

עיון בכמה מ"אגרות צפון" לרבי שמשון רפאל הירש*

א. מבוא

במשנתו של רבי שמשון רפאל הירש¹ ממעטים לעיין בימינו. עוסקים בה שרידי יהדות מערב אירופה, האמונים על שיטת "תלמוד תורה עם דרך ארץ", אך כמעט ולא יימצאו בני נוער העוסקים בספריו. את ספרו המונומנטלי "חורב", על משפטיו הארוכים והמסורבלים, על סגנונו הפתטי והמיושן, כלל לא פותחים. את "אגרות צפון" לא מכירים, וכשמעיינים בו הרי הוא כספר חתום. יצירתו היחידה אשר נלמדת קצת, היא פירושו על תורה, וגם זאת בדרך כלל לא בשטתיות ובעיון תוך כדי נסיון לעמוד על עיקרה ויסודה של השיטה, כי אם ברפרוף קל, על פי רוב תוך כדי תמיהה על שיטתו באטימולוגיה. רשר"ה מוכר אמנם מבחינה הסטורית כאישיות חשובה, אשר הודות לפעולתו הנמרצת הצליחה היהדות החרדית בגרמניה לעמוד מול פרץ הרפורמה והתבוללות, אך הפתרונות שהוא נתן, כמו גם צורת החיים התורנית שבה גדל, נאפסים כפתרונות שגויים לתקופתו בלבד.

חוסר ההתעניינות בתורת רשר"ה נובע כנראה משלוש סיבות עיקריות²:

(א) סגנונו המסורבל. דבר זה נכון בעיקר ביחס "לחורב", אך גם בפרושו על התורה לא ירוץ הקורא בקלות.

*עבודת פרויקט במחשבת ישראל, אשר הוגשה בשנת תשמ"ד למכון מרחבים. בזאת מבקש אני להודות למר דוד ירחי אשר עבר על העבודה. העבודה עודכנה מעט לקראת פרסומה.

1. לא עסקנו כאן כלל בביוגרפיה האישית של הרב הירש (להלן רשר"ה). על חייו אפשר לקרוא בסוף "חורב", הוצאת הועד לספרות דתית בישראל, תשכ"ה, עמ' 544 ואילך: "תולדות הרב הגאון הצדיק פאר ישורון ראש לחכמי הדור ר' שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל" (בלי ציון שם המחבר – אולי המתרגם, ר' משה זלמן אהרנזאהן מקאוונא); ברויאר מ., פרקים מתוך ביוגרפיה, בתוך: "הרב ש.ר. הירש, משנתו ושיטתו" בעריכת עמנואל י., ירושלים תשכ"ב (להלן: ספר רשר"ה) עמ' 11; וממנו גם סדרת מאמרים בכתב עת "המעין" בעריכת עמנואל י. ר' חוב' המפתח. ראה גם באגרות צפון דפוס ראשון, וילנא תר"נ; וכן במבואו של היינמן י., במהדורת מוסד הרב קוק.

[ראה עתה גם בס' "תורה עם דרך ארץ – התנועה, אישיה, רעיונותיה" בעריכת מרדכי ברויאר, הוצ' אוני' בר-אילן תשמ"ז. העורך.]

2. ראה קורצויל צבי, כיוונים בחינוך היהודי, תל אביב 1981 (להלן קורצויל צ.), עמ' 31 ועמ' 48. ראה גם קוטשר י., הצלחה וכשלון בשיטת תורה עם דרך ארץ, ספר רשר"ה עמ' 234.

- (ב) ההרגשה הנלווית לקביאת כתביו כי מחשבתו הושפעה בצורה משמעותית מן המחשבה הגרמנית בת זמנו. אגב, טענה זו נשמעת אכזרית ביחס לרשר"ה, כאשר יודעים עד כמה דגל ביהדות אותנטית, הנקיה מכל השפעה חיצונית³.
- (ג) עמדתו מול הציונות, ציפיה פסיבית לביאת הגואל, והבנתו את הלאומיות היהודית. השקפתו בנושאים אלו, ואופטימות שלו ביחס לאפשרות הכרת ייעוד עם ישראל על ידי העמים, נראות בפרספקטיבה הסטורית, אתרי השואה, כאוטופיה.

ברם על אף כל אלה נידמה שהיום ישנה אקטואליות רבה במשנתו של רשר"ה, ויש בה הרבה יותר מאשר אפיזודה הסטורית. אלמנטים רבים במשנתו מהווים עד היום תשובה לשאלות ולשאיפות נוער המחפש גישה רציונליסטית ליהדות. משנתו מהווה בסיס איתן לאלו המעדיפים השתתפות בני תורה בחיים הפעילים, חיי המעשה, על פני ישיבה לעולמי עד באוהלה של תורה בלבד. רשר"ה היה בין הראשונים⁴ במחנה התורני אשר צידד בלימודים חיצוניים ממוסדים, בנוסף ללימודים תורנים. חלק ניכר מהחינוך הדתי היום מבוסס, במודע או שלא במודע, על משנתו בנושאים אלו.

בחוץ לארץ, בעיקר באנגליה ובארצות הברית, ישנה התעניינות מחודשת בתרומת רשר"ה, ולאנגלית תורגמו יותר ספרים מאשר לעברית⁶. הדבר נובע אולי מרגישות פחותה מאשר בארץ לסיבות השליליות עליהן הצבענו לעיל.

ספר אגרות צפון (להלן אג"צ) מהווה תמצית מחשבת רשר"ה, והרעיונות המובאים בו מופיעים בהרחבה בשאר ספריו. מטרת מאמר זה לעיין בכמה נקודות מרכזיות במשנתו של רשר"ה, דרך סקירת חלקים מן הספר הממצה את שיטתו⁷.

3. ראה דבריו על הרמב"ם ומנדלסון, באגרת יח' עמ' 30 ועמ' ע' (מהדורת מוסד הרב קוק), ודבריו להלן פרק ז'.
4. על הקודמים לו ראה להלן בשלהי פרק ז' – לימודי חול בשיטת רשר"ה.
5. ראה קוטשר, הצלחה וכשלון בשיטת תורה עם דרך ארץ בארץ ישראל, ספר רשר"ה עמ' 234.
6. סדורו – למשל – כבר תורגם וכן הסתיים כבר לפני שנים תרגום פירושו לתורה. מבחר מכתביו תורגם על ידי הדיין א.י. גרינפלד ב JADAISM ETERUAL: SELECTES ESSAYS FROM WAITIWAS OF S.R. HIRSCH, LONDON 1956. ביבליוגרפיה של כל כתביו אשר תורגמו לעברית, אפשר למצוא בספר רשר"ה עמ' 365. על רשימה זו יש להוסיף בעיקר את פירושו על התורה (בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ודברים), פירוש על ספר תהילים, המצוות כסמלים, מספר מאמרים מכתב העת ישורון.
7. המאמר עוסק בהקדמת הספר, ובאגרות א', ב', טו', יו', ויח'.

ב. על ההקדמה

שמו המלא של ספר אגרות צפון הוא: "תשע עשרה אגרות על היהדות, מעין משאל מוקדם בדבר פרסום נסיונות המחבר על ישראל וחובותיו", והוא הוצג על ידי מחברו כספר שקדם לספרו האחר – "חורב".

לאמיתו של דבר לא התכוין רשר"ה כלל לכתוב "משאל מוקדם", אך כאשר שלח את כתב היד של ספרו "חורב" למדפיס גרמני מפורסם באלטוניה, חשש המדפיס מהוצאה כספית גדולה הכרוכה בהדפסת ספר עב כרס זה, והציע לרשר"ה לצמצם ולסכם את ספרו בחוברת שהוא יהיה מוכן להדפיס. והיה אם זו תזכה לאהדת הציבור, יהיה מקום להדפיס את חורב⁸. רשר"ה הסכים וכתב חוברת תחת השם הבדוי "בן עוזיאל"⁹, ואלו הן אג"צ שראו אור לראשונה בשנת 1836, בדפוס המריך (J.F. HAMMERICH).
השם אגרות צפון, גובע מפרסום הספר בעילום שם: המחבר הצפין – הסתיר את שמו¹⁰.

גם בחירת השם בן עוזיאל ודאי אינה מקרית, אך עד כמה שידוע לנו לא נימק רשר"ה את בחירתו באף אחד מכתביו. חוקר אחד העלה השערה מעניינת: השם "אגרות צפון בן עוזיאל", מזכיר מבחינה פונטית את השם "אליצפן בן עוזיאל" אשר היה במדבר נשיא משפחת הקהתי¹². משפחה זו היתה החשובה שבמשפחות הקהתי ונשאה במסעות בני ישראל את החשובים שבכלי המשכן. בחירת אליצפן בן עוזיאל היא שגרמה – לפי המדרש¹³ – את מרד קורח. רשר"ה הזדהה עם אליצפן בן עוזיאל הצעיר, וידע שזקנים וחשובים ממנו יערערו על מנהיגותו, אך האמין שהוא זה שיזכה לשאת את הארון השלחן והמגורה, להציל את בנין היהדות¹⁴.

8. GRUNFELD I., HORFB TRANSLATED WITH INTRODUCTION, LONDON, 1962
(להלן גרנפלד), עמ' XXXII ברויאר מ., ספר רשר"ה, עמ' 15. [ברויאר טוען שההצעה באה דוקא מרשר"ה ולא מהמדפיס].

9. גם ספרו גפתולי גפתלי פורסם תחת שם זה.

10. ברויאר מ. 16. TRADITION, JOURNAL OF DRTHODOX JEWISH THOUGHT, VOL. NO 14, SUMMER 1977, P. 146

רוזנבלום ג. – TRADITION IN AN AGE OF REFORM, PHLASERLHIA, 1976, P. 125
טוען שהשם "אגרות צפון" מקביל לאגרת תימן (–דרום) של הרמב"ם. רשר"ה, לדבריו, ראה את עצמו כהרמב"ם של הזמנים המודרניים. דבריו בטעות יסודם, כפי שהוכיח זאת ברויאר, במאמרו הנ"ל.
11. רוזנבלום, שם, עמ' 140–141.

12. במדבר, ג', ל-לא.

13. ראה גם רש"י על במדבר, טז, א.

14. רוזנבלום עמ' 140. לפי פסל, השם בן עוזיאל רומז ליהונתן בן עוזיאל, ראה רוזנבלום עמ' 427 הערה

הודות לחושו המסחרי של המריך זכינו לספר "קטן הכמות ורב האיכות"¹⁵, שהוא פתח למשנתו של רשר"ה, עד שאמרו ש"זו כל תורת רשר"ה ואידך זיל גמור"¹⁶, וש"כל ספרי רשר"ה הם פרוש לאג"צ"¹⁷. ואכן ספר זה, מפירות הבכורים של רשר"ה משקף באמנה את השקפת עולמו, וראויה לציון עקביותו של רשר"ה לאורך השנים, אשר המשיך לדבוק בכל פרטי הגות בעוריו גם בזקנותו. עד כדי כך, שלא מצא לנכון לתקן אפילו לא מילה אחת, בהדפסה נוספת של איגרותיו בימי זקנותו¹⁸.
למעשה, רשר"ה בהקדמתו נותן לנו יותר מרמז שאגרות אלה אינם אלא הכנה לספר אחר שכבר מוכן אצלו:

אותם נסיונות לחבור, שנרמז עליהם באגרת האחרונה, נמצאים כבר מוכנים בידי, על כן רוצה הייתי לראות בהוצאת האגרות האלו מעין פניה בשאלה אל הציבור, אם עלי להוציא לאור גם אותם הנסיונות. הדעות שיחוו הקוראים על אגרות אלו, יכריעו בליבי כיצד לנהוג בנסיונות אלה¹⁹.

רשר"ה חוזר ושונה כמה פעמים באג"צ שאין ברצונו להאריך פה, אלא למסור ראשי פרקים, ואם ירצו בכך הוא ירחיב מאוחר יותר. מהאמור כאן ברור שיש קשר בין חורב ובין אג"צ, ופרסום האגרות בא לשרת את אותה המטרה שפרסום חורב רצה להשיג. לא נטעה איפוא בהרבה אם נתייחס לאמור באגרת יט – המתארת את לבטיו של רשר"ה לפני פרסום חורב ואת מניעיו לחבורו – כנכונים גם ביחס לאגרות צפון.
רשר"ה כתב מתוך תחושה עמוקה של סכנה האורבת ליהדות גרמניה, אשר הרפורמה שלטה בה:

בדמיוני רואה אני ילד אחוז להבות, אשר האנשים אשר מסביב עומדים חרדים באפס מעשה, או אין הם מבקשים אלא להציל את הבנין. אנוכי רואה את הילד קופץ לתוך הלהבות, –

15. וינברג רי"י, שרידי אש, ירושלים, תשל"ז, כרך ד', עמ' שסב, ספר רשר"ה עמ' 193.

16. ברויאר מ. , שם, עמ' 17.

17. קצנלבוגן ר., עיונים באגרות צפון וחורב, ספר רשר"ה, עמ' 98.

18. אהרנזאהן מ.ז., על דבר הספר, באג"צ, וילנא תרנ"א עמ' 11, (להלן אהרנזאהן). היינמן י., מחקרים על רשר"ה, סיני, ירושלים, תש"ט, כד. וראה שם, עדותו של מ. וינר שרשר"ה הוא הסופר האחרון ביותר בתקופתו. וראה ברוזנבלום, הקדמה עמ' XII.

19. אג"צ עמ' א'.

כלום עלי לשאול את שכני, אם גם הוא רואה את הילד? האם עלי איפוא לשים לב לכך שמא בהדחקי אדחוף איש מן האנשים שבקרבותי ופצעו יזוב דם; האם עלי לחשוש, שמא בהתפרצי להציל את הילד אשהה את הצלת הבנין, או אפתח דרך לרוח פרצים חדשה ללבבות את האש? אולם אם אחרתי בראית הסכנה, ובטרם הגעתי פנימה, נתמוטט הבנין ונפל בהמולה וברעש על הילד? ולו נקברתי שם, ואני את חובתי מלאתי?²⁰

תגובת הציבור לפרסום אג"צ היתה נלהבת מאוד, הספר זכה לאהדה רבה, ושנה אחרי פרסומו יצא לאור ספרו העקרי של רשר"ה חורב.

עדות לרושם הכביר שעשו אג"צ, היא בקשתו של צעיר יהודי, אחרי שהתפעל מן הספר לבוא לרשר"ה וללמוד אצלו. שמו של צעיר זה אינו אלא היינריך גרץ, ההסטוריון המפורסם²¹. רשר"ה אכן הסכים, ובמשך שלוש שנים למד גרץ מתורתו של רשר"ה, אך מאוחר יותר נפרדו דרכיהם.

גם בחוגים המתנגדים לאורתודוכסיה התרשמו מאוד מן הספר, ומתנגדו הגדול של רשר"ה, אברהם גייגר, אשר הכיר הודות ל"עומק האמונה, הדבקות הדתית והמוסר הגדול, בהירות המחשבה, נדיבות השפוט והכח המקורי, הודות לכל המידות, השכל והלב, שאין ערוך להן, הבאים לבטוי בחוברת תשע עשה אגרות של בן עוזיאל"²² כי רשר"ה הוא המסתתר מאחרי השם הבדוי, הקדיש דפים רבים בכתב העת שלו לפולמוס עם רשר"ה.

הגדיל מכולם בהערכתו את אג"צ פרופסור דרכמן (DRACHMAN), מתרגמו הראשון של הספר לאנגלית, אשר כתב ב 1899: "עבודה זו תוחמת תקופה בתולדות היהדות בגרמניה ובכל העולם"²³.

הספר תורגם לעברית כחמישים שנה אחרי פרסומו לגרמנית, על ידי ר' משה זלמן אהרזאהן, ה- (BEEIDIQTER, TRANVAETEV) (מתרגם מובהק) של כתבי רשר"ה. הספר אזל מהר, והמהדורה השניה הוצאה לאור כעבור פחות משנה²⁴. מאז תורגם הספר

20. אגרת יט עמ' 3. אגב הדימוי לשריפה חביב על רשר"ה, ותופס מקום מרכזי בנפתולי נפתלי, ראה למשל עמ' 3-4, מתורגם בספר רשר"ה עמ' 245.

21. גרינפלד עמ' XXXV; ברואר שם עמ' 17.

22. WISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT FÜR JUDISCHE THEOLOGIE, 1836, VOL 11, S 351.

מתורגם בגרינפלד עמ' XXXV. זוהי "ההודאת בעל דין" עליה מדבר אהרזאהן, שם, עמ' 13.

