

הרב שלמה ברין

# על אורות הראי"ה ומציאות החזון - היחס אל החילון והחילוניים לאור משנתם של הראי"ה קוק והחזון איש

## הקדמה

ההקשבה לקול בכיו של תינוק היא מתמצית המשנה החינוכית עליה חונכנו בישיבה. מרבותינו ראשי הישיבה למדנו על הזדהות נפשית והערכה יהודית עמוקה כלפי מי שהוא אחינו בעניין היהודי, גם אם אינו אחינו בתורה ומצוות.

שאלת היחס אל החילון ואל היהודים החילוניים, שהיא מהסוגיות החמורות העומדות בפני שומרי התורה בעת החדשה, מעסיקה אותנו עוד מימי השרות הצבאי המשותף במסגרת 'ההסדר' ובאה לידי ביטויים שונים בעיתות מלחמה וקרב, תעסוקה ואימונים. אולם נופה נוטה ומתפתח לעבר סוגיות חינוכיות ורעיוניות, אישיות וציבוריות העומדות ברומו של עולם ובעין הסערות של סדר היום בארץ. הרב עמיטל זצ"ל עסק רבות בהיבטים הרעיוניים, ההגותיים והציבוריים של סוגיה זו ובגוף המאמר אביא מדבריו.

אבן הפינה שירה מורי חמי הרב עמיטל לבניין היחס אל החילוני בימינו מסמנת גם את אופי הדיון. לדידו, כל משנה רעיונית-חינוכית חייבת להיות מעוגנת בהיגיון האנושי. משנה רעיונית-חינוכית החפצה להתבונן במציאות ולפרשה חייבת להיות מעוגנת במציאות כפי שזו מתגלה לעינינו. סיסמאות גבוהות ויפות ככל שתהיינה שאין להן כיסוי במציאות האנושית הטבעית ובנפש האדם – אין כנות בהן.

עוד למדנו מפי הרב עמיטל, כי הבנת ערכי התורה אחוזה במציאות ההיסטורית המשתנה. עובדה זו היא אות ועד לנצחיותה של התורה. אשר על כן, דברים שנכתבו על ידי גדולי ישראל בנוגע להוויה היהודית לפני השואה ותקומת המדינה מחייבים בחינה מחודשת.

בניסיון להיענות לקריאה זו, יצאתי לדרוש ולחקור בדבריהם של בעל האורות ובעל החזון בסוגיית היחס אל היהודי שאינו שומר מצוות, ולהציע מחשבות חדשות בנידון - לנוכח מציאות ימינו.

רבים וטובים עסקו במשנת הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה) על שלל נושאים, ובכללם משבר הדת, הכפירה והחילון בעת החדשה. מעטים יותר עסקו בשיטת החזון איש (להלן: החזו"א) בנושא זה.<sup>1</sup> עם זאת, נראה כי השוואת השיטות בהיקפן הרחב תוך כדי בדיקת משמעותן החינוכית והרעיונית במציאות ימינו טרם מוצתה.

השוואת הראי"ה לחזו"א בנושא המדובר לוקה בחוסר סימטריה בולט. בעוד שהראי"ה התייחס פעמים הרבה לסוגיית ההתמודדות עם החילון בדרכים שונות ובבמות שונות, החזו"א כתב את דבריו בסוגיה זו במשורה. אין להשוות את הגיוון והעושר הספרותי והרעיוני שיצאו מפרי עטו של הראי"ה בנושא זה, למשפטים הספורים והמדודים שיצאו מתחת קולמוסו של החזו"א, והדבר בא לידי ביטוי גם במאמר זה. יחד עם זאת, כפי שאנסה להראות, החזו"א מציב אלטרנטיבה מעניינת למשנתו של הראי"ה, ושיטתו עשויה, במובנים רבים, להלום את מציאות ימינו אולי אפילו טוב יותר משיטתו המורכבת והאוטופית של הראי"ה.

כאן המקום להביע תודה לידידי ועמיתיי הרב הלל רחמני והרב בני להמן, שקראו את המאמר והעירו הערות מתקנות ומועילות.

## פרק ראשון: אהבה ושנאה, מתח ההפכים של הראי"ה

בשנת 1911 נהרגו בגליל שני אנשי ארגון 'השומר'. כשנה לאחר מכן, לבקשת הסופר אז"ר (אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ'), כתב עליהם הראי"ה הספד שכותרתו "על במותינו חללים". לאחר דברי הערכה ושבח על מסירות הנפש של הנופלים למען תחיית ישראל בארצו, על תכונותיהם העדינות ועל גודל הטרגדיה, כותב הראי"ה:

דום! קורא קול מאחרי, את מי אתה מספיד? אמנם מעשיהם של אלה  
ההרוגים שתומים ואין אותה רשאי אולי לספר אחרי מיטתם, אבל

1. ראה: א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 225-232; הרב י' בן נון, האמונה אל מול הפכיה, בתוך: מ' הלברטל, ד' קורצווייל, א' שגיא (עורכים), על האמונה; הנ"ל, קהל שוגג - חילונים וחילוניות בהלכה, אקדמות יב, עמ' 248-254; ב' בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א.

הלוא ידעת את מרביתו של הפועל הצעיר בארץ ישראל, את יחסו לכל קודש בישראל ובאדם, קרא אתה בפוך. שמא שכחת או שמא לא למדת את האמור 'כל הפורש מדרכי ציבור אין מתעסקים עמו בכל דבר, אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שנאבדו שונאיו של מקום, שנאמר: הלא משנאיך ה' אשנא ובתקומיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי?! והכאב הולך ומתגדל, ומלחמת הרוח הטראגית עולה עד מרום קיצה. (מאמרי הראי"ה, עמ' 90-91)

הראי"ה מצטט את פסקי הרמב"ם (הלכות אבל א, י) והשולחן ערוך (י"ד שמה, ה) המאשרים והמחריפים את דברי התוספתא, וממשיך לכתוב בסערת רוחו: ואתה חביבי, צא ופרנס ועשה שלום בין רגשי הלב, והשקט את המלחמה הסואנת כים זועף. את שיאה של מלחמת הלב מבטא הראי"ה במשפט מדהים: אחים חביבים-שנואים! נשמות קדושות-משוקצות כטומאת הנידה, אוי מה היה לנו!

הביטוי "אחים שנואים וחביבים" חוזר על עצמו פעם נוספת בהספד. הגם שהראי"ה חתר ללמד זכות ופיוס, וברוח זו גם חתם את דברי ההספד, בסופו של דבר אז"ר לא פרסם את ההספד.<sup>2</sup> אולם אין זה המקום היחידי שבו הדגיש הראי"ה את השנאה הנדרשת כלפי פורקי העול ונימק את נחיצותה,<sup>3</sup> והוא עצמו מודה ומזהיר: כשמתחברים עם נפשות פחותות של פורצים ורשעים, נפגמים. (מוסר הקודש שלג)

הדואליות שביחסי אהבה-שנאה אלה לובשת צורה גם ביחסים מתחלפים בין סבלנות לקנאה:

קנאת ה' אמינית, אין בה מן הכעס והשנאה השפלים... היא כולה לשם שמים... היא אוהבת וגם שונאת כאחד, היא מחבבת כל אחד

2. א' רוזנק טוען כי הראי"ה הסכים לעצתו של אז"ר למנוע את הפרסום. עיין: א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 33. ההספד פורסם לראשונה רק שנים רבות לאחר מכן, בשנת תש"ה, לאחר פטירת הראי"ה, בקובץ התורני סיני יז.  
3. עיין למשל: מוסר הקודש שלד. וראה עוד: ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 28-31, 42-45 (ראוי לציין שספר זה יצא לאור בהוצאת מוסד הרב קוק, בעימוד ובכריכה דומים לסדרת כתבי הראי"ה).

שבישראל עד עומק תוכה, ודווקא משום כך היא מקנאה קנאת ה' בכל עוז כוחה על הבנים אשר עזבו ברית ה'... עליוני הדעה, עם עומק קנאתם לה' הם הם עומדים על הפסגה העליונה של הנני נותן לו את בריתי שלום.  
(שם קפג)

אך מי שעד מרום הפסגה העליונה לא הגיע, האם יוכל להכיל בנפשו את המידות ההפכיות? נראה כי הראי"ה מכיר בכך ש"המחשבה הרוממה" הינה המוצא היחידי למבוי הסתום של סתירת ההפכים:

אנו כוללים כאחד שני זרמי רוח שמבלעדי המחשבה הרוממה היו עומדים במצב של שני הפכים שאינם יכולים להתאחד: הקנאה הקדושה... והסבלנות המתונה, המלאה רוח חסד ודרכי שלום.  
(אגרות הראי"ה ב, עמ' עח)<sup>4</sup>

בעלי הדעה המחוורת והמחשבה הרוממה הם יחידים ובעלי דרגה נעלה. אם כן, על איזה בסיס רגשי ונפשי יושתת יחסם של הרבים שאינם יכולים לאחד בין ההפכים? הרב בנימין אפרתי, שהוציא מתחת ידו חיבור על תורת הסנגוריה של הראי"ה, כותב בספרו המלצה למי שמידותיו עדיין בלתי מזוקקות:

על פי טבע הנפש, אין האדם יכול להשתמש במידה והפכה. ובאם תכונת האהבה מתגברת בו, דוחקת היא ממנו את תכונת השנאה, אזי עלולה האהבה להתפשט גם על החלקים הרעים שברשעים ויודבק הרע בנפש האוהב. על כן, האדם אשר מידותיו בלתי מזוקקות, טובה היא על כל פנים שנאתו את הרשעים מאהבתו אותם. כי השנאה לאויב היא תכונה טבעית לאדם. כי רק האהבה המזוקקת יודעת לשמור על היחס בין אהבה לשנאה, 'אוהבי ה' שנאו רע'.<sup>5</sup>

התסבוכת היוצאת מדרישת הראי"ה ליחסי אהבה-שנאה כלפי החילונים פורקי העול נראית כאן בעליל, עד כדי כך שהמחבר הנ"ל שקרא את הראי"ה בקריאה שמרנית למדי מעדיף לנטור שנאה מלהרעיף אהבה. מתח ההפכים שדורש הראי"ה מותיר את רוב שומרי הדת החסרים את יכולת הכלתו מובכים או שונאים אל מול אחיהם החילונים.

הדרישה לראייה כפולה כלפי עוברי עבירה לא התחדשה בידי הראי"ה. כבר בגמרא מובאת מימרא בשם ברוריה, אשתו של ר' מאיר, המבחינה בין חטאים לחוטאים:

4. ראה גם: ערפלי טוהר, עמ' צה.

5. ב' אפרתי, הסנגוריה במשנת הרב קוק, עמ' 30.

כתיב 'יתמו חטאים מן הארץ' – מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב!  
(בבלי, ברכות י ע"א)

ראייה כפולה זו הולכת צעד נוסף בתורתו של האדמו"ר הזקן בעל התניא, ומופנית כלפי החוטאים עצמם:

וגם המקורבים אליו, והוכיחם ולא שבו מעוונותיהם שמצווה לשנאותם, מצווה לאוהבם גם כן. ושתייהן הן אמת. שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ א-לקות שבתוכם המחיה נפשם הא-לקית. (ליקוטי אמרים לב)

יש להדגיש כי דברי האדמו"ר הזקן על חובת השנאה "מצד הרע שבהם" מתייחסים אך ורק כלפי "חברים בתורה ובמצוות":

ומה שכתוב בגמרא שמי שרואה בחברו שחטא מצווה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצוות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח... ואף על פי כן לא שב מחטאו... אבל, מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו, הנה על זה אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום וכו'... לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה. (שם)

בעל התניא מבחין הבחנה יסודית בין שומרי מצוות שחטאו לבין "הרחוקים מתורת ה' ועבודתו" שפרקו את עול המצוות מעל צווארם. באופן פרדוקסאלי, רק את הראשונים יש לשנוא מצד הרע שבהם ואילו את האחרונים יש למשוך בעבותות אהבה ואין לשונאם כלל. בניגוד לראי"ה, האדמו"ר הזקן סבור כי את מידת "השנאה מצד הרע" ניתן להחיל על האח הקרוב שכלפיו אין לחשוש משחיקת בסיס האהבה. לא כן בנוגע לאחים רחוקים שאי אפשר שיהיו גם אהובים וגם שנואים.

נדמה כי הדואליות הרגשית עליה מדבר הראי"ה בעייתית במיוחד במציאות ימינו, בה דתיים וחילונים גרים ביחד, פועלים ועובדים ביחד ואף נלחמים כתף אל כתף במערכות ההגנה על העם והמדינה. האם ייתכן כי עמדת הציבור הדתי בימינו כלפי הרחוקים מן הדת תתקיים על בסיס המתח של אהבה-שנאה?

#### **א. תורת התאחדות ההפכים**

הרגשות המנוגדים ביחס לפורקי העול עולים בקנה אחד עם תפיסה כוללת יותר של הראי"ה ביחס להתאחדות ההפכים.<sup>6</sup> על פי תורה זו, הלקוחה מתורת האצלת

6. יש הטוענים כי עיקרון זה הוא חוט השדרה של תורת הראי"ה בכלל ושל משנתו ביחס לחילון בפרט.

