

החשיבה החברתית בהגות הציונית-דתית

(עיון השוואתי בין הראי"ה קוק לבין הרב אליעזר ברקוביץ)

סוגיית "החשיבה החברתית-הכלכלית של התורה" נידונה רבות לאחרונה, לנוכח הפער ההולך וגדל בין עשירים ועניים. לכך נוספת המדיניות הכלכלית הנוכחית, אשר תוך כך שהיא מחזקת את השכבות המבוססות במטרה לעודד צמיחה כלכלית, היא זורה מלח על פצעייהן הכואבים של השכבות החלשות.

בתגובה הציבורית של הציונות הדתית למציאות זו קיים פרדוקס ערכי. הציונות הדתית מתאפיינת בחתירה לחיים של הגשמת אידיאלים לאומיים בתחומים רבים. רבים מבניה ובנותיה של תנועה זו לוקחים חלק בפרוייקטים מגוונים לתיקון פני החברה: גרעינים תורניים בשכונות ובעיירות המתמודדות עם בעיות אנושיות-חברתיות, עמותות פרטיות הפועלות בתחום הסוציאלי, בנות בשירות לאומי המגיעות לכל פינה בארץ שיש בה מן הנזקקות האנושית, וכן אנשי מקצוע, אנשי אקדמיה ופעילי ציבור הנושאים את דגל הצדק החברתי. על רקע זה תמוהה ביותר העובדה שציבור זה אינו משמיע כל אמירה עקרונית ברורה בשיח הציבורי אודות שאלות היסוד של החיים החברתיים והכלכליים. נראה שלציבור אידיאליסטי זה אין מצע ערכי מובנה ומנומק שיאפשר התוויית דרך מעשית ברורה בסוגיות כגון: סדרי עדיפויות בחלוקת התוצר הלאומי או צבירת הון ועוצמות כלכליות לעומת מדיניות בעלת תכנים סוציאליים.

מאין נובע החסר הזה, שהוא חסר רוחני לכל דבר? איך קורה שציבור בעל מודעות חברתית-מוסרית כה חזקה וחיונית, ומחויבות לממש מודעות זו במעשים, איננו מנסח לעצמו מצע ברור ועקרוני בתחום כה מרכזי של התחייה הלאומית? הרושם המתקבל הוא, שלציבור זה אין מקורות רלבנטיים לתחום זה, או שאין לו כל עניין ורצון לעסוק בעניינים אלה. אולם התשובה האמיתית לשאלה חשובה זו נמצאת, לדעתי, בעומק החשיבה התורנית של גדולי ההוגים של הציונות הדתית. כיצד ראו הוגי הציונות הדתית את מקומו של התיקון החברתי בתחייה הלאומית? סוגיית תיקון פני החברה איננה מצטמצמת לתחום האידיאות. החשיבה התורנית בתחום זה צריכה להימצא בהתמודדות ערכית מתמדת מול שאלות אנושיות מורכבות. מצב דינמי ומורכב שכזה מחייב יותר מאשר הלימוד הישיבתי המקובל, ואף יותר מן הפסיקה ההלכתית הרגילה. גם בזעקה ציבורית מול אי צדק, אלימות ושחיתות, אף שהיא חובה אזרחית ותורנית, לא די. הגדרת הרקע הערכי לסוגיית התיקון החברתי כחלק מהתחייה הלאומית מובילה אותנו, אפוא, בהכרח לשאלה מכריעה נוספת: מהו מקומה של התורה שבעל פה - הן בתחום הלימוד והן בתחום הפסיקה - בהתחדשותו הרוחנית של עם ישראל? שכן התורה שבעל פה היא הכלי העיקרי להתמודדות תורנית עם השאלות הערכיות העולות מתוך העשייה והיצירה האנושיות עלי אדמות. בדיונונו בסוגיה זו, נערוך השוואה קצרה בין המגמות המרכזיות בחשיבה התורנית ובעשייה הציבורית של הראי"ה קוק לבין תפיסתו של אבי זצ"ל, הרב אליעזר ברקוביץ.

א. משנת הראי"ה קוק בין התחייה הלאומית לבין התיקון החברתי

בכל ימיו בארץ פעל הראי"ה קוק לנסוך את הקודש אל תוך הכלים המתחדשים של החול הישראלי הלאומי.

המעייין במכתביו, בכתיבה הרעיונית שלו, ב"קריאות הקדושות" שפרסם ובתיעוד על פעילותו הציבורית המעשית, חש כיצד התבונן מרן הראי"ה בעומק חידת תחיית הקודש, וכיצד הוא חיפש פיתרון - מפתח רעיוני ומעשי גם יחד - שיביא להתחדשות הקודש בשנותיה המכריעות של התחייה הלאומית. מתוך כך ניתן לעמוד על עומק התהייה שלו אודות "הוצאת הקודש מהפנים החוצה", ועל רוחב הבנתו בפתרונות המעשיים לשאלה זו. ננסה לעמוד כאן על התכנים הרוחניים של אותן מגמות מרכזיות בתפיסתו המעשית, ובמיוחד - **לברר האם יכולות מגמות אלה לשמש בסיס לעשייה ולחשיבה תורנית בתחום החברתי-מוסרי.**