23. מובא בגרינפלד עמ' XXXIII.

24. ההוצאה הראשונה (1500 עותקים), יצאה בסוף קיץ תר"נ והשניה בשבט תרנ"א - ראה דברי "השותפים, המעתיק והמו"ל, משה זלמן אהרזאהן ויעקב הלוי ליפשיץ", אג"צ, וילנא תרנ"א.

על ידי חיים ויסמן בהוצאת נצח, תל אביב תש"ח, ועל ידי ד"ר אפרים פורת בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ט. השתמשנו בתרגומו של פורת הנחשב לטוב ביותר²⁵.

בבואנו ללמוד את אג"צ נשים לב לשלוש נקודות שרשר"ה מעיר עליהן בהקדמתו:

- (א) אגרות אלו אינן אלא ראשי פרקים, ותוארו בהן רק קוים כללים.
 (ב) השלמה לרעיונות המובעים באגרות נוכל למצוא בחורב ובספריו המאוחרים של רשר"ה.
 (ג) יש לשים לב לכל הפרטים שבאגרות; הם רבים, ולא תמיד קל לרדת לעומקם.

ג. על אגרת א

בנימין ונפתלי

ספרו של רשר"ה מופיע כחליפת מכתבים בין שני צעירים, בנימין ונפתלי, ולא כחיבור פילוסופי שטתי. אכן לפי רשר"ה השאלות החשובות אינן שאלות תיאולוגיות פילוסופיות מופשטות, אלא שאלות אכסיסטינציאליות: "מה העולם, מהו בקרבי ומסביבי ולי? מה אני לוי? מה אני צריך להיות לוי? וכאישי ישראל, מה אני, ומה אני ראוי להיות?"²⁶ אלה הן השאלות הנצבות מול צעיר העומד להתחתן ומהסס ביחס להמשך דרכו. עליהן יש לתת את הדעת, ולא על שאלות אקדמיות-תאורטיות גרידא.

יחד עם זה ניתן לראות גם נקודה נוספת בסגנונו הספרותי של רשר"ה באג"צ. יש צורך בדו-שיח עם הנוער, ובהסברה, כדי לקרבו ולהעמידו על טעותו. אין להסתגר בד' אמותיו של כל בית מדרש, אלא יש להסביר את עקרונות היהדות בשפה המובנת לנער, בגרמנית, ובסגנון המתאים לו²⁷. רשר"ה כותב בראש ובראשונה לצעירים, ואת חורב יקדיש ל"צעירים וצעירות יהודים חושבים"²⁸.

גם שמות המתכתבים ודאי לא נבחרו במקרה. השם "נפתלי" הוא שם חביב על רשר"ה. שנתיים אחר פרסום אג"צ פרסם רשר"ה את חוברתו הפולמוסית הראשונה, ושמה אף הוא קשור לנפתלי – "נפתולי נפתלי". (גם אחד מבניו של רשר"ה נקרא נפתלי. שם זה מן הסתם רומז לשם הירש, על פי הכתוב נפתלי אילה שלוחה²⁹, ולפי התרגום המשובש של אילה ל – HERSCH).

25. צ. קורצווייל, עמ' 31. אולם ראה כ"ץ, בתורה עם דרך ארץ, בר אילן תשמ"ז, עמ' 19 הערה 20.

26. אגרת ב', עמ' ח'.

27. אגרת יט, עמ' עט.

28. רשר"ה בעצמו היה צעיר לימים כשפרסם את ספרו; פחות מבן שלושים.

29. בראשית מט, כא.

אך רשר"ה מייחס לשם נפתלי גם משמעות אחרת, אותה ניתן לגלות בפרושו על התורה.

"ותאמר רחל נפתולי אלוקים נפתלתי עם אחותי גם יכלתי ותקרא שמו נפתלי"³⁰.

רשר"ה מוכיח, לפי דרכו, ש"נפתולי אלוקים", פרושו – "האבקות אלוקית, מאבק שאין להתבייש במטרותיו". רחל אומרת אם כן: על מלכות אלוקית נאבקתי עם אחותי, למען אוכל גם אני לתת את תרומתי לבנינו הרוחני של ביתנו³¹.

ברור שרשר"ה גם כן רואה את עצמו כנאבק על מטרה אלוקית. לא בכדי קרא לנציג היהדות האורתודוקסית בספרו בשם נפתלי.

בר שיחו הוא "בנימין", האח הקטן שיש לחנכו. ואכן לא פעם מגלה נפתלי יחס אבהי במקצת לבנימין ומכנה אותו בני³². בנימין הינו אחיו הרוחני של יוסף אבן עקבין, תלמידו של הרמב"ם, אשר למענו נכתב "מורה נבוכים"³³, והמתלבט גם הוא בשאלת היחס בין תורת ישראל והפילוסופיה המודרנית.

את נפתלי ובנימין נלמד להכיר דרך שתי האגרות הראשונות. בנימין קיבל בצעירותו חנוך יהודי בבית הוריו, אך היה זה חנוך יהודי קלוקל, "בהדרכת מורים מפולין, ללא הבנה והשגה"³⁴. נקודה זו חשובה מאוד במשנת רשר"ה. את עיקר מאמציו יקדיש רשר"ה בתור רב בקהילות שונות, ובעיקר בפרנקפורט, לענין החנוך, חנוך שצריך להכשיר את החניך להתמודדות עם העולם הסובב.

את היהדות התחיל בנימין "להכיר", רק אחרי "שעזב את בית אבא, השכיל על ידי קריאה בספרים והתערב עם הבריות"³⁵. לעומת זאת קיבל בנימין השפעה מ"סופרים

30. בראשית ל, ח.

31. פרוש על התורה, שם.

32. אגרת ז', י' ועוד.

33. רוזנבלום, עמ' 126. וראה שם באריכות. [עם ההבדל העצום ברמת המכותבים – ר' מעלתו, השכלתו וחכמתו של ר' יוסף, כמבואר במבוא למו"נ, לעומת הדגשת בורותו של "בנימין"!] העורך.

34. אגרת א', עמ' ג'. המלמדים באו רובם מפולין; ראה שרפשטיין צ. תולדות החנוך בישראל בדורות האחרונים, ניו יורק, תש"ח עמ' 67. רשר"ה מצטרף כאן לדעה הרווחת נגד מלמדי פולין: "חנוך ילדינו נמסר לאורחים הנאלחים שפולין שולחת לנו והם מתפשטים כאן כילק. גדול הנזק הנגרם לילדים על ידי הלמוד הישן. המלמד הנו בור בעל מרה שחורה, נודד פולני שלא למד דבר על בוריו, שראשו מלא קורי עכביש, ושמנהגי אשכנז ודרכי חייה מזוירים לו"; דברי דוד פרענקל, מנהל בית הספר היהודי בדסוי, מצוטט אצל שרפשטיין, שם עמ' 69.

35. אגרת א', עמ' ג'.

ומתקני דת יהודיים³⁶. בנימין עומד להתחתן והוא ניצב על פרשת דרכים בשאלת המשך דרכו ביחס לתורה ולמצוות.

נפתלי, רב צעיר, הונך בבית הורים "נאורים, שומרי דת"³⁷. הוא קיבל חנוך תורני יסודי, ולעומת בנימין שאחד מיסודות הכרתו הוא "קצת עיון במקרא ובתלמוד"³⁸, נפתלי למד קודם מקרא ואחר כך גמרא. "משחר ילדותי דברו צלילי המקרא אל ליבי, ועת בגרה דעתי יותר, הביאני המקרא מתוך עצם תשוקתו לידי למוד גמרא"³⁸.

כאן מגלה לנו רשר"ה אחד מיסודות תורתו החנוכית, שעליה נדבר להלן³⁹. נפתלי בקי גם בתרבות הכללית, והוא "יודע לראות את היופי שבוייגליוס, טאסו ושקספיר, ... יודע לירד לעמקם של בניני העסק המאוששים של ליבניץ וקאנט"⁴⁰.

טענות בנימין

במכתב בנימין ביקורת נוקבת על התורה והיהדות, ורשר"ה יתמודד איתה לאורך אג"צ, ובמיוחד באגרת טו. הטענות ששם רשר"ה בפי בנימין הן הטענות שהועלו בזמנו נגד העולם האורתודוכסי, אך אינן עשויות מיקשה אחת. בחלק מדבריו מבטא בנימין עמדת משכילים ומתקני דת, ובחלק – דברים שרשר"ה מזדהה איתם.

את ייעוד האדם רואה בנימין באושר ובשלמות, והשקפה זו היא עתיקת יומין. כבר בזמנו קבע אריסטו שמטרת פעולות האדם היא האושר.

...נשאל: כיון שכל הכרה וכל עסוק שואפים למה שהוא טוב, מה היא אותה מטרה שלפי טענתו חותר אליה המדע המדיני, ואיזהו שיא כותרתן של כל הטובות הנתנות להגשמה? והנה אשר לשמו של מבוקשנו זה, כמעט שרווחת הסכמה כללית בין רוב בני אדם; שגם לדעת רוב בני אדם, וגם לדעת המעונגים שבהם אין זה אלא האושר⁴¹.

אך הגדרת האושר כמטרה עליונה לפועל האדם אינה מספיקה: "לגבי מהותו של האושר, חלוקות הדעות"⁴². ההגדרה הרווחת של המונח "אושר" במשך הדורות היתה

36. שם.

37. אגרת ב', עמ' ו'.

38. אגרת א', עמ' ג'.

38. אגרת ב', עמ' ו'.

39. ראה דיונונו באגרת יח'. רשר"ה בתארו את חנוכו של נפתלי, מתאר חנוך דומה לזה שקבל הוא עצמו בצעירותו.

40. אגרת א', עמ' ד'.

41. אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכס, תרגם ג. ליבס, תל אביב-ירושלים, תשל"ג עמ' 17.

42. אריסטו, שם.

שאושר הוא הנאה, אם גופנית לפי גרסת אריסטופוס והאסכולה הקירנית למשל, אם רוחנית לפי האסכולה האפיקורית.

בתקופת רשר"ה, השפיעה מאוד תורת ג'רמי בנתם (1748–1832) ותלמידו ג'ון סטיוארט מיל (1806–1873), ה"תועלתיות" או "אוטיליטאריזם", אשר ראתה את המעשה המעניק את מירב האושר למירב האנשים כמעשה הרצוי מבחינה אתית. אין ספק שטענות בנימין יונקות מהשקפת עולם זו, ועל פיה שופט בנימין את התורה. המסקנות אינן מעודדות:

אם נשים עקרים אלה קנה-מידה ליהדות, מה מאוד תהיינה

המסקנות שנקבל!⁴³

ופה משמיע בנימין האשמה חמורה:

התורה עצמה אוסרת כל הנאה, ומעכבת חדות חיים⁴⁴.

בנימין אינו מאשים סתם, אלא הולך ומוכיח את האשמותיו:

עיינ נא אתה עצמך בספר אורח חיים, ספר שנתן בידינו להורותנו את כל חובות היהודי, מה הוא מלמדנו מלבד הלכות תפילה, צומות ומועדים?⁴⁵

ואמנם תאור בנימין את היהדות האורתודוקסית שסביבו מדוייק, ורשר"ה שותף עמו בהערכת המצב.

באגרת יח' יכתוב רשר"ה בתארו תהליך הסטורי שהתפתח אחרי פרסום השלחן ערוך: אולם לרוע מזלנו לא הגיע לידי האנשים אלא כמעט חלק אחד בלבד מאותו חבור, הכולל, רק את הפרקים של עדות ועבודה, עבודת ה' והלכות החגים⁴⁶.

אך טעות בנימין נעוצה בכך שאינו מבחין בין התורה עצמה ובין הגשמתה בדורו. הוא מבקר בצדק את היהדות כפי שהוא רואה אותה סביבו, אך אינו מבין שאין זו יהדות אותנטית. בשבילו הספר "אורח חיים" בא להורות את כל חובות היהודי. בדיוק כפי שתאר רשר"ה: שכחו שלשה חלקים של השלחן ערוך, והדבר הביא למצב ש"את החיים לא הכירו"⁴⁷.

את מצבו העגום של עם ישראל מבחינה מדינית ותרבותית תולה בנימין בתורה, תוך כדי הפרכת הטענה שעם ישראל אמנם מהווה עם. "וכך, אף על פי שמשוללים אנו עד

43. אגרת א', עמ' ג'.

44. שם.

45. שם, עמ' ד'.

46. אגרת יח', עמ' ע'.

47. שם.

כלה מכל אשר שייכות לו לעם, מכל מקום נחשבים אנו כעם וכל אחד מאתנו מרותק מלידתו אל שלשלת אסונות זו". זו טענה שרווחה מאוד בחוגי הרפורמה, והביאה לתקוני דת מרחיקי לכת. שללו מן היהדות את אופיה הלאומי, וראו בה דת גרידא. טענה זו היתה אמורה להקל על תהליך האמנציפציה של היהודים, והשתמשו בה יהודי צרפת כבר בתחילת המאה ה-19.⁴⁸

אברהם גייגר, יריבו של רשר"ה, מתוך רצון "לשחרר" את היהדות מאופיה הלאומי, רצה לבטל בדת ישראל כל סימן של יחוד לאומי ושל הבדלות מאומות העולם.⁴⁹ גורלם של יהודים בארצות אחרות לא נגע ללבו, והמונח "כלל ישראל" היה בשבילו ריק ממשמעות. מובן מאליו אם כן, שכל תקוה לשיבת ציון היתה זרה בעיניו, והוא השמיט לה כל זכר בסידורו. השאיפה היתה ליהפך תחילה לאזרח גרמני או צרפתי, ורק אחר כך יהודי. כדי להשיג מטרה זו, היה צורך להפיל את המחיצות שההלכה מעמידה בין היהודים ושאר העמים, מחיצות המונעות מן הגוים להעניק לנו את האמנציפציה, כי התורה "על ידי חוקיה המבדילים אותנו מכל העמים מעוררת היא לכל הפחות בלבם חשד, אי אמון ושנאה, כופפת את נפשנו להבלגה שקטה, ומזמנת בכך את לעגם".

אך התורה מגבילה אותנו לא רק בחיינו המדיניים, אלא גם בחיינו הרוחניים. המדע שלנו "מבלבל את המוח, מתעהו ומשיאהו לידי חטוטים ודקדוקי-עניות ועושהו בלתי מוכשר לכל דעה ישרה"⁵⁰. ומכאן תמיהתו של בנימין על נפתלי: כיצד זה יכולת אתה ליהנות מכתבי הקודש, כתבים ללא תכנית וטעם, ומספרי התלמוד מעורבבי המושגים, אתה שיודע לראות את היופי שבוירגיליוס, טאסו ושקספיר, אתה שיודע לירד לעמקם של בניני ההיסק המאוששים של לייבניץ וקאנט?⁵¹

על ספקותיו ושאלותיו דורש בנימין תשובה, אך ברור לו שתשובת הרפורמה לוקה בחסר. אמנם, נקודת המוצא של הרפורמה זהה לשלו, על ידה "יסולק אמנם קמעא קמעא כל שאינו מתאים למושג על יעוד האדם ולדרישות הזמן", אך בנימין מבין שזו כבר אינה יהדות, אלא יצירה חדשה, המסתמכת במקצת על חורבות הישנה. אבל אם כן, למה לא לבנות בנין חדש לגמרי?

על שאלות אלה ינסה רשר"ה לענות באגרותיו.⁵²

48. ראה על כך להלן, אגרת טז.

49. רוטנשטרייך ג., המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, 1966, עמ' 131.

50. אגרת א', עמ' ד'.

51. שם, ומעניין להשוות את דברי בנימין לדברי שלמה מיימון, ראה ספר חיי שלמה מיימון, תשיג, עמ' 69 ואילך.

52. באגרת טו יתמודד רשר"ה עם הטענות שמעלה בנימין אחת לאחת.

ד. על אגרת ב

הגישה ללימוד תורה

בנימין הניח את אושרו של האדם כקנה-מידה לבדיקת ערך היהדות, ועל פי זה העלה שאלות קשות. רשר"ה מעלה ספקות לגבי קנה-המידה בו מודד בנימין. מבחינה מתודית, אין הגישה נכונה טוען רשר"ה: קודם יש ללמוד את הנושא, להכיר "תחילה את שאנו רוצים למדוד... בדרכנו אל הכרה זו אולי נקבל קנה מידה אחר...".