הספירות, כל הניגודים הרעיוניים נובעים מקיומו של מעין עץ הפוך, שגזעו נמצא למעלה וממנו משתלשלים ענפים מגוונים הנוגדים זה את זה. ענפים אלו יונקים ממקור אחד ומבטאים בניגודיהם פנים שונים של אותו מקור (בספירת חכמה). משום כך, ביסודם, יש לניגודים תפקיד חיובי:

המחשבה הישראלית לא תסבול כלל אי התאחדות ההפכים. ואיך אפשר שמה שאנו רואים בכל העולם המוחש, שהחיים וכל תכונה מסודרת נבנו מקבוץ והתאמת ההפכים, מחיוב ושלילה, קור וחום, זכר ונקבה, ובעולם האידיאות שמה יהיה מדבר ושממה, פירוד ורקבון, מהומה ומבוכה? ודאי טועים הם אותם שסוברים שאין שם הפכים... ורק נמיכות ההשקפה תוכל לתבוע לקצץ ולהפריד, או אפילו להרפות מלאחד, גם זאת היא כמו פילוסופיה של עצלנות.

(אגרות הראי"ה א, עמ' מט)

הראי"ה מזוהה ומזדהה עם העולם המסורתי התורני ואף נאבק עליו, אך בד בבד הוא מכיר בחשיבותן של עמדות נגדיות. "האחר" אינו אלא פן נוסף של המטבע. הזדהות דואלית זו טעונה מתח עצום בין ניסיון לאחד את המכלול לבין הכרעה בפן אחד של המציאות. המתח מגיע לשיאו בתוככי הנפש:

מי שאמר עלי כי נשמתי קרועה, יפה אמר, בוודאי היא קרועה. אי אפשר לתאר בשכלנו איש שאין נשמתו קרועה. רק הדומם הוא שלם. אבל האדם הוא בעל שאיפות הפכיות, ומלחמה פנימית תמיד בקרב. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הניגודים שבנפשו ע"י רעיון כללי. אבל להגיע לאידיאל זה אי אפשר לכל יליד אשה. אלא שבהשתדלותנו אנו יכולים להתקרב אליו יותר ויותר.

(אוצרות הראי"ה ב, עמ' 379)<sup>7</sup>

את אתגר איחוד הניגודים מציב הראי"ה בפני הצדיקים מייחדי הייחודים:

כל המגרעות החומריות והרוחניות שבעולם הכל בא מפני שכל פרט משיג רק צד אחד מהמציאות... ויתר הצדדים שהם בלתי מושגים לו הנם ראויים להיות אבדים מן העולם... ומתוך כך הסיבוכים מתגדלים

ראה למשל: אגרות הראי"ה א, עמ' שנב-שנד; אורות הקודש ב, עמ' רפח-רפט; א' גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק', בתוך: בר אילן כב-כג, תשמ"ח, עמ' 105-111; ב' איש שלום, 'הסובלנות במשנת הראי"ה', בתוך: דעת 20, עמ' 153-154 ובהע' 6-8 שם; א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 54-57. 7. שורות אלה לא נמצאו בכתיבי הראי"ה אלא נמסרו ע"י הסופר אז"ר בשמו. ראה: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 106.

בדעות ואמונות, בשיטות החיים, ובארחות הציבוריות. והיחיד גם כן סובל הוא מהמון הסיכוכים שבקרבו פנימה... ומחשבה אחת דוחה את חברתה ברוח בוז ומשטמה... לכל אלה הפגעים שהעולם כולו ואנחנו ביחוד סובלים מהם, קרואים הצדיקים מייחדי הייחודים... לתקן... על ידי הטלת שלום בנשמתם פנימה. זאת היא מגמת עובדים נאמנים, שרזי עולם הולכים ומתגלים בהם ועל ידם.<sup>8</sup>

שוב מודה הראי"ה כי האידיאל אליו הוא שואף ניתן ליחדי סגולה בלבד. הרצון להכיל את הניגודים מחייב עמדת תצפית רוחנית על נקודת האחדות המצויה ברוחני המוחלט הא-לוהי (ספירת חכמה של המקובלים). נקודת מבט זו של מחשבת האחדות היא הסיבה לכך שניתן למצוא בכתביו פנים רבים, שונים ומנוגדים ביחס לפורקי העול; "הלב הרע הזונה והנשפל" (אדר היקר, עמ' נב) מחד, ו"הנפש המתוקנת של פושעי ישראל שהיא יותר מתוקנת מהנפש של שלומי אמוני ישראל" (אורות, עמ' פג) מאידך.<sup>9</sup> רק בעתיד, בעולם שכולו שבת, יתברר פשר הסתירות וההפכים:

כל המתעורר בעולם מדור דורים עד אחרית, הכל הוא חלקי שאיפות וחלקי הכרות שהולכות ומצטרפות ליצירה שלמה, עד שלא באה הצורה המשלימה, המכנסת את הכל אל שלמותה. יש בהם טוב ורע, אמת ושקר, טומאה וטהרה, קודש וחול. אבל כשיופיע האור של ההתאחדות הכוללת, שיהיה מבורר כל אלה השאיפות וחלקי ההכרות למה הן באות, אז הכל יוכר לטוב, לאמת, לטהרה ולקודש, עולם שכולו שבת, שכולו טוב. (אורות הקודש ב, עמ' תקי)

תורת אחדות ההפכים מציבה אתגר קשה להשגה. החוויה הדיאלקטית כלפי צדדים שונים אינה שווה לכל נפש. ואם בהכרה אינטלקטואלית וחוויה רוחנית הדברים אמורים, הרי שבמישור האנושי, הנפשי, האישי והחברתי, בנוגע לאחים שאיתם יש שיג ושיח יומיומי, נדמה כי רגשות מעורבים של אהבה ושנאה הם תפריט בלתי אפשרי.

8. אורות הקודש א, עמ' קכ.

9. עיין: אגרות הראי"ה א, עמ' שנב-שנד; חזון הגאולה, עמ' רמח.

## פרק שני:

### הסוד והנסתר בבסיס היחס אל החילון

תורת הסוד, במיוחד זו של האר"י, מהווה בסיס למשנת הראי"ה בתחומים רבים, ובכללם עבודת הסנגוריה.<sup>40</sup> באגרתו המפורסמת לידידו וגדול מבקריו, הרידב"ז, חושף הראי"ה שני יסודות מתורת הרזים המסבירים את גישתו ביחס לפורקי העול, "פושעי ישראל":

#### א העלאת ניצוצות

ומה שכתב מר לתמוה עלי במה שאני מקרב את הכל, גם את פושעי ישראל, כדי להחזירם בתשובה, וכתבתי לו ברמז כוונתי שכל מי שהוא מוכשר לעסוק בפנימיות רזי תורה, הוא מתמלא יותר מאור החסד של תורת חסד, ועליו החובה לעסוק בתיקון נפולים ובקירוב רחוקים (שבשלון חכמי הסוד נקרא זה גם כן בכלל ליקוט ניצוצות הקדושה מתוך הקליפות). (אגרות הראי"ה ב, תקנה)

במקום אחר כותב הראי"ה ביתר פרוט:

הרעיון של העלאת הניצוצות, כשהוא מתגלה בנשמה בתור הכרה פנימית, כבר מחייבת היא את המשיג ללכת תמיד בדרך עבודת קודש זו, שהיא יסוד של 'בכל דרכיך דעה'. ומתוך עבודת הפרט בא הוא לעבודת הכלל, להצדיק את כל התנועות של הטבת המצב החומרי שבאדם ושבאומה, עד שהוא מתדבק לאהבת יישוב ארץ ישראל שנתגלה בימינו, וברוב אורה הוא מעלה את הרעיון ואת נושאו ומאירם באור החיים. ואורחותיו כולם, של אוהב ישראל בקדושה כזה, מתעלים עד שאכילותיו הן קרבנות ממש, ושתייתו נסכים, וכל סדרי חייו מערכות קדושות משפיעות אור וחיים לגדודי מעלה וצבאות מטה. (ערפלי טוהר, עמ' ז)

דרך טמירה זו של 'העלאת ניצוצות' שחידש האר"י היא דרך העבודה לתיקון העולם ולהורדת השפע. כשם שאדם עובד את בוראו בתפילה ובקיום תורה ומצוות, כך הוא עובד את בוראו בבירור ניצוצות הקדושה מתוך הרע.

40. הרב הנזיר, מסדר אורות הקודש, קבע את תורת מחשבת האחדות במסגרת עבודת הסנגוריה. ראה: אורות הקודש ג, עמ' שכה. על מקורותיו של הראי"ה בתורת האר"י ראה: י' אבי"ג, 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, עמ' 728 ובהערה 44 שם; א' עיטס, 'סקירת כתבי ההגות של הראי"ה', צהר יח, עמ' 22 ובהערה 25 שם בהרחבה.

אומנם, אף שכולם מחויבים בה, רק צדיקים יודעים את סודה.<sup>11</sup> מעבר לכך, למי שאינו ראוי לה – דרך 'העלאת ניצוצות הקדושה' נתפסת כמסוכנת. מלאכת הבירור של הטוב מן הרע עלולה להדביק את העוסק בה בארס הרע. לא פלא שהרבי מגור, בעל ה'אמרי אמת', מזהיר מפני עבודה זו של הראי"ה:

אהבתו [של הראי"ה] לציון עוברת כל גבול, ואומר על טמא טהור ומראה לו פנים... ומזה באו הדברים הזרים שבחיבוריו. והרבה התוכחתי עמו, כי אם כוונתו רצוי אבל מעשיו וכו', שנותן יד לפושעים כל עוד שעומדים במרדם ומחללים כל קודש... גם שיטתו בעניין העלאת הניצוצות הוא דרך מסוכן. כל עוד אינם שבים מפשע אז הניצוצות אין בהם ממש, ומביא בזה סכנה לנפשות טהורות ונקיות שיתחברו על ידי זה לפושעים בכח יפיפותו של יפת גם סכנה על העוסק בזה.<sup>12</sup>

## ב. סגולת ישראל

היסוד השני שמבאר הראי"ה לרידב"ז הוא כוח סגולת ישראל המתגלה בנשמות במיוחד בתקופת 'עקבתא דמשיחא':

ובדורנו נתרבו נשמות רבות שאף על פי שהן שפלות מאוד בעניין הבחירה, מכל מקום אור הסגולה מאיר בהם. ונשמות כאלו אם יזדקק לקרב אותם מי שאין בו דעה עמוקה של טביעת עין לחלק בין הצד הסגולי הפנימי הקדוש שבהם, ובין הצד הבחירי המקולקל שבהם, הוא יוכל להתקלקל הרבה ח"ו... אבל מי שהוא שקוע ברעיונו בהסתכלות פנימית באור תורה וקדושה ויראה עילאה... תלמידי חכמים כאלה הנם מכירים בטבעם את טבע הסגולה הפנימית, ויודעים להפריד ממנה את הקליפה הבחירית, והם חייבים ומוזהרים על זה לקרב פושעים כאלה שסגולה פנימית יש להם, כדי לעורר יותר

11. ביחס לפורקי העול יש להוסיף את המתקת הדינים ולימוד הזכות כעבודות מוגדרות. ראה: אורות הקדוש ג, עמ' שכו-שלג; ב' אפרתי, הסגוריה במשנת הרב קוק, עמ' 71-76 ועמ' 80-88. אפרתי מקפיד להבחין שם (עמ' 7) בין כלל שומרי התורה, שאינם מסוגלים לעבודת העלאת הניצוצות, לבין צדיקי הדור. עוד בהרחבה על דרכי פעולתו של הראי"ה כמעלה ניצוצות וכמטה לכף זכות ראה: ס' שרלו, צדיק יסוד עולם, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד, עמ' 37-78.

12. מכתב למקורביו בפולין, נכתב על האוניה בנוסעו חזרה לפולין לאחר הביקור בארץ ישראל בתרפ"א. ראה: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 153. ייתכן כי מנהיגי החסידות היו רגישים במיוחד לסכנה שבהעלאת ניצוצות שלא כראוי בגלל תקדים השבתאות והביקורת שנמתחה על החסידות בעניין זה.

ויותר את כח הטוב הצפון בהם, עד שיתגבר לגמרי על הרע הבחירי ויכניע אותו. ופעולת חכמים לוקחי נפשות כאלה אינה חוזרת ריקם. (אגרות הראי"ה ב, תקנה)

להכרת טבע הסגולה הפנימית ישנן השלכות מעשיות עליהן מעיד הראי"ה: והשי"ת יודע שלא את כל הפושעים אני מקרב, כי אם אותם שאני מרגיש שכח סגולי גדול מונח בפנימיותם. ודרכים רבים ישנה לידיעה זו, וספרים גדולים צריכים לכתוב בזה כדי לבאר רק שמץ מהדבר הגדול הזה. (שם)

מדברי הראי"ה לרידב"ז מתברר שיש להבחין בין סוגים שונים של פורקי עול, בין אלה שכוח פנימי גדול מונח בפנימיותם, לבין היתר. משום כך, רק תלמידי חכמים הבקיאים בתורת הנסתר, "השקועים בהסתכלות פנימית באור תורה קדושה ויראה עליונה" (שם), רשאים ומוזהרים לעסוק במלאכת הקירוב.

הראי"ה מניח אפוא שתי הנחות: האחת, שתקופתו היא תקופת עקבתא דמשיחא;<sup>13</sup> והשנייה, על פי תורת הנסתר, שבתקופה זו מעמדם של הרשעים אינו כבעבר, באשר הם אומנם רעים כלפי חוץ אך טובים בפנימיותם הסגולית.