נדבך מרכזי נוסף בהעמדת מורשתו של הרב קוק כבסיס לתחיית הקודש בכלים של חול הנו היצירה הרעיונית המקורית שחיבר מרן הראי"ה, מול "המרד הקדוש" של העשייה הציונית בכלל, ושל חלוצי ההתיישבות בפרט. ההתמודדות האמונית עם התופעה החריגה הזו - שדווקא צעירים פורקי עול מצוות הם אלו הנושאים את דגל בניין העם והארץ - והחיפוש אחר הסבר תורני מעמיק לה, הם שהביאו את הרב קוק לנסח את עיקריה הרעיוניים של תורת תחיית הקודש. על רקע חשיבותם המיוחדת של שני המוקדים הללו ביצירה הציונית-תורנית של הרב קוק יש לשאול: מהו מקומן של העשייה והחשיבה בתחום החברתי-מוסרי בתכנית הלימודים של "הישיבה המרכזית" ובהגותו המקורית של הראי"ה בשאלת החיבור בין הקודש והחול? כפי שצינו בראשית דברינו, סוגיות חברתיות-מוסריות, מעצם טבען ומהותן, אינן אידיאיות מופשטות אצילות ושמימיות, אלא הן סוגיות ממשיות וארציות העולות מתוך מציאות חיים דינאמית ומשתנה. האם קיים בסיס ללימוד תורה ולחשיבה אמונית המסוגלים להתמודד עם סוגיות כאלו בתכנית הלימודים של "הישיבה המרכזית" ובהגותו המקורית של הרב קוק?

ב. תכנית הלימודים של "הישיבה המרכזית העולמית"

בתכנית הלימודים של "הישיבה המרכזית" ביקש הרב קוק להכניס כמה חידושים. חידושים אלה היו אמורים לעצב דמות של תלמיד חכם "ארץ-ישראלי", שתתאים לאתגרים הרוחניים שהציבה העשייה הלאומית החדשה. החידוש, שאליו מתייחס הראי"ה שוב ושוב, הוא **הרחבת היקף המקצועות התורניים** הנלמדים בישיבה. תכנית הלימודים שהציג הרב הנזיר, הרב דוד כהן, בפני הראי"ה בחנוכה תרפ"ב (נזיר אחיו עמ' רעח) משקפת בבהירות מגמה זו. יחד עם זאת, יש לשאול: האם אמורה הייתה מגמת הרחבת היקף הלימודים להתמודד עם השאיפות החברתיות כלכליות של המפעל הציוני? ואכן, המסגרת רחבת-ההיקף של הלימודים ב"ישיבה המרכזית" לא כללה לימוד מיוחד שיכשיר את התלמיד חכם הארץ-ישראלי להתמודד עם התפיסות החברתיות המוסריות והסוציאליסטיות, שעד אז תפסו מקום כה מרכזי בחיים הרוחניים והמעשיים של היישוב החדש.

על מקומו האמיתי של הלימוד המוסרי בעיני הרב קוק אפשר ללמוד מתוך התבוננות במגמה ייחודית נוספת, שגם אותה ביקש הרב קוק להטמיע בישיבה החדשה: **מגמת תיקון המידות. מרכזיותו של תיקון המידות בתפיסתו החינוכית-הרוחנית של הרב קוק הייתה מן החידוש - חידוש שנבע מהתמודדותו עם "השאלה הבווערת" של היחס בין קודש לחול בתחייה הלאומית.** בספרו "מוסר אביך", ובחלק ג של "אורות הקודש", נמצאת עדות מרתקת למרכזיותו

של תחום זה בתפיסת עולמו של הראי"ה.

רק על ידי זיכוך נפשו של הלומד מסיגי היצרים ומהצרכים הבלתי נשלטים של ה'אגוי' תוכל עצמיות האדם, המקוריות הא-להית שביסוד הנשמה, להיגלות. התחזקותו של הכוח המוסרי הפנימי היא האמצעי העיקרי לאותו גילוי של מחשבות מקוריות בשכלו של אדם, בעקבות המפגש בין העומק הא-להי שבאדם לעומק הא-להי שבתורה הנלמדת. לפי תפיסתו של מרן הראי"ה, רק תהליך זה של לימוד מתוך זיכוך הנפש יקנה לתלמיד החכם את היכולת לחדש שיח תורני מעמיק ורלבנטי מול הזרמים הרוחניים והתרבותיים ששלטו בתחייה הלאומית החילונית, ולאפשר לו ליצור בה תרבות חדשה של קודש.

דברים אלו הם, לדעתי, עיקרי תורת התחייה של מרן הראי"ה בכל הנוגע ל"הוצאת הקודש הפנימי אל רשות הרבים" (ע"י מאמרי הראי"ה, עמ' 306-308). **מי שמבקש להוציא את "הפנימי כולו קודש" מבית המדרש אל רשות הרבים הישראלית, חייב קודם כול ללמוד איך להוציא אותו מפנימיותו האישית אל חלל בית המדרש.**

בכרך א של "אורות הקודש", במערכת "הגיון הקודש", מביא הרב הנזיר סדרה ארוכה של דברים שכתב רבו בעניין זה. בקטע הפותח מתאר הרב קוק כ"שריד מגדולת הוד הנבואה" את "ההופעה הנשמטית", כלומר: את תהליך ההבעה החופשית של הנשמה בתודעתו של האדם הלומד תורה, לאחר שזיכך את נפשו.

