ינאי לוין

"אגרות צפון" - מבוא להגותו של הרש"ר הירש

תוכן העניינים:

חלק ראשון:

א. מעין הקדמה

ב. רקע היסטורי

ג. אגרת א' - בנימין הנבוך שבדורו

ד. אגרת ב' - התשובה "יהדות היודעת את עצמה מתוך עצמה"

ה. אגרות ג' - ט' - על יעוד ישראל בעולם

חלק שני:

ו. אגרות י' - י"ד - התורה והמצוות כדרך להשגת היעוד הישראלי

ז. אגרות ט"ו - י"ט - חמשת אגרות הסיכום

"המצב בישראל ישתנה. תקופתנו תביא לידי כך בהכרח. אל תסתכל בה ידידי בעיניים קודרות כל כך. אימת התקופה אינה אלא כאימת אישה שאחזוה חבלי לידה, אך טובה אימה זו של אישה בציריה משלות העקרה, שלבה ריק משמחה ותקווה. יתכן שימי חבלי לידה אלה יאריכו יותר מימנו ומימי בנינו, אפילו גם מימי בני בנינו. אם כן יגילו בניהם אחריהם באותו יצור שיצא לאוויר העולם וראה אור וחיים אחרי מאבקים כה רבים: יצור ששמו יהדות היודעת עצמה מתוך עצמה"[1].

[1] אגרת יח' תרגומו של הר"י ברייער / ציוני דרך / הוצאת מוסד הרב קוק / תשמ"ב עמוד 149.

א. מעין הקדמה

"אמר ר' יוחנן ראה הקב"ה שצדיקים מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור"[2].

הרב שמשון רפאל הירש (תקס"ח-תרמ"ט 1808-1888) קנה לו ללא ספק מקום של כבוד בין גדולי ישראל בעת החדשה. הרב הירש ייזכר כמי שהתייצב מול המשבר הגדול שפקד את יהדות גרמניה הן במישור המעשי והן במישור ההגותי ואשר הצליח לשקם את היהדות בארצו ולייסדה על יסודות רעננים ואיתנים. אמנם לא באתי לתת כאן סקירה היסטורית גרידא על מפעלו של הרב הירש או על הצלחתו בתקופתו. באתי לנתח את יסודות השקפת עולמו העממית אך עם זאת העמוקה והמורכבת כאחת. מתוך כך יובן, לטעמי, ערכה הנצחי.

אמנם חייב אני להביע פליאה מסוימת שהגות הרב הירש העוסקת ברמת הפשט גם במספר רב של סוגיות עכשוויות לא זוכה להתייחסות הראויה בקרב קהל בני הישיבות. רוב כתביו אינם מוכרים לציבור ולבטח לא הראשונים שבהם. אני מקווה שיהיה במאמרי כדי לעורר את העניין או לפחות לסבר את האוזן במושגים העיקרים המהווים את יסוד שיטתו.

ב. רקע היסטורי

מן הנמנע להתחיל דיון מסוג זה מבלי להתעכב תחילה על הרקע ההיסטורי שלתוכו נולד הרב הירש ומתוכו צמחה תפיסת עולמו. יש להבין היטב את השאלות כפי שנוסחו בדורו ע"מ להבין את התשובה שהשיב הרב הירש. אף יש להכיר את הסמנטיקה של דורו שהרי היא כלי חשוב להבנת כתביו. מושגים כמו אדם, אושר, שלמות היו אז בעלי מימד שונה לחלוטין מכפי שאנו מכירים היום. ע"כ, בהקדמה זו נעמוד על שלושת האירועים ההיסטוריים המרכזיים אשר קראו תיגר על היהדות בת

[2] יומא לח' ע"ב.

זמנו של הרב הירש: הגות ההשכלה הענקת האמנציפציה ובעקבותיהן הופעת תנועת מתקני הדת - הרפורמה.

1. ההשכלה

הרב הירש אמנם חי במהלך המאה ה-19 למניינם אך למעשה ניתן לומר שיש להתחקות אחר ההגות הפילוסופית של המאה ה-18, עידן המוכר לנו תחת השם "תקופת ההשכלה". זאת מדוע? משום שלמעשה רק בראשית המאה ה-19 מתפשטת רוח המהפכה הצרפתית ע"י צבאות נפוליאון בכל אירופה, אותה מהפכה אשר יישמה (או לפחות ניסתה ליישם) את רוח חוגי ההשכלה של מערב אירופה. וכאמור אין אנו מדברים כאן רק על התפשטות של הגות מסוימת אלא על השינוי החוקתי שחל בעקבותיה ע"י משטר הכיבוש או ההשפעה הצרפתי. הרי בכל זאת ישנו הבדל חד בין התדיינות פילוסופית בטרקלינים הפריסאים או הברלינאים לבין היישום הממשי בקנה מידה של מדינה בת קרוב לשלושים מליון נפש. לעצם עניינו כל עוד ההשכלה הצטמצמה לטרקלין לא הייתה לה השפעה ממשית על הרחוב היהודי שהיה מנותק מהם ממילא. ואכן ערב המהפכה הצרפתית, אין לדבר עדיין כלל על התפתחות רעיונות לא אורתודוקסים בקנה המידה של החברה היהודית.

משה מנדלסון (1729-1786) היה מהראשונים ומהבודדים שהשתלבו בדינמיקה הפילוסופית של אותה תקופה, ואף הוא לא הגה רעיונות לא אורתודוקסים אלא ניסה לעצב סינתזה חדשה בינה לבין רוח ההשכלה.

עידן ההשכלה קרוי בלעז "עידן האורות" (*LUMIERS, ENLIGHTMENT,AUFKLARUNG*) שכן חסידיה ראו עצמם בני אור המשתחררים מאפלה אשר אפפה את האנושות עד תקופתם. ישנם מספר יסודות הגותיים כלליים המאפיינים את 'ההשכלה'. המרכזי שבהם הוא לטעמי **המעבר מתפיסה תיאוצנטרית (השקפה על האל כמרכז העולם) לגישה אנטרופוצנטרית (תפיסת 'האדם' במרכז) ומתוך כך ביסוס תפיסת עולם הומניסטית**. נכון יהיה להעיר כי שינוי מבני זה בתפיסת העולם מתחולל בראשיתו כבר בתקופת הרנסנס (*RENAISSANCE*) (המאה ה-16 למניינם) ואכן גישה נפוצה היא בקרב ההיסטוריונים לראות בעידן ההשכלה את הבשלת הפרות מהזרעים שנזרעו מאתיים שנה קודם לכן. ממהפך עקרוני וערכי זה שבין תיאוצנטריות להומניזם נובע לטעמי

הרציונליזם[3] שהוא עוד אחד מהמאפיינים המובהקים של התקופה, האדם המשועבד בנפשו לתפיסה הכנסייתית (הקתולית בעיקר) אשר אינה משייכת שום חשיבות עצמית לאדם כאדם לא יתעורר מעצמו לדרוש מחדש את העולם, שכן אם הנך חסר ערך מול אל גדול ומדכא מדוע שתרשה לעצמך לדרוש למענך מחדש את המציאות? בניגוד גמור אליו, האדם התופס עצמו במרכז עולמו יתבע בנחרצות את הבנת העולם באופן המתקבל על דעתו. הוא יבקש לסדר מחדש את תפיסת עולמו עפ"י קריטריונים ומדדים שאינם מלכתחילה משוחדים לשום צד. מדדים שהוא שופטם כאובייקטיבים. הרציונליזם הוא מעתה בלתי נמנע.