באגרת ב' מתאר לנו רשר"ה את הדרך הנכונה בה יש לגשת לעולם היהדות בכדי להבין אותו על בוריו⁵³.

הדרישה הראשונה והחשובה מכל היא להסתכל על היהדות "מתוך המקור" ולהבין את מהותה מתוך התורה עצמה. לא רק את מהות התורה נוכל להבין מתוכה, אלא גם את מהותו ואת יעודו של עם ישראל.

"התורה שבעל פה ובכתב היא המקור היחידי לתלמודו של היהודי"⁵⁴.

חשובה מאוד היא הדרך בה ניגש ללימוד. המאה ה-19 היא תור הזהב של חכמת ישראל, *wissenschaft des judentums* בגרמניה, ובין לימוד התורה כפי שדורש רשר"ה לבין זו הנהוגה בחוגי חכמת ישראל רחוקה הדרך כרחוק מזרח ממערב⁵⁵. יש ללמוד את התורה "לא לשם חקירות בלשניות ואנטוקוואריות, לא כדי למצא בה סמוכין להשערות אנטדילוויאנות וגיאוגנסטיות", וגם לא לשם חקירות מטפיזיות. לא מתוך צפיה לגלוי סודות שלמעלה מן הטבע⁵⁶, "אלא נקרא בה כיהודים"; ופה באה תביעה גדולה. רשר"ה מבקש מן הקורא שיקבל את הקביעה כי התורה ניתנה מאת ה', כפי משמעות התביעה להסתכלות על התורה מבפנים. עלינו לקבל את ההנחה הזאת, ולאורה לשאול ולשקול. חכמת ישראל ובקורת המקרא יצאו מתוך ההנחה שהתורה היא יצירה אנושית, ולאור הנחה זו פירשו את המקרא. זו אינה הדרך טוען רשר"ה. יש לקבל את עדות התורה על עצמה ולראות אם אפשר לקיים את הבנין על פי החוקים הללו. רשר"ה

53. רשר"ה מרחיב עוד בנושא השיטה הנכונה במחקר התורה, באגרת יח; וראה על כך דברינו להלן.

54. על ההשלכות הפרשניות של עקרונ זה, ראה דברינו על האטימולוגיה הספקולטיבית.

55. ראה גם אגרת טו עמ' נו.

56. על יחס רשר"ה לקבלת ראה להלן בפרק ז'. ראה גם פרושו על בראשית א, א, ד"ה את השמים ואת הארץ: "...אין לנו לצפות כאן לגלוי בריאה של עולמות עליונים מופלאים. העולם שמחוץ לכדור הארץ גדון ונוכר רק ביחסו אל הארץ. תורת ה' היא תורה כשמה. היא מורה את דרכנו בעולם הזה והיא מכוננת את צעדינו בארץ החיים". יש פה אולי הד לדברי קאנט על הגומן והפגומן.

משוכנע שכל מי שיגש בכנות ללימוד התורה מתוך עצמה, סופו לקבל על עצמו את עולה⁵⁷.

ההסתכלות על התורה מתוך עצמה היא נקודה מרכזית בתורתו של רשר"ה, והוא חוזר עליה באגרת יח'⁵⁸ וברבים מכתביו. התורה היא תופעה יחידה בעולם, אין דבר שאפשר להשוות לה, ולכן השאלת כל מושג מן העולם הכללי לעולם התורה היא עוות, וחוסר דיוק מדעי. לרעיון זה הקדיש רשר"ה את אחת המסות החשובות שלו: "חג השבועות וייחוד התורה". "התורה היא אחת ויחידה, כמו ה' בוראה, אין לה שום דבר משותף עם תורות אחרות... היא כה יחידה שאפשר להשוותה לעצמה בלבד, היא משהו sui generis; כך שמרגע שמתארים אותה בשמות ומושגים לקוחים מספירות אחרות, מעוותים את מהות התורה וסותמים את הדרך להבנתה האמיתית"⁵⁹.

שיטת האיטמוולוגיה הספקולטיבית

בהמשך לכך אין להתפלא מן הדרישה הבאה של רשר"ה, והיא: לימוד התורה בעברית. דרישה זו באה לא רק לאור הקושי בתרגום מושגי התורה לשפות זרות, אלא גם כתוצאה ממהותה המיוחדת של השפה העברית.

אולי אין שפה אחרת המראה בבהירות שווה כמו העברית את המחשבה היוצרת בפועלה ביצירת המלים. המלים העבריות אינן תוצאה של רשמים מקריים, חד צדדיים, המתבטאים באופן אונומטופאי בעזרת החושים. הם מקבלים את חותמם מרעיונות ברורים הגלומים בתוך המילים... מכל מילה בעברית בוקע רעיון ברור או תפיסה ברורה של האובייקט שלה⁶⁰.

57. ר' שביד א. תולדות ההגות היהודית, ירושלים תשל"ח.

58. אגרת יח, עמ' עג.

59. GESAMMELTE SCHRIFTEN (להלן כתבים) 1, עמ' 80.

60. גרינפלד, J.E עמ' 195. בחורב (עמ' 385) חוזר רשר"ה על חשיבות הוראת השפה העברית לילדים בגיל צעיר, והוא מביא שם בהערה את דברי הספרי לפרשת עקב: מכאן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו לשון הקודש, ואם אין מדבר עמו לשון הקודש ואינו מלמדו תורה, ראוי לו כאלו קברו. פרדוכסאלי אולי שרשר"ה כתב את מרבית ספריו בשפה הגרמנית; אך ברור שבכך הוא רצה להגיע לצבור רחב כמה שיותר, וראה אגרת יט עמ' עט. אולם ראה אליאב מ., אהבת ציון ואנשי הו"ד, תל אביב, תשל"א עמ' 75.

כבר "ראשונים" שבחו את הלשון העברית ודברו על מעלתה המיוחדת. לפי רבי יהודה הלוי "היא האצילה בלשונות" – דבר הידוע הן על פי המסורת והן על ידי ההגיון⁶¹. גם הרמב"ם טורח להסביר למה נקראה העברית לשון הקודש⁶².

אמונה זו במהותה המיוחדת של השפה העברית היא בסיסה של שיטתו של רשר"ה בלימוד התורה בדרך האטימולוגיה שהוא מכנה "דרשנית", ואשר כונתה בפי חוקרים מאוחרים יותר "ספקולטיבית"⁶³.

ישנם שני יסודות ליצירת שפה: יסוד אובייקטיבי ויסוד סובייקטיבי.

יש או תתכן, יצירה אובייקטיבית ויצירה סובייקטיבית. השפה מביעה את מהות הדברים ומציינת את טיב יחסיהם; והנה יתכן ששפה נוצרת באופן אובייקטיבי, הוה אומר – היא מביעה את מהותם האובייקטיבית של הדברים ואת טיב יחסיהם לעולם; או היא נוצרת באופן סובייקטיבי – על פי ההשקפות המיוחדות הרווחות באומה, על הדברים ועל יחסיהם...⁶⁴.

השקפה זו על מהות השפה העברית ורום מעלתה עדיין אינה מספיקה כדי להבין את המקרא. חסר לנו עדיין הצופן שיאפשר לנו לפענח את המקרא ולחדור למשמעותם הפנימית של המילים. רשר"ה השתמש לצורך זה ב"עקרון קרבת ההגאים"⁶⁵, שנמצא כבר בפרוש רש"י על התורה: "לא תלך רכיל בעמך... אני אומר שהלשון רכיל לשון הולך ומרגל, שהכ"ף נחלפת בגימ"ל. שכל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו, ב"ת בפ"א וכו'". רשר"ה הפך כלל זה לשיטה, ועשה בה שמוש רווח במידה שלא געשתה לפניו.

דוגמאות לשיטה זו נוכל למצא במשפחות המלים הבאות, המבססות את שיטת רשר"ה: צחק – שחק – צעק – זעק – שאג, סוס – זוז – שוש – צוף, ברא – ברח – פרח – פרה – פרא.

61. ריה"ל מאמר ב', אות סח.

62. רמב"ם – מו"נ, מ"ג פ"ח. וראה דבריו בפרוש המשניות אבות פ"ב מ"א, על המשנה הוי זהיר במצוה קלה.

63. על האטימולוגיה הספקולטיבית אצל רשר"ה, עיין היינמן: טעמי המצוות בספרות ישראל, עמ' 106; גרינפלד, עמ' CVI; יעקובסון: ספר רשר"ה, עמ' 45. הוכרמן י. בספר יעקב גיל, ירושלים תשל"ט, עמ' 275; מבוא למהדורה העברית של פרוש רבי שמשון רפאל הירש.

64. פירוש על התורה, בראשית י"א, ז'. ור' נ.ה. ויזל, גן געול, וינה תקפ"ט, שקדמו בשיטה זו.

65. את הבטוי טבע רשר"ה בהקדמתו לפרושו על בראשית.

66. פירוש רש"י על ויקרא י"ט, ט"ז – ראה גם בפירוש הרמב"ן, דברים ב', כ"ג.

67. פירושו, בראשית י"ו, י"ז.

רשר"ה מגלה גאונות בשמוש בעקרון זה, החוזר לעתים קרובות מאוד בפרושו, ומצליח בעזרתו להציג רעיונות עמוקים ומפתים; הוא ייחס לנושא זה חשיבות גדולה והקדיש לו סדרה של שמונה מאמרים שהופיעו ב"ישורון" בשנת 1862.

רשר"ה כותב בהקדמה לפירושו על התורה שהוא מקווה "שהשיטה נושאת את צדוקה בחובה לגבי כל קורא בעל מחשבה". ואולם, קשה להשתכנע מהערך המרעי של השיטה, על אף השגיו המרשימים של רשר"ה. מבחינה הסטורית ניתן אולי לציין שבמישור זה לכהפ"ח, לא נמצאו לרשר"ה יורשים⁶⁸.

בסוף האגרת באה בקשה מבנימין להתעלם מכל דעותיו הקודמות. מוטל עליו לשכוח את תורת "המורים הפולנים", ולשאול שאלות אכסיסטנציאליות: "מה העולם, מהו בקרבי ומסביבי ולי? מה אני לו? מה אני צריך להיות לו? וכאיש ישראל מה אני, מה אני ראוי להיות?" היהדות אינה תיאולוגיה. "כיהודים נקשיבה נא לתשובה מפי האלוקים אשר אך לו פתרונים".

את יעודנו נלמד מן התורה. היא תאיר את דרכנו: "התיאולוגיה מכילה את מחשבות האדם על הקל ועל הדברים האלוקיים. התורה מכילה את מחשבות ה' על האדם והדברים האנושיים". המטפיזיקה אינה ענייננו. "על מהות ה' והעל טבעי לא נמצא בתורה כלום"⁷⁴.

ה. האמנציפציה

אגרת סז, היא הראשונה מארבע האגרות האחרונות של הספר, הבוגעות בבעיות "מודרניות". אחרי שהונחו באגרות הראשונות הנחת היסוד של השקפת עולמו של רשר"ה, מתייחס הוא עתה לבעיית האמנציפציה: האם היא חיובית או שלילית, והאם יש לשאוף אליה?

סכנות האמנציפציה

בנימין התייחס באגרתו (שאינה מופיעה בספר) לסכנה הטמונה באמנציפציה: התקרבות יתר לגויים, שסופה "טשטוש סגולת היחוד של ישראל", והתבוללות בחברה הגרמנית.

68. עיין שביד א, שם, עמ' 391, המדבר על הקושי להזדהות עם פרוש רשר"ה. וכן בקורצויל, עמ' 51, ובמסקנותיו.

69. כתבים I, עמ' 89.

בתקופת רשר"ה, המאבק על האמנציפציה בגרמניה בעצומו, ואחת השאלות המרכזיות העומדות על הפרק היא האם יש להגדיר את היהדות כעם או כדת. בנאום לפני הפרלמנט הכל-גרמני, בפרנקפורט, אמר היהודי הגרמני גבריאל ריסר על היהדות, שאינה אלא "מפלגה דתית, שאינה מבקשת מבחינה אזרחית אלא להתמזג בתוך העם הגרמני, שאינה רוצה בהוויה לאומית, אשר ברו שונאיהם מלבם, והיא חושבת ומרגישה גרמנית"⁷⁰. על רקע מאבק זה עולה שאלת בנימין האמנס יש לשאוף לאמנציפציה ולהלחם עליה, אם תוצאותיה עלולות להיות כה הרות אסון?

ייעוד עם ישראל בגלות

הגלות הרי היא עובש. אך יש גם שאלה אחרת: האם אין זה מן ההכרח שעם ישראל יסבול בגלות? האם אין בהקלת עול הגלות נסיון בריחה מן העובש? על השאלה האחרונה, תשובת רשר"ה חד משמעית: "אותה דחיקת רגליים ואותה ההגבלה בדרך החיים אינן תנאי מהותי של הגלות". ואת זה יוכיחו דברי הנביא ירמיה לגולי בבל: "בנו בתים ושבנו; ונטעו גנות ואכלו את פרין; קחו נשים והולידו בנים ובנות, ורבו שם ואל תמעטו. ודרשו את שלום העיר, אשר הגלית אתכם, רבו שם ואל תמעטו. ודרשו את שלום העיר, אשר הגלית אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ה', כי בשלומה יהיה לכם שלום"⁷¹. אמנם דברי ירמיה לא נאמרו ביחס לגלותנו אנו, גלות אדום, ואולם ניתן בכל זאת ללמוד מהם שאין הסבל מתנאי הגלות. יתירה מזו לא רק שאין הסבל מתנאי הגלות, אלא שיש חובה להתאזרח בארץ בה גלינו ולדרוש בשלום המלכות. ואם כך הדבר ביחס לגלות בבל, אליה הובאו היהודים בתזקה ולפרק זמן קצר ומוגדר של שבועים שנה, על אחת כמה וכמה בארץ שבה לא הובאו היהודים בחזקה אלא באו מעצמם לגור ולהשתקע בה, ובגלות שבה לא הוגד מראש כמה זמן עליהם לשבת שם⁷².

"ההתחברות הזאת אל המדינה שבכל מקום, הרי היא אפשרית בלי שתזיק לרוח היהדות" טוען רשר"ה, והוא מבסס את הטענה הזאת על הבנתו את תפקיד הגלות, כפי שכבר הציע באגרות קודמות ושעליה הוא שב וחוזר. לעם ישראל יש ייעוד בעולם; מלוי דברי התורה, עשיית רצון ה', קדוש האמצעים הגשמיים ונצולם לעבודת הבורא. החיים המדיניים בארץ ישראל אינם אלא אמצעי להשגת מטרה זו: "לכן נתנו לו (לעם ישראל)

70. דובנוב, ימי עם עולם, ט', תל אביב, תשל"ב, עמ' 166.

71. ירמיה, כ"ט ה' – ז'.

72. ראה חורב, עמ' 435.

לאחזזה ארץ וברכותיה, ונתנו לו מערכת מדינה; אך לא כמטרה נתנו אלה, אלא כאמצעים למלא דברי תורה, ושמירתה היא איפה התנאי היחידי לקיומו⁷³. ובאגרת אחרת: "עם אבדן חיי המדינה שלו לא בטלה תעודתו, שהרי אף הללו, לא היו צריכים לשמש אלא אמצעי בלבד בשביל תעודה זאת". וכך באגרת שלנו: "אותם חיי המדינה העצמאיים של עם ישראל בימי קדם לא היו עצם ותכלית לעממות ישראל, אלא שמשו בימי קדם לבצע את יחודו הרוחני". גלות אם כן אינה עונש בלבד, אלא גם תפקיד ואמצעי למלא תעודת ישראל בעולם כולו. אפשר למצא לדעה זו מקור בחז"ל: "לא הגלה הקב"ה את ישראל בין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים"⁷⁵; ובחדושי אגדות למהרש"א שם: "דאי משום עונש חטאים אפשר היה לעונשם בדברים אחרים, אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, דהיינו לפרסם את האמונה גם בשאר אומות העולם".

