

הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית

שלום רצבי

א

אחת הבעיות המרכזיות שעמדו ועדיין עומדות לפני מוריה של הציונות הדתית היא סיגולו של הרעיון הלאומי המודרני למסגרת מושגיה המסורתיים של היהדות. אין זה המקום לעמוד על תורות הלאומיות המודרנית על כל דקדוקיהן ודקויותיהן, ולפיכך אסתפק להלן בציון העובדה שהמושג להן הוא פרימט האומה, תורות אלה מניחות שבני-אדם נולדים לתוך קבוצות שונות זו מזו, ושאת אופיים של היחידים, כמו גם את אופיה של תרבותם ודתם, אין להבין בנפרד מהקבוצה שאליה הם שייכים. קבוצת ההשתייכות של הפרט מוגדרת לרוב בעזרתם של קריטריונים אובייקטיביים כמו מוצא, טריטוריה, אורחות חיים, שפה, היסטוריה, שאיפות משותפות וכדומה.¹

כפי שכבר ציינו החוקרים, וכפי שאראה להלן, מבחינות רבות הרעיון הלאומי המודרני אינו עולה בקנה אחד עם תפיסתה העצמית של היהדות המסורתית. חדירתו לעולמה האינטימי של היהדות הצריכה מאמץ פרשני לא מבוטל, שנועד להגדיר מחדש מושגים מסורתיים כדוגמת עם, אומה ודומיהם.² על יסודו של קושי זה, מטרת הדברים שלהלן היא כפולה: מצד אחד מטרתם לשרטט את קוויה העיקריים של הבעייתיות שעורר הרעיון הלאומי מבחינת היהדות הדתית, ומצד שני – לעמוד על הדרכים שבעזרתן אפשר הרב יצחק יעקב ריינס (1839-1915),³ מייסדה של תנועת 'המזרחי', את חדירתו של הרעיון הלאומי לעולמה של היהדות כבסיס לפעילות חברתית ופוליטית יהודית, ולבחון את פיתוחה של אפשרות זו

* מאמר זה הוא פרק מעבודה שעניינה חדירתו של הרעיון הלאומי ליהדות.

1. לתיאור מסכם וכולל של אופיה של הלאומיות ראו גם: יעשיהו ברלין, 'הלאומיות', נגד הזרם: מסות בהיסטוריה של האידיאות, תל-אביב (שנה?), עמ' 439-463.
2. ראו גם: גדעון שמעוני, האידאולוגיה הציונית, ירושלים 2001, עמ' 120-123.
3. הרב יצחק יעקב ריינס, מייסדה של תנועת 'המזרחי' בשנת תרס"ב, שימש רב בעיירות שונות ובהן לידא. בעיר זו הקים את ישיבתו הייחודית, שבה ניסה לשלב יחד לימודי תורה עם לימודי חול ברוח לאומית. ספריו החשובים בתחום ההגות הציונית הם: שערי אורה ושמחה, וילנה תרנ"ט; נאד של דמעות, וילנה תרמ"ח; אור חדש על ציון, וילנה תרס"ב; ספר הערכים, ניו-יורק תרפ"ו.

בהגותם של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק והרב בן-ציון מאיר חי עזיאל, הראשון לציון הראשון של מדינת ישראל. למותר להוסיף שאין הדברים שלהלן מכוונים להאיר רק את זיקתה של הגותו הלאומית של הרב ריינס לרעיון הלאומיות המודרנית, וודאי שלא את מכלול הגותו הלאומית. לשון אחר: בניגוד לדעה השגורה, כוונת הדברים שלהלן היא להראות כי כבר בשנותיה הפורמטיביות השכילה הציונות הדתית לסגל לעולמה של היהדות את הרעיון הלאומי, וזאת בלא לוותר על פרימט היהדות כדת.

ב

בבואם להגדיר מחדש את העם היהודי ומניה וביה את סגוליותה של היהדות שאלו הוגי הרעיון הציוני כדוגמת אחד העם, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מקס נורדאו, יהודה ליב פינסקר, בנימין זאב הרצל ואחרים פרדיגמות שהיו זרות לתפיסת הזהות העצמית המסורתית של היהודים. ברוח התפיסה הלאומית המודרנית הגדירו הוגים אלה את העם היהודי כקיבוץ לאומי בעל ממדים אובייקטיביים כדוגמת מוצא משותף, היסטוריה משותפת, טריטוריה, תרבות, שפה, שאיפות משותפות ועוד, או בעזרת ממדים סובייקטיביים כמו רגש לאומי, סולידריות אתנית ועוד, ולא דווקא על יסוד תכנים ואורחות חיים זהים. נוסף על זאת, תורת הלאומיות המודרנית, ויהיה אופיה אשר יהיה, מושתתת בסופו של דבר על תפיסה היסטוריוסופית הרואה את כל החיים ואת המציאות החברתית והפוליטית כולה כמותנים בהתפתחות היסטורית, ובשום פנים ואופן לא כמותנים במציאות טרנסצנדנטית איזושהי.⁴ משמעה של תפיסה היסטוריוסופית מעין זו היא שככל אומה אחרת, גם האומה היהודית היא פועל יוצא של התפתחות היסטורית הייחודית לה ולא פרי היחסים בין העם לאלוהיו. כך, לדוגמה, בבואו לבחון את גורל עם ישראל ואת גורמיו סמך פינסקר את תובנותיו על החוקיות ההיסטורית, ולא על אי-אילו גורמים טרנסצנדנטיים.⁵ נהיר הוא לכן שבמסגרתה של תורת הלאומיות המודרנית, הדת אינה עשויה להוות את הגורם הדומיננטי בהגדרת הזהות. העם הוא יוצרם של התרבות, השפה, המוסדות; הוא מעצבם בהתאם לנסיבות ההיסטוריות שהוא מושאם ובכורה אותן נסיבות. אמנם אליבא דגישה זו אין הדת דבר של מה בכך, ויש לראותה כרכיב מרכזי בתרבותם של העמים השונים, אך כאמור – אין היא יותר מרכיב. ואם הדברים כך ככלל, הרי שהם נכונים קל וחומר כשהם אמורים בעם כדוגמת העם היהודי, שתרבותו ההיסטורית דתית בעליל.⁶ גם במקרה זה, הדת אינה עשויה

4. גם ההגדרה המדעית של הלאומיות ותפיסתה המדעית קובעות כי תפיסת הלאום היא פרי התפתחות היסטורית. כך, למשל, ארנסט גלנר קובע בלשון חד-משמעית: '[...] את הלאומים יוצר האדם; הלאום הוא מוצר אמונותיהם של בני אדם, אמונותיהם ואחוותיהם'. ראו: ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות, תל-אביב 1994, עמ' 22.

5. ראו גם שמואל אלמוג, ציונות והיסטוריה, ירושלים 1982, עמ' 49.

6. ואכן, אחד מסודות הצלחתה של הלאומיות הוא יכולתה לנכס לצרכיה אף את יסודותיה השונים של

הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית

להיות הרכיב המכריע בהגדרת הזהות היהודית ומנייה וביה בהגדרתה של היהדות, שהיא מכלול תרבותו של העם.

הגדרת זהות שאלה הן הנחותיה אינה עולה בקנה אחד עם תפיסת הזהות העצמית היהודית המסורתית. יהודים ראו עצמם כ'עם לבדד ישכון', וכך הם נתפסו גם בעיני הגויים. הם התייחדו בנאמנות לתורה הן כאורח חייו של היחיד והן כבסיס לארגון הקהילתי והמשפטי. היטיב לבטא זאת הרב סעדיה גאון במאה העשירית בקבעו: 'אין אומתנו אומה אלא בתורותיה'. המילה 'אומה' בערבית של רס"ג, כפי שמציין גולדמן, 'מבהירה את הקשר הלאומיות היהודית כפי שהבין אותה. הקשר זה כלל לצד האומה הישראלית את ישמעאל (הקהילה האסלאמית) ואת אדום (הקהילה הנוצרית)'.⁷ אין זאת אומרת, כמובן, שהיהודים היו רק קהילה דתית. ככלות הכול, להיות יהודי היה יותר מאשר לקיים זיקה דתית אל הדת היהודית.⁸ ואמנם, עיקרי האמונה היהודית משלבים בתוכם רכיבים היסטוריים רבים הקשורים בקיבוץ היהודי האמפירי ובהיסטוריה שלו. גם רעיון הגאולה היהודי, שעוצב במסגרת המשיחיות היהודית, כלל בתוכו זיקה ברורה של השתייכות אתנית קיבוצית. דבקות בדת היהודית גררה עמה מנייה וביה גם תודעת השתייכות לעם.⁹ עם זאת, ברור הוא, כפי שמציין גדעון שמעוני, כי 'התכונות הנחשבות אתניות [...] הוכפפו למערכת האמונה היהודית. גם הזיקה המתמדת של היהודים לארץ־ישראל וכיסופיהם לשוב אליה לא היו תלויים ביכולתם לדמיין את עצמם בתור לאום; הכיסופים הללו היו טבועים עמוק באמונתם המשיחית, במצוות הדת ובפולחן הדתי'.¹⁰

כדי לעמוד על השלכותיו של סיגול הרעיון הלאומי מבחינת העם היהודי והיהדות יש לזכור כי הגורמים המרכזיים להערכתה של הגדרת העם היהודי מהגדרה דתית־תוכנית להגדרה ברוח התפיסות הלאומיות היו התמורה התרבותית והאינטלקטואלית שאפיינה את העת החדשה והתמורה במבנה התרבותי, החברתי והפוליטי של העולם המודרני. בעקבות התקדמותן של ההשכלה, של המודרנה ושל הסקולריזציה איבדה הדת את מעמדה בתרבות ובחיים האינטלקטואליים.¹¹ אחת מהנחות היסוד של המחשבה המודרנית – הנחה שרווחה בתנועת ההשכלה ואפיינה אותה במיוחד – היתה שאת כל המסורות והמוסדות הישנים, ובהם גם הדת, יש להעמיד למשפט התבונה. שלא כבתפיסה המסורתית, שראתה בקדום

המסורת הדתית. ראו: שמואל אלמוג, 'הממד ההיסטורי של הלאומיות היהודית', לאומיות, ציונות, אנטישמיות, ירושלים 1992, עמ' 26-28.

7. אליעזר גולדמן, 'הגות יהודית אורתודוקסית מול המודרנה', מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 152 [להלן: גולדמן, 'הגות יהודית'].

8. יעקב כ"ץ, 'התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי', לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ירושלים 1983, עמ' 15-35.

9. וראו גם שם, עמ' 16-17.

10. שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 48-49.

11. וראו גם: יעקב כ"ץ, 'רעיון ומציאות בלאומיות היהודית, לחקר גורמי עלייתה', לאומיות יהודית, עמ' 12 ואילך [להלן: כ"ץ, 'רעיון ומציאות']; הנ"ל, 'הציונות והזהות היהודית', שם, עמ' 79 ואילך.

ובעתיק, במסורת אבות נאמנה, תנאי לאמת, כעת דווקא המסורתי והקדום, ואין זה משנה אם הדברים אמורים במוסד או ברעיון, היה חשוד כבלתי־מהימן וכפרי הבערות.¹² אם נוסיף לזאת את התערותם ההולכת וגוברת של היהודים בחברה ובתרבות הסובבת אותם בעקבות האמנציפציה, נהיר הוא שלא היה בכוחם של המושגים הדתיים המסורתיים, כדוגמת הגדרתו של הרב סעדיה גאון את האומה היהודית, להמשיך ולשמש בריח המחזיק ושומר את הזהות היהודית. בעיית זהותו של היהודי וזיקתו אל החברה הכללית מכאן ואל העם היהודי מכאן לא היתה עשויה אפוא להיפתר באמצעות התפיסה היהודית המסורתית.¹³ והדברים אמורים דווקא בתקופה שבה, כפי שמציין שלמה אבינרי, 'לא רק ההשכלה והליברליות אפיינו אותו [את העם היהודי] אלא גם הלאומיות'.¹⁴

לא כן הרעיון הלאומי הגדרת העם היהודי כלאום המובחן על־פי היסטוריה, מוצא, שאיפות וזכרונות משותפים היה בה כדי לספק דבק חדש לבני הקולקטיב היהודי וללכד חילונים ודתיים באותה מסגרת קולקטיבית.¹⁵ הווה אומר, בסיטואציה התרבותית, הפוליטית והחברתית שמצאו עצמם יהודי אירופה, רק הרעיון הלאומי עשוי היה לשמש מושג מבריה לשמירת המושג המסורתי של עם ישראל. ואולם, בה־בעת היה הרעיון הלאומי מסוכן ביותר מבחינה יהודית־דתית, שכן משמעו היה תפיסת היהדות כיצירתו של העם היהודי. מסיבה זו, רבנים ומנהיגים רוחניים בולטים, כדוגמת ר' שלום דובער מלובביץ, ראו בלאומיות היהודית איום חמור יותר מזה של ההשכלה.¹⁶ כך, לדוגמה, כבר בשלב מוקדם מאוד זיהה ר' שלום דובער באידאולוגיה הציונית מגמה שעיקרה החלפת הזהות היהודית הדתית בזהות לאומית. להוכחת טענה זו הוא הצביע על דבריו של מאכס מאנדלשטאם ועל המקראה לחומש של י"ל ברגר, שבהשראת אגודת 'בני משה' אף יסד חדר מתוקן.¹⁷ אגב ניתוח דבריהם מסיק ר' שלום

