרכזם של חייו בהווה, הסואנים והגועשים כים נרגש, ובעתיד הפועם והתוסס, שכבר "נברא". יש עבר חי, ויש עבר מת. יש עתיד, שלא "נוצד" עדיין, ויש עתיד הקיים כבר. יש עבר ועתיד, שאינם קשורים זה בזה ובהווה אלא על ידי חוק הסבתיות — הסבה הנמצאת בנקודה זמנית א' מצטרפת אל המסובב המעודה בנקודה ב' וכן כל כיוצא בהם. ברם הזמן עצמו בתור עבר מופיע בבחינת "היה" — "אין", ובתור עתיד — בבחינת "יהיה" — "עדיין". ומנקודת מבט זו אין התשובה אלא מושג ריק ונבוב; אי אפשר להתחרט על העבר, שכבר מת ושקע בתהום הנשיה, ואין מחליטים ביחס אל עתיד שלא "נולד" עוד. ויפה התקלסו (מבחינה זו) שפינוזה וניטשה באידיאה של תשובה. ברם יש עבר מתמיד ויציב, שאינו חולף ומתחמק אלא בעינו עומד. עבר זה נדחק ונכנס לתוך רשות ההווה ומזדווג עם העתיד. ומאידך גיסא, יש עתיד, שאינו גנוז מבעד לערפל, אלא מתגלה עכשיו בכל יפיו ותפארתו. עתיד מעין זה מערה ממקודותיו הנעלמים כח ועצמה, לשד חיים ורעננות לכלי העבר. שניהם — העבר והעתיד — חיים, פועלים ויוצרים בטיבורו של ההווה וקובעים את דמות דיוקנה של ההווה. מבחינה זו אין אנו תופסים את העבר בתור "היה" — "אין", את העתיד בתור "יהיה" — "עדיין", ואת ההווה בתור "הרף עין". כולם מתלכדים ומתמזגים יחד, ופדשת הזמן המשולשת קובעת ועולה, מעוטרת הוד אחדות. העבר משולב

113) עיין במאמרו של מקס שלר על התשובה, שיצוין לקמן.