הרב קוק ביקש אפוא להטמיע בישיבה המרכזית שני חידושים עיקריים לשם הכשרת תלמיד חכם ארץ ישראלי שיהיה מסוגל ליצור תרבות של קודש מול זרמים רוחניים זרים: האחד - כנגד **תיקון הדעת** של האדם הלומד, כלומר: הרחבת תחומי הידע וסוגי החשיבה התורניים; והשני - כנגד **תיקון הנפש**, כלומר: עבודה פנימית על המידות לשם יצירה תורנית חופשית ומזוככת, המגלה את שורש הנשמה. ואולם בכל כתביו ונאומיו של מרן הראי"ה לא נמצא התייחסות מקבילה בעוצמתה ובכוח חידושה לסוגיית **תיקון המעשה** - כלומר, לשאלת התמודדותו של התלמיד חכם הארץ-ישראלי עם חיבור הקודש והחול בתחום המעשי-מוסרי של המציאות הדינאמית והמורכבת של התחייה הלאומית.

כדי להבין ביתר עומק את היעדר ההתייחסות הישירה של הרב קוק לתחום החברתי-המעשי במסגרת הלימודים ב"ישיבה המרכזית", יש להעלות פן נוסף בהתמודדותו של מרן הראי"ה עם שאלת הוצאת הקודש מהפנים אל רשות הרבים. יש לשאול: מהו מקומן של החשיבה והעשייה החברתית-מוסרית בתחום המרכזי השני ביצירתו הגדולה של מרן הראי"ה, שהוא - הגותו המקורית בתחום החיבור בין הקודש והחול בתחייה הלאומית? מהו הקשר בין תורתו העיונית בתחום זה לבין מסגרת הלימודים של "הישיבה המרכזית"?

ג. תורתו העיונית של הרב קוק בתחום החברתי-מוסרי

ידוע יחסו האוהד והחם של הרב קוק לחלוצים הצעירים בהתיישבות החדשה. ל"כפירה הקדושה", שהתבטאה באידיאליזם בכל הנוגע לבניין העם והארץ, התלוותה שאיפה עזה לתיקון מוסרי של האדם והחברה. מאמר 'הדור' הוא המקום העיקרי שבו מעמיד הרב קוק את האידיאליזם החברתי-מוסרי של צעירים אלה במרכז משנתו אודות התנועה הציונית החילונית כממשת תהליך הגאולה.

בעומקה של תופעה מורכבת זו ניצבה מול הרב קוק שאלה קשה: איך להסביר, מנקודת מבט תורנית, את החיבור המפתיע הזה, שהיה בלב-לבה של התחייה הלאומית, בין פריקת עול מצוות

לבין חיוניות כה אמיתית של אידיאליזם חברתי? **לפי תפיסתו של מרן הראי"ה, בעולמו הפנימי של החלוץ "המורד", בשורש נשמתו, קיים אותו גילוי מקורי ועליון שאותו הוא ביקש להטמיע בנפשותיהם של הלומדים ב"שיבה המרכזית".** ההסבר של מרן הראי"ה לגילוי מיוחד זה מבוסס על יסודות קבליים, בעיקר מהרמח"ל.

מקומו המרכזי של החלוץ החילוני בגאולת ישראל שיקף, לדעתו של הרב קוק, את הגילוי של מה שכינה "הקודש העצמי" שבתשתית כל חי, המחיה את העולם תמיד בשאיפה אידיאלית כמוסה. מגמתו העיקרית של גילוי זה שביסוד ההווה כולה היא הופעת "הטוב הכללי" במציאות האנושית בפרט, ובמציאות הארצית בכלל. הרב הנזיר סידר את המבנה של הכרך השני של "אורות הקודש" על בסיס חמש המגמות של "גילוי הקודש": **"הקודש הכללי, החיות העולמית, האחדות הכוללת, הטוב הכללי, התעלות העולם"**.

את מושג "הטוב הכללי" יש להסביר כך: שורש כל חי הוא **הטוב הכללי**. ההתעלות התמידית של העולם הינה ביטוי לכך שהקודש איננו סטטי, אלא הוא דבר חי ומוסרי ביסודו, המתעלה תמיד לקראת מימוש הטוב הכללי ב"עדן העתיד". דינמיות מוסרית זו של כל ההווה משתקפת במעין תנועה תמידית לקראת שלמות יתר ותיקון מוסרי בחיי אנוש, המתבטאת בשאיפה תמידית לחיים של אידיאליזם, לשינוי חברתי ולמימוש התום הטבעי שבתשתית רצונו המוסרי של האדם. באופן מפתיע הרב קוק ראה קשר עמוק בין כוחות החידוש של לומד תורה לבין החלוץ ה"מורד" - שניהם נותנים ביטוי אותנטי ל"גילוי הקודש העצמי". הביטוי **העיקרי** לגילוי זה שבשורש ה"הופעה הנשמטית" הוא - החידוש והיצירה שבלימוד התורה (עיי' במכתבו של הראי"ה אל הרב הנזיר, אגרות הראי"ה ח"ג סי' תשמא).