12. על מקומן של ההשכלה ושל תפיסת העולם הרציונלית בעיצוב רעיון ההגדרה העצמית כשורשו של הרעיון הלאומי ראו גם: Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th, expanded edition, Cambridge, MA 1993, pp. 12-23
13. ראו גם: שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל־אביב 1991, עמ' 21-22.
14. ראו גם: אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו, עמ' 20.
15. ראו גם: כ"ץ, 'רעיון ומציאות', עמ' 3-35; וכן גם: אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח־אירופה בראשיתה (1882-1904), תל־אביב 1985, עמ' 41-51.
16. לדיון מפורט בעיקרי תפיסתו האנטי־ציונית של האדמו"ר מוהרש"ב ראו: שלום רצבי, 'אנטי־ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער', הציונות, כ (תשנ"ו), עמ' 77-102. וראו גם: יוסף שלמון, דת וציונות, ירושלים 1990, עמ' 264-272; הנ"ל, 'תגובות החרדים במזרח־אירופה לציונות המדינית', בתוך: חיים אבני וגדעון שמעוני (עורכים), הציונות ומתנגדיה בעם היהודי, ירושלים 1990, עמ' 55-66. על עמדת מתנגדי הציונות כפי שבאה לידי ביטוי באור לישרים ראו גם: דליה לוי, 'אור לישרים – מניפסט אנטי־ציוני – ותגובות אחדות', הציונות, יט (תשנ"ה), עמ' 31-65. אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל־אביב 1993, עמ' 28-35.
17. ראו: מאכס מאנדלשטאם, 'מכתב גלוי', המליץ, 61 (1889). על פועלו של יהודה ליב ברגר ראו: לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 178.

דובער שפירוש תפיסותיהם הלאומיות יהודיות הוא שלא זהו יהודי מי שמקיים את המצוות, כי אם מי שהוא ציוני אף שאינו מניח תפילין ואינו שומר את המצוות ר"ל [רחמנא ליצלן] ועוד ה"ה [הרי הוא] יהודי.¹⁸ יתרה מזו, הוא אף היטיב להבין את כוחו של הרעיון הלאומי בדמותו הציונית – הכוח ללכד חילונים ודתיים. אך בכך הוא לא ראה כל צד של זכות. נהפוך הוא. דווקא כוח משיכתה הלאומי של הזהות היהודית והדיוקן הלאומי שהציעה הרתיעו אותו ביותר. טעמם של דברים פשוט. ר' שלום דובער הבחין בנקל בכך ש'הציונים התחכמו לדעת הרבה יותר, ונתנו את התורה תמורת התומ"צ [התורה ומצוות].¹⁹ כך, לדוגמה, כנגד הטענה שרווחה בפי מצדדי הציונות, ולפיה הציונות מקרבת אף חילונים ומתבוללים ליהדות,²⁰ טען האדמו"ר ר' שלום דובער:

הרי גלוי לכל שהציונים הנה לא זו שאינם מקרבים אל היהדות, אלא עוד מאבדים את הנפש לגמרי ר"ל, שלקחו מאתם בכוונה גם את הרגש הנעלם והנסתר בנפשם אל התומ"צ [תורה ומצוות], עד שאין תקווה ח"ו [חס ושלום] שישובו אל ה' אם לא אשר ביד חזקה וכו'. ומה שמתפארים בשם ישראל הוא רק בשם עם ישראל וזוהי יהדותם, אבל מהיהדות האמיתית והפשוטה והוא קיום התורה והמצוות והאמונה בה' ובעבדיו הק' נתרחקו לגמרי מכל וכל ע"י הרעיון הציוני [...].²¹

ברוח זו הבין ר' שלום דובער גם את פעילותה התרבותית של הציונות. לא היה לו ספק שמטרתה לטפח את הזהות היהודית הלאומית באמצעות חילונם וניכוסם של נכסי הרוח והתרבות היהודית לדורותיה.²² יצוין כי תפיסה זו של הציונות לא היתה רק נחלתם של אישים שהיו רחוקים מההשכלה ומהמודרנה כדוגמת ר' שלום דובער.²³ גם יחיאל מיכל פינס, שנמנה עם הפעילים בתנועת 'חיבת ציון' ואף התיישב בארץ-ישראל כבר ב'1878, הסתייג מהרעיון הלאומי בדמותו הציונית. כך, לדוגמה, באחד ממכתביו לאחד העם הוא כותב: 'הלאומיות בכלל היא "מושג" לאמור: ציור של המחשבה, וכל ציור של המחשבה שאין לו אחיזה בעולם המעשה אינו אלא דמיון כוזב, ומה היא האחיזה בעולם המעשה לציור המחשבה של לאומיות ישראל וזלת השתתפות העם בתורתו ודתו'.²⁴

18. ראו: ר' שלום דובער, קונטרס ומעיין מבית ה', ברוקלין תשמ"ו, עמ' 47.

19. שם.

20. שם, עמ' 46.

21. שם, עמ' 52. לניסוח שונה במקצת של דברים אלה ראו גם: אברהם חנוך גליצנשטיין, ספר התולדות: רבי שלום דובער שניאורסאהן מליובאוויטש – אדמו"ר מהורש"ב, כפר חב"ד שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע (התשמ"ג), עמ' 303.

22. ראו ר' שלום דובער, קונטרס ומעיין מבית ה', עמ' 52.

23. על שלילת הזהות הלאומית ראו גם: לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 283-287.

24. מכתב יחיאל מיכל פינס אל אחד העם (בלי תאריך), בתוך: יחיאל מיכל פינס, אמת מארץ, ב, [ללא מקום הוצאה] תרנ"ו, עמ' 17.

על מנת לעמוד על תקפות השגותיהם של מ"י פינס ושל ר' שלום דובער בדבר היקפו ומשמעותו של הרעיון הלאומי היהודי די להזכיר את מקומו ואת תפקידו של רעיון זה בציונותו של אבי התנועה הציונית, בנימין זאב הרצל.²⁵ בנאומו בקונגרס הציוני הראשון שרטט הרצל בקורת־רוח את ההרמוניה השוררת בציונות בין השמרנים ביותר בקרב היהודים לבין המודרנים שבהם – וזאת, הוא מוסיף, 'בלא ויתורים שאינם מכובדים' מצד הדתיים או מצד החופשיים. הרמוניה זו, מבהיר הרצל, מקורה בעובדה שההיבט הלאומי היהודי הוא הבסיס המשותף לכל היהודים, בלי כל קשר לחילוקי הדעות העמוקים שביניהם.²⁶ חילוקי הדעות בשאלות של אמונות ודעות, הוא גורס, משניים הם כאשר עסקינן בזהות יהודית. לטענתו, השייכות הלאומית רחבה וכוללת את מגוון ההשקפות ואורחות החיים הרווחים בקרב בני העם. ברוח זו התפלמס אף מקס נורדאו עם רבה של וינה, הרב מוריץ גידמן. כנגד טענותיו של הרב גידמן בדבר אופיה המחלף והמשיחי של התנועה הציונית הטעים נורדאו את אופיה הכולל והמקיף של הציונות. כך, לדבריו, אין לציונות ולתאולוגיה ולא דבר: הציונות יונקת את כוחה ואת שאיפותיה לא מהדת אלא מצוק העתים, שכן 'אין לעם שום ייעוד אחר מאשר לחיות ולפתח במילואם את כל הכישורים הגלומים בו'.²⁷ לפי נורדאו, לא תכנים הם המגדירים את העם היהודי, ולפיכך אין בהם כדי לקבוע זהות יהודית או שייכות לעם היהודי.

עוד יותר מהרצל ומנורדאו, שראו ברעיון הלאומי את הבסיס המאחד את העם היהודי מעבר להשקפות ולאורחות החיים הרווחים בין בניו, הרחיק לכת אחד העם. הוא זיהה בלאומיות היהודית את בסיסה האחד והיחיד של היהדות מאז ומעולם. כך, לדוגמה, במאמרו 'תחיה ובריאה', הוא מעמת את תפיסתו בעניין היהדות עם התפיסה המסורתית, בסכמו את תפיסתו בקביעה הנחרצת: 'היהדות היא אפוא לאומית במהותה, לא רק מאז הוקמה תנועה לאומית יהודית, אלא אם תרצה לומר – מששת ימי בראשית'.²⁸

תפיסת הלאומיות אינה עולה בקנה אחד לא עם היהדות המסורתית, לא עם היהדות הנאו־אורתודוקסית מיסודו של הרב שמשון רפאל הירש – המעמידה במרכז את הקהילה ולא את העם במובן המודרני²⁹ – וקל וחומר שאינה עולה בקנה אחד עם האורתודוקסיה מיסודם של החת"ם סופר ותלמידיו, שעיקרה פרישה מקהל הסוטים, מכאן, ומדיניות הלכתית שנועדה לבצר פרישה זו – ובמרכזה הקביעה 'חדש אסור מן התורה' – מכאן. פירושו של כלל זה הוא זיהוי היהדות של שלהי המאה הי"ח כיהדות האידיאלית ודבקות בה.³⁰ אכן,

25. על יחסו של הרצל לדת ראו: מיכאל היימן, 'הרצל והדת', בתוך: ספר יובל לדניאל קארפי, תל־אביב

תשנ"ו, עמ' צו-קו; יוסף שלמון, 'הרצל והאורתודוקסיה', הציונות, כ"ב (2000), עמ' 85-98.

26. אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 69, הערה 12.

27. שם, הערה 13.

28. ראו: אחד העם, אגרות אחד העם, א, ירושלים-ברלין תרפ"ג, עמ' 207.

29. ראו: יעקב כ"ץ, 'רבי שמעון רפאל הירש, המימין ומשמאל', ההלכה במיצר: מכשולים על דרך

האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 243-246.

30. וראו לעניין זה: שלום רצבי, המאמר טרם פורסם, עתיד להופיע בתוך: אביעזר רביצקי ויוסף שלמון

(עורכים), האורתודוקסיה: פרספקטיבות חדשות.

משנות הארבעים של המאה הי"ח הפכה האורתודוקסיה במרכז אירופה מהשקפת עולם המוקיעה את הסוטים מן ההלכה למעין מצע אידאולוגי, ששני עמודיו המרכזיים הם ה'סכיזמה' (הפרישה), מכאן, והתנהגות הלכתית שנועדה לבצר פרישה זו, מכאן. אם חבריה המסורתית הושתתו ההלכה ואורח החיים על ההנחה שהציבור כולו מזדהה עם תביעותיה של ההלכה, ושעל הסוטים מהוראותיהם של בעלי ההלכה ניתן לכפות את קבלת דינה,³¹ הרי עתה הועמדו שומרי ההלכה במצב שלא היה לו תקדים: נטישה המונית של הדת. דרך ההתמודדות עם המציאות החדשה היתה השתתתה של השמירה על אורח החיים המסורתי על היבדלות וזלזולנות, שעוצבה ובוצרה באמצעות ההלכה. וכך, בתגובה לביקורת המסורת וההלכה ולנטישתן הקנו בעלי ההלכה תוקף מוחלט לכל פרטי ההלכה, כשהם תובעים לעצמם סמכות לחרוץ משפט בהנהגת הציבור בלא שיידרשו להשתיתו על ראיות תקפות מן המקורות.³² מעצבה המובהק ביותר של מגמת היבדלות זו היה החת"ם סופר.³³ הכיוון שהתווה ליהדות שומרת המצוות היה פועל יוצא של התנגדותו המוחלטת לעולם המודרני, לאמנציפציה, למודרנה, להשכלה ולחילון, שבאו כרוכים זה בזה משלהי המאה הי"ח. הוא ראה לנגד עיניו את תמורות הזמנים כזרם שוטף המאיים לקעקע את חומותיה של היהדות. כרבנים אחרים בני דורו עמד אף הוא חסר אונים מול זרם זה, שנשא עמו הבטחות כלכליות ופיתויים חברתיים שהחישו את תהליך חילוןן של שכבות רחבות במרכז אירופה.³⁴ אין פלא אפוא שכמרבית רבני דורו התקשה החת"ם סופר להבחין בין מודרנה, השכלה, אמנציפציה וחילון ויצא לעצור את התפשטותם של כל אלה כאחד. הדרך האחת שראה לפניו היתה בידודה של הקהילה מהתמורות שנשאה עמה המודרנה. כך, באחד ממכתביו, העוסק במשכילים ובהשתלטותם על הקהילה ועל מוסדותיה, החת"ם סופר מבהיר שאילו היתה בידי הרבנים ובידי סמכות כפייה כבעבר היה נכון להפרישם מעל גבולינו, לא יותן מבנותינו לבנינו ומבניהם לבנותינו כי היכי דלא ליתי לאמשוכי אבתריהו [כדי שלא ייתן להמשיך אחריהם] ויהיה עדתם כעדת צדוק ובייתוס ענן ושאלו אינהו בדידהו ואנן בדין [הם בשלהם ואנחנו בשלנו].³⁵

הצידוק שנתן החת"ם סופר לנכונותו להיבדל מציבור הסוטים מן ההלכה (אילו היה באפשרותו, כמובן) – 'כי היכי דלא ליתי לאמשוכי אבתריהו' – אינו הנמקה הלכתית. ומה טעמו של דבר? ההלכה כוללת הוראות כיצד לנהוג ביחידים הסוטים ממנה, 'ואולם, בשאלת ההתייחסות לציבור הכופרים [...] אין כללים ולא יכולים להיות. לכל היותר קיימים כאן

31. שם, עמ' 18.