זאת ועוד, לא מדובר כאן רק בהצבת הרציוליזם כמתודה, אט אט נוצר פוזיטיביזם[4] רציונליסטי הפוסל קיומו של כל דבר אשר אינו עומד בקריטריונים שכלתניים. ובעקבות כל זאת סקולריזציה[5] בתפיסת העולם וביטול האמונה הדתית. **איש ההשכלה שוב אינו מקבל שום נימוקים מצד המסורת או ההרגל יש לבחון הכל מחדש; את התפיסה הדתית אך גם את סדרי המשטר, הכלכלה, החברה וכו'**... מה שלא יעמוד בבחינה מחודשת זו יפסל.

דיון על הסמנטיקה האופיינית לתקופה תבוא בביאור גוף האיגרות.

2. האמנציפציה

אמנציפציה פירושה שחרור והקנית חירות. משמעותה היתה מרחיקת לכת עבור הקהילות היהודיות שבן רגע מצאו עצמן בסטטוס שיוויוני עם שאר תושבי מדינתם. בכדי להבין זאת חשוב לזכור כי במשך מאות בשנים הורחקו היהודים עפ"י חוק מחברת העמים בקרבם חיו. מעבר ל"כליאתם" בין חומות הגיטו הוגבלו והופלו היהודים לרעה באין ספור תחומים, בימים ההם השותפות בקהילה היהודית, מעבר להיותה מחייבת לעיתים מצד השלטון, היתה אחת מתנאי ההישרדות הראשוניים. אם כן, עם הענקת האמנציפציה חומות הגטו נפלו ועמן כל האיסורים אשר הגבילו את חיי

[3] שהרי איזה אמצעי יש לו לאדם להבין את העולם אם לא באמצעות שכלו.
[4] חפיסה הקובעת כי רק השגות מדעיות משמשות להכרת העולם והמציאות. במובן הרחב ניתן להשתמש בהשאלה במושג זה כתפיסה המחייבת רק דרך השגה אחת.
[5] חילון, נטייה חילונית.

היהודים במשך מאות בשנים. שום חוק, שום תקנה לא הגבילה יותר את היהודי. הקהילה חדלה להיות עניין של הכרח היא הפכה לדבר שבבחירה.

יהודי צרפת הם הראשונים המקבלים שוויון זכויות מלא בסוף שנת 1791 למניינם. האסיפה הלאומית[6] בקביעתה בהכרזת זכויות האדם והאזרח כי "כל בני האדם נולדים ונשארים בני חורין ושווים בפני החוק[7]" ועוד כי "אמונות דתיות ודעות פוליטיות אינן יכולות להוות בשום אופן רקע לשלילת זכויות אלו", לא יכלה עוד מטעמים ברורים להשאיר את היהודים משוללי זכויות אזרח בארצם. לרוח המהפכה אשר החלה כאמור, להתפשט לעבר כל אירופה נתווספה עתה החקיקה האמנציפציונית. מדינות גרמניה החלו בחקיקה ברוח זו החל משנת 1812.

משנתבטלו כל ההגבלות החלו היהודים מתערים בחברה הכללית. אנו מוצאים אותם די מהר עוסקים במגוון רחב של מקצועות זאת בניגוד "למקצועות המסורתיים" שאיפיינו את היהדות הגטואית (כמו מסחר זעיר, רוכלות, הלוואה בריבית). כך, הקהילה היהודית (האורתודוקסית כמובן) מאבדת מערכה הקיומי ובהתאם לטיב השתלבות היהודים בחיי המדינה כך היא נחלשת. זאת ועוד היהודים החשופים עתה להלכי הרוח של החברה הכללית מביאים את מושגיה אל תוך הרחוב היהודי. כאמור שערי האוניברסיטאות וחוגי המשכילים אינם סגורים עוד בפניהם. מתחוללת מהפיכה של ממש.

כאן יש להבין דבר נוסף, היהדות הגטואית איבדה במשך מאות השנים הרבה מחוסנה ומהטבעיות החיונית המאפיינת חיים בריאים. הקודש לא היה עוד נחלת החיים המלאים כי אם נחלת "שריד החיים" שהושאר בידי יהודי הגיטו. אולי אפילו אפשר להקצין ולומר שהיהדות לבשה את בגדי הגטו, את חזותו את אופיו. חזותה החיצונית של היהדות דמתה לאופייה הפנימי של הנצרות. מה שהנצרות הטיפה לו מלכתחילה - הבחנה דיאלקטית בין הקודש לחול (ואשר גרם לקיפאון בהתפתחות האנושית במשך כל תקופת ימי שלטונה האבסולוטיים בימי הביניים) קיבלה היהדות כחזות מתוך כפייה ואונס. אך מי זכר באותה תקופה את ימי הזוהר שאיפיינו את העם היהודי על יהדותו

[6] הגוף המחוקק המהפכני שהוקם בשלהי 1789.
[7] סעיף א' להכרזה.

קרוב לאלפיים שנה קודם לכן. קוצר דעת זה גרם להעתקת גישת תנועת ההשכלה כלפי הנצרות לגישת המשכילים היהודיים כלפי דתם[8].

מול היהדות לא ניצבה עתה רק ההגות הפילוסופית של ההשכלה. השאיפה הבסיסית ביותר של אדם לקניין ולרכוש דוכאה אצל יהודי הגטו במשך כל תקופת שהייתם בו. היהדות שנתקיימה במשך מאות השנים בתנאי עוני מחפירים נתפסה, משהגטו חדל להתקיים, כסותרת ושוללת את השאיפות הבסיסיות ביותר של האדם. אנו שוב רואים כיצד ההרגל והמחשבה הסטריאוטיפית משייכות בטעות תכונות חיצוניות לעצם מהותו של דבר. הכמות מוקשת באופן מוטעה למהות. הדת היהודית והמטריה[9] סתרו האחת את השנייה הן לא יכלו לדור בכפיפה אחת. על האדם היה לבחור בין היהדות כפי שדמתה בגטו לבין החיים החיצוניים הנוצצים מכל טוב.

3. הרפורמה

לאור כל האמור לעיל הרפורמה אינה יכולה להצטייר לנו כי אם כתופעה של פרגמטיזם דתי. כלשון הרב "הם פתחו בהכחשת השבועה שנשבעו אבותינו בסיני, ובמקום להיות נאמנים לשבועה - 'להתאים את החיים לתורה' - הכריזו על סיסמה חדשה לתקופתם 'להתאים את התורה לחיים' "[10]. הולדהיים שהיה מראשי הרפורמים היטיב לנסח זאת: "אין בפני היהודי אלא שאלה אחת ויחידה: או שישאר בד' אמותיה של היהדות הרבנית ויחיה מעבר לזמן, או שיחיה בזמן ותוך כדי כך יחדל מהיות יהודי רבני"[11]. משמע: היהדות וחיי התרבות המודרנית הן בהכרח בבחינת 'דבר והיפוכו' שצריך להבדיל ביניהן ולבחור באחת מהן[12].

[8] כפי ש"תנועת ההשכלה" הרבתה לתקוף את הכנסיה על כך שמנעה במכוון את התפשטות המדעים, התרבות וההשכלה ואף הטיפה לחיי סיגופין והתנזרות בקרב מאמיניה, כך עשו היהודים חדורי אותה אידיאולוגיה ביחס ליהדות, שהרי גם חברי קהילותיה חיו לאור התנאים האובייקטיבים חיי סיגופין ונמנעה מהם הגישה אל חכמות חיצוניות.

[9] החומריות.

[10] פירוש הרשר"ה על התורה, ספר שמות פ' כ' פס' י'.