### ג. במסתרי הנפש והנשמה

מעבר להעלאת ניצוצות וכוח הסגולה המיוחד בעקבתא דמשיחא, מזהה הראי"ה תהליכים רוחניים ופסיכולוגיים עמוקים, נסתרים ולא מודעים, שמתרחשים בעומק נשמתם של פורקי העול:

אבל מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם, כל כך מחובר הוא רוח ישראל ברוח א-להים עד אשר אפילו מי שהוא אומר שאינו נזקק כלל לרוח ה', כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל, הרי הרוח הא-להי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כורחו. (אורות, עמ' סג)

ובניסוח חד ומלהיב יותר:

אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, ובלב כל ריקנים שבישראל ובלב כל פושעי ישראל האש בוער ויוקד בפנימי פנימיות.

(אורות, עמ' יב)

13. המונח 'עיקבא דמשיחא' אצל הראי"ה קרוב למונח 'אתחלתא דגאולה' של ימינו. המונח 'עיקבא דמשיחא' מופיע אצל אחרים בהקשר אחר שמשמעותו טרום הגאולה. ראה: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 234-238.

הראי"ה אינו מגביל את ראייתו לעניינה של סגולת ישראל והנקודה היהודית בלבד. הוא טוען כי אי אפשר לנתק את רוח האדם, באשר רוח חיים בו, יהודי או נכרי, מא-לוהיו. בכך נוטל הראי"ה מן הכפירה את ארסה ותוקפה, ומוצא פרצה נסתרת דרכה הוא מתמודד עם שורת ההלכה הפסוקה המחמירה ביחסה אל הכופרים:

על כן ישנם הרבה אפיקורסים שהם כופרים לפי המדה של ההלכה, אבל כשנבין לחקר נפשם, נמצא בהם קישור לתוכן הא-להי בצורה נעלמה. ומטעם זה רבה היא מאוד הנטיה כלפי זכות וחסד בדורותינו, אפילו לאלה הכופרים המוחלטים. (קובץ א. שכז)

אולם בכך לא די. מתוך הכרתו את רוח החלוצים, ועל פי ההיררכיה במבנה המטאפיזי של נפש האדם – נפש, רוח ונשמה (ועליהן חיה ויחידה) – קובע הראי"ה:

הנפש של פושעי ישראל שבעקבתא דמשיחא, אותם שהם מתחברים באהבה אל ענייני כלל ישראל, לארץ ישראל ולתחיית האומה, היא יותר מתוקנת מהנפש של שלומי אמונת ישראל, שאין להם זה היתרון של ההרגשה העצמית לטובת הכלל ובנין הארץ. אבל הרוח הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ה' ושומרי תורה ומצוות... והצדיקים העליונים, מארי דנשמתא, הם יהיו הצינורות המאחדים שעל ידם יעבור שפע אור הנפש משמאל לימין ושפע אור הרוח מימין לשמאל ותהיה השמחה גדולה מאוד... וזה יהיה בכוח אורו של משיח. (אורות, עמ' פד)

#### ד. במסתרי הכפירה

הראי"ה אינו מסתפק בזיהוי אופי נפשם המתוקנת של עוזבי התורה והאמונה המתחברים לעניינים הלאומיים. מבטו חודר לאופי הכפירה עצמה. כשם שהוא מפענח את נבכי ההיסטוריה, כך הוא גם קובע כי גלי הכפירה השוצפים בישראל בתחילת המאה העשרים אינם בלתי צפויים; הם חבלי משיח ויש להם פשר ומשמעות כההליך דטרמיניסטי ידוע מראש:

מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבוא... הצורך למרידה זו היא הנטיה לצד החומריות שמוכרחת להיוולד בכללות האומה בצורה תקיפה, אחר אשר עברו פרקי שנים רבות שנאפסו לגמרי מכלל האומה הצורך והאפשרות להתעסקות חומרית. וזאת הנטיה כשתיוולד תדרוך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח אשר יבסמו את העולם כולו ע"י מכאוביהם. (שם)

ובניסוח חריף עוד יותר:

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים... ושיבת ישראל לארצו בשביל קיומו העצמי הוא מאורע מוכרח, וקיומו זה יוצר את שמריו. (שם, עמ' פה)

ראיית המעמקים של הראי"ה מתארת תפקידים ומשימות נוספים שההשגחה העליונה הטילה על כתפי הכפירה: שיבה לחיים טבעיים וחומריים,<sup>14</sup> התעוררות לאומית,<sup>15</sup> טיהור האמונה מסיגיה,<sup>16</sup> הסרת הפחד הדתי<sup>17</sup> ואפילו חידוש הנבואה.<sup>18</sup> כל אלה, על פי הבנת זרמי רוח הזמן ועל פי הפרשנות הנטועה בתורת הנסתר, הם תהליכי תשובה שהעולם מתעלה בהם<sup>19</sup> באמצעות הכפירה.

לא רק אל נבכי הכפירה ואל נבכי הנפש מנסה הראי"ה לחדור. הראי"ה מנסה לפרש את ההיסטוריה העולמית כולה, את רוחה והתפתחותה, ולבאר כיצד היא מתעלה ומגלה את שם ה' בעולם. תהליך הכפירה בקרב חלוצי העמק הוא חלק מהתרחשות קוסמית על פי הראי"ה, ולכן:

כשחודרים בתוכיותו של יסוד ההתפתחות המתעלה, אנו מוצאים בו את העניין הא-להי מואר בבהירות מוחלטת.

(אורות הקודש ב, עמ' תקלז)<sup>20</sup>

שלילת היתכנותה של הכפירה הוודאית בידי הראי"ה בנויה על טיעונים פילוסופיים מובהקים אותם ניתח הר"י בן נון,<sup>21</sup> אך גם הם אחוזים בתפיסה היסטוריוסופית ורזית של התפתחות ההיסטוריה והתעלות העולם. על פי הראי"ה, המחשבה האנושית מתפתחת באופן ששוב לא תוכל כפירה ודאית לדחוק את האמונה.

בנין הסגוריה של הראי"ה מושתת במידה רבה על יסודות הסמויים מן העין. חלקם קשור בעבודות צדיקים של העלאת ניצוצות הקדושה, כוחם של צדיקים

14. אורות, עמ' קנט; שם, עמ' עז ועמ' פ.

15. אורות, עמ' קנח-קסא.

16. אורות, 'זרעונים', עמ' ככו-קכט; שם, עמ' קנד-קנה; קובץ א: תעו, תקלה.

17. עקבי הצאן, מאמר 'הפחד'.

18. אורות הקודש א, עמ' קנז.

19. אורות, עמ' עט; שם, עמ' קכז-קכח.

20. ראה עוד: אורות הקודש א, עמ' רעב.

21. ראה בהרחבה: הרב י' בן נון, 'קהל שוגג - חילונים וחילוניות בהלכה', אקדמות יב, עמ' 254-260;

'אמונה אל מול הפכיה', בתוך: מ' הלברטל, ד' קורצווייל, א' שגיא (עורכים), על האמונה, עמ' 210-229.

עליונים בתיקון הנשמות והמתקת הדינים. חלקם קשור בעקרונות מטאפיזיים האחוזים בתורת הסוד כמו סגולת ישראל בעקבתא דמשיחא.

נדבכי סנגוריה נוספים באים מתוך הכרת התועלת שתביא הכפירה, זיהוי האמונה במסתרי הנפש הכופרת וראיית אורו של משיח העולה ממהלך ההתפתחות ההיסטורית. הנחות היסוד של של הראי"ה מעמיסות על כתפי תופעת החילון ועל כתפי החלוצים החילונים לבושים שהם עצמם אינם מכירים. אליעזר שביד תיאר את הבעייתיות שבהלבשה חד צדדית זו:

אינטואיציה גאונית זו (של הראי"ה) איננה מן הדברים הניתנים להנחלה... אלה הלומדים אותה באורח דוגמטי ומנסים להשתמש בה בלי שניחנו בכישרונותיו של יוצרה, מגלים עד מהרה בפעולתם עד כמה מסוגלת מסכת רעיונית זאת להציב מחיצה של ניכור... בפגישה עם אלה הרואים את עצמם היום כתלמידי הראי"ה, עשוי היהודי החילוני להרגיש שאוהבים אותו באופן עקרוני... אבל במהלך השיחה יתעורר בו הספק אם אותו באמת אוהבים... בן השיח המתיימר להבין מראש את בעל דברו טוב יותר ממנו עצמו, פונה אל מישוהו שצריך להיות כפי שהוא מצירו... דבריו הממשיים של בעל דברו נדחים הצידה.<sup>22</sup>

## פרק שלישי: בין גלוי ונסתר, המתח ושברו

בפרק הקודם תיארנו את מרכיבי הנסתר עליהם מושתתת תורת הסנגוריה של הראי"ה. בפרק זה נצביע על הפערים הקיימים בין עקרונות הנסתר לבין הגלוי לעין ונבחן אופני ההתמודדות עם. פערים אלה מעוררים קשיים מהותיים לאוחזים בשיטת הראי"ה, בראש ובראשונה כיוון שהם עלולים לשמוט את הקרקע מתחת לאחד הכלים החשובים ביותר בניסיון לבחון ולאמת את גישתו של הראי"ה – "אין לדיין אלא מה שעניו רואות".

בשנת תרפ"ה (1925) ביקר הלל צייטלין בארץ ופגש את רבה ומנהיגה של העדה החרדית בירושלים, הרב יוסף חיים זוננפלד. הרב זוננפלד השמיע דברי ביקורת קשים על החלוצים הצעירים ואמר לו: "לא אוכל דברם לשלום. לאויבים היו לי". צייטלין טען כנגדו כי פנימיותם היא טובה, ועל כך ענה לו הרב זוננפלד:

22. א. שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 136-140.

גם הרב מיפו (הראי"ה) אומר כן, אבל אין דרכו זה ישר בעיני. מה לנו ולפנימיותם? ה' יראה ללבב. אבל אנו, בני אדם, אין לנו אלא דברים שהם נגלים, ולפסוק על פי הדין וההלכה... ואם יש לו לקב"ה סודות ונסתרות הטוב בעיניו יעשה.

צייטלין הלך אחר כך לבקר את הראי"ה ואמר לו:

אינני רואה ב'עמק' אותם הפלאים שהוא, הרב, רואה, ושהיחס של החלוצים החופשים אל הדת מעליב ומחפיר מאוד, ועל כן אינני מבין מדוע הרב מרבה כל כך לשבחם.

הראי"ה השיב לצייטלין, אולם בפיו של צייטלין נותרה טענתו של הרב זוננפלד: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך?" השיב לו הראי"ה:

לא, אין הדבר כן, דווקא כבשי דרחמנא... אין עתה שנים ככל השנים שקדמו להן... חיים אנו לא רק בתקופה של 'עקבתא דמשיחא', כי אם רואים אנו לפנינו התחלתם של ימי המשיח עצמם. עתה צריך להשקיף ולהביט לא רק בנשמותיהם של בני אדם, ולא למראה עיניים נשפוט עליהם, כי אם על פי שאיפות הגאולה ועל פי המעשים אשר הם עושים לטובת הגאולה.

צייטלין מוסיף לספר כי ארכו הדברים בינו לבין הראי"ה בעניין החיצוניות והפנימיות שבנשמות, והראה לו הראי"ה מקום אחד 'בתקוני זוהר' שבו נאמר שדורו של משיח יהיה "ביש מלבר וטב מבפנים".<sup>23</sup>

הסתמכות על עולם נסתר המציג מצג שונה מזה המשתקף בעולם הגלוי ביחס לפורקי העול מותירה קושי ומבוכה. הפערים והסתירות בין מה שהעין רואה לבין משאלות ומחשבות הלב מולידים ניסיונות שונים לצמצם וליישב את הפער. ניסיונות אלה מביאים למגמות ומסקנות מנוגדות, להן השלכות חינוכיות שונות.

מגמה אחת היא משיכתם והטייתם של דברי הראי"ה מסנגוריה לקטגוריה, מקירוב לריחוק ומאהבה לניכור ולשנאה. הדואליות של הראי"ה ביחסו אל הכופרים מאפשרת על נקלה למי שאינו חש בנוח בקיומו של הפער בין הגלוי לנסתר, לתלות את מבוקשו בענפי הקטגוריה החמורה המופיעה לעיתים בכתבי הראי"ה. כדרכה

23. ה' צייטלין, 'בין שני הרים גדולים', מתוך: צייטלין, ספרן של יחידים, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים, תש"מ, עמ' 239-240. מאמר תיקוני זוהר (תיקון ס) על "ביש מלבר וטב מלגאו" בעקבא דמשיחא מהווה אחד מנימוקי הראי"ה באיגרתו הנ"ל לרידב"ז, איגרת תקנ"ה (אגרות ב, עמ' קפח).