32. שם.

33. על החת"ם סופר ומדיניותו ההלכתית והחברתית ראו: אליעזר כ"ץ, החת"ם סופר: רבי משה סופר, חייו ויצירותיו, ירושלים תש"ן; שמואל הכהן ויינגרטן, החת"ם סופר ותלמידיו: יחסם לארץ-ישראל, ירושלים תש"ה. בסוגיית יחסו של החת"ם סופר לארץ-ישראל ראו גם: צבי זהבי, מהחת"ם סופר ועד הרצל, ירושלים תשכ"ו; יעקב כ"ץ, 'קווים לביוגרפיה של החת"ם סופר', הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 353-386.

34. על המציאות החברתית והתרבותית שבקרבה פעל החת"ם סופר ראו גם: י' בן-דוד, 'התחלוליה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה הי"ט', ציון, שנה יז (תשי"ב), עמ' 101-128.

35. שו"ת חת"ם סופר, ו, פט.

תקדימים'.³⁶ השימוש שעשה החת"ם סופר בהקשר זה ב'צדוק, ובייתוס ענן ושאלו' מעיד שלא עיקרון הלכתי דווקא הוא שהדריך אותו, אלא התקדים ההיסטורי והחשש מהשפעתו של הציבור הסוטה. לכן, המדיניות הרצויה לדעתו היתה היבדלות מוחלטת מהציבור הסוטה, ואם לא נהג כך, הרי היה זה רק בשל עמדת השלטונות. אין ספק שבקונסטלציה אחרת היה מציע פירוד ותומך בו. ואמנם, כאשר השתנתה מדיניות השלטונות והיבדלותם של נאמני המסורת התאפשרה, אימצו תלמידיו את המדיניות הזאת.

במסגרת נסיונו לבצר את הקהילה המסורתית לנוכח סערת המודרנה, ההשכלה, החילון וההתבוללות טבע החת"ם סופר את הססמה 'חדש אסור מן התורה', שהפכה לעיקרון מנחה בהתמודדותה של האורתודוקסיה עם הבעיות הציבוריות והרוחניות שעוררה המודרנה.³⁷ עיון במקומות שבהם עשה החת"ם סופר שימוש בכלל זה מלמד שלפנינו מעין עיקרון מנחה המקיף גם את ההלכה וגם את המנהג.³⁸ יש לזכור כי המנהג היה פעמים רבות תוצאה של הסתגלות ספונטנית למציאות, ובכך תרם רבות לשכלולה ולהרחבתה של ההלכה; והנה, עתה נעצר תהליך זה. פירוש הדבר היה אפוא היצמדות נוקשה ליהדות של ראשית המאה הי"ט וזיהויה כיהדות האידאלית. אם נוסיף לכלל זה את התנגדותו של החת"ם סופר לחקירה ביהדות ובמשמעותה הכוללת, נוכל לומר שלפנינו עמדה הלכתית ודוגמתית כאחת. עיקרה קידוש המסורת על אמונותיה, הלכותיה ומנהגיה, וביטול ההבדלים בין הדרגות השונות של חומרות הלכתיות כדוגמת איסור דאורייתא או מדרבנן, דין גמור או מנהג בעלמא וכיוצא בו.³⁹ זאת ועוד, לפרישה שעליה הצביע החת"ם סופר נלוו סממנים נוספים, ובהם, למשל, זיהויו של המשכיל – ולא דווקא של 'הגוי' – כ'אחר' השלילי; התחוללותה של תמורה מפליגה במעמדו של הרב הן בקהילה והן בחייו של היחיד;⁴⁰ קביעת לימוד התורה כעיסוקו העיקרי של היהודי;⁴¹ והתנגדות להשכלה כללית לגוניה⁴² – והדברים אמורים בעיקר בהשכלה הומניסטית, קל וחומר בחקירה ובעיון במשמעותה ובמהותה של היהדות.⁴³

36. 'עקב כ"ץ', 'פולמוס ה"היכל" ואסיפת בראונשוויג', ההלכה במיצר, עמ' 52.
37. לדיון נרחב בהתהוות האורתודוקסיה ובמדיניותו של החת"ם הסופר ראו גם: משה אונא, למען האחדות והיחיד: משנתו וחייו של מוהר"ר יצחק בן משה אונא, בן מוהר"ר משה זצ"ל, ירושלים תשל"ה.
38. ראו לעיל, הערה 30.
39. כ"ץ, 'קווים לביוגרפיה של החת"ם סופר', ההלכה במיצר, עמ' 379.
40. למותר לציין שהתמורה במעמדו היתה מבחינה מסוימת פועל יוצא של התמורות המפליגות שאתן היה היהודי חייב להתמודד. במציאות שהחדש בה כה רב נוקק היהודי להדרכתו של הרב בתחומים הולכים ורבים. ראו גם: כ"ץ, 'האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ולתנועת הרפורמה', ההלכה במיצר, עמ' 19-20; מ"ש סמט, 'מאבקו של חת"ם סופר בחדשנים', בתוך: יהודי הונגריה: מחקרים היסטוריים, ירושלים 1989, עמ' 92-97.
41. מן הראוי לציין שהחת"ם סופר עצמו לא התנגד ל'חוכמות חיצוניות' כמו חשבון, הנדסה וכדומה, שבהן ראה, ככלות הכול, תנאי הכרחי להבנת נושאים הלכתיים שונים. התנגדותו כוונה בעיקר כלפי הפילוסופיה הכללית וכלפי עיון במשמעותה של היהדות בכלים רציונליים. ראו למשל דבריו של ויינגרטן, החת"ם סופר ותלמידיו, עמ' 47, בעניין צוואתו של החת"ם סופר.
42. על אידאל החינוך המשכילי והפולמוס סביבו ראו גם: מרדכי אליאב, החנוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 33-51.
43. כ"ץ, 'קווים לביוגרפיה של החת"ם סופר', ההלכה במיצר, עמ' 379 ואילך.

מבחינת עמדה דתית, משמעה של תפיסה הלכתית זו של 'חדש אסור מן התורה' הוא דחיית המציאות המודרנית. על-פי תפיסה זו, כפי שמיטיב לנסח אליעזר גולדמן,⁴⁴ העולם המודרני מאופיין בהשקפת עולם חילונית, המשקפת תפיסה מעוותת שיש לזקפה לחשבון השפעתם המעוותת של היצרים. במרוצת הימים הפכה גישה זו, אם במעט אם בהרבה, לנחלתם של שומרי מסורת רבים אף מחוץ להונגריה וגרמניה. כך, לדוגמה, אסטרטגיית דחיית המודרנה עד כדי 'שלילת ממשותו של הסדר הטבעי',⁴⁵ קל וחומר החברתי והמדיני, היתה נחלתה של תנועת המוסר, ואם לא די בכך, הרי כפי שהראה מנדל פייקאז, אפילו תנועה בעלת פוטנציאל דתי-חדשני כתנועת החסידות, אגב מאבקה בהשכלה ובמודרנה במחצית השנייה של המאה הי"ט, נסוגה מן הרדיקליזם ומן החדשנות הדתית אל שמרנות מחשבתית ופורמליזם הלכתי.⁴⁶ אף חסידות חב"ד, שהתאפיינה ברדיקליזם מיסטי-דתי, נסוגה החל משלהי המאה הי"ט אל פורמליזם הלכתי שאינו רחוק מתפיסת החת"ם סופר ותלמידיו, ונרתעה מפני השכלה וחקירה עיונית בדבר משמעותה של היהדות.⁴⁷ ברור הוא שתפיסה זו אינה פותחת כל פתח לאימוצו של הרעיון הלאומי המודרני. ככלות הכול, כפי שכבר צוין לעיל, הגדרת העם כאומה או כלאום ברוח הרעיון הלאומי חייבה היחשפות אל המודרנה, דהיינו – תפיסת הלאום כמסגרת רחבה ומקיפה יותר מהמסגרת המושגית הדתית. טעמו של דבר נהיר: רק מסגרת מקיפה, הכוללת בתוכה גם את הדת כרכיב, עשויה היתה לאפשר שיתוף-פעולה עם חילונים.⁴⁸

בדרך של הכללה אפשר אפוא לומר כי בשלהי המאה הי"ט, בלא הגדרת הוהות היהודית בעזרתו של הרעיון הלאומי, לא ניתן היה לדבר על כלל ישראל כנושאה של ההיסטוריה היהודית ושל הברית עם אלוהיו, שהרי לא ההלכה וקבלתה היו החישוב העשוי לאחד את היהודים לסוגיהם.⁴⁹ כללם של דברים, ללא המסגרת המושגית הרחבה של הלאום לא התאפשר שיתוף-פעולה מכל סוג שהוא בין חילונים לדתיים. אך כיצד יכול היה היהודי הדתי לאמץ

44. ראו: גולדמן, 'הגות יהודית' (לעיל הערה 7), עמ' 142.

45. שם, עמ' 431.

46. ראו, לדוגמה, מנדל פייקאז, 'חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה' (השוואה), ירושלים 1990, עמ' 37-121.

47. ראו גם: שלום רצבי, 'אנטי-ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער', הציונות, כ (תשנ"ז), עמ' 77-102; מ' פרידמן, 'משיח ומשיחיות בחסידות חב"ד-לובביץ', בתוך: דוד אריאל-יואל ואחרים (עורכים), מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו, תל-אביב 2001, עמ' 174-229.

48. ראו גם: שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 49.

49. מן הראוי לציין שאת התפתחותה של הלאומיות בקרב שכבות וחוגים מסורתיים מסביר שלמון 'באי-נחת מהיהדות בהתגלמותה החברתית באמצע המאה ה-19, מזה, ואי-נכונות לתקנה לפי קווי תנועת התיקונים [...] בדת, מזה' (ראו: שלמון, דת וציונות, עמ' 13). אין ספק שיש אמת בטענות אלה. עם זאת, אין ספק שחוסר הנחת התגלם גם בהתפשטותה של החילונית ובקוצר ידם של המושגים הדתיים להקפא את העם על כל פלגותיו.

רעיון כדוגמת הרעיון הלאומי, שיסודו, ראשו ורובו מצויים בתחום המודרנה ותנאי מוקדם לו הוא התערטלותו של העולם מערכים מסורתיים?

ג

הרב יצחק יעקב ריינס היה מראשוני הוגיה של הציונות הדתית שהתמודדו באופן מקיף ורחב ביותר עם שאלת הלגיטימיות של הלאומיות היהודית. הוא עשה זאת באמצעות יצירתו של המושג 'עממות', המקביל למושג ה'לאומיות' שרווח בתורות הלאומיות האירופיות של המאה ה"ט, בבססו אותו הן על רגשות סובייקטיביים של היחיד, הן על תחושת בידול וייחוד של הקולקטיב והן על ממדים אובייקטיביים. כך, לדוגמה, הגדיר ריינס את ה'עממות' כמודעותו של קולקטיב אתני היסטורי מגודר לייחודו, או בלשונו: 'וכל קיבוץ מיוחד יכול להחשב לעם לבדד ישכון אם מצד הגזע, כל עוד ששומר הוא את התיחדות גזעו ואינו מתערב בגזע אחר, אם מצד השפה, כל עוד שיש לו שפה מיוחדת ודברים מיוחדים, אם מצד האמונה, כל עוד שהוא חזק באמונתו [...]'.⁵⁰

עוד קבע ריינס כי את ה'עממות' מאפיינים ומגדירים רגשות ההשתייכות וההזדהות הסובייקטיביים של היחיד כלפי הגוף האתני-לאומי וכלפי יחידיו של הקיבוץ. כך, כבר ב'קול קורא' שפורסם עם ייסוד תנועת 'המזרחי' ונועד לשכך את חששותיהם של יהודים שומרי מצוות מפני הצטרפות לתנועה הציונית, משתמע בבירור כי עיקר 'עממותו' של הרעיון הציוני הוא 'רגש פנימי' שמצב הגלות הוא רק מצב של ארעי, ורגש זה, מטעים אותו 'קול קורא', אינו נחלת אדם זה או אחר, אלא נחלתו של כל אדם מישראל.⁵¹ ואמנם, ברוח מושג ה'עממות' שטבע יחד הרב ריינס לרגש זה את השם שאין הולם ממנו: 'אהבה העממית'. לטענת הרב ריינס, על כוחה של 'אהבה העממית', שהיא בראש ובראשונה זיקה בין-אישית בין היחיד לבין הקולקטיב ובינו לבין היחידים האחרים של הקולקטיב, מלמדת העובדה שרק במסגרתה ניתן לממש את העיקרון האוניברסלי של אהבת הרע. הוא מציין כי חרף ההסכמה האוניברסלית השוררת סביב עיקרון זה, הרי 'בפועל תגדל אהבת האדם לעצמו על אחת שבע מאהבתו לחברו'.⁵² טעמו של דבר אינו אלא שהאדם 'לא יוכל לכלוא [לכלוא] אשר לא רק עפ"י [על-פי] יחיה', כללם של דברים, מסכם הרב ריינס, ההבדל 'בין המשכילים בעם יודעי דעת ומוסר ובין החשוכים והגסים' אינו אלא במודעות לערכו של עקרון אהבת הרע, 'אבל בנוגע לפעולה ומעשה יש שדומים הם זל"ז [זה לזה]'.⁵³ המסקנה

50. רבי יעקב יצחק ריינעס, ספר אור חדש על ציון, שער עשירי, פרק י, וילנה תרס"ב, עמ' קלב, ב.
 51. 'קול קורא' זה פורסם באדר ב, תרס"ב. על מקומו של 'הרגש הפנימי' בתפיסתו הלאומית של הרב ריינס ראו גם: יצחק יעקב ריינעס, ספר שני מאורות, פיעטרקוב תרע"ג, עמ' 19-20. וראו גם: יוסף שפירא, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס, תל-אביב 2002, עמ' 109.
 52. ריינעס, ספר אור חדש על ציון, עמ' קלג, א.
 53. שם.

הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית

הטבעית היא אפוא, מסיק הרב ריינס, שלשם הגשמתו של ערך אהבת הרע לא די בהכרה ובמודעות, שכן 'אין האדם שליט על לבו לכלא [לכלוא] את רוח גטיתו הטבעית'.⁵⁴ לא כך הם הדברים כשהם אמורים במסגרתו הטבעית של היחיד, קרי במסגרת העם. כאן, על בסיסן של הסולידריות, של תחושת השייכות הכמו-ביולוגית ושל ההזדהות מתעלים רגשות האחוה והסולידריות של היחיד ותורגמים מגבולות האינטרס האנוכי. שכן, מבהיר הרב ריינס כמעט בלשונה של הלאומיות האינטגרלית:

האהבה העממית גם היא מעין אהבה עצמית, כלומר כל יחיד האוהב את עמו יש בזה מעין אהבת עצמו, אחרי שכל איש מבני עם מיוחד מתיחד בזה שהוא מבני העם הזה הנבדל מעמים אחרים, לזאת בה במידה שאוהב הוא את עצמו ושאהבתו לעצמו גדולה מאהבתו לאחרים, במדה זו יאהב גם את עמו ואהבתו זאת אליו תגדל יתר הרבה מאהבתו לעמים אחרים.⁵⁵

הוזה אומר, רגש הסולידריות הטבעי של בני הקיבוץ האתני, או בניו של הרב ריינס - 'האהבה העממית', הוא רגש פנימי אנושי טבעי שכוחו רב מכוחן של התבונה והשגרה, ומשום כך רק הוא עשוי לסייע להתגלותה של הסולידריות האנושית. בדומה לזה הוא מצביע על 'יקרת ערך העניין רב העלילה' של הרגש הלאומי, בהיותו מסוגל לאחד אנשים ממדינות שונות, בעלי דעות שונות ואף בעלי השקפות עולם שונות לחלוטין ואפילו נוגדות. כך, לדוגמה, הוא מתאר בקווים ברורים את ישיבת הקונגרס הציוני ואת התפעלותו מהתקבצותם של יהודים בעלי תפיסות עולם ואורחות חיים כה שונים ממקומות כה מרוחקים. מיד לאחר תיאור מלא התפעלות זה מוסיף הרב ריינס כי כשחשב שכל אלה נקבצו רק לשם 'הרמת קרן האומה וארצה הקדושה', התעוררה בו ההכרה הברורה בדבר 'כוחה הגדול של ארצנו הקדושה', המסוגלת לקשור אליה את בני העם גם לאחר שנים כה רבות של גלות.⁵⁶

ברוח תפיסת הלאומיות האירופית המודרנית לא הסתפק הרב ריינס באפיון זה של ה'עממות' ובהעמדתה על רגשות סובייקטיביים בלבד. הוא ראה במוצא המשותף, בהיסטוריה, בטריטוריה ובשפה של בני הקיבוץ תנאים הכרחיים, אם כי לא מספיקים, לשימורה ולטיפוחה של ה'עממות', קרי 'הלאומיות'. כך, הוא מבהיר בדרך חד-משמעית ולקונית כמעט כי 'מושגי העממות הם: הגזע, השפה, הדת, וארץ מיוחדת (שנכללה בזה ממשלה מדינית)'.⁵⁷ יצוין בהקשר זה שתפיסה זו, המבססת את קיום ה'עממות' - קרי את תודעת הייחוד של הקולקטיב האתני, ובכלל זה גם את קיומה של העממות היהודית, כמובן - לא רק על ממדים סובייקטיביים תוכניים אלא גם על ממדים אובייקטיביים, יש בה כדי להסביר הן את החשיבות הרבה שראה הרב ריינס בעקרון 'אחדות העם' והן את התנגדותו הנחרצת לאידאולוגיית

54. שם.

55. שם.

56. שם, עמ' קל, ב.

57. שם, עמ' קלב, ב.

הפרישה, או בניבו ה'התחלקות', של האורתודוקסיה המרכז-אירופית.⁵⁸ טעמו של דבר נהיר: שלא כדרכו של הרב שמשון רפאל הירש, מייסדה של אידאולוגיית הפרישה של הנאו-אורתודוקסיה, בשיטתו של הרב יצחק יעקב ריינס אין מקום להגדרת העם היהודי כמכלול של קהילות אמונה. לפי גרסת הרב ריינס, העם היהודי הוא יחידה אתנית המוגדרת על-פי ממדים של שפה, היסטוריה ומוצא המצויים בו בפועל. מובן אפוא שריינס לא יכול לקבל את תפיסתו של רש"ר הירש, שעל-פיה בטלה כביכול מציאות האמפירית של עם ישראל ואת מקומו תפסה הקהילה היהודית בגולה. לתפיסתו של הירש, קהילה זו אינה גלגולה של העדה שהתקיימה כשישב העם בארצו אלא היא גלגולו של 'כלל ישראל', ולפיכך, 'כשם שהוא בנושא נצחי של התורה האלוהית היהודית חייב למלא את ההתגלות שבכתב ושבעל פה ללא שיוור, כן חייבת כל קהילה יהודית להגשים אותה מטרה בחוגה הקטן המוגבל במקומה'.⁵⁹ פירוש הדבר אינו אלא שיש לראות את הקהילה כגוף הנושא את התורה, דהיינו – כביטוי המוחשי והיחיד של 'כלל ישראל' כל עוד קיימת מציאות של גלות. רעיון זה משמעותו הסתלקות מתפיסת 'כלל ישראל' במושגים של 'אומה' ו'עם' ותפיסתו כמכלול של קהילות אמונה. למותר להוסיף שעל-פי גישה זו, הסולידריות היהודית היא סולידריות של בני דת ולא דווקא של בני אותו קיבוץ אתני לאומי.

אולם אין הדברים מתמצים רק בהעמדתם של הגזע (קרי המוצא המשותף), השפה, הדת, ההיסטוריה והארץ כרכיבי המרכזיים של ה'עממות'. חשובה ביותר היא המשמעות והמעמד שמעניק הרב ריינס לרכיב הטריטוריה, או בלשונו 'הארץ', ולרכיב השלטון המדיני. הוא מבחין בין רכיבים שהם בלשונו 'פנימיים' ובין רכיבים 'חיצוניים'. הרכיבים הפנימיים החשובים ביותר והמאייכים את ה'עממות' הם כמוכן הגזע, השפה והדת. הגיונם של דברים הוא שרכיבים אלה נישאים בידי בני האומה, דהיינו, הם עניין של תודעתם. לא כן במקרה של הארץ, שהיא 'מושג חיצוני'. שכן, אף שאין עוררין על חשיבותם של הרכיבים הפנימיים, המאייכים כאמור את האומה ונותנים לה קווי אופי ייחודיים ביותר, הרי לארץ, שהיא 'מושג חיצוני', יש 'יתרון על הראשונים, הפנימיים [מוצא, שפה ודת, ש"ר], כי הוא נחשב להגנה על העממות, כי רק על-ידו יכולה העממות להתקיים, ובלעדו אין שום מקום להעממות, וממילא גם למושגי העממות, ויחס מושג ארץ מיוחדת להמושגים האחרים הוא כמו יחס הגוף אל הנפש'.⁶⁰ כללם של דברים, מסכם הרב ריינס, שכשם שחיי הרוחניים של האדם מותנים בחשבון אחרון בקיומם של חיי הגופניים, כך גם 'כל מושגי העממות מתקיימים רק ע"י [על-ידי] המושג של ארץ מיוחדת וממשלה מדינית'.⁶¹

נהיר הוא שכאשר הדברים אמורים בעם היהודי, המצוי במצב של גלות, אין לדבר על 'ארץ' במובן השגור. ואכן, לדעת הרב ריינס, כאשר הדברים אמורים ב'עממות היהודית',

58. ראו למשל: ריינעס, ספר שני מאורות, ב, עמ' 48 ואילך.

59. ראו: Samson Raphael Hirsch, *Jeschurun*, 1 (1855), p. 32, מצוטט על-פי תרגומו של כ"ץ, 'רבי שמעון רפאל הירש', ההלכה במיצר, עמ' 243. וראו גם שם, עמ' 243-244.

60. ריינעס, ספר אור חדש על ציון, שער עשירי, פרק א, עמ' קלב, ב.

61. שם.

הרכיב 'ארץ' אינו מכוון לארץ גופא אלא בראש ובראשונה ל'חזוק האמונה משיבת בני' [בני ישראל] לארצו.⁶² אמונה זו של שיבת העם לארצו, קרי הרעיון המשיחי המסורתי, היא לדעתו 'האמונה בעממות, כי מושג הפנימי של העממות הוא להיות בטוח שלעולם לא יחדלו להיות לעם מיוחד שיש לו ארץ מיוחדת, ושסוף סוף ישובו לארצם זאת לעת קץ; איבוד הרגש הזה הוא איבוד העממות'.⁶³ הרעיון המשיחי והייעודים המשיחיים שיוגשמו בעידן המשיחי מהווים במסגרתה של 'העממות היהודית' – למצער כל עוד העם היהודי גולה – את מה שהארץ והשלטון המדיני הם לעמים הנורמליים. מבחינה זו ניתן לומר שהפונקציה של הרעיון המשיחי, לפחות מבחינת הקיום היהודי הקולקטיבי, היא שימור תודעת הייחוד הקולקטיבי חרף היעדרם של הארץ ושל המדינה. נוכל על כן לומר בדרך של הכללה כי במושג ה'עממות' משתמש הרב ריינס כמושג המציין את תודעתו הלאומית של הקיבוץ האתני באמצעות ממדים פורמליים של שפה, מוצא, היסטוריה וטריטוריה ולא דווקא באמצעות ממדים תוכניים. במסגרת מחשבתית זו, חשיבותה של הארץ נעוצה בעובדה שרק היא עשויה לספק מצע למדינה שיהיה בכוחה להבטיח את הישרדותו של העם היהודי כעם על כל רכיביו. מבחינה זו, התנועה הלאומית היהודית – קרי הציונות – כהתעוררות טבעית של רגשות סולידריות עם גורלו של העם היהודי אינה שונה מכל תנועה לאומית אחרת החרדה לגורלו של הקיבוץ הלאומי המסוים, וכתופעה טבעית נהיר הוא שיש לברך עליה.⁶⁴

כפי שמבהיר ריינס כבר בסיום ההקדמה לספרו אור חדש על ציון,⁶⁵ על יסוד הנחותיו אלה בדבר 'העממות' היהודית הוא מכוון את דבריו הן לציבור ה'יראים (הרחוקים עוד מהרעיון)' והן לציבור 'הציונים (מהחפשים)'. באשר לחרדים, מטרתו שהשוללים את הרעיון הציוני מחמת נימוקים דתיים ישנו את דעתם עם קריאת הספר ו'יהיו לציונים', שכן, הוא מבהיר בלשון חד-משמעית, מאחר שדבריו נאמרים 'ממבט הנקודה הדתית', הרי 'שכל היראים המתרחקים מרעיון רק מצד חשש נגיעה לדת כשיקראו ספרי ידעו שאין כאן לא דבים ולא יער וכל הטענות שטענו על זה [על הלאומיות היהודית בדמותה של הציונות, ש"ר] מנקודת הדת הן בטלות ומובטלות'.⁶⁶ ואילו באשר ל'חפשים המסורים להרעיון שכבר התקרבו במדה ידועה לעמנו', הוא מאמין כי הקריאה בספר תיתן להם מושג כלשהו על ערכה של 'ספרותנו העתיקה והמכורה'. שכן, אין לו ספק שכאשר יכירו 'החפשים' ספרות זו, 'יתנו אל לבם להוקיר את ספרותנו ויתקרבו יותר אל הדת והאמונה, וידעו כי אצלנו העממות והיהדות הן כתרי תרעין דלא מתפרשין [כשני שערים שלא נפרדים, ש"ר], והקשר האמיתי המקשר את כל איש פרטי מאומתנו אל הכלל הוא קשר האמונה והדת'.⁶⁷

62. שם, עמ' קלב, א.