[11] הובא בספר "שרידי אש" לרב יחיאל יעקב ווינברג זצ"ל, חלק ד' ע"מ שס"ז / הוצאת מוסד הרב קוק.

[12] שם.

יש להבין היטב את הסיבות ההיסטוריות להווצרותה של הרפורמה. את עיקריהן הרי כבר ציינו. מצד אחד קריסת חומות הגטו ומתוך כך ביטול מעמדה המחייב של הקהילה היהודית (האורתודוקסית כמובן), השאיפה המטריאליסטית הבסיסית של האדם שיכלה אחרי מאות שנים לבוא גם אצל היהודי לידי מיצוי, חדירת רוחות ההשכלה והמהפכה אל תוך הרחוב היהודי ולבסוף תפיסת היהדות בגלל אופייה הגטואי כדת ארכאית הסותרת בהכרח את השאיפות הבריאות והטבעיות של האדם.

אך אם כן יש לשאול מדוע כל התופעות שמנינו הובילו דווקא לידי פרגמטיזם דתי ולא להתבוללות ממש או להיווצרות תופעה חילונית כמו שאנו מכירים אותה בסוף המאה (ה-19) ובתחילת המאה ה-20. על השאלה הראשונה ניתן לענות כך: ההתבוללות עמדה מאז ומעולם כברירה בפני היהודי בהסתכלות רחבה דבר לא מנע ממנו להמיר את דתו ולצאת מהגטו. מבחינה זו לא היה חידוש של ממש בתקופה האמורה. מעבר לזה בוודאי שניתן להבחין במגמה הולכת וגוברת של התבוללות בקרב יהודי גרמניה בגלל החשיפה לעולם החיצוני. שנית אין לדבר על 'אופציה חילונית' ביחס לאותה תקופה . החילונות בעצמה טרם קיבלה תאוצה כתופעה המונית בקרב החברה באותם ימים. כך, נדמה כי הרפורמה היא אכן תוצר טבעי של הנסיבות ההסטוריות אשר הובילו אליה.

אם כן ההשכלה מצד ההשקפה, המטריאליזם מצד השאיפה, חילוץ היהדות מצמצום החיים הגטואי שדבק בה והרפורמה כתוצר, היו המוקדים העיקרים להתייחסותו הן המעשית והן ההגותית של הרב.

4. משהו על הרקע האישי

רבי שמשון רפאל הירש נולד בהאמבורג (צפון גרמניה) בשנת תקס"ח (1808 למניינם). יחוסו למשפחת רבנים ודיינים שהשתקעו בעיר זו למעלה ממאה שנה לפני כן.

על תהפוכות הדור של תקופתו כבר עמדנו. נזכיר כאן רק עובדות מעטות אשר ליוו את ראשית חייו: שנה לפני הולדתו הוקם בית הספר הרפורמי הראשון וכן טמפל (בית כנסת בשפתם) שבו הוחלפה שפת התפילה מעברית לגרמנית, האיזכורים הלאומיים

בתפילה הושמטו ואת התפילות ליוו צלצולי פעמונים וקול עוגב. במהלך השנים שלאחר מכן הרפורמים שהפכו לרוב בקהילות מסוימות 'תיקנו' את אופיים של המוסדות הקהילתיים והעמידו את הציבור האורתודוקסי במציאות בלתי נסבלת שכן באותה תקופה כל היהודים היו חייבים להיות מאוגדים בקהילה בעלת הכרה רשמית מצד השלטונות. מציאות זאת היתה נושא שיחות היום בבית אביו של הרשר"ה. בית זה אף היווה מקום לאסיפות והתייעצויות[13].

בשנת תקפ"א (1821) נתמנה רבי יצחק ברנייס, שכונה בפי הרשר"ה "הוגה הדעות היהודי המזהיר ביותר בימיו" ואשר השפיע עליו רבות בעיצוב דמותו, לאב"ד האמבורג, ממנו גם קיבל הרב הירש את הסמכתו לרבנות. בשנת ה-20 לחייו עזב הצעיר שמשון הירש את האמבורג והשתקע במאנהיים בכדי ללמוד בישיבת ר' יעקב עטלינגער (ה'ערוך לנר', 'בנין ציון') מגדולי ישראל בדורו. בהיותו בן 21 נכנס לשערי אוניברסיטת בון שם למד במשך כשנה. בשנת 22 לחייו נתמנה בהמלצת ר' נתן אדלר ('הנתינה לגר' על התורה) לרבה של מדינת אולדנבורג. במשרה זו כיהן כ-11 שנה. אז החל מפעל חייו.

בשנת תקצ"ה בהיותו בן 27 כתב את ספרו הראשון 'חורב' הדן במשמעותם, מהותם ותוקפם הנצחי של כל המצוות שביד אדם מישראל לקיימן. בגלל עובי הספר לא נמצאו מו"לים אשר היו מוכנים להביאו לדפוס. לבסוף הוצע לו להכין ספר יותר מצומצם בהיקפו שיהווה מעין הקדמה ותמצית לספר 'חורב'. 'אגרות צפון' הוא פריו של רעיון זה.

'אגרת צפון' (להלן אגר"צ) הוא אם כן בבחינת המעט המכיל את המרובה. הוא המבוא הרעיוני לכל יתר כתביו המאוחרים. על הרוצה לגשת לכתבי הרב הירש עליו לפנות ל-'אגרות צפון' תחילה.

[13] אודות קורות חייו של הרשר"ה ניתן למצוא חומר רב בשו"ת של הרשר"ה 'שמש מרפא' / הוצאת MESORAH PUBLICATIONS מעמ' רע"ג.

ג. איגרת א' - בנימין הנבוך שבדורו

הרב הירש בחר לחלק את ספרו לתשע עשרה פרקים. הפרקים מכונים אגרות משום שהן מביאות כביכול לידנו התכתבות בין בנימין יהודי הנבוך משאלות הזמן המתלבט על המשך דרכו בחיים ובין נפתלי רב יהודי צעיר אותו פגש פעם באופן מקרי. האיגרת הראשונה היא זו של בנימין הפותח בהתכתבות. יתר האגרות הן תשובותיו של נפתלי לשאלותיו של בנימין.

משהבנו את המשבר המאפיין את החברה היהודית באותה תקופה לא יקשה עלינו להבין את טענותיו החריפות של בנימין כנגד היהדות האורתודוקסית. בנימין הוא אותו יהודי 'שבין לילה' השתנתה מציאות חייו. הוא נדרש עתה להכריע מול השאלות הקשות שהציבה מולו התקופה. הוא איננו יכול עוד להישאר אדיש הסוגיות הפכו לקיומיות. למעשה שום דבר איננו מיחד את בנימין. הרב הירש בחר לתאר לנו את משבר התקופה דרך השקפתו של יהודי 'ממוצע' שכל בן תקופה יוכל להיות מזוהה עמו. השאלות אינן שאלותיו של בנימין אלה הן שאלות הדור.

ניתן לומר שבנימין למעשה כבר הכריע. הוא איננו מוכן עוד להישאר יהודי רבני במציאות הקיימת. הוא פונה אל נפתלי כמי שכבר כמעט שוכנע שאין יותר מקום בהווה לשמירת היהדות בצורתה המסורתית שכן במהותה היא ארכאית ולא ניתנת ליישום אצל הרוצה לחיות חיים טבעיים.

> "כל דת תכליתה - לפי דעתי - לקרב את האדם אל יעודו. ויעוד זה מהו אם לא אושר ושלמות? אבל אם נשים עיקרים אלה קנה מידה ליהדות, מה מדכאות תהיינה המסקנות שנקבל! כי אל איזה אושר מובילה היהדות את מאמיניה? - מנת חלקם היתה תמיד עוני ועבדות..."[14]

[14] איגרת א' כל הציונים הבאים מגוף האיגרות לקוחים מ"אגרות צפון" מתורגמות בידי ד"ר אפרים פורת / הוצאת מוסד הרב קוק.