מכאן נקבעה מסקנת רשר"ה כי ההתאזרחות, האמנציפציה, אינן מהוות סכנה ליעוד הרוחני של עם ישראל. את ייעודו יכול עם ישראל למלא בגלות באותה המידה שהוא ממלא אותו בארץ ישראל. עובדה זו רמוזה כבר במשכן: הבדים של ארון העדות, שעליהם נאמר שלא יסורו מן הארון, מסמלים את הרעיון שהתורה יכולה לגוד ממקום למקום ואינה קשורה למקום מסויים:

המצוה שלעולם לא יסורו הבדים מן הארון קבעה מראש לכל הדורות את דבר האמת, שהתורה הזאת ותעודתה אינן תקועות באדמה שעליה עמדו בשעתם הקודש והמקדש. נוכחותם התמידית של הבדים מעידה על כך, שתורת ה' אינה קשורה וזקוקה לשום מקום מיוחד, ודבר זה בולט בחריפות יתירה בנגוד שבין הארון לבין שאר כלי המקדש, וביחוד השלחן והמנורה שאין להם בדים קבועים. מאליו עולה כאן הרעיון: שלחן ישראל ומנורת ישראל – מלוא חיו הגשמים ופריחת חיו הרוחניים – קשורים באדמת ארץ הקודש; תורת ישראל שאני⁷⁶.

73. אגרת ח', עמ' ל. פרנץ רוזנצווייג התבטא בסוגיה זו ברוח דומה אך קצונית יותר. אצלו הופכת הגלות להיות אידיאל ממש. כוכב הגאולה, ירושלים 1970, עמ' 324. שאלת השפעת ברויאר (רשר"ה) על רוזנצווייג שנויה במחלוקת.

74. אגרת ט', עמ' 25.

75. פסחים, פז ע"ב.

76. פירוש עה"ת שמות כ"ה, י"ב – ט"ו.

בעיית האחדות הלאומית

אם תעודת עם ישראל אינה מצויה בסכנה בהתאזרחות במדינות שונות, האם ניתן לומר אותו הדבר על אחדותו הלאומית? האם חסרון ארץ משותפת וחיים מדיניים אינו מסכן אותה?

גם היא אינה בסכנה, עונה רשר"ה, וזאת בגלל מהותו המיוחדת של עם ישראל. עם מתאפיין בדרך כלל על ידי ארץ, שפה, מורשת הסטורית ושאיפות לעתיד. לעם ישראל גורם מאפיין נוסף, אשר על ידו הוא נשאר להיות עם גם בהיותו משולל את הגורמים האחרים, וגורם זה הוא תעודתו של עם ישראל. "אף כי התרחק עם ישראל מעל אדמתו וארץ אחוזתו, וגם נוטל כבוד ממנו מהיות עוד השליט על ארץ וממלכה, בכל זאת בפוצות ישראל אלה בגולה גם כן נקראים בשם עם או לאום, לא ביחוד מפני השקפתו על העבר, בזכרון שבתו יחד בארץ חמדה טובה ורחבה, גם לא בעבור זה בלבד בגלל אשר ישים מבטו על העתיד ותקוהו היא תסמכהו... בעוד גם על פי הידיעה וההכרה הנאמנה של עם ישראל בדבר תעודתו גם בזמן ההוא עם הגוה, הלא הוא כלל אנשים הנושאים דגל רעיון נצחי והמחזיקים שכם אחד בתעודת החיים הנצחיים"⁷⁷.

עם ישראל אינו רק "מפלגה דתית" כדברי ריסר, אלא ממש "עם" שאחדותו אינה מצויה בסכנה על ידי התאזרחות בארצות שונות. זאת משום שתעודת העם היא הגורם המלכד המרכזי, מעל כל קנין ארצי "עד אשר יבא יום וה' יאחד את בני ישראל גם אחד חצוני בארץ"⁷⁸. [שאלת השאלות היא האם דברי רשר"ה משכנעים מבחינה עיונית ותואמים את המציאות ההסטורית? כשאסיפת הנכבדים של יהודי צרפת נשאלה על ידי נפוליאון "האם היהודים ילידי צרפת... רואים בצרפת את מולדתם?" ענו הנכבדים "שיהודי צרפתי מרגיש את עצמו בהיותו באנגליה בין זרים גם בהמצאו בחברת יהודים"⁷⁹, ולכן לא יהססו גם להלחם בעזות נפש. כאמור רב המרחק בין התיאוריה והמציאות].

ברכת האמנציפציה

לדעת רשר"ה, האמנציפציה, לא רק שאינה מסכנת שום ערך בחיי עם ישראל, אלא יש בה אפילו ברכה ניכרת. היא מהווה אמנם נסיון לישראל, אך אם עם ישראל יעמוד

77. חורב, עמ' 436.

78. שם – ראה גם דבריו בפירושו על שמות ו, כ; וכן וינברג, ספר רשר"ה עמ' 186, על הרעיון הלאומי בתורת רשר"ה.

79. מאהלר ר., דברי ימי ישראל, דורות אחרונים, מרחבים 1961, עמ' 190.

בנסיון, הוא ימצא בעל אמצעים גדולים יותר למלא את ייעודו בחיים, "וככל שירבו האמצעים, כן תגדל האפשרות למלא את הייעוד בהיקף נרחב יותר". דברי רשר"ה כאן מזכירים את דברי ריה"ל⁸⁰: "... מעוט הקנינים אינו עבודת אלוהים מי שהרכישה מזומנת לו בלי יגיעה ואינה מבטלת אותו מלמוד החכמה ומן המעשה הטוב, וביחוד אם אדם זה מטפל בבנים או אם דעתו להוציא ממונו לשם שמים. להיפך, לאיש כזה רבוי הרכישה נאה יותר" – אלא שהוא מסיב אותם מן הפרט אל הכלל.

הנסיון שבאמנציפציה

האמנציפציה מהווה גם נסיון לעם ישראל. נסיון זה של "חסד לאומים" אינו הראשון שעל עם ישראל להתמודד אתו מאז עלה על במת ההסטוריה. כבר בימי אחשורוש התנסה עם ישראל בנסיון דומה, ונכשל. "ישראל, אשר בימי זעם וצרה מעולם לא בגד באמונתו, לא יכל עמוד בנסיון של הארת פנים וחסד לאומים"⁸¹. ובגלל ה"חסד לאומים" עזב עם ישראל את ערכי התורה, ומרדכי בא להוכיח "כי יהודי יכול להיות נאמן לארץ מולדתו ולרוזני ארץ, ובכל זאת להיות איש יהודי במלא המובן, הנאמן להיות תמים עם ה' ותורתו. מרדכי היהודי הורה והראה על ידי מעשהו, כי חלילה לאיש ישראל בעמים להתבולל, חלילה לעשות דבר נגד הדת והיהדות, ובכל מקום אשר נדרש להפר אף אחת מן המצוות, אם השעה צריכה לכך עליו להקריב את נפשו ואת כל אשר לו בגלל תעודתו..."⁸².

רשר"ה קידם אם כן בברכה את האמנציפציה, אם כי היה ער לסכנה הכרוכה בה. הוא אף פעל בצורה גמרצת להשגתה. הוא נמנה בין הצירים לבית הנבחרים במורביה, ובאסיפה המכוננת של קרמזיר תבע בתוקף את האמנציפציה לבני עמו⁸³. מאמצים אלו הוכתרו בהצלחה, וב – 1848 מתחיל תהליך האמנציפציה ליהודי גרמניה. מתוך ערנותו לסכנה הטמונה באמנציפציה, פונה אז רשר"ה במכתב נרגש לכל הקהילות היהודיות במורביה⁸⁴:

"...אולם אחים אהובים, נצחון זה (קבלת זכויות)... יגחיל לנו ישע וברכה רק בתנאים ידועים, רק בתנאים מסויימים נוכל להתרונן בנצח אומתנו. ומה הם התנאים? כי מן ההיאבקות למען זכויותיו נצא כיהודים לכל דבר, וגם נאכל את פירות הנצחון כיהודים,

80. ריה"ל מ"ב אות נ'.

81. חורב עמ' 146.

82. חורב, שם.

83. בדויאר מ., ספר רשר"ה עמ' 24.

84. אגרות צפון, הוצאת נצח, עמ' קכה.

וגם ניגש בשאיפות המכופלות בכובד ראש והמשולשות במרץ החלטי, ונעשה את זמננו שנתפנה מן הקשיים והגגישות בקיום הדת ומקדשיה... כי אכן אחי מה השגנו, לו עתה, משנהיה אי"ה בקרוב יהודים בעלי חרות, לו חדלנו עתה להיות יהודים? שהרי השלכת תורת ה' מאחרי גבו, יכול היה כל אחד מאתנו מאז ומכבר לקצר לו את הדרך למעמד של שווי זכויות עלי אדמות...".

אין אם כן לרשר"ה שום התנגדות עקרונית לאמנציפציה. אין האמנציפציה טובה או רעה כשלעצמה. הכל תלוי בשאלה כיצד ינצלו אותה היהודים. ואולם תולדות עם ישראל בתקופה הפוסט-אמנציפציה מוכיחות שחששותיו של רשר"ה היו מוצדקים. מתן האמנציפציה הגביר את זרם ההתבוללות, אם כי תהליך זה התחיל עוד לפני האמנציפציה, והיה קיים גם במדינות בהן לא זכו לה היהודים.

רשר"ה והציונות

דרך אגב נגע רשר"ה בשאלה שהתעוררה בזמנו, והיא שיבת ציון. כאמור, לפי רשר"ה על עם ישראל להתאזרח בארצות שבהן גלה "עד אשר יבא יום, וה' יאחד את בני ישראל גם איחוד חצוני בארץ, והתורה תהיה להם שוב יסוד מוסד של מדינתם, להיות להם לדוגמה ולמופת להתגלות ה' ותעודת האדם – העתיד שנועד כתכלית וקץ לגלות, עתיד מקווה, אך אין בכוחנו להגשימו למעשה בעצם ידנו".

אל לנו לדחוק את הקץ, וה' יגאל אותנו כשיחליט שהשעה ראויה לכך. ב"חורב" מדבר רשר"ה בצורה נחרצת עוד יותר נגד האפשרות להשיג בכוחות עצמנו עצמאות מדינית בארץ ישראל. אם באג"צ רשר"ה כותב שאין בכוחנו להשיג את היסוד המיוחד הזה, הרי ב"חורב" הוא מדבר כבר על האיסור שבהגשמת ייעוד זה: "הננו מחוייבים, גם בארצות מושבנו בגולה להתאבל על חורבן ארצנו, ולצפות ולקוות כי ישיב ה' את שבות עמו ויקבץ את גדחי ישראל בעת רצון מלפניו. אבל, בידיעה נכונה כי כל אלה יבאו בעתם, ובזמן ורק באופן אם ישראל ימלא את מלוא חובותיו על פי התורה והמצוה, אף החובה ההיא תאסור עלינו על ידי איזה אמצעי חצוני, להוציא בחזקה לפועל את ההתאחדות הכללית על ידי קניין הארץ"⁸⁵.

ידוע מכתבו של רשר"ה בקשר לרב קלישר – "כי את אשר המה למצוה גדולה יחשובו, היא בעיני עבירה לא קטנה"⁸⁶.

85. חורב, עמ' 437.

86. פורסם על ידי י. ליפשיץ, ספר מחזיקי הדת, פיעטרקוב תרס"ג, ומובא על ידי אליאב מ., אהבת ציון ואנשי הו"ד, תל אביב תשל"א, עמ' 77. [הרב ע, קלכהיים, בספרו אדרת אמונה, ירושלים תשל"ו, עמ' 259, מצטט את זה כנראה בטעות כתשובה ישירה של רשר"ה לרב קלישר].

שיטת רשר"ה בסוגיה זו היא אחת מן הנקודות השנויות ביותר במחלוקת במשנתו, ועד היום היא מעוררת פולמוסים חריפים⁸⁷.

גם בחוגי מעריציו ותלמידיו הרגישו בבעייתיות נקודה זו אצל רשר"ה, ויש מי שהציע להשלים את האידיאל של "תלמוד תורה עם דרך ארץ", ולגרוס "תלמוד תורה עם דרך ארץ ישראל"⁸⁸!

השואה האיומה באירופה, ואחרי שקמה מדינת ישראל, עמדת רשר"ה ביחס לציונות ולחיי עם ישראל בגלות קשה כפליים. נדמה שרשר"ה לא עמד על סכנת האנטישמיות שהיתה חזקה גם בתקופתו, ולא העריך אותה נכונה, או שהתעלם ממנה. הוא מצייר תמונה אידיאלית של הגלות ושל עם ישראל המשמש אור לגויים.

87. דוגמא קטנה לכך נוכל להביא מתוך מאמר בקורת ספרותי שהופיע בעתון "דבר" לפני מספר שנים: "הרב הירש הרחיק לכת בהתנגדותו ללאומיות, עד כדי כך שהוא ביהו אחד מגדולי התורה בימיו, הרב צבי הירש קלישר, ואיני יודע כיצד כילכל הרב הירש "תורה עם דרך ארץ" שלו תוך עבירה מפורשת על אימרת חז"ל בדבר ביזויים של תלמידי חכמים. והרי גם פרופסור קורצויל יודה, שמבחינת השליטה בכל חדרי ההלכה, עבה קוטנו של הרב קלישר מכל מותנו של הרב הירש, והדברים ארוכים ועגומים". (קרסל ג', עתון דבר, 2 נובמבר 1979, וב' חשון תש"מ, מחקרים בפרשנות המקרא, מובא בצ. קורצויל, עמ' 33 בהערה).

לא ידוע לנו על איזה בזיון מדובר – אולי אמירת רשר"ה אשר הבאנו לעיל. הטענה האחרונה אינה ראויה להתייחסות, בגלל חוסר עניינה. ואולם מעניינת עדות הכתב סופר על גדולת רשר"ה בתתום ההלכה: "שוחחנו עם ראש המדינה החדש (רשר"ה) בדברי תורה. מה שרק דברנו אתו, בכל ש"ס ופוסקים היה בקי. יש לנו מזל. הוא חושב אותנו ללמדנים יותר גדולים ממנו. אילו ידע איזה למדן הוא בעצמו, לא היתה לנו מנוחה ממנו". מובא על ידי ברויאר מ. , ספר רשר"ה עמ' 13. אולם ראה רוזנבלום, עמ' 419 הערה 109, והתייחסותו לאמרה זו.

[אמר העורך: הדבר טעון ישוב עם הנאמר בספר "אור ממערב", שכאשר הובאו אגרות צפון (ו) לפני החת"ס – אביו של הכת"ס – הוא דחאם כמסוכנים לקהל חרדי הונגריה, אם כי יועילו ליהודי גרמניה; דומה ודבר זה אינו מלמד על הערכה יתירה ללמדנותו. זאת ועוד; בעקבות מחלוקתם העזה של הגרי"ד במברגר ורשר"ה בשאלת פירוד הקהילות, והוראתו של הרב מוירצבורג כנגד רשר"ה, טען רשר"ה ש"חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר". עלכך השיב הגרי"ד ב כך: "הכלל האמור חל רק אם הסמכות הרבנית של שני הפוסקים היא שווה, ואילו אם הפוסק השני מצטיין בסמכות בולטת מוכרת, אין הוא צריך להתחשב בפסק שנפסק ואשר לפי הכרתו בטעות יסודו" – ר' במאמרו של פרופ' י. כ"ץ, הגדפס בקובץ "תורה עם דרך ארץ", הוצ' אוני' בר אילן, עמ' 16. המשיך וכתב פרופ' י. כ"ץ: אין זאת אלא שאת ההבדל בינו לבין הירש ראה במברגר לא כהבדל של דרגה אלא כשל סוג – הוא הינו פוסק השרוי כל כולו בעולם התלמוד וההלכה, ואילו הירש זיקתו להלכה רופפת; עיקר עניינו בעשיית גפשות לרעיונותיו, וכמי שאינו בגדר "מי שתורתו אומנותו"!] .

88. ד"ר יצחק ברויאר, מובא על ידי יצחק היינמן במבוא לאג"צ (במוסד הרב קוק) עמ' 17. ואכן קורצויל (שם, עמ' 32) רואה בעמדת רשר"ה ביחס ללאומיות, אחד מן הגורמים לחוסר התעניינות בארץ במשנתו.

אופטימיותו של רשר"ה ביחס לגויים ולאפשרות עם ישראל למלא את יעודו בגלות
באה לבטוי גם בתחלת האגרת הבאה:

במוקדם או במאוחר יכריעו העמים בין צדק ואי צדק, בין
אנושיות ואי אנושיות – ובהתעוררות הראשונה של ההכרה, יוודע
כי לאדם יעוד נעלה יותר מ"קנין" ו"הנאה" בלבד. ההתגלות
הראשונה של ההכרה החיה, כי ה' לבדו הוא אדון ואב, והארץ
מידו נתנה לכל האנשים כאדמת קודש, למען יפתחו על ידה את
תעודת האדם, תמצא בכל מקום את בטויה במתן שווי זכויות
לכל המדוכאים, גם במתן שווי זכויות ליהודים.