63. שם, עמ' קלב, ב.

64. ראו, למשל, ריינעס, 'דורש לציון', שם, עמ' יד, א-ב.

65. ריינעס, 'הקדמה', שם, עמ' XII-III.

66. שם, עמ' XII.

67. שם.

ואכן, הרב ריינס מצליח לקרב בין הדת ללאומיות בקבעו את העיקרון הלאומי – או בלשונו, 'העממות' היהודית – לא רק כאחד מרכיביה של הדתיות היהודית אלא אף כתנאי הכרחי לקיומה של דתיות יהודית; לשון אחר, הוא הופך את המושג 'עממות' למושג מקיף ורחב ממושג הדת. את התמורה הזאת הוא מחולל בהסתמכו על התבוננות בהיסטוריה הקרובה, מכאן, ועל פרשנות יוצרת של טקסטים מקראיים, מכאן. מפאת קוצר היריעה אתמקד להלן רק בשני הטיעונים המרכזיים שבעזרתם מסגל הריינס למסגרת היהודית המסורתית הן את הרעיון הלאומי והן את הציונות כתנועתו הלאומית של העם היהודי.

טיעונו הראשון לאישוש הטענה שהלאומיות היהודית – דהיינו, תפיסת העם היהודי במושגים של לאום ולא דווקא במושגים של דת – מובנית בתוך היהדות מאז ומעולם עיקרו בקביעה הפשוטה שהיהדות כדת מניחה כנתון מאליו את התייחדותו של העם היהודי כלאום. כך, לדוגמה, מבהיר הרב ריינס שהיהדות, כדת המחייבת אורח חיים ייחודי המקיף את חיי הציבור והיחיד, מניחה בתוכה כיסוד מוסד את קיום העם כתנאי הכרחי לקיומו של אורח חיים שנושאו הוא גוף ריבוני החי חיים של מלאות. דבר זה יובטח, כמובן, רק באמצעות שלטון מדיני על חבל ארץ. יתר-על-כך, תקוות הגאולה היהודית, האמונה המשיחית, שעיקרה הגשמתה המלאה של התורה ושאיפותיה הן, בין השאר, 'קִיבוץ גלויות' וסוברניות מדינית, היא חסרת שחר ללא תפיסת הקולקטיב היהודי כקולקטיב לאומי המכונן שלטון פוליטי עצמאי על טריטוריה מוגדרת. והוא הדין גם במקרה ההפוך; מבחינה זו, התבוללות משמעותה אובדן תקוות הגאולה והשיבה לציון – רכיביה המרכזיים של האמונה המשיחית. משמע 'שהאמונה הכללית עם אמונת הגאולה תתלכדנה ולא תתפרדנה, ואי לא הא לא קיימא, כי איל ישאר בגלותו באמונתו ויסבול עוד בעדה אם תקות שובו לארצו לא תחזק את לבו, ואם לא תנחמהו כי הסבלות מגלותו היא רק סבלות עתית והווית'.⁶⁸

הזיקה שיצר הרב ריינס אינה אפוא בין הציונות כתנועת גאולה, או כתנועה המממשת את ייעודי הגאולה, לבין המשיחיות, אלא בין הישרדותו של העם, על תקוות הגאולה המיוחדת לו, לבין הארץ. התקווה 'בשיבת ישראל לארצו' מניחה בתוכה את מציאותו של העם ומובנית במסגרת הייעודים הדתיים והמשיחיים. ללא תקווה זו היה העם היהודי מתבולל בקרב העמים שהוא חי בתוכם, ואפשרות הגשמתם של הייעודים הדתיים, המחייבת את קיומו של עם ריבוני, ממילא היתה מאבדת את משמעותה. ואכן, ברוח זו פסק הרב ריינס בסיום דבריו בלשון של ודאי: 'על כן הסרה מאמונת הגאולה ושיבת האומה לארצה היא הסרה כללית מהדת והאמונה'.⁶⁹

'תקוות הגאולה' אינה אפוא תקווה שהתכלית מצויה בה עצמה, אין לזהות בה מטרה העומדת לעצמה, אלא יש לראותה כאמצעי לתכלית שמחוצה לה. ולמרבה הפלא, תכלית

68. ריינעס, ספר שערי אורה ושמחה, פרק שביעי. וראו גם: הנ"ל, 'אורות' (לקט דברים מתוך ספרי הרב רייני ריינס ז"ל, ליקט וסידר הרב זאב רבינד), בתוך: הרב י"ל הכהן פיישמן (עורך), ספר המזרחי: קובץ לזכר הגאון רבי יצחק יעקב ריינס זצ"ל, למלאות שלושים שנה לפטירתו, ירושלים תש"ו, עמ' 26 [להלן: רייני ריינעס, 'אורות'].

69. שם.

אינה בתחום הדתי הצרוף – כשנוי במשנת הגאולה של הרמב"ם, למשל – אלא בתחום הלאומי. דהיינו, כוחה וחשיבותה של תקווה זו מבחינה יהודית קיבוצית מצוי דווקא בכוח הלאומי המשמר והמלכד שהיא נושאת בתוכה, בזיקה שבין העם לבין הארץ שגלה ממנה, זיקה המהווה את אחד מרכיביה של תודעתו הלאומית. בזכות אמונה זו לא אבד העם היהודי במקומות גלותו. כך, לדוגמה, פעמים רבות מציין הרב ריינס את היותה של 'תקוות הגאולה' תריס בפני התבוללות⁷⁰ ואמצעי לשמירת היהדות בגלות: 'שלול תקוות הגאולה שנשתרשה בלב האומה [...] לא היה באפשרי שישאר באמונתו ודתו בזמן גלותו, כי היה רובץ תחת משא עול הגלות ופגר מלכת בדרך התורה והמצות [...] וזיקי היהדות היו הולכים ומתמעטים [...]'.⁷¹ כללם של דברים, מסכם ריינס: 'אמונת הגאולה היא מצרנית עם אמונת ההשגחה האלקית בימי גלותם'.⁷²

ואם לא די בכך, הרי על אדניה של מגמה זו, הרואה ב'עממות' רכיב מרכזי ואף הכרחי בקיום היהודי, דהיינו רכיב שאין להפרידו מייעודיה הדתיים של היהדות, תוקף הרב ריינס את התנועה הרפורמית. שאיפת ההתבוללות של הרפורמים, הוא טוען, מקורה אינו אלא בעובדה שהם אינם מבינים את היהדות. הם ראו לפנייהם קיבוץ בעל אמונה מוגדרת אך חסר ארץ, ועל כן – ולא דווקא בשל חסרון האמונה – לא השכילו לתפסו במושגים של 'עממות', דהיינו כגוף בעל תודעת ייחוד לאומי. אך טבעי הוא על כן, מסיק הרב ריינס, שהם 'בטלו את יסוד העממות כעפרא דארעא'.⁷³ ואולם, לאמיתו של דבר, לנוכח ייעודי הגאולה, המשמשים לגרסתו מניע מרכזי לשמירת הבדלות היהודית, אין לו ספק שלעממות יש מקום במסגרת היהדות. וכך יכול הרב ריינס לקבוע בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים 'כי הלאומיות היא יסוד מוסד בתורה ובנביאים, כי היא היסוד לתקוות הגאולה, ולכן באו בתורתנו הקדושה כמה יעודים על עניין זה וחלק גדול מהתורה מתייחס רק לארץ הקדושה, שעייני כל ישראל אליה'.⁷⁴

על מרכזיותה של הלאומיות בתפיסתו הדתית הכוללת של הרב ריינס מלמדת גם גישתו לשנאת ישראל; הוא ראה בה אמצעי שיעד אלוהים לשמירת ה'עממות', ש'היא יסוד התורה כולה',⁷⁵ וגרס כי היא המבטיחה את התמדתה של תחושת הגלות, ומנייה וביה מטפחת את 'תקוות הגאולה'.⁷⁶

הוזה אומר, לפי גרסת הרב ריינס, תנאי קודם להגשמתם של הייעודים הדתיים, כדוגמת אורח חיים המקיף את חיי היחיד והציבור כאחד, הוא מציאות של עם החי חיים שלמות. קיומו של עם כמצע, או כגוף, הוא אפוא תנאי הכרחי לקיומה של דתיות יהודית איזושהי.

70. ראו לדוגמה: ריינעס, 'פתח תקווה', ספר שערי אורה ושמחה, עמ' ח, ב.
71. שם, שער ששי, פרק ה; ריינעס, 'אורות' (לעיל הערה 68), עמ' 28.
72. שם, עמ' 24.
73. רבי יצחק יעקב ריינעס, 'התבוללות', ספר הערכים, ניו יורק תרפ"ו, עמ' 150.
74. שם, עמ' 150-151.
75. שם, עמ' 151.
76. ראו לדוגמה: ריינעס, 'שער ראשון', ספר שערי אורה ושמחה, עמ' א, ב-ג, ב.

למעשה, טוען ריינס, במסגרת זו יש לראות אף את משמעותה ואת תפקידה של הגאולה, כפי שמבהיר היטב הרמב"ם.⁷⁷ כללם של דברים, רק על מצעם של העם ושל הארץ שבה יכונן העם את ריבונותו ניתן לדבר על הגשמת הדתיות היהודית – משימתו וייעודו של העם היהודי – על כל ממדיה.

על מצע זה של תפיסת קיומו של העם היהודי כתנאי הכרחי להגשמתה של דתיות יהודית, מכאן, ושל ראייתה של שנאת ישראל כאמצעי להבטחת הישרדותו כקיבוץ בעל תודעת ייחוד לאומי, מכאן, מסביר הרב ריינס את תהליך היתפסותם לצינונות של מתבוללים כדוגמת יהודה ליב פינסקר, משה ליב לילנבלום, פרץ סמולנסקין, מאנדלשטאם ואחרים. מן המפורסמות הוא ששיבתם ליהדות של אישים אלה, שהיו להוגיה הראשונים של הלאומיות היהודית, בשום פנים ואופן לא היתה בבחינת חזרה בתשובה דתית, ויש להבינה אך ורק במושגים לאומיים, כמו הודעות מחודשת עם העם היהודי ועם גורלו.⁷⁸ מכל מקום, המניע העיקרי לשיבה זו ליהדות היה האכזבה מן האמנציפציה. 'הפרעות בנגב' ברוסיה והתעוררות האנטישמית במערב אירופה ובמרכזה לימדו את המתבוללים, כשם שלימדו יהודים רבים אחרים, שאת עצמאותם כיהודים יוכלו להשיג לא בדרך האמנציפציה אלא דווקא בדרך האוטואמנציפציה, דהיינו, רק כאשר האומה היהודית תשחרר את עצמה ברכשה את אותם הכלים המדיניים שיש לעמים אחרים.

כמתבונן חד-עין הבין הרב ריינס היטב את הרקע ההיסטורי שעל מצעו יש להסביר את שיבתם של יהודים מתבוללים ליהדות. עם זאת, הוא לא ראה בהסבר ההיסטורי לבדו הסבר שיש בו כדי למצות את הודעות הפעילה של האישים הנזכרים עם היהדות ועם גורלו של העם היהודי. לדעתו, את ההסבר הממצה לתופעה זו יש לראות בהתגשמותה של נבואת יחזקאל שעניינה ההתבוללות.⁷⁹ זו האחרונה, הוא מדגיש, בשום פנים ואופן אין משמעותה אובדן האמונה הדתית, כפירה ודומיהם אלא דווקא התרחקות מתודעה לאומית והשתלבות חברתית ולאומית בקרב העמים המארחים.⁸⁰ הרב ריינס מבסס את דבריו על הפסוקים 'והעלה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אמרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות [...] נאם אדני [...] אם לא ביד חזקה ובזרוע גטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם'.⁸¹ לדבריו, המילים 'נהיה כגוים כמשפחות הארצות' מלמדות 'שהנביא מכוון את דבריו לעומת אלה שרעיון ההתבוללות החל למצוא מסילות בלבם עד שיחשבו כי מטרתם קרובה ועוד מעט ויפרקו מעליהם עול

77. ראו: הרמב"ם, הלכות מלכים, פרקים יא-יב.
 78. על הפגורמים ועל שיבתם של רבים מהמשכילים להודעות יהודית בעלת פנים לאומיות מבוחק בעקבותיהם ראו: דוד ויטל, המהפכה הציונית, תל-אביב 1978, עמ' 48-145; לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 23-95.
 79. על משמעותה המדויקת של ההתבוללות בהגותו של הרב ריינס ראו: ריינעס, 'התבוללות', ספר הערכים, עמ' 150-153.
 80. ריינעס, ספר אור חדש על ציון, שער חמישי, פרק ג, עמ' לו, ב-לו, א.
 81. יחזקאל, כ:לב-לג.