'אושר' ו'שלמות' הם מילים הלקוחות באופן מובהק מהסמנטיקה ההומניסטית של תקופת ההשכלה[15]. הן מבטאות את החתירה הפנימית של האדם לחיים בריאים וטבעיים. מתוך כך נדגיש דיוק חשוב שעליו התחלנו לעמוד: בנימין אינו מתלבט ניטרלי. הוא אינו משקיף על רוח הזמן ועל רוח היהדות כניצב בתמימות מחוץ לשתיהן. בנימין כבר שוכנע שיש לשפוט את העולם (ובכלל זה את היהדות) מתוך הקריטריונים והמדדים של רוח הזמן. **ע"כ שיפוטו את היהדות הוא בהכרח חיצוני.** הוא אינו שופט אותה מתוך מקורותיה היא, מתוך מה שהיא הציבה כתכלית, כמטרה, כמדד לאמת אלא מתוך אלו שהציבה ההשכלה או השאיפה המטריאליסטית. לנקודה זו עוד נחזור פעמים בהמשך משום שהיא מהותית להבנת מהלך האגרות.

וכן הוא ממשיך:

> "חוסמת בעיקרי אמונה את דרך המחשב החפשי מדענו מבלבל את המוח, מתעהו ומשיאהו לידי חיטוטים ודקדוקי עניות ועושהו בלתי מוכשר לכל דעה ישרה... החיים עצמם - נזירות תמידית, פולחן של תפילות וטכסים... כמה הגבלות בשעת נסיעה, כמה תקלות במשא ומתן עם לא יהודים, כמה מעצורים בכל עסק מעסקי החרושת..."[16].

אכן, אם נשפוט עפ"י הקריטריונים של רוח התקופה כפי שעושה זאת בנימין את היהדות מצד חיצוניות גורלה ההיסטורי, מצד דקדוקי הדקדוקים של המצוות המעשיות; מצד מה שיש בה ומצד מה שבעיקר נדמה שאין בה נגיע מן הסתם לאותן המסקנות.

אם כך יהיה עלינו לבדוק את העניינים הבאים: א. את הקריטריונים עצמם המהווים את כלי השיפוט שלנו, ב. האם הכרתנו את היהדות היא אמיתית, מה באמת יש ומה אין ביהדות כפי שעולה ממקורותיה היא. על בנימין לחקור את כלי השיפוט ואת נושא השיפוט, לסווג את הנתונים באופן ראוי כדי שיוכל להכריע באופן רציני ואמיתי את המשך דרכו, את המשך דרכנו.

[15] ניתן לעיין לדוגמה באחד מהטקסטים היותר חשובים המאפיינים את רוח הזמן הלא היא הכרזת העצמאות האמריקאית: "אנו תופסים את האמיתיות הללו כמובנות מאליהן: שכל בני האדם נבראו שווים, שהוענקו להם ע"י בוראם מספר זכויות בלתי ניתנות לערעור ובינהם החיים החופש **והחתירה לאושר**".

[16] איגרת א'.

ד. אגרת ב' - התשובה: "יהדות היודעת את עצמה מתוך עצמה"

איגרת ב' היא ככל הנראה המפתח ב-ה' הידיעה להבנה העמוקה של כל כתבי הרב הירש. כתביו הם למעשה התפרטות ביחס לאותה שיטה שניסח באיגרת זו. גם שיטת "תורה עם דרך ארץ" שרבים רואים בה בטעות גמורה את מוקד הגותו ומפעלו אינה כי אם ההתייחסות של כלל זה לעניין ספציפי[17]. **"יהדות היודעת את עצמה מתוך עצמה"**[18] -זה הכלל הגדול שעליו ייסד הרב הירש את הגותו. האמת שהיא עדות לאמת כאחת - **האמת מעידה על עצמה כאמת.**

בנימין ביקש לשפוט את היהדות עפ"י קריטריונים שאינם לקוחים ממנה. זו בדיוק הטעות המתודית. בסוף הפרק הקודם אמרנו שיש לבדוק תחילה את הקריטריונים השיפוטיים שבאמצעותם אנו דנים את המציאות ורק לאחר מכן את המציאות עצמה על פיהם. כל גזר דין הוא הלא תוצאה של ביקורת המציאות עפ"י מדד מסוים. הדבר נכון הן בסוגיות מדעיות והן בסוגיות אמוניות וערכיות. אם כן עלינו לבדוק תחילה את המדד השיפוטי עצמו. הבחנת המציאות כאמת או כשקר, כטובה או כרעה תהיה אך ורק פונקציה של מה שאנו מגדירים כ-'אמת' או כ-'טוב' ומה שאנו מגדירים כ-'שקר' או כ-'רע'.

> "אתה מודד, אפוא, את היהדות במידת עיקרו של יעוד האדם והוא לגביך אושר ושלמות. ואני יכלתי לשאול: וכי כה ברור הדבר שאושר ושלמות הם תכלית יעוד האדם? ועוד יכלתי לשאול: מה היסוד שעליו מושתת השקפה זו?... ואם יאמר כל אדם להתקין לעצמו קנה מידה לאושרו שלו, שהרי אושר לפי מידה שכפוה מן החוץ שוב אינו אושר?..."[19].

בנימין הכריע באופן סתמי ש-'אושר' ו-'שלמות' הם תכלית האדם, זאת מבלי לענות על השאלות היסודיות ביותר כגון: 'מה', 'מנין', 'איך'; מהם בכלל אושר ושלמות? מנין לנו

[17] דברים חריפים מאוד בעניין זה נאמרו ע"י הרב יצחק ברויער זצ"ל בספרו ציוני דרך בהוצאת מוסד הרב קוק ע"מ 153.

[18] אגרת יח', אמנם מקור הציטות אינו מאיגרת ב' אבל הוא מהווה את תמצית הנאמר בה.

[19] איגרת ב'.

שאושר ושלמות אלה הם תכלית האדם? איך אנו ממשים את האושר והשלמות הזו? הרי אושר ושלמות, כל עוד הדבר נובע מהכרעת בן האדם, הם מושגים מתחלפים, אם כן גם אין להם שום תוקף מוחלט. ואם איננו מסוגלים להגיע לשום הסכמה בדבר מהות המושגים איך נסכים לגבי דרך מימושם במציאות? כיצד מרשה לעצמו בנימין בשם קריטריונים יחסיים לשפוט דבר הטוען למוחלט? כיצד בשם קריטריונים זמניים הוא שופט דבר הטוען לנצח? שיטתו אינה עומדת בשום בחינה בשבט הביקורת. אם רוצים אנו לשפוט את היהדות, ואנו גם חפצים לעשות זאת באופן רציני עלינו לבצע זאת מתוך בדיקה פנימית.

עתה, לאחר שהסכמנו על בדיקת היהדות מתוך מקורותיה היא עדיין נשארנו עם שאלת מדד הבדיקה[20]. כיצד נקבל את היהדות מתוך מקורותיה כאמת? מה יאמר לנו אם לפנינו דבר אמת או שקר? הרי אנחנו מוכרחים לפעול עפ"י קריטריון מסוים. כאן פועל הרב הירש כרציונליסט מובהק. העקביות, הקוהרנטיות[21] הרצף הלוגי בתוך היהדות עצמה יעידו בפנינו אם יש לנו כאן עסק עם דבר אמת או שלא.