חלוצי התחייה הלאומית לא התמקדו בעבודה של זיכרון המידות, שאותה ייעד הרב קוק לתלמידי החכמים הארץ-ישראליים שאותם שאף לעצב ב"שיבה המרכזית". אך למרות זאת ראה הרב קוק גם בפנימיותם ובמעשיהם של החלוצים הצעירים גילוי של ה"קודש העצמי" ב"הופעה הנשמטית" שבאידיאליזם שלהם. הרב קוק הסביר זאת כזיכרון הנפש, הנובע ממסירות הנפש של החלוצים החילוניים למען המשימות הלאומיות, ולגילוי של כלליות הקודש בגאולת ישראל. **התבטלותם של חלוצים אלו אל מעגלי הכלל, ואל הכלל שמעל לכלל, הוא שפתח אותם פנימה - אל שורש ההופעה הנשמטית, אל השאיפה התשתיתית למימוש הטוב העליון, הקיימת בכל ההווה.**

כאן טמונה נקודת העומק של תפיסתו החברתית-מוסרית של מרן הראי"ה. מכאן אפשר גם להבין את מה שנראה, לכאורה, כפרדוקס: הזדהותו העמוקה של הרב קוק עם העשייה והשאיפה האידיאליסטית של החלוצים לא הביאה אותו להתמודד באותה עמקות ומקוריות עם **התכנים** של תפיסת עולמם.

זאת, למשל, בניגוד למקובל הגדול, הרב יהודה לייב אשלג, בעל פירוש **'הסולם'** לספר הזוהר. גם הרב אשלג ראה את העשייה החלוצית כחלק חיוני של גאולת ישראל. אלא שהרב אשלג לא התמקד **בשאיפה לתיקון מצד עצמה**, באותו אידיאליזם ורצון פנימי להטבת החיים שהם ביטוי ל"גילוי הקודש", אלא פנה דווקא **לתוכני** האידיאולוגיות הסוציאליסטיות של אותם חלוצים צעירים. את הניסיון לממש חיים שוויוניים בקיבוץ, במושב ובמוסדות הציוניים ראה הרב אשלג כגילוי של הסוד הפנימי של התורה כולה ושל גאולת ישראל - סוד הטמון, לדעתו, ביסוד שקבע רבי עקיבא: "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה".

תורה עמוקה זו של מרן הראי"ה לא מצאה מקום לתחומי המצומצם של עולם משתנה, שכולו

מלא פרטים ופירוט. הרב קוק ראה בממד הארצי, ב"עלמא דפירודא", את זירת ההתגוששות בין טוב ורע - זירה שיש להתייחס אליה מנקודת המבט של השלמות הנמצאת ב"הטוב העליון", ב"עדן העתידי".

הטוב הכללי, האידיאלי, מתגלה בהשקפת האחדות העליונה... הכול טוב ביותר, אופטימי, ואין שום רע כלל. כיצד? הרי לכל יישוב בני אדם בתי קברות, בתי חולים, ובתי סוהר, הרי הרע העולמי המציאותי והמוסרי, והצער העולמי נגד עיניך. ונמנו וגמרו, נוח לו שלא נברא. אמנם בהשקפה העליונה של האחדות העליונה מתגלה האידיאה של הטוב בעצמו, וכן הטוב הכללי האידיאלי. (מתוך סיכומיו של הרב הנזיר בהקדמה לאורות הקודש, עמ' 20)

והרי העולם של "בתי קברות, בתי חולים ובתי סוהר", מקומו של "הרע העולמי המציאותי", הוא הוא הזירה אשר בגשמיותה הנפולה, מציבה את הציפייה לגאולה כאתגר. נדמה שההתבוננות בזירה זו מנקודת ההסתכלות של "האחדות הכוללת" ושל "הטוב העליון הכללי" יש בה כדי להביא את תחושת הגאולה פנימה, לתוך נשמתו של התלמיד חכם הארץ-ישראלי. ואולם ללא הקניית כלים תורניים, לימודיים ונפשיים, שיאפשרו התמודדות יוצרת עם סוגיות חברתיות-מוסריות העולות מ"הרע המציאותי" הזה, יישאר אותו תלמיד חכם בגדר משקיף מנותק, אשר לא תהיה לו נוכחות אמיתית, וגם יהיה חסר כל כוח השפעה לעצב מציאות זו.

ד. היסודות החברתיים-מוסריים במשנתו הציונית-דתית של הרב אליעזר ברקוביץ

אבי זצ"ל, הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ (להלן א"ב), עודד אותי ללמוד ולהעמיק בכתבי מרן הראייה. בשנות השישים והשבעים של המאה הקודמת (למניינם) היה העיסוק בעולמו הרוחני של הראייה בגדר תופעה כמעט ייחודית בעולמה הרוחני של האורתודוקסיה האמריקנית. הזיקה למפעל הציוני ולעשייה הציונית, ועל אחת כמה וכמה - לתורת התחייה והגאולה של מרן הראייה, הייתה עמומה מאוד. בתקופת לימודי בשיבה אוניברסיטה, למשל, הייתה קבוצה שעסקה בעיון בכתבי הראייה; אך קבוצה זו מעולם לא מנתה יותר מעשרה חברים בשעה שבמוסד זה למדו מאות תלמידים.

א"ב הזדהה עמוקות עם כמה יסודות במשנת הראייה, ובעיקר - עם ההכרח בתחייתו המחודשת של עם ישראל בארץ ישראל לאחר מה שהוא כינה בשם "חורבן הגלות" בשואת יהודי אירופה. בספריו ובמאמריו הרבים, העוסקים בתחומי ההלכה והאמונה, הגה בתורת גאולת ישראל, ובעיקר, באותה "שאלה בוערת" של תחיית הקודש בישראל. במרכז הגותו עומדת הקריאה לתחייה ולחידוש של כוח היצירה של התורה שבעל פה, במיוחד בכל הקשור לתיקון המוסרי של חיי הפרט והכלל.