של שיטה המורכבת מריבוי ממדים וגוונים, לא יפקד מקומם של אלמנטים קשים וחרिפים כלפי פורקי העול מהגיגי ומאיגרותיו של הראי"ה שנכתבו בסיטואציות שונות לנמענים שונים.<sup>24</sup>

מגמה שנייה, הפוכה מקודמתה, נאחזת בנסתר ומפרשת את הגלוי לאור האמת הנסתרת שבתוכו. במתח שבין הגלוי לנסתר ידה של תורת הסוד תהיה על העליונה. גישה זו גורסת שהמציאות הגלויה אינה משקפת את המצב לאשורו במה שנוגע להתפתחות ההיסטוריה שקבע קורא הדורות כפי שהתפרשה בידי חכמי הרזים. נדמה כי הרב צבי טאו, תלמידו המובהק של הרצי"ה קוק, נקט בדרך כזו:<sup>25</sup>

עיקר ההתרחשות היא דווקא בתוכיותה של כנסת ישראל. שם, עמוק מאוד, אור הישועה זורח... מהפכות גדולות מתגלות לנגד עינינו, אולם כל זה אינו אלא קצה הקרחון של עיקר החידוש המתרחש בתוכיותה של כנסת ישראל... כל מה שאנו רואים לעינינו, חשים ומרגישים, הרי הוא כאין לעומת מה שבאמת מאיר... כי בא מועד, וניתנה רשות משמיא להתגלות אורו של משיח... לו ניתנה רשות לעין לראות, לו היו לנו עיניים נבואיות של רוח הקודש, היינו רואים את הגדלות והשלמות... בעיניים רגילות אי אפשר לראות זאת, אי אפשר להבין את המתרחש בתוכיות נשמת האומה. (לאמונת עתנו, עמ' מח-מט)

דברי הרב (הראי"ה) על גדולתו של הדור נאמרו מתוך צפייה רוחנית עליונה החודרת לתוככי נשמת הדור וסגולתו ורואה שם את אור הגאולה המאיר... במעמקי החיים של כנסת ישראל, אף אם אין לזה גילוי כלפי חוץ בתופעות החיים הממשיות. (שם, עמ' קמז)

הרב טאו תומך את עמדתו באגרת שכתב הראי"ה לבנו הרצי"ה:

ועל דבר הארת הגאולה אין הרעיון סובב על המעמד המעשי, כי אם על ההזרחה הנשמית. וזו היא, באין ספק, באה מאוצר הגאולה

24. לדוגמה עיין: ד' שטיין, 'על יחסם של דתיים אל חילונים', מורשה ט, עמ' 91. את אהבת ישראל הגדולה של הראי"ה, שאינה תלויה בדבר, המיר שטיין לתכסיס ולאמצעי. את דברי חז"ל על שגאת חנים כסיבה לגזרת החורבן מיישם שטיין בלימוד לקח לאהבה בין 'ישראלים כשרים' בלבד. גם בספרו של הרב אפרתי המוזכר לעיל ניכרת בעליל מגמה מצמצמת של מפעל הסגוריה. הרב משה צוריאלי נקט בגישה זהירה: "אם השנאה עלולה לסתור ולבטל את המצוה השניה של אהבה לכל ישראל, עדיף להיות שב ואל תעשה ונמנע. רק המדקדק במדותיו במשקל השכל, מורשה לקיים שתי המצוות הנראות סותרות, בבת אחת". ראה עוד במאמרו שם, בתוך: המעין יז.

25. הדברים נאמרו כפירוש לדברי הראי"ה באורות, עמ' עט.

העליונה שהחלה להיות מופעת על נשמת כנסת ישראל. ועתה קרואים אנו לעבד את ההזרחות אחרי שהם מסתתרות בסבכי החיים המעשיים". (אגרות הראי"ה ד, עמ' סב)

אמור מעתה: היש המטאפיזי בתוככי נשמת כנסת ישראל הוא העיקר ואילו המציאות המעשית והגלויה, טפלה בערכה אל מול אורה המאיר של הגאולה.

בסגנון מעט שונה כותב הרב שחר רחמני:

קביעות הרב [הראי"ה] לא התבססו על תופעות בפועל... אלא על זיהוי תופעות שונות בדור, בתור סימפטומים לדבר עמוק יותר... הרב בוחן את הרובד הנפשי הקולקטיבי של הדור, זו הנפשיות שנמצאת אצל כולם ולא אצל אף אחד מיוחד מהדור. ("מיהו 'הדור' במאמר 'הדור'?", צהר יח, עמ' 63-68)

בניגוד למערכת המושגים של הרב טאו, כמו "נשמת הדור" או "כנסת ישראל", מגדיר הרב רחמני את הדור במונחים של "נפש קולקטיבית". ליתר הבהרה כותב רחמני:

אין הכוונה כאן לנשמת עם ישראל (=כנסת ישראל)... כאן מדובר על רובד נמוך יותר, על הנפשיות הקולקטיבית של הדור שהיא המפעילה את חיינו.<sup>26</sup> כשהרב מדבר על הדור, שאף שבפועל אין לו כלום, הוא מתכוון לפנימיות נפשית קולקטיבית... ומצביע על יסוד השינוי שלדעתו התחולל בנפשיות קולקטיבית זו. (שם)

הרב יהושע צוקרמן, מחשובי מלמדי משנת הראי"ה בימינו, מתמודד אף הוא עם הפערים שבין גלוי ונסתר שנוצרו בתמורות הזמן מימי החלוצים של הראי"ה ועד ימינו. אף הוא, כמו הרב טאו, טוען כי שבח הדור מצוי בתחום המטאפיזי העלום מן העין. כדי להתגבר על פער הדורות ועל השחיקה המוסרית מימי החלוצים של הראי"ה ועד ימינו, מרחיב הרב צוקרמן את הפער שבין הגלוי לנסתר עוד יותר. לטענתו, האידיאלים, השאיפות לשוויון, לחירות ולצדק בימי החלוצים, עליהם לכאורה בונה הראי"ה את חומת הסנגוריה במאמר 'הדור', הם רק "תופעות לוואי" וסגנון דידקטי, אך אינם התוכן הממשי. התוכן הממשי, האמיתי, הוא א-לוקי ומופקע מכל מהלך אנושי:

הרב מברר ברורות, שם בסוף מאמר הדור (עמ' קיד-קטו), שהשבח של הדור הצעיר הוא לגבי 'עומק הנפש של כנסת ישראל' ולא

26. ככל הנראה על פי דירוג המקובלים שהנפש נמוכה מהרוח והרוח נמוכה מן הנשמה.

לגבי שאיפתם לצדק ואידיאלים נשגבים. אלו הם רק פועל יוצא של הנשמה הגדולה אשר לעם ישראל ששבה ונתרפאה במירוק הגלות. 'דור דור ודורשיו', ודורו של מאמר הדור שונה מאפיוני דורנו. אבל לא אל האפיונים פונה רבנו זצ"ל. עניין הוא לו בהבנת דורו לפרטיו רק לגבי הסגנון ו[ה]אופן הדידקטי להסברתו. אבל, גם כל ההתעוררות האידיאלית המאפיינת את דורו ולבשה מסירות נפש של חלוצים לתשועת עם ישראל בארצו, לא נמדדת על ידי הרב אלא לפי אומדן אלוקי... אין מקום, לא היום ולא לפני מאה שנה, לסלף, לצמצם ולזהות את גאולת ישראל השבים ציונה עם איזה מהלך אנושי הנושא עיניו אל אידיאלים של חלוצים מהפכניים. ההפך הוא הצודק... השורש איתן [גם] בנפול השלכת. ואם היום מתכסה העץ בנוף חדש למימוש עצמו, ותוכניות הפרטה למצוינות בחינוך, לרייטינג בתקשורת... לצורת חיים פחות רוחניים וערכיים, אין בזה התמוטטות כל הקומה... אין בכוחם של הסגנונות להאפיל על התוכן.<sup>27</sup>

בכך מנתק הרב צוקרמן את מפעל הסנגוריה של הראי"ה מן המציאות הנראית לעין ותולה אותה ב'שורש איתן', במציאות המטאפיזית הרזית. כמובן, קרקע המציאות היחידה הרלבנטית היא עצם שיבת העם לארצו שאף הלכה והתעצמה מאז ימי הראי"ה ועד הנה.

למעשה, הראי"ה היה ער לסתירה שבין עולם האידיאות והעולם הממשי וכך הוא כותב על הוודאות של בעלי הסוד:

המסתכלים הפנימיים אינם מופרעים כלל במהלך הגיונותיהם מפני הסדר של ההסתכלות החיצונית שאינה הולמת את סדרם. הם יודעים שעולמם עולם וודאי הוא, והסתירות שבאות מעולם אחר אינן תופסות מקום אצלם כלל. וברורה היא להם האמת לאמיתה, שכל הסתירות אינן אלא לפי תנאי השכל המצומצם, שאין לו ערך כלל עם האמת הגדולה. (אורות הקודש א, עמ' רח)

למרות זאת, הוא עצמו מזהיר מפני יומרת הוודאות שבשיפוט האופי הנסתר בתוככי הנשמה:

27. 'י צוקרמן, 'אהבת ישראל מהי', אל עמי - תנועה ציונית להעמקת אחדות העם, ערכיו ואמונתו, עמ' 16. ראה גם במאמרו של ב' כהנא, 'סיפור אהבה קוסמי', בתוך: ארץ אחרת, על ישראליות ויהדות, גיליון 37, טבת-שבט תשס"ז, עמ' 42.

את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת. אפילו של עצמו, וק"ו של זולתו. לא של יחיד וק"ו של אומה. אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה. עסוקים אנו בהשערות ובאומדנות, לכּוּיֵן על פי המעשים הגלויים שהם נסתרים ברובם ממנו. ובייחוד סיבותיהם המסובכות. ועל פי תעודות כאלו מדברים אנו על דבר אופי מיוחד ונשמה מובדלה. מוכרחים אנו להחליט שידיעתינו בזה תלויה היא על בלימה והמשפט לא-להים הוא. (מוסר הקודש, עמ' קיט)

ביישוב המתח שבין הגלוי לנסתר הסתמנו אם כן שתי מגמות הפוכות: האחת, על פי הנגלה, מטה את הזכות לכף החובה; השנייה, נאחזת בנסתר ומנתקת את הסנגוריה מן הפן הריאלי. באורח פרדוקסאלי, דווקא במקום שבו חיבר הראי"ה את תורת הסנגוריה אל המציאות המגולה, באים מורי תורתו ומרחיקים אותה גבוה גבוה אל עבר המטאפיזיקה.<sup>28</sup>

## פרק רביעי:

### מבחן הזמן

בפרק זה אבחן שלוש מאבני הדרך סביבן פרס הראי"ה את יריעתו הרחבה בנושא דיונו ואת תקפותן במבחן הזמן, בחלוף כמאה שנים מאז נכתבו.

#### א. פעמי משיח

כל הקורא בכתבי הראי"ה יראה בעליל כי הכותל שמאחוריו עומד משיח צדקנו הוא כותל דק ושקוף. בערך בתר"ע (1910), בהיותו ביפו, כתב הראי"ה:

והעתיד הנהו הולך וצועד, הולך ונגש לנו. נתרומם מעט, נזכך מעט את רגשותינו ושכלנו, והננו עומדים סמוך לו. הננו רואים את רעדת קרני אורו המעולפים בצעיף, אשר מדת דקותו או עוביו תלויה היא בחשבוננו הפרטי, וכל אחד ואחד יוכל למצוא מהרהורי לבו. אשרי מי שמלא את לבו תקוות חיים וצפיית ישועה שהוא רואה כבר את אור הישועה כשהיא שולחת לנו את קווייה. (אורות, עמ' ככג)

28. הגבהה מטאפיזית מסוג זה מזכירה את הסברו של האדמו"ר מסוכאטשוב, בעל אבני נזר, לדברי היהודי הקדוש מפשיסחה. הרבי מפשיסחה אמר שהוא כבר שומע את שופרו של משיח. הסביר הרבי מסוכטשוב: הגאולה צריכה להיות בארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה. קץ הגאולה כבר הפציע בשלוש העולמות הראשונים – אצילות, בריאה ויצירה – והיהודי הקדוש בגודל השגותיו אכן שמע את שופרו של משיח בשלושה עולמות אלה. אנחנו לא שומעים את שופרו של משיח משום שאנו שרויים בעולם העשייה בלבד (ראה: ארץ צבי להרב אריה צבי פרומר מקוז'גלוב, ריש פרשת אחרי מות).

בתום מלחמת העולם הראשונה ולאחר הצהרת בלפור (1918), נראה היה שאור הגאולה כבר הולך ומפציע. הראי"ה שוהה בלונדון, ומשם הוא כותב:

כן, אתחלתא דגאולה ודאי הולכת ומופיעה לפנינו. אמנם לא מהיום התחילה הופעה זו, רק מאז התחיל הקץ המגולה להגלות מעת אשר הרי ישראל החלו לעשות ענפים ולשאת פרי לעם ישראל אשר קרבו לבוא, התחילה אתחלתא זו... והפלא הזה קם ויתא בימינו לעינינו, לא על ידי מעשה אדם ותחבולותיו, כי אם ע"י מפלאות תמים דעים. (אגרות הראי"ה ג, עמ' קנה)<sup>29</sup>

בפרק השני כבר הוכח כי הראי"ה משעין חלק ניכר מתורת הסגוריה הרזית שלו על זיהוי תקופתו כעידן 'עיקבא דמשיחא', או 'אתחלתא דגאולה'. לפיכך, היווצרותן של תהיות על ודאות התקדמות הגאולה בדורנו סודקות ומערערות בהכרח את משענת הסגוריה של הראי"ה.

מאז כתב הראי"ה את אורותיו חלו בחסדי ה' התפתחויות מפליגות: קמה מדינת ישראל הריבונית; צה"ל ניצח ניצחון מזהיר במלחמת המגן של ששת הימים תוך כדי שחרור חבלי הארץ המקודשים; קיבוץ גלויות מארבע כנפות תבל התרחש לנגד עינינו ומיליוני יהודים נטועים בגבולם; וישראל של היום היא מדינה חזקה, צבאית וכלכלית.