> "לאחר שהכרת לדעת תחילה את היהדות בדרך זו ומתוך עצמה, משהכרת לדעתה כפי שהיא מצד עצמה ולבסוף מצאתה אותה לא בת קיום מתוכה ומגופה ואף פסולה - רק אז רשאי אתה, אם תרצה בכך, לידות בה אבן"[22].

לסיכומם של דברים איננו דוחים באופן ראשוני את אופן הפעולה של בנימין משום שאיננו מסכימים על הקריטריונים, אנו עושים זאת מכיוון שיש כאן טעות מתודית ולוגית חמורה. רק אם נפעל עפ"י מתודה רציונליסטית ונמצא שהיהדות אינה עומדת בה רק אז נוכל לדחותה. הרב הירש מקבל את הרציונליזם כמתודה שעל פיה יש לפעול על מנת לגלות האמת אך הוא דוחה באמצעותה חלק ממערך התפיסות הערכיות כפי שניסחה אותו תנועת ההשכלה כפי שנראה בהמשך.

[20] ניתן לתאר את המהלך כך: העברנו את הדיון מסוגיית 'טוב ורע' לסוגיית 'אמת ושקר', כלומר איננו בודקים עתה אם היהדות היא בגדר טוב או רע כפי שעושה זאת בנימין כיוון שאין לו הכלים הראויים לעשות זאת. אנו נבדוק אם היהדות היא אמת או שקר ואם ימצא שהיא אמת נסיק מחדש על מדד הטוב והרע שלנו.

[21] קשר לוגי בין נתונים.

[22] איגרת ב'.

"יהדות היודעת את עצמה מתוך עצמה" - רק מתוך שיפוטה של היהדות עפ"י מקורותיה היא ובהתאם לאופן שבו היא מבקשת מאיתנו לגשת אליהם נוכל לכוון לדעת האמת. חלק אחרון של אגרת זו מרתק ממש, כאן נראה שעל אף היות הרב עדיין צעיר בימים המתווה הרעיוני של כתביו המאוחרים (והמפורסמים שבהם - המצוות כסמלים, הפירוש לתורה) כבר היו מיוסדים ומבוססים בנפשו. באיזה אופן עלינו לגשת אל מקורותינו? מתוך רגישות עיונית רבה שאף היא המשך של אותה מתודה הלוגית. ע"מ לבחון נכון את המקורות יש להכיר היטב את לשון הכתוב - "ואף עברית חייבים אנו לקרוא בו, כלומר לפי רוחה של אותה לשון" כלומר לדייק היטב בלשון המקראית ע"מ להבין את הכתובים כהלכה. כלומר, הכלל "יהדות היודעת את עצמה מתוך עצמה" גם מיושם במיקרו על המקרא - הבנת המקרא היא מתוך המקרא עצמו - מתוך לשונו. הנה לפנינו השורש פירושו הפילולוגי אטימולוגי[23] של הרשר"ה.

כך הוא גם לגבי הבנת המצוות - יש להבין את ההקשר הלוגי הטבעי שבין מעשה המצווה עצמו על כל דקדוקיו לבין התכלית אותה הוא אמור להשיג.

> "ועתה הבה נקרא!... נקרא נא את הדברים כאילו לא קראנום מעולם, לא שמענו עליהם מעודנו. נעורר נא בלבנו את שאלות החיים בלבדן: 'מה העולם?, מה הוא בקרבי ומסביבי ולי? מה אני לו מה אני צריך להיות לו? וכאיש ישראל מה אני מה אני ראוי להיות?" נקרא נא בנפש שואלת כזו - וכיהודים נקשיבה נא לתשובה מפי האלוהים אשר אך לו פתרונים. היה שלום."[24]

[23] פילולוגיה - בלשנות, חקר הלשון. אטימולוגיה - חקירת שורש המילים, גזירותיהן ויחסיהן למילים אחרות באותה לשון עצמה או בלשון אחרת.

[24] סוף איגרת ב'.

ה. אגרות ג'-ט' - על יעוד ישראל בעולם

עד כאן דחינו את מה שבנימין קורא לו 'תכליתה של הדת' והסכמנו על אופן הפעולה והמחקר הנכון. עתה, לפי זה עלינו למצוא תשובה חלופית עפ"י הכלים שסוכמו לשאלת תכליתה של הדת היהודית ובמיוחד של עם ישראל כמי שמצווה לשמור על הדת היהודית. מהלך האיגרות ג' עד ט' הוא למעשה גיבוש תפישת היעוד - התכלית של עם ישראל בעולם כמי שניתנה לו תורת ישראל. לאחר מכן יהיה ניתן לדבר על תורת ישראל עצמה כזו המקדמת את השגת תכליתו של עם ישראל. לאחר שנגבש דעה נכונה בדבר התכלית יהיה ניתן להסיק מסקנה נכונה ביחס לאמצעים הדרושים (הם המצוות) להשגתה שהרי לעולם אמצעים נתפסים לאור ייעודם.

נקדים תחילה הקדמה חשובה באשר לאופן הלימוד של הרשר"ה את התכלית הישראלית. תכליתו של עם ישראל כעם נקבעת עפ"י מקומו בתוך הבריאה ביחס לשאר הנבראים. אם כן בסוגיה זו תתכנה שתי גישות קטביות, האחת תתפוס את הבריאה כמתיחסת לעם ישראל, והשניה תתפוס את עם ישראל כמתייחס לבריאה. היסוד לשתי ההבחנות האלה הוא בשני האופנים העיקריים שעל פיהם ניתן לקבוע את ערכו של כל דבר: 'הדבר מצד עצמו' - 'ביחס לעצמו'[25] או 'תרומת הדבר לעניין אחר' - 'ביחס לעניין אחר'[26]. הגישה הראשונה בוחנת את הדבר במנותק מיחסי הגומלין שלו עם המציאות, בפניה מופיע רק אותו עניין עצמו באשר הוא קיים. הגישה השנייה בוחנת את הדבר דווקא מצד הפונקציונליות שלו באשר הוא מקדם עניינים אחרים במציאות. ההשקפה הראשונה אינה נגזרת מנתון שניתן לביקורת שיכלית, אלא מהכרעה ערכית אישית של הפרט הנובעת מתפיסת עולמו מהגותו וכו'... לעומת זאת אופן הבחינה השני כן ניתן לשיפוט (חלקי לפחות) עפ"י השכל משום שהוא נגזרת מנתון אובייקטיבי - הידוע לכולנו. כולנו מסוגלים להבחין בפונקציה שממלא עניין מסוים ביחס לעניין אחר. לענ"ד שתי גישות אפשריות אלו עומדות בשורשן של כמה מן המחלוקות שבין המקובל לשכלתן. באותן המחלוקות המקובל נוטה לייחס למציאות אותה הוא בוחן 'ערך עצמי' בעוד השכלתן נוטה לתפוס את המציאות מצד 'ערכה האמצעי'[27].

[25] להלן ערך עצמי.

[26] להלן ערך אמצעי.