ובמקום אחר, בפירושו על הפסוק "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף
את בריתי אברהם אזכור, והארץ אזכור"⁸⁹, הוא מפרש ששלוש הבריתות שבפסוק זה
קשורות לטופסי התנהגות שונים של הגוים ביחס ליהודים. ברית אברהם היא בזמן הכרה
בערך עם ישראל על ידי הגויים; ברית יצחק באה לביטוי כשהגוים מקנאים בעם ישראל;
וברית יעקב בזמן צרות הגלות. הסדר בפסוק הפוך, והוא בא לתאר את תולדות עם
ישראל בגלות, הסובל מאוד בהתחלה ומשתחרר לאט לאט מעול צריו, עד שיכירו בו כפי
שהכירו באברהם. בכל מצב על עם ישראל למלא את יעודו: "... ועתה ילמדו את השעור
השני של הגלות, שאיננו קל כלל ועיקר לפי טבעם: כאשר אושרם הולך וגדל, ויחס
העמים אליהם פוסח על הסעיפים של הומניות וקנאה, עליהם לקיים כיצחק את
סגולותיהם המיוחדות... ואף את בריתי אברהם אזכור, שמש אברהם תאיר להם בגלות;
כאברהם יבנו מזבחות בין העמים לה' ולתורתו... לבסוף העמים יסבלו ויכבדו אותם – לא
למרות היותם עם אלוקי אברהם, אלא מפני שהם עם אלוקי אברהם; מפני שהם יודעים
ומקיימים את תורת ה' המביאה גאולה לאנושות".

רשר"ה היה רחוק מלהעלות על דעתו שגלגל הליברליזציה יוכל להתהפך, וברור
שמבחינה פוליטית לא ראה שהציונות והקמת מדינה יכולה להיות מקלט לנרדפים
במזרח אירופה.

ואולם יש לשים לב שדברי רשר"ה נכתבו בתקופת פריחת הליברליזם האירופאי,
תקופה שבה כל תופעה אנטישמית נתפסה כשריד העולם הישן, ושסופה להיעלם לגמרי.
תקוה זו היתה גם נחלתם של ציונים מובהקים כרב אלקלעי והרב קלישר, וגם הם לא
העלו – עד שנות השבעים – את הרעיון שיש להקים מדינה יהודית כמקלט ליהודים
נרדפים.⁹⁰

89. ויקרא כ"ו, מ"ו.

90. ראה כ"ץ י', לאומיות יהודית, ירושלים תשל"ט, עמ' 23 [ואולם, להבדיל מרשר"ה, הם השכילו לבסוף
לא רק לתמוך בהקמת מדינה יהודית, אלא אף לראות בכך חלק מחזון הגאולה; העורך].

את התנגדותו לפעילות למען הגשמת ייעוד עם ישראל בארץ ישראל מנמק רשר"ה בדבריו המפורסמים של התלמוד בסוף מסכת כתובות⁹¹, על שלושת השבועות הרמוזות בשיר השירים:

א) כי בני ישראל לא יעפילו בכח ובזרוע נטויה לבנות ולכוזבן בכח את חומת ארץ ירושתם.

ב) לבל ימרדו באומות.

ג) כי האומות לא ישתעבדו בעם ישראל יתר על המדה⁹².

ואמנם, שאלת תקפותן של שלושת השבועות הללו היא אחת מן הגקודות המרכזיות לקביעת היחס לציונות, והתמודדו עמה הרבנים שתמכו בתנועת חיבת ציון⁹³. ברור שעמדת רשר"ה בנושא זה היא חלק מהשקפת עולם שלימה, ויש לשלבה בדעותיו בעניינים אחרים. דעתו על תפקיד עם ישראל בגלות ותפקיד הגלות בחיי עם ישראל, על ערכה של ארץ ישראל וחשיבותה במערכת תורה ומצוות, והתייחסותו לתנועת חיבת ציון, עמדתו בנוגע לתפקידים של חיי המדינה בעם ישראל והיחס בין הכלל והפרט – כל אלה קשורים אורגנית זה בזה, מעבר לבעיית שלשת השבועות.

נקודת המוצא בהשקפת רשר"ה היא הגדרת תפקיד עם ישראל. עליו להיות אור לגוים ולחנך את האנושות לאמונה ב – אל אחד.

להשגת מטרה זו אפשריות שתי דרכים:

א. חיים מדיניים שעצם קיומם מהווה הוכחה על מציאות הבורא; חיים גיסיים שהם פרי השגחה בולטת לעין.

ב. חיים בגלות, מפוזרים בין העמים, גבדלים מהם אך בכל זאת קרוב להם, כך שתהיה אפשרות להשפיע בצורה מירבית.

ממילא ברור שאין לארץ ישראל חשיבות עצמותית; אינה נצרכת אלא ככלי להשגת ייעוד עם ישראל באחת מן הדרכים האפשריות.

נגד דיעה זו יצא חוצץ הרב קוק⁹⁴:

ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קנין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמותית קשורה בקשר החיים עם האומה... המחשבה על דבר ארץ ישראל, שהיא רק ערך חיצוני כדי העמדת אגודת האומה, אפילו כשהיא באה

91. כתובות ק"א ע"ב.

92. חורב, עמ' 437.

93. ראה אבינר, ר"ש, "שלא יעלו בחומה", נועם, כרך כ', תש"מ.

94. קוק רא"י, אורות, ירושלים, תשכ"ג, עמ' ט'.

רשר"ה במאבק למען האמנציפציה, לצד אנשים שביקשו להנהיג תקונים בדת היהודית (ובעוד כמה חלקים בתורתו)⁹⁸, טשטשו את הגבול בינו לבין אנשי הרפורמה⁹⁹, ויש שטענו שרשר"ה שלל מעם ישראל – כאנשי הרפורמה – כל הוויה לאומית¹⁰⁰. הראינו לעיל שהדברים אינם כך, ושרשר"ה מדגיש את עובדת היות עם ישראל ל"עם", אם כי תוכן הוויה זו שונה לדעתו מתוכן הוויה עם אחר. לדידו לאומיות עם ישראל איננה מבוססת על גורל הסטורי משותף אלא על יעוד אלוקי¹⁰¹.

[אולי מן הענין להוסיף שגם הרב קלישר אשר השקפתו בנושא הלאומיות היהודית אינה מוטלת בספק על ידי אף אחד, אף הוא תמך באמנציפציה. הוה אומר: תמיכה באמנציפציה, אין פירושה בהכרח שלילת כל לאומיות מהיהדות].

ההבדל בין רשר"ה והרפורמים בולט בתחילת אגרת יז. אחד ממניעי תנועת הרפורמה שצמחה בגרמניה במאה ה-19, היה הרצון להשיג אמנציפציה. זו היתה המטרה שאליה חתרו, ולה שעבדו את כל שאר הערכים והמצוות המעשיות. בעיקר שמירת השבת ושמירת הכשרות היוו מחסום לכניסת היהודים לחברה הכללית, וסולקו מן הדרך. לאמנציפציה לא היה עוד מובן פוליטי בלבד, אלא מובן כללי של שחרור היהודים מן היהדות ההסטורית¹⁰².

לעומת זאת, רשר"ה עצמו אמנם מקדם בברכה את האמנציפציה, אך אינו רואה בה חזות הכל, ובודאי שאיננה המטרה העליונה. הדבר החשוב הוא מה שהננו, ערכנו, זכוך עצמנו – הגשמת היהדות על ידי היהודים".

רשר"ה אינו שולל תקונים בדת, אך במובן שונה בהרבה מזה שהעניקו לו אנשי הרפורמה. היהדות, כפי שהיא משתקפת בדורו, רחוקה מאוד מלהיות במצב אידיאלי. לכן יש לבצע תקונים, כדי "לעבור את המרחק שגשאר לנו כדי להעפיל, להגיע אל השיא". ישנו פער בין המציאות כפי שאנו חיים אותה ובין האידיאל שמציעה לו התורה, וברור שיש לצמצם פער זה ככל האפשר.

ישנן שתי אפשרויות לצמצם אותו: להוריד את דרישות התורה ולהתאימן למצבנו היום, או לקחת את התורה כנתון שאין לשנותו, ולנסות להתאים את עצמנו אליה. רשר"ה אומר שהרפורמה בחרה באפשרות הראשונה, וברור שהשניה היא הנכונה. הוא מסכים עם אנשי הרפורמה שישנה בעיה ביהדות האורתודוקסית, כפי שהיתה בזמנו, ושיש צורך דחוף לשנות את המצב; המחלוקת היא באיזו דרך, וזו מחלוקת עקרונית.

98. תמיכתו בלמודי חול, השאיפה לסדר וארגון בבתי הכנסיות וכו'.
99. ראה דבריו המעניינים של ברויאר מ. , ספר רשר"ה, עמ' 22, על מנוי רשר"ה כרב בניקולשבורג.
100. וינר מ. , הדת היהודית בתקופת האמנציפציה, ירושלים תשל"ד, עמ' 68.
101. וינברג י.י. ספר רשר"ה עמ' 186; על תפיסתו הלאומית של רשר"ה ואחת מתוצאותיה המעשיות, ראה כ"ץ י. , לאומיות יהודית, ירושלים תשל"ס, עמ' 12-13.
102. גרינפלד, עמ' XXV.

כדי לבצר על ידה את הרעיון היהדותי בגולה, כדי לשמר את צביונו ולאמץ את האמונה והיראה והחזוק של המצות המעשיות בצורה הגונה, אין לה הפרי הראוי לקיום, כי היסוד הזה הוא רעוע בערך איתן הקודש של ארץ ישראל... על ידי התרחקות מהכרת הרזים באה ההכרה על קדושת ארץ ישראל בצורה מטושטשת... כי למשיג רק את השטח הגלוי לא יחסר שום דבר יסודי בחסרון הארץ והממלכה וכל תכני האומה בבנינה⁹⁵.

גם את אופטימיותו של רשר"ה ביחס לעתיד עם ישראל, בגלות בכלל ובגרמניה בפרט, כדאי להשוות לחזונו ולצפייתו של הגאון ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק:

כך הוה דרכה של האומה, שכאשר יכנסו לארץ נכריה, והיו אינם בני תורה, כאשר נדלדלו מן הצרות והגזירות והגירוש, ואח"כ יתעורר בהם רוח אלוקי השואף בם להשיבם למקור חוצבו מחצבת קדשם, ילמדו, ירביצו תורה... עוד מעט ישוב לאמור שקר נחלו אבותינו, והישראלי בכלל ישכח מחצבתו ויחשב לאזרח רענן, יעזוב למודי דתו ללמוד לשונות לא לו... יחשוב כי ברלין היא ירושלים... אז יבא רוח סועה וסער, יעקור אותו מגזעו⁹⁶!

תהליך זה, לא נצפה ע"י רשר"ה...

1. אגרת יז

הרפורמה

דיון באמנציפציה מביא אחריו כמובן דיון ברפורמה, אשר משמעה ויתור על עיקרי אמונה ואורח חיים מסורתיים, מתוך שאיפה לקצר את הדרך לאמנציפציה⁹⁷. תמיכתו של

95. הסתייגות זו משיטת רשר"ה לא מנעה מן הרב קוק לכבדו מאוד, והוא מכנהו באחת מאגרותיו: " גדול הדעה, נזיר אלוקים המרומם הגר"ש רפאל הירש ו"ל " :אגרות ראיה, א, קפד. על הבדלים נוספים בין שיטת רשר"ה ושיטת הרב קוק, ראה ירון צ., משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 203 הערה 23.

96. ר' מאיר שמחה כהן מדווינסק, משך חכמה, ויקרא כו, 44, ד"ה והנה.

97. שביד א'. תולדות ההגות היהודית, ירושלים תשל"ח.

התורה לפי רשר"ה היא על-היסטורית במהותה, ואינה תלויה בנסיבות הזמן. היא ניתנה על ידי ה' ומתאימה לכל הזמנים.

לעומת זאת אנשי הרפורמה ראו את התורה ואת היהדות כפרי תהליך הסטורי התפתחותי והגיעו לשלילת מקורה האלוקי של תורה¹⁰³.

אותה דוגמא נצחית, דוגמא למופת, שהציג לנגד עינינו אלוקי כל הזמנים, בשביל כל הזמנים, זו אינה זקוקה לתקונים בידי בני זמננו השואפים לרווחת חיים; זו צריכה לרוממנו למעלה.

מתקני היהדות אינם אשמים במה שהם עושים. כוונתם טובה, והמצב אליו נקלעה היהדות בתקופה זו הוא תוצאה של חוסר הבנת התורה, מזה כמה דורות.

כולם כאחד מרגישים בחסרונו של דבר, כולם רוצים בטוב, כפי שהם הכירו אותו, כולם מתכוונים לשלום אחיהם, ואם אולי לא הכירו את הטוב וטעו בדרך בקשתם את האמת, על פי רוב הם לא אשמים בכך, דורות שלמים מן העבר שותפים באשמה זו... אבל יש לחמול עליהם, לבכות על טעותם.

ומה הם הגורמים לאי-הבנת התורה?

על גורמים אלו כבר כתב רשר"ה בקצרה באגרת א', כאשר שם בפי בנימין טענות לפיהן "אורח חיים" כולל כל חובות היהודי, והוא ישוב ויחזור עליהן באגרת יח' כשידבר על תפוצת השלחן ערוך. "אולם לרוע מזלנו לא הגיע לידי האנשים אלא כמעט חלק אחד בלבד מאותו חבור, הכולל רק את הפרקים של העדות והעבודה, עבודת ה' והלכות חגים".

התורה נתפסת כאוסף חובות פולחניות, נטולות טעם, המבוצעות בלי מחשבה, או מתוך הבנה מוטעית, על פי אמונות טפלות או מסתוריות. (רשר"ה רומז בכך לקבלה – וראה על כך להלן).

הגורם העיקרי שחסר הוא הרוח, ואת הדרך להפיח רוח חדשה לתורה יתאר לנו רשר"ה באגרת הבאה, אחרי שינתח בה את התפתחות המשבר.

103. הצגנו פה את הדברים בנימה כוללנית ביותר, מבלי להתייחס לגוונים השונים של הרפורמה, ולהתפתחותה בשלבים השונים. הרחבה על נושא זה – בשביד א., שם עיקר התמודדות רשר"ה היא עם גייגר, חברו לשעבר, אשר נחשב כאחד מבכירי מנהיגי הרפורמה בגרמניה.

ז. על אגרת יח

באגרת זו סוקר רשר"ה את תולדות היהדות מהיבט רוחני, החל ממתן תורה ועד לימיו, ומנתח מהו שורש המשבר הפוקד את היהדות בתקופתו.

את מקור המצוקה הרוחנית שבזמנו תולה רשר"ה בבריחת ה"רוח" שהוא "עצם החיים", מתוך התורה. כל תיאורו בא להדגיש שעקב הצרות נתבלבלה הבנת רוח התורה, עד שאבדה כליל.

רשר"ה והרמב"ם

בתחילה לא נכתב "רוח" הדברים, אלא התורה לבדה, ובתורה לא נכלל "רוח" הדברים אשר המשיך לעבור בשלשלת הדורות במסורת שבעל פה. המצוות המשיכו להיכתב בגלל מצוקת הזמנים, אך את ה"רוח" לא העלו על הכתב אלא רק בשלב מאוחר יותר, באגדות. "אבל גם כאן הסתפקנו רק ברמזים, למען תתקיים החדירה העצמית לתוך האגדות, ותסייע לגלות את הרוח הנמסר מדור לדור בלמוד שבעל פה".

לא ברור למה בדיוק מתכוון רשר"ה כשהוא מדבר על ה"רוח". מתוך כתביו ועבודתו הספרותית, שבה הוא מתכוון להחזיר עטרה ליושנה ולהעלות על הכתב את "רוח" הדברים, ניתן להבין ש"הרוח" היא ההשקפה שעליה בנויה התורה; טעמי המצות וכדומה. אם הבנתנו נכונה, ונדמה שאכן כן היא, אזי קשה לומר ש"רוח" הדברים אכן הועלתה על הכתב רק בשלב מאוחר. וכי מה הם דברי הנביאים, וכל הכתובים, אם לא "רוח" והשקפה?! אדרבה דוקא החלק המעשי הוא שנעדר משם!