עם כל זה, בחלוף מאה שנים מצטמקת והולכת תחושת המלאות של פעמי משיח, והשאלות העולות מן המציאות נוקבות. בראש ובראשונה השואה. חורבן יהדות אירופה עומד במסלול התנגשות עם תהליך גאולת ישראל, שהראי"ה החל לסמנו לפני יותר ממאה שנים. לימוד השואה והעיסוק בה הולכים וגוברים בשנים האחרונות, ומעצימים את תודעתה. בשל כך השאלה על מקומו של החורבן הנורא בעיצומו של תהליך הגאולה מחריפה ונוקבת.<sup>30</sup> לשאלת השואה מצטרפות שאלות ותהיות הקשורות לאירועי ימינו: המלחמות הבלתי פוסקות בין ישראל לערבים, נסיגות מחבלי ארץ שנכבשו במלחמת ששת הימים, חורבן יישובי גוש קטיף, איומים אסטרטגיים שונים על קיומה של המדינה, שחיתות, סיאוב שלטוני,

29. אומנם, בהקדמת הראי"ה לספרו שבת-הארץ (תר"ע, 1910) סגנונו מהוסס יותר: "מי בא בסוד ה' לדעת מתי הטהרו כליל הארץ והגוי... ומתי הגיעה עת דודים... אין אתנו יודע עד מה. ובכן עינינו נשואות לחזות את חביוני המסתרים במקום רואים - בחזון קץ המגולה אשר חכמים מאז הביעו: 'אין לך קץ מגולה מזה'" (עמ' יב).

30. הרב יהודה עמיטל העלה במלוא חריפותה את הסתירה שבין השואה לבין תפיסת הגאולה. ראה: מ' מיה, עולם בנוי וחרב ובנוי, הוצאת תבונות תשס"ב, עמ' 51-64; א' אברמוביץ, 'הראי"ה קוק והשואה, הגות במבחן הזמן', צוהר יח, עמ' 69-81; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 176-178.

שסעים ופערים חברתיים. כל אלה ועוד מציבים סימן שאלה, מודע או לא מודע, על ודאותה ועל התקדמותה של הגאולה.<sup>31</sup>

## ב. החילון כתופעה זמנית

הראי"ה כותב במספר מקומות, בפירוש וברמז, כי תופעת הכפירה ופריקת עול המצוות עומדת לחלוף. הגם שאין הוא נוקב בתאריכים, ניתן להתרשם מסגנונו ומרוח דבריו כי כוונתו הייתה לטווחים קצרים יותר ממאה שנים:

קרוב היום אשר כמחלום בלהות יקיצו כל הנתעים, ויראו כי רק רוח בער צר אותם בחופניו... אז, בבוקר לא עבות אחד, שוב ישונו אלינו כל העדרים הנתעים... נחמו נחמו עמי יאמר א-לוקיכם!  
(מאמרי הראי"ה, עמ' 185)

אולם הראי"ה אינו מסתפק בציפייה לאור הבוקר. מדבריו נושבת רוח אופטימית כי ביכולת תלמידי החכמים להשפיע, להאיר ולרפא את הדור:

אין לשער כמה גדולה היא החובה עכשיו על גדולי תלמידי חכמים, וכל מי שיש לו כשרון ונטיה לדברים רוחניים נשגבים, לקבוע עיקר העיון והלימוד במרומי החכמה הא-להית שהיא כוללת האגדה בכללה... בני ובנות הדור הצעיר הם מעולפי צמא, משען מים חסר להם להחיות את הרגש והדעה שהתעורר בקרבם לתחיה. ודבר זה אי אפשר שיתמלא כי אם ע"י תלמידי חכמים גדולים וקדושים... השאלות הרוחניות הגדולות... מחויבות הן להיפתר עכשיו לכלל העם... צריך לזה עושר גדול ואדיר שרק אז תתרחב הדעה ותתברר השפה, עד כדי להביע הדברים היותר עמוקים בסגנון קל ופופולארי להשיב נפשות צמאות.  
(עקבי הצאן, עמ' קמג)

הפתרון העכשווי שמציע הראי"ה לחילון תלוי בלימוד פנימיות התורה ובהסברתה:

ירחם השי"ת ויתן בלב חכמי תורה חפץ ועוז לעסוק בהרחבה בפנימיותה של תורה ולהסבירה בשפה ברורה... כדי שיגלה ויראה אור קדוש ישראל באור גלוי ומפולש... עתה עת הזמיר הגיע... ובידינו לקרב ולהחיש עת גאולה ושעת רצון אם רק נרצה באמת.  
(אגרות הראי"ה א, עמ' נו-נז)

31. בחוגי תלמידי הרצי"ה נעשה מאמץ ניכר להסיר את סימני השאלה שמשברי התקופה מציבים על ודאות הגאולה והתפתחותה. ראה למשל: לאמונת עתנו א, עמ' קלט, קמא-קמו; שם ב, עמ' קסה-קעח, קנו. ראה גם: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 164-170, 196-200.

באופן דומה כותב הראי"ה בסוף מאמר הדור:

נאיר לפנייהם את הדרך, נתהלך לפנייהם בעמוד אש של תורה... אנחנו נבין לדעתם ושיחם, נדע להכיר את תכונתם הפנימית... והם גם המה ידעו איך לכבדנו... באורח חיים כזה, כשיתרבו בנו עובדי עבודת הקודש באמת... עד מהרה יגלה ויראה הודו והדרו של דור בנינו אלה.

אם מתוך תחושת כוחו וכוחו כוחו בהבנה ובהסברה של רזי תורה ואם מתוך ראיית רגלי מבשר, הראי"ה אינו תופס את תופעת החילון כתופעה שיש לה קיום לאורך זמן. הוא מתנחם בהיעלמותה ונחוש לפעול לשם לכך. פריקת העול של צעירי החלוצים בזמן הראי"ה הייתה תופעה חדשה. חלק גדול מהם למדו בישיבות ובבתי המדרש לפני שמרדו. לא פלא שהראי"ה רואה בה תופעה חולפת ובת שינוי. כשם שזה עתה באה לעולם ולא הייתה עדיין שורש, כך תיעלם ותחלוף בקרב.

אולם החילון בגווניו השונים עודנו חי וקיים, ומקיף את רוב העולם היהודי בארץ ובעולם בראשית המאה העשרים ואחת. כל המביט בעין פקוחה יודה כי מצב הדברים אינו נראה כעתיד להשתנות בטווח הנראה לעין. מבחינה זו אי אפשר להימנע מלשאול ולבחון האם ראייתו האופטימית של הראי"ה עדיין תקפה? האם דברי הנחמה של הראי"ה על אחים טועים מחללי הקודש עדיין מנחמים? האם הצעותיו ותקוותיו של הראי"ה להתמודדות עם החילון ועם הכפירה הוכיחו את עצמן? ומה אפוא נותר רלבנטי מדברי הראי"ה על ארעותו של החילון ועל היכולת להעבירו אל הקודש?

### ג. "ההשתלמות מושגי הצדדים" – הדדיות

בתחילת תרע"ד (1914) יצא הראי"ה למסע המושבות הנודע. אחת מתחנות המסע הייתה המושבה פורייה. הרבנים לא אכלו שם בחדר האוכל משום שהמטבח לא היה כשר. הם ישבו בחדר צדדי ואכלו ארוחת ערב, והנה קולות שירה החלו לבקוע מחדר האוכל. החלוצים התאספו לשירה ולריקודים. הראי"ה התקרב למעגל הרוקדים, אסף אותם סביבו ואמר: "אחים יקרים! התקרבו אלינו, הגיעה שעת קירוב הלבבות. התרחקו זה מזה. היישוב הישן התרחק מהיישוב החדש בגלל חילול הדת. אולי היתה זו התרחקות יתר על המדה. שבים אנו אנשי היישוב הישן לחבק אתכם בזרועות פתוחות. אבל, אנא אחים, התקרבו גם אתם אלינו בדרכי החיים בכל הקדוש לישראל". לאחר שהרב זוננפלד והרב הורוויץ אף הם נשאו דברים, חזרו החלוצים ופצחו שוב בשירה ובריקודים סוערים. הראי"ה עמד במרכז המעגל בהתרגשות עצומה. לאחר זמן מה נעלם הראי"ה ויצא מחדר האוכל. לפתע חזר ופרץ אל האולם, כשהוא לבוש בבגדי חלוץ ורובה בידו. הוא נכנס אל מעגל

הרוקדים ואחריו נכנס חלוץ לבוש בבגדי הרבנות של הראי"ה. הראי"ה הניף את ידיו, רקד לבדו ושר. התדהמה הייתה רבה.<sup>32</sup>

מסתבר כי במעשה זה של החלפת הלבוש ניסה הראי"ה לא רק להסיר מחיצות. הראי"ה רצה להראות כי לבוש החלוצים מסמל דבר מה שעל העולם הדתי ללמוד ממנו; שאולי חסר משהו מעולם החול ללבושי מלבושי הקודש, ולהיפך.<sup>33</sup> במחברתו כתב הראי"ה שורות אחדות המראות עד כמה המשפיע ראה את עצמו גם מושפע, ועד היכן היה קשור לחלוצים ולחילונים:

שמעו אלי עמי, מתוך נשמתני אני מדבר עמכם... מתוך קשר החיים שאני קשור בכולכם, ואתם כולכם קשורים בי... רק אתם הנכם תוכן חיי, בכם אני חי... מבלעדיכם אין לי כלום... כל אחד מכם... הוא ניצוץ גדול וחשוב מאבוקת אור עולמים... נותנים אתם לי תוכן לחיים, לעבודה, לתורה, לתפילה לשירה, לתקווה. (קובץ א, קסג)

שנים אחדות לפני המסע לפורייה כתב הראי"ה את תמצית שיטתו על ההתקרבות ההדדית:

ולב האבות יתחיל להכיר את כל אוצר הטוב והסגולה הגנוזה שבבנים, בעומק נפשם הערה והחיה. והבנים יכירו את הקדושה והטהרה, ההוד והתפארת המלאים בלב האבות... וכל אחד מחברו יקח את כל הטוב את כל הנאה והכשר אחרי הזרחת אור החכמה, הגבורה, העוז והענווה משני הצדדים. שכל אלה יביאו להכרה נאמנה, שרק ע"י ההתאחדות הרוחנית של ישראל הצעיר עם ישראל הזקן תבוא ישועה ותצמח גאולה. (מאמר הדור)

עיקרון ההפריה ההדדית שהראי"ה מביא לידי ביטוי ביחסו אל עברייני הדת מהווה מרכיב יסודי במשנתו והוא פועל יוצא מדרך העבודה של 'העלאת ניצוצות' המבררת את הטוב מתוך הרע ומעלה אותו. ההדדיות מבטלת את תחושת העליונות החד צדדית ומאפשרת הקשבה, למידה וכבוד הדדי.<sup>34</sup>

רבים בציבור הדתי, ובמיוחד הציונים הדתיים, הגשימו, לעיתים מבלי משים, את משאלת הראי"ה ולמדו מאחיהם החילונים לקבל את עולם החול. תחומים כמו התיישבות, השכלה ומדע, תרבות, תעשיה וצבא, הפכו לחלק בלתי נפרד מעולמו

32. על פי תיאורו של א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 119-120.

33. דברים דומים טוען רוזנק שם.

34. דברים מפורשים על "ההשתלמות משני הצדדים" כתב הראי"ה במאמר: מסע המחנות, מאמרי

של הצבור הציוני-הדתי. מהו אם כן "הטוב הנאה והכשר" שראוי לדתי בן ימינו ללמוד מן החילוני באשר הוא חילוני? היש עדיין טוב שכזה? אם יש, מהו? ואם אין, האם במושגי הראי"ה החילוניות סיימה את תפקידה ושלב ההדדיות מיצה את עצמו?

המביט סביבו לא יתקשה להבחין במגמה הפוכה ואפילו זרה לרוח ההדדיות: התנשאות והבלטת חסרונם וריקנותם של החילונים מתוך תודעה חזקה של חד-צדדיות ומלאות עצמית, אפילו ביחס לערכי הצינונות. מגמה זו רווחת במיוחד בקרב המבקשים ללכת בדרכו של הראי"ה. על כן שאלות אלה בדבר תוקפו של היחס ההדדי מצריכות עיון מחדש במציאות ימינו.

התייחסנו עד כאן לשלושה נדבכים מתוך תורת הסנגוריה והיחס של הראי"ה כלפי פורקי העול, תוך כדי בחינתם לאור שינויי הזמן. אולם מבחן הזמן לא מתמקד רק באבני הסנגוריה שבנה הראי"ה. עלינו לזהות גם את האבנים החסרות מבנינו. שתי תמורות דרמטיות שלא היה כדוגמתן אלפיים שנה התחוללו לאחר זמנו של הראי"ה וכמובן שלא באו לידי ביטוי בעקרונות הסנגוריה שלו. עם זאת, הן מהוות אבני יסוד ודרך בגיבוש היחס אל החילונים בימינו לא פחות מאבני הדרך של הראי"ה.

## השואה

אי אפשר לדון ביחס אל החילונים בימינו מבלי להתייחס לשואה. החורבן הגדול שלא היה כמותו מאז חורבן הבית חישק בגורל יהודי אחד את כל מי שזרע ישראל יכונה. היטלר לא הבחין בין דתי לחילוני ובין שומרי מצוות לפורקי עול, אך ידע להבחין היטב בין יהודי ובין מי שאינו יהודי. בגטאות ובמחנות ההשמדה נדחקו האמונה הדתית ושמירת המצוות מפני שאלות הקיום והגורל היהודי.