בשנת תשמ"א הוציא מוסד הרב קוק את ספרו של א"ב "ההלכה, כוחה ותפקידה". לכאורה, שם הספר תמוה: איזה צורך יש, אלף ושבע מאות שנה אחרי חתימת המשנה, לברר את שאלת תפקודה של ההלכה - אחרי שבמשך כל אותם דורות התבררה כבר מרכזיותה של ההלכה בחיי האדם הישראלי התורני? ברור אפוא שלא על רקע סמכותה הבלעדית והתשתיתית של ההלכה, המחיה את חייו של היהודי, כתב א"ב על "כוחה של ההלכה". הצורך שהרגיש לחבר ספר זה נבע מאותה שאלת כבודת משקל של 'תחיית הקודש בכלים של חול', שעליה כתב גם הרב קוק. בהקדמתו לספר מתמצת א"ב את שאלת היסוד שהעסיקה אותו כל חייו, בזו הלשון:

נצחיותו של עם ישראל מושרשת בברית בינו ובין הקב"ה. אמרו חז"ל שהברית נכרתה "על-פי הדברים האלה", דהיינו על תורה שבעל-פה, הרי אחת הכוונות שבמאמר זה היא שיסוד

נצחיותו של עמנו היא ההלכה...

ההלכה היא הכוח הרוחני - יחיד במינו בהיסטוריה של האנושות - שבמשך כל חיי עמנו הורה לנו את הדרך לפתרון הבעיות ולשמור על ערכי הנצח בתוך המציאות המשתנה. הגשר הוא ההלכה, עליו עוברת התורה מעולמה שבכתב לעולם המעשה של היחיד והעם, וכך היא נעשית לתורת חיים של כל דור ודור. על-ידה המציאות, שמעצם טבעה היא חול, הופכת ליסוד בניינו של הקודש...

נדמה שמזמן חורבן הבית וגלות ישראל מארצו לא היה הדור שבשבילו נשתנו הזמנים ועמודי המציאות כמו שבביל דורנו. לא רק מיליונים של אחינו נהרגו, אלא כל הקהילות המפוארות עם תורתן, מנהגיהן והמסורת של דורי דורות, תרבות תורנית מלאה וחיה, נשמדו בחורבן יהדות אירופה...

מצד שני, אחרי השואה גם זכינו לנחמה מסוג שלא נפל בחלקנו במשך הגלות הארוכה והמרה. ראינו את הקמת מדינת ישראל, ועמה קיבלו חיינו צורה חדשה, בניגוד למציאות היהודית בתפוצות. במדינה כוללת המציאות את כל ענפי החיים - החומריים, המדיניים והרוחניים - של עם ריבונו מדינתו. פה אנחנו אחראים בעד החיים בשלמותם. מימי חורבן הבית השני לא הייתה לנו הזדמנות לבצע את מגמת התורה בכל ענפי החיים כמו במדינת ישראל של ימינו... חיי עמנו זקוקים לקול ההלכה לפתרון הבעיות ולהורות את הדרך כיצד לקדש ולטהר את המציאות החילונית שתמצא את מקומה בתוך מערכת הקודש. (ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 9-10) כמו הרב קוק לפניו, גם א"ב ראה במפעל הציוני תהליך של השגחה א-להית לגאולת ישראל, המשקף משהו ראשוני ביותר ביסוד ההווה כולה, ובמרכזו עומד גילוי הקודש. אלא שבמפתיע, הוא האמין **שגילוי הקודש נובע בעיקר מהתמודדותם של בני האדם עם השאלות המוסריות העולות מהמציאות הבלתי-שלמה של העולם הזה, המלא פרטים ופירוד.**

טענתו של א"ב היא, שדווקא תחיית כוח היצירה שבתורה שבעל פה ובהלכה היא שתביא את תחיית הקודש במערכות החול בארץ ישראל. הוא מבסס טענה זו על שלוש הנחות:

* הקב"ה ברא את העולם הזה כמציאות הנתונה בהשתנות מתמדת. התורה ניתנה לעם שלם בתוך ההיסטוריה כדי שיפעל באמצעותה פעולה אנושית תמידית של קידוש החול המשתנה תדיר. כתוצאה מכך נתון גם הקודש בתהליך הדינמי של גילוי יסודותיו הנצחיים, ביישומם בתוך המציאות המשתנה. זהו עיצומו של גילוי הקודש. תהליך זה מגיע לשיאו במדינה יהודית ריבונית מודרנית, שבה הופך היהודי להיות ריבוני ואחראי לקידוש החיים בממדים חסרי תקדים.

* הכלי לגילוי הקודש הנצחי, ביישומו בחיים המשתנים, הוא כוח היצירה והחידוש שבלב לבה של התורה שבעל פה.

* עיקר האחריות המוטלת על תלמידי החכמים בקידוש החול הוא להבין, איך יכולה ההלכה להיות כוח מעצב ומתקן מבחינה חברתית מוסרית.

במסגרת מאמר זה לא ניתן לפרוש את מלוא הרוחב המחשבתי והאמוני העומדים מאחורי יסודות אלה. המעוניין להעמיק בעולמו הרוחני של א"ב יוכל לעיין בספר "מאמרים על יסודות היהדות", בעריכת דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ (יצא לאור השנה בהוצאת מרכז 'שלם' בירושלים).