כך או כך, לדעת רשר"ה יהדות ללא "רוח" לא יכלה לספק את המשכילים בימי הביניים, והם חיפשו את ה"רוח" במקום אחר. הם מצאוה בשאבם "חכמת יון בבארות ערב" – הכוונה היא ללימוד הפילוסופיה האריסטוטלית מפי הפילוסופים הערבים בספרד ובצפון אפריקה. ברם המפגש בין התורה ובין הפילוסופיה גרם בעיה לאותם שרצו להחזיק גם בזה וגם בזה, בגלל הסתירה הקיימת ביניהם. רשר"ה אינו רואה את המחלוקת בין התורה והפילוסופיה האריסטוטלית אך ורק באותן שלש הנקודות שבהן חלק הרמב"ם על הפילוסופיה¹⁰⁴ (דהיינו קדמות העולם, מהות הנבואה ורעיון ההשגחה), אלא במישור בסיסי הרבה יותר.

104. על ההבדלים בין האריסטוטליות והיהדות, ראה אורבך ש.ב. עמודי המחשבה הישראלית, ירושלים תשל"ב, עמ' 344.

בהשקפתם על החיים מצאו סתירה אל אותה השקפת חיים, השואפת ראשית כל למעשה, לפעילות, ואילו במהות ההכרה אין היא רואה אלא אמצעי לפעולה זו.

לפי אריסטו, ההשגה השכלית היא העיקר, ואילו ליהדות המצוות המעשיות הן העיקר. הרמב"ם הוא שיישב את הסתירה על ידי פשרה, לדעת רש"ה, ובזה "הוליד כל הטוב וכל הרע כאחד".

רש"ה מותח בקורת קשה למדי על הרמב"ם ועל שמושו בפילוסופיה. אפשר לקשור בקורת זו לשרשרת ארוכה של פולמוס עם הרמב"ם ודעותיו, אשר החלה כבר בימי הרמב"ם עצמו. ואם דברי רש"ה נשמעים קשים וחרिפים, הרי הם כאין וכאפס לעומת דברי מתנגדים אחרים של הרמב"ם. ובכל זאת, בקורת בסגנון זה במחנה האורתודוכסי אינה שגרתית.

לפי רש"ה, הרמב"ם נכשל במה שנכשלו הרפורמים בני זמנו. הוא לא השכיל להבין את התורה מתוך עצמה, כפי דרישתו הגדולה של רש"ה.

הכיוון הרוחני המיוחד שלו הוא ערבי יווני, וכן היתה גם השגתו על החיים. מן החוץ חדר לתוך היהדות, והביא בידו השקפות כאלו שמצא אותן במקום אחר, ובצע בהן את הפשרה. תחת להתייצב בתוך היהדות ולשאול את עצמו: כיוון שהיהדות דורשת מאתנו חובות כאלו, מה צריכה להיות השקפתה על ייעודו של האדם? ותחת לתפוס תחילה כל זרישה בכללותה, לפי התנ"ך והש"ס, ואחר כך להעמיד לעצמו את השאלה: מה, ואיפה יכולה להיות מהותה וטעמה של אותה זרישה? הרי באו ותפסו לעצמם נקודות השקפה אשר מחוץ ליהדות, ומשכו את זו אל עצמם; יצרו להם מראש השקפות על מהותן המשוערת של המצוות, בלא לתת את הדעת על גלויה הממשי של המצוה לכל חלקיה.

מכאן נבעה טעותו הגדולה של הרמב"ם, אשר גרמה לו להאריך את הדבור ב"מורה" בשאלות שאינן חשובות, ולהבין הבנה מוטעית את כל מערכת המצוות מבחינת ה"רוח" שבהן. לפי הרמב"ם "ההשתלמות על ידי הכרת האמת היא התכלית הגבוהה מעל גבוהה, וחלק המעשה עומד מתחת למדרגתה. דעת היא היא תכלית ולא אמצעי". כל מערכת

105. אם כי לא חריגה לגמרי, ראה באור הגאון ר' אליהו מוילנא על שלחן ערוך, חלק יורה דעה, סימן קעט, ס"ק יג [אם אכן נכתבו הדברים ע"י הגר"א; ור' בספרו של ר"ב לנדוי על הגר"א. ואף גם זאת, לא אמר זאת הגר"א אלא ביחס לפרט אחד או שניים, ודאי לא כשיטה שלימה וערוכה כרש"ה! העורך].

המצוות אינה באה לפי הרמב"ם אלא להחדיר לתוך האדם את הדעות הנכונות, כדי לקרבו להשגת מושכלות ולהבנת ה'. "מטרת כלל התורה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף. תיקון הנפש הוא כדי שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכלתם... אבל תיקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה... ודע, כי שתי המטרות הללו, האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תיקון הנפש, תיקון הגוף... והשלמות האחרונה היא שיהא הוגה בפועל, כלומר, כלומר שיהיה לו דעה בפועל, והוא שידע כל מה שביכולת האדם לדעת מכל הנמצאים בכללותן כפי שלמותו האחרונה. וברור הוא כי השלמות הזו האחרונה אין זה מעשים ולא מידות, אלא היא השקפה בלבד שכבר הוביל אליהן העיון וחייב אותן המחקר. וכן פשוט הוא כי השלמות הזו האחרונה הנעלה אי אפשר להשיגה אלא לאחר השגת השלמות הראשונה... ותורת האמת... באה להועיל לנו שתי השלמויות גם יחד... השלמות האחרונה... היא התכלית הסופית"¹⁰⁶.

אם כן לפי הרמב"ם המצוות אינן אלא אמצעי. לעומת זאת רש"ה טוען שהמטרה הסופית היא קיום מצות ושמירת התורה, והכרת ה' היא אמצעי למטרה זו. מה שמטרה לאחד, היא תכלית לשני, וכן להיפך.

"גם לדידיה התכלית הנעלה ביותר היא השתלמות עצמית על ידי הכרת האמת; ואילו החלק המעשי אינו אלא טפל לה", אומר רש"ה על הרמב"ם.

אין זו דרכו של רש"ה להצביע על המקורות מהן הוא שואב את השקפותיו, ובכלל ניתן להעלות את השאלה האם רש"ה מסתמך בבניית עולמו הרוחני על הוגי דעות מבין הראשונים והקודמים לו¹⁰⁷. אכן היה¹⁰⁸ מי שרצה למצוא לשיטה זו סמוכין בדברי ריה"ל, בספר הכוזרי¹⁰⁹: "אמנם כן, רב המרחק בין בעל הדת ובין המתפלסף, כי בעל הדת מבקש את האלוֹק לשם תועלת עצמית נוסף על תועלת הדעת אותו, ואילו המתפלסף אינו מבקש את האלוֹק כי אם לתארהו כמו שהוא באמת, כדרך שהוא מבקש לתאר את הארץ... לדעת המתפלסף, אין חסר הידיעה על האלוֹק מזיק לאדם יותר ממה שמזיק חוסר הידיעה על הארץ".

פשוט הדבר שרש"ה מזדהה יותר עם ריה"ל מאשר עם הרמב"ם. "רק מעטים עמדו במרוצת כל הזמן ההוא בחקירות הרוח בתחומה של היהדות הצרופה ובנו את רוח הבנין שלה מתוך עצמה. בין אלה מזהיר אורם של בעל הכוזרי ושל בן-נחמן", כותב רש"ה בסיימו אגרת זו¹¹⁰. אולם נדמה לנו, שכוונת ריה"ל שונה במקצת מכוונת רש"ה, וברור

106. ר' רמב"ם, מורה נבוכים, מהדורת קאפה, ירושלים תשל"ז, חלק ג' פרק כז.

107. מאמרו של ר"י עמנואל המצביע על קודמים לרש"ה בדעותיו מבין גדולי אשכנז, אינו מצביע על כך

שאמנם רש"ה שאב משם את השקפתו; ראה ספר רש"ה, עמ' 144.

108. קצנבלוגן ר., ספר רש"ה, עמ' 92.

109. מאמר ד' אות יג.

110. עמ' סט.

מעל לכל ספק שתהום פעורה בין דעת הרמב"ם ובן דעת המתפלסף, כפי שמתארה החבר. ריה"ל מדבר על יתרון הנבואה על החכמה, ואינו מתייחס לצד העיוני שבתורה מול הצד המעשי. עד כמה שאנו מבינים, הרמב"ם גם הוא מסכ"ם עם מה שכתב ריה"ל.

בגוסף לדרישתו הגדולה של רשר"ה ללמוד את היהדות מתוך עצמה, באה פה לבטוי השקפה אחרת, מן היסודיות בתורתו.

"LA LOUI UND NICHT LA FOI IST DAS STICHWORT DES JUDENTOMS".
"ההלכה ולא האמונה, זוהי סיסמת היהדות"¹¹¹ – המעשה הוא העיקר. "החשוב ביותר אינו מה שהאדם חושב על ה'אל, אלא מה ה'אל חושב על האדם ומה הוא רוצה שיעשה", אהב רשר"ה לומר¹¹².

נקודה זו היתה חשובה במיוחד בתקופתו של רשר"ה, תקופה שבה תנועת הרפורמה ביטאה עצמה דוקא בעזיבת הצד המעשי של היהדות, מתוך מחשבה שאפשר להשיג את מטרת המצוות בלי לקיימן.

הדגש החזק ששם רשר"ה דוקא על הצד המעשי, בא לבטוי גם ביצירתו הספרותית. בתכניותיו עלה במחשבתו תחילה לחבר שני ספרים גדולים. הראשון – "מוריה", ובו ידבר על עקרונות היהדות מבחינה פילוסופית עיונית, "הסברה על האלוקים, על העולם, על ישראל ועל התורה", והשני – "חורב" יטפל יותר בצד המעשי "על המצוות אשר קיומן מוטל עלינו היום"¹¹³. אכן רק הספר השני ראה אור, ואילו הראשון לא נכתב, ורק ראשי פרקיו מופיעים בקצרה בחלק של אגרות צפון¹¹⁴.

טעמי המצוות בתורת הרמב"ם

אחרי שדן בהשקפתו הכללית של הרמב"ם, מתייחס רשר"ה להסברת טעמי המצוות שבחלק השלישי שבמורה נבוכים. גם כאן מותח רשר"ה בקורת חריפה.

המצוות, אין הן לדעתו (של הרמב"ם) אלא גורמים מדריכים וגורמים שיש בהם צורך לקראת ההכרה, ותריס מפני טעויות חלקיות, שאינן קיימות אלא קיום זמני בדעות האליליות. כך נעשו המשפטים וכן המצוות לכללי חכמה. החוקים נעשו לתקנות הבריות... וכל אלה אינם מיוסדים על מהותם הנוכחית של

111. כתבים ב' עמ' 422.

112. צוטט בגרינפלד, עמ' XXXVII, ראה גם פרושו על התורה, שמות לג כ"א, ובפרוש על תהילים קג ג.

113. אגרת יט, עמ' פ.

114. עד אגרת י.

העניינים, אינם נובעים מתוך תביעותיהם הנצחיות שהם תובעים ממנו, מתוך יעודי הנצחיים שלו; כל אותם דברים אינם מהווים הנצחת הרעיון על ידי הסמל, ועם זה אין הם מונחים ביסודה של כלליות המצווה¹¹⁵.

לא ניכנס פה לפרטי הטענות שיש לרשר"ה על טעמי המצוות של הרמב"ם¹¹⁶, אלא ננסה לסכם בראשי פרקים את הטענות הנראות לנו כעקריות¹²¹. טענה ראשונה ועיקרית היא שהרמב"ם לא בנה את תורתו מתוך היהדות, ולכן לא יכל לחדור לטעמי המצוות האמיתיים – ועל כך כבר הרחבנו את הדיבור. שנית – הרמב"ם, בנותנו טעם למצוות, אינו נותן טעם למצוות על פי התורה שבעל פה, ומסתפק בתורה שבכתב. למשל, ביחס לעין תחת עין כותב הרמב"ם¹¹⁸: "עשה עונש כל פושע נגד זולתו באופן כללי שיעשה לו כאשר עשה בשווה, אם פגע בגוף פוגעים בגופו, ואם פגע בממון פוגעים בו בממונו... ומי שהשחית אבר מאבדים לו כמותו, כאשר יתן מום באבר כן יתן בו. ואל תטרוד את מחשבתך במה שאנו עונשים כאן בתשלומין, כי הכוונה עתה לתת טעם למקראות, לא ליתן טעם לתורה שבעל פה". ברם לפי רשר"ה "רוח" התורה שבכתב נמצאת דוקא בתורה שבעל פה, ואי אפשר לחדור לאמיתות התורה שבכתב אם מתעלמים מן התורה שבעל פה¹¹⁹!

שלישית – התייחסות לפרטי המצוות. הרמב"ם כותב במורה נבוכים על המתייחס לפרטי המצוות, שהוא "משתגע שגעון"¹²⁰ ארוך כי החכמה חייבה, ואם תרצה אמור-כי הצורך גרם, שיהיו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה... ואין לחקור על פרטיהן". רשר"ה הוכיח (בעיקר בפירושו על התורה, אך גם בחורב ובמאמרים רבים אחרים), שאמנם אפשר לחדור לטעמי פרטי המצוות, ולמעשה אינו הראשון שהלך בדרך זו, וכבר קדמוהו המקובלים, ואחרים.

115. הערה זו של רשר"ה מכוונת כנראה נגד השמוש שעשו הרפורמים ב"מורה נבוכים", כדי לבסס עליו בטול המצוות המעשיות. גם לפי הרמב"ם המצוות נחוצות, ואי אפשר לוותר עליהן. הוכחה ניצחת לכך היא כתיבת היד החזקה על ידי הרמב"ם: במאמרו "דת והתקדמות" כתב רשר"ה על המשנה תורה: "שם תמצא את הרמב"ם... אמת ששרפו את מורה. הוא היה זורק הראשון את ספרו ללהבות לו חי וראה איך עוותו אותו". מופיע ב J.E. ב', עמ' 224.

116. כל נושא טעמי המצוות הן אצל הרמב"ם והן אצל רשר"ה נדון בהרחבה על ידי היינמן י. בספרו. ראה על זה עוד: עמ' THE DUTY OF EXPLANATION OF THE MITSVOTE XCVIII

117. לא כל הטענות שנדון בהן נמצאות בקטע שצטטנו לעיל.

118. מ"ג, ח"ג פמ"א.

119. טענה זו בעמ' עב.

120. לפי תרגום אבן תבון.

רביעית – ישנן מצוות שלהן נותן הרמב"ם הסבר אשר תקפותו מוגבלת בזמן. טעמי חלק מהמצוות אינו תקף בימינו¹²¹, ויש אפילו שאינם תקף כבר בזמן הרמב"ם. לשיטה זו של הרמב"ם היו תוצאות חמורות מאוד, טוען רשר"ה. היו שתי תגובות לדרכו: יש שעזבו את שמירת המצוות בחשבם שאינם זקוקים להדרכתן כדי להגיע לדעות הנכונות; ויש אשר בראותם את התגובה הראשונה, ובשוקלם את הסכנות האורבות ליהדות המעשית מול הפילוסופיה, "נעשו לאויב הרוח", והגיעו עד כדי איסור למוד התנ"ך. מתוך כך צמחה – לפי רשר"ה – שיטת הפלפול, התחום היחיד בו יכלה עדיין הרוח לפעום.

עד כאן דברי רשר"ה על הרמב"ם – דברים קשים וחריפים, המבטאים חרדת המחבר מפני התהליכים אשר התחוללו ביהדות בת זמנו, ואשר חלק ממהרסיה התבססו על הרמב"ם. את הפתרון לבעיות אלו בהסבר טעמי המצוות, מצא רשר"ה בשיטת הסמלים שפיתח¹²².

אך כדאי לשים לב גם לדבריו האחרים של רשר"ה על הרמב"ם. אם הרמב"ם הוליד את הרע, הוא גם הוליד את כל הטוב. יתירה מזו: ל"איש נעלה זה, לו ורק לו אנו חייבים תודה על הצלת היהדות המעשית עד לימינו אנו".

אם את המצב החמור שבו נמצאת היהדות יש לתלות ברמב"ם, הרי יש גם לציין שבלי הרמב"ם היה המצב חמור עוד יותר: לא היה נותר כל זכר ליהדות.

רשר"ה והקבלה¹²³

הנה הופיע באותו דור מקצוע לימוד, אשר אני כלא בקי בו איני מעיז לדון עליו, אך אם מבין אני כראוי את שסבור אני להבין, הרי הוא כלי מחזיק ברכה לעצם אותה הרוח של התנ"ך והש"ס; אלא שאחר כך הבינו גם בו הבנה מוטעית ומצערת; דבר שהוא תנועה עולמית והתפתחות מתקדמת, הובן כמנגנון קבוע

121. ראה למשל מורה נבוכים ח"ג פכ"ט על כת הצאבה. [ור' מש"כ הגרי"מ חרל"פ זצ"ל בביאור לשמונה פרקים; העורך].