[27] ברור שהניתוח הוא פשטני מדי מכדי לשקף את מורכבות הבעיה שבין קביעה ערכית כלשהי לבין ניתוח רציונלי, אך בכ"ז ניתן להבחין בחלוקה שכזו שבין המתודה של ה'שכלתן' לבין זו של המקובל. (את שיאה של הגישה הפונקציונלית אנו פוגשים במדע המכניסטי כפי שהוא היום)

ההשקפה הקבלית אינה מיוסדת על היסק מתוך המציאות הגלויה, מתוך הנתון האובייקטיבי הידוע לכולנו. בתור שכזו היא אינה משועבדת בהכרח לסדרים הפונקציונלים אותם אנחנו מסיקים מהגלוי לנו. אומנם הענקת ערך עצמי לדברים אינה מתודה בתורת הקבלה אך בשל אופיה מתאפשר לה להעניק אותו למספר רב יותר של תחומים. השכלתן לעומת זאת, בשל אופיה של המתודה בה הוא פועל, משועבד יותר לנגלה ולסדרים האובייקטיבים השולטים בו. כמובן שהנחת היסוד של כל איש דת בין מקובל ובין שכלתן אינה היסק מתחום הרציו, אולם כאמור השכלתן פתוח חופשי להרחיב את ההנחות הבלתי רציונליות במחקרו. כך אם לאור המציאות האובייקטיבית אנחנו מסיקים בשכלנו הקשרים פונקציונלים בין חלקיה, השכלתן יבחן בהתאם לסדר זה את ערכם - משמעותם של כל הגורמים המצוים במציאות הגלויה[28].

אם כן יובן מעכשיו לענ"ד כי הרשר"ה הנתפס בידינו כשכלתן מובהק לא רק שינתח את ערכו של ישראל מצד תכליתו, הוא יגדיר את תכליתו לאור הפונקציה שהוא ממלא ביחס לשאר המציאות העולמית - יחסי הגומלין שלו איתה והיא היא ערכו. אם כן גם אופן הלימוד גם המהלך הדידקטי יעוצב בהתאם. אנו נלמד תחילה על העולם ורק מתוכו נלמד על ישראל. ישראל יובן ביחס לעולם (אצל המקובל הדברים יהיו הפוכים לחלוטין אנו נלמד על ערכו של ישראל באשר הוא ישראל). כל דבר יובן בהקשר השייכות הרחבה שלו, בהקשר תרומתו למסגרת הכוללת בתוכה הוא משובץ,כך גם עם ישראל ביחס לעולמיות[29].

איגרת ג' - האלוקות והעולם

בתחילת איגרת ג' הרב הירש משרטט מהלך דידקטי שזהו תקצירו: אלוקים, עולם, אדם, היסטוריה, עם ישראל. כל נדבך נוסף מובן עפ"י הקודם. עם ישראל היא תופעה המופיעה בתולדות העמים והאנושות וע"כ ייעודו מובן לאור ייעודה. תכלית תולדות האנושות מובנת ע"י התכלית הכללית של האדם כאדם, התכלית של האדם מובנת

[28] כל עוד הוא לא יבחר להרחיב את נקודות ההנחה הבלתי רציונליות

[29] הגישה הקטבית השניה מבחינה בערכו של ישראל מצד עצמו והיא תופסת את הבריאה כמתייחסת אליו. ביטוי מובהק לכך ניתן למצוא אצל המהר"ל בסיפרו 'נתיבות עולם' - "וכמו שברא הש"י שאר הנבראים בשביל האדם ולא נבראו לעצמם כך כל האומות הם בשביל ישראל" (נתיב אהבת השם).

מתוך התכלית הכללית של הבריאה וזו מובנת לאור היותה נבראת ע"י השי"ת. המהלך דומה במשהו לפירמידה שביסודה ניצב השי"ת ובקודקודה ישראל.
אל העניין האלוקי אנו מתוודים באמצעות התבוננות במעשה הבריאה. הרשר"ה בוחר להביא אותנו אל האמונה מתוך קטע פיוטי מאוד המתאר את הסדרים ההרמוניים השולטים בבריאה.

> "...בהביטך אל הים הגדול, אשר בזרוע - זרמו יחבק וישטוף את האדמה; או אל המעינות, אשר בנקיקי - הסלעים מוצאם וכפלגים נהרים ונחלים יעברו וישטופו וכשנהנה אתה מאדמת הארץ, בה תשכון ותשען לבטח אתה וכל אשר לך... בנשאך את עיניך לשמש לירח ולכוכבים הקובעים ממעל לך את מועדי היום... עת עלות ועת נפול, עת פרוח ועת כמוש - "אכן השם הוא יוצר כל יכול"[30]

מתוך התרשמות רגשית במעשה הבריאה תתעורר האמונה בבורא, בבוראה. בשיטה זו כבר הלכו רבים וגדולים לפניו בהגות המוכרת לנו, דוגמה מובהקת ניתן למצוא אצל הרמב"ם:

> "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול"[31].

אך יש לומר כי מלכתחילה אין כמעט התעכבות על נושא זה של עצם קיום האלוקים ואכן הדבר מתמיהה. נראה לי שניתן להבין זאת לאור העובדה שבדורו שאלה זו כמעט ולא הועלתה ע"י המון העם. הבעיה לא היתה העדר אמונה באלוקים אלא המעבר מאמונה זו לאמונה בנצחיות תוקפה של תורת ישראל או בניסוח אחר תרגום המשמעות הדתית הנובעת מאמונה זו. אמנם היו פילוסופים רבים בתקופתו שכפרו ושעיצבו הגות חילונית מובהקת אך לא נראה שעד לאותה עת סחפו אחריהם רבים כמו שהדבר נראה היום. נזכיר שוב ש'אגרות צפון' לא נכתב כספר פולמוס עם הזרמים הפילוסופיים העכשווים אלא כספר לכל בית יהודי ממוצע אשר התמודד עם הבעיות המאפיינות את הזמן. אגב כך, הקושיה עצמה אודות קיומו של אלוקים כלל לא

[30] איגרת ג'
[31] ספר המדע, הלכות יסודי תורה, פר' ב' הל' ב'.

הועלתה באגרת הראשונה - זו של בנימין. נראה שעיקר מגמתו ז"ל בעצם ציון העניין היתה להביא לידי תפיסה שהעולם על כל פרטיו הוא בגדר נברא, וככזה הוא מקדם יעוד שהקב"ה הטביע בו.

אנו מגיעים אל האמונה במציאות האלוקית מתוך העולם. רק משהשגנו את ההשגה האמונית הזו אנחנו יכולים לדבר על העולם כנושא שליחות אלוקית הטבועה במהותו. העולם כמכלול נושא יעוד, כך פרטיו נושאים יעוד פרטי המיוחד להם והמקדמים כל אחד בדרכו את היעוד הכללי.

הבורא לא ברא את עולמו כיחידה אחת אלא כאוסף נבראים היוצרים מסגרת הרמונית אחת. ההרמוניה היא השתקפות של מיצוי היעוד החקוק בטבעם של הברואים ע"י הבורא. פרט לאדם, הן היעוד והן מיצויו חקוקים בטבעם של כל הברואים. במבט כולל הבריאה מתפקדת כאוסף נבראים המקיימים ביניהם מערכת סימביוטית. "אין איש מקפח את חברו, אדרבה, כל אחד נושא את הכל והכל נושא את כל אחד"[32]. הבורא ייחד מקום מיוחד לכל פרט ופרט ומתוך כך אין קיומם של ניגודים סותרים האחד את השני. 'הכוחות' שיצבור פרט אחד ישמשו לקיומו של פרט אחר.

> "...אחר הפרידם, כדי שהאחד ישא את חברו, ושעתה איש מהם לא יכיל בקרבו את תנאי קיומו ופעולתו, אלא יקבלם מידי אחיו, יצור כמוהו, כדי ששוב יאצל הוא תנאי חיים ופעולה לאחיו וכדי שכל פרט ופרט ישמש במידת כוחותיו סיוע, ככל כמה שיהי רב או מעט, לקיום הכלל - ואם כן, כל המאבד יצור אחד מאחיו הריהו שולל מעצמו תנאי מתנאי חייו"[33].