השואה שהפתה ביהודים שרובם ניהלו אורח חיים חילוני טענה את המכנה היהודי המשותף בחוויה קיומית יהודית שלא על בסיס קבלת עול מצוות. הרב י"ד סולובייצ'יק זיהה את המשמעות ההיסטורית היהודית החילונית שלאחר השואה והגדיר אותה כברית גורל.<sup>35</sup> השואה כוננה ערוץ חדש של זהות וסולידאריות יהודית, תוך כדי ההכרה שעם ישראל ברובו חי במציאות חילונית הרחוקה בתודעתה ובמאפייניה מברית סיני.

35. או 'ברית אבות'. ראה: הרי"ד סולובייצ'יק, חמש דרשות, מכון טל אורות, ירושלים תשל"ד, עמ' 94-95. הרב יהודה עמיטל מדבר על המציאות היהודית החילונית לאחר השואה ועל היחס אל החילונים בניסוח פשוט ושיר יותר: "באשוויץ לא בדקו בציציותיהם של היהודים. וכי נוכל אנחנו, בבואנו לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך, או וחי אחיך עמך, לבדוק בציציותיהם?".

בשנים האחרונות, משלהי המאה העשרים, השואה הפכה להיות נושא רב עוצמה של עיסוק אינטנסיבי בזהות יהודית בארץ ובעולם. מרכזיותה של השואה בסולידאריות ובהזדהות היהודית בימינו מבליטה את היעדרם של אורות הראי"ה מן השיח המתקיים כיום בין דתיים לחילונים.

## המדינה

קיומה של המדינה (במיוחד לאחר השואה) יוצר מציאות חדשה של סולידאריות בין דתיים וחילונים. הדברים אמורים במיוחד כלפי הדתיים הציוניים, הרואים בקיומה של מדינת ישראל ערך דתי. גם היהדות החרדית המסתגרת, שהתנגדה לציונות, מוצאת את עצמה מנהלת שיתוף פעולה ברמה כזו או אחרת עם היהודים החילונים. המציאות של חיים משותפים באותה מדינה מחייבת הכרה הדדית ויוצרת מצע מסוג חדש לשיתופי פעולה וליחס כלפי היהודי החילוני.

אולם לא מדובר בחוויה אזרחית וישראלית משותפת בלבד, אלא בהכרח קיומי. הרב עמיטל מבטא זאת כך:<sup>36</sup>

אם אנחנו מאמינים שמדינת ישראל מהווה מפלט למיליוני יהודים, כן ירבו, וקיומם של אותם יהודים מותנה בשלוותה של מדינת ישראל ובכושר עמידתה מול אויביה. ואם אנחנו מאמינים שבתקומתה של מדינת ישראל וקיומה יש משום קדוש השם... עלינו לדעת כי מדינת ישראל לא תוכל להתקיים אם לא ישררו בה יחסי אחווה ודו קיום בין כל חלקי העם. רק על ידי התייחסות של יהודי ליהודי כאח אל אח, מבלי להתחשב בדעותיו ובמעשיו, נוכל לקיים את המדינה הזאת. ללא זה, סכנת חורבן ח"ו מאיימת עלינו. איני זקוק לאסמכתאות מן המקורות. על כגון זה אמרו חז"ל למה לי קרא, סברא היא.

השואה והמציאות הישראלית המדינית הציבו סדר יום חדש שמחייב שיח ושפה חדשים ביחסי הדתיים אל החילונים (כמו גם ביחס החילונים לדתיים). שפה זו שייכת למחצית השנייה של המאה העשרים והיא כמובן נעדרת משפתו של הראי"ה.<sup>37</sup>

36. הרב י' עמיטל, 'מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית הלכתית', בתוך: הרב י' שביב (עורך), ממלכת כוהנים וגוי קדוש, קובץ מאמרים לנשמת דוד כהן הי"ד, הוצאת המשפחה והחברים תשמ"ט, עמ' 343.

37. בכתבתו הציונית של הראי"ה השימוש במושג 'מדינה' הוא נדיר. הראי"ה מדבר על 'עם', 'אומה', 'ארץ', 'כנסת ישראל' וכיו"ב, וכן על 'משטר', 'שלטון' וממלכה' אך לא על המסגרת הפוליטית הספציפית של המדינה שבדרך. מעניין לציין, כי גם בספריו של הרב צבי טאו, מחשובי מורי תורת הראי"ה בימינו, הביטוי 'מדינת ישראל' או 'המדינה' כמעט אינו מוזכר, לא כנושא לדיון ואף לא

השימוש הרווח היום בביטוי הסתמי 'חילונים' או 'חילוניות' אפילו בקרב החרדים<sup>38</sup> הוא עדות מובהקת לכך. מילון היחס של הראי"ה לא כולל את המונח 'חילונים'. הראי"ה משתמש במונחים המסורתיים החמורים: כופרים, אפיקורסים, עבריינים, רשעים, מחללי הקודש, פורקי עול וכדומה. השינוי אינו מקרי, והוא משקף את התמורות שחלו בעולם היהודי בעשרות השנים האחרונות. גם מי שאין רגשי אהבה בליבו לאחיו החילוני אינו מעוניין לפתח רגשי תיעוב שהמונח 'רשע' מעורר. לו הראי"ה היה חי בימינו, אם מותר להפליג בדמיון, היה קרוב לוודאי נוקט לשון רכה יותר בבואו לכנות בשם תואר את עוזבי התורה.

כך או אחרת, בחלוף מאה שנים, שאלת הרלבנטיות של דברי הראי"ה בסוגיה זו מחריפה והולכת.

## פרק חמישי: הסנגוריה של החזון איש

בניגוד לראי"ה, כתיבתו של החזו"א בנושא זה היא הלכתית, מדודה במשורה ומתומצתת. עם זאת, יש בדברי החזו"א הן מן המעוף והן מן החידוש הסוללים דרך אחרת מזו של הראי"ה ביחס לחילון ולחילונים. החזו"א מתייחס למעמדם של החילונים בדורו תוך כדי דיון בסוגיות הלכתיות מובהקות: שיתוף בעירובי חצרות, שחיטה, ייבום, שתית יין שנגע בו מחלל שבת ועוד. דינו של החזו"א סובבים סביב ההגדרות ההלכתיות המוכרות בחז"ל ובפוסקים, אך מפליגים להיגדים תיאולוגיים והיסטוריוסופיים מרחיקי לכת. בפרק זה אנסה לחלץ מתוך הדיונים ההלכתיים המסועפים של החזו"א בחידושיו לדיני עירובין ולהלכות שחיטה<sup>39</sup> את העקרונות המנחים לנושא דיונו.

כבר בתרפ"ט,<sup>40</sup> בהיותו בוילנה, כשכתב את חידושיו על הלכות עירובין, בהתייחסו

בהתייחסות משנית. הדבר מפליא ממש, ואי אפשר להניחו ליד המקרה. היעדרותה של מערכת ביטויים אלה משפת הראי"ה יכולה להיות הסבר חלקי בלבד להיעדרותה משפת הרב טאו שמלמד את תלמידיו בסוף המאה העשרים על "מאורעות והבנת התקופה", ואכמ"ל.  
38. לעיתים משתמשים החרדים בתואר 'חופשיים'. יוצא מן הכלל היה הרב ש"ך שדבר בפומבי על 'אוכלי השפנים' וכיו"ב.

39. שו"ע, יו"ד א-ב.

40. ציר הזמן של כתיבת חידושי החזון איש מתוארך כאן על פי מחקריו של בנימין בראון. חלק נכבד ממה שכתבתי במסגרת זו על החזון איש מתבסס על עבודתו היסודית והמקיפה של בראון, ובמיוחד על הפרק 'מעמד היהודי החילוני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"ג, עמ' 365-374. בעת הגהת המאמר יצא כבר ספרו הגדול של בראון (לעיל, הערה 4) העוסק בהרחבה בנושא זה בפרק העשירי עמ' 703-734. עם זאת, אין בית מדרש ללא חידוש.

לעירובי החצרות בעירו, דן החזו"א במעמדו של היהודי המתחלן והבחין בין ארבע סוגים של עברייני דת שלכל אחת מהם דין שונה:

ואנו ששוכרין מן השר... אע"ג דיש בעיר מחללי שבת בפרהסיא ומחללי בצנעא... ולבלתי מאמינים אף אם אינם מחללי שבת בפרהסיא... והמכחישים אין להם חלק כלל באמונה...<sup>41</sup>

יש כאן ארבעה סוגים: 'מחללי שבת בצנעה', 'מחללי שבת בפרהסיה', 'בלתי מאמינים'<sup>42</sup>, שדינם כמומר, ו'מכחישים', שדינם כעכו"ם. סוגים אלה מאפיינים את רמות החילון בחברה היהודית כפי שהכיר החזו"א.

מעבר להבחנה בין רמות שונות של עברייני הדת שיסודה במציאות עצמה, קובע החזו"א הגדרות חדשות ביחס לחילון הבנויות על תפיסת מציאות ועל חידוש הלכתי כאחד.

לצורך הבהרת עמדתו של החזו"א יש לציין קודם לכן את הסנקציה החריפה שנקבעה נגדם בגמרא:

תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן: העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין, אבל המינין והמסורות והמומרים היו מורידין ולא מעלין.  
(בבלי, עבודה-זרה כו ע"א)<sup>43</sup>

הרמב"ם פוסק גמרא זו להלכה (הלכות רוצח ד, י-יב), רואה בכך מצווה, וכולל ברשימה את 'האפיקורסים' שכופרים בתורה ובנבואה. בהלכות ממרים מחמיר הרמב"ם עוד

41. חלק או"ח הל' עירובין פז (כג) יג (מופיע גם בחלק יו"ד הל' שחיטה סימן א ס"ק ה). 'בלתי מאמינים' על פי הגדרותיו של החזו"א הם אלה שאינם מאמינים בדברי חז"ל. בימיו הם גם אינם מחזיקים במצוות "דלדין ליכא מחזיקים בקצת המצוות" ודינם לעניין עירוב חצרות הוא כדין מומר. זאת בניגוד למעמד הכותי שאעפ"י שאינו מאמין בדברי חז"ל "אין דינו כמומר כיון שהוא מחזיק במצוות ומקיימן הריהו כישראל במצוות שהחזיק", ע"ש ס"ק יב (ד). ביחס להגדרת הכופר בתורה שבע"פ, ראה בחזו"א יו"ד סימן ב בהרחבה.

42. ההבחנה בין הכופר, שדינו כעכו"ם לעניין עירוב, לבין הבלתי מאמין שאינו מחזיק במצוות ושדינו כמומר אף אם לא יחלל שבת בפרהסיה, דורשת ביאור. ייתכן שמידת ההתרסה ועוצמת הזדון קובעת את הגבול שבין הכופר לבלתי מאמין, או שמידת הוודאות של הכפירה היא זו שמסמנת את הגבול בין שתי ההגדרות.

43. הגמרא שם מבארת כי הכוונה היא רק למומרים להכעיס ולא למומרים לתיאבון. סנקציות נוספות ננקטו כנגד המומרים, למשל: תפילין שנכתבו על ידי מומר נפסלות (שו"ע, או"ח לט, א); אין להתאבל עליו (רמב"ם, הלכות אבל א, י; שו"ע, יו"ד שמה, ה); ועוד. ההגדרות המדויקות של האישים החריגים כמו מינים ומומרים וההבדלים ביניהם לא נתיישבו עד הנה. ראה: י' שילת, אגרות הרמב"ם א, הוצאת מעלות ירושלים תשמ"ז, עמ' לז- מא.

יותר ומוסיף לרשימת המומלצים להורדה אף את הכופרים בתורה שבעל פה. יתרה מזאת, הוא רואה בהמתתם 'מצווה גדולה':

מי שאינו מאמין בתורה שבע"פ... הרי הוא בכלל המינים ומיתתו ביד כל אדם... מורידין ולא מעלין כשאר המינים, והאפיקורסין, והאומרינ אין תורה מן השמים... כל ההורג אחד מהן, עשה מצווה גדולה והסיר מכשול.  
(הלכות ממרים ג, א-ב)

בד בבד עם הקו המחמיר והבלתי מתפשר כלפי הכופרים מראה הרמב"ם פנים להקל ומצמצם את היקף הדין:

במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבע"פ ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו... וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדחיו אותם אבותם, ונולדו במינות וגידלו אותם עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגידלוהו הגויים על דתם, שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר להרגן.  
(שם)

שני עקרונות מחודשים, מרחיבים, שאין להם מקור בש"ס, מציב כאן הרמב"ם בפנינו – אחד להחמיר ואחד להקל. העיקרון המחמיר מכיל את הכופר בתורה שבכתב ושבבע"פ ברשימת האישים שמצווה להמיתם. העיקרון המקל מרחיב את הגדרת "תינוק שנשבה לבין הגויים" ומיישם אותה גם ביחס לבן השבוי בידי אבותיו הכופרים היהודים אף ש"ראה היהודים ודתם". מכאן נובע כי אין דור שני לכפירה מרצון, משום שכל "האוחז בדרכי אבותיו שתעו" נחשב מודח על ידם והוא כאנוס.