מ"ש [מלכות שמים] לגמרי ולז"א [ולזה אמר] להם הנביא בשם ה' כי ביד חזקה ובזרוע נטויה אמלך עליכם'.⁸²

משמעם של דברים, שליהודי כפרט אכן ניתנה בחירה חופשית, אך בחשבון אחרון יש לעקרון הבחירה החופשית גבולות ברורים. למעשה, סבור הרב ריינס, על בחירה חופשית ניתן לדבר רק כל זמן שהיהודים מצויים במסגרותיו של העם היהודי. הבחירה האלוהית בעם ישראל משמעה, בחשבון אחרון, אחריותו של האלוהים על התמדתה ועל קיומה של האומה. דבר הלמד מעניינו הוא שהשגחה אלוהית שבחרה בעם ישראל לשם ייעודים מסוימים תמנע את התבוללותו ואחר-כך את היטמעותו בקרב עמים אחרים.⁸³ לפיכך, כאשר הדברים אמורים בהתרחקותם של רבים מבני ישראל לא רק מהתורה, מהמוסר ומהמצוות אלא גם מזיקתם אל העם, או כפי שמטעים הרב ריינס, כאשר המונים אלה ייצרו מציאות שבה יגיעו 'למדרגה האחרונה מההשגחה והיו מוכנים לכבות גם את הזיק האחרון משלהבת ה' אלוקי ישראל, שהוא רעיון ההתבוללות, רק אז תערב ההשגחה בשפיכת ממשלה ביד חזקה'.⁸⁴ ובהקשר זה שב ומצביע הרב ריינס על מקומה המקיף והכולל של העצמות, או הלאומיות היהודית, המובנית בתוך הדת היהודית אך לא זהה לה. ההשגחה האלוהית מתערבת רק כאשר התשתית לקיומה ולמימושה של הדתיות היהודית מתערערת, או בלשונו – 'כי גם בעת שההשגחה מתערבת רואה היא לשמור רק את הנקודה האחרונה הזאת שהיא ההכרה הלאומית, הנקוד הקיצוני של שיטת ההתבוללות [...]'.⁸⁵ לא אלה הם פני הדברים כאשר בני העם אינם מצויים במדרגה זו, שכן אז, מבהיר הרב ריינס, 'מנחת ההשגחה מקום לבחירה החפשית'.⁸⁶

נבואת יחזקאל אינה מדברת אפוא על התערבות אלוהית שסופה חזרתם של המתבוללים היהודים להזדהות לאומית עם גורלו של העם. מטרתה היחידה של ההשגחה היא לשמור על 'הנקודה האחרונה', שהיא הזיקה הלאומית. ה'תשובה' עצמה, כל זמן שהכוונה היא לתשובה דתית, אינה עניין של כפייה, וכך גם באשר לעשייה הדתית. התערבות ההשגחה האלוהית בהיסטוריה כפי שהיא באה לידי ביטוי בהיתפסותם של מתבוללים יהודים ללאומיות היהודית מטרתה אינה אפוא השגת תכלית דתית זו או אחרת, קל וחומר אין מטרתה השגת תכלית משיחית. היא נועדה רק להבטיח את הישרדותו הפיזית של העם היהודי כעם, דהיינו – כמצע אפשרי להתגשמותם של ייעודים דתיים ומשיחיים. ה'תשובה' שיחזקאל הנביא מדבר עליה היא הזדהות המחודשת של המתבוללים עם הלאום היהודי, כלומר חידודה המחודש של ההכרה הלאומית שעם ישראל הוא עם השוכן בדד. ככלות הכול, ככל אקט דתי, גם חזרה בתשובה צריכה להיות רצונית ולהיעשות מתוך בחירה חופשית, ולפיכך ברור

82. ריינעס, ספר אור חדש על ציון, שער חמישי, פרק ג, עמ' לו, ב.

83. על הבחירה החופשית, ההתבוללות והזיקה בין ציונות ליהדות ראו למשל: ריינעס, ספר שערי אורה ושמחה, עמ' ג, ב-ו, א.

84. ריינעס, ספר אור חדש על ציון, שער חמישי, פרק ג.

85. שם, עמ' לו, א.

86. שם.

שהתערבותה של ההשגחה מונעת את הגדרתם של אלה החוזרים ליהדותם בשל פעילותם הלאומית כחוזרים בתשובה במובן הדתי. לא כך הם פני הדברים כאשר מדובר בגורלו של עם ישראל. במקרה זה, המושגים והקטגוריות מתפרשים לאו דווקא במובנם הדתי השגור. לשיטתו של הרב ריינס, כאשר הדברים אמורים בגורלו ובהישרדותו של עם ישראל אין מקום למושג 'בחירה חופשית', שמקומו יכירנו בספרה הדתית ורק ביחס לפרט. משום כך, נבואת יחזקאל, שעניינה התבדלות מהעמים שבקרבם ישב עם ישראל – התבדלות שנכפתה עליו בשל התערבותה של ההשגחה האלוהית – אינה עשויה להיות בעלת משמעות דתית, ויש להבינה כהתבדלות שנועדה לשמור על העם היהודי כעם שיהווה מצע למימושם של הייעודים הדתיים.

משמעם של דברים הוא שהציונות אינה בגדר תנועה של 'חזרה בתשובה' במובן הדתי. ואכן, כפי שכבר מצאו החוקרים, וכפי שאפשר להיווכח מכתבי האישים שהוזכרו לעיל, המוטיבציה של אותם מתבוללים שחזרו ל'יהדות' אינה דתית כלל, ואין היא אלא הכרה בהשתייכותם הלאומית ובהזדהותם המחודשת עם גורלו של העם. ואולם, בהיבט אין להבין תהליך זה רק על סמך התבוננות במסגרותיה של ההיסטוריה האנושית. יש לראותו ולהעריכו במסגרת פעולתה של ההשגחה המלווה את קיומו של ישראל. ההתערבות האלוהית נועדה להבטיח את הישרדותו של הגרעין הלאומי. לכן, לדעת הרב ריינס, שיבתם של החילונים ליהדות, קרי להזדהות לאומית, אינה אלא 'מעין תשובה כללית'.⁸⁷ כללם של דברים, אף אם אין היא בגדר תשובה במובן הדתי הצרוף, הרי מקורה לא 'מצד החפשיות' רק מנקודת שלילת החפשיות'.⁸⁸ הוזה אומר, אף שאינה 'חזרה בתשובה' דתית, עדיין יש לה נגיעה להיבט הדתי. טעמו של דבר נהיר. ככלות הכול, הודעות לאומיות זו והשיבה למסגרותיו של העם היהודי הן תנאי הכרחי, אם כי לא מספיק, לתשובה הדתית ולהתגשמותם של היעדים המשיחיים. שהרי בלא יהודים אין גם מקום לחזרה בתשובה במובן הדתי. נהיר הוא שיש בתפיסה זו של הרב ריינס כדי ללמד שלדעתו אין היהודי היחיד בן-חורין לנתק את זיקתו לעם היהודי. מכל מקום, לענייננו חשוב שמשמעותם של דברים היא, לדעת ריינס: א. הרעיון הלאומי כמרכיב מרכזי בזהות היהודי ובהגדרת האומה היהודית מצוי ונרמז בתורה, ולמעשה הוא מובנה במשימות הדתיות שהוטלו עליו; ב. הציונות, כתנועה לאומית שמטרתה יישוב ארץ-ישראל ומציאת סעד לנרדפים, אף כי יש לראותה בגדר הגשמת נבואה. אינה קשורה (ישירות) להגשמת הייעודים הקשורים ברעיון המשיחי.

יצוין בהקשר זה כי אף שהרב ריינס אינו כורך את הציונות בשלבי המשיחיות, הרי לגישתו לא ניתן למנוע את השתלבותה במידה זו או אחרת במהלך הגאולי-משיחי. ככלות הכול, תפיסת המשיחיות היהודית פירושה מנייה וביה תפיסת ההיסטוריה כהיסטוריה קדושה. עם זאת, גם במסגרת זו יש להבחין בין עשייה שמקורה במתח משיחי ועניינה קירוב הגאולה, ובין עשייה שהמוטיבציה שלה היא היענות לצורכי השעה. מבחינה זו, הציונות של הרב

87. שם, שער תשיעי, פרק א, עמ' קכו, ע"ב.

88. שם, עמ' קכט, א.

ריינס עניינה היענות ל'צרת היהודים', או 'ציונות של הצלה', אם להשתמש במינוח שטבע צבי מיכאל נהוראי.⁸⁹

ואם לא די בכך, הרי על בסיס הנחת העממות' כתנאי הכרחי לכל דתיות יהודית וכרכיב המובנה בתוכה הרב ריינס מעניק למפעל ההתיישבות הציוני מעמד דתי, וכך, בעקפיין, הוא מעניק לגיטימיות דתית לציונות ולמפעלה היישובי. ודוק, לגיטימיות דתית זו מוקנית למפעל יישוב ארץ-ישראל לא בשל היותו מקדם בדרך זו או אחרת את הגאולה, אלא משום מצוות יישוב ארץ-ישראל. וכבר למדנו שהארץ היא הרכיב המכריע בין שאר רכיביה של העממות, כי היא זו שתפקידה לבצר ולהבטיח את הישרדותו של העם. ערכה הדתי של מצוות יישוב הארץ מצוי אפוא לא רק ביעודים הדתיים הספציפיים התלויים בה, כמו מצוות התלויות בארץ, או בשלמות הדתית שניתן להשיג באמצעותה. חשיבותה של מצוות יישוב ארץ-ישראל כרוכה גם, ואולי בעיקר, בשמירת הויקה לארץ, שהיא רכיבה הדומיננטי של העממות. אמור מעתה: חרף אופיה החילוני מממשת הציונות את מצוות יישוב הארץ, ובכך יש כדי להעניק למפעלה זה משמעות דתית.

אישור דתי זה מעניק הרב ריינס למפעלה ההתיישבותי של הציונות באמצעות אנלוגיה בין מצוות יישוב הארץ לבין מצוות שאופיין מוסרי, או למצער יש להן היבט מוסרי.⁹⁰ בהקשר זה הוא מציין את הצדקה, או כל פעולה אחרת של גמילות חסדים. ברור הוא שמצווה מעין זו כוללת שני אלמנטים: האלמנט האחד, ואולי אף הראשוני, הוא הצו המוסרי של אהבת הרע והעזרה לזולת, שמקורן ברגש המוסרי המושרש באדם באשר הוא אדם; לצדו של אלמנט זה ניצב האלמנט הדתי, דהיינו החיוב הדתי. הווה אומר, מבהיר הרב ריינס, המצווה תהיה שלמה רק כאשר שני האלמנטים ימלאו בה תפקיד מהותי. עם זאת, ברור הוא שאין לפסול מצווה משום שמקורה רק בדת דתי או רק בזה המוסרי.

כך גם באשר לעממות ולציונות, קרי הלאומיות היהודית. העממות היא כאמור הגוף של היהדות, או למצער רכיב מהותי ולגיטימי בה. ככלות הכול, היא תנאי הכרחי להתממשותה של הדתיות היהודית. והנה, הציונים ממלאים את מצוות יישוב הארץ, שהרב ריינס ראה בה, בעקבות הרמב"ן, מצווה הנוהגת גם בזמן הזה. למצווה זו, לדעת הרב ריינס, יש שני היבטים: היבט לאומי, שהרי הארץ היא אחד הרכיבים המרכזיים בשמירת הרגש הלאומי, והיבט דתי, הקשור במצוות הכרוכות בארץ ובמעמדה המיוחד של ארץ-ישראל. נהיר הוא שמצוות יישוב הארץ בצורתה המושלמת צריכה להיות פרי דחף דתי ולאומי כאחד. עם זאת,

89. על הויקה או היעדר הויקה בין ציונות למשיחיות ראו, למשל: אליעזר דון-יחיא, 'אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית - הגותו של הרב ריינס', הציונות, ה (תשמ"ג), עמ' 103-146; הנ"ל, 'תפיסות של הציונות בהגות היהודית האורתודוקסית', הציונות, ט (תשמ"ד), עמ' 55-93; צבי מיכאל נהוראי, 'למהותה של הציונות הדתית, עיון במשנותיהם של הרב ריינס והרב קוק', בשבילי התחייה, ג (תשמ"ט), עמ' 25-38; רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 23-59. וראו גם דבריו של שפירא, הגות, הלכה וציונות, עמ' 117 ואילך. שפירא נוטה להסביר גם את תפיסתו של ריינס כציונות משיחית, מן הסתם בשל היעדרה של ההבחנה בין פעילות שמקורה במתח משיחי ובין פעילות שעיקרה היענות למציאות.

90. ריינעס, ספר אור חדש על ציון, שער תשיעי, פרק א, עמ' קכה, א-קכט, א.