הרב הירש מכנה סדר זה "התקשרות הנמצאים בקשר של אהבה". האהבה החקוקה בבריאה היא המקדם של הסדר ההרמוני המאפיין אותו. האהבה החקוקה בטבעם של הנבראים היא המאפיין הראשון שאנו לומדים על סדרי הבריאה האלוקית, נשתדל לזכור זאת עבור ההמשך. לאחר מעשה הבריאה 'נסוג' השי"ת 'מתפקידו' כבורא לתפקידו כ'משגיח', כמקיים. על האדם להבחין בעניין האלוקי לא רק כבורא בזמן עבר אלא גם כמקיים בזמן הווה ועתיד.

[32] איגרת ג'.
[33] איגרת ג'.

אגרת ד' - האדם

את האדם יש לתפוס בשתי בחינות. מהצד המשותף שבינו לבין שאר הנבראים ומהצד השונה - מצד סגולת האדם כ'נזר הבריאה'. לפני שנברר את סגולת האדם עלינו לתפוס כי אסור לו להשתחרר מעניין היעוד שאותו גם הוא נושא. על האדם להכיר תחילה בהיותו נברא וחלק אינטגרלי במערכת הנבראים. עליו להכיר כי הוא כפוף לאותו משטר אלוקי המוכתב לשאר הבריאה. מצד זה, אין הוא רשאי להתנשא על הברואים שמתחתיו. **עליו לקבל שפע רק על מנת להחזירו**, "מי שעולה על הכל, ראוי לו לשמש את הכל... לא נתונה הארץ לך אתה נתון לה"[34]. **אותו חוק המצדיק את קיומם של הברואים האחרים הוא זה המצדיק את עצם קיומו של האדם**. אדרבא, מחויבותו של האדם עולה ביחס לאחרים בגלל מעמדו היותר נעלה.

מצד שני יש להבין היטב את המעלה המיוחדת לאדם המצויה רק בו: "הדעת והרצון" - **ההכרה ועמה הבחירה החפשית**. תכונות אלה עושות את האדם לבחיר הנבראים שכן המיצוי של הצו האלוקי המתבצע אצל שאר הברואים באופן אינסטינקטיבי משום שהוא נגזרת ישירה של קיומם, מתבצע אצל האדם מתוך חירותו, שיתופו והסכמתו וזה נותן את **הנופך המוסרי** בפעולות האדם.

ומתוך הבנה זו בשניות שבמעמד האדם בעולם בא הרשר"ה לדון בהשקפה הנכונה שעליו לסגל בדבר היחס שבינו לבין שאר העולם. כיצד עליו לתפוס בכושר תודעתו המיוחד לו את חלקו בתוך אותה מערכת של נבראים שעל אופיה כבר עמדנו. באדם מתגלים יצרים ודחפים חומריים, אלה אינם צריכים להיתפס כשליליים מעיקרם אלא כמכשירים שניתן לתעל לטובת עבודת הבורא. ההשקפה הנכונה על עולם החומר לא צריכה לנבוע מכמות הקניין הנרכש אלא מהיחס שבין הנרכש לבין ניצולו לעבודת ה'שם. אין לדכא את השאיפה לקניין חומרי להיפך, יש לממשה, אך אסור שתהפך לתכלית בפני עצמה. לעולם יש לתפוס את החומר, את החול כאמצעי. ניצול הקניין יהיה המדד לערכו של בעל הקניין.

[34] אגרת ד'.

"ולפי זה משיג האדם חיים גדולים גם בפעולה הקטנה ביותר אם האמצעים לא הספיקו ליותר מכך... לפי תפיסה זו אף עשוי כל אדם בכל עת ובכל מצב ובכל מידה של כוח ואמצעים שבידו להגיע ליעוד האדם"[35].

והרי לפנינו המדד האמיתי להצלחה.

איגרת ה' - תולדות האנושות מהאדם עד המבול

איגרת ד' עסקה ברצוי, איגרת ה' תעסוק בעיקרה במצוי.

שלמותו המוסרית של האדם נובעת מאפשרותו לבחור מתוך דעתו ברע. כאמור, המשקיף על ההסטוריה של מין האדם יגלה שאפשרות זו לא נשארה לאורך זמן בגדר פוטנציאל בלבד. האדם גם בפועל בוחר ברע. כאמור אין תוכן רעיוני הטבוע בטבעה של הכרת האדם. מתוך כך, אותה הכרה יכולה להתמלא בתפיסה מעוותת ושגויה אודות המציאות. האדם מתוך שהוא עומד בדעתו על יסוד ההנאה (המכונה בפי הרב 'אלילת האלילים') שבסיפוק היצרים והדחפים החומריים נגרר לשכוח את מהותה כאמצעי בלבד. האדם הופך את ההנאה החומרנית לתכלית חייו - זהו יסוד כל החטאים. ומתוך שביכולתו לכוף את הבריאה לטובת עצמו יהפוך הוא מתוך גאוותו לתכלית כל עניין ודבר.

"מתוך שהוא (האדם) משוחד בקסם הנעימות, אשר ה' צרף **בחסדו**[36] לכל סיפוק מסיפוקי צרכיו יש לחשוש שההנאה תשמש לו כתכלית ולא רק כאל אמצעי בלבד. כן נשקף החשש שלרגל שלטון הרוח תבוא הגאוה; שמתוך שיש בכוחו לשנות את הדברים לפי התכלית שהוכרח על ידו ולמשול בהם, ידמה בלבו כי הוא אדוניהם וישכח את ה'"[37].

[35] איגרת ד'

[36] הבחנת ההנאה החומרית כחסד אלוקי היא עניין מעניין כשלעצמו.

[37] איגרת ה'.

יסוד פסיכולוגי זה מהווה את הרקע לחטא הקדמון ולכל החטאים שיבואו. יסוד זה מהווה את הרקע להשקפה האלילית שמהותה הוא ביטול השקפת האחדות על הבריאה.

> "עינו אינה רואה עוד חוק של אל אחד, שכל הנמצאים כפופים לו, אלא לנגד עיניו מתפצל העולם לאלים רבים, שמספרם כמספר הכוחות הפועלים שהוא רואה... עד שבהרגישו בעוז כוחם של רחשי יצרו מאליל הוא אף אותם. ומכיוון שכל הנמצאים מסביב לו, אשר אינם בעיניו כמשרתיה של תוכנית עולם גדולה, אלא ככוחות עצמאיים בהכרח שיהיו נראים לו כשואפים רק לשלטון ולהנאה - מוצא הוא עד מהרה כי השאיפה לשלטון ולהנאה אינה בהמית ולפי זה למטה מדרגת האדם, אלא אלוהית היא כמטרה הראויה לאדם"[38].

הדברים מדברים בעד עצמם.
צאצאי האדם שוקעים מתוך השקפה האלילית עד לשיא של שפל שמתוכו כבר לא יהיה ניתן להוציאם. ע"כ גוזר הקב"ה על נזר בריתו כליה. מתוך אנושיות מושחתת זו הוא ית' מציל משפחה אחת אשר שמרה עוד על יסוד השקפת האמת. מתוכה תצמח אנושיות חדשה במתכונת חדשה אשר תממש טוב יותר את תכליתה.

איגרת ו' - האנושות שלאחר המבול

האנושות החדשה שהיתה אמורה ללמוד לקח מחטאי הדורות הקודמים לא עשתה זאת כאמור. מסתבר שלא התרחש שינוי מהותי באופיו של האדם לאחר המבול.

> "כאן מתחילות תולדות בני האדם; אין ה' רוצה לשחת עוד את האדם, אלא לחנכו לחנך את כל הגזע האנושי על ידי הניסיון, לדעת את ה' ואת עצמו הוא"[39].