רוב הפוסקים שאחרי הרמב"ם לא קיבלו את דבריו.<sup>44</sup> לא כן החזו"א, שהולך בעקבות הרמב"ם עקב בצד אגודל:

וכמו כן אותן שאבותיו פרשו מדרכי הציבור והוא נתגדל ללא תורה,

44. לא הטור (י"ד קנח), לא השו"ע (י"ד קנח, א-ב; חו"מ תכה, ה) וגם לא הרדב"ז, שדוחה את הרמב"ם ואומר: "נראה שכתב זה ללמד זכות על הקראים. אבל הנמצאים בזמננו זה אם היה אפשר להורידן, מצווה להורידן... ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ" (הלכות ממרים ג, ג). גם 'הכסף משנה' ציין שזו "דעת רבנו" ומשמע שלא מצא לה חבר.

דינו כישראל לכל דבר, וצריך למוד שיעור ידיעתו אי לא חשוב מזיד,  
ואותו שדיינינו ליה כאנוס זוכין עירוב עבורו. (י"ד א, ו)

החזו"א מרחיב מעט את חידושו של הרמב"ם, ותולה את מצב האנוס לא רק במי שנולד לאביו הכופר אלא גם למי "שנתגדל ללא תורה". החזו"א מניח שמבחן האנוס הוא "שיעור ידיעתו"; כלומר, ידיעותיו התורניות של הכופר. החזו"א אינו מגדיר את שיעור הידיעה ואינו מפרט את תכניה אך הוא מניח כי יש בידי הידיעה להפוך את האנוס "שנתגדל ללא תורה" לכופר במזיד.<sup>45</sup> המסקנה המתבקשת מוליכה לחומרה קשה מנשוא כלפי דור ראשון לכפירה, ובוודאי כלפי אלה (והם לא היו מעטים) שלא ניתן לומר עליהם שגדלו ללא תורה. האם יורה 'המחזה אברהם' "להוריד" את תלמידו חייקל הווילנאי, ששנה ופרש?<sup>46</sup>

בכותבו את חידושו לחלק יו"ד בשולחן-ערוך בארץ ישראל בשנת תש"ב, נראה כי מגמת פניו של החזו"א ביחסו אל הכופרים משתנה. בנימין בראון מציע שלוש סבות אפשריות לפשר השינוי,<sup>47</sup> אך נראה שאפשר להעלות בקנה אחד את כל שלוש הסיבות לכלל הכרה כי לא ניתן להחיל על עוזבי התורה של ראשית המאה העשרים קטגוריות מחמירות בלתי אפשריות, באשר תופעת החילון היא אחרת ויוצרת מציאות יהודית חדשה. המתבונן יבחין במאמץ מערכתי של החזו"א לצמצם צמצום אחר צמצום את דין 'מורידין'.

בשלב ראשון מעלה החזו"א שלוש מגבלות ליישום הדין:

ואפשר דלא נאמר מורידין אלא במקום דלא אפשר לדונו בבית דין...  
ועוד, דבכל הני דמורידין מהני תשובה, וכיון דעשה תשובה, הרי הוא  
כישראל כשר... ונראה עוד, דאין מורידין אותו עד שישתדלו להוכיחו  
בדברים, אולי יקבל תוכחה. (שם ב, טז)

45. החזו"א (י"ד סימן א ס"ק ו) דן ביחס שבין שיעור הידיעה להגדרת הכפירה. למסקנת הדיון קובע החזו"א ששיעור ההשתדלות בהקניית הידיעה ל'שבוי' "תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיע ברוח קודשם בהכרעת דינו", ע"ש.

46. 'המחזה אברהם' הוא דמותו הספרותית של החזון איש ביצירת המופת 'צמח אטלס' ומלחמת היצר', פרי עטו של הסופר והמשורר חיים גראדה. חייקל הווילנאי, מגיבורי הרומן, למד בשיבות המוסר והיה גם לתלמידו ולבן טיפוחו של 'המחזה אברהם'. התלמיד הבוגר פרש מדרך התורה למגינת לבו של 'המחזה אברהם'.

47. ב' בראון, החזון איש, הלכה אמונה וחברה, עבודת דוקטור, ירושלים תשס"ג, עמ' 370. וכן בספרו 'החזון איש' עמ' 714.

בשלב שני מוסיף החזו"א תנאי מגביל נוסף:

ואפשר דלענין מורידין, כולם מודים דבעינן שיהא רגיל בכך. (שם)

אולם החזו"א לא הסתפק בכך. דעתו אינה מתיישבת עד שהוא עוקר מן היסוד את דין 'מורידין' בזמן הזה. בעשותו כן, צועד החזו"א צעד מרחיק לכת ביחסו אל החילונים הכופרים בני זמנו:

ונראה דאין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו ניסים לישראל, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל. והכופרים אז היו בנליזות מיוחדת, בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם. אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו, וכיוון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת. (שם)

חידושו ההלכתי של החזו"א, שביטל למעשה הלכה פסוקה בגמרא, ברמב"ם ובשו"ע, זכה לביקורת נוקבת ועורר התנגדות.<sup>48</sup> גם עצם ההבנה של דין 'מורידין' כדין שנועד לתיקון עולם ולגידור הפרצה היא כמובן מחודשת ומרחיקה לכת.

אולם בנוסף לחידושו ההלכתי העלה החזו"א רעיון היסטוריוסופי. רביצקי טוען כי הדפוס החרדי ביחס לחילונים מוכן לגלות גישה סלחנית כלפי הפרט החילוני אך דוחה את החילוניות ותרבותה ואת הקולקטיב החילוני; ואילו כאן, לראשונה ובמפתיע, חורג החזו"א מן השורה ומגלה הבנה וסלחנות מסוימת כלפי תופעת החילון וכלפי הקולקטיב החילוני – "נכרתה האמונה מדלת העם". פעם היו הכופרים בעלי יצר לתאוות והפקרות, אך לא כן בזמננו. הכפירה אינה צומחת על מצע הרשע ואין תועלת בביעורה מהעולם.

זאת ועוד, הכפירה המתעוררת בעת החדשה נעוצה בתמורה מטפיסית וקוסמית, ולא רק בתמורה היסטורית. בדורות קודמים רחוקים הייתה השגחה ניסית וגלויה, ואילו זמננו הוא "זמן ההעלם". זהו שורש הכפירה והמרי בעת החדשה לפי החזו"א,

48. למשל, הרב אליעזר ולדנברג כתב: "דבריו עומדים בניגוד להלכות הפסוקות בזה... שפסקו בלי שום תנאי והגבלת זמן ועת, למרות שגם המה חיו כבר בזמן ההעלם" (ציץ אליעזר ח טו, ה). ראה עוד: א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 230-231.

שורש שנוטל את ארס הפשיעה מן הכפירה.<sup>49</sup> נוצר מצב של שידוד מערכות תיאולוגי שבו אמות המידה המסורתיות אינן תקפות עוד. בניסוחו הקולע של רביצקי: "אמנם עגלתו של החילוני נתרוקנה מתוכן דתי,<sup>50</sup> אך רק לאחר שהעגלה הקוסמית כולה נתרוקנה כביכול מן הגילוי הא-לוהי".<sup>51</sup>

מכאן יוצא החזו"א לקבוע מחדש את היחס הראוי אל הכופר בן ימיו:

ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמו שכתב הרמב"ם פ"ג מהלכות ממרים ה"ג, דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה. ותינוק שנשבה מביא קרבן (חטאת)... ומצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו. (שם ב, כח)

כאן מותח החזו"א את היריעה פעם נוספת ומכניס לדברי הרמב"ם מה שלא כתוב בהם. הרמב"ם ראה כאנוסים את בני הטועים, דור שני לכפירה, אולם "ההולך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו, וכפר בתורה שבע"פ תחילה, וכן כל הטועים אחריו", דהיינו דור הכופרים הראשון, דינו לבאר שחת. לעומת זאת, החזו"א מדלג דילוג של אהבה ומחיל את הגדרת תינוק שנשבה על "תלמידיהם". גם תלמידים שהולכים אחרי מורי כפירה למיניהם, אנוסים ייחשבו. בכך הכריע החזו"א כי גם לאותם שגדלו על ברכי התורה ומרדו יש מקום בתוך בית ישראל.<sup>52</sup>

החזו"א אינו מסתפק בהסרת חרב ההורדה. הוא אף קובע מה צריכה להיות העמדה הנפשית כלפי האנוסים הכופרים:

ובהגות מיימוניות פ"ו מהלכות דעות כתב דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה. ובסוף ספר אהבת חסד, כתב בשם הגר"י מולין דמצווה לאהוב את הרשעים מהאי טעמא. והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין, כי אצלנו הוא קודם תוכחה, שאין אנו יודעים להוכיח ודיינינן להו כאנוסים. ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן הייבום, וכן לעניין שאר הלכות. (שם)

49. החזו"א כתב דברים אלו בתש"ב, בטרם נודע החורבן. ייתכן שלאחר השואה דברי החזו"א מקבלים משנה תוקף.

50. על פי המשל המפורסם שאמר החזו"א לכן גוריון כשהאחרון ביקר אצלו בתשי"ג. החילונים, בעלי העגלה הריקה, צריכים לפנות את הדרך מפני הדתיים נושאי מסורת הדורות שעגלתם טעונה במלואה.

51. א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 230.

52. בניסיון להפחית את רמת המזיד של פושעי הדת החדשים, הקדים ר' יעקב אטלינגר את החזו"א. ראה: שו"ת בנין ציון כג.

המצווה לאהוב את כופרי ישראל בנסיבות שעליהן מדבר החזו"א כלולה, ככל הנראה, במצוות 'ואהבת לרעך כמוך', אך טומנת בחובה גם עיקרון נוסף – עיקרון התיקון. כך כותב החזו"א בבואו לבטל את דין 'מורידין' בזמן הזה, כפי שכבר צוטט לעיל:

וכיוון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.  
(שם ב, טז)

לא על מצוות אהבה בלבד מדבר החזו"א, כי אם על "עבותות אהבה" ועל מאמץ מתמיד לתקן ולהעמיד "בקרן אורה". עמדה נפשית ודתית של אהבה בעבותות מאפשרת עמידה הן בפני אתגרים מעשיים המשתנים חליפות והן בפני אכזבות וכישלונות.

הגם שהחזו"א למד מן הרמב"ם ונסמך עליו, אי אפשר להתעלם מקרבה לשונית, סגנונית ורעיונית, בין דברי החזו"א בענייננו (ובכלל זה הביטוי "עבותות אהבה") לבין דבריו של האדמו"ר הזקן בעל התניא:

אמר הלל הזקן, הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום וכו', אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם 'בריות' בעלמא, צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'.  
(ליקוטי אמרים לב)

האם איחד החזו"א את דברי הרמב"ם ואת בעל התניא והתיכם למקשה אחת, או שמא 'התנבא' החזו"א בסגנונו של בעל התניא? על אף הדמיון הרב בין החזו"א לאדמו"ר הזקן, נראה כי החזו"א הוסיף עליו נדבך חשוב. כמאה וחמישים שנה לאחר שכתב האדמו"ר הרש"ז את דבריו בשלהי המאה הי"ח<sup>53</sup> מבין החזו"א כי לא מדובר עוד בשוליים צרים ובבודדים שהתרחקו מתורת ה'. התופעה היא רחבה וגועשת. על כן תוהה החזו"א על פשרה ומבקש, לכל הפחות, את סיבתה. ואכן, החזו"א מצא את הסיבה בהעלם ההשגחה. בלשון אחרת אפשר לומר כך: בעל התניא מתייחס אל החילונים, ואילו החזו"א מתייחס גם אל החילון.

## פרק שישי:

### בין הראי"ה לחזון אי"ש - השווה והשונה

כמו החזו"א, גם הראי"ה דיבר על אונס הכפירה, ואף הוא הכיר בכוחה כרוח סערה כביר שקשה לעמוד בפניו. כמו החזו"א, מבקש הראי"ה שלא להשאיר את הכופרים בחוץ. עוד בטרם עלותו לארץ, בהיותו בבויסק בתרס"ג (1903) כותב הראי"ה:

אין לנו את מי לשנוא, אין לנו עם מי להתקוטט. צאן אובדות היו עמי, רועיהן התעון, והרועים הללו עצמם גם כן נתעו מרועי הרועים שלפניהם שהיו כבר רועים אווילים. חלילה לנו לדון שוגג כמזיד.  
(אפיקים בנגב יז)

למעלה מעשר שנים אחר כך, בשלהי תקופת יפו, בתרע"ד (1914), כותב הראי"ה לאחד מחשובי רבני ירושלים, בן הישוב הישן הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, דברים באותה רוח:

ובכלל אני מוצא, שגם על אחינו הרחוקים שאנו מוכרחים לאסור עליהם מלחמה של מגן או גם של תנופה הננו מזהרים להתנהג בדרך כבוד ונימוס. להלחם על הרע והחטא ולא על רעים וחוטאים, שאולי אינם במציאות אחרי הצירוף הגדול של גלותנו הארוכה. אולי הם שוגגים, אנוסים או מוטעים... וע"י דרכי נועם, ונתיבות כבוד ושלום, נוכל הרבה יותר לתקן ולהציל מאשר ע"י משטמה וקינטוריא.  
(אגרות הראי"ה ב, עמ' רעא)

כמו החזו"א שביטל את דין 'מורידין' בזמן הזה, כך הראי"ה ביטל למעשה את ההלכות החמורות הנוגעות לדחיית הרשעים ולשנאתם.