בשנת תשי"ג, כאשר הייתה כבר לא"ב ידיעה ברורה על אודות אובדן יהדות אירופה, החל הוא לכתוב את משנתו אודות התחייה הלאומית בארץ ישראל. בספרו *Towards Historic Judaism* תיאר א"ב איך עוצבה דמותה של היהדות ההיסטורית על ידי חיוניותו של התלמוד. שהרי

דווקא התלמוד הוא התייעוד העשיר ביותר של ניסיונה של אומה שלמה - ולא רק של כמה צדיקים - לחיות את חיי היומיום על פי התנ"ך. במהלך הדורות הלך והצטמצם כוח השפעתו של התלמוד על החיים. לדבריו, דבר זה נבע משתי תופעות מרכזיות: צמצום מרחב החיים של הקהילה היהודית, וצמצום ריבונותה של הקהילה על חייה. בעקבות תהליך זה, שהלך והתגבר בעידן המודרני, הצטמצמה, לדעתו של א"ב, גם חכמת יישום הקודש בחול. בפסקה חשובה ביותר, שאותה הוא חזר וניסח בצורות שונות במשך יובל שנים, כתב:

היהדות היא מפעל אנושי אדיר שעניינו עיצוב החיים בכללותם, כל חלק מהם וכל רגע בהם, על-פי אמות מידה שמקורן בסמכות שאין עליה עוררין...

החיים כולם עשויים מקשה אחת, והם כולם כור הניסוי שאדם נבחן בו. היהדות מאוהבת בחיים משום שהיא יודעת שהחיים הם שאלת השאלות של א-לוהים לאנושות. לפיכך לקחי התורה יכולים להתגלות במשמעותם האמיתית רק לנוכח מציאות מוחשית שעליה הם מוחלים.

מצד אחד נתונה בידינו תורה המנסה לצור את חומר הגלם הסרבן והחמקמק של החיים, ומצד אחר - חיים שהתורה עיצבה על כל היבטיהם: מוסדות חברתיים, הסדרים כלכליים, יחסים שבין אדם לחברו, ברחוב ובשוק וגם בבית הכנסת ובבית המדרש - תורת חיים, הפועלת לפי כוונות התורה כפי שניתנה בסיני. שכן ממש כפי שהתורה מעצבת את החיים, כך גם החיים שאותם התורה מעצבת מכוונים מצדם את התורה, ומתוך כך חושפים את צפונותיה. התורה עושה, כביכול, שימוש בהתנסויות שלה-עצמה כדי לקבוע את מסלול התפתחותה. ובכל שלב חדש היא שואפת לעצב שוב את חיינו: והחיים האלה, מרגע שעוצבו מחדש, יחזרו ויגלו את משמעות התורה כפי שנגלתה בעבר. וחוזר חלילה לעד: התורה מנחה את החיים, והחיים האלה שהתורה מנחה הולכים וחושפים אותה. זוהי המשמעות הפנימית של השותפות בין התורה ובין החיים הפרוזאיים, היום יומיים, ומתוך השותפות הזאת עולה יהדות המסוגלת להתפתחות אין קץ. (מאמרים על יסודות היהדות, עמ' 238)

אלא שכדי שהתהליך הדו-כיווני הזה יוכל להתמש, נדרשים שני תנאים: מרחב עשיר של חיים בכל תחומי היצירה האנושיים, וריבונות יהודית על מרחב החיים כולו. זהו האתגר וההזדמנות שבחסד הא-להי שבתחיית ישראל בארץ ישראל. כשיעור מרחבם של החיים הקולקטיביים בקיום היהודי, כך מידת כוחה של היהדות לתת ביטוי להתחדשות וליצירה הטמונות בה, מכוח ההתמודדות של הקודש הנצחי עם החול המשתנה והבלתי שלם. במובן זה ראה א"ב תמיד בהקמת מדינת ישראל לא רק את תקוות גאולתו של עם ישראל, אלא בראש ובראשונה - את גאולתה של היהדות עצמה.

יש להדגיש שבעבור א"ב **התלמוד, כמעצב את התהליך ההיסטורי המתואר כאן, איננו ספר כלשהו, המכיל דעות, שיטות, מקורות מדורות שונים, מחלוקות, סיפורים ואגדות.** התלמוד שימש **כמקור הסמכות הבלעדי של כל האומה לדורותיה** - לא משום שהיה ספר שהוקדש ונחתם בידי רבינא ורב אשי. נהפוך הוא: **התלמוד הוא דבר חי, הוא אולי עצם החיות היהודית, שיטה לעיצוב חיים.** זהו **דיבור יהודי מיוחד במינו הבא לתרגם את הרוח לגוף, את הא-להי לאנושי, את הנצחי והבלתי משתנה למציאות דינאמית,** המלאה פרטי פרטים ומשתנה תדיר. בחידוש ה"תהליך התלמודי" כגילוי התורה הא-להית מתוך המפגש עם החיים הארציים גלומה תקוות הגאולה וקידוש החול.