122. את יסוד שיטתו ירש רשר"ה מרבו החכם ברניס אשר בעצמו לקחה משלינג – ראה בדו"אר,

TRADITION, va. 16 No 14 1977, P 146.

123. חלק מדברינו פה מבוססים על גרינפלד עמ' CXX. ראה גם

CARLEBACH, MENSAMD IDEAS, JERUSALEM, 1981

[ור' עוד בקובץ "תורה עם דרך ארץ" הנ"ל, עמ' 21-19; ושם בעמ' 90 הערה 11 נאמר כי "בין התקונים המעטים מאוד שהכניס במהדורה החדשה של ספרו (אגרו"צ) שיצאה לעת זקנתו, בולטת הוספת המלה "OFT" בשני מקומות, ובכך הקהה את חריפות הביקורת האנטי-קבלית שלו". העורך].

ועומד; ודבר שהוא חזיון פנימי, הובן כעולמות דמיון חצוניים... אילו השיגו אותו למוד בטהרתו, אפשר שהיה הרוח מחדיר גם לתוך היהדות המעשית; אך, כיון שהובן הבנה מטעית – נהפכה היהדות המעשית בתוך אותו למוד לפעולה של השפעה על עולמות תיאוסופיים ודמיוניים, או לאמצעי של התגוננות מפניהם.

קטע זה הגו כמעט היחיד בכל כתבי רש"ה שבו התייחס במפורש לקבלה. יחס של כבוד לקבלה עצמה, אך בהסתייגות מן השמוש הנעשה בה. ב"נפתולי נפתלי" נמצאת התייחסות נוספת. בהמליצו על קריאת ספר מסויים כותב רש"ה: "הרבה ממה שנאמר בספר ראוי לקרב לבבות בימינו, חוץ מן הנטיה לדעות קבליות"¹²⁴.

רש"ה מעיד על עצמו שהוא אינו בקי בחכמת הקבלה, ונדמה שאת ההצהרה הזאת יש לתלות יותר בענותנותו מאשר באי בקיאותו; ויעידו על כך המקורות הרבים מן הזוהר שנמצאו בדפי ההכנה של הספר חורב. ישנם שם יותר מעשר מובאות מן הזוהר, ולא דוקא מן המקומות שהיה צפוי שידובר בהם על המילה¹²⁵.

בין כך ובין כך, ברור שהקבלה אינה תופסת מקום מרכזי בכתביו, ורש"ה פיתח מערכת הסברה למצוות, ועולם סמלים עצמאי, בצד עולם סמלי הקבלה. השאלה שעלינו לנסות לפתור היא מדוע העדיף רש"ה ליצור תורה משלו, ולא השתמש בהסברתו ברעיונות הקבלה.

אין לתלות את עמדת רש"ה ברוח זמנו הרואה בקבלה אוסף של אמונות תפלות¹²⁶, כמו שלא נתן לקבל את עמדת ג. שלום¹³¹ המדבר על חרדת האורתודוכסיה מול הקבלה, והמביא את רש"ה כדוגמה קלאסית לחרדה זו.

דומה שפעולתו של רש"ה, הן במישור הספרותי והן במישור המעשי, מוכיחה ששיקולים ענייניים יותר הינחו אותו. היו עוד כמה "חרדות" במחנה האורתודוכסי¹²⁸ שאינן קיימות אצל רש"ה, א"כ מדוע דוקא זו?

124. כ"ץ. ב"תורה עם דרך ארץ", בר אילן תשמ"ז, עמ' 210.

125. מקורות אלו הובאו בספר רש"ה, עמ' 339. אין כמובן בדברינו הוכחה מוכחת על עסוק אינסנסיבי של רש"ה בקבלה. ואכן לפי הרב קוק אי עסוק בחכמת הקבלה הוא שהביא את רש"ה לדעותיו בקשר לארץ ישראל.

126. SALOMON WISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT FÜR JUDISCHE THEOLOGIE, VOL II P 418 מובא בגרינפלד עמ' CXXI, אם כי יש בדברי רש"ה הד לדעה זו, הוא מבחין היטב בין הקבלה כשלעצמה, ובין השמוש וצורת הלמוד שלה.

127. SCHOLEMG, MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM, NEW YORK 1946, P31.

128. כגון עסוק בלימודי חול, חנוך בנות, שמוש בשפה הגרמנית, תקונים דתיים ועוד.

יש לחפש את התשובה במקום אחר. רשר"ה כנראה לא ראה את עצמו בקי מספיק בחכמת הקבלה, ולא זכה ללמדה מפי רב. לכן הוא העדיף לעסוק בצד המוסרי של המצוות, במישור תורת הנגלה, ובהתבססו יותר על התנ"ך והש"ס מאשר על ספרי הקבלה.

הסבר נוסף עשוי להיות, שרשר"ה רצה לפנות בכתביו למירב האנשים, ואילו הקבלה אינה "מדברת" אל כל אחד. במאה ה-19, שבה הגיע הרציונליזם לשיאו, לא היה מוצא רשר"ה אוזן קשבת אצל יהודי זמנו לו השתמש במונחים לא רציונליים¹²⁹. אך נראה שאין די בתשובות אלו. ההבדל בין שיטת רשר"ה לקבלה עמוק הרבה יותר. "הנחת היסוד של הקבלה הצפתית שמעשי המצוות משפיעים על עולמות טרנסדנטליים בפסלה מיסודה בעיני רשר"ה... ואכן סובבת שיטת טעמי המצוות שלו כידוע על ציר אנתרופוצנטרי. רק מקור המצוות הוא ברצון הא-לוהי, ואילו מגמתן הוא החנוך האנושי"¹³⁰.

שלילת הגישה הקבלית באה לידי בטוי כבר באגרת ב': "קודם שנפתח את ספר תורתנו נשקול נא בדעתנו כיצד נקרא בו... לא מתוך ציפיה לגלוי סודות שלמעלה מן הטבע – קרוא נקרא בו כיהודים, כלומר כבספר שניתן לנו מאת השם כדי להכיר מתוכו את עצמנו... ומה ראוי לנו להיות"¹³¹.

רשר"ה סובר שהקבלה עוותה, ואילו השיגו אותה בעצם טהרתה "אפשר שהיה אותו הרוח מחדיר גם ליהדות המעשית".

השלחן ערוך

התופעה הבאה שעליה מדבר רשר"ה בסקירתו על תולדות הרוח בישראל, היא הופעת השלחן ערוך, ורשר"ה בודק ובוחר תוצאות חיבור זה. מתוך ארבעת חלקי השלחן ערוך הרי – מדרך הטבע – החלק שהתפרסם בעם הוא חלק אורח-חיים, החלק הנוגע לחיי הדתיים של כל יהודי. לעומת זאת החלקים האחרים, אלה הבאים לסדר את חיי היהודי מחוץ לבית הכנסת, בתחומי עסקיו ופרנסתו, לא הגיעו לידי העם. "אז נוצרה מעט מעט גם פה גם שם ההשקפה העלובה, שלפיה כל עצמותה של היהדות אינה אלא תפילות וחגיגת חגים, אולם את החיים לא הכירו".

129. ודבריו בנפתולי נפתלי "הרבה ממה שנאמר בספר ראוי לקרב לבכות גם בימינו חוץ מן הנטייה לדעות קבליות" מוכיחים בעליל שזו אחת מן הסבות להמנעותו בשימוש בקבלה.

130. כ"ץ שם עמ' 20.

131. אגרת ב' עמ' ז'.

יחס רשר"ה למנדלסון

תפוצת חלק זה של השלחן ערוך בעם, ותפיסת היהדות כמכלול פולחן וטקסים לבית הכנסת, זה כשלעצמו עוד לא היה מחוץ לתורה ולא הרחיק את העם – לפחות במה שנוגע להתנהגות – מתורה ומצוות. אלא שהוא גרם לצעד הבא, אשר כבר היה פתח למהלכים שיפרצו את הסכר ויביאו לרפורמה ולהתבוללות.

היהדות הפכה ליהדות מעשית, בלי "רוח", ומי שרצה למצא "רוח" נאלץ לחפשה מחוץ ליהדות. כך עשה משה מנדלסון¹³², אשר כנראה היה נאמן למצוות מבחינה מעשית, והקפיד עליהן, אך את עולמו הרוחני בנה מחוץ ליהדות.

רשר"ה רואה במנדלסון "אישיות מכובדת מאוד, שאף היא כוונה בשם השפעתה את ההתפתחות עד היום הזה"¹³³. רשר"ה מתאר בקצרה, ברמז, כמה פרקים מתולדות מנדלסון, התעסקותו בפילוסופיה כללית, תרגומו למקרא וביאורו המפורסם, וכן פרשות דוהם ולותר¹³⁴. גם פעולות ממשיכי דרכו, נפתלי הרץ ויזל ואחרים, חברת המאסף וחבור "דברי שלום ואמת" נסקרות בקצרה¹³⁵.

הנקודה החשובה שרשר"ה רואה ביצירת מנדלסון היא שמנדלסון לא בנה את היהדות מתוך עצמה; והרי זה מקביל לביקורתו הנ"ל על הרמב"ם. אם לדעתו של רשר"ה הרמב"ם ניסה לבסס את הסברת התורה על תורת אריסטו, דהיינו לבסס את התורה על הפילוסופיה הכללית, הרי שמנדלסון פיתח כל אחת לעצמה, מבלי לחבר ביניהן. הוא "הראה לאחיו ולעולם כי אפשר להיות יהודי אדוק בדתו ועם זה להתנוסס בכבוד רב כאפלטון אשכנזי. תיבה זו 'עם זה' היא שהכרעתו"¹³⁶.

את ה"רוח" חיפש מנדלסון מחוץ ליהדות, וזרם זה הלך והתגבר עם תלמידיו. את התביעות ההומניסטיות תבע מנדלסון על בסיס הפילוסופיה הכללית, ולא ידע למצוא אותן בתורת ישראל, אף שהן נמצאות בה, ואדרבה משם מקורן. צירוף השקפת עולם זו

132. על מנדלסון, ראה אטינגר ש, תולדות עם ישראל בעת החדשה, כרך ג', תל אביב 1969, עמ' 68 ואילך; מאהל, דברי ימי ישראל, דורות אחרונים, כרך ו' ספר שני עמ' 58 ואילך, וביתר הרחבה, עם דגש על הצד הפילוסופי. שביד א', שם עמ' 151 – 122; היינמן י', שם, כרך ב' עמ' 9 – 46; קורצויל צ', שם, עמ' 38 ואילך.

133. מעמדו של מנדלסון בעיני חוקרים, ועל השפעתו על זרמים שונים ביהדות – ר' שביד א'; שם, עמ' 122 – 123.

134. על כל אלה ראה בהערה הקודמת.

135. ראה על זה אצל שרפשטיין צ'. תולדות החנוך בישראל בדורות האחרונים, ניר-יורק תש"ח.

136. ראה דברי היינמן במבוא לאגרות צפון עמ' 9, ובטעמי המצוות בספרות ישראל עמ' 102, ודברי תגובה עליהם וינברג. שרידי אש, חלק ד', עמ' שסז, ובספר רשר"ה עמ' 193. כן ר' ברויאר מ., המעין, תשרי תשכ"ט, עמ' 4.

עם השקפת עולם הנלמדת במורה הנבוכים לרמב"ם, הוא שהביא לנטישת המצוות המעשיות ולמצב היהדות כפי שהיה בימי רש"ה. מצד אחד ישנם יהודים, אשר אמנם מקפידים על המצוות המעשיות, קלה כחמורה, ועם זאת יהדותם ריקה מכל רוח ואידיאלים, הנושאים בידם "כחנוט קדוש, שלא יעורר חלילה את הרוח". ומצד שני מצויים המשכילים מלאי הרוח, הרוצים לפעול לטובת היהודים, אך אי הבנתם את היהדות מסכנת אותה סכנת מות. ישועה ותקוה לא יהיו ליהדות, לא מאלה וגם לא מאלה.

אך נדמה, והדבר מפליא כשמתבוננים בתולדות רש"ה ובכתביו, כמו גם ברושם שהשאיר בתולדות ישראל כלוחם בלתי נלאה נגד הרפורמה, שבין שני הפלגים האלו בחברה היהודית, מעדיף רש"ה בכל זאת את הפלג הרפורמי, אשר "קצת אש קודש לוחטת בלבו למען טובת היהודים"¹³⁷, ושאיפתו לטובה היא אדירה. ובכל זאת, פלג זה מסכן את היהדות יותר מאשר הפלג השני.

שיטתו החינוכית של רש"ה¹³⁸

לבעיות גדולות צריכים גם פתרונות גדולים, ויש לטפל בהן מן היסוד. תשועת היהדות לא תבוא מתקונים בעבודת האלוקים, אלא בהבנה חדשה של היהדות מיסודה, והכשרת דור חדש על ידי חנוך חדש.

דרושה מהפיכה בסדרי החנוך: צריך להקים מוסד חנוכי חדש אשר יסגל לעצמו את התכונות החיוביות של החדר הישן ושל בית הספר הישראלי-החדש גם יחד. השנוי יהיה הן בתכנים הנלמדים, הן בארגון בית הספר, והן בהשקפה הכללית של החיים. בבית ספר זה יבוא לבטוי רעיונו של רש"ה, שיטתו המפורסמת על "תלמוד תורה עם דרך ארץ"¹³⁹.

137. רמז למאבק בעד האמנציפציה.

138. רש"ה הקדיש מאמרים רבים לבעיות חנוך, ואף חיבר ספר בנושאים אלה: יסודות החנוך, תל אביב תש"ח. אנו כאן לא נגענו בכל נקודות שיטתו החינוכית של רש"ה, אלא התמקדנו בעיקר בנושאים בהם הוא דן באגרת זו.

139. מרבית המאמרים שנכתבו על רש"ה דנים בהיבט זה של תורתו, וקשה לתת ביבליוגרפיה כוללת של כל המאמרים בנושא זה. שער מיוחד הוקדש לנושא בספר רש"ה, ומאמרים רבים מצויים בחוברות "המעין": ברויאר מ. "שיטת תועד"א במשנתו של רש"ה", תשרי תשכ"ט, סבת תשכ"ט; ברויער י. "תוד"א, הוראת שעה?" תמוז תשכ"ו; דסלר א.א. "מכתב על תוד"א" תשרי תשכ"ד; סרולוביץ ב. "על שיטת תוד"א ולקויה" סבת תשכ"ו; תורה עם דרך ארץ: התנועה אישיה ורעיונותיה, בר אילן תשמ"ז ועוד מאמרים רבים. למעשה כל מחבר הדן בשיטת רש"ה חייב לתת את הדעת על נקודה מרכזית זו. [וראה "שערי תלמוד תורה" לפרופ' י. לוי. העורך].

ללימוד היהדות מתוך עצמה נוכל להגיע רק אם נחזור לסדרי הלימוד שקבעו חז"ל¹⁴⁰, "בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה, בן שלוש עשרה למצוות, בן חמש עשרה לגמרא".

זוהי הדרך הכבושה והסלולה אשר רק היא תוביל אל האמת ואל החיים, הדרך הישרה שהיא גם עתיקת יומין וכפי אשר סדרו לנו האבות במשנה... אולם, אהה, מדוע עזבו אחינו את הדרך הכבושה הזאת? מדוע הפכו את הסדר? הן אמנם הרבה קלקלו ביחס מצבו המוסרי של עמנו על ידי עזיבת הסדר הנעלה אשר אָזְנו ותקנו חכמינו ז"ל. ומה היה סוף הדברים של האי-סדרים בענייני החנוך, למרות הסדר ותקנות חכמים, שלא קיימו אותן להלכה ולמעשה? אהה! התורה נדחתה מהחיים, ואחרי כן מהיות גם בתור למוד ומדע¹⁴¹.

רשר"ה, בדרישתו לתקן את סדרי החנוך, אינו מהפכן, וכבר קדמו לו גדולי ישראל. הנער כשיתחיל ללמוד מקרא לא יזוז עד גמרו תורה נביאים וכתובים היטב. אחר כך משניות כולן, מן שיתא סדרי משנה, שנונים בעל פה, ואחר כך ברוחב ואורך ואז מלאה הארץ דעה", כותב הרב ישעיהו הלוי הורוביץ בספרו שני לוחות הברית¹⁴². הרב יוסף תאומים, בעל הפרי מגדים, התלונן עוד קודם רשר"ה על "הבחורים אשר אומרים כי חרפה להם ללמוד בישיבה פרשה חומש עם רש"י ופרק בנביאים וכתובים, לו חכמו ישכילו, היו לומדים זה ראשונה"¹⁴³.