בעתיד, ושניהם משתקפים בהווה. אין העיקרון של „זה אחד זה“ משמש לפרקים בתור סימנו המובהק של הזמן. לפעמים תכופות אדם דר בצל העבר, העתיד וההווה בבת אחת. גם חק הסבתיות לובש, מבחינה זו, צודה חדשה. אין כאן סדריות קבועה של תהליך הסבתיות הכללית, ואין היחס של סבה־פעילה ומסובב סביל, שכבר הוקצה והוקצב על ידה, קיים כאן. גם ה„עילה“ וגם ה„עלול“ מופיעים ב„לבוש“ אקטיבי־פסיבי, בתור פועלים ונפעלים, בתור משפיעים ונשפיעים. העתיד מטביע את חותמו על העבר וקובע את דמות דיוקנו. יש כאן השפעת גומלים ויניקה הדדית. הסבה מתפרשת ע״י המסובב, נקודה א' מתבארת ע״י נקודה ב'. העבר כשהוא לעצמו, מהווה פרשה סתומה וחתומה. העתיד וההווה דורשים ומפרשים אותה. הרבה דרכים לסבה, מנקודת מבט זו, להשתלשל. העתיד קובע את הכוון ומציין את הדרך. יש תופעה, שתחילתה חטא ועון וסופה מצוות ומעשים טובים, וכן להיפך. העתיד משנה את מגמות העבר ונטייתיו. בצביון זה מצטיינת הסבתיות השולטת בממלכת הרוח, אם בעל הרוח בוחד בתפיסת הזמן המעודה בתחום הנצח. בדם כשהאדם מבכד את חווית הזמן הפשוטה, בן דימנסיה אחת, המופיע, כפי ציורו של קאנט, כקו ישר, הדי הוא משתעבר לאותו חוק הסבתיות השורד במציאות הפיסיית. עיקרון זה מטיל את מדותה של הסבה על המסובב, את שלטונה של הנקודה הזמנית הראשונה על זו שבאה אחריה. ההלכה אומרת, כי האדם השב לבוראו יוצד את עצמו מתוך העבר החי והקיים, כשפניו מכוונות כלפי העתיד המסביד לו פנים שוחקות. תשובה — פירושה: א) התבוננות דיטרודוספקטיבית בעבר והברלה בין החי להמת שבו; ב) חזון העתיד וההבחנה בין זה שבא לעולם לזה שעדיין לא „נברא“; ג) בדיקת הסבה המתדכזת בעבר לאור העתיד, קביעת כיוונה ומגמותיה. עיקר העיקרים של מהות התשובה היא, כי העתיד ירדה בעבר וישלוט בו שלטון בלי מצדים. החטא בתור עילה וראשית שלשלת סבתית אדוכה של מעשים שליליים מתהפך תחת ירו של העתיד למקור זכויות ומצוות, אהבה וידאת שמים. הסבה נמצאת בעבר — כיווני השתלשלותה נקבעים ע״י העתיד. „גדולה תשובה שזדונות נעשות לו זכויות“. החטא מוליד מצוות, העון — מעשים טובים. בהשקפה זו גנוז וצפון יסוד הבחירה וחופש הרצון. בחירה מהווה בסיס ליצירה. סבתיות ויצירה סותרות זו את זו. אם החקיות הסבתית מעצבת את דמות דיוקנו הדוחנית של האדם ומציינת את הלך נפשו, יצירה עצמית — מה טיבה? במה דברים אמורים, כשחק הסבתיות הכללית, יליד הטבע, שולט בממלכת הרוח — הסבה גוזרת והמסובב מקיים, תופעה א' זורקת מדה בתופעה ב', העבר הוא בעל יכולת כל והעתיד נגרר אחריו. ואין השאלה הרגה על מהות הסבתיות — אם היא

מיכאנית, כמו במדעי הטבע המתמטיים מיסודם של גליליי וניוטון, או טילי-אולוגית, על פי השקפתו של אריסטו — מורידה ולא מעלה. אין בין אריסטו לגליליי וניוטון בנוגע ליסוד הסבתיות אלא שינוי כיוונים. בשעה שההשקפה המיכאניסטית תופסת את הסבה כראשית התהליך ומבקשת אותה חוץ להמסובב — ההשקפה הטיליאולוגיסטית קובעת את העילה בסופה של ההשתלשלות, לפני מן העלול. ברם שתי התפיסות הללו מודות, כי המסובב נקבע למפרע ע"י הסבה ואין אפשרות של שינוי כיוונים קיימת כלל. אין יצירה יכולה להודווג עם הסבתיות הכללית, בין אם היא פרוספקטיבית או ריטרופקטיבית. משא"כ עיקרון הסבתיות היונק מתודעת הזמן, שביארנו לעיל. כשהעמיד משתתף בכירור וליבון העבר — מורה את דרכו, מגדיר את מגמותיו, מפרש את נטיותיו ומציין את כיוון השתלשלותו — אז נעשה האדם ליוצר עולמות. הוא מעצב את פני העבר ע"י עירוי העתיד אל תוכו ע"י השתעבדות ה"היה" אל ה"יהיה". אמנם הסבה מולידה סדרה סבתית חדשה, אבל סדרה זו יכולה לפרקים לפנות לכאן ולכאן; עומדת היא על פרשת דרכים ושואלת: לאן? אם האדם רוצה, הרי היא מהלכת ברוח הנצח; העבר נשמע ומזדקק אליו. העילות נכנעות לפקודתו. יש באידיאה של ממשלת העתיד בעבר משום פרודוקסליות יתרה אבל גם מן האמת הגמורה. חיי היחיד והכלל מאשרים עבודה זו. אדם גדול מנצל את חטאי עברו ופשעיו לשם מטרות גדולות ונשגבות. „במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד“. עונות היסטוריים, סטיות של העבר יורדים לפעמים על עצמות יבשים כטל של תחיה. דברי ימי העולם מלאים דוגמאות כאלו.