הספר "הלכה, כוחה ותפקידה" נכתב לשם בירור התכנים העיקריים של כוח היצירה שבתהליך

זה. א"ב ראה את ספרו זה כפרק ראשון במפעל להתחדשות היצירה ההלכתית בתחיית ישראל; אולי פרק שיש בו משום קריאת כיוון לאומית ותורנית, אבל רק **פרק ראשון** בלבד, שאחריו יבואו פרקים רבים נוספים אשר יכתבו בידי תלמידי חכמים ארץ-ישראליים. והוא נכתב **זווקא** אלף שבע מאות שנה לאחר חתימת המשנה, מתוך תקווה לחידוש התהליך התלמודי המיוחד לעם ישראל במסגרת הריבונות היהודית המתחדשת בארץ ישראל. שלושים שנה לאחר שכתב, בימי החושך של מלחמת העולם השנייה, את ראשית משנתו על גילוי הקודש המתאפשר עקב תחיית החיים הארציים של עם ישראל בארצו, כתב א"ב, בפרק האחרון של ספרו **אמונה לאחר השואה**, פרק נוסף במשנתו זו. אלא שאז נכתבו הדברים בהשראת מלחמת ששת הימים. וזו לשונו:

תפקידה ההיסטורי של אומה מתמשש במישור אחר ממישור השתייכותו הדתית של הפרט. האמונה שייכת לתחום היחיד. לעומת זאת, המעשה מתרחש תמיד בתחום הציבור... האמונה היא תחום עיסוקה של הנפש; את המעשה מבצע האדם בשלמותו. אמונה מחברת את הנפש לא-להים; המעשה הנעשה בהשראת האמונה מחבר את האדם השלם לזולתו דרך א-להים. האמונה ממלאת את הנשמה, ואילו המעשה ממלא את ההיסטוריה. בעוד שאמונה בפני עצמה עשויה, אולי, להושיע את הנפש, סיבת קיומו של המעשה היא להיות אפקטיבי בעולם הזה. אך מה אם התגלמות הרעיון בלבוש המעשה חובקת את כל הקיום האנושי? מה אם האמונה מבקשת להגשים את עצמה בתחומי הכלכלה, המוסר, הפוליטיקה - בכל התחומים של חיי האדם? במקרה כזה הקבוצה צריכה להיות חובקת כל. קבוצה זו אמורה לכלול את האנושות כולה, אולם האנושות איננה קבוצה: היא גם אינה ישות היסטורית. האנושות עצמה היא רעיון, אידיאל. הקבוצה שיש ליצור על מנת שתוציא לפועל את המעשה הכולי כמציאות היסטורית היא עם, עם בעל שליטה ריבונית על תחומי חייו העיקריים.

(מאמרים על יסודות היהדות, עמ' 256)

אף שבפסקה זו אינו מופיע הביטוי 'הלכה', אין ספק שא"ב, בדברו כאן על "מעשה כוללי" שיממש את האמונה בתוך ההיסטוריה, מתכוון לתהליך התלמודי המיוחד, ולפריו, להלכה המתמודדת עם עושר ההשתנות של מציאות חיה ודינאמית בארץ ישראל. **הלכה שכזו הינה הגשמת הרוח בהיסטוריה באמצעות המעשה היהודי, ויש לה משמעות שהיא מוסרית ביסודה.** בעבור א"ב המשמעות של "כלל ישראל" בהקשרים אלו אינה רוחנית, פנימית או אידיאלית, אלא כהוויה א-להית למימוש המעשה הכולל של קבוצה אנושית בכל תחומי החיים בתוך ההיסטוריה. על כן, כפי שתמיד מדגיש א"ב בכתביו - והפסקה שהובאה כאן היא דוגמה לכך - תחומי התיקון המוסרי של החברה והכלכלה הם החלק המרכזי של זירת המעשה הלאומי ותיקונו.

כפי שהוזכר בקטע שציטטנו, בעיני א"ב היהדות "מאוהבת בחיים" משום שהיא יודעת, שהחיים הם "שאלת השאלות של א-להים לאנושות". בכל כתביו ושיעוריו של א"ב נמצא ביטוי לאהבה הא-להית הזו לעולם המשתנה, המלא פרטי פרטים, הנפול והבלתי שלם, העולם של טוב ורע. עצם זה שהבורא רצה בבריאה, ונתן את תורתו הנצחית לבני האדם, הם ביטויים משמעותיים לכך. אלא שהביטוי העילאי ביותר של אהבה זו, לדעת א"ב, איננו עצם הורדת התורה לעולם הזה, אלא נתינתה לעם שמסוגל ליצור את חייו בתוך ההיסטוריה דרך התורה. זהו עומקה של התורה שבעל פה כביטוי של החיבור הפלאי בין החיות הא-להית הנצחית שבתורה לבין החיות האנושית-הא-להית שבעם ישראל.

ה. הקרבה והשוני בין תפיסותיהם של הרב קוק והרב ברקוביץ

קעת יש ביכולתנו לעמוד על עומק הקרבה והשוני בתפיסת התחייה הלאומית בין עולמו הרוחני של מרן הראי"ה לבין זה של א"ב; וזאת - דווקא בסוגיית משמעות תפיסתם כבסיס לעשייה ולחשיבה חברתית-מוסרית.