הביקורת המפורסמת ביותר על מצב הדברים, היא זו שכתב המהר"ל¹⁴⁴: "בדורות הראשונים נתנו גבולות ועתים לחנך נער על פי דרכו: בן חמש למקרא... והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו: בן חמש למקרא, ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו ויגדל את שכלו, ומה שלמד, קבל אותו קבול חזק עד שיגדל יותר ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא עתה לפי ערכו, וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו

140. פרקי אבות, פרק ה', משנה כה.

141. חורב עמ' 385.

142. הורוביץ ישעיהו, שני לוחות הברית, עמוד התורה פרק גר מצוה.

143. פתיחה לפרי מגדים על שלחן ערוך, אורח חיים.

144. על שטתו התנוכית של המהר"ל, ראה אסף ש, מקורות לתולדות החנוך היהודי בישראל, תל אביב תרפ"ה, הקדמה עמ' XVIII ואילך, ובמקורות עמ' מה; כשר מ.ש. ובלכוביץ י.י. מבוא לפרושי המהר"ל מפראג לאגדות הש"ס, ירושלים, תש"ח, עמ' 13 ואילך. קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכב.

יסוד במשנה ; וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב אל התלמוד, אז יוכל לבנות מגדל ראשו בשמים, והכל על היסוד הקיים הוא המשנה... אך הטפשים בארצות אלו מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה ומפסיקים, ומתחילים בשבוע אחרת פרשה שניה, קצת מן הפרשה, ובכלות השנה לא ידע הנער, ... יציאתו כביאתו"¹⁴⁵.

אף בדרישה ללימוד דקדוק בצורה שיטתית, דרישה הנשמעת "משכילית", קדמו לרשר"ה: "וגם חלק גדול מחכמת הדקדוק טוב ללמוד בעודו נער שאז כתובים על לוח לבו, והם לזכרון תמיד"¹⁴⁶.

אך אין די בתקון סדרי הלימוד; גם הגישה ללימוד צריכה להיות חדשה. ברור שאי אפשר לאמץ את גישת ה WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS על לימוד המקרא "לחקירת הלשון וחקירת העתיקות או לשם תיאוריות על טעם ושעשועים, לא לשם חקירות בלשניות ואנטיקוואריות"¹⁴⁷.

לימוד התורה בכלל, והמקרא בפרט, צריך להחדיר לתוך התלמידים השקפת עולם מקראית, וללמדם להסתכל על העולם מסביב בעיני התנ"ך. התנ"ך צריך לחדור לאישיותם. לא ידיעת המקרא היא העיקר בעיני רשר"ה, הלקח החנוכי הוא שעומד בראש מעיניו. והחשוב ביותר: הבנת "רוח" התורה, העוברת כחוט השני בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה.

לימודי חול, בשיטת רשר"ה

חדורים ברוח זו נוכל לבחון את נושא לימודי החול בשיטת רשר"ה. לאמיתו של דבר המושג לימודי חול אינו מדויק ; אין למודי-חול, הכל קודש. לימוד טבע נעשה ב"רוח דוד", לימוד הסטוריה ב"אוזן ישעיהו"¹⁴⁸.

145. גור אריה, דברים ו, ז וראה גם נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק א', יא, יד ; דרשה על התורה ועוד.

בנושה זה ראה את המקורות אשר הובאו במאמרו של יונה עמנואל, ספר רשר"ה עמ' 154 ואילך.

146. של"ה שם, גם המהר"ל המליץ על לימוד דקדוק, ראה הסכמתו לספר אם הילד, פראג שנו, הובא באסף, שם; עוד מקורות ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך טו, עמ' פ' ערך חכמות חזוניות [ור' בספרו של ר"ב לנדוי על הגר"א, העורך].

147. אגרת ב', עמ' ז'.

אמנם אין באגרת זו הרחבת דברים בנושא לימוד חכמות חזוניות, אך לא ניתן לדבר על משנתו החנוכית של רשר"ה מבלי להתייחס לנקודה זו, המייחדת אותו יותר מכל. גם בדורות האחרונים שבו ועסקו בנושא זה בהקשר לשיטת רשר"ה¹⁴⁹. מתוך בקורתו על הרמב"ם ועל מגדלסון יכולנו כבר לעמוד על חלק מדעות רשר"ה בדבר היחס שבין התורה ובין התרבות הכללית. התרבות הכללית אינה צריכה לשמש בסיס לתורה, וגם אין מקום לעסוק בה במקביל לתורה אם אינה מקושרת לה. אצל רשר"ה אין הפרדה בין לימודי קודש ולימודי חול, והכל שייך לעולמו של הקב"ה. עלינו להשליט את התורה על כל תחומי החיים.

היהדות אינה דת, בית כנסת אינו כנסיה והרב אינו כומר. היהדות אינה מין נספח לחיים ואינה חלק מתעודת חייו של האדם. היהדות מקיפה את כל החיים והיא סך הכל של תעודת חיינו.

את כל תופעות החיים ניתן לתפוס כיהודי ולראות בהן כלים למלא רצון ה' בעולם. כשם שהאמנציפציה רצויה דוקא משום שהיא תגדיל את אפשרויותינו לעבוד את ה', כל רכישת השכלה גם היא כלי לעבודת ה'. ישנה עבודת ה' שבתוך בית המדרש, וישנה עבודת ה' מחוץ לבית המדרש. השילוב בין הקודש ובין החול הוא דבר רצוי מלכתחילה, ואינו אלא פן אחד של "שויתי ה' לגגדי תמיד".

148. עמדתו של רשר"ה ביחס ללימודי חול, היא חלק מרעיונו על "תורה עם דרך ארץ". היא מתקשרת לאידיאל היהודי על MENSCH JSROEL, והיא בודאי אחד מן הקוים המאפיינים אותו. רוב הכתבים בנושא תורה עם דרך ארץ לא תורגמו עדיין מן השפה הגרמנית. (המושג דרך ארץ אף אינו מופיע באגר"צ, וראה על זה דברי היינמן י, מחקרים על תורת רשר"ה, סיני כד, תש"ט, עמ' תה, ועליהם דברי ברויאר מ., שיטת תעד"א במשנתו של רשר"ה, המעין תשרי תשכ"ט). בנושא זה יותר מאשר בכל נושא אחר, הצטרפנו להשתמש בתרגומים מקוטעים, כפי שהובאו במאמרים שכבר עסקו בנושא. לרשימה בהערה 139 אפשר להוסיף:

ROSENBLUM N.H. , RELIGIOUS AND SECULAR CO-EQUALITY IN S.R. HIRSH'S EDUCATIONAL THEORY, JEWISH SOCIAL STUDIES, OCTOBER, 1962

149. ליבוביץ, ר' ברוך דב, ברכת שמואל, ניו יורק תשל"ב, מסכת קדושין סימן כו – וראה גם תשובת הרב בלוך, אב"ד ור"מ טלו, נכתבה ב 1934, הודפסה ב PROCEEDINGS OF THE ASSOCIATIONS OF ORTHODOX JEWISH SCIENTIFISTS, VOL I, 1966.

תשובות אלו הודפסו עם תשובות נוספות באותו נושא על ידי לוי, שערי תלמוד תורה, ירושלים תשמ"ב.

כידוע, העיסוק בחכמה ובמדע מחוץ לתורה, איננו חידוש של רש"ה. דורות רבים לפניו כבר המליצו הרבה גדולי תורה על למוד "חכמת האומות".

"יש ללמוד חכמת האומות, כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן הש"י, שהרי חכמת האומות גם כן מן הש"י, שהרי נתן להם מחכמתו יתברך"¹⁵⁰. וכן תבע גם הרב עמדין "שלא יהיה תלמיד חכם ערום בידיעות האלו, מקורות הימים שעברו ושנוי הזמנים, למען ידע להשיב חורפו דבר ולא יהיה נחשב פתי וסכל בענייני העולם ולא יאמרו רק עם סכל ועניי הדעת העם הזה. אף לפעמים יש לעיין בספורים האלה השייכים אל האומות, ללמוד מאלה אף על אלה, אז יצא ממנו עצה ותבונה בעסקי עולם הנצרכים לנו גם כן"¹⁵¹.

קרוב וסמוך לרש"ה ניתן להצביע גם על שני מוריו: רבי יעקב עטינגר בעל "ערוך לנר", והחכם ברנייס, אשר למדו באוניברסיטת וירצבורג¹⁵².

סבו של רש"ה, רבי מנחם מנדל פרנקפורטר, אב בית דין של קהילת אלטונה, היה בין מייסדי "בית המדרש לתינוקות של בית רבן" בהמבורג, אשר מטרתו היתה לחנך את הילדים "בתורה, מוסר וחכמה ומדות ישרות ודרך ארץ, להודיע להם בית חייהם, לאמן ידיהם בכתב ומכתב וחכמת החשבון".

גם ממשיכי דרכו של רש"ה מדגישים דוקא את חוסר החדוש שבשיטת רש"ה. את העובדה שרש"ה לא סיכם בצורה שטתית את עקרון תעד"א מסביר ברויאר "מתוך בטחונו שאין שום חדוש במחשבת היהדות". "אין אני רוצה ליצור תרבות חדשה", כתב רש"ה אל אחד מעמיתיו זמן קצר לאחר הופעת ספריו הראשונים. ברי היה לו כי דברי הגותו מעוגנים בקרקע ההשקפה העתיקה של התורה, הנביאים וחז"ל, ולא בא אלא לדלות מן המקורות העתיקים את אוצר המחשבה הטמון בו מאז ומתמיד"¹⁵³.

גם הדיין גרינפלד מדגיש שאין בשיטה זו חדוש, אלא חזרה ליהדות מקורית. "אם היה משהו שהאומות כפו על היהודי, הרי לא היתה זו דבקותו בתרבות הכללית אלא התרחקותו ממנה. כאשר שבו היהודים בתחלת המאה הי"ט ומצאו את דרכם לתוך עולם המדע והתרבות הכללית, הם חזרו אל משהו שהיה למעשה שלהם, כי ההתנכרות לא

150 מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק יד.

151 מור וקציעה, סימן שז (מקורות נוספים, במאמר של עמנואל י., ספר רש"ה עמ' 165).

152 עם זאת יש לציין שהשקפותיהם של החכם ברנייס ושל רש"ה אינן זהות. דבר זה בא לבטוי בעובדה שבבית ספרו של הח' בריינס עסקו מורים לא יהודיים במקצועות הכלליים, בעוד שרש"ה הקפיד למצוא דוקא מורים יהודים יראי שמים להוראתם. בכך באה לבטוי הגישה ההרמוניסטית של רש"ה. [לעומת רש"ה והחכם ברנייס, מסופקני אם לימודיו של הגר"י עטלינגר יש בהם בכדי להצביע על שיטה חינוכית כללית לבני דורו – דבר שלא מצא ביטוי בתשובותיו, בספריו ואף בחינוך. ודומה שדוקא מגדולי ישראל שספגו לקרבם חכמות נוספות, לא ניתן להביא כל ראייה חינוכית כללית: העורך].

153 ברויאר מ., שם, עמ' 1.

היתה אורגנית אלא כפויה. היא לא היתה תופעה מהאופי היסודי של היהדות. ההיפך היה הנכון, כפי שהוכיחו תקופות הפריחה של ההסטוריה היהודית בבבל ובספרד בתקופות בהן התמזגה הבקיאות בתלמוד עם חקר המדעים. מחוץ לתמיכה העצומה אשר התורה המשנה והתלמוד מקבלים מן הלמודים החצונים, הרי תפקיד היהודי כעבד ה' בעולם הזה תלוי בהכרתו הנכונה את התהליכים ההסטוריים והחברתיים הסובבים אותו¹⁵⁴. גם לפי הרב וינברג תורת רשר"ה היא השיטה היהודית המקורית, והמצב ששרר בימי הביניים ביהדות הוא תוצאת מסעי הצלב¹⁵⁵.

אך לא כך נתפסת השיטה בעולם התורה המזרח אירופאי, וגם מי שיראה בפעולת רשר"ה ענין חיובי, לא ראה את זה אלא כהוראת שעה למקום מסויים. מעניינת מאוד מבחינה זו היא תשובתו של הרב דב ליבוביץ על שיטת רשר"ה, בה הוא אומנם מכנה את רשר"ה "הרב הגאון הצדיק מוהר"ש רפאל הירש זצ"ל", ועם זאת הוא מגיע בה למסקנה ששיטתו גובלת במינות, אם כי תועלתה היתה רבה לזמנה...

"הנה מה שנתעוררו חלקים בין החרדים יחי', ישנם שרוצים לשוב לאחוז בדרך הקודש, ללמוד בניהם תורתנו הק' כדרך אבותיהם לפנים, ואשר עיקר תוה"ק היתה במדינתם, ויש מהחרדים יחי', סומכים עצמם על הוראת רבם הגאון הצדיק מוהר"ש רפאל הירש זצ"ל ושאל כת"ר ממני שאגיד איך הוא הדין ע"פ התה"ק.

הנה במטותא מכ', חרדי עמנו אשר עמדו בצרוף ובנסיון בשעת המלחמה על היצה"ר, מלחמת עמלק להכחיד ע"י ההשכלה שם ישראל ותורה הק', והנה אבותיהם שמעו לקול רבם הצדיק ועמדו רגלם על הת' הק', הנני מברכם כי יערם הש"ת ויזכו לראות בשוב ה' ית' שבות עמו בב"א. אולם האמת ע"פ התורה מחוייב כל רב להגיד כי ח"ו לומר שהיא ע"פ התורה הק' שיתנו ישראל בניהם לגמנויות, ורק שהגאון הצדיק רשר"ה זצ"ל עשה זאת מפני שראה כ"כ את רעל הפתוי של ההשכלה בוער, והיתה בודאי כונת הצדיק שעל ידי זה ישובו לתשובה שלימה במשך הזמן כשיטעמו טעמה של התורה ויבינו מעצמם לשנות את עסק החכמות החצוניות ולאהוב את תוה"ק..."¹⁵⁶.

דיעה דומה ביטא גם הרב חיים עוזר גרודזינסקי בשעת משא ומתן על העברת בית המדרש לרבנים ע"ש הילדסהיימר מברלין לירושלים; וכך אמר: "אינה דומה גרמניה בחורבנה לארץ ישראל בתקומתה ובבניינה"¹⁵⁷, שיטת תועד"א לדעתו אינה אלא הוראת שעה.

154. גרינפלד, J.E. עמ' 21.

155. וינברג ר"י, ספר רשר"ה עמ' 188.

156. ראה הערה 149.

157. קורצויל 3, עמ' 53.

הרתיעה משיטת רשר"ה לא היתה נחלתם הבלעדית של חכמים זולתו. באגרתו¹⁵⁸ כבר צופה רשר"ה שיתקשה, לכשירצה להגשים את תכניתו, לרכוש את אמון ההורים ולהנות משתוף פעלה מצדם. "עד שבית ישראל ייבנו על ידי בני ישראל ובנות ישראל כאלה, נתחנן בביתם לפני הוריהם, ונפציר בהם שלא יפריעו את מפעל בית הספר, שלא ישברו ולא יעקרו ברוח קרה כקרח או ברוח גסה את הנטעים הרכים אשר בלב בניהם". ואכן כשבא להקים את בית ספרו, התקשה מאוד רשר"ה בגיוס תלמידים. בעיני החרדים לא מצא חן חלק הלמודים הכלליים, ואילו את הנוטים אחרי הרפורמה הרתיע הצד הדתי, ואף אחד לא רצה לסכן את ילדיו בנסיון מפוקפק זה¹⁵⁹. ואולם במשך הזמן התגבר רשר"ה על קשיים אלו, ומפרנקפורט יצאה תנועה תורנית שהייתה שורשים בגרמניה תחילה ואחר כך בכל מערב אירופה, תנועה אשר יש לה עד היום השפעה על החיים היהודיים הן בארץ והן בחוץ לארץ¹⁶⁰.

158. עמ' 38.

159. קורצויל עמ' 48.

160. על זה ראה: GRUNFELD, THREE GENERATIONS, LONDON, 5718.