וחווית איש ההלכה אינה מוגבלת בתוך מסגרת עברו האינדיבידואלי, אלא יוצאת מתחום מצומצם כזה ושולחת את פארתיה לרשות הנצח. תודעת הזמן הקיבוצית של כנסת ישראל החובקת זרועות עולם; חכמי המסורה, ימי בית שני, תקופת הנביאים, מעמד הר סיני, גאולת מצרים, חיי האבות, בריאת העולם וסתרי מעשה בראשית — היא קנינו של איש ההלכה. זמנו נמרד באמת המדה של תורתנו הפותחת בבריאת שמים וארץ. כן אין איש ההלכה חותם בעתידו הפרטי, שיסתיים בשעת מיתתו, אלא בעתיד האומה כולה המתגעגעת לביאת המשיח ולמלכות שדי. הוד קדומים ויפעת אחרית הימים חופפים על תודעת הזמן של איש ההלכה. יש כאן טשטוש הגבולים המבדילים בין זמניות לנצחיות, בין חיי עולם לחיי שעה. שפינוזה, כדי להכניס את אידיאת הנצח (sub quadam aeternitatis specie) לתפיסת עולמה העליונה של ההכרה סילק את מושג הזמן מתוך הישות והעמידה רק על עיקרון החלל. היהדות אומרת: אין נצח

בלי זמן; כלפי ליא, בתוך חוויות הזמן מתגלים חיי עולם — השעה נהפכת לאיך־סופיות, הרגע — לנצחיות. אין אדם עומד על הנצח אלא מתוך תודעת הזמן. כל מגמת מצוות זכירה, שנאמרו בתורה, כגון זכירת יציאת מצרים, זכירת מעמד הר סיני (לדעת הרמב"ן), זכירת יום השבת לקדשו (קידוש היום), זכירת עמלק, מכוונת כלפי הכנסת העובדות הללו, עתיקות ימים ושנים, לתוכה של תודעתו של אדם. גאולת מצרים, גילוי שכינה, בריאת העולם נהפכים לחלק אינטגרלי של תוכן התודעה העכשווית, לחוויה בלתי אמצעית, כבירת כח ורבת אונים. במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן באה הלכה מיוחדת: „בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים“. ואיך יכול האדם לראות את עצמו כאחד מיוצאי מצרים, כשותף למשה ואהרן בדמדומי השחר של רברי ימינו, אם לא שיכלל בעצמו בעבר ישן נושן זה ובתהליך הגאולה, שהתרחם אז? וכל אלו הזכירות קשורות לא רק בעבר אלא מורות את הדרך גם אל העתיד האינ־סופי. גאולת מצרים מחוברת בגאולה העתידה, שכן היא מטבע של ברכות באמת־ואמונה או באמת־ויציב, וכן אנו חותמים בליל התקדש חג בהלל, הלל הגדול ונשמת, שכל תוכנם משולב עם חזון כתבי הקודש של אחרית הימים. מעמד הר סיני מבשר את תיקון העולם במלכות שדי וגילוי כבודו לעין כל בשר. נוסחת ברכת שופרות בתפלת המוספים בר"ה מעידה על קשר זה. אנו פותחים בפסוקי מתן תורה ומסיימים בכתובים העוסקים בשופרו של משיח ובגאולת ישראל. זכירת עמלק מסמלת את מלחמת ישראל בצבאות הרשעה ובמלכות זדון עד כי יבא שילה. „זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון“ — זוהי תפלת כנסת ישראל בראש השנה. היא חוגגת את יום יצירת העולם. אקט מיטפיסי זה עדיין תחוב בתודעתה של האומה המתפללת בו ביום לחידוש פני העולם. העבר האינ־סופי מתגלגל ובא לתוך ההווה. הרגע החולף, השעה השוטפת נהפכים לנצחיות. „מלוך על כל העולם בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך“ — ממשכה בת ציון את תחנוניה לפני מלך המשפט. העתיד האינ־סופי, שבבואת הנצח משתקפת בו, הוד אסכטולוגי, חזון אחרית הימים, בוקעים ועולים מתוך נקודת ההווה העפה כחלום. חיי שעה מתעטרים בכתר חיי עולם.