ועם כל זה, השגגה והאונס אינם כלי המערכה המובהקים של הראי"ה. הטיעון בדבר "תינוקות שנשבו" כמעט שאינו נזכר בתורתו.<sup>54</sup> הסנגוריה של הראי"ה מושתתת בעיקר על יסודות אחרים שאותם גיבש ביצירתו ההגותית, בפעילותו הציבורית ובתשובותיו למתנגדיו הרבים. אומנם כן, הראי"ה ראה עין בעין עם החזו"א את נוטשי האמונה והדת כסוג של אנוסים ואף הושיט להם את ידו וכתת את רגליו להעמידם בקרן אורה, אולם את עיניו הוא נשא רחוק הרבה יותר. הראי"ה גילה מה טוב יצא מן הכפירה והחילון, וטען שהכפירה אינה אמתית כפי שחושבים נושאייה. הראי"ה הסביר מדוע כל זה קורה כאן ועכשיו, וכיצד מתקשרים הדברים

54. ראה על כך: הרב אלישע אבינר, לימוד זכות, סובלנות, לגיטימציה-על היחס ל"חילונים", צהר ג, עמ'

לגאולה, לתשובה ולארץ ישראל. לראי"ה נגלים נבכי ההיסטוריה וצפונות העתיד והוא סמוך ובטוח שלא ירחק היום שבו לב בנים ישוב על אבותם. אך אל המקום שאליו נושא הראי"ה את עיניו לא יביט החזו"א.

רביצקי הגדיר את ההבדל בין הראי"ה לחזו"א ביחס לערכי הציונות החילונית של ראשית המאה העשרים: עגלה ריקה לעומת עגלה מלאה, יאמר החזו"א; שתי עגלות טעונות למחצה, יאמר הראי"ה.<sup>55</sup> הרב י' בן נון הצביע על חמישה דברים שהראי"ה החשיב והחזו"א דחה:<sup>56</sup> התפעמות מהחלוצים וממפעלם, תפיסת המדע והתרבות המודרניים כביטוי לתורת ההתפתחות המדעית, רעיון העצמיות כמקור השראה וסמכות של האדם, הסתמכות על תורת הנסתר ומבט פנימי נשמתי, ותהליכי גאולה.

שני ההבדלים האחרונים שמנה ר"י בן נון הם סלע המחלוקת בין החזו"א והראי"ה ומהם גם נובעים שני ההבדלים הראשונים. הראי"ה המיסטית של הראי"ה, היודעת בסוד ה' ליראיו דברים העומדים בכבשון ההשגחה העליונה ובמסתרי הנפש, זרה לרוחו של החזו"א. כבן יהדות ליטא היה החזו"א נאמן לאידיאל האמונה התמימה. אידיאל זה שפשט ברחבי יהדות פולין וליטא החל מן המאה התשע עשרה ואשר נושא דברו בליטא היה בעל החפץ-חיים, העמיד את האמונה התמימה במרכז החיים הדתיים תוך כדי נטישה, למעשה, של המערכות התיאולוגיות הגדולות: הקבלה והפילוסופיה.<sup>57</sup>

כפועל יוצא מאחזית מפתח הסוד, יודע הראי"ה לפענח חלק מצפונות עת הגאולה. בפרקים הקודמים הראיתי עד היכן רעיון הגאולה והקץ המגולה מרכזי ומהותי בגיבוש יחסו של הראי"ה אל החילון והחילונים. החזו"א, לעומת זאת, מסתייג מכל חשיבה משיחית שיש בה היבטים אקטואליים ומתנגד לה. במכתב לאחיינו כותב החזו"א:

משיח יבוא בהיסח הדעת. מציאותי יהיה רחוק מהשכל ביאתו. יכריחו את עצמם להאמין. [ה]איסור לחשב את הקץ נוהג בכל הזמן, מאמר חז"ל נצחי. בזמן מהפכות, אמונה בגאולה יכולה להיות יותר חזקה, רואים שינויים מהקצה אל הקצה. היום אי אפשר לדבר על מהפכות.<sup>58</sup>

55. א' רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 228, 237.

56. הרב יואל בן נון, 'קהל שוגג - חילוניים וחילוניות בהלכה', אקדמות י, עמ' 251-253.

57. ראה: ב' בראון, החזון איש, עמ' 19-20. וראה בהרחבה במאמרו: 'שובה של האמונה התמימה', בתוך:

על האמונה, עמ' 403-443.

58. שם, עמ' 45. התייחסות מפורשת של החזו"א לשלילת דרכו של הראי"ה מתועדת מפי אחד מבחירי

הראי"ה האמין כי בכוחו להשפיע על דור שלם. הוא גם קרא לתלמידי חכמים ליטול עט סופרים ולהשפיע. לעומתו, החזו"א מפוכח, נטול יומרות ואפילו פסימי. דורו 'דור יתום' ויכולתו להשפיע על בני דורו מוגבלת. הראי"ה מעמיס על הכופרים כוונות נסתרות נעלות, פסיכולוגיות ומטאפיזיות, מדעת ושלא מדעת; ואילו החזו"א, שאין לו אלא מה שענינו רואות, מסרב להעניק אשראי חיובי למורדי הדת. כף הזכות של מאזני החזו"א מחשיבה את כופרי התורה לאנוסים שנשבו ברוח הזמן, אך הכף השנייה מותירה את עגלתם ריקה מתוכן.

הציוני הדתי בן ימינו לא יכול לקבל את החפות הערכית שהחזו"א מייחס לעמיתו החילוני. השותפות במעגלי העשייה של המדינה והחברה הישראלית, ובמיוחד בשירות בצה"ל, מחייבת מיניה וביה שותפות בערכים לאומיים, בערכי יושר, צדק, משפט וכיו"ב. שותפות זו דוחה על הסף גישה המשילה מן היהודי החילוני ערכיות יהודית ומוסרית ומותירה את עגלתו חשופה וריקנית.

אולם כדי להבין את דברי החזו"א בנקודה זו לאשורם יש לראותם בהקשר רחב יותר של שיטתו. לפי החזו"א אין יתרון לערכי מוסר וצדק שלא על פי דין התורה וההלכה. "ההלכה היא המכרעת את האסור והמותר של תורת המוסר", קובע החזו"א, ואף מוסיף:

מחובות המוסריות שישתדל האדם לטעת בלבבו את העקר הגדול הזה, שבכל מקרה אשר הוא נפגש עם רעהו, צריך לשקול בפלס ההלכה לדעת מי הוא הרודף ומי הוא הנרדף... ומי שלא הוקבע בלבו היסוד הזה, לא יועילו רוב לקחו ואומץ שקידתו לקנות מדות מתקנות. (אמונה וביטחון ג)

החזו"א מותח כאן ובעוד מקומות ביקורת חריפה על תנועת המוסר ועל עבודת תיקון המידות, משום שבמנותק מן ההלכה ודקדוק הדין תצא תקנתן בקלקלתן.<sup>59</sup> הוא מזלזל בערכי צדק ויושר אוטונומיים של יראים ושומרי תורה, וכיוון שכך, הייפלא שבמטענם היהודי של חילונים פורקי עול תורה לא ימצא החזו"א דבר?

תלמידי החזו"א: "מה שהפריע לו [לחזו"א] אצל תלמידי הרב קוק היה העניין הזה שהם כבר יודעים לאתר את 'דור התחיה'. הם יודעים להגדיר מה עושה הקב"ה ומה יעשה הקב"ה. כל זה היה מבחינתו משיחיות. הקביעה של הרמב"ם היתה בשבילו בסיסית, זה לא ענייניו... מה אנחנו כבר יודעים על התקופה הגדולה? 'תיפח רוחן של מחשבי קיצין'. הוא היה נגד כל מה שנועד לעזור לקב"ה להביא את המשיח. הקב"ה אינו זקוק לעזרתנו" (שם, עמ' 46).

59. בניגוד גמור לראי"ה, שראה במוסר הטבעי והאוטונומי ערך חשוב. ראה: הרב י' עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, עמ' 28; צ' ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 131-138. על פולמוסו של החזו"א עם תנועת המוסר ראה אמונה ובטחון ד, יז-יח; וראה בהרחבה: ב' בראון, החזון איש, עמ' 49-78.

תמונת מבטו של החזו"א לא תהיה שלמה אם לא נדגיש את צבע היסוד שלה. בד בבד עם יחסו המחמיר, המרוקן מכל תוכן, מעניק החזו"א משקל מכריע למעלה חשובה ובסיסית יותר, בלתי תלויה בדעות ובמעשים, שנובעת מעצם היות היהודי החילוני מזרע ישראל. זהו מקור קדושת ישראל גם בגדרי ההלכה, וזו הסיבה שבגללה יש לאהוב בעבותות אהבה אפילו את הכופרים. דבר זה כשלעצמו איננו חידושו של החזו"א אך קשר העבותות הבלתי מותנה הוא חזק יותר ושורשי יותר מכל המעלות והכתרים שקושר להם הראי"ה.

בניין הסנגוריה המרהיב של הראי"ה בנוי על הנחות אוטופיות נסתרות. משום כך, פקפוק בהן או תהיות על תקפותן בימינו עלולים לערער את הבניין כולו. האומנם הכפירה נושאת את המטען בעל הבשורה שהראי"ה מטעין בכנפיה? עומס הכוונות הטובות, החיוביות, הסמויות והמיסטיות שהראי"ה מעמיס על החילונים ועל החילון עלול להיות לרועץ, בבחינת 'עומס יתר'. האופטימיות שמפזרים אורות הראי"ה עלולה להתנפץ לנוכח מציאות מרה יותר. מבחינה זו, דווקא המבנה המינורי, נמוך הקומה, שבנה החזו"א בתורת הסנגוריה שלו, נראה עמיד יותר ובטוח יותר.

### מסקנות וכיווני מחשבה

בשאלת היחס אל החילונים נושאים בני הציונות הדתית את המסורת הנמשכת מהראי"ה, המעניקה זכויות דתיות למעמדו של היהודי החילוני. אולם בחלוף השנים מתברר כי משנה זו צריכה לימוד ובחינה מחודשת. קולות חדשים, בחלקם מתריסים, נשמעים גם במחנה הממלכתי-דתי, והם מהדהדים ומאתגרים.

עיני הראי"ה הנשואות למחוזות התקווה והאופטימיות כובשות את ליבו של העוקב אחריהן. מבטו מעניק פשר ומשמעות, שמחה ומלאות, התרוממות רוח ופענוח תעלומות. אולם אסור להתעלם מן הפער שבין המציאות לאוטופיה, שבין שורת העין למשאלות הלב. הימנעות מן המבחן המעמת את שיטת הראי"ה עם החילון בן המאה העשרים ואחת, תטיל צל כבד על דרך האורות, ותוליך אותה בהכרח לאחת משתי סמטות צרות: או שהיא תרוקן את המשמעות הרעיונית של שיטת הראי"ה מתוכנה ומהקשרה הריאלי, כעדות שאי אתה יכול להזימה; או שהיא עלולה לעוות את תפיסת המציאות ולגרום עיוורון לנוכח ממשותה. מאידך, עמדתו של החזו"א מהווה עוגן יציב בים הסוער של דת ישראל בימינו ואסור לה להעדר מהשיח הער בסוגיית היחס לחילון.

לנוכח הקשיים ביישומה של משנת הראי"ה ולאור היתרונות שבשיטת החזו"א, עלינו לבחון שלוש חלופות:

**חלופה ראשונה** תאמץ בשתי ידיים את גישתו של החזו"א עליה הרחבנו את הדיבור ותדחה את זו של הראי"ה.

**חלופה שנייה** תמשיך לדבוק רעיונית בסנגוריה של הראי"ה, אך מתוך מודעות לסימני השאלה תפרוס את שיטת החזו"א כמעין 'רשת ביטחון', בבחינת 'אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך'. כי זאת יש לומר, ככל שהבדלים הרעיוניים שבין הראי"ה לחזו"א מהותיים ועמוקים, ההבדלים המעשיים הנובעים משיטתם קטנים הרבה יותר.

**חלופה שלישית** תנסה ליצור סינתזה בין השגב של הראי"ה למינימליזם של החזו"א. לא עגלה מרוקנת מערכים מוסריים ולאומיים כפי שנקט החזו"א ולא עגלה שנושאת את בשורת צירוף האמונה והתשובה הגואלת היוצאת מבית מדרשו של הראי"ה. חלופה זו תחייב זיהוי מחודש של האופי היהודי-החילוני ומטרותיו, ואולי אף תבחין בין עגלות חילוניות שונות בקהילות שונות ובציבורים שונים, ותמצא בו נקודות של אור. נדמה כי סנגוריה שכזו על הציבור החילוני בימינו תתמקד פחות בציר הלאומי-החלוצי של יישוב הארץ ובניינה לקול פעמי משיח, ותשים את הדגש על הדגל המוסרי-אזרחי של הדאגה לאחר ולחלש, ועל החיפוש המתמיד אחר צדק ומשפט והדאגה לחברה ולמדינה, אותו מרימים קבוצות שונות בציבור החילוני.

סוג כזה של מפגש בין הראי"ה לחזו"א טומן בחובו מפתח וסיכוי לדיון מעודכן ורלבנטי בסוגית היחס האורתודוכסי אל החילון. מפגש שכזה יתקיים במרחק לא רב מתפיסתו של הרי"ד סולוביצ'ק שכרתה עם החילונים את ברית הגורל. שם, על הציר המתוח בין אבות, גורל וסיני, יתרחש הדיון.