ראינו לעיל איך שתגובתו של הראי"ה ל"השאלה הבערת" הייתה קשורה לעצם חידת קיום העולם **כתנועה תדירית המבטאת את השאיפה לטוב**, להתעלות ולהשתלמות. תחיית ישראל, שהופיעה במציאות המורכבת של "המרד הקדוש" של אותם חלוצים צעירים שבאו לחדש את חיי כלל ישראל בארץ ישראל, היתה גילוי של היסוד המוסרי של ההווה כולה. את תורת התיקון החברתי-מוסרי, שהרב קוק ראה בשאיפותיהם ובמעשיהם של החלוצים, הוא ניסח על בסיס המושגים של "גילוי הקודש העצמי" בחידוש התדירי ש"בהתעלות העולם" ובתודעת "הטוב העליון" ו"עדן העתיד" שבהשקפת "האחדות הכוללת". ראינו שדווקא בשל תפיסה זו של היסוד המוסרי העמוק של תחיית ישראל, התקשה מרן הראי"ה למצוא מקום חיוני ללימודים שמטרתם **ההתמודדות עם העולם העכשווי, המשתנה, מלא הפרטים והפירוד** - עולמו של ה"רע המציאותי". גם א"ב רואה את תחיית ישראל, ביסודה, כביטוי ליסוד המוסרי של ההווה כולה. אלא שלא כמו מרן הראי"ה הוא האמין, שיסוד זה בא לידי ביטוי דווקא בתופעה של **העצמת הממד של הבלתי שלם בקיום היהודי**. כלומר, א"ב ראה את תחייתו של עם ישראל בארץ ישראל כמבטאת שוב את פנייתו של הקדוש ברוך הוא אל העולם מתוך אהבתו לחיים, מתוך העצמתם, כבימי בראשית, כבימי יציאת מצרים ומתן תורה. מתוך כך, כמתנת חסד, הוא הרחיב לעם ישראל את יסודות החיים החומריים, המדיניים והיצירתיים-כלכליים. אלא שבגילוי היסוד המוסרי הזה שבבסיס ההווה כולה, המתגלה שוב באמצעות תחיית ישראל, גלומה ציפייה ודרישה מעם ישראל: **שימלא את חלקו במימוש השאיפה המוסרית שביסוד ההווה - בחיי המעשה העכשוויים**. כשם שהקדוש ברוך הוא פונה אל החיים הבלתי שלמים מתוך עניין ואהבה, כך נדרש עם ישראל לחדש את יכולתו לפנות אל המציאות המשתנה והמתפרטת, כדי לתקנה ב"כלי החמדה" שניתן לה לשם כך. יסוד מוסרי תשתיתי זה מתגלה כאב-הטיפוס המחשבתי בכל תחום שבו עסק א"ב.

החוויה הדתית המקורית, בעיניו של א"ב, היא המפגש של האדם עם הא-להי. מפגש זה מגלה לנו את האכפתיות והמעורבות של הא-להים כלפי העולם בכלל, וכלפי האדם בפרט. מכאן נובעת החובה המוסרית הראשונית שלנו: לפגוש את ה"אחר" כפי שהא-להים פוגש את האדם - מתוך אכפתיות ועניין. אחד המפגשים הבסיסיים ביותר עם ה"אחר" הוא המפגש שבין ה"אני ההכרתי של האדם לבין מצבו החומרי. בתארו את המפגש הזה המחיש א"ב את הדרך שבה הבין את מה שמרן הראי"ה כינה בשם "גילוי הקודש", ואת היסוד המוסרי העמוק הגלום בו, הבא לכונן את תודעת האדם ואת עשייתו בעולם כיצירה של תיקון.

הגוף אינו יודע את הרוח, אך הרוח יודעת את הגוף. היא אשר היא המרחק בין השניים, הריהו כאין וכאפס לעומת התהום המפרידה בין הא-להים לאדם. על אף היות הא-להים "אחר לגמרי" במהותו, המפגש הזה מתאפשר בזכות אהבתו ורחמי של הא-ל לאדם. קל וחומר, אפוא, שבמפגש של רוח האדם עם הגוף, מתוך חיקוי הא-להים, אמורה הרוח לפגוש את הגוף מתוך רחמים ומעורבות. דחיית טבעו הגשמי של האדם היא מעשה אנטי-דתי; זוהי הירות של הרוח וזלזול במעשה הבריאה של הא-להים. גם אם לפעמים אפשר, אולי, להלל דחייה כזאת, ולראותה כניצחונם הבלתי טבעי של אנשים בודדים, הרי שבתולדות האנושות

היא תמיד מביאה בעקבותיה את הרס הרוח, בשל נקמתו של הטבע האנושי שנזנח. כדי שנשמת האדם תפגוש את גופו עליה להיות עזר כנגדו, דהיינו: לכוון את דחפיו לעבר מטרה מוכרת ומקובלת. עליה לפעול במסירות כדי שהדחפים והצרכים האנושיים יוכלו לבוא על סיפוקם - תוך כדי כך שהאדם מקיים את מצוות הא-להים. כאשר החומר זוכה לאישור בדרך זו, ומושגת הרמוניזציה של הטבע האנושי, אזי עושה נשמת האדם שימוש בתובנות שלה כדי להדריך את הגוף, וגוף האדם מעמיד את כוחותיו החיוניים לשירות שאיפותיה של הנשמה. מיזוג כל הכוחות הללו במסגרת המצווה הוא שמאפשר לטרנספורמציה הגדולה הזו להתרחש: הרוח "הופכת לחומר", וכך היא נעשית אפקטיבית; הגוף "נהיה רוחני", וכך הוא נעשה מכוון כלפי הא-להים. זוהי קדושה. (מאמרים על יסודות היהדות, עמ' 133)

תיאור זה, שהוא נכון ביחס לעבודתו של האדם הפרטי, הוא גם שרטוט מדויק של תפקידו של התלמיד חכם הארץ-ישראלי. כ"נשמה" של האומה, הוא צריך ללמוד לפנות אל חיי הגוף הלאומיים המשתנים תדיר, מתוך רצון לתקן, ומתוך מעורבות ועניין של ממש, לא כמשקיף מבחוץ; ובשל כך, באופן פרדוכסלי, ייעשה אפקטיבי בעולם הזה דרך חיבורו לגוף של האומה. אלו הם חיי קדושה לאומיים בכלים חילוניים בתחית ישראל.