„משה קבל תורה מסיני ומסרה להושע“ וכו' — זו סיסמת ההלכה. המסורה מסמלת את תפיסת כנסת ישראל ביחס לתופעת הזמן בכל תפארתה והדרה. שלשלת הקבלה קיימת לעד ולנצח נצחים. אין כאן זמן המבלה את הכל, ואין כאן עת חולפת ומתחמקת. שלשלת נפלאה זו, שתחילתה תחובה בזרי הבקר של יום השלישי, ורובה ככולה — בחזון אחרית הימים, מייצגת את מדת הסתכלותה של כנסת ישראל בהוויתה ההיסטורית השטה על פני זרם הזמן. תודעת איש

ההלכה, בעל הקבלה והמסורה, מקיפה את כל ערת חכמי המסורה. הוא חי, בתוכם, נושא ונותן, דן, מתעמק בגופי תורה ובעיקרי דינים עמהם ובחבורתם. מטייל הוא ארוכות וקצרות עם הרמב"ם; מקשיב לדברי ר"ע; מרגיש את נוכחותם של אביו ורבא שמח אתם ומשתתף בצערם. „דור מלך ישדאל חי וקים“. „יעקב אבינו לא מת“. „משה לא מת“. אין מיתה וגויעה בחבורת חכמי הקבלה. נצחיות ואלמות שולטות כאן בלי מצרים. יש פה נוכחותו של העבר ומציאותו של העתיד.

לאמתו של דבר ירועה היא השניות הכרוכה במושג הזמן מימות ברגסון ואילך. ההבדלה בין מושג הזמן המתימטי הנקפא בחלל הגיאומטרי והמתהפך כולו לכמותיות, לתפיסת הזמן בתור המשכיות איכותית טהורה המהווה מהותה ותוכנה של התודעה והזרמת חיש מהר (ורק פעולת הזכרון משמשת בתור תריס בפני זרמה השוטף), השפיעה במידה מרובה על מדידת מדעי הרוח במדותה של המיתור-דולוגיה של מדעי הטבע המתימטיים. עכשיו משתמשת הפילוסופיה במושג דואלי של הזמן: א) זמן מתימטי-פיסיקלי; ב) זמן היסטורי. הראשון מתכמת יותר ויותר (ביחוד הודגש אופיו הכמותי ע"י איחוד החלל והזמן במשנתם של מינקובסקי ואיינשטיין) והשני הולך ושקע באיכותיות יתרה מיום ליום. כל חקירות האסכולה הפיננומינולוגית על אודות מהות הזמן מכוונות כלפי הטעמת צביונה האיכותי. גם דמותה המסוימת של הסבתיות בישות הרוחנית (הסבתיות הפסיכית-ההיסטורית) תופסת מקום חשוב בפילוסופיה החדשה.

אמנם אין ההלכה מעונינת כל כך במיטפיסיקה של הזמן ואין היא נוטה להפוך אותו לאיכות טהורה, נזולת ומתחמקת. אין רוח היהדות נוחה מסובייקט-טיביות ואיכותיות יתרה. לפיכך אין היא מסתכלת בזמן מבחינת מדעי הרוח. העובדא, כי מושג הזמן בהלכה כרוך בסדר עתים, ימים, שבועות, חדשים, שנים, שמיטות ויובלות — מוכיחה כי אין היהדות רוצה בזרם שוטף אלא בזמן קבוע ומסוים¹¹³). עיקר העיקרים של תפיסת הזמן בהלכה הוא מוסרי-שימושי.