[38] איגרת ה'.
[39] איגרת ו'.

כאן מתחילות התולדות החדשות של האדם וכאן מתחיל הקב"ה את תפקידו כמחנך האדם. ההיסטוריה של האנושות לאחר המבול הוא סיפור חינוכה האיטי והארוך מחדש. לצורך כך עוצבו מחדש נסיבות קיומה. הלקח שהאנושות צריכה ללמוד ילמד עפ"י תולדותיה היא. המאפיין העיקרי של עיצוב המציאות החדשה יהיה פיצול האנושות לכל מרחבי ארץ ומתוך כך יצירת כיתות, חברות, תרבויות, אומות שונות. במקום אשר בו תשקע חברה אחת תגדל השניה. שחיתותה של הראשונה לא יגרור כליה כללית אלא פרטנית. כל יחידה חברתית תוכל להתפתח באופן עצמאי ומיוחד. מתוך כך האנושות בכללותה תפיק ניסיון רב צדדים.

מאפיינים אלה (שיסודם ביצירת המושג אומה) הם שיעצבו את המצע לחינוכה מחדש של האנושיות. מתוך כך שכל אלה אשר השיגו את שיאי ההישגים החומרנים ולא ניצלום כהלכה ישקעו ויעלמו מעל בימת האנושות, ומצד שני אלה אשר כן ידעו לבסס את תרבותם על אמות מידה מוסריות וצודקות ישרדו, יופיע בעולם סדר הנהגה ברור המופיע בצורה מובהקת את רצונו בהסטוריה תגלה כי קניין חומרי מול קניין אלוקי - הקניין האלוקי הוא בעל החוסן והנצח. האדם ישוב לראות בעולם החומר ערך אמצעי ולא עצמי.

בזה נעוץ שורש הופעת ישראל בעולם לשיטת הרב.

איגרת ז' - ישראל ומהות יעודו בעולם.

חינוך האנושות הוא תכליתו, תעודתו ומהותו של עם ישראל וכהגדרת הרב:

"למען תכנית חינוך זו נוצר עם ישראל ועצם החינוך הזה הוא תפקידו"[40].

"צריך היה להכניס לתוך מערכות העמים אומה אחת שתוכיח בגורלה ובחייה, כי ה' האחד הוא המקור היחידי של החיים ומילוי רצונו הוא תכליתם היחידה"[41].

[40] מתוך המאמר "חנוך התורה" הלקוח מספר חורב. הובא ב"יסודות החינוך" /הוצאת נצח כרך א' ע"מ כ"ג.

[41] איגרת ז'.

זה אם כן סוף המהלך הדידקטי. הערך הפונקציונלי של עם ישראל בבריאה הוא החינוך שהוא מעניק לאומות. לקח חינוכי ברור המשתקף מתוך תולדות חייו. ברקע היווצרותו ואף בפרקים ארוכים בתולדות חייו יחסרו לו התנאים החומריים היסודיים המאפשרים קיומו של עם. מתוך השיעבוד יהיה לעם. עם שצפוי לכאורה לכליה מיידית לאור תנאי מחיתו האוביקטיביים ישרוד וישרוד ומתוך כך יוכיח לכל באי עולם כי יסוד החיים אינו העושר החומרי כי אם האושר הרוחני המתגלה בקיום מערכת חברתית המושתת על אהבה וצדק. ההיסטוריה הישראלית מחנכת את האנושות לעבודת השי"ת.

איגרת ח' - תולדות ישראל מאברהם עד משה

אבי האומה מגלה כבר במהלך חייו את מימוש אותו הרעיון. האידיאל החינוכי - תכלית ישראל בעולם כבר משתקף מקורות חייו של אברהם. אברהם בעל המידות, אברהם איש האהבה והאמונה, אברהם ירא האלוקים הרואה אף ביקר שבכל הקניינים אך אמצעי לעבודת הבורא והמוכן להחזירו אם יצווה.

צאצאיו יורדים למצרים - ארץ בה מאליהים את הרכוש והקניין ומתוך כור הברזל של הגלות יהיו לעם. אז בבוא העת יפרוץ הקב"ה את מהלך ההיסטוריה ויראה במופתים ברורים מהו ערכה של עבודת האלילים (במובן הרחב) מול עבודת האלוקים. אלה ישמשו כמבוא לשלב מאוחר יותר בו תנתן להם התורה - מורה הדרך למימוש המעשי של האידיאל אותו הם נושאים. גם תורה זו ניתנת להם על רקע שהייתם במדבר במצב של חוסר כל ע"מ להדגיש כי כל הקניינים שירכשו בהמשך דרכם כאומה יהיו אך ורק אמצעים למימוש ציוויה של אותה תורה.

מכאן, שעפ"י השקפה זו גם ארץ ישראל איננה כי אם אמצעי ככל האמצעים להגשמת המימוש של האידיאל אותו מייצג עם ישראל בעולם. כאן אני מוכרח להעיר בגוף המאמר כי על השקפה זו יצא קיצפו של הראי"ה קוק זצ"ל אשר השקפתו על ארץ ישראל שונה בתכלית. אף מקובל לראות בלשון תחילת הפיסקה הפותחת את ספר 'אורות'[42] כהצגת עמדה ברורה של הרב קוק כנגד עמדתו של הרשר"ה. וכאן אני מחזיר

[42] "א"י איננה דבר חיצוני, קנין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החמרי או אפילו הרוחני" מול "ניתנו לו לאחוזה ארץ וברכותיה, ניתנה לו מערכת מדינה; אך לא כמטרה ניתנו אלה אלא כאמצעים למלא דברי תורה".

את הקורא להבחנה אשר ביצענו קודם לכן בין ההשקפה העצמית של המקובל לבין ההשקפה האמצעית של הרציונליסט. הראי"ה קוק כמקובל בחר לבחון את ארץ ישראל מצד ערכה העצמי והרשר"ה כרציונליסט הבחין בערכה האמצעי. זהו לטעמי יסוד הניגוד שבהשקפתם.

איגרת ט' - החורבן והגלות

עם ישראל התקרב רק במשך זמן קצר למילוי תעודתו בעולם. משחטא ולא השכיל לנצל את הקניינים שניתנו לו מאת השי"ת כאמצעים ולא כמטרה היה צורך לגרוע אותם ממנו. ע"כ הוחזר לגלות ע"מ לממש בה מחדש את תעודתו. עפ"י השקפת הרשר"ה אין הגלות מתאפיינת בירידה מהותית במצבו של עם ישראל אלא היא כר חדש למימוש יעודו. בגלות, בחיותו בין האומות יוכל להיטיב יותר בחינוכן.

לעולם עליו להוכיח בין כאשר יוענקו לו הקניינים החומריים בין כאשר יגזלו ממנו כי יסוד חייו אינו החומר כי אם גילוי הרוח האלוקית ורצונה.

לסיכום החלק הראשון של המאמר:

א. בעקבות קושיותיו של בנימין בירנו מהי הפרוגרמה, התכלית שעל עמ"י למלא בעולם: חינוך האנושויות.

ב. תוכן החינוך הוא להביא את האדם לידי הכרה בקניין כאמצעי לעבודת הבורא והבאתו לידי חיי אהבה וצדק עם שאר הבריות והנבראים.

ג. עד עתה הגענו למסקנה ברורה בדבר התכלית. עתה נצטרך לבחון את התאמת ציוויי התורה למימוש תכלית זו.

המשך המאמר יתפרסם אי"ה בגליון "מאורות אמנה" הבא.