אין ספק שאין לבטל את המצווה אם נעשתה מחמת דתך דתי בלבד או מחמת דתך לאומי בלבד.⁹¹ ככלות הכול, מטעים הרב ריינס, המעשה ההתיישבותי הציוני מקורו אינו ב'חפשויות' אלא ברגש הלאומי.⁹² לפיכך, בשום פנים ואופן אין לבטלו. משמעם של דברים, שהחרדים המתנגדים לרעיון הלאומי ממלאים את מצוות יישוב הארץ רק כפרי הדת, ואילו החילונים ממלאים אותה רק כפרי הדת הלאומי. שתי הצורות אינן שלמות, אך אין לבטל את ערכו של המעשה מחמת היותו בלתי-מושלם. הווה אומר: אף הציונות החילונית ממלאת ערך דתי של מצוות יישוב הארץ, גם אם הדת המניע אותה אינו דתי אלא לאומי בלבד.

ד

בהגותם של הרבנים יוסף דוב סולובייצ'יק (הרי"ד סולובייצ'יק) והראשון לציון הראשון של מדינת ישראל, הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל, שנדרשתי אליה במקום אחר, ניתן למצוא מעין המשך, אם כי מורכב יותר, של כיוון מחשבה זה.⁹³ כך, בדומה לרב ריינס, גם הרב סולובייצ'יק ביסס את הלגיטימיות של הרעיון הלאומי בדמותה של הציונות באמצעות קליטתו למסגרת המקיפה של מושג היהדות שלו. את זאת עשה בעזרת המושגים 'ברית גורל' ו'ברית סיני'. במקביל לטיפולוגיה של 'איש ההדר' ו'איש האמונה' הציב סולובייצ'יק את 'ברית הגורל' ואת 'ברית הייעוד', ובהתאמה להן את ה'מחנה', המושתת על 'ברית הגורל', ואת ה'עדה', המושתתת על ברית הייעוד. על-פי תפיסה זו, המושג 'ברית הגורל', או בהקשרו היהודי – 'ברית מצרים',⁹⁴ מציין את המסגרת הקיומית החברתית הנכפית על היחיד בתוקף הנסיבות האובייקטיביות, נסיבות היוולדתו במסגרת קיבוצית, גאוגרפית והיסטורית מוגדרת שאין הוא יכול לחמוק ממנה. גם המדינה המודרנית וכפיפותו של היחיד אליה מצויות במסגרת זו של 'ברית הגורל'. טעמו של דבר הוא שכאשר מדובר בגופים המדיניים, היחיד כפוף ומשועבד בעל-כורחו למציאות הלאומית-גורלית, ואי-אפשר לו להשתמט ממנה ולהיבלע במציאות אחרת חוצה לו.⁹⁵ לא כן הם הדברים כאשר הם אמורים ב'ברית הייעוד'. ברית זו אינה ברית הכפויה על הקיבוץ ועל יחידיו מתוקפן של נסיבות חיצוניות ואובייקטיביות. היא צומחת על יסודן של ההכרה והבחירה החופשית בייעוד ובכל הכרוך בו.

הווה אומר, 'ברית מצרים', המגדירה את העם היהודי כעם במסגרת הקיבוצים האתניים האחרים, היא מבחינות רבות ברית טבעית וכפויה על היהודי כבן לקיבוץ אתני מוגדר. ברית זו היא למעשה פועל יוצא הכרחי במידה מסוימת של אחדות הגורל או של שותפות הגורל

91. שם, עמ' קכט, א.

92. שם.

93. ראוי: שלום רצבי, 'הוגים דתיים על המדינה החילונית', עיונים בתקומת ישראל, 11 (2001), עמ' 1-24.

94. ראוי: הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 92.

95. על הגדרותיהם ועל מהותם של 'גורל' ו'ייעוד' ראו שם, עמ' 65-68.

המונחת בתשתיתו של קיבוץ אתני מוגדר. לדעת הרב סולובייצ'יק, בברית זו יש כדי להסביר את סוד ייחוד גורלו ההיסטורי של היהודי. כך, לדוגמה, בהידרשו להיסטוריה של הדורות האחרונים, וכמובן גם לזו של הדורות הקודמים, ובהבליטו במיוחד את האנטישמיות מבהיר הרב יוסף דוב סולובייצ'יק שבשל 'ברית הגורל', שביטויה מבחינת המיתוס היהודי הוא 'ברית מצרים', גם אם יצליח היהודי כפרט להגשים את כל תקוותיהם של הדוגלים באמנציפציה ויגיע אל פסגות ההישג החברתי והמדינתי, הרי בסופו של חשבון, כפי שהוכיחה ההיסטוריה של האנטישמיות, הוא לא יצליח להשתחרר מכבלי הגלמודות. הגורל הפרדוקסלי שומר על הפרישה והייחוד של היהודי למרות השתזרותו המדומה בסביבתו הנוכרית.⁹⁶

'ברית הייעוד' עשויה אפוא להתכונן רק על מצעה של 'ברית מצרים'. 'ברית מצרים' היא אפוא בבחינת תנאי הכרחי, גם אם לא מספיק, לכינונה של 'ברית הייעוד'. היא למעשה הבסיס הקונקרטי לקיומה של העדה הנושאת בעול ברית הייעוד, היא 'ברית סיני'. ברית זו – בניגוד ל'ברית הגורל', המושגת על צרכים, אינטרסים ומפעלים משותפים החל במלחמת קיום כפשוטה וכלה בכיבושו של הטבע – מגדירה את עם ישראל באמצעות 'הייעוד' ביחס למטרה הנמצאת מחוץ לחברה ולעם במובנם השגור. מבחינה זו מהווה 'ברית סיני' את ניגודה של 'ברית הגורל' ('ברית מצרים'), אך בה'בעת היא גם משלימה אותה. רק באמצעותה הופך הגורל הכפוי להיות ייעוד שמצוי בו יסוד הבחירה. עיקריה של ברית זו עניינם התחייבות לכינון אורח חיים מיוחד, שמטרתו להכשיר ולכוון את האדם, חבר הקהילה, לקראת גישומה של התכלית האחת, 'המונחת חוצה ליכולת האדם, איש הגורל, והיא: הידמות האדם לבוראו על-ידי התעלות על-עצמית'.⁹⁷

הכוח המניע את הציונות, והמחייב לדעת הרב סולובייצ'יק את זיקתה של יהדות התפוצות אל מדינת ישראל, לא מצוי בקטגוריות דתיות משיחיות אלה או אחרות. חיוניותה של הציונות וזיקתה של יהדות התפוצות לארץ-ישראל מקורן בראש ובראשונה בזיקתן לקטגוריות מוסריות-דתיות הנובעות מתפיסת העם היהודי כציבור הקשור בזיקות בלתי-ניינתנות להפרדה של ברית גורל. מובן הוא שגם בהקשר זה אל לנו לשכוח שאין הדברים מתמצים בשותפות הגורל הכרוכה במושג 'ברית הגורל', ובעיקרו של דבר הם נוגעים בשורשיהם במושג המסורתי של 'כנסת ישראל', שהוא מאבני היסוד בחשיבתם של הוגים אורתודוקסים רבים, ובהם הרב קוק, ריינס, הירשנזון ואחרים.⁹⁸ ככלות הכול, קיומו של העם בבחינת בני 'ברית גורל' הוא תנאי הכרחי לקיומה של 'ברית הייעוד'. עם זאת, על בסיס הבחנות אלה בין 'ברית גורל' ל'ברית ייעוד' ביקר הרב סולובייצ'יק את הציונות, כפי שהראיתי במקום אחר.⁹⁹ הציונות, גרס הרב סולובייצ'יק, התעלמה מכך שמטרתיה והגדרת ייעודיה מקורן

96. שם, עמ' 87.

97. שם, עמ' 92.

98. ראו גם: Jonathan Sacks, *One People, Tradition, Modernity and Jewish Unity*, London: 1993, pp. 77-78

99. ראו רצבי, לעיל הערה 93.

ב'ברית הגורל' ואין הן ממצות את ההווייה היהודית. על כן, 'הטאה' החמור ביותר של הציונות הוא, לדעתו, ש'מאיהבנת משמעותה האמיתית של ברית-מצרים, ברית עם-מחנה, המתגשם בשיתוף גורל ובכדידות הכרחית פגעה הציונות, ופעמים אפילו במודע ובמתכוון, בברית סיני, ברית עדה-גוי קדוש, המוצאת את ביטויה בשיתוף-ייעוד של חיים מקודשים'. על בסיס זה הוא אף גזר את שליחותה של מדינת ישראל לא כחיסול בכידותו של העם היהודי. לגרסתו, טעמו של דבר הוא שבכידותו של העם היהודי אינה רק בכידות הכפויה עליו מתוקפה של 'ברית הגורל' הטבעית, אלא בראש ובראשונה בכידות שעם ישראל נטל עליו מרצון במסגרת 'ברית סיני'. לפיכך הוא קובע שבסופו של חשבון, ייעודה של הציונות הוא 'העלאת עם-מחנה לדרגת עדה-גוי-קודש והפיכת שיתוף-גורל לשיתוף-ייעוד'.¹⁰⁰

שורשיה של היהדות היהודית מצויים אפוא ב'ברית הגורל' של הקבוצה האתנית, אך המשכה ב'ברית הייעוד', שאף היא תובעת את היבדלותו של העם היהודי, ואולם הפעם שלא על מנת להשיג או לממש אינטרסים קיומיים ולא בשל מציאות חברתית כפויה, אלא כדרך להגשמת יעדיהם הרוחניים של בני 'ברית הייעוד'. מכאן גם גזר הרב סולובייצ'יק את ייעודה-מטרתיה של שיבת ציון הדתית. על תשתית אידאית זו הוא קבע את הכורח למזג את 'שתי כריתות הברית' – של מצרים ושל סיני, גורל ויעוד, בכידות שסופה לבדידות' כמטרתה של הציונות הדתית.¹⁰¹ פירוש הדבר אינו אלא שכדוגמת הרב ריינס, אף הרב סולובייצ'יק אינו מגביל את גבולותיהם של הקיום היהודי ושל זהות היהודית אך ורק לבאיה של ברית ייעוד, כלומר, אין הוא רואה בעם היהודי עם המוגדר אך ורק על יסוד אורח חיים של תורה ושל מצוות; הוא מכיר גם בזהות יהודית לאומית, המושתתת על ברית גורל. זהות זו מושתתת על קשרים משפחתיים ואתניים ועל סולידריות יהודית מסורתית הטבועה בתרבות ובהיסטוריה היהודית, שאין הפרט יכול להתנער מהם. תפיסה זו פירושה אפוא הכרה בלגיטימיות של הלאומיות החילונית, אם כי, כמובן, רק במסגרתה של ברית הגורל.

כפי שהראיתי במקום אחר,¹⁰² על יסוד תפיסה זו יש להבין משהו מיתוסו של הרי"ד סולובייצ'יק לציונות ולמדינת ישראל. אין הוא מקבל את מדינת ישראל כשלעצמה כחלק מברית הייעוד, ועם זאת אין הוא רואה בקיומה רק עובדה שאין לה משמעות דתית; נהפוך הוא. לגישתו, יש לראותה כחלק מהמפעלים הקיומיים הכרוכים בשמירת הקיום הפיזי של עם ישראל, שהיא מיעדיה המרכזיים של 'ברית הגורל'. ואולם, הוא גורס, בשום פנים ואופן אין לראות בה פועל יוצא של תהליך מימושה של ברית הייעוד, קל וחומר לא של שום שלב בתהליך גאולי – אם כי, כמובן, היא מהווה בסופו של חשבון תנאי הכרחי לגישומה של הגאולה המשיחית.

תפיסה הרואה בקיבוץ האתני מצע טבעי לכינונה של הברית בין העם לאלוהיו אפשר למצוא גם בהגותו של הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל. כפי שהראיתי במקום

100. ראו: סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 104.

101. שם, עמ' 106.

102. ראו רצבי, לעיל הערה 93.