כבר הרגשנו למעלה, כי הרשות נתונה לאדם לבחור באחת משתי תפיסות הזמן: חליפה ונצחיות — ולכלכל את חייו על פיה.

יש אדם החוסה בצל קרעי זמן שסוע ומבותר. מסתופף הוא בהוה, שפירש מעל אחיו — העבר והעתיד — לתוך ר' אמות של הרגע החולף והשעה הנעלמת מהר. האנטינומיה הצפונה באיריאת הזמן — „העבר אין, העתיד עדיין, וההווה כהרף עין“ — מופיעה בכל מודאה. ה„אתמול“ כבר עבר, ה„מחר“ עדיין לא בא.

(113) גם בשארי דתות ניכרת נטיה זו; ברם לא באותה המדה הרחבה בתורת ישראל.

ו"היום הזה" שוקע בתהום הנשית. משועבד הוא לחק הסבתיות הכללית — הסבה הנטועה בעבר קובעת את קלסתר פני העתיד. אין הוויתו נהנית מזכות החירות וחופש הרצון. ה"אתמול" יוצר את ה"עכשיו" ואת ה"מחר", וכולם מתקלסים בו ובזים לו. מעשים ש"עברו" מולידים פעולות ש"תבאנה". כל החיים אינם ברשותו ואין הוא שולט בהם. אין הוא יוצר את עצמו ואת עתידו. אין כאן המשכיות נפשית אלא קיום שסוף. המשכיות — פירשה: הטבעת חותמו של העתיד על העבר. ברם כש"היום הזה" וה"מחר" כפופים ומצייתים אל ה"אתמול" מתנרפת התמידיות הרוחנית, שתוכנה היא יצירה עצמית תדירית. חיים כאלה נקראו ע"י חז"ל: חיי שעה.

ויש אדם המתלונן בצל הזמן השלם והנהדר. נשמתו המעורה בימים הראשונים משתעבדת לאידיאלי אחרית הימים. מסתכל הוא לאחוריו ורואה חומר היולי המצפה לצורתו העומדת להנתן לו ע"י העתיד היוצר. מביט מלפניו ונתקל בכח מעצב ובורא המשרטט את תכנית העבר ומסמן את פרצופו של ה"לפנים". משתתף הוא בהשתלשלות הסבתית ובמעשה בראשית. יש כאן מסקירת הנצח ומהדר היצירה. תודעתו חובקת כל הישות ההיסטורית של האומה. חווית-זמן מעין זו, שתחילתה וסופה חיי עולם, היא מטרת ההלכה והיא הנקראת יצירה — הריאליזציה של ההלכה הנצחית בתוך העולם הזמני והחולף. צמצום כבודו של האין-סוף בטיבורה של המציאות הממשית, ירדת הוויה עולמית אל המציאות המוקפת קיום שעה. ולא לחנם יודעת היהדות על דבר: א) עולם בתור ישות סופית; ב) עולם בתור נצחיות ואין סופיות. שני הפכים בנושא אחד. אמנם כן הוא. בתוך הסופיות עצמה מתגלים עקבות האין סופיות. בתוך השעה הנעלמת — הנצח המתמיד. סמל השקפה זו משתקף באידיאת התשובה — שהיא יצירה¹¹³.

ג.

הבעיה הישנה, שנסרה זמן רב בחללו של עולם האסכולסטיקה הערבית והנוצרית, ושנבעה מתוך משנתו של אריסטו, מצאה את ביטויה וגם את פתרונה המקורי במשנתו של הרמב"ם. כמובן, שסברת איבן רשד (Averroës) כי רק השכל הכללי הפועל (vous poietivus — intellectus activus) הוא בן אלמות ולא השכל הפרטי הנפעל (vous passivus — intellectus passivus) מתנגדת לעיקרי היהדות. הרמב"ם חולק על שיטה זו, כמו שעשו אחריו אלברטוס מגנוס

Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen; William Douglas Chamberlain, עיין (113) . The Meaning of Repentance