אחר, כבר בהתמודדותו עם המושג 'אני לאומי' של אחד העם דחה הרב עזיאל מושג זה ומושגים דומים לו, כדוגמת 'חפץ הקיום הלאומי' או 'רוח האומה'.¹⁰³ תחת זאת הוא ראה בעם היהודי עם ככל העמים, שאת נבדלותו יש לחפש – ברוח תפיסותיהם של סעדיה גאון והרמב"ם – רק באורח חייו המושתת על חוקי התורה. כך, לדוגמה, בדומה לרמב"ם, גרס הרב עזיאל שאת ייחודו של עם ישראל יש לחפש במסגרת חייו ההלכתיים-דתיים ובספרותו המיוחדת. לשון אחר, רק בשל אורח חייו המושתת על חוקה אלוהית ניתן לדעת הרב עזיאל לראות בעם ישראל 'עם לבדד ישכון'.¹⁰⁴

על דרך זו, בהירדשו לפסוק החשוב ביותר בעניין בחירת עם ישראל – 'ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים [...] ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'¹⁰⁵ – הרב עזיאל מבהיר שרק קבלת המצוות 'במעשה וכוונת הלב, שהם מזככים ומצרפים, מעלים ומרוממים את האדם המקיים אותם למעלת סגולה מכל העמים בתכונות נעלות [...] שבהם נעשה העם כולו עם סגולה ממלכת כהנים וגוי קדוש'.¹⁰⁶ פירוש הדבר אינו אלא שסגוליות ישראל ובחירתו אינן תכונה גנטית מובנית ביחיד או בעם, או איזושהי תכונה מטפיזית טרנסצנדנטית המובנית אפריורי בהגדרתו ובייחודו של העם. מכאן שהעם כקולקטיב אינו עשוי להיות 'עם סגולה' או עם בעל תכונה זו או אחרת. מושגים מעין אלה עשויים לחול על היחיד בלבד.¹⁰⁷ רק יחידים בעלי מידות תרומיות, בהצטרפם לחטיבה קולקטיבית, מעמידים 'עם סגולה'. על רקע זה נקל להבין שאף הרב עזיאל, כדוגמת הרמב"ם, תלה את ייחודו של עם ישראל לא בקולקטיב כשלעצמו אלא בתלמוד ובמעשה, קרי באורח החיים הדתי שמאמצים היחידים המרכיבים את הקיבוץ האתני.¹⁰⁸ הגדרה זו משמעותה אינה אלא זו: כשם שאין לראות את היהודי כשונה מהותית מבני עמים אחרים ואת הלאום היהודי כשונה מלאומים אחרים, כך גם אין שום סיבה המחייבת להגדירם בדרך שונה. בין הפרטים מבדילים אורחות חיים, נורמות וסולמות ערכים ולא הבדלים מהותיים הנעוצים בהגדרתם כיחידים. כך גם באשר ליחסים בין העמים. השונות ביניהם

103. ראו בהקשר זה: שלום רצבי, 'ציונות, יהדות וארץ-ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל', פעמים, 72 (חורף תשנ"ח), עמ' 60-83. לדיון בתפיסת העם היהודי וברעיון הבחירה ראו גם: רצבי, לעיל הערה 93.

104. שם.

105. שמות, יט:ה-ו.

106. הרב בן-ציון חי מאיר עזיאל, הגיוני עזיאל, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 142.

107. ראו גם שם, ב, עמ' 120. הלאומיות, מושגים כמו נפש האומה וכדומה – נושאים לדעתו הם היחידים, או בלשונו: 'הלאום אינו העל חי המורכב מתאים דומים [...] קבוצת אנשים המביעים באופן מקורי על ידי ספרות מיוחדת, ועל ידי דרכי חיים מיוחדים את הרגשות המשותפים לכל בני האדם'. הוזה אומר: היצירה הספרותית ואורחות החיים הם הקובעים ומגדירים את האומה ולא ההיבטים האורגניים, ואף לא הרגשות שהם כלל-אנושיים.

108. הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל, ספר מכמני עזיאל: מאמרים כלליים, מכתבים ציבוריים ולאומיים, נאומים יסודיים, לתחיית ישראל ובנין ארצו, תל-אביב תרצ"ט, עמ' תקנז.

עשויה לבוא לידי ביטוי רק בתעודתם ובתכנים שהעם נותן לחייו הקיבוציים. ואכן, בספרו ההגותי הגיוני עזיאל נדרש הרב עזיאל לשאלת גדרי ייחודו של העם היהודי, דהיינו: האם ייחוד זה מקיף את כל הווייתו או שמא רק רכיבים מסוימים שלה? הוא נדרש לשאלה זו בעקיפין, אגב עיסוקו בשאלה עד כמה אפשר ללמוד מנימוסי הגויים ומדרכיהם.¹⁰⁹

הבעיה שהעמיד הרב עזיאל במרכז דיונו היתה: מדוע עקרון המלכות הוא מרכיב כה דומיננטי ברעיון המשיחי? ככלות הכול, בקשתם של זקני ישראל להמליך מלך על העם עוררה הן את חמת הנביא והן את חמתו של האל, מאחר שמאחוריה הסתתרה השאיפה להיות עם ככל העמים. על מנת להתמודד עם בעיה זו הבחין הרב עזיאל בין הדרישה למלך, שהיא לגיטימית כשהיא לעצמה, גם אם היא נובעת מחיקוי נימוסי הגויים, לבין חיקוי פולחני, שרק הוא לבדו אסור. שכן, פסק ככלל עקרוני: 'לא אסרה התורה לעשות כמעשיהם [של הגויים] אלא לעבודה פולחנית [...] אבל אין רמז בתורה להיותנו נבדלים בתכונות, בחוקים ומנהגים מכל העמים'.¹¹⁰ ודעתו לא נחה עד שסיכם בדרך של הפשטה הלכתית: 'בכלל מן התורה ומן ההלכה מתברר היטב מאד שאין תעודת היהדות [...] להבדיל את ישראל מן העמים אלא בדברים שיש בהם סרך עבודה זרה אלילית, או חוקי הבל ושטות, שיש בהם סרך של פריצות, הווייתו והתהדרות שוא, ושעושה אותם אדם מישראל לשם חקוי [...]'.¹¹¹

הטענה האורתודוקסית שעל-פיה הלאומיות – ומניה וביה גם השאיפות הלאומיות הציוניות, כדוגמת מדינה יהודית – הן רעיון חדש, ובהיותן כאלה מקומן לא יכירן ביהדות, אינה עשויה להיות מכרעת בקביעת יחסו של הרב עזיאל ללאומיות. בניגוד לעמדתה העקרונית של 'המזרחי', שפסלה להלכה לאומיות יהודית לא-דתית ורק מחמת הכרתה באחדות הגורל היהודי הסכימה לשיתוף-פעולה פוליטי בין דתיים לחילונים, במקרה של הרב עזיאל, אף שהוא עצמו לא נקט צעד כזה, ממשנתו משתמעת הכרה בלגיטימיות של הלאומיות שאינה מושתתת על בסיס דתי דווקא. מבחינה זו, בדומה לרב ריינס, גם הרב עזיאל ראה בלאומיות היהודית מושג המקיף את כל בני העם היהודי, ללא קשר לאמונותיהם וליעדיהם הדתיים. לתפיסתו, כאשר הדברים אמורים בעם ישראל, המושג 'דת' מציין קבלת ייעוד דתי מוגדר, ואילו המושג 'לאום' מציין את הקיבוץ האתני וההיסטורי, המוגדר בעזרתן של אמות-מידה אובייקטיביות וסובייקטיביות.¹¹²

עם זאת, חשוב להדגיש כי בדומה לרב יצחק יעקב ריינס, גם הרב עזיאל הצביע לא פעם על משמעותה הדתית של הלאומיות היהודית. כך, לדוגמה, כשם שהרב ריינס הסביר את ההתעוררות הציונית כפרי ההתערבות האלוהית בהיסטוריה, כך זיהה בה גם הרב עזיאל את יד ההשגחה האלוהית. הדברים בולטים ביותר בהתבטאויותיו הנוגעות לחילונים ולמקומם בתנועה הציונית. בלשון כמעט זהה לזו של הרב ריינס מבהיר הרב עזיאל שההתעוררות

109. עזיאל, הגיוני עזיאל, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 113-118.

110. שם, עמ' 115.

111. שם, עמ' 116.

112. שם, עמ' 77-79.

הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית

הלאומית אחזה בראשונה דווקא בחילונים וברחוקים מהדת, כיוון שהם אלה שהיו זקוקים ביותר ל'הארה אלקית' כדי להימלט 'מהתבוללות וטמיעה שהיו שקועים בה עד צוואר'.¹¹³ לגישתו, אין הציונות אפוא תנועה לאומית שיש להבינה רק בהקשר ההיסטורי הקונקרטי. נהפוך הוא; על מנת לעמוד על משמעותה של הציונות, על המיוחד שבה ועל העיתוי שבהופעתה יש להידרש להיסטוריה כאל היסטוריה קדושה ולבחון אותה על רקע פעילותה של ההשגחה האלוהית שעניינה עצירת סחף ההתבוללות. ברור הוא על כן שאף הרב עזיאל האמין כי מבחינה זו לציונות משמעות דתית, שכן היא תחילתה של דרך השיבה גם אל היהדות הדתית.¹¹⁴

מכל מקום, לענייננו ברור שמושג ה'עממות' של הרב ריינס הוא מושג שיש בו כדי להגדיר את הזהות היהודית בדרך רחבה יותר ומקיפה יותר מכפי שמגדיר אותה המושג 'יהדות' – כשהכוונה היא לדת היהודית, ברוח הגדרתו של הרב סעדיה גאון. מושג זה מקיף יותר מן הדתיות היהודית, ולמעשה יש לראות בו תנאי מוקדם לאפשרות קיומה של היהדות כדת. ואם לא די בכך, אחד מרכיביה הבסיסיים ביותר של העממות הוא הארץ, שרק בה נכרכים בסופו של דבר יעדים דתיים ומשיחיים. לפנינו אפוא תפיסה לאומית הרואה בעם היהודי לאום ככל שאר העמים. עם זאת, בשל הברית המיוחדת בין העם לאלוהיו קיבלו הרכיבים הלאומיים – הרגש הלאומי, השפה, הארץ וכדומה – משמעות עודפת ומחייבת, המאצילה עליהם משמעות דתית. כך, לדוגמה, ארץ-ישראל, מעבר להיותה רכיב רב-משמעות ובעל חשיבות מכרעת להישרדותו של הלאום, מקבלת גם תכנים דתיים, ואם לא די בכך, היא מצע להגשמתם של יעדים משיחיים. ואולם היעדים המשיחיים והתכנים הדתיים אינם גורעים ממעמדם של הרכיבים הלאומיים, שאינם דתיים ועם זאת מובנים ביהדות. היחס בין העממות ורכיביה לבין הדתיות היהודית, הכרוכה בברית, נעשה אפוא ליחס שבין גוף לנפש, בין חומר לצורה. לגוף יש קיום כשהוא לעצמו, אולם הנפש היא שתגרור את התעלותו. העם היהודי כלאום כולל בתוכו דתיים וחילונים, הארץ כשהיא לעצמה היא גם מולדת במובן השגור וגם ארץ בעלת מעמד דתי מיוחד. וכך, מעשה ציוני כדוגמת ההתיישבות הציונית הוא לגיטימי, ולא זו בלבד אלא שהוא אף בגדר עשיית מצווה, אם כי אין זו העשייה המושלמת, כשם שעשייה דתית בלבד אף היא אינה העשייה המושלמת.

ה

אפשר לסכם אפוא ולומר כי בניגוד לטענתו של גדעון שמעוני, הסובר שלא עלה בידו של מייסד 'המזרחי' ומנהיגה בשנותיה הפורמטיביות, הרב יצחק יעקב ריינס, לסגל למסגרתה של היהדות המסורתית את מושג הלאומיות,¹¹⁵ הרי כפי שראינו, עלה גם עלה בידו הדבר.

113. שם, עמ' 302-303.

114. שם, עמ' 307.

115. ראו: שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 120.

כך, כבר בשנותיה הראשונות של הציונות הדתית 'המזרחי', הוא עיצב מושג אותנטי של לאומיות יהודית שיש בו כדי להעמיד הגדרת זהות יהודית רחבה, הנותנת בתוכה מקום גם לציבור היהודי החילוני. הפתרון שהגה הוא בעיקרו של דבר הטמעת מושג הלאומיות, כפי שהוא מתפקד בתורות הלאומיות המודרניות, במסגרת הקונצפטואלית של היהדות המסורתית. כדי לעמוד ולו בקצרה על משמעותו של מודל זה מן הראוי לעמתו עם המודל שהציב הרב קוק ועם האימפליקציות הנובעות ממנו. את הבעייתיות הכרוכה במושג הלאומיות בצביונו הציוני נטרל הראי"ה קוק בעודה באבה בשל תפיסתו הרואה במשיחיות את מרכז הכובד של הדתיות היהודית. משום כך, בציונות הוא זיהה את לבה הקודח של היהדות. הציונות על-פי תפיסה זו אינה אפוא אידאולוגיה פוליטית המושתתת על הרעיון הלאומי המודרני, ויש לראותה יותר כאידאולוגיה תאולוגית, קרי, כאידאולוגיה משיחית. האימפליקציות הן ברורות: אין לבחון את הרעיון הלאומי באמצעות קטגוריות רציונליות תבוניות, אלא באמצעות זיקתו אל המהלך המשיחי שהוא נועד לבטא. לא כן תפיסתו של הרב ריינס; הוא היה רחוק מתפיסה מיסטית של היהדות, כפי שמלמדת אף זיקתו להגותו של הרמב"ם. הוא גרס כי מה שעומד במרכזה של הדתיות היהודית אינו הגאולה המשיחית, אלא דווקא היחיד והשתלמותו הדתית. משום כך הוא נטה לזהות את הציונות כתנועה לאומית פוליטית במובן השגור, קרי תנועה שמטרתה, אם להשתמש בשפתה של הציונות בשנותיה הפורמטיביות, 'פתרון צרת היהודים'. לפיכך, בבואו לבחון ולהעריך את פעילותה של הלאומיות היהודית או של המדינה היהודית הסתמך הרב ריינס לא על שיקולים משיחיים מיסטיים, דהיינו על מידת התאמתה לרעיון הגאולה המשיחית, אלא דווקא על שיקולים לאומיים מודרניים ורציונליים, הנובעים מהגדרה פורמלית של הלאום.